

فوائد الأصول

من افادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصوليين

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ

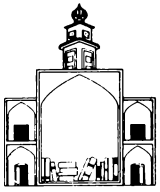
تأليف الأصولي المدقق والفقيه المحقق العلامة المرباني

الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني

المتوفى سنة ١٣٦٥ هـ

الجزء الأول والثاني

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة



٣٣٠

فوائد الأصول

من افادات قدوة الفقهاء والمجتهدين و خاتم الأصوليين

الميرزا محمد حسين الغرويّ النائيني

قدس سرّه العالي

المتوفّى سنة ١٣٥٥ هـ ق

تأليف الأصوليّ المدقق و الفقيه المحقق العلّامة الربّاني

الشيخ محمد على الكاظمى الخراسانى

طاب ثراه

المتوفّى سنة ١٣٦٥ هـ ق

الجزء الاول والثانى

مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين

بـقم المشرفه

سرشناسه: كاظمي خراساني، محمّدعلي، ١٨٩١ ـ ١٩٤٦ م.
عنوان و نام پديدآور: فوائد الأُصول / من افادات محمّدحسين الغروي النائيني؛ تأليف: محمّدعلي الكاظمي الخراساني.
مشخّصات نشر: قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٦ ق = ١٣٧٤.
مشخّصات ظاهري: ٤ ج. در سه مجلد.
فروست: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المشرفه، مؤسّسة النشر الإسلامي: ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢.
شابك: (دورة): ١ ـ ٢٦٣ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨؛ ج. ١ ـ ٢: ٢ ـ ٨٩٩ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨؛
ج. ٣: ٢ ـ ٩٠١ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨؛ ج. ٤: ٥ ـ ٩٠٠ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
يادداشت: عربي.
يادداشت: ج. ١ و ٢ (چاپ ششم: ١٤١٧ ق. = ١٣٧٥).
يادداشت: ج. ١ و ٢ (چاپ دهم: ١٤٣٢ ق. = ١٣٩٠).
يادداشت: ج. ٣ (چاپ ؟ = ١٤٠٦ ق. = ١٣٦٤).
يادداشت: ج. ٣ و ٤ (چاپ ؟: ١٣).
يادداشت: كتابنامه.
شناسه افزوده: نائيني، محمّدحسين، ١٢٣٩ ـ ١٣١٥.
شناسه افزوده: رحمتي‌اراكي، رحمت‌الله، ١٣٢٤ ـ ، مصحح.
شناسه افزوده: جامعهٔ مدرّسين حوزهٔ علميّه قم، دفتر انتشارات اسلامي.
رده بندي كنگره: ١٣٧٤ ٩ ف ٢ ك / ٨ / BP ١٥٩
رده بندي ديويي: ٣١٢ / ٢٩٧
شماره كتابشناسي ملّي: ٢٠٦٠ ـ ٦٥ م
يادداشت: ج. ١ و ٢ (چاپ پنجم: ١٤١٦ ق. = ١٣٧٤).
يادداشت: ج. ١ و ٢ (چاپ نهم: ١٤٢٩ ق = ١٣٨٧).
يادداشت: ج. ١ ـ ٤ (چاپ هشتم: ١٤٢٤ ق. = ١٣٨٢).
يادداشت: ج. ٣ و ٤ (چاپ نهم: ١٤٢٩ ق. = ١٣٨٧).
يادداشت: ج. ٤ (چاپ دهم: ١٤٣٢ ق. = ١٣٩٠).
موضوع: اصول فقه شيعه
شناسه افزوده: عراقي، ضياءالدين، ١٢٤٠ ـ ١٣٢١.

فوائد الأُصول

(ج ١ و ٢)

■ تأليف: العلّامة الربّاني (الفقيه المحقّق) الشيخ محمّدعلي الكاظمي الخراساني طاب ثراه □
■ تقرير أبحاث: الأُستاذ الأعظم آية الله العظمىٰ الميرزا محمّدحسين الغروي النائيني ﷺ □
■ تحقيق: الشيخ رحمة‌الله الرحمتي الأراكي □
■ الموضوع: الأُصول □
■ طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي □
■ عدد الصفحات: ٦١٦ □
■ الطبعة: الثانية عشر □
■ المطبوع: ٥٠٠ □
■ التاريخ: ١٤٣٨ هـ. ق. □
■ شابك ج ١ و ٢: ٢ ـ ٨٩٩ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ □
ISBN 978 - 964 - 470 - 899 - 2

مؤسّسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

شبكة الفكر
alfeker.net

كلمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين و صلّى الله على سيدنا محمّد و آله الطاهرين المعصومين...

اما بعد، فانه لمّا كان ما القاه فخر المتأخرين و قبلة المشتغلين صفوة الفقهاء و المجتهدين آية الله العظمى فى العالمين «الميرزا محمد حسين الغروى النائينى» اعلى الله مقامه الشريف فى المباحث الاصوليّه من اتقن المبانى فى هذا الفن واحكمها، و ان المحقق الجليل و الفقيه النبيل آية الله «الشيخ محمد على الكاظمى الخراسانى» قدس سره الشريف من اقدمى تلامذته و حافظى دقائق انظاره، و ما قرره من ابحاث استاذه الجليل من احسن ما صنّف فى طريقه و اليه مراجعة اهل النظر فى تحقيق مبانى المحقق الاستاذ، فلذا بذلنا جهدنا فى نشر هذا السفر الجليل المسمّى بـ «فوائدالاصول» بصورة جديدة واسلوب حديثة مع ما تمتاز به من الطبعة الاولى من التصحيح و التعليق واخراج المصادر و تنظيم الفهرس التفصيلى المبيّن لمبانى الاستاذ فى كل مبحث.

و قد تصدى لاخراج مصادر الاقوال و الكلمات،الفاضل الجليل حجة الاسلام «السيد محمد جواد العلوى الطباطبائى» و لمصادر الآيات و الاخبار و اعجام الكتاب و تشكيله با سلوب جديد (بوضع النقط وعلامة البيان وعلامة السؤال و غيرها من العلائم العصرية المتداولة) و تنظيم الفهرس،الفاضل النبيل حجة الاسلام

«الشيخ رحمت الله الرحمتى الاراكى» شكرالله سعيهما و جعل جهدهما و جهدنا ذخيرة ليوم لاينفع فيه مال ولابنون الا من اتى الله بقلب سليم. و نسئل الله التوفيق لنشر ساير مجلدات الكتاب و منه التوفيق و عليه التكلان.

مؤسسة النشرالاسلامى

التابعة لجماعة المدرسين فى قم المقدسة

٢٠ ذيحجة الحرام ١٤٠٤

مقدمة الاستاذ المحقق محمود الشهابى الخراسانى

بسم اللّه الرَّحمن الرَّحيم

الحمد للّه ربّ العالمين، و الصّلوة على رسوله و على آله الطّاهرين.

ـ١ـ

كانَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً وَ فى غَمَرات مِنَ الْجَهٰالَةِ وَ الضَّلٰالَةِ، فَبَعَثَ اللّه النَّبيينَ مُبَشّرينَ وَ مُنْذِرينَ، وَ أَنْزَلَ مَعَهُم الكتاب وَ اصْطَفى لَهُم الدّينَ، وَ أَكْمَلَ عَلَيْهِمْ الرَّحمَةَ وَ الْهُدىٰ، فَأَرْسَلَ رُسُلَهُ تترىٰ وَاتبَعَ بَعضَهُمْ بعضاً.

تِلْكَ الرُّسُلُ وَ اِنْ لم يُفَرّق اللّه بين اَحَدٍ مِنْهُم فى اصل الرسالة، لكِنَّهُ فَضَّلَ بعضهم على بعض بما آتاهم من الكمال فى الشّريعة حتّى جاء بافضلهم فرقاً و جمعاً و اشرفهم اصلا و فرعا و اكملهم ديناً و شرعا. فختم بارساله دور النّبوة و الرّسالة، و حتم على كافّة النّاس اتّباعه الى يوم القيمة. و ا رسله شاهداً و مبشّراً و نذيراً و داعياً الى اللّه باذنه و سراجاً منيراً.

و اشار الى هذا الختم و الا تمام بالحصر فى قوله تعالى «اِنَّ الدّينَ عِنْدَاللّهِ الأسلامُ» بل صرّح بذلك و اكّده بالتّابيد حيث قال عزَّ و جلّ: «وَمَنْ يَبْتَغِ غير الأسْلٰامِ ديناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فى الأخرةِ مِنَ الْخاسِرينَ»(١).

---

(١) آل عمران: ٨٥

—٢—

الدّين الاسلامى بما انّه خاتم للشرائع الأهيّة يشتمل على جميع ما يجب او يناسب ان يقصده الشّارع فى وضع الشّريعة: من المقاصد، والحاجيّات، والكماليّات فليس شيء ممّا يتوقّف عليه حفظ مصالح الدّين والدّنيا من الضّروريات الخمس التّى هى المقاصد الاّ وقد شرّع له فى الاسلام مايقوم به اركانها ويحفظ وجودها وكيانها، ومايدفع به عمّا يورث اختلالها ويمكن ان يؤثّر فى زوالها.

و كذلك الشّان فى الحاجيّات، فليس امر يحتاج اليه فى التّوسعة على النّاس الاّ وقد ثبت له فى الشّريعة السمحة السهلة موادّ، وانتفى التّضييق فيه برفع العسر، و الحرج، و المشقة، و الضّرر عن العباد، و وسع عليهم فيما لايعلمون، و رفع عنهم المؤاخذة فى الخطاء، و النّسيان، و ما اضطرّوا اليه، و ما استكرهوا عليه، و ما لايطيقون... الخ

و هكذا الامر فى الكماليّات و محاسن العادات، فليس شئ يصلح لأن يجعل ذريعة الى تحصيل مكارم الأخلاق، و يناسب ان يتوسّل به الى تطهير الأعراق الاّ و قد ارشد اليه ائمّة الأسلام، و توصّل الى رعايته بتعليم الأداب و مندوبات الأحكام.

و بالجملة، الدّين الأسلامى جامع لكل ما يحتاج الأنسان اليه، او ينفعه، او يحسن له فى نشأتيه.

—٣—

صدر من الشّارع فى بيان وظائف الأمّة احكام من طريق الكتاب و السّنة، لكنّها غير مجتمعة بالتّدوين، بل هو آيات بيّنات فى صدور الّذين اوتوا العلم والدّين، و مع ذلك كان تحصيل العلم بالأحكام فى ذلك العصر، عصر السّعادة و خير القرون، سهلا ميسورا اذكان باب العلم على الأمّة مفتوحا، و المسئلة عن الرّسول للمؤمنين مقدورا.

انقضى عصر الوحى و التنزيل، و خضع النّاس لسلطان الأسلام و اطاعة الأحكام جيلا بعد جيل، انبسط حكم الشّريعة على البلاد البعيدة و الأمم المختلفة من حيث الخلق و العادة و العقيدة، فانعطف توجّه الزّعماء من الصّحابة الى جمع

القرآن اوّلاً، والبحث عن الاحكام و ادلّتها ثانيا، فحصل لبادئ بدء طور جديد فى الأحكام، طور الاستنباط و الاستدلال.

طلعت غرّة هذا الطّور فى اوائل القرن الأوّل من الأسلام، و بادرت مسرعة نحو التّقدم بالأنتظام. فما انسلخ ذلک القرن الاّ عن البشارة بحدوث علم فى العالم الأسلامى كافلا لجميع ما يحتاج الأنسان اليه فى معاشه و معاده، ضامناً لسعادة من يعمل بمتضمّنه و مفاده.

الا و هو علم الفقه.

ـ ٤ ـ

وُجد فى العالم انحاء شتّى من القوانين، يجمعها قسمان اصليان و هما:

١ـ الشّرائع السّماو ية.

٢ـ الشّرائع المدنيّة.

لايهمّنا هنا استقصاء ما يكون بين القسمين من وجوه الفرق، لكن ما يجدر بان لايهمل ذكره هنا و جهان اساسيّان:

الأوّلـ انّ الشّرائع الأهيّة ناظرة الى حفظ جميع المصالح، سواء كانت متعلّقة بالفرد ام بالمجتمع، و على تعلقه بالفرد سواء كانت من حيث جسمه ام روحه، و سواء كانت باعتبار نشأته الفانيه ام باعتبار حياته الباقية الخالدة، على انّ حيثيّة مناسبات هذه الشّئون بينها ملحوظة فى تلک الشّرايع.

الثانىـ انّ مقصود المعتقد المتعبّد بتلک الشّرائع ليس رفع المسئوليّة تجاه الشّرع و اسقاط التّكليف فحسب، بل يولّى وجه دقّته شطر «الواقع» ليحرزه و يصرف عنان همّته نحو ما خوّله الشّارع ليحفظه، و ذلک لأنّ الأحكام عنده تابعة للمصالح والمفاسد، و الشّرعيّات فى نظره الطاف فى العقليّات من العوائد و الفوائد.

على انّ نفسه مطمئنّة بانّ الشارع اصاب الواقع و لايتخلّف حكم من احكامه عمّا يكون هوله تابع.

هذا الفرق الثّانى هو الّذى حمل حماة الدّين و حملة الفقه على انحاء من البحث فى نواحى ادلّة الأحكام و مناحيها، فبحثوا عن الأوامر و معانيها، و عن

النّواهى و مطاويها، و عن مداليل هذه الكلمات، و عن المنطوق و المفهوم، و عن العموم و الخصوص و التّخصيص، و عن الأطلاق و التّقييد، و عن الأجمال والتّبيين، و عن حقيقة النّسخ و كيفيّة النّاسخ و المنسوخ، وغير ذلک ممّا لايستغنى عن تحقيقه من يتصدّىٰ لأستنباط «الواقع» و استخراجه من الأدلّة التّفصيليّة الّتى اعتبرها الشّارع و اعتمد عليها التّابع.

فتحصّل عن جميع هذه المباحث علم جديد فى عالم الأسلام، علم اوجده كثرة العناية باحكام الدّين و شدّة العلاقة باحراز «الواقع» من طريق القطع و اليقين.

علم يحتاج الى الأنتفاع بمضامينه و الأستناد الى اصوله و قوانينه كلّ من كان له مساس القانون باقسامه و افانينه، علم لايختصّ «المنفعة» فيه بحملة الفقه و ان اختصّ الفقيه بالأستفادة منه، علم ابتكره الأسلام و يكون تأسيسه من مفاخر الأعلام.

الا و هو علم اصول الفقه.

—٥—

وجود علل اشرنا الى بعضها آنفا انتج حدوث علم فى العلوم الأسلامية لتحقيق ادلّة الأستنباط و مداركها، و تنقيح مسائل الفقه و توضيح مسالكها.

و قد بحثنا فى مقدّمة مختصرة علّقناها على تقريراتنا الأصوليّة عن تلک العلل و العوامل، وفحصنا عن زمان حدوث هذا السّنخ من المباحث و المسائل، و شخصنا البصر لتشخيص اوّل من شرع فى تدو ين هذا العلم الحادث، و درسنا تاريخ العلم للأطّلاع على اوّل عصر توجه فيه اعتماد فقهاء الشّيعة نحو هذه المباحث، و اتممنا الدّراسة بالحديث عن كيفيّة مجاراتهم مع هذا العلم بتتابع البحث، و سُرَد التّصنيف و التّاليف من بادئ بدء الأستناد به، و الأنتحاء لتدو ين مطالبه الى عصرنا الحاضر و بالوضع الموجود، و الممنا فى ختام الكلام بما الّف فى عصرنا من المؤلّفات المهامّ، امّا الآن فلمّا لايساعدنى الحال، و لايسعنى المجال لبسط المقال، فلنقتصر بالأشارة الى بعض تلک الأحوال.

فنقول و على اللّه الأتكال(١):

—٦—

اعلم انّ بعض مباحث الأصول كانت فى القرن الأوّل كما اشرنا موردا للبحث و النّظر ولكنّه لم يخرج الأصول الى عرصة التّدو ين و التاليف الاّ بعد مضىّ النّصف الأوّل من القرن الثّانى.

و قد صرّح جمع من الجلها بذة كابنى خلكان و خلدون، و صاحب كشف الظّنون بانّ اوّل من صنّف فى اصول الفقه محمّد بن ادريس الشافعى، بل نقل عن كتاب «الأوائل» للسيوطى اطباقهم على ذلك حيث قال: «اوّل من صنّف فى اصول الفقه، الشّافعى بالأجماع».

لكنّى لست على يقين من ذلك، بل المحتمل عندى ان يكون ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم، و هو اوّل من لقّب بـ«قاضى القضاة» سابقا على الشّافعى بتاليف الأصول، لأنّ القاضى تُوفى فى سنة (١٨٢هـ.ق) و الشّافعى مات فى سنة (٢٠٤هـ.ق) و قد قال ابن خلّكان فى ترجمته: انّ ابا يوسف «اوّل من صنّف فى اصول الفقه وفْق مذهب استاذه ابى حنيفة».

و هكذا يحتمل جدّا ان يكون محمّد بن حسن الشّيبانى فقيه العراق، الّذى لمّا مات هو و الكسائى فى يوم واحد برى و كانا ملازمين للّرشيد فى سفره الى خراسان قال فى حقّه الرشيد: «دفنت الفقه و الأدب بر نبو ية(٢)» مقدّما على الشّافعى فى تاليف الأصول لأنّ الشّيبانى تُوفّى (سنة ١٨٢هـ.ق او سنة ١٨٩) و قد صرّح ابن النّديم فى «الفهرست» بان للشيبانى من مؤلّفاته الكثيرة تاليف يسمّى بـ«اصول الفقه» و تاليف سمّاه «كتاب الأستحسان» و تاليف «كتاب اجتهاد الرّاى». على انّ الشافعى، بتصريح من ابن النّديم، لازم الشّيبانى سنة كاملة و

---

١ ــ و من اراد اطلاعا ازيد فعليه بمراجعة التّعليقة المزبورة، و اذا شاء احاطة كاملة على الموضوع فليسئل اللّه ان يوفّقنا لأتمام طبع كتاب الفنّاه فى تاريخ الفقه الأسلامى و تحوّلاته، و قد طبع منه الى الآن عدّة صفحات.

٢ ــ و هى على ما فى معجم البلدان قرية كانت قرب الرّى.

استنسخ فى المدّة لنفسه من كتب الشّيبانى ما استحسن و قد اذعن الشّافعى نفسه بذلک، و اعلن فقال من غير نكير «كتبت من كتب الشّيبانى حمل بعير».

و كيف كان فان لم يحصل اليقين بتقدّم القاضى و الشّيبانى على الشّافعى فى التاليف، فلا اقلّ من ان لايحصل لنا يقين بتقدّمه عليهما. فالحكم البات بكون الشّافعى «اوّل من صنّف فى اصول الفقه» كما ترى.

—٧—

هذا بالنّسبة الى حدوث العلم و الأستناد به على نحو الأطلاق، امّا بدء الأستناد به فى خصوص مذهب التّشيع فهو كما احتملناه و علّلناه فى التّعليقة المزبورة لايتقدّم على الغيبة الكبرى (٣٢٩ هـ.ق).

اوّل من انتحى الى اصول الفقه و اعتمد عليه فى مقام الأستنباط و استمدّمنه الشّيخ الثّقة الجليل حسن بن علىّ بن ابى عقيل(١) صاحب كتاب «المتمسّک بحبل آل الرّسول» فى الفقه، و هو ايضاً «اوّل من هذّب الفقه، و استعمل النّظر، و فتق البحث عن الأصول و الفروع فى ابتداء الغيبة الكبرى.»

ثمّ اقتفى اثر ابن ابى عقيل و استحسن ارائه ابو على محمّد بن احمد بن جنيد الأسكافى الّذى قال السّيد الأجلّ بحر العلوم بعد عنوانه فى ترجمته: «من اعيان الطّائفة و اعاظم الفرقة و افاضل قدماء الأماميّة، و اكثرهم علما و فقها و ادبا، و اكثرهم تصنيفا و احسنهم تحريراً، و ادقّهم نظراً متكلّم فقيه محدّث اديب واسع العلم. صنّف فى الفقه و الكلام و الأصول و الأدب و غيرها تبلغ مصنّفاته، عدا اجوبة مسائله، من نحو خمسين كتابا منها كتاب «تهذيب الشيعة لأحكام الشّريعة» كتاب كبير من نحو عشرين مجلّداً يشتمل على جميع كتب الفقه، و عدّة كتبه تزيد على مائة و ثلاثين كتابا، و كتاب «المختصر الأحمدى فى الفقه المحمّدى» مختصر كتاب التّهذيب و هو الّذى وصل الى المتأخرين و منه انتشرت مذاهبه و اقواله...»

---

١ ــ كان ابن ابى عقيل من مشايخ جعفر بن محمّد بن قولويه، احد شيوخ العالم السّديد المعروف بابن المعلّم والملّقب بالشيخ المفيد.

الى ان قال السّيّد العلاّمة بعد تعديد كتبه و اجوبة مسائله: «و هذا الشّيخ على جلالته فى الطّائفة و رئاسته و عظم محلّه قد حكى القول عنه بالقياس، و نقل ذلك عنه جماعة من اعاظم الأصحاب، و على ذلك فقد اثنى عليه علماؤنا و بالغوا فى اطرائه و مدحه و ثنائه...»

كان هذا الشّيخ الجليل شيخاً و استاذا للّشيخ المفيد و معاصرا للشيخ الكلينى و تُوفّى، عـلى ما ذكره المحدّث القمّى(ره) (سنة ٣٨١ هـ.ق) فى الرّى.

—٨—

ثمّ وصل دور البحث عن عوارض ادلّة الأحكام الى ابى عبداللّه محمّد بن محمّد بن نعمان بن عبد السّلام الملقّب بـ «المفيد» عند الأعلام، المتولّد (سنة ٣٣٦) و المتوفّى (٤١٣هـ.ق)، فالشّيخ المفيد تبع استاذه ابن الجنيد و ابن ابى عقيل فى الأعتماد على الأصول و ان لم يتلقّ كلّ ما قاله ابن الجنيد بالقبول، بل و كتب على ردّه و نقضه كما هو المنقول.

نقل صاحب «الذّريعة»عن النّجاشى ذكر كتاب للّشيخ المفيد فى الأصول مشتمل مع اختصاره على امّهات المباحث و الفصول. و نقل ايضا انّ العلاّمة الكراجكى ضمّن ذلك فى كتابه المسمّى بـ«كنز الفرائد».

حدث الأستناد بالأصول من زمن ابن ابى عقيل و توجّه نحو التّكامل فى ايّام ابن جنيد و دخل ذلك العلم فى طور البحث و التّاليف فى عصر المفيد. فراج فى عصره و شاء و انتشر صيته و ذاع، و ذلك لأنّ الشّيخ المفيد كان يفيد العلم على تلامذة له، كلّهم اساتذة و فى نقد العلوم جهابذة، منهم السيّد السّند و الأجلّ الأوحد السّيد المرتضى الملقّب بـ«علم الهدى» توفّى السّيد سنة «٣٣٦ هـ.ق»، و منهم تلميذه استاذ الفرقة و شيخ الطّائفة ابو جعفر محمّد بن حسين بن على الطّوسى (المتوفّى ٤٦٠هـ.ق) ومنهم سلاّر «معرّب سالار» بن عبد العزيز الدّيلمى صاحب كتاب «التّقريب» فى اصول الفقه (المتوفّى ٤٣٦ هـ.ق) و غيرهم من اساطين العلم و اساتيذ الفنّ.

فقد صنّف السّيد فى الأصول كتبا شريفة و رسائل منيفة، قال السّيد

الأجلّ بحر العلوم فـى فوائده الرّجاليّة «... و من مصنّفاته فى اصول الفقه كتاب «الذّريعة الى الاصول الشّريعة»، و هو اوّل كتاب صنف فى هذا الباب، و لم يكن للأصحاب قبله الاّ رسائل مختصرة، كتاب مسائل الخلاف فى الأصول اثبته الشّيخ و النّجاشى قال الشّيخ و لم يتمه. رسالة فى طريقة الأستدلال موجودة عندنا. كتاب المنع من العمل باخبار الآحاد تعرف بالمسائل التبانية و هى اجوبة الشّيخ الفاضل محمّد بن عبد الملك التّبان فى ما عمله فى انتصار حجّية الأخبار تشتمل على عشرة فصول قد بسط السّيد القول فيها. رسالة اخرى عند نا فى المنع من خبر الواحد منقولة من خطّ الشّهيد الثّانى طاب ثراه...»

و قد صنّف الشّيخ الطّوسى كتاب «عُدّة الأصول» الّذى قال فى شانه بحر العلوم: «و هو احسن كتاب صنّف فى الاصول».

و بالجملة فصار علم الأصول (بعد ما صار فى اواسط النّصف الاوّل من القرن الرّابع مورداً للأستناد وعمدة فى الأجتهاد) فى اواخر القرن الرابع موضوع البحث والدرس و التّاليف، و توجه اليه امثال هذه الفحول و صنّفوا فيها، لارسائل مختصرة فقط، بل كتبا قيّمة مرتّبة على ابواب و فصول.

—٩—

ثمّ لعلّه توقّف سير الأجتهاد فى مسائل الفقه بعد الشّيخ الطّوسى مدّة تقرب من قرن، و ذلك لحسن ظنّ من تلامذة الشّيخ بما استنبطه وافتى به فى كتبه، فكانوا بالحقيقة فى تلك المدّة، على ما قيل «مقلّدين» (بل لقبوابه) لما استنبط، و مقتفين اثره فى ما اجتهد و اعتقد، لايتجاوزون عمّا قال، و لا يتكلّفون البحث فى المقال حتّى قام و جتهاد و اقام سوق البحث والأنتقاد الفقيه الفحل الأوحد محمّد بن احمد، سبط الشّيخ الطّوسى الأمجد و حفيد ابن ادريس الممجّد، فالّف فى الفقه الأستدلالى كتابه السّامى «السّرائر الحاوى لتحرير الفتاوى» (توفّى هذا الفقيه سنة ٥٩٨هـ.ق)

انفتح باب البحث و الأجتهاد بعد ما وقع فيه الأنسداد او كاد. فانتحى تلامذة ابن ادريس، تبعاً للأستاذ، نحو الأصول بالأستناد. ثمّ تلاميذ تلامذته

كالمحقّق الحلّى صاحب «شرايع الأسلام» ابى القاسم نجم الدّين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد (تولد المحقّق سنة ٦٠٢ و توفّى سنة ٦٧٦هـ.ق) و الّفوافيه كتبا نفيسة. فممّا الّفه المحقّق كتاب «نهج الوصول الى معرفة الاصول» و كتاب «المعارج».

انتقل الدّور بعد المحقّق الى تلميذه و ابن اخته الّذى انتشر صيت علمه فى الآفاق واشتهر له لقب «العلاّمة» على الأطلاق آية الله بالأستحقاق ابو منصور جمال الدّين حسن بن يوسف بن علىّ بن مطهر (٦٤٨—٧٢٦هـ.ق) فاحكم اساس البحث و النّظر، و نظر فى كتب القوم ما تقدّم منها و ما تاخّر، فهذّبها و حرّر. ارشد العلاّمة الى نهج الوصول و منتهاه لمن اراد السّلوك الى هذه الأصول و تمنّاه فالّف كتاب «النّكت البديعة فى تحرير الذّريعة» و كتاب «تهذيب الوصول الى علم الأصول» و كتاب «نهج الوصول الى علم الأصول» و كتاب «منتهى الوصول الى علمى الكلام و الأصول» و كتاب «غاية الوصول...» و كتاب «مبادى الوصول الى علم الأصول» و صادف ما كتبه العلاّمة فى الأصول كسائر ما الّفه فى المعقول و المنقول اقبالاً خاصّا، يليق بشانها، من العلماء الفحول و لاسيّما كتابه الّذى سمّاه «نهج الوصول...» فقد تصدى لشرح هذا الكتاب جمع من فضلاء الأصحاب كالسّيد عميد الدّين عبدالمطّلب بن محمّد الحسينى (٦٨١—٧٥٤)، واخيه السّيد ضياء الدّين عبد الله بن محمّد ابنى اخت العلاّمة و تلميذيه و شيخى الأجازة للاوّل من الشّهيدين و كفخر المحقّقين ابوطالب محمّد بن العلاّمة (٦٨٢—٧٧١هـ.ق) و كالأمير جمال الدّين عبدالله الحسينى الأسترابادى صدر دولة السّلطان الأجلّ الشّاه اسمعيل الصّفوى الأوّل.

و هذا الشّرح الاخير على ما قال صاحب الروضات احسن من شرح الاميدى والضّيائى و الفخرى و المنصورى (تأليف الفقيه الفاضل منصور بن عبدالله الشّيرازى المشتهر بـ «راستگو» و المعاصر للشّهيد الثّانى، و قد فرغ الشّارح من تأليف هذا الشّرح سنة ٩٢٩هـ.ق).

جمع الفقيه الأجلّ محمّد بن مكّى المشهور بالشّهيد الأوّل (الفائز بالشّهادة

سنة ٧٨٦هـ.ق) بين شرحى العميدى و الضّيائى، و هذا الجمع بالحقيقة شرح آخر على كتاب التّهذيب.

و خلاصة القول انّ من زمان العلاّمة الى زمان الشّهيد الثّانى، اى فى القرن الثّامن و التّاسع و شطر من القرن العاشر، كان اكثر مدار البحث و الدّرس فى الأصول على ما الّفه العلاّمة.

نعم كان للمختصر الحاجبي الّذى الّفه ابو عمرو عثمان بن عمر بن ابى بكر (المعروف بابن الحاجب المتوفّى سنة ٦٤٦هـ.ق) فى القرن السّابع ايضا شأن عند علماء المذهب، فقد كانوا يدرسونه و يشرحونه و يعلّقون عليه الحواشى، و يرفعون عن وجوه مقاصده الغواشى.

—١٠—

كان جريان الأمر فى تلك القرون على ماحُدّد، حتّى مهّد العالم الرّبانى زين الّدين بن نور الدّين المشهور بالشّهيد الثّانى (توفّى شهيداً سنة ٩٦٦) قواعد الأستنباط للمجتهد و سمّاه «تمهيد القواعد».

ثمّ الّف ابو منصور جمال الدّين حسن بن زين الدّين (ابن الشّهيد الثّانى المتوفّى سنة ١٠١١هـ.ق) كتابه الموسوم بـ«معالم الدّين». كتاب المعالم فى الأصول لسلاسة تعبيره و سلامة تنظيمه و جودة جمعه و تاليفه صار سهل الّتناول كثير التّداول بحيث انسى ما كتبه السّلف، و ما اغنى عنه ما الّفه الخلف. صنّف المعالم و تداول فيه البحث و الدّرس بين الأعاظم، فاقبلوا عليه بالتّحشية والتّعليق و امعنوا فى مباحثه بالتّدقيق و التّحقيق.

من احسن تلك التّعاليق و امتنها و ادقّها و اتقنها ما علّقه عليه العالم الأصولى الشّيخ محمّد تقى (المتوفّى ١٢٤٨هـ.ق)، و سمّاه بـ«هداية المسترشدين».

بعد القرن العاشر الى عصرنا الحاضر الّفت فى الأصول كتب كثيرة مشهورة و غير مشهورة، لكنه كانت مدارسة كتاب المعالم فى جميع المدّة معمولة، و لعلّه يكون كذلك متى كان قلوب طلاّب العلم بتحصيل الأصول مشغولة.

* * *

—١١—

و ممّا ينبغى ان لايترک هنا الأشارة اليه و التّنبيه عليه، انّ للاصول فى سيره من زمان تأليف المعالم الى عصرنا الحاضر ثلث مراحل:

الأولى: مرحلة البطوء او التّوقّف.

الثّانية: مرحلة البسط و التقدّم.

الثّالثة: مرحلة التّحرير و التّلخيص.

فهذه ثلثة ادوار حصلت للأصول فى تلک القرون.

الدّور الأوّل من الأدوار الثّلثة استوعب القرنين، الحاد يعشر و الثّانى عشر، فكان اكثر مدار البحث و الدّرس فى ذينک القرنين على كتاب المعالم، و لم يؤلّف فيهما مؤلّفات مهمّة تقع من حيث المدارسة فى عرض المعالم اوفى طوله، و لعلّه كان ذلک ناشئاً عن كثرة الأقبال على الأخبار و غلبة علمائنا الأخباريين الأخيار.

و كان الدّور الثانى فى القرن الثّالث عشر، فجدّد فيه اساس البحث و النّظر و حصل فى هذا الدّور للأصول صولة و للأصوليّين فى ميدان التّصنيف و التّاليف و التّحقيق جولة، فصار هذا الدّور دور البسط و التّفصيل بل دور الأطناب و التّطويل، و ناهيک ماترى من كتاب «هداية المسترشدين» (حاشيةً على المعالم) و كتاب «قوانين الأصول» للمحقّق الجيلانى القمّى (المرزا ابوالقاسم المتوفى ١٢٣١هـ.ق)، و كتاب «الفصول» للّشيخ محمّد حسين (تلميذ الشّيخ محمّد تقى و اخيه المتوفّى ١٢٦١هـ.ق)، و كتاب «بحر الفوائد» للآشتيانى (الحاج مرزا حسن المتوفّى ١٣١٩هـ.ق) حاشيةً على «فرائد الأصول» تأليف استاذه الأنصارى (اوّل من ادرک الأصول فى هذا الدّور بالتنقيح و التّهذيب، و رتّبه على ترتيبه الأنيق المتين الشّيخ المطلق فى لسان المتأخّرين الحاج شيخ مرتضى بن محمّد امين المتوفّى ١٢٨١) و غيرها من الكتب المؤلّفة فى ذلک القرن.

كان هذا التّحوّل فى سير الأصول من آثار الأصولى الفحل ما لک ازمّة الفضل الأستاذ الأكبر المولى الأجلّ الأفضل آقا محمّد باقر بن محمّد اكمل (المتوفّى سنة ١٢٠٦ او ١٢٠٨هـ.ق) اذالأستاذ بقوّه تقريره وجودة تحريره فى مناظراته

المكرّرة و مراسلاته المحرّرة برع على خُصماء الأصول و جعل دعاويهم كعصف مأكول.

—١٢—

شرع الدّور الثّالث من ابتداء القرن الرّابع عشر، و انعكس طور التّاليف فى هذا الدّور فتلخّص و تحرّر. اوّل من بادر الى تحرير الأصول عن الفضول تدريساً و تدويناً و هيّج الأشواق الى سلوك هذا السّبيل تدريبا و تمرينا، هو استاذ المتأخّرين على الأطلاق شيخ المجتهدين المعاصرين فى الآفاق الّذى لخّص المقاصد و المعانى، و اسّس فى الأصول جملة من المبانى المولى محمّد كاظم الخراسانى (المتوفّى ١٣٢٩هـ.ق).

خلب المحقّق الخراسانى قلوب طلبة العلم بمعاليه، و جلب عقول حَمَلتهِ من تلامذته و معاصريه بما انعم اللّه عليه من لباقة تقرير لايعادله فيها احد و اناقة تحرير لايسهل تحديدها بحدّ، فاقتفوا فى التّلخيص و التّحرير اِثْره، و آثروا فى ايراد ما اصطلح عليه ارباب المعقول و الأستناد به فى تآليفهم الأصوليّة فكره.

صار كتاب «كفاية الأصول» الّذى الّفه المحقّق الخراسانى كتابا نهائياً لمدارسة الأصول.

جملة الكلام، انّ اهل العلم فى هذا القرن حملوا العَناءَ و بذلوا العنايةَ لا فى التّلخيص و التّحرير فحسب، بل فى التّدقيق و التّحقيق، وايضا فى التّنسيق و التانيق.

—١٣—

ممن تابع فى تنقيح مطالب الأصول و توضيح مآربه ائمته و الق اليه التّحقيق فى هذا العصر ازمّته، العالم العيلم الأستاذ الأعظم المرزا محمّد حسين الغروى النّايينى فهو قداكبّ مجاهدا على تهذيب الأصول بالبحث، و البّ لتدريب الفضلاء و تعليمهم على الدّرس، فتخرّج من معهد بحثه و مجلس درسه علماء جلّة و فضلاء اولى تجلّة يُوعُون ما يسمعون و يكتبون ما يستفيدون و يوعون.

و هذه المكتوبات هى الّتى اصطلح عليها عنوان «التقريرات»(١)

—١٤—

من جملة ما عرف بعنوان التقريرات هذا الكتاب (كتاب فوائد الاصول) الّذى يريه النّاظر حاضراً بين يديه، و تهوىٰ افئدة عشّاق الفضل اليه الّفه قرّة عين الأستاذ الأجلّ و غرّة وجه العلم و العمل الشّيخ محمّد على الكاظمّى الخراسانى، الّذى مات(ره) و لم تظهر اسرار دفائنه و لم تفتح اغلاق خزائنه (توفى سنة ١٣٦٥هـ.ق)

هذا التّاليف ان لم يكن احسن ما كتب من دروس الأستاذ على الأطلاق فهو من احسنها تنقيحا و اجودها توضيحا و امتنها تعبيرا و اكثرها تحريراً، و كيف لا؟ و قد افاد الأستاذ فى شأن المؤلّف و ما افاد عين هذه الكلمات و هى ترشد نا الى الفرق بينه و بين غيره «...فانّ من اعظم ما انعم به سبحانه و تعالى على العلم و اهله، هو ماحباه من التّوفيق و التّاييد لقرّة عينى العالم العلم العلاّم و الفاضل البارع الهمام الفائز باسنى درجات الصّلاح و السّداد بجهده و الفائز باسنى رتبة الأستنباط و الأجتهاد بجدّه، صفوة المجتهدين العظام و ركن الأسلام، المؤيد المسدد التقىّ الزكىّ جناب الآغا الشّيخ محمّد على الخراسانى الكاظمىّ ادام اللّه تعالى تاييده و افضاله و كثّر فى العلماء الاعلام امثاله.

«فقد اودع فى هذه الصّحائف الغرّ ما نقحناه فى ابحاثنا مجدّا فى تنقيحه مجيداً فى توضيحه ببيان رائق و ترتيب فائق فللّه دَرُّه و عليه سبحانه اجره...»

هكذا كان سير الأصول فى تلك القرون الأسلاميّة الى زماننا الحاضر، و

---

١ ــ فى القرون الأوليّة من الأسلام قد يلقون الأساتذة على تلاميذهم عبارات مربوطة بالكتاب اوالسّنة او غير ذلك فيملونها و سمىّ تلك المكتوبات بـ «الأمالى» و من ذلك امالى الصدوق والمفيد والطوسى.

و فى القرون الأخيرة ولا سيّما فى القرن الثالث عشر كان التّلامذة يكتبون بعد درس الأستاذ ما يستفيدون ممّا حقق و افاد و يعرضونه عليه للبحث والأنتقاد، و تسمىّ تلك المكتوبات بـ «التقريرات».

اوّل ما اشتهر بذلك العنوان على ما اظنّ، كتاب «مطارح الأنظار» الّذى الّفه المحقّق العالم الميرزا ابوالقاسم (المشهور بكلانترى المتوفى ١٢٩٢ هـ.ق) من افادات استاذه و استاذ كلّ الشيخ الأنصارى.

على ما دريت صار هذا العلم منتقلا من الغابرين الى المعاصرين، فللّه درّ المجتهدين من العلماء ، و جزاهم اللّه عن الأسلام و العلم خير الجزاء.

هذا ما قصدنا ايراده على سبيل الأستعجال و طريق الأجمال مقدّمة على الكتاب، حسب ما اشار علىّ بذلک من عُنِىَ بطبع هذا المجلّد الأوّل و هو صديق الممجّد المبجّل العالم العامل و الفاضل الكامل حجّة الأسلام الشّيخ نصر اللّه المشتهر بالخلخالى بين الأعلام ادام اللّه بركاته و زاد، تبارک و تعالى، فى حسناته.

والحمد للّه اوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً

طهران ٢٠ ربيع الثّانى ١٣٦٨

محمود الشهابى الخراسانى

الجزء الاول من كتاب
فوائد الاصول

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم
و به نستعين

الحمد للّه ربّ العالمين و الصّلوة و السّلام على اشرف بريّته و على اله الطيّبين الطّاهرين و اللّعنة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدّين.

و بعد، فيقول العبد المذنب الرّاجى عفو ربّه محمّد على الكاظمى ابن المرحوم الشّيخ حسن الكاظمى قدّس سره: انّى لمّا حضرت مجلس بحث المولى خاتمة المجتهدين، فريد عصره و فقيه زمانه، من اليه انتهت الرّياسة العامّة، شيخنا و ملاذنا آية اللّه حضرة الميرزا محمّد حسين الغروى النّائينى متّع اللّه المسلمين ببقائه، رايت انّ بحثه الشّريف ذو فوائد جليلة، بحيث ينتفع منه المنتهى من اهل العلم فضلا عن المبتدى، و يستفيد منه من كثر باعه فضلا عمّن قصر، فاحببت تزيين هذه الاوراق بما استفدته من افاداته الشّريفه حسبما يسعنى و يؤدّى اليه فهمى القاصر.

فاقول: و من اللّه استمد

القول فى اصول الفقه

و تنقيح البحث عن ذلك يستدعى رسم مقدّمة، و مقاصد، و خاتمة

امّا المقدّمة: ففى بيان نبذة من مباحث الالفاظ

ولمّا كان داب ارباب العلوم عند الشّروع فى العلم ذكر موضوع العلم، و تعريفه، و غايته، فنحن ايضا نقتفى اثرهم. و ينبغى قبل ذلك بيان مرتبة علم

الأصول و موقعه، اذ لعلّه بذلك يظهر تعريفه و غايته.

فنقول: لا اشكال فى انّ العُلوم ليست فى عرض واحد، بل بينها ترتّب و طوليّة، اذ ربّ علم يكون من المبادى لعلم اخر، و لأجل ذلك دوّن علم المنطق مقدّمة لعلم الحكمة، و كذلك كان علم النّحو من مبادى علم البيان، و من الواضح انّ جلّ العلوم تكون من مبادى علم الفقه و من مقدماته حيث يتوقف الأستنباط على العلوم الأدبيّة: من الصّرف، و النّحو، و اللّغة، و كذا يتوقّف على علم الرّجال، و علم الأصول، ولكن مع ذلك ليست هذه العلوم فى عرض واحد بالنّسبة الى الفقه، بل منها ما يكون من قبيل المقدّمات الأعداديّة للأستنباط، و منها ما يكون من قبيل الجزء الأخير لعلّة الأستنباط. و علم الأصول هو الجزء الأخير لعلّة الأستنباط بخلاف سائر العلوم، فانّها من المقدّمات، حتّى علم الرّجال الذى هو اقرب العلوم للأستنباط، ولكن مع هذا ليس فى مرتبة علم الأصول بل علم الأصول متأخّر عنه، و علم الرّجال مقدّمة له.

والحاصل

انّ علم الأصول يقع كبرى لقياس الأستنباط و سآئر العلوم تقع فى صغرى القياس. مثلا استنباط الحكم الفرعىّ من خبرالواحد يتوقّف على عدّة امور فانّه يتوقّف على معرفة معانى الألفاظ الّتى تضمّنها الخبر، و يتوقّف ايضاً على معرفة ابنية الكلمات و محلّها من الأعراب ليتميّز الفاعل عن المفعول و المبتداء عن الخبر، و يتوقّف ايضاً على معرفة سلسلة سند الخبر و تشخيص رواته و تمييز ثقتهم عن غيره، و يتوقّف ايضاً على حجّية الخبر. و من المعلوم: انّ هذه الامور مترتّبة من حيث دخلها فى الاستنباط حسب ترتّبها فى الذّكر، و المتكفّل لأثبات الأمر الأوّل هو علم اللّغة، و لأثبات الثّانى هو علم النّحو و الصّرف، و لأثبات الثّالث هو علم الرّجال، و لأثبات الرّابع الّذى به يُتمّ الأستنباط هو علم الأصول، فرتبة علم الأصول متأخّرة عن جميع العلوم، و يكون كبرى لقياس الأستنباط. فيقال: الشّئ الفلانى مما قام على و جوبه خبر الثّقة، و كلّما قام على وجوبه خبر الثّقة يجب، بعد البنآء على حجّية خبر الواحد الذى هو نتيجة البحث فى مسئلة حجّية خبر الواحد، فيستنتج من تأليف

القياس وجوب الشّئ الفلانى.

بما ذكرنا من مرتبه علم الأصول يظهر الضّابطة الكليّة لمعرفة مسائل علم الأصول، و حاصل الضّابط : انّ كلّ مسئلة كانت كبرى لقياس الأستنباط فهى من مسائل علم الأصول.

و بذلك ينبغى تعريف علم الأصول، بان يقال: انّ علم الأصول عبارة عن العلم بالكبريات الّتى لو انضمت اليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعىّ كلّى، فانّ ما عرّف به علم الأصول:من انّه العلم بالقواعد الممهّدة لأستنباط الخ ـ لايخلو عن مناقشات عدم الأطراد و عدم الأنعكاس، كما لايخفى على من راجع كتب القوم.

و هذا بخلاف ماعرّفنا به علم الأصول، فانّه يسلم عن جميع المناقشات، و يدخل فيه ما كان خارجا عن تعريف المشهور مع انّه ينبغى ان يكون داخلاً، و يخرج منه ما كان داخلا فى تعريف المشهورمع انّه ينبغى ان يكون خارجاً

ثمّ انّ المايز بين المسئلة الأصوليّة و القاعدة الفقهيّة بعد اشتراكهما فى انّ كلاّ منهما يقع كبرى لقياس الأستنباط، هو انّ المستنتج من المسئلة الأصوليّة لايكون الاّ حكما كليّا، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهيّة، فانّه يكون حكما جزئيّاً و ان صلحت فى بعض الموارد لأستنتاج الحكم الكلّى ايضاً الاّ انّ صلاحيّتها لأستنتاج الحكم الجزئى هو المايز بينها و بين المسئلة الأصوليّة، حيث انّها لا تصلح الاّ لأستنتاج حكم كلّى، كما ياتى تفصيله فى اوايل مباحث الأستصحاب(١) انشاء اللّه، و يأتى هناك ايضاً انّ المسئلة الأصوليّة قد تقع ايضاً صغرى لقياس الأستنباط و تكون كبراه مسئلة اخرى من مسائل علم الأصول، الاّ انّه مع وقوعها صغرى لقياس الأستنباط تقع فى مورد اخر كبرى للقياس.

و هذا بخلاف مسائل سائر العلوم، فانّها لا تقع كبرى لقياس الأستنباط اصلا فراجع. **وعلى** كلّ حال، فقد ظهر لكمرتبة علم الأصول و تعريفه.

١ــ الجزء الرابع من فوائد الاصول، الأمرالثانى

و امّا غايته

فهى غنية عن البيان، اذ غايته هى القدرة على استنباط الأحكام الشّرعيّة عن مداركها.

بقى الكلام فى بيان موضوعه

و قد اشتهر انّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذّاتيّة، و قد اطالوا الكلام فى البحث عن العوارض الذّاتيّة و الفارق بينها و بين العوارض الغريبة، و ربّما كتب بعض فى ذلك ما يقرب من الف بيت او اكثر.

و قد يفسّر العرض الذّاتى بما يعرض الشّئ لذاته، اى بلاواسطة فى العروض و ان كان هناك واسطة فى الثبوت. و المراد من الواسطة فى العروض، هو ما كان العرض اوّلا و بالذّات يعرض نفس الواسطة و يحمل عليها، و ثانيا و بالعرض يعرض لذى الواسطة و يحمل عليه، كحركة الجالس فى السّفينة، فانّ الحركة اوّلا و بالذّات تعرض السّفينة و تستند اليها، و ثانيا و بالعرض تعرض الجالس و تستند اليه و تحمل عليه، من قبيل الوصف بحال المتعلّق.

و هذا بخلاف ما اذا لم يكن هناك واسطة فى العروض، سواء لم يكن هناك واسطة اصلا ـ كادراك الكليّات بالنّسبة الى الأنسان، فانّ ادراك الكليّات من لوازم ذات الأنسان و هويّته، و يعرض على الأنسان بلا توسيط شى اصلا، و ليس ادراك الكليّات فصلاً للانسان، بل الفصل هو الصّورة النّوعيّة الّتى يكون بها الأنسان انسانا، و من لوازم ذلك ادراك الكليّات، الاّ انّه لازم نفس الذّات بلا واسطة ـ او كان هناك واسطة الاّ انّها لم تكن واسطة فى العروض، بل كانت واسطة فى الثبوت، سواء كانت تلك الواسطة منتزعة عن مقام الذّات، كالتّعجب العارض للانسان بواسطة ادراكه الكليّات الّذى هو منتزع عن مقام الذّات، حيث كان ذات الأنسان يقتضى الأدراك كما عرفت، او كانت الواسطة امرا خارجاً عمّا يقتضيه الذّات كالحرارة العارضة للماء بواسطة مجاورة النّار.

و السر فى تفسير العرض الذاتى بذلك، اى بان لايكون هناك واسطة فى العروض، مع انّ هذا خلاف ماقيل فى معنى العرض الذّاتى: من انّ العرض الذّاتى

ما كان يقتضيه نفس الّذات، و منتزعاً عن مقام الهوّية، فمثل حرارة الماء يكون من العرض الغريب لأنّ عروض الحرارة على الماء يكون بواسطة امر خارج مباين، بل ما كان يعرض الشّئ بواسطة امر خارج مط ، سواء كان اعمّ او اخصّ او مباينا، يكون من العرض الغريب اتّفاقاً، و انّما المختلف فيه ما كان يعرض الشّئ بواسطة امر خارج مساوى، كالضّحك العارض للأنسان بواسطة التّعجب، حيث ذهب بعض الى انّه من العرض الذّاتى، و بعض اخر الى انّه من العرض الغريب، فالعبرة فى العرض الّذاتى عندهم هو كونه بحيث يقتضيه نفس الّذات، لاما لايكون له واسطة فى العروض، **هو** انّ البحث فى غالب مسائل العلوم ليس بحثا عن العوارض الّذاتية لموضوع تلك المسئلة على وجه يقتضيه ذات الموضوع، بداهة انّ خبر الواحد مثلا بهوية ذاته لايقتضى الحجّية، اذالحجّية انّما هى من فعل الشّارع.

فالبحث عن حجّية خبر الواحد ليس بحثا عن العوارض الّذاتية للخبر، و كذا الكلام فى سائر المسائل لعلم الأصول و غيره من العلوم، كقولنا:الفاعل مرفوع، و المفعول منصوب، فانّ الرّفع و النّصب ليسا ممّا يقتضيه نفس ذات الفاعل و المفعول بهويتهما، بل لمكان لسان العرب، حيث انّهم يرفعون الفاعل و ينصبون المفعول، فيلزم بناء على ما قيل فى تفسير العرض الّذاتى ان يكون البحث فى غالب العلوم بحثا عن العوارض الغريبه لموضوع العلم، فلا بدّ من توسعة العرض الّذاتى، حتّى يكون البحث فى مسائل العلوم بحثا عن العوارض الّذاتيّة لموضوعاتها، بان يق: انّ العرض الذاتى هو ما كان يعرض نفس الّذات بلا واسطة فى العروض و ان كان لأمر لايقتضيه نفس الّذات. و على هذا يكون البحث فى جميع مسائل العلوم بحثا عن العوارض الّذاتيّة، بداهة انّ الحجّية عارضة لذات الخبر و ان كان ذلك بواسطة الجعل الشّرعى، و كذلك الرّفع و النّصب يعرضان لذات الفاعل و المفعول، و ان كان ذلك لأجل لسان العرب.

فالضّابط الكلّى للعرض الّذاتى، هو ان لايتوسّط بينه و بين الموضوع امر يكون هو معروض العرض اوّلاً و بالّذات، كما هو الشّان فى الوسائط العروضيّة.

اذا عرفت ذلك فالكلام فى المقام يقع من جهات:

الأولى: فى نسبة موضوع كلّ علم الى موضوع كلّ مسئلة من مسائله.
الثانيّة: فى المايز بين العلوم بعضها من بعض.
الثّالثة: فى موضوع علم الأصول.

امّا الجَهة الأولى

فنسبة موضوع كلّ علم الى موضوع كلّ مسئلة من مسائله، هو نسبة الكلّى لأفراده و الطّبيعى لمصاديقه، بداهة انّ الفاعل فى قولنا كلّ فاعل مرفوع مصداق من مصاديق كلّى الكلمة، الّتى هى موضوع لعلم النّحو.

فان قلُت:

ان الرّفع انّما يعرض الفاعل، و بتوسّطه يعرض الكلمة، و ليس هو عارضا لذات الكلمة من حيث هى، فيكون الرّفع بالنّسبة الى الكلمة من العوارض الغريبة و ان كان بالنّسبة الى الفاعل من العوارض الذّاتية.

و بعبارة اخرى:

الموضوع للرّفع هى الكلمة بشرط الفاعليّة، و موضوع علم النّحو هو نفس الكلمة من حيث هى، و من المعلوم مغايرة الشئ بشرط شئ مع الشّئ لابشرط، فيلزم اختلاف موضوع العلم مع موضوعات المسائل، و يلزم ان يكون المبحوث عنه فى مسائل العلم من العوارض الغريبة لموضوع العلم. **و هذا** ينافى قولكم: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذّاتية، و انّ موضوع العلم عين موضوعات المسائل. **و هذا** الاشكال سياتى فى جميع العلوم.

قلت:

الفاعليّة علّة لعروض الرّفع على نفس الكلمة، لا انّ الرفّع يعرض للفاعليّة اوّلاً و بالذّات، فالواسطة فى المقام انّما تكون واسطة فى الثّبوت لا واسطة فى العروض، وقد تقدّم انّ الواسطة الثّبوتية لا تنافى العرض الذّاتى.

و الحاصل:

انّ ما يعرض الفاعل من الرّفع يعرض الكلمة بعين عروضه الفاعل من دون

واسطة.

و توضيح ذلك

هو انّ الموضوع فى علم النحو مثلا ليس هو الكلمة من حيث هى لا بشرط. بل الكلمة من حيث لحوق الأعراب و البناء لها، كما انّ الكلمة من حيث لحوق الصّحة و الاعتلال لها موضوع لعلم الصّرف، فيتحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لأنّ الموضوع فى قولنا: كلّ فاعل مرفوع ايضاً، هو الكلمة من حيث لحوق الأعراب و البناء لها، بداهة انّ البحث عن الفاعل ليس من حيث صدور الفعل عنه، اومن حيث تقدّم رتبته عن رتبة المفعول، بل من حيث لحوق الأعراب له. و المفروض انّ الكلمة من هذه الحيثيّة ايضاً تكون موضوعا لعلم النّحو، و كذا يق فى مثل الصّلوة واجبة، حيث انّ الموضوع فى علم الفقه ليس هو فعل المكلّف من حيث هو، بل من حيث عروض الأحكام الشّرعيّة عليه، فيتحدّ موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لأنّ كلاّ من موضوع العلم مع موضوعات المسايل يكون ملحوظ بشرط شئ و هو قيد الحيثيّة.

و ربّما يستشكل

فى اخذ قيد الحيثيّة، بانّه يلزم اخذ عقد الحمل فى عقد الوضع ،اذ الموضوع فى قولنا: الكلمة امّا معربة او مبنيّة ليس هو مطلق الكلمة حسب الفرض، بل الكلمة من حيث لحوق الأعراب و البنآء لها، فيلزم ان يكون قولنا: كلّ كلمة امّا معربة او مبنيّة، بمنزلة قولنا: الكلمة المعربة او المبنّية، امّا معربة او مبنيّة. **وهذا** كما ترى يلزم منه اخذ المحمول فى الموضوع، و هو ضرورىّ البطلان، لأستلزامه حمل الشّئ على نفسه. **هذا**.

ولكن لايخفى عليك **ضعف** الأشكال، بداهة انّ المراد من قولنا: الكلمة من حيث البنآء و الأعراب موضوع لعلم النّحو، ليس الكلمة المتحيّثة بحيثيّة الأعراب و البناء فعلا المتلوّنة بذلك حالا، بل المراد الكلمة القابلة للحوق الأعراب و البنآء لها، و الّتى لها استعداد و قوّة لحوق كلّ منهما لها، **فهذه** الكلمة امّا معربة فعلا، و امّا مبنيّة فعلا.

و الحاصل:

انّ الكلمة من حيث ذاتها قابلة للحوق كلّ من الأعراب و البنآء لها، كما انّها قابلة للحوق كلّ من الصّحة و الأعتلال والفصاحة و البلاغة لها. **فتارة:** تلاحظ الكلمة من حيث قابليتها لقسم خاص من هذه العوارض، كالأعراب والبناء، فتجعل موضوعا لعلم النحو. واخرى: تلاحظ من حيث قابليتها لقسم آخر من هذه العوارض، كالصّحة والأعتلال، فتجعل موضوعا لعلم الصّرف و هكذا.

فتحصّل:

انّ اعتبار قيد الحيثية بهذا المعنى يوجب ارتفاع اشكال تغاير موضوع العلم مع موضوعات المسائل، و يتحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل اتحاداً عينيّا، و يكون ما به يمتاز موضوع كلّ مسئلة عن موضوع مسالة اخرى هو عين ما به يشتركان، لأن الموضوع فى قولنا: كلّ فاعل مرفوع، هو الكلمة القابلة للحوق الأعراب لها، و تكون الفاعلية علّة لعروض الرّفع عليها، كما انّ الموضوع فى قولنا: كلّ مفعول منصوب هو ذلك، و تكون المفعوليّة علّة لعروض النّصب عليها، فيحصل الأتحاد بين موضوعات المسائل و موضوع العلم.

و بما ذكرنا من اعتبار قيد الحيثيّة فى موضوع العلم يظهر لك البحث عن الجهة الثّانية، **و هو** المايز بين العلوم.

و توضيح ذلك:

انّ المشهور ذهبوا الى انّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، و ذهب بعض الى انّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض و الجهات الّتى دوّن لأجلها العلم، كصيانة المقال عن الألحان فى علم النّحو، و الفكر عن الخطآء فى علم المنطق، و استنباط الأحكام الشّرعية فى علم الأصول.

و وجه العدول عن مسلك لمشهور: هو انّه يلزم تداخل العلوم بعضها مع بعض لو كان المايز بينها هو الموضوع، و هذا الأشكال انّما يتوجّه بنآء على ان يكون ما يعرض الشىء لجنسه من العوارض الذّاتية، كالتحرّك بالأرادة العارض للأنسان

بواسطة كونه حيوانا، او العارض للجنس بواسطة الفصل، كالتّعجّب العارض للحيوان بواسطة كونه ناطقا، فانّ كلاً من هذين القسمين وقع محلّ الكلام فى كونه من العرض الذّاتى، حيث ذهب بعض الى انّ ما يعرض الشّى لجزئه الأعمّ او الأخصّ يكون من العرض الغريب، كما انّ من العرض الغريب ما كان لأمر خارج اعمّ او اخصّ او مباين على مشرب المشهور، **فيلزم** ان يكون البحث عن كلّ ما يلحق الكلمة ولو بواسطة فصولها بحثا عن عوارض الكلمة، فيتداخل علم النّحو و الصّرف و اللّغة، **لأن البحث** فى الجميع يكون عن عوارض الكلمة الّتى هى موضوع فى العلوم الثّلا ثة، و ان اختلفت جهة البحث، حيث انّ جهة البحث فى النّحو هى الأعراب و البنآء، و فى الصّرف هى الصّحة و الأعتلال، و فى اللّغة هى المعانى و المفاهيم، الاّ انّ الجميع يكون من العوارض الذّاتيّة لجنس الكلمة حسب الفرض، و ان كان عروضها لها باعتبار ما لها من الفصول:من الفاعل و المفعول، و الثّلاثى و المزيد فيه، الاّ انّ الجميع يعرض جنس الكلمة، والمفروض انّ عوارض الجنس عوارض ذاتيّة للكلمة، **فيلزم** تداخل العلوم الثّلا ثة.

و لأجل ورود هذا الأشكال زيد قيد الحيثيّة، **وقيل:** ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، و تمايز الموضوعات بتمايز الحيثيّات.

و قد اشكل على زيادة الحيثية: بانّها ممّا لا تسمن و لا تغنى من جوع، **كما لايخفى** على المراجع فى المطوّلات هذا.

ولكنّ الأنصاف

انّه يمكن حسم مادة الأشكال بما ذكرناه من معنى الحيثية الّتى اخذت قيدا فى موضوع العلم، فانّه هب انّ هذه العوارض من العوارض الذّاتيّة للكلمة، الاّ انّ المبحوث عنه فى علم النّحو ليس مطلق ما يعرض الكلمة من العوارض الذّاتيّة لها، بل من حيث خصوص قابليّتها للحوق البنآء و الأعراب لها، على وجه تكون هذه الحيثيّة هى مناط البحث فى علم النّحو، فالحيثيّة فى المقام حيثيّة تقييديّة، لا تعليلية، و لاالحيثيّة الّتى تكون عنوانا للموضوع كالحيثيّة فى قولنا: الماهيّة من حيث هى هى ليست الأهى. فاذا صار الموضوع فى علم النّحو هى الكلمة من حيث خصوص لحوق

البنآء و الأعراب لها، و الموضوع فى علم الصّرف هى الكلمة من حيث خصوص لحوق الصّحة و الأعتلال لها، فيكون المايز بين علم النّحو و الصّرف هو الموضوع المتحيّث بالحيثيّة الكذائية.

و بعد ذلك ، لاموجب لدعوى انّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض، مع انّ هناك مايز ذاتّى فى الرّتبة السابقة على الغرض.

و ما يقال: من انّ الموضوع فى علم المعانى هو الكلمة القابلة للحوق البنآء و الأعراب لها، فيرتفع المايز بين علم النّحو و علم المعانى **فضعفه ظاهر،** اذا لموضوع فى علم المعانى، ليس هو الكلمة من حيث لحوق الأعراب و البنآء لها، بل هو الكلمة من حيث لحوق الفصاحة و البلاغة لها، و ان كان لحوق الفصاحة و البلاغة لها فى حال لحوق البنآء و الأعراب لها، الاّ انّ كون الكلمة فى حال كذا موضوعا لعلم لا يكون البحث فى ذلك العلم عن ذلك الحال غير كون الكلمة موضوعا بقيد ذاك الحال فتأمل.

و بما ذكرنا من قيد الحيثية يظهر:

انّ البحث فى جلّ مباحث الأوامر و النّواهى ممّا يرجع البحث عن مفاهيم الألفاظ و مداليل صيغ الأمر و النّهى، يكون بحثا عمّا يلحق موضوع علم الأصول و ليس من المعانى اللّغويّة، اذالبحث فى تلك المباحث انّما يكون من حيثيّة استنباط الحكم الشّرعى، و ان كان عنوان البحث اعمّ، الاّ انّ قيد الحيثيّة ملحوظ فتأمّل.

و اذا عرفت ما ذكرناه: من انّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، و تمايز الموضوعات بتمايز الحيثيّات، فلا يهمّنا البحث عن انّ عوارض الجنس من العوارض الذّاتيّة او العوارض الغريبة، و نفصّل القول فى اقسام كلّ منها، فليطلب من المطوّلات.

بقى فى المقام البحث عن الجهة الثّالثة

وهى البحث عن موضوع خصوص علم الأصول.

فقيل:

انّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة بذواتها، او بوصف كونها ادلّة.

و الأشكالات الواردة على اخذ الموضوع ذلك**ممّا لاتخفى** على المراجع. و كفى فى الأشكال هو انّه لو كان موضوع علم الأصول ذلك يلزم خروج اكثر مباحثه:من مسئلة حجيّة خبر الواحد، و مسئلة التّعادل و التّراجيح، و مسئلة الأستصحاب، و غير ذلك ممّا لا يرجع البحث فيها عمّا يعرض الأدلّة الأربعة، بل يلزم خروج جلّ من مباحث الألفاظ، كالمباحث المتعلّقة بمعانى الأمر و النّهى، و مثل مقدمة الواجب، و اجتماع الأمر والنهى، حيث تكون من المبادى التّصوريّة او التّصديقيّة، او من مبادى الأحكام الّتى زادها القوم فى خصوص علم الأصول، حيث اضافوا الى المبادى التّصوريّة و التّصديقيّة مبادى احكاميّة.

و توضيح ذلك:

هو انّ لكلّ علم مبادى تصوريّة، و مبادى تصديقيّة. و المراد من المبادى التّصوريّة هو ما يتوقّف عليه تصوّر الموضوع و اجزائه و جزئياته و تصوّر المحمول كذلك . والمراد من المبادى التّصديقيّة هو مما يتوقّف عليه التّصديق و الأذعان بنسبة المحمول الى الموضوع. فمسئلة العلم تكون حينئذٍ، هى عبارة عن المحمولات المنتسبة، او مجموع القضيّة ـ على الخلاف. و المراد من المبادى الأحكاميّة هو ما يتوقف عليه معرفة الأحكام الشّرعيّة: من التّكليفيّة و الوضعيّة باقسامها، و كذا الأحوال و العوارض للأحكام: من كونها متضادة، و كون الأحكام الوضعيّة متأصلة فى الجعل، او منتزعة عن التّكليف، و غير ذلك من حالات الحكم. و وجه اختصاص المبادى الأحكاميّة بعلم الأصول، هو انّ منه يستنتج الحكم الشّرعى و واقع فى طريق استنباطه.

ثمّ انّ البحث عن المبادى باقسامها، ليس من مباحث العلم، بل كان حقّها ان تذكر فى علم اخر، ممّا كانت المبادى من عوارض موضوعه، الاّ انّه جرت سيرة ارباب العلوم على ذكر مبادى كلّ علم فى نفس ذلك العلم، لعدم تدوينها فى علم آخر.

و على كلّ تقدير يلزم بناء على ان يكون موضوع علم الأصول هو خصوص الأدلّة الاربعة كون كثير من مباحثه اللّفظيّة مندرجة فى مبادى العلم:

المبادى الأحكاميّة، او المبادى التّصديقيّة، او التّصوّريّة، على اختلاف الوجوه الّتى يمكن البحث عنها، مضافا الى لزوم خروج كثير من مهمّات مسآئله عنه، كمسئلة حجّية خبر الواحد، و تعارض الأدلّة، و غير ذلك.

و ما تكلّف به الشّيخ قده

فى باب حجيّة(١) خبرالواحد، من ادراج تلك المسئلة فى مسائل علم الأصول على وجه يكون البحث فيها بحثا عن عوارض السّنة بما لفظه: «فرجع هذه المسئلة الى انّ السّنة اعنى قول الحجّة او فعله او تقريره هل يثبت بخبرالواحد، ام لا يثبت الاّ بما يفيد القطع من التّواتر و القرينه، و من هنا يتّضح دخولها فى مسائل اصول الفقه، الباحثة عن احوال الأدلّة الخ»

لايخلو عن مناقشة

فانّ البحث عن ثبوت الموضوع بمفاد كان التّامّة، ليس بحثا عن عوارض الموضوع، **فانّ** البحث عن العوارض يرجع الى مفاد كان النّاقصة، اى البحث عن ثبوت شئ لشئ، لا البحث عن ثبوت نفس الشّئ.

هذا ان اريد من السّنة، نفس قول الحجّة، او فعله، او تقريره، كما هو ظاهر العبارة. و ان اريد من السّنة، ما يعّم حكايتها، بان يكون خبر الواحد قسماً من اقسام السّنة، فهو واضح البطلان، بداهة انّ السّنة ليست الاّ نفس قول الحجّة، او فعله، او تقريره.

و بالجملة: لاداعى الى جعل موضوع علم الأصول، خصوص الأدلّة الأربعة، حتّى يلتزم الأستطراد، او يتكلّف فى الأدراج، **بل** الأولى ان يق: ان موضوع علم الأصول، هو كلّ ما كان عوارضه واقعة فى طريق استنباط الحكم الشرعى، او ما ينتهى اليه العمل ان اريد من الحكم الحكم الواقعى، و ان اريد الأعمّ منه و من الظّاهرى، فلايحتاج الى قيد (او ما ينتهى اليه العمل) لأنّ المستفاد

---

(١) فرائد الأصول ـ مباحث الظن ـ بحث خبرالواحد ـ بعد قوله قدس سره: «اماالمقدمة الاولى...» ص.

من الأصول العمليّة ايضاً هو الحكم الشّرعى الظّاهرى. **اللّهم** الاّ ان يكون المراد من القيد، بعض الأصول العقليّة فتامل جيّداً.

و لايلزمنا معرفة الموضوع بحقيقته و اسمه، **بل** يكفى معرفة لوازمه و خواصّه. فموضوع علم الأصول هو الكلّى المتّحد مع موضوعات مسائله، الّتى يجمعها عنوان وقوع عوارضها كبرى لقياس الأستنباط، **وهذا** المقدار من معرفة الموضوع يكفى و يخرج عن كون البحث عن امر مجهول.

فظهر من جميع ما ذكرنا: رتبة علم الأصول، و تعريفه، و غايته، و موضوعه. **حيث** كانت رتبته: هى الجزء الأخير من علّة الأستنباط. و تعريفه: هو العلم بالكبريات الّتى لو انضمّ اليها صغرياتها يستنتج حكم فرعىّ. و غايته: الأستنباط. و موضوعه:ما كان عوارضه واقعة فى طريق الأستنباط.

و اذ فرغنا من ذلك فلنشرع فى المقدّمة الّتى هى فى مباحث الألفاظ، و فيها مباحث:

المبحث الأول فى الوضع

اعلم: انّه قد نسب الى بعض، كون دلالة الألفاظ على معانيها بالطّبع، اى كانت هناك خصوصيّة فى ذات اللّفظ اقتضت دلالته على معناه، من دون ان يكون هناك وضع و تعهد من احد، وقد استبشع هذا القول، و انكروا على صاحبه اشدّ الأنكار، لشهادة الوجدان على عدم انسباق المعنى من اللّفظ عند الجاهل بالوضع، فلا بدّ من ان يكون دلالته بالوضع.

ثمّ اطالوا الكلام فى معنى الوضع و تقسيمه الى التّعيينى و التّعيّنى، مع ما اشكل على هذا التقسيم، من انّ الوضع عبارة عن الجعل و التّعهد و احداث علقة بين اللّفظ و المعنى، و من المعلوم انّ فى الوضع التّعينى ليس تعهّد و جعل علقة، **بل** اختصاص اللّفظ بالمعنى يحصل قهرا من كثرة الأستعمال، بحيث صار على وجه ينسبق المعنى من اللّفظ عند الأطلاق.

و ربّما فسّرالوضع بمعناه الأسم المصدرى، الّذى هوعبارة عن نفس العلقة و الأختصاص الحاصل تارة: من التّعهد و اخرى: من كثرة الأستعمال هذا.

ولكنّ الّذى ينبغى ان يق:

انّ دلالة الألفاظ و ان لم تكن بالطّبع، الاّ انّه لم تكن ايضاً بالتّعهد من شخص خاص على جعل اللفظ قالبا للمعنى، اذ من المقطوع انّه لم يكن هناك تعهّد من شخص لذلك و لم ينعقد مجلس لوضع الألفاظ، و كيف يمكن ذلك مع كثرة الألفاظ و المعانى على وجه لايمكن احاطة البشر بها؟ بل لوادعى استحالة ذلك لم تكن بكلّ البعيد بداهة عدم تناهى الألفاظ بمعانيها، مع انّه لو سلّم امكان ذلك، فتبليغ ذلك التّعهد و ايصاله الى عامة البشر دفعة محال عادة.

و دعوى: انّ التّبليغ و الأيصال يكون تدريجا، ممّا لاينفع، لانّ الحاجة الى تادية المقاصد بالألفاظ يكون ضروريّا للبشر، على وجه يتوقّف عليه حفظ نظامهم، فيسئل عن كيفيّة تادية مقاصدهم قبل وصول ذلك التّعهد اليهم، **بل** يسئل عن الخلق الأوّل كيف كانوا يبرزون مقاصدهم بالألفاظ، مع انّه لم يكن بعد وضع و تعهّد من احد.

و بالجملة: دعوى انّ الوضع عبارة عن التّعهد و احداث العلقة بين اللّفظ و المعنى من شخص خاصّ مثل يعرب بن قحطان، كما قيل، ممّا يقطع بخلافها. **فلابدّ** من انتهاء الوضع اليه تعالى، الّذى هوعلى كلّ شئ قدير، و به محيط، ولكن ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه للأحكام على متعلّقاتها وضعا تشريعيّا، و لاكوضعه الكائنات وضعاً تكوينيا، اذ ذلك ايضاً ممّا يقطع بخلافه. **بل** المراد من كونه تعالى هو الواضع انّ حكمته البالغة لمّا اقتضت تكلّم البشر بابراز مقاصدهم بالألفاظ، **فلابدّ** من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها اليه تعالى شانه بوجه، **امّا** بوحيٍ منه الى نبيّ من انبيائه، او بالهام منه الى البشر، او بابداع ذلك فى طباعهم، بحيث صاروا يتكلّمون و يبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم، حسب ما اودعه اللّه فى طباعهم، و من المعلوم انّ ايداع لفظ خاص لتادية معنى مخصوص لم يكن باقتراح صرف و بلا موجب، **بلّ** لابدّ من ان يكون هناك جهة اقتضت تادية المعنى بلفظه المخصوص، على وجه يخرج عن التّرجيح بلامرجح.و لايلزم ان تكون تلك الجهة راجعة الى ذات اللّفظ، حتّى تكون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتيّة، كما ينسب

ذلك الى سليمان بن عباد، بل لابدّ و ان يكون هناجهة ما اقتضت تأدية معنى الأنسان بلفظ الأنسان، و معنى الحيوان بلفظ الحيوان.

و على كلّ حال: فدعوى انّ مثل يعرب بن قحطان او غيره هو الواضع ممّا لاسبيل اليها، لما عرفت من عدم امكان احاطة البشر بذلك.

ثمّ انّه قد اشتهر تقسيم الوضع: الى الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، و الى الوضع الخاصّ والموضوع له الخاص، و الى الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ. **و ربّما** زاد بعض على ذلك الوضع الخاصّ و الموضوع له العام، ولكنّ الظّاهر انّه يستحيل ذلك، بداهة انّ الخاصّ بما هو خاصّ لايصلح ان يكون مرآة للعامّ. و من هنا **قيل:** انّ الجزئى لايكون كاسبا و لامكتسبا، و هذا بخلاف العامّ، فانّه يصلح ان يكون مرآة لملاحظة الأفراد على سبيل الأجمال.

نعم ربّما يكون الخاصّ سببا لتصور العام و انتقال الذهن منه اليه، الاّ انّه يكون حينئذ الوضع عاما كالموضوع له، فدعوى امكان الوضع الخاص والموضوع له العامّ، ممّا لاسبيل اليها. **و هذا** بخلاف بقيّة الأقسام، فان كلاً منها بمكان من الأمكان اذ يمكن ان يكون الملحوظ حال الوضع عامّا قابل الأنطباق على كثيرين، او يكون خاصّا.

ثمّ ما كان عامّا، يمكن ان يوضع اللّفظ بازاء نفس ذلك العامّ، فيكون الموضوع له ايضاً عامّا على طبق الملحوظ حال الوضع، كما انّه يمكن ان يوضع اللفظ بازاء مصاديق ذلك العام و افراده المتصوّرة اجمالا بتصوّر ما يكون وجها لها و هو العامّ و تصور الشّئ بوجهه بمكان من الأمكان، فيكون الموضوع له ح خاصّاً، هذا.

ولكن لايخفى عليك، انّ هذا صرف امكان لاواقع له، بداهة انّ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، يتوقّف تحققّه على ان يكون هناك وضع و جعل من شخص خاصّ، حتّى يمكنه جعل اللّفظ بازاء الأفراد، و قد عرفت المنع عن تحقّق الوضع بهذا الوجه، و انّه لم يكن هناك واضع مخصوص، و تعهّد من قبل احد، **بل** الواضع هو اللّه تعالى بالمعنى المتقدّم. وح فالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ بالنّسبة الى الألفاظ المتداولة الّتى وقع النّزاع فيها ممّا لاواقع له. **نعم** يمكن ذلك بالنّسبة الى

المعانى المستحدثة و الأوضاع الجديدة.

ثمّ لايذهب عليك انّ الوضع العامّ و الموضوع له الخاص يكون قسما من اقسام المشترك اللّفظى، بداهة انّ الموضوع له فى ذلك انّما يكون هى الأفراد، و من المعلوم تباين الأفراد بعضها مع بعض، فيكون اللّفظ بالنّسبة الى الأفراد من المشترك اللّفظى، غايته انّه لم يحصل ذلك بتعدّد الأوضاع، بل بوضع واحد، ولكن ينحلّ فى الحقيقة الى اوضاع متعددة حسب تعدّد الأفراد.

و بالجملة:

لافرق بين الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و بين قوله: كلّما يولد لى فى هذه اللّيلة فقد سمّيته عليّا، فكما انّ قوله ذلك يكون من المشترك اللّفظى، اذ مرجع ذلك الى انّه قد جمع ما يولد له فى اللّيلة فى التّعبير، و سمّاهم بعلىّ، فيكون من المشترك اللّفظى، اذ لاجامع بين نفس المسمّيات، لتباين ما يولد له فى هذه اللّيلة، فكذلك الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ.

بل يمكن ان يق: انّ قوله كلّما يولد لى فى هذه الخ يكون من الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ ايضاً، غايته انّ الجامع المتصوّر حين الوضع، تارة يكون ذاتيّا للأفراد كما اذا تصوّر الأنسان و جعل اللّفظ بازاء الأفراد، و اخرى يكون عرضيّا جعليّا، كتصوّر مفهوم ما يولد فتأمّل جيّدا، هذا.

ولكن يظهر(١) من الشيخ قده ـ على ما فى التّقرير ـ فى باب الصّحيح و الأعمّ عند تصوّر الجامع بناءً على الصحيح، الفرق بين الوضع العامّ و الموضوع له

---

(١) واليك نص ما افاده صاحب التقريرات:

«ان المتشرعة توسعوا فى تسميتهم اياها صلوة، فصارت حقيقة عندهم لاعند الشارع من حيث حصول ما هوالمقصود من المركب التام من غيره ايضاً. كما سموا كلما هو مسكر خمراً و ان لم يكن مأخوذا من العنب مع ان الخمر هوالمأخوذ منه وليس بذلك البعيد، و نظير ذلك لفظ الاجاع...»

الى ان قال: «فكان مناط التسمية بالصلوة موجود عندهم فى غير ذلك المركب الجامع، فالوضع فيها نظير الوضع العام والموضوع له الخاص، دون الاشتراك اللفظى».

مطارح الانظار ـ ص ٥ ـ فى تصو ير الجامع بناءً على القول بوضع الالفاظ للصحيح.

الخاصّ و بين المشترک اللّفظی هذا. ولكن يمكن ان يكون مراده من المشترك اللّفظی فی ذلك المقام، هو ما تعدّد فيه الوضع حقيقه، لا ما كان التعدّد بالأنحلال، كما فی الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ.

و علی كلّ حال، لااشكال فی ثبوت الوضع العامّ و الموضوع له العامّ كوضع اسماء الأجناس، و الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ كوضع الأعلام.

و امّا الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فقيل: انّه وضع الحروف و ما يلحق بها، و قيل: انّ الموضوع له فيها ايضاً عامّ، كالوضع. و ربّما قيل: انّ كلاً من الوضع و الموضوع له فيها عامّ، ولكن المستعمل فيه خاصّ. و ينبغی بسط الكلام فی ذلك، حيث جرت سيرة الأعلام علی التّعرّض لذلك فی هذا المقام.

فنقول: البحث فی الحروف يقع فی مقامين:

المقام الأوّل: فی بيان معانی الحروف و المايز بينها و بين الأسماء.

المقام الثّانی: فی بيان الموضوع له فی الحروف، من حيث العموم و الخصوص.

امّا البحث عن المقام الأوّل

فقد حكی فی المسئلة اقوال ثلا ثة

القول الأوّل

هو انّه لامايز بين المعنی الحرفی و المعنی الأسمی فی هويّة ذاته و حقيقته، لافی الوضع و لا فی الموضوع له، بل المعنی الحرفی هو المعنی الأسمی، و كلّ من معنی لفظة (من) و لفظة (الأبتداء) متحدّ بالهو ية، و انّ الأستقلاليّة بالمفهوميّة المأخوذة فی الأسماء، و عدم الأستقلاليّة المأخوذة فی الحروف، ليس من مقوّمات المعنی الأسمی و المعنی الحرفی. فمرجع هذا القول فی الحقيقة الی انّ كلاً من لفظ (من) ولفظ (الأبتدآء) موضوع للمعنی الجامع بين ما يستقلّ بالمفهوميّة، و ما لايستقلّ، فكان كلّ منهما فی حدّ نفسه يجوز استعماله فی مقام الأخر، الاّ انّ الواضع لم يجوّز ذلك، و وضع لفظة (من) لان تستعمل فيما لايستقلّ بان يكون قائما بغيره، و لفظة (الأبتداء) لأن تستعمل فيما يستقلّ و ما يكون قائماً بذاته، فكانّه شرط من قبل الواضع، مأخوذ فی

ناحية الأستعمال من دون ان يكون مأخوذاً فى حقيقة المعنى.

القول الثّانى

هو انّه ليس للحروف معنى اصلا، بل هى نظيرعلامات الأعراب من الرّفع و النّصب و الجرّ، حيث انّ الأوّل علامة للفاعليّة، والثّانى علامة للمفعوليّة، و الثّالث علامة للمضاف اليه، من دون ان يكون لنفس الرّفع و النّصب و الجرّ معنى اصلا، فكذلك الحروف، حيث وضعت لمجرّد العلامة لما اريد من مدخولها حسب تعدد ما يراد من المدخول، مثلا الدّار تارة: تلاحظ بما لها من الوجود العينى، الّتى هى موجودة كسائر الموجودات التكوينيّة، و اخرى: تلاحظ بما لها من الوجود الأينى الذّى هو عبارة عن المكان الّذى يستقرّ فيه الشئ، و كذلك البصرة مثلا تارة: تلاحظ بما لها من الوجود العينى ، و اخرى : تلاحظ بما لها من الوجود الأينى، و ثالثة: تلاحظ بما انّها مبدء السّير، و رابعة: تلاحظ بما انّها ينتهى اليها السّير.

و من المعلوم: انّه فى مقام التّفهيم و التّفهم لابدّ من علامة، بها يقتدر على تفهيم المخاطب ما اريد من الّدار و البصرة من اللحاظات، فوضع الأعراب علامة لملاحظة الّدار بوجودها العينى، فتقع ح مبتداء او خبرا فيقال: الدّار كذا، او زيد فى الّدار، و وضعت كلمة (من) للعلامة على انّ الدّار او البصرة لوحظت كونها مبدء السّير، و (الى) علامة كونها ملحوظة منتهى السّير، و كلمة (فى) علامة لكونها ملحوظة بوجودها الأينى المقابل لوجودها العينى، فليس لكلمة (من) و (الى) و (فى) معنى اصلا، بل حالها حال ادات الأعراب، من كونها علامة صرفة لما يراد من مدخولاتها، من دون ان يكون تحت قوالب الفاظها معنى اصلا. و هذان القولان نسبا الى الرّضى ره لان اختلاف عبارته يوهم ذلك.

القول الثّالث

هو انّ للحروف معانى ممتازة بالهويّة عن معانى الأسماء، و يكون الأختلاف بين الحروف و الأسم راجعا الى الحقيقة، بحيث تكون معانى الحروف مباينة لمعانى الأسمآء تباينا كليّا، لا انّ معانيها متحدّة مع معانى الأسماء، و لا انّها علامات صرفة ليس لها معانى. و هذا القول هو الموافق للتّحقيق الّذى ينبغى البنآء عليه. و

توضيح ذلك يقضى رسم امور:

الأمر الأوّل:

فی شرح ما قيل فی معنى الأسم: من انّه ما دلّ على معنى فی نفسه او قائم بنفسه، و الحرف ما دلّ على معنى فی غيره او قائم بغيره، و قبل ذلك ينبغی الأشارة الى ما يراد من المعنى و المفهوم.

فنقول: المراد من المعنى و المفهوم هو المدرك العقلانی، الّذی يدركه العقل من الحقائق، سواء كان لتلك الحقآيق خارج يشار اليه، او لم يكن، و ذلك المدرك العقلانی يكون مجرّدا عن كلّ شئ و بسيطا غاية البساطة، بحيث لايكون فيه شائبة التّركيب، اذ التّركيب من المادة و الصّورة انّما يكون من شأن الخارجيّات، و اما المدركات العقليّة فليس فيها تركيب، بل لا تركيب فی الأوعية السّابقة على وعاء العقل من الواهمة و المتخيّلة بل الحسّ المشترك ايضاً، اذ ليس فی الحسّ المشترك الاّ صورة الشئ مجرّداً عن المادّة، ثمّ يرقى الشّئ المجرّد عن المادة الى القوّة الواهمة، ثمّ يصعد الى ان يبلغ صعوده الى المدركة العقلانيه، فيكون الشّئ فی تلك المرتبة مجرّداً عن كلّ شئ حتّى عن الصّورة، فالمفهوم عبارة عن ذلك المدرك العقلانی الّذی لاوعاء له الاّ العقل، و لايمكن ان يكون ذلك الشّئ فی ذلك الوعآء مركبّا من مادّة و صورة، بل هو بسيط كلّ البساطه.

وما يقال: من انّ الجنس و الفصل عبارة عن الأجزاء العقليّة، فليس المراد انّ المدركات العقليّة مركبّة من ذلك ، بل المراد انّ العقل بالنظر الثانوی الى الشّئ يحكم: بانّ كلّ مادی لابدّ و ان يكون له ما به الأشتراك الجنسی، و ما به الأمتياز الفصلی، و الاّ فالمدرك العقلی لايكون فيه شائبة التّركيب اصلا، فمرادنا من المعنى والمفهوم فی كلّ مقام، هو ذلك المدرك العقلی.

اذا عرفت ذلك فنقول:

فی شرح قولهم: انّ الأسم ما دلّ على معنى فی نفسه، او قائم بنفسه، هو انّ المعنى الأسمی مدرك من حيث نفسه، و له تقرّر فی وعآء العقل، من دون ان يتوقف ادراكه على ادراك امر اخر، حيث انّه هو بنفسه معنى يقوم بنفسه فی مرحلة التّصور و

الأدراك ، و له نحو تقرر و ثبوت، سواء كان المعنى من مقولة الجواهر، او من مقولة الأعراض، اذالأعراض انّما يتوقّف وجودها على محلّ، لا انّ هو يّتها تتوقّف على ذلك ، حتّى الأعراض النّسبيّة، كالأبوة والبنوة، فانّ تصوّر الأعراض النّسبيّة و ان كان يتوقّف على تصوّر طرفيها، الاّ انّه مع ذلك لها معنى متحصّل فى حدّ نفسه عند العقل، و له نحو تقرّر و ثبوت فى وعآء التّصور و الأدراك .

والحاصل:

انّ المراد من كون المعنى الأسمّى قائما بنفسه، هو انّ للمعنى نحو تقرّر و ثبوت فى وعاء العقل، سواء كان هناك لافظ و مستعمل، او لم يكن، و سواء كان واضع، اولم يكن،كمعانى الأسمآء: من الأجناس و الأعلام، من الجواهر المركّبة و المجرّدات والأعراض و كل موجود فى عالم الأمكان، فانّه كما ان لكل منها نحو تقرّر و ثبوت فى الوعاء المناسب له من عالم المجردات و عالم الكون و الفساد، فكذلك لكلّ منها نحو تقرّر و ثبوت فى وعاء العقل عند تصوّرها و ادراكها، من دون ان يكون لأستعمال الفاظها دخل فى ذلك ، بل معانى تلك الألفاظ بانفسها ثابتة و متقرّرة عند العقل فى مقام التّصور، كما يشاهد انّ لِلَفظة الجدار مثلا معنى ثابتا عند العقل فى مرحلة ادراكه و تصوّره على نحو ثبوته العينى التّكوينى، من دون ان يتوقف ادراكه على وضع ولفظ و استعمال، كما لا توقف لوجوده العينى على ذلك ، فهذا معنى قولهم: انّ الأسم مادلّ على معنى قائم بنفسه، اذ معنى كونه قائما بنفسه هو ثبوته النّفسى، و تقرّره عند العقل.

و امّا معنى قولهم: انّ الحرف ما دلّ على معنى فى غيره، او قائم بغيره، فالمراد منه: هو انّ المعنى الحرفىّ ليس له نحو تقرّر و ثبوت فى حدّ نفسه، بل معناه قائم بغيره، لابمعنى انّه ليس له معنى، كما توهّمه من قال انّه ليس للحروف معنى بل هى علامات صرفه، بل بمعنى انّ معناه ليس قائما بنفسه و بهو يّة ذاته، بل قائم بغيره، نظير قيام العرض بمعروضه و ان لم يكن من هذا القبيل، الاّ انّه لمجرّد التّنظير و التّشبيه، و الاّ فللعرض معنى قائم بنفسه عند التّصور، و ان كان وجوده الخارجى يحتاج الى محل يقوم به.

والحاصل: انّ المعنی الحرفیّ یکون قوامه بغیره، و نحو تقرّره و ثبوته بتقرّر الغیر و ثبوته، کالنّسبة الأبتدائیة والظرفیة القائمة بالبصرة والدّار عند قولنا: سرت من البصرة و زید فی الدّار. و لعلّ من توهم انّه لیس للحروف معنی اشتبه من قولهم فی تعریف الحرف: بانّه ما دلّ علی معنی فی غیره، فتخیّل انّ مرادهم من ذلك هو انّه لیس له معنی، ولکن قد عرفت: انّه لیس مرادهم ذلك، بل مرادهم انّ المعنی الحرفی لیس قائما بنفسه نظیر قیام المعنی الأسمی بنفسه.

والفرق بین کونه علامة صرفة، و بین کون معناه قائماً بغیره، هو انّه بناء علی العلامة یکون الحرف حاکیا عن معنی فی الغیر متقرّر فی وعآئه، کحکایة الرّفع عن الفاعلیّة الثّابتة لزید فی حدّ نفسه، مع قطع النّظر عن الأستعمال. و هذا بخلاف کون معناه قآئما بغیره، فانّه لیس فیه حکایة عن ذلك المعنی القآئم بالغیر، بل هو موجد لمعنی فی الغیر،علی ما سیأتی توضیحه انشاء الله تعالی.

الأمر الثانی:

لااشکال فی انّ المعانی المرادة من الألفاظ علی قسمین منها: ما تکون اخطاریّة، و منها: ما تکون ایجادیّة

امّا الأولی: فکمعانی الأسماء حیث انّ استعمال الفاظها فی معانیها یوجب اخطار معانیها فی ذهن السّامع و استحضارها لدیه، و السّر فی ذلك هو ما ذکرناه من انّ المفاهیم الأسمیّة لها نحو تقرّر وثبوت فی وعاء العقل، الّذی هو وعاء الأدراك، فیکون استعمال الفاظها موجبا لأخطار تلك المعانی فی الذّهن.

و امّا الثّانیة: فکمعانی الحروف حیث انّ استعمال الفاظها موجب لأیجاد معانیها من دون ان یکون لمعانیها نحو تقرّر و ثبوت مع قطع النّظر عن الأستعمال، بل توجد فی موطن الأستعمال، و ذلك ککاف الخطاب و یآء النّدآء، و ما شابه ذلك ، بداهة انّه لو لا قولك یازید و ایّاك، لما کان هناك نداء و لا خطاب، و لایکاد یوجد معنی یاء النّدآء و کاف الخطاب الاّ بالأستعمال و قولك یازید و ایّاك، فندآء زید و خطاب عمرو انّما یوجد و یتحقق بنفس القول، فتکون یآء النّدآء و کاف الخطاب موجدة لمعنی لم یکن له سبق تحقق، بل یوجد بنفس الأستعمال، لوضوح انّه

لايكاد توجد حقيقة المخاطبة و النّدآء بدون ذلك، فواقعيّة هذا المعنى و هويّته تتوقّف على الأستعمال، و به يكون قوامه. و هذا بخلاف معنى زيد، فانّ له نحو تقرّر و ثبوت فى وعآء التّصور مع قطع النّظر عن الأستعمال، و من هنا صار استعماله موجبا لأخطار معناه، بخلاف معنى ياء النّداء و كاف الخطاب، فانّه ليس له نحو تقرّر و ثبوت مع قطع النّظر عن الأستعمال. نعم مفهوم النّدآء و مفهوم الخطاب له تقرّر فى وعاء العقل، الاّ انّه لم توضع لفظة يا و كاف الخطاب بازآئه بل الموضوع بازآء ذلك المفهوم هو لفظة النّدآء و لفظة الخطاب، لالفظة يا و كاف الخطاب، بل هما وضعتا لأيجاد النّدآء و الخطاب، و هذا فى الجملة ممّا لا اشكال فيه. انّما الأشكال فى انّ جميع معانى الحروف تكون ايجاديّة اولا. ظاهر كلام المحقّق(١) صاحب الحاشية: هو اختصاص ذلك ببعض الحروف، و كانّ منشأ توهّم الأختصاص، هو تخيّل انّ مثل (من)و (الى) و(على) و(فى) و غير ذلك من الحروف تكون معانيها اخطاريّة، حيث كان استعمالها موجبا لأخطار ما وقع فى الخارج من نسبة الأبتدآء و الأنتهاء، مثلا فى قولك سرت من البصرة الى الكوفة تكون لفظة (من) و (الى) حاكية عمّا وقع فى

---

(١) هداية المسترشدين فى شرح معالم الدين. الفائدة الثانية من الفوائد التى وضعها فى تتمة مباحث الالفاظ. ص ٢٢

واليك نص ماافاده قدس سره فى هذاالمقام:

«الثانية: الغالب فى اوضاع الالفاظ ان تكون بازاء المعانى التى يستعمل اللفظ فيها، كما هوالحال فى معظم الالفاظ الدائرة فى اللغات، و حينئذ فقد يكون ذلك المعنى امراً حاصلاً فى نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه، فليس من شأن اللفظ الاّ احضار ذلك المعنى ببال السامع، و قد يكون ذلك المعنى حاصلاً بقصده من اللفظ من غير ان يحصل هناك معنى قبل اداء اللفظ، فيكون اللفظ آلة لايجاد معناه واداة لحصوله و يجرى كل من القسمين فى المركبات والمفردات.» الى ان قال:

«والنوع الاوّل من المفردات معظم الالفاظ الموضوعة، فانها انّما تقضى باحضار معانيها ببال السامع من غير ان تفيد اثبات تلك المعانى فى الخارج فهى اعم من ان تكون ثابتة فى الواقع اولا. والنوع الثانى منها كاسماء الاشارة والافعال الانشائية بالنسبة الى وضعها النسبى، وعدة من الحروف كحروف النداءوالحروف المشبّهة بالفعل و نحوها، فانّ كلاً من الاشارة والنسبة الخاصّة والنداء والتأكيد حاصل من استعمال هذا، و اضرب، و يا، وانّ،فى معانيها...»

الخارج کحکایة لفظة زید عن معناه هذا.

ولکن الّذی یقتضیه التّحقیق انّ معانی الحروف کلّها ایجادیّة و لیس شیٔ منها اخطاریّة. و توضیح ذلك یستدعی بسطاً من الکلام فی معنی النّسبة و اقسامها.

فنقول: انّ النّسبة عبارة عن العلقة و الرّبط الحاصل من قیام احدی المقولات التّسع بموضوعاتها، **بیان ذلك** هو انّه لمّا کان وجود العرض — فی نفسه و لنفسه — عین وجوده — لموضوعه و فی موضوعه — لأستحالة قیام العرض بذاته، فلابدّ ان تحدث هناك نسبة و اضافة بین العرض و موضوعه، بداهة انّ ذلك من لوازم قیام العرض بالموضوع، و عینیّة وجوده لوجوده الّذی یکون هو المصحح للحمل، فانّه لولا قیام البیاض بزید و اتحاد وجوده بوجوده لما کاد ان یصح الحمل، فلایقال: زید ابیض، الا بلحاظ العینیّة فی الوجود، اذ لولا لحاظ ذلك لکان البیاض امرا مباینا لزید، ولا ربط لأحدهما بالآخر، ولایصح حمل احدهما علی الأخر، اذ ملاك الحمل هوالأتحاد فی الوجود فی الحمل الشایع الصناعی، فالأضافة الحاصلة من قیام العرض بموضوعه هی المصحّح للحمل، اذ بذلك القیام یحصل الأتحاد والعینیّة فی الوجود، بل الأضافة تحتاج الیها فی کلّ حمل، و ان لم یکن من الحمل الشّایع الصّناعی، کقولك: الأنسان حیوان ناطق، وزید زید، غایته ان فی مثل هذاالحمل لابدّ من تجرید الموضوع بنحو من التّجرید، حتّی لایکون من حمل الشّیٔ علی نفسه، الاّ انّ التّجرید یکون بضرب من الجعل والتنزیل، اذ لایمکن تجرید الشّیٔ عن نفسه حقیقة، بل لابدّ من اعتبار التّجرید، حتّی یصح الحمل، و یخرج عن کونه من حمل الشّیٔ علی نفسه. وهذا بخلاف التّجرید فی الحمل الشّایع الصّناعی، فانّ التجرید فیه یکون حقیقیّا ذاتیا، لتغایر ذات زید و حقیقته عن حقیقة الأبیض، ولا ربط لأحدهما بالأخر لولا الأتحاد الخارجی. وعلی کلّ حال، فلا اشکال فی انّه عند قیام کلّ عرض من ایّ مقولة بمعروضه تحدث اضافة بینهما، و تلك الأضافة هی المعبّرعنها بالنّسبة.

ثمّ انّه، لما کان قیام العرض بموضوعه و عینیّة وجوده لوجوده فرع وجوده، بداهة انّ وجوده لنفسه کان عین وجوده لموضوعه، و من المعلوم: انّ عینیّة الوجود لموضوعه متأخّرة بالرتبة عن اصل وجوده، **کان** اوّل نسبة تحدث هی النّسبة

الفاعليّة، الّتى هى واقعة فى رتبة الصّدور و الوجود، اذ الفاعل ما كان يوجد عنه الفعل على اختلاف الأفعال الصّادرة عنه، فنسبة الفعل الى الفاعل هى اوّل النّسب، و من ذلك تحصل الأفعال الثّلاثة من الماضى و المضارع و الأمر، على ما هى عليها من الأختلاف، الاّ انّ الجميع يشترك فى كون النّسبة فيه نسبة التّحقق و الصّدور، و ايجاد المبدء، فهذه اوّل نسبة تحدث بين العرض و الموضوع، **ثمّ بعد ذلك** تحدث نسبة المشتق، لأنّ المشتقّ انّما يتولّد من قيام العرض بالموضوع و الأتحاد فى الوجود الموجب للحمل، فيقال: زيد ضارب، و من المعلوم: انّ هذا الأتحاد لِمكان صدور الضّرب عنه، فالنّسبة الأوليّة الحادثة هى النّسبة الفاعليّة، و فى الرتبة الثّانيه تحدث نسبة المشتق، **ثمّ بعد ذلك** تصل التوبة الى نسبة الملابسات من المفاعيل الخمسة، من حيث انّ وقوع الفعل من الفاعل لابدّ و ان يكون فى زمان خاصّ، و مكان مخصوص، فى حالة خاصّة، فالنّسبة الحاصلة بين الفعل و ملابساته انّما هى بعد نسبة الفعل الى الفاعل و قيامه به و اتّحاده معه المصحّح للحمل، فهذه النّسب الثّلاث هى الّتى تتكفّلها هيأت تراكيب الكلام، من قولك: ضرب زيد عمراً، و زيد ضارب، و غير ذلك.

ثمّ انّ هناك ادوات اخر تفيد النّسبة، اذ لايختص ما يفيد النّسبة بهيئات التّراكيب، بل الحروف ايضاً تفيد النّسبة كـ (من) و (الى) و (على) و (فى) و غير ذلك من الحروف الجارّة، فانّ (من) مثلاً تفيد نسبة السّير الصّادر من السّائر الى المكان المسير عنه، و (الى) تفيد النّسبة الى المكان الّذى يسير اليه، فيقال: سرت من البصرة الى الكوفة، فلولا كلمة (من) و (الى) لما كاد يكون هناك نسبة بين السّير و البصرة و الكوفة. و كذا الكلام فى كلمة (فى) حيث انّها تفيد النّسبة بين الظّرف و المظروف، فيقال: زيد فى الدّار، و ضرب زيد فى الّدار، غايته انّها تارة: تفيد نسبة قيام العرض بالموضوع، فيكون الظّرف مستقرّا، و اخرى: تفيد نسبة ملابسات الفعل، فيكون الظّرف لغوا، فمثل زيد فى الدّار يكون من الظّرف المستقر، اذ معنى قولك: زيد فى الدار، هو ان زيداً موجود فى الدار و كائن فيها، و هذا معنى قول النحاة فى تعريف الظرف المستقر بانّه ما قدّر فيه: كائن، و مستقرّ، و حاصل، و ما شابه

ذلك. و ليس مرادهم انّ هناك لفظاًمنو يا فی الكلام و مقدّرا فيه، بل الظّرف المستقرّ هو بنفسه يفيد ذلك من دون ان يكون هناك تقدير فی الكلام، اذ معنی قولك: زيد فی الدّار، هو وجود زيد فی الدّار، و انّه كائن فيها. و هذا بخلاف قولك: ضرب زيد فی الدّار، فانّه يفيد نسبة الضّرب الحاصل من زيد الی الدّار، فالظّرف اللّغو ما افاد نسبة المبدء الی ملابسات الفعل بعد فرض تحقّق المبدء و صدوره عن الفاعل. و هكذا الكلام فی كلمة (علی) حيث انّها تارة: تفيد نسبة قيام العرض، و اخری: تفيد نسبة الملابسات، فيقال زيد علی السّطح، و ضرب زيد علی السّطح،و كذا الكلام فی كلمة (من) فانّها تارة يكون الظّرف فيها مستقرّا كقوله (ص): حسين منّی و انا من حسين، و اخری: يكون لغوا كقولك: سرت من البصرة، حيث انّها تفيد نسبة السّير الی ملابسه من المكان المخصوص.

و حاصل الفرق بين الظّرف اللّغو و المستقّر، هو انّ الظّرف المستقر ما كان بنفسه محمولا كقولك: زيد فی الدّار، و الظّرف اللّغو يكون من متممّات الحمل. فتحصل من جميع ما ذكرنا: انّ النّسبة علی اقسام، و المتكفّل لبيانها امور: من هيآت التّراكيب، و الحروف الجارة.وليكن هذا علی ذكر منك لعلّه ينفعك فی مبحث المشتق.

اذا عرفت ذلك، فلنرجع الی ما كنّا فيه من انّ الهيئات و الحروف المفيدة للنّسبة ايضاً تكون معانيها ايجادية لااخطاريّة.

فنقول:

قد تقدّم انّ منشأ توهّم ذلك هو تخيّل انّ هذه الحروف انّما تكون حاكية عن النّسبة الخارجية المتحقّقة من قيام احدی المقولات بموضوعاتها، ومن هنا تتصّف بالصّدق و الكذب، اذ لولاحكايتها عن النّسبة الخارجيّة لما كانت تتصّف بذلك، بداهة انّ الأيجاديّات لا تتصّف بالصّدق و الكذب، بل بالوجود و العدم، و ما يتّصف بالصّدق و الكذب هی الحواكی، حيث انّه ان طابق الحاكی للمحكی يكون الكلام صادقا، و الاّ فلا، فكلمة (من) فی قولك سرت من البصرة الی الكوفة تكون حاكية عن النسبة الخارجيه الواقعة بين السّير و البصرة ومخطرة لها فی ذهن

السّامع.

هذا ولكن التّحقيق:

انّ معانى الحروف كلّها ايجاديّة حتّى ما افاد منها النّسبة

و بيان ذلك: هو انّ شأن ادوات النّسبة ليس الاّ ايجاد الرّبط بين جزئى الكلام، فانّ الألفاظ بما لها من المفاهيم متباينة بالهويّة و الّذات،لوضوح مباينة لفظ زيد بما له من المعنى للفظ القائم بما له من المعنى،و كذا الفظ السّير مباين للفظ الكوفة و البصرة بما لها من المعنى، و ادات النّسبة انّما وضعت لأيجاد الربط بين جزئى الكلام بما لهما من المفهوم، على وجه يفيد المخاطب فآئدة تامّة يصح السّكوت عليها، فكلمة (من) و (الى) انّما جيئى بهما لأيجاد الرّبط، و احداث العلقة بين السّير و البصرة و الكوفة الواقعة فى الكلام، بحيث لولا ذلك لما كان بين هذه الألفاظ ربط و علقة اصلا.

ثمّ بعد ايجاد الرّبط بين جزئى الكلام بما لهما من المفهوم، يلاحظ المجموع من حيث المجموع، اى يلاحظ الكلام بما له من النّسبة بين اجزائه، فان كان له خارج يطابقه يكون الكلام صادقا، اى كانت النّسبة الخارجيّة على طبق النّسبة الكلامية، والاّ يكون الكلام كاذبا، و ذلك فيما اذا لم تطابق النّسبة الكلامية للنسبة الخارجيّة، و اين هذا من كون النّسبة الكلاميّة حاكية عن النّسبة الخارجيّة؟ بل النّسبة الكلاميّة انّما توجد الرّبط بين اجزاء الكلام، و المجموع المتحصّل يكون امّا مطابقا للخارج، او غير مطابق. و فرق واضح بين كون النّسبة الكلاميّة حاكية عن النّسبة الخارجيّة ومخطرة لها فى ذهن السّامع و بين ان تكون النّسبة موجدة للرّبط بين اجزاء الكلام، و يكون المجموع المتحصّل من جزئى الكلام بما لهما من النّسبة له خارج يطابقه او لايطابقه، فظهر: انّ الحروف النّسبية ايضاً تكون معانيها ايجاديّة لااخطاريّة.

الأمر الثّالث:

قد ظهر ممّا ذكرنا وجه المختار من امتياز معانى الحروف بالهويّة عن معانى الأسماء تمايزا كليّا، لمّا تقدّم: من انّ معانى الأسماء متقررة فى وعاء العقل، ثابتة

بانفسها، مع قطع النّظر عن الأستعمال، بخلاف معانی الحروف، فانها معان ایجادیّة تتحقّق فی موطن الأستعمال، من دون ان یکون لها سبق تحقق قبل الأستعمال. نظیر المعانی الأنشائیّة الّتی یکون وجودها بعین انشائها، کایجاد الملکیّة بقوله بعت. حیث انّه لم یکن للملکیة سبق تحقق مع قطع النّظر عن الأنشاء، و معانی الحروف تکون کذلك بحیث کان وجودها بنفس استعمالها، و ان کان بین الأنشائیّات و الأیجادیّات فرق علی ما سیاتی بیانه، فالحروف وضعت لأیجاد معنی فی الغیر، علی وجه لایکون ذلك الغیر واجدا للمعنی من دون استعمال الحرف، کما لایکون زید منادی من دون قولك یا زید، و یکون النّسبة بین ما یوجده الحرف من المعنی و بین المعانی الأسمیّة المتقرّرة فی وعاء العقل نسبة المصداق الی المفهوم.

مثلا یکون النّدآء مفهوم متقرّر عند العقل مدرك فی وعآء التّصور و هو من هذه الجهة یکون معنی اسمیّا، و قد جعل لفظة الندآء بازائه، و امّا النّداء الحاصل من قولك یازید، فهو انّما یکون مصداقا لذلك المفهوم، و یتوقّف تحقّقه علی التّلفظ بقولك یا زید، بحیث لایکاد یوجد مصداق النّداء و صیرورة زید منادی الاّ بقولك یازید، فلفظة (یاءالنّدآء) انّما وضعت لأیجاد مصداق النّدآء، لاانّها وضعت بازاء مفهوم النّدآء، کما یدعیّه من یقول بعدم الفرق بین المعنی الحرفی و المعنی الأسمی، و کذا الحال فی سائر الحروف، حیث انّها باجمعها وضعت لأیجاد المصادیق. مثلا لفظة (الأبتدآء) وضعت بازاء المفهوم المتقرّر عند العقل، و امّا لفظة (من) فلم توضع بازاء ذلك المفهوم، بل وضعت لایجاد نسبة ابتدائیة بین المتعلّقین. و قول النّحاة: من انّ (من) وضعت للأبتداء لایخلو عن تسامح، بل حقّ التّعبیر ان یق: انّ لفظة (من) وضعت لأیجاد النّسبة الأبتدائیة، و تلك النّسبة الأبتدائیة الّتی توجدها لفظة (من) لایکاد یمکن ان یکون لها سبق تحقّق فی عالم التّصوّر نعم یمکن تصوّرها بوجه ما، ای بتوسط المفاهیم الأسمیّة، کان یتصوّر الواضع النّسبة الأبتدائیة الکذائیة الّتی توجد بین السّیر و البصرة، و هذه کلّها مفاهیم اسمیّة قد توصل بها الی معنی حرفی فوضع لفظة (من) بازاء ذلك المعنی الحرفی المتصوّر بتلك المفاهیم.

فتحصل: انّ النّسبة بین المعانی الحرفیة و المعانی الأسمیة، هی النّسبة بین

المصداق و المفهوم، و كم بين المفهوم و المصداق من الفرق، بداهة تغاير المفهوم و المصداق بالهويّة، و بالأثر و الخاصّية، اذالمفهوم لا موطن له الاالعقل، و موطن المصداق هو الخارج، و لايعقل اتحاد ما فى العقل مع ما فى الخارج الا بالتجريد و القآء الخصوصيّة، و لايمكن القآء الخصوصيّة فى الحرف، لأنّ موطنه الأستعمال و هو قوامه، فالتّجريد و القاء الخصوصيّة يوجب خروجه عن كونه معنى حرفيا، هذا بحسب الهويّة. و كذا الحال فى الأثار و الخواصّ، فانّ الرّافع للعطش مثلا مصداق المآء، لامفهومه، و المحرق هو مصداق النّار، لامفهومها.

و حاصل الكلام:

انّ الحروف باجمعها، وما يلحق بها ممّا يتكفل معنى نسبيّا رابطيا، انّما وضعت لأيجاد مصاديق الرّبط و النّسبة، على ما بين النّسب و الرّوابط من الأختلاف من النّسبة الأبتدائية و الأنتهائية و الظّرفيّة و غير ذلك، والأسماء وضعت بازاء مفاهيم تلك الرّوابط، فلا ترادف بين لفظة (ياء) النّدآء و بين لفظة (النّدآء) بما لهما من المعنى، و لايصحّ حمل احدهما على الأخر، لأنّ لفظة (يا) موجدة لمعنى فى الغير، و لفظة (النّدآء) حاكية عن معنى متقرّر فى وعائه.

و لايتوهّم انّه لوكانت نسبة المعنى الحرفى للمعنى الأسمىّ نسبة المصداق الى المفهوم لكان اللاّزم صحّة حمل احدهما على الأخر، كصحّة حمل الأنسان على زيد، فلازمه صحّة حمل (النّدآء) على (ياء).

وذلك لأنّ صحّة الحمل فى قولك زيد انسان انّما هو لأجل حكاية زيد عن معنى متحدّ فى الخارج مع الأنسان، و هذا بخلاف (يا) فانّها ليست حاكية عن معنى متحدّ مع (النّدآء) بل هى موجدة لمعنى فى الغير. نعم ما يوجد بياء النّدآء يحمل عليه انّه ندآء من باب حمل الكلّى على المصداق فتأمل فى المقام جيّدا.

الأمر الرّابع:

قد ظهر ممّا ذكرنا انّ قوام المعنى الحرفىّ يكون بامور اربعة:

الأوّل: ان يكون المعنى ايجاديّا، لا اخطاريّا.

الثّانى: ان يكون المعنى قآئما بغيره لابنفسه، كالمعانى الموجدة فى باب العقود

و الأيقاعات، على ما ياتى بيانه.

الثّالث: ان لايكون لذلك المعنى الأيجادىّ نحو تقرّر و ثبوت بعد ايجاده، بل كان ايجاده فى موطن الأستعمال، و يكون الأستعمال مقوّماله، و يدور حدوثه و بقائه مدار الأستعمال.

الرّابع: ان يكون المعنى حين ايجاده مغفولا عنه غير ملتفت اليه، و هذا لازم كون المعنى ايجاديّا و كون موطنه الأستعمال، بداهة انّه لوكان المعنى الحر فى بما انّه معنى حرفيّا ملتفتا اليه قبل الأستعمال او حين الأستعمال لما كان الأستعمال موطنه، بل كان له موطن غير الأستعمال، اذ لايمكن الالتفات الى شئ من دون ان يكون له نحو تقرّر فى موطن، فحيث انّه ليس للمعنى الحرفى موطن غير الأستعمال، فلا بدّ من ان يكون غير ملتفت اليه و مغفولا عنه حين الأستعمال، نظير الغفلة عن الألفاظ حين تأدية المعانى بها لفناء اللّفظ فى المعنى وكونه مرآة له، و لايمكن الألتفات الى ما يكون فانيا فى الشّئ حين الألتفات الى ذلك الشّئ، كما لايمكن الألتفات الى الظّل حين الألتفات الى ذى الظّل و المرآة حين الألتفات الى المرئى.

و بالجملة:

لماكان قوام المعنى الحرفى هو الأستعمال، و لا موطن له سواه، فلا بدّ من ان يكون المعنى غير ملتفت اليه، بل يوجد مصداق النّدآء بنفس قولك يازيد مثلا، من دون ان يكون هذا المصداق ملتفتا اليه عند القول، اذ قوامه بنفس القول، فكيف يكون له سبق التفات. نعم ما يكون ملتفتا اليه هو تنبيه زيد و احضاره و ما شابه ذلك و هذه كلّها معانى اسميّة، و المعنى الحرفى هو ما يتحقّق بقولك يازيد، و لايمكن سبق الألتفات الى ما لاوجود له الاّ بالقول كما لايخفى. فهذه اركان اربعة بها يتقوّم المعنى الحرفّى و يمتازعن المعنى الأسمى.

و بذلك يظهر الفرق بين المعانى الأيجاديّة فى باب الحروف، و المعانى الأيجادية فى باب المنشآت بالعقود و الأيقاعات.

و توضيح ذلك:

هو انّ للصّيغ الأنشائية كبعت و طالق جزءً ماديّاً و جزءً صوريّا. امّا

الجزء المادى: فهو مبدء الأشتقاق، و هو معنى اسمى و له مفهوم متقرّر فى وعآء العقل. و امّا الجزء الصّورى فهو عبارة عن الهيئة الّتى وضعت لأيجاد انتساب المبدء الى الّذات، و امّا الأخباريّة و الأنشائية فهما خارجان عن مدلول اللّفظ، و انّما يستفادان من المقام و السّياق و قرآئن الحال، لاانّ لفظ بعت مثلا يكون مشتركا بين الأخباريّة و الأنشائية. و حينئذ اذا كان المتكلّم فى مقام الأخبار بحيث استفيد من السّياق انّه فى ذلك المقام، كان اللّفظ موجبا لأخطار المعنى فى الذّهن من دون ان يوجد باللّفظ معنى اصلا، كما فى الأسماء، و اذا كان المتكلّم فى سياق الأنشاء فايضاً يكون موجباً لأخطار المعنى فى ذهن السّامع، الاّ انّه مع ذلك يكون موجدا للمنشأ من الملكيّة، و موجبا لأيجاد شئ لم يكن قبل التلفظ ببعت من ملكيّة المشترى للمال، ولكن الّذى يوجده اللّفظ امر متقرّر فى حدّ نفسه، لا انّ تقرّره يكون منحصرا فى موطن الأستعمال، بل بالأستعمال يوجد معنى متقرّر فى الوعآء المناسب له من وعاءات الأعتبار، حيث كانت الملكيّة من الأمور الأعتباريّة.

و الحاصل: انّ استعمال صيغ العقود فى معانيها يوجب حدوث امر لم يكن اذا كان فى مقام الأنشاء، و امّا بقاء ذلك الأمر فلا يدور مدار الأستعمال، بل يدور مدار بقاء وعائه من وعاء الأعتبار، فملكيّة المشترى للمال تبقى ببقاء الأعتبار، و لا تدور مدار بقاء الأنشآء و الأستعمال، بل الملكيّة هى بنفسها متقرّرة بعد الأنشآء، و هذا بخلاف المعنى الموجد بالحرف، فانّ المعنى الحرفى قراره و قوامه يكون فى موطن الأستعمال، بحيث يدور مدار الأستعمال حدوثا و بقاء، مثلا (من) فى قولك سرت من البصرة الى الكوفة انّما توجد الرّبط و النّسبة بين لفظة السّير بما لها من المفهوم، و لفظة البصرة كذلك، و من المعلوم: انّ هذا الرّبط يدور مدار الأستعمال، فما دام متشاغلا بالأستعمال يكون الرّبط محفوظا، وبمجرّد خروج المتكلّم عن موطن الأستعمال ينعدم الرّبط، و كذلك النّداء فى قولك : يازيد انّما يكون قوامه بنفس الأستعمال، و يكون قائماً بقولك : يا زيد، و ليس للنداء الحاصل من القول نحو تقرّر و ثبوت فى وعاء من الأوعية غير وعاء الأستعمال، بخلاف الملكيّة الحاصلة من قولك بعت، حيث انّ لها تقرّرا فى وعآء الأعتبار، فالمعنى الحرفى حدوثا و بقاء متقوّم

بالأستعمال.

و بالجملة: هناك فرق بين المعنى المنشأ بقولك بعت، و المعنى الموجد بهيئة بعت، فان الهيئة انّما توجد النّسبة بين المبدء والفاعل، وهذا قوامه بالأستعمال، فما دام متشاغلا بقوله بعت تكون النّسبة بين المبدء و الفاعل محفوظة، و بمجرّد الخروج عن موطن الأستعمال تنعدم النّسبة، و يكون لفظ البيع بما له من المعنى مباينا للبايع من دون ان يكون بينهما ربط، و هذا بخلاف الموجد بالأنشاء، فانّه لايقوم بالأستعمال وان كان يوجد بالأستعمال، بل يقوم فى الوعآء المناسب له.

فتحصل: ان صيغ العقود و ان اشتركت مع الحروف فى ايجادها المعنى، الاّ انّها تفترق عنها فى انّ المعنى الحرفى يكون قائما بغيره و المعنى الأنشائى يكون قائما بنفسه، و المعنى الحرفى لاموطن له الاّ الأستعمال و المعنى الأنشائى موطنه الأعتبار، و المعنى الحرفى مغفول عنه عند الأستعمال و المعنى الأنشائى ملتفت اليه فتأمل جيّداً.

و اذا عرفت مباينة المعنى الحرفى للمعنى الأسمى، ظهر لك ضعف ما قيل: من انّه ليس للحروف معنى اصلا بل انّما هى علامات لأفادة ما اريد من متعلّقاتها، كما حكى نسبة ذلك الى الشّيخ الرّضى ره.

وجه الضّعف: هو انّ العلامة لم تحدث فى ذى العلامة معنى يكون فاقداً له لولا العلامة، بل يكون ذو العلامة على ما هو عليه، و تكون العلامة لمجرّد التّعريف، و شأن الحروف ليس كذلك لوضوح انّها تحدث معنى فى الغير كان فاقداً له لولا دخول الحرف عليه، بداهة انّ زيدالم يكن منادى و يصير منادى بسبب ياء النّدآء، و مع ذلك كيف يمكن القول بانّها علامة؟

وكذلك ظهر ضعف ما قيل ايضاً: من انّه لا مايز بين معانى الحروف و معانى الأسماء فى ناحية الوضع و الموضوع له، و انّما لم يصح استعمال احدهما مكان الأخر، لأعتبار االواضع قيد (ما قصد لنفسه) فى الأسمآء فى ناحية الأستعمال، و (ماقصد لغيره) فى الحروف فى تلك النّاحية.

و بعبارة اخرى: الأسمآء وضعت لتستعمل فى المعانى الأستقلاليّة، و

الحروف وضعت لتستعمل فى المعانى الغيريّة، فلا مايز بين المعنى الحرفى و المعنى الأسمى بالهويّة.

وجه الضّعف: هو انّ صاحب هذا القول تتركّب دعواه من امرين :

الأوّل: دعوى انّ كلاّ من الحرف و الأسم وضع للقدر المشترك ، بين ما يستقلّ بالمفهوميّة، وما لايستقلّ.

الثّانى: دعوى كون عدم صحّة استعمال الحرف فى مقام الأسم و بالعكس انّما هو لأجل منع الواضع عن ذلك فى مقام الأستعمال و اخذ كلّ من قيد الآليّة و الأستقلاليّة شرطا فى ناحية الأستعمال، ولكن لايخفى فساد كلّ من الأمرين.

امّا الأوّل: فلأنّ المعنى فى حاق هويّته، امّا ان يستقل بالمفهوميّة، وامّا ان لايستقل، فالأمر يدور بين النّفى و الأثبات من دون ان يكون فى البين جامع، اذ ليس فى المعنى تركيب من جنس و فصل حتّى يتوهّم وضع كلّ من الحرف و الأسم بازاء الجنس، و تكون الآليّة و الأستقلاليّة من الفصول المنوعة للمعنى كالناطقية والصاهلية، لما تقدّم فى الأمر الأوّل من انّ المعنى بسيط غاية البساطة، ليس فيه شائبة التّركيب، و عليه يبتنى عدم الدّلالة التضمنيّة، كما نوضحه فى محلّه انشاءالله

فالمعانى فى وعآء العقل، كالأعراض فى وعاء الخارج فى كونها بسيطة لا تركيب فيها، و لذا كان ما به الأمتياز فيها عين مابه الأشتراك، كما فى السّواد و البياض، او السّواد الشّديد و الضّعيف، حيث كان امتياز السّواد الشّديد عن الضّعيف بنفس السّواد، و كذا امتياز السّواد عن البياض انّما يكون بهويّة ذاته لابالفصول المنوعة، كما فى المركبات، بل السّواد بما انّه لون يمتاز عن البياض فى حدّ ذاته، و كذا الشّديد و الضّعيف مع اشتراكهما فى الحقيقة يمتاز ان بنفس الحقيقة، من دون ان يكون هناك مايز خارجىّ، هذا حال الأعراض. و كذا الحال فى المعانى، حيث انّ المعانى عبارة عن المدركات العقليّة الّتى لا موطن لها الاّ العقل و هى من ابسط البسائط،وامتياز بعضها عن بعض يكون بنفس الهويّة، لابالفصول المنوعة، و ليس لها جنس و فصل. فدعوى كون الفاظ الحروف و الأسمآء موضوعة للقدر

الجامع بين الآليّة و الاستقلاليّة ممّا لامحصّل لها، اذ لايعقل ان يكون المعنى لامستقلّ و لاغير مستقل، فانّه يكون من ارتفاع النقيضين، فتأمل جيّداً.

و امّا الثّانى: فهو اوضح فساداً لمافيه

اوّلاً: من انّ ذلك مبنى على ان يكون للألفاظ واضع خاصّ حتى يتاتّى منه اشتراط ذلك، و قد تقدّم امتناع ذلك فى اوّل المبحث، مع انّه لو فرض ثبوت واضع خاصّ فمن المقطوع انّه لم يشترط ذلك فى مقام الوضع، لأنّ ذلك خارج عن وظيفة الواضع، اذ وظيفة الواضع انّما هو تعيين مداليل الألفاظ، لا تعيين تكليف على المستعملين، لأنّه لا ربط للأستعمال بالواضع.

وثانيا: هب انّ الواضع اشترط ذلك، و فرض انّ هذا الشّرط ممّا يلزم العمل به، فما الّذى يلزم من مخالفة الشّرط باستعمال الحروف مقام الأسماء، اذ غاية ما يلزم هو مخالفة الواضع، و هذا لايوجب كون الأستعمال غلطا، اذ لايقصر عن المجاز، بل ينبغى ان يكون هذا اولى من المجاز، لأنّ المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، و هذا استعمال فى ما وضع له، غايته انه على غير جهة ما وضع له، و هذا لا يوجب استهجان الأستعمال، مع انّه من الواضح استهجان استعمال كلمة (من) فى مقام كلمة (الأبتدآء) و (الى) فى مقام (الأنتهاء) و (فى) فى مقام (الظّرفيّة).

الا ترى: انّه لواراد المتكلّم ان يتكلم بالفاظ مفردة بلا نسبة، يصحّ ان يتكلّم بلفظة الأبتداء، و الأنتهاء، و الظّرف، و النّداء، و الخطاب، و غير ذلك من الألفاظ المفردة الّتى يكون لكلّ منها معنى متحصل فى نفسه، بحيث يسبق الى ذهن السّامع لتلك الألفاظ معانيها، و لايصح ان يق للمتكلّم: انّه ليس لمفردات كلامه معنى متحصّل، و ان صحّ ان يق له:انّه ليس لكلامه نسبة يصح السكوت عليها. و هذا بخلاف التكلّم بلفظة (من) و (الى) و(فى) و (يا) و (كاف) و غير ذلك من الحروف، فانّه لايسبق الى ذهن السّامع من هذه الألفاظ معنى اصلا، و يصحّ ان يق للمتكلّم بذلك:انّه ليس لمفردات كلامه معنى، بل يعدّ هذا الوجه من التكلّم مستهجنا و مستبشعا، فهذا اقوى شاهد على مباينة الحروف للأسمآء، و عدم اتّحاد معانيها، بداهة انّ الأتّحاد فى المعنى يوجب صحّة استعمال كلّ منهما فى مقام الأخر، و

المفروض انّه لايصح، فلابدّ من ان يكون هناك مايز بينهما على وجه يختلف هو ية كلّ منهما عن هو ية الأخر، بحيث لايصح استعمال كلّ منهما فى مقام الأخر و لوعلى نحو المجازيّة، لعدم ثبوت علاقة بين المعنيين مصحّحة للأستعمال.

فتحصل

من جميع ما ذكرنا انّه لاجامع بين المعنى الحرفى و المعنى الأسمى، وانّ الحروف و ضعت لايجاد معنى فى الغير بالقيود الأربعة المتقدّمة، و الأسماء وضعت بازاء المفاهيم المقرّرة فى وعاء العقل، فتامّل فى المقام فانّه ممّا زلّت فيه الأقدام.

وبما ذكرنا ظهر: الخلل فى ما عرّف به الحرف، من انّه ما دلّ على معنى فى الغير

وجه الخلل: هو انّ الدّلالة تستدعى ثبوت المدلول و تقرّره، و المفروض انّه ليس للمعنى الحرفى تقرّر و ثبوت. و نحن لم نجد فى تعاريف القوم ما يكون مبيّنا لحقيقة المعنى الحرفى، على وجه يكون جامعا لأركانه الأربعة، الاّ ما روى (١) عن اميرالمؤمنين عليه السّلام من قوله: الأسم ما انبأ عن المسمى، و الفعل ما انبأ عن حركة المسمى، و الحرف ما اوجد معنى فى غيره، على بعض النّسخ، و فى بعض آخر: و الحرف ما انبأ عن معنى ليس بفعل و لا اسم، و الظّاهر ان يكون الأوّل هو الصّحيح، لأنّه هو المناسب لأن يكون عن افاداته (ع) الّتى يفتتح منها الف باب، و

---

(١) نقلت هذه الرواية من مآخذ متعددة بعبارات مختلفة:

منها: فالاسم ما انبأ عن المسمىّ والفعل ما انبأبه والحرف ماجاء لمعنى.

و منها: فالاسم مادلّ على المسمىّ والفعل ما دلّ على حركة المسمى والحرف ما انبأ عن معنى وليس باسم ولا فعل.

و منها: الاسم ما انبأ عن المسمى والفعل ما انبأ حركة المسمىّ والحرف ما اوجد معنى فى غيره.

راجع لتحقيق مأخذ هذه الرواية «تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام» تصنيف العالم الجليل السيد حسن الصدر. ص ٤٦ الى ٦١

و صنف العالم الجليل السيد على البهبهانى(ره) كتاباً مستقلا فى تحقيق معنى الرواية و سماه (بالاشتقاق)و ذكر فيه: «الرواية مشتهرة بين اهل العربيّة اشتهارالشمس فى رابعة النهار».

قد جمع عليه السلام فى هذا الحديث تمام علم النّحو، و من هنا اعترف المخالف بانّه عليه السّلام هو المبتكر لعلم النّحو، و لاباس بشرح الحديث المبارك على وجه الأختصار.

فنقول:

امّا قوله عليه السّلام الأسم ما انبأ عن المسمّى، فهو عين ما ذكرناه: من انّ المعانى الأسمية اخطاريّة، و الأسمآء وضعت لأخطار تلك المعانى فى الذّهن، فانّ الأنبآء بمعنى الأظهار و الأخطار.

وامّا قوله(ع) : و الحرف ما اوجد معنى فى غيره فكذلك اى انّه منطبق على ما ذكرناه: من انّ معانى الحروف ايجاديّة بقيودها الأربعة، اذ لازم كونه ما اوجد معنى فى غيره، هو ان يكون المعنى ايجاديّا، و ان يكون ذلك المعنى قائما فى غيره، و ان لايكون له موطن غير الأستعمال، و ان يكون مغفولا عنه، على ما عرفت: من انّ القيدين الأخيرين من لوازم كون المعنى فى الغير.

و امّا قوله(ع): والفعل ما انبأ عن حركة المسمّى، فتوضيحه يتوقّف على معرفة حقيقة معنى الفعل، و ما يكون المايز بينه و بين الأسم و الحرف، اذ ربّما يستشكل فى تصوير معنى لايكون باسم و لاحرف، مع ان الفعل مركب من مادة و هيئة، والمادة معنى اسمى، والهيئة معنى حرفى، فالفعل يكون مركبًا من اسم و حرف ، و ليس خارجا عنهما ، فما وجه تثليث الأقسام؟ و جعل الفعل مقابلا للأسم و الحرف؟ و ليس تثليث الأقسام من كلام النّحويّين حتّى يقال: اخطأوا فى تثليث الأقسام، بل هو من كلام اميرالمؤمنين(ع) الّذى كلامه ملوك الكلام، فلابد من بذل الجهد لمعرفة معنى يقابل المعنى الاسمى و المعنى الحرفىّ، بان يكون متوسّطا بين المعنيين، و لا بدّ اوّلا من معرفة مبدء الأشتقاق و الأصل فيه.

فنقول: انّه قداختلفت الكلمات فى مبدء الأشتقاق، فقيل: انّه المصدر، وقيل: انه اسم المصدر، والحقّ انّه لاهذا ولا ذاك .

و ذلك، لأنّ مبدء الأشتقاق لابدّ ان يكون امرا محفوظاً فى تمام الهيئات الأسميّة و الفعليّة، و يكون بالنّسبة اليها من قبيل المآدة و الصّورة، فلابدّ ان يكون

مبدء الأشتقاق معرّى عن الهيئة، حتى يكون معروضا لكلّ هيئة، و من المعلوم انّ لكلّ من المصدر و اسم المصدر هيئة تخصّه، و يكون ما يستفاد من اسم المصدر بهيئته مباينا لما يستفاد من المصدر بهيئته، كالغُسل والغسل، فلايمكن ان يكون مبدء الأشتقاق المصدر او اسم المصدر(١) بل لابدّ من ان يكون مبدء الأشتقاق امراً معرى عن الهيئة قابلا لعروض كلّ هيئة عليه، كالضّاد و الرّاء و الباء فى ضرب، ولايمكن ان يتلفظ به، لأنّ كلّ ملفوظ لابدّ ان يكون ذا هيئة.

وحاصل الكلام: انّ مبدء الأشتقاق لابدّ ان يكون امرا غير متحصّل فى عالم اللّفظ والمعنى، و يكون تحصّله فى كلتا المرحلتين بواسطة الهيئة، فنسبة المبدء الى الهيئات كنسبة المادّة الى الصّور النّوعيّة، حيث انّ المادّة تكون صرف القوّة، و يكون فعليّتها بالصّور النّوعيّة، كذلك مبدء الأشتقاق يكون معنى غير متحصّل بالذّات، و يكون فى عالم المفهوميّة صرف قوّة، و يتوقّف فعليّته و تحصّله على الهيئة، فمبدء الأشتقاق فى الأفعال اسوء حالا من الحروف، اذ الحروف وان لم يكن لها معنى فى حدّ انفسها، ولكن يمكن التّلفظ بها. و هذا بخلاف مبدء الأشتقاق فانّه لايمكن التّلفظ به، كما عرفت، الاّ بتوسط الهيئات، و سيأتى مزيد توضيح لذلك فى بحث المشتق انشاء اللّه تعالى.

ثمّ انّ الهيئات اللاّحقة لمبدء الأشتقاق

منها:

ما يكون مفادها معنى افراديّا استقلاليّاً لايحتاج فى تحصّله الى ضمّ نسبة تركيبيّة، و ذلك كالأسماء المشتقّة كضارب و مضروب، و ما شابه ذلك، فانّ لكلّ منها معنى افراديّاً استقلاليّاً متحصّلا بهويّة ذاته بلا ضمّ نسبة، على ما هو الحقّ من بساطة معانى الأسمآء المشتقّة، كما ياتى تفصيله. فللضّارب معنى متحصّل افرادىّ اسمى، و التّلفظ به موجب لأخطار ذلك المعنى فى الذّهن، ومن هنا صار معربا يقبل

(١) و ربّما يظهر من بعض الكلمات انّ مبدء الاشتقاق هو اسم المصدر ولا دخل لهيئته فى معناه، و انّما تكون الهيئة حافظة للمادة، بخلاف هيئات سائر المشتقات، فانّ لها دخلاً فى المعنى، فتأمل ـ منه.

الحركات الأعرابية، اذ لوكان مفاد هيئته معنى حرفيّا لكان مبنيّا و لم يقبل الحركات الأعرابيّة، كما هو الشّان فی هيئات الأفعال، حيث كان مفادها معنى حرفيّا، و لأجل ذلك صارت مبنيّة. و ليس مفاد هيئة ضارب نسبة تركيبيّه، حتّى يكون معنى ضارب هو ذات ثبت لها الضّرب كما زعم من يقول: بانّ المشتقّات مركبّة.

و منها:

ما يكون مفادها معنى حرفيا نسبيّا، و ذلك كهيئات الأفعال من الماضی و المضارع و الأمر، فانّ هيئاتها تفيد معنى نسبيّا اعنى انتساب المبدء الى الّذات، فهيئات الأفعال تغاير هيئات الأسمآء، حيث كان مفاد هيئات الأفعال النّسبة، و هيئات الأسمآء معرّاة عن النّسبه.

اذا عرفت ذلك

ظهر لك: تغاير معانی الأفعال لمعانی الأسمآء و الحروف، و انّ الفعل له معنى متوسط بين الأسم و الحرف، فانّ له حظّا من المعنى الأسمى، حيث يكون موجبا لأخطار المعنى فی الذّهن عند اطلاق لفظ الفعل، و يكون له معنى استقلالی تحت قالب لفظه، غايته انّه ليس بافرادی بل هو تركيبی، و له حظّ من المعنى الحرفی، حيث لم يكن لمبدئه تحصّل و لا لهيئته معنى متحصّل، بل كان المبدء صرف القوّة و مفاد الهيئة معنى حرفی نسبی، فكلا جزئی الفعل لايكون لهما معنى متحصّل بهويّة ذاته.

و حاصل الكلام: انّ تثليث الأقسام، انّما هو لأجل انّ للفعل حقيقة ثالثة غير حقيقة الأسم و الحرف، فانّ مفاد الفعل و ان كان اخطاريّا، الاّ انّه اخطار نسبة تركيبيّة بين المبدء و الفاعل. و هذا بخلاف مفاد الأسمآء، فانّ مفادها معان افراديّة استقلاليّة، و مفاد الحروف ايجاديّة، على ما عرفت. اذا عرفت ذلك، فلنرجع الى شرح الحديث المبارك .

فنقول: انّه قد اختلفت الأنظار فی شرح قوله(ع): و الفعل ما انبأ عن حركة المسمّى. و الّذی يقتضيه النظر الدقيق، هو ان يقال: انّ المراد من الحركة هو

الحركة من القوة الى الفعل، لابمعنى الحركة من العدم الى الوجود، كما ذهب اليه بعض الأوهام، بل المراد الحركة فى عالم المفهومية، حيث انّ المبدء خرج عن اللاتحصّليه و تحرك من القوة الى التحصلية والفعلية، فالمراد من المسمّى هو مبدء الأشتقاق ، و الفعل بجملته يظهر و ينبأ عن حركة ذلك المسمّى من القوّة الى الفعليّة، و من اللاتحصّلية الى التحصّلية فى عالم المفهوميّة، حيث كان غير متحصّل فصار بواسطة هيئة الفعل متحصّلا فتأمل ،فى المقام فانّه بعد يحتاج الى مزيد توضيح.

المقام الثّانى: فى عموم الموضوع له و خصوصه

و الأقوال فيه ثلا ثة

قول: بانّ كلاّ من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه فى الحروف عامّ.

و قول: بانّ الوضع و الموضوع له عامّ والمستعمل فيه خاصّ.

و قول: بانّ الوضع عامّ و الموضوع له و المستعمل فيه خاصّ.

و قبل تحقيق الحال ينبغى تمهيد مقدّمة لتحرير محلّ النّزاع، و بيان الفارق بين الكليّة و الجزئية المبحوث عنهما فى الحروف، والكلّية و الجزئية الّتى تتصّف الأسمآء بهما.

و حاصل المقدّمة:

هو انّ ما يقال فى تفسير الكلّية و الجزئية : من انّ المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئىّ و الاّ فكلّى، انّما يستقيم فى المفاهيم الأسمية، و امّاالمعانىالحرفيه، فلا يمكن اتصافها بالكلية والجزئية بهذاالمعنى، لما عرفت: من انّه ليس للحروف مفاهيم متقرّرة يمكن لحاظها، حتّى يحكم عليها بامتناع الصّدق و عدم الأمتناع، بل الحروف انّما وضعت لأيجاد المعانى فى الغير فى موطن الأستعمال، من دون ان يكون لها وعآء غير وعاء الأستعمال، و من المعلوم انّ وصف الشّئ بامتناع فرض صدقه على كثيرين و عدم امتناعه، انّما هو بعد تقرّر ذلك الشّئ فى وعاء من الأوعية، و المعنى الحرفى لم يكن له تقرّر الاّ فى وعاء الأستعمال، فلا معنى لأن يتّصف بامتناع فرض صدقه على كثيرين و عدم امتناعه.

و الحاصل: انّ الشّئ الموجود الخارجى بما انّه موجود خارجىّ لايتّصف

بالكليّة و الجزئية، اذ الكليّة و الجزئيّة انّما تعرضان المفاهيم، و المفروض انّ المعنى الحرفى قوامه بايجاده، فلا يتصوّر فيه الكليّة و الجزئية بذلك المعنى بل الكليّة و الجزئية المبحوث عنهما فى باب الحروف انّما تكون بمعنى اخر، و هو انّ الموجد فى الحروف فى جميع مواطن الأستعمالات، هل هو امر واحد بالهو ية، و تكون الخصوصيّات اللاّحقة لها فى تلك المواطن خارجة عن حريم المعنى الحرفى، و انّما هى من خصوصيّات الأستعمالات؟ اوانّ تلك الخصوصيّات داخلة فى حريم المعنى الحرفى،ومقوّمة له؟

وتوضيح ذلك

هو انّه لا اشكال فى انّ كلّ استعمال متخصّص بخصوصيّة خاصّة يكون الأستعمال الأخر فاقداً لها، فقولك : سرت من البصرة الى الكوفة مغاير لقولك : سرت من الكوفة الى البصرة، بل مغاير لنفس قولك : سرت من البصرة الى الكوفة ثانيا عقيب القول الأوّل، و يكون المعنى الّذى وجد بادات النّسبة الأبتدآئية فى كلّ استعمال متخصّصا بخصوصيّة خاصّة، فيرجع النّزاع فى المقام حينئذ الى انّ تلك الخصوصيّات اللاّحقة للمعنى الحرفى عند كلّ استعمال، هل هى مقوّمة للمعنى الحرفى و داخلة فى هويّته حتّى يكون الموضوع له فى الحروف خاصّا؟ او انّها خارجة عن حقيقة المعنى الحرفى، وانّما هى من لوازم تشخّص المعنى فيكون الموضوع له عامّا كالوضع؟

و الى ذلك يرجع ما افاده(١) فى الفصول: من انّ التّقييد و القيد كلاهما خارجان، فانّه بناء على كلّية المعنى الحرفى يكون كلّ من نفس القيد الّذى هو المتعلّق فى قولك : سرت من البصرة مثلا والتّقييد و هو الخصوصيّة اللاحقة للنّسبة الأبتدائية الّتى اوجدتها كلمة (من) فى خصوص ذلك الأستعمال خارجين من المعنى الحرفى، فلايرد على صاحب الفصول (ره): انّه كيف يكون القيد و التقييد

(١) الفصول ص ١٤ «فهى عندالتحقيق موضوعة بازاء المفاهيم المقيدة باحد افراد الوجود الذهنى الآلى من غير ان يكون القيد والتقييد داخلاً، فيكون مداليلها جزئيات حقيقيّة متحدة فى مواردها ذاتاً و متعددة تقييداً و قيداً».

خارجين؟ و اىّ معنى لهذا التّقييد حينئذ و ما فائدته؟ ولكن بالبيان الّذى بيّناه، اتّضح مراده (قده) من كون كلّ من التّقييد و القيد خارجين.

و حاصله: انّه بعد ما كان قوام المعنى الحرفى بالغير، و كان وجوده بعين استعماله، فالخصوصيّة اللّاحقة له باعتبار ذلك الغير، كالبصرة فى قولك: سرت من البصرة، و مكّة فى قولك: سرت من مكة، هل هى ممّا يتقوم بها المعنى الحرفى و لاحقة له بالهويّة؟ على نحو التّقييد داخل و القيد خارج، لأن نفس ذلك الغير خارج عن المعنى الحرفى قطعا، لأنّه معنى اسميّ فالّذى يمكن هو دخول التقيد، او انّ تلك الخصوصيّة خارجة عن المعنى الحرفى؟ على نحو خروج القيد، و هى من لوازم التّحقق فى موطن الأستعمال، حيث لايمكن ايجاد المعنى الحرفى الاّ باحتفافه بخصوصيّة خاصّة لاحقة له فى موطن الأستعمال، نظير المحلّ الّذى يحتاج اليه العرض فى التّحقق مع انّه خارج عن هويّة ذاته و ممّا لايتقوّم به معنى العرض، فان كان على الوجه الأوّل فيكون الموضوع له خاصا، و ان كان على الوجه الثّانى فيكون الموضوع له عامّا كالوضع.

و بما ذكرنا ظهر الفرق بين عموم الموضوع له فى الأسمآء، و بين عموم الموضوع له فى الحروف، فانّ عموم الموضوع له فى الأسمآء، انّما يكون على وجه يصح حمله على ماله من الأفراد الخارجيّة، نحو حمل الكلّى على الفرد بالحمل الشايع الصّناعى الّذى يكون ملاكه الأتحاد فى الوجود، كما يقال: زيد انسان، و هذا فرس، و ما شابه ذلك. و هذا بخلاف عموم الموضوع له فى الحروف، فانّه ليس له افراد خارجيّة يصح حمله عليها، اذ قوام المعنى الحرفى بالأيجاد، بحيث لاموطن له الاّ الأستعمال على ما تقدّم، و الشّئ الّذى يكون قوامه بالوجود ليس له وراء ذلك خارج يمكن حمله عليه، كما كان للمفهوم الكلّى الأسمى خارج من افراده الموجودة يمكن حمله عليه.

وبالجملة: فرق بين اتّصاف المعنى الحرفى بالكلّية، و اتّصاف المعنى الأسمى بالكليّة، فانّ الكلية فى الأسمآء عبارة عمّا كان ينطبق على الخارجيّات، و يحمل عليها بالحمل الشّايع الصّناعى، كزيد انسان. و امّا الكليّة فى الحروف

فليست بمعنى انّ لها افراد يمكن حمل الكلّى عليها، اذ المعنى الحرفى انّما يكون ايجاديّا موطنه الأستعمال، و لامعنى لحمل ما يكون موطنه الأستعمال وما يكون ايجاديّا على غيره، اذ ليس هناك خارج وراء نفسه يمكن ان يحمل عليه، بل هو بنفسه من الخارجيّات، و الخارجيّات ليس لها خارج وراء نفسها، كما كان للمفاهيم الأسميّة خارج يصح حملها عليه.

و حاصل الكلام: انّ المفاهيم الأسميّة انّما تقع فى عقد الحمل، و يكون عقد الوضع مصداقا من مصاديقه الخارجيّة، كما يقال: زيد انسان. و امّا المفاهيم الحرفيّة، فلا يصح ان تقع فى عقد الحمل، اذ هى بنفسها من الأيجاديّات الخارجيّة، و ليس لها مصداق خارجىّ يصح حملها عليه، بل المعانى الحرفيّة دائما تقع فى عقد الوضع، و يكون المحمول مفهوماً اسميّا. كما يقال عند قولك يا زيد، هذا نداء، اى ما وجد بقولك يا زيد مصداق من مصاديق كلىّ النّداء، و هذا لاينافى كليّة المعنى الحرفىّ، اذ قد عرفت المراد من الكلّية فى المعنى الحرفى مع حفظ اركانه الأربعة المتقدّمة: من كونه ايجاد معنى فى الغير فى موطن الأستعمال مغفولا عنه، و هذه القيود الأربعة كلّها لا تنافى كليّة المعنى الحرفى، بعد ما عرفت المراد من الكليّة: من انّ الّذى يوجد بـ(من) مثلا فى جميع مواطن الأستعمالات معنى واحد بالهويّة الّذى لايمكن تصوّره و لا التّعبير عنه الاّ بتوسّط المفاهيم الأسميّة، بحيث لايمكن ان يقع ذلك المعنى بنفسه فى جواب ما هو، بل الّذى يصح ان يقع فى جواب ما هو، هو وجه المعنى و عنوانه من المعانى الأسميّة. كما يقال: فى جواب السّوال عمّا يوجد بـ(من) نسبة ابتدائيّة، ومعلوم، انّ كلاّ من لفظة (النسبة) و (الأبتدائية) له مفهوم اسمى، ولكن ذلك المفهوم الأسمى يصلح ان يكون معرفا للمعنى الحرفى الّذى يوجد بـ(من) لما عرفت: من انّ نسبة المعنى الحرفى الى المفهوم الأسمى نسبة المصداق الى المفهوم، و من المعلوم: انّ المفهوم يكون و جها و عنوانا لمصاديقه، و معرفة الشّئ بوجهه بمكان من الأمكان.

و بالجملة: الكليّة المتنازع فيها فى الحروف، انّما هى بمعنى انّ ما توجده لفظة (من) فى جميع الأستعمالات معنى واحد بالهويّة و الحقيقة، و تكون الخصوصيّات

اللّاحقة لذلك المعنى بتوسّط الأستعمالات خارجة عن حقيقة المعنى، لازمة لتحققه فى موطن الأستعمال، نظير خصوصيّة القيام بالمحلّ الّذى هى من لوازم وجود العرض مع عدم قوام هويّته به. و هذا بخلاف ما اذا قلنا بجزئيّة المعنى الحرفى، فانّه تكون تلك الخصوصيّات حينئذ مقوّمة لهويّة المعنى الحرفى و داخلة فى حقيقته.

اذا عرفت المتنازع فيه فى المقام فنقول:

انّ الحقّ هو كليّة المعنى الحرفى، و كون الموضوع له فى الحروف عامّا كالوضع، اذ لامنشأ لتوهّم الجزئيّة و كون الموضوع له خاصّا الاّ احد امرين

الأوّل: اعتبار كون المعنى الحرفى قائما بالغير، فيتوهّم انّ الخصوصيّة اللّاحقة للمعنى بتوسّط ذلك الغير مما يتقوّم بها هوية المعنى الحرفى.

الثّانى: اعتبار كونه ايجاديّا، ومن المعلوم انّ الشّئ ما لم يتشخّص لم يوجد، والتشخص مساوق للجزئيّة هذا.

ولكنّ كلاّ من هذين الوجهين لايصلح ان يكون مانعا عن كلّية المعنى الحرفى.

امّا الأمر الأوّل: فلوضوح انّ وجود المعنى الحرفى خارجاً يتقوّم بالغير، لاهويته و حقيقته، و فرق بين ما كان من لوازم الوجود، و بين ما كان من لوازم الهوية. والحاصل: انّ المعنى الحرفى لمّا كان ايجاد معنى فى الغير، فتوهّم انّ الخصوصيّة اللّاحقة للمعنى بتوسط الغير مقوّمة لهويّة المعنى الحرفى، و كانه غفل من انّ خصوصيّة الغير ليست مقوّمة لهويّة المعنى، بل هى من لوازم وجود ذلك المعنى، كما كان القيام بالغير فى العرض من لوازم وجوده، و ليس مقوّما لهويّته.

و امّا الأمر الثّانى: فلوضوح انّ كونه ايجاديّا لاينافى كلّية المعنى الآبناء على القول بعدم وجود الكلّى الطّبيعى، و الاّ فبعد البناء على وجوده لايبقى مجال لتوهّم انّ كون المعنى ايجاديّا ينافى كلّيته، و سيأتى انشاء الله تعالى انّ الحقّ هو وجود الكلّى الطّبيعى، بحيث يكون التّشخص و الوجود يعرضان له دفعة، لا انّه يتشخّص فيوجد كما حكى القول به، و لا انّه انتزاعىّ صرف لا وجود له.

نعم بناء على سبق التّشخّص او عدم الوجود يتمّ التّنافى بين الأيجاديّة و

الکلیّة.

فتحصل: انّه لا الحاجة الی قیام المعنی الحرفی بالغیر ینافی کلّیته، و لاکونه ایجادیّا ینافی ذلك و من المعلوم انّه لانری اختلافا بین ما یوجد (بمن) فی جمیع موارد استعمالاتها، کما نری الأختلاف بین ما یوجد (بمن) و ما یوجد (بالی) حیث انّ ما یوجد (بمن) نسبة ابتدائیّة و ما یوجد (بالی) نسبة انتهائیّة، و هذا بخلاف ما یوجد (بمن) فانّه معنی واحد فی جمیع الأستعمالات. ولو کان المعنی جزئیّا لکان ما یوجد بقولك: سرت من البصرة مباینا لما یوجد بقولك: سرت من الکوفة، کمباینة زید مع عمرو، بداهة تباین الجزئیّات بعضها مع بعض، وحیث نری انّه لایکون هناك اختلاف و تباین فی النّسب الأبتدائیة التی توجدها لفظة (من) فی جمیع موارد الأستعمالات، فیعلم انّ لفظة (من) موضوعة للقدر الجامع بین ما یوجد فی تلك الموارد، ولانعنی بکلیّة المعنی الحرفّی الاّ ذلك فتأمّل جیدا.

هذا تمام الکلام فی المعانی الحرفیّة.

ثمّ انّ شیخنا الأستاد قد اسقط بعض المباحث الّتی قد تعرّض لها القوم فی المقدّمة التّی یبحث فیها عن نبذة من المباحث اللغوّیة، و نحن نقتفی اثره. والحمدلله اوّلا و اخراً.

المبحث الثّانی فی الصحیح و الأعمّ

و تنقیح البحث فی ذلك یستدعی رسم مقدّمات:

(الأولی)

لایختصّ النّزاع فی الصّحیح و الأعمّ بالقول بثبوت الحقیقة الشّرعیّة، بل یجری حتّی علی القول بعدمها، اذ لااشکال فی اطلاق الشّارع الفاظ العبادات و المعاملات علی مالها من المعانی عند المتشرعة، فیقع الکلام فی ذلك المعنی الّذی اطلق اللّفظ علیه حقیقة او مجازا، و انّه هل هو خصوص الصّحیح، او الأعمّ منه ومن الفاسد؟ و بعبارة اخری: لولم نقل بالحقیقة الشّرعیّة، فلا اشکال فی ثبوت الحقیقة المتشرّعیة، فیقع الکلام فی المسمی عند المتشرّعة، وانّه هل هو الصّحیح او الأعمّ؟ و من المعلوم انّ ما هو المسمّی عند المتشرّعة هو المراد الشّرعی عند اطلاق تلك الألفاظ،

سواء كان الأطلاق على نحو الحقيقة، او على نحو المجاز، فدعوى اختصاص النّزاع فی المقام بالقول بثبوت الحقيقة الشّرعيّة ممّا لاوجه لها.

(الثانيه)

قد عرّف الفقهآء الصحة و الفساد بما يوجب سقوط الأعادة و القضآء و عدمه، و المتكلّمون بما وافق الشّريعة و عدمه، هذا.

ولكن الظّاهر: انّه ليس للصحة و الفساد معنى مغاير لما هو عند العرف و اللّغه، و تعريف الفقيه او المتكلّم بذلك انّما يكون تعريفا باللّازم، كما هو الشّان فی غالب التّعاريف، غايته انّ المهمّ فی نظر الفقيه لمّا كان سقوط الأعادة و القضآء فسّر الصحة بذلك، و لمّا كان المهمّ فی نظر المتكلّم هو موافقة الشّريعة فسّر الصحة بذلك، و الاّ فمعنى الصحة و الفساد اوضح من ان يخفى، بل لايمكن تعريفهما بما يكون اجلى او مساو يا لما هو المرتكز عند العرف من معناهما، فالصحة ليس الاّ عبارة عمّا يعبر عنها بالفارسيّة بـ(درست) فی مقابل (نادرست) الّذی هو عبارة عن الفساد. و اختلاف الأثار فی العبادات و المعاملات و المركّبات الخارجيّة انّما هو باعتبار اختلاف الموارد و ما هو المطلوب منها، لاانّ الصحة فی العبادات تكون بمعنى مغاير لمعنى الصحة فی المعاملات، او فی ساير المركّبات الخارجيّة كما لايخفى.

(الثّالثة)

اتصاف الشّئ بالصّحة و الفساد تارة: يكون باعتبار الأجزاء الخارجيّة، و اخرى: يكون باعتبار الأجزاء الذّهنيّة، المعبر عنها بالشّروط، مثلا الصّلوة تارة: تكون صحيحة باعتبار اشتمالها على تمام مالها من الأجزاء و ان كانت فاقدة للّشرائط، و اخرى: تكون صحيحة باعتبار اشتمالها على الّشرائط و ان كانت فاقدة للأجزاء، اذالصّحة من جهة لا تنافی الفساد من جهة اخرى، اذالصّحة و الفساد من الأمور الأضافيّة، و من هنا ذهب بعض الى وضع الفاظ العبادات للصحيح بالنّسبة الى الأجزاء، و للأعمّ بالنّسبة الى الشّرائط.

ثمّ انّ وصف الصّلوة مثلا بالصّحة باعتبار الشّرائط تارة: يكون باعتبار خصوص الشّرائط الملحوظة فی مرحلة الجعل و تعيين المسمّى الّتی يمكن الأنقسام

اليها قبل تعلق الطلب بها، كالطهور، و الأستقبال، و السّتر، و غير ذلك من الأنقسامات السّابقة. و اخرى: تكون باعتبار الشّرآئط الّتى لايمكن لحاظها فى مرحلة تعيين المسمى، بل هى من الأنقسامات اللّاحقة عن مرحلة تعلّق الطلب بها، كقصد القربة و ما يستتبعها من قصد الوجه و وجه الوجه، على القول باعتباره.

لاينبغى الأشكال فى خروج الصّحة بالأعتبار الثّانى عن حريم النّزاع فى المقام، بداهة تأخّراتّصاف الشّئ بالصّحة بهذا المعنى عن تعيين المسمّى بمرتبتين: مرتبة تعيين المسمّى، و مرتبة تعلّق الطّلب به، و ما يكون متأخّرا عن المسمّى لايعقل اخذه فى المسمّى، بل لايعقل اخذه فى متعلّق الطّلب، فضلا عن اخذه فى المسمّى، فلايمكن القول بانّ لفظ الصّلوة موضوعة للصحيح الواجد لشرط قصد القربة، او للأعمّ من الواجد لها و الفاقد، كما لايمكن القول بوضعها للأعمّ من تعلّق النّهى بها و عدم تعلّقه، او للأعمّ من وجود المزاحم لها و عدم المزاحم. فالفساد اللّاحق لها من ناحية النّهى فى العبادات، او من ناحية اجتماع الأمر و النّهى، بناء على الجواز مع تغليب جانب النّهى فى مقام المزاحمة عند عدم المندوحة على ما سياتى بيانه، خارج عن حريم النّزاع ايضاً، كخروج الصّحة اللّاحقة لها من باب عدم النّهى، او من باب عدم المزاحم. و السر فى ذلك كله، هو تاخّر رتبة الأتّصاف بالصّحة او الفساد بذلك عن مرتبة تعيين المسمّى. فالّذى ينبغى ان يكون محلّ النّزاع، هو خصوص الأجزاء و الشّرائط الملحوظة عند مرحلة الجعل و تعيين المسمّى الّتى يجمعها ـ ما يمكن فرض الأنقسام اليها قبل تعيين المسمّى ـ فتأمل جيّداً.

(الرّابعة)

لا اشكال فى انّ لكلّ من العبادات افراد عرضيّة و طوليّة تختلف باختلاف حالات المكلّفين، كالصّلوة مثلا حيث انّ لها افراداً لاتحصى من حيث اختلاف حالات المكلّفين من السّفر و الحضر و الصّحة و المرض و القدرة و العجز و الخوف و الأمن و غير ذلك. و لاينبغى توهّم ان لفظة الصّلوة موضوعة بالأشتراك اللّفظى لكلّ من هذه الأفراد، بحيث يكون لكلّ فرد وضع يخصّه، فانّ ذلك بعيد غايته. و كذلك لاينبغى الأشكال فى انّها ليست من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له

الخاصّ، و ذلك لأنّه

اوّلاً: يحتاج فى الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ الى الوضع التعيينى، بان يكون هناك واضع مخصوص يتصّور جامعا ،و يضع اللّفظ بازآء افراده، و لايمكن تحقّق الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ بالوضع التعينى كما لايخفى، و من المعلوم: انّ لفظة الصّلوة لم توضع كذلك اذ غايته حصول التعيّنى لها، سواء قلنا بالحقيقة الشّرعيّة او لم نقل، لأنّ غاية ما يمكن ان يقال، هو انّ الشّارع استعمل لفظ الصّلوة فى هذه المهيّة مجازا، ثم كثر استعمالها فى ذلك فى لسانه و لسان تابعيه، حتى صارت حقيقة، فمن يدعى الحقيقة الشّرعيّة يريد بها هذا المعنى.

و امّا دعوى انّ الشّارع من اوّل الأمر عيّن لفظ الصّلوة لهذه المهيّة على وجه النقل، فممّا لايمكن المساعدة عليها، اذلو كان ذلك لبان و نقل مع توفر الدواعى لنقله. و بالجملة من المقطوع: انّه صلّى الله عليه و آله لم يرق المنبر و قال: ايّها النّاس انّى وضعت لفظة الصّلوة بازاء هذه المهيّة.

و ثانياً: انّ ذلك بالأخرة يرجع الى الأشتراك اللّفظى، اذ لو كان الموضوع له هو خصوص الأفراد المتباينة لكان لكلّ فرد وضع يخصّه، فلا تكون لفظة الصّلوة موضوعة بازاء الجامع، اذالمسمّى يكون هى الأفراد حينئذ والأفراد متباينة.

و ثالثاً: انّ الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، انّما يتصوّر بالنّسبة الى الأفراد العرضيّة، و هذا لايمكن بالنّسبة الى الصّلوة، بداهة انّ فردّية صلوة الجالس للصّلوة انّما تكون بعد ثبوت الأمر بها، و انّ الصّلوة لا تسقط بحال، و ما يكون فرديته متوقّفة على الأمر به لايعقل اخذه فى المسمّى،فتأمل، فانّ هذا يمكن دفعه. فيدور الأمر، بين ان نقول بالأشتراك المعنوى، و بين ان نقول بانّ لفظة الصّلوة موضوعة بازاء قسم خاصّ من اقسام الصّلوة، و هو الجامع لجميع الأجزاء و الشّرائط عدا قصد القربة و امثالها ممّا تكون مرتبة اعتبارها متأخّرة عن مرتبة تعيين المسمّى حسب ما تقدّم تفصيله، و يكون اطلاق الصّلوة حينئذ على سائر الأقسام بنحو العناية، بتنزيل الفاقد لبعض الأجزاء و الشّرائط منزلة الواجد ادّعآءً، على ما ذهب اليه السّكاكى فى الحقيقة الأدعائية.

وهذا الوجه، هو الذى قربه شيخنا الأستاد مدّظلّه، و مال الى انّ الموضوع له للفظة الصّلوة، هو خصوص الصّلوة الواجدة لجميع الأجزاء و الشّرائط، و هو الصّحيح التّام، و يكون اطلاقها على الفاقد لها بالعناية و التنزيل. **و حيث** انّ هذا المعنى باطلاقه لايستقيم، بداهة انّ التّنزيل و الادعاء يحتاج الى مصحّح ، اذ لايمكن تنزيل كل شئ منزل كلّشئ، بل لابدّ ان يكون هناك مصحح للأدعاء، و لو باعتبار الصورة و الشكل، و من العلوم: انّ صلوة الغرقى الّتى يكتفى فيها بالأيماء القلبى ممّا لايمكن تنزيلها منزله الصّلوة التّامّة الواجدة لجميع الأجزاء و الشّرائط، و لايصح ادعاء انّها هى، **التزم** مدّظلّه بانّ اطلاق الصّلوة على مثل هذا انّما يكون شرعيّا، بحيث لولااطلاق الشّارع الصّلوة على مثل صلوة الغرقى لما كان هناك مصحح للأطلاق، ثم بعد اطلاق الشارع الصلوة على صلوة الغرقى وامثالها ممّا لايمكن ادّعاء انّها تلك الصلوة التّامة، يصح اطلاق الصلوة على الفاسد من تلك الحقيقة بالتنزيل والأدعاء.

و حاصل الكلام:

انّ لفظة الصّلوة موضوعة بازاء الصّلوة التّامة، و يكون اطلاقها على الفاسد او الصّحيح الفاقد لبعض الأجزآء والشّرائط بحسب اختلاف حال المكلّف بالعناية و التّنزيل و ادعآء انّها هى اذا كان هناك مصحّح للأدعآء، بان لا تكون فاقدة لمعظم الأجزاء و الشّرائط، و ان لم يكن هناك مصحح الأدعآء، فيدور اطلاق الصّلوة عليه مدار اطلاق الشّارع، و بعد الأطلاق الشّرعى يمكن التّنزيل و الأدعآء بالنّسبة الى ما يكون فاقداللبعض و ما هو فاسد من تلك الحقيقة الّتى اطلق عليها الشّارع الصّلوة، وح لايلزم هناك مجاز و لاسبک من مجاز، بل يكون الأطلاق على نحو الحقيقة، غايته انّه لاحقيقة بل ادّعاء. هذا حاصل ما افاده فى المقام، موافقا لما افاده الشّيخ (قده) على ما فى تقرير(١) بعض الأجلة. و لازم ذلك، هو انّه لايمكن التّمسك

---

(١) مطارح الانظار- ص ٦ - عندالبحث عن تصوير الجامع عندالاعمى من قوله: «و هناك وجه آخر فى تصوير مذهب القائل بالاعم...» و عبر عنه بان ذلك مما لا ينبغى ان يستبعد عندالملاحظ المتأمل فى طريقة المحاورات العرفيّه.

باطلاق فوله لاصلوة الاّ بفاتحة الكتاب مثلا، على اعتبار الفاتحة فى صلوة الجالس، للشّك فى انّ المراد من الصّلوة فى قوله لاصلوة الخ، هل هى الصّلوة التّامّة الّتى تكون موضوعا لها لفظ الصّلوة؟ اوالأعم من ذلك و من الصّلوة الّتى تكون صلوة بالتّنزيل و الأدعآء؟ هذا ولكن مع ذلك ربّما لايخلو عن بعض المناقشات، كما لاتخفى على المتأمّل.

ثمّ لواغمضنا عن ذلك، و قلنا بالاشتراك المعنوى من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، فلامحيص من ان يكون هناك جامع بين تلك الأفراد الّتى لاتحصى حسب اختلاف اصناف المكلّفين، بحيث وضع اللّفظ بازاء نفس ذلك الجامع حتّى يكون الموضوع له عامّا، فالجامع ممّا لامحيص عنه بعد ابطال الأشتراك اللّفظى و الأغماض عما ذكرنا فى وجه تصحيح الأطلاق، و حينئذ يقع الأشكال فى تصوير الجامع المسمّى على كلّ من القول بالصّحيح و الأعم. فينبغى ح بيان ما قيل او يمكن ان يقال فى ما يكون جامعا بين الأفراد الصّحيحة، او الأعمّ منها ومن الفاسدة. و قبل بيان ذلك لابدّ من تمهيد مقال

وهو انّه لابدّ ان يكون الجامع على وجه يصلح ان يتعلّق به التّكليف نفسه ، اذالجامع انّما يكون هو المسمّى، ومن المعلوم انّ المسمّى هو متعلّق التّكليف، فهناك ملازمة بين المسمّى و بين متعلّق التّكليف، فلايمكن ان يكون المسمّى امرا و متعلّق التّكليف امرا اخر.

و ايضاً لابدّ ان يكون ذلك الجامع بسيطا على وجه لايصلح للزّيادة و النّقيصة بناء على الصّحيحى، اذ لو كان مركبّا فكلّ مركبّ يتصف بالصّحة و الفساد باعتبار اشتماله على تمام الأجزاء او بعضها، وما يكون قابلا للأتّصاف بالصّحة و الفساد لايصلح ان يكون جامعا بين الأفراد الصّحيحة.

و ايضاً لابدّ ان يكون ذلك الجامع ممّا لايتوقّف تحقّقه على الأمر، لما عرفت من سبق رتبة المسمّى على متعلّق الأمر، فضلاً عن نفس الأمر، فمثل عنوان(المطلوب) او(وظيفة الوقت) وما شابه ذلك من العناو ين لايصلح ان يكون هو الجامع المسمّى بالصّلوة مثلا، لتأخّر رتبة هذه العناو ين عن رتبة المسمّى، مضافا الى انّ الأسمآء و

الألفاظ انّما تكون موضوعة بازاء الحقآئق، لابازاء المفاهيم العقليّة، فلايصح ان يكون لفظ الصّلوة موضوعا بازاء مفهوم المطلوب، بل بازاء الواقع و الحقيقة، فيسئل عن تلك الحقيقة الّتى تسمّى بالصّلوة ما هى؟

و بالجملة: لابدّ ان لايكون ذلك الجامع من سنخ المفاهيم الّتى لاموطن لها الاّ العقل، و لا مايكون مرتبة وجوده متأخّرة عن مرتبة الطلب و الأمر، و لا ممّايمكن اتّصافه بالصّحة و الفساد، و لا ممّا لا يمكن ان يتعلّق به الطلب، فهذه القيود الأربعة ممّا لابد منها فى الجامع.

اذا عرفت ذلك فنقول:

قد قيل انّه يمكن فرض الجامع بين الأفراد الصّحيحة على وجه يكون هو المسمّى، غايته انّه لايمكن الأشارة اليه تفصيلا بل يشار اليه بوجه ما، امّا من ناحية المعلول، و امّا من ناحية العلّة، اى امّا من ناحية الأجر و الثّواب المترتّب على افراد الصّلوة الصّحيحة، او من ناحية المصالح و المفاسد الّتى اقتضت الأمر بها.

امّا الأوّل: فتفصيله هو انّه لااشكال فى انّ وحدة الأثر تستدعى وحدة المؤثّر، اذ لايمكن صدور الشّئ عن متعدّد، ولا يمكن توارد علل متعدّدة على معلول واحد، فوحدة الأثر بالنّسبة الى افراد الصّلوة الصّحيحة المختلفة بالصّورة المشتملة على تمام الأجزاء و الشّرائط تارة و على بعضها اخرى لايمكن الاّ بان يكون هناك جامع بين تلك الأفراد المختلفه يقتضى ذلك الجامع ذلك الأثر، اذ لايمكن ان تكون تلك الأفراد بما انّها متباينة تقتضى ذلك، لأستلزام ذلك صدور الواحد عن متعدّد و هو محال، فلا محيص من ثبوت جامع بين تلك الأفراد يكون هو المؤثر، و يكون ذلك الجامع هو المسمّى بالصّلوة، و هو متعلّق الطّلب هذا.

ولكن لايخفى عليك ما فيه

امّا اولا: فلأمكان تعدّد الأثر و منع وحدته، بداهة انّه لاطريق لنا الى اثبات وحدة الأثر، فمن الممكن جدّا ان يكون الأثر المترتّب على الصّلوة الواجدة لجميع الأجزاء و الشّرائط غير الأثر المترتّب على الصّلوة الفاقدة لبعضها.

وثانيا: انّ الأشتراك فى الأثر لايقتضى وحدة المؤثّر بالهويّة والحقيقة و لا

دليل على ذلك، بل الوجدان يقتضى خلافه، بداهة اشتراك الشّمس مع النّار فى الحرارة مع عدم اتّحاد حقيقتهما، بل هما ممتازان بالهويّة. و بالجملة: مجرّد اشتراك شيئين فى اثر لايكشف عن اتّحاد حقيقتهما، و لم يقم برهان على ذلك (١)

نعم لابدّ ان يكون بين الشيئين جامع يكون ذلك الجامع هو المؤثّر لذلك اذ لايمكن صدور الواحد عن متعدّد، الاّ انّ مجرّد ثبوت الجامع بينهما لايلازم اتّحاد هويّتهما و حقيقتهما، بل من الممكن ان يكونا مختلفى الحقيقة، و مع ذلك يكون بينهما جامع فى بعض المراتب يقتضى ذلك الجامع حصول ذلك الأثر، فاذا لم يكن ذلك الجامع راجعا الى وحدة الهويّة و الحقيقة لم يكن هو المسمّى بالصّلوة مثلا، لما عرفت: انّ الأسمآء انّما تكون بازاء الحقآئق، و المفروض اختلاف حقايق مراتب الصّلوة وان كان بينهما جامع بعيد يقتضى اثرا و احدا فتأمل.

و ثالثاً: الأثر انّما يكون مترتبا على الصّلوة بعد الأتيان بها و بعد الأمر بها، و الأمر بها انّما يكون بعد التّسمية، فلا يمكن ان يكون ذلك الأثر المتأخّر فى الوجود عن المسمّى بمراتب معرّفا و كاشفا عن المسمّى، بداهة انّه عند تعيين المسمّى لم يكن هناك اثر حتّى يكون ذلك الأثر وجها للمسمّى لكى يمكن تصوّر المسمّى بوجهه، لأنّ تصوّر الشّئ بوجهه انّما هو فيما اذا كان الوجه سابقا فى الوجود عن التّصور، و المفروض انّ الأثر انّما يكون متأخرا فى الوجود من تصور المسمّى، فكيف يمكن جعله معرّفا للمسمّى فتأمل.

و رابعا: لوجعل المسمّى هو ما يترتّب عليه ذلك الأثر على وجه يكون ذلك الأثر قيدا فى المسمّى، لكان اللّازم هو القول بالأشتغال عند الشّك فى الأقلّ و الأكثر الأرتباطيين، بداهة انّ المأمور به ح ليس هو نفس افعال الصّلوة، بل مايترتّب عليها ذلك الأثر، فمرجع الشّك فى جزئية شئ للصّلوة هو الشّك فى ترتب ذلك الأثر على الفاقد لذلك الجزء، و يكون ح من الشّك فى حصول ما هو قيد للمأمور به، و من

---

(١) فانّ الاشتراك فى اثر غير الاشتراك فى جميع الآثار، كما هو المدّعى فى المقام، فانّ الاشتراك فى جميع الآثار يلازم وحدة الحقيقة ـ منه.

المعلوم: انّه لا مجال للبرآئة فى ذلك، لأنّ المقام يكون من صغريات الشّك فى المحصّل الّذى لاتجرى فيه البرآئة، هذا كلّه اذا اردنا ان نستكشف الجامع من ناحية المعلول.

