

آية الله العظمى
السيد محمد الشيرازي

الأصول

٢-١

الألفاظ
الأصول العملية

دارالعلوم

الأصول

آية الله العظمى
الإمام السيد محمد الحسيني الشيرازي
(دام ظلّه)

دارالعلوم
بيروت - لبنان



الإِصْبُولُ

(مَبَاحِثُ الْأَلْفَاظِ)

الأصول

آية الله العظمى
الإمام السيد محمد الحسيني الشيرازي
(دام ظلّه)

دار العلوم

بيروت - لبنان

الطبعة الخامسة

١٤٢١ هـ — ٢٠٠٠ م

دار الفلهر
للتحقيق والطباعة
والنشر والتوزيع

المُؤنن، سكة حرك - بئر العبد - مُقابل البنك اللباني الفرني

لبنان - بيروت - ص.ب. ٦٠٨٠ / ١٣. هاتف: ٥٤١٦٥٠ / ٠١. فاكس: ٥٤١٤٨٣ / ٠١

(مَبَاحِثُ الْأَلْفَاظِ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ
خَلْقِهِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ،
وَاللَّعْنَةُ الدَّائِمَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ.

تمهيد

وحدة العلم انما تكون بوحدة غرضه ، فان الغرض أول ما ينقدح في الذهن ، ويطلب الوصول اليه .

أما الدليل على التلازم بين الوجدتين ، فهو انه كما لا يصدر الواحد الحقيقي إلا من الواحد الحقيقي وبالعكس ، في غير ذي الأرادة [أي الله سبحانه] والالزم ان يصدر كل شيء عن كل شيء ، وذلك محال عقلا ، للزوم الترجيح بلا مرجح ، حيث لا مرجح لصدور هذا المعلول أولاً ، ثم غيره ، بالاضافة الى انه بديهي الاستحالة .

كذلك لا يصدر الواحد الاعتباري إلا من الواحد الاعتباري ، وبالعكس ، لنفس الدليل في الواحد الحقيقي .

وعليه ، فوحدة الغرض توجب وحدة المؤثر في ذلك الغرض .

ولو في الاعتباريين ، كما هو محل الكلام .

وذلك المؤثر الواحد في الغرض الواحد في مبحث العلم هي المسائل ، ووحدة المسائل توجب أمرين : وجود الجامع لموضوعات تلك المسائل ، ووجود الجامع لمحمولات تلك المسائل ، إذ بدون الجامعين المذكورين ، لا تكون وحدة اعتبارية ، وقد فرض لزوم الوحدة الاعتبارية .

وجامع موضوعات المسائل ، هو موضوع العلم ، كالكلمة في النحو . وجامع محمولات المسائل ، هو محمول العلم ، ككيفية تلفظ آخر الكلمة فيه .

وبذلك تبين انه حيث لا يهم ان تكون المحمولات أعراضاً ذاتية أو غريبة ، لا يهم ان يكون محمول العلم عرضاً ذاتياً أو غريباً ، إذ أية أهمية لنبحث عن العرض الذاتي والغريب ؟ .

كما تبين انه لا وجه لجعل وحدة العلم بوحدة موضوعه ، فان رتبة هذا مؤخرة عن رتبة جعل وحدة العلم بوحدة غرضه .

ومما تقدم ظهر ، ان العلم عبارة عن المسائل الدخيلة في غرض واحد إعتباري .

وأن ما يسمى بموضوع العلم ليس إلا الجامع بين موضوعات

تلك المسائل .

فلا وجه لعد الموضوع في قبال المسائل ، حيث جعل القدماء
أجزاء العلم ثلاثة : موضوع العلم ، والمسائل ، والمبادئ ، وإلا
كان اللازم عد محمول العلم [أي الجامع بين محمولات المسائل] من
الأجزاء أيضاً ، بالاضافة الى انه تكرار .

أما المبادئ على قسميها ، فليست من العلم ، وانما هي من
مقدماته فعدّها جزءاً ثالثاً ، لا وجه له أيضاً ، ومن جعل لعلم
الأصول مبادئ خاصة تسمى بالمبادئ الأحكامية ، وهي التي يبحث
فيها عن حال الأحكام بما هي ، مثل كونها مجعولة استقلالية أو
انتزاعية .

يرد عليه : انها ليست شيئاً جديداً خارجاً عن المبادئ
التصورية والتصديقية .

وبعض الأصوليين جعل العلم مجموع القواعد التي تكون
مقياساً لفهم الصحة والفساد في كل علم بالنسبة اليه .

وعليه ، فجعل وحدة العلم بوحدة الغرض غير تام ، إذ
الغرض لا يترتب على مسائل العلم لا بوجوده اللفظي ، ولا بوجوده
الكتبي . وفيه :

أولاً : ان تعريفه دوري فتأمل ، بالاضافة الى انه لم يأت إلا بعبارة اخرى عن ما ذكره المشهور من [المسائل] .

وثانياً : ان ما رتب عليه بقوله : [وعليه] لم يظهر وجه ترتبه على ذلك .

وثالثاً : ان مرادهم ان الغرض يترتب مع التفات الذاهن ، لا على صرف الوجودين .

التمايز بين العلوم

ثم ان التمايز بين العلوم يصح ان يكون بالموضوع [الجامع لموضوعات المسائل] أو بالمحمول كذلك ، أو بالغرض ، إذ أي علم من العلوم يختلف عن العلم الآخر بالثلاثة .

وعليه ، فلا يمكن تداخل علمين في شيء من المسائل .

فقول الآخوند (رحمه الله) : لما كان التمايز بالغرض ، قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل ، مما له دخل في مهمين لاجل كل منها دون علم على حده ، منظور فيه :

أولاً : انه لا تداخل اطلاقاً لاختلاف الحيثية .

وثانياً : انه لو فرض غرض النظر عن الحيثية ، لامكن التداخل

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ١
حتى اذا قيل بأن تمايز العلوم بالموضوع ، أو بالمحمول الجامعين إفادته
(قدس سره) : بأن التداخل انما يحصل بسبب ان التمايز بالاغراض
محل نظر .

موضوع علم الاصول

ثم ان الموضوع لعلم الأصول [الجامع لموضوعات مسائله] ما يستنبط منه [الاحكام من حيث الاستنباط] .

وبذلك ظهر محموله [الجامع لمحمولات مسائله] فهو : [من حيث الاستنباط] . كما ان موضوع علم النحو [الكلمة من حيث كيفية نطق آخرها] فمحموله [كيفية نطق آخرها] . وموضوع علم الطب [البدن من حيث الصحة والاعتلال] فمحموله [حيث الصحة والاعتلال] .

فكل مسائل علم الأصول موضوعاتها جزئيات ذلك ، كما ان محمولاتها جزئياته أيضاً .

ففي الخبر الواحد والاجماع والشهرة ، يتكلم عن ما يستنبط ؟

وفي الأمر والنهي والمفهوم كذلك .

لا يقال : ربما ثبت في الأصول ، عدم دلالية شيء كالشهرة ،
أو عدم دلالة شيء على شيء مطلوب ، فيقال : لا دلالة للامر على
الوجوب ، فلماذا يذكران في هذا العلم ؟
لأنه يقال :

أولاً : انه من باب تسمية السالبة [محمولة] كما في المنطق .

وثانياً : لان جمعاً ذكر دليلته أو دلالته ، فاللازم بيان زيف
حججهم ، وعليه فعند من لا يرى احدهما ، تكون تلك خارجة عن
الأصول .

فتحصل : انه يتكلم هل الشيء الفلاني مما يستنبط ؟ فالجامع
لموضوعات مسائله واحد ، وكذلك بالنسبة الى جامع المحمولات .

وبما ذكرنا ، تبين ضعف ما ذكره النائي (رحمه الله) : من ان
المسائل المبحوث عنها في علم الأصول ، أما مسائل يبحث فيها عن
دلالة الالفاظ بما هي ؟ أو عن حال الاحكام ولو لم تكن مدلولاً عليها
بشيء من الالفاظ ؟ أو عن دلالية الدليل كمباحث حجية الخبر
الواحد والكتاب وغيرهما من مباحث الحجية .

إذ يرد عليه :

أولاً : ما تقدم من ان الغرض الواحد لا يصدر عن المتعدد ، فكيف تعطي الثلاثة الاستنباط الواحد اعتباراً ، ولو قيل : انها جزئيات جامع يقال : فما هو ؟ .

وثانياً : ان ثاني الثلاثة ، لا ربط له بالاصول ، فان مسائل الاصول في طريق استنباط الحكم ، فكيف تكون حكماً ، فهل الحكم البراءة ، أو الاحتياط في البدوية - ومثله مراده من ثانيها - مسألة فقهية ، مثل هل صلاة الجمعة واجبة ؟ وانما مسألة الأصول حكم ما لا دليل فيه البراءة وهو بضميمة [عدم وجوده على حرمة شرب التتن ، في الفقه] يعطي : حليته . . كما ان (ظاهر الامر الوجوب) بضميمة [صلّ ، في الفقه] يعطي : وجوبها .

وقد ظهر مما تقدم وضوح الموضوع لهذا العلم ، فلا وجه للاشارة اليه فقط ، كما فعله الكفاية قائلاً : ان موضوع علم الاصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله ، خلافاً للقوانين ، حيث جعله خصوص الأدلة الاربعة ، وللفصول ، حيث جعله ذوات الادلة المذكورة ، وللدرر ، حيث جعله أشياء متشعبة تعرضها تلك المسائل ، كخبر الواحد ، والشهرة ، والشك بالشيء مع العلم بالحالة

السابقة ، والشك في التكليف مع عدم العلم بالحالة السابقة ، وأمثال ذلك مما يبحث عن عوارضه في هذا العلم ولا يجمعها الأدلة لا بعنوانها ولا بذواتها .

إذ يرد :

على الأول : خروج مباحث الحجج عن الاصول .

أما الأشكال عليه بانه يخرج مباحث الالفاظ أيضاً لأن البحث في الاصول ليس عن خصوص الاوامر والنواهي وما أشبه ، الواردة في الكتاب والسنة .

ففيه : ان البحث فيه عنهما ، انما هو بالنسبة الى ما ورد فيهما ، وان أفاد في غيرهما ، كما ان البحث في الطب عن خصوص بدن الانسان ، وان أفاد لبدن الحيوان ايضاً .

وعلى الثاني : انه وان دخل فيه مباحث الحجج ، إلا انه يخرج منه مباحث حجية خبر الواحد والشهرة والاستصحاب ونحوها ، لعدم البحث فيها عن ذوات الأدلة .

لكن الشيخ (رحمه الله) أدخل مبحث خبر الواحد في ذلك بتقريب [هل ان السنة تثبت بالخبر الواحد ؟] وأشكل عليه النائي

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١
(رحمه الله) بانه ان أفاد في [الخبر الواحد] لم يفد في الشهرة
والاستصحاب ونحوهما .

وفيه : ان التقريب المذكور يأتي هنا ايضاً فيقال : [هل السنة
تثبت بالشهرة والاستصحاب] ؟ .

ولا يرد على الشيخ (رحمه الله) اشكال الكفاية بأن الثبوت
التعبدى لا يعرض السنة ، بل الحاكي لها .

إذ معنى كلام الشيخ ان مسألة الخبر الواحد هكذا : [السنة
تثبت بالحاكي : أي الخبر الواحد] فللسنة امتداد حتى حاكمها
كالامتداد الاعتباري للشخص الى وكلائه .

وعلى الثالث : ان الاشياء المشتتة ، لا تكون موضوع العلم ،
لما قد تقدم من ان الموضوع يجب ان يكون واحداً ، حتى يؤثر في
الغرض الواحد .

ثم المسائل لا تعرض وانما المحمولات تعرض .

تعريف علم الاصول

ومما تقدم ظهر ، ان تعريف علم الأصول هو : العلم بكيفية الاستنباط مما يستنبط منه العلم .

وانما ظهر ذلك من التعريف المتقدم لموضوع الأصول ، فان تعريف كل علم هو ما يجعل فيه جامع محمولات المسائل موضوعاً لجامع موضوعاتها .

فإذا قلنا : موضوع النحو ، هو الكلمة من حيث كيفية نطق آخرها، وموضوع الصرف ، الكلمة من حيث صحة بنائها واعتلاها ، وموضوع الطب ، البدن من حيث الصحة والسقم ، يكون تعريف هذه العلوم :

النحو : العلم بكيفية نطق الكلمة .

والصرف : العلم بصحة واعتلال الكلمة .

والطب : العلم بصحة وسقم البدن .

وحيث كان موضوع الأصول : ما يستنبط منه الاحكام الى آخره
كان تعريفه عكس ذلك .

وبهذا يظهر ، وجه النظر في سائر التعريفات ، حيث عرّفه
جماعة بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية .

والآخوند (قدس سره) بانه صناعة يعرف بها القواعد التي
يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام ، أو التي ينتهي اليها الفقيه
في مقام العمل .

والخائري (قدس سره) هو العلم بالقواعد الممهدة لكشف
حال الاحكام الواقعية المتعلقة بافعال المكلفين ، سواء تقع في طريق
العلم بها كما في بعض القواعد العقلية ، أو تكون موجبة للعلم
بتنجزها على تقدير الثبوت ، أو تكون موجبة للعلم بسقوط العقاب .

إذ يرد على الجميع بالاضافة الى خروجها عن الميزان لتعريف
العلم كما ذكرنا .

انه يرد :

على الاول : ما ذكره الأخوند (قدس سره) : من خروج مسألة الظن على الحكومة ، ومسائل الاصول العملية في الشبهات الحكمية عن ذلك التعريف ، وجعل المسائل المذكورة استطراداً خلاف القاعدة .

وعلى الثاني : بانه يلزم منه تعدد محمول موضوع العلم ، مع انه إذا كان هناك محمولان لزم موضوعان ، وبذلك يتعدد العلم ، لأن المفروض ان الغرض الواحد لا يصدر إلا عن مؤثر واحد - كما تقدم - .

فكما انه إذا قيل : النحو علم يعرف به كيفية النطق ، وصحة واعتلال البنية ، صار علمين .

كذلك إذا قيل : الأصول علم يعرف به القواعد الاستنباطية ، والقواعد العملية .

وعلى الثالث :

أولاً : بأن المراد بالاصول كشف الاحكام الفعلية ، لا خصوص الواقعية .

وثانياً : كل ما يستكشف بالاصول ، اما منجز أو معذر ، فلا ثالث الى جنبها .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

هذا ولكن ربما يرد اشكال الآخوند (قدس سره) بانه لا يخرج
الظن المذكور ولا الاصول العملية .

أما الأول : فلان حكم العقل بالظن ، ملازم لحكم الشرع ،
لأنه في سلسلة العلل ، فالظن الانسدادي قاعدة ممهدة لاستنباط
الحكم الشرعي .

وأما الثاني : فلان الاصول العملية كذلك ، إذ ، مثلاً : كلما
لم يرد فيه نص قاعدة ممهدة يستنبط منها الحكم الشرعي ، بضميمة
صغرى [ان التبغ مثلاً لم يرد فيه نص] حتى وان قلنا بالبراءة
العقلية ، لانها مستلزمة للبراءة الشرعية بحكم تلازم حكمي العقل
والشرع .

الوضع

في الوضع أقوال خمسة : وأجمل الكفاية حيث قال : انه نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ، فبعضهم قال : كلاهما [اللفظ والمعنى] حقيقتان متلازمتان ، كالدخان والنار .

وآخر : اللفظ أمر انتزاعي من المعنى كالزوجة من الاربعة ، فالجعل للمعنى ، وهو يبعث على اللفظ .

والنائي (رحمه الله) : انه جعل بمناسبة خفية من الله سبحانه ، فلا الدلالة ذاتية ، ولا جعلية صرفة ، ولو لم تكن المناسبة كان تخصيص لفظ خاص بمعنى مخصوص بلا مرجح وهو محال .

والإصهاني (رحمه الله) : انه باعتبار الواضع ، فلا جامع بين التعييني والتعيني .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ١

والخائري (رحمه الله) : انه التزام من الواضع انه متى أراد معنى وتعقله ، وأراد إفهام الغير ، تكلم بلفظ كذا ، فاذا التفت المخاطب بهذا الالتزام ، ينتقل الى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ .

وبعد عدم الكلام حول الكفاية لأنه مجمل ، وحول الأولين لانها خلاف الوجدان ، عريان عن الدليل .

يرد على الثالث :

١ - لا دليل على المناسبة الحقيّة ، فلعل المناسبة خارجية .

٢ - بالاضافة الى عدم الاحتياج الى المناسبة ، والترجيح بلا مرجح ممكن وواقع ، فيما كان الجامع مقصوداً ، وانما المحال ، الترجّح بلا مرجح ، لأنه عبارة اخرى عن المعلول بدون العلة .

٣ - هذا مع النقص بأسماء الاعلام ونحوها .

والرابع : وان كان مختاراً ، ولا يرد عليه ان الاعتباري يسقط بسحب المعتبر اعتباره ، والوضع ليس كذلك ، فان الواضع اذا سحب اعتباره تبقى العلة ، إذ فيه ان الاعتبار على قسمين ، الا ان إنكاره الجامع بينهما ، غير ظاهر ، إذ الاعتبار قد يقوم بالشخص ، وقد يقوم بالاشخاص .

أما الخامس : فيرد عليه ان الوضع غير الالتزام ، فالاول فعل ، والثاني انفعال ، وهويبقى ما دام الشخص ملتزماً ، أما الوضع فهو يبقى وان رفع الواضع يده عن وضعه .

ثم الظاهر ان الوضع من الله ومن غيره .

أما الأول : فلما نقل من أقواله سبحانه ، فانه دالّ على خلقه اللفظ لافادة المعنى ، ولا دليل على انه كان تبعاً لوضع غيره .

وأما الثاني : فلما نشاهد خارجاً .

فالقول بانه منه فقط ، أو من غيره فقط ، لا يستند الى دليل .

اللفظ والمعنى

ثم ان اللفظ يقال له ذلك ، لأنه يلفظ ويرمى من الفم ، كما تلفظ النواة منه .

وأما المعنى : فحيث ان الهيكل الخارجى [لزيد] يقصده المتكلم بهذا اللفظ ، يسمّى [معنى] .

وحيث يدل عليه لفظ زيد يسمّى [مدلولاً] .

وحيث يفهم الهيكل من لفظ زيد يسمّى [مفهوماً] فباعتبار الالفاظ : الأول ، وباعتبار اللفظ : الثاني ، وباعتبار ما تحت اللفظ ، أي الهيكل : الثالث .

وبذلك يظهر ، وجه النظر في ما ذكره النائي (رحمه الله) من ان اطلاق المعنى عليه ، من جهة كونه مجرداً في العقل الذي جرّد عنها

جميع ما يلزمها من المادة ولوازمها .

وربما يطلق عليه [المقصود] و [المراد] ارادة باعتبار الانسان اياه وقصده له .

ثم ان الوضع لما كان يحدث ربطاً بين اللفظ والمعنى ، كان على الواضع ملاحظة الامرين قبل الوضع .

فالمعنى المتصور قبل الوضع ، يسمّى وضعاً ، مجازاً ، فاذا وضع اللفظ بازاء ذلك المتصور ، سمّي ذلك المتصور [موضوعاً] له [. . أما اللفظ فيسمّى [موضوعاً] .

والاقسام العقلية لذلك أربعة : لأن الملحوظ ، اما عام أو خاص ، وعلى كل ، فاللفظ اما يوضع على عام أو خاص .

والممكن قسمان فقط ، وهما المتجانسان ، أما المختلفان فلا ، إذ لو تصور المعنى العام ، لم يتمكن ان يضع اللفظ على الخاص ، إلا إذا تصوّره ، وبتصوره يخرج عن كون الوضع عاماً ويدخل في الخاصين ، وكذلك لو تصور المعنى الخاص لم يتمكن ان يضع اللفظ على العام إلا إذا تصوّره ، وبه يدخل في العامّين .

وبذلك يظهر وجه النظر فيما ذهب اليه الرشدي والحائري

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

(قدس سرهما) من تربيعة الاقسام .

وما ذهب اليه الآخوند والنائيني (قدس سرهما) من تثليثه .

وان استدل الأول : بمعقوليّة القسم الرابع نظراً الى انه كالمتنصوص العلة ، فان الموضوع للحكم فيه شخص ، ومع ذلك يسرى الى كل ما فيه العلة ، وكذلك اذا وضع لفظ لمعنى باعتبار ما فيه من فائدة ، كان الوضع يسرى الى كل ما فيه تلك الفائدة فيكون الموضوع عاماً مع كون آلة الملاحظة خاصاً .

والثاني : بأن من يلاحظ الخاص فقد لاحظ الجامع بينه وبين سائر أفراد العام فيضع اللفظ لذلك الجامع الذي تعقله بعنوان ما هو متحد مع هذا الشخص .

والثالث : بانه يلاحظ معنى عاماً فيوضع اللفظ له تارة ، ولافراد ومصاديقه اخرى ، وذلك لأن العام يصلح لأن يكون آلة لللاحظ أفراد ، فانه من وجوها ، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه .

والرابع : بأن المعنى المتصور للعام - في مقام الوضع - أما ان يوضع اللفظ له أو لمصاديقه .

إذ يرد :

على الأولين : انه لا ربط للمقام بمنصوص العلة ، ولو سلم
الربط نقول فيه ان الحاكم لو لم يلحظ العلة لم يقصد الحكم ، وهنا
أيضاً لحظ العام ثانياً ، وان كان لحاظه للخاص أولاً .

وعلى الثانيين : انها سلمت ملاحظة الخاص ثانياً ، حيث جعلت
العام آلة للحاظه .

المعنى الحرفي

واذ قد عرفت انه لا يعقل القسمان الاخيران فلا وجه للخوض في الوضع العام ، والموضوع له الخاص ، كعكسه ، إلا ان تمثيل بعضهم ذاك بوضع الحروف وتوابعها من الاسماء أوجب أن نتكلم في الحروف ، فنقول : ما يدخل في نطاق معاني الالفاظ أربعة : ذات كزيد ، وفعل كضرب ، وزمان أو مكان قد يستقل ، كما اذا قيل : ضرب زيد يوم الجمعة مكان كذا ، وقد لا يستقل كما يقال : ضرب زيد ومقتل عمرو ، وربط زماني أو مكاني أو غيرهما ، مثل في يوم السبت ، أو في مكان كذا ، أو مررت بزيد .

والاصل في وضع الاسم ، للذات ، ووضع الفعل للوصف ، ووضع الحرف للربط .

والمعنى الحرفي قد يؤدّي بالاسم ، وقد يؤدّي بالفعل ، وقد

٣٠ المعنى الحرفي الاصول

يؤدّي بالحرف ، مثل : [الدار ملك زيد] و [الدار يملكها زيد] و [الدار لزيد] فان [ملك] و [يملك] و [لـ] كلها تفيد الربط ، إذ الخارج دار وزيد وهما مستقلان ، وربط بينهما هو مفاد الثلاثة ، والاصل فيها [اللام] .

والمعنى الحرفي قد يكون له اسم وفعل أيضاً ، كما تقدم ، وقد يكون له اسم وحرف ، مثل : [زيد فوق الدار] و [زيد على الدار] وقد يكون له اسم فقط [فلا حرف له أيضاً] مثل : زيد تحت الدار .

والمعنى الحرفي الذي هو الربط له المراتب الاربع التي للاسم والفعل ، أي : الخارجي والذهني ، والكلي والجزئي .

فكما ان الانسان له خارجي شخصي كـ (زيد) ، وخارجي كلي طبيعي كـ (الانسان) ، وذهني شخصي كزيد في الذهن ، وذهني كلي كالانسان في الذهن . . وكما ان [الضرب] له هذه المراتب الاربع .

كذلك للحرف كل ذلك ، فـ [في] قد يكون خارجياً جزئياً [مثل : زيد في الدار] وقد يكون ذهنياً جزئياً ، كما اذا تصور ذلك متصور ، وقد يكون كلياً في الذهن ، اي [كلية في] وقد يكون كلياً

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ١

في الخارج ، [أي الكلي الطبيعي لـ : في] .

وبذلك تبين ، ان المعنى الحرفي :

١ - حقيقي .

٢ - خارجي وذهني ، كلي وجزئي .

٣ - غير مستقل .

٤ - وانه قد يوضع له الاسم ، والفعل والحرف ، وقد يوضع له أحد الثلاثة أو اثنان منها .

أما الأقوال في المسألة : فالمحكي عن الرضي (قدس سره) ، كما في الكفاية : أنه لا فرق بين المفهوم الإسمي والحرفي في عالم المفهومية ، وان الاستقلالية وعدمها خارجتان عن حريم المعنى ، فهما ناشئتان من اشتراط الواضع باستعمال الاسم لدى الاستقلال ، والحرف لدى غيره .

مستدلاً لذلك بأن الجزئية في الحرف ، ان جاءت من الخارج فذلك غير لازم ، إذ كثيراً ما يكون كلياً ، وان جاءت من الذهن بأن يلزم ان يلاحظ حالة لمعنى آخر ، فانه يلزمه ملاحظة اللحاظ لدى الاستعمال ، ويشكل على انطباقه على الخارج ، إذ المعنى المقيد

باللحاظ الذهني لا ينطبق على الخارج .

وعن التفزازاني : ان الحروف لا معنى لها إطلاقاً ، لا في نفسها ، ولا في غيرها ، وانما هي مجرد علامة ، حالها حال الحركات الإعرابية في آخر الكلمة ، مما تدل على ان زيدا فاعل أو مفعول ، مثلاً ، فليس للحرف معنى استقلالي ، ولا معنى آلي ، مثل : الدار العينية لا تدخلها [في] ، أما الأينية فتدخلها ، ويقال : [زيد في الدار] .

أما من قال : بأن الحروف لها معان آلية ، فقد أراد التمثيل للحروف في الكلام بالآلات في الخارج ، فكما ان الانسان بسبب الآلة يقطع وينجر ويقذف ويأخذ ، كذلك الانسان في الكلام بسبب [في] يوجد الربط بين الدار وزيد ، وبسبب [الباء] يوجد الربط بين المرور وعمرو وهكذا ، ولعل هذا القائل رأى انه ليس في الخارج إلا [الدار وزيد] كما انه ليس في الكلام إلا [قام وزيد] فكما لا معنى للاعراب لا معنى لـ (في) واخواتها .

والنائيني (قدس سره) ذهب الى ان الحروف لها معان في قبال المعاني الإسمية ، وهي في حدّ كونها معاني ، أي في عالم التجرد العقلاني معان غير مستقلة ، بخلاف المعاني الإسمية ، فانها معان

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١
استقلالية .

ثم انه قسم المعاني الى اخطارية عند التكلم كالاسماء ، حيث
يخطر معانيها في الذهن ، ولو لم يكن في تركيب كلامي ، وغير
اخطارية كالحرف ، حيث لا يخطر معانيها ما لم يكن في ضمن كلام
تركيبي .

خلفاً للعراقي (قدس سره) حيث فصل ، فقال : ان المعنى
الحرفي معنى تبعي في الخارج ، استقلالي في عالم الذهن .
وللحكيم (قدس سره) حيث جعل المعاني الحرفية من قبيل
المعاني الاعتبارية .

وقال الحائري (قدس سره) : والحق ان معاني الحروف كلها
كليات وضعت ألفاظها لها وتستعمل فيها (الى ان قال :) مثلاً
حقيقة الابتداء يتحقق لها ثلاثة انحاء من الوجود : الوجود النفس
الامري القائم بالغير ، والوجود الذهني المستقل بالتصور ، والوجود
الذهني على نحو الوجود النفس الامري ، وهو الوجود الآلي
والارتباطي .

ويرد على الأول : ان المعنى مختلف ، فكيف يجعل المعنى
الربطي كالمعنى الاستقلالي ، فلا يبقى مجال لاستدلال صاحب

الكفاية (رحمه الله) بشقيّه .

أما اشكال النائي (قدس سره) عليه بأن لازمه جواز استعمال الحروف في موضع الاسماء وبالعكس ، مع انه من أفحش الاغلاط ، وانه لا محصل لاشتراط الواضع ، إذ هل الاشتراط في ضمن الوضع أو خارجه ؟ وما الدليل عليه ، أو على لزوم اتباعه ؟ . فغير تام .

إذ وحدة المعنى في الجملة لا تلازم ذلك ، لإمكان وجود خصوصية وضعية في أحدهما دون الآخر ، ولذا إذا لم تكن خصوصية ، جاز ، مثل : [زيد في الدار ، أو داخل الدار] فلا يقال : لماذا لا يصح ؟ [من خيرٌ من الى] مع انه يصح [الابتداء خيرٌ من الانتهاء] مضافاً الى الايراد بانه يصح [من خيرٌ من الى] عند نوع من التجريد .

وبذلك تبين ، معنى اشتراط الواضع ، إذ هو شيء يرجع إلى كيفية الوضع ، مما تكشف في موارد الاستعمال ، فان الاستعمال كاشف عن الوضع .

ويرد على الثاني : انا نجد الفرق بين مثل : رفع [زيد] ومثل : من في [من البصرة] حيث ان بالاضافة الى زيد والدار شيء

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

يفيده [في] بينما ليس غير [قام وزيد] شيء يفيده الاعراب .

وعلى الثالث : انه لا معنى للتجرد العقلاني ، بعد ان عرفت وجود الأقسام الاربعة في الحرف ، كما هي موجودة في الاسم ، من الذهنية والخارجية والكلية والجزئية ، ثم الحرف ايضاً يخطر معناه ولو مجرداً ، فلا فرق .

وعلى الرابع : انه لا دليل للتفصيل المذكور بعدما عرفت من وجود الاقسام الاربعة في الحرف .

وعلى الخامس : ان كلاً من جعل الاسم وجعل الحرف اعتباري - كما سبق في الوضع - وليس فيه الكلام ، وانما في المعنى فيها واختلافهما واتفاقهما ، والدليل على أي من الأمرين إذا قيل به ، ولا يصح جعل المعنى الحرفي اعتبارياً ، إذ هو حقيقة

وعلى السادس : ان الاقسام أربعة لا ثلاثة - كما تقدم - هذا بالاضافة الى تفصيلات للاقوال وأجوبتها ، لا يناسبها هذا الكتاب .

أما الاصبهاني (قدس سره) حيث قال : حقيقة المعنى الحرفي هو ما كان في حد ذاته غير استقلالي بأي وجود فرض ، فعدم استقلاله باللحاظ كعدم استقلاله في الوجود العيني من جهة نقصان ذاته عن قبول الوجود النفسي في أي وعاء كان ، لا ان اتصافه بعدم

٣٦ الرواية عن علي (ع) الاصول
الاستقلال بلحاظ اللحاظ حتى يكون الوصف المذكور وصفاً بحال
متعلقة لا بحال نفسه .

فهو وان كان صحيحاً في نفسه ، إلا ان الوصف - من الامور
الاربعة التي ذكرناها ، بل والزمان - بناءً على انه تبع - أيضاً كذلك فما
هي الخصوصية حتى يجعل المعنى الحرفي كذلك دون المعنى الوصفي
والزماني .

ثم ان في المقام رواية رويت عن علي (عليه السلام) :
« الاسم ما انبأ عن المسمّى ، والفعل ما انبأ عن الحركة في المسمّى ،
والحرف ما أوجد المعنى في غيره » .

وفي عبارة اخرى : « والحرف ما دل على معنى في غيره »
وفي ثالثة : « ما انبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل » .

والظاهر من انبأ عن الحركة في المسمّى الانباء عن الحركة
فقط ، لا هي والمسمّى ، وكذلك في أوجد المعنى في غيره وبه ظهر
الاشكال في تفسير بعضهم بذلك ، ثم في الحرف : النسخة الثانية
أقرب الى قول التفتازاني ، والأولى الى قول النائي (قدس سره) ،
والثالثة الى ما اخترناه ، وان كان يمكن ان يؤوّل بعضها الى بعض
الأقوال الأخر .

الخبر والانشاء

ثم ان الخبر حكاية ، والانشاء إيجاد ، فقد يكون إيجاد طلب ،
مثل : الأمر والاستفهام والدعاء ، وقد يكون إيجاد شيء له اعتبار ،
مثل : العتق والطلاق والبيع ، وبذلك ظهر الفرق بين « طَلَّق » وبين
« طالق ، أو طَلَّق » .

أما قول الآخوند (قدس سره) : لا يبعد ان يكون الاختلاف
بينهما كالاختلاف بين المعنى الاسمي والحرفي ، فيكون الخبر موضوعاً
ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه ، والانشاء ليستعمل في
قصد تحققه وثبوته وان اتفقا في ما استعملا فيه .

وتتميم العراقي (قدس سره) له بأن بعث الانشائي
والإخباري كلاهما يحكيان عن الواقع الذي هو البيع ، لكن المحكي

بالعرض وهو الخارج الذي يكون مطابقاً لهما في الإخباري يكون مفروغ الوجود في الخارج ، وفي الانشائي يراد ايجاده بنفس الإنشاء .

وقول الاصبهاني (قدس سره) بالتفصيل بين المشترك لفظاً ، مثل : بعت الانشائي والاخباري ، فالمستعمل فيه نفس نسبة ايجاد المضمون الى المتكلم ، وهذه النسبة الایجادية الواقعة بين المضمون ، أي المادة ، والمتكلم قد يقصد الحكاية عنها وقد يقصد ثبوتها . . وبين غير المشترك كصيغة افعال وجملة خبرية « مثل انصر ، ونصر زيد » فالمستعمل فيه في كل من الخبر والانشاء غير المستعمل فيه الآخر .

فیرد :

على الاول : بالاضافة الى ما تقدم من عدم استقامة الكلام في المشبه به ، إذ قد عرفت ان الاسم يدلّ على الذات ، والحرف على الربط ، فلا وحدة بينهما .

أولاً : ان الانشاء إذا وضع ليستعمل في قصد التحقق ، احتاج الى قصد آخر ، لأن الموضوع له يقصد عند الاستعمال ، ومن البديهي ان لا قصدان عند الانشاء .

وثانياً : انه جعل الفارق شرط الواضع ، بينما ان الفارق حقيقي ، إذ قد عرفت الفرق بين الحكاية والطلب ، فالأول مرآة ،

والثاني ايجاد .

وعلى التتميم بأن الانشاء ليس حكاية .

وعلى الثاني : انه لا فرق بين (بعث) الانشائي ، و(انصر) مثلاً ، فكلاهما ايجاد ، وبقدر بُعد (انصر) عن (بعث) الإخباري ، يكون بُعد (بعث) الانشائي عنه ، كما ان تسمية الخبر ايجاداً في قوله : « نسبة ايجاد المضمون » لا وجه له . ثم في الانشاء القصد الايجاد لا الثبوت .

وليعلم ان دواعي الانشاء المختلفة ، كالسؤال بقصد الاستعلام حقيقة ، أو بقصد حب التكلم مع المسئول عنه ، أو بقصد امتحانه ، لا يكون مفرقاً بين الانشاءات ، في ما ذكرناه .

كما ان تكذيب الانشاء أو تصديقه - أحياناً - انما هو صوري أريد به تكذيب أو تصديق الخبر ، الكاشف لذلك الخبر - بالتلازم العرفي - مثلاً يقال للمستعطي : انه يكذب ، يراد به ، انه ليس بفقير ، فلماذا يُظهر الفقر بالاستعطاء ؟ .

ثم : انه تظهر الثمرة في الاختلاف المذكور في الخبر والانشاء فم قصد المنشئ ، حيث على قولنا يلزم قصد الايجاد ، للطلب في مثل : « انصر » وللاعتبار في مثل : انكحت وطالق . . وعلى قول

الأخوند (قدس سره) قصد الثبوت ، وكذا على قول الاصبهاني (قدس سره) حيث قال : «وقد يقصد ثبوتها» .. وعلى قول العراقي (قدس سره) : قصد الحكاية .

ولعل مراد بعض العلماء ، حيث قال بظهور الفائدة في العقود الأعم منه ومن الايقاع ، وإلا لم يظهر وجه لذكر العقود وحده .

لا يقال : إذا كان الانشاء ايجاداً ، كان [ايقاعاً] فكيف يكون في مثل : انكحت وبعث [عقداً] .

لأنه يقال : كونه عقداً اصطلاح ، باعتبار لزوم ايجاد آخر من الطرف الثاني ، مرتبط بالايجاد الاول ، وإلا ففي العقد ، الطرفان كل واحد منهما يوجد ايجاداً - ايجاد كسر وانكسار ، أو ايجاد تلاصق - .

وبأني الكلام في الاختلاف في المعنى الحرفي ، فقد قال بعضهم : ان الثمرة تظهر في الواجب المشروط ، فإذا قيل : حجوا ان استطعتم ، فان كان المعنى الحرفي غير مغفول عنه ، فيمكن ان يقال : بأن القيد قيد الهيئة فلا وجوب قبل حصول الشرط وهو لاستطاعة .

وأما إذا قلنا : بانه مغفول فكل الواجبات التي يظن انها مشروطة واجبات معلقة ، أي القيد يكون قد المادّة ولا دخل له في

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

الملاك ، فان الوجوب فعلي والواجب استقبالي .

أقول : الغفلة انما تكون إذا كانت الهيئة آلة كالمرآة ، أو علامة كما قاله التفتازاني ، أما إذا لم تكن آلة سواء قيل باستقلاليتها ، كما قاله الآخوند (قدس سره) أولاً ، كما اخترناه ، فهي مورد النظر للمتكلم ، ويصح تقييدها ، فعلى الأولين : الواجب معلق ، وعلى الأخيرين : يمكن ان يكون معلقاً أو مشروطاً ، وإذا شك فاصالة عدم تقييد الهيئة توجب اطلاق الوجوب فالواجب معلق . . ثم ان المولى الحقيقي وان كان لا يغفل ، إلا ان كلامه مثل كلام الموالي العرفية يجب ان يحمل على ما يحمل عليه كلامهم .

ومنه : يعلم ظهور الثمرة في المعنى الحرفي ايضاً بأن المفهوم انما يكون إذا كان الشرط متعلقاً بالهيئة لا بالمادة ، وإلا كان من مفهوم اللقب .

أما فائدة ان الموضوع له في الحرف عام أو خاص ، فانه ان كان خاصاً لم يكن قابلاً للاطلاق والتقييد بخلاف ما إذا كان عاماً .

ثم ان الآلية والاستقلالية ، في وضع الحرف وكون الوضع عاماً أو خاصاً ، والموضوع له عاماً أو خاصاً ، لا تصادم بينهما ، إذ كل واحد من الآلية والاستقلالية يمكن ان يكون أحدهما .

المبهمات

الضمائر ، واسماء الاشارة ، والموصولات ، يصطلح عليها بالمبهمات ، لابهامها في نفسها .

والمعنى في الكل [ذات واشارة] - والاشارة هي النسبة الخاصة - وبذلك يظهر الفرق بين المبهمات والحروف ، حيث ان الحروف [نسبة] فقط ، ويؤيد دخول [الاشارة] في المعنى [بناء هذه الثلاثة] .

أما الفرق بين الثلاثة ، فالذات المبينة بالاشارة [اسم اشارة] والذات الملونة بالسبق المبينة بالاشارة [ضمير] والذات المبينة بالاشارة المحتاجة الى الصلة [موصول] كما يظهر ذلك بملاحظة [ذان] و [هما] و [اللذان] .

لشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

ولون السبق في الضمير ، أما على نحو الغيبة أو التخاطب أو
التكلم .

ثم ان الوضع فيها عام والموضوع له عام ، أما المستعمل فيه
فهو خاص ، لأنها تستعمل في الاشياء الخاصة .

وقد ذكرنا في المعنى الحرفي انه لا يمكن في الوضع والموضوع له
إلا العامّين أو الخاصّين .

وبذلك يظهر وجه النظر : في قول الآخوند (قدس سره) :
ان المستعمل فيه [أي بالاضافة الى الوضع والموضوع له] في مثل
اسماء الاشارة والضمائر أيضاً عامّة ، وان تشخّصه انما نشأ من طور
استعمالها . . فان الاشارة والتخاطب لا يكاد يكون إلا الى الشخص
أو معه ، ولازم كلامه ان الخصوصية جاءت من قبل شرط الواضع ،
كما تقدم عنه (قدس سره) مثله .

والاصبهاني (قدس سره) : ان الوضع عام والموضوع له
خاص ، فهي موضوعة لنفس المعنى عند تعلّق الاشارة .

والبروجردى (قدس سره) : ان المبهمات قد وضعت بازاء
الاشارة ليوحد بسببها الاشارة الى امور متعيّنة في حد ذاتها ، اما تعيّن
خارجياً كما في الاغلب ، أو ذكرياً كما في ضمير الغائب ، أو وصفيّاً

كما في الموصولات .

وبعض الاعلام : ان أسماء الاشارة وضعت للمشار اليه في حين الاشارة مع العناية بان القضية الحينية لها فرق مع المشروطة ، مستدلاً بانه لا يكون لللفظ إلا معنى واحد .

ومن ذهب الى انها من أدوات الاشارة كما ان العين واليد أيضاً من أدواتها .

إذ يرد :

على الأول : ان معنى الثلاثة ربطي كما تقدّم ، فليست الخصوصية فيها من قبيل شرط الواضع .

وعلى الثاني : ما تقدم من استحالة الوضع العام والموضوع له الخاص ، بالاضافة الى انه لا وجه لكون الموضوع له فيها خاصاً ، إذ حال المقام حال سائر المقامات من كون كليهما عاماً ، ثم ان الاشارة داخلية ، لا انها قيد .

وعلى الثالث : ان الاشارة وحدها ليست موضوعاً له ، في المبهات ، بل قد عرفت ان الاشارة جزء .

وعلى الرابع : ان الاستدلال غير تام ، إذ الانصراف يدل على

لشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

تعدّد المعنى ، كما يدلّ على تعدّده في مثل عالم حيث انه ذات عالمه على قول .

وعلى الخامس : ان الثلاثة لها الدلالة ، لا انها أدوات اشارة ، وظاهر « الاداة » عدم دلالتها ، وان أراد « الاداة » بمعنى دلالتها .

يرد عليه : ان الثلاثة تدلّ على الذات والاشارة لا الاشارة فقط .

ثم تظهر نتيجة الخلاف بين الأقوال في أمرين :

الأول : انه لو كان كل من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه عاماً ، كان المبهم منطبقاً على الخارج من قبيل : اكرم عالم البلد المنطبق على [زيد] ، والانطباق دائماً من باب تعدّد المطلوب .

أما لو كان الموضوع له خاصاً ، أو عاماً والمستعمل فيه خاصاً كان المبهم عين الخارج من قبيل اكرم زيداً ، وما كان هكذا يكون من باب وحدة المطلوب .

الثاني : لو كان المبهم صرف الاشارة ، أو بازاء الاشارة ، لم يقبل التقييد ، لأن الاشارة جزئية خارجية ، بخلاف ما لو لم يكن كذلك ، فانها قابلة للتقييد ، فاذا قيل اكرم الذي ولد يوم الجمعة ، كان الظرف [على الخارجية] قيداً للمادة أو الهيئة ، بدون احتمال ان يكون قيداً للموصول ، إذ يتبدّل [الذي وُلِدَ] الى [اشارة خارجية

٤٦ وضع المبهات ج ١

فقط [بخلاف] غير الخارجية [فيكون في الطرف ثلاثة احتمالات ،
وعلى احتمال [الاشارة] يكون الواجب مطلقاً لا معلقاً ولا
مشروطاً .

كيفية المجاز

قد توضع المادة ، مثل : [ن ص ر] للنصرة ، وقد توضع الهيئة مثل : [فعل] للماضي ، وقد يوضعان معاً مثل : [زيد] علماً ، وقد لا يوضعان بل يكون الوضع نوعياً ، كما قال جماعة بذلك في المجاز .

ثم استعمال اللفظ واردة المعنى المجازي يمكن على وجوه :

١ - الفرد الادعائي بادعاء ان زيداً أسد ، كما قال به السكاكي .

٢ - والمعنى الحقيقي وانما الارادة الجدّية المعنى المشابه مثلاً ، كما يظهر من البروجردى (قدس سره) .

٣ - وغير المعنى الحقيقي ، بدون الأدعاء وانما للمشابهة ، كما

يظهر من المشهور .

٤ - والشجاع - في المثال - مما يقال لمثله عموم المجاز ، باعتبار ان الموضوع له حقيقة الشيء الشجاع . . وكل هذه وان كانت صحيحة إلا ان الاستعمالات المجازية عرفاً تؤيد المعنى الثاني ، وعليه فالارادة الاستعمالية : المعنى الحقيقي والارادة الجدية : المعنى المجازي .

والمصحح للاستعمال :

أ - عند الأخوند (قدس سره) وتبعه النائيني (قدس سره) وغيره ، الطبع ، واستدل له :

١ - شهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه ، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه .

٢ - كما استدلل له الحائري (قدس سره) باستعمال ديز في نوعه ، وان لم يكن وضع .

٣ - ويؤيده استعمال أسماء الاصوات بالمناسبة ، مثل : [هرهر] صوت الماء ، في صوت العمل تشبيهاً له بالماء .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

ب - وعند البروجردى (قدس سره) الوضع الحقيقى .

ج - وعند المشهور الوضع المجازى [النوعى] .

ومما تقدم يظهر ، انه لو قال : اغتسل للجمعة والجنابة

امكن :

١ - على نحو عموم المجاز ، أى استعمال اغتسل فى الجامع

بين الوجوب والاستحباب .

٢ - وعلى نحو الحقيقة كالقول الثانى .

٣ - وعلى نحو الادعاء كالكسكاكى .

٤ - وعلى المجاز عند المشهور ، وانما فهم الوجوب فى الجنابة

من قرينة خارجية .

٥ - أما استعمال اللفظ فى المعنيين ، فهو تابع لامكانه - كما

نقول - أو استحالته - كما يقول الآخوند (قدس سره) - .

استعمال اللفظ في اللفظ

« الاستعمال » طلب العمل :

١ - فقد يكون بالدلالة اللفظية .

أ - سواء كان بإلقاء اللفظ بدون شيء تحت اللفظ ، مثل :
« استعمال اللفظ وإرادة شخصه » .

ب - أو بإلقاء اللفظ ، وإرادة شيء تحت اللفظ ،
مثل : « ضرب زيد » .

٢ - وقد يكون بدلالة غير لفظية ، كما إذا أخذ كتاباً ،
وقال : « . . كتاب » فإن الموضوع دالّ ، وقد استعمله حامله ،
وليس بلفظ ، من غير فرق بين أن يدخل :

أ - من طريق العين كالمثال .

ب - أو الأذن كما إذا صفر ، وقال : « . . صوت » .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

ج - د - هـ : أو الذوق والشمّ واللمس ، كما اذا ذرّ الفلفل على لسانه ، أو قرّبه من فمه ، وقال : « فلفل » أو ألمسه الحرير وقال : « .. حرير » .

وبذلك ظهر ، ان طرفي القضية « وهي بمعنى الثابتة » اما :

أ - لفظان لهما دلالة على معنيين مثل ، « ضرب زيد » .

ب - واما ذاتان ، كما إذا أخذ قلماً وعوداً ، وأشار الى انها متساويان ، حيث لا لفظ ، وانما هما ذاتان دالتان ، توجدان مثلهما في الذهن ، مع نسبة التساوي « الربط » فدالتهما في عالم غير اللفظ مثل دلالة « القلم يساوي العود » في عالم اللفظ .

ج - وأما أحدهما لفظ والآخر غير لفظ ، كما إذا تلفّظ بالقلم ، وأشار الى مساواة العود ، أو بالعكس .

ومما تقدم تبينّ ، حال ما إذا جاء بلفظ وأراد به جنسه أو نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ، وان كل ذلك من الاتيان بالذات « موضوعاً » لا باللفظ المراد به المعنى ، وانه يصح تسميته [استعمالاً] .

كما يصح ان يقصد المتكلم الحاكي والمحكي - في الموارد الخمسة - :

١ - فلا حصر في الحكاية حتى يستشكل في مورد الشخص ،
كما فعله الفصول .

٢ - كما ان عدم ذكرهم للجنس ، غير ظاهر الوجه ، مع انه
ممكن ، كأنه يقول : زيد اسم ، ويريد جنس الاسم لا خصوص
هذا النوع .

٣ - أما إشكال الحائري والبروجدي (قدس سرهما) وبعض
مقرري النائيني (قدس سره) ، بانه ليس استعمالاً في الشخص ،
كالاولين أو في الكل ، كالثالث ، غير ظاهر الوجه ، ولذا سماه جملة
منهم استعمالاً مطلقاً .

٤ - كما ان الزام الفصول وغيره اتحاد الدال والمدلول على
الاستعمال في الشخص فقط - في أحد شقي إشكاله - غير ظاهر ، إذ
هذا الإشكال يرد في الاستعمالات الثلاثة الأخر إذا اريد [بزید]
مثلاً نفسه ومعناه - كما هو الغالب في مثل هذا الاستعمال .

٥ - وأخيراً فانه إذا صح ما ذكرناه من إلقاء الذات موضوعاً
ليحمل عليه الحاكي ، لا يكون الامر من باب المجاز بالطبع فليس
ذلك حقيقة ولا مجاز .

وما تقدم ظهر ، حال ما إذا قال : [ضرب فعل ماض] وانه

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

يمكن ان يكون من باب اللفظ والمعنى ولكن لا يكون المبتدأ :
[ضرب] شاملاً لنفسه ، لأنه ليس بفعل في هذا الحال ، كما يمكن
ان يكون من باب القاء الذات في الجنس والنوع وغيرهما ، وكذا
الحال في [لو حرف] ويأتي فيهما الاقسام الخمسة في الاسم .

ثم لا يخفى ان قارئ ﴿إياك نعبد﴾ في الصلاة ، بل مطلق
القرآن ، سواء في الصلاة أو غيرها ، قد يقصد إلقاء شبه القرآن وقد
يستعمل ما يقرأ فيما نزل به الوحي ، وقد يقصد المعنى ، وفي الكل
هو قراءة القرآن ، لأنها عرفية ، والعرف يرى كل ذلك قراءة ، ولذا
لو قرأ : قال محمد هو ابن مالك ، قالوا : انه قرأ شعر الالفية ،
فاحتمال ان القراءة خاصة بما إذا كان على الثاني - أي استعمال اللفظ
في اللفظ - ولذا تبطل الصلاة إذا قصد الانشاء في ﴿إياك نعبد﴾ غير
ظاهر الوجه .

بل الظاهر ان الأمر كذلك في الحال الرابع ، وهو قصد
الخلاف كما إذا قصد بآياك : زيداً ، فانه يصدق القراءة ، كما اذا
قصد من : ورجل من الكرام عندنا ، ضيفاً عنده ، فانه يصدق انه
قرأ الالفية .

نعم ، لا يجوز ذلك من جهة انه كفر ، فهو مثل ما إذا قصد

من ﴿وجاء ربك﴾ مجيئه سبحانه بالرجل والحركة ، أم إذا جعل
 كناية ، كما نقل ان علياً (عليه السلام) قرأ : ﴿فاصبر ان وعد الله
 حق﴾ فالظاهر ان هذا جائز وليس بمبطل ، إذ لا دليل إلا على القراءة
 الصادقة على مثل ذلك ايضاً .

الدلالة تتبع الارادة

إذا وضع لفظ بازاء معنى' - وأنس السامع بالمناسبة بينهما - كان بحيث إذا سمع ذلك اللفظ « ولو من الآلة » انتقل الى ذلك المعنى ، والعلّة لهذا الانتقال الوضع .

فإذا استعمل اللفظ الذي له معنيان مستعمل وأراد به أحدهما ، انتقل السامع الى المعنى ، والعلّة في هذا الانتقال الاستعمال المسبوق بالوضع ، فالدلالة الاستعملية تابعة للارادة .

« فعبد الله » الذي وضع ، عَلمياً ، ونعتياً ، إذا استعمل مراداً به العَلَمي « ففهم العَلَمي » كانت علّة الفهم الاستعمال ، وان فهم منه « النعتي » كانت علّة الفهم الوضع ، فكلام العَلَمين (قدس سرهما) وشرّاحهما فيها له معنيان ، فان دلالتة الاستعملية على هذا المعنى أو ذاك ، تبع للارادة - المنصوب عليها القرينة - .

وظاهر كلام العَلَمِينَ في ان « الدلالة تابعة لارادة » الدلالة الاستعملية ، لا الوضعية ، كما لا يخفى على من راجع كلامهما في منطقي الاشارات والتجريد ، ولذا قال العلامة (قدس سره) في شرح الثاني : ومثاله ان عبد الله وأمثاله قد يكون علماً فيكون مفرداً ، وقد يكون نعتاً فيكون مركباً .

أقول : وكذا « عادل » علماً ونعتاً .

وبذلك يظهر ، وجه النظر في كثير من الكلمات كقول :

١ - الفصول : ان مرادها كون الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة .

إذ يرد عليه :- بالاضافة الى الإشكالات الاربعة للأخوند (قدس سره) :- لزوم بناء جميع الالفاظ ، لأن الارادة معنى حرفي ، ولزوم تعدد الارادة عند الاستعمال ، حيث ارادة جزء ، وارادة للمعنى « المركب من المعنى والارادة التي هي جزء » ، كذا قيل ، لكن في كون الارادة معنى حرفياً نظر ، إذ هي كسائر صفات النفس .

٢ - والأخوند (قدس سره) ان كلامهما ناظر الى ان دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية ، أي دلالتها على كونها مرادة للفظها تتبع إرادتها منها وتتفرع عليها تبعية مقام الاثبات للثبوت

للمشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

وتفرّع الكشف على الواقع المكشوف ، ولذا لا بد من احراز كون المتكلم بصدد الافادة في اثبات ارادة ما هو ظاهر كلامه .

إذ يرد عليه :- بالاضافة الى ما عرفت من مرادهما - ان الكلام لا دلالة فيه على الارادة ، سواء أراد المتكلم المعنى أم لا ؟ وان كلامهما اعم من التصور والتصديق بدليل المثال لذلك بـ [عبد الله] .

أما إشكال البروجردى (قدس سره) على الأخوند (قدس سره) : باننا لا نسلم توقّف الاذعان والاعتقاد بثبوت شيء على ثبوت هذا الشيء في الواقع . . فغير ظاهر الوجه ، إذ كلام الأخوند (قدس سره) في الاثبات والثبوت ، لا في القطع والمقطوع .

٣ - والاصبهاني (قدس سره) حيث جعل انتقال الذهن الى المعنى من سماع اللفظ « بدون الارادة » عادياً لا وضعياً .

إذ يرد عليه ، ما عرفت من ان الانتقال في كليهما [ما أراده من المعنى وما لم يرده] وضعي وانما الفارق ان الانتقال فيما أراده وضعي استعمالى ، وفيما لم يرده وضعي فقط .

٤ - والنائينى (قدس سره) من ان مرادهما الدلالة التصديقية ، أي كون معاني الالفاظ مما تعلّقت بها الارادة الجدّية .

إذ يرد عليه - بالاضافة الى ما فسرنا كلامهما -: ان ليس كلامهما في الإرادة الجدّية وغير الجدّية .

٢ - وبعض مقرّريه ، من انه لا مناص من الالتزام بكون الدلالة الوضعية مختصة بصورة قصد التفهيم ، وإرادة المعنى من اللفظ ، لأنه لازم المختار في معنى اللفظ من ان يكون طرف الالتزام هو قصد تفهيم المعنى باللفظ .

إذ يرد عليه : ان الوضع أمر اعتباري ، ولا دخل له في الالتزام .

٦ - ومنه يعلم ، وجه النظر في كلام الحائري (قدس سره) من انه حيث لا يعقل ابتداءً جعل علاقة بين اللفظ والمعنى ، وما يتعلّق في المقام بناء الواضع والتزامه بانه متى ما أراد المعنى الخاص وتعلّق غرضه بافهام الغير عما في ضميره تكلم باللفظ الكذائي .

إذ قد عرفت ان الوضع عبارة عن الاعتبار ، لا الالتزام ، فينهدم ما بناه (قدس سره) عليه .

وضع الهيئات

الظاهر ان للهيئات وضعاً نوعياً يفيد الخصوصيات الزائدة على وضع المفردات ، سواء كان ذلك الوضع تعيينياً أو تعينياً ، وإلا لم يفهم المعنى الزائد كالحصر والتجدّد والدوام ونحو ذلك .

وبعد هذين الوضعين [للمفردات وللهيئات] لا حاجة الى وضع ثالث ، بالنسبة الى مجموع المفردات والهيئات معاً ، إذ لا دليل على ذلك .

وفي المقام أقوال آخر :

١ - مثل ما عن ابن مالك : انه لا وضع للهيئة اطلاقاً .

٢ - وما عن آخر : من وجود وضع ثالث .

٣ - وما ذكره النائي (قدس سره) : من وجود وضع الهيئة في

الجملة الاسمية في الكلام العربي دون سواها ، وسواه .

٤ - والحائري (قدس سره) بأن الوضع موجود في الجملة الإخبارية لا الإنشائية كاضرب زيداً ، إذ لا وجه للالتزام بذلك .

٥ - وبعض الاعلام من التفصيل بين بعض الجمل كزيد قائم ، فلا حاجة الى وضع جديد للهيئة ، وبين ما يفيد مثل الحصر ونحوه ، زيادة على ما يفيد المفردات ، فلهيتها أيضاً وضع .

واستدل :

الأول : بانه لو كان للمركبات وضع ، لما كان لنا أن نتكلم بكلام لم نسبق اليه ، إذ المركب الذي أحدثناه ، لم يسبق اليه أحد ، فكيف وضعه الواضع .

والثاني : بأن الهيئة مفردة ، والمواد مفردة فلا بد بينهما من رابط ، وإلا لم يرتبط احديهما بالآخرى ، كما لا يرتبط مفرد بمفرد في الجملة ، إلا برابط .

والثالث : بأن الجمل الآخر « غير الاسمية » كضرب زيد ، أو كان زيد قائماً المفيد للربط فيها هي هيئة الفعل بانواعها ، وقد يكون الدالّ على الربط أحد الافعال الناقصة كلفظ كان مثلاً ، ولو كان للهيئة التركيبية في الجمل الفعلية وضع على حدة لزم إفادة المعنى

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

الواحد مرتين وهو غير تام . .

والرابع : بانه لا وجه للالتزام بذلك في القضية الانشائية ، أما القضايا الخبرية في لغة العرب ، فان وضع زيد ووضع قائم مادة وهيئة لا يفى بإفادة نسبة تامة يصح السكوت عليها « ولذا وضعت الهيئة لها » .

والخامس : بما تقدم في كلامه .

وفي الكل ما لا يخفى ، إذ يرد :

على الأول : ان الكلام في الوضع النوعي لا الشخصي ولذا وجه كلامه الاصبهاني (قدس سره) حتى لا يكون واضح البطلان .

وعلى الثاني : ان الهيئة حالها حال الربط بين المبتدأ والخبر مثلاً ، فلا حاجة الى رابط آخر .

أما إشكال الكفاية ، بانه يلزم منه الدلالة على المعنى تارة بملاحظة وضع نفسها ، وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها « أي مع انه ليست هناك دلالتان وجداناً » ففيه : ان وضع المجموع للربط لا للدلالة ، كوضع الرابط في الجمل .

وعلى الثالث : بأن دليل الاحتياج الشئ الهيئة موجود في الجملة

الفعلية أيضاً ، وإلا فمن أين يستفاد الحصر في : ﴿إياك نعبد﴾ ،
دون « نعبدك » ، وما أشبهه ؟ ثم لا يختص الامر بلغة العرب ، بل
كل لغة كذلك .

وعلى الرابع : بعد عدم وجه لتخصيص الكلام بلغة العرب
كما عرفت ، ان للخبر والانشاء ، كليهما (في الجملة) مزايا لا توجد
في المفرد مما يضطرّ الى القول بالوضع للهيئة فيهما .

وعلى الخامس : ان الواضع يضع المفردات ثم يقول ان اردت
الحصر قدّم ما حقّه التأخير ، وإلا آخر ، وان أردت التجدّد فأت
بالفعلية ، أو الثبوت ، فبالاسمية ، وهكذا فكلاً الأمرين موضوع
هيئته ، لا أحدهما فقط .

ثم انه إذا لم يكن للهيئة دلالة مطلقاً ، كما قاله ابن مالك ، أو
في الجملة ، كما قاله المفسلون ، فلا انتظار في استفادة شيء بعدما
يستفاد من المفردات .

أما إذا كان لها دلالة ، كان اللازم الفحص عن قدر دلالة
الهيئة بعد دلالة المادة ، فقول بعض الاصوليين لا ثمرة لهذا البحث
مخدوش .

علائم الحقيقة والمجاز

لو عرفنا المعنى الحقيقي والمجازي ، ولم نعلم مراد الأمر مثلاً: أيهما ، يحمل على الحقيقة لأصالة الحقيقة ، وأصالة عدم القرينة ، وقبح إرادة المجازي بدون نصبها ، وهذه الأمور توجب الظهور ، أما جعل الظهور دليلاً آخر ، وإضافة علة غلبة الاستعمال في المعنى الحقيقي ففيه نظر ، فإن الغلبة ليست من الأدلة .

ولو لم يعرف المعنى الحقيقي والمجازي ، وعرف المستعمل فيه ، لم يكن ذلك دليلاً على أنه الحقيقي ، لأن الاستعمال أعم منها ، خلافاً للمرتضى (قدس سره) حيث جعله دليلاً .

ولو عرف المعنى في زماننا ، ولم يعرف في زمانهم (عليهم

السلام) كانت اصالة عدم النقل محكمة .

ولو عرف أفراد من المعنى مثلاً ، وشك في دخول فرد آخر ، لم يتمسك بالاطلاق ، بل بالاصول .

كل ما تقدم ليس من موارد اعمال علائم الحقيقة والمجاز .

أما إذا كان لفظ ، ولم نعرف معناه الحقيقي والمجازي ، فهنا موضع التمسك بالعلائم لكشف معناه ، والعلائم امور :

التبادر

١ - التبادر ، فانه علامة كون التبادر حقيقة ، وان غيره مجاز إذ لولا الوضع لما تبادر الأول ، ولو وضع لتبادر الثاني ، والمراد بالوضع أعم من التعيني ، واحتمال النقص بأن المجاز المشهور أيضاً يتبادر ، والحقيقة المغمورة أيضاً لا تتبادر ، مردود بانه إذا لم يصل الى الوضع في الاول ، والى السقوط من الوضع « الى العلاقة » في الثاني ، لم يتبادر الاول ، وتبادر الثاني .

والإشكال بالدور ، لأن التبادر موقوف على العلم بالوضع ، والعلم بالوضع موقوف على التبادر ، غير وارد ، حيث ان التبادر موقوف على العلم الاجمالي ، والعلم التفصيلي موقوف على التبادر .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

أو يقال : التبادر عند العالم ، دليل على الحقيقة عند المستعلم .

وبما تقدم ، ظهر وجه النظر في قول بعضهم : ان جعل هذه العلائم علائم الوضع غير صحيح ، حيث لا يشمل الوضع التعيّن ، والعلائم لا تخصّ التعيّن .

وقول آخر : انه لا ثمرة لهذا البحث ، فأية ثمرة أعظم من كشف الحقيقة وعدم الحقيقة في الموضوعات ، ليرتبّ عليها الأحكام ، أو في الأحكام ليعلم دائرة الحكم .

وقول العراقي (قدس سره) انه لا مانع من توقّف كل منها على الآخر تفصيلاً ، فان الصورة الثانية في التبادر غير الصورة الاولى ، فانه إذا كانت الصورة واضحة في الذهن ، لم يكن مجال لجعل التبادر علامة ، والكلام في العلامة الكاشفة .

ثم ان ما ذكره الكفاية : من ان هذا فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ ، وأما فيما احتمل استناده الى قرينة فلا يُجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد اليه لا اليها .

ففيه : ان عدم العلم بالقرينة يكفي في جريان الاصل

العقلاني بأنه لا قرينة ، فاذا تحقق الظهور بدون قرينة ، كان حقيقة .

صحة الحمل

٢ - وصحة الحمل علامة الحقيقة ، إذا كان بدون قرينة ، لأن الحمل كاشف عن العُلقة التابعة للوضع تعييناً أو تعيناً . . وصحة السلب بالشرط المذكور ، علامة المجاز ، لأنها كاشفة عن عدم العُلقة .

ثم الحمل قد يكون بلحاظ اللفظين ، مثل : فدوكس أسد ، أو الحقيقتين ، مثل : الماء بارد ، أو اللفظ والحقيقة ، مثل : هذا ماء ، لأن القصد : ان [الماء] ينطبق على هذا الجسم السيل .
وبين الامرين ، قد يكون تسارٍ مع إجمال وتفصيل ، مثل : الانسان حيوان ناطق ، أو بدونها ، مثل : الضاحك ناطق ، أو عموماً من وجه - في القضايا الطبيعية - مثل : الانسان أبيض .
ولا يضر بالعلاميّة فيهما القول بالمجاز في الكلمة ، أو في تصرف العقل .

كما ان إشكال الدور ، مدفوع بالإجمال والتفصيل ، أو العالم والمستعلم .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

ثم ان تقسيم الحمل الى الأوّل الذاتي ، الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم ، والى الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد بحسب الوجود ، يوجب تقسيم السلب الى القسمين أيضاً ، لأنه معيار العدم والملكة ، فكما لا يكون سلبان للملكة ، كذلك العكس .

ومنه : يعلم وجه النظر في قول البروجردى (قدس سره) من ان السلب ليس على قسمين ، لأن ملاكه عدم الاتحاد ، ولا يتحقق ذلك إلا بعد عدمه مفهوماً ووجوداً ، فان سلب الشائع مقابل حمله ، وسلب الذاتي مقابل حمله .

لا يقال : لا سلب مطلقاً إلا بعدمهما .

فانه يقال : وعليه فالحمل المطلق لا يكون إلا بهما .

الاطراد

٣ - والاطراد ، بأن يتكرر استعمال لفظ في معنى ، بدون عناية ، علامة الحقيقة ، وعدمه علامة المجاز ، من غير فرق بين ان يكون لذلك اللفظ معنى كلي أو جزئي ، فاستعمال الاسد في الحيوان المفترس [كلياً ، أو فرداً] واستعمال القمر في العين الخارجية ، حقيقة ، بخلاف استعمال الاول في كلي الرجل الشجاع ، أو زيد الشجاع ، واستعمال الثاني ، في كلي الانسان الجميل ، أو زيد

الجميل فالاقسام ثمانية : لأن اللفظ إما كلي ، أو جزئي ، وكل منهما يستعمل إما في الكلي أو الجزئي ، الموضوع له أو غيره .

وانما كان الاطراد علامة الحقيقة ، لأنه لا يكون إلا بعلاقة بين اللفظ والمعنى ، وهي معلولة الوضع التعيني أو التعيني .

لا يقال : قيد [بدون عناية] يوجب الدور ؟ .

لأنه يقال : جوابه بالاجمال والتفصيل والعالم والمستعلم .

ومما تقدّم ، ظهر وجه النظر في كلام الاصبهاني (قدس سره) حيث قال : ليس الغرض تكرار استعمال لفظ في معنى وعدمه ، بل ما إذا اطلق باعتبار معنى كلي على فرد يشك ان ذلك الكلي حقيقة أم لا ؟ فإذا وجد صحة الاطلاق مطّرداً كشف عن كونه حقيقة وإلا فلا .

إذ قد عرفت ان الأمر آت في الجزئي [أولاً] وانه علامة في اطلاق اللفظ على المعنى الكلي أيضاً [ثانياً] وان استعمال ، مثل لفظ الانسان في زيد ، ليس مجازاً ، بل من استعمال الطبيعي في فردة [ثالثاً] .

ولا يخفى ان الاطراد لا تصل النوبة اليه في الكشف عن الحقيقة ، إذ لا يكون اطراد إلا بعد الاستعمال بدون عناية ومعه لا

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

حاجة الى الأطراد ، كما ان مع التبادر لا تصل النوبة الى صحة الحمل ، إذ لو لا التبادر لا يصح الحمل .

لا يقال : المجاز أيضاً مطرد ، إذ يستعمل لفظ الاسد في الرجل الشجاع مطرداً .

لأنه يقال : ذلك اطراد بعناية ، وقد قيّدنا الأطراد [بدون عناية] .

لا يقال : [بدون عناية] عبارة اخرى عن [انه حقيقة] وهو مستلزم للدور ؟ .

لأنه يقال : الجواب يُعلم مما سبق .

وبما تقدم يظهر ، وجه النظر في من أضاف [من غير تأويل أو على وجه الحقيقة] حيث انه دور واضح ، كما هو كذلك في كل مقام يؤخذ الشيء بمادته أو بمعناه في المعرف .

وفي كلام الآخوند (قدس سره) حيث رفع الاشكال بقوله : ولعله بملاحظة نوع العلائق ، الى آخره ، حيث ان المجاز ليس بمطرد ، حتى بملاحظة صنف العلاقة [إذ المجاز بحاجة الى عناية] ، بالاضافة الى انه لو كان مطرداً بملاحظة نوع العلاقة أيضاً ، لم يكن

الأطراد علامة الحقيقة ، ثم انه من اين انه قال نوع العلاقة * لا جنس العلاقة ، وبعد كل ذلك يلزم التقييد بان يقال : الأطراد في الجملة علامة الحقيقة .

* (١) جنس العلاقة يشمل كل العلائق كالمشابهة ، والجزء والكل ، والحال والمحل .

(٢) نوع العلاقة كالمشابهة في البَحر ، والشجاعة ، واللبد .

(٣) صنف العلاقة ، كالمشابهة في احدها .

(٤) شخص العلاقة ، كالعلاقة الخاصة في زيد اسد .

تعارض الاحوال

للفظ حال هو الاصل ، وحالات هي خلاف الاصل كالإضمار [المراد به الحذف] والاشتراك والتجوّز والتخصيص والتقييد ، والنقل والنسخ والكناية والاستخدام والتضمين ، فإذا دار الامر بين الاصل وأحدها ، قدّم الاول ، لأنه السابق الى الذهن الذي هو معيار الظهور المعتمد عند العقلاء ، وإذا علم بخلاف الاصل ، ودار الامر بين أحدها ، كان المعيار الاظهر إذا كان ظاهر وأظهر ، وإلا فالمعتمد الاصول العملية ، ولا دليل على التقديم الذي ذكره بالاستحسان .

ومنه : يعلم ان في عبارة الكفاية ، وغيرها ، من جعل الاصل [المعنى الحقيقي] مسامحة ، إذ جملة من تلك أيضاً حقيقة ، كالاشتراك ونحوه .

الحقيقة الشرعية

مقدمة

الوضع أما تعييني ابتدائي أو استعمالي ، وأما تعيّن قصدي أو لا قصدي .

والاول : كما إذا وضع لفظاً على معنى .

والثاني : كما إذا استعمل لفظاً بقصد وضعه ، كقوله : اعطني محمداً ، يقصد بذلك وضعه على مولوده .

والثالث : كما إذا أكثر من الاستعمال بقصد الوضع فحصلت العُلقة .

والرابع : كما إذا أكثر بدون القصد المذكور ، فحصلت .

ومنه : يظهر وجه النظر في كلام من ثلث الاقسام .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ١

والآخوند (قدس سره) حيث جعل الثاني ، قسماً ثالثاً للحقيقة والمجاز ، إذ كل ما ليس بحقيقة فهو مجاز .

والاصبهاني (قدس سره) حيث جعل الوضع نحو اعتبار من الواضع والاعتبار أمر مباشري للمعتبر لا تسبيبي انشائي ، إذ الاعتبار قد يحصل بدون قصده [كما في الرابع] كما انه انشاء اعتبار .

والنائيني (قدس سره) حيث أشكل على الثاني : بانه لا يمكن الجمع بين الوضع والاستعمال في آن واحد لتنافي لحاظ الآلية والاستقلالية ، إذ الوضع يكون في النية ، وهو سابق على الاستعمال ، فليس هناك لحاظان عند الاستعمال .

ومنه : يظهر وجه النظر في جعل الوضع تعهداً ، فاقحامه في المقام محل نظر .

ثم ان الحقيقة الشرعية تتوقف على وجود المعاني المستحدثة ، وثبوت الوضع لها بأحد الاقسام الاربعة .

والكفاية ، وتبعه البروجردي (قدس سره) أنكر الأول ، لأنه خلاف التحقيق على ما يظهر من جملة من الآيات .

والنائيني (قدس سره) أشكل في الثاني ، حيث ان الوضع

التعيني مقطوع العدم ، لأنه (صلى الله عليه وآله وسلم) لو فعله
 لبينة لأصحابه ، ولو بينه لنقلوا إلينا لتوفر الدواعي ، فليس ذلك
 كالخلافه التي كان لهم داعي كتمانها ، والوضع التعيني لا طريق لنا
 إلى اثباته في زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حتى تثبت
 الحقيقة الشرعية ، فالالفاظ المستعملة في زمانه مجملات .

والعراقي والحائري (قدس سرهما) أثبتا الاجمال من جهة
 أخرى ، وهي : أن ثبوت الحقيقة الشرعية وحدها لا يكفي إلا إذا
 ثبت هجر المعنى السابق ، والهجر غير ثابت ، فالمستعملات في زمانه
 (صلى الله عليه وآله وسلم) مجملات .

ويرد :

على الاول : كفاية الخصوصيات والمزايا في الاستحداث .

وعلى الثاني :

أولاً : لا قطع ، والاهمال منهم كاف في الاختفاء - وإن لم يكن
 كالخلافه - ولذا اختفى وضوح مسألة السجدة على التراب ، وكيفية
 الوضوء ، وكلمة آمين ، ومسائل كثيرة أخرى ، مع كثرة تكراره (صلى
 الله عليه وآله وسلم) لها بينهم .

وثانياً : التعيني اثباته بطريق عقلائي ، كما في كل آت بدين

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

جديد ينسخ الدين السابق .

وثالثاً : انه لو لم يثبت الوضع فلا اجمال لاصل الاستعمال في المعنى الحقيقي على ما هو طريقة العقلاء .

وعلى الثالث : ان بناء العقلاء استعمالهم ما وضعوه لا ما وضعه غيرهم إذا كان بنائهم تأسيس طريقة جديدة ، خصوصاً فيمن يريد نسخ ما قبله من الاديان ، واجتثاث جذور الجاهلية .

ثم الظاهر وجود الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني القصدي ، لأنه طريقة العقلاء في ما يخترعون من المهيئات .

والمراد بالمهيئات المخترعة ، ليس الجعل البسيط ولا المركب ولا التكويني .

إذ :

الأول : غير معقول ، فالمهية لا مجعولة ولا لا مجعولة .

والثاني : ضروري العدم ، إذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري .

والثالث : من صنع المكلف الآتي بالمهية ، وانما المراد جعل المهية في حيز الطلب ، ويقع الكلام في أن هذا المركب ذا تأثير واقعي حتى بدون الطلب ، وطلب الشارع يكشف عنه ، أو ان الطلب

جَعَلَهُ ذَا أَثَرٍ .

وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : (ما من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد أمرتكم به ..) يؤيد الأول .

ثم ان العراقي والحائري (قدس سرهما) ذهبا الى أنه : لا أثر لهذا البحث ، لأن منتهى الامر اثبات حقيقة شرعية ، وذلك لا يفيد ، إلا إذا ثبت ترك الحقيقة اللغوية ..

وقال النائيني (قدس سره) : ليس لنا مورد نشك فيه في المراد الاستعمالي .

وقد تقدم جواب الأولين ، أما ليس لنا مورد ، ففيه قوله : ﴿ ذَوَا عَدَلٍ مِنْكُمْ ﴾ و﴿ وَلِيَطُوفُوا ﴾ وغيرهما ، من تلك الموارد ، فإذا كانت حقيقة لغوية ، فالمرجع عند الشك في جزء أو شرط : الاطلاق ، وإذا كانت حقيقة شرعية فالمرجع : الاصول العملية - إذا جهل حد وضع الشارع - .

ثم انه ان قيل لا حقيقة شرعية ، أو شك فيه ، فالالفاظ الواقعة في لسان (صلى الله عليه وآله وسلم) تحمل على المعاني اللغوية ، إلا إذا علم القرينة على ارادة الشرعية ، وان قيل بها فان علم تقدم الوضع حملت على الشرعية ، وان علم العكس حملت على

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ١
اللغوية [إذا لم تكن فيهما قرينة الخلاف] وان جهل التاريخان ،
فالأصل معارض ، وان جهل الوضع دون الاستعمال أو العكس ، لم
يجر أصل تأخر الحادث لانه مثبت ، إذ اللازم والملازم والملازم العقلية
والعرفية والعادية لا تثبت بالأصل ، والمقام ليس من اللازم
الشرعي .

ولا أصل من العقلاء على تأخر الاستعمال عن الوضع ،
وأصل عدم النقل انما يعتبر في الشك في أصل النقل لا في تأخره .

ثم في مورد جهل التاريخين ، أو الجهل بأحدهما ، المرجع
للعمل الأصول من الاستصحاب ان كانت حالة سابقة ، وإلا
فلاحتياط مع التباين وامكان الجمع ، وإلا فالتخير ، والبراءة ان
كان شك في التكليف ، وفي الزائد ان كان بين الأقل والاكثر .

الصحيح والاعم

هل الاصل استعمال الشارع ألفاظ العبادات والمعاملات في خصوص الصحيحة أو اعم ؟ .

١ - وتصوير النزاع على القول بالحقيقة الشرعية واضح ، وعلى قول من لا يقول بها ، يقال : هل الشارع اعتبر العلاقة بين المعنى اللغوي والصحيحة ، حتى إذا أراد الاستعمال في غيرها احتاج الى قرينة دالة عليه ؟ أو بينه وبين اعم ؟

وعلى قول الباقلاني حيث لا يرى المعاني الشرعية إلا مصاديق اللغوية ، والدلالة بتعدد الدال والمدلول ، يقال : هل الشارع عادته الاستعمال في المصداق الصحيح - عنده - أو في اعم ؟ فاذا كان الاول ، وأراد غيره احتاج الى قرينة جديدة . . هذا ما ذكره الكفاية وآخرون .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ١

وان كان يرد عليهم انهم عبّروا بـ [موضوعة] أو [أسام]
وكلاهما لا يشمل على القول بالمجاز .

ومنه : يعلم عدم ظهور وجه لترك البروجردى (قدس سره)
تصوير النزاع ، ولترك الحائري (قدس سره) تصويره على المذهب
الثالث ، ولقول النائيني (قدس سره) : [يقع الكلام في ان المعاني
التي يستعمل الالفاظ فيها في عرفنا ، هل هي الصحيحة أو
الاعم ؟] إذ الكلام في عرف الشارع لا عرفنا ، ولترك جملة منهم
[المعاملات] بذكر [العبادات] فقط ، مع وضوح ان مرادنا
بالمعاملات مقابل العبادات ، فتشمل غير المعاملات بالمعنى الأخص
أيضاً .

٢ - والصحة والفساد بمعنى التمامية وعدمها : أمران
اضافيان ، لأن الأمر الحقيقي ، لا يختلف ، مع أننا نرى اختلاف
الصلاة مثلاً إختياراً واضطراً وسفراً وحضراً ، وغيرها . . والصحة
لا تتحقق إلا بمطابقة الشريعة ، كما انها توجب اسقاط القضاء ،
وتترتب عليها الثمرة [مثل النهي عن الفحشاء] وتكون مجمع
الاجزاء والشرائط [أي اعم من فقد الموانع] والفساد بعكس كل
ذلك .

وحيث ان الصحة والفساد : ملكة وعدم ، وليس في العنوان ،

إذ المفهوم لا يتصف بهما ولا في الوجود الخارجي [سواء في الموجودات ، أو أفعال المكلفين] إذ الموجود موجود ، وليس باعتباره اياً منها كانا من حيث انطباق الموجود خارجاً [في الاعيان أو الافعال] مع العنوان الخاص ، المترقب انطباق ذلك الموجود معه .

وعلى هذا ، فما هو العنوان الذي إذا انطبق عليه فعل المكلف يكون صحيحاً [حتى يقال : هل اللفظ وضع له أم لا ؟] لا يمكن أن يكون مطابقة المأمور به ولا المسقط للقضاء ، لأنها بعد الأمر والكلام في انه هل الوضع للصحيح حتى يتوجه الامر اليه أو للاعم ، كما لا يمكن أن يكون ما يترتب عليه الثمر ، إذ ترتب الثمر في رتبة متأخرة عن الذات الموضوع لها اللفظ ، كالأضائة المتأخرة عن الذات الموضوع لها لفظ النار فلم يبق إلا عنوان : مجمع الشرائط والاجزاء] .

٣ - ثم انهم قالوا : لا بد من تصوير الجامع ، وذكروا له وجوهاً من وحدة الاسم الملازمة لوحدة المسمى ، كما يظهر من النائي (قدس سره) ومن وحدة الاثر الكاشفة عن وحدة المؤثر ، كما في الكفاية والدرر ، ومن ان الاعتمى غرضه التمسك بالاطلاق وينافيه الاشتراك اللفظي ، والصحيح يدعى الاجمال من حيث المفهوم ، لا من حيث المراد - كما ذكره الاصبهاني (قدس سره) - وفي

الكل ما لا يخفى :

إذ وحدة الاسم لا تلازم وحدة المسمى إلا اعتباراً ، والاعتبار خفيف المؤنة ، وليس كلامهم فيه ، فانه مع الجامع وبدونه يمكن منع الاسم .

ووحدة الاثر ، انما تلازم وحدة المؤثر في الامور الطبيعية ، لا في ما إذا جعل الفاعل المختار أثراً بعد مؤثرات عدة ، بالاضافة الى ان النهي عن الفحشاء والمنكر واحد اعتباري^(١) ، لا حقيقي ، والواحد الإعتباري لا يحتاج الى الجامع الحقيقي ، مع ان الاثر لأفراد الصحيح ، لا الاعم ، فالدليل أخص من المدعى .

و [الأعمى وان أراد . .] إلا ان كون غرض الانسان كذا ، لا تأثير له في الواقع ، نعم ان قال الاعمى : [انا ندعي الوحدة فلا بد لنا من الجامع] كانت اللابدية من جهة الادعاء ، لا من جهة الواقع [وادعاء الصحيحى عدم الاجمالى في المراد] أي ربط له ، بوحدة الجامع ؟ فان القدر الجامع تابع لكيفية التشريع ، كما انه كذلك في التكوين الموحد ، فان الغرض ليس علة للجامع ولا

(١) حيث ان صلاة الشارب تمنعه عن الشرب ، واللاعب عن اللعب ، والزاني عن الزنا ، والمرابي عن الربا ، فليس الاثر واحداً .

معلولاً .

وبما ذكر ظهر انه لا حاجة الى تصوير الجامع ، فكيف بالقول
بانه لا بدّ منه .

ثم ان الكفاية جعل الجامع على الصحيح ما يمكن الاشارة اليه
بخواصه ، مثل الناهية عن الفحشاء ، وأشكل على الجامع بانه لا
يمكن ان يكون مركباً ، لأن كل ما يفرض صحيحاً في حال ، يكون
فاسداً في حال ، ولا بسيطاً ، لأنه سواء كان المطلوب ، أو الملزوم
المساوي له ، يلزم منه الدور ، والترادف ، وعدم جريان البراءة مع
الشك في جزء أو شرط ، ، لأنه يكون حينئذٍ من قبيل العنوان
والمحصّل لا الاقل والاكثر ، مع ان القائل بالصحيح يقول بالبراءة .

وأجاب عن الثالث فقط بانه ليس من قبيل العنوان ، بل من
البسيط المتحد ، فالشك في الاشتغال لا في الامثال .

ثم أجاب عنه بأنه الجامع مفهوم منتزع من هذه المركبات متّحد
معها نحو اتّحاد ، وفي مثله تجري البراءة ، وانما لا يجري فيما كان
المأمور به أمراً واحداً مسيّباً عن مركّب مردّد بين الاقل والاكثر ،
كالطهارة المسيّبة عن الوضوء والغسل فيما شك في أجزائهما .

ويرد عليه - بالاضافة الى عدم جوابه عن الاشكالين الاولين:-

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ١
انه لا يخلو الامر من ان يتعلّق بالعنوان ، أو المحصّل ، فتعلّقه
بالعنوان يوجب الاشتغال ، وبالمحصّل البراءة ، فكيف يتعلّق بـ
[المطلوب] ومع ذلك تجري البراءة .

وان شئت قلت : ان العنوان ان كان مرّةً صرفاً ، فالامر
متعلّق بالاجزاء ، وان كان بسببه يسرى الامر الى الاجزاء ، كان
العنوان مطلوباً ، وفي مثله لا تجري البراءة .

ثم انه لم يظهر من الادلّة ان المأمور به في الطهارات العنوان ،
بل الاجزاء ، فانه هو المفهوم عند العرف من مراجعة يظهر الادلة .

أما اشكال البروجردى (قدس سره) عليه : بأن المتبادر من
الصلاة ليس هذا السنخ من الآثار ، وإلا كان معنى : ﴿ الصلاة تنهى
عن الفحشاء والمنكر ﴾ ، الذي ينهى عن الفحشاء ينهى عن الفحشاء .

ففيه : ان كلامه ان الموضوع هو ذو الاثر ، لا الاثر ،
بالاضافة الى ان الصلاة مجمل تنهى عن الفحشاء ، فلا تكرار .

ثم ان النائي (قدس سره) جعل تصوير الجامع في غاية
الاشكال لتعدّد مراتب الصحة في مثل الصلاة أولاً ، ثم جعل
الموضوع له المرتبة العليا ، والاستعمال في غيرها من باب الادعاء
ثانياً .

وبذا رفع نزاع الصحيح والاعمى ، وجعل الوجدان العرفي مساعداً لما ذكره ثم قال الجامع : أما مسقط الاعادة ، أو ما يكشف عنه وحدة الغرض الذي هو النهي عن الفحشاء ، أو ان الغرض يعطي الصورة النوعية وهي الجامع .

وأشكل :

على الاول : بأن المسقط للاعادة من اين له علة واحدة ؟ ولو سلم فمن اين انها متعلق الخطاب ؟ .

وعلى الثاني : بأن العبادات علل معدة لا توليدية ، فالغرض الواحد لا يكشف عن الجامع .

وعلى الثالث : بانه إذا كانت صورة نوعية ، فالشك في المحصل فكيف يُجرى الصحيح البراءة ؟ .

ويرد :

على الاول : امكان جعل الجامع الشيء الباعث للخشوع الخاص - كما يرى العرف الصلاة كذلك - أولاً ، وكون الصلاة ذات مراتب مختلفة ، لا يكفي في كلية الاشكال بعد ان لم يكن الصوم والاعتكاف والطهارة كذلك ، ثانياً .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ١

وعلى الثاني : انه خلاف فهم العرف بأن كلاً صلاة ولا تنزيل ، أما إشكالاته على ما ذكره من الجوامع :

فيرد :

على الاول : ان المعلول كاشف لقاعدة الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ، وظاهر الدليل انه متعلق الخطاب .

وعلى الثاني : بالاضافة الى ان كل ما يعمل به الانسان معدّلاً توليدى ، انه لم يفهم الربط بين كون العلة معدّة وبين عدم الكشف .

وعلى الثالث : بما نذكره في الجواب الثاني عن الحائري (قدس سره) .

أما الحائري (قدس سره) فقد صوّر الجامع ، ومثّل له بالتعظيم الذي يحصل من الصحيح بالقيام ، ومن المريض بالاياء .

لكن أشكل عليه :

أولاً : بانه خلاف فهم العرف من ان الصلاة هي الأجزاء .

وثانياً : بانه يقتضى عدم جريان البراءة مع ان الصحيحى يُجرىها .

وفيه :

أولاً : ان العرف يفهم الروح السارية في كل أقسام الصلاة
وسائر العبادات .

وثانياً : ان مطلوب الشارع وان كان الروح السارية ، إلا انه
حيث أراد التسهيل أجاز البراءة ، كما انه يريد استعمال الطَّيِّب ﴿يُحَلَّ
لَهُم الطَّيِّبَاتُ﴾ أما حيث أراد التسهيل قال : « كل شيء لك حلال » .

وجعل الاصبهاني (قدس سره) الجامع أما ذاتياً مقولياً ، أو
جامعاً عنوانياً .

وأشكل :

على الاول : بعدم تعقله ، حيث ان الصلاة مؤلفة من
مقولات متباينة ، ولا جامع بين المقولات في صلاة واحدة ، فكيف
بصلوات متعدّدة .

وعلى الثاني : بأن الجامع العنواني وان كان ممكناً ، الا ان لازمه
عدم صحة استعمال الصلاة مثلاً : في نفس المَعْنُون إلا بعناية ، لأنَّ
العنوان غير المَعْنُون ، مع ان استعمالها فيه بدونها ، مضافاً إلى سخافة
القول بوضع الصلاة لعنوان الناهي عن الفحشاء .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ١

وفيه : ان الجامع المقولي ، وان كان كما ذكره ، أما العنواني فلا بأس ، لأن العنوان متّحد ولم يظهر وجه للسخافة .

إلا ما ذكره بعض : من ان كل صلاة ليست كذلك ، أو انه غير المركوز في أذهان المشرعة .

ويرد عليه : ان المراد الطبيعة ، وعدم المركوز لا يجعله سخيّاً .

أما ما جعله جامعاً من الامر المبهم الذي معرفه النهي عن الفحشاء .

ففيه : ان الجامع أما وجود أو مهية أو عنوان ، وحيث منع الجامع المقولي والعنواني ولا يقول بالجامع الوجودي ، لم يبق شيء آخر يكون جامعاً .

أما جعل الصلاة موضوعة لمعنى جوهري فيها ، أو لمقولة ، وسائر الاعراض يكون من المشخصات ، كصدق الانسان على زيد مع انه مقارن بالمشخصات ، ففيه : انه خلاف الادلة .

وكذلك في الاشكال : من جعل جامع الصلاة أمراً بسيطاً

يصدق على القليل والكثير ، فالجامع مرتبة خاصة من الوجود الجامع بين تلك المقولات المتباينة ، لا ما هوئى ولا عنوائى ، إذ لا يخفى ما فيه فان المرتبة الخاصة من الوجود ليست كلية حتى تنطبق ، بالاضافة الى ان تلك المقولات كيف تكون بسيطة ؟

ثم ان الشيخ المرتضى (قدس سره) جعل الصلاة موضوعة لمادة محافظة لهيئة اتصالية ، وقد كشفت عن الهيئة أدلة القواطع .

الجامع على اعم

وأشكل عليه النائيني (قدس سره) بأن أدلة القواطع لا يستفاد منها اعتبار صفة وجودية ، بل غاية ما يستفاد منها ابطالها للصلاة ولو بنحو المانعية ، بالاضافة الى ان مقتضى ذلك الاشتغال عند الشك لانه في المحصل

وفيه : ان تسمية الشارع لها قواطع ، دليل على ما ذكره ، وقد تقدم^(١) وجه جريان البراءة على التقدير المذكور .

لكن يرد عليه : ان الجامع بين تلك الاجزاء في مختلف الصلوات ما هو ؟ وأما ان هذا الجامع صادق على الطهارات والحج

(١) في جواب الحائري (قدس سره) .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١
والاعتكاف ، حيث تقطعها القواطع ، ففيه ان المراد : القواطع
الخاصة .

هذا تمام الكلام في الجامع على الصحيح .

أما الجامع على الأعم ، فقد أشكل عليه الحائري (قدس
سره) بأن أجزاء الصلاة ان كانت دخيلة ، فلا تطلق على الفاقدة ،
وان لم تكن كلها دخيلة ، يلزم ان يكون المركب من تلك الاجزاء
وغيرها بعضها صلاة ، وبعضها خارجاً عنها ، وكل منهما لا يقول به
الأعمى .

وفيه : النقض بزيد والدار هل وضع لكل الاجزاء أو جزئها ؟
فما يقال فيها يقال في الصلاة^٣ ، والحل ان الوضع لروح سائدة في
كليهما ، وكذلك فيهما^٣ .

وبعد ذلك ، يأتي دور الكلام في الجوامع التي ذكروها :

١ - فالقوانين ذكر ان الجامع عبارة عن جملة من أجزاء العبادة
كالاركان في الصلاة مثلاً والزائد عليها معتبر في الأمور به لا في
المسمى .

وفيه : بالاضافة الى ما ذكره الكفاية من ان التسمية بها حقيقة
لا تدور مدارها ضرورة صدق الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان ،

٩٠ الجوامع التي ذكروها الاصول
وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند
الاعتمى ، مع لزوم المجاز في الاستعمال في الكل ، لأن اللفظ
موضوع للجزء ، ان الاستعمال في الزائد على الاركان كذلك .

٢ - والاصبهاني (قدس سره) ذكر ان لفظ الصلاة موضوعة
بازاء المبهم الذي أثره النهي عن الفحشاء ، ومراتب الصحيحة
والفاسدة متداخلة ، لأن الصحة والفساد في كل مرتبة بلحاظ
صدورها من أهلها وعدمه فالموضوع له ما فيه اقتضاء النهي عن
الفحشاء ، لا فعليته ، ولذا يصح لكليهما التمسك بالاطلاق ،
فالاعتمى ينفي غير ما صح عنده من المرتبة الناهية عن الفحشاء
بصدق الصلاة حقيقة على ما بيده ، والصحيح حيث يرى وضع
الصلاة لما يكون ناهياً بجميع مراتب النهي ، ويشك في مطلوبيتها
بمرتبة اخرى على النهي زائداً على ما بيده ، صح تمسكه بالاطلاق .

وفيه : ليس كل صحة وفساد بلحاظ الصدور ، ففاقد
الطهورين فاسد صلاته مطلقاً^(١) - عند المشهور - وكذا ما لا نية لها ،
الى غيرهما^(٢) .

(١) من أي أحد تصدر .

(٢) لان التمسك بالاطلاق فرع كون الصلاة فيها اقتضاء النهي ، وقد
عرفت ان بعض ما يسمى بالصلاة كفاقد الطهورين لا اقتضاء لها .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

ومنه : يعلم عدم صحة تمسك الاعمي بالاطلاق فكيف بالصحيح ، بالاضافة الى ان الشك في قوله : [يشك في مطلوبة الصلاة بمرتبة اخرى على النهي زائداً على ما بأيدينا ، فيصح التمسك باطلاقه] لا يصحح التمسك بالاطلاق إلا على نحو مثبت ، على ان قوله : [وحيثية الصدور ليست من أجزاء الصلاة] فيه : ان بدون الحيثية لا صدق للصلاة ، فالحيثية لها مدخلية في الصدق ، وان لم تكن من الأجزاء .

٣ - والمنسوب الى المشهور - كما عن الشيخ الانصاري (قدس سره) : ان الجامع هو معظم الأجزاء ، وأورد عليه الكفاية بلزوم كون الاستعمال في الزائد على معظم الأجزاء مجازاً ، وتبادل ما هو المعتبر في المسمى فكان شيء واحد داخلاً فيه تارة وخارجاً عنه اخرى ، وبلزوم التردد بين ان يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء ، كما أورد عليه غيره بلزوم الترادف بين الصلاة ومعظم الأجزاء .

أما تصحيح النائي (قدس سره) لهذا الجامع [لولا ما أنصفه بانه خلاف الوجدان ، لأن الموضوع له خصوص المرتبة العليا] بكون الجامع هو الكلي في المعين نظير بيع صاع الصبرة ، فالموضوع هو الكلي المنطبق على أقل مراتب معظم الأجزاء فصاعداً

نظير لفظ [الكلام] الموضوع للحرفين ، مثل : [أب] فصاعداً .

فيرد عليه - بالاضافة الى ما تقدّم من عدم كون الوضع لخصوص تلك المرتبة - : ان الصاع والاب ، ومصداق للمبيع والكلام ، على كل حال ، بخلاف التسيّحات للغريق ، والإشارات للأخرس المضطجع ، فانها لا يسمّيان صلاة ، في غيرهما حتى على الاعم .

٤ - أما الجوامع الآخر التي ذكرت على الاعم من كون الاسامي ، كالاعلام الشخصية ، حيث لا يضر الاسم اختلاف حالات المسمّى ، أو انها وضعت بازاء الصحيح التام كاسماء المعاجين ويطلق على الفاقد لبعض الأجزاء مجازاً بالادعاء ، أو انها وضعت للاعم من القدر الملحوظ أولاً ، كالمثقال ونحوه من أسامي المقادير ، فالأول لم يوضع للمركب ، والثاني وضع للمركب من أجزاء غير متشابهة ، ويستعمل في غير التام مجازاً ، والثالث وضع للمركب من أجزاء متشابهة مع كون الوضع للاعم من مقدار خاص في الجملة .

أو ان الجامع هو المعنى الذي يدور مداره التسمية عرفاً ، فاذا صدق اللفظ إستكشف وجود المعنى . . فلا يخفى ما فيها .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

على الاول : ان وضع الفاظ العبادات للمركب بخلاف وضع .
الأعلام ، فانه للشخص .

وعلى الثاني : ان كل عبادة صحيحة لشخص ، غير صحيحة
لآخر ، فليست كالمعاجين .

وعلى الثالث : ان في المقادير فرد لوحظ بازائه الزائد
والناقص ، وليس للعبادة فرد كذلك ، بالاضافة الى ان التفاوت في
المقادير يسير ، بخلاف العبادة .

وعلى الرابع : ان الصدق تابع للوضع ، فكيف يمكن أن
يكون الوضع للجامع تابعا للصدق ؟ .

ثم ان الوضع والموضوع له - المختلف - لما استحالا ، لا بد
وان يكون وضع ألفاظ العبادات ونحوها والموضوع له لها ، اما عامين
أو خاصين ، أو توضع مرة عاماً وأخرى خاصاً ، لكن حيث كان
الثالث خلاف اسلوب الواضعين ، ويلزم من الثاني ان يكون
مثل : [الصلاة خير موضوع] مجازاً لاستعمالها في الطبيعة ، كان
الاول هو المتعين .

ثمرة المسألة

والثمرة لهذا البحث ، ذكرت :

١ - في النذر ، حيث يبرأ الناذر إذا أعطى منذوره لمن صلى فاسداً ، لا خلاله بما لا يعتبر في الاسم على الاعم ، ولا يبرأ على الصحيح .

وفيه : ان ثمرة المسألة الاصولية ، كلية تقع في طريق الاستنباط [مثل : كَلِيَ ان الامر دال على الوجوب] والبراءة وعدمها في اعطاء الدرهم للمصلي حكم جزئي فقهي ، والإشكال في الثمرة ان النذر تابع لقصد الناذر ممنوع ، لأن الكلام فيما قصد الصلاة الشرعية .

٢ - وفي^(١) الاخذ بالاطلاق [ان كان اطلاق] في مورد الشك ، وبالبراءة ان لم يكن اطلاق على الاعم ، بخلافه على الصحيح فلا يمكن الاخذ بهما .

أما الأول : فلان اللفظ صادق على الاعم بدون ذلك المشكوك ، بخلافه على الصحيح ، حيث يشك في صدق اللفظ عند الشك في جزء أو شرط .

وأما الثاني : فلأن الصحيح حيث يرى تحصيل العنوان ،

(١) الرياض والقوانين .

لشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

يلزم عليه الاتيان بكل مشكوك ، بخلاف الاعمى الذي يرى وجوب الاتيان بالآجزاء ، فما شك فيه كان مجراه البراءة .

وقد اورد على الاخذ بالاطلاق [في مورد وجوده] :

أولاً : بانه لا اطلاق في النص ، لأن الكتاب والسنة في مقام التشريع فقط ، ولو فرض اطلاق ، فالصحيح ايضاً يتمسك به ، لأن المولى في مقام البيان سكت عن المشكوك ، وردّه النائي (قدس سره) بأن فرض وجود الاطلاق كاف في كونه ثمرة المسألة ، وتمسك الصحيح ليس بالاطلاق ، بل بقاعدة : (عدم الدليل دليل العدم) ، ثم جعل الصحيح يتمسك به في التركيبيّة ، لا الافراذية .

أقول : الاطلاق موجود ، ولذا تمسك الفقهاء به ، ولا فرق بين التركيبيّة والافراذية ، لقبح عدم بيان المشكوك حتى في الافراذية .

وبذلك ظهر وجه النظر في قول الكفاية بعدم صحة تمسك الصحيح بالاطلاق ، معللاً باحتمال دخول المشكوك في المسمى ، إذا الاحتمال بعد عدم بيان الشارع لا وجه له ، وعليه فلا ثمرة في مورد وجود الاطلاق .

وثانياً : بأن الاعمى لا يمكنه التمسك بالاطلاق ايضاً ، لأن

٩٦ ايراد الشيخ على الفرق بين الصحيح والاعم الاصول
المأمور به هو الصحيح ، فاذا شك في شيء وأق^٢ بدونه ، شك في
اتيانه بالمأمور به ، وان علم انه أق^٢ بالمسمّى ، وأورد عليه النائي
(قدس سره) بأن المأمور به على الاعم نفس الأجزاء ، والشيء
المشكوك يدفع بالاطلاق .

أقول : قد عرفت ان الصحيح أيضاً يدفعه بالاطلاق .

وأورد الشيخ الانصاري (قدس سره) على الفرق بينهما^(١)
بالبراءة والاستغال [في مورد عدم وجود الاطلاق] بأن اجرائها فرع
انحلال العلم الاجمالي وعدمه ، من غير فرق بين الصحيح والاعم ،
ولذا يُجرى الصحيحى البراءة ، وتبعه الآخوند (قدس سره) .

وأشكل عليه النائي (قدس سره) بأن العلم الاجمالي لا ينحلّ
على الصحيح ، لأن الشك في المحصّل ، بخلاف الاعمّي ، حيث
شكه في الاقل والاكثر ، ونسب إجراء الصحيحى البراءة على الغفلة
أو التوهم .

وفيه : ان البسيط لو كان عين الاجزاء - كالخضوع في الصلاة -
أو ان البسيط كان له مراتب ، صح إجراء البراءة ، للانحلال ، فالامر
كما قاله العلّمان ، وعليه فلا ثمرة في مورد عدم الاطلاق .

(١) بين الصحيحى والاعمى .

أدلة الطرفين

استدلّ للصحيح بالتبادر ، كسائر الموارد التي يستعمل فيها الالفاظ ، فاذا قال : اشترت فاحاً ، أو سيارة ، فاشترى الفاسد لم يطع ، وبصحة السلب عن الفاسد كما ظهر من المثال ، وبالاخبار المثبتة للأثار ، مثل : «عمود الدين» و «جُنة من النار» والنافية للآثر عن الفاقد ، مثل : «لا صلاة إلا بطهور» إذ لولا الوضع للصحيح لم تصح الطائفتان إلا مجازاً .

وبيدن الواضعين ، حيث انهم يضعون اللفظ لمنشأ الاثر ، والآثر للصحيح ، ولسان القوم ، وقدر العقول يقتضي ان يكون الشارع كذلك .

ومن ذلك يظهر ان اشكال الآخوند (قدس سره) على الرابع : بأن كون طريقتهم ذلك ، قابلة للمنع [ولعله لما يشاهد من اطلاقهم على الفاسد الكاشف عن وضعهم للاعم] .

والنائبني (قدس سره) على الشق الثاني من الثالث ، لأن هذه الاخبار في مقام أجزاء المأمور به وشرائطه لا في مقام التسمية ، وعلى الشق الاول منه بانها في مقام آثار المأمور به لا آثار المسمى .

والبروجردي (قدس سره) على الأول : بأن التبادر لا يكون

إلا بعد وجود مفهوم مبين ، ولا مفهوم مبين ، وعلى الاول من الثالث : باننا نعلم ان المراد بأن الصلاة هنا هي الصحيحة ، فلا يكشف ذلك عن الوضع للصحيح ، وعلى الثاني منه : بأن الاعمى أيضاً يلتزم بأن بعض الاجزاء دخیل في الصدق وبعضهم على الاولين بأن الاعمى أيضاً يدعيهما فلا يمكن الاستدلال بهما لاي المذهبين ، غير وارد

إذ يرد :

على الاول : ان الاطلاق على الفاسد بعناية .

وعلى الثاني : ان الأجزاء والشرائط والآثار كاشفة عن المسمى إذ هو ماله تلك .

وعلى الثالث : ما ذكره الآخوند (قدس سره) بأن المنافة انما تكون فيها إذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبينة بوجه ، وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه .

أما قوله : بأننا نعلم (الى آخره) ، ففيه : ان ظاهر ترتيب الاثر انه للطبيعة ، فهو كاشف عن الوضع ، والاعمى يقول : بدون فاتحة الكتاب صلاة ، فكيف يجمع بين لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، وبين انها صلاة .

وعلى الرابع : بأن المحكم العرف ، كما يحكم في الاختلاف في

الظهورات .

وللاعَمّ بالتبادر ، حيث لا يتبادر خصوص الصحيح من الانسان والفاكهة مثلاً ، بل المتبادر الجامع الشامل للمعيب ، وبعدم صحّة السلب فلا يقال للفاكهة الفاسدة مثلاً : ليست بفاكهة ، ومثلهما العبادات ، وبصحّة التقسيم ، ولذا قال الحائري (قدس سره) : قولنا الصلاة أما صحيحة أو فاسدة ليس فيه تجوّز ، وبأخبار : بناء^(١) الاسلام على خمس ، ودَعَا الصلاة أيام اقرائك ، ويعيد ولا تعاد ، وبأن الوضع لو كان للصحيح لزم ، اما عدم تعلّق النذر بترك العبادة المكروهة مع انهم يتسالمون بتعلّقه بها ، واما أمران فاسدان ، هما عدم الحنث للنذر إذا صَلَّى مثلاً ، لأنها ليست صحيحة ، والاستحالة لمكان الصحة والفساد في العبادة ، وعليه فالوضع للاعَمّ لثلا يلزم المحذوران .

ويرد :

(١) الصلاة للاتصال بالرب ، والصوم لتنزيه النفس ، والزكاة لإدارة الاجتماع ، والحج لتوحيد المسلمين ، والولاية قيادة ، وبدونها ينحرف المجتمع ، وان كان فيه من يأتي بالاربع ، ولذا كانت أهم ، وكما ان من يأتي بكل الاحكام ، ولا يقبل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لم ينفعه ما أتى به ، كذلك من لا يقبل الولاية ، بعد انها صنوان قرّرها سبحانه وتعالى .

على الأولين : عدم تسليمهما ، لا لما ذكره الأخوند (قدس سره) من الاشكال في تصوّر الجامع ، بل لعدمهما ، وان تصوّر ، فان قياس المخترعات بالاعيان غير تامّ بعد عدم تحقّق الحقيقة في الاول الموجب لفقد الاسم .

وعلى الثالث : ان التقسيم بالعناية ، ولذا يقال لفاقد الطهارة أو القبلة : انها ليست بصلاة ، وكأنّ عدم ذكر النائي (قدس سره) للثلاثة لوضوح بطلانها عنده .

وعلى الرابع :- بالاضافة الى ان الاستعمال ليس آية الحقيقة :- ان المراد الصورة ، ولذا قال (عليه السلام) : (لم يقبل) وعدمه يُساقط العدم ، وفي رواية : « ان هم الاجدر » . وكذا حال [يعيد] و [لا تعاد الصلاة] و [دَعَا] إرشاد ، وانما لا يقال : [لا تطر] لعرفان المخاطب استحالته .

وأما إذا قلنا بصحة صلاة الحائض ، فدعى إرشاد الى عدم الوجوب ويسقط استدلال الأعمى به .

وأما الخامس : فقد ترك التعرّض لاصل الاستدلال به النائي (قدس سره) وأجاب عنه الآخرون بأجوبة :
فالآخوند (قدس سره) على انه :

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

أولاً : لو صحَّ الاستدلال لزم عدم صحّة تعلّق النذر ، لا كون اللفظ موضوعاً للاعمّ .

وثانياً : ان الفساد من قبل النذر لا ينافي صحّة متعلّقه ، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها ، فالحنث انما يكون لاجل الصّحة لولا تعلّقه .

واليه يرجع جواب الحائري (قدس سره) بأن الصحيحي لا يدّعي الوضع للصحيح حتى من الجهات الطارئة كالنذر ، مضافاً الى ان النذر قرينة على عدم ارادة الناذر ذلك ، ولو فرض ان الناذر قصده نلتزم بعدم انعقاد نذره .

والعراقي (قدس سره) على ان النذر لا يتعلّق بالمكروهة ، لأن متعلّقه يلزم فيه الرجحان ، ولا رجحان في ترك الصلاة في الحّمّام ، لأنها أقل ثواباً .

والبروجردي (قدس سره) على ان مرجع هذا النذر الى نذر الإتيان بطبيعة الصلاة في ضمن أفرادها الراجعة .

وبعضهم على عدم صحّة هذا النذر ، لأن الأقل ثواباً لو تعلّق النذر بتركه ، يلزم ان يصحّ ان ينذر ترك الصلاة في المسجد أيضاً ، لأنه أقل ثواباً بالنسبة إليها في الحرمين .

ويرد على أصل الاستدلال : بأن المنذور تركها هي الصلاة الصحيحة - وان قلنا بالاعم - اذ المكروه في الحَمَام هي المكتوبة على المكلف من فريضة ونافلة ، لا الصلاة الفاسدة ، فالاعمى أيضاً يحتاج الى جواب هذا الاشكال ، فانه قد ينذر أن لا يأتي بالصلاة الصحيحة قبل النذر ، أو بعده أو قبله وبعده ، وقد ينذر أن لا يأتي بالفاسدة كذلك ، والنذر صحيح في الثاني والثالث دون الأربعة الآخر .

وعلى الجواب الأول: أنه لو سلم صحة تعلق النذر، لا على الصحيح ، لزم أن يتصور الجامع للاعم حتى يتعلّق به النذر ، وقد تقدّم منه ان تصوير الجامع عليه في غاية الاشكال .

وعلى الثاني : ان ترك الصلاة راجح للحزاة ، ولذا نهى الشارع عنها ، وعدم الرجحان المعتبر في النذر يشمل ما لا ثواب له ، كنوم بين الطلوعين ، وما له ثواب مع حزاة .

وعلى الثالث : انه ليس المرجع ما ذكره ، أولاً ، ويكره النافلة في الحَمَام ، وصوم يوم عاشوراء ، وما لا بدل له ، ثانياً .

وعلى الرابع : ان معيار الكراهة ليس قلة الثواب بل الحزاة ، فالقول بعدم صحة هذا النذر ممنوع .

امور

الأول : المعاملة بمعناها الاعمّ ، الشامل حتى للطلاق والوقف أو ما أشبه ، اعتبار وأثر ، وهل الاثر واقعي يُكوّنه الاعتبار ، في عالمه ، أو اعتباري محض ؟ احتمالان ، والمشهور الثاني ، وإذا كان الاول فالشارع كشف عن علّته ، وإذا خالفه العرف كان من خطئه .

والمشهور بين الاصوليين : ان أسامي العائلات ان كانت موضوعة للمسبّيات ، فلا مجال لنزاع الصحيح والاعمّ فيها ، لأنّ المسبّب موجود ، أو معدوم ولا واسطة ، وان كانت موضوعة للاسباب كان للنزاع فيه مجال .

أقول : المقولات الاعتبارية في عالمها ، كالمقولات الحقيقية في عالمها ، فكما للثانية مظهر كالمنظر والمذاق للخل ، واثّر كتصفية

الدم ، وعلاج القلب ، كذلك للاولى ، وكما ان للشانية صحيح وفاسد في كليهما ، مما له بعض المظهر ، أو بعض الاثر ، كذلك للاولى ، فالصيغة الملحونة فاسد السبب ، والفصيحة صحيحة ، وبعض الاثر فاسد المسبب وكامله صحيحة .

لكن الشارع ، حيث لم يعتبر إلا وجود المسبب كاملاً ، أو عدمه ، قالوا : لا مجال للنزاع في المسبب وإلا فالفساد فيه معقول ، بل يمكن تصوّره ، في بعض الاديان.بضميمة « الزموم . . » وكذلك يمكن تصوّره في بعض الأعراف .

ثم من الممكن تصادق الشرع والعرف في التأثير ، كما في البيع ، أو أحدهما دون الآخر ، كما في المتعة عند منكرها والمعاملات الربوية عند مثبتها .

الثاني : ذكر الشهيد أن أسامي المعاملات حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد ، وأشكل عليه : بانها لو كانت أسامي للصحيح كيف يتمسك هو وغيره باطلاقها في مورد الشك ، مع ان الصحيح لا يمكنه ذلك كما في العبادات لأجمال المعاني .

وفيه : بالاضافة الى إمكان تمسك الصحيح بإطلاق العبادات ، كما تقدّم ، انه لو سلّم عدم إمكانه هناك يختلف

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١
المقامان ، حيث ان العبادة مهية مخترة ، فبابها من قبيل العنوان
والمحصّل ، أما المعاملة فهي إمضائية ، وحيث ان الشارع أمضى
العرف ، كان عدم بيانه في مورد الشك كافياً في التمسك بالاطلاق ،
إلا إذا كان الشك في اعتبار شيء عرفاً كما قاله الأخوند (قدس سره)
وتبعه الحائري (قدس سره) وغيره .

وبذلك يظهر ، صحّة التمسك بإطلاق المعاملات ، سواء قيل
بامضائه الأسباب أو المسببات أو الإعتبارات الصادرة من المتعاملين .
إذ إطلاق إمضاء أيها كاف في التمسك به لدى الشك ، فلا موقع
للاشكال على التمسك بأن الامضاء للمسببات ، فلا دليل على امضاء
الاسباب العرفية .

ومنه : يعلم عدم الحاجة الى جواب التقريرات^(١) بأن العرف
حيث يرى حصول المسبب بسبب معين عندهم فإمضاء المسبب
يستلزم إمضاء السبب .

أما اشكال النائي (قدس سره) : بأن المطلقات الواردة في
الكتاب والسنة كلّها واردة في مقام إمضاء المسببات دون الاسباب
حتى ﴿ اوفوا بالعقود ﴾ ، حيث ان الوفاء ليس بالعقد الآتي الحصول ،

(١) للشيخ الانصاري (قدس سره) .

١٠٦ احتياج الطرفين الى الاسم الاصول

بل بمسببه الذي له بقاء والمتبع هو انظار العرف في تعيين المفاهيم ، لا في التطبيق فامضاء المسبب لا يدل على إمضاء السبب .

فيرد عليه :

أولاً : ان العقد باعتبار امتداده قابل للوفاء ، ولذا يسند الوفاء الى السبب تارة والمسبب أخرى .

وثانياً : ان امضاء أيّ منهما يلزم إمضاء الآخر ، حيث الاطلاق شمولي في الأمضاء ، فمعنى إمضاء البيع بقول مطلق ، إمضاءه عن أيّ سبب لم يردع عنه ، وبالعكس .

وثالثاً : ان العرف كما هو المرجع في المفاهيم كذلك هو المرجع في التطبيقات ، فانه طريقة العقلاء في أوامر الاسياد .

الثالث : حيث ان كلاً من الصحيحي والاعمى بحاجة الى الاسم بالاضافة الى احتياج الاول الى العنوان ، كان اللازم معرفة ما ينتفي بانتفائه الاسم ، فان المركب الاعتباري [لا الحقيقي الذي يقابله البسيط كذلك] سواء كان وحدته بلحاظ وحدة اللحاظ^(١) ،

(١) البلد واحد لحاظاً والمعجون المقوي للقلب واحد غرضاً أي يترتب عليه غرض واحد (والصلاة واحدة طلباً - فتأمل .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

أو الغرض أو الطلب يتركب^(١) من جزئي المهية والفرد وشرطهما ، كما ان بعض الاشياء مانع وقاطع ، وبعضها [كالمستحب في الواجب] .

أما الصحة فهي بحاجة الى شطري^(٢) المهية مطلقاً ، وشطري الفرد على سبيل البدل ، وذلك لعدم تحقق الذات بفقد الأولين ، وعدم تحقق الخارجية بفقد الاخيرين ، كما ان الخامس يمنع عن المطلوب أو يقطعه ، وأما الاسم فلا ميزان له ، حيث انه قد يتحقق حتى مع فقد الأولين .

وبذا تحقق وجه النظر في قول الكفاية بمدخلية جزء المهية وشرطها في الاسم دونها للفرد ودون مثل القنوت ، ولذا لا يصدق الانسان على قطعة لحم تدرك الكلّيات مع وجود أجزاء المهية ، وعلى الأعم تصدق الصلاة على فاقدة الطهارة والقيام المتصل بالركوع ، مضافاً الى ان جعله العدمي كالوجودي غير سديد .

ثم الفرق بين الجزء والشرط ان الاول ذات ، فمقدّم رتبة ،

(١) جزء المهية داخل في الذات (سورة ما) ، شرط المهية خارج ودخيل (الطهارة) ، جزء الفرد داخل في الشخصات ومن لوازم وجود الطبيعة في الخارج (سورة التوحيد) ، شرط الفرد خارج عن الشخصات ودخيل (الجهر في صلاة الصبح) المانع وجوده ضار (الحدث) .

(٢) الجزء والشرط .

والثاني وصف ، فمؤخر كذلك ، وان توقفت الحقيقة على كليهما ، وقد تظهر الفائدة في معرفة ان المطلوب من أيهما ، في قاعدة التجاوز ، حيث الأجزاء مترتبة ، بخلاف الشرائط فلا ترتيب بينها في نفسها ، ولا بينها وبين الأجزاء ، وفي لزوم القربة في الأجزاء في العبادات دون الشرائط [كالستر وطهارة البدن] إلا إذا علم بدليل [كالطهور] .

الرابع : اختلفوا في كيفية دخول الأمر المستحب في الواجب الى انه نُدب اليه فيه بلا دخل له أصلاً ، لا شرطاً ولا شرطاً في المهية ولا الخصوصية ، فله دخل ظرفاً في مطلوبيته ، فهو مطلوب نفسي في الواجب كالمطلوب قبله أو بعده ، كما في الكفاية ، والى انه داخل فيه شرطاً ، فالقنوت دخيل في طبيعة الصلاة ونفس الامر بالطبيعة يدعو الى الاتيان بالقنوت من جهة كونه جزءاً لما ينطبق عليه عنوان المأمور به ، فهي معه وبدونه مرتبتان احدهما أكمل ، والمكلف مخير عقلاً بأي منهما ، كما قاله البروجردى (قدس سره) ، والى انه من خصوصيات الفرد ، فالقنوت كمال ، والكمال ليس في قبال الشيء ، بل من شؤونه واطواره ، ولذا لم يأخذه في حيز الطلب الوجوبي ولم يكن مما يفي بالغرض ، بل انما ندب اليه لكونه كمالا ، كما قاله الاصبهاني (قدس سره) ، والى انه وان كان خارجاً عن المهية إلا انه

للسيرازي ج ١

نُدب اليه لايجاده حسن التناسب بين أجزاء الصلاة ، كشيء يوجب تناسباً بين غرف الدار الموجب لحسنها ، كما قاله بعض .

وهنا احتمالان آخران :

الأول : انه غيري [لا نفسي كالقول الاول] ، فهو كالاشارة الى إنقاذ الطفل في أثناء الصلاة .

والثاني : انه من التكامل ، فالقنوت وحده كالصلاة بدونه كلاهما ليسا الفرد الاكمل ، وانما يكمل كل بالآخر ، وهذا هو الاظهر من الادلة ، وبه يتبين قرب الثالث ، لكن مع إضافة تكميل القنوت بالصلاة أيضاً .

أما الاول : فهو خلاف ظاهر دليل الارتباط بينهما لا مجرد الظرفية .

والثاني : محلّ نظر ، حيث كيف يجمع بين كونه داخلاً في الطبيعة المأمور بها وبين استحبابه .

والرابع : ان كونه لايجاد حسن المناسبة بين أجزاء الصلاة خلاف ظاهر : انه مطلوب نفساً ، إلا انه مستحب كمطلوبية الركوع نفساً إلا انه واجب ، وبه يظهر وجه النظر في الرابع .

الاشتراك

لا اشكال في وقوع الاشتراك المعنوي ، أما اللفظي ففيه أقوال خمسة : أصحها إمكانه ووقوعه للنقل والتبادر وصحة السلب ، ومثله^٢ فيها الترادف ، وإن كان بعض أدلة الأقوال الأخر تأتي فيه أيضاً ، وبذلك يظهر ضعف الأقوال الأربعة من الاستحالة ، كما عن صاحب التشریح ، لأن اللفظ وجه للمعنى ومندك^٢ فيه ، واندكاك الواحد في اثنين تناقض ، ولأن اللفظ أداة الانتقال ، وانتقالان دفعة واحدة غير معقول ، وطولاً ترجيح بلا مرجح ، والوجوب في الحكمة [لا ذاتاً ولا بملاحظة وجود علته] لعدم تناهي المعاني المحتاج اليها وتناهي الالفاظ ، فلو لم يكن اشتراك ، لزم الإخلال بالحكمة .

والإمكان مع عدم الوقوع ، لأنه خلاف حكمة الوضع ، لأنه لأجل التفاهم من دون زيادة ، فإن أتى بالقرينة كان تطويلاً ، وإن لم

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ١

يأت بها لم يحصل التفهيم ، قال المحجة : والقرء والجون للجامع
الرابط بينهما أي حالة المرأة وحالة اللون وخفاء الجامع أو هم
الاشتراك ، والاستحالة في القرآن فقط ، لما تقدّم في الثالث ، فان
خلاف الحكمة من الله محال دون الانسان العادي .

إذ يرد :

على الأول : عدم الإندكاك ، والانتقال دفعة ليس بمحال وعلى
فرضه ينسب اقرب منها الى الذهن .

وعلى الثاني : انه لا حاجة الى المعاني غير المتناهية ، بل
يستحيل من الانسان المحدود .

وعلى الثالث : ان الحكمة قد تقتضي التطويل ، وقد تقتضي
الاجمال ، وقد يؤق بالقرينة وليس تطويلاً ، بل تفيد معنى جديداً
أيضاً ، وقد تكون القرينة الحال ، وبذلك يظهر الجواب عن الرابع .

ولعلّ عدم تعرض النائي والحائري (قدس سرهما) وآخرين
لهذا المبحث لوضوح المطلب ، وعدم قابلية الاقوال الأخر للتعرض .

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

اختلفوا في استعماله فيه ، سواء كان المعنيان حقيقيّين ، أو مجازيّين ، أو مختلفين ، وموضع الخلاف ما كان الاستعمال على سبيل الإستقلال ، كأن اللفظ لم يُستعمل إلا فيه ، لا ما كان كالاشتراك المعنوي ، أو على سبيل البدل كالنكرة ، أو كان الاستعمال في المجموع ، فبدل اللفظ عليهما بالتضمّن : الى جائز هو المشهور ، وممنوع محاورة كالقوانين ، وعقلاً كالأخوند والنائيني (قدس سرهما) والجواز في غير المفرد ، أو في غير الاثبات ، والمجوز بين قائل بالحقيقة أو بالمجاز أو به في المفرد .

استدلّ المحجّة على الإمتناع حتى على العلامة بامتناع تحقّق تفهيمين وإعلامين بوجود لفظ واحد لوحدة الوجود ، والايجاد ذاتاً وان اختلفا اعتباراً .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

وفيه : ان اللفظ لا يوجد المعنى [فإيجاد اللفظ وجوده لا وجود غيره] بل اللفظ يدخل الذهن ، وللعلاقة بين اللفظ والمعنى ذهنياً الناشئة من الوضع ، ينتقل الذهن الى ملازم واحد أو اثنين ، كما ان النَّصْب ان كانت علامة للفرسخ والخطر بالوضع ، انتقل الذهن منها اليهما .

والآخوند (قدس سره) عليه بأن الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة ، بل جعله وجهاً وعنواناً ، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد ، ، ضرورة ان لحاظه هكذا في إرادة معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر ، لأن اللحاظ فناء الوجه في ذي الوجه ، والعنوان في المعنون ، فكيف يمكن إرادة معنى آخر معه في لحاظ واحد ، وتبعه النائيني والعراقي (قدس سرهما) .

وفيه : ان اللفظ يلحظ بمعنييه ، ويلقى بقصد تفهيمه لهما ويتم التفهم بالملازمة ، كما في جواب المحجة .

ومنه : يعلم وجه النظر في كلام الاصبهاني (قدس سره) بأن حقيقة الاستعمال ايجاد المعنى في الخارج باللفظ ، حيث ان وجود اللفظ وجود لطبيعي اللفظ بالذات ، ووجود لطبيعي المعنى بالجعل ، وحيث ان الموجود واحد فلا مجال لأن يقال : بأن وجود اللفظ وجود

لمعنيين .

ومنه : يعرف ان الاستعمال لو فرض محالاً تحقّقه بلا لحاظ
لكان محالاً ..

إذ يرد عليه : ان الاستعمال ليس ايجاد المعنى ، بل القاء اللفظ
بقصد تفهم الطرف ، من جهة المواضعة بالاضافة الى انه لو كان
وجوداً طبيعياً المعنى بالجعل ، لم يمتنع إعتباران ، لأن الوجود الجعلي
اعتبار وهو خفيف المؤونة .

وفي كلام من أحاله ، لأن الاستعمال إفناء ، ويمتنع إفناء ،
الشيء الواحد في شيئين ، والالزم اما تثنية الواحد الفاني ، أو وحدة
الاثنين المفنيّ فيهما ، وكلاهما محال .. إذ ليس الاستعمال إفناءً ، بل
ايجاد اللفظ بقصد ان يدخل ذهن السامع فيتنقل الى لازمه
بالمواضعة ، مضافاً الى ان الفناء في نفسه غير معقول ولو في الواحد .

أو لاستحالة تصوّر النفس شيئين ، واستحالة كون اللفظ علّة
لحضور معنيين في الذهن لامتناع صدور الكثير عن الواحد .. إذ فيه
بطلان الأول ، فأي وجه للامتناع ؟ والدلالة واسطة انتقال لا
مصدر ، مضافاً الى ان قاعدة الواحد في البسيط من جميع الجهات ..

للسيرازي مباحث اللفاظ ج ١

فظهر ان لا استحالة من جهة النفس أو اللفظ أو السامع .

وأجاز الحائري (قدس سره) الاستعمال مشبهاً العام الاستغراقي الذي يحكم عليه ، منتهى الأمر انه في مرحلة تعلق الحكم ، وهذا في مرحلة الاستعمال ، فكما ان كل واحد يكون مورداً للحكم يكون كل واحد مستعملاً فيه ، وبالوضع العام والموضوع له الخاص ، فكما يوضع اللفظ بازاء الافراد فيه يستعمل اللفظ في الخصوصيات في الاستعمال ، فكل معنى هنا مستعمل فيه كما انه هناك موضوع له .

وفيه : بالاضافة الى ان النقض بهما لا يرفع الاشكال ، والى ما تقدم من عدم تمامية الوضع العام والموضوع له الخاص ، ان في كلا الموردين الحكم على الجامع والوضع له وبالقرائن يفهم الخصوصيات والاستعمال في معنيين لا جامع لهما .

كما أجاز به بعض الأعلام باعتبار ان حقيقة الوضع هو التعهد والالتزام بانه متى ما أراد المتكلم تفهيم معنى ، يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً ، فاللفظ علامة ويصح جعل علامة واحدة لشيئين . . وفيه ما تقدم في الوضع من عدم كونه تعهداً ، مضافاً الى عدم الاحتياج اليه في توجيه الجواز .

والامر بعد عدم دليل على الاستحالة سهل بالنسبة الى ما ذكره
المعالم أو القوانين في بعض وجوه المنع اللغوي .

نعم ، ذكر المحجة انه وان قلنا بإمكان الجمع ، يستحيل
بالنسبة الى المعنى الحقيقي والمجازي لأنها وصفان متقابلان ،
واستحالة الجمع بينهما واضح ، وفيه عدم الجمع لاختلاف الحيثية
والوصفان اعتباريان وهو خفيف المؤنة، مضافاً الى ما ذكره الاصبهاني
(قدس سره) من انه لو تم الاشكال لعدم الحقيقيين والمجازيين
لامتناع اجتماع المتماثلين أيضاً .

ثم انه على عدم الامتناع عقلاً ووضعاً إذ جرىء بالمشارك بدون
القرينة كان مجملاً لتبادر الوحدة - في الجملة - فقول البروجردى
(قدس سره) بوجوب جملة عند الاطلاق على جميع معانيه ، تشبيهاً
بالعموم المحمول على جميع الافراد ، غير ظاهر الوجه ، بعد ان في
العموم طبيعة سارية دون المقام .

المشتق

اختلفوا في ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال أو في المنقضى عنه ، ونسب اليهم اتّفاقهم في كونه مجازاً في ما يتلبّس به في الاستقبال ، فان صحّ فلا وجه له ، إذ لا فرق بين الماضي والمستقبل ، فهل «إنيّ جاعل في الأرض خليفة» مجاز قطعاً؟ وحال الجوامد حال المشتقات في جواز الاستعمال وان كان مجازاً ، فكما ان في المشتق الذات باقية والصفة ماضية أو مستقبلية ، كذلك في [تراب] سيكون إنساناً ، أو كان ، فالانسانية هنا كالضاربة هناك .

فقول النائي (قدس سره) انه لا يستعمل إلا في خصوص المتلبّس إلا عدّ من الاغلاط ، محلّ نظر ، وقد ورد انه (صلى الله عليه وآله وسلم) قال : « تمثي الهريسة » .

بين المشتق الادبي والاصولي

ثم بين المشتق الادبي الذي هو ما اشتق من غيره ، والاصولي الذي هو ما يجري على الذات ، من وجه ، لصدق الأول في الافعال ، والثاني في مثل الزوج والعبد ، وكلاهما في اسم الفاعل ، فكل عنوان محمول على الذات غير المنتزع عن مقام الذات [كالجنس والفصل والنوع] يدخل في البحث سواء كان منتزعا عن مقام الذات بدون محاذات شيء له في الخارج كالعلة والممكن ، أو كان المبدأ أحد الاعراض التسعة كالأبيض ، أو عنواناً منتزعا عن قيام إحداها بموضوعاتها كالاشدية ، أو اموراً اعتبارية ، ككون الورق نقداً .

ومنه : يعلم انه لا وجه لعدم ذكر النائي (قدس سره) الأخير ، وإخراجه مثل الممكن ، ولذا اعترض عليه في الإخراج بعض الأعلام .

هل النزاع لغوي أو عقلي ؟

وهل النزاع لغوي في الوضع والاستعمال ، كما استظهره الاصبهاني (قدس سره) فان الحقيقة والمجاز المذكورين في عنوان النزاع من شؤونها ، أو عقلي لاجل ان حمل شيء على شيء ، انما هو لكون الموضوع واجداً لمبدأ يصح بسببه الحمل ، وإلا لجاز حمل كل

شيء على كل شيء على كل شيء ، كما ذهب اليه المحجة .

فدليل المانع اطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ حاله حال
اطلاق الماء على الهواء بعد ان زالت عنه صورة الماء ، ودليل المجوز
باختلاف الحملين ، فلا يصح أن يقال [للهواء : ماء] لأن في
الجوامد الحمل بمعنى [هو هو] ويصح ان يقال للمنقضى عنه ، انه
[شجرة مثمرة] لأن الحمل في المشتقات بمعنى [الانتساب] .

الظاهر : ان النزاع في كلا الامرين : فهل يصح عقلاً أولاً ؟
وعلى تقديرها ، هل وضع اللفظ للاعمّ أولاً ؟ وإشكال الاصبهاني
قدس سره) عليه بانه تكلم خلاف الاصطلاح ، حيث
ال : [الحمل في الجوامد هو هو ، وفي المشتقات ذو هو] محل نظر ،
حيث ان البحث ليس في مصطلح المعقول ، فالمراد بـ [ذو هو]
الانتساب .

هل النزاع كبروي أو صفروي ؟

ثم هل النزاع بين الجانبين [كبروي] بمعنى ان [الحيثية آناًما]
كافية في صدق المفهوم على المصادق صدقاً دائماً - كما يقوله الاعمى -
أولست كافية ، كما يقوله الاخصى . . أو صفروي فكلاهما قائلان
بعدم كفاية [آناًما] لكن الاخصى يقول بأن الحيثية ليست آناًما :
٢

بحجة ان مبدأ المشتق إذا وجد في موضوع يُسبب تحقق حيثية انتزاعية في هذا الموضوع باقية في جميع الأزمنة ، وان زال نفس المبدأ ، والأعني يقول بانها أنا ما ؟
٣

كلا الاحتمالين ممكن وان رجح البروجدي (قدس سره) كونه صغرياً ، لأن صدق المفهوم على موجود يتوقف على وجود حيثية في هذا الموجود بها يصدق عليه وإلّا لزم صدق كل عنوان على كل شيء ، أو الترجيح من غير مرجح [إذا صدق على بعض دون بعض من غير جهة فارقة] .

النزاع في كل المشتقات

والنزاع في كل المشتقات غير الافعال ، واحتمال انه في خصوص اسم الفاعل وما بمعناه ، لذكرهم اياه ، ولان بعضها يجري على الماضي [كمقتول زيد] أو المستقبل [كالمسجد] ولم يصل فيه بعد ، بدون عناية .

ممنوع لأن في الأول ان آخرين ذكروا غير الفاعل أيضاً ، وفي الثاني النقص ، أولاً ، بمثل [القاتل والزاني] وقد انقضى المبدأ والحل ثانياً بما ذكره الآخوند (قدس سره) من ان اختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية والثانية والصناعة لا

يوجب تفاوتاً في المهم ، فالمبدأ في المفتاح الشأنيّة ، وفي المقتول الاثر .

أما استظهار الحائري (قدس سره) في الجواب التنزيل منزلة المتصف بالمبدأ دائماً بحيث يعدّ زمان فراغه كالعدم ، أو لكونه ذا قوّة قريبة بالفعل .

ففيه : انه مجاز ولا يري في ما تقدّم ، كما ان إشكال البروجردى (قدس سره) بأن بانحاء التلبّسات [كالصدور والوقوع عليه] واختلاف المبادئ [كالفعلية والشأنيّة] فلا وجه لجعل الاول ناشئاً من الثاني ، غير ظاهر ، إذ الأول ليس اصطلاحاً لما ذكره فيصح إطلاقه على تلبّس المبادئ .

ثم انهم استدّلوا لكون الجوامد أيضاً محل نزاع بالملك وبمن كانت له زوجتان ارضعتا زوجته الصغيرة ، كما عن الايضاح والمسالك وغيرهما ، ولا يخفى ان إدخال مسألة الدخول والرضاع وطرح المسألة بهذه الكيفيّة ، مستدرك ، إذ الدخول^(١) يؤثر في التحريم الابدي في احدى الفروض الاربعة ، [بهما كما في الكفاية ،

(١) نكاح الام أو البنت مع الدخول أو عدمه ، فان الدخول بالام يحرم البنت أبداً لا الفروض الثلاثة الآخر ، فالتحريم أبدي بمجرد العقد في فرضين ولا تحريم أبدي في الثالث .

أو بأحدهما كما عن البدائع نقلاً عن الايضاح [، و « الرضاع لحمه كلحمه النسب » مطلقاً ومنه المقام .

نعم ، الاختلاف في عموم المنزلة ، والطرح ممكن بما كانت له صغيرة طلقها ثم أرضعتها زوجته ، فالطرح بهذه الكيفية للاستشهاد ، ولولا الاجماع في حرمة الاولى ، أو الاستدلال بأن عدم تحريم الاولى والمرتضة خلاف المقطوع به ، لأنه جمع بين الام والبنت وتحريم احدهما ترجيح بلا مرجح ، فاللازم تحريمهما ، لكانت كحرمة الثانية محلّ مناقشة ، إذ مقتضى القاعدة عدم حرمة أية منها ، إذ رواية ابن مهزيار المصرحة بحرمة الاولى دون الثانية مرسلة وفي طريقها صالح ، وصحيحة الحلبي بظاهرها تحرم الرضیعة لا المرضعة ، قالوا (عليهما السلام) : « لو ان رجلاً تزوّج بجارية رضیعة فارضعها امرأته فسد النكاح » .

فتسليم حرمة المرضعة الاولى والخلاف في الثانية ، لا يستند إلا الى الإجماع في الاولى ، وإلا فلا فارق من جهة النص - كما عرفت - ولا من جهة الملاك لاتحادهما فيه ، لما ذكره الاصبهاني (قدس سره) تبعاً للجواهر من ان أمومة المرضعة الاولى وبنیة المرتضة متضائفان وبنیة المرتضة وزوجیتهما متضادّتان شرعاً ، ففي مرتبة حصول أمومة المرضعة تحصل بنیة المرتضة ، وفي نفس الوقت تزول زوجیتهما ،

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

فليست في مرتبة من المراتب أمومة المرضعة مضافة الى زوجية المرتضعة حتى تحرم بسبب كونها أم الزوجة .

وجواب الجواهر عن ذلك ، بأن ظاهر النص والفتوى الاكتفاء بالأمية المقارنة لانفساخ الزوجية في صدق البتية ، إذ هما وانفساخ الزوجية متحدات في الزمان ، لأنها معلولة لعلّة واحدة ، ولعلّه يكفي في صدق «أمهات نسائكم» منظور فيه ، لأنه تسامح عرفي ، وقد عرفت عدم ظهور النص ، والفتوى المستندة اليه لا تصلح مستنداً .

أما الاشكال بأن المسألة ساقطة ، لأن الموجود في النص «أمهات النساء» لا [أم الزوجة] ففيه «نسائكم» جامد مثل الزوجة ، إذ كلاهما جارٍ على الذات .

الكلام في اسم الزمان

وحيث ان الذات في اسم الزمان منصرفة ، فلا ذات باقية حتى يقع اختلاف في التلبس والانقضاء ، قال بعض بعدم مجيء النزاع فيه ، وأجاب الأخوند (قدس سره) : بأن اسم الزمان وضع للعام وهو باق ، وان ذهب الفرد الذي وقع فيه الفعل ، والمحجة : بأن للزمان استمراراً عرفاً وهو باق ، وان انقضى ظرف الحدث ، والاصبهاني (قدس سره) : بانه موضوع لوعاء الحدث الشامل

للزمان والمكان ، فعدم الصدق على ما انقضى في خصوص الزمان ، لا يوجب عدم الصدق ، والنائبي (قدس سره) : بأن المقتل مثلاً موضوع لكليّ يوم العاشر ، فالذات باقية وان انقضى العارض ، فالمعروض للقتل الزمان الكلّي ، وهو باق ، بخلاف^(١) الآخوند (قدس سره) الذي جعل الوضع للعام الذي لم يتحقّق إلّا فرد منه ، وبعض الاصوليّين تبع الاصبهاني (قدس سره) كما ان البروجردي (قدس سره) جمع بين جوابي الثاني والثالث .

أما على ان الزمان والمكان حادثان من الجسم فحيّزه مكان وامتداده زمان ، بحيث لولاه لم يكونا [كعدم المبصر لولا البصر] فامتداد الجسم باق ، وان كان معروض الحدث ، امتداد سابق ، كامتداد الجسم طويلاً بالنسبة الى جزء تحتاني ، إذا تلوّن جزءه الفوقاني .

ويرد :

على الاول : ان المقتل ليس اسماً للعام ، لتبادر الخلاف .

(١) قد نقول [الانسان] وضع لزيد وعمرو وبكر ، وان لم يتحقّق الا زيد فقط في الخارج ، فالكلّي في وعائه موجود ، وقد نقول : وضع للكلّي الشامل لهم ، فالآخوند (قدس سره) يقول بالاول والميرزا (قدس سره) يقول بالثاني .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

وعلى الثاني : انه لو كان كذلك لزم صدق مقتل الحسين (عليه السلام) على حادي عشر محرّم وغيره ، مع أنه لا يصدق .

وعلى الثالث : انه لا يفهم من المقتل مفهوم وعاء القتل الجامع بين الزمان والمكان .

وعلى الرابع : انه لو وضع للكلّ لزم تساوي صدق مقتله (عليه السلام) على زمان قتله ، وكلّ يوم عاشر محرّم ، وليس كذلك .

وعلى الخامس : ما ورد على الثاني .

وعليه فالموصوف والوصف كلاهما انقضيا ، وقولهم : مقتله (عليه السلام) لكلّ يوم عاشوراء ، من باب التشبيه .

النزاع في أي المشتقات

ثم المشتق قد يراد به الاعم ، وقد يراد به غير مبدئه ، وهل مبدئه المصدر ، أو اسمه ، أو الفعل ، أو ذات المادّة بدون هيئة ؟ . أقوال ، وإن كان غير الاخير غير تامّ ، إذ الهيئة في الثلاثة مانعة عن المبدئية ، فما يظهر من تقييد الكفاية [المصادر بالمزيد فيها] من ان المصدر مبدأ محل إشكال .

وضع المادة والهيئة

والظاهر ان للواضع ان يضع المبدأ والهيئات ، فلكلّ وضع ،
وان لا يضع الاول بل يقول : [النصر] أو [نصر] لكذا ، و
[القتل] أو [قتل] لكذا ، ثم يضع سائر الهيئات ، وذلك لحصول
الوضع بكلّ منها ، فتوهم لزوم وضع المادة والالزم الالتزام بالوضع
الشخصي في جميع المشتقات ، لعدم محفوظية ما يدلّ على المادة لولا
وضعها كذلك ، كقول الفشاركي (قدس سره) : انه لو كان لكلّ
من المادة والهيئة وضع مستقلّ ، لزم دلالتها على معنيين مستقلّين ،
وهو خلاف الضرورة ، فالموضوع هو المادة المتهيئة بالهيئة الخاصّة ،
غير ظاهر ، إذ لا تلازم بينهما - كما عرفت -

اللّهم إلا ان يريد بوضع المادة ما يشمل ما ذكرناه ، والمادة تدلّ
على المعنى والهيئة على النسبة الناقصة ، فلا خلاف للضرورة ، ولا
يلزم بناء المصدر من جهة ان هيئته دالة على النسبة [كما قاله النائيني
(قدس سره) ^(١)] إذ نفس المادة لم تشمل على معنى حرفي .