و امّا اذا اردنا ان نستكشفه من ناحية العلل و ملاكات الأحكام ففساده اوضح، و ذلك لعدم امكان تعلّق التّكليف بالملاكات، لابانفسها، و لا بما يكون مقيدا بها، فلا تكون هى المسمّيات، و لا ما هو مقيّد بها.

و توضيح ذلك يستدعى بسطا من الكلام فى المايز، بين باب الدّواعى، و بين باب المسبّبات التّوليديّة، حتّى يتضح انّ الملاكات، هل هى من قبيل الدّواعى؟ او من قبيل المسبّبات التّوليديّة؟ و نحن وان استقصينا الكلام فى ذلك فى الأصول العمليّة، بل تكررمنا الكلام فى ذلك، الاّ انّه لاباس بالأشارة الأجماليّة اليه فى المقام، لما فيه من المناسبة و نحيل تفصيله الى تلك المباحث.

فنقول: انّ المقصود الأصلى و الغرض الأولى للفاعل تارة: يكون هو بنفسه فعلا اختياريا للمكلّف من دون نظر الى ما يترتب على ذلك الفعل من الأثر، بل انّ نفس الفعل يكون مقصوداً بالأصالة، كما اذا كان مقصوده القيام او القعود و امثال ذلك.

و اخرى: يكون المقصود الأصلى و الغرض الأولى هو الأثر المترتّب على ذلك الفعل الأختيارى، بحيث يكون الفعل لمجرّد المقدّميّة للوصول الى ذلك الأثر. و هذا ايضاً تارة: يكون الفعل الأختيارى تمام العلّة او الجزء الأخير منها لحصول ذلك الأثر، بحيث لايتوسّط بين الفعل و بين ذلك الأثر شئ اخر اصلا، كالألقاء بالنّسبة الى الأحراق، حيث انّ اثر الأحراق يترتّب على الألقاء فى النّار ترتّب المعلول على علته، من دون ان يتوسّط بين الألقاء و الأحراق شئ اصلاً. و اخرى: يكون الفعل الأختيارى مقدّمة اعداديّة لترتّب ذلك الأثر المقصود، بحيث يتوسّط بين الفعل الأختيارى و بين الأثر امور اخر، كالزّرع فانّ الأثر المترتب على الزّرع هو صيرورته سنبلا، و من المعلوم: انّ الفعل الأختيارى: من البذر و السّعى و الحرث، ليس علّة تامة لتحقّق السّنبل، اذ يحتاج صيرورة الزّرع سنبلا الى مقدّمات اخر متوسّطة بين ذلك و بين الفعل الأختيارى، كاشراق الشّمس، و نزول الأمطار،

و غير ذلك.(١) **فان** كان الأثر المقصود مترتبا على الفعل الأختيارى ترتّب المعلول على علته، من دون ان يكون هناك واسطة اصلا، امكن تعلق ارادة الفاعل به، نحو تعلّق ارادته بالفعل الأختيارى الّذى هو السّبب لحصول ذلك الأثر، بداهة انّ الأثر يكون مسببّا توليديّا للفعل، و ما من شانه ذلك يصح تعلّق ارادة الفاعل به، لأنّ قدرته على السّبب عين قدرته على المسبّب و يكون تعلق الأرادة بكلّ منهما عين تعلق الأرادة بالأخر (٢) و يصح حمل احدهما على الأخر نحو الحمل الشّايع الصّناعى فيقال: الألقاء فى النّار احراق، اذ لاانفكاك بينهما فى الوجود، و هذا الحمل و ان لم يكن حملا شايعا صناعيّاً بالعناية الأولية، لأنّ ضابط الحمل الصّناعى هو الأتّحاد فى الوجود، و لايمكن اتّحاد الوجود بين العلّة و المعلول، الاّ انّه لمّا لم يمكن الأنفكاك بينهما فى الوجود و كان المعلول من رشحات وجود العلة صحّ الحمل بهذه العناية.

و بالجملة: كلّما كان نسبة الأثر الى الفعل الأختيارى نسبة المعلول الى العلّة التّامة او الجزء الأخير من العلّة يصح تعلّق ارادة الفاعل به نحو تعلّقها بالفعل الأختيارى، و ان كان الفعل الأختيارى من المقدّمات الأعداديّة للأثر المقصود، فلايمكن تعلق ارادة الفاعل به، لخروجه عن تحت قدرته و اختياره، و لايمكن تعلّق الأرادة بغير المقدور، بل الأرادة الفاعليّة مقصورة التّعلق بالفعل الأختيارى، وامّا ذلك الأثر فلايصلح الاّ ان يكون داعيا للفعل الأختيارى، فمثل صيرورة الزّرع سنبلا انّما يكون داعيا الى الحرث و السقى، فظهر الفرق بين باب الدّواعى و بين باب المسبّبات التوليدية.

و حاصل الفرق، هو امكان تعلّق الأرادة الفاعلية بالمسببات التّوليديّة، دون الدّواعى، لتوسّط امور خارجة عن تحت القدرة بين الفعل الأختيارى و بين

---

(١) افاد ذلك الشاعر بقوله:

ابرو باد ومه و خورشيد وفلک در كارند تاتو نانى بكف آرى و به غفلت نخورى ـ منه.

(٢) لا يخفى انّ باب العلة والمعلول غير باب العناوين التوليدية، فجعل الألقاء والاحراق من باب العلة والمعلول لا يخلو عن مسامحة، فعليك بمراجعة ماذكرناه فى اول مقدمة الواجب (فى ضابط البابين) ولكن لا فرق بين البابين فى الجهة المبحوث عنها فى المقام، فتأمل ـ منه.

الأثر المقصود، فلايمكن تعلّق ارادة الفاعل به. والضّابط الكلّى بين باب الدّواعى و بين باب المسبّبات التّوليديّة، هو ما ذكرنا من انّه ان كان الفعل الأختيارى تمام العلّة او الجزء الأخير منها لحصول الأثر فهذا يكون من المسبّبات التّوليديّة، و ان لم يكن كذلك بل كان اوّل المقدّمات او وسط المقدّمات وكان حصول الأثر متوقّفا على مقدّمات اخر، فهذا يكون من الدّواعى.

و حيث عرفت امكان تعلّق ارادة الفاعل بما كان من المسبّبات التوليدية، وعدم امكان تعلّق الأرادة بما كان من الدّواعى، فنقول: ان هناك ملازمة بين الأرادة الآمريه والأرادة الفاعلية، و انه كلما صح تعلق ارادة الفاعل به يصح تعلق ارادة الآمربه، و كلّما لايصح تعلّق ارادة الفاعل به لايصح تعلق ارادة الآمر به، والسّر فى ذلك واضح، لأنّ الأرادة الأمريّة انّما تكون تحريكا للأرادة الفاعليّة نحو الشّئ المطلوب، فلابدّ من ان يكون ذلك الشّئ قابلاً لتعلّق ارادة الفاعل به حتّى تتعلّق به ارادة الآمر، فاذا فرض انّه لايمكن تعلّق ارادة الفاعل به لكونه غير مقدور له، فلايمكن تعلق ارادة الآمربه، لأنّه يكون من طلب المحال.

و حيث قد عرفت: انّه لوكان نسبة الفعل الأختيارى الى الأثر الحاصل منه نسبة السّبب التّوليدى الى مسببه التوليدى، كان تعلّق ارادة الفاعل بذلك المسبّب بمكان من الأمكان، فيصح تعلق ارادة الأمر بايجاد ذلك المسّبب، بل لافرق فى الحقيقة بين تعلق الأمر بالسّبب او بالمسبّب، لأنّ تعلّقه بالسّبب ايضاً لمكان انّه يتولد منه المسبب، و من هنا قيل: فى (١) مقدّمة الواجب: انّ البحث عن وجوب السّبب قليل الجدوى، اذ تعلّق الأمر بالمسّبب هو عين تعلّقه بالسّبب و بالعكس، فلا فرق بين ان يقول احرق الثّوب، او الق الثّوب فى النّار، لأنّ الأمر بالألقاء انّما هو من حيث ترتّب الأحراق عليه، فيكون الألقاء معنونا بعنوان الأحراق.

---

(١) والقائل هو صاحب المعالم (قدس سره)، فانه قد صرح فى مبحث مقدمة الواجب من المعالم:

«... فالذى اراه ان البحث فى السبب قليل الجدوى، لان تعليق الامر بالمسبب نادر، و اثر الشك فى وجوبه هيّن» (معالم الاصول. ص ٦٤)

و هذا هو المراد لما ذكره الشّيخ قده (١) فى مبحث الأقلّ و الأكثر الأرتباطيّين: من انّه لوكان المأمور به عنوانا لفعل المكلّف لم تجر فيه البرائة، اذالعنوانيّة انّما تكون فيما اذا كان المأمور به من المسّببات التّوليديّة لفعل المكلّف و يكون فعل المكلف سبباً له، فانه يكون الفعل معنونا بذلك المسبب ولا تجرى فيه البرائه، لرجوع الشك فيه الى الشك فى المحصل، بداهة ان فعل المكلف بما هو لم يكن متعلّق التّكليف، بل متعلّق التّكليف هو ما يستبتع الفعل من السّبب، فلو شك فى انّ الجزء الفلانى له دخل فى ترتّب المسّبب كان مقتضى الأصل عدم الترتّب و يلزمه الأشتغال، من غير فرق بين ان يتعلّق الأمر بالمسبّب فيقول: احرق الثّوب، و بين ان يتعلّق بالسّبب فيقول: الق الثّوب فى النّار، لما عرفت من انّ الأمر بالألقآء لالمطلوبيّة نفس الألقاء بما هو فعل من افعال المكلّف، بل بما هو محصّل للأحراق، فعند الشّك فى حصول الأحراق لأحتمال دخل شئ فيه كان اللّازم فيه هو الأحتياط، و لامجال للبرائة اصلا، كما هو الشّان فى الشّك فى باب المحصّلات مط.

هذا كلّه فيما اذا كان الأثر من المسببات التّوليدية لفعل المكلّف و امّا اذا كان الأثر من الدّواعى، وكان الفعل من المقدّمات الأعداديّة، فحيث لايصح تعلّق ارادة الفاعل به فلايصح تعلق ارادة الأمر بايجاده، لما عرفت من الملازمة، فتعلق التّكليف انّما يكون هو الفعل الأختيارى لاغير، و لو شكّ فى اعتبار جزء او شرط فيه تجرى فيه البرائة، اذ ليس وراء الفعل شئ تعلّق التّكليف به، و المفروض انّ الفعل المتّعلق به التّكليف مردّد بين الأقل و الأكثر، فالبرائة العقلية و الشّرعية او خصوص

---

(١) ذكرالشيخ قدس سره فى المسئلة الاولى من صور دوران الامر فى الواجب بين الاقل والاكثر بعدالفراغ عن تقريب حكم العقل:

«نعم قد يامر المولى بمركب يعلم ان المقصود منه تحصيل عنوان يشك فى حصوله اذا اتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك كما اذا امر بمعجون و علم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هوالمأمور به فى الحقيقه، او علم انه الغرض من المأمور به، فان تحصيل العلم باتيان المأمور به لازم كما سيجئى فى المسئلة الرابعة». و اختار هناك بان الشك فيه كان من قبيل الشك فى المحصل الذى يجب فيه الاحتياط. (فرائد الاصول ص ٢٦٥-٢٥٤)

الشّرعية تجرى بلامانع.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: ضابط جريان البرائة فى الأقلّ و الأكثر و عدم جريانها، و انّه لو كان الأثر المترتب على الفعل الأختيارى من المسببات التّوليدية فلاتجرى فيه البرائة لرجوع الشك فيه الى الشك فى المحصّل، و ان كان الأثر من الدّواعى فالبرائة تجرى فيه لأنّ نفس متعلّق التّكليف مردد بين الأقلّ و الأكثر.

ثمّ انه ان علم انّ الأثر من ايّ القبيلين فهو، و ان لم يعلم، فان كان هناك مايز عرفى فهو المتّبع، كما فى الطّهارة الخبيثه، حيث انّ العرف يفهم من الأمر بالغسل انّ الأمر به انّما هو لأفراغ المحلّ عن القذارة و الخباثة، لابما انّه غسل و اجراء المآء على المحلّ، ففى مثل هذا يكون الغسل معنوناً بالطّهارة، و تكون الطّهارة بنظر العرف من المسببات التّوليدية للغسل، فلو شك فى حصول الطّهارة بالغسل الكذائى كمرّة فى البول، كان مقتضى الأصل عدم حصول الطّهارة، من غير فرق بين تعلّق الأمر بالطّهارة و بين تعلّقه بالغسل، لأن المرتكز العرفى فى الأمر بالغسل انّما هو الغسل المستتبع للطّهارة المعنون بذلك، كالأمر بالألقاء من حيث تعنونه بالأحراق، و على هذا يترتّب فروع كثيرة فى باب الطّهارة الخبثيّة.

و ان لم يكن هناك مايز عرفى، فلا طريق لنا الى معرفة كون الأثر من المسببات او من الدّواعى، الاّ من ظاهر الأمر، فان تعلّق الأمر بالأثر، فمن نفس تعلّقه يستكشف انّه من المسببات التوليدية، لاستحالة تعلّق الأمر بما لايكون فعلاً اختياريّا و لامسبباً توليديّا، و يلزمه عدم جريان البرائة كما عرفت. وان لم يتعلّق التّكليف به، بل تعلّق بنفس الفعل الاختيارىّ فيستكشف من ذلك كشفاً انيّا انّ متعلّق التّكليف هو نفس الفعل، و ذلك الأثر لايكون من المسببات التوليدية، اذ لوكان كذلك لوجب على الحكيم التنبيه عليه بعد ما لم يكن مرتكزاً عرفيّا، بداهة انّه لوكان متعلّق التّكليف هو الأثر الحاصل من الفعل الأختيارى لانفسه لكان قد اخلّ بغرضه حيث لم يبينه. ومن هنا قيل: انّ القول بعدم اعتبار قصد الوجه فى العبادات من حيث خلّو الاخبار عن التّكليف به، مع انّه ليس ممّا يفهمه العرف.

و بالجملة: من نفس تعلّق التّكليف بالفعل الأختيارى يستكشف انّه هو المأمور به، لا الأثر الحاصل منه، و الاّ لوجب التنبيه عليه، و الاّ لم يكن الآمر متكلّما على طبق غرضه و يكون قد اخلّ ببيان غرضه، فتامل جيّداً.

اذا عرفت ذلك كلّه، فنقول:

انّ باب الملاكات و علل التّشريع لا تكون من المسببات التوليدية لأفعال العباد، بل ليست العبادات بالنّسبة الى الملاكات الاّ كنسبة المقدّمات الأعداديّة، و الّذى يدلّ على ذلك عدم وقوع التّكليف بها فى شئ من الموارد، من اوّل كتاب الطّهارة الى اخر كتاب الدّيات. فالملاكات انّما تكون من باب الدّواعى، لا المسببات التوليدية، و ليست الصّلوة بنفسها علّة تامّة لمعراج المؤمن و النّهى عن الفحشاء، و لا الصّوم بنفسه علّة تامّة لكونه جنّة من النار، و لا الزّكوة بنفسها علة تامّة لنمو المال، بل تحتاج هذه المقدّمات الى مقدّمات اخر، من تصفية الملائكة و غيرها حتّى تتحقق تلك الأثار، كما يدلّ على ذلك بعض الأخبار. فاذا لم تكن الملاكات من المسّببات التّوليدية، فلا يصحّ تعلّق التّكليف بها، لابنفسها، و لاباخذها قيداً لمتعلّق التّكليف، فكما لايصحّ التّكليف بايجاد معراج المؤمن مثلا، لايصح التّكليف بالصّلوة المقيدة بكونها معراج المؤمن، اذ يعتبر فى التّكليف ان يكون بتمام قيوده مقدوراً عليه، فاذا لم يصحّ التّكليف بوجه من الوجوه بالملاكات لم يصح ان تكون هى الجامع بين الافراد الصّحيحة للصّلوة، و لااخذها معرّفاً و كاشفاً عن الجامع، بداهة انّه يعتبر فى المعرّف ان يكون ملازما للمعرف بوجه، و بعد ما لم تكن الملاكات من المسببات التوليدية لا يصح اخذ الجامع من ناحية الملاكات.

و الحاصل: انّه قد عرفت انّ هناك ملازمة بين الجامع المسمّى و بين كونه متعلّق التكليف، فاذا لم يمكن تعلّق التكليف بالملاكات بوجه من الوجوه لايصح استكشاف الجامع من ناحية الملاكات بوجه من الوجوه، لاعلى ان تكون هى المسمّى، و لا قيدا فى المسمّى، و لا كاشفاً عن المسمّى، بداهة انّه بعد ما كانت الملاكات من باب الدّواعى و كان تخلّف الدّواعى عن الأفعال الأختياريّة بمكان

من الأمكان، فكيف يصح اخذها معرّفا اوقيداً للمسمىّ، فتأمل (١) جيّدا.

ثمّ على فرض تسليم كون الملاكات من المسببات التوليدية و اخذ الجامع من ناحيتها بايّ وجه كان، فلامحيص عن القول بالأشتغال و سدّباب اجراء البرائة فى العبادات بالمرّة، لما عرفت: من انّ الأثر المقصود لو كان مسببا توليديا للفعل الأختيارىّ، كان تعلّق التّكليف بالسّبب او بالمسبب موجبا لرجوع الشّك فى اعتبار شئ الى الشّك فى المحصّل، ولا مجال فيه لأجراء البرائة.

و ما يقال: من انّ المسبّب التّوليدى اذا كان مغايراً فى الوجود للسبب كان الأمر كما ذكر من القول بالأشتغال، و امّا اذا كان متّحداً معه فى الوجود فنفس متعلّق التّكليف يكون مردّدا بين الأقل و الأكثر ولا مانع من الرّجوع الى البرائة حينئذ، فليس بشئ، اذ لانعقل ان يكون هناك مسبّب توليدى يكون متّحدا فى الوجود مع السّبب على وجه يرجع الشّك فى حصوله الى الشّك فى نفس متعلّق التّكليف فتأمل.

فتحصل: انّ تصو ير الجامع بناء على الصّحيح في غاية الأشكال، بل ممّا لايمكن.

نعم يمكن ان يقال فى خصوص الصّلوة، انّ المسمّى هو الهيئة الأتّصاليّة القآئمة بالأجزآء المستكشفة من ادلّة القواطع، و هذه الهيئة المعبّر عنها بالجزء الصّورى محفوظة فى جميع افراد الصّلوة، لعموم ادلّة القواطع بالنّسبة الى جميع افراد الصّلوة على حسب اختلاف حالات المكلّفين، و هذه الهيئة امر واحد مستمرّ يوجد باوّل الصّلوة و ينتهى باخرها، و بهذا الأعتبار يجرى فيه الأستصحاب عند الشّك فى عروض القاطع، هذا.

---

(١) وكذا لايمكن جعل الملاكات من قبيل الصور النوعيّة والأجزاء من قبيل المواد على وجه لا يضر تبادلها ببقاء الصورة، فتكون الصلوة موضوعة بازاء تلك الصورة القائمة بتلك المواد المتبادلة، حسب اختلاف حالات المكلّفين. و نقل ان شيخنا الأستاد مدّظله كان يميل الى هذا الوجه فى الدورة السابقة، ولكن اشكل عليه فى هذه الدورة بعين ما اشكل على الوجه الأول: من انّ تلك الصورة لايمكن ان تكون متعلّق التكليف، مع انّه يلزم القول بالاشتغال، فتأمل ـ منه.

ولكنّ الأنصاف: انّ ذلك ايضاً لايخلوعن اشكال، لمنع ان يكون هناك امر وجودىّ قآئم باجزاء الصّلوة، و ادلّة القواطع لايستفاد منها ازيد من اعتبار عدم تخلّل القواطع: من الألتفات و الوثبة و غير ذلك فى اثنآء الصّلوة، مع انّه لوسلّم انّ هناك امر وجودىّ قائم بالأجزاء، فكونه هو المسمّى و متعلّق التّكليف محلّ منع. هذا كلّه بناء على الصّحيح.

و امّا بناء على الأعمّ، فتصو ير الجامع فيه اشكل، و الوجوه التّى ذكروها فى تصو يره لاتخلو عن مناقشة.

فمنها: ما نسب الى المحقّق القمى(١) من انّ المسمّى هو خصوص الأركان، و امّا الزّايد عليها فهى امور خارجة عن المسمّى اعتبرها الشّارع فى المأمور به.

و فيه ما لايخفى

امّا اوّلاً: فلوضوح انّ التسمية لا تدور مدار الأركان، اذ يصح السّلب عن الفاقد لما عدا الأركان، كما لايصح السّلب عن الواجد لما عدا بعض الأركان. و كان منشأ توهّم كون المسمّى هو الأركان، هو ما يستفاد من صحيحة(٢) لا تعاد، من صحّة الصّلوة الفاقدة لما عد الأركان اذا كان ذلك عن نسيان هذا.

---

(١) و من استظهر ذلك من كلام صاحب القوانين الشيخ قدس سره فى التقريرات. قال:

«احدها: ما يظهر من المحقق القمى من كون الفاظ العبادات اسماً للقدر المشترك بين اجزاء معلومة كالاركان الاربعه فى الصلوة و بين ما هو ازيد من ذلك و ان لم يقع شى ٔمن تلك الاركان او ماهو زايد عليها صحيحة فى الخارج، فجميع هذه الافراد، اعنى لصحيحة المشتملة على الاركان والزائدة عليها، والفاسدة المقتصرة عليها والزائدة عليها من حقيقة الصلوة و يطلق على جميعها لفظ الصلوة على وجه الاشتراك المعنوى، و لعل نظره بعد ما ذهب اليه من القول بالاعم الى الحكم باجزاء الصلوة المشتملة على الاركان و ان لم يشتمل على جزء غيرها اذا وقعت نسياناً، فجعل الاركان مدار صدق التسمية، ولازمه انتفاء الصدق بانتفاء احدالاركان و ان اشتملت على بقيّة الاجزاء والصدق مع وجودها و ان لم يشتمل على شى ٔمن الاجزاء والشرائط».

مطارح الانظار مبحث الصحيح والاعم. الهداية الثانية (تصو يرالجامع على مذهب الاعمى) ص ٥

راجع القوانين، قانون، كل ماورد فى كلام الشارع فلابد ان يحمل على ما علم ارادته. بحث الصحيح والاعم. ص ١٧ - ١٨

(٢) الوسائل.الجزء ٤ - كتاب الصلوة.الباب ٧ من ابواب التشهد.الحديث ١ ص ٩٩٥

ولکن لایخفی ما فیه، فانّه مضافا الی انّ ذلك مقصور بصورة النّسیان، دون سآئر الأعذار، لوضوح انّ العاجز عن الأرکان تصحّ منه الصّلوة الفاقدة للأرکان، انّ اجتزاء الشّارع بخصوص الأرکان فی صورة النّسیان لایدلّ علی انّ المسمّی هو خصوص الأرکان.

و امّا ثانیا: فلانّ نفس الأرکان تختلف بحسب اختلاف حال المکلّف، بداهة انّ الواجب فی الرّکوع اوّلاً هو الأنحناء الی ان یبلغ کفاه رکبتیه، فان عجز عن ذلك یجب علیه الأنحناء بمقدار ما تمکن الی ان یبلغ الأیماء، و کذا الحال فی سائر الأرکان، فالقول بانّ المسمّی هو خصوص الأرکان، امّا ان یراد به خصوص الأرکان التّامّة فی حال الأختیار، وامّا ان یراد به الأرکان بجمیع مراتبها، فان کان المراد هو الأوّل یلزمه عدم صدق الصّلوة علی من لم یتمکّن من الأرکان التّامة، والألتزام بذلك کما تری. و ان کان المراد هو الثّانی یلزمه القول بالوضع للجامع بین مراتب الأرکان، فیقع الکلام فی ذلك الجامع و انّه ماهو؟ فیعود المحذور، کما لایخفی ذلك علی المتأمّل.

و امّا ثالثا: فلأنّ الأجزاء الأخر غیر الأرکان، امّا ان یقال: بخروجها عن المسمّی عند وجودها، وامّا ان یقال: بدخولها، فان قیل بخروجها یلزم ان یکون اطلاق الصّلوة علی التّامة الأجزاء مجازا من باب اطلاق اللّفظ الموضوع للجزء علی الکل، وهو کما تری. و ان قیل بالثّانی یلزم ان تکون الأجزاء عند وجودها داخلة فی المسمّی، و عند عدمها خارجة عن المسمّی فیعود المحذور و الأشکال، اذ مبنی الأشکال، هو انّه کیف یعقل ان یکون الشّئ الواحد داخلا و خارجا فی الماهیّة؟ مع امتناع اختلاف معنی واحد بالزّیادة و النّقصان.

و توهّم انّه یمکن ان تکون الصّلوة من الماهیّات القابلة للتّشکیك بناء علی امکان التّشکیك فی الذاتیّات فتکون الصلوة حینئذ من الماهیّات القابلة للشدة والضعف، بزیادة بعض الأجزاء و نقصانها مع انحفاظ الماهیة فی جمیع المراتب، ولیس شیء من تلك المراتب خارجاً عن الهویّة والذات، کالسّواد الضعیف والشدید، حیث یکون کلّ من الشدة والضعف من مراتب نفس السواد ولیس

خارجين عن حقيقته، و يكون ما به الأمتياز عن ما به الأشتراك .

ففساده غنى عن البيان، بداهة انّ التّشكيك انّما يمكن فى البسيط المتّحد الحقيقة كالسّواد، لافى مختلفى الحقيقة كالصّلوة الّتى تكون مركّبة من عدّة اجزاء مختلفة فى المقولة، حيث انّ بعضها من مقولة الفعل، و بعضها من مقولة الوضع.

و الحاصل: انّ التّشكيك انّما يكون فى مثل الوجود، و المقولات الكيفيّة: من السّواد و البياض، و لايعقل التّشكيك فى المركبات الّتى تكون اجزائها مختلفة بالحقيقة كما هو اوضح من ان يخفى.

ومنها: ما نسب الى المعظم من انّ الصلوة موضوعة لمعظم الأجزآء التى تدور التّسمية مداره.

و فيه: ما لايخفى، بداهة انّه ان اريد انّ الصّلوة موضوعة لمفهوم المعظم، ففساده غنّى عن البيان، فانّ الألفاظ موضوعة بازاء الحقايق، لاالمفاهيم الّتى لاموطن لها الاّ العقل كما تقدّم، و ان اريد واقع المعظم و حقيقته، فالمفروض انّ المعظم يختلف حسب اختلاف حالات المكلّفين، فيلزم كون المعظم بالنّسبة الى بعض غير المعظم بالنّسبة الى الأخر، فيعود المحذور، وهو كون الشّئ الواحد داخلا عند وجوده و خارجاً عند عدمه، مع انّه يلزم ان يكون اطلاق الصّلوة على التّآمّة الأجزاء و الشّرائط مجازا بعلاقة الكلّ و الجزء كما تقدّم.

و قد مال شيخنا الأستاذ مدّظلّه، الى تصحيح كون الصّلوة مثلا موضوعة لمعظم الأجزاء، بتقريب كون الموضوع له من قبيل الكلّى فى المعيّن الصّادق على كلّ ما يمكن ان ينطبق عليه، نظير الصّاع من الصّبرة، فتكون الصّلوة مثلا موضوعة لسبعة اجزاء من عشرة اجزاء على نحو الكلّى، بحيث لايضر تبادل السبعة بحسب اختلاف الحالات فتأمل، فانّه يلزم ايضاً ان يكون الأطلاق على مجموع العشرة مجازا كما لايخفى، مع انّ تصوير كون المسمّى من قبيل الكلّى فى المعين، بحيث يكون المسمّى محفوظا مع تبادل المعظم، فى غاية الأشكال.

و منها: غير ذلك، ممّا لايخفى على المراجع، مع ما فيها من الأشكالات. فالأنصاف: انّ تصوير الجامع بين الأفراد الصّحيحة فى غاية الأشكال، فضلا عن

تصوير الجامع بين الأفراد الصّحيحة و الفاسدة.

ثمّ انّه قد استدلّ لكلّ من القول بالصّحيح و الأعمّ بما لايخلو عن مناقشة، و لايهمّنا التّعرض لها، انّما المهمّ بيان ما قيل فى الثّمرة بين القولين، و قد ذكر لذلك ثمرتان: **الأولى:** صحّة التّمسك بالأطلاقات بناء على الأعمّ، و عدم صحته بناء على الصّحيح. **الثّانية:** عدم جريان البرائة عند الشّك فى الأجزآء و الشّرائط بناء على الصّحيح، و جريانها بناء على الأعمّ.

و توضيح ذلك : هو انّه لاينبغى الأشكال فى عدم جواز التّمسك بالأطلاقات الواردة فى الكتاب و السنّة: من قوله تعالى اقيموا الصّلوة، و اتوا الزّكوة، و لله على النّاس حجّ البيت، الى غير ذلك، الاّ بعد معرفة الصّلوة، والزّكوة، والحج، والعلم بما هو المصطلح عليه شرعا من هذه الألفاظ، بداهة انّ هذه الماهيّات من المخترعات الشّرعيّة، و ليس فى العرف منها عين ولا اثر، فلوخلينا و انفسنا لم نفهم من قوله ـ اقيموا الصّلوة ـ شيئا، فلايمكن ان تكون مثل هذه الأطلاقات واردة فى مقام البيان.

نعم بعد معرفة ما هو المصطلح الشّرعىّ من هذه الألفاظ و العلم بعدة من الأجزاء و الشّرآئط بدليل منفصل، تظهر الثّمرة حينئذ بين الأعمى و الصّحيحى، اذ بعد معرفة عدة من الأجزاء بحيث يصدق عليها المسمّى، و يطلق عليها فى عرف المتشّرعة ـ الّذى هو مرآت للمراد الشّرعى ـ انّها صلوة او حجّ، فبناء على الأعمّ يتمسّك بالأطلاق فى نفى اعتبار ما شك فى جزئيّته او شرطيّته، الاّ اذا شك فى مدخليّة المشكوك فى المسمّى، و هذا فى الحقيقة ليس تمسكا باطلاق اقيموا الصّلوة، بل هو تمسّك باطلاق ما دلّ على اعتبار تلك الأجزاء و الشّرائط كما لايخفى.

و الحاصل: انه بناء على الأعمّ يمكن التّمسك باطلاق قوله:(١) انّما صلوتنا هذه ذكر و دعاء و ركوع و سجود، ليس فيها شئ من كلام الأدميين ـ على نفى جزئيّة شئ لو فرض انّه وارد فى مقام البيان للمسمّى بالصّلوة، و امّا لو كان واردا فى مقام

(١) راجع المستدرك المجلد الاول كتاب الصلوة. الباب ١ من ابواب افعال الصلوة الحديث ٩. ص ٩٩٤

بيان ما هو المأمور به، فيمكن التّمسك باطلاقه على كلا القولين. و امّا بناء على الصّحيحى فلايمكن التّمسك باطلاق ذلك، لاحتمال ان يكون المشكوك له دخل فى الصّحة. نعم يمكن التّمسك بالأطلاق المقامى فى مثل صحيحة حمّاد(١) الواردة فى مقام بيان كلّ ماله دخل فى الصّلوة، و لو فرض كون الصّلوة اسما لذلك الجامع الّذى يكون هذه الأفعال محصّلة له، فانّ مثل صحيحة حمّاد حينئذ تكون واردة فى مقام بيان كلّ ماله دخل فى حصول ذلك الجامع.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: انّ التّمسك بالأطلاقات الواردة فى الكتاب لايمكن على كلا القولين، و وجهه: انّه لايمكن ان تكون تلك الأطلاقات واردة فى مقام البيان، و التّمسك باطلاق مثل صيحة حمّاد يمكن على القولين، و التّمسك باطلاق مثل قوله (عليه السلام) انّما صلوتنا هذه ذكر و دعآء، يصح على الأعمّى لو كان واردا فى مقام بيان المسمّى.

و ما يقال: من انّه لايمكن التّمسك باطلاق ذلك حتّى على القول بالأعمّى، للعلم بانّ المراد و متعلّق الطّلب هو الصّحيح و ان كان اللّفظ موضوعا للأعمّ، فمجرّد صدق المسمّى لايكفى فى نفى ما شك فى جزئيّته مع عدم العلم بحصول المراد، ـ ففساده غنّى عن البيان، لأنّ الصّحيح ليس الاّ ما قام الدّليل على اعتباره، و المفروض انّ ما قام الدّليل على اعتباره هو هذا المقدار، فبالأطلاق يحرز انّ الصّحيح هو ما تكفّله الدليل، كما هوالشأن فى جميع الأطلاقات، والمانع من التمسك بالأطلاق ـ بناء على القول الصحيحى ـ هو ان متعلق التكليف امر اخر غير ما تكفّله الأطلاق، فلا يمكن احرازه بالاطلاق، و هذا بخلاف القول الاعمىّ، فانّ متعلّق التكليف بناء عليه هونفس ما تكفّله الاطلاق، فتأمل فى المقام جيّداً. هذا كلّه فى الثّمرة الأولى.

و امّا الثّمرة الثّانية:

وهى الرّجوع الى الأصول العمليّة، فقد قيل: انّه لافرق فى الرّجوع الى

---

(١) راجع الوسائل، الجزء ٤ كتاب الصلوة الباب ١ من ابواب افعال الصلوة الحديث ١ ص ٦٧٣

البرائة والاشتغال على القولين عند فقد الأصول اللّفظيّة، ولكن الحقّ هو التّفصيل، لما عرفت من انّه بناء على الصّحيح و اخذ الجامع بالمعنى المتقدّم لامحيص من القول بالأشتغال، لرجوع الشّك فيه الى الشّك فى المحصّل، و عدم التزام القائلين بالصّحيح بذلك لاينافى ذلك، اذالتّكلّم فى المقام انّما هو على ما تقضيه القاعدة، و القاعدة تقتضى الأشتغال بناء على الصّحيح، و لابدّ من التزامهم بذلك فعدم التزامهم بذلك ينافى مبناهم، او يكشف عن فساد المبنى فتأمل. هذا كلّه بناء على مشرب القوم.

و امّا بناء على ما اخترناه: من انّ الصّلوة انّما تكون اسماً للتّامّة الاجزاء و الشّرائط و هى التّى تستحقّ اطلاق الصلوة عليها اوّلاً و بالذّات و بلاعناية و اطلاق الصّلوة على ما عدا ذلك انّما يكون بعناية الاجتزاء حيث انّ الشّارع لمّا اجتزء عند الاستعجال بما عدا السّورة،صح اطلاق الصّلوة على الفاقدة للسّورة عند الأستعجال، و لمكان المشابهة فى الصّورة صح اطلاق الصّلوة على الفاقدة للسّورة، و لولا الأستعجال تكون حينئذ فاسدة، نظير سبك المجاز من المجاز، و ان لم يكن هوهو حقيقة، على ما تقدّم، فجريان البرائة عند الشّك فى الأجزاء و الشّرائط واضح، لأنّ متعلّق التّكليف يكون حينئذ نفس الأجزاء.

نعم فى التّمسّك بالأطلاقات اشكال تقدّم وجهه، ولكنّ الأشكال بالتّمسك بالأطلاقات مطرّد على جميع المسالك، فلاينبغى جعل مسئلة التّمسّك بالأطلاقات من ثمرات الصّحيح و الأعمّ، بل تختصّ الثّمرة بالرّجوع الى الأصول على عكس ما ذكره فى الكفاية(١) من اختصاص الثّمرة بالتّمسّك بالأطلاقات، فتأمل جيّداً. هذا تمام الكلام فى العبادات.

و امّا المعاملات:

فظاهر عبارة الشّهيد قده(٢) انّها كالعبادات فى وضعها للصّحيح، حيث

---

(١) كفاية الاصول الجلد الاوّل ص ٤٣ ـ ٤٢ «و منها ان ثمرة النزاع...»

(٢) قال الشهيد الاول (قدس سره) فى القواعد: «الماهيّات الجعليّة كالصلوة والصوم و سائر العقود لا تطلق على الفاسد الاالحج لوجوب المضىّ فيه».

القواعد والفوائد. القسم الاوّل ـ الفائدة الثانية من قاعدة ٤٣ ص ١٥٨ ـ الطبعة الجديدة.

عطف العقود على الماهيّات المخترعة فى عبارته المحكيّة عن القواعد، و حينئذ ربّما يشكل عليه بانّها لوكانت موضوعة للصّحيح، فلازمه عدم جواز التّمسّك بالمطلقات الواردة فى باب المعاملات على نفى ما شكّ فى اعتباره، كالماضويّة، و العربيّة، كما كان لازم القول بوضع العبادات للصّحيح عدم التّمسك بالمطلقات عند الشّك فى اعتبار شئ منها، على ما عرفت، مع انّه جرت سيرة الاعلام على التّمسك بالمطلقات فى باب المعاملات، و لو لا التّمسّك بالمطلقات لكان اللّازم هو الاحتياط، لأنّ الأصل العملى فى المعاملات يقتضى الفساد.

و التّحقيق فى حلّ الأشكال: هو انّه لو قلنا بانّ الفاظ المعاملات موضوعة بازاء الاسباب و نفس العقد من الأيجاب و القبول، فلاينبغى الأشكال فى صحّة التّمسك بالمطلقات و لو قلنا بانّها موضوعة للصّحيحة، لأنّ الأطلاق يكون منزلاً على ما يراه العرف صحيحاً، حيث كانت الأسباب امورا عرفيّة، و اطلاق دليل الأمضآ يدلّ على امضآء كلّ ما هو سبب عند العرف، فالعقد الفارسى لو كان عند العرف سببا لحصول الملكيّة او الزّوجيّة كان اطلاق احلّ الله البيع امضاء لذلك

نعم لوقلنا بانّها موضوعة للمسبّبات ـ كما هو كذلك بداهة انّ الفاظ المعاملات موضوعة بازاء المسّببات لا الأسباب، و لا محلّ لتوهّم انّ البيع مثلاً اسم للسّبب، نعم فى خصوص قوله تعالى اَوْفُوا بِالْعُقُود ربمّا يتوّهم ذلك، الاّ انّه مع ذلك لايصح بقرينة الوفآء الّذى لايتعلّق الاّ بالمسبّب ـ فيشكل الأمر، لأنّ امضاء المسبّب لايلازم امضاء السّبب.

و ما يقال فى حلّه: من انّ امضاء المسبب يلازم عرفا امضاء السّبب، اذ لولا امضاء السّبب كان امضآء المسبّب لغواً، فليس بشئ، اذ لاملازمة عرفاً فى ذلك و ان يظهر(١) من الشّيخ (قده) الميل الى ذلك حسب ما افاده قبل المعاطات باسطر

(١) قال الشيخ فى المكاسب بعد ذكر كلام الشهيد الثانى فى المسالك . والشهيد الأول فى القواعد:

«و يشكل ما ذكراه بان وضعها للصحيح يوجب عدم جواز التمسك باطلاق نحو احلّ الله البيع واطلاقات ادلة ساير العقود فى مقام الشك فى اعتبار شىء فيها، مع ان سيرة علماء الاسلام التمسك بها فى هذه المقامات.

نعم يمكن ان يقال: ان البيع و شبهه فى العرف اذا استعمل فى الحاصل من المصدر الذى يراد من قول ←

عند نقل كلام الشّهيد (قده) و اللّغوية انّما تكون اذا لم يجعل الشّارع سبباً، او لم يمض سببا اصلا، اذ لا لغوية لو جعل سببا او امضى سببا فى الجملة، غايته انه يلزم حينئذ الأخذ بالمتيقّن، فلزوم اللّغويّة لايقتضى امضاء كلّ سبب، بل يقتضى امضاء سبب فى الجملة، و يلزمه الأخذ بالمتيقّن.

فالتّحقيق فى حلّ الأشكال: هو انّ باب العقود و الأيقاعات ليست من باب الأسباب والمسببات، و ان اطلق عليها ذلك، بل انّما هى من باب الأيجاد بالألة، و الفرق بين باب الاسباب و المسبّبات، و بين باب الأيجاد بالألة، هو انّ المسبب فى باب الأسباب لم يكن بنفسه فعلا اختياريّا للفاعل، بحيث تتعلّق به ارادته اوّلا و بالذّات، بل الفعل الأختيارى و ما تتعلّق به الأرادة هو السّبب، و يلزمه حصول المسبّب قهراً.

وهذا بخلاف باب الايجاد بالألة، فانّ ما يوجد بالألة كالكتابة، هو بنفسه فعل اختيارىّ للفاعل، و متعلّق لأرادته و يصدر عنه اوّلاً و بالذّات، فانّ الكتابة ليس الأ عبارة عن حركة القلم على القرطاس بوضع مخصوص، و هذا هو بنفسه فعل اختيارى صادر عن المكلّف اوّلاً و بالذّات، بخلاف الأحراق، فانّ الصّادر عن المكلّف هو الألقآء فى النّار لا الأحراق، و كذا الكلام فى سائر ما يوجد بالألة: من آلات النّجار، و الصّايغ، و الحداد، و غير ذلك، فانّ جميع ما يوجده النّجار يكون فعلاً اختياريّا له، و المنشار مثلا آلة لأيجاده، و باب العقود و الأيقاعات كلّها منهذا القبيل، فانّ هذه الألفاظ كلّها آلة لأيجاد الملكيّة، و الزّوجيّة، و الفرقة، و غير ذلك،

القائل (بعت) عندالانشاء لا يستعمل حقيقة آلاّ فيما كان صحيحاً مؤثرا ولو فى نظرهم، ثمّ اذا كان موثراً فى نظرالشارع كان بيعاً عنده والاّ كان صورة بيع نظير بيع الهازل عند العرف.

فالبيع الذى يراد منه ما حصل عقيب قول القائل (بعت) عندالعرف والشرع حقيقة فى الصحيح المفيد للأثر و مجاز فى غيره الاّ ان الافادة و ثبوت الفائدة مختلف فى نظر العرف والشرع، واما وجه تمسك العلماء باطلاق ادلة البيع و نحوه فلانّ الخطابات لما وردت على طبق العرف حمل لفظ البيع و شبهه فى الخطابات الشرعيّة على ما هوالصحيح المؤثر عندالعرف او على المصدر الذى يراد من لفظ بعت فيستدل باطلاق الحكم بحلّه او بوجوب الوفاء على كونه موثراً فى نظرالشارع ايضاً فتأمل... (المكاسب، كتاب البيع، ص ٨١ - ٨٠)

وليس البيع مثلاً مسببا توليديّا لهذه الألفاظ، بل البيع هو بنفسه فعل اختيارىّ للفاعل متعلّق لأرادته اوّلاً و بالذّات، و يكون ايجاده بيده، فمعنى حلّية البيع هو حلّية ايجاده، فكلّ مايكون ايجاداً للبيع بنظر العرف فهو مندرج تحت اطلاق قوله تعالى: اَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ، و المفروض انّ العقد بالفارسيّة مثلا يكون مصداقا لأيجاد البيع بنظر العرف، فيشمله اطلاق حلّية البيع، و كذا الكلام فى سائر الأدلّة و ساير الأبواب، فيرتفع موضوع الأشكال، اذ مبنى الأشكال هو تخيّل انّ المنشأت بالعقود من قبيل المسبّبات التّوليديّة، فيستشكل فيه من جهة انّ امضآء المسبّب لايلازم امضاء السّبب، و الحال انّ الامر ليس كذلك، فتأمل فى المقام جيّداً.

المبحث الثّالث فى المشتق

و تحقيق الحال فيه يستدعى رسم امور:

(الامر الأوّل)

اختلفوا فى انّ اطلاق المشتق على ما انقضى عنه التّلبس بالمبدء، هل هو على نحو الحقيقة او المجاز؟ بعد اتّفاقهم على المجازيّة بالنّسبة الى من يتلبّس فى المستقبل، و على الحقيقة بالنّسبة الى المتلبس فى الحال.

و السّر فى اتّفاقهم على المجازّية فى المستقبل، و الأختلاف فيما انقضى، هو انّ المشتق لمّا كان عنوانا متولّدا من قيام العرض بموضوعه، من دون ان يكون الزّمان ماخوذا فى حقيقته، بل لم يؤخذ الزّمان فى الأفعال ـ كما سياتى ـ فضلا عن المشتق، وقع الأختلاف بالنّسبة الى ما انقضى عنه المبدء، حيث انّه قد تولّد عنوان المشتق لمكان قيام العرض بمحلّه فى الزّمان الماضى، و هذا بخلاف من يتلبّس بعد، فانّه لم يتولّد عنوان المشتق لعدم قيام العرض بمحلّه، فكان للنزاع فى ذلك مجال، دون هذا، اذ يمكن ان يقال فيما تولّد عنوان المشتق: انّ حدوث التّولد فى الجملة ولو فيما مضى يكفى فى صدق العنوان على وجه الحقيقة ولو انقضى عنه المبدء، كما انّه يمكن ان يقال: انّه يعتبر فى صدق العنوان على وجه الحقيقة بقاء التّولّد فى الحال، ولايكفى حدوثه مع انقضائه. هذا فيما اذا تولد عنوان المشتق فى الجملة.

و امّا فيما لم يتولد فلامجال للنّزاع فى انّه على نحو الحقيقة، لعدم قيام العرض

بمحلّه، فكيف يمكن ان يتوهّم صدق العنوان على وجه الحقيقة، مع انّه لم يتحقق العنوان بعد، فلا بدّ ان يكون على وجه المجاز بعلاقة الأول و المشارفة.

(الأمر الثّانى)

لااشكال فى اختصاص النّزاع بالعناو ين العرضيّة المتولّدة من قيام احد المقولات بمحالّها، و خروج العناو ين الذّاتيّة الّتى يتقوم بها الّذات و ما به قوام شيئيّة الشّئ، كحجريّة الحجر، وانسانيّة الأنسان، و ما شابه ذلك من المصادر الجعليّة التّى بها قوام الشّئ، فلا يصح اطلاق الحجر على ما لايكون متلبّسا بعنوان الحجريّة فعلا، و لا اطلاق الأنسان على ما لا يكون متلبسا بالأنسانيّة فعلا، فلايقال للتراب: انّه انسان باعتبار انّه احد العناصر التى يتولد منها الأنسان، و ذلك لأنّ انسانيّة الأنسان ليست بالتّراب، بل انّما تكون بالصّورة النّوعيّة التّى بها يمتاز الأنسان عن غيره، بل التّراب لم يكن انسانا فى حال من الحالات، حتّى فى حال تولّد الأنسان منه، فضلا عن حال عدم التّولد. و بعبارة اخرى: فى حال كون الأنسان انسانا لم يكن انسانيّته بالتّراب الّذى هو احد عناصره، بل انسانيته انّما هى بالصّورة النّوعيّة، فاذا لم يكن التّراب فى حال كونه عنصر الأنسان ممّا يصح اطلاق اسم الأنسان عليه، فكيف يصح اطلاق اسم الأنسان عليه فى غير ذلك الحال، مع انّه لاعلاقة بينه و بين الأنسان، حتّى علاقة الأول و المشارفة، لأنّ التّراب لايصير انسانا، و لايؤل اليه ابدا.

و هذا بخلاف العناو ين العرضيّة، كضارب، فانّ ضاربيّة الضّارب انّما يكون بالضّرب،لمكان قيام الضّرب به على جهة الصّدور، و من المعلوم: انّ من لم يكن ضاربا فى الحال، هو الّذى يكون ضاربا فى الغد حقيقة، وهو الّذى يتعنون بهذا العنوان، و اليه مآله، فعلاقة الأول و المشارفة فى مثل هذا ثابتة و متحقّقة، بخلاف التّراب و الأنسان حيث لم يكن مآل التّراب الى الأنسان فى حال من الحالات، بخلاف ضارب، فانّ الّذى يكون ضاربا هو زيد، فصح اطلاق الضّارب على زيد بعلاقة انّه يؤل الى هذا العنوان فى المستقبل.

و حاصل الكلام: انّه فرق، بين اسماء الّذوات: من الاجناس و الأنواع

و الأعلام، و بين اسمآء العرضيّات، فانّه فى الأوّل لايصح اطلاق الأسم عليها الا فى حال ثبوت الّذات بما لها من الصّور النّوعيّة الّتى بها يتحقّق عنوان الّذات كحيوانية الحيوان و انسانية الأنسان و زيدية زيد، بخلاف الثّانى، فانّه يصح اطلاق الأسم عليها، و ان لم تكن متلبّسة بالعرض فعلا بعلاقة الأول والمشارفة.

و كذا الكلام فى علاقة ما كان، فانّ زيدا الفاقد للضّرب فى الحال، هو الّذى كان ضاربا بالأمس حقيقة، فصح اطلاق الضّارب عليه بعلاقة ماكان، و هذا بخلاف الكلب الواقع فى المملحة بحيث صار ملحا، فانّ هذا الملح لم يكن كلبا، اذ الكلبية انّما هى بالصّورة النّوعيّة الّتى لم تكن. فظهر: سرّ اختصاص النزاع بالعرضيّات، دون الّذاتيّات(١) فتأمل.

(الأمر الثّالث)

ليس المراد من المشتق مطلق ما كان له مصدر حقيقىّ مقابل المصدر الجعلى، بحيث يعمّ الأفعال، و لاخصوص اسم الفاعل و المفعول و الصّفة المشبّهة كما توهم، بل المراد من المشتقّ كلّ عنوان عرضى كان جاريا على الّذات متّحدا معها وجودا على وجه يصح حمله عليها، سواء كان من المشتق الأصطلاحى كضارب و مضروب، او لم يكن كبعض الجوامد التى تكون من العناو ين العرضيّة مقابل العناو ين الذّاتيّة، كالزّوجيّة، و الرّقيّة، و الحرّيّة، و غير ذلك من العناو ين العرفيّة. و لا موجب لتوهم الأختصاص بخصوص المشتق الأصطلاحى، و ان كان ظاهرالعنوان ربّما يعطى ذلك، الاّ انّه يظهر من بعض الكلمات التّعميم لكلّ عنوان عرضىّ، و يدلّ على ذلك: العبارة المحكيّة عن القواعد، مع ما فى الأيضاح من شرحها، و العبارة المحكيّة عن المسالك (٢) فيمن كان له زوجتان كبيرتان و زوجة

---

(١) و كان غرض شيخنا الأستاد مدّظله من هذا البيان هو انّه بالنسبة الى الذاتيّات لايصح اطلاق الأسم على غير المتلبّس بالذّات، لا على وجه الحقيقة، ولا على وجه المجاز، بل يكون الأستعمال غلطا، ولكن الظاهر من بعض الكلمات: هو انّه بالنّسبة الى الذاتيّات لايصح الاطلاق على غيرالمتلبس على وجه الحقيقة، و امّا على وجه المجاز فكأنّه لا كلام فى صحة الاطلاق، فتأمل ـ منه.

(٢) قال الشهيد الثانى (قدس سره) فى المسالك :

صغيرة وارضعت الكبيرتان الصّغيرة، حيث بنوا حرمة المرضعة الثّانية على مسئلة المشتق، و لا بأس بنقل العبارة المنقوله عن الأيضاح و القواعد و بيان المراد منها و ان كانت المسئلة فقهيّة.

فنقول: انّه حكى من القواعد (١) «انّه لو ارضعت الصّغيرة زوجتاه على التّعاقب، فالأقرب تحريم الجميع، لأنّ الأخيرة صارت ام من كانت زوجته، ان كان قد دخل باحدى الكبيرتين، و الاّ حرمت الكبيرتان مؤبدا، و انفسخ عقد الصّغيرة انتهى » و حكى عن الأيضاح(٢) انّه قال: «اقول تحريم المرضعة الاولى و الصّغيرة مع الدّخول باحدى الكبيرتين بالأجماع، و امّا المرضعة الأخيرة ففى تحريمها خلاف، فاختار والدى المصنف و ابن ادريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها انّها امّ زوجته، لأنّه لايشترط فى صدق المشتقّ بقاء المعنى المشتق منه، فكذا هنا، ولأنّ عنوان الموضوع لايشترط صدقه حال الحكم، بل لو صدق قبله كفى، فيدخل تحت قوله: و امّهات نسائكم، و لمساوات الرّضاع النّسب، و هو يحرم سابقا و لا حقا فكذا مساو يه» انتهى موضع الحاجة.

اقول:

عبارة القواعد مع ما عليها من الشّرح قد تكفّلت لبيان فروع:

الأوّل: حرمة المرضعة الكبيره الأولى على كلّ حال، و عدم ابتنائها على المشتق.

الثّانى: توقّف حرمة المرتضعة الصغيرة على الدّخول باحدى الكبيرتين.

الثّالث: انفساخ عقد الصّغيرة مع عدم الدّخول باحدى الكبيرتين، و ان لم تحرم عليه مؤبدا، فله تجديد العقد عليها.

« و بقى الكلام فى تحريم الثانية من الكبيرتين، فقد قيل انها لا تحرم، واليه مال المصنف حيث جعل التحريم اولى و هو مذهب الشيخ فى النهاية و ابن الجنيد لخروج الصغيرة عن الزوجيّة الى البنتيّه، و ام البنت غير محرمة على ابيها خصوصاً على القول باشتراط بقاء المعنى المشتق منه فى صدق الاشتقاق كما هو رأى جمع من الاصوليين. (مسالك الافهام فى شرح شرايع الاسلام، الجلد الاول كتاب النكاح، ص٤٧٥)

(١ و ٢) ايضاح الفوائد فى شرح القواعد ـ الطبعة الجديدة، الجزء٣ ص٥٢

الرّابع: ابتناء حرمة المرضعة الثّانية الكبيرة على مسئلة المشتق. ولاباس ببيان مدرك هذه الفروع.

فنقول: امّا الفرع الأوّل، و هو حرمة المرضعة الأولى على كلّ حال، فلصيرورتها امّ الزّوجة فى حال اكمال الرّضعة الخامسة عشر، بداهة انّه فى ذلك الحال تكون المرتضعة الصّغيرة زوجة، و المرضعة الكبيرة امّ الزّوجة، فيصدق عليها فى ذلك الحال ـ امّهات نسائكم ـ فتحرم.

و امّا الفرع الثّانى: و هو حرمة المرتضعة الصّغيرة مع الدّخول باحدى الكبيرتين، فلأنّ الصّغيرة تكون حينئذ ربيبته اذا لم يكن اللبن للزّوج، كما هو مفروض الكلام، حيث انّهم ذكروا ذلك فى فروع المصاهرة، ومن المعلوم: حرمة الرّبيبة اذا كانت امّها مدخولا بها، من غير فرق بين الدّخول بالأولى او الدّخول بالثّانية، لأنّها على كلّ تقدير تصير ربيبة من الزّوجة المدخول بها.

و امّا الفرع الثّالث: و هو انفساخ عقد الصّغيرة فيما اذا لم يكن قد دخل باحدى الكبيرتين و عدم حرمتها، فلأنّها و ان صارت ربيبة بالأرضاع، الاّ انّها ربيبة لم يكن قد دخل بامّها فلاتحرم، و امّا انفساخ عقدها، فلأنّه فى حال اكمال الرّضعة الخامسة عشر يلزم اجتماع الأمّ و الرّبيبة فى عقد الأزدواج، و هو موجب لأنفساخ عقد الصّغيرة، لعدم جواز الأجتماع.

و امّا الفرع الرّابع: و هو ابتناء حرمة المرضعة الثّانيّة على مسئلة المشتق، فلأنّه فى حال ارضاع الثّانية لم تكن الصّغيرة زوجة، لخروجها عن الزوجيه بارتضاعها من الأولى، فاذا لم تكن فى ذلك الحال زوجة، فلا تكون المرضعة الثّانية امّ الزّوجة فعلا، بل تكون ام من كانت زوجة فى السّابق، فلوقلنا بان المشتق حقيقة فيمن انقضى منه المبدء، تحرم المرضعة الثّانية ايضاً، لصدق امّ الزّوجة عليها حقيقة، و ان لم نقل فلا موجب لحرمتها.

بقى الكلام فيما ذكره فى الأيضاح من الوجهين الأخيرين لحرمة المرضعة الثّانية

امّا الوجه الأوّل منهما، و هو قوله: و لأنّ عنوان الموضوع لايشترط صدقه

حال الحكم بل لو صدق قبله كفى فيدخل تحت قوله: و امّهات نسائكم، فربّما يتخيّل انّه يرجع الى الوجه الأوّل، و هو صدق المشتق على من انقضى عنه المبدء، فهو تكرار لذلك الوجه بعبارة اخرى هذا. ولكن يمكن ان يكون مراده منه، هو انّه لا يتوقّف الحكم بحرمة امّ الزّوجة على صدق هذا العنوان حال الحكم، حتّى يقال: انّ ذلك مبنى على كون المشتق حقيقة فيمن انقضى، بل يكفى فى حرمة الأمّ تلبس البنت بالزّوجة آناماً.

والحاصل: انّه وان لم يصدق على الأم انّها امّ الزّوجة فعلا لخروج الزوجة عن الزّوجيّة، الاّ انّه لايتوقّف الحكم بحرمة الأم على صدق الزّوجيّة على البنت فى حال صيرورتها امّا لها، بل يكفى فى الحكم بحرمة امها ثبوت الزّوجيّة لها فى زمان، و هو الزّمان الّذى قبل الأرتضاع من المرضعة الأولى، نظير قوله تعالى: لاينال عهدى الظّالمين، حيث انّ التّلبس بالظّلم فى زمان يكفى فى عدم نيل العهد و ان لم يكن حال النّيل ظالماًفتأمل جيّدا.

و امّا الوجه الأخير: فحاصله انّ لحمة الرّضاع كلحمة النّسب، وانّه يحرم من الرّضاع ما يحرم من النّسب، و من المعلوم: انّه لو تزوّج بابنة ثمّ طلّقها، يحرم عليه امّها مع زوال زوجيّتها بالطّلاق، فكذلك فى الأمّ و البنت الرّضاعية تحرم الأم الرّضاعيّة ولو خرجت البنت عن الزّوجيّة، كما فى المقام. و على كلّ حال: فقد خرجنا عمّا هو المقصود فى المقام، من عدم اختصاص المشتق المتنازع فيه بالمشتق الأصطلاحى، وهو ما كان له مصدر حقيقى، بل يجرى فى الجوامد الّتى تكون لها مصادر جعليّة اذا كانت من العرضّيات لاالذاتيات.

و ضابط العرضىّ هو ما كان متولّدا من قيام احدى المقولات بموضوعاتها، سواء كانت من الأمور المتاصّلة فى عالم العين، كما اذا كان العنوان متولّدا من مقولة الكم و الكيف، كالأبيض و الأسود، او كان متولّدا من الأمور النّسبيّة، كسآئر المقولات السّبع: من مقولة الفعل و الأنفعال و الأضافة والجدة و غير ذلك، و سواء كان من الأمور الأعتباريّة، او كان من الأمور الأنتزاعيّة، وسواء كان من

المحمول بالضّميمة، او كان خارج المحمول، و لعلّ هذا هو مراد صاحب(١) الكفاية من تعميم محلّ النّزاع بالنّسبة الى العرض و العرضى، و ان كان ذلك خلاف ما اشتهر من اصطلاح العرض و العرضى، حيث ان مرادهم من العرض نفس المقولة، اى عرضا مباينا غير محمول كالبياض، و مرادهم من العرضى، المتحدّ مع الذّات المحمول عليها كالأبيض، فالتّعبير عن المحمول بالضّميمة و خارج المحمول ـ بالعرض و العرضى ـ خلاف ما اشتهر من اصطلاحهم فى ذلك.

و على كلّ حال: المراد من المحمول بالضّميمة، هو ما كان الحمل بلحاظ قيام احد الأعراض التسعة بمحالّها، و لو كان العرض من مقولة الأضافة و النّسبة كقولك: هذا ابيض، هذا اسود، هذا اب، هذا زوج، هذا فوق، هذا تحت، و غير ذلك ممّا كان من مقولة الكمّ، و الكيف، و الأضافة، و النّسبة المتكرّرة. و المراد من الخارج المحمول، ما كان المحمول امرا خارجا عن الذّات، ولكن كان من مقتضيات الذّات، كهذا ممكن، هذا واجب، و غير ذلك ممّا لم يكن المحمول من احد المقولات.

و ربّما عبّر عن الأمور الأنتزاعيّة الّتى تنتزع من قيام العرض بمحلّه بخارج المحمول، كالسّبق و اللّحوق والتّقارن المنتزعة من تقارن الشّيئين فى زمان او مكان او سبق احد الشيئين فى المكان و الزّمان، فمثل السّبق و اللّحوق والتقارن ينتزع من قيام مقولة الأين و متى بموضوعها، فمثل هذا ايضاً ربّما يعبّر عنه بخارج المحمول على ما حكاه شيخنا الأستاد مدّ ظلّه، ولكنّ المعروف من اصطلاح ـ خارج المحمول ـ هو ما كان من مقتضيّات الذّات خارجا عن حقيقتها، كالأمكان و الوجوب.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انّ الخارج عن محلّ النّزاع هو خصوص العناو ين الذّاتيّة المنتزعة عن نفس مقام الذّات، على ما تقدّم فى الأمر الثّانى، و امّا سائر العناو ين المتولّدة من ايّ مقولة كانت، فهى داخلة فى محلّ النّزاع، سواء كانت من خارج المحمول، او من المحمول بالضّميمة.

---

(١) كفاية الجلد الاوّل ص ٥٩ «ثم انه لا يبعد ان يراد بالمشتق...»

وممّا ذكرنا من تعريف المحمول بالضّميمة ظهر: ان جعل مثل الزّوجيّة من خارج المحمول، كما يظهر من صاحب الكفاية(١) حيث امّ بالتّعميم ادراج مثل الزّوجيّة كما يشهد بذلك سياق كلامه **ممّا** لا وجه له، اذ الزّوجيّة من المحمول بالضّميمة، لاخارج المحمول، حيث انّ الزّوجيّة من مقولة النّسبة الّتى هى من المقولات التّسع، فتكون من المحمول بالضّميمة، على ما بيّناه من ضابط المحمول بالضّميمة.

(الأمر الرّابع)

يعتبر فى المشتق المتنازع فيه، بقاء الذّات مع انقضاء المبدء، كالضّارب، حيث تكون الذّات فيه باقية مع انقضاء الضّرب، ولأجل ذلك ربّما يستشكل فى ادراج مثل اسم الزّمان فى محلّ النّزاع، لأنعدام الذّات فيه كانقضاء المبدء، لأن الذّات فيه انّما يكون هو الزّمان، و هو مبنىّ على الّتقضىّ والتّصرّم، فمثل مقتل الحسين(عليه السلام) لايمكن ادراجه فى محلّ النّزاع، لأنّ كلاً من الزّمان و القتل قد انقضى، فلايصح ان يقال: انّ هذا اليوم مقتل الحسين(عليه السلام) هذا.

ولكن يمكن ان يقال: ان ّالمقتل عبارة عن الزّمان الّذى وقع فيه القتل، و هو اليوم العاشر من المحرّم، واليوم العاشر لم يوضع بازاء خصوص ذلك اليوم المنحوس الّذى وقع فيه القتل، بل وضع لمعنى كلّى متكرّر فى كلّ سنة، و كان ذلك اليوم الذى وقع فيه القتل فردا من افراد ذلك المعنى العامّ المتجدّد فى كلّ سنة، فالّذات فى اسم الزّمان انّما هو ذلك المعنى العامّ، و هو باق حسب بقاء الحركة الفلكية، و قد انقضى عنه المبدء الّذى هو عبارة عن القتل، فلافرق بين الضّارب و بين المقتل، اذ كما انّ الّذات فى مثل الضّارب باقية وقد انقضى عنها الضّرب، فكذا الذّات فى مثل المقتل الّذى هو عبارة عن اليوم العاشر من المحرّم باقية لتجدّد ذلك اليوم فى كلّ سنة و قد انقضى عنها القتل، نعم لو كان الزّمان فى اسم الزّمان موضوعا لخصوص تلك القطعة الخاصّة من الحركة الفلكيّة التّى وقع فيها القتل، لكانت الذّات فيه

---

(١) المدرك السابق ص ٦٠ «فعليه كلما كان مفهومه متنزعاً...»

متصرّمة، كتصرّم نفس المبدء، الاّ انّه لاموجب للحاظ الزّمان كذلك،فتأمل جيّدا.

(الأمر الخامس)

المراد من الحال فى قولهم: اطلاق المشتق على المتلبّس بالمبدء فى الحال يكون حقيقة، ليس زمان الحال المقابل لزمان الماضى و الأستقبال الّذى هوعبارة عن زمان التكلّم و النّطق، بل المراد من الحال، هوحال التّلبس بالمبدأ اى حال تحقق المبدء و فعليّة قيامه بالذّات. و بعبارة اخرى: المراد بالحال، هو وجود العنوان المتولد من قيام العرض بمحله، سوآء كان مقارنا لزمان الحال، كما اذا كان زيد ضاربا حين قولى: زيد ضارب، او كان سابقا على زمان الحال، او لاحقا له، كما اذا قلت: كان زيد ضاربا، او سيكون زيد ضاربا.

و بذلك يندفع: ما ربّما يستشكل فى المقام: من المنافات، بين الأتفاق على انّ اطلاق المشتقّ على المتلبّس فى الحال يكون على وجه الحقيقة، و بين الأتفاق على انّ الأسمآء مط لا تدلّ على الزّمان، سواء فى ذلك الجوامد و المشتقّات، و انّما قيل بدلالة الأفعال على الزّمان، و هو ايضاً محلّ منع كما سيأتى

وجه المنافات، هو انّه لو لم يكن الزّمان مأخوذا فى مفهوم الأسم و لاجزء الموضوع له، فكيف يكون اطلاق المشتق على المتلبّس فى الحال على وجه الحقيقة؟ اذ معنى كونه على وجه الحقيقة، هو انّه تمام ما وضع له اللّفظ، فيكون زمان الحال جزء مدلول اللّفظ، وهذا كماترى ينافى الأتّفاق على عدم دلالة الأسمآء على الزّمان، هذا.

و ممّا ذكرنا من معنى الحال يظهر لك وجه الدّفع و عدم المنافات بين الأتفاقين، اذ ليس المراد من ـ الحال ـ فى اتّفاقهم على انّ اطلاق المشتقّ على المتلبّس فى الحال يكون حقيقة هو زمان الحال حتّى يكون زمان الحال جزء مدلول المشتق، بل المراد من ـ الحال ـ هو حال فعليّة المبدء و تحققّه، غايته انّ فعليته لابدّ ان يكون فى زمان لأحتياج الزّمانى الى الزّمان، الاّ انّ ذلكغير كونه جزء مد لول اللّفظ.

و ممّا ذكرنا ايضاً من معنى الحال يندفع اشكال آخر، وهو انّ النّحاة قالوا: انّ اسم الفاعل ان كان بمعنى الحال أو الأستقبال يعمل عمل الفعل المضارع، و ان

كان بمعنى الماضى لايعمل عمل الفعل، و هذا الكلام منهم ربّما يوهم المنافاة لما اتّفقوا عليه: من عدم دلالة الأسمآء على الزّمان، هذا.

ولكن قد عرفت عدم المنافاة، اذ ليس المراد من الحال و الأستقبال فى قولهم: يعمل عمل الفعل ـ هو زمان الحال و الأستقبال، بل المراد حال تلبّسه بالمبدء او تلبّسه فيما بعد فى مقابل من كان متلبّسا فى السّابق، مع انّه لو فرض انّ مرادهم من الحال و الأستقبال هو زمان الحال و الأستقبال، فلايلازم ان يكون اسم الفاعل بنفسه يدل على زمان الحال و الأستقبال، حتّى ينافى قولهم بعدم دلالة الأسمآء على الزّمان، بل يمكن استفادة زمان الحال و الأستقبال من وقوع اسم الفاعل فى طىّ التّركيب، حيث انّ الكلام اذا كان مشتملا على الرّابط الزّمانى: من ـ كان و اخواتها ـ او السّين و سوف الذّين لايدخلان الاّ على الفعل المضارع، فلامحالة يستفاد منه الزّمان الماضى او زمان الأستقبال، كقولك: كان زيد ضاربا، او سيكون زيد ضاربا. و ان لم يكن مشتملا على الرابط الزّمانى كقولك: زيد قائم، او زيد ضارب، فيستفاد منه زمان الحال بمقتضى ظهور اطلاق الكلام فى ذلك، وهذا معنى قولهم: انّ الجملة الحمليّة ظاهرة فى زمان الحال، حيث انّ الأخبار عن شىء يقتضى تحقّق المخبر به فى زمان النّطق اذالم تكن الجملة مشتملة على مايصرفهاعن هذاالظهور،من الرّوابط الزّمانيّة الّتى يستفاد منها المضىّ و الأستقبال، فلامنافاة بين قولهم: بعدم دلالة الأسمآء على الزّمان، و بين قولهم: انّ اسم الفاعل اذا كان بمعنى الحال او الأستقبال يعمل عمل الفعل، و قولهم: انّ الجملة الخبريّة ظاهرة فى تحقّق المخبر به فى زمان النّطق، فان ظهور الجملة فى ذلك انّما يكون لمكان الأطلاق و عدم اقترانها بالرّابط الزّمانى، كما انّ كون اسم الفاعل بمعنى الأستقبال انّما يكون بالرّابط الزّمانى، لا انّ نفس اسم الفاعل يدل على الزّمان.

و حاصل الكلام: انّ البحث فى باب المشتقّ، انّما يكون فى مفهومه الأفرادى من انّه حقيقة فى خصوص المتلبس،او الأعم منه و ممّا انقضى عنه التّلبس؟ و كلامهم فى ظهور الجملة الخبريّة فى تحقق المخبر به فى حال النّطق، انّما هو لمكان النّسبة و ظهور تركيب الكلام فى ذلكعند خلوّه عمّا يدلّ على تحقق المخبر به فى

الماضى، فلا ربط له بما نحن فيه من تعيين المفهوم الأفرادى للمشتقّ، كما لا يرتبط بالمقام ما حكى عن الفارابى و الشّيخ: من انّ اتّصاف الموضوع بالعنوان فى القضايا الموجّهة، هل يكفى فيه الأمكان؟ كما عن الفارابى، او يعتبر الفعليّة و وجود العنوان فى احد الأزمنة الثّلاثة؟ كما عن الشيخ الرّئيس، و ذلك : لأنّ كلامنا على ما عرفت ناظر الى معنى المشتق و ما هو مفهومه الأفرادى، و كلام الفارابى و الشّيخ ناظر الى جهة صحّة الحمل فى القضيّة، و انّه هل يكفى فى صحّة الحمل امكان تحقّق الوصف العنوانى للموضوع فى مقابل الأمتناع؟ او يعتبر تحقق الوصف فى احد الأزمنة و لايكفى الأمكان؟ فالموضوع فى قولنا: كلّ كاتب متحرك الأصابع، هو ما يمكن ان يكون كاتبا و ان لم يصدر منه الكتابة فى زمان على راى الفارابى، او ما يتحقق منه الكتابة فى احد الأزمنة على راى الشّيخ، و كذا قولنا: كلّ مركوب زيد حمار، هو ما امكن ان يكون مركوب زيد و ان لم يتلبّس بالمركوبيّة فى زمان من الأزمنة، او ما كان متلبّسا فى زمان، وهذا كما ترى لا ربط له بما نحن فيه من انّ معنى الكاتب و المركوب ما هو؟

و حاصل الكلام: انّ كلام الفارابى و الشّيخ انّما هو فى انّ المحمول الّذى يكون موجها باحدى الجهات: من الضّرورة و الأمكان و الفعليّة هل يصح حمله على موضوع لم يتلبّس بالوصف العنوانى فى زمان من الأزمنة الاّ انّه ممكن التّلبس؟ او انّه لايصح الاّ اذا تلبس به فى احد الأزمنة؟ و هذا اجنبى عمّا نحن فيه من معنى المشتق و انّ صدقه بالنّسبة الى المستقبل مجاز و بالنّسبة الى حال التّلبس حقيقة و بالنّسبة الى ما انقضى حقيقه او مجاز على الخلاف، فلا يتوهّم المنافاة، بين ما حكى عن الفارابى و الشّيخ فى ذلك المقام، و بين ما ذكرناه فى هذا المقام، كما لا يتوهّم المنافاة، بين ما ذكرناه فى الأمر الثّانى: من اعتبار التّلبس بالعنوان بالفعل فى الذّاتيّات و لايكفى التّلبس فيما مضى فضلا عن التّلبس فى المستقبل، و بين ما ذكره الفارابى: من كفاية امكان التّلبس بالعنوان فى عقد الوضع فى صحّة الحمل، بناء على تعميم العنوان فى كلامه بالنّسبة الى الذّاتيّات كما هو الظّاهر، و ذلك لما عرفت من انّ كلامه فى صحّة الحمل، و كلامنا فى المفهوم الأفرادى، فتأمل جيّداً.

(الأمر السّادس)

هل النّزاع فى المقام راجع الى ناحية الأستعمال، وانّ استعمال المشتقّ فيما انقضى عنه المبدء حقيقة او مجاز او انّ النّزاع راجع الى ناحية التّطبيق و الأنطباق؟ ولابدّ قبل ذلك من بيان المراد من الأستعمال، و التّطبيق، و الأنطباق.

فنقول: انّ الأستعمال عبارة عن القاء المعنى باللّفظ وجعل اللّفظ مرآة له، فان كان ذلك هوالمعنى الموضوع له اللّفظ، كان الأستعمال على وجه الحقيقة. و ان لم يكن ما وضع له اللّفظ، فان كان هناك علاقة بينه و بين الموضوع له، كان الأستعمال على وجه المجاز، وان لم يكن علاقة كان الأستعمال غلطا، فالأستعمال يتّصف بكلّ من الحقيقة و المجاز و الغلطيّة.

و امّا الأنطباق، فهو عبارة عن انطباق المعنى الكلّى على مصاديقه و صدقه عليها، و هذا لا يتّصف بالحقيقة و المجاز، بل هو من الأمور الواقعيّة التّكوينيّة، يتّصف بالوجود و العدم، اذالكلّى امّا منطبق على هذا و امّا غير منطبق، هذا بحسب الواقع. و امّا بحسب الأطلاق فكذلك لايتّصف بالحقيقة و المجاز، بل بالصّدق و الكذب، فلو اطلق الكلّى على ما يكون مصداقا له يكون الكلام صادقا، و ان اطلق على ما لايكون مصداقا له يكون الكلام كاذبا، فاطلاق الأنسان على زيد يكون صدقا، و اطلاقه على الحمار يكون كذبا، و من هنا انكر على السّكاكى القآئل بالحقيقة الأدعائية، بانّه لامعنى للحقيقة الأدعائية، اذاطلاق الأسد بمعناه الحيوان المفترس على زيد الشّجاع يكون كذبا، و مجرّد الأدّعاء لايصحح الكلام.

و الحاصل: انّه لو اطلق الاسد على زيد من دون تصرف فى معنى الأسد، بل يراد منه معناه الحقيقى الّذى هو الحيوان المفترس، يكون هذا الكلام كذبا، و مجرّد الأدعآء بانّ زيدا من افراد الأسد لايخرج الكلام عن الكذب، بل يكون فى ادعائه لها ايضاً كاذباً، فاطلاق الأسد على زيد انّما يصح اذ توسّع فى معنى الأسد بجعل معناه مطلق الشّجاع الصّادق على الحيوان المفترس و على زيد الشّجاع، ثم بعد هذه التّوسعة يطلق الأسد على زيد فيكون زيد من افراد المعنى الموسّع فيه حقيقة. و يكون من مصاديقه واقعا اذا كان شجاعا، فالأطلاق يكون ح على نحو الحقيقة و ان

كان استعمال الأسد فى مطلق الشّجاع مجازا، لأنّه استعمال فى خلاف ما وضع له.

و بالجملة: صحّة اطلاق شئ على شئ انّما يكون بتوسعة فى ناحية ذلك الشّئ على وجه يعّم ذلك الشّئ الّذى اطلق عليه، فتارةً يكون الشّئ هو بنفسه موسّعا بلاعناية و يكون نسبته الى المصاديق نسبة المتواطى ، كما لو اطلق الماء على ماء الدّجلة و الفرات، ففى مثل هذا يكون كلّ من الأطلاق و الأستعمال حقيقيا اذا لم يكن الأطلاق بلحاظ الخصوصيّة الفرديّة، بل جرّد الفرد عن الخصوصيّة واريد به نفس تلك الحصّة من الطّبيعة الموجودة فى ضمنه.

و اخرى: لايكون الشّئ هو بنفسه بلاعناية يعّم ذلك الشّئ الّذى اطلق عليه، وان كان من افراده الحقيقية، الاّ انّ نسبته الى ذلك الشّئ نسبة المشكّك لاالمتواطى كاطلاق الماء على ماء الزّاج و الكبريت، فانّ مآء الزّاج و الكبريت و ان كان من افراد المآء حقيقة، الاّ انّ المآء لما كان منصرفا عن ذلك فاطلاق الماء عليه يحتاج الى نحو عناية و توسعة، ولكن تلك العناية لا توجب المجازيّة، بل يكون ايضاً كلّ من الأطلاق و الأستعمال على وجه الحقيقة.

و ثالثة: لايكون الشّئ ممّا يعمّه على وجه الحقيقة، بل يكون مباينا له بالهويّة، الاّ انّه يصح تعميم دائرة الشّئ على وجه يكون ذلك الشّئ من افراده حقيقة بعد التّعميم، و ذلك كصحّة تعميم الأسد لمطلق الشّجاع لمكان العلاقة، و بعد التّعميم و التّوسعة فى دآئرة مفهوم الأسد يطلق على زيد الشّجاع، و يكون زيد من افراد المفهوم الموسع حقيقة، و ان كان استعمال الأسد فى مطلق الشّجاع مجازا، لأنّه خلاف ما وضع له اللّفظ.

اذا عرفت ذلك فنقول: انّ السّكاكى ان اراد من قوله: اطلاق الأسد على زيد يكون حقيقة ادّعآئيّة، هو انّه يطلق الأسد على زيد من دون توسعة فى دائرة مفهوم الأسد، فهذا ممّا لامعنى له و يكون الكلام كذبا، و ان اراد انّ الأطلاق بعد التّوسعة فى دائرة مفهوم الأسد، فهذا هو المجاز الّذى يقول به المشهور، و يكون من المجاز فى الكلمة، حيث انّه قد استعمل لفظ الأسد فى مطلق الشّجاع، و هو خلاف ما وضع له فتأمل، فانّ الأنكار على السّكاكى ربّما لايساعد عليه الشّخص ابتدآء و

ان كان بعد التامّل يعترف(١) بفساد مقالته.

و على كلّ حال، فلنرجع الى ما كنّا فيه من انّ النّزاع فى المقام، هل هو فى صحّة الأطلاق و التّطبيق؟ او فى الحقيقة و المجاز بالنّسبة الى استعمال المشتقّ فيما انقضى عنه المبدء؟ ربّما قيل: انّ النّزاع فى المقام انّما هو فى صحّة الأطلاق و تطبيق عنوان المشتقّ على ما انقضى عنه المبدء، لافى انّ استعماله فيما انقضى عنه المبدء حقيقة او مجاز. **قلت:** هذا الكلام بمكان من الغرابة، ضرورة انّ اطلاق عنوان على شئ و تطبيقه على المصاديق يتوقّف على معرفة ذلك العنوان، اذ لامعنى للتّطبيق مع الجهل بالعنوان.

و بالجملة: صحّة اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدء و عدم صحّته يتوقّف على معرفة الموضوع له للمشتق، و الكلام بعد فى اصل مفهوم المشتق و ما وضع له، فكيف يكون النّزاع فى الأطلاق و التطبيق؟ مع انّ انطباق الكلّى على مصاديقه امر خارجى تكوينى لامعنى لوقوع النّزاع فيه من الأعلام.

و الحاصل: انّ صدق عنوان الضّارب على زيد الّذى انقضى عنه الضّرب و عدم صدقه يدور مدار مفهوم الضّارب و انّ الموضوع له ما هو؟ فان قلنا: انّ الموضوع له هو المعنى الأعمّ من المتلبّس بالحال و ما انقضى عنه المبدء، فلامحالة يصدق على زيد عنوان الضّارب، و ان قلنا: انّ الموضوع له هو خصوص المتلبس، فلايصدق على زيد عنوان الضّارب، فالعمدة هو تعيين الموضوع له و ما هو المفهوم الأفرادى، فكيف صار النّزاع فى صحّة الأطلاق و التّطبيق، مع انّه بعد لم يتضّح الموضوع له.

هذا كلّه، مضافا الى انّ جعل محلّ النّزاع هو الأطلاق و الأنطباق، انّما يصح فيما اذا كان هناك فرد اطلق عليه عنوان المشتق كما فى زيد الضّارب و عمرو

---

(١) هذا ما افاده شيخنا الأستاد مدّظله فى هذاالمقام، ولكن ربّما يختلج فى البال انّ الكذب لازم على كل حال، سواء قلنا بالتوسعة فى ناحية المفهوم، او قلنا بمقالة السكاكى: من الحقيقة الادعائية و انّ اطلاق الاسد على زيد لمكان ادّعاء انّه من افراد الحيوان المفترس. نعم لوقلنا: بانّ المجاز عبارة عن استعمال اللّفظ فى خلاف ما وضع له لعلاقة بين المعنيين من دون ان يكون هناك تصرّف لا فى ناحية المفهوم ولا فى ناحية الفرد ـ كما هوالمشهور فى الألسن ـ لما كان يلزم كذب فى الكلام اصلا، فتأمل ـ منه.

الرّاكب، و امّا اذا لم يكن هناك فرداطلق عليه عنوان المشتق، كقولك: جئنى بضارب، او تحرم امّ الزّوجة وما شابه ذلكمن العناو ين الكليّة الّتى تكون موضوعا للأحكام، فلااطلاق هناك و لا تطبيق و انطباق، بل عنوان كلّى وقع موضوعا لحكم، فلابدّان يكون النّزاع فى هذا فى نفس المفهوم الأفرادى و حقيقة الضّارب و امّ الزّوجة، و المفروض انّ عقد البحث فى المشتق انّما هو لمعرفة مفاهيم تلكالعناو ين ليصح موضوع الحكم.

و الحاصل: انّ التّكلم فى الأطلاق و التّطبيق، انّما هو فيما اذا كان التّطبيق مذكورا فى الكلام صريحا، كقولكزيد ضارب. و امّا اذا لم يكن التطبيق مذكورا فى الكلام صريحا، سواء كان مذكورا فيه ضمناً، كقولك : رايت ضاربا حيث انّ الرّؤية لابدّ ان تتعلق بشخص، او لم يكن مذكورا فيه و لو ضمنا، كما فى العناو ين المشتقة التّى وقعت موضوعا للأحكام الشّرعيّة، كقوله (عليه السلام) مثلا يكره البول تحت الشّجرة المثمرة او تحرم امّ الزّوجة وما شابه ذلك، فلا محالة ان يكون التّكلم فيه من حيث الحقيقة و المجاز و تعيين ما هو الموضوع له لتلك العناو ين المشتقّة. و ثمرة النّزاع انّما تظهر فى مثل هذا، اذ غالب الفروع الّتى رتّبها الأعلام على مسئلة المشتق، انّما ترتّب على العناو ين الكليّة التّى وقعت موضوعا للأحكام الشّرعيّة، و مع هذا كيف يصح ان يقال: انّ الكلام فى المقام فى الأطلاق و الأنطباق؟ و لو كان من عادتنا اسائة الأدب، لاسئنا الأدب بالنّسبة الى من قال بهذه المقالة كما اساء الأدب بالنّسبة الى الأعلام. فتأمل فى المقام جيّدا، حتّى لا تعثر بمقالته.

(الأمر السابع)

فى شرح الحال فى الأشتقاق و مبدء الأشتقاق

اعلم: انّ بناء المتقدّمين كان على انّ مبدء الأشتقاق هو المصدر، و حكى عن المتأخرين انّ مبدء الأشتقاق هو اسم المصدر. و الحق: انّه لا هذا و لا ذلك، و توضيحه يتوقّف على بيان المراد من المصدر و اسم المصدر و ما هو المايز بينهما، و ان كان قد تقدّم منّا فى المعانى الحرفيّة شرح ذلك على وجه الأجمال، و نزيده فى المقام

وضوحا

فنقول: انّه لا اشكال فى انّ المقولة هى بنفسها من الماهيّات الأمكانيّة فى قبال الماهيّة الجوهريّة، و فى عالم الهويّة لاربط لأحديهما بالأخرى، ولكن ماهيّة العرض تحتاج فى مقام التّحقق الى محلّ تقوم به، لعدم امكان قيام الماهية العرضيّة بنفسها، بل وجودها انّما يكون بوجود الموضوع، و من هنا قالوا: انّ وجود العرض لنفسه وفى نفسه عين وجوده لمحلّه و فى محلّه، و المراد من عينية الوجود للمحلّ هو الأتّحاد فى الوجود خارجا، بحيث لايكون هناك امران منحازان فى الخارج، و لأجل ذلك صحّ لحاظ العرض بما هو هو، و بما هو قآئم بالمحلّ و متحدّ وجوده مع وجوده. و بعبارة اخرى تارة: يلاحظ بشرط لاعمّا يتحدّ معه، و اخرى: يلاحظ لابشرط عمّا يتحدّ معه، فان لوحظ بما هو هو و بشرط لاعمّا يتحدّ معه و بما انّه شئ من الموجودات الأمكانيّة، يقال له العرض كالسّواد و البياض، و ان لوحظ بما هو قآئم بالمحلّ و لا بشرط عمّا يتحدّ معه فى الوجود و بما انّه وجود رابطىّ، يقال له العرضى كالابيض و الأسود. و بعبارة اخرى تارة: يلاحظ امرا مباينا غير محمول، و اخرى: يلاحظ امرا متحدّا محمولا كقولك: زيد ابيض، حيث انّه يصح ذلك ،ولايصح قولك: زيد بياض.

ثمّ انّ العرض ان لوحظ امرا مباينا غير محمول، فامّا ان يلاحظ بما هو هو، من دون لحاظ انتسابه الى محلّه، فهو المعبّر عنه باسم المصدر، حيث قيل فى تعريفه: انّه ما دلّ على نفس الحدث بلانسبة. و امّا ان يلاحظ منتسبا الى فاعله، فتارة: يكون اللّحاظ بنسبة ناقصة تقييديّة، و هو المعبّر عنه بالمصدر كقولك: ضرب زيد، و اخرى: بنسبة تامّة خبريّة، و هو المعبّر عنه بالفعل باقسامه الثّلاثة: من الماضى و المضارع و الأمر، فيشترك كلّ من المصدر و الفعل فى الدّلالة على النّسبة، غايته انّ هيئة المصدر تدلّ على النّسبة النّاقصة التقييدية على ما قيل، و ان كان لنا فيه كلام يأتى انشاءالله تعالى، و هيئة الفعل تدلّ على النّسبة التّامّة الخبريّة، فاذا كان معنى المصدر هو ذلك ، فلا يمكن ان يكون هو مبدء الأشتقاق، بداهة انّه يكون للمصدر ح هيئة تخصّه، و يكون بما له من المعنى مبايناً لسآئر المشتقات، فكيف يكون هو مبدء

الأشتقاق؟ مع انه يعتبر فى مبدء الأشتقاق ان يكون معرّى عن الهيئة حتّى يمكن عروض الهيئات المشتقة عليها، و ما يكون له هيئة مخصوصة غير قابل لذلك ، اذ لايعقل عروض الهيئة على الهيئة، فالمصدر بما له من المادّة و الهيئة لايمكن ان يكون مبدء الأشتقاق. و كذا الحال فى اسم المصدر، اذ اسم المصدر على ما عرفت، هو عبارة عن نفس الحدث بشرط انتسابه الى محلّه، و الغالب اتّحاد هيئته مع هيئة المصدر من دون ان يكون له هيئة تخصّه، كما فى الضّرب و القتل، و غير ذلك من المصادر الّتى يمكن ان يراد منها الأسم المصدر، و قد يكون له هيئة تخصّه، كما فى الغسل بالضّم حيث انّه اسم المصدر و المصدر هو الغسل بالفتح. و على كلّ حال: اسم المصدر ايضاً بما له من المعنى و الهيئة يباين معانى سآئر المشتقات و هيئاتها، فلا يصح ان يكون هو مبدء الأشتقاق، بل لابدّ ان يكون مبدء الأشتقاق امرا معرّى عن كلّ هيئة (كالضّاد) و (الرّآء) و (البآء) و لا بأس بالتّعبير عنه بالضّرب من دون لحاظ وضع هيئة و دلالتها على النّسبة، بل تكون الهيئة لمجرّد حفظ المادّة ليسهل التعبير عنها.

و حاصل الكلام: انّه لابدّ ان يكون مبدء الأشتقاق من حيث المعنى و اللّفظ لابشرط، ليكون قابلا لأن يرد على لفظه كلّ هيئة مع انحفاظ معناه فى جميع المعانى المشتقّة، و معنى المصدر و اسم المصدر، انّما يكون بشرط شئ كما فى المصدر حيث يلاحظ فيه الأنتساب، او بشرط لا كمافى اسم المصدر حيث يلاحظ فيه عدم الأنتساب، فلا يصلحان لأن يكونا مبدء الأشتقاق، فتأمل فى المقام جيّدا هذا.

ولكن لايخفى عليك: انّ ما قيل: من انّ المصدر بهيئته يدلّ على الأنتساب ممّا لامعنى له، بداهة انّ الأنتساب انّما يستفاد من اضافة المصدر الى فاعله، كما هو الغالب، و الى مفعوله نادرا كما فى قولك: ضَربُ زيد عمروا حيث يكون زيد فاعلا، او ضرب زيد عمرو بالرّفع حيث يكون عمرو فاعلا، و على كلّ تقدير ليست هيئة المصدر موضوعة للدّلالة على انتساب الحدث الى فاعله بالنّسبة النّاقصة التّقييديّة، كوضع هيئة الأفعال للدّلالة على النّسبة التّامة الخبرية، بل النّسبة انّما تستفاد من

الأضافة اى اضافة المصدر الى معموله، بحيث لولا الأضافة لما كاد يستفاد نسبة اصلا، بل المصدر بهيئته انّما وضع للدّلالة على ذات المنتسب، لكن لابشرط عدم لحاظ الأنتساب، كما فى اسم المصدر، بل فى حال قابليّته للأنتساب.

و بعبارة اخرى: المصدر انّما وضع للحدث فى حال صدوره عن فاعله، لابما هو هو كما فى اسم المصدر، و لا بما هو منتسب كما فى الأفعال، و بهذا يباين المصدر كلّ من الفعل و اسم المصدر. فلايتوهّم انّه اذا لم تكن هيئة المصدر موضوعة للدّلالة على النّسبة النّاقصة التّقييديّة بل كان المصدر بهيئته موضوعا لنفس ذات الحدث المنتسب، فامّا ان يرتفع المايز بينه و بين اسم المصدر اذا لوحظ ذات المنتسب بشرط عدم الأنتساب، و امّا ان لا يلاحظ ذلك بل يكون لا بشرط من هذه الجهة فيكون هو المعنى المحفوظ فى جميع الصّيغ المشتقّة، و يلزمه ان يكون هو مبدء الأشتقاق.

و ذلك : لأنّ اسم المصدر موضوع لنفس الحدث الغير القابل للأنتساب، فمعناه ملحوظ بشرط لا، و المصدر بمادّته و هيئته موضوع للحدث القابل لورود الأنتساب عليه، فالتّباين بين المصدر و اسم المصدر اوضح من ان يخفى. و كذا عدم امكان كون المصدر مبدء الأشتقاق، لأن للمصدر هيئة تخصّه، و ما كان له هيئة مخصوصة لايمكن ان يكون مبدء الأشتقاق، لأعتبار ان يكون مبدء الأشتقاق معرّى عن الهيئة القابل لطروّ الهيئات المختلفة عليه.

فتحصل: انّ كلاّ من المصدر و اسم المصدر و الأفعال و المفاعيل و اسم الفاعل و الصّفة المشبّهة و غير ذلك من المشتقات، انّما يشتقّ من مبدء واحد محفوظ فى جميع هذه الصّيغ، و هو فى حدث الضّرب يكون (الضّاد) و (الرّآء) و (البآء) و فى حدث القتل يكون (القاف) و (التّاء) و (اللاّم) و هكذا الحال فى سآئر الأحداث و الأعراض.

هذا كلّه فى الأشتقاق اللّفظى، و قد عرفت انّ جميع الصّيغ تشتقّ فى عرض واحد من مبدء واحد، وليست الصّيغ المشتقّة مترتّبة فى الأشتقاق لفظا، او تكون بعض الصّيغ مشتقّة من بعض آخر، بل الكلّ يشتق من امر واحد.

و امّا المعانى التّى تكفّلتها الصّيغ المشتقّة، فلا اشكال فى انّ بينها ترتباً،

بحيث يكون بعض المعانى متولّدا من بعض آخر. و تفصيل ذلك هو انّه لا اشكال فى ان معنى الأسم المصدرى متولّد عن المعنى المصدرى، ومن هنا قيل فى تعريف اسم المصدر: بانّه ما حصل من المصدر. والسّر فى ذلك : هو انّ اسم المصدر عبارة عن نفس الحدث و العرض كما تقدّم، ومن المعلوم: انّ تحقّق العرض انّما هو لمكان انتسابه الى محلّه، اذ لا وجود له مع قطع النّظر عن الأنتساب، فلا بدّ ان يحصل الغَسل (بالفتح) من الشّخص حتّى يتحقّق الغسل (بالضم) و ذلك واضح.

وامّا المصدر فقد اختلف فى تقدّم معناه على معنى الفعل الماضى او تأخّره، و قد نسب الى الكوفيّين تأخّره و انّ معناه اشتقّ من معنى الفعل الماضى، و ذلكلأنّ الفعل الماضى انّما هو متكفّل لبيان النّسبة التّحققية اى كون العرض متحقّقا فى الخارج مع انتسابه الى فاعله بنسبة تامّة خبريّة، فالماضى انّما يدلّ على تحقق الحدث من فاعله و ليس مفاده ازيد من ذلك و ما اشتهر من انّه يدلّ على الزّمان الماضى فهو اشتباه، بل انّ فعل الماضى بمادّته و هيئته لايدلّ الاّ على تحقّق الحدث من فاعله، نعم لازم الأخبار بتحقّقه عقلا هو سبق التّحقق على الأخبار آناما قبل الأخبار و الا لم يكن اخبارا بالتحقق، و اين هذا من ان يكون الزّمان الماضى جزء مدلول الفعل الماضى، و كيف يعقل ذلك؟ مع انّ هيئة الفعل الماضى انّما وضعت للدلالة على النّسبة التّحققيّة، و هى معنى حرفىّ، و لذا كان الفعل الماضى مبنيا الّذى هو لازم المعنى الحرفىّ، والزّمان انّما يكون معنى اسميّا استقلاليّا، فلايعقل ان يكون مفاد الحرف معنى اسميّا.

و الحاصل: انّ دلالة الفعل الماضى على الزّمان، امّا ان يكون بمادّته،و امّا ان يكون بهيئته. امّا المادّة فهى مشتركة بين الأفعال و الأسمآء المشتقّة، فليس فيها دلالة على الزّمان، و الاّ كانت الأسمآء المشتقّة ايضاً لها دلالة على الزّمان، و هو ضرورىّ البطلان. و امّا الهيئة: فليس مفادها الاّ انتساب العرض الى محلّه بالنّسبة التّحققيّة، و ذلكمعنى حرفىّ لايمكن ان يدلّ على الزّمان الّذى هومعنى اسمىّ، فاذا كان مفادالفعل الماضى هو تحقّق العرض منتسبا الى محلّه، فهذا اوّل نسبة يتحقّق بين العرض و المحلّ، لأنّه واقع فى رتبة الصّدور والتّحقق، و قبل ذلك لا تكون الاّ

الماهيّة الأمكانية المباينة لماهيّة المحلّ، فانتساب العرض الى محلّه بالنّسبة التّحققية التى تكون تامّة خبريّة يكون اوّل النّسب، ثم بعد ذلك تحصل النّسبة النّاقصة التّقييديّة التّى تكون مفاد المصدر بالبيان المتقدّم بداهة انّه بعد تحقّق الضّرب من زيد و صدوره عنه يضاف الضّرب الى زيد، و يقال: ضرب زيد كذا من الشّدة و الضّعف، فاضافة العرض الى الذّات بالأضافة التّقييديّة التّى تكون مفاد المصدر، تكون متأخّرة عن اضافة العرض الى الذّات بالأضافة الفاعليّة التّحققيّة، الّتى تتكفّلها هيئة الفعل الماضى.

و من هنا قيل: انّ الأوصاف قبل العلم بها اخبار، كما انّ الأخبار بعد العلم بها اوصاف، اذ معنى ذلك هو انّ توصيف الّذات بالشّئ كزيد العالم مثلا يكون متأخّرا عن العلم بتحقّق الوصف منه الّذى يخبر به، كقولك: زيد عالم، فبعد الأخبار بعالميّة زيد يتّصف زيد بالعالميّة عند المخاطب الجاهل واقعا او المفروض جهالته فى مقام الأخبار، فتنقلب النّسبة التّامّة الخبرّية من قولك زيد عالم الى النّسبة النّاقصة التّقييديّة من قولك : زيد العالم. هذا فى الجمل الأسميّة، وقس على ذلك الجمل الفعليّة بعد اخبارك بضرب زيد بقولك: ضرب زيد، تنقلب النّسبة التّامّة الخبريّة الى النّسبة النّاقصة التقييديّة، و يقال: ضرب زيد مثلا شديد. فهذا معنى ما نسب الى الكوفيّين، من اشتقاق المصدر من الفعل الماضى، فانّ مرادهم من الأشتقاق هو ترتّب معناه على معناه، لا انّه مشتقّ منه لفظا، هذا.

ولكن شيخنا الأستاذ مدظلّه، لم يرتض هذه المقالة، و قال: يتأخّر رتبة معنى الفعل الماضى عن معنى المصدر، و التزم بانّ ما اشتهر: من انّ الأوصاف قبل العلم بها اخبار و الأخبار بعد العلم بها اوصاف، مقصور على الجمل الأسميّة. و السّرفى ذلك :هو انّ المصدر-على ما تقدّم -عبارة عن الحدث القابل للأنتساب، و لم يؤخذ فيه انتساب فعلى، و من المعلوم: انّ الحدث القابل للأنتساب هو الّذى يصدر من الفاعل، فالنّسبة التّحققيّة التّى تكفّلها هيئة الماضى متأخّرة بالرتبة عن معنى المصدر فتأمل.

و على كلّ حال: فان وقع الأختلاف فى اشتقاق المصدر عن الفعل

الماضى او اشتقاق الفعل الماضى عن المصدر، فلم يقع خلاف بينهم فى اشتقاق الفعل المضارع عن الفعل الماضى بمعنى تأخّر رتبته عن رتبة الفعل الماضى، و ذلك لماعرفت: من انّ الفعل الماضى بهيئته يدلّ على النّسبة التّحققيّة التّى هى اوّل نسبة يمكن ان تفرض بين العرض و محلّه، و هذا بخلاف الفعل المضارع فانّه يدلّ على انتساب الذّات الى العرض و اتّصافها به كقولك: يضرب زيد، فانّ مفاده تكيّف زيد بالضّرب و تلوّنه واتّصافه به، و من المعلوم: انّ هذا متأخر رتبة عن تحقق العرض منتسبا الى فاعله، اذ بعد التّحقق تتكيّف الذّات بتلك الكيفيّة و توصف به.

و الحاصل: انّه فى الفعل الماضى يلاحظ العرض منتسباً الى فاعله بالنّسبة التّحققيّة فيقال: ضرب زيد، و فى الفعل المضارع يلاحظ الذّات متّصفة بالعرض فيقال: يضرب زيد، و من المعلوم: انّ رتبة اتّصاف الذّات بالعرض متأخّرة عن رتبة تحقّق العرض عن الذّات، اذ بعد التحقق و صدور العرض من الذّات يتّصف به الذّات، فمعنى المضارع انّما يتولّد من الفعل الماضى، فهذه هى النّسبة الثّانية للعرض، و النّسبة الأولى هى النّسبة التّحققيّة.

ثمّ انّ ما اشتهر: من انّ المضارع يكون بمعنى الحال و الاستقبال ايضاً من الأشتباهات، فانّ الظّاهر من اطلاق الفعل المضارع من قولك: يضرب او يقول و غير ذلك هو التّلبس الحالى، و صرفه الى الأستقبال يحتاج الى قرينة من ادخال السّين و سوف، و الاّ فظهوره الأولى هو التلبس بالحال، كما هو الظّاهر من قوله تعالى: و يقول الّذين كفروا الخ، فانّ الظّاهر منه هو انّ حال نزول الأية كان ما تكفّلته الأية مقولا لقول الكفّار، لانّهم بعد ذلک يقولون و يصدر منهم ذلك القول. و على كلّ حال، فقد ظهر لك تأخّر رتبة المضارع عن الماضى.

ثمّ انّ رتبة اسم الفاعل متاخّرة عن رتبة المضارع، لأنّ مفاد اسم الفاعل انّما يكون عنوانا متولّداً من قيام العرض بمحلّه و اتصافه به، فانّ مفاده هو الأتّحاد فى الوجود، و عينيّة وجود العرض لمحلّه، و هذا المعنى كما ترى متاخّر بالرتبة عن تحقق العرض من فاعله الّذى هو مفاد الفعل الماضى، وعن اتّصاف الذّات بالعرض الّذى هو مفاد الفعل المضارع، فمفاد اسم الفاعل انّما يتولّد من مفاد الفعل المضارع. و من

هنا قيل: انّ اسم الفاعل اذا كان بمعنى الحال او الأستقبال يعمل عمل الفعل المضارع، لأنّ المضارع مبدئه القريب، بخلاف الماضى فانّه يكون مبدئه البعيد، فنسبة اسم الفاعل واقعة فى المرتبة الثّالثة من النّسب.

ثمّ بعد ذلك ، تصل النّوبة الى نسبة ملابسات الفعل من المفاعيل، من حيث وقوع الضّرب من زيد فى زمان خاصّ، او مكان مخصوص، فيقال: زيد ضارب فى المسجد، او فى اللّيل و امثال ذلك، فنسبة ملابسات الفعل تكون فى المرتبة الرّابعة من النّسب.

(الأمر الثّامن)

فى بساطة مفهوم المشتقّ و تركيبه، و هو من اشكل الأمور المبحوث عنها فى المشتق، و قبل بيان المختار لابدّ من تقديم امور:

الأوّل: الظّ انّ هناك ملازمة، بين القول بدلالة هيئة المشتقّ على النّسبة النّاقصة التّقييديّة، و القول باخذ الذّات فى مفهومه، اذ المراد من النّسبة النّاقصة نسبة المبدء الى الذّات، فلابدّ من دلالته على الذّات التّى هى طرف النّسبة، كدلالته على المبدء الّذى هو الطرف الآخر لها، فلايجتمع القول بخروج الذّات عن مفهوم المشتق مع القول بدلالته على النّسبة النّاقصة التّقييديّه (١)فتأمل.

الثّانى: المراد من التّركيب المتنازع فيه فى المقام، هو التّركيب بحسب التحليل العقلى فى عالم الأدراك واخذ المفهوم، بحيث يكون المدرك العقلانى من ضارب، هو من جملة الذّات الّتى ثبت لها الضّرب على وجه يكون مدلول اللّفظ هو هذه الجملة المركبّة من الذّات و المبدء و ثبوته لها، و يقابله البساطة، فانّه معنى البساطة هو خروج الذّات عن مدلوله، بحيث يكون المدرك العقلانى من ضارب مثلا امرا واحدا و معنى فاردا ليست الذّات داخلةفيه.

و الحاصل: انّ للقائم مثلا وجودا خارجّيا، و وجودا عقلانيّا. امّا الوجود

---

(١) يمكن ان يقال: بانّه موضوع لنفس النّسبة مع خروج المنتسبين عن المدلول، كخروج الفاعل عن مدلول الفعل، مع انّه وضع للنسبة التحققيّة فى الماضى ـ منه.

الخارجى: فهو عبارة عن الهيئة الخاصّة والشّكل المخصوص القائم بالهوآء. و امّا الوجود العقلانى المدرك من اطلاق القآئم فهو المتنازع فيه من حيث اخذ الذّات فيه، فمن يقول بالتّركيب، يقول: انّ المدرك العقلانى و المفهوم من قآئم، هو الّذات التى ثبت لها تلك الهيئة الخاصّة و القآئم بها ذلك المبدء. و من يقول بالبساطة يقول: بخروج الذّات عن المفهوم، وانّما المفهوم من قآئم هو عنوان الّذات يتولّد من قيام المبدء بها، من دون ان يكون الذّات جزء المفهوم و المدرك حتّى عند التّحليل العقلى، اذالتّركيب ولو تحليلا ينافى البساطة.

فما يظهر من بعض الأعلام: من الألتزام بالتّركيب عند التّحليل العقلى مع الألتزام بالبساطة (١) ممّا لا وجه له.

ثمّ انّ اخذ الذات فى مفهوم المشتق يتصوّر على وجهين:

الأوّل: ان يكون الذّات المبهمة الكليّة مأخوذة فيه بمعنى اخذ ذات ما فيه.

الثّانى: اخذ الذوات الشّخصيّة فى مفهومه من باب الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و سيأتى ما فى كلا الوجهين انشاء الله تعالى.

الثّالث:

حكى عن الشّيخ قده، انّه قاس المشتق بالجوامد من حيث عدم اخذ الذات فيه، و قال: كما انّ الذات لم تؤخذ فى مفهوم الجوامد، و ليس معنى الحجر هو ذات ثبت له الحجريّة، بل هو معنى بسيط، فكذلك المشتق لم تكن الذّات مأخوذة فيه. و قد تعجّب من هذا القياس بعض و قال فى وجه التّعجب: انّ الذّات لامحالة مأخوذة فى مفهوم الجوامد، اذالحجر مثلا من اسماء الذّوات، فلايعقل خروج الذّات عنه، فلامجال لقياس المشتقات بالجوامد. ثمّ اشكل على ما افاده الشّيخ قده بقوله: اوّلاً، و ثانيا، و ثالثا، و رابعا، و خامسا، كما لايخفى على المراجع هذا.

---

(١) هذا ما ذكره شيخنا الأستاد مدّظله، ولكن حكى انّه يظهر من كلمات القوم: انّ القائلين بالبساطة مختلفون، فمنهم من يقول ببساطة المفهوم و ان كان عند التحليل العقلى مركباً، و منهم من يقول بالبساطة حتّى عندالتحليل، فراجع ـ منه.

ولكن الظّ انّ القياس فى محلّه، و ذلك : لأنّ الحجر و ان كان من اسماء الذّات، الاّ انّ منشأ توهّم دخول الذّات فى المشتق هو بعينه موجود فى الجوامد، و يلزمه القول بتركيب الجوامد مع بداهة بساطتها، اذ لا منشأ لتوهّم تركّب المشتق من المبدء و الذّات، سوى انّ المبدء فى المشتق انّما يلاحظ لا بشرط عمّا يتحدّ معه من الذّات الّذى بهذا اللحاظ يكون عرضيّا و يصح حمله على الذّات ، على ما سيأتى من معنى اللّابشرطيّة فى المقام، بخلاف ما اذا لو حظ بشرط لا، فانّه يكون عرضا غير محمول. و هذا اللّحاظ اى لحاظ اللّابشرطيّة بعينه موجود فيما يتحصّل منها الأنواع، كالانسان، و الشجر، و الحجر، و غير ذلك ، فانّ المادّة او الصّورة ان لوحظت بشرط لا، يكون كلّ منها مباينا للأخر، و لايصح حمل احدهما على الأخر و لا حملهما على ثالث، بل تكون المادّة ح صرف القوّة مباينة للصّورة الّتى هى فعليّة صرفة. و ان لو حظت لا بشرط يصح حمل احدهما على الآخر و حملهما على ثالث، و يعبّر عن احدهما حينئذ بالجنس و الأخر بالفصل، فانّ الجنس هو المادّة و انّما الفرق بينهما بالأعتبار، حيث انّ المادّة تعتبر بشرط لا، و الجنس يعتبر لابشرط، و كذا الحال فى الصّورة و الفصل. و حينئذ ان كان لحاظ مبدء الأشتقاق فى المشتقات لا بشرط موجبا لدخول الذّات فيه، فليكن لحاظ الجنس لابشرط عمّا يتحدّ معه من الفصل موجبا لدخول الفصل فى الجنس، و كذلك دخول الجنس فى الفصل، اذالفصل ايضاً يلاحظ لا بشرط عن الجنس، فيلزم دخول الجنس فى الفصل، و الفصل فى الجنس، و دخولهما فى النّوع، و دخول النّوع فى كلّ منهما، فانّ حمل الحيوان على الأنسان فى قولك : الأنسان حيوان انّما يكون بعد لحاظ الحيوان لابشرط عن اتّحاده مع الأنسان، و الاّ بان لوحظ بشرط لايكون ح صرف المادّة، و لا يصحّ حمله على الأنسان، فلو كان لحاظ الشئ لابشرط عمّا يتّحد معه موجبا لدخول ذلك المتحد مع الشّئ فى الذّات، لكان يلزم دخول الأنسان فى الحيوان عند حمله عليه، فانّ ما يكون حيوانا هو الأنسان، وما يكون انسانا هو الحيوان، و كذلك فى الفصل. و هذا معنى ما قلنا: من انّه يلزم دخول كلّ من الجنس والفصل و النّوع فى مفهوم الأخر، مع انّ ذلك بديهىّ البطلان.

فيعلم من ذلك : انّ لحاظ المبدء لا بشرط عمّا يتّحد معه من الّذات فى المشتقّات غير مستلزم لدخول الذّات فيه، و الاّ لأستلزم فى الجوامد دخول كلّ من الجنس والفصل و النّوع فى الأخر، فيكون معنى الحجر حينئذ شئ ثبت له الحجريّة اذا الفصل فى الحجر انما يكون فصلا له بعد لحاظه لابشرط عمّا يتحدّ معه من الجسميّة فتكون الجسميّة داخلة فى مفهوم الحجر، وهكذا الكلام فى سآئر الأنواع و الأجناس و الفصول، عاليها و سافلها(١).

اذا عرفت ذلک فاعلم: انّه يدلّ على المختار من بساطة المشتق وجوه:

الأوّل:

انّ المشتق على ما عرفت مرارا انّما ينتزع من لحاظ المبدء لابشرط، فلو كانت الذات ماخوذة فى مفهومه و جزء لمدلوله لخرج عن كونه لا بشرط الى بشرط شئ، وهذا خلف، اذالفرق بين المشتق و مبدئه ليس الاّ باللّابشرطيّة و البشرط اللّائية، و اعتبار الّذات يلازم البشرط الشيئيّة، و هو خلاف ما اتّفقوا عليه.

الثّانى:

انّ الألفاظ موضوعة بازاء المفاهيم بما انّها مرآة الحقايق، لابما هى هى حتّى يمتنع صدق ما وضع له الألفاظ على الخارجيّات، و المفهوم عبارة عن المدرك العقلانى، و هو فى غاية البساطة ليس فيه شائبة التّركيب، فلايمكن ان يكون مفهوم المشتق مركّبا من الّذات و المبدء.

الثّالث:

انّه يلزم تكرار الموصوف فى مثل قولك : ذات باردة، لأنّه لو كان معنى

---

(١) و ينبغى مراجعة كلام المستشكل فانّ ظاهر كلامه انّ اشكاله مقصور بدعوى خروج الذّات عن الجوامد، كما هوالظاهر من الكلام المحكى عن الشيخ (قدس سره) و ظنّى انّ استلزام دخول الجنس فى الفصل و بالعكس لا يرفع اشكال المستشكل، فتأمّل ـ منه.

الباردة ذات ثبت لها البرودة لزم تكرار الذّات فى القضية، مع شهادة الوجدان بخلافه، بل يلزم التّكرار فى كلّ قضيّة كان المحمول فيها من العناو ين المشتقّة اذا كان المراد من اخذ الذّات اخذ مصداق الّذات، اى الّذوات الشّخصيّة، لامفهوم الذّات، فانّ فى قولك : زيد كاتب، يكون شخص زيد ماخوذا فى مفهوم الكاتب، فيكون مفاد القضيّة زيد زيد ثبت له الكتابة، فيلزم تكرار الموصوف فى كلّ قضيّة، و انسباقه الى الذّهن مرّتين وهو كما ترى، بل يلزم ان يدخل المشتق فى متكثّر المعنى، بناء على اخذ الذّوات الشّخصيّة فى مفهومه، و يكون من باب الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، مع انّ هيئة فاعل موضوعة بوضع نوعىّ لكلّى المتلبّس بالمبدء على نحو عموم الموضوع له.

و من الغريب: ما صدرعن بعض فى هذا المقام، حيث اساء الأدب الى استاد الأساتيد السّيد الجليل الميرزا الشّيرازى قده، عند ما اورد اشكال لزوم كون المشتق من متكثّر المعنى، بناء على اخذ الذّوات الشخصيّة فى مفهومه، و قال: انّ الأشكال بذلك انّما هو لأجل عدم تعقّل المعانى الحرفيّة، ثمّ اطال الكلام فى انّ هيئة المشتق كهيئات الأفعال انّما هى موضوعة للمعانى الحرفيّة النّسبية بالوضع العامّ و الموضوع له العامّ، غايته انّ هيئات الأفعال موضوعة للنّسبة التّامّة الخبريّة، و هيئة المشتق موضوعة للنّسبة النّاقصة التقييديّة. و انت خبير بما فى هذا الكلام من الخلط و الأشتباه فى قياس هيئة المشتق على هيئة الأفعال، وحسبان انّ الهيئة مط موضوعة للمعنى الحرفى النّسبى، مع وضوح بطلان القياس.

و ذلك: لأنّه لايعقل ان يكون مفاد الهيئة فى المشتق معنى حرفيّا، بان تكون موضوعة للنّسبة النّاقصة التّقييديّة، بداهة انّ النّسبة النّاقصة التقييديّة انّما تكون نتيجة النّسبة التّامة الخبريّة، و متأخّرة عنها بالذّات، و لذا قالوا: انّ الأخبار بعد العلم بها تكون او صافا، فالنسبة النّاقصة التقيدية دائما انّما تحصل من النّسبة التّامّة الخبريّة و تكون من نتايجها، و حينئذ نسئل عن النّسبة التّامّة الخبريّة الّتى تكون النّسبة النّاقصة المستفادة من هيئة ضارب نتيجة لها، مع انّه لم يكن هناك نسبة تامّة خبريّة قبل حمل الضّارب على زيد فى قولك: زيد ضارب، اذ هذا القول هوالّذى

يتضمّن النّسبة التّامّة، و تنقلب هذه النّسبة التّامّة بعد الاخبار بها الى النّسبة النّاقصة التّقييديّة. و امّا قبل الحمل و الأخبار فليس هناك نسبة تامّة خبريّة حتّى تكون نتيجتها النّسبة النّاقصة المستفادة من هيئة ضارب.

و الحاصل: انّه يلزم القول بدلالة هيئة المشتق على النّسبة النّاقصة التقييديّة، القول بانّ فى مثل حمل الضّارب على زيد فى قولك: زيد ضارب يتضمّن (١) نسباً اربع: نسبتين تامّتين، و نسبتين ناقصتين.

امّا التّامّتان: فاحديهما نسبة الضّارب الى زيد الّتى تكفّلها نفس الكلام، و ثانيهما النّسبة التّامّة التى تكون نتيجتها النّسبة النّاقصة المستفادة من هيئة ضارب، لما عرفت: من انّ كلّ نسبة ناقصة تقييديّة فهى من نتايج النّسبة التامة، فيلزم القول بدلالة الهيئة على النّسبة النّاقصة القول بوجود نسبة تامّة اخرى، غير نسبة الضّارب الى زيد فى قولك: زيد ضارب، حتّى تكون نتيجة تلك النسبة التّامة هى النّسبة النّاقصة المدّعى دلالة الهيئة عليها.

و امّا النّاقصتان: فاحديهما هى النّسبة النّاقصة التّقييديّة،الموضوع لها هيئة ضارب كما هو المدعى،و ثانيهما النّسبة النّاقصة التّقييديّة الّتى تكون نتيجة حمل الضّارب على زيد، حيث انّ الأخبار بعد العلم بها تكون اوصافاً، فلابدّ ان تحصل هناك نسبة ناقصة اخرى بعد الأخبار بضاربيّة زيد، فيتحصّل من قولك زيد ضارب نسب اربع، و هو كما ترى يكذبه الوجدان. مع انّه يلزم ان تكون النّسبة النّاقصة التّقييديّة فى عرض النّسبة التّامّة الخبريّة، اذ قولك: زيد ضارب، متكفّل لنسبة تامّة خبريّة، و متكفّل لنسبة ناقصة تقييديّة الموضوع لها هيئة ضارب، و الحال انّه لايعقل ان تكون النّسبة النّاقصة فى عرض النّسبة التّامة، لما عرفت من انّ النّسبة النّاقصة تكون فى طول النّسبة التّامّة و من نتايجها، فكيف يعقل ان تكون فى عرضها؟

و بالجملة: دعوى انّ هيئة ضارب موضوعة بوضع حرفىّ للنّسبة النّاقصة

---

(١) مرادنا من التضمّن الأعم من المطابقة والألتزام،فلا تغفل و تتخيّل خلاف المراد ـ منه.

التقييديّة، (١) ممّا لا ترجع الى محصّل، اذ يلزم عليه مضافا الى ما ذكرنا، ان يكون المشتق لازم البنا، ولايمكن ان يكون معربا يقع مسندا و مسندا اليه، لأنّ المعنى الحرفىّ يلازم البنا، فكيف صار معربا يقع مبتداء و خبرا فى الكلام؟(٢) فلامحيص من القول بانّ هيئة المشتق موضوعة بوضع استقلالى اسمّى للعنوان المتولّد من قيام العرض بمحلّه. فظهر صحّة ماحكى عن سيّدنا الميرزا قده: من انّه لو كانت الذّوات الشّخصيّة ماخوذة فى مفهوم المشتقّ يلزم ان يكون من متكثّر المعنى مع انّه ليس كذلك فاذا لايمكن ان تكون الذوات الشّخصيّة ماخوذة فى مفهومه، كما لايمكن ان تكون الذّات الكلّية ماخوذة فيه لما تقدّم من المحاذير، مضافا الى انّه يلزم دخول الجنس فى مفهوم الفصل و بالعكس على ما عرفت، فلامحيص ح عن القول ببساطة المشتق.

بقى فى المقام: ما افاده السّيد الشّريف فى حاشيته على شرح المطالع، من الأستدلال على بساطة المشتقّ عند تعريف صاحب المطالع النّظر بانّه «ترتيب امور حاصلة فى الذّهن، يتوصّل بها الى تحصيل غير الحاصل » حيث قال الشارح: «و انّما قال امور، لأنّ التّرتيب لايتصّور فى امر واحد و المراد منها ما فوق الواحد » ثمّ قال الشّارح: «و الأشكال الّذى استصعبه قوم، بانّه لايشتمل تعريف النّظر التّعريف بالفصل وحده او بالخاصّة وحدها حتّى غيّروا التّعريف الى ترتيب امر او امور فليس من تلك الصّعوبة فى شئ، و ذلك لأنّ التّعريف بالمفردات انّما يكون بالمشتقّات، و المشتقّ و ان كان فى اللّفظ مفردا، الاّ انّ معناه شئ له المشتقّ منه، فيكون من حيث المعنى مركّبا (٣)

---

(١) ولا ينافى ذلك ما تقدّم منّا: من انّ المشتق واقع فى المرتبة الثالثة من النسب، لأنّ مرادنا من ذلك: هو انّ معنى المشتق متأخرة فى الرتبة عن الماضى والمضارع، لا انّه يدل على النسبة حقيقة، فتأمل ـ منه.

(٢) ولكن لا اشكال فى انّ هيئة المضارع تدل على النسبة التّامة مع انّه قد يعرض عليه الأعراب، فدلالته على النسبة لا يلازم البناء ـ منه.

(٣) ولا يخفى ان المحقق المقرر (قدس سره) نقل عبارة شارح المطالع مع تصرفات موضحة لمعنى المقصود منها. واليك نص عبارته:

«و انما قال امور لان الترتيب لا يتصور فى امر واحد، والمراد بها ما فوق الواحد سواء كانت متكثرة اولا. و ←

فاورد عليه السّيد الشّريف فى حاشيته على هذا الجواب: بانّ مفهوم الشّئ لايعتبر فى معنى النّاطق، والاّ لكان العرض العامّ داخلا فى الفصل، و لو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشّئ انقلب مادّة الأمكان الخاصّ ضروريّة، فانّ الشّئ الّذى له الضّحك هو الأنسان، و ثبوت الشئ لنفسه ضرورىّ.(١) انتهى ما حكى عن المطالع و شرحها و المحشّى.

و حاصل ما افاده المحشّى فى وجه بساطة المشتقّ: هو انّه ان اخذ مفهوم الشّئ فى مفهوم الفصل يلزم ان يدخل العرض العامّ فى الفصل، فانّ النّاطق الّذى هو الفصل يكون معناه شئ ثبت له النّطق، و الشّئ امر عرضىّ و النّطق ذاتّى ولايعقل دخول العرضى فى الذّاتى، و ان اخذ مصداق الشّئ يلزم انقلاب القضيّة الممكنة الى القضيّة الضّروريّة، فانّ المصداق الّذى يثبت له الضّحك فى قولك: الأنسان ضاحك ليس هو الاّ الأنسان، فيرجع الأمر فى القضيّة الحمليّة الى ثبوت الأنسان للأنسان، و من المعلوم: انّ ثبوت الشئ لنفسه ضرورىّ، فتنقلب القضيّة من الأمكان الى الضّروة.

ثمّ انّه اورد على كلّ من شقّى الترديد اللّذين ذكرهما المحشّى. فما اورد على الشّق الأوّل (و هو ما اذا كان المأخوذ فى المشتقّ مفهوم الشّئ يلزم دخول العرض العامّ فى الفصل) ما ذكره صاحب الفصول:(٢) من انّ النّاطق انّما يكون فصلا فى

هى اعم من الامور التصورية والتصديقيّة، و قيّدها بالحاصلة لامتناع الترتيب فيها بدون كونها حاصلة و يندرج فيها مواد جميع الاقيسة» الى ان قال:

« والاشكال الذى استصعبه قوم بانه لايتناول التعريف بالفصل وحده ولا بالخاصّة وحدها، مع انه يصح التعريف باحدهما على رأى المتأخرين حتى غيّروا التعريف الى تحصيل امر او ترتيب امور فليس من تلك الصعوبة فى شىء، اما اولاً، فلانّ التعريف بالمفردات انما يكون بالمشتقات كالناطق والضاحك والمشتق و ان كان فى اللفظ مفرداً الاّ ان معناه شىء له المشتق منه فيكون من حيث المعنى مركّباً. (انتهى موضع الحاجة من كلامه).

(١) حاشية ميرسيد شريف هامش ص ٨ من شرح المطالع.

(٢) الفصول ص ٦٢. تنبيهات المشتق. «و يدفع الاشكال بان كون الناطق مثلاً فصلاً مبنى على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات و ذلك لا يوجب ان يكون وضعه لغة كذلك ».

عرف المنطقيّين، و الّذى جعله المنطقيّون فصلا ليس هو تمام ما وضع له لفظ النّاطق، بل الّذى جعل فصلا هو المعنى المجرّد عن مفهوم الشّئ، فيكون الفصل احد جزئى المدلول فلايلزم دخول العرض فى الفصل بعد هذا التّجريد هذا.

و قد اورد على الفصول المحقّق صاحب الكفاية(١) بما حاصله: انّه من المقطوع انّ المنطقيّين لم يتصرّفوا فى مفهوم النّاطق، بل جعلوا النّاطق فصلاً بماله من المعنى من دون تجريد. و ممّا اورد على المحشىّ ايضاً ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (٢) و حاصله: انّ النّاطق ليس بفصل حقيقىّ، بل انّما هو من لوازم الفصل و خواصّه، و يكون بالنّسبة الى الأنسان من الأعراض الخاصّة و ليس هو من الذّاتى له، فلا يلزم من اخذ مفهوم الشّئ فى مفهوم النّاطق الاّ دخول العرض العامّ فى العرض الخاصّ، و هو ليس بمحذور هذا.

ولكن لايخفى عليك: انّ هذا الأيراد مبنىّ على جعل النّاطق بمعنى المدرك للكليّات فانّ ادراك الكليّات يكون من خواص الأنسان و عوارضه، و امّا لوكان النّاطق عبارة عمّا يكون له النّفس النّاطقة، الّتى بها يكون الأنسان انسانا، فهو فصل حقيقىّ للأنسان و ليس من العوارض.

وممّا اورد على المحشىّ ايضاً ما ذكره شيخنا الأستاذ مدّظلّه

و حاصل ما ذكره: هو انّ جعل الشّئ من العرض العامّ ممّا لايستقيم، اذالضّابط فى العرض العامّ، و المايز بينه و بين الخاصّة، هو انّه اذا كان الشّئ امرا خارجا عن حقيقة الذّات و كان يلحق الذّات لجنسها ـ كالمتحرك بالأرادة و الحسّاس اللّاحق للأنسان لمكان كونه حيوانا ـ فهو يكون من العرض العامّ، كما انّ ما يلحق الذّات باعتبار فصلها يكون من العرض الخاصّ، كالضّحك و التّعجّب اللّاحقين للأنسان بواسطة كونه ناطقا، فيعتبر فى العرض العامّ ان يكون امرا خارجا

---

(١) الكفاية ـ المجلد الاول ص ٧٨ « وفيه: ان من المقطوع ان مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرّف فى معناه اصلاً، بل بما له من المعنى كما لا يخفى.

(٢) المدرك السابق ص ٧٨ قوله: «والتحقيق ان يقال ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقى...»

عن الحقيقة و الهويّة، و يكون ممّا يلحق الجنس و يعرض له، سوآء كان ممّا يعرض الجنس القريب كالمتحرّك بالأرادة العارض للحيوان، او الجنس البعيد كالنّامىّ العارض للجسم. و حينئذ لو كان مفهوم الشّئ من العرض العامّ لكان اللّازم ان يكون من اللّواحق و العوارض الجنسيّة، و نحن لانتعقل ان يكون هناك جنس يكون الشّئ من عوارضه، اذ ليس فوق مفهوم الشّئ امر يكون الشّئ عارضا عليه، بل الشّئ هو فوق كلّ موجود فى العالم، بحيث يصدق على جميع الموجودات من المادّيات و المجرّدات و الجواهر و الأعراض- انّه شئ، فكيف يمكن ان يكون الشّئ من العوارض الجنسيّة؟ واىّ جنس يكون فوق الشّئ؟ حتّى يكون الشّئ عارضا له، فلابدّ ان يكون الشّئ هو بنفسه جنسا عاليا لجميع الموجودات الأمكانية من المادّيات و غيرها.

و امّا توهّم انّه لايمكن ان يكون الشّئ جنسا للموجودات، لأطلاق الشّئ على البارى تعالى، مع انّه لاجنس له لأستلزامه التّركيب

فلايخفى فساده، فانّه تعالى شئ الاّ انّه لا كالأشياء، كما ورد ذلك فى خطبته عليه السلام (١)فليس اطلاق الشّىء عليه كاطلاقه على سآئرالأشياء حتّى يلزم التّركيب فى ذاته تعالى.

فان قلت: انّ الشّيئية انّما تكون من الأمور الأنتزاعيّة الخارجة المحمول، فلايمكن ان تكون جنسا عاليا، لأنّ الجنس لابدّ ان يكون ذاتيّا للشّئ، فلايمكن ان

---

(١) لم نجد فى خطب نهج البلاغة ما ورد بهذا المضمون

نعم ورد هذا المضمون فى بعض الروايات كقوله (ع): هو شىء بخلاف الاشياء فى خبر هشام بن الحكم عن ابيعبدالله(ع). و قوله(ع) انه شىء لا كالاشياء فى خبر محمدبن عيسى بن عبيد عن ابى الحسن الرضا(ع) ولكن الاول مجهول بعباس بن عمرو الفقيمى والثانى مرسل.

وفى المقام روايات اخرى يستفاد منها صحة اطلاق القول بانه تعالى شىء ،راجع اصول الكافى الجزء ١، كتاب التوحيد، باب اطلاق القول بانه شىء ص ١٠٩

توحيد الصدوق. باب فى انه تبارك و تعالى شىء ص ٦٢

بحارالانوار الجزء ٣، باب ٩ من كتاب التوحيد ص ٢٥٧

يكون ما هو خارج المحمول و ما يكون انتزاعيّا محضا جنسا للأنواع المندرجة تحته.

قلت: انّ الشّيئيّة و ان كانت من الأمور الأنتزاعيّة، الاّ انّها لمّا كانت تنتزع من مقام الّذات فهى ملحقة بالذّاتى، كما انّ ما يكون منتزعا من غير مقام الذّات ملحق بالعرض كالتّقدم والتّاخّر، على ما تقدّم تفصيل ذلك، فكون الشّيئية من الأمورالأنتزاعيّة لايضر بدعوى كون الشّئ جنسا للأجناس، فانّ الشّيئيّة انّما تنتزع من الماهيّات عند وجودها، و لذا كان شيئيّة الشّئ مساوقة لوجوده، لأنّ الماهيّة عند وجودها تكون شيئا فتأمل.

فتحصل: انّ دعوى كون الشّئ من العرض العامّ ممّا لانتعقّله، فلوا بدل المحشّى اشكال دخول العرض العامّ فى الفصل باشكال دخول الجنس فى الفصل كان اولى. فتأمل فى المقام جيّدا، فانّ ما ذكره شيخنا الأستاذ مدّظلّه فى المقام ممّا لايخلوا عن اشكال.(١) هذا تمام الكلام فى الشّق الأوّل الّذى ذكره المحشّى.

و امّا الشّق الثّانى: و هو ما اذا اخذ مصداق الشّئ فى مفهوم المشتق، حيث قال: يلزم انقلاب الأمكان الى الضّرورة.

فقد اورد (٢) عليه صاحب الفصول بما حاصله: ان اخذ مصداق الشّئ فى مفهوم المشتّق لايلازم الأنقلاب، فانّ عقد الحمل قد قيّد بقيد تكون القضيّة باعتبار ذلك القيد ممكنة. مثلا فى قولنا: الأنسان ضاحك، قد قيّد الأنسان الّذى تضمّنه الضّاحك بقيدالضحك، فيكون المحمول المجموع من القيد و المقيّد، و ثبوت الأنسان

---

(١) وظنّى انّ مرادهم من العرض العام فى المقام غيرالعرض العام الّذى اصطلح عليه المنطقيّون الذى يجعلونه مقابل العرض الخاص وهو ماكان يعرض الشى ء لجنسه، بل المراد من العرض العامّ فى المقام هوالمعقول الثانوى الذى ينتزعه العقل كالأمكان والوجوب و غير ذلك ،و ما ذكره شيخنا الأستاد من جعل (الشئ) جنس الاجناس ممّا لا يمكن المساعدة عليه، اذ يلزم ان يكون بين الجوهر والعرض جنساً ذاتيّا، و يلزم تركب العرض، و غير ذلك ممّا لا يخفى على المتأمل - منه.

(٢) الفصول ص ٦٢ تنبيهات المشتق التنبيه الاول، «ويمكن ان يختار الوجه الثانى ايضاً و يجاب بان المحمول ليس مصداق الشى ء والذات مطلقا، بل مقيداً بالوصف، وليس ثبوته حينئذ للموضوع بالضرورة، لجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضرورياً.

المقيّد بالضّحك لمطلق الأنسان الّذى اخذ موضوعا فى القضيّة ليس ضروريّا باعتبار قيد الضّحك و ان كان ثبوت الأنسان المجرّد عن القيد للأنسان ضروريّا لأنّ ثبوت الشّئ لنفسه ضرورىّ، فالقضيّة باعتبار القيد لاتخرج عن كونها ممكنة، لأنّ النتيجة تتبع اخس المقدّمات.

ثمّ تَنْظَر هَو قده(١) فى الأيراد بما حاصله: انّ القيد ان كان ثابتا للمقيّد واقعا صدق الأيجاب بالضّرورة، و ان لم يكن ثابتا له صدق السّلب بالضّرورة هذا، ولكن لايخفى ما فى كلّ من الأيراد و الجواب من النّظر.

امّا فى الأيراد فتوضيحه: انّ الجزئى بما هو جزئىّ غير قابل للتّقييد، لأن التّقييد انّما يرد على الماهيّات الكليّة القابلة للتّنويع بالقيود، و امّا الأمور الجزئيّة فهى غير قابلة للتّنويع، فلا يمكن ان تقيّد بقيد. نعم الأمور الجزئية قابلة للتّوصيف، حيث انّ الجزئى يمكن ان يكون موصوفا بوصف فى حال و بوصف اخر فى حال آخر كما يقال: زيد راكب فى اليوم و جالس فى الغد، و امّا اخذ الرّكوب قيدا لزيد على وجه يكون متكثراً للموضوع واقعا فهو غير معقول. و من هنا قالوا: انه لو قال: بعتك هذا الكاتب يكون المبيع هوالشخص المشار اليه كاتبا كان او لم يكن، غايته انّه عند تخلّف الوصف يكون للمشترى الخيار، بخلاف ما اذا قال: بعتك عبدا كاتبا فانّ المبيع يكون المقيّد بالكتابة.

و بالجملة: لااشكال فى انّ الجزئىّ غير قابل للّتقييد، و ان كان قابلا للتّوصيف، فح اذا اخذ مصداق الشّئ فى مفهوم الضّاحك مثلا فلايمكن ان يكون المصداق مقيّدا بالضّحك، لأنّ المصداق ليس هو الاّ الجزئىّ، و قد عرفت انّ الجزئىّ غير قابل للتّقييد، فليس المحمول فى قولك: زيد ضاحك او الأنسان ضاحك، هو زيد المقيّد بالضّحك، بل المحمول زيدالموصوف بالضحك، و من المعلوم: ان المحمول حينئذ

---

(١) المدرك السابق. قوله: «وفيه نظر، لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة او فعلاً ان كانت مقيدة به واقعاً صدق الايجاب بالضرورة والاّ صدق صدق السلب بالضروره، مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة».

يكون كلاً من الموصوف والصفه، فتنحل قضية زيد ضاحك او الأنسان ضاحك الى قولنا الأنسان انسان و قولنا الأنسان ذو ضحك، لأنّ القضيّة تتعدّد حسب تعدّد الموضوع او المحمول، و فى المقام المحمول متعدّد واقعا وان كان واحدا صورة، لما عرفت: من انّ المحمول يكون كلاّ من الصّفة و الموصوف، و ليس المحمول امرا واحدا مقيّدا، فقضيّة الأنسان ضاحك او كاتب تنحل الى قضيّة ضروريّة، وهى قولنا الأنسان انسان، و الى قضيّة ممكنة، و هى قولنا الأنسان ذو ضحك او كتابة، و المراد من الأنقلاب فى كلام السّيد الشّريف هو هذا، اى انّ القضيّة بعد ما كانت ممكنة تنقلب الى قضيّة ضروريّة و ان كان هناك قضيّة اخرى ممكنة، لأن ذلك لايضر بدعوى الأنقلاب.

و الحاصل: انّه فرق، بين ان يكون المحمول امرا واحدا مقيّدا، و بين ان يكون المحمول متعدّدا من الوصف و الموصوف. ففى الأوّل لا تنحلّ القضيّة الى ضروريّة و ممكنة، و فى الثّانى تنحلّ الى ضروريّة و ممكنة، فانّ اخذ الموضوع فى المحمول يوجب كون القضيّة ضروريّة، كما فى قولك: زيد زيد الكاتب. كما انّ اخذ المحمول فى الموضوع يوجب كون القضيّة ضروريّة كقولك: زيد الكاتب كاتب، فتأمل فى المقام جيّدا.

وامّا ما اجاب به عن الأيراد بقوله: و فيه نظر الخ، فلم نعرف له معنى محصّلا، فانّ العبرة فى كون القضيّة ضروريّة او ممكنة، هو ملاحظة مادّة المحمول و نسبته الى الموضوع، فان كان المحمول ممّا يقتضيه ذات الموضوع، فالقضيّة تكون ضروريّة لامحالة كما فى قولك: الأنسان ناطق، فانّ ذات الأنسان يقتضى الناطقية. وان لم يكن المحمول ممّا يقتضيه ذات الموضوع بل كان من الأوصاف الخارجة عن متقضيات الذّات، فالقضيّة لامحالة لا تكون ضروريّة، سواء دام ثبوت الوصف للموضوع كما فى قولك: كلّ فلك متحرّك دائما، اولم يدم كما فى قولك: الأنسان كاتب، فالعبرة فى كون القضيّة ممكنة او ضروريّة هو هذا، لا انّ العبرة بقيام الوصف بالموضوع خارجا و عدم قيامه، كما يعطيه ظاهر كلام الفصول (ره) فانّ القيام و عدم القيام خارجاً اجنبى عن جهة القضيّة و انّها موجّهة باىّ جهة من

الضّرورة و الدّوام و الأمكان كما لا يخفى. فتأمل، فانّ عبارة الفصول فى قوله ـ و فيه نظر ـ تحتمل وجها اخر.

وعلى كلّ حال لا اشكال فيما ذكره السيّد الشّريف فى كلاشقّى التّرديد، و ان كان الأولى تبديل الشّق الأوّل بدخول الجنس فى الفصل.

ثمّ انّه يمكن ان يجاب عن الشق الثّانى (و هو لزوم انقلاب الممكنة الى الضّروريّة)بانّ الأنقلاب انّما يكون اذا اخذ الكاتب مثلا بمفهومه المركّب من الذّات و المبدء محمولا فى القضيّة، و امّا اذا جرّد عن الذّات، كما لامحيص عنه لئلاّيلزم حمل الشّئ على نفسه، فلا تنقلب القضيّة الى الضّروريّة. و دعوى: انّه لم يكن هناك عناية التّجريد، بل الكاتب بماله من المعنى يحمل على زيد، فهى من الشّواهد على بساطة المفهوم.

فتحصل: انّه لامحيص عن القول ببساطة المشتقّ و لايمكن القول بتركبه.

(الأمر التّاسع)

فى شرح ما يقال: من انّ الفرق بين المشتقّ و مبدئه، هو البشرط الّلائيّة و الّلابشرطيّة، كما هو الفرق بين الجنس و المادّة و الفصل و الصّورة.

فنقول: انّ المراد من لابشرط و بشرط لافى المقام، غير المراد من بشرط لا و لا بشرط و بشرط شئ فى تقسيم الماهيّة المبحوث عنها فى باب المطلق و المقيّد، فانّ تقسيم الماهيّة الى ذلك فى ذلك المبحث انّما هو باعتبار الطّوارى و الأنقسامات اللأحقة للماهيّة المنوعة والمصنّفة لها.

فتارة: تلاحظ الماهيّة مجرّدة عن جميع الطوارى و الّلواحق و الأنقسامات الّتى يمكن ان يفرض لها، فهذه هى الماهيّة بشرط لا الّتى تكون من الأمور العقليّة، الّتى يمتنع صدقها على الخارجيّات، بداهة انّه لا وجود لها بما هى كذلك

و اخرى: تلاحظ واجدة لطور خاصّ و امر مخصوص كالأيمان بالنّسبة الى الرقبة، فهذه هى الماهيّة بشرط شئ

و ثالثة: تلاحظ على وجه السّريان فى جميع الأنقسامات و الطّوارى، بحيث

يساوى كلّ لاحق مع نقيضه، فهذه هى الماهيّة لابشرط، و هى المعبّر عنها بالمطلق كما اوضحناه فى محلّه.

و هذا المعنى من اللّا بشرط و بشرط لا غير مقصود فى المقام. بل مرادهم من قولهم: انّ الفرق بين المشتق و مبدئه، هو انّ المشتق اخذ لابشرط، والمبدء اخذ بشرط لا، انّما هو معنى آخر، غير المعنى المذكور فى باب المط و المقيّد.

و توضيح المراد فى المقام: هو انّ العرض لمّا كان وجوده لنفسه و بنفسه و فى نفسه عين وجوده لغيره و بغيره و فى غيره لأستحالة قيام العرض بذاته بل تقرّره انّما يكون بمحلّه، فيمكن ان يلاحظ العرض بماهو هو و مع قطع النّظر عن عينيّة وجوده لوجود الموضوع، كما انّه يمكن ان يلاحظ على ما هو عليه من القيام والأتحاد، من دون تجريده و تقطيعه عمّا هو عليه من الحالة، اى حالة القيام بالغير. فان لوحظ على الوجه الأوّل كان حينئذ عرضا مباينا غير محمول و يكون ملحوظا بشرط لا، اى بشرط عدم الأتّحاد و القيام بالمحلّ. و ان لوحظ على الوجه الثّانى كان حينئذ عرضيّا متّحدا محمولا و يكون ملحوظا لا بشرط،اى لابشرط عن التّجرد و التّقطيع، بل لوحظ على ما هو عليه من الحالة من القيام بالموضوع.

و الحاصل: انّه لا اشكال فى انّ العرض مط من اىّ مقولة كان، هو بنفسه من الماهيّات الأمكانيّة الّتى لها حظّ من الوجود، و يقابل الجوهر عند تقسيم الممكنات. و كذا لا اشكال فى انّ قوام تقرر العرض بالموضوع، حيث انّه ليس هو بنفسه متقّررا فى الوجود كتقرّر الجوهر، بل لابدّ فى العرض من ان يوجد فى محلّ و يقوم به و يتحدّ معه بنحو من الأتّحاد، و هو الأتّحاد فى الوجود، و هذا معنى ما يقال: من انّ وجود العرض لنفسه و بنفسه و فى نفسه عين وجوده لموضوعه و بموضوعه و فى موضوعه. و اذا كان الأمر كذلك ، فتصل النوبة حينئذ الى التّفكيك بين الحيثيّتين فى مرحلة اللّحاظ، فيمكن لحاظه من الحيثيّة الأولى و ذلك لايكون الاّ بالتّجريد عن عينيّة وجوده لوجود موضوعه، فيكون عرضا مفارقا غير محمول، اذ التّجريد يوجب مباينة وجوده لوجود موضوعه، و من المعلوم: انّه لايصح حمل احد المتباينين على الأخر، اذ يعتبر فى الحمل نحو من الأتّحاد، سوآء كان على وجه

الأتّحاد فى الهويّة، كما فى اتّحاد الحدّ للمحدود فى قولك: الأنسان حيوان ناطق، او على وجه الأتّحاد فى الوجود كقولك: زيد ضارب، فلايصح قولنا: زيد ضرب. و لحاظه بهذالوجه هو المعنى بقولهم بشرط لا اى بشرط ان لا يكون فى الموضوع، لا انّه لايكون واقعا لاستحالة ذلك، بل يقطع النّظر عن كونه فى الموضوع، اذ قطع النّظر عن ذلك و لحاظه على هذا الوجه بمكان من الأمكان. كما انّه يمكن لحاظه من الحيثيّة الثّانية، اى لحاظه لابشرط التّجرد، بل يلاحظ على ما هو عليه من العينيّة و الأتّحاد، فيكون عرضيّا متحدا محمولا و يكون هو مفاد المشتق.

و من هنا يظهر: انّ مبدء الأشتقاق لابدّ ان يكون معنى قابلا للحاظه بشرط لا او لا بشرط، بان يكون هو بنفسه مجرّدا عن ذلك، فلا يصح جعل المصدر او اسم المصدر مبدء الأشتقاق، لأنّ كلاّ من المصدر و اسم المصدر له معنى لايمكن لحاظه لا بشرط، بحيث يصح حمله على الخارج الآاذا جرد عن معناه فيخرج حينئذ عن كونه مصدرا او اسم مصدر، فتأمل جيّدا.

وعلى كلّ حال، فقد ظهر المراد من قولهم: انّ الفرق بين المشتق و مبدئه هو اللّابشرطيّة و البشرط اللّائيّة، و اتّضح انّ المشتقّ عبارة عن تلك الكيفيّة الحاصلة للعرض من قيامه بمعروضه، واتّحاد وجوده لوجوده، و اين هذا من دخول الذّات فى مفهومه؟

ثمّ انّه لافرق فى ماذكرناه من معنى المشتق، بين اسم الفاعل و الصّفة المشبّهة، و غيرهما من الأسماء المشتقّة: من اسم المفعول، و اسم المكان، و اسم الألة كمضروب و مقتل و مفتاح و غير ذلك، فانّه بعد ما كان وجود العرض وجودا رابطيّا، فلامحالة يكون بين العرض و بين موضوعه -من الألة و المكان و غير ذلك من ملابسات الفعل- نحو من الرّبط و الأتّحاد المصحّح للحمل، غايته انّ كيفيّة الأتّحاد تختلف، ففى اسم الفاعل يكون نحو من الأتّحاد، و فى اسم المفعول يكون نحوا آخر من الأتّحاد، و فى اسم الآلة او اسم المكان نحو آخر. و يجمع الجميع: انّ من قيام المبدء بالذّات -على اختلاف انحاء القيام و الأضافة الحاصلة بين المبدء والذّات- يحصل عنوان للعرض وكيفيّة للمبدء، يكون الأسم موضوعا لذلك

العنوان و لتلك الكيّفيّة.

اذا عرفت هذه الأمور

فاعلم: انّه اختلف القوم فی كون المشتقّ حقيقة فی خصوص المتلبّس او للأعمّ منه و ما انقضی علی اقوال

ثالثها: التّفصيل، بين اسم الفاعل و اسم المفعول، و غيره من سائر هيئات المشتقّات.

و رابعها: التّفصيل، بين ماذا كان المبدء من الملكات و الصّناعات، و غيرهما.

و خامسها: التّفصيل، بين المتعدّی كضارب، و غيره كعالم.

و سادسها: التّفصيل،بين ما اذا طرء ضدّ وجودیّ، و غيره.

و غير ذلك من الأقوال الّتی يقف عليها المراجع.

الاّ انّ الظّاهر: انّ هذه الأقوال حادثة بين المتاخّرين، بعد ما كانت المسئلة ذات قولين: قول بوضعه لخصوص المتلبّس مط فی جميع التّقادير، و قول بوضعه للأعمّ كذلك. و هذه التّفاصيل كلّها نشات من حسبان اختلاف الهيئآت الأشتقاقيّة، او اختلاف مبادی المشتقّات فيما نحن فيه، مع انّ الظّاهر انّ ذلك لايوجب اختلافا فيما نحن فيه، اذ الكلام فی وضع الهيئة للأخصّ او الأعمّ، و ذلك ممّا لايختلف فيه المبادی كما لايخفی، غايته لوكان المبدء ملكة او حرفة يكون الأنقضاء باعتبار ذهاب الملكة و رفع اليد عن الحرفة، و لو كان المبدء من الفعليّات يكون الأنقضاء بعدم الفعليّة. و كانّ منشأ توهّم التّفصيل بين المبادی، هو تخيّل صدق البقّال مثلا بالنسبة الی من لم يكن مشتغلا ببيع البقل، فتوهّم انّ البقّال لابدّ ان يكون للأعمّ. و كذا الكلام فی غير البقّال من سائر الصّيغ الّتی تكون المبادی فيها حرفة او صناعة او ملكة، ولكن لايخفی فساد التّوهم، فانّه بعد ما كان المبدء حرفة او ملكة او صناعة يكون العبرة فی الأنقضاء هو تبدّل الحرفة و الصّناعة بحرفة و صناعة اخری، او مجرّد رفع اليد عن تلك الحرفة و ان لم يتلبّس بحرفة اخری.

و بالجملة: لاوجه للتّفصيل بين مبادی المشتقات او هيئآتها، فالعمدة فی

المسئلة هو اثبات وضع المشتقّ لخصوص المتلبّس مط فى جميع الموارد، او وضعه للأعمّ كذلك مط.

والأقوى: انّه موضوع لخصوص المتلبّس مجاز فى غيره و يدلّ على المختار امور

الأوّل:

انّه بعد القول بالبساطة و خروج الذّات عن مفهوم المشتقّ، لا محيص عن القول بوضعه لخصوص المتلبّس، و لايمكن ان يكون موضوعا للأعمّ، اذالوضع للأعمّ لايكون الاّ اذا كان هناك جامع بين المتلبّس و المنقضى عنه المبدء، حتّى يكون اللّفظ موضوعا بازاء ذلك الجامع و ليس فى البين جامع بناء على البساطة، و ذلك لأنّ المشتقّ يكون ح عبارة عن نفس العرض الملحوظ لابشرط كما تقدّم، و ليس وظيفة الهيئة الاّ جعل العرض المباين عرضيّا محمولا، فالمشتقّ هو عبارة عن العرض المحمول، و من المعلوم: توقّف ذلك على وجود العرض حتّى يصح لحاظه لابشرط.

و الحاصل: انّ انقضاء المبدء موجب لأنعدام ما هو قوام المشتقّ و حقيقته، اذ بعد ما كانت الذّات منسلخة عن مدلول المشتقّ و كان حقيقة المشتقّ عبارة عن نفس العرض لابشرط، فلايعقل ان يكون هناك جامع بين حالتى الأنقضاء و التّلبس يكون اللّفظ موضوعا بازائه، لأنّ الأنقضاء موجب لأنعدام عنوان المشتقّ، ولا يعقل ان يكون اللّفظ موضوعا بازاء كلتا حالتى وجود المعنى و انعدامه، اذ لا جامع بين الوجود والعدم، فلا محيص من ان يكون المشتقّ موضوعا لخصوص المتلبّس.

و بالجملة: بناء على البساطة يرتفع الفارق بين الجوامد و المتشقّات، الاّ من حيث كون الجوامد عناو ين للذاتيات، و المشتقّات عناو ين للعرضيات، وامّا من حيث الوضع لخصوص المتلّبس فلا فرق بينهما، اذ كما ان انعدام الصورة النوعيّة الذاتية التّى بها يكون الحجر حجرا يوجب انعدام العنوان و عدم انحفاظ ما وضع اللّفظ بازائه، كذلك انعدام الصورة النوعية العرضية التى بها يكون الضارب ضاربا موجب لأنعدام عنوان الضارب و عدم انحفاظ ما وضع اللفظ بازائه. كلّ ذلك لمكان عدم ثبوت الجامع الباقى بين الحالتين الاّ الهيولى فى الجوامد والذّات

فى المشتقّات، و كلّ من الهيولى والذّات خارجة عن المعنى و اجنبية عنه.

فظهر: انّ هناك ملازمة بين القول بالبساطة و القول بالوضع لخصوص المتلبّس، و حيث اخترنا البساطة على ما تقدّم بيانه، فلابدّ ان نقول بوضع المشتقّ بازاء خصوص المتلبّس.

نعم للقائل بالتّركيب ان يقول بوضعه للأعمّ، اذ للقائل بالتّركيب ان يقول: انّ(ضارب)مثلاً موضوع للذّات التّى ثبت لها الضّرب فى الجملة، من غير تقييد بخصوص المتلبّس هذا.

ولكن مع ذلك لايستقيم، لتوجّه اشكال عدم ثبوت الجامع بين التّلبس و الأنقضاء حتّى على القول بالتّركيب، و ذلك لأنّ اقصى ما يدعيّه القائل بالتّركيب، هو انّ المشتقّ موضوع للّذات المقيّدة بالمبدء على وجه النّسبة النّاقصة التقييدية معرّى عن الزّمان، بداهة خروج الزّمان عن مداليل الأسماء، و من المعلوم: انه ليس هناك جامع بين الأنقضاء والتلبس الاّ الزمان، فلو كان الزمان جزء مدلول المشتق لأمكن للقائل بالتّركيب ان يقول: انّ الهيئة موضوعة للذّات الّتى ثبت لها المبدء فى زمان مّا، الصّادق على الزّمان الماضى والمتلبّس، و امّا لو لم يكن الزّمان جزء مدلول اللّفظ فلايكون هناك جامع يمكن ان يوضع اللّفظ بازائه، بداهة انّ الذّات انّما تنتسب الى المبدء عند فعليّة المبدء، و امّا مع عدم فعليّته فليست منتسبة اليه الاّ باعتبار الزّمان الماضى، و المفروض انّ الزّمان خارج عن مدلول اللّفظ.

و حاصل الكلام: انّ المشتقّ، اما ان يكون موضوعا لخصوص المتلبّس، و امّا ان يكون موضوعا للأعمّ بالأشتراك المعنوى، اذ لايحتمل ان يكون موضوعا لخصوص ما انقضى عنه المبدء، او موضوعا لكلّ منهما بالأشتراك اللّفظى، فلابدّ ان يكون موضوعا، امّا للمتلبّس، و امّا للأعمّ، و من المعلوم: انّ الوضع للأعمّ يتوقّف على ان يكون هناك جامع قريب عرفىّ، و لايمكن ان يكون هناك جامع بين التّلبّس و الأنقضاء الاّ من ناحية الزّمان، و المفروض انّ الزّمان خارج عن مدلول الأسماء، فلابدّ ان يكون موضوعا لخصوص المتلبّس.

فظهر: انّ القول بالتّركيب لايلازم القول بالأعمّ، كما ربّما يتخيّل،(١) بل قوى ذلك شيخنا الأستاد مدّظلّه ابتداء، و ان كان قد عدل عنه اخيرا و افاد: انّه لايمكن القول بالوضع للأعمّ مط، سواء قلنا بالبساطة، او قلنا بالتّركيب، و ان كان الأمر على البساطة اوضح، لما عرفت: من انّ المشتقّ بناء على البساطة ليس الاّ عبارة عن نفس الحدث لابشرط، و اللّفظ انّما يكون موضوعا بازاء هذا المعنى، و بعد الأنقضاء لم يبق حدث حتّى يتوهّم كونه حقيقة فيه، كما انّه عند انعدام الصّورة النوعية فى الجوامد لم يبق ما هو الموضوع له.

ولا يتوهّم انّه بناء على هذا ينبغى ان لا يصح اطلاق المشتقّ على ما انقضى عنه المبدء، اذ معنى المشتق لم يبق و الذات الباقية اجنبيّة عن المشتق، فعلى ايّ وجه يصح اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدء؟ فانّ الذات و ان لم تكن مأخوذة فى المشتق، الاّ انّها لمّا كانت معروضة للمشتق و متّصفة به فى السّابق، صحّ اطلاق المشتق عليها بعلاقة ما كان.

و بالجملة: لامحيص عن القول بوضع المشتق لخصوص المتلبّس، و لايمكن عقلاً ان يكون موضوعاً للأعمّ. هذا مضافاً الى وجود علائم الحقيقة و المجاز فى المقام، حيث انّه يتبادر خصوص المتلبّس عند الأطلاق، و يصح سلب عنوان المشتقّ عمّن انقضى عنه المبدء، فيصح ان يقال: زيد ليس بضارب اذا كان قد انقضى عنه الضّرب، و لاينافى صحّة السّلب لصحّة الحمل، بداهة انّ صحة الحمل ليس لمكان جوهر اللّفظ، بل بعناية ما كان، بخلاف صحّة السلب، فانّه يصح سلب الضّارب بما له من المعنى من دون عناية عن زيد الّذى لم يكن بضارب فعلا، كما يصح سلب الأسد بما له من المعنى عن الرّجل الشّجاع، مع صحّة حمله عليه ايضاً، الاّ انّ صحّة الحمل لمكان العناية، بخلاف صحّة السّلب.

---

(١) بتقريب انّه موضوع لنفس النسبة من غير تقييد بالأنقضاء والتلبّس، و بعبارة اخرى: موضوع للذّات الّتى ثبت لها الضرب كما هوالمتأول فى تفسير الضارب، و من المعلوم: انّ هذاالمعنى يصدق على المنقضى والمتلبس، فاعتبار خصوص المتلبس يحتاج الى مؤنة زائدة، فتأمل ـ منه.

و بالجملة: لوانكر صحّة السّلب فى سآئر المقامات، فليس لأحد انكاره فى المقام، لأنّ سآئر المقامات يمكن دعوى وضع اللّفظ فيها للأعم، كما لو ادّعى انّ الأسد موضوع لمطلق الشّجاع الجامع بين الحيوان المفترس و الرّجل، فمن ادّعى ذلك فليس ممّن ادّعى ما يخالف العقل، غايته انّه ادّعى ما يخالف الواقع.

و هذا بخلاف المقام، فانّ ادّعاء وضع المشتقّ للأعم ممّا لايمكن، لعدم الجامع فى البين عقلا على ما تقدّم بيانه. فالتّمسّك فى المقام بصحة السّلب ممّا لاغبار عليه، كما لاغبار لصحّة التّمسّك بلزوم اجتماع الضّدّين بناء على القول بالأعم فيما اذا تلبّس بضدّ ما كان متلبّسا به كالقيام و القعود، و توضيح ذلك: هو انّه لا اشكال فى تضادّ نفس المبادى: من القيام والقعود و السّواد و البياض و غير ذلك، و حينئذ فان قلنا ببساطة المشتقّ و انّه عبارة عن نفس المبادى لابشرط، فلااشكال فى تحقّق التّضادّ بين نفس المشتقّات ايضاً: من القائم و القاعد و الأسود و الأبيض، اذالقائم هو عبارة عن نفس القيام المتّحد وجوداً مع الذّات و كذلك القاعد، فالتّضاد بين القيام و القعود لا محالة يستلزم التّضادّ بين القائم و القاعد بل هو هو، فبنآء على البساطة لامجال لتوهّم عدم التّضاد بين القائم و القاعد، و يلزم الوضع للأعمّ اجتماع الضّدّين فيما اذا تلبّس القائم بالقعود، لصدق القائم و القاعد عليه حقيقة، و هو كما ترى يكون من اجتماع الضّدّين.

و امّا بناء على القول بالتّركيب، فربّما يتوهّم عدم التّضاد بين المشتقّات و ان كان هناك تضادّ بين نفس المبادى، بتقريب انّ الهيئة موضوعة للذّات الّتى ثبت لها المبدء فى الجملة، و لو آناما، فيكون القائم هو الّذى صدر عنه القيام، و هذا المعنى كما ترى يجامع القاعد الّذى هو عبارة عن الذّات التى صدر عنها القعود.

و الحاصل: انّ الهيئة توجب توسعة فى ناحية المبادى على وجه يقع التّخالف بينها، فيكون ضدّ القائم هو القاعد الدّائمى بحيث لم يتلبّس بالقيام اصلا، و كذا الحال فى القاعد، و امّا التلبّس بالقيام فى الجملة فليس ضدّا للقعود، و كذا العكس هذا.

ولكن مع ذلك لا يستقيم، بداهة انّه بعد تعرية الأسماء المشتقّة عن الدّلالة

على الزّمان يكون شغل الهيئة هوالصاق المبدء بالذّات و ربطه بها، من دون تصرّف فى المبادى و الذّوات، بل المبادى باقية على ما هى عليه من المعانى و كذا الذّوات، و بعد تسليم التّضادّ بين المبادى فلامعنى لعدم تسليمه بين المشتقّات، مع انّ الهيئات المشتقّة لم تحدث فى المبادى والذّوات ما يوجب خروجها عن التّضاد. نعم لو اخذ الزّمان فى مدلول الهيئة لكان للتّوهم المذكور مجال. فظهر: انّ التّضاد بين المبادى يسرى الى التّضادبين نفس المشتقات، و ذلك ينافى وضعها للأعمّ للزوم اجتماع الضّدين، فلابدّ عن القول بوضعها لخصوص المتلبّس، لأنّه لايتصادق عنوان القائم و القاعد فى آن واحد.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انّه لامحيص عن القول بوضع المشتق لخصوص المتلبّس و لايمكن عقلا وضعه للأعمّ، مضافا الى الوجوه الأخر.

بقى الكلام فيما استدلّ به القائل بالأعمّ، وهوامور:

الأوّل: تبادر الأعمّ.

الثّانى: عدم صحّة السّلب. و فيها ما عرفت: من تبادر خصوص المتلبّس، و صحّة السّلب عمّا انقضى عنه المبدء.

الثّالث: كثرة الاستعمال فى المنقضى. و فيه انّها دعوى لاشاهد عليها، اذ المسلّم هو كثرة اطلاق المشتقّ على ما انقضى عنه المبدء، ولكن مجرّد ذلك لايكفى، لأنّ الأطلاق انّما يكون بلحاظ حال التّلبس، لااطلاقه عليه فى الحال و جعله معنونا بالعنوان فعلا بلحاظ انّه كان متلبّسا قبل ذلك .

و بالجملة: فرق، بين ان يكون الأستعمال بلحاظ حال التلبّس و ان انقضى عنه التلبس، و بين ان يكون باللحاظ الفعلى لمكان انّه كان متلبّسا، و الّذى ينفع القائل بالأعمّ هو ان يكون الأستعمال على الوجه الثّانى دون الأوّل، اذ لااشكال فى انّ الأستعمال بلحاظ حال التلبّس يكون على وجه الحقيقة، و انت اذا راجعت وجدانك و استعمالك ترى انّ استعمالا تك انّما تكون بلحاظ حال التلبس، اذ الأستعمال بهذا اللحاظ لا يحتاج الى عناية و مؤنة، بخلاف استعماله بلحاظ الفعلى لمكان تلبّسه قبل، فانّ ذلك يحتاج الى لحاظ زائد عما هو عليه.

و الحاصل: انّ المنصف يرى انّ اطلاق الضّارب على من لم يكن متلبّسا بالضّرب فعلا و كان متلبّسا فى الزّمان الماضى انّما يكون بلحاظ حال تلبّسه، لابلحاظه الفعلى بحيث يكون الأطلاق لمكان تعنونه فعلا بالعنوان لمكان صدور الضّرب عنه فى الزّمان الماضى.

و بذلك يظهر: ضعف التّمسك بآيتى السّرقة و الزّنا اللّتين تمسّك بهما القائل بالأعمّ، بتوهم انّ المشتقّ فى الأيتين انّما استعمل فى الأعمّ من المنقضى، بل ربّما يتخيّل انّه مستعمل فى خصوص المنقضى، حيث انّه بعد تحقّق السرقة و الزنا يحكم عليه بالقطع و الحدّ، لوضوح انّه لولا تحقّق الموجب للحدّ، وانقضاء زمانه و لو آنا ما، لا يحكم عليه بالحدّ من القطع و الجلد.

ولكن لايخفى عليك فساد التّوهم، لأنّ المشتقّ فى الأيتين لم يستعمل فى المنقضى، بل لايمكن ان يكون مستعملا فى ذلك، لأنّ المشتقّ انّما جعل فى الأيتين موضوعا للحكم، و من المعلوم: انّه لايعقل تخلّف الحكم عن الموضوع و لو آناما، و الاّ لزم ان لايكون المشتقّ وحده موضوعا، بل كان مضى الزّمان و لو آنا ما له دخل فى الموضوع، و المفروض انّ المشتقّ تمام الموضوع للحكم.

و الحاصل: انّ كل عنوان اخذ موضوعاً لحكم من الأحكام فلايخلو، امّا ان يكون اخذه لمجرّد المعرفيّة من دون ان يكون له دخل فى الموضوع، و امّا ان يكون له دخل فيه. و هذا ايضاً على قسمين، لأنّه، امّا ان يكون له دخل حدوثا و بقاء، بحيث يدور الحكم مدار فعليّة العنوان، كما فى مثل حرمة و طى الحآئض، حيث انّ الحرمة تدور مدار فعليّة الحيض فى كلّ زمان. و اخرى: يكون له دخل حدوثا فقط، كما فى عنوان السّارق و الزّانى.

و فى كلا القسمين انّما يكون الحكم بلحاظ التّلبس، و لايمكن ان يكون بلحاظ الأنقضاء، لأنّ المفروض انّ العنوان هو الموضوع للحكم، فلابدّ ان يكون الحكم بلحاظ التلبس، اذ لو اخذ بلحاظ الأنقضاء يلزم ان لايكون العنوان تمام الموضوع، بل كان مضىّ الزّمان له دخل، فيلزم الخلف.

و بالجملة: لااشكال فى انّ السرقة و الزناء علّة للحكم بالجلد و القطع،

ولايمكن تخلّف الحكم عنهما، و ليس الحكم بالجلد و القطع و كذا سآئر الحدود من الأحكام الّتى يتوقّف استمرارها على استمرار موضوعاتها، كما فى مثل حرمة و طى الحائض، حيث انّ الحرمة فى كلّ زمان يتوقف على ثبوت الحآئض فى ذلك الزّمان، لا ان يكون حدوث الحيض فى زمان كافيا فى بقاء الحرمة ولو مع عدم التّلبس بعنوان الحآئض، بداهة انّ الأمر لايكون كذلك

وهذا بخلاف باب الحدود، فانّه يكفى فى ترتّب الحكم بالحدّ التلبّس بالعنوان آناما، و بعد التلبس يبقى الحكم الى ان يمتثل، و لايتوقّف بقاء الحكم على بقاء الموضوع فى كلّ آن.

فظهر: انّ فى مثل آية السرقة و الزناء لايمكن ان يراد من المشتق المنقضى و لا الأعمّ منه ومن التلبس، بل لامحيص من ان يراد منه خصوص المتلبّس لئلايلزم تخلّف الحكم عن موضوعه.

و بما ذكرنا يظهر الجواب عمّا استدلّ به القائل بالأعمّ ايضاً، بقوله تعالى:(١) و لاينال عهدى الظّالمين بضميمة استدلال الأمام(٢) بها على عدم قابليّة الرّجلين للخلافة لمكان عبادتهما الأوثان.

تقريب الأستدلال: هو انّه لولا كون المشتقّ للأعمّ لما صح استدلاله(ع) لعدم كون الرّجلين حين التّصدى للخلافة من عبدة الأوثان هذا.

و لكن ظهر الجواب عن ذلك، لأنّ استدلال الأمام (عليه السلام) لا يتوقّف على استعمال المشتق فى المنقضى، بل الأستدلال يتمّ ولو كان موضوعا لخصوص المتلبّس، لأنّ التلبس بالعنوان و لو آنا ما يكفى فى عدم نيل العهد الى الأبد، و لايتوقّف على بقآء العنوان، فحدوث العنوان فى مثل هذا يوجب ترتّب الحكم، فالمشتق فى مثل الاية ايضاً قد استعمل فى المتلبّس.

و يؤيد ذلك: انّ جلالة قدر الخلافة و ولاية العهد تناسب ان لايكون

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٢٤

(٢) راجع اصول الكافى،الجزء ١، كتاب الحجة، باب طبقات الانبياء والرسل والائمة، ص ٣٢٦

الخليفة متلبّسا بالظلم ابدا فى آن من الآنات، فالتلبّس بالظّلم فى آن ينافى منصب الخلافة الّذى هو منصب الهى، لسقوطه عن اعين النّاس، فلايؤثر كلامه فى تزكية النّفوس.

فتحصل: انّ المشتق فى هذه الأية و فى آيتى السرقة و الزناء انّما استعمل فى خصوص المتلبّس، لافى الأعمّ، و لا فى خصوص المنقضى.

المقصد الأوّل فى الأوامر

وقبل البحث عمّا يتضمّنه هذا المقصد من المباحث الأصوليّة، ينبغى تقديم امور: يبحث فيها عن بعض مايتعلّق بمادّة الامرو صيغته

(الأمر الأوّل)

قد ذكر لمادّة الأمر معان عديدة، حتّى انهاهابعض الى سبعه او اكثر، و عدّ منها: الطّلب، و الشّان، و الفعل، و غير ذلك. و قد طال التشاجر بينهم فى كون ذلك على نحوالأشتراك اللّفظى اوالمعنوى، وحيث لم يكن البحث عن ذلك كثير الجدوى، فالأعراض عنه اجدر. و ان كان ادّعاء الأشتراك اللّفظى بين تمام المعانى السبعة بعيدا غايته، بل لايبعد ان يكون ذلك على نحو الأشتراك المعنوى بين تمام المعانى السبعة، او ما عدى الطّلب منها، و انّه بالنّسبة الى الطّلب و ما عداه مشترك لفظى كما فى الفصول،(١) بل مال شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه، الى انّ مادّة الأمر موضوعة لمعنى كلّى و مفهوم عامّ جامع للمعانى السّبعة، نحو جامعيّة الكلّى لمصاديقه، و ان كان التّعبير عن ذلك المعنى العامّ بما يسلم عن الأشكال مشكلا، الاّ انّ الألتزام بالأشتراك اللّفظى اشكل.

و على كلّ حال، لا اشكال فى انّ الطّلب من معانى الأمر، سوآء كان بوضع يخصّه، او كان من مصاديق الموضوع له، ولكن ليس كلّ طلب امرا، بل اذا كان الطّالب عاليا و مستعليا على اشكال فى اعتبار الأخير.

---

(١) الفصول ص ٦٣. المقالة الاولى. «الحق ان لفظ الأمر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال امره بكذا، و بين الشأن كما يقال شغله كذا لتبادر كل منهما من اللفظ عندالاطلاق...»

و امّا اعتبار العلو فلاينبغى الأشكال فيه، بداهة انّ الطّلب من المساوى يكون التماسا، و من الدانى يكون دعآء، و لايصدق على ذلك انّه امر، بل لايبعد عدم صدق الأمر على طلب العالى الغير المستعلى، فانّ ذلك بالأرشاد و الأستشفاع اشبه. كما يؤيّد ذلك قوله (صلى الله عليه وآله) (١) لابل انا شافع عند قول السآئل: اتأمرنى يارسول الله(صلى الله عليه وآله).

(الأمر الثانى)

الوجوب و الأستحباب خارجان عن مفاد الأمر بحسب وضعه، و ان كان اطلاقه يقتضى الوجوب على ما سيأتى بيانه انشاء الله تعالى، الاّ انّ اقتضآء الأطلاق ذلك غير كونه مأخوذا فيه وضعا كما لا يخفى.

(الأمر الثالث)

قد ذكر لصيغة الأمر معان عديدة ايضاً، حتى نقل انّ بعضنا انها ها الى اربعة و عشرين، او اكثر، وعدّ منها: الطّلب و التّعجيز و التّهديد و غير ذلك.

و قد وقع البحث ايضاً فى انّ ذلك على نحو الأشتراك اللّفظى اوالمعنوى، الاّ انّ الأنصاف انّه لاوقع للبحث عن ذلك فى الصّيغة، و ان كان له وقع فى المادة، بداهة انّ صيغة الأمر كصيغة الماضى و المضارع تشتمل على مادّة و هيئة، و ليس للمادّة معنى سوى الحدث، كما انه ليس للهيئة معنى سوى الدلالة على نسبة المادة الى الفاعل. نعم تختلف كيفية انتساب المادة الى الفاعل حسب اختلاف الأفعال، ففى الفعل الماضى الهيئة انّما تدلّ على النّسبة التحققيّه، و فى المضارع تدلّ على النّسبة التّلبسيّة، على ما مرّ ذلك مشروحاً فى مبحث المشتق.

وامّا فعل الأمر، فهيئته انّما تدلّ على النّسبة الأيقاعيّة، من دون ان تكون الهيئة مستعملة فى الطّلب، اوفى التّهديد، او غير ذلك من المعانى المذكورة للهيئة، لوضوح انّه ليس معنى اضرب: اطلب، و لا اهدد، و لا غير ذلك. بل الطّلب، و

---

(١) راجع سنن ابى داود. الجزء الثانى. كتاب الطلاق، باب «السلركة تعتق و هى تحت حر او عبد» ص ٢٧٠

التّهديد، والتّعجير ، انّما تكون من قبيل الدّواعى لأيجاد النّسبة الأيقاعيّة بقوله: افعل. و من هنا تمحّضت صيغة افعل للأنشاء و لا تصلح ان تقع اخبارا ، اذالأيقاع لايمكن ان يكون اخبارا. و هذا بخلاف صيغة الماضى و المضارع، حيث انّهما يصلحان لكلّ من الأنشاء و الأخبار. امّا الماضى، فوقوعه انشآء فى باب العقود واضح. و امّا المضارع، فانشاء العقد به محلّ خلاف واشكال. نعم المضارع انّما يقع انشآء فى مقام الطّلب و البعث، كيصلّى، و يصوم، و ما شابه ذلك وهذا بخلاف الماضى، فانّه لم يعهد وقوعه انشاء فى مقام البعث و الطّلب ابتداء، وان استعمل فى القضايا الشّرطيّة فى ذلك لأنقلابه فيها الى الأستقبال، ولكن استعماله فى الطّلب فى غيرها ممّا لم نعهده. و على كلّ حال، لااشكال فى انّ صيغة افعل ليست بمعنى الطّلب و لا غيره من سآئر المعانى، و انّما هى موضوعة لأيقاع النّسبة بين المبدء و الفاعل لدواعى: منها الطّلب و منهاالتّهديد و منها غير ذلك ، فتأمل جيّدا.(١)

فتحصّل: انّ الصّيغة لم تستعمل فى الطلب، بل ان كان ايقاع النسبة بداعى البعث والطلب يوجد مصداق من كلى الطلب عند استعمال الصيغة و ايقاع النّسبة، كما هو الشأن فى غير النّسبة من سآئر الحروف حيث انّ باستعمالها يوجد مصداق من معنى كلى اسمى، كالندآء عند قولك: يازيد، و الخطاب عند قولك: ايّاك ، و غير ذلك من الحروف على ما تقدّم تفصيل ذلك.