(١) قال : الغرض ان المصادر لوحظ فيها المادة بحيث قابلة لورود النسبة
اليها فيضاف الى الفاعل والمفعول ، وليس الغرض ان النسبة الناقصة مدلولة
للهيئة ، والالزم كون المصادر مبنية .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

ولذا قال الاصبهاني (قدس سره) : نسبة المصدر ناقصة
كنسبة الغلام الى زيد .

ولا ينتقض ما ذكرناه باسم المصدر ، حيث لا نسبة لهيئته [كما
قاله النائيني (قدس سره)] إذ لا يبعد ان يكون جامداً لا مشتقاً ،
لعله لذا سُمي به ، فليس فيه وضعان كما كان في المشتق .

ما يخرج عن بحث المشتق

وكيف كان ، فالمصدر واسمه والفعل خارجات عن النزاع .

إذ :

الأول : غير جارٍ على الذات [وزيد عدل مجاز] والمشتق
المبحوث عنه هو الجاري عليها لا تصافها بمبدأ الاشتقاق - كما ذكره
الكفاية والاصبهاني (قدس سره) وغيرهما - أو لأن مدلوله نفس المبدأ
ولا جامع بينه وبين عدمه - كما ذكره المشكيني (قدس سره) - أو لأنه
لا ذات ، ولعلّ التعليل به أولى^(١) .

والثاني : لما ذكر في الأول مضافاً إلى انه اسم كما عرفت .

(١) إذ اللازم [الذات] و [المشتق الجاري] و [بقاء الذات بعد ذهاب
الوصف] والتعليل بانتفاء ما ينتفي أولاً أولى من التعليل بانتفاء ما ينتفي ثانياً .

والثالث : لان الذات المتّصفة محل لكلام انه إذا ذهب الوصف ، هل يحمل المشتق على الذات ؟ والفعل يدل على حركة الحدث من العدم الى الوجود أو العكس [كَأَعَدَمَهُ] .

ومنه : يعلم ان تعليل الكفاية لخروجه : بأن الافعال انما تدل على قيام المبادئ بها ، كتعليل الاصبهاني (قدس سره) بأن بقاء الذات موهم لبقاء الوصف في المشتق فيقع النزاع بخلاف الفعل ، حيث لا موهم للبقاء فيه ، كإحالة الحائري (قدس سره) الأمر الى القطع ، محلّ نظر .

إذ :

الاول : جارٍ في سائر المشتقات .

والثاني : ان الذات باق فيهما كما ان الحدث ذاهب فيهما .

والثالث : إحالة على الارتكاز والكلام في وجهه .

المشتقات ليست تسعاً

وحيث علمت ان المصدر ليس هو مبدئاً ، فأعلم ان جعل المشتقات منه تسعة ، غير ظاهر .

إذ يرد عليه :

أولاً : عدم ذكر مثل صيغة المبالغة .

وثانياً : عدم وجه ذكر مشتق واحد مُصَدَّر بحرفين مثل : [لا ، وهل] مع انها لا دخل لهما في المشتق وإلا لدخل ما صُدِّرَ بلّما ونحوه .

وثالثاً : ان ذكر المرفوع والمجزوم دون المنصوب ، نفرق من غير فارق ، فان لوحظ الاعراب لزم ذكره وإلا لم يذكر أيّ منهما ثم ذكر مثل [تضربان] مذكراً ومؤنثاً ، انسياق مع المعنى لا اللفظ الذي

هو مقتضى البحث في المشتق .

ثم الذات والحدث :

١ - المجردان اسم جامد كأسد ، واسم مصدر كالغسل .

٢ - والمنسوبان [والنسبة تستفاد من الهيئة] اسم فاعل^(١)

ونحوه ومصدر ، وفعل ، واسم الفاعل ذات أوقع الحدث ، واسم المفعول ذات وقع عليه الحدث ، إلى غيرهما من الاسماء المشتقة كالصفة المشبهة ، واسم الآلة وغيرهما ، وقد تقدّم الكلام في المصدر .

والفعل الماضي حدث محقق منسوب إلى من حققه [ويلزم من ذلك كونه في الزمان السابق في الزماني] والمستقبل حدث مترقب منسوب إلى من يترقب منه أما اطلاقهما على المشتغل مثل « صلى » و « يُصلى » فهو باعتبار مضي بعضها في الأول ، ومجيء بعضها في الثاني ، كما ذكره الحائري (قدس سره) لا لاشتراك الثاني فقط دون الاول ، كما يظهر من الكفاية وغيره ، حتى قيل بان تسمية الثاني بالمضارع أولى من تسميته مستقبلاً ، لأنه قد يكون ترقباً بحتاً

(١) لا يقال : اسم الفاعل صفة جارية لا ذات منسوبة .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

كالمستقبل ، مثل : « يُصَلِّي » بمعنى « سيصلي » أو ممزوجاً بالحال ،
مثل : « يُصَلِّي » ، بمعنى « انه في حال الصلاة » .

وبذلك : يظهر وجه النظر في ما اشتهر عن النحاة من دلالة
الفعل على الزمان ، مما ظاهره دلالته عليه ، مثل دلالته على الحدث
كما في الالفية^(١) ، لا الدلالة على نحو ما ذكرناه ، وفي قول الكفاية
للمضارع بحسب المعنى خصوصية موجبة للدلالة على وقوع النسبة في
الحال أو الاستقبال لاشتراكه بينهما ، وفي ما ذكره النائي (قدس
سره) بأن المضارع يحكي عن منشئة الموضوع للحدث فلا بد في
دلالته على الاستقبال من إلحاق كلمة سين أو سوف .

والاصبهاني (قدس سره) من ان المعقول من مفادها هو
الحدث والربط ، وكونه في زمان كذا ، وأما وجود خصوصية أخرى
تناسب الخارج عن أفق الزمان والواقع فيه ، فلا طريق لنا الى
تصديقه .

وبعض الاعلام : بانه لا يبعد ان تكون هيئة المضارع وضعت
للمصدر الاستقبالي ، لكنها استعملت في بعض الموارد في الحال حتى
صارت حقيقة فيه ، كي علم وبحسب ويقدر ويشتهي ويريد .

(١) المصدر اسم ماسوى الزمان من مدلولي الفعل كأمن من أمن .

إذ يرد على :

الاول : ان الزمان خارج لا داخل ، فان الحدث لا دلالة فيه عليه ، والهيئة لآليتها تفيد معنى حرفياً ، أي الربط ، لا استقلالياً كالزمان .

والثاني : بانه لا اشتراك في المضارع بين الحال والاستقبال .

والثالث : بأن المضارع وضع للمستقبل فلا حاجة الى الحرفين مضافاً الى ان معناه الترقب لا المبدئية .

والرابع : ان التحقق والترقب يلزمان زمانها وهما الخصوصية المتبادرة من اللفظين .

والخامس : بما عرفت في المختار ، فانه بالاضافة الى نقضه بالماضي يلزم : اما الاشتراك في الامثلة المذكورة ، أو كونها في المستقبل مجازاً ، وكلاهما خلاف الاصل .

النزاع في كل المشتقات واختلاف المبادئ لا يضر

ثم ان الفصول والتوني (قدس سرهما) ذهبا الى ان اختلاف مبادئ المشتقات كالحرقة وغيرها ، يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة ، ففي المبدأ الفعلي خلاف ، أما في غيره فهي حقيقة في الاعم

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ١

اتفاقاً وقد أجاب الآخوند (قدس سره) عن ذلك [لبيان كون النزاع في الجميع] بأن التصرف في المبدأ فالاجتهاد مثلاً يراد به ملكته^(١) لا فعلية الجهد ، وانما الخلاف في انه إذا زالت الملكة ، هل يطلق المشتق عليه أم لا ؟ والمولى صدرا (قدس سره) بانه في الذات ، فانما يقال له : [حداد] لأن للحديد حصولاً في صانعه باعتبار مزاولته له ، فكأنه صار ذا قطعة منه ، خصوصاً بملاحظة قيام الحديد بذهنه من جهة كثرة المزاوله لا مجرد الملاحظة .

وبعضهم بانه في الجري ، فهذه المشتقات مستعملة في المعاني الحديثة كغيرها ، فقولنا : هذا مسجد ، كقولنا : هذا كاتب بالقوة ، فان الجري بلحاظ القابلية والاستعداد ، أما في الحرفة فلانه بانحاذها صار كانه ملازم للمبدأ .

والدواني (قدس سره) بانه لا تصرف في أي من الثلاثة لعدم لزوم قيام المبدأ في صدق المشتق مستشهداً بمثل المذكورات [فالمعنى الانتساب] كالموجود بمعنى المنتسب الى حقيقة الوجود ، لا ماله الوجود [ولعله لان المهية ليست بشيء حتى يقوم بها الوجود] .

(١) فاذا رأينا اطلاق المجتهد على النائم الذي لا يزاول الاجتهاد فليس ذلك ، لأن المبدأ اذا كان ملكة لا يحتاج المشتق الى التلبس ، بل لأنه متلبس في حال النوم ، حيث ان المراد من الاجتهاد ملكته ، والملكة موجودة حالة النوم .

والخائري (قدس سره) بأن صحة إطلاقها على من ليس متلبساً بالمبدأ فعلاً ، وكان التلبس قبل ذلك ، أما لاستعمال المبدأ في الملكة والحرفة والصناعة ، وأما لتنزيل الشخص منزلة المتصف دائماً لاستغاله بالمبدأ غالباً ، أو لكونه ذا قوة قريبة بالفعل^(١) .

والاصبهاني (قدس سره) بأن التصرف قد يكون في ناحية المبدأ [في الاقتضائيات ، مثل : النار محرقة ، والسّم قاتل ، وفي ما كان الجري بلحاظ القابلية كأسماء الامكنة والازمنة والآلات] وقد يكون في ناحية الذات ، سواء كان مبدأه قابلاً للانتساب الى الذات ابتداءً كالخياط أو بواسطة ، كالبقال [إذ النسبة أولاً بين الذات وبين البقل] .

والظاهر ان كل الاقوال الثلاثة الأول ممكن، ففي زيد مجتهد قد نتصرف في « الاجتهاد » بأن المراد الملكة وقد نتصرف في « زيد » بأن المراد انه قطعة اجتهاد [مثل : زيد عدل] وقد نتصرف في [الجري] أي في القائم ، لأن معنى الجملة [الاجتهاد] قائم بزيد فينزل [القيام الشأني] منزلة القيام الفعلي^(٢) .

(١) فالتصرف تارة في المبدأ وتارة في الذات .

(٢) وعلى أيّ الثلاثة التلبس حاصل الآن ، وليس كما ذكره الفصول بانه لا تلبس الآن .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ١

ومما ذكرناه يعلم وجه النظر في افراد الاقوال الثلاثة التنزيل في
مكان ، وفي جعل الاخيرين التنزيل هنا أو هناك ، وفي نفي الرابع
قيام المبدأ في صدق المشتق ، فكيف يمكن الصدق بدون قيام .

المراد بالحال

ثم المراد بالحال في عنوان المسألة ، حال الجري ، لا النطق أو التلبس ، والظاهر ان مراد الكفاية ذلك لا الثالث وان عبّر به .

أما ان يراد به الزمان ، سواء قيل بانه امتداد رابع ، أو جوهر سيال .

فيرد عليه : ان أحداً لم يقل بذلك ، وانه مناف لحكمة الوضع ، حيث ان المشتق يستعمل في الازمنة الثلاثة فلماذا يوضع لاحدها ؟ ولزوم مجازية يجيء زيد بعد سنة وهو لا بس المغفر^(١) .

(١) مع انه لا عناية فيه .

وان شئت قلت : ان التبادر يقتضي عدم كون المشتق موضوعاً إلا للذات والحدث فمن اين الزمان ؟ .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ١

مضافاً الى ما تقدّم من ان الزمان ليس في معنى المشتق
مطلقاً^(١) .

أما الاجابة عن ذلك بأن الزمان ، اما ماض أو مستقبل ولا
حاضر ، ففيه : ان الطفرة^(٢) محال بالضرورة بالاضافة الى ان ذلك
ينفي الوضع للزمان الحاضر [أي زمان النطق] لا مطلقاً .

وبذلك تبين : ان زمان النسبة الحكمية [التابعة لنسبة المشتق
الى موضوع] خارج عن معنى المشتق أيضاً إذ لا يتبادر من المشتق .

أما توجيه الاصبهاني (قدس سره) ذلك بأن النسبة الحكمية
الاتحادية متأخرة عن مفهوم الوصف المحمول على موصوفه فلا يعقل
تقيّد مفهوم الوصف بزمان النسبة المتأخرة عنه .

ففيه : ان الوضع اعتبار خفيف المؤونة ، فأني مانع عقلي من
وضعين للمشتق فيقيّد مفهوم الوصف بأحدهما دون الآخر ، فالامر
لغوي^(٣) لا عقلي .

وربما أورد على ارادة حال التلبس أو الجري من [الحال] بأن

(١) فعلاً أو اسماً .

(٢) فكيف يطفر الزمان من المستقبل الى الماضي بدون حاضر .

(٣) حيث لا يتبادر .

الوضع للمتلبس بالمبدأ لا يعقل في المعدوم والممتنع للزوم انقلاب
العدم الى الوجود ، والامتناع الى الامكان .

وأجاب عنه المحجة بأن المراد من التلبس الكون الرباطي
مثل : زيد أعمى ، مع انه لا تحقق للاعمى ، وبعضهم بانه ليس
معنى المشتق شيئاً ثبت له كذا ، فالمراد بالمعدوم والممتنع ليس معنى
نصديقياً ، أي شيئاً ثبت له العدم والامتناع .

والعلامة تبعاً للطوسي وتبعهما المولى صدرا فالاصبهاني (قدس
سره) بأن العقل يتعمل بفرض فرد هو [محض الهلاك] يحملها
على ما ذلك الفرد مرأت له ، فالتلبس حاصل والجري صحيح .

وهذا هو الاصح ، إذ يرد :

على الاول : ان الكون الرباط لا يعقل بين الاعدام .

وعلى الثاني : انه لم يعالج [التلبس] الذي هو مطرح الاشكال
المتقدم .

اشكال وجواب

والاشكال في انه كيف قلتم بخروج الزمان عن المشتق مع قول
الأدباء بعدم عمل اسم الفاعل إلا إذا كان بمعنى الحال ، أو

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

الاستقبال ؟ مردود بأن مرادهم بمعناها بالقرينة - كما قاله الآخوند
والنائيني (قدس سرهما) - واتفاقهم على المجازية في الاستقبال كاشف
عن ان المشروط في العمل ليس جزءاً من مدلول المشتق ، كما انهم
اتفقوا على عدم دلالة الاسم على الزمان مطلقاً .

كما ان الاشكال بأن المشتق إذا احتاج الى التلبس بالمبدأ ،
فلماذا قال الفارابي (قدس سره) بانه بالامكان ؟ وكيف يكون
التلبس في المعدوم والممتنع ، مع ان الشيخ (قدس سره) قال
بالفعليّة [فالنزاع جزاف كما قاله المحجّة] ؟

مردود بأن كلامهما في القضية [وان لم يكن مشتق في البين]
والنزاع فيه في المفاهيم الافرادية ، وقد عرفت^(١) وجود التلبس حتى
في الممتنع فكيف بالمعدوم ؟

الاصل العقلاني

ثم إذا لم يقم دليل على أحد الاقوال ، فلا أصل عقلاني
يعين انه ظاهر في التلبس أو الاعم ، إذ المحتمل منه اصاله عدم
ملاحظة الواضع الخصوصية ، أو عدم ملاحظة العموم ، أو ترجيح

(١) أي في كلام الطوسي وغيره .

الاشترك المعنوي للغلبة على الحقيقة والمجاز ، أو حكمة الوضع ،
حيث انها تقتضى الوضع للجامع الشامل للمنقضى .

ويرد :

على الاول والثاني : تصادمهما لانها مفهومان بسيطان فلا
ترجيح .

وعلى الثالث : انه لا غلبة ، مع انها ليست مرجحة .

وعلى الرابع : ان في كلا الطرفين حكمة .

أما الاصل العملي ، فهو براءة ان لم يكن حين الخطاب متصفاً
ثم اتصف ، واستصحاب ان كان حينه متصفاً ثم زال الوصف ، ولم
يكن من تبدل الموضوع عرفاً ، وإلا فالبراءة أيضاً .

وبذلك يظهر : ان الاستصحاب ليس مطلقاً ، وان اطلقه
الآخوند والحائري (قدس سرهما) كما ظهر انه لا مجال للاشتغال
مطلقاً ، وان قال به بعض .

ثم انه يرد على الجمع بين البراءة والاستصحاب انها معاً
مخالفة للعلم الاجمالي ، كمخالفة استصحابي التمام عند الذهاب
والقصر عند الرجوع له ، فلا يجريان لعدم الفرق بين تشابه الاصول

وعدمه من هذه الجهة .

أدلة اعتبار التلبس

وقد استدلّ لاعتبار التلبس ، بالتبادر وصحة السلب والخلف -
كما في الكفاية - وقرب الاول البروجردى (قدس سره) بأن الصدق
هل لوجود المبدأ آنأما ، ولا صدق بعد فقده ، أو لان آنأما أعطى
حيثية اعتبارية باقية والحال ان المتبادر قيام المبدأ لا قيام الحيثية .

والثاني : بعضهم بأن سلب مثل [الكافر] عن أبي ذر كسلب
مثل [المؤمن] عن سيؤمن ، فكلاهما دليل ان حملهما عليهما مجاز .

والثالث : بأن التضاد بين متضادَي المبدأ محقق فلو صدق على
المنقضى ، فاما ان يصدق الآخر أولا .

والاول : يوجب رفع التضاد .

والثاني : خلاف البدئية .

وربما استدلّ بأن الجري لا بد له من خصوصية ، وإلا لجري
كل شيء على كل شيء ، وليست إلا التلبس بالمبدأ ، فاذا انقضى فلا
تلبس فلا جري ، إذ لا يمكن انكار الخصوصية ، أو بقائها بعد
الانقضاء .

والخائري (قدس سره) بأن العناوين المأخوذة من الموجودات بملاحظة بعض الخصوصيات اذا لم يلاحظ شيء زائد عليها لا تطلق إلا على تلك الموجودات مع تلك ، سواء كانت تلك من ذاتيات الشيء كالانسان والحجر ، حيث صاراً تراباً ، أو من العوارض .

والاصبهاني (قدس سره) بأن المشتق بسيط ، اذ لو كان مركباً لكان معناه اما من حصل منه الضرب ، كما يظهر من العلامة (قدس سره) ويلزم منه تركب الاوصاف عن فعل ماض وزيادة وهو بديهي فساد ، أو من له الضرب كما عر غيره ، ويلزم منه الاهمال وهو مناف لكون النسبة حقيقتها الجامعة لجميع انحائها هو الخروج من العدم الى الوجود وهو عين الفعلية ، بالاضافة الى ان لازمه صدق الوصف على من لم يتلبس وهو ينافي اتفاقهم على المجازية فيه .

وإذا كان بسيطاً بما يراه الدواني (قدس سره) من اتحاد المبدأ والمشتق ذاتاً واختلافهما اعتباراً ، أو بما نراه من كون مفهومه صورة مبهمة متلبسة بالقيام على نهج الوجدانية ، لا يعقل الوضع للاعم الذي ذهب اليه العلامة الانصاري (قدس سره) إذ على رأيه المبدأ من أطوار موضوعه ، وكون مرتبة منه فالوصف نفس المبدأ ذاتاً ، فاذا زال المبدأ لا شيء هناك ، فكيف يكون من أطوار الموضوع فلا اتحاد للمبدأ مع الذات .

وعلى رأينا ، فلان مطابق هذا المعنى الوحيداني ليس إلا
الشخص على ما هو عليه من القيام فلا يصدق على فاقد التلبس .

الايراد على الوجه

ويرد على غير التبادر وصحة السلب [بدون حاجة الى توجيه
أولهما] بأن لا تضاد لاختلاف الاعتبار ، فهو سارق باعتبار الماضي
وعفيف باعتبار الحال .

وعلى الرابع : بأن الخصوصية الحثيئة المعطاة بسبب التلبس
آنأما ، بالاضافة الى ان البحث وضعي والجري متأخر عنه .

وعلى الخامس : بادعاء الصدق في المشتق دون غيره ، ولذا لا
يصدق الانسان على التراب ، ويصدق الزاني على المنقضي عنه .

وعلى السادس : عدم المنافاة بين البساطة والصدق ، لأجل
التحيث الحاصل من التلبس آنأما ، مضافاً الى ان الاشكال في
التركيب بالاهمال ، غير تام ، إذ الاهمال في اللفظ لا في الواقع .

الاشكال على صحة السلب

وأما الاشكال على صحة السلب بانها منافية مع صحة الحمل
وهي مفروضة لصدق السارق والزاني على من انقضى عنها .

فيرد عليه : بأن الثانية بالناية والاولى بلا عناية .

نعم ، ربما يشكل عليها بانه ان اريد بها صحته مطلقاً ، فغير
سدید لصديق المشتق على الذات في الماضي ، وان أريد مقيداً بحال
الانقضاء فغير مفيد ، لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق .

١ - وأجاب عنه الشيخ (قدس سره) بأن المراد منها باعتبار
المعنى الوجداني الارتكازي من المشتق ، وإلا^(١) لنوقض بكل صحة
سلب ، مثلاً يقال : صحة سلب الاسد عن الرجل الشجاع ان كان
باعتبار الجامع ، فممنوعة ، وإلا فغير مفيدة ، وفيه : بانه لا يمكن
الزام الخصم به لأنه يدعى عدم ارتكازه بذلك .

٢ - والآخوند (قدس سره) بأننا نقول :

أولاً : بصحة السلب مطلقاً بلحاظ حال الانقضاء في طرف
الذات الجاري عليها المشتق ، فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال
كما لا يصح سلبه بلحظ حال التلبس .

وثانياً : بصحته مقيداً بتقريب انه ان أريد بالتقييد تقييد
المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق ، ففيه : ان تقييده

(١) أي ان لم نقل بالمعنى الارتكازي .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ١

ممنوع ، وان أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة لصدق المطلق على أفرادها على كل حال .

وأشكل الاصبهاني (قدس سره) :

على الاول : بأن زيدا المسلوب عنه غير قابل لتقيده بالزمان لعدم معنى لتقييد الثابت وتحده بالزمان فانه مقدّر الحركات والمتحرّكات .

وعلى الثاني : بأن تقييد السلب فقط غير سديد ، لأن العدم غير واقع في الزمان ، إذ القابل للتقييد بالزمان نفس التلبس بالضرب الذي هو حركة من العدم الى الوجود ، وفيه : ان كليهما قابل للتقييد بالزمان .

٣ - والنائيني (قدس سره) بانه بناءً على البساطة - كما هي المختار - لا يعقل هناك معنى جامع ، بين المتلبس والمنقضى عنه ، فلا مناص عن وضعه له بخصوصه ، أو لاشتراكه لفظاً بينه وبين المتلبس ، وكلاهما واضح البطلان ، وبعد الفراغ عن بطلانها لا يعقل عدم صحّة السلب عن المنقضى عنه ، وفيه : ان البحث لغوي ، وليس بعقلي ، وما المانع من الوضع للاعمّ إذا استقامت أدلة الاعمّي ؟

أدلة الأعمى

استدل للأعم بالتبادر بالتلبس بالمبدأ آنأ ما ، مثل المقتول ،
وبعدم صحّة السلب فلا يقال : ليس بزان وإن انقضى عنه ، وبكثرة
الاستعمال في موارد الانقضاء فلو كان مجازاً فيها لزم كثرة المجاز
المنافية لحكمة الوضع ، وبقوله سبحانه : ﴿فاجلدوا﴾ و﴿فاقطعوا﴾
فهما ثابتان لمن صدق عليه الزاني والسارق ، ولو لا الصدق على من
انقضى لزم انتفاء الموضوع حين إجراء الحكم . والحاصل : ان صدق
العنوان ثبت المطلوب ، والالزم انتفاء الموضوع حين إجراءه .

وباستدلال الإمام تأسيّاً بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بـ
﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ في الآية على عدم لياقة من عبد الصنم
للإمامة وهو متوقّف على كونه حقيقة في المنقضى .

الايراد على الوجوه

ويرد على الاول : انه مجاز بأخذ المبدأ واسعاً بحيث يشمل حال
الانقضاء ، وإلا فلم لا يتبادر في العالم والجاهل والحسن والمؤمن
والكافر وغيرها ، ولعل سرّ التوسعة ان المهم ، الاثر الحاصل من
حين التلبس الى سائر الاوقات .

وعلى الثاني : ما تقدّم من سعة المبدأ أيضاً فالمجاز في المادّة وإلا

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١
فلو أخذ المبدأ حقيقة ، وكان الجري بلحاظ الآن ، لا بلحاظ حال
التلبس صحّ السلب .

وعلى الثالث : بالاضافة الى أكثرية الاستعمال في المتلبس ،
والى احتمال ان الاستعمال في المنقضي باعتبار حال التلبس ، ان من
حكم الوضع الاطالة بالقرينة وغيرها .

وعلى الرابع : ان الآيتين لا يراد بهما المنقضي ، بل الاشارة الى
مستحقّ الحدّ بقرينة ان اثبات الامرين بعد ارتكابهما غالباً .

أما الخامس : فقد أجاب عنه الرازي بانهم حين كانوا متلبسين
بالظلم شملهم [لا ينال] أبداً ، وفيه : انه لولا القرينة كان مثل لا
يصلّى خلف الفاسق .

والاصبهاني (قدس سره) - بعد تقسيمه الوصف الى
العنواني ، والمعرف ، والمعرف المشوب بالعنوان - بأن قرينة أبدية عدم
النيل ان الخلافة ليست كسائر المناصب الشرعية ، وفيه : كونها
ليست كسائرهما أعم ، لا مكان كفاية العصمة حين التصدي ، أو
كفاية الاحتياج الى مزيد الورع ، حيث لا يشترط في سائرهما .

والنائيني (قدس سره) بأن الظلم من قبيل السرقة ، فالحكم
لا يحتاج الى بقاء الموضوع .

وفيه : انه لو لا القرينة - كما في السرقة - كان مُصادرة .

والبروجردى تبعاً للحائري (قدس سرهما) - مع اختلاف ما بينهما - بأن أكثر أفراد الظلم يحدث وينصرم فلا معنى لدوران المحرومية من الإمامة مداره حدوثاً وبقاءً ، وبعض أفرادها وان كان لا ينصرم كالشرك لكن كلمة ﴿الظالمين﴾ جمع محلى باللام فيشمل كلا القسمين ، ولعل الفرق بينهما ان الشيخ انطلق من استمرارية الحكم والسيد من عموم الموضوع .

وفيه : فليكن مثل لا يصلّ خلف الظالمين .

نعم ، الكفائية - بعد تقسيمه الوصف الى الاشارة والعلّة المستمرة والآتية - بين القرينة بأن الآية في بيان جلالة قدر الإمامة وعظم خطرها ورفعة محلّها ، وهو كما قال (رحمه الله) حيث ان ابراهيم (عليه السلام) الطاهر احتاج الى الابتلاء بكلمات^(١) لنيلها ، بالاضافة الى انه لا يطلبها للظالم حالها ، بل لغيره ، وحيث كان أعمّ من الظالم أنا ما أجيب بانه لا ينالها حتى ذلك .

(١) هي مقاومة الصنم حال شبابه ثم تحطيمه لها ومصادرة ماله ، والقائه في النار ، واخراجه من العراق ، ثم من سوريا ، ثم من مصر ، وسكناه البادية ، لأن أهل المدن ما كانوا يقبلونه ، واسكانه أهله بواد غير ذي زرع ، وذبح ولده ، الى غير ذلك .

المفصلون

وفي المسألة تفاصيل لعل أهمها ما ذكره الشهيد الثاني من انه لو طرأ الضدّ الوجودي لم يصدق المشتقّ على المنقضي ، وإلا صدق قال : والالزم اطلاق النائم على اليقظان والكافر على أكابر الصحابة ، والفصول من الفرق بين المتعدّي فيصدق ، مثل الضارب ، وغيره ، فلا يصدق مثل حسن . والغزالي فاختار الاعمّ في المحكوم عليه لآية الزنا والسرقه ، والتلبّس في المحكوم به .

ويرد :

على الاول : بأن عدم طريان الضدّ الوجودي أيضاً لا يوجب الصدق ، ولذا لا يصدق الابيض لما زال بياضه وان لم يطرأ عليه لون آخر .

وعلى الثاني :

أولاً : ان العالم والجاهل لا يصدقان على من تبدّل حاله مع انها متعدّيان :

وثانياً : بان الصدق في المتعدّي ان كان بلحاظ حال التلبّس كان حقيقة وإلا كان مجازاً .

وعلى الثالث :

أولاً: بالنقض^(١) بمثل العادل يصلّى خلفه، ويمثل إقطع يد السارق.
 وثانياً: ان الآيتين للقرينة ، وهي عدم جريان الحدّ في حال
 الجريمة .

تمات

الاولى : عرّف بعضهم الفكر بأنه ترتيب أمور معلومة
 لتحصيل المجهول ، وأشكل عليه بانه لا يتمّ في التعريف بالفصل أو
 الخاصّة ، وأجاب شارح المطالع : بأن الناطق والضاحك ينحلّان الى
 شيءٍ له النطق والضحك ، وأورد عليه الشريف : بانه ان أُريد
 مفهوم الشيء دخل العرض العام في الفصل ، وان أُريد مصداقه
 انقلبت مادّة الامكان الخاص ضرورة ، وعليه فالمشتقّ بسيط .

وأجاب الفصول عن الشقّ الاول : بأن الناطق اعتبره
 المنطقيّون فصلاً بعد تجريده عن معناه اللغوي ، فالشيء داخل في
 المشتقّ لغة لا اصطلاحاً .

والآخوند (قدس سره) بأن الناطق ليس بفصل حقيقي ، بل

(١) فالاول : محكوم عليه ، ومع ذلك لا يصدق إلا على المتلبّس .

والثاني : ليس محكوماً عليه ، ومع ذلك يصدق على المنقضى .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

فصل مشهوري لأن حقيقته لا يكاد يعلم .

والنائيني (قدس سره) بأن مفهوم الشيء جنس ، فيدخل الجنس في الفصل لا العرض العام .

ولعل مراد الشارح اشتغالها على الضمير [وهو شيء] فلا يرد عليه إيراد الشريف .

والظاهر ان مرادهم بكون الناطق فصلاً الإشارة به الى الفصل الحقيقي الذي مظهره النطق ، كما هو كذلك في الناطق والناطق .

فقول الفصول : انه مجرد عن معناه اللغوي ، وان صحّ بالنسبة الى انه لا يراد به التكلّم ، لكنّه لا يصحّ بالنسبة الى تجريده عن [شيء] إذ الناطق بمعناه اللغوي جعل فصلاً .

ومنه يعلم النظر في قول الكفاية انه ليس بفصل حقيقي .

أما قول النائيني (قدس سره) فليس بوارد على الشريف ، لأن الشيء قد يراد به العرض العام ، ولذا يطلق على الواجب والممكن والاعتباريات والانتزاعيات بل والمستحيلات باعتبار وجودها الذهني [وهذا مراده] ، وقد يراد به الجنس ، وعليه^(١) فاشكال بعض

(١) بناءً على ان الشيء له اطلاقان .

مقرّره بأن الشيء ليس بجنس غير وارد ، كما ان إشكال الشريف على الشارح بدخول العرض العام غير وارد .

وأجاب الفصول عن الشق الثاني بأن القيد إذا لم يكن ضرورياً لم يكن اثبات الذات المقيّد به ضرورياً .

وأشكل عليه الكفاية : بأن المحمول ان كان ذات المقيّد كان ضرورياً ، وان كان المقيّد بقيده انحلت القضية الى ضرورية ،^(١) وممكنة ، لأن الاوصاف قبل العلم أخبار كما ان الأخبار بعد العلم أوصاف .

ويرد على الاشكال على تعريف الفكر : بأن قولهم : ناطق أو ضاحك ، أمور باعتبار حذف المبتدأ ، وعلى اشكال الشريف على الشارح بأن مراده تقدير [الشيء] كما قالوا [ضارب هو] لا تركيب المشتق ، مضافاً الى انه يرد عليه ، ان [المشتق] له تركيب اجمالي ، كما يفهم من تفسيره ، في قبال الجامد والمركب لفظاً ، حيث لا تركيب للاول ولا إجمال في تركيب الثاني ، ومراد المنطقيين انه فصل

(١) فالممكنة : زيد متّصف بالضحك ، والضرورية : زيد المتّصف بالضحك زيد .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

أو خاصّة ، اللون المنتسب ، لا مجموع الامرين^(١) ، وعلى الايراد على الفصول بانه ليست هناك قضيتان فلا يسمّى الضحك صفة وخبراً ، فالمقيد محمول بلا محذور .

ثم ان جميعاً استدّلوا على البساطة بأدلة أخرى ، فقد استدلّ الكفاية بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل زيد الكاتب ، ولزومه من التركيب ، وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه ، ولعلّه أخذه من المجدّد الشيرازي (قدس سره) فيما نسب اليه من ان التركيب يوجب أربع^(٢) نسب إحداها تامّة داخل المحمول . والثانية كذلك بين المحمول والموضوع . والأخريان ناقصتان ، لأن كل خبر يتحوّل الى الوصف بعد العلم به .

والنائبي (قدس سره) بانه لو كان المشتقّ دالاً على النسبة لزم بناءه لانهامعنى حرفي فاعرابه دليل على عدم التركيب ، وبانه ليس إلا ما لوحظ المبدأ فيه بحيث يتّحد مع الذات والمفروض ان المحمول ليس إلا نفس المشتقّ فمادّته للمبدأ أو هيئته لافادة الاتحاد مع

(١) اللون والمؤلّون .

(٢) لكن النائبي (قدس سره) نسب اليه القول بثلاث نسب باستثناء احدى الناقصتين .

الموضوع فمن اين الذات والنسبة .

والبروجردى (قدس سره) بالتبادر فان الكاتب ليس إلا حيثية الكتابة بضرورة العرف ، وبعضهم بأنه لو أخذ الذات فيه لزم التكرار في [الانسان قائم] و [الانسان شيء] فعدم التكرار دليل عدم الأخذ .

ويرد على :

الأول : انه يتم لو كان التركيب تفصيلياً لا إجمالياً^(١)

والثاني : بالاضافة الى ان الناقصتين بعد الاخبار ، والحال ان القضية خبرية ، ان الاجمالي لا نسبة خبرية فيه .

والثالث : بالاضافة الى ما تقدم ان النسبة من الهيئة والبناء انما يكون إذا كانت المادة مشتملة على المعنى الحرفي .

والرابع : ان الهيئة هي التي تأتي بالذات مجملة .

والخامس : بانه انما يتم في قبال التفصيلي لا الإجمالي المذكور .

(١) إذ هناك بسيط كالجوامد ، ومركب تفصيلي [كحيوان ناطق] ومركب اجمالي [كالناطق] .

للتشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

والسادس : بأن التكرار فرع كونه اخبارين ، والحال انه اخبار واحد لكون الخبر مركباً اجمالياً .

ومما تقدّم ظهر ، ان التركيب الإجمالي المختار غير ما يكون بتعمّل العقل منحلّاً ، كمفهوم الحجر الى شيء له الحجرية ، وما يكون مركباً تفصيلاً كشيء له النطق ، فالوجدان يرى فرقاً بين الثلاثة .^٣

كما ان المشتق عبارة عن الذات الملوّنة - مع ملاحظة دخول اللون في مفهومه - ولذا كان اسماً ، لا لون الذات ، وان لم يكن فرق بينهما في حصول التركيب الإجمالي ، والمذكور وان كان خلاف السياق في المشتقات ، حيث انها تفيد الالوان لا الملوّنات ، إلا ان التبادر أوجب الالتزام بذلك .^٣

ثم البساطة مفهوماً يقابلها التركيب كذلك ، كتقابل البساطة والتركيب الحقيقيّين ، فملاك الأولين الوحدة والتركيب مفهوماً ، وملاك الآخرين هما حقيقة ، ولذا كان بين البسيطين عموم مطلق ، وكذلك بين المركّبين ، وان كانا متعاكسين ، فالاثنيّة بالتعمّل لا تضرّ بساطة المشتق كالإجمال ، والتفصيل بين الحدّ والمحدود ، على ما ذكره الكفاية ، وان أشكل عليه البروجردى (قدس سره) بان ما ذكره

هدم لأساس البساطة ، لان النزاع بين الشريف وخصمه في البساطة العقلية وعدمها ، وفيه ان نزاعهما في المفهوم لا في الحقيقة .

الثانية : من يرى تركيب المشتق يصحّ عنده الفرق بينه وبين مبدئه في حمل الاول دون الثاني ، أما من يرى بساطته فما هو الفارق الذي أوجب ذلك ؟

قال الدواني (قدس سره) : لا فرق بين المشتق ومبدئه الحقيقي دون المشهور [وهو المصدر] إلا بالاعتبار ، والفصول حيث فهم منه اعتبار الاول لا بشرط ، فيصح حمله ، والثاني بشرط لا ، فلا يصحّ أشكال عليه بأن العلم والحركة يمتنع حملها على الذات ، وان اعتبراً لا بشرط .

وأجاب الآخوند (قدس سره) عنه بأن المشتق وضع للعرض بلحاظ الاتحاد والهوية ، والمبدأ بلحاظ ذات العرض ، فالامر واقعي لا إعتباري ، وما ذكره هو الظاهر من المولى صدرا والسبزواري (قدس سرهما) ، وتبع الثاني الاصبهاني والنائيني (قدس سرهما) حيث قال الاول : مفهوم المشتق عند بعض المحققين هو عين الصفة لاتحاد العرض والعرضي عنده بالذات ، والفرق يكون الصفة عرضاً غير محمول إذا أخذ في العقل بشرط لا شيء ،

للتشيرازي مباحث الالفاظ ج ١
وعرضياً محمولاً إذا أخذ لا بشرط .

وقال الثاني : ان حقيقة البياض وغيرها من الاعراض تارة
تلاحظ بما هي وانها في قبال موضوعها فهو بياض ولا يحمل على
موضوعه .

وأخرى بما هي ظهور موضوعها ، وكونها مرتبة من وجود
موضوعها وطوراً لوجوده وطور الشيء لا يباينه ، فيصح حملها عليه ،
لأن هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع ، والحمل هو الاتحاد في
الوجود ، ثم أيده بأنا إذا رأينا شيئاً أبيض فالمرئى بالذات هو البياض
ومع ذلك نحكم بانه بياض وأبيض فلولا الاتحاد لم يحكم العقل
بذلك ، وبأن المعلم الاول ومرتجي كلامه عبّروا عن المقولات
بالمشتقات ، ومثلوا لها بها فعبروا عن الكيف بالمتكيف ومثلوا لها بالحر
والبارد ، ولولا الاتحاد لم يصح ذلك .

ويرد عليهم :

أولاً : ان المبدأ اللا بشرط ، غير الذات ، وان كان طوراً من
أطوار الذات فكيف يحمل عليه .

وثانياً : ان المادّة^٢ يلزم ان تكون بكلّها في مختلف الهيئات ، فان
جرّدت^٢ عن بشرط^٢ لا انخرمت القاعدة^٣ ، وان كانت معه^٤ كان جمعاً بين

المتنافيين .
٤

وثالثاً : ان المبدأ لا تحصل له ، وبشرط لا ، يعطي التحصل .

ورابعاً : ان المشتق هو الموصوف ، كما يفهم من معناه فكيف يقال : انه عين الوصف الذي هو المبدأ ؟

ومنه : يعلم وجه النظر في وحدة البياض والابيض ، وهل هو إلا كالقول بوحدة النطق والناطق ؟

أما النقل عن المعلم الثاني ، فان تم ففيه النظر المذكور ، كيف والحار غير الحرارة ، ولعل بهمنيار أراد ما ذكرناه حيث قال : لو كانت الحرارة قائمة بذاتها لكانت حرارة وحارة .

الثالثة : قال نصير الدين والسبزواري وغيرهما (رحمهم الله) يحتاج الحمل الى جهتي الوحدة والتكثر ، وعللوه بانه لو لا التغاير لم ينفع ، ولولا الوحدة لم يصح ، وفصل الفصول بانه ان كان التغاير اعتبارياً والوحدة حقيقة فلا كلام ، أما إذا كان العكس كالأعراض لموضوعاتها فلا بد من أخذ المجموع من حيث المجموع شيئاً واحداً وأخذ الاجزاء لا بشرط ، واعتبار الحمل بالنسبة الى المجموع حتى يصح .

واعترض عليه الآخوند (قدس سره) في الكفاية والفوائد :
 بأن لحاظ التركيب بين المتغايرين واعتبار كونها مجموعاً مخلّ ، إذ لا
 حاجة الى الاعتبار بعد التركيب الحقيقي ولا يحمل جزء المركّب
 أحدهما على الآخر ، والمفرد موضوع ومحمول لا الذي له مزيّة
 التركيب ، وانه يلزم زيادة جزء اعتباري في المحدود وهو ملاحظة
 مجموعهما من حيث المجموع واحداً في طرفه ، مع بداهة لزوم
 مساواة الحدّ ومحدوده .

وأضاف الاصبهاني (قدس سره) عليه : بأن بملاحظة وحدتها
 تكون الوحدة وصف اللحاظ والاعتبار فلا يصحّ أن يقال : هذا ذاك
 إلا في اللحاظ ، مع ان الحمل هو اتّحاد الموضوع والمحمول في الوجود
 وكيف يقول : ان حمل الناطق على الانسان والحيوان بهذه الملاحظة
 مع ان صدر المحقّقين جعل صحّة الحمل فيه دليلاً على التركيب
 الاتّحادي ؟ وان كان فيه ان الفصول يرى التركيب انضمامياً ،
 فالاشكال مبنائي لا بنائي (١) .

ويمكن ان يقال عليه : ان معنى المشتق إذا كان [ذو كذا] كما
 يظهر منه (قدس سره) شكّل الاعراض لموضوعاتها وحدة حقيقيّة ،

(١) إذ كيف يستشكل عليه بكلام صدر المحقّقين .

أما عليهما ان كلامهما على مبنى البساطة لا يلائم الوحدة حقيقة ، وقد عرفت ان التركيب الاجمالي هو مقتضى الصناعة .

وما تقدّم يظهر وجه النظر في كلام البروجردى (قدس سره) ان ملاك الحمل الاتحاد بحسب اللحاظ ، وان التغاير انما يعتبر لافادة الحمل لا لصحته ، لصحة حمل الشيء على نفسه ، لما عرفت من ان الاتحاد في الوجود ، والتغاير فيه بالاعتبار لتوهمه في مقام الجعل أما انه لا نسبة فيه كما قاله بعض ، فلم يظهر له وجه .

الرابعة : لقد ذكروا صفات الجمال والجلال ، ثمانية وسبعة ، للاختلاف فيهما ، وإلا فهي أكثر ، وقال المحققون في الاولى انها عين الذات فإحداها عين الأخرى أيضاً ، وذلك لعدم تعقل تعدد القدماء ولذا أبطلوا قول الاشاعرة بزيادة الصفات على الذات ، حتى قال فخر الدين الرازى : ان علماءنا حكموا بكفر المسيحية لما اعتقدوه من الاقانيم الثلاث ، وهم قد اختاروا كون القدماء ثمانية ، ومع ذلك يعدّون أنفسهم موحدّين ، ولما رأى المعتزلة بطلان ذلك ، كبطلان التعطيل ، ولم يتصوّرُوا العينية ، قالوا بالنيابة ، وانه تعالى قبل حدوث الصفات له ، لم يكن موصوفاً بها ، ولكن كان ذاته نائب عنها ، فكانت الاشياء منكشفة لديه مثلاً ، من دون ان يثبت له وصف العلم ، كما أشار اليهما السبزواري (قدس سره) في قول

الأول بازدياد ، والثاني بالنيابة .

وقد أورد على اطلاق المشتق عليه تعالى ، من حيث الهيئة عدم
المغايرة في ذاته وصفاته سبحانه للعينية^(١) مع لزومها فيه ، ومن حيث
المادة اقتضاها الحديثة ، وليس العلم ونحوه فيه تعالى حدثاً .

وأجاب عن الاول الفصول ، بالنقل أو التجوز في المشتق عند
اطلاقه عليه تعالى .

والآخوند (قدس سره) بكفاية المغايرة المفهومية .

والنائيني (قدس سره) بأن المغايرة في لحاظ المبدأ والذات
بشروط لا ، واللحاظ لا ينافي العينية خارجاً .

والعراقي (قدس سره) بأن العينية فيه سبحانه دقة فلسفية
والناس غافلون عنها ، فهم يفهمون من [العالم] المنكشف لديه وهو
محقق في كلا المقامين^(٢) .

والبروجردى (قدس سره) بأن إجراء المشتق على الذات
باعتبار وجود حيثية فيها ، كحيثية العلم في [عالم] ولا يشترط زيادتها

(١) اي عينية الذات والصفات فيه سبحانه عند الشيعة .

(٢) عندنا عنده تعالى .

عليها فالصدق في كلا المقامين على نحو واحد .

وبعضهم بأن المفهوم من المشتق المعنون بما انه كذلك أما زيادة العنوان عليه وقيامه به فهو خارج عن مفهومه ، ولعل الفرق بين الاخيرات^(١) ان العنوان منتزع عن الحيثية بينما الانكشاف - مثلاً - لوحظ فيه الخارج أيضاً .

وأورد :

على الاول : بأن لازم النقل فهم معنيين فيه تعالى وفي غيره ، مع انه خلاف الوجدان ، وبأنه ان لم يفهم معنى العلم ، كما في غيره تعالى لزم : أما ان يفهم معنى الجهل ، أو كونه لقلقة لسان ، وكلاهما غير تام ، وبأن العلم والجهل مثلاً ضدان لا ثالث لهما ، فإذا لم يفهم من [العالم] فيه سبحانه ما يفهم في غيره ، لزم فهم مقابله ، وهو باطل ضرورة .

وللفصول انه يقول : انه نقل الى [ما كان العلم عين الذات] لا مغايراً ، كما في المخلوق ، فلا يلزم اللوازم الثلاثة .

(١) ففي العلم مثلاً حيثية البروجردى (قدس سره) لوحظ فيها الذات ، وعنوان المعاصر يأتي بعد الحيثية ، والانكشاف في العراقي (قدس سره) لوحظ فيه الخارج أيضاً بخلافهما .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ١

وعلى الثاني والثالث : بأن الاشكال هو ان العالم مثلاً وضع لمن علمه زائد على ذاته ، والله ليس كذلك ، والتغاير المفهومي واللاحاظي لا يدفع هذا الاشكال .

أما الثلاثة الاخيرة ، فان كان مرجعها الى عدم الوضع المذكور - كما ليس بالبعيد - لم يكن بها بأس وان كان أقربها أولها لملاحظة الانكشاف في العلم - مثلاً - (١) .

وأما الايراد من حيث المادّة ، ففيه : ان لا دلالة لها على الحديثيّة نعم هي غالبية مصداقاً وبينهما بون .

الخامسة : في صدق المشتق ، هل يحتاج قيام المبدأ بالذات ؟ المعتزلي قال : لا ، ولذا يصدق الضارب والمولم ، على من لم يقم به الضرب والألم ، وغيره قال : نعم ، فالاشعري قال بالقيام الحلولي ، لذا التزم بقيام العلم والقدرة وغيرهما به سبحانه ، وقال بالكلام لنفسي ، والفصول بلزوم قيام ما ، وحيث لا قيام فيه سبحانه ، لاستحالة تعدّد القدماء ، قال بالنقل عند اطلاقه عليه ، والآخوند (قدس سره) بلزومه - وانه فيه أيضاً : بنحو من القيام بدون

(١) انما قلنا مثلاً ، لأن الامر في [القادر] و [الحي] ونحوهما من باب آخر إذ لا انكشاف .

١٦٤ هل يحتاج قيام المبدأ بالذات ؟ الاصول

الاثنين ، بل بنحو الاتحاد والعينية - وان كان مختلف الانحاء بسبب اختلاف^(١) المواد أو الهيئات أو الذوات ، فالقيام موجود صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو فيه أو انتزاعاً ، على نحو خارج المحمول أو المحمول بالضميمة ، وكان عليه ذكر الاعتبار أيضاً ، فصفته تعالى ، لا من قبيل ما ليس له ما بحذاء ولا من قبيل ما له ما بحذاء مستقل .

لا يقال : إذا لم تكن كثرة في مقام ذاته ، فكيف تنتزع منه الكثرة فان ذلك مثل انتزاع الوحدة مما لا وحدة له ؟ .

لأنه يقال : الانتزاع باعتبار تعدد الجهات ، وهو لا يسبب انشلال الوحدة .

السادسة : إذا اسند المشتق الى موضوع حقيقة أو مجاز^(٢) في الكلمة ، فكل من الاسناد وهيئته^(٣) ومادته قد يكون حقيقة أو مجازاً .

(١) الاول : كالمختلعة والمكتسبة ، فقد جلّ فيها الخلع وصدر منها الكسب . والثاني : كالضارب والمضروب ، فقد صدر من الاول الضرب وحلّ في الثاني . والثالث : كالعالم له تعالى ولنا .

(٢) مثل ما إذا اطلق على الماء لفظ [اللبن] لشفافيته .

(٣) الاسناد كالميزاب الجاري ، والهيئة كالماء الجاري إذا كان الجريان منقضيّاً ، والمادة كماء الغدير الجاري ، حيث ان الجريان استعمل في تموج الغدير ، والحقيقة في الكلّ مثل الماء الجاري ، وهو في الحال جار .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ١

وهل المجاز في الاسناد يوجب مجازية المشتق ؟ ظاهر الفضول
ذلك ، فقال بأن القائم بالواسطة مجاز كالشدّة والسرعة القائمتين
بالجسم بواسطة الحركة واللون .

ورده الكفاية بأنه مجاز في الاسناد ، لا في الكلمة ، فالمشتق بما
هو مشتق استعمل في معناه الحقيقي ، وان كان مبدأه مسنداً الى ما
يجعل الاسناد مجازياً ، ولا منافاة بين الامرين ، ووافقه المشكيني
(قدس سره) وغيره .

وأيده النائيني (قدس سره) وان أظهر أولاً نوع تفصيل بين
القول بتركب المشتق ، فكما قال الفصول ، لأن النسبة الناقصة في
المشتق تابعة للنسبة التامة في القضية ، والقول ببساطته ، فكما قال
الآخوند (قدس سره) .

والذي ينبغي هو ان المشتق ان كان بسيطاً^(١) أو مركباً اجمالياً
كما اخترناه ، أو تفصيلياً مع كون النسبة الى الكلّي فكما قاله

(١) ١ - كجری ، ٢ - بمعنى رونده ، ٣ - ذات ثبت له الجريان ، ٤ -
الميزاب (ميزاب جار) .

* الى هنا انتهى المؤلف من القسم الاول من مباحث الالفاظ بتاريخ ٢٤
رجب سنة ١٤٠٣ هـ في قم المقدسة .

١٦٦ هل يحتاج قيام المبدأ بالذات الأصول
الثاني وان كان تفصيلياً ، مع كون النسبة الى المصدق ، فكما قاله
الأول إذ النسبة في المشتق تكون حينئذ مجازاً ، ولعلّ الفصول نظر الى
ذلك لبنائه تركب المشتق .

فصل في الاوامر

الظاهر ان أكثر ما يرى مشتركاً في لغة العرب ، له جامع ، حتى في ما ذكروا : انه من ألفاظ الاضداد ، لتبادر الجامع غالباً ، مثل : النهار ، وما أنهر الدم ، والنهر ، ونَهَرَه .

كما إن الظاهر ، صحة كل الأبواب والإشتقاقات ، وان لم يرد بعضها في اللغة ، بشرط الإستيناس عندهم ، ولذا لا يشك في عربيّة : مبرّدة ومكيفة وبرّادة ، ومروحة ، وثلاجة ، ومثلج ، ومدفئة ، وغيرها .

والأمر ، على ما ذكر- ويجمع على أوامر ، وهي في الأصل جمع أمرة ، كزواجر ، وطوالب ، كما يجمع على أمور- بمعنى واحد ، هو : الطلب ، وما ينشأ منه ، تشريعاً وتكويناً ، وان كان الأول يجمع على

الأول ، والثاني على الثاني ، وعليه : فاستعماله في الطلب ، والشأن ، والفعل ، والفعل العجيب ، والشيء ، والحادثة ، والغرض ، وغيرها من باب الاستعمال في افراده ، لا على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي .

وان قال بالأول بين الطلب والشيء ، الكفاية ، وبينه والشأن ، الفصول ، وبينه والفعل ، البروجدي (قدس سره) ، وبينه وغيره ، بعض الأعلام ، وبالثاني ، النائي (قدس سره) بشرط الاهمية ، وآخرون ، وكأن دليل الأول : التبادر ، ودليل الرابع : اختلاف الجمع بين أوامر وأمر .

كما ان الاصفهاني (قدس سره) قال باطلاقه على معنى واحد ، وأنه إنما يطلق على خصوص الأفعال ، في قبال الصفات والاعيان ، باعتبار مورديتها لتعلق الإرادة بها ، بخلافهما ، كما يقال : المطلب والمقصد وان لم يكن طلب وقصد .

وأورد بعضهم على اللفظي : بأن اللفظين ، لم ينحدرا على شيء واحد ، إذ الموضوع للحدث هي : المادة السارية ، وللمعاني الأخرى هو : لفظ الامر جامداً ، وعلى المعنوي : بامتناع وجود جامع حقيقي بين الحدث وغيره .

ويرد :

على الاول : ما عرفت من وحدة المعنى .

وعلى الثاني (قدس سره) - خاصة - : انه لا يشترط الأهمية ،
ولذا صح : أمر لا أهمية له ، أو أمر مهم .

وعلى الرابع : ما ذكره الاصبهاني (قدس سره) : من ان
الأمر حيث يطلق على الأفعال ، [بل وغيرها ، كما اخترناه] لا
يلاحظ فيه تعلق الطلب تكويناً ، أو تشريعاً فعلاً ، بل من حيث
قبول المحل ، فكأن المستعمل فيه ، متمحّض في المعنى الجامد ، وهو
يجمع - كأمثاله - على هذه الزنة^(١) .

وعلى الخامس : بأنه يستعمل في الشيء الجامع للصفات
والأعيان أيضاً .

وعلى السادس : ان ما ذكره لا ينافي أحد الإشتراكين^(٢) ، وانما
لم نقل نحن به لما تقدم ، وبذلك ظهر عدم تمامية إنهاء المعاني الى
أربعة عشر ، كما عن البدائع .

(١) مثل : سهل ، وبحر ، وضرب ، على : سهول ، وبحور ،
وضروب .

(٢) اللفظي والمعنوي .

الأمْر بحسب الاصطلاح

لم يظهر إصطلاح جديد في « الأمر » بين الاصوليين والفقهاء ، وان قال الآخوند (قدس سره) : انه بحسب الاصطلاح ، حقيقة في القول المخصوص ، ومجاز في غيره ، ولذا أشكل عليه الاصبهاني (قدس سره) وقال : الظاهر انه أحد معانيه اللغوية .

وعليه ، فالامر : اسم لجامع الهيئات المستعملة في معانيها ، لا نفسها ، على سبيل الإشتراك ، ولا ما إذا استعملت لغواً ، أو في غير معانيها ، كاصمت ، اسم لوادٍ ، فليس معناه : الطلب ، والبعث ، والإرادة المظهرة ، والإشتياق ، ونحوها .

وإذا كان اسماً لما ذكر ، فلا يمكن الاشتقاق منه ، لما ذكره الفصول وغيره : من ان معناه حينئذ لا يكون معنى حديثاً ، كما لا يمكن الإشتقاق من لفظ : الاسم والفعل والحرف ، بالنسبة الى

التلفظ بمعانيها ، في الماضي والمستقبل .

ومنه : يعلم عدم استقامة إشكال الأخوند (قدس سره)
عليه : بأن الاشتقاقات منه ، ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح
عليه بينهم ، لا بالمعنى الآخر .

والإصباحي (قدس سره) : بإمكانها ، لأن وجه العدم ، إما
كون الموضوع له لفظاً لا معنى [والذي يمكن الإشتقاق منه ، هي
المادة للهيئات ، لا الهيئة] ، وإما عدم كون الموضوع له معنى
حديثاً ، وما ليس حديثاً ، لا يقبل الحكاية ، وكلاهما لا يضر
بالإشتقاق ، إذ اللفظ كيف مسموع ، وهو قابل للحكاية ، وهيئة
[إضرب مثلاً] قائمة بشيء ، هو المتلفظ - مثلاً - : وكل قائم بشيء ،
يمكن الحكاية عنه .

إذ يرد :

على الاول : إن الاشتقاق منه ، ليس إلا بالمعنى اللغوي^(١) .

وعلى الثاني : إن مجرد القيام بشيء ، لا يصحح الإشتقاق ،
وإلا فاذا تلفظ [بزيد أو جدار] ، فقد قام اللفظ بالمتلفظ ، مع
وضوح عدم إمكان الإشتقاق منها .

(١) أي الطلب .

العلو والاستعلاء

هل يعتبر العلوّ والاستعلاء في معنى الأمر؟ كما قال به بعض أو أحدهما؟ كما عن بعض الأساطين ، أو لا يعتبران؟ كما قاله البروجردى (قدس سره) ، أو يعتبر الأول؟ كما في الكفاية ، الظاهر : الأخير لتبادر العلوّ ، فيما إذا سمع الإنسان من يقول : أمر زيد عمرواً ، حيث يفهم من « أمر » انه عال ، وبدلّ على عدم الثاني صدق الأمر وإن لم يستعمل ، وبذلك يظهر وجه النظر في الأقوال الآخر .

وان استدل .

للأول . بأن مكالمة المولى مع عبيده على طريق الإستدعاء ، لا يسمّى أمراً .

وللثاني : بتقييح الطالب السافل ، من العالى المستعلى عليه ،

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

وتوبيخه بمثل : انك لم تأمره ؟ .

وللثالث : بأن الطلب على قسمين :

فان قصد انبعاث المطلوب بنفس الطلب ، كان أمراً .

وإن قصد الإنبعاث مع بعض المقارنات ، كطلب المسكين من

الغنى ، بضميمة الدعاء والإسترحام ، كان إلتماساً .

إذ يرد :

على الاول : ان الدليل أحص من المدعى ، إذ هناك ثالث :

هو ما لم يقصد الإستعلاء ، ولا الإستدعاء ، ولا شك في تسميته
أمراً .

وعلى الثاني : ان التسمية مجاز للمشكلة ، بدليل صحة

السلب .

وعلى الثالث : ان توقّف صدق الأمر على تحقّق القسم الأول ،

الذي فيه العلوّ ، دليل على خلاف المدعى^(١) .

ولا يخفى ان المسألة ليست أصولية ، لانها تنقيح صغرى ،

وانما ذكرت لأنها بانضمام الكبرى الآتية ، تعطي استنباطاً للحكم

(١) أي مدعى السيد البروجردى (قدس سره) .

الشرعي^(١) وبه يظهر : ان جعل الإصبياني (قدس سره) البحث لغوياً [إذ الكلام في البعث الصادر عن الشارع] ليس على ما^(٢) ينبغي : وأضعف منه : جعل المحقق القمي (قدس سره) الإستعلاء المعتبر في الأمر ، هو الأيجاب .

(١) مثلاً يقال : هذا (أمر) - حيث العلوّ - وكل أمر يفيد الوجوب .

(٢) إذ اللازم ، التعليل بما ذكرناه ، لا بما ذكره ، بالإضافة الى ان الكلام في (أمر) الشارع ، لا بعثه .

الوجوب

الظاهر : ان المادة ظاهرة في الوجوب ، للتبادر .

أما الإستدلال له بايتي : [ما منعك] ، و [ليحذر] ،
وروايتي : [لولا ان أشقّ] و [أنا شفيع] ففي الكل ، بالإضافة الى
انها استعمال ، وهو أعم من الحقيقة : ان القرائن موجودة ، مما يمكن
أن تكون الدلالة بها ، ولذا جعلها الآخوند (قدس سره) مؤيدة .

الطلب والارادة

الطلب الذي هو معنى [الأمر] ، يراد به الإنشائي ، لا الحقيقي ، لأنه يوجد بأسبابه الخاصة ، لا باللفظ ، ولانه قد يأمر المولى بدون قيامه بنفسه ، ولصحة سلبه عنه ، وهل هو غير الإرادة ؟ كما عن السيد والشيخ^(١) ، وقال به الأشاعرة ، أو متحذان ؟ كما عن مشهور الشيعة والمعتزلة .

وقد حصل النزاع بينهما في انه : هل القرآن قديم ؟ لأنه كلامه سبحانه ، فهو صفته ، وهي كذاته ، قديمة [كما قاله الأشعري] ، أو حادث ؟ لأنه صوت وهو حادث ، [كما قاله المعتزلي] ورده الأشعري بأن القرآن ليس لفظاً ، بل هو حاك عن الكلام النفسي ، وأجاب المعتزلي : بأنه ليس في النفس ، إلا العلم [في الاخبار]

(١) السيد في المحصول ، والشيخ في هداية المسترشدين .

للسيرازي مباحث الاصول ج ٢
والارادة ، والكراهة ، وليس الكلام النفسي أحدها ، وردّه
الأشعري : بوجود الطلب وهو غير الثلاثة فهما غيران ، واستدل
لذلك ، بأوامر الاختبار والاعتذار ، حيث طلب بدون إرادة ، وبأن
الكفار والعصاة مكلفون فان كان سبب تكليفهم إرادته تعالى ، لزم
تخلف إرادته عن مراده وهو محال ، فاللازم أن يكون له تعالى صفة
أخرى ، هي الطلب .

وقد اختلف المتأخرون ، فالآخوند (قدس سره) اختار الإتحاد
مفهوماً وإنشاءً ، وخارجاً ، لأن الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة
بالنفس شيئاً آخر ، يسمّى بالطلب ، وردّ أول استدلاليّ الأشعري :
بأنه لا إرادة ولا طلب حقيقة ، وانما الموجود : الإنشاء فقط ، وهما
صادقان عليه ، كما ردّ ثاني استدلاليه : بأن الله إرادتين تكوينية
وتشريعية ، وأوامره من الثانية ، وما لا تتخلف ، هي الأولى .

وأخيراً جعل بينهما مصالحة ، بأن المراد بالمغايرة : حقيقي
أحدهما ، مع إنشائي الآخر ، وبالإتحاد : ملاحظتهما في محل واحد .

والنائبني (قدس سره) اختار العكس ، مستشكلاً على من قال
بالإتحاد ، : بأنه إن أرادّه مفهوماً .

ففيه : إن الإرادة كيف نفساني ، والطلب تصدي ، فلا

يقال : طالب الضالة ، إلا لمن تصدّى لتحصيلها في الخارج ، دون من يشاق إليها من دون التصدي ، [إذ الطلب في التشريعات ، عبارة عن إيجاد الصيغة ، وفي التكوينات ، تحريك النفس للعضلات] .

وإن أرادَه مصداقاً ، ففيه : إن الإرادة من مقولة الكيف ، والطلب من مقولة الفعل ، ويستحيل صدق المقولتين على أمرٍ واحد ، لتباينهما .

وإن أرادَه في صقع النفس ، بأن لا يكون غير التصوّر والتصديق بالفائدة والشوق المؤكّد ، المعبر عنه غالباً : بالإرادة ، شيء رابع هو الطلب ، الذي هو نفس الإختيار ، وتأثير النفس في حركة العضلات ، كما قال به صاحب الحاشية وغيره .

ففيه : إنه حيث كانت الثلاثة غير اختيارية ، يلزم عليه ، انقياد العضلات للنفس ، وعدم جواز العقاب .

وكون الله تعالى مقهوراً ، لأن إرادته عين ذاته ، وهي غير إختيارية له ، وكلها فاسد .

كما استشكل البروجردي (قدس سره) في الإتحاد : بأن الإرادة من صفات النفس ، بينما الطلب : تحريك المطلوب نحو

للسيرازي مباحث الألفاظ ج ٢

العمل المقصود عملياً ، أو إنشائياً ، فهو بكلاً معنييه ، مظهر لها ، لا أنه هي ، [وهو ما ذكره النائي (قدس سره) في ثاني كلامه] ثم قال : وهذا غير قول الأشعري بوجود صفة أخرى في النفس ، وردّ أول وجهي الأشعري ، بوجود إرادة المقدمات في الأمر الإمتحاني ، فلم يصح قوله : بالطلب ، بدون إرادة .

وقد سبق الرشتي (قدس سره) الأخوند (قدس سره) في قوله : بالإتحاد ، لكنه جعل الطلب عنواناً للكاشف عن الإرادة ، كما لحقه الحائري (قدس سره) ، لكنه أشكل عليه : بأنه كيف يكون المفهوم بإزائهما ، له تحقّقان : خارجي واعتباري ، مع أنه ليس سوى الوجود الذهني ، والخارجي له نوع آخر من التحقّق ؟

والاصبهاني (قدس سره) جعل الكلام النفسي ، بين ما قام البرهان على خلافه ، وبين ما ليس مدلولاً للكلام اللفظي ، حيث إن الأشعري إن أراد أنه من سنخ المهيّة ، فإن قال بقيامها بالنفس ، كالصفات النفسانية الأخر ، ففيه : إن البرهان دلّ على حصرها ، وليس هو أحدها وإن قال بقيامها بالنفس ، قياماً بصورته علمياً :

ففيه : إنه داخل في مقولة العلم ، لا أنه شيء في قبالة .

وإن أراد أنه من سنخ الوجود :

ففيه : إنه وإن كان معقولاً ، إلا أنه لا يعقل كونه مدلولاً للكلام اللفظي ، إذ هي ليس إلا كون اللفظ ، واسطة للانتقال من سماعه إليها وهذا شأن المهية .

أما الوجود الحقيقي ، فلا ينتقل باللفظ إليه ، إلا بالوجه والعنوان ، ومفروض الأشعري : مدلوليته بنفسه للكلام اللفظي ، لا بوجهه وعنوانه - إذ لو كان بوجهه ، كان علماً ، لا شيئاً وراءه .

ولا يخفى تمامية كلام الكفاية ، إلا قوله بالتصالح ، إذ الأشعري يدعى صفة أخرى ، لتصحيح قَدَم كلامه تعالى ، والمعتزلي ينفي ذلك .

الايراد على الاقوال

ويرد على النائي (قدس سره) :

أولاً : إنه لا دليل على كون الطلب تصدياً ، ولذا صح قولنا : فلان طالب حضور الامام ، ولا تصدى له ، كما في عكسه يقال : « فأردتُ أن أعيها » وفيه تصدٌ ، ومثاله بالضالّة من باب القرائن ، فكل منها للأعم منه .

وثانياً : بالإضافة إلى ان الإرادة من مقولة الفعل ، انه مبني على ما ذكره . أولاً ، وقد عرفت عدم تمامية المبني .

للمشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

وثالثاً : إن كل الثلاثة إختيارية بشهادة الوجدان ، فلا يلزم

المحذوران ، ثم الإرادة من صفات الفعل .

وعلى البروجردى (قدس سره) في كلامه الأول ، بما ورد

على ثاني كلام النائي (قدس سره) ، في كلامه الثاني ، بأن

الأشعري قال : لا إرادة للفعل في الإمتحاني ، فكيف يرد عليه ،

بأن فيه إرادة المقدمات ؟ . وعلى الرشتي (قدس سره) ، بأنه إذا كان

الطلب عنواناً للكاشف عن الإرادة ، فكيف يكون متحداً مع

الإرادة ؟

وعلى الحائري (قدس سره) بأن الآخوند (قدس سره)

يقول : تحقق أحدهما تحقق الآخر مفهوماً ، أو مصداقاً ، أو خارجاً ،

لا ان المصداق من عالم المفهوم .

وعلى الإصبهاني (قدس سره) بأنه يمكن أن يقول الأشعري

بالأول ولا يسلم الحصر ، أو بالثالث وان الانتقال بالوجه ، كما

يصطلح بالدلالة في سائر الوجودات ، حتى في الواجب تعالى ،

فالكلام النفسي نور ، والدلالة بالوجه .

لا يقال : لا بد للكلام اللفظي من مدلول ، فان كان الكلام

النفسي ، ثبت مدعاهم ، وإن كان إحدى الصفات المشهورة ، لزم

كونها مدلولاً ، وهو غير معقول ، إذ هي من عالم العين ، وهو من عالم المفهوم .

فانه يقال : كلاً المدلولين ليس في النفس ، حتى يلزم أحد الامرين ، بل الاخبار والانشاء ، إيجاد للفظ والمعنى ، وحاك عن وجود شيء في النفس ، أما مرآة ، كما في الأول ، أو حالة ، كما في الثاني ، ففي العقود والايقاعات إيجاد في النفس ، وفي التمني والترجي والاستفهام حالة فيها ، فالفارق بينهما : ان الأول لا إيجاد فيه ، بينما الثاني إيجاد ما قصد إيجاده مما له أثر ، كالاتنين أو لا أثر له ، كالثلاثة .

وبذلك ظهر وجه النظر في قول الآخوند (قدس سره) : ان الانشاء^(١) مفاد كان التامة والاختبار مفاد الناقصة . . كرد الإصبعاني (قدس سره) له : بأن تقابلها عدم^(٢) وملكه في مثل : [بعث : المشترك] ، وسلب وإيجاب ، في مثل : [إفعل : المختص]

(١) نظراً الى ان الانشاء إثبات المعنى في نفس الأمر ، والاختبار ثبوت شيء لشيء حكاية .

(٢) لأن المعنى الذي يوجد بوجوده التنزيلي اللفظي ، قابل لأن يحكي به عن ثبوته في موطنه ، فعدم الحكاية عدم ملكة ، أما مثل (إفعل) فلا يقبل الحكاية فعدم الحكاية من باب السلب المقابل للإيجاب .

للسيراري مباحث الالفاظ ج ٢

واضافته ، بأن القصد بإضرب ثبوت [البعث] .

إذ التقابل بينهما ، تقابل الضدين ، لأن أحدهما إيجاد ، ،
والآخر حكاية ، والقصد في الأمر ، إيجاد البعث ، لا ثبوته .

ثم قد يكون الخبر أيضاً مفاد التامة ، مثل : [زيد موجود]
وعلى أيّ حال ، فليس مدلولهما الكلام النفسي .

الجبر والاختيار

ثم ان الله سبحانه إرادة تكوين ، إن تعلّقت بشيء إيجاباً أو سلباً ، استحال تخلفه ، وإلا إن كان ميسراً للانسان تبع إرادته ، وتشريع يعقبه تشريعه لا محالة ، وهي ليست بعلم - كما قاله جملة من الفلاسفة والمتكلمين - ولا ايجاد - كما قاله كفاية الموحدين - للزومهما سلب كمال عنه سبحانه ، بالاضافة الى مخالفتها لظاهر الأدلة .

لا يقال : إذا لم تكن علماً ، لزم التغيير فيه تعالى ، وهو محال ، بالاضافة الى ان كل صفة عين الأخرى ، وكلها غير ذاته ، فهي عين العلم .

لأنه يقال : ارادتنا هكذا ، أما في الله ، فهي مجهولة لنا ، كجهلنا بسائر شئونه تعالى ، وكونها متّحدة ، لا يوجب كونها علماً ، وإلاّ صح أن يقال : إنها حياته أو إدراكه .

للشيرازي مباحث الألفاظ ج ٢

وبذلك ظهر ، وجود إرادةٍ وطلبٍ من الكافر والعاصي ،
تشريعاً لا تكويناً .

فلا يقال : ان أراد تعالى ، عندما طلب منهما ، لزوم تخلف
إرادته ، وهو محال ، وإن لم يرد ، لزوم الإنفكاك بينهما ، وقد قلتم
بالإتحاد ، فانا نختار الأول ، ولا إستحالة في تخلف التشريعية عن
التكوينية .

وبذلك سقط : انه ان توافقتا وقع الإيمان جبراً ، وإلا لم يقع
جبراً ، فلماذا الثواب والعقاب ؟ إذ قد عرفت عدم تعلقها بعمل
الإنسان إطلاقاً^(١) .

وقد ظهر من ذلك : وجه النظر في جعل الإرادة علماً ، وان
قرّبه الإصبهاني (قدس سره) فيها : بأن المعلوم إذا كان صلاحاً
بحسب النظام الكلي ، فنفس العلم علة للتكوين ، فان المحل قابلٌ
يسأل بلسان استعداداه : الدخول في دار الوجود ، والمبدأ تامّالافاضة ،
فلا محالة يفيض الوجود ، وذكر مثله في التشريعية ، حيث إن
مقتضى العناية : سوق الأشياء إلى كمالاتها ، وإعلام المكلفين
بصلاحهم .

(١) أي لا سلباً ولا إيجاباً .

وفي جعل الكفاية ، الإشكال على الإِتِّحاد^(١) ، مع انه وارد على عدمه أيضاً ، كما انه رجع المحذور بقوله : العقاب يتبع الكفر والعصيان ، التابعين للاختيار ، الناشئ عن مقدماته ، الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتها .

وفي جواب النائي (قدس سره) عن ترديده [الأمر الرابع المتوسط بين الإرادة وحركة العضلات ، بين الواجب والممكن ، الذي علته غير اختيارية - وهما جبر - وبين ما علته إختيارية ، فتسلسل] : بأنه ممكن لا حاجة له الى العلة ، وإنما يرجع بالصفات النفسانية .

وفي جعل الإِصبهاني (قدس سره) العقاب ناشئاً عن ملكة النفس الرديئة ، فان المهية موجودة في العلم الأزلي ، طالبة الدخول في عالم الوجود ، فيجب على الواجب إفاضة الوجود .

وتبعه البروجردى (قدس سره) بجعله علّة الاشياء لمعلولاتها غير مجعولة ، وإنما هي من جهة خصوصيات في ذواتها ، والذاتي لا يعمل والمجعول إنما هو ذات العلل^٣ ، وآثارها غير قابلة للجعل^٣ .

(١) بين الطلب والارادة .

الايراد على الأقوال

إذ يرد :

على الأول : بأن العلم لا يصلح علة ، فهو مثل : الحياة والإدراك ، ونحوهما ، بالإضافة الى ان القابلية والإستعداد ، لا يلائمان المعدوم .

وعلى الثاني : بالإضافة الى ورود الإشكال على التعدّد - ان يسأل : هل أراد من الكافر - حيث طلب منه - أم لا ؟ والأول جبر بالإيمان ، هف . والثاني جبر على الكفر . . : إن لازم كلامه رجوع محذور الجبر .

وعلى الثالث : ان الإنتهاء الى الصفات ، إلتزام بالمحذور .

وعلى الرابع : انه لا وجود للمهيّة ، ولا طلب لها ، بالإضافة الى ان الوجوب عليه تعالى ، يجعله مجبوراً ، وهو بديهي البطلان .

ومنه : يعلم الجواب عن الخامس : فانه بالإضافة الى ما ذكرناه في الأول ، ان لم يجعل كل الشيء ، لزماً المحذور .

ومما تقدم ، يظهر التهافت بين شعر الطوسي (قدس سره) في جواب الخيام ، بجعل العلم انكشافاً ، وقوله في التجريد ، بجعله

١٨٨ الايراد على الاقوال في الجبر والاختيار الاصول
علة . كما ان عقاب الكافر والعاصي ، مع علمه سبحانه ، بأنها بعد
خلقهما يستحقان النار ، فلهما ان يقولوا : لم خلقتنا ؟ ليس لازم لازم
الذات^(١) بل العصيان بسوء الاختيار بدون لزوم ، والجواب عن لم ؟
ان النظام الأكمل اقتضى الخلق ، ومع الإنقلاص عن العناد حتى في
النار ، لهما المخلص ، كما دلّ عليه « وجزاء سيئة سيئة » و « أن تُخلد
فيها المعاندين » وغيره ، فتأمل^(٢) .

(١) العقاب لازم الكفر ، والكفر لازم الذات .

(٢) حيث ان ظاهر جملة من الآيات والروايات ، الخلود الأبدي ،
والتأويل وان كان ممكناً بالبقاء الطويل ، مثل : « وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً متعمداً فجزائه
جهنم خالداً فيها » حيث ثبت ان اهل الايمان ، يخرجون من النار ، إلا ان سيئة
الجزاء لم يثبت انها بحجم سيئة العمل لا اكثر ، ولعل المراد ، المعاند في الدنيا ،
لا حتى في الآخرة .

فصل

في أمور تتعلق بصيغة الأمر

الأول : ذكر الكفاية : ان ما ذكر لصيغة الأمر من المعاني ،
غير تام ، بل هي وضعت لانشاء الطلب فيما كان الداعي البعث ،
أما إذا كان الداعي غيره ، فهي مجاز .

واستدل له الإصبهاني (قدس سره) : بالإنصراف ،
ومقدمات الحكمة والأصل العقلاني .

ويرد :

على الأول : - بعد تمامية انها لم توضع لتلك المعاني - :

١ - ان الداعي قد يكون إظهار أحد تلك الأمور ، لا هي
بنفسها ، إذ لا يكون في النفس منها شيء .

٢ - وان مثل ما ذكروه من الأمر الإكرامي نحو: «أدخلوها بسلام» الإكرام ضمنية ، لا داعي الى الإنشاء . وعلى الثاني : ان مقدمات الحكمة ، لولا الإنصراف لا دلالة لها ، كما ان أصل تطابق الارادة الإستعمالية للإرادة الجدّية ، لا يعين إلا جدّية الأمر ، لا ان جدّه هو التحريك نحو المطلوب ، فانها متطابقتان في كل تلك المعاني الجدّية .

والكلام في غير الأمر ، كالنهي ، والتمني ، والترجي ، والإستفهام ، والتعجب ، والتحضيض ، ، وغيرها ، كالكلام فيه ، معاني ودواعي وأدلة .

حقيقة الأمر

والأمر ظاهر في الوجوب ، وهو اعتبار بسيط شديد ، يوجد المعبر في عالمه ، فهو فعله ، وبه تنفعل المادة^(١) فهما في عالم الاعتبار ، كالفعل والانفعال الحقيقيين ، في عالم الخارج ، كما ان به يتحقق بعض النسب الآخر ، كالنسبة إلى المأمور ، والمتعلق في مثل^(٢) : أنصر .

(١) كالصلاة .

(٢) النسب في صلّ ثلاث ، وفي أنصر : أربع ، لوجود المنصور أيضاً .

للسيرازي مباحث الألفاظ ج ٢

وهو تابع لتحريك العضلات ، التابع للارادة بدون واسطة^٣
بينها ، وكل منها يختلف شدة وضعفاً .^٣

وبذلك يظهر وجه النظر في قول الرشدي (قدس سره) : من
ان الوجوب من مقولة الإنفعال .

والإصباحاني (قدس سره) حيث اقتنع بكونها^(١) نسبيين ، وان
النسبة اثنان ، وان التأثير والتأثر لا يكون إلا بالتجدد آناً فآناً .

وبعضهم حيث قال : لا شدة ولا ضعف في الإرادة .

والنائيني (قدس سره) حيث جعل تحريك النفس للعضلات
على حد سواء ، وجعل بين الإرادة والتحريك ، والإختيار .

إذ يرد :

على الأول : ان الوجوب ليس بانفعال .

وعلى الثاني : بأن بيان النسبة ، لا يكفي عن تحقيق انها من
آية مقولة ، كما ان النسبة أكثر من اثنين .

ثم ان الفعل والإنفعال ، لا يختص بالتجددي ، لإمكان
الدفعية .

(١) الايجاب والوجوب .

وعلى الثالث : بوضوح وجود الشدة والضعف ، في تحريك الغريق ، وصاعد السلم ، مضافاً إلى ما عرفت سابقاً من عدم شيء زائد ، هو الاختيار .

وعلى الرابع : بأن الإرادة كسائر الصفات ، مثل الشجاعة والكرم ، لها مراتب .

الوجوب والندب

ثم المشهور تركّب الوجوب من : طلب الفعل ، مع المنع عن الترك ، والإستحباب ، منه ، والاذن فيه ، وذهب المحققون من المتأخرين ، الى انها مرتبتان بسيطتان من الطلب ، شديدة وضعيفة والمنع من الترك ، والإذن فيه ، من لوازمهما .

وذهب النائي (قدس سره) الى انه لا يستعمل الصيغة إلا في النسبة الإيقاعية ، بدون شدة أو ضعف ، والوجوب والاستحباب ، ليسا من كيفيات المستعمل فيه ، بل هو فيهما واحد ، وإنما الإختلاف في ان ايقاع المادّة على المخاطب ، ينشأ^٣ عن مصلحة لزومية ، أو غير لزومية .

وبعض الأعلام - مع تصديقه له : كون الوجوب والاستحباب خارجين عن حريم المستعمل فيه - : الى ان الصيغة تستعمل في إبراز

اعتبار كون المادة على عهدة المكلف .

ويرد :

على الاول : بساطة متعلّق الإعتبار حقيقة ، وانها هي المفهوم من الصيغة عرفاً .

والأخيرين : بأن الصيغة إيجاد اعتبار ، وهو قوي وضعيف ، كالقوة والضعف في عالم التكوين ، كالنور وغيره ، فهما صفة الطلب لا خارجان .

كما انه يرد على الأخير : عدم الحاجة الى لفظة : [الابرار] وكون المادة على عهدة المكلف ، لازم الإعتبار .

الدلالة على الوجوب

وبعد عدم ارتضاء المشهور القول بعدم دلالة الأمر على الوجوب ، إختلفوا في وجه الدلالة عليه .

هل انه الوضع المنكشف بالتبادر ، كما قالوه وتبعهم الكفاية أو غير ذلك ؟

فالنائبني (قدس سره) : على ان العقل يحكم بالإمتثال ، لأنه مقتضى المألوية والعبودية ، متبعاً فيه [القوانين] في الجملة .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

والحائري (قدس سره) : - بعد اختياره ان الأمر مشترك معنوي بين الوجوب والندب - حمل اطلاقه على الاول ، لأن الإرادة المتوجهة الى الفعل ، تقتضي وجوده ليس إلا ، والندب إنما يقتضي إذنه في الترك ، فاحتاج الى قيد زائد .

وبعض المحققين قال : بأنه مقتضى مقدمات الحكمة ، لأن الأمر يتوسل بالأمر ، الى إيجاد المأمور به ، فلا بد أن لا يكون طلبه قاصراً عن ذلك ، وإلا كان عليه البيان ، والطلب الإلزامي غير قاصر بخلاف غيره .

وآخر : إن الأمر كاشف عند العقلاء عن الإرادة الحتمية ، ككاشفية الأمارات العقلانية .

وبعض الأعلام : بينائهم على ان بعث المولى لا يترك بغير جواب ؟ .

والظاهر ، الأول .

ويرد :

على الثاني : ان الإقتضاء ليس مطلقاً ، إذ العبودية قاضية بإطاعة الحتميات حتماً ، فإذا أريد عرفان الحتمية منه ، كان دوراً^(١) .

(١) المولوية تقتضي إطاعة الحتميات ، فإذا أريد استفادة الحتمية من الإقتضاء ، لزم الدور .

والثالث :- بالإضافة الى ما تقدّم من عدم الإشتراك - ان الإرادة المتوجّهة ، على ضربين ، فكيف تقتضي الوجود ليس إلا ؟ .

والرابع : بأن الأمر لا يتوسّل الى إيجاده حتماً مطلقاً^(١) فاذا لم يكن تبادر ، كان كلاهما على حدّ سواء .
٢

والخامس : بأنه ان أراد الظهور التابع للتبادر ، فهو ، وإلا ، فمن أين الكشف ؟ .

والسادس : بأنه لا يترك بغير جواب في الزامياته ، فان أُريد كشف الإلزاميّة عن ذلك ، لزم الدور .
٣

(١) أي واجباً كان أو مندوباً .

الجميل الخبرية

هل الجميل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب ، مثل : أعاد وتعيد - لا مثل : الصلاة واجبة عليك ، مما كان في مقام الحكاية - لا دلالة فيها على الوجوب ، كما قاله [المستند] ، أو لها دلالة مجازية كما عن المشهور ، وهو ظاهر العراقي (قدس سره) ، أو حقيقة ، الظاهر : الثالث تارة ، والثاني أُخرى .

واستناد الأول الى انها خرجت عن الحقيقة ، فلم يعلم انها المطلق الطلب ، أو الوجوب ، أو الندب ، كالثاني ، بأنها حقيقة في الاخبار فاستعملها في الإنشاء مجازاً ، غير وجيه .

إذ المعيار : الظاهر ، وهو حاصل . . . ولا لزوم لكونها مجازاً ، إذ قد يقصد المتكلم من : [تعيد] أعد ، فهو مجاز ، وقد يقصد الإستقبال ، ويعتمد على القرينة في إفادة الأمر ، فليس به .

مثل : [كثير الرماد] قد يريد معناه حقيقة ، والقرينة لأجل إيصال الذهن الى الكرم ، وقد يريد به [انه كريم] ، والقرينة لأجل الإستعمال في غير ما وضع له .

وبذلك ظهر وجه النظر في قول العراقي (قدس سره) : إن الهيئة الخبرية بعد عدم إمكان حملها على معناها المطابقي ، يستفاد منها ربط المادة بالذات بربط بعثي ، إذ قد عرفت إمكان حملها على المطابقي ، بل هو الظاهر .

أما قول المحققين : بأنها حقيقة فقط ، كالكفاية : بأن الجملة مستعملة في معناها بداعي البعث ، لا الإعلام .

والنائيني (قدس سره) : بأن الأفعال الثلاثة تستعمل في شيء واحد ، هو النسبة التحقيقية ، والإنشاء والاختبار من المداليل السياقية ، والدلالة على الوجوب بحكم العقل ، لا اللفظ .

والإصبهاني (قدس سره) : بأن البعث نحو المنقاد ، ملزوم لوقوع المبعوث منه في الخارج ، فأخبر عن اللازم إظهاراً لتحقيق ملزومه .

وبعض الأعلام : بأنها مستعملة في الاختبار ، بدعوى تحققها من المخاطب ، لأن فطرته السليمة تبعثه اليه ، بلا دعوة داع .

فالأقرب أولها ، لأنه الظاهر عرفاً .

ويرد :

على الثاني : ان كلاً : جعل الثلاثة بمعنى ، وكون الدلالة
بحكم العقل ، خلاف الظاهر .

وعلى الأخيرين : بأنه وإن كان ممكناً ، إلا ان الكلام في
الظهور .

ومنه : يعلم ان جعل الجملة أبلغ ، كما ذهب اليه الآخوند
(قدس سره) حيث أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه ، إظهاراً بأنه
لا يرضى إلا بوقوعه .

والحائري (قدس سره) : حيث ان الاخبار يدلّ على عدم
تطرق نقيضة عند الأمر ، غير ظاهر ، فان المعيار في الظهور ، لا
التحليل .

ظهور الصيغة في الوجوب

على القول بعدم كون الصيغة حقيقة في الوجوب ، فهل هي ظاهرة فيه للأكمليّة ، كما عن صاحب الحاشية ، أو لأنّ النديّ محتاج الى الإذن في الترك ، والصيغة بنفسها لا تنهض على إفادته ، كما عن المجّد (قدس سره) ، وتبعه الكفاية بتقريب انه مقتضى مقدّمات الإطلاق ، أو^(١) لأكثرية الإستعمال فيه ، أو لأكثرية وجوده ، كما عن آخرين ؟ الظاهر : لا ، إذ الظهور تابع للأنس ، لا لخصوصيّات المعنى ، ولذا نقضه الإصباحيّ (قدس سره) بعدم ظهور الوجود في الواجب - عند الإطلاق - مع انه صرف الوجود ، وقد تقدّم بساطة الوجوب والندب فلا حاجة فيه الى الإذن .

(١) لا يخفى ان بين هذين والاكمليّة ، عموماً من وجه ، فانه كسائر النسب الأربع ، يمكن تحقّقها بين كليّات ثلاث أو أربع ، كالانسان ، والعالم ، والأبيض وهكذا .

ومنه : يعلم وجه النظر في التمسك بالمقدمات .

أما الآخران ، فمناقش فيهما صغرى وكبرى^(١) .

(١) فانه على تقدير تمامية الآكثريّة استعمالاً أو وجوداً ، فليس الظهور تابعاَ إلا للأئس ، ولا تلازم بينهما .

التعبدى والتوصلى

والأول : ما لا يحتاج الى مثل القربة والإمثال ونحوهما .

والثاني : ما يحتاج ، فان الغرض قد يحصل بدون قصد ، أو بالحرام كالغسل ، وقد لا يحصل إلا بالإنشاء ، أو بأحدها ، ولو من غير المكلف كالزكاة ، أو من نفسه .

ولا يخفى انه كلما كلف بالأخف ، أمكن^(١) بالأشد ، بخلاف العكس .

والظاهر انه كلما لم يكن ظهور في الأشد ، صحّ بالأخف ، لأصالة عدم قيد زائد - حتى إذا لم يكن ظهور في الإطلاق - .

(١) فإذا اشترط بالقربة لم يأت بدونها ، أما لو لم يشترط القربة أتى بها ، وهكذا .

ومنه : يعلم وجه النظر في ما ذكره بعض الأعلام : من ظهور الكلام في مطلوبيّة المادّة الصادرة من المخاطب ، فكما ان « صام زيد » له ظهور في صوم نفس زيد ، فكذلك قولنا : « فليصم زيد » فاذا لم تنصب قرينة على اشتراط الوجوب بعدم صوم غيره ، تمسك باطلاق كلامه في دفع احتماله ، وإذا لم يكن إطلاق ، فالمرجع استصحاب التكليف .

إذ يرد عليه : انه لا اطلاق في الظهور ، لأن المناسبات المغروسة توجب اختلافه ، حتى في فعل الماضي ، مثلاً : بنى مسجداً ، وكسا عارياً ، وما أشبه ، له ظهور في الأعم ، وهكذا أمرها ، فأصالة عدم الخصوصية تمنع عن انعقاد الإطلاق ، لوجود القدر^(١) المتيقن ، فاذا وصل الأمر الى الأصل ، لم يستصحب ، إذ بعد فعل الغير ، لم يعلم بقاء الموضوع .

ولذا ، فالأصل السقوط بفعل الغير ، ولو بدون الإستنابة - كما ذكرناه في الفقه - كما يسقط بالطاعة ؛ وبانتفاء الموضوع .

(١) وهو انه ذات الفعل ، من دون نظر الى الفاعل .

كلام الشيخ في قصد القرية

ثم المشهور الى زمان الشيخ ، كانوا يعدّون قصد القرية ونحوه في عداد سائر الشرائط والأجزاء ، وأشكل هو وجلة من المحققين عليه ، بما يرجع الى الإمتناع في مقام الأمر أو^(١) الإمتثال .
٣

فمن الأول : الدور والخلف والجمع بين اللحاظين .

ومن الثاني : الدور^(٢) وعدم القدرة على المأمور به والتسلسل .

إذ الأمر يتوقّف على الموضوع ، فلو توقّف الموضوع عليه دار ، وقصد الإمتثال متقدّم ، لأنه متعلّق ، ومتأخّر ، لأنه تابع للأمر .

والمأمور به يتصوّر إستقلالاً ، والأمر آلة ، فكون الإمتثال مأخوذاً في المأمور به ، يوجب الجمع بين اللحاظين . وداعوية الأمر ، متوقّفة على كون المدعوّ اليه ، من مصاديق المأمور به ، وكونه من مصاديقه ، متوقّف على داعوية الأمر اليه .

وإتيان المأمور به بداعي أمره ، مع عدم كون ذات العمل مأموراً بها محال .

(١) عطف على الأمر .

(٢) ذكر الدور والتسلسل ، البروجردى (قدس سره) .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

والذي يدعو اليه الأمر ، هو الصلاة بداعي الأمر ، فيأتي الكلام في الأمر الثاني ، وهكذا .

لكن لا وقع لهذه الإشكالات ، فان أهمّهما : الدور والاستحالة - كما في الكفاية - .

ويرد :

على الأول : ان الأمر متوقّف على الموضوع ذهنياً ، والعبادة خارجاً متوقّفة على الأمر .

وعلى الثاني : انه لا استحالة في تصوّر المولى الموضوع المقيد بالأمر ، والأمر يدعو الى إتيان العبد بذلك المأمور به ، وما يأتي به ، يعدّ طاعة .

وبذلك ظهر : انه لا حاجة الى تعدّد الأمر - ولو فرض صحّته - بعدم ورود إيراد الكفاية عليه .

كما لا حاجة الى جواب الإصْبَهَانِي (قدس سره) ، تبعاً للمجدّد الشيرازي (قدس سره) ، عن إيرادي الدور والاستحالة : [يجعل الأمر ، متعلّقاً بالفعل الصادر ، لا عن داع نفساني ، فانه منحصر في المأتي به بداعي الأمر ، من دون أخذه في متعلّق الأمر] .

٢٠٦ كلام الشيخ في قصد القرية الاصول

أما القول - بعد تسليم عدم إمكان أخذ الإمثال
للمحذورين ، لا يبقى مجال لأخذه بالإشارة اليه - على النحو الذي
ذكره .

ففيه : إنه تلازم في الإستحالة بينهما .

متمم الجعل

أما الإطلاق المقامي ، الذي ذكره الكفاية ، وأوضحه النائي (قدس سره) كما في تقارير الكاظمي (قدس سره) [بمتمم الجعل ، والفارق : ان من عدم ذكر القيد في سائر المقامات ، يستكشف ان مراده من الأمر ، هو الإطلاق ، وفي المقام ، يستكشف من عدم ذكر المتمم [فهو وإن كان تاماً ، إلا انه لا تصل النوبة اليه ، بعد إمكان الإطلاق على ما عرفت .

النظر في كلام بعض الاعلام

ولا يخفى ان ما ذكره بعض الاعلام على النائي (قدس سره) القائل . - تبعاً للمشهور-: بأن الإطلاق يقابل التقييد ، تقابل العدم والملكة فما لم يكن المورد قابلاً للتقييد ، لم يكن قابلاً للإطلاق ، من انه إذا فرضنا استحالة تقييد معلق الحكم ، أو موضوعه بقيد خاص ،

فلازمه كون الإطلاق ، أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضرورياً ، وإذا فرض استحالة التقييد بالخلاف أيضاً ، فالإطلاق يكون ضرورياً ، ولذا يصدق على الانسان : انه جاهل بحقيقة ذات الواجب^٣ وصفاته ، مع انه يستحيل أن يكون عالماً بها ، غير وارد .

إذ كَلِّهٖ انما يصح في الموضوع القابل ، أما غيره فينتفيان فيه ، ومثاله^(١) خارج ، فان ذاته سبحانه بما انها خارجية قابلة للعلم والجهل ، وانما يجهلها الممكن ، لإستحالة إحاطة المحدود باللا محدود .

كلام النائي في الاستحالة

ثم ان مما تقدم ، ظهر وجه النظر في قول النائي (قدس سره) : باستحالة التقييد في حد ذاته ، في مقام [الإنشاء] لأن متعلق المتعلق نفس الأمر ، فيلزم كونه مفروض الوجود قبل وجوده ، [والفعليّة] لأن فعليّة الحكم ، تتوقف على فعليّة موضوعه ، والمفروض ان نفسه موضوع لنفسه ، [والإمثال] لأن قصد^٤

(١) فالله سبحانه حيث كان قابلاً لهما - وانما المحذور في طرف الممكن مثل قبول الحجر للرمي ، وانما الضعيف لا يقدر على رميه - كان انتفاء العلم به موجباً لضرورية الجهل ، وكلام المشهور ، في الموضوع غير القابل .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

الإمثال ، متأخر عن تمام شئون المأمور به ، وحيث ان من جملتها
نفسه ، فلا بد أن يكون المكلف في مقام الإمثال ، قاصداً للإمثال ،
قبل قصد امثاله .

ولذا أجاب عنه العراقي (قدس سره) : بأن قصد الأمر
متقدّم في الوجود الذهني ، ومتأخر في الوجود الخارجي ، و [فعلية]
الحكم لا تتوقف على تحقق الموضوع ، ولذا تجب الصلاة قبل
الدلوک ، و [الإمثال] في مقام الأمر ، غير ممكن ، أما بعده ، فلا
محذور فيه .

وبعض مقرّريه : بأنه لا يلزم أخذ القيد ، الذي هو نفس
الأمر ، مفروض الوجود في ظرف الإنشاء ، [وعليه] فلا تتوقف
فعلية الحكم على نفسها ، [والمأخوذ] في المتعلّق ، قصد الأمر
ضمنياً ، فلا يتقدّم الشيء على نفسه . . . فتأمل .

بين المجدد والنائبي

ثم ان النائبي (قدس سره) ذكر : إن المجدّد (قدس سره)
ذكر في صدد بيان تمييز التبعيدي ، عن التوصيلي ، بأنه : يؤخذ في
الأول ، عنواناً في المأمور به ، يكون ملازماً لأحد الدواعي القريبة
وجوداً وعدماً ، وأشكل عليه بانه : لو فرض ولو محالاً ، إنفكاك ذاك

العنوان ، عن أحد الدواعي ، وبالعكس ، فلا بدّ وان تكون العبادة صحيحة على الأول ، دون الثاني ، مع بدهة صحّة العمل مع الداعي القربي ، وفساده مع عدمه .

وفيه :- بالإضافة الى ان الظاهر ، كون المجدّد (قدس سره) أراد بيان كيفيّة أخذ القربة في العبادة ، لا الفرق الذي ذكره :- انه مع علم المولى بالملازمة المزبورة ، وتمكّنه من الوصول الى غرضه ، بأخذ القيد المزبور ، ولا يترتب أثر على فرض المحال - كما ذكره بعض مقرّيه - .

ثم انه علم مما تقدم : ان الفرق بينهما ، ان الغرض من أحدهما لا يحصل إلا بقصد القربة ، دون الآخر - كما هو المشهور - لأ باختلاف المتعلّق ، كما تقدّمت نسبه الى المجدّد (قدس سره) ، ولا يكون الأمر بهذا ، متبايناً مع الأمر بذاك .

ومما تقدّم ، ظهر ان الأصل : التوصلية ، فيما لو شك ان الواجب أيها ؟ .

الأصل العملي

أما الأصل العملي ، فمقتضى القاعدة جريان البراءة بقسميها^(١) مع الشك في مدخلية قصد القربة ، إذ الإشتغال لا يكون مستنداً إلا الى وجوب تحصيل الغرض .

وفيه : إنه لا دليل عليه ، إلا بقدرٍ قام عليه الحجة ، أو إلى ان المكلف ، علم بالتكليف وشك في الإمتثال - وإن لم نقل بوجوب تحصيله - وفيه : انه شك في الإشتغال ، لا فيه .

١ - هذا إذا قلنا : بإمكان بيان القربة بأمر أو أمرين ، أو ذكر لازم المتعلق ، أو ما أشبهه ، ولذا قال الأصهباني (قدس سره) : يمكن القول بالبراءة هنا ، وإن قلنا بالإحتياط في الأقل والأكثر

(١) الشرعية والعقلية .

الارتباطيين ، للقطع بان التكليف بالصلاة ، لم يتعلّق بالمقيّد بالقربة ، لإستحالة ، فيتمحّض الشك فيه بأمر آخر ، بخلاف غير القربة من الأجزاء والشرائط ، فان تعلّق التكليف المعلوم بما يشتمل عليه ، غير مقطوع به ، فيقال : التكليف النفسي الشخصي معلوم ، ومتعلّقه مردّد بين الأقلّ والأكثر فيجب الإحتياط .

وان كان يأتي في المباحث العقلية : ان الأصل ، البراءة حتى في الارتباطي ، لإنحلال التكليف ، فلا تكليف بالمشكوك ، فيكون العقاب على تركه بلا بيان - كما اختاره الشيخ (قدس سره) خلافاً للأخوند (قدس سره) - .

٢ - أما إذا قلنا بعدم إمكان بيانه ، ثمّ كون المرجع : الإحتياط ، لكن ذلك غير سديد ، إذ كيف يكون شيء دخیلاً في غرض المولى ولا يتمكّن من بيانه بأيّ وجه ؟

ومنه : يعلم مواقع النظر في قول الكفاية : لا مجال هنا ، إلا لأصالة الإشتغال ، ولو قيل بأصالة البراءة ، فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيين ، وقوله بالتفكيك بين البراءة الشرعية والعقلية في المباحث الآتية ، وقوله بعدم جريان أيّ منهما هنا ، إذ مقتضى القاعدة : البراءتان في كليهما .

النفسي ، العيني ، و التعيني

الظاهر : كون الوجوب بالصيغة أو غيرها ، كسائر الأحكام الخمسة نفسياً ، عينياً ، تعينياً ، وليس متوقفاً على مقدّمة أو شيء آخر^(١) أو شخص آخر ، فتخصيص الكفاية كغيرها بالصيغة ، والوجوب ، والثلاثة ، غير ظاهر الوجه .

وهل الظهور من مقدّمات الحكمة ، كما قالته ، وأوضحه الإصبهاني (قدس سره) : بأن عدم القرينة على القيود الوجوديّة ، دليل على عدمها ، أو لأن مقوم النفسيّة ، نفس البعث الى شيء ، ومقوم الغيريّة ، خطاب مقومها ، أو لأن صدور الأمر عن المولى تمام الموضوع للطاعة ، فإذا تعلّق بشيء صار حجة عليه ، لا يسوغ له العدول الى غيره ، باحتمال التخيير ونحوه^(٢) - كما قالهما علّمان - ؟ .

الأقرب الأول ، فان مقدّمات الحكمة ، تطرد القيود المحتملة الوجوديّة والعدميّة للوجوب^(٣) ، والواجب ، ولسائر الأحكام الخمسة

(١) بأن يكون الواجب جزءاً من مركّب ، أو المكلف منضمّاً الى إنسان آخر .

(٢) المقدميّة والكفائيّة .

(٣) فإذا شك في قيد للوجوب ، أو للواجب ، أو للاستحباب ، أو للمستحب وهكذا كانت المقدّمات طاردة له .

ومتعلقاتها .

والقولان^(١) الآخران مبنيان عليها ، فان عدم القرينة طارد
لواجب محتمل ، يكون متعلق الأمر مقدّمة له ، كما انه بضميمة الأمر
بكون حجة عليه ، لا هو وحده .

(١) للعلمين .

الأمر عقيب الحظر

إذا لم يكن عموم ، أو إطلاق ، يشمل ما بعد النهي ، بحيث يكون كالتخصيص والتقييد ، [وإلا كان المرجع ذاك ، بلا إشكال] فهل الصيغة ونحوها ، ظاهرة في الوجوب وضعاً ، أو الإباحة ، أو هي في غير العبادي والإستحباب فيه ، أو تابعة لما قبل النهي ، إن علّق الأمر بزوال علّة النهي ، أو مجملة ؟

أقوال :

من انه أحد صغريات الصيغة ، وهي تدلّ على الوجوب .

ومن ادّعاء : وضعين لها ، فهي موضوعة في حال توهم الحظر للإباحة ، [للتبادر] ، أو ادّعاء : ان الحال المذكور قرينة عامة عليها ، أو ادّعاء : مقدّمات الحكمة ، لأنها هي القدر المتيقن ،

وغيرها ، كلفة زائدة [كما في مجمع الأفكار] .

ومن إضافة : ان خصوصية المندوب حيث كانت ، عدمية لا تحتاج الى دليل ، فلذا صار الإستحباب متيقناً من بين الاحتمالات [كما في نهاية الدراية] .

ومن ان علة النهي لما زالت ، لم يبق وجه لعدم الوجوب ، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك .

ومن ان الصيغة بعد عدم فرض عدم القرينة ، لم يظهر بعد كونها عقيب الحظر ، موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه ، غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها ، غير ظاهرة في واحد منها ، إلا بقرينة أخرى [كما في الكفاية] .

الظاهر ، الأخير ، لوضوح الخلل في ما عده .

نعم لو شك في الوجوب - حيث لا دلالة - فالمرجع ، الإستصحاب إن حصل أركانه ، وإلا فالبراءة - كما أشار اليه السلطان - .

والظاهر : ان النهي في مقام توهم الوجوب ، حاله هكذا .

المرة والتكرار

هل الأمر يدلّ على المَرّة أو التكرار ، أو مشترك بينهما لفظاً أو معنى ، أو لا دلالة ، وإنما الإكتفاء بالمَرّة لحصول الطبيعة ؟ الظاهر الأخير ، والإستدلال لكلّ من الأوّل ، غير تامّ .

فان الهيئة تدلّ على الطلب ، والمادّة على الطبيعة ، والنسبة على الارتباط ، فمن أين غيرها ؟

ولا وضع للأربعة الأخر، الهيئة والمادّة ، أو إحداهما والنسبة أو الثلاثة .

وهل النزاع في الهيئة ، كما استدلّ له الفصول ، بدعوى السكاكي : اتفاق العلماء على ان المادّة - أي المصدر المجرد عن اللام والتنوين - لا تدلّ إلا على المهيّة من حيث هي ، فلم يبق للنزاع

موضع إلا إياها .
٢

أو في المادة ، إذ الهيئة ليست إلا للطلب ، فهي كسائر
الهيئات - مثل الماضي واسم الفاعل - في الدلالة على شيء خاص . أو
فيهما منضماً ، إذ بعد عدم دلالتهما بانفراد ، لا موضع للنزاع إلا في
الإنضمام ؟ .
٣ ٢

كل من الثلاثة محتمل ، لضعف أدلة الاختصاص .
٣ ٢ ٤

إذ الإتفاق مناقش فيه صغرى وكبرى ، ولا مانع من وضع
الهيئة أو كليتهما .
٣ ٢

ثم انه لم يعلم من الكفاية ، انها تجعل النزاع في أي من
الثلاثة ؟ كما إن المسألة ليست عقلية ، فقول الإصبهاني (قدس
سره) : لا يعقل كون النزاع في الهيئة ، إذ ليس النزاع في وضع
الصيغة للطلب المكرر ، أو الدفعي ، بل في وضعها لطلب الشيء
دفعه أو مكرراً ، فالمرّة والتكرار من قيود مفاد المادة لأ الهيئة ، غير
ظاهر ، فان الممنوع عقلاً : ان يتعلّق طلب واحد بشيئين ، أو طلبان
تأسيساً بشيء واحد ، أما الوضع للمرّة أو التكرار لأي من الثلاثة ،
فلا مانع فيه .
٤ ٣ ٢

ثم إن الإكتفاء بالمرّة ، في غير ما إذا لم تكن قرينة على

لشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢
التكرار^(١) .

الدفعة والفرد

والظاهر ان مرادهم بالمرة والتكرار : الفرد والأفراد ، فان أمثلتهم كمطلق بحثهم [الذي هو الكتاب والسنة] يدوران حول ما ذكر ، إذ التكاليف أحدهما ، لا الدفعة والدفعات ، وان اختاره الفصول لمساعدة ظاهر اللفظين عليهما ، ولأن المراد لو كان الفرد والأفراد كان الأنسب جعل هذا البحث تنمة بحث الطبيعة والفرد .

ولا كلاهما ، كما ذكره الكفاية .
٣١

إذ يرد :

على الأول : ان لا ظهور بعد تصريح بعضهم بما ذكرناه ووجود قرينة الآيات والروايات على ان مرادهم : الفرد ، لا الدفعة .

وعلى الثاني : كون البحثين بينهما عموم من وجه ، كما ذكره الآخوند (قدس سره) .

(١) مثل : أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً / ودام توفيقك / وأمر بالعرف ،
وادع الى الخير ، وأعرض عن الجاهلين .

وعلى الثالث : ان إمكان كون النزاع بكلا المعنيين خارج عمّا بحثوه ، وقد اعترف (قدس سره) بان لفظهما ظاهر في الدفعة ، بالإضافة الى اختلاف جهة البحث ، وهو كاف في تعدّد ، وإن كان بينهما عموم مطلق - كما أشار اليه الإصهباني (قدس سره) - .

تنبيه

ثم الفرد الثاني طولاً أو عرضاً في [مقام الثبوت] قد لا يعقل ، كالأمر بالقتل ، وقد لا يكون ، كالضرب ، وقد يمكن التبديل قبل الإطاعة ، كتبديل الماء الذي أمر به ليشربه ، أو بعدها ، كتبديل المصباح بعد الإضاءة .

وفي قبالها^(١) ، ما كان قابلاً جائزاً بدون تبديل [عرضياً]^(٢) كعقدين ، أو إيقاعين ، عن وكيل الطرفين والزوج ، أو [طولياً] أو [هما] كالأمر بالتزيين حيث يحصل بعشرة مصابيح وبعشرين ، بحيث كانت الثانية في عرض الأولى أو طولها . وفي [مقام الإثبات] ان كان إطلاق أو ملاك جاز [طولاً] ، كإعادة الصلاة في الأقسام التسعة^(٣) أو [عرضياً] أو [هما] ، كاخذ النائب المتعدّد في الحج في

(١) قبال الأربعة .

(٢) فإذا وقعا طولاً ، بطل الثاني .

(٣) فرادى ، وإماماً ، ومأموماً ، مضروباً في مثلها .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

عام ، أو عدّة أعوام [وإلا] ، فإن احتمل الضرر ، الواجب دفعه لم
يجز ، ومع عدمه ، جاز للبراءة العقلية والشرعية .

وبذلك يظهر : وجه الخلط في قول الكفاية ، [والتحقيق]
كقول الآخر المشار اليه بقوله : [لا إشكال] ، بالإضافة الى ما أورده
الإصبهاني (قدس سره) عليه .

والبروجردى (قدس سره) قائلاً : لو تعلّق الأمر بالطبيعة ،
فأوجد المكلف عدّة أفراد دفعة واحدة ، كانت إمتثالات ، لكونها
تتكرّر بتكرّر الأفراد فكل واحد بما هو مصداق له ، إمتثال مستقل .

والرابع : بان المجموع إمتثال واحد ، لوحدة الأمر المقتضي
لإمتثال واحد .

والخامس : الذي نسبته الى الآخوند (قدس سره) بأنه تابع
لقصد الممثل ، أن يجعلها إمتثالاً واحداً ، أو متعدّداً .

الشك في الدلالة

ثم مع الشك في دلالة الأمر ، على المرة أو التكرار ، فالأصل
البراءة عن الزائد ، حتّى في الإرتباطيين ، أما من يرى الإشتغال بينهما
في الأقل والأكثر ، فيقول به هنا أيضاً - كما أشار اليه العراقي (قدس
سره) - .

الفور والتراخي

وهل الأمر يدلّ على الفور أو التراخي ، أو هما مشتركاً معنوياً
أو لفظياً ، أو لا دلالة ؟ أقوال ، والأقوى : الأخير ، لتبادر الطبيعة
المجرّدة ولأن الهيئة للطلب ، والمادّة للمتعلّق ، والنسبة للربط ، أما
الإستدلال بأنهما كالمرّة والتكرار ، والزمان والمكان ، فكما لا دلالة
عليها ، لا دلالة عليهما ، ففيه : انه قياس .

وبذلك يظهر : ان القول : بأنه للتراخي لأن الفور محال ،
وعليه فلا اشتراك ، فانه إذا لم يعقل الأصل ، لم يعقل الفرع ، محلّ
نظر ، إذ المراد به ، الفور الممكن .

ثم إنه ذهب بعض المحقّقين الى الفور ، بدلالة خارجية من
[عقل] حيث ان المقولات الاعتبارية - ومنها الأوامر الشرعيّة -

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

كالمقولات الحقيقية ، فكما يستحيل انفصال المعلول عن علته تكويناً ،
كان كذلك تشريعاً ، بضميمة ان الأمر علة ، أو [عُرف] حيث إن
الفور من وظائف العبودية عرفاً ، أو [شرع] لإيتي الإستباق
والمسارعة .

ويرد :

على الأول : إن كلية التماثل ممنوعة ، والأحكام وإن كانت
معلولات حقيقية ، كشف عنها الشارع - كما قال به العلامة في
القذارات ، وغيره في غيرها - باعتبار انها تابعة لمصالح ومبسر . .
إلا انها مرتبطة بالعلل لا بالأوامر .

وعلى الثاني : ان وظيفة العبودية ، إتباع كيفية الأمر ، الاستفادة
من الظاهر أو الأصل ، وتلك مختلفة فوراً وتراخياً .

وعلى الثالث : إن الخير لا يجب السبق اليه إطلاقاً ، بل
الخير : الواجب الفوري ، فالمستحب والمتراخي ليس كذلك ،
[والمغفرة] وإن كانت واجبة العمل بسببها - لأن في ترك العمل
ضرراً عظيماً - إلا ان [وجنة] في الآية ، قرينة الأعم من المغفرة
اللازمة وغيرها إذ العقل يوجب تجنب النار ، لا دخولها ، فتأمل .

هذا مع أن الآيتين ونحوهما ، لو كانت للوجوب ، لزم

تخصيص الأكثر .

كلام العراقي

أما الإستدلال المنقول عن العراقي (قدس سره) ، لإستحالة دلالة آية الإستباق على الفور بأنه : يلزم من وجوده عدمه ، حيث إن السبق الى إحدئ الخيرات ، يستلزم عدم خيريّة الأخريات - إذ لا خير فيما يعارض الخير - فيسقط الخير المسبوق اليه عن كونه خيراً - إذ يسقط عن كونه أحد الخيرات ، فلا استباق .

ففيه :

أولاً : إن الخطاب الى الجماعة لا إلى الفرد ، والمتعلق متعدّد .

وثانياً : إن ملاك الخير في المتزاحات باق ، سواء في الواجبات أو المستحبات أو المختلفات ، وانما لا يمكن فعليه الأمر خلافاً لمن صححها في الثاني والثالث ، -لأن المستحب لا يمنع النقيض - كما قاله الوالد (قدس سره) في مجلس درسه - .

لوفات الفور

ثم لو فات الفور عمداً أولاً - فيما لو قلنا : إنه للفور ، أو دلّ عليه دليل - فهل يلزم الإتيان ، ففوراً ، وهكذا ، أو يسقط الأمر ،

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

أو يبقى لا فوراً؟ احتمالات وحيث إن الثلاثة في مقام الشبوت ممكنة
فإن دل في مقام الاثبات على احدها ، لزم . وإلا - فحيث لا دلالة في
الأمر عليه - كان المرجع ، إستصحاب الأصل ، لا فوره ، إن كان
الزمان ظرفاً ، وإن كان مفرداً ، أو لم يعلم انه كيف ، فالبراءة .

الإجزاء

١ - ربما جعل البحث لفظاً من شؤون الأمر ، بل ربما استظهر ذلك من قول الفصول ، تبعاً لغالب القدماء : الأمر بالشيء إذا أتى به على وجهه ، يقتضى الإجزاء .

أو من المبادئ الاحكامية ، لأن الكلام من صغريات : ان الإتيان بالحكم فعلاً أو تركاً - على سبيل (١) منع النقيض وعدمه - يجزى .

أو عقلياً ، لأن العقل يحكم بالإجزاء .

والأقرب : جعله عقلياً بالنسبة الى الأمر الذي امتثله ، ولفظياً^١ بالنسبة الى غيره .

(١) في الواجب والحرام منع نقيض بخلاف المستحب والمكروه .

لشيراى مباحث اللفاظ ج ٢

أما الأول : فلان الغرض الداعي اليه يحصل بالمآتى به ، وهو موجب لسقوطه ، فانه إذا لم يحصل ، لزم انفكاك المعلول^(١) عن العلة ، ولو حصل ولم يسقط ، لزم وجود العلة بدون المعلول .

وأما الثاني : فلأن الكلام في دلالة الأوامر الإضطرارية والظاهرية على الإجزاء : بأن تلاحظ أدلتها ، هل هي على التوسعة في المأمور به ، بتفقيح موضوع الأوامر الاختيارية والواقعية بنحو الحكومة ، أم لا ؟ . ومنه يعلم وجه النظر في القول . .

الأول : إذ الأمر بمآذنه وهيئته ، لا دلالة له على الإجزاء ، لا بمطابقة ، ولا بقسيمها^(٢) واحتمال الدلالة الإلزامية للإلتزام العقلي فيه : انه خارج عن الدلالة اللفظية ، التي هي مدعى هذا القول .

والثاني :- وان قيل في تقريره : إن كلاً من الأحكام الأربعة يسقط بإتيانه في الواجب والمستحب ، ولاتبعة إذا تركه في الحرام^(٣) والمكروه ، فمسألة الإجزاء من صغريات هذا الكلي - إذ موضوع

(١) العلة : المآتى به ، والمعلول : الغرض .

(٢) التضامن ، والإلتزام .

(٣) فلا عقوبة في ترك الزنا ، ولا استحباب ، لقول : (اللهم لا تمقتني) ، إذا ترك الضحك .

مسألة الإجزاء ، داخل في كلى موضوع هذا العلم^(١) ، وعموله في كلى محمول العلم ، فلا وجه لجعلها خارجة عن المسائل .

والثالث : بما عرفت : من ان أحد شقيها لفظي .

(١) علم الاصول .

اشكال وجواب

والإشكال على كون الحكم العقلي مما يبحث عن ثبوته هنا ، لا عن لواحقه بعد ثبوته ، مع ان المسألة الأصولية ، هي ما يبحث عن اللواحق بعد الثبوت .

فقد أجاب عنه الإصبيhani (قدس سره) : بأن الحكم العقلي الذي هو في المقام ، يتوصل الى الحكم الشرعي إثباتاً ونفيّاً ، لزوم الخلف من عدم الأجزاء المستلزم لإيجاب الإعادة والقضاء ، بعد حصول المأمور به بحده بالإضافة الى أمره [بعد إطلاق دليل البدلية ، والحكم الظاهري بالإضافة الى الأمر الواقعي ، فليس الكلام في استحالة الخلف ، الذي هو أمر عقلي ، وإنما الكلام في تطبيقه على ما نحن فيه ، وهو من لواحقه] .

أما من جعل الكلام في ان الأمر دالّ على الأجزاء ، أو جعل

البحث عن المبادئ ، فهو في غنى عن ذلك .
١

الاقتضاء والإجزاء

٢ - إذا علمنا :

أ - إن [الإقتضاء] قد يراد به العلّية ، كما في كل إتيانٍ بالنسبة إلى أمره .

[لأن الإتيان إن لم يحصل الغرض ، كان الأمر لغواً ، وإن كان محصلاً له ، لكنه مع ذلك يبقى الأمر ، كان خلفاً] .

وقد يراد به الكشف ، كما في الأدلة الدالة على كفاية كل من الثلاثة^(١) عن الآخر .
١

ب : وإن في عالم الثبوت قد يكفي أحدها عن الآخر ، وقد لا يكفي [لبقاء قدر من المصلحة صالح للتدارك] أمّا في عالم الإثبات ، فيتوقف على قدر الدلالة .

ج : وإن النزاع كبرويّ ، إذا كان في الأجزاء ، وصغرويّ ، إذا كان في ان الإضطرابي والظاهري [مثلاً] هل هما إتيان [لاشتمالهما على ما لا يبقى معهما مصلحة تتدارك] فيدخل في كلفة
٢

(١) الواقعي ، والظاهري ، والإضطرابي .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٢
[الإتيان مقتض للإجزاء] أم لا ؟ .

الأقسام

نقول : أصول الأقسام تسعة ، حاصلة من ضرب الثلاثة في مثلها ، وحكمها :

اجزاء الثلاثة عن أنفسها - لما تقدّم من دليل العلية -
والواقعي عن الإضطرابي، وإن لم يلزم^(١) .
ولا يجزي إن لزم^(٢) .

وفي عالم الإثبات ، المرجع : الإطلاق ، ثم الأصل^(٣) .

وعن الظاهري^(٤) لأنه تنجيّز وإعذار .

والإضطرابي عن الإختياري ، إن لم يبق من المصلحة ما يتدارك لزوماً^(٥) .

(١) تَوْضُأً وكان مكلفاً بالتيمّم ، لكن لم يكن الضرر بحيث يحرم الوضوء .

(٢) كان مكلفاً بالتيمّم وكان الضرر بحيث يحرم الوضوء .

(٣) المرجع : إطلاق دليل الإضطراب إن كان ، وإلا لزم الإتيان بالإضطرابي ولا يكفي (الإختياري) .

(٤) إغْتَسَلَ وكان مستحب الطهارة .

(٥) تيمّم في من يضرّه الوضوء - صام ذو العطاش - وشرب الماء ، فانه يقضي .

- وعن اضطراري آخر ، إن كان بينهما جامع ^(١)
 وعن الظاهري ان لم يطابق أمره الواقع ^(٢) .
 والظاهري عن الواقعي ، فيما لم يكن الواقع مطلقاً ^(٣) .
 وعن الإضطراري ، فيما إذا لم تبق مصلحة ^(٤) .
 وإلا ، فلا في الأربعة ^(٥) .

اشكال وجواب

ثم إن بعض الأعلام عنوان البحث ، بأن : « الإتيان بالمأمور به هل هو مجزئ ؟ » وذلك لاشكاله في [يقتضي] لأنه إن أريد بالإجزاء

(١) كالإضطرار الى التكتف ، فيما إذا صلى قائماً ، فإذا جلس لم ير المتقي منه إسهاله ، فصلّى جالساً مسبلاً ، فإذا شك في الجامع لم يجز ، لأنه لا دليل على الإجزاء .

(٢) تيمّم فيما كان الماء مشكوك الطهارة ، حيث إن الأصل طهارة الماء ، فإن كان الماء نجساً صحّ تيمّمه ، وإلا بطل .

(٣) استصحب طهارة البدن فصلّى - فيما كان البدن نجساً واقعاً ، فإن اشتراط الصلاة بطهارة البدن ، خاص بصورة العلم - استصحب الوضوء فصلّى والحال إنه محدث واقعاً .

(٤) أجرى قاعدة التجاوز في الشك في انه سجد إحدى السجدين ، فيما كان سجوده اضطرارياً - استصحب الوضوء فلم يتيمّم - .

(٥) المراد من (٥) في ص ٢٣١ (٤) هنا وقد ذكرت الأمثلة ، عند كل رقم من الأرقام .

لشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

[الكفاية] لزم كون العنوان الإنتزاعي مورد التأثير والتأثر ،
وتعجّب من الكفاية ، من جمعه بين [الإقتضاء] و [الكفاية] .

[أو سقوط الأمر] لزم كونه قابلاً لهما ، مع انها من خصائص
التكوين .

[أو سقوط الإرادة] لزم كون الإتيان علّة لعدم الإرادة ،
مع ان المعلول بوجوده ، لا يكون طارداً لوجود علته .

وفيه : إن الإنتزاعي قابل لهما بسبب مورد انتزاعه ، ولذا
أمكن وضع ورفع الفرد والزوج بهما ، لمورد انتزاعهما ، و [يقتضي]
معناه الإسقاط ، ولا يلزم منه كون السقوط قابلاً لهما ، و [هو]
عبارة عرفيّة ، لا دقيّة ، يراد بها العلّة حقيقة ، ولذا قال الإصهباني
(قدس سره) :

إنه من باب المسامحة ، إذ سقوط الأمر ، بملاحظة عدم بقاء
غرضه ، والمعلول ينعدم بانعدام علته ، لا ان القائم به الغرض ،
علّة لسقوط الأمر .

ومنه : يعلم وجه قول البروجردى (قدس سره) : الإتيان
علّة لسقوط الأمر ، بل نفسه .

على وجهه

٣- هل قيد [على وجهه] تأكيد لما قاله مشهور المتقدمين :
من إمكان أخذ ما يتأتى من قبل الأمر في متعلقه ابتداءً ، كإمكان
أخذ التقسيمات الأولية فيه .

أو لما اختاره المجدد (قدس سره) وتبعه الأصهباني (قدس
سره) : من إمكانه بنحو العنوان الملازم - كما تقدم - ولذا قال
العراقي (قدس سره) : إن متعلقه حصّة من الذات ، إلتم مع
الغربة ، بل ولما اختاره الأخوند والنائيني (قدس سرهما) : من
إمكانه بنحو المقامي ، أو متمم الجعل .

أو تأسيس ، ليشمل مثل القرية ، ولولاه لزم خروج التعديّات
عن حريم النزاع ، لأنها من كيفيّات الإطاعة عقلاً ، لأ من قيود
المأمور به شرعاً ، كما قاله الأخوند (قدس سره) .

أو ليشمل الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب ، كما قاله
بعض ؟. الظاهر : الثاني ، لأن التأكيد خلاف الأصل .

والثالث خلاف : انه بدونها ليس بمأمور به ، بأي وجه أخذت
في الأمر ، ولذا يرى التنافي بين كلامي من قال : بإمكان أخذها
فيه ، ومع ذلك جعل القيد تأسيساً .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

والرابع : واضح الضعف ، لعدم اختصاصه بالذكر ، مع انه ليس بشرط عند المعظم .

الفرق بين المسائل الثلاث

٤ - والفرق بين الإجزاء والمرة : ان الثاني في مقدار بعث المولى هل هو مرة أو غيرها ؟ فاذا فرغ عن دلالة العقل أو الشرع على مقداره ، يأتي الكلام في انه : هل الإتيان به مجزئاً أو شرعاً ؟ .

وموضوع القضاء الفوت ، بينما موضوع الإجزاء الإتيان .

ومنها : يعرف الفرق بين المرة والقضاء .

ومنه : يظهر وجه النظر في قول الكفاية : ان البحث في المرة في دلالة الصيغة شرعاً ، وفي القضاء في دلالتها على التبعية وعدمها بخلاف الإجزاء ، فالمسألة عقلية .

وتصحیح الإصبهاني (قدس سره) لكلامه ، ليس من ظاهر اللفظ .

أما تعجب البروجردي (قدس سره) منه ، لمقايسته مسألة التبعية مع الإجزاء ، مع عدم الربط بينهما [لما ذكرناه] .

ففيه : إن وجه نظره : الإضطراري والظاهري ، [لانها

العمدة في هذا البحث [هل يسقط ^٩ الواقعي بخروج وقته ^٨ ، وهل يسقط باتيانها ^٧ دونه ؟] وكفى بذلك جامعاً بينهما ^٩ .

الأجزاء عن نفسه

إذا عرفت ما تقدّم ، نقول : العقل والشرع ، [لأنّه المستفاد من ظاهر الأمر ، والشارع يتكلّم بلسان القوم] متطابقان على الأجزاء في الإتيان بكلّ مأمور به [من الثلاثة ^(١)] عن التبعّد به ثانياً .

وقد يستدلّ لذلك : بأن المطلوب ليس بمتعدّد - حسب الفرض - فهل الإتيان به علّة سقوطه أم لا ؟ الثاني خلاف الفرض ، وإلا ، لغى الأمر به ، فان سقط حصل المطلوب ، وإلا ، لزم انفكاك العلّة عن المعلول .

وما عن بعض العامة : من عدم الأجزاء ، ناشٍ ^(٢) من عدم عقلية الحسن والقبح ، أو خلطٍ بين التكرار والأجزاء ، في مثل

(١) الواقعي الظاهري ، والإضطراري .

(٢) بأن يأمر المولى بما لا يحصل غرضه / مثل : أدع الى سبيل ربك ، حيث ان مرّة من الدعوة لا تكفي ، بل يلزم إستمرار الدعوة ، وهكذا بالنسبة الى (جاهد) و (أصلح) وغيرها .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

الأوامر الدائمة ، حيث لا تسقط بالمرّة .

أما ما يرى من قيام إضطراريين ، مقام الاختياري ، فالأمر بالمتعّد ، لا ان الأمر بالإضطراري لم يجز ، حتى احتيج الى طاعة ثانية .

تبديل الامثال

وهل يصحّ تبديل الإمثال ، كما اختاره الكفاية والنائيني والبروجردى (قدس سرهم) ، فيما إذا ذهب بالفرد وأقْبَأَ ، أو لا ؟ كما اختاره الاصبهاني (قدس سره) وتبعه جملة من الأعلام ، لأن الأول إن كان امثالاً سقط الأمر ، وإلا ، لم يكن الثاني من التبديل .

فانه لو كان الأمر ، مجرد إحضار الماء - مثلاً - فلا امثال في الثاني ، وإن كان الإمثال المتعقّب بالشرب ، فلا امثال في الأول .

وحال العرضيين ، حال الطوليين ، وإنما في الأول الإطاعة بالجامع ، لعدم وجود الفرد المردّد ، واستحالة الترجيح .

معنى اختياره تعالى

أما [إن الله يختار] فهو إما^(١) امثالاً ، حيث إنه تعالى يريد الأفضل في المتعدد ، أو ثواباً عطاءً ، أو إنماءً ، لأن المثوبات والعقوبات ، نتائج الأعمال الجوانحية والجوارحية .

وكما إن الملكتين المتنافيتين ، تمحو إحداهما الأخرى ، كذلك المتوافقتين ، تمحو أفضلهما والنمو له ، وإن كان الإمثال وقع بالأول منهما .

(١) فيما كان الأفضل في المتعدد يفي غرضه / والثواب العطائي كالعقاب ، فيما لو قيل : بعدم الربط بين العمل وبينه / بينما النمائي ما لو قيل : انها نفس العمل بعد النمو ، فالعمل ذات وهما ثمران / والجوانح ، النيات والملكات ، والجوارح : الأقوال والأعمال / و (كما) جواب مانه إذا كان الثواب والعقاب غناءً ، كيف يكون الثمر للأفضل مع فرض ان المائق به أولاً كان امثالاً ؟ .

إجزاء الاضطرابي عن الاختباري ثبوتاً

ثم انه قد تقدم إجزاء الإضطرابي عن نفسه [والمراد به الأعم من الإكراهي ، كما قد يطلق على الأعم من الإلجاء أيضاً] .

أما عن القضاء خارج الوقت ، أو الإعادة داخله ، أو اضطرابي آخر ، فاللازم أن يقال : لا إجزاء إذا بقي ما يلزم تداركه ، دون أن يحرم [لمحدور] أو يجوز بأقسامه الثلاثة^(١) أو لم يبق بقسميه^(٢) .

ومنه : يعلم عدم وفاء أقسام الكفاية : [وافياً بتمام المصلحة أولاً ، بأن يبقى منه شيء أمكن استيفاءه ، بمقدار يجب ، أو يستحب أولاً يمكن] بتمام الأقسام .

كعدم استقامة ما ذكره النائي (قدس سره) : [بأن القيد المتعذر في تمام الوقت ، إما أن يكون دخیلاً في ملاك الواجب مطلقاً ، فلا أمر بفاقده ، وإما أن لا يكون كذلك ، فلا أمر بالقضاء ، فالأمر بالفاقد في الوقت ، وإيجاب القضاء خارج الوقت ، متناقضان] . إذ يبقى عليه بالإضافة الى ما ذكره بعض مقرّريه [تبعاً للأصبهاني

(١) المستحب والمكروه ، والمباح .

(٢) بما لم يبق أصلاً ، أو بقدر يلزم تداركه .

٢٤٠ اجزاء الاضطرابي عن الاختياري الاصول
(قدس سره) [: من إمكان اشتغال الاختياري على مصلحتين
ملزمتين ، يأتي الإضطرابي بأحدهما ، والقضاء بالآخر ، أو وحدة
ملزمة باعتبار ذاتها ومرتبته ، ولا تأتي في الوقت إلا الأولى ، مع
إمكان استيفاء الباقي .

إنه قد يكون الأمر امتحانياً ، [وهو ما لا مصلحة إلا في
الإنقياد قبال الإرشادي ، حيث إنها في المأمور به ، والمؤلوي الذي
هي فيهما] ولا يتم إلا بهما^(١) .

رد اشكال على الكفاية

أما إشكال البروجردى (قدس سره) على الكفاية : بأن ما
ذكره ، مبني على وجود أمرين : واقعي واضطرابي ، بينما شريعتنا
دلّت على عدم وجود غير أمر واحد ، تختلف أجزاءً وشرائط ، باعتبار
اختلاف حالات المكلف ، ففيه : وجود ذلك في مثل الصيام بدل ذبح
الحج ونحوه .

بين الوقت وسائر المزايا

ثم لما كان فوات كل من الجزء والشرط ، ووجود المانع والقاطع

(١) بالاثنيان به داخل الوقت وخارجه

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٢
 في الوقت ، والوقت في القضاء ، إضراراً ، فاذا كان أحدهما أهم
 ملاكاً - بقدر المنع عن النقيض - قَدَم ، وإلا تَحْيَر مع الترجيح^(١) أو
 بدونه . وقد ذكروا : ان الوقت أهم في الصلاة ، وخارجة في
 الصوم ، إذا اضطرَّ الى الأكل فيه ، مع الإمساك عن سائر المفطرات
 ويختار فيه في الضرر غير الواجب دفعه .

البدار

أما البدار ، فتابع للملاك الحاصل بمجرد الإضرار ، أو بشرط
 الإنتظار ، أو مع اليأس - كما في الترابية ، وإن أمكن تصوّرات^(٢)
 أخر بحسبه - في عالم الثبوت - والإثبات ، تابع لدليله .

وجوه من الأيراد

ومّا تقدّم يظهر : وجوه النظر فيما ذكره بعض الأعلام : من ان
 موضوع البحث في الأعادة ، فيما إذا كان المكلف مضطراً في جزء من
 الوقت ، فاتى بوظيفته ، ثم طرأ الاختيار ، وكان الأمر محرّزاً .

وانه على مختاره : من وحدة الأمر^(٣) والمطلوب ، وان

(١) إن كان بقدر الرجحان ، لا بقدر المنع عن النقيض .

(٢) مثل خوف الفوت ، إذا لم يأت به أول الوقت ، وشبهه .

(٣) في الاختياري والإضراري .

الإختلاف في الكيفيات الطارئة ، يكون إجزاء الإضطرابي^(١) في غاية الوضوح .

إذ يرد عليه :

أولاً : إنهم اختلفوا في كون المناط اليأس ، وعليه يأتي الكلام أيضاً في العذر المستوعب ، إذا بادر بدونه .

وثانياً : ان من يكتفي بالملك [كما يأتي في الترتب] لا يحتاج الى الأمر .

وثالثاً : يمكن تعدد المطلوب [كما تقدّم في نقد النائبي (قدس سره)] .

ورابعاً : لا ينحصر الإضطرابي بذلك [كما تقدّم في نقد البروجدي (قدس سره)] .

وخامساً : على [وحدة الأمر] يمكن بقاء شيء يريده الأمر ، مما يمكن إتيانه^(٢) أو سبب ضرراً يرتفع بالإختياري .

(١) عن الإختياري .

(٢) فلا يكون إجزاء .

الاختيار والاضطرار ، والموضوعان

ثم فرق بين الموضوعين ، كالسفر والحضر للتمام والقصر ، حيث يجوز للمكلف إدخال نفسه في أحدهما ، ليحكم عليه بحكمه ، وبين الإختيار والاضطرار ، حيث لا يجوز ذلك . ومنه يعلم ان تقسيم الحائري (قدس سره) الإضطراري الى ما يشتمل على عين المصلحة القائمة بالإختياري ، فالتراب في حق الفاقد كالماء في حق الواحد ، وإلى ما يشتمل على غيرها ، لكنه مثلها في تعلق غرض الأمر بها في حال الإضطرار ، وإلى ما يشتمل على مرتبة نازلة .

ثم قال : يجوز تحصيل الإضطرار اختيئاراً ، غير ظاهر الوجه ، ولذا أشكل على ثاني كلاميه ، الإصبهاني (قدس سره) : بإمكان ترتب المصلحة التامة على فعل البدل ، فيما إذا اضطر إليه بطبعه لا بالإختيار .

ثم تقسيم الباقي من المصلحة الواجب الاستيفاء ، الى ممكنه وغيره ، مخدوش ، إذ كيف يجمع بين الوجوب وعدم الأمكان ؟ .

إجزاء الاضطراري عن الاختياري اثباتاً

أما في مقام الإثبات ، فان كان هناك إطلاق في دليل الإضطرار كان محكماً ، وإلا فهل المرجع البراءة ، كما قاله الآخوند (قدس سره) وتبعه الحائري (قدس سره) وبعض الأعلام ، لأنه من الشك في التكليف أو الإشتغال ، لأن المخصّص ، وهو دليل الإضطرار خاص بحاله ، ففي غيره يكون المرجع إطلاق أدلة التكليف ؟ الظاهر الثاني ، ولا مجال معه للأصل .

البدار

أما بالنسبة إلى البدار ، فان كان ظاهر دليل الإضطرار أحدهما^(١) فهو ، وإلا فمقتضى دليل الإجزاء وغيرها^(٢) بضميمة سعة الوقت ، التأخير^(٣) .

(١) البدار أو غيره .

(٢) الشرائط ، والموانع ، والقواطع .

(٣) لأن المولى يريد العمل كاملاً في هذه القطعة من الزمان ، والمكلف

نادر عليه .

ثم لو دلّ على البدار دليل ، فان قام على الإجزاء أيضاً ، كما ادّعاه النائي (قدس سره) : [من الضرورة والإجماع على عدم وجوب صلاتين على المكلف في يوم واحد] وإلا فالمرجع ما تقدّم^(١) .

الشك في امتداد الاضطرار

ولو شك في أول الوقت في حصوله الى آخره ، فهل يستصحب الفقد استقبالا - وهو غير الفهقرى - كما اختاره العراقي (قدس سره) قال : وتوهم عدم جريانه ، إذ المدار على الإضطرار عن الطبيعة وبقائه الى آخر الوقت من لوازمه عقلاً ، فيكون مثبتاً؟ مدفوع ، لأنه في أول الوقت ، إضطرار عن الطبيعة ، فيستصحب .

وربما قيل بعدم جريانه ، لأن الأثر الشرعي يكون على الإضطرار المستوعب ، والإستيعاب أثر عقلي له .

ورده بعض مقرّريه : بأنه لا حاجة إليه ، بل بقاء العذر موضوع جواز البدار ، وآخر : بخفاء الواسطة - مع تسليمها - .

(١) من الإطلاق والأصل .

الظاهر العدم ، إذ دليل الإستصحاب ظاهر في الماضي ، لا غير .

جواز البدار والاجزاء في الصلاة الاضطرارية

ثم الظاهر : جواز البدار ، والإجزاء ، في اليومية الاضطرارية ، بدون حاجة الى إطلاق أو إجماع ، إذ عدم الإلزام الى التأخير والى عدم الكفاية ، لو ارتفع مع تعارف إقامتها أول الوقت ، دليل عليهما في كل أنحاء الإضطرار .

ولولاه لم ينفع الأمر - ولو بضميمة جواز البدار - في الإجزاء .

إذ توهم : ان مجرد الأمر بالبدل ، يفيد إسقاط القضاء ، وبضميمة جواز البدار ، يفيد إسقاط الإعادة أيضاً - كما عن غير واحد - مستدلّين : بأن البدل إن لم يكن مشتملاً على مصلحة المبدل ، فلا وجه للأمر ، وإن كان مشتملاً عليها ، فلا مجال للتدارك .

مدفوع - بما ذكره الإصهباني (قدس سره) : من إمكان اشتمال البدل على مقدار من المصلحة الملزمة للمبدل ، فيجب عقلاً الأمر به ، وإمكان استيفاء البقية إعادة وقضاءاً ، فيجب الأمر بهما ، غاية الأمر ان الأمر بالبدل وبالقضاء تعيينان ، وبه وبالإعادة

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

تخييران .

ولافرق في الملزمتين بين مصلحتين ، وبين جزئيّ مصلحة .

إجزاء الظاهري عن الواقعي

أما إجزاء الظاهري عن الواقعي ؟ .

والمراد به ، ما للجهل مدخل فيه : ظرفاً ، كما في الإجهادية -
حكمية ، كإخبار الأحاد ، أو موضوعية ، كاليئة - أو جزءاً ، كما في
العملية ، سواء كان له كشف ناقص ، كالإستصحاب ، أو لا ،
كالثلاثة^(١) حكمية كانت ، أو موضوعية . بخلاف الثاني ، حيث لا
دخل له فيه ، طوياً كان ، كالواقعي الأولى ، والثانوي المسمى
بالإضطرابي ، أم عرضياً ، مما يجوز الإخراج من أحدهما الى
الآخر .

أما التخيلي ، كالقطع ، فهو تخيل حكم وليس به ، إلا إذا كان

(١) البراءة والاحتياط والتخير .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

دليل عليه ، كموارد الجهر والقصر ، وبعض فروع الحج وغيرها .

فالظاهر العدم ، إذا انكشف الخلاف قطعاً ، إلا إذا دلّ دليل عليه .

إذ هو مجرد تنجيز وإعذار ، سواء قلنا بالمصلحة السلوكية ، أو ثواب الإنقياد ، أو مجرد التسهيل .

المصوب قائل بالاجزاء

نعم من يرى عدم الحكم في الواقع ، إلا ما أدّى إليه الدليل ، أو نسخه له ، أو انضمامه معه ، يقول به ، لكن كلّها تصويب .

أما القول بجعل حكم مماثل للواقع في مرحلة الظاهر ، فلا يقتضيه ، إذ لا يتسلم به كلية الكبرى .

البراءة الشرعية

وهل البراءة الشرعية توجب [فيما لم يقدّم دليل خاص على خلافه] - بعد وضوح عدم اقتضاء العقلية له ، لأنها صرف رفع العقاب - ؟ لا بعد فيه ، فإن ظاهر الرفع ، جميع الآثار ، لحذف^(١) المتعلق ، مؤيداً بكونه امتناناً ، وإردافه^(٢) بالإضطرار ونحوه ، وورود مثل : أيما امرئ ركب أمراً بجهالة . .

وإطلاقه يشمل المقصر أيضاً ، وإن كان معاقباً .

وهو^(٣) الظاهر من الحائري (قدس سره) حيث خصّص الإشتغال بالعقلي .

(١) فانه يفيد العموم .

(٢) حيث لو أريد المؤاخذه ، كان القول برفعها من المضطر لغواً ، فهل الحكيم يؤاخذ المضطر ؟ .

(٣) الفرق بين الشرعي والعقلي .

الاجزاء بالنسبة الى الميت

ولا فرق بين الحيِّ والميت ، فلو لم نقل بالبراءة في الأول ، لم نقل بها في الثاني ، فاللزام الأداء عنه في العبادات ، وترتيب آثار الباطل في المعاملات ، فلو تزوج بأخت مفعوله عمداً ، لم تحرم على ولده .

ومنه : يعلم وجه النظر في قول الكفاية ، فيما كان بلسان تحقق ما هو الشرط والشرط ، فالاجزاء ، وبين ما كان بلسان ما هو الشرط واقعاً ، فلا ، إذ العرف المتلقي للكلام ، لا يفرق بين [صدق] و [كل شيء] فان كان توسعة في دليلهما ، ففيهما [كما قاله البروجردى (قدس سره)] وإلا ، فعلى الأصل^(١) والثاني أقرب الى فهمهم .

أما اشكالات النائي (قدس سره) عليه : بأنه لا حكومة عنده في المقام وكيف يكون الميث للحكم الظاهري متكفلاً لبيان كون الشرط أعم ؟ وإن الحكومة ظاهريّة ، وانها من باب جعل الحكم الظاهري وأي فرق بين الأصل والأمانة فيه ؟ وان لازم الحكومة ، ترتيب جميع آثار الواقع ، ولا يلتزم به أحد .

(١) من عدم الاجزاء .

النظر في الاشكالات

فيرد :

على الأول : إنه لا يظهر منه في المجلد الثاني ، وبعض
مباحث فقهه ، ما نسبته اليه - ويؤيده حواشي وشرح السيد الإصبهاني
(قدس سره) له - وان كان مشتهراً في ألسنتهم ، حتى الكاظمي
(قدس سره) وبعض الأعلام ، من الفرق بين نظره ونظر الشيخ
(قدس سره) .

وعلى الثاني : إن عموم الشرط من لوازم جعل الطهارة
ظاهراً .

وعلى الثالث : إن الحكومة ليست على النجاسة ، حتى يكون
متأخراً ، بل على [صلّ في طهارة]^(١) مثلاً .

وعلى الرابع : إنا نلتزم بذلك ، إلا فيما خرج بالدليل ، ومنه
يعلم عدم استقامة جواب الإصبهاني (قدس سره) عنه ، بفرق غير
فارق - فراجع - .

الميت كالحي

أمّا قول البروجردى (قدس سره) : بأن الإلتزام ببطلان صلاة

(١) فهما في رتبة واحدة .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٢
الميت بأجمعها ، إذا كانت فاقدة للشرط والشرط ، مشكل جداً ، فقد
عرفت^(١) عدم استقامته ، فيجب قضاء صلواته التي صلاها دبر
القبلة - مثلاً - وخمسه وزكاته اللذين أداهما الى غير المصروف .

(١) عند قولنا : لا فرق بين الحي والميت .

الانكشاف الظني

أمّا في الانكشاف الظنّ - بأقسامه الأربعة^(١) - فالظاهر ترتيب الواقع على السابق وآثاره الباقية .

أما الأول : فوجود الحجّة في ذلك الحال ، ولا دليل على ان الحجّة المتأخّرة ، تقلع المتقدّمة في موطنها .

وأما الثاني : فللسيرة والعسر والخرج ، ولعلّ هذا مراد الفصول بقوله : الواقعة الواحدة لا تتحمّل إجتهادين^(٢) .

خلافاً للعراقي (قدس سره) ، حيث يرى ان حجّية الثاني

(١) إجتهاداً أو تقليداً ، في الأوّل والثاني .

(٢) بمعنى ان الاجتهاد الأوّل ، حيث كان حجّة لا يرفع باجتهاد آخر ، لان الرفع خلاف إطلاق دليل حجّيته .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

توجب بطلان العمل على طبق الأول : في العبادات والمعاملات - لولا دعوى شمول دليل : « لكل قوم نكاح » لمثل المقام - أما بناءً على انصرافه الى صورة اختلاف الأمم ، فالنكاح فاسد ، والوطني شبهة .

ويرد على المستثنى منه ما ذكرناه .

وعلى المستثنى : انه إن أراد المدعي شمول الإطلاق ، ففيه الإنصراف الى سائر الأقوام ؛ وإن أراد الملاك ، فهو غير قطعي .

مقدمة الواجب

يمكن عنوان البحث ، أصولية ، وفقهية ، وكلامية ، واحكامية .

وإخراج النائي (قدس سره) له عن الثاني ، لأن علم الفقه متكفل لبيان أحوال موضوعات خاصة ، كالصلاة ، والصوم ، والبحث عن وجوب كل المقدمة ، التي لا ينحصر صدقها بموضوع خاص ، لا يتكفله علم الفقه غير وجيه .

إذ لا يشترط تلك فيه ، بعد كون الوجوب عن عوارض فعل المكلف ، ولذا قال بعض مقررّيه : إنه كمباحث وجوب الوفاء بالنذر ، والشرط ، وإطاعة الوالدين .

ولكن في الأصول لا وجه إلا للأول ، وقولهم : هل المقدمة واجبة ؟ إما يراد به الملازمة ، كما اختاره الكفاية عنواناً فيكون

للسيرازي مباحث الألفاظ ج ٢

عقلياً ، أو دلالة وجوب ذبها عليها ، كما يظهر من المعالم ، فيكون لفظياً .^٣

وعليهما يكون الإستنباط متوقفاً عليه ، فيدخل في تعريف^(١) الأصول .^٣

فلا يرد على المشهور إيراد الأخوند (قدس سره) : بأن ظاهرهم انها فرعية ، لوضوح ان قرينة المقام صارفة عن الظهور المذكور ، كما لا يرد على المعالم ، فانه بحث عن جهتها اللفظية ، أو يقال : دلالة الإلتزام عقلية ، فهو بحث عن كليتها .

وقوله : ضرورة (الى اخره) غير ظاهر ، إذ لا ربط بين مقامي الثبوت عقلاً ، والإثبات لفظاً ، الى غير ذلك^(٢) .

ومنه : يعلم انه لا انحصار للمسألة في الأصولية ، بكون البحث فيها عن الملازمة العقلية ، وان قال الحائري (قدس سره) ان كان البحث فيها راجعاً الى الملازمة العقلية ، فهي أصولية .

أما قول العراقي (قدس سره) : لا يناسب جعلها من مباحث

(١) ما يستنبط من حيث الاستنباط .

(٢) فاقصر المعالم على اللفظ ، كاقصر الأخوند (قدس سره) على العقل ، مع إمكان التكلم فيها ، وذكره في مباحث الألفاظ ذكره فيها أيضاً .

الألفاظ ، إذ لا خصوصية لللفظ ، بعد كون الغرض إثبات وجوب المقدمة ، من ناحية وجوب ذبيها ، وإن كان ثابتاً بالادلة اللبية .
ففيه : إنه منقوض بالعكس^(١) .

اشكال البروجردى

كما لا يرد إشكال البروجردى (قدس سره) على الأخوند (قدس سره) : بأن محط النظر ، إثبات الملازمة ، وموضوع الأصول [الحجة في الفقه] وإثباتها غيرها ، إذ مع الغض عن جعل الموضوع ذلك ، إن تمت الملازمة حصلت الحجة ، وإلا فلا .

ثم بناءً على أن المسألة عقلية بحثه - كما سلمه (قدس سره) - لا وجه لجعله لها من المبادئ الاحكامية ، كما سبقه الى ذلك البهائي (قدس سره) وغيره .

لا يقال : « الملازمة » ليست من عوارض الحجة ؟ .

لأنه يقال : المراد بالعوارض أعم من التعيين للموضوع ، وإلا فالخبر الواحد ونحوه ، ليس من عوارض السنة ، وهكذا في الثلاثة

(١) إذ لا خصوصية للعقل ، فان الغرض ذلك ، وإن كان الوجوب ثابتاً بالدلالة اللفظية .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢
الأخر (١) .

وربما يستشكل : بأن وجوب المقدمة ، هو حكم العقل ، بينما
الدليل العقلي هو ما يتوصل به الى حكم شرعي ، ويجب : ان
البحث عن الملازمة ، وهي ما يتوصل ، لا عن وجوبها .

أما إشكال الاصبهاني (قدس سره) بأن رابع الأدلة^(٢) ، إن
كان نفس العقل ، ففيه : إن المهم ، ليس معرفة حال العقل ، من
حيث ثبوت الإذعان له ، بل المهم ، ثبوت ما أذعن العقل به من
الملازمة ، وإن كان الإذعان العقلي .

ففيه : إنه يجب أن يبحث في الفن ، عن لواحق القضايا
العقلية ، المثبتة لاحكام الشرعية ، لا عن ثبوت نفسها ونفيها ، فاذا
دار بين كون المسألة أصولية ، وكون الموضوع الأدلة الأربعة ، كان
الأول أولى .

ففيه ما تقدّم^(٣) .

والتجاء بعض الأعلام للتخلص عن الإشكال ، بالتزام عدم

(١) من الأدلة الأربعة .

(٢) من الأدلة الأربعة .

(٣) في جواب البروجردى (قدس سره) [لأنه يقال]

موضوع للعلوم ، حتى الفقه والأصول والفلسفة ، غير ظاهر ، إذ الغرض الواحد هو الذي يستقطب مسائل العلم ، ومن الواضح انه لا يمكن إلا بجامع بينها ، يؤثر في ذلك الغرض ، فان الوحدة الإعتبارية تتولد من المؤثر الواحد كذلك ، وهو موضوع العلم .

المراد بالوجوب

ثم إنه لا نزاع في الوجوب ، بمعنى اللابدية العقلية ، فانها تساوق المقدمية ، ولا في عدمه ، بمعنى الإستقلال ، وإن كان مقدمة أيضاً ، كالظهيرين ، فانه خلف .

الوجوب العرضي

أما قول النائي (قدس سره) : ولا في العرضي ، بمعنى إسناد الوجوب النفسي ، المتعلق بذى المقدمة أولاً وبالذات الى المقدمة ، ثانياً وبالعرض ، لبداية عدم قبوله الإنكار .

ففيه : إنه إن أراد المجاز ، فخارج عن البحث - إذ الكلام في الثبوت لا في الإثبات - وإن أراد الحقيقة ، فهو بديهيّ العدم .

محل النزاع

ثم إنه جعل محلّ الكلام ، الوجوب الترشيحي التبعي ، الذي

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

لا يدور مدار الإلتفات في قبال المحقق القمي (قدس سره) ، الذي جعله الإستقلالي التبعي ، مستشكلا عليه : بأن الإستقلال لا يكون إلا مع عدم التصديق بالمقدّمية ، ولا يلزم أن يكون المولى ملتفتاً .

وفيه : إنه وإن تمّ في الموالي العرفيّة ، إلا أن كلام المحقق (قدس سره) فيما الأصوليون بصده ، بما يعرض الأدلة الأربعة ، وهو خاص بالمولى الحقيقي .
؛

القرب والثواب في المقدمة

ومنه : يعلم ان في ايجابه القرب والثواب ، مضافاً إلى ان الإنيان بالمقدّمة ، تعاون ، وقد رجّح الشيخ (قدس سره) : إنه شامل للنفس أيضاً ، على انه أحز ، بالنسبة الى ما لا مقدّمة له .

فقوله : لا يترتب على البحث عنه ثمرة أصلاً ، غير ظاهر .
٣

وإن أغمضنا عن إيراد بعض أعلام مقرّريه ، بظهورها فيما إذا كان الحرام مقدّمة لواجب .

الدلالة الالتزامية والملازمة

بقي ان الإلتزام المعدود في الدلالة اللفظية ، عدلاً للأخريين^(١)

(١) المطابقة والتضمّن .

غير الملازمة العقلية ، فانه ما يكون لللفظ دلالة بمعونة عُرف أو عقل - على نحو البين بالمعنى الأخص بخلافها ، فانها أعم من البين بالمعنيين^(١) وغير البين .

الجزء مقدمة داخلية

هل الجزء مقدّمة داخلية ؟ أشكل عليه صاحب الحاشية : بأن المركّب ليس إلا نفس الأجزاء ، فيلزم من مقدّميتها كون الشيء الواحد مقدّمًا ومؤخّرًا ، وقال آخر : بين المقدّمة وذبيها اثنيّنة ، وليست بينهما ، ويّنه البروجردى (قدس سره) تارة : بأن ذبيها محتاج إليها ، ولا يمكن إحتياج الشيء الى نفسه ، وأخرى بأنها تقع في طريق وجوده والشيء لا يقع في طريق وجود نفسه ، وربما قيل بأن بينهما تضايغًا ولا يعقل في شيء واحد .

الجواب

وأجاب الكفاية تبعاً للتقريرات : بأن المقدّمة ، هي نفس الأجزاء بالأسر ، وذا المقدّمة هي الأجزاء بشرط الإجتماع .
وردّ إشكال - انه ينافى كلام أهل المعقول ، لجعلهم الجزء

(١) الأخصّ ما يلزم تصوّره تصوّر اللازم ، والأعمّ يشمل ما إذا تصوّر

الطرفين جزم باللزوم ، وغير البين ما كان تلازم وإن كان ينفى ولو بعد تصوّرهما

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

بشرط لا :- بأن كلامهم ليس بإضافة المركب ، فتأمل .

وحيث إن [الكل محتاج ، والجزء محتاج اليه] يرتفع كل
الإشكالات .

وجوبان

ثم إنهم اختلفوا في ان الجزء ، هل له وجوبان فعلاً ، أو
الغيري منها ملاكي ، أو الغيري فقط ، إذ النفسي للكل ، أو النفسي
كذلك ؟^١

الظاهر : الأول ، إذ النفسي منبسط على الأجزاء ، والغيري
باعتبار انها مقدمات .^٢

وإن قال بعض بالشاني ، لسبق النفسي ، فلا مجال للغيري ،^٣
لإمتناع اجتماع المثليين ، فلا يبقى إلا الملاك له .^٤

وأشكل عليه الكفاية : بأنه لا وجود له غير وجوده ، وبدونه لا
وجه له ، لكونه مقدّمة كي يجب بوجوبه .^٥

وآخر : بالثالث ، إذ النفسي للكل ، فلا يبقى للجزء إلا
الغيري وجعله البروجردى (قدس سره) أسوء الوجوه .

الوجوب النفسي فقط

وجملة من المحققين بالرابع : إمّا لعدم المغايرة بين الوجودين فلا يعقل ترشّح الغيري المتعلّق بالأجزاء ، من النفسي المتعلّق بالمركّب الذي هو نفس الأجزاء - كما قاله النائي (قدس سره) - .

وقال العراقي (قدس سره) : الوجود الواحد لا يتحمّل الوجوبين ، وتوهم التأكّد في المقام غلط ، إذ الغيري معلول النفسي ، فلا إتحاد لوجودهما ولو بالتأكّد .

وإمّا لإمتناع اجتماع المثّلين ، ولو قيل بكفاية تعدّد الجهة في اجتماع الأمر والنهي ، لعدم تعدّدها هنا ، كما قاله الكفاية ، وتبعه البروجردى (قدس سره) .

وإمّا لأنه دور ، لأن وجوب المقدّمة ، يتوقّف على وجوب ذيّها ، ووجوب ذيّها حيث لا يكون غيرها ، يتوقّف على وجوبها - كما قاله بعض المعاصرين - .

وإمّا لأن الوحدة الإعتباريّة ، اللاحقة على الأمر ، لا يعقل أن تكون سبباً لترشّح الوجوب من الكلّ الى الجزء ، لأن الكلّية والجزئيّة ناشئة من الأمر على الفرض ، فيكون المقدّمية في رتبة متأخرة عن تعلّقه بالكلّ - كما قاله بعض الأعظم - .

الابراد على الوجوه

إذ يرد :

على الأول : وجود المغايرة الجهوية حيث الذاتية والإنضمامية .

والثاني : بالإندكاك ، كما قاله النائي (قدس سره) ، وإن
أشكل عليه بعض مقرّريه : بأنه ينكر التأكد في أمثال ذلك ، بدعوى
ان الوجوب الغيري في طول النفسي ، لاعرضه .

أما إيراد الإصبهاني (قدس سره) : بأن الإمتناع ليس بملاك
اجتماع المثّلين - كما هو المشهور - بل لأن الإرادة علّة للحركة نحو
المراد فإن كان الغرض الداعي الى الإرادة واحداً ، فانبعاث الإرادتين
منه في قوّة صدور المعلولين عن علّة واحدة ، وهو محال ، وإن كان
الغرض متعدّداً لزم صدور الحركة عن علّتين مستقلّتين ، وهو محال .

ففيه : إن المقولات الاعتبارية كالحقيّة - مع حفظ المرتبة - فلا
حاجة الى الوجود الخارجي في الإمتناع ، فلا تصل نوبته إلى الإرادة .

والثالث : بأن وجوب ذبيها ، غير موقوف على وجوبها .

والرابع : بأن الوحدة الاعتبارية ملحوظة قبل الأمر ، لتوقّف
لحاظ الغرض على لحاظها ، فليست المقدّمة في رتبة متأخرة .

المقدمة الخارجية

أما المقدمة الخارجية - وهي ما كان له دخل في تحقق ذبها ، ممّا
التقيّد داخل والقيد خارج - فتنقسم الى :

شرط يلزم من عدمه عدمه ، لا من وجوده وجوده .

وسبب يلزم من وجوده وجوده أيضاً .

ومعدّ يلزم منها وجوده .

وعدم مانع يلزم من وجوده العدم ، لا من عدمه الوجود ، كذا
قالوا ، وفيه مناقشات .

السبب

والظاهر إن السبب واجب نفساً ، توجّه الوجوب إليه أو الى
المسبّب ، لأنه غير مقدور على أيّ حال ، إلا بواسطة ، من غير فرق
بين القول بالتوليد ، أو الإعداد ، أو التوافي .

ومنه : يعلم ان تفصيل النائي (قدس سره) بين متغاير
الوجودين ، فلا معنى لصرف الأمر المتعلّق بالمسبّب الى سببه ، بعد
كونه مقدوراً بواسطة ، وبين متحدّهما ، كالإلقاء والاحراق - تبعاً
للتقريرات - فالأمر متعلّق بالسبب واقعاً ، فهو خارج عن محلّ

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

الكلام . غير ظاهر ، إذ لهما وجودان دائماً ، حتى في مثاله .

فتصديق بعض أعلام مقررّيه تفصيله . دون مثاله ، محلّ

مناقشة .

كما إن إيجاب السيّد المقدّمة السببيّة دون غيرها ، إن أراد ما

ذكرناه ، فهو ، وإلا ، فالوجوب الغيري قد عرفت ما فيه ، على انه

قال النائي (قدس سره) ببطلان النسبة ، وإنما أراد ان وجوب

الواجب ، لا يمكن أن يكون مشروطاً بسببه ، للزوم طلب الحاصل ،

بخلاف غيره من المقدّمات ، إذ لا مانع من اشتراط الوجوب

بوجودها .

أقسام المقدمة

ثم إن الكفاية أشكل على المقدّمتين : الشرعية ، والعادية ،
برجوعهما الى العقلية ، إلا إذا أُريد بالثانية ما جرت العادة على
الإتيان به بواسطتها ، فلا ينبغي توهم دخولها في محلّ النزاع .

كما إن بعض الأصوليين أشكل على الفرق بينهما ، إذ ذوهما
ليس محالاً ذاتياً بدونهما ، وإنما الإستحالة بواسطة ربط الشارع بينهما
في الأولى ، وعدم القدرة لمريد الطيران في الثانية ، ولولاهما لم يتوقف
ذوهما عليهما .

ويرد :

على الأول : إن الملحوظ [في الشرعية] قبل ربط الشارع ،
فالربط في العقلية عقلي ، وفيها جعلي ، وفي العادية لا إستحالة

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

ذاتية ، وإنما هي بالغير ، بخلاف العقلية ، فهي إياها .
٦ ٤

وعلى الثاني : إن الفرق : كون الإستحالة في الشرعية إيجابية
بجعل الشارع ، وفي العادية سلبية بعدم القدرة ، وإليه يرجع ما
ذكره الإصبهاني (قدس سره) : من كون الفارق هو الإمتناع
بالغير ، والإمتناع بالقياس الى الغير .

مقدمة الوجود واقرائها

وبعد : إنه لا إشكال في دخول مقدّمة الوجود في النزاع ،
وعدم دخول مقدّمة الوجوب ، إذ قبلها لا وجوب ، وبعدها يكون
من تحصيل الحاصل .

الظاهر عدم دخول مقدّمة الصّحة ، كما ذكره الآخوند (قدس
سره) ، فقول تقريرات الشيخ (قدس سره) : لا كلام في دخول
مقدّمة الصّحة ، محلّ تأمل .

أمّا وجوب مقدّمة العلم على قسميها^(١) فلازم الوجوب
الإرشادي ، لا المولوي المبحوث عنه ، ولذا قال النائيني (قدس
سره) تبعاً لغيره : إنها أجنبية .

(١) الأقل والأكثر : كغسل فوق المرفق ، والمتباينين : كالصلاة إلى أربع
جهات .

الشرط المتأخر

ثم ربما أشكل في الشرط المتأخر شرعاً ، بعد وضوح الإستحالة في أجزاء العلة المتأخرة تكويناً ، لأن العلة تقارن المعلول زماناً - في الزمانيات - وإلا أثر المعدوم في الوجود ، وتتقدّمه رتبة ، وإلا لم يكن وجه لإستناد هذه الى هذه ، دون العكس

بل يطرد في المتقدّم أيضاً ، لوحدة الملاك .

لا يقال : أي ربط بين الشرط والعلة .

لأنه يقال : الشرط له مدخلية في إحدى العلل الأربع ، فقول الإصبهاني (قدس سره) : انه إمّا من متممات فاعلية الفاعل ، أو من مصححات قبول القابل ، من باب المثال .

لا يقال : لا يستقيم الإقتران الزماني في المعدي .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

لانه يقال : إنه يقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة ، وليس بكل أجزائه علة له .

وفيه : إن الغاية يؤثر فيها شيء حسن إيجاباً ، وقبيح سلباً ، وهما بالوجوه والإعتبار ، وهي تنتزع عن المقدم والمؤخر ، كانتزاعها عن المقارن ، سواء كان المؤثر والمتأثر حقيقيين ، أو اعتباريين ، أو بالاختلاف * .

وعليه : فقياس أجزاء العلة تشريعاً ، بها تكويناً ، غير ظاهر . ومنه : يعلم وجه النظر في جواب الآخوند (قدس سره) : حيث جعل الشرط في التكليف والوضع ، لحاظ المولى ، وفي المأمور به الحسن في المؤثر .

إذ لا وجه لفرض الشرط تارة هنا ، وأخرى هناك ، مع وضوح وحدة الملاك فيهما ، حيث كلاهما في المؤثر .

أما الإشكال عليه : بأنه للاحاظ لمولى المولى ، فغير وارد بعد

* (١) كالنار والاحتراق .

(٢) والصيغة والملك .

(٣) والأمر والقتل .

(٤) والقتل الموجب للعداوة .

تصوّره كتصوّر سائر صفات أفعاله ، أو جعل لحاظه تعالى لحاظ أوليائه - كما ذكره في المباحث العقلية - .

والفصول حيث جعله عنواناً انتزاعياً ، كالتعقّب والتقدّم ، وهو مقارن .

إذ فيه : إن جعله شرطاً دون الغسل مثلاً ، خلاف الواقع وظاهر الدليل ، ولا يصار اليه إلا مع الإستحالة ، وقد عرفت عدمها .

وربما أشكل عليه : بأن التعقّب من التضايف ، الذي يلزم بأن يكون طرفاه متكافئين قوّة وفعلاً ، فكيف يمكن تحقّقه مع فعلية الصوم ، وكون الغسل بالقوّة - إذ لم يأت بعد - ؟ .

وأجاب عنه النائي (قدس سره) : بأنه ليس للطرف الآخر دخل في الانتزاع ، مثلاً : الأبوة والبنوة ، ينتزع كلّ منهما عن شخص باعتبار حيثيّة قائمة به ، لا عنه وعن الآخر ، فتوهم ان عنوان السبق ، إنما ينتزع عن السابق ، باعتبار دخل الأمر اللاحق فيه . .

مدفوع بأنه : لا دخل لللاحق في انتزاع السبق ، ولا للسابق في انتزاع اللّحق .

وغيره : بأن السابق لا يعدم ، بل في كتابٍ لا يضلّ ربّي ولا

للشيرازي مباحث الألفاظ ج ٢

ينسبُ واللاحق كائن في محله ، كما قاله افلاطون في مثله ، ولذا لا أحوال ثلاثة له سبحانه .

ويرد على الاشكال : ان السبق بالقوة - بمعنى الحالة المستعدة^(١) لولادة اللّحوق - موجود ، فلا تنخرم قاعدة التضاف .

وعلى جواب النائي (قدس سره) : وضوح ان الإنتزاع منها ، لا من أحدهما .

أما المثل ، فقد ردّ في كلتا^(٢) جهتيها .

والنائبي (قدس سره) حيث أخرج المقدمات العقلية ، والعناوين الانتزاعية ، والعلل الغائية ، وشرط المأمور به ، والجعل^(٣) ، المتقدّم منه ، وشرط الحكم المجعول على نحو القضايا الخارجية وإنما النزاع فيه ، فيما كان على نحو القضايا الحقيقية ، وهو ممتنع .

الادلة على ذلك

لعدم جواز تأخر الأوّل على المعلول .

(١) كحالة البيضة المستعدة للفرخ .

(٢) جهة : ان ما نراه أشباح ، وجهة جمع الأحوال في آن واحد .

(٣) شرط الجعل .

ولتقارن الشرط في الثاني ، حيث إن العنوان يتنزع عما يقوم به ، وليس للطرف الآخر دخل في الإنتزاع .

والوجود العلمي مؤثر في الثالث ، وهو مقارن ، لا الوجود الخارجي ، وكذا الخامس والسابع .

وحال شرط المأمور به ، حال الجزء في الرابع ، فلا محذور فيه .

والشرط المتقدم يؤثر أثره الإعدادي ، فلا مانع فيه ، وإن قال به الكفاية ، لسراية ملاك النزاع إليه في السادس .

أما امتناع الثامن ، فلان المجعول إن كان السببيّة ، فالمرجع تأخر اجزاء العلة الفعلية عن المعلول ، وإن كان الحكم عند وجود السبب ، لزم الخلف والمناقضة من وجود الحكم قبل وجود موضوعه .

الابرار على الادلة

إذ يرد :

على الأوّل : إنه وإن صحّ ، إلا ان الكلام ليس فيه ، حيث شأن الفقيه : التشريعيّات ، لا التكوينيّات .

والثاني : ان للطرف الآخر دخلاً ، كما تقدّم ، ويكفي اللّحوق بالقوّة .

والثالث : إنها ليست محلّ الكلام ، بالإضافة الى انه يرد عليه وعلى صاحبيه^(١) : ان الوجود العلمي إنما يكون مؤثراً ، إذا لم يكن الخارج مؤثراً على نحو الإرتكاز ، كما ذكروا في مسألة تخالف^(٢) الوصف والإشارة .

والرابع : إن النقص بالجزء ، لا يحلّ المشكل ، كما هو شأن كلّ جواب نقضي ، بالإضافة الى أن لازمه انقلاب الشرط جزءاً .
والصحيح في الجواب عن الجزء : ما اخترناه في الشرط .

والسادس : إن كلام الآخوند (قدس سره) في الشرط ، لا المعدّ .

والثامن : إن على جواب الفصول ، أو الكفاية ، أو ما اخترناه لم يلزم أيّ الثلاثة^(٣) .

(١) الخامس والسابع .

(٢) إذا لم يعلم المأمور ، ان الحكم دائر مدار أيّهما ، ولم يكن أحدهما أظهر في مقام الإثبات ، فالمرجع ، الأصول العمليّة .

(٣) تأخر اجزاء العلّة ، والخلف ، والمناقضة .

صحة تأخر الشرط وتقدمه

وعليه : فمقتضى القاعدة صحة تأخر الشرط ، وتقدمه ، في كلّ
من الثلاثة^(١) .

ومّا ذكر : يعلم وجه النظر في جملة من كلمات بعض مقرّريه
والإصبعاني ، والعراقي ، والبروجدي (قدس سرهم) وبعض
الأعلام ، ممّا لا حاجة إلى الإطالة بذكرها بما فيها .

(١) المأمور به ، والوضع ، والتكليف .

تقسيمات الواجب

لا ينبغي الإشكال في كون القيد دخيلاً في الغرض تارة ، وفي حصوله أخرى في عالم الثبوت ، وكذلك في عالم الإثبات ، إذا أفاد الوجوب غير الهيئته ، أما إذا أفادته ، فالشيخ على امتناعها ، لأن^(١) وضع الحرف عام ، والموضوع له خاص ، ومثله لا مساغ للإطلاق والتقييد فيه ، إذ لا يعقل أن يكون الفرد الموجود من الطلب مطلقاً ، إذ الإطلاق إنما هو واسطة في التعقل ، لا في الوجود ، كما في التقارير .

ولأن التقييد بحاجة الى اللّحاظ الإستقلالي ، وهو لا يجامع كونه معنىً حرفياً ، لا يتوجّه اليه المتكلم ، كذلك ، ولأن الهيئته في

(١) الدليل الأول من جهة الموجد ، والثاني من جهة وصفه ، والثالث من جهة الإيجاد .

الأمر والنهي ، للإيجاد الأبّي عن التعليق ، فان تعليق الإيجاد يساوق عدمه ، سواء في التكوينيّات ، أو الإعتباريّات ، فان اعتباريّ المقولات كحقيقيّها .

الاجوبة

وأجاب الكفاية عن الأوّل [مبنيّ] : بأن الموضوع له الحرف والمستعمل فيه أيضاً عام [وبناءً] : بأنه ينشأ من الأوّل مقيّداً ، ولا يلزم منه تفكيك الإنشاء عن المنشأ ، ثم إنه أشار بقوله : فافهم ، الى عدم ورود الإشكال على الشيخ (قدس سره) لو أراد الجزئية الخارجيّة .

وبعض عنه : بإمكان التقييد في الجزء الحقيقيّ باعتبار الحالات وإن لم يمكن باعتبار الذات [وفيه : ان ذات الوجوب مقيّدة ، لا حالاتها] .

كما إنه يرد على الثاني : ان التقييد حتى في الأسماء ، لا يكون إلا بلحاظ ثان ، فلا يلزم المحذور من جهة الوصف .

والثالث : بمنع الكبرى^(١) إذ ليس الإعتباري كالحقيقي ، إلا

(١) هذا اعتبار ، والإعتبار كالحقيقة .

في قدر الإعتبار .

جواب الاشكال على الشيخ

وحيث يشكل على الشيخ (قدس سره) : بأن الطلب المطلق إذا تعلق بأمر اختياري ، كان مقتضاه إيجاد القيد ، ، وذلك يخالف عدم وجوب تحصيل الإستطاعة في الحجج .

أجاب : بأن الحكم لما كان تابعاً للمصلحة ، يمكن أن تكون بشرط : أن لا يكون قيده واقعاً تحت الأمر ، كما يمكن عكسه ، ويمكن غير مشروط بأحدهما ، والحجج من قبيل الأول .

وفيه : إنه خلف : إذ الملازمة العقلية بين وجوب المقدمة وذيها لا تنخرم ، أما جواب البروجردى (قدس سره) عنه : بعدم تعقل أن يكون لعدم التكليف بشيء ، دخل في كون آخر ذا مصلحة ، فغير ظاهر ، إذ لا وجه له ، كيف والمحاللات العقلية ترجع بالآخرة الى التناقض ، ولا تناقض في المقام .

عدم الفرق بين المطلق والمشروط

ثم لا فرق بين المطلق والمشروط ، في الملازمة بين ذي المقدمة والمقدمات الوجودية له ، فحيث لا وجوب له لا وجوب لها ، واستثنى الأخوند (قدس سره) العلم في المشروط قبل حصول

شرطه ، إذ لولا^٣ ، لزم نقض الغرض فيما لا مجال بعد الوجوب له ،
لكن لا بالملازمة ، بل من باب استقلال العقل^٨ بتنجز الحكم بمجرد
قيام الإحتمال ، وكأنه^(١) بملاك الفحص عن الحكم .

الاشكال على الأخوند نقضاً

لكن ، يرد عليه النقض : بسائر المقدمات الوجودية^(٢) كما أشار
اليه الإصبهاني (قدس سره) .

وبأنه يلزم عليه التحفظ عن النسيان ، مع انه مرفوع^٧ .

لا يقال : هو في غير الاختياري منه .

لأنه يقال : لا حاجة الى رفعه ، لأن التكليف معه محال .

... وحلاً

والحل ، بالفرق بين الفحص عن الحكم ، حيث العلم الإجمالي
وبين تحصيل المقدمات حيث لا علم ، نعم لا يبعد أن يكون ذلك^{١١}

(١) إذ لا فرق بين وجوب الفحص ، لإحتمال تكليف لم يطلع على دليله
واحتمال حدوث تكليف لم يحدث بعد ، فتجب تهيئة مقدماته .

(٢) فأي فرق بين تحصيل العلم ، وبين تحصيل الممكن من المقدمات
المنجّ فأي خصوصية له من بينها .
^٨

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

طريق الطاعة عند العقلاء ، كما في صورة العلم بحصول شرط
الوجوب .

العنوان مجاز أو حقيقة

ثم العنوان ، وهو الواجب المشروط قبل حصول شرطه ، مجاز
بالأول ، أو المشاركة ، كما عن البهائي (قدس سره) وحقيقة عند
الشيخ (قدس سره) لأن الشرط للمادة مجاز باعتبار الحال ، حقيقة
باعتبار حال التلبس عند الأخوند (قدس سره) .

المعنون ...

أما المعنون ، وهو الصيغة ، فهي حقيقة عند الشيخ (قدس
سره) لإستعمالها في الطلب المطلق ، وعند الأخوند (قدس سره) في
الطلب المقيد على نحو تعدد الدال والمدلول ، أما إذا استعملت فيه ،
وكان القيد قرينة المجاز ، كانت محاذراً ، كما ذكره الاحتمالين
في : « ألف سنة إلا خمسين عاماً » .

الواجب المعلق

وحيث وقع الإشكال في انه : كيف يمكن وجوب الغُسل في الليل ، مع وجوب الصوم من أوّل النهار ، وكذلك في الحجّ بالنسبة الى طَيّ المسافة ، ونحوهما ؟ تفصّي الشيخ (قدس سره) عنه ، بالمشروط بتقييد الواجب ، لا الوجوب .

والفصول : بالمعلّق ، وهو عين مشروط الشيخ ، ففي الحقيقة انه (قدس سره) ينكر المشروط المقيّد فيه الوجوب ، والكفاية : بأنه من قبيل الشرط المتأخّر ، إذا علم وجود الشرط فيما بعد .

والفقيه الهمداني (قدس سره) [كما يفهم من بعض كلماته] : بالوجوب التهيؤي ، في مثل الوضوء قبل الوقت ، لمن علم فقدّه للطهورين بعده ، مع ورود : « إذا دخل الوقت . . » ، وتبعه البروجردي (قدس سره) وسماه : الوجوب للغير لا بالغير ،

وكأنه لإستقلال العقل ، بأن تفويت غرض المولى غير جائز .

في الأمر احتمالات

وحيث قد عرفت عدم ظهور وجهٍ معتدٍ به ، لإنكار المشروط ،
يبقى الإحتمالات الثلاثة^(١) ثبوتاً ، ويتبع الإثبات الظهور .

الاشكالات على المعلق

أمّا الإشكال على الفصول ، بما عن النهاوندي (قدس سره) :
بأنه كما لا يمكن إنفكاك الإرادة عن المراد تكويناً ، لا يمكن تشريعاً .

والآخوند (قدس سره) : بأنه كالمنجز من المطلق المقابل
للمشروط وخصوصيّة كونه حالياً ، أو استقبالياً ، لا توجب
التقسيم ، لعدم الإختلاف في المهمّ .

وآخر : بأن القدرة شرط التكليف ، ولا قدرة حال الأمر .

ورابع : بما ألمع إليه الكفاية من عدم وجه التخصيص المعلق ،
بما يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور ، فانه شامل للمقدور المتأخّر .

وخامس : بأنه ما الفائدة في أمر المولى حالاً ، دون وقت
الواجب ؟ .

(١) الفصول ، والكفاية ، والفقيه .

جواب الاشكالات

فيرد :

على الأول : إن المقيس عليه ايضاً ممكن وقوعه بأمر إستقبالي ،
كما ذكره الطوسي (قدس سره)^(١) .

والثاني : إن التقسيم الى المعلق والمنجز ، في قبال التقسيم الى
المشروط والمطلق ، إذ الوجوب في المعلق ليس مطلقاً ، بل مطلق
بالنسبة الى الأمر الإستقبالي ، ومشروط بالنسبة الى الأمر الانتزاعي
عن إدراك المكلف لهذا الأمر ، واجداً لشرائط التكليف^(٢) .

والثالث : بأن القدرة في زمان الواجب شرط ، لا في زمان
الإيجاب .

والرابع : بأن الفصول صرّح بعدم الفرق بينهما ، كما نبّه عليه
الحكيم (قدس سره)

والخامس : إنها قد تكون لأجل محذور المولى ، أو العبد فيما

(١) وقد أضاف الآخوند (قدس سره) في ردّه ، جوابين آخرين .

(٢) مضافاً إلى ما ذكره المشككي (قدس سره) بالفرق : بأن المقدّمة
المعلّق عليها غير واجبة في المعلق ، أما المنجز فجميع مقدّماته واجبة .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٢
بعد ، أو لأجل تدرّج^(١) المكلفين في حصول شرائط التكليف لهم ،
من زمن الأمر الى ما بعده .

ثم إن إقحام الفصول الترتّب في المقام ، كالوضوء من المباح
الكائن في المغصوب ، ممّا لم يظهر وجهه .

(١) فمنجّز للحالّين ، ومعلّق للاستقبالين

هل القيد للهيئة أو المادة ؟

ثم إنه إذا دار أمر القيد ، بين كونه للهيئة أو المادة ، فالظاهر كون المرجع : الأصول العملية ، فان كان القيد متصلاً بما سبب الإجمال ، كان استصحاب عدم الوجوب محكماً ، وإن كان منفصلاً كان مجال استصحابه ، وهذا هو الذي اختاره الآخوند . (قدس سره) .

خلافاً لصاحب الحاشية والشيخ ومن تبعهما ، فقالوا برجوعه إلى المادة ، لدوران الأمر بين تقييد وتقييدين ، والأول أولى [كما عن الأول] أو لأن إطلاق الأولى شمولي ، والثاني بدلي ، وتقييد البدلي أولى ، لما ذكره بعض الأعظم : من ان تقديم البدلي يقتضي رفع اليد عن الشمولي في بعض مدلوله ، بخلاف تقديم الشمولي ، فلا

لشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

يقتضى رفع اليد عن البدلي ، لأن المفروض انه واحد على البدل ، وهو محفوظ ، وإن ضيّقت دائرته ، مضافاً إلى ان تقييد الأولى ، يبطل محلّ الإطلاق في الثانية ، بخلاف العكس ، وكلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك ، كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى [كما ذكره مقرّره] .

أو لأن تقييد الثانية محقق على كلّ تقدير ، لأنها إما مقيّدة ذاتاً أو تبعاً ، وتقييد الأولى مشكوك فيه ، فالأصل بقائها على الإطلاق [كما قاله الثالث] .

وأيد ذلك النائيبي (قدس سره) باطلاق المادّة ، حيث إن رجوع القيد إليها بعد الإنتساب ، مدفوع بالإطلاق ، وباطلاق القيد ، لأنه إذا كان راجعاً إليها بعده ، فاللّازم أخذه مفروض الوجود ، فيدفع بالإطلاق .

ويرد على الكلّ : إنه إن أريد بالاستدلال ، تحصيل الظهور ، فهو لا يحصله ، ولذا ردّوا بذلك ، استدلالات المرجّحين لبعض الحالات ، الخارجة عن الأصل على بعض ، في تعارض الأحوال . وإن أريد به تعيين الأصل ، فهو في غنى عنه .

وأورد بعض الأعلام على الأول : بأن اختلاف حال القيود

بحسب نفس الأمر ، بحيث لا يرجع أحدهما الى الآخر ، يوجب ضعف الملازمة .

والكفاية على أوّل التقريرات : بأن الإطلاق في الشمولي والبدلي بمقدمات الحكمة ، فلا ترجيح .

وعلى ثانيه : بأن الأمر دائرٌ بين تقييد ، وتقييد يبطل محلّ الإطلاق ، لا بين تقييد وتقييدين ، ولا دليل على أولوية الأوّل على الثاني .

كما يرد على الثالث^(١) : بأن تقييد المادة غير متيقن ، لأن مع تقييد الهيئة ، يبطل إطلاق المادة ، لا انها تقيّد .

وعلى أوّل الرابع^(٢) : بأن قبل الإنتساب وبعده ، كلاهما قيد فكيف يجعل أحدهما إطلاقاً ؟ .

وعلى ثانيه : بأن قيدي الوجوب والواجب متقابلان ، فكيف يكون أحدهما قدراً متيقناً ، كما أشار إليه بعض مقرّريه ؟ .

أمّا قول الإصبهاني (قدس سره) على ثاني ما في تقريرات

(١) من تبعهما .

(٢) النائي (قدس سره) .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٢

الشيخ : من انه لا إطلاق للمادة من حيث وقوعها على صفة
المطلوبية مع القيد وعدمه ، فانه محال ، بل إطلاقها بلحاظ تمامية
مصلحتها مع عدم القيد ، وتقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة من هذه
الجهة ، وعدم وقوعها امثالاً للأمر ، على أي حال ، لا يجدي عن
بيان الجهة الثانية لعدم جريانه في التوصلات ، بل في التعديتات
أيضاً ، لإمكان العبادية ؛ لا بداعي الأمر .

ففيه :

أولاً : إن مراد الشيخ بالإطلاق : الزماني ، لا من حيث
المطلوبية والمصلحة .

وثانياً : إن إمكان العبادية ، لا يصح إطلاق المادة بعد كونها
توقيفية ، وإن ألمع إليه الشيخ في الطهارة ، بصحة صلاة الحائض .

النفسي والغيري

عرّفهما المشهور ، عن منطلق [الايجاب] ، فالنفسي : هو
الواجب لنفسه ، والغيري : هو الواجب لواجب آخر ، وتبعهم
البروجدي (قدس سره) [بعد تشكيكه في أصل ثبوت الثاني] :
بأن الأوّل : هو ما توجه إليه نظر المولى ، فبعث إليه مستقلاً ،
والثاني : ما كان بعته ظلياً إندكاكياً .

والكفاية [عما قبله] : فإذا كان عن منشأ حسن الفعل في حدّ
ذاته ، فالأوّل ، وإن كان مقدّمته لواجب آخر ، فالثاني .

والنائبني (قدس سره) [عن الوجوب] فالأوّل : ما كان
وجوبه غير مترشّح عن وجوب آخر ، بخلاف الغيري ، فانه يترشّح
منه .

وبعض الأعلام [عما بعده] : فالأوّل : ما لم يكن فوقه مبعوث

إليه ، والثاني : بخلافه .

والظاهر صَحّة الأربعة^(١) في الجملة ، بل وجعل الإرادة لنفسه أو غيره ، منطلقاً أيضاً .

الأيراد على التعريفات

وإن كان يرد على الأوّل - بالإضافة الى الدور^(٢) - : لزوم كون أغلب الواجبات غيريّة ، لأنها إنما وجبت لما يترتب عليها من المصالح .

وعلى الثاني :- بالإضافة إلى انه لا وجه للتشكيك :- إن الظلية [التابعة] والإندكاك [النفسي] متدافع .

وعلى الثالث : -مضافاً إلى عدم دليل على كون جميع النفسيات^(٣) حسنة في ذاتها ، مع قطع النظر عما يترتب عليها من المصالح ، كما قاله بعض أعلام مقررّيه :- إن الواجب قد يكون نفسياً وغيريّاً فالتقسيم غير حاصر .

وعلى الرابع : بأن الأجزاء وجوبها نفسيّ مع انه مترشح على

(١) الايجاب ، وما قبله ، والوجوب ، وما بعده .

(٢) حيث أخذ الواجب في تعريف نفسه .

(٣) الواجبات النفسية .

الكل .

وعلى الخامس : بأنه قد يكون نفسياً مع وجود مبعوث إليه فوقه ، كما إذا أمر فرداً بمقدمة ، وآخر بذبحها ، فالواجب الأول نفسي .

كلام الاخوند والاصهباني

ثم إن إخراج الكفاية : المعرفة ، غير ظاهر ، لأنها أيضاً لأجل اللذة ، فهي قصوى الغايات جسميّة كانت ، أو وهميّة ، أو ملكوتيّة ، لمناسخ الثلاثة^(١) سواء قيل : اللذة وجوديّة ، أو دفع ألم .

وإن قال الإصبهاني (قدس سره) : إن غاية جميع الغايات للشؤون الحيواني : بقاء الوجود ، وللعقلاني : إطاعة الله والتخلّق بأخلاقه ، وينتهي ذلك إلى معرفته .

وفيه - بالإضافة الى ما عرفت - من تثليث الأقسام ، وإن الغاية غير ما ذكره ، إن الإطاعة والتخلّق لا ينتهيان الى المعرفة تلقائياً^(٢) .

(١) للبهائم لذائد جسميّة ، وللشياطين وهميّة ، ولذا تكبر ، فإن الكبير والغرور ونحوهما لذائد الوهم ، والملائكة عقلية .

(٢) إذ لا ربط بينهما .

الشك في النفسية والغيرية

ثم إذا شك في واجب ، انه نفسيّ أو غيريّ ، فالمنسوب الى الشهيدين والمحقّق الثاني (قدس سرهم) ، الحمل على الثاني لكثرتة ، إذ ما من واجب إلا وله مقدّمات ، بخلاف ذيلها .

خلافاً للمشهور ، الذين ذهبوا إلى الحمل على النفسي ، إما تمسكاً باطلاق الهيئة ، لأنه إن كان شرطاً لغيره ، وجب التنبيه عليه [كما في الكفاية] ، أو لأن الصيغ الإنشائية وضعت للبعث ، والبعث المتعلّق بالمقدّمات ليس بعثاً ، بل هو ظليّ واندكائيّ [كما قاله البروجردى (قدس سره)] .

أو لأن البعث الى الغير ، لما كان نادراً ، لا يعتنى باحتماله عند العقلاء ، وإذا تعلّق بشيء ، كان حجة على العبد ، فلا يجوز التقاعد باحتمال كونه مقدّمة لغيره [كما قاله بعض الأعلام] : لكن الشيخ

(قدس سره) لم يرتض التمسك باطلاق الهيئة^١ ، لكون مفادها :
الأفراد ، التي لا يعقل فيها التقييد ، مضافاً الى ما سبق ، من انها
معنى حرفي^٢ ، وهو غير قابل له .

والأقرب ما ذكره الآخوند (قدس سره) ، لعدم تسليم كونه
غير قابل كما تقدّم ، والفرد قد يصبّ مطلقاً أو مقيداً .

اشكالات

أما إشكال الآخوند (قدس سره) على الشيخ (قدس سره) :
بأنه من إشتباه المفهوم بالمصداق ، كاشكال النائي (قدس سره) على
الآخوند (قدس سره) : بأن المنشأ ليس إلا النسبة الإيقاعية ،
والإصبهاني (قدس سره) عليه : بأن إطلاق البعث بمعنى : عدم
تقييده بانبعائه عن داع آخر غير واجب ، لا التوسعة من حيث
وجوب شيء آخر وعدمه . فغير ظاهر .

إذ يرد :

على الأوّل : ان المنشأ مصداق ، فان الشيء ما لم يتشخص لم
يوجد .

وعلى الثاني : بأن المنشأ لو كان النسبة فقط ، فالطلب لم
ينشأ .

وعلى الثالث : ان الإطلاق في الحسن والإرادة والايجاب والوجوب والغرض فهو في أحدها ، لا يمنعه في غيره .
٧ ٤ ٧

الاشكال في سائر الأقوال

أما ما ذكره الشهيدان (قدس سرهما) ، فيرد عليه منع المقدمتين^(١) ، كما يرد على ظلية البعث : انها لا تنافي كونه بعثاً ، وعلى الندرة - بالإضافة الى منع الصغرى - : إن الإستدلال ، لا يوجب الظهور الذي هو معيار مباحث الألفاظ .

أما الحجة على العبد ، ففيه : إنها حيث الظهور أو الإطلاق ونحوه^(٢) ، وإلا ، فالجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً .

لو لم يكن ظهور ولا اطلاق

ثم إذا كان ظهور في النفسي ، أو الغيري ، ولو بالإطلاق فهو ، وإلا ، فالآخوند (قدس سره) : على لزوم الإتيان به ، إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً ، للعلم الإجمالي ، وإلا ، فلا ، لكون الشك بدوياً .

(١) الصغرى بأن المقدمات أكثر ، والكبرى بأن كلما كان أكثر ، كان الوجوب ظاهراً فيه .
(٢) كالقرينة .

والنائيني (قدس سره) : ثلث الأقسام ، حيث قسّم الأوّل ، بين ما يعلم فيه تماثل الوجوبين ، من جهة الإطلاق والإشتراط بشيء ، وبين ما يعلم باشتراط وجوب الواجب المفروض كونه نفسياً بشيء ، أمّا الواجب الحال ، فيحتمل فيه كلّ منهما ، فأجرى البراءة في الأوّل ، حيث يصحّ إتيان أيّ الواجبين قبل الآخر .

وفي الثاني للشك فيه ، من جهة تقيّد ما علم كونه نفسياً بالآخر أو من جهة الشك في الوجوب النفسي ، قبل حصول ما هو شرط للوجوب الآخر ، والإحتياط في الثالث^(١) لأنه يعلم باستحقاق العقاب على تركه ، إما لنفسه ، أو لكونه مقدّمة لواجب فعلي .

الايراد على النائيني

ويرد عليه أمور : أهمّها عدم وجه لتقسيم الأوّل ، إذ هو من باب إقحام بحث^(٢) في بحث ، وعدم وجه للإحتياط في ثالث أقسامه ، فان عدم العلم بالواجب الآخر يجعل الشك بدوياً ، كما قاله الآخوند (قدس سره) .

ولذا أشكل عليه^(٣) بعض أعلام مقرريه باشكالات .

(١) ثاني الآخوند (قدس سره) .

(٢) فأبى ربط للمقام باشتراط شيء آخر .

(٣) أي على النائيني (قدس سره) .

الطاعة والمعصية

ثم الظاهر من العقل والشرع ، وجود الطاعة والمعصية ، لا كما نفاهما القائلون بالوحدة والأظلة ، والمجبّرة [لشبهات] .

وإذا ثبتت الصغرى ، فالثواب والعقاب بالاستحقاق ، كما ذهب إليه المتكلمون ، أولاً به ، كما عن بعض ، أو الثاني به ، لا الأول ، كما عن المفيد ، أو يبيّن على أنّها ثمرة العمل^(١) أو تقلب له ، أو عطاء مع مسانحة ، أو بدونها ، ليعتلف الأمر استحقاقاً ، كما في الأول ، دون غيره ، أو إن كان المراد به : الإيجاب ، فلا ، وإن كان المراد به : المدح والثواب في محله ، فنعم ، كما قاله

(١) كما تعطي النواة الثمرة ، أو كما تنقلب الخمر خلاً ، أو البيضة دجاجة أو كما يعطي الواهب مثل هبته ، ربما بدراهم ، أو غيره ، كخيطة قبالة دراهمه .

الإصبياني (قدس سره) .

استدلالات للاقوال

إستدل الأول : بأنه مع وحدة الوجود أو الوجود ، فلا إثنيّة حتى يكون مطيع ومطاع .

والثاني : بأن الظلّ لا شأن له في الأخذ والعطاء ، وإنما الشأن لذيه .

والثالث : بعدم صحتها في مَنْ لا إختيار له .

والرابع : بأن الطاعة إيلام ، ويقبح بدون عوض ، كما إن العصيان مخالفة ، توجب الإستحقاق عند العقلاء ، بضميمة تساوي الواجب والممكن ، من هذه الجهة ، وأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد .

والخامس : بأن العبيد لاحق لهم على المولى في الأجر ، فكيف بالمالك الحقيقي ، وبأنّ المولى كالطبيب ، وهو مستحقّ الأجر في غير الله ، لا المريض ، أمّا العصيان ، فهو متمّم لجمال الكون ، كذات العاصي ، بالإضافة الى انه ترفيع للمظلوم - كالقاتل - أو وحتى إذا لم يكن مظلوم ، لظهور جمال المطيع في قبال العاصي ، والجميل ومظهر الجمال لا وجه لعقابه .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٣

والسادس : بالجمع بين شقي الرابع والخامس ، فالثواب
فضل والعقاب عدل .

والسابع : بأنه على الثمرة إستحقاق ، لأنها ما عملت يده ،
أما التقلب والعطاء فمنه تعالى ، ولا يلزم عليه شيء .

والثامن : بأن المراد ان المدح والثواب على الإطاعة في محله^(١)
لا إيجاب الثواب والعقاب على المولى ، وبهذا المعنى لا حاجة الى
جعل الشارع ، فان مدحه ثوابه ، وذمه عقابه ، وما ورد من الوعد
والوعيد ، فمن باب التأكيد والتعيين لما حكم به العقل .

والآخوند (قدس سره) : أحالهما على العقل هنا ، وجعلهما
من لوازم الذات فيما يأتي .

الأشكال على الأدلة المذكورة

وحيث ثبت عدم صحة الثلاثة الأول مبنياً ، لا يبقى البناء .

وفي الرابع : منع كلية الصغرى^(٢) ، مضافاً الى ان الإيلام
لمصلحة المولم - كالمريض - لا المولم ، فلا كبرى^(٣) .

(١) وكذلك الذم والعقاب .

(٢) إذ ليس كل طاعة إيلام ، كالجماع الواجب .

(٣) يقبح .

والخامس :

أولاً : بأن الجمال لا ينافي العقاب ، لعدم الدليل على التلازم ، بل مقتضى تناسب الجمال ، ان جمال العاصي يناسب جمال العقاب .

وثانياً : إن الرافع إنما لا يستحق ، إذا كان عن نية ، فهل من صفع الأعمى حقداً ، فانفتحت عينه صدقة ، لا يستحق العقاب ؟ مضافاً إلى ان الظالم ، وعامل القبيح ، الموجب لظهور الحسن ، لم يفعل إلا قبيحاً ، وإنما الذي جعل القلوب تهفو إلى المظلوم والمحسن ، ورفع درجاتهم في الآخرة ، هو الله .

والسابع : بعدم التفاوت ، إذ الإثم كالأخرين ، من صنع الله .

والثامن :- بالإضافة إلى سكوته عن انه : هل المدح والذم واجبان على المولى ، أم لا ؟ ان كون الثواب والعقاب إياهما خال عن الدليل ، ومما تقدّم ، ظهر وجه النظر في كلا كلامي الآخوند^(١) .

(١) قد عرفت عدم الإستحقاق ، كما إنها ليسا من لوازم الذات .

خلف الوعد والوعيد

ثم إن الإخبار عن الشواب والعقاب يقبح خلافه ، كقبح الإخبار عن الماضي والحال مخالفاً ، أمّا الوعد والوعيد ، فاذا كانا بداعي الترغيب والترهيب ، لم يلزم الوفاء^(١) ، وإن كانا بداعي الجّد ، قُبِحَ الخلف في الوعد ، ولا يقبح في الوعيد ، إلا إذا كان محذور ، كقبح العفو عن مثل فرعون^(٢) فاطلاق قولهم : يقبح خلف الوعد دون الوعيد ، محلّ نظر .

(١) كما لا يلزم الوفاء ، في ترغيب الطفل لشرب الدواء - بما إذا لم يكن الترغيب ، لم يشرب - لقاعدة الأهم والمهم .

(٢) مثل المحذور .

التجسم والاحباط

ثم التجسّم والإحباط ظاهر الأدلّة ، مع عدم منع عقلي ،
فأعمال الإنسان وأفكاره ، من تحوّل المادّة الى الطاقة ، فأَيّ مانع من
رجوعها الى المادّة ؟ كما إن تبدّل الخمر خلاً ، وبالعكس ، وتفرّق
الأجزاء وعكسه ، جائز ، قال سبحانه : ﴿يبدّل الله سيّئاتهم
حسنات﴾ و ﴿كرّمادِ اشتدّ به الريح﴾ ومنه يفهم معنى : « حُب عليّ
حسنة لا يضرُّ معها سيّئة » وبالعكس ، فبحر الأجاج والعذب ، لا
يغيّرهما حفنة من السكّر والملح ، أمّا إناءان منها ، فيتغيّران بهما .

الثواب والعقاب في الغيري

الظاهر انه لا ثواب^١ على اطاعة الغيري عقلاً ، ولا عقاب في تركه ، وما ورد منها^٢ لها بالدليل ، وهذا ما اختاره الأخوند (قدس سره) مستدلاً باستقلال العقل : بأنه لا ثواب إلا لذيها^٣ ، ولا عقاب إلا على تركه^٣ ، وان أتى بمقدمات الأول ، وتركها^٤ ، حيث المخالفة ، وعدم استقلال العقل بالعقاب ، غير استقلاله بعدمه . فلا يقال : فكيف العقاب على ترك بعض المقدمات ؟ ولم يعلم وجه استثناء الكفاية بقوله : (نعم)^(١) إلا إذا كان منقطعاً .

ومنه يعلم وجه النظر في تنزيله^٥ ، إذ لا مانع من جعلها^٦ للمقدمة (على الجعل^٨) أو كونها^٧ ثمرتها (على غيره^٨) .

(١) إذ العقوبة على ترك الواجب ، ولا ربط لها بترك المقدمة ، والمثوبة على الواجب لا على فعلها^٩ .

ومنه يعلم وجه النظر في جعلها لها ، باعتبار انها تكليف ،
فيقبح عدم العوض عليه ، وان تركها عصيان ، وهو يلزم العقاب
(كما ذهب اليه جمع) .

وفي ان الواجب الغيري ، ان كان أصلياً مدلولاً لخطاب
مستقل فله الثواب ، وان كان تبعياً غير مدلول له ، فلا (كما عن
المحقق القمي (قدس سره)) وكأنه لأن الخطاب يوجب التكليف ،
بخلاف ما إذا لم يكن .

وفي انه ان اتى به بداعي التوصل الى النفسي ، ترتب عليه
الثواب ، وإلا فلا (كما ذهب اليه النائي (قدس سره)) وتبعه
بعض أعلام مقرريه ، لأن الثواب مترتب على الموافقة المضافة الى
المولى ، فلا استحقاق ولا تفضل بدونه .

وفي ما استدل على عدمها ها : بأن الوجوب الغيري معلولي ،
وحيث لا استقلال له ، فلا استقلال لمقربيته ، فالإستقلال في
استحقاق الثواب أو العقاب له ، محال .

إذ يرد :

على الأول : ان لا تكليف ولا عصيان ، إلا بالنسبة الى ذمها .
وعلى الثاني : انه لا فرق بين وجود الخطاب وعدمه ، في

اللابدّية من المقدمة .

وعلى الثالث : انه حتى على الموافقة المضافة ، لا وجه للشواب
بعد انه لم يكن إلا واجب واحد .

وعلى الرابع : انه من الاستدلال^(١) لنفي الأعم ، بنفي
الأخص .

ولا يخفى انه لا تختلف النتيجة ، باختلاف الانظار فيهما ،
فسواء قلنا : بأنهما من لوازم أفعال الجوانح والجوارح ، (كما قاله
جماعة) أو انهما من المجعلولات ، كالجزائيات العرفية في
الحكومات (كما عن النهاوندي (قدس سره)) مستدلاً بأنه لولا
ذلك ، لزم التشقي المحال في حقه تعالى .

أو انهما بالاستحقاق عقلا ، للزوم اثابة المحسن ، وان جاز
العفو عن المسيء (كما عن آخرين) . إذ لم يبيّن وجه تام للاختلاف
فيها ، بالاختلاف فيها ، بينما كلها تنتهي الى أمر واحد ، وان كانت
الاسباب النمو (أو نحوه)^(٢) على الأول ، والجعل لمصلحة ما . على

(١) إذ القائل بالشواب والعقاب ، يريد في الجملة ، فنفي الاستقلال
أنفي أصل الشواب ، استدلال لنفي الأعم ، بنفي الأخص .

(٢) تقبل المحل لفيض الله سبحانه .

الثاني ، ولمصلحة الاستحقاق على الثالث . هذا ، ثم لم يعلم وجه الملازمة^(١) في قول النهاوندي (قدس سره) .

ومما تقدم ، ظهر وجه النظر في ما ذكره النائيني (قدس سره) : من اتحاد الثواب للواجب الغيري . المأتي به بقصد التوصل ، مع ما يترتب على الواجب النفسي ، غاية الامر ان الثواب^٣ يزيد عند اتيانه بقصده ، وتكون الاطاعة من حين الشروع بالمقدمة .

وجواب انه فلماذا ترتب على المسافرة معه (صلى الله عليه وآله وسلم) الى تبوك مع انه لم يقع جهاد ؟ : انها معه من أعظم العبادات .

إذ يرد عليه :

أولاً : انه لا وجه للتنزيل كما عرفت في كلام الآخوند (قدس سره) .

وثانياً : لا اطاعة إلا بنفس الواجب ، وقولهم : انه شروع فيها بالشروع فيه تسامح .

وثالثاً : ذكر الثواب على كثير من المقدمات . لا خصوص

(١) إذ من الممكن ان يكون الثواب والعقاب ثمرة العمل ، فلا تشفي .

سفرة تبوك .

ورابعاً : كانت لاجل تأمين جانب الروم بالردع ، لا لاجل الجهاد بمعنى الحرب .

ثم انه ربما يقال : إذا كان الأمر الغيري توصلياً ولا ثواب فيه ، فكيف تكون الطهارات تعبدية وفيها الثواب ، مضافاً الى لزوم الدور فيها ، إذ لا أمر غيري بها ، إلا على عباديتها . ولا عبادية لها إلا بالأمر الغيري .

وفيه : ان العبادة صارت مقدمة كالطواف لصلاته فلا تدافع^(١) ولا دور .

واشكال : ان التيمم ليس عبادة .

وامتناع اجتماع النفسي والغيري ، فيندك الأضعف كاندكك اللون الضعيف في الشديد^(٢) . غير وارد ، إذ الظاهر من الروايات ، المؤيدة بارتكاز المتشعبة انه عبادة ، مضافاً الى ان الترتيب نوع

(١) التدافع بين كونها مقدمة وكونها محتاجة الى قصد القرية ، وان فيها الثواب . والعبادية لم تتوقف على الأمر الغيري .

(٢) فلا وجوب غيري في المقام ، كما لا ضعيف بعد الاندكك .

خضوع ذاتي ، وذلك يكفي في عباديته ، كما ان الحثيات غير قابلة للاندكاك .

وحكي عن التقريرات في الجواب : ان المقدمة في الطهارات عنوان لا يتأتى ، إلا إذا قصد بها عبادة ، فانها حينئذ تكون مقدمة ، أو ان ذاها كما بحاجة الى قصد العبادية فيه ، بحاجة الى قصدها فيها .

وأجاب الآخوند (قدس سره) عنها : بإمكان الاشارة بنحو آخر ، ولو بقصد أمرها وصفاً أو غاية ، وانه غير واف بدفع اشكال ترتب المثوبة ، كما أجاب عنها آخر : بأنه من أين كون المقدمة عنواناً وان العبادة لا تتأتى إلا بأبيان المقدمة كذلك .

ويرد :

على الأول : بإمكان أن تكون المقدمة على نحو لا تتأتى إلا بالاشارة ، على نحو ما ذكره^(١) الشيخ (قدس سره) ، والمثوبة تلقائية بعد قصد القرية في الطهارة .

وعلى الثاني : ان جواب الشيخ (قدس سره) من باب الجمع

(١) لا أية اشارة .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٣
بين الامرين (١) لثلا يقع التدافع ، وإذا جاء الاحتمال بطل
الاستدلال .

أما جواب النياثي (قدس سره) : بأن الأمر ، كما له تعلق
بالاجزاء ، فيوجب عباديتها ، كذلك له تعلق بالشرائط ، فيوجبها
والفارق بين الطهارات وسائرهما : ان رفع الحدث لا يحصل ، إلا إذا
أتى بها عبادة دونها .

فيرد عليه - بالاضافة الى ما ذكره بعض أعلام مقرريه : من ان
الأمر المتعلق بالمقيد ، لا تعلق له بنفس المقيد ، وإلا لم يبق فرق بين
الاجزاء والشرائط - : ان اخراج سائر الشرائط عن التبعية بحاجة
الى الدليل ، بعد جعله الأصل العبادية ، لا عبادية (٢) الطهارات ،
مضافاً إلى ان جوابه - رجوع الى كلام الأخوند (قدس سره) - : بأن
العبادة صارت مقدمة .

ومما تقدم ظهر جواب البروجردي (قدس سره) الذي جعل
عباديتها من جهة الأمر العبادي المتعلق بذمها ، لإمكان تعنون الشيء

(١) بين كون المقدمة لا مثوبة لها ولا حاجة فيها الى قصد الطاعة ، وبين
ان الطهارات ليست كذلك ، فلها مثوبة وبحاجة الى قصد الأمر .

(٢) مع انه وجه عبادية الطهارات : بأن رفع الحدث لا يحصل إلا
بالعبادة .

بها ، بسبب كون تحصيله لاجل امثال الامر العبادي .

كما ان تصحيح عباديتها بالامرين ، يوجب أن لا يتعلق بذواتها الغيري ، حيث كون المفروض عدم كونها مقدمة ، مضافاً الى ما تقدم من الاشكال ، في تصحيح اعتبار قصد الأطاعة في العبادة (كما في الكفاية) .

ثم الظاهر ، عدم اعتبار قصد التوصل فيها ، ولو قصد ولم يأت بالغاية لم يضر ، لما عرفت من انها عبادة ، فحالها حال الظاهر والطواف ، بالنسبة الى العصر وصلاته .

نعم من يرى عباديتها ناشئة عن الغيري ، كالشيخ والسيد^(١) احتاج اليه ، لانه لا امثال بدونه ، فتأمل .

(١) النائي (قدس سره) والبروجردي (قدس سره) .

المقدمة الموصلة

الظاهر ان الموصلة من المقدمات واجبة ، كما قاله الفصول ،
لأن الملازمة عقلا ، أو اللزوم لفظاً ، انما يكون بينها وبين ذبيها ،
والقصد ان كان ، لا ربط له بها ، وعدمه غير ضار ، بذلك ظهر
بطلان الثلاثة^(١) الاخر ، كما قاله (قدس سره) .

سائر الاقوال في المسألة

أما قول المعالم : بأن وجوبها في حال كون المكلف مريداً للفعل
المتوقف عليها .

والتقريرات : بأن الواجب مقيد بقصد التوصل .

(١) القصد بلا ترتيب ، وكلاهما ، ولا شيء منهما .

والفرق بينهما : أن الأول يرى تقيّد الوجوب ، والثاني
الواجب .
١٢
٢

والكفاية - تبعاً للمشهور - : بأنه لا تقيّد في أحدهما .

والحائري (قدس سره) : بأن الطلب متعلق بالمقدمات في
حال الايصال ، لا مقيّد به . فغير ظاهر الوجه .

إذ يرد :

على الأول : ان المقدمة تابعة لصاحبها في الاطلاق والاشتراط
لأن وجوبها من وجوبه فلا يختلفان فيهما .
١
٣

وعلى الثاني : بعد الغض عن الاشكال في استفادة الكفاية من
التقريرات وظهور كلامه في بيان ما هو معتبر في كيفية الامتثال : ان
الملازمة محققة بين ذات المقدمة الموصلة وذاتها ، فلا مجال للقصد
نيها .

ولا ينفع في توجيه كلام الشيخ (قدس سره) ، ما ذكره
الاصبھاني (قدس سره) : من ان الحثيات التعليقية في الاحكام
العقلية ، راجعة الى التقييدية ، فمطلوبية المقدمة للتوصل ، والشيء

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٣

لا يقع مصداقاً للواجب ، إلا إذا أتى به عن قصد ، فاعتباره فيها من جهة ان المطلوب الحقيقي هو التوصل .

إذ يرد عليه : ان وقوع الفعل في التوصليات لا يتوقف على القصد .

وعلى الثالث : ان الغرض الداعي الى ايجاب المقدمة ، ترتب الواجب ، وذلك لا يكون إلا في الموصلة .

أما جعل الغرض حصول ما لولاه ، لما أمكن حصول ذي المقدمة ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب .

والغرض لا يمكن أن يكون ترتب الواجب ، لان الواجب إلا في التوليدية ، تتوسط الارادة بينه وبين مقدماته .

والالتزام بوجوب الارادة - بالاضافة الى استلزامه التسلسل - ينافي عدم اختيارية الارادة (على ما اختاره) .

ففيه : الايراد مبنى : باختيارية الارادة على ما قام عليه الدليل ، والالزم الجبر الذي لا يمكن الالتزام به .

وبناءً : بان المراد بالموصلة ولو مع الوسائط ، فهي الواجبة دون

غيرها .
٦

الاشكال على الحائري

وعلى الرابع : ان (حال الايصال) ان كان قيداً ثبت كلام
الفصول وان لم يكن ثبت كلام الكفاية ، ولا يعقل شيء خارج
عنها .
١٢

أما قوله (قدس سره) : بأنه على تقدير القول : بأن الواجب
ذات المقدمة ، لا ينافي الالتزام في بعض الموارد ، بمدخلية قصد
الايصال في موضوع الواجب ، لجهة خارجية ، كما لو توقف انقاذ
الغريق على اختراق الغصب ، إذ الاذن فيه انما هو فيما قصد به
الانقاذ فقط ؛ لأن الضرورات تقدر بقدرها .
٤

ففيه : ان الواجب ، الانقاذ ، ويلزمه الاختراق الموصل
اليه ، فلا ربط للقاعدة بالمقام .

سائر الايرادات على الموصلة

ثم ان الايراد على الموصلة ، بما ذكره البروجردي (قدس
سره) : بأن الموصلة المترتب عليها ذوها ، لا تنطبق إلا على المقدمة
السببية ، فهذا الكلام نفس التفصيل بين السبب وغيره .

أو انها ، بما ذكره النائيني (قدس سره) : توجب الدور ، لأن
وجود ذوها يتوقف على وجودها ، فلو قيل بقيدية الايصال ، توقف

وجودها على وجود ذبها .

والتسلسل ، لأن ذاتها مقدمة للمقدمة الموصلة ، فيعتبر فيها قيد الايصال أيضاً ، وهكذا كل مقدمة تنحل الى ذات وايصال .

كلام الكفاية

وان المقدمة ، بناءً على وجوب خصوص الموصلة ، لا يسقط الطلب معها ، حتى يترتب الواجب عليها ، مع وضوح السقوط باللاتيان ، وليس إلا من جهة الموافقة غير وارد ، لوضوح ان التي يترتب عليها ذوها ، ليست خاصة بالسبب ، بل الشرط والمعد يترتب عليهما ذوها أيضاً ، والدور غير تام ، إذ ذو المقدمة موقوف على ذات المقدمة ، لا بقيد الايصال .

أما اتصافها بالموصلية ، فهو متوقف على وجود ذبها ، كالتسلسل^(١) إذ الواجب الغيري ، هو الموصلة الى النفسي لا المقدمة الموصلة الى المقدمة .

بالاضافة الى انه يرد عليها^(٢) : ان وصف الايصال ، من قبيل

(١) أي غير تام .

(٢) أي الدور والتسلسل

الاشارة الى قسم خاص من المقدمة ، مثل : [وصي خاصف النعل]
لا من قبيل الشرط والشرط ، نحو : صلّ خلف العادل ، ولذا ردّه^(١)
بعض أعلام مقرّريه : بأن الغرض من التقييد ، انما هو الاشارة الى
ذات ما هو متصف بالوجوب الغيري .

ثمرة الموصلة

ثم ان الفصول جعل ثمرة البحث : انه على الموصلة ، تصح
العبادة التي تقع منهيّاً عنها من جهة المقدمة ، كالصلاة فيمن ترك
الازالة (فيما لو قيل : بمقدمية ترك الضد لفعل ضده) لأن الترك
الموصل ، مقدمة .

والفرض أنه لا وصول ، بخلاف قول المشهور ، إذ الترك
مقدمة مطلقاً ، فينهي عنه (وان لم يوصل) والنهي يقتضي الفساد .

واورد عليه الشيخ (قدس سره) : بأن الصلاة فاسدة ، حتى
على الموصلة ، إذ نقيض الترك الخاص رفعه ، وهو أعم من الفعل
والترك الآخر المجرد ، فان نقيض الترك الخاص له فردان .

الايراد على كلام التقريرات

ويرد عليه :

(١) أي النائي (قدس سره) .

أولاً : ان الشيء الواحد لا يناقضه إثنان .

وثانياً : ان لازمه جمع النقيضين ورفعهما .

وثالثاً : ان الصلاة حيثية وجودية ، وترك الترك عدمية ، فلا يكون الاول فرداً للثاني .

ورابعاً : لا يمكن أن يكون نقيض الوجود عدماً ، وبالعكس .

وخامساً : ان فعل الصلاة وتركها (الذي في ضمن تركهما)^(١) ليسا في رتبة واحدة ، إذ العدم مقدم رتبة ، فلا يكونان نقيضاً للترك الموصل .

ردّ الاخوند للشيخ

ومنه : يظهر وجه النظر في رد الكفاية للشيخ (قدس سره) : بان الفعل متحد مع ما يناقض الترك المطلق عينا ، فيعاند ، ولذا تبطل الصلاة ، أما الفعل في الترك الموصل ، فهو مقارن لرفع الترك ، الذي هو النقيض ، ولا يسري حكم المقارن الى المقارن ، إذ الفعل لا يتحد مع الترك ، فان الاتحاد محال سواء في الوجودين أو العدمين^٢ أوهما .

(١) ترك الازالة والصلاة .

مضافاً الى انه لا معنى لمقارنة العدم مع الوجود ، إلا بتسامح .

تأييد الاصفهاني للشيخ

ثم ان الاصفهاني (قدس سره) أيد الشيخ (قدس سره) في عدم الثمرة حيث ان المراد بالموصلة ، ان كان العلة التامة ، فهي ترك الصلاة ووجود الارادة ، ونقيضهما مجموع النقيضين ، فاذا وجب الاصل ، حرم المجموع ، مما يوجب بطلان الصلاة .

وان كان ، المقدمة التي لا تنفك عن ذيها ، فنقيض الترك الخاص : (الفعل وعدم الخصوصية) فالفعل^(١) محرم لوجوب نقيضه .

وفيه :

أولاً : ان العلة هي الارادة فقط ، أما ترك الصلاة ، وترك غيرها ، فلا ربط له بها .

وثانياً : على تقدير التسليم ، وحدة اعتبارية في الفعل والترك هي المؤثرة ، لان الازالة الواحدة اعتباراً ، لا تصدر إلا عن وحدة اعتبارية .

(١) الصلاة .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٣

وثالثاً : ان تلك الوحدة الاعتبارية المؤثرة ، نقيضها رفعها ، فالصلاة ليست نقيضاً حتى تحرم ، لأنها نقيض المقدمة الواجبة ، وكيف تكون الوحدة الاعتبارية ، التي لها حظ من الوجود ، تناقض الصلاة ، التي هي أيضاً وجود^(١) .

توضيح النائبني لكلام الأخوند

ومنه يعلم ما في ما جعله النائبني (قدس سره) توضيحاً لكلام الكفاية : من ان الفعل بنفسه رافع للعدم المطلق ، ونقيض له ، حيث يستحيل اجتماعهما وارتفاعهما ، فترك الترك مرةً للوجود الخارجي ، فمطلوبية الترك توجب النهي عن الفعل .

أما الترك الخاص ، فنقيضه عدم الترك الخاص ، لاستحالة أن يكون للعدم فردان : الوجود ، والعدم المحض ، لعدم تعقل الجامع بينهما ، فالفعل مقارن النقيض ، ولا يسرى النهي عن المقارن الى المقارن .

الابراء على كلام النائبني

إذ :

(١) فان أحد النقيضين وجود ، الآخر عدم .

أولاً : عدم الصلاة ليس عدماً مطلقاً ، وإنما خاص ، وإن كان على الموصلة أخص .

وثانياً : ترك الترك ، هو النقيض ، وموطنه الذهن ، واستحالة الاجتماع والارتفاع توجد بين ضدين لا ثالث لهما ولا تجعلهما نقيضين .

وثالثاً : لا بد من جامع بين الصلاة وبين عدمها ، وعدم الازالة يؤثر به ، في مبغوضية المولى ، في قبال محبوبة الازالة ، وهو بين الفعل والترك غير عزيز ، كتروك الصلاة والحج وأفعالهما ، فلا استحالة .

تقسيم الواجب الى الاصلي والتبعي

ظاهر الفصول وغيره : ان تقسيم الواجب الى الاصلي الذي يفهم وجوبه بخطاب مستقل ، والتبعي ما ليس كذلك ، مربوط بمقام الاثبات .

لكن الكفاية جعله مقام الثبوت ، فان كان متعلقاً للارادة والطلب مستقلاً نفسياً أو غيرياً ، فالاول ، وان كان متعلقاً لهما ، تبعاً لارادة غيره ، فالثاني . مستدلاً : بأنه لو كان بلحاظ حال الدلالة ، لما اتصف بواحد منها ، إذا لم يكن مفاد دليل .

الاشكال على الكفاية وجواب الاصبهاني عنه

وحيث أشكل على الأخوند (قدس سره) : بأنه ان أراد بالاستقلال ، الذي في قبال الاجمال ، كان من النفس أيضاً تبعياً ،

٣٢٢ تقسيم الواجب الى الاصلي والتبعي الاصول
لإمكان رادته إجمالاً . وإن أراد الذي في قبال التبعية ، فالغيري لا
استقلال له ، وإن التفت اليه تفصيلاً .

أجاب الاصبهاني (قدس سره) : بأن للواجب وجوداً ووجوباً
بالنسبة الى مقدمته ، جهتان من العلية : العلية الغائية حيث تراد
المقدمة لمراد آخر ، هي مناط الغيرية ، والعية الفاعلية ، إذ ارادة
ذها علة لارادتها ومنها تترشح عليها وهي مناط التبعية .
٤

الايراد على جوابه
٦

وفيه : ان تعدد الجهة (على اشكال فيه) ، لا يوجب صحة
التقسيم تارة الى النفسي والغيري ، واخرى الى الاصلي والتبعي .

أما اشكال بعض الاعلام عليه : بامتناع تولّد ارادة من
اخرى ، تبطل جهة العلية ، فغير ظاهر ، إذ هو (قدس سره) لم يرد
التولّد ، وانما السببية .

الشك في الاصلية والتبعية

والشك فيهما في مقام الاثبات ، راجع الى الدلالة ، ولا أصل .

أما في مقام الثبوت ، فالكفاية : جعل مقتضى الأصل^١ التبعية ، ان كان هو ما لم يتعلق به ارادة مستقلة ، وإلا فلا .

والاصبهاني (قدس سره) : جعل الاول مقتضاه^١ ، ان كان التبعية^٣ عبارة عن نشوء الارادة عن ارادة اخرى .

وان كان عبارة عن عدم تفصّلية القصد والارادة ، فمقتضاه^١ الاصيلي .

ويرد :

على الاول : ان القيد بالعدمي لا يثبت بالاصل ، فالموضوع

ليس بمركب .

وعلى الثاني : تساقط الاصلين^(١) على كلا الوجهين .

إذ :

على الأول : تفصيلية القصد وعدم تفصيليته ، نوعان من الوجود .

وعلى الثاني : اصالة عدم النشوء ، لا تثبت أمراً وجودياً^(٢) إلا على المثبت .

ثمرة وجوب المقدمة

ثم ان ثمرة هذا البحث : هو الوجوب وعدمه ، بالنسبة الى مقدمات الواجب ، لما تقدم : من انها^(٣) تجعل كبرى لصغريات وجدانية .

أما بر النذر باتيانها على ما ذكره المحقق القمي (قدس سره) ، وحصول الفسق بترك الواجب بمقدماته المتعددة [فيما كان الترك له]

(١) أصل عدم الأصلية ، وأصل عدم التبعية .

(٢) الاصلية .

(٣) المسائل الاصولية .

لشيرازي مباحث الالفاظ ج ٣
من الصغائر .

وعدم جواز أخذ الأجرة على المقدمة .

فليست ثمرة للاصولية .

إذ بالإضافة الى ان المسائل الثلاث ، لا تقع في طريق
الاستنباط ، بل ينقح بها موضوعات الحكم ، إذ بعد وجوب الوفاء
بالنذر . وكون الاصرار على الصغيرة يوجب الفسق .

وعدم جواز أخذ الأجرة على الواجب ، إذا حقق وجوبها^(١)

تحقق صغريات الكليات الفقهية ، فهو : وفاء ، واصرار ، وحرام لا
كبريات تنتج بضميمة صغريات خارجية (كما هي شأنها)^(٢) .

يرد :

على الأول : ان النذر تابع لقصد الناذر ولو ارتكازاً ، فان

شُمل المقدمة وجبت ، وان لم يدل الدليل على وجوبها ، وإلا لم
تجب ، وان دل الدليل عليه .

وعلى الثاني : ان المنصرف من الاصرار ، تعدد الحرام النفسي

(١) وجوب المقدمة .

(٢) شأن المسألة .

فلا يشمل المقدمة .

أما جواب الكفاية : ان مع ترك المقدمة الاولى ، لا حرام في ترك غيرها ، لسقوط التكليف ، فغير ظاهر ، إذ الامتناع بالاختيار لا ينافيه .
٧

وعلى الثالث : ان أخذها على الواجب حتى التعبدى جائز ، فان عمدة دليلهم على عدم الجواز : انه ملك له سبحانه ، فلا يملكه الأجير حتى يأخذ في قبالة الاجرة وانها تنافي القربة ، وانه لا شيء يدخل كيس المستأجر مع انه شرط فيها .
٩

ويرد عليها^(١) : انه لا معنى لملكه سبحانه ، بل يلزم امتثال أمره وقد فعله الاجير ، والأجرة على نحو الداعي الى الداعي ، كما في العبادات الاستيعارية ، وهي تعطي أما لدخول شيء في كيس المستأجر ، وأما لحصول غرضه ، كما فيمن يعطي شيئاً لكفكس شارع مدينة بعيدة .

مضافاً الى دخول شيء في مثل : اعطاء ابنه اجرة لأن يصلي اليومية ، حيث ان تدبّر متعلق الانسان ، مفخرة له ، بل انه يحصل

(١) الادلة الثلاثة .

للشيرازي مباحط الالفاظ ج ٣
الثواب ، وهو أعظم شيء ، (فلاسفه في المعاملة ، وان ذكره
الآخوند (قدس سره) وغيره) .

الاشكال على اجوبة الاصبهاني

أما جعل الاصبهاني (قدس سره) المسألة اصولية ، بجعل
الوضوء مثلاً مقدمة ، والحكم عليه : بأن كل مقدمة يستلزم وجوب
ذها وجوبها وان كان صحيحاً ، إلا انه تحوير ، لا يدفع الاشكال عن
كلامهم : (ان المقدمة واجبة أو لا ؟) وإلا أمكن تحوير المسائل
الفقهية بجعلها اصولية .

مثلاً يقال : (الضمان بالصحيح يستلزم الضمان بالفساد)
فينضم الى صغرى : (هذا فيه الضمان بالصحيح) أو يقال : (كل
أمر المسلم ، محمول على الصحيح) فيضم اليه : هذا أمر المسلم .

كما ان جوابه عن الفسق : بفرض ما إذا ترك واجبين نفسيين
عن مقدمتين ، ففيه - بالاضافة الى انه لا يدفع الايراد عنهم ، حيث
فرضوه كما في الكفاية^(١) :- ما تقدم من انصراف الادلة الى ترك
النفسى لا الغيري .

(١) من ترك واجباً له مقدمات .

أما قوله في النذر : بشق ثالث هو ما إذا قصد مطلق ما يكون واجباً حقيقة شرعاً ، فغير ظاهر ، إذ تدخل الارتكاز يجعل النذر أحدهما^(١) فلا ثالث .

ثمار آخر لوجوب المقدمة

ثم ان الوحيد (قدس سره) جعل الثمرة : اجتماع الوجوب^١ والحرمة إذا قيل بالملازمة في المقدمة المحرمة ، فيبتي على جواز اجتماعهما وعدمه ، بخلاف ما لو قيل بعدمها^٢ .

وآخرون : فساد العبادة إذا كان تركها مقدمة نواجب أهم^٤ ، ترك الصلاة^٣ ، الذي هو مقدمة لازالة ، فهي باطلة على القول بجوبها^٥ .

وثالث : توقف وقوع المقدمة عبادةً على وجوبها ، فانها لو لم تكن مطلوبة للمولى ، لما أمكن التقرب بها اليه سبحانه .

ورابع : بأنه لو أتي المأمور بالمقدمات دون ذبيها ؛ استحق الاجرة على الوجوب بخلاف ما إذا قيل بعدمه^٦ .

(١) أما شامل وأما غير شامل .

الايراد على الثمار

وأورد الكفاية على الأولى :

أولاً : بأنه من النهي في العبادة ، لعدم وجوب المقدمة بعنوانها .

وثانياً : بأن في صورة عدم الانحصار ، لا وجوب لها ، وفيها ، أما لا وجوب لها ، أو لا حرمة .

وثالثاً : بأنه سواء قلنا بوجوب المقدمة أو لا ، أمكن التوصل في التوصلية ولو لم نقل بجواز الاجتماع ، ولا يجوز التوصل ان كانت تعبدية على الامتناع ، وجبت المقدمة أو لا ؟ .

وأورد النائي (قدس سره) على الثانية :

أولاً : بعدم مقدمة أحد الضدين لوجود الآخر .

وثانياً : بأن فساد العبادة في الفرض المزبور من جهة عدم الأمر ، لا من جهة الامر بتركها ، لكونها مقدمة لواجب .

ويرد على الثالثة : ان الشيء الذي ليس بمرجوح ، يجوز الاتيان به عبادة ، فلا يخص ذلك بالواجب .

أما جواب النائي (قدس سره) عنها : بأن وقوعها عبادة ،

انما يدور مدار قصد الأمر النفسي ، المتعلق بما يتوقف عليه ، سواء قلنا بوجوب المقدمة أم لا ، كجواب بعض الاعلام : بأن الأمر الغيري بعد فرض باعثيته غير قربيّ ، لأن التقرب بعمل ، هو : اتيانه لله عز وجل ، والمفروض انه آتاه لاجل واجب آخر .

فيرد :

على أولهما : ان قصد الأمر النفسي لا يجعل المقدمة عبادة إذا لم يقصد القربة فيها .

وعلى ثانيهما : ان الاتيان بشيء قربةً ، لاجل الوصول الى شيء قربيّ ، مقرب ، فلا ينحصر التقرب بما لا واسطة له .

كما يرد :

على الرابعة : ان استحقاق الاجرة فيما يشمل الامر ، المقدمة ، وان لم تكن واجبة ، كما لا يستحقها مع عدمه ، وان كانت واجبة .

مضافاً الى أنها ليست ثمرة^(١) للمسألة الاصولية .

ومن ذلك ظهر وجه النظر في كلام العراقي (قدس سره)

(١) على ما عرفت وجهه في أول كلام الاخوند (قدس سره) .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٣

- حيث جعل أحسن ثمرات المسألة : التوسعة في دائرة التقرب بالمقدمة ، خصوصاً إذا كانت عبادية - قال : وربما تظهر الثمرة فيما لو أمر بفعل له مقدمة ، فعلى القول بملازمة أمره بالفعل أمره بمقدمته ، ربما يستحق المأمور الاجرة عليها .

كلامان مع الأخوند

وقد أشكل الاصبهاني (قدس سره) على أول أجوبة الأخوند (قدس سره) على البهبهاني (قدس سره) : بأن الواجب ، المقدمة لا الذات (حتى لا يتحقق الاجتماع) لأن الحثيات التعليلية راجعة الى التقيدية في مثل المقام ، قال : ولذا اعتبرنا قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب ، وبذلك يتحقق الاجتماع .

وفيه : انه وان تم ما ذكره عليه (قدس سره) لكن قد عرفت سابقاً : ان قصد التوصل ، لا مدخلية له في الوجوب ، بل الوصول ، كما قاله الفصول .

ثم انه (قدس سره) في جوابه الثاني ، لم يستوف التقسيم حقه ، لأنه ردّد بين : عدم الوجوب للمقدمة ، أو عدم الحرمة ، مما ظاهره : تمخّض المقدمة في أحدهما ، مع وجود ثالث هو تساويهما ، لعدم ترجيح حرمة المقدمة على وجوب ذبها ، ولا العكس .

الأصل في المسألة

لم يُجِر الأخوند (قدس سره) الأصل في المسألة الأصولية ^(١) لأن الملازمة أو عدمها أزلية ، وانما أجراه في الفقهية ، إذ الوجوب مسبق بالعدم ، واشكل على جريانه فيها تارة : بأن لوازم المهية غير مجعولة ، والاستصحاب انما يجري في المجعول .

واخرى : بلزوم التفكيك ، حيث ان احتمال الملازمة لا يلائم أصل عدم الوجوب .

وأجاب :

عن الأول : بأنها مجعولة بالتبع .

وعن الثاني : بأنه ينافي عدمه واقعاً ، لا ظاهراً .

ويرد : عليه

أولاً : بأنه لا معنى لللازم المهية ، إذ اللازم صفة وجودية تحتاج الى موصوف وجودي .

وثانياً : بأن عدم الوجوب مسبب عن عدم الارادة ، فاللازم

(١) الملازمة .

جريان الاصل فيه دونه .

لا يقال : الكلام في المسألة الفقهية .

لأنه يقال : الكلام في الاعم ، ولذا ذكر مسألة الملازمة .

وثالثاً : انه لا جريان للاصل ، ايجاباً أو سلباً ، عقلياً أو

شرعياً ، إذا لم يكن هناك أثر عملي ، كما حقق سابقاً : انه لا أثر

لوجوب المقدمة ، كما ذكره النائي (قدس سره) وغيره .

كلام الاصبهاني في المقام

وقد أورد الأصبهاني (قدس سره) على (التوهم) : بانه ان

أراد بكون الوجوب لها ، من قبيل لوازم المهية غير مجعول .

ففيه : انه من قبيل لوازم الوجود ، إذ ليست ارادة المقدمة

بالنسبة الى ارادة ذيه^٢ ، كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ، بل لهما

ارادتان ، وان كانت بالنسبة لها بالتبع ، قال : فيشكل على الأخوند

(قدس سره) بقبوله ، كون المورد من قبيل لوازم المهية . . وان أراد

كونه لها غير اختياري ، حيث لا يتمكن المولى من عدمه بعد ايجاب

ذي المقدمة .

ففيه : ان الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار .

ثم قال : ان الارادتين والبعثين في خصوص مرتبة الفعلية ،
واحتمال الاستحالة غير حجة ، فلا يمنع عن تصديق الحجة .

ويرد عليه :

أولاً : بان وجوب المقدمة ليس من قبيل لوازم المهية أو
الوجود ، وكذلك ارادتها ، ومن أين أن المولى لا يتمكن من عدم
ايجابها بعد ايجاب ذها ؟ .

وثانياً : ان المدعي الذي جعلها من لوازم المهية ، لا يسلم
بكون الدعوى في الفعلية فقط .

وثالثاً : احتمال الملازمة بين الوجوبين مهية أو وجوداً ، ينافي
القطع بعدم الوجوب - عن حجة - فيها أو فيه .
٢ ٣

كلام البروجردى والاردكاني

والبروجردى (قدس سره) لا يجرى الاستصحاب ، لأن العقل
يحكم جزماً بوجوب اتيان المقدمة وان ثبت عدم وجوبها شرعاً ،
فبوجوبها لا يتحقق تكليف زائد ، حتى ينفي بالاصل ، ولان الشاك
في الملازمة عالم بكون المقدمة واجباً فعلياً على فرض ، وغير واجب
فعلياً على فرض ، فلا مجال لجريان استصحاب العدم في وجوب
المقدمة ، التي علم بوجوب ذها .

وفيه :

أولاً : بوجودها يتحقق تكليف مولوي ، فينفيه الأصل .

وثانياً : ان لازم الكلام المذكور ، عدم جريان الاصول في الشك في الحكم الشرعي ، إذا كان في مورده حكم عقلي ، وهو خلاف اطلاق أدلتها .

وثالثاً : أي مخصص لدليل الاستصحاب يوجب نفيه في الشك في الملازمة .

ثم ان الاردكاني - كما في تقريرات الشهرستاني (قدس سرهما) - ذكر : انه لا مجرى لاصالة البراءة في المقام ، لعدم العقاب على المقدمة على القول بالوجوب حتى ينفي بالاصل .

وفيه - بالاضافة الى عدم اطلاق العدم - : ان البراءة ترفع التكليف ، كان هناك عقاب أم لا ، فان العقل والشرع يوجبان اطاعة المولى ، وان كان المولى لا يعاقب على العصيان ، ولا يوجبها إذا رفع التكليف بالنص أو الاصل .

الاقوال في باب المقدمة

ثم ان المشهور ذهبوا الى وجوب المقدمة (في قبال عدمه

مطلقاً ، والتفصيل بين السبب وغيره والشرط الشرعي وغيره) .

واستدل له الاخوند (قدس سره) تبعاً للشيخ الانصاري (قدس سره) وتبعه الحائري (قدس سره) : بوجدان ان الانسان إذا أراد شيئاً أراد مقدماته ، مؤيداً بوجود الاوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات ، ومناطها موجود في سائر المقدمات ، والمولوية^(١) انما تعرف من وحدة سياق : أدخل واشتر .

وأيده الاصهباني (قدس سره) : بانقذاح ارادة المقدمة في نفس المنقاد للبعث النفسي .

وأيد الاردكاني (قدس سره) استدلال الانصاري (قدس سره) : بأنه لو أمر المولى بشيء ، ثم صرح بعدم ارادة مقدماته ، عدّ سفيهاً ، وكلامه متناقضاً .

والنائيني (قدس سره) : بأنه كما تتعلق الارادة التكوينية بالمقدمة عند تعلقها بذيها ، كذلك التشريعية ، وانما الفارق ان الأولى تتعلق بفعل نفس المريد ، والثانية بفعل غيره .

والبصري : بأنها لو لم تجب ، لجاز تركها . وحينئذ يلزم

(١) لا الارشادية .

الخلف ، أو التكليف بما لا يطاق .

والسبزواري (قدس سره) : بان الطلب على تقدير الوجود
لأنه على تقدير العدم ، أو كلا التقديرين بديهي الاستحالة ، بل قد
بالغ حيث جعل : كل واجب مشروط بوجودها غير واجب قبلها ،
وفي الكل ما لا يخفى .

إذ يرد :

على الاول : ان الوجدان حجة على من وجد . ولا يلزم بها
الطرف ، ولذا قال البروجردى (قدس سره) : انه من أقوى
الشواهد على عدمه ، لأنه ليس إلا بعث واحد ويقول المولى : لم
أطلب إلا طلباً فارداً .

والامر بالمقدمة في الشرع اما بيان الشرط كالطهارات ، أو
تأكيد (كما في أدخل وأشتر) . حيث ليس للمولى الاغرض واحد .
ولا وحدة للسياق فهو ارشاد ، ولا منافاة^(١) بينهما .

وعلى أول التأيدين : بأنه لا ارادة للمقدمة ، وهل يقال :

(١) إذ بالامر الارشادي ، أكد المولى أمر ذمها .

بأن لوازم^(١) الواجب واجب ، بل لو أمر بها بدون الارشاد وبيان شرط ذبها كان لغواً ؟ .

وعلى ثانيهما : انه خلط بين المنع عنها ، فهو مناقض ، وبين تصريحه بعدم شأن له بها ، فهو مقتضى العقلانية كما لو صرح بانه لا شأن له بها .

وعلى الثاني : بالفرق بين التكوينية ، حيث لا يصل المولى الى مقصده إلا بعملين وارادتين ، بخلاف التشريعية ، حيث لا عمل له ، وانما غرضه المقصد ، وهو يحصل بارادة واحدة .

ولذا قال بعض اعلام مقرّريه : بأنه لا برهان يقتضي اشتراك الثانية مع الاولى ، بل البرهان قائم على خلافه .

وعلى الثالث : انه ان أراد بالجواز في الشرطية الأولى عقلاً وشرعاً ، فلا تلازم ، وان أراد شرعاً ؛ فلا تتم الشرطية الثانية- مضافاً الى أجوبة اخرى مذكورة في المصطلحات - .

وعلى الرابع : بان كون الطلب لا يتحقق إلا على تقدير الوجود تكويناً ، لا يلزم وجوبه تشريعاً ، ثم كيف جعل الوجوب بعد

(١) كما إذا أمر بالجلوس في مكان ، حيث يلزم كون الرأس تحت السقف مثلاً .

وجودها مع وضوح ان ما بالاختيار يكون مختاراً^(١) .

التفصيل بين السبب وغيره

والمفصل ، استدلال على عدم الوجوب في غير السبب : بما
اختزنه^(٢) وعليه فيه بانه المقدور دون أثره ، والتكليف لا يتعلق إلا
به .
٣

وأشكل عليه الكفاية بناءً : بانه خارج عن محل البحث ، لأن
الكلام في الوجوب التبعية لا الاستقلالي .

ومبني : بان المقدور بالواسطة مقدور ، كما نقض عليه الشيخ
(قدس سره) : بلزوم سقوط التكليف اطلاقاً ، لأن المقدمة السببية
منتهية الى غير الاختياري .

لا يقال : إذا كان السبب معلولاً للمكلف ، لزم انفصاله عن
العلة ، فيما إذا مات الرامي قبل وصول السهم .

أجاب الاصهباني (قدس سره) عنه : بان الرمي معدّ ، ولا
يشترط بقاءه عند وجوده وليس مثل ما يشترط في فاعلية الفاعل ، أو

(١) فان ذاها تحت الاختيار بسبب القدرة على المقدمة .

(٢) من الاصل بعد عدم تمامية أدلة ١١ - ب .

قابلية القابل .

ويرد على (البناء) : ان المفصل يريد بيان محل الوجوب ، ولا يهيمه كيفيته .

وعلى (المبني) : انه ان اريد بالقدرة المباشرة ، لم تكن إلا الارادة في النفس ، والحركة في العضلات ، وان اريد الاعم ، لم ينفع جواب الاصبهاني (قدس سره) ، إذ الانسان لا يأتي منه إلا المعدّات في المنفكات^(١) ، ولذا قالوا : ان صورة المصورّات من فعله سبحانه لا فعله .

وعلى النقص : بأن كلامه^(٢) : ان غير الاختياري لا ينتهي الى الاختيار ، لا ان الاختيار لا ينتهي الى غير الاختياري .

أما سائر استدلالاته : كالاجاعات المحكية عن الأمدي ، والتفتازاني ، وغيرهما ، فغني عن التعرض .

التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره

والحاجبي ، المفصل بين الشرط الشرعي بالوجوب ، وغيره

(١) أي ما ينفك فيه المعلول عن عمل الانسان .

(٢) المفصل .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٣

بعده ، استدلل للثاني : بما تقدم عن النفاء^(١) وللاول : بأنه لولاه لما كان شرطاً ، وهو خلف ، إذ الآتي بالفعل من دونه ، ان كان آتياً بتمام المأمور ، نافي الاشتراط ، أولاً ، كان خلاف الفرض^(٢) .

ورده التقريرات والكفاية : برجوع الشرط الشرعي الى العقلي والاول والاردكاني (قدس سره) : بالنقض بصورة الوجوب ، لأن الآتي بالفعل بدون الشرط ، ان كان آتياً بتمام المأمور به ، نافي الاشتراط ، أولاً ، كان خلاف الفرض ، لخروج الشرط عن المشروط .

والثالث : بالحلل ، بأن التقيد داخل ، فلا يأتي المأمور به وان لم يكن القيد واجباً .

والثاني : بالدور ، إذ الأمر متوقف على المقدمة ، فلو انعكس أيضاً دار .

وأشكل الاصبهاني (قدس سره) على الأخوند (قدس سره) : بأن الشرط الشرعي تارة بلحاظ المصلحة القائمة بالواجب ،

(١) أي نفاء الوجوب .

(٢) إذ الفرض عدم وجوب الشرط .

فهو عقلي ، واخرى بلحاظ نفس الواجب ، فهو شرعي ، وعليه فلا دور .

وحينئذ فالجواب : ان منشأه الوجوب النفسي المتعلق بالصلاة عن طهارة مثلاً ، لا الوجوب المقدمي .

ويرد عليه :

أولاً :- بعد وضوح ان ليس الكلام في عالم^(١) الاثبات :- ان الشرط الشرعي له مدخلية في الغرض - وإلا كان لغواً - فلا جعلي بحث فيه .

ومنه : يعلم وجه النظر في تزييفه للدور .

وثانياً : ان الوجوب إذا لم يكن نفسياً كان مقدّمياً ، إذ لا ثالث ، ومن البديهي : ان الشرط كسائر المقدمات ، لا وجوب نفسي له ، وإلا كان جزءاً ، وهو خلف .

(١) أي إذا لم يكن الشارع يقول : صل عن طهارة ، لم نعلم وجوب الطهارة .

مقدمة الحرام

قد جعل الأخوند (قدس سره) بتوضيح من الاصبهاني (قدس سره) : فرقاً بين مقدمة الواجب والحرام - على الملازمة - بوجوب الجميع للاول ، واحداً تعيناً أو تخييراً للثاني ، والفارق ان المحبوبة من ذمها تسري الى الجميع ، إذ المحبوب متوقف عليه ، بخلاف المبعوض حيث لا يُراد إلا تركه ، وهو يتحقق بترك احداها تعيناً في الاخيرة ، وتخييراً في العرضية ، نعم لو كانت الاخيرة هي الارادة ، لا حرمة لشيء من المقدمات ، إذ ليست اختيارية ، وإلا^(١) لتسلسل .

وفيه :

(١) الفعل الاختياري : هو المسبوق بالارادة ، فلو كانت الارادة اختيارية ، احتاجت الى ارادة اخرى وهكذا .

أولاً : ان العقلاء يرون المبعوضة كالمحبوبة سارية الى جميعها ، وهو ميزان الملازمة .

وثانياً : لا يلزم التسلسل من اختيارية الارادة ، لأنها اختيارية بنفسها ، إذ كل ما بالذات^(١) لا يرجع الى الغير ، ولعل الاصبهاني (قدس سره) أراد التنبيه على ذلك حيث قال : (التي بنوا ...) .

وثالثاً : على تسليم كون الارادة غير اختيارية ، لا يستلزم عدم حرمة احدى المقدمات (فيما كانت هي الاخيرة) إذ في الطولية تحرم ما قبلها ، وفي العرضية احداها .

الاقوال الاخر في مقدمة الحرام

ومما تقدم ، ظهر وجه النظر في سائر الأقوال ، كالمفصل بين السبب ، فيحرم دون غيره ، لأن السبب : هو الذي يلزم من وجوده الوجود ، دون غيره كالشرط ، ولأن المعتبر في الحرمة ، تعين الترك ، وما يتعين تركه هي الارادة ، دون سائر المقدمات .

وكالاردكاني (قدس سره) القائل بحرمة الارادة فقط ، دون سائر الاسباب ، لأن المحرم ما يستلزم الحرام وليس إلاها .

(١) اختيارية كل شيء بالارادة ، أما الارادة فهي اختيارية بنفسها .

للشيرازي مباحط الالفاظ ج ٣

وكالنائيني (قدس سره) القائل بحرمة ما له صارف عن المحرّم ، مع علمه بأنه لو أقي بالمقدمة يكون مقهوراً في ارادة الحرام ، وما إذا كان عنوان الحرام ، وعنوان ما هو مقدمة له ، منطبقين على شيء واحد ، وما تكون المقدمة علة تامة للحرام ، بحيث لا يتمكن المكلف من الكف بعدها ، أما ما ليس كالثلاثة فلا حرمة فيه .

هذا بالاضافة الى انه يرد :

على الأول : عدم وجه للتلازم^(١) وعدم انحصار الحرام في ما تعين تركه ، بعد وجود الحرام التخييري ثم حال الارادة كسائر المقدمات ، في ان ترك أحدها كاف في ترك الحرام .

وعلى الثاني : ان الارادة أحد المستلزمات للمبغوض ، لا انها الوحيد .

وعلى الثالث :

أولاً : كيف يجمع بين وجود الصارف ، والاتيان بما يعلم وقوع الحرام منه .

وثانياً : أي ربط لفصل القدرة بين المقدمة والحرام ، في سببية

(١) بين الحرمة وبين كونها منحصرة في ما يلزم من وجوده الوجود .

عدم تحريمها ، دون ما لم تفصل ، حيث لا تحرم .
٣

الاحكام الثلاثة الأخر

أما مقدمة المستحب والمكروه ، فالظاهر ان حالهما حال
الافتضائين^(١) قيل بالملازمة أم لا ؛ لكن ما ذكرناه في الأربعة
بالنسبة الى الترشح ، أما إذا كان دليل : بان مقدمة أحدها مثلها فلا
اشكال ، كما ان الاباحة لا تترشح ، نعم اذا كانت لا تختلف^(٢) عن
ذبيها فيها .
٢

الضد

هل الأمر بالشيء يقتضى النهي عن ضده ؟ فيه خلاف ، والمراد
(بالامر) : أعم من النفسي العيني التعيني الشرعي ، و (الشيء) :
مستغنى عنه ، وكأنه لتوضيح ارادة الطلبي^(٣) منه . و (الاقتضاء) :
أعم من العينية والجزئية . واللزوم :- على نحو التلازم والمقدمة - و
(النهي) : كالامر^(٤) و (الضد) : أعم من المصطلح ، فهو كل

(١) الواجب والحرام .

(٢) فلا يمكن غير اباحة المقدمة فيما كان ذوها مباحاً ، لعدم التعقل .

(٣) في قبال الامر ، بمعنى القول ، والعمل ، وغيرهما ، مثل : ضع أمر
أخيك على أحسنه .

(٤) في الأعمية .

دليل المقدمة

استدل القائل بالاعتضاء بامرین :

الأول : من طريق المقدمة ، لأن الضد مانع ، وعدم المانع من المقدمات .

وفيه :

أولاً : توقف المقدمة على اختلاف الرتبة ، وهو خلف .

وثانياً : وجوب مقدمة الواجب ، وقد تقدم بطلانه .

وثالثاً : اقتضاء الأمر النهي عن ضده العام ، وليس^(١) مقتضاه .

ورابعاً : لو توقف الضد على ترك ضده ، صدق عكسه^(٢) أيضاً

(١) فان النهي لفظ أو حث أو ارادة والامر ليس له أي ذلك وإلا كان لفظان وحثان وارانان ، وهو يديهي البطلان .

(٢) يتوقف الصلاة على ترك الازالة ، والازالة على ترك الصلاة فاللازم تقدم الصلاة على الازالة ، لأن الصلاة في رتبة تركها ، فاللازم تقدمها رتبة على الازالة ، وكذلك الحال في الصلاة بالنسبة الى ترك الازالة ، فيلزم تقدم الصلاة على الصلاة .

وهو خلف .

وخامساً : ما ذكره السلطان (قدس سره) من الدور ، لتوقف الضد على ترك ضده ، وترك ضده عليه ، إذ يترك الضد اما للصارف ، أو لأمر وجودي ، فاذا شمل الضد ، كان له شأنية التوقف ، فلا يرد عليه ما ذكره الخونساري (قدس سره) : من عدم الفعلية ، ولذا رده الشيخ والاخوند (قدس سرهما) وغيرهما .

ومما تقدم ، ظهر وجه النظر في جملة من استدلال القدماء ، مثل : ان الضد العام للترك ، ترك الترك ، وهو يتحد مع الفعل .

وان فعل الضد ، يستلزم ترك الضد الآخر، بخلاف ترك الضد حيث لا يستلزم فعل الضد الآخر ، وما يستلزم الشيء أولى بالمقدمة له ، مما لا يستلزمه .

تفصيل الخونساري

كما ظهر وجه النظر في تفصيل الخونساري (قدس سره) بين الضد الموجود فيتوقف ، والمعدوم فلا ، ونسب ذلك الى الدواني أيضاً ، إذ قد عرفت وحدة الرتبة بينهما^(١) فلا فرق بينهما ، وانما يلزم

(١) الضدين .

رفع الموجود لاستحالة الجمع بينهما ، كالنقيضين .

دليل الملازمة

الثاني : من طريق الملازمة ، لأن عدم الضد ملازم لوجود ضده ، وملازم الواجب واجب .

وأورد على الصغرى : بانه انما يتم في ما لا ثالث لهما .

والجواب : ان الكلام في جنس الضد واحداً أو أكثر ، والصحيح في الایراد : ان التلازم صفة وجودية لا تتعلق بالعدم .

وعلى الكبرى : بإمكان شق ثالث^(١) : وهو عدم الحكم للملازم وردّ : بان الواقعة لا تخلو عن حكم .

وأجاب عنه الأخوند (قدس سره) : بانه بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي ، فلا حرمة للضد .

وفيه : بانه كيف يخلو الفعلي عن الحكم ؟ والصحيح في الایراد : ان البعث انما يكون لما فيه المصلحة وجوداً أو عدماً ، مع المنع عن النقيض أم لا ، وملازمات الموضوعات ليست كذلك

(١) لأنهم قالوا : ان لم يكن واجباً ، كان محكوماً بحكم آخر ، ولا يعقل اختلاف المتلازمين في الحكم .

فالقاعدة لا تشملها .
٣ ٦

وربما يقال : ان الضد مستلزم^(١) للمحرم ، ومستلزمه محرم .

وفيه : ان ترك الازالة مثلاً ، ترك للواجب ، لا أنه منهي عنه ، إذ ليس كل واجب تركه حرام ، ولا العكس ، فليس حكمان في كل حكم .

ومنه يعلم الجواب : عن ان الصلاة متحدة مع ترك الازالة ،
فإذا حرم حرمة ، مضافاً الى انه لا يتحد العدم مع الوجود .
٧ ٨

شبهة الكعبي وجواب النائي

وحيث ان الكعبي بنى على المقدمة انتفاء المباح ، نورد كلامه بجوابه ، قال : يتوقف ترك الحرام على فعل من الافعال الوجودية ، لاستحالة خلوّ المكلف عن فعل اختياري ، ويحتاج الحادث في بقائه كتكوّنه الى المؤثر ، وعليه ، فالفعل واجب مقدّمي ، فلا مباح .

وأجاب عنه النائي (قدس سره) : بان ترك الحرام مستند الى الصارف فلا مقدّمية للفعل ، نعم فيما كان الصارف يتوقف على فعل

(١) لأن المصلي لا يتمكن من الازالة .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٣

وجودي ، وجب عقلاً لا شرعاً ، لأن الصارف واجب عقلي ، إذ
الاحكام الشرعية انما تتعلق بالافعال الخارجية ، فإذا لم يجب شرعاً ،
لا يكون مقدمته واجباً شرعاً ، ولا تنافي بين الوجوب العقلي - في
الفعل - وبين الاباحة الشرعية .

وفيه :

أولاً : انه^(١) تسليم لمقدّمية الضد لصدّه - وقد عرفت منعه -
ويكفي به جواباً للكعبي .

هذا بالاضافة الى انه ينتقض كلامه : بأن لازمه عدم المستحب
والمكروه أيضاً ، لأن الافعال كلها صارت واجبة ، و: بأنه لا ينفي
المباح فيما أتى بحرام لترك حرام ، كشرب الخمر لترك الزنا ، حيث
ان الشرب يكون واجباً مقدّمة ، حراماً ذاتاً ، وبعد تساقطهما يكون
مباحاً^(٢) فتأمل .

وقد عرفت ان الصارف كافٍ ، فلا توقف لترك الحرام على
فعل المباح .

(١) إذ الفعل الوجودي في رتبة الحرام ، وفعل الحرام وتركه في رتبة .

(٢) إذا لم يكن أحدهما أهم ، ولم نقل باجتماع الأمر والنهي .

وثانياً : الاحكام الشرعية تتعلق بافعال^(١) الجوانح .

وثالثاً : إذا سلم وجوب الصارف عقلاً وجب شرعاً للملازمة^(٢) .

العينية والتضمن

ثم حيث عرفت عدم الالتزام ، نقول : لا عينية أيضاً ، لا لما ذكره الآخوند (قدس سره) : من ان اللزوم يقتضي الاثنية ، لا الاتحاد والعينية ، إذ هو عند قائلها مصادرة^(٣) بل لعدم الدلالة .

ولا ضمنية ، وان استدل له بتركّب الوجوب من طلب الفعل ، والمنع عن الترك .

- ومنه يعلم ان القائل بها ، يقصد الضد العام - إذ الوجوب بسيط كما يتبادر منه ، وإلا لكان كل طلب طلبين .

أما محاولة بعض المحققين - كما عن الاردكاني (قدس سره) - تصحيح الضمنية بال ضد الخاص : بأنه يراد بالترك في المنع عن الترك ؛

(١) ولذا حرم كفر الباطن ، والرضى بفعل القوم الباطل ، ووجب الاعتقاد الى غيرها .

(٢) كلما حكم به العقل ، حكم به الشرع .

(٣) لأنه يقول : لا لزوم حتى تتحقق الاثنية .

للشيرازي..... مباحث الالفاظ ج ٣
(الذي هو جزء الوجوب) التروك الخاصة ، لأنه أمر عديمي لا
يتعلق به الطلب ، بل يرد على منشأ انتزاعه ، وهو الافعال
الوجودية .

فيرد عليه - مضافاً إلى ما عرفت من عدم التركب -: ان القدرة
تتعلق بالطرفين^(١) وإلا لم تكن .

ثمرة المسألة

قال جمع : تظهر الثمرة في فساد العبادة على الاقتضاء ،
بضميمة : ان النهي عنها يقتضيه .

وردهم البهائي (قدس سره) : بان عدم الأمر ، كاف في
الفساد ولولم يكن نهى .

وأشكل عليه غير واحد ، كالكفاية : بان الملاك كاف في
الصحة بعد ان لم يكن مولوياً أو ارشادياً الى عدمه .

وأورد المحقق الثاني على انكارها - في صورة تزاحم الموسع
بالمضيق - : بانه إذا قلنا بالاقتضاء ، يكون الفرد المزاحم منهياً عنه ،
فيقيد به اطلاق الأمر ، فيقع فاسداً بناءً على عدم كفاية الاشتمال على

(١) فالطلب يتعلق بالترك .

الملاك في الصحة ، أما بناءً على عدمه فهو صحيح ، لأن صرف وجود الطبيعة مطلوب للمولى ، وانطباقها على الفرد قهري ، فيتحقق الامثال .

اشكال النائي

وأشكل عليه النائي (قدس سره) : بانه تأم ان كان منشأ اعتبار القدرة شرطاً للتكليف ، هو قبح تكليف العاجز ، أما إذا كان اقتضاء نفس التكليف ذلك - لأن الأمر لتحريك عضلات العبد . ويمتنع ذلك في غير المقدور - فليس بتأم ، لأن الفرد المزاحم ، ليس من أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها .

وفيه : انه لا فرق في عدم كون الفرد المزاحم من أفرادها ، بين الامتناع الذاتي ، أو العرضي .

أما اشكال بعض الاعلام عليه : بان الفعل على اطلاقه - ولو لم يكن مقدوراً - متعلق الحكم ، لأن التكليف عبارة عن اعتبار كون الفعل على ذمة المكلف ، فلا مقتضي لاختصاصه بالخصلة الاختيارية .

ففيه - مضافاً الى ان التكليف ليس ذلك - : انه كيف يتعلق الحكم بغير المقدور ؟ .

الترتب

ثم الظاهر انه لا يمكن تصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان ، لما ذكره الاخوند (قدس سره) وغيره : من المطاردة في صورة العصيان فان عدم صعود المهم الى مرتبة ال^١اهم ، لا يكفي بعد نزوله الى مرتبته^٢ ، مضافاً الى عدم مساعدة الأدلة على عقابين في صورة عصيانها ، وما يرى من ذلك في العرفيات ، اما لتجاوز المولى ، أو لارشاده الى المحبوبة ، وما يخفف العقاب .

ومنه يظهر ، وجه النظر في ما اختاره المجدّد وتبعه الفشاركي فالحائري (قدس سرهم) : من الترتب ، لأن الأمر بايجاد المهم^١ مقارناً لترك ال^٣اهم ، يؤثر في نفس المكلف حينه^٢ ، ولا يوجب التأثير في المتعلق مطلقاً ، حتى يستلزم لابدّية المكلف من ترك الضد ، وإلا ، المطلق لا يقتضي إيجاب المتعلق في ظرف عدمه ، فلا مطاردة ، إذ

أمر الأهم يقتضي عدم تحقق هذا الفرض ، وأمر المهم يقتضي ايجاده على تقدير تحقق الفرض .

الاشكال على الترتب

إذ فيه : ان الأمر بالأهم يقتضي ايجاده ، لا مقيداً بوجوده ، لأنه تحصيل الحاصل ، ولا بعدمه ، لأنه تدافع ، فكيف يجتمع الأمران في ظرف المهم ؟ .

والنائبي (قدس سره) : لأن الخطابين المترتبين لا يقتضيان ايجاب الجمع ، لأن خطاب الالهم من علل عدم خطاب المهم ، فلو اجتماعاً لزم اجتماع^(١) النقيضين ، ولأن مطلوبة المهم انما يكون في ظرف عصيان الأهم ، فلو فرض وقوعه على صفة المطلوبة في ظرف امثاله ، يلزم الجمع بين النقيضين .

إذ فيه : ان اطلاق خطاب المهم ، لا يدع مجالاً لخطاب الالهم فلا خطاب ، ولا مجال لامثال المهم ، كي يتطاردا .

كلام الاصبهاني

والاصبهاني (قدس سره) : لأن الأمر بالاضافة الى متعلقه ،

(١) لأنه حاصل اجتماع الشيء مع علة عدمه .

للشيرازي مباحث الاصول ج ٣

من قبيل المقتضي ، فالأمران بهما^(١) فعلية مقتضاهما عند انقياد المكلف له فلا محالة يستحيل تأثيرهما وفعلية مقتضاهما ، فلا مانع من فعلية مقتضى الأمر المترتب ، وحيث انه مترتب على ال^٧اهم ، يستحيل ممانعته عن تأثير أمره^٧ ، إذ لا مزاحمة بين النقيضين إلا من حيث التأثير .

إذ فيه - بالاضافة الى النقض : بأن عليه يصح أن يأمر المولى بأمرين ، مقيداً كل واحد منهما بعصيان الآخر ، لأنه إذا صح الامر^٨ان مع شرط أحدهما ، صحّ مع شرط كليهما - : ان ليس الغرض فعلية المقتضي عند انقياد المكلف ، وإلا لزم عدمها عند العصيان ؛ فلا عقاب ، وهو بديهي المنع .

كلام البروجردي

والبروجردي (قدس سره) : لأن الامر بالاهم - كسائر الاوامر - حيث لم يكن علة تامة لوجود المتعلق ، يكون لايجاد الداعي في نفس المكلف ، فإذا توجه المولى الى عدمه^٩ ، وان الظرف فارغ ، أمر بالمهم^٩ ، فلا استحالة للبعث اليه^٩ ، بعد عدم الانبعاث الى ال^٩اهم .

(١) ال^٩اهم والمهم

إذ فيه : انه لو كان الامر لايجاد الداعي ، لزم لغوية أمر العصاة وأمر الاله منه ، بل الأمر لوجود المصلحة الملزمة ، مضافاً الى ان أمر الأهم ، شامل ثبوتاً لحال عصيانه ، وان لم يشمل له لحاظاً ، وإلا^(١) لزم الخلف ، حيث لا عصيان حاله .

أما الاشكال عليه ^(٢) : بانه لو كان ظرف أمر المهم حال عصيان الأهم ، لزم كونه حال اطاعته أيضاً - لوحدة رتبتهما - مع انه واضح الاستحالة .

ففيه : عدم صحة النقض المذكور ، للزوم جمع الأمرين في حالة الاطاعة ، وهو مستحيل .^٨

كلام بعض الاعلام

وبعض الأعلام : لأن اقتضاء كل أمر لإطاعة نفسه ، في مرتبة متقدمة على طاعته ، وحيث كانت المعصية في مرتبة الطاعة ، لم يكن تزامم بين الأمرين ، لإختلاف الرتبة .

إذ فيه : انه لو لم يكن أمر بالاهم في رتبة العصيان ، فلا ترتب

(١) ان لم يشمل حال عصيان نفسه .

(٢) على استدلال البروجدي (قدس سره) .

كما لا عصيان ، وان كان ، حصلت المطاردة .

اشكال العقابين

أما اشكال العقابين على الترتب - والمراد أعم منه ، حيث يمكن عليه أوامر وعقابات - فقد أجاب عنه البروجردى (قدس سره) :
بانه لوجود أمرين مستقلين ، تعلق كل واحد منهما ، بامر ممكن مقدور للمكلف ، لوضوح مقدورية الاله ، والمهم مقدور أيضاً ، لفرض انه في رتبة عدم اشتغال الاله للظرف ، وخلو الزمان منه .

وفيه : انه هل وقت محدّد لا يستوعب إلا أحدهما ، يمكنان فيه ، حتى يكون هناك عقaban ، أو ثواب وعقاب إذا أتى بالمهم ؟ .

لا حاجة الى دليل آخر

ثم على امكان الترتب ، لا حاجة الى دليل له فوق دليل المتزاحمين ، الذين بينها أهم ومهم ، فالمهم مأمور به بمجرد عصيان الاله ، فان ذلك مقتضى اطلاقها بعد تقييد اطلاق المهم ، أما من يرى كفاية الملاك في تصحيح العبادة ، فهو في مندوحة عن ذلك .

جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

المراد بالجواز : الوقوعي لا الذاتي ، إذ لا امتناع في ذاته كشريك الباري ، بل في وقوعه كالطيران للانسان العادي ، ولو لوحظ استحالة صدوره عن الحكيم ، فهو ذاتي .

رد : بانه - عليه - لا يبقى وقوعي ، لأن كل ممكن وقوعي ، مستحيل عرضاً إذا لوحظ فقده للشرائط - فتأمل - .

و : بالأمر الحقيقي لا الصوري ، كالإمتحاني والإعذاري^(١) لوضوح جواز الثاني ، إذ المستحيل البعث بداعي الانبعاث ، أو لبيان المصلحة الملزمة الموجبة للثواب فعلاً ، وللعقاب تركاً .

وانما ردّدنا^(٢) إذ لا يمكن أن يصدر الامر الى الكافر والعاصي

(١) بأن يأمر للاعذار في العقاب .

(٢) بقولنا (أو) .

للسيرازي مباحث الاصول ج ٣

بالمعنى الأول ، فلا يقال : ان أمرهما ان كان بداعي الانبعاث ، كان لغواً - مع العلم بعدم الطاعة - وان كان لا بداعيه ، لم يكن واجباً .

وبه يجاب عن اشكال : انه كيف قال الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لبعضهم : (انك لن تؤمن بهذا) مع استحالة جمعه بين الايمان بقوله هذا ، ويقولوه : اعمل كذا ؟ إذ لا منافاة بين بيان المصلحة الملزمة بصورة الأمر ، وبين الإخبار عن الخارج .

و : بالأمر الحكيم ، وانما دخل العلم في المقام ، لأن الاعمال الاختيارية انما تصدر عن الصور الذهنية ، وان كان بينها وبين الواقع عموم من وجه .

و : بانتفاء الشرط ، عدم امكان تحققه لنسخ أو فقد سبب ، أو جزئه ، أو شرط ، أو معدّ ، أو وجود مانع ، أو قاطع ، إذ لا خصوصية للشرط الاصطلاحي .

ومما تقدم ، يظهر عدم الجواز .

سائر الأقوال

أما جعل الأخوند (قدس سره) : التصالح بين الجانبين بالاستحالة في مرتبة دون مرتبتين .

فيرد عليه : انه خلاف ظاهر العنوان ، ولذا قال الاصبهاني

٣٦٢ جواز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه الاصول

(قدس سره) : ان الانشاء بداعي البعث كذلك^(١) غير معقول ،
وبداعي الامتحان لا يدخل في العنوان ، وبلا داع محال .

ولم يعلم وجه ما ذكره البروجردى (قدس سره) : من ان^(٢)
الاشاعرة أجازوا ذلك بناءً على الكلام النفسي ، دون المعتزلة المنكرين
له .

والمفصّل : بانه ان كان الأمر موجّهاً الى شخص معين امتنع ،
إذ الملاك احتمال الانبعاث ، وهو لا يجتمع مع انتفاء شرطه ، وان
كان كلياً قانونياً موجّهاً الى عامة المكلفين ، الذين فيهم الفاقد
والواجد ، فالتكليف شامل لهما .

إذ يرد :

على الأول : انه لم يظهر من الاصوليين ، ان الكلام على المبنى
المذكور .

(١) مع العلم بانتفاء شرط البلوغ الى مرتبة الفعلية .

(٢) فان الفعل الذي انتفى شرط وجوبه ، لا يعقل تعلق الارادة به ، مع
علم الأمر ، لكن لا مانع من أن يتعلق به الطلب النفسي قبل حضور وقته ،
وهذا بالنسبة الى الاشاعرة ، أما المعتزلة فحيث لم يفرضوا في النفس صفة أخرى
غير العلم في الأخبار ، والارادة والكراهة في الانشاء ، التزموا بالامتناع في
المقام ، لبداهة استحالة تعلق الارادة ، بما يعلم الأمر بانتفاء شرطه في ظرف
وجوده .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٣

وعلى الثاني : ان التوجيه الى العاجز غير معقول ، سواء كان
شخصياً أو كلياً .

هل الاوامر والنواهي متعلقة بالطبائع أو الافراد ؟

الأولى تعميم البحث في المضاف ، الى أية جهة انشائية ،
كالدعاء ، وفي المضاف اليه الى حتى الافراد^(١) ، كنذر شفاء ولده -
لوحة الملاك فيهما^٣ .

والمراد بالتعلق بالطبيعة أي : بما هي ، أو : بما هي مرآة
الفرد .

والمسألة ليست مبنية على امكان وجود الطبيعي في الخارج أو
امتناعه ، أو على مسألة تعلق الجعل بالمهية أو الوجود - كما قاله
الاصبهاني (قدس سره) - .

إذ الظاهر - من اطلاقهم - انها على الامكان ، على كلا الجعلين^٥

(١) إذ الفرد أيضاً له جهة كلية قبل أن يوجد

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٣
ولذا قال الأخوند (قدس سره) : هذا بناءً على اصالة الوجود ..
الى آخره .

كما ان تسميته (قدس سره) اليجاد والوجود : إفاضه
وفيضاً ، ان أراد الحقيقة^(١) - على ما قالوه في الصوادر^(٢) - فلا يخفى
ما فيه لما حقق^(٣) من بطلانها ، فخالق ومخلوق ، لاهوت ولاهوت
وجبروت وملكوت وناسوت .

ومما تقدم ، ظهر ان البحث ليس لغوياً - وان قال به بعض -
فالكلام في ان الأمر والنهي وضعاً فيما يتعلق بهذه أو بهذا .

كلام بعض الاعلام

ثم انه ذهب بعض الاعلام ، الى ان المراد بالطبيعي في المقام :
العنوان الكلي ، لا المصطلح المنطقي ، لأن المركب الاختراعي
كالصلاة ، لم يكن تحت مقولة واحدة ، ولم يكن لمجموع الأمور وجود
حقيقي .

وفيه : ان ظاهرهم الاصطلاح ، ولمجموع الامور وجود

(١) في قبال ارادة الاصطلاح فقط .

(٢) العشرة .

(٣) راجع شرح التجريد .

٣٦٦ تعلق الاوامر والنواهي بالطبائع الاصول
خارجي اعتباري أو انتزاعي ، مضافاً الى ان كل جزئي جزئي ، له
وجود مقولي^(١) .

على ان لازم ما ذكره ، عدم انحصار الكلي في الثلاثة^(٢) .
بالاضافة الى ان مثل (الرضا) المقوم لحل مال الغير ، مقولة
واحدة^(٣) .

ثم الظاهر ، انها يتعلقان بالطبائع ، إذ لا غرض للعقلاء في ما
سواها ، حتى انه لو فرضت مجردة عن الخصوصيات كفى ، والقائل
بالتعلق بالافراد - والمراد به جعل الطبيعة مرآة لها لا الخصوصيات
الفردية لوضوح بطلانه - نظر الى ان الموالي يريدون الخارج ، وليس
هو إلا الفرد ، وفيه ما عرفت .

كلام الفصول

أما ما عن الفصول : من الاحتياج الى وجود واحد بين الطبيعة
والطلب ، إذ مع تعدده تحصيل الحاصل ، ومع عدمه استحيل

(١) كالقراءات والقيامات و . . .

(٢) الطبيعي والمنطقي والعقلي .

(٣) قال (صلى الله عليه وآله وسلم) : « لا يحل مال امريء .. » و
« سكوت البكر رضاها » و « لعن الله امة رضىت .. » .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٣

الانقياد فان كان ضمن الهيئة تعلق بالطبيعة ، او المادة تعلق بالفرد .

ففيه : ان طلب الطبيعة بمعنى ايجادها - على اصالة^(١) المهية -

وجعل الوجود بسيطاً مما ينتزع منه المهية الخاصة - على اصالة الوجود -

من غير فرق بين القول بتعلقهما^(٢) بالطبائع أو الافراد .

(١) اصالة الوجود أي : اجعله بسيطاً ، واصالة المهية أي : اعطها

الوجود .

(٢) الاوامر والنواهي .

نسخ الوجوب

الظاهر ، بساطة الاحكام الخمسة وتباينها ، فاذا ارتفع أحدها لم يكن في لفظ الناسخ أو المنسوخ دلالة على حكم آخر ، أو جامع بين أكثر منه ، نعم حيث لا يخلو الواقع عن الحكم ، دلّ على وجود أحد الاربعة ، فاذا لم يكن دليل لفظي عليه ، كان مسرحاً للاصول .

ومنه يعلم ، وجه النظر في القول : ببقاء الجواز بعد رفع الوجوب إذ ذلك مقتضى التركيب أولاً .

ومن أين ان المرفوع هذا الجزء ، مع ان رفع المركب على ثلاثة أقسام ثانياً .

وحتى إذا رفع الفصل ، لا يبقى الجنس ثالثاً .

الاصول

أما الاستصحاب ، فالظاهر عدم جرياته ، لأنه من القسم الثالث وأركانه غير تامة حتى في ذي المراتب ، وإن أجراه فيه الأخوند (قدس سره) وغيره ، لرؤية العرف التباين فيه ، وهو الملاك إذا لم يكن شرع ، وقولهم : بأنه ملاك حتى معه ، مثل الماء المتغير ، فيه : إن اللازم القول بالطهارة بعد ارتفاعه ، إلا لدليل خارج .

نعم لا اعتبار بالدقة العقلية ، لأنهم المخاطب بضميمة : « وما أرسلنا » و : (نحن معاصر الانبياء) وليس معنى ذلك اسقاط العقل ، فانه مستقل في ما لزم افحام الانبياء - في الاصول - وفيما تعارض مع الظاهر ، كرؤيته سبحانه ، وفي ما كان من أسس الشرع - في الفروع - ولذا قالوا : بالملازمة بين حكمهما ، وبنوا عليه وجوب المقدمة والترتب ، والنهي عن الضد ، وغيرها ، وقد ألمع الى بعض ذلك الفصول .

كلام الاصبهاني في الاستصحاب

أما قول الاصبهاني (قدس سره) : بإمكان الاستصحاب الشخصي على التركيب ، لأن الجنس انما يزول بزوال الفصل بما هو حنس ، لا بما هو متفصل بفصل عدمي لنوع آخر نظير قطع

الشجر ، فانه يوجب زوال النامي مع بقاء الجسم ، فكذا الاذن .

فيرد عليه - بالاضافة الى عدم الحاجة الى الاستصحاب حيثئذ

اذ دليل المنسوخ كافٍ في الدلالة على ذلك ، على فرض ان دليل

الناسخ ، لم يدل إلا على نسخ الوجوب : كما هو مفاد كلامه (قدس

سره) - انه ليس هناك جنس يبقى بعد ذهاب الفصل ، ولا يعقل

الفصل العدمي والنامي اشارة الى الفصل ، لا انه فصل ، وإلا لم

يعقل بقاء الجنس بدونه ، مضافاً الى انه من أين يكون النسخ لاحد

الجزئين ، مع انه يحتمل ثلاثة وجوه - كما تقدم - .

الواجب التخييري

هل يمكن الوجوب التخييري - ومثله الموسع والكفائي ، بل والحرام^(١) كذلك - لعدم المحذور ، بل وجوده في الشرع والعرف أول دليل عليه ، أولاً ؟ لأن الوجوب أما يتعلق بكل واحد واحد ، أو المجموع بما هو مجموع ، أو واحد معين ، أو غيره .

وفي الكل محذور ، إذ على الأولين لا يحصل الامتثال باتيان واحد ، وعلى الآخرين لم يكن إلا أحدهما واجباً ، وهما خلف .

ولأن الوجوب مركّب من الطلب ومنع الترك ، وليس في التخييري كذلك .

ولأنه كيف يصدر الكثير ، كالخصال عن الواحد ،

(١) وكذلك في المستحب والمكروه .

كالافطار ؟ .

ولأنه كما لا يتعلق الارادة التكوينية بالمردد ، لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، فكذلك التشريعية ، فالواجب التخييري لازمه التردد في الارادة التشريعية ، ومتعلقها ، والاضافة بينهما ، والبعث ومتعلقه ، وآلته ، والاضافة كذلك ؟ الاقرب : الاول .

إذ يرد : على أول وجوه المحذور : امكان كون الواجب ، هو الجامع ، أو تعلق ارادتين .

وعلى ثانيها - بالاضافة الى عدم التركيب :- وجود منع الترك لا الى بدل ، وعلى الاخيرين : بما أجيب على الاول .

اشكال الاصبهاني على الكفاية

ثم أن الاصبهاني (قدس سره) أشكل على الكفاية - حيث جعل الامر متوجهاً الى الجامع ، لقاعدة : ان (الواحد لا يصدر ولا يُصدر) حيث تلزم السنخية بين العلة والمعلول :- بان القاعدة في الشخصي لا النوعي .

أما الايجاب ، فلتعين كل معلول في مرتبة العلة ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ، وهي في ذاتها ، لأن الاعراض لا منشئية لها ،

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٣

والذات لا تعدّد فيها ، وإلا كان خلفاً^(١) .

وأما السلب ، فحلاً بما قاله صدر المحققين : من أنه لو لزم
استناد الجهة المشتركة الى جهة مشتركة أخرى لزم التسلسل .

ونقضاً بما نراه من استناد الواحد النوعي الى المتعدّد ، كالحرارة
المستندة الى الحركة ، والشمس ، والنار ، والغضب .

لا يقال : السخية معتبرة بين العلة والمعلول ، والالزم اعطاء
الشيء ما يفقده ، ولزم الترجيح بلا مرجح ، والعلة الواحدة لا
سخية لها إلا مع معلول واحد ، وإلا لزم الخلف^(٢) .

لأنه يقال : لا حاجة الى الانتهاء الى جامع ما هويّ ، ضرورة
ان المؤثر هو الوجود ، ولذا نرى ان وجودات الاعراض مع تباين
ماهياتها ، مشتركة في لازم واحد ، وهو الحلول في الموضوعات .

الجواب على الاشكال

وفيه : عدم الفرق بين النوعي والشخصي .

والحلّ غير حالّ ، كيف والانتهاء الى الذات يقف دون

(١) لانه يلزم ان يكون ذاتين .

(٢) بانقلاب الواحدة الى ذوات العلة .

التسلسل فان (ذاتي شيء لم يكن معللاً) ألا ترى انه اذا قُتل الماء والخبْزُ والجبنُ ، كان لأجل كونها مسمومة ، ولا ينتظر لجامع آخر بين سموماتها . والنقض غير تام ، فان الحرارة مستندة الى الحركة ، ولذا قيل انها مثلثات .

أما جواب السخية : بان المؤثر هو الوجود ففيه : انه نقض لاساس السخية في الواحد الشخصي أيضاً ، إذ لو عزلت المهية عن التأثير ، صدر كل موجود عن كل موجود ، لوجود السخية في الوجود .

أما الاعراض ، فلا اشكال في وجود الجامع بينها ، والتباين لا ينافيه ، ولذا وجد الجامع بين الانسان والحجر مع وجود التباين .
الاشكال على الكفاية

نعم ، يرد على الكفاية : ان الحاجة الى الجامع النوعي - كالشخصي - انما هو إذا قيل بالتوليد أو الاعداد ، لا التوافي ، لكنه اشكال على المبني ، لا البناء .

هذا بالاضافة الى ان قاعدة : لا يصدر ولا يُصدر ، لا تنطبق في مقام توسط مرید بين السبب والمسبب ، إذ هي - كما يظهر من دليلها - في الطبيعيات والخصال مستندة الى أمره سيحانه ، ولذا صحَّ

للتشيرازي مباحث الالفاظ ج ٣
أن يعاقب المولى مخالفين لامر واحد بعقابات ، كالبناء ، والكفس ،
والخياطة - مع عدم الجامع بينها - .

وعليه ، فايراد الاصبهاني (قدس سره) عليه ، كبروي^(١) ،
بينما يلزم أن يكون صغروباً .

التخير بين الاقل والأكثر

ثم انه ربما يقال : باستحالة التخير بين الاقل والاكثر ، أما في
التدريجي ، فلأنه ان بقي الوجوب بعد الاقل يلزم : إما عدم
مصادقته أو تحصيل الحاصل^(٢) ، وان لم يبق لم يكن الأكثر مصداقاً ،
وأما في الدفعي ، فلان الزائد ان جاز تركه لم يكن واجباً ، وإلا لم
يكن الاقل واجباً .

كلام النائب

والنائبني (قدس سره) - كما في الكاظمي (قدس سره) - سلم
ذلك ، حيث قال : هو مع ملاحظة الاقل لا بشرط ، لا يعقل ،
ومع ملاحظته بشرط لا ، بمكان من الأماكن ، ويخرج حينئذ عن

(١) القاعدة لا تجري في الواحد النوعي ، أو تجري فيه ، لكن في
الخصال ليس مصبها .

(٢) ان كان الاقل مصداقاً ، ومع ذلك بقي الوجوب .

الاقل والاكثر ، لمباينة الشيء بشرط لا ، مع الشيء بشرط شيء .

لكن بعض مقرريه ، أدار الامر بين المستحيل والممكن بالمبتابين لأنه ان أخذ الأقل لا بشرط ، وكان وجوده في الخارج ، منحازاً عما يلحقه من الأجزاء الاخر ، حصل الغرض بتحقيقه في الخارج ، فلا مجال للتخيير ، كان الأول ، وان كان الاقل بشرط لا ، أو كان الأمر متعلقاً بصرف وجود الطبيعة الصادق عليهما ^(١) كان الثاني .

امكان التخيير

والظاهر الامكان ، فان الخط الواجب بين ذراع وذراعين مثلاً ان رفع يده على الأول ، حصل الواجب ، وإلا ، حصل عند الانتهاء فالاقسام ثلاثة ، لا اثنان كما قاله المستدل ، ومنه يعلم الكلام في الدفعي ، فلا منع ^(٢) للخلو بينهما ، فتأمل .

قول الكفاية

ولذا قال الاخوند (قدس سره) : إذا كان كل واحد من الأقل

(١) على الأقل والاكثر .

(٢) فإنه يجوز ترك الزائد ، ان جاء بالنقص ، ولا يجوز تركه ان جاء بالكامل .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٣

والاكثر بحدّه مما يترتب عليه الغرض ، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما ، وكان التخيير عقلياً مع وحدة الغرض ، وشرعياً مع تعدّده .

لا يقال : لا فرق بينهما للزوم وحدته أخيراً .

لأنه يقال : فرق بين الجامع القريب والبعيد ، والمراد بالاول الاول .

الايراد على الثاني ومقرّره

ومنه : يعلم وجه النظر في كلامه ، حيث ان طبيعة الخط أقل وأكثر - كحال اللا بشرط المقسمي - فلا يقال : لا نقيصة وزيادة فيها فان^(١) المظهر دليل المخبر .

وبذلك ظهر وجه النظر في كلام المقرّر ، إذ لو كان الامر متعلقاً بصرف وجود الطبيعة ، لم يكن من التخيير بين المتباينين .

(١) وجه الايراد على لا يقال ، فانه إذا لم يكن الاقل والاكثر في ذات الخط ، كيف يمكن ظهورهما فيه ؟ .

الواجب الكفائي

هو ما اجتمع فيه وحدة الغرض مع تعدّد المكلف ، فيكون كل واحد من تعدّد التكليف وتعيين المكلف ، خلاف الحكمة .

وتعدّد المكلف الموجب له ، كتعدّد المتعلق الموجب للتخييرية يقابلهما تعدّد المكلف ، حيث يمكن أن ينظر : باولياء الميت ، والعقد ، إلا انه لما لم يكن محل الابتلاء في المقام ، اغفله الاصوليون .

ولا اشكال في استحالة تعدّد العقاب من الحكيم إذا تركوا ، إلا إذا كان على العصيان الحاصل من كل واحد منهم .