(الأمر الرّابع)

لاباس فى المقام بالأشارة الى اتّحاد الطّلب و الأرادة و تغايرهما، حيث جرت سيرة الأعلام على التّعرض لذلك فى هذا المقام، و ان لم يكن له كثير ارتباط به. و على كلّ حال، ذهبت الأشاعرة الى تغاير الطّلب والأرادة، و ان ما بحذآء احدهما غيرما بحذآء الآخر. و ذهبت المعتزلة الى اتّحادهما وانّ الأرادة عين الطّلب، و الطّلب عين الأرادة. ولايخفى انّ الكلام فى المقام اعمّ من ارادة الفاعل و ارادة

---

(١) و فى بعض الكلمات انّ النسبة التى تكون فى صيغة (افعل) انّما هى بين المبدء والآمر، غايته انّه نسبة تسبيبيّة كما انّه تكون بينه و بين الفاعل نسبة مباشرية، فتأمل ـ منه.

الآمر، اذ لاخصوصيّة فى ارادة الآمر حتّى يختصّ الكلام فيها، فانّ المقدّمات الّتى يحتاج اليها الفعل الأختيارى فى مرحلة وقوعه من فاعله، هى بعينها يحتاج اليها الأمر فى مرحلة صدوره عن الآمر.

و بعد ذلك نقول: لااشكال فى توقّف الفعل الأختيارى على مقدّمات: من التّصور و التّصديق و العزم و الأرادة. و هذا ممّا لاكلام فيه، انّماالكلام فى انّه هل وراء الأرادة امر آخر؟ يكون هو المحرّك للعضلات يسمّى بالطّلب، او انّه ليس ورآء الأرادة امر آخر يسمّى بالطّلب؟ بل الأرادة بنفسها تستتبع حركة العضلات. ثمّ لا اشكال ايضاً فى انّ الأرادة من الكيفيّات النّفسانيّة الّتى تحصل فى النّفس قهرا كسآئر المقدّمات السّابقة عليها: من التّصور والعلم و غير ذلك و ليست الأرادة من الأفعال الأختياريّة للنّفس بحيث تكون من منشآتها الأختياريّة.

اذا عرفت ذلك ، فنقول: لاينبغى الأشكال فى انّ هناك ورآء الأرادة امر آخر يكون هو المستتبع لحركة العضلات و يكون ذلك من افعال النّفس، و ان شئت سمّه بحملة النّفس، او حركة النّفس، او تصدّى النّفس، و غير ذلك من التّعبيرات.

و بالجملة: الّذى نجده من انفسنا، انّ هناك ورآء الأرادة شيئا آخر يوجب وقوع الفعل الخارجى و صدوره عن فاعله. و من قال باتّحاد الطّلب و الأرادة لم يزد على استدلاله سوى دعوى الوجدان، و انّه لم نجد من انفسنا صفة قآئمة بالنّفس ورآء الأرادة تسمّى بالطّلب. و قد عرفت: انّ الوجدان على خلاف ذلك، بل البرهان يساعد على خلاف ذلك، لوضوح انّ الأنبعاث لايكون الاّ بالبعث، و البعث انّما هو من مقولة الفعل، و قد عرفت انّ الأرادة ليست من الأفعال النّفسانيّة، بل هى من الكيفيّات النّفسانيّة، فلو لم يكن هناك فعل نفسانى يقتضى الأنبعاث يلزم ان يكون انبعاث بلابعث.

و بالجملة: لاسبيل الى دعوى اتّحاد مفهوم الأرادة ومفهوم الطّلب، لتكذيب اللّغة و العرف ذلك، اذ ليس لفظ الأرادة و الطّلب من الألفاظ المترادفة، كا لأنسان و البشر. وان اريد من حديث الأتحاد التّصادق الموردى و ان تغايرا مفهوما فله وجه، اذ يمكن دعوى صدق الأرادة على ذلك الفعل النّفسانىّ، كما تصدق

على المقدمات السّابقة من التّصديق، و العزم، والجزم، و يطلق عليها الأرادة هذا.

ولكن فيه: ما فيه، اذ دعوى ذلك لايكون الاّ بدعوى انّ الأرادة لها مفهوم واسع، يسع المقدّمات السّابقة و ما هو فعل النّفس، و الحال انّه ليس كذلك، اذالأرادة كيفيّة خاصّة للنّفس تحدث بعد حدوث مباديها فيها، و لذا تسمى بالشّوق المؤكد، اذالتّعبير بذلك انّما هو لبيان انّه ليس كلّ ما يحدث فى النّفس يسمّى بالأرادة، بل الأرادة انّما تحدث بعد التّصور و التّصديق و غير ذلك من مباديها، و اطلاق الأرادة على بعض المبادى احيانا انّما هو لمكان التّسامح فى توسعة المفهوم، لاانّ المفهوم هو بنفسه موسع بحيث يشمل ذلك. فظهر: انّه لاسبيل الى دعوى الأتّحاد، بل المغايرة بينهما عرفا اوضح من ان تخفى.

بل لا يمكن دفع شبهة الجبر الاّ بذلك، بداهة انّه لوكانت الأفعال الخارجيّة معلولة للأرادة لكان اللّازم وقوع الفعل من فاعله بلااختيار، بل يقع الفعل قهرا عليه، اذالأرادة كما عرفت، كيفيّة نفسانيّة تحدث فى النّفس قهرا بعد تحقّق مباديها و عللها، كما انّ مبادى الأرادة ايضاً تحصل للنّفس قهرا، لأنّ التّصور امر قهرى للنّفس، و هو يستتبع التصديق استتباع العلّة لمعلولها و هو يستتبع العزم و الأرادة كذلك استتباع العلّة لمعلولها، و المفروض انّها تستتبع الفعل الخارجى كذلك، فجميع سلسلة العلل و المعلولات انّما تحصل فى النّفس عن غير اختيار، و مجرد سبق الأرادة لا يكفى فى اختيارية الفعل. وليس كلامنا فى الأصطلاح حتى يقال: انهم اصطلحوا على انّ كل فعل يكون مسبوقا بالأراده فهو اختيارى، اذ هذاالأصطلاح ممّا لا يغنى عن شئ، لان كلامنا فى واقع الأمر و مقام الثبوت، و انّه كيف يكون الفعل اختياريّا؟ مع انّه معلول لمقدّمات كلّها غير اختياريّة، فكيف يصح الثّواب و العقاب على فعل غير اختيارىّ؟

و الحاصل: انّه لو كانت الأفعال معلولة للأرادة، وكانت الأرادة معلولة لمباديها السّابقة، ولم يكن بعد الأرادة فعل من النّفس و قصد نفسانىّ، لكانت شبهة الجبر ممّا لادافع لها، و لقد وقع فى الجبر من وقع مع انّه لم يكن من اهله، وليس ذلك الاّ لأنكار التّغاير بين الطلب و الأرادة و حسبان انّه ليس وراء الأرادة شئ يكون

هو المناط فى اختياريّة الفعل.

و امّا بنآء على ما اخترناه من انّ ورآء الأرادة و الشّوق المؤكّد امرا آخر، و هو عبارة عن تصدّى النّفس نحو المطلوب و حملها اليه، فيكون ذلك التّصدى النفسانىّ هو مناط الأختيار، و ليس نسبة الطلب و التصدى الى الأرادة نسبة المعلول الى علّته حتّى يعود المحذور، بل النّفس هى بنفسها تتصدّى نحو المطلوب، من دون ان يكون لتصدّيها علة تحملها عليه.

نعم الأرادة بمالها من المبادى تكون من المرجّحات لطلب النفس و تصدّيها، فللنفس بعد تحقّق الأرادة بما لها من المبادى التّصدى نحو الفعل . كما انّ لها عدم التّصدى و الكفّ عن الشّئ، و ليس حصول الشّوق المؤكد فى النفس علّة تامّة لتصدى النفس، بحيث ليس لها بعد حصول ذلك الكيف النفسانى الأمتناع عن الفعل، كما هو مقالة الجبريّة، بل غايته انّ الشّوق الموكد يكون من المرجحات لتصدّى النفس و لايخفى الفرق بين المرجح و العلّة. هذا كلّه فى نفى الجبر.

وامّا نفى التّفويض

فالأمر فيه اوضح، لأنّ اساس التّفويض هو تخيّل عدم حاجة الممكن فى بقآئه الى العلّة، و انّه يكفى فيه علّة الحدوث، مع انّ هذا تخيّل فاسد لاينبغى ان يصغى اليه، بداهة انّ الممكن بحسب ذاته يتساوى فيه الوجود والعدم، و يحتاج فى كلّ آن الى ان يصله الفيض من المبدء الفيّاض، بحيث لوانقطع عنه الفيض آنا ما لأنعدم و فنى، فوجوده فى كلّ آن يستند الى الفيّاض. هذا بالنّسبة الى اصل وجوده. و كذا الحال بالنّسبة الى ارادته وافعاله يحتاج الى المبدء لكن لاعلى نحو الجبر كما عرفت. فتأمل فى المقام جيّدا، فانّه خارج عمّا نحن فيه و لايسع التّكلّم فيه ازيد من ذلك ، و الغرض فى المقام بيان تغاير الطلب و الأرادة، و قد عرفت بما لامزيد عليه تغايرهما.

هذا كلّه فى ارادات العباد وافعالهم التّكوينيّة، و قس على ذلك الطلب و الأرادة التّشريعيّة، فانّ المبادى الّتى يتوقّف عليها الفعل التّكوينى كلّها ممّا يتوقّف عليها الأمر التّشريعىّ، غايته: انّ الطّلب فى التّكوينيّات انّما هو عبارة: عن تصدّى

النّفس لحركة عضلاتها نحو المطلوب، و فى التّشريعى عبارة عن تصدّى الآمر بامره لحركة عضلات المأمور نحو المطلوب، و الاّ فمن حيث معنى الطلب لافرق بينهما، و انّه فى كلا المقامين بمعنى التّصدى.

و بما ذكرنا ظهر: ما فى بعض الكلمات-من تقسيم الأرادة و الطّلب الى الواقعى و الأنشائىّ-من الخلل، لوضوح انّ الأرادة من الكيفيّات النّفسانيّة الغير القابلة للأنشاء، اذالأنشاء عبارة عن الأيجاد، والأرادة غير قابلة لذلك فتأمل.

(الأمر الخامس)

قد عرفت انّ صيغة الأمر ليست موضوعة للطّلب، ولاغيره من المعانى المذكورة لها، بل انّما هى موضوعة لأيقاع النّسبة بين المبدء و الفاعل لدواعى: منها الطّلب و منها التّهديد و منها الأمتحان و منها غير ذلك. و ليست الصّيغة من اوّل الأمر مستعملة فى الطّلب، و لا المنشأ فيها مفهوم الطّلب، بل بها يوجد مصداق من الطّلب اذا كان ايقاع النّسبة بداعى الطّلب، دون ما اذا كان بداعى التّهديد و السّخريّة.

نعم، فيما اذا كان بداعى الأمتحان يمكن ان يقال: انّه طلب، غايته انّ صدق الطّلب عليه ليس لمكان مطلوبيّة الفعل لمصلحة فيه، بل لمكان بعث حركة عضلات العبد.

و بعبارة اخرى: المطلوب فى الأوامر الأمتحانيّة نفس حركة عضلات العبد لانفس الفعل، و على اىّ حال الأمر فى ذلك سهل.

انّما الأشكال فى طريق استفادة الوجوب من الصّيغة، بعد ما كان استفادة الوجوب منها ممّا لااشكال فيه، كما يدلّ على ذلك قوله تعالى:(١) ما منعك ان لا تسجد اذامرتك ، مع انّ الأمر كان بصيغته، كما هو ظاهر قوله تعالى: فقعوا له ساجدين. و بالجملة: لااشكال فى استفادة الوجوب منها، انّما الأشكال فى طريق استفادة الوجوب منها.

---

(١) سورة الاعراف الآية ١٢

فنقول: لهم فى ذلك طرق:

منها: دعوى وضعها لغة للوجوب. و هذه الدّعوى بظاهرها لا تستقيم، لما عرفت: انّ الصّيغة لها مادّة و هيئة، و المادّة موضوعة لمعناها الحدثى، و مفاد الهيئة معنى حرفىّ، لكونها موضوعة لنسبة المادّة الى الفاعل بالنّسبة الأيقاعيّة. فلامعنى لدعوى وضعها للوجوب. اللّهمّ الاّ ان توجّه بانّ المراد وضعها لايقاع النّسبة اذا كان بداعى الطّلب الوجوبى، بان يؤخذ ـ بداعى الطّلب الوجوبى ـ قيدا فى وضع الهيئة.

و امّا دعوى: اكثريّة استعمالها فى الأستحباب فيلزم اكثريّة المجاز على الحقيقة، فهذا ممّا ليس فيه محذور اذا كان ذلك بقرينة تدلّ على ذلك انّما الشّان فى اثبات هذه الدّعوى اى دعوى الوضع لذلك بل هى فاسدة من اصلها.

و توضيح الفساد يتوقّف على بيان حقيقة الوجوب و الأستحباب و بيان المايز بينهما.

فنقول: ربّما قيل بانّ الوجوب عبارة عن الأذن فى الفعل مع المنع من التّرك و الأستحباب عبارة عن الأذن فى الفعل مع الرّخصة فى التّرك، فيكون مفاد كلّ من الوجوب والأستحباب مركبّا من امرين. و لمّا كان التّفسير بذلك واضح الفساد، لوضوح بساطة مفهوم الوجوب و الأستحباب، عدل عن ذلك المتأخّرون، و جعلوا المايز بينهما بالشّدة و الضّعف، و قالوا: انّ الوجوب و الأستحباب حقيقة واحدة مقولة بالتّشكيك، فالوجوب عبارة عن الطّلب الشّديد، و الأستحباب عبارة عن الطّلب الضّعيف هذا.

ولكنّ الأنصاف: انّ هذه الدّعوى كسابقتها واضحة الفساد، لأنّ الطّلب لايقبل الشّدة و الضّعف، لوضوح انّ طلب ما كان فى غاية المحبوبيّة و ما لم يكن كذلك على نهج واحد، و هذا ليس من الأمور الّتى يرجع فيها الى اللّغة، بل العرف ببابك، فهل ترى من نفسك اختلاف تصدى نفسك و حملتها نحو ماكان فى منتهى درجة المصلحة وقوّة الملاك، كتصدى نفسك نحو شرب المآء الّذى به نجاتك، او نحو ما كان فى اوّل درجة المصلحة، كتصدى نفسك لشرب المآء لمحض التّبريد، كلا لايختلف تصدى النّفس المستتبع لحركة العضلات باختلاف ذلك ، بل انّ بعث

التفس للعضلات فى كلا المقامين على نسق واحد. نعم ربّما تختلف الأرادة بالشّدة و الضّعف كسائر الكيفيّات النّفسانيّة، الاّ انّ الأرادة ما لم تكن واصلة الى حدّ الشّوق المؤكّد الّذى لامرتبة بعده لا تكون مستتبعة لتصدى النّفس. هذا فى طلب الفاعل وارادته، و قس على ذلك طلب الآمر، فانّه لايختلف بعث الآمر حسب اختلاف ملاكات البعث، بل انّه فى كلا المقامين يقول: افعل، و يبعث المأمور نحو المطلوب، و يقول مولويا: اغتسل للجمعة، كما يقول: اغتسل للجنابة.

فدعوى اختلاف الطّلب فى الشّدة و الضّعف، و كون ذلك هو المايز بين الوجوب و الأستحباب ممّا لاوجه لها، بل العرف و الوجدان يكذبها و ان قال به بعض الأساطين.

و الّذى ينبغى ان يقال: هو انّ الوجوب انّما يكون حكما عقليّا، لا انّه امر شرعىّ ينشأه الآمر حتّى يكون ذلك مفاد الصّيغة و مدلولها اللّفظى، كما هو مقالة من يقول بوضعها لذلك ، و معنى كون الوجوب حكما عقليّا، هو انّ العبد لابدّ ان ينبعث عن بعث المولى الاّ ان يردمنه التّرخيص بعد ما كان المولى قد اعمل ماكان من وظيفته و اظهر و بعث و قال مولويّا: افعل، و ليس وظيفة المولى اكثر من ذلك و بعد اعمال المولى وظيفته تصل النّوبة الى حكم العقل من لزوم انبعاث العبد عن بعث المولى، و لانعنى بالوجوب سوى ذلك .

و بما ذكرنا يندفع ما استشكل: من انّه كيف يعقل استعمال الصّيغة فى الأعمّ من الوجوب و الأستحباب، كما ورد فى عدّة من الأخبار ذكر جملة من الواجبات و المستحبّات بصيغة واحدة كقوله: اغتسل للجمعة، و الجنابة، و التّوبة، وغير ذلك، فانّه لوكان الوجوب عبارة عن شدّة الطّلب، و الأستحباب عبارة عن ضعفه لكان الأشكال فى محلّه، بداهة انّه لايعقل ان يوجد الطّلب بلاحدّ خاصّ من الشّدة و الضّعف، اذ لايمكن وجود الكلّى بلاحدّ.

و امّا بناء على ما قلناه من معنى الوجوب فلااشكال فيه، اذ ليس الطّلب منقسما الى قسمين، بل الطّلب انّما يكون عبارة عن البعث، و هو غير مقول بالتّشكيك و الصّيغة فى جميع المقامات لم تستعمل الاّ لأيقاع النّسبة بداعى البعث و التّحريك

غايته انّه فى بعض المقامات قام الدّليل على عدم لزوم الأنبعاث عن ذلك البعث، و فى بعض المقامات لم يقم، فيكون المورد على ما هو عليه من حكم العقل بلزوم الأنبعاث عن البعث.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انَّ الوجوب لايستفاد من نفس الصيغة وضعا او انصرافا، بل انّما يستفاد منها بضميمة حكم العقل. و بتقريب آخر: الوجوب ليس معناه لغة الاّ الثّبوت، و منه قولهم: الواجب بالذّات و الواجب بالغير، فانّ معنى كونه واجبا بالذّات، هو انّ ثبوته يكون لنفسه و لمكان اقتضاء ذاته لالعلة خارجيّة تقتضى الثّبوت، و معنى كونه واجبا بالغير، هو ثبوت علّة وجوده، اى انَّ علّة وجوده قد تمّت و ثبتت. هذا فى الواجبات التّكوينيّة، وقس عليه الواجبات التّشريعيّة، فانّ معنى كون الشّئ واجبا شرعا هو ثبوت علّة وجوده فى عالم التّشريع، وليس علّة وجوده الاّ البعث، فالبعث يقتضى الوجود لوخلّى و طبعه ولم يقم دليل على انّ البعث لم يكن للترغيب الّذى هو معنى الأستحباب. وليكن هذا معنى قولهم: اطلاق الصّيغة يقتضى الوجوب، فتأمل فى المقام جيّدا.

(الأمر السّادس)

فى دلالة الصّيغة على التّعبديّة و التّوصّليّة

اعلم: انّ البحث فى ذلك يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فيما يقتضيه الأصل اللّفظى

المقام الثّانى: فيما يقتضيه الأصل العملى عند عدم الأصل اللّفظى، و تنقيح البحث عن المقام الأوّل يستدعى تقديم امور:

الأمر الأوّل:

فى معنى التّعبديّة و التّوصّليّة امّا التّعبّدية: فهى عبارة عن الوظيفة التّى شرعت لأجل ان يتعبّد بها العبد لربّه و يظهر عبوديّته، وهى المعبّرعنها بالفارسيّة (پرستش) و معلوم: انّ اهل كلّ نحلة لهم افعال يظهرون بها عبوديّتهم، و يعبدون بها معبودهم حتّى عبدة الصّنم و الشّمس، فانّ لهم حركات خاصّة و افعالا مخصوصة، بها يتذلّلون لمعبودهم، و يظهرون له العبوديّة. فالمراد من العبادة فى شرعنا، هو ما

شرع لأن يتعبّد به العبد لربّه، و معلوم: انّ فعل الشّئ لأظهار العبوديّة لايكون الاّ بفعله امتثالا لأمره، او طلبا لمرضاته، او طمعا فى جنّته، او خوفا من ناره او غير ذلك ممّا يحصل به قصد التّقرب، على ما ذكرنا تفصيل ذلك فى الفقه عند البحث عن نيّة الصّلوة، (١) و لايكون الشّئ عبادة بدون ذلك كما لايخفى.

ويقابلها التّوصّليّة، و هى ما لم يكن تشريعه لأجل اظهار العبوديّة.

و قد يطلق التّوصّليّة و يراد منها: عدم اعتبار المباشرة، او عدم اعتبار الأرادة و الأختيار، او عدم اعتبار الأباحة و السقوط بفعل المحرّم. و لايخفى انّ النّسبة بين الأطلاقين هى العموم من وجه، اذ ربّما يكون الشّئ توصّليا بالمعنى الأوّل، اى (لم يشرع لأجل اظهار العبوديّة) و مع ذلك يعتبر فيه الأرادة و الأختيار، كوجوب ردّ التّحيّة، فانّه لايعتبر فيه قصد التّعبد، و مع ذلك يعتبر فيه المباشرة، و ربّما ينعكس الأمر و يكون الشّئ توصّليّا بالمعنى الثّانى اى لايعتبر فيه المباشرة و يسقط بالأستنابة و فعل الغير، و مع ذلك لايكون توصّليّا بالمعنى الأوّل بل يكون تعبّديا، كقضاء صلوة الميّت الواجب على الولىّ، فانّه يعتبر فيه التّعبّد مع عدم اعتبار المباشرة. و على كلّ حال البحث يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى اصالة التّعبديّة المقابلة للتّوصّليّة بالمعنى الأوّل لها.

المقام الثّانى: فى اصالة التّعبديّة المقابلة للتوصّليّة بالمعنى الثانى لها.

و لنقدم الكلام فى المقام الثّانى، ثمّ نعقّبه بالمقام الأوّل.

فنقول: انّ الحقّ فيه، هو اصالة التّعبديّة، بمعنى اعتبار المباشرة و الأرادة و الأختيار و الأباحة، فلايسقط بفعل الغير، ولابلاارادة و اختيار، و لابفعل المحرّم، الاّ ان يقوم دليل على عدم اعتبار احد القيود الثّلاثة او جميعها، ولكن تحرير الأصل بالنّسبة الى هذه القيود الثّلاثة يختلف، و ليس هناك اصل واحد يقتضى القيود الثّلاثة. فينبغى تحرير الأصل الجارى فى اعتبار كلّ قيد عليحدّة.

---

(١) راجع تفصيل هذا البحث فى المجلد الثانى من تقرير ابحاث المحقق النائينى قدس سره فى مباحث الصلوة لتلميذه المحقق الحاج شيخ محمد تقى الآملى طاب مضجعه. الفصل الاول من فصول افعال الصلوة ص٢.

فنقول: امّا تحرير اصالة التّعبديّة، بمعنى اعتبارالمباشرة وعدم سقوطه بالأستنابة و فعل الغير، فيتوقّف على بيان كيفيّة نحو تعلّق التكليف فيما ثبت جواز الأستنابة فيه وسقوطه بفعل الغير تبرّعاً، بعد ما كان هناك ملازمة بين جواز الأستنابه وجواز التبرع، فانّ كلما يدخله الأستنابة(١) يدخله التّبرع كذا العكس.

و ليعلم: انّ التّكليف لايسقط بمجرّد الأستنابة فيما ثبت جواز الأستنابة فيه، بل انّما يسقط بفعل النّائب، لابنفس الأستنابة، فيقع الأشكال ح فى كيفيّة تعلّق التّكليف على هذا النّحو، و انّه من اىّ سنخ من الأقسام المتصوّرة فى التّكاليف؟ من حيث الأطلاق و الأشتراط و التّعيينيّة و التّخييرية و غير ذلك من الأقسام.

فنقول: امّا تعلّق التّكليف بالنّسبة الى المادة، اى الفعل المطالب به، فيكون على وجه التّعيين، بمعنى انّه لايقوم شئ مقامه، كمايقوم العتق مقام الصّيام و الصيّام مقام الأطعام فى خصال الكفّارة. و امّا من حيث جهة الصّدور عن الفاعل فلايعتبر فيه التّعيينية، بمعنى انّه لايعتبر فيه مباشرة المأمور بنفسه، و اصدار المكلّف بعينه، بل للمكلّف الأستنابة فيه واستيجار الغير له.

و بذلك يمتاز عن الواجب الكفائى، فانّ الوجوب فيه بالنّسبة الى المآدة و ان كان على وجه التّعيين، و لايعتبر مباشرة شخص خاصّ فيه، الاّ انّ الوجوب فيه متوجّه الى عامّة المكلّفين، بحيث انّ كلّ من اتى به فقداتى بما هو واجب عليه نفسه، لانّه يأتى به نيابة عن الغير. و هذا بخلاف المقام، فانّ الآتى بالعمل، سواء كان على وجه الأستنابة، او على وجه التّبرع، انّما يأتى به عن الغير، و يقصد تفريغ ذمّة الغير، بحيث لولم يأت به على هذا الوجه لكان الواجب بعد باقيافى ذمّة الغير و لايسقط عنه، كما فى القضاء عن الميّت، و اداء الدّين، و امثال ذلك من الواجبات

---

(١) الاّ فى بعض فروع الجهاد، حيث يجوز الأستنابة فيه و يقع الفعل عن المنوب عنه و يترتب عليه قسمة الغنيمة ولا يدخله التّبرع بل يقع الفعل عن المتبرّع، الاّ ان يتأمل فى ذلك ايضاً، فتأمل و راجع ادلّة الباب ـ منه.

الّتى يكون المكلّف بها شخصاً خاصّاً، و مع ذلك يسقط بفعل الغير استنابة او تبرّعا، فقولنا فى المقام: انّه لايعتبر فيه صدوره عن المكلّف لايلازم كونه واجبا كفائيّا، بل التّكليف بالنّسبة الى جهة جواز الأستنابة يكون على وجه التخيير، و يكون نتيجة التكليف بعد قيام الدليل على جواز الأستنابه فيه هو التخيير بين المباشره والأستنابه لأنّ الأستنابة ايضاً فعل اختيارىّ للشّخص قابلة لتعلّق التّكليف بها تخييرا او تعيينا، و معلوم انّ التّخيير على هذا الوجه انّما يكون شرعيّا لاعقليّاً، اذ ليس هناك جامع قريب عرفىّ حتّى يكون التّخيير عقليّا.

و بعبارة اخرى: ليس هناك جامع خطابى بين المباشرة والأستنابة، و ما لم يكن فى البين جامع خطابى لايكون التّخيير عقليّا و ان كان هناك جامع ملاكى، فانّ مجرّد وجود الجامع الملاكى لا يكفى فى التّخيير العقلى.

و بعبارة ثالثة: يعتبر فى التّخيير العقلى ان تكون افراد التّخيير مندرجة تحت حقيقة واحدة عرفيّة، كالأنسان بالنّسبة الى افراده، و لايكفى فى التّخيير العقلى الأشتراك فى الأثر مع تباين الأفراد بالهويّة، كالشّمس و النّار، حيث انّهما متباينان بالهويّة مع اشتراكهما فى الأثر و هو التّسخين، فالتّخيير بين المباشرة و الأستنابة لابدّ ان يكون شرعيّا.

وربّما يتوهّم: انّ الأستنابة ترجع الى التّسبيب، وانّ المنوب عنه يكون سببا لوقوع الفعل عن الفاعل الّذى هو النّآئب و الفعل يستند اليه بتسبيبه.

و فيه انّ ضابط باب التّسبيب، هو ان لايتوسّط بين السّبب و بين الأثر ارادة فاعل مختار تام الأرادة و الأختيار، كفتح قفص الطّائر الّذى يكون سببا لهلاك الطّير و امر الصبّى الغير المميز، فان الفعل فى مثل هذا يستند الى السّبب دون المباشر، واما اذا توسّط فى البين ارادة فاعل مختار فالفعل انّما يستند الى المباشر دون السّبب كما فى المقام، حيث انّ الفعل يستند الى النّائب دون المنوب عنه الاّ بعناية و تسامح، كما فى بنى الأمير المدينة. فجعل باب الأستنابة من صغريات باب التّسبيب كما يظهرمن بعض الكلمات ممّا لاوجه له، بل الأستنابة هى باب عليحدّة و عنوان مستقلّ و تكون فى موارد جوازها احد فردى التّخيير الشّرعى هذا.

و حيث عرفت: انّ جواز الأستنابة يلازم جواز التّبرع ولو مع عدم رضا المتبرّع عنه، بل تفرغ ذمّته قهرا عليه، فينبغى ح ان يبحث عن كيفيّة سقوط التّكليف بتبرّع المتبرّع، و انّ نحو تعلّق التّكليف بالمكلّف مع سقوطه بفعل المتبرّع على ايّ وجه يكون؟ فانّ فى مثل هذا لايمكن ان يكون على وجه التّخيير، و ليس تبرّع المتبرّع من قبيل الأستنابة، بان يكون احد فردى التّخيير الشّرعى فضلا عن التّخيير العقلى، لأنّ احد طرفى التّخيير لابدّ ان يكون مقدورا للمكلّف و يتعلّق به ارادته نحو تعلّقه بالطّرف الأخر، و فعل الغير لايدخل تحت قدرة المكلّف، و لايمكن تعلّق الأرادة به، فلامعنى لأن يقال: افعل انت بنفسك او غيرك .

و الحاصل: انّه لايمكن ان يكون الشّخص مكلّفا بفعل غيره و لو على وجه التّخيير بين فعله و فعل غيره. بل فيما يكون فعل الغير مسقطا للتّكليف عن المكلّف اذا توقّف اسقاطه على قصد النّيابة و اتيان الفعل عنه-كما فى الحج، و القضآء عن الميّت، و ادآء الدّين حيث لايسقط التّكليف عن المكلّف الاّ باتيان الغير نيابة عنه و بقصد تفريغ ذمّته، و الاّ لايقع الفعل عن المكلّف و لا تفرغ ذمّته، بخلاف ازالة النّجاسة حيث انّ الوجوب يسقط فيها على ايّ وجه اتّفق - يكون هناك جهة اخرى تمنع من كونه احد فردى التّخيير، مضافاً الى انّه خارج عن تحت القدرة و الأختيار، و هى انّ اسقاط فعل الغير التّكليف عن غيره انّما يكون بعد توجّه التّكليف اليه و مطالبته به، حتّى يمكن للغير قصد النيّابة عنه و اتيانه بالفعل بداعى تفريغ الذّمّة و تنزيل نفسه منزلة المكلّف، فيكون السّقوط بفعل الغير فى طول التّكليف و توجّهه نحو المكلّف، اذ بعد توجّه التّكليف نحوه واشتغال ذمّته به يمكن للغير تفريغ ذمّته و فعله نيابة عنه،و من المعلوم: انّ ما كان فى طول الشّئ لايمكن ان يكون فى عرضه واحد فردى التّخيير فتأمل.

و على كلّ حال، انّ فعل الغير و تبرّعه لايمكن ان يكون احد فردى التّخيير، و ليس فعل الغير كالأستنابة، حيث انّها يمكن ان تكون احد فردى التّخيير، لأنّ الأستنابة فعل اختيارىّ للمكلّف، فيمكن تعلّق التّكليف بها تعيينا او تخييرا، و اين هذا من فعل الغير الّذى لايكون تحت قدرة المكلّف و ارادته؟ فسقوط التّكليف بفعل

الغير لايمكن ان يكون على وجه التّخيير، بل لابدّ ان يكون ذلك على وجه تقييد الموضوع فيما اذا كان للتكلّيف تعلّق بموضوع خارجىّ كخطاب ادّ الدّين، او تقييد الحكم فيما اذا لم يكن له تعلّق بموضوع خارجىّ كالحجّ، فيكون وجوب ادآء الدّين من جهة السّقوط بفعل الغير من قبيل الواجب المشروط، و يرجع حقيقة التّكليف الى وجوب اداء الدّين الذى لم يؤدّه الغير، فالواجب على المكلّف هو الدّين المقيّد. و كذا يقال فى الحجّ: ان وجوب الحجّ مشروط بعد قيام الغير به تبرّعاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: انّ التّكليف الّذى ثبت فيه جواز الأستنابة و جواز تبرّع الغير يجتمع فيه جهات ثلث: جهة تعيينيّة وهى بالنّسبة الى المادّة حيث لايقوم شئ مقامها، و جهة تخييريّة و هى بالنّسبة الى الأستنابة، و جهة اشتراط و تقييد و هى بالنّسبة الى السقوط بفعل الغير. هذا اذا ثبت جواز الأستنابة فيه.

وامّا اذا شك، كما هو المقصود بالكلام، فالشّك فى جواز الأستنابة يستتبع الشّك فى السّقوط بفعل الغير، لما عرفت من الملازمة بينهما، فيحصل الشّك فيه من جهتين: التّعيين و التّخيير، و من جهة الأطلاق و الأشتراط، و اصالة التّعيينيّة و الأطلاق ترفع كلتا جهتى الشّك، كما هو الشّان فى جميع موارد دوران الأمر بين التّعيين و التّخيير، و الأطلاق والأشتراط، حيث انّ ظاهر الأمر و مقتضى الأصل اللّفظى هو التّعيين و الأطلاق، فالأصل اللّفظى يقتضى التّعبديّة بمعنى عدم جواز الأستنابة و عدم السّقوط بفعل الغير، هذا اذا كان هناك اطلاق.

و امّا اذا لم يكن، و وصلت النّوبة الى الأصل العملى، فمقتضى الأصل يختلف باختلاف جهتى الشّك. امّا من جهة الشّك فى التّعيين و التّخيير، فالأصل يقتضى الأشتغال و عدم السّقوط بالأستنابة، على ما هو الأقوى عندنا: من انّ الأصل هو الاشتغال فى دوران الأمر بين التعيين والتّخيير كما حررناه فى محله.

و امّا من جهة الشّك فى الأطلاق و الأشتراط، فالأصل العملى فى موارد دوران الأمر بين الأطلاق و الأشتراط و ان كان ينتج نتيجة الأشتراط، على عكس الأصل اللّفظى، لرجوع الشّك فيه الى الشّك فى التّكليف فى صورة فقدان الشّرط، و الأصل البرأته عنه، كالشّك فى وجوب الحجّ عند عدم الأستطاعة لو فرض الشّك فى

اشتراط الوجوب بها، الاّ انّه فى المقام لايمكن ذلك، لأنّ الشّك فى المقام راجع الى مرحلة البقاء و سقوط التّكليف بفعل الغير، لافى مرحلة الجعل و الثّبوت، و مقتضى الأستصحاب هو بقاء التّكليف و عدم سقوطه بفعل الغير. و ما قلناه: من اصالة البرائة عند دوران الأمر بين الأطلاق و الأشتراط، انّما هو فيما اذا رجع الشّك الى ناحية الثّبوت كمثال الحجّ، لا الى ناحية البقآء كما فى المقام. هذا تمام الكلام فى اصالة التّعبديّة بمعنى اعتبار المباشرة و عدم السّقوط بالأستنابة و فعل الغير.

و امّا الكلام فى اصالة التّعبديّة بمعنى اعتبار الأرادة و الأختيار و عدم السّقوط بدون ذلك، فمجمل القول فيه: هو انّ الأقوى فيه ايضاً اصالة التّعبديّة، بمعنى عدم سقوط التّكليف عند فعله بلا ارادة و اختيار، و ليس ذلك لأجل اخذ الأختيار فى موادّ الأفعال، لوضوح فساده، بداهة عدم توقّف الضّرب و القتل و غير ذلك من الموادّ على وقوعها عن ارادة و اختيار، و كذا ليس ذلك لأجل اخذ الأختيار فى هيئات الأفعال، لوضوح انه لا يتوقف صدق انتساب المادة الى الفاعل على الأرادة والأختيار، و كيف يمكن ذلك ؟ مع انّ الأفعال تعمّ افعال السّجايا و غيرها، كنجل، و علم، و كرم، واحمر، و اصفر، و ذلك ممّا لايمكن فيه الأرادة و الأختيار، فهيئة الفعل الماضى والمضارع لادلالة فيها على الأختيار. نعم تمتاز هيئة فعل الأمر عن سائر الأفعال فى اعتبار الأختياريّة و ذلك لأمرين:

الأوّل: انّه يعتبر فى متعلّق التّكليف ان يكون صدوره عن الفاعل حسنا. و بعبارة اخرى: يعتبر عقلا فى متعلّق التّكليف القدرة عليه ليتمكّن المكلّف من امتثال الأمر على وجه يصدر الفعل عنه حسنا، و من المعلوم: انّ صدور الفعل حسنا من فاعله يتوقّف على الأرادة و الأختيار، اذ الأفعال الغير الأختياريّة لا تتّصف بالحسن و القبح الفاعلى، و ان اتصفت بالحسن و القبح الفعلى، فلابدّ من خروج مالايكون بارادة و اختيار عن متعلّق التّكليف عقلا، و لايمكن ان يعمّه سعة دائرة الأمر.

الثّانى: هوانّ نفس الأمر يقتضى اعتبار الأرادة و الأختيار مع قطع النّظر عن الحكم العقلى، و ذلك لأنّ الأمر الشّرعى انّما هو توجيه ارادة العبد نحو المطلوب و

تحريك عضلا ته، فالأمر هو بنفسه يقتضى اعتبار الأرادة و الأختيار، و لايمكن ان يتعلّق بالأعمّ لانّه بعث للأرادة و تحريك لها، و ح لو قام دليل على سقوط التّكليف عند فعل متعلّقه بلا ارادة واختيار، كان ذلك من قبيل سقوط التّكليف بفعل الغير، و هو يرجع الى تقييد الموضوع، و اطلاق الخطاب عند الشّك يدفع التّقييد المذكور، فالأصل اللّفظى يقتضى عدم السّقوط عند عدم الأرادة و الأختيار. و كذا الحال فى الأصل العملى على حذو ماتقدّم عند الشّك فى سقوطه بفعل الغير.

و امّا اصالة التّعبديّة بمعنى عدم سقوطه بفعل المحرّم، فتوضيح الكلام فيه: هو انّ السّقوط بفعل المحرّم لابدّ ان يكون لمكان اتّحاد متعلّق الأمر مع متعلّق النّهى خارجا، و الاّ لم يعقل السّقوط بدون ذلك، و هذا الأتحاد انّما يكون باحد امرين: امّا لكون النّسبة بين المتعلّقين العموم و الخصوص المطلق، و امّا لكون النّسبة هى العموم من وجه، اذ لايمكن الأتّحاد بدون ذلك. فان كان بين المتعلّقين العموم والخصوص المطلق، فيندرج فى باب النّهى عن العبادة و يخرج الفرد المحرّم عن سعة دائرة الأمر و يقيّد الأمر لامحالة بما عدا ذلك، من غير فرق بين العبادة و غيرها كما لايخفى. و انكان بين المتعلّقين العموم من وجه، فيندرج فى باب اجتماع الأمر و النّهى، فان قلنا فى تلك المسئلة بالأمتناع مع تقديم جانب النّهى، كان من صغريات النّهى عن العبادة ايضاً على ما سيأتى بيانه انشاءالله تعالى، و ان قلنا بالجواز كما هو المختار فالمتعلّق و ان لم يتّحد و اندرج فى باب التّزاحم، الاّ انّه مع ذلك لايصلح الفرد المحرّم للتّقريب (١) لعدم حسنه الفاعلى و ان كان فيه ملاك الأمر، الاّ انّه لمّا يقع مبغوضا عليه لمكان مجامعته للحرام، فلايصلح لأن يتقرّب به، فلايسقط الأمر به. فالأصل

---

(١) لا يخفى: انّ هذا البيان انّما يتم فيما اذا كان المأمور به عبادة، و امّا اذا لم يكن عبادة فبغضه الفاعلى ممّا لا اثر له بعد ما كان المقام من باب التزاحم و اشتمال الفعل على تمام الملاك ، فلا محيص من سقوط الأمر حينئذٍ ولا مجال للشك فيه. و هذا بخلاف المقامات المتقدمة، فانّ فى جميعها مجالاً واسعاً لتطرّق الشك فيها، لاحتمال دخل الاختيار مثلا اوالمباشرة فى ملاك الحكم، ولأجله نحتاج الى دليل خارجىّ يدل على السقوط بذلك بخلاف ما كان من باب التزاحم، فانّ نفس دليل الحكم يقتضى السقوط لمكان كشفه عن الملاك حتّى فى الفرد المزاحم للحرام، كما هو لازم القول بجواز الاجتماع، فتأمّل ـ منه.

اللّفظى و كذا العملى يقتضى عدم السّقوط بفعل المحرّم، كما اقتضيا عدم السّقوط بالأستنابة و فعل الغير، و عن لا ارادة واختيار. هذا تمام الكلام فى المقام الثّانى. فلنعطف الكلام الى المقام الأوّل، الّذى هو المقصود بالأصالة فى هذا المبحث، وهو انّ الأصل يقتضى التّعبّديّة بالمعنى الآخر لها او لايقتضى، و قد عرفت فى الأمر الأوّل من الأمور الّتى اردنا تقديمها فى هذا المبحث معنى التّعبّديّة، و حاصله: انّ التّعبّديّة عبارة عن الوظيفة الّتى شرعت لأجل ان يتعبّد بها، و يظهر العبد عبوديّته لمولاه.

الأمر الثّانى :

لااشكال فى انّ كلّ حكم له متعلّق و موضوع. والمراد من المتعلّق هو ما يطالب به العبد من الفعل او التّرك، كالحج، والصّلوة، و الصّوم، وغير ذلك من الأفعال. والمراد بالموضوع هو ما اخذ مفروض الوجود فى متعلّق الحكم، كالعاقل البالغ المستطيع مثلا. و بعبارة اخرى: المراد من الموضوع هو المكلّف الّذى طولب بالفعل او التّرك بما له من القيود و الشّرائط: من العقل و البلوغ و غير ذلك.

ثمّ انّ كلاّ من الموضوع و المتعلّق له انقسامات عقليّة سابقة على مرحلة ورود الحكم عليه، وهذه الأنقسامات تلحق له بحسب الأمكان العقلى و لو لم يكن هناك شرع و لاحكم، ككون المكلّف عاقلا، بالغا، قادرا، روميا، زنجيا، احمر، ابيض، اسود، و غير ذلك من الأنقسامات الّتى يمكن ان تفرض له. و ككون الصّلوة مثلا الى القبلة، او فى المسجد، او الحمّام، مقرونة بالطهارة، الى غير ذلك من الأنقسامات التّى يمكن ان تفرض لها فى حدّ نفسها و لو لم تكن متعلّقة لحكم اصلا.

و لكلّ منهما ايضاً انقسامات تلحقها بعد ورود الحكم عليها، بحيث لولا الحكم لما امكن لحوق تلك الأنقسامات لها، ككون المكلّف عالما بالحكم، او جاهلا به، بداهة انّ العلم بالحكم لايمكن الاّ بعد الحكم. و هذا بخلاف العلم بالموضوع، فانّه يمكن لحوقه بدون الحكم. هذا بالنّسبة الى الموضوع. وامّا بالنّسبة الى المتعلّق، ككون الصّلوة ممّا يتقرّب ويمتثل بها، فانّ هذا انّما يلحق الصّلوة بعد الأمر بها، اذ لولا الأمر لما كان عروض هذا الوصف لها ممكنا.

ثمّ انّه لااشكال فى امكان التّقييد او الأطلاق بالنّسبة الى كلّ من الموضوع والمتعلّق بلحاظ الأنقسامات السّابقة على ورود الحكم، بل لامحيص امّا من الأطلاق او التّقييد، لعدم امكان الأهمال الواقعى بالنّسبة الى الآمر الملتفت، لوضوح انّه لابد من تصوّر موضوع حكمه و متعلّقه، فاذا كان ملتفتا الى الأنقسامات اللّاحقة للموضوع او المتعلّق، فامّا ان لا يعتبر فيه انقساما خاصّا فهو مطلق ، او ان يعتبر فيه انقساما خاصّا فهو مقيد.

و بالجملة: لو اوجب اكرام الجيران و هو ملتفت الى انّ الأكرام يمكن ان يكون بالضّيافة و يمكن ان يكون بغيرها، و كذا كان ملتفتا الى انّ فى الجيران عدوا و صديقا، فان تساوت الأقسام فى نظره فلامحيص من اطلاق حكمه، والاّ فلابدّ من التّقييد بما يكون منها موافقا لنظره ، هذا بحسب الثّبوت و نفس الأمر. و امّا بحسب مقام الأثبات و مرحلة الأظهار، فيمكن فيه الأهمال لغرض له فى ذلك. هذا فى الأنقسامات السّابقة على الحكم اللّاحقة للموضوع او المتعلّق.

و امّا الأنقسامات اللّاحقة للحكم فلايمكن فيها التّقييد ثبوتا، و اذا امتنع التّقييد امتنع الأطلاق ايضاً لما بين الأطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة، فالقدرة على احدهما عين القدرة على الآخر، كما انّ امتناع احدهما عين امتناع الآخر و ذلك واضح. فالشّان انّما هو فى اثبات امتناع التّقييد. فنقول: يقع الكلام تارة: بالنّسبة الى الموضوع، و اخرى: بالنّسبة الى المتعلّق. امّا بالنّسبة الى الموضوع، فالتّقييد تارة: يكون فى مرحلة فعليّة الحكم، واخرى: يكون فى مرحلة انشآئه.

و امّا التّقييد فى مرحلة فعليّة الحكم فلايعقل، للزوم الدّور. و ذلك لأنّ فعليّة الحكم انّما يكون بوجود موضوعه، كما اوضحناه فى محلّه، فنسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلّة الى المعلول، و لايعقل تقدّم الحكم على موضوعه، و الاّ يلزم عدم موضوعيّة ما فرض كونه موضوعا، و ذلك واضح. و من المعلوم: انّ العلم بالشّئ يتوقّف على ثبوت الشّئ فى الموطن الّذى تعلّق العلم به، اذالعلم لابدّ له من متعلّق و رتبة المتعلّق سابقة على العلم ليمكن تعلّق العلم به، فلو فرض انّ العلم بالحكم اخذ قيداً للموضوع فلا بد من ثبوت الموضوع بماله من القيود فى المرتبة السابقة على الحكم، لما

عرفت: من لزوم تقدم الموضوع على الحكم، ففعلية الحكم تتوقف على وجودالموضوع، فلو فرض ان العلم بالحكم اخذ قيدا فى الموضوع يلزم توقّف الموضوع على الحكم، لأنّ من اجزآء الموضوع العلم بالحكم، فلابدّ من وجود الحكم ليلتئم الموضوع بماله من الأجزآء، و هذا كما ترى يلزم منه الدّور المصرّح، غايته انّ التّوقّف من احد الجانبين يكون شرعيّا وهو توقّف الحكم على الموضوع لأنّ الموضوع انّما يكون بحسب الجعل الشّرعىّ اذ لو لم يعتبره الشّارع لما كاد ان يكون موضوعا، ومن الجانب الأخر يكون عقليّا و هو توقّف الموضوع على الحكم، لأنّ توقّف العلم الّذى اخذ قيدا للموضوع على المعلوم الّذى هو الحكم حسب الفرض عقلى، و لك ان تجعل التّوقف من الجانبين عقليّا فتأمل.

و على كلّ حال، لا اشكال فى لزوم الدّور ان اخذ العلم بالحكم قيدا للموضوع فى مقام فعليّة الحكم. و امّا ان اخذ قيدا فى مقام الأنشاء فربّما يتوهّم عدم المانع من ذلك ، لأنّ انشاء الحكم لايتوقّف على وجود الموضوع و ان توقّف فعليّته عليه، بل انشاء الأحكام انّما يكون قبل وجود موضوعاتها، فيرتفع التّوقّف من احد الجانبين هذا.

ولكن اخذ العلم بالحكم قيداللموضوع فى مرحلة الأنشآء و ان لم يلزم منه الدّور المصطلح، الاّ انّه يلزم منه توقّف الشّئ على نفسه ابتدآء بدون توسيط الدّور.

و توضيح ذلك : هوانّ الدّور عبارة عن الذّهاب و الأياب فى سلسلة العلل والمعلولات، بان يقع مافرض كونه علّة لوجود الشّئ فى سلسلة معلوله، امّا بلاواسطة كتوقّف (ا) على (ب) و (ب) على (ا) او مع الواسطة كما اذا فرض توسط (ج) فى البين، و الأوّل هو المصرّح، و الثّانى هو المضمر.

والوجه فى امتناع الدّور، هو لزوم تقدّم الشّئ على نفسه الّذى هو عبارة عن اجتماع النّقيضين، فانّ هذا هو الممتنع الأوّلى العقلى الّذى لابدّ من رجوع كلّ ممتنع اليه، والاّ لم يكن ممتنعا، فالممتنع الأولى هو ان يكون الشّئ موجودا فى حال كونه معدوما الذى هو عبارة عن اجتماع الوجود و العدم فى شئ واحد فى آن واحد، والدّور انّما يكون ممتنعا لأجل استلزامه ذلك فان توقّف (ا) على (ب) يستدعى تقدّم

(ب) فى الوجود على (الف)، فلو فرض توقّف (ب) على (الف) ايضاً يلزم تقدّم (الف) على (ب) المفروض تاخّره عنه ، و يرجع بالأخرة الى توقّف (الف) على نفسه، فلو فرض فى مورد لزوم هذا المحذور بلا توسّط الدّور، فهو اولى بانيحكم عليه بالأمتناع.

و بعد ذلك نقول فى المقام:لو اخذ العلم بالحكم قيدا للموضوع فى مرحلة الأنشاء يلزم تقدّم الشّئ على نفسه، و ذلك لأنّه لابدّ من فرض وجوده بما انّه مرآة لخارجه قبل وجود نفسه، اذ الأنشاآت الشّرعيّة انّما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة التّى هى المعتبرة فى العلوم، و ليست من القضايا العقليّة التّى لاموطن لها الاّ العقل، و لامن انياب الأغوال الّتى تكون مجرّد فرض لاواقعيّة لها اصلا، بل الأنشاءات الشّرعيّة انّما هى عبارة عن جعل الأحكام على موضوعاتها المقدّرة وجوداتها، وهذا الجعل انّما يكون قبل وجود الموضوعات فى الخارج، و عند وجودها تصير تلك الأحكام فعليّة.

و حينئذ لو فرض اخذ العلم بالأنشاء قيدا للموضوع فى ذلك المقام، فلابدّ من تصور الموضوع بماله من القيود لينشأ الحكم على طبقه، و المفروض انّ من قيود الموضوع العلم بهذا الأنشاء نفسه، فلابدّ من تصوّر وجود الأنشاء مرآتاً لخارجه قبل وجود نفسه، و هذا كما ترى يلزم منه تقدّم الأنشاء على نفسه، و هو ضرورىّ الأمتناع.

والحاصل:

انّه لواخذ العلم بالحكم قيدا فى مقام الأنشاء، و المفروض انّه لاحكم سوى ما انشأ، فلابدّ من تصوّر وجود الأنشاء قبل وجوده ليمكن اخذ العلم به قيدا، و ليس ذلك مجرّد قضيّة فرضيّة من قبيل انياب الأغوال، حتّى يقال: لامانع من تصوّر وجود الشّئ قبل نفسه لأمكان فرض اجتماع النّقيضين، بل قد عرفت: انّ الأحكام الشّرعيّة و انشاءاتها انّما تكون على نهج القضايا لحقيقيّة القابلة الصّدق على الخارجيّات. و تصوّر وجود الشّئ القابل للأنطباق الخارجى قبل وجود نفسه محال هذا كلّه فى الأنقسامات اللّاحقة للموضوع المترتّبة على الحكم.

وامّا الانقسامات اللاحقة للمتعلّق المترتّبة على الحكم، كقصد امتثال الأمر في الصلوة مثلا، فامتناع أخذه في المتعلّق انّما هو لأجل لزوم تقدّم الشيء على نفسه في جميع المراحل، أي في مرحلة الإنشاء، و مرحلة الفعليّة، و مرحلة الامتثال.

امّا في مرحلة الإنشاء: فالكلام فيه هو الكلام في أخذ العلم في تلك المرحلة، حيث قلنا: انّه يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه، فان أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق نفس ذلك الأمر يستلزم تصوّر الأمر قبل وجود نفسه، وكذا الحال عند أخذه في مقام الفعليّة، فانّ قصد امتثال الأمر يكون حينئذٍ على حذو سائر الشرائط والأجزاء كالفاتحة، و من المعلوم: انّ فعل المكلّف إذا كان له تعلّق بما هو خارج عن قدرته، فلابدّ من أخذ ذلك مفروض الوجود ليتعلّق به فعل المكلّف و يرد عليه، كالأمر في قصد امتثال الأمر، فانّ قصد الامتثال الّذي هو فعل المكلّف إنّما يتعلّق بالأمر، وهو من فعل الشارع خارج عن قدرة المكلّف، فلا بدّ ان يكون موجوداً ليتعلّق القصد به، كالفاتحة الّتي يتعلّق بها القراءة الّتي هي فعل المكلّف، و كالقبلة حيث يتعلّق الأمر باستقبالها، فلا بدّ من وجود ما يستقبل ليتعلّق الأمر بالاستقبال، إذ لا يعقل الأمر بالاستقبال فعلاً مع عدم وجود المستقبل إليه. و في المقام لا بدّ من وجود الأمر ليتعلّق الأمر بقصده، والمفروض انّه ليس هناك إلّا أمر واحد تعلّق بالقصد وتعلّق القصد به، وهذا كما ترى يلزم منه وجود الأمر قبل نفسه كما لا يخفى.

وبالجملة: قصد امتثال الأمر إذا أُخذ قيداً في المتعلّق في مرحلة فعليّة الأمر بالصّلوة فلابدّ من وجود الأمر ليتعلّق الأمر بقصد امتثاله، مع انّه ليس هناك إلّا أمر واحد، فيلزم وجود الأمر قبل نفسه.

وامّا في مرحلة الامتثال: فكذلك أي يلزم وجود الشيء قبل نفسه، بمعنى انّه لايمكن للمكلّف امتثاله لاستلزامه ذلك المحذور، وذلك لأنّ قصد امتثال الأمر إذا تعلّق الطلب به و وقع تحت دائرة الأمر وأُخذ في المتعلّق قيداً على حذو سائر الشروط والأجزاء، فلابدّ للمكلّف من ان يأتي بهذا القيد بداعي امتثال أمره، كما يأتي بسائر الأجزاء بداعي امتثال أمرها، فيلزم المكلّف ان يقصد امتثال الأمر بداعي امتثال امره، وهذا كما ترى، يلزم منه ان يكون الأمر موجوداً قبل نفسه،

ليتحقّق منه قصد امتثال الأمر بداعى الأمر المتعلّق به.

والحاصل: انّ المكلّف لايتمكّن من الأمتثال، اذ ليس له فعل الصّلوة بداعى امرها، لأنّ الأمر لم يتعلّق بنفس الصّلوة فقط حسب الفرض، بل تعلّق بها مع قصد امتثال الأمر، فالأمر قد تعلّق بقصد امتثال الأمر و لو فى ضمن تعلّقه بالصّلوة على هذا النّحو، فيلزم المكلّف ان يقصد امتثال الأمر بداعى امره، و هذا لايكون الاّ بعد فرض وجود الأمر قبل نفسه ليمكن القصد الى امتثاله بداعى امره الّذى هو نفسه، اذ ليس فى المقام الاّ امر واحد، و هذا معنى لزوم وجود الأمر قبل نفسه.

هذا كلّه، ان اخذ خصوص امتثال الأمر قيدا للمتعلّق، بناء على ما حكى عن الجواهر:(١) من انّ العبرة فى العبادة انّما هو فعلها بداعى امتثال امرها و لايكفى قصد الجهة و لاسآئر الدّواعى الأخر. بل جعل سآئر الدّواعى فى طول داعى امتثال

---

(١) قال فى الجواهر:

«اما العبادات فلا اشكال فى اعتبار القصد فيها، لعدم صدق الأمتثال والطاعة بدونه، و اعتبارهما فى كل امرصدر من الشارع معلوم بالعقل و النقل كتاباً و سنة، بل ضرورة من الدين، بل لايصدقان الا بالاتيان بالفعل بقصد امتثال الأمر فضلاً عن مطلق القصد، ضرورة عدم تشخص الافعال بالنسبة الى ذلك عرفاً الا بالنيّه، فالخالى منها عن قصد الامتثال والطاعة لاينصرف الى ما تعلق به الامر اذ الامر والعبثية فضلاً عن غيرها على حد سواء بالنسبة اليه، و من هنا اذا كان الامر متعدداً توقف صدق الامتثال على قصد التعيين لعدم انصراف الفعل بدونه الى احدهما...

و ذكر بعد سطور:

«اما القربة بمعنى القرب الروحانى الذى هو شبيه بالقرب المكانى فهو من غايات قصدالامتثال المزبور و دواعيه، ولا يجب نية ذلك و قصده قطعا».

و ذكر ايضاً بعد رد الاستدلال على اعتبار قصد الوجه بان جنس الفعل لا يستلزم وجوهه الاّ بالنيّة.

«... ولا ريب فى عدم توقف صدق الامتثال على شىء من هذه المشخصات، ضرورة الاكتفاء باتحاد الخطاب مع قصد امتثاله عن ذلك كله، اذ هو متشخص بالوحدة مستغن بها عنها، والا لوجب التعرض لغيرها من المشخصات الزمانية والمكانيّة و سائر المقارنات، اذا لكل على حد سواء بالنسبة الى ذلك . بل ليست صفة الوجوب الاّ كتاكد الندب فى المندوب المعلوم عدم وجوب نيته زيادة على اصل الندب.» راجع جواهر الكلام، الجزء ٩، ص ١٦١ - ١٥٧ - ١٥٥ و ملحض مختاره هناك ، عدم كون تلك الدواعى عرضية، بل المعتبر فى صحة العبادة اتيانها بداعى امتثال الامر و هذا مما لامحيص عنه.

الأمر، وجعل هذا هوالأصل فى تحقق العبادة، و تلك الدّواعى من باب الدّاعى للدّاعى، و لا تصلح ان تكون هى تمام الدّاعى، بل لابدّ من ان يأتى بالصّلوة بداعى امتثال امرها و يكون داعيه الى ذلك هو دخول الجنّة مثلا، او خوف النّار، او كونه اهلا لذلك. فجعل اهليّته للعبادة الّتى هى اقصى مراتب العبادة فى طول داعى امتثال الأمر.

و ذهب جماعة (١) الى كفاية قصد جهة الأمر فى العبادة، ولا تتوقّف على قصد خصوص امتثال الأمر، بل يكفى قصد الملاك والمصلحة الّتى اقتضت الأمر. و ذهب شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه الى كفاية فعل العبادة لله ولو مع عدم قصد الأمتثال او الجهة، بل يكفى كونها لله كما يدلّ على ذلك بعض الأخبار، و قد ذكرنا تفصيل ذلك فى الفقه عند البحث عن نيّة الصّلوة(٢) فراجع.

و على كلّ حال، ان اخذ خصوص قصد امتثال الأمر فى متعلّق الأمر يستلزم ما ذكرناه من تقدّم الشّئ على نفسه فى مرحلة الأنشاء، و الفعليّة، و الأمتثال. وان اخذ قصد الجهة فى متعلّق الأمر لاقصد امتثال الأمر يلزم الدّور، و ذلك لأنّ قصد المصلحة يتوقّف على ثبوت المصلحة ولو فيما بعد، و المفروض انّه لامصلحة بدون قصدها، اذ قصد المصلحة يكون من احد القيود المعتبرة، والصلوة لا تشتمل على المصلحة الاّ بعد جامعيّتها لجميع القيود المعتبرة فيها الّتى منها قصد المصلحة، فكما انّ الصّلوة الفاقدة للفاتحة لايكون فيها مصلحة، كذلك الصّلوة الفاقدة لقصد المصلحة لا تشتمل على المصلحة، فيلزم ح ان تكون المصلحة متوقّفة على القصد اليها، و القصد اليها يتوقّف على ثبوتها فى نفسها من غير ناحية القصد اليها، فلو جائت من ناحية نفس القصد اليها يلزم الدّور، و ذلك واضح. فاذا امتنع القصد على هذا الوجه، امتنع جعل قصد المصلحة قيدا فى المتعلّق، لأنّ جعل ما يلزم منه المحال محال. هذا اذا قلنا باعتبار قصد الجهة.

---

(١) ذهب اليه استاذ الاساطين الشيخ الانصارى، و عليه جماعة من محقق تلامذته.

(٢) راجع المجلدالثانى من تقريرات بحث الاستاذ فى مباحث الصلوة للمحقق الآملى قدس سره. ص ٢٧

و امّا اذا لم نعتبر ذلك ايضاً، و قلنا بكفاية القصد الى كون العبادة لله فى مقابل العبادة للسمعة والرّياء، فهو و ان لم يستلزم منه محذور الدّور و تقدّم الشّئ على نفسه لأمكان الأمر بالصّلوة الّتى ياتى بها لله، بان يوخذ ذلك فى متعلّق الأمر من دون استلزام محذور الدّور و لا تقدّم الشّئ على نفسه، الاّ انّه يرد عليه محذور آخر سار فى الجميع حتّى اخذ قصد الأمر و الجهة، مضافا الى ما يرد عليهما من المحاذير المتقدّمة، و هو انّ باب الدّواعى لايمكن ان يتعلّق بها ارادة الفاعل، لأنّها واقعة فوق الأرادة، والأرادة انّما تنبعث عنها، و لايمكن ان تتعلّق الأرادة بها، لأنّ الأرادة انّما تتعلّق بما يفعل، ولايمكن ان تتعلّق بما لايكون من سنخ الفعل كالدّواعى.

و الحاصل: انّ الدّاعى انّمايكون علّة للأرادة، فلايعقل ان تكون معلولة للأرادة، واذا لم يكن الدّواعى متعلّقة لأرادة الفاعل فلايمكن ان يتعلّق بها ارادة الآمر عند ارادته للفعل، لما بيّناه مرارا من الملازمة بين ارادة الفاعل و ارادة الآمر، بمعنى انه كلّما يتعلّق به ارادة الفاعل يتعلّق به ارادة الآمر وكلّما لايتعلّق به ارادة الفاعل لايتعلّق به ارادة الآمر، لأنّ ارادة الآمر انّما تكون محرّكة لأرادة الفاعل، فلابدّ من ان تتعلّق ارادة الآمر بما يمكن تعلّق ارادة الفاعل به، و الدّواعى لايمكن تعلّق ارادة الفاعل بها عند ارادته للفعل، لأنّها واقعة فى سلسلة علل الأرادة، فلا تتعلّق بها ارادة الآمر عند ارادته الفعل من العبد.

فتحصل من جميع ما ذكر: انّه لايمكن اخذ ما يكون به العبادة عبادة فى متعلّق الأمر مط، سواء كان المصحّح لها خصوص قصد الامر، او الأعمّ منه و من قصد الجهة، او الأعمّ من ذلك و كفاية اتيانها لله تعالى. فيقع الأشكال ح فى كيفيّة اعتبار ما يكون به العبادة عبادة، و لهم فى التّفصى عن هذا الأشكال وجوه:

الوجه الأوّل:

ما نسب الى الميرزا الشّيرازى قده

و حاصله: انّ العباديّة انّما هى كيفيّة فى المأمور به و عنوان له، و يكون قصد الأمر، او الوجه، او غير ذلك، من المحقّقات لذلك العنوان و محصّلا له، من دون ان يكون ذلك متعلّقا للأمر، و لا مأخوذاً فى المأمور به. و بالجملة: العبادة كما

فسّرناها فى اوّل العنوان، هى عبارة عن الوظيفة الّتى شرعت لأجل ان يتعبّد العبد بها، فالصّلوة المأتّى بها بعنوان التّعبد و اظهارا للعبوديّة هى المأمور بها، و الأمر بها على هذا الوجه بمكان من الأمكان، و المكلّف يتمكّن من اتيان الصّلوة كذلك، بان ياتى بالصّلوة اظهارا للعبوديّة. و حينئذ فللمكلّف ان ياتى بالصّلوة على هذا الوجه، من دون ان يقصد الأمر، و لا الجهة، و لاغيرهما من الدّواعى، فتقع عبادة. و له ان يأتى بها بداعى الأمر او الجهة،و يكون ذلك محقّقا لعنوان العبادة فى الصّلوة و محصّلا لها، من دون ان يتعلّق امر بتلك الدّواعى اصلا، اذ ليس حصول العبادة منحصرا بتلك الدّواعى، حتّى نقول: لابدّ من تعلّق الأمر بها، بل عباديّة العبادة انّما هى امر آخر وراء تلك الدّواعى، و ذلك الأمر الآخر عنوان للمأمور به و كيفيّة له يمكن تعلّق ارادة الفاعل به، غايته انّ بتلك الدّواعى ايضاً يمكن تحقّق العنوان هذا.

ولكن هذا الوجه ممّا ينبغى القطع بعدمه،لوضوح انّ الملاك فى العباديّة انّما هو فعلها باحد الدّواعى القريبة كما يدل عليه الأخبار، فلواتى بالفعل لا باحد تلك الدّواعى تبطل، كما انّه لواتى بها باحد تلك الدّواعى تصح و لوفرض محالا عدم حصول ذلك العنوان فى المأمور به، فالعبرة فى عباديّة العبادة انّما هى بتلك الدّواعى.

الوجه الثّانى:

هو ان يكون الأمر التّعبدى بهو يـة ذاته يقتضى عدم سقوطه الاّ بقصده، بحيث يكون هناك خصوصيّة فى ذاته تستدعى ذلك، من دون ان يؤخذ ذلك فى متعلّقه، و يكون الميز بين التّعبدى و التّوصّلى بنفس الهو يّة و ان اشتركا فى البعث والطّلب. نعم لابدّ هناك من كاشف يدلّ على انّ الأمر الفلانى تعبّدىّ اوتوصّلى هذا.

ولكن يرد عليه:

اوّلاً: عدم انحصار التّعبديّة بقصد الأمر، بل يكفى سائر الدّواعى ايضاً.

و ثانياً: انّ هذه دعوى لاشاهد عليها، اذ نحن لانتعقّل ان يكون هناك خصوصيّة فى ذات الأمر تقتضى التّعبديّة، بحيث يكون ذات الأمر يقتضى قصد نفسه تارة، و اخرى لايقتضيه، حتّى يكون الأوّل تعبّديّا، والثّانى توصّليّا، بل الأمر فى

التعبدى و التّوصلى يكون على نسق واحد، بمعنى انّه لاميز هناك فى الذّات.

الوجه الثّالث:

هو ان تكون التّعبديّة من كيفيّات الأمر وخصوصيّة لاحقة له، لكن لالمكان اقتضاء ذاته ذلك حتّى يرجع الى الوجه الثانى، بل هى لاحقة له من ناحية الغرض، و ليس مرادنا من الغرض فى المقام ملاكات الأحكام والمصالح الكامنة فى الأفعال، فانّ تلك المصالح ممّا لاعبرة بها فى باب التّكاليف، بمعنى انّها ليست لازمة التّحصيل على المكلّف، لأنّ نسبة فعل المكلّف اليها نسبة المعدّو ليست من المسبّبات التوليديّة-كما اوضحنا ذلك فيما تقدّم فى بحث الصّحيح و الأعمّ - بل الغرض فى المقام يكون بمعنى آخر حاصله: ان يكون غرضه من الأمر التّعبدية و قصد امتثاله، لوضوح انّ الغرض من الأمر يختلف، فتارة: يكون الغرض منه مجرّد تحقّق الفعل من المكلّف خارجاً على ايّ وجه اتّفق، و اخرى: يكون الغرض منه تعبد المكلّف به و قصد امتثاله، فيلحق الأمر لمكان هذا الغرض خصوصيّة يقتضى التّعبديّة و يكون طوراً للأمر و شانا من شئونه، فيرتفع ح محذور اخذ قصد الأمر فى المتعلّق، بل اعتبار قصد الأمر انّما هو لمكان اقتضاء الأمر ذلك، حيث انّ الغرض منه يكون ذلك. ولعلّ هذا المعنى من الغرض هو الّذى ذكره الشّيخ قده فى بحث الأقلّ والأكثر، وان كان لايساعد عليه ذيل كلامه عند قوله فان قلت، فراجع ذلك المقام مع ماعلّقناه عليه.

و على كلّ حال يرد على هذا الوجه:

اولاً: ما اوردناه على الوجه الثّانى من انّ ذلك انّما يتّم على مقالة صاحب الجواهر باعتبار خصوص قصد الأمر فى العبادة، و نحن قد ابطلنا ذلك ، و قلنا: بكفاية قصد الجهة او الأغمّ من ذلك .

ثانياً: انّ ذلك ممّا لا يرفع الأشكال، لوضوح انّ الأمر هو بنفسه لايمكن ان يتكفّل الغرض منه و يبيّن المقصود منه، بل لابدّ هناك من بيان آخر يدعوالى الغرض، و يبيّن ما هو المقصود من الأمر و الغرض الدّاعى اليه.(١)

---

(١) قد عدل شيخنا الأستاد عن هذا الاشكال، فراجع ما يأتى فى الهامش فى هذا المقام - منه.

و حيث قد عرفت عدم سلامة هذه الوجوه، فيقع الكلام ح فى الأمر الثّالث من الأمور الّتى اردنا تمهيدها.

الامر الثالث :

و هو انّه لااصل فى المسئلة يعيّن احد طرفيها، فلااصالة التوصّليّة تجرى فى المقام و لااصالة التّعبديّة فيما لم يحرز توصّليّته و تعبّديّته. امّا جريان اصالة التّوصّليّة، فلانعقل لها معنى سوى دعوى: انّ اطلاق الأمر يقتضى التّوصّليّة، وحيث قد عرفت امتناع التّقييد فلامعنى لدعوى اطلاق الأمر، فانّ امتناع التّقييد يستلزم امتناع الأطلاق، بناء على ما هو الحق: من انّ التّقابل بين الأطلاق و التّقييد تقابل العدم و الملكة، كما هو طريقة سلطان المحقّقين ومن تأخّر عنه.

و عليه يبتنى عدم استلزام التّقييد للمجازيّة. و السّر فى ذلك: هو انّ الأطلاق انّما يستفاد ح من مقدّمات الحكمة، و ليس نفس اللّفظ متكفّلا له، كما هو مقالة من يقول: بانّ التّقابل بينهما تقابل التّضادّ، و عليه يبتنى كون التّقييد مجازا. و من مقدّمات الحكمة عدم بيان القيد مع انّه كان بصدد البيان، و من المعلوم: انّ هذه المقدّمة انّما تصح فيما اذا امكن بيان القيد حتّى يستكشف من عدم بيانه عدم اعتباره، لافيما اذا لم يمكن كما فيما نحن فيه، فانّ عدم بيان ذلك انّما يكون لعدم امكانه لالعدم اعتباره كما هو واضح. بل لو قلنا: انّ التّقابل بين الأطلاق و التّقييد هو التّضاد ـ كما هو مسلك من تقدّم على سلطان المحقّقين ـ كان الأمر كذلك، فانّ الأطلاق يكون ح عبارة عن الأرسال و التّساوى فى الخصوصيّات، و هذا انّما يكون اذا امكن التّقييد بخصوصيّة خاصّة، و الاّ فلايمكن الأرسال كما هو واضح.

و بالجملة: بعد امتناع التّقييد بقصد الأمر و غير ذلك من الدّواعى لايمكن القول باصالة التّوصّليّة اعتمادا على الأطلاق، اذ لااطلاق فى البين يمكن التّمسك به.

و العجب من الشّيخ قده، فانّه مع تسليمه كون امتناع التّقييد يوجب امتناع الأطلاق، ولكن مع ذلك يقول فى المقام: انّ ظاهر الأمر يقتضى التّوصّليّة، ولم يظهر لنا المراد من الظّهور، اذ لانعقل للظّهور معنى سوى الأطلاق، والمفروض انّه هو

بنفسه قد انكر الأطلاق، فراجع عبارة التقرير فى هذا المقام، فانّها ربّما لاتخلو عن توهّم التّناقض(١).

و على كلّ حال، لاموقع لأصالة التّوصّليّة، كما انّه لاموقع لأصالة التّعبديّة، كما ربّما يظهر من بعض الكلمات، نظرا الى انّ الأمر انّما يكون محرّكا لأرادة العبد نحو الفعل، ولامعنى لمحركية الأمر سوى كون الحركة عنه، اذ لولا ذلك لما كان هو المحرّك بل كان المحرّك هو الدّاعى الأخر.

و الحاصل: انّ الأمر بنفسه يقتضى ان يكون محرّكا للأرادة نحو الفعل، فاذا كانت حركة العبد نحو الفعل لمكان الأمر كان الأمر محرّكا، والاّ لم يكن الأمر محرّكا، و هذا خلف لما فرض انّ الأمر هو المحرّك ، ولا نعنى بقصد الأمتثال سوى كون الحركة عن الأمر هذا.

ولكن لايخفى عليك مافيه

امّا اوّلا: فلأنّ ذلك يقتضى انحصار التّعبديّة بقصد الأمر، كما هو مقالة صاحب الجواهر، و الحال انّه لاينحصر التّعبديّة بذلك كما تقدّمت الأشارة اليه.

---

(١) ذكرالشيخ قدس سره فى التقريررات حسب ما نقل عنه المحقق المقرر:

«و يظهر من جماعة اخرى ان الامر ظاهر فى التوصّلية و لعله الاقرب».

ثم قال بعد سطور:

«واحتج بعض موافقينا على التوصليّة بان اطلاق الامر قاض بالتوصليّة...» وردّه:

بـان «الاستناد الى اطلاق الامر فى مثل هذا التقييد فاسد، اذالقيد ممّا لا يتحقق الاّ بعدالامر. توضيحه: ان الاطلاق انما ينهض دليلاً فيما اذا كان القيد مما يصح ان يكون قيداً له، كما اذا قيل: اكرم انساناً، او اعتق رقبةً، فانه يصح ان يكون المطلق فى المثالين مقيداً بالايمان والكفر والسواد والبياض و نحوها من انواع القيود التى لا مدخل فى الامر فيها، و اما اذا كان القيد من القيود التى لايتحقق الاّ بعد اعتبار الامر فى المطلق، فلا يصح الاستناد الى اطلاق اللفظ فى دفع الشك فى مثل التقييد المذكور، و ما نحن فيه من قبيل الثانى...»

ثم افاد فى آخرالبحث:

«فالحق الحقيق بالتصديق هو ان ظاهر الامر يقتضى التوصليه، اذ ليس المستفاد من الامر الا تعلق الطلب الذى هو مدلول الهيئة للفعل على ما هو مدلول المادّه، و بعد ايجاد المكلف نفس الفعل فى الخارج، فلا مناص من سقوط الطلب لامتناع تحصيل الحاصل». راجع مطارح الانظار- ص٥٩ - ٥٨

و ثانياً: ان ذلك مغالطة، لأنّ الأمر انّما يكون محرّكا نحو الفعل، و امّا كون هذه الحركة عنه و بداعيه فهو امر آخر لايمكن ان يكون الأمر متعرّضا له. والحاصل: انّ الأمر لا يكاد يكون متعرّضا لدواعى الحركة و انّه عنه او عن غيره، فانّ الأمر انّما يدعو للفعل، و امّا دواعى الفعل فلايكون الأمر متكفّلا له فتأمل جيّدا. فدعوى اصالة التّعبديّة من هذه الجهة لايمكن.

كما انّ دعوى اصالة التّعبديّة ـ من جهة دلالة قوله تعالى:(١) و ما امروا الاّ ليعبدوا الله مخلصين الخ، و قوله صلى الله عليه وآله:(٢) انّما الأعمال بالنّيّات، و غير ذلك من الأيات و الأخبار التّى استدلّوا بها على اعتبار التّعبد فى الأوامر ـ واضحة الفساد، لوضوح انّ قوله تعالى:و ما امروا ـ انّما يكون خطابا للكفّار، كما يدلّ عليه صدر الأية، و معنى الأية: انّ الكفّار لم يؤمروا بالتّوحيد الاّ ليعبدوا الله و يعرفوه و يكونوا مخلصين له غير مشركين، و هذا المعنى كما ترى اجنبّى عمّا نحن فيه، مع انّه لو كان ظاهرا فيما نحن فيه لكان اللّازم صرفه عن ذلك، لأستلزامه تخصيص الأكثر لقلة الواجبات التّعبديّة بالنّسبة الى الواجبات التّوصّلية، فتامل فانّه لو عمّ الأمر للمستحبّات لأمكن منع اكثريّة التّوصّليّات بالنّسبة الى التّعبديّات لولم يكن الأمر بالعكس لكثرة الوظآئف التّعبدية الأستحبابيّة.

و امّاقوله (٣) صلى اللّه عليه وآله: انّما الأعمال بالنّيات، فهولا دلالة له على المقام، فانّ مساقه كمساق قوله: لاعمل الاّ بالنّية، وليس فيه دلالة على انّ كلّ عمل لابدّ فيه من نيّة التّقرّب، بل معناه انّ العمل المفروض كونه عبادة لايقع الاّ بالنّية، او يكون معناه كمعنى قوله(ص):(٤) لكلّ امرء ٍما نوى، فتأمل جيّدا. و على كلّ حال، لادلالة فى الأخبار و الأيات على اعتبار قصد الأمتثال فى الأوامر.

---

(١) سورة البيّنة، الآية ٥

(٢) راجع الوسائل، الجزء الاول، باب ٥ من ابواب مقدمة العبادات حديث ٧ ص٣٤

(٣) نفس المصدر، حديث١ ص ٣٣

(٤) نفس المصدر، حديث١٠ ص٣٥

الأمر الرّابع:

و ربّما يتوهّم من بعض كلمات الشّيخ ـ على ما فى التقرير ـ التّشبّث(١) بقاعدة (الأجزاء العقليّة) لأصالة التوصّليّة و عدم اعتبار قصد الأمر، حيث انّ الأمر لم يتعلّق الاّ بذات الأجزاء و الشّرائط، من دون ان يكون له تعلّق بقصد الأمتثال و لاغير ذلك من الدّواعى، وح يكون اتيان ما تعلّق به الأمر مجزيا عقلا، فيسقط الأمر ح ولو مع عدم قصد امتثاله هذا.

ولكن هذا الكلام بمكان من الغرابة، لوضوح انّ قاعدة (الأجزاء العقلى) انّما تكون فيما اذا اتى بتمام ما يعتبر فى المأمور به، و هذا انّما يكون بعد تعيين المأمور به، و من مجرّد تعلّق الأمر بذات الأجزاء و الشّرائط لايمكن تعيين المأمور به، لما عرفت: من انّه لايمكن ان يتعلّق الأمر بمثل قصد الأمتثال، و معذلك كيف يمكن تعيين المأمور به من نفس تعلّق الأمر بذات الأجزاء والشّرائط؟ حتّى يقال: انّ اتيانها يكون مجزيا عقلا.

نعم لوكان للأمر اطلاق امكن تعيين المأمور به من نفس الأطلاق حسب ما يقتضيه مقدّمات الحكمة، و المفروض انّه ليس للأمر اطلاق بالنّسبة الى قصد الأمتثال، لأمتناع التّقييد به الملازم لأمتناع الأطلاق كما تقدّم، فالأمر من هذه الجهة يكون مهملا لااطلاق فيه و لا تقييد، كماكان بالنّسبة الى العلم و الجهل به مهملا لااطلاق فيه و لا تقييد، هذا بحسب عالم الجعل و التّشريع.

---

(١) نظير قوله: قدس سره « و بعد ايجاد المكلف نفس الفعل فى الخارج فلا مناص من سقوط الطلب لامتناع تحصيل الحاصل.» و كذا ما افاده فى جواب المحقق الكرباسى القائل بان ظاهر الامر قاض بالتعبدية:

«فان اريد بالامتثال مجرد عدم المخالفة والاتيان بالفعل فهو مسلّم، لكنه ليس بمفيد، و ان اريد به الاتيان بالفعل على وجه التقرب، كان يكون الداعى الى الفعل نفس الأمر فهو ممنوع، والقول بان العقل قاض بذلك ليس بسديد اذ غاية ما يحكم به العقل هو عدم المخالفة و عدم ترك المأمور به فى الخارج فان استند فى ذلك الى ان الاتيان بنفس الفعل فى الخارج على تقدير ان يكون الامتثال به مطلوباً للآمر يعد من المخالفة التى يحكم بقبحها العقل على ما عرفت، نقول: نعم، ولكن الكلام بعد فى اعتبار الامتثال فى المأمور به وليس المستفاد من الامر الاّ مطلوبية الفعل فقط، فلا مخالفة على تقدير الاتيان به كما لا يخفى....» (راجع مطارح الانظار ص ٥٨)

و امّا بحسب الثّبوت و الواقع، فلابدّ امّا من نتيجة الأطلاق، وامّا من نتيجة التّقييد. و السّر فى ذلك: هو انّه فى الواقع و فى عالم الثّبوت، امّا ان يكون ملاك الحكم والجعل محفوظا فى كلتا حالتى العلم و الجهل وكلتا حالتى قصد الأمتثال وعدمه، وامّا ان يكون مختصّاً فى احد الحالين، فالأوّل يكون نتيجة الأطلاق، و الثّانى يكون نتيجة التّقييد.

و ليس مرادنا من الأهمال هو الأهمال بحسب الملاك ، فان ذلك غير معقول، بل المراد الأهمال فى مقام الجعل والتّشريع حيث لايمكن فيه الأطلاق و التّقييد كما تقدّم.

اذا عرفت ذلك كلّه، فيقع الكلام فى كيفيّة اعتبار قصد الأمتثال على وجه نتيجة التّقييد من دون ان يستلزم فيه محذورا، و كيفيّة استكشاف نتيجة الأطلاق و عدم اختيار قصد الأمتثال.

فنقول:

امّا طريق استكشاف نتيجة الأطلاق فليس هو على حذو طريق استكشاف الأطلاق فى سائر المقامات بالنّسبة الى الأنقسامات السّابقة على الحكم، فان استكشاف الأطلاق فى تلك المقامات انّما هو لمكان السّكوت فى مقام البيان بعد ورود الحكم على المقسم، كقوله: اعتق رقبة،التّى تكون مقسما للأيمان و غيره، فحيث وردالحكم على نفس المقسم و سكت عن بيان خصوص احد القسمين مع انّه كان فى مقام البيان، فلابدّ ان يكون مراده نفس المقسم، من دون اعتبار خصوص احد القسمين و هو معنى الأطلاق.

ولكن هذا البيان فى المقام لايجرى، اذالحكم لم يرد على المقسم، لأنّ انقسام الصّلوة الى ما يقصد بها امتثال الأمر وما لايقصد بها ذلك انّما يكون بعد الأمر بها، فليست الصّلوة مع قطع النّظر عن الأمر مقسما لهذين القسمين، حتى يكون السّكوت و عدم التّعرض لأحد القسمين دليلا على الأطلاق. نعم سكوته عن اعتبار قصد الأمتثال فى مرتبة تحقّق الأنقسام يستكشف منه نتيجة الأطلاق. و بعبارة اخرى: عدم ذكر متمّم الجعل-على ما سياتى بيانه - فى المرتبة القابلة لجعل المتمّم

يكون دليلا على نتيجة الأطلاق.

والفرق بين استكشاف نتيجة الأطلاق فى المقام، و استكشاف الأطلاق فى سآئر المقامات، هو ان من عدم ذكر القيد فى سآئر المقامات يستكشف انّ مراده من الأمر هو الأطلاق، و هذا بخلاف المقام، فان من عدم ذكر متمّم الجعل لايستكشف انّ مراده من الأمر هو الأطلاق، لما عرفت: من انّه لايمكن ان يكون مراده من الأمر هو الأطلاق، بل من عدم ذكر متمّم الجعل يستكشف انّه ليس له مراد آخر سوى ما تعلّق به الأمر.

و بعبارة اخرى: من عدم ذكر متمّم الجعل فى مرتبة وصول النّوبة اليه يستكشف انّ الملاك لايختصّ بصورة قصد الأمتثال، بل يعمّ الحالين فيحصل نتيجة الأطلاق.

و امّا كيفيّة اعتبار قصد الأمتثال على وجه تحصل نتيجة التّقييد، فقد حكى عن الشّيخ قده: التّرديد فيه بالنّسبة الى الغرض اوالجعل الثّانوى، بمعنى انّ اعتبار قصد الأمتثال، امّا ان يكون من ناحية الغرض، و امّا ان يكون من ناحية الجعل الثّانوى. امّا اعتبار قصد الأمتثال من ناحية الغرض، فيمكن ان يقرب بوجهين قد تقدّمت الأشارة اليهما

الوجه الأوّل:

هو ان يكون المراد من الغرض، الغرض من الأمر عند ارادته، بان يكون غرضه من الأمر التّعبديه وقصد امتثاله، فيكون امره لأن يتعبّد به.

و قد تقدّم فساد هذا الوجه، وانّه ممّا لايرجع الى محصّل، لما فيه:

اوّلا: من انّ ذلك يتوقّف على خصوص قصدامتثال الأمرونحن لانقول به.

و ثانيا: (١) انّ مجرد كون غرضه ذلك ممّا لااثر له مالم يلزم به المكلّف و يؤمر

---

(١) و قد عدل شيخنا الأستاد عن هذا الاشكال بعد ذلك ، و قال: انّه لو علم انّ غرض المولى من الأمر التّعبد به فنفس ذلك يكفى فى الزام العقل به، لأندراجه تحت الكبرى العقليّة من لزوم الأطاعة، و من المعلوم: انّه لوكان الأمر بهذا الغرض كان اطاعته بقصد امتثاله، فيكون الغرض فى عرض الأمرو مرتبته ملقى الى المكلّف، وكما انّ الأمر الملقى يجب اطاعته كذلك الغرض الملقى يجب اطاعته. هذا و قد تقدّم سابقاً انّ هناك اشكالا آخر ←

به و يقع تحت دائرة التّكليف، و الاّ فلايزيد هذا المعنى من الغرض عن الغرض بمعنى المصلحة الّذى سيأتى انّه ممّا لااثر له.

الوجه الثّانى:

ان يكون مراده من الغرض المصالح الّتى هى ملاكات الأحكام، فيكون اعتبار قصد التّقرب و الأمتثال لأجل انّ المصلحة الواقعيّة لاتحصل الاّ بذلك ، و حينئذ لا يحتاج الى جعل مولوىّ لأعتبار قصد الأمتثال، بل نفس المصلحة الواقعيّة تقتضى قصد الأمتثال، فلو علم ان المصلحة الواقعيّة لا تحصل الاّ بقصد الأمتثال فهو، وان شك فسياتى الكلام فيه.

و هذا الوجه اردء من سابقه اذ المصالح الواقعيّة انّما تكون مناطات للأوامر و ليست هى لازمة التّحصيل، لعدم كونها من المسبّبات التّوليديّة لفعل المكلّف، كما يدلّ على ذلك عدم تعلّق التّكليف بها فى شئ من المقامات. و قد تقدّم منا تفصيل الكلام فى ذلك بما لامزيد عليه فى مبحث الصّحيح و الأعمّ فراجع(١). و حينئذ نفس العلم بالمصلحة لايكفى فى الزام المكلّف بشئ الا من جهة استكشاف الحكم المولوى لمكان انّه يقبح على الحكيم تفويت المصلحة على العباد، فلو لم يستكشف ذلك كان العلم بالمصلحة ممّا لااثر له، فاثر العلم بالمصلحة ليس الاّ استكشاف الجعل المولوىّ لمكان الملازمة. فيرجع الكلام الى انّ الواجب على المكلّف هو ما تعلّق الجعل به، لاماقامت المصلحة به من دون جعل مولوى ومن دون تعلّق الأمر الشّرعى بالفعل الّذى قامت المصلحة به. و حينئذ يبقى الكلام فى كيفيّة تعلّق الجعل والأمر المولوىّ باعتبار قصد الأمتثال على وجه يسلم عن كلّ محذور.

والتّحقيق فى المقام:

انّه ينحصر كيفيّة الأعتبار بمتمّم الجعل ولاعلاج له سوى ذلك ، فلابد

على اعتبارالغرض بهذا الوجه، و هوانّ الأمر لا يمكن ان يتكفلّ بيان الغرض منه، ولكن هذا الاشكال سهل الجواب، لأنّه يمكن ان يكون غرضه من الأمر ذلك غايته انّه تحتاج الى كاشف يكشف عن انّ غرضه من الأمر كان ذلك ، فتأمل ـ منه.

(١) راجع مباحث الصحيح والاعم من هذاالكتاب ص٦٧

للمولى الّذى لا يحصل غرضه الاّبقصد الأمتثال من تعدد الأمر بـعـد ما لايمكن ان يستوفى غرضه بامر واحد، فيحتال فى الوصول الى غرضه. و ليس هذان الأمران عن ملاك يخـصّ بكلّ واحد منهما حتّى يكون من قبيل الواجب فى واجب، بل هناك ملاك واحد لايمكن ان يستوفى بامر واحد. ومن هنا اصطلحنا عليه بمتمّم الجعل، فانّ معناه هو تتميم الجعل الأولى الّذى لم يستوف تمام غرض المولى، فليس للأمرين الاّ امتثال واحد و عقاب واحد.

و بذلك يندفع ما فى بعض الكلمات: من الأشكال على من يقول بتعدّد الأمر

بما حاصله: انّ الأمر الأوّلى ان كان يسقط بمجرّد الموافقة ولو مع عدم قصد الأمتثال فلاموجب للأمر الثّانى اذ لايكون له موافقة حـيـنئذ، وان كان لايسقط فلاحاجة اليه لأستقلال العقل ح باعتباره الخ ما ذكره فى المقام.

و حاصل الدّفع: انّ الأشكال مبنىّ على تخيّل انّ تعدّد الأمر انّما يكون عن ملاك يختصّ بكلّ واحد، و قد عرفت: انّه ليس المراد من تعدّد الأمر ذلك بل ليس هناك الاّ ملاك واحد لايمكن ان يستوفى بامر واحد.

ثمّ انّ متمّم الجعل تارة: ينتج نتيجة الأطلاق، واخرى: ينتج نتيجة التّقييد. فالأوّل: كمسئلة اشتراك الأحكام بالنّسبة الى العالم والجاهل، حيث حكى تواتر الأخبار على الأشتراك. و الثّانى: كمسئلة قصد الأمتثال فى موارد اعتباره. و تفصيل الكلام فى متمّم الجعل باقسامه ذكرناه فى بعض مباحث الأصول العمليّة. وعلى كلّ حال، قد عرفت انّ التّعبّديّة انّما تستفاد من متمّم الجعل، لامن الغرض بكلا معنييه.

ثمّ انّ هنا طريقا آخر لأستفادة التّعبديّة بنى عليه بعض الأعلام، وهو انّ قصد الأمتثال انّما يعتبره العقل فى مقام الأطاعة، حيث انّه من كيفيّات الأطاعة الّتى هى موكولة الى نظر العقل من دون ان يكون للشّارع دخل فى ذلك هذا.

و لكن الأنصاف: انه لم نعرف معنى محصلا لهذا الوجه، فانه ان اراد انّ العقل يعتبر قصد الأمتثال من عند نفسه فهو واضح الفساد، اذالعقل لم يكن مشرّعا

يتصرف من قبل نفسه و يحكم بما يريد، اذ ليس شأن العقل الاّ الأدراك

وان اراد انّ العقل يعتبر ذلك بعد العلم بانّ ما تعلّق الأمر به انّما شرع لأجل ان يكون من الوظايف التّى يتعبّد بها العباد، فهذا ليس معنى اعتبار العقل ذلك من قبل نفسه، بل العقل ح يستقلّ بجعل ثانوى للمولى على اعتبار قصد التّقرّب، و يكون حكمه فى المقام نظير حكمه بوجوب المقدّمة، حيث انّه بعد وجوب ذيها شرعا يستقلّ العقل بوجوبها ايضاً، بمعنى انّه يدرك وجوب ذلك و يكون كاشفا عنه، لا انّه هو يحكم بالوجوب، فانّه ليس ذلك من شأن العقل. فكذا فى المقام، حيث انّه بعد اطّلاع العقل بانّ وجوب الصّلوة مثلاً انّما هو لأجل ان تكون من الوظايف المتعبّد بها، فلامحالة يدرك انّ هناك جعلا مولويّا تعلّق باعتبار قصد الأمتثال، و يكشف عن ذلك ككشفه عن وجوب المقدّمة، واين هذا من دعوى كون قصد الأمتثال ممّا يعتبره العقل من دون ان يكون للشّارع دخل فى ذلك ؟

و بالجملة: دعوى انّ التّعبديّة من الأحكام العقليّة بالمعنى المذكور ممّا لايمكن المساعدة عليها، بل الحقّ الّذى لامحيص عنه، هوانّ التّعبديّة انّما تكون بامر ثانوى متمّم للجعل، فتأمل فى اطراف المقام فانّه من مزال الأقدام.

ثمّ انّه ان علم بالتّوصليّة و التّعبديّة فهو، وان شك فيقع الكلام فيما يقتضيه الأصل العملى: من البرائة، والأشتغال. فاعلم: انّه قد قال بالأشتغال فى المقام من لم يقل به عند الشّك فى الأقلّ والأكثر الأرتباطيّين، و ربّما يبنى ذلك على الفرق بين المحصّلات الشّرعيّة و المحصّلات العقليّة، بجريان البرائة فى الاولى دون الثانيه.

فينبغى اوّلا تحقيق الحال فى ذلك، و ان كنّا قد تعرّضناله فى مبحث الأقل و الأكثر، الاّ انّه لاباس بالاشارة اليه فى المقام.

فنقول:

ربّما يتوهّم الفرق بين المحصّلات الشّرعيّة و غيرها بما حاصله: انّ المحصّل ان كان عقليّا او عاديّا لامجال لأجراء البرائة فيه عند الشّك فى دخل شئ فيه، لأنّه يعتبر فى البرائة ان يكون المجهول ممّا تناله يد الجعل و الرّفع الشّرعى، و المفروض انّ المحصّل العقلى و العادى ليس كذلك ، فلو كان احراق زيد واجبا، و شكّ فى انّ

الألقاء الخاصّ هل يكون موجبا للأحراق اولا؟ كان المرجع هو الأشتغال، لرجوع الشّك فيه الى الشّك فى المسقط، ولايجرى فيه حديث الرفع لأنّ ما هو المجعول الشّرعى غير مجهول وما هو المجهول غير مجعول شرعىّ.

و هذا بخلاف ما اذا كان المحصّل شرعيّا، كالغسلات بالنّسبة الى الطّهارة الخبثيّة، حيث انّه لمّا كان محصّلية الغسلات للّطهارة بجعل شرعىّ، فلو شكّ فى اعتبار الغسلة الثّانيّة او العصر كان موردا للبرائة و يعمّه حديث الرّفع،اذ امر وضعه بيد الشّارع، فرفعه ايضاً بيده، هذا.

ولكن لايخفى عليك فساده، فانّ المحصّلات ليست هى بنفسهامن المجعولات الشّرعيّة، بل لا يمكن تعلّق الجعل بها، اذ السّببيّة غير قابلة للجعل الشّرعى، فانّها عبارة عن الرشح والأفاضة، و هذا ممّا لا تناله يد الجعل التّشريعى، كما اوضحناه فى محلّه، بل المجعول الشّرعى هو نفس المسبّبات و ترتّبها عند وجود اسبابها، فالمجعول هو الطّهارة عقيب الغسلات لاسببيّة الغسلات للطّهارة، و كذا المجعول هو وجوب الصّلوة عند الّدلوك، لاسببيّة الدّلوك لوجوب الصّلوة، وح لايمكن اجراء حديث الرّفع عند الشّك فى دخل شئ فى المحصّل، لما عرفت: من انّه يعتبر فى المرفوع ان يكون مجعولا شرعيّا، و المجعول المجهول فى المقام، هو ترتّب المسبّب على الفاقد للمشكوك ، و اجراء حديث الرّفع فى هذا ينتج ضدّ المقصود، اذ يرفع ترتّب المسبّب على الأقلّ و ينتج عدم حصول المسّبب عقيب السّبب الفاقد للخصوصيّة المشكوكة، وهذا كما ترى يوجب التضييق و ينافى الأمتنان، مع ان الرّفع انّما يكون للأمتنان والتّوسعة على العباد.

و الحاصل: انّ الأمر فى باب المحصّلات و متعلّقات التّكاليف يختلف، فانّ فى باب متعلّقات التكاليف يكون تعلق التكليف بالأقلّ معلوما و بالأكثر مشكوكا ،فيعمّه حديث الرّفع، لأنّ فى رفعه منّة وتوسعة. وهذا بخلاف باب المحصّلات، فانّ ترتّب المسبّب على الأكثر معلوم وعلى الأقلّ مشكوك ، فما هو معلوم لايجرى فيه حديث الرّفع، و ما هومشكوك لاموقع له فيه، لاستلزام جريانه الضيق على العباد، مع انّه ينتج عكس المقصود.

هذا اذا لم نقل بجعل السّببيّة. و امّا اذا قلنا محالا بجعل السّببية فكذلك ايضاً، لأنّ سببيّة الأكثر الواجد للخصوصيّة المشكوكة معلومة، فلايجرى فيه حديث الرّفع، و سببيّة الأقلّ مشكوكة، و رفعها ينتج عدم جعله سببا، و هذا يوجب التّضييق.

نعم لو قلنا: بجعل الجزئيّة مضافا الى جعل السّببيّة امكن جريان البرائة حينئذ، لأنّ جزئيّة الغسلة الثّانية مثلا او شرطيّة العصر مشكوك ، و فرضنا انّها تنالها يدالجعل، فيعمّها حديث الرّفع و يوجب رفع جزئيّتها للسّبب، فيكون السّبب هو الفاقد للعصر او الغسلة الثّانية، ولكن هذا يستلزم الألتزام بمحال فى محال، محال جعل السّببيّة، و محال جعل الجزئيّة فتأمل.

فتحصل: انّه لافرق بين المحصّل الشّرعى و المحصّل العقلى، و انّه فى الكل لامجال الاّ للأشتغال، لرجوع الشّك فيه الى الشّك فى المسقط و الأمتثال.

ثمّ انّه لافرق فى المحصّلات، بين ان تكون مسبّباتها من الواجبات الشّرعيّة كالطّهارة بالنّسبة الى الغسلات، او كان من الملاكات و مناطات الأحكام و المصالح الّتى تبتنى عليها، بناء على كونها من المسبّبات التّوليديّة و ان منعناه سابقا اشدّ المنع، ولكن بناء على كونها من المسبّبات التّوليديّة يكون حالها بالنّسبة الى الأفعال الّتى تقوم بها حال الطّهارة بالنّسبة الى الغسلات الّتى تحصل بها، فى عدم جريان البرائة عند الشّك فى دخل شى فى حصولها. مع انّه لو سلّم الفرق بين المحصّلات الشّرعيّة و المحصّلات العقليّة، و قلنا بجريان البرائة فى المحصّلات الشّرعيّة، لايمكن القول بها عند الشّك فى دخل شئ فى حصول الملاك ، بناء على كونه من المسبّبات التّوليديّة، و ذلك: لأن محصّليّة الصّلوة مثلا للملاك ليس بجعل شرعىّ، بل هو امر واقعىّ تكوينى، و ليس من قبيل محصّليّة الغسلات للطّهارة حيث تكون بجعل شرعىّ، لوضوح انّ سببيّة الصّلوة للنّهى عن الفحشاء ليس بجعل شرعىّ، فيكون حال الصّلوة بالنّسبة الى النّهى عن الفحشاء كحال الأسباب العقليّة بالنّسبة الى مسبّباتها و انّه لامجال لجريان البرائة فيها، و حينئذ ينسدّ جريان البرائة فى الأقل و الأكثر الأرتباطيين.

فان قلت:

نعم و ان كان دخل الصّلوة فى حصول الملاك امرا واقعيّاً تكوينيّا، الاّ انّ الأمر لمّا تعلّق بالصّلوة و وقعت هى مورد التّكليف، كان جريان البرائة فيما شكّ فى اعتباره فى الصّلوة بمكان من الأمكان.

و الحاصل: انّه فرق فى باب الأسباب والمسبّبات، بين تعلّق التّكليف بالمسبّب كقوله تعالى:(١) و ثيابك فطهّر، و بين تعلّقه بالسّبب كالصّلوة و غيرها ممّا يكون سببا لحصول الملاك، حيث انّ التّكليف انّما تعلّق بنفس الأسباب، لاالمسبّبات الّتى هى عبارة عن الملاكات. فان تعلّق التّكليف بالمسبّب فلا مجال لجريان البرائة عند الشّك فى دخل شئ فى حصوله، كما اذا شكّ فى دخل الغسلة الثّانيّة او العصر فى حصول الطّهارة، لأنّ متعلّق التّكليف معلوم، و الشّك انّما هو فى ناحية الأمتثال، فالمرجع اصالة الأشتغال لاالبرائة. و هذا بخلاف ما اذا تعلّق التّكليف بالسّبب، فانّه يكون ح للسّبب بماله من الأجزاء و الشّرائط حيثيّتان: حيثيّة دخله فى حصول الملاك، و حيثيّة تعلّق التّكليف به، و البرائة و ان لم تجر فيه من الحيثيّة الأولى لأنّها ليست جعليّة بل هى واقعيّة تكوينيّة، الاّ انّها تجرى فيه من الحيثيّة الثّانيّة، لرجوع الشّك فيها الى الشّك فى التّكليف، و بعد اخراج المشكوك كالسّورة مثلا عن تحت دائرة الطلب و التّكليف يكون المحصّل هو خصوص الفاقد للسّورة، و تخرج الحيثيّة الأولى عن اقتضائها الأشتغال، ببركة جريان البرائة عن الحيثيّة الثّانيّة.

و بذلك يحصل الفرق، بين قصد الأمتثال المعتبر فى العبادة، و بين سائر الأجزاء والشرائط، فانّ قصد الأمتثال لما لم يتعلّق به الطلب لأستحالته على ما عرفت، بل كان ممّا يعتبره العقل فى حصول الطاعة، كان المرجع عند الشك فى اعتباره هو الأشتغال، لعدم تعلّق التكليف بناحية السّبب، فلو شك فى حصول الملاك بدون قصد الأمتثال كان اللّازم عليه قصد الأمتثال، للشك فى حصوله بدون

(١) سورة المدثر، الآية ٤

ذلك من دون ان يكون له مؤمّن شرعىّ. و هذا بخلاف سائرالأجزاء والشرائط ممّا امكن تعلّق الطلب به، فانّه لمكان امكان ذلك لو شك فى تعلّق الطلب بالسورة كان المرجع هوالبرائة، لرجوع الشّك فيه الى الشك فى التكليف، و بعد جريان البرائة يحصل المؤمن الشرعى عن الشك فى حصول الملاك ، لأنّ لازم خروج المشكوك عن دائرة الطلب، هو كون المحصل للملاك خصوص الصلوة بلا سورة مثلاً.

قلت:

يرد على ذلك

اوّلاً: انّه لا فرق فى باب الأسباب والمسببات بين تعلّق التكليف بنفس المسبّب او تعلّقه بالسّبب، لأنه لا يكون السبب بما هو فعل جوارحىّ متعلّق التكليف، بل هو معنون بمسبّبه التوليدىّ يكون متعلق التكليف،فليس الأمر بالغسل بما هو هو و بما انّه اجراء الماء على المحل مطلوبا، بل بما انّه افراغ للمحلّ عن النّجاسة الذى هوعبارة عن الطهارة وقع متعلّق الطلب.

و من هنا قيل ـ كما فى المعالم ـ انّ البحث عن وجوب المقدمة السّببيّة قليل الجدوى، وليس ذلك الاّ لأنّ تعلّق التكليف بكل من السبب والمسبّب عين تعلقه بالآخر، وحينئذ لا يجدى تعلق التكليف بالسبب فى جريان البرائة، اذليس السبّب بما هو متعلق التكليف، بل بما هو معنون بالمسّبب و متولد منه قد تعلّق التكليف به، فليس هناك حيثيتان: حيثية دخله فى حصول المسّبب، و حيثيّة تعلق التكليف به، بل ليس هناك الاّ حيثيّة واحدة، وهى حيثيّة دخله فى حصول المسّبب وقد تعلّق التكليف به من نفس تلك الحيثيّة، والمفروض انّ الشك من تلك الحيثيّة راجع الى الشك فى الأمتثال الذى لامجال فيه للبرائة، فتعلّق التكليف بالصلوة انّما يكون من حيثية دخلها بمالها من الأجزاء والشرائط فى الملاك ، فعند الشك فى دخل السورة فى الملاك يلزم الأحتياط.

و ثانياً: هب انّ هناك حيثيّتين، الاّ انّ احدى الحيثيّتين تقتضى الأشتغال والأخرى لا تقتضيه، و من المعلوم: انّ ما ليس له الأقتضاء لا يمنع عن اقتضاء ما فيه الأقتضاء، فلو اجتمع فى شىء واحد جهتان: جهة تقتضى الأشتغال، وجهة تقتضى

البرائة، فالأعتماد على الجهة التى تقتضى الأشتغال، لأنّ عدم المقتضى لا يمكن ان يزاحم ما فيه المقتضى.

و امّا دعوى: انّ مقتضى اجراء البرائة عن تعلّق التكليف بالسورة، هو انّ المجعول الشّرعى و ما هوالمحصّل هو خصوص الفاقد للسّورة، فلا يبقى مجال لدعوى دخل السورة فى الملاك حتى تكون هذه الحيثيّة مقتضية للأشتغال، بل هذه الحيثيّة تنعدم ببركة اجراء البرائة فى الحيثيّة الأخرى.

فهى فى غاية السقوط، لأبتنائها على اعتبارالأصل المثبت الذى لا نقول به، اذ لا فرق فى الأصل المثبت، بين باب اللّوازم والملزومات، و بين باب الملازمات.

و بعبارة اخرى: كما انّ اثبات الحكم الشّرعى المترتّب على اللازم العقلى اوالعادى لمؤدّى الأصل المثبت ـ كاثبات الأثار المترتّبة على انبات اللّحية الملازم للحيوة باستصحاب الحيوة ـ كذلك لو ترتّب جعل شرعىّ على جعل آخر او نفى جعل آخر و كان مؤدى الأصل اثبات احد الجعلين او نفيه ـ كما فيما نحن فيه ـ لا يمكن اثبات ذلك الجعل الشرعى الاّ على القول بالأصل المثبت، فتأمل فى المقام جيّداً.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انّ القول بالأشتغال عند الشك فى اعتبار قصد القربة لمكان الشك فى حصول الملاك ممّا لا يرجع الى محصّل، لعدم كون الملاكات من المسبّبات التوليديّة حتّى يلزم تحصيلها على المكلف، بحيث لو شك فى حصولها لزمه الأحتياط. **هذا** اذا كان مبنى اعتبار قصد الأمتثال هو حيثيّة دخله فى حصول الملاك .

و امّا اذا كان مبنى اعتباره احد الأمرين الأخرين، و هما الغرض بمعناه الأخرـاى الغرض من الأمر لأن يتعبّد به العبد ـو متمّم الجعل(على ما هوالحقّ عندنا) فان كان منشأ اعتباره هو غرض الأمر، فالّذى ينبغى ان يقال عند الشك فى ذلك ، هوالرجوع الى البرائة، للشك فى انّه امر لذلك . و قد عرفت فيما تقدم: انّه لو امر لذلك يكون الغرض من كيفيّات الأمر و ملقى الى العبد بنفس القاء الأمر و يكون ملزما به شرعا، كما يكون ملزما بتعلق الأمر شرعا، و يندرج الأمر على هذا الوجه تحت الكبرى العقليّة، و هى لزوم الأنبعاث عن امر المولى على مامرّ بيانه، و حينئذ لو

شك فى انّه هل كان غرضه من الأمر تعبّد المكلّف به اولم يكن غرضه ذلك كان الشّك راجعا الى الزام شرعىّ، فينفى بالأصل.

و الحاصل: انّ الأمر يدور بين الأقل والأكثر، لأشتراك التّعبدى والتوصلى فى تعلّق الأمر بالفعل، فيكون فى التّعبدى امر زائد اراده المولى من المكلف. وليس المقام من دوران الأمر بين المتباينين، بدعوى انّا نعلم انّ للمولى غرضا ولكن نشّك فى انّ غرضه من الأمر نفس المتعلق او انّ غرضه تعبّد المكلّف بامره ،و دلك : لأشتراك التّعبدى والتوصلى فى تعلّق الغرض بالفعل، و فى التّعبدى يكون غرض زائد على ذلك ، و هو تعبّد المكلّف بامره، فيكون الامر من الدّوران بين الأقل والأكثر.

نعم يمكن ان يقال: انّه بالنّسبة الى فروع التّعبد: من قصدالوجه والتّميز و غير ذلك ، يكون الأصل هوالاشتغال ، للشك فى حصول المسقط المفروض انّه غرض المولى بدون ذلك .

و بالجملة: فرق بين الشّك فى اصل التّعبد، و بين الشّك فيما يحصل به التّعبد، فانّ الاول مجرى البرائه والثانى مجرى الأشتغال، فتأمل.

هذا بناء على ان يكون التّعبد جائيا من ناحية الغرض. و امّا اذا كان لمتمم الجعل، فعند الشّك يكون المرجع هوالبرائة مط، سواء كان الشّك فى اصل التعبد او فروع التّعبّد، لرجوع الشّك الى الشّك فى قيد زائد على كلّ حال كما لا يخفى. وليكن هذا آخر ما اردنا بيانه فى مسئلة التّعبديّة والتّوصلية.

ثمّ انّه كان المناسب ان يستوفى اقسام الواجب: من كونه تعبديا او توصليّا، و كونه مط او مشروطا، وكونه عينيًّا او كفائيا، وكونه تعيّينيّا او تخييريّا، الى غير ذلك من الأقسام المتصوّرة فيه، ثمّ بعد ذلك يذكر مسئلة الأجزاء، و المرّة و التّكرار، لأنّ هذه تقع فى مرحلة سقوط التّكليف، و ذلك يقع فى مرحلة ثبوت التّكليف، و تفرّع الأوّل على الثّانى واضح، ولكنّ الأعلام لم يسلكوا هذا المسلك و قدموا ما حقّه التّاخير واخّروا ماحقّه التقديم. كما انّهم ذكروا تقسيم الواجب الى المط والمشروط فى بحث مقدّمة الواجب، مع انّ ذلك المبحث متكفّل لحال المقدّمة و اقسامها، لالأقسام الواجب، و تقسيم المقدّمة الى الوجوبيّة والوجوديّة و ان كان باعتبار اطلاق وجوب

ذيها واشتراطه، الاّ انّ ذلك لايوجب البحث عنه فى ذلك المقام. فالأولى: ان يستوفى اقسام الواجب اوّلا، ثمّ بعد ذلك يبحث عن مسئلة الأجزاء و غيرها ممّا يقع فى مرحلة السّقوط، و ان كان ذلك على خلاف ما رتّبه الأعلام فى الكتب الأصوليّة، ولكن الأمر فى ذلك سهل.

و على كلّ حال ينقسم الواجب، الى كونه مطلقا و مشروطا، و تنقيح البحث عن ذلك يستدعى رسم امور:

الأوّل:

قسّم اهل المعقول القضيّة الى كونها عقليّة، و طبيعيّة، وحقيقيّة، وخارجيّة. ولايتعلّق لنا غرض بالعقليّة و الطّبيعيّة، و انّما المهمّ بيان الفرق بين الخارجيّة والحقيقيّة، و ما يختلفان فيه بحسب الآثار و الأحكام، حتّى لايختلط احدهما بالأخرى و لايرتّب ما لأحدهما على الأخرى، كما وقع هذا الخلط فى جملة من الموارد كما نشير اليه انشاء الله تعالى.

فنقول: القضيّة الخارجيّة عبارة عن ثبوت وصف اوحكم على شخص خاصّ، بحيث لا يتعدّى ذلك الوصف و الحكم عن ذلك الشّخص الى غيره و ان كان مما ثلاله فى الأوصاف، ولو فرض انّه ثبت ذلك المحمول على شخص آخر كان ذلك لمجرّد الأتفاق من دون ان يرجع الى وحدة الملاك و المناط، بل مجرّد المقارنة الأتّفاقيّة، من غير فرق فى ذلك بين ان تكون القضيّة خبريّة، او طلبيّة، كقولك: زيد قآئم، او اكرم زيدا. و من غير فرق ايضاً، بين القاء القضيّة بصورة الجزئيّة، او القآئها بصورة الكليّة، نحو كلّ من فى العسكر قتل و كلّ ما فى الدّار نهب، اذالقآئها بصورة الكليّة لايخرجها عن كونها خارجيّة، اذ المناط فى القضيّة الخارجيـة، هو ان يكون الحكم واردا على الأشخاص لاعلى العنوان، كما سياتى فى بيان القضيّة الحقيقيّة. و هذا لايتفاوت بين وحدة الشّخص و تعدّده كما فى المثال، بعد ما لم يكن بين الأشخاص جامع ملاكى اوجب اجتماعهم فى الحكم، بل كان لكلّ مناط يخصّه، غايته انّه اتّفق اجتماعهم فى ثبوت المحمول كما فى المثال، حيث انّ ثبوت القتل لكلّ من زيد و عمرو و بكر كان لمحض الأتّفاق و اجتماعهم فى المعركة، و

الاّ لم يكن مقتوليّة زيد بمناط مقتوليّة عمرو، بل زيد انّما قتل لمناط يخصّه، حسب موجبات قتله من خصوصيّاته و خصوصيّات القاتل، و كذا مقتوليّة عمرو.

وبالجملة: العبرة فى القضيّة الخارجيّة، هو ان يكون الحكم واردا على الأشخاص و ان كانت بصورة القضيّة الكليّة، مثل كلّ من فى العسكر قتل، فانّه بمنزلة زيد قتل، و عمرو قتل، و بكر قتل، و هكذا.

و امّا القضيّة الحقيقيّة: فهى عبارة عن ثبوت وصف اوحكم على عنوان اخذ على وجه المرآتيّة لأفراده المقدّرة الوجود، حيث انّ العناو ين يمكن ان تكون منظرة لمصاديقها و مرءاة لأفرادها، سواء كان لها افراد فعلية او لم يكن، بل يصح اخذ العنوان منظرة للأفراد و ان لم يتحقّق له فرد فى الخارج لابالفعل و لافيما سيأتى، لوضوح انّه لايتوقّف اخذ العنوان مرءاة على ذلك، بل العبرة فى القضيّة الحقيقيه هو اخذ العنوان موضوعا فيها،لكن لابما هو هو حتّى يمتنع فرض صدقه على الخارجيّات و يكون كليّا عقليّا، بل بما هو مرءاة لأفراده المقدّر وجودها بحيث كلّما وجد فى الخارج فرد ترتّب عليه ذلك الوصف و الحكم، سواء كانت القضيّة خبريّة، او طلبيّة، نحو كلّ جسم ذو ابعاد ثلاثة، او كلّ عاقل بالغ مستطيع يجب عليه الحجّ، فانّ الحكم فى مثل هذا يترتّب على جميع الأفراد الّتى يفرض وجودها بجامع واحد و بملاك واحد.

و بذلك تمتاز القضيّة الخارجيّة عن القضيّة الحقيقيّة، حيث انّه فى القضيّة الخارجيّة ليس هناك ملاك جامع و عنوان عامّ ينطبق على الأفراد، بل كلّ فرد يكون له حكم يخصّه بملاك لايتعدّى عنه، و من هنا لاتقع القضيّة الخارجيّة كبرى القياس و لا تقع فى طريق الأستنباط، لأنّ القضيّة الخارجيّة تكون فى قوّة الجزئية لا تكون كاسبة و لا مكتسبة، فلا يصح استنتاج مقتوليّة زيد من قوله:كلّ من فى العسكر قتل، لأنّه لايصح قوله:كلّ من فى العسكر قتل،الاّ بعد العلم بمن فى العسكر وانّ زيدا منهم،و بعدعلمه بذلك لاحاجة الى تأليف القياس لاستنتاج مقتوليّة زيد، و على فرض التّاليف يكون صورة قياس لا واقع له، كقوله: زيد فى العسكر و كلّ من فى العسكر قتل فزيد قتل، لما عرفت: من انّه لايصح قوله:كلّ من فى العسكر قتل،الاّ بعد العلم بقتل زيد، فلايكون هذا من الأقيسة المنتجة.

و هذا بخلاف القضيّة الحقيقيّة، فانّها تكون كبرى لقياس الأستنتاج و يستفاد منها حكم الأفراد، كما يقال: زيد مستطيع و كلّ مستطيع يجب عليه الحج فزيد يجب عليه الحج، و لايتوقّف العلم بكليّة الكبرى على العلم باستطاعة زيد و وجوب الحج عليه، كما كان يتوقّف العلم بكليّة القضيّة الخارجيّة على العلم بكون زيد فى العسكر وانّه قد قتل، بل كليّة الكبرى فى القضيّة الحقيقيّة انّما تستفاد من قوله تعالى(١) ولله على النّاس حجّ البيت الخ.

و بما ذكرنا ظهر: انّ ما اشكل على الشّكل الأول الّذى هو بديهىّ الأنتاج من استلزامه الدّور ـ حيث انّ العلم بالنتّيجة يتوقّف على العلم بكليّة الكبرى، و العلم بكليّة الكبرى يتوقّف على العلم باندراج النّتيجة فيها ـ فانّما هو لمكان الخلط بين القضيّة الخارجيّة و القضيّة الحقيقيّة، فانّ فى القضيّة الحقيقيّة لايتوقّف العلم بكليّة الكبرى على العلم باندراج النّتيجة فيها، بل كليّة الكبرى انّما تستفاد من مكان آخر كما عرفت. نعم فى القضيّة الخارجيّة العلم بكليّة القضيّة يتوقّف على العلم بما يندرج تحتها من الأفراد، وقد عرفت: انّ القضيّة الخارجيّة لا تقع كبرى القياس، ولايتألّف منها القياس حقيقة، و انّما يكون صورة قياس لا واقع له، فانّ القضايا المعتبرة فى العلوم التّى يتألف منها الأقيسه انّما هى ما كانت على نحو القضايا الحقيقيّة، فيرتفع الاشكال من اصله، و لاحاجة الى التّفصىّ عن الدور بالاجمال و التفصيل،كما فى بعض كلمات اهل المعقول.

و قد وقع الخلط بين القضيّة الخارجيّة و الحقيقيّة فى جملة من الموارد، كمسئلة امر الآمر مع علمه بانتفاء الشّرائط، و كمسئلة التّمسّك بالعامّ فى الشّبهات المصداقيّة، و كمسئلة الشّرط المتأخر، و غير ذلك ممّا يأتى الأشارة اليه كلّ فى محلّه. فانّ هذه الفروع كلّها تبتنى على تخيّل كون القضايا الشّرعيّة من قبيل القضايا الخارجيّة، وهو ضرورىّ البطلان، لوضوح انّ القضايا الواردة فى الكتاب و السّنة انّما

(١) سورة آل عمران، ٩٧

هى قضايا حقيقيّة، و ليست اخبارات عمّا سيأتى بان يكون مثل قوله تعالى: و لله على الناس الخ اخباراً بانّ كل من يوجد مستطيعاًفاوجه عليه خطابا يخصه، بل انما هى اخبارات عن انشاءات فى عالم اللّوح المحفوظ. و بالجملة: كون القضايا الشّرعيّة من القضايا الحقيقيّة واضح لايحتاج الى مزيد برهان و بيان.

اذا عرفت ذلك فاعلم: انّ الجهات الّتى تمتاز بها القضيّة الخارجيّة عن القضيّة الحقيقيّة و ان كانت كثيرة قد اشرنا الى بعضها، الاّ انّ ما يرتبط بما نحن فيه من الواجب المشروط و المط، هى جهات ثلاث:

الجهة الأولى:

انّ العبرة فى القضيّة الخارجيّة، هو علم الآمر باجتماع الشّروط و ما له دخل فى حكمه، فلا يوجه التّكليف على عمرو مثلا بوجوب اكرام زيد الاّ بعد علمه باجتماع عمرو لجيمع الشّروط المعتبرة فى حكمه:من العقل، و البلوغ، و القدرة، و غير ذلك ممّا يرى دخله فى مناط حكمه، ولو فرض انّ الآمر كان جاهلا بوجود شرط من شروط صدور الحكم، كمجئ بكر الّذى له دخل فى تكليف عمرو بوجوب اكرام زيد، فلامحالة يعلّق حكمه بصورة وجود الشّرط، و يقول: ان جاء بكر فاكرم زيدا، و تكون القضيّة الخارجيّة من هذه الجهة ـاى من جهة تعليقها على الشّرطـ ملحقة بالقضيّة الحقيقيّة، على ما سيأتى بيانه.

و الحاصل: انّ المدار فى صدور الحكم فى القضيّة الخارجيّة انّما هو على علم الآمر باجتماع شروط حكمه و عدم علمه، فان كان عالما بها فلامحالة يصدر منه الحكم ولو فرض خطاء علمه وعدم اجتماع الشّروط واقعا، اذ لادخل لوجودها الواقعى فى ذلك، بل المناط فى صدور الحكم هو وجودها العلمى، فان كان عالما بها يحكم و ان لم تكن فى الواقع موجودة، وان لم يكن عالما بها لايحكم و ان كانت موجودة فى الواقع الاعلى وجه الأشتراط بوجودها، فيرجع الى القضيّة الحقيقيّة من هذه الجهة، فلايعتبر فى صدور الحكم فى القضيّة الخارجيّة الاّ علم الآمر باجتماع الشّرائط.

و امّا فى القضيّة الحقيقيّة: فيعتبر فيها تحقّق الموضوع خارجا، اذ الشّرط فى

القضيّة الحقيقيّة هو وجود الموضوع عينا ولاعبرة بوجوده العلمى، لأنّ الحكم فى القضيّة الحقيقيّة على الأفراد المفروض وجودها، فيعتبر فى ثبوت الحكم وجود الأفراد، و لاحكم مع عدم وجودها ولو فرض علم الآمر بوجودها، فالحكم فى مثل قوله: العاقل البالغ المستطيع يحجّ، مترتّب على واقع العاقل البالغ المستطيع، لاعلى ما يعلم كونه عاقلا بالغا مستطيعا، اذ لااثر لعلمه فى ذلك، فلو فرض انّه لم يعلم انّ زيدا عاقل بالغ مستطيع لترتب حكم وجوب الحجّ عليه قهراً بعد جعل وجوب الحجّ على العاقل البالغ المستطيع، كما انّه لوعلم انّ زيدا عاقل بالغ مستطيع و فى الواقع لم يكن كذلك لما كان يجب عليه الحجّ، فالمدار فى ثبوت الحكم فى القضيّة الحقيقيه انّما هو على وجود الموضوع خارجا، من دون دخل للعلم و عدمه فى ذلك.

و بذلك يظهر: امتناع الشّرط المتأخّر، لأنه بعد ما كان الشّئ شرطا و قيدا للموضوع فلا يعقل ثبوت الحكم قبل وجوده، و الاّ يلزم الخلف و عدم موضوعيّة ما فرض كونه موضوعا، على ما سيأتى بيانه، و ارجاع الشّرط المتأخر الى الوجود العلمى انما نشأ من الخلط بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، فانّ الوجود العلمى بتحقق الشرائط انّما ينفع فى القضيّة الخارجيّة كما عرفت، لافى القضيّة الحقيقيّة.

نعم فى القضيّة العلم بترتّب الملاك و المصلحة على متعلق حكمه له دخل ايضاً فى صدور الحكم، الاّ انّ ذلك يرجع الى باب الدّواعى الّتى تكون بوجودها العلمى مؤثّرة، و اين هذا من باب الشّروط الرّاجعة الى قيود الموضوع كما سيأتى بيانه، فانّ العبرة فى ذلك انّما هو بوجودها العينى، و لااثر لوجودها العلمى.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انّ الشّرط فى ثبوت الحكم فى القضيّة الخارجيّة هو العلم باجتماع شرائط التّكليف لاوجودها الواقعى، و فى القضيّة الحقيقيّة هو وجودها الواقعى لاوجودها العلمى. فهذه احدى الجهات الثّلاث الّتى تمتاز بها القضيّة الحقيقيّة عن القضيّة الخارجيّة.

الجهة الثّانيّة:

هى انّ القضيّة الخارجيّة لايتخلّف فيها زمان الجعل و الأنشاء عن زمان ثبوت الحكم و فعليّته، بل فعليّته تكون بعين تشريعه و انشائه، فبمجرّد قوله: اكرم

زيداءيتحقّق وجوب الأكرام، الاّ اذا كان مشروطا بشرط لم يحرزه الآمر فتلحق بالقضيّة الحقيقيّة من هذه الجهة كما اشرنا اليه، و الاّ لا يعقل تخلّف الأنشاء عن فعليّة الحكم زمانا، و ان كان متخلّفا رتبة نحو تخلّف الأنفعال عن الفعل.

و امّا فى القضيّة الحقيقيّة: فالجعل و الأنشاء انّما يكون ازليّاً، و الفعليّة انّما تكون بتحقّق الموضوع خارجا، فانّ انشآئه انّما كان على الموضوع المقدر وجوده، فلايعقل تقدّم الحكم على الموضوع، لأنّه انّما انشاء حكم ذلك الموضوع، وليس للحكم نحو وجود قبل وجود الموضوع حتّى يسمّى بالحكم الأنشآئى فى قبال الحكم الفعلى، كما فى بعض الكلمات.

و الحاصل: انّه فرق بين انشاء الحكم و بين الحكم الأنشائى، و الّذى تتكفّله القضايا الحقيقيّة الشّرعيّة انّما هو انشاء الحكم، نظير الوصيّة، حيث انّ الوصيّة انّما هى تمليك بعد الموت و لايعقل تقدّمه على الموت، لأنّ الّذى انشأ بصيغة الوصيّة هو هذا اى ملكيّة الموصى له بعد موته، فلو تقدّمت الملكيّة على الموت يلزم خلاف ما انشأ، ولا معنى لأن يقال الملكيّة بعد الموت الآن موجودة، لأنّ هذا تناقض. فكذا الحال فى الأحكام الشّرعيّة،فانّ انشآئها عبارة عن جعل الحكم على الموضوع المقدّر وجوده، فما لم يتحقّق الموضوع لايكون شئ اصلا، و اذا تحقّق الموضوع يتحقّق الحكم لامحالة ولايمكن ان يتخلّف.

فتحصّل: انّه ليس قبل تحقّق الموضوع شئ اصلا حتّى يسمّى بالحكم الأنشائى فى قبال الحكم الفعلى، اذ ليس الأنشآء الاّ عبارة عن جعل الحكم فى موطن وجود موضوعه، فقبل تحقّق موطن الوجود لاشئ اصلا، ومع تحقّقه يثبت الحكم و يكون ثبوته عين فعليّته، و ليس لفعليّة الحكم معنى آخر غير ذلك.

و حاصل الكلام: انّه ليس للحكم نحو ان من الوجود يسمّى بالأنشآء تارة، و بالفعلى اخرى، بل الحكم هو عبارة عمّا يتحقّق بتحقّق موضوعه، و هذا هو الّذى انشأ ازلا قبل خلق عالم و آدم، فلو فرض انه لم يتحقق فى الخارج عاقل بالغ مستطيع فلم يتحقق حكم ايضاً اصلا، فالحكم الفعلى عبارة عن الذى انشأ و ليس ورآء ذلك شئ آخر، فلو انشأ الحكم على العاقل البالغ المستطيع، فلا محيص من

ثبوت الحكم بمجرّد تحقّق العاقل البالغ المستطيع، ولايعقل ان يتخلّف عنه، فلو توقّف ثبوت الحكم و فعليّته على قيد اخر كعدم قيام الأمارة على الخلاف مثلا يلزم تخلف المنشأ عن الأنشاء، لأنّا فرضنا انّ ذلك القيد لم يؤخذ فى انشائه، بل انشاء الحكم على خصوص العاقل البالغ المستطيع، فاذا وجد العاقل البالغ المستطيع ولم يوجد الحكم يلزم ان لايوجد ما انشأه وهو محال، اذ لايعقل تخلّف المنشأ عن الأنشاء. و معنى عدم معقولية تخلّف المنشأ عن الأنشاء، هو انّه لابدّ من ان يوجد المنشأ على طبق ما انشأ و على الوجه الّذى انشأه، فلو انشأ الملكيّة فى الغد فلابدّ من وجود الملكيّة فى الغد، و لايعقل ان تتقدّم عليه او تتاخّر عنه، بان توجد الملكيّة قبل الغد او بعد الغد، لأنّه يلزم تخلّف المنشأ من الأنشاء، اذ الّذى انشأ هو خصوص ملكيّة الغد لاغير، فكيف تتقدّم الملكيّة على الغد او تتأخّر عنه؟

و حاصل الكلام: انّه لو كان زمام المنشأ بيد المنشى وله السّلطنة على ايجاده كيف شاء و بايّ خصوصيّة اراد كما هو مفروض الكلام، فح يدور المنشأ مدار كيفيّة انشائه، فله انشائه فى الحال كما فى البيع الفعلى فلابدّ ان يتحقّق المنشأ فى الحال و الاّ يلزم التّخلف، وله ان ينشأه فى الغد فلابدّ ان يكون البيع فى الغد و الاّلزم التّخلّف. و ليس الأنشاء و المنشأ من قبيل الكسر والأنكسار التّكوينى، بحيث لايمكن ان يتخلّف زمان الأنكسار عن الكسر، كما ربّما يختلج فى بعض الأذهان، ولأجل ذلك تخيّل انّه لايعقل تخلّف زمان وجود المنشأ عن زمان وجود الأنشاء، فكيف يعقل ان يكون انشآءات الأحكام ازليّة و منشآئها تتحقق بعد ذلك عند وجود موضوعاتها فى الخارج؟ مع انّه يلزم ان يتخلّف زمان الأنشاء عن زمان وجود المنشأ لأنّه لايمكن ان يتخلّف زمان الوجود عن الأيجاد، وزمان الأنكسار عن الكسر، و لأجل هذه الشّبهة ربّما وقع بعض فى اشكال كيفيّة تصوّر كون انشآءات الأحكام ازليّة مع عدم وجود منشآتها فى موطن انشائها،هذا.

ولكن لايخفى ضعف الشّبهة، و انّ قياس باب الأنشائيات بباب التّكوينيّات فى غير محلّه، فانّ فى التّكوينيّات زمام الأنكسار ليس بيد الكاسر، بل الّذى بيده هو الكسر وامّا الأنكسار فيحصل قهراً عليه.

و هذا بخلاف باب المنشئات، فانّها امور اعتباريّة، و يكون زمامها بيد المعتبر النافذ اعتباره، و له ايجادها على ايّ وجه اراد. فالّذى بيده زمام الملكيّة، له ان يوجد الملكيّة فى الحال، و له ان يوجدها فى المستقبل كما فى الوصيّة، فلو انشأ الملكيّة فى المستقبل بمعنى انّه جعل ملكيّة هذا الشّئ لزيد فى الغد فلابدّ من ان توجد الملكيّة فى الغد، و الاّ يلزم تخلّف المنشأ عن الأنشاء.

وكذاالحال فى الأحكام الشرعيّة،فانّ زمام الأحكام بيدالشارع، فله جعلها و انشآئها على ايّ وجه اراد، فلو جعل الحكم على موضوع ليس له وجود فى زمان الجعل بل يوجد بعد الف سنة، فلابدّ ان يوجد الحكم عند وجود موضوعه ولايمكن ان يتخلّف عنه. و السّر فى ذلك: هو انّه الآن يلاحظ ذلك الزّمان المستقبل و يجعل الحكم فى ذلك الزّمان، حيث انّ اجزاء الزمان بهذا اللّحاظ تكون عرضيّة كاجزاء المكان، فكما انّه يمكن وضع الحجر فى المكان البعيد عن الواضع اذا امكنه ذلك لطول يده، كذلك يمكن وضع الشّئ فى الزّمان البعيد لمن كان محيطابالزّمان.

فظهر معنى كون انشآءات الأحكام ازليّة، و انّ تحقّق المنشأ يكون بتحقّق الموضوع ولا يلزم منه تخلّف المنشأ عن الانشاء، و انّما التّخلف يحصل فيما اذا وجد غير ما انشأه، امّا لمكان الأختلاف فى الكيف، وامّا لمكان الأختلاف فى الزّمان، او غير ذلك من سآئر انحاء الأختلافات. فتأمل فى المقام جيّدا، لئلاّ ترسخ الشّبهة المتقدّمة فى ذهنك.

فظهر الفرق، بين القضيّة الخارجيّة و القضيّة الحقيقيّة، بعدم تخلّف زمان الفعليّة عن الأنشاء فى الخارجيّة نظير الهبة، و تخلّفه فى الحقيقية نظير الوصيّة. فهذه هى الجهة الثّانية الّتى تمتاز احديهما عن الأخرى.

الجهة الثّالثة:

انّ السّببيّة المتنازع فيها من حيث كونها مجعولة او غير مجعولة و انّ المجعول الشّرعى هل هو نفس المسبّبات عند وجود اسبابها او سببيّة السّبب، انّما يجرى فى القضايا الحقيقيّة، دون القضايا الخارجيّة، لوضوح انّ القضايا الخارجيّة ليس لها موضوع اخذ مفروض الوجود حتّى يتنازع فى انّ المجعول ما هو، بل ليس فيها الاّ

حكم شخصي على شخص خاص، كقول الآمر لزيد اضرب عمراً، فلا معنى لأن يقال: ان المجعول في قوله اضرب عمراً ما هو، إذ ليس فيه الاّ حكم وعلم باجتماع شرائط الحكم من المصالح، والمصالح غير مجعولة بجعل شرعيّ، بل هي اُمور واقعيّة تكوينيّة تترتّب على أفعال المكلّفين فلم يبق فيها إلّا الحكم و هو المجعول الشرعي.

وهذا بخلاف القضايا الحقيقيّة، فانّه لمّا اُخذ فيها موضوع ورتّب الحكم على ذلك الموضوع في ظرف وجوده، كان للنزاع في انّ المجعول الشرعي ما هو، هل هو الحكم على فرض وجود الموضوع؟ أو سببيّة الموضوع لترتّب الحكم عليه؟ مجال. وان كان الحقّ هو الأوّل، والثّاني غير معقول، على ما أوضحناه في باب الأحكام الوضعيّة. والغرض في المقام مجرّد بيان انّ النزاع انّما يتأتّى فيما إذا كان جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة، ولا يتصوّر النزاع في القضايا الخارجيّة لانتفاء الموضوع فيها بالمعنى المتقدّم، أي بمعنى أخذ عنوان الموضوع منظرة ومرآة لأفراد المقدّر وجودها. فهذه جهات ثلاث تمتاز بها القضيّة الحقيقيّة عن القضيّة الخارجيّة.

الأمر الثاني:

من الاُمور الّتي أردنا رسمها في مبحث الواجب المطلق والمشروط، هو انّه قد عرفت انّ القضايا الشرعية انّما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة، دون القضايا الخارجيّة، و حينئذٍ تكون الأحكام الشرعيّة مشروطة بموضوعاتها ثبوتاً وإثباتاً.

امّا ثبوتاً، فلمّا تقدّم من انّ القضيّة الحقيقيّة عبارة عن ترتّب حكم أو وصف على عنوان اُخذ منظرة لأفراده المقدّر وجودها، فلا يمكن جعل الحكم إلاّ بعد فرض الموضوع، فالحكم ثبوتاً مشروط بوجود الموضوع، نظير اشتراط المعلول بوجود علّته.

وامّا إثباتاً، والمراد به مرحلة الإبراز وإظهار الجعل فتارة: يكون الإبراز لا بصورة الاشتراط أي لا تكون القضيّة مصدّرة بأداة الشّرط، كما إذا قيل: المستطيع يحجّ. واُخرى: تكون القضيّة مصدّرة بأداة الشرط، كما إذا قيل: ان استطعت فحجّ، وعلى أيّ تقدير لا يتفاوت الحال، إذ مآل كلّ إلى الآخر، فانّ مآل الشرط إلى الموضوع و مآل الموضوع إلى الشرط، والنتيجة واحدة، وهي عدم تحقّق الحكم إلاّ بعد وجود الموضوع والشرط.

نعم يختلف الحال بحسب الصناعة العربيّة والقواعد اللغويّة، فانّه ان لم تكن القضيّة مصدّرة بأداة الشّرط تكون القضيّة حينئذٍ حمليّة طلبيّة أو خبريّة، وان كانت مصدّرة بأداة الشرط تكون القضيّة الشرطيّة، ولكن مآل القضيّة الحمليّة إلى القضيّة الشّرطيّة أيضا، كما قالوا: انّ كلّ قضيّة حمليّة تنحلّ إلى قضيّة شرطيّة، مقدّمها وجود الموضوع، تاليها عنوان المحمول. فقولنا الجسم ذو أبعاد ثلاثة يكون بمنزلة قولنا: كلّما وجد في العالم شيء و كان ذلك الشيء جسما فهو ذو أبعاد ثلاثة، فبالأخرة لا يتفاوت الحال، بين كون القضيّة حمليّة طلبيّة، أو شرطيّة طلبيّة. كما هو الشّأن في الخبريّة، حيث لا يتفاوت الحال فيها، بين كونها حملية كالمثال المتقدّم، أو شرطيّة كقوله كلّما طلعت الشّمس فالنهار موجود، إذ الحمليّة ترجع إلى الشّرطيّة، كما انّ نتيجة القضيّة الشّرطيّة ترجع إلى قضيّة حمليّة، فانّ النّتيجة في قولنا كلّما طلعت الشّمس فالنّهار موجود، هي عبارة عن وجود النّهار عند طلوع الشّمس، فلا فرق، بين ان نقول: النهار موجود عند طلوع الشّمس، وبين قولنا: كلّما طلعت الشّمس فالنهار موجود. وقس على ذلك حال القضايا الطلبيّة، وانّ مرجع الحمليّة منها إلى الشرطيّة، والشرطيّة إلى الحمليّة، والنتيجة هي وجود الحكم عند وجود الموضوع والشرط. ومن هنا قلنا: انّ الشرط يرجع إلى الموضوع، والموضوع يرجع إلى الشرط.

فتحصّل: انّه لا فرق، بين إبراز القضيّة بصورة الشّرطيّة، وبين إبرازها بصورة الحمليّة. نعم بحسب الصناعة ينبغي ان يعلم محلّ الاشتراط والّذي يقع الشّرط عليه، بحسب القواعد العربيّة عند إبراز القضيّة بصورة الشرطيّة.

فنقول: يمكن تصوّراً ان يرجع الشرط إلى المفهوم الأفرادي قبل ورود التركيب والنسبة عليه، أي يرجع القيد إلى المتعلّق الّذي هو فعل المكلّف في المرتبة السابقة على ورود الحكم عليه، وهذا هو المراد من رجوع القيد إلى المادّة الّذي ينتج الوجوب المطلق، فانّ معنى رجوع القيد إلى المادّة هو لحاظ المتعلّق في المرتبة السابقة على ورود الحكم عليه مقيّداً بذلك القيد، وبعد ذلك يرد الحكم عليه بما انّه مقيّد بذلك القيد، كما إذا لاحظ الصّلوة مقيّدة بكونها إلى القبلة أو مع الطهارة وبعد ذلك أوجبها على هذا الوجه. فحينئذ يكون وجوب الصّلوة مطلقاً غير مقيّد بقيد، و انّ المقيّد هو

الصّلوة.

و يمكن ان يرجع الشّرط الى المفهوم التّركيبى اى الى النّسبة التّركيبية، بمعنى ان تكون النّسبة الأيقاعيّة الّتى تتكفّلها الهيئة مقيدة بذلك القيد.

و يمكن ان يكون المنشأ بتلك النّسبة اى الطّلب المستفاد منها مقيّدا بذلك القيد.

و يمكن ان يكون راجعاً الى المحمول المنتسب، و هذا و ان كان يرجع الى تقييد المنشأ، الاّ انّهما يفترقان اعتبارا من حيث المعنى الأسمىّ و الحرفىّ على ما ياتى بيانه.

ثمّ انّ رجوعه الى المحمول المنتسب تارة: يكون فى رتبة انتسابه، و اخرى: يكون فى الرّتبة المتأخّرة رتبة او زمانا، فهذه جملة الوجوه المتصوّرة فى الشّرط و القيد، ولكن بعض هذه الوجوه ممّا لايمكن.

و بيان ذلك: هو انّهم عرفوا القضيّة الشّرطيّة بما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى، و معنى ذلك هو لزوم ان يكون راجعا الى مفاد الجملة و المفهوم التّركيبى، و لايصح ارجاعه الى المفهوم الأفرادى، بل تقييد المفهوم الأفرادى انّما يكون بنحو التّوصيف و الأضافة، لابادات الشّرط، فما فى التّقرير(١) من ارجاع الشّرط الى المادّة اشتباه.

---

(١) و ربّما يختلج فى البال: انّ رجوع الشرط الى وجوب الأكرام عبارة عن رجوع الشرط الى المنشأ الذى قد تقدّم انّه لايمكن رجوع الشرط اليه لكونه معنى حرفيّا، اذالمنشأ هو وجوب الأكرام المستفاد من الهيئة، و كونه فى المرتبة المتأخرة عن النسبة الايقاعيّة لا يخرجه عن كونه معنى حرفيّاً غير ملتفت اليه عند ايقاع النسبة الطلبيّة. كما انّه ربّما يختلج فى البال: عدم امكان رجوع الشرط الى المادة الواجبة، لانّه عند ورود الهيئة على المادة، امّا ان ترد عليها غير مشروطة بشرط، و امّا ان ترد عليها مشروطة. و على الأوّل: لا يمكن لحوق الأشتراط لها. و على الثانى: يرجع القيد الى المادة الذى انكرناه.

و ربّما يختلج فى البال ايضا: رجوع الشرط الى ما هوالموضوع فى القضيّة الجزائيّة، و هو النّهار فى مثل النّهار موجود اذا كانت القضيّة خبريّة، و الى الفاعل المكلّف اذا كانت القضيّة طلبيّة، فيكون المعنى: النّهار الذى طلع عليه الشمس موجود، و زيد المستطيع يحجّ، فتأمل جيداً ـ منه.

وقد حكى عن السّيد الكبير الشّيرازى قده، بانّ المقرّر قد اشتبه ولم يصل الى مطلب الشّيخ قده، و كان نظر الشّيخ قده فى انكار رجوع الشّرط الى الهيئة الى انّ الأنشاء غير قابل للتقييد. و على كل حال لا يهمّنا تصحيح ما فى التقرير بعد وضوح المطلب، و ان الشرط لايمكن ان يرجع الى المفهوم الأفرادى، بل الشّرط لابدّ ان يرجع الى المفهوم التّركيبى ومفاد الجملة، كما هو ظاهر تعريف القضيّة الشّرطيّة: بانّها ما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى.

وكذلك لايمكن ارجاع الشّرط الى الهيئة بمعناها الأيقاعى، بحيث يرجع الشّرط الى الأنشاء، لوضوح انّ الأنشاء غير قابل للأشتراط و التّعليق، ولايتصف بالأطلاق و الأشتراط، و انّما يتصّف بالوجود و العدم.

و كذلك لايمكن ارجاع الشّرط الى المنشأ بالهيئة، لأنّ الأشتراط يتوقّف على لحاظ المعنى اسميّا استقلاليّا، ولايعقل ورود الشّرط على المعنى الحرفى، لالكون المعنى الحرفى جزئيا وانّ الموضوع له فيه خاصّ، حتّى يرد عليه ان المعنى الحرفى ليس بجزئى بل الموضوع له فيه عام كالوضع، بل لأن المعنى الحرفى ممّا لايمكن ان يلتفت اليه بما انّه معنى حرفى، لفنائه فى الغير و كونه مغفولا عنه فى موطن وجوده الّذى هو موطن الأستعمال، على ما تقدم بيانه فى مبحث الحروف، فالمنشأ بهذه الهيئة لا يمكن ان يقيد، لعدم الألتفات اليه ولا يقع النظر الأستقلالى نحوه، بل هو مغفول عنه عند القاء الهيئة، فلايعقل ان يرجع الشّرط الى مفاد الهيئة الّذى هو معنى حرفىّ.

وكذا لايعقل ان يرجع الشّرط الى المحمول المنتسب بعد الأنتساب فى الزّمان لاستلزامه النّسخ، اذ لو فرض تاخّر الأشتراط عن وجوب الأكرام مثلاً زمانا يلزم النسخ كما لا يخفى. و كذا لا يمكن ان يرجع الشرط الى المحمول فى رتبة الأنتساب، سواء اريد من المحمول المتعلق، و هوالأكرام الّذى يحمل على الفاعل، او اريد منه الوجوب، لأنّه على كلّ تقدير يرجع التّقييد الى المفهوم الأفرادى. فلابدّ من ان يرجع التّقييد الى المحمول المنتسب بوصف كونه منتسبا،(١) اى وجوب الأكرام او

(١) مطارح الانظار ـ الهداية الرابعة من مباحث مقدمة الواجب «اذا ثبت وجوب شى ء و شك فى كونه

الأكرام الواجب.

و بعبارة اوضح: الشّرط لابدّ ان يرجع الى ما هو نتيجة الحمل فى القضيّة الخبريّة، او نتيجة الطّلب فى القضيّة الطّلبيّة. ففى مثل كلّما كانت الشّمس طالعة فالنّهار موجود يكون المشروط هو وجود النّهار، وفى مثل ان جائك زيد فاكرمه، يكون المشروط هو الأكرام الواجب او وجوب الأكرام. والظّاهر رجوع كلّ منهما الى الأخر، و السّر فى لزوم رجوع الشّرط الى مفاد الجملة و المتحصّل منها،هو ما عرفت: من كون القضيّة الشّرطيّة انّما هى تعليق جملة بجملة اخرى، وهذا لايستقيم الاّ ان يرجع الشّرط الى مفاد الجملة الخبريّة او الطّلبيّة، و هو فى القضيّة الخبريّة وجود النّهار مثلا، و فى القضيّة الطّلبيّة وجوب الاكرام او الأكرام المتلوّن بالوجوب، و النّتيجة امر واحد. و على كلّ تقدير يحصل المطلوب، و هو اخذ الشّرط مفروض الوجود، لأنّ ادات الشّرط انّما خلقت لفرض وجود متلوّها، و يرجع بالأخرة الى الموضوع و يكون مفاد (ان استطعت فحج)مع (يجب الحجّ على المستطيع)امرا واحدا، كما عرفت بما لامزيد عليه.

مشروطاً او مطلقا...» ص٤٦. وقد تكلم صاحب التقريرات حول هذاالمعنى فى الهداية الخامسة ايضاً راجع ص٤٨ من المصدر.

واعلم ان المذكور فى «قوامع الفضول» ايضاً رجوع القيد الى المادّه دون الهيئة و استدل له بنفس الوجهين الذين استدل بهما صاحب التقريرات حكاية عن الشخ قدس سره.

راجع قوامع الفضول ـ المقالة الاولى ـ مبحث مقدمة الواجب الأمرالثانى، ص ١٤١ ـ ١٤٠

والمحقق الجليل الحاج ميرزا حبيب اله الرشتى قدس سره نسب هذا الوجه فى «بدايع الافكار» الى الشيخ قدس سره متردداً. قال: «وقد يجاب عن هذاالاشكال بما اجبنا به عن الاشكال الاوّل من رجوع القيد الى المادّة، و كانّه يقول به شيخ مشايخنا الاعظم العلامة الانصارى طاب ثراه و ان معنى قوله: اكرم زيداً ان جائك ، اريد منك الاكرام بعدالمجيئ فيكون اصل الاكرام مقيّداً لا الوجوب المتعلق به حتى يرد: ان التقييد لا يناسب المهمات...»

راجع بدايع الافكار. المقصد الاوّل من المقاصد الخمسة. المبحث الثالث من مباحث تقسيم الواجب الى المطلق والمشروط. ص٣١٤.

و هذا ما يستفاد منه عدم تفرد صاحب التقريرات فى تقرير هذاالمعنى من الشيخ قدس سرّهما والله اعلم.

قدظهر ممّا قدّمناه: الفرق بين المقدّمة الوجوبيّة و المقدّمة الوجوديّة، حيث انّ المقدّمة الوجوبيّة ما كانت واقعة فوق دائرة الطّلب، و تؤخذ مفروضة الوجود فى المرتبة السّابقة على الطّلب، ولايمكن وقوعها بعد ذلك تحت دائرة الطّلب بحيث يلزم تحصيلها، للزوم الخلف كما لايخفى.

و هذا بخلاف المقدّمة الوجوديّة، فانّها واقعة تحت دآئرة الطّلب و يلزم تحصيلها.

و بعد ذلك نقول: انّ القيود و الأضافات الّتى اعتبرت فى ناحية المتعلّق او المكلّف على اختلافها، من حيث كونها من مقولة المكان او الزّمان و غير ذلك من ملابسات الفعل حتّى الحال،لاتخلو امّا ان تكون اختياريّة تتعلّق بها ارادة الفاعل، و امّا ان تكون غير اختياريّة

فان كانت غير اختياريّة فلامحيص من خروجها عن تحت دائرة الطّلب، اذ لايعقل التّكليف بامر غير اختيارىّ، فكلّ طرف اضافة خارج عن تحت الأختيار لابدّ من خروجه عن تحت الطّلب و يكون الطّلب متعلّقا بالقطعة الأختياريّة، و القطعة الغير الأختياريّة لابدّ من اخذها مفروضة الوجود واقعة فوق دائرة الطّلب، و تكون ح من المقدّمات الوجوبيّة و يكون الواجب مشروطا بالنّسبة اليها.

وامّا اذا كانت الملابسات اختياريّة و تتعلّق بها ارادة الفاعل فوقوعها تحت دائرة الطلب بمكان من الأمكان، كما انّ وقوعها فوق دائرة الطّلب ايضاً بمكان من الأمكان، فتصلح ان تكون مقدّمة وجوديّة بحيث يتعلّق الطّلب بها، وتكون لازمة التّحصيل كالطّهارة بالنّسبة الى الصّلوة، و تصلح ان تكون مقدّمة وجوبيّة تؤخذ مفروضة الوجود و تكون غير لازمة التّحصيل كالأستطاعة فى الحجّ. هذا بحسب عالم الثّبوت.

وامّا فى عالم الأثبات فالمتّبع هو لسان الدّليل ومايستفاد منه بحسب القرائن و مناسبات الحكم و الموضوع. فان استفيد منه انّه مقدّمة وجوبيّة فهو، وان استفيد انّه مقدّمة وجوديّة كانت لازمة التّحصيل. وان لم يمكن استفادة احد الوجهين من الأدلّة و وصلت النّوبة الى الشّك، كان ذلك من الشّك بين الواجب المشروط و

المطلق، و سيأتى ما هو الوظيفة عند الشّك فى ذلك.

ثمّ انّ القيود ربّما يكون لها دخل فى اصل مصلحة الوجوب بحيث لايتمّ ملاك الأمر الاّ بعد تحقّق القيد. و قد تكون لها دخل فى مصلحة الواجب، بمعنى انّ فعل الواجب لايمكن ان يستوفى المصلحة القائمة به الاّ بعد تحقّق القيد الكذائى، وان لم يكن ذلك القيد له دخل فى مصلحة الوجوب.(١) وهذان الوجهان يتطرقان فى جميع القيود الأختياريّة وغيرها. مثلا الزّمان الخاصّ يمكن ان يكون له دخل فى مصلحة الوجوب، و يمكن ان لايكون له دخل فى ذلك بل له دخل فى مصلحة الواجب، و لاملازمة بين الأمرين، مثلا خراب البيت يقتضى الأمر بالبناء، و هذا الخراب حصل فى اوّل الصّبح، فمصلحة الأمر بالبناء قد تمّت و تحقّقت من اوّل الصّبح، ولكنّ البناء و التّعمير الواجب لايمكن ان يستوفى المصلحة القائمة به الاّ بعد الزّوال.

و الحاصل: انّه يمكن ان تكون مصلحة الوجوب قد تحقّقت، ولكن مصلحة الواجب لم تتحقّق الاّ من بعد مضىّ زمان، كما ربّما يدعى ذلك فى باب الصّوم، حيث يدّعى انّ المستفاد من الأخبار هو انّ مصلحة وجوب الصّوم فى الغد متحقق من اوّل اللّيل، ولكنّ المصلحة القائمة بالصّوم لايمكن تحقّقها الاّ عند الفجر، كما ربّما يدعى ظهور مثل قوله: اذا زالت الشّمس وجب الصّلوة والظّهور(٢) فى انّ الزّوال له دخل فى كلّ من مصلحة الوجوب و الواجب.

وعلى كلّ حال، اذا كان القيد غير اختيارىّ، فلابد من ان يؤخذ مفروض الوجود، و يكون من الشّرائط الوجوبيّة الواقعة فوق دائرة الطّلب، سواء كان ذلك القيد ممّا له دخل فى مصلحة الوجوب او كان له دخل فى مصلحة الواجب، وسواء كان ذلك القيد من مقولة الزّمان او كان من سائر المقولات، اذ العبرة فى اخذه مفروض الوجود، هو كونه غير اختيارىّ غير قابل لتعلّق الطلب به، من غير فرق فى ذلك

---

(١) كما انّه يمكن ان لا يكون للخصوصيّة الكذائيّة دخل لا فى ملاك الوجوب ولا فى ملاك الواجب، فيكون كلّ من الوجوب والواجب بالنّسبة اليه مطلقاً، كطيران الغراب مثلا ـ منه.

(٢) الوسائل ، الجزء الاول، الباب ٤ من ابواب الوضوء الحديث١ص٢٦١ ولايخفى ان فى الخبر «اذادخل الوقت وجب الطهور والصلوة»

بين الزّمان و غيره.

و خالف فى ذلك صاحب الفصول(١) وقال: بامكان وقوع الطّلب فوق قيد غير اختيارىّ اذا لم يكن ذلك القيد ممّا له دخل فى مصلحة الوجوب وان كان له دخل فى مصلحة الواجب، و التزم بامكان كون الطّلب و الوجوب حاليّا وان كان الواجب استقباليّا، وسمّى ذلك بالواجب المعلّق، وجعله مقابل الواجب المشروط والمطلق،و تبعه فى ذلك بعض من تأخّر عنه، وعليه بنى لزوم تحصيل مقدّماته قبل حضور وقت الواجب اذا كان لايمكنه تحصيلها فى وقته، كالغسل قبل الفجر فى باب الصّوم، فانّه لمّا كان الوجوب حاليا قبل حضور وقت الواجب كان ترشح الوجوب من ذى المقدّمة الى مقدّماته بمكان من الأمكان، و يرتفع اشكال وجوب المقدّمة قبل وقت ذيها.

ثمّ انّ صاحب الفصول قد عمّم ذلك بالنّسبة الى المقدّمة المقدورة، وقال: بامكان الواجب المطلق فيما اذا كان القيد امرا اختياريّا، فراجع(٢) كلامه فى المقام. و على كلّ حال، قد تبع بعض صاحب الفصول فى امكان الواجب المعلّق و انّه مقابل الواجب المشروط و المط، الاّ انّه قال:لاينحصر التفصى عن اشكال وجوب تحصيل المقدّمات قبل مجئ وقت الواجب بذلك ، بل يمكن دفع الأشكال ايضاً بالتزام كون الوقت او غيره ممّا اخذ قيدا للواجب من قبيل الشّرط المتأخّر، و حينئذ

---

(١) الفصول ص ٨١ - ٨٠ تمهيد مقال لتوضيح حال. «و ينقسم باعتبار آخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امرغير مقدور له كالمعرفة وليسّم منجزاً، و الى ما يتعلق وجوبه به و يتوقف حصوله على امر غير مقدور له و ليسّم معلقاً كالحج، فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اوّل زمن الاستطاعة او خروج الرفقة و يتوقف فعله على مجيئ وقته و هو غير مقدور له، والفرق بين هذاالنوع و بين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب، و هنا للفعل...»

(٢) نفس المصدر فانه قدس سره ذكر بعد سطور مما نقلنا عنه فى الصدر:

«واعلم انه كما يصح ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصول امر غير مقدور (وقد عرفت بيانه) كذلك يصح ان يكون وجوبه على تقدير حصول امر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله و على تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله و ذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة.»

يكون الوجوب فيه ايضاً حاليا اذا فرض وجود الشّرط فى موطنه،فتجب مقدّماته قبل وقته.

والفرق بين هذا و الواجب المعلّق الّذى قال به صاحب الفصول، هو انّ الشّرط فى الواجب المعلّق انّما يكون شرط الواجب وممّا يكون له دخل فى مصلحته، من دون ان يكون الوجوب مشروطا به و له دخل فى ملاكه. و هذا بخلاف ذلك، فانّ الشّرط انّما يكون شرطا للوجوب و له دخل فى ملاكه، لكن لمّا اخذ على نحو الشّرط المتأخّر كان تقدّم الوجوب عليه بمكان من الأمكان، للعلم بحصول الشّرط فى موطنه، على ما حقّقة من ارجاع الشّرط المتأخّر الى الوجود العلمى.

وعلى كلّ حال، كلامنا الأن فى امكان الواجب المعلّق وعدم امكانه، و انّه هل يعقل ان يكون الوجوب حاليا مع توقّف الواجب على قيد غير اختيارىّ بحيث يترشّح منه الوجوب الى مقدّماته؟ او انّ ذلك غير معقول، بل لابدّ ان يكون الوجوب مشروطا بالنّسبة الى ذلك الأمر الغير الأختيارى، و لامحيص من اخذه مفروض الوجود قبل الطّلب حتّى يكون الطّلب متأخّرا عنه على ما اوضحناه. وح اذا فرض وجوب مقدماته قبل ذلك ، فلابدّ ان يكون ذلك بملاك آخر غيرملاك الوجوب الغيرى الذى يترشّح من وجوب ذى المقدّمة، اذ لاوجوب له قبل حصول الشرط، فكيف يترشّح الوجوب الى مقدّماته؟ بل وجوب المقدمات يكون حينئذ لبرهان التفويت على ما سياتى بيانه.

اذا عرفت ذلك

فاعلم: انّ امتناع الواجب المعلّق فى الأحكام الشّرعيّة الّتى تكون على نهج القضايا الحقيقيّة بمكان من الوضوح، بحيث لامجال للتوهّم فيه. نعم فى القضايا الخارجيّة يكون للتوهّم مجال، وان كان الحقّ فى ذلك ايضاً امتناعه كما سيأتى.

امّا امتناعه فى القضايا الحقيقيّة، فلأنّ معنى كون القضيّة حقيقيّة، هو اخذ العنوان الملحوظ مرءآة لمصاديقه المفروض وجودها موضوعا للحكم، فيكون كلّ حكم مشروطا بوجود الموضوع بما له من القيود، من غير فرق بين ان يكون الحكم من الموقّتات او غيرها، غايته انّ فى الموقّتات يكون للموضوع قيد آخر سوى القيود المعتبرة

فى موضوعات سآئر الأحكام:من العقل و البلوغ و القدرة و غير ذلك، و هذه القضيّة انشائها انّما يكون ازليّا و فعليتّها انّما تكون بوجود الموضوع خارجا. و حينئذ ينبغى ان يسئل ممّن قال بالواجب المعلّق، انّه اىّ خصوصيّة بالنّسبة الى الوقت حيث قلت بتقدّم الوجوب عليه، و لم تقل بذلك فى سآئر القيود؟ فكيف لم تقل بفعليّة الوجوب قبل وجود سائر القيود من البلوغ و الأستطاعة، وقلت بها قبل وجود الوقت مع اشتراك الكلّ فى اخذه قيدا للموضوع؟

وليت شعرى ما الفرق بين الأستطاعة فى الحجّ والوقت فى الصّوم، حيث كان وجوب الحجّ مشروطا بالأستطاعة بحيث لاوجوب قبلها، و كان وجوب الصّوم غير مشروط بالفجر بحيث يتقدّم الوجوب عليه، فان كان ملاك اشتراط وجوب الحجّ بالأستطاعة لمكان قيديّة الأستطاعة للموضوع واخذها مفروضة الوجود، فلايمكن ان يتقدّم الوجوب عليها و الاّ يلزم الخلف، فالوقت ايضاً كذلك بالنّسبة الى الصّوم فانّه قد اخذ قيدا للموضوع، بل الأمر فى الوقت اوضح، لأنّه لايمكن الاّ اخذه مفروض الوجود، لأنّه امر غير اختيارىّ ينشأ من حركة الفلك ولايمكن ان تتعلّق به ارادة الفاعل من وجوه، و قد عرفت انّ كلّ قيد غير اختيارىّ لابدّ ان يؤخذ مفروض الوجود و يقع فوق دائرة الطّلب، و يكون التّكليف بالنّسبة اليه مشروطا لامحالة و الاّيلزم تكليف العاجز. وهذا بخلاف الأستطاعة، فانّها من الأمور الأختياريّة الّتى يمكن تحصيلها.

و بالجملة: التّكليف فى القضايا الحقيقيّة لابدّ ان يكون مشروطا بالنّسبة الى جميع القيود المعتبرة فى الموضوع، من غير فرق فى ذلك بين الزّمان و غيره، مضافا الى ما فى الزّمان و امثاله من الأمور الغير الأختياريّة، من انّه لابدّ من اخذه مفروض الوجود، و الاّ يلزم تكليف العاجز. وح كيف يمكن القول بانّ التّكليف بالنّسبة الى سآئر قيود الموضوع يكون مشروطا؟ و بالنّسبة الى خصوصيّة الوقت و الزّمان يكون مط؟ فانّه مضافا الى امتناع ان يكون مط بالنّسبة اليه، يسئل عن الخصوصيّة التّى امتاز الوقت بها عن سآئر القيود، فانّه ان كان لمكان تقدّم الأنشاء عليه فالأنشاء متقدّم على جميع القيود، لانّه ازلىّ، و ان كان لمكان عدم دخله فى مصلحة الوجوب

وانّما يكون له دخل فى مصلحة الواجب، فهذا ممّا لادخل له بالمقام بعد ما فرض انّه اخذ قيدا للموضوع و قال: يجب الصّوم عند طلوع الفجر، و قد عرفت: انّ قيديّة شئ للموضوع انّما يكون باعتبار اخذه مفروض الوجود، كما هو الشّان فى القضايا الحقيقيّة، و بعد اخذه مفروض الوجود لايعقل ان يتقدّم التّكليف عليه، لأنّ معنى تقدّم التّكليف عليه هو ان يكون التّكليف بالنّسبة اليه مط، كما هو الشّان فى سآئر القيود الّتى يتقدّم التّكليف عليها، كالطّهارة، و السّاتر، و غيرذلك. وهذا كماترى يستلزم محالا فى محال، لأنّه يلزم اوّلا لزوم تحصيله، كما هوالشّان فى جميع القيود الّتى تقع تحت دائرة الطّلب، كالطّهارة و السّتر، و المفروض انّه لايمكن تحصيله، لأنّه غير اختيارىّ للمكلّف، و يلزم ايضاً تحصيل الحاصل لأستلزامه تحصيل ما هو مفروض الوجود.

و بالجملة: دعوى امكان الواجب المعلّق فى القضايا الشّرعيّة الّتى تكون على نهج القضايا الحقيقيّة فى غاية السّقوط و الفساد، بحيث لاينبغى ان يتوهّم.

و امّا دعوى امكانه فى القضايا الخارجيّة فكذلك ايضاً، بل انّ برهان الأمتناع يطرد فى كلا المقامين على نسق واحد، لوضوح انّه لو قال: صلّ فى مسجد الكوفة عند طلوع الفجر، فقد اخذ طلوع الفجر مفروض الوجود، ولا يمكن ان لا يأخذه كذلك، و بعد اخذه مفروض الوجود لايمكن ان يتقدّم التّكليف عليه، و الاّ يلزم ما تقدّم من المحال،فكما انّ التّكليف يكون مشروطا بمجئ زيد عند قوله: لو جائك زيد فاكرمه، فكذلك يكون التّكليف مشروطا بطلوع الفجر عند قوله: صلّ فى المسجد عند طلوع الفجر، و برهان الأشتراط فى الجميع واحد، و انّه لابدّ من اخذ القيد مفروض الوجود اذا كان القيد غير اختيارىّ للمكلّف، كمجئ زيد، و قدوم الحاجّ، و طلوع الفجر، و غيرذلك، و بعد اخذه مفروض الوجود لايمكن ان يكون التّكليف مط و يتقدّم الوجوب عليه.

فظهر: انّ برهان امتناع الواجب المعلّق انّما هو لأجل انّه لايمكن ان يكون التكليف مطلقا بالنسبة الى قيد غير اختيارى للمكلف، بحيث لا يمكن ان تتعلق ارادته به، بل لابد ان يكون التكليف بالنّسبة اليه مشروطا. و ليس برهان امتناع

الواجب المعلّق هو امتناع تعلّق التّكليف بامر مستقبل كما توهم، فان ذلك ممّا لايدّعيه احد و لايمكن ادّعائه، و كيف يمكن انكار امكان تعلّق التّكليف بامر مستقبل؟ مع انّ الواجبات الشّرعيّة كلّها من هذا القبيل، فلاكلام فى ذلك، و انّما الكلام فى كون التّكليف مط او مشروطا، و الاّ فان تعلّق الأرادة بامر مستقبل بمكان من الوضوح، بحيث لامجال لأنكاره، بل يستحيل ان لا تتعلّق الأرادة من الملتفت بامر مستقبل اذا كان متعلّقا لغرضه، لوضوح انّ الشّخص اذا التفت الى شئ : من اكل، و شرب، و صلوة، وصوم، فامّا ان لايكون ذلك الشّئ متعلّقا لغرضه ولا تقوم به مصلحة ولا مفسدة، فلا كلام فيه. و امان ان يكون ذلك الشئ متعلقا لغرضه، فاما ان يكون متعلقا لغرضه على كلّ تقدير و فى جميع الحالات، وامّا ان يكون متعلّقا لغرضه على تقدير دون تقدير. و على الثّانى امّا ان يكون ذلك التّقدير حاصلا عند الألتفات الى الشّئ، و امّا ان يكون غير حاصل. و على الجميع، امّا ان يكون ذلك امرا اختياريّا له بحيث يمكن ان تتعلّق الأرادة به، وامّا ان يكون غير اختيارىّ فهذه جملة ما يمكن ان يكون الشّخص الملتفت عليه، و لايمكن ان يخلو عن احدها. فان التفت الى الشّئ و كان ذلك الشّئ متعلّقا لغرضه بقول مط و على جميع التّقادير، فلامحيص من ان تنقدح الأرادة الفاعليّة و الآمريّة نحو ذلك الشّئ ارادة فعليّة غير منوطة بامر اصلا. و ان كان ذلك الشّئ متعلّقا لغرضه على تقدير دون تقدير، فان لم يكن ذلك التّقدير حاصلا فلايمكن ان تتعلّق ارادته الفعليّة به، بل تتعلّق الأرادة به على تقدير حصول ذلك التّقدير، بمعنى انّه تحصل له ارادة منوطة بذلك التّقدير، و امّا فعليّة الأرادة بان يستتبع حملة النّفس و تصدّيها المستتبع لحركة العضلات فلايمكن الاّ بعد حصول ذلك التّقدير، هذا بالنّسبة الى ارادة الفاعل.

و قس على ذلك ارادة الآمر، فانّ الآمر لو التفت الى انّ الشّئ الفلانى ذو مصلحة على تقدير خاصّ من مجئ زيد، او طلوع الفجر، فلابدّ له من الأمر بذلك الشّئ مشروطا بحصول ذلك التّقدير، و لايتوقّف عن الأمر عند الألتفات اليه و يصبر حتّى يحصل التّقدير فيامر فى ذلك الحال، بل يامر فى حال الألتفات قبل حصول التّقدير لكن مشروطا بحصول التّقدير، و هذا هو معنى كون انشاء الأحكام ازليّة، و

انّه ليست الأحكام من قبيل القضايا الجزئيّة الخارجيّة، بحيث يكون انشاء الحكم بعد حصول الموضوع و تحقق القيود خارجا، فانّه مضافا الى امكان دعوى قيام الضّرورة على خلافه، لايمكن ذلك بعد ما كان الآمر الحكيم ملتفتا ازلاً الى انّ الشّئ الفلانى ذو مصلحة فى موطن وجوده، فلابدّ من الأمر بذلك الشّئ قبلا، لكن مشروطا بتحقّق موطن وجوده، ولايصبر و يسكت فعلا عن الأمر الى ان يتحقّق موطن وجوده.

و الى هذا كان نظر الشّيخ قده فيما افاده بقوله: لأنّ العاقل اذا توجّه الى شئ و التفت اليه، فامّا ان يتعلّق طلبه به اولا يتعلّق الخ، (١) فراجع ما فى التّقرير،

---

(١) اعلم ان لصاحب التقريرات فى المقام تقريبان ذكرهما فى دفع ما ذهب اليه صاحب الفصول من التخلص عن العويصة بالالتزام بالواجب المعلق.

احدهما: ما ذكره بناءً على ما ذهب اليه الاماميّه من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، قال:

«فالطالب اذا تصوّر الفعل المطلوب فهو اما ان تكون المصلحة الداعية الى طلبه موجودة فيه على تقدير وجوده فى ذلك الزمان فقط، اولا يكون كذلك، بل المصلحة فيه تحصل على تقدير خلافه ايضاً، فعلى الاوّل فلا بد ان يتعلّق الامر بذلك الفعل على الوجه الذى يشتمل على المصلحة كان يكون المأمور به هوالفعل المقيد بحصوله فى الزمان الخاص، و على الثانى يجب ان يتعلق الأمر بالفعل المطلق بالنسبة الى خصوصيات الزمان ولا يعقل ان يكون هناك قسم ثالث يكون القيد الزمانى راجعاً الى نفس الطلب دون الفعل المطلوب، فانّ تقييد الطلب حقيقة مما لامعنى له، اذلا اطلاق فى الفرد الموجود منه المتعلق بالفعل حتى يصح القول بتقييده بالزمان او نحوه، فكل ما يحتمل رجوعه الى الطلب الذى يدلّ عليه الهيئة فهو عندالتحقيق راجع الى نفس المادة و بعد ذلك يظهر عدم اختلاف المعنى الذى هوالمناط فى وجوب المقدمة.»

ثانيهما: ما ذكره بناءً على عدم الالتزام بالتبعيّة. قال: «فان العاقل اذا توجه الى امر والتفت اليه،فاما ان يتعلق طلبه بذلك الشىء اولا يتعلق طلبه به، لاكلام على الثانى. وعلى الاوّل فاما ان يكون ذلك الامر مورداً لامره و طلبه مطلقا على جميع اختلاف طواريه او على تقدير خاص، و ذلك التقدير الخاص قديكون شيئاً من الأمور الاختياريّة كما فى قولك : ان دخلت الدار فافعل كذا و قد يكون من امور التى لا مدخل للمأمور به فيه لعدم ارتباطه بما هو مناط تكليفه كما فى الزمان و امثاله، لا اشكال فيما اذا كان المطلوب مطلقاً. و اما اذا كان مقيداً بتقدير خاص راجع الى الافعال الاختياريه فقد عرفت فيما تقدم اختلاف وجوه مصالح الفعل، اذ قد يكون المصلحة فى الفعل على وجه يكون ذلك القيد خارجاً عن المكلف به بمعنى ان المصلحة فى الفعل المقيد لكن على وجه لا يكون ذلك القيد ايضاً مورداً للتكليف، هذا على القول بالمصلحة. و اما على تقدير عدمها كما هوالمفروض

فانّ نظر الشّيخ في هذا التّقسيم انّما هو إلى ما ذكرنا: من انّه ليس إنشاءات الأحكام الشّرعيّة بعد تحقّق الموضوع خارجا حتّى تكون من قبيل القضايا الخارجيّة، بل انّما تكون إنشاءاتها ازليّة حيث انّ الآمر يكون ملتفتا إليها ازلا، و ليس غرض الشّيخ قده من هذا التّقسيم ارجاع القيود إلى المادّة حتّى ينتج امتناع الواجب المشروط، أو إثبات الواجب المعلّق كما استظهره بعض، و ان كانت عبارة التّقرير لا تخلو عن مسامحة و إيهام.

و على كلّ تقدير، ليس مبنى إنكار الواجب المعلّق هو امتناع التّكليف بأمر مستقبل، بل مبنى الإنكار هو ما عرفت: من ان كلّ قيد غير اختياريّ لا بدّ ان يؤخذ مفروض الوجود، و يقع فوق دائرة الطّلب، و معه لا يكاد يمكن تقدّم الوجوب عليه لأنّه يلزم الخلف، و ح لو وجبت مقدّماته قبل الوقت، فلا بدّ ان يكون ذلك بملاك اخر غير ملاك الوجوب الغيري الّذي يترشّح من وجوب ذي المقدّمة و يستتبع إرادته إرادتها.

فان قلت:

نحن لا نجد فرقا، بين ما لو امر المولى بشيء في وقت خاصّ على نحو أخذ الوقت قيدا، كما إذا قال: صلّ في مسجد الكوفة عند طلوع الفجر، و بين ما لو أطلق امره و لم يقيّده بوقت خاصّ، و لكنّ المكلّف لا يتمكّن من امتثاله إلّا بعد مضيّ مقدار من الوقت، كما لو امر بالصّلوة في مسجد الكوفة من غير تقييد، و لكنّ المكلّف كان في مكان لا يمكنه الصّلوة في مسجد الكوفة إلّا عند طلوع الفجر لاحتياجه إلى السّير والمشي الّذي لا يصل إليه قبل ذلك، فانّه كما انّ نفس الأمر يقتضى وجوب المشي و

فالطلب متعلق بالفعل على هذا الوجه فيصير واجبا مشروطا، و قد يكون المصلحة في الفعل المقيد مطلقا فيصير واجبا مطلقا، لكن المطلوب شيء خاص يجب تحصيل تلك الخصوصيّة أيضا، و مما ذكرنا في المشروط يظهر الإطلاق أيضا بناء على عدم المصلحة لتعلق الطلب بالفعل على الوجه المذكور. و اما إذا لم يكن راجعا إلى الأمور الاختياريّة فالمطلوب في الواقع هو الفعل المقيد بذلك التقدير الخاصّ و لا يعقل فيه فيه الوجهان كما إذا كان فعلا اختياريا كما عرفت، فرجوع القيد تارة إلى الفعل و أخرى إلى الحكم بحسب القواعد العربيّة مما لا يجهل بعد اتحاد المناط في هذه المسألة العقليّة.» (مطارح الأنظار، الهداية الخامسة من مباحث مقدمة الواجب ص ٤٩ - ٤٨)

السّير عند اطلاقه، و يستتبع وجوب مقدّمات الصّلوة فى المسجد، و تترشّح ارادة المقدّمات من نفس ارادة الصّلوة فى المسجد، فكذلك فى صورة تقييد الأمر بالصّلوة فى المسجد عند طلوع الفجر، فانّه يجب عليه ايضاً المشى و السّير لأدراك الصّلوة فى المسجد عند الطّلوع، و يستتبع وجوب المقدّمات، و تترشّح ارادتها من نفس ارادة الصّلوة فى المسجد عند الطّلوع، و هذا لايكون الاّ بتقدم الوجوب على الفجر حتى يقتضى وجوب السّير و ان كان الواجب استقباليّا، ولانعنى بالواجب المعلّق الاّ هذا

و الحاصل: انّه بعد تماميّة مبادى الأرادة كما هو مفروض الكلام، حيث انّ الكلام فيما اذا لم يكن للزّمان دخل فى مصلحة الوجوب و كان له دخل فى مصلحة الواجب، فلابدّ من انقداح الأرادة الآمرية والفاعلية فى نفس الآمر والفاعل. و كون المراد متأخرا او متوقفا على قيد غير حاصل لا يمنع من انقداح الأرادة الفعليّة فى النّفس، كما يتّضح ذلك بما قدمناه من المثال، حيث لانجد فرقا بين ماكان المطلوب نفس الصّلوة فى المسجد، اوكان المطلوب الصلوة فى المسجد فى وقت خاصّ، فانّه فى كلا المقامين يقتضى الجرى نحو المقدّمات، و يوجب السّعى و المشى لأدراك المطلوب، و ليس ذلك الاّ لمكان فعليّة الأرادة.

قلت:

ليس الأمر كذلك ، فانّه لو كان المطلوب نفس الصّلوة فى المسجد من غير اعتبار وقت خاصّ، فالأرادة الفاعليّة او الآمريّة تتعلّق بنفس الصّلوة لكونها مقدورة، و ان توقّف فعلها على سعى و مشى ولكن ذلك لايخرجها عن كونها مقدورة ولو بالواسطة، كما هو الشّان فى جميع ما يكون مقدورا بالواسطة، حيث تتعلق الأرادة به نفسه فى الحال، و من تعلّق الأرادة به تتعلّق ارادة تبعيّة بمقدّماته، فلو كانت نفس الصّلوة بلاقيد مطلوبا كانت الأرادة لامحالة متعلّقة بها، و يلزمها تعلّق الأرادة التّبعيّة بمقدّماتها من السّعى و المشى .

و امّا لو كانت الصّلوة مطلوبة على تقدير خاصّ من وقت مخصوص، و المفروض انّ ذلك التّقدير ليس اختياريّا للشّخص بحيث يمكنه تحصيله، فلايمكن ان

تتعلّق الأرادة بها مرسلة، بل انّما تتعلّق الأرادة بها على تقدير حصول الوقت، و كيف يمكن ان تتعلّق الأرادة بامر مقيّد بما هو خارج عن القدرة مع عدم حصوله؟اذ ليست الأرادة عبارة عن نفس الحبّ و الشوق حتّى يقال: يمكن تعلّق الحبّ و الشّوق بامر محال التّحقق، فضلا عمّا يمكن تحقّقه ولو عن غير اختيار، فضلا عمّا هو مقطوع التّحقق كالفجر فى المثال، بل المراد من الأرادة هى الّتى يعبّر عنها بالطّلب عند من يقول باتحاد الطّلب و الأرادة، و معلوم: انّ الطّلب عبارة عن حملة النّفس و تصدّيها نحو المطلوب، و هل يعقل تصدّى النّفس نحو ما يكون مقيّدا بامر غير اختيارىّ؟ كلاّ لايمكن ذلك، بل النّفس انّما تتصدّى نحو الأمر الأختيارى، و هو ذات الصّلوة، و المفروض انّ ذاتها ليست مطلوبة، بل المطلوب منها هو خصوص المقيّدة بكونها عند الطّلوع، و فرضنا انّها باعتبار القيد غير اختياريّة، فكيف يمكن ان تتعلّق الأرادة الفعليّة بها؟ و ما يترائى من المشى و السّعى نحو مسجد الكوفة لأدراك الصّلوة عند طلوع الفجر اذا كانت مطلوبة بهذا الوجه، فانّما هو لمكان التّفويت، حيث انّه لولم يسع الى ذلك يفوت عنه مصلحة الصّلوة فى المسجد عند الفجر، واين هذا ممّا نحن فيه، من تعلّق الأرادة التّبعيّة الناشئة من ارادة ذى المقدّمة؟ فانّ باب الأرادة التّبعيّة امر، و باب التّفويت امر آخر، فالمستشكل كان حقّه ان لايمثّل بما يجرى فيه برهان التّفويت، بل يفرض الكلام فيما اذا لم يتوقّف المطلوب على مقدّمات يلزم تحصيلها لمكان التّفويت، كما لو فرض انّ الشّخص حاضر فى مسجد الكوفة، ففى مثل هذا يتضّح الفرق بين المثالين: مثال كون الصّلوة مطلوبة بلاقيد، و مثال كونها مطلوبة عند طلوع الفجر، فهل يمكنه ان يقول: انّه لانجد فرقا بين المثالين؟ كلاّ لايمكنه ذلك، فانّه لو كانت نفس الصّلوة مطلوبة بلاقيد فلامحالة انّه يحرّك عضلاته نحوها و يأتى بها فى الحال، بخلاف ما اذا كانت مطلوبة على تقدير طلوع الفجر، فانه لايحرّك عضلاته نحوها فى الحال بل ينتظر و يصبر حتّى يطلع الفجر. و ليس ذلك الاّ لمكان عدم تعلق الأرادة الفعليّة بها، وهل يمكن لأحد ان يدّعى عدم الفرق بين المثالين و انّ الأرادتين فى كليهما على نهج واحد؟.

فعلم من جميع ما ذكرنا :انّه لامجال لدعوى امكان الواجب المعلّق، وانّ

تثليث الأقسام ممّا لاوجه له، بل الواجب ينقسم الى مطلق و مشروط، من دون ان يكون لهما ثالث، فكلّ خصوصيّة لم تؤخذ مفروضة الوجود فالواجب يكون بالنّسبة اليها مط، وان اخذت مفروضة الوجود فالواجب بالنّسبة اليها مشروط، و تقسيم المقدّمة الى الوجوديّة و الوجوبيّة انّما ينشأ من هذا، فانّ المقدّمة الوجوديّة هى ما اخذت تحت دائرة الطّلب، و المقدّمة الوجوبيّة هى ما اخذت فوق دائرة الطّلب، و هى الّتى لو حظت مفروضة الوجود، سواء كانت اختياريّة او غير اختياريّة، فانّه لايفترق الحال فى ذلك بعد اخذها مفروضة الوجود.

ثمّ انّه لااشكال، فى انّ وجوب المقدّمات الوجوديّة يتبع فى الأطلاق و الأشتراط وجوب ذيها، فان كان وجوب ذى المقدّمة مط فلابدّ ان يكون وجوب المقدّمات الوجوديّة ايضاً مط، و ان كان مشروطاً فكذلك، والسّر فى ذلك واضح، لأن وجوب المقدّمة انّما يترشّح من وجوب ذيها، فلايعقل ان يكون وجوب ذى المقدّمة مشروطاً و وجوب المقدّمة مط، لأنّ فاقد الشّئ لايمكن ان يكون معطى الشّئ، فلاتجب المقدّمات الوجوديّة الاّ عند وجوب ذيها و حصول ما يكون شرطا لوجوبها. هذا حسب ما تقتضيه قاعدة التّبعيّة عقلا.

ولكن انخزمت هذه القاعدة فى عدة موارد، حيث كانت المقدّمات الوجوديّة لازمة التّحصيل قبل وجوب ذيها و حصول المقدّمة الوجوبيّة، و الّذى الجأ صاحب الفصول الى الألتزام بالواجب المعلّق هو هذا، حيث شاهد وجوب بعض المقدّمات الوجوديّة قبل حصول ما هو الشّرط فى وجوب ذى المقدّمة كالوقت، فالتزم بتقدم الوجوب على الوقت. وحيث ابطلنا الواجب المعلّق فلابدّلنا من بيان وجه وجوب تلك المقدّمات الوجوديّة قبل وجوب ذيها.

و لايخفى عليك: اختلاف كلمات الفقهاء و اضطرابها فى بيان الموارد الّتى تجب فيها المقدّمات، فتربهم فى مورد يحكمون بوجوب المقدّمة الوجوديّة قبل حصول وقت ذى المقدّمة، و تربهم فى مورد آخر لايحكمون بذلك، كما انّه فى المورد الواحد يفرّقون بين المقدّمات الوجوديّة، فيوجبون بعضها و لايوجبون البعض الأخر، مثلا تربهم يقولون: لايجوز اراقة الماء قبل الوقت لمن يعلم بانّه لايتمكّن من الوضوء بعد

الوقت، و مع ذلك يقولون: بجواز اجناب نفسه مع علمه بعدم تمكّنه من الغسل. و كذا تريهم فى باب الأستطاعة يقولون: انّه لايجوز تفويتها بعد حصولها و لو قبل اشهر الحجّ، و ربّما خصّ ذلك بعض باشهر الحجّ و انّه قبل ذلك يجوز تفويتها. و ربّما يفرقون، بين المقدّمات الوجوديّة الحاصلة قبل الوقت فلايجوز تفويتها، و بين المقدّمات الغير الحاصلة فلايجب تحصيلها.

و بالجملة: المسئلة مشكلة جدّاً و الكلمات فيها مضطربة غاية الأضطراب.

و قد يدفع الأشكال باعتبار الملاك، حيث انّ المقدّمات الوجوديّة لمّا لم يكن لها دخل فى الملاك، فكلّ مورد تمّ ملاك الوجوب لزم تحصيل مقدمات الواجب و انكان ظرف امتثال الواجب متأخّرا، الاّانّه لمّا لم يتمكّن من تحصيل المقدّمات فى ظرف وجوبه، كان اللّازم عليه عقلاً حفظ قدرته من قبل لمكان تماميّة الملاك، و يكون هذاالحكم العقلى كاشفا عن متمّم الجعل و انّ هناك جعلاً مولويّاً بلزوم تحصيل المقدّمات.

لكن هذاالبيان لايفى بالموارد الّتى حكموا فيها بلزوم تحصيل المقدّمات قبل وجوب ذى المقدّمة، فانّك تريهم يحكمون بلزوم تحصيل بعض المقدّمات ولو قبل تماميّة الملاك، كاراقة الماء قبل الوقت، مع انّ الوقت فى باب الصّلوة له دخل فى اصل الملاك، كما ربّما يستظهر ذلك من قوله: اذا زالت الشّمس وجب الظّهور و الصّلوة، فانّ الظّاهر منه انّ للزّوال دخلا فى اصل ملاك الوجوب، مع انّه بناّء على هذا لاينبغى الفرق بين المقدّمات الوجوديّة، فكيف حرم اراقة المآء؟ و لم يجب تحصيل الماء لمن كان فاقدا له؟ حيث انّ الظّاهر انّهم لم يقولوا بوجوب تحصيل الماء قبل الوقت لمن يعلم بعدم حصوله بعده.

و بالجملة: هذا البيان انّما يتمّ فى بعض موارد المسئلة كوجوب المسير للحجّ بعد الاستطاعة، و الغسل قبل الفجر،حيث تمّ ملاك وجوب الحجّ و الصّوم بالأستطاعة و دخول اللّيل، فلابدّ من بيان آخر يكون حاو يا لأطراف المسئلة.

و الّذى ينبغى ان يقال هو انّه تارة: يقع الكلام فى المقدّمات المفوّته الّتى يوجب فواتها عجز المكلف عن فعل المأمور به و عدم قدرته عليه، كترك المسير الى

الحجّ، و اراقة الماء، وعدم الغسل قبل الفجر، و امثال ذلك من المقدّمات الوجوديّة الّتى يوجب فواتها سلب قدرة المكلّف عن الفعل. و اخرى: يقع الكلام فى المقدّمات العلميّة، اى فى لزوم تحصيل العلم بالأحكام و الفحص عنها، و لايندرج هذا فى المقدّمات المفوته على ما سياتى بيانه، فالكلام يقع فى مقامين:

المقام الأوّل:

فى المقدّمات المفوّته اى المقدّمات الّتى لها دخل فى قدرة المكلّف على فعل المأمور به بحيث انّه لولاها لما كان قادراً عليه، و بعبارة اخرى: المراد من المقدّمات المفوته هى المقدّمات الّتى لها دخل فى حصول الواجب بما له من القيود الشّرعيّة فى وقته على وجه لايتمكّن المكلّف من فعله فى وقته بدون تلك المقدّمات، كالماء الّذى يتوقّف الصّلوة مع الطّهارة عليه، و السّاتر الّذى يتوقّف الصّلوة مع السّتر عليه، و هكذا، و كنفس حفظ القدرة الّتى يتوقف عليها الواجب، كما لو فرض انّه لو عمل العمل الكذائى لايتمكّن من الصّلوة فى وقتها فيكون العمل مفوّتاً للقدرة عليها، و بذلك يندرج فى المقدّمات المفوّته، فالمراد من المقدّمات المفوّته هى المقدّمات العقليّة الّتى يتوقّف عليها الواجب، لاالمقدّمات الشّرعيّة من القيود و الشّرائط، و من هنا نقول: لايجب الوضوء قبل الوقت لمن يعلم انّه لايتمكّن من الوضوء بعده، بخلاف حفظ الماء حيث انّه يجب حفظه.

و السّر فى ذلك: هو انّ الوضوء انّما يجب بعد الوقت لأنّه من قيود المأمور به، فحاله من هذه الجهة كحال الأجزاء و كذا السّتر و غير ذلك من القيود الشّرعيّة، و معلوم: انّه لم يقم دليل على هذه الكليّة بحيث يلزم تحصيل كلّ مقدمة يكون لهادخل فى قدرة المكلّف مط و لو قبل حصول شرط الوجوب و قبل مجيئ وقته لمن يعلم بحصوله فيما بعد، اذ لم يقل احد بوجوب السّير الى الحج قبل الأستطاعة لمن يعلم بحصولها فيما بعد مع عدم تمكّنه من السّير بعدها، فلزوم تحصيل المقدّمات المفوّته بهذه الكليّة ممّا لادليل عليه، و لم يدّعه احد، بل انّماقالوا بلزوم تحصيل المقدّمات المفوّته فى الجملة فى بعض الموارد، وفى بعض الحالات فى خصوص بعض المقدّمات، و معلوم: انّه لم يقم دليل بالخصوص فى كلّ مورد حكموا فيه بلزوم تحصيل المقدّمات

المفوّته، فلابدّ ح من بيان ما يكون ضابطا للموارد الّتي يجب تحصيل المقدّمات فيها و يحرم تفويتها، و يتوقّف ذلك على تحرير كيفيّة اعتبار القدرة على متعلّقات التّكاليف بعد ما كان لااشكال في اعتبارها.

فنقول:

انّ القدرة امّا ان تكون عقليّة، و امّان تكون شرعيّة، و نعنى بالقدرة العقليّة: ما اذا لم تؤخذ في لسان الدّليل، بل كان اعتبارها لمكان حكم العقل بقبح تكليف العاجز من دون ان يكون الشّارع قد اعتبرها، و يقابلها القدرة الشّرعيّة، و هي ما اذا اخذت في لسان الدّليل بحيث يكون الشّارع قد اعتبرها.

فان كانت القدرةالمعتبره هي القدرة العقليّة، فحيث لم يكن للقدرة العقليّة دخل في ملاك الحكم و انّما يكون لها دخل في حسن الخطاب، فلابدّ من الأقتصار على المقدار الّذي يحكم العقل باعتباره، و معلوم: انّ مناط حكم العقل باعتبار القدرة انّما هو قبح تكليف العاجز، و هذا انّما يكون فيما اذا كان الشّخص عاجزا بنفسه و بذاته، بحيث لايكون له الى الفعل سبيل كالطّيران في الهواء، فانّ التّكليف بمثل هذا قبيح على المولى كما يقبح العقاب منه عليه.

و امّا اذا لم يكن الشّخص عاجزا بنفسه و بذاته، بل هو عجّز نفسه بسوء اختياره و سلب عنه القدرة، ففي مثل هذا لايحكم العقل بقبح عقابه و ان قبح تكليفه بعد عجزه، و لاملازمة بين قبح التّكليف و قبح العقاب، فانّ قبح التّكليف لمن عجّز نفسه انّما هو لمكان لغويّة التّكليف حيث لايصلح ان يكون التّكليف محرّكا و باعثا نحوالفعل، وهذا بخلاف العقاب فانّه لايقبح عقابه بعد ما كان الأمتناع بسوء اختياره. و هذا معنى ما يقال: انّ الأمتناع بالأختيار لاينافي الأختيار، فانّه انّما لاينافيه عقابا لاخطابا خلافا للمحكى عن ابى هاشم حيث قال: انّه لا ينافيه لاخطابا و لاعقابا، و سيأتي ضعفه في بعض المباحث الأتية انشاءالله تعالى.

اذا عرفت ذلك

فنقول: انّ كلّ واجب لم يعتبر فيه القدرة شرعا، كان مقتضى القاعدة لزوم

تحصيل مقدّماته الّتى لم تكن حاصلة وحرمة تفويت المقدّمات الحاصلة ولو قبل مجيئ زمان الواجب، بل وقبل تماميّة ملاك الوجوب ايضاً، اذ العقل يستقلّ بحفظ القدرة و لزوم تحصيل المقدّمات الأعداديّة، لما عرفت: من انّ اعتبار القدرة العقليّة انّما هو لمكان قبح تكليف العاجز، و مثل هذا الشّخص لايكون عاجزا بل يكون قادرا ولو بحفظ قدرته، او تحصيلها بتهيئته المقدّمات الأعداديّة الّتى له اليها سبيل، و الاّ لأندرج فى قاعدة الأمتناع بالأختيار لاينافى الأختيار، فانّ القاعدة لاتختصّ بما بعد ثبوت التّكليف و توجّه الخطاب، حتى يقال: ان الكلام فى لزوم تحصيل المقدمات قبل ثبوت التّكليف و توجّه الخطاب، بل مورد القاعدة اعمّ من ذلك، فتشمل ما نحن فيه، فأنه لو فرض انّ التّكليف بصوم الغد لم يقيّد بالقدرة الشّرعيّة، وانّما اعتبر فيه القدرة العقليّة حتّى لايكون من التّكليف العاجز، وكان صوم الغد يتوقّف على مقدّمات لايمكن تهيئتها فى الغد، و كان متمكّنا من تهيئتها قبل ذلك، كان عدم تهيئة المقدّمات موجبا لأمتناع التّكليف بالصّوم بسوء اختياره، فيندرج فى القاعدة، من غير فرق بين ان يكون لزمان الغد دخل فى ملاك الواجب فقط، او كان له دخل فى ملاك الوجوب ايضاً، فانّ العبرة انّما هو بكون الأمتناع بالأختيار، و هذا لايفرّق فيه بين القسمين كما لايخفى.

فتحصل: انّ كل واجب كان مشروطا بالقدرة العقليّة يلزم تحصيل مقدّماته الّتى يتوقّف القدرة عليه فى زمانه عليها. هذا اذا كانت القدرة المعتبرة عقليّة.

و ان كانت القدرة المعتبرة شرعيّة، فلابدّ من النّظر فى كيفيّة اعتبارها، فتارة: تعتبر شرعا على النّحو الّذى تعتبر عقلا من دون ان يتصرّف الشّارع فيها، بان اعتبر القدرة على وجه خاصّ او فى زمان مخصوص، بل اعتبرها بتلك السّعة الّتى كان العقل معتبرا لها، كما اذا قال: ان قدرت فاكرم زيدا فى الغد، وح يكون الكلام فيها هو عين الكلام فى القدرة العقليّة، من لزوم تهيئة المقدّمات الّتى يتوقّف القدرة على صوم الغد عليها، فانّه لافرق ح بين هذه القدرة الشّرعيّة و القدرة العقليّة. سوى انّ القدرة العقليّة لادخل لها فى الملاك، والقدرة الشّرعيّة لها دخل فيه، وهذا لايصلح فارقا فى المقام.

فان قلت:

كيف لايصلح فارقا؟ فانّه بعد البناء على انّ القدرة الشّرعيّة لها دخل فى الملاك كيف يمكن القول بلزوم تهيئة مقدّمات القدرة؟ فانّ معنى ذلك هو لزوم تهيئة مقدّمات حدوث الملاك، و بعبارة اخرى: الملاك انّما يحصل و يحدث بالقدرة، بحيث لولا القدرة لما كان هناك ملاك، كما هو الحال فى سائر القيود الشّرعيّة الّتى لها دخل فى الملاك، و مع هذا كيف توجبون تحصيل القدرة عليه؟ و كيف يندرج عند عدم تحصيلها تحت قاعدة الأمتناع بالأختيار لاينافى الأختيار؟ فانّه لو لم يحصل القدرة لم يكن هناك ملاك للحكم و مع عدم ثبوت الملاك واقعا كيف يعاقب و على اى شئ يعاقب؟ مع انّه لاملاك و لاحكم واقعا، و مورد قاعدة الأمتناع بالأختيار - حيث نقول بالعقاب فيه - انّما هو فيما اذا اوجب الأمتناع بالأختيار تفويت الملاك بعد ثبوته، وامّا الأمتناع بالأختيار مع عدم ثبوت الملاك واقعا فى ظرف التّفويت، فانّ العقاب يكون حينئذ بلاموجب.

قلت:

نعم القدرة الشّرعيّة و ان كان لها دخل فى الملاك بحيث لولاها لما كان هناك ملاك واقعا، الاّ انّ المفروض انّ الّذى له دخل فى الملاك، هى القدرة بمعناها الأعمّ الشّامل للقدرة على تحصيلها و تهيئة مقدّماتها الأعداديّة، لأنّ محلّ الكلام هو ما اذا اعتبر القدرة بتلك السعة الّتى يحكم بها العقل فى لسان الدّليل، فالّذى يكون له دخل فى الملاك هى القدرة الواسعة الشّاملة للقدرة على تحصيلها و حفظها بعد حصولها و تهيئة مقدّماتها، و هذا المعنى من القدرة حاصل بالفرض، لأنّ الكلام فيمن يمكنه تهيئة مقدّمات القدرة و حفظها، و الاّ كان خارجا عن الكلام موضوعا، فما له دخل فى الملاك حاصل، و معه يندرج تحت قاعدة الأمتناع بالأختيار لاينافى الأختيار، لأنّه لو لم يحفظ قدرته مع تمكّنه من حفظها فقد فوّت الملاك بسوء اختياره مع ثبوته، لحصول شرطه و هو تمكّنه من حفظ القدرة او تحصيلها، فتأمل فى المقام جيّدا فانه لايخلوا من دقّة.

فتحصل: انّه لو اعتبرت القدرة شرعا بنحو ما يعتبرها العقل من السّعة،

كان اللّازم وجوب تهيئة مقدّمات القدرة على الواجب، و لو قبل مجيئ زمان وجوبه اذا لم يتمكّن من تهيئتها فى زمانه، و الاّ كان مندرجا تحت قاعدة الأمتناع بالأختيار.

و يندرج فى هذا القسم مسئلة حفظ الماء قبل الوقت، فانّ القدرة على الماء انّما اعتبرت شرعا بقرينه قوله تعالى:(١) فلم تجدوا ماء فتيمّموا الخ، حيث انّ التّفصيل قاطع للشّركة، فيظهر منه انّ الوضوء مقيّد شرعا بوجدان الماء، و بعد قيام الدّليل على وجوب حفظ المآء قبل الوقت ـ على ما حكى شيخنا الأستاذ مدّظلّه بانّه وردت رواية فى ذلك، و ان لم اعثر عليها ـ يستفاد منه: انّ القدرة المعتبرة فى الوضوء انّما تكون على نحو القدرة العقليّة و بتلك السعة(٢) ولكن هذا بعد قيام الدّليل على وجوب حفظ الماء، و الاّ فانّ من نفس اخذالقدرة شرعا فى الوضوء لايمكن استفادة ذلك، بل غايته استفادة القدرة بعد الوقت. هذا بالنّسبة الى المآء.

و امّا بالنّسبة الى السّاتر و نحوه ممّا يتوقّف عليه القدرة على الواجب بقيوده فى الوقت، فالقدرة المعتبرة فيه انّما تكون عقليّة محضة كالقدرة على نفس الصلوة، وعليه يجب حفظ السّاتر او تحصيله قبل الوقت لمن لايتمكّن منه بعده، ولانحتاج فى ذلك الى قيام دليل عليه، بل القدرة العقليّة تقتضى ذلك كلزوم حفظ القدرة على اصل الصّلوة بان لايعمل عملا يوجب فوات القدرة عليها فى وقتها، و السّر فى ذلك: هو انّ القدرة المعتبرة فيها عقليّة فيجب حفظها. هذا اذا اعتبرت القدرة شرعا بتلك السّعة.

و اخرى: لا تعتبر بتلك السّعة، بل اعتبرت على وجه خاص، فالمعتبر ملاحظة كيفيّة الاعتبار، فتارة: تعتبر على كيفيّة يقتضى ايضاً تحصيل مقدّمات القدرة ولو قبل مجئ وقت الواجب ، كما اذا قال: اكرم عمروا فى الغد ان قدرت عليه بعد مجيء زيد، ففى مثل هذا يكون العبرة بحصول القدرة بعد مجئ زيد، ولا اثر

---

(١) المائدة، الآية ٦

(٢) و لازم ذلك هو لزوم تحصيل الماء قبل الوقت، والظاهر: انّه لا يلتزمون بذلك ، فتأمل ـ منه.

للقدرة قبل مجيئه و لايلزم تحصيلها من قبل لو علم بعدمها بعد مجئ زيد، لأنّ المفروض انّ القدرة بعد المجئ هى المعتبرة و هى الّتى يكون لها دخل فى الملاك ، فما لم تحصل القدرة بعد المجئ لم يكن هناك ملاك للحكم ثبوتا، وح لا موجب لأيجاب تحصيلها قبل مجئ زيد، فانّ عدم تحصيلها لايوجب الاّ عدم ثبوت الملاك ، و هذا لاضير فيه لعدم اندراجه تحت دائرة الأمتناع بالأختيار، لما عرفت غير مرّة انّ مورد القاعدة انّما هو فيما اذا كان الأمتناع موجبا لتفويت الملاك بعد ثبوته، فلايدخل فيها مورد عدم ثبوته، نعم يلزمه تحصيل القدرة على الأكرام فى الغد بعد مجئ زيد بتهيئة مقدّماته لولم يمكنه ذلك فى الغد، لأندراجه حينئذ تحت قاعدة الأمتناع بالأختيار كما لايخفى وجهه.

و لعلّ مثال الحجّ من هذا القبيل، حيث نقول: انّه لايجب عليه تحصيل المقدّمات من السّير و غيره قبل تحقّق الأستطاعة، و يجب عليه ذلك بعد حصولها، فانّ السّير قبل الأستطاعة يكون من قبيل تحصيل القدرة قبل مجئ زيد فى المثال المتقدّم، بخلافه بعد الأستطاعة فانّه يكون من قبيل تحصيلها بعد مجيئه الّذى قلنا بلزومه.

و اخرى: تعتبر على وجه لايلزم تحصيل المقدّمات قبل مجئ زمان الواجب، كما اذا اخذت القدرة شرطا شرعيّا فى وقت وجوب الواجب، كما اذا قال: ان قدرت على اكرام زيد فى الغد فاكرمه، بان يكون الغد قيدا للقدرة ايضاً، كما انّه قيد للأكرام، و فى مثل هذا لايلزم تحصيل مقدّمات القدرة من قبل الغد كما لايخفى.

ثمّ لايخفى عليك : انّ عدم وجوب تحصيل القدرة فى هذاالقسم، انما هو فيما اذا لم يتوقّف الواجب على تهيئة مقدّماته العقليّة الّتى لها دخل فى القدرة قبل الوقت دائما او غالبا، فلو توقّف الواجب دائما او غالبا على تهيئة المعدّات قبل الوقت، بحيث يكون حصول المقدّمات فى الوقت لايمكن، او امكن بضرب من الأتّفاق، كان اللّازم تهيئة المقدّمات من قبل، لأنّ نفس كون الواجب كذلك يلازم الأمر بتحصيل المقدّمات من قبل، والاّ للغى الواجب بالمرّة فيما اذا كان التّوقّف دائميّا، او قلّ مورده فيما اذا كان غالبيّا، ففى مثل هذا لانحتاج الى قاعدة الأمتناع بالأختيار، بل نفس

الدّليل الدّال على وجوب الواجب يدلّ على وجوب تحصيل مقدّماته من قبل بالملازمة و دليل الأقتضاء، و ذلك كما فى الغسل قبل الفجر، حيث انّ الأمر بالصّوم متطهّرا من الحدث الأكبر من اوّل الفجر يلازم دائما وقوع الغسل قبل الفجر، و ح نفس الأمر بالصّوم يقتضى ايجاب الغسل قبله بالملازمة المذكورة، هذا.

ولكنّ المثال خارج عمّا نحن فيه لان الغسل من القيود الشّرعيّة، و قد عرفت فى اوّل البحث انّ الكلام فى المقدّمات المفوّتة، انّما هو فى المقدّمات العقليّة و المعدّات الّتى لها دخل فى القدرة على الواجب، و لك ان تجعل مثال الحجّ ممّا نحن فيه، حيث انّ الحجّ بالنّسبة الى البعيد دائما يتوقف على السّير من قبل، فنفس الأمر بالحجّ يقتضى الأمر بالسّير من قبل ايّام الحجّ للملازمة المذكورة.

و على كلّ حال، قد عرفت اقسام اعتبار القدرة فى الواجب، من كونها عقليّة، او شرعيّة على اقسامها الثّلاثة، و عرفت ايضاً مورد المقدّمات المفوّتة للقدرة، و اندراجها تحت قاعدة الأمتناع بالأختيار لاينافى الأختيار.

و حينئذ نقول: انّ كلّ مورد حكم العقل بتحصيل القدرة او حفظها قبل مجيئ زمان الواجب، فلابدّ ان نستكشف من ذلك خطابا شرعيّا على طبق ما حكم به العقل بقاعدة الملازمة، و عليه يجب تحصيل القدرة او حفظها شرعا، و يكون السّير للحجّ و حفظ المآء و تحصيل السّاتر مامورا به شرعا، و كذا حرمة العمل الّذى يوجب سلب القدرة على الواجب، و غير ذلك من المقدّمات المفوّتة.

ولكن ينبغى ان يعلم: انّ الوجوب الشّرعى فى المقام ليس على حدّ سائر الواجبات الشّرعيّة فى كونه نفسيّا يثاب و يعاقب على فعله و تركه، بل الوجوب فى المقام مقدّمىّ و يكون من سنخ وجوب المقدّمة، غايته: انّ وجوب المقدّمة فى سائر المقامات يجئ من قبل وجوب ذيها و يترشّح منه اليها، و هذا فى المقام لايمكن لعدم وجوب ذيها بعد، فلايعقل ان يكون وجوبها ترشحيّا، الآانّه مع ذلك لم يكن وجوب المقدّمات المفوّتة نفسيّا لمصلحة قائمة بنفسها بحيث يكون الثّواب و العقاب على فعلها و تركها، بل وجوبها انّما يكون لرعاية ذلك الواجب المستقبل، ولمكان التّحفظ عليه و عدم فواته فى وقته اوجب الشّارع تحصيل المقدمات و حفظ القدرة، فيكون

وجوبها من سنخ وجوب المقدّمة، و ان افترقا فيما ذكرناه، فالثّواب و العقاب انّما يكون على ذلك الواجب المستقبل.

و حاصل الكلام: انّ التّكليف الشّرعى المتعلق بحفظ المقدّمات المفوّته ليس تكليفاً نفسيّا استقلاليّا، بل يكون من متمّم الجعل، و يكون كلّ من هذا التّكليف المتعلّق بحفظ المقدّمات مع ذلك التّكليف المتعلّق بنفس الواجب المستقبل ناشيا عن ملاك واحد و مناط فارد، لاانّ لكلّ منهما ملاكا يخصّه، حتّى يكونا من قبيل الصّوم و الصّلوة يستدعى كلّ منهما ثوابا و عقابا، بل ليس هناك الاّ ملاك واحد، و لمّا لم يمكن استيفاء ذلك الملاك بخطاب واحد، حيث انّ خطاب الحجّ فى ايّام عرفة لايمكن ان يستوفى الملاك وحده مع عدم وجوب السير، احتجنا الى خطاب آخر بوجوب السير يكون متمما لذلك الخطاب، و يستوفيان الملاك باجتماعهما، فليس هناك الاّ ملاك واحد اقتضى خطا بين، و ليس لهذين الخطا بين الاّ ثواب واحد و عقاب فارد، و يكون عصيان الخطاب المقدّمى عصيانا للخطاب الآخر، حيث انّه يمتنع الحجّ بنفس ترك السّير، فبتركه للسّير قد ترك الحجّ و تحقق عصيانه، و لايتوقّف العصيان على مضىّ ايّام الحجّ اذ قد امتنع عليه الحجّ بسوء اختياره لتركه السّير فى اوانه، فبنفس ترك السّير يتحقّق عصيان الحجّ.

فان قلت:

لا اشكال فى انّ العقاب انّما يكون لعصيان الخطاب و ترك المأمور به، وح نقول فى المقام: انّ العقاب على ايّ شئ يكون؟ لايمكن ان يقال على عصيان خطاب السّير وتركه له، لأنّ خطاب السّير انّما كان مقدميّا و لم يكن الملاك قائما به، و ليس فى البين خطاب آخر يوجب العصيان، لأنّ الحجّ لم يكن له خطاب فعلىّ قبل ايّام عرفه، لأشتراطه بها حسب ما تقدّم من امتناع الواجب المعلّق، و المفروض انّه بتركه للسّير قد امتنع عليه الحجّ فلايعقل تكليفه بالحجّ، و من هنا اطبقوا على ردّ الهاشم، حيث ذهب الى انّ الأمتناع بالأختيار لاينافى الأختيار خطابا و عقابا، فالتّارك للسّير ليس مخاطبا بالحجّ لعدم القدرة عليه و لو بسوء اختياره، فاذا لم يكن مخاطبا بالحجّ لم يكن معاقبا على تركه، لأنّ العقاب انّما يكون على ترك المأمور به.

ومجرّد اشتمال الحجّ على الملاك و تفويته له لايوجب العقاب ما لم يكن الحجّ واجبا و متعلّقا للأمر، حسبما تقدم منّا مرارا، من انّ الملاكات غير لازمة التّحصيل و لايوجب فواتها شيئا، و انّما العبد ملزم عقلا بالخطابات الشّرعيّة لابملاكاتها.

قلت:

ما كنت احبّ بعد البيان المتقدّم موقعا لهذا الأشكال، و لامجال لهذا التّوهّم، فانّ السّير انّما صار واجبا لرعاية الحجّ، و امر به شرعا تحفّظا على تركه، و مع ذلك كيف يسئل عن انّ العقاب على ايّ شئ يكون؟ مع وضوح انّ العقاب يكون على ترك الحجّ حينئذ، لأنّ مناط حكم العقل باستحقاق العقاب على ترك الواجب الفعلى كترك الصّلوة بعد الوقت ـ و لو لمكان امتناعها بسوء اختياره ـ بعينه متحقّق فى مثل المقام، و ما انكرناه سابقا من انّ الملاكات غير لازمة التّحصيل انّما هو لمكان انّ الملاكات ليست مقدورة للمكلّف، و لا تكون من المسبّبات التّوليديّة لأفعاله، و اين هذا من ترك الحجّ الّذى يقوم به الملاك بسوء اختياره، مع ايجاب الشّارع السّير عليه تحفّظا عن ترك الحجّ و عدم فواته منه؟

و بالجملة: لافرق فى نظر العقل الّذى هو الحاكم فى هذا الباب، بين ان يعجّز المكلّف نفسه عن الحجّ فى ايّام عرفه، و بين ان يعجّز نفسه عنه قبل ذلك بتركه السّير، فانّه فى كلاالمقامين يستحقّ العقاب على ترك الحجّ على نسق واحد، فتأمل فى المقام جيّدا. هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل، و هو باب المقدّمات المفوّتة.

و امّا الكلام فى المقام الثّانى:

وهو باب وجوب تعلّم الأحكام. فحاصله: انّه يظهر من الشّيخ قده(١) فى آخر مبحث الأشتغال عند التّعرض لشرائط الأصول، ادراج المقام فى باب المقدّمات المفوّتة، و جعله من صغريات باب القدرة، ولكنّ الأنصاف انّه ليس الأمر كذلك، فان بين البابين بونا بعيدا، اذ باب المقدّمات المفوّتة يرجع الى مسئلة القدرة على ما عرفت، و باب وجوب التّعلّم اجنبىّ عن باب القدرة، لأنّ الجهل بالحكم لايوجب

(١) راجع الرسائل. آخر مباحث البرائه، خاتمة فى ما يعتبر فى العمل بالاصل. شرط البرائة. ص ١٨٢ .

سلب القدرة، و من هنا كانت الأحكام مشتركة بين العالم و الجاهل.

و الحاصل: انّه فرق بين ترك الشّئ لعدم القدرة عليه، و بين تركه لجهله بحكمه، فالتّعلّم ليس من المقدّمات العقليّة الّتى لها دخل فى القدرة، و ح لايكون تركه من باب ترك المقدّمات المفوّته، و ليس ملاك وجوبه هو قاعدة الأمتناع بالأختيار لاينافى الأختيار، بل ملاك وجوب التّعلم هو ملاك وجوب الفحص فى الشّبهات الحكميّة، و هو حكم العقل بلزوم اداء العبد وظيفته، حيث انّ العقل يرى انّ ذلك من وظائف العبد بعد تماميّة وظائف المولى، فانّ العقل يستقلّ بانّ لكلّ من المولى و العبد وظيفة، فوظيفة المولى هى اظهار مراداته، و تبليغها بالطرق المتعارفة الّتى يمكن للعبد الوصول اليها ان لم يحدث هناك مانع، فوظيفة المولى هى تشريع الأحكام وارسال الرّسل وانزال الكتب، و بعد ذلك تصل النوبة الى وظيفة العبد، و انّه على العبد الفحص عن مرادات المولى و احكامه، و حينئذ يستقلّ العقل باستحقاق العبد للعقاب عند ترک وظيفته، كما يستقل بقبح العقاب عند ترك المولى وظيفته.

و الحاصل: انّه بعد التفات العبد الى انّ هناك شرعا و شريعة ، يلزمه تحصيل العلم باحكام تلك الشّريعة، و الاّ كان مخلاّ بوظيفته، حيث انّ وظيفة العبد هو الرّواح الى باب المولى لأمتثال اوامره، ولو لااستقلال العقل بذلك لأنسدّ طريق وجوب النّظر الى معجزة من يدّعى النّبوة، و للزم افحام الأنبياء، اذ لو لم يجب على العبد النّظر الى معجزة مدّعى النّبوة لما كان للنّبى ان يحتجّ على العبد بعدم تصديقه له، اذ للعبد ان يقول: لم اعلم انّك نبىّ، وليس للنّبى ان يقول: لم لم تنظر فى معجزتى ليظهرلك صدق مقالتى؟ اذللعبد ان يقول انّه لم يجب علىّ النّظر فى معجزتك.

و بالجملة: العقل كما يستقلّ بوجوب النّظر فى معجزة مدّعى النّبوة، كذلك يستقلّ بوجوب تعلّم احكام الشّريعة و الفحص عن الأدلّة و المقيّدات و المخصّصات، اذ المناط فى الجميع واحد، و هو استقلال العقل بانّ ذلك من وظيفة العبد، و من هنا لايختصّ وجوب التعلّم بالبالغ، كما لايختصّ وجوب النّظر الى المعجزة به، بل يجب ذلك قبل البلوغ اذا كان مميّزا مراهقا ليكون اول بلوغه مؤمنا ومصدقاً بالنّبوة،

والا يلزم ان لايكون الأيمان واجبا عليه فى اوّل البلوغ، هذا بالنّسبة الى الأيمان و كذلك بالنّسبة الى سائر احكام الشّريعة يجب على الصّبىّ تعلّمها اذا لم يتمكّن منه بعد البلوغ، او نفرض الكلام فى الأحكام المتوجّهة عليه فى آن اول البلوغ، فانه يلزمه تعلّم تلك الأحكام قبل البلوغ، كما لو فرض انّه سيبلغ فى آخر وقت ادراك الصّلوة. فانّه لااشكال فى وجوب الصّلوة عليه حينئذ، و يلزمه تعلّم مسائلها قبل ذلك.

وما قيل من انّ الأحكام مشروطة بالبلوغ، ليس المراد انّ جميع الاحكام مشروطة به، حتّى مثل هذا الحكم العقلىّ المستقلّ، فانّ هذا غير مشروط بالبلوغ، بل مشروط بالتّميز و الألتفات مع العلم بعدم التّمكن من التّعلم عند حضور وقت الواجب.

فتحصل: انّه لايقبح عند العقل عقاب تارك التّعلّم، و الأحكام تتنجّز عليه بمجرّد الألتفات اليها و القدرة على امتثالها الاّ ان يكون هناك مؤمن عقلىّ او شرعىّ.

نعم حكم العقل بوجوب التّعلم ليس نفسيّا، بان يكون العقاب على تركه و ان لم يتفق مخالفة الواقع، وان قال بذلك صاحب المدارك. بل حكم العقل فى المقام انّما يكون على وجه الطّريقيّة، و يدور العقاب مدار مخالفة الواقع كما استقصينا الكلام فى ذلك فى اخر مبحث الأشتغال فراجع ذلك المقام.

و من الغريب انّ الشّيخ قده مع التزامه بانّ التعلّم لم يكن واجبا نفسيّا و انّ العقاب على مخالفة الواقع، حكم بفسق تارك تعلّم مسائل الشّك و السّهو فى الصّلوة و لو لم يتفّق الشّك و السّهو فيها، على ما حكى عنه فى بعض الرّسآئل العمليّة. و هذه الفتوى من الشّيخ قده لا توافق مسلكه فى وجوب التّعلم.

ثمّ انّه لا اشكال فى وجوب التّعلم قبل الوقت مع العلم او الأطمينان بعدم تمكّنه منه بعدالوقت، و علمه او اطمئنانه ايضاً بتوجّه التّكليف اليه فى وقته، سواء كان الحكم ممّا تعمّ به البلوى اولا، اذ ليس ماوراء العلم شئ.

و امّا لو لم يعلم بتوجّه التّكليف اليه بعد ذلك، ولكنّه كان يحتمل، فان كانت [illegible] تعمّ بها البلوى فكذلك يجب التّعلم، لأنّه يكفى فى حكم العقل

كون الشّخص فى معرض الأبتلاء و ان لم يعلم بالأبتلاء، لأنّ مناط حكم العقل ـ و هو لزوم رواح العبد الى باب المولى وانّ ذلك من وظيفته ـ لايختصّ بالعالم بانّ للمولى مرادا، بل يكفى احتمال ذلك مع كونه فى معرض ذلك، و من هنا قلنا: انّه يجب على المكلّف تعلّم مسائل الشّك و السّهو و لو لم يعلم بابتلائه بهما، الاّ اذا علم بعدم الأبتلاء فانّه لايجب عليه ذلك، ولكن انّى له بهذا العلم؟ و كيف يمكن ان يحصل لأحد، مع انّ الشّك و السّهو امر يقع بغير اختيار و على خلاف العادة، فمجرّد انّه ليس من عادته السّهو و الشّك لايكفى فى حصول العلم.

و على كلّ حال: لا اشكال فى لزوم التّعلم اذا كانت المسئلة ممّا تعمّ بها البلوى، كمسائل السّهو و الشّك، و التّيمم و غير ذلك ، من غير فرق بين ان يعلم بالأبتلاء اولا يعلم.

و امّا لولم تكن المسئلة ممّا تعمّ بها البلوى، فظاهر الفتاوى عدم وجوب التّعلم مع عدم العلم او الأطمئنان بعدم الأبتلاء و لعلّه لجريان اصالة عدم الأبتلاء، فانّ حكم العقل بوجوب التّعلم لمّا كان حكما طريقيّا، نظير حكمه بالأحتياط فى باب الدّماء و الفروج و الأموال، كان الأصل الموضوعى رافعا لموضوع حكم العقل، فيكون استصحاب عدم الأبتلاء فى المقام نظير استصحاب ملكيّة المال فى باب الأموال، فكما لايجب الأحتياط عند استصحاب ملكيّة المال لخروج المال ببركة الأستصحاب عن احتمال كونه مال الغير الّذى هو موضوع حكم العقل بلزوم الأحتياط، كذلك استصحاب عدم الأبتلاء يوجب دفع احتمال الأبتلاء الّذى هو الموضوع عند العقل بلزوم التّعلم.

و بعبارة اخرى: موضوع حكم العقل بلزوم التّعلّم انّما هوالحكم الّذى يبتلى به، و استصحاب عدم الأبتلاء يرفع ذلك الموضوع، و لادافع لهذا الأستصحاب الاّ توهّم عدم جريان الأستصحاب بالنّسبة الى المستقبل، او توهّم انّ حكم العقل فى المقام نظير حكمه بقبح التشريع الذى يحكم بقبحه فى صورة العلم والظن والشك والوهم بمناط واحد، ومن هنا لا تصل النّوبة الى الأصول الشرعيّة كما فصّلنا الكلام فى ذلك فى محلّه.

و يدفع الأوّل بانّه: لامانع من جريان الأستصحاب فى المستقبل اذا كان الشّئ بوجوده الأستقبالى ذا اثر، وان لم يكن بوجوده الماضى او الحالى ذا اثر، و تفصيل ذلك فى محلّه.

و يدفع الثانى: **انّ حكم العقل فى المقام، ليس كحكمه فى باب** التّشريع، فانّ مناط حكمه بقبح التّشريع انّما هو لمكان حكمه بقبح اسناد ما لايعلم انّه من قبل المولى الى المولى، وهذا المناط موجود فى صورة العلم و الظّن و الشّك، و ليس حكم العقل بقبح التشريع يدور مدار واقع عدم التّشريع حتّى يكون حكمه فى صورة عدم العلم حكما طريقيّا، كحكمه بلزوم التّحرز عن المال المحتمل كونه مال الغير حذرا عن الوقوع فى الظّلم و التّصرف فى مال الغير، و حكم العقل فى المقام كذلك يكون طريقيّا محضا، وح يكون الأستصحاب الموضوعى حاكماعليه هذا.

و لكن شيخنا الأستاد مدّظلّه، كان بنائه فى السّابق، هو التّفصيل بين ما تعمّ به البلوى و مالا تعم، من حيث وجوب التّعلم فى الأوّل دون الثّانى، و عليه جرى فى رسائله العمليّة، ولكن لمّا وصل بحثه الى هذا المقام توقّف فى ذلك بل قرّب عدم التّفصيل، و انّ احتمال الأبتلاء يكفى فى حكم العقل بوجوب التّعلم كحكمه بوجوب النّظر عند احتمال صدق مدعى النّبوة، فتأمل فى المقام، فانّ المسئلة ممّا تعمّ بها البلوى و يترتّب عليها آثار عمليّة.

هذا تمام الكلام فى المقدّمات المفوّتة و ما يلحق بها من وجوب التّعلم. وتحصل: انّ وجوب بعض المقدّمات قبل الوقت لايتوقّف على القول بالواجب المعلّق كما ذكره فى الفصول، اوعلى احد الأمرين من الواجب المعلّق او الشّرط المتأخّر كما ذكره فى الكفاية.

بقى فى المقام، التّنبيه على بعض المسآئل الفقهيّة، الّتى توهّم انّها تبتنى على تصحيح الواجب المعلّق و الشّرط المتأخّر معا.

(منها) مسئلة الصّوم، حيث انّه لااشكال فى انّه يعتبر فى الصّوم اجتماع شرائط التّكليف من القدرة و الصّحة و عدم الحيض و السّفر،من اوّل الطّلوع الى الغروب، بحيث لو اختلّ احد هذه الشّرائط فى جزء من النّهار لم يكن الصّوم واجبا،

فوجوب الأمساك فى اوّل الفجر يتوقّف على بقاء الحيوة و القدرة الى الغروب، و هذا لايكون الاّ على نحو الشّرط المتاخّر بحيث تكون القدرة على الأمساك فيما قبل الغروب شرطا فى وجوب الأمساك فى اوّل الفجر، و هذا عين الشّرط المتاخّر، و ايضاً لا اشكال فى انّ التّكليف بالأمساك فى الآن الثّانى، و الثّالث، و هكذا، انّما يكون متحقّقا فى الآن الأوّل، و هو آن طلوع الفجر، اذ ليس هناك الاّ تكليف واحد يتحقّق فى اوّل الطّلوع و يستمرّ الى الغروب، و ليس هناك تكاليف متعدّدة يحدث فى كلّ آن تكليف يخصّه، فانّ ذلك ينافى الأرتباطيّة، بل التّكليف بالأمساك فى جميع آنات النّهار انّما يتحقّق فى الآن الأوّل، وهو آن الطّلوع، فيكون التّكليف بامساك ماقبل الغروب ثابتا قبل ذلك، و هذا عين الواجب المعلّق حيث يتحقّق الوجوب الفعلى قبل وقت الواجب، و هو آن ما قبل الغروب الّذى هو وقت الأمساك الواجب فيه. و كذا الحال بالنّسبة الى التّكليف بالصّلوة فى اوّل الوقت، حيث انّ الكلام فيها عين الكلام فى الصّوم، من حيث ابتنائه على الشّرط المتأخّر و الواجب المعلّق كما لايخفى، هذا.

و لكن لايخفى عليك ضعف ذلك بكلا وجهيه

امّا ضعف وجه ابتنائه على الشّرط المتاخّر، فلما يأتى انشاءالله تعالى من انّ الشّرط فى امثال ذلك هو وصف التّعقّب، و يكون الأمساك فى اوّل الطّلوع واجبا عند وجود الحيوة فى ذلك الآن و تعقّبه بالحيوة فيما بعد الى الغروب، فيكون الشّرط فى وجوب الأمساك فى كلّ آن هو فعليّة الحيوة فى ذلك الآن و تعقّبها بالحيوة فى الأن الثّانى، وهذا المعنى امر معقول يساعد عليه الدّليل و الأعتبار، بل المقام من اوضح ما قيل فيه: انّ الشّرط هو وصف التّعقّب، و سيأتى مزيد توضيح لذلك انشاءالله تعالى.

وامّا ضعف ابتنائه على الواجب المعلّق، فلأنّ الخطاب و ان كان امرا واحدا مستمرّا يتحقّق باوّل الطّلوع و يستمرّ الى الغروب، الاّ انّ فعليته تدريجيّة حسب تدريجيـة المتعلّق والشّروط، فكما انّ الشّروط من الحيوة و القدرة و غير ذلك تحصل تدريجا- اذ لايعقل تحقّق الحيوة من الطّلوع الى الغروب دفعة واحدة و فى آن واحد، بل لابدّ من ان تتحقّق تدريجا حسب تدرّج آنات الزمان، وكذا الحال

بالنسبة الى الأمساك فيما بينها الذى يكون متعلّقا لابد وان يتحقق متدّرجا فى آنات الزمان ـ فكذلك فعليّة الخطاب انّما تكون تدريجيّة، و يكون فعليّة وجوب الأمساك فى كلّ آن مشروطا بوجود ذلك الآن، و تكون الفعليّة متدّرجة فى الوجود حسب تدّرج آنات الزّمان، ولا يعقل غير ذلك، اذ كما لايعقل تحقق امساك الآن الثانى فى الآن الأوّل لعدم معقوليّة جرّالزّمان، كذلك لا يعقل فعليّة وجوب امساك الآن الثانى فى الآن الاوّل، وكما يكون امساك كلّ آن موقوفا على وجود ذلك الآن، كذلك فعليّة وجوب الأمساك فى كلّ آن موقوفة على وجود ذلك الآن، ففعليّة الخطاب فى التدرج والدّفعيّة تتبع الشروط والمتعلّق فى التدرج والدّفعيّة، فاذا كانت الشروط والمتعلّق تدريجيّة فلابدّ ان يكون فعليّة الخطاب ايضاً تدريجيّة، ولافرق فى هذا بين ان نقول انّ الزّمان فى باب الصوم اخذ قيدا للمتعلّق، او اخذ قيدا لنفس الحكم على ما بيّنا(١) تفصيله فى التنبيه العاشر من تنبيهات الأستصحاب فى مسئلة استصحاب حكم المخصّص اوالرجوع الى حكم العام.

نعم تظهر الثّمرة بين الوجهين فى وجوب امساك بعض اليوم لمن يعلم بفقدان بعض الشّروط فى اثناء النّهار او عدم وجوبه، فانه بناء على ان يكون الزّمان قيدا لنفس الحكم يكون وجوب الأمساك فى البعض و الكفّارة عند المخالفة على القاعدة، بخلاف ما اذا قلنا بكون الزّمان قيدا للمتعلّق، فانّه يكون وجوب امساك البعض و الكفّارة على خلاف القاعدة، يتبع ورود الدّليل، و لاباس بالأشارة الى وجه ذلك اجمالا.

فنقول:

ان كان الزّمان قيدا للمتعلّق وهو الأمساك فيكون الواجب هو الأمساك ما بين الحدّين (الطّلوع و الغروب) عند اجتماع الشّرائط: من القدرة و عدم السّفر و الحيض فيما بين الحدّين، فيكون متعلّق التّكليف امرا واحداً مستمرّا و هو الأمساك

---

(١) راجع تفصيل هذاالبحث فى التنبيه الثانى عشر من تنبيهات الاستصحاب. الجزء الرابع من هذاالكتاب ـ ص١٩٦ الطبعة القديمة

مابين الطّلوع والغروب، و يكون هذا هو الصّوم المأمور به، فلو اختلّ احد الشّرائط فى جزء من النّهار لم يكن الأمساك حينئذ واجبا واقعا، اذ امساك بعض اليوم لم يكن واجبا وليس صوما شرعا، و حينئذ كان مقتضى القاعدة عدم وجوب الأمساك من اوّل الفجر عند العلم باختلال بعض الشّرائط، كمن يعلم انّه يسافر فى اثناء النّهار او علمت المرائة انّها تحيض، فوجوب الأمساك عليه و ثبوت الكفّارة يحتاج الى دليل تعبّدىّ، و لايكفى فى ذلك ادلّة نفس وجوب الصّوم.

و امّا اذا كان الزّمان قيدا للحكم، فيصير المعنى، انّ الحكم بوجوب الصّوم و الأمساك مستمرّ الى الغروب، بحيث يكون الغروب منتهى عمر الحكم، فيحدث من اوّل الطّلوع و ينتهى بالغروب، و مرجع ذلك الى انّ الحكم بالأمساك فى كلّ آن من آنات النّهار ثابت، فاختلال الشّرائط فى اثناء النّهار لايكون كاشفا عن عدم ثبوت الحكم من اوّل الأمر، بل الحكم كان واقعاً ثابتا الى زمان اختلال الشّرآئط و ينقطع بالأختلال.

و هذا لاينافى ارتباطيّة الصّوم و انّه ليس هناك تكاليف متعدّدة مستقلّة، فانّ ارتباطيّة التّكليف ليس الاّ عبارة عن وحدة الملاك وترتّبه على مجموع الأمساك الواقع فى النّهار، لا انّ لكلّ امساك ملاكا يخصّه، و هذا اجنبىّ عمّا نحن فيه من استمرار الحكم فى مجموع النّهار على وجه يكون قيدا للحكم، فيكون ثبوت الحكم فى كلّ زمان تابعا لثبوت الشّرط فى ذلك الزّمان، و انتفاء الشّرط فى زمان لايوجب انتفاء الحكم فى الزّمان السّابق عليه، وح يجب الأمساك على من يعلم انّه يسافر و تلزمه الكفّارة عند المخالفة، لأنّه قد خالف حكما واقعيّا ثابتا فى الواقع، فتأمل فى المقام جيّدا.

و على كلّ حال تكون فعليّة الحكم فى باب الصّوم تدريجيّة، سواء قلنا بانّ الزّمان فيه قيد للحكم او قيد للمتعلّق، لأنّ مناط التّدريجيّة هو تدريجيّة الشّروط و المتعلّق، الّذى قد عرفت انّ مع تدريجيّتها لايعقل فعليّة الحكم دفعة، اذ فعليّة الحكم يدور مدار تحقّق شرطه، و تكون تابعة لوجوده، و مع كون الشّرط تدريجىّ الحصول فلامحالة يكون الفعليّة ايضاً تدريجيّة، حسبما تقتضيه التّبعيّة، هذا بالنّسبة الى الصّوم.

و امّا بالنّسبة الى الصّلوة فيفترق الحال فيها بالنّسبة الى اوّل الوقت فى مضىّ مقدار اربع ركعات منه، و ما عدا ذلك من بقيّة الوقت، فانّ التّكليف باربع ركعات لما كان مشروطا بالزّمان الّذى يمكن ايقاع الأربع فيه، اذ لايعقل ان يكون الزّمان اضيق دائرة عن متعلّق التّكليف، فالتّكليف باربع ركعات مشروط بزمان يسع الأربع، وح لايمكن ان يكون التّكليف بالأربع من اوّل الوقت فعليّاً، بل لابدّ ان يكون فعليّته تدريجيّة حسب تدريجيّة اجزاء الزّمان الى مقدار اربع ركعات، و عند انقضاء ذلك المقدار تتمّ الفعليّة لتماميّة شرطها من مضىّ مقدار اربع ركعات، و لأجل ذلك افتوا بعدم وجوب القضاء على من حصل له احد الأعذار الموجبة لسقوط التّكليف كالجنون و الحيض قبل مضىّ مقدار اربع ركعات من الوقت و وجوب القضاء عند حصوله بعد ذلك، و السّر فى ذلك هو ما ذكرنا من انّ الحكم بالأربع لا يكون فعليّا من اوّل الوقت دفعة واحدة، بل فعليّته تكون تدريجيّة حسب تدرّج شرط الحكم من الزّمان، فلا تتمّ الفعليّة الاّ عند انقضاء ذلك المقدار من الزّمان، فالعذر الحاصل قبل ذلك يكون حاصلا قبل تماميّة فعليّة لحكم، فلاموجب للقضاء. وهذا بخلاف ما اذا انقضى ذلك المقدار من الزّمان فانّ شرط الفعليّة ح حاصل، فلامانع من فعليّة الحكم بالأربع، و تكون التّسليمة ح فى عوض التّكبيرة من حيث فعليّة حكمها وكونه مخاطبا بها كخطابه بالتّكبيرة.

فان قلت:

كيف يكون الحكم بالتّسليمة فعليّا مع عدم القدرة عليها شرعا الاّ بعد التّكبيرة و ما يلحقها من الأجزاء، و بعبارة اخرى: كيف يكون الحكم فعليّا دفعة مع تدريجيّة المتعلّق؟

قلت:

العبرة فى الفعليّة التّدريجيّة هى تدريجيّة الشّرائط لا تدريجيّة المتعلّق، و قولك: لايقدر على التّسليمة فى الحال،قلنا: هى مقدورة له بتوسّط القدرة على الأجزاء السّابقة، فتكون ح من المقدور بالواسطة، غايته انّ الواسطة تارة تكون عقليّة كنصب السّلم بالنّسبة الى الصّعود على السّطح، و اخرى تكون جعليّة شرعيّة كالأجزاء

السّابقة بالنّسبة الى التّسليمة، وقد تقدّم صحّة فعليّة التّكليف بالنّسبة الى كلّ ما يكو مقدورا بالواسطة، فالتّكليف بالتّسليمة بعد مضىّ مقدار اربع ركعات من الوقت يكون كالتّكليف بالصّلوة فى مسجد الكوفة غير مقيّد بالزّمان، و امّا التّكليف بها قبل ذلك فيكون كالتّكليف بالصّلوة فى المسجد عند طلوع الفجر، و قد تقدّم الكلام فى الفرق بين المثالين، و انّ التّكليف فى احدهمايكون مط و فى الآخر يكون مشروطا، فتأمل جيّدا. هذا تمام الكلام فى الواجب المشروط و المطلق و المعلّق.

بقى فى المقام: حكم صورة الشّك فى كون الواجب مشروطا او مطلقا، الّذى يرجع الشّك فيه الى الشّك فى كون القيد قيدا للهيئة او قيد اللمادّة، و قد اضطربت الكلمات فى ذلك، و سلك كلّ مسلكا، و ينبغى ان يعلم اوّلا: انّ محلّ الكلام فيما اذا كان القيد فعلا اختياريّا للمكلّف، اذ لو لم يكن كذلك فلابدّ ان يكون التّكليف مشروطا به، على ما تقدّم تفصيل ذلك، و كذا محل الكلام فيما اذا لم يكن فى البين ما يُعيّن احدهما كما اذا سيق القيد بصورة القضيّة الشّرطيّة فانّه يتعين رجوعه الى الهيئة، حيث انّ القضيّة الشّرطيّة ما تكوّن ربط جملة بجملة اخرى على ما تقدّم بيانه ايضاً، او سيق القيد على وجه اخذ وصفا للمادّة، كما اذا قيل متطهّرا و امثال ذلك، ممّا يكون القيد ظاهرا فى رجوعه الى المادّة.

اذا عرفت ذلك

فنقول: ربّما قيل انّه عند الدّور ان يقدّم تقييد المادّة على تقييد الهيئة، لأنّ فى تقييد الهيئة يلزم كثرة التّقييد و تعدّده، و الأصل يقتضى خلافه، بخلاف تقييد المادّة، فانّ تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادّة لامحالة، اذ لايمكن اطلاق المادّة مع تقييد الهيئة، و هذا معنى ما يقال: من انّ اشتراط الوجوب بشئ يرجع الى اشتراط الواجب به ايضاً و لاعكس، اذ تقييد المادّة لايستلزم تقييد الهيئة كما لايخفى هذا.

ولكن لايخفى عليك مافيه

لأنّ التّقابل بين الأطلاق و التّقييد تقابل العدم و الملكة، فاذا امتنع الأطلاق امتنع التّقييد و حينئذ نقول فى المقام: انّه لو رجع القيد الى الهيئة و كان وجوب الحجّ مثلا مشروطا بالأستطاعة، فلايعقل الأطلاق فى طرف المادّة، اذ بعد ما

كان وجوب الحجّ بعد فرض حصول الأستطاعة، فكيف يكون الحجّ واجبا فى كلتا صورتى وجود الأستطاعة و عدمها الّذى هو معنى الأطلاق؟ و هل هذا الاّ الخلف و التّناقض؟ فاذا امتنع الأطلاق فى طرف المادّة امتنع التّقييد ايضاً لا محالة، فانّ تقييد المادّة بالأستطاعة مثلا يقتضى لزوم تحصيلها، كما هو الشّان فى كلّ قيد يرجع الى المادّة، و بعد فرض حصول الأستطاعة، كما هو لازم اخذها قيدا للهيئة ـ لما عرفت من انّ القيود الرّاجعة الى الحكم لابدّ ان يؤخذ مفروضة الوجود ـ لامعنى لتقييد المادّة بالأستطاعة الّذى يقتضى تحصيلها، لأنّه يكون من طلب الحاصل. **فدعوى انّ تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادّة ممّا لا ترجع الى محصل.**

نعم النّتيجة المقصودة من تقييد المادّة حاصلة عند تقييد الهيئة، لأنّ المقصود من تقييد الحجّ بالأستطاعة ليس الاّ وقوع الحجّ بعد التّلبس بالأستطاعة، كما انّ المقصود عن تقييد الصّلوة بالطّهارة هو وقوع الصّلوة فى حال التّلبس بالطّهارة، وهذا المعنى حاصل بعد تقييد الهيئة، لأنّه لو تأخّر وجوب الحجّ من الأستطاعة، فالحجّ الواجب يقع بعد الأستطاعة لامحالة، فالنّتيجة المطلوبة من تقييد المادّة حاصلة قهرا عند تقييد الهيئة، ولكن هذا غير تقييد المادّة بحيث يكون رجوع القيد الى هيئة موجبا لتعدّد التّقييد و يرجع الشّك فى المقام الى الشّك فى قلّة التّقيد و كثرته حتّى يقال: انّ الأصل اللّفظى يقتضى قلّة التّقييد.

فظهر انّه عند دوران الأمر بين تقييد المادّة و تقييد الهيئة يكون من الدّوران بين المتباينين، لا الأقل والأكثر.

و بعد ذلك نقول: انّ القيد تارة يكون متّصلا بالكلام، كما اذا ورد: حجّ مستطيعا، و دار الأمر بين رجوع قيد الأستطاعة الى الوجوب حتّى لايجب تحصيلها، او الى الحجّ حتّى يجب تحصيلها.

و اخرى يكون منفصلا، كما اذا ورد حجّ، و بعد ذلك ورد دليل منفصل يدل على اعتبار قيد الأستطاعة، و دار امرها بين الأمرين، فان كان القيد متصلا بالكلام **فلااشكال فى اجمال الكلام حينئذ لأحتفافه بما يصلح لكلا الأمرين بلا** معيّن، فلايكون للهيئة اطلاق و لا للمادّة، لأتّصال كلّ منهما بما يصلح للقرينيّة،

فلايمكن التّمسّك باطلاق احدهما بعد العلم الأجمالى بورود القيد على احدهما، بل لابدّ ح من الرّجوع الى الأصول العمليّة، و سيأتى البحث عن ذلك.

و امّا لو كان القيد منفصلا، فهذا هو الّذى (١) ذكر الشّيخ (قده) فيه وجهين لرجوع القيد الى المادّة لا الى الهيئة

(الوجه الأول)

انّ الأمر فى المقام يدور بين تقييد اطلاق الهيئة، و تقييد اطلاق المادّة، لأنّ المفروض انّه انعقد الظّهور الأطلاقى لكلّ منهما حيث كان التّقييد بالمنفصل، و لذلك خصصنا كلام الشّيخ (قده) بالمنفصل، اذ مع الأتّصال لاينعقد ظهور اطلاقىّ لكلّ منهما، فلامعنى للدوران ح. وهذا بخلاف ما اذا كان بالمنفصل، فانّ الظّهور الأطلاقى انعقد لكلّ منهما، فيدور الأمر بين تقييد اطلاق المادّة و تقييد اطلاق الهيئة، و لمّا كان اطلاق الهيئة شموليّا و كان اطلاق المادّة بدليّا، كان اللّازم تقييد اطلاق المادّة، لأقوائيّة الأطلاق الشّمولى من الأطلاق البدلى، كما هو الشّان فى كلّ ما دار الأمر بين تقييد اطلاق الشّمولى و تقييد اطلاق البدلى.

اما كون اطلاق الهيئة شموليا و اطلاق المادة بدليا، فلان معنى اطلاق الهيئة هو ثبوت الوجوب فى كلتا حالتى ثبوت القيد و عدمه، فيكون اطلاق الوجوب شاملا لصورة وجود الأستطاعة و صورة عدمها، و هذا بخلاف اطلاق الماده فانه بدلى، حيث ان الواجب هو صرف وجودالحج، والمطلوب فرد واحد منه على البدل بين الفرد قبل الأستطاعة والفرد بعده، و هذا عين الأطلاق البدلى.

وامّا تقديم تقييدالاطلاق البدلى على تقييد الا طلاق الشّمولى، فهو موكول الى محلّه فى مبحث التّعادل و التّراجيح، و قد اوضحناه فى محلّه.

ثمّ انّ المحقّق الخراسانى قده، (٢) سلّم انّ المقام يكون من دوران الأمر بين تقييد الأطلاق البدلى و الأطلاق الشّمولى. الاّ انّه ناقش فى الكبرى، و منع تقديم

---

(١) راجع مطارح الانظار، الهداية الرابعة من مباحث مقدمة الواجب ص ٤٧.

(٢) الكفايه، الجلد١ ص ١٦٩ «فلان مفاد اطلاق الهيئة وان كان شموليّاً...»

الأطلاق الشّمولى على الأطلاق البدلى، نظرا الى انّ الأطلاق فى كلّ منهما يكون بمقدّمات الحكمة لابالوضع، فلاموجب لتقديم احدهما على الأخر هذا.

ولكنّ الأنصاف انّ المقام اجنبىّ عن مسئلة تقديم الأطلاق الشّمولى على الأطلاق البدلى، لأنّ تلك المسئلة انّما هى فى ما اذا تعارض الأطلاقان و تنافيا بحسب المدلول، كما اذا ورد لا تكرم الفاسق و ورد ايضاً اكرم عالماً، حيث انّ اطلاق لا تكرم الفاسق يقتضى عدم اكرام العالم الفاسق، و اطلاق اكرم عالما يقتضى اكرامه، فيتنافيان فى مورد الأجتماع، و يصح التّعارض بينهما، فيبحث ح عن انّ اطلاق الشّمولى مقدّم على الأطلاق البدلى او غير مقدّم. و المقام ليس من هذا القبيل، اذ ليس بين اطلاق المادّة و اطلاق الهيئة تعارض و تناف، بل بينهما كمال الملائمة والألفة، اذ لايلزم من اطلاق كلّ منهما محذور لزوم اجتماع المتناقضين الّذى هو المناط فى باب التعارض، و العلم بورود المقيد على احدهما من الخارج لمكان الدّليل المنفصل لايوجب التّنافى بينهما. غايته انّه يعلم بعدم ارادة احد الأطلاقين و انّ احدهما لامحالة مقيّد، و اىّ ربط لهذا باقوائيّة اطلاق الهيئة لكونه شموليّا من اطلاق المادّة لكونه بدليّا؟ فانّ الأقوائية لا توجب ان يكون القيد واردا على الضّعيف، واىّ ملازمة فى ذلك؟ بل لو فرض انّ الهيئة بالوضع تدلّ على الشّمول لابالأطلاق كان ذلك العلم الأجمالى بحاله، فانّ القيد لامحالة امّا ان يكون واردا على الهيئة او يكون واردا على المادّة، و اقوائيّة الهيئة لا ربط لها بذلك، فالمقام نظير ما اذا علم بكذب احد الدّليلين من دون ان يكون بين مدلوليهما تناف، حيث اوضحنا فى محلّه انّه لايعامل معاملة التّعارض فى مثل هذا، بل يكون من باب اشتباه الحجّة باللاحجّة، و يعامل معهما معاملة قواعد العلم الأجمالى، والمقام بعينه يكون من هذا القبيل.

(الوجه الثّانى)

الّذى ذكره الشّيخ (قده) لترجيح ارجاع القيد الى المادّة، هو انّ تقييد الهيئة و ان لم يستلزم تقييد المادّة، بحيث يلزم تعدد التّقييد كما تقدّم، الاّ انّه لا اشكال فى انّه يوجب بطلان اقتضاء المادّة للأطلاق، و يخرجها عن قابليّته، و كما انّ

اصل التقييد مخالف للأصل، كذلك عمل ما ينتج نتيجة التقييد و اخراج المحلّ عن قابليّة الأطلاق يكون مخالفا للأصل، لأشتراكهما فى الأثر. و هذا بخلاف ارجاع القيد الى المادّة، فانّه سالم عن هذا المحذور لبقاء اطلاق الهيئة على حاله هذا.

و لكن لايخفى عليك مافيه فانّ التقييد انمّا كان على خلاف الأصل لمكان جريان مقدمات الحكمة، و اين هذا من عمل ما يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة و هدم اساسها كما هو الحال عند ارجاع القيد الى الهيئة حيث انّه يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة فى صرف المادّة و هدم اساس اطلاقها، فانّه لااصل يقتضى بطلان مثل هذا العمل.

و بالجملة ما ذكره الشّيخ (قده) من الوجهين لأرجاع القيد الى المادّة ، ممّا لايمكن المساعدة عليه. فلابدّ من اعمال قواعد العلم الأجمالى، اذ الأصول اللّفظيّة من اصالة اطلاق المادّة و اصالة اطلاق الهيئة متعارضة، للعلم بتقييد احد الأطلاقين، فتصل النّوبة حينئذ الى الأصول العمليّة، و معلوم انّ الشّك فى المقام يرجع الى الشّك فى لزوم تحصيل القيد، و مقتضى اصالة البرائة عدم لزوم تحصيله. هذا حاصل ما افاده شيخنا الأستاد مدّظلّه فى هذا المقام.

ثمّ تنظّر فى جميع ما افاده بما حاصله: انّ المراد من تقييد الهيئة هو تقيد المادّة المنتسبة على ما عرفت، اذ تقييد الهيئة بما انّها معنى حرفىّ لا يعقل، فلا بدّ من رجوع القيد الى المادّة المنتسبة، و يكون الفرق بين تقييد المادّة و تقييد الهيئة هو انّه تارة: يكون التّقييد للمادّة بلحاظ ما قبل الأستناد، و اخرى: يكون تقييدا لها بلحاظ الأستناد ـ كما تقدّم تفصيل ذلك ـ وحينئذ يكون رجوع القيد الى المادّة متيقّنا، و الشّك يرجع الى امر زائد و هو تقييدها بلحاظ الأستناد، و اطلاق الهيئة ينفى هذا الأمر الزّائد، من غير فرق بين ان يكون التّقييد بالمتّصل او المنفصل، اذ رجوع القيد المتّصل الى المادّة ايضاً متيقّن، و رجوعه الى المادّة المنتسبة مشكوك و اصالة الأطلاق الجارية فى طرف الهيئة تنفى ذلك.

و توهّم انّه يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة فاسد، اذ الضّابط فيما يصلح للقرينيّة هو امكان رجوع القيد الى ما تقدّم بلاحاجة الى عناية زائدة و

صلوحه للقرينيّة بلاكلفة، كاستثناء الفسّاق من العلماء مع تردّد الفساق بين مرتكب الكبيرة فقط، او الأعمّ منه ومن مرتكب الصّغيرة لأجل اجمال المفهوم، وكالضّمير المتعقّب لجمل متعدّدة، او الأستثناء المتعقّب لذلك ، فانّه فى الجميع يكون القيد صالحا لرجوعه الى ما تقدّم بلا عناية، بحيث يصح للمتكلّم الأعتماد على ذلك و بذلك ينهدم اساس مقدّمات الحكمة. و هذا بخلاف المقام، فانّ رجوع القيد الى الهيئة يحتاج الى عناية زائدة، وهى لحاظ الأنتساب فى طرف المادّة هذا.

مع انّ رجوع القيد الى الهيئة و الوجوب، لايصح الاّ بعد اخذ القيد مفروض الوجود كما تقدّم، و ذلك ايضاً امر زائد ينفيه اطلاق القيد، حيث انّه لم يتعقّب بمثل اداة الشّرط الّتى خلقها الله تعالى لأجل فرض الوجود، فمقتضى اطلاقه عدم لحاظه مفروض الوجود.

هذا كلّه. مضافا الى انّ القيود الّتى تصلح لأن ترجع الى المادّة او الوجوب انّما هى القيود الّتى تكون بصيغة الحال، كحجّ مستطيعا،اذ ما عدا ذلك لا تصلح لذلك، فانّ ما كان مصدرا بادوات الشّرط(١) و ما يلحق بها لا تصلح الاّ للرّجوع الى الهيئة، و ما كان من قبيل المفعول به و فيه لا تصلح الاّ للمادّة كصلّ فى المسجد، حيث انّ ظاهره الأوّلى يقتضى بناء المسجد الاّ ان تقوم قرينة شخصيّة او نوعيّة على خلافه. فينحصر ما يصلح للرّجوع الى كلّ منهما بما كان على هيئة الحال، و معلوم انّ مقتضى الظّهور النّوعى فى مثل حجّ مستطيعا، و صلّ متطهّرا، و امثال ذلك،هو رجوع القيد الى المادّة، حيث لايستفاد منه الاّ ذلك ، هذا اذا كان التّقييد بالمتّصل. وامّا اذا كان التّقييد بالمنفصل، فان كان لفظيّا فالكلام فيه هو الكلام فى المتّصل ، بل هو اولى كما لايخفى.

و ان كان لبيّا، كما اذا انعقد اجماع على انّ الحجّ لايقع بصفة المطلوبيّة الاّ

---

(١) كالعقود التى لا تتعلّق بها ارادة الفاعل لكونها خارجة عن القدرة كالزمان، حيث عرفت انّ مثل ذلك لابدّ ان يؤخذ مفروض الوجود ـ منه.

فى حال الأستطاعة، و شكّ فى كون الأستطاعة شرطا للوجوب او للحجّ، فالظّاهر ايضاً رجوع القيد الى المادّة فقط، لأحتياج رجوع القيد الى الهيئة الى عناية زائدة، و الأطلاق يدفع ذلك.

نعم لايتمشّى الوجه الثّانى(١) و الثّالث فيما اذا كان دليل القيد لبيّا كما لايخفى. هذا حاصل ما افاده مدّظلّه، ولكن للنظر فيه مجال، كما لايخفى على المتأمّل. هذا تمام الكلام فى الواجب المشروط و المطلق و ما يتعلّق بذلك من المباحث.

وينقسم الواجب ايضا الى نفسىّ وغيرىّ

و عرف الغيرى: بما امر به للتّوصّل الى واجب آخر. و يقابله النّفسى، و هو ما لم يؤمر به لأجل التّوصّل به الى واجب آخر. و قد يعرف النّفسىّ: بما امر به لنفسه، و الغيرى: بما امر به لأجل غيره.

و قد اشكل على التّعريف الأوّل بما حاصله: انّه يلزم ان يكون جلّ الواجبات غيريّة، لأنّ الأمر بها انّما هو لأجل التّوصّل بها الى ما لها من الفوآئد و الملاكات المترتّبة عليها، الّتى تكون هى الواجبة فى الحقيقة، و كونها مقدورة بالواسطة لأنّها من المسبّبات التوليديّة.

ثمّ وجّه المستشكل بانّ ترتّب الملاكات على الواجبات و كون الملاكات من المسبّبات التّوليديّة لا ينافى الوجوب النّفسى، لأنّه يمكن ان تكون الواجبات معنونة بعنوان حسن، و بانطباقه عليها تكون واجبات نفسيه، وارجع تعريف الواجب النّفسى بانّه ما امر به لنفسه الى ذلك هذا.

و قد اشبعنا الكلام فى بطلان توهّم كون الملاكات من المسبّبا ت التّوليديّة فى مبحث الصّحيح و الأعمّ، و انّه ليست الملاكات و اجبة التّحصيل لكونها من الدّواعى، و لايمكن تعلّق ارادة الفاعل بها. فراجع ذلك المبحث. وعليه لايرد

---

(١) مرادنا من الوجه الثانى: هو ظهور دليل القيد فى عدم اخذه مفروض الوجود، و من الوجه الثالث: هوالظهور النّوعى فى رجوع ماكان بصيغة الحال الى المادة فقط ـ منه.

الأشكال على التّعريف المذكور.

نعم يرد عليه، خروج الواجبات التّهيئيّة و الواجبات الّتى يستقلّ العقل بوجوبها لأجل برهان التّفويت عن كونها واجبات نفسيّة، لأن الأمر فى جميعها انّما يكون لأجل التّوصّل بها الى واجبات آخر، من الحجّ فى وقته، و الصّلوة مع الطّهور فى وقتها، و غير ذلك، فيلزم ان يكون جميعها واجبات غيريّة، مع انّها ليست كذلك كما تقدّم سابقا.

فالأولى ان يعرّف الواجب النّفسى بما امر به لنفسه، اى تعلّق الأمر به ابتدآء و كان متعلّقا للأرادة كذلك، و يقابله الواجب الغيرى، وهو ما اذا كانت ارادته ترشّحيّة من ناحية ارادة الغير، فتكون الواجبات التهيئية كلها من الواجبات النفسيّة، حيث لم تكن ارادتها مترشّحة من ارادة الغير، لوجوبها مع عدم وجوب الغير، على ما تقدّم تفصيل ذلك.

ثمّ ان ما دفع به الأشكال عن الواجبات النّفسيّة، بانّه يمكن ان يكون ذلك لأجل انطباق عنوان حسن الخ، لم نعرف معناه، فانّ العنوان الحسن من اين جاء؟ و هل ذلك العنوان الا جهة ترتّب الملاكات عليها الّذى التزم انّها من تلك الجهة تكون واجبات غيريّة؟ فتأمل جيّدا.

و على كلّ حال لو شكّ فى واجب انّه نفسىّ او غيرىّ فتارة، يقع الكلام فيما يقتضيه الأصل اللّفظى واخرى، فيما يقتضيه الأصل العملى.

(امّا الأوّل)

فمجمل القول فيه: هو انّ الواجب الغيرى لمّا كان وجوبه مترشّحا عن وجوب الغير، كان وجوبه مشروطا بوجوب الغير، كما انّ وجود الغير يكون مشروطا بالواجب الغيرى، فيكون وجوب الغير من المقدّمات الوجوبيّة للواجب الغيرى، و وجود الواجب الغيرى من المقدّمات الوجوديّة لذلك الغير، مثلا يكون وجوب الوضوء مشروطا بوجوب الصّلوة، و تكون نفس الصّلوة مشروطة بوجود الوضوء، فالوضوء بالنّسبة الى الصّلوة يكون من قيود المادّة، و وجوب الصّلوة يكون من قيود الهيئة بالنّسبة الى الوضوء بالمعنى المتقدّم من تقييد الهيئة، بحيث لايرجع الى تقييد المعنى

الحرفىّ. و حينئذ يرجع الشّك فى كون الوجوب غيريّا الى شكّين: احدهما: الشّك فى تقييد وجوبه بوجوب الغير، و ثانيهما: الشّك فى تقييد مادّة الغير به.

اذا عرفت ذلك فنقول: انّه ان كان هناك اطلاق فى كلا طرفى الغير والواجب الغيرى، كما اذا كان دليل الصّلوة مط لم يأخذ الوضوء قيدا لها، و كذا كان دليل ايجاب الوضوء مط لم يقيّد وجوبه بالصّلوة، كما فى قوله تعالى (١) اذا قمتم الى الصّلوة فاغسلوا وجوهكم الخ، حيث انّه قيّد وجوب الوضوء بالقيام الى الصّلوة فلااشكال فى صحّة التّمسّك بكلّ من الأطلاقين، و تكون النّتيجة هو الوجوب النّفسى للوضوء، و عدم كونه قيدا وجودياً للصّلوة، فانّ اطلاق دليل الوضوء يقتضى الأوّل، و اطلاق دليل الصّلوة يقتضى الثّانى.

و الأشكال فى التّمسك باطلاق الهيئة فى طرف الوضوء، بانّ الهيئة موضوعة لأفراد الطّلب و مصاديقه لالمفهومه، فلا معنى للرّجوع الى اطلاق الهيئة كما فى التّقريرات (٢) ضعيف جدّا. واضعف منه، دفع الأشكال بانّ الهيئة موضوعة لمفهوم الطّلب، و هو الّذى ينشأ، اذ لا معنى لأنشاء المصداق الخ ما ذكره فى الكفاية (٣)

امّا ضعف ما فى التّقرير، فلأنّ كون الهيئة موضوعة لمفهوم الطّلب او لمصاديقه اجنبىّ عمّا نحن فيه، اذ لااشكال فى ثبوت الواجبات الغيريّة فى الشريعة، فيسئل انّ الشّئ بائ صناعة يكون واجبا غيريّا؟ و هل يكون الشّئ واجبا غيريّا الاّ بتقييد وجوبه بالغير؟ على معنى تقييد جملة بجملة، على ما تقدّم بيانه فى الواجب المشروط. وبالجملة: الواجب الغيرى يكون قسما من الواجب المشروط، و كما انّ اطلاق دليل الحجّ مثلا يقتضى عدم تقييد وجوبه بالأستطاعة، كذلك

---

(١) المائدة، الآية ٦

(٢) مطارح الانظار، مباحث مقدمة الواجب «هداية: ينقسم الواجب باعتبار اختلاف دواعى الطلب على وجه خاص كما ستعرفه الى غيرى و نفسى...» ص٦٥

(٣) كفاية الاصول، الجلد١ ص١٧٣ «ففيه ان مفاد الهيئة كمامرت الاشارة اليه ليس الافراد، بل هو مفهوم الطلب...»

اطلاق دليل الوضوء يقتضى عدم تقييد وجوبه بمثل «اذا قمتم الى الصّلوة» فتأمل.

و امّا ضعف ما فى الكفاية، فلأنه لا معنى لوضع الهيئة لمفهوم الطّلب، و لامعنى لأنشاء مفهوم الطّلب، بل الهيئة على ما عرفت لم توضع الاّ لأيقاع النّسبة بين المبدء و الفاعل بالنّسبة الأيقاعيّة، مقابل النّسبة التّحققية و التّلبّسيّة، الّتى وضعت هيئة الماضى والمضارع لهما، و بايقاع هذه النّسبة اذا كان بداعى الطّلب يتحقّق مصداق من الطّلب، حيث انّ حقيقة الطّلب هو التّصدى لتحصيل المطلوب، و الآمر بايقاعه للنّسبة مع كونه بداعى الطّلب قد تصدّى لتحصيل مطلوبه بتوسّط عضلات العبد، فالهيئة لم توضع للطّلب اصلا لا لمفهومه و لا لمصداقه، و قد تقدّم ذلك مشروحا فى اوّل مبحث الأوامر، فراجع.

و على كلّ حال ظهر صحّة التّمسك باطلاق كلّ من الغير و الواجب الغيرى لوكان لكلّ منهما اطلاق. بل لو كان لأحدهما اطلاق يكفى فى المقصود من اثبات الوجوب النّفسى، لأنّ مثبتات الأصول اللّفظيّة حجّة، فلو فرض انّه لم يكن لدليل الوضوء اطلاق و كان لدليل الصّلوة اطلاق، فمقتضى اطلاق دليلها هو عدم تقييد مادّتها بالوضوء، و يلزمه عدم تقييد وجوب الوضوء بها، لما عرفت من الملازمة بين الأمرين، و كذا الحال لو انعكس الأمر و كان لدليل الوضوء اطلاق دون دليل الصّلوة.

و بالجملة الأصل اللّفظى يقتضى النّفسيّة عند الشّك فيها، سواء كان لكلّ من الدّليلين اطلاق او كان لأحدهما اطلاق، و لا تصل النّوبة الى الأصول العمليّة، الاّ اذا فقد الأطلاق من الجانبين، و حينئذ ينبغى البحث عمّا يقتضيه الأصل العملى.

فنقول: الشّك فى الوجوب الغيرى له اقسام ثلثة:

القسم الأوّل

ما اذا علم بوجوب كلّ من الغير والغيرى من دون ان يكون وجوب الغير مشروطا بشرط غير حاصل، كما اذا علم بعد الزّوال بوجوب كلّ من الوضوء و الصّلوة، وشكّ فى وجوب الوضوء من حيث كونه غيريّا او نفسيّا، ففى هذا القسم

يرجع الشّك الى الشّك فى تقييد الصّلوة بالوضوء و انّه شرط لصحتها، حيث عرفت ملازمة الشّكّ فى ذلك للشّك فى تقييد الصّلوة، وح يرجع الشّك بالنّسبة الى الصّلوة الى الشّك بين الأقلّ و الأكثر الأرتباطى، و اصالة البرائة تقتضى عدم شرطيّة الوضوء للصّلوة و صحّتها بدونه، فمن هذه الجهة تكون النّتيجة النّفسيّة. و امّا من جهة تقييد وجوب الوضوء بوجوب الصّلوة فلا اثر لها، للعلم بوجوب الوضوء على كلّ حال نفسيّا كان او غيريّا، نعم ربّما يثمر فى وحدة العقاب و تعدّده عند تركه لكلّ من الوضوء و الصّلوة، و ليس كلامنا الآن فى العقاب.

القسم الثّانى

ما اذا علم بوجوب كلّ من الغير و الغيرى، ولكن كان وجوب الغير مشروطا بشرط غير حاصل، كالمثال المتقدّم فيما اذا علم قبل الزّوال، ففى هذا القسم يرجع الشّك فى غيريّة الوضوء و نفسيّته الى الشّك فى اشتراطه بالزّوال و عدم اشتراطه، اد لو كان واجبا غيريّا يكون مشروطا بالزّوال لمكان اشتراط الصّلوة به، و حينئذ يكون من افراد الشّك بين المط و المشروط، وقد تقدّم انّ مقتضى الأصل العملى هو الأشتراط، للشّك فى وجوبه قبل الزّوال، و اصالة البرائة تنفى وجوبه، كما تنفى شرطية الصلوة بالوضوء، ولا منافاة بين اجراء البرائة لنفى وجوب الوضوء قبل الزوال واجراء البرائة لنفى قيديّته للصّلوة كما لايخفى.

القسم الثّالث

ما اذا علم بوجوب ما شكّ فى غيريّته، ولكن شكّ فى وجوب الغير، كما اذا شكّ فى وجوب الصّلوة فى المثال المتقدّم و علم بوجوب الوضوء، ولكن شكّ فى كونه غيريّا حتّى لايجب لعدم وجوب الصّلوة ظاهرا بمقتضى البرائة، او نفسيّا حتّى يجب.

فقد قيل فى هذا القسم بعدم وجوب الوضوء و اجراء البرائة فيه، لأحتمال كونه غيريّا، فلايعلم بوجوبه على كلّ حال هذا.

ولكن الأقوى وجوبه، لأنّ المقام يكون من التّوسّط فى التنجيز الّذى عليه يبتنى جريان البرائة فى الأقلّ و الأكثر الأرتباطى، اذ كما انّ العلم بوجوب ما عدا السّورة مع الشّك فى وجوبها يقتضى وجوب امتثال ما علم، و لا يجوز اجراء البرائة

فيه، مع انّه يحتمل كون ما عدا السّورة واجبا غيريّا و مقدّمة للصّلوة مع السّورة، فكذلك المقام من غير فرق بينهما، سوى تعلّق العلم بمعظم الواجب فى مثل الصّلوة بلاسورة، و فى المقام تعلّق العلم بمقدار من الواجب كالوضوء فقط، و هذا لايصلح ان يكون فارقا فيما نحن بصدده. كما لايصلح الفرق بين المقامين : بانّه فى المقام قد تعلّق العلم بما يحتمل كونه مقدّمة خارجيّة كالوضوء بالنّسبة الى الصّلوة، و فى ذلك المقام تعلّق العلم بما يحتمل كونه مقدّمة داخليّة، فانّ المناط فى الجميع واحد و هو العلم بالوجوب، مع انّه لنا ان نفرض مثال المقام بما يحتمل كونه مقدّمة داخليّة، كما اذا علم بوجوب السّورة فقط و شكّ فى النّفسيّة و الغيريّة، فتأمل.

بقى فى المقام التّنبيه على امرين

(الأوّل)

قد اختلف الأعلام فى استحقاق الثّواب و العقاب على فعل الواجب الغيرى و تركه على اقوال

(ثالثها) التّفصيل بين ما اذا كان الوجوب الغيرى مستفادا من خطاب اصلىّ فيترتّب، او تبعىّ فلايترتّب.

(رابعها) التّفصيل بين استحقاق الثّواب فلا يترتّب، واستحقاق العقاب فيترتّب.

و الاولى تحرير محلّ النزاع فى المقام، بالأعمّ من الأستحقاق و التّفضّل، اذ استحقاق الثّواب فى الواجبات النفسيّة محلّ كلام.

فقد حكى شيخنا الأستاد مدّظله، عن المفيد (ره) القول بعدم استحقاق العبد للثّواب على الأطاعة و امتثال اوامر مولاه عقلا على وجه يكون عدم ترتّب الثّواب على اطاعته من الظّلم المستحيل فى حقّه تعالى و كيف يحكم العقل بذلك؟ مع انّ العبد مملوك لمولاه، فعليه اطاعته و امتثال اوامره، و لايمتنع عقلا عدم اثابة العبد لأطاعة مولاه، بل الثّواب انّما يكون بالتّفضل منه تعالى على عبيده و منّة عليهم بذلك. و قد خالف فى ذلك المتكلّمون، حيث قالوا بالأسحقاق. و نظير هذا البحث وقع فى وجوب قبول التّوبة، حيث ذهب المتكلّمون الى وجوب قبولها عليه تعالى و

خالف فى ذلك بعض. و على كلّ حال مسئلة استحقاق الثّواب فى امتثال الواجبات النّفسيّة محلّ كلام، فما ظنّك بالواجبات الغيريّة؟ فالاولى تحرير النّزاع بالأعمّ من الأستحقاق،(١) و التّفضّل.

ثمّ انّه لا اشكال فى انّ استحقاق الثّواب على القول به، انّما يتوقّف على قصد الطّاعة و امتثال الأمر، وليس هو من لوازم فعل ذات الواجب من دون قصد ذلك، بداهة انّ الأتيان بذات الواجب من دون قصد امتثال الأمر ممّا لايوجب استحقاق الثّواب.

اذا عرفت هذا

فنقول: انّه لامعنى للبحث عن استحقاق الثّواب على امتثال الواجب الغيرى، لأنّ امتثاله انّما يكون بعين امتثال ذى المقدّمة الّذى تولّدامره منها،و ليس له امر بحيال ذاته، حتّى يبحث عن استحقاق الثّواب عند امتثاله، من غير فرق فى ذلك بين المقدّمات الشّرعيّة او العقليّة.

امّا المقدّمات الشّرعيّة فواضح، لأنّ امرها انّما يكون بعين الأمر المنبسط على الواجب بما له من الأجزاء و الشّرائط والموانع، و يكون حال المقدّمات الخارجيّة حال المقدّمات الدّاخليّة، من حيث انّ امتثال امرها انّما يكون بامتثال الأمر الواقع على الجملة، سواء قلنا بوجوب المقدّمة اولم نقل، بداهة تعلّق الأمر بالشّرائط فى ضمن تعلّقه بالمركّب، و يكون امتثال الأمر بالشّرائط بعين امتثال الأمر بالمركّب، و ينبسط الثّواب على الجميع، و يختلف سعة دائرة الثّواب و ضيقه بسعة المركّب و ضيقه، فلامعنى للبحث عن انّ امتثال الأمر بالمقدّمات الشّرعيّة يوجب استحاق الثّواب،و ذلك واضح.

امّا المقدّمات العقليّة: فما كان منها من قبيل الأسباب التّوليديّة، فقد عرفت فى بعض المباحث السّابقة انّ الأمر بالسبّب امر بالمسبّب و كذا العكس، لأنّ

---

(١) والأنصاف: انّ البحث عن التّفضل ممّا لا ينبغى لسعة فضله (تعالى) فلا معنى للبحث عن تفضله بالثواب على الواجبات الغيرية، فالأولى: ابقاء عنوان النّزاع على حاله من استحقاق الثواب،غايته انّه يبنىٰ البحث على استحقاق الثواب فى الواجبات النّفسيّة، و يكون التكلّم فى المقام بعد الفراغ عن ذلك ـ منه.

المسبّب يكون عنوانا للسّبب و يكون وجوده بعين وجود سببه و يتّحد معه فى الوجود بنحو من الأتّحاد، فليس هناك امران: تعلّق احدهما بالسّبب و الآخر بالمسّبب، حتّى يبحث عن استحقاق الثّواب على امتثال امر السّبب، بل هناك امر واحد و له امتثال فارد، وذلك ايضاً واضح.

و امّا ما كان منها من قبيل المعدّات، فقد يتوهّم جريان البحث فيه، حيث انّه قد تعلّق بالمعدّ امر مقدّمى، فيبحث عن استحقاق الثّواب عند امتثال ذلك الأمر هذا.

ولكنّ الأنصاف انّه ايضاً لامجال للبحث عن ذلك ، لأنّ الأمر المقدّمى بالمعدّ انّما تولّد من الأمر بذى المقدّمة، فليس له امتثال بحيال ذاته، بل امتثاله انّما يكون بامتثال الامر الّذى تولّد هو منه، و ليس له امتثال على غير هذا الوجه، فيسقط البحث عن استحقاق الثّواب عند امتثال الواجب الغيرى بالمرّة، فتأمل فى المقام.

(الامر الثّانى)

قد اشكل فى الطّهارات الثّلث، **اوّلاً** فى وجه استحقاق الثّواب عند فعلها المعلوم بالضّرورة، مع انّ اوامرها غيريّة لمكان مقدّميتها للصّلوة، و قد تقدّم انّ الأمر الغيرى لايقتضى استحقاق الثّواب.

و **ثانيا** انّ الأوامر الغيريّة كلّها توصّليّة، لايعتبر فى سقوطها قصد امتثال امرها و التّعبد بها، مع قيام الضّرورة على اعتبار قصد التّعبّد بالطهارات الثّلث.

و هذان الأشكالان قد ذكرهما الشّيخ (قده) على ما فى التّقرير (١) و تبعه صاحب الكفاية (قده) (٢) ولكن الشّيخ (قده) قد قررّ الأشكال فى كتاب الطّهارة عند البحث عن نيّة الوضوء بوجه آخر (٣) و لعلّه يرجع الى اشكال ثالث.

---

(١) راجع مطارح الانظار، مباحث مقدمة الواجب ـ «هداية، لا ريب فى استحقاق العقاب عقلاً على مخالفة الواجب النفسى...» ص٦٦

(٢) كفاية الاصول ـ الجلد الاول، تقسيمات الواجب، و منها تقسيمه الى النفسى والغيرى، التذنيب الاوّل ص ١٧٥

(٣) كتاب الطهارة، لاستاذ الاساطين الشيخ الانصارى. الركن الثانى، فى كيفية نيّة الوضوء، الامر

و حاصل ما ذكره فى ذلك المقام: هو انّه لااشكال فى انّ نفس افعال الوضوء من الغسلات والمسحات ليست مقدّمة للصّلوة، اذ ليست هذه الأفعال رافعة للحدث، او مبيحة للصّلوة الّتى يكون الوضوء بهذا الأعتبار مقدّمة لها، بل المقدّمة هو الوضوء المتعبّد به و ما يكون عبادة، و لا اشكال ايضاً انّ العباديّة تتوقّف على الأمر، اذ لايقع الشّئ عبادة الاّ بقصد امتثال امره.

و بعد ذلك نقول: انّه يتوقّف رافعيّة الحدث للوضوء على ان يكون عبادة، و يتوقّف عباديّته على الامر الغيرى، اذ المفروض انّه لا امر له سوى ذلك، و الأمر الغيرى يتوقّف على ان يكون الوضوء عبادة، اذ الامر الغيرى لايقع الاّ على ما كان بالحمل الشايع مقدّمة، و الوضوء العبادى يكون بالحمل الشّايع مقدّمة، فلابدّ ان يكون عبادة قبل تعلّق الأمر الغيرى به، و المفروض انّ عباديّته تتوقّف على الأمر الغيرى، اذ لاامر له سوى ذلك حسب الفرض، فيلزم الدّور.

و الأنصاف انّ الشّيخ (قده) قد بعد المسافة فى تقريب الأشكال، لأنّه قال فى تقرير الدّور ما لفظه: «فتحقّق الأمر الغيرى يتوقّف على كونه مقدّمة، و مقدّميّته بمعنى رفعه للمانع متوقّفة على اتيانه على وجه العبادة المتوقّفة على الأمر به، فيلزم الدّور» انتهى. فانّه لاوجه لأخذ اتيانه على وجه العبادة من احد المقدّمات اذ لا ربط للأتيان و عدم الأتيان بالدّور، بل الدّور انّما يتوجّه فى مرحلة الجعل و الأمر، فلايحتاج الى هذه المقدّمة، بل الأولى فى تقريب الدّور هو ان يقال: انّ الأمر الغيرى يتوقّف على ان يكون الوضوء عبادة، و عباديّته تتوقّف على الأمر الغيرى، فيلزم الدّور المصرح، فتأمل.

ثمّ لايخفى عليك انّ هذا الأشكال لا ربط له بالأشكال الثّانى الّذى ذكره فى التّقريرات، فانّ ذلك الأشكال مبنىّ على انّ الأمر الغيرى لايقتضى العباديّة بل هو توصّلى. وهذا الأشكال يتوجّه بعد الغضّ عن ذلك، و تسليم اقتضاء الأمر الغيرىّ التّعبديّة، و مع ذلك يلزم الدّور، كما هو واضح هذا.

الاوّل مما لزم التنبيه عليه، فيما بقى فى نية الوضوء. ص ٨٠

ولكن لا يذهب عليك ، ان هذه الأشكالات كلّها مبنيّة على انّ جهة عباديّة الوضوء انّما تكون من ناحية امره الغيرى، و هو بمعزل عن التّحقيق، بل الوضوء انّما يكتسب العباديّة من ناحية الأمر النفسى المتوجّه الى الصّلوة بما لها من الأجزاء و الشّرائط، بداهة انّ نسبة الوضوء الى الصّلوة كنسبة الفاتحة اليها من الجهة الّتى نحن فيها، حيث انّ الوضوء قد اكتسب حصّة من الأمر بالصّلوة لمكان قيديّته لها، كاكتساب الفاتحة حصّتها من الأمر الصّلوتى لمكان جزئيّتها، فكما انّ الفاتحة اكتسبت العباديّة من الأمر الصّلوتى، كذلك الوضوء اكتسب العباديّة من الأمر الصّلوتى بعد ما كان الأمر الصّلوتى عباديّا، و كذا الحال فى الغسل و التّيمم.

فان قلت: نسبة الوضوء الى الصّلوة كنسبة السّتر و الأستقبال اليها، فكيف اكتسب الوضوء العباديّة، ولم يكتسب السّتر و الأستقبال العباديّة؟

قلت: التّفاوت بين الطّهارات الثّلث و غيرها من القيود الّتى لايعتبر ايقاعها على وجه العباديّة، انّما هو من ناحية الملاك ، حيث ان الملاك الّذى اقتضى قيديّة الوضوء للصّلوة اقتضاه على هذا الوجه، اى وقوعه على وجه العباديّة، بخلاف ملاكات سائر الشّروط، حيث لم تقتضى ذلك.

و الحاصل: انّ عباديّة الأمر الصّلوتى انّما يكون بمتمّم الجعل، على ما تقدّم تفصيله، و ذلك المتمّم انّما اقتضى عباديّة الأمر بالنّسبة الى خصوص الأجزاء و الطّهارات الثّلث، دون غيرها من الشّرائط، ولامنافاة فى ذلك بعد ما كان استكشاف العباديّة بامر آخر اصطلحنا عليه بمتمّم الجعل.

فتحصّل: انّ الوضوء انّما اكتسب العباديّة من الأمر الصّلوتى، و الأمر الغيرى بالوضوء على القول به انّما يكون متاخرا عن الأمر الصّلوتى الّذى اخذ الوضوء حصّة منه، فالأمر الغيرى لايكون له جهة العباديّة، حتّى يستشكل بانّ الأوامر الغيريّة توصّليّة، و كذا عباديّة الوضوء لايتوقّف على الأمر الغيرىّ، و ان كان الأمر الغيرى متوقّفا عليها، فلادور.

و امّا مسئلة الثّواب فقد عرفت الوجه فيها فى الأمر المتقدّم، فترتفع الأشكالات بحذا فيرها.

ثمّ لو اغمضنا عن ذلك كلّه، كان لنا التّفصىّ عن الأشكالات بوجه آخر يختصّ بالوضوء و الغسل فقط، و لايجرى فى التّيمم. و حاصل ذلك الوجه، هو انّ الوضوء والغسل لهما جهة محبوبيّة ذاتيّة و مطلوبيّة نفسيّة اوجبت استحبابهما قبل الوقت، و عروض الوجوب لهما بعد الوقت لاينافى بقاء تلك الجهة و ان قربت بعد الوقت وحصلت لها شدّة اوجبت الوجوب.

و الحاصل: انّ عروض ملاك الوجوب على ملاك الأستحباب لا يوجب انعدام الملاك الأستحبابى، و حدوث ملاك آخر للوجوب، بل غايته تبدّل الأستحباب بالوجوب و فوات الرّخصة من التّرك التّى كانت قبل الوقت، مع اندكاك الملاك الأستحبابىّ فى الملاك الوجوبىّ، نظير اندكاك السّواد الضّعيف فى السّواد الشّديد.

ولكن لايخفى عليك، انّ ما ذكرناه من تبدّل الأستحباب بالوجوب، فانّما هو بالنّسبة الى الوجوب النّفسىّ الثّابت للوضوء بعد الوقت، لا الوجوب الغيرىّ له، فانّ التّبدل بالوجوب الغيرى لايعقل لأختلاف المتعلّق.

و لابأس بالأشارة الى ضابط تبدّل الأحكام بعضها مع بعض، ليتّضح المقصود فى المقام.

فنقول:

ضابط التبدّل هو ان يتعلّق الوجوب بعين ما تعلّق به الأستحباب، كما لو نذر صلوة اللّيل، فانّ الأمر الأستحبابى انّما تعلّق بذات صلوة اللّيل لابما انّها مستحبّة، والنّذر ايضاً انّما يتعلّق بالذات، اذ لا يمكن ان يتعلق النّذر بصلوة اللّيل بوصف كونها مستحبّة، لأنّها بالنّذر يصير واجبة فلا يمكنه اتيانها بوصف الأستحباب، فلابدّ ان يتعلّق النّذر بالذّات، فيكون الأمر الوجوبى الجائى من قبل النّذر متعلّقابعين ما تعلّق به الأمر الأستحبابى، فيتبدّل الأمر الأستحبابىّ بالأمر الوجوبىّ، و يكتسب الأمر الوجوبىّ التّعبديّة، كما اكتسب الأمر الأستحبابىّ الوجوب، فانّ الأمر النّذرىّ و ان كان توصّليّا، الاّ انّه لمّا تعلّق بموضوع عبادىّ اكتسب التّعبديّة، فتأمل.

فتحصل: انّ تبدّل حكم الى غيره، انّما يكون بوحدة المتعلّق، وتعلّق الثانى بعين ما تعلّق به الأوّل. و امّا اذا لم يكن كذلك، بل تعلّق الثّانى بما تعلق به الأوّل بقيد كونه مأمورا به بالأمر الأوّل، ففى مثل هذا لايعقل التّبدّل كما فى صلوة الظّهر، حيث اجتمع فيها امران: امر تعلّق بذاتها و هو الأمر النّفسى العبادىّ الّذى لايسقط الاّ بامتثاله و التّعبد به، ولمكان كون صلوة الظّهر مقدّمة لصلوة العصر ـ حيث انّ فعلهاشرط لصحّتها ـ قد تعلّق بها امر آخر مقدّمى، ولكن الأمر المقدّمى قد تعلّق بصلوة الظّهر بقيد كونها مأمورا بها بالأمر النّفسى و بوصف وقوعها عبادة امتثالا لأمرها النّفسى، حيث ان ذات صلوة الظهر لم تكن مقدمة لصلوة العصر، بل المقدمه هى صلوة الظهر المتعبد بها بالأمر النفسى، و الأمر المقدّمى انّما يقع على ما هو مقدّمة، فيختلف موضوع الأمر النّفسى مع موضوع الأمر المقدّمى، و لايتّحدان، فلايمكن التّبدّل فى مثل هذا، فلو قصد الأمر المقدّمى فى فعل صلوة الظّهر تقع باطلة، فانّ الأمر المقدّمى يكون توصّليّا ولايكتسب التّعبديّة، لأختلاف متعلّق الأمر العبادىّ مع الأمر التّوصّلى.

وكذا الحال بالنّسبة الى الصّوم حيث يكون للأعتكاف. و مثل ذلك ايضاً الأمر الأجارى عند استيجار شخص لعبادة فانّ المستاجر عليه هو العبادة المأمور بها بالنّسبة الى المنوب عنه، و هى بهذا الوصف تقع متعلّقا للأجارة، فلايعقل ان يتّحد الأمر الجائى من قبل الأجارة مع الأمر المتعلّق بالعبادة، حيث انّ الأمر العبادى انّما تعلّق بالذّات، و الأمر الأجارىّ تعلّق بها بوصف كونها مأمورا بها بالنّسبة الى المنوب عنه، فلااتّحاد. و من هنا يظهر: انّه لايمكن تصحيح عبادة الأجراء، بقصد امتثال الأمر الأجارى، و للكلام محلّ آخر.

اذا عرفت ذلك فنقول: انّ الوضوء قبل الوقت كان امره استحبابيّا، و بعد الوقت يكون وجوبيّا بالأمر الصّلوتى، و لمكان اتّحاد المتعلّق يتبدّل الأمر الأستحبابىّ بالأمر الوجوبىّ، حيث انّ الأمر الأستحبابى قبل الوقت قد تعلّق بالذّات، و الأمر الوجوبى النّفسىّ العارض من جهة الأمر بالصّلوة بعده ايضاً تعلّق بالذّات، فيتبادلان. وامّا الأمر الغيرىّ العارض له بعد الأمر بالصّلوة، فلايعقل ان يتّحد مع

الأمر الأستحبابى او النّفسىّ، لأنّ الأمر الغيرى امّا يعرض على ما هو بالحمل الشّايع مقدّمة، و الوضوء المأمور به بالأمر الصّلوتى يكون مقدّمة، فيكون حال الوضوء بالنّسبة الى الأمر النّفسىّ و الأمر الغيرى كحال صّلوة الظّهر الّتى تكون مقدّمة لصلوة العصر من حيث عدم تبدّل امريها، و بالنّسبة الى الأمر النّفسى و الأمر الأستحبابى كحال نذر صلوة اللّيل من حيث التّبدل، فتأمل.

و ممّا ذكرنا يظهر: انّ قصد الأمر الغيرى لايكفى فى وقوع الوضوء عبادة، لأنّ العبرة فى وقوع الشّئ عبادة هو قصد امره المتعلّق به نفسه، لاقصد الأمر المتعلّق به بوصف كونه مأمور به بامره الّذى تعلّق به اوّلا و بالذات فتأمل.

ثمّ انّه قد بقى فى المقام بعض الفروع المتعلّقة بباب الطّهارات، قد تعرّض لها الشّيخ (قده) فى كتاب الطّهارة(١)و اشار اليها شيخنا الأستاد مدّ ظلّه فى المقام.

منها: انّه هل يعتبر فى وقوع الطّهارات بل كلّ مقدّمة عباديّة قصد فعل ذى المقدّمة ولايكفى قصد امرها الغيرى من دون قصد امتثال امر ذى المقدّمة، او انّه لايعتبر ذلك؟ و الأقوى اعتبار ذلك، لأنّ امتثال الأمر الغيرى بنفسه لايوجب قربا من دون امتثال امر ذيها، فلايقع السّتر او الأستقبال مثلا عبادة بقصد امرهما الغيرى مع عدم القصد الى الصّلوة.

و منها: انّه لو توضّأ بقصد الصّلوة ثمّ بداله عدم الصّلوة، فلاينبغى الأشكال فى صحّة وضوئه، لأنّ قصد الصّلوة عند فعل الوضوء يكون شرطا لصحّته، مع قطع النّظر عن كونه بنفسه عبادة، او نفرض الكلام فى التّيمّم، فاذا قصد ذلك يقع وضوئه صحيحا و رافعا للحدث، و يجوز فعل كلّ مشروط بالطّهارة، كما لايخفى. و لايقتضى المقام تفصيل ذلك، فانّه من المسائل الفرعيّة الخارجة عن عنوان البحث. هذا تمام الكلام فى الواجب النّفسىّ و الغيرىّ.

* * *

(١) طهارة الشيخ قدس سره، الركن الثانى، فى كيفيّة نية الوضوء، الكلام هنا فى مقامات، المقام الاوّل، الثالث ص٨٢ - ٨١

و ينقسم الواجب، باعتبار آخر الى تعينيّ و تخييرىّ.

و قد يستشكل فى تصو ير الواجب التّخييرى، و انّه كيف يعقل تعلّق ارادة الآمر باحد الشّئيين اوالأشياء من غيرتعيين؟ مع عدم امكان تعلّق ارادة الفاعل بذلك، لوضوح انّ ارادة الفاعل المستتبعة لحركة العضلات لا تتعلق الاّ بمعيّن محدود بحدوده الشّخصيّة، ولايعقل تعلّقها باحد الشّيئين على وجه الأبهام و التّرديد، فاذا لم يعقل تعلّق ارادة الفاعل على هذا الوجه، فكيف يعقل تعلّق ارادة الآمر بذلك؟ ومن هنا اختلفت الكلمات فى كيفيّة الواجب التّخييرى. و الوجوه العلميّة الّتى ذكروها فى المقام ترجع الى اربعة:

الوجه الاوّل:

هو انّ الواجب فى الواجب التّخييرى، الكلّى الأنتزاعىّ، و هو عنوان (احدها) و لامانع من تعلّق التّكليف بالأمور الأنتزاعيّة اذا كان منشأ انتزاعها بيد المكلّف، و لم تكن من انياب الاغوال، و واضح انّ هذا العنوان الأنتزاعى قابل للأنطباق على كلّ من افراد الواجب المخيّر، فانّه يصدق على كلّ من العتق و الصّيام و الأطعام عنوان (احدها) فيكون هو متعلّق التّكليف هذا.

ولكن يرد عليه

انّ ذلك خلاف ظواهر الأدلّة المتكفّلة لبيان الواجب التّخييرى، حيث انّ الظّاهر منها، كون كلّ من الخصال واجبا، لا انّ الواجب هو عنوان (احدها).

و الحاصل: انّ هذا الوجه و ان كان ممكنا ثبوتا، ولا محذور فيه عقلا، الاّ انّه خلاف ظواهر الأدلّة لايصار اليه الاّ بقرينة معيّنة، او انحصار الوجه فى ذلك و عدم تماميّة الوجوه الأتية.

الوجه الثانى:

هو ان يكون الوجوب فى كلّ واحد من افراد التّخيير مشروطا بعدم فعل الأخر، فيكون العتق واجبا عند عدم الصّيام و الأطعام، و كذا العكس، فتكون الأرادة قد تعلّقت بكلّ على نحو الواجب المشروط، و ذلك انّما يكون اذا كان لكلّ من الصّيام و العتق و الأطعام ملاك يخصّه، ولكن لايمكن الجمع بين الملاكات و

كان استيفاء واحد منها مانعا عن استيفاء الباقى، فاذا كان كذلك فلابدّ من ايجاب الكلّ على نحو الواجب المشروط، اذ تخصيص الوجوب باحدهما يكون بلامرجح، هذا.

ولكن يرد عليه: اولاً: انّه لايتوقّف الواجب التّخييرى على ان يكون لكلّ من الأفراد ملاك يخصّه، بل يمكن ان يكون هناك ملاك واحد قائم بكلّ من الأفراد، غايته انّه يحتاج الى جامع بينها حتّى لايصدر الواحد من المتعدّد. و سيأتى توضيح ذلك.

وثانياً: لو فرض انّ هناك ملاكات متعدّدة، ولكن بعد فرض وقوع التّزاحم و التّمانع بينها فى المرتبة السّابقة على الخطاب لايمكن ان يكون كلّ واحد منها تامّا فى الملاكيّة، اذالملاك المزاحم بغيره لايكون تامّاً فى ملاكيّته، فبالأخرة يرجع الى انّ الملاك التّامّ واحد، و العبرة بالملاك التّام، ومع وحدة الملاك لا تكون الأفراد من الواجب المشروط، اذ مبنى ذلك كان على تعدّد الملاكات.

نعم: لو وقع التّزاحم فى المرتبة المتأخّرة عن الخطاب لمكان عدم القدرة على الجمع بين متعلق الخطابين ـ كما فى انقاذ الغريقين ـ كان الخطاب فى كلّ واحد مشروطا بعدم فعل متعلّق الأخر، اذا قلنا فى باب التّزاحم بسقوط اطلاق الخطابين، لااصل الخطابين، كما سيأتى تفصيله فى مبحث التّرتّب انشاءالله تعالى، لأنّ الملاك فى كلّ واحد يكون تامّا، و انّما المانع عدم قدرة المكلّف على الجمع بين المتعلّقين، و لمكان اشتراط كلّ تكليف بالقدرة يكون الخطاب فى كلّ مشروطا بعدم فعل الآخر، لثبوت القدرة على هذا الوجه.

و الحاصل: انّه فرق بين عروض التّزاحم فى المرتبة المتأخّرة عن الخطاب بعد تماميّة الملاك فى كلّ من المتعلّقين، و بين وقوع التّزاحم فى المرتبة السّابقة على الخطاب لمكان التّمانع بين الملاكات، ففى الأوّل يكون الخطاب فى كلّ مشروطا بعدم الأخر، لمكان اشتراط كلّ خطاب بالقدرة، و ينتج نتيجة، الواجب التّخييرى، حيث يكون المكلّف مخيّرا فى اختيار ايّهما شاء.

و فى الثّانى لايكون الخطاب بكلّ مشروطا بعدم الأخر، اذ ليس هناك الاّ

ملاك واحد، ومع وحدة الملاك وانطباقه على كلّ واحد من الخصال مثلا لايمكن ان يكون التّكليف بكلّ واحد مشروطا بعدم فعل الآخر، اذ يلزم فعليّة جميع التّكاليف عند ترك فعل الكلّ، لتحقّق شرط الوجوب فى كلّ واحد، و لازم ذلك تعدّد العقاب و هو ضرورىّ البطلان اذ ليس فى ترك الواجب التّخييرى الاّ عقاب واحد، مع انّه كيف يعقل ان يكون هناك واجبات متعدّدة فعليّة مع وحدة الملاك؟ و هذا بخلاف الأشتراط النّاشى عن تزاحم الخطابين، فانّ تعدّد العقاب لا مانع منه، و فعليّة كلّ من الواجبين لامحذور فيه لتماميّة الملاك فى كلّ منهما، كما سيأتى تفصيله فى مبحث التّرتّب انشاءالله تعالى. مع انّ ارجاع الواجب التّخييرى الى الواجب المشروط خلاف ظاهر الأدلّة، حيث انّ الواجب المشروط لابدّ ان يكون مشروطا باحد ادوات الشّرط فتأمل جيّدا.

(الوجه الثّالث)

هو انّ الواجب فى الحقيقة فى الواجب التّخييرى هو الجامع بين الأفراد الّذى يؤثّر فى الملاك الواحد، لوضوح انّ المتعدّد بما هو متعدد لايمكن ان يقتضى اثرا واحدا، لأنّ الواحد لايصدر الاّ من واحد، فلابدّ ان يكون هناك جامع بين الأفراد يقتضى الأثر الواحد، و يكون الواجب هو ذلك الجامع، فيرجع التّخيير الشّرعى الى التّخيير العقلى، هذا.

و لكن لايخفى عليك ما فيه

فانّ وجود الجامع بين الأفراد و ان كان ممّا لابدّ منه فرارا عن المحذور المتقدّم، الاّ انّه ليس كلّ جامع ينفع فى التّخيير العقلى، بل يعتبر فى الجامع ان يكون امرا قريبا عرفيّا يصح تعلّق التّكليف به بنفسه، بحيث يكون من المسبّبات التوليديّة، بل لايكفى مجرّد كونه سببا توليديّا، اذ التّسخين يكون من المسبّبات التّوليديّة لكلّ من الشّمس و النّار، و مع ذلك ليس بينهما جامع قريب عرفىّ، و ان كان بينهما جامع عقلى لامحالة. و تباين افراد خصال الكفّارة عرفا ليس بادون من تباين الشّمس و النّار، فلايمكن ارجاع التّخيير بينهما الى التّخيير العقلى، لما عرفت من انّه يعتبر فى التّخيير العقلى ان يكون الجامع بين الأفراد جامعا قريبا عرفيّا، كالماء، و

الأنسان، و الحيوان، و غير ذلك من العناو ين المنطبقة على الأفراد الخارجيّة، فهذا الوجه اردء من الوجهين السّابقين.

(الوجه الرّابع)

هو الّذى اختاره شيخنا الأستاد مدّظلّه، و حاصله: انّه لامانع من تعلّق ارادة الآمر بكلّ واحد من الشّيئين او الأشياء على وجه البدليّة، بان يكون كلّ واحد بدلا عن الأخر، و لايلزم التّعيين فى ارادة الآمر بان تتعلّق ارادته بامر معين، بل يمكن تعلّق ارادة الآمر باحد الشّيئين بهما، و ان لم يمكن تعلّق ارادة الفاعل بذلك، و لاملازمة بين الأرادتين على هذا الوجه. مثلا لااشكال فى تعلّق ارادة الآمر بالكلى، مع انّ ارادة الفاعل لايعقل ان تتعلّق بالكلّى مجرّدا عن الخصوصيّة الفرديّة.

و الحاصل: ان بعض الخصوصيّات من لوازم الأرادة الفاعليّة، حيث انّ الأرادة الفاعليّة انّما تكون مستتبعة لحركة عضلا ته و لايمكن حركة العضلات نحو المبهم المردّد، و هذا بخلاف ارادة الآمر، فانّه لو كان كلّ من الشّيئين او الأشياء ممّا يقوم به غرضه الوجدانى، فلابدّ ان تتعلّق ارادته بكلّ واحد لاعلى وجه التّعيين بحيث يوجب الجمع، فانّ ذلك ينافى وحدة الغرض، بل على وجه البدليّة، و يكون الأختيار ح بيد المكلّف فى اختيار ايّهما شاء، و يتضح ذلك بملاحظة الأوامر العرفيّة، فانّ امر المولى عبده باحد الشّيئين او الأشياء بمكان من الأمكان، ولايمكن ارجاعه الى الكلّى المنتزع كعنوان (احدهما)، فانّ ذلك غير ملحوظ فى الأوامر العرفيّة قطعا و لايلتفت اليه، فلتكن الأوامر الشّرعيّة كذلك، فالأرادة فى الواجب التّخييرى سنخ من الأرادة فى قبال الأرادة المشروطة او الأرادة المطلقة بشئ معيّن، فتأمل جيّدا.

بقى فى المقام: التّخيير بين الأقلّ و الأكثر، وهو مع ملاحظة الأقلّ لابشرط لايعقل، و مع ملاحظته بشرط لا بمكان من الأمكان، و يخرج حينئذ عن الأقلّ والأكثر، لمباينة الشّئ بشرط لامع الشّئ بشرط شئ كما هو واضح. هذا تمام الكلام فى الواجب التّعيينى و التّخييرى.

وينقسم الواجب ايضا: الى عينى و كفائىّ

والبحث فى الواجب الكفائى هوالبحث فى الواجب التّخييرى، غايته انّ

البحث فى الواجب التّخييرى كان بالنّسبة الى المكلّف به و متعلّق التّكليف، و فى الكفائى بالنّسبة الى الفاعل والمكلّف، و يكون المكلّف هو جميع الآحاد و جميع الأشخاص على وجه يكون كلّ واحد بدلا عن الآخر، و من هنا يتّجه عقاب الجميع عند ترك الكلّ، او ثواب الجميع عند فعل الكلّ دفعة واحدة، لعصيان كلّ واحد حيث انّه ترك متعلّق التكليف لا الى بدل، اى مع عدم قيام الآخر به، و اطاعة كلّ واحد حيث فعل متعلّق التكليف، وقد اطال شيخنا الأستاذ مدّظله البحث فى ذلك ، ولقلّة فائدته قد تسامحنا فى كتابته.

و ينقسم الواجب: الى موقّت و غير موقّت

و الموقّت الى مضيق و موسّع، و لااشكال فى امكان كلّ واحد من ذلك و وقوعه فى الشّريعة،

نعم: ربّما يستشكل فى المضيق بانّه لايعقل اتحاد زمان البعث و الأنبعاث، بل لابدّ من تقدّم البعث ولو آناما، ولكن سيأتى فى مبحث التّرتب انشاء الله تعالى ضعف هذا الأشكال، و عدم اختصاصه بالمضيق فانتظر.

ثمّ انّه وقع البحث فى الموقّتات، فى انّ الأصل يقتضى سقوط الواجب فيما بعد الوقت، او انّ الأصل يقتضى عدم سقوطه. و بعبارة اخرى: وقع البحث فى دلالة الأمر بالموقت على بقاء الوجوب بعد الوقت و عدم دلالته، و ربّما يعنون البحث بانّ القضاء هل هو بالأمر الأوّل او بامر جديد؟ ولايخفى ما فى هذا التّعبير من المسامحة، لوضوح انّه لامعنى لتسمية الفعل قضاء مع دلالة الدّليل الأوّل على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، بل يكون الواجب بعد الوقت هو ذلك الواجب بعينه قبل الوقت، فلامعنى لأطلاق القضاء عليه، و على كلّ حال: انّ البحث فى الواجب الموقّت يقع من جهات

(الجهة الأولى)

فى دلالة الأمر على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، و هو المراد من كون القضاء بالأمر الأوّل، و الوجوه المحتملة فى ذلك ثلاثة:

الأوّل: دلالة الأمر على ذلك مط، سواء كان التّوقيت بالمتّصل او المنفصل.

الثّانى: عدم دلالتة على ذلك مط.

الثّالث: التفصيل بين المتّصل فلادلالة فيه، و المنفصل فيدلّ على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، ولكن اذا لم يكن لدليل القيد اطلاق، و هذا هو الّذى اختاره فى الكفاية (١).

و الأقوى: هو الوجه الثّانى، و وجهه ظاهر، لأنّ التّقييد بالوقت يكون كالتّقييد بغيره من الأوصاف و الملابسات، و قد بيّنا فى محلّه وجه حمل المط على المقيد مط متّصلا كان او منفصلا، و عدم صحة حمل دليل القيد على كونه واجبا فى واجب، او كونه افضل الأفراد، ولا خصوصية لقيدية الوقت، فكما ان التقييد بالأيمان يوجب انحصار الواجب فى المؤمنة و عدم وجوب عتق الكافرة من غير فرق بين المتّصل و المنفصل، فكذا التّقييد بالوقت. و ما ذكره فى الكفاية من التّفصيل ممّا لايمكن المساعدة عليه، فانّ دليل التّوقيت امّا ان يدلّ على التّقييد و امّا ان لايدلّ، فان دلّ على التّقييد فلايمكن دلالته على بقاء الوجوب بعد ذلك و استفادة كونه من قبيل تعدّد المطلوب، و ان لم يدلّ على التّقييد فيخرج عن كونه واجبا موقّتا.

و الحاصل: انّه مع كون الواجب موقّتا لايمكن دعوى انّ التّقييد بالوقت يكون على نحو تعدّد المطلوب و انّه من قبيل الواجب فى واجب، من غير فرق بين المتّصل و المنفصل. فوجوب الفعل فى خارج الوقت يحتاج الى دليل، و لايكفى الدّليل الأوّل.

(الجهة الثانية)

لا اشكال فى قيام الدّليل فى بعض الموارد على وجوب الفعل فى خارج الوقت عند فوته فى الوقت كالفرائض اليوميّة، و صوم رمضان، و النّذر المعيّن، فح يقع البحث فى انّه بعد قيام الدّليل على ذلك هل يكون التقييد بالوقت من باب تعدّد المطلوب و كونه واجبا فى واجب؟ او يكون من باب التّقييد ولكن قيديته مقصورة

---

(١) كفاية الاصول، الجلد الاوّل، ص٢٣٠ «ثم انه لا دلالة للامر بالموقت بوجه...»

بحال التّمكن، كما هو الشّان فى سائر القيود المعتبرة فى العبادة ما عدا الطّهور، حيث تكون مقصورة بحال التّمكّن و تسقط عند التّعذر، لانّ المقيّد يسقط، لأنّ الصّلوة لا تسقط بحال، او انّه لايكون هذا و لاذاك، بل يكون القضاء واجبا آخر مغايرا للواجب الأوّل بحسب العنوان، و ليس هو ذلك الواجب بعينه و انّما سقط قيده.

و لايخفى عليك الفرق بين الوجوه الثّلاثة، فانّه لو كان من قبيل الواجب فى واجب، لكان اللّازم عند ترك القيد عمدا حصول الأمتثال بالنّسبة الى اصل الواجب و ان تحقّق العصيان بالنّسبة الى الواجب الآخر، و لو كان من قبيل القيديّة المقصورة بحال التّمكن كان اللّازم عدم حصول الأمتثال عند ترك القيد عمدا مع التّمكن منه، ولكن هذا انّما يثمر بالنّسبة الى غير التّقييد بالوقت من سآئر القيود الّتى يمكن فيها الأتيان بالمقيّد بدون القيد كالصّلوة بلاركوع مع التّمكن، و امّا بالنّسبة الى التّقييد بالوقت فلايتحقّق اثر بين الوجهين، اذ لايعقل وقوع الصّلوة فى خارج الوقت مع كونها فى الوقت، فلافرق بين ان يكون قيديّة الوقت من باب الواجب فى واجب، او من باب القيديّة المقصورة بحال التّمكّن.

نعم: ثبوتا يمكن ان يكون على احد الوجهين، كما يمكن ان يكون على الوجه الثّالث، و هو اختصاص الواجب بما كان فى الوقت و الّذى يجب خارجه هو واجب آخر اجنبىّ عمّا وجب فى الوقت، و ان اشتمل على مقدار من مصلحة ذلك الواجب.

والفرق بين هذا الوجه والوجهين الأوّلين: هو انّ الواجب فى خارج الوقت بناء على الوجهين الاوّلين، هو ذلك الواجب فى الوقت بعينه، و انّما السّاقط قيد من قيوده، او واجب آخر الّذى كان يجب فى ذلك الظّرف، و يكون وجوبه فى خارج الوقت بنفس العنوان الّذى كان يجب قبله، و هذا بخلاف الوجه الثّالث فانّه يكون ح واجبا آخر مغايرا للواجب الأوّل ومعنونا بغير ذلك العنوان.

و الحاصل: انّه لو لم يقم دليل على وجوب القضاء كان مقتضى الدّليل، القيديّة المطلقة الّتى يسقط فيها المقيّد عند تعذّر القيد، و لايكون من قبيل تعدّد المطلوب، و لامن قبيل كون القيديّة مقصورة بحال التّمكّن، من غير فرق بين ان

يكون دليل التّوقيت متّصلا او منفصلا كما عرفت، ولكن بعد قيام الدّليل على القضاء يمكن ان يستظهر منه احد الوجوه الثّلاثة، فانّه لامانع من كلّ منها ثبوتا.

ولكن الأنصاف: انّه لاسبيل الى احد الوجهين الأوّلين، لأنّ الظّاهر من قوله (عليه السلام)(١) (اقض ما فات) هو انّ الواجب فى خارج الوقت امر آخر مغاير لما وجب اوّلا، و انّ ما وجب اوّلا قد فات، و ان هذا الواجب هو قضاء ذلك.

و بالجملة دلالة لفظة القضاء و الفوت على انّه لم يكن التّوقيت من قبيل تعدّد المطلوب و لامن قبيل القيديّة المقصورة بحال التّمكن، ممّا لاتخفى، لأنّه لو كان على احدالوجهين لايستقيم التّعبير بالفوت، اذبناء عليهما لم يتحقق فوت، بل كان ذلك الواجب هو بعينه باق، فيظهر منه انّ الواجب فى خارج الوقت امر آخر مغاير لما وجب اوّلاً و معنون بعنوان آخر.و يدلّ على ذلك ايضاً انّه ربّما يتحقّق الفعل زمانا بين وجوب الأداء و وجوب القضاء، كما اذا لم يبق من الوقت مقدار ركعة و لم يتحقّق الغروب بعد، فانّه لم يكن مكلّفا فى هذا المقدار من الزّمان الى ان يتحقّق الغروب لابالأداء و لابالقضاء، فيظهر منه انّ المكلّف به فى خارج الوقت مغاير لما كلّف به اوّلا، فتأمل.

(الجهة الثّالثة)

بعد ما ثبت انّ القضاء انّما يكون بامر جديد، و يكون الواجب فى خارج الوقت مغايرا لما وجب فى الوقت، فيقع البحث ح عن موضوع ما يجب فى خارج الوقت و انّه هل يمكن احراز موضوعه باستصحاب عدم الفعل فى الوقت؟ و بعبارة اخرى: الفوت الّذى اخذ موضوعا فى دليل القضآء هل هو عبارة عن عدم الفعل فى الوقت؟ حتّى يجرى استصحاب عدم الفعل فى الوقت و يحرز به الفوت، او انّ الفوت ليس عبارة عن عدم الفعل، بل هو ملازم لذلك، فالأستصحاب لاينفع

---

(١) راجع الوسائل، الجزء ٥ الباب ٦ من ابواب قضاء الصلوة الحديث ١ ص ٣٥٩ و فى متن الخبر «يقضى مافاته كمافاته»

الآبناء على اعتبار الأصل المثبت.

ثمّ لايخفى عليك : انّ هذا البحث لااثر له بالنّسبة الى قضاء الصّلوات، لجريان قاعدة الشّك بعد الوقت الحاكمة على الأستصحاب المذكور. ومن هنا اشكلنا على الشيخ قده ـ عند توجيه مقالة المشهور القآئلين بوجوب قضاء الفوائت حتّى يعلم بالبرائة مع انّ قاعدة الشّك فى الأقلّ و الأكثر الغير الأرتباطى تقتضى جريان البرائة فيما عدا المتيقن من الفوائت، بانّ استصحاب عدم فعل المشكوك فى وقته يقتضى وجوب قضائه ـ بما حاصله: انّ الأستصحاب لاينفع ولا يوجّه به مقالة المشهور، لجريان قاعدة الشك بعدالوقت، كما اعترف هو (قده) بذلك ، بل لابد من العمل بما يقتضيه العلم الأجمالى فيما ذكره المشهور وقد بيّنا وجه مقالة المشهور فى تنبيهات البرائة، فراجع. و على كلّ حال البحث عن معنى الفوت لااثرله فى باب الصّلوة.

نعم: تظهر الثّمرة فى سآئر المقامات ممّا ثبت فيه القضاء كالصّوم المعيّن و نحوه، فلو قلنا: بانّ الفوت عبارة عن عدم الفعل فى وقته فباصالة عدم الفعل فيه يترتّب وجوب القضاء، ولو قلنا: انّ الفوت ليس مجرّد عدم الفعل، بل هو عبارة عن خلوّالمحلّ عن الشّئ و عدم وجوده مع انّه كان فيه اقتضاء الوجود و كان ممّا من شانه ان يوجد بحيث يبقى المحلّ خاليا عنه و هذا المعنى ملازم لعدم الفعل لاانّه هو بعينه، فيكون اصالة عدم الفعل مثبتة بالنّسبة الى ذلك، و لايتحقّق بها موضوع الفوت، فيكون المرجع فى صورة الشّك البرائة، للشّك فى التّكليف. و قد اختار هذا الوجه شيخنا الأستاد مدّظله، فتأمل جيّدا.

هذا تمام الكلام فى اقسام الواجب

فلنشرع ح فى مباحث الأجزاء، و الفور و التّراخى ، و المرّة و التّكرار، ولمّا كانت مباحث مسئلتى الفور والتّراخى ، و المرّة و التّكرار، قليلةالجدوى بل لاطائل تحتها كان الأعراض عنها اجدر، ولكن تبعا للقوم لابأس بالأشارة الأجماليّة اليهما اوّلا، ثمّ نتكلّم فى مسئلة الأجزاء فنقول:

* * *

امّا مسئلة المرّة والتكرار

فقد اطالوا القول فى البحث عنها،و ذهب الى دلالة الأمر على التّكرار طائفة، و الى المرّة طائفة اخرى، و اذا لاحظت ادلة الطّرفين ترى انّها خاليةً عن السّداد و لم يكن فيها ما يدلّ على المدّعى، فانّ من جملة ادلّة القائلين بالتّكرار، هو تكرار الصّلوة فى كلّ يوم و هذا كما ترى، فانّ تكرار الصّلوة فى كلّ يوم انّما هو لمكان قيام الدّليل، و انّ الأمر بالصّلوة من قبيل الأوامر الأنحلالية الّتى تتعدّد حسب تعدّد موضوعاتها، و ليس هذا محلّ الكلام، بل محلّ الكلام فى التّكرار انّما هو بالنّسبة الى موضوع واحد كتكرار اكرام العالم الواحد، كما اذا قال: اكرم عالما، ولا اظنّ ان يلتزم احد فى افادة مثل هذا الأمر للتّكرار، كما لايستفاد منه المرة ايضاً، و الأكتفاء بالمرة لمكان انّ الأمر لايقتضى الاّ طرد العدم، وهويتحقّق باوّل الوجود، لا انّ الأمر بالدّلالة اللّفظيّة يدلّ على ذلك، فالبحث عن المرّة و التّكرار ممّا لا طائل تحته، كالبحث عن الفور والتّراخى، فانّ الأمر يصلح لكلّ منهما من دون ان يكون له دلالة لفظيّة على احدهما.

فالأولى عطف الكلام الى مسئلة الأجزاء الّتى تعمّ بها البلوى.

فنقول:

ربّما عنون فى بعض الكلامات مسئلة الأجزاء، بانّ الأمر هل يقتضى الأجزاء او لايقتضيه؟ و لمكان انّ التّعبير بذلك فيه مسامحة واضحة ـ بداهة انّ الأجزاء لايستند الى الأمر و ليس من مقتضياته، بل يستندِ الى فعل المكلف و ما هو الصّادر عنه ـ عدل المحقّقون و ابدلوا العنوان بانّ اتيان المأمور به على وجهه هل يقتضى الأجزاء او لايقتضيه؟ و معلوم انّ المراد من قيد (وجهه) ليس الوجه الّذى اعتبره المتكلّمون فى العبادة من قصد الوجوب او الأستحباب اوجهتها، بل المراد منه الكيفيّة الّتى اعتبرت فى متعلّق الأمر، اى انّ اتيان المأمور به على الوجه الّذى امر به و بالكيفيّة الّتى تعلّق الأمر بها هل يقتضى الأجزاء او لايقتضيه؟

ثمّ لايخفى عليك: انّه لاربط لهذه المسئلة بمسئلة المرّة و التّكرار، فانّ البحث عن مسئلة المرّة و التّكرار انّما هو فى مفاد الأمر بحسب ما يقتضيه من الدّلالة، و

البحث عن مسئلة الأجزاء انّما هو بعد الفراغ عن مفاد الأمر، فتكون تلك المسئلة بمنزلة الموضوع لهذه المسئلة، فانّه لو قلنا بانّ الأمر يدلّ على المرة يقع البحث فى انّ الأتيان بالمتعلّق يقتضى الأجزاء او لايقتضيه، و كذا لوقلنا بالتّكرار فانّه يقع البحث فى انّ الأتيان بالتّكرار باىّ مقدار اريد من التّكرار هل يقتضى الأجزاءاو لايقتضيه؟ نعم: لو قلنا بافادته للتّكرار ابدا تتّحد نتيجة المسئلتين.

و الحاصل: ان البحث فى هذا المقام عقلىّ، و فى ذلك المقام لفظى، و على كلّ حال انّ استقصاء الكلام فى مسئلة الأجزاء يتمّ برسم مقامات.

(المقام الأوّل)

فى انّ الأتيان بالمأمور به يقتضى الأجزاء عن نفس ذلك الأمر، او لايقتضيه؟ اى الأتيان بمتعلّق الأمر الواقعى الأولى يقتضى الأجزاء عن نفس ذلك الأمر و يوجب سقوطه؟ او لايقتضيه؟ والأتيان بمتعلّق الأمر الواقعى الثّانوى يقتضى الأجزاء من نفس ذلك الأمر؟ او لايقتضيه؟ و كذا الحال فى الأمر الظاهرى. و الحاصل: انّه يلاحظ كلّ امر بالنّسبة الى متعلّقه و يبحث عن اقتضائه للأجزاء وعدم اقتضائه له.

(المقام الثّانى)

فى انّ الأتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الثّانوى هل يقتضى الأجزاء عن الأمر الواقعى الأوّلى عند تبدّل الموضوع و زوال العذر فى الوقت او فى خارجه؟ او لايقتضيه؟

(المقام الثّالث)

فى انّ الأتيان بالمأمور به بالأمر الظّاهرى هل يقتضى الأجزاء عن الأمر الواقعى؟ او لايقتضيه؟ عند انكشاف الخلاف ظنّا او علما.

امّا الكلام فى المقام الأوّل:

فالأنصاف انّه ممّا لاينبغى فيه توهّم عدم الأجزاء، بل الأتيان بمتعلّق كلّ امر يقتضى الأجزاء عن نفس ذلك الأمر عقلا، و يسقط به الأمر قهرا، فلاينبغى البحث عن ذلك. نعم: ينبغى البحث عن مسئلة تبديل الأمتثال مع سقوط الأمر. و

الّذى يظهر من بعض الأعلام: انّ تبديل الأمتثال يكون على القاعدة، و للمكلّف انيبدّل امتثاله، و يعرض عمّا امتثل به اوّلا، و ياتى بالفعل ثانيا، هذا.

ولكنّ الأنصاف: انّه لايمكن المساعدة على ذلك، بل يحتاج تبديل الأمتثال الى قيام دليل على ذلك، فانّ تبديل الأمتثال يحتاج الى عدم سقوط الغرض عند سقوط الأمر، كما لو امر بالماء لغرض الشّرب و اتى به العبد و المولى لم يشربه بعد، فانّ الأمر بالأتيان بالماء و ان سقط الاّ انّ الغرض بعد لم يحصل، فللعبد تبديل الأمتثال و رفع ما اتى به من الماء و تبديله بماء آخر، فيحتاج تبديل الأمتثال الى بقاء الغرض او مقدار منه، و امكان قيام الفعل الثّانى مقام الغرض.

وهذا كما ترى يحتاج فى الشّرعيّات الى دليل يكشف عن ذلك، ومع عدم قيامه لايمكن للمكلّف التّبديل من عند نفسه، و لم نعثر فى الشّريعة على دليل يقوم على جواز تبديل الأمتثال، الاّ ما ورد (١) فى باب اعادة الصّلوة جماعة و انّ الله يختار احبهما اليه، و ذلك مقصور ايضاً على اعادة المنفرد صلوته جماعة، او اعادة الأمام صلوته اماماً لا مأموما ولا منفردا مرّة واحدة، و ليس له الأعادة ثانيا و ثالثا على ما هو مذكور فى محلّه.

و امّا الكلام فى المقام الثّانى:

و هو اقتضاء الأتيان بالمأمور به بالأمر الثّانوى للأجزاء عن الأمر الواقعى الأوّلى، فالبحث فيه يقع فى مقامين:

(المقام الأوّل) فى اقتضائه للأجزاء بالنّسبة الى القضاء فى خارج الوقت عند استيعاب العذر لتمام الوقت و زواله بعد الوقت.

(المقام الثّانى) فى اقتضائه للأجزاء بالنّسبة الى الأعادة عند زوال العذر فى الوقت.

* * *

(١) الوسائل، الجزء ٥ الباب ٥٤ من ابواب صلوة الجماعة الحديث ١٠ ص٤٥٧

امّا المقام الأوّل:

فاجمال القول فيه، انّه لامحيص عن الأجزاء و عدم وجوب القضاء، و السّر فى ذلك هو انّ القيد السّاقط بالتّعذر كالطّهارة المائيّة لابدّ ان لايكون ركنا مقوّما للمصلحة الصّلوتيـة مط، و الاّ لما امر بالصّلوة مع الطّهارة التّرابيّة، فانّ امره يكون ح بلاملاك، و هو مناف لمسلك العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح و المفاسد، فمن نفس تعلّق الأمر بالصّلوة الفاقدة للطّهارة المائيّة عند تعذرها يستكشف عدم ركنيّة الطّهارة المآئيّة للصّلوة، و عدم قوام المصلحة الصّلوتيّة بها فى حال تعذّرها، و انّ الصّلوة مع الطّهارة التّرابيّة واجدة لمصلحة الصّلوتيّة الّتى لابدّ منها فى الأمر بها، فلابدّ من اجزائها و سقوط القضاء، فانّ وجوب القضاء يدور مدار الفوت، و المفروض انّه لم يفت من المكلّف شئ، لفعله المكلّف به الواجد للمصلحة الصّلوتيّة. مع انّه لم يكن الشّخص مكلّفا الاّ بصلوة واحدة و قداتى بها، فاىّ موجب للقضاء؟ واىّ شئ فات من المكلف حتى يقضيه؟ فلو وجبت فى خارج الوقت والحال هذه كان ذلك واجبا آخر مستقلاً اجنبيّا عمّا نحن بصدده من قضاء ما فات من المكلّف.

و حاصل الكلام: انّ قيديّة الطّهارة المائيّة، امّا ن تكون ركنا فى الصّلوة مط، و بها قوام مصلحتها فى كلتا حالتى التّمكن وعدمه، وامّا ان لا تكون ركنا كذلك، بل كانت ركنا فى خصوص حال التّمكّن و امّا فى غير ذلك الحال فليست بركن و لا تقوم بها المصلحة الصّلوتيّة. فان كانت ركنا مط فلايعقل الأمر بالصّلوة الفاقدة للطّهارة المائيّة، بل لابدّ من سقوط الأمر الصّلوتى كما فى صورة فقد الطّهورين، و حيث انّه امر بالصّلوة كذلك، فلابدّ انلايكون لها دخل لافى الخطاب بالصّلوة و لافى الملاك الصّلوتى و تكون الصّلوة مع الطّهارة التّرابيّة واجدة لكلّ من الخطاب و الملاك الّذى يتقوّم به الصّلوة، و لامحذور فى ان يكون الشّئ له دخل فى الملاك فى حال و ليس له دخل فى حال أُخرى، فتكون الطّهارة المائيّة لها دخل فى الملاك فى حال التّمكن و لايكون لها دخل فيه فى حال عدم التّمكن، فاذا كانت الصّلوة مع الطّهارة التّرابيّة واجدة للخطاب و للملاك الصّلوتى، امّا على الوجه الّذى كانت الصّلوة مع الطّهارة المائيّة واجدة له فى حال التّمكّن منها، بان تكون تلك

المصلحة بمالها من المرتبة قائمة بالصّلوة مع الطّهارة التّرابيّة عند عدم التّمكّن، فانّ ذلك بمكان من الأمكان كما لايخفى، و امّا لا على ذلك الوجه بل دون تلك المصلحة ولكن كانت واجدة لأصل المصلحة الصّلوتيّة، فانّ هذا المقدار ممّا لامحيص عنه لكشف الأمر انّا عن ذلك. فلايعقل القضاء ح اذا لم يفت من المكلّف شئ حتّى يقضيه. امّا على الوجه الأوّل فواضح، فانّه تكون الصّلوة مع الطّهارة التّرابيّة واجدة لجميع الملاك بماله من المرتبة، فلم يتحقّق فوت شئ اصلا.

و امّا على الوجه الثّانى، فلأنه وان فات من المكلّف مقدار من المصلحة، الاّ انّ ذلك المقدار ممّا لايمكن استيفائه، لأنّ استيفائه انّما يكون فى طى أستيفاء المصلحة الصّلوتيّة و فى ضمنه، و المفروض انّ المكلّف قد استوفى المصلحة الصّلوتيّة فى ضمن الطّهارة التّرابيّة، فلايمكنه استيفاء مصلحة الطّهارة المائيّة، اذ ليست مصلحتها قائمة بنفسها بل فى ضمن الصّلوة، مع انّ القضاء لايدور مدار فوت المصلحة، بل يدور مدار فوت المكلّف به، والمفروض انّه قداتى به فى وقته فلايمكن قضائه.

وامّا المقام الثّانى:

و هو سقوط الأعادة، فقد اتّضح وجهه ممّا ذكرناه فى سقوط القضاء، اذ الكلام فيه هو الكلام فى القضاء، فانّه بعد البناء على جواز البدار لذوى الأعذار امّا مط، او مع القطع بعدم زوال العذر الى آخر الوقت، او مع اليأس عن زواله ـ على الأقوال فى المسئلة ـ و بعد البناء على انّ جواز البدار له يكون حكما واقعيّا لاحكما ظاهريّا لايمكن القول بعدم الأجزاء، لأنّ جواز البدار على هذا يرجع الى سقوط القيد المتعذّر و عدم ركنيّته للواجب و عدم قوام المصلحة الصّلوتيّة به مط فتكون التّوسعة فى الوقت محفوظة و عدم خروج تلك القطعة من الزّمان الّذى تعذّر فيه القيد عن صلاحيّة وقوع الصّلوة فيها، و يكون معنى البدار البدار الى صلوة الظهر المكلّف بها، و معه كيف يمكن القول بعدم الأجزاء؟ مع انّه لايجب على المكلّف فى الوقت صلا تان للظّهر.

و الحاصل: انّه امّا ان نقول بعدم جواز البدار لذوى الأعذار مط، و امّا ان

نقول بجوازه امّا مط او على التّفصيل المتقدّم. فان قلنا بعدم جواز البدار له كان ما اتى به من الفعل الفاقد للقيد غيرمأمور به و خاليا عن المصلحة، و معه لا يعقل الأجزاء، و ليس الكلام فيه ايضاً، و ان قلنا بجواز البدار له على الوجه الّذى نقول به كاليأس عن زوال العذر ـ كما هو المختار ـ فامّا ان نقول: انّ جواز البدار يكون حكما طريقيّا ظاهريّا، و امّا ان نقول: انّه حكم واقعىّ. فان قلنا: انّه حكم طريقىّ ظاهرىّ فهو خارج عن محلّ الكلام، فانّه عند زوال العذر فى الوقت ينكشف عدم كون المأتىّ به مأمورا به، فلا يكون مجزيا على ما سيأتى فى المقام الثّالث من عدم اقتضاء الحكم الظّاهرى للأجزاء، و ان قلنا: انّ جواز البدار يكون حكما واقعيّا، فمعناه انّ المصلحة الصّلوتيّة قائمة بالفاقد للقيد فى زمان تعذّره و انّه ليس ركنا مقوّما للمصلحة و انّ التّوسعة فى الوقت بعد محفوظة، و معه لامحيص من القول بالأجزاء و سقوط الأعادة عند زوال العذر.

و امّا المقام الثّالث:

وهو اقتضاء المأتىّ به بالأمر الظّاهرى للأجزاء عن الأمر الواقعى عند انكشاف الخلاف، فالكلام فيه ايضاً يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى اقتضاء المأتىّ به بالأمر الظّاهرى الشرعى للأجزاء كما فى موارد الطرق والأمارات والأصول الشرعية.

المقام الثانى: فى اقتضاء المأتى به بالأمر الظاهرى العقلى للأجزاء، كما فى موارد القطع.

امّا الكلام فى المقام الأوّل فيقع من جهات:

الجهة الأولى:

فى اقتضاء المأتىّ به بالأمر الظّاهرى الشّرعى الّذى يكون مؤدّى الطّرق و الأمارات فى باب الأحكام الكليّة الشّرعيّة عند انكشاف الخلاف القطعى، كما اذا قام خبر الواحد على عدم وجوب السّورة فى الصّلوة، فافتى المجتهد على طبقه، و عمل هو و مقلّدوه عليه، ثمّ بعد بذلك عثر على خبر متواتر قطعى يدلّ على وجوب السّورة فى الصّلوة، ففى مثل هذه الصّورة، الحقّ عدم الأجزاء بالنّسبة الى الأعادة و القضاء، بل

يلزمه الأعادة او القضاء عند انكشاف الخلاف فى الوقت او خارجه،

و قد حكى على ذلك دعوى الأجماع، بل جعلوا ذلك من فروع التّخطئة و التّصويب، و انّ القول بالأجزاء يلازم القول بالتّصويب، حيث انّه لايمكن القول بالأجزاء الاّ بعد الألتزام بحدوث مصلحة فى متعلّق الأمارة عند قيام الأمارة عليه و انشاء حكم على طبق الأمارة على خلاف الحكم الواقعىّ المجعول الأوّلى، بحيث يوجب تقييد الأحكام الأوّليّة او صرفها الى مؤدّيات الطّرق و الأمارات، و هذا كما ترى عين القول بالتّصويب المخالف لمسلك الأماميّة، فانّه بناء على اصول المخطئة ليست الأحكام الاّ الأحكام الواقعيّة المجعولة الأوّليّة من غير تقييدها بالعلم والظّن و الشّك، و لابقيام الأمارة على الوفاق او الخلاف، و ليس هناك تقييد و صرف الى مؤدّيات الطّرق و الأمارات، وليس شأن الطّرق و الأمارات الاّ التنجيز عند الموافقة و العذر عند المخالفة، و انّ المجعول فيها ليس الاّ الطّريقيّة و الحجّية و الوسطيّة فى الأثبات، من دون ان توجب حدوث مصلحة او مفسدة فى المتعلّق، بل المتعلّق باق على ما هو عليه قبل قيام الأمارة عليه، ومع هذا كيف يمكن القول بالأجزاء؟ مع انّه لم يات بالمأمور به و المكلّف به الواقعى.

و بالجملة: ليس حال الطّرق والأمارات الاّ كحال العلم، و انّما الفرق انّ العلم طريق عقلىّ و الطّريقيّة ذاتيّة له، و الأمارات طرق شرعيّة و طريقيّتها مجعولة بجعل شرعىّ، فكانّما جعلها من افراد العلم جعلا تشريعيّا لا تكوينيّا، وح يكون حالها حال العلم، وسيأتى فى المقام الثّانى انّ الطّريق العقلى من العلم و القطع لايوجب الأجزاء و كذا الطّريق الشّرعى.

و توهم انّ السّببيّة الّتى ذهب جملة من الأماميّة اليها فى باب الطّرق و الأمارات يلازم القول بالأجزاء، فاسد، فانّ المراد من تلك السّببيّة هى اقتضاء جعل الأمارة للمصلحة السّلوكيّة، وليس المراد من السّببيّة المذكورة هو سببيّة الأمارة لحدوث مصلحة فى المتعلّق، لما عرفت من انّها عين التّصويب، فكيف يقول بها من انكرالتصويب؟ ومن المعلوم: انّ المصلحة السّلوكيّة لا تقتضى الأجزاء عند انكشاف الخلاف، فانّ المصلحة السّلوكيّة على القول بها انّما هو لتدارك فوت

مصلحة الواقع، و هذا مع انكشاف الخلاف و امكان تحصيل المصلحة الواقعيّة لايتحقّق. فتحصل: انّه لامحيص عن القول بعدم الأجزاء فى باب الطّرف والأمارات القائمة على الأحكام الكليّة الشّرعيّة.

الجهة الثّانية:

فى اقتضاء المأتىّ بالأمر الظّاهرىّ الشّرعى الّذى يكون مؤدّى الأمارات فى باب الموضوعات الشّرعيّة للأجزاء، كما اذا قامت البيّنة على نجاسة الماء، فصلّى مثلا مع التّيمّم، ثمّ انكشف مخالفة البيّنة للواقع وانّ الماء كان طاهرا، و الحقّ فيه ايضاً عدم الأجزاء، فانّ تقييد الموضوعات الشّرعيّة بالعلم و الظّن و الشّك واقعا و ان كان بمكان من الأمكان، كما اذا رتّب النّجاسة على معلوم البوليّة، و الحرمة على معلوم الخمريّة او الّذى لم تقم امارة على نجاسته او خمريّته، الاّ انّ الكلام فيما اذا لم يقيّد الموضوع بذلك، و كان الشّئ بعنوانه الأوّلى موضوعا للحكم، و ان حجّيّة البيّنة لمجرّد الطّريقيّة من دون ان يكون لها شائبة الموضوعيّة ـ كما هو ظاهر ادلّة اعتبارها ـ وح يكون الكلام فى هذه الجهة كالكلام فى الجهة الأولى، من حيث عدم اقتضاء الأجزاء، على ما عرفت تفصيله.

الجهة الثّالثة:

فى اقتضاء المأتىّ به بالأمر الظّاهرى الشّرعىّ الّذى يكون مؤدّى الأصول الشّرعيّة العمليّة للأجزاء، كقاعدة الطّهارة، واستصحابها.

و قد ذهب بعض الأعلام الى اقتضاء ذلك للأجزاء، على تفصيل بين الأصول الغير المتكفّلة للتّنزيل كاصالة الطّهارة و الحلّ، و بين الأصول المتكفّلة للتّنزيل كاستصحابهما، حيث انّه فى الأوّل جزم بالأجزاء، و فى الثّانى تردّد، و لعلّ الوجه فى التفصيل، هو انّ الأستصحاب له جهتان: جهة تلحقه بالطرق والأمارات، وجهة تلحقه بالأصول العمليّة، والجهة التى تلحقه بالأمارات هى جهة احرازه و تكفّله للتّنزيل، و الجهة الّتى تلحقه بالأصول العمليّة هى كون المجعول فيه البناء العملى لا الطّريقيّة، فبالنظر الى الجهة الأولى يقتضى عدم الأجزاء، كما فى الطّرق و الأمارات، و بالنّظر الى الجهة الثّانية يقتضى الأجزاء.

و على كلّ حال: انّ نظره فى اقتضاء الأصول للأجزاء الى انّها توجب توسعة فى دائرة الشّرط و تعميما له، بحيث يعمّ الطّهارة الواقعيّة والطهارة الظاهرية المجعولة بقاعدتها او باستصحابها، و حينئذ تكون الصلوة المأتى بها بقاعدة الطهارة او الحليّة واجدة للشّرط، فلاموجب للأعادة و القضاء، و الألتزام بهذه التّوسعة انّما هو لحكومة ادلّة الأصول على الأدلّة الواقعيّة، و دليل الحاكم قد يوجب التّوسعة، و قد يوجب التّضييق، و فى المقام اوجب التّوسعة هذا.

ولكن قد اشكل عليه شيخنا الأستاد مدّظلّه

اوّلا: بانّ هذا لايستقيم على مسلكه، من تفسير الحكومة من كون احد الدّليلين مفسّرا للّدليل الآخر على وجه يكون بمنزلة قوله: اى او اعنى او اريد و ما شابه ذلك من ادوات التّفسير، لوضوح انّ قوله: كلّ شئ طاهر او حلال، ليس مفسرا لما دلّ على انّ الماء طاهر و الغنم حلال، و لا لمادلّ على انّه يعتبر الوضوء بالماء المطلق الطّاهر، و ا الصّلوة مع اللّباس المباح و امثال ذلك ، فتأمل.

و ثانيا:

انّ التّوسعة و الحكومة انّما تستقيم اذا كانت الطّهارة او الحليّة الظّاهريّة مجعولة اولا، ثمّ يأتى دليل على انّ ما هو الشّرط فى الصّلوة اعمّ من الطّهارة الواقعيّة و الطّهارة الظّاهريّة فيكون حينئذ هذا الدليل موسعا و حاكما على مادل على اعتبار الطهارة الواقعيّة، والمفروض انه لم يقم دليل سوى ما دل على جعل الطهارة الظاهرية وهو قوله(١) عليه السلام: كلّ شئ لك طاهر، والسّرّ فى اعتبار كون الطهارة الظاهرية مجعولة فى التوسعة والحكومة، هو انّ الطهارة الظاهريّة بناء على التوسعة والحكومة تكون بمنزلة الموضوع للدّليل الحاكم، فتأمل.

---

(١) الوسائل، الجزء ٢، الباب ٣٧ من ابواب النجاسات، الحديث٤ ص ١٠٥٤ و فى هذاالخبر «كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر»

و روى فى المستدرك عن الصدوق قدس سره فى (المقنع) كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر» راجع المستدرك الجلد١ ص١٦٤

و ثالثاً:

وهو العمدة، انّ الحكومة الّتى نقول بها فى الطّرق والأمارات و الأصول غير الحكومة الّتى توجب التّوسعة و التّضييق، فانّ الحكومة الّتى توجب التّوسعة و التّضييق انّما هى بالنّسبة الى الأدلّة الأوّليّة الواقعيّة بعضها مع بعض، كما فى مثل قوله(١) لاشكّ لكثير الشّك، حيث يكون حاكما على مثل قوله(٢) ان شككت فابن على الأكثر، واين هذا من حكومة ادلة الأحكام الظّاهريّة على ادلّة الأحكام الواقعيّة؟ واجمال الفرق بينهما ـ و ان كان تفصيله موكولا الى محلّه ـ هو انّ الحكمين اللّذين تكفّلهما الدّليل الحاكم والدّليل المحكوم فى الأدلّة الواقعيّة انّما يكونان عرضيين، بان يكونا مجعولين فى الواقع فى عرض واحد، لأنّ الحكومة بمنزلة التّخصيص، و حكم الخاصّ انّما يكون مجعولا واقعيّا فى عرض جعل الحكم العامّ من دون ان يكون بينهما طوليّة و ترتّب، فكان هناك حكم مجعول على كثير الشّك، و حكم آخر مجعول على غير كثير الشّك، و تسمية ذلك حكومة لاتخصيصا انّما هو باعتبار عدم ملاحظة النّسبة بين الدّليلين، و الاّ فنتيجة الحكومة التّخصيص.

و امّا الحكومة فى الأدلّة الظّاهريّة، فالمجعول فيها انّما هو فى طول المجعول الواقعىّ و فى المرتبة المتأخّرة عنه، خصوصاً بالنّسبة الى الأصول الّتى اخذ الشّك فى موضوعها. و بعبارة اخرى: المجعول الظّاهرى انّما هو واقع فى مرتبة احراز الواقع و البناء العملى عليه بعد جعل الواقع وانحفاظه على ما هو عليه من التّوسعة و التّضييق، فلايمكن ان يكون المجعول الظاهرى موسّعا او مضيّقا للمجعول الواقعى، مع انّه لم يكن فى عرضه و ليس هناك حكمان واقعيّان مجعولان. و لتفصيل الكلام محلّ آخر، والغرض فى المقام مجرّد بيان انّ الأحكام الظّاهريّة ليست موسعة للأحكام الواقعيّة ولامضيقة لها، و لا توجب تصرّفا فى الواقع ابدا.

---

(١) الوسائل، الجزء ٥ الباب ١٦ من ابواب الخلل الواقع فى الصلوة ص ٣٢٩

(٢) الوسائل، الجزء ٥ الباب ٨ من ابواب الخلل، ص٣١٧ الحديث١. و فى متن هذاالخبر «متى شككت فخذ بالاكثر» وفى خبر ٣ من هذاالباب. «اذا سهوت فابن على الاكثر».

ورابعاً:

انّه لو كانت الطّهارة المجعولة باصالة الطّهارة او استصحابها موسعة للطّهارة الواقعيّة، لكان اللّازم الحكم بطهارة ملاقى مستصحب الطّهارة و عدم القول بنجاسته بعد انكشاف الخلاف و انّ الملاقى (بالفتح) كان نجسا، لأنّه حين الملاقات كان طاهرا بمقتضى التّوسعة الّتى جاء بها الأستصحاب، و بعد انكشاف الخلاف لم تحدث ملاقات اخرى توجب نجاسة الملاقى (بالكسر) فينبغى القول بطهارته، و هو كما ترى.

فظهر من جميع ما ذكرنا: انّ التّوسعة المدّعاة فى باب الأصول ممّا لامحصّل لها، و معه لامحيص عن القول بعدم اقتضاء الأصول للأجزاء عند انكشاف الخلاف القطعىّ مط، سواء كانت جارية فى الشّبهات الحكميّة او فى الشّبهات الموضوعيّة.

الجهة الرّابعة:

فى اقتضاء المأتى به بالأمر الظّاهرى الشّرعى للأجزاء عند انكشاف الخلاف الظّنى، كما فى موارد تبدّل الأجتهاد و التّقليد، و لايتفاوت الحال فى البحث عن هذه الجهة بين كون الأمر الظّاهرى مؤدىّ الطّرق و الأمارات، او مؤدّى الأصول العمليّة، نعم: البحث فى المقام مقصور على خصوص الطّرق و الأمارات والأصول الّتى يكون مؤديها الأحكام الشّرعيّة.

وامّا ما كانت جارية فى الموضوعات الخارجيّة، فلااشكال فى عدم اقتضائها الأجزاء، كما لوكان الشّئ مستصحب الطّهارة او الملكيّة، ثمّ قامت البيّنة على النّجاسة او عدم الملكيّة، فانّ البيّنة توجب نقض الأثار الّتى عمل بها بمقتضى الأستصحاب من اوّل الأمر، ولايتوهّم الأجزاء فى مثل هذا. و هذا بخلاف مااذا كانت الأمارات و الأصول قائمة على الأحكام الشّرعيّة ثمّ انكشف الخلاف، كما فى موارد تبدّل الأجتهاد، فانّ الأجزاء فى مثل ذلك وقع محلّ الخلاف، و قد قيل فيها بالأجزاء، و ان كان الأقوى عندنا عدم الأجزاء ايض مط فى جميع مواردتبدّل الأجتهاد، سواء كان تبدّله لأجل استظهاره من الدّليل خلاف ما استظهره اوّلا، كما لو استظهر من الدّليل الاستحباب او الأباحة ثمّ عدل عن استظهاره و استظهر

الوجوب او الحرمة، او كان تبدّله لأجل عثوره على المقيّد او المخصّص او الحاكم او المعارض الأقوى، و غير ذلك من موارد تبدّل الرّاى، فانّ مقتضى القاعدة فى جميع ذلك عدم الأجزاء، وانّ حال متعلّق الطّرق و الأمارات و الأصول حال متعلّق العلم عند انكشاف الخلاف، و كذا حال الأمارات والأصول حال نفس العلم اذا زال وتبدّل بغيره. فلنا فى المقام دعويان:

الأولى: اتّحاد متعلّق الأمارات و الأصول مع متعلّق العلم من الجهة الّتى نحن فيها.

الثّانية: اتّحاد نفس الأمارات و الأصول مع العلم، وانّ قيام الأمارة على شئ كقيام العلم عليه، و يتّضح الوجه فى كلتا الدّعويين برسم امور:

(الأمر الأوّل)

انّه ليس المراد من الحكم الظّاهرى الاّ عبارة عن الحكم الواقعى المحرز بالطرق والأمارات والأصول، و ليس هناك حكمان: حكم واقعىّ و حكم ظاهرىّ، بان يكون للشّارع انشائان و جعلان، بل ليس الحكم الاّ الحكم الواقعىّ المجعول ازلا والحكم الظّاهرىّ عبارة عن احراز ذلك الحكم بالطّرق والأصول المقرّرة الشّرعيّة، و تسميته ظاهريّا لمكان احتمال مخالفة الطّريق و الأصل للواقع و عدم ايصاله اليه، و الاّ فليس الحكم الظّاهرى الاّ هو الحكم الواقعى الّذى قامت عليه الأمارات و الأصول مط، محرزة كانت الأصول او غير محرزة، وهذا هو الّذى قام عليه المذهب و يقتضيه اصول المخطئة.

نعم: بناء على اصول المصوّبة من المعتزلة، من انّ قيام الأمارة يوجب حدوث مصلحة فى المتعلّق، و يقع التّزاحم بينها و بين المصلحة الواقعيّة، و تكون مصلحة مؤدّى الطّريق غالبة على مصلحة الواقع، يكون هناك حكمان و انشائان، و يكون للشّارع جعلان، احدهما متعلّق بالواقع الأوّلى، والثّانى متعلّق بمؤدّى الطّريق والأصل، ولكن بناء على هذا لاينبغى تسمية ذلك حكما ظاهريّا، بل يكون ح حكما واقعيّا ثانويّا كما لايخفى وجهه، وهذا هو الوجه الثّانى من الوجوه الثّلاثة من وجوه التّصويب الّتى ذكرها الشّيخ (قده) فى اوّل حجّية الظّن حيث ذكر للتّصويب

وجوها ثلاثة: (١)

الأوّل التّصويب الأشعرى، و انّه لم يكن فى الواقع حكم الاّ مؤدّى الأمارات والأصول.

الثّانى التّصويب المعتزلى، و هو ما اشرنا اليه، و حاصله انّه وان كان هناك فى الواقع حكم يشترك فيه العالم و الجاهل، الاّ انّه عند قيام الأمارة على الخلاف يحدث فى المتعلّق مصلحة غالبة على مصلحة الواقع، و يكون الحكم الفعلى هو مؤدّيات الطّرق و الأصول.

الثّالث التّصويب الأمامى وهو المصلحة السّلوكيّة على ما يأتى الأشارة اليها.

و بالجملة، بناء على اصول المخطئة ليس الحكم الظّاهرى امرا فى قبال الحكم الواقعى، بل الحكم الظّاهرى هو عبارة عن الحكم الواقعىّ المحرز بالطّرق و الأصول.

(الأمر الثّانى)

انّ جعل الطّرق و الأمارات والأصول انّما يكون فى رتبة احراز الحكم الواقعى، ومن هنا كان فى طول الحكم الواقعى ولا يعارضه و يزاحمه، فكما انّ احراز الواقع بالعلم يكون فى المرتبة المتأخّرة عن الواقع، كذلك ما جعله الشّارع بمنزلة العلم من الطّرق و الأمارات و الأصول، حيث انّه جعلها محرزة له تشريعا، و فردا للعلم شرعا، فكانّ الشّارع بجعله للطّرق و الأصول خلق فردا آخر للعلم فى عالم التّشريع، ونفخ فيها صفة الأحراز و جعلها علما، فجعل الطّرق و الأصول انّما يكون فى واد الأحراز و واقعا فى رتبة العلم، و هذا معنى حكومتها على الواقع، فانّ معنى حكومتها عليه، هوانّها محرزة للواقع وموصلة اليه، لاانّها توجب توسعة او تضييقا فى ناحية الواقع.