أما الثواب ، فهو واحد للجميع ، على التجسم ، والنمو ،

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٣

والجزاء بقسميه^(١) أما إذا كان على الاطاعة - لأن كل واحد مطيع -
أو التفضّل ، فيمكن تعدّده .

وحدة الفعل وتعدّده

هذا في الفعل الواحد القائم بجماعة - متساوين فيهما ، مع
تساويهم في الفعل ، ومختلفين مع عدمه ، أما التفاوت^(٢) ، فذلك
ممكّن على تقدير دون غيره - .

أما فعلان مترتبان ، فأولهما واجب ، والثاني له حكم آخر ،
وان أمكن اختيار أحبهما^(٣) .

كما ان الافعال المتقارنة ؛ كصلاتهم على الميت دفعة واحدة
يمكن فيها استقرار الامثال على الجميع ، كما اختاره الاصبهاني
(قدس سره) : (حيث لا مخصص لاحد وجودات الفعل والغرض)
وسقوط الغرض بفعل الكل ، كما اختاره الآخوند (قدس سره) :

(١) الجزاء المناسب ، كالضيافة في قبالها ، وغير المناسب ، كالدينار اجرة
للحمال .

(٢) بأن يعطي ثواباً مختلفاً مع تساويهم في العمل ، أو ثواباً متساوياً مع
اختلافهم في العمل كثرة أو قلة ، فان الاختلاف في العطاء والعقاب ، انما يصح
إذا لم يكن خلاف العدل ، وإلا لم يصح .

(٣) كما في حديث : ان الله يختار أحبهما اليه .

(لأنه مقتضى توارد العلل المتعددة على معلول واحد) .

كما يمكن استحباب الكل بحيث يسقط به الواجب ، كالطهارة قبل الوقت ووجوب واحد يختاره الله ، واستحباب غيره أو لغويته .

إذ كل الاحتمالات الخمسة في عالم الثبوت ممكن ، وفي عالم الاثبات يتبع الظهور .

ومنه يظهر ، انه لا وجه لوحداية الاحتمال ، كما عن العلمين^(١) .

الثمرّة

ثم على الاول : يفي الجميع بنذورهم اتيان الواجب .

وعلى الثاني : لا يفي أيّهم إلا اذا كان النذر المشاركة ، وكالمستثنى عنه الثالث ، وعلى الاخيرين : لا يكفي المأتي به ، لأنه لا يعلم أحدهم اتيان منذوره ، نعم إذا ورث الكل انسان - أو نحو^(٢) الارث - يكفي له اتيان قضاء الجميع ما عدا واحد .

(١) الأخوند والاصهباني (قدس سرهما) .

(٢) كالوصية .

حكم التقارن في العبادة أو المعاملة

وعليه ، فإذا تعبد^(١) اثنان عن واحد ، جاءت الاحتمالات ،
كما ان في تقارن المعاملات^(٢) لا مسرح إلا لتوارد العلل ، واحتمال
البطلان كاحتمال التوزيع^(٣) بالنسبة ، غير تام .

واذا أعطى وكيلاه خمسين أو ما أشبه ، حق له استرجاع الزائد
كما في الدين .

بين الاخوند والاصهباني

ثم ان الأخوند (قدس سره) لما أسقط الغرض لتوارد العلل ،
أشكل عليه الاصهباني (قدس سره) - وان كان^(٤) أعم - بان
انقلاب عدم الغاية الى الوجود لتامة الاقتضاء ، لا لعلية وجودها
خارجاً ، لعدم وجودها بصفة الدعوة ، إذ اللاشيء لا يحتاج الى مادة
قابلة له ، فلا يحتاج الى شرط ، لأنه مصحح الفاعلية ، أو متمم
القابلية .

(١) صلى أو حج أو ما أشبه .

(٢) الشامل للنكاح والطلاق .

(٣) مثلاً : ثلث المعلول يقع عن أحدهما ، وثلاثة عن الآخر .

(٤) لأنه جارٍ حتى في العلة الواحدة .

الانتصار للاصبهاني

وما ذكره تآم ، إذ الوجود علّة الوجود فقط ، أما العدم فلا
 يعلّل ، كما لا يعلل به ، فيبطل الاقسام^(١) الثلاثة - فالتعليل فيها
 عر في فاذا قيل : لم يسافر لعدم قدرته ، كان الواقع بقي لبقاء علّته ،
 نعم ، انه يظهر حبه له إذا تمكن .

(١) كون العدم علة أو معلولا ، أو هما .

الواجب الموسع

لا يبعد أن يكون الزمان كالمكان ، ينشئان من الجسم ، فالاول
حيّزه والثاني بُعده البقائي ، فهما اعتباريان ، كنشوء الزوجية وضدها
من أعداد الجسم ، فلا يتحققان حيث لا يكون .

وحيث ان الفعل فيه من لوازمه ، احتاج الى الزمان ظرفاً ،
لكن قد لا يقيد به ، فمطلق ، وقد يقيد به أوسع منه ، فموسّع ، أو
بقدره فمضيق ، أما دونه ، فغير معقول .

والاشكال :

في الاول : بالتهافت ، لأنه ان جاز تركه في أحد أجزائه^(١)
لم يكن واجباً ، وان لم يحز ، لم يكن موسّعاً .

(١) أولاً أو وسطاً أو آخرأ .

وفي الثاني : بأن الفعل معلول الوجوب المعلول للايجاب ، فلا بد من تأخره عنه ، فيكون أوسع منه . غير وارد ، لأن الوجوب في المجموع ، لا في كل جزء ، وإن شئت قلت : انه الى بدل ، كالكفائي والتخييري ، ولأن التأخر بالرتبة لا بالزمان ، مضافاً الى تصوّره بنحو التعليق ، على ان مرادهم فيه في قبال الأول^(١) لا الدقي .

كلام النائب في العلم بالحكم

ومنه يعلم ، ان قول النائبني (قدس سره) : بلزوم علم المكلف بحدوث الوجوب قبل المضيق ، غير تام ، إذ الترتب بين العلم والعمل رتبي أيضاً ، كما أشار اليه بعض أعلام مقرّريه .

ثم من الواضح ، عدم انقلاب الموسّع بتضييق وقته ، كالعكس^(٢) إذا فات - إذ الحكم لا يتخلف عن موضوعه - بل اللازم عقلاً ، اتيانه في آخر الوقت في الاول ، وشرعاً ، أي وقت شاء في الثاني .

(١) وهو الموسع العرفي .

(٢) كما لو خرج شهر رمضان ولم يصم .

التخير عقلي أو شرعي

وقد جعل الأخوند (قدس سره) التخير بين الافراد التدريجية عقلياً ، لأن نسبتها الى الواجب ، سبة افراد الطبائع اليها .

لكن الظاهر ، امكان كونه شرعياً ، فيما كان الزمان أخذ مع الموضوع في كل فرد ، وان صحّ ما ذكره فيما كان ظرفاً .

ولذا قال الاصبهاني (قدس سره) : ان كلامه تامّ بالنسبة الى ما كان كالحركة التوسّطية ، بخلاف ما إذا أمر بفرد من الفعل المتقيّد بقطعة من الزمان على البدل ، فانه حينئذ يكون شرعياً ، حاله حال الحركة القطعية بلحاظ قطعات الزمان .

نعم ، ان أراد الكفاية ظهور الدليل - ولم يكن كلامه في عالم الثبوت - لم يستبعد ذلك ، لكن ظاهره انه كذلك فيه .

وانما يختلف الأمر ، لأن مقصود المولى قد يكون الطبيعة المجردة ، وقد يكون هي مقيدة به .
٣

الاستصحاب

ومن المعلوم ، انه لا مجال للاستصحاب في التخيير الشرعي ، حيث انه من إسراء الحكم من موضوع الى موضوع ، بخلاف العقلي .
٣

وهذا ما اصطلاحوا عليه بجريانه فيما كان الزمان ظرفاً ، لا مفرداً .

وحيث ان القطع ببقاء الموضوع شرط فيه ، لم يجر إذا شك في أنه من أيهما .
٣

حكم خارج الوقت

وظاهر دليل الوقت ، عدم وجود الحكم خارجه ، نعم إذا كان هو والتوقيت استفيدا من دليلين ، وكان الدليل الواجب اطلاق ، دون دليل التقييد ، كان الاطلاق في خارج الوقت محكماً ، بخلاف الصور الثلاث الاخر .

وليس الامر خاصاً بالوقت ، بل كل قيود الواجب ، من وصف

ونحوه كذلك^(١) .

الاشكال على القضاء

أما اشكال : انه لو يريد المولى الشيء في الوقت وخارجه فلا فوت ، أو في الأول فقط ، فلا قضاء .

ففيه : اختيار الأول ، وانما الفوت بالنسبة الى المرتبة العليا .

ويمكن أن يكون في الوقت مصلحتان ، وفي خارجه واحدة ، - كما ذكره الاصبهاني (قدس سره) - فتأمل .

لو خرج الوقت وشك

ولو شك بعد الوقت في الاتيان ، ففي مثل اليومية الوقت حائل ، وهو حاكم على الاستصحاب ، أما في سائر الموقّعات ، فالظاهر ان الفوت عنوان مشوب بالوجودية ، فلا يجري استصحاب العدم - كما ذكروا مثله في التذكية - .

نعم من يراه عديمياً بحثاً أجراه ، فيجب الاتيان ، أما من شك فيه فلا يجزئ ، للزوم احراز كون المستصحب ذا أثر شرعي ، والمفروض كون الشبهة مصداقية .

(١) على أربعة أقسام في المنفصل ، بالاضافة الى خامسها في المتصل .

الامر بالامر بالشيء

تجب اطاعة الواسطة في تنفيذ الامر بالامر ، أو بالنهي ، إذا لم يعلم حصول الغرض بصرف أمر المولى له ، أما بالنسبة الى المأمور - ففي عالم الثبوت - قد يكون الغرض في المأمور به فقط ، وقد يكون في أمره به ، وقد يكون فيهما معاً ، على نحو التركيب ، أو التقييد ، أو الاشتراط .

ففي الأول : لا حاجة في الاطاعة الى تبليغ الواسطة .

وفي الثاني : لا اطاعة وان بلغ .

وفي الثالث : تتوقف عليه ، ولا يبعد أن يكون طريقهم (عليهم السلام) من هذا القبيل ، كما ألمع اليه الشيخ (قدس سره) .

أما في عالم الاثبات فالظاهر ، انه أمر به ، لا كما قاله الكفاية .

من الاحتياج الى القرينة ..

كما ان الظاهر ، انه شرعي ، إلا فيما دلت على التمرينية ، كما
في الأمر بامر الصبيان فهو شرعي تمريني ، لا الاول ولا الثاني ، وان
قال بهما جمع ، لدلالة القرائن عليهما معاً فيهم .

أمران بشيء

قد لا يمكن التأسيس في أمرين ، لعدم^(١) قدرة الفاعل ، أو
عدم صلوح القابل ، أو الزمان ، أو المكان ، أو الآلة ، أو القيد ،
فلا كلام .

وقد يمكن ، فان كان الثاني بعد الاطاعة ، فلا كلام ، وان
كان قبلها وذكر سببين ، تعدّد .

وان ذكر واحداً ، أو لم يذكر ، فبالنظر الى الثبوت ، يمكن
الوحدة والتعدّد ، وإلى الاثبات المنسبق من كل من المادة والهيئة
التأسيس ، لأن^(٢) متعدّد الهيئة ، احتوى على قطعتين من المادة ،

(١) لا يقدر على أزيد من مرة ، أو انه قتل ، أو من مثل اليوم ومكان
كذا أوليس له إلا بقدر فعل واحد ، أو مثل : سافر مع زيد ، ولا يسافر زيد إلا
مرة .

(٢) الهيئة المتعدّدة .

لكن الظهور النوعي ، التأكيد .

ومنه : يعلم ان قول الأخوند (قدس سره) : باقتضاء الأولى التأكيد ، والثانية التأسيس ، غير ظاهر الوجه .

أما في الحلف ، والطلاق ، ونحوهما ، في ممكن التأسيس^(١) فالمرجع القصد ، فاذا لم يدر ماذا قصد ، أو كان التنفيذ على من يشك فيه فهو غير بعيد بعد اصالته .
٣ ٤

(١) كما كان له زوجتان .

فصل في النواهي

حيث ان الأعدام لا تؤثر ولا تتأثر ، فالمكروه في النواهي هو الفعل ، كما انه هو المطلوب في الأوامر ، فالتعبير - بان المطلوب الترك - بالمجاز .

ولذا قال الاصبهاني (قدس سره) : المنع عن الفعل بالذات ، ابقاء للعدم بالعرض ، كما ان التحريك الى الفعل بالذات ، تحريك عن العدم بالعرض ، وكذلك متعلق الكراهة النفسانية نفس الفعل ، كما ان متعلق الارادة نفسه .

ومنه : يعلم وجه النظر في قول الأخوند (قدس سره) : ان متعلق الطلب في النهي العدم ، والنائيني (قدس سره) : ان المطلوب فيه هو نفس ترك الفعل ، وبعض مقرّريه : بانه ربما يكون

الترك مطلوباً ، لاشتماله على المصلحة .

الامثال

والامثال في النهي يكون فيما هو سبب الكفّ مستقلاً ، مع توفر
الاسباب ، أو^(١) عدم الميل بحيث لولاه لفعل ، سواء كان النهي
سبب عدم الميل ، أو الكفّ معه .

أما إذا كان الترك لعدم وجودها ، أو عدم الالتفات اليه
- سلباً^(٢) موضوعياً أو محمولياً - أو لأمر آخر فقط ، أو مشتركاً
بأقسامه^(٣) ، فلا امثال .

وفي الامر يكون فيما دعي مجرداً ، فاذا أتى لدعوة غيره أو
مشاركاً فكذاك .

هذا في التوصلّي فيهما ، أما التعبدي فعلاً كالصلاة ، أو تركاً
كتروك الاحرام ، فالامر أوضح ، نعم يمكن التفضل ، كما في الخمر

(١) عطف على (الكفّ) .

(٢) سلب الموضوع ، كما اذا كان نائماً ، والمحمول ، كما اذا كان يقظاً
غير ملتفت .

(٣) أمر الطيب منع الزنا ، أو هو مع أمر الله ، كل نصف السبب ، أو
كل السبب فتكاسرا ، أو كل بعض السبب مثل : هذا ثلثه ، وذاك ثلثاه .

نهيًا ، والبكاء على الحسين (عليه السلام) أمراً .

الاختلاف بين الأمر والنهي

وهل كفاية المرة في الأمر وعدمها - إلا بترك الكل - في النهي ،
عن سبب لغوي ، بدلالة الإنّ على وضعهما ، تعييناً أو تعيناً كذلك .

بعد استوائهما في ان الهيئة للبعث والزجر ، والمادة للطبيعة ، مما
لا يرتبط الأمران بهما .

أو عقلي - كما قاله المشهور - لأن وجودها يكون بوجود فرد
واحد ، وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع - كما في الكفاية وتبعه
النائبي (قدس سره) وغيره - .

أو بمقدّمات الحكمة ، لأن لازم الاطلاق ، حصول امتثال
الامر بفرد ، وعدم حصول امتثال النهي إلا بعدم جميع أفراد الطبيعة
لان الباعث على الأمر ، وجود المصلحة المترتبة على الفعل ، الحاصلة
بفرد .

وعلى النهي ، المفسدة المترتبة عليه ، المقتضية للزجر عن كل ما
فيه المفسدة - كما قاله الاصبهاني (قدس سره) - راداً للاحوند
(قدس سره) : بان لكل وجود عدماً هو بديله في المهمة ،
والافراذية ، والسعيّة ، ولا وجود يطرد عدم الكلّي ، فما قاله لا

أصل له ؟ .

وجوه الايراد على الاصبهاني

الظاهر : الثاني^(١) ، إذ لا شأن لِلُّغَةِ في المقام .

وفي كلام الاصبهاني (قدس سره) - بالاضافة الى عدم التنسيق بين المهمة والآخرين ، إذ الاول في عالم الذهن ، وهما في عالم الخارج والى ان كلا^(٢) من المصلحة والمفسدة ، قد يكون في الفرد ، وقد يكون في الطبيعة ، مما يحتاج تعيين أحدهما في عالم الاثبات الى دليل ، في أيٍّ منهما ، فلا تختلف مقدمات الحكمة فيهما - :

ان الوجود له لحاظان ، لحاظ كونه نقيضاً لعدم مثله ، ولحاظ كونه خارقاً للعدم الواسع ، كما ان العدم كذلك .

كلام بعض الأعلام

وبعض أعلام مقرري النائي (قدس سره) لم يزد على قول الاصبهاني (قدس سره) إلا : استحالة ايجاد المكلف كل الطبيعة في

(١) جواب (هل) .

(٢) قد تكون المصلحة في انارة شمعة ، لأرادته ضياء المحل ، فلا مصلحة في الزائد ، وقد تكون فيها مفسدة ، لأنه يُعرف المولى فيؤخذ ، وقد تكونان في كل الطبيعة ، كالاعتقاد الدائم بالإله ، والكفر الدائم بالصنم .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٣

الأمر ، فلا محالة يكون الطلب متعلقاً ببعض أفرادهِ ، ومقتضى اطلاقهِ - حيث انه غير مقيد بحصة خاصة - جواز امتثاله بكل فرد .

وفيه - بالاضافة الى عدم^(١) اطراد الاستحالة - : ان مقتضاها الاتيان بالقدر الممكن .

كلام النائبني

ثم ان النائبني (قدس سره) فرق بين الافراد العرضية والطولية ، وجعل الثاني اما بأخذ الزمان في ناحية المتعلق ، أو في ناحية الحكم ، وحيث لا معنى للاول ، كان دليل الحكمة مقتضياً لبقاء الحكم .

وفيه :-بالاضافة الى ما ذكره بعض اعلام مقرّريهِ : من عدم الفرق بين القسمين :- انه لا وجه لادخال الزمان ، فانه كالمكان مما لا بدّ منه في المادّي ، لا انه مقيد به ، بالاضافة الى امكان الاول^(٢) على ان مقدّمات الحكمة تجري فيها .

(١) إذ قد تكون للطبيعة أفراد معدودة ، مثل : أكرم العادل ، حيث ينحصر افرادهِ في عشرة مثلاً .

(٢) كما عرفت في المنع من الأتارة أنا ما .

مضافاً الى ان الظاهر ، كون الزمان - على تقديره -^(١) في المتعلق لا في الحكم - وان كانت النتيجة واحدة - .

لوخالف النهي

ولو خالف النهي - فحيث ان في عالم الثبوت ، قد تخصّص المفسدة وقد تعمّ - فان كان في عالم الاثبات قرينة على أحدهما^(٢) ولو مقدمات الحكمة في اطلاق المادة - من هذه الجهة - لبقاء النهي في الأفراد الآخر ، فهو ، وإلا كان مقتضى البراءة ، عدمه .

وفي نذر ترك شيء ، يعتبر قصد النادر ، ومع عدمه قصد أيّهما^(٣) أو الشك ، فالبراءة محكمة .

-
- (١) على تقدير تقيّد الشيء بالزمان ، وذلك لأن للمتعلق أفراداً ، ولكل فرد حكم ، لا ان للحكم أفراداً ، ولكل حكم متعلق .
- (٢) الزجر عن الفرد فقط ، أو عن الطبيعة .
- (٣) الطبيعة أو الفرد .

* الى هنا انتهى المؤلف من القسم الثالث من الاصول مباحث الالفاظ في ٦ شعبان سنة ١٤٠٥ هـ قم المقدسة .

اجتماع الأمر والنهي

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد .

والمراد بالجواز الامكان ، لا في قبال الاحكام الاربعة ، أو
الحرمة ولا الفساد ، كما في العقود والايقاعات ، ولا القبح^(١) .

وبالاجتماع تلاقي الطرف الثالث من الاضافة ، لأنها ذو
اضافة الى الامر والمأمور والمتعلق .

وبهما مظهر الحب والكره البعثيين^(٢) - مطلقاً^(٣) - ولو في غير

(١) نحو (هل يجوز على الله السكوت عن الساحر المدعي للنسوة كاذباً) .

(٢) مقابل حب انسان مثلاً .

(٣) أي نوع من الاظهار ، لفظاً واشارة وصيغة وجلة وغيرها كالكرامة والاستحباب .

٣٩٨ انفرق بين المقام والنهي في العبادة الاصول
المانع عن النقيض .

وبالواحد أعم من الجزئي ، نعم في الكلي ، الكلام في
مصادقهما كالحركة الكلية الملونة بالصلاة والغصب ، لا مثل السجود
لله وللصنم في فرديه^(١) .

الفرق بين المقام ومسألة النهي في العبادة

ربما يقال : بأن المسألة هنا عقلية وهناك لفظية ، أو ان النسبة
بين متعلق الامر والنهي هنا من وجه وهناك مطلق ، كما في القوانين أو
هنا تتعدد الطبيعة وهناك واحدة ، كما في الفصول ، وحيث ان الكل
بادى النظر .

قال في الكفاية : ان الفارق هو اختلاف الجهة ، لكن أشكل
عليه الاصبهاني (قدس سره) : بأن مناط وحدة الموضوع وتعدد
التقييدية منها ، وفي المقام تعليلية .

وربما يورد عليه : بانها في العقلية ترجع الى التقييدية .
والاولى أن يقال : ان التمايز بالمحمول^(٢) لأنه قد يكون به ، كما
قد يكون بالموضوع ، أو بهما .

(١) أما السجود الواحد لهما فهو من أفراد المسألة .

(٢) في الامر والنهي (الاجتماع ممكن ؟) (النهي مفسد ؟) .

المسألة اصولية

امكان طرح المحمول في موضوع اجتماع الأمر والنهي فقهيًا ، بـ [يوجب فساد العبادة ؟] أو كلامياً ، بـ [يأتي من الحكيم ؟] أو غيرهما ، غير الطرح أصولياً ، بـ [يجوز أولاً] مما عنون في هذا البحث ، فالقول بأنه يمكن أن يكون من علم كذا أو كذا لا يخلو من مسامحة ، وان صح ذلك في مثل البحث عن [يعبد] لغوياً ونحوياً وصرفياً وبلاغياً وتفسيرياً .

ومنه : يعلم وجه المسامحة في كلام الكفاية ، كما يعلم وجه النظر في جعل النائي (قدس سره) لها من المبادئ التصديقية ، لأنه لا يترتب فساد العبادة على القول بالامتناع ، بل يدخل دليل الوجوب والحرمة في باب التعارض ، وفي جعل الاردكاني (قدس سره) لها من المبادئ الاحكامية الباحثة عن أحوال الحكم ولوازمه .

إذ ترتب صحة العبادة على الجواز ، كاف فيما ذكر ، كما المع

٤٠٠ المسألة : أصولية ، عقلية ، عامة الاصول
اليه بعض أعلام مقرريره .

أما الجواب : بأن نتيجة التعارض أيضاً مسألة فقهية ، والميزان
فيها [ترتب فرعية عليها] ففيه : ان المراد الترتب بلا واسطة .

... عقلية

حيث لم يكن المهم إلا التكلم حول جمع الجهتين ، كانت
المسألة عقلية ، كما ألعنا اليه في [يجوز]^(١) .

فالقول بأنها لفظية ، لعنوانهم « الأمر والنهي » ولادخالهم
« العرف » في التفصيل ، أو عقلية لفظية للامرين^(٢) غير تام .

إذ العنوان من باب غلبة إفادة المولى المقصود بهما ، وإدخال
العرف لبيان أنهم يسامحون بالامتناع فيما العقل يدق بالاجتماع ،
وليس المراد انهما طرفا نقيض ومنه يظهر سقوط الثالث .

... عامة

وحيث ان ملاك الاجتماع والامتناع موجود في أقسامهما^(٣)

(١) في أول عنوان البحث .

(٢) جمعاً بين دليل القولين .

(٣) من النفسي العيني التعييني وأضدادها .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٤
سواء كانا من سنخين أو سنخ واحد ، لم يكن وجه لتخصيص
الفصول النزاع بالنفسي العيني التعيني منهما ، وان سلم انصرفهما
اليها في كلماتهم ، ولذا عممه الأخوند (قدس سره) وغيره .
أما القول بعدم معقولية الحرمة الكفائية ، فلا يخفى ما فيه ،
فهي كما إذا منع المولى أحد عبيده - كفاية - عن الذهاب ، واحتمال
انه واجب كفاية على ما عدا واحد ، مردود بأن ملاك المفسدة يوجب
الحرمة ، والعكس^(١) الوجوب ، وإلا فما هو معيار وجوب شيء
وحرمة آخر .

(١) ملاك المصلحة .

المندوحة

جعل الأخوند (قدس سره) الاستغناء عن تقييد العنوان بالمندوحة من جهة تأخر رتبها عن رتبة النزاع ، حيث انه في مصححية تعدد الجهة في رفع غائلة اجتماع الضدين ، والقدرة على الامتثال ، حيث تشترط فيها متأخرة .

والاصبهاني (قدس سره) جعله من طريق آخر ، فيما كان تعدد الوجه مجدياً في تعدد المعنون ، لأنه يجدي في التقرب للرجحان الذاتي ، وعدم المندوحة لا يمنع عنه ، وان منع عن الأمر .

لكن هذا الجواب لا يكفي عند من يحصر المقربية في الأمر ، بخلاف الاول .

الطبائع والأفراد

هل ربط بين المقام وبينها ؟ قيل : نعم ، لأن الجواز مبني على

للشيرازي مباحث الألفاظ ج ٤

الطبائع ، والامتناع على الافراد ، أو الامتناع كما تقدم ، اما الطبائع فيجوز أو يمتنع .

والاخوند (قدس سره) جعل المحور تعدد الوجه ، فان كان يجدي ، جاز ولو على الافراد ، وإلا امتنع ولو على الطبائع .

وأورد عليه : بعدم كفاية تعدد الوجه ، إذ انما يكفي ذلك ، إذا لم يؤخذ أحد العنوانين في الآخر ، وإلا فكيف يكون للصلاة وجه حسن ، مع تشخصها بما يدخل فيه من قبج الغصب .

ورده الاصبهاني (قدس سره) : بأنه إذا كان الداخل ذو القبح كلي المكان مثلا ، أو جزئيه ، بدون عنوان القبيح لم يضر ، لعدم دخول القبيح في المأمور به ، اما إذا كان بعنوانه القبيح ضر .

والظاهر : استقامة الايراد ، إذ كيف يطلق الحسن في الأوليين مع تلازم المهية للقبيح - وان لم يكن داخلا في المأمور به - وانما اللازم القول : بدوران الحسن والقبح مدار ترجيح أحدهما على الآخر .
ثم هنا قسم رابع : هو الكلي بكل عناوينه .

والنائبني (قدس سره) منع تعلق الامر بالمشخصات ، إذ لو أراد القائل بتعلقه بها كالتعلق بالاجزاء والشرائط .

ففيه : لا غرض للآمر فيها حتى يأمر بها ، مضافاً الى انها متحققة في الخارج فطلبها لغو ، على انه لو قيل : بأن المراد بالتشخص كليه .

ففيه : ان ضم كليه الى الطبيعي لا يجعله متبشخصاً ، وان أراد كالتعلق بالمقدمة تبعاً :

ففيه : الفرق ، إذ الواجب المتوقف على المقدمة ، لا يكون مقدوراً إلا بايجاد مقدمته ، بخلاف الشخصات ، حيث لا دخل لها في القدرة على الطبيعة المأمور بها .

وفيه : ان التشخص قد يدخل في غرض الأمر ، كما لا يكون التشخص الخاص خارجياً قطعاً ، إذا أريد بالتشخص كليه ، والتشخص الكلي يضيق دائرة الطبيعة ، ولعل القائل بدخول التشخص ، أراد ذلك .

ومن الواضح انه لا قدرة على الطبيعة بدون الشخصات ، كالعكس^(١) فلا فرق بينها وبين المقدمة .

هذا مضافاً الى ان القدرة على ذها ، لا تتوقف على ايجادها ، بل على القدرة عليها ، كما ألمع اليه بعض أعلام مقررته .

(١) لا قدرة على الشخصات بدون الطبيعة .

القدرة

ثم القدرة هنا - وفي سائر المقدمات - معناها : ان يفعل أو يبقى وهو أمر وجودي ، أما من فسرهما بأن يفعل أو يترك .
١١ ١١

فيرد عليه : لزوم تأثير الموجود في المعدوم ، مع وضوح ان
العدم لا يؤثر ولا يتأثر ، ولذا كان معنى ما سافر لعدم المركب : بقي
لبقاء علته ، الى غيره من الامثلة .
١٢ ١٢

لماذا ليست مسألة (أكرم) من الاجتماع ؟

واذ قيل - أي فرق بين [صل ولا تغضب] وبين [أكرم العالم
ولا تكرم الفاسق] ، حيث عدّوا الاول من الباب . دون الثاني فهو
١ من التعادل ؟ :-
١

أجاب الاردكاني (قدس سره) : بعدم الفرق ، وانما عدوا

الثاني منه ، على فرض التعارض ، لكن فيه : ولماذا عدوه منه دون الاول ؟ .

والظاهر : تمامية جواب الاخوند (قدس سره) : بأن الفارق تعدد الملاك في الأول ، ووحدته في الثاني ، وهو ميزان البابين في كل ما كان بينهما عموم من وجه .

وانما خص الباب به ، لوضوح ان لا تلاقي في التباين ، كما لا حكمين في التساوي ، وانما يتكاسر الحسن والقبح ، فيتخير ، أو يرجح أحدهما على سبيل الافضلية ، أو المنع عن النقيض ، أما العموم المطلق ، فيخصه الخصوص المطلق ، وان كان فيه جهتا العام والخاص ، لما ذكروه في بحثه .

استثناء النائبني

ثم ان النائبني (قدس سره) استثنى من العموم من وجه ما كان موضوعي الحكمين ، دون متعلقهما ، كإكرم ولا تكرم ، لوحدة الذات ، فيستحيل تعلق الوجوب والحرمة بأكرام ذات واحدة ، وما إذا كان بين فعلين توليديين ، كالمثال ، فإكرم زيدا العالم وعمرأ الفاسق بقيام واحد فلا يكون مصداقاً للمأمور به والمنهي عنه ، لامتناع اجتماع الوجوب والحرمة في هذا القيام ، وعليه :

فالموردان^(١) من باب التعارض .

كما أخرج مثل [اشرب الماء ولا تغضب] عن الاجتماع ، فيما كان الماء مغصوباً ، لأن الشرب مصداق للغضب ، فيستحيل كونه مأموراً به .

ويرد عليه : عدم ظهور الفرق بين « الكون » في صلّ ولا تغضب وبين « اكرام ذات واحدة » و « القيام » ، فكل واحد متعلق الأمر والنهي من جهتين .

كما ان « الكون » مصداق الغضب « كالشرب » فلا فرق .

كلام البروجردي

أما اشكال البروجردي (قدس سره) على الأخوند (قدس سره) : بأن مورد البحث الامكان لا الوقوع ، ولا يعتبر الملاك في الأول ، بل في الثاني ، وفي ثمرة المسألة ، لأن حصولها بين القول بالجواز وبالامتناع انما هو فيما إذا كان مورد التصديق واجداً للملاكين .

فيرد عليه :

(١) (زيد) في المثال الاول و (القيام) في المثال الثاني .

أولاً : ان ليس كلام الاخوند (قدس سره) في الوقوع واللا وقوع ، بل في الفرق بين المسألتين - كما تقدم -

وثانياً : انه لا تقابل بين « الثمرة » وبين « الوقوع » وقد جعلهما (قدس سره) متقابلين .

الاجتماع والتعارض في عالم الاثبات

قد يكون دليل خارجي على وجود المناط حتى في حال الاجتماع فهو من بابه ، وإلا فالاطلاقان متنافيان على الامتناع ، فلا فعلية لاحد الحكمين ، اما على الاجتماع فلا تنافي .

وجعل الأخوند (قدس سره) : الاطلاقين تارة في بيان الاقتضائي ، واخرى في الفعلي ، كادخاله « العلم بكذب أحدهما » فيما كان بصدد الحكم الفعلي .

ففيه : ان بيان المولى لو كان بصدد الكشف - مما يعبر عنه بالحكم الاقتضائي - فليس حكماً ، أو بصدد البعث فليس اقتضاءً ، ثم لا يعقل تخالف الاقتضائيين ، إذ لا يمكن وجود المصلحة والمفسدة الملتزمتين في شيء واحد ، مضافاً الى ان الكلام في هذا الباب لعلاج العمل في مورد الاجتماع ، لا لبيان أمر فلسفي حتى يذكر الاقتضاء .

كلام النائي

ولعل النائي (قدس سره) أراد الالماع الى ما ذكرناه ، حيث قال : كون الحكم في محل الاجتماع فعلياً مرة ، واقتضائياً اخرى ، غير معقول .

أما قوله الآخر : ان العلم بكذب أحد الدليلين لا يجعلها من المتعارضين ، بل يكون العلم بذلك موجباً لاشتباه الحجة باللا حجة ففيه : انه غير التعارض والتزاحم ، كما أشار اليه بعض أعلام مقرريه .

وحيث^(١) ان الكلام في [الادلة] فادخاله (قدس سره :) العلم في المقام ، اقحام .

كلام الاصبهاني (قدس سره)

أما محاولة الاصبهاني (قدس سره) لرد الاشكال الأول^(٢) : بأن الانشاء ليس لبيان الملاك ليكون ارشاداً ، بل لبيان البعث الثابت بثبوت مقتضيه . ففيه : انه لا يتصور شيء ثالث غير « الكشف »

(١) اشكال آخر على الاخوند (قدس سره) .

(٢) على الاخوند (قدس سره) بتقسيمه الحكم : الى الفعلي الاقتضائي .

فليس بحكم ، أو « البعث » فليس باقتضاء كما تقدم .

الثمره

على الجواز، يحصل الامثال ان أتى بالمجمع بشرطه^(١) ولو في العبادة وان كان عصياناً للنهي ، وكذا على الامتناع مع ترجيح الامر ، إلا أنه لا معصية ، وهكذا لو لم نرجح لوجود الملاك ، أما عليه وترجيح النهي فيسقط في التوصلي ، ومع عدم الالتفات في التعبدى مطلقاً^(٢) .

ومنه : يعلم وجه النظر في عدم ذكر الأخوند (قدس سره) ما [لو لم نرجح] وتفصيله في الاخير بين : عدم الالتفات تقصيراً فلا يسقط ، أو قصوراً ، مستدلاً بعدم السقوط في الأول : بان لا يصلح لأن يتقرب به ، وبدونه لا يصلح به الغرض .

إذ يرد عليه : انه ان أراد عدم الصلوح ذاتاً ، ففيه ، انه ادعاء . إذ لا منافاة بين منقرية الجهل ومقرّبة المجمع ، وان أراد عدمه ظهوراً ، ففيه : انه خارج عن محل البحث^(٣) .

(١) من قصد القرية في العبادة وغيره .

(٢) قصوراً أو تقصيراً .

(٣) إذ البحث في الامكان لا في الظهور .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٤

ويؤيده ، ما ورد في الجهر والاختفات والقصر والتمام وجملة من
(١) مسائل الحج : على انه كيف يقول بعدم الصحة في الجهل تقصيراً
في الموضوع ، مع بنائهم على عدم وجوب الفحص فيه ، وان أشكلنا
فيه مبنى ؟ .

انتصار الاصبهاني للاخوند

ومما ذكرناه في صلاحيته للتقرب ، يظهر ان انتصار الاصبهاني
(قدس سره) للأخوند (قدس سره) بعدم الاشكال في ان صدور
الفعل مبغوضاً عليه ومبعداً له ، مانع عن كونه مقرباً له ، لعدم
مقربة المبعد ، ولا فرق في المبعد بين أن يكون مبغوضاً فعلاً ، لتعلق
الحرمة المنجزة به فعلاً ، للعلم بها تفصيلاً أو اجمالاً ، وبين أن يكون
موجباً لاستحقاق العقاب عليه ، بواسطة الالتفات الى الحرمة من قبل
اجمالاً ، فان التفاته في حين ، كاف في استحقاق العقاب عند
المخالفة ، ولو غفل عنه بعد تأثيره أثره - غير ظاهر .

إذ يرد عليه ما عرفت : من عدم المنافاة . هذا مضافاً الى
فرض عدم العلم بالحرمة لا حالاً ولا سابقاً ، لفرض انه جاهل

(١) حيث انها تصح مع الجهل .

تقصيراً ، لا انه علم ثم غفل . نعم هو تام في النسيان ، على أنه لو
غفل بدون تقصير ، فلا وجه للعقاب .

هل مطلق النسيان عذر ؟

ثم انهم^(١) اختلفوا في ان النسيان لعدم المبالاة ، هل هو رافع للتكليف باعتبار اطلاق رفع التسع والاية^(٢) أولاً ؟ لأنه في عداد [ما لا يعلمون] ، و [ما اضطروا] ، وكلاهما مخصصان بـ : [هلا تعلمت ؟] و [غير باغ] ، فليكن هو كذلك .

ثم ان النائبني (قدس سره) - حيث جعل التنافي في المجمع في مقام الجعل ، لا في مقام الامتثال ، والاطلاق في طرف النهي شمولياً ، وفي طرف الأمر بدلاً - : حكم ببطلان الصلاة في ما إذا لم يلتفت ولو قصوراً ، على الامتناع ، لوقوع التنافي بين الوجوب

(١) اشارة الى انه لو غفل تقصيراً أيضاً ، كان المحتمل الرفع للاطلاق .

(٢) قال سبحانه : أو نسينا .

والحرمة ، إذ الحكم في القضايا الحقيقية ، تابع لوجود موضوعه واقعاً ، علم المكلف به أم جهل .

ويرد عليه - بالاضافة الى ما ذكره بعض أعلام مقرريه : من ان مجرد كون اطلاق أحد الدليلين شمولياً ، لا يوجب تقدمه على ما يكون اطلاقه بدلياً . وذلك لا مكان قوة الملاك في البدلي ، بما يوجب تقدمه على الشمولي ، فاللازم لتقديم أحدهما من التماس دليل آخر ، فمقدمات الاطلاق في كل منهما غير تامة - : عدم تمامية المقدمة الاولى ، حيث ان عدم تنجز الحرمة في مقام الجعل (للجهل) ، يفسح المجال أمام الامر .

فان المبعدية إذا لم تنجز لا مانع من تنجيز المقربية ، ولا الثانية ، لا مكان كون الاطلاق في كليهما شمولياً ، مثل : « أكرم من في الدار » و « لا تكرم الفاسق » ، في المجمع بينهما ، فالدليل أخص من المدعى .

كلام البروجردي على الكفاية

والبروجردي (قدس سره) أشكل على حصول الامتثال بالمجمع ، على الامتناع ، فيما قدم الأمر وان كانت المصلحة أقوى ، لأن الجمع بين الدليلين قاص بتقديم النهي ، وبه يمكن

الجمع بين الغرضين .

وعلى صحة المجمع لو كان عبادة ، على القول بالجواز ، لأن دخالة قصد القرية في المأمور به ، سواء كان بسيطاً أو مركباً ، تمنع الامتثال بالمجمع ، لعدم صلاحية المبعد لأن يتقرب به .

ويرد :

على الأول -بالإضافة الى عدم تمامية كلامه ، فيما إذا انحصر الامر بفرد ، لضيق الوقت ، أو لحيض بعد أول الوقت ، أو قبل آخره - ان المفسدة قد تضمحل امام المصلحة لتداركها لها ، وبقاء زائد مانع عن النقيض .

وعلى الثاني : ان عدم تنجيز النهي للجهل يجمّد المبعدية ، فتعمل المقربة عملها .

امتناع الاجتماع

مقتضى الدليل : امتناع الاجتماع ، وذلك يتوقف على مقدمات :

الأولى : ان الاحكام الخمسة متضادة في كل المقامات ، من الاقتضاء الذي هو بمعنى القوة ، فان الصلاح والفساد الكامن في الفعل والترك قوة في جهة تشريعه ، كما ان القوة المتحولة الى الفعل ١ ٣

كامنة في التكوين ، وكما لا يمكن اجتماع قوتين متضادتين في الثاني لا يمكن في الأول .

الى الانشاء^(١) ، فانه اعتبار ، وكما لا يمكن شيان متأصلان متضادان ، كذلك لا يمكن فيه ، فلا يقال : يتمكن السفية من انشائين متضادين .

الى الفعلية ، كما سلم بالامتناع فيها الكفاية .

الى التنجز ، حيث هو في سابقه يؤثر فيه .

ومنه : يظهر عدم وجه لتخصيص الاخوند (قدس سره) آياه فيها فقط .

كلام الاصبهاني على التضاد

وقد أشكل الاصبهاني (قدس سره) على تضاد الاحكام : بأنه ان اريد به البعث والزجر الاعتباريان ، فلا تضاد ، لانها من الامور الاعتبارية لا الاحوال الخارجية ، وان متعلقهما ليس من الموجودات العينية بل العنوانية ، وان الوحدة المفروضة ليست شخصية بل طبيعية ، مع وضوح اشتراط الثلاثة فيه .

(١) عطف على من الاقتضاء .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٤

وان اريد به الارادة والكراهة فكذلك ، لأن موضوعهما النفس
وهي لبساطتها وتجردها لا تضيق عن قبول المتعدد منها ، ومتعلقهما
عنوان^(١) لا عين .

ويرد :

على شقه الأول ما عرفت : من وقوع التضاد في الاعتباريات ،
كما في الخارجيات حقيقية أو انتزاعية ، مضافاً الى ان العنوان شيء ،
وإلا كيف يكون متعلقاً ، على ان المجمع واحد ، وهو المهم في
التناقض والتضاد ؟

وعلى شقه الثاني - بالاضافة الى انها مبعث الحكم فلا وجه
لاحتمال كونها اياه - : ان بساطتها وتجردها أول الكلام ، وعلى
التسليم فهل المجرد رافع للتضاد ، أما كون المتعلق عنواناً فقد عرفت
ما فيه .

حقيقة الحكم ومتعلقه

الثانية : الحكم انشاء في عالم الاعتبار ، له نسبة الى الحاكم ،
ارادة وتلفظاً ونحوه ، والمحكوم عليه ، ومتعلق الحكم ، [وربما^(٢)

(١) كما تقدم في الشق الاول .

(٢) في مثل اكرم زيداً ، حيث الاكرام متعلق ، وزيد متعلق متعلقه .

متعلق متعلقه أيضاً] وتصور المصلحة الباعثة له ، وحيث ان الاعتبار خفيف ، كان الوجود المفروض في المحكوم عليه والمتعلقين كافياً في طرف النسبة ، فلا يقال : كيف يتعلق الوجود بالمعدوم ؟ .

والاسم والعنوان يؤخذان آلة وإشارة لا مصباً ومتعلقاً ، من غير فرق بين ما كان انتزاع العنوان من المحمول بالضميمة ، أو خارجه ، فتخصيص الاخوند « قدس سره » آياه بالثاني غير ظاهر .
٢ ٤ ٣ ٤

كلام الاصبهاني في المتعلق

ومنه يظهر وجه التأمل في كلام الاصبهاني (قدس سره) :
حيث جعل المتعلق العنوان الفاني في الأمر الخارجي ، والفاني لا يقتضي سريان ما يقوم بالفاني الى المفنى فيه ، وانما يصحح البعث نحو الفاني مع قيام الغرض بالمفنى فيه ، وانما نقول بذلك ، لأن الموجود الخارجي لا يقوم به الطلب ، والايجاد عين الوجود ذاتاً ، وغيره اعتباراً ، فيستحيل تعلق الطلب بأيهما . فان الطلب يتعلق بالايجاد ، وانما لا يتعلق بالموجود ، لأنه تحصيل^٢ الحاصل ، مضافاً الى موارد آخر للتأمل في كلامه .

كلام بعض الأعلام

وفي كلام بعض الاعلام : حيث جعل الأمر بالطبيعة .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٤

والغاية منه هو : انبعث العبد الى ايجادها ، إذ لم يعرف وجه المحذور في تعلقه بالايجاد ، حتى يتفصّل منه بما ذكره ، فان [أوجد] في عالم الخارج ، وزان [فكر] في عالم الذهن .

تعدد العنوان

الثالثة : في الخارج المحمول يمكن تعدد العنوان مع وحدة المعنوي ، اعتبارياً كان كما إذا جعله وكيلاً وصياً ، أو انتزاعياً ثابتاً كالابوة والاخوة ، أو غيره كفوق وتحت في السقف المتوسط ، كما هو كذلك في المحمول بالضميمة كالعالم العادل ، وهكذا^(١) في المختلفين .

أما إذا كان سلبياً فهو أوضح ، كصفاته سبحانه بناءً على أن معنى القادر الحي : غير عاجز ولا ميت ، حيث لا يمكن الانضمام فيه تعالى ، لكن هذا غير ظاهر ، لأن الحقيقة فيه غير معلومة ، لاستحالة احاطة المحدود باللامحدود ، لا أن الايجابيات سلوب .

ولا يخفى ان غير المعلوم غير معلوم العدم ، فلا يستشكل على المسلم بما ذكره المسيحي : من ان عدم تعقل الثلاثية في الواحدة،

(١) من الانتزاع والاعتبار ، وبالضميمة .

كعدمه بالنسبة الى ذاته تعالى عندكم .
٣

وعليه : فما ذكره الأخوند (قدس سره) في ثالثته : تام ، وان كان ذكر صفات الجلال استطراداً ، لعدم توهم تعدد المعنوي بتعدددها حتى في غيره سبحانه .

ورد النائبني (قدس سره) له - بأن الجهة لما كانت نابغة من مقام الذات أو ما انضم اليها ، فبين العنوانين احدى النسب الاربع ، وذلك يوجب تألف الخارج من مقولتين ، بينهما من وجه ، يكون التركيب بينهما انضمامياً ، فمتعلق الأمر غير متعلق النهي ، فالصلاة والغضب مقيدة لذلك الموجود في الدار ، كما في تقرير الكاظمي (قدس سره) - : غير وارد ، لعدم تعقل التركيب في الخارج ، لاستحالة اثنيية الواحد كالعكس ، ومجرد انطباق عنوانين على شيء لا يحققه .
٢

ومنه : يظهر النظر في تفصيل بعض أعلام مقرريه : بين عنوانين ذاتي وعرضي ، أو عرضيين ، فلا مانع من الاجتماع .

أما الذاتيان ، ففيه : المانع ، إذ قد عرفت عدم امكان التركيب بينهما .
٣
٣

الصلاة والغضب

ثم الصلاة والغضب مركبان اعتباريان ، حيث المركب قد يكون حقيقياً ، وقد يكون اعتبارياً فيما إذا كان كل أجزائه أو بعضه كذلك ، إذ النتيجة تابعة للاخس ، لاختلاف المقولات في كل منهما كالوضع والكيف المسموع والنفساني والاضافة في الأولى ، والكيف النفساني أو^(١) اللا كيف والوضع والالين في الثاني ، ومن الواضح ان المقولات المتعددة لا تدخل تحت مقولة واحدة .

وعليه^(٢) : لا اتحاد في جهة النفس منهما ، ولا في الكيف المسموع فيها ، وانما هو في الكون ، فهو واحد له اعتباران ، ولا فرق في الغضب بين كونه استيلاء^(٣) مجرداً ، أو مع خارجية .

عدم ابتناء المسألة على اصالة الوجود أو المهية

الرابعة : هل الوجود أصل والمهية حد ؟ أو هي أصل وهو لون ؟ قولان ، وقد بنى الفصول الامتناع على الأول ، لعدم اثينية

(١) إذ الغضب يكون تارة بكرهة المالك ، واخرى بعدم رضاه .

(٢) على تعدد المقولة في كليهما .

(٣) إذا ضم الجائر ، ملك زيد الى استيلائه بدون تصرف خارجي وان سكنه زيد كان غصباً بدون خارجية .

الوجود والجواز على الثاني ، لا مكان تعددها .

وفيه : ما ذكره الأخوند (قدس سره) : بعدم امكان تعدد المهية ووحدة الوجود ، أو العكس ، فان المهية لا تكون إلا بالجنس والفصل ، والفصول متباينة لا يمكن جمعها ، كما ان الوجود خارجية المهية ، وليس لواحد خارجيتان .

وحيث ان الصلاة والغضب حقيقتان - على ما تقدم^(١) - فلا يمكن اجتماعهما .

وقد أشكل الاصبهاني (قدس سره) في جريان النزاع في الصلاة والغضب ، لأنها ليسا من الحقيقة المقولية ، بل من المفاهيم الاعتبارية ، وتوهم قيام مقولة الغضب بمقولة الصلاة غير تام .

إذ لا اضافة للكراهة الى الخارج حقيقة ، وعلى تسليمها فهي اعتبارية ، وعلى تسليمها فلا استقلال ، بل لوجوده^(٢) بوجود ماله الاضافة ، وعلى تسليمه ليست ذات المقولة مطابقة للغضب ، فلا اتحاد بين الأمر والنهي .

(١) في عنوان (الصلاة والغضب) .

(٢) أي فلا تكون قائمة بمقولة الصلاة .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٤

ويرد عليه - بالاضافة الى عدم وجه تسليم عرضية الغصب على الصلاة ، لأن الاعراض الخارجية ينتسب اليها الصلاة والغصب في عرض واحد :- ان المكروه بالذات هو الخارج ، وما في الذهن مرآت ، على ان الاضافة خارجية وان لم تكن بشدة الاعيان ، كالظل الخفيف والشديد ، مضافاً الى ان عدم استقلالها لا يمنع قيامها^(١) بمقولة الصلاة ، لأن لها طرفي الباعث والمتعلق ، كسائر الاضافات ، وقد عرفت ان الحركة - على الاجتماع - مورد الأمر والنهي .

من أدلة الامتناع

ومما تقدم ظهر الامتناع ، حيث ان المجمع واحد وجوداً ومهية ، ولا يجدي تعدد العنوان ، ولو اجتمع الحكمان لزم اجتماع المفسدة والمصلحة ، والحب والبغض ، والارادة والكراهة ، والحشين المتضادين ، وكون الخارج محبوباً مبغوضاً ، مقرباً مبعداً ، مثاباً معاقباً عليه .

وكما يمتنع التناقض والتضاد سلباً وإيجاباً في الاثنين ، وإيجاباً لا سلباً في الأكثر^(٢) في الاعيان الخارجية ، كذلك يمتنعان في كل ما له

(١) على تقدير تسليم قيام مقولة الغصب بمقولة الصلاة .

(٢) في الضدين اللذين لا ثالث لهما .

حظ من الوجود ، من الانتزاعيات ، والاعتباريات ، والصور
الذهنية ، والصفات النفسية .

تفصي بعض الاعلام

وتفصي بعض الاعلام عن اجتماع الحب والبغض في نفس
المولى - بأن المتصور من كل ، غير المتصور من الاخر ، وهكذا مورد
تصديق المصلحة ، غير مورد تصديق المفسدة . وعن كون المورد
الخارجي محبوباً ومبغوضاً : بأن متعلقهما^١ انما هو صور الموجودات لا
الخارج ، لأنه يمتنع^٢ أن يكون مقوماً لامر ذهني وإلا لزم الانقلاب
بصيرورة الذهن خارجاً^(١) وبالعكس ، ولأن ما في الخارج معدوم ويمتنع^٣
تقوم الموجود به :- غير تام .

إذ الكلام في الموجبة الجزئية التي فيها التصادق ، لا في
السالبين ، موردي الافتراق .^٤

والخارج هو المحبوب المبغوض لا الصورة ، ولا يلزم الانقلاب
إذ يفرض في الخارج موجوداً ، ومفروض الوجود الاصل ينعكس منه^٥

(١) الخارج ذهنياً ، إذ ما في الخارج لا يقع في الذهن ، بل ما في الذهن
يقع في الخارج ، هذا في الاوامر والنواهي .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٤
الذهن ، كما في سائر الاعيان ونحوها^(١) ، وهو له حظ من^(٢)
الوجود ، ولذا يكون طرفاً للحب والبغض ، فلا تقوم للموجود
بالمعدوم .

من أدلة القول بالجواز

ومما تقدم من الامتناع ، ظهر مدخولية أدلة الجواز .

مثل ما عن بعضهم : من ان الطبائع مقيدة بالوجود متعلق
الاحكام والطبعتان متعددتان ، وإذا أتى بهما في ضمن المجمع
سقطتا ، فلا اجتماع لا في مقام التكليف ولا في مرحلة الامثال .

وفيه : عدم امكان اجتماعهما في ضمن وجود واحد ، إذ أي
منهما لا يتعدد مع وحدة الآخر ، سواء قيل باصالته أو اصالتها .^٢
^٤

وما ذكره المحقق القمي (قدس سره) : من أن المتعلق
للتكاليف الطبائع ، والفرد مقدمة لوجودها ، ومقدمة الواجب ليست
واجبة ، فلا يكون إلا الحرمة في المجمع ، ولو سلم وجوبها ، فلا
مانع من اجتماع الوجوب الغيري والنهي النفسي .

(١) الاعتبارات والانتزاعات .

(٢) فهو اعتبار يلد ويولد من الحقيقة كسائر الاعتباريات .

وفيه : ان الفرد عين الطبيعة ، ولو سلّم فمقدمة الواجب واجبة ، ثم لا فرق في الامتناع بين كونها^(١) من افقين أو افق واحد ، على أن الفرد في جانب النهي أيضاً مقدمي ، فهما في افق واحد .

كلام النائبني

والنائبني (قدس سره) من أن المقولات بسائط ، وتغايرها حقيقي ، والحركة في الصلاة والغصب ليست جنساً ، وإلا تفصل بفصلين ، ولا عرضاً ، والالزم قيامه بمثله ، وعليه : يكون بينهما تركيب انضمامي فلم يلزم الاجتماع في الواحد .

وحيث ان تشخصات المطلوب لا تدخل في حيز الطلب ، لم يضر تشخص أي منها بالآخر ، والذي يؤيد عدم الاجتماع ، انه كما لا يقال : زيد غصب ، فيما اذا كان في المغصوب ، كذلك لا يقال : الصلاة غصب ، إذا كانت فيه ، مع وضوح وحدة نسبة المكان الى الجوهر والعرض .

وفيه : انه لا تركيب اطلاقاً ، حتى يتردد بين الانضمامي ،

(١) الامر والنهي ، من افق النفسي ، أو المقدمي ، أو مختلفين .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج٤
والاتحادي ، بل حركة واحدة لها اعتباران^(١) ، والتشخص وان لم
يكن داخلا في الطلب ، إلا انه لا يمكن حب الشخص وكرهه ، ولا
العكس ، وفرق بين الصلاة والجوهر ، حيث انها والغضب عنوانان
متزعان ، فيمكن حمل أحدهما على الآخر ، وليس كذلك الغضب
والجوهر .

اشكال بعض اعلام مقرريه

أما رد بعض أعلام مقرريه : بأن الظرف في الحقيقة ظرف
لاستقراره لا لنفسه ، ولذا يسمى بالظرف المستقر .

ففيه : بداهة ظرفيته له ، فان بين التحيز والحيز يكون الاين ،
وتسميته^(٢) مستقراً لعدم فعل الخصوص ، وإلا فاذا كان سمي
لغواً .

من أدلة الجواز

وما عن آخر : من انه لو لم يمكن ، لما وقع نظيره ، بينما نرى
العبادات المكروهة في الشرع واجبة ومستحبة ، بل لم يقع المثالن

(١) اعتبار التعظيم فصلاً وعدم رضى المالك فغضب .

(٢) كما إذا قال زيد قائم في الدار فتسمية النجاة له مستقراً لا يدل على
ان الظرف لأينه لا لشخصه .

أيضاً باختلاف الرتبة ، كالواجب والمستحب ، أو اتفاقها ، كالواجبين والمستحيين مثل : الصلاة المنذورة ، والنافلة في الحمام .

جواب الاخوند

وفيه - بالاضافة الى لزوم التأويل إذا تم الظهور ، لأن العقل لا يصادمه شيء ، وإلا لزم خلاف البدئية ، وافحام الانبياء ، وبطلان الثواب والعقاب ، الى غير ذلك - : ما ذكره الاخوند (قدس سره) :
من ان الاستقراء في اجتماع الحكمين يقتضي تثليث الاقسام : من تعلق النهي بذات العبادة بدون البدل : كالصلاة المبتدأة .

ومن ما اتحد^(١) فيه مع البدل على سبيل العموم المطلق ، كالصلاة في الحمام .

ومن ما هو كالثاني مع كون النسبة من وجه ، كالصلاة في موضع التهمة ، حيث النهي يتعلق بالكون فيه .

ولا اجتماع في أيها ، إذ من الممكن انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك ، ويكون ذاك أهم^٢ ، ولذا نراهم^٤ (عليهم السلام) يتركون صوم عاشوراء دائماً ، أو ملازمة الترك لعنوان كذلك ، وفي كليهما لم^٥

(١) الامر والنهي .

يجمعها ، كما أراده المستدل .

اشكال بعض الأعلام

واشكال بعض الاعلام عليه : بأن الترك عدمي ، فلا ينطبق عليه عنوان وجودي ولا يلزمه ، لأنها انما يكونان في الوجوديين ، أشبه بالمناقشة اللفظية ، إذ مراده ان خلاً العدم يملؤه الوجود ، وذلك راجح أو ملازم له .

كلام الاصباني

والتزام الكفاية بعنوان راجح ، لا برجحان الترك ، انما هو لأن الترك عدم ، والعدم لا يتصف بصفات الوجود ، فقول الاصباني (قدس سره) - بعدم صحة هذا التعليل ، بالتزام تأثير الفعل في مصلحة وتأثير الترك في مصلحة اخرى - : غير تام ، إذ الاعدام لا تتعلل ولا يتعلل بها ، وقولهم : بدّل كسبه لأنه لم يجد في الاول ما يكفيه ، مجاز ، وإلا فالحقيقة ان رغبته النفسية الى الحاجات سببت التبديل .

نعم قوله في تعليله - بأن الترك لو كان بذاته راجحاً ، لزم اتصاف الفعل بالراجحية والرجوحية معاً ، وذلك محال - : سديد ، واللازم أن يريد بالفعل كلاً من الصوم والعنوان الوجودي الملازم

لتركه .
٤

بقية أدلة المجوز

وربما استدل للجواز : بأن متعلق الاحكام لا بد من وجودها لوجود الاحكام ، ولا يعقل عدم تحقق متعلق الموجود ، وليس الوجود الخارجي ، إذ قبل الوجود للصلاة مثلاً ، لا شيء حتى يكون المتعلق وبعده سقط التكليف فلا تعلق ، فهو الوجود الذهني ، ولا اتحاد في الصور الذهنية ، فلا يلزم محذور من اجتماع صورتني : الصلاة والغصب .

وفيه :

أولاً : ان الوجود الخارجي المفروض اعتباره هو المتعلق للحكم ، وحيث كان الحكم اعتبارياً لم يضر تعلقه بأمر اعتباري .

وثانياً : لو سلم الدليل لا اجتماع ، لا انه لا مانع من الاجتماع - كما هو المدعى - .
٣

وثالثاً : إذا كان متعلق الحكم الصورة الذهنية ، فلا تكليف بالصلاة الخارجية ، وهو بديهي البطلان .
٤

ورابعاً : الذهن كالجارج يستحيل فيه محالاته ، فان استحالة الجمع بين الضدين ، أو النقيضين ، أو ما أشبه ، لا تنقيد به .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج٤

و : بأن الاجتماع مأموري لا آمري ، إذ الأمر لم يجمع بين المتعلقين في أمره ، بل جمعها المأمور بسوء اختياره ، والاستحالة انما هي في الثاني لا الاول ، وربما يحكى : ان هذا الوجه هو الذي اعتمد عليه في عصر شريف العلماء (قدس سره) .

وفيه :

أولاً : ان الأمر والنهي لو اجتمعا في فرد ، كان الاجتماع آمرياً أيضاً ، وان لم يجتمعا ، لم يتحقق الامثال بالجمع ، فلا يكون المجمع مأمورياً .

وثانياً : ان كان الاجتماع محالا ، لم يمكن حتى في المأموري وإلا لم يضر حتى في الأمري .

و : بأن اهل العرف يعدّون الآتي بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً عاصياً ، كما إذا نهاه عن الكون في مكان خاص وأمره بالخياطة ، فخاط هناك ، فانه عاص النهي ومطيع الأمر ، بضميمة ان العرف هم ميزان الأمرين ، لأن الخطاب لهم .

وفيه - بالاضافة الى عدم المدخلية لهم في العقليات ، فكمن محال يروونه ممكناً ، كالتوحيد والتثليث عند النصارى ، والرؤية عند العامة ، وكم بالعكس ، كرؤيتهم استحالة طيران الحديد في

السابق ، وامتناع الخرق والالتيام :- انهم ان أرادوا بالكون الاين ، فهو لا يتحد مع مقولة الفعل وان أرادوا التصرف ، فالمرجع بعد الكسر والانكسار ، اما تقديم أحدهما برجحان^(١) أو بمنع نقيض ، أو تساويهما فلم يجتمعا .

ان قلت : فقد حصل غرض الخياطة على أي حال .

قلت : ذاك في التوصل^١ ، لا التعبد^٢ الذي لا يحصل فيه إلا باتيان^٣ المأمور به المفروض عدمه^٤ إلا بشرائطه^٥ .

كلام النائي في مثل صوم عاشوراء

ثم انه لا يعقل تخالف الحكم والموضوع ، والالزم ما ذكرناه من التدافع في دليل الامتناع ، إلا إذا اختلفا ذاتاً وعرضاً ، كالتافلة تكون واجبة بالنذر ، أو اليومية تكون مستحبة بالاعادة ، أو نائباً ومنوباً ، كما إذا استؤجر لحج استحبابي ، أو تبرع بقضاء حج وجوبي عن غيره .

ومنه : يعلم وجه النظر في جعل النائي (قدس سره) : الصوم المستحب مكروهاً ، كما لا يخفى ما في قوله ، بالفرق بين النذر

(١) رجحان الفعل مع المنع عن النقيض أو الترك^٢ كذلك ، أو بلا منع^٣ فيها ، أو بلا رجحان^٤ .

للتشيرازي مباحث الالفاظ ج ٤

والاجارة ، وباندكاك الأمر الاستجابي في الوجوبي ، واتحاده معه ،
فيكتسب الوجوبي جهة التعبد من الاستجابي ، ويكتسب الاستجابي
جهة اللزوم من الوجوبي .

إذ لا فرق بين الأمرين في المقام ، فان كلاً من الوجوب
والاستجاب في مكانه ، فلا اندكاك ولا اكتساب .

اشكال بعض اعلام مقرريه

أما اشكال بعض اعلام مقرريه ، بتربيع أقسام الأمر : من
المتعلق بالمنوب عنه ، وبالنائب ، استجاباً لنفسه أو له ، أو وجوباً
للاجارة ، واندكاك الاخيرين ، لأنها متعلقان بشيء واحد .

ففيه :- بالاضافة الى كون الاقسام تسعة : أمر المنوب عنه
وجوباً أو استجاباً ، وهما بالنسبة الى النائب عن نفسه ، وعن غيره ،
استجاباً تبرعاً ، أو وجوباً بالاجارة ، ونياية^(١) عن من لم يكلف :-
انه لو وجب على النائب ، لم يكن عليه استجاب^٣ ، حيث لا يمكن
الامر بهما^(٢) حتى يكون اندكاك .

(١) كما إذا حج عن من حج من أول بلوغه ، الى حين موته كل عام ،
حيث لا امر متوجه اليه .

(٢) لأنه من الامر بالضدين .

المفصل

ثم ان السيد الطباطبائي (قدس سره) قال : بالجواز عقلاً ، لرؤيته كفاية تعدد الجهة في دفع التضاد ، والامتناع عرفاً ، بوحدة متعددها^٣ في نظرهم ، وحيث ان الشرع تابع للعرف ، لآية : ﴿ ما أرسلنا﴾ ورواية : « نحن معاشر الانبياء » ، فلا مجال له فيه .^٣

وعكس غيره ، فقال : بالامتناع عقلاً ، لوحدة الشيء واقعاً وان تعددت ، والجواز عرفاً ، لعدم مداقتهم ، ولذا يرى المسيحيون امكان الجمع بين الواحد والثلاثة ، والعمامة امكان الرؤية ، فكيف بغيرهما ؟ لكن الشارع حيث لا يتخطى العقل فالنتيجة الامتناع .^٤

وفيها : ما لا يخفى ، إذ العرف مجاله الظواهر والتقويمات وما أشبه ، والعقل مجاله الرياضيات والفلسفيات ونحوهما ، ولا شأن لاحدهما في مجال الآخر ، فاذا جاز الاجتماع عقلاً ، شمل الامر والنهي - لفظياً كآنا أو غيره - المجمع ، وإلا فلا .

وقول الاخوند (قدس سره) : بعدم العبرة بالنظر التسامحي بعد الاطلاع على خلافه ، يريد فيما لا محل له^(١) فيه ، وإلا فالشارع

(١) فيما كان على خلاف العقل .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج٤

يقول : بالطهارة بعد الغسل ، وان بقي اللون والريح ، الى غير ذلك .

حكم الخروج عن المغصوب

ثم هل الخروج عن توسط المغصوب عصيانياً ، واجب شرعاً ولا يجبري عليه حكم المعصية ، كما عن الشيخ (قدس سره) واختاره النائيني (قدس سره) أو انه واجب وحرام ، كما اختاره المحقق القمي (قدس سره) ، أو واجب فعلي مع جريان حكمها عليه ، كما ذهب اليه الفصول ، أو واجب عقلاً ولا حكم شرعي له ، كما في الكفاية ؟ أقوال :

قول الشيخ والنائيني

أما القول الاول ، فاستدل لجوابه : بأن الغصب كله مردود ، باضافة حكم العقل به ، وهو في سلسلة العلل .

ولعدم جريان حكم المعصية : بانه ليس داخلاً في قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينفيه ، إذ هو مقدور ، وان الداخل هو الذي يمكن توجيه خطاب الخروج ، أو تركه إليه ، فلا يكون داخلاً في موضوع

للشيرازي مباحث الالفاظ ج٤
القاعدة على أن الدخول يوجب سقوط النهي عن الخروج ، إذ به
يكون ترك الخروج غير مقدور ، فكيف يكون من صغريات القاعدة ؟
مضافاً الى أن الخروج واجب في الجملة ولو بحكم العقل ، فيكشف
عن كونه مقدوراً .

الايراد على الاستدلال

ويرد عليه - بالاضافة الى عدم الاحتياج في حرمة الخروج الى
القاعدة ، بل يكفي فيها اطلاق حرمة الغضب -: وجود الامتناع ،
إذ الشرعي منه كالعقلي ، ولا مانع من توجه الخطاب قبل الدخول ،
ككل مقدور بالواسطة ، ولا دليل على سقوط النهي بالدخول ،
والأخذ بأخف المحذورين ليس من باب الوجوب .

اشكال الاصبهاني على الشيخ

وأشكل الاصبهاني (قدس سره) على كون الخروج مصلحة ،
تقتضي الأمر - على ما ذكره الشيخ (قدس سره) : من انه تخلص^٢ :-
بأنها ان كانت نفسية - لأنه معنون بعنوان التخلص عن الغضب^٣
الزائد ، وهو حسن عقلاً وشرعاً :-

ففيه :

أولاً :

٣ انه يقابل الابتلاء ، فلا تخلص ما دام في المغصوب .

وثانياً : لو فرض صدقه على الخروج ، لم يكن مجدياً ،
لأن الحركات مقدمة الخروج ، لا انها هو .
٤

وثالثاً : التخلص عن الغصب الزائد ، ليس عنواناً لنفس
الحركات المعدة للخروج المضاد للدخول بقاءً وان كانت مقدمة .
ففيه :

أولاً : ان ترك أحد الضدين ، ليس مقدمة للضد الآخر ، ولا
العكس .

وثانياً : على فرض المقدمة ، ليس بواجب ، لأن ترك الخروج
إذا كان مطلوباً ، فنقيضه وهو الخروج مبغوض ، فلا يكون مطلوباً .

المنافسة في كلامه

وفيه : ان المراد بالتخلص محاولة الخلاص محاولة الخلاص ،
وحسنه الفاعلي^(١) لا يتوقف على كونه خروجاً ، وإذا أريد بالتخلص
ذلك ، لم يبق مجال لاشكاله الثالث ، والهروب من الضد الحرام الى

(١) نعم الشيخ لم يرد ذلك حيث قال : انه مأمور به فقط ، بلا نهي ،
ولا يفترق فيما السابق واللاحق .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٤

الضد الجائز حسن ، فلا حاجة الى [المقدمة] الاصطلاحية ، ولا منافاة بين المبروزية للخروج في نفسه ، والمحبوية المسقطة لها ، إذا كان أهم باعتبار الاول ، وإذا تساوى الأمران ، لم تكن أيضاً .

قول القوانين والفصول

أما ما ذكره القوانين : من أنه مأمور به منهي عنه ، ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما ، والفصول : بأنه مأمور به بالخروج مطلقاً ، أو بقصد التخلص ، وليس منهيّاً عنه حال كونه مأموراً به ، لكنه عاص به بالنظر الى النهي السابق ، ففيهما ما لا يخفى .

إذ يرد :

على الأول : ما تقدم من امتناع اجتماعهما ، ولو فرض امكانه ، اسقط الاهم المهم ان كانا ، وإلا تخير .

وعلى الثاني : انه حسن مع قصده ، حسناً فاعلياً لا فعلياً ، فان كلاً من الحسن والقبح يتعلق بهذا وذاك وميزان الاول : النية ، والثاني : ذات العمل .

وحيث ان الامتناع بالاختيار ، لا ينافيه عقاباً ، لا خطباً ، في قبال الاقوال الثلاثة الأخر : من عدم المناقاة بهما ، أو المناقاة

كذلك أو عكس الاول ، حيث ^(١) ان العقاب محال ، لأنه لا يترتب على غير المقدور ، بخلاف الخطاب ، إذ هو تسجيلي من باب ضرب القانون ، لم يبق مجال لكونه مأموراً به ، بالاضافة الى تحقق محذور الاجتماع ^(٢) .

قول الاخوند واشكال النائبي

فلم يبق في المقام إلا قول الاخوند (قدس سره) : بأنه منهي بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار ، وعصيان له بسوء الاختيار ، وليس له أمر .

واشكال النائبي (قدس سره) عليه - بأنه متوقف على قبح الفعلين ، وأقبحية أحدهما ، واضطرار المكلف اليه ، والحال انه لا قبح في الخروج ، لحكم العقل بلزومه من جهة ملاك وجوب رد مال الغير-: غير وارد ، لأنه غصب كالدخول والبقاء ، والعقل انما يرشد الى ارتكاب أقلهما ، ومن الواضح الفرق بين من توسط اختياراً أو اضطراراً .

ولذا قال بعض أعلام مقرريه : بأن الحركة الخرجية ليست

(١) علة العكس .

(٢) إذ كيف يمكن كونه مأموراً به مع كونه عاصياً .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٤

مبغوضة مع عدم اختياره في الدخول ، وان كان فيه انه مبغوض وفيه مفسدة ، وانما لا عقاب .

ثم لا يخفى ان ذكرهم الخروج من باب المثال ، وإلا فربما يكون^(١) أطول ، أو مساوياً ، فينعكس في الاول ، ويتخير في الثاني .

وموافقة العراقي (قدس سره) للكفاية وان كانت تامة ، إلا ان استدلاله - بأنه لا يكون مأموراً به إلا من جهة المقدمة وهي مفقودة ، إذ الحركة لا تكون إلا تبدل كون بكون آخر ، لا ما به يتبدل أحدهما بالآخر . وأضاف عليه بعضهم : أو من جهة ان ضد الحرام واجب وقد ثبت عدمه ، وإلا لكان كل حكم اقتضائي حكمين وهو باطل ، إذ لو كان احدهما كافياً لم يبق مجال للآخر ، وإلا لم ينفع الآخر أيضاً - : محل نظر .

إذ تسليمه وجوب الحركة لو كانت مقدمة غير تام ، فانها اما مقدمة عدم البقاء الزائد والعدم لا مقدمة له ، وأما مقدمة الكون في الخارج ، وهو ليس بواجب حتى تجب مقدمته ، مضافاً الى ما سبق :

(١) كما إذا كان الخروج يستوعب ساعة ، بينما البقاء وارضاء المالك في نصف ساعة .

من وحدة رتبة الضدين وتركهما ، فلا مقدمة .

ولا يخفى ان ارشاد العقل باختيار المصلحة الملزمة ، غير ارشاده بارتكاب أقل القبيحين ، فلا يقال : ان معنى الثاني هو الاول ، فاذا كان ^٣ ، كان الامر الشرعي ، لقاعدة الملازمة^(١) .

الاخوند يصحح الصلاة في الغضب

قد صحح الأخوند (قدس سره) الصلاة في الغضب على الاجتماع ، ومع الاضطرار اليه ، لا بسوء الاختيار أو معه في حال الخروج ، على القول بكونه مأموراً به ، بدون اجراء حكم المعصية عليه ، أو مع غلبة ملاك الامر على النهي مع ضيق الوقت ، أما الصحة في سعة الوقت ، فمبنية على عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد .

اشكال الاصبهاني

وأشكل الاصبهاني (قدس سره) على الصحة ، في غلبة ملاك الأمر مع الضيق : بعدم تأثيره في وجوب الفعل ، ولا في صدره محبواً منه ، بعد تأثير ملاك النهي قبل الانحصار بسوء الاختيار ،

(١) كلما حكم به العقل ...

للسيرازي مباحث الالفاظ ج٤
فكما لا يؤثر الملاك المقدمي لأمر أهم ، كذلك الملاك النفسي ، وإذا
امتنع تغير الشيء عما هو عليه ، لم ينفع كون الغرض أهم ، لأن
الامتناع بسوء الاختيار لا يوجب امكان ممتنع ، ثم صحح الصلاة
الخروجية الالمامية : بأن أجزاءها غير متحدة مع الكون الغصبي لانها
والقراءة لا تعدان تصرفاً عرفاً .

وتصحيحه - وان كان تاماً ، إلا ان قياسه النفسي بالمقدمي في
المقام^(١) :- محل نظر ، إذ الصلاة أهم ، بما لا يصل اليه أهمية ذي
المقدمة وامتناع الا غصب بسوء الاختيار لا يوجب امتناع محبوبة
الاهم .

ثم كبراه غير تامة ، فربما أوجب الامتناع بسوء الاختيار امكان
الممتنع ، فان المسقط نفسه من شاق امتنع نهيه - بسوء اختياره -
فأوجب الامتناع امكان الممتنع الذي هو : (اللانهي) .

٧

٧

اشكال البروجردى

كما أشكل البروجردى (قدس سره) على صحة الصلاة على
جواز الاجتماع : بأنها سواء كانت بسيطة أو مركبة مشروطة بالقربة ،
والغصب مبعد ، فلا يكون المجمع مقرباً .

كما أشكل عليها على القول بالامتناع وتقديم الامر : بأنه ولو كان أقوى ، لكنه بدلي والنهي استيعابي ، فاللازم تخصيص الأمر ، للأفراد التي لا تزاحم فيها .

ويرد :

على أوله : ان القائل بالاجتماع يرى اثنيّية المجمع ، فلم يجتمع القرب والبعد في مكان .

وعلى ثانية :- بالاضافة الى ان الكلية غير تامة ، إذ كل من الامر والنهي ربما يكون بدلياً ، وربما يكون استيعابياً :- ان ملاك^(١) البدلي ، قد يكون أهم بحيث لا يقاومه ملاك الاستيعابي .

كلام النائبني

وربما أشكل على الاصحاح المفصلين بين صحة الصلاة ، فيما كان للمكلف مندوحة مع الجهل ، وبطلانها مع العلم : بأنه ان كان لها ملاك ، صحت حتى مع العلم ، وإلا لم تصح حتى مع الجهل .

وأجاب النائبني (قدس سره) : بأن العلم يوجب البغض

(١) فلو وقع اثنان في البحر ، جاز نجاة المرأة دون الرجل ، وان لزم ذلك لس جسدها ، وكذلك لو وجب عليه نفقة عائلته بواحد من الطب ، أو الهندسة ، جاز الاول وان كان بعلاج عورة الرجل .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج٤

الفاعلي ، فلا تكون مقربة وان كان الملاك .
٤

وربما يقال بعكسه : فالجهل الموجب للحسن الفاعلي ، يوجب
القرب وان لم يكن .
٤

وفيها : ان المقرب والمبعد ، ما فيه ملاكهما ، فمحور المسألة
الامتناع والاجتماع ، لا الحسن والقبح الفاعليان .

ولم يستبعد ان يكون نظر الاصحاب بتصحيح الصلاة حال
الجهل ، الى دليل الرفع ولا تعاد ، أما الاردبيلي والبحراني (قدس
سرهما) فهما في ندحة من الاشكال ، حيث يُدخلان العلم والجهل في
الاحكام .

العراقي يفصل في المسألة

وفصل العراقي (قدس سره) فيما كان الاضطراب الى الغضب
لا عن سوء اختياره ، على الامتناع وتقديم جانب النهي : بأنه ان
كان الغضب مجموع الارض والفضاء ، وعلم ببقاء اضطرابه الى آخر
الوقت ، فله ان يأتي بالصلاة التامة ، لأن صلاته لا تستلزم زيادة
التصرف غير ما اضطر اليه ، وعدم تفاوت شاغلتيه للمكان بين
الحركة والسكون والقيام والقعود ، وان كان الاول ، فيصلي قائماً
مؤمياً لسجوده ، حتى لا يغضب أزيد ، ويرفع احدى رجليه لولا

العسر . وان كان الثاني ، فيصلي مستلقياً على ظهره .

وفيه :

أولاً : انه لا اضطرار في أول^(١) الوقت .

وثانياً : ان المعيار في زيادة الغضب وعدمها ، العرف الملقى اليه الكلام ، وهو لا يرى الصلاة التامة تصرفاً زائداً في كلا الاخيرين .

هذا بالاضافة الى ما قاله الوالد (قدس سره) : من ان مثله موجب لاضافة الشارع على حبس الجائر في الغضب ، حبساً .

بعض الاعلام

وصحح بعض الاعلام الصلاة على الامتناع : باشتمال متعلق الامر والنهي على الملاك التام ، وعدم مغلووية ملاك الصحة .

فلو قلنا : بأن الامتناع لأنه تكليف محال ، فالشرطان مفقودان ، إذ لا يوجد الملاكان في شيء واحد .

وان قلنا : بأنه تكليف بالمحال ، فملاك الغضب لا يزيل ملاك

(١) فهل يجوز شرب الخمر قبل العطش إذا علم باضطراره عند الظهيرة ؟ .

لشيرازي مباحث الالفاظ ج؛

الامر ، لأن المتعلق متعدد وان امتنع الاجتماع لامر آخر .

وفيه : ان مغلوبية ملاك الصلاة لا تضر بعد^(١) بقائه ،
والتكليف المحال لا يوجب تقدم المبعوضة ، فمع تقدم ضدها
تصح ، أما عدم ازالة ملاك الغضب لملاك الامر ، فانما يصحها
عند^٣ من لا يرى أن القبح الفاعلي يوجب^(٢) البعد ، هذا مضافاً الى
تدخل الكسر والانكسار في المقام .

(١) فلو كان غريقان أحدهما نبي كان ملاك الآخر مغلوباً مع انه موجود .

(٢) كما تقدم عن النائي (قدس سره) .

فصل

في دلالة النهي على الفساد

عنون البحث جماعة : بأنه هل النهي عن الشيء يقتضي الفساد ؟ وقبل الاستدلال ، ينبغي التكلم في امور :

الأول : النهي أعم من النفسي والغيري ، والتحريمي والتنزيهي ، والمولوي والارشادي ، والاصلي والتبعي ، والتعيني والتخييري ، والعيني والكفائي ، فما عن التقريرات - من استثناء التنزيهي ، وعن القوانين التبعي ، وعن بعض : الارشادي - : غير ظاهر ، وشمول كلامهم للتخييري والكفائي بالاطلاق ، وان لم يصرحوا به .

الثاني : الشيء بالنسبة الى نفسه^(١) ، ينقسم الى الموجود^١ وغيره .

وما يظهر من السبزواري (قدس سره) : من مساوقته^١ للموجود ، يريد به الأخص ، وإلا فلماذا يقسم الى الموجود والمعدوم ، والى الأثر ، أما يؤثر مطلقاً ، أو لا كذلك ، أو يؤثر تارة^٢ الاثر المطلوب منه ولا يؤثر اخرى فالاول صحيح ، والثاني فاسد ، أو لو امر به ، لا تصف بأحدهما ، وإلا فكالاول^٣ ، والمراد به في العنوان^٤ ثالث الثاني .

الثالث :

أشكل بعض على كلمة [يقتضى]^٢ ، لأنها لغة بمعنى الحكم من [القضاء] ، ولا حكم في النهي ، واصطلاحاً بمعنى [العلّة] والنهي ليس علة الفساد ، ولذا أبدله بـ [يدل]^٢ .

وأشكل آخر عليه : بأن الدلالات ثلاث ، ومن الواضح ان [النهي] لا يدل مطابقة أو تضمناً على الفساد ، ولا لزوم بحيث إذا

(١) ١- كالملكية والزوجية ٢ : غصب المال المحترم يوجب الضمان

٣ : الغلبة في القمار لا يوجب شيئاً ٤ : كالصلاة والبيع ، فاسد أو صحيح

٥ : صلاة الحائض لو أمر بها كانت صحيحة أو فاسدة ، وإلا كانت معدومة .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٤

جاء الملزوم في الذهن جاء اللازم ، ولذا أبدله بـ [يكشف] .

لكننا إذا أردنا بـ [يقتضي] الكاشف ، كما يعبر به عنه ، أو قلنا : ان اللزوم بالمعنى الاعم - من أن تصور اللازم والملزوم والملازمة بينهما ، يوجب القطع باللزوم - صح كلا التعبيرين^(١) .

الرابع : الفساد^(٢) في قبال الصحة ، وهما تعبيران عن الكيف ، والنقص في قبال التمام ، وهما عن الكم ، والكمال في قبال العادي ، وهما عن أيهما زائداً على الاصل .

كلام الاخوند

ثم ان الاخوند (قدس سره) جعلهما وصفين اضافيين ، يختلفان بحسب الآثار والانتظار ، وحيث رأى بعض الاصوليين ، ان النسبة - بين تعريف المتكلم الصحة : بما يوافق الامر ، والفقيه : بعدم وجوب القضاء والاعادة ، وعكسهما في الفساد :- العموم المطلق ، حيث انه كلما يسقطهما يوافق الامر ، ولا عكس ، كما لو استصحب وجوب الجمعة ، فانه يوافق الأمر الظاهري ، مع انه ليس

(١) (يقتضي) و (يدل) .

(٢) ١- كالفاكهة الصحيحة والفاسدة ٢ - والانسان التام في قبال مقطوع اليد

٣ - والعالم والجاهل كيفاً ، والوزن الزائد والمساوى كمياً .

مسقطاً .

أجاب الاخوند (قدس سره) بما يظهر منه : انها تارة التساوي ، إذا قال الفقيه : بعموم الاجزاء ، والمتكلم : بعموم الامر ، أو : بخصوصهما ، واخرى المطلق ، إذا قال أحدهما : بالعموم ، والاخر : بالخصوص .

الاشكال عليه

وفيه :

أولاً : انها ليسا اضافيين اطلاقاً ، بل قد تكون الصحة صحة مطلقاً ، كما في العقد الجامع للشرائط ، والفساد كذلك ، كما في ما لو لم يكن له شرط أو جزء مما يفسد عند الجميع ، حالهما كما في التكوينيات ، فالتفاح الصحيح كذلك عند الكل ، والفاسد الغارق كذلك .

ثم كان ينبغي عليه : أن يضيف اليهما الزمان والمكان^٨ والخصوصيات الاخر .

وثانياً : انها قد يقولان : بالعموم أو بالخصوص ، وقد يختلفان ، لأن الامر يشمل الواقعي الاول ، والثانوي ، والظاهري - المعبر عنه بالتنجيز والاعذار لدى المحققين - وقد يكون الاجزاء حتى

للشيرازي مباحث الاصول ج ٤
في الظاهري ، ولا يكون^(١) حتى في الثانوي ، فليس هناك اثنان ،
حتى ينحصر الكلام في التساوي أو العموم المطلق .

التقابل بين الصحة والفساد وكلام النائي

والتقابل بينهما تارة بالتضاد ، واخرى بالعدم والملكية ، كما
ان اللون أو الذوق أو الرائحة أو الخواص أو غيرها في الخل ، ، قد
تكون طبيعية فصحيح ، وقد تكون على الضد كما إذا صار مرأ ، أو
على العدم كما إذا صار تافهاً^(٢) ، فيكون فاسداً ، وهكذا .

ومنه : يعلم وجه النظر في قول من جعله بينهما الثاني مطلقاً ،
كالنائني (قدس سره) وعلة : بأن اتصاف عبادة أو غيرها
بالفساد ، ، لا يحتاج الى علة مقتضية له في الخارج ، بل يكفي في
تحققه ، انتفاء شيء مما اعتبر في صحة تلك العبادة أو غيرها ، فلا
يكون الفساد أمراً وجودياً .

وفي تعليقه ما لا يخفى : فان عدم الاحتياج غير عدم الوقوع ،
فالصلاة وان لم تحتج في فساده الى أكثر من نقص ركوع مثلاً ، لكنها

(١) كما قال بعض بأن من أفطر تقيّة غروباً أو آخر رمضان ، فعليه
القضاء .

(٢) بلا طعم اطلاقاً .

قد تفسد لزيادته أيضاً .

بين الصحة والاجزاء والفساد وعدمه

٢ ٢ ١ ١

ثم ان بعضهم ذكر التساوي بين الاولين ، وبين الآخرين .

وفيه : انه ان أراد بالصحة القابلية ، فهو وان أراد الاطلاق
فغير تام ، إذا قد يصح ولا يجزي ، كما في تبديل الامثال ، قال
(عليه السلام) « يختار أحبها اليه » .

والفاسد قد يجزي إذا لم يبق المحل ، كما إذا أمره بطعام
صحيح ، فجاء به فاسداً واشبع المولى ، فانه يجزي وان كان معاقباً .

البروجردى وتثليث الاقسام

وتثليث البروجردى (قدس سره) للاقسام - بالصحة ،
والفساد ، وما لا يتصف بأحدهما ، كالاتلاف والجناية وملاقاة
النجاسة ، لعدم اتصافها بهما ، مع ان لها آثاراً شرعية - : خروج عن
مصب النزاع ، الذي هو في الموضوع القابل ، وان كان في نفسه
تاماً .

الصحة عند المتكلم والفقيه والاصولي

الخامس : الشارع يعين المهية بحدودها ، مما يؤثر في حصول

لشيراڤي مباحث اللفاظ ج ٤
نرضه ، سواء في العبادة أو المعاملة ، والأمر دائر حينئذ بين الوجود
والعدم ، أما المكلف ، فيأتي بفردتها ويسمى صحيحاً ، وهذا عقلي ،
وإذا لم يأت بها بحدودها كان فاسداً ، ولا فرق في ذلك بين الواقعي
الاولي أو الثانوي أو الظاهري - على القول به - .

ومنه : يعلم وجه النظر في تعريف المتكلم لها : بأنها مطابقة
المأتي به مع المأمور به (أو مع الأمر) ، إذ الأمر انشاء ، وهو لا
مطابق له ، مضافاً الى ان المأتي به فرد المأمور به ، والفرد لا يسمى
مطابقاً^(١) إذ جهة كليته هو هو ، وجهة جزئيته لا مطابق له اطلاقاً .

وفي تعريف الفقيه : بأنها بمعنى سقوط القضاء والاعادة ، إذ
هو من لوازم الاتيان بالفرد ، المنتهى به أمد الأمر ، كانهاء أمد
الاجارة بمجيء رأس الشهر ، لا أنه مسقط لها .

كلام الاخوند والحكيم

فجعل الآخوند (قدس سره) لهما - انتزاعياً تارة ، وشرعياً
اخرى ، وعقلياً ثالثة ، وفرقه بين العبادة والمعاملة ، وفي الثانية تارة
كلية مجمولة ، واخرى شخصية ، وعطفه التكليفية من الاحكام

(١) فهل يقال زيد مطابق الانسان ، أو يقال هو فردة ؟ .

عليها :- غير ظاهر ، إذ قد عرفت عقليتها في الكل ، ولا اثنية حتى في المعطوف .

وكذلك جعل الحكيم (قدس سره) : الصحة عين سقوط الاعادة والقضاء ، والفساد عين ثبوتها ، وهما شرعيان ، إذ لا عينية ولا شرعية .

الأوامر الثلاثة

وبعد^(١) ما تقدم ، لا حاجة الى التفصيل بين أقسام الأمر ، فيما إذا أتى بأحدها مكان الآخر ، كالاضطرابي حال الاختيار أو العكس وهكذا بالنسبة الى الظاهري ، إذ المأتي به ان كان فرداً للمهمة المجعولة صح ، وإلا فسد .

أما قول الاصبهاني (قدس سره) : الاعتبار المترتبة على العقود والايقاعات مجعولة ، ومعنى صحتها : ترتب تلك الاثار عليها ، والمجعول : نفس الاثر ، اما ترتبه على مؤثره فهو عقلي ، ولا يقاس بترتب الحكم على موضوعه ، فان ايجاب الشيء تعلقي ، وتعلقه غير ترتبه ، ثم قال : قول الشارع : البيع نافذ ، ليس انشاءً

(١) من جعل الشارع المهية وايتان المكلف الفرد .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج٤
للملكية ولا للسببية ، بل اخبار بالاعتبار عند تحقق البيع الانشائي في
الخارج ، وكذا قوله (عليه السلام) : « من حاز ملك » .

ففيه : ان الصحة معناه الفردية ، والترتب تلقائي ، والمجموع
الآثر المترتب ، ولا اثنيية حتى يكون أحدهما شرعياً والآخر عقلياً ،
والمثالان كغيرهما من الانشاء في وقت تحقق السبب ، لأن الزمان
والمكان مطوًى في الانشاءات ، لحفة مؤنتها^٢ ، ولو كانا اخباراً كان^٣
اللازم انشاء سابقاً ، فقوله [دليلاً على كونه خبراً] : بداهة عدم
تحقق الملكية فعلاً بهذا الكلام - : محل نظر .

العبادة والمعاملة

السادس : الشيء ، في قولهم : [النهي عن الشيء ...] أعم
من العبادة والمعاملة .

والمراد بالعبادة : ما لا يتأتى إلا بالقربة ، في قبال ما يمكن تأتيه
بغيرها ، وان كان كماله يتوقف عليها ، فان من الافضل أن يأتي
الانسان حتى بالمباح بها - كما في النص - بل وكذا المكروه إذا كان فيه
رجحان ، ولو من جهة : « ان الله أحب أن يأخذ برخصة » .

أما تعريفها - بما أمر به لاجل التعبد به ، كما عن الشيخ
(قدس سره) أو : ما لا يعلم انحصار المصلحة في شيء ، كما عن

القوانين أو : ما كان بنفسه عبادة وموجباً بذاته للتقرب أو : ما لو تعلق الامر به لكان عبادياً كما في الكفاية - : فلا يخفى ما فيه .

إذ الأول والثالث : دوري^(١) ، بالإضافة الى ما في ثانيهما من تعدد^(٢) الحد لمحدود واحد ، وذلك غير ممكن .

والثاني : منقوض بكثير من الاحكام .

لا يقال : من أين ان العبادة واحدة ، والنذر محتاج الى القربة - كما ذكروا - وليس من العبادات ؟

لأنه يقال : لما رأى الفقهاء ان قسماً من الاحكام بحاجة اليها دون قسم آخر ، قسموها اليها ، ومنه أخذ التعريف ، والنذر ليس عبادة كالصلاة ، حتى يقصد الناذر القربة عند اجراء صيغته ، بل معناها فيه الربط بالله ، أما متعلقه فقد يكون عبادة وقد يكون غيرها .

والمعاملة باطلاقها الخمس^(٣) ، قد يكون فيها الصحيح

(١) لاخذ مادة المعرف في المعرف .

(٢) إذ العبادة واحدة حقيقة ، ولا يمكن تعدد الجنس أو الفصل .

(٣) العقود ، والاعم من الايقاع ، والاعم من أحكام الحدود ونحوها ، والاعم حتى من مثل التطهير ، الذي يقع اختياراً واضطراً ، وإلا عم بما لا اختيارية فيه اطلاقاً كالارث .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٤
والفاسد كالبيع والطلاق ، وقد يكون فيها ذو الاثر وغيره كالقتل
والضمان ، حيث قتل المحارب وتلف ماله لا أثر له ، بخلاف
غيره .

لا يقال : الفاسد لا أثر له أيضاً ؟ .

لأنه يقال : قد يكون له الاثر كما في الحج الفاسد ، حيث ان
عليه الاتمام وغيره ، وفي النكاح الفاسد ، حيث لها المهر وعليها العدة
بالوطي إذا كان بشبهة ، ففوق بين عدم الاثر وبين الفساد فتأمل .

الاصل في المسألة

انما تتحقق العبادة بالملك أو بالامر ، ومع النهي لا يعقل
أحدهما فلا شك في فساده^١ معه [في الاصولية] ، نعم في باب
الاجتماع لو قيل به ، يتسائل عن الاصل ، لكنه أجنبي .^٣

ولذا قال الاصبهاني (قدس سره) : الكلام في تأسيس الأصل
في فساد العبادة المنهي عنها ، لا في فساده^٤ مطلقاً . فتفصيل القول في
صور الشك فيه ، خال من السداد .^٥

أما [في الفرعية] فهو الاصل ، للشك في الفراغ بعد العلم
بالاشتغال .

ومنه : يعلم وجه النظر في كلام الاخوند (قدس سره)
حيث قرر الشك والنائي (قدس سره) حيث فرق بين العبادات
وغيرها ، وموارد الشبهة الموضوعية وغيرها .

ولذا أورد عليه بعض أعلام مقرريره : بأن كلامه أجنبي عما هو
محل البحث لما تقدم^(١) .

الفرق بين المسألتين

الكلام في مسألة الاجتماع : حول فائدة تعدد الجهة في رفع
الغائلة ؟ وفي المقام : حول انه هل يدل النهي على الفساد [على
اللفظية] ؟ وهل الملازمة بينهما [على العقلية] ؟ وقد ألمع الى أولهما^١
الاخوند (قدس سره) .

ومنه : يعلم وجه النظر في فارق العراقي (قدس سره) :
حيث جعل النهي في المقام بوجوده الواقعي ، وفي الاجتماع بوجوده^٣
العلمي ، ولذا بنوا هنا على صحة عبادة غير العالم ، بينما أداروا
الفساد هناك مدار وجود النهي واقعاً .

إذ من الواضح : ان النهي في المقامين بمعنى واحد ، لأن

(١) في أول الاصل .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج؛
الظاهر من الالفاظ معانيها الواقعية ، والعلم والجهل لا يتدخلان في
المسائل بما هي هي ، أما صحة صلاة غير العالم ، فلوجوه ذكروها
والتي منها : تقدم الحسن الفعلي على قبحه إذا لم يعضده القبح
الفاعلي .

بطلان العبادة بالنهي عن ذاتها

إذا توجه النهي الى ذات العبادة ، فان احتاجت الى الأمر - كما قاله الجواهر - بطلت ، لعدمه فيها ، وان كفى الملاك كان ظاهر النهي عدمه ، إذ معه لا ينهى عنها ، أو البغض^(١) الفاعلي ، الذي معه لا يوجب القرب وان كان في الفعل - على ما ذكره النائي (قدس سره) - .

نعم يصحح الملاك فيما كان باعثاً ، وعدم الامر لعدم قدرة العبد لابتلائه بالاهم ، أو المولى لجهله أو نحوه^(٢) .

ومنه : يعلم ان اهمال الاخوند (قدس سره) وجه الفساد -

(١) عطف على (عدمه) .

(٢) كسد فمه ، أو بعده عن العبد ، فلا يقدر على أمره أو ما أشبه .

للسيرازي..... مباحث الالفاظج٤

على كفاية الملاك مع انه قائل بها :- غير ظاهر الوجه .

... أو عن جزئها

وإذا توجه الى جزئها بطلت مع الاكتفاء به ، أو محذور^(١)

آخر ، لا بدونها ، لأن ظاهر النهي عن الشيء [الذي لولاه لكان جزءاً] اخلاله بالمركب كما في المعاجين .
١

أما قول النائي (قدس سره) : ان الجزء ، ان اعتبر فيه عدد خاص كالسورة يُبطل ، لأنه ان اقتصر عليه فقدت العبادة الجزء ، وإلا أخل بالوحدة ، بالاضافة الى ان معنى الحرمة : أخذ العبادة بشرط لا ، على انه من التكلم المبطل .

وان لم يعتبر كان المحذوران ، باضافة انه زيادة .
٢

فيرد عليه :

(٢)

أولاً : التنافي بين شقي المحذور الاول

(١) مثل القران في الصلاة ، أو لزوم هيئة خاصة ، ولذا تبطل العزيمة وان جاء بها في موضع آخر ، ولا يبطل الطواف الفاسد إذا جاء به مرة ثانية .
(٢) ان كانت العزيمة جزءاً لم يدخل في أدلة التكلم ، وان لم تكن جزءاً لم يكن قران .

وثانياً : ليس معنى الحرمة : أخذها بشرط لا ، وإلا لكان كل حرام كذلك .

ولذا أشكل عليه بعض أعلام مقرريه : بعدم المنافاة بين صحة العبادۃ وحرمة ذلك شيء^٣ .

نعم قوله : حال الجزء المنهي عنه حال غيره من المحرمات ، قد عرفت ما فيه^٣(١) .

وثالثاً : القرآن ليس من كلام الأدمى وان حرمت قراءته .

ورابعاً : التقسيم^(٢) غير فارق لوحدة الدليل .

... أو عن وصفها أو شرطها

والظاهر ان حالهما حال الجزء ، للدليل المتقدم ، سواء كانا عبادۃ كالجهر^(٣) في القراءة ، أولاً كالستر في الصلاة ، فالتفصيل بين الاول والاخيرين تارة ، وبين أقسامهما اخرى - كما ذكره غير واحد - محل نظر .

(١) في وجه ابطال الجزء المنهي عنه .

(٢) حيث قال (ان اعتبر فيه) (وان لم يعتبر) .

(٣) كأن يقول لا تجهر في القراءة ، أو لا يكن ساترك حريراً ، أو يقول بشرط الجهر ، أو عدم حريرة الستر .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج٤

ثم انه ربما يورد على دلالة النهي عن العبادة على الحرمة الذاتية
المقتضية للفساد : بأنه ان لم يقصد القرية فلا حرمة ، لانها ليست
عبادة ، وان قصدها كان حراماً تشريعاً ، وهو لا يجتمع معها ،
لامتناع اجتماع المثليين .

وفيه : ان مركزهما متغاير ، إذ الأولى في الذات ، والثانية في
النسبة ، على أنه تكفي الثانية في الافساد .

المانع في العبادة

أما المانع فان كان بذاته^(١) كذلك ، لزم البطلان لما تقدم في
الجزء ، والجهل والاضطرار لا يرفعه ، لأن الاحكام ليست مقيدة
بالعلم ، والاضطرار يرفع التكليفي لا الوضعي ، اللهم إلا بدليل
ثانوي ، كدليل الرفع ، ولا تترك الصلاة .

ومنه : يعلم حال النسيان والاكراه ونحوهما .

وان كان بسبب المعارضة بملاك أهم - كما قاله بعض في النهي
عن الضد - فلا يفسد ، إلا إذا كان جهلاً تقصيراً بالحكم ، أو
بالموضوع - ان قيل بلزوم الفحص فيه - فالاضطرار الى ترك الازالة ،

(١) كالضحك في الصلاة .

والجهل بموضوعها أو حكمها يسقط ملاكه ، فيؤثر ملاك المهم .
٣ ٣ ٤

النهي في المعاملة

والنهي في المعاملة ان كان دالاً^(١) على ان الثمن لا يقع ثمناً ، أو المثلن ، أو كليهما كذلك ، مطلقاً ، أو من شخص خاص ، أو على عدم التسبب بهذا السبب الى هذا المسبب ، أو عكسه ، دل على البطلان وان كان العقد حراماً بجهة من الجهات ، فلا .

ومنه : يعلم ان تربيع الاقسام : بالارشادي^(٢) وثلاثة مولوية ، كأن يتعلق بنفس المسبب ، أو الاثر الذي لا ينفك من المعاملة ، أو بالسبب ، فيفسد إلا في الأخير - كما عن الشيخ (قدس سره) - من باب الاخذ من موارد الشرع ، لا ارادة الحصر ، وان كان ظاهر الاخوند (قدس سره) تلك^٢ ، حيث أضاف عليها التسبب بهذا^١

(١) ١- ٢ : الثمن من كل أحد أو من هذا الشخص ٣ - ٤ : المثلن من كل أحد ، أو من هذا الشخص ٥ - ٦ : المثلن والثلن مطلقاً ، أو من هذا الشخص ٧ : الهبة لا تجعلها سبباً للنكاح ٨ : لا تسبب بالمنبر الى المال ٩ : البيع وقت النداء لانه اشتغال عن الحضور ، والجهر بالعقد لانه يؤدي النائم ، أو لانه يؤدي المجري الذي يضره الكلام .

(٢) الى الفساد ، والمولويات كبيع المصحف للكافر ، وكالنهي عن أكل ثمن العذرة وكالبيع وقت النداء .

السبب الى هذا المسبب - الى آخره - .

الاستدلال للفساد بالحديث

وحيث قد عرفت عدم التلازم بين الحرمة والفساد عقلاً ،
للتفصيل^(١) المتقدم ، فقد حاول بعض جعله^١ شرعاً ، لحديث : « لم
يعص الله وانما عصى سيده فإذا أجاز جاز » بتقريب ان المفهوم : انه
ان عصى الله كان فاسداً .

وفيه : ان الظاهر بقريته « إذا أجاز » ان كلما لم يجزه الله فسد ،
لا انه كلما كان حراماً كان كذلك « فعصى سيده » بمعنى : لم يجزه^٢ ،
وانما عبر عنه بالعصيان ، لأن انطلاق العبد بدون اجازته خلاف
« ينبغي » .

إذ العصيان^(٢) يستعمل في الحرام فعلاً أو تركاً^٣ ، والمرجوح
كذلك^٣ ، ومخالفة الارشاد ، وترك الاولى ، وما يكون من لوازم الجسم

(١) في الاقسام التسعة .

(٢) ١ - شرب الخمر وترك الصلاة ، ٢ - فعل المكروه وترك المستحب ،
٣ - كمخالفة امر الطبيب ، ٤ - كمن يمد رجله في المجلس من الوجع ، فانه
ترك الاولى وليس من الاقسام المتقدمة ، ٥ - كمن انكسر ظهره فلا يقدر على
القيام امام ضيوفه المحترمين ، فانه يعتذر عنهم لعدم قيامه ، لإبداء : ان نومه
في حال مجيئهم لا يليق بمقامهم .

وان كان بدون الاختيار ، وانما يكون الاخير عصيانياً باعتبار عدم لياقته بمقام المولى ، ولذا يأتي العبد بالاعتذار ، وعليه يحمل استغفارهم (عليهم السلام) .

وحديث : « من طلق ثلاثاً في مجلس فليس بشيء » ، من خالف كتاب الله عز وجل ، رد الى كتاب الله عز وجل « بتقريب ظهوره في كون الخلاف يوجب الفساد .

وفيه : ان ظاهره الفساد من جهة عدم تشريعه تعالى له ، لا لنهيه اياه .

كلام العراقي في المعاملة

والعراقي (قدس سره) جعل النهي عن ذات المعاملة ، أو السبب ، أو المسبب غير دال على الفساد ، لأنه لا تلازم بينه وبين المغوضية ، أما إذا كان ارشاداً الى خلافها ، أو نهياً عن أجزاء السبب وشرائطه ، أو عن أكل الثمن أو المثمن ، دل عليه .

وفيه : ان عدم الملازمة المذكورة ، آت في هذه الاقسام أيضاً بعد ان الخلل قد لا يوجب الفساد ، كما نشاهد^(١) في الصلاة والنهي فيها يوجب البغض لا الفساد .

(١) إذ ليس كل خلل فيها يوجب الفساد .

هل النهي دليل على الصحة ؟

الظاهر ان النهي في كل من العبادة والمعاملة ، دليل الفساد ،
إلا إذا كان دليل من الخارج على الصحة ، لما تقدم من أنه لا يلائم
الملاك فكيف بالامر .

ومنه : يعلم ان قول الفخر - بدلالته في الثانية عليها ، تبعاً
لبعض العامة القائل : بدلالته فيهما عليها ، بتقريب انه لا يتعلق بهما
فاسد ، إذ لا حرمة في اتيان الفاسد منها ، فالمنهي عنه لا بد من
صحته بعد النهي ، ليتمكن مخالفته ، ولو اقتضى الفساد كان سالباً
لقدره المكلف - : محل نظر .

إذ - بالاضافة الى امكان حرمة الفاسدة منها أيضاً كما في

المصلي^(١) من غير طهور ، ومجري النكاح على المحارم بقصد الجسد :-
ان النهي كاشف عن عدم المهية المخترعة أو المضادة لا أنه يسلب
القدرة .

تفصيل الاخوند وكلام النائي

ومنه : يظهر وجه النظر في تفصيل الاخوند (قدس سره) :
بين المقدور منها بعده ، كالذاتية في الاولى والسبب في الثانية فلا
دلالة ، وبين غيره ففيه دلالة عليها .
١ ٢ ٣ ٤

أما جواب النائي (قدس سره) : بأن المراد بالاولى ما لو أمر
به لكان عبادة ، وبالثانية المبادلة التي يتعاطاها العرف ، ففيه : انه
تجشم لعدم الحاجة في الاولى الى ذلك ، لامكان انه لو أمر به لكان
غير عبادة : ولا في الثانية ، إذ من الممكن النهي عن المعاملة غير
العرفية .

كلام العراقي في الشك

ثم الاصل الاول في الشك بين المولوية والارشادية ، الثانية ،
لأن الحكم شيء جديد .

(١) قال (عليه السلام) : « اما يخاف الذي يصلي من غير طهور ان
يخسف الله به الارض » .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج٤

لكن يرد عليه : اصاله الحكم في كلمات الموالي ، كاصالة
الصحة الواردة على الفساد في المعاملات .

ولا فرق في النهي المتعلق بالعبادة ، أو أجزائها وشرائطها - فيما
شك فيهما - في استفادة عدم المشروعية ، وبالمعاملة ، في عدم
النفوذ ، فتفصيل العراقي (قدس سره) - في الاول : بين التعلق
بعنوان العبادة فكما ذكر ، وبأجزائها وشرائطها فالاصل الصحة
والبراءة عن المانعية - : غير ظاهر ، إذ المذكور لا يدع مجالاً له .

ثم ان تعليله - عدم جريان البراءة في المعاملة عقلية لعدم
العقاب ونقلية لعدم الامتنان - : غير مطرد^(١) .

(١) إذ ربما تكون المعاملة واجبة ، كمعاملة الاولياء عن القصر .

فصل في المفهوم

الحكم غير المذكور إذا استند الى مذكور يسمى : مفهوماً ،
فليست الدلالة عقلية ، لوجود الخصوصية في اللفظ ، ولا لفظية ،
لعدم كون الحكم تحته .

وهي مثل ترتب الجزاء على الشرط ، ترتب المعلول على العلة
المنحصرة ، في المخالفة ، وكون الحكم للاشد بطريق أولى ، أو
للمماثل ، أو للاخف - في مطرد العلة - في الموافقة .

وهو وصف المدلول ، لا الدال ولا الدلالة ، بينما المنطوق
وصف الثاني ، وإذا وصف المعنى به كان من باب المتعلق ، وإذا
جعلاً وصفاً للثالث كان كذلك .

ومنه : ظهر أن في المخالفة أخذ بالخصوصية ، لثلا يلزم اللغوية ، وفي الموافقة الغائها ، لثلا يلزم عدم اطراد العلة .

والبحث يصح جعله صغروباً^(١) وكبروباً .

مع الاعلام الثلاثة

وجعل الاخوند (قدس سره) تعريفه : شرح الاسم ، خلاف ما يظهر منهم من النقص والابرام .

كما ان قول النائيني (قدس سره) بأن الملاك العقلاني بسيط لا مركب من مادة وصورة ، لأنها من شؤون الوجود الخارجي : غير ظاهر ، لأن الجامع والمانع موجودان حتى فيه ، لكنهما خفيفان حسب المحل .

وحيث قد عرفت ان الظاهر من الشرط العلّية المنحصرة ، ولذا يستفاد المخالفة ، ظهر وجه النظر في قول البروجردى (قدس سره) : ان في مثل [الماء إذا بلغ . . .] الخصوصية تدل على عدم كون ذات الماء تمام الموضوع ، أما كونها دخيلة ، ليس إلا بمعنى عدم

(١) هل هناك مفهوم ؟ وإذا تحقق فهل هو حجة على المولى وعذر للبعد ؟ .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٤

جواز أن يخلفها أخرى ، كالجريان والمطرية ، فلا يحكم به العقلاء .
٢

إذ بعد استفادة الانحصار يحكمون بالثاني أيضاً ، إلا إذا دل
٣
على عدم الانحصار دليل .

مفهوم الشرط

الظاهر ان « الشرط » له معنى واحد هو : التبضيع ، ومنه « المشروط » حيث يكون قاطعاً لاستفراغ الدم مثلاً ، و« شرطة الخميس » لأنهم يشربون الاجسام ، ومنه الشرط في العقد لأنه يبضع اطلاقه ، وهكذا حال كل « مادة » في ألفاظ ، وان قيل باختلاف المعاني بل ربما التضاد بينها .

مثلاً « القرء » بمعنى الجمع ، ومنه القراءة والقربة لجمع الكلمات في اللفظ والبيوت ، فيطلق على الحيض لجمع الرحم نفسها لقذف الدم ، وعلى الطهر لجمعها نفسها عن اخراجه .

ويشتق منه : « الشارط » و « المشروط » وما أشبه ، وانما لم يرد في اللغة ، لأن الأصح جواز كل الاشتقاقات وان لم يرد فيها ، وإلا فمن سمع من العرب ، أو فيها جميع صيغ الضرب والنصر وغيرهما ؟

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٤

ولذا اشتق المعاصرون : البرادة والمدفئة والقاطرة .

كل المعاني تثول الى واحد

ومنه يعلم : ان الشرط بمعناه « الحُدْثِي » الذي هو جعل خاص هو الاصل ، وما عداه من [الجامد ^(١)] الذي هو ما يشترط ، و [الاصولي ^(٢)] الذي يفقد بفقده ولا يوجد بوجوده ، وهو في [مفهوم الشرط] مما يكون في معناه [المطابقي ^٨] ، أو [الالتزامي ^٩] ترجع اليه .

إذ [الثاني ^٣] شيء يقطع اطلاق العقد أو الايقاع .

وحيث ان الاعتبار خفيف يصح في الثاني ، كما في الاول ، عدم صحته في الطلاق مثلاً لدليل شرعي ^(٣) فالقول بأنه ايجاد ولا عقل تعليقه ، محلول بذلك ومنقوض بالعقد إذ هو ايجاد أيضاً .

وبهذه المناسبة سمي به - من باب علاقة ^(٤) العلوية والمعلولية - .

١ ٣

(١) مثل قولهم (موافقة الاب شرط) حيث اطلق على الجامد الذي هو موافقة الاب .

(٢) كالوضوء للصلاة .

(٣) ولذا صح في الطهار .

(٤) حيث الشرط الجعلي علة لقاطعية الخيار .

و [الثالث]^(١) يقطع اطلاق المشروط ، و [الرابع]^(٢) يجعل الموضوع حصّة خاصة ، و [الخامس]^(٣) هو تعريف السلب من الرابع .

الشرط الابتدائي ، وكلام النائي

وحيث كان تبضيعاً ، لم يسم الابتدائي^(٤) به ، فالاطلاق مجاز .

ومما تقدم يعلم وجوه النظر في جعل النائي (قدس سره) « الشرط » مشتقاً وجامداً ، وفي قبالتها المنطوق والمفهوم في الجملة الشرطية ، قال : ولا يلزم أن يكون في ضمن العقد وان قال به القاموس ، وكأنه (رحمه الله) أراد الالماع برده ، حيث ذكر دعاء السجاد (عليه السلام) : « ولك شرطي أن لا أعود في معصيتك » مع وضوح انه شرط في قبال التوبة فاطلاقها مبضع بعدم العود ، فهو

(١) فلولا اشتراط الصلاة بالوضوء ، كانت الصلاة مطلقة في جواز اتيانها .

(٢) فلا اطلاق فيه بالنسبة الى الحكم ، كالاكرام المقيد بالمجيء .

(٣) إذ لو كان الاكرام مقيداً بالمجيء ، لم يكن مع عدمه .

(٤) فإذا قال شرطي ان آتيك ، لم يكن تبضيعاً لشيء ، بخلاف اعطى بشرطه ، فان العطاء بضع بالشرط^٧ .

كالطلاق بشرط .

القيد في الشرطية

يصح أن يكون القيد في الشرطية لكل من : الموضوع والمحمول ، والنسبة ، وأي الأولين المنتسب ، فإذا كان للاول قَيْد الواجب ، وحيث ان الحكم مطلق تلزم مقدماته ، أو الثاني قَيْد الوجوب فلا تلزم ، أما إذا كان للثلاثة^(١) الآخر فالامر مجمع ، وان كان الظاهر انه قيد الحكم ، هذا في الانشاء ، أما في الاخبار فظاهره تقيد التالي [كوجود النهار] بالمقدم [كطلوع الشمس] .

ولا فرق في كليهما بين^(٢) تقدم المقدم أو تأخره .

وبذلك يظهر ان جعل التفتازاني - القيد للنسبة . والنائي (قدس سره) للمادة المنتسبة - : محل تأمل ، وان استدل له : بأن الهيئة معنى حرفي وكذلك النسبة ، فلا لحاظ لهما حتى يصلحا للاطلاق والتقيد .

(١) النسبة أو الاولين المنتسب .

(٢) مثل : حج ان استطعت ، أو : ان استطعت فحج ، وكذلك في : ان كانت الشمس طالعة .

إذ فيه : النقض بما لو ذكرا مستقلاً^(١) على ان الأمر يلاحظ
الهيئة ثم يقيد كما هو الظاهر .

ولذا قال بعض أعلام مقرريه : ان القيد لنفس الحكم ، وان
كان فيه امكان غيره أيضاً .

مضافاً الى ان النسبة في قوله : [المادة المنتسبة] ان كانت داخلية
عاد المحذور ، وإلا كان لها فقط .

أدلة القائل بالدلالة

الظاهر : دلالة الشرط على الانتفاء عند الانتفاء ، كسائر
الظهورات من غير فرق بين أن يكون منشأه : التبادر ، أو
الانصراف ، وان كان الاقرب الأول ، وإذا وصل الامر اليه ينقطع
السؤال بلم ؟ كانقطاعه في التقديم يفيد الحصر في « اياك » ونحوه ،
كما ان مستظهر العدم كذلك ، نعم يمكن المناقشة في أحدهما^(٢) ،
كالمناقشة في قطع الوسواسي ونحوه .

أما سائر الاستدلالات لأحد الجانبين ، فكلها مناقش فيها ،

(١) مثل الوجوب المنسوب الى الحج مقيد بالاستطاعة .

(٢) في ظهور مستظهر المفهوم وعدمه .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج٤

بالاضافة الى أن الظهور لا يحصل بالاستدلال . كالاستدلال للاثبات
باطلاق أداة الشرط الذي معناها [التوقف] والاشكال عليه : بأنها
آلية فلا يمكن فيها ، إذ يمكن رده باثنية اللحاظ .

أو اطلاق الشرط ، إذ لولا انحصاره ، لزم تقييده بما به لو
سبق عليه غيره لم يؤثر ، أو لوقارنه لزم التشريك .

أو اطلاق الجزء ، لأن المفعول هو المسبب لا السبب ،
لوضوح عدم مجعولية العلية ، فحيث لم يقيد بغير ما جعل في القضية
من الشرط ، دل على الانحصار .

أو ظهور الشرط في التأثير بنفسه الخاص ، لا بجامعه المشترك
مع غيره .

أو ان الجملة مفيدة لذلك وضعاً ، كالوضع للحصر في تقديم
ما من حقه التأخير ، والفرق بين هذا وما اخترناه ، تدخّل مقدمات
الحكمة في ذلك دون هذا .

أو ان اتيان القيد ظاهر في دخالته في الحكم ، إذ لولاها لكان
لغواً .

أو ان اطلاق الشرط يدل على انحصار العلة ، كاطلاق الامر
الدال على التعيين .

أو انصراف الاطلاق الى كون العلة اللزومية أكمل ، فلا تكون
إلا المنحصرة .

أو انه الغالب في الاستعمال فيطرد ، لأن الظن يلحق الشيء
بالاعم الاغلب .

أدلة القائل بعدم الدلالة

أو للنفي : بعدم امتناع أن يخلف الشرط آخر - كما عن السيد
(قدس سره) - ممثلاً بآية الاستشهاد ، وكأنه أراد الاستدلال
بالجامع^(١) وإلا فلا شرط فيها .

وفيه : ان الكلام في الظهور لا في الامكان .

و : بأنه لو دل لكان باحدى الدلالات ، والملازمة متتفية
كبطلان التالي .

وفيه - بالاضافة الى أن دلالة الاقتضاء خارجة عنها - :
لا يقال : انها عقلية .

(١) أي كما امكن ان ينضم الى الواحد ثان ، كذلك امكن ان ينضم اليه
امرأتان أو الحلف ، فاشتراط الواحد بالثاني ليس منحصراً .

للسيرازي..... مباحث الالفاظج٤

لأنه يقال : لو تدخل اللفظ كانت منها ، لأن النتيجة تابعة للاخس .

وفيه : منع عدم الالتزامية بمقدمات الحكمة وبآية التحصن .

وفيه : انها بالقرينة ، ولا كلام فيه .

استدلال الاصبهاني على العدم

وقد استدل الاصبهاني (قدس سره) على العدم : بأن اداة الشرط تجعل متلوهاً واقعاً موقع الفرض ، ولذا قيل ان [لو] لامتناع مدخولها الماضي ، وفرض شيء في الماضي لا يكون إلا إذا كان الواقع عدمه فالمفروض محال وما رتب عليه مثله .

والفاء^٣ للترتيب زمانياً أو علياً أو طبيعياً ، وقد يكون خارجياً أو اعتبارياً^(١) .

وحيث لا دلالة لاحدهما على اللزوم - فضلا عن الترتيب بنحو العلية ، فضلا عن المنحصرة - فلا دلالة .

وفيه : ان عدم دلالة المفردات لا يلازم عدم دلالة الجملة ، كما ذكروا في ﴿إياك نعبد﴾ وغيره ، بالإضافة إلى أن [لو] ليس للامتناع

(١) مثل ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة .

فعنه (صلى الله عليه وآله): «لو لم يخف الله» بل سائر الأدوات تأتي له أيضاً قال سبحانه: ﴿إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ﴾ [و] مدخولها يكون المستقبل أيضاً ، كما قال ابن مالك ، كالرواية وقوله: [لَسَلَّمْتُ] [و] لا تلازم بين الفرض في الماضي وبين العدم ، إذ الشرط للتعليق الفرضي من غير نظر الى حصوله وعدمه [و] على تقدير العدم في الماضي ، فمن أين انه محال ؟ [و] الترتيب ليس اعتبارياً في مثاله بالشمس ، بل الفاء للآن ، فهو خارجي أيضاً .

انتفاء سنخ الحكم

لا اشكال في عدم المفهوم . ان لم يكن للحكم وجود سنخ . بل هو من انتفائهما بانتفاء الموضوع . مثل : ان رزقت ولداً فاحتته وان حفرت بئراً فعمّقتها . أما إذا كان لهما سنخ فالمفهوم ينفي سنخهما عند انتفاء الشرط . لاشخصهما . لانه من انتفائهما بانتفاء موضوعهما .

فقول البروجردى (قدس سره) - أنا لا نتعقل لسنخ الحكم وجهاً معقولاً لأن التعليق يدل على انتفاء نفس المعلق عند انتفاء المعلق عليه . إذ السنخ إن كان نفس الاكرام . فهو هو . وان كان متحداً معه . لم يعقل اتحاد حكمين وان كان مختلفاً في الموضوع كاكرام عمرو . أو في الحكم كاستحباب اكرام زيد . فلا سنخ :- غير ظاهر .

إذ هناك خامس هو : اكرام زيد عند عدم مجيئه .

كلام الشهيد

وإذا قد عرفت لزوم سنخ الحكم للمفهوم ، لم يكن وجه لقول الشهيد (قدس سره) : بالمفهوم للوصايا والاقواف والنذور والايان ، لوضوح ان انتفاء موضوعها يستلزم انتفائها عقلاً ، لا أنه من بابه .

أما السعة والضيق في الموضوع ، كناذر الشمع^١ يبدله بالشمعة عند عدم الاستنارة به ، أو في الحكم ، كناذر ان لا يدخن فدخن مرة ، في أنه هل يجب عليه الوفاء أم لا ؟ فهما تابعان لكيفية الارتكاز - حتى تكون السعة من نذوركم المستفاد من [يوفون] - في الاول ، ولان النذر يوجب حكماً واحداً فلا خرق بعد الخرق الاول ، أو متعدداً في الثاني . وليس من المقام في شيء .

لا يقال : الحكم ونحوه وان كان لهما سنخ ، كوجوب اكرام زيد عند عدم مجيئه المسانخ له^١ عنده ، وضاءة الغرفة عند عدم طلوع الشمس بالمصباح ، إلا ان قضية الشرط : انتفاء نفس الجزء لا سنخه .

لأنه يقال : المعلق على الشرط لم يكن جزئياً ، لأن معنى

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٤
الحرف ليس به ، ففرد منه ٤ ينتفي بانتفاء الموضوع ، كسائر
الحمليات ، وآخر ينتفي بالمفهوم - كما قاله الاخوند (قدس سره) - .

دفع الشيخ

وحيث يرى الشيخ (قدس سره) الجزئية في المعنى الحرفي :
فرّق بين مثل الوجوب الاخباري حيث الكلية الموجبة للمسانخة ،
وبين الانشائي حيث الجزئية ، فشخصه ١ مرتفع بارتفاع الموضوع ،
وسنخه بسبب العلّة المستفادة من الشرط ، فحيث ظاهره انحصار
علة الحكم في الشرط ألغيت الخصوصية في الجزاء وظهرت الكلية .

وكأن هذا هو مراد من قال : ان [الاداة] تفيد السنخ ، وإلا
كانت لغواً . ٣

جواب النائب ومقرره

وقد أجاب النائب (قدس سره) عن الاشكال : بأن المعلق في
الحقيقة على الشرط في الشرطية ، الحكم العارض للمادة ، كوجوب
الصلاة في : [اذا دخل الوقت فصل] .

ومقرّره : بأنه حيث كان انشاء الوجوب اعتبار كون فعل ١
على ذمة المكلف ، لا فرق بين أن يكون مستفاداً من الهيئة أو المادة .

الاشكال على الاجوبة

وانا وان وافقنا الاخوند (قدس سره) في المعنى الحرفي ، إلا ان كلامه هنا محل تأمل ، إذ لو كان الجزء المعلق نفس الوجوب ، لم يبق خارج^١ شيء يكون سنخاً^٢ ، حتى ينتفي بانتفاء الشرط ، بينما يلزم بقاءه^٣ كذلك حتى يثبت الداخل بالشرط^٤ ، وينتفي الخارج بعدمه^٥ ككلام النائيني (قدس سره) حيث ان ظاهر اللفظ تعليق الحكم لا [النتيجة] فاذا كان جزئياً بقي الاشكال ، وان كان كلياً ثبت مقالة الاخوند (قدس سره) . ومقرّره .

حيث ان [الاعتبار] في ذمة المكلف ، انما يكون بقدر اللفظ^٦ ، وهو جزئي فكيف يكون كلياً؟ - بالاضافة الى ما في أصل كون انشاء الوجوب ذلك - .

الشرطان

إذا تعدد الشرط لجزء واحد ، كخفاء الجدران والاذان ،
فالقائل بعدم المفهوم يراها مثل حمليتين ، والقائل به بين من يرى
عدم المفهوم فيه ، أو يراه بدون التعارض ، لأن الشرط الجامع أو
كلاهما .

أو لتقدم خفاء الاذان كالحلي (قدس سره) .

أو لتلازمهما كالفقيه الهمداني (قدس سره) لكنها في هذا^(١)
الجزئي .

أو معه مقدماً المنطوق ، لأنه أقوى .

أولاً ، لتعارض المنطوقين كبعض الاعلام .

(١) خفاء الاذان والجدران ، لا في كل مورد الشرطين

أو هو المفهوم في قيد كلٍ بمنطوق الآخر ، أو منطوق كلٍ بمفهوم الآخر . فالأقوال عشرة .

ومن الواضح ان النتيجة على بعضها : القصر في ثلاث^(١) أو في واحدة ، ولعل العرف يروى الجامع فالاول - ان لم يكن تلازم ولا قرينة من الخارج - .

الوحدة والتعدد

قد لا يقبل الشرط التعدد ، مثل : إذا قتلت زيدا فافعل كذا ، أو الجزاء ، نحو : إذا كان كذا قُتل . وفيه ، قد يكون كلاهما لله ، كسب النبي مرتين ، أو للناس ، كقتل إنسانين عمداً ، أو لهما ، كهما ، وفي الثاني ، اذا اختار^(٢) القصاص بالتناصف فهو ، وهل يمكن ذلك بالاختلاف^(٣) ؟ احتمالان .

وقد يقبله ، فالخونساري (قدس سره) على التداخل مطلقاً - لرواية إذا اجتمع - والحلي (قدس سره) على التفصيل بين اتحاد جنس الشرط فمثله ، وتعدد فلا ، والمشهور العدم - إلا مع القرينة

(١) ثلاث صور من الصور الأربع .

(٢) في قبال اختيارهما الدية أو أحدهما إياها .

(٣) أحدهما ثلث الدية ، والآخر ثلثه .

كما في الاحداث الكبرى والصغرى .-

قالوا : لأنه لو قلنا به ، لزم التصرف اما في السبب بكونه
أحدهما ، أو الجامع ، أو بعض كلٍ منهما بالتساوي أو بالاختلاف ،
أو المسبب ، باجتماع حكمين متماثلين في مكان ، أو متعلقه ، بأن
يكون الشيء الواحد حقائق متعددة^(١) والكل بين خلاف الظاهر أو
العقل .

كلام الفخر

ثم ان الاسباب الشرعية كغيرها ، قد تكون معرفة كالحمرة
الشرقية للصلاة ، وقد تكون مؤثرة كالقتل للقصاص ، فالقول
بالتداخل - إذا كانت الاولى ، لا مكان اجتماع معرفّات ، دون
الثانية ، لأن لكل مؤثر أثراً ، حيث استحالة صدور الواحد عن
المتعدد كعكسه ، كما عن الفخر :- غير تام .

إذ بالإضافة الى وجود القسمين في كليهما^(٢) ان المعرفّ لا يلزم
التداخل ، لا مكان أن يكون كل واحد منه لمعرفٍ ، كما ان غيره

(١) فيكون وضوء واحد بعد البول والنوم والغائط وضوءات .

(٢) في الشرعية والعرفية .

يمكن التداخل بالتناصف^(١) أو الاختلاف .

تفصيل الحللي

وحيث كان ظاهر الشرط العلّية أو الكشف عنها ، وكان كل سبب يطلب مسبباً ، لم يكن فرق بين الافراد والاجناس . فقول الحللي (قدس سره) - بالتداخل في الاول لعدم وجود أكثر من سبب واحد ، دون الثاني - : غير ظاهر الوجه .

(١) فيما لو أطلق عليه رصاصتين كلّ تقتل بالاستقلال فبالاجتماع كل واحدة لها نصف الاثر ، أو ان احدهما تقتل وحدها والاخرى تقتل بالاشتراك - لصغرها - فالقتل ليس بالتناصف .

مفهوم الوصف

المراد بالوصف هو الجاري على الشيء ولو كان ذاتاً ، كالإنسان الحيوان ، أو عكسه ، ولا فرق بين المتساويين ، والمطلق على شقيه ، ومن وجه ، وبين ذكر الموصوف وعدمه ، وبين ما يسمى أو ما لا يسمى وصفاً اصطلاحاً ، كالحال والتمييز ، لوحدة ملاك الاثبات والنفي في الجميع .

فقول الاصبهاني (قدس سره) - بعدم الجريان في المساوي لتلازم الوصف والموصوف ، فلا بقاء للموضوع مع عدم الوصف ، وبطريق أولى مع كون الموصوف الاخص .

وبعضهم بعدمه في عدم ذكر الموصوف ، لأن الالتزام بالمفهوم من جهة خروج الكلام عن اللغوية ، ومع عدمه لا يجري الدليل :- غير ظاهر ، إذ بعض القائلين بالمفهوم يرونه حتى مع عدم بقائه ،

فاذا قال : في الغنم السائمة زكاة ، أفاد عدمها في الابل المعلوفة ،
ومنه : يعلم حال الوصف الاعم .

كما ان اللغوية تأتي في الموصوف وحده ، لأن الحكم لو كان
ثابتاً لفاقد الوصف ، لم يكن لذكره بما هو وجه ، ولذا فهمه أبو عبيدة
من : [مطل الغني ظلم] و [ليّ الواجد محلّ عقوبته وعرضه] .

أدلة الطرفين

استدل القائل به ، بوضع الهيئة التركيبية ، وبالنصراف ،
وباللغوية لولاه ، وبأن الاصل في القيد الاحتراز ، وبأن تعليق الحكم
على الوصف مشعر بالعلية ، وبأن الظاهر ان السبب الخصوصية لا
الجامع - كما ان الظاهر استقلاله لا جزئيته - وبالامثلة التي فهم منها -
كما تقدم - بل بعضهم أجرى أدلة الشرط هنا .

لكن الوضع غير ثابت ، والانصراف ممنوع ، ولا لغوية مع
كثرة فوائده ، والاصل فيه الفائدة وهي أعظم منه ، والاشعار - على
تقديره - غير الدلالة ، فكيف بالعلة المنحصرة ، وقد عرفت في مفهوم
الشرط عدم تمامية الاستدلالات والتي منها الخصوصية - لولا الظهور
المفقود في المقام - والامثلة مضافاً الى أنها أخص ، منقوضة بمثلها ،
مثل : ﴿ في حجوركم ﴾ .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٤

كما استدل القائل بالعدم بآية : ﴿ في حجوركم ﴾ وببطلان فوائد الوصف غير المفهوم ، وهو خلاف حكمة المحاورة ، وبأنه تفصيل اجمال ، فكما لا يفيد [الحيوان الناطق] لا يفيد [الانسان] .

وفيه : الاشكالان ، ولا مانع أن يكون الاصل المفهوم ، وغيره بالقرائن ، كما في الشرط ، والقياس غير تام .

ومما تقدم ظهر حال المفهوم في الاقسام الثمانية الحاصلة من كون الوصف مساوياً^(١) ، أو أعم ، أو أخص ، أو من وجه ، وانه لا مفهوم في الكل ، وان أثبتته الشافعي فيه ، وجمع مع بقاء الموضوع ، ومحكيّ التقريرات بين الأولين^٢ وبين ما إذا كان أخص من وجه ، فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف .

تمة

لو قال : [الماء إذا بلغ قدر كر] أو [الماء البالغ] فهل المفهوم على النقيض المنطقي ، من جزئيته ، لأن السلب الكلي يرفعه الايجاب الجزئي - كما قال به صاحب الحاشية - فهو : [إذا لم يكن بقدر الكر

(١) الانسان الضاحك بالقوة ، والماشي ، والعاقل ، والابيض .

ليس بأن لا ينجس شيء منها [؟] .

أو السلب الكلي - كما قال به الشيخ (قدس سره) - ومقتضاه
نجاسته بأي نجس ؟ .

الأقرب الثاني ، لأنه العرفي ، ولا مجال للدقة فيه .

وربما يؤيد : بأن النجس ينجس ، إلا إذا كان فيه قوة دافعة
بالكرية ، فإذا زالت رجع الى ما كان .

وبذلك يظهر ان تأييد البروجردى (قدس سره) للأول
بالتبادر - فمفهومه : انه إذا لم يكن بقدر الكر ليس بهذه المثابة من
القوة الدافعة لجميع النجاسات ، فلا ينافي ذلك عدم تنجسه بملاقاة
بعضها - : غير ظاهر الوجه .
٣

الغاية

الظاهر دخول الغاية في المعنى في (حتى) للتبادر دون (إلى) لعدمه، والأول لقوة أو ضعف، نحو (حتى الأنبياء ، وحتى المشاة) ولا يلزم التأخر الزماني، بعد ملاحظة المتكلم الامتداد في جهة تصوّره منهما ، وحتى في (حتى رأسها) لوحظ الثاني وان قُدم في الأكل ، والعكس فيهما بحاجة الى قرينة .

ومنه : يعلم وجه النظر في قول النائي (قدس سرّه) من أن الدخول ليس على الكلية في الأول ، وبعض أعلام مقرريه من الفرق بين كونه حرف عطفٍ فيدخل أو غاية فلا ، إذ لا دليل على تعدد معناه بل هو الغاية فقط ، ولذا يشع في الكلام لو قيل (والأنبياء) هذا في المنطوق .

أمّا المفهوم فقد ذهب بعض المحققين كالآخوند (قدس سرّه)

وغيره الى الدلالة إذا كان قيداً للحكم للانسحاق وللخلف إذا لم تكن الغاية غاية ، وعدمها إذا كان قيداً للموضوع بل هو من قبيل مفهوم الوصف يؤتى به لأغراض متعددة (فسر من البصرة ..) وزان (يجب عليك السير هذا المقدار) في عدم الدلالة على المفهوم . خلافاً للمشهور القائل بإطلاقها للانصراف والسيد والشيخ (قدس سرهما) وأتباعهما القائلين بعدهما لعدم انحصار الفائدة فهي كالوصف ، والاقرب الأول له ، وعدم انحصار الفائدة لا يقاومها ، كما أنه لم يعرف وجه التفصيل فإن دليلى الحكم آت في الموضوع أيضاً .

كلام الثاني

أما قول الثاني (قدس سره) حيث جعل ملاك المفهوم رجوع القيد الى الجملة التركيبية ، وعدم رجوعه الى المفهوم الافرادي وأداة الغاية لم توضع لأيهما ، فلا دلالة لكن حيث احتاجت الى المتعلق وهو الفعل كانت ظاهرة فيه ، إلا فيما دلّت القرينة على دخول الغاية في حكم المعنى حيث يتصادم الظهوران .

ففيه :

أولاً : أنه لم يعرف وجه الفرق بين الأمرين .

وثانياً : ان المعيار الظهور لا الاستدلال الذي لا يؤدّي إليه .

وثالثاً : لا يلزم تعلق الغاية بالجملة ، ففي مثل سر من البصرة ، متعلقة بالسير الذي هو غيرها .

ورابعاً : لم يعرف وجه تصادم الظهورين .

كلام الاصبهاني

ومنه : يعلم وجه النظر في كلام الاصبهاني (قدّس سرّه) الذي فصل بين غاية الحكم فلها المفهوم دون غاية الموضوع ، وان تبعه بعض مقرري النائي (قدّس سرّه) وذلك لأنّ حدّ الوجوب دال على انتفائه عند انتفائه ، وإلا لم تكن الغاية غاية دون حدّ الواجب ، فإنّه لا يزيد على الوصف ، فان الإيجاب يثبت طبيعة الوجوب وانتفائها في ضمن فرد لا يقتضي انتفائها مطلقاً فلا بدّ من استناده الى خصوصية كالعلة المنحصرة في الشرط والغاية في أدواتها .

إذ ما ذكره في الهيئة - وان لم تكن وجوباً كالطهارة والحلية ، في « كلّ شيء طاهر وحلال حتّى » - آت في المادة ، ولذا يرى العرف التصادم بين (الى المرافق) وبين (اغسل العضد) لوقاله المولى .

الاستثناء

الظاهران الاستثناء من المنطوق ، فهو مشتمل على قضيتين متعاكستين سلباً وإيجاباً ، وتسمية الثانية مفهوماً ، بالاعتبار ، وعلى أي حال ، فالانسياق - لو لم نقل بالوضع - دليل عليه خلافاً لأبي حنيفة من عدم الافادة ، واستدل له بأنه من تضيق الموضوع ، كالوصف ، وبلا صلاة إلا بطهور ، إذ ربما لا تكون معه لفقد جزء أو شرط أو ما أشبه ، ولمن فصل بين تقييد الموضوع فلا دلالة والحكم ففيه الدلالة ، لدليله الأول .

ويرد :

على الأول : عدمه لوضوح الفرق بين الوصف والاستثناء .

ومنه : يعرف الجواب عن التفصيل ، ولذا لا يرون فرقاً بين (القوم إلا زيداً جاءوا ، وجاءوا إلا زيداً) .

وعلى الثاني : أن معناه فيما تكون جامعة للأجزاء ونحوها صلاة بالطهارة لا مع بدونها .

ثم الاستثناء يكون لنفي الامكان ، والوجود ، والصحة ، والكمال ، وفي الكل نفي وإثبات في طرفيه .

كلمة التوحيد

وربما أشكل على منكر دلالاته على الحصر بقبول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إسلام من قال الكلمة ، مع أنه على تقدير عدمها ، يكون من قبيل (الله إله) لكن له أن يجيب بأن الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً .

وفي الكلمة أثirt شبهة بأنه ان كان الخبر (موجود) فلا دلالة لها على عدم الامكان وان كان (ممكن) فلا دلالة على عدم الوجود ، مع وضوح عدم التوحيد المطلوب إلّا بنفيها عما عداه .

وأجيب ، بأنّ الدلالة من باب التعبد ، كما قاله بعض ، أو بالقرينة ، كما عن آخر ، أو المحذوف خبران ، كالرمان حلو حامض ، أو أن الخبر وان كان واحداً إلّا أن التلازم في الواجب بين الامكان بالمعنى العام والوجود يعطي السلبيين والإيجابيين .

وأجاب النائي (قدس سرّه) بعدم الحاجة الى الخبر فكلمة (لا) تدلّ على عدم تقرّر مدخولها في الوعاء المناسب فالمنفي هو التقرر مطلقاً ولو في مرحلة الامكان .

والآخوند (قدس سرّه) بأن الإله بمعنى واجب الوجود فنفي الوجود عن جميع أفرادهِ إلا الله يدلّ على نفي الامكان .

والبروجردى (قدّس سرّه) بأن الجاهليين كانوا مشركين في العبادة لا أصل الألوهية ، فكلمة الاخلاص وردت لردعهم .

والاصبهاني (قدّس سرّه) بأن الإله بمعنى المعبود - من آله بمعنى عبد - وليس المراد الفعلية بل بمعنى مستحق العبادة الراجع الى نفس الذات .

الاشكال على الأجوبة

ولا يخفى ما في غير جواب النائي (قدّس سرّه) لوضوح أن لا تعبد ، ولا مجازية ، ولا خبران ، ولا الفهم من باب التلازم ، إذ كل ذلك خلاف الظاهر من اللفظ ، كما أن تفسير الإله بواجب الوجود غير ظاهر ، مع ما في تسميته سبحانه به ، أو بالعلة ، أو ما أشبه ، لأنّه خلاف توقيفية الأسماء ، وإلاّ صحّ إطلاق المضلّ والزارع والمعلم والمآكر والكائد عليه ، لوجود موادها في القرآن الحكيم .

كما أن المشركين كانوا دهرية ، مضافاً الى قبول إسلام الوثني والمثلث - كالمجوسي والمسيحي - بهذه الكلمة ، والإله - وان سلم أنه من إله ، لا (وله) بعد تحوّله الى (الله) صار علماً ، مضافاً الى أن تفسيره بمعنى مستحق العبادة غير ظاهر .

هل للإستثناء مفهوم ؟

والظاهر أن الاستثناء بالمنطوق حاله حال العطف ، أما احتمال أنه مفهوم لأنه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية - كما في الكفاية - فبعيد ، فهما دالان ومدلولان من قبيل (ألف سنة . .) فاحتمال المجازية فيه كإحتماله فيه خلاف الظاهر .

ومن الواضح تخالف طرفيه في الإيجاب والسلب ، وإن الأول أعمّ من الثاني ، سواء كان من قبيل المشاع أو الكلي ولو في المعين ، أو المردّد كقوله : طلّقت إحدى زوجاتي إلا هنداً .

أما في الصدق والكذب ، فقد يتفقان فيهما وقد يختلفان ، وفي الجهة مختلفان مثل كل متصوّر ممكن إلّا الباري وشريكه ، هذا كلّ في المتصل أما المنقطع فحاله حال (بل) .

ولأنما لخصر ما بعده فيما بعده ، ولذا كان فرق بين (ما لنا الا اتباع أحمد) و (ما اتباع أحمد إلا لنا) وذلك للتخصيص والتبادر ، وهما دليل تحقق ركني الخصر ، العلة المنحصرة وانتفاء سنخ الحكم - أما انتفاء جزئي الحكم فواضح في كل مقام لفقده بفقد موضوعه - .

والإشكال :

على الأول : بأنهم ليسوا بأهل خبرة ، لأنهم من يخلط بين العلم والحدس ، كالمقوم لا من يستند الى الأول فقط كالرياضي ، أو الثاني : كذلك كالكافة وعلى الثاني : بما في التقارير لعدم العلم بما هو مرادف لها في عرفها بعد اختلاف موارد استعمالها .