و بالجملة: ليس حال الطّرق و الأمارات و الأصول الاّ كحال العلم فى

---

(١) راجع الرسائل، اول مباحث حجية الظن. ص٢٤

كونه محرزا للواقع، غايته انّ العلم محرز بذاته، و تلك محرزة بالجعل التّشريعىّ.

(الأمر الثّالث)

بعد ما عرفت من انّ جعل الأمارات والأصول واقع فى رتبة الأحراز، يظهر لك انّ طريقيّة الطّريق و محرزيّته يتوقّف على وجود العلم به، بان يكون واصلا لدى المكلف عالما به موضوعا و حكما، اذ لامعنى لكون الشّئ طريقا و حجّة فعليّة مع عدم الوصول اليه، لأنّ طريقيّته انّما تكون لمحرزيّته ومحرزّيته تتوقّف على الوصول، و بذلك تمتاز الطّرق و الأصول عن الأحكام الواقعيّة، فان ثبوت الأحكام الواقعية و تحققها لا يتوقف على العلم بها، و انماالعلم يكون موجبا لتنجيزها بخلاف الأمارات والأصول، فانّ اصل تحقّقها يتوقّف على العلم بها.

لااقول انّ اصل انشائها و جعلها يتوقّف على العلم بها، فانّ ذلك واضح البطلان لأستلزامه الدّور.

بل اقول تحقّق المنشأ خارجا و ثبوت وصف الحجّية والطّريقيّة والمحرزيّة للشّئ فعلا يتوقّف على الوصول و الوجود العلمى، فانشائها يكون نظير ايجاب الموجب الّذى لايتحقّق ما اوجبه خارجا الاّ بقبول الأخر، كما انّ انشاء الأحكام الواقعيّة يكون نظير الأيقاعات الّتى لايتوقّف تحقّق منشئاتهاعلى شىء.

و بالجملة: انشاء الطّرق و الأصول وان لم يتوقّف على العلم، الاّ انّ واجديّة المنشأ لصفة الطّريقيّة و المحرزيّة و كونه طريقا فعلا يتوقّف على العلم به، و لامعنى لطريقيّة طريق لم يعلم به المكلّف، كما اذا كان هناك خبر عدل لم يعثر عليه، فالخاصّ الّذى لم يعثر عليه المكلّف ولم يصل اليه لايكون حجّة فعليّة، و لاطريقا محرزا، بل الحجّة الفعليّة والطّريق المحرز هو العامّ، نعم بعد العثور على الخاصّ و الوصول اليه يتبدّل احرازه و يخرج العامّ عن الطّريقيّة، و يكون الخاصّ ح طريقا.

و لايتوهّم: انّ العامّ المخصّص واقعا الّذى لم يعثر المكلّف على مخصّصه لم يكن حجة واقعا بل كان من تخيّل الحجّة، فانّ ذلك واضح البطلان، لأنّ المفروض انّ الخاصّ لم يكن حجّة فعليّة، و حيث لم تخل الواقعة عن حجّة فالعامّ الّذى كان قد عثر عليه هو الحجّة فعلا، كما انّه لو لم يعثر على العامّ ايضاً كان الأصل الجارى فى

المسئلة هو الحجّة.

و بالجملة: الحجّة هو الطّريق الواصل ليس الاّ، ومن هنا كانت اصالة العموم متبعة عند الشّكّ فى المخصّص و لو كان هناك مخصّص فى الواقع، فانّه حيث لم يصل الخاصّ اليه كان العموم هو المرجع و الحجّة فعلا.

اذا عرفت ذلك، ظهر لك الوجه فى عدم الأجزاء عند تبدّل الأجتهاد، فانّ حقيقة تبدّل الأجتهاد ليس الاّ تبدّل الأحراز، حيث كانت الطّرق والأصول واقعة فى مرتبة الاحراز، فتبدّل اجتهاده عبارة عن تبدّل حجّته و طريقه و احرازه، وانّه الى الان كان الحجّة هو العامّ، و الآن صار الحجّة هو الخاصّ، فيكون حاله حال تبدّل الأحراز العلمى بغيره، و ليس حال ما قام عليه الطّريق الاّ حال متعلّق العلم عند مخالفته للواقع، من حيث عدم ايجاب العلم فى المتعلّق شيئا من مصلحة او مفسدة، بل هو باق على ما هو عليه قبل تعلّق العلم، و لايوجب تبدلا فى الواقع، فكذا الحال فى متعلّق الطّريق، فلا فرق بين تعلّق العلم بشئ و بين تعلّق الطّريق به، و كذا لافرق بين تبدّل العلم و تبدّل الطريق، فلامعنى للفرق بينهما من حيث الأجزاء و عدمه، فكلّ من قال بعدم الأجزاء عند تبدّل العلم يلزمه القول بعدم الأجزاء عند تبدّل الأجتهاد. هذا اذا لم يعمل فى استنباطه بعض الظّنون الأجتهاديّة.

و امّا اذا اعمل ذلك، كما هو الغالب، حيث انّ الأستنباط غالباً يتوقّف على الأستفادة و اعمال الرّاى فى الجمع بين الأدلّة و مقدار مفادها، فعدم الأجزاء يكون ح اوضح، لأنّ تبديل الأجتهاد فى مثل هذا يرجع فى الحقيقة الى عدم صحّة الأجتهاد الأوّل، و عدم استناده الى حجّة شرعيّة، بل هو مستند الى فهمه و رايه **وهوليس حجّة شرعيّه.**

ثمّ انه لافرق فيما ذكرنا بين القول بالسّببيّة او الطّريقيّة، لأنّ المراد من السّببيّة على وجه لا ترجع الى التّصويب هو انّها توجب مصلحة سلوكيّة، لا انّها توجب مصلحة فى المؤدّى، ومن المعلوم: انّ المصلحة السّلوكيّة لا تقتضى الأجزاء مع انكشاف الخلاف، فانّ المراد من المصلحة السّلوكيّة هى مصلحة تدارك الواقع، حيث انّ الشّارع لمكان نصبه الطّرق فى حال تمكّن المكلّف من الوصول الى الواقع

و انفتاح باب العلم لديه قد فوّت الواقع عليه فلا بدّ من تداركه، و من المعلوم: انّ تدارک الواقع انّما يكون بالمقدار الّذي يستند فوته إلى الشّارع، أي بمقدار سلوك الأمارة مع كونها قائمة عنده، فلو فرض انّه قامت الأمارة في أوّل الوقت على وجوب الجمعة، فصلّاها ثمّ بعد انقضاء فضيلة الوقت تبيّن مخالفة الأمارة للواقع و انّ الواجب هو صلوة الظّهر، فالّذي فات من المكلّف في مثل هذا هو فضيلة أوّل الوقت ليس إلاّ، و امّا فضيلة أصل الوقت و أصل الصّلوة فلم تفت من المكلّف، لأمكان تحصيلها. و كذا الكلام فيما إذا انكشف الخلاف بعد الوقت، فانّه بالنّسبة إلى القضاء لم يفت.

و بالجملة: المصلحة السّلوكية تدور مدار البناء على مقدار إعمال الأمارة و مقدار فوت الواقع. فتحصل من جميع ما ذكرنا: انّ القاعدة لا تقتضي الأجزاء عند تبدّل الاجتهاد، بل القاعدة تقتضي عدم الأجزاء.

و ربّما قيل بأنّ القاعدة تقتضي الأجزاء لوجوه:

الأوّل.

لزوم العسر و الحرج من القول بعدم الأجزاء، و قد وقع الاستدلال بذلک في جملة من الكلمات بدعوى انّه يكفي الحرج النّوعي في نفي الحكم رأساً، و لا يعتبر الحرج الشّخصي حتّى يدور الأجزاء مداره، و نظير هذا وقع في التّمسك بلا ضرر.

و قد تكرّر في جملة من الكلمات كون العبرة بالضّرر و الحرج الشّخصي أو النّوعي، حتّى أثبتوا جملة من الأحكام بواسطة استلزام عدمها الحرج في الجملة، و لو بالنسبة إلى بعض الأشخاص و في بعض الأحوال كمسئلتنا، حيث أثبتوا الأجزاء بواسطة استلزام عدم الأجزاء الحرج في بعض المقامات، و كان منشأ ذلك هو تعليل بعض الأحكام الشرعية الكلية بالضرر و الحرج، كما ورد في بعض اخبار الشفعة(١) تعليلها بنفي الضرر، و طهارة الحديد بنفي الحرج، و من المعلوم انّ عدم الشّفعة و نجاسة الحديد لا يستلزم الضّرر و الحرج بالنّسبة إلى جميع الأشخاص في جميع الأحوال،

(١) الوسائل، الجزء ١٧ الباب ٥، من ابواب الشفعة الحديث ١ ص ٣١٩.

فتخيّل انّ الضّرر و الحرج المنفىّ هو الضّرر و الحرج النّوعى لا الشّخصى هذا.

ولكن الظّاهر انّ ذلك من جهة الأشتباه و الخلط بين ما يكون حكمة التّشريع، و بين ما يكون علّة الحكم، فانّ الضّرر و الحرج المعلّل بهما حكم الشّفعة و طهارة الحديد انّما يكونان حكمة للتّشريع، حيث انّ الحكيم تعالى لمكان فضله على العباد و توسعته على النّاس جعل طهارة الحديد مع انّ فيه مقتضى النّجاسة، و جعل الأخذ بالشفعة لحكمة استلزامه الضّرر و الحرج بالنّسبة الى نوع العباد، ولكن هذه الحكمة صارت سببا لجعل حكم كلّى الهى على جميع العباد، و ليس من شان الحكمة الأطراد، فنى مثل هذا لامعنى لدعوى الضّرر الشّخصى، و ليس لأحد الفتوى بنجاسة الحديد او عدم الشّفعة بالنّسبة الى من لم يكن فى حقّه ضرر و حرج، لأنّ الفتوى بذلك فتوى على خلاف حكم الله تعالى، حيث جعل الشّفعة و طهارة الحديد حكما كلّيا فى حقّ جميع العباد، فكيف يمكن الفتوى على خلاف ذلك؟ الاّ ان يكون مبدعا فى الدّين و العياذ بالله. ولكن هذا غير الضّرر المنفى بمثل قوله: لاضرر و لاضرار ـ الوارد فى قضيّة سمرة بن جندب، و الحرج المنفىّ بقوله تعالى:ما جعل عليكم فى الدّين من حرج، فانّ الضّرر و الحرج فى مثل ذلك انّما يكون علّة لنفى الحكم الضّررى و الحرجى، و يكون ادلّة نفى الضّرر و الحرج حاكمة على الأدلّة الأوليّة المتكلّفة لبيان احكام الموضوعات مط الشّاملّة لحالة الضّرر و الحرج، فنى مثل هذا لايمكن ان يكون الضّرر و الحرج نوعيّا، لأنّ حكومتها على تلك الأدلّة تكون بمنزلة تخصيصها و قصر دآئرتها بغير حالة الضّرر و الحرج، فيكون الحكم الأولى ثابتا فى غير صورة الضّرر و الحرج، ولا معنى لتوهّم انّ العبرة فى ذلك بالضّرر و الحرج النّوعى، و لايمكن الفتوى بنفى الحكم كليّة فى حقّ جميع العباد بعد تشريعه لمكان استلزامه الضّرر و الحرج بالنّسبة الى بعض العباد، فانّ المفتى بذلك يكون مبدعا فى الدّين، و كيف يمكن رفع الحكم الثّابت فى الشريعة لمكان استلزامه الضّرر و الحرج فى الجملة؟ فالعبرة فى ذلك لايكون الاّ بالضّرر و الحرج الشّخصى.

اذا عرفت ذلك فنقول: انّه بعد تشريع الأحكام من وجوب صلوة الظّهر فى الوقت و قضآئها فى خارجه بالنّسبة الى كلّ احد، كيف يمكن القول بعدم وجوب

ذلك مط اعادة و قضاء بالنّسبة الى جميع العباد لمكان استلزام الاعادة و القضاء الحرج فى الجملة فى حقّ بعض الأشخاص فى بعض الأحوال، بل لابدّ فى مثل ذلك من الأقتصار على المورد الّذى يلزم منه الحرج.

و بالجملة: اثبات حكم كلّى الهىّ و هو الأجزاء مط بادلّة نفى الحرج لايمكن، لأنّ ادلّة نفى الحرج و الضّرر انّما تنفى الحكم الضّررى و الحرجى، و ليس من شانها اثبات حكم فى الشّريعة.

الوجه الثّانى:

من الوجوه الّتى استدلّوا بها للأجزاء، هو انّه لا ترجيح للأجتهاد الثانى على الأجتهاد الأوّل، بعد ما كان كلّ منهما مستندا الى الطّرق الشّرعيّة الظّنيّة، هذا.

ولكن لايخفى عليك ما فى هذا الأستدلال، فانّه ليس المقام من باب التّعارض حتّى يقال: انّه لاموجب لترجيح احدهما على الأخر، بل المفروض انّ الأجتهاد الأوّل قد زال بسبب الأجتهاد الثّانى، و كان المستنبط بالأجتهاد الثّانى هو الحكم الألهى الأزلى و الأبدىّ، و المستنبط بالأجتهاد الأول و ان كان كذلك ايضاً، الاّ انه قد زال،فلم يبق الاّ العمل على مقتضى الأجتهاد الثّانى، و ليس ذلك ترجيحا للأجتهاد الثّانى، حتّى يقال: انّه ترجيح بلامرجّح.

الوجه الثّالث:

هو ما حكى عن بعض الكلمات، من انّ المسئلة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين، فلايمكن ان يرد الأجتهادان على صلوة ظهر هذا اليوم، وح فاذا اجتهد فى عدم وجوب السّورة وصلّى صلوة الظّهر بلاسورة بمقتضى اجتهاده، فالأجتهاد الثّانى الّذى يكون مؤدّاه وجوب السّورة لايتعلق بتلك الصّلوة الّتى صلاّها فى ذلك اليوم، بل يتعلّق بصلوة سائر الأيّام، هذا.

و لكن لم يظهر لنا معنى محصّل لقولهم: انّ المسئلة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين، فانّه ان اريد عدم التّحمل فى زمان واحد فذلك ضرورىّ، لعدم تعلّق اجتهادين فى زمان واحد بمسئلة واحدة، و ان اريد عدم التّعلق و لو فى زمانين فذلك واضح البطلان، لتحمّلها الف اجتهاد،ولم يكن مؤدّى الأجتهاد صلوة هذا اليوم او ذلك

اليوم، بل مؤدّاه هو الحكم الكلّى المتعلّق بجميع الأيّام، و عليك بملاحظة سائر الوجوه الّتى استدلّوا بها للأجزاء، فانّها ممّا لا تسمن ولا تغنى.

فتحصل: انّ مقتضى القاعدة عدم الأجزاء مط فى جميع موارد تبدّل الأجتهاد. و كذا الحال بالنّسبة الى المقلّد اذا عدل من تقليده لموجب من موت، او خروج المقلّد من اهليّة التّقليد، او غير ذلك من موجبات العدول، فانّ حال المقلّد حال المجتهد، غايته انّ طريق المجتهد هوالأدلّة الأجتهاديّة والأصول العمليّة التى يجريها فى الشبهات الحكميّة، و طريق المقلّد هو رأى المجتهد، وليس لرأى المجتهد موضوعيّة حتّى يتوهّم الأجزاء، بل انما يكون طريقا صرفا كطريقيّة الأدلّة بالنّسبة الى المجتهد، كما لا يخفى.

ثمّ انّك بعد ما عرفت من انّ القاعدة لا تقتضى الأجزاء بل تقتضى عدمه، فنقول: انّه قد حكى الأجماع على الأجزاء، و نحن و ان لم نعثر على من ادّعى الأجماع، الاّ انّ شيخنا الأستاد مدّ ظلّه ادّعاه، ولكن لو فرض تحقّق الأجماع، فربّما يشكل التّمسك به من جهة احتمال كون الأجماع فى المقام مدركيّا، لذهاب جمله الى انّ القاعدة تقتضى الأجزاء، ومع هذا لاعبرة بهذا الأجماع.

ثمّ لو اغمضنا عن ذلك و قلنا بكفاية الأجماع على النّتيجة، فيقع الكلام فى مقدار دلالة هذا الأجماع، فنقول: لعلّ المتيقن من هذا الأجماع هو سقوط الأعادة و القضاء، و امّا فيما عدا ذلك من الوضعيّات ـ فى باب العقود و الأيقاعات، و باب الطّهارة و النّجاسة، و مسئلة الأقتداء و غير ذلك من المسائل العامّة البلوى الّتى تتفرّع على مسئلة الأجزاء ـ فالأمر فيها مشكل، ولابدّ من الفحص التّام فى كلمات الأعلام فى المقام. هذا تمام الكلام فى اقتضاء الأمر الظّاهرى الشّرعىّ للأجزاء.

و امّا اقتضاء الأمر الظّاهرى العقلى للأجزاء، فجمل القول فيه، هو انّ المراد من الأمر الظّاهرى العلم، و ما يلحق به من الأصول العقليّة، و ما يعمله المجتهد من الظّنون الأجتهاديّة و الأستفادات، حيث انّه فى الجميع ليس امرا شرعيّا ظاهريا، لما عرفت من انّ المراد من الأمر الشّرعى هو الطّرق و الأصول الشّرعيّة، و ما عدا ذلك يكون ملحقا بالعلم الّذى يكون حجيته عقليّة محضة،

وعلى كلّ حال فلاينبغى توهّم الأجزاء فى الأمر العقلىّ، بل لايفيد شيئا سوى المعذوريّة، و ذلك ايضا اذا لم يكن مقصّرا فى المقدّمات و الاّ لايفيد المعذوريّة ايضاً، من غير فرق بين تعلّق العلم بالفروع او الأصول ، و ذلك واضح لاغبار عليه، هذا تمام الكلام فى مسئلة الأجزاء.

ثمّ انّ شيخنا الأستاد مدّ ظلّه، تعرّض فى المقام لبعض المسائل الأصوليّة الّتى لاطائل تحتها، كمسئلة انّ الأمر بالأمر امر، و مسئلة انّه اذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز ام لا؟ و مسئلة امر الآمر مع علمه بانتفاء الشّرط، و نحن قد اعرضنا عن ذكرها لأنّه لافائدة فيها و هو مدّظلّه ايضاً قد طواها و لم يعتن بالبحث فيها.

و الحمدلله اوّلاً و آخراً

و قد وقع الفراغ من تسويده ليلة الجمعة ١٠ شعبان سنه ١٣٤٦.

القول فى مقدّمة الواجب

و تنقيح البحث فيها يتسدعى تقديم امور:

الأمر الأوّل:

لاينبغى الاشكال فى كون المسئلة من المسآئل الأصوليّة، وليست من المبادى الأحكاميّة، ولامن المسآئل الفقهيّة، وذلك لماتقدّم من انّ الضابط فى مسئلة الأصوليّة هو وقوعها فى طريق الأستنباط بحيث تكون نتيجتها كبرى لقياس الأستنباط على وجه يستنتج منها حكم فرعىّ كلّى، و هذا المعنى موجود فى المقام، فانّ البحث فى المقام انّما يكون عن الملازمة بين وجوب شئ و وجوب مقدّماته، لاعن نفس وجوب المقدّمة، بل يكون وجوب المقدّمة نتيجة الملازمة على القول بها، فلاوجه لجعل المسئلة من المسآئل الفقهيّة، كما لاوجه لجعلها من المبادى الأحكاميّة الّتى هى عبارة عن البحث عن الأحكام و مايلازمها، كالبحث عن تضادّ الأحكام الخمسة، و تقسيم الحكم الى الوضعى والتكليفى، وغير ذلك ممّا عدّوه من المبادى الاحكاميّة، فى مقابل المبادى التّصوريّة والتصديقيّة، فانّ جعلها من المبادى الأحكاميّة بلا موجب، بعد امكان جعلها من المسآئل الأصوليّة.

نعم: هى ليست من المسآئل اللّفظيّة، كما يظهر من المعالم (ره) بل هى من المسائل العقليّة، ولكن ليست من المستقلات العقليّة الراجعة الى باب التّحسين و التّقبيح و مناطاة الأحكام، بل هى من الملازمات العقليّة، حيث انّ حكم العقل فى المقام يتوقّف على ثبوت وجوب ذى المقدّمة، فيحكم العقل بالملازمة بينه و بين وجوب مقدّماته، و ليس من قبيل حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان الّذى

لايحتاج الى توسيط حكم شرعىّ، بل البحث فى المقام نظير البحث عن مسئلة الضدّ و مسئلة اجتماع الأمر والنّهى يتوقّف على ثبوت امر او نهى شرعىّ، حتّى تصل النّوبة الى حكم العقل بالملازمة كما فى مسئلتنا، او اقتضاء النّهى عن الضّد كما فى مسئلة الضّد، اوجواز الأجتماع و عدمه كما فى مسئلة جواز اجتماع الأمر و النّهى، ولكن القوم لمّا لم يفرّدوا بابا للبحث عن الملازمات العقليّة ـ مع انّه كان حقّه ذلك ادرجوا المسئلة وماشابهها فى مباحث الألفاظ مع انّها ليست منها كما لايخفى.

الأمر الثّانى:

ليس الوجوب المبحوث عنه فى المقام بمعنى اللا بدّيّة العقليّة، فانّ ذلك ممّا لاسبيل الى انكاره اذ هو معنى المقدّميّة كما هو واضح، و ليس المراد من الوجوب ايضاً الوجوب التّبعى العرضى نظير وجوب استدبار الجدى عند وجوب استقبال القبلة، حيث انّ الأستدبار لم يكن واجبا، و انّما ينتسب الوجوب اليه بالعرض و المجاز لمكان الملازمة نظير اسناد الحركة الى الجالس فى السّفينة، فانّ هذا المعنى من الوجوب ايضاً ممّا لا ينبغى انكاره، بل هو يرجع الى المعنى الأوّل من اللابديّة، و كذا ليس المراد من الوجوب المبحوث عنه فى المقام الوجوب الأستقلالى النّاشى عن مبادى مستقلّة و ارادة متأصّلة، فانّ هذا المعنى ممّا لايمكن الألتزام به، و كيف يمكن ذلك مع انّه كثيرا ما تكون المقدّمة مغفولا عنها و لايلتفت الى اصل مقدّميّتها، بل ربّما يقطع بعدمها، مع انّها فى الواقع تكون مقدّمة، و هذا المعنى من وجوبها يستدعى الألتفات اليها تفصيلا.

بل المراد من الوجوب فى المقام: هو الوجوب القهرى المتولّد من ايجاب ذى المقدّمة، بحيث يريد المقدّمة عند الألتفات اليها و لايمكن ان لايريدها، فالمقدّمة متعلّقة لأرادة الآمر، و ليس اسناد الوجوب اليها بالعرض و المجاز بل يكون الأسناد على وجه الحقيقة، ولكن ليست الأرادة عن مبادى مستقلّة، بل يكون مقهورا فى ارادتها بعد ارادة ذى المقدّمة و لو على جهة الأجمال، بحيث تتعلّق الأرادة بالعنوان الكلّى الّذى يتوقّف عليه ذو المقدّمة و ان لم يلتفت الى المقدّمات الخاصّة، ولكن المقدّمات الخاصّة تتّصف بالوجوب حقيقة بعد انطباق العنوان عليها.

الأمر الثّالث:

فى تقسيمات المقدّمة: و لها تقسيمات باعتبارات مختلفة فمنها تقسيمها الى الدّاخليّة والخارجيّة، و الدّاخليّة الى الدّاخليّة بالمعنى الأخصّ و الدّاخليّة بالمعنى الأعمّ. كما انّ الخارجيّة ايضاً تنقسم الى الأعمّ و الأخصّ. و المراد من الدّاخليّة بالمعنى الأخص خصوص الأجزاء الّتى يتالّف منها المركّب، و المراد من الدّاخليّة بالمعنى الأعمّ ما يعمّ الأجزاء و الشّرائط و الموانع الّتى اعتبر التّعبد بها داخلا فى المامور به.

و بعبارة اخرى: المراد من الدّاخليّة بالمعنى الأخصّ ما كان كلّ من القيد و التّقييد داخلا فى حقيقة المأمور به و هويّته، و ذلك يختصّ بالأجزاء لاغير، و يقابلها الخارجيّة بالمعنى الأعمّ، وهى ما كان ذات الشّئ خارجاً عن حقيقة المأمور به، سواء كان التّقييد و الأضافة داخلا كالشّرائط و الموانع، حيث يكون ذات الشّرط و المانع خارجا و التّقييد و الأضافة داخلا، او كانت الأضافة ايضاً خارجة كالمقدّمات العقليّة الّتى لادخل لها فى المأمور به اصلا، كنصب السّلم بالنّسبة الى الصّعود الى السّطح.

و المراد من الدّاخليّة بالمعنى الأعمّ ما كان التّقييد داخلا، سواء كان نفس القيد ايضاً داخلاً كالأجزاء او كان نفسه خارجا كالشّرائط، و يقابلها الخارجيّة بالمعنى الأخصّ، وهى ماكان كلّ من القيد و التّقييد خارجا، كالمقدّمات العقليّة، فالشّرط و المانع له جهتان: بجهة يكون من المقدّمات الدّاخليّة باعتباردخول التّقييد، و بجهة يكون من المقدّمات الخارجيّة باعتبار خروج ذاته.

ثمّ انّ المقدّمة الخارجيّة بالمعنى الأخصّ تنقسم الى علّة ومعدّ، و المراد من المعدّ ما كان له دخل فى وجود الشّئ، من دون ان يكون وجود ذلك الشّئ مترشّحا منه بحيث يكون مفيضا لوجوده، بل كان لمجرّد التّهيئة و الأستعداد لأفاضة العلّة وجود معلولها، كدرجات السّلم ما عدا الدّرجة الأخيرة، حيث انّ كلّ درجة تكون معدّة للكون على السّطح، كما تكون معدّة ايضاً للكون على الدرجة الّتى فوقها بمعنى انّه يتوقّف وجود الكون على الدّرجة الثّانيّة على الكون على الدرجة الأولى، و قد

يطلق المعدّ على ما يكون له دخل فى وجود المعلول، من دون ان يكون له دخل فى وجود الجزء اللّاحق كالبذر، حيث انّ له دخلا فى وجود الزّرع، و لايتوقّف وجود الشّمس او الهواء عليه، و ان توقّف تاثيرهما عليه. ولكن فرق بين التّوقف فى التّاثير، و بين التّوقف فى الوجود، كمثال السّلم. و قد يطلق المعدّ بهذا المعنى على المعدّ بالمعنى الأخصّ. و المراد من العلّة هو ما يترشّح منه وجود المعلول و بافاضته يتحقّق.

ثمّ انّ العلة تنقسم الى بسيطة، و مركّبة، و المركّبة الى ما تكون اجزائها متدرّجة فى الوجود، و ما لا تكون كذلك.

فالأوّل كالصّعود على السّلم بالنّسبة الى الصّعود على السّطح، حيث انّ الصّعود على السّلم يكون متدرجا فى الوجود.

و الثّانى كالنّار المجاورة مع عدم البلّة بالنّسبة الى الأحراق، حيث تكون العلّة مركّبة من النّار و المجاورة و عدم البلّة، ولكن ليست هذه الأجزاء متدرّجة فى الوجود، بل يمكن ان توجد العلّة بجميع اجزائها دفعة واحدة، فان كانت العلّة متدرّجة فى الوجود كانت العلّة التّامّة هى الجزء الأخير منها الّتى يتعقّبها وجود المعلول، و الأجزاء السّابقة عليها تكون من المعدّات. وهذا بخلاف ما اذا لم تكن متدرّجة فى الوجود، فانّ العلّة التّامّة هو مجموع الأجزاء، بل المعلول يستند الى المقتضى وان فرض تأخّره فى الوجود عن الشّرط وعدم المانع، فظهر انّ ما اشتهر من انّ الشّئ يستند الى الجزء الأخير من العلّة انّما هو فيما اذا كانت اجزاء العلّة متدرّجة فى الوجود.

و على كلّ حال، لااشكال فى دخول المقدّمات الخارجيّة بالمعنى الأخصّ فى محلّ النّزاع ما عدا العلّة التّامّة، و امّا العلّة التّامّة ففيها كلام يأتى انشاء الله تعالى، و كذا لا اشكال فى دخول الشروط و عدم الموانع الشّرعيّة فى محلّ النّزاع، سواء جعلت من المقدّمات الدّاخليّة او المقدّمات الخارجيّة على اختلاف الأعتبارات كما تقدّم.

و امّا دخول المقدّمات الدّاخليّة بالمعنى الأخصّ اى الأجزاء فى محلّ النّزاع فلايخلوعن كلام، بل ربّما حكى عن بعض خروجها عن حريم النّزاع، بل ربّما

يستشكل فى كون الأجزاء مقدّمة، مع انّه لابدّ من المغايرة بين المقدّمة و ذى المقدّمة، اذ لايعقل ان يكون الشّئ مقدّمة لنفسه، فكيف تكون الأجزاء مقدّمة للكلّ مع انّها ليست الاّ عين الكلّ اذالكلّ عبارة عن نفس الأجزاء بالأسر، وح تكون الأجزاء واجبة بالوجوب النّفسى و لامعنى لوجوبها بالوجوب المقدّمى بعد كونها عين الكلّ و اتّحادها معه هذا.

و قد دفع الأشكال الشّيخ (قده) على ما فى التقريرات (١) بماحاصله: انّ الكلّ هو عبارة عن الأجزاء لابشرط، والجزء عبارة عنه بشرط لا، فالأجزاء لها لحاظان: لحاظها بشرط لافتكون اجزاء و مقدّمة، و لحاظها لابشرط فتكون عين الكلّ و ذا المقدّمة، فاختلفت المقدّمة مع ذيها اعتبارا و لحاظا هذا.

و كانّ الشّيخ (قده) قاس المقام بالهيولى والصّورة، و الجنس والفصل، و المشتّق و مبدء الأشتقاق، حيث انّهم فى ذلك المقام يفرّقون بين الهيولى و الصّورة، و بين الجنس و الفصل، باللّابشرطيّة و البشرط اللّائيّة، فانّ اجزاء الأنسان مثلا ان لوحظت بشرط لا، تكون هيولى وصورة، و يغاير كلّ منهما الآخر، و يمتنع حمل احدهما على الأخر، و حملهما على الأنسان، و حمل الأنسان على كلّ منهما. و ان لو حظت لابشرط تكون جنسا و فصلا و يصح حمل احدهما على الأخر، و حمل كلّ منهما على الأنسان، و حمل الأنسان على كلّ منهما. و كذا الحال بالنّسبة الى المشتقّ و مبدء الأشتقاق على ما تقدّم تفصيله فى مبحث المشتقّ هذا.

ولكن لايخفى عليك مافيه، فانّ قياس الأجزاء فى المقام بمثل الهيولى و الصّورة و الجنس و الفصل مع الفارق، فانّ معنى اللّابشرط الّذى يذكرونه فى ذلك المقام انّما هو بمعنى لحاظ الشّئ لابشرط عمّا يتّحد معه بنحو من الأتّحاد، سواء كان من قبيل اتّحاد المشتقّ مع ما يجرى عليه من الذّات على اختلاف انواعه: من كونه

(١) راجع مطارح الانظار، الهداية الثانية من مباحث مقدمة الواجب، «و تحقيق ذلك ان يقال...» ص ٣٨ - ٣٧

اتّحادا صدوريّا، او حلوليّا، اوغير ذلك، او كان من قبيل اتحاد الجنس و الفصل، فانّه فى مثل هذا اذا لوحظ الشّئ لابشرط كان قابلا للحمل لمكان الأتّحاد الّذى بينهما، و اين هذا ممّا نحن فيه من الأجزاء العرضيّة الّتى يكون كل جزء منها مبائنا للأخر و للكلّ؟ و لايعقل ان يتّحد الجزء مع الكلّ فى الوجود و ان لوحظ بالف لابشرط، و لايمكن حمل الفاتحة على الصّلوة و لا حمل الأنكبين على السّكنجبين.

والسّر فى ذلك: هو انّ المركّب من الأجزاء العرضيّة الّذى يكون التّركيب فيه انضماميّا لايمكن فيه اتّحاد الأجزاء بعضها مع بعض و لابعضها مع الكلّ فى الوجود، بل لكلّ وجود مغاير، سواء كان من المركّبات الأعتباريّة او كان من المركّبات الخارجيّة، فلايصح حمل الفاتحة على الصّلوة وان لوحظت لابشرط، فانّ لحاظ الفاتحة لابشرط ليس معناه لحاظها لابشرط عمّا يتّحد معها، اذ لم تتّحد هى مع شئ فى الوجود حتّى يمكن لحاظها كذلك، كما امكن لحاظ الجنس كذلك لمكان الأتّحاد الّذى بينه و بين الفصل، بل المعنى المتصّور من لحاظ الفاتحة لابشرط انّما هو لحاظها بنفسها، سواء كانت منضّمة الى غيرها او غير منضّمة، و هذا المعنى كما ترى لايوجب ان تكون عين الكلّ ولا حملها عليه، بل بعد بينهما كمال المباينه.

و هذا بخلاف التّركيب الأتّحادى بنحو من الأتّحاد، و لو كان من قبيل اتّحاد المشتق مع الّذات الّذى هو اضعف من اتّحاد الجنس و الفصل، فانّه لمكان الأتّحاد الّذى بينهما- حيث انّ وجود العرض لنفسه عين وجوده لغيره-يمكن لحاظ الأجزاء لابشرط، اى لحاظها على ما هى عليها من الأتّحاد من دون لحاظ تجرّدها عمّا اتّحد معها، فتكون بهذا اللّحاظ عين الكلّ و يصح الحمل حينئذ، كما يمكن لحاظها بشرط لا- اى لحاظها غير متّحدة- فتكون مغايرة للكل و يمتنع الحمل، و اين هذا من اجزاء المركّب بالتّركيب الأنضمامى الّذى ليس فيه شائبة الأتّحاد؟ كما فيما نحن فيه.

و بالجملة: دعوى انّ الأجزاء فى المقام ان لوحظت لابشرط تكون عين الكلّ،ما كانت ينبغى ان تصدر من مثل الشّيخ (قده) و لعلّ المقرّر لم يصل الى مراد الشّيخ (قده)

و الّذى ينبغى ان يقال فى المقام: هو انّ الكلّ عبارة عن الأجزاء بالأسر، اى مجموع الأجزاء منضمّا بعضها مع بعض، فهى بشرط الأجتماع تكون عين الكلّ، لاهى لا بشرط، كما فى التّقرير، و الأجزاء انّما تكون لابشرط. و اعتبار الكلّ و الأجزاء على هذا الوجه ممّا لااشكال فيه.

ولكن مع ذلك اشكال دخول الأجزاء فى محلّ النّزاع بعد على حاله، لأنّه هب ان الأجزاء انّما تكون لابشرط، و الكلّ يكون بشرط الأنضمام، الاّ انّ اللّابشرط لمّا كان يجتمع مع الف شرط من دون ان يكون ذلك موجبا لتبدّل فى ذاته و تغيّر فى حقيقته، فالفاتحة الّتى تكون لابشرط هى بعينها الفاتحة الّتى تكون منضمّة الى السّورة والرّكوع و السّجود و غير ذلك من اجزاء الصّلوة، فانّ لابشرطيّتها لايمنع عن انضمام الغير معها، والمفروض انّ الفاتحة الّتى تكون منضمة الى غيرها واجبة بالوجوب النّفسى المتعلّق بالكلّ، و ليس هناك ذات اخرى و شئ آخر يكون واجبا بالوجوب المقدّمى.

و حاصل الكلام: انّ اعتبار الجزء لابشرط واعتبار الكلّ بشرط الأنضمام، لايدفع اشكال كون ما وجب بالوجوب النّفسى يلزم ان يكون واجبا مقدّميا لنفسه بناء على دخول الأجزاء فى محلّ النّزاع، فانّ الأجزاء الّتى اعتبرت لابشرط هى بعينها تكون منضما بعضها مع بعض، لما عرفت من انّ اللّاشرطيّة لا تنافى الأنضمام، و ما يكون واجبا بالوجوب النّفسى هو هذه الأجزاء المنضّمة بعينها، فيعود محذور كون الشّئ واجبا مقدّميّا لنفسه الواجب بالوجوب النّفسى حسب الفرض.

هذا حاصل ما افاده شيخنا الأستاد مدّ ظلّه فى تقريب الأشكال فى الدّورة السّابقة على ما حكى عنه، وكانّ الأشكال كان قويّا فى نظره سابقا ورجّح قول من قال بخروج الأجزاء عن محلّ النّزاع، ولكنّه فى هذه الدّورة قد ضعّف الأشكال و بنى على دخول الأجزاء فى محلّ النّزاع.

و حاصل ما افاده فى وجه ذلك: هو انّ المراد من البشرط الشّيئيّة الّتى هى عبارة عن الكلّ ليس مجرّد انضمام الأجزاء بعضها مع بعض بمعنى مجرّد الأجتماع فى الوجود، حتّى يقال: انّ لابشرطيّة الأجزاء لاينافى هذا الأنضمام و الأجتماع فى

الوجود بل هى هى بعينها لأنّ اللابشرط يجامع هذا الأنضمام فلا يحصل المغايرة بين الأجزاء والكل، بل المراد من البشرط الشيئية فى المقام هو لحاظ الجملة شيئاً واحدا على وجه يكون للأجزاء المجتمعة حالة وحدة بها يقوم الملاك والمصلحة، و هذا المعنى من البشرط الشيئيّة يباين اللابشرطيّة و يضادّه، اذ ذوات الأجزاء ح لم تكن ملحوظة بهذا اللحاظ، بل هذا اللحاظ يوجب فناء الذّوات و اندكاكها فى ضمن الوحدة على وجه لا تكون الذّوات ملحوظة الاّ تبعا، و لابشرطيّة الجزء لايمكن ان يجامع هذا المعنى من الأجتماع و الأنضمام، بل الّذى يجامعه هو مجرّد الأجتماع فى الوجود و انضمام بعضها مع بعض. ولكن قد عرفت انّه ليس المراد من الأنضمام المعتبر فى الكلّ هذا المعنى، بل الأنضمام المعتبر هو الأنضمام على وجه تكون الجملة شيئا واحدا.

و الّذى يدلّ على انّ المراد من الأنضمام المعتبر فى الكلّ هذا المعنى، هو انّه لو نوى الصّلوة لاعلى وجه لحاظ الوحدة، بل نوى كلّ جزء جزء مستقلا واتى بالأجزاء على هذا الوجه متعاقبة و منضّما بعضها مع بعض كانت صلوته باطلة. فيظهر من ذلك: انّ المعتبر فى الكلّ ليس مجرّد الأنضمام، بل لابدّ من لحاظ الوحدة. و هذا المعنى من الأنضمام كما ترى متأخّر فى الرّتبة عن لحاظ ذوات الأجزاء لابشرط، اذ لابدّ اوّلاً من تصوّر ذوات الأجزاء و بعد ذلك يجعل الجملة شيئا واحدا، فحصلت المغايرة بين الأجزاء والكلّ، و تقدّم الأوّل على الثّانى. هذا غاية ما يمكن ان يوجّه دعوى مقدّميّة الأجزاء للكلّ.

ولكن مع ذلك لاينفع فى دخول الأجزاء فى محلّ النّزاع، فانّ التّقدّم المدّعى للأجزاء انّما هو التّقدم بحسب عالم اللّحاظ و التّصور، و امّا بحسب عالم الوجود و التّحقق فليس بين الأجزاء و الكلّ تقدّم و تأخّر، بل الأجزاء بوجودها العينى عين الكلّ، و تكون واجبة بنفس وجوب الكلّ، و ليس لها وجود آخر تكون به واجبة بالوجوب المقدّمى، فتأمل فى المقام جيّدا. هذا تمام الكلام فى المقدّمات الداخلية بالمعنى الأخصّ، و امّا المقدّمات الخارجيّة بالمعنى الأخصّ قد عرفت انّ ما عدا العلّة التّامّة منها داخلة فى محلّ النّزاع.

واما العلّة التامّة:

فقد يقال بخروجها عن محلّ النّزاع، نظراً الى انّ ارادة الآمر لابدّ ان تتعلّق بما تتعلّق به ارادة الفاعل، و ارادة الفاعل لا تتعلّق بالمعلول لأنّه ليس فعلا اختياريّا له، بل هو يتبع العلّة و يترشّح وجوده منها قهرا، بل ارادة الفاعل انّما تتعلّق بالعلّة الّتى هى فعل اختيارىّ له، و مقتضى الملازمة بين الأرادتين ان تكون العلّة هى متعلّقة لأرادة الآمر، فتكون هى الواجبة بالوجوب النّفسى، و لامعنى لأن تكون واجبة بالوجوب المقدّمى، و ربّما ينقل عن السّيد المرتضى (ره) القول بذلك، ولكنّ العبارة المحكيّة عنه لا تنطبق على ذلك فراجع.

و على كلّ حال الّذى ينبغى ان يقال: هو انّه تارة يكون لكلّ من العلّة و المعلول وجود مستقلّ، و كان ما بحذاء احدهما غير ما بحذاء الأخر كطلوع الشّمس الّتى يكون علّة لضوء النّهار، حيث انّ لكلّ من الطّلوع و الضّوء وجودا يخصّه، وان كان وجود الضّوء مترشّحا عن وجود الطّلوع و كان متولّدا منه، الاّ انّه مع ذلك يكون ما بحذاء احدهما غير ما بحذاء الأخر.

و اخرى لايكون كذلك ، بل كان هناك وجود واحد معنون بعنوانين: عنوان اوّلى، وعنوان ثانوىّ، كالألقاء و الأحراق، و الغسل و الطّهارة، حيث انّه ليس هناك الاّ فعل واحد، و يكون هذا الفعل بعنوانه الأوّلى القاء او غسلا، و بعنوانه الثّانوى احراقا او تطهيرا، و ليس ما بحذاء الألقاء او الغسل غير ما بحذاء الأحراق اوالطهارة، بل هوهو ولذا يحمل احدهما على الآخر فيقال: الألقاء احراق و بالعكس والغسل طهارة و بالعكس، لما بين العنوانين من الأتّحاد فى الوجود.

فان كانت العلّة على الوجه الأوّل بحيث يغاير وجودها وجود المعلول، فالحقّ انّها داخلة فى محلّ النّزاع، و تكون واجبة بالوجوب المقدّمى، و الّذى يكون واجبا بالوجوب النّفسى هو المعلول، و ارادة الفاعل انّما تتعلّق به لكونه مقدورا له ولو بالواسطة، و لايعتبر فى متعلّق التّكليف ازيد من ذلك. ولايمكن ان تكون العلّة واجبة بالوجوب النّفسى مع انّ المصلحة و الملاك قائمة بالمعلول، بل الّذى يكون واجبا بالوجوب النّفسى هو المعلول، و هو الّذى تتعلق به ارادة الفاعل و الآمر، و

العلّة لا تكون واجبة الاّ بالوجوب المقدّمى.

و ان كانت العلّة على الوجه الثّانى اى لم يكن هناك وجودان منحازان، بل كان هناك فعل واحد معنون بعنوانين طوليين، فالحقّ انّه ليس هناك الاّ وجوب نفسىّ تعلّق بالفعل، غايته انّه لابعنوانه الأوّلى بل بعنوانه الثّانوى، فانّ الأمر بالأحراق امر بالألقاء و الأمر بالألقاء امر بالأحراق، وكذا الحال فى الغسل و الطّهارة و الأنحناء و التّعظيم، و غير ذلك من العناو ين التّوليديّة، و ذلك لوضوح انّه لم يصدر من المكلّف فعلان يكون احدهما الألقاء و الأخر احراقا، بل ليس هناك الاّ فعل واحد معنون بعنوانين: عنوان اوّلى و عنوان ثانوىّ، بل ليس ذلك فى الحقيقة من باب العلّة و المعلول، اذ العلّة و المعلول يستدعيان وجودين، و ليس هنا الاّ وجود واحد و فعل واحد، فليس الأحراق معلولا للألقاء، بل المعلول والمسبّب التّوليدى هو الأحتراق لا الأحراق الّذى هو فعل المكلّف، و كذا لكلام فى الغسل و التّطهير، حيث انّ التّطهير ليس معلولا للغسل، بل المعلول هو الطّهارة. ومن ذلك ظهر انّ اطلاق المسبّبات التّوليديّة على العناو ين التّوليديّة لايخلو عن مسامحة، لأنّ المسبّب التّوليدىّ ما كان له وجود يخصّه غير وجود السّبب كطلوع الشّمس و اضائة النّهار، وليس المقام من هذا القبيل، مثلا فرق بين فرى الأوداج الّذى يكون معنونا بعنوان القتل، و بين اسقاء السّم الّذى يتولّد منه القتل، فانّ القتل فى الأوّل يكون من العناو ين التّوليديّة، و فى الثّانى يكون من المسبّبات التّوليديّة، و الأسباب الّتى جعلوها موجبة للضّمان فى مقابل المباشرة كلّها ترجع الى المسبّبات التّوليديّة، فتأمل جيّدا.

فالألقاء او الغسل ليس واجبا بالوجوب المقدّمى، بل هو واجب بالوجوب النّفسى، غايته لابعنوانه الأوّلى اى بما انّه القاء او صبّ الماء، بل بعنوانه الثّانوى اى بما انّه احراق وافراغ للمحلّ عن النّجاسة. و الّذى يدلّ على انّه ليس هناك فعلان و ليس من باب المقدّمة و ذى المقدّمة، هو صحّة حمل احدهما على الأخر و صحّة تعلّق التّكليف بكلّ منهما، كما ورد: اغسل ثوبك عن ابوال ما لا يوكل، و ورد ايضاً و ثيابك فطهّر.

و بالجملة باب العناو ين التوليديّة، ليس من باب المقدّمة و ذى المقدّمة، فليس هناك الاّ واجب نفسىّ واحد تعلّق بالفعل لابما هو و بعنوانه الأولى، بل بعنوانه الثّانوى. هذا تمام الكلام فى المقدّمات الدّاخليّة و الخارجيّة بمعناهما الأعمّ والأخصّ.

و من جملة تقسيمات المقدّمة:

تقسيمها الى العقليّة و العادّية و الشّرعيّة. و المراد من الشّرعيّة الشّروط و الموانع، و قد تقدّم انّها مندرجة فى المقدّمات الدّاخليّة او الخارجيّة على اختلاف الأعتبارين. و المراد من العاديّة ماجرت العادة على التّوقّف عليها كنصب السّلم، و هى فى الحقيقة ترجع الى العقليّة باعتبار وليس هذا تقسيما آخر للمقدّمة، بل تكون من الخارجيّة بالمعنى الأخصّ.

و قد تقسم المقدّمة الى مقدّمة الصّحة و مقدّمة الوجود، و مقدّمة الصّحة ترجع الى مقدّمة الوجود، وهى تدخل فى المقدّمة الدّاخليّة او الخارجيّة.

وقد تقسم ايضاً الى مقدّمة العلم ومقدّمة الوجود، و لايخفى انّ مقدّمة العلم ليست من اقسام المقدّمة المبحوث عنها فى المقام، بل هى مقدّمة للعلم بتحقّق الأمتثال الّذى يحكم به العقل فى موارد العلم الأجمالى.

ومن جملة تقسيمات المقدّمة:

تقسيمها الى المقارنة، و المتقدّمة، والمتأخّرة فى الوجود، و هى المعبّر عنها بالشّرط المتأخّر، و قد وقع النّزاع فى جوازه و امتناعه. و تحرير محلّ النّزاع يتوقّف على تقديم امور:

(الأمرالأوّل)

ينبغى خروج شرط متعلّق التّكليف عن حريم النّزاع، لأنّ حال الشّرط حال الجزء فى توقّف الأمتثال عليه و عدم الخروج عن عهدة التّكليف الاّ به، فكما انّه لااشكال فيما اذا كان بعض اجزاء المركّب متأخّرا عن الأخر فى الوجود ومنفصلا عنه فى الزّمان، كما اذا امر بمركّب بعض اجزائه فى اوّل النّهار و البعض الأخر فى آخر النّهار، كذلك لاينبغى الأشكال فيما اذا كان شرط الواجب متأخّرا فى

الوجود ومنفصلا عنه فى الزّمان، و مجرّد دخول الجزء قيدا و تقييدا فى المركّب و خروج الشّرط قيدا لايكون فارقا فى المقام بعد ما كان التّقييد داخلا فى متعلّق التّكليف.

و الحاصل: انّ اشكال الشّرط المتأخّر انّما هو لزوم الخلف و المناقضة، و تقدّم المعلول على علّته، وتاثير المعدوم فى الموجود على ما سيأتى بيانه، و شئ من ذلك لايجرى فى شرط متعلّق التّكليف، لأنّه بعد ما كان الملاك و الأمتثال والخروج عن عهدة التّكليف موقوفا على حصول التقييد الحاصل بحصول ذات القيد، فاىّ خلف يلزم؟ و اىّ معلول يتقدّم على علّته؟ او اىّ معدوم يؤثّر فى الموجود؟ فاىّ محذور يلزم اذا كان غسل اللّيل المستقبل شرطا فى صحّة صوم المستحاضة؟ فانّ حقيقة الأشتراط يرجع الى انّ الأضافة الحاصلة بين الصّوم و الغسل شرط فى صحّة الصوم، بحيث لايكون الصّوم صحيحا الاّ بحصول الأضافة الحاصلة بالغسل.

نعم لو قلنا: انّ غسل اللّيل المستقبل موجب لرفع حدث الأستحاضة عن الزّمان الماضى، بحيث يكون غسل المغرب يوجب رفع الحدث من الظّهر، او قلنا: انّ غسل اللّيل يوجب تحقّق الأمتثال من السّابق وان لم يوجب رفع الحدث عنه، كان الأشكال فى الشّرط المتأخّر جاريا فيه كما لايخفى، الاّ انّ حديث جعل الغسل شرطا للصّوم لايقتضى ذلك، بل اقصاه انّه لايتحقّق صحّة الصّوم الاّ به، غايته انّه لا على وجه الجزئيّة، بل على وجه القيدية، و ذلك ممّا لا محذور فيه بعد ما كان الغسل فعلا اختياريّا للمكلّف و كان قادرا على ايجاده فى موطنه، فتسرية اشكال الشّرط المتأخّر الى قيود متعلّق التّكليف ممّا لاوجه له.

(الأمر الثّانى)

لااشكال فى خروج العلل الفائتة عن حريم النّزاع، فانّ العلل الفائتة غالبا متأخّرة فى الوجود عمّا تترتّب عليه، و ليست هى بوجودها العينى علّة للأرادة و حركة العضلات نحو ما تترتّب عليه حتّى يلزم تاثير المعدوم فى الموجود، و تقدّم المعلول على علّته، بل العلّة و المحرّك هو وجوده ا العلمى، مثلا علم التّجار بترتّب النّوم على السّرير موجب لحركة عضلا ته نحو صنع السّرير، و كذا علم المستقبل

بمجيئ زيد فى الغد يوجب ارادته للأستقبال، و لااثر لوجودهما العينى فى ذلك، فانّ من لم يعلم بقدوم زيد فى الغد لايتحقّق منه ارادة الأستقبال و ان فرض قدومه فى الغد، كما انّ علمه بقدومه يوجب ارادة الأستقبال و ان فرض عدم قدومه، فالمؤثّر هو الوجود العلمى، و كذا الحال فى علل التّشريع، فانّ علل التّشريع هى العلل الفائتة و لا فرق بينهما، الاّ انّهم اصطلحوا فى التّعبير عنها فى الشّرعيّات بعلل التّشريع وحكم التّشريع، و فى التّكوينيّات بالعلل الفائتة، وعلى كلّ حال علم الآمر بترتّب الحكمة موجب للأمر وان كانت هى بوجودها العينى متأخّرة عن الأمر، فما كان من العلل الفائتة و العلل التّشريعيّة لايندرج فى الشّرط المتأخّر المبحوث عنه فى المقام، و ذلك واضح.

(الأمر الثّالث)

ليس المراد من الشّرط المتأخّر المبحوث عنه فى المقام باب الأضافات والعناوين الأنتزاعيّة، كالتّقدّم، والتّأخّر، و السّبق، واللّحوق، و التّعقب، و غير ذلك من الأضافات و الأمور الأنتزاعيّة، فلوكان عنوان التّقدم والتّعقّب شرطا لوضع او تكليف لايكون ذلك من الشّرط المتأخّر، و لايلزم الخلف و تاثير المعدوم فى الموجود و تقدّم المعلول على علّته، و ذلك لأنّ عنوان التّقدم ينتزع من ذات المتقدم عند تأخر شيء عنه، ولا يتوقف انتزاع عنوان التقدم عن شيء على وجودالمتأخر فى موطن الأنتزاع، بل فى بعض المقامات ممّا لايمكن ذلك، كتقدّم بعض اجزاء الزّمان على بعض، فانّ عنوان التّقدم ينتزع لليوم الحاضر لتحقّق الغد فى موطنه، فيقال: هذا اليوم متقدّم على غد، و لايتوقّف انتزاع عنوان التقدّم لليوم الحاضر على مجيء الغد، بل لايصح لتصرّم اليوم الحاضر عند مجيء الغد، ولامعنى لأتّصافه بالتّقدم حال تصرّمه وانعدامه. هذا حال الزّمان، و قس على ذلك حال الزّمانيّات الطّوليّة فى الزّمان، حيث يكون احد الزّمانيين مقدّما على الأخر فى موطن وجوده لمكان وجود المتأخّر فى موطنه، فيقال زيد مقدّم على عمرو و لو لم يكن عمرو موجودا فى الحال، بل يكفى وجوده فيما بعد فى انتزاع عنوان التّقدّم لزيد فى موطن وجوده.

* * *

(الأمر الرّابع)

لااشكال فى خروج العلل العقليّة عن حريم النّزاع مط بجميع اقسامها و شئونها: من البسيطة، والمركّبة، و التّامّة، و النّاقصّة، و الشّرط، و المقتضى، وعدم المانع،و المعدّ، و كلّ ما يكون له دخل فى التّاثير، سواء كان له دخل فى تأثير المقتضى كالشّرط و عدم المانع، او كان له دخل فى وجود المعلول بحيث يترشّح منه وجود المعلول كالمقتضى، فانّ امتناع تأخّر بعض اجزاء العلّة عن المعلول من القضايا الّتى قياساتها معها، ولايحتاج الى مؤنة برهان، لأنّ اجزاء العلّة بجميع اقسامها تكون ممّا لها دخل فى وجود المعلول على اختلاف مراتب الدّخل حسب اختلاف مراتب اجزاء العلّة من الجزء الأخير منها الى اوّل مقدّمة اعداديّة، و يشترك الكلّ فى اعطاء الوجود للمعلول، و معلوم: انّ فاقد الشّئ لايكون معطى الشّئ، و كيف يعقل الأفاضة و الرّشح ممّا لاحظ له من الوجود.

و بالجملة: امتناع الشّرط المتاخّر فى باب العلل العقليّة اوضح من ان يحتاج الى بيان بعد تصوّر معنى العليّة و المعلوليّة. و عليك بمراجعة (١) ما علّقه السّيّد

---

(١) هذا اشارة الى ما ذكره الفقيه الجليل السيد محمدكاظم الطباطبائى فى التعليقه فى دفع ما افاده الشيخ قدس سره فى المكاسب من عدم الفرق فى استحالة تأثير المتأخر فى المتقدم شرطاً كان او سبباً بين الامور العقليّه والشرعيّه.

توضيح ذلك :

ان صاحب الجواهر قدس سره التزم بكاشفية الاجازه فى العقد الفضولى و ذكر ان استحالة تأثير المتأخر فى المتقدم سبباً كان او شرطاً تختص بالامورالعقليه، و اما الاعتباريات و منها المجعولات الشرعية ليست مجرى هذه القاعدة ،وذكر ان الشارع كثيراً ما جعل ما يشبه تقديم السبب على المسبب كغسل الجمعة يوم الخميس و اعطاء الفطرة قبل وقته فضلاً عن تقدم المشروط على الشرط كغسل الفجر بعدالفجر للمستحاضة الصائمة و...

و دفعه الشيخ قدس سره: بانه لا فرق فيما فرض شرطاً او سبباً بين الشرعى و غيره، و تكثير الا مثلة لا يوجب وقوع المحال العقلى.

و اورد عليه السيد فى حاشيته على المكاسب بما هذا لفظه:

«و دعوى ان ذلك من المحال العقلى، و تكثيرالامثلة لا يوجب وقوعه مدفوعة.

اولاً: بان الوجه فى الاستحالة ليس الا كونه معدوماً ولايمكن تأثير المعدوم فى الموجود و هذا يستلزم عدم

الطّباطبائى ره على المكاسب فى باب الأجازة فى العقد الفضولى، ليظهر لك ماوقع فى كلامه من الخلط والأشتباه.

اذا عرفت هذه الأمور، ظهر لك انّ محلّ النّزاع فى الشّرط المتأخّر انّماهو فى الشّرعيّات فى خصوص شروط الوضع و التّكليف، و بعبارة اخرى: محل الكلام انما هو فى موضوعات الأحكام وضعية كانت او تكليفية، فقيود متعلق التكليف، و

جواز تقدم الشرط ايضاً على المشروط،لانه حال وجود المشروط معدوم، و كذا تقدم المقتضى و اجزائه، و لازم هذا التزام ان المؤثر فى النفل (التاء) من قوله: (قبلت) و ان الاجزاء السابقة ليست بمؤثرة او انها معدات.

و ثانياً: بامكان دعوى ان المؤثر انما هوالوجود الدهرى للاجازة وهو متحقق حال العقد و انما تأخره فى سلسلة الزمان.

و ثالثاً: نقول: ان الممتنع انما هو تأثير المعدوم الصرف، لا ما يوجد ولو بعد ذلك .

و رابعاً: على فرض تسليم الامتناع نقول: ان ذلك مسلّم فيما اذا كان المؤثر تاماً لامجرد المدخليّة، فان التأخر فى مثل هذا مما لا مانع منه، و ادل الدليل على امكانه وقوعه اما فى الشرعيات ففوق حدالاحصاء، و امّا فى العقليّات فلانّ من المعلوم ان وصف التعقب مثلاً متحقق حين العقد مع انه موقوف على وجود الاجازة بعد ذلك ، فان كانت فى علم الله موجودة فيما بعد فهو متصف الان بهذاالوصف والا فلا، لايقال: انه من الامور الاعتباريّه.

لانا نقول: لولم يكن هناك معتبر ايضاً يكون هذاالوصف متحققاً، و كذا الكلام فى وصف الاولوية والتقدم مثلاً يوم اول الشهر متصف الان بانه اول، مع انه مشروط بوجود اليوم الثانى بعد ذلك و متصف بالتقدم فعلاً مع انه مشروط بمجيئ التأخر، و هكذا الجزء الاول من الصلوة متصف بانه صلوة اذا وجد فى علم الله بقية الاجزاء، و كذا لو اشتغل بتصوير صورة من اول الشروع يقال: انه مشتغل بالتصوير بشرط ان ياتى ببقية الاجزاء، و هكذا امساك اول الفجر صوم لو بقى الى الآخر، و كذا لوهيّأ غذاء للضيف يقال: انه فيه مصلحة وليس بلغو اذا جاء الضيف بعدذلك ، والا فهو من اول الامر متصف بانه لغو، و كذا لوحفر بئراً ليصل الى الماء فانه متصف من الاوّل بعدم اللغويه ان وصل اليه، والا فباللغويّة، و هكذا الى ماشاء الله من اتصاف شىء بوصف فعلى مع اناطته بوجود مستقبل.

بل اقول: لا مانع من ان يدعى مدع ان النفوس الفلكية والاوضاع السماويّة والارضيّة كما ان كل سابق معدٍ لوجود اللاحق كذلك كل لاحق له مدخلية فى وجودالسابق.

بل يمكن ان يقال: ان جميع اجزاء العالم مرتبطة بمعنى انه لولا هذا لم يوجد ذاك و بالعكس، فلولم يوجد الغد لم يوجد اليوم، و هكذا، فجميع العالم موجود واحد تدريجى ولا يمكن ايجاد بعضه من دون بعض والانصاف: انه لاساد لهذا الاحتمال ولا دليل على بطلان هذاالمقال...» (حاشية السيد على المكاسب. كتاب البيع. فى تحقيق وجوه الكشف والنقل ص١٥٠

العلل الفائتة، و الأمور الأنتزاعيّة، و العلل العقليّة،خارجة عن حريم النّزاع.

و بعد ذلك نقول: انّ امتناع الشّرط المتأخر فى موضوعات الأحكام يتوقّف على بيان المراد من الموضوع، و هو يتوقّف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقيّة و القضايا الخارجيّة، وانّ المجعولات الشّرعيّة انّما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة لا القضايا الخارجيّة، وقد تقدّم منّا شطر من الكلام فى ذلك فى باب الواجب المشروط والمطلق،ولابأس بالأشارة الأجماليّة اليه ثانيا.

فنقول: القضايا الخارجيّة عبارة عن قضايا جزئيّة شخصيّة خارجيّة، كقوله: يازيد اكرم عمروا، و يا عمرو حجّ، و يابكر صلّ، و غير ذلك من القضايا المتوجّهة الى آحاد النّاس من دون ان يجمعها جامع، و هذا بخلاف القضايا الحقيقيّة، فانّ الأشخاص و الآحاد لم تلاحظ فيها، و انّما الملحوظ فيها عنوان كلّى رتّب المحمول عليه، كما اذا قيل: اهن الجاهل، و اكرم العالم، فانّ الملحوظ هو عنوان الجاهل و العالم و يكون هو الموضوع لوجوب الأكرام من غير ان يكون للآمر نظر الى زيد و عمرو و بكر، بل ان كان زيد من افراد العالم او الجاهل فالعنوان ينطبق عليه قهرا، كما هو الشّان فى جميع القضايا الحقيقية ، حيث يكون الموضوع فيها هوالعنوان الكلى الجامع و يكون ذلك العنوان بمنزلة الكبرى الكليّة، و من هنا يحتاج فى اثبات المحمول لموضوع خاصّ الى تاليف قياس، و يجعل الموضوع الخاصّ صغرى القياس و العنوان الكلّى كبرى القياس، فيقال: زيد عالم و كلّ عالم يجب اكرامه فزيد يجب اكرامه، و هذا بخلاف القضايا الخارجيّة، فانّ المحمول فيها ثابت لموضوعه ابتداء من دون توسّط قياس كما هو واضح، و قد استقصينا الكلام فى الفرق بين القضيّة الحقيقيّة و القضيّة الخارجيّة والأمور الّتى تترتّب عليه، و الغرض فى المقام مجرّد الأشارة الى الفرق، حيث انّ المقام ايضاً من تلك الأمور المترتّبة على الفرق بين القضّيتين. و مجمل الفرق بينهما: هو انّ الموضوع فى القضيّة الحقيقيّة حمليّة كانت او شرطيّة، خبريّة كانت او انشائيّة، هو العنوان الكلّى الجامع بين ما ينطبق عليه من الأفراد، و فى القضيّة الخارجيّة يكون هو الشّخص الخارجى الجزئىّ، و يتفرّع على هذا الفرق امور تقدّمت الأشارة اليها ـ منها: انّ العلم انّما يكون له دخل فى القضيّة

الخارجيّة دون القضيّة الحقيقيّة.

و توضيح ذلك: هو انّ حركة ارادة الفاعل نحو الفعل، او الآمر نحو الأمر انّما يكون لمكان علم الفاعل و الآمر بما يترتّب على فعله وامره، و ما يعتبر فيه من القيود و الشّرائط، و ليس لوجود تلك القيود دخل فى الأرادة، بل الّذى يكون له دخل فيها هو العلم بتحقّقها، مثلا لو كان لعلم زيد دخل فى اكرامه، فمتى كان الشّخص عالما بانّ زيدا عالم يقدم على اكرامه مباشرة او يامر باكرامه، سواء كان زيد فى الواقع عالما او لم يكن، و ان لم يكن الشّخص عالما بعلم زيد لايباشر اكرامه و لايأمر به وان كان فى الواقع عالما، فدخل العلم فى وجوب اكرام زيد يلحق بالعلل الفائتة الّتى قد عرفت انّها انّما تؤثّر بوجودها العلمى لابوجودها الواقعى، وهكذا الحال فى سائر الأمور الخارجيّة، مثلا العلم بوجود الأسد فى الطّريق يوجب الفرار لانفس وجود الأسد واقعا، وكذا العلم بوجود الماء فى الطريق يوجب الطلب لانفس الماء، و هكذا جميع القضايا الشّخصيّة حمليّة كانت او انشائيّة المدار فيها انّما يكون على العلم بوجود ما يعتبر فى ثبوت المحمول، لاعلى نفس الثّبوت الواقعى.

وهذابخلاف القضايا الحقيقيّة، فانّه لادخل للعلم فيها اصلا، لمكان انّ الموضوع فيها انّما هو العنوان الكلّى الجامع لما يعتبر فيه من القيود والشرائط، والمحمول فيها انما هو مترتب على ذلك العنوان الجامع، ولا دخل لعلم الآمر بتحقق تلك القيود و عدم تحقّقها، بل المدار على تحقّقها العينى الخارجىّ، مثلا الموضوع فى مثل ـ لله على النّاس حجّ البيت الخ ـ انّما هو المستطيع، فان كان زيد مستطيعا يجب عليه الحجّ و يترتّب عليه المحمول، و لو فرض انّ الآمر لم يعلم باستطاعة زيد بل علم عدم استطاعته. و لو لم يكن مستطيعا لايجب عليه الحجّ و لو فرض انّ الآمر علم بكونه مستطيعا. فالقضيّة الخارجيّة انّما تكون فى طريق النّقيض للقضيّة الحقيقيّة من حيث دخل العلم و عدمه. و ان اردت توضيح ذلك فعليك بمراجعة ما سطرناه فى الواجب المعلّق.(١)

(١) راجع بحث الواجب المعلق من مباحث تقسيمات الواجب من هذاالكتاب، ص ١٧٠

اذا عرفت ذلك

فنقول: لاينبغى الأشكال فى انّ المجعولات الشّرعيّة ليست على نهج القضايا الشخصيّة الخارجيّة، بحيث يكون ما ورد فى الكتاب و السّنة اخبارات عن انشائآت لاحقة، حتّى يكون لكلّ فرد من افراد المكلّفين انشآء يخصّه عند وجوده، فانّ ذلك ضرورىّ البطلان كما اوضحناه فيما سبق، بل هى انشائآت ازليّة، و ان المجعولات الشّرعيّة انّما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة، كما هو ظاهر ما ورد فى الكتاب و السّنة.

و حيث عرفت الفرق بين القضيّتين، و انّ المجعولات الشّرعيّة ليست على نهج القضايا الخارجيّة، ظهر لك المراد من موضوعات الأحكام الّتى هى محلّ النّزاع فى المقام، و انّها عبارة عن العناو ين الكليّة الملحوظة مرءآة لمصاديقها المقدّر وجودها فى ترتّب المحمولات عليها، و يكون نسبة ذلك الموضوع الى المحمول نسبة العلّة الى معلولها و ان لم يكن من ذاك الباب حقيقة بناء على المختار من عدم جعل السّببيّة، الاّ انّه يكون نظير ذلك من حيث التّوقّف و التّرتّب، فحقيقة النّزاع فى الشّرط المتأخّر يرجع الى تأخّر بعض ما فرض دخيلا فى الموضوع على جهة الجزئيّة او الشّرطيّة عن الحكم التّكليفى او الوضعىّ، بان يتقدّم الحكم على بعض اجزاء موضوعه.

و ممّا ذكرنا ظهر انّ ما صنعه فى الكفاية (١) و الفوائد (٢) من ارجاع الشّرط المتأخّر الى الوجود العلمى و الى عالم اللّحاظ، ممّا لاماسّ له فيما هو محلّ النّزاع، و خروج عن موضوع البحث بالكليّة، فانّ تاثير الوجود العلمى انّما يكون فى العلل الفائتة، لافى موضوعات الأحكام. وارجاع الشّرط المتأخّر فى باب الأحكام الى الوجود العلمى لايستقيم، الاّ اذا جعلنا الأحكام من قبيل القضايا الخارجيّة، وان يكون ما ورد فى الكتاب اخبارا عن انشاء لاحق عند تحقّق افراد المكلّفين،

---

(١) راجع كفاية الاصول، الجلد الاول، مباحث مقدمة الواجب منها تقسيمها الى المتقدم والمتأخر بحسب الوجود بالاضافة الى ذى المقدّمة. ص ١٤٥ الى ١٤٨

(٢) راجع الفوائد، المطبوعة في آخر حاشية على الرسائل ص٢٩١، فائدة: لايخفى ان قضية الاشتراط تقدم الشرط على المشروط...

فيكون لكلّ فرد انشاء يخصّه عند وجوده، وح يكون المناط هو علم الآمر بواجديّة الفرد لمناط حكمه من كونه عالما مستطيعاً، او كون هذا العقد ممّا يلحقه اجازة المالك، و غير ذلك من العناو ين الّتى تكون فى القضايا الخارجيّة كلّها من اللعلل الفائتة الّتى تكون بوجودها العلمى مؤثرة، على ما تقدّم بيانه، و ليس فى القضايا الخارجيّة طائفتان: طائفة تسمّى بموضوعات الأحكام، و طائفة تسمّى بالعلل الفائتة و علل التّشريع، كما كان فى القضايا الحقيقيّة كذلك، اى كان لكلّ قضيّة طائفتان: موضوع الحكم، و علّة التّشريع، بناء على ما ذهبت اليه العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح و المفاسد.

و هذا بخلاف القضيّة الخارجيّة، فانّ جميع العناو ين فيها تكون من علل التّشريع، و ليس لها موضوع يترتب الحكم عليه سوى شخص زيد، و ما عدا شخص زيد لا دخل له فى الحكم بوجوده العينى، و انّما يكون له دخل بوجوده العلمى، و من هنا تسالم الفقهاء: على انّه لو اذن لزيد فى اكل الطعام او دخول الدّار لمكان علمه بانّ زيدا صديق له جاز لزيد اكل الطعام او دخول الدّار، و ان لم يكن فى الواقع **صديقا** له، بل كان عدوّا له، لأنّ الأذن قد تعلّق بشخص زيد و لااثر لعلمه **بصداقته** فى جواز الدّخول، و انّما يكون العلم له دخل فى نفس اذنه.

وهذا بخلاف ما اذا اذن لعنوان صديقه و قال: من كان صديقى فليدخل، **او قيّد** الحكم بالصّداقة و قال: يا زيد ادخل الدّار ان كنت صديقى، فانّه فى مثل هذا لايجوز لزيد دخول الدّار اذا لم يكن صديقا و ان علم الآذن بانّه صديق، فانّه ليس المدار على علم الآذن، بل المدار على واقع الصّداقة، من غير فرق بين اخذ الصّداقة عنوانا او قيدا من الجهة الّتى نحن فيها.

نعم: بينهما فرق من جهة اخرى: و هو انّه لو اخذ الشّئ على جهة العنوانيّة اوجب تعدّى الحكم عن مورده الى كلّ ما يكون العنوان منطبقا عليه، فلو قال مخاطبا لزيد: **يا صديقى** ادخل الدّار جاز لعمرو ايضاً دخول الدّار اذا كان صديقا، الاّ اذا **علم مدخليّة خصوصيّة** زيد فيخرج العنوان عن كونه تمام الموضوع. وهذا بخلاف ما **اذا كان قيدا**، فانّه لايجوز لغيرزيد دخول الدّار وان كان مشاركا له فى القيد، و

تفترق العنوانيّة والقيديّة ايضاً فى باب العقود، حيث انّ العقد على عنوان يوجب بطلان العقد عند تخلّفه، بخلاف العقد على مقيّد، فانّه عند تخلّف القيد يوجب الخيار.

و على كلّ حال: قد اطلنا الكلام فى ذلك، لتوضيح انّ العلم لا دخل له فى القضايا الّتى تكون موضوعاتها العناو ين الكليّة. وانّما العلم يكون له دخل فى القضايا الشّخصيّة. و ارجاع الشّرط المتأخّر المبحوث عنه فى المقام الى الوجود العلمى وانّ المؤثّر هو العلم، لايستقيم الاّ بجعل الأحكام الشّرعيّة من قبيل القضايا الخارجيّة، ولكن هو (قده) لم يلتزم بذلك، و لايمكن الألتزام به، لما تقدّم من انّ الضّرورة قاضية بانّ الأحكام الشّرعيّة كلّها من قبيل القضايا الحقيقيّة،فلامعنى لارجاع الشّرط المتأخّر الى عالم اللّحاظ و الوجود العلمى.

اذا عرفت ذلك ظهر لك : انّ امتناع الشّرط المتأخّر من القضايا الّتى قياساتها معها، و لايحتاج الى برهان، بل يكفى فى امتناعه نفس تصوّره، من غير فرق فى ذلك بين ان نقول بجعل السّببيّة، او لانقول بذلك و قلنا: انّ المجعول هو نفس الحكم الشّرعى مترتّبا على موضوعه، فانّه بناء على جعل السّببيّة يكون حال الشّرعيّات حال العقليّات، الّتى قد تقدم امتناع تاخّر العلّة فيها او جزئها او شرطها او غير ذلك ممّا له ادنى دخل فى تحقّق المعلول،عن معلولها.

و امّا توهّم انّ الممتنع هو تاخّر المقتضى الّذى يستند وجود المعلول اليه ـ دون تاخّر الشّرط حيث لامحذور فى تأخّره ـ ففساده غنىّ عن البيان، و ان كان ربّما يظهر من بعض الكلمات القول به، فانّه بعد فرض كون الشئ شرطا امّا لتأثير المقتضى، و امّا لقابليّة المحلّ ـ على الوجهين فى الشّروط العقليّة ـ كيف يعقل حصول اثر المقتضى مع عدم وجود شرطه؟ وهل هذا الاّ لزوم تقدّم المعلول على علّته؟ و امّا بناء على عدم جعل السّببيّة كما هو المختار، فلانّ الموضوع وان لم يكن علّة للحكم، الاّ انّه ملحق بالعلّة من حيث ترتّب الحكم عليه، فلايعقل تقدّم الحكم عليه بعد فرض اخذه موضوعا، للزوم الخلف، وانّ ما فرض موضوعا لم يكن موضوعا.

و امّا توهّم انّ امتناع الشّرط المتأخّر انّما يكون فى التّكو ينيّات ـ دون

الأعتباريّات و الشّرعيّات الّتى امرها بيد المعتبر والشّارع، حيث انّ له ان يعتبر كون الشّئ المتأخّر شرطا لأمر متقدّم ـ ففساده ايضاً غنىّ عن البيان، لأنّه ليس المراد من الأعتبار مجرّد لقلقة اللّسان، بل للأعتباريّات واقع، غايته انّ واقعها عين اعتبارها، و بعد اعتبار شئ شرطا لشئ و اخذه مفروض الوجود فى ترتّب الحكم عليه كما هو الشّان فى كلّ شرط، كيف يمكن تقدّم الحكم على شرطه؟ و هل هذا الاّ خلاف ما اعتبره؟

و بالجملة: بعد فرض اعتبار شئ موضوعا للحكم لايمكن ان يتخلّف و يتقدّم ذلك الحكم على موضوعه، فظهر فساد ما ذكر من الوجوه لجواز الشّرط المتأخّر.

و احسن ما قيل فى المقام من الوجوه: هو انّ الشّرط عنوان التّعقب و الوصف الأنتزاعى، وقد تقدّم عدم توقّف انتزاع وصف التّعقّب على وجود المتأخّر فى موطن الأنتزاع، بل يكفى فى الأنتزاع وجود الشّئ فى موطنه، فيكون الشّرط فى باب الفضولى هو وصف التّعقّب، و انّ السّبب للنقل و الأنتقال هو العقد المتعقّب بالأجازة، و هذا الوصف حاصل من زمن العقد هذا.

ولكن لايخفى عليك، انّ هذا الوجه وان لم يلزم منه محذور عقلىّ، و لايرد عليه شئ من المحاذير المذكورة فى الشّرط المتأخّر، الاّ انّ ارجاع الشّرط الى الأمر الأنتزاعى ووصف التّعقب يحتاج الى قيام الدّليل عليه، وان يكون ممّا يساعد عليه العقل و الأعتبار، و ليس لنا ارجاع كلّ شرط الى عنوان التّعقب.

نعم: يستقيم ذلك فى باب المركّبات الأرتباطيّة الّتى اعتبرت الوحدة فيها، كالصّوم على ما تقدّم بيانه فى الواجب المعلّق، حيث قلنا: انّ فى باب الصّوم، لمّا كان ظرف التّكليف و شرطه و امتثاله متّحدا، لمكان انّ الصّوم ليس الاّ عبارة عن الأمساكات المتتابعة فى آنات النّهار المتّصلة، و التّكليف بالأمساك فى كلّ آن مشروط بالقدرة عليه فى ذلك الآن، و امّا القدرة على الأمساكات الأخر المتأخّرة فليست شرطا للتّكليف بالأمساك فى الآن السّابق حتّى يلزم اشتراط التكليف بامر متاخّر، بل الشّرط هو تعقّب القدرة فى الآن السّابق بالقدرة فى الآن اللّاحق، فالتّكليف فى كلّ آن يكون مشروطا بالقدرة على ذلك الآن نفسه، و مشروطا ايضاً

بتعقّبها بالقدرة على الآن اللاّحق لمكان اعتبار الصّوم امرا واحدا وكون امساكاته مرتبطا بعضها مع بعض، فنفس اعتبار الوحدة و الأرتباطيّة يقتضى ان يكون الشّرط هو عنوان التّعقّب، و لا نلتمس فى ذلك دليلا آخر. وان اردت تفصيل ذلك فعليك بمراجعة ما ذكرناه فى الواجب المعلّق.

و بالجملة: اعتبار عنوان التّعقّب فى الأرتباطيّات الّتى لها جهة وحدة ممّا يساعد عليه الأعتبار، حيث انّ اصل التّكليف بالجزء السّابق و حصول امتثاله بما انّه جزء للمركّب انّما يكون بتعقّب ذلك الجزء للأجزاء الآخر، فاعتبار الوحدة فى المكلّف به يقتضى ذلك.

وليس الشّان فى باب الأجازة كذلك، لأنّ الأعتبار والعقل لايساعد على انتقال المال عن مالكه من زمن العقد لمجرّد انه يتعقّبه الرضا والأجازة، مع انّ الرضا مقوم للأنتقال، حيث انّه لايحلّ مال امرء الاّ عن طيب نفسه. و هل يمكن لأحد ان يقول: باباحة مال النّاس لمكان تحقق الرّضاء منهم بعد ذلك؟ او هل يفرق بين الأباحة و بين خروج المال عن ملكه؟ فدعوى انّ الشّرط فى باب الفضولى هو وصف التّعقّب ممّا لايساعد عليه لا العقل، ولا الدّليل، و لا الأعتبار، فلامحيص ح عن القول بالنّقل وانّه من حين الأجازة ينتقل المال الى المشترى. الاّ ان يقوم دليل على ترتيب بعض الأثار من حين الأجازة من زمن العقد، بان يقوم دليل على انّه حين ما اجاز المالك يكون النّماء للمشترى من حين العقد، و هذا فى الحقيقة يرجع الى النّقل، لأنّه من حين الأجازة ينتقل النّماء السّابق الى المشترى، كما ربّما يدّعى دلالة رواية عروة البارقى على ذلك، و هذا هوالمراد من الكشف الحكمى الذى اختاره الشيخ (قده)(١).

و ربّما حكى عن بعض المشايخ عدم الحاجة الى قيام دليل فى الكشف الحكمى، بل نفس دليل نفوذ الأجازة واعتبارها يقتضى ترتيب الأثار من حين العقد عند اجازة المالك، و ذلك لأنّ مفاد العقد هو النّقل من حينه، و الأجازة انّما

(١) راجع المكاسب، قسم البيع، تحقيق وجوه الكشف من مباحث بيع الفضولى ص ١٣٣

تتعلّق بما انشأه العاقد، فيكون مفاد الأجازة هو انفاذ ما انشأه العاقد، و قام الدّليل على صحّة انفاذ المالك ما انشأه العاقد، و المفروض انّ العاقد انّما انشأ الملكيّة من حين العقد، غايته انّ اصل الملكيّة لايمكن ان تكون حين العقد، لأستلزامه المحذور المتقدّم فى الشّرط المتأخّر، وامّا ترتيب الآثار من زمن العقد عند الأجازة فلا محذور فيه، و لا نلتمس فى ذلك دليلا آخر غير دليل صحّة الأجازة هذا.

ولكن لايخفى عليك مافيه، فانّ العاقد لم ينشأ الملكيّة من حين العقد، بل انشائه كان فى ذلك الحين، وامّا منشأه فهو اصل الملكيّة معرّاة عن الزّمان، وليس للعاقد تقييد الملكيّة من زمان خاصّ، فانّ امر ذلك ليس بيده، فهل ترى ان يكون للعاقد انشاء الملكيّة من قبل السنة؟

و بالجملة: المنشأ هو اصل الملكيّة معرّاة عن الزّمان،و الأجازة انّما تتعلّق باصل الملكيّة المنشأة، و دليل نفوذها لايقتضى ازيد من تحقّق الملكيّة، و مقتضى ذلك هو النّقل من حيث الملكيّة و من حيث الآثار، فالكشف الحكمى لابدّ من قيام الدّليل عليه، و الاّ فالقاعدة لا تقتضى ازيد من النّقل.

و ما استدلّ به على بطلان النّقل و انّ القاعدة تقتضى الكشف الحقيقى: من انّ العقد عدم حين الأجازة، فلو قيل بالنّقل يلزم تاثير المعدوم فى الموجود، و هذا هوالذى حكاه الفخر عن بعض، و ليس من كلام نفس الفخر ـ على ما حكاه شيخنا الأستاد من عبارته ـ حيث نقل (مدظله) انّ الفخر بعد ما نقل الأستدلال بذلك ردّه والتزم بالنّقل بعد التّنزّل و القول بصحّة عقد الفضولى، و الاّ فهو منكر لأصل صحّة الفضولى

و على كلّ حال: انّ الأستدلال للكشف بذلك واضح الفساد، فانّ العقد بناء على كون الأجازة شرطا يكون حاله حال العقد فى الصّرف و السّلم، حيث تتوقّف الملكيّة على القبض فيهما، و ليس المقام من باب التّاثير و التأثّر حتى يقال: يلزم تأثير المعدوم فى الموجود، لأنّ التأثير و التأثّر انّما يكون بناء على جعل السّببيّة الّذى قد ابطلناه.

و امّا بناء على انّ المجعول هو الحكم على فرض وجود موضوعه فلايلزم تأثير

المعدوم فى الموجود، بل غايته انّ الشّارع رتّب الملكيّة على الأيجاب و القبول و الأجازة، فيكون كلّ من الأيجاب و القبول و الأجازة جزء الموضوع، و لايلزم ان تكون اجزاء الموضوع مجتمعة فى الزّمان، بل يكفى وجودها ولو متفرّقة، و يكون نسبة الجزء السّابق الى اللّاحق نسبة المعدّ فى اجزاء العلّة التّكوينيّة المتصرّمة فى الوجود، حيث انّ الجزء السّابق انّما يكون معدّا و اثره ليس الاّ الأعداد و هو حاصل عند وجوده، فلايلزم تأخّر الأثر عن المؤثّر، بل اثر كلّ جزء انّما يتحقّق فى زمان ذلك الجزء، غايته انّ الأثر يختلف، فاثر الأجزاء السّابقة على الجزء الأخير من العلّة التامّة انّما هو الأعداد، واثر الجزء الأخير هو وجود المعلول، فليس فى سلسلة اجزاء العلّة المتدرّجة فى الوجود ما يلزم منه تاخّر الأثر عن المؤثّر و تاثير المعدوم فى الموجود.

و بما ذكرنا ظهر فساد مقايسة الشّرط المتأخّر بالشّرط المتقدّم، و تسرية اشكال الشّرط المتأخّر الى الشّرط المتقدّم، و ذلك لما عرفت من انّ الشّرط المتقدّم كالجزء المتقدّم ممّا لااشكال فيه حيث انّه ليس اثر المتقدّم الاّ الأعداد، و هو حاصل مقارنا لوجود المتقدّم، كما لايخفى.

هذا تمام الكلام فى تحرير محلّ النّزاع فى مقدّمة الواجب. **و بعد** ذلك نقول: لاينبغى الأشكال فى وجوب المقدّمة بالمعنى المتقدّم، لوضوح انّه لايكاد يتخلّف ارادة المقدّمة عند ارادة ذيها بعد الألتفات الى كون الشّئ مقدّمة و انّه لايمكن التّوصل الى المطلوب الاّ بها، و ان اردت توضيح ذلك، فعليك بمقايسة ارادة الآمر بارادة الفاعل، فهل ترى انّك لو اردت شيئا و كان ذلك الشّىء يتوقف على مقدمات يمكنك ان لا تريد تلك المقدمات؟ لا بل لابد من ان تتولد ارادة المقدمات من ارادة ذلك الشىء قهرا عليك، بحيث لايمكنك ان لا تريد بعد الألتفات الى المقدّمات، و الاّ يلزم ان لا تريد ذا المقدّمة، وهذا واضح وجدانا، وارادة الآمر حالها حال ارادة الفاعل.

و دعوى انّه لا موجب لأرادة المقدّمات ـ بعد حكم العقل بانّه لابد من اتيانها لتوقف الطّاعة عليها، و بعد ذلك لاحاجة الى تعلّق الأرادة بها ـ فاسدة، فانّه ليس كلامنا فى الحاجة و عدم الحاجة، بل كلامنا انّ ارادة المقدّمات تنقدح فى نفس الآمر قهرا، بحيث لايمكن ان لايريدها، فلا تصل النّوبة الى الحاجة و عدم

الحاجة، حتى يقال: لا حاجة إلى إرادتها بعد حكم العقل.

نعم: لو كان الوجوب المبحوث عنه في المقام هو الوجوب الأصلي النّاشى عن مبادى مستقلّة لكانت دعوى عدم الحاجة في محلّها، و كان الأقوى ح عدم وجوبها، إلّا انّه ليس الكلام في هذا النّحو من الوجوب، بل الكلام في الوجوب القهري التّبعي التّرشحي، و هذا النّحو من الوجوب ممّا لا بدّ منه و ان لم يكن له أثر على ما يأتي بيانه في ثمرة المسألة ـ إلاّ انّ عدم الثّمرة لا يضرّ بهذا المعنى من الوجوب القهري، و انّما يضرّ بالوجوب الأصلي النّفسي، و نحن لا نقول به.

و بالجملة: بعد شهادة الوجدان بتعلّق الإرادة بالمقدّمة عند إرادة ذيها، لا حاجة إلى إطالة الكلام في الاستدلال على ذلك بما لا يخلو عن مناقشة، فلاحظ ما استدلّ به في المقام للطّرفين، و الأولى إحالة الأمر إلى الوجدان.

و ينبغي التّنبيه على أمور:

(الأمر الأوّل)

لا إشكال في انّ وجوب المقدّمة يتبع في الإطلاق و الاشتراط وجوب ذيها، و لا يعقل ان يكون وجوبها مغايرا لوجوب ذيها، لأنّ المفروض انّ وجوبها انّما تولّد من ذلك، فلا يمكن ان يتلون بلون مغاير، و ما يشاهد في بعض المقامات من وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها فانّما هو لبرهان التّفويت، و قد تقدّم الكلام فيه سابقا.

(الأمر الثّاني)

اختلفوا في انّ معروض الوجوب في باب المقدّمة ما هو؟

فقيل: انّ معروضه هو ذات المقدّمة مط.

وقيل: انّ معروضه هو الذّات الموصلة إلى ذيها.

وقيل: هو الذّات عند إرادة ذيها،

و قيل: هو الذّات بشرط قصد التّوصّل بها إلى ذيها،

و لعلّ منشأ اعتبار القيود الزّائدة على الذّات هو استبعاد كون الواجب هو نفس الذّات من غير اعتبار شيء، مع انّه قد تكون الذّات محرّمة و يتوقّف واجب أهمّ عليها، كما لو فرض توقّف إنقاذ الغريق على التّصرّف في ملك الغير، فان القول بكون

التّصرف واجبا مط و لو لم يكن من قصد المتصّرف انقاذ الغريق- بل تصرّف للعدوان، او للتنزه والتفرّج- ممّا يأباه الذّوق و لا يساعد عليه الوجدان، و كذا يبعدان يكون خروج من وجب عليه الحجّ من داره الى السّوق لقضاء حاجة واجبا، بحيث يكون كلّما خرج من داره قد اشتغل بفعل الواجب، و يكون عوده الى داره هدما لذلك الواجب، فانّ هذا بعيد غايته.

و لمكان هذا الأستبعاد قيّد صاحب المعالم (ره) (١) وجوب المقدّمة بقيد ارادة ذيها، فلا تتّصف المقدّمة بالوجوب الاّ عند ارادة ذيها. و قيّد الشّيخ (قده) (٢) على ما فى التّقرير وجوبها بصورة قصد التّوصّل الى ذى المقدّمة. و قيّد (٣) صاحب الفصول بصورة التّوصّل بها الى ذيها، فيكون الواجب هو المقدّمة الموصلة. كلّ ذلك يكون دفعا للأستبعاد المذكور هذا.

ولكن لايخفى عليك، انّه لايمكن المساعدة على شئ من هذه القيود.

امّا ما اختاره صاحب المعالم (ره) حيث جعل ارادة ذى المقدّمة من قيود وجوب المقدّمة، ففيه: انّ اشتراط الوجوب بالأرادة، امّا ان يكون مقصورا على

---

(١) هذا ما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم فى آخر بحث الضد. المعالم بحث الضد ص٧٧ قال: «وايضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلاً على الوجوب فى حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لايخفى على من اعطاها حق النظر».

و قد صرح الشيخ قدس سره فى التقريرات دفعاً لهذا التوهم «ونحن بعدما اعطينا الحجج الناهضة على وجوب المقدمة حق النظر واستقصينا التأمل فيها ما وجدنا رائحة من ذلك فيها...» (مطارح الانظار، ص٧٠»

(٢) مطارح الانظار ص ٧٠ قوله: «وهل يعتبر فى وقوعه على صفة الوجوب ان يكون الاتيان بالواجب الغيرى لاجل التوصل به الى الغير اولا، وجهان اقويهما الاوّل...»

(٣) الفصول، ص ٨٧ التنبيه الاوّل. «ان مقدمة الواجب لا تتصف بالوجوب والمطلوبيّه من حيث كونها مقدمة الا اذا ترتب عليها وجود ذى المقدمة، لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجوده فيلزم الا يكون خطاب بالمقدمة اصلاً على تقدير عدمه فان ذلك متضح الفساد، كيف؟ واطلاق وجوبها و عدمه عندنا تابع لاطلاق وجوبه و عدمه، بل بمعنى ان قوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى انها اذا وقعت مجردة عنه تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبيّة، لعدم وجوبها على الوجه المعتبر، فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لامن قبيل شرط الوجوب، و هذا عندى هوالتحقيق الذى لامزيد عليه، وان لم اقف على من يتفطن له».

وجوب المقدّمة و ليس هذا شرطا فى وجوب ذيها، و امّا ان يكون وجوب ذيها ايضاً مشروطا بارادته. فعلى الأوّل: يلزم ان يكون وجوب المقدّمة مشروطا بشرط لايكون وجوب ذيها مشروطا به، و هذا ينافى ماقدّمناه فى الأمر الأوّل، من تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها فى الأطلاق و الأشتراط، قضية للتّبعيّة و التّرشّحية.

و على الثّانى: يلزم اناطة التّكليف بشئ بارادة ذلك الشّئ و هو محال، لأنّه يلزم ان يكون التّكليف به واقعا فى رتبة حصوله، لحصول الشى ء عند تعلق الأرادة به، فلو تأخر التكليف عن الأرادة ـ كما هو لازم الأشتراط ـ يلزم ما ذكرنا: من وقوع التكليف فى مرتبه حصول المكلّف به.

هذا مضافا: الى انّه لامعنى لأشتراط التّكليف بالأرادة، لأنّ التّكليف انّما هو بعث للأرادة و تحريكها، فلايمكن اناطة التّكليف بها، لأستلزام ذلك اباحة الشّئ، كما لايخفى.

و امّا ما اختاره الشّيخ: من جعل قصد التّوصّل الى ذيها من شرائط وجود المقدّمة لاوجوبها، فيكون قصد التّوصّل من قيود الواجب، فهو يتلو كلام المعالم فى الضّعف.

و الأنصاف: انّ المحكى عن الشّيخ فى المقام مضطرب غاية الأضطراب، و لم يتحصّل لنا مراد الشّيخ (ره) كما هو حقّه، فانّ جملة من كلامه ظاهرة فى انّ قصد التّوصّل انّما يكون شرطا فى وقوع المقدّمة على صفة العباديّة، بحيث لا تقع المقدّمة عبادة الاّ اذا قصد بها التّوصّل الى ذيها. و جملة اخرى من كلامه ظاهرة فى انّ الواجب هو عنوان المقدّمة لاذات ما يتوقّف عليه الشّئ بل بوصف كونه ممّا يتوقّف عليه الشئ. وجملة من كلامه ظاهرة فيما ذكرناه: من ان قصد التّوصّل من قيود الواجب، و انّه يعتبر فى وقوع المقدّمة على صفة الوجوب قصد التّوصّل الى ذيها.

ثمّ انّ الا عجب من ذلك، ما فرّعه على اعتبار قصد التّوصّل، من بطلان الصّلوة الى بعض الجهات اذا لم يكن من قصده الصّلوة الى الجهات الأربع فيمن كان تكليفه ذلك، و انّه لو صلّى الى بعض الجهات قاصدا للأقتصار عليه فبدا له الصّلوة الى سآئر الجهات الأخر فلايجزيه، الاّ اذا اعاد ما صلاّه اوّلا. فانّ تفريع ذلك

على اعتبار قصد التّوصّل فى باب المقدّمة ممّا لم يظهر لنا وجهه، حيث انّ الكلام فى المقام انّما هو فى مقدّمة الواجب، والتّفريع انّما يكون فى مقدّمة العلم، و لاملازمة بين البابين، لأنّه هب انّه لم نعتبر قصد التّوصل فى وقوع المقدّمة على صفة الوجوب، مع ذلك يقع الكلام فى المقدّمة العلميّة، وانّه هل يعتبر فى صحّة المقدّمة العلميّة اذا كانت عبادة ان يكون قاصداً لأمتثال الواجب المعلوم فى البين على كلّ تقدير؟ او انّه لايعتبر ذلك؟ بل يكفى قصد امتثال الواجب على تقدير دون تقدير. و تظهر الثّمرة، فيما اذا تبيّن مطابقة ما اتى به للواقع، فانّه بناء على الأوّل لايكفى عن الواقع اذا لم يكن من قصده الأمتثال على كلّ تقدير، بل يجب عليه الأعادة. و بناء على الثّانى يكفى و لايجب عليه الأعادة. واين هذا ممّا نحن فيه من اعتبار قصد التّوصّل فى باب المقدّمة؟

و بالجملة: المحكى عن الشّيخ (قده) فى المقام مضطرب من حيث المبنى، و من حيث ما فرّع عليه، و ظنّى انّ المقرّر لم يصل الى مراد الشّيخ.

و على كلّ حال: لاينبغى الأشكال، فى انّه لايعتبر قصد التّوصّل فى وقوع المقدّمة على صفة الوجوب، فانّ اعتبار القصد امّا ان يكون فى العناو ين القصديّة الّتى يتوقّف تحقّق عنوان المأمور به على القصد نظير التّعظيم و التاديب و غير ذلك من العناو ين القصديّة، وامّا عن جهة قيام الدّليل على ذلك. و ليس المقام من العناو ين القصديّة، و لاممّا قام الدّليل عليه، فمن اين يجى ء اعتبار القصد فى وقوع المقدّمة على صفة الوجوب؟

و توهّم انّ الواجب هو عنوان المقدّمة، فلابدّ من القصد الى ذلك العنوان، وقصده انّما يكون بقصد التّوصّل الى ذيها ـ و الى ذلك ينظر بعض ما حكى عن الشّيخ (ره) فى المقام ـ واضح الفساد، فانّ عنوان المقدّمة ليس موضوعا للحكم بل الموضوع للحكم هو الذّات، و مقدّميتها انّما تكون علّة لثبوت الحكم على الذّات، فهى تكون من قبيل علل التّشريع. و بعبارة اوضح: جهة المقدّميّة انّما تكون من الجهات التّعليليّة لا التّقييديّة، و ليست المقدّميّة واسطة فى العروض بل هى واسطة فى الثّبوت.

و بالجملة: دعوى انّ الواجب هوالذّات المقيّدة بقصد التّوصّل او عنوان المقدّمة ممّا لايمكن المساعدة عليها، و هى من الشّيخ غريبة. هذا اذا اريد اعتبار قصد التّوصّل فى مطلق المقدّمات.

وامّا اذا اريد اعتبار ذلك فى خصوص المقدّمة المحرّمة بالذّات الّذى صارت مقدّمة لواجب اهمّ - كما ذكر شيخنا الأستاد (مدّظلّه) انّ ببالى حكاية ذلك عن الشّيخ (قده) و انّه خصّ اعتبار ذلك فى خصوص المقدّمة المحرّمة - فممّا يمكن ان يوجه بدعوى انّ وجوب المقدّمة حينئذ لمكان حكم العقل حيث زاحم حرمتها واجب اهمّ، و المقدار الّذى يحكم به العقل هو ما اذا اتى بها بقصد التّوصّل الى الواجب الأهمّ، لابقصد التّنزه و التّفرج و التّصرف فى ملك الغير عدوانا،فانّ مثل ذلك يأبى العقل عن وجوبه. و لا يقاس ذلك بالمقدّمة المباحة، فان المقدّمة المباحة لمكان وجوبها لمجرّد توقّف واجب عليها و كان ما يتوقّف عليه هو الذّات، و حيث لم تكن الذّات مقتضية لشىء بل كانت لا اقتضاء، فتكون الذات واجبة من دون اعتبار قصد التّوصل، لأنّ اللا مقتضى لا يزاحم المقتضى. وامّا المقدّمة المحرّمة فوجوبها انّما هو لأجل المزاحمة، و الاّ فالذّات بنفسها مقتضية للحرمة، و المقدار الّذى نرفع اليد عمّا يقتضيه الذّات من الحرمة هو صورة قصد التّوصّل بها الى الواجب الأهمّ لامط. هذا غاية ما يمكن ان يوجه به مقالة الشّيخ (قده) على تقدير اختصاص اعتبار قصد التّوصّل بخصوص المقدّمة المحرّمة.

ولكن مع ذلك لايتم، لأنّ وجوب المقدّمة و ان كان لأجل المزاحمة الاّ انّ المزاحمة انّما تكون بين الأنقاذ الّذى يتوقّف على التّصرف فى ملك الغير و بين التّصرف فى ملك الغير، و لا ربط لها بالقصد و عدم القصد.

و بعبارة اخرى: التّصرّف المؤدّى الى الأنقاذ و اقعا هو الّذى يكون مزاحما لحرمة التّصرف فى ملك الغير، لاالتّصرف الّذى قصد به الأنقاذ،اذلايلزم التّصرف الّذى قصد به الأنقاذ ان يترتّب عليه الأنقاذ، و يرجع ح الى تقييد حرمة التّصرّف بخصوص الصّورة الّتى لا يترتّب عليها الأنقاذ، و هو راجع الى مسئلة التّرتّب، على ما سيأتى بيانه عن قريب انشاء الله تعالى.

و امّا ما افاده صاحب الفصول من اعتبار نفس التّوصّل فهو اوضح فسادا، فانّ اعتبار التّوصّل ان اخذ قيدا للوجوب، فيلزم ان يكون وجود ذى المقدمه من شرائط وجوب المقدمه، لان قيدية التوصل انّما تحصل بحصول ذى المقدّمة، و هو كما ترى يكون اردء من طلب الحاصل، اذ يلزم ان يتأخّر الطّلب عن وجود المقدّمة و عن وجود ذيها المتأخّر عن وجودها، ولكن الظّاهر ان لايكون هذا مراد صاحب الفصول، لأنّه يصرّح بانّ التّوصّل يكون قيدا للواجب لاللوجوب، فلايرد عليه ما ذكرنا.

نعم يرد عليه: انّه يلزم حينئذ ان يكون وجود ذى المقدّمة من شرائط وجود المقدّمة، و ان لم يكن من شرائط وجوبها، الاّ انّه لافرق فى الأستحالة، ضرورة انّه لايعقل ان يكون وجود ذى المقدّمة من شرائط وجود المقدّمة لأستلزامه الدّور، فانّه يلزم ان يكون وجود كلّ من المقدّمة و ذى المقدّمة متوقّفا على الأخر.

هذا مضافا الى انّه يلزمه القول بمقدّميّة الذّات ايضاً، فانّ المقدّمة ح تكون مركّبة من امرين: احدهما الذّات، و الأخر قيديّة التّوصّل، ولو على وجه دخول التّقييد وخروج القيد، فتكون الذّات مقدّمة لحصول المقدّمة المركّبة، كما هو الشّان فى جميع اجزاء المركّب، حيث يكون وجود كلّ جزء مقدّمة لوجود المركّب. مثلا لو كان الوضوء الموصل الى الصّلوة مقدّمة او السّير الموصل الى الحجّ مقدّمة، فذات الوضوء و السّير يكون مقدّمة للوضوء الموصل والسّير الموصل، وان اعتبر قيد الأيصال فيه ايضاً يلزم التّسلسل. و لامحيص بالأخرة من ان ينتهى الى ما يكون الذّات مقدّمة.

فاذا كان الأمر كذلك، فلتكن الذّات من اوّل الأمر مقدّمة لذيها من دون اعتبار قيد التّوصّل.

و بالجملة: انّ وصف التّوصّل للمقدّمة لمّا لم يكن مُنوّعا لها حال وجودها، نظير الفصول بالنّسبة الى الأجناس، بل يكون متأخّرا عن وجودها، و يكون رتبة حصول الوصف رتبة وجود ذى المقدّمة، فلو اعتبر قيد التّوصل يلزم ما ذكرنا من المحاذير المتقدّمة.

و من الغريب(١) ما استدلّ به على مدّعاه بما حاصله: انّ العقل لايأبى ان يقول الآمر الحكيم: اريد الحجّ و اريد المسير الّذى يتوصّل به الى الحجّ، دون ما لايتوصّل به اليه، و الضّرورة قاضية بجواز تصريح الآمر بمثل ذلك . و ذلك لأنّ الكلام فى ارادة المقدّمة الّتى تترشّح من ارادة ذيها، و معلوم: ان مناط ارادة المقدمة انما هو توقف ذيها عليها، بمعنى انّها لولاها لما امكن التّوصّل الى ذى المقدّمة، و استلزام عدمها عدم ذيها، و ليس مناط وجوب المقدّمة استلزام وجودها وجود ذيها، فانّ الشان فى غالب المقدّمات ليس كذلك ، فانّ الملازمة بين الوجودين انّما يكون فى العلّة التّامّة بحيث لايمكن التّخلّف بينها و بين معلولها، فلوكان مناط وجوب المقدّمة هو استلزام وجودها لوجود ذيها يلزم القول بوجوب خصوص العلّة التّامّة، و صاحب الفصول لايقول بذلك. فيظهر من ذلك: انّه ليس ملاك ارادة المقدّمة الاّ استلزام عدمها عدم ذيها، وهذا الملاك مطرّد فى جميع المقدّمات موصلها و غير موصلها.

فتحصّل: انّ الأمر المقدمى لايدعو الاّ الى مايلزم من عدمه عدم الواجب، فكلّ ما يعتبر زائدا على ذلك يكون خارجا عمّا يقتضيه الأمر المقدمى.

و بذلك يظهر ما فى استدلاله بجواز تصريح الآمر الحكيم بارادة خصوص السّير الموصل الى الواجب، فانّ التّصريح بذلك انّما يجوز اذا كان السّير واجبا نفسيا مشروطا بشرط متأخّر، لما عرفت من انّ اعتبار التّوصّل ممّا لايقتضيه الأمر المقدّمى، فاعتباره يكون امرا زائدا، و لامحالة يكون واجبا نفسيّا، فمجرّد جواز تصريح الآمر بذلك لايوجب ان يكون التّوصّل من مقتضيات الأمر المقدّمى، بل يكون من الواجبات النّفسيّة الخارجة عن محلّ الكلام، فالّذى يهمّ صاحب الفصول، هو اثبات

---

(١) الفصول ص ٨٦ قوله: «و ايضاً لا يأبى العقل ان يقول الآمر الحكيم: اريد الحج و اريد المسير الذى يتوصل به الى فعل الحج له دون مالا يتوصل به اليه و ان كان من شأنه ان يتوصل به اليه، بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقا او على تقدير التوصل بها اليه، و ذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل و وجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل بها اليه.»

انّ التّوصّل ممّا يقتضيه الأمر المقدّمى، و انّى له باثبات ذلك بعد ما عرفت من انّ ملاك ارادة المقدّمة هو الأستلزام بين العدمين، لاالملازمة بين الوجودين.

ثمّ انّه استدلّ صاحب الفصول (١) ايضاً على عدم المانع من اعتبار خصوص المقدّمة الموصلة بجواز منع المولى من غيرها و قصر الرّخصة عليها، كما اذا قال: انت مرخّص فى التّصرّف فى ملك الغير المؤدّى الى انقاذ الغريق و ممنوع عمّا عداه.

و ردّ بمنع ذلك، وانّه ليس للمولى قصر الرّخصة على خصوص المقدّمة الموصلة لأستلزامه التّكليف بما لايطاق و طلب الحاصل، لأنّ رتبة موصليّة المقدّمة رتبة حصول ذيها، فلايمكن ان يريدها بهذا القيد، هذا.

ولكن الأنصاف: انّه لو اغمضنا عمّا يرد على المقدّمة الموصلة من المحاذير المتقدّمة لم يتوجّه على استدلاله ما ذكر من الرّد، لأنّ قصر الرّخصة على خصوص المقدّمة الموصلة ممّا لايلزم منه التّكليف بغير المقدور، لأنّه يكون من قبيل اشتراط الشّئ بامر متأخّر، فالتّوصّل و ان تأخّر وجوده عن وجود المقدّمة، و كان يحصل بالأنقاذ مثلا، الاّ انّه اخذ شرطا فى جواز المقدّمة، وهذا ممّا لامحذور فيه بعد ما كان الأنقاذ فعلا اختياريّا للمكلّف، فيكون شرطيّة التّوصّل كشرطيّة الغسل للصّوم، فلايجوز له الدّخول الاّ اذا كان من عزمه انقاذ الغريق.

و لايرد على ذلك شئ اصلا لوقطعنا النّظر عمّاتقدّم من محاذير المقدّمة الموصلة، ولكن لايمكن قطع النّظر عن تلك المحاذير، فانّها لازمة على القول باعتبار قيد التّوصّل لامحالة.

ثمّ انّه ربّما يوجه مقالة اعتبار المقدّمة الموصلة بما حاصله: انّه ليس المراد

---

(١) نفس المصدر قوله: «و ايضاً حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب و حصوله فلا جرم يكون التوصل اليه و حصوله معتبرا فى مطلوبيتها،فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه، و صريح الوجدان قاض بانّ من يريد شيئاً لمجرد حصول شئ آخر لا يريده اذا وقع مجرداً عنه، و يلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطاً بحصوله.»

تقييد الواجب بخصوص الموصلة، بان يكون التوصّل قيدا للواجب، بل يكون على وجه خروج القيد والتقييد معا، ولكن مع ذلك لا تكون الذّات مط واجبة بل الذّات من حيث الأيصال، و المراد بالذّات من حيث الأيصال هو الّذات فى حال الأيصال، على وجه يلاحظ الآمر المقدّمة وذا المقدّمة توأمين، من دون ان يكون احدهما قيدا للآخر، بل يلاحظ المقدّمة على ما هى عليها من وقوعها فى سلسلة العلّة، فانّه لو كانت سلسلة العلّة مركّبة من اجزاء فكلّ جزء انّما يكون جزء العلّة اذا كان واقعا فى سلسلة العلّة لاواقعا منفردا، فانّ لحاظ حالة انفراده ينافى لحاظه جزء للعلّة، بل انّما يكون جزء العلّة اذالوحظ على ماهوعليه من الحالة، اى حالة وقوعه فى سلسلة العلّة من دون ان تؤخذ سائر الأجزأ قيدا له، فى المقام يكون معروض الوجوب المقدّمى هى الّذات، لكن لابلحاظ انفرادها، و لابلحاظ التوصّل بها، بان يؤخذ التوصّل قيدا، بل بلحاظها فى حال كونها ممّا يتوصّل بها اى لحاظها ولحاظ ذيها على وجه التوأميّة. و بذلك يسلم عن المحاذير المتقدّمة، فانّ تلك المحاذير انّما كانت ترد على تقدير كون التوصّل قيدا، و بعد خروج قيديّة التوصّل لايكون فيه محذور. و قد تقدّم (١) نظير هذا الكلام فى المعانى الحرفيّة، حيث كانت لصاحب الفصول فى ذلك المقام عبارة خروج القيد و التقييد معا، و قد وجّهنا مراده من ذلك فى ذلك المقام بما لامزيد عليه فراجع. فيمكن ان يكون المقام ايضاً من باب خروج القيد و التقييد معا.

وهذا و ان لم يمكن ان ينطبق عليه مقالة صاحب الفصول لتصريحه باخذ التوصّل قيدا، الاّ انّه يمكن ان ينطبق عليه كلام (٢) اخيه المحقّق صاحب الحاشية، حيث انه قد تكرّر فى كلامه نفى اعتبار قيد التوصّل، و مع ذلك يقول انّ الواجب هو المقدّمة من حيث الأيصال، فيمكن ان يكون مراده من قيد الحيثيّة ما ذكرنا من

---

(١) قد مر توجيه ذلك فى المقام الثانى من المبحث الاوّل ص٥٥

(٢) راجع هداية المسترشدين فى شرح معالم الدين، الأمر الرابع من الأمور التى ذكرها فى خاتمة بحث مقدمة الواجب. «قد يتخيّل ان الواجب من المقدمة هو ما يحصل به التوصل الى الواجب دون غيره...»

خروج كلّ من القيد و التقييد على وجه لايستلزم الأطلاق ايضاً هذا.(١)

ولكن لايخفى عليك، انّه ان كان المراد من الحيثيّة، و التوأميّة، و الحاليّة، و غير ذلك ممّا شئت ان تعبر به، هو نفى التقييد بالموصلة لحاظا وان اوجب التقييد بها نتيجة، فسيأتى انّ نتيجة التقييد بالموصلة ايضاً لايمكن كالتقييد اللّحاظى، وان اريد نفى نتيجة التقييد ايضاً فمرجعه الى انّ معروض الوجوب هى الذّات المهملة لااطلاق فيها و لا تقييد لالحاظا و لانتيجة،فهو حقّ لامحيص عنه، فانّ امتناع التقييد عين امتناع الأطلاق، لما سيأتى فى محلّه من انّ التقابل بين الأطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة على ما هو الحقّ، اوتقابل التضاد على ما هو المشهور قبل سلطان العلماء، حيث جعلوا الأطلاق امرا وجوديّا مدلولا للّفظ، و لأجل ذلك قالوا انّ التقييد يوجب المجازيّة و سيأتى ضعف ذلك فى محلّه. و على كلا التقديرين يكون امتناع التقييد موجبا لأمتناع الأطلاق، و ليس التقابل بينهما تقابل السّلب و الأيجاب، حتّى يقال: انّ امتناع احدهما يوجب ثبوت الآخر لئلاّ يلزم ارتفاع النّقيضين.

و بما ذكرنا ظهر فساد ما سلكه الشّيخ (قده) فى المقام (٢) و غير الشّيخ، حيث قالوا باطلاق القول بوجوب المقدّمة مط موصلة كانت او غيرها، لمكان امتناع التقييد بالموصلة، فجعلوا نتيجة امتناع التقييد هو الأطلاق، مع انّك قد عرفت انّ ذلك لايعقل، لأنّ امتناع التقييد يوجب امتناع الأطلاق ايضاً. و قد سلك الشّيخ قده(٣) هذا المسلك ايضاً فى مسئلة امتناع اعتبار قصد القربة فى متعلّق الأمر و

---

(١) ولكن الظاهر انّ مراد المحقّق من الحيثيّة الحيثية التعليليّة، ويكون حيثية الأيصال علّة لعروض الوجوب على ذات المقدمة ولولم تكن موصلة، وظنّى انّ المحقق يصرح بذلك منه.

(٢) راجع ما حققه الشيخ قدس سره فى دفع مقالة صاحب الفصول من اطلاق القول بوجوب المقدمة لأمتناع تقييده بالموصلة. مطارح الانظار مباحث مقدمة الواجب، «هداية، زعم بعض الاجلّه...» ص٧٤

(٣) نفس المصدر. مبحث التعبدى والتوصلى ص ٥٨ و قد نقلنا ما افاده الشيخ قدس سره هناك ، من عدم جواز التمسك باطلاق الأمر عندالشك فى تقييده بقصد القربة، لمكان امتناع تقييده به فى هامش ص١٥٨ فراجع.

امتناع تقييد الأحكام بالعلم بها، حيث انّه استنتج الأطلاق من امتناع ذلك و قال: باصالة التوصلية و اشتراك الأحكام بين العالم بها والجاهل، و قد عرفت ان امتناع الأطلاق ملازم لأمتناع التقييد مط فى المقام، و فى مسئلة اعتبار قصد القربة، و فى مسئلة العلم بالأحكام.

نعم: بين المقام و بين المسئلتين فرق، وهو انّ الممتنع فى تينك المسئلتين انّما هو الأطلاق و التقييد اللّحاظى، لانتيجة الأطلاق و التقييد، فانّه بمكان من الأمكان، بل هو ثابت كما فى مسئلة الجهر و الأخفات و القصر والأتمام، حيث كان الحكم مخصوصا بالعالم به بنتيجة التقييد، و فيما عدا ذلك كان الحكم يعمّ العالم و الجاهل بنتيجة الأطلاق لقيام الدّليل على كلّ ذلك. و امّا فى المقام فلايمكن فيه، لا الأطلاق و التقييد اللّحاظيان، و لانتيجة الأطلاق و التقييد، بل معروض الوجوب يكون مهملا ثبوتا، و ذلك لأنّ خطاب المقدّمة انمّا يتولّد من خطاب ذيها، فهو تابع لخطاب ذى المقدّمة، و يكون له ما يكون له، و لايكون له ما لايكون له، و سيأتى انشاءالله تعالى فى مبحث التّرتّب، انّ كلّ خطاب لايمكن ان يكون مط او مقيّدا بالنّسبة الى حالتى حصول متعلّقه وعدم حصوله اى حالتى اطاعته و عصيانه، فانّ ذلك لايعقل لابالأطلاق و التقييد اللّحاظيين،و لابنتيجة الأطلاق و التقييد، بل يكون الخطاب من هذه الجهة مهملا ثبوتا ليس له تعرّض الى ذلك، اذ الشّئ لايمكن ان يكون متعرّضا لحالة وجوده او عدمه، و سيأتى برهان ذلك انشاءالله تعالى، فاذا كان خطاب ذى المقدّمة بالنّسبة الى حالة حصوله و عدم حصوله مهملا، فلابدّ ان يكون خطاب المقدّمة بالنّسبة الى حصول ذيها و عدم حصول ذيها ايضاً مهملا، قضيّة للتّبعيّة و التّرشّحيّة.

و ليس خطاب المقدّمة مع خطاب ذيها خطابين، حتّى يقال: انّ الممتنع هو الأطلاق و التقييد فى كلّ خطاب بالنّسبة الى متعلّق نفسه، وامّا بالنّسبة الى متعلّق خطاب آخر فالأطلاق و التقييد بمكان من الأمكان، فلامانع من اطلاق او تقييد خطاب المقدّمة بحصول متعلّق خطاب ذيها، و ربّما يختلج ذلك فى جملة من الأذهان.

ولكن لايخفى ما فيه، فانّ الممكن هو اطلاق الخطاب او تقييده بالنّسبة الى

متعلّق خطاب آخر مغاير له، كاطلاق خطاب الصّلوة بالنّسبة الى الصّوم و عدمه، و ليس ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ خطاب المقدّمة لم يكن مغايرالخطاب ذيها، لمكان التّولّد و التّبعيّة فلابدّ ان يكون تابعا له فيما هو مهمل فيه، كما كان تابعا له فى الأطلاق و الأشتراط، فاذا كان خطاب المقدّمة مهملا بالنّسبة الى حصول ذيها و عدم حصوله، فلايمكن تقييد المقدّمة بالموصلة الّتى هى بمعنى الحصول، و لا اطلاقها لالحاظا و لانتيجة. فتصل النّوبة ح الى الخطاب التّرتّبى، و تكون حرمة المقدّمة فيما اذا كانت محرّمة واباحتها فيما اذا كانت مباحة لو لاعروض وصف توقّف الواجب عليها مشروطة بعصيان خطاب ذى المقدّمة و عدم انقاذ الغريق، فيتحقّق التّرتّب بين الخطاب الأصلى الّذى كان للمقدّمة، و بين خطاب ذيها المتولّد منه خطاب المقدّمة، و ببركة الخطاب التّرتّبى يرتفع ما ذكرناه من استبعاد كون مطلق التّصرّف فى ملك الغير واجبا و لو لم يتوصّل به الى انقاذ الغريق.

هذا تمام الكلام فى المقدّمة الموصلة، و بعده لم يبق لنا من مباحث المقدّمة الواجبة ما يهمّنا البحث عنه، لأنّ اكثر المباحث الّتى تعرّضوا لها فى مقدّمة الواجب قد تقدّم منّا الكلام فيها، نعم ينبغى ختم المسئلة بذكر امرين:

الأمر الأوّل:

فى الثّمرات الّتى رتّبوها على وجوب المقدّمة.

فمنها: فساد العبادة اذا كانت ضدّا لواجب اهمّ، حيث انّ ترك تلك العبادة يكون مقدّمة لذاك الواجب، و على القول بوجوب المقدّمة يكون التّرك واجبا، فيكون الفعل منهيّا عنه فلايصلح لأن يتقرّب به فيفسد، فلا تصح الصّلوة اذا توقّف ازالة النّجاسة عن المسجد على تركها، لأنّ تركها يكون واجبا من باب كونه مقدّمة لأزالة النّجاسة، فيكون فعلها منهيّا عنه فلا تصح، هذا.

وقد اشكل على هذه الثّمرة بما حاصله: انّه مبنّى اوّلا: على ان يكون ترك احد الضّدين مقدّمة لفعل الضّد الآخر، و سيأتى فساد ذلك. و ثانيا: انّه لايتوقّف فساد العبادة على وجوب تركها من باب المقدّمة، بل لولم نقل بوجوب المقدّمة او بمقدّميّة التّرك لكانت العبادة فاسدة ايضا لمكان عدم الأمر بها، حيث انّ ضدّها و

هو الأزالة مثلا يكون مأمورا به، و لايمكن الأمر بالضّدين، فلا تكون الصّلوة مأمورا بها، و عدم الأمر بها يكفى فى فسادها. و سيأتى البحث عن ذلك انشاء الله تعالى فى مبحث الضّد.

ثمّ انّ صاحب الفصول(١) انكر هذه الثّمرة على طريقته من القول بالمقدّمة الموصلة، وحاصل ما افاده فى وجه ذلك : هو انّ مطلق ترك الصّلوة مثلا لم يكن واجبا بالوجوب المقدّمى، حتّى يكون نقيضه - و هو فعل الصّلوة - منهيّا عنه، بل الواجب هو التّرك الموصل للأزالة، و مع فعل الصّلوة لاتحصل الأزالة، و مع عدم حصولها لايكون ترك الصّلوة واجبا، و مع عدم وجوب تركها لايكون فعلها منهيّا عنه، و مع عدم النّهى لا تفسد، هذا.

و قد اشكل (٢) عليه الشّيخ (قده) على ما فى التقرير بما حاصله: انّ فعل الصّلوة وان لم يكن ح نقيض التّرك الموصل، لأنّ نقيض الأخصّ اعمّ كما انّ نقيض الأعمّ اخصّ، فنقيض التّرك الموصل هو ترك التّرك الموصل، وترك التّرك الموصل له افراد، منها النّوم و الأكل والشّرب، و منها الصّلوة، فالصّلوة تكون احد افراد النّقيض المنهىّ عنه، ومعلوم انّ النّهى عن الكلّى يسرى الى افراده، فتكون الصّلوة منهيّا عنها، غايته انّه لابخصوصها بل بما انّها من احد افراد نقيض الواجب.

و الحاصل انّه لوكان مط ترك الصّلوة واجبا بالوجوب المقدّمى لأزالة النّجاسة، فنقيض مط التّرك ترك التّرك وهو متّحد خارجا مع فعل الصّلوة، فتكون الصّلوة بما انّها نقيض التّرك الواجب منهيّا عنها. و امّا لو كان التّرك الخاصّ واجبا اى التّرك الموصل للأزالة، فنقيض التّرك الموصل هو ترك الترك الموصل، و هو الّذى يكون منهيّا عنه لكونه نقيض الواجب، وترك التّرك الموصل المنهىّ عنه له افراد،

---

(١) الفصول - مسألة الضد «اذا تقرر هذا فاعلم ان جماعة زعموا ان ثمرة النزاع فى الضد الخاص تظهر...» ص٩٦

(٢) مطارح الانظار، مبحث مقدمة الواجب، تذنيب، «اذاتقرر ذلك نقول: ان الترك الخاص نقيضه رفع ذلك الترك....» ص٧٦

منها الصّلوة، فتكون الصّلوة منهيّا عنها. فلافرق فى فساد الصّلوة بين ان نقول مط التّرك واجب، او خصوص التّرك الموصل ـ بعد البناء على مقدميّة ترك احد الضّدين لفعل الضّد الأخر ـ هذا.

و قد اورد عليه المحقّق الخراسانى ره (١) فى كفايته بما حاصله: انّه فرق بين القول بوجوب مط التّرك و بين القول بوجوب التّرك الموصل، فانّه على الأوّل يكون نقيضه ترك التّرك، و ترك التّرك وان كان مفهوما غير الصّلوة، الاّ انّه خارجا عين الصّلوة، لأنّ ترك ترك الصّلوة ليس هوالاّ عبارة عن الصّلوة. و هذا بخلاف ما اذا كان التّرك الخاصّ واجبا، فانّ نقيض التّرك الخاصّ ترك التّرك الخاصّ، والصّلوة ليست من افراد هذا النّقيض بحيث يحمل عليه بالحمل الشّايع الصّناعى وتتّحد معه خارجا، بل هى من المقارنات، فانّ رفع التّرك الخاصّ قد يجامع فعل الصّلوة و قد لايجامعها، كما اذا ترك الصّلوة و الأزالة معا، و معلوم انّ النّهى عن شئ لايسرى الى ما يلازمه فضلا عمّا يقارنه، هذا. و قد ارتضى شيخنا الأستاد مدّ ظلّه ما ذكره المحقّق فى المقام و استجوده، فتأمل.

و منها: برء النّذر باتيان مقدّمة الواجب عند نذر الواجب بناء على القول بوجوب المقدّمة، هذا.

ولكن لايخفى انّ مسئلة برء النّذر لا تصلح ان تكون ثمرة للمسئلة الأصوليّة، لأنّ ثمرتها ماتقع فى طريق الأستنباط، و تكون كبرى قياس الأستنباط، ومسئلة برء النّذر هى بنفسها حكم فرعىّ، مع انّ البرء يتبع قصد النّاذر، فقد يقصد نذر الواجب النّفسى فلايحصل بفعل الواجب المقدّمى، و قد لايقصد ذلك.

ومنها: حصول الفسق عند ترك واجب له مقدّمات عديدة، حيث يحصل به الأصرار، لمكان ترك عدّة واجبات بناء على وجوب المقدّمة.

وفيه، انّ الواجب مهما تعدّدت مقدّماته ليس فيه الاّ عصيان واحد و اطاعة واحدة، و يكون تركه بترك اوّل مقدّمة له، حيث يمتنع الواجب ح عليه فلايحصل

---

(١) كفاية الاصول، الجلد الاول «قلت: و انت خبير بما بينهما من الفرق...» ص١٩٣

الأصرار.

ومنها: صلاحيّة وقوع التّعبّد بها، بناء على وجوبها و ذلك بقصد امرها.

و فيه، انه قد تقدّم انّ الأمر الغيرى يكون التّعبد به بتعبّد امر ذى المقدّمة، و ليس هو بما انّه امر غيرىّ ممّا يتعبّد به ما لم يرجع الى التعبد بامر ذيها.

ومنها: عدم جواز اخذ الأجرة عليها، بناء على عدم جواز اخذ الأجرة على الواجبات.

و فيه، انّه ليس مط الواجب ممّا لايجوز اخذ الأجرة عليه، بل تختلف الواجبات فى ذلك، فربّما يكون الواجب هو الفعل بمعناه المصدرى فيجوز اخذ الأجرة عليه، و ربّما يكون الواجب هو الفعل بمعناه الأسم المصدرى فلايجوز اخذ الأجرة عليه، على ما اوضحناه فى محلّه، و جواز اخذ الأجرة على المقدّمات يتبع وجوب ذى المقدّمة، فلو كان الواجب فيها هو الفعل بمعناه الأسم المصدرى لايجوز اخذ الأجرة حتّى على مقدّماتها، لأنّه قد خرجت المقدّمات عن تحت سلطانه، و لو لمكان اللابديّة العقليّة، فتكون الأجارة عليها من قبيل و هب الأمير ما لايملك. و ان كان الواجب فى ذى المقدّمة هو الفعل بمعناه المصدرى يجوز اخذ الأجرة على مقدّماتها ولو قلنا بوجوبها، لأنّ وجوبها لايزيد على وجوب ذيها، كما لا يخفى.

ومنها: ما نسب الى الوحيد البهبهانى ره من لزوم اجتماع الأمر والنّهى على القول بوجوب المقدّمة، فيما اذا كانت المقدّمة محرّمة.

و قد اورد عليه: بانّه لايكون من ذاك الباب، بل من باب النّهى فى العبادة او المعاملة. والأنصاف انّ مانسب الى الوحيد باطلاقه غير تامّ، و كذا ما اورد عليه، و توضيح ذلك : هو انّه تارة: تكون المقدّمة فى نوعها محرّمة بحيث لايكون للمكلّف مندوحة، كما اذا انحصر الأنقاذ بالتّصرّف فى ملك الغير، ففى مثل هذا يقع التّزاحم بين وجوب الأنقاذ و حرمة التّصرف، و ينبغى مراعات الأهمّ او سائر مرجّحات باب التّزاحم، و لايندرج هذا الاّ فى باب اجتماع الأمر و النّهى، لا فى باب النّهى من العبادة او المعاملة. و اخرى: لا تكون المقدّمة فى نوعها محرّمة بل كان لهاافراد مباحة، فتارة: يرد النّهى عن فرد منها بالخصوص، كما اذا نهى عن سير

خاصّ للحجّ، فهذا يندرج فى باب النّهى عن العبادة ان كانت المقدّمة عباديّة، او المعاملة ان لم تكن كذلك.

و اخرى: لا يرد النّهى عن فرد منها بالخصوص، بل كان المنهىّ عنه عنوانا كليا انطبق على بعض افراد المقدّمة، كما فى السّير على الدّابة المغصوبة فى الحجّ، حيث انّ الواجب بالوجوب المقدّمى هو السّير الّذى له افراد و المنهىّ عنه هو الغصب الّذى له افراد ايضاً، و قد اجتمع كلّ من عنوان الواجب و الحرام فى السّير على الدّابة المغصوبة، فهذا يكون من باب اجتماع الأمر والنّهى، و ليس من باب النّهى عن العبادة او المعاملة، ولايتوقّف اندراجه فى باب الأجتماع على ان يكون الواجب بالوجوب المقدمى هو عنوان المقدمه حتى يمنع عن ذلك بل يكفى ان يكون الواجب عنوانا كليّا ذا افراد، كالمثال المتقدّم فتأمل جيّدا.

ثمّ انّه لا ثمرة فى ادراج المسئلة بباب اجتماع الأمر و النّهى، فانّه ان كانت المقدّمة توصّليّة فالغرض منها يحصل بمجرّد فعلها، قلنا بوجوب المقدّمة او لم نقل، قلنا بجواز اجتماع الأمر والنّهى او لم نقل. و ان كانت عباديّة فلمّا كان وجوبها مترشّحا عن وجوب ذيها و كان لها افراد مباحة فالوجوب انّما يترشّح الى المقدّمة المباحة لامحة، و معه لايصح التّعبد بها على كلّ حال، فتأمل.

الأمر الثّانى:

لا اصل فى وجوب المقدّمة عند الشّك، لامن حيث المسئلة الأصوليّة، و لا من حيث المسئلة الفقهيّة. امّا من حيث المسئلة الأصوليّة، فلأنّ البحث فيها من هذه الحيثيّة انّما كان فى الملازمة و عدمها، و معلوم: انّ الملازمة و عدم الملازمة ليست مجرى لأصل من الأصول، لعدم الحالة السّابقة لها، بل ان كانت فهى ازليّة، و ان لم تكن فكذلك.

و امّا من حيث المسئلة الفقهيّة، فلأنّ وجوب المقدّمة و ان لم يكن عند عدم وجوب ذيها، فتكون بهذا الأعتبار مجرى للأستصحاب عند وجوب ذيها و الشّك فى وجوبها، الاّ انّه لااثر لهذا الأستصحاب بعد ما فرض كونها مقدّمة و انّه ممّا لابدّ منها، لمكان التّوقّف.

و الحاصل: انّه بعد ما تقدّم من انّه لايترتّب على البحث فى وجوب المقدّمة ثمرة عمليّة اصلا، بل كان البحث علميا صرفا، فلا تكون المسئلة مجرى لأصل من الأصول، بعد ما كانت الأصول مجعولة فى مقام العمل، و ذلك واضح.

هذا تمام الكلام فى مقدّمة الواجب. و الحمدلله اوّلاً و آخراً و الصّلوة على محمّد واله.

و قد وقع الفراغ من تسويده ليلة الحاد يعشر من شهر ذى القعدة.

القول فى اقتضاء الأمر بالشّئ النّهى عن ضدّه

و تنقيح البحث فيه يستدعى تقديم امور

الأمرالأوّل:

لا اشكال فى انّ المسئلة من مسائل الأصول، و ليست من المبادى الأحكاميّة، و ان كان فيها جهتها، الاّ انّ مجرّد ذلك لايكفى فى عدّها من المبادى بعد ما كان نتيجتها تقع فى طريق الأستنباط، على ما تكرّر منّا فى ضابط المسئلة الأصوليّة.

الأمرالثّانى:

ليست المسئلة من المباحث اللّفظيّة، لوضوح انّ المراد من الأمر العنوان الأعمّ من اللّفظى و اللّبى المستكشف من الأجماع و نحوه، بل هى من المباحث العقليّة، و ليست من المستقلاّت العقليّة، بل هى من الملازمات ـ على ما تقدّم شرح ذلك فى اوّل البحث عن وجوب المقدّمة ـ و ذكرها فى المباحث اللّفظيّة لكون الغالب فى الأوامر كونها لفظيّة.

الأمرالثّالث:

المراد من الأقتضاء فى العنوان الأعمّ من كونه على نحو العينيّة، او التّضمّن، او الألتزام بالمعنى الأخصّ او الأعمّ، لانّ لكلّ وجها بل قائلا. كما انّ المراد من الضّد ليس خصوص الأمر الوجودى، و ان كان الظّاهر منه ذلك، بل المراد منه مطلق المعاند الشّامل: للنّقيض بمعنى التّرك، و للأمر الوجودى الخاصّ المعبّر عنه

بالضّد الخاصّ، و للقدر المشترك بين الأضداد الوجوديّة ان كان للشّئ اضداد متعدّدة، و هو المعبّر عنه بالضّد العامّ فى كلام جملة.

اذا عرفت ذلك، فنقول: البحث يقع فى مقامين:

المقام الأوّل

فى اقتضاء الأمر النّهى عن ضدّه بمعنى النّقيض، و الظّ انّه لاخلاف فى اقتضائه، انّما الكلام فى كيفيّة الأقتضاء.

فربّما قيل: انّه بنحو العينيّة، و انّ الأمر بالصّلوة عين النّهى عن تركها، لأنّ النّهى عن التّرك عبارة عن طلب ترك التّرك، و هو عين طلب الفعل خارجا، حيث انّه لافرق بين ان يقول: صلّ، و بين ان يقول: لا تترك الصّلوة، فانّ العبارتين تؤدّيان معنى واحدا، و هو طلب وجود الصّلوة فى الخارج، هذا.

ولكن لايخفى ضعفه، فانّه ان كان المراد من عدم الفرق بين العبارتين: انّهما يكونان بمنزلة الأنسان والبشر لفظين مترادفين، و كان ما بازاء احدهما عين ما بحذاء الآخر مفهوما و خارجا، ففساده غنىّ عن البيان، لوضوح انّ مدلول لا تترك الصّلوة او اطلب منك ترك ترك الصّلوة غير مدلول صلّ، لأنّ معانى مفردات تلك الجملة غير معنى جملة صلّ، فلايكون هناك اتّحاد مفهومى. و ان كان المراد: انّ النّتيجة واحدة و المقصود هو طلب وجود الصّلوة، فهو ممّا لاينفع القائل بالعينيّة، فانّ حديث العينيّة ان يكون قوله: صلّ ـ عين قوله: لا تترك الصّلوة، و ذلك لايكون الاّ بدعوى الأتّحاد المفهومى، و قد عرفت انّه ممّا لاسبيل الى دعواه.

و ربّما قيل: انّه بنحو التّضمّن، بتوهّم انّ معنى الوجوب مركّب من الأذن فى الفعل مع المنع من التّرك، فيدلّ على المنع من التّرك تضمّنا.

و فيه، انّه ليس معنى الوجوب مركّبا بل هو بسيط بالهويّة لا تركيب فيه اصلا، و انّما الوجوب عبارة عن مرتبة من الطّلب، و بذاته يمتاز عن الأستحباب، بل قد تقدّم فى اوّل الأوامر(١) انّه ليس الفرق بين الوجوب و الاستحباب باختلاف

---

(١) بحث الاوامر ـ الامر الخامس ص ١٣٤

المرتبة ايضاً، و انّما الوجوب حكم عقلىّ، و الشدّدة و الضعف انّما تكون فى ملاكات الأحكام لافى نفسها، فراجع. فلادعوى العينيّة تستقيم ولا دعوى التّضمّن.

نعم: لا بأس بدعوى اللّزوم بالمعنى الأخصّ، حيث انّ نفس تصوّر الوجوب و الحتم و الألزام يوجب تصوّر المنع من التّرك والأنتقال اليه، و ذلك معنى اللّازم بالمعنى الأخصّ.

و الحاصل: انّه سواء قلنا: بانّ الوجوب عبارة عن مرتبة شديدة من الطّلب، او قلنا: بانّ الوجوب عبارة عن حكم العقل بلزوم الأنبعاث من بعث المولى، يلزمه المنع من التّرك ، كما لايخفى. و على كلّ حال الأمر فى ذلك سهل، لأنّ الظّاهر عدم ترتّب ثمرة عمليّة على ذلك، كما هو واضح.

المقام الثّانى

فى اقتضاء الأمر للنّهى عن ضدّه الوجودى، سواء كان الضّد الخاصّ، او القدر المشترك بين الأضداد الوجوديّة. فقد قيل: بالأقتضاء ايضاً على نحوالعينيّة، او الأستلزام بالمعنى الأخصّ او الأعمّ، على اختلاف الأقوال فى ذلك.

نعم: لا يعهد القول بالتّضمّن فى هذا المقام، و لاسبيل الى دعواه. و الأقوى فى هذا المقام عدم الأقتضاء مطلقا.

و قد استدلّ القائل بالأقتضاء بوجهين:

الوجه الأوّل: استلزام وجود الضّدّ المأمور به لعدم الضّدّ الآخر ان كان الضّدان ممّا لا ثالث لهما، و لعدم كلّ من الأضداد الأخر ان كان هناك ثالث، لوضوح انّه لايمكن الجمع بين الضّدين او الأضداد فى الوجود، فوجود كلّ ضدّ يلازم عدم الأضداد الأخر، و المتلازمان لابدّ ان يكونا متوافقين فى الحكم، فلو كان احد الضّدين واجبا لابدّ ان يكون عدم الأخر ايضاً واجبا، قضيّة للتّوافق، فاذا كان عدمه واجبا كان وجوده محرما، فيثبت المقصود من كونه منهيّا عنه، هذا.

و فيه، انّ المتلازمين لايلزم ان يكونا متوافقين فى الحكم، بل الّذى لابدّ منه هو ان لايكونا متخالفين فى الحكم، بان يكون احد الضّدين واجبا و الأخر محرّما، و

الاّ كان بين الدّليلين تعارض ان كانت الملازمة دائميّة، و ان كانت اتّفاقيّة كان من التزاحم.

و بالجملة، حديث الملازمة لايقتضى ازيد من عدم المخالفة بين حكمى المتلازمين، و امّا التّوافق، فلا، بل يمكن ان لايكون احد المتلازمين محكوما بحكم ملازمه اصلا هذا.

و لكن يمكن ان يقال: فى الضدين الّذين لا ثالث لهما، كالحركة و السّكون، و الأجتماع و الأفتراق (بناءً على ان يكون السّكون و الأفتراق وجوديّين) انّ الأمر باحد الضّدين يلازم الأمر بعدم ضدّه الأخر، فانّ الحركة و ان لم تكن مفهوما عين عدم السّكون، و لا الأجتماع عين عدم الأفتراق مفهوما، الاّ انّه خارجا يكون عدم السّكون عبارة عن الحركة، و عدم الأفتراق عبارة عن الأجتماع بحسب المتعارف العرفى، و ان كان بحسب العقل ليس كذلك، لوضوح انّه عقلا لايكون عدم السّكون عين الحركة، بل يلازمها، فانّ العدم لايتّحد مع الوجود خارجا و لايكون هو هو مفهوما و عينا، ولكن بحسب المتعارف العرفى يكون الحركة عبارة عن عدم السّكون، و يكون الأمر باحدهما امرا بالآخر، بحيث لايرى العرف فرقا بين ان يقول ـ تحرّك ـ و بين ان يقول ـ لا تسكن ـ و يكون مفاد احدى العبارتين عين مفاد الأخرى،فيكون حكم الضدين الذين لا ثالث لهماحكم النقيضين، من حيث ان الأمر باحدهما امر بعدم الآخر، و ان كان فى النّقيضين اوضح من جهة انّ عدم العدم فى النّقيضين هو عين الوجود خارجا، و ليس الأمر فى الضّدين كذلك، الاّ انّ العرف لايرى فرقا بينهما، و الأحكام انّما تكون منزلة على ما هو المتعارف العرفى، فدعوى انّ الأمر بالشّئ يقتضى النّهى عن ضدّه الخاصّ فيما لا ثالث لهما ليس بكلّ البعيد، و امّا فيما كان لهما ثالث فالأمر باحد الأضداد لاعقلا يلازم النّهى عن الأضداد الأخر ولا عرفا، اذ لايكون صلّ بمعنى لا تبع مثلا و لابمعنى لا تأكل حتّى عند العرف.

وتوّهم انّه و ان لم يقتض النّهى عن كلّ واحد من الأضداد الوجوديّة بخصوصه عرفا، الاّ انّه يقتضى النّهى عن الجامع بين اضداده الوجوديّة، فانّ الضّد المأمور به مع ذلك الجامع يرجع الى الضّدين الّذين لا ثالث لهما، فيكون ذلك الجامع

منهيّا عنه، و لمكان انطباق ذلك الجامع على كلّ واحد من الأضداد الوجوديّة يسرى النّهى الى كلّ واحد من تلك الأضداد، لسراية النّهى او الأمر المتعلّق بالكلىّ الى افراده، فيكون كلّ واحد من تلك الأضداد الوجوديّة منهيّا عنه، غايته انّه لابخصوصه، بل لمكان انطباق المنهىّ عنه عليه، فيصح ان يقال: انّ الأمر بالشّئ يقتضى النّهى عن ضدّه الخاصّ مط، سواء كان الضّدان ممّا لا ثالث لهما او لم يكن **فاسد.**

فانّه يرد عليه:

اوّلا: انّ هذا الجامع ليس من الأمور المتاصّلة الّتى يتعلّق بها التّكليف كالكلّى الطّبيعى، بل هو من الأمور الأنتزاعيّة، و النّهى عن الجامع الأنتزاعىّ يكون نهيا عن منشأ الأنتزاع، ومنشأ الأنتزاع فى المقام ليس الاّ الأضداد الخاصّة، و لاملازمة بين الأمر بالشّئ و النّهى عن شئ منها.

و ثانيا: انّ النّهى عن كلّ جامع وكلّى انّما يكون بلحاظ المرآتيّة لما ينطبق عليه فى الخارج، كما انّ الأمر بكلّ جامع يكون كذلك، لوضوح انّ الكلّى بما هو هو من غير لحاظه مرآة لما فى الخارج لايتعلّق به امر ولا نهى، لأنّه كلّى عقلىّ لاموطن له الاّ العقل و يمتنع امتثاله، و فى المقام يكون المرئى بذلك الجامع انّما هو الأضداد الخاصّة، و الأمر بشئ لايلازم النّهى عن شئ منها كما هو واضح. فتأمل، فانّ ما افاده مدّظلّه فى المقام لايخلو عن اشكال.

هذا كلّه، اذا كان بين الشّيئين تناقض او تضادّ، وقد عرفت انّ الأمر بالشّئ يقتضى النّهى عن النّقيض باللّازم بالمعنى الأخصّ، و يقتضيه بالنّسبة الى الضّدين الّذين لا ثالث لهما باللّازم بالمعنى الأعمّ، حيث لم يكن بوضوح النّقيض كما عرفت، و فى الضّدين الّذين لهما ثالث لايقتضيه اصلا. و امّا فيما اذا كان بين الشّيئين عدم و ملكة فالظّاهر انّه ملحق بالنّقيضين فى الموضوع القابل لهما، حيث انّ الأمر باحدهما يلازم النّهى عن الآخر باللّزوم بالمعنى الأخصّ، فالأمر بالعدالة يلزمه النّهى عن الفسق، كما لايخفى.

* * *

الوجه الثّانى:

من الوجهين الّذين استدل بهما القائل باقتضاء الأمر بالشّئ للنّهى عن ضدّه الخاصّ، هو مقدّميّة عدم احد الضّدين لوجود الضّد الأخر، فيكون عدمه واجبا لوجوب مقدّمة الواجب، فيكون وجوده منهيّا عنه و هوالمقصود. امّا وجه كون عدم الضّد مقدّمة لوجود الآخر، فلما بين المتضادّين من التّمانع، و معلوم انّ عدم المانع من اجزاء علّة وجود الشّئ، وحيث انجرّ الكلام الى ذلك، فلابأس بالأشارة الى مسئلة مقدّميّة ترك احد الضّدين للآخر الّتى وقعت معركة للأراء بين المتقدّمين و المتأخّرين.

فنقول: الأقوال فى هذه المسئلة على ما يظهر منهم خمسة:

١ــ قول بمقدّمية وجود احد الضدين لعدم الآخر و مقدمية عدم احدهما لوجود الآخر، فتكون المقدمية من الطرفين و هذا هو الّذى ينسب الى الحاجبى و العضدى.

٢ــ و قول بمقدّميّة عدم احد الضّدين لوجود الآخر و لاعكس، وهذا هو الّذى ينسب الى المحقّق القمّى، و صاحب الحاشية، و السبزوارى و غيرهم، و على ذلك بنوا اقتضاء الأمر بالشّئ للنّهى عن ضدّه الخاصّ.

٣ــ وقول بمقدّمية الوجود للعدم و لاعكس، و عليه يبتنى شبهة الكعبى من نفى المباح.

٤ ــ وقول بنفى المقدّمية من الجانبين لا مقدّمية الوجود للعدم ولا مقدمية العدم للوجود وهذا هوالذى اختاره بعض المحققين والذى ينبغى البناء عليه، على ما سيأتى.

٥ــ وقول بالتّفصيل بين الضّد الموجود فيتوقّف وجود الآخر على رفع الموجود و عدمه فيكون عدم الضّد الموجود من اجزاء علّة وجود الضّد الآخر، و بين ما لم يكن احد الضّدين موجودا، فانّه لا توقّف ح من الجانبين.

امّا القول الأوّل، ففساده غنىّ عن البيان، لأستلزامه الدّور الّذى لايخفى على احد.

و امّا القول الثانى، فقد عرفت انّ عمدة استدلالهم عليه هو تمانع الضّدين

و ان عدم المانع من اجزاء علّة وجود الشّئ، و توضيح فساده يتوقّف على بيان المراد من المانع الّذى يكون عدمه من اجزاء العلّة.

فنقول: المانع هو ما يوجب المنع عن رشح المقتضى، بحيث انّه لولاه لأثر المقتضى اثره من افاضته لوجود المعلول، فيكون الموجب لعدم الرّشح و الأفاضة هو وجود المانع، و هذا المعنى من المانع لايتحقّق الاّ بعد فرض وجود المقتضى بما له من الشّرائط فانّه عند ذلك تصل النّوبة الى المانع، و يكون عدم الشّئ مستندا الى وجود المانع، و امّا قبل ذلك فليس رتبة المانع، لوضوح انّه لايكون الشّئ مانعا عند عدم المقتضى او شرطه، فلايقال للبلّة الموجودة فى الثّوب انها مانعة عن احتراق الثّوب الاّ بعد وجود النار و تحقّق المجاورة و المماسة بينها و بين الثّوب، فح يستند عدم احتراق الثّوب الى البلّة الموجودة فيه، و امّا مع عدم النّار او عدم المجاورة فيكون عدم الأحتراق مستندا الى عدم المقتضى او شرطه، فانّ الشّئ يستند الى اسبق علله، و لا يصح اطلاق المانع على البلّة مع عدم وجود النّار، فرتبة المانع متأخّرة عن رتبة المقتضى و الشّرط ولايقال للشّئ انّه مانع الاّ بعد وجود المقتضى و الشّرط، فكما انّ المعلول مترتّب على علته بجميع اجزائها فيقال: وجدت العلّة فوجد المعلول و يتخلّل بينهما فاء الترتّب، كذلك اجزاء العلّة من المقتضى و الشّرط وعدم المانع تكون مترتّبة، فيقال: وجدالمقتضى فوجد شرطه فلم يكن ما يمنعه، فالشرط والمانع متأخران عن المقتضى، والمانع متاخر عن الشرط ايضاً. و مرادنا من ترتّب اجزاء العلّة ليس ذواتها فى الوجود فانّ ذلك واضح البطلان، لوضوح انّه يمكن وجود ذات البلة فى الثّوب قبل وجود النّار، كما انّه يمكن وجود النّار والمجاورة دفعة واحدة، بل مرادنا من التّرتّب فى الأستناد و التّاثير على وجه يصح اطلاق الشّرط او المانع على الشّئ، وقد عرفت التّرتب فى التاثير وصحّة الأطلاق و انّه لايصح اطلاق كون الشىء شرطا او مانعا الاّ بعد وجود المقتضى.

اذا عرفت ذلك، فاعلم انه ممّا يتفرّع على ما قلناه من تأخّر رتبة المانع عن المقتضى و الشّرط، هو عدم امكان جعل احد الضّدين شرطا و الآخر مانعا، و انّ مثل هذاالجعل ممتنع، كما استقصينا الكلام فى ذلك فى رسالة اللّباس المشكوك عند

بيان كون اللّباس من محلّل الأكل شرطا او انّ كونه من محرّم الأكل مانعا، حيث اوضحنا بما لامزيد عليه فى ذلك انّه لايمكن الجمع بين هذين الجعلين فراجع.(١)

و ممّا يتفرّع على ماقلناه: من تاخّر رتبة المانع عن وجود المقتضى والشّرط، هو عدم امكان مانعيّة وجود احد الضّدين للآخر، لأنّ مانعيّة وجود احدهما لوجود الآخر انّما يمكن بعد فرض وجود المقتضى لكلا الضّدين، لأنّ كون وجود احدهما مانعا لايكون الاّ بعد تحقّق علّته التّامّة من المقتضى و الشّرط و عدم المانع، حتّى يتحقّق له وجود ليكون مانعا من وجود الآخر، فالمقتضى لهذا الضّد الّذى فرض مانعا لابدّ ان يكون موجودا، ثمّ فرض مانعيّة هذا الضّد للضد الأخر لايكون الاّ بعد وجود مقتضيه، لما تقدّم من انّه لايكون الشّئ مانعا عن وجود الشّئ الاّ بعد وجود مقتضى ذلك الشّئ، ففرض مانعيّة احد الضّدين للآخر لايكون الاّ بعد فرض وجود المقتضى لكلّ من الضّدين و ذلك محال. لأنّه كما لايمكن اجتماع الضّدين، كذلك لايمكن اجتماع مقتضى الضّدين لمضادّة مقتضيهما ايضاً، و بعد عدم امكان اجتماع مقتضى الضّدين لايمكن كون احدهما مانعا عن الآخر، لما عرفت من توقّف المانعيّة على ذلك، فالمانعيّة موقوفة على فرض محال، و هو اجتماع كلّ من مقتضى الضّدين، من غير فرق بين المقتضيات التّكوينيّة الخارجة عن القدرة و الأرادة و بين المقتضيّات الأراديّة، فانّ تعلّق الأرادة بايجاد كلّ من الضّدين محال، سواء كانت ارادة شخص واحد او ارادة شخصين، فانّ المقتضى فى الشّخصين يكون هو الأرادة القاهرة و الغالبة على ارادة الأخر، فتخرج الأرادة المغلوبة عن كونها مقتضية فعلا، فلايمكن وجود المقتضى لكلّ من الضّدين مط.

ومن الغريب انّ المحقّق الخونسارى، و المحقّق صاحب الحاشية، قد حاولا دفع الدّور الوارد على القول بمقدميّة عدم احد الضّدين لوجود الآخر-على ما سيأتى بيانه-بذلك، اى بامتناع اجتماع المقتضيين للضّدين، و مع ذلك ذهبا الى المقدميّة، و

---

(١) راجع ما الّفه المحقق النائينى قدس سره فى حكم اللباس المشكوك فيه المطبوع فى آخر الجزء الثانى من كتاب «منية الطالب فى حاشية المكاسب»، الأمر الثالث من مقدمة البحث، ص ٢٤٣

الحال انّ ما دفعا به الدّور يهدم اساس المقدّميّة، لما عرفت من انّ امتناع اجتماع المقتضيين يوجب ان لايكون وجود احد الضّدين مانعا عن وجود الأخر، فلايكون عدمه من اجزاء علّة وجوده، فلايجتمع القول بالمقدّميّة مع القول بامتناع اجتماع المقتضيين.

وعلى كلّ حال، فقد ظهر لك انّه لاسبيل الى القول بمقدّميّة عدم احد الضّدين لوجود الأخر.

هذا كلّه، مضافا الى مايرد على القول بالمقدميّة من لزوم الدّور، فانّه لوكان عدم احد الضّدين مقدّمة لوجود الآخر، كان وجود احد الضّدين علّة لعدم الآخر، وذلك لأنّه لاموجب لدعوى مقدميّة العدم للوجود الاّ كون وجود احدهما مانعا عن وجود الآخر ليكون عدمه من اجزاء العلّة، فاذا كان وجود احد الضّدين مانعا عن وجود الأخر، فيكون علّة لعدم الأخر، لأنّ كلّ مانع يكون سببا لعدم مالولاه لوجد، فيلزم ان يكون وجود احد الضّدين علّة لعدم الآخر و عدم احدهما من اجزاء علّة وجود الآخر و ان لم يكن تمام علّته، الاّ انّه لافرق فى الأستحالة و لزوم الدّور بين ان يكون كلّ من طرفى التّوقّف علّة تامّة للآخر، و بين ان يكون احدهما علّة تامّة و الآخر جزء العلّة كما فى المقام، حيث انّ وجود احد الضّدين علة تامّة لعدم الأخر لكونه مانعا، و عدم احد الضّدين من اجزاء علّة وجود الآخر لكونه من قبيل عدم المانع الّذى هو جزء العلّة، فالقول بمقدّميّة العدم للوجود موجب للدّور المحال.

و قد اجيب عن هذا الدّور بوجوه:

احدها: ما حكى عن المحقّق الخونسارى و صاحب الحاشية (١) من امكان منع مانعيّة احد الضّدين لوجود الآخر حتّى يكون علّة لعدمه، لأنّ مانعيته له

---

(١) حكاه الشيخ قدس سره فى التقريرات، راجع مطارح الانظار، الهداية الثانية من مباحث الضد، ص ١٠٢.

هداية المسترشدين، مبحث الضد، ما افاده فى مقام الجواب عن الوجه الثانى من الوجوه التى استدل بها لنفى المقدميّة، و هو محذور الدور، «ان وجود الضد من موانع وجود الضد الآخر...».

فرع وجود المقتضى له، و لايمكن فرض وجود المقتضى له مع وجود المقتضى للآخر على ما تقدّم بيانه ـ فلادور.

و توهم انّه يفرض وجود المقتضى والشّرط للضدّ الآخر فيكون وجود هذا الضّد مانعا فيعود محذور الدّور، فاسد،لأستحالة هذا الفرض و امتناع صلاحيّة وجود الضّدّ لأن يكون مانعا عن الآخر وعلّة لعدمه على هذا الفرض المحال، فانّ فرض وجود المقتضى له ممنوع، اى لانسّلم امتناع مثل هذه الصّلاحيّة الفرضيّة، لأنّ ذلك لايوجب دورا فعليّا، فتأمل ، فانّه يكفى فى الدّور الصلاحيّة . ولقد اجادوا فى منع كون احد الضّدين مانعا عن الآخر، و فى عدم امكان اجتماع المقتضيين، الاّ انّهم غفلوا عن انّ لازم ذلك انكار المقدميّة من الطّرفين، و ذهبوا الى مقدّمية العدم للوجود.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انّه لايمكن القول بمقدّمية العدم للوجود، ومنه يظهر فساد القول الثّالث من مقدّمية الوجود للعدم.

و امّا التّفصيل بين الضّد الموجود فيتوقّف وجود الأخر على رفعه، و بين فراغ المحلّ عن كلا الضّدين فلا توقّف من الجانبين، فهو الّذى ينسب الى المحقّق الخونسارى، وحكى ميل الشّيخ اليه، و لعلّ منشأ التّوهّم هو ما يشاهد بالوجدان من انّ وجود البياض فى مكان مشغول بالسّواد يتوقّف على رفع السّواد و اعدامه، فيكون اعدام السّواد من مقدّمات وجود البياض.

ولكن لايخفى عليك، انّ مناط الأستحالة مطرّد فى الضّد الموجود و الضّد المعدوم، فانّه لايفرّق الحال فى كون الشّئ مقدّمة بين ان يكون موجودا و بين ان يكون معدوما، فانّه فى كلا الحالين يكون مقدّمة، لأنّ مناط المقدّمية هو كونه ممّا يتوقّف عليه الشّئ، فاذا امتنع كون الشّئ مقدّمة فى حال عدمه امتنع كونه مقدّمة فى حال وجوده ايضاً، فانّ صعود السّلم مقدّمة للكون على السّطح فى كلّ حال.

و من الغريب، انّ المحقّق الخونسارى مع اعترافه بامتناع اجتماع المقتضيين للضّدين كيف ذهب الى ذلك، مع انّه يلزمه القول باجتماع المقتضيين، فانّ الضّد الموجود انّما يكون وجوده بوجود المقتضى، و مع وجود مقتضيه كيف يمكن وجود

مقتضى الآخر حتى يكون عدم الموجود و رفعه من مقدّمات وجود الآخر؟ الا ان يقول: باستغناء الضّد الموجود فى بقائه عن المؤثّر و المقتضى، و انّما الّذى يحتاج الى المقتضى هو الحدوث و امّا البقاء فلايحتاج الى ذلك بل هو يبقى بنفسه، فلايكون بقاء وجود الضّد الموجود مجامعا لوجود مقتضيه حتى يمتنع وجود مقتضى الأخر، هذا.

ولكن مع انّ هذه المقالة من اصلها فاسدة، لوضوح انّ الموجب لحاجة الشّئ فى حدوثه الى المؤثّر ليس هو الاّ الأمكان، و ذلك بعينه يقتضى الحاجة فى بقائه الى المؤثّر لبقائه على صفة الأمكان، و الاّ يلزم تعطيل البارى تعالى، و ما مثّل به من الحجر و اللّون حيث انّ بقائه لايحتاج الى مؤثّر فليس كذلك بل يحتاج ايضاً الى ذلك، غايته انّه فى بعض المقامات تكون العلّة المحدثة هى المبقية، مثلا فى مثل الحجر يكون الميل الى المركز موجبا لبقائه فى المكان، و فى مثل اللّون يكون الموجب هو ما اودعه الله تعالى فى طبعه من انّه لايزول الاّ برافع، و بالجملة: كون المحدثة هى المبقية غير كون البقاء لايحتاج الى مؤثّر، كما لايخفى.

ثمّ انّ ذلك على تقدير تسليمه فهو فى الأمور التّكوينيّة الخارجة عن الأرادة، و امّا فى الأمور الأراديّة فلا يمكن ذلك، لأنّ الفعل الأرادى لابدّ ان يكون حدوثه و بقائه بالأرادة، فبقاء الصّلوة انّما تكون ببقاء ارادتها، و مع ذلك كيف يجامع ارادة ضدّها من الأزالة، و هل هو الاّ اجتماع المقتضيين؟ فلو كان وجود الأزالة متوقّفا على عدم الصّلوة و رفعها يلزم ما فرّ منه: من اجتماع المقتضيين.

فالأنصاف: انّه لافرق فى الأستحالة بين كون المحلّ، مشغولا باحد الضّدين او كونه خاليا عنها، و انّه ليس فى البين توقّف و مقدميّة اصلا، و مجرّد تمانع الضّدين فى الوجود لايقتضى المقدّميّة، بل هو مجرّد التّعاند فى الوجود حسب ذاتهما، ولكن العلّة المحدثة لأحدهما هى الطاردة للآخر، و ليس التّعاند بين الضّدين اقوى من التّعاند بين النّقيضين، بل تعاند النّقيضيين اقوى و اشد و اتمّ، و مع ذلك ليس بين النّقيضين ترتّب و توقّف و مقدّمية، و الاّ يلزم توقّف الشّئ على نفسه، فكذلك ليس بين الضدّين ترتّب و توقّف لأستلزام توقّف الشّئ على نفسه ايضاً كالنقيضين. و كما انّ العلّة للوجود هى الطّاردة للعدم فى النّقيضين، فكذلك العلة

لوجود احد الضدين هى الطّاردة للأخر، سواء كان المحلّ فارغا عنه او مشغولا به.

و بما ذكرنا اندفعت شبهة الكعبى ايضاً، و هى انتفاء المباح بدعوى انّ ترك الحرام يتوقّف على فعل وجودىّ لعدم خلّو الأنسان عنه، فيكون الفعل مقدّمة لترك الحرام. وجه الدّفع: هو انّ ترك الحرام لايتوقّف على فعل وجودىّ، بل يتوقّف على الصّارف عنه، و الفعل لايكون الاّ من المقارنات، نعم لامضايقة فى وجوب الفعل اذا توقّف بقاء الصّارف عليه، كما اذا توقّف بقاء الصّارف عن الزّناء على الخروج عن الدّار بحيث لولاه لوقع فى الزّنا، فالألتزام بوجوب الخروج فى مثل هذا الفرض لامحذور فيه و لايلزم نفى المباح راساً. مع انّه يمكن المنع حتى فى هذا الفرض، لأنّ الصّارف لم يكن واجبا شرعيّا حتى يجب ما يتوقّف عليه، بل هو واقع فى مرحلة الأمتثال الّذى يكون الحاكم به العقل، فتأمل جيّدا.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انّ الأمر بالشّئ لايقتضى النّهى عن ضدّه الخاصّ فيما كان للضدّ ين ثالث، كما هو الغالب، لامن جهة الملازمة و لامن جهة المقدّميّة، كما مرّ. ثمّ انهم عدوا للنّزاع فى الأقتضاء و عدم الأقتضاء ثمرات:

منها: وهى العمدة ـ فساد الضّد اذا كان عبادة بناء على الأقتضاء لأنّه يكون من النّهى فى العبادة، و عدم فساده بناء على عدم الأقتضاء. و عن البهائى (١) انكار هذه الثّمرة، و القول بان الفساد لايتوقّف على القول بالأقتضاء، بل يكفى فى الفساد عدم الأمر بالضّد، حيث انّ صحّة العبادة تتوقّف على الأمر بها، و بعد ما لم يكن الضّد مأمورا به لأمتناع الأمر بالضّدين فلامحالة من ان يقع فاسدا، هذا.

و حكى (٢)عن المحقّق الكركى (٣) وجماعة ممّن تأخّر عنه: المنع عن

---

(١) راجع زبدة الاصول، المطلب الاوّل من المنهج الثالث بحث الضد، ص٨٢.

(٢) ولايخفى عليك انّه ليس فى عبارة المحقق تصريح بهذاالبيان والتفصيل، بل له كلام فى شرح قول العلامة ببطلان الصلوة فى اوّل وقتها لمن كان عليه دين واجب الأداء فورا يظهر منه انّ اطلاق الأمر بالموسّع يعّم الفرد المزاحم للمضيق ولازم كلامه ذلك هوماذكرناه من التفصيل فى المقام، كما انّ له كلاما يظهر منه صحّة الأمر التّرتبى، فراجع كلامه و تأمل فى ما افاده من جواب الأشكالات التى اوردها على نفسه ـ منه.

(٣) راجع « جامع المقاصد فى شرح القواعد» كتاب الدين و توابعه، المطلب الاوّل من المقصد الاوّل.

اطلاق مقالة البهائى ره من فساد الضّد لو قلنا بتوقّف العبادة على الأمر، بل ذلك انّما يتمّ فى خصوص المتزاحمين المضيقين اذا كان احدهما اهمّ، كما لو فرض مزاحمة الصّلوة فى اخر الوقت لواجب آخر اهمّ، فانّ فى مثل هذا يتمّ كلام البهائى من فساد الصّلوة بناء على توقّف صحّة العبادة على الأمر بها، لأنّه لاامر بها ح مع مزاحمتها لواجب اهمّ. و امّا لو فرض وقوع التّزاحم بين مضيق و موسّع، كما لوفرض مزاحمة الصّلوة فى بعض اوقات وجوبها لواجب آخر مضيق، ففى مثل هذا يمكن القول بصحّة الفرد المزاحم من الصّلوة لذلك الواجب، و لو قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر.

و حاصل ما يمكن من توجيه ما افاده المحقّق هو انّه: لما تعلّق الأمر بالطّبيعة على نحو صرف الوجود، لاعلى نحوالسّريان كما فى النّهى عن الطّبيعة كانت القدرة على ايجاد الطّبيعة و لو فى ضمن فردما كافية فى تعلّق الأمر بالطّبيعة، لخروجه بذلك عن قبح التّكليف بما لايطاق، و لايتوقّف الأمر بالطّبيعة على القدرة على جيمع افرادها، بل يكفى فى صحّة تعلّق الأمر بالطّبيعة تمكنّ المكلّف من صرف الأيجاد حتّى لايلزم التّكليف بما لايطاق، و بعد تعلّق الأمر بالطّبيعة تكون جميع الأفراد متساو ية الأقدام فى الأنطباق، لأنّ انطباق الكلّى على افراده قهرىّ، و بعد الأنطباق يكون الأجزاء عقليّا، و حينئذ لامانع من الأ تيان بذاك الفرد من الصّلوة المزاحم للأزالة مثلا بداعى امتثال الأمر المتعلّق بالطّبيعة، و لايتوقّف صحته على تعلّق الأمر به بالخصوص، حتى يقال: بعد الأمر بالأزالة لايمكن الأمر بذاك الفرد المزاحم لأستلزامه الأمر بالضّدين، بل يكفى فى صحّته تعلق الأمر بالطبيعة، و بعد ذلك يكون الأنطباق قهريّا و الأجزاء عقليّا. فلو قلنا: انّ صحّة العبادة تتوقّف على الأمر بها كان الضّد الموسّع صحيحا اذا كان عبادة، نعم لو قلنا: انّ الأمر بالشّئ يقتضى النّهى عن ضدّه كان ذلك الفرد من الصّلوة المزاحم للأزالة منهيّا عنه، و بعد تعلّق النّهى به يخرج عن قابليّة انطباق الطّبيعة المأمور بها عليه، فلايصلح ان يأتى به بداعى الأمر بالطبيعة، لأنّ هذا الدّاعى انّما يصح فى الأفراد المنطبقة لا الأفراد الغير المنطبقة

فظهر انّ نفى الثّمرة فى اقتضاء الأمر بالشّئ للنّهى عن ضدّه و عدم اقتضائه

بناء على توقّف صحّة العبادة على الأمر ـ كما عن البهائى ره ـ على اطلاقه لايستقيم، بل هو مختصّ بالمضيقين المتزاحمين، و امّا فى المضيق و الموسّع فالثّمرة تظهر على ما بيّنا. هذا غاية ما يمكن ان يوجه به مقالة المحقّق و من وافقه.

ولكن لايخفى عليك ما فيه، فانّه لو كان وجه اعتبار القدرة فى التّكاليف هو مجرّد حكم العقل بقبح تكليف العاجز لكان الأمر كما ذكر، حيث انّه يكفى فى صحّة التّكليف بالطّبيعة القدرة على ايجادها و لو فى ضمن فرد ما، ولكن هناك وجه آخر فى اعتبار القدرة و هو اقتضاء الخطاب ذلك، حيث انّ البعث و التّكليف انّما يكون لتحريك ارادة المكلّف نحو احد طرفى المقدور، بل حقيقة التّكليف ليس الاّ ذلك، فالقدرة على المتعلّق ممّا يقتضيه نفس الخطاب، بحيث انّه لو فرض عدم حكم العقل بقبح تكليف العاجز، و قلنا بمقالة الأشاعرة من نفى التّحسين و التّقبيح العقليّين، لقلنا باعتبار القدرة فى متعلّق التّكليف لمكان اقتضاء الخطاب و البعث ذلك، حيث انّ حقيقة الخطاب هى البعث و تحريك الأرادة نحو احد طرفى المقدور و ترجيح احد طرفيه، و حينئذ يدور سعة دائرة المتعلّق و ضيقه مدار سعة القدرة و ضيقها، و لايمكن ان يكون دائرة المتعلّق اوسع من دائرة القدرة، فالفرد المزاحم لواجب مضيق لايمكن ان يعمّه سعة المتعلّق لعدم سعة قدرته ذلك حسب الفرض، حيث انّ الممتنع الشّرعىّ كالممتنع العقلىّ، و مجرّد انطباق طبيعة الصّلوة على ذلك الفرد لاينفع بعد عدم انطباق الصّلوة المتعلّقة للطّلب عليه. فدعوى انّه لايحتاج الفرد الى القدرة عليه بعد القدرة على ايجاد الطّبيعة ولو فى ضمن فرد ما ـ لأنّ الأنطباق يكون ح قهريّا و الأجزاء عقليّا ـ ممّا لا تستقيم، بعد ما كان الخطاب يقتضى القدرة على المتعلّق بحيث يدور سعة دائرة المتعلّق اوضيقه مدار سعة القدرة و ضيقها، و بعد عدم القدرة على ايجاد الطّبيعة فى ضمن الفرد المزاحم لواجب مضيق تخرج تلك الحصّة من الطّبيعة عن متعلّق الأمر، فلايمكن ايجاد الفرد امتثالا للأمر المتعلّق بالطبيعة، فلوقلنا بتوقّف العبادة على الأمر يبطل ذلك الفرد المزاحم ولايمكن تصحيحه.

تبصرة:

لايخفى عليك انّ ما قلناه: من انّ كلّ خطاب يقتضى القدرة على متعلّقه،

لايلزم منه ان يكون القدرة المعتبرة فى جلّ التّكاليف شرعيّة حتّى ينافى تقسيم القدرة الى شرعيّة و عقليّة و ترتيب ما يترتّب على هذا التّقسيم من الثّمرات كما سيأتى، و ذلك لأنّ مرادنا من القدرة الشّرعيّة ما اخذت فى لسان الدّليل بحيث يستكشف منه انّ لها دخلا فى ملاك الحكم ومناطه، كما فى قوله(١) تعالى، لله على الناس حجّ البيت من استطاع اليه سبيلا، حيث قيد الوجوب بالأستطاعة فى نفس الدّليل، و اين هذا ممّا نقوله فى المقام من اقتضاء كلّ خطاب القدرة على متعلّقه، فانّ ذلك لايوجب ان تكون القدرة شرعيّة.

و حاصل الضّابط بين القدرة الّتى نسمّيها شرعيّة و القدرة الّتى نسمّيها عقليّة، هو انّه اذا اخذت القدرة فى موضوع الخطاب المستكشف من ذلك مدخليّتها فى ملاك الخطاب كانت القدرة حينئذ شرعيّة، سواء اخذت فى موضوع الخطاب صريحاً كما فى آية الحجّ، او كانت مستفادة من خطاب آخر كمافى آية الوضوء ـ على ما سيأتى بيانه ـ وان لم تؤخذ فى موضوع الخطاب، بل كانت ممّا يقتضيه نفس الخطاب، امّا لمكان قبح مخاطبة العاجز عقلا، و امّا لمكان كون الخطاب هو البعث و التّحريك نحو المقدور ـ على ما بيّناه ـ كانت القدرة عقليّة، وسيأتى مزيد توضيح لذلك.

و على كلّ حال، فقد ظهر لك: انّه بناء على توقّف صحّة العبادة على الأمر بها يكون الحق مع البهائى من عدم الثّمرة فى اقتضاء الأمر بالشّئ للنّهى عن ضده و عدم اقتضائه، اذ لاامر بالضّد على كلّ حال، فالعبادة لا تصح مطلقا، الاّ انّ الشّان فى اصل المبنى، لوضوح انّه لايتوقّف صحّة العبادة على الأمر بها، بل يكفى فى صحة العبادة اشتمالها على الملاك التّام، و ان لم يؤمر بها فعلا لمانع. و من هنا قلنا: يكفى قصد الجهة فى العبادة و لا يحتاج الى قصد امتثال الأمر، خلافا للمحكى عن صاحب الجواهر(٢) حيث اعتبر خصوص قصد امتثال الأمر فى صحّة العبادة، و يلزمه القول ببطلان الضّد اذا كان عبادة. ولكنّ الأنصاف: انّ الألتزام بذلك

---

(١) آل عمران، الآية ٩٧.

(٢) قدم كلام صاحب الجواهر قدس سره فى المقام فى هامش ص١٥٠

بلاموجب، بل يكفى فى صحّة العبادة اشتمالها على الملاك التّامّ سواء امر بها فعلا كما اذا لم يتزاحم ما هو اهمّ منها، او لم يؤمر بها فعلا كما فى صورة المزاحمة مع الأمر و عدمه سيّان فى ذلك.

ولكن مع ذلك لا تظهر الثّمرة فى اقتضاء الأمر بالشّئ للنّهى عن ضدّه، لأنّه هب انّ الضّد يكون منهيّا عنه، ولكن لمّا كان النّهى غيريّا لمكان الملازمة او المقدّميّة ـ على الوجهين الّذين بنوا عليهما النّهى عن الضّد ـ لم يكن ذلك موجبا لخلل فى الملاك، بل الضّدّ يكون باقيا على ما هو عليه من الملاك لولا المزاحمة، و ليس النّهى فى المقام عن ملاك يقتضيه، كما فى باب النّهى عن العبادة، و باب الأجتماع الأمر والنّهى بناء على الأمتناع و تقديم جانب النّهى، فانّ النّهى فى البابين يكون استقلاليّا عن ملاك يقتضيه و لم يبق معه الملاك المصحح للعبادة، لأنّه لا يتعلّق النّهى الأستقلالىّ بالعبادة الاّ لمكان اقوائية ملاك النّهى و المفسدة الّتى اوجبته عن ملاك العبادة و مصلحتها، و معه لايكون فى العبادة ملاك تام يقتضى صحّة العبادة.و هذا بخلاف النّهى الغيرى المتعلّق بالعبادة، فانّه لمّا لم يكن عن مفسدة تقتضيه بل كان لمجرّد المزاحمة لواجب آخر اهمّ و الوصلة اليه كانت العبادة على ما هى عليه من الملاك التّامّ المقتضى لصحّتها.