غير ظاهر

إذ كل الثلاثة من أهل الخبرة بدليل العرف ، وبالإضافة الى أنا هل لغة العرب ونرى التبادر ان الانسياق الى أذهانهم - كما نشاهد - سبيل ، كما قاله الآخوند (قدس سرّه) .

ومما تقدّم يعرف الكلام في (ما وإلا) .

قد عدّ بعضهم بل من أداة الحصر ، فله المفهوم ، إذ هو للاضراب - ومعناه ضرب المضرب عنه الى المضرب إليه ، ولذا جيء بباب الأفعال ، بينما الضرب خال عن الثاني - .

وفيه : أنه أمّا لنقل الحكم في الغلط وفي قصد السكوت عن الأول ، وفي قصد الترقّي أو التنزل ، وإمّا لإثبات ضده في النفي

(١) حبيبي شمس بل قمر ، النفي والایجاب كما قام زيد بل عمرو ، والایجابان كقصد أفلح من تركى . . بل تؤثرن .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ه
والإيجاب ، وفي أيهما ، فاللازم القرينة في مقام الاثبات للمراد ، نعم
إذا ثبت الغلط أو تبديل الحكم دلّ عليه .

تقديم ما حقه التأخير

قالوا : بانه يفيد كاياك نعبد إذ لا يكون ذلك إلا لنكتة^١
وليست إلا الحصر . ان بذلك لا يتم ركننا المفهوم من حصر العلة^٢
ونفي السنخ ، وكونها ذلك أول الكلام ، لإمكان التفنن وهو باب
في البلاغة ، ولذا لم يفيد نصر عمرواً زيداً ، وإياك ، إفادة بالقرينة
فلا اطراد .

تعريف المسند إليه باللام^١

قال بعضهم : بأن تعريف المسند إليه باللام يفيد ، ومثلوا
بالحمد لله ، بدليل التبادر ، وبأن اللام للجنس أو للاستغراق ،
وكلاهما يفيد للارسال في الأول ، وشمول كل الافراد في الثاني ،
ولأن الجمع بين اللام وكون الحمد ظاهر في الذاتي ، وهو لا يتخلف^٢
يعطيه .

وفيه : عدم التبادر ، والحمد لله عرف من الخارج ، ولما كان
بين المسندين عموم وخصوص متعاكس أو تساوي أو من وجه لم ينفع
الجنس والاستغراق مضافاً إلى أن اللام للإشارة والاشياء الاخر تعرف
بالقرينة . والحمل ظاهر في الشائع ، نعم لو قامت القرينة على
التساوي أو ما أشبه أفاده .

اللقب

واللقب لا مفهوم له ، وان استدل له بانتفاء شخص الحكم ، وبأن الذكر لنكتة وليست إلا المفهوم وبالتعريض ، إذ قد عرفت أن المفهوم انتفاء سنخه ، والنكتة بيان مراده ، وليس كل لقب للتعريض فهو استدلال بالاختصاص . نعم إذا كان نحو بشرط أو بوصف أو في هذه الصورة والحالة وما أشبه ذلك كالاستثناء فعلاً^(١) والغاية اسماً كان لكل حكم ما ذكرناه في مبحثه ، ولا يبعد المفهوم في الثانيين فهما من القرائن .

العدد

وفهم عدم الأقل في العدد منطوق ، وكذلك حال الأكثر ، إذا لم يكن للتحديد بالنظر إليه فقط ، أما الاستدلال بـ : (أن تستغفر) فالظاهر أنه موضوع ، كما يدل عليه طرفاه ، ولذا^(٢) لا مفهوم للخصال الواردة في كثير من أبواب المستحبات ونحوها ، فلا تنافي بينها وبين ما دلّ على ترتيب الأثر على خصلة أخرى .

(١) أي جاء بفعل الاستثناء مثل استثنى ، أو جاء بلفظ الغاية فقال غاية الصوم الليل .

(٢) لأنه ليس تحديداً في طرف الأكثر .

العام والخاص

العام ، يشمل كل فرد فرد بما هو فرد بخلاف المطلق الذي يكون الشمول فيه بواسطة وضعه للطبيعة ، فالجامع بينهما العموم والفارق ما ذكر وان كان كلاهما بحاجة الى الوضع ومقدمات الحكمة .

ومنه : يعرف أن جعله إياهما ، كما في (الكاظمي) كقول بعض الأعلام : بأنه لا جامع بينهما حتى نلتمس الفارق غير ظاهر .

أما تعريف الآخوند (قدس سرّه) بأنه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه ، فالظاهر أنه يشمل المطلق أيضاً .

نعم لا يرد عليه اشكال البروجردي (قدس سرّه) بأن العموم ليس من صفة المفهوم وانه غير جامع لعدم شموله مثل العلماء ، لأنه لا ينطبق على فرد فرد ، إذ هو من صفة المعنى وليس مثل الجهر والاختفات من صفة اللفظ فاتصافه به من باب الوصف بحال المتعلق ، وحيث كان كذلك ارتفع الثاني .

أقسامه

وهو مجموعي وبدلي وشمولي تعرف بالقرائن وان اتحد^(١) اللفظ ، فما في هامش الكفاية من تسليم اختلاف ألفاظها غير ظاهر .

وبذلك ظهر ان الاختلاف باللحاظ لا بكيفية تعلق الأحكام ، كما قاله الآخوند (قدّس سرّه) ولذا اشكل عليه الاصبهاني (قدّس سرّه) باستحالة اختلاف المتقدم بالطبع من ناحية متأخرة ، ولا بما ذكره العراقي (قدّس سرّه) من الفرق بين الطرفين والوسط ، لأنه قبل الاستيعاب بحو العرضية من غير حاجة الى الخارج .

إذ يرد :

على أوّله : ما ورد على استاذة .

وعلى ثانيه : ان البدلي كغيره وحدة مفهومية وكثرة ذاتية ، وبذلك ظهر وجه النظر فيما ذكره النائي (قدّس سرّه) من أن : تسمية البدلي بالعام مسامحة لعدم تعلق الحكم إلاّ بواحد وأنما العمومية في البدلية .

(١) قد يقول جثني بآية سيارة مريداً الكل المجموعي لأنه يريد تشخيص المصطلمة منها ، أو الشمولي لنقل ضيوفه ، فله طاعات ومعاصي ، أو البدلي لأنه يريد السفر بواحدة منها .

الأصل

الأصل في العموم الاستيعاب لأنه مرآة الأفراد المتكثرة ، وكل من المجموعة والبدلية قيد زائد ، نعم لا أصل بالنسبة إليهما لتساويهما في التقيد ، وإذا وصلت النوبة الى الأصل العملي فالأخير هو مقتضاه في الشك الثلاثي والثنائي الآ في الأولين فمقتضاه ثانيهما .
٣ ٤

للعام لفظ

للعام بكل من معناه اللغوي والاصطلاحي لفظ .
أما الخاص فليس له إلا الأول ، وهذا مراد الآخوند (قدس سرّه) لوضوح أنه لا لفظ خاص به ولا مشترك على الثاني .
وانكار الوضع للأول لأن إرادة الخصوص متيقنة ولو في ضمنه بخلافه ولاشتهار (ما من عام إلا وقد خصّ) فجعل الأكثر مجازاً خلاف غرض الوضع ، ليس إلا شبهة في قبال البديهية ، على أن الأول في مقام الشك والثاني على خلاف مطلوبهم^(١) أدلّ مضافاً الى كون الفهم بدالين يمنع المجازية على أنه لم يعرف وجه كونه خلافه .

القضية الحقيقية والخارجية

ثم ان النائي (قدس سرّه) أدخل مسألة القضايا الخارجية

(١) حيث (ما من عام) يعطى أنه الأصل .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج هـ

والحقيقية في المقام ، ولأجل أن الموضوع في الثانية الافراد بخلاف الأولى حيث هو نفس الطبيعة لا يكون التخصيص في الأولى إلا إفرادياً بخلاف الثانية ، حيث هو فيها غالباً عنوانياً ، قال : بل لم نجد في قضايا الشريعة تخصيص الفرد إلاّ عند من أقرّ عند أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) باللواط .

وفيه : ضعف الحكم والمثال ، إذ يكثر تخصيص الخارجية بالعناوين ، كما يتعدد في الشريعة بالفرد كاختصاصات النبي والزهراء^(١) والحجة (عليهم الصلاة والسلام) وكتكبيره (صَلَّى الله عليه وآله وسلّم) على حمزة ، وحصره الاجتماعي على الثلاثة الذين خَلَفُوا - إن لم نقل كان نوع تعزيز - الى غير ذلك .

(١) لا يتزوج علي (عليه السلام) ما دامت في الحياة، ويحكم الحجة (عليه الصلاة والسلام) بالواقع، الى غير ذلك .

بين العام وأسماء العدد

وإذا كان من الواضح أن أسامي الأعداد ليست من العام ،
فقد ذكر الآخوند (قدّس سرّه) في الفرق بينهما صلوح الانطباق
بمفهومه على كل واحد ، وليس كذلك الاعداد .

لا يقال : ليس كذلك الجمع المحلّى .

لأنّه يقال : يراد به الجنس .

والاصبهازي (قدّس سرّه) : وحدة المفهوم بينهما في العام دونها ،
فالواحد ليس مادة لفظ العشرة ، بخلافهما .

والعراقي (قدّس سرّه) : أنّها اسم للكم المنفصل عنه^(٢) الذي

(١) العام وافراده .

(٢) فاسامى الاعداد اسم للعرض (الكم) بخلاف العام الذي هو اسم
للمعروض الذي هو نفس الذات ، وإن كان من جهة وضعها (كالعالم
والعلماء .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٥

هو اسم الطبيعة .

وبعضهم : أنّها أسامي للمركب ، كزيد المركب من الأجزاء ،
بخلافه فإنه لذي الجزئيات .

وربما يقال : بأنه ما يقبل الانطباق على كل فرد وليست
كذلك .

والظاهر ان كل جواب لاحظ جانباً من الفرق ، وعلى أي
يعرف منها حال الثنية والجمع فتأمل .

كَلْ

لا إشكال في أن كل للعموم ، لكن المشهور أنه لاستيعاب ما
ينطبق عليه مدخوله ، والآخوند والنائيني (قدس سرهما) وبعضاً آخر
لاستيعاب ما يراد منه ، والا قرب الأول ، للظهور ، وصحة العقوبة
على عدم تنفيذ الأمر في ما شك فيه ، ولم تكن مقدمات الاطلاق ،
والاستدلال للثاني بأنه يدل على العموم في الجملة ، ولذا لا ينافيه
تقييد المدخول وإلاّ لزم الخلف من تبعية سعتها لسعة المدخول وضيقة
أو لزوم التجوز فيها ان كان مدخولها مقيداً ، غير ظاهر ، إذ
الدليل^(١) لا يناسب الادعاء .

(١) فان كل للاستيعاب سواء قيد مدخوله أم لا ، لا انه للاستيعاب
لمطلق حتى ينافيه تقييد مدخوله ويكون دليلاً على كونه في الجملة .

أما^(١) الاشكال عليه بلزوم لغوية وضع الكل بعد الاحتياج إليها وعدم الصراحة في العموم لأن النتيجة تابعة لأخس^٣ المقدمتين حيث العموم مستند إليه^٤ إليها وهي غير صريحة ، ودخول المماثل على المماثل لإفادتهما الاستيعاب ، فغير ظاهر ، إذ الفائدة في صورتها^٣ التأكيد وفي غيرها التأسيس .

ومنه : يعلم وجه الصراحة وعدم دخول المماثل .

وربما اشكل على الثالث باختلاف مكانيهما^(٣) وبالنقض بمثل (كل العلماء) لكن المدخول واحد والارادة لا شأن لها في الظهور^(٣) والنقض لا يزيد الأمر إلا اعضاءاً .

الجمع المحلى باللام

لا إشكال في دلالة الجمع المحلى باللام على العموم ، للتبادر وصحة الاستثناء وغيرهما ، وهل هو بالوضع ، كما قال بعض ، أو لأن اللام معرف ولا معرف إلا أقصى المراتب ، إذ الدنيا منها مفادة بنفسه ، وألا واسط لا تعين لها ، هذا بضميمة ان المفيد له .

(١) الأولان للصدر (قدس سره) والثالث للاصهباني (قدس سره) .

(٢) فمكان العموم المراد ، ومكان الاطلاق ما يصح الانطباق عليه .

(٣) الذي يفيد (كل) .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ٥

أما المادة ، أو الهيئة ، أو إضافته إليها ، والأولان غير تام ، فلم يبق إلا الثالث ، وأما جعلناها دالة دونها ، لأنه ليس إلا للإشارة ، ويؤيده دلالة الجمع المضاف أيضاً ، كل محتمل (١) .

أما الاستدلال لعدم الوضع بأنه لو كانت الدلالة مستندة إليه لزم المجازية في العهدين الذكري والخارجي ، ففيه : بالاضافة الى منع (٢) اللزام تسليم الملزوم لوضوح انه بالعناية (٣) .

المفرد المحلى

لا يبعد دلالة المفرد الذي جعل مرآة الطبيعة على العموم ، لأنها سارية ، وحيث ان اللام للإشارة إليها دل عليه ، وبهذا تبين عدم الاحتياج الى مقدمات الحكمة كما لم يحتج (كل) و(الجمع المحلى) إليها ، فان الظهور حجة إلا ما خرج ، فالاهمال بحاجة إليها .

ومنه : يعلم وجه النظر في قول الاصبهاني (قدس سره) حيث لم يثبت دلالة اللام على الاستغراق فلا دلالة لهما على العموم إلا

(١) جواب هل .

(٢) لامكان الاشتراك .

(٣) ولذا نرى انه لولا القرينة لم يدل عليها .

بمقدمات الحكمة .

إذ :

أولاً : لا تلازم بين عدم دلالة ^٥ وبين عدم الدلالة .

وثانياً : ما عرفت ^٦ .

ولعلّ نكتة الجمع ^٨ افادة وحدة الاسرة في متعلق الانشاء ^٧ أو
الاخبار مما ينبغي أن يكون له الوحدة ^٧ فيهما ، ولا تتوفر هذه ^٨ في
المفرد ^٧ ، وان كانت النتيجة واحدة ^٩ فيهما .

النكرة في سياق النفي

النكرة في سياق النفي ظاهر في العموم ، ولا حاجة الى ما استدلوا له بأن انتفاء الطبيعة لا يكون إلا بانتفاء جميع أفرادها ، بخلاف إيجادها في مورد الاثبات حتى يتحقق بإيجاد فرد .

وإلا لورد عليه ما ذكره الاصبهاني (قدّس سرّه) من عدم تقابل الثبوت والنفي لملاحظة الطبيعة في الأول مهمة ، وفي الثاني مرسلة ، ونقيض كل وجود عدمه البديل له ولا بدلية إلا بملاحظتهما الى شيء واحد .

والظاهر أن الجحد والنهي والاستفهام مثل النفي ، كما أن الاثبات أيضاً فيه عموم ، فلا خصوصية له ، متتهى الأمر ان عمومه بدلي ، مضافاً الى أن المعرفة^(١) كذلك .

(١) فلا فرق بين لا تكرم فاسقاً ، أو لا تكرم الفاسق .

ولا حاجة الى مقدّمات الحكمة في الارسال بعد الظهور ،
فاحتمال أن المنفي الطبيعية .

أما هل أنّها مطلقة أم لا فمن شأنها ، بل ربّما نسب ذلك الى
الآخوند (قدّس سرّه) مع أن كلامه في الكفاية بخلافه ، غير وجيه .

وربّما توهم أن العموم في النفي في الموضوع ، ولذاذكروا بأن
الحنث يقع بأوّل مرة لوحدة الحكم ، بخلاف الاثبات ، فعمومه في
الحكم ، وفيه : أن تعدده يوجب تعدده ، وخلافه كما في النذر
بالقرينة .

في تخصيص العام

العام حجة في مشكوك الخروج بالتخصيص ، لأنه كان داخلاً ولم يعلم خروجه ، أما من قال بعدم الحجية بأنه مجاز في الباقي وهو متعدد ، فحمله على تمام الباقي من غير معين .

وأجاب عنه بعض : بأنه أقرب ، فان أرادوا كيفاً من جهة الانس تم كالانس بالشجاعة في أسد ، وان أرادوا الكم ، ففيه ما في الكفاية من أن الاعتبار فيه ليس به .

والتقريرات : أنه على تقدير المجازية القرينة للإخراج ، فمشكوكه باق على ما كان لوجود المقتضى وانتفاء المانع .

وأورد : عليه الآخوند (قدس سره) بالاشكال فيه ، لأن دلالة على كل فرد كان يتبع دلالة على العموم ، فإذا لم يستعمل فيه عاد المجذور .

وفيه : ان المجازية تقدر بقدرها وما عداها خارج عنه وإليه أشار العراقي (قدّس سرّه) بأن القرينة تكسر صولة الظهور بالنسبة إلى المرتبة العالية لا مطلقاً .

والاصبهاني (قدّس سرّه) بإرادته الدلالات التضمنية بالنسبة إلى افرادها فإنها غير منوطة ولا مربوطة بغيرها .

والآخوند (قدّس سرّه) بمنع المجازية ، لأن الارادة الجدية التي هي محور الطاعة والمعصية هي المرفوعة المكشوفة بالتخصيص لا الظهور الذي هو محور الحقيقة والمجاز هذا في المنفصل .

أما في المتصل فلا تخصيص أصلاً لأنّ أدوات العموم استعملت في ضيق الدائرة ، لا أنّها^(١) ضيقت .

وفيه : أنّه لا شكّ في التخصيص فيه فانه لولاه كان عاماً .

والقول بأنّه لم ينعقد الظهور فيه يراد به الظهور المأخوذ به في قبال المنفصل لا أصله ، والوجه أنّه لا يعد من الإنكار بعد الإقرار بخلاف المنفصل .

(١) فهو من قبيل ضيق فم الركبة

قول البروجردي

أما جعل البروجردي (قدّس سره) إياه في قبال الحقيقة والمجاز فهو قسم ثالث ، حيث أنّها بعد اشتراكهما في استعمال اللفظ في نفس ما وُضع له ، وهو اللطيفة في المجاز حيث إضافة ادعاء فردية الشجاع للأسد ، والآ لم تكن في جعل اسمه أسداً ، ففي الأول الاستعمال بقصد الجدّ بخلاف الثاني الذي جعل معبراً إليه ، ففي جميع المجازات ما جعله السكاكي في خصوص الاستعارة .

ففي الاستعمالات الحقيقية يراد القاء المعنى في الذهن ، وفي المجازية انتقاله منه إلى آخر ، وفي العام المخصص بقاء بعضه فيه وخروج بعضه منه فهو متوسط بينهما ، فلا يخفى ما فيه ، إذ هو تعدّد عن الحقيقة أيضاً ، والا كان كثير من المجازات ، كالرقبة والعين كذلك^(١) .

(١) لاشتمال كل منها على بعض الحقيقة ، فكل واحد منها يشمل العين والرقبة وسائر الجسد .

العام المخصص بالمجمل

حيث أن بناء العقلاء على العمل بالظاهر إلا في القدر الظاهر
قريته - على مبنى النائي (قدس سره) في ارتفاع الحجية ، أو
الاظهريّة والأقوائية على مبنى الآخوند (قدس سره) وإن كان فيه أنه
ليس شيئاً غير القرينية - لا المحتمل ، فإذا قال العام وخصه
بالمجمل متصلاً أو منفصلاً لفظاً أو لباً - فإنه تخصيص من المولى كشفه
اللب - مفهوماً أو مصداقاً ، سقطت حجته في الأكثر والمتباينين .

ومن الواضح : أن ذلك فيما لم ينقح بأصل موضوعي أو
عقلائي ، كما قاله الفقيه الهمداني (قدس سره) في مشكوكه
القرشية ، خلافاً للكفاية حيث جعله أصالة عدم الانتساب وإن
سقوطها بالنسبة إلى خصوص المتباينين لا المردد بينهما لنفي الثالث كما
نبّه عليه الرسائل .

للشيرازي مباحث الالفاظ مباحث جه

ومما تقدم ظهر وجه النظر في فرقهم بين المتصل والمنفصل بما
قرره النائي (قدس سره) .

بأن الأول : يمنع انعقاد ظهور العام إلا في الخاص .

أما الثاني : فلا يرفع ظهوره وانما حجته ، إذ هما متلازمان
عندهم ولا ينفع بعد عدمها ، أما احتمال سقوط الظهور أيضاً ففيه
استحالة الانقلاب عنه بعد استقراره كما قاله الاصبهاني (قدس
سره) . وفي جعل اللبي كالمفصل مطلقاً ، كما قاله البعض ، أو في
الجملة ، كما قاله الآخوند (قدس سره) وان استدل له الحكيم
(قدس سره) بأن في اللفظي يلقي الى العبد حجتان بخلاف اللبي
ذي الحجة الواحدة ، لأن المخصص فيه لما كان علماً كان من العقل
لا من السيد .

وفي عدم التمسك به في مصداقية المنفصل لأن كل ما هو فرد
له واقعاً لم تتعلق به الارادة الجدية وان كان مشمولاً له استعمالاً ،
لوضوح أن كونه صغرى لكبراه لا يزاحمه كبرى المنفصل ، والمفروض
عدم العلم بكونه صغراه ، ولذا قال الشيخ (قدس سره) - في وجه
اجراء البراءة في الشبهات الموضوعية - : لا تشرب الخمر لا تكون
حجة الا عند من ثبت عنده الكبرى والصغرى ، فان صرف احدهما

لا يحتاج به بدون الانضمام الى الاخرى .

التقييد كالتخصيص

ولا فرق بين التقييد والتخصيص فيما ذكرناه ، وان فصل العراقي (قدس سره) بينهما ، لأن الثاني إنما هو مجرد إخراج بعض الافراد والاصناف فهو بمنزلة انعدام بعضهما ونحوه ، فان ذلك لا يوجب تعنون الافراد الباقية بعنوان إيجابي أو سلبي ، بخلاف الأول لتعنون موضوع الحكم بأحدهما .

إذ فيه : أنه ليس المعيار بالتقييد والتخصيص الاصطلاحيين بل هو رؤية العرف الاخراج ولو في الأول أو التقييد ولو في الثاني .

استكشاف الفردية

وبعد وضوح استكشاف الفردية بالاستصحاب ، سواء بالنسبة الى العام أو المخصص ، ولو العدم الأزلي عند القائل به ، لا تستكشف بالندب ونحوه ، والاستدلال له بإيجابها الملازم للصحة مؤيداً بنذر الاحرام والصيام ، غير ظاهر بعد لزوم أن يكون متعلق الأول راجحاً والثاني غير معصية ، والمفروض الشك فيهما ، فلو صححت بهما دار ، من غير فرق بين أن يراد الوفاء بالندب ، فيما لو نذر وضوءاً أو الصلاة ونحوها به .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٥

نعم إذا كان العنوان الثانوي من قبيل ما يرد على الاقتضائي
اخرج المشكوك الفردية عن العام فيدخل في مقابله من دون أن يكون
من التمسك بالعام في المفهومية أو المصادقية ، وحيث يقع التقابل بينه
وبين الأولى يكون التكليف أحد الخمسة^(١) .

أما المؤيد ففيه : ما ذكره الآخوند (قدس سرّه) من أحد الأجوبة
الثلاثة ، واشكال البروجردى (قدس سرّه) عليه بورود إيرادات باب
التعبدى والتوصلى عليه مع أنه سلمها هناك ، غير ظاهر ، لأنها عبادة
ذاتاً ويكفي في مثله تعلق النذر إذا خلى عن المانع .

ومنه : يعلم الجواب عن أنه ان قصدهما مع القرية فلا قرية
قبل النذر، وان قصدهما بدونها فلا مشروعية لهما بدونها ولو بعدم النذر
ولذا قال الاصبهاني (قدس سرّه) في لزوم تعلق النذر بالراجع فعلاً
وجوباً أو ندباً لا دليل عليه ، بل اللازم أن يكون العمل قابلاً لأن
يكون لله وهو بذاته قابل .

(١) فإذا كان الضرر قليلاً جداً قدم الأولى وان كان كثيراً قدم الثانوي
وان تساويا فالاباحة ، وان كانا لا يحد منع النقيض فالاستحباب والكراهة .

الدوران بين التخصيص والتخصص

لو علم بعدم محكومية فرد بأحكام العام لكنه شك في خروجه موضوعاً أو تخصيصاً لم يحكم بالأول، لعدم أصل عقلائي أو شرعي على ذلك ، فلا يترتب عليه أحكام ذلك الموضوع - كما ذكره الآخوند (قدّس سرّه) وغيره - نعم إذا كان لكل من الامرين احكام فالمتبع حينئذٍ احكام العلم الاجمالي .

أمّا إذا تردد زيد الخاص بين فردين عالم وجاهل فهل العام يكون دليلاً على انه الثاني لأن دليله كقيام البينة موجب لانحلال العلم الاجمالي - كما اختاره النائي (قدّس سرّه) - .

أولاً لأن دليله لا يكون ناظراً الى خصوص فرد ، فلا يكون مثلها ويبقى الخاص على اجماله الموجب للسراية الى العام - كما قاله

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ه

آخر - أو يفصل بين ما إذا كان حكم الخاص ترخيصياً^(١) فاللازم العمل بالعام لأنه حجة ما لم ينهض في قبالة حجة أقوى ، والمفروض عدمه لاجمال الفرد المردد ويكون الخاص مصروفاً الى الجاهل بخلاف ما إذا كان حكمه إلزامياً فيعمل بالعام في العالم ، ولا ينحل العلم الاجمالي في الجاهل لأن العام لا يتكفل لنفي فردية شيء أو إثبات حكم آخر - كما قاله البروجردى (قدس سرّه) -؟ الظاهر الثاني لوضوح أن البيئة على الخاص ليست كالعام بالنسبة إليه ، ولم يعرف وجه للتفصيل بين الترخيص والالزام ، فان لازم فردية العالم للعام كون الجاهل محكوماً بحكم آخر ايها كان .

ثم كلما حصل اجمال في العام أو الخاص فالمرجع الأصول العملية ، اما احتمال القرعة ، لأنه من المشكل ، فلا لعدم جريانها في الأحكام ، بل في الموضوعات في الجملة .

اليد الامانية والعدوانية

ليس من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ما إذا اختلفا صاحبا المال واليد في العدوان والاستيمان حيث نحكم بالأول وذلك

(١) لا يجب اكرام زيد .

لأصالة عدم الثاني مما يرفع موضوع الشبهة ، ولذا حكم المشهور
 باحتياج ذي اليد الى البيئة ، بالانضمام الى الروايات في المسألة ،
 فالقول بأن قمتضى القاعدة تقديم مدعى الأمانة لأصالة عدم
 الضمان ، والتصدي لتصحيح فتوى المشهور بعموم علي اليد ، محل
 نظر .

ومنه : يعلم وجه النظر في قول البروجردى (قدّس سرّه) بأن
 عمومهم مخصص باليد الامينة ، فالتمسك به في اليد المشكوك فيها
 تمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

الفحص عن المخصص

اختفاء القرائن المتصلة والمنفصلة المكتتفة بالكلام ، كلامية كانت أو ظرفية للبعداء عن المشافهة ونحوهم ، بالإضافة الى تأخير المجيء بها في تشريع القوانين - عند كافة العقلاء - لمصلحة التدرج ، يوجبان الفحص عن المخصص والمقيّد وسائر القرائن المصادمة للظاهر ، وليست تلك في الأمور الشخصية للمشافهين ومن إليهم ، ولذا كانوا يعملون بدون انتظار .

أما الوجوه الأخرى المذكورة ، مثل عدم حصول الظنّ بالمراد الا بعد الفحص ، كما حكاه الوافية ، وعدم حجية أصالة العموم لغير المشافه ومن إليه ، كما في القوانين ، ولوجود مخصصات توجب العلم الاجمالي ، كما قاله جمع ، وكون العام في معرض التخصيص ، كما في الكفاية ، وبمثل « هلاً تعلمت » وغيره من أدلة التفقه ، كما

قاله العراقي (قدّس سرّه) فيرد عليها النقض أو الاشكال .

والبروجردى (قدّس سرّه) بعد أن استفسر عن مراد الآخوند (قدّس سرّه) بالعرضية ، وانها لا تستقيم على إرادة العلم الاجمالي لبقاء لزوم الفحص وان انحل ولا على إرادة اعتماد المولى على المخصص المنفصل ، وإلاّ لزم جواز عدم عمل العبد عند سماع العام معتذراً باحتمال طرو التخصيص ، جعل الوجه حكم العقل بوجوب التعلم عن حدود الاحكام في غير الاحكام الشخصية وغير ما كان العمل به على فرض حصول العلم .

وفيه : ان الآخوند (قدّس سرّه) أيضاً استدل بذلك على أنه يرد عليه : ان في الشخصية أيضاً يعمل بالقرائن المكتنفة بالكلام ، التي يفحص عنها البعيد لاختفائها .

وقد ظهر بذلك قدر الفحص من الخروج عن العرضية أو انحلال العلم أو حصول الظنّ حسب الإيجاب ولو لم يفحص وعمل عوقب بمخالفة الواقع على تقدير المصادفة الاقتضائية ، والا كان تجريباً .

ولا فرق في لزومه بين كل محتملات المدخلية من المتصل والمنفصل وقرائن المجاز وغيرها بعد وقوع كل ذلك في كلام الموالي ،

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٥

ولم يأت الكفاية بمقنع لتخصيصه بالأول .

كما لا فرق فيه بين المقام والأصول العملية لأن الاحتياج الى أصالة التطابق بين الارادتين المحتاجة إليه كقبح العقاب - مثلاً - المحتاج إليه ، فقول الآخوند (قدس سرّه) أنّه هنا عما يزاحم الحجة بخلافه هناك ، فانه بدونه لا حجة منظور فيه .

خطابات المشافهة

لا يفرق في محل البحث بين الخطاب والحكم بدونه ، نعم لا توجيه في الثاني فيا أيها الناس ، ومن الناس من يجادل ، كلاهما في هذه الجهة واحدة ، نعم لا إشارة في الثاني ، ومجرده لا يوجه ، ففرق النائي (قدس سرّه) تبعاً للشيخ (قدس سرّه) غير ظاهر .

والبحث عن الجهة العقلية واللفظية ، وأنما حرّر في مباحث الألفاظ من جهة بيان أن الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب يعم الغائب والمعدوم أم لا ؟ والظاهر الأول ، كما أنه يمكن خطابهم عقلاً بمعنى الإشارة بفرضهم فتكون الاضافة إليهم ، فلا يقال أنها تحتاج الى طرفين ولا طرف ، فهو مثل قوله : «أن يقول له كن» حيث لا يعقل التوجيه الى العدم المطلق ، فاللازم أن يفرض انشائه سبحانه 'ولاً شيئاً يريد كونه ثم يخاطبه ، فهو في مقام تقرّره أولاً من نحو

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ه
تصورنا ذهنأ صورة ثم انشائها خارجأ .

أما مسألة تعلق التكليف بالمعدوم فهو ممكن إنشاءً مطلقاً أو
مقيداً بوقت وجوده بعثاً أو زجراً ، ومحال عقلائي^(١) بلا تقييد ،
لاستحالة الانبعاث والانزجار ، ولا يعقل البعث والزجر إذا
استحالا ، كاستحالة الكسر إذا استحال الانكسار .

القضايا الحقيقية والخارجية

ثم انه لا كلام في الأحكام الشخصية كقيام زيد ، وأما غيرها
فربما تكون شخصية ماضياً^(١) أو مستقبلاً أو حالاً ، وربما تكون
حقيقية ، وهي الشاملة للمعدومة في ظرف وجودها ، لا مقيداً به ،
أو منزلاً منزلة الموجود ، أو الافراد الذهنية ، بله المعدومة ، لوضوح
أنه لا تقييد في موضوع الحكم ، ولا وجه للتنزيل ، والحكم ليس
للافراد الذهنية والمعدوم كالعدم لا تحقق لهما فكيف يكون لهما أفراد .

(١) لأنه سفه بعد استحالة الانزجار والانبعاث عقلاً ، فهو كما إذا قال
المولى (طر) حيث ان كون الطيران محالاً يوجب عدم امر المولى لأنه سهوائي
حينئذ .

(٢) مثل : « ادخلوا آل فرعون اشد العذاب » ، و « يبايعون الحجة (عليه
السلام) أصحابه الخاصون أولاً » ، و « نفذوا جيش أسامة » .

ومنه : ظهران قولهم بالحقيقية من باب المثال ، والا فالخارجية المستقبلية كذلك ، بل وكذلك شخصيها إذا تعلق بها حكم ، وحال الاخبار عن الماضي أو المستقبل حال الحقيقية في إرادة ظرف الوجود .

ثمرة المسألة

والظاهر ان ثمرة المسألة علمية لعدم استقامة ما ذكر لها منها ، وعدم وجود غيره ، فربما ذكر انها حجية الظواهر لنا على العموم لا على الاختصاص ، بناءً على ما اختاره القوانين ، خلافاً للمشهور ، من عدم حجيتها إلا لمن قصد افهامه ومع عدمها يلزم التماس الدليل لتسرية الأحكام إلينا .

وفيه : ان المحقق في موضعه الحجية المطلقة .

ثم هل المسألة المتقدمة على اختيار القوانين تبنى عليه . كما ذكر أنها الاحتياج في التسرية الى قاعدة الاشتراك على عدم الشمول ، وهي لا تجري الآ مع اتحاد الصنف فلو احتملنا اختصاص الحكم بالمشافهين لما أمكننا التسرية ، أما على الشمول فلا حاجة إليها - كذا ذكره النائي (قدس سرّه) تبعاً لغيره - .

وفيه : أنه لو احتج إليه فيها احتج إليه في الشمول لنا على

لشيرازي مباحث الالفاظ ج ٥
العموم لاننا^(١) لا نعلم هل الخطاب الشامل للمعدوم شملنا أم لا ؟
والحكم لا يتكفل موضوعه .

وذكر أنه إذا كان شاملاً وجب علينا الجمعة والجهاد ونحوهما
من جهة عموم : ﴿إِذَا نُودِيَ﴾ ﴿وَمَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ﴾ ونحوهما ،
أما مع عدمه فلا لاحتمال خصوصية زمان المعصوم .

وفيه : ان احتمال الخصوصية خلاف الظاهر ، لا يصار إليه
الا بدليل ، والا لجرى مثله في كل شك حصل في زمانه أيضاً .

(١) فإذا كان في مجلس الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) الرجال فقط
وقال : البسوا لباس الاحرام 'حج فسواء شمل الخطاب المعدوم أم لا ، يشك
في شموله للنساء إلا بالتمسك بذيل قاعدة الاشتراك ، ومعها لا فرق بين شمول
الخطاب وعدمه .

العام والضمير

لا يخصص العام بالضمير المنفصل الراجع الى بعضه ، وفي المتصل يوجب اجماله ، وذلك لعدم قرينته ، فلا مخرج عن أصالة التوافق بين الارادتين فيه ، وقد قصده الكفاية حيث أدار الأمر بين تخصيصه وبين التصرف في الضمير مجازاً في الكلمة أو الاسناد فيقدم عليه لبنائهم اتباع الظهور في تعيين المراد لا في كيفية الاستعمال .

ولم يعرف وجه لما ذكره البروجردي (قدّس سرّه) من تعارض الظهور في ناحيتها ، فيقدم السببي منها في العام على المسيبي ، إذ لا تعارض ، وأنما يعارضان مردداً القرينة الخارجية الدالة على ان الرد في الرجعيات في الآية مثلاً ، مضافاً الى أن أحد من الظهورين لا ينصدم بها بعد الانعقاد بل هو للمراد .

أما اشكاله في التصرفين في الضمير فغير ظاهر بعد مساعدة

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ه
العقل والنقل فيهما .

كلام النائبني

ثم أن النائبني (قدّس سرّه) اشكل على تقدم أصالة عدم الاستخدام على أصالة عدم التخصيص بأن : الأول أنّما يكون في مورد التعاير بين المرجع والضمير بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز أو نحوهما وليس المقام منه ، إذ لا مغايرة بين المطلقات في صدر الآية ، والرجعيات مرجع الضمير لا بالأول ولا بالثاني ولا بغيرهما ، إذ لا مجازية في العام المخصص .

وبأن استفادة الرجعيات ليست من الضمير بل من عقد الحمل فالضمير راجع الى نفس المطلقات .

وبأن الأصول العقلائية أنّما تجري عند الشك في المراد ولا شك في المراد من الضمير ، فلا تجري أصالة عدم الاستخدام حتى يلزم تخصيص العام .

ويرد :

على الأول : ان الاستخدام الذي ذكره أعمّ مما ذكره مضافاً الى انه لو سلم عدم كونه استخداماً فلا اشكال في ان مثله خلاف الأصل للزوم التطابق بين الضمير والمرجع ولا تطابق في المقام .

وعلى الثاني : بأن الاستفادة من العقدين لوضوح لزوم التطابق بين المبتدأ والخبر عموماً وخصوصاً ، فهل يصح أن يقال : العلماء قائم أو العالم قائمون ، مضافاً الى انه لو سلم كلامه كان الاستخدام في الضمير الثاني .

وعلى الثالث : بأنه بعد انعقاد الظهورين المزاحم أحدهما بما دلّ على الاختصاص بالرجعيات يقع التعارض بين الأصلين فلا يبقى مجال لقوله لا شك في المراد .

التخصيص بالمفهوم

حيث أن المفهوم من الدلالات العرفية ومعيار التخصيص والتقييد الجمع بين الدليلين ، فحاله حال المنطوق في التخصيص والتقييد من غير فرق بين الموافق والمخالف والمتصل والمنفصل . خلافاً للشيخ (قدّس سرّه) حيث توقف في تقديم المفهوم على العام وعكسه في آية النبأ فجعل المعارضة بين المفهوم وعموم التعليل ، فالأول يدل على حجية قول العادل الذي لا يفيد العلم والثاني على عدمها ، لأنه من الاصابة بجهالة وقوة التعليل تمنع عن تخصصه به .

والآخوند (قدّس سرّه) فجعل الأظهر منهما مقدماً وان لم يكن فالمرجع الأصول العملية ، وقد فصل بين المتصل وغيره بعدم انعقاد الظهور في الأول دون الثاني ، وان كان الحكم فيهما واحداً ، كما فرق بين مفهوم الموافقة فادعى الاتفاق على جواز تخصيصه والمخالفة فادعى

الاختلاف .

والاصبهاني (قدّس سرّه) فانه بعد أن جعله لازماً للمعنى عقلاً في الموافق وعرفاً في المخالف جعل معيار التقديم الأظهرية ، قال : إن ظهور اللفظ تابع لمقدار ظهوره في معناه سعة وضيقاً ، وضعفاً وقوة ، فربما عام يكون أقوى ظهوراً من ظهور القضية في معنى لازمه العقلي ، أو العرفي ، فمجرد الملازمة والتفكيك غير مجدية .

الإيراد على الكلمات :

ويرد :

على الأول : بأن الجهالة غير الجهل ، فلا يقال لمن عمل بقبول العادل : انه أصاب بجهالة ، وان كان جاهلاً بالواقع فان وحدة المادة الدالة على وحدة المعنى لا تنافي اختلاف الظلال الموجب للفرق ، ولذا لا يصحّ اطلاق المضل والزراع والمعلم على الله سبحانه مع نسبة بعض صيغها إليه ، وان شئت قلت : ان خبره علم تنزيلي .

ولذا أورد عليه النائيني (قدّس سرّه) بأن التعليل مهما بلغ من القوة لا يكون أقوى من المفهوم الخاص .

وعلى الثاني : ان المعيار في العام والخاص والمطلق والمقيد ليس

الاطهرية بل الجمع بين الدليلين ، فتأمل ، أمّا دعواه الاتفاق في الموافقة ٣

للشيرازي مباحث الالفاظ ج هـ

فلا يساعد قول العضدي من كون الخلاف في كليهما ثم الاتفاق في المسائل الاصولية غير نافع .

كما لا ينفعه استدلال الحكيم (قدس سره) برجوع التعارض في الحقيقة الى التعارض بين المنطوق والعموم حيث لا يمكن رفع اليد عن مفهوم الموافقة مع البناء على المنطوق للقطع بثبوتة على تقدير ثبوتة بخلاف المخالفة فيمكن رفع اليد عنها مع القطع بثبوت المنطوق .

لوضوح أن هذه العلة لا تغني الفرق المذكور ، ولما ذكرناه^(١) لم يستثن أحد من الفقهاء الاب عن حدّ الزنا الآية ﴿فاجلدوا﴾ بمفهوم لا تقل ، إلى غير ذلك .

أما قول البروجردي (قدس سره) على الآخوند (قدس سره) بأن تشقيقه بين المتصل والمنفصل غير ظاهر بعد جعله حكمهما واحداً ، ففيه : انه ليس لأجل الحكم بل لبيان عدم مقتضى في صورة الاجمال ووجود المانع الذي هو العلم الاجمالي في غيرها .

وعلى الثالث : ما عرفت من أن المعيار الجمع لا الأظهرية ، هذا ولم يعرف وجه جعل أحدهما عقلياً والآخر عرفياً - سواء كما ذكره

(١) من وجه تقديم المفهوم على العام والمطلق .

هو^(١) أو عكسه كما ذكره غيره - مع وضوح أن العقل يلزم المفهوم في كليهما من جهة عدم لغوية كلام الحكيم ، والعرف يفهمه كذلك .

الاستثناء المتعقب بالجمل

كل متعقب بالجمل السابقة ومنها الاستثناء في كلام متصل راجع الى الاخيرة ظاهراً وان أمكن الرجوع الى غيرها معها أو بدونها جميعاً أو بعضاً ، فالقول بالاجمال أو الرجوع الى الجميع غير ظاهر ، ولا فرق في ذلك بين تعدد الموضوع أو المحمول أو كليهما .

والاشكال في حرف الاستثناء بأنه مانع عن الرجوع الى الجميع لجزئيته معنى فيه ما تقدم عن الكفاية من عدم الفرق بينه وبين الاسم في كل من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه ، فلا اشكال في فعله أيضاً ، ويؤيده تعدد المستثنى .

أما الأجوبة الأخرى كاستعمال الأداة في أكثر من معنى أو أنها علامة ولا مانع من وحدتها مع تعدد المَعْلَم أو أن حرف العطف يقوم

بمهمته أو فرض الكلية بالوحدة الاعتبارية في طرفيه_٢ فله معنى واحد
كاستثناء الكلي من الكلي ، فلا يخفى ما فيها .

تخصيص الكتاب

هل في الكتاب مورد للتخصيص والتقييد ؟ قيل : لا من جهة
انه ليس في مقام التفصيل فلا عام له ولا مطلق ، بل في مقام الاجمال
كقول الطبيب : لا بدّ من شرب الدواء ، لأن القرآن كتاب هداية لا
كتاب فقه .

وفيه : أنه مناف لقولهم (عليهم الصلاة والسلام) : فيه العام
والمطلق ، وللسيرة القطعية من الفقهاء في الاستدلال بهما لنفي
الشرائط المشكوكة ، إلى غير ذلك .

ثم لا شك في تخصيصه بنفسه وبالمقطوع من السنة وهل
يخصص بالواحد منها ، توقف فيه بعض ، ونفاه الآخرون ، لأنه قطعي
والخبر ظني ، لأن الدليل على حجية الخبر الاجماع ، ولا اجماع في

تخصيصه به، ولما دل على ان مخالفه باطل بضميمة أن الخاص والمقيد منه .

ويرد :

على الأول : أن الخبر لا ينفي سند الكتاب بل دلالاته وهي ظنية ، وأما يقدم عليه لأنه مقتضى الجمع .

وعلى الثاني : أن دليل حجتيه بناء العقلاء .

وعلى الثالث : أن المراد بالمخالف المتباين ، والا فهل يقال بالتناقض في القرآن مع وجود التخصيص في نفسه .

ويؤيد المشهور السيرة المستمرة على التخصيص ونحوه منذ زمانه (صلى الله عليه وآله وسلم) ولزوم اللغوية في غالب الأخبار لولاه مع بداهة عدمها .

دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام لا بدّ من العمل به ، لأنه نسخ أو تخصيص ، والمتقدم عليه كذلك ان كان تخصيصاً ويعمل بالعام ان كان منسوخاً ، واذا دار الأمر بينهما للجهل بوقتتهما قدم الأول لتعارفه الموجب لاعتماد المولى الذي لا يتكلم إلا عرفياً عليه ، ولذا اشتهر « ما من عام الا وقد خص » ولتقديم التخصيص على

للشيرازي مباحث الالفاظ جه

النسخ حيث لا مجرى لأصالة العموم مع وجود ما يحتمل القرينية فلا يعارض أصل عدم النسخ أصل عدم التخصيص .

كلام النائبى ومقرره والآخوند

ومنه : يعلم وجه النظر في قول^(١) النائبى (قدس سرّه) بأن الشك في كون الخاص المتأخر ناسخاً للعام المتقدم وعدمه أو الشك في كون الخاص المتقدم منسوخاً للعام المتأخر وعدمه إنما يكون ناشئاً من الشك في تقييد متعلق العموم وإطلاقه فإذا ثبت إطلاقه بأصالة العموم ارتفع الشك المزبور ومعه يحكم بالنسخ ، فأصالة العموم على تقدير جريانها تكون حاکمة على أصالة عدم النسخ فلا يبقى لدعوى تقديم أصالة عدم النسخ على أصالة العموم مجال .

ولذا اشكل عليه بعض أعلام مقرريه بأنه لا منشأ لهذه الدعوى بل الشك في كل منهما ناشئ من العلم الاجمالي بوقوع أحد الأمرين من التخصيص والنسخ لا بعينه من دون السببية والمسببية .

كما ظهر وجه التأمل في قول الآخوند (قدس سرّه) أما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل للعام وقبل

(١) في وجه تقديم التخصيص على النسخ .

حضوره فالوجه هو الرجوع الى الأصول العملية .

إذ قد عرفت أن الوجه لتقديم التخصيص ما ذكرناه لا ما ذكره .

وبعد ذلك لا تصل النوبة الى الأصول ، ولذا لا تجد الفقهاء يجرونها في أي عام وخاص ورد عنهم (عليهم الصلاة والسلام) .
ميزان النسخ والتخصيص

ثم ان الاشكال في التخصيص بعد حضور وقت العمل بأنه اما^(١) جهل من المولى أو اغراء به ، غير ظاهر لأن المصلحة قد تقتضي عدم اظهاره للزوم التدرج في اظهار الأحكام - ولذا فعله الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) - مع كونه مراداً .

وعليه فتخصيص المشهور التخصيص بما كان قبل وقت العمل غير ظاهر الوجه ، كعدم ظهوره في تخصيصهم النسخ بما بعده لا مكانه قبله أيضاً إذ هو اظهار انتهاء الحكم أو إظهار^(٢) الحكم .

ومما تقدّم ظهرت الأحوال^(٣) الخمسة للعام والخاص ثبوتاً وحال

(١) ان لم يعلم كان جهلاً وان علم كان اغراءً .

(٢) عطف على الحكم .

(٣) تقارن العام والخاص ، وتقديم أحدهما على الآخر مع تأخر الآخر عن وقت العمل وعدم تأخره .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج هـ
الجهل بأنها من أيها إثباتاً .

كما ظهر جواب مبطل النسخ مطلقاً ، لأن الأحكام تابعة
للمصالح والمفاسد ، فلو لم تكن إحداهما لم يكن وجه لجعل الحكم
وان كانت لم يكن وجه له ، وان العام لا يبدو له الخلاف وهو مسبب
عنه ، وان تغير الحكم تابع لتغير الارادة وهو فيه سبحانه محال .

البداء

وحيث أن الله سبحانه عالم بكل شيء - حتى السليبي منه -^(١)
كقدرته كذلك ، إذ نسبته الى كل معلوم ومقدور واحدة ، فيستحيل
التفكيك ، بخلاف الممكن الذي يقرب من شيء دون شيء فلا
يتعلقان فيه إلا بالقريب ، وهذا هو الدليل فيهما وفي غيرهما كالسمع
والبصر ، فلا يمكن^(٢) البداء عن جهل فيه .

اما اخبارات الأولياء عن شيء لا يكون أو عكسه فلانها عن
غير المقطوع مما علمهم الله سبحانه ولم يكن الا من باب بيان المقتضى
فان حصل شرطه وانتفى مانعه كان والا فلا ، فالفرق بينهم وبين
غيرهم انهم كالطبيب العالم بالمقتضيات في الأدوية ، دون غيره .

(١) وأما سَمَى السلب شيئاً توسعاً .

(٢) جواب ح ث .

في قبال^(١) المقطوع الذي لا يتخلف ، وهناك علم ثالث خاص به تعالى ، أما من جهة استحالة اطلاعهم عليه لعدم امكان احاطة الممكن المحدود بصفاته اللامحدودة ، أو استثنائه به وان أمكن .

ثم الاظهار بعد الاخفاء وان كان ابداءً لكنه سمي بالبدء أما من باب المشاكلة^(٢) لأن المظهر في كليهما واحد ، أو من باب النتيجة وقد قالوا في صفاته سبحانه المتغيرة : خذ الغايات واترك المبادئ ، أو نسبة البدء الى المظهر لا المظهر مثل بدا الخلق .

وعلمهم بلوح المحو والاثبات نوع من العلم وان كان ليس بشرف علمهم بأم الكتاب ، إذ الأول بالمقتضيات والثاني بالعلل .

واخبارهم به لفائدة التنبيه كاخبار الطبيب ينتج الضراعة من المخبر لدفع المكروه وطلب المحبوب ، وكثيراً ما يتغير المخبر به حيث يكتنف بالشرط أو يرفع المانع بالدعاء ونحوه .
٤ ٥ ٦
ومنه تظهر فائدته .

فلا يقال : ان قرر موته - مثلاً - فلا فائدة فيه وان لم يقرر فأثر له .

(١) القسم الثاني من اخبارات الأولياء .

(٢) مثل تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسيك .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج د

لانه يقال : هو شرط أو رفع مانع ، فالله في مكنون علمه انه يدعو فلا يموت .

وللالماع^(١) الى فائدة الصدقة وصلة الرحم .

وعدم تحققه في الخارج الفات الى امكان التغيير ولو فيما اخبروا به ، مضافاً الى عدم اتخاذ الناس لهم آلهة كما قالوا في حكمة ذكر ترك الأنبياء الأولى في القرآن الحكيم .

ثم ان البداء قد يكون بعد اختيارهم كما في قصة العروس والخطاب وسنيَّ عمر الظالم ، وقد يكون بدونه وأنما مع ترقب المجتمع المبدو خلافه كما في البداء بالنسبة الى امامة بعض الأئمة (عليهم الصلاة والسلام) فلا يقال : كان أشخاصهم معلومة من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فلم يخبروا بالخلاف حتى يكون فيه البداء ؟ .

وحيث قد عرفت الملاك العقلي فالأخبار المخالفة له مؤولة .

السلام

وحيث قد عرفت ان البداء الاجوائي يكون من التغيير مما اشيع

(١) عطف على لفائدة التنبيه .

في المجتمع ، أمكن أن يكون من صغرياته ما إذا كان المقتضى لمرض أو آفة أو نحوهما ، ثم افقد الناس شرطه أو جعلوا مانعه فتغير الى الحسن وكذلك في عكسه الى السيء .

فالأول : من الله من باب جعله المقتضى .

والثاني : منه من باب جعله المانع ، ولذا كان التقدير في ليلة القدر السلام في كل شيء وأما يغيره الى خلافه بأنفسهم أو بظلم بعضهم لبعض .

حتى ان الصاعقة والسيول والزلزلة إذا جعلوا لها الموانع لا تسبب أذى ، وقد كان بعض البلاد في السابق محصداً بالوباء والطاعون والقحط فلما غيروا شرائطها انتفت ، وفي الدعاء (الأمان من الطاعون والوباء وموت الفجأة وسوء القضاء وشماتة الأعداء) ولعل الآية الكريمة : ﴿فارجع البصر كرتين ، هل ترى من فطور﴾ ﴿وما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾ إلى غيرهما دليل على ما تقدم ، وقال سبحانه : ﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس﴾ .

بل قال جمع من علماء الطب : ان الشيب والموت نوعان من المرض يمكن علاجهما في الجملة وان كان لا بدّ منها بالآخرة .

المطلق والمقيّد

المطلق الذي عرف بأنّه الشائع في جنسه - على ما أورد عليه من الاشكالات - وفي قبالة المقيّد، صفة المعنى لا اللفظ كالأعراب والبناء والثقل والخفة على السمع والاطباق والانزلاق ، فهو كوصف الانسان بالكرم لا بالطول والعرض مثلاً .

وتعلق الحكم به وعدمه بمعزل عن الوصف المذكور لوضوح ان الانسان مطلق وان لم يتعلق به وضع أو تكليف ففغول البروجردى (قدّس سرّه) : ان الاتصاف بلحاظ الحكم غير ظاهر .

ولا خصوصية للكلّي في هذا المقام الا في الاطلاق الافرادى اما الاحوالى فيأتى في الجزئى أيضاً .

وحيث أنّها أمران إضافيان امكن الاطلاق من ناحية ومقابلة

من اخرى .

أقسام المهية

ثم المطلق موضوع للمهية الملحوظ فيها ذاتها ، لا الملحوظ فيها الخارج عنها معها الذي هو اللا بشرط المقسمي المنقسم إليه قسمياً وبشرط شيء وبشرط لا ، وينبغي أن يضاف إلى أقسامهم الخمسة المقسم بينهما ، ولا يقال : أنه مقسم ، فليس من الاقسام للنقض بالمقسم بين الثلاثة ، فالاقسام اما أربعة واما ستة .

وبذلك ظهر أن ضرب الكفاية لللا بشرط القسمي مما ظاهره انه لا بشرط مقسمي وجعله كلياً عقلياً مع انه في قبال الطبيعي والمنطقي ، وليس كل ذهني منه ، كما ألع إليه الاصبهاني (قدس سرّه) غير ظاهر .

كلام النائي

والاطلاق والتقييد لا يجريان في الجملة وان قلنا بالوضع لها وإفادتها بعض الاحيان ما لا تفيدته المفردات كالحصر في إياك نعبد ، إذ هما فيها لا تدع مجالاً لهما فيها ، فقول النائي (قدس سرّه) - كما في الكاظمي - به غير ظاهر .

ومنه : يعرف ان تقييد الحكم في مفهوم الشرط ونحوه راجع

للشيرازي مباحث الألفاظ ج ه
 الى المفرد أيضاً . كما أن قوله : بأنهما في الجملة على العكس منها في
 المفرد فاطلاق الجملة يقتضي التقييد وتقييدها التوسعة لم يعلم
 وجهه ، وإن أراد انصراف مثل اطلاق العقد الى نقد البلد ، دون ما
 إذا قيده بإطلاقه .

ففيه : بالإضافة الى أن الأول من جهة الانصراف « لا
 الإطلاق » وإن الثاني من جهة التقييد به ، انه لو قيد بغير نقد البلد لم
 يكن اطلاق .

الفرق بين اسم الجنس وعلمه

حيث أن اسم الجنس واسع قبل التقييد وبه يتضيق ذكر في هذا
 البحث ، والفرق بينه وبين علمه - بعد فرض ان اتساق لغة العرب
 يدل على حكمة واضعها - ان علمية الثاني باعتبار تعيين الطبيعة فيه
 بالتعين الذهني ، بخلاف الأول حيث انه موضوع لها بما هي هي
 - كما عن الادباء - أو أن التعريف لفظي مع عدم الفرق بينهما معنى
 اصلاً - كما قاله الآخوند (قدس سرّه) - أو أن الاسد موضوع لذات
 المتعين والممتاز بينما أسامة للذات بما هي كذلك - كما قاله الاصبهاني
 (قدس سرّه) - أو أن^(١) العلم موضوع للاسم المقيّد بالإشارة الخارجية

(١) فأسد يعني الذات أما أسامة فللاسد المشار إليه بالاصبع أو المشار إليه
 باللام أي (الأسد) .

له الآ واحد .
٤

ويؤيده ان اللّام لو نقلت من (الرجل خير من المرأة) الى (ثمرة
خير من جرادة) لم ينتقل إلّا الاشارة ولو قيل (الحسن) به وبدونه
مراداً به العلم والوصف لم يختلف إلاها

ولا منافاة بين التعريفين^(١) كالاشارة الحسية الى الشمس ،
ولعلّ الاصبهاني (قدّس سرّه) أراد ما ذكرناه فراجع .

ومّا تقدّم : يظهر أن اسقاط جملة من الاصوليين لهذا البحث^(٢)
لعدم دخله في المطلق والمقيد محل تأمل ، إذ الشيء غير المعروف مطلق
بخلافه فانه خلافه .
٩ ٩ ١٠

النكرة

النكرة^(٣) فرد أو جنس على البدل^(٤) أو الشمول أو التردد أو

(١) تعريف العلم بالعلمية وبلاشارة الاستفادة من اللام .

(٢) بحث اللّام .

(٣) فصارت الاقسام سبعة : ١ - فرد النكرة : ٢ - جنس على البدل :

٣ - جنس على الشمول : ٤ - الفرد المردد : ٥ - الكلّي المشاع : ٦ - الكلّي في
المعين : ٧ - الكلّي الجامع بين الكلّيات الثلاث أي الجنس على قسميه والمشاع
وفي المعين .

(٤) اثنتي برجل ، وثمره خير من جرادة ، واحداهما زوجته (فيمن أسلم

عن اختين) .

الكلّي المشاع أو في المعين أو الكلّي الجامع بين الثلاثة ، ولا فرق فيها بين المعلوماتية أو المجهولية لدى أحد من المتكلم والمخاطب أو كليهما ، والاشكال في المردد بأنه لا خارجية له والا لزم التناقض لأن معنى (هو) وجوده ، و (أو غيره) عدمه ، أنما يرد على الوجود الخارجي لا العلمي^(١) ولا الاعتباري ، ولذا من أسلم عن أختين يُبقي إحداهما على التردد .

لا يقال : الاعتبار وصف وفي المردد لا يصح الموصوف الذهني لأنه في الاختين الخارجيتين ولا الخارجي لفرض عدمه فيه .
لأنه يقال : يكفي فيه الذهني الذي هو مرآة الخارج ، ككفايته في بيع الكلّي مع أنه لا خارجية له .

كلام الآخوند والاصهباني

ومنه : يعلم أن عدم ذكر الآخوند (قدس سرّه) كل الاقسام ، ونفيه الفرد المردد لعدم كون أي واحد من الافراد هذا أو غيره اذ كل واحد هو هو ، وان النكرة غير مقيدة بالوحدة مفهوماً غير ظاهر .

كما ان اخراج بعضهم مثل (الرجل) في الآية عن النكرة

(١) فالفرد المردد موجود ذهنياً ويمكن اعتبار حكم عليه .

للسيرازي مباحث الالفاظ ج ه
لمعرفة الله والنبي المقصود منه من الخلط بين اللفظ^(١) والمعنى، وان قول
الاصبهاني (قدس سرّه) ان الطبيعة قد تلاحظ بنفسها فهو الكلي وقد
تلاحظ بقيد يوجب تشخصها وعدم صدقها على كثيرين فهو الجزئي
وقد تلاحظ بقيد يضيق دائرة الطبيعي ولا تشخصه فهي الحصة
والنكرة من الثالث .

يردّ عليه :

أولاً : أن تثليث الأقسام لا وجه له بعد عدم ثالث^(٢) للأولين
فهو من الأول .

وثانياً : أنها لا تخص الثالث بل الأولان منها أيضاً .

وثالثاً : أنها لا تخص الثلاثة لما تقدم من أقسامها السبعة .

هل المقيد مجاز ؟

ثم ان المطلق إذا قيل أنّه بشرط الارسال كان كل مقيد مجازاً ،
إلاّ لزم^(٣) التدافع ، وإذا قيل : إنه لا بشرط لم يكن التقييد موجباً

(١) إذ اللفظ نكرة اصطلاحية في مقابل أقسام المعارف الادبية ، وان كان
لمعنى معروفاً فهو مثل (زيد) المجهول عند المتكلم والمخاطب حيث انه معرفة
لفظاً ، وان جهلاه خارجاً .

(٢) لأنه ليس وراء الكلي والجزئي ثالث .

(٣) فان قيد الارسال اذا لم يحذف رافعه القيد .

لمجازيته إلا إذا أُريد منه إياه وآ فهو من تعدّد الدال والمدلول .

والظاهر أنّ بينه وبينها من وجه لصدقهما في (ثمرة ..) والأول فقط في (العالم) والثاني كذلك في (وجاء رجل ..) وليس المراد به الأحوال - الأعم من الأزمانى والا ما كنى والشرائطي - حتى يقال : انه منه أيضاً .

وإذ ظهر عدم تقيد المطلق بقيد الارسال كان بينه وبين المقيد تقابل العدم والملكة لا الضدين إذ المقيد عبارة عما ضم الى الطبيعة حيثية اخرى فيه .

وبعض مباحث المقام يأتي في العام والخاص لوحدة الملاك في البابين .

مقدمات الحكمة

الظهور في المطلق كسائر الظهورات بين مشتركين أو مجازين أو إحداهما ، لا يحتاج إلا الى عدم القرينة على الخلاف أما قولهم :
باحتياجه الى مقدمات الحكمة من كون المولى في مقام البيان وعدم نصب القرينة وعدم القدر المتيقن في مقام التخاطب فيرد عليه
بالإضافة الى أن الثالث من مصاديق الثاني وانه لا شأن لليقين في مباحث الظهورات عدم الاحتياج الى الأول فيه خاصة بعد كون ظاهر كلام الحكيم كاف في وجوب العمل به .

كلام الآخوند والنائبي

ومنه : يعلم وجه النظر في قول الآخوند (قدّس سرّه) حيث لا دلالة لمثل الرجل الا على المهية المبهمة وضعاً وان الشيع والسريان كسائر الطوائىء يكون خارجاً عن ما وضع له ولذا احتاج الى

المقدمات ، إذ اللفظ موضوع للمهية وهي موجودة في كل الافراد فلا حاجة الى دليل على السريان حتى يحتاج إليها .

ولا فرق في هدم الاطلاق بقدر القيد كونه متصلاً أو منفصلاً ، وتوهم الفرق وان الثاني يهدمه مطلقاً بخلاف الأول فبقدره حيث انه يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان فلا تطابق بين إرادتي الاستعمال والجد ، غير ظاهر ، إذ عدم التطابق بقدره لا مطلقاً ، ولذا لا تبطل حجية العام في غير قدر التخصيص وان كان منفصلاً .

والنائي (قدس سرّه) بعد أن اسقط القدر المتيقن منها^(١) لأن وجوده مطلقاً لا يضر بالتمسك به جعل مكانه كون متعلق الحكم أو موضوعه قابلاً للانقسام مع قطع النظر عن تعلق الحكم به ، وفيه : أنه متدارك اذ الكلام في الشك في بعض افراد المطلق ومع عدمه لا شك ، فهو لا يزيد عن مثل جعل وجود المتكلم والتكلم وما أشبه منها .

ولا يخفى^(٢) انه يجري في الموضوع والمتعلق ومتعلقه والحكم

(١) من مقدمات الحكمة .

(٢) إذا قال أكرم العالم يوم الجمعة ، تحول الى (اكرام العالم يوم الجمعة واجب) وكل من الأربع قابل للاطلاق والتقييد والحكم وهو واجب قابل لأن =

للسيرازي مباحث الألفاظ ج ٥

دون ما يأتي من قبله الذي لا بدّ فيه من متمم الجعل .
١٢ ١١ ١٢

= يراد به النفس العيني التعيني وان يراد به الأعم من الثلاثة وبه يتحقق الاطلاق
أما ما يأتي من قبل الحكم فهو كالعلم بالحكم والجهل به وما أشبه^٢ .

المراد بالبيان

ثم ان البيان في المقام وفي قبح العقاب بدونه وفي تأخيرهِ عن وقت الحاجة يراد به الاستعمالي الذي قد يكون لضرب القانون وان لم يكن جداً ، نعم هو في المقدمات^(١) الكيامل والآ لم يصحّ لتسرية المطلق الى كل افرادهِ وفي الاخيرين أعمّ منه لأنّه مجملًا يكفي في وجوب الاحتياط .

وهو في عالم الثبوت يكون أولاً يكون ، أو يكون مجملًا ، وفي عالم العلم يعلم كاملاً أو ناقصاً أو لا يعلم ، أما لو علمه جاهلاً بأنّه بصدد هذا^(٢) الحكم أو ذاك فلا أصل بينهما هو موجود فيما شكّ في أن

(١) مقدّمات الاطلاق .

(٢) كما إذا لم يعلم ان (أوفوا) لبيان التكليف أو الوضع .

المولى بصده أم لا .

والقرينة التي تصرف الاطلاق الانصراف غير البدوي سواء بقي الانسان في شك لا يزول بالتروي أو كانت كاللفظية ، ولو شك أنها من أي الاقسام^(١) الثلاثة فهو محكم .

كما انها قد تكون مطلقة وقد تكون غيرها زمانية أو مكانية أو أحوالية والتي منها الاختيار والاضطرار ، ولذا احتمل العراقي (قدس سرّه) في ضرب الأرض في التيمم بالكف أو لا ثم ظهرها ثم الساعد .

الفرق بين العام والمطلق

ويعرف كون المتكلم في مقام البيان من الخارج سواء في العام أو المطلق وفائدة الاداة^٢ وما بمنزلتها^٢ في الأول^١ الاظهرية وهي الفارق بين (كل ثمرة) و(ثمرة) .

ومنه : يعلم عدم إفادتها لسراية الحكم فقبلها أيضاً هو كذلك ، وعليه فلا تقدم للأول على الثاني في مورد التعارض ، ولذا لم يكن فرق عند العرف في احتياج التماس دليل خارج لإلحاق مورده^٣

(١) كما في (مداد العلماء) هل انصرافه الى الفقيه بدوي أو يبقى الشك أو كالقرينة اللفظية .

بأي الجانبين بين العامين والمطلقين والمختلفين .

وما تقدم يعلم وجوه النظر في المباحث^(١) الثلاثة التي ذكرها
النائي (قدس سرّه) في تنبيهه^(٢) الثاني - بعد تصحيحه بإرادته من
(الأداة) أعم من الإضافة^(٣) .

التقييد أو الاطلاق من جهة

وتقييد المطلق من جهة ولو بالانصراف لا يسري الى سائر^٤
جهاته ، نعم إذا استهجن كونه في مقام البيان لكثرتة لم يؤخذ به فيه^٥
لانتفاء مقدمة الحكمة .

ولو^(٥) كان فيه من جهة لم يسر الى سائرهما فيما يلزمها عرفاً أو
شرعاً أو عقلاً - كما قاله الآخوند (قدس سرّه) - .

(١) كون المتكلم في مقام البيان ، وسراية الحكم ، وتقديم العام على
المطلق .

(٢) في آخر فصل المطلق والمقيّد .

(٣) في مثل (علماء البلد) لأنه لا أداة اصطلاحية له .

(٤) كتقييد ﴿أحلّ الله البيع﴾ بغير الكالي بالكالي ونحوه ، والاستهجان
كالتمسك باطلاق ﴿الصلاة﴾ في الآية .

(٥) مثل ﴿فكلوا مما امسكن﴾ فلا اطلاق فيه لموضع العض وعمرات
الذبيحة ، اما اذا قال بطهارة سور الهرة كان الاطلاق حتى فيما أكلت الميتة
ونحوها .

حمل المطلق على المقيد

محتملات المطلق والمقيد في عالم الثبوت تكليف^(١) واحد أو متعدد منفصل أو مخير^٢ بينه وبين المتصل وفي الأول الثاني لازم أو أفضل أو من بعض الجهات الاخر .

وفي عالم الاثبات ان لم يكن بينهما تناف فلا شيء ، وان كان فالظاهر حمل الأول على الثاني كانا إيجابيين أو سلبيين أو بالاختلاف ، للأظهرية ، كما قاله الكفاية ، لا لأنه من الجمع بين الدليلين لامكانه بغير ذلك ، مضافاً الى انه من طرح المطلق^(٢) في الجملة .

أما عدم حمله عليه في المستحبات والمكروهات فلأجل التسامح في أدلتها أو لقرينة الغلبة الموجبة لظهورها في المراتب .

(١) ١ - التكليف الواحد اللازم ، كرقبة مؤمنة فيما يلزم إيمانها .

٢ - والأفضل كما إذا كان إيمانها أفضل .

٣ - والثالث ما كان غير لازم ولا أفضل بل مثل ﴿في حجبوركم﴾ جيء به لا للقيد .

٤ - والمتصل والمنفصل كما إذا لزم عليه رقبة مطلقة ورقبة مقيدة بالإيمان .

٥ - والمتعدد المخير كما إذا كان مثل نذر حج ان أراد جاء به في ضمن حجة الاسلام فقد أدى واجبين أو أتى بحج للإسلام وبآخر للنذر .
(٢) إذ أية فائدة فيه في مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة .

الأحكام الوضعية

والكلام فيهما في الأحكام التكليفية الاقتضائية جارٍ في الوضعية - بناءً على مغايرتها لها كما هو المشهور - فإذا ورد (البيع سبب) و(العربي منه كذلك) حمل الأول على الثاني ، لعدم الفرق في الدليلين المتقدمين^(١) بينهما ، وانما الفارق ان الأولي يكون الأمر والنهي لإيجاد الطبيعة والزجر عنها ، والثانية تتعلق بها مفروضة الوجود - على نحو القضية الحقيقية - .

وأضاف بعضهم على الدليلين مفهوم الوصف وان لم يستند الى الموصوف ولذا قالوا : ﴿فاسق﴾ في الآية مشعر به ، وفيه ما تقدم في مفهومه .

(١) للمشهور من أنه جمع بين الدليلين والكفاية من الاظهرية .

للشيرازي مباحث الالفاظ ج ٥
والاصبهاني قدّس سرّه) بأنه بناءً على ان عدم الحكم معمول
بمعنى التسبب الانشائي الى إبقاء العدم على حاله (كذا الانفاذ إذا
كان اعتبارياً فجعلهما في المطلق والمقيد محال إذ بعد ابقاء العدم في
المطلق لا مجال له في المقيد وكذا الانفاذ الاعتباري) .

ويمكن أن يتصور ذلك في مثل الملك السابق على البيع بغير
العربية حيث أن المقيد يقتضي استمراره بينما المطلق قاضٍ بعدمه ،
لكن فيه ان عدم الحكم ليس معمولاً للغوية أو التأكيد وأي منها ليس
حكماً .

لا اختلاف في الاطلاق

الاطلاق يقتضي تعلق الحكم بالطبيعة سواء في الواجب أو
التحريم ، وفي كل منهما يمكن^(١) على البدل والاستيعاب والمجموعي

(١) في عالم الثبوت .

١ - جنني برجل .

٢ - لا تأتني برجل فيما أراد عدم الاتيان برجل واحد فقط من
الرجال .

٣ - أحلّ الله البيع .

٤ - يحرم الخمر .

٥ - الرجل يفتح المدينة لا المرأة حيث يريد المجموع في الجيش .

٦ - السياسي لا يقدم الامة فيما يريد جمعهم في قبال توزيع القدرة
الموجد لتقدمها ، أما عالم الاثبات فذلك مربوط بالقرائن الخارجية .

حسب القرينة الخارجية ، كما ان السكوت عن الغير يقتضي العينية التعيينية النفسية التوصلية^(١) .

ومنه : يعلم وجه النظر في جعل الكفاية وغيره كل ذلك مقتضى الاطلاق مضافاً الى تركه المجموعي ، بالاضافة الى استحالة أن يصدر منه المتعدد .

وفي تفريق البروجردى (قدّس سره) وغيره بين الأحكام الإيجابية حيث الاحتياج الى مقدمات الحكمة ، والسلبية فلا احتياج ، حيث النفي يفيد نفي الطبيعة ، والظاهر انه من جهة ان الطبيعة تتحقق ولو بفرد ولا تنتفي إلا بنفي كل فرد ، لكنه لا يرتبط بما نحن فيه

المجمل والمبين

المبين ما له ظاهر عند أهل المحاورة، والمجمل بخلافه ، ولعل الاتيان بصيغة المفعول لفهام معنى الحكمة في ذلك لظهور الأول وجمال الثاني - حسب مادة الكلمتين - .

وقد يكونان إضافيّين بالنسبة الى الاشخاص فيكون كل منهما عرضياً بخلاف الأولين حيث الذاتية - كما ألمع إليه الاصبهاني - .

وكل منهما يكون في المفرد والجملة ، كما أن للثاني مراتباً حيث المجمل من كل وجه كفواتح السور أو بعض الوجوه فالأول فيهما عكسه .

ويكون بينهما من وجه أو تباين أو عموم مطلق ، وسببية القرينة الخارجية لا جمال الأول أو تبين الثاني لا يوجب انقلاب الصفة - كما أشار إليه الآخوند (قدّس سرّه) - .

وكما يكونان في القول يكونان في الفعل الأعم من كل دال
كالإشارة والنصب وغيرهما .

وهذا آخر ما أردنا إيراده في المجلد الأول من الأصول
سبحان ربك رب العزة عما يصفون ، وسلام على المرسلين ، والحمد
لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين .

انتهى بقلم المؤلف

محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي

الجزء الأول

١٦٦-٧

٧	تمهيد
١٣	موضوع علم الأصول
١٨	تعريف علم الأصول
٢٥	اللفظ والمعنى
٢٩	المعنى الحرفي
٣٧	الخبر والانشاء
٤٢	المبهمات
٤٧	كيفية المجاز
٥٠	إستعمال اللفظ في اللفظ
٥٥	الدلالة تتبع الإرادة
٥٩	وضع الهيئات
٦٣	علائم الحقيقة والمجاز
٧١	تعارض الأحوال
٧٢	الحقيقة الشرعية
٧٨	الصحيح والأعم
١٠٣	أمور
١١٠	الاشتراك
١١٢	استعمال اللفظ في أكثر من معنى
١١٧	المشتق
١٢٩	المشتقات ليست تسعاً

الجزء الثاني

١٦٧ - ٣٠٢

١٦٧	فصل في الأوامر
١٧٠	الأمر بحسب الاصطلاح
١٧٢	العلو والاستعلاء
١٧٥	الوجوب
١٧٦	الطلب والإرادة
١٨٤	الجبر والاختيار
١٨٩	فصل : في أمور تتعلق بصيغة الأمر
١٩٣	الوجوب والندب
١٩٧	الجمل الخبرية
٢٠٠	ظهور الصيغة في الوجوب
٢٠٢	التعدي والتوصلي
٢٠٧	متّم الجعل
٢١١	الأصل العملي
٢١٥	الأمر عقيب الخطر
٢١٧	المرّة والتكرار
٢٢٢	الفور والتراخي
٢٢٦	الإجزاء
٢٢٩	اشكال وجواب
٢٣٨	معنى اختياره تعالى
٢٤٣	الاختيار والإضطرار، والموضوعات
٢٤٨	إجزاء الظاهري عن الواقعي
٢٥٠	البراءة الشرعية
٢٥٤	الانكشاف الظني
٢٦٨	أقسام المقدّمة
٢٧٠	الشرط المتأخّر
٢٧٧	تقسيمات الواجب
٢٨٢	الواجب المعلق

٢٨٦	 هل القيد للمهينة أو المادة
٢٩٠	 النفسي والغيري
٢٩٣	 الشك في النفسية والغيرية
٢٩٧	 الطاعة والمعصية
٣٠١	 خلف الوعد والوعيد
٣٠٢	 التجسم والاحباط

الجزء الثالث

٣٩٦ - ٣٠٣

٣٠٣	 الثواب والعقاب في الغيري
٣١١	 المقدمة الموصلة
٣٢١	 تقسيم الواجب الى الأصلي والتبعي
٣٢٣	 الشك في الأصلية والتبعية
٣٤٣	 مقدمة الحرام
٣٥٥	 الترتب
٣٦٠	 جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
٣٦٤	 هل الأوامر والنواهي متعلقة بالطبائع أو الافراد
٣٦٨	 نسخ الوجوب
٣٧١	 الواجب التخيري
٣٧٨	 الواجب الكفائي
٣٨٣	 الواجب الموسع
٣٨٥	 التخيير عقلي أو شرعي
٣٨٨	 الأمر بالأمر بالشيء
٣٩١	 فصل : في النواهي

الجزء الرابع

٤٩٦ - ٣٩٧

٣٩٧	 اجتماع الأمر والنهي
٣٩٩	 المسألة أصولية
٤٠٢	 المندوحة
٤٠٥	 القدرة
٤١٣	 هل مطلق النسيان عذر

٤٣٦	حكم الخروج عن المغصوب
٤٤٩	فصل : في أدلة النهي على الفساد
٤٦٢	بطلان العبادة بالنهي عن ذاتها
٤٦٩	هل النهي دليل على الصحة ؟
٤٧٣	فصل : في المفهوم
٤٧٦	مفهوم الشرط
٤٨٥	انتفاء سنخ الحكم
٤٨٩	الشرطان
٤٩٣	مفهوم الوصف

الجزء الخامس

٥٧٢ - ٤٩٧

٤٩٧	الغاية
٥٠٨	العام والخاص
٥١٢	بين العام وأسماء العدد
٥١٧	النكرة في سياق النفي
٥١٩	في تخصيص العام
٥٢٢	العام المخصص بالمجمل
٥٢٦	الدوران بين التخصيص
٥٢٩	الفحص عن المخصص
٥٣٢	خطابات المشافهة
٥٣٦	العام والضمير
٥٣٩	التخصيص بالمفهوم
٥٤٣	الاستثناء المتعقب بالمجمل
٥٤٥	تخصيص الكتاب
٥٥٣	المطلق والمقيد
٥٦١	مقدمات الحكمة
٥٦٤	المراد بالبيان
٥٦٨	الأحكام الوضعية
٥٧١	المجمل والمبين
٥٧٣	المحتويات

مباحث الحجج
والاصول العملية

الأصول

آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى
الإمام السيد محمد الحسيني الشيرازي
(دام ظلّه)

دار العلوم

بيروت - لبنان

الطبعة الخامسة

١٤٢١ هـ — ٢٠٠٠ م

دار الفلّاح
للتنقيح والطباعة
والنشر والتوزيع

المُؤنن، مكانة حركية - بئر المقد - مُقابل البنك اللباني الفرعي

لبنان - بيروت - ص.ب. ٦٠٨٠ / ١٣. هاتف: ٠١/٥٤١٦٥٠. فاكس: ٠١/٥٤١٤٨٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ
خَلْقِهِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ،
وَاللَّعْنَةُ الدَّائِمَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ.

القطع

الحكم له واقع قد يكشفه الانسان وقد لا يكشفه، والاول انما يكون مع الالتفات، من غير فرق بين ان يكون لنفسه أو لمقلده، أو لمن يرتبط به، كالولي، والوصي، والوكيل، حيث يستصحب مثلاً عدم اتيان مورثه بما وجبت عليه من الصلاة، فيقضيها الولد الاكبر. فعدم ذكرهم له خال عن السداد.

فاذا لوحظ بالنسبة الى الحالة النفسية، فقد يكون قطعاً، أو ظناً، أو شكاً، كما فعله الشيخ (قده)، واذا لوحظ بالنسبة الى الحجة أو اللاحجة، كان الاقسام اثنين، اذ القطع من الحجة ايضاً، وهذا اقرب الى ما فعله الاخوند (قده) وان كان يؤخذ عليه عدم الوجه حينئذ في التثليث، وكأنه لذا عدل الاصبهاني (قده) الى الطريق التام والناقص، واللاطريق.

وعلى اي، فالاول: القطع الذي هو موضوع التنجيز - وافق الواقع حتى يكون يقيناً، أم لا، حتى يكون جهلاً مركباً -.

والثاني: هو الطريق المبحوث عن اعتباره وعدمه.

والثالث: موضوع الاصول الاربعة.

ثم حيث ان كلما يوجب الحكم الشرعي بحيث يكون حجة على الانسان، من المسائل في هذا العلم يكون بحث القطع، كبحث الظن منها، فلا يقال: حيث لا يقع وسطاً لا يكون منها، للنقص بالظن ومنه يعلم: ان جعل الاخوند(قده) له خارجاً عن مسائل الفن - وكأنه لعدم صحة جعله كبرى ولا مما ينتهي الفقيه اليه - غير ظاهر. وقد عرفت في الشرح: ان جعلها مردداً بين الامرين، خلاف قاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير.

وحيث ان القطع كشف بنظر(١) القاطع في ذاته، لا يعقل فيه الجعل اصلاً، لا ايجاباً ولا سلباً، لا بسيطاً ولا مركباً، لا استقلالاً ولا تبعاً، لضرورة ثبوت الشيء لنفسه، فاذا أوجد المولى القطع وجد الانكشاف تلقائياً، والظاهر ان حجيته بمعنى تجيزه واعذاره - مما يعبر عنه بوجوب متابعتة - الزام من العقل وهذا وجداني، لا انه من بناء العقلاء - كما ذهب اليه بعض - اذ ذلك بديهي حتى وان لم يخلق عاقل الا القاطع، ولا انه من لوازمه، وان قال به الكفاية وغيره، فلا حكم له، وانما رؤية محضة. والتحرك نحو المطلوب، أو نحو المضاد للمبغوض، منشأه حب النفس، اذ الحكم غير التحرك، كما يلاحظ ذلك في حكم القاضي، والتحرك نحو اعطاء الحق لصاحبه.

ومنه يعلم وجه النظر في قول الاصبهاني (قده) حيث انكر حكم

(١) ليس القطع كاشفاً الا في مورد الاصابة، أما في غيره فهو جهل مركب. فقولهم: ان الكشف

ذاتي له، يراد به في نظره.

العقل، بل اضاف انكار حكم العقلاء أيضاً، مع وضوح انهم يبعثون ويحركون.

ثم يمكن ازالة القطع تكويناً، فيزول الكشف تبعاً، ولا يمكن ازالته دون ازالته، لان ازالة الذات أو الذاتيات خلف.

أما تشريعاً فسلب الحجية غير ممكن، لانه ان لم يطابق الواقع كان تناقضاً في الواقع، وان طابقه كان تناقضاً في نظر القاطع، نعم في المطابق يصح للمولى ان يقول بالاستثناء، ان رأى ذلك اهم (١).

(١) كما اذا قطع بأنه بول، والمولى يعلم اشتباهه، فيقول: البول نجس الا في هذا المورد، من باب ان استعمال العبد للماء الواقعي في هذا المورد اهم من ابقائه يجنبه،

التجري

التجري كما يأتي في القطع، يأتي في كل حجة، اشارة كلنت أو أصلاً، وكذا في الشبهة البدوية قبل الفحص، وفي العلم الاجمالي وفي الخوف الذي يؤمر فيه بالارتكاب أو الاجتناب، ولو كان دون الشك. وهل هو حرام، أو لا؟ وعلى الاول، فهل هي أولاً وبالذات أو ثانياً من جهة انه تمرد؟ كما ذهب الى كل ذلك جمع - وان جعل العراقي (قده) الوجوه والاقوال فيه ستة-.

استدل القائل بالحرمة بامور:

الاول: ان الفعل المتجرى به، انطبق عليه عنوان ذو مفسدة، وكلما كان كذلك، كان حراماً فيما لم يكن معارضاً باهم أو مماثل - كما اذا كان واجباً قطع بانه حرام - وهكذا الحال فيما اذا انطبق عنوان ذي مصلحة على شيء، فانه يكون واجباً، ولذا حرم ما يهتك المولى وان كان في نفسه مباحاً ووجب

ماينقذ المسلم وان كان كذلك، أما الواجب المقطوع بحرمة وبالعكس،
فيلاحظ الاله المانع عن النقيض منهما، والا يختير.

وفيه: منع الصغرى، لان كونه كذلك أول الكلام.

الثاني: ان التجري كاشف عن سوء السريرة، فيسري الى الكاشف قبح
المنكشف، فيحكم بحرمة لقاعدة الملازمة، ألا ترى ان قبح المسمى وحسنه
يسريان الى الاسم.

وفيه - مضافاً الى النقض بما قطع انه واجب فهل يقال بانه كذلك؟ -:
منع الكبرى، اذ لاوجه للسراية، والمثال غير تام، اذ الكلام في الافعال.
مع انه لو سلم قبح الكاشف، فليس كل قبيح حراماً، بل اذا وصل (١)
الى حد المنع عن النقيض.

الثالث: ان متعلق القطع بقبح فعل، يوجب قبحه، لتقييح العقلاء له،
وكلما كان كذلك، حرم للملازمة، وبالعكس في الحسن.

واورد عليه الاخوند(قده): بمنع الصغرى، لان عنوان القطع لا يكون
اختيارياً، لقصد القاطع الفعل بعنوانه الواقعي، لا بعنوان انه مقطوع الوجوب
(وما لا يقصد لا يكون بالاختيار) بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت اليه،
فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً، ومن مناطات الوجوب أو
الحرمة شرعاً؟ بل لم يصدر منه فعل بالاختيار اصلاً (فان شرب الماء لم
يقصده) وشرب الخمر لا موضوع له.

(١) والا فترجيح المفضول، وسوء الادب، وغيرهما قبيح، وليس بحرام.

والنائيني(قده): بان القطع طريق محض الى متعلقه، لادخل له في الحسن والقبح (ويوضحه ان مرتبتهما قبل مرتبته).

لكن يرد على أول الكفاية: ان القصد بعنوان أولي، لا يخرج العمل عن الحسن أو القبح – ان سلم طريانهما عليه بعنوان انه مقطوع – اذ اختيارية الفعل محققة بصدور الفعل عن ارادة، مع التفات الفاعل الى جهة قبحه. فمن صفع انساناً بقصد تجربة يده – لا يقصد ايذائه – مع التفاتة الى ذلك، يكون فعله قبيحاً.

وعلى ثانيه – انه بالاضافة الى وجود الالتفات التفصيلي كثيراً ما – كما اشار اليه – مما يوجب عدم الكلية: ان الاجمالي كاف في الحسن والقبح، ومن الواضح وجوده بالنسبة الى كونه مقطوعاً به.

وعلى ثالثه: بداهة وقوع الفعل بالارادة، وهو كاف في الاختيار فهل القطع بكون مائع خمرأ يجعل الشرب اضطراراً؟ ولذا قال الاصبهاني(قده): الحركة أما قسر أو طبع، أو ارادة، وحيث لا يكون الاولان، كان الثالث.

كما يرد على النائيني(قده) حكم العقل بقبح الفعل المتجرى به، لانه خروج عن رسم العبودية، بل الامر كذلك عقلاً في التجري على انسان عادي – وان لم يعتقد فاعله بشرع – حيث يرون قبح عمله، وتأخر الرتبة غير ضار، بعد ان كان القبح يأتي بعده.

والعمدة في رد هذا الدليل، منع كبراه، اذ مالم يصل القبح الى منع النقيض، لادليل على التلازم.

الرابع: مافي الرسائل، من الاجماع على ان سلوكك طريق مظنون

الضرر عصيان، فكيف بقطعه، ولو انكشف الخلاف؟ ولذا يجب قضاء التمام، فيما لو ظن الضرر في السفر، فاراد القضاء في الحضر ومثله الكلام في الصوم، والوضوء، والغسل، وضيق الوقت، وغيرها، نعم عن النهاية والبهائي(قده): التوقف في العصيان.

وفيه: ان الكلام في القطع الطريقي، أما الموضوعي وهو محل كلامهم، فلا يتصور فيه كشف الخلاف، ومنه يعلم حال الظن والوهم كذلك، ولا يخفى ان احتمال الضرر لو كان عقلاً، كان كذلك، فقد يكون المكلف مخيراً، وقد يلزم عليه ترجيح الفعل أو الترك. لا يقال: لا ضرر، مطلق.

لانه يقال: قيل بتحمل المعصومين عليهم الصلاة والسلام الاضرار في المستحبات، بعد وضوح اللاقتضائي، أو يعارض الاقتضائي. الخامس: ما في الجواهر وذخيرة السيزواري(قده): من انه بدون عقوبة المتجري، يلزم اناطتها بما هو خارج عن الاختيار المخالف للعدل، فالسبر والتقسيم، يعطي عقوبتهما من الاقسام الاربعة.

وفيه: ما ذكره الشيخ(قده): من انها بما لا يرجع الى الاختيار قبيح، لا ان عدمها لا امر لا يرجع اليه، كذلك.

السادس: اولوية عقوبة الفاعل من الأمر والراضي، مع وضوح عقوبتهما، لقصة العقبة، والرضا بعقر الناقة، وسجن الأمر بقتل غيره، ولعن الراضي في قصة الامام الحسين عليه السلام، وذلك يأتي في الاقسام الخمسة، من الاشتغال بالمقدمات، أو فعل ما زعمه حراماً، أو التلبس برجاء

الحرام، أو عدمه، أو بدون مبالاة - في العلم الاجمالي - أما السادس، وهو القصد المجرد، فلعله يساوي الرضا.

وفيه: انه لولا الدليل الخاص في بعض الموارد - ولعله للاهمية - لانقول به، فتتظير غيره به قياس.

السابع: الآيات والروايات الدالة على عقاب المتجري، مثل: «ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه، يحاسبكم به الله» و: «ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة» و: «لاتقربوا الزنا» و: «... مال اليتيم» و: «لا يريدون علواً» وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لانه أراد قتل صاحبه) و: (لعن غارس الخمر) و: (الماشي لسعاية المؤمن) و: (مادل على خلود أهل النار لنياتهم) و: (ان الراضي له اثم والداخل اثمان).

وفيه - بالاضافة الى عدم دلالة بعض الآيات والروايات، وضعف السند لبعض الثانية -: ان بعض الصغيريات لا يثبت الكلبي (١) بعد اصاله عدم العقاب - عقلاً - والاخبار الدالة عليه شرعاً، أما جمعا الشيخ (قده) فلا يخفى ما فيهما.

الثامن: ان التكليف يتعلق بالمقدور، وهو المقطوع به. اما الصغيرى: فبديهي، وأما الكبرى: فلأن أرادة المكلف تابعة لقطعه بالنفع أو الضرر، وعليه، فمتعلق البعث والزجر، هو ما يتعلق به القطع، وان كان مخالفاً للواقع.

(١) مثلاً: بعض الأدلة في أصول الدين، فقياس الفروع عليها، مع الفارق.

وفيه أولاً: النقض بالواجب، فهل هو متعلق بالقطع؟ (١).

وثانياً: ان متعلق تكليف الايجاب، مافيه المصلحة، والسلب مافيه المفسدة، لا ماذكر.

وثالثاً: ليست الارادة تابعة له فقط، بل للاحتمال (٢)، ولو دون الشك.

القائل بعدم الحرمة

أما القائل بعدم الحرمة، فقد استدل سلباً: بعدم الدليل، فيشملة اطلاق أدلة حلية كلشيء. وإيجاباً: بأنها تستلزم التسلسل، اذ لكل تجر تجري، وذلك بالاضافة الى بطلانه من جهة عدم احاطة المحدود بغيره، لزوم ان كل حرام، ما لا يحصى من الحرام.

وفيه: ما المانع من تحريم الشارع مافيه المفسدة، والمتجري اليه فقط، فلا ملاك في غير الاول.

والمحال: حيث يستلزم من وجودها عدمها، حيث ان الموضوع - مثلاً - القاطع بالخلاف، وبمجرد ان قاله المولى، انتفى الموضوع فانتفى الحكم، والكبرى بديهية، لا اجتماع (٣) الوجود والعدم.

وفيه: ما ذكره في مسألة (ناسي الجزء) حيث يتمكن المولى ان يقول: (أيها الناسي لشيء ما) اذ يأتي بعنوان ملازم، أو يكون النسيان بحيث ان قول

(١) فاذا صام في شعبان قاطعاً أنه رمضان، أو صلى قبل الوقت يلزم على هذا القول بكفايته.

(٢) ولذا يعملون لمحتمل النفع، ويهربون من محتمل الضرر.

(٣) حيث بمجرد الموضوع ينتفى الموضوع.

المولى: (أيها الناسي للسورة) لكنه ينسى بمجرد ذكر المولى له، وهنا: أيها القاطع لشيء ما الى آخر (١).

وان تكون كل معصية اثنتين، لمكان التجري، مع بداهة الوحدة فيها.
وفيه: امكان الاندكاك، كما قال بعض، في تعاون (٢) الانسان مع نفسه في شرب الخمر.

ومنه ظهر الجواب عن الكفاية: بانه مع تعدد الحرمة، لاتداخل في العقاب، ومع وحدتها، لعقاب للتجري، اذ هناك شق ثالث (٣).

كلام الفصول

ثم ان الفصول ذكر: ان قبحه ليس ذاتياً، بل بالوجوه، بان يصادف أحد الاحكام الخمسة، فالجهات الواقعية، بدون الالتفات اليها، توجب اختلافه من حيث مراتبه وعدمه (٤)، واذا صادق الحرام، تداخل العقابان.
وأشكل عليه: بأن هتك المولى مصداق للظلم، فليس بالوجوه والامر غير الاختياري، ليس رافعاً للقبح، بضميمة ان الجهات الواقعية ليست من الامور الاختيارية، وانه لاملاك لنعدد العقاب بضميمة انه للهتك، وهو محقق فيه وفي المعصية الواقعية على حد سواء.

(١) آخر الامثلة الثلاثة.

(٢) فلشربها معصية واحدة مندرجة شديدة، بينما في التعاون مع الغير واحدة خفيفة.

(٣) وذلك للجمع بين دليلي وحدة العقاب. ولدليل حرمة التجري.

(٤) فيما اذا صادف الواجب بحيث زال قبحه لتساويه في الملاك مع الواجب أو زيادة الواجب عليه.

ويمكن ان يقال: ان شرب الماء بزعم الخمرية ليس مما فيه المفسدة كالزنا، ولماذا لا يؤثر الواقع مع ان فيه المفسدة أو المصلحة والآثار (١) تترتب عليهما تلقائياً، بالتوليد أو الإعداد، أو التوافي، اما العقاب، فقد عرفت الكلام فيه (٢).

والعاصل

قد ظهر مما تقدم قرب قول الشيخ (قده) فلا عقاب لاعلى الفعل ولا على العزم وان اختاره الكفاية، وحيث يراه غير اختياري، انهى الامر الى الشقاوة الذاتية، مع وضوح ان كل ما بالغير ينتهي الى ما بالذات، والا لزم التسلسل، فغيره اختياري به، أما هو فاختياري بنفسه.

وعلى ما اخترناه لوقامت اماره على حرمة شيء، ثم جاء به لرجاء المطلوبة، امكن التقرب به ان كان كذلك في الواقع، لعدم التنافي بين سوء السريرة ومقربة العمل، اللهم الا اذا دل الدليل على عدم المقربة، مثل من قضى بالحق وهو لا يعلم، ومن فسر القرآن برأيه فاصاب، بل الامر كذلك على رأي الاخوند (قده) حيث ان حرمة العزم لا ينافي مقربته.

أما من يرى قبح التجري ذاتاً ومبعديته، كالعراقي (قده) فلازمه القول بالكسر والانكسار، فقله باستحالة صلاحيته للمقربة غير ظاهر وجه الاطلاق.

(١) ولذا ورد: (ان من لم يشرب الخمر ولو لا لله كان له من الاجر كذا) ويؤثر فعل الوالد في الولد، قال سبحانه: «وليخش الذين لو تركوا» الى غير ذلك.

(٢) في الشق الثالث.

ومنه يتبين: ان ذهاب المشهور الى بطلان عبادة الحائض أيام الاستظهار، ولو لم يكن حيض في الواقع، والعبادة مع خوف الضرر كذلك (١) ان كان مبنياً على التجري - لا التشريع الذي ذكره بعضهم - محل نظر.

(١) اي فيما لم يكن الضرر واقعياً.

القطع الموضوعي

يمكن ان يؤخذ القطع بالحكم على اقسامه الخمسة، في موضوع حكم آخر كذلك، أو بالموضوع فيه كذلك (١) اما ان يؤخذ الاول في موضوع نفس الحكم، فهو خلف (٢) ودور.

وحيث انه من الصفات الاضافية، لها جانباً النفس والمقطوع امكن ان يؤخذ كل واحد من الثلاثة في الموضوع باعتباره صفة أو طريقاً، تمامه أو جزئه.

ومنه يعلم: ان تقسيم الشيخ (قده) له بالوصفية والموضوعية. والاخوند(قده) لهما بتمامه وجزئه، ثم تقسيمه المأخوذ في الموضوع بنحو الوصف، الى صفتي القاطع والمقطوع، الماع الى بعض الأقسام. ثم لا يمكن ان يؤخذ القطع موضوعاً لحكم مماثل، أو مضاد، في

(١) فالاقسام ثلاثون.

(٢) لاستلزامه تقدم الحكم وتأخره..

كلا (١) قسميه، للزوم اجتماع المثلين والضدين، والمصلحة والارادة والمحبوبة واضدادها، واستحالة الامثال في الثاني، واللغوية في الاول، خلافاً لمن قال بالامكان فيه، لانه تأكيد - على (٢) تسليم الصغرى - والا فليس منه، اذ الحكم الاول على العاري عن القطع، والثاني على الموصوف به، بل (٣) وفي الثاني ايضاً، اذ هما امران وجوديان غير متضايقين، بينهما غاية البون، فلا يمكن اجتماعهما وليس المقام منه، لان ما لا وجود له الا في وعاء الاعتبار لا ضدية بينهما، اما مسألة اللغوية، فلا تلزم ان كان الثاني موجباً للبعث.

ويرد على الاول: انهما مثلان، اذ الحكم على الموصوف راجع الى العاري ايضاً، والتأكيد خلاف الفرض، فان الكلام في حكمين مستقلين كيباضين للبلن.

وعلى الثاني: انه لافرق في المضادة بين الحقيقي والانتزاعي والاعتباري، ومرادهم بالوجود اعم منها.
وعلى الثالث: ان الكلام في بعث آخر، لا التأكيد منه.

- (١) القطع بالموضوع كأن يقول: اذا قطعت بأنها خمر فهي حرام، لا اجتماع المثلين. أو غير حرام، لا اجتماع الضدين، أو يقول: اذا قطعت بان الخمر حرام فهي حرام، أو غير حرام.
(٢) وانه من اجتماع المثلين.
(٣) عطف على بالامكان فيه.

قيام الامارات والطرق مقام القطع

والامارات والطرق، تقوم مقام القطع الطريقي والموضوعي الوصفي والطريقي، ان لم يكن انصراف في دليل التنزيل، والا لوحظ قدره، هل هو الى الاول فقط، أو هو مع الثالث؟. فقولهم: بعدم شموله للثاني قطعاً - لانه من (١) إسراء الحكم من موضوع الى موضوع وللزوم الجمع بين لحاظي الآلية والاستقلالية، كقول الاخوند(قده) - خلافا للشيخ والنائيني(قدهما) - بعدمه للثالث وثنائي الوجهين -.

غير ظاهر، اذ التنزيل يجعلهما(٢) مثله بقول مطلق، وحيث ان منه طريقاً وموضوعياً، تقومان مقامهما، نعم الانصراف الى الاول(٣) فقط.

(١) حيث ان الحكم رتب على هذه الصفة النفسية، فسيبانه الى الامارة والطريق بلا دليل.

(٢) يجعل الامارات والطرق مثل القطع.

(٣) فقوله تعالى: «فاعلم انه لا اله الا هو» يحتاج الى العلم، فلا يكفي ان يكتفى منه بقيام الامارة عنده بانه سبحانه واحد.

المجوعول في باب الطرق والامارات

والمجوعول في باب الطرق والامارات: المنجزية والمعدرية، كما قاله الاخوند(قده) وغيره، لانه هو الطريقة، كما قاله بعض. وقد اشكل على الاول: بانه مستلزم للتخصيص في حكم العقل، لانه يلزم عليه العقاب بلا بيان.

وفيه: انه ان ثبت العقاب كان كذلك، والا فلا عقاب اصلاً، اذ مافيه المصلحة من الواقع لم يصل، وما وصل مما يخالفه ليست فيه، وهل يعاقب المولى على ما ليست فيه؟.

لا يقال: اليس ذلك تجريباً وخلافاً للمصلحة(١) والمفسدة السلوكيتين؟.

لانه يقال: بعد بطلان التصويب بصرف الحكم من الواقع الى مؤدى

(١) لو قبل اتباع قول زرارة المخالف للواقع فرضاً أعطى ثواب السلوك، وان خالف، عقاب كسر شوكة المولى.

الامارة، لادليل على العقاب على التجري كما تقدم، والسلوكية لم تثبت وان مال اليها الشيخ (قده) مضافاً الى انه عليها لا يكون على مخالفة المؤدى، بل المؤدى، فلا يكون من العقاب بلا بيان.

- وفي باب الاصول

قالوا: بأن محرزها، كالاستصحاب. والفراغ، وما اشبه - على انهما منها - يقوم مقام القطع.

لا يقال: بعد اخذ الشك في موضوعها، كيف يمكن اعتبارها قطعاً تنزلياً، فانه من الجمع بين النقيضين؟.

لانه يقال - بالاضافة الى انه وارد في كل تنزيل ولو مثل: (الطواف بالبيت صلاة) والى ان الامارات كذلك، حيث ان الشك اخذ ظرفها -: الحل باختلاف الافق، بأن الشك وجداني والقطع تعبدي. وغير محرزها، ان كان كالاتحاد والبرائة شرعياً او عقلياً، فيهما لا يمكن فيه التنزيل، حيث انه اما بلحاظ الكشف، ولا كشف فيهما، او بلحاظ المنجزية والمعذرية، وهما بمعناهما فلا حاجة اليه لتحصيلهما.

وان كان كالتخير (١) فلا حكم اصلاً، وهو انما هو بلحاظه.

لا يقال: اذا كان مورد (٢) متعدداً، لا يحق له ان يفعل كليهما في موردين، للزومه العلم الاجمالي، كما لا يجوز استصحابا القصر والتمام، في مشكوك حديثه للترخص جانباً وذاهباً.

(١) واضح ان المراد به التخيير الاصولي، لا الشرعي مثل خصال الكفارة.

(٢) نذر ان يدخن كل جمعة، او لا يدخن.

لانه يقال: هو حكم ثبت خارجه.

لكن ربما يقال: ان في كل الاربعة (١) يكشف المجموعول عن مراد المولى، فيقوم مقام القطع، بعد اشتراك الجميع في انها في مقام الشك، وبيان المراد، والتنجز والاعذار، حتى في التخيير الاصولي.

الموضوع المركب

ومع تركيب الموضوع، ك(الماء الكر عاصم) يمكن الاقسام التسعة، من ضرب الوجدان والامارة والاصل في جزء في مثلها في الآخر، أما العاشر فلا، اذا اطلاق الاخيرين ليشمل جزءاً ليحرز بها الجزء الآخر بالالتزام (٣).

واحتماله مستلزم للدور، فان شمولهما لاحدهما متوقف على ان يكون له اثر، ولا يكون الا بشمولهما للآخر، ولا يكون الا بشمولهما للجزء الاول. نعم ان دل دليل خاص على احدهما في جزء من الموضوع، كان دليل (٣) الاقتضاء، كفيلا بتنزيل الجزء الآخر.

(١) الامارات والطرق، والاصول محرزها، وغير محرزها على قسميه.

(٢) فاذا قامت الامارة او الاستصحاب على انه ماء، لا يثبت الكرية، او الكرية لا يثبت المائية.

(٣) فاذا قال الامام الصادق «عليه السلام» مثلاً: هذا كر، دل على انه ماء، اذ لو لا المائية لم يكن

فائدة لقوله «عليه السلام».

مراتب الحكم

ثم ان ما ذكره الاخوند(قده): من صحة اخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة اخرى منه، او مثله، او ضده، تام، سواء قلنا بمرتبتين له من الانشاء والفعلية لخروجه عن التقدير بتحقيق موضوعه اليها، او باربع - كما اختاره - باضافة الاقتضاء والتنجز بالوصول، اذ هو من الاستحكام والملاك كذلك، وبدون الوصول(١) لاشيء.

ثم ان الظن بالحكم، لا يمكن اخذه في موضوع نفس ذلك الحكم، للزومه الدور والخف، اما بالنسبة الى حكم آخر مثله او ضده، فان كان فعلياً على كل تقدير - بحيث يريد المولى الاحتياط حتى على الجهل به - لم يمكن ايضاً، للزومه جمع المثليين أو الضديين عند الظان على اقل تقدير، وكما لا يمكن المحال واقعاً، لا يمكن جعل حكم يقطع او يظن او يشك او يوهم

(١) ولذا رفع علي «عليه السلام» العقاب عن الشارب حيث لم يبلغه الحكم، بل ولو لم يعرف وجوب الصلاة حتى مات، اشكل وجوبها على ولده الاكبر، لدليل الرفع وغيره.

العامل انه محال، اما ان لم يكن كذلك جاز، لاختلاف الرتبة، فلا يكون من
جمعهما حتى بنظره.

الموافقة الالتزامية

تجب الموافقة الالتزامية - بمعنى عقد القلب بما علم - في اصول الدين، بالاضافة الى الاعتراف، اما الصور (١) السبع الآخر الحاصلة الحاصلة من ضرب الثلاثة بعضها في بعض - باستثناء ما ذكر - تكون كفراً أو نفاقاً، ومنه يعلم الوجه في لزوم تصديق الله وخلفائه - ولو فيما يبينون من التاريخ - اذ التكذيب أو الشك خلاف الايمان.

كما تجب - بمعنى القصد الى الفعل (٢) أو الترك، متقرباً - في التعديات.

وهكذا لا اشكال في توقف الاجر عليها حتى في المباحات (٣).

- (١) يعلم أو لا يعلم، وكل ما يعتقد أو لا، وكل ما يلفظ أو لا، واذا ضم اليها العلم بالعدم، كانت الصور اكثر.
- (٢) كتروك الصوم أو الاعتكاف أو الحج.
- (٣) فاذا أتى بالمباح لانه سبحانه اباحه اتيب، وهكذا لو ترك المستحب، لان الله اجازه. أو فعل المكروه كذلك من باب ان الله أحب ان يؤخذ برخصه كما أحب ان يؤخذ بعزائمه.

اما لو تنجز التكليف بالقطع، أو ما قام مقامه، فهل يقتضي موافقته التزاما حتى يكون له امتثالان؟ ذهب غير واحد الى العدم، لان العقلاء لا يطلبون من العبد الا العمل، ولا دليل شرعي على لزومه، لكن لا يبعد الاول شرعاً، لقوله سبحانه: «ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً» وقول الصادق عليه السلام: (لو ان قوماً عبدوا الله ووحدوه ثم قالوا لشيء صنعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لو صنع كذا وكذا، أو وجدوا ذلك في انفسهم، كانوا بذلك مشركين) الى غيرها (١).

(١) ذكرها البحار في باب ان حديثهم صعب، والاستصعاب: ان يزيد الامر صعوبة كأن يلقي في الطريق الوعر الاشواك، وذلك لان بالعمل الصعب يرتفع الانسان اكثر، كما ورد في: (احمزها) ثم على رواية الاستثناء يراد أقوالهم وأعمالهم، وعلى رواية عدمه، يراد ذواتهم، حيث ان الانزال لا يدرك الافع وقد ثبت انهم أفضل من الملائكة وسائر الانبياء.

دوران الامر بين المحذورين

ولو دار الامر بينهما، ففي العمل يقدم الاله ان كان، والا فالتخير الابتدائي، اما القول به مطلقاً، للابدية العقلية، بعد عدم المعين، وهما جاريان مستمراً، أو بأخذ احدهما مطلقاً من دون (١) مراعاته، أو بتقديم الحرام، لان دفع المفسدة الاولى من جلب المصلحة.

فيرد على اوله: وجوده مع الأهمية.

وعلى ثانيه - مضافاً الى ذلك -: استقلال العقل بالامتناع عن فعل

العبد، ما يعلم انه يخالف المولى في اعماله المتعددة.

وعلى ثالثة: انه لاكليه له، بل الامر تابع لها مع وجودها.

وفي الالتزام - بناءً على لزومه - يلتزم بما هو الواقع، لانه مقتضى

الجمع بين اطلاق ادلته وعدم العلم به، قال سبحانه: «وما أنزل اليها» (٢)

(١) اي لم يذكر هذا القول الاله لا انه ذكر عدم ملاحظة الاهمية اطلاقاً.

(٢) المراد بالقول الالتزام لوضوح انه لا يلزم القول لفظاً بالايمان بذلك.

الآية، وقال تعالى: «والكتاب الذي انزل من قبل» الى غيرهما.

اما القول بعدم لزومه حينئذ لانصراف الادلة الى العلم بالواقع قال سبحانه: «لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت» أو بالالتزام باحدهما معيناً، جمعاً بين دليل الالتزام وعدم تعينه - فحاله حال العمل - .
فيرد على الاول: ما عرفت.

وعلى الثاني: انه لا دليل على التعيين بعد امكان الالتزام بالواقع فليس كالعمل (١).

ثم الالتزام على القول به لازم حتى في الاحكام غير الاقتضائية لاطلاق ادلته، ومن الواضح ان لزومه على المعلوم، لا المقطوع المخالف، ولا العلم الكاذب الذي تخلقه النفس، كصنع الشيء الشبيه بالواقع في الخارج، من غير فرق بين ان يكون العلم مما (٢) بيد الانسان ايجاداً واعداماً، أو قهرياً، وهو تابع للملتزم تفصيلاً واجمالاً، بالأخص (٣) او الاعم، وحيث تحفظ مرتبة الظاهر فيهما يمكن التزامان (٤).

ولما كان الالتزام بالواقع المجامع للمعلوم والمجهول بين طرفين محذورين (٥) والاصل موضوعياً أو حكماً يجري في مقام العمل لم يكن

(١) حيث لا يمكن العمل بالجامع.

(٢) كما اذا عمل الضرب فلعلم بالنتيجة، أو ترك علمه حتى نسيه.

(٣) كما اذا علم اجمالاً بان احدهما واجب، أو علم بانه واجب أو حرام.

(٤) التزامه بالواقع والتزامه بالاحتياط أو بالتخير، حيث يلزم الالتزام بالحكم الثانوي ايضاً، لانه حكم الشارع.

(٥) كالدوران بين نذر الترك أو الفعل، وبين وجوب الجمعة أو الظهر مثلاً.

تتألف بينهما، فالقول بعدم الجريان لمنافاته له محل نظر، اما عدمه لعدم (١) المقتضى، او للزوم التناقض في اطراف دليل الاستصحاب، فتفصيل الكلام فيه في الاصول العملية.

ومنه يعلم ان قول بعضهم: بظهور ثمرة لزوم الالتزام، بعدم جريان الاصل في الدوران بين المحذورين، أو اطراف العلم فيما (٢) كان محكوماً بالالزام ثم ارتفع في بعضها، غير ظاهر الوجه، اذ الالتزام بما هو الواقع لا ينافيه، لتعدد المرتبة، وبكل حكم بشخصه ساقط بعد الجهل به، وباحدهما على التخيير ظاهر الفساد، اذ كل تكليف يقتضي الالتزام به، لابه أو بضده تخييراً، وباحدهما المعين لا وجه له، وبكليهما تناقض في المحذورين، ومعلوم عدم فيما ارتفع في احدهما، وباحد الاربعة (٣) فيه محاذيرها.

هذا بالاضافة الى ان الالتزام بغير الواقع - نسبة الى الشارع - تشريع محرم.

(١) لعدم شمول ادلة الاصول لاطراف العلم الاجمالي.

(٢) كما اذا كانا نجسين ثم طهر احدهما غير المعين.

(٣) الاربعة الاخيرة.

قطع القطاع

والمراد به الطريقي، الذي يحصل له القطع من أسباب غير عادية في عدم (١) كونها سبباً، لا ما اذا كان لكثرة اطلاعه، أو الموضوعي أو لغيره (٢)، ويلحق به ما اذا نذر ان حصل له القطع بكذا، فالقطع الذي هو موضوع (٣) عقلي، لا فرق فيه بين الاسباب والموارد والاشخاص، فانه لاتناله يد الجعل، لاعقلاً ولا شرعاً، لانفياً ولا اثباتاً، اما الموضوع شرعاً أو نذراً ونحوه، فيمكن فيه التوسعة والتضييق.

نعم للشارع (٤) ان يرفع حكمه واقعاً – وان كان الموضوع – من باب الأهم والمهم، أو ظاهراً بدونه، واحتمال انه يمكن له ان يقول له: لاتعتن

(١) لاخراج ماذا كان بسبب الغيب. كما في المعصوم.

(٢) فيمكن ان يكون قطع انسان موضوعاً لحكم انسان آخر، بشرط ان لا يكون القاطع قطاعاً، وفي الملحق ينذر اذا حصل له القطع من سبب خاص لا مطلقاً.

(٣) القطع الطريقي الذي هو موضوع التنجيز والاعذار.

(٤) فيقول للقطاع بأنه بول، انه ليس بنجس مع انه بول ارادة لرفع قطاعيته أو مع انه ليس ببول.

بقطعك قياساً على قوله للوسواسي: لاتعتن بها، حيث انه يعلم انه خارج التعارف، غير تام، اذ القاطع يرى بخلافه (١).

كلام الاخباريين

لا اشكال في حصول القطع والظن من الكتاب والسنة، وهما حجتان عقلية وشرعية، كما لا اشكال في عدم حجية الثاني الحاصل من المقدمات العقلية، أما هل يحصل القطع منها؟ وإذا حصل فهل هو حجة؟ الاصوليون ذهبوا الى كليهما، وبعض الاخباريين منع الصغرى، وآخر الكبرى، كما اشار اليه الرسائل، فمنع الكفاية الثاني غير ظاهر.

ثم العقل يدرك ما لا يرتبط بالفروع، كالوجوب وقسيمه (١)، وما يرتبط، كالمصلحة والمفسدة، وما يتبعهما من الحسن والقبح، فاذا ادرك احدهما بدون مزاحم مع المنع من النقيض، تحقق الوجوب والحرمة، والا فلا استحباب والكراهة، والا فلا باحة، لتبعية الاحكام لهما - عند العدلية - . وكالامور الواقعية، مثل الملازمة بين وجوب المقدمة وذبيها، فاذا حصلت (٢) الصغرى ثبت وجوبها.

(١) الامكان والامتناع.

(٢) هذا واجب.

ومنه ظهر استتباع العقل للشرع في كليهما، كما تبين وجه الاشكال في تثلث الاقسام بجعل الاول امرين (١)، وفي عدم استلزام اولهما للحكم الشرعي، اذ قد تكون المصلحة مزاحمة بالمفسدة وبالعكس، وثانيهما كذلك، لان حكم العقل بحسن الاطاعة وقبح المعصية، معلول الحكم الشرعي، فلا يستكشف به.

هل يمكن المنع عن العمل بالقطع؟

قد تبين حصول القطع من المقدمات العقلية، فهل يمكن المنع عن العمل به كبروياً؟ الظاهر عدم، كما قال الشيخ (قده) والمحققون فلا يصل الامر الى مقام الاثبات (١)، لان حجته ذاتية، فالمنع عنه يوجب التناقض واقعاً، أو في نظر القاطع، والنائني (قده) لم يخالفهم، لانه يرى التقييد في المقطوع به لافيه، وامكانه واضح وواقع، فلا حاجة الى ما ذكره من المقدمات، من استحالة اخذه في موضوع نفس الحكم للدور، وحيث لا يمكن التقييد لا يمكن الاطلاق، لتقابلهما عدماً وملكة، وحيث لا اهمال في مقام الثبوت، فلا بد من احدهما بمتعم الجعل، فما لم يثبت فيه الاول نقول بالثاني بنتيجة الاطلاق.

واشكال بعض اعلام مقرريه: - بعدم التلازم بين الاستحالتين لعدم اعتبار التقابل بين عدم والملكة في كل مورد بشخصه، فيمكن استحالة الاول

دون الثاني، ولذا يتصف الانسان بالعجز عن الطيران والجهل عن معرفة ذاته سبحانه، مع انه غير قابل للاتصاف بمقابلهما-(١).

غير ظاهر، نقضاً: بانه يستلزم صحة اتصاف الجدار بانه اعمى أو فاسق، لان الجسم يتصف بمقابلهما(٢)، وحلاً: بانهما من السلب والايجاب لا ماذكره فانهما من السالبة بانتفاء(٣) الموضوع، لا بانتفاء المحمول الذي هو ميزانهما.

توهم المنع عن العمل بالقطع

ربما يتوهم المنع عن العمل بالقطع في موارد:

الاول: درهمها الودعي، حيث جعل الشارع التنصيف وذلك خلافة، ومقتضاه صحة اشتراء شيء بهما ولو جارية، مع ان المشتري يعلم تفصيلاً بان كله ليس له، وقد اجابوا عن ذلك: بانه من باب الولاية الشرعية، كما في اباحة حق المارة، أو الصلح القهري المخول الى القاضي، أو قاعدة العدل الممضاة شرعاً، أو الامتزاج القهري.

والظاهر الاخير، لرؤية العرف، فلا يستشكل انه من باب الكتاب والمنديل، لا المائين وما اشبه، فانه وان كان متوسطاً بينهما، الا انهم يلحقونه

(١) اي القدرة على الطيران والعلم بذاته، فان الاول محال عادة، والثاني عقلاً، لعدم استيعاب المحدود لللا محدود وعكسه.

(٢) كما يتصف الانسان في الجملة بالبصر والقدرة، فحيث انصف الجسم في الجملة بالعالم والعاقل، صح انصاف الجدار بمقابلهما.

(٣) اي لاقابلية، لا انه قابل غير متصف.

بالثاني، ولذا لا يرون خلاف الامانة صب المختلف في كيس العالم كما اختاره السيد الاصبهاني (قده) خلافاً للوالد (قده) حيث كان يراه خلافاً. وقد خرج ذلك عن القاعدة بالنص والافهي على النسبة في سائر الموارد - كما اختاره غير واحد -.

كما ان الظاهر ان كلاً منهما يملك نصفه، لانه المستفاد من سكوت النص في المقام، وفي الدابة المتنازع عليها، اذا كان لكل منهما شاهد، أو حلف أو لا ايهما لايهما، اما اذا كان احدهما لاحدهما أو شاهد له وحلف للآخر فهي للاقوى، وقد ذهب الى ذلك غير واحد خلافاً لمن قال: ان التصنيف من باب المقدمة العلمية، ترجيحاً لوصل البعض الى صاحبه قطعاً على عدم وصول شيء منه اليه احتمالاً.

فقول بعض الاعلام به - لانه مقتضى بقاء الملكية ولم يصرح النص بجواز التصرف فيهما لشخص ثالث، وربما ايد بأنه لو ملكا لزم البقاء حتى بعد الانكشاف - محل نظر، لما عرفت، والانكشاف يوجب الانقلاب كخروج بدل الحيلولة عن ملك المعطى له. بحصول المبدل.

اختلاف المتبايعين

الثاني: ما لو اختلف نحو المتبايعين في الثمن أو المثلن أو فيهما تبايناً - لا اقلاً و اكثر، اذ فيه الحكم اما الاصل أو النص - وحلفا، حكم بالانفساخ، مع انه خلاف علمهما والحاكم والثالث اذا انتقلا اليه، ومثله اختلافهما في انه بيع أو صلح مثلاً.

وفيه: انه اما ليس بعلم بالخلاف، ان قيل بأن التحالف موجب له،

كايجاب اللعان والتلف قبل القبض، لانفساخ النكاح والبيع، أو انه من باب التقاص، أو انه من باب حكم المالك الحقيقي بجواز التصرف في ملك الغير، كاجازته حق المارة وبيوت من تضمنته الآيّة، واما لايجوز التصرف، ان قيل بانه حكم ظاهري لقطع النزاع فقط، ومنه يعلم ان حصر الاخوند(قده) الامر في التقاص بلا حاصر.

النجاسة في الثوب المشترك

الثالث: مالو وجدت النجاسة الحديثة في الثوب المشترك، فقد قالوا بجواز اقتداء احدهما بالآخر، ومثله النجاسة في اناء احدهما مما هو خارج عن محل ابتلاء الآخر فتوضّأ، أو اغتسل، أو اقتدى ثالث بهما في صلاة، أو اثنتين، أو صار الامام مأموماً، الى غيرها من الامثلة، لكن الظاهر انه ان لم نقل بكفاية الصحة عند الامام في الاقتداء، لم يصح، ولعل مثلها حمل احدهما الآخر في الطواف، أو دخول المسجدين، أو المكث في سائرهما.

الرابع: مالو اقرعين لشخص، ثم لآخر، حيث قالوا بانها للأول وبدلها للثاني، لانه - باعترافه - اتلفها على الثاني، فان القاضي والثالث المجموع عنده يعلم بالخلاف، وقد اجيب بعدم الصحة لهما، الا اذا قيل بلزوم الفصل على الاول من باب الأهم والمهم، كما في تقسيمه العين المتنازع فيها بينهما، وكفاية الملكية الظاهرية للثالث، لكن في اصل الحكم تأمل، اذ بعدما اقر للأول لم يكن اقراره للثاني (على انفسهم) فهو كما اذ باع أو تزوج ثم اقر بأن المضمن لغيره، أو انه ناكح الأخت او اربعاً، ولو فرض صحة اقراره الثاني، لزم التنصيف لقاعدة العدل، كما اذا اقر تارة بانه باع بهذا الدينار فرسه، واخرى

بغله، أو العكس في المشتري.

الخامس: في الخنثى حيث لها نصف الارثين، وفي الوصية بشهادة امرأة أو اثنتين أو ثلاث، حيث ينفذ منها الربع والنصف وثلاثة الارباع، وفي الوضوء باحد الاناثين حيث تجري اصالة الطهارة وعدم الوضوء، وفي جواز الارتكاب في الشبهة المحصورة، بل وغير المحصورة بالنسبة الى الفتوى به، مع ان المفتي يعلم بارتكابهم كل الاطراف.

النقض غير واردة

وفي الكل: ان الشارع رفع اليد من الحكم، فلامخالفة للقطع اما لقاعدة العدل، كما في الاول، أو للجمع بين حق الميت والموصى له والورثة، كما في الثاني، أو للتسهيل، كما في الثالث ان قلنا به حيث لانص فيه. ومثله قال الشهيد في اللحم المشبه للاصل فيهما أو لليسر المستفاد من قوله: «امن اجل مكان واحد» ونحوه في الاخيرين، وقد ذهبوا في اولهما الى جواز الارتكاب مطلقاً، والتجيز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية، أو بالنسبة الى الموافقة كذلك أو بالنسبة الى التدريجي لا الدفعي.

العلم الاجمالي

يتنجز التكليف بالعلم الاجمالي كالتفصيلي، في وجوب الموافقة القطعية وحرمة مخالفتها، بالوجدان الذي هو مرجع في باب الاطاعة والعصيان، لان المعيار عنده وصوله كبرى وصغرى، من غير نظر الى تميز المتعلق، فاحتمال عدمه - لان العصيان لا يتحقق الا مع العلم (١) به حال المخالفة، والمفروض عدمه، ولا دليل على ضرر العلم المتقدم أو المتأخر - غير ظاهر الوجه.

واذا كان العلم بياناً، لا يصح الترخيص في كل الاطراف، بعضها، الا بما يرفع القطع بالتناقض في الاول، واحتماله في الثاني - فان التناقض كسائر المحالات مقطوع بعدم، فلا يمكن احتماله فضلاً عن (٢) ارفع منه - من

(١) اما تفصيلاً وحدوثاً، أو اجمالاً معيماً، كما اذا شرب احد الاناثين، وارق الآخر في المسجد في دفعة واحدة.

(٢) من الشك والظن.

مصلحة ترفع الحكم كلاً أو في الجملة، كما في الشبهة البدوية وغير المحصورة، اما اجازة المولى لبعضها لعلمه بعدم المطابقة للواقع مع احتمال المكلف لهما (١)، فخارجة عن البحث.

ومنه يعلم وجه النظر في قول الكفاية: بإمكان جعل الترخيص في الاطراف لمحفوظية مرتبة الحكم الظاهري مع الاجمال، مستدلاً بهما، اذ بالاضافة الى الخدشة في الكبرى - بل انما هو تنجيز واعذار فقط - يلزم التناقض بين الحكمين ولا يرفعه الجهل.

المضادة بين الاحكام

ثم ان بعضهم ذكر: عدم المضادة بين الحكمين الظاهري والواقعي في الشبهة البدوية، لان الحكم اعتبار في ذمة المكلف، ولاتنافي بين الاعتبارات ولايين ابرازها بالفعل ولا تفعل، ولايين المبدء اي المصلحة والمفسدة، لأن احديهما في متعلق الحكم الواقعي، والاخرى في نفس الحكم الظاهري، ولايين المنتهى اي الامثال، لانه مع وصول الواقعي ينتفى الظاهري، ومع عدم وصوله، لا يحكم العقل الا بلزوم الظاهري.

ويرد عليه اولاً: ان الحكم ليس اعتباراً في الذمة، بل اعتبار مجرد، وهل الاحكام الوضعية فيها.

وثانياً: وجود التضاد في الاعتبار، كما في الانتزاع والعين.

(١) بأنه لمصلحة غالبية، أو عدم المطابقة للواقع.

وثالثاً: لا يعقل الابرازان من الحكيم، فهو محال عرضاً، وهو لا ينقص عنه ذاتاً.

ورابعاً: المظهر دليل المخبر، وهل يمكن جمع الطلب وضده أو سلبه في النفس؟.

وخامساً: الواقعي ممتد الى حال الجهل، ولذا كان مشتركاً بين العالم والجاهل فيتناهيان.

وسادساً: ان عدم العلم بالواقعي لا يحدده، اذ المصلحة موجودة وهو تابع لها، فيضاد الظاهري.

وجه جمع الاصبهاني (قده)

ثم ان لاصبهاني (قده) قال: بأن الخطابات الواقعية مالم تصل الى المكلف، لا يعقل ان يتصف بكونها داعياً، والحكم الحقيقي هو جعل ما يمكن ان يكون داعياً وبذلك ترتفع المضادة بينها وبين الشبهة البدوية، التي هي مجرى الاصول الشرعية، اما الشبهة غير المحصورة، فالمتيقن من موردها ما يلزم من الاحتياط فيها عسر مخل بالنظام، وما كان بعض أطرافها خارجاً عن مورد الابتلاء ولا حكم فعلي فيهما، لبداهة عدم موقع للبعث والزجر الحقيقيين مع اي منهما، فلا علم اجمالي به، فلا محذور من الاذن على خلافه.

ويرد على اوله: ان الحكم هو الاعتبار، والعلم والجهل من المكلف لا دخل فيه، فكيف يجعل شيء على خلافه؟ وان شئت قلت: اما يلتزم باحدهما فقط، أو بالمضادة.

وعلى ثانيه: انه اذا لزم من الاحتياط أقسام ذلك، فلماذا يرتفع كلياً مع لزوم تقدر الضرورات بقدرها؟ مضافاً الى أن بين العسر وغير المحصورة من وجه، والدليل دل على رفع كل ما لا يحصر لا الخاص بالعسر، مع أن الاخلال بالنظام أخص من مجمع الوصفين ولا ينحصر فيه المرفوع.

ولم يبين رحمه الله وجه جعل الشارع الحكيم المتضادين في أطراف الخارج عن الابتلاء، فكيف يحكم المولى بحرمة النجس وبحلية الاواني المائة - مثلاً - لمائة لا يتلى أحدهم الا بمائة؟.

هل أدلة الاصول تشمل أطراف العلم

ثم لو قيل بإمكان الترخيص في أطراف العلم، فالظاهر عدم شمول أدلة الاصول لها، سواء المذيلة وغيرها، لانصرافها الى البدوية، ولأن المثال بالشيء لعله سرقة، والزوجة لعلها رضاعية يعطى تحديد الكبرى، ولو سلمت أطرافه حق التمثيل به، لانه أبعد عن الذهن، ولان العلاج الشرعي فيه، يهريقهما، ويبعا ممن يستحل والاقتراع في القطيع المنزوع على أحده، يعطى عدمه.

اما استدلال الشيخ (قده) له: باستلزامه التناقض في أطراف الدليل في المذيلة بـ (حتى) فيرد عليه ما ذكره الاخوند (قده) من كونه مستلزماً (١) للاجمال، وغير المذيل، مثل: (رفع ما لا يعملون) بيته، ولا يرد عليه ما ذكر من تحكيم اطلاق الصدر، اذ المشكوك مرفوع، والعلم الاجمالي لا يرفعه،

(١) لاسحالة التناقض في كلامه «عليه السلام».

ومن استلزامه عدمه، حتى في ما خرج بعض الاطراف عن محل الابتلاء، أو كان (١) حرجاً، أو ضرراً، أو عسراً.

اذ قد عرفت ان الانصراف يعطي الاجمالي للذيل، وخروج المواضع الاربعة بدليل خارج، لا بالاصول.

ثم بعده لاحاجة الى ما ذكره: من جعل كلمة (بعينه) لتأكيد العلم بالتميز المعلوم، فانه وان كانا محتمله، باضافة تأكيد (حتى) (٢) وهو اقرب الى (الحرام) مما ذكره، الا انه يجعل (الحرام بعينه) شاملاً للاجمالي (٣) أيضاً، ويؤيده ما ذكرناه من المؤيدين (٤) بعده.

سقوط التكليف بالامثال الاجمالي

لا ينبغي الاشكال في سقوطه به، اذا لم يكن محذور (٥) خارجي سواء في التوصلي الانشائي وغيره، والتعدي الموجب للتكرار وعدمه، واشكال الشيخ (قده) في الاول: - بان التريدينافي الجزم المعتبر فيه، وغيره في

(١) الحرج نفسي، والعسر الشدة على الجسم بدون ضرر. والضرر على الجسم.

(٢) فان الحرف اذا تعلق بالحرف، قام مقام الاسم مثل (بدأت بيسم الله...).

(٣) يقول رأيت الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم» بعينه، اذا رأى نفرين: أحدهما الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم» في قبال انه رأى من لم يعرف هل هو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أم لا؟.

(٤) السرقة، وبهريقهما، ونحوهما.

(٥) كما اذا كان في ذلك سرف في المال أو اصابة للعمر، أما شبهه.

الثالث: بانه لعب ومناف للوجه (١) والتمييز وفي الرابع: بأنه ان أتى بقصد الجزئية في الزائد. احتمل الزيادة المبطله، وبدونه فيه، احتمل الاخلال بالقصد المعبر-. .

غير وارد، اذ يرد على الاول: انه لادليل على ضرر التردد في السبب أو المسبب والتعليق، ولذا يصح عرفاً وشرعاً، في الاوامر والنواهي والادعية والنذور وغيرها، وعدم علم المعلق بالمعلق عليه غير ضار، نعم الضار منه أن يتردد في الاعتبار (٢).

وعلى الثالث: بانه ضار اذا كان في الجوهر، لمنافاته للامتناع لا في كفيته أو احرازه، فان ضمه اليه لا يضر بصدقه. أما قول الكفاية: بأنه ربما يكون لداع عقلاني، ففيه: ان المنافاة بينهما لا يدع مجالاً للاستثناء.

كلام النائي (ره)

وربما استدل النائي (قده) له: بان الامتناع الاحتمالي في طول اليقيني، لان العقل حاكم بلزوم الانبعاث عن بعث المولى وفي الاجمالي يكون عن احتماله.

وأضاف مقرره الكاظمي (قده) الاجماع على عدم كفايته فلاشترط شرعي على نحو نتيجة التقيد. وفيه أولاً: انه عنه وان تعدد التعلق.

(١) الوجه: كالوجوب والدب، والتمييز: كالظهر والعصر، وبينهما من وجه.

(٢) بان يتردد هل يعتبر أم لا؟.

وثانياً: لادليل على الطولية، ثم لو سلم الاجتماع وهو مخدوش صغري، ومحتمل الاستناد، فلا كبرى.

وعلى الوجه والتمييز: انه لادليل على اعتبارهما، لامن العقل لانه يكتفي بالامتثال الحاصل من دونهما، ولا من الشرع، للاصل بعد عدم تصريحه باعتبارهما مع امكانه بنتيجة التقييد، وفيه: انه بالنسبة الى الاول مصادرة (١).

فالجواب: انه يتحقق بالاجمال، ومنه يظهر بطلان كبرى الدليل بان العناوين المحسنة والمقبحة لا تحصل الا بقصدهما، كما يبطل اطلاق الصغرى القائلة: (بان حسن وقبح الافعال القصدية بالعناوين) كون ذلك فيما كان وجهان (٢) وخصوصيتان، ومنه يعرف النظر في الرابع.

الامتثال الظني والاجمالي

واذا جاز الاجمالي في قبال القطع، جاز في قبال القطعي طريقاً أو اشارة او اصلاً، وجعل مراتبه القطع تفصيلاً، ثم اجمالاً، ثم القطعي كذلك، لم يدل عليه عقل أو شرع. ولذا يصح الثانيان وان أمكن الاولان، كما يجوز ترك الاول حتى الى الرابع، نعم مع الاول لا مجال للاحتياط بخلاف الثاني، ولذا جاز تقديم القصر أو الاتمام لغير الراجح لديه وان استظهر خلافه.

(١) اذ المدعى يقول: بأنه ليس امتثالا.

(٢) أما اذا كان وجه واحد، وخصوصية واحدة، كصوم رمضان الواجب فلا يتوقف الحسن والقبح

على قصد الوجه والتمييز.

فاختيار الشيخ (قده) تقديم الثاني عند الاحتياط، والمجدد (قده) الاول للزوم (١) تقديم المظنون على المحتمل، مما جعله الثاني (قده) مبنى الخلاف بينهما، جرباً على نظره طولية الاحتمالي على اليقيني، مخدوش (٢) صغرى وكبرى.

الاقسام الاربعة

ومن ذلك تحقق وجوب الاحتياط مع عدم حجية الظن، وجوازه معها في الخاص، وفي الانسداد اذا كان من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، ووجوب العمل به اذا كان منها عدم جوازه كما المع اليها الكفاية.

(١) لاسظهار الثاني (قده) ان العمل يحكم: بانه لا بد للمتمكن من كون اتباعه عن البعث الجزمي، لا البعث الاحتمالي.

(٢) اذ قد عرفت: عدم دليل على النظر المذكور، وعلى تقديره ليس منه المسألة، اذ الباعث على المظنون، هو الامر الجزمي، قدّمه على المحتمل أو آخره.

الكلام في الظن

بناء العقلاء على العمل بالظن في كافة أمورهم، الا ما خرج ولايهم ان يكون وجهه عدم كفاية القطعيات لادارة النظام، والشارع بما انه سيدهم تبع ذلك، ولذا نرى المتسرعة كذلك، وماورد من النهي عنه من جهة الدليل الاقوى علماً أو ظناً، فانه يسقط اضعفه كما هو بنائهم أيضاً.
فما عن المشهور: من أنه غير حجة عقلاً، والنهي ارشاد اليه لامولوي، منظور فيه.

كشف الظن ناقص

وكيف كان فهو لكشفه الناقص، قابل للتسميم عندهم، وللمنع عندنا اما الوهم الملازم له دائماً، فهو ساقط وان أمكن جعل الحجية له، بخلاف الشك، حيث انه ليس متعلقاً بطرف وان صح جعلها لاحد طرفيه.

والكاشف عن حجته، لفظ أولب (١) أو عقل بالانسداد، ولا فرق بين (٢) الثبوت والسقوط، لكن الخوانساري (قده) ذهب إلى الاكتفاء بالظن بالفراغ، وغير واحد إلى اتیان القاضي قدر ظنه.

قال الكفاية: ولعل الاول لاجل عدم لزوم رفع الضرر المحتمل فتأمل.

وكأنه اشارة الى أنه لو كان المدرك اكتفى بالاحتمال ولا وجه لاشتراطه.

لكن من المحتمل أن يكون وجه ما ذكره بناء العقلاء على الاكتفاء به فيه، نعم مقتضاه أن يكون الثبوت كذلك، ويؤيده قولهم عليهم الصلاة والسلام: «حتى يستبين» و «تحزّي القبلة» و «يسأل الناس الاعراب» وحجية الظن في الركعات، بل قد عرفت (٣) ما يسنده، ولذا جرت سيرة المشرعة على الاكتفاء به، في اعطاء الخمس والزكات والاقاف والعبادات الاستيجارية وغيرها.

هل يمكن التعبد بالظن؟

الوجوب والامكان والامتناع لها عالمها، سواء اريد بالثالث الذاتي (٤) أو الوقوعي، ولو شك في ان ايها في عالم الذهن، فالمرجع الادلة (١) بالاجماع.

(٢) فالظن غير الحجة لا يثبت التكليف بل هو مجرى البرائة، ولا يسقطه بل هو مجرى الاشتغال.

(٣) في أول البحث، حتى ان حجة خير الواحد، والظواهر، والمشهور وغيرها تصديق لما ذكرناه.

(٤) الاول ما يمتنع نظراً الى ذاته، والثاني ما يكون امتناعه لل لازم أو ملزوم أو ملازم ممتنع، كالطيران واللغو من الحكيم.

العقلية، ولا أصل في المقام لتعيين الثاني عنده، كما لا شأن لبناء العقلاء هناك فقول الشيخ (قده) بانه: الثاني عند الدوران بينه وبين الثالث، غير ظاهر - كما ذكره الاخوند(قده) -.

نعم قوله بعد ذلك وقوع التعبد بها من طرق اثبات امكانه، ان أراد القطع به، اشكل بانه من أين؟ وان أراد الظواهر ففيه: انه مع احتمال كونه كظواهر التجسيم لم يكن منها. ومراد ابن سينا عدم الانكار في صورة عدم العلم، وهو جار في الطرفين أيضاً.

ولافرق فيما ذكرناه من العالمين، بالامكان التكويني والتشريعي منتهى الامر ان المراد من الثاني في قبال الامتناع الوقوعي، فقول النائيني «قده»: ان سلم بنائهم فهو في الاول لا الثاني، محل نظر.

ولم يعرف وجه لقول مقرره: ان مراد الشيخ «قده» البناء على الامكان عند قيام دليل معتبر، اذ مع القطع من الدليل به لا حاجة الى بنائهم، وبدونه مصادرة (١) على انه كيف يمكن اثبات الامكان بالظن، ولا لقوله: لا امكان تشريعي، بعد ما عرفت من انه هو الوقوعي هذا ولكن الاصبهاني «قده» جعل الاستحالة واقعية لا وقوعية قائلاً: ان التعبد بالظن اذا كان معناه جعل الحكم المماثل، فجعل المثل في مورد وجود المثل أو الضد واقعاً، عين الجمع بين المثليين أو الضدين في موضوع واحد.

(١) لانه يريد اثبات حجية الظن من الدليل الظني.

محذورات التعبد بالظن

مأذكر في محاذيره: اجتماع الحب والارادة والمصلحة واضدادها، وتلقون الشيء بلونين من الاحكام الخمسة، واجتماع الخطابين، وتفويت المصلحة، أو الالتقاء في المفسدة، ونقض الغرض، أو التصويب، والاربعة الاول محال ذاتاً، والاخرى وقوعاً، والاخير ممنوع دليلاً.

ومنه يعلم وجه قول: انه يستلزم تحريم الحلال وعكسه، والمراد بالاول: الاقتضائيان، فان ترك الواجب حرام توسعاً - أي الحرام عرضي لا شرعي، فان الحكم (١) لا ينحل الى حكمين، كما لا يوضع حكمان في الطرفين - وبالثاني: الثلاثة اللاقتضائية، وان كان الواقع عشرين (٢) صورة.

واجتماع (٣) المثليين أو الضدين، وازاد العراقي (قده) ان لازم صحته، جواز الاخبار عن الله تعالى، مع ان اللازم باطل اجمالاً.

والجواب - عن التصويب أو الجمع بين المثليين أو الضدين -:

ان لاحكم في الظاهر، وانما هو تنجيز أو اعدار.

- وعن تصادم المصلحة والمفسدة أو التفويت في الاولى والالتقاء في

الثانية -:

(١) فان الحكم بسيط لامركب، ولو وضع حكمان في الطرفين، لزم لغوية الثاني وكون كل انسان فاعلاً للواجب دائماً، لانه تارك للحرام، ووجود نوايين لكل تارك حرام، أو فاعل واجب، وعقابين في عكسه.

(٢) من ضرب كل حكم في الاربعة الاخر.

(٣) عطف على (تحريم الحلال).

ان ذلك اذا لم يكن ايهما لمصلحة التسهيل، أو رؤية الشارع اكثرية مصادفة الامارة ونحوها للواقع، من الايكال الى قطع المكلف في الاطاعة.

- وعن الجمع بين الارادة والحب ومقابلهما :-

ان احدهما يندك بالآخر، فلا جمع.

- وعن التلازم بين الاخبارين :-

ان الدليل على عدمه، حيث ان الاخبار عنه تعالى بحاجة الى العلم بالنبوة، وهي غير حاصلة في غير النبي قبل الاسلام، ومعلومة العدم بعده (١).

السببية

ثم ان الاشاعرة والمعتزلة بمنأى عن الاشكالات - ماعدا التصويب - لقولهما بالسببية بعدم الحكم الواقعي اطلاقاً، كما قاله الاول، أو بعد مخالفة الدليل له، كما قاله الثاني، لكن الادلة الاربعة على خلافهما، على ماقرر في مباحث الكلام.

اما المصلحة السلوكية التي قال بها الشيخ (قده) وتبعه النائي (قده) وغيره، فهي تدفع بعض الاشكالات، ولابعد فيها عقلاً، بل هي مقتضى رافة المولى، ويؤيدها اخبار من بلغ، الشاملة حتى للاقتضائيين (٢)، وللمخطئ

(١) اذ لاني بعد محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

(٢) الواجب والحرام. حيث ان الدليل على الواجب معناه التواب في فعله والحرام التواب في تركه. وقد وردت في الروايات التواب على ترك المحرمات.

اجر، وانما الاعمال بالنيات، وباحمزة شكر الله سعيك، وقوله سبحانه: «لا يضيع عمل عامل منكم».

وقوله تعالى: «ذلك بانه لا يصيبهم ضمناً ولا نصباً» بناءً (١) على ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم سافر لاجل الحرب فلم يلق كيداً. وعكسها (٢) مفسدتها، كما ورد في: «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم» وفي قبال: «(من بلغ) من فعل الحسن الواقعي بلا نسبة، حيث الثواب ايضاً، كما ورد في حاتم، واذا لوحظ الثلاثة (٣) السلوكية، مضروبة في مثلها في متعلقها، كانت الاقسام تسعة.

الاشكالات

ولا يرد على ذلك ما قاله بعض المعاصرين: من انه لو فرض سلوك الامارة مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، لا يعقل تعلق الايجاب بالواقع تعيينياً، بل لابد من التخيير بينهما، ولا ما قاله آخر: من ان حجية الامارة ليست الا امضاء طريقة العقلاء، وليس قيامها عندهم محدثاً لها في ايها، وانه لا يتصور لسلوكها معنى وراء العمل على طبق مؤداها، وانه يلزم

(١) لا انه سافر لارهاب العدو وقد حصل ذلك، لكن الظاهر هذا دونه.

(٢) فالاول من جهة المفسدة السلوكية ولذا يعاقب، والثاني من جهة واقع الحسن (لا زعمه بسبب البلوغ الاشتباهي) يثاب.

(٣) الواقع اما مصلحة أو مفسدة أو لا احدهما، والسلوك الى كل واحد، اما فيه صلاح أو فساد أو لا احدهما.

منه ان العادل اذا اخبر عن الامور العادية، لزم العمل على قوله فيها، لانه ذا مصلحة سلوكية وانه يلزم عدم القضاء والاعادة بعد الانكشاف، لاحراز المصلحة بالسلوك.

اذيرد على الاول: ان مصلحة السلوك في طول الواقع لا عرضه.

وعلى الثاني: انها اياه بزيادة.

وعلى الثالث: ان تطرق الطريق عبارة عن اتباع قول العادل مثلاً،

وليس عين ترك شرب الخمر.

وعلى الرابع: ان اخبار العادل عن الشريعة متدارك بالدليل لا غيره.

وعلى الخامس: ان المفروض التقيد بعدم الانكشاف.

ثم لو فرض عدم الدليل على السلوكية، كفى احتمالها في دفع

الاستحالة المدعاة والتفويت، فانه مع الاحتمال في الادلة العقلية يبطل

الاستدلال.

اجوبة لدفع التضاد

وقد أجابوا عن دفع المضادة ونحوها فيما كانت الامارة مخالفة للواقع:

بعدم وحدة الموضوع، مع انها كسائر الثمان المشتركة في التناقض

معتبرة فيها، اذ هو في الاحكام الواقعية الاشياء بعناوينها الاولى، وفي

الثانوية بعنوان انها مشكوك فيها - كما قاله الشيخ (قده) - وفيه: انها لاتقيد

بالعلم، ففي حال الجهل يجتمعان، اما في مثل الاضرار أو السفر فتسقط

الاولية.

أو انها فعلية من بعض الجهات، وهي كذلك من جميعها - كما ارتضاه

الاخوند «قده» - قائلا: لا يوجب ذلك، الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي، بمعنى كونه على صفة ونحو، لو علم به المكلف لتتجز عليه، كسائر التكاليف الفعلية التي تتجز بسبب القطع (١) بها.

والحاصل: ان التضاد بين الحكيم فيما كانا فاعلين من جميع الجهات، وليس مانحن فيه كذلك.

الجواب على الاخوند «ره»

وفيه: انه ان اخذ العلم في موضوعها، كان خلاف أدلة الاشتراك وان لم يؤخذ، فلما معنى لعدم فعليتها حال الشك، ومعها يحصل التضاد في مرتبة الثانوية.

أو: انه لا حكم ظاهري، كما في مورد الطرق والامارات لأن المفعول مجرد الكاشفة، كما في مورد الاصول المحرزة لأن المفعول فيها تلك، من حيث الجري العملي، فلا حكم تكليفي فيهما حتى يلزم اجتماع الضدين.

أو: لا حكم واقعي، كما في الاصول غير المحرزة، لان المأخوذ في موضوعها تحير المكلف، ولا اطلاق للاحكام الواقعية يشمل حال الحيرة - كما قاله النائيني «قده» -.

وفيه - بالنسبة الى اوله -: ان الكاشفة حيث لم تكن تكوينية لابد وان

(١) كذا في الكفاية، ثم انه عبر تارة اخرى: بان الواقعي انشائي، والظاهري فعلي، وثالثة: بان الواقعي شائي، والظاهري فعلي - كما في حاشية الرسائل - وهما ايضا محل اشكال كما لا يخفى.

تكون تشريعية، وليست هي الا جعل الحكم، فيتضادان مضافاً الى انه من نقض الغرض، وتفويت المصلحة، والالقاء في المفسدة.
والى ثانيه: انه كيف يجمع بين ايجاب المولى الجري العملي على خلاف ايجابه الواقع وهل هو الا التضاد؟.
والى ثالثه: ان مقتضى اشتراك التكليف بين العالم والجاهل – والمتحير هو هو – وجود الحكم الواقعي له، ولو سلم عدمه حينئذ لزم التصويب.

دفع الاصبهاني

ودفع الاصبهاني «قده» جمع الارادة والكراهة في نفس المولى واوليائه عليهم الصلاة والسلام: بانه في الارادة التكوينية بالنسبة الى ارادتهم البعث والزجر، فأنها تتعلق بفعل المريد لا بفعل المراد منه، ولا ترد على ماورد عليه البعث، وانكر الارادة التشريعية بالنسبة الى فعل المكلف، لان الفائدة لاتعود اليهم، وكلما كان كذلك فلا ارادة.

واما الصغرى: فلان الفائدة تعود الى نفس المكلف فقط (١).

واما الكبرى: فلأن الشوق النفساني لا يكون الا لاجل فائدة عائدة الى جوهر ذات الفاعل، أو الى قوة من قواه، وحيث لا فائدة بالنسبة اليهم، فلا ارادة، والحكم ليس الا الانشاء بداعي جعل الداعي.

وفيه: اولاً: كيف تتعلق التكوينية تارة بالبعث، واخرى بالزجر؟

(١) عدم عود الفائدة الى المبدء الاعلى واضح، اما اوليائه فلعل ذلك لانه سواء آمن الناس او لا قد عملوا وظيفتهم وبأخذون اجرهم.

وثانياً: الفائدة تعود الى اوليائه، فان ايمان الناس وعملهم الصالح يوجب ثوابهم، كما دل عليه العقل والنقل.

وثالثاً: نجد في العقلاء الشوق النفساني الى الاصلاح، وان لم تكن الفائدة المذكورة.

دفع العراقي «ره»

كما دفع العراقي «قده» المضادة بين الحكمين: بانه ينتزع من وجود واحد عنوانان طوليان، فالذات ملحوظة في رتبة سابقة على الوصف، واخرى لاحقة عنه، كالذات المعروضة للامر التي يستلزم تقدم الذات عليه، وتأخرها عنه، المنتزع عنها عنوان الاطاعة، فصفة المشكوكية كذلك، لانها جهة تعليلية لتعلق الحكم بالموضوع حسب ضمير ادلتها، لاتقييدية لموضوعاتها، فالذات تارة في رتبة سابقة على الوصف، واخرى لاحقة، وبذلك يكون لكل من الواقعي والظاهري موضوع غير الآخر.

وفيه: عدم تعقل رتبتين لطبيعة واحدة، ولو سلم، فالظاهري وان لم يصعد الى الواقعي، الا ان الواقعي يشمل مكان الظاهري لفرض عدم اختصاصه بالعالم، مضافاً الى ان تعدد الرتبة ان صح، لم يكن فرق بين الحيتين، على ان ظاهر: «مالا يعلمون» وادلة: الحل والطهارة، ونحوها، التقييد بالشك، لا التعليل.

جمع الفشاركي

وقد جمع الفشاركي «قده» - على نقل الحائري «قده» - بينهما: بان

الاحكام تتعلق بالمفاهيم الذهنية، من حيث انها حاكية عن الخارج، والعنوان المتعلق لاحدهما لايجتمع في الذهن مع المتعلق بالآخر، فان موضوع الواقعي هو المتجرد عن الحكم، والظاهري هو المشكوك في حكمه، ولا يمكن الجمع بين لحاظي التجرد والآلا تجرد.

وفيه: ان الحكم يتعلق بالخارج، والذهن مرآة، على وزن المقولة الحقيقية، حيث يعرض الوصف للجسم، والمرآة حاكية.

واشكال: انه كيف يعرض الحكم على الخارج - ولا موضوع فيه قبل اتيانه فلا بد ان يكون في الذهن -؟

مردود: بانه اعتبار يعرض الموضوع الاعتباري له، فيعطيه المكلف الخارجية، وله مكانة في موطنه كالحقيقي والانتزاعي، وليس ذلك من (الثابتات الازلية) المردود في الفلسفة، بل كالمهية التي تعطى الوجود، فانها ليست معدومة والا لم توجد، للتناقض، ولا موجودة والا لم يمكن ايجادها، للتماثل.

والا فالموضوع الذهني ليس معروضاً له، كما انه قبل ايجاده ليس خارجياً، وحيث لا يمكن الالتزام بقول القوانين: من عدم امكان الاتيان بالتكاليف، وانما بمسقطها المقدمة لها، لم يبق الا ما ذكرناه.

وقد تقدم: ان الواقعي يشمل مرتبة الظاهر - فاجتمع الضدان - وان لم يكن العكس (١).

الاصل فى التعبد بالظن

لو شك فى حجية شيءٍ فالاصل عدمها، وربما يقال يقطع بذلك ولا تناقض، حيث (١) اختلاف المتعلق، والتعبير به من جهة ان كل المحالات (٢) راجعة اليه، والمراد به اعم من العملي، وبها ما يحتج كل منهما على الآخر، وهو مصداق لها بمعنى القصد، كما ان المنطقية – كالقياس – مصداق آخر، لا انها مشتركة بينهما.

وبالشك فى قبال (٣) القطع، ولا يخفى ان عدم وصول الحجة تفصيلاً، لا ينافي وصولها اجمالاً، كما فى العلم الاجمالى الكبير او الصغير باقسامه (٤)، والشبهة البدوية قبل الفحص.

(١) فان الشك فى الشيء والقطع فى عدم الوصول. كالشك فى انه جاء زيد الى البلد والقطع بعدم وصوله الى الدار.

(٢) ولذا لم يذكروا الوحدات الثمانية الا فيه، مع انها شرط حتى فى اجتماع المثليين ونحوه.

(٣) فيشمل الوهم والظن ايضاً.

(٤) العلم الاجمالى بين واجبين ومحرمين أو واجب ومحرم.

ثم ان الشيخ «قده» ذهب الى حرمة التعبد بالظن، الذي لم يدل دليل على وقوع التعبد به، الا اذا أتى به رجاء ادراك الواقع، الا اذا صادمه دليل لازم العمل به، ومعنى ذلك: عدم ترتيب آثار الحجية، وهي: صحة الاسناد والاستناد.

ويرد عليه: ان اطلاقها ينافي ما اختاره من عدم (١) حرمة التجري، مضافاً الى ما تقدم: من ان تعبد العقلاء في امورهم به، والشارع لم يحدث طريقاً جديداً الا ما استثناه (٢)، فالاصل بالعكس (٣).

اشكال الاخوند «ره»

واشكل عليه الاخوند «قده»: بانهما ليسا من آثار الحجية، اذ بينهما وبين الحجية من وجه، لا مكان عدم حجية شيء مع دلالة الدليل على صحة الاسناد، ويمكن العكس (٤)، كالظن على الحكومة وانما هي المنجزية والمعذرية.

وفيه: ان صحة الاسناد هو معناها، والظن عليها ممكن الاسناد بقاعدة الملازمة، ويقول عليه السلام حجتين، ثم الظاهر انهما (٥) في العرض. (١) فاذا قاله المولى ولم يعلم العبد، ونسبه الى المولى كان تجرباً، لا مخالفاً للواقع حتى يكون حراماً.

(٢) كحرمة العمل بالقياس.

(٣) جواز التعبد بالظن، الا اذا دل الدليل على عدمه.

(٤) يكون حجة ولا يصح اسناده الى الشارع.

(٥) ما ذكره الاخوند والسرخ (فدهما): من آثار الحجة، لافى الطول.

حرمة العمل بالظن

- استدل الشيخ «قده» لحرمة العمل بالظن بالآيات والروايات.
- وربما اضيف الاجماع والعقل، لقبح الاسناد بدون العلم بدو أو (١)
- مستنداً، ولا يخفى ان بعض الادلة بصدد عدم امكان الاحتجاج، لاعدمه، فان الأمن بحاجة الى احدهما، اما هو فبحاجة الى سلطان (٢).
- وقال: ان ادلة حجية الظنون الخاصة تخصص العمومات، فاذا شك في حجية شيء فالمرجع العمومات.
- واشكل عليه النائي «قده»: بان مفادها (٣) الحكومة، فلا يتمسك بها عنده، لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية (٤).
- ويرد عليه: انها ارشادية، والالم يمكن الاحتجاج بالمولوية على الخصم، وحكم العقل لا يقبل التخصيص، اما الظن الذي قام على حجته دليل، فالاعتماد على الدليل القائم عليها، لاعليه.
- كما يرد على الاشكال - بعد تسليم جزئه الاول من كونها حكومة لاتخصيصاً -: انه ليس التمسك في المصداقية، اذ الحجة الواقعية بدون
- (١) اي له علم بذلك، أو ينتهي الى العلم، كما اذا كان علمياً.
- (٢) قال سبحانه: «سلطان مبین».
- (٣) فان دليل حجية الامارة يخرجها عن الادلة المانعة موضوعاً. لان موضوعها غير العلم.
- ومفاد دليل الحجة كون الامارة علماً بالتعبد، فهو ينفي الحكم بلسان نفي الموضوع.
- (٤) اذا شك في حجية شيء احتمل ان هذا الشيء علم بالتعبد، فكيف يتمسك فيه بمادل على حرمة العمل بالظن؟.

الوصول لا يترتب عليها الاثر، فالعمل بما لم يصل، عمل بغير علم، فلا مانع من التمسك بالعمومات عند الشك فيها، ولو صح ما ذكره لم يمكن العمل بالاصول عند الشك في حجية شيء قبالتها فان الامارة والاصل من هذه الجهة (١) ستان.

الاستصحاب

والظاهر: جريان استصحاب عدم الحجية بشرائطه، والاشكال عليه: بانه لو لم يترتب عليه اثر فهو لغو، وان ترتب كان من اردء انحاء تحصيل الحاصل - فان كلاً من اقسام (٢) الوجود الثلاثة، لا يمكن وجوده ثانياً بمثله أو غيره - غير وارد (حلاً): بعدم المماثلة لان الحكم الشرعي لا يدع موضوعاً للحكم العقلي، فهو من السالبة بانتفاء الموضوع، و (نقضاً): بسائر الاصول، فان العقل والشرع كليهما حاكم بالثلاثة (٣).

(١) جهة العمل بهما دون الحجة المشكوكة، كالشهرة التي في قبالتها.

(٢) الحقيقي والاعتباري والانتزاعي.

(٣) البرائة والاحتياط والخير.

حجية الظواهر

استفادة الحكم الشرعي من الادلة، بحاجة الى اقيسة سنداً ودلالة مفاداً وجهة، فيقال: هذا صادر بالخبر الواحد الثقة، او: له ظهور او: لم يصدر تقيّةً، ونحوها، وكلما كان كذلك فهو حجة، وصغرى الاول بحاجة الى كتب الحديث والرجال، وكبراه الى الاصول في حجية الخبر، كما انها في الثاني متوقفة على ما ذكره (١) في بحث الحقيقة، ولكبراه عقد هذا البحث، وفي الثالث على اصالة التطابق بين الارادتين (٢)، ودليل كبراه ما ثبت عقلاً وشرعاً من وجوب اطاعة المولى.

والكلام في المقام في الثاني، ولا شبهة في لزوم اتباعه لديدن العقلاء الذي قرره الشارع، ويؤيده اقوالهم في الوسايا والاقارير وغيرهما، وقول علي عليه السلام - فى ردزير القائل: (بايعت بيدي لا بقلبي) -: قد اقر بالبيعة

(١) من البادر ونحوه.

(٢) الجدية والاستعمالية.

وادعى الوليعة، فليات عليها بأمر يعرف.

الاشكال على الاطلاق

ولامخالف كلياً، وانما ذهب بعض: الى اشتراط الظن بالوفاق او بعدم الخلاف، والقمي (قده): الى الحجية فيمن قصد افهامه، وعليه رتب الانسداد، حيث ان اخبارهم عليهم السلام لم يقصد منها الا افهام خصوص المشافهين، والاخباريون: استثنوا ظواهر الكتاب، وازاف بعضهم كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ايضاً.

دليل القولين الاولين

استدل الاول: بعدم عمل العقلاء بالظاهر مع هذا او ذاك، وفيه: ان الشك في الحجية اما من جهة المتكلم، هل سقط عن المولية أو ثبتت له أو اشبه بغيره.

أو المخاطب، هل ثبت له التكليف أو سقط عنه أو اشبه بغيره؟ وفيهما المحكّم البرائة ان لم يكن استصحاب. أو الكلام، لاحتمال انه ليس بصدد التفهيم أو لكل مراده، اعتماداً على المنفصل أو المجاز أو الغلط ونحوه، أو عدم التطابق بين الارادتين، وفي الكل يأخذون بالظاهر، والا كان حجة على المولى في ادعائه ايها، وعلى العبد في تركه، اما الشك في نفس الظهور فالاصل البرائة ان لم يكن علم اجمالي منجز، لانه يلزم القطع به حتى تقوم الحجة.

كلام القمي «قده»

والثاني: بكبرى ان الحجية انما هي بالنسبة الى من قصد افهامه ووصل اليه، وصغرى انا لسنا كذلك.

اما الاولى: فلان اصالة عدم القرينة العقلانية انما هي بالنسبة الى ذلك، لاعتمادهم عليها في كثير من الكلام، فاذا لم تكن فلا ظهور يؤخذه، واشترط الوصول غنى على الدليل.

واما الثانية: فلتتقطع في الاخبار، وكثرة القرائن الفائتة، ووفور الاخبار الخاصة بالمخاطبين، ولا اعتمادهم عليهم السلام على المنفصلات كثيراً.

ويرد على الاول: شهادة العرف بخلافها ولذا يحتج بما نطق به وان كان مع مخاطب خاص، وقد وصل بالقدر الكافي.

وعلى الثاني: ان المقطعين هم امثال الكليني «قده»، واي دليل على كثرة الفائتة مع المواظبة منهم عليهم السلام ومن الرواة ولا كلام في الخاصة وانما في المشتركة، وجمع الروايات عندنا لا يبقی مجالاً لضرر اعتمادهم عليها.

ظواهر القرآن

والثالث: يمنع الصغرى تارة بادعاء عدم الظهور للقرآن، حيث ان الفاظه كالرموز، مؤيداً بفواتح السور، والاحتمالات المتعددة في كثير من الآيات، وان لها بطوناً ومعاني شامخة حيث احتوت على كل رطب ويابس

مما يكتئى به عن كل شيء وان لم يكن من الموضوع القابل لهما كالألم والعقل والنفس وغيرها ولذا قالوا عليهم السلام: «انما يعرف القرآن من خوطب به» وان العلم الاجمالي بالقرائن المنفصلة كالتخصيص ونحوه اسقطه عن الحجية، وان التحريف لا يدع مجالاً للاستظهار لاحتمال القرائن الساقطة.

ويرد على الاول: انه خلاف: «بلسان عربي مبين» ونحوه، وارجاعهم الى القرآن في شتى الموارد، مضافاً الى كونه اعجازاً ينافي كونه رموزاً وكنائيات، اذ مثله ليس به.

وعلى الثاني: ان الكلام في ظواهره لا بطونه، والمراد عرفانه بكل خصوصياته، وما ورثك الله حرفاً، يراد طرفاً كالعبادة والمعاملة لا المعجم.

وعلى الثالث: ان الكلام بعد الفحص حاله حال الاخبار.

وعلى الرابع: المنع عن التحريف اطلاقاً، فان زهاء مأتين من اخباره عن السيتاري الكذاب الوضع الغالي، والبقية لادلالة لها، كما المع اليه الوالد «قده» في رسالة له.

والكبرى اخرى، لان ظاهره من المتشابه المنهي عن اتباعه قرآناً وسنة بل وغيرهما (١)، مضافاً الى ماورد من منع التفسير بالرأي بضميمة صفري ان الأخذ به منه.

الاشكال على الايرادات

ويرد على الاول: انه مصادرة (١)، والدليل اخص، بالاضافة الى ان المتشابه ماتشابه معناه لا مظهر، كيف والروايات الكثيرة احوالت على القرآن وفاق (٢) الشيء لا يعطيه؟.

وعلى الثاني: ان التفسير كشف القناع، والكلام في ظواهره ولو سلم، فليس بالرأي، فانه حمل الكلام على غير ظاهره، أو حمل المجمل على احد محتملاته، ولو سلم، فظاهر الروايات ان المراد من غير مراجعة الثقل الآخر، لا بعدها.

الدلالة

اما طبيعية: على ان للفظ ناطقاً من الإن، أو تصورية: تدل على معناه عند العالم، وهما اعم منه، أو تصديقية: لتصديقه ان المتكلم اراده (٣)، أو جدية: لفهمه جديته فيها، والاولان مطلقان بينما الآخران مقيدان بعدم القرينة على الخلاف.

(١) اذ هو استدلال بظاهر القرآن على عدم الاخذ بظاهرة، والآية تقول بعدم اتباع المتشابه فقط، لا مطلقاً حتى يشمل المحكم ايضاً.

(٢) فاذا كان القرآن متشابهاً، فكيف يحال عليه للاستظهار؟.

(٣) في قبال انه قال غلطاً أو نحوه، والجدية في قبال الامر الامتحاني ونحوه.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله
الطيبين الطاهرين، ولعنة الله على اعدائهم اجمعين.

قول اللغوي

الظاهر: حجية قول اللغوي، كسائر اهل الخبرة، لبناء العقلاء على ذلك، ولم يردعه الشارع، والاشكال في الصغرى - لانه ليس منهم حيث انهم فيما كان بالحدس، والا كان من الشهادة التي هي من الحس - ولعل اعتبار الشارع كالعقلاء: الوحدة فيهم، بخلاف الشهادة حيث اعتبار الاثنينية، فمع جهة توفرها حيث انها من الحواس دونهم، فالتضييق فيهم يوجب اختلال النظام، كما لعل قوله عليه السلام: (حتى تستبين، او تقوم به البينة) اشارة اليهما (١) - ولو فرض انه منهم، فاللغوي من اهل خبرة الاستعمال، وهو اعم من الحقيقة، لا الوضع.

(١) الاول: في الاعمال من اهل الخبرة، والثاني: في الشهادة.

وفي الكبرى: بان بناء العقلاء الاعتماد فيما اورث الظن لا مطلقاً.
غير وارد: لان اهل الخبرة يشمل كليهما، فبين الامرين (١) عموم
مطلق، واللغوي لا يذكر المجازات الا مع الاشارة اليه، فهو يكشف عن
التبادر وكفى به حجة، وبناء العقلاء مطلق كما يرشد اليه ركوبهم الطائرة، و
تسليمهم للجراح، وغير ذلك.

اما الاستدلال لها بالاجماع، ففيه: انه وان تم خلافاً لمن قال بعدمه،
الا انه من باب بنائهم لا اكثر، كما أن الانسداد الصغير لا يكون دليلاً حيث لا
ملازمة بين عدم الحجية والخروج عن الدين بالبرائة او العسر بالاحتياط، الى
آخره كما هو واضح.

واشكال بعضهم عليه: بانه مع انفتاح باب العلم في الاحكام لا وجه
للرجوع الى قول اللغوي، مع انسداده كان الظن بالحكم الشرعي حجة.
غير ظاهر، اذ الانفتاح في بعض الموارد - لو فرض - يمنع عن
الرجوع الى الظن فيه، وان قيل بالانسداد فيها.

فذلكة: الحدس عند المنطقيين: ما اورث العلم من المقدمات كالاھلّة
والخسوفين وما أشبه، وعند العرف: ما اورث الظن، فبالمعنى الاعم له،
يكون سبباً لكل من العلم والظن وطرفه وكذلك حال الحس (٢).

(١) كل خير من الشهادة ولا عكس.

(٢) اذ قد يرى الانسان، فيعلم انه زيد، أو يظن انه زيد.

الاجماع المحصل والمنقول

اعتبار التعدد والعدالة في المنازعات، الا ما خرج كالوصية والاستهلال، هو المشهور، لكن بمعنى ما ذكره فيها، لا ما ذكره المسالك في الطلاق. وفي غيرها تكفي الثقة الواحد عليه ايضاً، وانما الكلام في الاجماع المنقول بخبر الواحد هل هو حجة مطلقاً أو لا كذلك، أو يفصل؟
الظاهر: الثالث.

اذ هو اخبار عن قول المعصوم، فان علم استناده الى الحسن، بدخوله في المجمعين، او تشرف المخبر - كما قيل - وانما يعبر عنه به لجهة ما، أو عن حدس، أي: المقدمات الموصلة مع تطابق رأي المنقول اليه مع الناقل في السببية والمسببية، سواء علم عدم الاستناد او شك فيه، كان حجة والا (١) لم يكن بها.

ثم ان نقل السبب كان عن حسن او المسبب كان عن حدس، وقد

(١) أي علم عدم الاستناد، او شك فيه مع تخالف رأيهما، فالاقسام خمسة.

اختلفوا في مدرك حجة المحصل، هل انه قوله سبحانه: «ويتبع غير سبيل المؤمنين»؟

أو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تجتمع...» وانكار بعض الاعلام له غير تام، بعد وروده عنه صلى الله عليه وآله وسلم عند العامة والخاصة، الصغرى في الخليفة غير متحققة، لا الكبرى.

أو الدخول كما عن المرتضى - قده -

أو اللطف كما عن الشيخ - قده -.

أو الحدس برأيه عليه السلام، للملازمة بين اتفاق المرئوسين المنقادين ورضا الرئيس.

أو تراكم الظنون من فتاويهم، الموجب للقطع بالحكم كما هو كذلك في الخبر المتواتر.

أو الكشف عن دليل معتبر، وربما يكون التشرف كما قيل.

والثلاثة مناقش فيها صغرى، اذ لا شك في انه لو كان دخول كفى، ولا يخفى: ان بين المشاقة، ومتابعة سبيل غير المؤمنين من وجه لان المشاقة منازعة، ولا يلزم من معصية الله تعالى اياها واللطف في ارسال الرسل ونحوه وان لزم، اما تبليغ بعض الاحكام ان كان الناس سبياً للمنع فلا، ولذا قالوا: «عدمه منا» والحدس يتم في التلاميذ العرضيين، اما في الاتباع الطويلين - كما في فقهاؤنا - فلا.

أما جواب النائي - قده -: بأن اتفاق المرئوسين على أمر، ان كان نشأ عن تواطئهم على ذلك، كان لتوهم الملازمة العادية بين اجماع المرئوسين ورضا الرئيس مجال، واما اذا اتفق الاتفاق بلا تواطئ منهم على ذلك، فلا

ملازمة، ففيه: عدم مدخلية التواطئ وعدمه، بل المعيار ما ذكرناه.
وتراكم الظنون لا إطلاق له، لاختلاف الاخبار، والاشخاص
والقرائن.
والكشف انما يتم، لو لم يكن المجمعون يستندون الى الادلة، وهذا ان
لم يكن عديماً فهو من أندر النواذر.

تعارض الجماعين

واذا تعارض اجماعان فالنقل اما للسبب، أو للمسبب الواقع أو قولهم
عليهم السلام، أو بالاختلاف.
ففي الاول: ان كان كل يدعي الكل أو أحدهما له، لم يطابق الواقع
قطعاً، بخلاف ما كانا بادعاء البعض لا مكان تطابقهما له.
لا يقال: وهل الاجماع الادعواه.
لانه يقال: من يقول فيه تراكم الظنون لا يحتاج اليه.
وفي الثاني: ان كان بينهما تناقض او تضاد لا ثالث لهما سلباً، أو (١)
ايجاباً كان كذلك، أو لهما ثالث لم يكن في الايجابين وامكن في عكسه.
وفي الثالث: امكن ان لم يتنافيا، أو تنافيا وكان احدهما أو كلاهما تقية
والا (٢) فلا.

ومما تقدم يعلم أحوال الاختلاف، كأن كان احدهما ينقل السبب
والآخر المسبب الى آخره.

(١) أي سواء سلب أحدهما وأوجب الآخر، أو سلباً أو أوجباً.

(٢) بأن تنافيا وكلاهما على سبيل الواقع.

نقل التواتر

ومن الكلام في الاجماع المنقول، يظهر: حال نقل التواتر، فان الاخبار به اخبار بالاجمال عن موجب القطع، ومن المعلوم: اختلاف قدر القطع في التفصيلي من جهة المخبرين بالكسر والفتح ونفس الخبر، وهو قد يكون اخباراً عن السبب (١) أو المسبب أو كليهما.

ثم قد يتطابق رأي الناقل والمنقول اليه في عدد المخبرين الموجب له، وقد يتخالفان، فان كان الثاني أقل فهو والآ احتاج الى التكميل اما بنفسه (٢) تفصيلاً، أو بشان اجمالاً، مع علمه بأن المنقول منهم له غيرهم من الاول، لوضوح: ان مع احتمال الاتحاد ولو في بعضهم لا يحصل اجمال التفصيل الكافي.

(١) كما اذا علم الخبر ثم يخبر بأنه متواتر، أو علم التواتر ثم أخبر بأنه الخبر، الفلاني، أو لا يعلم أيهما ثم يخبر بهما.

(٢) فيكون بعض التواتر بالاجمال وبعضه بالتفصيل.

الشهرة

الشهرة بمعنى: كثرة نقل الرواية في قبال اخرى شاذة أو نادرة (١)
جارية كاسرة، للدليل فيهما، على المشهور المنصور.

ويدل عليه بعض الروايات، كالمرفوعة: «خذ بما اشتهرين
أصحابك» والمقبولة: «خذ بالمجمع عليه بين اصحابك» ويراد بها اياها،
بقرينة: «واترك الشاذ النادر» بل والمرسلة: «فخذ بما اجتمعت عليه
شيعتنا».

وأشكل عليها بضعف السند والدلالة، لانها لغة بمعنى الواضع
والاصل عدم النقل، والاجماع غيرها، والمضمون، حيث ذم الكثرة في
الكتاب والسته.

ويرد على الاول - بعد أن الغوالي ليس بذلك الضعف، لان الاحساني

(١) الاول: هو الخروج عن الموازين، والثاني: هو القليل على طبق الموازين مثلاً: الشلمغاني شاذ.

أما العلامة فده فنادر، نعم اذا اجتماعا اريد بالندره القلة لا مكان الشذوذ مع تعدد الشاذ.

نقلها عن العلماء الثقة - : ان اعتماد المشهور عليها كاف اذ أي فرق بين الاعتماد، وبين القول بضميمة حجية قولهم في الرجال لا من باب الاتسداد، بل من باب طريق العقلاء من دون تغيير الشارع لها؟

والمقبولة تلقاها الاصحاب بالقبول فيأتي فيها ما ذكرناه، مضافاً الى ان رواية المشايخ الثلاثة لها، وقد ضمن الكليني والصدوق (قدهما) حجية ما في كتابيهما يجعلها في أعلاها، نعم سند المرسلة محل نظر.

وعلى الثاني: انه بالاضافة الى ان الظهور ليس معناه القطع ولذا الظواهر لا قطع بها حكماً (١) - : ان المقابلة بين المجمع عليه وبين الشاذ، يعطي وجود هذا المعنى لها، حتى في زمانهم عليهم الصلاة والسلام، فتكون هي المراد بالمجمع عليه لا العكس ومنه يستظهر المراد من المرسلة لوحدة السياق فيهما.

وعلى الثالث: ان ذم الكثرة في غير دائرة الايمان لا ينافي مدحها في دائرته، ولذا قرر الشورى في الكتاب والسنة، بالاضافة الى ان القضية حينية لما قبل ظهوره عجل الله تعالى فرجه الشريف حيث تكمل العقول فيه.

بقية الاستدلالات للشهرة

اما الاستدلالات لها: بأن الظن الحاصل منها أقوى في الخبر الواحد، بضميمة ان الدال على حجيته هو، وبما نقله الرياض عن نهاية العلامة قده من الحديث: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون

(١) أي: من حيث الحكم وان لزم القطع بالموضوع أي الظهور.

فبيحاً فهو عند الله قبيح» وآخر آية النبأ، بتقريب: ان العلة تعمم وتخصص، والعمل بها ليس بجهالة.

فيرد على الاول: صغرى، بانه من اين ان الملاك فيه الظن؟ ولو سلم لا يسلم اطلاق الكبرى^(١).

وعلى الثاني: ضعف السند والدلالة، فان المسلمون استغراقي والكلام فيها لا فيه، مضافاً الى كون حسناً أو قبيحاً لا يلزم الوجوب أو الحرمة لاعميتهما منهما، بينما الحجية معناها منع النقيض فالدليل أعم من المدعى.

وعلى الثالث: بالاضافة الى امكان الحكمة، كما في كثير من المعللات، وهي لا تطرد ولا تنعكس وانما يضرب القانون الاعم منها، كما قاله علي عليه السلام في سبب غسل الرسول (ص) وفي: «لذكرى» و «لعلكم تتقون» وغيرها، لانه ان بينت علة، يكون الهدم في موردها - بزعم انه ليس من موردها - أضر من ضرر الاطراف في غيره، وان كانت خلاف الظاهر، انما تفيد في الملاك في المنحصرة، ومن اين انها فيها كذلك؟، فهي مثل: لا تشرب الخمر لانها مسكر، فهل تفيد جواز شرب كل (٢) غير مسكر؟، واستظهارها لاصالة عدم اخرى غير مجد، بعد وضوح لزوم التبين وان لم تكن اصابة، كما في العبادات (٣) وفي باب الشهادة على وقف، أو ما أشبه، مما لا يرتبط بالناس.

(١) بأن الظن الحاصل من الشهرة أقوى.

(٢) فان علة الحرمة بارة الاسكار، واخرى: النجاسة، وثالثة: الغضب، ورابعة الضرر، الى غير ذلك.

(٣) فان شهد غير العادل، لا يؤخذ به في الناس وان لم يكن اصابه.

اما ما ذكره بعض الاعلام: من ان اتباع الشهرة من السفاهة والجهالة،
ففيه: ما لا يخفى (١)

اقسام الشهرة

وحيث قد عرفت الانجبار والانكسار في باب التعارض، ظهر وجهها
في حديث صحيح معرض عنه، أو غيره معمول به للملاك (٢) أما اشتهاار
الفتوى فلا يشمل دليله ولو به، وهناك قسم رابع هو: اشتهاار روايات (٣) في
باب، لم يفتوا بها من باب السكوت، لا النفي ومثلها بمعزل عن الشهرة ايجاباً
وسلباً، فاللازم التماس دليل آخر لاحدهما.

- (١) فهل مبيع مشهور الفقهاء المدول، يسمى سفهاً، أو انه عمل بجهل.
(٢) فان الشهرة مع وجود دليل مقابل لرواية المشهور، اذا كانت ذات جدوى كانت في غير ذي
المقابل كذلك بطريق أولى.
(٣) كروايات وجوب الوكل، أو حسن الظن، أو ما أشبه، وقد ذكرنا جملة منها في: (كتاب
الواحبات والمحرمات).

الخبر الواحد

ما يستنبط منه من حيث الاستنباط، جامع لموضوعات المسائل موضوعاً، ومحمولاتها حكماً، وبذلك يدخل الخبر الواحد في الاصول، فلا استطراد كما قيل فيه، وفي مباحث الاجماع، والشهرة والظن، وغيرها مما يكون البحث عن حجيتها.

وبذلك يظهر وجه النظر في قول القوانين: من انه «الادلة الاربعة».

والفصول: من انه «ذواتها»، فانهما غير جامعين ولا مانعين.

الشيخ قده: من ان مرجع المسألة الى ان السنة - وهي الثلاثة (١) - هل

تثبت بالخبر الواحد لما ذكره الاخوند قده: من ان التعبد بشيئها مع الشك فيها

لدى الاخبار بها، ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها.

اما جعله قده بنفسه الكلبي المنطبق، فانه وان صح الا انه ما دام يمكن

الاخص لا وجه للاعم، وأوضح اشكالاً منه، القول: بعدم لزومه اطلاقاً،

فلاشكال مندفع من اصله، اذ كيف يمكن ذلك وبدون الغاية الواحدة لا علم واحد، ووحدتها لا يمكن بدون وحدة المؤثر (١).

الكتاب

وعلى أي حال: فغير المشهور قالوا بعدم حجية الخبر الواحد - ومع الغض عن احتمال: انهم ارادوا غير جمع الشرائط، كما استظهر من عبارة الشيخ قده مع قوله: بحجته، او: في قبال العامة حتى يكون لهم مهرّب عند الاحتجاج - واستدل لذلك بالادلة الاربعة: فمن الكتاب قوله: «ان جائكم فاسق» بتقريب: ان عموم العلة يقتضي كون الفاسق من باب المورد، من قبيل: «لا تكرهوا فتياكم»، و «في حجوركم» مع انه اعم (٢) من السابق والمقارن واللاحق.

و «ان الظن لا يغني» مع انه غير قابل للتخصيص.
و «اجتنبوا كثيراً من الظن» بضميّة: ان في الخبر الواحد لا بد من وجود مخالف الواقع، الذي هو اثم اذ المراد به الواقعي لا المعلوم.
و «لا تقف» بضميّة ذلك.

ويرد عليها: ان الجهالة بالمعنى العرفي، لا السفاهة، ولا في قبال العلم، فان لكل منها ومن الجهل ظلاً خاصاً وان اشتركا في المادة كاختلافه في الزارع وزارعون، وعلم آدم، والمعلم، ويضلّل والمضل.

(١) والوحدة لا يكون لموضوعات المسائل.

(٢) الريبة محرمه سابقاً ولاحقاً، ومعارناً، كالزنا ووطي السبهة في حال الزوجية.

وخبر الثقة لا يعد من «الظن» مضافاً الى ما قيل: من انه في اصول الدين.

و«اجتوا» اما يراد بالظن: مقدماته، او العمل المترتب عليه، لان نفسه ليس بالاختيار، فالاول: لا ينفع المستدل، والثاني: يخرج عنه الخبر بالتخصص، فانه علم تنزيلي، ولذا لا يشمل «تقف» أيضاً.

السُّنَّة

ومن السنة: الاخبار الدالة على ان المخالف للكتاب باطل وزخرف، ويضرب على الجدار، ولم يقلوه.

وفيه: ان المراد بها التباين، او من وجه في مورد التصديق، لا مثل المقيد والمخصص.

اذاولاً: هي منصرفة الى ذلك مما ليس له جمع عرفي، ولذا لا يقال لمن قيد كلامه او خصصه: انه خالف قوله الاول.

وثانياً: هذه تعارض ما دل على الاخذ بالخبر، مثل: لا عذر لاحد من موالينا ونحوه، ومنتهى الامر التساقط.

وثالثاً: الدليل اخص من المدعي، فهل كل الاخبار كذلك (١).

ورابعاً: الخبر لا يتمكن من نفي الخبر، فهو تناقض، اذ يلزم من وجوده عدمه.

وعلى ان ما ليس عليه شاهد او شاهدان من كتاب الله أو من سنة نبيه لا اعتبار به.

(١) بينما المدعي: ان كلاً لاخبار غير حجة.

ولا يخفى لزوم ان يكون ظاهراً، اما المجمعل: «كفسق الليل» ان لم يعرف انه أوله، أو وسطه.

وما يصرفه العقل: «كالرحمان على العرش» و«الى ربها ناظرة».

أو النقل المقطوع به: كآيات ترك الاولى من الانبياء.

وما خالف الظاهر بالتأويل المتكلف: كما فعله بعض من جعل العتب

على هارون، لا عباد العجل، وعلى نوح، لا المغرقين، والشيطان سيد العابدين، لانه لم ينخدع بالسجود(١)، فليس فيه شاهداً.

وفيه: ارادة هذه الاخبار ضرب الاخبار المجعولة عند العامة ونحوهم،

مما جمع البخاري كتابه الحديث، عن زهاء ستمائة ألف، الى غير ذلك، على

انه لو لم يقل بذلك، فهي منصرفة عن خبر الثقة، بالاضافة الى قرب ارادتها

اصول الدين لا ما نحن بصده.

وبعد كل ذلك يمكن ادعاء: انها اخص مطلقاً من تلك، أو يقال: انها

متعارضان، فلا يمكن الاستدلال بها.

ولا يخفى: ان جعل بعض الاعلام خبر الكافي: لو علم الناس كيفية

خلقهم لما لام أحد أحداً، مما لا يوافق المذهب لانها صريحة الجبر ومخالفة

لنص القرآن.

غير ظاهر الوجه، نقضاً: بما ظاهره ذلك فيه.

وحلاً: انه في عداد اخبار الطينة الواردة في الاقضاء، لا العلية ف: (ما

لام) من قبيل: (لا صلاة لجار المسجد).

الاجماع والعقل

ومن الاجماع: ما ادعاه المرتضى قده وبعض آخر.

وفيه صغرى: عدمه بالوجدان، الا أن يقال: بأن مرادهم ما تقدم (١) ويؤيده: التفافهم حول رواياتهم عليهم الصلاة والسلام مع انها منذ زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم آحاد على الاغلب.

وكبرى: كونه محتمل الاستناد، بل ظاهره، ومعارض بمثله ضده مضافاً الى انه بعد التمامية ليس بأكثر من خبر واحد، فيتعارضان ويتساقطان. ومن العقل: قبح الالتقاء في المفسدة، وتفويت المصلحة وهما لازمان للخبر حيث لا يطابق بعض افراده الواقع وان لم يكن فيه حكم، فقول النائي قده: ان الدليل العقلي قد عرفت ما فيه في الجمع بين الظاهري الواقعي، من انه لا يلزم من التعبد بكلي الامارات تحليل الحرام وتحريم الحلال، غير ظاهر بعد عدم التلازم بين المقامين.

والجواب عنه: بأنه متدارك فيه: انه بعدهما لا يرفعه (٢).

والبعث على خلاف محبوبه ومكروهه، وتضاد ارادتيه، واحتمال التناقض وهو كالقطع به محال، ولا يلزم فيه وحدة المرتبة فكما لا يجتمع احدهما مع الآخر، لا يجتمع مع لازمه او ملزومه أو ملازمه، والا لزم الخلف (٣).

(١) في (الكتاب) من الاحتمالين.

(٢) لا يرفع التدارك القبح.

(٣) بأن لا يكون لازماً أو ملزوماً أو ملازماً.

لا يقال: تأييده كليه، لا ينافي وجود المحذور في بعض أفرادهِ لانه
يقال: هل يصح ان يحيز شرب احد الاواني فيما كان سم بينها؟ فان الالتقاء
في المفسدة قبيح ابتداءً أو بواسطة (١).

الى غيرها من الادلة، والجواب عنها اجمالاً: انه اذا دار الامر بين
السيء، والاسوء، والاشد سوءاً، قدم العقل الاول.

فهل يقول المولى بمقتضى الانسداد؟ وهو الاول.

أو بعدم التكليف؟ وهو الثالث.

أو بحجته من باب الالهم والمهم؟

(١) كان يأمر بكلي مصداقه المفسدة.

أدلة حجية خبر الواحد

استدل المثبتون: بالاربعة، والسيرة، فمن الكتاب، قوله سبحانه: «ان جانكم».

لا يقال كيف ارسل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الفاسق لجمع الصدقات، وكيف هم بدون التحقيق، وكيف كانت الاصابة مع ان قاعدة الحرب المباحثات قبل الشروع فيها، فلا تكون؟

لانه يقال: من الممكن الامانة المالية مع فسق القلب أو اللسان أو الجوارح في غيرها، وهذا على بناء العقلاء في الاعتماد في غير جهة الفسق. مضافاً الى احتمال ان الآية بينت فسقه، لانه كان ظاهره قبلاً وبعض المفسرين وان ذكروا هقه صلى الله عليه وآله وسلم، الا ان آية الحجرات واعلام دليلان على همهم، لا همه صلى الله عليه وآله وسلم.

مضافاً الى احتمال ان يكون تظاهراً لا جداً، لبعض المصالح وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يباغت العدو حتى يقل الدم فلا مجال لها.

والعمدة في الاستدلال مفهوم الشرط والوصف.

اما دلالة الايماء وظهور التبيين في الرجحان المطلق، فيدل على حجية كل خبر مفيد للظن الفعلي.

وظهور تعليل عدم شيء في وجود الشيء الاول بعدم الثاني.

وظهور الآيّة في الردع عن كل خبر غير حجة، وحيث اقتضرت على خبر الفاسق دلت على حجية خبر العادل، ففيها: ما لا يخفى كما ذكره المشكيني قده.

وعلى الاول: فهل الموضوع البناء، حتى يكون؟ او مجيئ الفاسق به، حتى يكون من باب تحقق الموضوع؟ احتملهما الكفاية ثم قال: على التقرير الاول، لم يكن لتحقيق الموضوع.

وفيه: انه لا ينفع بعد وجود الاحتمال الاخر، اللهم الا اذا اراد الظهور في الاول، اما جعله الثاني أيضاً دالاً، بتقريب الظهور في انحصار موضوع وجوب التبين في البناء الذي جاء به الفاسق، فيقتضي انتفائه، ووجود موضوع آخر، ففيه: ما المع اليه بالتدبر من ان الآيّة ليست في هذا المقام.

وربما قيل فيها: بعدم الدلالة، اذ لا يمكن كون الجهالة بمعنى السفاهة، لان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا يقدم عليها، وبمعنى مقابل العلم أعم من خبر العادل. وفيه ما تقدم: من انهم همّوا، لا هو صلى الله عليه وآله وسلم ولا أعميّة، لان خبر الثقة به العادل محور تصرفات العقلاء.

والظاهر: صحة استدلال الشيخ قده: بأنه لو كانت العلة ذات الخبر لم يحتج الى ذكر الفاسق، لان التعليل بأسبق علتين ايجاباً أو سلباً^(١)، فلا

(١) فلا يقال لم يحترق لانه كان رطباً بينما لم تكن نار، وتسمية السلب علة مجاز.

يشكل عليه ببعض الايرادات شبه اللفظية.

اما ما ربما يقال: من وجه تقديم المفهوم على التعليل - بعد اشتراكه مع المنطوق في عمومه - انه من القسم الثاني من الحكومة وهو ما كان الموضوع بنفسه قابلاً للتعبد، بلا احتياج الى لحاظ اثر شرعي، فيتعبد بموضوع ولو لم يكن له شرعي اصلاً، كالعلم حيث يجعل الشارع اماراة غير علمية علماً، وان لم يكن للعلم اثر شرعي.

فغير ظاهر الوجه، فان الحكومة خاصة بما كان الحاكم موسعاً أو مضيقاً للحكم او موضوعه، فاذا لم يكن اثر شرعي فأية فائدة للحكومة؟ هذا في عدم تمامية الكبرى^(١).

ثم كون المقام من صغرياتها - حيث ان خبر العادل خارج عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد - غير ظاهر، لانه اعادة للمدعي، اذ يتوقف تقدم المفهوم على عدم عموم التعليل، فتعليله به دائر. بل الذي يوجب تقدمه، فهم العرف، كفهمهم تقدم كل قرينة على ذبها مع وجود الاحتمالين^(٢). مضافاً^(٣) الى ان حكومة المفهوم في المقام على التعليل من القسم الاول لا الثاني - وان سلم -.

(١) الحكومة قسمان.

(٢) كون الاسد قرينة لارادة البركة من الحمام، أو الحمام قرينة لارادة الشجاع من الاسد.

(٣) والحاصل أولاً: ليس لنا قسمان من الحكومة - كبرى - وثانياً: لو فرض القسمان، ليس المقام من القسم الثاني، بل الاول - صغرى - وثالثاً: ليس المقام من الحكومة اصلاً، بل تقدم دلالة القرينة على دلالة ذبها عرفاً.

اشكالان

وربما أشكل: بأنه يلزم من حجية الخبر عدمها، لادعاء السيد: الاجماع عليه، وهو خبر حدسي، وفيه - بالاضافة الى انه حدسي، وهو لا يقاوم الحس، فيقدم عليه، وانه معارض باجماع الشيخ قده، فيتساقطان، لكن فيه ما قرر في محله: من عدم (١) الاخذ بالاكثر بعد أصل الحجية، فتأمل -:

ان الامر دائرين دخوله وخروج الكثير جداً، والعكس وهو اللازم - مضافاً الى استلزامه التخصيص المستهجن -: ان ما يلزم من وجوده عدمه محال، فهو مثل: كل خبري كاذب.

وأشكل أيضاً: بأنه على فرض دلالة الآية لا تشمل الخبر بالواسطة، لان خلف، فان المتأخر رتبة لا يصل الى المتقدم، فكيف بما قبله، كما أن في عكسه لا يصل الى المتأخر، فكيف بما بعده وعليه: فوجوب التصديق لا يمكن أن يكون في مرتبتين.

والجواب: ان المرتبة ملغية في القضايا الطبيعية، ولذا يشمل: كل خبري صادق، نفسه، بخلاف: كل خبري كاذب، حيث انه متدافع وعليه: فهي في المقام كالزمان في غير الزماني، حيث لا شأن له فيه. مضافاً (٢) الى الاخذ بالملاك.

(١) ففي جانب اجماع السيد قده، وفي الآخر اجماع الشيخ قده، وسائر ادلة الحجية، كتعارض شاهدين مع ثلاثة.

(٢) عطف على ان المرتبة.

بقي شيء

وهو ان الارتداد - المحكوم عليه في الرجل بالاحكام الثلاثة فيما توفرت شروطها من: كون الجو اسلامياً، ولم تكن فتنة عامة، ولم يكن عن شبهة، والا سقط كلها، أو بعضها - انما يقبل في الفرد بشاهدين، فلا مفهوم، أو يلزم خروج المورد.

والجواب: ان الرؤساء: كالقاضي، والفقهاء، وامراء الجيش، ونحوهم، خارج بالدليل عن التعدد فيه، حيث الامر مفوض اليهم في الاثبات والنفي، ويدل عليه: بناء العقلاء، وسيرة الرسول صلى الله عليه واله وسلم، وعليه عليه السلام، ولذا قال لشريح: (جُرت) ثلاثاً.

اما ما ذكره الشيخ قده: من ان الموضوع طبيعي العادل، في قبال طبيعي الفاسق، فيرفع اليد عن الاطلاق فيه، فيقيد بالتعدد فلا يلزم منع الخلو (١)، فلا يخفى ما فيه: من خلاف الظهور.

وقد يقال في الآية: بأنه كيف يلزم التبين عن خبر الفاسق في المنطوق، مع ان خبر الثقة حجة؟ وكيف يؤخذ بخبر العادل في المفهوم، مع عدم كفايته فيما يشترط معه يمين أو آخر أو ثلاثة؟

والجواب: ان اريد بالمنطوق اللساني بقربة العلة (٢): كان تخصصاً،

(١) خروج المورد أو عدم المفهوم.

(٢) لان الاصابة انما تكون مع الكذب، لا مع فسق القلب أو الجارحة.

أو الاعم للاطلاق: كان تخصيصاً بالدليل، وفي المفهوم ان اريد الاول:
فخروج العادل تخصص، أو الثاني: فتخصيص.

آية النفر

وقوله سبحانه: «فلولا نفر...» الآية، سواء كان المراد: المجيء الى الرسول(ص) - كما لعله الظاهر - أو: البقاء عنده، أو: الذهاب الى الحرب، من جهة(لعل)(١) حيث محبوبة التحذر عند الانذار الملازم لوجوبه شرعاً وعقلاً، أو: (لولا) الدالة على التحضيض، الملازم لوجوب التحذر أو: (غائية الحذر للانذار) فاذا وجب وجب.

وأشكل ذلك: بكلمة(التفقه) الظاهر في الفتوى و(الانذار) في الوعظ و(الحذر) الاعم من كون المحذور لازم الاجتناب وعدمه، وقول الراوي، ليس باحد الاولين، وبدون الثالث، لم تفد الحجة المدعاة، مضافاً الى انها بصدد اصل الامر: لا الخصوصيات كآية الامساك بالنسبة الى المأكول. وفيه: ان الاول: بمعناه اللغوي الاعم.

والثاني: كذلك حيث يلزم الخبر الوعظ بالمطابقة أو الالتزام.

والثالث: منصرف الى لزوم التحذر.

والرابع: بأنه ما لم تثبت خصوصية، كان المرجع هو الظاهر.

وبذلك ظهر: ان التفقه ليس له معنى لغوي واصطلاحي، كما نسب

اليهم، وانه لا تمناع بين ظهوره في المفتي، والانذار في الواعظ، كما ان

(١) لا يخفى: ان لعل ليس بمعنى الرجاء فانه بمعنى: (الاحتمال) وانما فهم الرجاء بالقرينة.

السؤال عن عدم ذكر التبشير، يوجه: بأن الغالب في السوق (١) الانذار.
 كما ان اطلاقه، يشمل الاصول والفروع، لا الاول فقط، كما نقله
 الاصبهاني - قده - عن بعض، ولا الثاني كذلك، وان قيل به، وكأنه لانس
 الذهن به في الاحقاب المتأخرة.

آية الكتمان

وقوله سبحانه: «ان الذين يكتُمون» الآية، والظاهر: ان البيئات
 مرتبطة بالموضوعات، والهدى بالاحكام، والانزال من الله، والبيان من
 الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فانه بيانه سبحانه، والمورد لا يخصص،
 فلا يهم كونه في اليهود، وتشمل بالملك السنة.

ولا يخفى: ان الدلالة في المقام، تتوقف على الملازمة بين حرمة
 الكتمان والقبول عقلاً، أو عقلاً، أو عرفاً، أو شرعاً، ومعها يكون
 الاطلاق (٢) لعدم معقولة عدم تساوي - من النسب الثلاث الاخر - بين كل
 من المقدمة وذبيها، أو المتلازمين، أو المتناقضين، أو المتضايقين، أو
 المتضادين، أو المتماثلين، فانه (٣) خلف. وعلى الاطلاق في حرمة.
 واشكل على الاول: الاخوند «قده» لا مكان ان تكون حرمة لاجل

(١) السوق الى الاهداف كرضا الله سبحانه أو الجنة.

(٢) اطلاق حجية الخبر.

(٣) اذ كيف يمكن مثلاً: اوسعية أحد المذكورات عن طرفه والا لم يكن اطلاق في مطلقه، أو تقييد

في مقيد؟

وضوح الحق بسبب كثرة من افشاه وبينه، (الى غير ذلك) (١).

وعلى الثاني: الشيخ قد همل، أو استظهار الاختصاص بما اذا افاد العلم - أو نحوهما -.

الاشكالات

وأشكل على دلالة الآية أولاً: بأنه اذا كان الامر لا يعرف الا من قبله، وفي زمان يملكه، يكون التلازم بين الاخبار والقبول، كاخبار الحامل، قال تعالى: «ولا يحل لهن أن يكتمن...» لا مع انتفاء الاول، ولذا لا تجب الشهادة اذا علم عدم الفائدة، كالشاهد الواحد (٢) فضلاً عما اذا كان عليه عقاب - كالمشهور في قضايا الجنس - وان قال سبحانه: «ولا تكتموا الشهادة...» اللهم اذا قيل بالوجوب هنا ايضاً، لفائدة التشوين على الباطل. أو الثاني: كما اذا أظهرت مع انتفاء الملك، كادعائها بعد تمام النكاح وجود زوج لها سابقاً.

نعم، أصل الصحة محكم في عمل الانسان اذا لم يكن (٣) محرماً، فانه يحتاج الى الدليل.

وثانياً: بأنها في مورد اصول الدين.

وثالثاً: بكونها في اليهود.

ورابعاً: بأنها فيما اذا لم يكتم الحق ظهر بقوله: «من بعد ما بيناه» فهي

(١) كايقاط الفطرة، حيث التلازم بين الشرع والعقل.

(٢) في غير مورد وجود الحلف، في الماليات، والواحدة في الوصية.

(٣) كمن يشرب خمرأ بادعاء المرض، أو يبيع وفقاً بادعاء انه من الاستثناء.

أخص.

وخامساً: بأن اللعنة (١) لا تلازم التحريم.

ويرد على الاول: بأن التلازم أعم.

والثاني: بالاطلاق خصوصاً بقرينة (الهدى) مضافاً الى الاولوية (٢).

والثالث: بانه لا يخصص.

والرابع: بان الکتمان فيه أشد: أو يقال: انه بمعنى الفعلية.

والخامس: بالانصراف الى المحرم، وغيره مجاز.

ومما تقدم ظهر: تمامية ما اوقف المشكيني «قده» عليه في دلالتها على الحجية.

آية السؤال

قال سبحانه: «فأسألوا أهل الذكر...» الآية، واذا تعلق جمعان - لفظاً أو معنى - احدهما بالآخر، فالقرائن تعين ارادة آية من الاربعة حيث كلاهما كل أو بعض أو بالاختلاف، ويسمى: ذكراً، لان الغالب دلالة الفطرة، ولذا قال سبحانه: «انما انت مذكر» وقال علي عليه السلام: «ليشيروا لهم دفائن العقول» وتقريب دلالتها: ما تقدم من الملازمة بين وجوب السؤال ولزوم القبول، والا كان لغواً، الا اذا كانت قرينة من فائدة أخرى، مثل: الالتفاف حول المسئول أو غيره.

وأشكل على الدلالة: بالاخصية عن المدعي، حيث القائل يقول:

(١) ولذا لعن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أكل زاده وحده وما اشبه.

(٢) فاذا نفذ في الاصول كان الفروع أولى.

بحجية الخبر وان لم يستل، ويكون المورد اليهود، والسؤال حول اصول الدين، وما ورد: من ان أهله هم عليهم الصلاة والسلام فالاية سوق اليهم، لا دليل على حجيته، ودلالاتها على لزوم تحصيل العلم، لانه المفهوم من اخيرها، كما أشكل الحائري «قده» عليها: بان دلالتها على الحجية تلزم عدمها، لما ورد: من ان المراد بهم هم عليهم الصلاة والسلام فالمعنى: اسألوا الائمة.

الجواب عن الاول: قطعية (١) الملاك.

وعن الثانيين: ما تقدم: من عدم مخصصة المورد.

وعن الرابع: انهم من باب المصدق لا الانحصار، والا فهل يقال لمنكر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: اسأل خليفته؟

وعن الخامس: ان الظاهر البلاغي، ارادة تحصيل الحجة (٢).

وعن السادس: انهم عليهم الصلاة والسلام قالوا بحجية الخبر مضافاً الى لزوم الايراد لو اريد بها هم وحدهم، مع انك عرفت كونهم المصدق، على ان الرواة والفقهاء امتداد لهم عليهم الصلاة والسلام. لا يقال: ظاهر تلك الاخبار، الحصر بهم.

لانه يقال: الحصر اضافي في قبال مناوئهم، حسب القرائن في نفسها.

(١) لوضوح عدم خصوصية السؤال.

(٢) كما يقال اسأل الطبيب والمهندس والسائق ان كنت لا تعلم.

آية الاذن

قال سبحانه: «يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين» والباء: لان الايمان بذاته سبحانه، واللازم: لانه فيهم لنفعهم، اذ ليس الايمان بذواتهم. ووجه الدلالة: اما من جهة السياق حيث وجوب الاول: أوللاجماع المركب فان المدح لا يمكن استفادة الاستحباب منه، ويؤيدها: خبر اسماعيل وغيره.

والاشكال فيها: بأنها في النبي صلى الله عليه وآله وسلم وخبر الواحد ليس حجة في حقه، لان مصدره الوحي، وفي الموضوعات حيث قول المنافق.

و: بأنها لو شملت الخبر، لزم خروج الاكثر، اذ في الشهادة لا يكفي الواحد كما لا يقبل خبر الفاسق وهو الاكبر.

و: بأنه لا يراد التصديق العملي، بل عدم الرد، ويؤيده: خبر القسامة.

و: بأنه انما مدحه بانه اذن، وهو سريع القطع، لا الآخذ بقول الغير تعبداً - كما في الكفاية -.

غير وارد، اذ تشريعاته بالوحي، والآ لم يذكر في اختصاصاته عدم حجية الخبر بالنسبة اليه، واذا ثبت في الموضوع، ثبت في الحكم والاقتضاء المقصود، والا فكل شيء له شرائط، وعدم ترتيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاثر، لعلمه بواسطة الوحي لا يستلزم عدم ترتيب الاثر بكفاية السكوت عملاً مطلقاً، اما ما ذكره الاخوند «قده» فهو خلاف الظاهر.

آيتا القوام والتبليغ

قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط (١) شهداء لله...» الآية، بتقريب: ان الامر والشهادة للوجوب والمخير عنهم عليهم الصلاة والسلام فاعل لهما، فهما واجب عليه، فيجب القبول، والآ كان لغواً كما عن نهاية العلامة «قده».

استدل أيضاً بقوله سبحانه: «يا أيها الرسول بلغ...» الآية بتقريب: وجوب الامر عليه صلى الله عليه وآله وسلم، ونحن مثله اسوة، أو ملاكاً، أو اشتراكاً، فيأتي التلازم المذكور.

وفي الاولى: ان الظاهر من الآية، كون الامر ارشاداً، والمتعلق سلوك طريق الحق، ولا تلازم، بل القبول حسب موازينه.

كما ان الثانية: خاصة بالقرينتين (٢)، مضافاً الى ما ذكر.

وأجاب الشيخ «قده» عن الاولى: بأن وجوب القسط انما هو مع العلم به، فيكون القبول مقيداً به، ولا كلام فيه، وعن الثانية: بان الظاهر من الآية، هو وجوب تبليغه الموجودين في زمن الخطاب، لا مطلقاً - كذا في تقرير الحسيني له - وفيهما ما لا يخفى.

السنة

واستدل المتأخرون بالسنة أيضاً، بعد توهم السابقين استلزامه الدور،

(١) وهو: في المال ان ذكر في قبال: العدل الظاهر في الاعمال والآ شمل كلّ منهما لكل منهما.

(٢) فما بلغت، والله بعصمك.

وقد جعلها الشيخ «قده»: الاخبار العلاجية والآمرة بالرجوع الى أشخاص معينين أو الثقة أو الآمرة بحفظ الروايات، ونضيف: ما دل على شدة حفظهم ونقلهم، فانه دليل بالإن.

اما بتقريب تواترها اجمالاً، فيدل على الجبية في الجملة، ويتم في غيرها بالاجماع المركب.

ومنه (١) يعلم: وجه النظر في رد النائيني «قده» له لانا لو وضعنا اليد على كل واحد من تلك الاخبار نراه مشكوكاً، فلا يكون خبر مقطوع الصدور. أو بما ذكره الاخوند «قده»: بأنه وان دل على حجية الاخص مضموناً، الا انه يتعدى فيما اذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، وقد تدل على حجية ما كان أعم.

أو: بأن الاخبار الدالة على حجية خبر الثقة متواترة معنى.

الاجماع

وتقريره من وجوه:

ففي الايجابي: المنقول في كلماتهم مما عده الشيخ «قده» حسب تقرير الحسيني بالغاً خمسة عشر أو أزيد الى حد التواتر.

وكالمحصل القول (٢) من دون السيد، أو حتى منه، لان مفهوم كلامه: عدم عملهم بأخبار الاحاد في كفاية المقطوع منه، هو ذلك في غيره، بعد القطع بانه «قده» لا يقول: بالظن أو البرائة أو الاحتياط فيه، لا يقال: لا

(١) اذا احتمال الكذب في كل خبر خبر، غير ضار بالتواتر الاجمالي.

(٢) حيث ان كل واحد من الفقهاء والاصوليين قال: الخبر حجة.

مفهوم واحد حيث الاطراف متعددة وكالعملي من العلماء أو المتشرعة.
وفي السليبي: سكوتهم عن العاملين بها، مع اعتراضهم على العاملين
بالقياس ونحوه، ويمكن ان يسمى: بالاجماع التقريري ومثله يجري في
الادعاء(١)، والشهادة والاقرار.
وبعض الستة، وان كان محل تأمل، إلا أن في المجموع كفاية.

السيرة

فقد جرت سيرتهم على الاعتماد على خبر الثقة، ولم يردعها الشارع،
فانه لو فعله لبان، كما في القياس، ويؤيده: انه لم يجعل مكانه شيئاً، مع
اختلال النظام بدون أحد البديلين(٢).

لا يقال: تكفي الآيات والروايات ردعاً، مع الغض عن المناقشة في
دلالة بعضها مطلقاً، أو سند الثانية، مثلاً: «تقف» محتمل للمنع عن ما علم
عدمه، لان كثيراً من معاصريه صلى الله عليه وآله وسلم من الكفار كانوا
كذلك، بدليل: «يعرفونه» و «استيقنتها» وغيرهما، فهو من قبيل: «اتبئونه
بما لا يعلم» اذ عدم احد الاضداد ممكن الانطباق على كل ما سواه.

ويؤيده: ان من غير المعقول ان يقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم:
آمنوا بي وأنتم تعلمون خلافه، أو لا تعلمونه، فتأمل.

- (١) فاذا سككت المدعي، فيما اذا تباني مع القاضي في السكوت على من ادعى عليه، في قبال نفيه
الاتهام عن سائر المتهمين، كان دليلاً على اتهامه للسكوت عنه، وهكذا في الشهادة والاقرار.
(٢) خبر الثقة، أو ما يقوم مقامه.

جواب الاخوند

وقد أجاب الاخوند «قده» عن رادعيتهما: بأنهما وردت ارشاداً الى عدم كفاية الظن في اصول الدين.

ولو سلم، فالمنصرف منها: الظن الذي لم يقيم على اعتباره حجة، مضافاً الى ان الردع بها دوري.

ثم نقضه: بان اعتبار الخبر بالسيرة أيضاً دوري.

وأجاب: بان حجيتها متوقفة على عدم العلم بالردع، لا عدمه، قال: ولو تساقط الدوران، فاستصحاب الحجة قبل نزول الايات محكمة، على ان السيرة من الخاص المقدم، وفيه التخصيص لا الفسخ.

ويرد على الاول: الاطلاق خصوصاً على التعليل في الايتين (١) وربما عكس بعدم الاحتياج الى الدليل حتى فيها فالمراد «بالعلم» المؤمن، و «بالظن» عدمه، وذلك حاصل حتى فيها، بالتقليد لمرجع موثوق به، لا كعلماء اليهود كما أرشد اليه: «اما من كان من الفقهاء...» حيث انه في اصول الدين، وان شمل الفروع بالملاك، خلافاً للعلامة «قده» حيث يراه: خارجاً عن رتبة المؤمنين، وتبعه السيد الخال «قد» (٢).

ولا يخفى: ان وجوب كون الاصول عن الدليل (٣) غير الخروج المذكور بدونه، اذ على الثاني بمؤمن، وعلى الاول فاسق.

(١) «لاتقف» و «ان الظن».

(٢) السيد ميرزا علي آقا ابن المجدد الشيرازي (قده).

(٣) من يقلد، هل هو كافر لعدم الدليل، او فاسق لوجوبه، أو لا هذا ولا ذاك؟

لا يقال: ظاهر قوله سبحانه: «فطرة الله...» وقوله صلى الله عليه وآله وسلم «كل مولود يولد على الفطرة...» العلم، فلا يكفي التقليد لانه يقال: الفطرة معناها: الايداع، ولذا قال عليه السلام: «ليثيروا لهم دفائن العقول» وفي القرآن الحكيم: «انما أنت مذكر» لا الفعلية الكاملة.

والظاهر: ان الرواية وردت بمعنى الاية، ولم يعرف وجه اشكال (١) الجواهر فيها: باجمال دلالة، اللهم الا أن يريد ما ذكرناه.

لا يقال: التعليل فيهما جار في القطع ايضاً، اذ المعيار الحق كما في الثانية، ولا فرق بين الاربعة (٢) في امكان ولا امكان اصابته.

لانه يقال: هذا وان تم، الا أن الانسان معه، معذور دون غيره.

الكلام في سائر الادلة

نعم، يصح ثانيها، فان الانسان بحاجة الى المؤمن مع كبر الضرر احتمالاً او محتملاً، وهو يحصل بخبر الثقة، فالمراد بالعلم: ذلك، والالزم التدافع بين: «لا تقف» و «بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير» و «شهيدين» و «رجل ومرأتان» و «ذوي عدل» ونحوها.

وان كان يستشكل ثالثها، اذ لا بد من ثبوت عدم ردع السيرة لا عدم ثبوته على ما ذكره «قده».

واربعها: ان كلما يقال في السيرة، يقال في الاستصحاب، فلا وجه

(١) كما حكاه عنه السيد الطباطبائي قده في حاشية المكاسب في بحث اشتراط البلوغ في المتعاقدين.

(٢) القطع والشك وطرفاه.

للمسك به، بعد عدم كونها مخصصة للآيات.

وخامسها: بان دورانها بين المخصصة والمنسوخية متوقف على حجيتها المشكوكة.

ويمكن الاستدلال على عدم مردوعيتها بها: جريانها في زمان المعصومين عليهم الصلاة والسلام، حيث كان الصحابة يعملون باخبار الاحاد فيه، ومعها لا يمكن ذلك.

هذا مع لزوم جعل البديل لو كانت كذلك، فعدمه كاشف عن عدمها - كما اشبر اليه -.

ثم انه يعتبر في الردع: الوصول عيناً، أو يجعل الاحتياط عقلاً وشرعاً، فانه اذا كان العقلاء على مسلك لم يوصل المولى ردعه تعييناً، ولا أوجب الاحتياط، كانت المؤاخذه خلافهما حيث قبح العقاب بلا بيان، وقد قال سبحانه: «وما كنا معذيين...».

لا يقال: «فاحتط، وما أشبه» جعل له.

لانه يقال: «كل شيء مطلق» وما اشبه، يجعله مستحباً، الآ في الشبهة قبل الفحص، واطراف العلم الاجمالي.

واليه أشار الاصبهاني «قده» بقوله: ان ردعه الواقعي لا يكون كاشفاً عن اختلاف المسلك، ليختل به الكاشف الطبيعي عن اتحاد مسلكه مع العقلاء من حيث انه منهم، فعّد وصوله كاف في الحكم باتحاده لعدم المانع عن الحكم به.

الشهرة جابرة وكاسرة

ثم الضعيف من الاخبار عن جهل أو علم تجبره الشهرة الفتوائية كما تكسر الصحيح منها، وذلك :-

لاية التين، لانها منه عرفاً، فانه كلي له افراد.

ولقوله عليه السلام: (ما اشتهر) المعلل بعدم الرب.

وحتى تستين، والفرق بينهما: ان في الاول التعقل، وفي الثاني الطلب، بخلاف الاصل (١) حيث التجرد منهما.

(وثقاتنا) فانه طريقي الى الوثوق بالخبر الحاصل بها.

ولسيرة العقلاء، فانهم يراجعون من له شهرة في مهنته، وان لم يكن طريقه اليها قوياً، ويتركون القوي غير المشهور.

العقل

الخامس: من أدلة حجية خبر الواحد: العقل، لكن في عدم ما يأتي منه باطلاقة تأمل، بل هو شرعي عقلي، لان الاحتياط منهما كقبح الظلم، فكما عده من الثاني وحده غير تام، وكذلك من الاول.

وعلى أي: فهو ان مقتضى العلم الاجمالي بصدور كثير من الموجود في الكتب المعتمدة عنهم عليهم الصلاة والسلام الاحتياط.

ونقضه الشيخ «قده»: بانه لو كان كذلك، لزم التوسعة فيه حتى الى الامارات غير المعبرة، وغيرها حتى اخبار العامة.

والاخوند «قده»: بانه لا يكاد ينهض على حجيته، بحيث يقدم تخصيماً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره، من عمودم أو اطلاق أو مثل مفهوم، كما رد الشيخ «قده»: بانحلال العلم الاجمالي بينهما بما علم بين الاخبار بالخصوص.

لكن له ان يرده: بان الكلام في نفس هذا الدليل فقط، لا بضميمة «ما كنا معذبين» ونحوه.

اما بالنسبة الى أخبارهم، فضرورة عدم الرجوع اليهم تكفي فيه. كما ان رده محل تأمل ان أراد المستدل به، لزوم التمسك به بدون لحاظ الحيثية، اما مقتضى الاحتياط في التخصيص ونحوه - سواء (١) سلباً أو ايجاباً أو بالاختلاف - فهو: تقديم الالهم وان كان والآ فالتخير، هذا اذا كانا متساويين في الالزام، والآ قدم الالزامي منهما (٢)، نحو: «لا ربا بين الزوجين» بالنسبة الى: «حرم الربا» وو: «أحل الله البيع» الى: «نهى عن بيع الفرر» وبدونه التخير.

ومن الكلام في الاحتياطين، والخبرين، يظهر حال المختلط منهما (٣)، فاطلاق بعض المحققين وظاهر الكفاية: عدم تقديم الخبر الاحتياطي على العموم، لان الثاني حجة في مدلوله، فلا يرفع اليد عنه الا بحجة أقوى، والاول ليس كذلك غير ظاهر الوجه.

ثم ان ما استدل به الوافية والحاشية على حجيته من باب العقل يرد

(١) أي كان الاحتياط بايجابين، أو سلبين، أو سلب وإيجاب.

(٢) من العام والخاص ونحوهما.

(٣) بان كان العام خبراً والخاص احتياطياً أو العكس.

عليهما - بالاضافة الى ما ذكرناه: من انه ليس من العقل فقط : - انهما بعض دليل الانسداد، فان تم لم يكونا جديداً، والا بطلاً أيضاً وعليهما بعض أمور آخر، ذكرها الشيخ والاخوند «قدهما» وغيرهما لا داعي الى تفصيلها، كما يرد على الثاني والثالث من ما ذكره الكفاية مما أقاموها من الوجوه على حجية الظن فراجع.

دليل الانسداد

وهو دال على حجة مطلق الظن اذا تمت المقدمات الاربع، لكن القائل به يحصر نفسه أيضاً في أدلة الانفتاحيين، فلا فرق بين القمي والطباطبائي قدهما (١) في الرجوع اليها، الآ بان الاول: يرى الحجة من باب، والثاني: من باب الادلة الخاصة، فالاختلاف في الرجوع الى الانسداد في التقليد – كما ذكر في العروة وغيرها – مستدرك.

وهي:-

العلم الاجمالي بتكاليف الزامية فعلية:

وانسداد باب العلم والعلمي بما لو لم يعمل بشيء في المنسَد كان خلافه.

وعدم وجوب الاحتياط لعدم امكانه، أولزومه الهرج أو الحرج، ولا الاصل الجاري في كل مسألة، ولا القرعة ولا الرجوع الى الانفتاحي.

واستقلال العقل بفتح ترجيح المرجوح على الراجع.
 اما اضافة الكفاية خامسة بعدم جواز اهمالها، فلم يعلم وجهها بعد
 اندراجها في الاولى.

المقدمة الاولى

وهي: تامة: فانا نعلم بتكاليف الزامية، واحتمال لزوم الاحتياط بالقدر
 المحتمل، الذي هو أوسع مما بايدنا من المحتملات، ومن آيات، وروايات،
 حملوها على الاستحباب والكراهة منقوض، أولاً: باحتمال ان جملة من
 الالزامية الاستنباطية ليست كذلك.

ومحلول ثانياً: بأن ضميمة العسر والحر، والضرر والهرج، وعدم
 امكان الجمع، توجب كفاية هذا البعض المستنبط الزامه.

والاضطرار الى البعض، حتى اذا كان قبل التكليف في مثل المقام، لا
 يرفع تنجيز البقية، لاستلزامه الخروج عن الدين عملاً، لا عقيدة، من غير
 فرق بين مبني الشيخ «قده»: بانه لا يرفع تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة الى
 غيره، فيما كان الاضطرار الى غير المعين والاخوند «قده»: بانه يرفعه لسقوط
 التكليف من الطرف المضطر اليه، وهو في غيره مشكوك الحدوث، لما (١)
 عرفت.

المقدمة الثانية

وهي: غير تامة بالنسبة الى العلمي، وان تمت بالنسبة الى العلم، اذ تمامها بالنسبة الى الاول، متوقف على عدم حجية الروايات الكافية سنداً، او عدم ظهورها دلالة، او عدم حجتيه عقلاً او شرعاً او سقوطها بعد تسليم الثلاثة من حيث جهة الصدور لاجل خلطها بالتقية، والاوّل تقدم عدمها، والاخير لا مجال له بعد تمييزها عن غيرها.

المقدمة الثالثة

وهي: بحاجة الى تفصيل، فانه بعد انه لا شك في عدم الاحتياط غير الممكن، والمستلزم للهرج، ووجوده في العادي كالانائين، وقع الخلاف بين الشيخ والاخوند «قدهما» فيما اذا أوجب الجهل - لا اصل التكليد - العسر والضرر (١).

فالاول: على نفيهما لاطلاق الحكومة.

والثاني: العدم لان التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف او الوضع المتعلقين بما يعهمهما هو: نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلم ياتيا من الشارع، بل من الجمع بين المحتملات الناشيء عنه، والاقرب الاول، فانه لولا أمر الشارع لم يكونا، فصح الاسناد لولا الرفع، ولذا اختاره النائي «قده» بل اضاف حكومة أدلته على الاحتياط العقلي، لان حكم العقل به انما هو لاجل

(١) بينهما من وجه، وكلاهما في الجسد كما اذا تضرر ولا عسر عليه، وبالعكس، والهرج: نفسي،

هذا اذا اجتمعت، والا يطلق كل على الآخر عند الانفراد.

رعاية الاحكام الشرعية، فاذا كانت رعايتها، في حال الانسداد موجبة له، فادلة نفيه تقتضي عدم الزام العقل به بمقدار يلزم منه ذلك.

بخلاف الاصبهاني «قده» الذي وافق استاده «قده»، لانه الظاهر من: «ما جعل» و «لا ضرر» بناءً على ارادة الحكم الموصوف بهما، هو كونه موصوفاً بهما ولو بالواسطة والاقتضاء، لا أن يكون من باب الوصف بحال المتعلق، وهو لازمه العقلي، اعني: لزوم تحصيل العلم بامثاله عند الجهل به، قال: بل يمكن القول - بناءً على تعميم الاقتضاء -: ان كل تكليف من التكاليف الواقعية، لا عسر ولا حرج في الجمع بين احتملاته في مقام تحصيل العلم بامثاله، وانما هي في الجمع بين احتملاته مجموع التكاليف، فيلزم الامثال لكل واحد واحد منها الى تحقق العسر، فيسقط الباقي، من غير فرق بين الاحتياط الشرعي والعقلي.

والحائري «قده»: يرى عدم اصل العسر، لان دعواه، لا سيما المخل بالنظام بالنسبة الى آحاد المكلفين، الموجب لسقوط الامثال القطعي، عن الكل، في غاية الاشكال، ويدل عليه: انه كان بناء سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي «قده»، على ارجاع مقلديه الى الاحتياط وكان مرجع تمام افراد الشيعة مدة متمادية، ومع ذلك لم يختل النظام ولم يكن مما لا يحتمل عادة. ويرد على الاول: ان أدلتها حاكمة على الشرعي لا العقلي، اذ النسبة انما تكون الى أول المتلازمين، فاذا أتلّف الفواكه الأربع لا يقال: أتلّف الزوج، والمقولة الاعتبارية تسد مسد الحقيقة.

وعلى الثاني: ان الحكومة لادلتها حاصلة مطلقاً، إفراداً أو احتياطاً بعضاً أو جميعاً.

وعلى الثالث: ان احتياطات المجدد «قده» كانت قليلة جداً كما يظهر لمن راجع حواشيه على نجاة العباد وآداب تجارة الوحيد «قده» وأين هي مما ذكره؟

ثم لا يخفى: ان الاحتياط قد يكون متدرجاً، وقد يكون دائراً ففي (١) الاول: الاحتياط فيه ان يشرع من الاول، لا الاخير او الوسط وفي الثاني: يكون مختاراً.

(٧) النافية.

و(٧) النافية: قد تكون اخباراً (٢) - وهو الاصل فيها - وقد تكون نهياً بلسانها، واذا دخلت على المهية المخترعة، افادت عدمها ذاتاً أو كملاً، او على الموضوعات الخارجية، افادت نفي الحكم السابق، مهما كان، أما اذا لم

(١) فاذا اشتبه رمضان بين اشهر، وصيام الكل عسر، شرع من اوله الى حصوله، لا أن يصوم مثلاً شهراً - حيث لا عسر فيه - وسطاً أو أخيراً أو أواسط - وان قال بجواز ذلك بعض - وذلك بخلاف دوران القبله بين الاربعة - والكل عسر فرضاً - فانه يفعل أي الاطراف شاء.

(٢) - ١ - لا يعذب عذابه احد.

٢ - لا يأكل أحدكم وذو عينين ينظر، بناءً على ضم اللام.

٣ - لا صلاة الا بطهور.

٤ - لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد.

٥ - لا ربا بين الوالد وولده - حيث رفع التحريم - ولا رفث - حيث رفع الجواز في الحج -.

٦ - لا ضرر ولا حرج ولا عسر - على سبيل التحريم، في المحزّم تحمله، وعلى سبيل الجواز، في

الجائز تحمله، لان الامتنان يقتضي: عدم المنع من التقيض في غير المتزايد من الثلاثة.

يكن كذلك، فمفادها انتفاء الحكم المنتسب الى مدخلها، سواء كان مع المنع عن النقيض او بدونه والامر يشمل كل لفظ (نفي) لا خصوصها، وبذلك مكان الحكومة ووجهها.

كلام الشيخ والاخوند (قدهما)

والحرج العزيمي لا الرخصي، الموجب لبطلان الاحتياط التام لا يرفعه في الباقي، لا شرعاً لحكومة دليل الحرج عليه، لا مطلقاً ولا عقلاً لتقبيح العقلاء من يضطر الى اناء، ان يستعمل الازيد منه في صورة العلم الاجمالي ان أحدها سم، ولذا اختاره الشيخ «قده» فقول الاخوند «قده»: لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض اطراف، بعد رفع اليد عنه في تمامها، محل تأمل.

ثم ارتفاعه به، يوجب الانسداد في الجملة، فيرجع فيه الى الظن، اذا (١) لم ينحل العلم الاجمالي الكبير الى الصغير.

القرعة والرجوع الى مجتهد آخر

ولا مجال للقرعة، لانها بالاضافة الى عدم العقلانية، وانحصار الدليل الشرعي فيها في بعض الموضوعات، يوجب تحكيمها الفوضي (٢) ولا

(١) كما اذا علم: ان عليه ألف حكم، وكان تسعمائة منه يحصل بالعلم والعلمي والاحتياط غير الحرجي، فان المرجع في المائة الباقية الظن لجريان الانسداد فيها.

(٢) اذ كل مجتهد يحكم بالقرعة بخلاف الاخر.

للرجوع الى مثله، اذ لا وجه له بعد تساويهما في الانسداد، ولا الى الانفتاحي، لانه يراه مخطئاً.

- اوالى الاصول

اما الاصول: فقد قال الاخوند «قده»: لا مانع عن اجراء الاحتياط والاستصحاب المثبت للتكليف بعد حكم العقل وعموم النقل.

أقول: فعليه لا تصل النوبة الى الظن بعد تقدم العلم، ولا الاجمالي والعلمي عليه، لكن يشترط في الاول عدم محذور الحرج ونحوه.

وأشكل الشيخ «قده» وتبعه النائيني «قده»: في جريان الثاني حيث استلزامه التناقض في اطراف الدليل مع العلم الاجمالي - اذ كما يحصل في تفصيلتين، يحصل في اجمالي وتفصيلي، كان نفيه الاول، وايجابه الثاني، أو بالعكس - فليس الامر دائر مدار لزوم المخالفة العملية - كما قاله الاخوند «قده» فلا يجريان في مستصحي الطهارة اذا تنجس احدهما، ويجريان في عكسه لكن فيه: أنه ينتهي اليها ايضاً (١) فالمسألة فاقدة الصغرى.

ثم ان الاخوند «قده» قال: لا مانع من اجراء الاصول المثبتة ولو قلنا بمقالة الشيخ «قده» لان التناقض انما يلزم فيما اذا كان الشك في أطرافه فعلياً، واما اذا لم يكن كذلك الا في بعض أطرافه، وكان بعضها الاخر غير (١) فاذا استصحب نجاستهما، وحرمتها في ما لو عقد احدي المرأتين ثم اشتبه الى غيرهما، يتيم بدل الغسل، وتزوج اختهما مثلاً، مع ان تكليفه: غسلان بالمائتين اللذين ظهر احدهما، وعدم الزوج باخت احدهما، الى غير ذلك.

ملتفت اليه اصلاً، كما هو حال المجتهد في مقام الاستنباط، فلا يكاد يلزم.
لكن فيه ما ذكره المشكيني «قده»: من ان قوله: فافهم، اشاره الى
امكان فرض التفاته الى مقدار يحصل العلم الاجمالي بالانتقاض فيه.

الحاصل

ومما تقدم تبين: انه كان علم أو علمي أوهما بقدر كاف بالعلم الاجمالي
فهو، والآ، ضم اليهما الاصول المثبتة، فان لم يكف المجموع به، بعض في
الاحتياط في النافية ان كفى به، مقدماً له في الموهومات ثم المشكوكات،
والآ لم تجر اصلاً، هذا اذا لم يكن الاحتياط فيها عسراً والا بعض كذلك (١)
أيضاً، ومن ذلك يتأمل في كلامي الشيخ والاخوند «قدهما» غيرهما لعدم
التفصيل المذكور.

المقدمة الرابعة

قالوا: اذا فرض تمام المقدمات السابقة - وقد عرفت عدمه - كان
اللازم ترجيح الظن، لقبح ترجيح غيره عليه عقلاً.
لكن يرد على أولاً: انه ان تم ذلك، فاللازم مراعات الترجيحات
فالرجحان في جانبه قديكافي بمثله، أو افضل منه في الجانب الآخر
(١) لا يقال: من أين هذا التفصيل؟

لانه يقال: هذه طريقة العقلاء في طريق الاطاعة، فاذا كان مجبوراً الى السفر بوسيلة
مظنونة أو مشكوكة أو موهومة الايصال، تركوا الثالث الى الثاني والثاني الى الاول، وهكذا حال
أطباء ثلاثة، الى غير ذلك.

فيتساويان أو يرجع عليه؟

وثانياً: انه ترجيح في الرؤية لا في الواقع، ومعيار الاحكام هو لا هي،
ولذا يقول الرائي: احتمل ك ون رؤيتي خلافه.
وثالثاً: ان كان المراد بالقبح: العقلي - كما صرحوا به - فما هو الدليل
عليه؟

أو الشرعي، ففيه - بالاضافة اليه، ولا يصلح: «استبدلون الذي هو
ادنى» و: «استبدلوا الذنابا..» دليلاً، حيث ان مخالفة موسى ورسول
الاسلام صلوات الله عليهما كانت محرمة لا مجرد الاستبدال -: ان الكلام
في الانسداد الذي هو دليل عقلي لا فيه.

ورابعاً: العقلاء عند الجهل يعملون بكل من الثلاثة، وهل يقال: انه فعل
قبيحاً، اذا ترك الاول الي الاخيرين في الملبس والمأكل والمسكن وما
اشبه؟

وخامساً: عند التسليم، فمن أين انه يوجب العقاب، وهو أعم (١)
منه؟.

(١) فكل ما فيه العقاب قبيح، ولا عكس، فمن يقهقه، أو يأكل كثرأً، أو يوشخ الثياب، فاعل للقيح
من غير عقاب.

وهنا امور

الأول

مقتضى الانسداد حجة الظن بكل من الواقع والطريق حاله حال العلم لانه ساذ مسده، وعدم انسداد بابه في الثاني، وانما في الاول، فالحاجة الى التنزل اليه فيه فقط - كما استدل به القائل باختصاصها به - غير تام، فانه مضافاً الى الانسداد فيهما، بل قيل به في الطريق حتى حال الافتتاح في الاول، ولذا أجروا الانسداد الصغير فيه، انه لو كان حجة كفى مطلقاً، كما ان الظن الخاص لو كان حجة، لم نحتج الى العلم وان تمكنا منه. وعكس صاحب الحاشية وأخوه «قدهما» لان الواقع انحصر في الطريق المجعول، فحيث لا علم اليه، فاللازم الظن.

وفيه: انه لا دليل على جعل الشارع اياه، بل اعتمد العقلانية وعلى تقديره لا دليل على وصوله، ثم من أين قيده به؟ ولو سلم، فليس الظن به أقرب، بالاضافة الى ملازمة الظن بالواقع به اجمالاً، لفرض انه جعله اليه. ومنه يعلم الجواب عما اختص به أولهما: من ان الواجب علينا بعد العلم

بالحكم تفرغ للذمة، وذلك لا يكون الا بسير الطريق المجعول، الذي قيد به،
فان حصل العلم به، والا فبالظن.

فان العقل الحاكم في باب الطاعة : وحتى الشرع ارشاد اليه - يساوي
بين الامرين، فلا شأن لتفريخ الذمة، وان سلم فكل من جعل الواقع والطريق
ملزوم له، مضافاً الى أن الظن بالواقع ملازماً للظن بانه مؤدي طريق - كما
أشار اليه الاخوند قدس -.

الامر الثاني

نتيجة المقدمات: الحكومة، لاستقلال العقل بكون الظن طريقاً حينئذ،
ومعه لو جعل الشارع كان ارشادياً، فان أمره محفوف بالملاك قبله، والاطاعة
بعده، وكلاهما ليس من شأنه.

نعم، له ان يزيد وينقص في الثاني (١).

ومنه يعلم ان قول الكفاية: «لا يجب عقلاً ان ينصب طريقاً» غير
كاف (٢).

هذا من جهة الايجاب (٣)، أما من جهة السلب، فالكشف بحاجة الى
أمره، وهو لا بد له من غرض، فان كان لنفس غرض ذي الطريق لغوي، وان كان
لغيره فالامر لا يدعو الا الى نفسه، مضافاً الى استلزامه التسلسل ان كان
مولوياً، بالاضافة الى لزوم اطاعتين ومعصيتين مما هو ضروري لعدم، على

(١) كان ثبت الشهرة طريقاً، أو سقط القياس عنه.

(٢) لاحصاج عدم الى الدليل، ولا يجب، لا يكون دليلاً عليه.

(٣) أي كون العقل حاكماً والسلب: أي ليس بكشف.

أن العرف (١) يرون: الارشادية في جعل الطريق الذي لا يحتاج اليه. وبذلك تبين الاشكال في أدلة الكشف: من انه كما يصح له ذلك في حال الانفتاح يصح له في حال الانسداد، وانه على اي حال اما مستقيماً أو بالملزمة (٢)، ولدليل الاقتضاء، حيث الاجماع على عدم سقوط التكليف، والاجماع على عدم كفاية الشك والوهم، وهما يفيدان حجية الظن، اذ لا طريق سواه، بضميمة أنهما شرعيان، فوليدهما (٣) كذلك. فانه يرد على الاول: ان في حال الانفتاح الجعل مولوباً للطريق العقلاني ممنوع.

و على الثاني: ان الملازمة في الاحكام لا في الحافين بها. وعلى الثالث: ان العقل كاشف بعدهما لا انه نتيجتهما، ومعه لا مجال الا للارشادية.

الامر الثالث

لا ثمره عملية للكشف والحكومة، واحتمال ان في الاول مهمة، وفي الثاني مطلقة، من حيث الاسباب والاشخاص والموارد والمراتب، لان العقل لا اهمال في أحكامه بخلاف الشرع حيث، كثيراً ما يرى المولى: الاهمال أو الاجمال، وما نحن فيه من صغرياته. غير تام، اذ الفرق مبني على قياس الظن (١) فان العرف اذا عرفوا الطريق بنفسهم، لم يحتج الى الجعل المولوي.

(٢) لانه على الحكومة، بضميمة: كلما حكم به العقل حكم به الشرع، ينكشف حكم الشرع بحجه الظن.

(٣) اذ النسخة من جنس المقدمة.

في حال الانسداد بالعلم في حال الانفتاح، وهو محل نظر، اذ الثاني كاشف بنفسه بخلاف الاول، فاذا كان قدر العلم الاجمالي، ألف حكم مثلاً، رأى عقل الحكومي: تقديم الظن الاقوى من الادلة الاربعة للمجتهدين العظام في غير مثل الفروج والدماء المحتاط فيها بلا عسر، الكافي بذلك على غيره وهذا لا ينافي عدم اهمال العقل فانه تردده، لا عدم تحديده بالحد المستفاد من الملاك.

ومنه يعلم: عدم الفرق بين كون المقدمات تفيد الواصل بنفسه أو ولو بطريقة أو بطريق ما، وعليك بالتأمل في كلام المشايخ الاربعة (١) لاستظهار ما ذكرناه.

الامر الرابع

لم يستبعد بعض: حجية القياس على الحكومة، بانصراف ادلة عدمها الى حال الانفتاح، كانصراف ادلة عدم حجية مطلق الظن اليه. لا يقال: فرق بين الامرين - حيث قوة الاطلاق في منعه الشامل للانسداد بخلافه -:

أولاً: لخصوص ادلته، مما يظهر منه الخصوصية.

وثانياً: ما ذكر من انه يحق الدين، بينما مطلق الظن لا يغني من الحق، وكم فرق (٢) بينهما؟

(١) التراقي، وشريف العلماء، والشيخ، والاخوند، قد هم.

(٢) فان الظن لا يصل الى الحق، أما القياس فيحقق الحق.

لانه يقال: الفرقان المذكوران، لا يوجبان الاطلاق في الاول دون الثاني فتأمل.

أما المشهور القائلون بعدم حجيته، فقد اشتهر عندهم الاشكال: بأنه كيف يخرج عن العموم على الحكومة؟ مع ان الظن في حال الانسداد كالعلم في حال الانفتاح بالاضافة الى ان المنع عن العمل بما يقتضي العقل من الظن لو فرض ممكناً جرى في غيره لاحتمال نهى الشارع عن اماره أخرى، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال في الامور العقلية.

وقد أجابوا عن ذلك باجوبة في بعضها الكفاية، وان امكن المناقشة في غيره، مثل: ان من مقدمات حكمه عدم العلم والعلمي فلا موضع لحكمه مع أحدهما، ومن الواضح عدم صحة قياس الظن الانسدادي بالعلم الانفتاحي. ومنه يعلم: ان احتمال النهي لا يكفي بعد عدم المؤمن، اذا لم يعمل بالظن المحتمل المنع عنه، فلا يقاس المحتمل المنع بمقطوعه.

وربما يقرر الجواب: بأن القياس منع الشارع منه، وكلما كان كذلك لم يكن حجة، أما الصغرى: فلما تقدم، وأما الكبرى: فلان العقل انما يلزم العمل بالظن، لحصول المؤمن، فاذا حكم الشارع به بدونه انتفى.

أما الاشكال: بانه بعد المنع عنه، ان قرر الشارع مكانه حكماً احتمل الجمع بين الضدين واحتمال المجال كأصله محال، وان لم يقرر، احتمل تفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة، وهو محال على الحكيم.

ففيه: ان تقرير الشارع - لو كان تنجيز واعذار - كما ذكرناه في جواب ابن قبة - لا حكم حتى يستلزم المحال.

أما الجواب: بأن الظاهري غير متحد الموضوع مع الواقعي، فقد

اشكلنا عليه: بأن الواقعي ينزل الى محل الظاهري فيعود المحذور وان لم يصعد الثاني الى الاول، كما ذكرنا مثله في ما اخترناه من استحالة الترتب. والشق الثاني من منع الخلو: انه ان قلنا بالمصلحة السلوكية فلا تفويت، وان لم نقل بها، فالتفويت من باب تقديم الاهم، وذلك جائز عقلاً وواقع شرعاً فلا محذور.

الامر الخامس

لو تمنع في حال الانفتاح أو الانسداد دليلاً، فالعمل بهما جمعاً (١) أو تخيراً، وكذا في حال الانسداد، وذلك لدليل اعتبارهما من باب الظن الخاص أو المطلق. ولو منع أحدهما الآخر، فهل يقدم المانع لانه كالحاكم؟ أو الممنوع لان نتيجة الانسداد العمل بما دل على الحكم، لا بما منع عن الدليل.

أو الاقوى منهما ظناً أو شهرة أو ما اشبه، لملاك أدلة المرجحات؟ أو المطابق منهما للاحتياط ان كان لقاعدته؟ أو يتساقطان لعدم شمول دليله لاي منهما؟ أو التخير لعدم المرجح بعد شمول دليله لهما؟ الاقرب: الاخير.

(١) الاول في صورة الامكان، كما اذا قال الخبر: لا تعمل بالاجماع، وبالعكس وقام الاجماع على وجوب الجمعة، والخبر على وجوب الظهر، ولم يكن دليل على ان في يوم واحد لا صلاتين، والا فالخير.

ثم لو منعنا الممنوع، وكفى الباقي بالعلم الاجمالي فهو، والآ فان لم يكن تعذر، أو عسر في الاحتياط فيه فهو، والآ فعلى الحكومة لا يعمل بمحتمل المنع فكيف بمظنونه؟ وعلى الكشف: يعمل بأحدهما اذ هو كالظن الخاص لا يضره احتمال الخلاف.

ولم يعرف وجه ما ذكره الاخوند «قده»: من الاقتصار على ما لا يحتمل المنع عنه شرعاً اذا كان وافياً بمعظم الفقه، اذ الملاك ما يفي بالميسور من العلم الاجمالي لا بذاك.

قال الاصبهاني «قده»: اللازم العمل بجميع المظنونات والمشكوكات والموهومات حسبه، أو عدم شيء ان قيل ببطان الاحتياط، أو تضيق الدائرة في خصوص المظنونات على بطلان ترجيح المرجوح على الراجح.

كما لا يعرف وجه ايراد الحائري (قده) على الكفاية: بأن احتمال منع الشارع حال الانسداد عن ظن، كاحتمال جعل الشارع ظناً في حال الانفتاح، فكما الثاني لا ينافي استقلال العقل بعدم الحجية كذلك الاول لا ينافيه بها، اذ قد تقدم ان الاحتمال على الحكومة مسقط.

الامر السادس

حيث ان الظن حجة على تقدير الانسداد، فاذا لم يتحقق في متعلق الاحكام، من لغة أو رجال أو نحوهما لم يكف، ولم يعرف وجه وضوح التساوي بينهما في كلام الاخوند «قده» الا قياسه بالعلم في الانفتاحي وهو غير تام، ولو فرض تماميته، لم يقس عليه تعيين مرادات الموصين والشهود والمقرين ومن اشبه - اذ لا جامع - نعم، لو تحقق الانسداد الصغير في كلها أو

بعضها، وصلت النوبة اليه من باب لا باب.

لا يقال: (١) فكيف يكتفي الشارع بقول الراوي المظنون، مع امكان الاخذ من المعصوم الموجب للعلم؟

لانه يقال: ذلك لمصلحة التسهيل عليهما، أو عدم الحرج ونحوه من باب الاهم والمهم، وان تم نقل بالمصلحة السلوكية المستقربة لدى الشيخ «قده».

ومما ذكر، يعلم التدافع بين ما تقدم وقوله: لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة الى السند والدلالة وجهة الصدور، وعدم الاقتصار عليه بلا سد باب فيه الحجة، من علم أو علمي، لعدم جواز التنزل الى الضعيف، مع التمكن من القوي أو ما بحكمه عقلاً — كما ألمعنا اليه في الشرح.

كما يعلم وجه السؤال من قول النائيني «قده» — كما في الكاظمي «قده» -: من انه لو فرض انفتاح باب العلم بوثاقة الرواة، كان الظن بالوثاقة أيضاً حجة، لانه يوجب الوثوق بالصدور الذي هو المناط في حجة الروايات، كيف فانه — بالاضافة الى ما ذكرناه — لا يولد الظن الوثوق؟

الامر السابع

الظن الانسداد انما هو في الاحكام، لا في التطبيقات، فانها لقلتها وامكان العلم والعلمي فيها، ومع عدمهما تيسر الاحتياط لا تدع مجالاً له، نعم، فرض جريان المقدمات في بعض الموضوعات الخارجية، كالضرر

(١) اشكال على عدم الاكتفاء بالظن، مع امكان العلم بقول اللغوي ونحوه.

والعدالة والنسب ونحوه (١) حيث صغرياتها منتشرة في الفقه، وكذا حال الرجال، وقول اللغوي، وأهل الخبرة جرى فيها أيضاً.
الأن اكتفاء الشارع بالخوف العقلاني وحسن الظاهر والشهرة في الاربعة الاول، بل ومثلها في الثلاثة الاخر لا يدع مجالاً له.

الامر الثامن

اصول الدين النافعة في النشاطين اربعة: -

اذ العدل من شئون الاول، وذكره متكلمونا لمقابلة الاشاعرة والا كان سائر صفاته تعالى منها.

والاول والثاني: عقليان.

والثالث: شرعي.

والرابع: بالنسبة الى من لم يجاز في الدنيا محسناً او مسيئاً كالاولين، والى غيره كالاخير.

ولا يرد (٢): كيف يعاقب غير ضار نفسه وغيره ضرراً دنيوياً، اذ

المناسبة بينهما تكويناً حسب جعله لمصلحة تجمع (٣)؟

لا يقال: الايلام باختياره تعالى فهل يصح؟

لانه يقال: هو بقدر ما ارتكب من القبح عقلاً «جزاءً وفاقاً».

(١) كالرضاع، وسائر محرمات النكاح.

(٢) ايراد على: لماذا العقاب الوارد شرعاً؟ وهل الله محتاج الى العقاب أو العبد؟ وأيهما لا

يحتاج؟

(٣) كالحديد والمغناطيس.

اما انه من جهة عدم شكره المنعم بالاطاعة.

ففيه: انه ان تم (١) فمن صغرياته.

ثم لا يكفي غير القطع فيها، لانحصار المؤمن فيه، سواء قصر في تحصيلها به أو في المقدمات، لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وان نافاه خطاباً.

لكن ان سلك الطريق (٢) الصحيح ولو وهماً، لا يعاقب عقلاً لانه وصل، وانما شرعاً لوجوب المعرفة. ولو عجز عن تحصيلها، كان المجال للعلم الاجمالي والظن - ولو الانسدادي - والتقليد كما في الفروع، لان الدليل فيهما (٣) واحد، وقولهم: لا يكفي غيرها انما هو في القادر.

الامر التاسع

لا اشكال في الجبر والوهن والترجيح بالظن الخاص، وكذلك بالعام في الانسداد اما به في الانفتاح، فان سبب الدخول في أدلة الحجية، أو الترجيح (٤) - كما اذا قيل: بعدم خصوصية المرجحات المنصوصة - او الخروج منها، كما لو قيل: بان المعيار في الخبر. الموثوقية لا الشقة، او الظن

(١) لانه ربما يقال: غير الشاكر، لم يأت بقبيح يوجب العقاب، خصوصاً بالنسبة الى المولى غير المحتاج.

(٢) بان بنى على وهمه، أو أحد طرفي شكه المطابق للواقع.

(٣) الاصول والفروع.

(٤) عطف على الحجية.

بالصدور، فهو، والا لم يكن لها وجه ومن باب (١) عدم المقتضي لا المانع، من غير فرق في كل ذلك بين كونه بالسند أو الدلالة أو جهة الصدور أو المراد.

وهل الظن القياسي كذلك؟ لانه لم يعمل به ولم يترك به، وانما بالخبر الموثوق به، وبعدمه (٢). أو لا، لانه تدخيل له في الدين وهو ماحق له؟ احتمالان.

وربما ينتقض بالظن العام مع النهي عنه، فأى فرق بينهما؟ ويجاب: بالفرق بالعموم فيه القابل للتخصيص دونه. وفيه: انه غير قابل للتخصيص بعد قوله سبحانه: «لا يغني من الحق شيئاً».

الامر العاشر

الظاهر: ان المقدمات على الكشف تعطي الواصل بنفسه، لا ولو بطريقه، أو مطلقاً، فلا فرق من حيث الموارد والمراتب والاشخاص والاسباب.

اما القائل بالثاني فيقدم مظنون الاعتبار على غيره مع الكفاية، من دون تساوي الكل، والا فالكل، وبدونها يكون كالثالث في تقديم المتيقن الانسدادي، ثم الاحتياط مع الامكان بدون التعسر، ثم القدر الممكن منه معه فتأمل.

(١) أي من جهة عدم اعتبار الظن. لا اعتبار عدمه.

(٢) أي: ترك لعدم الخبر الموثوق به.

الاصول العملية

فصل

إذا لم يقطع بالحكم، ولم يكن دليل شرعي عليه يقوم مقامه فالمرجع: ما قرر للشك من الاحكام شرعاً أو عقلاً ملازماً، لكن ذلك فيما كان ظرفاً لا جزءاً أو ونحوه (١) أو كلاً فرضاً، من غير فرق بين أن يكون متعلقة حكماً جزئياً أو كلياً تكليفاً أو وضعياً - بناء على انه في قبالة - ويصطلح على هذا: بالاصول العملية.

وهي أربعة مورداً واصلأً، والحصص شرعي فيهما - لا كما قيل عقلي في الاول واستقرائي في الثاني - لا مكان التشقيق الاكثر في الاول ايضاً. لانه اما له حالة سابقة معتبرة أولاً، وعليه: فاما في التكليف أو المكلف به، وعليه: اما يمكن الاحتياط أولاً. وتسمى: بالاستصحاب والبرائة، والاحتياط، والتخير.

(١) كما اذا كان الشك قيداً أو شرطاً.

تثمين الاقسام

ثم ان تثمين الاقسام - في البرائة - كما فعله الشيخ «قده» لان الشبهة اما وجوبية او تحريمية، وكل واحدة اما لفقدان النص، أو اجماله او تعارضه، او الامور الخارجية: محل تأمل اذ لو تم ذلك لزم الحاق الشبهة الوجوبية والتحريمية اللان (١) اقتضائية بأقسامها الاربعة به والحال انه غير تام بعد جريان ملاكها في الجميع كما قاله الاخوند قده والاعتذار: بأن بعض الادلة خاص بالثانية، مثل (كل شي مطلق) وخلاف الاخباري فيها.

لا يفي به، اذ كان الانسب التوحيد واستثناء الاخباري قولاً ودليلاً مضافاً الى احتمال النص لكلا الشبهتين فان ترك كل واجب، منهي وبالعكس ولذا شمل (حرام محمد صلى الله عليه وآله وسلم) للاقتضائين كشمول (حلاله) للثلاثة.

وربما اورد على الشيخ «قده»: بان ادخال تعارض النص في الصغرى مع انه داخل في الادلة الاجتهادية حيث الترجيح معه، أو التخير بدونه، غير مناسب.

واجب: بانه ليس خاصاً بالخبرين، بل يأتي في تعارض القرائتين والاجماعين وأحدهما مع الآخر أو مع الخبر.

لكن هذا انما يتم لو لم يكن لكلامه «قده» اطلاق يشملهما مع انه كذلك، نعم في الاول اشكال مبني اذ تواتر القراءات خلاف الدليل كما اشرنا اليه في شرح الرسائل.

(١) اي مع احتمال الاستحباب او الكراهة او الاباحة.

اما اذا قيل بالتوقف في مسألة التعارض فيما لم يكن ترجيح كما قاله
الاخوند «قده» - فلا مجال لذلك -.

الامارات والاصول

ولا تدافع بين الامارات والاصول، فلا يقال: كيف يجعل الشارع
البرائة مع انه قرر الحرمة مثلاً في التبغ - ولم يصل الى المكلف - كما لم يكن
بين الواقعي والظاهري، حيث الثاني تنجيز واعذار على ما تقدم، فان مصلحة
التسهيل ونحوه أوجب ذلك، مع امكان التدارك بما ذكره الشيخ «قده» من
السلوكية.

ثم ان الاولى حاکمة على الثانية من نوع التصرف في الموضوع لا في
المحمول، فهو من قبيل: لا شك لكثير الشك، لا من قبيل: أدلة الحرج
ونحوه على الاحكام الاولى، كما انها ليست واردة عليها لبقاء الشك وجداناً
مع الامارة فليس من قبيل البيان الوارد على قبح العقاب بدونه، ولا يخفى:
انهما فردان من التخصيص والتخصص فليسا الا مزيد اصطلاح.

الحضر والاباحة

لا يخفى: ان البحث في هذه المسألة، هي نفس مسألة الحظر والاباحة، والاختلاف بينهما في بعض الخصوصيات، لا يسبب عقد مسألتين، بل واحدة تبحث عن كلتا الجهتين، فان أراد النائي «قده» من عدم اغناء البحث عن احديهما عن الاخرى: ما ذكر، فله وجه، والا فمحل تأمل.

اما من فزق بينهما بحجة ان الاولى تتعرض للعناوين الاولى والثانية للشك في الاحكام الواقعية المترتبة على الاشياء بعناوينها الاولى، أو انها تتعرض للاعيان من حيث كونه تصرفاً في ملك الله، والاولى لافعال المكلف وان لم تتعلق بها، أو أنها لما قبل ورود البيان من الشارع والاولى لما بعده، أو ان بينهما شبه عموم من وجه فمثل التبغ مورد الاجتماع، والشك بين الظهر والجمعة من الاولى، لان الجمع بينهما لا يسمى حظراً - الا بتكليف - أو غير ذلك.

ففيه: انه لا يرر جعلهما مسألتين كما يظهر من عدة الشيخ «قده» الى رسائل الشيخ «قده».

النزاع بين الاصولي والاخباري

ثم ان الاصولي في بحث البرائة ينكر البيان، والاخباري يشبته للعلم الاجمالي بالاحكام، مع عدم حله، واصالة الحظر، ووجوب دفع الضرر المحتمل، والنصوص الدالة على التوقف، وعلى الاحتياط.

اما الكبرى^(١) (١) فالنزاع فيها مع الاشعري القائل بعدم قبح شيء بالنسبة اليه تعالى، ولا يقال عليهم «ما كنا معذبين» وما أشبه، لانه يرى: ان الله لو خالف وعاقب لم يكن محذور، لعدم قبح عليه، وعليه فلا محيد عن اثبات الحسن والقبح عليهم أولاً، فان لم يقبلوا فلا كلام في فروعهما كما لا كلام مع السوفسطائي فيها اذا لم يشب عليه الحسن. ومنه يعلم أن استدلال الاصوليين عليه بالآية ونحوها مستدرك^(٢).

فذلكة

ومن فذلكة القول: ان الاقسام ثمانية، لان كلاما من الثواب والعقاب وعدمهما، اما مع البيان أو عدمه، والاول بدونه لا محذور، ومعه لازم والثاني بدونه، محذور، ومعه جائز.

ومن ذلك يعرف الاربعة الاخر.

ولا اعتراض لمن لم يشب، لانه لم يبين له حتى يأتي بالتكليف المشيب، بانه لماذا بينت لغيري فاعطيته، دوني مع تساوينا في القابلية؟

(١) هذا بيان وقبح العقاب بلا بيان.

(٢) لان الاخباري لا ينكر قبح العقاب بلا بيان: (الكبرى).

لان لزوم اعطاء كل ذي حق حقه، أهم من اعطاء القابل بقدر قابليته،
والالا يعترض (١) الحيوان: لماذا لم يخلق انساناً؟ الى غير ذلك.

(١) هذا ان لم نقل (ما جعل الله المشمس....) والام ثلنا: لماذا لم نخلق في زمن الرسول صلى
الله عليه وآله وسلم الى غير ذلك.

فصل

استدل للبرائة، بالآيات كقوله سبحانه: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً» بتقريب: ان البعث كناية عن ايصال الحجة، والا كان تعبدأ صرفاً، وهو خلاف الظاهر.

واشكل عليه: بان ظاهره الماضي، والعذاب الدنيوي، والفعلية والجواب: بل الشأنية كسائر ما بهذا اللفظ في القرآن الحكيم، فيسقط الاولان، ولو لم يكن دنيوي لم يكن أخروي بالاولى
لا يقال: لا تلازم كما في الصيد بالاضافة الى انكم تستشكلون في التعزير لكل حرام.

لانه يقال: انه خرج (١) بالدليل مضافاً الى ان المشهور قالوا به.

(١) فانه دل الدليل على ان من عاد ينتقم الله منه، وانه للمحرمات عقاب اخروي مع انه ليس لها عقاب دنيوي بناءً على اشكالنا.

ثم لا يخفى: ان بين الفعلية والاستحقاق من وجه (١) ان أخذ العقاب بمعنى الايلام، والمطلق ان اخذ بمعنى جزاء السيئة.
كما ان التلازم مستفاد منها مضافاً الى ان مهمة المكلف عدمها سواء كان استحقاق أم لا، فلا مجال لما ذكره الاخوند «قده»: من (لعله كان منته) والشيخ «قده»: بان الاخباري يقول بالفعلية، حتى يرد عليه: انه جدل، وانه من أين ذلك.

ومما تقدم (٢) ظهر وجه النظر في جعل الاصبهاني «قده» الفعلية ظاهراً السلبات بخلاف الايجابيات، حيث ظاهرها الاقتضاء قال: وانما نقول بكون القضايا المثبتة للخواص والاثار، اقتضائية لا فعلية، اذ قلما يوجد ما يكون علة تامة لثبوت شيء، بخلاف طرف النفي، فان العدم فعلي علي أي حال، لعدم مقتض، أو شرط، أو وجود مانع.

بالإضافة الى ان السلب والايجاب يتوجهان على التبادل، على شيء واحد، فكون المتعلق في احدهما غيره في الآخر انفراط، ثم ان قوله رحمه الله بعد ذلك: (فعدم شيء اذا كان مترتباً على عدم شيء آخر) تسامح، اذ الترتب وصف وجودي لا يوصف به العدم.

بقي شيء وهو: ان الاحكام الاقتضائية لا تلازم العقاب عقلاً فانه لردع العوام، ولذا قال عليه السلام: (ولا خوفاً من نارك) فنفيه لا يدل على نفيها، وفيه: انه وان صح ذلك الا ان الضرورة الشرعية قائمة على التلازم فيها

(١) قال سبحانه: «وليخش الذين لو تركوا...» وكذا ايلام العائلة بقتل كافلهم المجرم، والاطفال وسائر الابرياء في الحرب الى غيرها.

(٢) حيث ذكرنا ظهور الآية في الشأنية و (بالإضافة) اشكال ثان عليه قده.

فتكفي فيه، فهو مثل ان المعجزات لغير كاملي العقول، اما هم فيكفيهم المنطق الرفيع، ولا ينافي ذلك وجودها.

ثم ان اللازم والملزوم والملازم، كسائر الامور المترتبة على الوجود، اذا نسبت الى العدم كان الماعاً الى طرفه، والا فقد تقدم: ان العدم حتى الخاص ليس بشيء حتى يكون له شيء فعدم العقاب لعدم البلاغ المستفاد من الاية يقصد ذلك.

والاية فضل ان صح العقاب على مخالفة الامور العقلية تفصيلاً (١) أو اجمالاً، والآ كانت عدلاً.

آية ما أتى

وقوله تعالى: «لا يكلف الله نفساً الا ما آتاها» وهيئة الفعل لا تدل على خصوصية المستقبل، اما على قول الرضي والاخوند «قدهما» فلعدم مدخلة الزمان، فيه، واما على مشهور الادباء، فلقيام قرينة شأنيته سبحانه في الاطلاق، مثل قيام شأنيتهم عليهم الصلاة والسلام في آية التطهير فيه.

كما ان مادته من الكلفة، الشاملة حتى للمباح باعتبار لزوم الالتزام على ما قاله جمع، وأشرنا اليه في شرح الرسائل، أو باعتبار الثواب على القصد بمقتضى (أن الله احب ان يؤخذ برخصه) أو باعتبار انه موضوع عليه فليس حاله كالأباحة للمجنون، فانه من باب السلب وهذا من باب الايجاب، ثم لو قيل بالحكم الوضعي، فالفعل هنا شامل له أيضاً.

(١) كما اذا وقع ابن المولى في البئر، فلم ينقذه العبد، أو لزمه العقل بالاحتياط فلم يفعل.

والمراد بما آتا: البعض اذ لا تكليف بقدر كل السعة وهو المراد في آية (وسعها) فالإتيان اما صبتا للعقد السلبي، خلافاً للظلمة حيث يطلبون ما (١) لم يعط المكلف حالهما حال «ما كنا معذبين» أو المراد بهما: العرفية (٢) لا الدقية، فتشملان العقد الايجابي ايضاً، نعم الاول عدل والثاني فضل، ثم الاولى (٣) من جهة الفاعل والثانية القابل.

لا يقال: فلماذا الدعاء «ولا تحملنا ما لا طاقة» وما ورد: من تكليف المصور النفخ، والكاذب في رؤياه عقد شعيرتين.

لانه يقال: الاول، عرفي من قبيل (يطيقونه) والثاني، لبيان انه عاجز كيف تجرء؟ فهو من قبيل «فأتوا بسورة».

ومحل الشاهد (ما) بناءً على اطلاقه للموضوع والحكم والقدرة والاعلام، أو أن الثالث يشمل الرابع باعتبار القدرة الذاتية، والعقلانية الشاملة له، وبذلك يظهر: ان اشكال الرسائل وتأمل الاخوند «قد» في حاشيته محتاجان الى التأمل.

حديث الرفع

اما دليل الرفع، فهو كبرى لصغرى وجدانية: ان الالتزام في طرفي الايجاب والسلب غير معلوم قالوا: وهو بحسب الظاهر لا الواقع بقرينة داخلية (١) ولذا يعاقبونه بما جهل قصوراً، وسجنونه لعدم تمكنه من أداء دينه كذلك الى غير ذلك، فالإتيان كآية «ما كنا» في تنزيهه عما يفعله الظلمة.

(٢) أي: الوسع العرفي.

(٣) كالدار لها حشة الذات، وحشة الانتساب الى البناء.

للزوم ان يكون شيء لا يعلم، وخارجية حيث ضرورة الاشتراك في التكليف والالزام التصويب والجمع بينهما كما تقدم.

ويرد عليه: ان ما ليس بواقع هو: التجيز والاعذار، والا لزم التناقض والاشتراك بالنسبة الى ماله اثر أدائي، والا فلا اثر للجاهل القاصر الى الموت ونحوه (١) والقضاء والكفارة حيث يكونان بامر جديد لا يصححان البعث، ولذا يوجدان في افطار ذات العادة والقاتل في النوم، والاشتراك ينفي التصويب باقسامه (٢) الثلاثة لا أكثر، لا أنه يثبت الحكم له.

لا يقال: رفع ما لا يعلم يستلزم الاغراء بالجهل.
لانه يقال: العقاب مع التقصير ينفيه.

وعلى هذا فسياق الرفع مع ما لا يطيقون ونحوه وانسياقه مع الرفع عن الصبي ونحوه، يؤيدان: اطلاق الرفع واقعاً لا ظاهراً فقط - كما قالوا - فما في الكفاية: من أن الالزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً وان كان ثابتاً واقعاً، محل سؤال، كما أن ما ذكره الشيخ «قده»: من أن المرفوع هو وجوب الاحتياط غير ظاهر الوجه نعم رفع الحكم مستلزم لرفعه لانه لحفظه، فاذا لم يكن لم يكن، أما لو شك في وجوبه كان مشمولاً للحديث، وهو غير (٣) ما نحن فيه.

(١) كالجنون، بأن جن ثم مات كذلك.

(٢) لا حكم في الواقع، اوله حكم يبدل الى رأي المجتهد أو يثبت رأي المجتهد الى جانب الواقع.

(٣) ما نحن فيه: الشك في الحكم، لا الشك في الاحتياط، وان كان كلاهما مشمولاً لدليل الرفع.

فقه الحديث

والموصول أعم من الموضوع والحكم فتخصيصه باحدهما من غير مخصص، وربما يقال: بانه يراد به الاول، لسياقه في الاضطرار والاكراه المراد بهما اياه، وفيه - بعد النقض بالاخيرات (١) - : أنه يراد به الشيء مثلهما، وبذلك يحفظ السياق وان اختلف المصداق، مثل (من) في آية «كل دابة من ماء».

وحيث ان اسناد الرفع الى الفعل الخارجي حقيقي، في المقام بمعنى: عدم اعتبار الشارع ما هو مصداق تكويني مصداقاً، مثل (لا شك لكثير الشك) كان اسناده كسناده الى الحكم فلا يقال: كيف يمكن في (ما لا يعلمون) الجمع بين الحقيقي الذي هو الثاني، والمجازي الذي هو الاول، في لفظ واحد؟ وعليه: فحيث انه الى غيره على نحو الثاني، لم يشمل فيه الحكم، مضافاً الى امكان عموم المجاز فيه من قبيل (رمي الاسد والرجل) فلا يكون حقيقياً ومجازياً.

وبذلك ظهر الجواب عن اشكال: أنه كيف يراد بالموصول: الفعل في الموضوعية والحكم في الحكمة، فانه من الاستعمال في معنيين المحال عند الاخوند «قده» عقلاً، وخلاف الظاهر الا بالقربة المفقودة في المقام عند غيره.

(قول الاخوند والاصبهاني «قدهما» في الرفع)

ثم اطلاقه يشمل كل الاثار (١) والقول: بان المؤاخذة ليست من الاثار الشرعية، فلا ترتفع بارتفاع التكليف المجهول، غير تام بعد أن التكوين يترتب على الاعتبار كالعكس، أما قول الاخوند قده: بانها وان لم تكن بنفسها اثرأً شرعياً، إلا أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو اثره وباقتضائه من ايجاب الاحتياط، فيرد عليه: عدم الفرق بينهما (٢).

أما اشكال الاصبهاني قده عليه: بعدم تمامية الاقتضاء في المقام بمعانيه الثلاثة: السبب والغاية، ومجرد الاثر الشامل للحكم، بل كلا الايجابين من مقتضيات الموضوع، لأن احدهما من مقتضيات الآخر حتى يكون طوليين، فغير وارد، لوضوح ارادته ان التكليف لو جهل لوصلت النوبة الى الاحتياط.

الرفع والدفع

ثم الرفع حيث يضاد الوضع، لا يكون الا عنه، فكيف والحال لم يكن للتسعة وضع؟ والجواب: انه حيث كان في الامم السابقة صح الاطلاق حقيقة، أو كان له المقتضي صح عناية، أو بالنسبة الى سائر الاحكام، فكأن القلم جرى فيها حتى وصل اليها فرفع، كما في رفعه عن الصبي وأضرابه.

(١) الدنيوية والاخروية.

(٢) اذا الاحتياط كالتكليف في عدم كون المؤاخذة اثره الشرعي.

ولا يتم ما ذكره الثاني «قده»: من عدم الفرق بينه وبين الدفع الا أن الاول يمنع عن التأثير بقاءً، والثاني حدوثاً، فالجامع هو ذلك اذ يرد عليه – بالاضافة الى ان البحث في اللفظ، لا في الامر الفلسفي: انه سلم الفرق بينهما فلا ينفع في الجواب.

ثم لما لم يصح في غير المقدور، والحسد والطيرة والوسوسة منه كان اللازم ان يراد بها البناء عليها نفساً، لا ما يلقي في النفس بدون اختيار ولا العمل حيث ينافيه قوله: ما لم يظهر بيد أو لسان.

ولذا ليس متعلقه غير الملتفت مما لا يعلم، ولا غير المقدور فيه الاحتياط مما يعلم، وانما في المقدور منه الملتفت اليه.

ومنه يظهر: لزوم حمل ما لا يطبق على المقدور، والخطاء والنسيان فيما لا يستند الى الشخص – كما ذكره الشيخ قده – والا فليس منه ولا خاصاً (١).

الحكم والفعل

واطلاق الحديث يشمل الحكم والفعل بكل آثاره، اذ لا وجه للخصوصية وان قال الاخوند – قده – فلا محيص من ان يكون المقدر هو: الاثر الظاهر في كل منها، أو تمام آثارها، التي تقتضي المنة رفعها والشيخ – قده – حيث جعل المرفوع: الثاني، أو المؤاخذه، فيشمل الوضع والتكليف،

باستثناء ما هو خلاف المنة المستفادة من الداخل (١) سواء على المكلف أو على غيره (٢)، وما (٣) أخرج بدليل، كذا ذكره النائي قده تبعاً لغيره - خلافاً لمن قال: بان الخروج تخصص حيث ان المرفوع ما كان مرتباً على فعل المكلف بما هو فعله، ومثل النجاسة مترتبة على عنوان الملاقات، لكن فيه: ان الرفع أعم منهما، فالاستثناء تخصيص.

والرفع للوجود والصحة، لا العدم والفساد، حتى (٤) يقلبهما نحو الاكراه اليهما (٥)، كما انه يسقط الشرطية ونحوها، الا في مثل ما اذا كان في مثل الوقت سعة وتمكن من الجامع (٦) ولذا فالاصل: عدم القضاء - الا بدليل - اذا صام غير كامل وان لم يكن للتقية، فان بينهما عموماً (٧) من وجه. ومن الواضح: ان الحكم الموضوع لعناوين التسعة، لا يرفع به وانما الموضوع بالعناوين الاولى، وهكذا حال لا ضرر، وهو ما يكون فيه ثقل وان كان فيه ربح كالهبة المكروه عليها فتفسير (٨) الحكيم قده وغيره: الاكراه بما فيه ضرر عليه، محل نظر.

(١) فاذا صام صوماً ضرراً لا يعلمه، رفعه بوجوب القضاء عليه خلاف المنة كما انه لو كسر اثناء الناس من دون علم أو اضطرار، رفعه خلاف المنة على الامة ككل.

(٢) كما في كسر اثناء الغير اضطراراً.

(٣) كنجاسة فم شارب الخمر اكراهاً أو نحوه.

(٤) فالاكراه على عدم البيع لمريده، وللطلاق بدون شاهد لا يصحهما.

(٥) أي الاكراه ونحوه من التسعة.

(٦) للشرط والجزء وعدم المانع والقاطع.

(٧) بين الاكراه والتقية.

(٨) قاله في حاشية المكاسب بحيث الاكراه.

هل الرفع يشمل المستحب والمكروه؟

وبعد وضوح: ان البرائة العقلية لا تشمل غير الالزاميين اذ مدركها قبح العقاب بلا بيان، وليس فيه - الا على احتمال وجوده فيه وان أجاز المولى الترك بخلافهما حيث لا يجيزه -.

اختلفوا في انه هل يجري الرفع فيه؟ بين من قال به لا طلاق دليله كاطلاقه له بالنسبة الى الصبي واخويه (١)، ومن قال بعدمه لانصرافه اليهما، ومن فصل بين موارد الشك في التكاليف الاستقلالية والثاني والضمنية فالاول، لانه (٢) لو شككنا في استحباب شيء لا اشكال في استحباب الاحتياط، فالتكليف المحتمل غير مرفوع في مرحلة الظاهر فلا يكون مشمولاً له، لكن الظاهر: القول الاول، لوحدة الملاك فيهما اثباتاً ونفيًا، ولا وجه للانصراف بعد ان حذف المتعلق يفيد العموم بالاضافة الى وحدة السياق مع رفع الثلاثة.

حديث الحجب

وبدل على البرائة أيضاً حديث الحجب، مما يدل على وجود شيء مستور، والوضع باعتبار عدم وجوب الاحتياط، والنسبة الى العلم لعلها مبالغة في حجب المعلوم - كما قاله الاصبهاني قده - ولفظ الوضع هنا، دون الرفع كما هناك، لعله للثقل المتزايد، فان الثقل يسقط، دون الخفيف حيث

(١) النائم والمجنون.

(٢) عله (فالتاني).

يطير، فان ايجاب الاحتياط في كل مشكوك وطرفيه ثقیل جداً بخلاف التسعة، واطلاقه يشمل الازامين والوضع، والتكليف والاستقلال ومقابلها. وحيث يراد بـ(ما) الشيء، الشامل لكلها، لا يستشكل باستحالة استعمال اللفظ في معنيين كما قاله الاخوند - قده - أو أنه خلاف الظاهر.

واحتمال ان يراد بالمحجوب: الاحكام التي لم يبينها سبحانه لعدم مقتضى أو وجود مانع، مما يحتمل ظهورها في زمان الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، ولعله أشير اليه بـ(يأتي بدين جديد) بقرينة النسبة اليه تعالى(١) فيكون مفاده مفاد(اسكتوا عما سكت الله) ولذا قال الشيخ «قده» انه مساوق لـ(سكت عن أشياء).

محجوج بالاطلاق، بعد كون كل شيء في الكون ينسب اليه حتى الضلال، فحيث جعل الكون هكذا، يكون الرمي(٢) أيضاً منه، ولذا ورد(ما غلب الله) في من سقط عن دابته.

كما ان بذلك يرّد قول (الحر) «قده»: باختصاصه بالشبهة الوجوبية بادعاء ان الخبر(٣) ظاهر في أرادة الشك في وجوب فعل وجودي ولعله أراد أن الحرام مزجور عنه لا ثابت عليه، وفيه: ان الالتزام ثابت وباعتباره صح.

موثقة مسعدة

وموثقة مسعدة (كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من

(١) لان ما خفي بسبب الظالمين أو ما أشبه، أو اشتباه في الموضوع ليس منه تعالى.

(٢) وما رميت اذ رميت.

(٣) موضوع.

قبل نفسك... الى قوله عليه السلام والاشياء على هذا حتى تستبين، أو تقوم به البينة) لعموم الموضوع، فيشمل الاربعة في حديث الحجب ولو بقرينة الذيل (١) أو الملاك، ولعل (لك) مثل (لكم) في الايات لبيان المنة، كما ان (الحلال) يشمل ثلاثة من الاحكام و(حرام) الحكمين، مثل (حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم) و(بعينه) قيد العلم، والتأخير لاجل ان يتم الكلام (٢)، لافادة عدم الاعتماد على ما عداه كما هي عادة الناس غالباً، والا لزم التناقض - ولو العرفي - خصوصاً والاحكام تابعة للمصالح والمفاسد ومصلحة (٣) التسهيل كغير المحصورة لا تقاوم بعد قلة العلم الاجمالي وكثرته (وتدعه) اخبار لافادة ان طبيعة الايمان ذلك، ثم ان قلنا: ان الوضعية تابعة للتكليفية فلا كلام، والا فهي داخلة في أحدهما.

ولا اشكال في شمول الموضوع للشبهة الموضوعية، لكنهم اختلفوا في الحكمة، فالاخوند - قده - على الشمول، والشيخ - قده - على العدم - كما يستظهر من عدم استدلاله بها - ولعل السر: الامثلة، وظهور البينة في الاصطلاحية.

ويرد على الاول: انها ليست من أصالة الحل، بل الاولان من اليد والاخران (٤) من الاستصحاب ولو لم نقل بالعدم الازلي فيه يكون الثالث من

(١) حيث قوله حـت تستبين.

(٢) فان مقام التأكيد بعد المفعول.

(٣) جواب انه لا تناقض كما لا تناقض في غير المحصور.

(٤) حيث كانت الاختان نسيبان، او رضاعتان، أو مختلفتان، كذلك الاخ والاخت المحتملة،

باب القاعدة العقلانية الممضأة من الشارع - على ما ذكره الفقيه الهمداني -
 قده - في مسألة مشكوك القرشية -.

وعليه: فالمراد بالحل: الارسال الشامل للحكم أيضاً، لا خصوص
 الحلية المستندة الى غير أصالة الاباحة، أو (١) المجعولة للشاك المعبر عنها
 بها.

وعلى الثاني: ان الاستبانة أعم ولو اغمضنا عن (٢) أعمية البيئة كما
 في الايات ونحوها فلا يتم ما ذكره الاصبهاني قده انه عليه السلام أكد الشبهة
 الموضوعية بذكر البيئة.

الروايتان

أما روايتا (فيه حلال وحرام) فدلالتهما غير خافية على الموضوعية
 والظاهر شمولهما للحكمة أيضاً، لانه كما في المانع الخارجي خمر وماء،
 والمشكوك انه ايهما حلال، وكذلك في الطير حلال وحرام فمشكوكه -
 حكماً - كذلك فالقسمة حقيقية، لا فرضية بوجود الاحتمالين.

وان ذكرها الثاني «قده» بتقريب مساوقة الشيء للوجود وحيث ان
 الموجود لا يمكن انقسامه اليهما، أريد به الترديد، اذ فيه - بالاضافة الى عدم
 المساوقة، لان الاول وضع للمفهوم المهم الشامل للثاني وللإعدام، ولذا

(١) عطف على المستندة.

(٢) فان البيئة في الايات يراد بها الحجة الواضحة لا الشاهدان. ومن اين ان الرواية وردت على
 هذا الاصطلاح.

يقال: شريك الباري شيء مستحيل -: أن (فيه) بمعنى الفعلية في الجامع (١)
لا التردد ولا التحقق في المجمع كالشاة التي بعضها حلال وبعضها حرام.
وبذلك يظهر ضعف ما قيل في رده: بأن الشك في حلية بعض انواع الطير، ليس ناشياً من انقسامه اليهما بل هو مشكوك فيه من حيثهما ولو على تقدير حرمة أو حلية بقية الانواع.
ثم بارادة الاعم من فعل الحرام، من لفظه أو بالملاك، أو بعدم الفصل -
من هذا الجانب، ان كان من الجانب (٢) الاخر - ينسحب الحكم الى مشكوك الوجوب.

الناس في سعة

واستدل للبرائة في الاربعة (٣) بقوله عليه السلام: (الناس في سعة ما لا يعلمون) بناءً على كون (ما) موصولة مضافة، فمفاده مفاد حديث الرفع، لا مصدرية زمانية غيرها حتى يكون بمفاد (... حلال حتى تعلم) اذ ذلك خلاف العربية وان نسبته بعض الى النائي قده.

لا يقال: انه شاذ واذا دار الامر بينه وبين الغالب لا دليل على تقديمه عليه الا (ان الظن يحلق ...) ومن المعلوم: انه لا يغني من الحق لا في الاحكام ولا في باب الظهورات، فحال الدوران بينهما حاله بين المعنيين أو النادرين (٤).

(١) أي في نوعه، أو صنفه، أو جنسه حلال وحرام.

(٢) اذ هناك قول بالبرائة في الوجوبية، دون التحريمية.

(٣) لوجوبية والتحريمية، الحكمة والموضوعية.

(٤) من قبيل (ان هذان لساحران) هل (ان) بمعنى نعم، أو رفع الاسم على بعض اللغات.

لانه يقال: قد عرفت انه خلافها (١) لا انه شاذ، مضافاً الى انه خلاف الظاهر.

ثم ان الموجود في المستدرک: (ما لم يعلموا) وهو ظاهر في الزمان، وفي رواية أخرى: (انه لم يعلم انه لا يجوز) فيمن بال في المسجد، وفي ثالثة: (ان لم يكن احد تلا عليه آية التحريم فلا شيء عليه) في شارب الخمر، وفي رابعة: (هم في سعة حتى يعلموا) في السفرة.

بقي شيء وهو: ان (الاحتياط) في المحصور مقدم على (السعة) اذ فيه علم بالجامع وان لم يكن بالخصوصية وانما يبقى لها غيره والبدوية، فاحتمال التفصيل بين (ما) الموصولة بالتعارض، والظرفية فهو حاكم عليها لم يظهر وجهه.

كل شيء مطلق

ويقوله عليه السلام: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى) وهو يشمل الموضوعية والحكمية، أما شموله للوجوبية فبالملك، أو لان ترك الواجب منهي عنه، بالاضافة الى عدم خلاف الاخباري فيها الا بعضهم، وقد ذكر الشيخ قده: انها أظهر روايات الباب.

خلافاً للاخوند والحائري - قدهما - حيث احتملا ان يكون المراد من الورود: الصدور، لا الوصول، وفيه: انه يقابله فكيف يراد به بدون القرينة وان جاز بها كالعكس (٢) في «حتى نبعث رسولاً».

(١) فان (ما) الزمانية لا تدخل على فعل المضارع، بل الماضي.

(٢) حيث أريد: الوصول من البعث، والابقى العقاب قبيحاً لمن لم يصله وان بعث.

والنائيني «قده» حيث ذكر: ان مفادها هو اللاحرجية العقلية الاصلية قبل ورود الشرع والشرعة، فهي اجنبية عن الاباحة الظاهرية. وفيه: ان الظاهر منهم عليهم السلام التشريع، لا بيان العقليات والموضوعات والتاريخ - ماضياً وحالاً ومستقبلاً - الا بالقرينة.

التزويج في العدة

وبما ورد (فيمن تزوج امرئ في عدتها) حيث قرر الامام عليه السلام عذرية كلتا الجهالتين، وقد قال الراوي بعد ذلك (باي الجهالتين أعذر)؟ وفي فقه الحديث (عذر الناس بما هو أعظم) تام حسب الموازين العقلية والشرعية، كالجاهل القاصر بالاصول، وبحرمة القتل، وما اشبه فانها أعظم من مورد الرواية، أما معنى (اعذر) والحال ان الشخص أما معذر أو ليس به، كالوجود والعدم، والعلم والجهل، لا يعقل فيهما التفضيل، فلا يصح (أكثر وجوداً أو أشد) اذ: اما موجود أو لا والدليل عليه: ما يقابله كذلك، فهل يعقل أكثر عدماً؟ والضدان والنقيضان متساويان سعة وضيقاً.

لا يقال: فلماذا قيل (أعلم)؟

لانه يقال: أي أوسع أو أدق، ولذا فسرنا (الله أعلم) بانفذ.

لا يقال: فلماذا (علم اليقين وحقه وعينه)؟

لانه يقال: (الرؤية والحس يضمنان الى العلم فيهما، لا زيادة في

الانكشاف).

لا يقال: اليس العلم نوراً وهو قابل للاشتداد؟

لانه يقال: ان ذلك بقلة الظلام المتخلل وكثرته وهذا لا ينكر حتى في

العلم كالأجمالي الذي هو ضم علم تفصيلي الى جهل كذلك.

وكيف كان: فالاعذار مجاز في الابعدية عن العلم أو العمل فيقال:

الريفي اعذر من المدني لانه كذلك وان كان كلاهما معذوراً بالتساوي (١).

ثم ان الحائري قد ذكر: ان في الشبهة الموضوعية المسبوقه بالعدة تستصحب فلا يجوز العقد، وفي الحكمة قبل الفحص لا معذورية للزومه في الاحكام، وبعده لا بد من التبين فلا جهل، فأين العذر؟ وعليه الحديث لا يستقيم الا بحمل الجهالة على الغفلة.

وفيه أولاً: ان أصل الصحة لا يدع مجالاً للاستصحاب كما قرر في محله.

وثانياً: لا تلازم بين الفحص والتبين خصوصاً في البلاد الخالية عن أهل العلم.

ومنه يعلم عدم امكان التبين احياناً، فالفاعل معذور.

والاشكال: بانه اذا كان الجهل مع الالتفات تمكن من الاحتياط في الشبهتين فلا اعذرية، وبدونه لا يتمكن فيهما، غير وارد، لاختيار الاول فان فحصه في الحكمة لا يوصله الى التحريم حيث كانوا قد سدوا باب الائمة عليهم الصلاة والسلام غالباً، فلا يقدر على الاحتياط قدرة ملزمة من الشرع لادلة البرائة العقلية (٢) والشرعية وهي ارتكازية للجميع، اما في الموضوعية فانه يوصله الى كونها في العدة، فانه وان كان خلاف ظاهر القدرة المنصرفه الى العقلية، الا انه أولى من جوابي الاخوند - قد - بارادة: الغفلة في الاولى، (١) في العذر.

(٢) يقال: لا اقدر على الزنا وشرب الخمر، وكذا، والمراد: عدمها شرعاً، لا امكاناً خارجياً.

والشك في الثانية، لانه خلاف السياق.

والحائري قده: بان المراد الغفلة في كليتهما مع حمل الاولى على الجهالة في التكليفي، والثانية في الوضعي، أي الحرمة الابدية لقدرته على الاحتياط في الثاني برفع اليد عن الزوجة، بخلاف الاول اذ بعد عمله بالمحرم لا يتمكن من تداركه.

لانه أولاً: خلاف ظاهر الاحتياط.

وثانياً: ان الزواج مع الجهل بالتكليف غفلة ليس محرماً، ولو سلم، أمكن تداركه بالتوبة فتأمل (١).

الاجماع

واستدل للبرائة بالاجماع ايضاً بتقريب: ان الحكم في الشبهتين مما لم يصل بنفسه ولا بطريقة، وما كان كذلك قبح عقابه اجماعاً، لكن بعد احتياج هذا الى مقدمة مطوية، هي: التلازم بين مخالفة اللازم والعقاب. يرد على صفراه: انكار الاخباري عدم الوصول وعلى كبراه: انه عقلي لا شرعي.

لا يقال: التلازم بينهما يجعله كذلك ايضاً.

لانه يقال: الشارع له عقليات (٢) وعقلانيات وإخبارات، وعاديات، (١) ربما يقال: انه مع الغفلة في الحكم لا مجال له بالاحتياط، أما اذا علم الحكم تمكن من اجتناب كل محتملات الحرمة، لكنه معنى بدائي لا بصار اليه. (٢) كما اذا فالك بفتح العقاب بلا بيان، أو قال: من دخل مداخل السوء انهم، بدون قصده التشريع، وقال: «لعد كان لسباً في مسكنهم آه» أو عمل عملاً لجريان العرف بذلك والعادة هي العرف مع الاسمرار، أو قال: امركم أسامه فانه لا يكون أمراً مطلقاً.