وممّا ذكرنا ظهر فساد ما تسالموا عليه من فساد العبادة بناء على اقتضاء الأمر بالشّئ للنّهى عن ضدّه، لما عرفت من انّه لافساد حتى بناء على الأقتضاء لصحّة الضد بالملاك لذّى لايضرّه النّهى الغيرى.

و امّا توهّم انّه لاطريق لنا الى احراز الملاك، لتعارض الأمر بالأزالة مثلا مع الأمر بالصّلوة، و بعد تقديم الأمر بالأزالة، امّا لضيق وقتها، و امّا لأهميّتها، لم يبق مجال لأستكشاف الملاك للصّلوة كما هوالشّان فى جميع موارد التّعارض، حيث انّه لايمكن القول ببقاء الملاك لأحد المتعارضين عند تقديم الآخر لأحد موجبات التّقديم

ففساده غنىّ عن البيان، لوضوح انّه ليس المقام من باب التّعارض، بل من باب التّزاحم، و كم بين البابين من الفرق بحيث لايمكن ان يشتبه احدهما بالآخر.

و حيث انجرّ الكلام الى ذلك، فلابأس بتفصيل الكلام فى التّزاحم و احكامه، حيث انّ الأعلام اهملوا ذلك، مع انّه ممّا يترتّب عليه فروع كثيرة، و كان حقّه ان يفرّد وا له عنوانا مستقلاً. وعلى كلّ حال: انّ تفصيل القول فى التّزاحم يقع فى مقامات ثلا ثة:

المقام الأوّل

فى الفرق بين التّزاحم والتّعارض

وتوضيح الفرق: هو انّه يفترق باب التّعارض عن باب التّزاحم من جهات:

(الجهة الأولى)

هى انّ باب التّعارض يرجع الى تعاند المدلولين فى مقام الثّبوت، بحيث لايمكن جمعهما فى مرحلة الجعل و التّشريع، لأستلزامه التّناقض و اجتماع الا رادة و الكراهة فى نفس الآمر بالنسبة الى متعلّق واحد، او لزوم التّكليف بما لايطاق لتضادّ المتعلّقين ذاتا مع اتّحادهما فى الحكم، كما اذا اوجب القيام دائما و اوجب القعود كذلك، او لتلازم المتعلّقين تلازما دائميا مع اختلافهما فى الحكم، كما اذا اوجب استقبال المشرق وحرّم استدبار المغرب، او غير ذلك ممّا لايمكن فيه الجمع بين الحكمين ثبوتا لتعاندهما فى مقام تشريع الأحكام على موضوعاتها المقدّرة وجوداتها، بحيث يلزم من الجمع: امّا اجتماع الأرادة و الكراهة فى موضوع واحد، و امّا لزوم التكليف بما لايطاق، كلّ ذلك فى مقام الجعل و التّشريع.

و هذا بخلاف باب التّزاحم، فانّه لم يكن بين الحكمين المتزاحمين منافرة و تعاند فى مقام الجعل و التّشريع، بل كان بينهما كمال الملائمة و الموافقة، و انّما نشأ التّعاند فى مقام فعليّة الحكمين و تحقّق موضوعهما خارجا، كالمزاحمة بين انقاذى الغريقين، او بين حرمة المقدّمة و وجوب ذيها، او غير ذلك من اقسام التّزاحم على ما يأتى بيانه، فانّه لامحذور فى تشريع انقاذ كلّ غريق، او تشريع حرمة التّصرف فى ملك الغير و وجوب انجاء المؤمن من الهلكة، اذ لا ربط لأحد الحكمين بالآخر، بل شرع كلّ منهما على موضوعه المقدّر وجوده من دون ان يستلزم ذلك التّشريع اجتماع الأرادة والكراهة فى شئ واحد، او التّكليف بما لايطاق، بل اتّفق التّزاحم فى مقام

الفعليّة كما اذا اتّفق انّه صار التّصرف فى ملك الغير مقدّمة لأنجاء المؤمن، اواتّفق عدم التّمكن من انقاذ كلّ من الغر يقين، فانّ هذا الأتّفاق لايضر بذلك التّشريع و الجعل اصلاً.

(الجهة الثّانية)

هى انّ نتيجة تقديم احد المتعارضين على الأخر ـ باحد وجوه التّقديم المذكورة فى محلّها ـ ترجع الى رفع الحكم عن موضوعه. و فى باب التّزاحم ترجع الى رفع الحكم برفع موضوعه، مثلا فى العامين من وجه، لوحكمنا اكرم العلماء على لا تكرم الفسّاق فى مورد الأجتماع يكون نتيجة التّحكيم هو رفع حكم لا تكرم عن موضوعه، حيث انّه مع بقاء زيد العالم مثلا على فسقه و مع قدرة المكلّف على اكرامه يرتفع حكمه. و امّا فى مثل الغريقين، لو قدّمنا احدهما على الآخر لأحد موجبات التّقديم فى باب التّزاحم تكون نتيجة التّقديم هو سلب قدرة المكلّف عن انقاذ الأخر و تعجيزا مولويّا بالنّسبة اليه، لوجوب صرف قدرته الى الأهمّ، فعدم وجوب انقاذه لعدم قدرته عليه، حيث انّ الممتنع الشّرعىّ كالممتنع العقلىّ.

(الجهة الثّالثة)

هى انّ المرجّحات لاحد المتعارضين على الأخر كلّها ترجع، امّا الى باب الدّلالة، و امّا الى باب السّند. و امّا فى باب التّزاحم: فالمرجّحات هى امور آخر لاربط لها بباب الدّلالة و السّند، بل ربّما يقدّم ما هو اضعف دلالة و سندا على ما هو الأقوى، نعم: ربّما يكون بعض المرجّحات مرجّحا لكلا البابين، لكن لابمناط واحد بل بمناطين، كالأهميّة مثلا، حيث انّه فى باب التّعارض تكون مرجّحة ايضاً فى بعض الأحيان، كما قيل فيما لو تعارض الأمر و النّهى قدّم جانب النّهى، لأهميّة التّحرز عن المفسدة، او اولويّة دفعها عن جلب المصلحة. و فى باب التّزاحم ايضاً يقدّم ماهو الأهمّ، لكن مناط التّقديم ليس من جهة انّ فى النّهى مفسدة، بل امر آخر بحسب ما يقتضيه المقام، و كتقديم ما لابدل له على ماله البدل، فانّه فى باب التّعارض يقدّم ذلك من باب انّ ما لابدل له يكون حاكما و مبيّنا لما له البدل، كما فى مثل تقديم العامّ الأصولى و المطلق الشّمولى على المطلق البدلى. و فى باب التّزاحم

ايضاً يقدّم ما لا بدل له، لكن لابذلك المناط، بل بمناط انّ ماله البدل لايصلح ان يكون معجزا مولويّا لما لابدل له، بخلاف العكس ـ على ما سيأتى توضيحه انشاء الله تعالى و بالجملة: المرجّحات فى احد البابين اجنبيّة عن المرجّحات فى الباب الأخر.

(الجهة الرّابعة)

هى انّ التّزاحم انّما يكون باعتبار الشّرائط المعتبرة فى التّكليف الّتى يمكن وضعها و رفعها فى عالم التّشريع، فمثل العقل و البلوغ من الأمور التّكوينيّة المعتبرة فى التّكليف لايقع فيها التّزاحم، بل الّذى يقع فيه التّزاحم هو خصوص القدرة، حيث انّ للشّارع تعجيز العبد و صرف قدرته الى احد الواجبين فى عالم التّشريع، وان كان قادرا فى عالم التّكوين.

وان شئت قلت: انّ التّزاحم انّما يكون فى الشّرائط الّتى ليس لها دخل فى الملاك ، بل كانت من شرائط حسن الخطاب، فمثل البلوغ و العقل اللّذين لهما دخل فى ثبوت الملاك ليسا موقعا للتّزاحم، و انّما الّذى يكون موقع التّزاحم هو خصوص القدرة الّتى هى من شرائط حسن الخطاب،

نعم: قد يتّفق التّزاحم فى غير باب القدرة، كما فى بعض فروع الزّكوة مثل ما اذا كان مالكا لخمس و عشرين من الأبل فى ستّة اشهر، ثمّ ملك واحدة اخرى، فمقتضى القاعدة الأوليّة هو انّه عند انقضاء حول الخمس و العشرين يؤدّى خمس شياة (لكلّ خمس شاة) و بعد انقضاء ستّة اشهر الّذى به يتمّ حول السّتة و العشرين يؤدّى (بنت لبون) زكوة السّتّ والعشرين، فيلزمه فى كلّ ستّة اشهر زكوة. ولكن بعد ما قام الدّليل على انّه لايزكى المال فى عام مرتين، يقع التزاحم بين حول النّصاب الخمس و العشرين و السّت و العشرين و لابدّ من سقوط ستّة اشهر من حول احدهما، و لعلّه يتفق التّزاحم فى غير هذا المورد، الاّ انّ الغالب فى باب التّزاحم هو التّزاحم فى القدرة.

و على كلّ حال، فقد ظهر لك الفرق بين باب التّزاحم و باب التّعارض، و انّ بينهما بونا بعيدا، بحيث لايمكن ان يشتبه احدهما بالآخر، فلامحلّ بعد ذلك لأن يقال: انّ الأصل فى الدّليلين المتنافيين هو التّزاحم، او التّعارض، اذ لم يكن مورد

يصلح لكلّ منهما حتّى يبحث عمّا هو الأصل عند الشّك.

و من جميع ما ذكرنا ظهر ايضاً ضعف ما فى بعض الكلمات: من ارجاع باب التّزاحم الى تزاحم المقتضيين، و التّعارض الى تعارض المقتضى و اللّامقتضى، و جعل مثل اكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق من باب التّزاحم لوجود المقتضى لكلّ منهما، و ليسا من باب التّعارض. وذلك لأنّ مجرّد تزاحم المقتضيين لايصحح الأندراج فى باب التّزاحم المقابل لباب التّعارض، و الاّ لكان جميع موارد التعارض من باب التّزاحم، لكاشفيّة كلّ دليل عن ثبوت المقتضى لمؤدّاه، فيلزم ان يكون جميع موارد تعارض الدّليلين من تزاحم المقتضيين.

فالعبرة فى التزاحم انّما يكون بتزاحم الحكمين فى مقام الفعليّة لا تزاحم المقتضيين، و الاّ فقد يتزاحم المقتضيان ثبوتا فى نفس الأمر ولامحالة يقع الكسر و الأنكسار بينهما، فينشأ الحكم على طبق احدهما ان ترجّح فى نظره احد المقتضيين، و الاّ فعلى كلّ منهما تخييرا. و ليس ذلك من تزاحم الحكمين، و لذا يعتبر فى باب التّزاحم ان يكون المكلّف عالما بالحكم و اصلا اليه، لأنّ الحكم الّذى لم يصل الى المكلّف لايمكن ان يكون مزاحما لغيره، لأنّ المزاحمة انّما تنشأ من شاغليّة كلّ من الحكمين عن الآخر و اقتضاء صرف القدرة اليه، و الحكم الغير الواصل لايكون شاغلا لنفسه، فكيف يكون شاغلا عن غيره؟ فالتّزاحم لايكون الاّ بعد العلم و الوصول. وهذا لا ربط له بتزاحم المقتضيين، لأنّ تزاحم المقتضيين انّما يكون فى عالم الثّبوت و نفس الأمر من دون دخل لعلم المكلّف و جهله، فارجاع باب التّزاحم الى تزاحم المقتضيين ممّا لايستقيم، و سيأتى مزيد توضيح لذلك انشاءالله تعالى فى مبحث اجتماع الأمر والنّهى.

المقام الثّانى

فى منشأ التّزاحم و هو امور خمسة:

الأوّل: تضادّ المتعلّقين، بمعنى انّه اجتمع المتعلّقان فى زمان واحد، بحيث لايمكن للمكلّف فعلهما، كما فى الغريقين، و الأزالة و الصّلوة، و امثال ذلك ممّا اجتمع المتعلّقان فى زمان واحد.

الثّانى: عدم قدرة المكلّف على فعل كلّ من المتعلّقين مع اختلاف زمانهما، كما اذا لم يتمكّن من القيام فى الرّكعة الأولى و الثّانية معا، بل كان قادرا على القيام فى احدهما فقط. و الفرق بين هذا و سابقه: هو انّ عدم القدرة فى هذا الوجه ناش عن عجز المكلّف فى حدّ ذاته عن فعل المتعلّقين، و فى سابقه كان ناشئا عن وحدة زمان المتعلّقين، من دون ان يكون المكلّف فى حدّ ذاته عاجزا لو لااتّحاد الزّمان.

الثّالث: تلازم المتعلّقين مع اختلافهما فى الحكم، كما اذا وجب استقبال القبلة وحرم استدبار الجدى، مع تلازمهما فى بعض الأمكنة.

الرّابع: اتّحاد المتعلّقين وجودا، كما فى موارد اجتماع الأمر والنّهى بناء على الجواز، وسيأتى فى مبحث اجتماع الأمر و النّهى انشاء الله تعالى توضيح هذا الوجه و الفرق بينه و بين الأتّحاد المصداق، كالعالم الفاسق، و انّ الثّانى ليس من باب التزاحم.

الخامس: صيرورة احد المتعلّقين مقدّمة وجوديّة لمتعلّق الأخر، كما اذا توقّف انجاء المؤمن على التّصرّف فى ملك الغير بغير رضاه. و ليعلم انّ هذه الأمور انّما تكون من باب التّزاحم اذا كان وقوعها اتّفاقيا لادائميّا، بحيث اتّفق تضادّ المتعلقين واجتماعهما فى الزّمان، اواتّفق عدم قدرة المكلف على جمعهما، او اتّفق تلازم المتعلقين، اواتّحادهما، او مقدّمية احدهما للأخر.

وامّا اذا كان التّضاد او التّلازم او الأتّحاد او غير ذلك من الأمور المذكورة دائميّا، فيخرج عن باب التّزاحم و يندرج فى باب التّعارض، على ما تقدّم من الضّابط بين البابين، فان دائميّة ذلك توجب امتناع جعل الحكمين و تشريعهما ثبوتا، كما لايخفى. وليعلم ايضاً انّ التّزاحم انّما يتحقّق بعد البناء على كون الأحكام مجعولة على نهج القضايا الحقيقيّة. و امّا لو قلنا بجعلها على نهج القضايا الخارجيّة فالتّزاحم غير معقول، بل جميع ذلك يكون من التّعارض، لأنّه يرجع الى امتناع الجعل ايضاً كما لايخفى وجهه.

المقام الثّالث

فى مرجّحات باب التّزاحم وهى ايضاً امور:

(الأمر الأوّل) ترجيح ما لابدل له، على ما له البدل عرضا، كما لوزاحم واجب موسّع له افراد تخيّيريّة عقليّة لمضيق لابدل له، او زاحم احد افراد الواجب التّخييرى الشّرعىّ لواجب تعيينى، فانّه لااشكال فى تقديم ما لابدل له على ما له البدل، بل هذا فى الحقيقة خارج عن باب التّزاحم، و انّما يكون التّزاحم فيه بالنّظر البدوىّ، لأنّ ما لا اقتضاء له لايمكن ان يزاحم ما فيه الأقتضاء، فانّ الواجب المضيق يقتضى صرف القدرة له فى زمانه، و الواجب الموسّع لايقتضى صرف القدرة فى ذلك الزّمان، لأنّ المفروض انّه موسّع، فلا معنى لمزاحمته للمضيق، و ذلك واضح.

(الأمر الثّانى) من المرجّحات، ترجيح ما لايكون مشروطا بالقدرة الشّرعيّة على ما يكون مشروطا بها، والمراد من القدرة الشّرعيّة هى ما اذا اخذت فى لسان الدّليل، كما فى الحجّ و امثاله ممّا قيّد المتعلّق بالقدرة فى نفس الخطاب. و السّرفى ترجيح ما لايكون مشروطا بالقدرة الشّرعيّة على ما يكون مشروطا بها، هو انّ الغير المشروط بها يصلح لأن يكون تعجيزا مولويّا عن المشروط بها، حيث انّ وجوبه لم يكن مشروطا بشرط سوى القدرة العقليّة، و المفروض انّها حاصلة فلامانع من وجوبه، و مع وجوبه يخرج ما كان مشروطا بالقدرة الشّرعيّة عن تحت سلطانه وقدرته شرعا، للزوم صرف قدرته فى ذلك، فاذا لم يكن قادراً شرعا لم يجب، لأنتفاء شرط وجوبه، و هو القدرة.

و الحاصل: انّ ما يكون مشروطا بالقدرة العقليّة يصلح ان يكون معجزا مولويّا عمّا يكون مشروطا بالقدرة الشّرعيّة، لأنّ وجوبه لايتوقّف على ازيد من القدرة العقليّة الحاصلة بالفرض، و مع التّعجيز المولوى لم يتحقّق شرط وجوب الواجب الأخر، وهذا من غير فرق بين فعليّة وجوب ما لايكون مشروطا بالقدرة الشّرعيّة لمكان تحقّق شرائط وجوبه، و بين ما اذا كان مشروطا بشرط لم يتحقّق بعد، غايته انّ المزاحم لما يكون مشروطا بالقدرة الشّرعيّة نفس وجوب الواجب الغير المشروط بها على الأوّل، اى اذا كان وجوب الغير فعليّا قد تحقّق زمان امتثاله. و على الثّانى يكون المزاحم هو الخطاب الطّريق العقلى و هو خطاب احفظ قدرتك.

و بعبارة اخرى: المزاحم هو عدم جواز تفويت القدرة، فانّ وجوب حفظ

القدرة و عدم جواز تفويتها لايتوقّف على فعلية وجوب ما يجب حفظ القدرة له، على ما تقدم تفصيله فى المقدّمات المفوّته. و كذا لافرق بين ان يكون الغير المشروط بالقدرة الشّرعيّة اهمّ ممّا يكون مشروطا بها، او مساو يا له،او اضعف منه، لأنّه على جميع التّقادير يكون معجزا مولويّا، امّا بنفسه، و امّا بخطاب لزوم حفظ القدرة له، فايّ واجب فرض يكون مقدّما على الحجّ مثلا عند المزاحمة، سواء كان اهمّ من الحجّ او اضعف، و سواء كان وجوبه فعليّا، او مشروطا بشرط يتحقق بعد ذلك. كلّ ذلك لمكان عدم اشتراط ذلك الواجب بالقدرة الشّرعيّة.

ثمّ انّ فى المقام اشكالا ربّما يختلج فى البال، و حاصله: انّه لاطريق لنا الى معرفة تقييد المتعلّق بالقدرة شرعا و عدم تقييده، لأنّه فى غير المقام لو شكّ فى التّقييد وعدمه فالأطلاق يدفعه، و امّا فى المقام فلاسبيل الى دفع احتمال التّقييد باطلاق الخطاب.

امّا اوّلا: فلما عرفت من ان كلّ خطاب بنفسه يقتضى القدرة على متعلّقه، لأنّ حقيقة الخطاب ليس الاّ ترجيح احد طرفى المقدور، فاعتبار القدرة على المتعلّق و تقييده بها انّما يكون من مقتضيات نفس الخطاب، بناء على ما هو الحقّ عندنا من انّ المدرك فى اعتبار القدرة انّما هو اقتضاء الخطاب ذلك، لامجرّد حكم العقل بقبح تكليف العاجز. و عليه بنينا فساد مقالة المحقّق الكركى من صحّة اتيان الفرد الواجب الموسّع المزاحم للمضيق امتثالا للأمر بالطّبيعة المنطبقة عليه قهرا فيجزى عقلا. و مع اقتضاء كلّ امر القدرة على متعلّقه كيف يصح التّمسك باطلاق الأمر على عدم تقييد المتعلّق بالقدرة، حتى يقال: انّ القدرة المعتبرة فيه عقليّة لاشرعيّة، فيقدّم على ما قيّد بالقدرة الشّرعيّة عند المزاحمة، بل نتيجة اقتضاء الخطاب القدرة على متعلّقه هو انّ القدرة فى جميع التّكاليف تكون شرعيّة، و ليس لنا ما يكون القدرة المعتبرة فيه عقليّة محضة ليترتّب عليها ما يترتّب.

و امّا ثانيا: فلأنّه هب انّ اقتضاء الخطاب ذلك لايوجب تقييد المتعلّق شرعا بالقدرة، الاّ انّه لااقلّ من ان يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة المانع من التّمسك بالأطلاق، لأنّه لااشكال فى صلاحيّة اقتضاء الخطاب

لأن يكون مقيدا شرعا، و كفاية اكتفاء الشّارع بذلك عن التّصريح بتقييد المتعلّق بالقدرة، ومع هذه الصّلاحيّة كيف يجوز التّمسك باطلاق المتعلّق على عدم اخذالقدرة قيدا له؟

و امّا ثالثا: فلأنّ التّمسك بالأطلاق فى رفع ما شكّ فى قيديّته فى سائر المقامات انّما هو لاجل مقدّمات الحكمة، الّتى منها لزوم نقض الغرض، و ايقاع المكلّف فى خلاف الواقع، لو كان المشكوك فى الواقع قيدا، فمن عدم بيانه نستفيد انه لم يكن فى الواقع قيدا. و هذا البيان فى المقام لا يتمشى لانّ المتعلق لو كان فى الواقع مقيدا بالقدرة و كانت القدرة لها دخل فى ملاكه لم يلزم من اهمال ذكرالقدرة نقض الغرض ولا ايقاع المكلف فى خلاف الواقع لأنّه لايمكنه فعل غير المقدور حتى يقع فى خلاف الواقع. فلامجال ح للتّمسك بالأطلاق لعدم قيديّة القدرة.

و هذا الأشكال يرد على كلا المسلكين فى كيفيّة اعتبار القدرة، من كونها من مقتضيات الخطاب كما هو الحقّ عندنا، او كونها من باب حكم العقل بقبح مطالبة العاجز، لأنّ مقدّمات الحكمة لاتجرى على كلّ تقدير.

و لايخفى عليك : انّ هذا الأشكال يوجب هدم اساس ما قلناه من صحّة الضّد اذا كان عبادة بالملاك كما عليه بعض الأعلام، او بالأمر التّرتّبى كما هو الحقّ عندنا، لأنّه لاطريق لنا الى استكشاف الملاك واشتمال الصّلوة مثلا على المصلحة الاّ من ناحية اطلاق الأمر و عدم تقييد المتعلّق بالقدرة، فلو لم يكن للأمر اطلاق كما حرّر فى وجه الأشكال، فمن اين يمكن استفادة الملاك فى صورة سقوط الأمر للمزاحمة؟ حتّى نقول انّ سقوط الأمر لايوجب سقوط الملاك فتصحّ العبادة به او بالأمر التّرتبى.

و بالجملة: بعد تقييد المتعلّق بالقدرة، او احتمال تقييده ـ على اختلاف وجوه تقرير الأشكال، حيث انّ على بعض وجوهه يوجب التّقييد، كما هو مقتضى الوجه الأوّل، و على بعض وجوهه يحتمل التقييد كما هومقتضى الوجهين الأخيرين ـ لا يمكن دعوى بقاء الملاك عند سقوط الأمر بالمزاحمة.

و لعلّه لأجل ذلك حكى عن صاحب الجواهر: المنع عن ثبوت الملاك ، بعد

المنع عن كفايته فى صحّة العبادة و احتياج العبادة الى الأمر. فعلى كلّ من قال بصحّة العبادة بالملاك او بالأمر التّرتبى دفع هذا الأشكال. كما انّه يتوقّف على دفعه دعوى ترجيح ما لايكون مشروطا بالقدرة الشّرعيّة على ما يكون مشروطا بها عند المزاحمة، لأنّ مقتضى الأشكال هو انّ جميع التّكاليف مشروطة بالقدرة الشّرعيّة، فليس هناك واجب لم يكن مشروطا بها حتّى يقدّم على ما يكون مشروطا بها، هذا.

و الّذى ينبغى ان يقال فى حلّ الأشكال على الوجه الأخير من وجوه تقريره: هو انّه ليس من مقدّمات الحكمة لزوم ايقاع المكلّف فى خلاف الواقع، حتّى يقال فى المقام انّه لايلزم ذلك، بل الّذى نحتاج اليه فى مقدّمات الحكمة هو كون المتكلّم فى مقام بيان مراده، و حيث لم يبيّن القيد فلابدّ ان يكون مراده الأطلاق.

و الحاصل: انّه يكفى فى صحّة التّمسّك بالأطلاق مجرّد عدم بيان القيد مع انّه كان بصدد بيان مراده. و لانحتاج فى التّمسك بالأطلاق الى توسيط لزوم وقوع المكلّف فى مخالفة الواقع، مع انّه فى المقام ايضاً يلزم ذلك لو كانت القدرة المعتبرة قيدا فى المتعلّق، لوضوح انّ المرا دمن القدرة الأعمّ من القدرة العقليّة المقابلة للعجز العقلى، او القدرة الشّرعيّة المقابلة للعجز الشّرعى، فلو كان المتعلّق مقيدا ثبوتا بالقدرة عليه و عدم العجزعنه و مع ذلك لم يبيّنه فى لسان الدّليل و اخلّ ببيان ذلك يلزم احيانا وقوع المكلّف فى مخالفة الواقع، لأنّه ربّما يتخيّل المكلّف انّه قادر على ايجاد المتعلّق شرعاً فيأتى به، مع انه عاجز عنه شرعا، فيلزم وقوعه فى خلاف الواقع من جهة عدم تقييد المولى المتعلق بالقدرة، فانّه لو قيّده بذلك لم يلزم ذلك. مثلا لو كانت الصّلوة مقيّدة بالقدرة عليها و عدم العجز عنها و لو شرعا، بان اعتبر فيها عدم العجز الشّرعى عنها، ومع ذلك اخلّ ببيان ذلكفى لسان الدّليل، فقد يكون الشّخص عاجزا عن الصّلوة شرعا لمكان مزاحمتها بالأهمّ، و مع هذا يغرّه اطلاق الأمر بالصّلوة و عدم تقييدها بالقدرة عليها فيأتى بها، مع انّه لولم يخل ببيان التّقييد لم يات بها، فالأتيان بها و ايقاع الشّخص فى مخالفة الواقع انّما جاء من قبل الأطلاق.

فدعوى: انّ اعتبار القدرة فى المتعلّق لايضرّ بايراد الكلام مطلقا و لاقبح فى

الأخلال ببيانه لأنّه لايلزم منه مخالفة الواقع، فاسدة جدّا. فالأنصاف انّه لو كان المدرك فى اعتبار القدرة فى التّكاليف مجرّد حكم العقل بقبح تكليف العاجز و اغمضنا عن انّ ذلك من مقتضيات نفس الخطاب، لكان التّمسّك بالأطلاق فى رفع احتمال قيديّة القدرة و دخلها فى الملاك فى محلّه. فالتّقرير الثّالث من وجوه تقرير الأشكال ساقط.

نعم: يبقى التقرير الأوّل و الثّانى منه، و قد عرفت انّ هذين التّقريرين انّما يردان بناء على المختار: من انّ اعتبار القدرة ليس لمجرّد حكم العقل بقبح تكليف العاجز، بل لمكان اقتضاء الخطاب ذلك.

و التّحقيق فى حلّ الأشكال بناء على المختار هو انّ هذا الأقتضاء الآتى من قبل الخطاب لايمكن ان يكون مقيّد ا للمتعلّق و غير صالح لذلك، و توضيح ذلك: هو انّ للأطلاق جهتين: جهة اثباته للمراد، و جهة كشفه عن قيام الملاك بالمتعلّق.

والمحرز للجهة الأولى هو مقدّمات الحكمة من كون المتكلّم فى مقام بيان المراد و عدم ذكر القيد، فلابدّ ان يكون مراده الأطلاق. و هذه المقدّمات وحدها لا تنفع فى احراز الجهة الثّانيّة، لأنّه لايمكن اثبات كون المتكلّم فى مقام بيان ما قام به الملاك و متى كان المتكلّم فى مقام بيان ذلك بل يحتاج فى اثبات قيام الملاك بالمتعلّق الى مقدّمة اخرى وهى: ما ذهب اليه العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح و المفاسد الكامنة فى المتعلّقات، و لولاهذه المقدّمة لم يكن لنا طريق الى قيام الملاك بالمتعلّق، فاطلاق الأمر بضميمة تلك المقدّمة يكون كاشفا عن قيام الملاك بذات المتعلّق و المادّة، فلابدّ ان يكون ذات المتعلّق ممّا قام به الملاك ثبوتا، ليتطابق عالم الأثبات و عالم الثّبوت، والكاشف و المنكشف، فالأطلاق يكشف عن قيام الملاك بما يرد عليه الهيئة، و الّذى يرد عليه الهيئة هو نفس المتعلّق بلاقيد و ان كان بورود الهيئة يتقيّد، فالتّقييد الأتى من قبل الهيئة لاينافى اطلاق ما يرد عليه الهيئة.

و الّذى ينفعنا فى المقام فى استكشاف الملاك و عدم قيديّة القدرة هو الثّانى، والمفروض انّ الكلام فيما اذا كان مايرد عليه الهيئة مط غير مقيّد بالقدرة، و ان كان يتقيّد بورود الهيئة. فيصح التّمسّك بالأطلاق فى قيام الملاك بالمتعلّق و عدم

تقييده بالقدرة، فتكون القدرة المعتبرة فى مثل هذا عقليّة لاشرعيّة، و ينحصر القدرة الشرعيّة بما اذا قيّد المتعلّق بالقدرة، كما فى مثال الحجّ. فارتفع الأشكال بحذافيره، فتأمل فى المقام جيّدا.

اذا عرفت ذلك، فلنرجع الى ما كنّا فيه من مرجّحات باب التّزاحم. و قد ظهر لك: انّ المرجّح الثّانى ما كان احد المتزاحمين غير مشروط بالقدرة الشّرعيّة فانّه يقدّم على ما كان مشروطا بها.

(المرجّح الثّالث)

ترجيح ما لابدل له شرعا على ما له البدل شرعا، كما اذا زاحمت الطّهارة المآئيّة واجبا آخر لابدل له، فانّه يقدّم ما لابدل له على ما له البدل. و السّرّ فى ذلك واضح، لأنّ كلّ مورد ثبت فيه البدل شرعا لواجب فلامحالة يكون ذلك الواجب مقيّدا بالقدرة و التّمكن، لأنّه لامعنى لجعل شئ بدلاً طوليّا لشئ الاّ كون ذلك البدل مقيّدا بالعجز عن ذلك الشّئ و عدم التّمكن منه، و لازم ذلك هو تقييد ذلك الواجب بصورة التّمكن و القدرة، سواء وقع التّصريح بذلك فى لسان الدّليل-كما فى قوله تعالى: فان لم تجدوا ماء فتيمّموا، حيث انّه قيّد التّيمم بصورة عدم وجدان الماء فيستفاد منه تقييد الوضوء بصورة وجدان الماء والتّمكن منه- اولم يقع التّصريح بذلك فى لسان الدّليل.

و بالجملة: نفس جعل البدليّة الطّوليّة يقتضى التّقييد بالقدرة، فتكون النسبة بين هذا المرجّح و المرجّح السّابق العموم المطلق، لأنّ كلّ ماله البدل يكون مقيّدا بالقدرة الشّرعيّة، وليس كلّ ما يكون مقيّدا بالقدرة الشّرعيّة له البدل، كما هو واضح.

فالوضوء اذا زاحم واجبا آخر من واجبات الصّلوة يسقط و ينتقل التّكليف الى التّيمّم، من غير فرق فى ذلك بين الوقت و غيره، فلو دار الأمر بين الوضوء و ادراك ركعة او ازيد من الوقت و بين التّيمّم و ادراك جميع الوقت، قدّم الوقت و تيمّم ليدرك جميع الوقت.

و امّا توهّم انّ الوقت ايضاً ممّا ثبت له البدل، حيث انّ الظّاهر من

قوله:(١) من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت جميعا، هو بدليّة الرّكعة من الوقت عن جميع الوقت، فيكون الوقت ايضاً مقيّدا بالقدرة كتقييد الوضوء بها، فلاوجه لتقديمه على الوضوء عند المزاحمة، بل لابدّ امّا من التّخيير، و امّا من ملاحظة الأهميّة على الوجهين الآتيين فى تزاحم الواجبين المشروطين بالقدرة الشّرعيّة ـ و لعلّه لذلك حكى عن بعض الأعلام تقديم الوضوء عند مزاحمته للوقت ـ فهو فى غاية الفساد، لوضوح انّ الوقت غير مقيّد بالقدرة من اوّل الأمر كتقييد الوضوء بها كذلك، بل بعد فرض تحقق العجز عن المكلّف و عدم تمكّنه من الوقت و ادراكه له،جعل الشّارع ادراك الركعة من الوقت بمنزلة ادراك جميع الوقت.

و الحاصل: انّه فرق بين تقييد الشّئ من اوّل الأمر بالقدرة امّا بلاواسطة وامّا بواسطة جعل البدليّة، و بين جعل شئ بدلا عن شئ بعد فرض تحقق العجز خارجا وعدم تمكّن المكلّف منه كذلك، اى بعد فرض عدم التّمكن خارجا، فانّ الثّانى لايقتضى التّقييد بالقدرة شرعا، بل اقصاه جعل البدليّة بعد فرض العجز عن القدرة العقليّة. و مسئلة من ادرك ركعة من الوقت فقد الخ يكون من هذا القبيل، فتأمل جيّدا.

و على كلّ حال، قد ظهر: انّ المرجّح الثّالث من مرجّحات باب التزاحم هو ترجيح ما لابدل له شرعا على ما له البدل. و فى هذه المرجّحات الثّلثة لايلاحظ مسئلة الأهميّة و المهميّة، و لا السّبق و اللّحوق الزّمانى. فيقدم ما لابدل له او ما لم يكن مشروطا بالقدرة الشّرعيّة،على ما له البدل او المشروط بالقدرة الشّرعيّة وان تاخّر زمان امتثاله او زمان خطابه، اذا فرض تماميّة ملاكه، كالصّلوة قبل الوقت، حيث تقدم منا فى الواجب المعلق: انه يستفاد من وجوب حفظ الماء قبل الوقت تماميه ملاك الصلوة قبله، و ان الوقت شرط للخطاب بالصّلوة لا لملاكها.

و حينئذ لو فرض قبل الوقت انّه توجّه عليه تكليف له بدل او مشروط بالقدرة الشّرعيّة و كان الأشتغال به يوجب سلب القدرة عن الصّلوة فى وقتها،

(١) لم نجد حديثا بهذه العبارة، و لعله مصطاد من روايات الباب، راجع الوسائل باب ٣٠ من ابواب المواقيت والمستدرك باب ٢٤ منه.

فمقتضى القاعدة ترك الأشتغال بذلك الواجب و وجوب حفظ قدرته للصلوة فى وقتها كما تقدم. نعم لو فرض عدم ثبوت الملاك للصلوة قبل وقتها و كان ملاكها كخطابها مشروطا بالوقت، كان اللازم الأشتغال بذلك الواجب الذى له بدل اوالمشروط بالقدرة الشرعيّة، حيث لامزاحم له فعلا، بل فى الحقيقة هذا خارج عمّا نحن فيه، فتأمل.(١)

فتحصل: انّه فى هذه المرجحات الثلاث لايلاحظ الأهميّة، و لاالسّبق و اللّحوق الزّمانى، نعم: لو فرض تساوى المتزاحمين من هذه المرجّحات، بان كان كلّ من المتزاحمين مشروطا بالقدرة الشّرعيّة، او كان كلّ منهما مشروطا بالقدرة العقليّة، فتصل النّوبة ح الى التّرجيح بالأهميّة و المهمّيّة، و السّبق و اللّحوق.

و تفصيل ذلك: هو انّه لو تزاحم الواجبان المتساويان من جهة المرجّحات الثّلثة المتقدّمة، فامّا ان يكون الواجبان كلّ منهما مشروطا بالقدرة الشّرعيّة، و امّا ان يكون كلّ منهما مشروطا بالقدرة العقليّة. فان كان الأوّل، فلايخلو امّا ان يتقدّم زمان امتثال احدهما او لايتقدّم، فان تقدّم زمان امتثال احدهما فهو المتقدّم، و فى مثل هذا لايلاحظ اهميّة المتأخّر و عدم اهميّته، لأنّ المفروض انّه ليس هناك الاملاك واحد، حيث انّه لايمكنه الجمع بينهما، و كانت القدرة فى كلّ منهما معتبرة فى الملاك، و مع عدم القدرة على كلّ منهما لايتحقّق الملاك فى كلّ منهما، بل ليس هناك الاملاك واحد، فلاموقع لملاحظة الأهميّة و المهميّة، فانّ لحاظ ذلك يستدعى ثبوت ملاكين، فلامحيص من ترجيح المتقدّم زمان امتثاله، لقدرته عليه فعلا و عدم ما يوجب سلب قدرته عنه شرعا. فلو فرض انّه نذر صوم يوم الخميس، و صوم يوم الجمعة، و بعد ذلك عرض له ما يمنعه من الجمع بين صوم اليومين، و دار امره بين صوم احدهما و ترك الآخر، كان مقتضى القاعدة تقديم صوم يوم الخميس و ترك صوم يوم الجمعة، لتقدّم زمان امتثال الأوّل و عدم مانع شرعىّ عنه، لأعتبار القدرة

---

(١) وجهه: هو انه يمكن ان يقال بلزوم حفظ القدرة فى هذاالفرض ايضاً، للعلم بتحقق الملاك التّام بعد ذلك، فيكون اشتغاله بذلك الواجب موجبا لتفويت الملاك فى موطنه، فتأمل-منه.

الشّرعيّة فى كلّ منهما، حيث انّ خطاب الوفاء بالنّذر مشروط بالقدرة الشّرعيّة، لأنّ دليل الوفاء بالنّذر تابع لما التزم به المكلّف على نفسه، و ما التزم به المكلّف على نفسه هو الفعل المقدور، فقد اخذ المكلّف فى الألتزام القدرة، و خطاب الوفاء متأخّر عن الألتزام فالخطاب يرد على الفعل الّذى اخذت القدرة فيه فى المرتبة السّابقة على ورود الخطاب، فيكون كما اذا قيّد المتعلّق فى لسان الدّليل بالقدرة صريحاً، فتأمل جيّدا.

و بعد ما ظهر انّ النّذر مشروط بالقدرة الشّرعيّة، ففى الفرع المتقدّم ـ من تزاحم الواجبين المشروط كلّ منهما بالقدرة الشّرعيّة مع تقدّم زمان امتثال احدهما على الآخر ـ فقد عرفت انّ المتقدّم زمان امتثاله هو المتقدّم، و كذا اذا فرض اتّحاد زمان امتثالهما ولكن تقدّم زمان خطاب احدهما، كما اذا وجب عليه فعل شئ معيّن فى وقت خاصّ مشروط بالقدرة الشّرعيّة، و صادف توجّه واجب آخر مشروط بالقدرة الشّرعيّة فى ذلك الوقت، فانّه يقدّم الأوّل لمكان سبق خطابه، فيكون خطاب السّابق قد شغل ذلك الوقت، فلم يبق موقع للواجب الآخر، الاّ اذا كان السابق مشتملا على خصوصيّة توجب تأخّره و تعيّن امتثال اللّاحق خطابه، كما فى النّذر و شبهه، حيث انّه يعتبر فيه ان لايكون موجبا لتحليل حرام او تحريم حلال، سواء كان نفس متعلّقه حراما، كما اذا نذر ما يحرم فعله لو لا النّذر، اوكان ملازما لذلك (١) كما اذا نذر ما يوجب تفويت واجب لولا النّذر. كما لونذر زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة قبل اشهرالحجّ، ثم حصلت له الأستطاعة فى اشهرالحجّ، فانّ مقتضى القاعدة انحلال النّذر و تعين الحجّ عليه، وان تقدّم خطاب الوفاء بالنّذر وكان كلّ من النّذر والحجّ مشروطا بالقدرة الشرعيّة.

و السّر فى ذلك: هو انّ النّذر فى المقام يوجب تفويت الحجّ الواجب لو لا النّذر، و تفويت الواجب كذلك يوجب انحلال النّذر، و المفروض انّ الحجّ لو لا

(١) ولايخفى عليك انّ الظاهر من تحليل الحرام هو ان يكون نفس المتعلّق موجبا لذلك ، بان نذر ما هو حرام او نذر ترك واجب، لا ما اذا استلزم ذلك كما فى المقام ،فتأمل. منه

النّذر كان واجبا لحصول ما هو شرط وجوبه و هو الأستطاعة، فلامانع من وجوبه سوى النّذر، والنّذر لايصلح ان يكون مانعا، لأنّه قد اعتبر فى انعقاد النّذر ان لايكون موجبا لتحليل الحرام و لو بالأستلزام، فالنّذر و الحجّ و ان اشتركا فى اخذ القدرة الشّرعيّة فى متعلّقهما، الاّ انّ النّذر قد اشتمل على خصوصيّة اوجبت عدم مزاحمته للحجّ و تقدّم الحجّ عليه، و تلك الخصوصيّة هى عدم كونه موجبا لتحليل ما هو حرام او واجب لولا النّذر، و الحجّ واجب لولا النّذر فلابدّ من انحلاله.

فانحلال النذر فى مثل هذا ليس لمكان اعتبار الرّجحان فى متعلّقه حال الفعل حتّى يستشكل بانّه يكفى الرّجحان حال النّذر، وزيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة فى حال النّذر كانت راجحة لعدم تحقّق الأستطاعة بعد، فلاموجب لأنحلاله. او يفرض الكلام فى العهد و اليمين الّذين لايعتبر الرّجحان فى متعلّقهما ـ و لعلّه لذلك حكى انّه كان عمل صاحب الجواهر (قده) على ذلك، حيث كان ينذر قبل اشهر الحجّ زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة لئلاّ يتوجّه عليه خطاب الحجّ فى اشهره ـ بل انّ انحلال النّذر انّما هو لمكان استلزامه تفويت واجب لولا النّذر.

فان قلت:

انّ هذه الخصوصيّة لاتختصّ بالنّذر، بل ورد فى باب الشّروط و الصّلح و غير ذلك ان لايكون موجبا لتحليل الحرام او تحريم الحلال. وح يلزم وجوب الحجّ عليه اذا آجر نفسه قبل اشهر الحجّ لعمل كذائى فى يوم عرفة، ثمّ حصلت الأستطاعة له، فانّ مقتضى ما تقدّم هو بطلان الأجارة و وجوب الحجّ عليه، مع انّ الظّاهر انّه لايمكن الألتزام به، و انّ سبق الأجارة يوجب عدم تحقّق الأستطاعة، فلايتحقّق موضوع وجوب الحجّ.

قلت:

فرق بين التّكليف و الوضع، و كلامنا فى المقام من الحيثيّة الأولى، و انّ التّكليف بالوفاء بالنّذر لايزاحم تكليف الحجّ، فلو فرض انّ هناك جهة اخرى من وضع و ملكية بحيث كان عمله مملوكا للغير فذلك امر آخر لاربط له بالجهة الّتى نحن فيها، فتأمل.

و حاصل الكلام: انّ تصحيح عمل صاحب الجواهر ره لايكون الاّ بامرين:

الأوّل: انّ مثل هذا النّذر لايوجب تحليل الحرام، بل الموجب له هوما كان متعلّقه حراما و المقام ليس كذلك.

الثّانى: كفاية الرّجحان حال النّذر فى انعقاده، و زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة حال النّذر كانت راجحة، لعدم تحقّق الأستطاعة فى ذلك الحال.

و كلّ من الأمرين محلّ منع.

امّا الأمر الأوّل: فقد عرفت كفاية كون المتعلّق ممّا يوجب تفويت واجب لولا النّذر فى اندراجه فى كونه محلّلا للحرام.

و **امّا الأمر الثّانى:** فلأنّ المستفاد من ادلّة النّذر هو اعتبار ان يكون متعلّق النّذر حال الفعل راجحا و لاعبرة بحال النّذر، و زيارة الحسين عليه السلام حال فعلها مع كون الشّخص مستطيعا يجب عليه الحجّ لو لا النّذر ليست راجحة، و لذا لايصح نذرها بعد اشهر الحجّ، و ليس المراد من الرّجحان هو الرّجحان الذّاتى، حتّى يقال: انّ زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة راجحة ذاتا ولو مع الأستطاعة، و لذا لوترك الحجّ و زارالحسين عليه السلام يوم عرفة فقد يثاب لزيارته و ليس ذلك الاّ لمكان رجحانها الذّاتى، بل المراد من الرّجحان المعتبر فى متعلق النذر هو الرّجحان الفعلى، بحيث يكون ممّا رغب فيه شرعا، و زيارة الحسين عليه السلام فى حقّ المستطيع ليست ممّا رغب فيها، و لذا لايصح نذرها فى حال كونه مستطيعا اتّفاقا. فيظهر منه انّ الرّجحان الذّاتى لاينفع.

هذا حاصل ما افاده شيخنا الأستاد مدّظلّه فى المقام. و عليك بالتّامل فى اطراف المسئلة و فى ادلّة النّذر.

فتحصل من جيمع ما ذكرنا: انّ المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشّرعيّة يقدّم منهما ما هو الأسبق امتثالا او خطابا، و الاّ فالتّخيير. و لايلاحظ فى مثل هذا الأهميّة و المهميّة، فانّه ليس هناك الاّ ملاك واحد، فلامعنى لملاحظة الأهميّة، فتأمل.

و لايخفى عليك : انّ التّخيير فى المشروطين بالقدرة الشّرعية عند التّساوى غير التّخيير فى المشروطين بالقدرة العقليّة عند التّساوى، فانّ التّخيير فى القدرة العقليّة انّما هو لمكان تقييد كلّ من الأطلاقين بعدم فعل الأخر، من دون سقوط اصل الخطابين على اقوى المسلكين فيه كما ياتى، ولكن فى القدرة الشّرعيّة التّخيير انّما هو لسقوط الخطابين و استكشاف العقل خطابا تخييريا، لمكان وجود ملاك تامّ فى البين و عدم العلم بمتعلّقه، فيكون التّخيير فى المشروطين بالقدرة الشّرعيّة كالتّخيير فى المشروطين بالقدرة العقليّة على المسلك الأخر الّذى هو خلاف التّحقيق عندنا، و سيأتى بيانه انشاء الله تعالى.

و امّا المتزاحمان المشروطان بالقدرة العقليّة: فان كان احدهما اهمّ قدّم على الآخر، سواء تقدّم زمان امتثاله او خطابه او تأخّر، للزوم حفظ القدرة له فيكون خطابه او خطاب (احفظ قدرتك) معجزا مولويّا عن المهمّ. و امّا ان لم يكن فى البين اهميّة و مهميّة فالسّابق امتثاله هو المقدّم، و لا تصل النّوبة الى التّخيير سواء كان من قبيل المقدّمة و ذيها، او كان من قبيل القيام فى الرّكعة الأولى و الثّانيّة، و سواء تنجّز التّكليف بالمتأخّر كمثال القيام اولا، كما اذا كان المتأخّر مشروطا بشرط لم يحصل بعد، فانّه على جميع التّقادير يقدّم ما هو الأقدم امتثالا. الاّ اذا كان المتاخّر اهمّ، كما اذا دار الأمر بين القيام حال الفاتحة، او القيام قبل الرّكوع، حيث انّ الثّانى اهمّ لركنيّة، فانّ اهميّة المتأخر يوجب التّعجيز المولوى عن المتقدّم، لمكان انّه يتولد من اهميّته خطاب (احفظ قدرتك) فيكون عاجزا شرعا عن المتقدّم.

و امّا اذا لم يكن المتأخّر اهمّ كالقيام فى الركعة الأولى اوالثّانيّة او التّصرف فى ارض الغير لأنقاذ مال الغير حيث انّه ليس انقاذ مال الغير اهمّ من التّضرف فى ارض الغير، فمقتضى القاعدة تقديم قيام الرّكعة الأولى و ان اوجب القعود فى الثّانية، و ترك التّصرف فى ارض الغير و ان اوجب تلف مال الغير المتوقّف عليه. و السّر فى ذلك : هو انّه ليس له معجز مولوىّ عن القيام فى الرّكعة الأولى، او ترك التّصرف فى ارض الغير، لعدم اهميّة المتأخّر حتّى يلزم حفظ القدرة له، فليس

خطاب المتأخّر شاغلا مولويّا عن المتقدّم. و اذا لم يكن للمتقدّم شاغل مولوى كان هو المتعين، لحصول القدرة عليه بالفعل، فلاموجب لتركه ليحفظ قدرته للمتأخّر.

و بالجملة: التّخيير انّما يكون فى الواجبين المتساويين من حيث عدم اهميّة احدهما مع اتحاد زمان امتثالهما، لصلاحيّة الأشتغال بكلّ منهما للتّعجيز عن الآخر. فالتّعجيز فى العرضيين انّما يكون بالأشتغال باحدهما لابنفس الخطاب، و انّما يكون التّعجيز بالخطاب اذا كان احدهما اهمّ.

و امّا فى غير ذلك فالتّعجيز انّما يكون بالأشتغال، لعدم صلاحيّة الخطاب للتّعجيز،لتساوى كلّ من الخطابين، و التّعجيز عن احدهما بالأشتغال،بالآخر انّما يكون فى العرضيين.

وامّا فى الطّوليين المتقدّم زمان امتثال احدهما على الآخر، فلايتصوّر فيه التّعجيز عن احدهما بالأشتغال بالآخر، بل يتعيّن الأشتغال بالمتقدّم لتقدم زمان امتثاله، و بالأشتغال به يحصل التّعجيز عن المتأخّر.

فتحصل: انّه لا موقع للتّخيير فى الطّوليين، ولعلّ منشأ القول بالتّخيير هو توهّم سقوط الخطابين فى المتزاحمين، و استكشاف العقل من تماميّة الملاك فى كلّ منهما و عدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما خطابا تخييريّا شرعيّا. و امّا بناء على المختار: من انّ التّخيير فى المتزاحمين العرضيين انّما هو لمكان اشتراط اطلاق كلّ من الخطابين بعدم فعل الآخر مع بقاء اصل الخطاب، فلامعنى للتّخيير فى الطّوليين، اذ ليس المتأخّر فى رتبة المتقدّم حتى يقيّد به اطلاق خطاب المتقدم. و سيأتى بيان وجه المختار و ضعف القول الأوّل، و ما يتفرّع على القولين من الفروع التى:

منها: تعدّد العقاب عند ترك الكلّ بناء على المختار، و وحدته بناء على القول الأخر.

و منها: دوران الأمر بين التّعيين و التّخيير عند احتمال اهميّة احدهما، بناء على سقوط كلا الخطابين و استكشاف العقل خطابا تخييريّا، فيبنى: امّا على البرائة، او الأشتغال، على القولين فى مسئلة دوران الأمربين التّعيين و التّخيير.

وامّا بناء على المختار: من تقييد الأطلاقين، فلامحيص من القول بالأشتغال

عند اهميّة احدهما،للقطع بتقييد غير محتمل الأهميّة و الشّك فى تقييد محتمل الأهميّة، فيرجع الشّك فيه الى الشّك فى المسقط.

هذا اذا تقدم زمان امتثال احد المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقليّة. و امّا اذا اتحد زمان امتثالهما كالغريقين فحينئذ تصل النّوبة الى التّرجيح بالأهميّة، فاىّ منهما اهمّ يقدّم، لأنّ الأمر بالأهمّ يكون معجزا مولويا عن غيره. و مسئلة الأهميّة يختلف باختلاف مايستفاد من الأدلة و مناسبة الحكم و الموضوع، فما كان لحفظ بيضة الأسلام يقدّم على كلّ شئ، و ما كان من حقوق النّاس يقدم على غيره، كما انّ ما كان من قبيل الدّماء و الفروج يقدّم على غيره، و امّا فيما عدا ذلك فاستفادة الأهميّة يحتاج الى ملاحظة المورد و ملاحظة الأدلة.

و على كلّ حال قد ظهر لك : انّ التّرجيح بالأهميّة، انّما هو بعد فقد المرجحات السّابقة: من البدلية واللابدلية، والأشتراط بالقدرة الشرعية و عدم الأشتراط، و غير ذلك من المرجحات السابقة، و عند فقد جميع المرجّحات يكون الحكم هو التّخيير. هذا تمام الكلام فى تزاحم الحكمين فى التّكليف الأستقلاليّة.

و امّا الكلام فى التّزاحم فى باب القيود و الواجبات الغيريّة، كما لو دار الأمر بين ترك جزء او شرط، او دار الأمر بين ترك شرط او شرط آخر، او جزء و جزء آخر، فله عرض عريض و يحتاج الى بسط من الكلام لايسعه المقام، و ان كان شيخنا الأستاذ قد تعرّض له فى هذا المقام على سبيل الأجمال، الاّ انّا قد اعرضنا عن بيانه لأجمال ما ذكره (مدظلّه) فى هذا المقام. فالأولى عطف عنان الكلام الى مسئلة التّرتب الّتى هى من فروع باب التّزاحم، و وقعت معركة الأراء بين الأعلام خصوصا فى زماننا الحاضر.

و ينبغى اوّلاً تنقيح ما هو محلّ النّزاع فى المقام فنقول: قد عرفت انّ اقسام التّزاحم خمسة.

الأوّل: تضادّ المتعلّقين، لأجتماعهما فى زمان واحد، كالغريقين.

الثّانى: قصور قدرة المكلّف عن الجمع بينهما من دون ان يكون بينهما مضادّة، لأختلاف زمانهما، كالقيام فى الرّكعة الأولى او الثّانيّة.

الثّالث: تلازم المتعلقين كاستقبال القبلة واستدبار الجدى.

الرّابع: مقدّميّة احد المتعلقين للآخر، كالتّصرف فى ارض الغير لأنجاء مؤمن.

الخامس: اتّحاد المتعلّقين فى الوجود، كالصّلوة فى الأرض المغصوبة.

و عنوان النّزاع فى مسئلة التّرتب فى كلمات الأعلام و ان كان فى خصوص القسم الأوّل، و هو ما اذا كان التّزاحم لأجل تضادّالمتعلقين، الاّ انّ الظّاهر عدم اختصاص مسئلة التّرتب بذلك، بل تجرى فى بعض الأقسام الاخر و ان لم تجرفى جميع الأقسام الخمسة. فالأولى جعل الكلام فى باب التّرتب فى مسائل خمس حسب اقسام التّزاحم، و افراد كلّ قسم بالبحث عن جريان التّرتّب فيه.

المسئلة الأولى:

فى امكان التّرتب فى المتزاحمين الّذين كان التّزاحم فيها لأجل تضادّ المتعلّقين، وكان احدهما اهمّ من الآخر، بحيث يكون اطلاق الأمر بالأهمّ على حاله، و الأمر بالمهمّ يقيّد بصورة عصيان الأهمّ و تركه. فيرجع النّزاع فى التّرتب الى انّ تقييد المهمّ بذلك مع بقاء اطلاق الأهم هل يوجب رفع غائله التّمانع والمطاردة، و التّكليف بالمحال، وخروج الأمر بالضّدين عن العرضيّة الى الطّوليّة؟ كما هو مقالة مصحّح التّرتّب. او انّ هذا التّقييد لايوجب رفع تلك الغائلة، بل التّكاليف بالمحال بعد على حاله، ولايخرج الأمر بالضّدين عن العرضيّة الى الطّوليّة بذلك التّقييد. بل رفع تلك الغائلة لايكون الاّ بسقوط الأمر بالمهمّ راسا كما هو مقالة منكر التّرتّب. و الأقوى هو الأوّل.

و ينبغى ان يعلم انّه لايختصّ التّرتّب بخصوص الأهمّ والمهمّ، بل يجرى فى الموسّع والمضيق ايضاً، و على كلّ حال انّ تنقيح البحث فيه يستدعى رسم مقدّمات:

المقدّمة الأولى:

لااشكال فى انّ الّذى يوجب وقوع المكلّف فى مضيقة المحال و استلزام التّكليف بما لايطاق، انّما هو ايجاب الجمع بين الضّدين، اذ لولا ايجاب الجمع على

المكلّف لم يقع المكلّف فى مضيقة المحال. فالمحذور كلّ المحذور انّما ينشأ من ايجاب الجمع بين الضّدين. ولا اشكال ايضاً فى انّه لابدّ من سقوط ما هو منشأ ايجاب الجمع ليس الاّ، و لايمكن سقوط ما لايوجب ذلك . وهذان الأمران مما لاكلام فيهما. فالكلام كلّه فى انّ الموجب لأيجاب الجمع بين الضّدين هل هو نفس الخطابين و اجتماعهما و فعليّتهما مع وحدة زمان امتثالهما لمكان تحقّق شرطهما؟ او انّ الموجب لأيجاب الجمع ليس نفس الخطابين بل الموجب هو اطلاق كلّ من الخطابين لحالتى فعل متعلّق الآخر و عدمه.

و الحاصل: انّه لا اشكال فى انّ الموجب لأيجاب الجمع فى غير باب الضّدين انّما هو اطلاق الخطابين لحالتى فعل متعلّق الأخر و عدمه، كالصّلوة و الصّوم، فانّ الموجب لأيجاب الجمع بينهما انّما هو اطلاق خطاب الصّلوة و شموله لحالتى فعل الصّوم و عدمه، و اطلاق خطاب الصّوم وشموله لحالتى فعل الصّلوة وعدمه. و نتيجة الأطلاقين ايجاب الجمع بين الصّلوة و الصّوم على المكلّف. و لو كان كلّ من خطاب الصّوم و الصّلوة مشروطا بعدم فعل الآخر، او كان احدهما مشروطا بذلك، لما كانت النّتيجة ايجاب الجمع بين الصّوم و الصّلوة. وهذا فى غير الضّدين واضح. فيقع الكلام فى انّ حال الضّدين حال غيرهما فى انّ الموجب لأيجاب الجمع بينهما هو اطلاق كلّ من الخطابين حتى يكون هو السّاقط ليس الاّ؟ او انّ الموجب لذلك هو فعليّة الخطا بين مع وحدة زمان امتثالهما حتى يكون السّاقط اصل الخطابين. وعلى ذلك يبتنى المسلكان فى التّخيير فى المتزاحمين المتساويين من حيث المرجّحات، من حيث كون التّخيير عقليّا، او شرعيّا، فانّه لو كان المقتضى لأيجاب الجمع هو اطلاق الخطابين فالسّاقط هو الأطلاق ليس الاّ مع بقاء اصل الخطابين، و يكون التّخيير لمكان اشتراط كلّ خطاب بالقدرة على متعلّقة، فيكون كلّ من الخطابين بالضّدين مشروطا بترك الآخر، لحصول القدرة عليه عند ترك الآخر و ينتج التّخيير عقلا. وهذا بخلاف ما اذا قلنا: بانّ المقتضى لأيجاب الجمع هو اصل الخطابين و وحدة زمان امتثالهما، فانّه ح لابدّ من سقوط كلا الخطابين، لأنّ سقوط احدهما ترجيح بلامرجّح، و لمكان تماميّة الملاك فى كلّ منهما يستكشف

العقل خطاباً شرعيّا تخييريّا باحدهما، و يكون كسائر التّخييرات الشّرعية كخصال الكفارات، غايته انّ التخيير الشرعى فى الخصال يكون بجعل ابتدائىّ، و فى المقام يكون بجعل طارى. و يكون وزان التّخيير فى المشروطين بالقدرة العقليّة وزانه فى المشروطين بالقدرة الشّرعيّة، حيث تقدّم انّ التّخيير فيهما يكون شرعيّا.

و على ذلك ايضاً يبتنى وحدة العقاب و تعدّده عند ترك الضّدين معا، فانّه بناء على سقوط الخطابين لايكون هناك الاّ عقاب واحد، لأنّ الواجب شرعا ح هو احدهما. و امّا بناءً على اشتراط الأطلاقين فيتعدّد العقاب، لحصول القدرة على كلّ منهما، فيتحقّق شرط وجوب كلّ منهما، فيعاقب على ترك كلّ منهما. و ربّما يترتّب على ذلك ثمرات اخر قد تقدّمت الأشارة الى بعضها.

فتحصل: انّ الّذى ينبغى ان يقع محلّ النّفى و الأثبات، هو انّ الموجب لأيجاب الجمع ما هو؟ هل اطلاق الخطابين؟ او فعليّتهما؟ وعلى الأوّل يبتنى صحّة التّرتب، و على الثّانى يبتنى بطلانه.

و من الغريب: ما صدر عن الشّيخ (قده) حيث انّه فى الضّدين الّذين يكون احدهما اهمّ ينكر التّرتّب غاية الأنكار (١) ولكن فى مبحث التّعادل و التراجيح التزم بالتّرتب من الجانبين عند التّساوى و فقد المرجّح، حيث قال فى ذلك المقام، فى ذيل قوله: «فنقول و بالله المستعان قد يقال بل قيل: انّ الأصل فى المتعارضين عدم حجيّة احدهما» ما لفظه: «لكن لمّا كان امتثال التّكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التّكاليف الشّرعيّة و العرفيّة مشروطا بالقدرة، و المفروض انّ كلامنهما مقدور فى حال ترك الآخر، و غير مقدور مع ايجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الأخر مقدور يحرم تركه و يتعيّن فعله، و مع ايجاد الآخر يجوز تركه و لا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ باحدهما نتيجة ادلّة وجوب الأمتثال و العمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الأمتثال بالقدرة. و هذا ممّا يحكم به بديهة العقل، كما فى كلّ واجبين

---

(١) راجع تفصيل ما افاده الشيخ قدس سره فى المقام فى مباحث مقدمة الواجب من مطارح الانظار، الهداية التى تكلم فيها عن صحة اشتراط الوجوب عقلاً بفعل محرم مقدم عليه و عدمها، ص٥٤ الى ٥٧.

اجتمعا على المكلّف و لامانع من تعيين كلّ منهما على المكلّف بمقتضى دليله الاّ تعيين الأخر عليه كذلك »(١) انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد فى علوّ مقامه.

و هذا كما ترى صريح فى انّ التّخيير فى الواجبين المتزاحمين انّما هو من نتيجة اشتراط كلّ منهما بالقدرة عليه وتحقّق القدرة فى حال ترك الآخر، فيجب كلّ منهما عند ترك الآخر، فيلزم التّرتّب من الجانبين مع انّه (قده) انكره من جانب واحد. و ليت شعرى انّ ضمّ ترتّب الى ترتّب آخر كيف يوجب تصحيحه.

و بالجملة: هذه المناقضة من الشّيخ غريبة. و على كلّ حال، فقد تحصّل من المقدّمة الأولى: انّ العمدة هو اثبات ما يوجب ايجاب الجمع بين الضّدين على المكلّف، حتى يكون هو السّاقط.

المقدّمة الثّانيّة:

الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه حاله حاله قبل تحقّق شرطه، من حيث انّه بعد على صفة الأشتراط، و لايتّصف بصفة الأطلاق، و لاينقلب عمّا هو عليه. وذلك لما عرفت فى الواجب المشروط: من انّ الشّرط فيه يرجع الى الموضوع، فيكون الواجب المشروط عبارة عن الحكم المجعول على موضوعه المقدّر وجوده على نهج القضايا الحقيقيّة. و ليست الأحكام من قبيل القضايا الشّخصيّة، بل هى احكام كليّة مجعولة ازليّة على موضوعاتها المقدّرة، والحكم المجعول على موضوعه لاينقلب عمّا هو عليه، و لايخرج الموضوع عن كونه موضوعا، و لا الحكم عن كونه مجعولا على موضوعه. و وجود الشّرط فى الواجب المشروط عبارة عن تحقّق موضوعه خارجا، و بتحقّق الموضوع خارجا لاينقلب الواجب المجعول الأزلىّ عن الكيفيّة التى جعل عليها، و لايتصف بصفة الأطلاق بعد ما كان مشروطا، لأنّ اتّصافه بذلك يلزم خروج ما فرض كونه موضوعا عن كونه موضوعا. فوجوب الحجّ انّما انشأ ازلاً مشروطا بوجود موضوعه الّذى هوالعاقل البالغ المستطيع، و هذا لايفرق الحال فيه، بين تحقّق الأستطاعة لزيد او عدم تحقّقها، اذ ليس لزيد حكم يخصّه حتى يقال: انّه

---

(١) فرائد الاصول (الرسائل)، مباحث التعادل والتراجيح، المقام الاوّل فى المتكافئين. ص٤١٦.

لامعنى لكون وجوب الحجّ بالنّسبة الى زيد المستطيع مشروطا بالأستطاعة، بل لابدّ من ان يكون الخطاب بالنّسبة الى زيد ح مط. و هو كذلك لو كانت الأحكام الشّرعيّة من قبيل القضايا الجزئيّة الخارجيّة، و عليه يكون الشّرط من علل التّشريع لامن قيود الموضوع، كما استقصينا الكلام فى ذلك فى الواجب المشروط و المعلّق، و تقدّم بطلان ذلك وانّ الأحكام الشّرعيّة مجعولة على نهج القضايا الحقيقيّة.

فما فى بعض الكلمات: من انّ الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه يكون واجبا مط مبنىّ على ذلك المبنى الفاسد: من كون الأحكام الشّرعيّة قضايا جزئيّة. و امّا بناء على ما هو الحقّ عندنا، فالواجب المشروط دائما يكون مشروطا، و لو بعد تحقّق شرطه و فعليّته.

و بعبارة اخرى: الشّرط دائما يكون من وسائط العروض، لاوسائط الثّبوت. و بذلك ظهر فساد ما فى بعض الألسن: من انّ الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه يكون واجبا مط. فالأمر بالمهمّ المشروط بعصيان الأمر بالأهمّ دائما يكون مشروطا، و لو بعد تحقّق شرطه. نعم يصير فعليّا عنده. و على ذلك تبتنى طوليّة الأمر بالمهمّ بالنّسبة الى الأمر بالأهمّ و خروجه عن العرضيّة، كما سيأتى توضيحه انشاءالله تعالى. و المحقّق الخراسانى (قده) مع اعترافه (١) برجوع الشّرط الى الموضوع الّذى عليه يبتنى الواجب المشروط، و انّه يكون قسما للواجب المطلق ـ كما اوضحناه (٢) فى محلّه ـ ذهب فى جملة من الموارد الى كون الشّرط من وسائط الثّبوت، و انّه من قبيل العلل للتّشريع كما يظهر من ارجاعه الشّرط المتاخر الى الوجود العلمى ـ على ما تقدّم تفصيله ـ (٣) و كما يظهر منه فى المقام (٤) حيث جعل الأمر بالمهمّ بعد تحقّق

---

(١) راجع كفاية الاصول، الجلدالاوّل، تقسيمات الواجب، منها تقسيمه الى المطلق والمشروط ص ١٥٢ ـ

(٢) راجع الجزء الاول من هذاالكتاب، مباحث تقسيمات الواجب، منها تقسيمه الى المطلق والمشروط، الامرالاوّل ص١٧٠

(٣) الجزء الاوّل من هذاالكتاب، مباحث تقسيمات الواجب فى الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية ص ٢٧٦ و راجع الكفاية، الجلد الاوّل. مباحث مقدمة الواجب. منها تقسيمها الى المتقدم والمتأخر.

(٤) كفاية الاصول. الجلد الاوّل، الأمر الرابع من الأمور التى رسمها فى مقدمة بحث الضد، ص٢١٣

شرطه فى عرض الأمر بالأهمّ. و ذلك لايستقم الاّ بعد القول بصيرورة الواجب المشروط مطلقاً بعد تحقّق شرطه. و يظهر منه ذلك ايضاً فى موارد أخر لعلّه نشير اليها فى محلّها.

المقدّمة الثّالثة

قسّموا الواجب الى موسّع و مضيق و عرّفوا الأوّل بما اذا كان الزّمان المضروب لفعل الواجب اوسع من الفعل، و بعبارة اخرى: ما كان له افراد وابدال طوليّة بحسب الزّمان. و يقابله المضيق و هو ما اذا كان الزّمان المضروب للفعل بقدره، اى مالا يكون له بدل طولى بحسب الزّمان.

ثمّ انّ المضيق على قسمين: قسم اخذ فيه الشّئ شرطا للتكليف بلحاظ حال الأنقضاء، سواء كان ذلك الشّئ من مقولة الزّمان، او من مقولة الزّمانى، اى يكون انقضاء ذلك الشّئ و سبقه شرطا للتّكليف. و لعلّ باب الحدود و الدّيات من هذا القبيل، بناء على ان يكون التّكليف بالحدّ مضيقا، فانّ الشّرط لوجوب الحدّ هو انقضاء القتل من القاتل و تحقّقه منه، و لايتوجّه التّكليف بالحدّ حال تلبّس القاتل بالقتل، بل يعتبر انقضاء القتل منه و لو آناما. و لو ناقشت فى المثال فهو غير عزيز، مع انّ مع المقصود فى المقام مجرّد تصوّر اخذ الشّئ شرطا للتّكليف بلحاظ حال انقضائه، وجد له فى الشّريعة مثال او لم يوجد.

و يمكن تصوير ذلك فى الواجب الموسّع ايضاً، بان يؤخذ الشّئ شرطا للتّكليف بالموسّع بلحاظ حال الأنقضاء، وان لم نعثر على مثال له، او قلنا انّ الحدّ من الواجبات الموسّعة. والمقصود انّه لااختصاص لما قلناه بالمضيق.

و قسم اخذ الشّئ فيه شرطا بلحاظ حال وجوده، ولايعتبر فيه الأنقضاء، فيثبت التّكليف مقارنا لوجود الشّرط، و لايتوقّف ثبوته على انقضاء الشّرط، بل يتّحد زمان وجود الشّرط و زمان وجود التّكليف و زمان امتثاله ويجتمع الجميع فى آن واحد حقيقى. و اغلب الواجبات المضيقة فى الشّريعة من هذا القبيل، كما فى باب الصّوم، حيث انّ الفجر شرط للتّكليف بالصّوم، و مع ذلك يثبت التّكليف مقارنا لطلوع الفجر، كما انّ زمان امتثال التّكليف بالصّوم ايضاً يكون من اوّل

الطّلوع، لأنّ الصّوم هو الأمساك من اوّل الطّلوع، فى الآن الأوّل الحقيقىّ من الطّلوع يتحقق شرط التّكليف و نفس التّكليف و امتثاله، بمعنى انّ ظرف امتثاله ايضاً يكون فى ذلك الآن و ان لم يتحقّق الأمتثال خارجا و كان المكلّف عاصيا، الاّ انّ اقتضاء التّكليف بالصّوم للأمتثال انّما يكون من اوّل الفجر، فى اوّل الطّلوع تجتمع الأمور الثّلثة: شرط التّكليف، و نفس التّكليف، و زمان الأمتثال. و لايتوقّف التّكليف على سبق تحقق شرطه آنا ما. كما انّه لايتوقّف الأمتثال على سبق التّكلف آناما، بل يستحيل ذلك .

امّا استحالة تقدّم زمان شرط التّكليف على نفس التّكليف، فلما عرفت من رجوع كلّ شرط الى الموضوع. و نسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلّة الى معلولها، اى من سنخ العلّة و المعلول، وان لم يكن من العلّة والمعلول حقيقة، الاّ انّ الأرادة التّشريعيّة تعلّقت بترتّب الأحكام على موضوعاتها نحو تعلّق الأرادة التّكوينيّة بترتّب المعلولات على عللها. فيستحيل تخلّف الحكم عن موضوعه، كاستحالة تخلّف المعلول عن علّته، لأنّ مع التّخلف يلزم: امّا عدم موضوعيّة ما فرض كونه موضوعا و هو خلف، و امّا تأخّر المعلول عن علّته و هو محال. و لذا قلنا بامتناع كلّ من الشّرط المتقدّم و المتأخّر، وانّه يعتبر فى شرط المتكلّف ان يكون مقارنا له زمانا، و ان تأخّر عنه رتبة، و ذلك لأنّ الآن المتخلّف امّا ان يكون له دخل فى ثبوت الحكم، و امّا ان لايكون، فان كان له دخل فيلزم ان لايكون ما فرض كونه تمام الموضوع او الجزء الأخير منه كذلك ، بل كان انقضاء ذلك الآن هو الجزء الأخير من الموضوع. وان لم يكن لذلك الآن دخل يلزم تخلّف المترتب عمّا رتب عليه وتأخّر المعلول عن علته، و ذلك واضح.

و امّا استحالة تأخّر زمان الأمتثال عن التّكليف، فلأنّ التّكليف هو الّذى يقتضى الأمتثال و يكون هو المحرّك ، فيكون نسبة اقتضاء التّكليف للحركة كنسبة اقتضاء حركة اليد لحركة المفتاح، و غير ذلك من العلل و المعلولات التكوينيّة.

نعم: الفرق بين المقام، و العلل التّكوينيّة، هو انّه لايتوسّط فى سلسلة العلل التّكوينيّة العلم و لا الأرادة، بل يوجد المعلول بعد علّته التّكوينيّة من دون دخل

للعلم والأرادة فى ذلك . و امّا فى المقام فيتوسّط بين الأمتثال والتّكليف علم الفاعل بالتّكليف وارادته الأمتثال، اذ مع عدم العلم بالتّكليف، او عدم ارادة الأمتثال، يستحيل تحقّق الأمتثال. الاّ انّه على كلّ تقدير لايخرج التّكليف عن كونه واقعا فى سلسلة العلل، غايته انّ العلم والأرادة ايضاً واقعة فى سلسلتها، و لايتفاوت فى استحالة تخلّف المعلول عن علّته زمانا بين قلّة ما يقع فى سلسلة العلّة و كثرته. فالأمتثال المعلول للتّكليف و العلم و الأرادة يستحيل ان يتخلّف عن ذلك زمانا، و انّما التّخلّف فى الرتبة فقط. فلايعقل سبق زمان التّكليف على زمان الأمتثال. و قد تقدّم منّا فى الواجب المعلّق امتناع فعليّة التّكليف قبل زمان امتثاله، لأنّ الزّمان المتخلّل، امّا ان يكون لأنقضائه دخل فى فعليّة التّكليف فيستحيل فعليّة التّكليف قبل انقضائه، و امّا ان لايكون له دخل فيستحيل تاخّر الأمتثال عنه اى اقتضائه للأمتثال.

و بالجملة: مقتضى البرهان، هو ان لايتخلّف التّكليف عن الشّرط، و لاالأمتثال عن التّكليف زمانا، بل يتقارنان فى الزّمان، و ان كان بينهما تقدّم و تأخّر رتبى، هذا.

ولكن حكى عن بعض الأعلام: انّه لابد فى هذا القسم من المضيق (و هو ما اذا اتّحد زمان وجود الشّرط والتّكليف و الأمتثال، كالصّوم و كصلوة الآيات) من تقدير سبق التّكليف آناما قبل زمان الأمتثال، ليتمكّن المكلف من الأمتثال، و لايمكن ان يقارن التّكليف لزمان الأمتثال.

بل يظهر (١) من المحقّق الخراسانى فى الواجب المعلّق: انّه يعتبر سبق زمان التّكليف على زمان الأمتثال فى جميع الواجبات فراجع.

---

(١) الكفاية المجلد الاول ص ١٦٣، قوله: «مع انه لا يكاد يتعلق البعث الا بامر متأخر عن زمان البعث، ضرورة ان البعث انما يكون لاحداث الداعى للمكلف الى المكلف به بان يتصوره بما يترتب عليه من المثوبه و على تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا الاّ بعدالبعث بزمان، فلامحاله يكون البعث نحو امر متأخر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله و قصره فيما هوملاك الاستحالة والامكان فى نظرالعقل الحاكم فى هذاالباب».

و قد يوجّه ذلك : بانّه لو لا السّبق يلزم: امّا التّكليف بالحاصل، وامّا التّكليف بالمتعذّر، لأنّه ان كان المكلّف فى الآن الأوّل الحقيقى من الفجر ممسكا فتوجّه التّكليف اليه فى ذلك يكون من الطّلب الحاصل، و ان لم يكن ممسكا فيتعذّر عليه التّكليف بالأمساك فى آن الطّلوع، فلابدّ من سبق التّكليف على الطّلوع آناما ليتمكّن المكلّف من الأمساك فى اوّل الفجر منبعثا عن التّكليف السّابق، هذا.

ولكن لايخفى عليك ما فيه:

امّا اوّلا:

فلأنّه لاموجب لهذا التّقدير، لأنّ توقّف الأنبعاث على البعث ليس بازيد من توقّف المعلول على علّته، فكما انّ وجود المعلول يكون مستندا الى علّته المقارنة له فى الوجود و يكون صادرا عنها، فكذلك الأنبعاث يكون مستندا الى البعث المقارن له فى الوجود و يكون حاصلا بذلك البعث.

و دعوى انّه يكون من تحصيل الحاصل ممنوعة، فانّه لو كان الأنبعاث حاصلا بنفسه لاعن البعث كان من تحصيل الحاصل، وليس الأمر كذلك ، بل يكون حاصلا عن البعث، و الاّ فيمكن تقريب ذلك بالنّسبة الى العلل و المعلولات التّكوينيّة ايضاً، بان يقال: انّ المعلول حاصل فى زمان علّته فتكون العلّة علّة لما هو حاصل. و كما يجاب عن ذلك بانّ المعلول حاصل من قِبَل علّته المقارنة له فى الوجود المتقدّمة عليه فى الرّتبة، كذلك يقال فى المقام: انّ الأنبعاث حاصل من قِبَل البعث المقارن له فى الوجود المتقدّم عليه رتبة. فلايتوقّف الأنبعاث على سبق البعث زمانا.

نعم: يتوقّف على سبق العلم بالبعث فى زمانه، فانّه لو لم يكن عالما بتحقّق البعث فى اوّل طلوع الفجر لم يكن يصدر عنه الأنبعاث و الأمساك من اوّل الطّلوع. و من هنا قلنا بوجوب تحصيل العلم بالأحكام قبل اوقاتها لمن لايتمكن من تحصيله فى وقتها، كالمضيّقات مط، و كالموسّعات فى بعض الأحيان.

و الحاصل: انّ الّذى يتوقّف عليه الأنبعاث فى اوّل الفجر، هو سبق العلم بالتّكليف على اوّل الفجر، لاسبق التّكليف على الفجر. و اظنّ انّ الّذى اوجب القول بتقدير التّكليف آناما قبل الفجر فى هذا القسم من المضيّقات، هو ملاحظة

عدم امكان تحقّق الأنبعاث من اوّل الفجر الاّ بسبق التّكليف عليه. ولكن هذا خلط بين سبق التّكليف و بين سبق العلم به. و الّذى يتوقّف عليه الأنبعاث هو سبق العلم، لاسبق التّكليف، و الاّ فسبق التكليف لايوجب تحقّق الأنبعاث من دون سبق العلم، كما لايخفى. فتقدير سبق التّكليف آناما يكون بلاموجب.

وامّا ثانيا:

فلأنّ سبق التّكليف لا اثر له، و يكون لغوا اذا لمكلّف انّما ينبعث عن البعث المقارن، لاعن البعث السّابق، لأنّ البعث السّابق، امّا ان يكون مستمرّا الى زمان الأنبعاث، وامّا ان لايكون. فان لم يكن مستمرّا فلايعقل الأمتثال و الأنبعاث، اذ لايمكن امتثال تكليف معدوم، و ان كان مستمرّا فالّذى يوجب الأنبعاث هو استمراره و انحفاظه الى زمان الأنبعاث، فوجوده السّابق لغو و الأنبعاث دائما يكون عن البعث المقارن.

و امّا ثالثا:

فلأنّ سبق التّكليف ولو آناما لايعقل و من المستحيل، كما تقدّمت الأشارة اليه فى المقام، و تقدّم تفصيله فى الواجب المعلّق وعليه بنينا امتناع الواجب المعلّق، فراجع.(١)

و امّا رابعاً:

فلأنّه لااختصاص لهذا التّقدير بهذا القسم من المضيّقات، بل يلزم القول بسبق التّكليف حتى فى الموسّعات، لوضوح صحّة الصّلوة المقارنة لأوّل الزّوال حقيقة، بحيث شرع فيها فى الأن الأوّل الحقيقى من الزّوال، فانّه وان لم يلزم ذلك، الاّ انّه لااشكال فى الصّحة. و لو فعل ذلك فيلزم تقدير سبق التّكليف بالصّلوة على الزّوال ليكون الأمتثال عن التّكليف السّابق، مع انّ الظّاهر انّ القائل بالتّقدير لم يلتزم به فى الموسّعات،فيطالب حينئذ بالفرق.

---

(١) راجع مباحث مقدمة الواجب، ما افاده المصنف قدس سره فى امتناع الواجب المعلق. ص ١٨٦

فتحصل من جميع ما ذكرنا:

انّه لايتوقّف التّكليف بالمضيّقات على سبقه على زمان امتثالها، بل يستحيل ذلك، و انّه لابدّ من اجتماع التّكليف و الشّرط و الأمتثال فى زمان واحد حقيقى، و يكون التّقدّم و التّاخّر بالرّتبة فقط.

اذا عرفت ذلك

ظهر لك: دفع بعض الأشكالات التى اشكلوها على الخطاب الترتبى **منها:**

انّه يتوقّف صحّة الخطاب الترتّبى على صحّة الواجب المعلّق و الشّرط المتأخّر، و حيث ابطلنا كلاّمنهما فى محلّه، فيلزم بطلان الخطاب التّرتّبى.

و هذا الأشكال انّما يكون من القائل بالتّقدير، و انّه يعتبر سبق التّكليف على زمان الأمتثال فى الواجبات المضيقة. فالأشكال انّما يرد على ذلك المبنى الفاسد. و وجه الأبتناء: هو انّه لمّا كان الكلام فى الخطاب التّرتّبى واقعا فى المتزاحمين المضيقين الّذين كان احدهما اهمّ، فكان كلّ من خطاب الأهمّ والمهمّ مضيقا، و لمّا كان خطاب المهمّ مشروطا بعصيان الأهمّ، و كان زمان عصيانه هو زمان امتثال المهمّ، كما هو لازم التّضييق، فلايمكن ان يكون الخطاب بالمهمّ مقارنا لزمان عصيان الأهمّ، لأنّه زمان امتثاله. فلابدّ ان يتقدّم الخطاب بالمهمّ آناما على عصيان الأهمّ، لما تقدّم من اعتبار سبق التّكليف فى المضيقات، فيلزم كل من الواجب المعلق والشرط المتأخر، لانه باعتبار سبق زمان التكليف على زمان الأمتثال يكون من الواجب المعلّق، اذ لانعنى بالواجب المعلّق الاّ ما يكون ظرف الامتثال فيه متأخّرا عن ظرف التّكليف، و يكون الأمتثال معلّقا على مضىّ ذلك الآن الّذى قدّر سبق التّكليف عليه. و باعتبار انّ الخطاب بالمهمّ مشروط بعصيان الأهمّ و قد سبقه يكون من الشّرط المتأخّر، فالخطاب التّرتبى يتوقّف على كلّ من الواجب المعلّق و الشّرط المتأخّر هذا. ولكن لايكاد ينقضى تعجّبى من هذا الأشكال.

امّا اوّلاً:

فلا اختصاص لهذا الأشكال بالخطاب التّرتّبى، بل يجرى فى جميع

المضيقات، فانّ الصّوم مثلا بناء على سبق التّكليف به على الفجر يلزم ايضاً كونه من الواجب المعلّق و الشّرط المتأخّر. فباعتبار سبق التّكليف على زمان الأمتثال يلزم الواجب المعلّق. و باعتبار اشتراط التّكليف بالصّوم بالفجر يلزم الشّرط المتأخّر، فهذا الأشكال بناء على التّقدير يرد فى جميع المضيّقات، بل فى الموسّعات ايضاً، بناء على ماتقدّم من انّ التّقدير فى المضيّقات يلزمه التّقدير فى الموسّعات ايضاً، و لااختصاص لهذا الأشكال بالخطاب التّرتّبى، فما يجاب به عن الأشكال فى سائر المقامات يجاب به ايضاً فى الخطاب التّرتّبى.

و امّا ثانيا:

فلما عرفت من ان الأشكال مبنى على ذلك المبنى الفاسد، و هو تقدير سبق التكليف، و قد اوضحنا فساده. فلا اشكال فى المقام، كما لا اشكال فى سائر المضيقات، فضلا عن الموسعات.

و منها:

انّ خطاب المهمّ لو كان مشروطا بنفس عصيان الأهمّ لم يلزم محذور طلب الجمع، لأنّ امتثال خطاب المهمّ اعتبر فى زمان خلوّالمكلّف عن الأهمّ، فلايعقل اقتضائه لطلب الجمع. و امّا ان اخذ الشّرط هو العنوان الأنتزاعى و وصف التّعقب ـ اى كون المكلّف ممّن يعصى ـ فيلزم محذور طلب الجمع، لأنّ خطاب المهمّ يكون فعليّا قبل عصيان الأهمّ اذا كان ممّن يعصى بعد ذلك، فلم يعتبر فى ظرف امتثاله خلوّالمكلّف عن الأهمّ، بل يلزم اجتماع كلّ من الأهم و المهمّ فى زمان واحد، هذا.

ولكن لايخفى عليك ضعفه، لما فيه:

اوّلاً:

انّه لا موجب لجعل الشّرط هو العنوان الأنتزاعى و وصف التّعقب الاّ بناء على اعتبار سبق التّكليف آناما مع عدم القول بالشّرط المتأخّر، فيستقيم ح ان يكون الشّرط هو الوصف الأنتزاعى، لأنّ المفروض انّ خطاب المهمّ لابدّ ان يكون قبل زمان امتثاله و هو زمان عصيان الأهمّ، و لايمكن ح ان يكون نفس العصيان شرطا، لأستلزامه الشّرط المتأخّر، فلابدّ ان يكون الشّرط هو العنوان الأنتزاعى. الاّ انّه قد

تقدّم فساد المبنى، و ان تقدير سبق التّكليف بلاموجب بل مستحيل. و حينئذ لايتمّ جعل الشّرط هوالعنوان المنتزع، بل يكون الشّرط هو نفس العصيان، و قد اعترف انّه بناء على ذلك لايلزم طلب الجمع.

و ثانياً:

لو فرض انّ الشّرط هو الوصف الأنتزاعى فلا يلزم ايضاً طلب الجمع، لأنّ الوصف انّما انتزع من العصيان الّذى هو زمان خلوّالمكلّف عن الأهمّ، فمعنى كونك ممّن تعصى: كونك ممّن تخلوعن فعل الأهمّ. و مع ذلك كيف يلزم طلب الجمع؟ و مجرّد اجتماع الخطابين فى زمان و فعليّتهما بتحقق شرطهما لايقتضى ايجاب الجمع، بل انّ اساس التّرتب انّما هو على اجتماع الخطابين فى زمان، فغاية ما يلزم من اخذ الشّرط الوصف الأنتزاعى هو اجتماع كلّ من خطاب الأهمّ و المهمّ فى زمان واحد، و هذا ممّا لامحيص عنه فى الخطاب التّرتّبى. بل لو اخذ نفس العصيان شرطا فلابدّ ان يؤخذ على وجه يجتمع فيه كلّ من خطاب الأهمّ والمهمّ، و ذلك بان يكون الشّرط هو التّلبس بالعصيان الذى يكون خطاب الأهمّ فى حاله محفوظا، لاتحقّق العصيان بمعنى الأنقضاء و المضىّ الّذى يكون خطاب الأهمّ عنده ساقطا، لسقوط كلّ خطاب بعصيانه.

و بالجملة: لافرق بين ان يكون الشّرط هو نفس العصيان او الوصف الأنتزاعى، فى اجتماع كلّ من الخطابين فى زمان واحد، و فى عدم اقتضائهما لطلب الجمع بعد ما اعتبر فى خطاب المهمّ خلوّ المكلّف عن فعل الأهمّ، سواء كان الشّرط نفس ذلك ، او كان هو منشأ انتزاع ما هو الشّرط كما لايخفى، فتامل جيّدا.

المقدّمة الرّابعة:

الّتى هى اهمّ المقدّمات، بل عليها يبتنى اساس التّرتّب، هى انّ انحفاظ كل خطاب بالنّسبة الى ما يتصوّر من التّقادير و الأنقسامات يكون على احد انحاء ثلثة:

الأوّل:

ما كان انحفاظه بالأطلاق او التّقييد اللّحاظى، و ذلك بالنّسبة الى كلّ

تقدير و انقسام يمكن لحاظه عند الخطاب، وذلك انّما يكون فى التّقادير والأنقسامات المتصّورة فى المتعلّق مع قطع النّظر عن ورود الخطاب، بحيث امكن وقوع المتعلّق مقترنا بتلك التّقادير و ان لم يتعلّق به خطاب اصلا، كقيام زيد و قعوده، و طيران الغراب و عدمه، حيث يكون الأمر بالصّلوة محفوظا عنده بالأطلاق اللّحاظى، و كالوقت، حيث يكون الأمر بالصّلوة محفوظا عنده بالتّقييد اللّحاظى، لمكان امكان ايقاع الصّلوة عند قيام زيد و قعوده، و فى الوقت و خارجه، و لو لم يتعلّق بها امر، فيمكن لحاظ هذه التّقادير عند الخطاب و الأمر بالصّلوة، فلو لاحظ تقديرا خاصّا كان ذلك تقييداً لحاظيّا، كما لاحظ الوقت عند الأمر بالصّلوة. و ان لم يلاحظ تقديرا خاصّاً، بل ساوى فى امره لكلتا حالتى وجود التّقدير و عدمه يكون ذلك اطلاقا لحاظيّا، كما ساوى فى امره بالصّلوة فى كلتا حالتى قيام زيد و قعوده.

الثّانى:

ان يكون انحفاظ الخطاب بنتيجة الأطلاق او التقييد، و ذلك بالنّسبة الى كلّ تقدير و انقسام لاحق للمتعلّق بعد تعلّق الخطاب به، بحيث لايكون لذلك التّقدير وجود الاّ بعد ورود الخطاب كتقدير العلم و الجهل بالخطاب، حيث انّ تقدير العلم والجهل بالأحكام لايكون الاّ بعد ورود الخطاب، لأنّه بعد ورود الخطاب يتحقّق تقديرالعلم والجهل بذلك الخطاب، فلاوجود لهذا التّقدير قبل الخطاب. فلايمكن فيه الأطلاق او التقييد اللّحاظى، بل لابدّ امّا من نتيجة الأطلاق، كما فى تقديرى العلم و الجهل، حيث يكون الخطاب محفوظا فى كلا التّقديرين بنتيجة الأطلاق، و امّا من نتيجة التقييد كما فى العلم و الجهل ايضاً بالنّسبة الى خصوص مسئلتى القصر و الأتمام و الجهر و الأخفات، لأنّ الأهمال الثّبوتى فى مثل هذه التّقادير لايعقل، لأنّ الملاك والمصلحة الباعثة للأمر بالصّلوة امّا: ان يكون محفوظا فى كلا الحالين، اى حالة وجود التّقدير وعدمه، فلابدّ من نتيجة الأطلاق كما فى العلم و الجهل بعد قيام الأدلّة و الضّرورة على اشتراك العالم و الجاهل فى الأحكام الاّ فى موارد القصر و الأتمام والجهر و الأخفات، و امّا: ان يكون الملاك محفوظا فى تقدير خاصّ دون عدمه فلابدّ من نتيجة التّقييد.

الثّالث:

ما كان انحفاظ الخطاب لابالأطلاق و التّقييد اللّحاظى، و لابنتيجة الأطلاق و التّقييد. و ذلك بالنّسبة الى كلّ تقدير يقتضيه نفس الخطاب، و هو الفعل او التّرك الّذى يطالب به او بنقيضه، حيث يكون انحفاظ الخطاب فى حالتى الفعل و التّرك بنفسه و باقتضاء هويّة ذاته، لاباطلاقه لحاظا او نتيجة، اذ لايعقل الأطلاق و التّقييد بالنّسبة الى تقديرى فعل متعلّق الخطاب و تركه، بل يؤخذ المتعلّق معرّى عن حيثيّة فعله و تركه و يلاحظ نفس ذاته، فيحمل عليه بالفعل ان كان الخطاب وجوبيّا، و بالتّرك ان كان الخطاب تحريميّا. فيكون البعث نحو فعل المتعلّق او تركه نظير حمل الوجود اوالعدم على شئ، حيث انّه يؤخذ ذلك الشّئ معرّى عن الوجود و العدم، فيحمل عليه الوجود تارة، و العدم اخرى، و يقال مثلا زيد موجود او معدوم. ولايعقل تقييد زيد بالوجود فى حمل الوجود عليه، و لا تقييده بالعدم، و لااطلاقه بالنّسبة الى الوجود و العدم، للزوم حمل الشّئ على نفسه فى الأوّل، و اجتماع النّقيضين فى الثّانى، و كلا المحذورين فى الثّالث.

و كذا يقال فى المقام: انّه لايمكن تقييد المتعلّق بالفعل فى مقام البعث اليه، و لا تقييده بالتّرك ، و لااطلاقه بالنّسبة الى تقديرى الفعل و التّرك ، لأستلزامه طلب الحاصل فى الأوّل، و طلب الجمع بين النّقيضين فى الثّانى، و كلا المحذورين فى الثّالث، فلابدّ من لحاظ ذات المتعلّق مهملا معرّى عن كلا تقديرى الفعل و التّرك ، فيخاطب به بعثا او زجرا. و ليس فيه تقييد ولااطلاق لإلحاظا و لانتيجة، ولكن مع ذلك يكون الخطاب محفوظا فى كلتا حالتى الفعل و التّرك ما لم تتحقّق الأطاعة او العصيان، فانّه عند ذلك يسقط الخطاب. و انحفاظ الخطاب فى كلا التّقديرين انّما يكون باقتضاء ذاته، لأنّه بنفسه يقتضى فعل المتعلّق و طرد تركه، فيكون وجود الخطاب فى الحالين لمكان نفسه و لأنّه خطاب بالفعل او التّرك .

و بذلك يظهر لك : انّ الفرق بين هذا التّقدير الّذى يكون الخطاب محفوظا عنده، و بين سائر التّقادير الّتى يكون الخطاب محفوظا عندها ايضاً من وجهين:

الأوّل: انّ نسبة تلك التّقادير الى الخطاب نسبة العلّة الى معلولها، بمعنى انّ

تلك التّقادير تكون علّة او ملحقة بالعلّة بالنّسبة الى الخطاب، و يكون الخطاب بمنزلة المعلول لها. فان اخذ تلك التّقادير قيدا و شرطا للخطاب، فلمكان رجوع الشرط الى الموضوع و كون الموضوع علة لترتب الخطاب عليه يكون ذلك التقدير علة للخطاب. و ان اطلق الخطاب بالنّسبة الى تقدير فذلك التقدير و ان لم يكن علّة للخطاب ـ لعدم اخذ ذلك التّقدير شرطا ـ الاّ انّه يجرى مجرى العلّة من حيث انّ الأطلاق و التّقييد من الأمور الأضافيّة، فهما فى مرتبة واحدة، فاذا كان التّقييد علّة للخطاب، فالأطلاق الواقع فى رتبته يجرى مجرى العلّة من حيث الرتبة، فتأمل.

و هذا بخلاف تقديرى فعل المتعلّق و تركه، فانّ الأمر يكون فيه بالعكس، حيث انّ التقدير معلول الخطاب و الخطاب يكون علّة له، لأنّ الخطاب يقتضى فعل متعلّقه و طرد تركه، فيكون تقديرا الفعل و الترك معلولى الخطاب بالنّسبة الى الفعل من حيث الوجود، و بالنّسبة الى الترك لمكان اقتضائه عدم التّرك.

الثّانى: انّ الخطاب بالنّسبة الى سائر التّقادير يكون متعرّضا و متكفّلا لبيان امر آخر غير تلك التّقادير. غايته انّه تعرّض لذلك الأمر عند وجود تلك التّقادير، فانّ خطاب الحجّ يكون متعرّضا لفعل الحجّ من الأحرام و الطّواف و غير ذلك عند وجود الأستطاعة، وليس لخطاب الحجّ تعرّض لتقدير الأستطاعة. و هذا بخلاف تقديرى الفعل و الترك، فانّ الخطاب بنفسه متكفّل لبيان هذا التّقدير و متعرّض لحاله، حيث انّه يقتضى فعل المتعلّق و عدم تركه، و ليس للخطاب تعرّض لشئ آخر سوى هذا التّقدير، بخلاف سائر التّقادير فانّ الخطاب فيها متعرّض لشئ آخر غير تلك التّقادير.

اذا عرفت ذلك

فاعلم: انّه يترتّب على ما ذكرناه (من الفرق بين تقديرى الفعل او التّرك المطالب به بالخطاب او بنقيضه و بين سائر التّقادير) طوليّة الخطابين، و خروجها من العرضيّة. و ذلك لأنّ خطاب الأهمّ حينئذ يكون متعرّضا لموضوع خطاب المهمّ و طاردا و مقتضيا لهدمه و رفعه فى عالم التّشريع، لأنّ موضوع خطاب المهمّ هو عصيان خطاب الأهمّ و ترك امتثاله، و خطاب الأهمّ دائما يقتضى طرد التّرك و رفع

عصيانه، لأنّ البعث على الفعل يكون زجرا عن التّرك ، فخطاب الأهمّ يقتضى طرد موضوع المهمّ و رفعه. و امّا خطاب المهمّ فهو انّما يكون متعرّضا لحال متعلّقه و لا تعرّض له لحال موضوعه، لأنّ الحكم لايتكفّل حال موضوعه من وضع او رفع، بل هو حكم على تقدير وجوده و مشروط به، و لايخرج عن هذا الأشتراط الى الأطلاق و لو بعد تحقّق موضوعه، لما عرفت: من انّ الواجب المشروط لايصير مط بعد تحقّق شرطه. فلسان خطاب المهمّ هو: انّه ان وجد موضوعى و تحقّق خارجا فيجب فعل متعلق. و لسان خطاب الأهم هو: انّه ينبغى ان لايوجد موضوع خطاب المهمّ و ان لايتحقّق. و هذان اللّسانان كما ترى ليس بينهما مطاردة و مخالفة، و ليسا فى رتبة واحدة، بل خطاب الأهم يكون مقدما فى الرتبة على خطاب المهمّ ، لأن خطاب الأهم واقع فى الرتبة السابقة على موضوع خطاب المهم السّابق عليه، فهو متقدّم عليه برتبتين او ثلاث، ولا يمكن ان ينزل خطاب الأهمّ عن درجته و يساوى خطاب المهمّ فى الرّتبة، و كذا لايمكن ان يصعد خطاب المهمّ من درجته و يساوى خطاب الأهمّ، بل كلّ منهما يقتضى مرتبة لايقتضيها الآخر. و مع هذا الأختلاف فى الرّتبة كيف يعقل ان يكونا فى عرض واحد؟

فاتّضح من المقدّمة الثّانيّة و المقدّمة الرّابعة، طوليّة الخطابين المترتّبين و خروجهما عن العرضيّة.

بقى فى المقام: بيان انّ هذين الخطابين المترتّبين لايقتضيان ايجاب الجمع، فلايبق محذور فى الخطاب التّرتبى. و المقدّمة الخامسة الّتى سنذكرها هى المتكفّلة لبيان عدم اقتضائهما ايجاب الجمع. ففى الحقيقة المقدّمات الّتى يتوقّف عليها صحّة الخطاب الترتبى هى ثلث: المقدّمة الثّانيّة، و المقدّمة الرّابعة، والمقدّمة الخامسة. و امّا المقدّمة الأولى، فهى لبيان تحرير محلّ النّزاع. و المقدّمة الثّالثة، لبيان دفع بعض ما تخيّل: من توقّف الخطاب التّرتبى عليه، من كونه موقوفا على الواجب المعلّق و الشّرط المتأخّر، على ما تقدّم تفصيله.

المقدّمة الخامسة:

تنقسم موضوعات التّكاليف و شرائطها، الى ما لايمكن ان تنالها يد الوضع

و الرّفع التّشريعى، و الى ما يمكن ان تناله ذلك.

فالأوّل: كالعقل، و البلوغ، و الوقت، و غير ذلك من الأمور التّكوينيّة الخارجيّة التى لايمكن وضعها و رفعها فى عالم التّشريع.

و الثّانى: كالأستطاعة فى الحجّ، و فاضل المؤنة فى الخمس و الزّكوة، فانّها و ان كانت من الأمور التكوينيّة ايضاً، الاّ انّها قابلة للوضع و الرّفع التّشريعىّ، فانّه يمكن رفع الأستطاعة بخطاب شرعىّ كوجوب اداء الدّين، حيث انّه بذلك يخرج عن كونه مستطيعا. و كذا الحال بالنّسبة الى فاضل المؤنة.

ثمّ انّ الموضوع و الشّرط، امّا ان يكون لحدوثه دخل فى ترتّب الحكم و بقائه، من دون ان يكون لبقائه دخل فى بقاء الحكم، كالسّفر و الحضر، بناء على ان العبرة بحال الوجوب لا الأداء، فانّ ثبوت السّفر او الحضر فى اوّل الوقت يكون له دخل فى وجوب القصر او التّمام و ان زال السّفر اوالحضر عنه، فانّ الحكم يبقى و ان زالا. و هذا القسم من الموضوع انّما يكون قابلا للدّفع فقط لاللرّفع، اذ ليس له بقاء حتى يكون قابلا للرّفع.

و امّا ان يكون لبقائه ايضاً دخل فى بقاء الحكم، بحيث يدور بقاء الحكم مدار بقاء الموضوع، كما فى المثال لو قلنا بانّ العبرة بحال الأداء، فح يكون بقاء وجوب القصر لمن كان مسافرا فى اوّل الوقت مشروطا ببقاء السّفر الى زمان الأداء، و يسقط وجوب القصر بسقوط السّفر.

و امّا ان يكون لبقائه فى مقدار من الزّمان دخل فى بقاء الحكم، كاشتراط وجوب الصّوم بالحضر الى الزّوال فيكون بقاء الحضر الى الزّوال شرطا لبقاء وجوب الصّوم الى الغروب. و هذان القسمان قابلان لكلّ من الدّفع و الرّفع، كما لايخفى.

و على كلّ حال: الموضوع القابل للوضع و الرّفع التّشريعى، **امّا** ان يكون قابلا للوضع و الرّفع الأختيارى ايضاً بحيث يكون اختيار الموضوع بيد المكلّف له ان يرفعه ليرتفع عنه التّكليف، **و امّا**ان لايكون قابلا للوضع و الرّفع الأختياريين، بل كان امرا وضعه ورفعه بيد الشّارع فقط، **و امّا** ان يكون امر رفعه بيد المكلّف و اختياره فقط و ليس بيد الشّارع.

فالأوّل: كالسّفر فانّه للمكلّف رفعه باختيار الحضر، فيرتفع عنه وجوب القصر. و للشّارع ايضا رفعه بايجاب الأقامة عليه فلايجب عليه القصر ايضاً.

والثّانى: كالأستطاعة فانّه ليس للمكلّف رفعها و تفويتها بعد حدوثها، فلو فوّتها لم يسقط عنه وجوب الحجّ، بل يستقرّ فى ذمّته، ولكن للشّارع رفعها بخطاب مثل وجوب اداء الدّين مثلا فيسقط عنه وجوب الحجّ.

و الثّالث: لم نعثر له على مثال.

ثمّ انّ الخطاب الرافع لموضوع خطاب آخر، **امّا** ان يكون بنفس وجوده رافعا، كالتّكاليف الماليّة التى توجب ان تكون متعلّقها من المؤن كخطاب اداء الدّين اذا كان من عام الرّبح لامن العام الماضى (و امّا اذا كان من العام الماضى فادائه وامتثال التّكليف يكون رافعا لموضوع الخمس لانفس اشتغال الذّمة به) فيرتفع موضوع وجوب الخمس الّذى هو عبارة عن فاضل المؤنة، فانّ نفس تلك التّكاليف توجب جعل متعلّقاتها من المؤن، فيخرج الرّبح عن كونه فاضل المؤنة، و لايتوقّف صيرورتها من المؤن على امتثالها، بل نفس وجود الخطاب رافع لموضوع خطاب الخمس.

و امّا ان يكون بامتثاله رافعا كخطاب الأهمّ فيما نحن فيه، حيث يكون بامتثاله رافعا لموضوع خطاب المهمّ لابوجوده، على ما سيأتى بيانه.

فهذه جملة الأقسام التى يهمّنا تنقيحها فى المقام، ليعلم الموارد التى يلزم ايجاب الجمع من اجتماع الخطابين، والموارد التى لايلزم ذلك. و الاّ فالأقسام المتصوّرة فى موضوعات التّكاليف اكثر من ذلك.

وحاصل التّقسيم: هو انّ الموضوع لحكم، **امّا** ان يكون قابلا للوضع و الرّفع التّشريعىّ، **و امّا** ان لايكون قابلا لذلك. **و الأوّل:** امّا ان يكون قابلا لكلّ من الدّفع و الرّفع، و امّا ان يكون قابلا للدّفع فقط. و على كلا التّقديرين: امّا ان يكون قابلا للرّفع الأختيارى ايضاً، و امّا ان لايكون. و الرّفع التّشريعى امّا ان يكون بنفس التّكليف، و امّا ان يكون بامتثاله. و قد تقدّم امثلة ذلك كلّه فينبغى ح التّكلم فى احكام هذه الأقسام.

فنقول:

فما كان الموضوع لخطاب ممّا لا تناله يدالوضع و الرّفع التّشريعى، كالوقت بالنّسبة الى الصّلوة، فالخطاب المجامع لهذا الخطاب يقتضى ايجاب الجمع على المكلّف، اذا كان كلّ من الخطابين مط بالنّسبة الى حالتى فعل الآخر و تركه.

وان لم يكونا مطلقين، بل كان كلّ منهما مشروطا بعدم فعل الآخر، او كان احدهما مشروطا بفعل الآخر، فلايعقل اقتضائهما لأيجاب الجمع. مثلا لوجامع خطاب آخر لخطاب الصّلوة فى وقتها، فامّا ان يكون كلّ من خطاب الصّلوة و ذلك الخطاب الأخر المجامع له مط بالنّسبة الى حالتى فعل متعلّق الأخر و تركه، و امّا ان يكون كل منهما مشروطا بعدم فعل الآخر، او كان احدهما مشروطا دون الآخر.

فان كان كلّ منهما مط، فلامحالة يقتضيان ايجاب الجمع، فان امكن للمكلّف جمع المتعلّقين وجبا معا، كالصّوم المجامع للصّلوة خطابا و امتثالا و يمكن للمكلّف الجمع بينهما ايضاً. و المفروض انّ كلاّ من الخطابين ايضاً مطلق فيجب الجمع بينهما. و ان لم يكن للمكلّف الجمع بينهما، امّا لتّضاد المتعلّقين، و امّا لقصور قدرة المكلّف عن الجمع بينهما، فلامحالة يكون الحكم فيه هو التّخيير، على ما تقدّم تفصيله.

و ان كان كلّ منهما مشروطا بعدم فعل الأخر، او كان احدهما مشروطا بذلك، فلايعقل ان يقتضيا ايجاب الجمع، لأنّ المفروض انّ التّكليف بكلّ منهما مقيّد بعدم الآخر، فيكون حكمه حكم الأحكام التّخييريّة الأوّليّة، كخصال الكفّارات، بل يكون هو هو بناء على انّ الأحكام التّخييريّة عبارة عن اشتراط التّكليف بكلّ فرد بعدم فعل الأخر، كما هو احد الوجوه فى تصوير الواجب التّخييرى، على ما تقدّم بيانه. و كذا الحال ان كان احدهما بالخصوص مشروطا بعدم فعل الآخر، فانّه ايضاً لايلزم منه ايجاب الجمع كما هو واضح. و كيف يعقل اقتضائهما لايجاب الجمع، مع انّ الجمع لايكون مطلوبا، بحيث لو امكن للمكلّف الجمع بينهما لم يقعا على صفة المطلوبيّة، بل لو قصد بكلّ منهما امتثال الأمر كان من التّشريع المحرّم، بل لايقع الأمتثال بكلّ منهما لو كان كلّ منهما مشروطا بعدم فعل

الآخر، لعدم تحقق شرط التّكليف فى كلّ منهما، فلايكون كلّ منها متعلّق التّكليف و ذلك كلّه واضح. هذا اذا كان موضوع الخطاب غير قابل للتّصرّف التّشريعى.

و امّا اذا كان قابلا لذلك ، فالخطاب المجامع له ان لم يكن متعرّضا لموضوع الآخر: من دفع او رفع، فالكلام فيه هو الكلام فى القسم السّابق طابق النّعل بالنّعل. فان كان كلّ من الخطابين مط يلزم ايجاب الجمع، فان امكن وجب، وان لم يمكن فالتّخيير. و ان لم يكن كلّ منهما مط فلايلزم ايجاب الجمع، لأتّحاد المناط فى هذا القسم و القسم السّابق فى ذلك. و مجرّد كون الموضوع فى هذا القسم قابلا للدّفع و الرّفع التّشريعى لايكون فارقا بين القسمين، ما لم يكن احد الخطابين متعرّضا لدفع موضوع الآخر او رفعه.

وهذا من غير فرق، بين ان يكون الموضوع قابلا للرفع الأختيارى ايضاً، او لم يكن. فانّه يلزم ايجاب الجمع على المكلّف ايضاً اذا كان كلّ من الخطابين مطلقا. و مجرّد انّه يمكنه رفع الموضوع اختيارا لايرتفع عنه محذور ايجاب الجمع، اذا استلزم ايجاب الجمع محذورا، كما اذا كان بين المتعلّقين تضادّ، فانّ القدرة المعتبرة فى التّكاليف انّما هو القدرة على متعلّقاتها، لاعلى موضوعاتها، و لااثر للقدرة على موضوعاتها، فهل ترى انّه يصح تكليف المسافر بالمحال من جهة انّه قادر على رفع السّفر؟

و الحاصل: انّ قبح التّكليف بما لايطاق انّما هو بالنّظر الى المتعلّق فالعبرة به، لابالموضوع. فاجتماع التّكليفين الموجبين لأيجاب الجمع على المكلّف مع عدم قدرة المكلّف على الجمع قبيح و لو فرض انّ امر الموضوع بيد المكلّف و ان له رفعه، ليرتفع عنه احد التّكليفين.

و بذلك ظهر: انّ تصحيح الأمر التّرتّبى ـ بانّ العصيان الّذى هو موضوع خطاب المهمّ امر اختيارىّ للمكلّف، له رفعه بعدم عصيان الأهمّ واطاعته فلامانع من اجتماع كلّ من خطاب الأهمّ و المهمّ ـ فاسد جدّا. لما عرفت: من انّ القدرة على رفع الموضوع لااثر لها فى قبح التّكليف بما لايطاق، فالخطاب التّرتّبى لايمكن تصحيحه بذلك . هذا اذا كان الخطاب المجامع لخطاب آخر غير متعرّض لموضوع

الآخر من دفع و رفع.

واما اذا كان متعرّضا له، فامّا ان يكون نفس الخطاب رافعا او دافعا لموضوع الآخر، و امّا ان يكون امتثاله. فان كان الأوّل، فهذا ممّا يوجب عدم اجتماع الخطابين فى الفعليّة، و لايعقل ان يكون كلّ من الخطابين فعليّا، لأنّ وجود احد الخطابين رافع لموضوع الآخر، فلايبقى مجال لفعليّة الآخر حتّى يقع المزاحمة بينهما. بل احد الخطابين يكون مقدّما على الآخر بمرتبتين، فانّه يكون مقدّما على موضوع الآخر، كما هو مقتضى رفعه له، و الموضوع ايضاً يكون مقدّما على ما يستتبعه من الخطاب، فالخطاب الرّافع لموضوع الآخر يكون مقدّما على الآخر بمرتبتين. و مع هذا كيف يعقل ان يقع التّزاحم بين الخطابين؟ فخطاب اداء الخمس لايعقل ان يزاحم خطاب اداء الدّين، بعد ما كان خطاب اداء الدّين رافعا لموضوع خطاب الخمس و ذلك واضح.

و ان كان الثّانى، اى كان احد الخطابين بامتثاله رافعا لموضوع الآخر، فهذا هو محلّ البحث فى الخطاب التّرتّبى، حيث يتحقّق اجتماع كلّ من الخطابين فى الفعليّة، لأنّه ما لم يتحقّق امتثال احد الخطابين الّذى فرضنا انّه رافع لموضوع الآخر بامتثاله لايرتفع الخطاب الآخر، لعدم ارتفاع موضوعه بعد، فيجتمع الخطابان فى الزّمان و فى الفعليّة بتحقق موضوعهما، فيقع البحث حينئذ عن انّ اجتماع مثل هذين الخطابين ايضاً يوجب ايجاب الجمع حتّى يكون من التّكليف بالمحال، او لايوجب ذلك ؟

والحق انّه لايوجب ذلك لجهتين. و ينبغى اوّلاً التنبيه على بعض الفروع الفقهيّة التى لامحيث للفقيه عن الألتزام بها، مع انّها تكون من الخطاب التّرتبى.

منها:

ما لو فرض حرمة الأقامة على المسافر من اوّل الفجر الى الزّوال، فلو فرض انّه عصى هذا الخطاب و اقام، فلااشكال فى انّه يجب عليه الصّوم و يكون مخاطبا به، فيكون فى الآن الأوّل الحقيقى من الفجر قد توجّه اليه كلّ من حرمة الأقامة و وجوب الصّوم، ولكن مترتّبا،يعنى انّ وجوب الصّوم يكون مترتّبا على عصيان حرمة

الأقامة، ففى حال الأقامة يجب عليه الصّوم مع حرمة الأقامة ايضاً لأنّ المفروض حرمة الأقامة عليه الى الزّوال، فيكون الخطاب التّرتبى محفوظا من الفجر الى الزّوال. فيكون عين الخطاب التّرتبى فيمانحن فيه من مسئلة الضّدين، ان قلنا بان الأقامة قاطعة لحكم السفر لا لموضوعه، فانه يكون خطاب الصوم حينئذ مترتبا على عصيان خطاب الأقامة بلا توسيط شئ، كترتّب خطاب المهمّ على عصيان خطاب الأهمّ حذو النّعل بالنّعل.

نعم:لو قلنا بانّ الأقامة قاطعة لموضوع السّفر، كالمرور على الوطن، كان خطاب الصّوم مترتّبا على موضوع الحاضر و غير المسافر، لاعلى عصيان حرمة الأقامة. ولكن يكون عصيان حرمة الأقامة علة لتحقق ما هو موضوع وجوب الصوم، حيث ان بعصيان حرمة الأقامة يتحقّق عدم السّفر و عنوان الحاضر، و بتحقق ذلك العنوان يتحقّق خطاب الصّوم، فيتوسّط بين عصيان خطاب الأقامة و خطاب الصّوم هذا العنوان. بخلاف ما اذا قلنا بانّ الأقامة قاطعة لحكم السّفر لالموضوعه، فانّه لايتوسّط بين الخطابين شئ اصلا.

ولكن على كلّ حال و تقدير: انّ توسّط العنوان لايدفع المحذور لوكان هناك محذور، فانّه يجتمع كلّ من خطاب حرمة الأقامة و وجوب الصّوم فى الآن الأوّل من الفجر. غايته انّه بناء على قاطعيّة الأقامة لحكم السّفر يكون خطاب الصّوم مترتّبا على نفس عصيان خطاب الأقامة. و لو كانت قاطعة لموضوع السّفر يكون خطاب الصّوم مترتّبا على ما يكون عصيان خطاب الأقامة علّة له.

و منها:

ما لو فرض وجوب الأقامة على المسافر من اوّل الزّوال، فيكون وجوب القصر عليه مترتّبا على عصيان وجوب الأقامة، حيث انّه لوعصى و لم يقصد الأقامة توجّه عليه خطاب القصر. و كذا لو فرض حرمة الأقامة، فانّ وجوب التّمام يكون مترتّبا على عصيان حرمة الأقامة.

و منها:

وجوب الخمس المترتّب على عصيان خطاب اداء الدّين اذا لم يكن الدّين

من عام الرّبح. و امّا اذا كان من عام الرّبح فيكون خطاب اداء الدّين بنفس وجوده رافعا لخطاب الخمس لا بامتثاله، على ما تقدّم.

ومنها:

غير ذلك من الفروع التى لامفرّ للفقيه عن الألتزام بها، مع انّها كلّها تتوقّف على الخطاب التّرتّبى. و لافرق بين الفروع المتقدّمة و بين ما نحن فيه، سوى انّ الفروع المتقدّمة تكون فى ممكنى الجمع، حيث لا تضادّ بين المتعلّقين، فيمكنه الجمع بين ترك الأقامة و الصّوم معا، حيث لا تضادّ بينهما من حيث انفسهما و ان كان بعد النّهى الشّرعى عن الصّوم فى السّفر لايمكنه الصّوم الصّحيح فى السّفر، الاّ انّ هذا غير التّضاد بحسب ذاتهما، كما فيما نحن فيه، حيث انّ الكلام فى الخطاب التّرتّبى، لافيما اذا كان بين المتعلّقين تضادّ. ولكن امكان الجمع و عدم امكانه لايوجب فرقا فيما هو ملاك الأستحالة كما لايخفى. فان استحال الخطاب التّرتبى ففى الجميع لابدّ ان يستحيل، والاّ ففى الجميع ايضاً ينبغى الألتزام به. و الغرض من هذا التّطويل التّنبيه على انّ الخطاب التّرتّبى ليس بعزيز الوجود فى الفقه.

فلنرجع الى ما كنّا فيه: من انّ الخطاب التّرتّبى لايقتضى ايجاب الجمع، و ما لم يكن مقتضيا لايجاب الجمع لاوجه لأستحالته. امّا عدم اقتضائه لأيجاب الجمع فمن وجهين. و لابدّ اوّلا من معرفة معنى الجمع و ما يوجب ايجابه.

فنقول: امّا الجمع فهو عبارة عن اجتماع كلّ منهما فى زمان امتثال الآخر، بحيث يكون امتثال احد الخطابين مجامعا فى الزّمان لأمتثال الأخر، كمجامعة الصّلوة للصّوم و بالعكس.

و امّا الّذى يوجب ايجاب الجمع فهو احد امرين:

امّا تقييد كلّ من المتعلّقين بحال فعل الأخر، او تقييد احدهما بحال الآخر، كتقييد القرائة بحال القيام.

و امّا اطلاق كلّ من الخطابين لحال فعل الأخر، كاطلاق الأمر بالصّلوة فى حال فعل الصّوم و بالعكس، فانّ الأطلاق ينتج نتيجة التّقييد فى اقتضائه ايجاب الجمع.

اذا عرفت ذلك ، ظهر لك انّ الخطاب التّرتّبى لايقتضى ايجاب الجمع، بل يقتضى نقيض ايجاب الجمع، بحيث لايكون الجمع مطلوبا لو فرض امكانه، لمكان انّ الخطاب بالمهمّ مشروط بعصيان الأهمّ و خلوّ الزّمان عنه، و مع هذا كيف يقتضيان ايجاب الجمع ؟ فلو اقتضيا ايجاب الجمع و الحال هذه يلزم من المحالات ما يوجب العجب فى كلّ من طرف الواجب الّذى هو المهمّ و وجوبه، اى يلزم المحال فى كلّ من طرف الطّلب و المطلوب.

امّا استلزام المحال فى طرف المطلوب: فلأنّ مطلوبيّة المهمّ و وقوعه على هذه الصّفة انّما تكون فى ظرف عصيان الأهمّ و خلوالزمان عنه، بداهة انّ ما يكون قيدا للطّلب يكون قيدا للمطلوب، لابمعنى انّه يكون من قيود المادّة التى يجب تحصيلها، حتّى يقال: انّ ذلك ينافى كونه قيدا للطّلب، بل بمعنى انّه يقتضى وقوع المطلوب عقيب وجود القيد، كوقوع الحجّ على صفة المطلوبيّة عقيب الأستطاعة، فوقوع المهمّ على صفة المطلوبيّة يكون بعد عصيان الأهمّ، بحيث يعتبر فيه ذلك. فلو فرض وقوعه على صفة المطلوبيّة فى حال وجود الأهم و امتثاله ايضاً، كما هو لازم ايجاب الجمع، يلزم الجمع بين النقيضين، اذ يلزم ان يعتبر فى مطلوبية المهمّ وقوعه بعد العصيان، و يعتبر ايضاً فى مطلوبيته وقوعه فى حال عدم العصيان، بحيث يكون كلّ من حالتى وجود العصيان و عدمه قيدا فى المهمّ، و هذا كما ترى يستلزم الجمع بين النّقيضين.

و امّا استلزام المحال فى طرف الوجوب: فلأنّ خطاب الأهمّ يكون من علل عدم خطاب المهمّ، لأقتضائه رفع موضوعه، فلو اجتمع خطاب الأهمّ و المهمّ و صار خطاب المهمّ فى عرض خطاب الأهمّ كما هو لازم ايجاب الجمع، لكان من اجتماع الشّئ مع علّة عدمه. وح امّا ان تقول: بانّه قد خرجت العلّة عن كونها علّة للعدم، و امّا ان تقول: قد خرج العدم عن كونه عدما، و امّا ان تقول: ببقاء العلّة على علّيتهاو العدم على عدمه و مع ذلك اجتمعا، و كلّ هذا كما ترى يلزم منه الخلف و المناقضات العجيبة.

فدعوى انّ الخطاب التّرتّبى يقتضى ايجاب الجمع مساوقة لدعوى وقوع الخلف و اجتماع النّقيضين من جهات عديدة.

مضافا الى انّ البرهان المنطقى يقتضى ايضاً عدم ايجاب الجمع، فانّ الأمر التّرتّبى المبحوث عنه فى المقام اذا ابرزناه بصورة القضيّة الحمليّة يكون من المنفصلة المانعة الجمع لامانعة الخلوّ. و ذلك لأنّ الضّابط فى كون القضيّة مانعة الجمع، هو كون الحكم فيها بتنافى النّسبتين بحيث يمتنع اجتماعهما، كقولك: ان فاض ماء الشّط فامّا ان يغرق الزّرع و امّا ان يسيل الماء الى الأودية، حيث يمتنع اجتماع كلّ من غرق الزّرع و سيلان الماء الى الأودية، فانّ سيلان الماء الى الأودية يوجب عدم غرق الزّرع، لنقصان ماء الشّط بتوجّه مائه الى الأودية، فلايصل الماء الى الزّرع ليغرقه، فغرق الزّرع ينافى سيلان الماء الى الأودية، و لايمكن اجتماعهما، بل غرق الزّرع مترتّب على عدم السّيلان و لاغرق مع السّيلان.

و حينئذ نقول فى المقام: انّ امر الأهمّ له نسبتان، كما تقدّم منّافى اوّل مبحث الأوامر من انّ هيئة افعل تتضمّن نسبتين: نسبة المادّة الى الآمر بالنّسبة الطّلبيّة، و نسبتها الى الفاعل بالنّسبة التّلبسيّة. و التّنافى فى الأمر التّرتّبى انّما يكون بين النّسبة الطّلبيّة فى جانب المهمّ و النّسبة الفاعليّة فى جانب الأهمّ، لاالنّسبة الطّلبيّة فى جانبه فانّ المفروض انحفاظ طلب الأهمّ عند طلب المهمّ. فلا تنافى بين النّسبتين الطّلبيتين، كما فى باب الوضوء والتّيمم، حيث انّ التّنافى هناك بين النّسبة الطّلبيّة للتّيمّم و النّسبة الطّلبيّة للوضوء، و كان طلب التيمّم مترتبا على عدم طلب الوضوء. و هذا بخلاف المقام، فانّ التّنافى فيه انّما يكون بين النّسبة الطّلبية من جانب المهمّ و النّسبة الفاعليّة من جانب الأهم. فصورة القضيّة الحمليّة تكون هكذا: امّا ان يكون الشّخص فاعلا للأهمّ، وامّا ان يجب عليه المهمّ، فهناك تناف بين وجوب المهمّ و فعل الأهمّ، و مع هذا التّنافى كيف يعقل ايجاب الجمع؟ مع انّ ايجاب الجمع يقتضى عدم التّنافى بين كون الشّخص فاعلا للأهمّ و بين وجوب المهمّ عليه. بل لابد ان يكون كذلك فضلا عن عدم التّنافى.

فتحصل من جميع ما ذكرنا:

انّ الأمر التّرتّبى لايعقل اقتضائه لأيجاب الجمع، حتى يقال باستحالته و انّه تكليف بالمحال لعدم القدرة على الجمع بين الضّدين، و ذلك لوجوه ثلثة:

الأوّل:

انّ الأمر التّرتّبى لايختصّ بالضّدّين الّذين لايمكن جمعهما فى الوجود، بل يجرى فى ممكنى الجمع ايضاً، كما فى مثل الأقامة و الصّوم، و الدّين و الزّكوة، و غير ذلك من الأمثلة المتقدّمة. فكما انّ الأمر التّرتّبى فى ممكنى الجمع لايقتضى ايجاب الجمع، فكذلك فى ممتنعى الجمع كالضّدين.

و دعوى انّ الأمثلة المذكورة مجرّد فرض لاتحقّق له فى الخارج فلا تصلح ان تجعل دليلا على امكان الخطاب التّرتّبى واضحة الفساد، فانّ مبنى الاستنباط على فرض الأحكام على نهج القضايا الحقيقيّة. فهذه الدّعوى اشبه شئ بما يقال: من انّ الغراب لايقع فى البئر فلامعنى لتقدير ما ينزح له عند فرض وقوعه فى البئر.

الثّانى:

انّ الأمر التّرتّبى لو اقتضى ايجاب الجمع يلزم من الجمع بين المتنافيين فى كلّ من طرف الوجوب و الواجب و من الخلف فى طرف الوجوب،مالايخفى، على ما تقدّم تفصيله.

الثّالث:

انّ ايجاب الجمع ينافى البرهان المنطقى، كما تقدّم. فهذه الوجوه الثّلثة كلّها تقتضى انّ الأمر التّرتّبى لايوجب ايجاب الجمع، و بعد ذلك لاينبغى لمن هو من افضل العلماء الأصفاء الى دعوى امتناع الخطاب التّرتّبى من جهة استلزامه ايجاب الجمع.

نعم بقى فى المقام: بعض الأشكالات التى ربّما تختلج فى الذّهن و نحن نوردها بلسان (ان قلت) و نجيب عن كلّ واحد منها.

فان قلت:

انّ ايجاب الجمع لايتوقّف على ثبوت الأطلاق من الطّرفين، بل يكفى فيه ثبوت الأطلاق من طرف واحد. و فى المقام و ان كان خطاب المهمّ مشروطا بعصيان الأهمّ و خلوالزّمان عنه، الاّ انّ خطاب الأهمّ مطلق و يعمّ كلتا حالتى فعل المهمّ و عدمه. ففى رتبه تحقّق خطاب المهمّ وهى رتبة عصيان الأهمّ، يكون خطاب

المهمّ مقتضيا لأيجاد متعلّقه و باعثا نحوه، و فى تلك الرتبة يكون خطاب الأهم محفوظا حسب الفرض فيقتضى ايجاد متعلقه و البعث اليه، فتكون نتيجة الخطابين البعث نحو الضّدين، و نتيجة ذلك هو ايجاب الجمع، فانّه حال اشتغال المكلّف بفعل المهمّ المطالب به يطالب بفعل الأهمّ ايضاً حسب اطلاقه، و مع هذا كيف لايلزم ايجاب الجمع؟

قلت:

دعوى انّ ايجاب الجمع لايتوقّف على ثبوت الأطلاق من الطّرفين و يكفى فيه الأطلاق من طرف واحد، مساوقة لدعوى جواز اجتماع النّقيضين، لما عرفت: من انّ ايجاب الجمع معناه انّه فى حال الأشتغال بكلّ من متعلّق الخطابين يطالب بالآخر و يؤمر به، و فى المقام فى حال الأشتغال بالأهمّ لايطالب بالمهمّ و لايتعلّق الأمر به، فيكون نسبة المهمّ الى الأهمّ فى حال الأشتغال بالأهمّ كنسبة المباحات اليه، و مع هذا كيف يلزم ايجاب الجمع؟

و الحاصل: انّ ايجاب الجمع لايكون الاّ اذا كان هناك مطلوبان، بحيث لو فرض محالا امكان الجمع بينهما، كان كلّ منهما مطلوبا و يقع محبوبا. و فى المقام لو فرض محالا انّه جمع المكلّف بين الأهمّ و المهمّ كان المهمّ لغوا، و لايقع على صفة المطلوبيّة، لعدم تحقّق ملاك وجوبه من ترك الأهمّ، فاذاً لم يكن هناك الاّ مطلوب واحد فى جميع الحالات، غايته انّه فى حال فعل الأهمّ يكون هو المطلوب، و فى حال تركه يكون المهم مطلوبا و ان كان طلب الأهمّ لم يسقط، فكيف يقال انّه يجب الجمع، وهل هذا الاّ تناقض؟

فان قلت:

لايصح الخطاب المولوى الشّرعىّ الاّ اذا امكن ان يكون داعيا نحو الفعل، و باعثا اليه. و داعويّة الخطاب بالنّسبة الى غالب نفوس البشر انّما هى باعتبار ما يستتبعه من الثّواب و العقاب، اذ قلّ ما يكون نفس الخطاب بما هو خطاب صادرا من المولى المنعم داعيا نحو الأمتثال، الاّ بالنّسبة الى الأوحدى، بل ينحصر ذلك بالأولياء المقرّبين الّذين لايعبدون الله خوفا من النّار او طمعا فى الجنة بل وجدوه

اهلا للعبادة فعبدوه. و امّا ما سوى ذلك فالعبادة انّما تكون للخوف من العقاب و الطّمع فى الثّواب، فلابدّ ان يكون كلّ خطاب الزامىّ مولوىّ مستتبعا لأستحقاق العقاب ليصلح ان يكون داعيا، و الاّ خرج عن المولويّة الى الأرشاديّة.

و حينئذ نقول: انّ الخطابين المترتّبين، امّا ان يستتبعا عقابين، وامّا ان لايستتبعا الاّ عقاباً واحدا. فان استتبعا عقابين يلزم ان يكون العقاب على غير المقدور، و هو فى الأستحالة كالخطاب بغير المقدور، لوضوح انّه لايمكن للمكلّف امتثال الخطابين المترتّبين، لتضادّ متعلّقهما، فلايمكنه الجمع فى الأمتثال. فاذا امتنع امتثالهما امتنع العقاب على تركهما، لأستلزام العقاب على الممتنع و غير المقدور، فلابدّ من الألتزام بوحدة العقاب عند ترك امتثال الخطابين، و معلوم انّ العقاب حينئذ يكون على ترك الأهمّ لا على ترك المهمّ، فيخرج خطاب المهمّ عن كونه مولويّا، لأمتناع ما يستتبعه من العقاب، و يكون ارشاديّا محضا لأدراك مصلحته. فظهر انّ الخطاب التّرتّبى لو لم يكن محالا من جهة اقتضائه لأيجاب الجمع، فهو محال من جهة ما يستتبعه من العقاب.

قلت:

منشأ امتناع تعدّد العقاب فى المقام ليس الاّ من جهة انّه ليس هناك الاّ مطلوب واحد فى جميع الحالات، لامطلوبان، لعدم الأمر بالجمع حتى يكون هناك مطلوبان، كما تقدّم من انّه حال فعل الأهمّ لايكون المطلوب الاّ هو، و فى حال تركه لايكون المطلوب الاّ المهمّ، و ان لم يسقط طلب الأهمّ بعد، و المطلوب الواحد لايستتبع الاّ عقابا واحدا.

و حينئذ نقول: انّ المطلوب الواحد لايستلزم وحدة العقاب دائما لما فيه

اوّلا: نقضا بالواجبات الكفائيّة، وتعاقب الأيادى، فانّه ليس هناك الاّ مطلوب واحد و هو دفن الميّت مثلا او تكفينه، او اداء مال النّاس فى تعاقب الأيادى. و هذا المطلوب الواحد لايمكن ان يجتمع المكلّفون على امتثاله، بل لايصلح الخطاب الكفائى او خطاب اداء مال النّاس الاّ لأمتثال واحد. و ذلك الأمتثال الواحد لايمكن ان يصدر الاّ من مكلّف واحد، و مع ذلك عند ترك الجميع يتعدّد

العقاب، حسب تعدّد المكلّفين وذوى الأيادى، فكيف تعدّد العقاب مع عدم امكان تعدّد الأمتثال؟ فما يجاب به عن ذلك فى ذلك المقام، نجيب به فى المقام.

و ثانيا: حلاّ و حاصله: انّ العبرة فى استحقاق العقاب هو ملاحظة كلّ خطاب بالنّسبة الى كلّ مكلّف فى حدّ نفسه و بحيال ذاته، بمعنى انّه يلاحظ الخطاب هو وحده مع قطع النّظر عن اجتماعه مع خطاب آخر، و يلاحظ كلّ مكلّف ايضاً هو وحده مع قطع النّظر عن اجتماعه مع مكلّف آخر، فان كان متعلّق ذلك الخطاب الملحوظ وحده مقدورا بالنّسبة الى ذلك المكلّف الملحوظ وحده، فعند تركه و عصيانه يستحق العقاب، و الاّ فلا. و امّا ملاحظة اجتماع الخطاب لخطاب آخر، او اجتماع المكلّف مع مكلّف آخر، و اعتبار القدرة على المجموع من متعلّق الخطابين، او مجموع المكلّفين، فهو ممّا لاعبرة به و لاموجب لهذا اللّحاظ، بل العبرة انّما هى بالقدرة على متعلّق كلّ خطاب من حيث نفسه لكلّ مكلّف كذلك .

نعم: لو تعلّق التّكليف فى مكان بالجمع بين الشيئين، او اجتماع المكلّفين فى شئ واحد، فلابدّ حينئذ ان يكون الجمع بين الشيئين مقدورا، ليصحّ التّكليف به، و كذا اجتماع المكلّفين. الاّ انّ هذا يحتاج الى دليل بالخصوص على اعتبار الجمع. و مع عدم قيامه، فالعبرة بالقدرة على متعلّق كلّ خطاب من حيث نفسه مع قطع النّظر عن اجتماعه مع خطاب آخر و كلّ مكلّف كذلك . و من المعلوم: تحقّق القدرة فى كلّ من متعلّق الخطابين المترتّبين فى حدّ نفسه و كلّ مكلّف فى الواجب الكفائى و فى اداء مال النّاس من حيث نفسه، فعند ترك كلا المتعلقين يستحق عقابين. و كذا عند ترك الكل للواجب الكفائى او اداء مال الناس يستحقّ الجميع للعقاب، لتحقّق شرط استحقاق العقاب، و هو القدرة على كلّ متعلّق فى حدّ نفسه و قدرة كلّ مكلّف على امتثال الواجب الكفائى و اداء الدّين. و ان لم تتحقّق القدرة على الأجتماع بعد عدم تعلّق التّكليف بالأجتماع، فضمّ لفظ الأجتماع فى المقام ممّا لامعنى له. مع انّه لو فرض انّ للأجتماع دخلا فى العقاب، فالّذى له دخل هو الجمع فى العصيان لاالجمع فى الأمتثال، فانّ العقاب انّما يكون مترتّبا على العصيان، لاعلى الأمتثال.

فالّذى يعتبر فيه القدرة هو الجمع فى العصيان، والمفروض انّه قادر على الجمع فى العصيان بترك الأهمّ و المهمّ، اذ ليس الكلام فى الضّدين الّذين لا ثالث لهما، فعند جمعه فى العصيان لابدّ ان يتعدّد عقابه، كما انّه لابدّ عند اجتماع المكلّفين فى ترك الواجب الكفائى من استحقاق كلّ منهم العقاب. فلامحيص فى المقام من الألتزام بتعدّد العقاب عند ترك كلّ من الأهمّ و المهمّ، و لامحذور فيه اصلا.

فان قلت:

هب انّه امكن الخطاب التّرتبى من حيث الخطاب والعقاب، الاّ انّه مجرّدالأمكان لايكفى فى الوقوع، بل لابدّ من اقامة الدّليل عليه. نعم: الخطاب التّرتّبى فى مثل الأقامة و الصّوم لايحتاج الى دليل، بل نفس ادلّة وجوب الصّوم على من كان مقيما فى اوّل الفجر الى الزّوال يكفى فى اثبات الأمر التّرتبى عند عصيان حرمة الأقامة، ولكن فى مثل الضّدين لم يقم دليل على وجوب المهمّ عند عصيان الأهمّ. فالقائل بالتّرتّب لابدّ له من اقامة الدّليل على ذلك.

قلت:

نفس الأدلّة الأوّليّة المتعرّضة لحكم المتزاحمين مع قطع النّظر عن تزاحمهما كافية فى اثبات الأمر التّرتبى، لأنّ المفروض انّ لكلّ من الأهمّ و المهمّ حكما بحيال ذاته مع قطع النّظر عن وقوع المزاحمة بينهما، و كان الدّليل المتكفّل لذلك الحكم مط يعمّ حالتى فعل الآخر و عدمه، فاذا وقع التّزاحم بينهما من حيث قدرة المكلف و عدم تمكّنه من الجمع الّذى كان يقتضيه الأطلاق، فان لم يكن لأحد الحكمين مرجّح من اهمّية او غيرها، فلابدّ من سقوط كلا الأطلاقين، لأنّ سقوط احدهما ترجيح بلامرجّح، و تكون نتيجة الخطابين بعد سقوط اطلاقهما (لمكان اعتبار القدرة) هو التّخيير عقلا. و ان كان لأحدهما مرجّح، كالأهمّيّة فيما نحن فيه، فالسّاقط هو اطلاق المرجوح فقط، مع بقاء اطلاق الرّاجح على حاله. و امّا اصل الخطاب بالمرجوح فلا موجب لسقوطه اذ من اطلاقه نشئت المزاحمة لامن اصل وجوده، و الضّرورات تتقدّر بقدرها، فاذا سقط اطلاقه يبقى مشروطا بترك الرّاجح، و هو المراد من الأمر التّرتبى. فالمتكفّل لأثبات الأمر التّرتّبى هى الأدلّة الأوّليّة المتعرضّة لحكم المتزاحمين من

حيث انفسهما، بضميمة حكم العقل باشتراط التّكليف بالقدرة و قبح ترجيح المرجوح على الرّاجح او مساواته له. فانّه من هذه الأمور الثّلثة ينتج اشتراط خطاب المهمّ بترك الأهمّ، كما لايخفى. هذا تمام الكلام فى المسئلة الأولى من مسائل التّرتب، و هى ما اذا كان التّزاحم ناشئا عن تضادّ المتعلّقين.

و ينبغى التّنبيه على امور:

الأمر الأوّل:

قد عرفت فى اوّل البحث، انّ مورد البحث فى الأمر التّرتّبى انّما هو فيما اذا كان الملاك لكلّ من الأمرين ـ من المترتّب و المترتّب عليه ـ ثابتا و متحقّقا عند التّزاحم، بحيث لو منعنا عن الأمر التّرتبى امكن تصحيح العبادة بالملاك ، بناء على كفاية ذلك فى صحّة العبادة، و عدم القول بمقالة صاحب الجواهر: من توقّف الصّحة على الأمر و عدم كفاية الملاك على ما هو المحكّى عنه. و السّر فى اعتبار الملاك فى الأمر التّرتّبى واضح، فانّه لو لم يكن ملاك امتنع الأمر، لتوقّف الأمر على الملاك ، على ما عليه العدليّة.

ومن ذلك يظهر: امتناع الأمر التّرتّبى فى المتزاحمين الّذين كان احدهما مشروطا بالقدرة الشّرعيّة، لأنّ المزاحم المشروط بذلك يكون خاليا عن الملاك ، لما تقدّم: من انّ القدرة الشّرعيّة لها دخل فى الملاك ، فعند انتفائها ينتفى الملاك ، و مع انتفائه يمتنع الأمر التّرتبى.

و هذا من غير فرق بين استفادة اعتبار القدرة الشّرعيّة من دليل متّصل كما فى الحجّ، او بدليل منفصل كما فى الوضوء، حيث ان الأمر الوضوئى و ان لم يقيّد بالقدرة فى لسان دليله، الاّ انّه من تقييد الأمر التّيمّى بذلك يستفاد تقييد الأمر الوضوئى بالقدرة. و هذا بعد تفسير الوجدان المأخوذ فى آية التّيمّم بالتّمكن، فانّ مقتضى المقابلة بين الوضوء و التّيمّم من حيث تقييد التّيمّم بعدم التّمكن من الماء يستفاد انّ الوضوء مشروط شرعا بالتّمكن، و الاّ لم تتحقّق المقابلة بين الوضوء والتّيمّم، و لزم ان يكون ما فى طول الشّئ فى عرضه، وان يكون التّفصيل غير قاطع للشّركة، و بطلان كلّ ذلك واضح. مع انّ نفس بدليّة التّيمّم للوضوء يقتضى

اشتراط الوضوء بالقدرة الشّرعيّة، على ما تقدّم فى مرجّحات التّزاحم: من انّ لازم البدليّة الشّرعيّة ذلك . فاستفادة اعتبار القدرة الشّرعيّة فى الوضوء تكون من وجهين: من تقييد التّيمّم بعدم التّمكن، و من بدليّة التّيمّم للوضوء. وح لو فرض انتفاء القدرة الشّرعيّة للوضوء، بحيث انتقل تكليفه الى التّيمم ـ كما لو وجب صرف ما عنده من الماء لحفظ النّفس المحترمة ـ كان وضوئه خاليا عن الملاك، فلو عصى و توضّأ كان وضوئه باطلا، و لايمكن تصحيحه لابالملاك ، و لا بالأمر التّرتّبى. و من الغريب ما حكى عن بعض الأعاظم فى حاشيته على النّجاة: من القول بصحّة الوضوء و الحال هذه، و لايخفى فساده.

الأمر الثّانى:(١)

قد عرفت ايضاً انّ مورد الخطاب التّرتّبى انّما هو فى التّكليفين المتزاحمين الّذين لايمكن الجمع بينهما لمكان عدم القدرة، و تزاحم التّكاليف انّما يكون بعد تنجّزها و وصولها الى المكلّف و كونها محرزة لديه بانفسها، امّا بالأحراز الوجدانى العلمى، و امّا بالطرّق المحرزة للتّكاليف: من الطّرق و الأمارات و الأصول المحرزة، فلايتحقّق التّزاحم فيما اذا لم تكن التّكاليف واصلة الى المكلّف و كانت مجهولة لديه، و ان كان بالجهل التّقصيرى، بحيث كان الواجب عليه الأحتياط او التّعلم، فانّ مجرّد ذلك لايكفى فى التّزاحم لعدم خروج التّكليف بذلك عن كونه مجهولا. والعقاب انّما يكون على ترك التّعلم عند مصادفته لترك الواقع، لامطلقا كما هو المحكّى من المدارك ، على ما فصّلنا القول فى ذلك فى محلّه.

و الحاصل: انّه فى صورة الجهل بالتّكليف لايعقل الخطاب التّرتّبى، لعدم المزاحمة بين التكليفين، و ان فرض استحقاق العقاب على ترك التّكليف المجهول فى

---

(١) لا يخفى عليك : انّ شيخنا الأستاد مدّظله عدل عمّا افاده فى هذا التنبيه بكلا التقريبين الآتيين، والتزم بالأخرة بجريان الخطاب الترتبى فى كل ما يكون متجزاً، ولوكان من جهة وجوب التّعلم، سواء فى ذلك الشبهات الموضوعيّة والحكميّة. نعم: فى خصوص مسئلتى الجهر و الاخفات و ما شابههما لا يجرى الخطاب الترتبى لكون التضاد فيهما دائميّا و كونه يلزم الأمر بالحاصل ، على ما بيّناه فى المتن ، فراجع ـ منه.

صورة كون الجاهل مقصّرا. و كيف يعقل الخطاب التّرتّبى مع انّه عبارة عن اخذ عصيان احد التّكليفين شرطا للتّكليف الآخر؟ و معلوم انّ الجاهل بالتّكليف و ان كان عن تقصير لايرى نفسه عاصيا و لايلتفت الى ذلك، اذالألتفات الى كونه عاصيا يتوقّف على العلم بالتّكليف، فيخرج عن كونه جاهلا، فلايعقل ان يقال: ايّها العاصى للتّكليف المجهول يجب عليك كذا، فانّه بمجرّد التفاته الى كونه عاصيا ينقلب جهله بالتّكليف الى كونه عالما به.

و هذا نظير ما قلنا فى محلّه: من انّه لايعقل تكليف النّاسى لجزءبالفاقد له، لأنّه بمجرد الألتفات الى كونه ناسيا يخرج عن كونه ناسيا. و من هنا ظهر: انّ تصحيح عبادة تارك الجهر او الأخفات و القصر او الأتمام بالخطاب التّرتّبى - كما عن الشّيخ الكبير كاشف الغطاء -(١) ممّا لايستقيم. اذ لايعقل ان يقال: ايّها العاصى بترك الجهر اخفت او بالعكس، لأنّ التفاته الى كونه عاصيا يستدعى العلم بوجوب الجهر عليه و مع علمه بوجوب الجهر لايصح الأخفات منه، اذ صحّة الأخفات مقصورة بصورة الجهل بوجوب الجهر عليه.

و لايتوهّم: انّه لايتوقّف صحّة التّكليف بالأخفات على الألتفات الى كونه عاصيا للجهر، بل يكفى كونه عاصيا فى الواقع، كما حكى عن الشّيخ (قده) نظير هذا فى النّاسى(٢) و قال بصحّة تكليف النّاسى و ان لم يلتفت الى كونه ناسيا، بل يرى نفسه ذاكرا الى انّه يقصد الأمر المتوجّه اليه واقعا، غايته انّه يتخيّل انّه ذاكر

---

(١) قال فى مقدمة كشف الغطاء:

«ان انحصار المقدمة بالحرام بعد شغل الذمة لاينافى الصحة وان استلزم المعصية، و اى مانع من ان يقول الآمر المطاع لمأموره: اذا عزمت على معصيتى فى ترك كذا فافعل كذا كما هو اقوى الوجوه فى حكم جاهل الجهر والاخفات والقصر والا تمام...» (مقدمات كشف الغطاء، البحث الثامن عشر من المقصد الاوّل من الفنّ الثانى، ص٢٧

(٢) ذكرالمحقق المقرر قدس سره فى المجلدالثانى من الفوائد، فى الامر الاوّل من تنبيهات الاقل والاكثر«هذا ما حكاه شيخنا الاستاذ مدظله عن تقريرات بعض الاجلة لبحث الشيخ قدس سره فى مسائل الخلل و هو الى الأن لم يطبع»

الأمر الاوّل من تنبيهات الاقل والاكثر، الجهه الاولى من المقام الثانى ص٧٠ الطبعة القديمة

فيكون من قبيل الخطاء فى التّطبيق. و فى المقام يجرى هذا الكلام ايضاً.

و ذلك لانّه لايصح التّكليف الاّ فيما اذا امكن الأنبعاث عنه، و لايمكن الأنبعاث عن التّكليف الاّ بعد الألتفات الى ما هو موضوع التّكليف و العنوان الّذى رتّب التّكليف عليه. وفى المقام لايعقل الألتفات الى ما هو موضوع التّكليف بالأخفات الّذى هو كون الشّخص عاصيا للتّكليف الجهرى، و كذا الكلام فى النّاسى. و قد اوضحنا الكلام فى ذلك و فساد كون المقام من باب الخطاء فى التّطبيق فى تنبيهات الأقلّ و الأكثر، فراجع.

هذا ما ذكره شيخنا الأستاد مدّظلّه فى اللّيلة الأولى تحت عنوان (الأمر الثّانى) و فى اللّيلة الثّانيّة قرّر مايلى:

الأمر الثّانى: يعتبر فى الخطاب التّرتبى ان يكون التّكليف فى المترتّب عليه منجزّا واصلا الى المكلّف بنفسه وجدانا، او بالطّرق المحرزة من الأمارات و الأصول المحرزة. فلو لم يكن منجّزا ـ كما فى الشّبهات البدو يّة التى تكون مجرى البرائة، او كان منجزّا ولكن ما كان واصلا الى المكلّف بنفسه، كما فى الشّبهات البدو يّة التى تكون مجرى الأحتياط، كباب الدّماء والفروج و الا موال، و كالشّبهات الحكميّة قبل الفحص والتعلم، و كما فى الشّبهات المقرونة بالعلم الأجمالى ـ لم يكن موقع للخطاب التّرتبى.

امّا فى الشّبهات البدو يّة التى تكون مجرى البرائة فمن جهات ثلث:

الأولى: انّ التّكليف الواقعى المجهول غير قابل لأن يكون محرّكا و باعثا مولو يّا نحو متعلّقه، فلايكون مزاحما للتّكليف الآخر، و بعبارة اخرى: التّكليف الواقعى المجهول لايكون شاغلا لنفسه، فبان لايكون شاغلا عن غيره اولى.

الثّانية: انّه لايتحقّق عصيانه الّذى هو شرط للخطاب المترتّب، لأنّ المفروض انّ الشّبهة مورد البرائة فلاعصيان له.

الثّالثة: انّه لايمكن تحقّق العلم بالخطاب المترتّب، لمكان عدم العلم بما هو موضوعه: من كونه عاصيا للخطاب المترتّب عليه، لأنّ العلم بالعصيان فرع العلم بالتّكليف، و المفروض انّه جاهل به.

و امّا الشّبهات الحكميّة قبل الفحص، و الشّبهات التى تكون مجرى الأحتياط، فلايجرى فيها الخطاب التّرتّبى من جهتين:

الأولى: انّه لايتحقّق عصيان التّكليف المجهول، حيث لاعقاب على نفس التّكليف المجهول، بل العقاب على ترك التّعلم و الأحتياط عند المصادفة.

الثّانية: انّه لايتحقّق العلم بالخطاب المترتّب، لعدم تحقّق ما هو موضوعه من عصيان الخطاب المترتّب عليه.

و امّا فى الشّبهات المقرونة بالعلم الأجمالى، فمن جهة واحدة لايجرى فيها الخطاب التّرتّبى، و هى الجهة الأخيرة اعنى من عدم امكان حصول العلم بالخطاب التّرتّبى، لعدم العلم بعصيان الخطاب المترتّب عليه، و ان كان منجزّا بالعلم الأجمالى و تحقّق عصيانه فى صورة المصادفة، حيث انّه لو ارتكب بعض الأطراف و صادف الواقع كان عاصيا له و معاقبا عليه، لا على ترك الأحتياط، بخلاف الشّبهات البدو يّة.

هذا ما قرّره شيخنا الأستاد مدّظلّه فى اللّيلة الثّانية. و حيث انّه يرد على هذا التّقرير من الأشكال ما لايخفى، عدل مدّظلّه عن هذا التّقرير فى اللّيلة الثّالثّة و التزم بجريان الخطاب التّرتّبى فى جميع الشّبهات الموضوعيّة التى لاتجرى فيها البرائة، و فى الشّبهات الحكميّة المقرونة بالعلم الأجمالى، او التى تكون مجرى الأحتياط، كما اذا بنينا على الأحتياط فى الشّبهات التّحريميّة، كما عليه الأخباريّون حتى بعد الفحص. نعم فى خصوص الشّبهات الحكميّة التى يجب فيها الفحص قال: بعدم جريان الخطاب التّرتبى.(١)

امّا تصحيح عبادة الجاهل بالجهر و الأخفات و القصر والأتمام، بالخطاب التّرتّبى فلايمكن، لأنّ التّضادّ بين القصر و الأتمام و الجهر و الأخفات

---

(١) والذى يقوى فى النّظر: جريان الخطاب الترتبى حتّى فى ذلك ايضاً، الاّ اذا كان الجاهل مركّبا قاطعا بعدم الحكم، فانّ مثل هذا لا مجال فيه لجريان الخطاب الترتبى، و ان فرض كون الجاهل مقصّراً معاقبا، فتأمل جيّدا ـ منه.

يكون دائميّا، بعد ما كان الواجب فى اليوم فريضة واحدة، امّا جهريّة او اخفائيّة، وامّا القصر او الأتمام، فليس فى عالم التّشريع الاّ حكم واحد و ملاك واحد. و لو فرض انّ كلاّ من الجهر و الأخفات ذو ملاك فى الواقع، فلابدّ من وقوع الكسر والأنكسار بين الملاكين فى عالم التشريع و انشاء الحكم على طبق اقوى الملاكين. و قدعرفت: انّ مورد البحث عن التّرتب انما هو بعد ثبوت الملاكين و تشريع الحكم على طبق كلّ منهما على نهج القضايا الحقيقيّة و وقوع التّزاحم و التّضادّ بينهما اتّفاقا، لمكان عدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما. و اين هذا ممّا اذا كان التّضادّ دائميّا، فانّه يكون حينئذ من باب التّعارض، لا التّزاحم، على ما تقدّم من الفرق بينهما. و التّضاد فى مسألتى القصر و الأتمام و الجهر و الأخفات، يكون من التّضاد الدّائمى، بحيث لو ورد الدّليل على وجوب كلّ منهما كان الدّليلان متعارضين، و ذلك بعد ما كان الواجب فى اليوم صلوة واحدة واضح. فلا تندرج المسئلة فى صغرى التّزاحم، حتى يجرى فيها الخطاب التّرتّبى.

هذا كلّه، مضافا الى انّ الأمر التّرتبى فى الضّدين الّذين لا ثالث لهما، كالجهر والأخفات فى القرائة، ممّا لايعقل ـ مع قطع النّظر عمّا ذكرنا ـ فانّه يكون من الأمر بالحاصل، لأنّ ترك الجهر يلازم خارجا الأخفات فيها فلامعنى للأمر بالأخفات مثلا عند ترك الجهر، لأنّ الأخفات عند ترك الجهر يكون حاصلا بنفسه، فلايعقل ان يكون الأمر به باعثا مولويّا.

و الحاصل: انّه كما لايعقل الأمر باحد النّقيضين عند عدم الآخر ـ لأنّ عدم احد النّقيضين عين وجود الآخر خارجا، و ان لم يكن عينه مفهوما (على ماتقدّم فى بعض المباحث السّابقة) فلايعقل ان يقال مثلا: لا تغصب الغصب الصّلوتى، وان غصبت الغصب الصّلوتى فصلّ، فانّه يكون من تحصيل الحاصل ـ كذلك لايعقل الأمر باحد الضّدين الّذين لا ثالث لهما عند عدم الآخر، فانّ عدم احد الضّدين و ان لم يكن خارجا عين وجود الضّد الآخر، كما كان فى النّقيضين كذلك ، الاّ انّه يلازمه خارجا، فيلزم ايضاً الأمر بالحاصل. فالأمر التّرتّبى فى الضّدين الّذين لا ثالث لهما لايعقل، كما فى النّقيضين.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انّه يرد على ادراج مسئلة جاهل القصر و الأتمام و الجهر و الأخفات فى صغرى التّرتّب و دفع الأشكال الوارد فيها النّاشى عن الألتزام باستحقاق العقاب مع القول بصحّة الصّلوة بذلك امور ثلثة:

الأوّل: انّ مورد الأمر التّرتّبى انّما يكون بعد نحو تنجّز التّكليف بكلّ من الواجبين و وصول كلّ من التّكليفين الى المكلّف وصولا وجدانيّا او باحد طرقه، و المفروض فى المسئلة كون الشّخص جاهلا بوجوب الأخفات عليه.

الثّانى: انّ مورد التّرتب انّما هو فى التّضاد الأتّفاقى، و المسئلة تكون من التّضادّ الدائمى.

الثّالث: انّ مورد الامر التّرتّبى فى الضّدين الّذين لهما ثالث، والمسئلة ممّا لا ثالث لهما، فتأمل جيّدا.

الأمر الثّالث:

انّ عقد الكلام فى المسئلة و ان كان فى المتزاحمين المضيقين كالغريقين، الاّ انّه قد ظهر من مطاوى ما ذكرنا حال مزاحمة المضيق للموسّع، كمزاحمة اداء الدّين او ازالة النّجاسة عن المسجد للصّلوة، فانّه يجرى فى الموسّع ايضاً الأمر التّرتّبى، بناء على ما اخترناه سابقا: من خروج الفرد من الموسّع المزاحم للمضيق عن اطلاق الأمر بالطّبيعة و عدم اندراجه تحت الطبيعة المأمور بها. فانّه ح يصح ان يقال: انّ خروجه عن تحت الأطلاق ليس مطلقا، سواء اشتغل بالمضيق اولم يشتغل، بل ان الخروج مقصور على صورة الأشتغال بالمضيق، وامّا عند عدم الأشتغال به و عصيانه فالأطلاق يعمّه.

و يكون الفرق بين المضيقين و الموسّع و المضيق، هو انّه فى المضيقين اصل الأمر بالمهمّ يكون مشروطا بعصيان الأهمّ، و فى الموسع والمضيق اطلاق الأمر بالموسّع على وجه يشمل الفرد المزاحم للمضيق يكون مشروطا بعصيان المضيق، لااصل الأمر، لأنّ جميع افراد الموسّع لم تكن مزاحمة للمضيق، حتى يكون اصل الأمر به مشروطا بعصيان المضيق. ولكن هذا اذا قلنا: بخروج الفرد المزاحم عن اطلاق الأمر لمكان اشتراط كل امر بالقدرة على متعلقه، حيث انّ الأمر يكون بعثا لأحد

طرفى المقدور و تحريكا لأحد جانبى الأختيار، فانّه حينئذ نحتاج فى صحّة الفرد المزاحم الى الأمر التّرتّبى.

و امّا بناء على ما اختاره المحقّق الكركى قده (١) «من انّ تعلّق الأمر بالطّبيعة مع القدرة عليها فى الجملة ولو فى بعض الأفراد يكفى فى صحّة الفرد المزاحم للمضيق، لأنطباق الطّبيعة عليه قهرا، و يتحقّق الأجزاء عقلا» فلانحتاج فى صحّة الفرد المزاحم الى الأمر التّرتّبى، بل نفس الأمر الأوّل بالصّلوة يكفى فى صحّة الفرد المزاحم. و قد تقدّم تفصيل الكلام فى ذلك ، فراجع. (٢)

الأمر الرّابع:

الخطاب المترتّب عليه، تارة: يكون آنيّا ليس له نحو بقاء و استمرار فى وعاء الزّمان حتى يكون لعصيانه الذى هو شرط للخطاب المترتّب ايضاً نحو بقاء و استمرار، بل يكون عصيانه دفعيّا آنيّا و لوعرفا، لعدم قابليّة بقاء الموضوع حتّى يستمر عصيانه، كانقاذ الغريق الّذى لو لم يبادر اليه يوجب موت الغريق الموجب لسقوط التّكليف. و اخرى: لايكون كذلك ، بل يكون له نحو بقاء و استمرار بحيث يستمرّ عصيانه و يبقى مع عدم الأمتثال،لبقاء الموضوع، كاداء الدّين حيث انّه يستمر الخطاب و العصيان ببقاء الدّين، و لايسقط الاّ بادائه.

فان لم يكن للخطاب المترتّب عليه بقاء و لايكون لعصيانه استمرار، فهذا الّذى تقدّم الكلام عنه: من انّ الخطاب المترتّب يكون مشروطا بعصيان الخطاب المترتّب عليه، من دون استلزامه للشّرط المتأخّر، بل يكون الشّرط الّذى هو العصيان مقارنا للأمر المترتّب، سواء كان الأمر المترتّب ايضاً كالمترتّب عليه آنيّا ليس له نحو بقاء واستمرار، كالغريقين الّذين كان احدهما اهمّ، او كان الأمر المترتّب له نحو

---

(١) راجع ما افاده المحقق الثانى قدس سره فى جامع المقاصد، فى شرح قول العلامة قدس سره فى القواعد «ولا يصح الصلوة فى اوّل وقتها ممن عليه دين واجب الاداء...» كتاب الدين و توابعه، المطلب الاوّل من المقصد الاوّل.

(٢)راجع ما افاده المصنف فى تحقيق ثمرات الاقتضاء و عدمه ص٣١٢-٣١٣ من هذاالكتاب.

بقاء و استمرار لتدرّج امتثاله فى الوجود و ليس آنىّ الحصول، كالصّلوة حيث انّ فعلها ليس آنىّ الحصول، بل هو متدرّج فى الوجود حسب تدرّج الأجزاء. غايته انّه فى مثل هذا يكون الأمر بالجزء الأوّل من الصّلوة المقارن لعصيان انقاذ الغريق من الأمر التّرتّبى، و امّا الأمر بساير الأجزاء الأخر، التى يكون وجودها بعد تحقّق عصيان الأمر المترتب عليه، فلا يكون من الأمر الترتبى، لعدم بقاء الأمر المترتب عليه، لفرض تحقق عصيانه و انعدام موضوعه بموت الغريق مثلا. فمثل الحمد والركوع والسجود الذى يكون ظـرف وجوده بعد موت الغريق، لايكون امره من الأمر التّرتّبى، بل الأمر بالتّكبير يكون من ذلك، لمقارنة وجودها لعصيان الأمر بالأنقاذ. و ذلك واضح.

و امّا اذا كان للخطاب المترتّب عليه نحو بقاء، و كان لعصيانه استمرار، فان كان امتثال الخطاب المترتب دفعيا ليس متدرّجا فى الزّمان ـ كالأمر بردّ السّلام مثلا المترتّب على الأمر بترك اداء الدّين اوازالة النّجاسة من المسجد مثلا ـ فهذا ايضاً ممّا لا اشكال فيه، فانّه يكون فى حال ردّ السّلام عاصيا لخطاب الأزالة، و يكون عصيان الأزالة ايضاً من الشّرط المقارن لوجوب ردّالسّلام، و ان كان العصيان يبقى بعد سقوط الأمر بردّ السّلام، لمكان امتثاله.

و امّا اذا كان امتثال الأمر المترتّب تدريجىّ الوجود كالصّلوة، و كان لعصيان الأمر المترتّب عليه استمرار و بقاء ـ كاداء الدين و ازالة النجاسة عن المسجد ـ فربما يستشكل فى مثل هذا بتوقف الأمر المترتب على الشّرط المتأخّر، و حيث امتنع الشّرط المتأخّر امتنع الخطاب التّرتّبى.

وجه التّوقّف: هو توهّم انّ الأمر بالمتدرّج مشروط باستمرار عصيان الأمر المترتّب عليه الى آخر جزء من المتدرّج الّذى فرض تعلّق الأمر التّرتّبى به، مثلا الأمر بالصّلوة بالأمر التّرتّبى يكون مشروطا باستمرار عصيان الأمر بالأزالة الى آخر الصّلوة، فيكون عصيان الأمر بالأزالة فى حال التّسليمة شرطا للأمر بالتّكبيرة، اذ لولا العصيان فى ذلك الحال لما تعلّق الأمر بالتّكبيرة، فيكون تعلّق الأمر التّرتّبى بالتّكبيرة مشروطا بشرط مقارن، و هو عصيان الأمر بالأزالة فى حال التّكبيرة،

ومشروطا بالشّرط المتأخّر ايضاً، و هو العصيان فى حال التّسليمة، و حيث كان المختار امتناع الشّرط المتأخّر كان اللّازم امتناع الأمر التّرتّبى. و ارجاع الشّرط الى عنوان التعقب انّما يكون بعد مساعدة الدّليل والأعتبار عليه، والمفروض انّه لم يقم دليل بالخصوص على ثبوت الأمر التّرتّبى فى جميع موارد التدريجيّات، حتى يقال: انّ دلالة الأقتضاء تقتضى كون الشّرط هو عنوان التعقب، بل قد تقدّم انّ نفس الأدلّة الأوليّة تقتضى الخطاب الترتبى، بعد اشتراط كل تكليف بالقدرة على متعلقه، و معلوم: ان اقتضاء الأدلة الاولية ذلك انّما هو فيما اذا لم يلزم من الخطاب التّرتّبى امر غير معقول: من الشّرط المتأخّر. و امّا مع استلزامه ذلك، فالأدلة ح لا تقتضى الخطاب التّرتّبى، وتقل فائدة البحث عنه ح، لأنّ الغالب فى الخطابات التّرتبيّة كون متعلقاتها تدريجيّة، مع استمرار عصيان الأمر المترتّب عليه، فيلزم فى الغالب من الخطاب التّرتّبى الشّرط المتأخّر.

اقول: ضعف هذا الأشكال ممّا لايكاد يخفى، لوضوح انّ هذا ليس اشكالا مخصوصا بالأمر التّرتّبى، بل توهّم هذا الأشكال مطرّد فى جميع الأوامر التى تتعلّق بعدّة اجزاء متدرّجة فى الوجود، كالصّوم، و الصّلوة، و الوضوء، و غير ذلك من المركّبات الأرتباطيّة، لوضوح انّ الأمر بكلّ جزء مشروط بالقدرة على الأجزاء اللّاحقة، فيلزم الشّرط المتأخّر فى جميع المركّبات، و لو لم يكن هناك امر ترتّبى. و لايلزم من القول بالأمر التّرتّبى اشكال زائد على الأشكال المطرّد، فانّ الأمر المترتّب المتعلّق بما يكون تدريجىّ الحصول ايضاً يكون مشروطا ببقاء القدرة الى آخر الأجزاء، غايته انّ القدرة على الأجزاء اللّاحقة انّما تكون باستمرار عصيان الأمر المترتّب عليه، فليس فى الأمر التّرتبى اشكال سوى اشكال اعتبار بقاء القدره الى آخر الأجزاء فى الأمر باوّل الأجزاء فى المركّبات الأرتباطيّة، هذا.

و قد تقدّم الجواب عن هذا الأشكال المطرّد، و بيان ضعف توهم استلزام الأمر بالمركّب للشّرط المتأخّر فى بعض المباحث المتقدّمة. و حاصل الجواب: هو انّ لازم اعتبار الوحدة فى المركّب من عدّة اجزاء متدرّجة فى الوجود، هو ان تكون القدرة على كلّ جزء فى حال وجوده شرطا بوجودها العينىّ الخارجىّ، و بالنّسبة الى

الأجزاء الأخر من السّابقة و اللّاحقة يكون الشّرط هو التّقدم و التأخّر. مثلا الأمر بالتّكبيرة مشروط بالقدرة عليها خارجا و تعقّبها بالقدرة على سائر الأجزاء. و كذا الأمر بالحمد مشروط بالقدرة عليها خارجا و سبقها بالقدرة على التّكبيرة و تعقّبها بالقدرة على الأجزاء المتأخّرة. فشرطيّة التّعقب و التّقدم ممّا يقتضيه نفس الأمر بالمركّب بعد اعتبار الوحدة فيه واخذه على جهة الأرتباطيّة. فالقول بانّ الشّرط فى مثل هذا هوعنوان التّعقب ليس قولا بلا دليل، بل نفس دليل المركّب بعد اعتبار الوحدة فيه يقتضى ذلك ، وعليه يساعد الأعتبار. وقد تقدّم تفصيل الكلام فى ذلك فى مسئلة الشّرط المتاخّر، فراجع.(١) و على كلّ حال: لايرد على الأمر التّرتّبى فى التدريجيّات اشكال زائد على الأشكال فى المركّبات، و الجواب واحد فى الجميع.

و حينئذ نقول: انّ الأمر باوّل جزء من متعلّق الأمر المترتّب مشروط بعصيان الأمر المترتّب عليه بالشّرط المقارن و بتعقّبه باستمرارالعصيان الى آخر الأجزاء. و لامحذور فيه اصلا، لأنّ شرطيّة عنوان التّعقب انّما تستفاد من نفس اعتبار الوحدة فى متعلّق الأمر المترتّب

ثمّ لايخفى عليك : انّ الأمر التّرتّبى قد يثبت من اوّل الشروع فى العمل التّدريجى و يستمرّ الى آخره، و قد يحدث فى اثناءالعمل، و ربّما ينعكس الأمر، بحيث يكون الأمر المترتّب مترتّبا عليه لو حدث فى الأثناء، بعد ما كان مترتّبا لو كان من اوّل العمل. مثلا فى ازالة النّجاسة عن المسجد والصّلوة يختلف الحال فيها. فتارة: يعلم بنجاسة المسجد قبل الدّخول فى الصّلوة، واخرى: يعلم به فى اثناء الصّلوة

فان كان عالما بها قبل الصّلوة مع سعة الوقت، يكون ح الأمر بالصّلوة من اوّلها الى آخرها مترتّبا على عصيان الأزالة، لأنّه يكون من مزاحمة الموسّع و المضيق. و قد تقدّم انّ الأمر بالموسّع يكون مترتّبا على عصيان الأمر بالمضيق. و هذا الأمر التّرتّبى محفوظ من اوّل الصّلوة الى آخرها، فله بعد الشّروع فى الصّلوة قطع الصّلوة

(١) راجع الجزء الاوّل من هذاالكتاب، مباحث الشرط المتأخرص ٢٨٠ - ٢٨١

للأشتغال بالازالة، بل يجب عليه قطعها لبقاء موضوع الأزالة و استمرار عصيانها الى آخر الصّلوة، فلايحرم قطع مثل هذه الصّلوة. و لاموقع للتّمسّك بحرمة الأبطال، بعد ما كان الأمر التّرتّبى محفوظا من اوّل الصّلوة الى آخرها. فاقصى ما يقتضيه الأمرالتّرتّبى هو صحّة الصّلوة لو لم يقطعها، و لايقتضى حرمة قطعها. هذا اذا كان عالما بالنّجاسة قبل الصّلوة.

وامّا ان كان جاهلا بها، فحيث لم يتنجّز عليه الأمر بالأزالة لمكان الجهل بها، كان دخوله فى الصّلوة ليس بالأمر التّرتّبى بل بامرها الأوّلى، و توجّه عليه حرمة الابطال و قطع الصّلوة. فاذا علم بنجاسة المسجد فى الأثناء، فيكون كما لو حدثت النّجاسة فى المسجد فى الأثناء، و من حين العلم يتوجّه عليه الأمر بالأزالة، فتقع المزاحمة ح بين الأمر بالأزالة مع حرمة قطع الصّلوة، و كلّ منهما يكون من المضيق. و دعوى اهمية حرمة القطع من وجوب الأزالة ليس بكلّ البعيد، فيكون الأمر بالأزالة حينئذ مترتّبا على عصيان الأمر باتمام الصّلوة، مع انّه كان مترتّبا عليه لو كان عالما بالنّجاسة من اوّل الصّلوة. وهذا ما قلناه: من انّ الأمر قد ينعكس و يكون المترتّب مترتّبا عليه.

ثمّ انّ هناك فرعا محكيّا عن الفصول، يناسب ذكره فى المقام(١) و هو انّه لو انحصر ماء الوضوء فيما يكون فى الآنية المغصوبة، على نحو يحرم عليه الأغتراف منها للوضوء، و ذلك فيما اذا لم يكن بقصد التّخليص ـ على ما سيأتى ضابط التّخليص ـ فان اغترف منها ما يكفيه للوضوء دفعة واحدة، فهذا ممّا لااشكال فى وجوب الوضوء عليه بعد اغترافه، و ان عصى فى اصل الأغتراف، الاّ انّه بعد العصيان و الأغتراف يكون واجدا للماء، فيجب عليه الوضوء. و امّا اذا لم يغترف ما يكفيه للوضوء دفعة واحدة، بل كان بنائه على الأغتراف تدريجا فاغترف ما يكفيه لغسل الوجه فقط، فالمحكىّ عن صاحب الفصول: انّه لامانع من صحّة وضوئه ح بالأمر

(١) راجع الفصول، تقسيمات الواجب، تقسيمه الى الواجب والمشروط، بيان وجه الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط، و تظهرالثمرة فى وجوب المقدمات التى...» ص٨١

التّرتّبى، فانّه يكون واجدا للماء بعد ما كان يعصى فى الغرفة الثّانية و الثّالثة التى تتمّ بها الغسلات الثّلث للوضوء، فيكون امره بالوضوء نظير امره بالصّلوة اذا كان ممّا يستمرّ عصيانه للأزالة الى آخر الصّلوة، فانّ المصحّح للأمر بالصّلوة، انّما كان من جهة حصول القدرة على كلّ جزء منها حال وجوده، لمكان عصيان الأمر بالأزالة فى ذلك الحال و تعقّبه بالعصيان بالنّسبة الى الأجزاء اللّاحقة، على ما تقدّم بيانه. و فى الوضوء يأتى هذا البيان ايضاً، فانّ القدرة على كلّ غسلة من غسلات الوضوء تكون حاصلة عند حصول الغسلة، لمكان العصيان بالتّصرّف فى الآنية المغصوبة، و العصيان فى الغرفة الأولى لغسل الوجه يتعقّبه العصيان فى الغرفة الثّانية و الثّالثة لغسل اليدين، فيجرى فى الوضوء الا مر التّرتّبى كجريانه فى الصّلوة، هذا.

ولكن لايخفى عليك: الفرق بين باب الوضوء، و باب الصّلوة، فانّ الصّلوة لايعتبر فيها ازيد من القدرة العقليّة على اجزائها، المفروض حصولها باستمرار عصيان الأزالة، فلامانع من الأمر التّرتّبى فيها. و امّا فى الوضوء، فالقدرة المعتبرة فيه انّما تكون شرعيّة و ممّا لها دخل فى الملاك، و لاقدرة شرعيّة على الوضوء بعد ما كان موقوفا على التّصرّف فى الآنية المغصوبة، ولا ملاك له حينئذ، فيكون غسل الوجه بالغرفة الأولى لغوا لااثر له، بعد ما لم يكن فى ذلك الحال واجدا لماء مباح شرعا يكفى للوضوء، فلايجرى فى الوضوء الأمر التّرتّبى. هذا اذا لم يكن الأغتراف للتّخليص. و امّا اذا كان للتّخليص، فلااشكال فى جواز الأغتراف دفعة واحدة، بل بدفعات - على اشكال فى الأخير - فيكون مكلّفا بالوضوء و لاينتقل تكليفه الى التّيمّم.

ثمّ انّه ليس المراد من التّخليص مجرّد القصد والنّية، بل ضابطه ان يكون الماء الموجود فى الآنية المغصوبة ملكا له لامباحا، و كان وقوعه فى الآنية لاباختياره، فانّه ح له تخليص مائه عن الآنية وان استلزم التّصرف فيها.

و امّااذا كان مباحا، او كان وقوعه فى الآنية بسوء اختياره، ففى مثل هذا لايجوز له التّصرف فى الآنية. امّا فيما اذا كان الماء مباحا فواضح، حيث انّه لا ربط له به حتّى يجوز له التّصرف فى الآنية. وامّا فيما اذا كان ملكا له فلأنّ الماء وان لم يخرج عن ملكه، الاّ انّه هو بسوء اختياره سلب سلطنته عن ملكه، فليس له

التصرف فى الآنية لأخراج مائه من دون اذن صاحبها، فتأمل جيّدا.

هذا تمام الكلام فى المسئلة الأولى من مسائل الترتب، مع ما يستتبعها من التنبيهات.

المسئلة الثّانية:

هى ما اذا كان التزاحم ناشئا عن قصور قدرة المكلّف على الجمع بينها، من دون ان يكون هناك تضادّ فى المتعلّقين، كالقيام فى الرّكعة الأولى و الثّانية. و قد تقدّم حكم التزاحم فى ذلك، وانّ المتأخّر ان كان اهمّ يجب حفظ القدرة له، و يكون باهميته شاغلا مولويّا عن المتقدّم. و ان لم يكن اهمّ وجب صرف القدرة الى المتقدّم، وليس مخيّرا فى صرف القدرة فى ايّهما شاء، فانّ التخيير انّما يكون فى المتزاحمين العرضيين، لاالطوليين. و قد تقدّم انّ عدم التّخيير فى المقام من ثمرات كون التّخيير فى المتزاحمين المتساويين عقلا باعتبار اشتراط التّكليف بالقدرة عقلا، لا شرعيّا على ماتقدّم تفصيله ـ فراجع ـ فلاموجب لأعادته.

و الغرض فى المقام هو بيان جريان الخطاب التّرتبى فيما اذا كان المتأخّر اهمّ الّذى فرضنا وجوب حفظ القدرة اليه. فلو خالف و عصى و لم يحفظ القدرة اليه، فهل يجب صرف القدرة الى المتقدّم بالخطاب التّرتبى، او انّ المقام لايجرى فيه الخطاب التّرتبى؟

و الأقوى: انّ الخطاب التّرتبى فى هذه المسئلة ممّا لايمكن و لايعقل، و توضيح ذلك هو انّ الخطاب التّرتبى، امّا ان يلاحظ بالنّسبة الى نفس الخطاب المتأخّر و اخذ عصيانه شرطا للأمر بالمتقدّم، و امّا ان يلاحظ بالنّسبة الى الخطاب المتولّد منه، و هو وجوب حفظ القدرة له، فيكون عصيان هذا الخطاب شرطا للأمر بصرف القدرة الى المتقدّم.

فان كان الأوّل، فيرد عليه ـ مضافا الى استلزامه للشّرط المتأخر من دون قيام دليل عليه بالخصوص ليرجع الشّرط الى وصف التّعقب، فانّه فى التّدريجيّات التى قلنا فيها انّ الأمر بالأجزاء السّابقة مشروط باستمرار العصيان الى الأجزاء اللّاحقة و ارجعنا الشّرط الى عنوان التّعقب انّما كان من جهة انّ استمرار العصيان

عبارة اخرى عن استمرار القدرة المعتبرة فيها التى لايمكن الاّ بكون الشّرط هوعنوان التعقب، لمكان اعتبار الوحدة فى الأجزاء التّدريجيّة، واين هذا ممّا نحن فيه؟ من جعل عصيان الواجب المتأخّر شرطا للمتقدّم، فانّ هذا لا ربط له بباب اشتراط الواجب بالقدرة حتّى نلتجى الى ارجاع الشّرط الى عنوان التعقب كما لايخفى ـ انّ ذلك لايجدى فى رفع المزاحمة، فانّ المزاحم للمتقدّم ليس نفس خطاب المتأخّر ولو كان اهمّ، بل المزاحم له هو الخطاب المتولّد منه، و هو لزوم حفظ القدرة له و عدم صرفها فى غيره، اذ لو لا ذلك لما كاد يقع مزاحمة بين المتقدّم و المتأخّر، لعدم اجتماعهما فى الزّمان، فالمزاحم هو خطاب وجوب حفظ القدرة، و معلوم: انهمن فرض عصيان المتأخر فى زمانه لايسقط خطاب وجوب حفظ القدرة، لعدم سقوط خطاب المتأخّر بعد ما لم يتحقّق عصيانه، ففرض عصيان المتأخّر فى موطنه لايوجب سقوط خطاب ـ احفظ قدرتك ـ فاذا لم يسقط فالمزاحمة بعد على حالها، وخطاب ـ احفظ قدرتك ـ موجب للتّعجيز عن المتقدّم، و لايعقل الأمر بالمتقدّم فى مرتبة وجوب حفظ القدرة للمتأخّر، فتأمل.

و ان كان الثّانى، اى لو حظ الخطاب التّرتبى بالنّسبة الى خطاب ـ احفظ قدرتك ـ فهو و ان كان يسلم عن اشكال الشّرط المتأخّر، الاّ انّه يرد عليه: انّ عدم حفظ القدرة للمتأخّر لايكون الاّ بفعل وجودىّ يوجب صرف القدرة اليه، و ذلك الفعل الوجودى امّا نفس المتقدّم، او فعل آخر. فان كان الأوّل يلزم طلب الحاصل، وان كان الثّانى يلزم تعلّق الطّلب بالممتنع، فانّه مع صرف قدرته فى المتقدّم يكون المعنى :ان لم تحفظ قدرتك الى الرّكعة المتأخّرة مثلا و قت فى الرّكعة الأولى فقم فيها. و هذا كما ترى يلزم تحصيل الحاصل.

وان صرف قدرته فى فعل آخر كما اذا صار حمالا بحيث يمتنع عليه القيام فى الرّكعة الثّانية مع ذلك الفعل، يكون المعنى:ان لم تحفظ قدرتك للقيام فى الرّكعة الثّانية وصرت حمّالا فقم فى الرّكعة الأولى. و هذا ايضاً كما ترى يلزم طلب الممتنع، لأنّه مع صرف قدرته فى ذلك يتعذّرعليه القيام فى الرّكعة الأولى.

وان كان المراد من عدم حفظ القدرة فى المتأخّر: المعنى الجامع بين صرف

لقدرة الى المتقدّم او فعل وجودىّ آخر مضادّ لذلك، يلزم كلا المحذورين، من طلب الحاصل، و التّكليف بالممتنع.

و لايقاس المقام بالأزالة و الصّلوة، حيث قلنا: انّه يصح الأمر بالصّلوة عند ترك الأزالة، ولا يلزم من ذلك طلب الحاصل، ولا التّكليف بالممتنع. مع انّه يمكن هذا التقريب فى ذلك ايضاً، بان يقال: ان تركت الأزالة واشتغلت بالصّلوة فصلّ، فيلزم طلب الحاصل، و ان اشتغلت بغيرها يلزم طلب الممتنع، و ان كان الأعمّ يلزم كلا المحذورين. فانّ قياس المقام بذلك فاسد جدا، لوضوح انّ ترك الأزالة لا يلازم الصّلوة، و لافعلا آخر مضادّا لها، بل كلّ فعل وجودىّ يفرض فانّما هو مقارن لترك الأزالة، لاعينه و لايلازمه، لتمكّن المكلّف من عصيان الأمر بالأزالة مع عدم اشتغاله بفعل وجودىّ اصلا، كما تقدّم فى ردّ شبهة الكعبى. و ليست الأفعال الوجوديّة من مصاديق ترك الأزالة، اذ الوجود لايكون مصداقا للعدم، فمع فرض تركه للأزالة يمكنه ان لايشتغل بفعل وجودىّ، فلامانع من امره بالصّلوة ح عند ترك الأزالة، ولايكون من طلب الحاصل اوالطلب بالممتنع و لو فرض انّه اشتغل بفعل وجودىّ آخر، لأنّه لم يقيّد الأمر الصّلوتى بصورة الأشتغال بالصلوة، او صورة الأشتغال بفعل وجودى آخر حتى يلزم ذلك ، بل الأمر الصلوتى كان مقيّدا بترك الأزالة فقط ليس الاّ. و قد عرفت انّ الأفعال الوجوديّة، لاهى عين ترك الأزالة مفهوما او مصداقا، و لاملازمة بينهما.

و هذا بخلاف المقام، فانّ ترك حفظ قدرته للمتأخّر لايكون الاّ بالأشتغال بفعل وجودىّ يوجب سلب القدرة عن المتأخّر، لوضوح انّه لو لم يشتغل بفعل وجودىّ كذلك تكون قدرته الى المتأخّر محفوظة، فالفعل الوجودىّ يكون ملازما لعدم انحفاظ القدرة، ولايكون الفعل الوجودىّ مقارنا. و حينئذ يرجع الكلام السّابق: من انّ ذلك الفعل الوجودىّ، امّا ان تفرضه هو المتقدّم، او فعل آخر مضادّ، او الجامع بين الأفعال الوجوديّة الموجبة لسلب القدرة عن المتأخّر. و على كلّ تقدير يلزم احد المحاذير المتقدّمة.

و بتقريب آخر: انّ الحكم فى المقام عقلىّ، و ليس هناك دليل لفظىّ. و

العقل يستقل بقبح صرف القدرة الى غير المتأخر الّذى فرضناه اهمّ و بلزوم حفظ القدرة الى المتأخّر. و معلوم انّ كلّ فعل وجودىّ يفرض كونه موجبا لعدم القدرة على المتأخّر، فانّما هو من مصاديق صرف القدرة الى غير المتأخّر، و معلوم انّ قبح الشّئ يسرى الى مصاديقه، و لامجال للأمر التّرتّبى فى مثل هذا.

فالمقام نظير ما سيأتى من عدم جريان التّرتّب فى مسئلة اجتماع الأمر والنّهى، حيث نقول فى ذلك : انّه لايمكن تصحيح الصّلوة بالأمر التّرتّبى بعد تقديم جانب النّهى، فلايصح ان يقال: لا تغصب و ان غصبت فصلّ. فانّ المراد من قوله (ان غصبت) ان كان خصوص الغصب الصّلوتى يلزم طلب الحاصل، و ان كان غير ذلك يلزم طلب الممتنع، وان كان الأعمّ يلزم كلا المحذورين. و ليس ذلك الاّ لمكان انّ كلّ فعل وجودىّ يفرض فانّما يكون من مصاديق الغصب، فالصّلوة ايضاً تكون مصداقا للغصب، لامقارنة له،كما فى الصّلوة و الأزالة. فالصّلوة تكون منهيّا عنها بنفس النّهى عن الغصب. و يرجع الأمر التّرتّبى فى ذلك الى قوله: لا تغصب الغصب الصّلوتى وان فعلت ذلك فصلّ، وهو كما ترى يلزم طلب الحاصل. و سيأتى لذلك مزيد توضيح فى محلّه ان شاء الله.

و على كلّ حال قد ظهر لك : انّ الأمر التّرتّبى لايجرى فى المسئلة الثّانية من مسآئل التّزاحم، و هى ما كان التّزاحم فيه لقصور قدرة المكلّف، لالتضادّ المتعلّقين.

المسئلة الثّالثة:

من مسائل التّرتّب هى: ما اذا كان التّزاحم واقعا بين المقدّمة و ذيها. و الأقوى جريان التّرتب فيها.

و تفصيل الكلام فى ذلك : هوانّ المقدّمة، امّا ان تكون سابقة فى الوجود على ذيها كالتّصرف فى ارض الغير لأنقاذ الغريق. و امّا ان تكون مقارنة فى الوجود لذيها كالتّصرف فى الماء الّذى وقع الغريق فيه لأنقاذه، و كترك احد الضّدين لوجود الآخر، بناء على مقدّميّة ترك احد الضّدين لوجود الآخر فينبغى عقد الكلام فى مقامين:

(المقام لأوّل)

فى المقدّمة السّابقة فى الوجود على ذيها. والكلام فيها يقع من جهات:

الجهة الأولى:

قد تقدّم انّ المقدّمة المحرّمة ذاتا بحسب حكمها الأولى لا تسقط حرمتها بمجرّد كونها مقدّمة لواجب، بل ان كان وجوب ذى المقدّمة اهمّ من حرمة المقدّمة، ففى مثل هذا تسقط حرمتها و تجب بالوجوب المقدّمى. وان لم تكن اهمّ فحرمة المقدّمة باقية على حالها، و لا تصل النّوبة الى التّخيير فى صورة التّساوى. وقد تقدّم ايضاً انّ ذلك من ثمرات كون التّخيير فى الواجبين المتزاحمين المتساو يين عقليّا او شرعيّا، وانّه بناء على المختار: من كون التّخيير عقليّا، لايتحقّق التّخيير بين المقدّمة و ذيها، بل ان كان ذو المقدّمة اهمّ كان باهميّته موجبا للتّعجيز عن المقدّمة و سلب القدرة عنها فتجب. و ان لم تكن اهمّ فلامعجّز مولوىّ يوجب سقوط الحرمة عن المقدّمة، بل يكون حرمتها الحاليّة معجزا عن وجوب ذيها، فلايجب و تبقى الحرمة على حالها. و لايختصّ هذا بالمقدّمة السّابقة فى الوجود على ذيها، بل يجرى فى المقدّمة المقارنة ايضاً، لوضوح انّ التّصرف فى ماء الغير انّما يجب اذا توقّف عليه واجب اهمّ: من انقاذ نفس محترمة او تلف مال كثير. و امّا اذا لم يكن الواجب اهمّ، فحرمة التّصرّف تبقى على حالها، اذ ليس له معجّز مولوىّ عن ذلك ، فتأمل.

هذا اذا كانت المقدّمة محرّمة ذاتا، و امّا اذا كانت مباحة او مستحبّة او مكروهة، فلااشكال فى سقوط كلّ من هذه الأحكام عند كونها مقدّمة لواجب، لأنّ الوجوب لايمكن ان يزاحمه الأباحة و الأستحباب و الكراهة.

الجهة الثّانية:

قد تقدّم فى مبحث مقدّمة الواجب: انّ الذّوق و الأعتبار يأبى عن وقوع المقدّمة المحرّمة الذّاتيّة على صفة الوجوب و المطلوبيّة الغيريّة مطلقا و لو لم يقصد بها فعل ذى المقدّمة و لا ترتّب عليها ذلك، لوضوح انّه لايمكن الألتزام بكون التّصرف فى ارض الغير واجبا لمجرّد انّه توقّف انقاذ الغريق عليه، مع انّ الشّخص لم يتصرف لأجل ذلك، بل قصد فى تصرّفه النّزهة و العدوان و التّفرّج. فانّ دعوى كون

التّصرّف مع هذا واجبا و مطلوبا يكذبها الوجدان و الأعتبار، و لأجل ذلك تشتّتت الآراء فيما هو الواجب من المقدّمة، و سلك كلّ مسلكا. فذهب صاحب المعالم الى انّ وجوب المقدّمة مشروط بارادة ذيها، و ذهب صاحب الفصول الى المقدّمة الموصلة، و ذهب الشّيخ (قده) الى اعتبار قصد التّوصّل.(١) كلّ ذلك لأجل استبعاد كون المقدّمة واجبة مط. و قد تقدّم منّا بيان فساد ذلك كلّه، و انّه لايمكن اعتبار قيد التّوصّل او قصدالتوصل فى وجوب المقدّمة، او فى وقوعها على صفة الوجوب بحيث يكون قيدا للواجب، لأستلزام تلك المحاذير المتقدّمة.

و لنا فى المقام مسلك آخر به يحسم مادّة الأشكال، و يوافق عليه الذّوق و الأعتبار و هو: انّ الحرمة الذّاتيّة التى كانت للمقدّمة لم تسقط مطلقا، بل سقط اطلاقها لحالتى فعل ذى المقدّمة و تركها مع انحفاظ الحرمة فى صورة ترك ذى المقدّمة، بل انحفاظ كلّ حكم كان للمقدّمة ذاتا و لو لم يكن الحرمة، بل كان الحكم هو الأباحة او الكراهة اوالأستحباب.

و بالجملة: الدّعوى هو انّ كل حكم كان للمقدّمة مع قطع النّظر عن عروض وصف المقدّمية عليها فهو محفوظ فى حال ترك ذى المقدّمة، اعنى الواجب الّذى فرضناه اهمّ. و ذلك لايكون الاّ بالأمر الترتبى الّذى قد تقدّم الكلام عنه، و عن امكانه بل وقوعه. نعم: يختصّ الأمر التّرتّبى فى المقام ببعض الأشكالات، التى لا ترد على الأمر التّرتبى فى سائر المقامات. و حاصل تلك الأشكالات يرجع الى امرين:

الأوّل: انّ الأمر التّرتبى فى المقام يوجب اجتماع الوجوب و الحرمة فى نفس المقدّمة، و الوجوب و الحرمة متضادّ ان لايمكن اجتماعهما.

الثّانى: انّ الأمر التّرتبى فى المقام يتوقّف على القول بالشّرط المتأخّر، لأنّ الحرمة ح تكون مشروطة بعصيان ذى المقدّمة المتأخّر زمانا عن المقدّمة، و لم يقم دليل بالخصوص على اعتبار الشّرط المتأخّر فى المقام، حتى نرجعه الى وصف التعقب. هذا

---

(١) قدم تحقيق ذلك فى هامش ص ٢٨٦ من هذاالكتاب

و سيتّضح لك دفع الأشكالين بما سنذكره فى الجهة الثّالثة التى نذكر فيها مقدّمتين لبيان جريان الأمر التّرتبى فى المقام.

(المقدّمة الأولى)

لااشكال فى انّ الأمر بالمقدّمة انّما يكون فى رتبة كون المولى بصدد تحصيل مراده من ذى المقدّمة و فى مرتبة الوصول الى غرضه و مطلوبه النّفسى، فانّه فى هذه المرتبة تنقدح ارادة المقدّمة فى نفس المولى، لوضوح انّ ارادة المقدّمة لا تكون الاّ لمكان الوصول الى ذيها، فتكون واقعة فى رتبة الوصول الى ذى المقدّمة وكون المولى بصدد تحصيله، لافى رتبة اليأس عن ذى المقدّمة وعدم الوصول اليه، فانّ هذه المرتبة ليست مرتبة انقداح ارادة المقدّمة فى نفس المولى، و ذلك واضح.

(المقدّمة الثّانية)

قدتقدّم فى المقدّمة الرّابعة من مقدّمات التّرتّب: انّه لايعقل الأطلاق و التّقييد لحاظا و نتيجة بالنّسبة الى حالتى فعل الواجب و تركه، و انّ هذا الأنقسام ليس كسائر الأنقسامات اللّاحقة للمتعلّق ممّا يمكن فيها الأطلاق و التّقييد اللّحاظى او نتيجة الأطلاق و التّقييد، لأستلزامه طلب الحاصل، او طلب النّقيضين، على ما تقدّم تفصيله. ولكن هذا فى كلّ واجب بالنسبة الى حالتى فعله و تركه.

و امّا بالنّسبة الى حالتى فعل واجب آخر و تركه، فالأطلاق و التّقييد بمكان من الأمكان، بل لامحيص عنه اذ لايعقل الأهمال الثّبوتى بالنّسبة الى ذلك، الاّ انّ هذا انّما يكون فى الواجبين الملحوظين على جهة الأستقلاليّة والأسميّة، كالصّوم و الصّلوة، حيث لامحيص: امّا من اطلاق الأمر بالصّوم لحالتى فعل الصّلوة و تركها، و امّامن تقييده باحدى الحالتين. و كذلك الأمر بالصّلوة.

و امّا اذا كان احد الواجبين ملحوظا على جهة التّبعيّة و الحرفيّة، كالأمر المقدّمى فهو فى الأطلاق، و الأشتراط، والأهمال، تابع للأمر بذى المقدّمة. و انّه كلّ ما يكون الأمر بذى المقدّمة مطلقا او مقيّدا بالنّسبة اليه، فالأمر المقدّمى ايضاً يكون مطلقا او مقيّدا بالنّسبة الى ذلك الشّئ، وكلّ ما يكون الأمر بذى المقدّمة مهملا بالنّسبة اليه، فالأمر المقدّمى ايضاً مهمل بالنّسبة اليه. و السّر فى ذلك واضح، لأنّ

الأمر المقدّمى انّما يتولّد من الأمر بذى المقدّمة، و يكون معلولا له ومترشّحا منه، و ليس ناشئا عن مبادى استقلاليّة، بل يكون انشائه قهرا على المولى، بحيث لايمكن ان لاينشأه بعد انشاء الأمر بذى المقدّمة، على ما تقدّم بيانه فى مقدّمة الواجب. فاذا كان كذلك، فلابد ان يكون الأمر المقدّمى تابعا فى الأطلاق و الأشتراط و الأهمال للأمر بذيها، كما يكون تابعا فى اصل وجوده، فلايقاس الأمر بالمقدّمة مع الأمر بذيها بالأمر بالصّلوة و الصّوم حيث قلنا: انه فى مثل الصّلوة و الصّوم لابدّ من الأطلاق او التّقييد، من دون ان يكون الأطلاق فى احدهما تابعا للأطلاق فى الآخر، فانّ بين الأمر المقدّمى و ذيها و بين الأمر بالصّلوة و الصّوم بونا بعيدا.

نعم: ان لوحظ الأمر المقدّمى معنى اسميّا صحّ القياس، الاّ انّ الأمر المقدّمى لم يلاحظ معنى اسميّا، فلابدّ ح من التّبعيّة المذكورة. و حيث كان الأمر بذى المقدّمة مهملا بالنّسبة الى حالتى فعله و تركه، فلابدّ ان يكون الأمر المقدّمى ايضاً مهملا بالنّسبة الى حالتى فعل ذى المقدّمة و تركه، فلا يكون فيه اطلاق و لا تقييد بالنّسبة الى ذلك، بل يكون الأمر المقدّمى كالأمر بذيها مقتضيا فى عالم التّشريع لرفع التّرك عن ذى المقدمة وطاردا له. و بعد ما عرفت ذلك، يتّضح جريان الأمر التّرتّبى فى باب المقدّمة و ذيها، و انّه لامانع من انحفاظ حرمة المقدّمة او كلّ حكم فرض لها و لو كان هو الأباحة فى مرتبة ترك ذى المقدّمة و عصيان امره، بحيث يكون الحكم الأصلى لها مترتبا على عصيان ذى المقدمة، فانّ هذه الرّتبة ليست رتبة الأمر بالمقدّمة. لأنّا قد فرضنا انّ الأمر بالمقدّمة مهمل بالنّسبة الى حالة ترك ذى المقدّمة و عصيانه، بل الأمر بالمقدّمة يكون فى الرّتبة السّابقة على ذلك، و هى رتبة الوصول الى ذى المقدّمة، لاعلى وجه يكون مقيّدا بذلك، حتّى يرجع الى المقدّمة الموصلة، بل هو واقع فى تلك الرّتبة مع كونه مهملا بالنّسبة الى حالتى الفعل و التّرك. فارتفع الأشكال الأوّل الّذى ذكرنا انّه مختصّ بالأمر التّرتّبى فى المقام، و هو لزوم اجتماع الحكمين المتضادّين فى المقدّمة، لأنّ الحكمين و ان اجتمعا فى المقدّمة زمانا الاّ انّهما قد اختلفا بالرّتبة، حيث انّ الأمر واقع فى رتبة الوصول، و النّهى واقع فى رتبة الياس و ترك الوصول بعصيان ذى المقدّمة. و لامانع من اجتماع الحكمين

المتضادين فى الزّمان مع اختلافهما بالرتبة، اذ ليس عدم جواز اجتماع الحكمين المتضادّين ممّا قام عليه دليل لفظىّ، حتى نتمسّك باطلاقه و نقول: لايكفى اختلاف الرّتبة بل الحكم فى المقام عقلىّ و العقل لايمنع عن الأجتماع مع الأختلاف بالرتبة. اذ امتناع اجتماع الضّدين انّما هو لمكان انّه يرجع الى اجتماع النّقيضين، و يعتبر فى النّقيضين الممتنعى الجمع وحدة الرتبة.

فتحصل: انّه لامانع من كون المقدّمة محكوما بحكمين متضادّين، مع كونهما مختلفى الرّتبة.

نعم: يبقى اشكال استلزام الأمر التّرتبى فى المقام للشّرط المتاخّر الّذى لم يقم عليه دليل بالخصوص. ولكن هذا الأشكال ايضاً مندفع بانّ الشّرط المتأخّر فى المقام ممّا يحكم به العقل و يستقلّ به، بعد ما بيّنا سابقا: من اباء الذّوق و الأعتبار عن اتّصاف المقدّمة بالمطلوبيّة مط على اىّ وجه اتّفقت و لو كان التّصرف فى ارض الغير مثلا لأجل التّنزه و التّفرج،و بعد ما بيّناه من انّ الأمر بالمقدّمة واقع فى رتبة الوصول الى ذيها، لافى رتبة اليأس عنه، و بعد ما كان كلّ مقدّمة منقسمة فى حدّ ذاتها الى ما يتعقّبها وجود ذى المقدّمة و ما لايتعقّبها، فانّ هذه الأمور توجب استقلال العقل باعتبار الشّرط المتأخّر، فهو ممّا قام عليه دليل بالخصوص، غايته انّه ليس شرعيّا بل عقليّا.

و الحاصل: انّه لايختصّ اعتبار الشّرط المتأخّر بمعنى التعقب بباب القدرة، بل يجرى فى المقام ايضاً، لأنّ صريح العقل و الوجدان حاكم باعتبار الشّرط المتأخّر (بمعنى التّعقب) بعد ما كان الوجدان شاهدا على عدم وقوع المقدّمة على صفة المطلوبيّة كيف ما اتّفقت. و هذا الوجدان هو الّذى اوجب الشّرط المتأخّر، و اوجب الأمر التّرتبى.فليس اعتبار الشرط المتاخر فى المقام من جهة اقتضاء الأمر التّرتبى ذلك، حتى يقال: انّه لم يقم دليل بالخصوص فى المقام على الأمر التّرتّبى ليقتضى بدلالة الأقتضاء اعتبار الشّرط المتأخّر، بل الموجب للذّهاب الى الأمر الترتبى فى المقام هو الموجب لأعتبار الشّرط المتأخّر فيه، و هو تلك المقدّمات العقليّة فـلا تغفل.

و لا تقس المقام بالمسئلة المتقدّمة التى انكرنا جريان الأمر الترتبى فيها لمكان استلزام الشّرط المتأخر، و هى ما اذا كان التّزاحم لأجل قصور قدرة المكلّف على الجمع بينها، و ذلك لأنّ المقدّمات العقليّة الجارية فى المقام لم تكن جارية فى تلك المسئلة. هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل.

(المقام الثّانى)

ما اذا كانت المقدمة مقارنة بحسب الزّمان لذيها، و له امثلة كثيرة، ولكن المثال المهمّ الّذى يترتّب عليه الأثر، هو باب الضّدين، بناء على مقدّميّة ترك احدهما لفعل الآخر. و الأقوى جريان الأمر التّرتبى فيه ايضاً. و اشكال استلزام الأمر التّرتبى للشّرط المتأخر لايجرى فى المقام، لأنّ المفروض كون المقدمة مقارنة بحسب الزّمان.

نعم: اشكال استلزام اجتماع الوجوب والحرمة فى زمان واحد يجرى، كالمقدّمة المتقدّمة بحسب الزّمان. و يزداد الأشكال فى الضّدين، حيث انّه يلزم اجتماع الحكمين فى كلّ من طرف الأهمّ و المهمّ، حيث انّه كما انّ ترك المهمّ يكون مقدّمة لفعل الأهمّ فيجب من باب المقدّمة مع انّه حرام لغرض وجوب فعل المهمّ بمقتضى الأمر التّرتبى، فيكون ترك الصّلوة واجبا بالوجوب الغيرى و حراما نفسيّا لغرض وجوب الصّلوة. كذلك يكون ترك الأهمّ مقدّمة لفعل المهمّ الّذى فرضناه واجبا بالأمر التّرتبى، فيجب ترك الأهمّ بالوجوب المقدمى مع انّه يحرم لوجوب فعل الأهمّ. فاشكال اجتماع الحكمين المتضادّين يأتى فى كلّ من الأهمّ و المهمّ بناء على المقدّمية. ولكن يندفع الأشكال فى طرف المهمّ بما دفعنا به الأشكال فى المقدّمة المتقدّمة بحسب الزّمان.

و حاصله: انّ ترك المهمّ و ان كان حراما نفسيّا و واجبا مقدّميا، الاّ انّ وجوبه المقدمى انّما يكون فى مرتبة الوصول الى الأهمّ، و الحرمة انّما تكون فى مرتبة تركه و عصيانه، فتختلف رتبة الوجوب و الحرمة و لامانع من الأجتماع مع الأختلاف بالرّتبة.

و امّا الأشكال فى طرف الأهمّ فلايندفع بذلك، لأنّ الأمر فى طرف الأهمّ

ليس ترتّبيا حتّى يتحقّق اختلاف الرتبة و يصح اجتماع كلّ من الوجوب والحرمة لمكان اختلاف الرتبة، بل انّ الأمر فى طرف الأهمّ هو الأمر الأوّلى الذّاتىّ. الاّ انّ الّذى يسهل الخطب هو انّ ترك الأهمّ لايكون واجبا بالوجوب المقدّمى اصلا، بل ليس حكمه الاّ الحرمة، فانّ ترك الأهمّ وان كان مقدّمة وجوديّة لفعل المهمّ، الاّ انّه مع ذلك يكون مقدّمة وجوبيّة له ايضاً، لأنّ وجوب المهمّ مشروط بترك الأهمّ، و معلوم انّ المقدّمة الوجوبيّة لاتجب بالوجوب المقدّمى، فترك الأهمّ حرام ليس الاّ، و لايجتمع فيه الحكمان المتضادّان.

نعم لو قيل: بانّ المقدّمة الوجوبيّة ايضاً تجب بالوجوب المقدّمى يلزم ذلك ، الاّ انّه لايعقل القول بذلك لما فيه:

اوّلا: من انّ المقدّمة الوجوبيّة تكون علّة لثبوت الوجوب على ذيها، ولايعقل ان يؤثّر المعلول فى علّته، لأنّ التّاثير يستدعى سبق الرّتبة، والمعلول لايعقل ان يسبق علّته فى الرّتبة، بل هو متأخّر عنها.

و ثانيا: انّ المقدّمة الوجوبيّة لابدّ ان تؤخذ مفروضة الوجود، و مع اخذها مفروضة الوجود لايعقل ان تجب بالوجوب المقدّمى لأستلزامه طلب الحاصل.

و ثالثا: انّه يلزم من وجوب المقدّمة الوجوبيّة ان يتقدّم زمان وجوب ذيها على موطنه، و ذلك فى كلّ مقدّمة تكون سابقة التّحقق فى الزّمان على موطن وجوب ذى المقدّمة، مثلا لو كان قيام زيد فى اوّل طلوع الشّمس مقدّمة وجوبيّة لوجوب الصّلوة فى اوّل الزّوال، فلو وجب قيام زيد مع ذلك بالوجوب المقدّمى يلزم تقدّم وجوب الصّلوة على موطنه، و ان يتحقّق من اوّل الشّمس ليترشّح منه الوجوب الى المقدّمة. و هذا خلف، لانّا فرضنا انّ موطن وجوب الصّلوة هو الزّوال. فالمقدّمة الوجوبيّة لايمكن ان تتّصف بالوجوب المقدّمى لهذه الجهات الثّلث. فترك الأهم الّذى يكون مقدّمة وجوبيّة للمهمّ لايجب بالوجوب المقدّمى من الجهات الثّلث.

نعم: الجهة الأخيرة لا ترد، بناء على القول بالتّقدير و فرض سبق زمان وجوب المهمّ على ترك الأهمّ آناما، على ما تقدّم تفصيله. فانّه لايلزم من وجوب ترك الأهمّ بالوجوب المقدّمى تقدّم وجوب ذى المقدّمة على موطنه و زمانه، لأنّا قد

فرضنا انّ موطن وجوب ذى المقدّمة الّذى هو المهمّ سابق على مقدّمته الوجوبيّة الّذى هو ترك الأهمّ، فلايلزم الخلف من وجوب المقدّمة الوجوبيّة.

ولكن مع ذلك لايعقل ان يكون ترك الأهمّ واجبا بالوجوب المقدّمى، لكفاية الجهتين الأوليين فى امتناعه، و هما العمدة لأطرادها فى جميع المقدّمات الوجوبيّة و اختصاص الجهة الثّالثة بالمقدّمة السّابقة فى الزّمان على ذيها.

و كان المحقّق الرّشتى (ره) لم يلتف الى الجهتين الأوليين، و اقتصر على الأخيرة، فانكر على المحقّق صاحب الحاشية الّذى اجاب (١) عن اشكال لزوم اجتماع الحكمين المتضادّين فى ترك الأهمّ بناء على المقدّمية و الأمر الترتبى بما ذكرنا: من انّ ترك الأهمّ مقدّمة وجوبيّة فلاتجب، بما حاصله: انّه لامانع من وجوب ترك الأهمّ بالوجوب المقدّمى، بعد القول بالتّقدير و سبق زمان وجوب المهمّ على ترك الأهمّ، لأنّه لايلزم بناء على هذا القول سبق وجوب ذى المقدّمة على موطنه. و حيث انّ المحقّق صاحب الحاشية من القائلين بالتّقدير، فانكر (٢) عليه المحقّق الرّشتى: بانّه يلزمك القول بوجوب ترك الأهمّ مقدّمة لوجود المهمّ، فيلزم اجتماع الحكمين المتضادّين فى ترك الأهمّ. و جعل المحقّق الرّشتى هذا هو المانع عن الأمر التّرتّبى، و كانّه سلم انّ الأمر التّرتّبى لامانع عنه سوى ذلك، و تخيّل انّ هذا المانع ممّا لا دافع عنه. و انت خبير بانّه لو انحصر المانع عن الأمر التّرتّبى بذلك فالأمر فيه هين، لأنّه اوّلاً مبنىّ على التّقدير الّذى قد تقدّم فساده بما لامزيد عليه، و ثانيا انّ المانع عن وجوب المقدّمة الوجوبيّة لاينحصر بالجهة الثّالثة، بل الجهتان الأوليان هما العمدة فى المنع، فترك الأهمّ لايعقل ان يجب بالوجوب المقدّمى، حتّى يجتمع فيه الحكمان المتضادّان. فتحصل: انّه لامانع من الأمر التّرتّبى، حتى بناء على اقتضاء الأمر بالشّئ للنّهى عن ضدّه من جهة المقدّميّة، فتأمل جيّدا.

---

(١) راجع هداية المسترشدين ـ بحث الضد ـ فى بيان الثمرة المتفرعة ـ على الخلاف فى المسئلة. «فان قلت: ان المنافاة حاصلة فى المقام...»

(٢) بدايع الافكار ـ المقصد الاول من المقاصد الخمسة ـ بحث الضد، القول فى ثمرات المسئلة، اما الاشكال الخامس...» ص ٣٩١

المسئلة الرّابعة:

من مسائل التّرتّب، ما اذا كان التّزاحم لأجل لملازمة بين المتعلّقين. و الأقوى عدم جريان الأمر التّرتبي فى ذلك ، لأنّه يلزم منه طلب الحاصل. فانّه لو كان استقبال القبلة الملازم لأستدبار الجدى هو المأمور به الأصلى، و اريد اثبات وجوب استقبال الجدى بالأمر التّرتبي عند عصيان استقبال القبلة، لزم من ذلك طلب استقبال الجدى بعد فرض حصوله. فلايصح ان يقال: ان لم تستقبل القبلة فاستقبل الجدى، لأنّ عدم استقبال القبلة ملازم لأستقبال الجدى خارجا، فيلزم طلب استقبال الجدى بعد حصوله. و ان ناقشت فى المثال فعليك بمثال الجهر و الأخفات، و قد تقدّم الكلام عن ذلك فى الأمر الثّانى فى ردّ مقالة الشّيخ كاشف الغطاء (١)

المسئلة الخامسة:

من مسائل التّرتب، ما اذا كان التّزاحم لأجل اتّحاد المتعلّقين خارجا، و لايمكن جريان الأمر الترتبى فيه ايضاً، لأنه يلزم امّا طلب الممتنع، و امّا طلب الحاصل. فانّه لو قال: لا تغصب وان غصبت فصلّ، فالمراد من (ان غصبت) ان كان العزم والقصد على الغصب، فهذا لايكون من الأمر الترتبى، لأن شرط الأمر التّرتّبى هو التّلبس بالعصيان، لاالعزم على العصيان، و الاّ لزم الأمر بالضدّين على وجه المحال كما لايخفى. و ان كان المراد منه التّلبس بالعصيان خارجا وفعليّة الغصب منه، فان كان المراد التّلبس بالغصب الصّلوتى يلزم طلب الحاصل بالعينيّة لابالملازمة، وان كان المراد التّلبّس بغير الصّلوة يلزم طلب الممتنع، و ان كان الأعمّ يلزم كلا المحذورين، و قد تقدّم الكلام فى ذلك ايضاً فى طىّ المباحث السّابقة.(٢)

فتحصل: انّ الأمر التّرتبى لايجرى الاّ فى مسئلتين من مسائل التّزاحم، احديهما مسئلة الضّدين، و ثانيهما مسئلة المقدّمة و ذيها. و امّا فيما عدى ذلك من

---

(١) راجع الامر الثانى من تنبيهات الترتب، ص ٣٦٩

(٢) تقدم تفصيل هذاالبحث فى المسئلة الثانية ص ٣٨٠

المسائل الثّلث الاخر فلايعقل فيها التّرتّب اصلا.

و الحمدلله اوّلا وآخرا والصّلوة على محمّد وآله الطّيبين الطّاهرين و اللّعنة على اعدائهم اجمعين.

و قد وقع الفراغ من تسويده يوم الثّلثا تاسع عشر من شهر ربيع المولود سنة١٣٤٧

و انا الأحقر الجانى محمّد على بن حسن الكاظمى الخراسانى.

المقصد الثانى فى النّواهى

و فيه مباحث: **المبحث الأوّل:** فى مفاد صيغة النّهى

لااشكال فى انّ متعلّقات النّواهى كمتعلّقات الأوامر انّما هى الطّبايع الكليّة، و ان كان المطلوب فى باب الأوامر هو وجود الطّبيعة، و فى باب النّواهى هو التّرك. و ليس المطلوب فى باب النّواهى هو الكفّ، بتوهّم انّ نفس التّرك امر عدمىّ، و العدم خارج عن الأختيار، فلا يصح ان يتعلق التكليف به. و ذلك لانّ نفس العدم الأزلى و ان كان خارجا عن الأختيار الاّ انّ ابقاء العدم و استمراره امر اختيارى، و هو المطلوب فى النّواهى، و هذا لااشكال فيه.

انّما الأشكال فى انّ المطلوب فى باب النّواهى، هل هو السّلب الكلّى على نحو العام المجموعى؟ بحيث يتحقّق عصيانه باوّل وجود الطّبيعة و يسقط النهى حينئذ راسا، او انّ المطلوب هو العامّ الأستغراقى الأنحلالى؟ بحيث تكون جيمع وجودات الطّبيعة مبغوضة و يكون لكلّ وجود عصيان يخصّه. و لااشكال فى امكان كلّ من الوجهين فى عالم الثّبوت، بل قد ذكرنا فى رسالة المشكوك ، انّه يتصّور و جهان آخران فى باب النّواهى

احدهما: ان يكون المطلوب هو ترك مجموع الأفراد، بمعنى انّ ارتكاب جميع الأفراد مبغوض، فلايتحقّق عصيانه الاّ بارتكاب الجميع. كما ربّما يدّعى ظهور مثل قوله ـ لا تأكل كلّ رمّانة فى البستان ـ فى ذلك ، فلو اكل جيمع رمّانات البستان الاّ واحدة لم يكن فاعلا للمنهىّ عنه.

ثانيهما: ان يكون المطلوب فى النّهى على نحو القضيّة المعدولة المحمول، بحيث يكون المطلوب فى مثل لا تشرب الخمر هو كون الشّخص لاشارب الخمر، على وجه

يكون وصفا للمكلّف. ففى عالم الثّبوت يمكن ان يكون المطلوب بالنّهى على احد وجوه اربعة. و امّا فى مقام الأثبات و الأستظهار، فلااشكال فى انّ الوجهين الأخيرين خلاف ظواهر النّواهى. و امّا الوجهان الأولان، فاستظهار كون المطلوب بالنّهى هو السّلب الكلّى على نحو العامّ المجموعى مبنىّ على استظهار كون المطلوب بالنّهى هو خلوّصفحة الوجود عن الطّبيعة المنهىّ عنها، بحيث يلاحظ خلوّالصّفحة معنى اسميّا، و يكون المبغوض هو اشتغال صفحة الوجود بالطّبيعة، فيكون مفاد النّهى ح هو السّلب الكلّى.

ومقتضى مقابلة النّهى للأمر، هو ان يكون مفاد النّهى السّلب الكلّى، حيث انّ المطلوب فى باب الاوامر هو صرف الوجود على نحوالأيجاب الجزئى، لا مطلق الوجود على نحو الايجاب الكلى، فان ظاهر تعلق الأمر بالطّبيعة يقتضى ان يكون المطلوب ايجاد الطّبيعة و خروجها عن كتم العدم الى عرصة الوجود، و ذلك يتحقّق باوّل وجود الطّبيعة، الاّ ان تقوم قرينة على ارادة مطلق الوجود. والأيجاب الجزئى انّما يقابل السّلب الكلىّ، حيث انّ نقيض الموجبة الجزئيّة هو السّالبة الكليّة، هذا.

ولكنّ الظّاهر فى باب النّواهى، ان يكون النّهى لأجل مبغوضيّة متعلّقه لقيام المفسدة فيه، لا انّ المطلوب هو خلوّ صفحة الوجود عنه، بل مبغوضيّة الطّبيعة بافرادها اوجبت النّهى عنها، و مبغوضيّة الطّبيعة تسرى الى جميع افرادها، فينحلّ النّهى حسب تعدّد الأفراد و يكون لكلّ فرد معصية تخصّه، من غير فرق بين ان يكون للنّهى تعلّق بموضوع خارجىّ، كقوله: لا تشرب الخمر، او ليس له تعلّق بموضوع خارجىّ، كقوله: لا تكذب. غايته انّ الأنحلال فيما اذا كان له تعلّق بموضوع خارجىّ يكون بالنّسبة الى كلّ من الموضوع و المتعلّق، فيكون كلّ فرد من افراد الشّرب الّذى يمكن ان يقع الشّرب عليه لكلّ فرد من افراد الخمر مبغوضا و متعلّقا للنّهى. و فيما اذا لم يكن له تعلّق بموضوع خارجىّ يكون الأنحلال فى ناحية المتعلّق فقط. و على كلّ حال، لاينبغى التّامل فى انّ الظّاهر فى باب النّواهى هو ان يكون المطلوب فيها هو ترك كلّ فرد فرد، على نحوالعامّ الأستغراق. و دلالة النّهى

على ذلك فى الأفراد العرضيّة ممّا لا اشكال فيه.

و امّا الأفراد الطّوليّة: فدلالة النّهى عليها مبنيّة على ان يكون نفس تعلّق النّهى بالطّبيعة يقتضى نهى جميع الأفراد العرضيّة و الطّوليّة، بحيث يكون مفاد صيغة النّهى فى مثل قوله: لا تشرب الخمر، هو ان يكون شرب الخمر فى كلّ آن آن مبغوضا، فيدلّ النّهى على المنع فى الأفراد الطوليّة ايضاً، و يكون العموم الزّمانى مستفادا من نفس تعلّق النّهى بالطّبيعة، بلاحاجة الى استفادة العموم الزّمانى من دليل الحكمة، بل النّهى وضعا يدلّ على ذلك، و يكون مصبّ العموم الزّمانى هو المتعلّق لا الحكم.

و قد ذكرنا ما عندنا فى ذلك ، فى ـ التّنبيه الثّانى عشر من تنبيهات الأستصحاب ـ عند تعرّض الشّيخ (قده) لمقالة المحقّق الكركى (ره) فى مفاد اوفوا بالعقود، من انّ المرجع بعد تخصيص العامّ فى بعض الأزمنة بالنّسبة الى بعض الأفراد و الشّك فى الزّمان الزّائد هل هو عموم العام او استصحاب حكم المخصّص، و بيّنا الفرق بين استفادة العموم الزّمانى من نفس مفاد النّهى، او من دليل الحكمة. و قد اختار شيخنا الأستاد مدّ ظلّه فى المقام كون العموم الزّمانى فى باب النّهى مستفادا من دليل الحكمة، و فى ذلك المقام اختاركونه مستفادا من نفس تعلّق النّهى بالطّبيعة. فراجع ذلك المقام لكى تكون على بصيرة.

ثمّ انّ القوم قد تعرّضوا فى باب النّواهى لبعض المباحث التى لايهمّنا البحث عنها. فالأولى عطف عنان الكلام الى مسئلة جواز اجتماع الأمر والنّهى، التى وقعت معركة الآراء قديما و حديثا فنقول: و من الله التّوفيق

المبحث الثّانى: فى جواز اجتماع الامر والنّهى.

و القوم وان عنونوا النّزاع على هذا الوجه، الاّ انّه ليس ظاهر العنوان مراداً قطعا، فانّ ظاهر العنوان يعطى ان يكون النّزاع فى تضاد الأمر و النّهى و عدمه، مع انّ تضادّ الأحكام باسرها امر مفروغ عنه غير قابل للنّزاع فيه. بل المبحوث عنه فى المقام، هو اصل لزوم الأجتماع و عدمه، لاجوازه و عدمه. فالا ولى تبديل العنوان بان يقال: اذا اجتمع متعلّق الأمر و النّهى من حيث الأيجاد و الوجود، فهل يلزم من

الأجتماع كذلك ان يتعلّق كلّ من الأمر والنّهى بعين ما تعلّق به الآخر؟ كما هو مقالة القائل بالأمتناع، او لايلزم ذلك ؟ كما هو مقالة القائل بالجواز. و سيأتى ما هوالمراد من الأجتماع ايجادا ووجودا.

ثمّ انّ البحث عن مسئلة اجتماع الأمر و النّهى يقع فى مقامين.

المقام الأوّل:

هو ما عنونابه المسئلة ، من انّ اجتماع متعلّق الأمر و النّهى من حيث الأيجاد و الوجود هل يوجب ان يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النّهى و لو لمكان اطلاق كلّ منهما لمتعلّق الآخر ؟ فيمتنع صدور مثل هذا الأمر و النّهى وتشريعهما معا بلحاظ حال الأجتماع، و يكون بين الدّليلين المتكفّلين لذلك تعارض العموم من وجه. او انّه لايلزم من الأجتماع المذكور تعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر؟ فلايمتنع تشريع مثل هذا الأمر و النّهى، و لايكون بينهما تعارض. و بعبارة اخرى: البحث فى المقام الأوّل، انّما هو فى ان جهة الأمر و النّهى هل تكون تقييديّة مكثّرة للموضوع؟ فلا تعلّق لأحدهما بالآخر، او انّ الجهة تعليليّة؟ فيتعلّق كل منهما بعين ما تعلّق به الآخر.

المقام الثّانى:

هو انّه بعد ما كانت الجهتان تقييديّتين و لايتعلّق الأمر و النّهى بعين ما تعلّق به الآخر و لايكون بين الدّليلين تعارض، فهل وجود المندوحة للمكلّف و تمكّنه من ايجاد الصّلوة خارج الدّار الغصبيّة يجدى فى رفع غائلة التّزاحم بين الأمر و النّهى؟ و يكفى فى انطباق المأمور به والمنهيّ عنه على الجامع و هو الصّلوة فى الدّار الغصبيّة فتصح الصّلوة. او انّ وجود المندوحة لايجدى فى ذلك ؟ و لاينطبق المأمور به على المجمع. والبحث عن المقام الثّانى هو عين البحث المتقدّم مع المحقّق الكركى (ره) من انّ القدرة على الطّبيعة المأمور بها فى الجملة و لو فى ضمن فرد ما يكفى فى انطباق الطّبيعة المأمور بها على الفرد المزاحم بالأهمّ فيكون الأجزاء عقليّا ـ على ما(١)

---

(١) راجع الجزء الاوّل من هذاالكتاب، مبحث الضد ص ٣١٢ــ ٣١٣

تقدّم تفصيله فى بعض مقدّمات التّرتب ـ و المحقّق الكركى (ره) و ان كانت مقالته فى وجود المندوحة بالنّسبة الى الأفراد الطوليه، الاّ انّ جهة البحث مشتركة بين الأفراد الطّوليّة و العرضيّة، حيث انّ العبرة بوجود المندوحة و تمكّنه من فعل ما لايكون مزاحما بالأهمّ منه، سواء فى ذلك الأفراد الطّوليّة كتمكّنه من الأتيان بالفرد من الصّلوة الّذى لايكون مزاحما لأداء الدّين او ازالة النّجاسة، او الأفراد العرضيّة كتمكّنه من الأتيان بالفرد من الصّلوة الّذى لايكون مجامعا للغصب.

و على كلّ حال: البحث عن المقام الثّانى، انّما يكون بعد الفراغ عن المقام الأوّل كما عرفت، اذ لايتفاوت الحال فى البحث عن المقام الأوّل بين وجود المندوحة و عدمه، فانّ البحث فى ذلك المقام يكون بحثا عن عالم التشريع والثّبوت، الّذى لايتفاوت الحال فيه بين وجود المكلّف و المندوحة و عدمه، فاعتبار المندوحة انّما تنفعنا فى البحث عن المقام الثّانى.

و من هنا يمكن ان يستظهر من اخذ قيد المندوحة فى عنوان النّزاع ـ كما عليه قاطبة المتقدّمين ـ انّ النزاع انّما كان فى المقام الثّانى، وانّ المقام الأوّل كأنّه كان مفروغا عنه، و انه لاكلام فى جواز الأجتماع من الجهة الأولى. ولكن المتأخّرين كأنّهم اهملوا البحث عن المقام الثّانى، وخصّوا النّزاع بالمقام الأوّل. ولكن نحن نتكلّم فى كلّ من المقامين على حدّه.

و الأقوى عندنا فى المقام الأوّل الجواز، و انّ الأتّحاد لايوجب تعلّق كلّ من الأمر و النّهى بعين ما تعلّق به الآخر، و فى المقام الثّانى عدم كفاية المندوحة فى رفع التّزاحم. و لنقدّم امام المقصود مقدّمات :منها ما يشترك فيها كلا المقامين، و منها ما تختصّ بالمقام الأوّل، و منها ما تختصّ بالمقام الثّانى.

امّا المقدّمات المشتركة.

فمنها:

انّ الظّاهر كون المسئلة من المبادى، لامن المسائل الأصوليّة، و لامن مسائل علم الكلام، و لامن المسائل الفقهيّة.

امّا عدم كونها من المسائل الكلاميّة و الفقهيّة فواضح، فلأنّ البحث فى

المقام ليس عن امكان الأجتماع وامتناعه، حتى يكون البحث عن مسئلة كلاميّة، حيث انّ علم الكلام هو المتكفّل لبيان حقايق الأشياء من واجباتها و ممكناتها و ممتنعاتها. وكان توهّم كون المسئلة كلاميّة نشأ عن ظاهر العنوان، حيث انّ ظاهره يعطى كون البحث عن جواز اجتماع الأمر والنّهى و امتناعه، فتخيل كون البحث راجعا الى مسئلة كلاميّة، الاّ انّه قد تقدّم انّ البحث فى المقام راجع الى اصل الأجتماع و عدمه، لاالى جوازه و امتناعه.

و كذا ليس البحث فى المقام راجعا الى صحّة الصّلوة فى الدّار الغصبيّة و عدم الصّحة او حرمتها وعدم الحرمة حتى تكون المسئلة فقهيّة، فانّ جهة البحث ليست ذلك، وان كانت النّتيجة تنتهى بالأخرة الى ذلك، الاّ انّ مجرّد ذلك لايكفى فى كون المسئلة فقهيّة ما لم تكن الجهة المبحوث عنها ممّا تتعلّق بفعل المكلّف بلاواسطة، و ذلك واضح.

واما عدم كون المسئلة من المسائل الأصوليّة، فلأنّ البحث فيها وان كان راجعا الى باب الملازمات العقليّة للخطابات الشّرعيّة، كالبحث عن مقدّمة الواجب، واقتضاء الأمر بالشّئ للنّهى عن ضدّه ـ وان كان الفرق بين المسئلة و تلك المسائل، هو انّ البحث فى تلك المسائل عن لازم خطاب واحد، و فى هذه المسئلة عن لازم خطابين اعنى خطاب الأمر وخطاب النّهى ـ الاّ انّ مجرّد ذلك لايكفى فى كون المسئلة اصوليّة ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعة فى طريق الأستنباط، بحيث تصلح ان تكون كبرى لقياس الأستنباط و يستنتج منها حكم كلّى فقهىّ. و الكبرى المبحوث عنها فى المقام لا تصلح ان تكون كبرى لقياس الأستنباط، فانّ الكبرى المبحوث عنها انّما هى اقتضاء اتّحاد المتعلّقين من حيث الأيجاد و الوجود و تعلّق كلّ من الأمر و النّهى بعين ما تعلّق به الآخر. و هذا كما ترى يكون بحثا عن صغرى التّعارض. و فى المقام الثّانى اعنى كفاية المندوحة يكون بحثا عن صغرى التّزاحم، فتكون المسئلة من مبادى مسائل التّعارض و التّزاحم. فانّ حقيقة البحث فى المقام، يرجع الى البحث عمّا يقتضى تعارض الأمر و النّهى ـ فى مورد الأجتماع و اتّحاد المتعلّقين من حيث الأيجاد و الوجود ـ و عدم ما يقتضى تعارضهما، او تزاحم

الأمر والنّهى عند وجود المندوحة و عدم التّزاحم. وهذا بحث عن وجود ما هو الموضوع لمسائل التّعارض و التّزاحم، و اين هذا من المسئلة الأصوليّة؟

و الحاصل: انّ البحث عن الملازمات العقليّة للخطابات الشّرعيّة، تارة: يكون بحثا عن المسئلة الأصوليّة، كالبحث عن مسئلة الضدّ و مقدّمة الواجب، فانّ المبحوث عنه فى هذه المسئلة عن اقتضاء الأمر بالشّئ للنّهى عن ضدّه، و اقتضاء ايجاب الشئ لايجاب مقدّماته يكون بحثا عن كبرى قياس الأستنباط، و يستنتج منه حكم كلّى فقهى، و هو فساد الضّد اذا كان عبادة، و وجوب مقدّمة الواجب. و اخرى: لايكون البحث عن الملازمات العقليّة بنفسه بحثا عن مسئلة اصوليّة، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الأستنباط، كما فى المقام.

فانّ المبحوث عنه فيما نحن فيه فى المقام الأوّل انّما هو استلزام تعلّق الأمر والنّهى بعين ما تعلّق به الآخر عند اتّحاد المتعلّقين، فيكون الأمر والنّهى متعارضين، اوعدم استلزام ذلك فلا تعارض. و ثبوت التّعارض و عدمه لايقع بنفسه كبرى القياس، مالم ينضّم اليه قواعد التّعارض من التّرجيح و التّخيير. و فى المقام الثّانى: انّما هو فى كفاية وجود المندوحة فى رفع غائلة التّزاحم و عدم كفايته، فيكون بحثا عمّا يقتضى وجود التّزاحم و عدمه و هو ايضاً ليس بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضّم اليه قواعد التّزاحم.

فالأنصاف: انّ البحث فى المسئلة اشبه بالبحث عن المبادى التّصديقيّة، لرجوع البحث فيه الى البحث عمّا يقتضى وجود الموضوع لمسئلة التّعارض و التّزاحم، و ليس بحثا عن المسئلة الأصوليّة، و لاعن المبادى الأحكاميّة التى هى عبارة عمّا يتوقّف عليه معرفة الأحكام الشّرعيّة المستنبطة، ككون الحكم تكليفيّا او وضعيّا، و انّ الحكم الوضعىّ قابل للجعل اوغيرقابل. وقد كان بناء شيخنا الأستاد (مدّظلّه)سابقا على انّ البحث فى المقام راجع الى البحث عن مسئلة اصوليّة، الاّ انّه عدل عن ذلك و جعل البحث راجعا الى المبادى. و الأمر فى ذلك سهل.

و منها:

انّ متعلّقات الأحكام ليست هى المفاهيم والعناو ين الكليّة، التى يكون

موطنها العقل بما انّ موطنها العقل، لأمتناع انطباق تلك المفاهيم على الحقايق الخارجيّة، بل هى من المعقولات الثّانويّة الممتنعة الصّدق على الخارجيّات، فلايعقل ان يتعلّق بها التّكليف. بل تلك المفاهيم انّما تكون كلّيات عقليّة ليس موطنها الاّ العقل، و هى باعتبار ذلك الموطن متباينة دائما، ليس بينها نسبة التّساوى، او العموم من وجه، او العموم المطلق، بل متعلّقات التّكاليف انّما هى المفاهيم و العناو ين الملحوظة مرآة لحقايقها الخارجيّة القابلة الصّدق و الأنطباق على الخارجيّات، التى تكون بهذا الأعتبار كلّيات طبيعيّة، و بذلك يصح ملاحظة النّسبة بينها، فتارة: يكونان متلازمين فى الصّدق فيكون النّسبة هى التّساوى. و اخرى: لايكونان كذلك ، فامّا ان لايتصادقا فى مورد اصلا فالنّسبة تكون هى التّباين، و اخرى يتصادقان فى مورد و يفترقان فى مورد آخر فالنّسبة تكون هى العموم من وجه ان كان الأفتراق من الجانبين، و الاّ فالعموم المطلق، على ما سيأتى من ضابطة النّسب الأربع. و ملاحظة النّسبة كذلك لايكون الاّ فى الكلّيات الطّبيعيّة الملحوظة مرآة لما فى الخارج، لا الكلّيات العقليّة.

ثمّ انّ المفاهيم والعناو ين الملحوظة مرآة لما تنطبق عليه من الخارجيّات، تارة: تكون متاصّلة فى عالم العين سواء كانت من مقولة الجواهر اوالأعراض، و اخرى: تكون متأصّلة فى عالم الأعتبار، بحيث يكون وجودها عين اعتبارها ممّن بيده الأعتبار. و للأمر الأعتبارى نحو وجود متأصّل فى عالمه نحو وجود المتأصّل فى عالم العين، و ان كان وجود الأمر الأعتبارى اضعف من وجود الأمر العينى، الاّ انّ ذلك لايلحقه بالأنتزاعيّات التى ليس لها وجود الاّ بوجود منشأ انتزاعها، و تكون من خارج المحمول، بل الأنتزاعى امر والأعتبارى امر آخر، و ليس الأعتبارى عين الأنتزاعى، و ان كان ربّما يطلق احدهما على الآخر، الاّ انّ ذلك لايخلوعن مسامحة. فالأمر الأعتبارى مقابل للأمر الأنتزاعى، حيث انّ للأوّل نحو وجود فى وعاء الأعتبار و ليس للثّانى وجود، بل الموجود هو منشأ الأنتزاع ، سواء كان المنشأ من الأمور المتاصّلة فى عالم العين، او كان من الأمور المتأصّلة فى عالم الأعتبار، فانّ الأمر الأعتبارى يصلح ان يكون منشأ لأنتزاع امر، كصلاحيّة الأمر العينى لذلك .

فالعنوان الملحوظ على وجه المرءآتية يكون على اقسام ثلثة: متأصّل فى عالم العين، و متأصّل فى عالم الأعتبار، و منتزع عن احدهما، و هو باقسامه يصلح ان يتعلّق به التّكليف، غايته انّ التّكليف بالأنتزاعى يكون تكليفا بمنشأ الأنتزاع، اذ هو المقدور الّذى تتعلّق به ارادة الفاعل، و الأنتزاعى انّما يكون مقدورا بواسطته، و ذلك كلّه واضح.(١)

و منها:

انّ العناو ين و المفاهيم التى يكون بينها التّباين الجزئى لايعقل ان يتصادقا على متّحد الجهة، فانّ جهة الصّدق و الأنطباق فى احد العنوانين لابدّ ان تغاير جهة الصّدق و الأنطباق فى الآخر، و الاّ لأمتنع صدق احدهما بدون صدق الآخر، و كانا متلازمين فى الصّدق و الأنطباق و لم يحصل بينهما افتراق. فانّه بعد فرض وحدة الجهة يكون الموجب لأنطباق احد العنوانين على شئ هو الموجب لأنطباق العنوان الآخر عليه، فلايعقل الأفتراق من جانب او من جانبين، فافتراق العنوانين فى الصّدق و الأنطباق يكشف عن تعدّد جهة الصّدق فى مورد الأجتماع، فلايعقل تصادق عنوانين على متّحد الجهة مع فرض امكان افتراق احد العنوانين عن الآخر و لوفى الجملة و من جانب واحد.

و لاينتقض ذلك بالبارى تعالى حيث انّه ينطبق عليه عناو ين متباينة بالتّباين الجزئى، مع انّه تعالى ليس فيه تعدّد جهة لكونه تعالى بسيطا كلّ البساطة، و مع ذلك ينطبق عليه عنوان العالم و القادر، مع انّ بينهما العموم من وجه: و ذلك لأنّه لايقاس التّراب مع رب الأرباب، فانّ العناو ين المنطبقة عليه تعالى كلّها راجعة الى الذّات، فهو بذاته قادر، و عالم، وحىّ قيوم، و ليس العلم او القدرة مغايرا للّذات.

و الحاصل: انّ القياس ليس فى محلّه، فانّ مقام البارى تعالى مقام لا تصل

---

(١)ولا يخفى عليك انّ هذه المقدّمة و ما يتلوها من المقدمات ليس لها كثير ربط بالمقام الثانى، بل ينبغى جعلها من مقدّمات المقام الأوّل كما لايخفى ـ منه.

اليه الأوهام، و لايمكن تعقّل حقيقة انطباق تلك العناو ين عليه، فلا يصح جعل ذلك نقضا للبرهان العقلى الفطرى الذى هو ـ عدم امكان انطباق العناو ين المتباينة المفترقة فى الصّدق على متّحد الجهة ـ و هذا يكفى فى تصديقه نفس تصوّره، و لايحتاج الى مزيد بيان.

نعم: ينبغى بيان مناط تصادق العناو ين و عدم تصادقها و انّه كيف يتصادق بعض العناو ين دون بعض.

فنقول: لا اشكال فى انّ صدق ايّ عنوان على ايّ شئ لابدّ ان يكون لجهة تقتضى ذلك الصّدق، سواء كانت تلك الجهة راجعة الى الذّات كصدق الأنسان على زيد، او الى امر خارج عن الذّات كصدق العالم عليه، اذ لايعقل صدق عنوان من دون ان يكون هناك جهة الصّدق، والاّ لصدق كلّ شئ على كلّ شئ.

ثمّ انّ جهة صدق احد العنوانين، امّا ان تكون متباينة مع جهة صدق العنوان الآخر، و امّا ان لا تكون متباينة. و ما كانت متباينة، فامّا ان يكون بينهما مضافا الى التّباين منافرة و مضادّة، و امّا ان لايكونا كذلك، بل كان بينهما مجرّد المخالفة و المغايرة. و المخالفة و المغايرة، امّا ان تكون من قبيل المغايرة الجنسيّة و الفصليّة و ما يلحق بذلك بحيث يكون التّخلف من احدى الجهتين دون الأخرى، و امّا ان لا تكون من هذا القبيل بل كان التّخلّف من الجهتين. فهذه جملة ما يمكن ان يتصّور عقلا فى الجهات الموجبة لصدق العناو ين على حقايقها الخارجيّة، و لاخامس لهذه الأقسام، فانّ الحصر عقلىّ لااستقرائى.

فان لم يكن بين الجهتين مباينة و مخالفة: فلا محالـة يتلازم العنوانان فى الصّدق، فانّ عدم التّلازم يكشف عن تخلّف احدى الجهتين عن الأخرى، مع انّ المفروض عدم المخالفة بينهما، فلابدّ ان يكون بين العنوانين تلازم فى الصّدق و يكون العنوانان متساو يين فى الأنطباق، بحيث انّه كلّما صدق احدهما صدق الآخر كما فى الأنسان و الضّاحك.

و ان كان بين الجهتين مخالفة و مباينة: فان كان التّخالف على وجه التّنافر و التّضادّ، كالفصول المنوّعة للأجناس ـ حيث انّ بين الفصول و الصّور النّوعيّة

كمال المنافرة و المضادّة، لأنّ الجنس لايمكن ان يتحمّل فصلين و يعتوره صورتان مجتمعتان ـ فلامحالة يكون بين العنوانين تباين كلّى، كالأنسان و الشّجر، حيث انّ جهة صدق الأنسان هى الفصل المقوّم له و الصّورة النّوعيّة التى يكون بها الأنسان انسانا، و جهة صدق الشّجر ايضاً هى الفصل و الصّورة النّوعيّة التى يكون بها الشّجر شجرا. و بين الصّورتين كمال المنافرة و المضادّة، فلامحة يكون بين الأنسان و الشّجر تباين كلّى.

و ان لم يكن بين الجهتين تنافر و تضادّ، بل كان بينهما مجرّد المخالفة: فان كان التّخلف من احدى الجهتين دون الأخرى، كما اذا كان احدى الجهتين جهة الجنسيّة و الأخرى جهة الفصليّة ـ حيث انّ التّخلّف انّما يكون من جهة الفصليّة لأمكان تحمّل الجنس فصلا آخر دون جهة الجنسيّة، لعدم امكان القاء الفصل جهة الجنسيّة، كما يتّضح ذلك فى مثل الحيوان و الأنسان ـ فلامحة يكون بين العنوانين العموم المطلق. و ان كان التّخلّف من جانب كلّ من الجهتين، فيكون بين العنوانين العموم من وجه.

و ممّا ذكرنا ظهر انّ نسبة العموم من وجه لايعقل ان تتحقّق بين العنوانين الجوهريّين، لأنّ جهة صدق العنوان الجوهرى على شئ انّما يكون باعتبار ماله من الصّورة النّوعيّة التى بها يكون الشئ شيئا، و قد عرفت: ان الصور النوعيه متباينة بالتباين الكلى لا يمكن ان يجتمعا، نعم: جهة الجنسية والفصلية يمكن اجتماعهما. و النّسبة بين الجهة الجنسيّة والفصليّة دائما تكون العموم المطلق. فالعموم من وجه لابدّ ان يكون، امّا بين الجوهرى والعرضى كالأنسان و الأبيض، و امّا بين العرضيّين كالعالم والفاسق. و معلوم: انّ جهة الصّدق و الأنطباق فى العرضيين المجتمعين انّما تكون هى مبدء الأشتقاق، حيث انّ المبدء هو العلّة لتولّد عنوان المشتقّ منه، و يكون انطباق العالم على زيد من جهة علمه، و انطباق الفاسق عليه من جهة فسقه، فالعلّة لأنطباق العنوانين الّذين يكون بينهما العموم من وجه ليست الاّ مبدء الأشتقاق، و ذلك المبدء هو الّذى اوجب حدوث نسبة العموم من وجه بين العنوانين، حيث لم يكن بين المبدئين منافرة و مضادّة، و قد تقدّم فى المشتق انّه لافرق بين المشتقّ و مبدء

الأشتقاق الاّ باللابشرطيّة والبشرط اللائيّة ، حيث انّ العرض ان لوحظ لابشرط عمّا يتّحد معه يكون عنوانا عرضيّا محمولا، وان لو حظ بشرط لايكون عرضا مفارقا غير محمول. فالعرض هو الّذى يكون عرضيّا عند ملاحظته لابشرط، و يكون هو العلّة لصدق العرضىّ المشتقّ منه على الّذات فجهة الصّدق فى المشتقّات ليست الاّ مبدء الأشتقاق.

و من هنا ظهر: انّ الجهتين اللتين اوجبتا صدق العنوانين العرضيّين على شئ لا تكونان الاّ تعليليّتين، و لا تصلحان ان تكونا تقييديتين، لما عرفت: من انّ المبدء دائما يكون علّة لصدق المشتقّ على الذّات المتّحدة معه، فجهة انطباق عنوان العالم على زيد و كذا جهة انطباق الفاسق عليه تكون تعليليّة، و يقال: زيد عالم و فاسق،لعلّة علمه و فسقه. **هذا** بالنّسبة الى العناو ين الأشتقاقيّة.

و امّا بالنّسبة الى نفس المبادى الأشتقاقيّة، فلايعقل اتّحاد بعضها مع بعض، و لااتّحادها مع الّذات القائمة بها، فانّها من هذه الحيثيّة تكون بشرط لادائما، ولايعقل ان تلاحظ المبادى بعضها مع بعض لابشرط، اذ المبادى كلّها متباينة، و العلم على ايّ وجه لوحظ يكون غير الفسق، و كذا الفسق يكون غير العلم، و لايصح حمل احدهما على الآخر، و لاحملهما على الذّات، فلايقال: زيد علم و لاالعلم فسق.

و الحاصل: انّ العرض بالنّسبة الى الذّات القائم بها يصح لحاظه لابشرط فيكون عنوانا مشتقّا يصح حمله على الذّات المنطبق عليها، و يصح لحاظه بشرط لا فيكون مفارقا لايصح حمله على الذّات. فصحة لحاظه لابشرط او بشرط لا انّما يكون بالنّسبة الى الذّات القائم بها، و امّا بالنّسبة الى عرض آخر فدائما يكون بشرط لا، اذ لاربط بينهما، لعدم قيام عرض بعرض آخر، فلايصح لحاظ العلم لابشرط بالنّسبة الى الفسق، و ان صحّ لحاظه لابشرط بالنّسبة الى الذّات القائم بها. و ح فلايعقل الأتّحاد بين المبادى.

نعم: تختلف المبادى من حيث امكان اجتماع بعضها مع بعض فى الوجود وعدم امكانه، لأنّ المبادى ان كانت مقولة الكيف، كالعلم، و الفسق، و الحلاوة، والبياض، فلايعقل اجتماع بعضها مع بعض فى الوجود، بحيث يكون مبدء مجامعا

لمبدء آخر فى الوجود، على وجه يلتصق به و يتّحد معه فى الوجود بنحو من الأتّحاد، لوضوح انّ مثل العلم لايلتصق بالفسق و لايتّحد معه بوجه من الوجوه. نعم هما يجتمعان فى الذّات التى يقومان بها، فيكون زيد مثلا مجمعا للعلم و الفسق، بمعنى انه وجد فيه كلّ من المبدئين، و لمكان وجود المبدئين فيه انطبق عليه عنوان العالم و الفاسق، الاّ انّ اجتماعهما فى الذّات غير اجتماع العلم مع الفسق على وجه الألتصاق والتّركيب، بحيث يتركّب العلم مع الفسق و يكونان بمنزلة شئ واحد و ما بحذاء احدهما عين ما بحذاء الآخر، فانّ ذلك امر غير معقول فى مثل ذلك.

و امّا ان كانت من الأفعال الصّادرة عن الشّخص ـ بالمعنى المصطلح عليه عند الفقهاء لابالمعنى المصطلح عليه عند اهل المعقول من معنى الفعل ـ فيمكن اجتماع المبادى بعضها مع بعض، على وجه يكون فعل واحد مصداقا لمبدئين، و يتركّب احدهما مع الآخر و يلتصق به، بحيث لايكون مابحذاء احدهما غير ما بحذاء الآخر. و ذلك كما فى مثل الصّلوة و الغصب، حيث يمكن ان يوجدا بفعل واحد و حركة فاردة، و تكون تلك الحركة مجمعا لكلّ من الصّلوة و الغصب، على وجه لايتميّز احدهما عن الآخر، مع ماهما عليه من المغايرة و عدم الأتّحاد، لما تقدّم: من انّه لايعقل اتّحاد المبدئين و ملاحظتهما لابشرط بالنّسبة الى الآخر الّذى هو ملاك الأتّحاد، كما فى العناو ين المشتقّة، فيكون التّركيب فى مثل الصّلوة و الغصب نظير التّركيب فى الهيولى و الصّورة.

و منها:

انّ العناو ين المجتمعة تارة: تكون من العناو ين الأشتقاقيّة، و اخرى: تكون من المبادى. و ما تكون من المبادى تارة: يكون اجتماعها لاعلى وجه الأنضمام و التّركيب، بل كان ما بحذاء احدهما خارجا غيرما بحذاء الآخر و كان كلّ منهما قابلا للأشارة الحسيّة اليه و كان اجتماعهما مجرّد واجديّة الموضوع لهما و اجتماعهما فيه، سواء كان ذلك من جهة تلازمهما فى الوجود، كالأستقبال والأستدبار للقبلة والجدى، حيث انّه و ان وجد كلّ من استقبال القبلة واستدبار الجدى فى الشّخص، الاّ انّ الأستقبال انّما يكون باعتبار مقاديم البدن والأستدبار

باعتبار مآخيره، و كان لكلّ منهما ما بحذاء غير ما بحذاء الآخر و قابلا للأشارة الخارجيّة اليه و ان كانا متلازمين فى الوجود. او كان ذلك من جهة الأتّفاق و المقارنة من دون ان يكون بينهما تلازم، كالعلم و الفسق المجتمعين فى زيد، حيث انّه و ان اجتمعا فى زيد، الاّ انّه كان لكلّ منهمامابحذاء فى الخارج غير ما بحذاء الآخر، و قابل للأشارة اليه.

واخرى: يكون اجتماعهما على جهة التّركيب و الأنضمام و الألتصاق، و ذلك كما فى الصّلوة و الغصب و امثال ذلك ممّا كان المبدء من الأفعال الأختياريّة، حيث انّه وان اجتمعا فى الدّار الغصبيّة، الاّ انّ اجتماعهما يكون على وجه الأنضمام و التّركيب بينهما، و كان الموجود فى الدّار الغصبيّة مركّبا منهما على وجه لايمكن الأشارة الحسيّة الى احدهما دون الآخر. هذا مع ما هما عليه من المغايرة، بحيث لايصح حمل احدهما على الآخر، و لا تكون الصّلوة غصباً و لا الغصب صلوة، لما تقدّم من انّ المبادى بالقياس الى انفسها تكون بشرط لا، و ان كان بالقياس الى الذّات التى تقوم بها يصح لحاظها لابشرط.

و هذا بخلاف العناو ين الأشتقاقيّة، فانّها ملحوظة لا بشرط بالنّسبة الى انفسها و بالنّسبة الى الذات القائمة بها. و من هنا كان التركيب فيها تركيبا اتحاديا بحيث يصح حمل كل من العنوانين على الآخر، و حملهما على الذّات، و حمل الذّات عليهما، فيقال: زيد عالم و فاسق، والعالم والفاسق زيد، والعالم فاسق، والفاسق عالم، لمكان اتحاد الجميع بحسب الخارج. و هذا بخلاف التركيب بين المبادى فيما اذا كان بينهما تركيب، فانّ التركيب بينهما يكون انضماميّا، لا اتّحاديّا، لأعتبارها بشرط لا، فلا اتّحاد بينها حتى يصح حمل بعضها على بعض، لأنّ العرض لا يعقل ان يقوم بعرض آخر حتى يمكن فيهما الأتحاد. فالتركيب بين المبادى يكون نظير التركيب بين المادّة والصورة، حيث انّ التركيب فيهما يكون انضماميا، لا اتّحاديا، لمكان انهما ايضا ملحوظان بشرط لا،كالمبادى، وان كان بين المبادى والصورة والهيولى فرق و هو: انّ اجتماع المبادى انّما يكون فى الموضوع القائمة به، اذ لا جامع بينها سوى ذلك ، والموضوع فى مثل الصلوة والغصب هوالشخص.وهذا بخلاف اجتماع المادة والصورة،

فانّ اجتماعهما يكون باعتباركون الهيولى مركب الصورة ومحلاّلها،وهذا لمكان انّ الهيولى قوة محضة والصورة فعليّة محضة، والاّ فالجواهران الفعليان ايضا كالعرضّيين لا يعقل ان يقوم احدهما بالآخر. و على كلّ حال: جهة تشبيه اجتماع المبادى باجتماع الهيولى والصورة فى مجرّد كون التركيب انضماميّا لا اتّحاديا، كما انّ التركيب بين العناو ين المشتقة نظيرالتركيب بين الجنس والفصل من حيث كونه اتّحاديا، حيث انّ الجنس والفصل ايضا ملحوظان لا بشرط كالعناو ين المشتقة.

و منها: انّ التركيب الأتحادى يقتضى ان تكون جهة الصدق والأنطباق فيه تعليلية،ولا يعقل ان تكون تقييدية، لأنّ الجهة لا تكون مكثرة للموضوع، فانّا قد فرضنا كون التركيب اتحاديا، و مع التركيب الأتحادى لا تكثر لوحدة الموضوع.

و بالجملة: علم زيد و فسقه لا يوجب ان يكون زيدالعالم غير زيدالفاسق، بل هو هو، و انّما يكون العلم والفسق علّة لأنطباق العالم والفاسق عليه. و هذا بخلاف التركيب الأنضمامى فانّ الجهة فيه تكون تقييديّة ولا تصلح ان تكون تعليلية،لأنا قد فرضنا عدم الأتحاد بين العنوانين. والجهتان فى التركيب الأنضمامى هما عبارة عن نفس العنوانين المجتمعين، وليس هناك عنوان آخر حتّى يصح كون الجهة تعليليّة.

و بالجملة: لازم عدم اتّحاد العنوانين هو كون الجهة تقييديّة، والمراد من التقييد فى المقام غير التقييد المراد منه فى باب المطلق، بمعنى انّ التقييد فى باب المطلق انّما يرد على الماهيّة الجنسية اوالنوعية، و يوجب تضييق دائرة الماهية، و يجعلها منقسمة الى نوعين او صنفين. والتقييد فى المقام انّما يرد على الشخص، و يوجب اندراج الشخص تحت نوعين او صنفين باعتبار الجهتين اللتين هما فيه. ففى مثل الصلوة فى الدار الغصبيّة التى اجتمع فيها عنوان الغصب و عنوان الصلوة تكون كلّ من الجهتين اللّتين هما عبارة عن الصلوة والغصب مقيّدة لذلك الموجود فى الدّار و موجبة لأندراجه تحت نوعين، اى مقولتين، على ما سيأتى بيانه.

فظهر: انّ هذه المقدمات الثلث الأخيرة كلّها متلازمة، و ترتضع من ثدى

واحد، فانّ لازم كون العنوانين ملحوظين على وجه اللّابشرطية،هو ان يكون التركيب بينهما اتحاديا و كون الجهتين تعليليتين، كالعالم، والفاسق، والمصلّى، والغاصب. و لازم لحاظها بشرط لا كون التركيب بينهما انضماميّا و كون الجهتين تقييديتين، كالصلوة والغصب، و ما شابه ذلك من المبادى التى امكن التركيب بينها، لامثل العلم والفسق الذين ليس بينهما تركيب.

فان قلت:

انّه بناء على هذا يلزم ان لا يكون بين المبادى نسبة العموم من وجه، لأنّ ضابط العموم من وجه هو تصادق العنوانين على جهة الأتحاد الموجب لصحة الحمل، فمثل الصلوة والغصب ينبغى ان لا تكون النّسبة بينهما العموم من وجه، لعدم الاتحاد المصحّح لحمل احدهما على الآخر.

قلت:

لا يختص العموم من وجه بصورة تصادق العنوانين على جهة الأتحاد، بل ضابط العموم من وجه هو تصادق العنوانين على جهة التركيب، سواء كان التركيب اتحاديا او انضماميّا. مع انّه ليس كلامنا فى المقام فى التّسمية والأصطلاح، بل كلامنا فى المقام فيما يمكن فى العناو ين و بيان انحاء تصادقها عقلا، و امّا التسمية فهى بيدك ما شئت فسّم. و الغرض فى المقام: الفرق بين تصادق مثل العالم والفاسق، و تصادق مثل الصلوة والغصب. والذى يدل على انّ التصادق فى مثل العالم والفاسق يكون على وجه التركيب الأتحادى و فى مثل الصلوة والغصب يكون على وجه الأنضمام، هو انّ العناو ين الأشتقاقيّة ليس الموجود منها فى مادة الأفتراق هو تمام ما هوالموجود فى مادّة الأجتماع، بل الموجود فى مادّة الأفتراق نفس الجهة و تبدل تلك الذات التى كان العنوانان قائمين بها بذات اخرى، حيث انّ الذى يكون عالماً هو بكر، والذى يكون فاسقا هو عمرو، والذى يكون عالماً و فاسقا هو زيد، فهناك ذوات ثلث بحسب مادّة الأجتماع و مادتى الأفتراق، ولا يكون تمام ماهو مناط الصدق فى مادة الأجتماع من المبدء والذات محفوظا فى مادّة الأفتراق. و هذا بخلاف مثل الصلوة والغصب، فانّ تمام ما هو مناط صدق الصلوة بهويتها و

حقيقتها محفوظ فى مادّة الأفتراق، من دون نقصان شيء اصلا، و كذا فى مادة الأفتراق فى جانب الغصب. ولو كان التركيب فى مثل الصلوة والغصب اتحاديا و كانت الجهة تعليليّة، لكان ينبغى ان يكون مثل العناو ين الأشتقاقيّة موجبا لأن لا يكون فى مادة الأفتراق الصلوة بتمامها محفوظة، كما لايخفى.

و منها:

انّ مورد البحث انّما هو فيما اذا كان بين العنوانين العموم من وجه، فان فى العموم المطلق يلزم تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النّهى ان لم نقل بالتّخصيص، و ان قلنا بالتخصيص فلا اجتماع، فلو قال (صلّ ولا تغصب بالصلوة) كان الفرد من الصلوة المجامع للغصب خارجا من اطلاق الأمر بالصلوة، والاّلزم ان يكون فعلاً موردا لحكمين متضادّين.

فما ذكره (١) فى الفصول و غيره من جريان البحث فى العموم المطلق فممّا لا وجه له، بل لابدّ ان تكون النسبة بين العنوانين العموم من وجه، و ذلك ايضا ليس على اطلاقه، بل لابدّ ان تكون نسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلف بارادة و اختيار الذين تعلّق بهما الطلب الأمرى والنهيى، كما فى مثل الصلوة والغصب.

وامّا اذا كانت النّسبة بين الموضوعين ـ كما فى العالم والفاسق فى مثل قوله: اكرم العالم ولا تكرم الفاسق ـ فهو خارج عن محلّ البحث، و ان توهم ايضا دخوله فيه، الاّ انه لا ينبغي التامل فى خروجه لما عرفت: من انّ التركيب فى مثل ذلك يكون على جهة الأتحاد، و يكون متعلّق الأمر بعينه هو متعلّق النهى، من غير فرق بين العام الأصولى، اوالأطلاق الشمولى، اوالأطلاق البدلى، او بالأختلاف، فانّه

---

(١) قال فى الفصول: «ثم لافرق فى موضع النزاع بين ان يكون بين الجهتين عموم من وجه كالصلوة والغصب، و بين ان يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به، كما لو امره بالحركة و نهاه عن التدانى الى موضع مخصوص فتحرك اليه، فانّ الحركة والتدانى طبيعتان متخالفتان، وقد اوجدهما فى فرد واحد والاولى منها اعم...»
راجع الفصول، بحث الاجتماع، فى تحرير محل النزاع، ص١٢٦

فى الجميع ينبغى اعمال قواعد التعارض. وليس من مسئلة اجتماع الأمر والنّهى، بل مسئلة الأجتماع انّما تكون فيما اذا كانت النّسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين الصادرين من المكلّف بارّادة و اختيار، بحيث يجتمع الفعلان بتأثير واحد وايجاد فارد.

ومن ذلك ينقدح ايضاً انّه ليس من (مسئلة الأجتماع) ماذاكانت النّسبة بين العناوين المتولدة من الفعل الصادر عن المكلّف، كما اذا كان للفعل عنوانان توليديان تكون النّسبة بين العنوانين العموم من وجه، كما لو اكرم العالم المأمور باكرامه والفاسق المنهىّ عنه بفعل واحد تولد منه كلّ من الأكرامين، كما لو قام بقصد التعظيم لكلّ من العالم والفاسق، فانّ تعظيم كلّ منهما و ان اجتمعا بتأثير واحد، و كان اجتماع التعظيمين على وجه التركيب الأنضمامى، لا الأتّحادى - فانّ تعظيم زيد غير تعظيم عمرو، و كل منهما يكون بالأضافة الى الآخر بشرط لا، ولا يصح حمل احدهما على الآخر - الاّ انه لمّا كان التعظيمان من المسبّبات التوليدية التى لم تتعلّق ارادة المكلّف بها اولا و بالذات، لكونها غير مقدورة له بلا واسطة، فلا جرم يكون متعلّق التكليف هو السبب الذى يتولّد منه ذلك ، لا بما هو هو، بل بما انّه معنون بعنوان التعظيم - على ما تقدّم تفصيله فى بعض المباحث السابقة -

والمفروض انّ السبب هو فعل واحد بالحقيقة والهوية، و يكون العنوان المتولد منه بمنزلة العلّة غير موجب لتكثّر السّبب، بل العنوانان التّوليديان يكونان من قبيل العلم والفسق القائمين بزيد، من حيث انّهما لا يوجبان تكثّرا فى الذات، بل الوحدة فيها محفوظة والجهتان تعليليّتان. و باب العناوين التوليدية بعينه يكون من هذا القبيل، حيث انّ تعدّد العناوين لا يوجب تعدد المعنون، والمفروض انّ المعنون هوالفعل الأختيارى الذى تعلّق به الطلب، فيجتمع الأمر والنهى فى شىء واحد شخصىّ، ولابدّ حينئذ من اعمال قواعد التعارض، ولايكون من مسئلة اجتماع الأمر والنهى، فتأمل.(١)

(١) سيأتى فى بعض الامور اللاّحقة انّ ذلك على اطلاقه ممنوع، بل بعض العناوين التوليدية تندرج فى مسئلة اجتماع الأمر والنّهى منه.

ولا يتوّهم: انّ الصلوة والغصب فى الدار الغصبية يكونان كذلك ، اى يكون الغصب من العناو ين التوليدية، فانّ ذلـك واضـح الفساد، بداهة انّ الغصب الذى هو عبارة عن التصرف فى ارض الغير بنفسه من الأفعال الأختيارية الصادرة عن المكلّف اولاً و بالذات، و ليس من العناو ين التوليدية، مع انّ المناقشة فى المثال ليس بسديد. فان لم يعجبك مثال الصلوة والغصب لمسئلة الاجتماع ـ مع انّه من اوضح امثلتها ـ فعليك بمثال آخر، لأنّ المثال ليس بعزيز.

والمقصود هو: انّ مسئلة الأجتماع، انّما تكون فيما اذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلّف اولا و بالذات، لا بين العناو ين المتولدة عن الفعل، ولا بين الموضوعين، كالعالم والفاسق. بل نفس كون النّسبة بين الفعلين العموم من وجه لا يكفى مالم يكن التركيب بينهما على جهة الأنضمام، والاّ فربّما تكون النّسبة كذلك مع كون التركيب اتحاديا، كما فى مثل قوله: انفق على اقاربك ، او اشرب المآء، ولا تغصب، فانّ التركيب فى مورد الأجتماع من شرب الماء المغصوب او انفاق الدّرهم المغصوب يكون على وجه الأتحاد، فانّ الفرد من الماء الذى يشر به مصداق لكلّ من الشرب والغصب، و يكون نفس شرب الماء غصباً، فيتّحد متعلّق الأمر و النّهى، ولا بد فى مثل ذلك من اعمال قواعد التعارض، وليس من مسئلة اجتماع الأمر والنهى.

والسر فى ذلك : هو انّ كلا من الأمر والنهى تعلّق بموضوع خارجىّ، و يكون الأتحاد من جهة هذاالتعلّق، حيث انّ المأمور به هو شرب الماء، والمنّهى عنه هو التصرف فى مال الغير الذى من جملة افراده الماء الذى يكون من جملة افراد المأمور به،فيتّحد المتعلّقان. نعم: الشرب من حيث كونه شربا و فعلا اختياريا للمكلّف مع قطع النّظر عن متعلّقه لا يتّحد مع القصد. و من هنا لو شرب الماء المباح فى ارض الغير كان من مسئلة اجتماع الأمر والنّهى، فلايشتبه عليك الأمر، فتأمل جيداً.

ومنها:

انّه بعد ما ظهر من انّ التركيب بين المبادى لا يكون الاّ على وجه

الأنضمام، ولايمكن ان يكون على وجه الأتحاد ـ حيث انّ المبادى دائماتكون بشرط لا بالنّسبة الى انفسها، اى بعضها مع بعض ـ فر بّما بتوهم فى مثل الصلوة والغضب: انّ الصلوة و ان كانت بشرط لا بالنّسبة الى الغصب و كذا الغصب بالنّسبة الى الصلوة، الاّ انّ كلاّ من الصلوة والغصب يكون لا بشرط بالنّسبة الى الحركة الموجودة فى الدّار المغصوبة، و يتّحد كلّ من الصلوة والغصب فى تلك الحركة و تكون تلك الحركة صلوة و غصبا، فيعود اجتماع تعلّق كلّ من الأمر والنّهى بعين ما تعلّق به الآخر، لأنّ تلك الحركة حركة واحدة بالهوية، و ينطبق عليها كلّ من الصلوة والغصب، كانطباق العالم والفاسق على زيد، من غير فرق بينهما، سوى انّ كلاّ من العالم والفاسق يكون لا بشرط بالنّسبة الى الآخر، ولا بشرط بالنّسبة الى زيد. و اما فى مثل الصلوة والغصب، فاللابشرطيّة انما تكون بالنّسبة الى الحركة التى تقوم بها كل من الصلوة والغصب فقط، ولكن النّتيجة واحدة، و هى استلزام اتحاد متعلّق الأمر والنهى و تواردهما على واحد شخصىّ و هوالمعنون بعنوان الصلوة والغصب، والموّجه بذلك هوالحركة الشّخصية. فالمقدمات السابقة كلّها تكون عقيمة ،هذا.

ولكن لا يخفى عليك : فساد التوهم، لوضوح انّ الغصب لايعقل ان يكون قائما بالحركة، فانّ الحركة لا تكون موضوعا للصلوة والغصب، لأنّ موضوعيّتها لذلك اما ان يكون من قبيل موضوعيّة الجنس للفصل والمادّة للصورة، و اما ان يكون من قبيل موضوعيّة المعروض لعرضه، و كلّ منهما لايعقل، لأنّ الجنس لا يعقل ان يتحمّل فصلين، والعرض لايعقل ان يقوم بعرض، مع انّ الحركة فى كلّ مقولة تكون عين تلك المقولة، وليست هى مقولة مستقلّة، مع انّ الأعراض بسيطة ليست مركبة و كان ما به الامتياز فيها عين ما به الأشتراك ، فلا يعقل ان يكون الغصب قائما بالحركة. الاّ ان يدّعى انّ الغصب من العناو ين التوليدية، وهو بمراحل عن الواقع، بل الغصب هو بنفسه من الأفعال الأختيارية الصادرة عن المكلّف بلا واسطة. وليس الغصب من مقولة الفعل باصطلاح اهل المعقول، بل الغصب انّما يكون من مقولة الأين، وليس الغصب الاّ عبارة عن شاغلية الشخص للمكان، فهو قائم بالشخص، و يكون الغصب عبارة عن الكون الصلوتى الذى هو عبارة عن شاغلية

المكان، و اين هذا من قيام الغصب بالحركة و اتحاده معها؟ فليست الحركة معنونة بعنوان الغصب و موجهة به، وليس اجتماع الصلوة والغصب من قبيل اجتماع العناو ين فى المعنونات والجهات فى الموجهات، بل ليس هناك الآ نفس العنوانين والجهتين، من دون ان يكون هناك معنون و موجّه يكون الغصب والصلوة قائمين به، والغصب والصلوة انّما يكونان قائمين بالشّخص، و يكون هوالموضوع، نظير قيام العلم والفسق بزيد، و ان كان بينهما فرق من حيث عدم التركيب فى مثل العلم والفسق، بخلاف الصلوة والغصب، على ما تقدّم تفصيله.

فان قلت:

انّ التركيب بين الصلوة والغصب على اىّ وجه يكون، بعد مالم يكن هناك جامع بينهما و كانا متباينين بالهوية والحقيقة وليسا من مقولة واحدة، فمن اين جاء التركيب بينهما؟ وليس تركيبهما نحو تركيب المادّة والصورة، فانّ التركيب هناك لمكان انّ المادة صرف القوّة و فعليّتها تكون بالصورة، و فى المقام كلّ من الصلوة والغصب يكون فعليّا.

قلت:

التركيب فى المقام انّما يكون لأجل تشخّص كلّ من الصلوة والغصب بالآخر و يجرى كلّ منهما بالنّسبة الى الآخر مجرى المشخّص، فتكون الصلوة متشخّصة بالغصب، و يكون الغصب متشخّصا بالصلوة. و من المعلوم: انّ كل طبيعىّ يوجد فى الخارج لابدّ ان يكون محفوفا بمشخصات عديدة من مقولات متعدّدة، و كلّ واحد من تلك المشخصات لابدّ ان يكون مندرجا تحت عنوان كلّى، و يكون من احد مصاديقه. مثلا المشخّص المكانى مندرج تحت مقولة الأين، والمشخّص الزمانى مندرج تحت مقولة متى، و غير ذلك من المشخصات. والمشخصات، تارة: تكون ملتفتا اليها، و اخرى: تكون مغفولا عنها، و لكن مع ذلك لا محيص من وقوع الطبيعى محفوفا بمشخص . فى المقام تكون كلّ من طبيعة الصلوة والغصب، متشخّصة بالأخرى، اى يكون وجود كلّ من الصلوة والغصب مشخّصا للآخر، والتشخص بذلك يكون فى رتبة وجودهما، و يكون من المشخّص للصلوة هوالفرد

الغصبى، و بالعكس.

ومنها:

انّ العناو ين المجتمعة فى فعل المكلّف و ما هوالصادر عنه بايجاد واحد لا تخلو : امّا ان تكون من العناو ين القابلة للحمل مستقلا والمتأصلة فى الصدق، كالصلوة والغصب، حيث انّ كلاّ من الصلوة والغصب قابل للحمل على فعل المكلّف، و يكون هوالصادر عنه ابتداء، وليسمّ مثل هذه العناو ين بالمقولات المستقلّة، و تسميتها بذلك لاينافى كونها من المقولات النّسبية التى لا تكون مستقلّة فى التّعقل، كالكّم والكيف، حيث انهما مستقلان فى التّعقل، من دون توقف تعقلهما على تعقّل امر آخر، بخلاف ما عداهما من المقولات النّسبية، حيث انّ تعقّلها يتوقف على تعقّل المنتسبين،ولكن عدم استقلالها فى التعقل لاينافى استقلالها فى الحمل والصدق على ما هوالصادر من الشخص ابتداء، كما لايخفى.

و امّا ان لا تكون من العناو ين المستقلّة، بمعنى انّها لا تكون هى الصادرة عن المكلّف ابتداء، بل كانت من متعلّقات الفعل و متمّماته، كالأضافات اللاحقة لفعل المكلّف: من الظرفيّة، والأبتدائيّة، والأنتهائية، كما تقول: ضرب زيد فى الدّار، و سير زيد من البصرة، و انتهائه الى الكوفة، و كون اكله استعمالا لآنية الذهب والفضّة، و غير ذلك من المتعلّقات ممّا يكون الظرف فيها لغوا، حيث انّه فى ظرف اللّغو دائما يكون من اجتماع المقولتين، غايته انّ احدى المقولتين تكون من متعلّقات الأخرى و متمماتها، بخلاف الظرف المستقر، حيث انّه ليس فيه الاّ مقولة واحدة، كقولك : زيد فى الدار، بخلاف قولك : ضرب زيد فى الدار، حيث انه اجتمع فيه عنوانان احدهما: الضرب،والآخر: اضافته الى الدّار، و كما فى الأكل من آنية الذهب والفضة، حيث انّه اجتمع فيه ايضاً الأكل والأستعمال، وليس الأكل عين الأستعمال، بل هناك مقولتان مجتمعتان، غايته انّ احداهما تكون من متمّمات الأخرى، لأنّ الأستعمال لا يكون الاّ باضافته الى الأكل اوالشرب اوغير ذلك من وجوه الأستعمالات.

و هناك قسم آخر من العناو ين المجتمعة، و هو اجتماع العناو ين التوليدية

مع اسبابها. و نحن سابقا و ان قلنا بخروجها عن محلّ الكلام، الاّ انّ الأقوى دخولها فى محلّ البحث فى غيرالعناو ين القصدية، كالتعظيم والتوّهين، فلوكان الألقاء مثلا مأمورا به والأحراق منهيّا عنه، فالقى المكلّف ما امر بالقائه فى النّار فيكون من اجتماع الأمر والنّهى، لأنّ الألقاء بنفسه لا يكون احراقا، و الاّ كان كلّ القاء احراقا، بل الألقاء انّما يكون احراقا باعتبار اضافته الى النّار، فيكون من اجتماع المقولتين لامحالة. و كذا الحال لو فرض انّ هناك عنوانين توليديّين لسبب واحد، فانّ السبب الواحد لايعقل ان يتولد منه عنوانان، الاّ ان يكون فيه جهتان من الأضافة، فيتعدّد السبب حسب تعدّد الجهة، و تكون الجهة تقييديّة لا محالة، على ما تقدّم من الضابط. و على كلّ حال: جميع هذه الأقسام الثلا ثة من اجتماع العنوانين يندرج فى مسئلة اجتماع الأمر والنّهى، فلا تغفل و تأمل جيداً.

ومنها: انهم قد بنواالمسئلة على كون متعلّقات الأحكام، هل هى الطبايع اوالأفراد؟ و قد انكر بعض الأعلام هذا الأبتناء، و افاد انّه لا يفترق الحال فى الجواز والأمتناع، بين ان نقول بتعلّق الأحكام بالطبايع، اوالأفراد، هذا.

ولكن الحق: هو ان يقال: انّه يختلف الحال فى ذلك على بعض وجوه تحرير النّزاع فى مسئلة تعلّق الأحكام بالطبايع اوالأفراد، ولايختلف الحال على بعض الوجوه الآخر.

و تفصيل ذلك: هو انّ النزاع فى كون متعلّقات الأحكام الطبايع اوالأفراد يمكن ان يكون مبنيّا على وجودالطبيعى وعدمه، و انّ القائل بتعلّق الأحكام بالأفراد مبناه على عدم وجودالكلّى الطبيعى و انّه انتزاعى صرف، بخلاف القائل بتعلق الأحكام بالطبايع، فانّه يقول بوجود الكلى الطبيعى، و على هذا لا تبتنى مسئلة جواز اجتماع الأمر والنّهى على ذلك، بل انّ للبحث عن المسئلة مجالا، سواء قلنا بوجود الكلىّ الطبيعى، اولم نقل، غايته انّه بناء على عدم وجودالطبيعى يكون المتعلق للأحكام هو منشأ الانتزاع، و يجرى فيه ما يجرى على القول بوجود الطبيعى: من كون الجهة تقييدية او تعليليّة، و انّ التركيب اتحادى او انضمامىّ، لوضوح انّ انتزاع الصلوة لابدّ ان يكون لجهة غير جهة انتزاع الغصب، هذا.

ولكن يبعد ان يكون النّزاع بتعلّق الأحكام بالطبايع اوالأفراد مبنيّا على وجود الطبيعى و عدمه، اذا لظاهر انّ من يقول بتعلّق الأحكام بالأفراد، لا ينكر وجود الطبيعى. فلا بدّ ان يرجع نزاعهم فى ذلك الى امر آخر. و معلوم: انه ليس المراد من تعلق الأحكام بالأفراد تعلّقها بالأفراد الشخصية، لأستلزام ذلك طلب الحاصل حيث انّ فرديّة الفرد انّما يكون بالتّشخص، والتشخص يساوق الوجود.

ولايمكن ايضا ان يكون مرادالقائل بتعلّق الأحكام بالأفراد، تعلّقها بها على وجه يكون التّخيير بينها شرعيّا، بحيث تكون الخصوصيات الشخصية مطلوبة على البدل، فيكون قوله (صلّ) بمنزلة قوله: صلّ فى هذاالمكان اوفى ذلك المكان، وفى هذاالزّمان او ذلك الزمان، وهكذا. بحيث يكون قوله (صلّ) بمنزلة الف (صلّ) فانّ سدّ باب التخيير العقلى بمكان من الفساد.

فالذى يمكن ان يكون محلّ النزاع على وجه يرجع الى امر معقول: هو ان يكون النّزاع فى سراية الأمر بالطبيعة الى الأمر بالخصوصيات ولو على النّحو الكلى، اى خصوصية ما، بحيث تكون الخصوصية داخلة تحت الطلب تبعا، نظير تعلق الأرادة التّبعية بالمقدمة و ان لم يكن من ذلك . فالقائل بتعلق الأحكام بالأفراد يدّعى السّراية والتبعيّة، والقائل بتعلّق الأحكام بالطبايع يدّعى عدم السراية و انّ المأمور به هوالطبيعة المعرّاة عن كلّ خصوصيّة، اى الساذجة الغير الملحوظ معها خصوصيّة اصلا، ولا يسرى الأمر الى الخصوصيّات بوجه من الوجوه. فلو كان النّزاع فى تعلق الأحكام بالطبايع اوالأفراد على هذا الوجه، فالحقّ انّ مسئلة اجتماع الأمر والنّهى تبتنى على ذلك ، و تكون من مقدمات المسئلة، فانّه بعد ما عرفت: من انّ كلاّ من متعلّق الأمر والنّهى يجرى بالنّسبة الى الآخر مجرى المشخّص، لو قيل بتعلّق الأحكام بالأفراد بالمعنى المتقدم من سراية الأمر الى الخصوصيّة ولو تبعا، فلا مجال للنّزاع فى جوازالأجتماع، لأنه يلزم ان يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النّهى ولو بالتبعية، فيمتنع الأجتماع، ولو قلنا بتعلّق الأحكام بالطبايع، من دون ان يسرى الأمر الى الخصوصيات كان للنّزاع مجال، من جهة وجود المتعلّقين بتأثير واحد. فظهر: انّ منع ابتناء المسئلة على تلك المسئلة باطلاقه لا يستقيم.

نعم: ابتناء المسئلة على مسئلة اصالة الوجود اوالماهيّة ممّا لا وجه له، فانّه لا يفرق الحال فيما نحن فيه، بين ان نقول: باصالة الوجود، او اصالة الماهيّة، فانّه حتى على القول باصالة الوجود يجرى النّزاع، من جهة دعوى اتّحاد وجود المتعلّقين او عدم اتحاده، و ان لكلّ منهما حظّا من الوجود يخّصه لا ربط له بالآخر، و ان كان المترائى وجودا واحدا بالعدد، الاّ انّه فى الحقيقة وجودان منضّمان، فلا ربط للمسئلة بمسئلة اصالة الوجود اوالماهيّة.

كما انّ ابتناء المسئلة، على كون كلّ من الدليلين متكفلا للمناط والمصلحة التى اوجبت الأمر والمفسدة التى اوجبت النّهى **ممّا** لا وجه له، فانّ البحث فى المقام لايتوقف على المناط والمصلحة والمفسدة، حيث انّ البحث يجرى ولو قلنا بمقالة الأشاعرة و انكرنا المصالح والمفاسد، بل الذى يتوقف عليه البحث فى المقام، هو ان يكون الموجود فى مورد الأجتماع تمام ما هو موضوع الأمر و تمام ما هو موضوع النّهى، من دون ان يكون احدهما فاقدا لقيد اعتبر فيه. فراجع ما ذكره فى الكفاية فى هذا المقام و ما وقع منه من الخلط والأشتباه و تقسيمه الحكم الى: اقتضائى، و انشائىّ، وفعلىّ، و تصويره كون الحكم انشائيّا بعد تحقق موضوعه. فانّ ذلك كلّه لا نعقله. و تقدّم منّا فى بحث الواجب المشروط: المعنى الصحيح للأنشاء والفعليّة، فراجع (١) و لعلّه يأتى ايضا ما يتعلق بمراتب الأحكام و فسادها فى بعض المباحث.

اذا عرفت ما مهدّناه لك من المقدمات فاعلم: انّ المسئلة ذات اقوال:

ثالثها: التفصيل بالأمتناع عرفا والجواز عقلا.

و رابعها: التفصيل بين الأوامر النّفسية فالأمتناع، والأوامر الغيريّة فالجواز. وقد استدل لكل من الجواز والأمتناع بوجوه، لابأس اوّلا بالاشارة الى جملة منها و بيان ما فيها من الخلل ثم نذكر ما عندنا من الوجه الصحيح، فنقول: قد استدلّ للجواز بوجوه:

---

(١) راجع الجزء الاول، مباحث تقسيمات الواجب تقسيمه الى المطلق والمشروط، الجهة الثانية من الامر الاول ص ١٧٤

منها: ما افاده المحقق القمى (قده): من انّ متعلّقات الأوامر والنّواهى هى الطبايع، والفرد انّما يكون مقدمة لوجودها، فالفرد من الصلوة الموجود فى الدار الغصبيّة انّما يكون مقدمة لوجود الطبيعة المأمور بها، و مقدمة الواجب ليست واجبة. فلم يجتمع هناك الوجوب والحرمة. ولو قيل: بوجوب المقدمة، فوجوبها يكون غيريّا تبعيّا، ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيرى مع النّهى النّفسى، و انّما المانع هو اجتماع الوجوب النفسى مع النّهى النّفسى، على ما صرّح به فى مبحث مقدمة الواجب (١) هذا.

---

(١) قوانين الاصول، بحث الاجتماع،الوجه الاول من الوجوه التى استدل بها لجواز الاجتماع، ص٧٧ واليك نصّ ما افاده فى المقام:

«ان الحكم انّما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه، فتعلق الامر طبيعة الصلوة و متعلق النهى طبيعة الغصب، وقد اوجدها المكلف بسوء اختياره فى شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الآمر لتغاير متعلق المتضادين، فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيءالواحد محبوبا و مبغوضاً من جهة واحدة.

فان قلت: الكلى لا وجود له الا بالفرد، فالمراد بالتكليف بالكلى هو ايجاد الفرد و ان كان متعلقاًبالكلىّ على الظاهر، ومالا يمكن وجوده فى الخارج يقبح التكليف بايجاده فى الخارج.

قلت: ان اردت عدم امكان الوجود فى الخارج بشرط لا فهو مسّلم ولا كلام لنا فيه، و ان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزماً، لان وجود الكلىّ لا بشرط لاينافى وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه فى ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لابشرط، غاية الامر توقف حصوله فى الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان و ان كان ممتنعاً بدون الواسطة و هذا كلام سار فى جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات، فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلىّ فى الخارج فلا غاية فى التكليف به مع التمكن عن المقدمات.

فان قلت: سلمنا ذلك ، لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلىّ على ما بنيت عليه الامر يكفينا ، فان الامر بالصلوة امر بالكون، والامر بالكون امر بهذاالكون الخاص الذى هو مقدمة الكون الذى هو جزء الصلوة، فهذا لكون الخاص مأمور به و هو بعينه منهى عنه لانه فرد من الغصب، والنهى عن الطبيعة يستلزم النهى عن جميع افراده ولوكان ذلك ايضاً من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهى فان مقدمة الحرام حرام ايضاً فعاد المحذور و هو اجتماع الامر والنهى فى شىء واحد شخصى.

قلت: نمنع اولاً وجوب المقدمة، ثم نسلم وجوبه التبعى الذى بيناه فى موضعه ولكن غايه الأمر حينئذ توقف الصلوة على فرد ما من الكون، لا الكون الخاص الجزئى و انما اختار المكلف مطلق الكون فى ضمن هذاالشخص المحرّم».

وقد بين فى المقدمة السابعة من المقدمات التى مهدها لتحقيق وجوب مقدمة الواجب، فى مبحث المقدمه،

ولكن لايخفى عليك مافيه:

امّااولا: فلأنّ الفرد لا يكون مقدّمة لوجود الطبيعى، بل هو عينه خارجا. ولو قيل: انّ المحقق لم يدّع مقدّميّة الفرد للطبيعة مطلقا، بل ادّعى ذلك فى طرف الأمر فقط، بقرينة قوله (انّه بناء على وجوب المقدّمة يلزم اجتماع الأمر الغيرى مع النّهى النفسى) فلوكان مدّعاه مقدميّةالفرد مطلقا، لكان فى طرف النّهى ايضاً نهى غيرىّ، فمن ذلك يعلم: انّ ما قاله من المقدّمية مقصور على طرف الأمر، و حينئذ لابدّ ان يكون مراده من الأمر خصوص الأمر المطلوب منه صرف الوجود، لا الأمر الأنحلالى، لانّه لا فرق بين الأوامر الأنحلاليّة والنواهى الأنحلالية من حيث عدم مقدمية الفرد للطبيعة. والذى يمكن،هوالفرق بين الأوامر المطلوب منها صرف الوجود، كالصلوة، و بين الأوامر والنّواهى الأنحلاليّة، حيث انه تصحّ دعوى كون الفرد مقدمة لتحقق صرف الوجود، بحيث يكون الفرد من المحصلات والمحققات لصرف الوجود.

ففيه: انّ ذلك و ان كان توجيها لكلامه، الاّ انّه مع ذلك لا يستقيم، بداهة انّ الفرد فى صرف الوجود ايضا لم يكن مقدمة، بل هو عينه. نعم: لوقلنا بعدم وجود الكلى الطبيعى و انّه انتزاعىّ صرف، كان الفرد مقدمة لأنتزاعه، كما هوالشان فى جميع الأمور الأنتزاعية، حيث يكون منشأ الأنتزاع مقدّمة لأنتزاعها، ولكن لاالمحقّق قائل بعدم وجود الطبيعى، ولا يمكن القول به. فدعوى مقدّمية الفرد ممّا لا اساس لها مطلقا.

ص ٤٩.

«و اما الواجوب المذكور اى وجوب المقدمة فلما كان هو ايضاً تبعياً كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذى المقدّمة، و حكمه حكم الخطابات الاصليّة التوصلية كانقاذ الغريق و اطفاء الحريق و غسل الثوب النجس للصلوة، فلم يحكم بكونه واجباً اصلياً ولم يثبت له احكام الواجب الاصلى الذاتى، فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعى كما سنشيراليه، و يجتمع مع الحرام لاجل كونه توصلياً نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمه والصلوة فى الثوب الطاهر و لذلك يحصل المطلوب بالحرام ايضاً، بل بفعل الغير ايضاً...»

وامّا ثانيا: فلأن دعوى عدم وجوب المقدمة ممّا يكذبها الوجدان، ولايمكن القول به، كما تقدم فى بحث مقدمة(١) الواجب.

وامّا ثالثا: فلأنّ دعوى: انّ الممنوع هو اجتماع الوجوب النّفسى مع النّهى النفسى لا الوجوب الغيرى، فممّا لا شاهد عليها، ضرورة انّه لا فرق بين الوجوب النّفسى والوجوب الغيرى بعد ما كان مطلق الوجوب مضادّا من حيث الأقتضاء للحرمة، حيث انّ الوجوب يقتضى البعث، والحرمة تقتضى الزّجر، والتدافع بين الأقتضائين ممّا لايخفى. نعم: لو سقط احدهما عن اقتضائه امكن الأجتماع، و ذلك لايكون الاّ بالأمر الترتّبى، كما تقدم فى مسئلة المقدّمة المحرّمة.

ومنها:

انّ متعلّقات الأحكام ليست هى الموجودات الخارجيّة، بل الصّور الذهنية، والصور الذهنية متباينة لا اتّحاد بينها.

ولا يخفى عليك: انّ هذا الاستدلال بظاهره فى غاية الفساد، لوضوح انّ الصور الذهنيّة، بما هى صور ذهنيّة، لا يعقل ان يتعلّق بها الطلب والتكليف، لأنها كليّات عقليّة غير منطبقة على الخارجيات، ولا تحمل عليها، كما تقدم فى المقدمات، بل الصور الذهنية انّما تتعلّق بها التكاليف بلحاظ المرآتية لما فى خارج، والأتحاد والأجتماع بين المتعلّقات انّما يكون بهذا اللّحاظ.

و منها:

انّ الاجتماع انّما يكون مأموريّا لا آمريّا، بمعنى انّ المأمور جمع بين متعلّق الأمر ومتعلق النّهى بسوء اختياره، والآمر لم يجمع بين المتعلّقين فى امره، حيث انّ الآمر اخذ متعلق الأمر امرا مباينا لمتعلق النّهى، و كان احدهما الصلوة والآخر الغصب، ولا ربط لأحدهما بالآخر.

و هذا الوجه كسابقه فى وضوح فساده، فانّ المأمور انّما جمع فى مقام الأمتثال، ولابدّ ان يكون الأمتثال على طبق المأمور به، فلولم يجمع الآمر بين المتعلقين

---

(١) راجع مباحث مقدمة الواجب، بيان وجوب المقدمة ص ٢٨٤

ولو بالأطلاق الشمولى اوالبدلى، فكيف يمكن للمكلف الجمع فى الأمتثال؟ مع انه ان كان المراد من (ان الآمر لم يجمع بين المتعلّقين) هوان المتعلّقات لا تكون بلحاظ الخارج، رجع الى ان الصور الذّهنيّة بما انّها صور ذهنية متعلّقات الطلب، و قدعرفت فساد ذلك. وان كان المراد: انه لم يجمع مع كونها مرآة لما فى الخارج، فالأجتماع لا محالة يكون آمريّا لا مأموريّا، مع انّه لو بنينا على انّ الأجتماع مأمورىّ يلزم سدّ باب التّعارض من وجه، فانّه دائما يكون الأجتماع مأموريا و فى مقام الأمتثال، فيلزم ان لا يتحققّ مورد للتعارض من وجه، و تكون جميع الموارد من باب التزاحم. فهذا الوجه ايضا ليس بشىء، و ان حكى انّه كان هوالمعتمد عليه فى عصر شريف العلماء.

و منها:

انّ متعلّقات الأحكام انّما تكون هى الماهيّات الواقعة فى رتبة الحمل، لا الواقعة فى رتبة نتيجة الحمل، ولا الواقعة فى الرتبة المباينة للحمل التى تكون بتلك الرتبة كليّات عقليّة، كما انّ الواقعة فى رتبة نتيجة الحمل تكون من الأمور الخارجيّة و تكون تلك الرتبة رتبة الأتحاد و رتبة عينيّة الكلى لمصداقه. فلو كان المتعلّق للحكم هى الماهيّة الواقعة فى هذه الرتبة، يلزم اتّحاد المتعلقين، لأنّ هذه الرتبة كما عرفت رتبة عينية كل كلى لمصداقه، والمفروض انّ المصداق واحد، فيلزم اتحاد المتعلقين. و اما اذا كان متعلق الحكم هوالماهية بلحاظ الرتبة السابقة على الحمل القابله للحمل، فلا يلزم حينئذ اتحاد المتعلقين، لان هذه الرتبة رتبة مغايرة الموضوع للمحمول المصحّحة للحمل، فلااتّحاد.

و بعبارة اوضح: متعلّقات التكاليف انّما تكون هى الصور الذهنية، القابلة الصدق على الخارجيّات، الممكنة الأنطباق عليها، و هى بهذا المعنى متغايرة لا اتّحاد بينها. والتى بينها اتحاد، هى المنطبقة على الخارجيّات انطباق المحمول على موضوعه، المعبّر عنه بنتيجة الحمل. و لعلّ هذا مراد من قال: انّ ظرف عروض الأحكام على متعلّقاتها انّما هوالذّهن، و ظرف اتصاف المتعلّقات بالمطلوبية هوالخارج. والأتحاد انّما يكون فى ظرف الأتصاف، لافى ظرف العروض، هذا.

ولكن لايخفى عليك : فساد هذا الوجه ايضا، فانّ واقع الأمر لا يخلو عن احد وجهين: فانّه اما ان يكون متعلّقات الأحكام هى الصور الذّهنيّة بما انّها صور ذهنيّة، و امّا ان تكون هى بما انّها مرآة لما فى الخارج فانية فيه فناء الوجه فى ذى الوجه والمرآة فى المرئى. فان كان الأوّل، يلزم ان تكون المتعلّقات هى الكليات العقليّة، و هذا ممّا لايعقل. و ان كان الثانى يلزم محذور الأتحاد، لأتحاد المرئى و ذى الوجه، و تعدّد المرآت والوجه لا اثر له، بعد ما لم يكن هوالملحوظ استقلالا والمتعلق للحكم بنفسه. فدعوى انّ متعلقات الأحكام انّما تكون الماهيّات الواقعة فى رتبة الحمل لا الواقعة فى نتيجة الحمل، ممّا ليس لها محصّل.

و يتلو هذا الوجه فى الضّعف، دعوى: انّ متعلّقات الأحكام هى الماهيّات الغير المتحصّلة و هى ليست متّحدة بعضها مع بعض، والأتحاد انّما يكون بين الماهيّات المتحصّلة، فان هذا عبارة اخرى عن الوجه السابق، ولا يكون له معنى محصل، فانّ متعلّقات الأحكام وان كانت هى الماهيّات الغير المتحصلة، الاّ انّ الأمر بها انّما يكون بلحاظ التّحصل، و هى فى مقام التّحصل متّحدة.

والحاصل: انّ الأمر والنّهى، انّما يكونان بعثا لتحصيل الطبيعة، او عدم تحصيلها. وبالجملة: هذه الوجوه كلّها مشتركة فى المعنى، و انّما التّفاوت بالتّعبير، و هى جميعا ناظرة الى انّ الأحكام من العوارض الذّهنيّة للصّور الذّهنيّة، و ليست من العوارض الخارجيّة، و انّما الخارج يكون ظرف الأتصاف، لا العروض، بل ظرف العروض هوالذهن ليس الاّ، و ان كان المتّصور الذهنى ملحوظا على وجه المرآتية لما فى الخارج.

والجواب عن الكلّ ايضا مشترك بانّه بعد تسليم اتّحاد المتعلّقين فى الخارج و كون التركيب بينهما اتّحاديّا ـ كما هو مبنى الوجوه ـ لا سبيل الى دعوى تغاير متعلّق الأمر والنّهى، من جهة كون المتعلّقات هى الصور الذهنيّة، فان الصور الذهنيّة الملحوظة مرآة لما فى الخارج يكون العبرة فيها بالمرئى و ذى الوجه. فلو كانت وجوه الجواز هذه، فالحق مع المانعين. والذى ينفع فى المقام هو اثبات عدم الأتحاد بين المتعلّقين فى الخارج وكون التركيب بينهما انضماميّا، لا اتّحاديّا، على ما سيأتى

توضيحه.

و امّا ادلة المانعين: فعمدتها ما ذكره المحقق الخراسانى (قده) فى كفايته(١) و حاصل ما افاده فى وجه المنع يتركّب من مقدّمات، بعضها مسلّمة، ككون متعلّقات التكاليف هى الكليّات الطبيعيّةو نفس المعنونات،لا العناو ين والكليّات العقليّة. و بعضها ممنوعة اشدّ المنع، ككون تعدد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون و انّه يمكن انطباق العناو ين المتعددة على ما ليس فيه جهة و انّ ذلك لا يوجب عدم بساطته. فانّه قد تقدّم فى المقدمات انّ ذلك غير معقول، و قياسه بصفات البارى مع الفارق، بل لابدّ من تعدّد الجهة عند تعدّد العنوان، غايته انّه يمكن ان تكون الجهة تعليليّة، و يمكن ان تكون تقييديّة. فالمهمّ اثبات هذا المعنى.

و اذ قد عرفت عدم تماميّة ما استدلّ به للجواز والأمتناع، فينبغى حينئذ بيان وجه المختار، و هو و ان تقدّمت الأشارة اليه فى ضمن المقدّمات، الاّ انّنا نزيده فى المقام وضوحا.

و حاصله: انّ اجتماع المبادى والمقولات، لا يعقل ان يكون على نحوالأتحاد، بحيث يكون ما بحذاء احدهما فى الخارج عين ما بحذاء الآخر حتّى يلزم تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النّهى، و ذلك لما عرفت: من بساطة المقولات و عدم تركّبها من مادة و صورة، بحيث كان ما به الأشتراك فيها غير ما به الأمتياز، بل انّ ما به الاشتراك فيها يكون عين ما به الأمتياز، و يكون السواد مثلاً بهويّة ذاته يمتاز عن البياض، مع اشتراكهما فى كون كل منهما لونا، ولكن يمتازان ايضا بنفس اللّون، وليس اللّون فيهما من قبيل الجنس و يكون هناك فصل مميّز لأحدهما عن الآخر. و كذا الحال فى سائر المقولات، من غير فرق بين ان تكون من مقولة الكم والكيف، او من المقولات النّسبيّة: من الفعل، والأنفعال، والأضافة، والأين، ومتى، والوضع، والنّسبة المتكررّة، فانّها جميعا تكون بسائط خارجيّة، و يكون ما به الأشتراك فيها

(١) كفاية الاصول، الجلدالاول ص ٢٤٨ قوله قدس سره «و تحقيقه على وجه يتضح به....» الى ص ٢٥٣

عين ما به الأمتياز، و حينئذ لايعقل التركيب الأتحادى بينها، لأنّ التركيب الأتحادى يستدعى ان يكون ما به الأمتياز غير ما به الأشتراك حتى يتّحدا فى الموضوع فى مادّة الأجتماع، و يفترقا عنه فى مادّة الأفتراق، و يستدعى كلّ منهما موضوعا غير موضوع الآخر، كما فى ـ العالم والفاسق ـ المجتمعين فى زيد، والمفترقين فى عمرو و بكر، و يكون ما به يمتاز العالم عن الفاسق فى مادّة الأفتراق مغايرا لما يشتركان فيه فى مادة الأجتماع.

و هذا بخلاف المبادى، فانّ امتيازها و اشتراكها فى مادّة الأجتماع والأفتراق يكون بنهج واحد، و يكون امتيازها بهوية ذاتها و بنفس حقيقتها مجتمعة و مفترقة، و الاّ كان ما به الأمتياز غير ما به الأشتراك ، فيلزم تركبها.

و حينئذ نقول: اىّ مقولتين فرض اجتماعهما فلا محالة انّهما يكونان فى عين اجتماعهما ممتازتين، و يكون ما بحذاء احديهما فى الخارج غير ما بحذاء الأخرى، و هذه المغايرة تكون بهويّة ذاتهما، من دون ان تكون هذه المغايرة بالفصول المتوعة لها، بان يكون هناك ما هو بمنزلة الجنس لهما، فانّ ذلك كلّه غير معقول، بل هما على حدّ سواء اجتمعا او افترقا، و تكون الهو ية والحقيقة محفوظة بتمامها و كمالها فى صورتى الأفتراق والأجتماع، فكلّ ما تستحق الصلوة من الحقيقة والهوية محفوظ فى صورة اجتماعها مع الغصب و فى صورة افتراقها عنه، و كذا الحال فى الغصب، من دون ان تكون الصلوة المجامعة مع الغصب مغايرة مع الصلوة المفترقة عنه بجنس او فصل، و انّما المغايرة تكون بالخصوصيات الفردّية، حيث انّها فى صورة الأجتماع متشخصة بالغصب، و فى صورة الأفتراق متشخصة بامر آخر: من كونها فى المسجد، اوالدّار. والخصوصيات الشخصية لا ربط لها بالحقيقة و ليست ممّا يتعلّق بها الطلب، لا اصالة ولا تبعا، كما عرفت من انّ الأحكام متعلّقة بنفس الطبايع والحقائق، بلا سراية الى الخصوصيّات. والمفروض امتياز الحقائق مجتمعة و مفترقة، و بعد ذلك لا يهمّنا البحث عن انّ الصلوة من اىّ مقولة، والغصب من اىّ مقولة، فانهما من اىّ مقولة يفرضان على كلّ حال هما متعدّدان بحسب الحقيقة والمقولة كتعدّد هما بحسب المفهوم. والظاهر ان تكون افعال الصلوة من مقولة الوضع، سواء قلنا انّ

المأمور به فى مثل الركوع والسجود هوالهيئة، كما هو مختار الجواهر (١) اوالفعل كما هوالمختار (٢) فانّ المراد من (الفعل) ليس هوالفعل باصطلاح اهل المعقول، بل الفعل الصادر عن المكلّف، فيكون الأنحناء الى الركوع اوضاعا متلاصقة متّصلة.

و بذلك يندفع، توهم اجتماع الصلوة والغصب فى الحركة، مع وحدتها و كونها من اصول الأكوان الاربعة التى لابدّ منها فى كلّ جسم و عدم خلّوه عن احدها. و فى هذا الأصل الكونى قد اجتمع عنوان الغصب والصلوة، مع انّه كون واحد.

وجه الدّفع هوانّه: ان كان المراد من وحدة الحركة وحدتها بالعدد، بحيث تعدّ حركة واحدة، فهذا ممّا لاينفع. و ان كان المراد من وحدة الحركة وحدة الحركة الصلوتيّة والحركة الغصبية بالهوية والحقيقة، فهذا مما لا يعقل، لأستدعاء ذلك اتّحاد المقولتين، لأنّ الحركة فى كلّ مقولة عين تلك المقولة. فلو كانت الحركة حركة واحدة حقيقة و هويّة يلزم عينيّة الصلوة للغصب، و هو كما ترى بمكان من الفساد، لأنّ المقولات تكون بشرط لا بعضها مع بعض، فلا يعقل الاتحاد فيها، كما تقدّم.

و بالجملة: الحركة لا يعقل ان تكون بمنزلة الجنس للصلوة والغصب، بحيث يشتركان فيها و يمتازان بامر آخر، لما عرفت من انّه يلزم التركيب فى الأعراض، مع كونها بسيطة. و ليست هى ايضاً عرضا آخر غيرالمقولات، لأنه يلزم قيام العرض بالعرض، و هو محال. فلابدّ ان تكون الحركة فى كلّ مقولة عين تلك المقولة. و حينئذ نقول: كما انّ الصلوة مغايرة بالحقيقة والهويّة للغصب، فكذا الحركة الصلوتيّة مغايرة

---

(١) اشارة الى ما اختاره صاحب الجواهر قدس سره من ان الركوع هوالانحناء الخاص والحالة الخاصة من التقوس والسجود القسم الخاص من الخضوع والانحناء بالمعنى الاسم المصدرى (راجع جواهرالكلام الجزء١٠ الخامس من افعال الصلوة الركوع ص ٧٤، الواجب السادس السجود ص١٢٣ ـ الجزء٩ تحقيق القول فى القيام المتصل بالركوع. ص٢٣٨.

(٢) راجع تفصيل ما افاده قدس سره فى المقام، الجزء الثانى من تقرير ابحاثه فى مباحث الصلوة للمحقق الآملى قدس سره. الفصل الثالث فى القيام ص٦٠ الفصل الخامس فى الركوع ص١٩٤

للحركة الغصبيّة، بعين مغايرة الصلوة والغصب، و يكون فى المجمع حركتان: حركة صلوتيّة، و حركة غصبيّة. و ليس المراد من الحركة رفع اليد و وضع اليد و حركة الرأس والرّجل و وضعهما، فانّ ذلك لا دخل له فى المقام حتى يبحث عن انّها واحدة او متعددة، بل المراد من الحركة: الحركة الصلوتيّة والحركة الغصبيّة، وهما متعدّدتان لا محالة.

وحاصل البرهان على ذلك يتركّب من امور بديهيّة:

الأول: بساطة المقولات، وان ما به الأشتراك فيها عين ما به الأمتياز.

الثانى: تغاير المقولات بحسب الحقيقة والهويّة، و اعتبارها بشرط لا بالنّسبة الى انفسها، و ان كانت بالنّسبة الى موضوعها يمكن لحاظها لا بشرط.

الثالث: كون الحركة فى كلّ مقولة عين تلك المقولة، وليست هى بمنزلة الجنس للمقولات، حتّى يلزم التركيب فيها، ولا هى ايضاً من الأعراض المستقلّة، حتى يلزم قيام عرض بعرض. و بعد هذه الأمور الواضحة، كيف يعقل اتّحاد متعلّق الأمر والنهى و تعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر؟ فانه يلزم الخلف، اذا الأتّحاد يوجب عدم تباين المقولات و انّ ما به اشتراكها غير ما به امتيازها.

هذا كلّه، مضافا الى انّ نسبة المكان الى المكين والأضافة الحاصلة بين المكين والمكان لايعقل ان تختلف بين ان يكون المكين من مقولة الجواهر اومن مقولة الأعراض. و كما لايعقل التّركيب الأتحادى بين الجوهر والأضافة فى قولك : زيد فى الدّار، فكذلك لا يعقل التركيب الأتحادى بين الضّرب والأضافة فى قولك : ضرب زيد فى الدّار، اوالصلوة والأضافة فى قولك : صلوة زيد فى الدّار . وكما لايكون زيد غصبا، كذلك لا تكون الصلوة غصبا، اوالضّرب غصبا، لماعرفت من وحدة الأضافة والنّسبة فى الظرف المستقرّ والظرف اللّغو، و انّه لا تختلف بين ان يكون طرف الأضافة من مقولة الجواهر، او مقولة الأعراض، و ذلك واضح. و بعد هذا لا ينبغى الشبهة فى جواز اجتماع الأمر والنّهى، وعدم لزوم تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النّهى و بذلك يمتاز باب اجتماع الأمر والنّهى عن باب التّعارض بالعموم من وجه، حيث ان اجتماع العنوانين فى باب التّعارض يكون على وجه

التّركيب الأتّحادى، كالعالم والفاسق، و فى باب اجتماع الأمر والنّهى على وجه التّركيب الأنضمامى. و بين البابين بون بعيد.

ومن الغريب: ما افاده بعض الأعلام من انّ الفرق بين البابين انّما هو باشتمال كلّ من الحكمين على المقتضى فى باب اجتماع الأمر والنّهى، و عدم اشتمال احدهما على ذلك فى باب التّعارض بالعموم من وجه، فانّ الفرق بذلك ممّا لا محصّل له، لما فيه:

اولا: انّ المسئلة لا تبتنى على المقتضيات والملاكات، بل النّزاع فى مسئلة اجتماع الأمر والنّهى اعم من ذلك ، فانّ النزاع جار حتّى لو قلنا بمقالة الأشاعرة من عدم الملاكات.

و ثانيا: انّ عدم ثبوت المقتضى لأحد الحكمين لا يكون ضابطا لباب التّعارض، ضرورة انّه مع العلم بعدم المقتضى لأحدهما يعلم بكذب احد الدّليلين، و معه يكون من باب اشتباه الحجة باللاحجّة، ولا يكون حينئذ من باب التّعارض، ولا يجرى فيه شىء من احكام التّعارض، بل لابدّ من اعمال قواعد العلم الأجمالى حينئذ.

و ثالثا: انّه لا طريق لنا الى احراز المقتضى والملاك الاّ بالدليل، حيث انّ كل دليل كاشف عن ثبوت المقتضى، وليس لنا طريق سوى ذلك الاّ بالهام او وحى. والدّليلان فى باب اجتماع الأمر والنّهى و فى باب التّعارض من وجه سيّان فى الكاشفيّة، فمن اين صار الدّليلان فى مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق متعارضين؟ و فى مثل صلّ ولا تغصب من مسئلة اجتماع الأمر والنّهى؟ و احالة الأمر الى الأجماع كما ترى، لانّه ليس فى جميع موارد البابين اجماع يمكن الأعتماد عليه.

و بالجملة: ارجاع المايز بين البابين الى المقضيات والملاكات ممّا لا يستقيم، بل المايز بين البابين هو ما ذكرنا من انّ اجتماع المتعلّقين فى باب الأجتماع يكون على وجه الأنضمام، و فى باب التعارض يكون على وجه الأتحاد. و قد عرفت بما لامزيد عليه انّ مسئلة اجتماع الأمر والنّهى لا تندرج فى صغرى التّعارض، لكون

التّركيب فيها انضماميّا.

و بعد ذلك ينبغى التّنبيه على امور

الأول:

انّه لو قلنا: بالتركيب الأتحادى و امتناع اجتماع الأمر والنّهى، فلا محالة تندرج المسئلة فى صغرى التّعارض، للزوم تعلّق الأمر حينئذ بعين ما تعلّق به النّهى، و استلزامه لأجتماع الضّدين فى واحد شخصىّ عددا و هويّة، و عليه لابدّ من اعمال قواعد التّعارض.

و من الغريب(١) انّ الشيخ (قده) قال: انّ المسئلة بناء على الأمتناع تكون من صغرى التّعارض، و مع ذلك يجعلها من صغرى التّزاحم عند ذكرالوجه الثالث للجواز. و حيث كان المطلوب فى (صلّ) هو صرف الوجود و يكون الأطلاق فيه

---

(١) فانه قدس سره قد افاد فى التقريرات فى مقدمة بحث الاجتماع:

«وقد يظهر من بعض آخر ان البحث فيها يرجع الى البحث عن مقاصد الاصول، فانها يستنبط منها صحة الصلاة فى الدار المغصوبة و فسادها،وليس بشيء فان الصحة والفساد لا يترتبان على الجواز والعدم، بل التحقيق ان الصحة متفرعة على عدم التعارض والتناقض بين مدلولى الامر والنهى و تشخيص ذلك موقوف على مسئلة الجواز والامتناع، فهذه المسئلة من مبانى المسئلة الاصولية و هى وجودالتعارض و تحقق التناقض بين الادلة و عدمه...» (مطارح الانظار- مقدمة بحث اجتماع الامر والنهى ص١٢٤)

و ذكر فى الوجه الثالث من وجوه الجواز

«فان قلت: فعلى ما ذكرت من ان الآمر لابد و ان يكون الفرد المحرم خارجاً عن مطلوبه و مقصوده ايضاً يلزم فساد الصلوة فى الدار المغصوبة ولو فى حال النسيان والاضطرار، لا بواسطة امتناع الامتثال بالمحرّم بل بواسطة امتناع الأمر كما هو قضية التقييد مع ان المشهور ان المانعين يحكمون بصحتها، و كذا صحة نظائرها كصلوة الصبى بناءً على كونها تشريعية فى الدار المغصوبة وقد سمعت فيما تقدم كلام المقدس الاردبيلى طيب الله رمسه.

قلت: ان المخصص لو كان لفظاً كما فى قولك : اكرم العلماء الا زيداً كان الوجه عدم اكرام زيد فى جميع الاحوال، و اما لوكان المخصص عقلاً فلابد من الاقتصار على قدر يقتضيه، وليس وجه التخصيص بالافراد الغير المحرّمة فى المقام الا مناقضة الطلب التحريمى والطلب الوجوبى، و بعد ارتفاع التحريم بواسطة النسيان فلامانع من القول بالصحة والاخذ باطلاق الامر بالصلوة، فيكون ذلك من باب التزاحم كانقاذ الغريقين فان عدم تعلق التكليف بكل واحد منهما على سبيل الاجتماع ليس الا بواسطة وجود المصلحة فيهما على وجه سواء مع امتناع الاجتماع منهما، و اذا فرضنا ارتفاع المانع صح الامر من غير اشكال.» (نفس المصدر، ص ١٤٨)

بدليّا، و فى (لا تغصب) مطلق الوجود و يكون الأطلاق فيه شموليّا، و كان الأطلاق الشّمولى مقدّما عند التّعارض مع الأطلاق البدلى، حيث انّ مقدّمات الحكمة فى الأطلاق الشّمولى موجبة لخروج الأفراد عن كونها متساوية الأقدام فى الأطلاق البدلى، على ما بيّناه فى محلّه (١) فلابدّ حينئذ من تقييد اطلاق متعلّق الأمر بما عدا الفرد المجامع للغصب، و يكون المأمور به حينئذ هو الصلوة المقيدة بان لا تكون فى الدّار الغصبيّة، و هذا التّقييد راجع الى مرحلة الثّبوت والواقع، كما هو الشّان فى جميع الأطلاقات والمقيّدات، حيث انّ دليل المقيد كاشف عن عدم تعلّق ارادة الآمر بما تضمّنه المطلق، ولا دخل لعلم المأمور و جهله بذلك ، فانّ علم المأمور و جهله انّما ينفع فى باب التزاحم، لافى باب التّعارض، كما تقدّم تفصيله فى مبحث التّزاحم (٢) و لازم ذلك هو فساد الصلوة فى الدّار الغصبيّة، سواء علم المكلّف بغصبيّة الدار اولم يعلم، لأنه لم يأت بما هو المأمور به. مع انّ الظاهر تسالم الفقهاء على صحّة الصلوة فى الدّار الغصبية عند الجهل بالغصب، و هذا يكشف عن عدم ادراجهم المسئلة فى صغرى التّعارض، و ذلك لا يكون الاّ بالبناء على جواز اجتماع الأمر والنّهى. و يدّل على ذلك اخذهم فى عنوان البحث قيد المندوحة، فانّ المندوحة لا دخل لها بالتّعارض، و انّما تنفع فى باب التّزاحم، لأنّ الضّابط فى باب التّعارض، هو عدم امكان تشريع الحكمين الذين تكفّلهما الدّليلان فى عالم الثّبوت والتّشريع، كان هناك مكلّف اولم يكن، حصلت القدرة اولم تحصل، فاعتبار المندوحة لا دخل له بباب التّعارض.

نعم: هى تنفع فى باب التزاحم، حيث انّ التّزاحم انما يكون باعتبار القدرة، فيتوهم حينئذ انّ القدرة على ايجاد الطبيعة فى الجملة تكفى فى صحة الفرد المزاحم للأهمّ اوالمضيق، على ما تقدّم من مقالة المحقق الكركى و سيأتى توضيحه ايضاً.

---

(١) راجع الجزء الرابع من الفوائد، التعادل والتراجيح، المبحث الخامس، ص٢٧٢-٢٧٣ الطبعة القديمة

(٢) راجع بحث الضد، المقام الاوّل فى الفرق بين التزاحم والتعارض ص ٣١٧

و بالجملة: التّسالم على اخذ قيد المندوحة فى عنوان المسئلة و على صحة الصلوة فى الدّار الغصبيّة عندالجهل بالغصب، يكشف كشفا قطعيّا عن كون الجواز من الجهة الاولأى كان عندهم مفروغا عنه.

و ما يقال: من انّ الصحة عندالجهل انما هى لوجود الملاك والمقتضى، حيث انّه يعتبر فى مورد الأجتماع ثبوت كل من ملاك الحكمين، و بذلك حصل المايز بين باب الأجتماع و باب التّعارض من وجه، **فليس** بشىء لأنّ ثبوت الملاك المغلوب بما هو اقوى منه والمسكور بغيره فى عالم الجعل والتشريع - بحيث كان الحكم المنشأ فى عالم الثبوت والواقع هو خصوص ما كان واجدا للملاك الغالب والمقتضى الأقوى - لايصلح ان يكون موجبا للصّحة، فانّ الموجب للصّحة، هوالملاك التّام الذى لا يكون مكسوراً بما هو اقوى منه فى عام الجعل والتّشريع.

والحاصل: انّ تصحيح العبادة بالملاك انّما يكون بعدالفراغ عن ثبوت حكمها و تشريعه مطلقا، غايته انّه وقع التزاحم بين ذلك الحكم و بين حكم آخر فى مقام الأمتثال وصرف القدرة عند عدم تمكّن المكلّف من كلا الأمتثالين. والتّزاحم بين الحكمين امر، و بين المقتضيين امر آخر، بينهما بون بعيد، فانّ تزاحم الحكمين على ما عرفت، انّما يكون فى مقام الفعليّة و تحقق الموضوع بعدالفراغ عن تشريعهما على طبق موضوعاتهما المقدّر وجودها، و فى هذا القسم من التزاحم يكون لعلم المكلّف وجهله دخل، حيث انّ الحكم المجهول لايصلح ان يكون مزاحما لغيره، فانّه لا يكون شاغلا لنفسه، فبان لايكون شاغلا عن غيره اولى.

واما تزاحم المقتضيين، فانّما يكون فى مقام الجعل والتشريع، حيث يتزاحم المقتضيان فى نفس الآمر و ارادته، و يقع الكسر والأنكسار بينهما فى ذلك المقام، و يكون لعلم الآمر و جهله دخل فى تزاحم المقتضيين، حيث لولم يعلم الآمر بثبوت المقتضيين، لايعقل ان يقع التزاحم بينهما فى ارادة الآمر. و علم المكلّف و جهله اجنبىّ عن ذلك ، فان عالم الجعل والتّشريع انّما يكون بيد الآمر، والمأمور اجنبىّ عنه، فيكون لعلم الآمر و جهله دخل، كما انّ عالم الأمتثال و صرف القدرة و اعمالها يكون بيد المكلّف، والآمر اجنبىّ عن ذلك، فيكون لعلم المأمور دخل.

واما دعوى: انه بعد ما كان لكلّ من الحكمين مقتض فى عالم الثّبوت فلا مانع من انشاء كل من الحكمين على طبق المقتضى و يكون الحكم فى كلّ منهما اقتضائيّا و كان الحكم الفعلى هو ما يكون ملاكه اقوى و اتمّ، ففسادها غنىّ عن البيان، بداهة انّ المقتضى المزاحم بما هو اقوى منه دائما، لايصلح لأنشاء حكم على طبقه، لأنه

اولاً: يلزم اللّغويّة، اذا لحكم الذى لا يصير فعليّا ولا يجب امتثاله بوجه من الوجوه يكون تشريعه لغوا، مثلا لو فرض انّ العالم له اقتضاء الأكرام، والفاسق له اقتضاء عدم الاكرام، فى غير مورد التّصادق لا مزاحمة بين المقتضيين، و امّا فى مورد التصادق فيتزاحم المقتضيان، فان لم يكن احدهما اقوى، فلابدّ من الحكم بالتّخيير ثبوتا، و ان كان احدهما اقوى ـ كما لو فرض، انّ العلم اقوى ملاكا للأكرام من الفسق لعدم الأكرام ـ فلا بدّ حينئذ من انشاء الحكم على طبق الأقوى و تشريع وجوب اكرام العالم مطلقا بحيث يشتمل مورد التصادق وعدم تشريع حرمة اكرام الفاسق مطلقا، بل لابدّ من تخصيص دائرة التشريع بما عدا مورد التّصادق. و تشريعه مطلقا ـ حتى فى مورد التصادق و لكن الحكم الفعلى يدور مدار الأقوى، و يكون الحكم الفعلى فى مورد التّصادق هو وجوب الأكرام ـ يوجب اللّغويّة، اذ لا اثر للتشريع المطلق، مع انّه لا تصل النّوبة الى امتثاله فى موردالتصادق، لأنّ المفروض انّ الحكم الفعلى غيره.(١)

و ثانياً: انّ ذلك غير معقول، لأنّ ارادة الآمر فى عالم الثبوت، اما ان تتعلّق باكرام العالم الفاسق، و امّا ان تتعلّق بعدم اكرامه، ولا يعقل الأهمال الثبوتى، فان تعلّقت ارادته باكرام العالم الفاسق لأقوائية ملاكه، فلابدّ ان لا تتعلق ارادته بعدم

١ــ لايخفى عليك انّ القائل بهذه المقالة يدّعى: انّه فى صورة الجهل لايكون الحكم الّذى ملاكه اتمّ و اقوى فعليّا، بل الحكم الفعلى هو الّذى يكون ملاكه انقص و اضعف، فيظهر لتشريعه اثر فى صورة الجهل، فهو على مبناه من معنى الحكم الفعلى صحيح لايرد عليه شئ من الأيرادات، نعم الأشكال الّذى يرد عليه هو فساد المبنى وانّ معنى الحكم الفعلى ليس ذلك، على ما تقدّم بيانه. منه

الأكرام، لأمتناع اجتماع النّقيضين، و مع عدم تعلّق ارادته بعدم الأكرام فى مورد التّصادق والأجتماع، كيف يعقل ان يكون محكوما بحرمة الأكرام؟ حتى نسميّه حكما اقتضائيّا. وقس على ذلك مسئلة الصلوة والغصب، فانّه بناء على الأمتناع، يكون حالها حال العالم والفاسق.

والحاصل: انّ تشريع الحكم على وجه الأهمال لا يعقل فى عالم الثّبوت، و ان كان الأهمال فى عالم الأثبات والدليل ممكنا، من جهة انّه لم يكن فعلا بصدد بيان تمام غرضه، بل اعتمد على المبيّن المنفصل. و امّا فى عالم الثبوت، فذلك امر غير معقول، اذ لايعقل ان لايدرى الآمر الملتفت اين تعلّقت ارادته، و تعلّق الأرادتين المتضادتين فى مورد الأجتماع والتصادق لا يعقل، فلابدّ ان تكون الأرادة واحدة، امّا ان تتعلّق بوجود الأكرام، و امّا ان تتعلّق بعدمه. و بعد ذلك ما معنى انشاء الحكمين على طبق كلا المقتضيين و كون الحكم الفعلى هوالأقوى ملاكا؟ و هل للحكم معنى غير الأرادة؟ و هل هذا الاّ عبارة عن القول باهمال متعلّق الأرادة؟ او اجتماع الأرادتين المتضادتين؟

و ثالثاً: هب، انّه سلّمنا ذلك كلّه و قلنا بهذا المحال، ولكن مع ذلك لا دخل لعلم المكلّف وجهله فى ذلك ، لا فى مقام تشريع الحكمين على طبق كلا المقتضيين،ولا فى مقام فعليّة الحكم بالمعنى المذكور، لأنّ فعليّة الحكم على هذا تدور مدار ما هوالأقوى ملاكا، وهو امر واقعى لا دخل فيه لعلم المكلّف و جهله، فبأىّ وجه صحّت الصلوة فى الدّار الغصبيّة فى صورة الجهل؟ مع انّ الحكم الفعلى بناء على هذا المبنى الفاسد، هو حرمة الغصب، لأقوائية ملاكه، والملاك الثابت فى الصلوة لايصلح لذلك، لمغلوبيّته و انكساره بالأقوى، فتأمل(١) جيدا.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انّه بناء على الأمتناع لامحيص عن القول بفساد

١ــ وجهه هو ما تقدّم منّا فى الحاشية السّابقة، من انّه فى صورة الجهل لايكون الحكم فعليّا، فلعلم المكلّف وجهله دخل فى فعليّة الحكم و عدمه فالمهمّ هو منع دخل علم المكلّف وجهله فى فعليّة الحكم، بل فعليّة الحكم تدور مدار تحقّق موضوعه، على ما أوضحناه فى محلّه. منه

الصلوة، و تندرج المسئلة فى باب التعارض، و تكون بعد تقديم جانب النهى من صغريات النّهى فى العبادة. وقد عرفت انّه لابدّ من تقديم جانب النّهى، لكون الأطلاق فيه شموليّا، دون الأمر.

و امّا بناء على الجواز، فتكون المسئلة مندرجة فى باب التزاحم. والحكم فيه و ان كان ايضاً تقديم جانب الحرمة، الاّ انّه بملاك آخر، و هو تقديم مالا بدل له على ما له البدل ـ على ما تقدم تفصيله فى مرجّحات باب التزاحم ـ و يكون لعلم المكلّف و جهله حينئذ دخل فى ذلك ، لما عرفت من انّ المزاحمة تتوقّف على الأحراز والوجود العلمى،

فظهر ممّا ذكرنا: انّ القول بصحة الصلوة فى الدار الغصبيّة فى صورة الجهل والنّسيان لا يجتمع مع القول بالأمتناع. و من هنا يمكن ان نستكشف انّ المشهور بنائهم على الجواز، لقولهم بصحة الصلوة فى صورة الجهل، مضافا الى اعتبار قيد المندوحة، التى لا تنفع الاّ بعدالفراغ من الجهة الأولى، كما اشرنا اليه.

التّنبيه الثانى:

قد استدل لجواز اجتماع الأمر والنّهى بوقوعه فى الشّرعيات كثيرا، و جعلوا موارد العبادات المكروهة من ذلك الباب، بتقريب: انّ الأحكام باسرها متضادة، ولا اختصاص لذلك بالوجوب والحرمة، وقد اجتمع فى العبادات المكروهة الوجوب والكراهة، اوالأستحباب والكراهة، هذا.

ولكن لا يخفى عليك : فساد الأستدلال بذلك لما عرفت: من انّ مورد البحث فى مسئلة اجتماع الأمر والنّهى، هو ما اذا كان بين المتعلّقين العموم من وجه، والنّسبة بين المتعلّقين فى العبادات المكروهة هوالعموم المطلق، فلا ينبغى جعلها من موارد اجتماع الأمر والنّهى.

نعم: ينبغى البحث عن كيفيّة تعلّق الكراهة بالعبادة، و انّه ما المراد من الكراهة فيها، فهل هى بمعناها المصطلح؟ او انّها بمعنى الأقلّ ثوابا؟ كما قيل. فنقول ـ و من الله التوفيق ـ تعلّق النّهى التنزيهى بالعبادة يكون على اقسام ثلثة:

الأول: ما اذا تعلّق الأمر بعنوان، والنّهى التنزيهى بعنوان آخر، و كان

بين العنوانين العموم من وجه، كالأمر بالصلوة والنّهى عن الكون فى بيوت الظلّمة، و هذا القسم يكون داخلا فى مسئلة اجتماع الأمر والنّهى، غايته انّ النّهى تارة يكون تحريميّا، واخرى يكون تنزيهيا، نعم يختلف النّهى التحريمى والتنزيهى من جهة اخرى، كما سنبيّن.

الثاني: ان يكون بين متعلّق النّهى التنزيهى و متعلّق الأمر العموم المطلق، كالنّهى عن الصلوة فى الحمام.

الثالث: ان يتعلّق النّهى التنزيهى بعين ما تعلّق به الأمر، و ذلك كما فى العبادات المكروهة التى لا بدل لها، كالنّهى عن النّوافل المبتدئة فى الأوقات الخاصة، و كالنّهى عن صوم يوم عاشوراء و امثال ذلك ، ممّا تكون نفس العبادة المأمور بها منهيّا عنها بالنّهى التنزيهى، و ينبغى البحث عن كلّ واحد من هذه الأقسام مستقلا، فنقول:

اماالقسم الأول:

فحاصل الكلام فيه: هو انّ التنزيهى ليس كالنّهى التحريمى ممّا يوجب تقييد متعلّق الأمر بما عدا مورد الأجتماع مطلقا، سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر والنّهى، او قلنا بامتناعه. امّا لو قلنا بالجواز فواضح. و امّا لو قلنا بالأمتناع، فلأنّ منشأ التّقييد فى النّهى التحريمى انّما هو لمكان منافات المنع عن كل وجود للطبيعة ـ الذى تضمنه النّهى التحريمى المتعلّق بالطبيعة بلحاظ مطلق الوجود ـ مع الرّخصة المستفادة من اطلاق الأمر باىّ وجود من وجودات الطبيعة، لأنّ تعلّق الأمر بالطبيعة بلحاظ صرف الوجود لا محالة يتضمّن الرّخصة بالنّسبة الى اىّ وجود يفرض من الطبيعة و اىّ فرد ياتى به المكلّف، لمكان انطباق الطبيعة المأمور بها على كلّ فرد، وليس المأتى به فى الخارج هو عين متعلّق الأمر، لأنّه لوكان المأمور به عين ذلك و كان هوالواجب لما جاز تركه الى بدل، والمفروض جواز تركه الى بدل، فالمأتى به لا يكون هو عين متعلّق الأمر، بل متعلّق الأمر هوالطبيعة المنطبقة على المأتىّ به انطباق الطبيعى على افراده، والأمر بالطبيعة يقتضى الرّخصة باتيان الفرد المأتى به بمقتضى الأطلاق ، والمفروض انّ النّهى التحريمى لمكان اطلاقه الشمولى يقتضى المنع و

عدم الرخصة فى اتيان ذلك الفرد، فيحصل التدافع بين كلّ من اطلاق الأمر واطلاق النّهى، من حيث ما يقتضيانه: من الرخصة و عدم الرّخصة. فلا بدّ حينئذ من اطلاق متعلّق الأمر بما عدا ذلك الفرد، لقوة اطلاق النّهى من حيث كونه شموليّا، و يخرج ذلك الفرد عن صلاحيّته لأنطباق الطبيعة المأمور بها عليه.

و هذا بخلاف النّهى التنزيهى، فانّ النّهى التنزيهى لايقتضى المنع و عدم الرّخصة عن ذلك الفرد، بل النهى التنزيهى بنفسه يقتضى الرخصة والمفروض ان الأمر ايضاً يقتضى الرخصة بذلك الفرد، فلا تدافع بين ما يقتضيه اطلاق الأمر، و ما يقتضيه اطلاق النّهى التّنزيهى، و بعد عدم التّدافع لا موجب لتقييد اطلاق الأمر بما عدا المجمع، بل اطلاق الأمر بعد محفوظ على حاله، من دون تصرّف فيه. و ذلك لاينافى التّضاد بين الوجوب والكراهة، فانّ التضاد بينهما انّما يمنع عن اجتماعهما فى امر واحد شخصىّ، بحيث تتعلّق الكراهة بعين ما تعلّق به الوجوب، كما اذا كان هناك شىء واحد تعلّق به الوجوب بحيث لا يرضى الآمر بتركه، و تعلّق به الكراهة بحيث يرضى بتركه، من غير فرق بين ان يكون ذلك الشىء متعلّقا للوجوب والكراهة، بالنصوصيّة، او بالأطلاق، بان يكون كلّ من اطلاق الأمر والنّهى شموليّا يعمّ جميع الأفراد، فانّه يلزم ايضاً تعلق الأمر والكراهة فى واحد شخصىّ.

واما اذا لم يتعلّق الأمر الوجوبى بعين ما تعلّق به النّهى الكراهتى ـ لا بالنّصوصيّة ولا بالأطلاق الشمولى، بحيث ينحلّ الى جميع الأفراد والوجودات التّى تفرض للطبيعة، بل تعلّق الأمر بالطبيعة على نحو صرف الوجود، و تعلّق النّهى الكراهتى بالطبيعة على نحو مطلق الوجود ـ فلم تجتمع الكراهة مع الوجوب حتّى يلزم اجتماع الضدين، لما عرفت: من انّ الأفراد فيما اذا كان المطلوب صرف الوجود ليست هى بنفسها متعلّق الأمر، والاّ للزم الأتيان بجميعها، و ليس المطلوب و متعلق الأمر (احدها) على نحوالواجب التّخييرى الشرعى، بل كان كلّ فرد من الأفراد ممّا تنطبق عليه الطبيعة، لمكان الأطلاق. و انطباق الطبيعة على فرد انّما يقتضى الرّخصة فى اتيانه بحيث يجوز تركه الى بدل، لا تعيّنه، كما اذا كان المطلوب مطلق الوجود. والرّخصة فى الفرد لاينافى كراهته، لأنّها ايضاً تتضمّن الرّخصة.

فالقائل بامتناع اجتماع الأمر والنّهى لا يلزمه التقييد و اخراج المجمع عن اطلاق الأمر فيما اذا كان النّهى تنزيهيا، كما كان يلزمه فيما كان النّهى تحريميّا، للمنافات بين الرّخصة فى اتيان الفرد المستفادة من اطلاق الأمر، و عدم الرّخصة فيه المستفاد من اطلاق النّهى، كما عرفت.

ولا يتوّهم: ان القائل بالأمتناع، انّما يقول به لأجل لزوم تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النّهى، و مع العينيّة لا يفرق الحال بين ما اذا كان النّهى تحريميا او كان تنزيهيا، لثبوت المضادّة بين جميع الأحكام الخمسة.

و ذلك : لأنّ المراد من حديث العينيّة، ليس هو انّ المأتىّ به من الفرد هو عين ما تعلق به الأمر والنهى، لوضوح ان الأمر لم يتعلّق بالمأتى به، بل تعلّق الأمر بالطبيعة بما انّها مرآة لما فى الخارج، و يكون المأتى به ممّا ينطبق عليه الطبيعة بمقتضى اطلاقها. وقد عرفت: انّ الأطلاق لايقتضى ازيد من الرّخصة فى كلّ فرد مع جواز تركه الى بدل، لمكان كون الأفراد متساوية الأقدام فى انطباق الطبيعة على كلّ منها. والنّهى التحريمى يوجب دفع هذا التّساوى، والاّ لزم اجتماع الرّخصة والّلارخصة، والنّهى التنزيهى لا يرفع هذا التّساوى لبقاء الرّخصة على حالها، فتأمل جيّدا. فانّه لا يخلو عن دقّة و لطافة.

هذا اذا كان بين متعلّق الأمر والنّهى التنزيهى العموم من وجه.

واما القسم الثانى:

وهو ما اذا كان بين المتعلّقين العموم المطلق، كصلّ، ولا تصل فى الحمّام، فالكلام فيه هوالكلام فى القسم السّابق، لما عرفت سابقا: من انّ القسم السابق بناء على الأمتناع يكون من صغريات مسئلة النّهى عن العبادة، وقد عرفت انّ النّهى التنزيهى عن العبادة لا يقتضى التقييد وليس كالنّهى التحريمى. ففى مثل قوله: صلّ، ولا تصلّ فى الحمام، يكون كلّ من الأمر الوجوبى والنّهى التنزيهى على حاله، حيث انّ الأمر الوجوبى باطلاقه يقتضى الرّخصة فى الصلوة فى الحمام. والنّهى التنزيهى لاينا فى هذه الرّخصة، ولا يلزم ايضاً اتحاد متعلق الأمر الوجوبى والنّهى التنزيهى و عينيّة احدهما للآخر، حتّى يلزم اجتماع الضّدين، فانّ الأمر الوجوبى

تعلق بالطبيعة على نحو صرف الوجود ولم يتعلّق بجميع حصصها على نحوالشّمول والسّريان، والأمر المتعلّق بالطبيعة على نحو صرف الوجود لا يقتضى ازيد من الرّخصة فى ايجاد الطبيعة فى ضمن اىّ حصّة، و هذا لا ينافى النّهى التنزيهى عن حصة خاصّة، لأنه ايضاً يقتضى الرّخصة.

و هذا هوالسر فيما يصنعه الفقهاء فى مقام الجمع بين الأخبار: من حمل النّهى على التّنزيه والكراهة، ولا يعاملون النّهى التّنزيهى معاملة التعارض من وجه اوالمطلق، ولا يحملون المطلق على المقيّد فى مثل اعتق رقبة ولا تعتق الكافرة، اذا استفادوا منه كون النّهى تنزيهيّا و كذا لا يعملون قواعد التّعارض من وجه فى مثل: اكرم عالما، ولا تكرم الفاسق، اذا كان النّهى للتنزيه. بل ربّما يجمعون بين الأخبار المتعارضة بحمل النّهى فيها على التنزيه، و يستشكلون بانّه لا شاهد على هذا الجمع. واشكالهم من حيث عدم ما يدل على انّ النّهى تنزيهى، لامن حيث انّ النّهى التنزيهى بعد الفراغ عن كونه تنزيهيّا لا يوجب الجمع بين الأخبار المتعارضة، بل ذلك عندهم مفروغ عنه، و انّما ينازعون فى الصّغرى. فاحفظ ما ذكرناه فانّه يفتح به باب من ابواب الفقه فى مقام الجمع بين الأخبار.

و ما قيل: من انّ التنزيهى فى باب العبادات انّما يكون بمعنى اقلّ ثوابا، فهو بظاهره ممّا لا يستقيم، لأنّه ليس معنى النّهى التّنزيهى اقلية الثواب، ولا موجب لأخراج النّهى عن ظاهره من المولويّة الى الأرشاديّة و جعله بمنزلة الأخبار عن قلّة الثواب، بل النّهى على ظاهره من المولوية. نعم هو كاشف عن وجود حزازة و منقصة فى تلك الحصّة من الطبيعة. و بهذا المعنى تكون جميع الأوامر والنّواهى كاشفة و ارشاداً الى المصالح والمفاسد، و مع ذلك تكون الأوامر والنّواهى مولويّة.

بقى الكلام فى القسم الثالث:

و هو ما اذا تعلّق النّهى التنزيهى بعين ما تعلّق به الأمر، كصوم يوم عاشوا. والتّوجيه الذى ذكرناه فى القسمين الأولين لايجرى فى هذا القسم، لأنّ صوم يوم عاشوراء بما انّه صوم يوم عاشورا مستحبّ، لأستحباب صوم كلّ يوم بالخصوص، و معه لايعقل ان يتعلّق به النّهى التنزيهى، لما بين الأمر والنّهى من التّضاد، و ان

كان احدهما استحبابيّا والآخر تنزيهيّا.

و ما قيل فى توجيه ذلك: من انّه يمكن ان يكون ترك صوم يوم عاشوراء ملازما لعنوان راجح، او سببا توليديّا له، فيكون الترك كالفعل راجحا و مستحبّا و ان كان التّرك ارجح، لمواظبة الأئمة (عليهم السلام) واصحابهم عليه

فاسد، فانّه لا يعقل ان يكون كلّ من الفعل والترك راجحا و مستحبّا شرعا، لأن المتيقّن من وقوع الكسر والأنكسار بين الجهات والمصالح هو ما اذا كانت الجهات بين النّقيضين: من فعل شئ وتركه، وكيف يعقل عدم وقوع الكسر والأنكسار بين النّقيضين؟ مع وقوعهما بين الضدين الذين لا ثالث لهما والمتلازمين فى الوجود دائما. فاذا كان هذا حال المتضادّين والمتلازمين، فما ظنّك فى النّقيضين.

و بالجملة: لا يعقل ان لا يقع الكسر والأنكسار بين الجهات فى باب النّقيضين، ولا يعقل ان يكون كلّ من النّقيضين مأموراً به بالأمر الأستحبابى و يكون كلّ من الفعل والتّرك راجحا مبعوثا اليه شرعا، فلامحيص من وقوع الكسر والأنكسار اذا كان فى كلّ من الفعل والتّرك مصلحة. و حينئذ امّا ان تغلب احدى المصلحتين على الأخرى، فيكون البعث نحوها فقط. و امّا ان لا تغلب، فيكون الحكم هوالتّخيير ليس الاّ. فهذا الوجه الذى افاده فى التقرير(١) و تبعه صاحب(٢) الكفاية ممّا لايحسم مادّة الأشكال.

فالأولى فى التوّجيه، هو ان يقال: انّ مركب النّهى التّنزيهى غير مركب الأمر الأستحبابى، و انّ مركب الأمر الأستحبابى هو نفس العمل و ذات الصوم، و مركب النّهى التنزيهى هوالتّعبد بالعمل والتّقرب به اليه تعالى، فيكون الصوم مستحبّا، و مع ذلك يكون التّعبد به مكروها. ولا منافاة بينهما، اذ لم يتّحد مركب الأمر الأستحبابى و مركب النّهى التّنزيهى، حتّى يلزم اجتماع الضّدين.

---

(١) مطارح الانظار، بحث الاجتماع، الهداية التى تكلم فيها عن حجج المجوّزين. المقام الثانى فى تصوير الكراهة فى العبادات. قوله: «الثالث لايبعد ان يكون حاسماً لمادة الاشكال وهو...» ص١٣٥

(٢) كفاية الاصول، الجلد الاوّل، بحث الاجتماع قوله: «اماالقسم الاول فالنهى تنزيهاً عنه...» ص٢٥٥

فالمقام يكون نظير تعلّق الأمر النّفسى بصلوة الظهر، مع الأمر المقدّمى بها، من حيث كونها مقدّمة وجودّية لصلوة العصر، فانّ الأمر النفسى متعلّق بذات صلوة الظهر، والأمر المقدّمى تعلّق بها بوصف كونها مأموراً بها، اذ ليست ذات صلوة الظهر مقدّمة لصلوة العصر، بل صلوة الظهر المأتى بها بداعى امرها و بما انّها متعبّد بها تكون مقدّمة لصلوة العصر، فيختلف مركب الأمر المقدّمى مع مركب الأمر النّفسى. ولا يكون من اجتماع المثلين، ولا من اتّحاد الأمرين، كاتّحاد الأمر بالوفاء بالنّذر مع الأمر بصلوة الليل عند نذرها، لوحدة متعلّق الأمرين فى مثل هذا، فانّ المنذور هو فعل ذات صلوة الليل، لا صلوة الليل بوصف كونها مستحبّة، فانّ وصف الأستحباب لا يدخل تحت النّذر، اذ لا يمكنه بعد النّذر اتيان صلوة الليل بوصف كونها مستحبّة، لصيرورتها واجبة بالنّذر، والمنذور لابدّ ان يكون مقدوراً للنّاذر فى ظرف الأمتثال، فلابدّ ان يكون متعلّق النّذر هو ذات صلوة الليل، والأمر الأستحبابى ايضاً تعلّق بالذّات، فيتّحد متعلّق الأمر الأستحبابى المتعلّق بالذّات مع متعلّق الأمر الوجوبى الآتى من قبل الوفاء بالنّذر، و معلوم انّ الأمر الأستحبابى يندك حينئذ فى الأمر الوجوبى، كما انّ الأمر التوصلى الآتى من قبل النّذر يكتسب التّعبديّة، فيكتسب كلّ من الأمر الوجوبى والأستحبابى من الأخر ما يكون فاقداً له، فالأمر الوجوبى يكتسب التّعبديّة، والأمر الأستحبابى يكتسب الوجوب، لأنّ الفاقد يكون من قبيل اللّامقتضى، والواجد يكون من المقتضى. ولا يعقل فى مثل هذا بقاء الأمر الأستحبابى على حاله، لما عرفت من وحدة المتعلّقين، فيلزم اجتماع الوجوب والأستحباب فى شىء واحد.

و هذا بخلاف مثل الأمر الآتى من قبل الأجارة اذا آجر الشّخص نفسه لما يكون مستحبّا على الغير او واجبا، فأن الأمر الوجوبىّ الآتى من قبل الوفاء بالعقود انّما يكون متعلّقا بالعمل بوصف كونه مستحبّا على الغير او واجبا عليه، لا بما هو ذات العمل حتى يلزم اجتماع الضدين اوالمثلين، لأنّ الشخص انّما صاراجيرا لتفريغ ذمّة الغير،ولا يحصل ذلك الاّ بقصد الأمر المتوجه الى ذلك الغير، فيكون متعلّق الأجارة هوالعمل المأمور به بوصف كونه كذلك .

والمقام بعينه يكون من هذا القبيل، حيث انّ الأمر الأستحبابى انّما يكون متعلّقا بذات الصوم فى يوم عاشوراء، اوالصلوة عند طلوع الشّمس. والنّهى التنزيهى غير متعلّق بذلك ، بل تعلّق بالتّعبّد بالصوم والصلوة فى ذلك اليوم والوقت، لما فى التّعبد بهما من التشبه ببنى اميّة و عبدة الشمس، حيث انّ بنى اميّة لعنهم الله انّما كانوا يتعبّدون بصوم يوم عاشوراء و يتقرّبون به الى الله، وكذا عبدة الشمس كانوا يتعبدّون بعملهم فى اوّل الشّمس، فيكون المنهىّ عنه بالنّهى التنزيهى هو ما كان عليه عمل اولئك ، و ليس هو الاّ التّعبد، فيكون التّعبد مكروها مع كون العمل مستحبّا، اذ لا منافات بين كراهة التّعبد و رجحان تركه و بين استحباب العمل و رجحان فعله.

نعم:لوكان النّهى تحريميّا، كان ذلك منافيا لأستحباب العمل، لأنّ حرمة التّعبد لا يجامع صحّة العمل. بخلاف كراهة التّعبد المتضمّن للرّخصة، فتأمل فى ما ذكرناه جيّدا.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالعبادات المكروهة.

ثم انّ شيخنا الأستاد مدّظله، اراد ان يتعرّض للتّنبيه الثالث، المتعلّق بالمضطرّ والمتوسط فى الأرض المغصوبة، ولكنّه اعرض عن ذلك و اخّره، لأنّ له تعلّقا بكلا المقامين المبحوث عنهما فى مسئلة اجتماع الأمر والنّهى. والأولى عطف عنان الكلام الى المقام الثّانى، و هو انّه هل وجود المندوحة يكفى فى رفع غائلة التّزاحم والتّكليف بما لا يطاق، او انّه لايكفى؟ والأقوى فى هذا المقام عدم الكفاية.

وان كان مقتضى ما تقدّم عن المحقق الكركى (قده) ـ من كفاية القدرة على الطبيبعة فى الجملة ولو فى بعض الأفراد فى صحّة تعلّق التكليف بها وانطباقها على الفرد المزاحم للمضيق اوالأهمّ و يتحقّق الأجزاء عقلا ـ هو كفاية وجود المندوحة فى المقام ايضاً. و ان كان فرق بين المقام و بين ما افاده المحقّق (قده) من حيث انّ المراد بالمندوحة فى المقام انّما هى بالنّسبة الى الأفراد العرضيّة، حيث ان للمكلّف ايجاد الصلوة فى الدار المباحة و فى المسجد و فى الدّار الغصبيّة، فتكون الصلوة فى الدّار الغصبيّة من احد افراد الصلوة العرضيّة. والمراد من المندوحة فى مقالة

المحقق (قده) هى المندوحة بالنّسبة الى الأفراد الطولية، لأنّ كلامه انّما كان فى الواجب المضيق المزاحم لبعض افراد الواجب الموسّع فى بعض الوقت. ولكن هذا الفرق لا يكون فارقا فى المناط، فانّ مناط كفاية المندوحة فى الأفراد الطوليّة، هوالقدرة على الطبيعة فى الجملة ولو فى غير الفرد المزاحم للمضيق، وهذا المقدار يكفى فى حسن التّكليف عقلا، اذ لا يلزم التّكليف بما لا يطاق لقدرة الفاعل على ايجاد الطبيعة ولو فى الجملة. فلا مانع من شمول اطلاق الأمر بالصلوة للفرد المزاحم للأزالة، و تنطبق الطبيعة المأمور بها عليه قهراً فيتحقّق الأجزاء عقلا. و هذا الكلام كما ترى يجرى فى الأفراد العرضيّة ايضاً، لتمكن المكلّف من ايجاد الصلوة مثلاً فى غيرالدّار الغصبيّة، و هذا المقدار يكفى فى صحة التكليف بالصلوة، و يكون الفرد المأتى به من الصلوة فى الدّار الغصبيّة ممّا تنطبق عليه الطبيعة، هذا.