وعرفيات، ووقتيات، وشرعيات، ولا تلازم الا في الاخير.
 أو بتقريب: ان الحكم الشرعي الواقعي المجعول فيهما هي الاباحة،
 وفيه: ان الاخباري يقول: هو الاحتياط مطلقاً كما يقوله الاستربادي، أو في
 خصوص التحريمية، كما يقوله مشهورهم مضافاً الى انها لو كانت واقعية، لزم
 أن التصويب أو التناقض.
 ومن الاول يظهر: ان تبديل بعض مدعيه الواقعي بالظاهري غير مجد،
 بالاضافة الى ما ذكرناه سابقاً: من عدم الالتزام بالحكم الظاهري والا عاد
 المحذور.

العقل

وبالعقل لقب العقاب بلا بيان، اذ لو كان التكليف مع عدم الوصول فانه
 كان للتلازم بينهما، لكن ذلك متوقف على العدل اذ بدونه لا تحسين أو تقبيح
 عقليين، والشرعيان غير كاف فيه، لان الشارع بدون العقلية فيهما لا ملزم له
 بالوفاء بما قرره منهما، فهو كما ان من يقول بعدم الاخلاق لا ملزم له صدقا، أو
 أمانة، أو غيرهما ايجاباً وأضدادها سلباً.

والاشكال في القاعدة: بوجود العقاب لغير من بين له قطعاً، لانه شامل
 للاثار الوضعية، لانها من صنع الله سبحانه، وتترتب على من لم يصل اليه،
 ولنقص الدرجات في الاخرة، فانه مقطوع به بالنسبة الى من وصل اليه
 وعمل.

غير وارد على الفقيه الذي مهمته المؤاخدة، لا الاثار والدرجات اللتين
 هما مهمة المتكلم حيث يلتزم بالعدل، بالاضافة الى عدم تماميته في نفسه.

فان الاول: جعل لضرب القانون التكويني الذي هو من هدمه في الافراد ويجزي الله تبارك وتعالى لمن تبع سبيله وأصيب بسبب البرائة لما ورد من الدليل عليه.

والثاني: انما يكون لاجل تنوع الكون الذي هو جمال يقتضيه الحكمة واعطاء كل ذي حق حقه، والناقص درجة لا يحس به في الجنة ليكون ايلاماً لا يستحقه، أما حس الناقص خطأً، في الدنيا به فلا يضر بعد كونه مقتضاه ثم يجزي عن ألمه في الآخرة، وربما يقال انه ليس به بل هو قدره (١).

بين القاعدتين

ولما بين في المحصورة الاجتناب - باقسامه (٢) الثلاثة - كان داخلاً في دفع الضر المحتمل الواجب عقلاً وشرعاً، حيث انه وان لم يشمل لا ضرر ونحوه (٣) لان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية الا أن خوفه مثله بالدليل، فلا موضوع للقاعدة (٤)، كما انه في غيرها والبدوية حيث لم يبين أو بين عدمه، كانا منها لا منه.

فلا يقال: ان القاعدتين متدافتان وذلك يستلزم التناقض، حيث لا يعقل القطع بشي، والظن، أو الشك، أو الوهم، أو القطع، بخلافه، كما لا يعقل في باب الالفاظ نضان متخالفان بسندين قطعيين - فيما لم يكن اختلاف

(١) قال سبحانه: «أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها».

(٢) الوجوبية، الحرمية، واحتمالهما في طرفين مع العلم باحدهما.

(٣) مثل «لا تفلوا ياديدكم الى الهلكة».

(٤) مسح العقاب بلا بيان.

في جهة الصدور وانما الممكن الاقسام (١) الثلاثة الاخر.

وكيف كان: فللقاعدتين موردان، واليه اشار الاخوند - قده - تبعاً للمشهور: بانه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته فلا يكون ههنا مجال لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم انها يكون بياناً، وعليه: فلا يشكل عليه: بامكان العكس بأن يكون دفع الضرر المحتمل بياناً، فيرفع موضوع قاعدة القبح.

ثم الضرر في القاعدة ان أريد به: العقاب الاخروي، فلا صغرى بعد قاعدة (بلا بيان) بل بين في البدوية وغير المحصورة عدمه فهو خاص بالمحصورة، نعم في كون الجائر فيه ارتكاب الجميع تدريجاً لان العلم المتأخر لا يضر، أو فيما عدا قدر العلم - خلاف يأتي -.

وان أريد به: الحد فهو قطعي النفي فيهما، أما لو ارتكب في المحصورة كل الاطراف، أخذ به وان لم يشخص حين الارتكاب، أو بعضها غير المصادف فهو لا يزيد على التجري كان فيه التعزير على القول بحرمة - بناءً على وجوده في كل محرم - وفي كلا الامرين اشكال أو منع -.

أو المصادف ففيه احتمالان: من ارتكابه الحرام عالماً عامداً ومن انه شبهة والحدود تدرع بها، سواء كانت من الحاكم في الموضوع أو الحكم، أو من الفاعل في أيهما أو الشاهد في الاول، ولعل الاقرب الثاني.

وان أريد به: الضرر الديني بالنسبة الى المرتكب فيمنع صغراه بعدم الملازمة بينه (٢) وبين الحرام، وكبراه: بان لازم الدفع منه ما كان كثيراً بدون

(١) طهوران بسند ظني، ونصان بسند ظني.

(٢) كالفاسب مال الناس بلا ضرر عليه، فانه رابع، بله انه ليس بمضروب.

غرض عقلاني.

وان أريد به: المفسدة - كما يقوله العدلية في الاحكام - فيمنع صفراء: بانها قد تكون أخص من الحرام فإوسعيتها لضرب القانون لا لها - كما قاله عليه السلام في غسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - فلا ملازمة، وكبراه: بان العقلاء مطبقون على عدم لزوم الاحتياط فيما يحتمل وجودها فيه، ولذا قالوا بالبرائة (١) في غير المحصورة ونحوه.

الاستصحاب

وقد يتمسك للبرائة بالاستصحاب، وبه لا تبقى شرعية أو عقلية لكشفه عن الواقع دونها، فان الاحكام الشرعية الكلية لها مرتبة الجعل المتقوم بفرض الموضوع - على نحو القضية الحقيقية - وتحققه في الجملة، ولولاه لكان لغواً، فقول: انه يصح تشريع القصاص على القاتل وان لم يقتل أحد احداً الى الابد، غير ظاهر الوجه، ومرتبة الفعلية المتوقفة على تحقق الموضوع خارجاً، ومن هذه (٢) الشرعية الخارجية.

وفي كلتا المرتبتين مسرح لاستصحاب العدم - الذي هو عبارة أخرى عن بقاء الكيفية الوجودية السابقة المقابلة له - فانه ليس بشيء حتى يكون مسرحاً له.

ثم انه يتم استصحاب عدم الجعل الكائن قبل الشريعة بنحو العدم

(١) من البدوية.

(٢) مثل تأميره صلى الله عليه وآله وسلم أسامة.

أدلة الاخباري: الايات

أما الاخباري، فقد استدل بالكتاب مثل «لا تقف» وفيه: ان أدلة الازلي، ويصح هنا وتسحب الشريعة السابقة ان كانت البرائة، ولا يرد عليه: باختلاف القضية المتينة والمشكوكة بالمحمولية (١) والنعية، فانه لا مانع بعد وحدة العدم - ولذا اختاره (٢) الشيخ - قده - وجملة من المحققين -.

وبنحو العدم النعتي سابقاً ولاحقاً، حيث ان الحكم المشكوك لم يكن في أول الشريعة قطعاً.

أما استصحاب عدم الفعلية بعدم التكليف قبل البلوغ فيسحب الى ما بعده فقد أشكل عليه أولاً: باختلاف الموضوع (٣) - كما ذكره النائيني قده - وفيه: الوحدة عرفاً بين المراهق وما بعده وان تعدد في غير المميز والبالغ.

(١) متعلق بـ (بالاختلاف) لان السابق عدم محمولي واللاحق عدم نعتي.

(٢) فان الشيخ قده يرى جرين استصحاب العدم الازلي.

(٣) فموضوع قبل البلوغ غير موضوع بعده.

وثانياً: انه ان أثبت بذلك (١) الترخيص، كان من المثبت فانه من اثبات المقابل بنفي المقابل وان لم يثبت كان العقاب محتملاً الا أن يتمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا حاجة الى البرائة حينئذ وفيه أولاً: ان الواسطة خفية.

وثانياً: ان عدم المنع كاف في القطع بعد العقاب.
أما من أجاب عنه: باننا نستصحب نفس الترخيص الشرعي المتيقن قبل البلوغ لحديث رفع القلم فيحصل منه القطع بعدم العقاب ففيه أولاً: انه غير استصحاب عدم التكليف.

وثانياً: تعدد الموضوع، لفرض ان الرفع عن غير البالغ.
وثالثاً: بأن عدم التكليف أزلي غير قابل للجعل، ولا أثر شرعي له، اذ عدم العقاب من اللوازم العقلية فلا يجري فيه، وفيه: كفاية كون المستصحب قابلاً للتعبد بقاءً وان لم يقبله حدوثاً فتأمل.
البرائة علم تنزيلي. «ولا تلقوا» والمنصرف من التهلكة الاخرية والا كانت ارشادية وهو خلاف الظاهر، حيث ما أرسل من رسول الآ ليطاع باذن الله، ومن المعلوم: ان البدوية وغير المحصور لا تسمى تهلكة عرفاً، وان كانت واقعاً مع الانطباع، فلا يقال: الالفاظ موضوعه للمعاني الواقعية، فلا حاجة هنا الى الجواب السابق وان صح لو اضطر اليه كما يأتي في جواب «اتقوا الله».

لا يقال: (التهلكة) تشمل المظنونة، فيلحق بها المشكوكه لعدم القول بالفصل - كما ذكره الحائري قده - بل ملاكه آت في الموهومة - كما ذكروا في

خوف الضرر.

فانه يقال: الصفات النفسية لا مدخلة لها في معاني الالفاظ ولو سلم،
أتى فيه ما ذكر.

و«اجتنبوا (١) كثيراً من الظن» وفيه: انه من باب العلم الاجمالي ثم لم
يعلم ملاكه في سائر المحرمات، بعد أن سوء الظن يهدم الاجتماع، فله أهمية
ليس في كثير منها.

الاخبار

وبالاخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة، مثل: (فان الوقوف عند
الشبهة، خير من الاقتحام في الهلكة) بعد انسلاخ لفظ التفضيل عن معناه،
ومنها: أخبار التلث، لفرض تحقق الموضوع الذي هو الشبهة.
وفيه أولاً: ان المراد بها المستقرة منها، والا فما دل على الحل ونحوه
من موارد الامارات والطرق والاصول يجعله من بين الرشد تنزيلاً على غرار
كون الظنون المعتمدة من المعلوم، فلا يشمله «ما ليس لك به علم».
هذا مضافاً الى النقض على الاخباري بالشبهة الوجوبية حكماً بعد
الفحص، أو موضوعاً في غير المهم.

لا يقال: انه تخصيص في أخبار التوقف.

لانه يقال: هي آية.

(١) لا يخفى ان المراد غير ما يلقي في النفس بدون الاختيار، ويشمل قطعاً العمل حسب سوء
ظنه، أما هل يشمل ايمانه النفسي بدون اظهاره احتمالان من (ما لم يظهر بيد أو لسان) ومن اطلاق
الآية.

لا يقال: فاين موردها؟

لانه يقال: الحكمة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي ارتكاباً للجميع في غير المحصورة، والبعض فيها، والموضوعية المهمة قبله، كحصول الاستطاعة، والنصاب، والزيادة في الارباح وما اشبه - على ما اخترناه في الفقه - بل والفروج (١) والدماء والاموال.

وثانياً: ان الامر به فيها للارشاد، لعدم معقولية ان تكون الهلكة المعللة بها وجوبه، مترتبة على نفس وجوبه، للتناقض (٢) بالاضافة الى لزوم ان يكون للمطيع ثوابان مع المصادفة، وللعاصي عقابان كذلك وهذا ما لا يلتزم به، وكيف كان: فالهلكة ظاهرة في العقوبة.

كلام الاصبهاني قده

أما قول الاصبهاني «قده»: انها ظاهرة في الاعم منها ومن المفسدة كل بحسب ما يقتضيه المورد، من وجود المنجز وعدمه مستشهداً بالجمع بين روايتي مسعدة الدالة احدهما على الوقوف في الرضيعة والاخرى على عدم الوقوف.

ففيه: ان مورد بلوغه الرضاع، ويتمكن من الاستطلاع، والثانية، مجرد احتماله فلا منافات بينهما حتى يجمع بذلك مضافاً الى انه بالقرينة لا يوجب عدم الظهور فيها.

(١) فاذا احتمل، انه اجنبية لا يجوز لمسه، أو احتمل انه انسان لا حيوان لا يجوز رميه، أو أن في الصندوق ما لا كثير لا يجوز اتلافه.

(٢) ذا يلزم منه ان يكون الشيء مقدماً وغير مقدم في آن واحد.

اخبار الاحتياط

وبالاحتياط، الشاملة لكل الشبهات.

وفيه أولاً: ظهور بعضها في الاستحباب، لمكان قوله عليه السلام (بما شئت) فان الامر الوجوبي لا يعلق بالمشيئة، فغيره مثله لوحدة السياق.

وثانياً: ان حكم العقل بذلك، وعدم تعدد الثواب والعقاب قطعاً حتى من الاخباري، قرنتان على ارشاديتها، المستلزمة لتبعيتها لما يرشد اليه، من الوجوب في مثل المقرونة بالعلم الاجمالي، وسائر (١) الموارد أو الاستحباب، فقولهم: لكل الشبهات، محل نظر.

لا يقال: حكمه به لا ينافي حكم الشرع به، كما في الظلم القبيح عقلاً المحرم شرعاً؟

لانه يقال: فرق بينهما، فان المشبه به أصلي، والمشبه طريقي.

لا يقال: اذا اقتضى العلم الاجمالي الوجوب والاستحباب في بعضين، لزم الاحتياط في الكل، كالانائين، فمن أين انه في البدوية بعد الفحص من الثاني؟

لانه يقال: من أدلة البرائة ونحوها.

ولا يخفى: ان وجوبه فيها وفي نحوها، بمعنى: انه لو طابق الواقع عوقب لا مطلقاً، نعم في غيره تجزّي وقد تقدم عدم حرمة.

وثالثاً: انها تعم الوجوبية والموضوعية، فحيث لا يجب الاحتياط فيهما، يقدم حملها على الاستحباب، أو مطلق الرجحان على التخصيص

الآبي لسانها عنه كذا ذكر، فتامل (١).

ثم لو فرض تمامية دلالة الطائفتين في نفسيهما على الوجوب فاستصحاب عدم الجعل، أو المجعل، قبل البعثة، أو بعدها، محكمة عليهما حيث يرفع موضوعهما.

بل ربما يقال: ان أدلة البرائة أخص مطلق عنهما، حيث تشملان المقرونة بالعلم الاجمالي، والبدوية قبل الفحص، ونحوهما ولا تشملهما. ولو سلم عدم تمامية الامرين المذكورين، فمقتضى الجمع بين نصها (٢) وظهور دليل الاحتياط حملة على الاستحباب.

العقل

وبالعقل تارة: بانه يقتضي العمل بالعلم الاجمالي، بتكاليف الزامية كثيرة، فتخرج منها الشبهات الوجوبية للدليل.

وفيه أولاً: ان مثل الدليل فيها موجود في التحريمية.

وثانياً: انه منحل الى المعلوم وجدانا أو تنزيلاً، تفصيلاً أو اجمالاً بما في الطرق والامارات، فغيره من الشك البدوي، فان الحصول على مقدار من المعلوم بقدره أو أعم منه مطلقاً، يجعل ما عداه من مصاديقه نعم، لو كان اخص منه أو بينهما من وجه، بقي على حاله السابق، فاذا ادعى أحدهما الاخباري فعهده عليه.

لا يقال: فلماذا لا تقولون بالانحلال في خروج أحد الاطراف عن

(١) لا يمكن حمل فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة على الاستحباب او مطلق الرجحان الشامل له فانه لا هلكة في ترك المستحب.

(٢) مثل كل شيء مطلق.

الابتلاء، أو الاضطراب اليه بعد العلم؟

لانه يقال: ذاك شك سارى فلا تنجز قبله، بينما هذا شك طارى ليس كذلك.

وأخرى: بان المسألة من صغريات الحظر والاباحة، وحيث اختير الاول، يكون الاحتياط لا بد منه.

وفيه كبرى: اختيار الثاني، لان العقل يرى: جواز التصرف في ملك الكريم الغني المعرض للهدر بدون، فلا يقال بالاول لانه تصرف في ملك الغير بدون رضاه، لاستكشافه حصوله.

بالاضافة الى انه يسأل عن الاخباري: هل تقول بها مع قطع النظر عن الشرع أو لا؟ فان كان الاول: لزم الاحتياط في الوجوبية أيضاً، وان كان الثاني: كانت مقتضاه بالدلة المتقدمة.

وربما أورد على صفراه: بانهما مسألتان، فلا تكون الاولى من صغريات الثانية.

قال الاصبهاني - قده -: ان مسألتى الحظر والاحتياط مختلفتان موضوعاً، فانه في الاولى: الفعل في حد ذاته، مع قطع النظر من ورود الحكم الشرعي فيه، وفي الثانية: قبح العقاب بلا بيان للبرائة، ولزوم دفع الضرر المحتمل للاحتياط.

لكن يمكن (١) ان يقال: انهما واحدة هي: هل الله منع أو اباح - سواء كان شرع أو لا اذ وجوده وعدمه لا يؤثران في فعله سبحانه؟ وانما لم نقل: رضى أو كره، لانهما فيه تعالى من باب: خذ الغايات واترك المبادي.

(١) في مناقشة ما ذكره الاصبهاني قده.

تنبيهات الاول

حيث كان عدم البيان مأخوذاً في البرائة العقلية والشك في الشرعية، وكان الاستصحاب وارداً على الاول، وحاكماً على الثاني، لم يكن لها مجال معه، سواء كان موضوعاً او حكماً، وجوباً او تحريماً، موافقاً لها أو مخالفاً، ولمثل ذلك يقدم السببي على المسببي والذي منه تقديم الموضوعي على بالحكمي، فما يرى من جعل بعض الفقهاء التعارض بينهما محل تأمل.

ومن فروع هذا البحث: ما ذكروه بالنسبة الى حلية الحيوان وحرمة سواء في الموضوعية أو الحكمية.

اما الاولى: فالشك قد يكون من جهة انقلاب الحلال حراماً او بالعكس، أو في حصول التذكية بشرائطها والمحكم فيها الاستصحاب وقد يكون من جهة الاشتباه في ان اللحم من قابل التذكية (١) او لا بعد حصولها،

لم يستبعد الحرمة لذلك، اما اذا كان كلا طرفي الشبهة قابلاً لها مع حرمة أحدهما (فانها قد تحلل وتطهر وقد تفعل احديهما) (١) فهذا امران: -

الاول: هل يلزم الفحص - عند ارادة الاكل - ؟ ربما يقال بعدم لانه ليس في الموضوعية، ولتنظيره بالشك في النجاسة والطهارة، ولا يبعد اللزوم، لانه طريق الطاعة فيها كالحكمة، ولا صالة الحرمة في الحيوان الا ما خرج - كما ذكره الشهيد قده - لدلالة الاستقراء عليها، اما التمسك باستصحاب الحرمة حال الحياة، ففيه: عدم تمامية (٢) اركانه، ومنه يعلم: عدم تمامية دليلهم الاول، فمن اين هذه الكلية والثاني لانه قياس.

الثاني: لو لم يصل الفحص الى نتيجة، لم يستبعد الحرمة لما عرفت، وبذلك ظهر: انه لا مجال للتمسك باصالة الحل، ولذا اجرى الحائري «قده» استصحاب عدم التذكية في اللحم المردد، ومثله بالمرأة المرددة بين الزوجة والاجنبية، فتأمل.

الشبهة الحكيمة

واما الثانية: فقد يكون الشك من جهة وقوع التذكية من حيث اعتبار قابلية الحيوان لها كالمتولد من شاة وكلب لم يصدق عليه اسم (٣) احدهما، ولا اسم أحد مثليهما، أو من حيث اعتبار شيء فيها كالذبح بخصوص الحديد.

(١) ففي الشاة تفعلهما، وفي الجراد الاول، وفي الارنب الثاني.

(٢) لتبديل الموضوع.

(٣) لم يسم: كلباً ولا خنزيراً، ولا شاة، ولا غزالاً، والا كان له حكمه.

ففي الاول: وان كان مسرحاً لاصل عدمه، المؤيد بظهور الادلة في انها مجرد ما بيد المذكى - استظهره النائي «قده» لاسناد التذكية الى المكلف في قوله تعالى: «الا ما ذكيتم» واحتمال كون الاسناد من قبيل التسبب خلاف الظاهر، الا أن ما تقدم (١) من الحرمة في الحيوان الا ما خرج يوجبها فيه.

وفي الثاني: يكفي اصل عدم الاعتبار في الحلية، ومنه يعلم: حال ما كان الشك من غير جهتها، كالشك في حلية لحم الارنب.

ثم ان المستظهر من الادلة: ان عدم التذكية هو الموت حتف الانف - كما ذكره الهمداني قده - فكلما لم تتحقق يكون نجساً فلا تعارض بين أصلي عدمها وعدمه فيتساقطان، والمرجع: قاعدة الطهارة وان ذكره النراقي «قده» واختارها قبله الشهيد «قده» للاصل فيهما.

اما تعجب الحقائق من قول الاصوليين باصالة عدمها، مع انهم يرون: عدم جريان الاصل مع وجود الدليل، والحال وجوده في المقام حيث قوله عليه السلام: (كل شيء فيه حلال وحرام...) ففيه: انه دليل البرائة بدليل ذيله، والاستصحاب المستند الى الدليل ايضاً من قوله عليه السلام: (لا تنقض) يخرج مورد جريانه عما لا يعلم حرمة.

كما أن (٢) الاصل: قابلية كل حيوان لها، الا ما خرج - كما ذهب الجواهر اليه مستدلاً برواية ابن يقطين.

(١) ويؤيده فهم الفقهاء: أن الحلال من الحيوان خاص بموارد الدليل، وان ما عداه يكون حراماً.

(٢) عطف على ثم ان المستظهر...

الثاني

حسن الاحتياط اذا لم يصل الى الوسوسة، ولم يعارضه أهم شرعي، وعقلي، فانه يحرز الواقع، والانحراف عنه يوجب الخبال بقدره، وان جاز عدمه شرعاً بملاحظة الاهم، وهو في التوصليات احياناً، بالفعل، واخرى بالترك (١)، اما في العبادات، فهو فيما اذا دار بين الواجب والمتسحب فعلاً، أو ضدهما كما في بعض تروك الحج تركاً، والوجه ليس بلازم، ولو سلم ففي مورد امكانه.

لا فيما دار بين الواجب، والمكروه، أو المباح لعدم الجامع، فان اتى بدعي الامر كان تشريعاً، وبدونه لا يكون عبادة.

نعم، يصح رجاءاً، كصحته بالنسبة الى غير منقح السند، أو الدلالة أو جهة الصدور، وحكم الفعل بحسنه، لا يثبت موضوعه.

اما اذا دار بين الواجب والحرام، لا بالتساوي الموجب للتخير، ولا بالترجيح الملزم، الموجب لاتباعه فعلاً أو تركاً، بل (٢) به غيره تمشى الرجاء هنا كذلك.

هل الاوامر ارشادية؟

ثم ان اوامر الاحتياط كسائر الاوامر الواردة عنه سبحانه، أو عنهم

(١) كالاكتتاب عن التبغ الذي هو حرام أو مكروه.

(٢) فان الاقسام خمسة، فاذا كان الترجيح في أي من الفعل، أو الترك لكن لا بعد اللزوم اقتضى

الرجاء الاتيان بالاول وعدمه في الثاني.

عليهم الصلاة والسلام، كلها مولوية، الا ما علم بخروجه.

وتقسيمها اليها، والى الارشادية، فلا يترتب عليها سوى ما كان العقل مستقلاً به، من حسن الانقياد واستيفاء الواقع بدون الاستحباب فلا تصح نيته فيه في موارد الطرق والامارات والاصول، غير ظاهر الوجه، وان ذكره جمع اما ذكره النائي «قده»: من ان الحكم العقلي ان كان في مرتبة علل الاحكام، استتبع المولوي وان كان في مرحلة الامثال كحكمه بلزوم الطاعة، كان ارشادياً، الا أن نقول في أمر الاحتياط: بانه ناش عن مصلحة في نفسه كحصول التقوى فيكون منها.

ومقرره: بان مناط الارشادية ليس ذلك، بل كونه من المستقلات العقلية التي لا يعقل فيها ثبوت الحكم المولوي، لكونه لغواً، او لغير ذلك. فلم يعلم وجههما، فان ما يقوله المولى، يرجح امثاله فعلاً أو تركاً مع المنع عن النقيض او بدونه، وكونه في الاصول او الفروع، سلسلة العلل أو المعاليل، منها أو غيرها، لا دليل عليه، ولذا لم يفصل الفقهاء في أوامرهم اطلاقاً^(١).

لا يقال: مقتضى ذلك، وجود ثوابين لاوامر الطاعة.

لانه يقال: ما المانع منه وقد دل الدليل عليه، اما عقابان فهو منفي بالضرورة والاجماع، على أن ظاهرها التأكيد لا التأسيس، فلا يقاس بها ما ليس كذلك.

(١) بين: أن ما يستقل العقل به، أو كان في سلسلة المعاليل، يكون من الارشاد فلا استحباب له، وبين: غيره، فله استحباب.

وبذلك ظهر: صحة قصد الاستحباب في موارد الاحتياط، بدون الحاجة الى قوله.

لا يقال: أليس من اللغو امره بعد حكم العقل؟
لانه يقال: كلا، فانه كثيراً لا يحرك بدونه.

بقي شيء

وهو: ان الاوامر تسقط بالامتنال، أو فوات (١) أحد الاطراف، وفي المقام حيث التعبدية (٢) لا بد من قصد القرية المأخوذة شرعاً في متعلق الامر الاول - كما اختاره جماعة - أو الثاني - كما اختاره النائي قده - أو عقلاً - كما اختاره الاخوند قده - وهي لا تحصل بقصدها في الامر الاحتياطي فقط على (٣) المولية، فلا بد منه في الامر الاول فالقول: بكفاية أي القصدين، لان المطلوب كفاية الجامع، الحاصل باضافة العمل اليه سبحانه (٤) محل نظر.

الثالث

لا اشكال في الاحتياط في التوصليات القصدية (٥) واللاقصدية (١) من المولى، أو العبد، أو المتعلق، كموت الدابة المأمور بسقيها، سواء كان الفوات عصبياً اولاً.

(٢) لا التوصلية القصدية، كالمعاملات، وبدونها كالنظير.

(٣) في الاحتياطي، اما اذا قلنا: ان امر الاحتياط ارشادي، فالامر أوضح.

(٤) فاللازم، أن ينوي: الصلاة القرية اصلها الى أربع جوانب احتياطاً، فان الاحتياط بالامر المولوي لا دليل على لزوم قصد القرية فيه.

(٥) ما يحتاج الى القصد كالعقود، وما لا يحتاج اليه كالنظير.

والتعدييات فيما اذا كان أمر مرددين فردين: واجباً أو مستحباً، أو بينهما، اما اذا شك في الامر، فربما يقال: بعدم امكانه فيه، اذ هي تتوقف على قصد القرية، وهو متوقف عليه، فلا يمكن مع الشك فيه.
واجب عن ذلك بامور:

الاول: عدم الشك من جهة اللّم، حيث حسنه عقلاً وبالتلازم (١)
يحسن شرعاً، ويلزم الامر حيث هو علته، فالعبادة الاحتياطية مأمور بها.
وربما يستشكل فيه: باستلزامه الدور، لان الامر متوقف على الاحتياط المتوقف على القرية المتوقفة عليه، وانما تتوقف عليه لانا حيث لا نعلم المناسب والمنافر مع ذاته تعالى - حيث انها مجهولة لدينا غير ممكن معرفته - (فان المحدود لا يستوعب غير المحدود كما الاصغر منه لا يستوعب الاكبر، ولذا لا تتمكن من معرفة المعصومين) لا بد من معرفتهما به لكن فيه: ان المتوقف عليه غير المتوقف عليه، فان أحدهما على سبيل العلية، والاخر على سبيل (٢) الكشف.

الثاني: من جهة الإنّ لاستكشافه من الثواب المترتب عليه، اذ لا ثواب بدونه، وردّة تارة: بالدور المتقدم جوابه، واخرى: بان المتيقن منه ثواب الانقياد، أما ثواب الطاعة الكاشفة عنه فلا.
الثالث: ان كون القرية عن أمر، غير تام، فانها انما تكون فيما يكون الواقع مقرباً، وانما الامر كاشف فقط.

الرابع: وجود الدليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة

(١) بين الحسن العقلي والحسن الشرعي.

(٢) فان القرية تتوقف على واقع المناسبة مع ذاته سبحانه، سواء كشفنا المناسبة أم لا.

من قوله عليه السلام: (ان الله يختار أحبهما) وقضاء بعض اصحابهم عليهم الصلاة والسلام صلاة زملائهم، بتقريب: انه كاشف عن اجازتهم عليهم الصلاة والسلام له.

الخامس: ما ذكره الشيخ «قده»: من المراد بالاحتياط في العبادة، الاتيان بالفعل المطابق لها من جميع الجهات، ونية القرية تعرف من ضرورة، أو أجماع، حيث لا تكون عبادة الا بقصدها، قال «قده»: (فاوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل، وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الأمر) ومنه يعرف: عدم تمامية اشكال الاخوند «قده» عليه: بعدم مساعدة دليل على حسنه بهذا المعنى فيها الى آخر ما ذكره.

السادس: ان القرية المعتبرة فيها، ليست مثل سائر الشروط وانما تعتبر عقلاً، حيث لا يحصل الغرض بدونها، فان المعتبر فيها قصد الامر جزماً أو احتمالاً - كما ذكره الكفاية - ثم انه «قده» في الهامش صحح الامر بأمرين فيتمكن من الاحتياط فيها باتيان ما احتمل وجوبه بداعي رجاء أمره واحتماله فيقع واجباً لو كان واجباً، وانقياداً لو لم يكن كذلك.

السابع: ما سيأتي من التمسك بأدلة من بلغ.

كبرى من بلغ

لا اشكال في سند الروايات الدالة عليه، اما الدلالة، فالظاهر دلالتها على اسقاط شرائط حجية الخبر في بابي: المستحبات وترك المكروهات نعم (١) لا دلالة لها بالنسبة الى النقائص فيها، لانها في مقام العطاء لا المنع، (١) من صلى كذا، كان له أجر كذا، أو من ترك المكروه الفلاني كان له ذلك، اما من فعل المكروه الفلاني، طال وقوفه في المحشر، فلا.

لكن انما يعطي الثواب اذا نوى العنون الثانوي، لقوله عليه السلام (التماس ذلك ثواب).

فالقول: بدلالتها على أحدهما، أو انها للارشاد الى حكم العقل بحسن الانقياد غير ظاهر، فانه لا وجه للاول بعد ظهورها فيهما، ولا للثاني بعد اصالة المولية في الاوامر الآما خرج، وليس المقام منه مضافاً الى ان الثواب ليس تبعاً للارشاد.

وبذلك تبين: انها مخصصة لما دل على اعتبار الوثاقة في السند لكن لا يوجب ذلك تخصيص ما دل على الحرمة بها، الدالة على الاستحباب أو عكسه (١) لانصرافها عن ذلك.

وبلوغ الثواب أعم من المطابقة والالتزام، كما يشمل فتوى الفقيه حيث لا يعلم باستناده الى اجتهاده، وعمل (٢) المعصوم، وتقريره، ولو تعارض اثنان من الثلاثة (٣) لم يستبعد الشمول لكليهما، حيث من الممكن الثواب لطرفي الشيء باعتبارين.

وكلاً من فعل المستحب وترك المكروه، مما لهما ثواب، أو دفع عقاب أو منقصة، ولا يكتب بها الاخيران، عن ترك الاول، أو فعل الثاني، فان من خلاف العدل ثبوتهما بلا بيان (٤).

(١) تخصيص ما دل على الوجوب، بما دل على الثواب في الترك.

(٢) عطف على فتوى الفقه أي سمل، وكذلك: كلاً من فعل المنحب و...

(٣) قوله عليه السلام، وفعله، وتقرير، مثل ما ورد في شرب الماء قائماً، وقاعداً وحلق المعصوم رأسه، وعدم حلقه كما في الامامين الصادق والرضا عليهما السلام.

(٤) والخبر الضعيف لسبباً.

وحيث ان الفوائد الدنيوية وأضرارها، للأعمال والتروك الواردة عنهم عليهم الصلاة والسلام اذا جيء بها بقصده سبحانه، لها مثوبات ومنافع أخروية أيضاً كانت مشمولة لها (١).

ثم ان ثمرة البحث في دلالة من بلغ على الاستحباب وعدمها بعد التسليم الجانبين الثواب ما ذكره الشيخ «قده»: من جواز المسح ببللة المسترسل لو دل على استحباب غسله خبر ضعيف، فانه الاوّل يجوز، دون الثاني، لعدم احراز كونه من أجزاء الوضوء - بعد فرض لزوم كونه ببلتها، ومن الوضوء الذي دل خبر ضعيف على استحبابه لغاية خاصة، فانه على الاول، يرتفع به الحدث دون الثاني.

لكن يرد على الاول - بعد الغض عن عدم جواز الماء الخارج - ما استظهره - قده -: من ان الجواز خاص بالاجزاء الاصلية، فلا تلازم بين استحباب غسله وجواز المسح ببلته، وأشكل عليه الاخوند قده بأنه مستحب مستقل في واجب أو مستحب فتأمل.

وعلى الثاني: بأنه كالغسل مستحب نفسي قصد غاية ام لا، اما الايراد عليه: بعدم ثبوت رافعية كل وضوء مستحب، كوضوء الجنب والحائض، والتجديدي، ففيه: قابلية المورد فيها فلا ينتقض بالقابل وجعلها: نذر، المستحب بكفاية الاتيان بالثابت باخباره، غير تام بعد طرحهم كون مثله من المسائل الاصولية وان التزم به القوانين نعم جوابه: بانه تابع لارتكاز النادر سعة وضيقاً، مخدوش بما لو لم يكن، وانما أراد صرف المستحب شرعاً.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله
الطيبين الطاهرين.

واشكل عليه صغرى^١

بان كون مشكوك العبادة داخل في أخبار من بلغ (١)، مردود أولاً:
بعدم الكلية (٢)، وثانياً: بانه لو كان كذلك لم يكن منه (٣).

الرابع

كما تجري البرائة في الشبهات الحكمية تجري في الشبهات
الموضوعية - كما اختاره الشيخ والمحققون - لا طلاق أدلتها، خلافاً لمن
اشكل في الجريان مطلقاً بدعوى ان الشك فيها ليس شكاً في التكليف فيرجع
الى قاعدة قبح العقاب بلا بين أو حديث الرفع لان الشارع قرر الحكم الكلي
وانما الشك في مقام الامثال فاللازم الرجوع الى قاعدة الاشتغال فان الشغل
اليقيني يستدعي البرائة كذلك.

وفيه: ان الاحكام الشرعية منحلة الى أحكام متعددة فكلما شك في
ثبوت الحكم له كان من الشك في التكليف.

(١) وما كان داخلياً في تلك الاخبار مستحب وقد أشكل عليه سابقاً.

(٢) اذ بعض المشكوكات كعبادة الحائض ليس به خبر ضعيف.

(٣) بل كان مقطوع العبادة.

والاخوند(ره): حيث فصل بين ما كان النهي بحيث لو وجد ولو دفعة لما امثل اصلاً فاللازم احراز تركه ولو بالاصل، وبين ما كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حده فحيث لم يعلم تعلق النهي بمصداق كانت البرائة محكمة.

وفيه: ما تقدم من ان الشك في المصداق شك في تعلق التكليف الضمني به، فيرجع الى البرائة، اذ قد حقق في محله: جريانها حتى في الاقل والاكثر الارتباطيين، فلا فرق بين تعلق النهي(١) بالطبيعة السارية أو على نحو صرف الوجود، حيث ان المتصف بالحرمة اول وجود الطبيعة دون غيره، أو على نحو الزجر عن المجموع بحيث لو ترك فرداً واحداً من الطبيعة اطاع. نعم، لو كان النهي متعلقاً بجميع الافراد بحيث يكون المطلوب أمراً بسيطاً، فالمرجع الاشتغال في ما اذا شك في مصداقية شيء للموضوع، لكن النهي حينئذ يرجع الى الامر بالمحصل فهو خارج عن مدار البحث بين الاعلام.

وبذلك ظهر: ان جعل النائي «قده» الاحكام الشرعية على قسمين: المتعلق بفعل المكلف كحرمة الكذب، والمتعلق بموضوع خارجي كحرمة شرب الخمر، ومنعه عن جريان البرائة في مشكوك الاول. غير ظاهر الوجه وان علله بانه من الشك في الامثال.

(١) الاول: كما اذا نهى عن شرب الخمر، والثاني: كما اذا نهى عن أكل الحامض، حيث انه لو أكل ولو مرة سقط النهي، حيث يحصل الضرر سواء أكل مرات أخرى ام لا، والثالث: كما اذا طلب المولى عدم صرف دفتر واحد من الدفاتر لانه محل ابتلائه، والرابع: كما اذا نهى عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه وأراد بذلك الصلاة في غير ما لا يؤكل لحمه.

الخامس

الاحتياط حسن عقلاً وشرعاً ما لم ينتهي الى الاختلال، أو الوسوسة أو العسر والحرج والضرر، ولم يعارض بأقوى منه، فإن كانت الاخيرات الى حد الحرمة حرم، والا لوحظ الاهم منهما وتختلف المذكورات باختلاف الازمنة والامكنة والاشخاص والمجتمعات، سواء في الامور المهمة أو غيرها، قوياً أو ضعيفاً، احتمالاً أو محتملاً، قامت الحجة على خلافه أم لا، ولو دار بين الاحتياطات الطولية أو العرضية تخير، ولو دار بين التكليف الموهوم والمظنون قدم الاول، ولو كان الجمع بين كل المحتملات مستلزماً لاحد المذكورات حسن في البعض غير المستلزم.

في دوران الامر بين المحذورين

يتحقق موضوعه بان لم يكن احتمال آخر من الثلاثة (١) والا كان كالدوران بين أحد الالزاميين واحدها في جريان البرائة، وان لا يكون مورد اصل كالاستصحاب واصالة الصحة ونحوهما والآ قدم مورده على الآخر.

الاولى

ثم له صور: الاولى: ما كان في التوصليات مع وحدة الواقعة وفيها أقوال.

الاول: تقديم التحريم مطلقاً لأن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، وفيه: انه ليست قاعدة عقلية ولا عقلانية فانهم يرون ترجيح الالم لزوماً أن كان بحد المنع عن النقيض، وفضيلة ان كان لا بحدده، والا فالتخير، هذا مع انه لو سلم فانما هو في المعلومتين وفي المقام احتمالهما فيكون الملاك

تقديم الاله من الاحتمال أو المحتمل لا مطلقاً كما ذكره.

الثاني: التخيير الشرعي، لان في كل واقعة له حكم وما وراءه لا يعقل فانحصر فيه، وفيه: انه ان اريد به الاصولي فلا دليل عليه، الا: «إذا فتخير» ملاكاً، ولا ملاك بعد انه في الخبرين المتعارضين، وان اريد به الفرعي كان من الشارع لغواً حيث اللابدية العقلية وحتى الارشادي منه فيها غير معقول فانه كالوجود في الحيز حاله حال الحكم في ضد الحكم – حيث اخترنا تضاد الاحكام – فهل يعقل أن يكون ضد الواجب حراماً أو بالعكس، وكذلك في سائر الاحكام (١)؟ لا يقال: فلماذا قالوا (ترك الحج كبيرة)؟ لانه يقال: المراد العقاب عليه لا انشاء التحريم.

لا يقال: فكيف قالوا بارشادية أوامر الطاعة وبوجوب الاحسان، وحرمة الظلم مع انه يدل عليهما؟ لانه يقال: الاولى ارشاد لمن لا يعلم وتأکید لمن يعلم فانه لا يعقل بالنسبة اليه، والثانية لا لابدية فيها لا مكان ان يخالف الشخص العقل فيترك الاحسان أو يأتي بضده، فلا يقاس بما فيه ذلك مما نحن فيه (٢).

الثالث: التخيير العقلي فقط بدون أن يكون حكم في الواقع بالوجوب أو الحرمة، ولا في الظاهر بالاباحة ونحوها، أما الاول: فللابدية التي عرفتھا، وأما الثاني: فلانه لغو اذا لم يكن له أي أثر والاقتضاء والمصلحة والمفسدة في

(١) ضد المستحب مكروه، أو بالعكس، أو ضد الواجب أو الحرام أحدهما فحرمة ترك الصلاة بمعنى العقاب لانه حرام تكليفاً والالزم أن يكون كل انسان يفعل الوفاء الواجبات في كل ساعة.

(٢) حب التخيير بين الوجود والعدم فانه لا يتمكن الشخص من تركهما.

الواقع لا يلزم الانشاء، وأما الثالث: فلانه لا حكم ظاهري اطلاقاً، وانما هو تنجيز واعذار - كما تقدم في محله والآن لزم التدافع بينهما - مضافاً الى لزوم اللغوية فاية فائدة في أن يقول المولى: انه مباح؟ على انه غير معقول، فان القدرة انما تتعلق بالطرفين، ولا يقدر المولى أن يقول: كلاهما لازم، فلا يقدر أن يقول كلاهما مباح، والقول: بانه قادر على وضع اللازم بهذا أو بذلك فيقدر على وضع اباحتهما غير متحد الموضوع (١)، لا يقال: يقدر أن يقول: أحدهما لازم، فيقدر أن يقول: أحدهما مباح، لانه يقال: الاباحة متعلقة بالطرفين لا باحدهما.

ومنه يعلم: ضعف قول الاخوند الثالث مع اضافة الاباحة شرعاً، لشمول (كل شيء لك حلال) له بلا مانع عقلاً ولا نقلاً ولذا اختاره النائي دونها، وقول بعض مقرريه: من البرائة شرعاً وعقلاً. كما يعلم ضعف جريان الاستصحابين في المحذورين لو كان لكل منهما حالة سابقة، اذ كيف يتعبد بما يرد عليه الاشكالات المذكورة.

(بقي شيء)

وهو: ان في عالم الثبوت قد يتساويان، وقد يكون أحدهما أهم الى منع النقيض، أو بدونه.

اما في مرحلة الاثبات: فان قطع بأهمية أحدهما المعين (٢) قدم، وان (١) فان الموضوع في القدرة يلزم أن يكون واحداً بينما (أحدهما) في الالتزام غير (كلاهما) في الاباحة.

(٢) في قبال العلم بأهمية أحدهما غير المعين حيث يتخير.

احتملها (١) اندرج في كبرى التعيين والتخير، فلاخوند على الاول، لانه مقطوع الاطاعة دون طرفه، والنائني على الثاني، لان الملاك موجود فيهما فلا وجه للاول، وحتى اذا قلنا بالتخير الشرعي الاطلاق يشملهما وصرفه لا يقيد.

اقسام الدوان

ثم ان الدوران الاعم من التوصل والتعدي (٢) والواحد والاكثر على ثمانية أقسام، لانه في العلم الاجمالي الواحد اما مع امكان كل من الموافقة والمخالفة القطعيتين، أو مع عدم امكانهما، أو مع امكان احدهما، وفي المتعدد (٣) اما بين واجبين أحدهما المعين محتمل الحرمة، أو بين حرامين كذلك أو أحدهما غير المعين فيهما، وفي كلها ان امكن الموافقة القطعية لزم، والا آتي بالاحتمالية أن لم يكن أهم في البين الى حد المنع عن النقيض والآ

(١) الاقسام: القطع بالاهمية المانعة عن النقيض وبدون المنع عنه، والظن بها، واحتمالها.

(٢) - أ - نذر أن يشرب الشاي أو يترك التبغ.

- ب - غريق بين مسلم واجب الانقاذ أو كافر حربي محزّمه.

- ج - نذر أن يكون ساعة التحويل اما في حرم النجف، أو حرم كربلاء.

- د - نذر أن لا يطاء أول الاذان زوجته هنداً أو دعداً.

(٣) - أ - الظهر والجمعة والثانية بين واجبة ومحرمة.

- ب - احد زوجته في العادة وهند خاصة محتمل وجوب الوطي.

- ج - الظهر والجمعة مع علمه بان أحديهما غير المعين محرمة.

- د - الزوجتان مع علمه بان أحديهما غير المعين واجبه الوطي.

قدم، والآ (١) كان مضطراً الى أحد الطرفين.

الثانية

ما اذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبدياً مع وحدة الواقعة كاحتمال المرأة الطهر والحيض ولا أصل أو دليل للتعين مع حرمة العبادة ذاتاً كما هو المشهور مثل الصلاة بدون طهور وحيث لا يمكن (٢) الموافقة القطعية على خلاف المخالفة كذلك فانها تتخير.

العبادة الضمنية

ولو دار (٣) بين الواجب وغيره في العبادة الضمنية وهو غير محرم اختار بين جمعهما في واحدة أو اثنتين، وان كان محرماً فمع السعة يأتي بالثاني للعلم الاجمالي، وبدونها بأحدهما مخيراً، واذا كان له وقت القضاء أتى بالآخر حينه لما ذكر. والقول بالعدم لانه تابع للفوت المشكوك فيه مردود: بانه لا يعلم باتيان الواجب في الوقت، ولا تجري قاعدة: الوقت حائل اذ العلم قبل انقضائه، ومنه يعلم حال عدم الوقت للاول (٤).

(١) كدوران الغريق بين المسلم والكافر، فانه مضطر الى الانقاذ وتركه، فانه حكم كل نقيضين أو ضدين لا ثالث لهما.

(٢) الموافقة أن تصلي أو لا تصلي، المخالفة أن تأتي بالصلاة بدون القرينة والتخير بين أتيان الصلاة برجاء المطلوبة وبين تركها.

(٣) الاول: كالدوران بين الجهر والاحفات في صلاة ظهر يوم الجمعة، والثاني كما اذا لم يعرف الاسورة العزمية فهي بين واجبة في الفريضة ومحرم.

(٤) كما اذا لم يكن له وقت قرأته حمدين في الصلاة.

الثالثة

ومما تقدم: يعلم حال الدوران مع تعدد الواقعة عرضاً او طولاً كما اذا حلف مرتين على فعل (١) وترك ثم اشتبه ان أيهما متعلق أيهما حيث اللازم اتيانهما أو تركهما تحصيلاً للقطع بالموافقة في الجملة وان قطع بالمخالفة كذلك، فانه مقدم على الاحتمالية (٣) فيهما عقلاً وشرعاً، وبه يظهر: وجه النظر في قول من قدمهما عليها لان مراتب الاطاعة: القطع بالتعيين، ثم بالاجمال، ثم بالاحتمال.

أما احتمال الفرق بين العرضي حيث التكليف فعلي، بخلاف الطولي حيث كل واقعة لا ترتبط بالآخرى فيسقط العلم الاجمالي غير ظاهر الوجه بعد ان العلم الاجمالي حاصل في كليهما على حد سواء وفي المقام احتمال ثالث بجواز الارتكاب الى حد القطع (٣) فلا يجوز لانه حينئذ يقطع بالمخالفة، لكن فيه: ان القطع المتأخر لا دليل على حرمة متعلقة.

ومنه يعلم: حال لاستصحابين المتعارضين في مشكوك حد الترخص ومعلوم الوصول اليه من الجانبين، في وسط الصلاة فلا يلزم - عند من لا يحكم العلم الاجمالي الطولي - الاحتياط في أي من طرفيه، وبالأولى لا يضر الفقيه أن يقتي الشخصين المسافرين فيهما حسبهما، كافتائه واجدي المني، فانه

(١) كما اذا حلف مرة على الشاي شرباً أو تركاً وأخرى على الماء كذلك ثم اشتبه هل الشاي واجب الفعل أو الترك وكذلك الماء.

(٣) كدرهمي الودعين.

(٣) فيجوز أن يعامل مائة معاملة في مائة يوم الآ اليوم الاخير فيما لو علم ان واحدا ربوية.

ليس بأهم من الحكم بالطهارة والحدث لمن توضأ بأحد الانائين، وبالمال دون القطع لمن اعترف مرة، وبالربع والنصف وثلاثه الارباع في شهادة المرأة بالوصية وبالتنصيف ونحوه في الشهادتين المتعارضتين الى غير ذلك.

وحال الاجماليين المختلطين (١) بين الطولي والعرضي، من غير فرق في الثلاثة (٢) بين تركين أو فعلين أو بالاختلاف.

- (١) شك في أن نذره: عدم التدخين أو الشرب في هذا اليوم أو عدمهما في يومين.
- (٢) المرضيان، الطوليان، والمختلطان، بأن يكون كلاهما واجباً، أو محرماً أو بين واجب ومحرر.

الشك في المكلف به

الاحكام الشرعية (١) غير الخارجية من القضايا الحقيقية فاذا تحقق الموضوع خارجاً وعلم المكلف بالكبرى (٢) والصغرى تنجز.

نعم لا حاجة الى الاولى عند من يرى كفاية العلم بغرض المولى، ولا الى الثانية فيما يكفي غير العلم (٣)، فاذا علم بالتكليف (٤) وشك في مصداقه، او في الامثال كما اذا علم ببطلان احدى الصلاتين كان من الشك فيه، فهو عبارة عن علم تفصيلي بالجامع وجهل كذلك بالخصوصية منفصلة مانعة الخلو.

ويقسم الى المتباينين، والاقل والاكثر الارتباطيين، وغيرهما، والاول

(١) لا مثل جهزوا جيش اسامة.

(٢) ان الحكم معمول وانه منطبق على المصدق.

(٣) كما اذا كان الاحتمال - مثل خوف الضرر - سبباً مثلاً للافطار ونحوه.

(٤) لزوماً، أو إيجاباً، أو سلباً.

بأقسامه الثلاثة (١) والثاني بأقسامه (٢) الأربعة داخل في البحث وإن كان ثاني الثاني أقل بحثاً حيث قال بعض بان احتمال التكليف المنجز - كالفائتة بين الأقل والأكثر - منجز وقال المشهور ليس به.

لزوم الموافقة في الجملة

ولا شك في لزوم الموافقة في الجملة، فإن احتمال التكليف الالزمي بدون المؤمن مساوق لاحتمل العقاب، ومعه يستقل العقل بدفعه، بل الأمر كذلك حتى في الدينوي المهم منه، بل ملاك الطاعة في التفصيلي آت هنا، فإنه ليس إلا به لا مكان الشفاعة، أو العفو، أو التبديل (٣).

وهل يمكن جعل الظاهري في جميع الأطراف؟ لأنه مستلزم للمعصية بعد وصول التكليف صغرى وكبرى وقبحه عقلاً غير خفي من غير فرق فيه بين الطريق والامارة والاصلين (٤).

لا يقال: فلماذا جعل الشاهدان والحلف في الداعي ثم يقسم المال بينهما؟

لأنه يقال: هما يساوقان عدمهما إذ معه أيضاً يكون كذلك نعم جعل في

(١) لزوماً، أو إيجاباً أو سلباً.

(٢) كلاهما واجبان كجلسة الاستراحة في الصلاة، أو محرمان نذر أن لا يكون هنا إلى نصف الليل أو إلى ساعة بعد النصف، أو محرم في ضمن واجب (كالبكاء) بدون المد في الصلاة، أو عكسه كترك المحرمات بالنية بحيث إذا لم يأت بها لم يأت بها فإن الارتباطي عبارة عن ارتباط شيء بشيء.

(٣) يبدل الله سيئاتهم حسنات.

(٤) التنزيلى وغيره.

الثلاث (١) الاخر لفائده.

وللمناقضة بين الواقعي والظاهري، فانه كما لا يتمكن أن يقول هذا حلال وحرام لا يتمكن أن يقول زيد موجود، وهو أو عمرو وليس بموجود، وكذلك (٣) عكسه، نعم لا بأس بعلمين اجمالين (٣) متقابلين.

لا يقال: فكيف جعل المولى اصلي الطهارة والحل مع تناقضها في بعض افرادهما مع الواقع المخالف.

لانه يقال: هو اما من باب التنجيز والاعذار لا الظاهري، أو من باب التخصيص في الواقعي لمصلحة التسهيل ونحوه.

وبذلك تبين وجه النظر في دعوى (٤) ان التناقض الشرعي بين الشئين لا يمنع عن اجتماعهما لان النقيض الشرعي غير العقلي.

ولانه يوجب المخالفة الالتزامية - عند من يرى لزومها - ولانه يناقض العلم ويوجب المناقضة في أطراف الدليل، وهذه (٥) وان كان مورد الاشكال في بعضها الا ان في الباقي الكفاية.

خلافاً لمن فصل بين مثل مستصحي النجاسة فيجري دون مثل مستصحي الطهارة والاشكال عليه: بعدم الفائدة فيه، والحكيم لا يشرع لغواً، غير وارد، لامكانها في مثل المقام حيث ان جريانها يمنع من

(١) احدهما له شاهد، أو حلف، وإذا خلف أحدهما واشهد الآخر كان للثاني.

(٣) زيد ليس بموجود، وهو أو عمرو موجود.

(٣) زيد أو عمرو موجود، وزيد أو عمرو ليس بموجود.

(٤) ولذا رده الشيخ قده في بحث الكشف والنقل.

(٥) الادلة التي ذكرت لعدم جعل الظاهري في جميع الاطراف.

الاحتياط بتكرار العبادة بوضوئين بعد التطهير من الاول، وربما أيد باراقتهما فانها لولاه لكان اسرافاً وفيه: انها كناية مضافاً الى اطلاقها لمستصحبي الطهارة أيضاً.

الظاهري في بعض الاطراف

المعروف بينهم امكانه خلافاً لجملة من المحققين فقالوا بعدمه واستدل له الكفاية: بان العلم الاجمالي سبب فعلية الحكم من جميع الجهات فيمتنع جعله في بعضها كامتناعه في كلها، وان شئت قلت: انه ان كان الحكم فعلياً امتنع جعله حتى فيه، والا لم يمتنع حتى فيها.

كما استدل غيره: بان الجعل يستلزم التناقض في الجملة فيما اصاب، واحتماله مطلقاً في نظر المكلف وان أخطأ وهو وان لم يكن محالاً من حيث الواقع، لكنه خلاف الحكمة ان يعمل المولى — بدون مبرر — ما يحتمله المكلف.

لا يقال: ينتقض ذلك بجعله في الشبهة البدوية وغير المحصورة ونحوهما (١).

لانه يقال: الكلام في غير ما اذا رفع المولى يده عن حكمه الواقعي لمصلحة التسهيل أو ما أشبه، والا فذلك ممكن حتى في جميعها كما في الاضطرار اليها.

وآخر: بان الالتزام واصل ومعلوم تفصيلاً، وانما التردد في متعلقه فلا

(١) كالخارج بعضها عن محلا الابتلاء وموارد الاصول والامارات.

يمكن الترخيص في مخالفة هذا الالتزام ولو احتمالاً.

لا يقال: اذا أجاز المولى الارتكاب في بعضها وعلم المكلف بانه ليس بعنوان ثانوي، لم يحتمل المناقضة المستحيل، لكشفه ان ما يرتكبه ليس بمصادف، فالفرق بينهما (١) في عدم الامكان في الثاني بدونه بينما ذلك ممكن في الاول كذلك.

لانه يقال: هذا انقلاب عن الاول الى الثاني وليس الكلام (٢) فيه.

الاشكال على الادلة

وأشكل على الاول: انه ان أراد بعدم فعلية الحكم الواقعي من جميع الجهات: اخذ العلم التفصيلي في موضوعه، فهو مردود بالاجماع والروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل وان أراد عدم اخذه فيه ومع ذلك لا يكون فعلياً قبل العلم به فهو خلف.

ويرد عليه - بالاضافة الى ان الحكم لا يعقل فيمن لا يعلم قصوراً حتى يموت للزومه اللغوية - ان القائل يقول بالفعلية (٣) وعدمها، لا ياخذ العلم وعدمه.

أما اذا أريد (٤) امكان جعل البدل في بعض الاطراف للاضطرار أو

(١) الاجمالي والتفصيلي.

(٢) لان الكلام في بقاء العلم الاجمالي، اما اذا صار العلم تفصيلاً في ان متعلق التكليف هو طرف ما اجازة المولى انتفى موضوع العلم الاجمالي.

(٣) من جهة وجود الشرائط وعدم الموانع.

(٤) من جعل الظاهري في بعض الاطراف دون الكلي وبدون ما اذا كان علم تفصيلي.

مصلحة التسهيل، أو ما اشبه ذلك، فهو ممكن في كلها أيضاً فما هو الفارق؟
 وعلى الأخيرين: بأن موضوع الاصول انما هو الشك في التكليف
 الموجود في كل واحد من الاطراف بخصوصه، وفيه: انه تام لولا التعارض
 بينهما، فاما يلزم التخصيص بالدليل الخاص لا بالعمومات، واما بالعدم في
 أحدهما كالعدم في كليهما.

وحيث تبين: عدم امكان جعل الحكم الظاهري في بعض الاطراف، لا
 حاجة الى بيان عدم امكان جعله في كلها، وان كان ربما توهم ذلك.

تنبيهات: الاول

لا كلام فيما اذا كان في طرفي العلم الاجمالي اعلان فقط من سنخ أو سنخين، أو في كل طرف ذلك بينهما (١) تسبب اولاً، أو في طرف اثنان عرضيان وفي الاخر واحد، اذ بعد الحجية لا مجال لتأثير الزيادة وان قيل به في الشهادة وانما هو فيما اذا كانا طوليين (٢) فهل يوجب سقوط السبب بالمعارضة تمكن الاخذ بالمسبب كما قال به جمع لا طلاق أدلته، بعد ان لم يكن معارض له، أو لا بعده من توابعه، أو لتحقق العلم الاجمالي بينه، وبين طرفه؟

الظاهر: الثاني، ولذا اذا ارتكبه لا يعد آتياً بمقتضى المعلوم بالاجمال.

- (١) بأن كان في طرف أصل سببي أو مسببي أو في كل طرف اعلان لا تسبب بينهما.
- (٢) كالنجاسة المرددة بين الماء والثوب حيث اذا سقط اصل الطهارة فيهما يبقى اصل الحل في الماء لو لم تغل بسقوطه.

الثاني

صور المعلوم بالاجمال (١) أربع: لانه اما يمكن كلتا الموافقة والمخالفة القطعيتين، أو لا يمكن أي: منهما، أو يمكن احدهما، ومنه يعلم (٢): ان وجه حصر المنطقيين العموم من وجه في الجوانب الثلاثة، دون الاربعة مع أنهم ذكروا له: الايجابين والسلبين وبالاختلاف ارادة بيان بين المذكورين، لا الاعم منهما ومن عدمهما حتى تكون أربعة.

اما ما عن النائي قده: من عدم وجوب الموافقة القطعية اذا لم تحرم المخالفة كذلك فلعله اراد السالبة بانتفاء المحمول لا بانتفاء الموضوع، فلا يرد عليه اشكال مقرر: بأنه اذا علم بحرمة الجلوس في إحدى الغرفتين في زمان يسقط الاصلان للمعارضة وتجب الموافقة القطعية بتركه فيهما وان كانت المخالفة القطعية غير محرمة لعدم التمكن منها.

ثم انهم (٣) ذكروا التقسيم في المليات لقاعدة العدل فلا تجب الموافقة

(١) - أ - نذر زيارة زيد أو عمرو حيث اشتبه متعلق نذره.

ب - : نذر ان يشرب الشاي أو لا يشربه.

ج - : نذر أن يكون ساعة التحويل في كربلاء أو النجف.

د - : نذر أن لا يكون ساعته في بغداد أو البصرة.

(٢) فانهم ذكروا العموم من وجه بين الانسان والايض، وبين الانسان واللاايض، وبين الانسان واللاايض، ويبقى أن يذكروا أن بين الانسان والايض مثلاً جمعهما، أو عدمهما أو احدهما دون الاخر.

(٣) فاذا علم بأن ما بيده لزيد أو لعمرو قسمه بينهما، أما اذا علم لهذه المدرسة ذات مائة طالب أو لتلك ذات خمسين قسمه بينهما نصفين، لا أنه يعطي كل طالب في أيتها متساوياً.

القطعية باعطاء كل طرف قدر الحق كاملاً، والظاهر: ان التقسيم بالعدل حسب المشتبهين لا الافراد.

كما انه (١) لو اشتبه في ما يتكرر، لم يستبعد دوام التخيير لا ابتدائيته، من باب ملاك المالية حيث ان العرف يرون القطع بالموافقة والمخالفة في كل بعض، أولى من احتمال مخالفة الكل وان احتمل موافقته.

الثالث

اذا تردد الالتزام بين أكثر من محتمل فأتى المكلف ببعضها وطابق الواقع، سقط من غير فرق بين: التوصيلين، أو التعبديين، أو بالاختلاف، فان علم بذلك، فهو، وان لم يعلم مع سعة وقته (٢) كان من التجري، وأشكل في الثاني ومقتضاه يجري في الاثنيان بتعبد (٣) والثالث: الا فيما اذا كان المكلف عازماً على الموافقة القطعية وذلك لا اعتباره الجزم في نية العبادة وفيه: ما حققناه من عدم الدليل عليه.

ومنه يظهر: وجه النظر في عدم كفاية الاثنيان بالظهرين في كل جهة فهو مخير بينه وبين سائر الصور (٤) الا أن يأتي بهما في جهتين مختلفتين (١) ك ما انه اذا نذر أن يذهب كل عام عرفة الى كربلاء أو الحج، ثم اشتبه أن أيهما مندوره جاز له أن يذهب تارة هنا وأخرى هناك وهكذا يتخير كل عام.

(٢) باتيان البقية.

(٣) أي أتى التعبد في صورة دوران الامر بين توصلي وتعبد.

(٤) كان يأتي بالظهر في الرابع، ثم بالعصر، أو يأتي بالاولى في بعضها اثنتين أو لاثلاً، ثم يأتي بالثانية.

لعلمه، بطلان الثانية اما لعدم القبلة، أو لعدم الترتيب، الآ اذا أتى بها عن غفلة أو ضيق وقت، أو نحوهما.

الرابع:

لو سبق العلم الاجمالي خروج (١) بعض الاطراف عن الابتلاء أو عسر، أو حرج، أو ضرر، أو اضطرار اليه، أو علم، أو علمي اجمالي أو تفصيلي بحكم لا يزيده الاجمالي شيئاً، أو عدم تنجيذه، لم يكن منجزاً بل يجري البرائة، اذ لا أثر بالنسبة الى كليهما، وبالنسبة الى طرف الاضطرار - مثلاً - شك بدوي.

اما لو سبق العلم كما لو اضطر الى أحدهما بعد ان حصل فالمشهور: التنجيز اذ بعد أن وجب الاجتناب عنهما عقلاً وشرعاً لا مخرج عنه، خلافاً لمن يرى عدمه، لان العلم الاجمالي لا يزيل عن التفصيلي وسائر الامارات

(١) - أ - كما اذا علم انائه أو اناء لا يرتبط به اطلاقاً نجس.

ب - العسر جسمي والحرج نفسي مع جمعهما، وبين الضرر والاضطرار عموم من وجه فاذا قال المضطر - بالكسر - اشرب خمرأ، أو اقتل عشرة، كان اضطرار لا ضرر، ولو سلبه دينار كان ضرراً لا اضطراراً، ولو اضطر الى أكل لحم الخنزير كان كلاهما.

ج - كما اذا علم بنجاسة الاناء الاحمر، أو قام لديه شاهدان، أو علم بنجاسة الاحمر أو الاصفر ثم وقعت قطره اما في الاحمر أو في الابيض، أو قسام شاهدان بالنجاسة، وعدم زيادة الاجمالي في قبال الزيادة كما اذا علم بالنجاسة البولية ثم علم بنجاسة البولوغ حيث يزيد الحكم.

د - كما اذا وقعت نجاسة اما في حوض الكر أو في انائه.

والاصول، فلو تبدلت بسبب الشك الساري سقط (١) الاثر. ويرد عليه: نقضاً، بما لو أتى بأحد المحتملين، فهل يسقط الآخر؟ و: حلاً، بالفرق، فان (٢) الشك فيها ساري، وفي المقام طاري.

لا يقال: الفرق بين الاضطرار السابق واللاحق خلاف العرف حيث يجتنبون عن الاناء الاخر المشكوك بكون السم فيه أو في طرفه، اذا اضطروا الى احدهما.

لانه يقال: أدلة البرائة في المقام ترفع احتمال العقاب، اما في المثال فلا مؤتمن، ولذا يجتنبون عن الاحتمال البدوي فيه.

ثم ان الاضطرار اذا كان بعد العلم الاجمالي وتأثيره، فالشيخ الاعظم - قده - على الاحتياط وبقاء العلم بأثره لان وجوب الاجتناب في كل اطراف العلم بعينه موجود في طرف المضطر اليه، لاحتمال بقاء التكليف المنجز فيه كاحتماله قبل الاضطرار. وعن الاخوند قده في متن الكتاب وفي فوائده: عدم منجزية العلم الاجمالي بقاءً وفي هامش الكتاب: موافقة الشيخ قده - مستنداً الى ان القدرة العقلية كما هي شرط التكليف حدوثاً وبقاءً، كذلك القدرة الشرعية اي عدم الاضطرار (٣).

(١) علم بعد الله زيد ثم شك في مستند علمه، أو قامت الشهود على شيء ثم شك في عدالتهما، أو جرى الاستصحاب ثم تبدل يقينه السابق بالشك.

(٢) لو علم بأنه نجب الجمعة أو الظهر، فأتى بالجمعة فهل يسقط الظهر، أو بالعكس، واذا علم تفصيلاً ثم زال علمه بمشكك سقط العلم في موضعه، اما اذا اضطر الى احد الاطراف، كان الشك طارئاً لان العلم باق في موضعه وانما خرج أحد متعلقي العلم الاجمالي عن التكليف (٣) فكما اذا تحقق الاضطرار من الاول لم يحدث التكليف اذا حدث في الوسط سقط التكليف.

لكن يرد عليه: انه فرق بين الاضرار الى الحرام المعلوم تفصيلاً فلا تكليف، وبين الحرام المردد، اذ من المحتمل ان المضطر اليه هو الحلال فلا يكون الاضرار الى الحرام وبذلك يظهر: انه لا فرق بين الاضرار الى المعين أو المردد.

ولذا قال الاصبهاني - قده -: ان الاضرار ليس الى شرب النجس ولو على سبيل الاحتمال، اذ احتمال الانطباق عند فعلية الارتكاب لا عند فعلية الاضرار، فهو غير مضطر الى الحرام قطعاً.

ومن ذلك تبين: عدم الفرق بين الخروج عن محل الابتلاء وبين الاضرار، بعد العلم في بقاء وجوب الاجتناب، فما ذكره الاخوند - قده - من الفرق بينهما ليس بفارق.

ثم هل الاضرار السابق الرافع للتكليف هو الواقعي منه، أو يشمل غيره، كما ذكروا في كفاية خوف الضرر او عدمه للتميم، والافطار، ونحوهما، وفي المصلحة والمفسدة في الاولياء بالنسبة الى المولى عليهم، بحجة انه اذا علق الحكم على واقع هذه الموضوعات لزم الوقوع في الضرر والمفسدة كثيراً، مما هو خلاف حكمة التشريع لا يبعد: الاول، لان الثاني يحتاج الى الدليل.

الخامس

القطرات المتوالية من النجس في أحد الاناثين لا يزيد الامر على الاولى منها، اما اذا تخلل علم وعلمي على أن الاولى منها كانت في الابيض منهما، وطهر، فان الثانية توجب علماً جديداً، وبدونه تكون الثانية من التقطر

في اثنين أحدهما معلوم النجاسة فلا تنجز.

ولو علم بنجاسة أحدهما وقام (١) شاهدان على نجاسة الابيض فان كانت الشهادة على طبق العلم انحل، وان كانت على أمر آخر أو لم يعلم بأنها على أيهما، فهو باق على حاله.

وهل يجوز رفع العلم الاجمالي كما اذا علم بانه يقطر في أحد الانثيين دم، فينجس أحدهما ليقبى الآخر سليما عن العلم، أو انه قطرة لكن لا يعلم انها في أحدهما أو في الكر، فيحتمر كليهما لعدم ظهور الاثران وقعت في أحدهما فرضا احتمالات: الجواز لعدم لزوم الفحص في الموضوعات، والعدم لان طريق الطاعة الفحص عن الموضوع والحكم، والتفصيل بين المهم وغير المهم كالتكاح للرضيعة ونحوه، وغيره، وبين ما يتعارف فحصه فلا يجوز وما لا يتعارف فيجوز، ولعل الاقرب: الثاني وبعده (٢): التفصيلان. ولو أزال تفصيلي الاجمالي كشفاً سقط، كما اذا علم بنجاسة أحدهما ثم علم بان الابيض كان قبل الاجمالي نجساً.

السادس

لا اشكال في تنجز العلم في مورد (٣) الاثرين المتساوين، أما اذا كان

(١) قد يقول الشاهد القطرة سقطت في الابيض، وقد يقول الابيض نجس حالاً، وقد لا يعلم السامع ان الشاهد شهد على أيهما.

(٢) اي ع دم الجواز في المهم، وفي ما يتعارف فحصه.

(٣) - أ - كالمائين كلاهما مطلق أو مضاف.

- ب - كما اذا علم بوجود سورة الحمد أو التوحيد حيث آيات الاولى أكثر.

أحدهما أكثر وكذلك فيما اذا لم يكن بينهما قدر مشترك وان كان فقد اختلفوا ان بقي بعض العلم في كفاية الاقل للبرائة عن الاكثر وعدمها له، ولعله الاقرب حيث لم يعلم بالاطاعة به، والظاهر: ان الامر كذلك فيما كان لاحدهما اثر خاص، خلافاً للنائيني - قده - حيث أبقاه بعد تساقط المتقابلين، للاصل فيه بدون معارض، وذلك لان الاثر الواحد يعارض الاثرين كالشهود الاقل في طرف ونحوه (١) مضافاً الى التلازم بين الساقط والباقي فيكون مثله.

ولما ذكرناه: يلزم الغسلة الثانية في مشكوك الملاقات بالبول أو الدم، أو لما ذكره بعض: من استصحاب النجاسة لانه من القسم الثاني من الكلبي، فقد يقال: لا يجري للشك في الموضوع الذي هو الاول، وفي مثل (٢) ما اذا شك في احد سببين احدهما اثره أكثر احتمالان: البرائة وما ذكر.

ولو شك في كسره اثناء زيد بدینار أو عمرو و بدینارين، احتمل البرائة فيقسم دیناراً بينهما بالنسبة كدرهمي الودعي، أو يضمن للاثنين للاحتياط لكنه خلاف لا ضرر، أو ينصف المجموع له فيعطي الاول والنصف والثاني الضعف، أو عليهم الصلح القهري حسب نظر الحاكم، كما احتمله الجواهر في بعض المسائل، لانه من السياسات الشرعية المفوضة اليه حيث انه يعمل

- ج - كيوم من رجب أو ثلاثة من شعبان.

- د - كما لو تنجس أحد من المطلق أو المضاف حيث يتساقط اصلاً الطهارة ويشك في بقاء جواز الوضوء من المطلق.

(١) اذا كان في طرف شاهدان وفي الاخر أربعة، أو في أحدهما رواية حجة وفي الاخر روايتان كذلك.

(٢) كما اذا لم يعلم هل أئلف من زيد اثناء عشرين درهم أو استدان منه عشرة دراهم؟

كما يعمل العرفي لاطلاق (١) الحاكم عليه في النص، أو يفرق بين ما لم ينجز عليه فالاول، أو لا فأحد الاحتمالات كما ذكره الهمداني - قده - في الشاك في قدر الفائنة، احتمالات: لعل أقربها: الثالث.

السابع

الامور المالية في العلم الاجمالي على أقسامها الثلاثة البحتة (٢) والمستلزم، وما يستلزم عدمه المال، ان امكن التقسيم قسم بالنسبة لدليل لا ضرر، والاتخير، له، ولو أمكن التصغير (٣) فهل يقدم عليه؟ لا يبعد لانه طريق الطاعة عرفاً (٤) وفي غيرها (٥) لو لم يتمكن منه فهل يقدم المقدم، لانه (٦) من قبيل حفظ القدرة للمتأخر بلا عذر، أو المؤخر، لانه طاعة أداء (١) والموضوع بشؤنه يؤخذ من العرف.

(٢) الاول: كما اذا لم يعلم هل مديون لزيد أو عمرو.

الثاني: كما لم يعلم نذر حج هذا العام أو العام الاتي حيث الحج يستلزم المال.

والثالث: كما اذا لم يعلم نذر سفر زيارة الحسين عليه السلام أو زيارة علي عليه الصلاة والسلام حيث انه اذا زار ترك كسبه فيتضرر.

(٣) كما اذا نذر شاة دينار في صحن علي عليه الصلاة والسلام أو الحسين عليه السلام وتمكن من اشتراء شاتين صغيرتين كلا بنصف دينار فيكون كدرهمي الودعي.

(٤) والعرف هو المعيار في طريق الطاعة.

(٥) لو نذر أن يذهب الى مسجد الكوفة الجمعة أو لسبت ونسي الخصومة ولم يتمكن من الذهاب في كلا اليومين.

(٦) كما اذا تمكن من صيام أول رمضان أو ثانيه حيث قال جماعة بلزوم صيام الاول. ومنال الثاني أنه لو شك ان هذا شهر رمضان أو بعده فان بعده واجب اما اداء أو قضاء بخلاف الشهر الاول.

أو قضاءً كالمرتز في كون هذا الشهر رمضان أو بعده، أو ويخير لان الدليلين غير كاف أقره: الثالث لما ذكر وهذا كالموضوع (١) ومفهوم الحكم تؤخذ منه.

ولو تمكن (٢) فهل يقدم التقسيم النصفى أو الاتيان بأحدهما احتمالان: وان كان لا يبعد التخيير له.

الثامن

يشترط في التكليف بعد القدرة: الالتفات في الحال أو في المستقبل فيما (٣) له اثر، أما اذا لم يكن له أو لم يلتفت الى الموت ونحوه (٤) لم يكن للغبوة حيث لا امكان للدعاوية المشروطة فيه أما الكفار والعصاة فهي موجودة فيهم.

وقولهم: انه معذور (٥) ان أريد به مكلف معذور، كان محل اشكال (٦) أما في مثل الخمس (٧) فهو وضعي.

(١) لو قال المولى الكلب نجس فاللازم تشخيص العرف ما هو الكلب، وان النجس معناه كما يفهم العرب أو الهندوس.

(٢) كما اذا قدر على قيام دقيقتين فهل يقوم بقدر دقيقة في الركعة الاولى ودقيقة في الركعة الثانية أو يقوم في احدهما ويجلس في الاخرى أو يتخير بينهما.

(٣) قيد المستقبل.

(٤) كالجنون.

(٥) غير الملتفت.

(٦) اذ اية فائدة في مثل هذا التكليف.

(٧) الخمس في المال سواء التفت الشخص ام لا.

وان كانت للمكلف أكده الشرع بالامر والنهي مضافاً الى رفع احتمال الخلاف (١) والثواب فيما قصد القرية.

وعليه: فما ليست فيه لا يعقل لما ذكر سواء عينياً (٢) أو تخييراً فلا يمكن أن يقال: اجتنب عن اناء أو أحد انائين ليس بمقدور سلباً وعكسه إيجاباً.

نعم، يصح النهي والامر في خصوص محل الابتلاء، لكن دليل الرفع ينفيه فيما لم يكن العلم قبله.

ثم لا كلام في ضروري الجمع لازماً وملزوماً، اما في المتلازمين فلا تدرجية، كما لا كلام في ممكنه (٣) جمعاً أو على البذل، وانما وقع البحث في ضروري التدرج لتقييد احدهما بزمان أو زماني متأخر، فان كان الحكم فعلياً تنجز العلم، كالناذر اتيان الصوم في يوم نسي شخصه، والا فان كان الملاك موجوداً كان كذلك وان لم يعلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فالكفاية يجوز الرجوع الى الاصل في كلا الطرفين اذ لا علم بالتكليف الفعلي، والنائيني - قده - عدمه في أي منهما حتى ما لم يتم الملاك، لاستقلال العقل بقبح تفويته بتعجيز النفس قبل مجيء وقته كاستقلاله بقبح تعجيزها عن التكليف الفعلي، والشيخ - قده - فصل بين ما اذا كان الملاك تاماً من الان وبين غيره، لان الاول بمنزلة العلم، بخلاف الثاني، لكن الاقرب هو الاوسط، وعليه: فاللازم الاحتياط في المرأة المردد حيضها بين أيام الشهر.

(١) فلا يقال فلماذا ينهي عن أكل الجيفة.

(٢) كان يقول: كل الجبل أو الخبز، أو اجتنب عن الطيران أو شرب الدم.

(٣) كالتوبين أحدهما ما لا يؤكل، في الصلاة، أو العلم بوجوب الظهر أو الجمعة.

أما فرق الحائري - قده - بين الزوج، حيث لاحظ ظاهر الدليل الناهي له عن وطى الحائض، وبين الزوجة لعلها الاجمالي بتوجه الخطاب اليها بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة، فيه: انه خروج عن الكلام، بل محله: ما لو ترددت (١) بين الحيض والقرحة فتأمل.

التاسع

لا يلزم الاجتناب في أطراف غير المحصور وهو استثناء رابع (٢) والعنوان وان لم يكن في الدليل الا انه كسائر القواعد المصطيدة وميزانه ما ذكره الشيخ - قده -: من انه ما كان احتمال التكليف في كل واحد من الاطراف موهوماً، وهذا هو دليله. ويؤيده: انصراف الادلة الى المتعارف وليس المقام منه، ولذا (٣) لا يعتني العقلاء بامثاله.

والاشكال عليه بما ذكره النائي - قده -: من انه احالة على المجهول اذا الوهم له مراتب كثيرة فأيهما ميزانه، وغيره: بان ذلك لا يمنع من التنجيز والا لم يتنجز الموهوم من طرفي الشبهة، غير وارد، اذ الاحالة اليهم يكفي في التعيين، ولا نسلم لزوم الاجتناب عنه لذلك.

ومما تقدم: ظهر الاشكال في سائر الاقوال ملاكاً للموضوع أو دليلاً على الحكم.

(١) لان الكلام في التدريجي.

(٢) غسر العسر والاضطرار والخارج عن محل الابتلاء.

(٣) فانه من المحتمل: تضادم السيارة ومسمومية الجبن، وخطأ الطبيب والطيار، أو موته الفجئة، ومع ذلك لا يعتني بذلك العقلاء ولا يرونه مصداقاً لا تلقوا بأيديكم.

ففي الاول: قال الاخوند - قده - : ما يعسر موافقتها القطعية،
والثاني - قده - : عدم تمكن المكلف عادة من المخالفة كذلك، وثالث: بانه
ما يعسر عده. واربع: انه ما صدق عليه ذلك. و[الضوابط]: انه ما يتعذر أو
يتعسر الاحاطة به، الى غيرها.

وفى الثاني الاجماع ورواية الجبن والعسر وان وجوب الموافقة
القطعية متفرع على حرمة المخالفة كذلك فاذا لم تحرم الثانية لم تجب
الاولى.

اذيرد على الاول: ان بينها (١) وبينه من وجه.
وعلى الثاني: ان أوله محتمل الاستناد، اللهم الا اذا جعل دليلاً (٢)
مستقلاً.

أويقال: ان المسألة حادثة فلا اجماع فيه، اللهم الا اذا قيل الاجماع
العملي، وثانية يحتمل أن يكون من باب الخروج عن محل الابتلاء، وثالثة لا
يكون (٣) رابعاً، واربعة بعدم التلازم (٤).

ثم استثناء غير المحصور - على ما عرفت من دليله - يجري من أول

(١) التعاريف المذكورة.

(٢) لآية: ويتبع غير سبيل المؤمنين، في قبال: يشاقق الرسول، ولا تجتمع امتي، وقال المجمع
عليه، الى غيرها.

(٣) بينما قلنا ان استثناء غير المحصور استثناء رابع غير الثلاثة الاول.

(٤) نذر أن يك ون أول ظهر الغدير في النجف أو كربلاء، تحرم المخالفة القطعية بأن يكون في
مكان ثالث ولا تجب الموافقة القطعية لعدم امكانها.

الفقه الى آخره في الطهارة (١) والنجاسة والمضاف والنكاح والمأكل والمشرب والارث والاقرار والشهادة وغيرها فلا يجري الاصل معه.

وليس منه الكثير في الكثير - من باب انتفاء الموضوع -.

ولو شك في ان المورد منه أو من نقيضه حكم بالثاني، لان الاستثناء بحاجة الى الدليل والا كان من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، من غير فرق في ذلك بين الموارد الاربعة (٢) الا اذا كان مستصحب أحدها، أو كان المعيار الخوف (٣) مثلاً.

ولو (٤) دخل في الحصر، أو خرج عنه، أو دخل في محل الابتلاء، كان الحكم للمنتقل اليه، والحكم في الاخرين واضح.

العاشر

كما انه لو كان تكليفان أو وضعان أو بالاختلاف في صورته الاربعة (٥)

(١) فيتوضأ بمحتمل المضاف، والرضاع، واللحم المحرم، ومحتمل الخمرية ويعطي المال للحاكم الشرعي، وتقبل الشهادة والاقرار وان علم بطلان واحد من الالف مثلاً فيهما.

(٢) الاضطرار، والخرج، والخارج عن محل الابتلاء، وغير المحصور.

(٣) كخوف الضرر في افطار شهر رمضان.

(٤) كمن يعلم بحرمة نخلة في مليون نخلة لم يجز له بيع الجميع بل ببيع باستثناء واحدة، فانه ليس

حينئذ أو انحصر الموطوء في اثنين ثم اختلط بالوف الاغنام، والآخرين هما: الاضطرار او العسر.

(٥) - أ- لا تشرب الخمر، ولا تعالج بها.

- ب- لا يباع الخنزير ولا يستأجر.

- ج- لا يعقد على المحرم ولا توطأ، اضطر الى العقد، أو الوطي أو الى أحدهما والوطي أشد مثلاً،

أو اضطر الى العقد أو القبله وهما متساويان تحريماً ولا يخفى: ان بعض الامثلة المذكورة غير تام.

في مورد واحد، فاضطر الى أحدهما سابقاً على العلم أو لاحقاً لم يسقط الآخر، كذلك لو كانا في موردين، لعدم انحلال العلم به، وانما هو فيما اذا كان موجباً لرفع (١) جميع الآثار.

ثم انه قد تقدم الكلام في الاضطرار الحاصل بعد التكليف والعلم، وعكسه (٢) أما اذا كان بينهما، فمنهم من ذهب الى تنجيز العلم بالنسبة الى طرف المضطر اليه، لانه بعد التكليف كالاول. ومن ذهب الى عدمه، وهذا اقرب لاحتمال وقوع النجاسة مثلاً في الطرف المضطر اليه حقيقة - في المعين - واختياراً في غيره فالشك بالنسبة الى الباقي من البدوية التي هي مسرح الاصل بلا معارض.

ومن غير المحتاج الى التبيه لزوم أن لا يبقى للمضطر اليه اثر كنجاسة الاناء، والا فلا اشكال في تنجيز العلم ولو كان الاضطرار سابقاً.

الحادي عشر

الخروج عن محل الابتلاء بمعنى عدم القدرة عقلاً أو شرعاً (٣) أو عادة، موجب لعدم تنجيز العلم الاجمالي - كما سبق - مثل غير المحصور، وغير المؤثر، والمضطر اليه، والمكره عليه، والمعسور، انما الكلام في (١) كما اذا علمنا بنجاسة أحد الحليين حيث ان الاضطرار يرفع جميع الآثار، لا مثل ما اذا علم بنجاسة ماء أو حليب، فانه اذا اضطر الى شرب الماء لم يجز التوضي به، لان المرتفع بالاضطرار التكليف لا الوضع.

(٢) قبل التكليف والعلم.

(٣) كما اذا الخنزير أو الشاة، غير المؤثر كما اذا سقطت فطرة النجس في الحوض أو الاناء.

المقدور الخارج فقال الشيخ - قده - في التحريمية: بعدم التكليف لان كون الشيء في معرض الابتلاء معتبر في صحة النهي وأضاف (١) الاخوند - قده - : ان الملاك المذكور موجود في الوجوبية أيضاً، فاذا كان المكلف يأتي به عادة لم يكن التكليف بالنسبة اليه وفي الطرف الاخر المشكوك، فالمرجع فيه الاصل.

لكن الظاهر: ان كلا من الاطلاق والتفصيل محل تأمل، اذا اشتراطه بأزيد منها غير موجه وان أيد النائبني والحائري - قدهما - الشيخ - قده - ولذا أشكل عليهما الاصبهاني - قده - : بأنه اذا كان الداعي فعلاً مانعاً عن توجه النهي الحقيقي فلازمه، عدم صحة النهي مع الدخول في محل الابتلاء اذا لم يكن له داع الى شربه - مثلاً - مع أنه ليس كذلك جزماً.

ومن الواضح: عدم الايراد بان الامر أو النهي حين عدم الداعي أو الخروج تأكيد (٢) أو تأسيس اذ يكون حينئذ من الشك في التكليف لا المكلف به.

ثم لو شك في أن الدخول فيه معتبر في صحة التكليف، أو في كون بعض الاطراف خارجاً عنه شبهة صدقية، فالمحكم التنجيز في الطرف المبتي به كما عليه الشيخ والنائبني - قدهما - لاطلاق أدلة التكليف بضميمة ما ذكره في بحث حجية الظن: من بناء العقلاء على حجية الظواهر وان احتمل الاستحالة من جهة تحريم الحلال وعكسه مثلاً، وهذا الكلام يأتي في

(١) في هامش الرسائل.

(٢) اذا قال المولى لا تشرب هذا (فيما لا داعي للمكلف في شربه) أو هذا كان الاول تأكيداً ومن

الواضح: أن التأكيد لا يوجب تكليفاً.

سائر الاستثناءات (١).

خلافًا للاخوند- قده - فأجرى البرائة فيه، لان الاطلاق الاثباتي انما يصح فيما يمكن الاطلاق الثبوتي، ومع الشك في امكانه لا مجال له، وفيه ما عرفت من ان الاطلاق في الاثبات كاشف عنه تعبيراً فانه من صغريات تلك القاعدة.

أما اذا كانت الشبهة مصداقية فالمحكم فيه البرائة، اذ الاحتياط هنا من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

الثاني عشر

تجزير العلم الاجمالي متوقف على توجه التكليف، فلو لم يكن (٢) أحد الاطراف ذا أثر، أو لم يكن مقدوراً عقلاً أو عادة جرى الاصل في الطرف الاخر، اما اشتراط المقدورية الشرعية فيهما بحجة ان الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، اذ لا دليل على هذه الكلية، فشأتان احدهما ملك والاخرى غضب وطي أحديهما يلزم الاجتناب عنهما، فلو أكل احدهما وصادفت الجامعة لهما فعل حرامين (٣) ولذا لو دار المضطر (٤) بينهما وبين مثلهما بلا

(١) كما اذا شك في القدرة، أو الاضطرار، أو نحوهما.

(٢) كقطرة في الحوض أو الاناء، أو فيه أو في مكان غير مقدور عليه، أو فيه أو في الخارج عن محل الابلاء.

(٣) حرام الوطي وحرام الغصب.

(٤) شأتان مغموص أحدهما وموطوء، وشأتان مغموص أحدهما وغير موطوء.

وطي قدم الثاني.

فالقول: بانه لو علم بنجاسة أحد ثوبين علم بكون أحدهما المعين مغصوباً تجري اصالة الطهارة في طرفه لعدم جريانها فيه لحرمة استعماله على تقدير الطهارة والنجاسة حتى يتساقطان غير ظاهر.

ومنه يعلم: لزوم الاجتناب عن شاة وطئت هي أو خنزير، لصحة توجه التكليف بالاجتناب عنهما وان كان الثاني مأموراً بالاجتناب عنه في نفسه. وعكسه مثله كما لو شك في أن متعلق نذره (١) أو أمر مولاه صيام شعبان أو رمضان وان وجب الثاني من دونهما.

الثالث عشر

قد تقدم اشتراط القدرة في تنجيز الطرفين، فاذا علم بها أو بضدها، هفو، واذا شك فاللازم الفحص عنها، ولا يتمكن من اجراء البرائة في الطرف المقدور، وذلك لانه طريق العقلاء في باب الاطاعة. أما احالة الامر على الغرض، فان كان معلوماً - في مشكوكها - لزم (٢)، والا جرت البرائة وان كان في مورد معلوم القدرة كالبديوية، فلم يعلم وجهه (٣).

(١) فلو لم يصحها كانت عليه كفارتان في النذر، ومعصيتان لله وللمولى ويستحق عرفاً عقوبة الشارع والمولى ان كان المتعلق شعبان وان صام رمضان.
(٢) لان الغرض المعلوم كالتكليف المعلوم واجب الانفاذ.

(٣) وعلى ما ذكرناه، يلزم الاجتناب في الطرف المقدور، الى أن يتبين بالفحص عدم القدرة على الطرف الآخر، ولذا يلزم الفحص عن المرجع في باين التقليد والماء والتراب في باب الوضوء

الرابع عشر

لا اشكال فيما اذا لاقى شيء الطرفين للقطع بالنجاسة، أو شينان لانه علم اجمالي جديد، وانما الكلام في واحد لاقى أحدهما.

ولا يخفى: ان الكلام يقع في الوضعي كالمثال (١) وكالضمان في مثل نماء احدي الدابتين منفصلاً أو متصلاً أو منافعها كالركوب. كالجنابة (٢) ونحوها، وفي التكليفي في ما لو اشتبه حرام لانه ملك الغير ونحوه (٣) بحلال لانه ملكه، أو مباح أصلاً أو مالكاً أو وقفاً عليه.

وفي المقام قولان، الشيخ - قده - على لزوم الاجتناب تكليفاً لعدم جريان البرائة في الاموال تمسكاً بـ [لا يحل مال الآ من حيث أحله الله] وفيه: بعد تسليم الحجية لعمل المشهور وعدم طرحها للارسال، ان الشك في الحرمة من أسباب الحلية شرعاً.

وتبعه النائي - قده - وأضاف الوضع أيضاً وان كان في الزمان الاول متفياً بانتفاء موضوعه، الا أن ملاكه قد تم بغصب العين الموجب لضمانها بمنافعها المختلفة حتى المتجددة، ولذا يرجع الى الغاصب الاول فيها.

وفيه: عدم العلم بتحقيق الموضوع ان لم يحرز كون الثمرة مال الغير،

→ والفسل، والتطهير، والحيض في باب وطى الزوجة، وصلاية الارض أو زخاوتها في باب دفن الميت، وعن الماء وخليطه، والقماش في سائر أحكامه، وانفتاح الطريق في باب الحج والصحة في باب الصوم، والنصاب والزيادة في باب الزكاة والخمس، الى آخر باب الديات.

(١) ملا في احد طرفي النجس.

(٢) كما اذا وطىء المشتبه بين المرأة والدمية.

(٣) كالوقف على الغير.

ومنه يظهر: عدم الوضع لان الكبرى^(١) وان كانت مسلمة الا ان الصغرى مشكوكة.

نعم، لا يبعد عدم جواز التصرف في نصفه ويتبعه الوضع لقاعدة العدل في المالية - لا القرعة ولا الاباحة المطلقة أو المنع المطلق - سواء كان مردداً بين الغصب وملكه او المباح^(٢).

(١) ضمان المنافع، فانه لم يحرز كون الثمرة من منافع العين المقصوبة.

(٢) عطف على ملكه.

الملاقي والملاقي

إذا عرفت ذلك، قلنا: اختلفوا في وجوب الاجتناب عن الملاقي بالملاقات الى موجب استدلاله بالسراية، لان الاجتناب عنه من شؤون الاجتناب عن الملاقي، ورواية الاجتناب عن أكل الدهن لوقوع الفأرة فيه معللة: بأن الله حرم الميتة من كل شيء، والعلم الاجمالي بينه وبين طرف الملاقي.

وأورد على الاول: بعدم الدليل على التلازم، بل الدليل على العدم في الطهارة والنجاسة.

ولذا ليس ملاقي الولوغ والبول بحكمهما (١) كما ان الماء المتطهر بالكر والمطر كذلك، لكن فيه: الاشتراك في أصلهما (٢) وفيه: يلزم ان يكون كذلك.

(١) فملاقي ماء الولوغ لا يحتاج الى التعفير، والبول لا يحتاج الى المرتين، والماء القليل ليس بحكم المطر والكر.

(٢) أصل الطهارة والنجاسة.

وعلى الثاني: بعد ضعف السند بابن شمر، والدلالة بعدم اطلاق الاجتناب عنهما (١) الا في المايح، احتمال خصوصية في الفأرة فانها توجب الطاعون كما ذكروا، مضافاً الى أن قياس (٢) المحتمل بالمقطوع غير ظاهر، فتأمل.

وعلى الثالث: بما ذكره الشيخ - قده -: من أن السبي اذا سقط كان المسيبي بدون محذور.

لا يقال: اذا وجب الاجتناب عن الملاقى كيف ينفك عنه الملاقى؟
لانه يقال: التفكيك بين المتلازمين غير نادر، كما في الوصية بشهادة دون أربع نساء، وموارد قاعدة العدل، واعطاء البذل الى المقر له الثاني، وأخذ المال من المعترف بالسرقة مرة، الى غيرها.

ثم ان الشيخ والنائيني - قدهما - على طهارة الملاقى فيما كان زمان نجاسته على فرض تحققها متحداً مع زمان نجاسة الملاقى، لان الاصل الجارى فيه متأخر رتبة عن الاصل الجارى فيه، خلافاً للكفاية حيث يرى وجوب الاجتناب، لدوران الامر بين نجاستهما، ونجاسة طرف الملاقى، فهو كما اذا علم بوقوعها اما في الاناء الكبير أو في الاناثين الصغيرين، حيث يجب الاجتناب عن الكل نظير ما لو علم بفوت يوم صوم أو صلاتين.

ولعله أقرب، قيل: لانه الاصل الجارى فيه ليس متأخراً عن الجارى في طرف الملاقى، ففي المقام علمان (٣).

(١) عن السمن والزيت.

(٢) فان ملاقى النجس بالفأرة يجب الاجتناب عن لا ملاقى محتمل النجاسة كما في العلم الاجمالي.

(٣) بين الفتح وطرفه وبين الكسر وطرف الفتح.

لا يقال: الملاقى وطرفه في رتبة، فالمتأخر عن الاول متأخر عن الثاني.

لانه يقال: ليس الامر كذلك في التأخر الرببي وانما هو كذلك في التأخر الزماني ونحوه، فان وجود المعلول متأخر رتبة عن وجود علته وليس متأخراً عن عدمها مع انها في رتبة واحدة، فان كون الشيء ناشئاً عن احد المتساويين في الرتبة لا يقتضي كونه ناشئاً عن الاخر، فتأمل.

هذا على أن التقدم والتأخر الرتبي مدار الاحكام العقلية دون الاحكام الشرعية، ولذا لو علم المكلف ببطان الصبح لعدم الطهارة أو الظهر لعدم ركن فيها يحكم ببطانها اجمالاً مع ان الشك في الصبح مسبب عن الشك فيها وهي مقدمة رتبة على الصبح، فتأمل.

ثم ان الاخوند - قده - أضاف (١) لزوم الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى عند تأخر الملاقات عن العلم بنجاسة أحدهما (٣) وعكسه في عكسه، وعللها بعدم العلم بما أوضحه الاصبهاني - قده - من عدم التنجيز بعد تنجيز العلم السابق فحالهما (٣) حال ما اذا علم بنجاسة الاحمر من الاناثين، ثم وقعت نجاسة في أحدهما حيث لا علم بتكليف جديد، فلا يستشكل عليه بوجود العلم الاجمالي، لكن جريان ذلك في الثاني محل نظر.

(١) على الصورة السابعة التي أوجب فيها الاجتناب عن الثلاثة.

(٢) الاناثين.

(٣) حال نجاسة الملاقى بالكسر فقط أو الملاقات بالفتح فقط.

الاقل او الاكثر

فان كان غير ارتباطي يؤدى التكليف بالاول وان لم يأت بالزائد فلا ينبغي الاشكال في البرائة منه، وان كان ارتباطاً لا يؤدى به اذا لم يأت به - في مورد (١) الاجزاء الخارجية لا التحليلة - فالشيخ - قده - وجماعة على جريان البرائتين، وبعض على الاشتغال، وفصل الاخوند - قده - وتبعه النائيني - قده - بجريان النقلة دون العقلية.

ولا يخفى: ان الاعدام وان لم تكن منشأ الاثر والتأثير، وانما يراد بهما فيها المقابل، الا أن المراد بالاجزاء هنا - ولو مسامحة - الاعم منها (٢).
أما الشيخ - قده - فقد استدل لجريان العقلية - وحيث ان الشارع لم يجعل الاحتياط جرت النقلة أيضاً - : بأن الاقل واجب على تقديري:

(١) كاجراء الصلاة لا في مثل دوران الامر بين الاطلاق والتقييد ونحوه.

(٢) فقد تكون وجوبية كأجراء الصلاة، وقد تكون عدمية كأجزاء الصوم وقد تكون مركبة كأجزاء

الوجوب النفسي والغيري، أما الاكثر فهو مشكوك فيه فيكون مورد البرائة، وان شئت قلت: ان المقاب على تركه مع البيان، بخلافه على تركه. وأشكل الكفاية عليه تارة بما يستفاد من كلامه أيضاً: من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد عند العدلية، فاللازم موافقة العبد للغرض وذلك لا يحرز الا بالاكتر.

وفيه أولاً: النقض بسائر موارد البرائة.

وثانياً: انه لا دليل الا على لزوم الاتيان بالتكليف لا بها في حق المولى الحقيقي بعد «ما كنا معذيين» و «اذا أردنا أن نهلك» وأمثالهما، وان لزم في الموالى العرفية.

اما جواباه: بان الكلام ليس على مبناهم فقط، وان الغرض مما لا يمكن القطع بحصوله حتى بالاكتر لاحتمال دخل قصد الوجه. فيرد على الاول: انه جدلي.

وعلى الثاني: بما في تقرير الكاظمي - قده -: من انه اما يتم في التعديات دون التوصليات، مضافاً الى ان اعتباره - عند معتبره - انما هو مع الامكان، على انه ليس في الواجبات الضمنية.

هذا بالاضافة الى ان لا دليل عليه، فلا يمكن أن يستشكل به. وأخرى بانه خلف ويستلزم وجوده عدمه، وفيه: ان الانحلال انما يكون للعلم بوجوب ذات الاقل فلا يتوقف على تقديري: تعلقه بالاقل والاكثر، فلا يلزمان.

اشكال النائي - قده - على الانحلال

وأشكل النائي - قده - عليه: بأنه انما يكون فيما يتبدل بقضيتين
حملتين: متينة ومشكوكة، كما في الاستقلاليين، وذلك انما يكون بالعلم
التفصيلي بوجوب الاقل بنحو الاطلاق لا بنحو الاهمال الجامع بينه وبين
التقييد كما في المقام.

وفيه: انه لا حاجة الى الانحلال الحقيقي، بل يكفي الحكمي كما في
ما قام الشاهدان على أحد النائين، فان جريان الاصل عن أحد
الخصوصيتين يجعله بحكمه.

ولذا قال الاصبهاني - قده -: الارتباطية بلحاظ تعلق طلب واحد
بالاجزاء بالامر لقيام غرض واحد بها، فمطلوبية كل جزء بعين الطلب
الوحداني ملازمة لمطلوبية الجزء الاخر بعين ذلك الطلب الواحد وفعلية
مطلوبية ذات الاجزاء لمكان العلم بها لا يستدعي فعلية ما هو مطلوب واقعاً
بعين ذلك الطلب مع عدم العلم الذي هو ملاك فعلية البعث وتنجزه، ولا يجب
الفراغ عقلاً إلا عن عهدة ما كان الطلب بالاضافة اليه فعلياً لا عن عهدة ما هو
مطلوب واقعاً.

ومراد به ما هو مطلوب واقعاً: الفرض، لا الخارجية، اذ على هذا لا
مطلوبية واقعاً، والحاصل: ان كل جزء ليس شرطاً او قيداً لجزء آخر،
لاستحالة ذلك في العرضيين، ومن الواضح: ان الاجزاء في عوض واحد
فاذا كان أحدها بالنسبة الى غيرها كذلك لزم الخلف.

الاخوند والنائيني - قدهما -

وحيث انهما ذهبا الى جريان البرائة الشرعية، دون العقلية فقد ذكر الاول في وجهه: ان حديث الرفع رافع للاجمال والتردد بين الاقل والاكثر، فلا يبقى الا الاول.

والثاني: انه حيث كان التقابل بين الاطلاق والتقييد من باب العلم والملكة فارْتَفَاع الثاني به مثبت للاول في مرحلة الظاهر. هذا بالنسبة الى الجزء الايجابي، أما بالنسبة الى السلبي فلعدم انحلال العلم الاجمالي بدليل عقلي، لكن الظاهر: هو تمامية ما ذكره الشيخ - قده - من جريانها أيضاً.

ولكن لا يخفى: انه اذا لم تجر العقليه لم تجر الشرعية، لانه لو كان تحصيل الغرض لازماً لم ينفع [رفع] اذ لا يمكن الجمع بينهما فان الاول لو كان محور الاطاعة لم يبق مجال للثاني فانه لا يقول بحصوله.

والتقابل بين الاطلاق والتقييد ليس كما ذكره، بل هما من الضدين اذ الاول مقيد بالارسال، اذ هما من أقسام اللابشرط القسمي، لعدم التقابل بين المقسم والقسم، واذا كان كذلك كان نفي أحدهما بالاصل لاثبات الاخر من المثبت.

الاستثناءات

الاستثناءات الخمس (١) من الجهل وأخواته، لا دلالة فيها على كفاية

(١) الاضطراب والنسيان والاكره والاجاء وهذا استثناء بدليل لا يكلف الله ونحوه.

البقية المفقودة الشرط، أو الجزء، أو الواجدة للمانع أو القاطع، فإن لم يكن لدليلها اطلاق ولا ضمنية عامة كاليسر أو خاصة مثل لا تترك الصلاة بحال، فيما تحققنا صغرى (١) وكبرى، فالقاعدة عدم الاتيان بها، فإن المركب ينتفي بانتفائهما أو وجودهما، من غير فرق بين العبادات والمعاملات بالمعنى الاعم الشامل للحدود (٢) «وخذيديك ضغناً» استثناء.

وعليه: فإذا علم بجزء أو شرط اجماً لم يعلم بخصوصيته لم يجب المركب والمشروط، وليس «رفع ما لا يعلمون» يثبت الاتيان بالاقل في الشك بينه وبين الاكثر، بل يرفعه وشبب باصل الدليل.

ومما ذكرنا يظهر: وجه النظر في قول الاخوند - قده - في جواب - لا يقال - ان نسبة حديث الرفع الى الادلة الدالة على بيان الاجزاء نسبة الاستثناء وهو معها يكون دالاً على جزئيتها الام مع الجهل بها.

الاستصحاب

وتمسك بعضهم باستصحاب الاشتغال - وبلاضافة الى انه محكوم باستصحاب عدم تعلق التكليف بالاكثر - : انه على فرض جريانه، انما هو فيما اذا كان الفرد الحادث مردداً بين المرتفع والباقي كما ذكروا في القسم من الكلّي، أما لو كان أحدهما متيقناً والاخر مشكوكاً جرى الاصل بلا معارض، فلا نوبة للكلّي منه، فهو كما اذا كان محدثاً فخرج منه مردد بين البول والمني،

(١) بأن يكون صلاة وميسوراً.

(٢) ولذا لا يقطع يد أو رجل القائل عمداً اذا لم يمكن من القود.

فانه لا يجب الا الوضوء، بخلاف ما اذا كان متطهراً، حيث يجبان (١) للعلم الاجمالي.

وعكس بعضهم فتمسك به للبرائة بدعوى اصاله عدم لحاظ الاكثر حين جعل التكليف، أو عدم الجزئية في مشكوكها.

ويرد على الاول: انه ليس حكماً ولا موضوعاً له، ولو أريد اجرائه لاثبات تعلقه بالاقول، كان مثبتاً مضافاً الى معارضتها بأصاله عدم لحاظه، فان بشرط شيء واللابشرط القسمي متضادان.

وعلى الثاني: - مضافاً الى ان الاثر للشك لا للمشكوك - أن الاطلاق والتقييد متقابلان، فاما لا يجري فيهما للتناقض في اطراف الدليل بمعنى عدم المقتضي، أو يتساقطان بعد جريانهما بمعنى المانع - على الاختلاف -.

الاجزاء التحليلية

ومما تقدم ظهر: جريانهما في الاجزاء التحليلية أيضاً، سواء كانت فصلاً (٢) أو شرطاً أو وصفاً، لان الجزء المشكوك وهو التقييد بالمذكورات تضيق والناس (٣) في سعة والعقاب بلا بيان.

والاشكال عليه: بمعارضة اصاله البرائة عن الاطلاق - لانه نوع قيد في القسمي - لصاله البرائة عن التقييد، أو بما ذكر الاخوند - قده - : من عدم (١) الوضوء والفعل.

(٢) الفصل كالشك في أنه أراد مطلق الحيوان أو خصوص الفرس، والشرط ما كان لوئاً من الخارج كالستر في الصلاة، والوصف ما كان لوئاً من الداخل كالايمان في الرقة.

(٣) البرائة الشرعية والعقلية.

الانحلال، لان الفاقد والواجد متباينان، أو النائي - قده - في الفصل: من انه من دوران الامر بين التعيين والتخير أو مما نحن فيه (١) فان الجنس حيث لا يحصل في الخارج الا في ضمنه، فلا يمكن التكليف به، فيدور أمره المتعلق للتكليف بين كونه متميزاً بفصل معين أو بفصل ما.

غير تام، اذ التقييد تضيق - وان كان الاطلاق قيداً - والتكليف بالجامع متيقن وانما الشك في الخصوصية فليس من المتباينين.

ومنه يظهر: انه ليس منه فان عدم وجوده في الخارج لا ينافي التكليف به، فيكون ايجاده ضمن أي فصل باختيار المكلف، مضافاً الى أن الاصل فيهما: التخير، كما حقق في موضعه.

اسقاط الجزء ونحوه

اطلاق دليل الجزء والمانع وأخوبهما (٢) يقتضي البطلان بالعدم أو الوجود، وان كان لحالة ثانوية (٣) الا اذا دل الدليل على الصحة مطلقاً كما في [رفع] أو موضع خاص كما في [لا تعاد] في الصلاة و[أيما امرء ركب] في الحج ان لم نقل بانه عام أيضاً (٤)، وغيرهما (٥).

والاشكال: بانه لا يمكن خطاب الجاهل والغافل لانه بمجردده ينقلب

(١) الدوران بين الاقل والاكثر.

(٢) الشرط والقاطع.

(٣) كالجهل أو النسيان أو نحوهما.

(٤) كالرفع الذي هو عام.

(٥) مثل ما دل على نسيان الجهر والاخفات، أو ما ورد في القصر والتمام.

عنهما غير وارد.

لا مكان كونه من باب الرفع للاعادة والقضاء - كما ذكره الشيخ - قده
أو عدم المقتضي فلا خطاب حين الغفلة اصلاً لا بالتام المفعول عنه ولا
بالتاقص المأتي به - كما ذكره المجدد الجد - قده - على ما نقله الحائري - قده
- عن استاذة -.

أو وجه الى الناس خطاب يخصه بوجوب الخالي بعنوان آخر عام أو
خاص لا بعنوان الناسي، أو الى عامة المكلفين بما يتقوم به العمل، ثم يكلف
خصوص الذاكر بالبقية - كما ذكرهما الكفاية -.

أو بعنوان الناسي بدون ذكر متعلقه حتى يلزم الانقلاب - كما نراه -.

أو يكون هناك خطابان له ولغيره - على ما ذكره جمع -.

أو يكون ما عدا الاجزاء الاركانية متقيداً بالتفتات اليه بان يكون
الدخيل في الغرض الجزء الذي التفت اليه المكلف بطبعه، لا الجزء عن
التفتات - كما ذكره الاصبهاني - قده -.

ولم يعلم وجه اشكال النائي - قده - على ما ذكره الشيخ - قده - : من
امكان توجيه الخطاب الى الناسي والحكم بصحة عمله وان كان مخطئاً في
التطبيق: بان الخطاء في التطبيق فيما أمكن جعل الحكمين وتخيل المكلف
خلاف الواقع، بينما تكليف الناسي مستحيل في مقام الثبوت فلا يدرج في
كبراه.

اذ تخيله (١) ان عمله مماثل لعمل الذاكر لا يضر بصحته بعد وجود
الامر ومطابقته للمأمور به.

(١) وجه (لم يعلم).

لوزاد الجزء

مقدمة: جعل الكفاية اعتبار عدم الجزء شرطاً أو شرطاً محل تأمل، إذ عدم حتى الخاص ليس بشيء حتى يكون أي شيء وما قالوا: من ان له حظاً من الوجود، يراد به: الذهني الذي هو للعام أيضاً، وذلك ليس محل الكلام. كما ان جعل بعضهم الزيادة في المركبات الاعتبارية مستحيلاً لأن الجزء - مثلاً - ان أخذ لا بشرط فلا زيادة، أو بشرط عدم فلاضافة عليه توجب تقيصته لا زيادته، غير تام، إذ المراد بها: العرفية لا الدقية، هذا بالاضافة الى انه بالنسبة الى المسانخ لا غيره، فالدليل أخص (١).

إذا عرفت ذلك قلنا: موضوع الزيادة يثبت بتصريح الشارع كما في السجدة، أو الاولوية كما في الركوع، اما بدونه فربما قيل باعتبار القصد في تحققها، لان وحدة المركب الاعتباري متقومة به، فلو أتى بشيء بقصده كان جزءاً له.

وفيه: انه أن اضر القصد بالطاعة تم، والا فلا دليل عليه (٢). ثم قال: وفي ما عداهما (٣) فلا بأس بالزيادة العمدية فضلاً عن السهوية، وفيه: انه انما يتم في ما لا يرى العرف المتلقى من الشارع الزيادة والآوجب البطلان أيضاً.

(١) لانه قال يستحيل الزيادة، لان المسانخ ليس بزائد.

(٢) فمن مسح رقبته بعد المسح بقصد انه من الوضوء لا دليل على بطلان وضوئه الا اذا قصد

الوضوء المركب من الجميع فهو في الحقيقة لم يقصد الامتثال.

(٣) الزيادة الشرعية والزيادة القصدية.

نعم، لو شك في ابطال الزيادة فالاصل العدم، وربما يقال: انه مقتضى الاستصحاب أيضاً، وفيه: انه أن أريد استصحاب صحة الاجزاء السابقة، ففيه: انه مثبت أو المجموع من حيث المجموع.

ففيه: انه لا حالة سابقة له، أو الهيئة الاتصالية، ففيه: انه لا دليل عليها كما المع اليها الشيخ (١) - قده - في الرسائل.

بقاء التكليف بعد الزيادة والنقيصة

لو تعذر جزء أو شرط، أو اضطر الى مانع أو قاطع، ولم يكن اطلاق أو ملاك يشمل الباقي من المركب أو المزيد عليه، فربما يقال بعدم التكليف لادلة البرائة، ويقابلها: دليل الرفع حيث يقتضي عدمهما (١) الا في حال التمكن. واستشكل عليه في الكفاية وغيرها: بانه خاص بنفي التكليف لوروده في مقام الامتان.

وفيه: انه وان تم في الواجب لا يتم في الحرام كذلك (٢) حيث لا يعلم بقائه، فان الرفع رافع له.

والاستصحاب (٣) فيما اذا كان الموضوع باقياً عرفاً فيستصحب الوجوب (٤) الاستقلالي، وهذا غير استصحاب الوجوب المقدمي الداخلي، والجامع بينهما، أو الوجوب الاستقلالي بنحو مفاد كان التامة. كى يرد على الاول: بانه لا يثبت النفسى المطلوب. وعلى الثاني: بانه من القسم الثالث من الكلي. وعلى الثالث: بانه مثبت.

ودليل (٥) الميسور الذي منه «ما أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».

- (١) فيقال ليس بجزء ولا شرط ولا يشترط عدم المانع في حال العجز.
- (٢) اذا كان حرام مركب أو مشروط ثم تعذر جزءاً أو شرط منه أو ابتلى بمانع.
- (٣) عطف على دليل الرفع.
- (٤) لا بمعنى سوق الدليل في الحرمة أيضاً.
- (٥) عطف على دليل الرفع.

واشكّل عليه سنداً: بأنه عامي، وفيه: ان رواية الغوالي التي لا تنقل الا عن اعلام الشيعة كافية في رده، أما الوثاقة التي هي المعيار في الحجية لما فيهم من ملاك «ثقاتنا» فهي كما تحصل من السند تحصل من قوه المضمون «كالجامعة» (١) أو الراوي (٢) «كنهج البلاغة» أو الانطباق ولو لم يكن استناد كالموافقة للمشهور للكشف الحدسي الكافي عند العقلاء في الاطاعة «كما فيما نحن فيه».

ورواية: حيث اختلفت ألفاظها، وفيه: ان المشهور ما عرفت ودلالة: حيث اجمال: «منه» تبييناً، أو تبويضاً، أو تعدية، بناءً على أن حروف الجر لها معان - كما عليه كثير من الادباء - لا أن لكل واحد واحداً وانما الاختلاف بالقرائن - كما ان عليه بعض المحققين ولعله (٣) الاقرب - ومن المعلوم: ان المفيد في المقام الثاني.

وربما يقرر الاشكال: بأنه ان كان المراد من الشيء الكلي لم يدل على الميسور، وان كان الكل، خرج المورد، وان كان كليهما، كان من الاستعمال في أكثر من معنى.

وفيه: ان الظاهر: الثالث وهو من باب الاستعمال في الجامع الشامل لهما وللعام (٤).

(١) زيارة الجامعة.

(٢) الرضي قده - وهو عطف على (المضمون).

(٣) كما نجده في ترجمة الحروف، مثلاً (من) بمعنى (از) في كل موارد استعماله.

(٤) العام يشمل المجموعى والافرادى والبديلى فهو أعم من الكلي.

ثم ان الحائري - قده - احتمل الزيادة في الجار، لكن فيه: ما لا يخفى.
وبهذا ظهر: وجه التأمل في كلام الاصبهاني - قده - حيث جعله
لاقتطاع مدخولها عن متعلقه مما تبيحت الاول، اما الاشكال عليه: بان
الادباء لم يذكروا هذا المعنى له فواضح الجواب.

العلويان

ومنه: ما عن الغوالي من قول على عليه السلام: «الميسور لا يسقط
بالمعسور» ويجري فيه ما تقدم في سند النبي من الاشكال والجواب.
أما الدلالة: فقد أشكل عليه تارة بما في الكفاية: من أن شموله
للمستحبات مانع عن التمسك بها على وجوب الباقي.

وأخرى: بما ألمع اليه الاصبهاني - قده - بقوله: [ان كان لا يسقط
بالبناء للمجهول كان نهياً عن الاسقاط فيكون كالنهي عن النقض العملي
بخلاف ما اذا كان بعنوان الحكاية]، بضميمة: انه على الاحتمالين يكون
مجملاً حيث الجملة لا تفيد اللزوم.

وثالثة: بما ذكره الحائري - قده - : من لزومه خروج الاكثر، فلا بد من
حملة على ما لا يستلزمه، مثل الارشاد والموعظة الى الاقدام اذا لم يتمكن
من الاتيان بالشيء على الوجه الاكمل.

ورابعة: بما ذكره بعض: من احتمال المراد بالكلي في افراذه لا الكل
في اجزائه.

وفي الكل: ما لا يخفى.

اذ يرد على الاول: من ظهوره عرفاً في بقاء ميسور الشيء على صفته

السابقة من الاحكام الاربعة (١).

وعلى الثاني: بان المتلقى بالمعلوم، وقد حقق في محله ان الجملة أيضاً تفيد معنى الانشاء أمراً أو نهياً، ان لم تكن أقوى كما ذكره الاخوند - قده - تبعاً لجملة من أهل البلاغة خلافاً للمستند.

وعلى الثالث: بانه جار من أول الفقه الى آخره، وخروج موارد (٢) معدودة لا يجعله مما ذكره.

وعلى الرابع: ما تقدم (٣) من أنه أعم منهما.

ومنه: ما عنه أيضاً من قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» وسنده كسنده.

أما الدلالة: فقد أشكل عليها في الكفاية: بعدم ظهور الكل في المجموعي، لاحتماله الافرادي، فلا ظهور له في الميسور، وبعدم دلالتها الا على رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به، الاعم من الحكمين (٤) عند تغذر بعض أجزائه، لظهور الموصول في مايعمهما وليس ظهور لا يترك في الوجوب - لو سلم - موجباً لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الاعم قرينة على ارادة خصوص الكراهة، أو مطلق المرجوحية من النفي فليس ظاهراً في اللزوم هنا ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام.

(١) الامضائيان واللااضائيان.

(٢) كما اذا لم يمكن من الوقوف، أو اضطر الى استعمال بعض المفطرات، أو عدم المسجد في الاعكاد، أو لم يكف الماء لكل الوضوء أو الغسل.

(٣) في النوى من أن (السوء) سملهما.

(٤) الواجب والمسحب.

وفيه: ان الكل أعم منهما، ولذا ارتكز في الازهان ذلك، بل قد عرفت: شموله للاقتضائيين (١) الآخرين أيضاً، فكل حكم من الاربعة ثابت على ما يدرك من الاجزاء والافراد، والتعارض بين «ما» و «ولا يترك» كالتعارض بين «أسد» و «يرمي».

وربما يقال: رجحان الاتيان بغير المتعذر من أجزاء الواجب يستلزم وجوبه، لعدم القول بالفصل، لدوران الامر بين الوجوب وعدم المشروعية. ثم الظاهر في «لا يترك»: انها جملة خبرية و«لا» نافية يراد بها الانشاء، مثل: «لا رضاع» و «لا يتم» وان أمكن كون «لا» ناهية والجملة انشائية، والفرق: ان في الثاني لا يأتي نزاع عدم دلالتها - كما تقدم - (٢). وبذلك ظهر: ما في كلام الشيخ - قده -: من ان القضية هو الكل المجموعي وان اريد من الموصول الافعال المتعددة، وان أراد الاصبهاني - قده -: تصحيحه بما هو غير ظاهر، كعدم ظهور تمامية قوله: ان الموصول لا يكفي به الا عن الواحد، وان حاول اثباتهما بما لا يفيد.

ثم ان الميسور كسائر المواضع عرفي، الا اذا تصرف الشارع فيها زيادة أو نقصه، كما في التكريات (٣) بدل الصلاة، ونقص الصوم ولو بأكل حبة، لكن التنزل عن الجزء والشرط، والمانع والقاطع قد يكون من (٤) بابه، أو لاطراد القانون، أو الاحتياط، أو ملاك آخر.

(١) الحرام والمكروه.

(٢) عن المستند.

(٣) الاول: ليس ميسوراً عرفاً، ومع ذلك اتبته الشارع والثاني: ميسوراً ومع ذلك نفاه.

(٤) كالجيرة، وخذ بيدك ضعفاً والابتعاد عن أطراف الخطر كالحمى والتكريات حيث انها ذكر

الله.

ولا يخفى الفرق بين الميسور وبين مفاد الحديثين: حيث انهما يشملان حتى غيره، ويؤيده مثل: «ولو بشق تمر» و «كمفحص قطعة» و «ضغثاً» فاللازم القول به، كما انه ربما يقال: بشمول ملاكه، حتى لما لم يكن من جنس المعسور، كما اذا توقف المعتدي على غير ما قرر في الشريعة اللهم الا أن يقال: انه من باب الالهم والمهم لا بابه.

التردد بين الجزء والمانع

لو تردد شيء بين الجزء والمانع ونحوهما (١) فان كانت الواقعة واحدة بدون التمكن من الاحتياط تخير، ولا دليل على تقديم الثاني بحجة تقدم ترك المفسدة على ادراك المصلحة اذ لا دليل عليه بعد التخير عقلاً في غير ما كان أحدهما مانعاً من النقيض، ولو أمكن الاحتياط لزِم العلم الاجمالي.

ولم يعلم وجه ما ذكره الشيخ - قده - من ابتناء المسألة على النزاع في دوران الامر بين الاقل والاكثر، فعلى الاحتياط هناك يقال به هنا، وعلى البرائة فالبرائة ولذا فقد التزم - قده - به في الدوران بين القصر والتمام.

ولو كانت أكثر، فهل التخير ابتدائي تجنباً من المخالفة القطعية أو استمراري، لانها مع الموافقة القطعية الاولى عقلاً من الموافقة الاحتمالية المقترنة مع المخالفة كذلك ويؤيده (٢) جملة من الموارد؟

(١) كالشرط والقاطع.

(٢) كدرهمي الودعي، والشاهدين على طرفي القضية، وارث الخشئ، والنسبة بين المقيمين الى غير ذلك.

- فصل -

في شرائط الاصول

أما الاحتياط فالشرط فيه - بالمعنى الاعم (١) - الشك به (٢) وعدم اختلال النظام العام والخاص ولو مؤقتاً والوسوسة (٣) والمعارضة للاحتياط وللوهم المانع من النقيض، هذا في المعاملة - بمعناها الاعم - .
أما العبادة: فان لم يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي علماً أو ضناً ولو عاماً.

ومنه: ما اذا كان له بدل كذلك (٤) ويلحقه (٥) ما تمكن من الاضيق،
(١) اذ يطلق الشرط تارة على ما يفقده المشروط، وتارة على الشرط الموجب للخيار، وثالثة: على الاعم منهما ومن المقتضي وعدم المانع ونحوهما.

(٢) الشامل للظن والوهم.

(٣) عطف على اختلال، وكذلك المعارضة.

(٤) كما اذا تمكن من التسيحات في الاخيرتين ويشك في بسملة الحمد فيهما هل هي جهر أو اخفات.

(٥) كما اذا تمكن من تحصيل المعلوم بأن القبله ليست في جانب فيكتفي بالثلاث.

فهل يجوز مطلقاً أو لا كذلك، أو يفصل بين مستلزم التكرار فكالثاني، وغيره، فكالاول، أو بين موارد العلم بثبوت التكليف وعدمه كذلك (١)؟ اقوال.

والظاهر: الاول، لوجود المقتضي وعدم المانع، الذي قال به الثاني؟ من انه لعب وعدم الجزم والوجه والتمييز، وكلها تحقق عدم تماميتها. اما التفصيلان فقد استدل لاولهما: بأن التكرار لعب، بخلاف الجزء، وفيه - بالاضافة الى أنه لو سلم فانما هو في طريق الطاعة: انه لا فرق بينهما فيه سلباً أو ايجاباً.

ولثانيهما: بامكان نية الواقع من العدمين دون الوجودين لحاجتهما الى التشخيص، وفيه - بالاضافة الى أن الكف وجودي: - انه لا يفرق في المهمة بين العدمي والوجودي، والآل لم تكن من حيث هي ليست الا هي. ومما تقدم ظهر: حسنه وان قامت الحجة بالشرائط المذكورة.

شرط البرائة

وأما البرائة العقلية، فهو عدم البيان بالطرق المتعارفة، والآل لم يقبح العقاب فيما خالفت الواقع الواصل، دون (٢) الثلاثة الاخر ولا يستشكل: بانه في الواقع غيره لا حجة فيه، لانه كيف يعاقب فيما لم يوصله؟ نعم من يرى حرمة التجري يقول فيها به.

(١) فلا احتياط في ثبوت التكليف كالظهر والجمعة، ويحوز في عدمه، كالشك في ان المحرم في الاحرام: العقد أو الملامسة.

(٢) لا واقع وان وصل بسبب فتوى الفقيه، أو لا اصل وان كان واقع، أو لا كليهما.

ثم ان جمعاً من المتأخرين ذكروا عدم اشتراطها بالفحص في الموضوعية، واستدلوا عليه: بالاجماع وأدلتها، ورواية مسعدة وخصوص النهي عن سؤال المرأة عند زواجها في ما شك في ان لها زوجاً، وما دل على اجراء أصالة الطهارة.

وفي الكل: ما لا يخفى.

اذ الاول: مقطوع العدم.

والثاني: ان لم نقل بانصرافه الى الاحكام منصرف الى ما لا يعلمون بعد سلوكهم طرق العقلاء في اطاعة المولى، وهي بحاجة اليه، فالمعنى: انه ان لم يجد لا يلزم الاحتياط.

والثالث: بقرينة الامثلة ظاهر في مورد أصل الصحة ونحوه.

وعليه يحمل الرابع، والخامس: نسلم بانه استثناء في الموارد المتعارفة، فهل يقال باجراء أصالة الطهارة في ما لا يعرف الكلب عن الغزال باجراء اصالة الطهارة في ما وجد من محتملها؟

هذا بينما يدل على المختار: انه طريق العقلاء، مضافاً الى السيرة والى أن عدمه يوجب تفويت المصلحة، والى العلم الاجمالي - كما ذكروا مثله في الاحكام - والى الشك في ان مجرد تعلم الاحكام يسمى تفقهاً كما لا يسمى طبيباً من لا يعرف الموضوعات، ويؤيده فتاوى الفقهاء بالفحص في مختلف أبواب الفقه (١).

والشرعية (٢) تتوقف على الفحص، لانه طريقة العقلاء ولم يغيرها

(١) أمثال ما اذا علم لم يعلم بحصول شرائط الخمس، والزكاة والحج وما اشبه.

(٢) عطف على البرائة العقلية.

الشارع، والسيرة القطعية والاجماع المناقش فيه بانه محتمل الاستناد والعلم الاجمالي بالتكاليف الالزامية.

واشكال الكفاية عليه: بانحلاله بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال أو لعدم الابتلاء، غير تام، اذبالاضافة الى عدم الانحلال ووجود الابتلاء ما ذكره النائيني - قده -: بان المعلوم بالاجمال ذو علامة كالسجّل في الدفتر مما يلزم الرجوع اليه، ولا مجال للبرائة بدونه وان يتقن بمقدار قبله.

وبعض الآيات، مثل: «فاسألوا أهل الذكر» والروايات، مثل قوله عليه السلام: [هَلَّا تَعْلَمْتُ] - في آية الحجة - فانه لولا لزوم الفحص لم يكن موقع للسؤال ولا للتوبيخ، ولا يخفى: ان ظاهر الاولى أهل الكتاب حيث انهم ما كانوا يتمكنون من الاخفاء، قال سبحانه: «قل فاتوا بالتوراة» ولعله في الاصول، لكن الملاك يشمل غيرهما، والثانية: يراد بها الدنيا حيث ان بلوغ الحجة يوجب التوبيخ الظاهر في العقاب، فلا يقال: لا دلالة فيها على الوجوب، والمراد بالبالغة القضية الطبيعية، فلا يقال ان كثيراً من الناس لا تبلغهم.

وروايات الوقوف: فانه لولا الاحتياج الى الفحص لم يكن وجه له، وقرينة[فأرجه] داخلاً، وطريقة العقلاء بالفحص عن أوامر المولى خارجاً، توجب تخصيص أخبار البرائة بما بعده، فلا يقال: بين الطائفتين تباين. واذا ثبت اشتراطها به، ثبت اشتراط الاستصحاب وغيره به أيضاً، لوحدة الملاك.

ملحقات

يكفي في قدر الفحص الاطمينان بالعدم، لانه العرفي في طريق الطاعة لا الظن لانه لا يغني من الحق، ولا القطع لانه ليس به مضافاً الى لزومه العسر، والقول: بانه أحدهما اذ لا ثالث، غير تام بعد أن الاول منصرف عنه، ولذا «يا أيها النفس المطمئنة» ليست المظنونة الطائفة.

وهذا في غير اصول الدين حيث ادعى احتياجها الى العلم، نعم الشيخ * - قده - وآخرون اکتفوا فيها بالاول، وفي (١) الاقتضائيات مما يمنع النقيض، ومثل الجزء والشرط - ان لم نقل (٢) بانه من التكليف أيضاً - اذ اللاقتضائيات الثلاثة لا يلزم التعلم فيها.

ثم لو ظهر خلاف فحصه، فان كان علماً يلزم ترتيب أثر المعلوم قضاءً واعادة وتغييراً في مثل النكاح والطلاق والارث، الا فيما خرج وان كان اجتهاداً مضى حتى بالنسبة الى الاثار الباقية كالذبيحة والمنكوحة الا فيما خرج، فان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين.

وجوب التعلم طريقي

في الاحكام (٣) الفرعية الاقتضائية غير المتعلقة بالغير مما يكون كفاً

(١) عطف على غير.

(٢) ما ان قلنا، فالخارج الاقتضائيان فقط.

(٣) اما الاصولية فالتعلم نفسي، والثلاثة اللاقتضائية لا وجوب والاجتهاد ونحوه كفاً والكلام في التعلم كل فرد فرد.

هل التعلم غيري كما قاله المشهور، أو نفسي كما قاله الاردبيلي - فده -
وآخرون مستدلين بظاهر الاوامر المقتضي لكونها نفسية عينية تعيينية؟
الظاهر: الاول للقرائن المخرجة عنه، مثل [هلا تعلمت] في تفسير الآية،
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم - في المجذور الذي مات بسبب الفسل - الا
سألوا الا يمموا؟ وقوله عليه السلام «التاجر فاجر».

والعرفية بعد عدم الدليل الشرعي على خلافها، ولعدم عقابين فيمن
خالف بدون تعلم - من الصور (١) الرابع -.

اشكال وجواب

ربما أشكل على الوجوب الطريقي للتعلم في الواجبين: المشروط
والموقت، في غير صورة الغفلة التصورية والتمكن من التعلم بعد الشرط
والوقت، أو من الاحتياط، بأن أمره دائري بين النفسي الذي لا يقول به
المشهور، أو الطريقي، والمفروض لا وجوب لذي المقدمة فكيف تجب أو
عدم وجوبهما، وهو خلاف الضرورة.

وأجيب تارة: بقبول كلام الشيخ (٢) والسيد «قدهما» فيهما. وأخرى:
بانهما من المعلق لا المشروط.

وثالثة: بالوجوب العقلي حيث لا يجوز تفويت الملاك ولعل هذا أقرب،
ولذا أوجبوا تعلم مسائل الشك والسهول لمن يحتمل ابتلائه، مع وضوح: ان
الصلاة والظهور تجبان - بالنص - بعد الوقت فكيف تجب بعض شؤونهما قبله.

(١) تعلم أو لم يتعلم، على كل عمل طبق الواقع أم لا.

(٢) الاردبيلي فده والمدارك.

في مورد (١) الاحتمال العقلاني

في غير مقطوع الابتلاء حيث الوجوب وعدمه حيث عدمه، يلزم تعلم الاحكام في مورد الاحتمال العقلاني بالابتلاء ولو كان وهماً، لا طلاق أدلة التفقه، مضافاً الى انه الطريق العقلاني في باب الاطاعة لا غيره.

والشيخ - قده - في آخر ربيع المكاسب وتبعه مناهج المتقين قال بالوجوب بدون القيد الذي ذكرناه، بينما نقل: ان المعروف بين الاصحاب استحباب التفقه.

استدل للقول الاول: بالاطلاق المتقدم وللثاني: بالبراءة واستصحاب عدم الابتلاء.

ويرد الاول: ان سيرة المشرعة المقيدة بما ذكرناه تفيده كتنقيح اطلاق أدلة الامر بالمعروف وأخواته (٢) بالسيرة على النحو المتعارف (٣).

والثاني: انه لا مجال لهما بعد الدليلين، أما الاستصحاب: فقد اختلفوا في جريانه وعدمه حيث ان أدلته لا تشمل الا الامور الماضية حتى ان النائي - قده - اختلف كلامه فيه بين اثبات ونفي.

عقاب فاعل الشبهة

الظاهر عدم العقاب لمقتحم الشبهة من غير فحص في المقام اذا كان

(١) عطف على وجوب التعلم طريقى.

(٢) النهي عن المنكر وارشاد الجاهل والغافل.

(٣) لا طرق أبواب الناس لتعليمهم وأمرهم ونهيهم.

الحكم غير واصل، وفي طرف العلم الاجمالي، وفي المقام اذا لم يطابق الواقع.

أما في الاول: فلعدم البيان.

وأما في الاخيرين: فلعدم الحكم، خلافاً للنائني - قده - فيه بدعوى ان مخالفة الواقع، اذا لم تكن مقرونة بالمؤمن عقلاً أو شرعاً موجبة لاستحقاقه وفيه: انه أول الكلام بعد ما عرفت.

ولغير واحد فيهما من جهة التجري الذي تقدم عدمه فيه.

لكن من المحتمل العتاب في الثلاثة، لانه مقتضى: [وفي الشبهات عتاب] فانه عقلائي، وكلما حكم به العقل حكم به الشرع مضافاً الى أنه لا مورد له اذا لم نقل به فيها، اذ سائر الموارد وجوب أو حرمة، أو احتياط لزومي فيهما، أو برائة، فأين مورده.

ومنه يعلم: الاشكال في انه نوع عقاب، فلا معنى له فيما لا حكم أو غير واصل.

تفسير بقية الحديث

ثم لا يقال: ان [في حلالها حساب] أية فائدة له للفاعل أو المجتمع أو الخالق - ولو مثل: [كنت كنزاً...] - مع ان الشيء الخالي عنها خلاف الحكمة، ثم لم يذكر الثواب في الواجب؟

لانه يقال: [الحلال] أعم من الاحكام الثلاثة اللاقتضائية، من قبيل [حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم...] ومن المعلوم ان في المستحب

جزاء الثواب، وفي المكروه الانحطاط، بل في المتساوي ثواب ايضاً، حيث ورد [ان الله أحب أن يؤخذ برخصة] فهي للاولين.

وحيث ان المقام للتحذير لم يذكر الثواب، ولا يخفى: ان ترك الواجب حرام فالحديث من قبيل [حرام محمد صلى الله عليه وآله وسلم...].

لا يجتزي العمل بدون المؤمن

لو عمل عبادة أو معاملة - بالمعنى الاعم - بدون اجتهاد أو تقليد لا يتمكن من الاكتفاء به الا اذا انكشفت مطابقتها للواقع، أو لما هو تكليفه بأحدهما، ولو كان مرجع حين العمل وآخر حين الرجوع فان تطابقاً صحة أو فساداً فلا كلام.

ولو اختلفا: بان صححه السابق فقط، فالظاهر الكفاية - وان كان للواقع مخالفاً - اذ الحكم غير الواصل لا يصحح العقاب بالنسبة اليه فاذا عمل برأي السابق - ولو بدون الاستناد - لم يكن عقاب، لقوله تعالى: «ما كنا معذبين» ولا اعادة، لان رأي اللاحق حجة بالنسبة الى ما يأتي فهو كما اذا عمل برأي السابق باستناد.

ومنه يظهر: وجه النظر في قول من يرى لزوم القضاء مثلاً، بحجة انه في السابق لم يكن استناد، واللاحق لا يرى صحة عمله.

وان انعكس (١) لم يكن عليه شيء، الا احتمال العقاب حيث خالف عمله السابق الواقع والحجة، ولو شك في صحة وبطلان عمله السابق فاصالة الصحة محكمة.

ومنه يظهر: حال المجتهد الواحد المتبدل رأيه، وتبدله بنفسه اجتهاداً وتقليداً، أو اجتهادين.

كفاية العبادة المخالفة مع الجهل

في الجاهل المقصر (١) غير المريد للاحتياط تكفي العبادة في التمام، والصيام في السفر، وفي الجهر والاختفاء مكان الآخر، وفي جملة من مسائل الحج نصاً وفتوى، والمشهور: العقاب.

والاشكال على ذلك: بانه ان تم الملاك فلا نقصان فكان اللازم التخير والآ فلا كفاية، وبانه مع الصحة لا عقاب ومعه لا تكون، غير تام، لا من اجل الترتب الذي قال به كاشف الغطاء، لانه محال اذا اهم واصل الى المهم وان لم يكن العكس.

بل أولاً: من جهة عدم ثبوت العقاب.

وثانياً: لا مكان الاثنيان بقدر من الملاك في تلك الحال لا يتمكن (٢) بعده من الاثنيان بالباقي، واليه اشار الكفاية.

والاشكال عليه: بانه مع ارتباطية المصلحتين فلا وجه لصحة المأتي به مع فرض حصول المصلحة الاخرى، وان كانت استقلاليتين لزم تعدد الواجب، والعقاب عند ترك الصلاة رأساً وهو خلاف الضرورة، غير وارد، (١) لانه لو كان قاصراً لا عقاب، وكذا لو أتى باحدى العبادتين من باب الاحتياط ثم قبل الثانية علم بكفايتها.

(٢) كما اذا سقى الحديقة ماءً مالحاً، حيث يعاقب لعدم سقيها الماء العذب مع عدم امكان سقيها ثانياً به، لان كثرة الماء يوجب فسادها.

لا مكان شدة المصلحة وضعفها حيث انه اذا أتى به في تلك الحال لم يبق للمرتبة القوية مجال.

أما اشكال النائي - قده - على الترتب: بان وجوب الصلاة حيث كان موسعاً بين المبدء والمنتهى، فعصيانه لا يتحقق الا بخروج الوقت فكيف يعقل تحقق العصيان في اثنا الذي فرض موضوعاً للحكم الثاني؟ ففيه: انه لا يشترط فيه العصيان على ما عرفت.

وقوله: انه لو سلم امكانه في المقام لا دليل على وقوعه فاوضح جواباً، اذ الكلام في الامكان، فاذا لم يحتج وقوعه الى أكثر من الدليل الدال على صحة المأتي به جهلاً تقصيراً أو قصوراً.

شرط البرائة عند التوني - قده -

نقل الشيخ - قده - عن التوني - قده - اشتراط البرائة بان لا تكون توجب الضرر على من لا يجوز اضراره ولا تستلزم ثبوت حكم الزامي من جهة أخرى.

وأشكل على أولهما: هو - قده - وغيره: بان ذلك مورد البرائة لا شرطها، وانه منقوض بسائر القواعد، فلماذا خص الشرط بها حيث ان الاصول العملية لا مورد لها الا بعد فقد الاجتهادية؟

لكن من المحتمل أن يكون مراده: أن لا ضرر لما كان امتنائياً فلا بد أن لا يكون جريانه خلافه، ولذا لا يرفع الجهل، ونحوه ضمان من أتلف وان رفع الكفارة ونحوها.

أما ما ذكره: من أمثلة طيران طير القفص، وموت الولد وهروب الدابة، ففيه: انه لا اطلاق بل يتوقف على صدوق الاتفاق عرفاً كما تتوقف الدية على صدق القتل، فليست في مثل الالبكاء والاضحاك المتعارفين مما يؤدي اليه أحياناً وبؤيده: قصة همام (١)، وعلى ما ذكرنا يحمل كلام الشيخ - قده - والآ فلا وجه له بعد صدق المذكور.

وعلى ثانيهما: بان الاصل في الانائين ساقط للمعارضة.

أقول: بالاضافة الى أنه أي دليل على هذا الشرط الا أن يقال: ان البرائة تخفيف فلا تكون تشديداً، لكنه محل تأمل، ولذا قال الاخوند - قده -: لا مانع من اجرائها بعد الفحص ولو كان موجباً له، نعم الحكم العقلي والعادي والعرفي لا يترتب عليها لعدم حجية المثبات.

أما الامثلة التي ذكرها: من العلم الاجمالي بنجاسة أحد الانائين والشك في كربة ما لاقاه النجس، وفي تقدم وتأخر الكربة والملاقات ففد ظهر جواب أولها، والاخيران من الاستصحاب لا منها، كما أن المرجع في الثالث أصل الطهارة، وان كان في صورة تقارن النجاسة لعليتها للدفع فلا تقتضي الرفع على المشهور.

ولا يخفى: ادخال مسألة الاله والمهم في المقام من الاحكام.

لا ضرر

وحيث انجر الكلام الى الضرر، نقول تبعاً للاعلام: الخبر متواتر ولو اجمالاً وان كان لا يبعد كونه معنى بل يكفي في الحجية مجرد قول [الفقيه] قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لالتزامه الكافي بحجية ما فيه، والاشكال: بانه يدل على حجية الخبر عند الصدوق - قده - وأما عندنا فلم يثبت لاختلاف المباني فيها؟

منقوض: بان عليه لا يمكن الاعتماد على [الرجال] اطلاقاً لذلك، ولا على طهارة وحلية أشياء الناس كذلك.

ومحلول: ببناء العقلاء عليه في كل الامور، هذا من جهة السند.

ومنه يعلم: وجه النظر في اشكال شيخ الشريعة - قده - بانها لم يروها

أحد من اصحابنا، كيف وكتب الفتاوى طافحة بها وكفى بها رواية؟

أما اللفظ فلا يضر اختلافه بذكر في «الاسلام» أو «على مؤمن» أو «عدمهما» بعد الحجية في بعضها والجامع على ما عرفت الكافي في

الاستناد، كما أن الاستدلال به في مثل الشفعة ومنع الماء لا يضر بعد كثرة التعليل بأمثال ذلك في الاحكام، فهو حكمة لا يضرها عدم الاطراد والانعكاس، وادعاء أن النهي في الثاني تنزيهي قطعاً غير ظاهر.

ثم ان التقابل بين الضرر والنفع من قبيل التضاد كما عن المشهور لانهما وجوديان، ولهما ثالث هو عدمهما حيث التقابل بينهما وبينه من العدم والملكة، ومنه يظهر وجه النظر في جعل العراقي - قده - تبعاً للاخوند - قده - اياه منه.

ولا فرق بين أن يقال: «الضرر أو المصرة» و «النفع أو المنفعة» فكل منهما يستعمل في المصدر واسمه، وفي المال والبدن والعرض بالمعنى الاعم (١).

وبذلك ظهر: وجه التأمل في كلام الاصبهاني - قده - حيث أشكل على التضاد: بانه ليس الضرر المفسر بالنقص أمراً وجودياً، اذ التفسير محل نظر فان النفع (٢) هو المرغوب فيه، وان كان نقصاً والضرر هو المهروب منه وان كان زيادة وهما وجوديان.

الضرار

ثم الضرار مصدر باب المفاعلة - تجنباً من التأكيد الذي هو خلاف الاصل - والاصح كونه مصدر (٣) المجرد، فالمعنى: لا يضر شخص آخر، (١) الحينة والاهل.

(٢) قطع الاصح الزائدة نفع وبنائها ضر.

(٣) كالقيام والصيام.

ولا يضاران كل منهما الاخر كما يقصد المتنازعان ذلك فلا يقال (١) ان جزء الضرر جائز.

فقول: الاخوند - قده - : انه تأكيد مستشهداً باطلاقه على سمره.

والعراقي - قده - : بانه ارید منه الاضرار قال: ومنه المطالب والمسافر والمحامي حيث استعملت الهيئة في تكرار المبدء وامتداده وقد يتحقق التكرار بين اثنين فتستعمل هذه الهيئة فيما بينهما.

والاصهباني - قده - : بانه لا أصل للمشهور (٢) فان في الاستعمال ما لا يصح ذلك أو لا يراد منه ذلك مثل: «يخادعون الله» و«الذين آمنوا» و«من يهاجر» و«يراثون» و«نادينا» و«فأتوا» و«شاقوا» و«مسجداً ضاراً» و«لا تمسكوهن ضاراً» و«لا تؤاخذنا» و- عاجله بالعقوبة - وبارزه بالحرب - و ساعده التوفيق - و- خالع المرأة - و- واره في الارض - محل نظر.

اذيرد على الاول: ان الضرر حيث يعقبه الضرر من المقابل صح اطلاقه عليه ان شأن سمره كان الاضرار بالناس فيضررونه.

وعلى الاخرين: انه في الغالب ذلك فان الطلب والحماية والخداع وما أشبه كلها من طبيعتها القيام بالطرفين، نعم في مثل المسافرة والموارة، أريد غيره بالقرينة بل يمكن أن يقال: انهما منه (٣) أيضاً، والعمدة التبادر، ومنه قال (١) فان هناك ثلاثة أشياء: الضرر من طرف، ومن الطرفين، وضرر الاول للثاني ثم جزء الثاني له، والاولان ممنوعان بخلاف الثالث.

(٢) انه بين الاثنين.

(٣) مثلاً سفر الزوج يقابله سفر المرأة وهكذا، ودفن أموات أولئك يقابله دفن أولئك لاموات

الادباء به (١).

لا

ثم: لا، قد يكون للنفي أو للنهي، والاول حقيقي وادعائي لنفي الصفة (٢) حقيقة، أو كملاً، كلاً أو بعضاً، أو الحكم (٣) أو تقديره (٤).

قال الاخوند - قده - ونفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة.

ولا يخفى: ان الاتيان بالباطل لعله خير من عدم الاتيان «فلا صلاة بطهور عمدًا» خير من «لا صلاة» لانه نوع طاعة، وربما يؤيده: ان الاعمى يعطيه ما نذر دونه، فتأمل (٥).

لم لا يبعد ان يكون أقرب المجازات الى الجملة المذكورة - بعد تعذر

(١) انه فعل الاثنين.

(٢) الضرر غير المتدارك.

(٣) أي نفي الحكم، أو يقدر الحكم، أو: لا حكم رجل.

(٤) فالاول: اخبار، والثاني: نهي، والنفي حقيقة: ليس رجل في الدار، أو الرجل موجود وانما يدعي انه ليس في الدار من جهة ان الرجل ليس له صفة الرجل، حقيقة، أو ليس له صفة الرجل كملاً، وكل منهما: اما نفي كل الصفات، أو بعض الصفات، أو لنفي الحكم: أي: (لا رجل) من جهة انه ليس له حكم الرجل كالأكرام، أو يقدر الحكم، أي (لا حكم رجل) لمن في الدار.

فالاقسام سبعة: اذ النفي الادعائي على أربعة أقسام، فقولنا كلاً أو بعضاً قسمان لكل من

حقيقة أو كملاً ومعنى نفي كل صفات الحقيقة غالبها وكل صفات الكمال جميعها.

(٥) لقوله عليه السلام: (اما يخاف الذي يصلي من غير طهور أن يخسف الله به الارض).

الحقيقة - يشمل عدم اضرار الشارع بالحكم، واضرار أحد بالآخر، والتدارك ان أضره، فانه كما اذا أمكن الحقيقة يشمل كل ذلك كذلك المجاز لوضوح الاولين، وعدم التدارك معناه، بقائه (١) فعدمه معناه: نوع من وجوده فهو يمنع امتداده.

وبذلك ظهر: وجه التأمل في ما أفاده الشيخ - قده - من نفي جعل الحكم الضروري.

والاخوند - قده - من انه نفي الحكم بلسان نفي الموضوع. وشيخ الشريعة - قده - من انه أريد به النهي، وآخر: بان المنفي هو غير المتدارك منه.

انطباق القصة

وقع في القصة سؤالان:

الاول: ان الضرر المرفوع دخول سمرة بلا استئذان، لا العنق فكيف يكون بقائه في البستان ضرراً؟

الثاني: ان لا ضرر لا ينشئ الحكم بل يرفعه، فكيف أوجد حكم القلع؟

أجاب بعض عنهما: بانه حكم ولائي، لا أنه من صغرياته.

والشيخ - قده - قال: باننا لا ندري كيفية الانطباق، والجهل بها لا يضر بالاستدلال بالكبرى.

لكن يمكن أن يقال: ان المتلازمين ولو اتفاقاً اذا صار أحدهما ضاراً

سرى الى الآخر، وما نحن فيه منه، حيث ان بقاء العذق كان ملازماً اتفاقاً لدخوله بلا استئذان، كمن يضر زوجته ولا يستند لطلاقها فيطلقها الحاكم.

ولا ضرر، يثبت مقابله ان كانا اثنين - كما هو مقتضى الحقيقة - لا أحد مقابله اذا كانا أكثر (١) فنتائج الاثنين: أربع، والثلاث: ست، والآلزم عدم الحصر، أو التناقض والتضاد، وبذلك يظهر: وجه ما ذكره النائي - قده - بأنه رفع علة الضرر.

ولا يرد عليه ما ذكره بعض مقرريه: بان ضرورة المعلول لا يوجب رفعها.

والاصبهاني - قده - : بان الضرر سلباً كان أو ايجاباً يرتفع بسببه - وسيأتي تفصيله.

أما ان القلع ضرر فكيف يرفع به مثله؟ ففية: انه ليس بضرر. ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم: [فاغرسها حيث شئت] مضافاً الى انه مقابلة الاعتداء بالمثل وان كانا من جنسين (٢).

حكومة لا ضرر

وهو يرفع الاحكام الاولى والثانية على كلا العنوانين، وذلك لحكومة على أدلتها، لزومية كالاقتضائيين أولاً، نعم، لا يرفع ما وضع مورد الضرر،

(١) فاذا قال: لا دليل يعني: نهار، واذا قال: ليس بين الطلوعين، يلز أن يكون ليل أو نهار.

(٢) فان ضرر الانصاري بهتك عرضه، وسمرة بتقيص ماله على تقدير صيرورته خطباً.

أخذ في عنوانه أم لا (١) وأحكام الوضع (٢) وما عارضه أهم إلى حد المنع عن النقيض (٣).

ثم المشخص منه، موكول إلى الشخص بنفسه أو خيريه، والمتوقف إلى أكثرية الفقهاء المراجع، ومع عدمها فالقرعة، أما الأقسام الأخر (٤) فكلها خلاف الأدلة، والملازم إلى ملازمه (٥).

(١) - العنوان الأولي موضوع على الواقع كالصوم واجب.

٢ - الأولي الموضوع على المجهول مثل كل شيء حلال.

٣ - العنوان الثانوي كوجوب التيمم لفقد الماء.

٤ - اللا اقتضائي كحلية لحم الغنم أولياً، أو حلية التن.

٥ - كما إذا قال الصوم الضار حرام.

٦ - مثال (أم لا) كما إذا وجبت الزكاة أو الجهاد، فالأول مالي والثاني بدني.

(٢) الاستقراء.

(٣) إذا تعارض لا ضرر وحكم آخر، فإن كان أحدهما إلى حد المنع عن النقيض قَدِّم، وإن تساوى أو كان أحدهما أرجح فقط تخير.

(٤) كما إذا جاء الوباء مما اختلط باللبن، فإنهم يحكمون بصحتها جميعاً وإن لم يكن إلا في بعضها والأقسام الأخر: فقيه واحد، أو جميع الفقهاء، أو تقسيم الفقهاء، زماناً، أو مكاناً، أو حادثة، أو الرجوع إلى غير الفقهاء، أو كل إلى فقيه.

فالأول: خلاف أن سائر الفقهاء حجة.

والثاني: يعذر غالباً، نعم إذا حصل وجب.

والثالث: خلاف اطلاعه الأدلة وكذا بعده.

والسادس: خلاف أنهم وكلانهم عليهم الصلاة والسلام.

والسابع: بوجوب الفوضى.

(٥) كما إذا عالج الرجل والمرأه المضطرة.

وبذلك تبين: انه حاكم على كل الاحكام (١) لاهما فقط كما قيل.

ثم ان بعضهم ذكر: انه في العبادات شخصي، وفي المعاملات نوعي؟
ومثلوا له بخيار الغبن والشفعة.

وفيه أولاً: انه ان صح لزوم في سائرهما أيضاً.

وثانياً: ان الاول: من باب الشرط الارتكازي - ولذا لا نستبعد جواز
الفسخ أو التفاوت للعرفية -.

والثاني: من باب الدليل، وفي كون لا ضرر جزء حديثها خلاف وفي
كليهما ليس من بابه.

لا وهن في لا ضرر

ربما يقال: انه مجمل يحتاج انطباقه الى نص خاص أو عمل، لانه
بظااهره موجب لتخصيص الاكثر المستهجن، وذلك لخروج الطهارات
والخمس والزكاة والحج والجهاد والضمانات والنفقات والحدود والقصاص
والديات، ويرد على الصغرى ما تقدم: من انه يشمل (٢) ثلاثة والخارج من
الاول فقط، مضافاً الى أن المذكورات أقل بكثير من بقية أبواب الفقه، على
أن تلك ليست ضرراً اذا قيست بالاهم الذي قدمه الشرع والعقل.

وعلى الكبرى، أولاً: ان بقاء (٣) الكثير ليس بذلك.

وثانياً: انه ليس باكثر من المجاز، فانه: استعمال اللفظ في خارج

(١) فالمباح والمستحب الضري محرمان، وترك المكروه الضري لازم فلا كراهة.

(٢) اضرار الله بالناس، واضرار بعضهم لبعض، والضرر المستمر غير المندارك.

(٣) فان المسهجن اذا أخرج سعه من عمره لا ما اذا أخرج سنين وبقي خمسون مثلاً.

معناه، وهذا في بعض الخارج فحيث لا يقال: باستهجانه، لا يقال به فيه بالاولى، من غير فرق بين القول بالمجاز أو بالحقيقة لتعدد الدال والمدلول. ومن ذلك يظهر: وجه السؤال في كلام التوني والشيخ والاخوند والنائيني - قدهم - ومن تبعهم.

اقسام الحكومة

اذا لم يكن الخبران أو أحدهما الذي نعرفه حجة سنداً فلا كلام وفيما لا نعرفه ان كان لازم مشترك كان، والا فالمرجع أدلة أخرى ومع حجيتهما والتعارض يعمل بموازينه.

أما مع الحكومة فقد يكون ناظراً إلى جهة الصدور، فلا اعتبار بمختلفه لعدم تمامية أصالة الجهة العقلانية، أو إلى الدلالة لعدم أصالة الظهور مطابقياً أو التزامياً ناظراً إلى عقد الوضع توسعة أو تضيقاً، أو عقد الحمل، أو أحدهما كدليل الضرر وأخواته (١)، اذ قد يحرم فهي في الاول، أو لا ففي الثاني.

لا ضرر موضوع واقعي

ليس الضرر وعدمه إلا أمرين واقعيين كما هو مقتضى وضع الالفاظ، فالمعاملة الضارة ان كان عدمه على نحو الداعي لم يضر، أو الشرط اختار، أو القيد بطلت.

(١) كلا عسر ولا حرج فانه اذا كان حراماً لم يكن وضوء، والا كان وضوء غير واجب.

وفي العبادة (١) اذا لم يكن أثر، أو كان على الغير، أو على النفس لا فعلاً، لم يكن حكم والا كان وتوهم: انه كيف يكون الثاني وليس على الاصيل، أو انه بعد الوقت مع انه لم يكن فيه في الثالث غير تام لان الامر متوجه الى الغير والى النفس خارج الوقت.

لا يقال: خوف الضرر لا حكم له مع انه ليس به.

لانه يقال: ذلك بدليل آخر، والكلام في صورة عدمه.

لا يقال: معنى كون الضرر واقعياً هو: ارتفاعه، سواء علم به أو لا، وهذا يناقض فتواهم: من عدم خيارى الغبن والعيب في صورة علم المغبون ومن انتقل اليه المعيب.

لانه يقال: لا ضرر حيث انه في مقام الامتنان يدل على العزيمة في المانع عن النقيض من قبيل قوله تعالى: «ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيماً» وعلى الرخصة في غيره، ولذا أفتوا بحرمة الوضوء والغسل والصوم والحج والقيام في الصلاة تارة وجوازها أخرى في صورته.

وعلى هذا: فالعالم بهما لا يرفعه لا ضرر، لانه من الرخصة.

اما الجواب عن ذلك: بانه ليس المستند له فيهما وانما هو الشرط

(١) ١- كمات اذا زعم ضرر الماء فصلّى بتيتم، ومات بدون وارث.

٢- زعم ضرر الحج فلم يحج ومات وله مال.

٣- كما اذا صلى بتيتم ثم انكشف بعد الوقت عدم ضرر الماء.

٤- كالثالث، اذا انكشف في الوقت.

ففي الثلاثة الاول لا حكم على الشخص، لانه لغو، ولا حاجة الى الامر بالاداء في وجوب القضاء كالحيض شهر رمضان.

الارتكازي والاخبار الخاصة، فهو من تخلفه ولها، فليس بمفيد اذ لو كان عزيمة مطلقاً لم ينفع رضي المالك في سقوطه فانه لا يقف أمامها.

اشكال آخر

كما انه (١) يناقض فتواهم بصحة الطهارة المائية بقسميها والقيام والركوع والسجود والصوم والحج مع جهل المكلف بكونها ضرورية مع ان مقتضى لا ضرر: البدل (٢) أو القضاء، أو التأخير، فاللازم الحكم بالبطلان في ما أتى ضررياً والاثيان بها.

لكن الظاهر: لزوم القول بها في الضرر الذي هو عزيمة لا الرخصة، فان الحرام لا ينقلب حلالاً بالجهل اذ هو كسائر الخمسة تبع للمصالح والمفاسد، فاطلاقهم لها محل تأمل.

وبذلك يظهر: ان جواب الشيخ - قده - وتبعه النائي - قده - : من ان مفاده هو: نفي الحكم الضرري في عالم التشريع والضرر الواقع في مورد الجهل لا ينشأ من الحكم الشرعي ليرفع بدليله، وانما نشأ من جهل المكلف به خارجاً.

والمماقاني - قده - في البشري: من انه وارد في مقام الامتان وفي المقام (٣) حيث مناف له لا يكون مشمولاً له، اذ لو لم يكن تشريع لم يقع المكلف بجهله في الضرر، والامتان لا يجعل الحرام الباطل واجباً صحيحاً أو كافياً عنه.

(١) عطف على قوله هذا يناقض فتواهم.

(٢) البدل بالتراب، والاشارة في الصلاة، والقضاء والتأخير في الاخيرين.

(٣) اد الأمر بالقضاء والاعادة مناف للامتان فلا يمكن القول بهما ومعناه: صحة ما أتى به.

أقسام الضرر

وكما لا ضرر يرفع ما فيه ضرر، يرفع جوانبه (١) الآخر، لاستحالة اختلافهما، ثم ان الاضرار بالنفس مثله بالغير، للاطلاق (٢) نعم يختلفان في جوازه بالنسبة الى الاول في غير المانع من النقيض بخلاف الثاني، لانه تصرف في سلطنته، فينبه قاعدتها الا اذا أجاز.

ويستثنى من منعه فيهما، ما صرح (٣) به الشارع، أو كان من الالمم والاتخير (٤)، كما يتخير فيه بما لا يمنع (٥) من النقيض من جهة كونه في مقام الامتنان.

أما الاضرار بالسيرة فلا يشملها للانصراف، والاسوة، والسيرة. وقد تبين بذلك (٦): تمشي الاقسام الثلاثة بالنسبة الى المال والعرض ايضاً.

بطلان العبادة بلا ضرر

وانما تبطل العبادة المعلومة الضرورية المانعة عن النقيض قال بعض:

(١) اللازم والملازم والملازم كما اذا رفع لا ضرر عن المرأة المريضة حرمة لمس الطبيب لها رفع حرمة بالنسبة اليه ايضاً.

(٢) أدلة لا ضرر سواء في القتل أو قطع العضو أو اذهاب القوة.

(٣) كالحدود، وقطع عضو لسلامة الجسم.

(٤) دار الامر بين ضررين متساويين.

(٥) كما اذا تضرر بالصوم ليس تضرراً زائداً حيث يتخير بين أن يصوم أو لا يصوم ويقضي.

(٦) ان الاضرار بالنفس والغير على ثلاثة أقسام، حرام، ومخير، وجائز.

لعدم الامر مع عدم العلم بالملاك: وقال السيد - قده -: لحرمة الاضرار بالنفس، فالطهارة المائية مثلاً مبغوضة باطلّة فيجب التيمم وقال النائي - قده - باستلزام صحتها التناقض حيث الواجد - الاعم من الوجدان العيني - هي تكليفه، والفاقد بدلها، وبينهما ما ذكر، لكن التيمم مقطوع به فتبطل، وبما ذكره تبيين: عدم الاحتياج الى ما ذكره الاول وان كان في نفسه تاماً ايضاً وانما له الميدان في غيره.

والظاهر: عدم الفرق بين الحرج الذي هو نفسي، والعسر الذي هو جسمي غير الضرر وبينه في التقسيم الى المانع من النقيض فتبطل، وغيره فيجوز، لوحده سياقها بعد تقييدها بالامتنان ولذا ذكر النائي - قده -: عدم الفرق بين الاول والثالث فيه، ومنه: يعلم التأمل في فرق السيد قده بينهما بالبطلان في الثالث لا الاول.

انكشاف الخلاف

ويفرق بين زعم عدم الماء أو الضرر، فيتيمم حيث لا يجب التدارك بعد الانكشاف، لان الحكم في الاول معلق على الوجدان، ولم يجد وفي الثاني على خوف الضرر وهو حاصل، فلا مجال لقول: ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية - كما (١) ان الضرر الموجب لخيار الغبن واقعي لا زعمي -.

وبين ما اذا لم يكن أحد الميزانين كصوم شعبان بزعم رمضان حيث يلزم لذلك اما استدلال النائي - قده - للاول: بان حكمه على موضوع عدم التمكن، وذلك يدور مدار الاعتقاد.

(١) فرّق بين باب العبادات والمعاملات.

فيرد على صفراه: انه غير الوجدان.

وعلى كبراه: ان الاعتقاد لا يصححه.

ولو انعكس، بان زعم عدم الماء أو الضرر فتيمة وتوضاً غير مبال مع تمشي القرية، صح الاول لان تكليفه ذلك وبطل الثاني لما تقدم: من انه مع المنع عن النقيض فيه لا حكم.

ثم انه مع جواز البدار لذوي الاعذار لا اشكال، اما على القول بعدمه، فهل يستصحب بقاءه استقبالياً، قيل: نعم، والظاهر: العدم لانصراف أدلته الى الماضي.

ثم لا يأتي في العسر والخرج خوفهما، لعدم الدليل فيهما كما كان فيه لما ذكر.

لا ضرر ينفي العدم

كما يحكم لا ضرر على الوجوديات يحكم على العدميات كما يظهر من التوني والطباطبائي والاصبهاني - قدهم - وغيرهم لا طلاقه فلا وجه لتخصيصه بالاول عدا ما ذكره النائي - قده - من الاشكال في الكبرى: بانه ناظر الى الاحكام المجعولة فيقيدها بعدمه، اما العدم فليس حكماً، والصغرى: بانه نفي لا اثبات للتدارك، وغيره: من ان العدم ليس شيئاً فلا يكون ضاراً حتى يكون مرفوعاً.

ويرد على كبرى الاول: ما تقدم، وعلى صفراه: ان معنى نفي العدم:

الاثبات (١) والا كان لغواً.

(١) كاثبات طلاق الحاكم وضمان الحابس، والا فأي معنى لنفي ضرر الزوج والحابس.

وعلى الثاني: ان المراد استمرار مقابل العدم كاستمرار الزوجية لمن يؤدي زوجته، فقولهم: عدم طلاق الحاكم ضرر يراد به ذلك، وهكذا. وربما أشكل: انه فيها معارض بمثله في الزوج، وفيه: انه بايذائها أقدم على ذلك.

لا يقال: ربما لا يعلم، كما في الحابس ففر حيوان المحبوس. لانه يقال: لفظه موضوع على المعنى الواقعي من غير مدخلة له ولمقابله وجوداً وعدماً.

تعارض الضررين

صور تعارض الضررين ثلاث:

لانهما اما في النفس، أو الغير، أو بالاختلاف، وكل منهما اما بين المباحين (١) فعلاً أو ذاتاً، أو بين المحرمين بالتساوي أو مع وجود الهم الى حد المنع عن التقيض، أو لا يعلم أيهما مع الاحتمال (٢) في احدهما أو لا، ومع يبنى على التخيير والتعيين في المسألة الفقهية حيث نرى أصالة التخيير، بينما يرى البعض التعيين.

من غير فرق بين كونه في المال، أو العرض (٣) أو الدم، حتى القتل اذا

(١) كما دار بين اعطاء دينار أو درهمه للفقير بأن أكرهه على ذلك، وذاتاً كما اذا أكرهه على اعطاء دينار أو دينار جاره، فان عطاء دينار الجار مباح ذاتي حرام فعلي.

(٢) أي احتمال الهم.

(٣) يشمل حتى مثل طلاق الزوجة اكرهاً.

كان (١) غيره أهم - ولا ينافيه [لا تقيّة في الدماء].

فاذا حلّا، تخير المكره، لكن ان أخذ بالاكتر مع قدرته على الاقل عالماً بها لم يكن على المكره التفاوت لاختياره فيه، واذا حرماً، تخير مع التساوي، واختار المهم بدونه، واذا كانا بالاختلاف (٢) اختار الحلال.

نعم، اختلفوا فيما دار بين حرام نفسه وغيره معه، هل يتخير لوحدة الامة في نظر المشرع، أو يختار نفسه لانه من تقدم حرام على حرامين (٣)؟
نعم، اذا كانا متساويين (٤) تخير، واذا كان الواحد أهم رجح عليهما (٥).

التسبيب الى الضرر

التسبيب الى الضرر حتى عالماً لا يوجب عدم حكمه، ولذا قالوا به فيمن تسبب في ضرر الطهارة أو الصيام ونحوهما.

لا يقال: فلماذا أفتوا بضرر مستعمل اللوح في بنائه ونحوهما؟ قال الثاني - قده - : لمنع الصغرى اذ لم يملك الهيئة ورده لا يضره.

وقال غيره بعد قبولها: بمنع الكبرى، اما للعمومات مثل: [ليس لعرق ظالم حق] و: [الحجر المغصوب في الدار رهن على خرابها] و: [الغصب كله

(١) كما اذا كان عدم قتله يوجب احراق العدو لبلد الاسلام.

(٢) حلالاً وحراماً.

(٣) حيث لا سلطة له على الغير.

(٤) الحرام الواحد يساوي الحرامين لاهمية الاول بما يوجب معادلته للحرامين.

(٥) ذكرنا كثيراً من فروع المسألة في الفقه كتاب الغصب وغيره فلا حاجة الى التكرار.

مردود] واما للاقدام، واما لمعارضة الضررين فيقدم صاحبه.

ويرد على الاول: انه أخص (١) من المدعي.

وعلى الثاني: انها من الادلة الاولية المحكومة بدليله.

وعلى الثالث: نقضاً، بانه فيهما كذلك.

وحلا، أولاً: بعدم الكلية، لا مكان توهمه انه له.

وثانياً: بان دليله حاكم عليه ايضاً.

وعلى الرابع: بانه أخص، اذ ربما يكون ضرره أهم كضرر من يؤكل

خبزه اضطراراً ولا اضطرار للمالك، ومن المعلوم انه أخص (٢) من الضرر.

وعلى هذا فلا فرق بين بابهما وباب الغصب، والغاصب يؤخذ بأشق

الاحوال لا دليل عليه، بل يزيد بابه، أن أخذه ربما أوجب الاسراف.

توجيه الضرر الى الغير او عكسه

لو توجه (٣) الضرر مالا، أو نفساً، أو عرضاً الى النفس، لا يجوز دفعه

(١) فانه ربما يستلزم أخذ اللوح الضرر اضافة الى هدم الهيئة.

(٢) فيتضرر المالك بينما ليس بمضطر، فلا يقال بانهما لو اضطر اقدم المالك.

(٣) ألف: ١- يريد أن يأخذ مني ديناراً فاذا دفعته الى زيد أخذ منه ديناراً.

٢- كان راضياً فيما ليس له الرضا، كما اذا أراد ضرب زيد فیدفعه الى الزنا بامرأته راضية به.

٣- أهم غير حد اللزوم كمن يريد قطع يديه فیدفعه الى زيد حيث يقطع يداً واحدة منه.

٤- حد اللزوم، كما اذا أراد قتله فیدفعه الى الغير ليحرق منه مائة دينار.

ب: ١- يريد أخذ دينار من الغير فيجلبه الى نفسه ليأخذ منه ديناراً.

٢- الاهمية الى غير حد اللزوم يريد حرق دار الغير فيجلبه ليحرق دكانه حيث الاول أهم. ←

الى الغير، الا اذا كان راضياً فيما له الرضاء، أو كان أهم فيما ليست (١) الى حد اللزوم والا وجب، واذا توجه الى الغير جاز جلبه الى النفس في صورتى: الرخصة والاهمية، فيما ليست الى حد اللزوم، والآ وجب، وذلك للجمع بين: لا ضرر، وقانون الالهم، ورفع المنكر.

ثم ان المذكور من عالم الثبوت، اما الاثبات فان علم به فهو والا كان مجرى الاصول.

وهل يتدارك الضرر اذا دفعه الى الغير؟ لا يبعد اذا كان السبب أقوى، أو كان الضار آلة (٢) ولم نقل بقاعدة الاحسان (٣) والا فلا. كما انه اذا جلبه فتضرر، ففي ضمان المدفوع عنه، أو بيت المال او عدمهما، احتمالات: من لا ضرر، والاعداد للمصالح وهذا منه والبرائة، فتأمل.

(تضرر الجار)

لو استلزم تصرف المالك تضرر الجار، فان تعارف كما في الجيران جاز لدليل السلطة وان كان عمله عبثاً أو بقصده، لانه يوجب انصراف دليله عنه، وان لم يكن لم يجز لدليله وهو حاكم عليها.

٣ - يريد قتل الغير فيجلبه لياخذ منه ألف دينار فانه من موارد دفع المنكر ولا يخفى: أن ما ذكرناه من باب المثال ولا مناقشة فيه.

(١) - الاهمية

(٢) كالسيل والاسد.

(٣) «ما على المحسنين من سبيل».

لكن الشيخ - قده - فصل بين ما كان لجلب المنفعة ودفع المضرة فيجوز دون ما كان عبثاً لدليله، بعد عدم الضرر على المالك في منعه منه.
وفيه: ان اطلاقهما بدون التعارف والمنع في الثالث معه، غير ظاهر الوجه.

لا يقال: لا يتعارف العبث مضافاً الى أنه ايداء.
لانه يقال: فيه لا يهم خصوصيات القصد كما أن عكسه (١) كذلك، أما الايداء فلا كلية (٢) لكبراه.

كما ان ما نقل عن المشهور: من انه لو قصد الاضرار لم يجز، محل نظر، لانه لا مدخلة له في التكوينيات والانتزاعيات وانما يتدخل في الاعتباريات، نعم انه كالتجري في الدلالة على القبح الفاعلي.
وحيث يجوز المتعارف فلا وجه للقول بالضمان وضعاً وان قال به بعض بتقريب عدم المنافات بين الامرين، لكن التلازم العرفي كاف في عدمه.
ومما تقدم ظهر: اختلاف الحكم باختلافه (٣).

ثم انه لم يعلم وجه ذكرهم الحرج في المقام، اذ لو تعارض مع الضرر قدم أهمهما والاتساوى، أما بالنسبة الى الادلة المحكومة فهما بمنزلة واحدة، فحالهما كحال ضررين متعارضين، ومنه يعلم حال حرجين كذلك.

(١) ما لا يتعارف لا يجوز ولا يهمه خصوصيات القصد.

(٢) اذ ليس كل ايداء حرام، فان المنافس يتأذى من عمل منافسة، فهل يقال: انه حرام؟

(٣) كما قالوا مثله في الربا.

تعارض ضرري شخصين

كما لو أدخلت دابة شخص رأسها في خابية آخر.
 فان كان بمباشرة، أو تسبب أحدهما ولو بمثل عدم ربطها في مورد لزومه، فمع التساوي أو أهمية غيره يقدم اضراره، وفي عكسه (١) يقدم غيره مع خسارته.
 وفي فعل الثالث أحدهما هو الخاسر ويخير الحاكم مع التساوي ويقدم الأهم لا معه، وبدونهما مع التساوي يتخير أيضاً مع تقسيم الضرر عليهما لعدم الأولوية (٢)، ولا دليل على بيت المال، ومع الأهمية يقدمها والضرر كذلك.
 وهي تحصل بالقيمة، اذ اضرار الأغلى اسراف وان رضي صاحبه وبالفائدة (٣) وبالشرع، وبالاكراه، وفي تعارض اثنتين منها يتخير الا اذا كان أحدهما أهم.
 وفي التعيب (٤) ارش ان أفاد المتضرر والا فعلى الضار مثل أو قيمة، فاطلاقهم له هنا وفي سائر الموارد محل نظر.

الشك

لو شك في الضرر ولم يكن خوف عقلاني كان مجرى الأدلة الأولية،
 (١) بان كان بقاء الجاني أهم والخسارة على الجاني.
 (٢) لا أولوية في اضراره هذا أو ذاك.
 (٣) كما اذا كانت الدابة أرخص لكن احتيج اليها للنجاة من برد أو عطش أو ما أشبه، والشرع كما في ادخال العبد رأسه في الخابية حيث يحرم قتله.
 (٤) كما اذا أدخلت الدابة يدها مما يستلزم قطعها.

ولو علم به وتردد بين الرخصة والعزيمة - في أمر (١) واحد أو أمرين - فإذا كان اجتناب عزيمة، ولا مجرى للبراءة ولا استصحاب الرخصة ولو كانت سابقاً، بعد البيان (٢) ولذا لا حاجة الى استصحاب العزيمة لو كانت أيضاً وإذا لم يكن استصحاب العزيمة مع تمامية أركانه.

ولا يبعد كفاية أحد من العقلاني والشخصي لقوله عليه السلام (٣) «بل الانسان على نفسه بصيرة».

عزيمة الضرر

لا اشكال في عزيمة الضرر العرضي والنفسي والمقارن للحرام أما المالي المحلل في نفسه لمكان الرخصة، فان قارنه صار عزيمةً أيضاً، نعم للمالك اخراج الموضوع عنها فيصير رخصياً (٤).

كما انه لا اشكال في عدم وجوب علاج النفس بما يطرده للصيام ونحوه، الا اذا علم ارادة الشارع له فلا اطلاق في عزيمة المنتهي منه الى ترك الواجب أو فعل الحرام - أولاً وبالذات (٥).

(١) لا يعلم انه ضرر عرضي أو نفسي حتى لا يجوز أو مالي غير عزمي حتى يجوز.

(٢) لان موضوع العزيمة يشمل خوف الضرر.

(٣) في جواب سؤال عن الصوم.

(٤) كما اذا كان سفره يلازم سرقة ماله القليل حيث يجب دفع المنكر قبل ما بعدم السفر، كوجوب رفعه اذا أباح للسارق لم يكن منكراً الا من جهة التجري الذي عرفت عدم حرمة عندنا وان لم يعلم به السارق.

(٥) أي انه واجب أو حرام، اذا لم يكن ضرر والا فلا يريد الشارع دفع الضرر لاجلها.

حال الحكم بعد الضرر

العبادات المرتفعة وجوبها بلا ضرر التي لها (١) بدل كون الطلب يبقى تخييراً، أما ما لا بدل له كالحج حيث لا استطاعة ولا استنابة فيبقى مجرد الطلب، والتخيير شرعي من جهة ظهور الجمع بين الدليلين إرادة الشارع لهما، فقول الاخ (٢) اثباته غير واضح الدليل محل تأمل.

وفي المعاملات يسقط لزوم ويبقى الجواز - فيما كان لازماً - كما في البيع الغبني.

ومما تقدم يعلم: حال ما التزمه الشخص بنحو النذر عبادة أو غيرها اذا صار ضررياً، والتخيير استمراري لا طلاق دليhle.

الضرران المتعارضان

يلاحظ الارجح (٣) من الضررين المتعارضين كماً وكيفاً ان كان والا تساوي من غير فرق بين أن يكون كلاهما في الكم أو الكيف أو بالاختلاف، ولا بين انضمام الاضطرار والحرج الى أحدهما وعدمه، ومنه يعلم: ان اطلاق بعضهم: ان الضرر الفردي يقدم على على الاجتماعي، والمنضم (١) كالمالية والتراية.

(٢) السيد صادق الشيرازي.

(٣) كما اذا دار الامر بين تضرر أهل المحلة أو تضرر صاحب الدار في تعمیر داره فيلاحظ ان كان ضرر كل أهل المحلة بتسعة دنائير أو تسعة أيام مرض وضرر صاحب الدار بعشرة أو ثمانية أو تسعة وكذلك اذا كان أحدهما كماً والاخر كيفاً لكن العرف يرى التساوي أو الزيادة كما اذا كان مرض هذا أشد ومرض ذاك أكبر أياماً.

مطلقاً يقدم على غيره، محل نظر.

(تتمة)

لقد تبين مما سبق: ان لا ضرر يحلل ويحرم بالمعنى الاعم (١) ويجعل الكفائي عيناً والتخييري تعينياً، فاذا قال المريض: لا اراجع الا زيداً وخيف ضرره، وجب عليه وأن صح له تقاضي الاجرة لعدم المنافات، كما ان المتضررة لو لم تسمح بنفسها لها المهر والعدة والولد حلال بالنسبة اليها وان كان حراماً بالنسبة وكذلك العكس (٢) كما انه لو دخل اللص فمات صاحب المحل خوفاً، أو هرب فانكسر كان عليه الدية، ولا ينافي الاستناد اليه - فيما تقدم - وجود بعض الادلة الاخر أيضاً.

(١) حيث يجعل المباح والمكروه والمستحب حراماً، والحرام جائزاً أو واجباً.

(٢) لو تضرر هو واجبرها ونحوه المرأة.

فصل في الاستصحاب

الاستصحاب لغة: طلب صحة الشيء، يقال: صحب، وصاحب
وتصاحب، فالاول بدونه، والاخران ما كان بين الاثنين مع التدرج، أو
التقارن، واصطلاحاً فقهاً: هو [الابقاء] بلا حاجة الى [ما كان] أيضاً (١)،
وفسره الاخوند - قده - : بانه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم.
والحاکم: الشرع، أو العقل (٢)، أو العقلاء، وعلى أي حال: فهو
اعتبار لا قسيما (٣).

والمضاف اليه: أعم من التكليف والوضع - ان قلنا به - ومن الوجود
والعدم، لكنه بعناية، اذ ما ليس بشيء لا يوصف بشيء، وانما يراد به (٤) بقاء
نقيضه، والا لا يرتفع النقيضان.
(١) كما لا حاجة الى (على ما كان).

(٢) العقلاء فيما اذا لم يكن الفرد خصوصيه وان كان للجامع. بخلاف العقل حيث له تلك.

(٣) تكوين أو انزعاج.

(٤) فاستصحاب عدم الطهارة براد به: بقاء الحدث.

لا يقال: فما هو نقيض العدم الازلي المستصحب؟

لانه يقال: مطلق الوجود، فان مطلق أيهما يقابل وجوده، كما أن مقيدته يقابل مقيدته، لضرورة وحدة المهمة فيهما.

كما ان المعطوف عليه: أعم من الاختراعي (١) الشرعي، أو التكويني، أو الاعتباري، أو الانتزاعي.

ودليله: الاخبار، أو الظن شخصية أو نوعية أو سيرة العقلاء، لكن الثاني مخدوش صغرى وكبرى، أو كبرى، والثالث أخص من المدعي حيث بنائهم على الاطميناني منه.

التعبير تسامحي

ثم ان التعبير المتقدم وان ظهر من كلام الشيخ - قده - أيضاً تسامحي لانه: اما اماراة من باب الظن الشخصي كالظن بالقبلة أو النوعي من باب سيرة العقلاء - لبعد أن يكون تعبداً منهم وأن احتمل - . ومن المعلوم انها، كالسوق كاشفة لا انها حكم.

واما أصل يُنتهى اليه كما خواته (٢)، وحيث ان دليله (٣) سلب لا يفسر بالايجاب، فليس حكماً ببقاء حكم ولا ببقاء (٤) يقين، بل حكم بعدم النقص. فهل يفسر لا تشرب: بوجوب الترك الا تسامحاً؟ والا لزم حكمان في طرفي

(١) كاستصحاب الصوم فيمن شك في بقاء صومه.

(٢) البرائة والتخير والاحتياط.

(٣) لا تنقض .

(٤) به المصباح.

شيء، وهو بالاضافة الى الاستحالة للعشية مقطوع العدم، لعدم ثوابين ولو كان كذلك كان ذلك.

كلام الاصبهاني - قده -

وقد أشكل الاصبهاني - قده - على تعريفه بالابقاء: بانه أن اريد به العملي، فلا يصح جعل العقل دليلاً، اذ ليس له الزام انشائي، وان اريد به الحكمي، فلا يصح جعل بناء العقلاء دليلاً، اذ لا الزام منهم وانما يبنون على البقاء عملياً، وفيه: الاشكال في المبنيين، اذ العقل كما يرى كذلك يلزم، والعقلاء كما يعملون يحكمون، فلهم جهة مولوية وجهة سير.

المسألة الاصولية

ولما كان حجة في الاحكام الكلية كما المشهور، لاطلاقه أدلته فيصح للفقهاء استنتاجها بعد تمامية أركانه، كنجاسة المتيمم وحرمة المباشرة بعد الانقطاع - مثلاً - : كانت أصولية، لانطباق ميزانها عليه من وقوع النتيجة - كبرى للصغريات الخارجية - فيجري مع فقد النص و اجماله وتعارضه.

وان كان حجة أيضاً في الجزئيات من الاحكام والموضوعات كمسألة حجية الخبر الواحد الجارية فيهما، نعم من يرى عدمها في الاولى يجعلها فقهية كالفراغ ونحوه، لكن المبني غير تام لما عرفت.

الفرق بين الاستصحاب ونحوه

بين اليقين والشك بمعناها الاعم (١) تضاد، ومحاولة ارجاعهما الى التناقض تمحل، ثم الفرق بين: الاستصحاب وقاعدة اليقين والقهقري منه - مع ان المتعلق في الكل واحد في قبال قاعدة المقتضي والمانع حيث المتعلق اثنان - ان الاول في الاول مقدم، بينما في الثالث مؤخر، وفيه الشك طارٍ، بينما في الثاني سارٍ.

والمشهور: حجية الاول في الجملة، بخلاف الثالث الا في أصالة عدم النقل لبناء العقلاء، أما الآخرا ففيهما خلاف - على ما سيأتي.

اتحاد القضيتين

يشترط في الاستصحاب اتحاد القضيتين: المتيقنة والمشكوكة والآل لم يكن من نقضه به، من غير فرق بين الموضوعات أو الاحكام التكميلية أو الوضعية.

ولا يقال: ان الشك في بقاء الحكم من جهة الشك في بقاء موضوعه بسبب تغير ما ولو زماناً أو مكاناً، حيث أن بعضهم جعلهما من الشخصات ولذا يتغير بتغيرهما في كثير من الاحيان؟

لانه يقال: الموضوع عرفي حسب التلقي من الشرع، لا دقي أو دليلي، الا اذا نص بهما، ومن الواضح: ان التغير بهما لا يضره، مضافاً الى ضعف المبني (٢) ولا تلازم بين تغير الحكم وتغير الموضوع الذي هو المعيار في المقام.

(١) الشك أعم من الظن والوهم، واليقين أعم من العلم والجهل المركب.

(٢) تغير الشخصية بسبب الزمان والمكان.

لا فرق بين استصحاب حكم الشرع او العقل

وكما يجري ما تقدم في الحكم الشرعي يجري في الحكم العقلي ولا يستشكل: بانه اذا انتفى قيد أو شرط لا يمكن حكمه، فكيف يجوز استصحابه؟

لانه، أولاً: يمنع تقيّد حكمه بملاحظة جميع خصوصيات الموضوع - وان اشتهر - بل هو مثله له تفصيل واجمال مقارنة بالعلم وبدونه.
وثانياً: بما ذكره الاخوند - قده - باستصحاب الشرعي المستكشف به عند طرو انتفاء بعضها، وان ظهر النظر في ذيله.
وأما الملازمة بين الحكمين: فهي في مقام الاثبات لا الثبوت وفيما اذا نفي حكماً.

ادلة الحجية

السيرة

منها: السيرة، حتى من الحيوان وهي حجة لم تردع، وأشكل في الصغرى: بأن الجري من باب الاطمينان، أو الاحتياط، أو الاعتباط، أو الغفلة، كما هي موجودة فيه، وفيه: ان الوجدان يخالف كونه لها في الانسان، نعم لا نعلم ملاكه فيه (١).

وفي الكبرى: بعدم الدليل على حجة مثلها، وفيه: ان آية «غير سبيل المؤمنين» والاتصال بزمان المعصوم عليه السلام يكفيان فيها والقول بالردع لايات الظن غير تام، لانها اما في أصول الدين، أو لعدم بناء العقلاء في موارد أعمال الجاهلين اصولاً وفروعاً، أو لوجود الدليل في مقابلهم، حيث كان الانبياء يأتون به، وهم يعرضون عنه، والآ فان أغلب أعمال المتدينين مبنية عليه.

الاجماع وبناء العقلاء

ومنها: الاجماع منقولاً ومحصلاً، وغير بعيد صفراه، وان كان يرد على كبراه: احتمال الاستناد، بل القطع به، وحيث ان الدعوى به في الجملة لا يستشكل عليه، بالاخلاف في خصوصياته.

ومنها: ان الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق، وهو حجة لبناء العقلاء وعدم ردع الشارع، وأشكل عليه صغرى: بانه أريد به الشخصي فهو أخص، وأن أريد النوعي فهو متوقف على وجود جهة جامعة، ولا تتصور بين جميع الاشياء من حيث البقاء النوعي، فليس سبيل الى احراز غلبته فيها حتى يحصل في المشكوك.

وكبرى: بردع الشارع والعقل.

لكن يمكن أن يقال: انه يرد على الاول ارادة الثاني، والمراد بقاء كل شيء بحسبه الصنفي وعلى الثالث بعدم صلاحية الرادعات - على ما تقدم (١)

الصحيحة الاولى

ومنها: الاخبار كصحيحة زرارة، قال قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال عليه السلام: يا زرارة! [قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، واذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء] قلت: فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال عليه السلام: لا، [حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بيتن، والا فانه على يقين من (١) في السيرة.

وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ولكن ينقضه بيقين آخر].

والاشكال فيها من حيث السند: لجهة الاضمار غير تام، بعد رواية الطباطبائي والراقي - قدهما - لها مسنداً الى الباقر عليه السلام على انه مثل زرارة غير قادح.

كما انه من حيث الدلالة: ان اللام محتمل العهدية، فبعد القطع بعدم خصوصية المورد يكون خاصاً بالوضوء فلا يسفاد منه ما يراد من جهة الاستصحاب كلية، ولذا قال الاصبهاني - قده - : لوجوب تساوي الاوسطين، وحيث كان في الصغرى مقيداً بالوضوء يكون كذلك في الكبرى، فلا يفيد كون اللازم للجنس، بل لا بد من اثبات ان اليقين في قوله: [على يقين من وضوئه] أيضاً غير مقيد بالوضوء.

غير وارد (١) لما أشار اليه العراقي - قده - : من انسياق الشكل الاول من التعليل، فيكون اليقين المحكوم عليه بعدم النقض أوسع من اليقين بالوضوء.

ولذا قال الحائري - قده - : ان المناسبة قد تلغي القيد وقد تثبته، ومثل للثاني بـ: [الماء اذا بلغ قدر كر] حيث حذف [بالملاقات] وللاول: بالمقام، لان المناسب لعدم النقض هو جنس اليقين في قبال الشك.

وبهذا تبين: ان قوله عليه السلام: [من وضوئه] من باب ذكر المورد لا الخصوصية، فاللازم القول باطلاق اليقين والشك لا تقيدهما، أو تقييد الاول، فلزوم تكرار الاوسط بالتساوي أو أعمية الثاني من الاول، لا العكس، كما لا يعم التباين أو من وجه غير منتفٍ في المقام حيث التساوي بدون قيد.

ثم لا اشكال في المسبوق بالحدث أو التطهر المستصحب لهما قبل الصلاة كجريان (١) قاعدة الفراغ فيما اذا لم يكن ملتفتاً قبلها اصلاً وانما شك بعدها.

أما اذا التفت في الاول قبلها واستصحب ثم غفل وصلى، فهل يدخل فيها باعتبار اطلاقها أو لا لما ذكره الشيخ - قده -: من سبق الامر بالطهارة ولا مجال لها، لان مجراها الشك الحاصل بعد الفراغ لا الموجود من قبل؟
 الاقرب: الاول، لان المصلي قبلها لم يكن شاكاً، فكيف يمكن أن يحكم عليه بعدم جواز نقض اليقين بالشك؟
 وربما يقال: بان الصحيحة بصدد قاعدة المقتضي والمانع، لا الاستصحاب.

وفيه: أن متعلقها شيان، وفيها شيء واحد.
 أما الاشكال عليها: بذكر المسيبي (٢) مع أن مقتضى القاعدة السببي.
 فيرد عليه: ان ذلك في المتخالفين منهما، وفي المقام متوافقان وحيث ان التشريع ليس الا اعتبار صح في هذا أو ذاك.
 ثم لفظ - النقص - ظاهر في المستحكم (٣) طوياً أو عرضاً، والمراد بالمتيقن الاثر، لا نفسه ولا المتيقن وهو يشمل الموضوعية والحكمية مطلقاً (٤) وليس من الاستعمال في أكثر من معنى.

(١) أي كما لا اشكال في جريان...

(٢) الشك في بقاء الطهارة مسبب عن الشك في الحديث.

(٣) فلا يقال: نقض الماء، والعرض: كنقض الغزل، والطول: كنقض الحائط.

(٤) وضماً أو تكليفاً.

ولا فرق بين العقلية والشرعية، والمقتضي والمانع، للاطلاق، وما ذكره الشيخ - قده - وغيره: من عدم الجريان في الاولين، محل نظر.

المراد بالمقتضي وليله

وهناك موضوع وحكم، وربط وملاك، والاخيران بمعزل عن الكلام، حيث أولهما تابع وثانيهما غير ظاهر المعيار، وانما المقتضي في كلام الشيخ - قده - : قابلية البقاء وعدمها في الاولين (١).

لا يقال: كيف يتصور المقتضي والرافع في الاعداد مع جريان الاستصحاب فيها.

لانه يقال: مقابل (٢) العدم هو ذو المقتضي والرافع، وبذلك يظهر: انه لا حاجة الى تفصيل النائي - قده - وبعض مقرره في مراده وانه ليس الملاك والموضوع وما يقتضي وجود الشيء في الاسباب والمسببات اذ مراده غير محتاج الى هذه المقدمة. والذي استدل به أوله، أمور:

الاول: اجمال لا تنقض فالمتيقن منه: الشك في الرافع لدلالة مورده عليه: وفيه: لا اجمال - على ما عرفت - وهو غير مخصص. الثاني: ارتكاز التخصيص به حيث العرف يرى عدم جريانه في الشك

(١) كالشاب والشيخ موضوعاً والدوام والمتعة حكماً.

(٢) السبغة فيها مقتضى عدم الانبات فلا يرفع الابرافع، أما الارض الطيبة فعدمه فيها لا مقتضى لبقائه.

في المقتضي، فانه يعمم ويخصص في كل (١) منهما.

وفيه: ان الارتكاز في المقام ليس بتلك القوة، ولذا فهم المشهور الاطلاق (٢).

الثالث: اعتبار الوحدة بين المتينة والمشكوكة، والا لم يكن من النقص وحيث لا توجد حقيقة والا لم يحتج الى الاستصحاب، فاللازم وجودها عناية، وهي: وحدتهما باعتبار قوة المتيقن.

وفيه ما ذكره الكفاية: من ان الوجه هو: لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتاً، وعدم ملاحظة تعددها زماناً، من غير فرق بين وجود اقتضاء البقاء وعدمه، ولا يستشكل: باقربية الاول بضميمة قاعدة اذا تعذرت الحقيقة، لان المعيار نظر العرف لا الدقة العقلية.

وقد فسر كلامه العراقي - قده - بالغاء الزمان فكان حدوثه عين بقائه.

لا يقال: من أين انها ما ذكره لا ما ذكره.

لانه يقال: ما عرفت من معيارية نظرهم فهو ككون العلاقة الشجاعة، لا المشعرية في التشبيه بالاسد.

(١) فاذا قال: صل خلف العالم العادل. عمه الارتكاز الى كل عادل، واذا قال: أكرم العلماء خصصه الارتكاز بعلماء الدين، لا الهندسة، ونحوها، واذا قال زيارة الحسين عليه السلام واجبة، عمم الوجوب الى الترجيح فقط، واذا قال: اليومية محبوبة، خصصها بالمانع من النقبض او الوجوب.

(٢) الشامل للسك في المقتضى أيضاً.

والى ما ذكره هو: من عدم اتصال الشك باليقين - على تفصيل مستغني عن ذكره -.

والى ابتلاء عدم الازلي بامثاله، لان كل الاحكام الخمسة مجعولات، فلا معارض للاستصحاب الوجودي السابق.

والى اشكال بعضهم فيه مبني.

ما ذكره الشيخ - قده - : من عدم جريانه في الطرف، وعدم جريان السابق في المفرد.

أما ما ذكره النائي - قده - : من ان استصحاب عدم الجعل غير جار لعدم أثر شرعي أو عقلي له، ففيه: وجوده بعد تحقق الصغرى كما يجري استصحاب بقاء الجعل عند وجود موضوعه، فتأمل.

الصحيحة الثانية

ومنها: صحيحة ثانية له، قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف، أو غيره، أو شيء من المني... الى أن قال: فان ظننت انه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً فصليت، فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً الى أن قال: فهل علي ان شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟، قال: لا، ولكنك انما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك، قلت: ان رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدري، لعله شيء أوقع عليك، فليس

ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

فالفقرتان تدلان على الاستصحاب والاشكال في الاولى: بان عدم الاعادة مستند الى الاجزاء اذا النقض من نقض اليقين بمثله لا بالشك، فلا بد أن يحمل على قاعدة اليقين، أو أنه لم يعلم كيفية تطبيق الامام عليه السلام الكبرى على الصغرى، ولا يضر ذلك بعد صراحة الاولى، أو انه عليه السلام اتقى في التطبيق لكون نجاستهما محل خلاف بين العامة والخاصة، كما فعلها في قوله عليه السلام [ذلك الى الامام] في قصة الصيام.

غير تام، اذ هي أيضاً تحتاج اليه، منتهى الامر أنه سارٍ لا طارٍ.

بل الظاهر: ان الدخول في الصلاة له، وانما عدم الاعادة للاجزاء كما أجمع اليه الشيخ - قده -، ولا يرد عليه اشكال الاخوند - قده -: بان التعليل فيها انما هو بوجود الامر الظاهري لا بدلالته على الاجزاء اللهم الا اذا قيل: بان دلالة عليه كان مفروغاً بينه عليه السلام والراوي، فعلى عليه السلام عدم وجوبها بوجوده، بل التعليل مبني على أن الشرط هو احراز الطهارة ولو بالاصل لا واقعيتها.

لكن الثاني - قده - صححه بكل منهما (١) فتأمل.

ثم هل قوله عليه السلام: [ولكنك] يدل على الاستحباب؟ احتمالان.

الصحيحة الثالثة

ومنها: صحيحة ثالثة له: واذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع، وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك،

(١) الاحراء، وكون الشرط هو الاعم من الطهارة الظاهرية والواقعة.

ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات. والظاهر: انها بصدد بيان: الكبرى الاستصحابية والصغرى الركعاتية، لا أحديهما فقط، كما قال بكل منهما بعض، نعم فهم من الخارج وان قال بعض بانه يفهم من [فاء] [فأضاف] ويؤيد الكبرى قوله في الاخير [ولا يعتد]. ووجه كونها على نحو الكلية لا المورد، ماتقدم في الاولين. وحيث ان التعبير عن موردها بهذه العبارة، لا مجال للقول بأنها لبيان قاعدة اليقين وان كان ظاهراً في اختلاف زمان الوصفين، لان قرينة الاول أقوى من قرينته.

ثم ان بعضهم ذكر: ان الاستصحاب لا يجري في الشك في الركعات لا من جهة النصوص والفتاوى، بل لانه لو أجراه وأتى باخرى لا يمكن اثبات كونها هي الرابعة حتى يأتي بالشهد والتسليم لانه من المثبت، فانه لا مانع من استصحاب عدم الخروج عن الرابعة بعد الاتيان بها فيشملة كلي وجوبهما.

خبر الصفار

ومنها: خبر الصفار عن القاساني، قال: كتبت اليه وأنا بالمدينة، عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام. [اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية].

وأخيرها يدل على أنه للاستصحاب، كما قاله الشيخ - قده - وغيره فقول الكفاية: انه بقرينة الاخبار ان المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وتأيد الثاني - قده - : بان [اليقين لا يدخله الشك] ظاهر في عدم

دخول اليوم المشكوك كونه من رمضان فيه، وحمله على الاستصحاب بعيد، لغرابية هذا الاستعمال، محل نظر.

أما الاول: فلما عرفت.

وأما الثاني: فلو جود مثل هذه العبارة في الصحيحة الثالثة، مضافاً الى عرفتته.

كما أن تأييد العراقي - قده - للكفاية من جهة أن استصحاب عدم دخول شهري: الصيام وشوال لا ينفي وجوب الصوم أو الافطار، اذ موضوعهما أن هذا اليوم منهما، بنحو كان الناقصة لا التامة، وهو لا يثبت الا بالملازمة. غير تام، اذ فيه - مضافاً الى امكان نفي مفاد الناقصة باستصحاب عدم التامة -: ان اثبات رواية استصحاباً مثبتاً ليس معناه: عدم حجيتها اذ نفينا له من باب قصور دليل الحجية لا المحذور في نفسه.

الاخبار المغيية بالعلم

ومن الروايات المغيية بالعلم، مثل: حتى تعلم انه قدر، وحتى يعلم أنه قدر، وحتى تعلم انه حرام، لكن الاظهر من الاحتمالات (١) السبعة فيها: قاعدتا الحل والطهارة تنجزاً، واعذاراً، لا حكماً ظاهرياً مستلزماً للتناقض، كما سبق الالماع اليه، أما غيره فلا ظهور لها فيه وان كان محتملاً، بل ربما يؤيده ذيل الاولى [فاذا علمت فقد قدر].

فان كون العلم تمام الموضوع أو جزئه، صفة أو كاشفاً خلاف المتفاهم عرفاً وان كان ربما جعل هو أو نحوه كالخوف، وكما في عدة الوفاة، وفي (١) وهي: الحكم الظاهري، والواقعي، والاستصحاب، وأربعة آخر، ملفقة من الثلاثة.

الطهارة، والصوم والصلاة في السفر فيما خاف الضرر - بالقرينة - وقول بعضهم بذلك في التبين في الآيّة، خلال المشهور المنصور.

ولا ربط (١) للمقام بكون الحواس للنفرد تخطأ، حتى عد بعضهم اخطائها الى زهاء الالف، وللاثنتين تختلف كما في مُخل يديهما في ماء واحد، يحس أحدهما بالبرودة والاخر بالحرارة لسابقتهما في مناقضهما.

الصحيحة والموثقة

ومنها: صحيحة ابن سنان، قال سأل أبي، أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر: أني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر، ويأكل لحم الخنزير، فيرده عليّ، فاغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فانك أعرتة اياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه.

وهذه وان كانت في خصوص الثوب والطهارة، الا أن المستفاد عرفاً منها: الاعم منهما ولو بقرينة الارتكاز (٢)، ولم يذكر فيها لفظ اليقين والنقض حتى تحتمل أنها في قاعدته، أو يناقش من جهة احتمال الاختصاص بالشك في المانع.

ومنها: يعرف: وجه الدلالة في موثقة بكير: [إذا استيقنت انك توضأت فإياك أن تحدث وضوءاً حتى تستيقن انك أحدثت].

كما ان هناك بعض الروايات الاخر بالمضامين المتقدمة لا حاجة الى

ايرادها.

(١) المحور الظهور، لا ان الموضوع هو الواقع لان الحواس تخطأ فلا يمكن جعلها محوراً.

(٢) ارتكاز الاستصحاب عرفاً.

تفصيل السبزواري (قده)

ومما تقدّم: تحقق وفاء الادلة بمختلف الاقسام.

أما تفصيل السبزواري - قده - بين الشك في وجود الرافع فيستصحب وفي رافعية الموجود فلا، من غير فرق بين الشبهتين (١) لانه من نقض اليقين باليقين، فلا يخفى ما فيه، اذ يلزم وحدة متعلقهما مع الاختلاف سلباً وإيجاباً، وليس المقام منه، فلا يتم أركانه.

تفصيل آخر

وهناك تفصيل آخر بين الاحكام التكليفية والوضعية.

ولتوضيح الامر نقول: الحكم انشاء نفسي يظهره اعتبار الاقتضاء ايجاباً أو سلباً، مع منع النقيض وعدمه يلقي في عهدة الغير، فبينهما (٢) التضاييف، وهو نوع ربط بينهما (٣)، فليس من سنخ الارادة، والرضا، والحب، والمصلحة، واضدادها (٤)، كما أن بينها من وجه.

ثم الاعتبار غير الامور المتأصلة الجوهرية والعرضية كالالوان والانتزاع (٥)، فان الاول بيد المعتبر، بخلاف الثالث حيث يلزم المتنزع (١) الموضوعية: كما اذا علم لم يعلم هل خرج منه البول أو المذي؟ والحكمة كالشك في ناقضة الرعاف.

(٢) بين الملقى والملقى.

(٣) بين الحاكم والمحكوم.

(٤) الكراهه، والعصب، والبعض، والمفسد.

(٥) أي: عبر الانتزاع.

عنه، كما انه ينقسم الى ما ينتزع عن الاول كسبية الدلوك لوجوب الصلاتين واضرابها (١)، وعن الثاني.

ولا يخفى: ان كل واحد من الاولين يتولد من الآخر.

ولا يقال: يتولد الثاني من الاول وهو فاقد (٢) وفاقد الشيء لا يعطيه؟

لانه يقال: المراد به التحريك (٣).

ثم الثالث قد يلزم الوجودين (٤)، بينما بعض الصفات لاحدهما (٥).

كلام الاخوند - قده -

والاخوند - قده - جعل الحكم الوضعي ما يقبل الجعل تبعاً واستقلالاً وما لا يقبل أياً منهما وما يقبل الاول فقط، واستدل لعدم تناول التشريع للخصوصية المسانخة: يلزم أن يكون في العلة بأجزائها ربط خاص به كانت مؤثراً في معلولها لا في غيره ولا غيرها فيه، والآلزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء.

ويرد عليه أولاً: الاشكال في نفس الحكم الوضعي بما ذكره الشيخ -

قده - فانه منتزع من التكليفي والا فلا شيء في قبالة.

وثانياً: بانه لا وجه للتفريق بين الثلاثة، اذ كل منها قابل للجعلين.

(١) كالشرطية، والمناعية، والقاطعية.

(٢) الاعتبار بنفسه فاقد لعدم المتأصل فكيف يولده.

(٣) فان الامر اعتبار، اذ أطاعه العبد يجزي جزاءً بالمال مثلاً واذا خالف بالعقاب.

(٤) تلازم الزوجية لاربعة ذهنا وخارجاً.

(٥) فالنار حارة في الخارج لا في الذهن، واجتماع النقيضين ذهني لا خارجي.

وثالثاً: ان ما ذكره مبني على التوليد أو الاعداد. اما من يقول بالتوافي ففي مندوحة عن ذلك.

ورابعاً: ليس التشريع كال تكوين بحاجة الى ربط، بل الشارع جعله تشريعاً ولو لأنه مصداق كلي جعل الصلاة بدون ترجيح مصداق على مصداق، وانما عتین احدها (١) لاجل توحيد المطيعين في خصوصيات الاطاعة.

اشكالات على الشيخ (قده)

وربما استشكل على الشيخ - قده -: بان ظاهر الايات والروايات تبعية التكليفي للوضعي، قال سبحانه: «فلکم رؤوس أموالکم» وفي الحديث: [الناس مسلطون على أموالهم] و: [لا يحل مال امرئ] مضافاً الى أنه لو كان الثاني من شئون الاول كان بينهما التلازم، والحال ان بين جواز التصرف والملك من وجه (٢).

على أنه لا يمكن استصحاب الزوجية، ولا جواز الوطي في الصغيرة اذا كبرت وشك في طلاقها، اذ الاولى منتزعة عن الثاني فتكون تابعة لمنشأ الانتزاع حدوثاً وبقاءً والثاني مسبوق بعدم. لكن يرد على الاول: ان الجزء ينسب الى الكل مضافاً الى ان الظاهر يؤول بالدليل العقلي.

وعلى الثاني: ان جواز التصرف حكم من الاحكام (٣) التي يرمز (١) أحد المصاديق.

(٢) لا يجوز للسفيه والمحجور التصرف في ملكه، وحق المارة يجوز التصرف فيه وليس بملك.

(٣) فمن الممكن بقاء الكل في الجملة مع ذهابه، والاحكام الاخر: الارث ونحوه.

المكلف اليها فلا تلازم.

وعلى الثالث: انه لا مانع من الاستصحاب التعليقي (١)، فلا حاجة الى القول باستصحاب الزوجية وترتب جواز الوطي عليه، ويمكن أن يقال: ان الزوجية رمز مجموعة أحكام مُنع سابقاً من أحدها فإذا ارتفع كان. أما القول بجواز وطئها اذا لم تؤذ - كما نحتمله - فلا مورد للاشكال.

الطهارة والنجاسة

الظاهر: انهما واقعان كشف عنهما الشارع، كما قاله الشيخ - قده - لا انهما تعبديان، كما قاله المشهور، واشكالهم عليه - بلزومه، التساوي بين الثانية والقذارة عليه مع ان بينهما من وجه (٢).

وكون كلامه فيهما اخباراً لا انشاءً مع تسالمهم عليه، والحكم الظاهري بالاستصحاب وغيره لا مورد له فيما فرض كون الواقع على خلافه :-

غير وارد، اذ يחדش الاول: ان المراد بالثانية أعم من الخارجية والنفسية، ولذا جمعتما آية الخمر والانصاب - كما جمعت الحرام آية الدم وما أهل به لغير الله - كما ان مورد الافتراق في القذر كاشف عن كونه ليس على نحو المنع من النقيض، ولذا لم يكن من الثانية.

الثاني: بان كل انشاء تابع لمصلحة أو مفسدة معه أو لا معه، أو لتساويهما كما في الاباحة.

(١) لو بلغت سابقاً جاز وطئها والآآن كما كان.

(٢) ابن الكافر نظيف نجس، والطاهر المتن قذر ليس بنجس.

والثالث: بانه تنجيز أو اعدار على المختار، مضافاً الى انه لا مانع بالتزام التعبد هنا لمصلحة راجحة على مصلحة الواقع.

الصحة والفساد

الصحة والفساد محتاجان (١) الى الموضوع القابل، وحيث انهما في الافراد المحققة أو المقدرة فهما: المطابقة واللامطابقة للمهية الحقيقية (٢) أو المخترعة، فلا جعل لهما.

فكما ان التفاح الفاسد ما خرج عن المهية في أحد أبعاده الستة (٣)، كذلك الصلاة أو البيع الفاسد، وبذلك يظهر عدم جعلهما.

وقول من يرى الجعل الشرعي في العبادات والمعاملات - بالمعنى الاعم (٤) - لانه هو الذي يحكم بالاثر المطلوب منهما، وعدمه كقول الكفاية بالتفصيل بين الاولى بعدمه فيها، لانهما عبارة عن مطابقة المأمور به للمأتي به وعدمها فيها بخلاف الثانية لانهما فيها عبارة عت ترتب الاثر وعدمه والحكم بهما مجعول شرعي غير ظاهر الوجه.

العزيمة والرخصة

ذكر بعضهم ان العزيمة والرخصة من الاحكام الوضعية وفيه: ان

(١) فالوجود - مقابل المهية - لا ينصف بأيهما.

(٢) كالنجاح، والصلاة، والبيع، فالتاني احراعى سرعى، والتالي عفلانى.

(٣) ما يحس بأحد الحواش الخمسة، والاثر المطلوب منه كعلاج القلب.

(٤) السامل للاعاعات.

الاولى الزام، والثانية تخيير، مع الترجيح أو بدونه، وهما من التكليف لا الوضع.

أما اضافة الشهيد عليهما: المهيأت المخترعة، فغير ظاهر الوجه، وان أيداه النائيني - قده - وغيره، اذ ليس هناك الا صورة ذهنية هي تكوين، وأمر خارجي هو تكليف.

ولا يخفى: ان كل واحد منهما - على القول بالثاني (١) - اما على نحو القضية الحقيقية، أو الخارجية.

(لا تفصيل بين الوضع والتكليف)

اذا عرفت ما ذكرناه من أقسامهما نقول: لا مانع من جريان الاستصحاب في الكل لا طلاق أدلته، نعم الوضعي المجعول بالتبع كالشرطية لا مجال لجريانه فيه، بل يجري في منشأ انتزاعه (٢)، لانهما من السببي والمسيبي، والله المستعان.

قم المقدسة: ١٩/شعبان/١٤١١ هـ ق.

محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي

(١) الوضع.

(٢) فاذا شككنا في بقاء شرطية الاستقبال للصلاة، نستصحب تقيد الصلاة بالاستقبال، فيسقط الاحتياج الى استصحاب الشرطية.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله
الطاهرين.

«تنبيهات»

الاول

الاول: لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن التفت المكلف الى
اركانه ام لا كسائر الطرق والامارات والاصول فلا فرق في صحة الصلاة مع
الغفلة وبدونها من جهة الفراغ واستظهار الشيخ والاخوند وغيرهما الفعلية
ليس الا قياساً على سائر الافعال مع أن اليقين طريقي فليس بمثابته.

الثاني

الثاني: - لم يعرف محصل للاستصحاب التقديري وان ذكره الاخوند -
فانه اذا لم يكن حكم واقعي مقطوع به، ولا ظاهري حيث ان الادلة تنجيز
واعذار فقط، لم تتم اركانه، وقول الكفاية ان الحكم الواقعي الذي هو مؤدى
الطريق محكوم بالبقاء، لا يصحح احدهما، والجنوح الى ان مؤذاه واقعي
تنزيلي رفع اليد عن المبنى.

الثالث

الثالث: كما يجري الاستصحاب في الفرد يجري في الكلي متأسلاً، أو انتزاعياً أو اعتبارياً ولا يتوقف على القول بالكلي الطبيعي لانه عرفى فيشملة الدليل سواء كان من المردد او في المعين او المطلق ففي الاول منه أن جرى فيه لم يجر في الفرد وبالعكس اذ هو تابع للآثر، فقول الكفاية كان استصحابه كاستصحابه محل تأمل، مثل تخصيصه الثاني بما هو باق أو مرتفع قطعاً، مع ان احتمال البقاء كاف.

ثم ان تقسمه بالثلاثة كما صوره الشيخ رحمه الله تام واطافة بعض رابعاً ممثلاً له بمن اجنب ليلاً واغتسل وبعد نوم ثان رأى اثر المني في ملابسه حيث يحتمل أنه جديد غير تام فانه صار متطهراً صباحاً فيستصحبها والعلم الاجمالي بانه من احدهما منحل لعدم تأثير الطرف السابق كما ان احتمال لزوم الغسل لانه احدث بسبب هذا الموجود ولا يعلم رفعه لاحتمال جدته مرفوض لعدم تأثير احد طرفيه، وعدم كون هذا من قسمي الثاني والثالث واضح.

وجريان الاستصحاب في الاول واضح واشكل في جريانه في الثاني حيث ان القصير مقطوع الزوال والطويل مشكوك الحدوث ولا يجري في المسبب مع وجود السبب واجاب الكفاية باجوبة ثلاثة لا يخلو بعضها عن نظر.

والثاني بان السببي معارض فلا يجري وعليه لا مانع من جريانه في المسببي ولا يخفى ان مثال بعضهم له بخارج المشكوك كونه احد الحدين غير واضح اذ ليسا منه.

(القسم الثالث) اما ثالث الاقسام فمن قائل بجريانه مطلقاً لتمامية اركانه وعكسه كذلك وهو المختار اذ الكلبي لا وجود له الا في ضمن الخصوصيات فما علم وجوده في بعضها اما التخصص بفرد آخر فلم يكن فاحد ركنيه غير تام اذ المعلوم ارتفع وما نحتمل بقائه لم يكن معلوماً.

ومنه يعلم وجه النظر في تفصيل الشيخ بين احتمال حدوث فرد آخر، مقارنة مع الفرد المعلوم فنعلم، او مقارنة مع ارتفاعه فلا، وربما اشكل عليه بان لازمه عدم جواز الصلاة لمحمتمل الاحتلام وفيه ان التقسيم بين الموضوع والفصل في غير مثل الطلاق والنكاح قاطع للشركة.

اما استثنائه ما يعد اللاحق امتداداً كالسواد الضعيف ففيه انه ليس منه في الآيه المباركة وان تم جريانه فيه.

الفرد المردد

ثم ان المراد بالكلبي هنا اعم من الفرد المردد فانه وان لم يعقل في الخارج اذ كل شيء هو هو لكنه معقول في الذهن بل لا نبعد صحته في الاعتباريات في الجملة لانه امر يراه العقلاء ولم يمنع عنه الشارع بل يشهد لتصديقه له ما ورد نصاً وفتوى من بيع الكلبي في المعين واطلاق الاكثر من الاربع فيمن اسلم عنه.

وكيف كان في القسم الثاني يصح استصحاب الجامع بين المهيتين او الخصوصيتين او الجميع، ولذا قال السيد الطباطبائي في حاشيته على المكاسب: - ان تردده بحسب علمنا لا يضر بتيقن وجوده سابقاً والمفروض ان اثر القدر المشترك اثر لكل من الفردين فيمكن ترتيب ذلك الاثر باستصحاب

الشخص الواقعي المعلوم سابقاً.

اما استصحاب احدهما المعين من أي الثلاثة فلا لعدم اليقين السابق كما قاله الاصبهاني او الشك اللاحق كما نسبته الى غير واحد من اجلة العصر.

الرابع

الرابع: يجري الاستصحاب كلما كان يقين وشك سابقين او لاحقين او مختلفين بسبق الاول وفعلية الثاني او بفعلية الاول ولحوق الثاني، لاطلاق التعليل ونحوه وعليه يجب قضاء صلاة الاب ونحوها فتأمل، كما يلزم تهئية وسائل شهر الولد المترقب المشكوك بقاءه شهراً.

اما ذو العذر فان قطع ببقائه الى اخر الوقت او عدمه فهو واذا شك جاز البدار فان انكشف الخلاف وجبت الاعادة الا عند من يرى اجزاء الامر الظاهري.

الخامس

الخامس:- الزمان سواء انتهى الى اجزاء صغار كما قيل في الجوهر الفرد، او كان امراً واحداً مستمراً أو بعداً رابعاً أو غير ذلك يصح استصحابه للعرفيه في القضيتين (١) التي هي المدار فيه، وكذا بالنسبة الى الاثر المترتب على عدم ضده كجواز المفطرات في ليل الصيام، واذا كان ظرفاً أشكل استصحابه - وان قال به المشهور - فان وقوع الامساك في النهار المستصحب لازم عقلي، الا اذا قيل بخفاء الواسطة.

(١) المتيقنة والمشكوكة.

وكانه لذا عدل الشيخ وتبعه النائي باستصحاب (١) الحكم واشكل عليه بان الشك فيه مسبب عن الشك في الزمان، ورؤدبانه لا مانع منه بعد عدم جريانه في السبب للمحذور.

والاخوند بجريانه في فعل (٢) المكلف المقيد بالزمان لكنه لا يجري، فيمن شك بقاء وقت الصلاة لعدم وجودها السابق الآ على نحو التعليق.

والاصبهاني فصل بينا ما كان القيد ظرفاً او مقوماً بوجوده المحمولى او الناعتي فالاول كقوله اذا دخل النهار فامسك وظاهره ترتب اصل الحكم بالامساك على ثبوت النهار فيكون التعبد ببقائه تعبداً بترتب الحكم عليه، والثاني كقوله امسك في النهار فاذا كان الامساك محققاً بالوجدان والنهار محققاً بالتعبد كفى في كون الامساك فيه، والثالث كقوله يجب الامساك النهاري فاستصحاب النهار لا يجدي في كون الامساك نهائياً، نعم اذا كان الامساك النهاري موضوعاً للحكم صح استصحاب كون الامساك الوجداني من اوله الى آخره نهائياً في السابق وجداناً وفي اللاحق تعبداً.

اما الزماني سواء امكن تجمع اجزائه (٣) ام لا فيستصحب للوحدة الحقيقية اذا لوحظ التوسط بين المبدء والمنتهى فتتحد القضيتان (٤) او العرفية اذا لم تلاحظ وكفى بها فيه سواء كان شكاً في المقتضي بكلا قسميه (٥) او الراجع.

(١) وجوب الامساك الواقع في النهار.

(٢) الامساك قبل هذا كان واقعاً في النهار والان كما كان.

(٣) الاول كماء النهر والثاني كالتكلم.

(٤) المتيقنة والمشكوكة.

(٥) ما يقطع بانتهاه ويحتمل التجدد وما لا يقطع.

والاشكال في المقطوع انتهائه المحتمل تجده بانه فردان كما قاله
النائيني او من السببي (١) والمسببي او من القسم الثالث من الكلبي كما قاله
آخرون غير وارد فان تعدد العلة لا يوجب الخروج عن الوحدة العرفية في
المعلول فلا يقال لا يعقل وحدة احدهما مع تعدد الآخر والسببي (٢) مثبت،
والثالث هو الاول فتأمل.

ثم ان تخلل عدم السير لا يضر بالوحدة الاستصحابية كما قاله
الاخوند فالاشكال عليه بعدم امكان اجتماع الساكن والمتحرك فاللزام
استصحاب الاول لا الثاني غير وارد.

الفرق بين الظرف والقيد

ثم ان الشيخ فصل بين زمان الظرف فيستصحب المظروف والقيد فلا،
لانه من اسراء الحكم من فرد الى فرد ولعل الانسب اضافة ثالث هو الشرط اذ
قد يكون الزمان من باب التزام في التزام كما ذكروا في شرط العقد فيكون
كالاول.

اما اشكال النائيني عليه بان لا يجري فيه ايضاً لانه من الشك في
المقتضي فقد عرفت جريانه فيه، مضافاً الى امكان كونه في الرافع حيث
احتمل حصوله مع وجوده فيه.

وغيره بان الزمان حتى في الظرف قيد ففيه ان الاعتبار كالتكوين قد
يكون المظروف مقيداً بالظرف وقد لا يكون وانما من باب الاضرار الى

(١) لان الشك في البقاء ناشيء عن الشك في تجدد العلة.

(٢) لا علة فلا معلول.

الحيز. (١)

ثم ان ظهور الغاية كالشرط والقيد يمنع من الشك فلا يتم اركانها الذي ملاكه العرف، ولذا قال المشهور ان القضاء بامر جديد اما ما ذكره الاصبهاني من ان طبيعي الحكم تعلق بطبيعي الفعل بالفرض فيشك في بقاءه والمفروض ان القطع بزوال احد الفريدين لا يوجب القطع بزوال الطبيعي الموجود بوجود فرد آخر فهو بالنسبة الى ما لم يكن ظهور على خلافه.

فمن اخذ منه واشكل عليهم بالتدافع بين قولهم ذاك واجرائهم الاستصحاب في القسم الثاني من الكلي طبق الامر العرفي على البحث العقلي.

السادس

هل يستصحب «لو» وهو المسمى بالتعليقي، مقتضى الاطلاق نعم. وليس ذاك مربوط باختلاف الوصفين (٢) أو الارشارتين او المختلفين (١) فقد يقيد الداء بدقة في ظرف خشبي من باب تأثير الظرف فيه وقد يكون من باب انه يلزم ان يدق والخشبي مصداق ومصلحة ثانية اوجبت الخصوصية كما في صوم رمضان، حيث مصلحة التنسيق والا فالازم شهر في السنة.

(٢) ١- الوصفان كالصديق العادل هل المحور العدالة او الصداقة، والاشارتان كما اذا اشار براسه نعم ويده لا، والوصف والاشارة كما اذا قال هذا الصديق يدخل ومريد الدخول يعلم انه عدو. ٢- كما اذا قال (ص) وصي خاصف النعل حيث يعلم عدم خصوصية الوصف لو قال المجتهد يُقلد يكون الوصف معياراً.

٣- كما لو قال اللبن حلال حيث يسري في كل فروعه حتى المنقلب منه ولو قال الكلب نجس لا يسري في الملح المنعقد منه.

٤- كما لو اوصى بان الفقير يعطى من ايجار بستانه كل شهر ديناراً - وكانت الوصة في زمان

يكفي الدينار لسنة، او يوم واحد فقط، وكذلك الحال في الوقف والنذر ونحوها.

ولا بحث أن الوصف ظاهر في الخصوصية أو الإشارة، ولا بانه يقتضي الجمود، ام لا، ولا بان المتبع القدر المعين او القوة الشرائية، فان هذه المباحث تتبع الظهور ان كان، والا فالمرجع الاصول العملية وما نحن فيه في الشك في البقاء.

ولم يعلم وجه اشكال النائني فيه هل من جهة اشتراطه ان يكون امراً خارجياً بينما الحكم المعلق ليس بذاك - كما فهمه العراقي منه - ننقضه باستصحاب الجعل او عدم النسخ حيث يراهما.

وان كان يرد عليه بان الاول من الخارجي اذا الاعتبار والانتزاع منه، نعم ليس منه الذهني مثل استصحاب الكلية وان كان الصحيح جريانه فيه ايضاً - كما ذكره الاصبهاني -.

والثاني عبارة أخرى عن ابقاء الحكم الاول هذا مضافاً الى انه يراه حتى في الاعدام.

او من جهة ان القيود مطلقاً ترجع الى الموضوع فاذا انتفى انتفى - كما فهمه الحكماء - ثم فصل تبعاً للطباطبائي بين قيد الحكم وبين قيد الموضوع فلا (١).

وفيه اولاً أنه يرى الفرق بين القيدين كما صرح بذلك في «المفهوم»

→ يكفي الدينار لمعيشه شهر، ثم تغيرت القوة الشرائية حيث يكفي الدينار لسنة او يوم واحد فقط.

وكذلك الحال في النذر والوقف ونحوهما.

(١) (العنب المغلي حرام). (٢) (والعنب يحرم اذا غلى).

وانه في قيد الحكم لا قيد الموضوع وثانياً أن المعيار في كون «العنيتة» مثلاً من الحالات او المقومات من غير فرق فيهما بينهما.

وربما يقال ان مراده ان كان استصحاب الجعل فلا شك لاحق او المجعول فلا يقين سابق، او الحرمة على نهج القضية الشرطية فهو من المسببي اذ الاثر المنشاء انتزاعه الذي هو احدهما.

وفيه انه لا مانع من جريانه فيه اذا كان محذور في جريانه في السبب، مضافاً الى ما ذكره الاصبهاني من ان حرمة العنب المغلي مجعولة على نحو الحقيقية فتأمل (١).

ومما تقدم (٢) ظهر وجه النظر فيما ذكره الشيخ من اجراء الاستصحاب التجيزي في السببية فانه مقتضى لبقائها حال الزيبية مضافاً الى انه ينافي مبناه من انتزاع الاحكام الوصفية من التكليفية فان كان لزم جريانه في المنشاء الذي هو التكليف لا الانتزاعي الذي هو السببية.

السابع

لا حاجة الى استصحاب الشرائع السابقة بعد أن في الاسلام قد ذكر كل حكم على نحو التنصيص او الكلية ولو بالدليل العقلي الملازم للشرعي ومع فرض عدم دليل اجتهادي يأتي دور الاصول العملية اللهم الا اذا كان ما فيها يخالف كل ذلك.

وهنا أيضاً اطلاقات ادلة وحدة الاديان مثل قوله تعالى قولوا آمنا بالله

(١) فلعل الاقرب أنه لا يقن بان العنيتة من الحالات فلا استصحاب.

(٢) عدم وحده الموضوع.

وما انزل الينا.. الآية وشواهد جريان احكامها في هذا الدين مثل شق الثوب على الاخ ما عدا ما صرح بعدمه فيه كالوصال والصمت.
والظاهر صحة ايضاً واشكال الاسترادي في عدم وحدة القضيتين غير وارد.

لما ذكره الشيخ من مُدرك الشريعتين وكون قضاياهم حقيقية لا خارجية اذ يرد على الاول انه يصحح شريعة المسيح لا من قبله، وعلى الثاني انه لا يبقى مجاله اذا فرض القضية كذلك مضافاً الى انه ينفع بالنسبة الى تلك الامة فقط.

كما لا يرد عليه اشكال آخر بانه ان كان النسخ لكلها فلا كلام وان كان لبعضها لم يجر حيث العلم الاجمالي المنافي او التناقض في اطراف الدليل.
وفيه اولاً عدم صحة الترديد في الشق الاول لوضوح بقاء بعضها بالاربعة (١).

وثانياً انحلال العلم في شقه الثاني اما مطلقاً او الى الاصغر مما ينفع في غيره وهذا جار في اشباه المقام من المطلق والعام والحقيقة والبرائة فيما علم اضدادها اجمالاً (٢).

واما ما عن المحقق القمي (٣) من ان جريانه مبني على القول بكون حُسن الاشياء ذاتياً، وهو ممنوع فانه بالوجوه والاعتبار فغير تام اذ هو قد يكون كذلك، مضافاً الى جريانه في الشك في المقتضي ايضاً وعلى انه منقوض به في هذه الشريعة.

(١) الادلة الاربعة مثل قولوا: آمنا بالله، وجئت لا تم.. والاجماع والعقل واضحان.

(٢) كان علم تقييد او تخصيص او مجاز او بيان في الجملة.

(٣) كما في الدرر.

الثامن

يراد باليقين في الاستصحاب القطع - وان كان في الواقع مخالفاً له - لا العلم الاخص منه ولا الاعتقاد الذي يكون من عقد القلب بعده، ما كان فارقاً بين المؤمن والمنافق والكافر الذي جحد به واستيقنته نفسه.

والفرق بينهما (١) ان الاول يقال لجهة ذاته والثاني لجهة بتره احتمال الخلاف اما تقسيمهم الاول الى الثلاثة فليس الا لبيان المراتب لعلها اكثر. ثم الثاني حجة بلوازمه الاربعة الا ان ما نزل منزلته في الباب ليس كذلك وانما هي خاصة بالشرعي منها بينما هي في الامارات في كلها وهذا صار سبباً لبقاء للتأمل في الفارق.

الاخوند اجاب بان الاخبار انما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ ما لنفسه من آثاره واحكامه ولا دلالة لها بوجه على تنزيله بلوازمه التي لا تكون كذلك.

والمشهور قالوا ان الجهل بالواقع والشك فيه مأخوذ في موضوع الاصولي دون الامارات فان الموضوع فيها نفس الذات بلا تقييدٍ بهما وفيه قوله سبحانه (فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) المستدل به لحجية الخبر والفتوى يرد ذلك.

التاسع

الظاهر ان جعل الامارة والطريق حجة الاثر دون الاصل اطلاقاً فيهما لم يقم عليه دليل. (١) القطع والمنس.

بل اللازم ملاحظة دليل مختلف الموارد، اما الالتزام بالحجية في الاول دون الثاني مطلقاً فرق ثبوتي كما ذكره النائيني او اثباتي كما ذكره الاخوند محل تأمل.

وان استدل له الاول بان جعل الطريقة في الاول يتمم الكشف الموجب لتحقيق اللازم بخلاف الثاني اذ المجهول هو مجرد الجري العملي وذلك لا يستلزمه.

(فان العلم له الصفاتية والسكون والطريقة والتحريك والتنجز والاعذار والاول نزل منزلة الثالث بينما الثاني منزلة الرابع.

والثاني بان التنزيل في الاول باللوازم العقلية والعادية بينما في الثاني الاخبار تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ ما لنفسه من اثاره لا على تنزيله بلوازمه ولا تنزيله بلحاظ ماله مطلقاً.

فانه يرد على الاول بانه من اين اختلاف مركز التنزيل فيهما ولو سلم ان الاول تنزيل طريقي فمن اين ان الاثار للمنزل كما كان للمنزل عليه فان التنزيل بدون الاستثناء (١) لا توسعه فيه.

هذا مضافاً الى كون العلم صفة لا فعل أو انفعال مبنائي ورب علم اوجب الاضطراب والتحريك في الاعتقاد (٢) لا فيه.

وعلى الثاني بانه من اين ظهور الاول في التنزيل باللوازم والثاني بلحاظ نفسه لا بها بينما الصرف يرى عدم الفرق بين «ان جائكم» و «لا تنقض».

(١) مثل انت متي بمنزلة هارون من موسى.

(٢) ولذا لم يتحرك ابو جهل وان علم وانما تحرك سلمان.

ثم لو قيل بحجية المثبت لا يقع التعارض بين ذلك الاستصحاب واستصحاب عدم تلك اللوازم لان الاول حاكم اما من يرى حجيته من باب الظن فلا معنى للمعارضه اصلاً بعد أن الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم. وحيث ان المعبر الظهور كما تقدم فلا مجال لاستثناء الشيخ الواسطة الخفية والاخوند الملازمة العقلية بالعلة والمعلول والتضاييف فان الامر تابع له أولها اثباتاً أو نفيّاً.

ثم عدم اثبات الاستصحاب للوازم بناءً على استفادته من الاخبار اما اذا قيل باستفادته من الظن او بناء العقلاء كان من الامارات، اللهم الا أن يقال بان بنائهم خاص لا بحيث يشمل اللوازم ايضاً نعم الظن باحد المتلازمين باقسامهما الثلاثة (١) لا ينفك عن الظن بالاخر.

ومما تقدم ظهر ان في الابواب الثلاثة (٢) قد ثبت كلاهما كما في الاولين او الملزوم فقط، كما في الثالث او اللازم كذلك كما في المعارضين حتى ينفي الثالث ولا يستشكل انه بعد سقوط المطابقة كيف تبقى الدلالة الالتزامية مع انها تابعة لها اذ المشكل انما هو في العلة والمعلول ونحوهما (٣) دون الكشف الاعتباري.

ولذا قال الحائري ان كشف كل منهما عن المعنى الالتزامي وان كان تبعاً للكشف عن المطابقي في الوجود ولكن ليس تبعاً له في الاعتبار والحجية فسقوط الاول عن الحجية لا يلزم سقوط الثاني.

(١) اللازم والملزوم والملازم.

(٢) الامارات والطرق والاصول.

(٣) فانه لا يعمل وجود اللازم بدون الملازم.

«فوائد :- الاولى»

من يرى تركب الموضوع أو حجية الاستصحاب في باب الظن أو بناء العقل غير المقتصر على اللزوم أو من باب الاخبار لكن الواسطة خفية وفيها الحجة يرى نجاسة احد المتلازمين فيما كان الاخر رطباً قبل الملاقات فشك في بقائها عندها، اما من لا يقول بأي ذلك لا بد وان يقول بالطهارة. ولو طار الذباب الملاقي للرطوبة النجسة الى محل طاهر مما شك في بقائها حتى يتنجس او لا فان قلنا بعدم تنجس بدن الحيوان - كما لا يستبعد - لم ينفع استصحابها في نجاسته لانه من المثبت. وان قلنا بان زوالها عن بدنه مطهر ولاقى ماءً أو نحوه كفى استصحاب بقاء النجاسة في تنجسه خلافاً للنائيني حيث لم يفرق بين الامرين. ومما تقدم ظهر الفرق بين القول بان الموضوع مركب حيث يثبت احد الجزئين بالوجدان والاخر بالاستصحاب او مقيد فكما ذكرناه.

الثانية

لو استصحب انه اخر يوم من الشهر في يوم الشك هل يتحقق بذلك اول يوم من الشهر الثاني بعده يتوقف على حجة المثبت مطلقاً، او القول بان الواسطة في المورد خفية أو كون الموضوع مركباً من وجودي هو كون هذا اليوم من الثاني وعدمي بعدم مضي يوم آخر منه قبله، أو وجود النص في شوال بما دل على ان مضي الثلاثين من رمضان او شوال وقد تحقق بعضه بالوجدان وبعضه بالاستصحاب، بضميمة عدم القول بالفصل أو الملاك في سائر

الشهور، او انه بعد الاستصحاب عرفي، وفي الكل وان كانت اشكالات الا ان اقربها الاخير.

الثالثة

لو شك في حاجب حدثي أو خبي قيل يكفي استصحاب عدمه فخفاء الواسطة او حجية المثبت مطلقاً او السيرة بعدم الاعتناء وان اشكل عليها صغرى وكبرى^(١) او لان العرف هو المرجع في المصداق كمرجعيته في المفهوم فلا يضر شيء من الحاجب، وتحت كل شعرة جنابة لافادة انسلالها من كل الاعضاء، فهل كل البدن فيه شعر، وان اشكل عليه الشيخ وجماعة. لكنه غير بعيد يؤيده انهم الملقى اليهم الكلام ويقربه في المقام غلبه الحواجب في اكثر العمال، ولم ينه عليه، وكون الغسل بثلاث اكف واللمعة في بدن الباقر (عليه السلام) أما غسله لها بعد ذكر الشخص له فالظاهر انه اتقاء من العوام حتى لا يقولوا ان غسل الامام باطل -.

الرابعة

لو ادعى الولي موته بالسراية والجاني بشره السم فان كانت شبهة رفع القصاص لانها اعم من شبهة الحاكم او الجاني موضوعاً او حكماً او شبهة الشاهد في الاول اما الدية فالعلامة على الضمان ولعله لحجية المثبت عنده او لما يأتي والمحقق على عدمه لاصالة براءة الذمة وتردد الشيخ لمعارضة اصالة عدم سبب اخر لاصالة عدم الضمان.

(١) بانه لا سيرة، او ليست متصلة بزمانهم «عليهم السلام».

وربما يقال ان تحقق شربه السم القاتل كان عليهما بالسوية وان اختلفا في التأثير لان الجناية حسب الجنات لا حسب الجنايات والا كان على الجاني، لانه بناء العقلاء في امثال ذلك، والآ لملك كل جانب ان يقول مات سكتة لا بسبب رصاصة مثلاً، ولم يدل دليل على تغيير الشارع له .
ثم مرادهم بانه على الجاني جهته الاعم من نفسه في شبه العمد، وعاقلته في الخطاء.

الخامسة

لو ادعى المالك الضمان لانه غصب والمتلف عدمه لانه هبة مثلاً فالمشهور الاول اما لحجية الميثب او لقاعدة المقتضي والمانع او التمسك بالعام في الشبهة المصداقية او لتركب الموضوع في الاستيلاء على مال الغير وعدم الرضا او لان القاعدة العقلانية الممضاة من الشارع احترام المال ذاتاً وانتساباً الا فيما ثبت خلافه شرعاً او مالكيّاً (١) ولعل الاخير اقرب.

العاشر

لا فرق بين ان يكون الاثر مترتباً على نفس المستصحب او على (٢) ذاته او الخارج المحمول (٣) فانه اذا استصحب بقاء زيد ترتب الاثر عليهما (١) العصر محترماً الا اذا كان خمرأ ومال زيد له الا اذا اباحه الشارع كالمحارب او نفسه كالمرض.

(٢) كالجنس والنوع والفصل.

(٣) الخارج المحمول العناوين التي ليس بازاء مبارئها شيء من الخارج بل تكون انتزاعية كالزوج والملك والمحمول بالضميمة ما كانت مبادئها خارجية كالا سود والابيض.

وليس ذلك من المثبت في شيء كما ذكره الاخوند خلافاً للشيخ حيث جعله منه، نعم منه ما اذا اريد اثبات حكم اللازم أو الملزوم أو الملازم أو المقارن أو المحمول بالضميمة كسواده.

ومما تقدم ظهرت صحة استصحاب المجعول بمنشأ انتزاعه (١) فلا يشترط الجعل المستقل فيه وليس ذلك من المثبت وان احتمل ان الاثر هو الصحة والبطلان وهما عقليان اذ الاثر التكليف لهما وكذلك يصح بالنسبة الى الاحكام الوصفية.

والى الاعداد والاشكال فيه فيها بانها ليست بشيء حتى تستصحب وانها ليست بحكم، فيه غير وارد اذ نتيجته عدم تبدل العدم الى الوجود حتى يترتب عليه اثره كما في كل مورد نجعل علة او معلولاً او ما اشبه، ولا دليل باختصاصه به بل حيث تحققت اركانه وهي محققة فيها فان المعيار فيه كونه قابلاً للتعبد ولا فرق فيه بينهما (٢).

كلام الشيخ وغيره

ومما تقدم يعلم صحة استصحاب عدم التكليف قبل البلوغ لما بعده والقول بانه مثبت لانهما عدمان اذ الاول لا حرجية عقلية والثاني شرعية غير تام اذ الاول ايضاً بالنسبة الى من صح تكليفه شرعية ولذا رفع القلم. اما ما ذكره الاصهاني بانه لا موقع للاحرجية الا قبل الشرع او قبل

(١) متعلق بمحمول كالجزئية والشرطية والمأنية.

(٢) العدم والوجود.

اكماله فلم يعلم وجهه اذهي بالنسبة الى غير قابل التكليف موجودة حتى بعدهما.

كما ان ما ذكره الشيخ في رسالي البرائة ولا ضرر من ان عدم التكليف غير مجعول نظراً الى ان العدم لا يحتاج الى حكم وان حكمه بعدم الوجوب او عدم الحرمة ليس انشاء منه بل اخبار حقيقة.

غير ظاهر فان العدم الانشائي غير العدم الابتدائي حالهما حال الاباحة قبل الشريعة وبعدها ولو تم كلامه يلزم ان تكون الاحكام اربعة (١).

ثم انه ظهر مما تقدم عدم كون وجوب التصديق بدرهم كل يوم عن نذر ذلك ما دام ولده حياً من الميثب وان توهم لعدم ترتب الاثر الشرعي على حياته في دليل.

وذلك لان المقام من خارج المحمول حيث دل الدليل على وجوب الوفاء بالنذر المنطبق على كل نذر خارجي لا من المحمول بالضميمة حيث عرفت المثبتية فيه، ومثله استصحاب حياة الزوج لوجوب الانفاق على زوجته - كما اشار اليه الاخوند.

الحادي عشر

الاثر العقلي المترتب على الشيء بوجوده الاعم من الواقعي يترتب على الاستصحاب وذلك خارج مما تقدم بالتخصص والا لزم الخلف فاية فائدة للاستصحاب اذا لم تجب الطاعة لو تستحب وتحرم المعصية او تكره، كما انه

لا يمكن التناقض والتضاد في اية مرتبة، فاذا وجب به شيء لم يعقل حرمة أو
لا جوبه (١).

الثاني عشر

المعيار في الاستصحاب هو الحكم أو الموضوع حالاً سواء كانا في
السابق أو لا لشمول لا تنقض له فائتان من الصور الأربع (٢) مما نحن فيه،
فتوهم انه بسحب احدها من السابق فاذا لم يكونا لم يكن، بدائي.

الثالث عشر

الحادث وجوداً أو عدماً اذا نسب الى الزمان صح استصحابه لتمام
اركانه نعم لا يثبت كونه في الزمان في المتأخر لانه من المثبت واذا نسب الى
الحادث الاخر فاذا كان الموضوع مركباً صح ايضاً لثبوت جزء بالوجدان
ونحوه (٣) والاخر به.

الرابع عشر

لا كلام في معلومي التاريخ وفي مجهوليه تنية وجمعاً (٤) ان كان

(١) فلا يقال هذا اثر عقلي فكيف رتب على الاستصحاب.

(٢) احدهما حالاً سواء كان في السابق اولاً ولا احدهما كذلك.

(٣) كالشاهد ونحوه.

(٤) في الشك في التقدم والتأخر أو زيادة التفران وهكذا كالشك في التقدم والتفران.

لاثنين اثر تعارض الاستصحابان وتساقطاً وفائدته حجيتها بالنسبة الى الدلالة الالتزامية وربما يقال بعدم جريانه فلا دلالة في المركب (١) يجري في المجهول فقط.

وهل يشترط اتصال الشك باليقين كما قاله الاخوند لظهور «لا تنقض» فيه فلا يجري الاستصحاب في المنفصل اولاً، كما قاله غير» لا يبعد الثاني للاطلاق نعم لو شك فيه صدقاً لم يصح التمسك به فيه.

وقد اختلفوا في توارد حالين مختلفين على سابق يوافق احدهما فشك في الآن الرابع في انه هل يقال بعدم الاستصحابين للتناقض في اطراف الدليل او بهما ويتساقطان وان بقيت الدلالة الالتزامية فلا يقال ما فائدة مثل هذا التشريع او عدم جريانهما لانفصال الشك عن اليقين قطعاً، أو احتمالاً كما عرفت وقد تقدم انه لا يبعد الثاني.

وبذلك يظهر ان القول بالاخذ بضد الحالة السابقة لانها نقضت ولم يعلم نقضه او وفقها لان الاوسطين يتساقطان فلا مانع من استصحابها غير وجيه

الخامس عشر

لا يصح استصحاب النبوة السابقة لنفس المصاحب ولا الزمان على المسلم ولا لثالث لانه اما لا شك لاحق، واما لا يقين سابق ولو فرض الشك لزم الفحص لانه من الاصول الذي لا يثبت الا بالبرهان.

وان قيل بنبوة موسى (ع) مثلاً ثانية عند الكل فمن يدعى نبياً جديداً، عليه الاثبات، قلنا هذا تام ولذا يستدل المسلمون لنبيهم اولاً وكون موسى (١) من معلوم التاريخ ومجهوله.

كذلك بدون ثبوت نبينا غير تام كما لم يثبت عندنا نبوة مثل بولس لعدم اخباره بذلك ثانياً مع انه محل شك حتى عند بعض اهل الكتاب مثل «تويني» حيث زعم انه ليس له في التاريخ من اثر وانما هو شيء اخترعه اليهود لماريهم ثالثاً. اما جواب الرضا عليه السلام من انا معترفون.... الخ فلا يرد عليه ما ذكره الشيخ اذ اولا يمكن ارادته عليه السلام ما ذكرناه من انه ثابت من طريق نبينا فلا مجال للاستصحاب عندنا وثانياً لعله عليه السلام اراد كلي النبي أي: أي نبي كذلك لا موسى الشخصي - ومثل هذا تعبير شائع في المحاورات - . وثالثاً يمكن كون جوابه جديلاً وهو صحيح بالنسبة الى الخصم كما ذكره القرآن الحكيم (١)، قال السيزواري لخصم لِدِ جبداً سلاسلًا. اما استصحاب الشرائع السابقة فقد تقدم صحتة بل لا نحتاج اليه بعد قوله سبحانه: قولوا آمنا بالله.... ويؤيده قصة العسكري في شق ثوبه وغيرها.

السادس عشر

اذا علمنا بكون الزمان مفرداً في العام او المطلق وظرفاً في مقابلهما (٢) فالحكم معهما في الان الثاني ولو انعكس كان المرجع فيه الاصول ولو كان ظرفاً في كليهما استصحب (٣) المقابل فيه او مفرداً كذلك فالحكم كالاول (٤).

(١) «وجادلهم بالتى هي احسن».

(٢) الخاص والمقيد.

(٣) الخاص والمقيد.

(٤) مع العام والمطلق.

وإذا لم يعلم بأي من الأقسام الأربعة فكالثاني (١).

السابع عشر

(لا) للارشاد ولذا يستصحب الثلاثة الاقتضائية والوضع أيضاً.

و (النقض) اعم من الاخذ بالضد او المخالف سلباً او ايجاباً.

و (اليقين) اعم من الوجداني فيشمل التنزيلي.

و (الشك) اعم من قسميه في اصطلاح المنطق للاجماع والنص

واللغة التي يؤخذ بها لو لم يكن للشارع عرف ولان الظن المخالف ان دل دليل

على عدم حجتيه فهو والا فهو مشكوك الناقضية وقد فرض ان اليقين لا ينقض

بالشك وحيث النتيجة تابعة لآخس المقدمتين - كما ذكروا - الشك كافيه في

عدم نقضه - فتأمل -.

(الثامن عشر)

لا بد من اتحاد القضيتين موضوعاً وحكماً اذ لولا له لم يكن من نقض

اليقين اما ما ذكره الشيخ من انتقال العرض فمحتاج الى التأمل والاعتبار

بالفهم العرفي لانهم الملقى اليهم الكلام لا الدقة العقلية ولا لفظ الدليل.

فان العرف قد يفهم من الوصف الاشارة أو الخصوصية وقد يفهمهما

منه وقد يتحير وفيه الاصل عدم الخصوصية.

التاسع عشر

المشهور من المتقدمين الذين رأوا حجية الاستصحاب لبناء العقلاء او

الظن الخاص ذكره في عداد الامارات تأييداً أو تعارضاً، اما المتأخرون الذين يرونه من باب النص فذكرهم له في عدادها من جهة بيان ان مع عدمها ماذا يكون مقتضي الدليل.

وذلك لانه مردود معها حيث نقض وقد تقدم ان المراد باليقين اعم من التنزيلي وهناك اقوال بانه من جهة الحكومة او التخصيص او اظهرية دليله من دليلها او لانه لا يبقى مورد لها مع تقدمه عليها لكنها لا تخلو من مناقشه.

العشرون

ظهر مما تقدم وجه تقدم الاستصحاب على الاصول الثلاثة الاخر عقلية وشرعية وانه مطلقاً من باب الورود لا الحكومة ولا الاختلاف بين الاول فهو والثاني فالحكومة.

اما الاستصحابان فقد يقدم احدهما على الاخر للسببية وليس ذلك الا لأجل تقدم المرتبة ولذا تقدم قاعدة الطهارة عليه.

ومع وحدة المرتبة قد لا يجريان (١) أو يتساقطان من جهة لزوم المخالفة القطعية (٢) وهذا وان امكن علاجه باجازه الشرع احدهما المعين او المخير لكنه لم يعالج كذلك.

وبدونها لا تقديم للمعين لانه ترجيح من غير مرجح ولا للمخير لانه غير مدلول الدليل.

(١) على خلاف في ذلك.

(٢) كاستصحابي الطهارة في اثنتين علم بنجاسة احدهما.

اما اذا لم تلزم فبعض على الجريان فيهما (١) للاطلاق والتفكيك بين المتلازمين عقلاً غير عزيز في الشرع (٢) وبعض على عدم الانصراف لدليله من شموله لمخالف العلم ولعل هذا اقرب.

وقد تحقق مما تقدم ان الاستصحابين ان كان بينهما تراحم تخير الا اذا كان احدهما أهم الى حد المنع عن النقيض وان كان بينهما تعارض بالسببية والمسببية قدم الاول الا اذا سقط بالتعارض ونحوه حيث تصل النوبة الى الثاني.

والا بأن تعارضاً مع المخالفة القطعية لم يجزياً او تساقطاً مما اثره نفي الثالث والا فهل يجريان لعدم لزومها وان كان تفكيك بين المتلازمين - كما قاله جمع - او لا لذلك فلا يشملها الدليل كما قاله آخر ولعله أقرب وهو وان جاز اذا كان نص كما في شهادة المرأة الواحدة بالوصية الا انه خارج عن ظهور الدليل. ومما تقدم ظهر وجه تقدم اصل الصحة وقواعد الفراغ والتجاوز والوقت على الاستصحاب فان الاولى وان كان بينها وبينه من وجه الا ان لسان الحكومة فيها مضافاً الى قله الموارد لو تقدم عليها واخصية الاخيرات منه اوجب ذلك.

اما القرعة فيتقدم عليها اذ معه لا يبقى مشكل نعم المشهور بينهم احتياجها الى العمل فبدونه يكون المجال له.

(١) كما اذا توضع بشيء مردد بين الماء والبول، حيث يستصحب طهارة اليد وبقاء الحدث.

(٢) لا تقطع يد السارق المعترف مرة، ويؤخذ منه المال.

فصل

في التعادل والتراجع

لو لم يتمكن المكلف من الامتثال مع وجود الملاك في كلا الامرين
سقى بالتزام فان كان احدهما اهم الى حد المنع من النقيض قدم وبدونه
رجح مع التخير والاختير.

ولو لم يكن في احدهما الملاك سمي بالتعارض سواء كان بينهما
تناقض او تضاد حقيقة او عرضا فان كان احدهما وارداً على الآخر او حاكماً
أو نصاً أو اظهر في قبال الظاهر قدم، وربما يتصرف في هذا في مورد وفي ذلك
في الآخر، أو في كليهما بالقرائن.

والا فالمرجع الاصول، هذا بحسب الدلالة وهناك مركزان اخران
لتقديم السند وجهة الصدور.

ثم لا اشكال في تقدم احد المتزامين على الآخر اذا كان اهم الى حد
المنع عن النقيض او لم يكن له بدل عرضي او طولي بينما للآخر ذلك، اما اذا
كان التقدم بالزمان فهل يقدم كما ذكره غير واحد حيث لا عذر في تركه بينما

هو معذور في ترك الثاني لولا لان الملاك فيهما واحد، فاي فرق بين الاول والثاني احتمالان الاحتياط في الاول لكن ربما يؤيد العقل الثاني.

فصل

لا يلاحظ اقوائية السند او الدلالة اذا اختلفت جهة الصدور فان بين للحكمة الواقعي يقدم على غيره، كما لا يلاحظ الاولى مع الجمع الدلالي حيث لا تعارض في الحقيقة وانما تلا حظ فيما اذا لم تكونا.

ثم لو كانت حجة الخبر من باب الطريقة تساقط المتعارضان، وكذلك ما اشبهه وما يرى من عدم التساقط في شهود المال المتعارضان فانما هو بالدليل الخاص، وكذلك ان كانت من باب السببية المقيدة بعدم العلم بالخلاف.

اما ان كانت من باب السببية المطلقة - التي لانقول بها - كان من باب التزاحم.

لكن الاستحباب والكرهه هنا يقدمان على الوجوب والحرمة - على خلاف تقدم الاقتضائي على اللاقتضائي في مورد اجتماعهما - لان معنى جعلهما بحدما جواز الترك في الاول والفعل في الثاني.

كما ان التساقط في مورد التعارض في الدلالة المطابقة لا ينافي العمل بها في الدلالة الالتزامية لعدم المعارضة فيها.

ولعل الظاهر لدي العرف من الجمع بين طوائف الروايات الاربع التوقف والرجوع الى الامام، ومع عدم امكانه الاحتياط ومع عدمن امكانه الترجيح ومع عدم امكانه التخير وهذا وان كان اشبه بالتبرع الا أن التقيدات

التي ذكروها ابعد في نظرهم من هذا.
 كما ان الظاهر لديهم في الثالث تقديم مطلق ذي الرجحان والترتيب
 المذكور في الروايات من باب المثال لا لخصوصية كذلك ايضاً.
 ثم هل التخيير في المسألة الاصولية او الفقهية المنصرف الثاني وان
 كان ظاهر ان المقام في ترجيح احد الخبرين الاول.
 واذا اختار الفقيه احدهما فهل له ان يفتي لمقلديه بالثاني قيل نعم لانهم
 مثله في جواز الاختيار وقيل لا لانه نائب عنهم لكن هذا لا يوجب النفي.
 اما لو اختار التخيير الفقهي فليس له جبرهم على احدهما اصولياً لانه
 يرى التخيير فكيف يجبر غيره على احد الشقين.

المرجحات

في مورد الترجيح هل يرجع بالنصوص فقط او كل مرجح ما عدا
 القياس او حثاه، الظاهر الاول وما يقال للثاني من استفادة ذلك من التعليل
 بالاصدية وبلا رب فيه - المراد به النسبي - وبان الرشدي في خلافهم،
 وللثالث بان الممنوع في جعله مستنداً لا مرجحاً فمناطق سائر المرجحات
 موجود فيه ايضاً.

يرد على اولهما ان المذكورات ليست تفيد العلية بل لا يزيد عن الحكمة
 كغالب امثالها، وعلى ثانيهما ان المستفاد من روايات منعه اهم من الاستناد
 او الترجيح او الجبر او الكسر ولذا لم يدخله الفقهاء في اي من هذه الشؤون.
 ومن ذلك يظهر ان الظن بالوفاق او عدم الظن بالخلاف لا يكون من
 المرجحات.

ثم، لا يخفى ان التفضيل اذا لم يعقل لا بد وان يراد به كيف مثل الله أعلم حيث اريد به الانفذ علماً، او الكم مثل الصدقية فاحدهما يقول مائة خبر صادق بينما الاخر لا يقول الا خمسين.

لا علاج في الجمع الدلالي

ومما تقدم ظهر كون اخبار العلاج في صورة التدافع حيث لا جمع دلالي - كما هو المشهور - فقول غيرهم انها تشمل ما فيه ايضاً كالعام والخاص والمطلق والمقيد للاطلاق ولشمول هذا يأمرنا وهذا ينهانا. غير تام لوضوح ان السؤال والجواب فيها في مورد التحير ولا تحير فيما ذكر مضافاً الى ان في متواتر الروايات بالنسبة الى الكتاب والسنة ذكر لها مما يدل على المفروغية بالنسبة اليه. على ان السيرة حاكم بما ذكر، وهي لا تكون ردعاً بعد كونها لاحقة لا ملحوقه (١).

فصل

هل العام مقدم على الاطلاق قيل نعم لتنجيزية ظهور الاول وتعليقية الثاني والعام يصلح بياناً ولا ظهريه الاول منه. لكن يرد على الاول ما ذكره الاخوند من احتياج العام ايضاً الى مقدمات الحكمة مضافاً الى ان (يصلح) لا يفيد بل يحتاج الى الفعلية

(١) فان السيرة بعد اخبار العلاج لا قبلها.

المفقودة، على ان الاستحسانات العقلية لا توجب الظهور، وهذا تابع لبحث تعارض الاحوال الذي ذكره البلغاء ولم يرتضه المحققون من الاصوليين.

فالقول بان تقديم المطلق موجب لتخصيص العام بلا وجه الا على نحو دائر محل نظر، اما حديث الاظهرية فلا يخفى ما فيه وعليه فلا تقديم لاحدهما الا لقرائن داخلية او خارجية توجب الظهور العرفي.

وربما يقال بتقدم التخصيص لكثرتة على النسخ لقلته، والضن يلحق الشيء بالاعم الاغلب لكن لا يخفى انه مبني على وجود النسخ في داخل الشريعة وان كان لا شك فيه بالنسبة الى الشرائع السابقة في الآيه والرواية، والاول هو الاقرب لما ذكر اذ الظهور لا يناط بامثال هذه الامور بل للسيرة في تخصيص العمومات بالمخصصات من غير ملاحظة التقدم والتأخر وحضور وقت العمل وعدمه، وبه يظهر سقوط القول بالتعارض وكون المرجع الاصول.

وكذلك ربما قيل بان الاطلاق الشمولي مقدم على البدلي حيث لو قدم الثاني لزم تخصيص الاول بلا وجه.

لكن فيه بالاضافة الى انه استحسان لا يثبت به الظهور الا على قول شاذ يرى دلالة الالفاظ بالطبع، ان البدلي ايضاً شمولي حيث الترخيص في كل فرد فرد فلا بد اما من رفع اليد عن ترخيص فرد او الزام فرد ومن الواضح ان الاقتضائي والاقتضائي كليهما بحكم الشارع.

ومنه يعرف الكلام في المجموعي مع احدهما.

فصل

لا وجه لانقلاب النسبة الذي ذكره النراقي اذ الخاصان في رتبة واحدة متأخرة عن العام، ولو كانا مقدماً عليه ذاتاً فلماذا يقدم احدهما في التخصيص مضافاً الى انه منقوض بتقديم الخاص الاخر، على انه لو صح هذا الانقلاب صح الانقلاب في (من وجه) الى (العموم المطلق) لوحدة الملاك ولا يظن القول به.

ثم لو رجحنا خبراً على خبر للدلالة بقي السند على حاله اما اذا كان الترجيح سندياً أو جهتياً فلا وجه لحجية سند الاخر اذ هي اما للعمل او للاعتقاد وكلاهما منفيان حتى ان جماعة ذكروا عدم الحجية في الاخبار الكونية غير المرتبطة بهما، ومن ذلك يظهر انه لا يقاس المقام بالقطعيين حيث لا يسقط بالترجيح.

ولو قلنا بالمرجحات المنصوصة لزم ملاحظة الترتيب حسب الروايات اما لو رأينا ذلك من باب الظن كان هو المعيار.

ولو كان لكل مرجح فان كان ظن باحدهما وقلنا به او ترتيب (١) قدم والا فالتخير.

ثم انه ربما اشكل في اخبار التخيير بضعف سند بعضها ودلالة بعض وانه لم نجد في الفقه مكان فيه.

وفيه نقضاً: بان اخبار الترجيح كذلك فانه لا يوجد فيه منه الا من جهة الصدور نادراً.

وحلاً: بان كثرتها وعمل المشهور بها كاف في حجية السند بالاضافة الى اعتبارها بوجودها في مثل الكافي المضمون من قبل صاحبه.
والسر(١) ان الاخبار منذ الوصول الى الاربعمائة بها الاربعة قد نقحت مما لم يبق غالباً الا الجمع الدلالي الذي تعرض له الفقهاء.

في الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد من الجد وفي الاصطلاح ملكة تحصل من كثرة النظر في الاسباب المؤدية الى الحكم الشرعي.

ما تعرّفه باستفراغٍ لتحصيل الظن به او لتحصيل الحجة عليه فلا يناسب كونه من صفات النفس كالجواد والشجاع.

كما يرد على أوّل التعريفين مضافاً الى ان الاستفراغ ظاهر في الطلب لا الفعلية انه لا بد ان يراد الظن الخاص، او العام الانسداد، او يوافق مذهب العامة القائلين بحجية مطلقه مطلقاً.

ولا تعيين بعد ما ذكرناه (١) الى اضافة «أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول اليها» لانه حكم شرعي ايضاً حتى اذا كان عقلياً «للتلازم بين الحكمين».

ولم يرد هذا اللفظ بهذا المعنى في الروايات وان ورد بمعنى آخر كقوله عليه السلام و (لا يؤدي حقه المجتهدون)». ولا يخفى ان انكار الاخباري صغروي لا كبروي.

فصل

الاجتهاد بحاجة الى العلوم العربية اذ لولا فهم اللغة لم يفهم معنى الكلمة وكذلك الصرف حيث انه اذا اشتبه في المادة اشتبه في المعنى، والنحو فلولا فهم الاعراب لم يفهم الفاعل عن المفعول والبلاغة فان نكاتها دخلية في فهم المعاني، كل ذلك بقدر الحاجة لا الاستيعاب.

والتفسير بقدر آيات الاحكام والحديث المرتبط بها.

والمنطق اذ لو لم تصح الصورة او المادة لم يمكن فهم الادلة الموصلة الى النتائج الصحيحة.

والرجال فيما يريد الاستنباط عن رواية لم يقطع الفقهاء حجيتها او عدم حجيتها والا كفى الاستناد اليهم.

والاصول حيث ان غالب مسائل الفقه مرتبط بها.

يضاف عليها الاحتياج الى شيء من الهيئة في مثل القبلة والحساب في مثل الارث ونحوهما والا لم يكن مطلقاً (١).

ولو فرض عدم المعرفة بشيء من ذلك صح اجتهاده امكن تقليده لانها طريقي لا موضوعي كما لو اتم تلك العلوم بشهادة اهل الخبرة كان كذلك.

فصل

لا يعقل التصويب في العقليات لاستحالة التناقض الذي تنتهي اليه،
والمادية الديالكتيكية القائلة به ليست الا مظالطة وليس كذلك العقلانيات -
كما هو واضح -

اما الشرعيات فقد دل النص والاجماع فيها على عدمه وان امكن عقلاً
فللمخطئ أجر ولضده ضعيف.

خلافاً للعامة الذين قالوا به وهو غير تام عندنا سواء قيل بان لا حكم له
سبحانه وانما يثبت اراء المجتهدين لكن عما اذا يفحص المجتهد اذن اوله
حكم بعددهم اوله حكم واحد يمحوه ويثبت ما اذى اليه نظر المجتهدين
فتامل.

والمجتهد ينقسم الى مطلق ومتجزى والاشكال في الاول بانه لا يمكن
لفرد استيعاب الفقه وفي الثاني بانه ان حصلت القوة فهو الاول والا فهو
جاهل، غير وارد لان المهم القوة وهي تحصل كما انها تدريجية كسائر
الملكات.

ولا فرق في الرجوع الى الانفتاحي والانسدادي وان اشكل فيه جماعة
باعتبار انه من التقليد للجاهل لوضوح انه ليس به، وكلاهما يستنبطان من
الدلة الاربعة منتهى الامران الاول يراها توجب العلم والعلمي والثاني توجب
الظن.

والظاهر انه يجوز لمن له اهلية الاستنباط تقليده غيره اذا لم يكن له
فعلية فانه من رجوع الجاهل الى العالم وامكان رجوعه بنفسه اليها لا يخرج
عنه، واجماع الشيخ بانه لا يجوز مضافاً الى مناقشته صغرى محتمل

الاستناد كبرى.

ثم انه يجوز الرجوع الى المتجزي لآية اهل الذكر فانه اهل بالنسبة الى ما يعلم واوضح منها اية النفر حيث ان مع رسول الله (ص) في الخارج او الداخل لا يستفيدون الا بعض الاحكام وهو فقيه بقدره فيشملة من كان (من الفقهاء) واوضح منه رواية ابي خديجة فان (شيئاً) بمناسبة الحكم والموضوع يراد به الشيء المرتبط او شيئاً بمناسبة «قضايانا» ولا بمعناه اللغوي الشامل حتى لمسئلة واحدة.

كما ان العقل يدل على الرجوع الى اهل الخبرة في قدر خبروتهم.

فالقول بانه لا يجوز لتداخل الفقه انكار للتجزي.

واذا جاز تقليد جاز الرجوع اليه في القضاء في قدر ما يعلم.

ومن نافلة القول انه يلزم أن يكون الاجتهاد عن الادلة الاربعة لقوله عليه السلام رُوات حديثنا، والنظر في حلالنا وحرامنا، وغيرهما، فلا حكم لم يجعل الطريق غيرها.

فصل

تبدل المجتهد او اجتهاده او تعاميه او عكسه هل يبطل اثار السابق في غير مثل الصلاة - حيث لا تعاد - لطريقة الرأي المنكشف خلافه، او لا يبطل الا فيما بقي (١) وانما الواجب العمل حسب الجديد في الجديد فقط.

(١) كالنساء الباقية والزوجة الباقية او مطلقاً لا يبطل.

الظاهر الثالث لان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين المستندة (١)
الى العسر والحرج والضرر، والهرج والمرج، والاستصحاب وانصراف ادلة
عمل المجتهد او تقليده اليه.
حتى في الوضعي الذي هو منتزع عن التكليفي على قوله، وفي مقابله
على اخر فان الادلة الثانوية المذكورة يشملهما.
فالتفاصيل التي ذكرها الفصول والعروة وغيرهما، كالقولين الاولين
محل نظر.

التقليد

اطلاقه من باب تشبيه المعقول بالمحسوس وهذا المجاز اقرب من
مجاز قلده المنصب مثلاً الا اذا اريد تقليد عنقه.
ومعناه ان العامي يجعل القلادة في عنق مجتهدة وربما يقال بالعكس
لان الثاني يقلد الاول ارائه.
وهو محاكات عمل الغير الجارحي او الجانحي، ولا يستلزم الدور كما
قيل لانه لا يستلزم ان يكون العمل مسبقاً بالتقليد.
اما انه اخذ او التزام او عمل مشابه بدون القصد فليس من التقليد في
شيء.

وبدل عليه من الكتاب آية النفر والسؤال ومن السنة طائفة (إئت
الناس) من طرف العالم و(للعوام ان يقلدوه) من طرف الجاهل.

واللام اما بمعنى (على) كعكسه في (سلام عليك) او بمعنى الجواز في مقام توهم الخطر كما يدل عليه بقيه الروايات.

وذكر الصفات الاربع لان لكل من الجارح والجانب ايجاب بالطاعة وسلب بالمعصية، ثم ان الافاضل يمكنهم الاستدلال له بهما (١)، اما الجاهل فدليله العقل او الفطرة التي هي اعم منه.

ولا حاجة الى ما ذكره المحقق القمي من التمسك بمقدمات الانسداد فالنزاع منباني.

بل يمكن الاستدلال عليه بالاجماع ايضاً حيث ان الاخباري مخالف الصغري لا الكبرى ومن نافلة القول انه لا يجوز التقليد في جواز التقليد والا لدار او تسلسل.

تقليد الاعلم

لا ينبغي الاشكال في جواز تقليد غير الاعلم اذا تساوى في الفتوى أو كان غيره احوط او موافقاً للمشهور او للاعلم من الحي من الاموات، اما في غيرها فهل يجب تقليده او يخير وهناك تفاصيل لا يهم التعرض لها.

فمن لم يوجب استدلال الروايات والآيات وما فيه لفظ الاعلم مثل «لا يزال امرهم الى سفال» يراد به الامامة حسب القرائن الداخلية والخارجية، وبسيرة العقلاء حيث يراجعون كليهما الى حد سواء وان راؤا ان مراجعته افضل او احوط.

اما من اوجب فقد استدل بالتعيين والتخير الذي فيه نظر كبرى

وصغرى^(١) وبالقدر المتيقن المنظور فيه لانه في المجمل ولا اجمال في المقام وبالمقبولة وهي ليست الا في القضاء المحتاج الى الحسم، فلا ملاك للفتوى مضافاً الى ان جمعاً ذكروا انه على سبيل الافضلية، على انه رديف اصدقهما ولا يقولون به في باب التقليد فتأمل.

ولا يخفى انا ذكرنا سابقاً ان المراد بها الاكثر عدداً في صدقه والا فليس بين الصدق والكذب واسطة.

موضوع الأعلـم

ثم ان الاقوال والاحتمالات في موضوع الاعلم متعددة فهل هو الاوسع علماً كان يعرف الربا والمضاربة والمعاملة السابحة حتى يتمكن من تطبيق القضية على احدها.

او الاكثر اطلاعاً على الاشياء والنظائر كان يعرف ان الخمس شركة او شبيه بحق الخباية او حق الرهانة او غيرها من الاقوال.

أو الاكثر تحقيقاً حيث لا يمكن تعدد الحق في موضوع واحد وان امكن بالنسبة الى افراد الكلي والى الصحيح والافضل، كما في (داوود وسليمان اذ يحكمان في الحرث).

أو الاكثر تدقيقاً فانه بعد التحقيق لفهم خصوصيات الحق ومزاياه. او الاكثر ممارسة كمن درس الرسائل عشر مرات في قبال من درسه اقل.

(١) اذا كان اطلاق فلا دوران.

او الاقوى معرفة بحيث لا يزول بتشكيك المشكك فان الصفات النفسية ومنها العلم قد تكون متينة وقد تكون ركيكة حالها حال الالوان الخارجية.

او الاجود فهما بمعنى الصرفية في فهم الادلة حالها حال العرفية في السلوك الاجتماعي.

وربما يقال ان الاعلم من جمع الكل في قبال من فقد الكل أو بعضها أو من جمع المتعدد منها.

ولو شككنا في المراد منه فاللازم الاخذ بالقدر المتيقن.

كما انه لو حصل احدهما على بعضها والاخر على بعض اخر بتساو (١) لم يكن احدهما اعلم.

تقليد الميت

الاخباريون والمحقق القمي على جواز تقليد الميت حتى ابتداءً مستدلين بالاطلاقات وانه اهل خبرة لا يختلف فيهم الحياة عن الممات وجمع قالوا بالعدم مطلقاً لظهور الادلة في الحياة مضافاً الى دعوى الشهيد وبعض آخر الاجماع.

ومقتضى القاعدة الجواز بقاءً لا ابتداءً اما السلب فللاجماع الذي لا يضره مخالفة من خالف لان الاولين يرون انه من الرجوع الى الرواية فالخلاف في المبني والثاني يراه من باب الانسداد فلا يضران به.

(١) يعني اشتمل هذا على صفة وذاك على صفة أخرى، لأن احدهما ذو صفتين والاخر ذو صفة.

واما الايجاب فللاستصحاب ولا يستشكل بتعدد الموضوع اذ العرف يراه واحداً من هذه الجهة وان تعدد في مثل القضاء ومن الممكن تعدد الموضوع ووحدته باعتبارين.

ولا باحتمال تبدل رأيه في العالم الآخر اذ الاحتمال لا يقاوم التيقن السابق، ولا بانه مثل فسق المجتهد وكفره وجنونه فكما لا يستصحب فيها لا يستصحب فيه، اذ علم من الادلة اشتراط اضدادها وليس ما نحن فيه كذلك. والاستصحاب اما للحجية او لحكم المقلد او لحكم الله او المنجزية والمعذرية.

ومن قال بلزوم تقليد العلم فان تساويا تخير مع افضلية الحي لانه ليس محل خلاف وان كان الميت اعلم فربما يقال بان في كل مزبةً فيساويان وربما يقال بالبقاء عزيمة اما اذا كان الحي اعلم فلا اشكال في لزوم العدول. ويختلف البقاء في كون التقليد التزاماً او عملاً او هما معاً فالملتزم يبقى وان لم يعمل بخلاف الاخيرين.

ولا يخفى ان التقليد في بعض المسائل كاف في البقاء مطلقاً وذلك لاطلاق الادلة والقدر الخارجي قطعاً هو تقليد الميت ابتداءً وليس منه اذا قلد في بعض المسائل.

العدول

لو كان المعدول عنه او اليه اعلم لم يصح العدول في الاول ووجب في الثاني «بناءً على وجوب تقليده» اما بناءً على عدمه او التساوي فهل يجوز كما قاله بعض او لا كما قاله المشهور.

احتمالان الثاني للتعيين والتخير ولان الادلة دلت على التقليد في المتحير وقد زال برجوعه الى الاول ولانه احياناً يلزم القطع بالمخالفة. والاول لا لطلاق الايات والروايات وسيره العقلاء من اهل الخبرة. كما اشكل على الثاني بان الاول مبني والافالمختار اصالة التخير والثاني خلاف اطلاق الادلة والثالث بانه أخص من المدعي مضافاً الى النقض بما اذا مات مجتهد وقلده آخر على أن القطع بالخلاف الموافق للقطع بالوفاق في الجملة مقدم عند العقلاء والشرع على احتمال الخلاف في الكل كما في درهمي الودعي وما اشبه فتأمل.

لومات الأولان

اذا مات مرجعه فقلده في البقاء فمات الثاني لا اشكال اذا اوجب الثالث العدول اما ان اوجب البقاء فهل يبقى على الاول لان الثاني بدّل بالثالث او على الثاني لان اجازة الثاني بطلت بموته وحيث قلد الثاني في بعض مسائله وقد تقدم جواز البقاء في الكل لمن كان كذلك بقي المقلد عليه. او يختير بينهما لان في كل واحد منهما بقاء على تقليد الميت باجازه الحي الظاهر الثالث. ومنه يعلم الفرع الثالث وهو قول الحي بالتخير بين البقاء والعدول فانه اذا لم يعدل تخير بين الاولين.

الاستصحاب للمقلد

ربما يستشكل بانه لا حق للمجتهد في الفتوى حسب ما وصل اليه من

الاستصحاب في الاحكام الكلية وان صح له ان يفتي للمقلد بان يستحصب في الموارد الجزئية التي هي محل ابتلائه.
 وذلك لعدم فحص المقلد فيها بينما شرطه الفحص.
 نعم لو فحص المجتهد افاده لنفسه.
 فهو مثل فتواه لمقلده غير المستطيع بالحج اذا كان بنفسه مستطيعاً.
 والجواب نقضاً بان هذا الاشكال لو تم جرى في الاصول الثلاثة الاخر
 ايضاً لاشتراط الكل به فلا وجه لتخصيصه بالمقام.
 وحلله بانه اهل خبرة ولا يهم ان يحصل الحكم من اي طريق عادي
 والاصول الاربعة منها.

شروط آخر

من الواضح اشتراط الاجتهاد في المرجع، لانه يجعله مشمولاً للايات
 والروايات - لكونه من اهل الخبرة.
 والضبط اذ لولا له لم يشمله اوثقهما في نفسك وثقاتنا وما اشبه كما ليس
 من اهل الذكر الى غيرهما.
 والعدالة - وان كفى في الخبر الثقة - لقوله (ع) مخالفاً لهواه الظاهر في
 الحرام لا غيره، ، قال سبحانه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى،
 وهي ظاهر في الملكة لا مطلق الاجتناب، وبذلك يظهر دحض احتمال كفاية
 الثقة، او الترك بدونها او انه يدل على احتياجه الى ما فوق ترك الحرام.
 والبلوغ والعقل، لان الفقيه ولي ومن يولى عليه لا يكون ولياً بالدلالة
 الالتزامية.

والحرية فان العبد لا يقدر على شيء فكيف يكون ولياً وهو (كلّ) فكيف يكون مولاه كلاً عليه.

والرجولة لقوله سبحانه «قوامون» فالمقوم عليه لا يكون قيماً وهو قيم بل وقوله (والى رجل منكم) ولا يخفى انه ليس ذلك اهانة لها بل لانها عاطفية فلا تصلح للعقلانية لا انها ناقص قال سبحانه «احسن الخالقين» وهو يشملها وقال «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت» اما قول علي عليه السلام ناقصات العقول فالمراد الاقلية مثل اقلية عجلات السيارة الصغيرة عن الكبيرة لا مثل نقص اليد او الرجل، فان النقص يطلق عليهما والجمع بين الآيه والرواية يقتضي ذلك اما قوله (ص) ما افلح قوم وليتهم امرته فمجمل المراد هل هو القضية الخارجية اشارة الى قوم كسرى حيث ملكتهم امرته فاضطرب شأنهم، أو قضية حقيقية خرج منها ما خرج كبلقيس وبعض النساء اللاتي ولين ولم يظهر عدم فلاح القوم.

«والايمان» لان غيره ليس بعاقل بالاضافة الى قوله «أُتَمَنُوا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَحَرَفُوهُ وَعَلَى السَّنَةِ فَضَيَعُوهَا» الى غير ذلك من الايات والروايات.

«وطهارة المولد» المستفاد اشتراطه من جملة من الابواب بالملاك الاولوي وليس ذلك لانه عاص حتى يقال بينهما عموم من وجه ولا لانه مقصر حتى يقال التقصير لابويه فان الاجتناب عنه لتلوته ولو احتياطاً حتى لا يقع الزنا فحاله حال المريض المُعدي حيث يجتنب وان لم يكن مقصراً واهانته بمثل ذلك اولى من اهانة المجتمع بتفشي الزنا فالمسئلة من المهم والاهم.

وحيث ذكرنا هذه المباحث مفصلاً في شرح العروة وغيره اكتفينا منها

بالاشارة.

العامي بلا تقليد

عمل العامي بلا تقليد ان طابق الواقع صح والمقصر لا يزيد على التجري وان كان مخالفاً بطل، فالقاصر معذور في الاخرة اما المقصر. ففي المجتهدين الطولين ان طابقهما قيل بعدم العقاب لانه طريق له. وما لم ينصب لا معنى له وهذا اقرب وقيل به لانه لم يعمل بالواقع، ولا له استناد ومجرد المطابقة لفتوى لا يكون عذراً عند العقلاء في امثال ذلك. وان خالفهما عوقب وان طابق الاول دون الثاني لزم عليه ترتيب الاثار من القضاء ونحوه اذ لا عذر له في تركها ان طابقت الواقع. وان عكس فلا لانه استند الى الحجة في الترك وفي العرضيين يكفي مطابقة احدهما فيمن لا يرى لزوم الاستناد في عدم العقاب. وهذا آخر ما اردنا ايراده من الاصول والمسؤول عنه سبحانه ان يقرنه بالقبول انه ولي ذلك وهو المستعان.

في ١٩/ج ٢/١٤١٢ هـ.

في قم المشرفة بيد مؤلفه محمد الشيرازي.

الفهرس

٤١	العلم الاجمالي	٧	القطع
٤٢	المضادة بين الاحكام	١٠	التجري
٤٤	هل ادلة الاصول تشمل اطراف العلم	١٩	القطع الموضوعي
٤٥	سقوط التكليف بالامثال الاجمالي	٢١	قيام الامارات و الطرق مقام القطع
٤٧	الامثال الظني و الاجمالي	٢٢	المجموع في باب الامارات و الطرق
٤٩	الكلام في الظن	٢٣	المجموع في باب الاصول
٥٣	السبية	٢٥	مراتب الحكم
٥٥	اجوبة لدفع التضاد	٢٧	الموافقة الالتزامية
٦٠	الاصل في التعبد بالظن	٢٩	دوران الامر بين المحذورين
٦٢	حرمة العمل بالظن	٣٢	قطع القطاع
٦٤	حجية الظواهر	٣٤	كلام الاخباريين
٦٦	ظواهر القرآن	٣٦	هل يمكن المنع عن العمل بالقطع
٦٨	الدلالة	٣٧	موارد توهم المنع عن العمل بالقطع
	الجزء السادس	٣٧	الاول درهما الودعي
٦٩	قول اللغوي	٣٨	الثاني اختلاف المتبايعين
٧١	الاجماع المحصل و المنقول	٣٩	الثالث النجاسة في التوب المشترك
٧٤	نقل التواتر	٤٠	النقوض غير واردة

الشهرة ٧٥	الامر العاشر ١٢٤
الخبر الواحد ٧٩	الاصول العملية ١٢٥
ادلة عدم حجية الخبر الواحد ٨٠	اقسام الاصول العملية ١٢٥
ادلة حجية الخبر الواحد ٨٥	الحضر والاباحة ١٣٠
الاول الكتاب ٨٥	فصل ادلة البرائة ١٣٢
آية النفر ٩٠	الايات ١٣٢
آية الكتمان ٩١	الاخبار ١٣٥
آية السؤال ٩٣	الاجماع ١٤٩
آية الاذن ٩٥	العقل ١٥٠
آيتا القوام والتليغ ٩٦	الاستصحاب ١٥٣
الثاني السنة ٩٦	ادلة الاخباري: الايات ١٥٤
الثالث الاجماع ٩٧	الاخبار ١٥٦
الرابع السيرة ٩٨	العقل ١٥٩
الخامس العقل ١٠٢	تنبيهات: الاول ١٦١
دليل الانسداد ١٠٥	الثاني ١٦٤
المقدمة الاولى ١٠٦	الثالث ١٦٦
المقدمة الثانية و الثالثة ١٠٧	كبرى من بلغ ١٦٨
المقدمة الرابعة ١١٢	
امور، الاول ١١٤	الجزء السابع
الامر الثاني ١١٥	الرابع ١٧١
الامر الثالث ١١٦	الخامس ١٧٣
الامر الرابع ١١٧	في دوران الامر بين المحذورين ١٧٤
الامر الخامس ١١٩	صور الدوران: الاولى ١٧٤
الامر السادس ١٢٠	الثانية ١٧٨
الامر السابع ١٢١	الثالثة ١٧٩
الامر الثامن ١٢٢	الشك في المكلف به ١٨٢
الامر التاسع ١٢٣	الظاهري في بعض الاطراف ١٨٤
	تنبيهات: الاول ١٨٧

٢٥٠	اقسام الضرر	١٨٨	الثاني
٢٥٠	بطلان العبادة بلا ضرر	١٨٩	الثالث
٢٥٢	لا ضرر ينفي عدم	١٩٠	الرابع
٢٥٣	تعارض الضررين	١٩٢	الخامس
٢٥٤	التسبب الى الضرر	١٩٣	السادس
٢٥٦	تضرر الجار	١٩٥	السابع
٢٥٨	الشك في الضرر	١٩٦	الثامن
٢٥٩	عزيمة الضرر	١٩٨	التاسع
٢٦٠	حال الحكم بعد الضرر	٢٠٠	العاشر
٢٦٠	الضرران المتعارضان	٢٠١	الحادى عشر
٢٦٣	فصل في الاستصحاب	٢٠٣	الثاني عشر
٢٦٨	ادلة الحجية	٢٠٤	الثالث عشر
٢٦٨	السيرة	٢٠٥	الرابع عشر
٢٦٩	الاجماع وبناء العقلاء	٢٠٧	الملاقى والملاقى
٢٦٩	الاخبار: الصحيحة الاولى	٢١٠	الاقل والاكثر
٢٧١	تفصيل الشيخ	٢١٨	لوزاد جزء
٢٧٥	التفصيل الاخر للشيخ	٢٢٠	بقاء التكليف بعد الزيادة والنقيصة
٢٧٥	تفصيل التراقي	٢٢٦	التردد بين الجزء والمانع
٢٧٦	الصحيحة الثانية	٢٢٧	فصل في شرائط الاصول
٢٧٧	الصحيحة الثالثة	٢٢٧	شرائط الاحتياط
٢٧٨	خبر الصفار	٢٢٨	شرط البرائة
٢٧٩	الاخبار المغياة بالعلم	٢٣١	وجوب التعلم طريقى
٢٨٠	الصحيحة والموثقة	٢٣٦	كفاية العبادة المخالفة مع الجهل
٢٨١	تفصيل السبزواري	٢٣٩	قاعدة لا ضرر
٢٨١	تفصيل آخر	٢٤٣	انطباق القصة
	الجزء الثامن	٢٤٤	حكومة لا ضرر
٢٨٧	تنبيهات الاستصحاب: الاول	٢٤٧	لا ضرر موضوعي واقعي

٣٠٨.....	الثامن عشر	٢٨٧.....	الثاني
٣٠٨.....	التاسع عشر	٢٨٨.....	الثالث
٣٠٩.....	العشرون	٢٩٠.....	الرابع
٣١١.....	فصل في التعادل والتراجع	٢٩٠.....	الخامس
٣١٢.....	فصل	٢٩٢.....	الفرق بين الظرف والقيد
٣١٣.....	المرجحات	٢٩٣.....	السادس
٣١٤.....	فصل هل العام مقدم على الاطلاق	٢٩٥.....	السابع
٣١٦.....	فصل انقلاب النسبة الذى ذكره التراقي	٢٩٧.....	الثامن
٣١٩.....	في الاجتهاد والتقليد	٢٩٧.....	التاسع
٣٢٠.....	فصل الاجتهاد بحاجة الى العلوم العربية	٣٠٠.....	فوائد: الاولى، الثانية
٣٢١.....	فصل لا يعقل التصويب في العقليات	٣٠١.....	الثالثة، الرابعة
٣٢٢.....	فصل تبدل رأى المجتهد	٣٠٢.....	الخامسة
٣٢٣.....	التقليد	٣٠٢.....	التنبيه العاشر
٣٢٤.....	تقليد الاعلام	٣٠٤.....	الحادى عشر
٣٢٦.....	تقليد الميت	٣٠٥.....	الثاني عشر
٣٢٧.....	العدول	٣٠٥.....	الثالث عشر
٣٢٩.....	شرائط اخر	٣٠٥.....	الرابع عشر
٣٣١.....	العامي بلا تقليد	٣٠٦.....	الخامس عشر
٣٣٣.....	الفهرس	٣٠٧.....	السادس عشر
		٣٠٨.....	السابع عشر