ولكن اصل المبنى عندنا فاسد، كما تقدّم فى مبحث الترتّب، حيث انّ القدرة المعتبرة فى التكاليف لا ينحصر مدركها بحكم العقل بقبح التّكليف بما لا يطاق، بل القدرة معتبرة ولولم يحكم العقل بذلك ، لمكان اقتضاء الخطاب القدرة على متعلّقه، حيث انّ حقيقة الخطاب هوالبعث على احد طرفى المقدور و ترجيح احد طرفى الممكن، فيعتبر فى التكليف ـ مضافا الى قدرة الفاعل التى يحكم بها العقل ـ القدرة على الفعل التّى يقتضيها الخطاب. والفرد المزاحم للأزالة او للغصب فيما نحن فيه ليس مقدوراً عليه، لأنّ المانع الشرعىّ كالمانع العقلى، فلا تنطبق عليه الطبيعة المأمور بها بما انّها مأمور بها، لأنّ الأنطباق من حيث السّعة والضّيق يدور مدار سعة القدرة و ضيقها، وليس للقدرة سعة تشمل الفرد، على ما تقدّم تفصيله فى مبحث التّرتب. و عليه لا تصح الصلوة فى الدّار الغصبية باطلاق الأمر بالصلوة كما انّه لا يمكن تصحيحها بالأمر الترتبى كما تقدم ايضاً فى ذلك المبحث، لأستلزامه الأمر بتحصيل الحاصل، اوالأمر بالمحال، اذ لا معنى لقوله: لا تغصب و ان غصبت بالصلوة فصلّ، لأنه يكون من تحصيل الحاصل، او ان غصبت بغيرالصلوة فصلّ، لأنه يكون من طلب المحال، على ما مرّ تفصيله.

وامّا تصحيحها بالملاك فربّما يتوهّم انّه لامانع عنه، و لازم ذلك صحة

الصلوة فى الدّار الغصبية، ولو عن علم و عمد، مع انّ الظاهر تسالم الأعلام على عدم الصحة حينئذ، كتسالمهم على الصحة فى صورة الجهل والنّسيان. فيتوجّه فى المقام اشكال، من حيث انّه لو بنينا على الأمتناع فى المقام الأول، يلزم القول ببطلان الصلوة فى صورة الجهل والنّسيان، ولو بنينا على الجواز، يلزم القول بصحّتها فى صورة العلم والعمد، ولا يمكن الألتزام بكلّ من القولين، لتسالمهم على الخلاف، هذا.

ولكن يمكن دفع الأشكال، بانّه ليس لازم القول بالجواز فى المقام الأوّل، هوالصّحة فى صورة العمد، لأنّ الصلوة فى الدّار الغصبيّة و ان كانت مشتملة على الملاك ، الاّ انّها لمكان اتّحادها مع الغصب فى الأيجاد والصدور كان ذلك مانعا عن التّقرب بها، لبغضها الفاعلى و عدم اتصاف صدورها منه بالحسن الفاعلى، لخلطه بين المأمور به والمنهىّ عنه فى الأيجاد والصدور. والحسن الفعلى لا يكفى فى التّقرب مالم ينضم اليه الحسن الفاعلى، بحيث يصدر من الفاعل حسنا. وليس خلط الصلوة بالغصب و اتحادها معه فى الأيجاد كالنّظر الى الأجنبيّة فى الصلوة، فانّ النّظر الى الأجنبيّة لا ربط له بجهة ايجاد الصلوة، بخلاف الغصب المتّحد معها فى الأيجاد. فالقول بجواز اجتماع الأمر والنّهى لا يلازم القول بصحة الصلوة فى صورة العلم والعمد، كما كان القول بالأمتناع يلازم القول بالبطلان فى صورة الجهل والنّسيان، فتأمل جيدا.

هذا كلّه اذا كان للمكلّف مندوحة، بحيث كان يمكنه فعل الصلوة فى المكان المباح. و امّا اذا لم يكن للمكلّف مندوحة بل انحصر مكان الصلوة فى الدّار الغصبيّة، فترجيح الغصب بكونه ممّا لا بدل له لا يجرى فى الفرض، لأنّ الصلوة ايضاً ممّا لا بدل لها حسب الفرض، بل لابدّ من اعمال سائر مرجّحات باب التّزاحم. و قبل بيان ذلك ، لابدّ من التّنبيه على امر، و ان كان حقّه ان يذكر فى المقام الأوّل، الاّ انّه قد فاتنا ذكره هناك .

وحاصل ذلك الأمر: هو انّه لو فرض تعلّق الأمر بعنوان و تعلّق النّهى بعنوان آخر، و كانت النّسبة بين العنوانين العموم من وجه، و كان التّركيب بينهما انضماميّا لا اتّحاديا، و لكن كان كل من اطلاق الأمر والنّهى شموليّا، فهل

يندرج ذلك فى المسئلة المبحوث عنها؟ و يتأتى القول بجواز اجتماع الأمر والنّهى فى مورد التصادق فى الفرض المذكور، او انّه لا يندرج فى ذلك ؟ بل لابدّ من القول بتعارض الأمر والنّهى فى مورد التصادق و اعمال قواعد التّعارض.

الحقّ هوالثانى، لأنّ التلازم بين متعلّق الأمر و متعلّق النّهى فى مورد التّصادق دائمى، و يمتنع اختلاف المتلازمين فى الحكم اذا كان التلازم دائميّا، لعدم قدرة العبد على امتثالهما، كما فى الضّدين. فكما لا يجوز الأمر بالقيام والقعود فى زمان واحد، كذلك لا يجوز الأمر باستقبال المشرق والنّهى عن استدبار المغرب فى زمان واحد، لأنه لا يعقل امتثال كل من الأمر والنّهى، والتكليف الغير القابل للأمتثال لا يعقل تشريعه، و ذلك واضح.

فالأقوى اعمال قواعد التعارض، فيما اذا كان كلّ من اطلاق الأمر والنّهى شموليّا و كانت النسبة بينهما العموم من وجه، سواء كان التّركيب فى مورد الأجتماع من التركيب الاتحادى، او من التركيب الانضمامىّ، و بعد هذا لا تصل النّوبة الى اعمال مرجّحات باب التزاحم.

اذا عرفت ذلك ، فلنرجع الى ما كنّا فيه، و هو انّه لولم يكن للمكلّف مندوحة و انحصرت الصلوة فى الدّار الغصبية، فهذا تارة: يكون بسوء اختياره كمن توسط فى الأرض المغصوبة اختياراً و ضاق الوقت الاّ عن الصلوة فيها. و اخرى: يكون لا بسوء اختياره كالمحبوس فى الدار الغصبية. فان كان عدم المندوحة لا بسوء اختياره فهذا ممّا لا اشكال فى صحّة الصلوة منه فى الدّار الغصبية و سقوط قيديّة لزوم عدم ايقاعها فى المكان المغصوب مطلقا، سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر والنّهى - كما هوالمختار - او قلنا بامتناعه.

اما بناء على القول بالأمتناع: فلأنّ القيدية انّما استفيدت من تعلّق النّهى بالصلوة فى الدّار الغصبية، لما عرفت: من انه بناء على الأمتناع يكون مورد التصادق من صغريات النّهى فى العبادة، والقيدية المستفادة من الحرمة النفسيّة تدور مدار الحرمة. وليست كالقيدية المستفادة من النّواهى الغيريّة، مثل قوله: لا تصل فى غيرالمأكول، حيث قلنا انّ الظاهر منها هوالقيدية المطلقة، سواء تمكن المكلّف منها

اولم يتمكن، غايته انّه مع عدم التّمكن من القيد يسقط التكليف عن المقيد، الاّ ان يقوم دليل على عدم سقوطه بسقوط القيد، فيستفاد منه كون القيديّة مخصوصة بحال التّمكن، كما ربّما يستفاد ذلك من قوله: الصلوة لا تسقط بحال، ولكن هذا فى القيديّة المستفادة من النّهى اوالأمر الغيرى. و امّا القيديّة المستفادة من النّهى النّفسى فهى تابعة للنّهى، و بعد سقوط النّهى بالأضطرار تسقط القيدية فقط، ولا موجب لسقوط المقيّد، هذا.

و لكن للتامل فى ذلك مجال، لأنّ القيدية و ان استفيدت من النّهى، الاّ انّها ليست معلولة للنّهى، بل هى معلولة للملاك الذى اوجب النهى. فالحرمة والقيدية معلولان لعلة ثالثة، و هوالملاك ، وسقوط احدالمعلولين بالأضطرار لا يوجب سقوط المعلول الآخر.

فالأولى ان يقال: انّ القيدية المستفادة من النّهى النّفسى ايضاً تقتضى القيدية المطلقة. وقد ذكرنا شطرا من الكلام فى ذلك فى رسالة المشكوك . و سيأتى انشاء الله البحث عنه ايضاً فى مسئلة النّهى فى العبادات.

ولكن هذا لااثرله فى باب الصلوة، لان الظاهرمن قوله عليه السلام: الصلوة لا تسقط بحال، هوكون قيديّة كل قيد مقصورة بحال التمكن، سواء كانت القيدية مستفادة من النّهى الغيرى، او من النّهى النّفسى. هذا كلّه بناء على الأمتناع. وامّابناء على الجواز فسقوط القيديّة عند الأضطرار اولى، من جهة انّه بناء على الجواز تكون المسئلة من صغريات التّزاحم كماعرفت. والقيدية المستفادة من التّزاحم تدور مداروجود المزاحم لا محالة، و بعد سقوط المزاحم بالأضطرار تنتفى القيديّة لا محالة. وليس هناك ملاك اقتضى القيديّة فى صورة التّزاحم، حتى يقال: انّه لا موجب لسقوط القيديّة بسقوط المزاحم، كما كان الأمر فى النّهى النّفسى كذلك- على ما عرفت - بل القيديّة فى باب التّزاحم انّما تكون معلولة للمزاحم، و بعد سقوط المزاحم تسقط القيديّة لا محالة، ففساد الصلوة فى الدار الغصبيّة لم يكن لهاموجب الآحرمة الغصب ومزاحمة الصلوة للغصب، بناء على الجواز، و بعد الأضطرارالى الغصب لا يكون هناك مزاحم حتّى يقتضى فساد الصلوة، فالمحبوس فى الدّار الغصبيّة تصح

صلوته.

وتقييد بعض بما اذا لم تستلزم الصلوة تصرّفا زائدا لم يظهر لنا وجهه، فانّ شاغليّة الشّخص للمكان لايختلف بين كونه قائما او قاعداً او نائما، ولا يزيد بذلك او ينقص، فليس صلوة المحبوس تصرّفا زائدا على ما اذا كان قاعدا، بل لايعقل ان يكون تصرّفه فى حال الصلوة زائدا على تصرّفه فى حال العقود، و ان كان العرف ربّما يعد الصلوة لمكان اشتمالها على الهوىّ والجلوس والرّكوع والسجود تصرفا زائداً على ما اذا كان ساكنا، الاّ انه لا عبرة بالنّظر العرفى، بعد ما كان تصرّفه بحسب الدّقة لا يزيد ولاينقص.

هذا اذا كان محبوسا فى الدّار المغصوبة. و امّا اذا دخل فى الدّار الغصبيّة لاعن اختيار، ولكن كان مختاراً فى الخروج عنها، فالّلازم هوالصلوة فى حال الخروج ماشياً اذا ضاق وقتها، وليس له المكث فيها للصلوة، لأنه اختيارى محرّم، فتأمل جيدا.

ثم لا يخفى عليك : انّ المراد من عدم المندوحة هوعدم المندوحة فى الغصب، بحيث كان غير متمكّن من ترك الغصب، كالمحبوس. و امّا لو كان متمكّنا من ترك الغصب،ولكن كان غيرمتمكّن من الصلوة الاّ فى المغصوب، بحيث دارالأمر بين ترك الصلوة و بين ترك الغصب، فهذا خارج عمّا نحن فيه، و فى مثل هذا لابدّ من ملاحظة الأهميّة والمهميّة، ولا يجرى فيه قوله (عليه السلام): الصلوة لا تسقط بحال، لأنه انّما يكون بالنّسبة الى القيود الغير المحرّمة ذاتا، فتأمل جيدا.

هذا كلّه اذا لم يكن عدم المندوحة بسوء الأختيار، و اما اذا كان ذلك بسوء الأختيار، كمن توسط ارضا معصوبة باختياره، فالكلام فيه تارة: يقع من حيث الحكم التكليفى و انّ خروجه هل يكون مأموراً به او منهيّا عنه؟ و اخرى: يقع من حيث صحّة الصلوة فى حال الخروج و عدمها.

امّا الجهة الأولى:

فقد وقعت معركة الآراء و تعدّدت فيها الأقوال

فقيل: انّ الخروج واجب ليس الاّ ولا يعاقب عليه، و هوالمنسوب

الى الشيخ (قده) على ما فى التقرير(١).

و قول: بانّه واجب وحرام بمعنى انّه مأمور به و منهىّ عنه، و هوالمنسوب الى ابى هاشم، و حكى ليضاً عن المحقّق القمى(٢).

و قول: بانّه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه، بمعنى انّه يعاقب عليه لا بالنّهى الفعلى، بل بالنّهى السابق على الدخول الساقط حال الخروج، و هوالمنسوب الى صاحب الفصول(٣).

و قول: بانّه غير مأمور به ولا منهىّ عنه بالنّهى الفعلى، ولكن يعاقب عليه و يجرى عليه حكم المعصية مع الزام العقل بالخروج لكونه اقلّ محذورا، من دون ان يكون مأموراً به شرعا، و هوالذى اختاره المحقّق الخراسانى فى كفايته(٤).

و قول: بانّه منهىّ عنه بالنّهى الفعلى وليس بمأمور به شرعا.

والأقوى من هذه الأقوال هوالقول الأول الذى اختاره الشيخ (قده): فانّ مبنى سائر الأقوال هو كون المقام من صغريات قاعدة ـ الأمتناع بالأختيار لاينافى الأختيار ـ و سيّتضح فساد ذلك، و انّ المقام ليس مندرجاً فى ذلك .

ولكن لو بنينا على كون المقام من صغريات تلك القاعدة فالحقّ ما عليه المحقّق الخراسانى (قده): من انّه ليس بمأمور به شرعا ولا منهيّا عنه مع كونه يعاقب عليه، و ذلك لأنّ الأمتناع بالاختيار انّما لاينا فى الأختيار عقابا، لا خطابا، فانّه

---

(١) مطارح الانظار، ص ١٥١ قوله قدس سره «والاقوى كونه مأموراً به فقط ولايكون منهياً عنه ولا يفترق فيه النهى السابق واللاحق»

(٢) قوانين الاصول، التنبيه الثانى ص ٨٦ قوله قدس سره «الثالث انه مأمور به و منهى عنه ايضاً، و يحصل العصيان بالفعل والترك كليهما، و هومذهب ابى هاشم و اكثر افاضل متأخرينا، بل هوظاهرالفقهاء وهوالاقرب...»

(٣) الفصول، ص ١٤٠ قوله قدس سره «والحق انه مأمور بالخروج مطلقا او بقصد التخلص، وليس منهياً عنه حال كونه مأموراً به، لكنه عاص به بالنظر الى النهى السابق...»

(٤) كفاية الاصول، الجلد الاول ص ٢٦٣ «والحق انه منهى عنه بالنهى السابق الساقط بحدوث الاضطرار اليه، و عصيان له بسوء الاختيار ولايكاد يكون مأموراً به...»

يستحيل الخطاب بالممتنع و ان كان امتناعه بسوء الأختيار، حيث انّه لايصلح الخطاب للدّاعويّة والباعثيّة، و مع هذا كيف يصح الخطاب؟

ودعوى انّ الخطاب فى مثل هذا يكون تسجيليّا ليس فيه بعث حقيقىّ ممّا لا نعقلها، فانّ الخطاب التّسجيلى من المولى الحكيم ممّا لا يعقل، بل يتوقّف صحة الخطاب من الحكيم على امكان ان يكون داعيا و محرّكاً لعضلات العبد، و ان لم يكن بمحرّك فعلىّ، كالخطابات المتوجهة الى العصاة والكفّار. و امّا الخطاب الذى لايمكن ان يكون داعيا و محرّكا فهو مستحيل من الحكيم. فدعوى: انّ الأمتناع بالأختيار لاينا فى الأختيار خطابا، فاسدة جدّا.

و منه يظهر فساد القول بكون الخروج مأموراً به و منهيّا عنه، مضافا الى اقتضاء ذلك للأمر بالنّقيضين والنّهى عنهما كما لايخفى.

و امّا القول بكونه مأمورا به فعلا مع جريان حكم المعصية عليه ـ لمكان النّهى السابق الساقط ـ فهو ايضاً ممّا لا يعقل، لأنّ اختلاف زمان الأمر والنّهى مع تواردهما على شىء واحد بلحاظ حال وجوده ممّا لا اثر له، لوضوح انّ النّهى عن الخروج فى الزّمان السابق على الدخول انّما يكون بلحاظ حال وجود الخروج، و مع كونه بهذا اللّحاظ منهيّا عنه كيف يكون مأموراً به؟ وهل هذا الاّ توارد الأمر و النّهى على شئ واحد؟

ودعوى: انّه لا مانع من كون الخروج منهيّا عنه قبل الدخول على نحو المعلّق ـ بان يكون النّهى فعليّا و كان المنهىّ عنه استقباليّا ـ لا تصحح هذا القول، فانّ المعلّق انّما يقتضى تقدم زمان فعليّة الحكم على زمان امتثاله، ولكن مع استمرارالحكم الى زمان الأمتثال لامع انقطاعه، والمفروض من صاحب هذا القول هو سقوط النّهى فى حال الخروج، و انّما يجرى عليه حكم المعصية.

فظهر: انّه بناء على كون المقام من صغريات قاعدة ـ الأمتناع بالأختيار ـ لا محيص عن القول بانّ الخروج غير مأمور به ولا منهىّ عنه فى الحال، و ان كان منهيّا عنه قبل الدخول. و يجرى على الخروج حكم المعصية من حيث العقاب، الاّ انّ الشّان فى كون المقام مندرجا تحت تلك القاعدة، فانّ دعوى ذلك فى غاية السقوط لما

فيها:(١)

اولاً: انّ الخروج غير ممتنع للتّمكن من تركه، والذى امتنع عليه هو مقدار من الكون فى المغصوب، الذى يحصل بالخروج تارة و بتركه اخرى، و لكن ذلك لا يوجب امتناع الخروج، لأنّ الأضطرار الى الجامع لا يلازم الأضطرار الى ما يحصل به.

والحاصل: انّ الأضطرار الى مقدار من الغصب غيرالأضطرار الى الخروج، و محلّ الكلام هو امتناع الخروج. و امّا الأضطرار الى الكون الغصبى فى الجملة فسيأتى الكلام فيه، فدعوى: انّ الخروج ممّا يكون من الأمتناع بالأختيار، واضحة الفساد.

و ثانيا: انّ مورد قاعدة الأمتناع بالأختيار، هو ان يكون التّكليف بالممتنع بالنّسبة الى المقدّمة الأعداديّة، التى بتركها حصل الأمتناع مطلقا، بحيث تكون تلك المقدّمة من المقدّمات الوجودية، على وجه لا يكون الخطاب مشروطا بها ولا الملاك ، كالسيّر بالنسبة الى الحجّ، فانّ الحجّ و ان كان مشروطا بالزّمان من يوم عرفة امتثالا و خطابا ـ على ما هوالحقّ عندنا من امتناع الواجب المعلّق ـ الاّ انّه غير مشروط بالنّسبة الى السير. و من هنا قلنا: انّ السير واجب لا بالوجوب المقدّمى الآتى من قبل وجوب الحّج، بل بالوجوب الطريقى النّاشى عن ملاك وجوب الحجّ، على وجه يكون من قبيل متمّم الجعل، حيث انّه لا يمكن للآمر استيفاء ملاك الحج الاّ بامرين: امر بالحجّ، و امر بالسّير اليه. و على كلّ حال، ليس السير مقدمة وجوبيّة للحجّ، بحيث يكون الملاك والخطاب مشروطا به، فتركه حينئذ يوجب امتناع الحج عليه فى يوم عرفة، و يكون من الأمتناع بالأختيار.

وامّا اذا كان الواجب بالنّسبة الى تلك المقدّمة الأعداديّة مشروطا خطابا

١ــ و لايخفى عليك: انّ صاحب الكفاية لم يجعل الخروج ممّا امتنع على المكلف، وانّما يكون الخروج منهيّا عنه قبل الدّخول، و بعد الدّخول لمكان الزام العقل به لايعقل بقاء النّهى، بل لابدّ من سقوطه، و ان يعاقب عليه. فالمهمّ فى ردّ مقالة الكفاية، هواثبات انّ الخروج لم يكن منهيّا عنه قبل الدّخول فتأمل ــ منه

وملاكا، فترك تلك المقدمة الأعدادية و ان كان يوجب امتناع الواجب، الاّ انّه ليس من صغريات تلك القاعدة. مثلاً لو فرض، انّ السير كان مقدمة وجوبيّة للحجّ، بحيث كان الحج واجبا اذا كان الشّخص فى الحرم و اتّفق وقوع السيّر منه، فترك مثل هذا السير لا يوجب العقاب على ترك الحج، و ان امتنع عليه. و فى المقام يكون الدّخول فى الدّار الغصبية من المقدمات التى يتوقّف عليها اصل الخطاب بالخروج، اذ لا يعقل الخروج الاّ بالدخول، فلا يعقل النّهى من الخروج الاّ مشروطا بالدخول، ولا يتحقّق للخروج ملاك النّهى الاّ بعد الدخول، فهو مشروط بالدخول خطابا و ملاكا، والمفروض انّه بعد الدخول ليس الخروج منهيّا عنه حسب تسليم الخصم. فمتى كان الخروج منهيّا عنه؟ حتى يندرج تحت تلك القاعدة.

و بعبارة اخرى: الدخول يكون موضوعا للخروج، حيث انّه لا موضوع للخروج بدون الدخول، فكيف يعقل النّهى عنه قبل الدخول؟ حتى يندرج تحت قاعدة الأمتناع بالأختيار.

و بتقريب آخر: (و ان شئت فاجعله وجها ثالثا لفساد كون المقام من صغريات تلك القاعدة) و هو انّ امتناع الخروج انّما يكون بترك الدخول لا بفعل الدّخول، فهو عكس قاعدة ـ الأمتناع بالأختيار ـ لأنّ مورد تلك القاعدة هو ما اذا كان مخالفة الأمر المقدمى يوجب امتناع ذى المقدّمة، كترك السير فى مثال الحج. و امّا فى المقام، فامتثال النّهى المقدمى و ترك الدخول يوجب امتناع الخروج لعدم تحقق موضوعه، لا فعل الدّخول فانّ فعل الدّخول موجب للتّمكن من الخروج، لا انّه موجب لأمتناعه.

و ثالثا او رابعا: انّه يعتبر فى مورد القاعدة، ان يكون الفعل الممتنع عليه بالأختيار حال امتناعه غير محكوم بحكم يضاد حكمه السابق على الأمتناع، بل لابدّ ان لا يكون محكوما بحكم، اولو كان محكوما بحكم لكان هوالحكم السّابق على الأمتناع، كما يدّعيه القائل بانّ الأمتناع بالأختيار لا ينا فى الأختيار خطابا و ملاكا. مثلا الحجّ حال امتناعه على الشخص بترك المسير، امّا غير محكوم بحكم اصلا، كما هو مقالة من يقول: انّ الأمتناع بالأختيار لاينا فى الأختيار ملاكا فقط،

او محكوما بحكم الوجوب كما هو مقالة من يقول: انّه لا ينا فى الأختيار خطابا و ملاكا.

و امّا لو فرض ان الفعل الممتنع حال امتناعه محكوم بحكم يضاد حكمه السّابق على الأمتناع فهوْ لا يكون من صغريات تلك القاعدة، كما فى المقام، حيث انّ الخروج عن الدّار الغصبية ممّا يحكم بلزومه العقل. و هذا فى الجملة ممّا لا اشكال فيه، سواء قلنا: انّه حكمه من باب اختيار اقلّ المحذورين، كما قيل. او قلنا: انّه من باب وجوب ردّ المغصوب، كما هوالأقوى على ما سيأتى. و على كلّ حال: يكون الخروج حال وقوعه ممّا يلزم به العقل، و معه كيف يندرج فى قاعدة ـ الأمتناع بالأختيار ـ

هذا كلّه اذا كانت الدعوى انّ الخروج ممّا يكون ممتنعا بالأختيار.

و امّا اذا كانت الدعوى انّ مقداراً من الكون الغصبى ممتنع، فهى حق، اذ لا محيص من مقدار من الكون الغصبىّ، سواء مكث فى الدّار الغصبية او خرج، الاّ ان الكون الغصبىّ المتحقّق فى ضمن الخروج لايكون منهيّا عنه بوجه من الوجوه و فى زمان من الأزمنة، بل هو يكون واجبا فى جميع الحالات، لوجوب ردّ المغصوب الى صاحبه بالضّرورة من الدّين. و كونه هوالذى اوقع نفسه فى هذا التّصرف الغصبى بسوء اختياره ـ حيث دخل فى الدّار عن اختيار ـ لا يوجب كون الخروج حال وقوعه مبغوضا، كمن شرب دواء مهلكا و انحصر حفظ نفسه بشرب الخمر، فانّ شرب الخمر فى هذا الحال يكون واجبا عقلا و شرعا، لتوقّف حفظ النّفس عليه، و ان كان بسوء اختياره اوقع نفسه فى شرب الخمر. لمكان شربه الدّواء المهلك . فالعقاب (لوكان) انّما يكون فى شرب ذلك الدّواء لوكان شرب الخمر من الأمور التى لم يرد الشّارع وقوعها فى الخارج لما فيه من المفسدة، فانّه ح يحرم على الشّخص ادخال نفسه فى موضوع يوجب شرب الخمر.

وليس ذلك كشرب المرئة الدّواء الموجب للحيض المستلزم لعدم امرها بالصلوة، حيث انّه يمكن القول بجواز شربها للدّواء، اذ لم يعلم من مذاق الشارع مبغوضيّة ايقاع الشخص نفسه فى موضوع يوجب عدم تكليفه بالصلوة. وهذا بخلاف

شرب الخمر، فانّ ادخال الشخص نفسه فى موضوع يوجب تكليفه بشرب الخمر مبغوض للشارع، كماانّ ادخال الشخص نفسه فى موضوع يوجب تكليفه بالتّصرف فى مال الغير مبغوض للشّارع، فالدّخول فى الدار الغصبيّة يكون مبغوضا و محرّما من جهتين: من جهة كونه هو بنفسه تصرّفا فى ملك الغير، ومن جهة استلزامه للتّصرف الخروجى، بخلاف مثل شرب الدّواء الموجب لشرب الخمر فانّه محرم من جهة استلزامه شرب الخمر، وليس له جهة اخرى اذا كان الدّواء فى حدّ نفسه ممّا يجوز شربه.

والحاصل: انّه ينبغى ان يقع التّكلم فى الدخول من جهة انّ حرمته تكون من جهتين، لافى الخروج فانّ الخروج واجب على كلّ حال. وليس وجوبه من باب حكم العقل باختيار اقلّ المحذورين، فانّ مناط حكم العقل بلزوم الخروج عن ملك الغير فى صورة ما اذا كان الدخول فيه بالأختيار، و فى صورة ما اذا كان الدخول فيه بلا اختيار امر واحد، و هو لزوم فراغ ملك الغير و ردّه الى صاحبه، الذى يحصل بالتّخلية فى غير المنقول. و ليس حكم العقل بلزوم الخروج فيما اذا كان الدخول بالأختيار بمناط يغاير مناط حكمه بلزوم الخروج فيما اذا كان الدخول بغير الأختيار ـ حيث انّه فى الأول يكون من باب اقلّ المحذورين، و فى الثانى يكون من باب ردّ المغصوب و رفع اليد عنه ـ حتى يكون الثانى واجبا شرعا و عقلا دون الأول، بل مناط حكم العقل معلوم عندنا مطرّد فى جميع اقسام الغصب من المنقول و غيره، و انّه فى الجميع يجب ردّ المغصوب الى اهله شرعا و عقلا، غايته انّه فى المنقول يكون الرّد بالقبض، و فى غيره يكون برفع اليد والتّخلية.

فظهر: انّه لا محيص عن القول بانّ الخروج عن الدّار الغصبيّة فيما اذا توسطها بالأختيار مأمور به ليس الاّ، ولا يجرى عليه حكم المعصية. هذا تمام الكلام فى الحكم التكليفى.

واما الحكم الوضعى:

و هوصحّة الصلوة فى حال الخروج عند ضيق الوقت، فجمل الكلام فيه: هو انّه ان قلنا بانّ الخروج مأمور به ولا يجرى عليه حكم المعصية، فلا اشكال فى

صحّة الصلوة فى حال الخروج و كونها مأموراً بها، نعم لابدّ من ملاحظة عدم وقوع تصرّف زائد على الخروج، فيؤمى للرّكوع والسجود.

وامّا ان قلنا بجريان حكم المعصية عليه، فبناء على جواز اجتماع الأمر والنّهى يقع التزاحم بين المأمور به والمنّهى عنه، حيث انّ القيام فى حال المشى يكون واجبا من جهة كونه من اجزاء الصلوة، والساقط هوالأستقرار فى حال القيام لا اصل القيام، ولمكان انّه يقتضى اشغال ملك الغير يكون منهيّا عنه، ولو بالنّهى السابق الساقط، حيث انّ الكلام فيما اذا كان الخروج معصية حكميّة، فيقع التزاحم بين الأمر بالقيام و بين النّهى عن اشغال المكان حاله، ولمكان ـ انّ الصلوة لا تسقط بحال ـ يمكن ان يقال بوجوب الصلوة و سقوط قيديّة القيام، فتكون الصلوة فى مثل هذا خالية عن القيام، او نقول ببقاء القيام على جزئيته للصلوة و يكون مأموراً به و ان كان من جهة شاغليته لمكان الغير معصية، او نقول بانّه لا يجرى عليه حكم المعصيته فى مثل هذا الفرض لأهميّة الصلوة، فتأمل.

وامّا بناء على الأمتناع، فيكون نفس هذا القيام بما انّه قيام معصية و مبغوضا للشّارع، و معه ينبغى ان نقول بعدم صحّة الصلوة، و ان كان يمكن ان يقال بسقوط قيديّة القيام، لمكان انّ الصلوة لا تسقط بحال ـ فتأمل فى المقام، فانّه بعد لا يخلو عن اشكال، و يحتاج الى زيادة بيان. و شيخنا الأستاذ مدّظله لم يستوف الكلام فى الحكم الوضعى على ما ينبغى. و نسئل الله حسن العاقبة والتّوفيق لما يحبّ و يرضى. و قد وقع الفراغ من تسويد هذه الأوراق المتعلّقة بمبحث اجتماع الأمر والنّهى فى ليلة الثلثا غرة جمادى الأولى سنة ١٣٤٧.

فصل فى اقتضاء النهى عن العبادة اوالمعاملة للفساد

و تنقيح البحث عن ذلك يستدعى تقديم امور:

الأمر الأول:

قد اطالوا البحث فى الفرق بين هذه المسألة و مسألة اجتماع الأمر والنّهى، مع انّه ما كان ينبغى اطالة البحث عن ذلك ، فانّ الفرق بين المسئلتين جلّى لا يكاد يخفى، لما عرفت: من انّ موضوع مسئلة اجتماع الأمر والنّهى هو ما اذا تعلّق الأمر بعنوان والنّهى بعنوان آخر و كانت النّسبة بين العنوانين العموم من وجه، والبحث فيه يكون عن اتّحاد المتعلقين و عدم اتّحادهما. والموضوع فى هذه المسئلة هو ما اذا تعلّق النّهى ببعض ما تعلّق الأمر به على وجه تكون النّسبة بين المتعلّقين العموم المطلق، و يكون البحث فيها عن اقتضاء النّهى للفساد. فموضوع كلّ من المسئلتين مع جهة البحث فيه يفترق عن موضوع الأخرى و عن جهة البحث فيها.

نعم: من لم يعتبر فى موضوع مسئلة اجتماع الأمر والنّهى كون النّسبة العموم من وجه انحصر الفرق بين المسئلتين عنده فى جهة البحث، لا فى الموضوع، الاّ انّه قد تقدّم فساد ذلك و انّه لابدّ فى مسئلة اجتماع الأمر والنّهى من كون النّسبة هى العموم من وجه.

نعم: بناء على القول بالأمتناع و تقديم جانب النّهى تندرج مسألة الأجتماع فى صغرى مسئلة النّهى عن العبادة و تكون من افرادها، الاّ انّ ذلك لا يوجب اتحاد المسئلتين.

ثم انّه لا اشكال فى كون المسئلة من مسائل علم الأصول وليست من المبادى، فانّها تقع كبرى فى قياس الأستنباط ابتداء. وليست كمسئلة اجتماع

الأمر والنّهى، حيث تقدّم انّها تكون من مبادى مسئلة التعارض والتّزاحم وليست هى بنفسها من المسائل. و اما مسئلة النّهى عن العبادة والمعاملة فهى بنفسها من المسائل، و يستنتج منها فساد العبادة اوالمعاملة.

و بذلك يظهر فرق آخر بين المسئلتين وذلك واضح، كوضوح انّ المسئلة ليست من مباحث الألفاظ، بل البحث فيها انّما يكون عن الملازمات العقليّة للأحكام، خصوصا بناء على ما هوالتحقيق عندنا من انّ الفساد يدور مدار عدم الأمر والملاك معا، ولا يكفى فيه عدم الأمر كما حكى عن الجواهر، فانّه لا دخل للّفظ بالملاك ، بل الملاك امر واقعىّ تكوينىّ لابدّ من استكشاف عدمه فى العبادة من مقدّمات، على ما سيأتى بيانها. والنّهى بنفسه لايكفى فى الفساد مع قطع النّظر عن كونه كاشفا عن عدم الملاك ، سواء كان مدلول اللّفظ اولم يكن، كالنّهى المستفاد من الأجماع والعقل.

نعم: لو قلنا بانّه يكفى فى الفساد عدم الأمر ولايحتاج الى عدم الملاك كان النّهى بنفسه دالاً على عدم الأمر، و مع ذلك لا دخل للّفظ، فانّ النّهى الواقعىّ يدل على عدم الأمر، سواء كان الدّال على النّهى لفظا او عقلا او اجماعا، فلا موجب لعدّ المسئلة من مباحث الألفاظ. و كان حقّ الأعلام ان يعقدوا باباً مستقلاً للبحث عن الملازمات العقليّة، و يبحثوا فيه عن هذه المسئلة و ما شابهها ممّا يكون البحث فيه عن الملازمات العقليّة للأحكام الشرعية، كمسئلة مقدّمة الواجب، و مسئلة الضّد. الاّ انّهم لما لم يعقدوا لذلك بابا مستقلاً ادرجوا هذه المسائل فى مباحث الألفاظ.

الأمرالثانى:

ينبغى خروج النّهى التنزيهى عن حريم النّزاع، فانّه قد تقدّم فى مسئلة الأمر والنّهى انّه لا يقتضى الفساد، لأنّ الرّخصة الوضعيّة بالنّسبة الى الأتيان باىّ فرد (المستفادة من تعلّق الأمر بالطبيعة) لا تنافى النّهى التنزيهى المتضمن للرّخصة ايضاً، على ما عرفت سابقا.

نعم: لو تعلّق النّهى التنزيهى بذات ما يكون عبادة لكان لدعوى اقتضائه

الفساد مجال، من جهة انّ ما يكون مرجوحا ذاتا لا يصلح ان يتقرّب به،الاّ انّ النواهى التنزيهيّة الواردة فى الشريعة المتعلقة بالعبادات لم تتعلّق بذات العبادة على وجه يتّحد متعلّق الأمر والنّهى، على ما تقدم تفصيله.فالقول بانّ النّهى التنزيهى كالنّهى التحريمى داخل فى حريم اقتضاء النّهى للفساد ضعيف جدّا.

ثمّ انّه لا اشكال فى دخول النّهى النفسى فى حريم النّزاع، و هل يختصّ النّزاع به او يعمّ النهى الغيرى ايضاً؟ والذى ينبغى ان يقال: هو انّ النّهى الغيرى المسوق لبيان المعانيّة كالنّهى عن الصلوة فى غير المأكول خارج عن مورد النّزاع، لأنه بنفسه يقتضى الفساد، حيث يدل على دخل عدم ما تعلّق النّهى به فى حقيقة المأمور به، و انتفاء الشئ بوجود مانعه ضرورىّ غير قابل للنّزاع فيه.

و امّاالنّهى الغيرى التّبعى المستفاد من الأمر بالشئ ـ بناء على اقتضائه النّهى عن ضده ـ و امثال ذلك من النّواهى التّبعيّة المتعلّقة بالعبادة، ففى دخوله فى محلّ النزاع كلام، من جهة كونه غير كاشف عن عدم الملاك ، بل غايته انّه يوجب عدم الأمر مع قطع النّظر عن الأمر الترتّبى، و مع عدم كشفه عن عدم الملاك لا يوجب الفساد، بناء على كفاية الملاك فى صحّة العبادة، و سيأتى البحث فى ذلك .

فظهر: انّ المراد من النّهى فى عنوان النّزاع هوالنّهى التحريمى النّفسى، اوالغيرى التّبعى، على ما فيه من الكلام.

وامّا العبادة: فالمراد بها فى المقام معناها الأخص، اى الوظيفة التى شرعت لأجل ان يتعبّدبها و يتقرّب بها منه تعالى.

والمراد من المعاملة: هى الأنشائيّات الأعمّ من العقود والأيقاعات، لاخصوص العقود، ولا المعاملة بالمعنى الأعمّ الشاملة لمثل احياء الموات، والحدود، والمواريث،و غير ذلك من الموضوعات لآثار شرعيّة، فانّ النّهى التحريمى فيها لا يوجب الفساد، فانّ النّهى عن الأحياء بالآلة الغصبيّة مثلاً لا يوجب فساد الأحياء، و ذلك واضح. الاّ اذا كان النّهى ارشاد الى عدم كون المحياة ملكا للمحيى، و هذا خارج عمّا نحن فيه.

و امّا المراد من الفساد: فهو عبارة عن عدم ترتب الأثر المطلوب من الشئ

عليه. و من هنا كان التقابل بين الصحة والفساد تقابل العدم والملكة لا التّضاد، على ما سيأتى بيانه.

الأمر الثالث:

للصّحة اطلاقان: اطلاق فى مقابل العيب، واطلاق فى مقابل الفساد، كما يقال: ان هذا الجوز صحيح، اى غير معيوب، و اخرى يقال: صحيح، اى غير فاسد. والمراد من الصّحة فى المقام هو ما يقابل الفساد. و حيث كانت الصّحة والفساد من المحمولات المترتّبة على الماهيّات بعد وجودها، فلا محالة لا يكون التّقابل بينهما تقابل السلب والأيجاب، وحيث لم يكن الفساد امرا وجوديا فلا محالة لا يكون التقابل بينهما تقابل التضاد، وانحصر ان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فيكون المراد من الصحيح هو ما يترتّب عليه الأثر المطلوب منه، والفاسد مالم يترتّب عليه ذلك الأثر. وحينئذ لابدّ ان يكون المورد قابلا لأن يتّصف بالصّحة والفساد، فيحمل عليه الصحيح تارة، والفساد اخرى. فالبسائط لا تتّصف بالصّحة والفساد، بل تتّصف بالوجود والعدم، اذ فساد الشىء انّما هو باعتبار عدم ترتّب الأثر، وذلك انّما يكون باعتبار فقدانه بعض ما اعتبر فيه: من جزء، اوشرط. وهذا انّما يتصوّر فى المركبات. وامّا البسائط، فهى ان كانت موجودة فلا محة تكون صحيحه، اذ ليس لها جزء اوشرط، حتّى يتصوّر فقدانه. وان لم تكن موجودة فلا تتّصف، لا بالصّحة، ولا بالفساد، لما عرفت: من انّ الصحة والفساد من المحمولات المترتّبة على وجود الشىء.

ثمّ انّه ليس كلّ مركب ذى حكم شرعىّ ممّا يتّصف بالصحة والفساد، فانّ موضوعات التكاليف مع كونها مركّبة لا تتّصف بالصّحة والفساد، فمثل قوله: العاقل البالغ المستطيع يحجّ، مع كون الموضوع فيه مركبا من العقل والبلوغ والأستطاعة، لا يتّصف بالصّحة والفساد، بل بالوجود والعدم، كالبسائط. والذى يتّصف بالصّحة والفساد هى متعلّقات التكاليف و ما يلحق بها من الأسباب كالعقد المركب من الأيجاب والقبول، والأيقاع المشتمل على الشرائط المعتبرة فيه، حيث ان المتعلق اوالعقد يمكن ان يكون صحيحا باعتبار انطباقه على ما يترتّب عليه الأثر، و يمكن ان يكون فاسداً باعتبار عدم الأنطباق. كما انّ اجزاء المتعلّق والعقد

ايضاً تتّصف بالصّحة والفساد باعتبار اثرها الأعدادى، ولا يلزم ان يكون الشئ صحيحاً باعتبار كونه علة تامة للأثر المطلوب منه والمرغوب فيه، بل يكفى ان يكون على وجه الأعداد، كما هوالشأن فى جميع متعلقات التكاليف، حيث تكون من المعدات للمصالح التى من اجلها امر بها، و ليست هى علّة تامة لذلك ، بحيث تكون المصالح من قبيل المسبّبات التوليديّة لتلك المتعلّقات، والاّ كانت نفس الملاكات متعلّقة للتكليف، و كان فعل المكلّف من قبيل المحصّل والسّبب لذلك ، و ذلك يكون بمراحل عن الواقع و ان توّهمه بعض الأعلام، و قد تقدّم منّا مراراً فساد التوّهم.

فظهر: انّه ليس المراد من الصحيح هو ما يكون علّة تامة لترتّب الأثر الذى لأجله صار متعلّقا للتكليف، بل يكفى ان يكون معدا لذلك . و ان شئت قلت: ان المراد من الصحيح هو كون المأتى به فى مقام الامتثال والخروج من عهدة التكليف مطابقا لما تعلّق التكليف اوالوضع به، لوضوح انّ الذى يتّصف بالصّحة والفساد هو ما يوجد فى الخارج من الأفراد، لا العنوان الكلىّ المتعلّق للتكليف اوالوضع، فانّ ذلك لا يتّصف بالصحة والفساد، و انّما المتّصف بهما هوالمأتىّ به فى وادى الفراغ، وما يلحق بذلك ممّا يأتى به فى وادى الأنشاء.

و بذلك يندفع ما ربمّا يتوهم: انّه بعد ما كان الصحيح عبارة عما ترتب الأثر والملاك عليه فى باب العبادات، فكيف قلتم بكون الأثر والملاك لم يتعلّق به التّكليف و كان متعلّق التكليف هوالأجزاء والشرائط؟ فانّ ذلك ينافى لحاظ الصّحة باعتبار ترتّب الأثر.

وجه الدّفع: هو انّ لحاظ الصحة بهذا الأعتبار لاينافى خروج الأثر عن دائرة التكليف، بل يكفى فى ذلك كون الأثر حكمة التشريع، فانّه بعد ما كان الصحيح عبارة عن كون المأتىّ به مطابقا لما تعلّق التكليف به اوالوضع به، فلا فرق بين كون الأثر ممّا تعلّق التكليف به، اولم يتعلّق.

نعم يبقى فى المقام اشكال: و هو انّ الفاظ المعاملات انّما تكون موضوعة لنفس المسبّبات، لا للأسباب، فالبيع اسم للنقل، والنّكاح اسم للأزدواج، و هكذا سائر الفاظ المعاملات. و من المعلوم: انّ المسبّبات تكون بسائط لا تتّصف بالصّحة

والفساد، بل بالوجود والعدم، فانّ النقل مثلا امّا ان يكون حاصلا و امّا ان لايكون، ولا معنى لحصوله فاسدا. و حينئذ ينبغى خروج المعاملات عن حريم النّزاع، لأنّ الذى يتّصف بالصّحة والفساد هوالأسباب، حيث تكون مركّبة من الأيجاب والقبول، و هذا ليس بيعا، والذى يكون بيعا لا يتّصف بالصّحة والفساد، هذا.

ولكن يمكن ان يدفع، بما تقدم منّا فى الصحيح والأعمّ عند دفع اشكال التّمسك بالأطلاقات لنفى شرطيّة ما شك فى المعاملات بناء على كونها موضوعة للمسبّبات.

و حاصل ما ذكرناه فى ذلك المقام، هو انّ العقد المؤلف من الأيجاب والقبول فى باب المعاملات ليس من قبيل العلل والأسباب و يكون النّقل والأنتقال فى البيع معلولا له، بل الأيجاب والقبول انّما يكون آلة لحصول النّقل، و يكون النّقل هوالصّادر عن المنشى ابتداء، غايته انّه لا بنفسه بل بآلته، و يكون قوله (بعت) ايجاداً للنقل بنفس القول، لا انّ القول علّة لحصول النّقل، بحيث يكون هناك امران ممتازان، بل ليس هناك الاّ شئ واحد و فعل فارد صادرعن المنشى، و يكون ذلك الفعل بما انّه فعل صادر عن الشّخص بمعناه المصدرى ايجاباً للبيع والنّقل، و بمعناه الأسم المصدرى يكون بيعا و نقلاً. و من المعلوم: انّه لا فرق بين المصدر و اسم المصدر الاّ بالأعتبار، فهذا القول(ايجاب)باعتبار صدوره و ايجاده عن الشّخص، و(نقل)باعتبار انّه اثر ذلك الصدور والأيجاد. فحصول النقل من قوله (بعت) نظير حصول الكتابة من مدالقلم على القرطاس، و حصول قطع الخشب من اعمال النّجار المنشار، و اشتراك الكلّ فى كونها من الأيجاد بالآلة. غايته انّ القلم والمنشار آلة تكوينيّة، بخلاف قوله (بعت) و حينئذ يكون المتّصف بالصحة والفساد هو نفس الأيجاب والقبول بما انّه آلة لحصول النّقل و بذلك يدخل فى حريم النّزاع فى المقام. كما انّه بذلك يظهر وجه التّمسك بالأطلاقات، فراجع ما ذكرناه(١) فى مبحث

الصحيح والأعمّ.

فظهر: انّ المعاملات تتّصف بالصّحة والفساد، و ان قلنا بكونها اسماء للمسبّبات.

ثمّ انه ربّما يتوّهم: انّ الصحة والفساد فى المعاملات من الأحكام الوضعيّة المتأصلة بالجعل، بخلاف الصحة والفساد فى العبادات، فانّهما منتزعان عن مطابقة المأتىّ به للمأمور به و عدم المطابقة. و ربّما يقال: بانّهما مطلقا من المنتزعات الغير المتأصلة بالجعل فى العبادات والمعاملات. و قد يقال: ايضاً بانّهما مطلقا من المتأصلات فى الجعل، كالملكيّة والزوجية.

والأقوى: كونهما من الأمور الأنتزاعيّة مطلقا فى العبادات والمعاملات، كالسّببيّة والشرطيّة والجزئيّة والعانعيّة، و انّما المجعول هو منشأ الأنتراع. و هذا ايضاً ليس على اطلاقه، بل ربّما يكون منشأ الأنتزاع ايضاً غير مجعول شرعىّ.

و تفصيل ذلك: هو انّ الأتيان بكلّ من متعلّق الأمر الواقعىّ الأوّلى، والواقعى الأضطرارى الثانوى، والظاهرى، يكون مجزيا كلّ عن امره عقلا، و ينطبق عليه تكوينا، و من هذا الأنطباق ينتزع وصف الصحّة و كون ما اتى به صحيحا، فالصحّة فى مثل هذا تنتزع عن كون المأتى به منطبقا على ما هوالمأمور به، حسب اختلاف المأموربه من كونه: واقعيّا اوّليّا، اوثانويّا، اوظاهريّا. وكون المأتى به منطبقا على المأموربه ليس امراً مجعولا شرعيّا، وانّما المجعول الشرعى هوتعلّق الأمربما ينطبق على المأتى به، وامّا كون المأتىّ به منطبقا عليه اوغيرمنطبق فهويدورمداراواقعه، والصحة والفساد تنتزع من نفس الأنطباق وعدمه. فلا الصحة والفساد فى مثل هذا مجعولان شرعيّان، ولا منشأ الانتزاع مجعول شرعىّ.

هذا اذا كان الشيء منطبقا على المأمور به او غيرمنطبق. و اما اذا شك فى الأنطباق و عدم الأنطباق، فللشارع حينئذ الحكم بالبناء على الأنطباق، كما هو شأن الأصول الجارية فى وادى الفراغ، و من حكم الشّارع بالأنطباق ينتزع وصف الصحة، فيكون منشأ الأنتزاع فى مثل هذا مجعولا شرعيّا، حيث انّ الشارع حكم بكون المأتى به منطبقا على المأمور به حسب ما ادّى اليه الأصل. ولكن هذه الصحة

الظاهرية المنتزعة عن حكم الشّارع بانطباق المأتى به على المأمور به انّما تكون اذا لم ينكشف الخلاف، و امّا اذا انكشف الخلاف و تبيّن عدم الأنطباق فالصحة تنعدم، بناء على ما هوالحقّ من عدم اقتضاء الأمر الظاهرى للأجزاء.

نعم: للشارع ايضاً بعد انكشاف الخلاف الحكم بالصحة، و مرجع الصّحة فى مثل هذا الى الأكتفاء بما اتى به امتثالاً للواقع عن الواقع و هذه ترجع الى الصّحة الواقعيّة بوجه.

و على كلّ حال: الصحة والفساد اينما كانا فانّما يكونان من الأنتزاعيّات.

ودعوى انها فى المعاملات من الأحكام المجعولة فاسدة، فانّ المجعول فى باب المعاملات هو ترتّب الأثر عند تحقق سببه، و هذا لا يتّصف بالصحة والفساد، بل المتّصف بهما هوالفرد المأتىّ به من المعاملة. و هذا الفرد انّما يتّصف بالصحة عند انطباقه على ما يكون مؤثراً، و قد عرفت: انّ الأنطباق يكون امراً واقعيّا و منه ينتزع الصّحة، فحال الصّحة فى المعاملات حالها فى العبادات.

الأمر الرابع:

البحث عن اقتضاء النّهى للفساد لا يتوقف على ثبوت مقتضى الصّحة للمنّهى عنه لولا النّهى، بحيث كان صحيحا لولا النّهى لمكان اندراجه تحت اطلاق دليل العبادة اوالمعاملة، كما يظهر من المحقق القمىّ (ره) بل يصح البحث عن اقتضاء النّهى للفساد ولو كان المنّهى عنه لولا النّهى مشكوك الصّحة والفساد من جهة الشّبهة الحكميّة اوالمفهوميّة، و كان الأصل العملى فيه يقتضى الفساد. مثلاً لوكان (صوم الوصال) او (المقامرة) مشكوك الصحة والفساد من جهة: عدم الدليل، او تعارض الدّليلين، او غير ذلك من اسباب الشك ، فلا اشكال فى انّ الأصل عند الشّك فى ذلك هوالفساد، لأصالة عدم مشروعيّة صوم الوصال، و اصالة عدم ترتّب الأثر من النّقل والأنتقال فى المقامرة، اذا فرض انّ اوفوا بالعقود لا يعمّ المقامرة، و عمومات الصّوم لا تشمل صوم الوصال. ولكن مع ذلك لو تعلّق النّهى عن صوم الوصال اوالمعاملة القماريّة ، كان للبحث عن اقتضاء مثل هذا النّهى للفساد مجال.

ولا يتوهم: انّه لا معنى للبحث عن ذلك بعد ما كان مقتضى الأصل الفساد، لأنه بناء على اقتضاء النّهى للفساد يكون الفساد مستندا الى الدّليل الأجتهادى الحاكم على الأصل العملى، وان كان موافقا له فى المؤدى كما حقّق فى محلّه. فدعوى انّ موردالبحث يختص فيما اذا كان هناك مقتض للصّحة ممّا لا شاهد عليها.

الأمرالخامس:

لا اصل فى نفس الجهة المبحوث عنها لو شك فيها، سواء كان البحث عن اقتضاء النّهى الفساد من حيث الدلالة اللّفظيّة، او كان من حيث الملازمات العقليّة، اذا لملازمة العقليّة لوكانت فهى ازليّة فليس لها حالة سابقة، فلا اصل يحرز الملازمة و عدم الملازمة، و كذلك لا اصل لنا يعيّن دلالة اللّفظ و عدم دلالته لو شك فى الدلالة، و ذلك واضح. هذا بالنّسبة الى المسئلة الأصوليّة المبحوث عنها فى المقام.

و امّا بالنّسبة الى المسئلة الفرعيّة المستنتجة عن المسئلة الأصوليّة، ففى العبادات يرجع الشك فيها الى الشك فى المانعيّة، لأن الشك فى اقتضاء النّهى للفساد يستتبع الشك فى مانعيّة المنهىّ عنه عن العبادة، و يندرج فى مسئلة الأقلّ والأكثر الأرتباطيين، و يكون المرجع هوالبرائة فيها اوالأشتغال، كلّ (١) على مسلكه.

هذا اذا كان هناك امر بالعبادة مع قطع النظرعن النّهى. و امّا لولم يكن امر بها فالشك فى اقتضاء النّهى للفساد يوجب الشك فى مشروعيّة العبادة، والأصل يقتضى عدم المشروعيّة، فتأمل.

و امّا فى المعاملات: فالشك فى اقتضاء النّهى للفساد يستتبع الشك فى

١ــ و قد اطلق شيخنا الأستاذ مدّظلّه القول باندراج المقام فى مسئلة دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، ولكن ينبغى التّفصيل، بين ما اذا تعلّق النّهى بنفس العبادة، و بين ما اذا تعلّق بجزئها او شرطها، فانّه لو تعلّق بنفس العبادة لايرجع الشّك فيها الى الشّك فى المانعيّة، لأقتضاء النّهى حرمة العبادة على كلّ حال و ان شكّ فى اقتضائه الفساد، و مع حرمة العبادة لايمكن تصحيحها، اذ ليس هناك شئ وراء العبادة تعلّق النّهى به يشك فى

صحّة المعاملة، والأصل يقتضى عدم الصّحة، لأصالة عدم ترتّب الأثر عليها، الاّ اذا كان هناك اطلاق او عموم يقتضى الصّحة و ترتّب الأثر، فتدبّر جيّدا.

واذ تمهّدت هذه المقدّمات، فالكلام فى اقتضاء النّهى للفساد يقع فى مقامين:

المقام الأوّل:

فى اقتضاء النّهى عن العبادة للفساد

و تعلّق النّهى عن العبادة يتصور على وجوه: اذ قد تكون العبادة منهيّا عنها لذاتها، و قد تكون منهيّا عنها لجزئها على وجه يكون الجزء واسطة فى الثّبوت، وقد تكون منهيّا عنها لشرطها كذلك ، وقد تكون لوصفها الخارج كذلك . وقد يكون نفس الجزء، اوالشرط، اوالوصف منهيّا عنه، و كان النّهى عن العبادة المشتملة على ذلك الجزء، اوالشرط، اوالوصف، بالعرض والمجاز.

وقبل ذكر حكم هذه الأقسام، لا بأس بالأشارة الى ما ربّما يستشكل فى تعلّق النّهى بالعبادة.

فمنها: انّه كيف يعقل ان تكون العبادة منهيّا عنها؟ مع انّ العبادة ما توجب القرب اليه تعالى، ولا يعقل النّهى عن ذلك .

و منها: انّ النّهى عن العبادة لا يجتمع مع الأمر بها، و مع عدم الأمر بها تكون العبادة فاسدة لعدم مشروعيتها، فلا تصل النوبة الى اقتضاء النهى للفساد، بل الفساد يستند الى اسبق علله، وهو عدم المشروعية.

و منها: انه لا يمكن النهى عن العبادة لذاتها، حيث انّ ذات العبادة بما انّها ذات لم يتعلّق بها النّهى، بل لابدّ ان تكون هناك خصوصيّة اوجبت النّهى، كصلوة الحايض، و صوم العيدين، و امثال ذلك مما كانت نفس العبادة منهيا عنها. فجعل النّهى عن العبادة لذاتها قسيما للنّهى عن العبادة لوصفها لا يستقيم، بل دائما يكون النّهى عن العبادة لوصفها، ولو كان ذلك مثل الحيض فى الحائض والزّمان فى العيدين، هذا. ولكن لايخفى عليك ضعف جميع ذلك .

امّا الأول:

فلأنه، ليس المراد من تعلّق النّهى بالعبادة الفعليّة، بل المراد تعلّق النهى بما

كان من سنخ الوظائف التى يتعبد بها، بحيث لولم يتعلّق بها نهى و تعلق بها امر كان امرها امرا عبادّيا لا يسقط الاّ بالتعبد به والتقرب اليه تعالى، من غير فرق بين ما كان ذاتا عبادة، كالسجود لله ـ لوفرض تعلّق النّهى به ـ و مالم يكن كذلك، كالصوم والصلوة، فانّ السجود لله بوصف كونه ممّا يتقرّب به اليه تعالى فعلا لايعقل تعلّق النّهى به، بل تعلّق النّهى به موجب لعدم كونه مقرّبا، و ان كان مقرّبا لولا النّهى، كما هوالحال فى مثل الصلوة والصوم.

واما الثانى:

فلأنه قد تقدم انّ الفساد لولا النّهى كان من جهة اصالة عدم المشروعيّة، و امّا لو تعلّق النّهى بها كان الفساد من جهة قيام الدليل الأجتهادى عليه، والأصل لا يقاوم الدّليل، مضافا الى انّه ربّما تكون العبادة مندرجة تحت اطلاق ما دلّ على مشروعيّتها فى نوعها، فيكون الفساد مستندا الى النّهى ليس الاّ، كما لايخفى.

واما الثالث:

فلأن ذلك مناقشة مثالية. والمقصود: انّ النّهى قد يتعلّق بذات العبادة لأجل خصوصيّة نوعية قائمة بذاتها، و ان كانت تلك الخصوصيّة من قبيل اوصاف المكلف الآتى بالعبادة، كالحيض. و اخرى: يتعلّق النّهى بالعبادة لأجل خصوصيّة صنفيّة او شخصيّة خارجة عن الذّات لاحقة لها. والمناقشة بانّ الحيض ليس من الخصوصيات المنوعة للذات لا اهميّة لها.

اذا عرفت ذلك ، فاعلم: انّ النّهى المتعلّق بالعبادة يقتضى الفساد مطلقا، سواء كان لذاتها، او لجزئها، او لشرطها، او لوصفها، اذا كانت هذه من الوسائط الثبوتيّة، سواء قلنا: بكفاية عدم الأمر لفساد العبادة ـ كما يحكى عن الجواهر ـ او عدم كفاية ذلك بل يتوقف الفساد على عدم الملاك ايضاً ـ كما هوالمختار ـ و سواء كان اطلاق الأمر بدليّا (كصلّ) او شموليّا (كاكرم العالم) لوفرض انّه امر عبادى فانّه على جميع هذه التقادير النّهى يقتضى الفساد، فانّه لامحيص عن تقييد اطلاق متعلّق الأمر بما عدا موردالنّهى بعد ما كانت النّسبة بين المتعلّقين العموم المطلق و كان متعلّق النّهى اخصّ، فانّه لولا التقييد يلزم الغاء النّهى بالمرة، او اجتماع

الضدين، و كلاهما لايمكن. فالتقييد ممّا لابدّ منه، فلا امر، و مع عدم الأمر، فان قلنا بمقالة صاحب الجواهر، ففساد العبادة المنهىّ عنها واضح لا يحتاج الى تجشّم برهان.

و امّا بناء على المختار: فكذلك ايضاً لأنه و ان قلنا بكفاية الملاك فى صحّة العبادة، الاّ انه ليس كل ملاك مصحّحا للعبادة، بل لابدّ ان يكون الملاك تامّا فى عالم ملاكيّته، بحيث انّه لم يكن مغلوبا و مقهورا بما هو اقوى منه، اذا الملاك المغلوب غير صالح للعبادّية، والاّ لما صار مغلوبا. و من المعلوم: انّ النّهى عن العبادة يكشف عن ثبوت مفسدة فى العبادة اقوى من مصلحتها لوفرض انّه كان فيها جهة مصلحة، والاّ فمن الممكن ان لا يكون فى العبادة المنهىّ عنها جهة مصلحة اصلا، و على تقدير ثبوتها فهى مغلوبة بما هو اقوى منها الذى اوجب النّهى عنها، اذ لوكانت مساوية او اقوى من مفسدة النّهى لما تعلق بها النّهى، فاذا كانت المصلحة مغلوبة سقطت عن صلاحيّتها للتقرب، و كانت العبادة فاسدة لا محالة. و ينحصر تصحيح العبادة بالملاك بما اذا كان عدم الأمر بها لأجل عدم القدرة عليها لمكان المزاحمة، لا ما اذا كان عدم الأمر بها من جهة التقييد والتخصيص.

هذا اذا تعلق النّهى بنفس العبادة

وامّا اذا تعلق بجزئها: فالأقوى انّه كذلك اى يقتضى الفساد، سواء كان الجزء من سنخ الأفعال، او كان من سنخ الأقوال. و سواء اقتصر على ذلك الجزء المنهى عنه، كما اذا اقتصر على قرائة سورة العزيمة بناء على كونها منهيّا عنها، اولم يقتصر، كما اذا قرء سورة اخرى بعد قرائة العزيمة او قبلها. و سواء كان اعتبار ذلك الجزء فى العبادة بشرط لا، كما اذا قلنا بحرمة القران بين السورتين فى الصلوة، او كان لا بشرط، كما اذا قلنا بجوازالقران. فانّه على جميع هذه التقادير يكون المنّهى عنه مفسدا للعبادة، لأنّ النّهى عن جزء يوجب تقييد العبادة بما عدا ذلك الجزء، و تكون بالنّسبة اليه بشرط لا لامحالة. و نفس اعتبار العبادة بشرط لا عن شئ يقتضى فساد العبادة الواجدة لذلك الشئ، لعدم كون الواجد له من افرادالمأمور به بل المأمور به غيره، فالآتى بالمنّهى عنه غيرآت بالمأمور به. مضافا الى انّه يعمّه ادلة الزيادة، و

يكون قد زاد فى صلوته مثلاً فتفسد. و مضافا الى انّه يعمّه ايضاً ادلة التكلّم اذا كان المنهىّ عنه من سنخ الأقوال، فانّه و ان لم يخرج بالنّهى عن كونه قرآنا مثلا ولا يدخل فى كلام الآدمى، الاّ انه بعدالنّهى عنه يخرج عن ادّلة جوازالقرآن والذكر فى الصلوة، و بعد خروجه عن ذلك يندرج فى اطلاقات مبطليّة مطلق التكلم من غير تقييد بكلام الآدمى، والقدر الخارج عن هذا الأطلاق هوالتّكلم بالقرآن والذكر الجائز، و يبقى الذكر اوالقرآن المنهىّ عنه داخلا تحت الأطلاق.

و بما ذكرنا يظهر: انّه لا فرق فى بطلان الصلوة بقرائة العزيمة، بين ما اذا قرئها بعدالحمد فى مكان السورة، او قرئها فى حال التّشهد، اوالركوع، او غير ذلك ، اذ مناط الفساد مطّرد بعد ما كانت العزيمة منهيّا عنها فى الصلوة مطلقا و فى جميع الحالات، فتأمل جيّدا.

هذا اذا تعلّق النّهى بالجزء. و امّا اذا تعلّق بالشرط فهو كتعلّقه بالوصف، اذالشرط يرجع الى الوصف. و مجمل القول فى ذلك : هو انّ الوصف المنّهى عنه تارة: يكون متّحداً مع العبادة فى الوجود وليس له وجود استقلاليّ مغاير للموصوف، كالجهر والأخفات فى القرائة، حيث انّه ليس للجهر وجود مغاير لوجود القرائة، بل هو من كيفيّاتها. و اخرى: يكون للوصف وجود مغاير، كالتّستر والأستقبال فى الصلوة. فان كان على الوجه الأول، فالنّهى عنه فى الحقيقة يرجع الى النّهى عن العبادة الموصوفة بذلك الوصف، و يندرج فيما تقدّم من اقتضاء النّهى للفساد، كما لا يخفى. و امّا اذا كان على الوجه الثّانى، فالنّهى عنه لا يقتضى فساد العبادة، حيث انّه لا موجب له، اذ اقصى ما يقتضيه ذلك النّهى هو حرمة ذلك الوصف والشرط، و وقوع شئ محرّم فى اثناء العبادة لا يوجب فسادها اذا لم تقيد العبادة بالخالى عنه، فيكون حال الوصف المنّهى عنه فى العبادة حال النّظر الى الأجنبيّة فى اثناء العبادة، و غير ذلك من المقارنات.

نعم: اذا كان الشرط المنّهى عنه عبادة يكون الشرط فاسداً و بفساده تفسد العبادة المشروطة به ايضاً، والسرّ فى ذلك واضح. هذا كلّه فيما اذا كان النّهى عن العبادة نفسيّا. و امّا اذا كان غيريّا تبعيّا، كالنّهى المتولّد من الأمر بالشئ، فقد تقدّم

فى مبحث الضّد انّه لا يقتضى الفساد، الاّ اذا قلنا بتوقف العبادة على الأمر ولم نقل بالأمر التّرتبى، على ما تقدّم.

هذا تمام الكلام فى النّهى عن العبادة. و ينبغى التّنبيه على امرين:

الأمر الأول:

انّ مقتضى القاعدة كون النّهى عن العبادة موجبا لفسادها مطلقا، و انّه مانع من صحّتها، من غير فرق بين صورة الأضطرار والنّسيان الموجب لأرتفاع الحرمة واقعا، لأنّ المعانعيّة ليست معلولة للحرمة حتّى تدور مدارها، بل هى والحرمة كلاهما معلولان للجهة التى اوجبت النّهى: من المفسدة والمبغوضيّة الواقعيّة التى لا ترتفع بالأضطرار والنّسيان.

هذا، ولكن المحكّى عن المشهور خلاف ذلك ، حيث حكى عنهم: انّه لو اضطرّ الى لبس الحرير والذّهب فى الصلوة صحت صلوته، وكذا فى صورة النّسيان. و كذا حكى عنهم: انّه لو شك فى كون اللّباس حريرا، او كون الشئ ذهبا، المستتبع للشك فى حرمة لبسه المستتبع للشك فى مانعيّته، فباصالة الحلّ والبرائة يرتفع الشك فى المانعيّة ، كما هوالشان فى كلّ شك سببىّ و مسببىّ، حيث انّ الأصل الجارى فى الشك السّببى رافع للشك المسببىّ، ولا يجرى الأصل فيه موافقا كان او مخالفا، هذا.

ولنا فى كلّ من المحكىّ عن المشهور نظر. امّا فى الأول: فلما فيه

اولاً: انّ الموجب للمانعيّة ليس الاّ التضادّ بين اطلاق الأمر والحرمة، اذ لولا التّضاد لما كان وجه للمانعيّة و فساد العبادة، وقد تقدّم فى مبحث الضّد انّ الضدين فى عرض واحد، ليس بينهما طوليّة و ترتّب، وليس وجود احدهما مقدّمة لعدم الآخر، ولا عدم احدهما مقدمة لوجود الآخر. فيكون فى المقام عدم الأمر بالعبادة مع حرمتها فى رتبة واحدة، وليست الحرمة مقدمة لعدم الأمر، ولا عدم الأمر مقدمة للحرمة، فلو كان عدم الحرمة و ارتفاعها فى صورة الأضطرار والنّسيان موجبا للأمر بالعبادة، يلزم كون عدم احد الضدين مقدمة لوجود الآخر. و كانّ المشهور غفلوا عن مبناهم من عدم المقدميّة فى باب الضد، والتزموا فى المقام بانّ ارتفاع الحرمة

عن العبادة موجب لثبوت الامر بالعبادة، مع انّ هذا عين القول بالمقدّمية، فتأمل جيداً

و ثانيا: انه هب انّ الحرمة فى طول الأمر و بينهما ترتّب، الاّ انّ المانعيّة ليست معلولة للحرمة و مسبّبة عنها، حتى يكون ارتفاعها موجبا لارتفاع المانعيّة، بل المانعيّة والحرمة معا معلولان لعلّة ثالثة، و هى الملاك والمفسدة التى اوجبت الحرمة و اوجبت المعانعيّة، و من المعلوم: انّ ارتفاع احد معلولى علّة ثالثة لا يوجب ارتفاع المعلول الآخر الاّ اذا ارتفعت نفس العلة. والأضطرار والنّسيان لا يوجبان الاّ رفع الحرمة، و امّا الملاك والمفسدة فهو بعد على حاله.

الاّ ان يقال: انّ الأضطرار والنّسيان حيث وردا فى حديث الرّفع كان رفعهما فى الدليل كاشفا عن عدم لملاك . ولكن هذا لا يستقيم، لورود حديث الرفع مورد الأمتنان فهو لاينافى بقاء الملاك والمفسدة، و يكون المرفوع هوالحرمة فقط.

و امّا فى الثّانى: فلما فيه اولا: ما عرفت من انّ المانعيّة ليست مسببّة عن الحرمة، حتّى يكون جريان اصالة الحلّ عندالشك فى الحرمة موجبا لرفع الشك فى المانعيّة، بل الشك فى المانعيّة بعد على حاله، ولا بدّ ان يجرى الأصل فى نفس المانعيّة، ولا يكفى جريان الأصل فى الحرمة.

و ثانيا: هب، انّ المعانعيّة مسبّبة عن الحرمة، الاّ انّه ليس كلّ اصل جار فى السّبب يكون رافعا للشك المسبّبى، بل لابدّ ان يكون المسبّب من الآثار الشرعية المترتبة على السّبب، بحيث يكون التّعبد بالسّبب تعبّدا بالمسبب، كما فى طهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك الكرية. وهذاالمعنى غيرمتحقّق فيمانحن فيه، لأنّ الحلّية المجعولة باصالة الحلّ تكون من سنخ الحليّة المجعولة فى حال الأضطرار الى اكل ما هو محرّم الأكل، كالأرنب، غايته انّ الحليّة المجعولة فى حال الأضطرار تكون واقعيّة، والمجعولة باصالة الحلّ تكون ظاهرية. و من المعلوم: انّ حليّة اكل لحم الأرنب عندالأضطرار لا توجب عدم مانعيّة المتّخذ منه من اللّباس للصلوة، لأنّ الأرنب بعد محرّم الأكل، اى خلقه الله تعالى محرّم الأكل، كما خلق الغنم محلّل الأكل، و هذه الحرمة الأقتضائية المجعولة لذات الأرنب لا ترتفع بالحليّة المجعولة فى حال الأضطرار، كما انّ

الحليّة المجعولة للغنم بحسب الذّات لا ترتفع بالحرمة العارضة له بسبب الجلل اوالوطى، اذ لا تنا فى بينهما، فانّ احدهما حليّة او حرمة اقتضائيّة وضعيّة ذاتيّة، والأخرى حليّة او حرمة تكليفيّة فعليّة عارضيّة. والمانعيّة فى غيرالمأكول على تقدير كونها معلولة للحرمة، فانّما هى معلولة لتلك الحرمة الذاتية الأقتضائية، و هى كما لا ترتفع بالأضطرار، كذلك لا ترتفع باصالة الحلّ عندالشك فى كون الحيوان محلّل الأكل او محرّمه، لما عرفت: من انّ الحليّة المجعولة باصالة الحلّ من سنخ الحليّة المجعولة فى حال الأضطرار المجامعة للحرمة الذاتيّة. فاجراء اصالة الحلّ لا ينفع فى رفع الشك فى المانعيّة، بل انّ الشك فى المانعيّة بعد على حاله، الاّ ان يدعى انّ اصالة الحلّ تثبت الحليّة الواقعيّة الأقتضائية، و هو بمكان من الفساد بحيث لايخفى. و هذا بالنّسبة الى مانعيّة غيرالمأكول واضح.

و امّا فيما نحن فيه. من مانعيّة الحرير والذهب، فان كانت حرمة لبس الحرير والذّهب فى الصلوة (نظير حرمة اكل لحم الأرنب) المحفوظة فى حال الأضطرار الى لبس الحرير والذّهب، فاصالة الحلّ لا تنفع فى رفع الشك فى المانعيّة، كما فى غيرالمأكول. و امّا اذا لم يكن للبس الحرير والذّهب الاّ حرمة واحدة وحكم فارد ترتفع فى حال الأضطرار الى لبسهما، فبجريان اصالة الحلّ يرتفع الشك فى المانعيّة، على تقدير تسليم كون المانعيّة معلولة للحرمة. وقد مال شيخنا الأستاذ مدّظله الى انّ الحرمة فى لبس الحرير والذهب نظيرالحرمة فى غير المأكول، و حينئذ تكون المانعيّة المستفادة من الحرمة كالمانعيّة المستفادة من النّهى الغيرى، فى انّها لا ترتفع بالأضطرار والنّسيان، و عند الشك فيها من جهة الشبهة الموضوعيّة لابدّ ان يجرى الأصل فى نفس المانعيّة، ولا تنفع اصالة الحلّ، فتأمل فى المقام جيّدا.

الأمرالثانى:

محلّ الكلام فى اقتضاء النّهى للفساد، انّما هو فيما اذا كان النّهى متعلّقا بالعبادة ابتداء، اى كانت العبادة محرّمة ذاتا. و امّا اذا كان النّهى عنها من جهة قبح التّشريع، اى الحرمة المأتية من قبل قبح التشريع، فهل هو كذلك ؟ اى يقتضى الفساد، او انّه لا يقتضيه؟ اوالتفصيل بين العبادة فيقتضيه، والمعاملة فلا

يقتضيه. و محلّ الكلام انّما هو فى العبادة اوالمعاملة التى كانت فى الواقع مشروعة و ممضاة، اى كانت ممّا تعلّق بها الأمر والأمضاء ولكن المكلّف لم يعلم بذلك واسندها الى الشّارع تشريعا.

والحق فى مثل هذا، التفصيل بين العبادة والمعاملة، ففى المعاملة: حرمة التشريع لا تقتضى الفساد، لانّه هب انّه كان اصدارها قبيحا عقلاً و محرّما شرعا، الاّ انّ حرمة الأصدار و مبغوضيّة الأيجاد لا تقتضى الفساد، على ما سيأتى فى المقام الثانى.

و امّا فى العبادة: فالحرمة التشريعيّة كالحرمة الذاتية تقتضى الفساد لقبح التّشريع عقلا المستتبع بقاعدة الملازمة للحرمة الشرعيّة. و حكم العقل بقبح التّشريع لا يدور مدار الواقع، بحيث اذا كانت العبادة فى الواقع مشروعة كان المكلّف متجرّيا، بل تمام مناط حكم العقل بقبح التشريع هوالأسناد الى المولى مالم يعلم انّه منه، من غير فرق بين ان يعلم انّه ليس منه، او يظنّ، او يشك . وليس حكم العقل بقبح التشريع كحكمه بقبح التصرف فى مال الغير، بحيث يكون له حكم واقعى و حكم طريقىّ فى صورة الشك ، على ما بيّناه فى محلّه. فنفس عدم العلم بانّ الشارع لم يأمر بالعبادة يتحقق تمام موضوع حكم العقل بقبح التشريع، و يتبعه الحرمة الشرعيّة. و ليس حكم العقل بقبح التشريع، كحكمه بقبح المعصية ممّا لا يستتبع حكما شرعيّا فانّ قبح المعصية منجعل بذاته كحجيّة العلم،ليس يقبل جعلاً شرعيّا، موافقا او مخالفا. بخلاف قبح التشريع، فانّه قابل لجعل حكم مخالف ولا محذور فيه، اذ يصح للشارع تجويز التشريع، فهذا يدل على انّ قبح التشريع ليس ممّا لا يستتبع بقاعدة الملازمة حكما شرعيّا، فحكم العقل بقبح التشريع يقتضى الحرمة الشرعيّة. وليس قبح التشريع ايضاً من الآثام القلبيّة، بحيث لا يسرى الى العمل والفعل المتشّرع به، بل الفعل يكون مبغوضا و قبيحا، غايته انّه لا لذاته، بل القبيح هو جهة الأصدار والأيجاد، و هذا المقدار يكفى فى فساد العبادة لجهة بغضها الفاعلى. وقد تقدّم منا: انّ العبادة تحتاج الى حسنها الفعلى والفاعلى معا، ولا يكفى حسنها الفعلى، فالحرمة التشريعيّة و ان لم تناف المطلوبيّة الذاتية لكونها فى مرتبتين،

الاّ انّها تنافى حسنها الفاعلى فتفسد، فتأمل.

المقام الثانى فى النّهى عن المعاملة

و مجمل القول فى ذلك : انّ النّهى عن المعاملة تارة يكون للأرشاد الى عدم حصولها، فهذا لا اشكال فى كونه موجبا لفسادها، سواء تعلّق بناحية السّبب، او بناحية المسبّب. فان تعلّق بناحية السبّب فهو يقتضى عدم ترتّب المسبب على ذلك السبّب، و ان تعلّق بناحية المسبّب فهو يقتضى عدم حصوله فى الخارج. و هذا ممّا لا اشكال فيه، فانّ النّهى الأرشادى حيث ما تعلّق يقتضى الفساد، حيث انّه ارشاد الى الفساد.

و امّا اذا كان النّهى عن المعاملة مولويّا مفاده الحرمة، فتارة: يتعلق بالسبّب، واخرى:يتعلّق بالمسبّب، و ثالثة: يتعلّق بآثار المسبّب: من التّصرف فى الثّمن والمثمن، و غير ذلك من الآثار المترتّبة على المعاملة. والتّعبير بالسبّب والمسبّب لايخلو عن مسامحة، لما تقدم من انّه ليس باب العقود والأيقاعات من الأسباب والمسبّبات، بل هى من باب الأيجاديّات، والأيجاب والقبول بمنزلة الآلة لذلك ، و يكون المنشأ بنفسه هوالصادر عن المكلّف ابتداء، و هوالموجد له فى وعاء الأعتبار، لا انّ الصادر عنه هوالسّبب، حتّى يكون النقل والأنتقال من المسبّبات التوليديّة. وقد تقدّم تفصيل ذلك . فالمراد من تعلّق النّهى بالسّبب تعلّقه بالأيجاد بمعناه المصدرى، و يكون المحرّم المنهىّ عنه هو ايجادالمعاملةوانشائها والأشتغال بها، كالبيع وقت النداء، حيث انّ المحرّم هوالأشتغال بالبيع وقت النداء، لا النّقل والأنتقال. والمراد من تعلّقه بالمسبّب تعلّقه بالموجد، بمعناه الأسم المصدرى، و يكون المحرّم المبغوض هوالمنشأ والنقل والأنتقال، كبيع المسلم والمصحف للكافر، حيث انّ المبغوض هو نقل المسلم والمصحف للكافر، لا انشاء النّقل، و مبغوضيّة الأنشاء لمكان ما يستتبعه من الأثر، و هو النّقل والأنتقال.

اذا عرفت ذلك فنقول: انّ النّهى لوكان عن نفس الأيجاد والأنشاء والأشتغال بالمعاملة، فهو لا يقتضى الفساد، اذ حرمة الأيجاد لا يلازم مبغوضيّة الموجد و عدم تحقّقه. و امّا لو تعلّق النّهى بنفس المنشأ والموجد، فهو يقتضى الفساد

لخروج المنشأ حينئذ عن تحت سلطانه، ولا قدرة عليه فى عالم التّشريع، والمانع التّشريعى كالمانع العقلى.

والحاصل:

انّ الأمر والنّهى الشرعييّن موجبان لخروج متعلّقهما عن سلطة المكلّف، و يكون فى عالم التشريع مقهورا على الفعل اوالترك ، و من هنا كان اخذ الأجرة على الواجبات حراما، لخروج الفعل بالأيجاب الشرعى عن تحت قدرته و سلطانه، فليس يمكنه تمليكه الى الغير ليأخذ الأجرة عليه، الاّ اذا تعلّق الايجاب بنفس الأيجاد والأصدار كما فى الصّناعات النّظاميّة، فانّه له اخذ الأجرة على عمله، لعدم خروج عمله بمعناه الأسم المصدرى عن تحت سلطانه، لعدم تعلّق الأيجاب به، بل تعلّق الأيجاب بنفس الأيجاد والأصدار و عدم احتكار العمل. و امّا اذا تعلّق الأمر بنفس العمل بمعناه الأسم المصدرى فقد خرج العمل عن تحت سلطانه، كما انّه لو تعلّق النّهى بنفس العمل فانه ايضاً يخرج عن تحت سلطانه، و يكون النّهى مخّصصا لعموم (الناس مسلّطون على اموالهم) و على ذلك يبتنى عدم جواز بيع منذور الصدقة و مشروطها فى ضمن العقد، او نذر البيع من زيد او شرط ذلك ، فانّه لا يصح بيعه من غير زيد.

والسر فى جميع ذلك : هو انّ النذر، والشرط، والأمر والنّهى، موجب لخروج المتعلّق عن دائرة السلطنة، و مخصّص لعموم (النّاس مسلّطون على اموالهم) و من شرائط صحّة المعاملة السلطنة و عدم الحجر. و دعوى انّ الوجوب والحرمة لا ينافيان السلطنة ضعيفة غايته، فانّه لا معنى لبقاء السلطنة مع المنع الشرعىّ، كما لا معنى لبقاء السلطنة مع سلبها عن نفسه بنذر او شرط، بعد ما دلّ الدليل على لزوم الوفاء بالنذر والشرط. وقد عرفت: انّ جميع ذلك مندرج تحت جامع واحد و ملاك فارد، و هو انّ الممنوع عنه شرعاموجب لسلب السلطنة. و بعض ما يترتّب على ذلك من الفروع كانّه متسالم عليه عند الأصحاب، و ان كان بعضه الآخر لايخلوعن خلاف.

هذا اذا تعلّق النّهى بنفس المنشأ. و امّا اذا تعلّق بآثاره، كقوله: ثمن العذرة اوالكلب سحت، فهو يكشف ايضاً انّا عن عدم ترتّب المنشأ و عدم تحققه. و

من الغريب: ان بعض الأعلام سلم دلالة النهى عن الآثار على الفساد، و انكر دلالة النهى عن نفس المنشأ على الفساد، مع انّ الثانى اولى، فتأمل جيدا.

ثمّ انّه ربّما يستدلّ على الفساد، ببعض الأخبار(١) المعلّلة لعدم فساد نكاح العبد بدون اذن مولاه: بانّه لم يعص الله و انّما عصى سيّده.

تقريب الأستدلال: هو انّ الظاهر من الرواية، انّ الشئ اذا كان معصية لله تعالى فهو فاسد، ولا يصححه اجازة الغير، والنّهى التحريمى المتعلّق بالمعاملة يوجب كون المعاملة معصية لله فتفسد. و هذا بخلاف ما اذا لم تكن المعاملة ممّا نهى عنها الشارع ابتداء، بل كان نهيه عنها يتبع حقّ الغير، لكونها تصرّفا فى سلطان الغير و تضييعا لحقّه، فهذا لا يقتضى الفساد، لأنّ الحق راجع الى الغير، فله اسقاط حقّه و اجازة المعاملة. فهذه الرواية تكون من ادلّة جريان الفضولى فى كلّ ما يكون متعلّقا لحق الغير، ولا يختصّ الفضولى بما اذا كانت الرقبة ملكا للغير، بل مطلق تعلّق حق الغير بالرقبة، ولو لأجل الرّهانة، اوالخيار، اوالجناية، يوجب كون المعاملة معصية لذلك الغير المستتبع لمعصية الله تعالى، لمكان تضييع حقّ الغير، وليست معصية الله تعالى فيما اذا كانت المعاملة ممّا تعلّق بها حق الغير سوى كونه تضييعا لحقّ الغير و تفويتا لسلطنته. و هذا بخلاف ما اذا كانت المعاملة بنفسها معصية الله تعالى و تصرّفا فى سلطنته تعالى، لمكان النّهى عنها والبعث الى تركها، فانّ مثل هذه المعصية توجب الفساد.

فيكون متحصّل مفاد الرواية: انّ المعاملة ان كانت معصية الله تعالى ابتداء ولم تكن معصية لغيره تعالى فهى فاسدة ولا تتحقّق. و ان كانت معصية للغير، لمكان كونها تصرّفا فى سلطنة الغير، فهى لا تقع فاسدة، بل امرها يرجع الى ذلك الغير، فان اجاز نفذت. و بذلك يندفع ما يقال: من انّ معصية السيد ايضاً معصية الله، فتدلّ الرواية على انّ معصية الله لا توجب فساد المعاملة، والمراد من قوله: لم يعص الله، هو انّه ليس نكاح العبد ممّا لم يشرع الله تعالى كالنّكاح فى العدّة، فاقصى ما تدلّ عليه

---

(١) الوسائل، الجزء١٤ الباب ٢٤ من ابواب نكاح العبيد والاماء ص٥٢٣

الرواية هو انّ المعاملة ان كانت ممّا لم يشرعها الله تعالى فهى تقع فاسدة، و ان كانت ممّاشرعها الله تعالى فى نوعها ولكن نهى عن بعض افرادها لخصوصيّة هناك ، كالنّكاح بلا اذن السّيد، فهذه المعاملة لا تقع فاسدة، فالرّواية ادلّ على الصحة من دلالتها على الفساد.

وجه الدفع: هو انّ معصية السيد و انكانت معصية الله تعالى الاّ انّه قد عرفت انّ المراد من كونها معصية الله ليس الاّ كون المعاملة تضييعا لحقّ السيد و تصرّفا فى سلطنته، حيث انّ العبد مملوك للمولى وليس له سلطنة على شئ، فالرواية تدلّ على انّ كلّ ما يكون تصرّفا فى سلطنة الغير فامره راجع الى الغير، و كلّ ما يكون تصرّفا فى سلطان الله تعالى فهو يقع فاسدا. والمعاملة المنّهى عنها شرعا تكون تصرّفا فى سلطانه تعالى و معصية له فتقع فاسدة، لكونها خروجا عن وظيفة العبودية. كما انّ اطلاق المعصية على معصية السيّد تكون بهذه العناية، حيث انّ العبد خرج عن وظيفته بنكاحه بلا اذن سيّده، فتأمل جيّدا.

تنبيه

حكى عن ابى حنيفة: دلالة النّهى عن العبادة والمعاملة على الصّحة، وقد تبعه فى خصوص المعاملة بعض اصحابنا، بتقريب: انّ متعلّق النّهى كمتعلّق الأمر لابد ان يكون مقدوراً بعد النّهى، ليمكن موافقة النّهى و مخالفته، و معلوم: انّ النّهى لم يتعلّق بالعبادة اوالمعاملة الفاسدة، اذ لا حرمة فى اتيان العبادة اوالمعاملة الفاسدة، فالمنهى عنه لابدّ ان يكون صحيحا حتى بعدالنّهى ليمكن مخالفة النّهى، فلو اقتضى النّهى الفساد يلزم ان يكون النّهى سالبا لقدرة المكلّف، و موجبا لرفع قدرة المكلّف على مخالفته، هذا.

ولكن لا يخفى عليك : فساد الأشكال. امّا فى العبادات: فلأنّ النّهى فيها لم يتعلّق بما هو عبادة فعليّة، بل تعلّق بشئ لو امر به لكان امره عباديا، على ما تقدّم بيانه، والمكلّف قادر على فعل متعلّق النّهى و مخالفته ولو بعد النّهى. والذى لا يكون قادرا عليه، هو فعل ما يكون عبادة فعليّة، وليس هذا متعلّق النّهى، و ذلك واضح.

و امّا فى المعاملة: فلأنّ متعلّق النّهى هوالمبادلة التّى يتعاطاها العرف و ما

هى بيدهم، لا المبادلة الصحيحة، فانّ المبادلة العرفيّة لا تتّصف بالصّحة والفساد، بل الصحة والفساد انما ينتزعان من امضاء الشارع لتلك المبادلة و عدم امضائها، و ما ينتزع عن الحكم الشرعىّ لا يعقل ان يؤخذ فى متعلّق ذلك الحكم، والمبادلة العرفيّة مقدورة للمكلّف ولو بعد النّهى الشرعى، كماهوالمشاهدانّ بايع الخمرمع علمه بالفساد والنّهى الشرعى حقيقة يبيع الخمر و يقصد المبادلة، بحيث يكون بيعه للخمر مع علمه بالفساد كبيعه له مع عدم علمه به، بل مع علمه بالصّحة. و كذا سائر المبادلات العرفيّة التى تكون منهيّا عنها، فانّ جميعها مقدورة و ممّا يتعلّق بها القصد حقيقة، والنّهى الشرعىّ يوجب فسادها، اى عدم تحقق المبادلة خارجا شرعا، و ان تحقّقت عرفا. فدعوى انّ النهى من المعاملة يقتضى الصحة ضعيفة جدّا، فتأمل جيّدا.

هذا تمام الكلافى فى النّهى عن العبادة والمعاملة. وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الجمعة ٢٥ ج١ سنة ١٣٤٧.

المقصد الثالث: فى المفاهيم

و قبل الخوض فى المقصد ينبغى تقديم مقدمة.

و هى: انّ المفهوم ـ على ما عرفت منّا مرارا ـ عبارة عن المدرك العقلانى الذى يدركه العقل عند الألتفات الى الشئ، حيث انّ لكل شىءوجودا عقلانيّا على طبق وجوده الخارجى، سواء كان ذلك الشىءمن الماديّات، اوالمجرّدات. و سواء كان جزئيّا، او كليّا. و ذلك المدرك العقلانى يكون بسيطا، وليس مركّبا من مادة و صورة، اذالمادة والصورة تكون من شئون الوجود الخارجى، و امّا الوجود العقلانى فهو مجرّد عن ذلك لا تركيب فيه. و ذلك المدرك هوالمعبّر عنه: بالمفهوم، والمدلول، والمعنى، والمقصود، كلّ من جهة، الاّ انّ الجميع يشير الى امر فارد و شىءواحد.

والمفهوم، كما يكون فى الالفاظ الأفراديّة، كذلك يكون فى الجمل التركيبيّة، حيث انّه كما انّ للمفردات معنى و مفهوما مدركا عقلانيّا، كزيد، و عمرو، و انسان، و شجر، كذلك يكون للجمل التّركيبيّة معنى و مفهوم، كزيد قائم، والنّهار موجود، و غير ذلك . و كما انّ للألفاظ المفردة معنى مطابقيّا و معنى التزاميّا، فكذلك يكون للجمل التركيبيّة معنى مطابقىّ و معنى التزامى. و كما انّ لازم المعنى الأفرادى تارة: يكون بيّنا اخصّ، و اخرى: يكون اعمّ، فكذلك لازم المعنى التركيبى ينقسم الى هذين القسمين.

واما الدلالة التضمنيّة فهى لا واقع لها،سواء فى الألفاظ الأفرادية اوالجمل التركيبيّة لما عرفت: من انّ المعنى والمفهوم هوالمدرك العقلانى الذى يكون بسيطا مجرّدا عن المادة وليس له جزء، فالدلالة التضمنيّة لا اساس لها و ان كانت مشهورة فى الألسن، بل الدّلالة امّا ان تكون مطابقية، و امّا ان تكون التزاميّة.

واللازم فى الدلالة الألتزامية، امّا ان يكون لازما بالمعنى الأخصّ، و امّا ان يكون لازما بالمعنى الأعمّ. واللازم بالمعنى الأعم، سواء كان فى المعانى الأفراديّة او فى الجمل التركيبيّة، ليس من المداليل اللفظيّة لأن اللفظ لا يدل عليه ولا ينتقل الذّهن اليه بواسطة اللفظ، بل يحتاج الى مقدّمة عقليّة.

ومن هنا قلنا: انّ مسئلة مقدمة الواجب، ومسئلة الضد، ليست من المباحث اللّفظية، لكون اللازم فيها لازما بالمعنى الأعم، لتوقف اللزوم على توسيط حكم العقل. ولعلّ دلالة الأقتضاء كقوله تعالى: واسئل القرية ، ودلالة الأشارة والأيماء كدلالة الآيتين على انّ اقلّ الحمل يكون ستة اشهر، ودلالة قوله صلى الله عليه وآله: كفّر، عقيب قول السائل (هلكت و اهلكت جامعت اهلى فى نهار شهر رمضان) على عليّة الجماع للتكفير ـ اذ لو العليّة لبطل الأقتران ـ كلّ ذلك يكون اللازم فيه من اللازم بالمعنى الأعمّ، فلا يكون من الدلالة اللفظية. و على تقدير تسليم كون بعضها من الدلالة اللّفظية فهو ليس من المنطوق والمفهوم المبحوث عنه فى المقام، اذالمراد من المنطوق: هو ما دلّ عليه الجملة التركيبيّة بالدلالة المطابقيّة، والمراد من المفهوم: هو ما دلت عليه الجملة التركيبيّة بالدلالة الألتزاميّة بالمعنى الأخصّ. فما لم يكن مدلولا مطابقيّا للجملة ولا مدلولا التزاميّا بالمعنى الأخصّ، لا يكون من المنطوق والمفهوم، سواء قلنا: بانّه مدلول اللفظ ـ كما قيل فى مثل دلالة الأشارة ـ او قلنا: بانّه خارج عن مدلول اللّفظ و كان من اللازم بالمعنى الأعمّ. فما يظهر من بعض من ادراج مثل دلالة الأشارة فى المنطوق فاسد. كما انّ ما يظهر من بعض من ادراجها فى المفهوم فاسد ايضا، فانّها و ان قلنا بانّها من الدلالة اللفظيّة تكون خارجة عن المفهوم والمنطوق، ولا مانع من ثبوت الواسطة بين المنطوق والمفهوم.

و على كلّ حال: الأمر فى ذلك سهل، من جهة انّه بحث يرجع الى الأصطلاح.

والمقصود فى المقام بيان انّ المراد من المنطوق: هوالمدلول المطابقى للجملة التركيبيّة، والمراد من المفهوم: هوالمدلول الألتزامى لها على وجه يكون بيّنا بالمعنى الأخصّ. ولعلّه الى ذلك يرجع ما عن بعض من تعريف المنطوق: بما دلّ عليه اللفظ

فى محلّ النطق، والمفهوم: بما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق، بان يكون المراد من محلّ النطق ولا محلّه هوالمدلول المطابقى والمدلول الألتزامى. و بعد ذلك لا يهمّنا البحث و اطالة الكلام فى التعريفات التى ذكروها للمنطوق والمفهوم، مع ما يرد عليها من عدم الأنعكاس والأطراد، فانّها تعاريف لفظية قلّما تسلم عن الأشكال. كما لايهمّنا البحث عن انّ المنطوق والمفهوم من صفات الدال اوالمدلول، و انّما المهمّ هوالبحث عن الجمل التى يكون لمدلولها المطابقى لازم بالمعنى الأخصّ، المعبّر عنه بالمفهوم.

و ينبغى ان يعلم: انّ النزاع فى المقام انّما يكون صغرويّا، اى انّه بحث عن اصل ثبوت المفهوم واللازم، لاعن حجيّته، لأنّ حجيّته بعد ثبوته مفروغ عنها ولا كلام فيها.

اذا عرفت ذلك فاعلم: انّ هناك جملا تركيبيّة وقع النزاع فى ثبوت اللازم والمفهوم لها.

الفصل الأوّل فى مفهوم الشرط

والبحث عن القضيّة الشرطيّة تارة: يقع فى معنى الشرط، واخرى: فى مفاد القضيّة الشرطية اى المدلول المطابقى لها، و ثالثة: فى ثبوت المفهوم لها اى المدلول الألتزامى.

امّامعنى الشرط: فهو يطلق على معنيين:

احدهما: المعنى الحدثى (اى الجعل) و هو بهذا المعنى يكون متصرّفا يشتقّ منه الشارط والمشروط و غير ذلك ، و هوالمراد من قوله عليه السلام:(١) شرط الله قبل شرطكم، و قوله عليه السلام: فى الدعاء و لك شرطى ان لا اعود فى معصيتك . ولا يختصّ هذا المعنى من الشرط بان يكون فى ضمن عقد، و ان كان يظهر من القاموس ذلك .

و ثانيهما: ما يلزم من عدمه العدم، مع قطع النّظر عن استلزام وجوده

---

(١) الوسائل، الجزء١٧ الباب٢٢ من ابواب موانع الارث الحديث١ ص٤٠٩

الوجود، و هو بهذا المعنى جامد لا يتصرّف. و لتفصيل الكلام فى ذلك محل آخر، اذالبحث عن ذلك لا ربط له بالمقام.

و امّا مفاد الجملة الشرطيّة، و انّ الشرط الى ايّ شى ء يرجع، فقد تقدّم البحث عن ذلك مفصلا فى الواجب المشروط (١) و قلنا: انّ التعليق لا يرجع الى النّسبة، و ان كان يظهر من عبارة التهذيب ذلك ، حيث عرّف القضية الشرطية: بما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى. بل التعليق والشرط يرجع الى المحمول المنتسب، لانفس المحمول بمعناه الأفرادى، حتى يرجع التقييد الى المادة و يكون شرط الواجب، بل يرجع الى المحمول المنتسب. و بذلك دفعنا اشكال: ان النسبة معنى حرفىّ والمعنى الحرفى غير قابل للتقييد لأنّ التقييد يستدعى لحاظ المقيّد معنى اسميّا، فراجع ما تقدّم منا فى الواجب المشروط. والمهم فى المقام، هوالبحث عن المدلول الألتزامى للقضيّة الشرطيّة، المعبّر عنه بالمفهوم.

فاعلم: انّ ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة يتوقف:

على كون الترتّب بين الجزاء والشرط ناشئا عن علاقة ثبوتيه فى نفس الأمر والواقع، وليس الترتب بينهما لمجرّد الأتفاق والمصادفة، كما فى قولك : اذا كان الأنسان ناطقا فالحمار ناهق، اذ لا علاقة بين نهيق الحمار ونطق الأنسان فى نفس الأمر، بل العلاقة بينهما تكون علاقة جعليّة لحاظيّة.

وعلى ان يكون الترتب ترتّب العليّة والمعلوليّة، بان تكون العلاقة بين الجزاء والشرط علاقة العليّة والمعلوليّة لاعلاقة التلازم والتضايف، وان تكون العلّة هوالمقدّم والشرط لا التالى والجزاء، و ان يكون الشرط علّة منحصرة لا يخلفه شرط آخر، ولا يكون لشى ء آخر دخل فى عليّته.

فاذا تمّت هذه الأمور للقضيّة الشرطيّة كان لها مفهوم، واذا انتفى احد هذه الأمور لم يكن للقضيّة مفهوم. والسرّ فى اعتبار هذه الأمور واضح، فانّه لولم يكن بين

---

(١) راجع الجزء الاول من الكتاب مبحث تقسيمات الواجب. الامرالثانى من بحث الواجب المشروط ص ١٧٨

الجزاء والشرط علقة ثبوتيّة و كانا متقارنين من باب الأتفاق، لم يكن انتفاء الشرط مستتبعا لأنتفاء الجزاء، اذ لا مدخليّة للشرط حينئذ فى وجود الجزاء.

وكذا لو فرض انّ بينهما علاقة ثبوتيّة ولكن لم تكن تلك العلاقة علاقة العلية والمعلوليّة بل كانت علاقة التلازم، فانّه ايضاً لايقتضى انتفاء الشرط انتفاء الجزاء، لانّ انتفاء احد المتلازمين لايستلزم انتفاء اللازم الآخر. الاّ اذا كان التلازم دائميّا، بحيث كانا معلولين لعلّة ثالثة منحصرة، فانّ انتفاء احد المتلازمين فى مثل هذا يقتضى انتفاء الآخر، الاّ ان القضيّة الشرطية حينئذ لا تدلّ على هذا الوجه من التلازم، فانّ العلّة لم تكن مذكورة فى القضيّة حتى يستفاد منها الأنحصار او عدم الأنحصار، واقصى ما تقتضيه القضيّة الشرطية ـ بناء على عدم استفادة علية الشرط للجزاء ـ هو مجرّد التلازم بين الشرط والجزاء، و امّا كونه على هذا الوجه او على ذلك الوجه فليس للقضيّة الشرطيّة دلالة عليه، ولابدّ فى اثبات ذلك من الخارج، فيخرج عمّا نحن فيه: من دلالة نفس القضيّة الشرطيّة على المفهوم. وكذا لوفرض عدم دلالة القضيّة الشرطيّة على كون الشرط علة منحصرة، فانّ انتفاء الشرط فى مثل ذلك ايضا لايقتضى انتفاء الجزاء، لامكان ان يخلفه شرط آخر. فالمهّم هواثبات ظهور القضية الشرطيّة فى كون الشرط علة منحصرة، اما وضعا واما اطلاقا.

فنقول: امّا دلالة القضيّة الشرطيّة على ثبوت العلقة بين الشرط والجزاء و انّه ليس ذلك محض الأتفاق، فممّا لا ينبغى الأشكال فيها، بل لا يبعد كون دلالتها على ذلك بالوضع، لعدم صحّة مثل ـ اذا كان الأنسان ناطقا كان الحمار ناهقا ـ بلا عناية، بل يتوقّف على لحاظ عناية و علاقة جعليّة لحاظيّة. والاّ فانّ نفس القضية الشرطيّة تقتضى ان يكون بين الشرط والجزاء علاقة لزوميّة، فان لم يكن ذلك بالوضع ـ كما هو ليس ببعيد ـ فلا اقلّ من ظهورها العرفى فى ذلك .

وامّا دلالة القضيّة الشرطيّة على كون العلقة بين الجزاء والشرط علقة الترتب و علية الشرط للجزاء، فهى و ان لم تكن بالوضع وليس لنفس القضيّة الشرطيّة ظهور عرفىّ فى ذلك ، الاّ انّه لا يبعد دعوى الظهور السياقى فى ذلك ، حيث انّ سوق الكلام من جعل الشرط مقدّما والجزاء تاليا، هو ان يكون الكلام على وفق

ما هوالواقع بمقتضى تبعيّة عالم الأثبات لعالم الثبوت، فانّه لو كان الجزاء علة للشرط، او كانا معا معلولين لعلّة ثالثة، لكان الكلام مسوقا لبيان البرهان الأنى، و يتوقف ذلك على كون المتكلّم فى مقام الأستدلال على انتفاء الشرط عند انتفاء الجزاء، حسب ما يقتضيه الأستدلال الأنى، و هذا يحتاج الى مؤنة خارجيّة، والاّ فانّ طبع الكلام يقتضى كون المقدّم هوالمقدّم والتالى هوالتالى فى الواقع و عالم الثبوت، فيكون الكلام قد سيق على طبق الواقع.

والأنصاف: انّ دعوى الظهور السيّاقى للقضيّة الشرطيّة فى كون الشرط علّة للجزاء قريبة جدّا لا مجال لأنكارها، و لكن هذا بنفسه لا يكفى فى ثبوت المفهوم للقضية مالم يكن الشرط علّة منحصرة، و اثبات الأنحصار لايمكن الاّ بدعوى اطلاق الشرط واجراء مقدّمات الحكمة لأثبات انحصاره، بتقريب: انّه لولم يكن الشرط وحده علّة منحصرة لكان على المولى الحكيم، الذى فرض انّه فى مقام البيان، ان يقيد اطلاق الشرط بكلمة الواو، او بكلمة او، ليبيّن بذلك انّ الشرط ليس بعلّة وحده، بل يشاركه فى عليّته شى ء آخر ولو عند الأجتماع، او انّ الشى ء الفلانى ايضا علّة، وحيث لم يبين ذلك يستفاد منه انّ الشرط وحده علّة، سواء سبقه شى ء آخر اولم يسبقه، قارنه شى ء اولم يقارنه، وهو معنى كون الشرط علّة منحصرة، هذا.

ولكن الأنصاف: انّ هذا التقريب لا يستقيم، لأنه **اولا:** انّ مقدمات الحكمة انّما تجرى فى المجعولات الشرعيّة، و مسئلة العليّة والسببيّة غير مجعولة، على ما تقدّم منّا مرارا، و انّما المجعول هوالمسبّب على تقدير وجود سببه، فلا معنى للتّمسك باطلاق الشرط على كونه علّة منحصرة.

و ثانياً: انّ القضية الشرطية لا دلالة لها على استناد الجزاء الى الشرط، و كون وجوده معلولا لوجوده، بل غاية ما تدلّ عليه القضية الشرطيّة، هوالترتّب بين الجزاء والشرط ووجود الجزاء عند وجود الشرط. و هذا المعنى لا يتفاوت الحال فيه، بين كون الشرط علّة منحصرة، او غير منحصرة، فانّ الجزاء يكون مترتّبا على الشرط على نسق واحد، سواء كان هناك شرط آخر، اولم يكن. بل لو فرض دلالة القضيّة الشرطيّة على استناد الجزاء الى الشرط و كونه معلولا له لم يكن ايضا موقع للتمسك

باطلاق الشرط و جريان مقدّمات الحكمة على الأنحصار، فانّ استناد المعلول الى علّته المنحصرة و غيرالمنحصرة على نسق واحد، اذ فى العلّة الغير المنحصرة يكون المعلول مستندا اليها، على نحو استناده الى المنحصرة، هذا.

ولكن لا يخفى عليك : انّ هذه الكلمات كلّها اجنبيّة عن مسئلة استظهار المفهوم للقضيّة الشرطيّة، بل استظهار المفهوم لها يحتاج الى بيان آخر. وحاصله: هو انّه قد عرفت انّ المفهوم عبارة عمّا يكون لازما للكلام، و يكون الكلام دالاّ عليه بالدلالة الألتزاميّة بالمعنى الأخصّ، والدّلالة الألتزاميّة للكلام لا تكون الاّ اذا كان الكلام مشتملا على خصوصيّة توجب ذلك ، بحيث تكون تلك الخصوصيّة ممّا انيط بها المحمول فى الكلام، سواء كان المحمول من سنخ الأحكام الشرعيّة، او غيرها، على وجه يدور المحمول مدار تلك الخصوصيّة، فانّه عند ذلك يدلّ الكلام بالدلالة الألتزاميّة على انتفاء المحمول عند انتفاء الخصوصية، فلولم تكن تلك الخصوصيّة ممّا انيط بها المحمول لا يكون انتفاء الخصوصيّة موجبا لأنتفاء المحمول. و هذا المعنى لا يختصّ بالقضيّة الشرطيّة، بل فى جميع القضايا التى تكون من ذوات المفهوم لا بدّ ان تكون على هذا الوجه، اى تكون مشتملة على خصوصيّة قد انيط بها المحمول، وليست القضيّة الشرطيّة تختص بذلك ، فانّ كلّ قضيّة حمليّة تتضمّن القضية الشرطية يكون موضوعها المقدّم و محمولها التالى. و من هنا قلنا: انّ كلّ شرط يرجع الى الموضوع، و يكون معنى (ان جائك زيد فاكرمه) هو انّ زيدالجائى يجب اكرامه.

اذا عرفت ذلك ، فنقول: انّ الشرط الذى تتضمّنه القضية الشرطيّة، تارة: يمكن ان يناط به المحمول منوطا بذلك الشرط، واخرى: لايمكن جعل الأناطة، بل يكون المحمول بنفسه منوطا بالشرط تكوينا، بحيث لا يعقل تحقّقه بدون تحقّق الشرط، فان كان الشرط على الوجه الثانى فليس للقضية مفهوم، لأنّ القضية تكون حينئذ مسوقة لبيان فرض وجود الموضوع، مثل: ان رزقت ولدا فاختنه، و ان ركب الأمير فخذ ركابه، حيث لا يعقل ختان الولد واخذ ركاب الأمير الاّ بعد تحقق الشرط، فالمحمول فى مثل هذا لا يمكن ان يقيّد بالشرط و يناط به، اذا التقييد فرع امكان الأطلاق. والمحمول الذى يتوقف على الشرط عقلا لا يمكن فيه الأطلاق، فهو

بنفسه مقيّد تكوينا. وهذا هوالسرّ فى عدم المفهوم للقضيّة اللقبيّة، من جهة انّ الأشتراط الذى يتضمنّه اللقب ليس الاّ فرض وجود الموضوع، فمثل قوله: اكرم زيدا معناه انّه ان وجد زيد فاكرمه، والأكرام يتوقف عقلا على وجود زيد.

وان كان الشرط على الوجه الأول، كمجيئ زيد، و ركوبه، وجلوسه، وغير ذلك من الحالات التى لا يتوقّف اكرامه عليها عقلا، فلا محالة يكون الجزاء مقيّدا بذلك الشرط فى عالم الجعل والتشريع، و معنى التقييد هو اناطة الجزاء بذلك الشرط، و مقتضى اناطته به بالخصوص هو دوران الجزاء مداره وجودا و عدما، بمقتضى الأطلاق و مقدمات الحكمة، حيث انّه قيد الجزاء بذلك الشرط بخصوصه، ولم يقيّد بشيء آخر، لا على نحوالأشتراك بان جعل شيء آخر مجامعا لذلك الشرط قيدا للجزاء، ولا على نحوالأستقلال بان جعل شيء آخر موجبا لترتب الجزاء عليه ولو عند انفراده و عدم مجامعته لما جعل فى القضيّة شرطا، و مقتضى ذلك هو دوران الجزاء مدار ما جعل شرطا فى القضيّة، بحيث ينتفى عند انتفائه، و هوالمقصود من تحقق المفهوم للقضيّة.

فمقدمات الحكمة انّما تجرى فى ناحية الجزاء من حيث عدم تقييده بغير ما جعل فى القضيّة من الشرط، لا فى الشرط، حتى يرد عليه ما تقدّم من الأشكال.

والحاصل: انّ اطلاق الجزاء فى المقام بالنّسبة الى ما عدا الشرط فى اقتضائه المفهوم يكون كاطلاق الوجوب فى اقتضائه النّفسيّة العينيّة التعيينيّة، من غير فرق بين المقامين اصلا، حيث انّ مقدّمات الحكمة انّما تجرى لأستكشاف المراد، و انّ المراد النّفس الأمرى هو ما تضمّنه الكلام بعد احراز كون المتكلّم فى مقام البيان، كما هوالأصل الجارى عندالعقلاء فى محاوراتهم، حيث انّ الأصل العقلائى يقتضى كون المتكلم فى مقام بيان مراده النفس الأمرى، الا ان تكون هناك قرينة نوعية على الخلاف، و فى المقام مقتضى تقييد الجزاء بالشرط هو كون المتكلّم فى مقام البيان.

ودعوى انّه فى مقام البيان من هذه الجهة دون سائر الجهات والقيود، فاسدة فانّه لو بنى على ذلك لأنسدّ باب التّمسك بالأطلاقات فى جميع المقامات، اذ ما من

مورد الاّ و يمكن فيه هذه الدّعوى. و مقتضى كونه فى مقام البيان و عدم تقييد الجزاء بقيد آخر هو انّ الجزاء مترتّب على ذلك الشرط فقط، من دون ان يشاركه شرط آخر او ينوب عنه. و بعد ذلك لا ينبغى التوقف فى ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة التى لا يتوقف الجزاء فيها على الشرط عقلا، فتأمل جيدا.

وينبغى التنبيه على امور:

الأمر الأول:

انّ المراد من انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ـ المعبّر عنه بالمفهوم ـ هو انتفاء سنخ الحكم و نوعه، لا شخصه، فانّ انتفاء الشخص انّما يكون بانتفاء موضوعه عقلا، من غير فرق فى ذلك بين القضيّة الشرطيّة، والوصفيّة، واللقبيّة. فالذى تمتاز بها القضيّة الشرطيّة عن القضية اللقبيّة، انّما هو انتفاء سنخ الحكم فى القضيّة الشرطيّة عند انتفاء الشرط، دون القضيّة اللقبيّة، حيث انّ القضية الشرطيّة تدل على انتفاء سنخ الحكم، بخلاف القضيّة اللقبية، من غيرفرق بين كون الجزاء فى القضيّة الشرطية بصورة الأخبار، كما اذا قال: انّ جائك زيد يجب عليك اكرامه، او بصورة الأنشاء كما اذا قال: ان جاء زيد اكرمه.

و توهم الفرق بينهما ـ بانّ الشرط فى الصورة الأولى انّما كان شرطا للوجوب، فبانتفاء الشرط ينتفى اصل الوجوب و نوعه، و هذا بخلاف الصورة الثانية، فانّ الشرط انّما كان شرطا للأنشاء المستفاد منه الوجوب و انتفاء الشرط انّما يوجب انتفاء الأنشاء الخاصّ، و هذا لا يقتضى انتفاء نوع الوجوب و سنخه ـ **ضعيف** غايته، لما عرفت سابقا من انّ الشرط لا يرجع الى الهيئة و ان قلنا بانّ الموضوع له فى الحروف عامّ لأنّ المعنى غيرقابل للتّعليق والتقييد فان التقييد والتعليق يقتضى لحاظ الشىء معنى اسميّا، بل الشرط يرجع الى المحمول المنتسب، اى المحمول فى رتبة الأنتساب، على ما تقدّم تفصيله فى الواجب المشروط، فالمعلّق عليه هو وجوب الأكرام على جميع الصور، و هوالذى ينتفى بانتفاء الشرط.

و ممّا ذكرنا ظهر: انه لا يبتنى التوهم المذكور على كون الوضع فى الحروف خاصّا، ولا جوابه على كون الوضع فيها عامّا، فتأمل جيداً.

الأمر الثاني:

انّ المفهوم يتبع المنطوق في جميع القيود المعتبرة فيه، وانّما التفاوت بينهما بالسلب والإيجاب، فالموضوع في المفهوم هو الموضوع في المنطوق، والمحمول فيه هو المحمول فيه. فلو قال: ان جائك زيد في يوم الجمعة راكباً فأكرمه، كان مفهومه ان لم يجئك زيد في يوم الجمعة راكباً فلا تكرمه. ويكفي في انتفاء وجوب الإكرام انتفاء أحد القيود المأخوذة في المنطوق فينتفي وجوب الإكرام إذا جاء زيد في يوم الجمعة غير راكب.

والسرّ في ذلك هو ما عرفت: من انّ المفهوم تابع للمنطوق موضوعاً ومحمولاً ونسبة، سوى انّ المنطوق قضيّة موجبة أو سالبة، والمفهوم عكس ذلك، أي يكون مفهوم الإيجاب السلب ومفهوم السلب الإيجاب، ولازم ذلك هو انّه لو كان المنطوق سالبة كلّية كان مفهومه موجبة جزئية، لأنّ نقيض السالبة الكلّيّة موجبة جزئية، كما انّ نقيض الموجبة الكلّيّة سالبة جزئية.

ومن هنا ربّما يستشكل في الحكم بنجاسة الماء القليل، بمفهوم قوله: إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء، حيث انّ المنطوق سالبة كليّة، لمكان إفادة النكرة في سياق النفي العموم، ففاد المنطوق هو عدم نجاسة الكرّ بكلّ نجاسة، ويكون مفهومه هو انّه إذا لم يبلغ الماء قدر كرّ ينجسه شيء، والنكرة في سياق الإثبات لا تفيد العموم، فأقصى مايقتضيه المفهوم، هو نجاسة الماء القليل في الجملة بنجاسة ما، ولا يفيد نجاسته بجميع النجاسات، هذا.

ولكن يمكن ان يقال: انّ المباحث الفقهيّة والأُصوليّة انّما يبتنى على الاستظهارات العرفيّة من الأدلّة، بخلاف المباحث المنطقيّة، فانّها تبتنى على البراهين العقليّة، وربّما يكون بين نظر الفقيه ونظر المنطقي العموم من وجه. فقد يكون نقيض السالبة الكليّة موجبة كلّية بحسب ما يستظهر من الدليل، مع انّه بنظر المنطقي يكون النقيض موجبة جزئية كما في المقام، فانّ المستفاد من المنطوق في مثل قوله: إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء، هو عموم السلب، لا سلب العموم، أي يكون الظاهر من قوله: لم ينجّسه شيء، لم ينجسه كلّ فرد فرد من أنواع النجاسات:

من البول، والدّم، والمنىّ وغير ذلك ، و يكون المنطوق فى قوة قوله: اذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه الدّم، والبول، والغائط، و هكذا، لوضوح انّ المراد من الشى ء هو انواع النّجاسات، لا كلّ شى ء فى العالم، فيكون المفهوم اذا لم يبلغ الماء قدر كرّ ينجسه الدّم، والبول والغائط، و غير ذلك ، فيكون دليلا على نجاسة الماء القليل بجميع انواع النّجاسات. وليست النّكرة فى سياق النـفى كلفظة (كل) و ما شابهها من ادوات العموم التى يكون لها معنى اسمىّ، حتى يصح لحاظها على نحوالعام المجموعى و يكون المنفىّ هو سلب العموم، كقوله: لا تأكل كلّ رمانة فى البستان، بل العموم المستفاد من النّكرة فى سياق النّفى انّما هو بمقدّمات الحكمة، حسب ما يقتضيه المقام، والمنفىّ فى المثال انّما هو انواع النّجاسات، اى كلّ فرد فرد منها، و يلزمه ما ذكرنا من كون المفهوم من مثل هذا المنطوق هوالأيجاب الكلى، لا الجزئى. مع انّه يكفى الأيجاب الجزئى فى اثبات نجاسة ماء القليل فى الجملة فى قبال عدم نجاسته اصلا، كما هوالمدّعى، والمسئلة فقهيّة ليس المقام محلّ تفصيلها.

الأمرالثالث:

لو تعدّد الشرط، على وجه كان شرطيّة كلّ منهما تنافى شرطيّة الآخر، امّا لتباين الشرطين، او لحصول احدهما قبل حصول الآخر دائما، كما فى خفاء الأذان و الجدران،الذى جعل كلّ منهما شرطا لوجوب القصر، مع انّ خفاء الأذان دائما يحصل قبل خفاء الجدران على ما قيل، فهل اللازم رفع اليد عن استقلال كلّ منهما فى السّببيّة و جعل كل منهما جزء السّبب؟ او انّ اللازم رفع اليد عن انحصار كلّ منهما فى السّببيّة و جعل كلّ منهما سببا مستقلا. فعلى الأول: يكون الحكم فى المثال هو انحصار وجوب التقصير عند خفاء كلّ من الأذان والجدران معا، ولا يكفى خفاء احدهما. و على الثانى: يكفى خفاء احدهما فى الحكم. ولكن الوجه الثانى فى مثل المثال لا يستقيم، لأنّ المفروض حصول خفاء الأذان دائما قبل حصول خفاء الجدران، فيلزم لغوية جعل خفاء الجدران شرطا، لعدم وصول النوبة اليه ابداً. نعم فيما اذا كان بين الشرطين التّباين فى الجملة ـ ولو بالعموم من وجه ـ يجرى فيه كلّ من الوجهين.

والبحث فى المقام تارة: يقع فى خصوص المثال من حيث المسئلة الفقهيّة. و اخرى: يقع فى كلى ما كان من هذا القبيل من حيث المسئلة الأصولية.

امّا البحث عن المقام الأول: فهو و ان كان خارجا عمّا نحن فيه الاّ انّه لا بأس بالأشارة اليه فنقول:

انّه لا تنافى فى مثل قوله: اذا خفى الأذان فقصّر، و اذا خفى الجدران فقصر، من حيث انّ الظاهر من خفاء الجدران هو خفاء صورة الجدران لا شبحها، فهو من هذه الجهة لا اجمال فيه. و امّا خفاء الأذان فلمّا كان له مراتب: مرتبة خفاء فصوله فى مقابل تميزها على وجه يمتاز كل فصل عن الآخر، و مرتبة خفاء مجموع الأذان فى مقابل تميزه بنفسه و انّ الصوت صوت اذان، ومرتبة خفاء الهمهمة فى مقابل عدم خفائها، بحيث لا يظهر من الصوت بنفسه كونه اذانا، بل يستفاد كونه صوت اذان من القرائن.

و مقتضى الجمع بين الدليلين و حمل المجمل على المبيّن، هو حمل خفاء الأذان على المرتبة التى تنطبق على خفاء الجدران، ولا يبعد ان تكون تلك المرتبة حين خفاء الأذان المجموع من حيث المجموع، لا خفاء خصوص الفصول، ولا خفاء الهمهمة. فيرتفع التّنافى بين الشرطين، و تفصيله موكول الى محلّه.

و امّا البحث عن المقام الثانى: فمجمله انّه و ان قيل فيه وجوه اربعة او خمسة: من تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الأخرى، و من رفع اليد عن المفهوم فى كلّ منهما، و غير ذلك، كما لا تخفى على المراجع. الاّ انّ الأنصاف: انّ ذلك تطويل بلا طائل، بل لا محصّل لبعض الوجوه، فانّ تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الأخرى لا يستقيم، اذ ليس المفهوم قضيّة مستقلّة يمكن تقييدها مالم يقيّد اولا المنطوق، فانّ المفهوم تابع للمنطوق فى جميع القيود، فلا يعقل تقييد المفهوم بلا تقييد المنطوق.

فالتحقيق، هو ان يقال: انّه بعد ما كان الشرط ظاهرا فى العلّة التامة المنحصرة، و كان تعدّد الشرط ينافى ذلك ، فلابدّ اما: من رفع اليد عن كونه علّة تامة و جعله جزء العلّة، فيكون المجموع من الشرطين علّة تامة منحصرة ينتفى الجزاء عند انتفائهما معا، و يكون قوله: مثلا، اذا خفى الأذان فقصّر و اذا خفى الجدران

فقصّر، بمنزلة قوله: اذا خفى الأذان والجدران فقصّر. و امّا: من رفع اليد عن كونه علّة منحصرة مع بقائه على كونه علّة تامة، فيكون الشرط احدهما تخييرا، و يكون المثال بمنزلة قوله: اذا خفى الأذان او خفى الجدران فقصّر، و يكفى حينئذ احدهما فى ترتّب الجزاء، مع قطع النّظر عن كون خفاء الأذان يحصل قبل خفاء الجدران دائما. و حينئذ لابدّ من رفع اليد عن احد الظهورين، امّا ظهورالشرط فى كونه علّة تامة،و امّا ظـهوره فى كونه علة منحصرة. و حيث لم يكن احد الظهورين اقوى من ظهور الآخر ولا احدهما حاكما على الآخر ـ لمكان انّ كلاّ من الظهورين انّما يكون بالأطلاق و مقدّمات الحكمة، على ما تقدم ـ كان اللازم الجرى على ما يقتضيه العلم الأجمالى من ورود التقييد على احد الأطلاقين.

و ربّما يتوهمّ انّ ظهور الشرط فى كونه علّة تامة اقوى من ظهوره فى الأنحصار، لأنّ دلالة القضيّة على استناد الجزاء الى الشرط انّما يكون بالنّصوصيّة فلابدّ ان يكون الشّرط فى الجملة ولو فى مورد مما يستند اليه الجزاء، و استناده اليه لا يكون الا بان يكون الشرط علة تامة لترتب الجزاء ولو فى مورد، اذ استناد الشىء الى جزء العلة ليس استناداً حقيقيّا، بل الأستناد الحقيقىّ هو مٰا يكون الى تمام العلّة. ولو تصرفنا فى ظهور الشرط فى كونه علّة تامة و جعلناه جزء العلة يلزم ان لا يستند الجزاء اليه ابدا ولو فى الجملة، فظهور القضية فى كون الشرط علة تامة ربّما يدعى كونه بالنصوصيّة، بخلاف ظهورها فى الأنحصار، فانّه لا يكون بتلك المثابة، بل انّما هو بالأطلاق، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهوره فى الأنحصار والقول بكفاية احد الشرطين.

و قد حكى: انّ شيخنا الأستاذ مدّظله مال الى هذا الوجه فى الدّورة السابقة، ولكن عدل عنه فى هذه الدّورة، وافسد التوهم المذكور بما حاصله: انّ اصل استناد الجزاء الى الشرط انّما يكون بالأطلاق، اذ من اطلاق الشرط وعدم ذكرشىء آخر معه يستفاد الاستناد، ولولا الأطلاق لما كاد يستفاد الأستناد، وهذا لاينافى انّ حقيقة الأستناد انّما يكون فى استناد الشىء الى علّته التامّة، فانّ ذلك بعدالفراغ عن الأستناد و انّ الجزاء يكون مستنداً الى الشرط، و هذا المعنى انّما يكون بالأطلاق،

فظهور القضيّة فى كون الشرط علّة تامة كظهورها فى الأنحصار، فى انّ كلاً منهما يكون بالأطلاق.

و توهم انّ تقييد العلية التامة و جعل الشرط جزء العلّة يستلزم تقييد الأنحصار ايضاً ـ فانّه لا يعقل الأنحصار مع كونه جزء العلة، و هذا بخلاف تقييد الأنحصار، فانّه لا يلزم منه تقييد العليّة التامة، كما لايخفى، فيدور الأمر بين: تقييد واحد، و تقييدين، و معلوم انّ الاول اولى، فلا بدّ من تقييد الأنحصار ـ فاسد ايضاً، فانّ تقييد العلة التامة يوجب رفع موضوع الأنحصار، لا انّه يوجب تقييدا زايدا، و هذا نظير ما تقدّم فى الواجب المشروط: من انّ تقييد الهيئة يوجب رفع موضوع اطلاق المادة، لا انّه يوجب تقييدا زايدا. فراجع ما ذكرناه فى ذلك المقام.(١)

فتحصّل: انّه لا محيص من اعمال قواعد العلم الأجمالى فى المقام.

وما ربّما يتوهم ايضا ، انّ رتبة تقييد العلية التامة مقدمة على رتبة تقييد الأنحصار ـ لوضوح انّ كون الشى ء علة منحصرة او غير منحصرة انّما يكون بعد كون الشى ء علة تامة، و مقتضى تقدّم الرتبة هو ارجاع القيد الى العليّة التامة و جعل الشرط جزء العلّة ـ فهو فى غاية الفساد، فانّ تقدّم الرتبة لا ينفع بعدالعلم الأجمالى بورود التقييد على احد الأطلاقين، وليس تقدّم الرتبة موجبا لأنحلال هذاالعلم الأجمالى، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

الامرالرابع:

لو تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء، فهل اللازم تعدد الجزاء و فعله عقيب كلّ شرط؟ اولا، بل يكتفى بفعل الجزاء مرّة واحدة. و هذا هوالعنوان المعروف بمسئلة تداخل الأسباب، او تداخل المسببات. و لتوضيح البحث عن ذلك ينبغى تقديم امور:

الأول: فى المراد من تداخل الأسباب والمسبّبات

اما المراد من تداخل الأسباب: فهو انّ اجتماع الأسباب المتعددة لا يقتضى الاّ ايجاد جزاء واحد، بمعنى انّ الأسباب التى هى عند الأنفراد تقتضى ايجاد

(١) راجع الامر الثانى من مباحث الواجب المشروط ص١٧٨

جزاء واحد، فعند الاجتماع لا تقتضي أيضاً إلّا إيجاد جزاء واحد، لا انّها يقتضي كلّ سبب إيجاد جزاء حتّى يتعدّد الجزاء حسب تعدّد الأسباب. وهذا من غير فرق بين ان تكون الأسباب المجتمعة مندرجة تحت نوع واحد ـ كما إذا تعدّد منه النوم أو البول ـ أو انّها غير مندرجة تحت نوع واحد ـ كما إذا نام، وبال ـ فهذا معنى تداخل الأسباب.

وامّا معنى تداخل المسبّبات: فهو عبارة عن الاكتفاء بإيجاد جزاء واحد وعدم وجوب التعدد، بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب واقتضاء كلّ سبب جزاء، إلّا انّه في مقام الامتثال يكتفى بجزاء واحد، فانّ ذمّته وان اشتغلت بالمتعدّد إلّا انّه يصح تفريغها عن المتعدّد بالواحد.

وتظهر الثمرة بين تداخل الأسباب وتداخل المسبّبات بالرخصة والعزيمة فانه لو قلنا: بتداخل الأسباب، لا يجوز له إيجاد الجزاء متعدّداً، إذ لم تشتغل ذمّته إلّا بجزاء واحد، فالزايد يكون تشريعا محرّماً. ولو قلنا: بتداخل المسبّبات فله إيجاد الجزاء متعدّداً، و له أيضاً الاكتفاء بالواحد. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بعدم تداخل الأسباب والمسبّبات، فانه لا بد له من إيجاد الجزاء متعدّداً حسب تعدّد السبب.

الثاني:

مقتضى الأصل العملي عند الشك في تداخل الأسباب، هو البرائة، لرجوع الشك فيه إلى الشك في التكليف، لأنّ الشك في تداخل الأسباب يرجع إلى الشك في اقتضاء السبب الثاني لتعقّبه بالجزاء و توجّه التكليف به زائداً على التكليف المتوجّه بالسّبب الأول. و اما الشك في تداخل المسبّبات، فالأصل فيه يقتضي الاشتغال لرجوع الشك فيه إلى الشك في فراغ الذمّة بإيجاد جزاء واحد، مع انّها قد كانت مشغولة بالمتعدّد. والمرجع في ذلك هو الاشتغال ليس إلّا. هذا في باب التكاليف.

وامّا باب الوضعيّات: فربّما يختلف الأصل فيه. مثلاً لو شك في اقتضاء العيب للخيار زائداً على ما اقتضاه بيع الحيوان أو المجلس، فمقتضى الأصل و ان كان عدم ثبوت خيار العيب، ولكن يمكن ان يقال: انّ مقتضى الأصل بقاء الخيار

بعدالثلاثة ايّام، فتأمل حيدا.

الثالث:

الجزاء المأخوذ فى القضيّة الشرطية: اما ان يكون قابلا للتّعدد ـ كالوضوء والغسل ـ و امّا ان لايكون قابلا للتعدد ـ كالقتل و الخيار ـ حيث انّه لايمكن تكرّر القتل و كذا الخيار، فانّ الخيار ليس الاّ ملك فسخ العقدواقراره وهذا امر واحد لايمكن فيه التعدد.

ثمّ انّ الجزاء الغير القابل للتّعدد: اما ان يكون قابلا للتقيد بالسبب كالخيار، حيث انّه قابل للتقيد: بالمجلس والحيوان والعيب والغبن وغيرذلك من اسباب الخيار. و معنى تقيده بالسّبب، هو انّه يلاحظ الخيار المستند الى المجلس فيسقطه او يصالح عليه، و يبقى له الخيار المستند الى الحيوان. وكذا فى القتل لأجل حقوق النّاس، فلو قتل زيد عمروا و بكرا و خالدا، فقتل زيد قصاصا و ان لم يقبل التعدّد، الاّ انّه قابل للتّقيد بالسّبب، اى يلاحظ استحقاق زيد للقتل باعتبار قتله لعمرو، فلو اسقط ورثة عمرو حق القود لم يسقط حق ورثة بكر و خالد.

و امّا ان لا يكون قابلا للتقيد بالسبب، كقتل زيد اذا كان له اسباب متعدّدة راجعة الى حقوق الله تعالى كما اذا كان محاربا، و زانيا محصنا، و مرتدّا، و غير ذلك من اسباب القتل، فانّ قتل زيد لا يتقيّد بهذه الأسباب، اذ لا اثر لتقيّده، فانّ حقوق الله تعالى غير قابلة للأسقاط حتى يظهر للتّقيد بالسّبب اثر. نعم فى المثال يتأكد وجوب قتل زيد من جهة اجتماع تلك الاسباب، ولكن التأكد غيرالتقيد بالسّبب، كما لا يخفى.

ثمّ انّه لا اشكال فى دخول القسم الأول ـ و هو ما اذا كان الجزاء قابلا للتعدد ـ فى محلّ النّزاع فى تداخل الأسباب و المسبّبات و عدم التداخل. و كذا لاينبغى الأشكال فى دخول القسم الثانى ـ و هو ما اذا كان الجزاء قابلا للتقيد بالسبب ـ فى محلّ النزاع ايضاً، اذ يتحقّق اثر للقول بعدم التداخل باعتبار قابليّة الأسقاط من جهة خاصة، مع بقاء الجزاء من سائر الجهات كما عرفت. و امّا القسم الثالث: فهو خارج عن محلّ النزاع، اذ لا اثر عملى فيه للقول بالتداخل وعدم

التداخل، و مجرّد قابليّته للتأكّد لا يوجب اثراً عمليا، كما هو واضح.

الرابع:

ربّما يبتنى النّزاع فى المقام على كون الأسباب الشرعيّة معرّفات او مؤثرات، فعلى الأول: فالأصل التداخل، و على الثانى: فالأصل عدم التداخل.

ولكن الأنصاف: انّ قضية كون الأسباب الشرعيّة معرفات او مؤثرات ممّا لا محصل لها، فانّه ان كان المراد من الأسباب الشرعيّة هى موضوعات التكاليف، فدعوى كونها مؤثرة او معرّفة ممّا لا ترجع الى محصل، لأنّ موضوع التكليف ليس بمؤثر ولا معرّف، الاّ اذا كان المراد من المؤثر عدم تخلّف الأثر عنه فيستقيم، لأن الحكم لا يتخلّف عن موضوعه، الاّ انّ اطلاق المؤثر على هذا الوجه ممّا لا يخلو عن مسامحة.

وان كان المراد من الأسباب المصالح والمفاسد فهى مؤثرة باعتبار (من حيث تبعيّة الأحكام لها) و معرّفة باعتبار (من حيث انّها لا تقتضى الأطراد والأنعكاس) كما هو شأن الحكمة ان كان المراد من المعرف هذا المعنى، اى عدم الأطراد والأنعكاس. و على كلّ حال: الكلام فى المقام انّما هو فى الشروط الراجعة الى موضوعات التكاليف، واطلاق المعرّف على ذلك ممّا لا معنى له.

الخامس:

قد يقال: انّ القول بعدم تداخل المسبّبات والأسباب يستلزم القول بتعدّد التكليف والمكلّف به، فى مثل قوله: صم يوما و صم يوما، مع انّ المحكىّ عن المشهور: القول بكفاية صوم يوم واحد فى المثال وحمل الطلب الثانى على التأكيد لا التاسيس. و من هنا ربّما يتوهم: المنافات بين المحكىّ عن المشهور فى مثل المثال، و بين المحكىّ عنهم فى مسئلة تداخل الأسباب والمسبّبات، حيث انّهم ذهبوا الى عدم التداخل، و يتخيّل انّ القول بكفاية صوم يوم واحد فى المثال يرجع الى القول بتداخل الأسباب، حيث انّ كلّ طلب سبب لأيجاد متعلّقه، فالأكتفاء بصوم واحد يرجع الى تداخل الطلبين و اقتضائهما ايجاد متعلّق واحد، هذا.

ولكن التحقيق: انّ المثال ليس من تداخل الأسباب والمسببات، فانّ

المثال لما كان المتعلّق واحدا، و هو صوم اليوم، ولم يكن هناك ظهور لفظى فى تعدّد التكليف والطلب، لأنّ قوله ثانيا: صم يوما، لا يكون ظاهراً فى التاسيس الاّ من جهة الظهور السياقى، والظهور السياقى لا يقاوم الظهور اللفظى فى وحدة المتعلّق، بل الظهور اللّفظى فى وحدة المتعلّق اقوى من الظهور السياقى فى كون الطلب الثانى للتأسيس، ولأجل ذلك يحمل على كونه للتأكيد. ولو سلم انه ليس باقوى، فلا اقلّ من انّه يوجب التوقف. و اين هذا من مسئلة تداخل الأسباب التى سيأتى انّ الظهور اللّفظى فيها يقتضى عدم التداخل، فلا ملازمة بين المسئلتين.

اذا عرفت هذه الأمور فاعلم: انّ الأصل اللفظى يقتضى عدم تداخل الأسباب والمسبّبات. امّا عدم تداخل الأسباب فتوضيحه: هو انّ تعلّق الطلب بصرف الوجود من الطبيعة و ان كان مدلولا لفظيّا، الاّ انّ عدم قابليّة صرف الوجود للتكرر ليس مدلولا لفظيّا، حتى يعارض ظاهرالقضية الشرطية فى تأثير كل شرط لجزاء غير ما اثره الآخر، بل من باب حكم العقل بانّ المطلوب الواحد اذا امتثل لايمكن امتثاله ثانيا. و امّا انّ المطلوب واحد او متعدّد، فلا يحكم به العقل، ولا يدلّ عليه اللفظ، ولذا اختلف فى دلالة الأمر على المرّة والتكرار. و بعبارة اخرى: وضعت صيغة الأمر لطلب ايجاد الطبيعة، والعقل يحكم بانّ ايجاد الطبيعة يحصل باتيانها مرّة فلا موجب لأتيانها ثانيا، و هذا لاينافى ان يكون المطلوب ايجادها مرتين، بحيث يكون امتثال كلّ مرة كافيا لأمتثال مطلوب، اى لو دلّ الدليل على انّ المطلوب متعدّد لا يعارضه حكم العقل على انّ امتثال الطبيعة يحصل باتيانها، لان كلّ مطلوب يحصل امتثاله باتيانه مرّة عقلا. امّا انّ المطلوب متعدّد اولا، فلا يحكم به العقل. فاذا دلّ ظاهر الشرطيتين على تعدّد المطلوب لا يعارضه شى ء اصلا.

و ممّا ذكرنا انقدح: ما فى تقديم ظهور القضيتين من جهة كونه بيانا لأطلاق الجزاء، لأنه على ما ذكرنا ظهور الجزاء فى الأكتفاء بالمرّة ليس من باب الأطلاق اصلا، حتى يقع التّعارض، بل يكون ظهور القضيّة الشرطيّة فى تأثير الشرط مستقلا فى الجزاء رافعا حقيقة لموضوع حكم العقل: بانّ المطلوب واحد يحصل امتثاله باتيانه مرّة، و واردا عليه، بل على فرض ظهور الجزاء فى المرّة يكون ظهورالشرطية

حاكما عليه، كما لا يخفى.

نعم: لو شك فى الطلب الواحد، كقوله: صلّ، اوالجزاء المترتّب على شرط واحد، كقوله: اذا سهوت فاسجد سجدتى السهو، انه يكفى المرّة ام يجب تعدّد الصلوات والسجدات، فاطلاق الأمر يقتضى حصول الأمتثال بالمرّة. و اين هذا ممّا اذا تعدّد الأمر اوالشرط؟ لأنه لايمكن ان يكون الأطلاق متكّفلا لوحدة الطلبين، او تأثير الشرطين اثرا واحدا. فتأمل فى ذلك لئلا تخلط بين المقامين.

ثمّ انّ عدم ظهور القضيتّين فى الأتحاد لاينافى ما تقدّم: من حكومة ظهور الأمر فى تعلّقه بصرف الوجود فى نحو (صم يوما صم يوما) على الظهور السياقى، للفرق بين البابين، فانّ الأمر فى مقام الجزاء حيث انّه متفرّع على الشرط فيقتضى تعدّد الشرط تعدّد الجزاء. و هذا بخلاف الأمر الأبتدائى المكرّر، فانّه ليس ظاهراً فى التعدد الاّ من جهة الظهور السياقى المحكوم بظهور تعلق الأمر بصرف الوجود. و اما الثانى فعلى فرض ظهور الجزاء فى القضيتين فى الأتحاد، اى هذه الحقيقة التّى جعلت جزاء فى مثل (اذا بلت توضأ) بعينها هى التى جعلت جزاء فيما اذا تكرّر منه البول، والحقيقة الواحدة لا تقبل التكرار، فيكون الجزاء الممكن فيه التعدد كالجزاء الذى لا يمكن فيه التّعدد من لزوم التداخل فى الأسباب.

ولكنّا نقول: انّ الجملة الشرطية فى كونها انحلاليّة اظهر من اتّحاد الجزاء فى القضيتين، و ذلك لأنه لا شبهة انّ القضيّة الشرطيّة كالقضيّة الحقيقة، فكما انّ قوله: المستطيع يحّج ـ عام لمن استطاع فى اىّ وقت، فكذلك قوله: ان استطعت فحج، لأنّ كلّ قضيّة حقيقيّة راجعة الى الشرطيّة، و بالعكس، غاية الأمر انّهما متعاكسان• فالشرطيّة تتضمّن عنوان الموضوع، لأنّ نتيجة (ان استطعت) هو (المستطيع) و هى صريحة فى الأشتراط. والحقيقية تتضمّن الشرط، و هى صريحة فى عنوان الموضوع. و لازم الأنحلاليّة ان يترتب على كلّ شرط جزاء غير ما رتّب على الآخر. فعلى هذا لا اشكال فى عدم التداخل، حتى فى مورد تعدّد الشرط من جنس واحد، فضلا عمّا اذا تعدّد من الأجناس المختلفة، فيصير هذا الظهور قرينة للجزاء، و يصير بمنزلة ان يقال: اذا بلت فتوضّاء و اذا بلت ثانيا فتوضاء وضوء آخر، كما اذا تحقق منه النوم والبول.

ثمّ ان ظهور كل شرط فى تأثيره اثرا غير اثر الشرط الآخر لا يختصّ بالادلة اللّفظيّة، بل يمكن استفادته من اللّبيات، لأنّ المدار على ظهور الشرط فى الأنحلاليّة، فاذا كان الدّليل عليه لفظيّا فاستفادة الأنحلالية امّا: بالوضع، كالعموم الأصولى المستفاد من الأسماء المتضمّنه للشرط، كمتى و انى و اين واذا ومهماوحيثما،وهكذا. و امّا: بالأطلاق،ك(إن) و اخواتها، فانّ استفادة كون مدخولها علّة تامة لترتب الجزاء عليه بالأطلاق، واذا كان الدليل عليه لبيّا، فاستفادة الأنحلال كاصل الأشتراط يمكن قيام الأجماع عليه، او دلالة العقل عليه.

ان قلت:

سلّمنا ظهور كل شرط فى كونه تمام السّبب للجزاء، الاّ انّ الجزاء حيث انّه لم يترتّب بوجوده على الشرط حتّى يمكن التّعدد - فانّ وجوده هومقام امتثاله - بل رتّب من حيث حكمه وهو لا يقبل التعدد. و بعبارة واضحة: وجود الأكرام لم يعلّق على المجيئ حتى يمكن ان يتعدد، بل وجوبه الذى هو حكمه علّق عليه، وغاية تأثير كل سبب ان يتأكد الحكم، لأنّ الوجوب لايمكن فيه التعدد.

قلت:

قد بيّنا فى المقدّمات: انّ الوجوب- وهوالمعنى النّسبى المستفاد من الهيئة-غير قابل للتعليق، بل المعلّق هو محصل الجملة، و هو طلب الأيجاد الذى يتحقق بايقاع نسبة المادّة الى الفاعل فى مقام الأنشاء. و بعبارة واضحة: قد تقدم فى مبحث الأوامر(١)ان مفاد صيغة الأمر ليس طلب الفعل كما هوالمشهور، لانه ليس معنى (صلّ) اطلب منك الصلوة، بل وضعت صيغة الأمر لنسبة المادة الى الفاعل انشاء و تشريعا، فكون المتكلّم فى مقام التشريع ملقيا نسبة المادة الى الفاعل يوجب ان يتحقّق بنفس هذا الألقاء مصداق للطلب، ففى مقام التشريع يطلب الشارع ايجاد الصلوة، والأيجاد قابل للتكرر.

اذا عرفت ذلك ، فلنرجع الى ما برهن عليه العلاّمة - على ما يحكى عنه - لعدم تداخل الأسباب فنقول: هو(قده) اتمّ البرهان بمقدمات ثلث، والمقدّمتان منها صريحتان فى كونهما من برهان عدم التداخل فى الأسباب، والثالثة ظاهرة فيه، لا

(١) راجع تفصيل هذاالبحث فى الامر الثالث من المقصد الاوّل، الجزء الاول من الفوائد ص١٢٩

صريحة، لأمكان رجوعها الى برهان عدم التداخل فى المسبّب.

المقدّمة الأولى: انّه لا اشكال، فى انّ ظاهر القضيّة الشرطيّة، هو كون الشرط مؤثرا فى الجزاء.

والثانية: انّ ظاهر كلّ شرط ان يكون اثره غير اثر الشرط الأخر.

والثالثة: انّ ظاهر التأثير، انّ الأثر هو تعدّد الوجود لا تأكد المطلوب.

والعمدة من هذه المقدّمات هى الأولى، لأنّ المقدمتين الأخيرتين واضحتان. امّا الثانية: فلأنّه، بعد ثبوت الأولى لابدّ ان يكون اثر كلّ شرط غير اثر الآخر، لأنّ معنى تأثير الشرط التاثير بالأستقلال لا الأنضمام. و اما الثالثة: فلأنّ التاكيد و ان كان مغايرا لغير المؤكد، الاّ انّه فى الحقيقة راجع الى وحدة الأثر، فهما امكن التعدّد فى المسبّب لا موجب لتأثير الشرط التاكد.

نعم: مع حفظ المقدّمتين و عدم امكان التعدد يجب المصير الى التاكيد.

و امّا المقدمة الأولى: فعمدة المناقشة فيها مناقشة فخر المحقّقين:(١) من ابتنائها على كون العلل الشرعيّة مؤثرات، لأنها بناء على كونها معرّفات، لا تأثير للشرط فى الجزاء. و لكن ظهر ممّا ذكرنا: انّ التداخل و عدمه لا يبتنى على هذا النّزاع، بل لا محصّل لهذا النّزاع اصلا، لأنّ علل التشريع ليست عللا حقيقيّة،فلا يمكن النّزاع فيها والقول بانها مؤثرات. و امّا موضوعات الأحكام، فليست الاّ كالعلل الحقيقيّة ولايمكن ان تكون معرّفات. و بالجملة لا وجه لهذه المناقشة اصلا.

ثمّ انّه، قد ذكرنا ضابطا ممّيزا بين العلل للجعل و بين موضوعات المجعول فى غير مبحث. و اجماله: انّ كل ما لايمكن ان يجعل عنوانا لفعل المكلّف و يلقى اليه لعدم تميّزه بين مورد حصوله و عدم حصوله، كاختلاط المياه والنّهى عن الفحشاء، فهذا لا يمكن ان يكون موضوعا الذى قد يعبّر عنه بالعلّة للمجعول، بل يجب ان يكون علّة للجعل و ملاكا له، فهذا غير مطرد ولا منعكس.

و ما امكن ان يلقى الى المكلّف، كاسكار الخمر، لأمكان تمييز المكلّف بين حصوله و عدم حصوله، فهذا يلاحظ فيه لسان الدليل، فان اخذ فيه علّة للجعل والتشريع، فهو لا يطرّد ولاينعكس، كقولهم (عليهم السلام) اتدرى لم جعل اولم شرّع

---

(١) راجع ايضاح الفوائد الجزء ١ ص٤٨

كذا، ولم صار ماء الأستنجاء لا بأس به لأنّ الماء اكثر من القذر، و امثال هذه القضايا التى صنّف الصدوق (قده) لها كتاب عليحدّة، و سمّاه علل الشرايع. و ان اخذ فيه علّة للمجعول، كقوله (عليه السلام) الخمر حرام لأنّه مسكر، فهذا هوالعلة التى يتعدّى عن مورد معلولها الى المشارك معه فى هذه العلّة.

فتحصّل مما ذكرنا: انّ عمدة برهان القائل بالتداخل، هو انّ صرف الشىء لا يتكرر. و هذا الكلام ممّا لا ريب فيه بعد اثبات انّ متعلّق الأمر هوالطبيعة المشتركة بين المرّة والتكرار، لا خصوص المرّة، ولا التكرار، فاذا كان المتكلّم فى مقام البيان، فبالأطلاق يثبت انّه اراد القدر الجامع، و بحكم العقل يثبت انّ القدر الجامع اذا تحقّق لا مجال لأمتثاله ثانياً.

ولكن فيه اولاً: انّ هذا لاينافى ظهورالقضيّة الشرطيّة فى تأثير كلّ شرط اثرا غير اثر الشرط الآخر، لأنّ كون صرف الشىء لا يتكرّر لا يكون مستندا الى ظهور لفظىّ، حتى يعارض ظهور الشرطيّة. و بعبارة اخرى: حكم العقل مفاده انّ المطلوب الواحد لا يتكرّر، فلا يعارض ظهور ما دلّ على تعدّد المطلوب. و ثانياً: انّ ظهوره فى عدم التكرار بالأطلاق و عدم موجب التّعدد، و يكفى ظهور الشرطيّتين فى بيان موجب التّعدد.

واما المقام الثانى:

فالحق فيه ايضاً عدم التداخل، لأنه بعد ما ظهر انّ كل سبب يؤثر غير ما اثرّه الآخر، فمع امكان التّعدد فى المسبّب لا موجب للتداخل، ولا وجه لدعوى اصالة التداخل. فالأكتفاء فى الأمتثال بمسبّب واحد، مع القول بعدم التداخل فى الأسباب، لابدّ فيه امّا: من ثبوت دليل عليه، كالأكتفاء بغسل واحد اذا اجتمع عليه حقوق(١) لقيام الدليل الواضح على كفاية غسل واحد، امّا مطلقا، و امّا لو نوى الجميع، و امّا لوكان فى الأسباب الجنابة. و على اىّ حال: انّ ثبوته بالدليل غير دعوى اصالة التداخل. وامّا: من كون المسبّب مصداقا لعنوانين بينهما عموم من وجه، كضيافة الهاشمىّ العالم، لوقال: اكرم هاشميّا واضف عالما، فانّ اطلاق كلّ دليل حيث انه يشمل مورد الأجتماع يوجب عدم البأس باتيان المجمع، لأمتثال الأكرام

(١) المراد من الحقوق هو حقوق الله تعالى.

الذى بينه و بين الضيافة عموم من وجه فى العالم الذى بينه و بين الهاشمىّ عموم من وجه. ولا يبتنى صحّة الأمتثال بالمجمع على مسئلة الأجتماع، لأنّ موضوع تلك المسئلة فى الحكمين المتضادّين. والمتماثلان و ان كان كالمتضادّين الاّ انّه اذا بقى الحكمان باثنينيّتهما،وامّا مع اتحادهما كما فى الحكمين الأنحلاليّين، كقوله: اكرم العلماء و اكرم السادات، واجتمع فى مصداق واحد عنوان العالم والسّيد، او فى البدليّين كما فى امتثالهما باتيان المجمع، فيتحدان و يؤثر كلاهما بوصف الأجتماع اثراً واحدا.

و بالجملة: تداخل المسبّب لابدّ ان يثبت بالدليل، او يصدق الأمتثال فى اتيان واحد اذا كان بين العنوانين عموم من وجه. والكلام الذى نحن بصدد تنقيحه مفروض فيما كان بين الأسباب تباين، كالبول والنّوم، اوالجماع والأكل، او تساو كتعدّد النوم اوالأكل، مع اتّحاد المسبّب بحسب المفهوم.

ثمّ انه ينبغى التّنبيه على امرين:

الأول: انّ هذا الذى ذكرنا من عدم تداخل الأسباب، انّما هو بمقتضى القواعد اللّفظية، فاصالة عدم التداخل تامة لولم يقم دليل على خلافها، كما فى كلّ اصل قام الدّليل على خلافه.

فمن جملة ماقام الدليل فيه على خلاف هذا الأصل موجبات الوضوء،و بعض موجبات الكّفارة. امّا الوضوء: فقيام الدّليل على كفاية وضوء واحد لجميع اسبابه موجب لأستكشاف احد امور ثلثة فيه

اوّلها: كون سبب الوضوء هوالعنوان الواحد الحاصل باحد النّواقض، بمعنى كون النواقض محصلة لهذا العنوان، و نفس ذلك العنوان هوالسّبب، و هذا غير قابل للتّعدد بتعدّد محصلا ته، و يعبر عنه بالقذارة المعنويّة والحالة الحدثية. ثم انّه اذا تحقق المحصلان فى عرض واحد، فالعنوان مستند الى وصف الأجتماع، ولو تحقّقا طولا فمستند الى اوّل الوجود منهما، كما لا يخفى.

ثانيها: كون السبب هو صرف الوجود من النّواقض، لا مطلق وجوده، فاول سبب حصل فى الخارج هوالمؤثر فى الوضوء، دون مايتحقّق ثانياوثالثاً.

ثالثها: انّ المسبّب ـ و هوالطهارة الحاصلة باوّل وضوء ـ غير قابل للتّعدد ولا التأكد ولا الأنتساب الى سبب من حيث و الى سبب آخر من حيث آخر، فيخرج المورد عن محلّ النزاع. و لكنه لا يخفى: انّ هذا الأحتمال فى باب الوضوء لا

يتطرّق، لأنه ثبت: انّ الوضوء على الوضوء نور على نور.

واما باب بعض الكفارات: فهو فى غيرالجماع، كالأكل والشرب و نحوهما، لانه ورد فى الدليل (من افطر فى نهار شهر رمضان فعليه الكفارة) والمفطر صادق باوّل وجود من المفطرات، و هو عنوان غير قابل للتّعدد، فكلّ من شرب و اكل و ارتمس، يصدق عليه انّه افطر بمجرد تحقق اول المفطرات، فاكله بعد شربه غير قابل للتاثير. ولا ينافى ذلك وجوب الأمساك على المفطر او استحبابه، لأنه حكم تعبّدى من جهة احترام شهر رمضان، لا لامكان الأفطار ثانيا لبقاء الصوم.

و بالجملة: لاينافى الأصل قيام الدليل على خلافه، كما انّ اصالة عدم تداخل المسبّبات ـ اى عدم كفاية امتثال واحد لأسباب متعدّدة مؤثرة ـ لاينافى قيام الدليل على كفايته، كما فى الأغسال، و كما لولم يكن المسّبب قابلا للتّعدد والتأكد ولا التّقيد، كما اذا اجتمع حقوق الله تعالى فى القتل، فانّه لايمكن ان يتقيّد القتل بحقّ دون حقّ، لأنّ حقه تعالى غير قابل للعفو، حتّى يتقيّد بسبب غير تقيّده بسبب آخر، و كما فى تداخل المسبّبين فى ضيافة العالم الهاشمىّ.

الثانى:

انّه قيل: بتعدد حقايق الأغسال، كما هوالمشهور. و قيل: باتحادها، كما هوالمحكىّ عن الأردبيلى (قده) و تابعيه. و معنى اتحاد حقيقتها انّ ما يوجبه الجنابة من الغسل عين ما يوجبه الحيض او مسّ الميت اوالجمعة، و هكذا. ثم انّه و ان اختلف القولان بحسب الآثار الفقهيّة والأحكام الشرعيّة، ككفاية غسل واحد حتى الجمعة عن جميع الأغسال ولولم ينو غيرها، و كفاية كلّ غسل عن الوضوء بناء على الأتحاد، و عدم كفايته فى كلا المقامين بناء على التغاير، الاّ انّه ليس المقام مقام البحث عن الحكم الفرعى و بيان انّ المختار هوالتّعدد كما هوالمشهور، لظاهر الأخبار(١) بانّه «اذا اجتمع عليك حقوق اجزئك غسل واحد» الظاهر فى انّ الموجب للغسل متعدّد. ولا معنى لأتحاد حقيقة الغسل مع تعدد موجبه، لأنه لوكان ما

---

(١) الوسائل، الجزء١ الباب٤٣ من ابواب الجنابة الحديث١ ص٥٢٦

توجبه الجنابة عين ما يوجبه الحيض للزم ان يكون السبب واحداً ايضاً و رجوع جميع الأسباب الى حدث واحد، كموجبات الوضوء، على ما عرفت، لعدم امكان ترتب معلول واحد على علل مختلفة، كما برهن فى محلّه. بل المهمّ فى المقام، انّما هو بيان الحكم الأصولى على المسلكين.

فنقول: لو قلنا بالأتحاد، فلا محيص عن الألتزام بالتداخل و عدم تأثير كلّ ما هوالسبب فى الظاهر ولو قلنا باصالة عدم التداخل فى الأسباب والمسبّبات، لعدم قابليّة المورد لتعدّد الوجود، لأنّ محل النزاع فى باب التداخل هومالوكان الجزاء المترتّب على الأسباب واحداً مفهوما و قابلا للتعدد مصداقا، او بحكم المتعدد المصداق من التاكيد اوالتقييد. والمفروض ـ بناء على الأتحاد ـ انّ ما يوجبه الجنابة من الغسل عين ما يوجبه الحيض. ولو قلنا بالتباين فلامحيص عن الألتزام بعدم التداخل ولو قلنا باصالة التداخل فى باب الأسباب والمسببات، لما عرفت انّ مورد النّزاع هوالمتّحد فى المفهوم القابل لتعدد الوجود، و معنى متّحد المفهوم المتعدد فى الوجود هوالمشترك المعنوىّ، كالرقبة المترتب عتقها على الأفطار والظهار. و هذا بخلاف متباين الحقيقة المترتّب احد المتباينين على سبب كالوضوء مثلا على البول، والمباين الآخر كالكفارة على سبب آخر كالأفطار، فانّه لامعنى فى هذا المقام للتداخل.

ثمّ انّه بناء على التباين، كما هوالمختار، فمقتضى القاعدة عدم كفاية غسل واحد عن الأسباب المتعدّدة، الا انّه قام الدليل على انّه لو نوى الجميع بغسل واحد يجزى، كما انّه قام الدليل على كفاية نيّة الجنابة لجميع الأغسال ولو لم ينو غيرها. فالأول: كقوله فى كتاب (١) حريز: اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزئك غسلك ذلك للجنابة والجمعة و عرفة الى آخر الحديث، فانّ قوله: اذا اغتسلت ـ باطلاقه يشمل لوكان المتعدّد هوالأغسال المستّحبة، اوالواجبة، اوالمركّب منهما، لا سيّما بقرينة ذيل هذاالخبر (فاذا اجتمعت لله عليك اجزئها عنك غسل واحد) و امّا اعتبار نيّة الجميع، فلقوله (عليه السلام) (للجنابة والجمعة) الظاهر فى لحاظ الجنابة

(١) الوسائل، الجزء١ الباب٤٣ من ابواب الجنابة الحديث١ ص٥٢٦

والجمعة و غيرهما في الغسل.

والثاني: كقوله (عليه السلام)(١) «اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك عن كلّ غسل يلزمه في ذلك اليوم» فانّ اطلاقه يشمل ما لو لم يلتفت الجنب حين غسل الجنابة الى اسباب آخر. و بالجملة: لو قام الدليل كذلك لكشف عن كفاية نيّة الشيء عن اتيانه عن الأسباب المتعددة، و يصير المميّز للأسباب هوالنيّة.

الفصل الثاني: في مفهوم الوصف

ولا يخفى: انّ عنوان محلّ البحث، وان جعل في كلمات الأساطين ـ كالكفاية بل التقرير ـ هوالأعمّ، ولكن الحق هواختصاص محلّ النزاع بالوصف المعتمد على الموصوف دون غيره، فانّ غيره ليس الاّ كمفهوم اللّقب، فانّ اثبات حكم لموضوع بعد فرض كونه لا يدلّ على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع لا فرق فيه، بين ان يكون الموضوع في القضيّة شخصيّا كاكرم زيدا، او كليّا كجيء بانسان، او اشتقاقيّا كاكرم عالما، فكما لا يدل اثبات حكم لزيد على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غيره، فكذلك اثبات حكم للعالم لا يدلّ على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غيرالعالم. و توهمّ انّ المشتق مأخوذ فيه الذات بناء على قول، او متضّمن لها على آخر ـ فكان الموضوع قد ذكر في القضيّة ـ من اعجب الغرائب.

و بالجملة: الألتزام بالمفهوم فيما اذا ذكرالموصوف صريحا، انّما هو لخروج الكلام عن اللّغوية، و تقريبه: انّ الحكم لو لم يختصّ بمورد الوصف و كان ثابتا له و للفاقد لما كان لذكر الوصف وجه. و هذا لا يجرى في مثل اكرم عالما، فانّ ذكر موضوع الحكم لايحتاج الى نكتة غير اثبات الحكم له، لا اثباته له و انتفائه عن غيره. و بالجملة: الوصف الغير المعتمد على الموصوف ليس الاّ اللّقب.

فالاولىٰ ان يجعل العنوان هكذا: لو نعّت موضوع القضيّة بنعت، فهل يدلّ ذكر النّعت بعدالمنعوت على انتفاء الحكم عن ذات المنعوت الغير المتّصف بهذا

(١) الوسائل ـ الجزء الباب٤٣ ـ من ابواب الجنابة ـ الحديث ١ـ٢ ـ ص٥٢٦

الوصف مطلقا؟ اولا يدلّ مطلقا؟اويفصل بين ما اذا كان مبدء الأشتقاق للوصف علّة للحكم فله الدّلالة و بين مالم يكن كذلك؟ اى التفصيل بين الوصف المشعر بعليّة مبدء اشتقاقه للحكم، و عدمه.

والحق: عدم الدلالة مطلقا، و ذلك لما ظهر فى مفهوم الشرط: من انّ كون القضيّة ذات مفهوم انّما يتصور فيما اذا كان القيد راجعا الى الحكم، بالمعنى المعقول الذى بيّناه، و هو تقييد المتحصّل من الجملة، لا ذات الأنتساب الذى هو معنى حرفىّ. و امّا لوكان القيد راجعا الى عقدى الوضع والحمل ـ اى لو كان القيد واردا قبل الأنتساب و كان مقيدا لأحد المنتسبين ـ فلا يتصوّر ثبوت المفهوم للقضيّة، و فى المقام لا يمكن ارجاع القيد الاّ الى الموضوع، فيكون كالشرطيّة التى سيقت لفرض وجودالموضوع، فلامجال لتوهم المفهوم فيها. و بالجملة: القيد فى المقام ليس كالقيد فى باب القضيّة الشرطيّة، ولا كالغاية التى يمكن ان تكون غاية للحكم.

ان قلت:

فلا وجه على هذا، لحمل المطلق على المقيد، فانّه لا وجه للحمل الاّ كون التقييد بالمنفصل كالتقييد بالمتصل، ولا شبهة انّ التقييد بالمتصل يوجب اختصاص الحكم بالمقيّد، فكذلك المنفصل، ولو لم يكن الوصف ذا مفهوم لما كان وجه لحمل المطلق على المقيد،و بعبارة اخرى: من اجل ظهور المقيد فى اختصاص الحكم به، لأن الأصل فى القيد الأحترازية، يحمل المطلق على المقيّد.

قلت:

حمل المطلق على المقيّد ليس من جهة المفهوم، بل من جهة التنافى بين التعيين الذى يكون المقيد نصافيه، والتخيير الذى يكون المطلق ظاهرا فيه مع وحدة التكليف. والاّ فانّ مجرد اختصاص الحكم بالرّقبة المؤمنة فى المقيد ليس الاّ مثل ان يذكر المقيّد ابتداء من دون ذكر المطلق، فلا يفيد التقييد الاّ تضييق دائرة موضوع الحكم. و هذا ليس معنى المفهوم، فانّه يجب ان يدلّ على انتفاء سنخ هذاالحكم عن غير هذاالموضوع باىّ سبب فرض.

و بعبارة اخرى: كون الموضوع خاصّا و امرا مخصوصا غير دلالة القضيّة على

انتفاء الحكم من غير هذا الموضوع. و من هنا ظهر: انّ كون الأصل فى القيد احترازيّا ـ لا للفوائد الأخر التى تذكر لمجيئ القيد ـ لا يفيد اثبات المفهوم، فانّ الأحترازية ان كانت بمعنى دلالة القيد على انتفاء الحكم عن ذات المقيّد الخالى عن هذا القيد، فالمسلّم منها انّما هو فى الحدود، لأنّ بناء التعريف على الأطراد والأنعكاس، دون غيرها، و ان كانت بمعنى دلالته على اختصاص الحكم بالمقيد، فهذا لا يفيد الاّ اختصاص هذا الحكم بهذا الموضوع الخاصّ، لا نفيه عن غيره.

فان قلت:

حمل المطلق على المقيّد فى المطلق المطلوب منه صرف وجوده و ان لم يكن من باب المفهوم، الاّ انّه فى المطلق الأنحلالى يكون التقييد مستلزما للمفهوم لامحة، فانّ تقييد وجوب الزكوة فى مطلق الغنم بالسائمة،معناه نفيها عن المعلوفة، فكون القيد احترازيا لايستقيم الاّ باخراج المعلوفة من دليل المطلق، و هذا عين المفهوم.

قلت:

اولاً: لا موجب للتقييد فى المطلق الأنحلالى لوكان القيد منفصلا، نعم فى المتّصل لا مناص عن اختصاص الحكم بمورد القيد، و ذلك لعدم التنافى بين تعلّق الزكوة بمطلق الغنم و تعلّقها بالسائمة.

و ثانيا: على فرض تسليم التقييد، انّ التقييد ليس الاّ قصر دائرة الحكم على الموضوع المقيّد، لانفيه عمّا عداه. و فرق بين اثبات حكم لموضوع خاصّ مع سكوته عن غيرهذاالموضوع، واثباته له ونفيه عمّا عداه، والثانى هوالمفهوم، لا الأوّل. ولذا لو دلّ دليل ثالث على تعلّق الزكوة بالمعلوفة، فبناء على التقييد لا تعارض بين المقيّدين، و نتيجة تقييد الحكم بكليهما هوالأطلاق، لاستيعابهما جميع افراد المطلق . و بناء على المفهوم يتعارضان، لأنّ اثبات الحكم فى السائمة مع القول بالمفهوم معناه: عدم ثبوت الزكوة فى المعلوفة.

ثمّ انّه لا اشكال فى انّ محل البحث هو فيما لو كان بين الموصوف والصّفة عموم مطلقا اى كان الموصوف عامّا والصفة اخصّ منه، و يلحق به ما لو كان بينهما العموم من وجه مع الأفتراق من جانب الموضوع، اى وجد الموصوف كالغنم ولم يكن

سائمة. و امّا الافتراق من جانب الوصف، أي وجدت السائمة و لم تكن غنما، فهذا غير داخل في محلّ النّزاع، لأنّ كون الوصف ذا مفهوم معناه تخصيص موصوفه به و إخراج سائر افراد الموصوف عن ثبوت هذا الحكم لها، لا تخصيص موصوف خارج عن هذين التركيبين. فلا بدّ من ملاحظة التقييد بالنّسبة إلى الإبل السائمة و عدم وجوب الزكاة في معلوفها من ملاحظة نفس دليل تعلّق الزكاة بالإبل، و هذا واضح. و قول الشافعيّة لا يعتنى به. و استفادة العلية من وصف خاصّ خارج عن ظهور الكلام بحسب طبعه.

الفصل الثالث: في مفهوم الغاية

و تنقيحه يتوقف على تحرير نزاع آخر وقع في باب الغاية، و هو انّه هل الغاية داخلة في المغيّا مطلقا، أم لا مطلقا، أو التفصيل بين أدواتها، أو التفصيل بين كون الغاية من جنس المغيا و عدمه؟ و لا يخفى: انّه لا يمكن إثبات وضع و لا قرينة عامة في الدخول أو الخروج. وكون لفظة الغاية والنّهاية دالة على دخول الغاية - لأنّ نهاية الشيء كابتدائه من حد الشيء، و حدّ الشيء من اجزائه لا انّه أوّل جزء من خارج الشيء ـ لا يفيد إثبات الوضع (لحتى والى) فانّهما لم يوصفا لما يستفاد من هذا اللّفظ الاسمي. و الأمثلة التي تذكر للدخول أو الخروج لا تفيد إثبات الوضع، فانّ استفادة الدخول أو الخروج من هذه الأمثلة انّما هي لقرائن خاصة خارجيّة. فدعوى ظهور الأداة في الدخول أو الخروج أو التفصيل دعوى بلا برهان. و ليس هنا أصل لفظيّ يدلّ على الدخول أو الخروج، فالمرجع عند الشك هو الأصول العمليّة.

إذا عرفت هذا، فالكلام يقع في ثبوت المفهوم للغاية، و قد ذكرنا في مفهوم الشرط: انّ كون القضيّة ذات مفهوم مرجعه إلى تقييد الحكم، و عدم كونها كذلك مرجعه إلى رجوع القيد إلى احد عقدي الوضع أو الحمل. و بعبارة اخرى: لو كان التقييد - سواء كان للموضوع أو المحمول - قبل الاستناد فهذا يرجع إلى مفهوم اللّقب. و لو كان في رتبة الاسناد - أي قيد الحكم و هو اسناد المحمول إلى الموضوع أي تقييد الجملة لا تقييد المفردات - فهذا يرجع إلى ثبوت المفهوم، فهذان الأمران ممّا لا نزاع فيهما. فالأليق في النّزاع ان يكون البحث في إحراز الصغرى، و انّ الغاية غاية للحكم

اوالموضوع.

والظاهر: انّ الغاية قيد للحكم، الاّ ان تقوم قرينة على خلافه، لأنّ قوله عليه السلام: كل شى ء لك حلال حتى تعرف الحرام، مع قوله(١) (عزاسمه): واتمّوالصيام الى الليل ـ بنسق واحد. فكما انّ الحكم لو جعلت غايته المعرفة تكون الغاية قيدا للحكم، فكذلك سائر الأمثلة التى جعلت فيها الغاية غاية بعد اسناد المحمول الى موضوعه.

و كون الغاية قيدا للموضوع ـ و اخرّت عن الجملة لعدم امكان تقديمها ـ لا يصغى اليه، لأمكان تبديل هذا التركيب الى آخر بان يقال: الصيام الى الليل اتمه، والسير من البصرة الى الكوفة اوجده، فجعل الغاية بعد اسناد المحمول الى الموضوع كاشف عن رجوعها الى الجملة، لا الى مفردات الكلام.

و بالجملة: ظاهر القضيّة بحسب القواعد العربيّة رجوع الغاية الى اسناد المحمول الى الموضوع، فكأنّه جعل وجوب اتمام الصيام مغيّ بغاية الليل، فيقتضى رجوع الغاية الى الحكم انتفائه عمّا بعدالغاية، و ينفى ثبوت حكم آخر من سنخ هذاالحكم للّليل.

الفصل الرابع: فى مفهوم الحصر

لايخفى: انّ النّزاع فيه ايضاً يرجع الى انّ الحصر حصر للحكم، او للموضوع. ولا اشكال فى انّ مثل (الاّ) يفيد حصرالحكم فى المستثنى منه و اخراج المستثنى عنه بعد الأسناد. و ما نقل عن نجم الأئمة: انّ رفع التناقض المتوهم فى باب الأستثناء منحصر بان يخرج المستثنى قبل الأسناد، كلام لا ينبغى صدوره عن جنابه، لانه لا تناقض ابدا بين المستثنى منه والمستثنى حتّى يتوقف رفعه على جعل الأخراج قبل الأسناد، لأنّ الكلام يحمل على ما هوظاهر فيه بعد تماميته بمتمّماته: من لواحقه و توابعه، بل لوعوّل المتكلم على بيان مرامه بقرينة منفصلة لا تعدالقرينة مناقضة لذى القرينة.

---

(١) البقره، ١٧٨

و بالجملة: هذا التناقض المتوهم يجرى بين قرائن المجازات والتّخصيصات والتقييدات، مع ذى القرائن والعمومات والمطلقات، ولا اختصاص له بباب الأستثناء، مع انّه لا وقع لهذا التوّهم اصلا. فاخذالأخراج قبل الأسناد الذى يرجع فى المآل الى انّ كلمة (الاّ) صفتية و بمعنى الغير لا استثنائية ،لا وجه له، بعد ظهورها فى الأستثنائيه فى القضايا المتعارفة، لأنها لو كانت صفتية لأقتضى مجىء الأستثناء قبل الحكم، بان يقال: القوم الاّ زيد اى الموصوف بغير زيد جاؤا، كما ورد هكذا فى الأية المباركة: لوكان فيهما آلهة الاّ الله لفسدتا.

و بالجملة: فالنّزاع فى الحقيقة راجع فى قوله: جاء القوم الاّ زيد ـ الى انّ قوله (الاّ زيد) من قيود القوم؟ حتى تكون (الاّ) صفتيه، فيكون محصّل المعنى: انّ القوم الّذين هم غير زيد جاءوا، فلايكون لهذه القضيّة مفهوم، لأنّ اثبات حكم لموضوع خاصّ لايدل على انتفاء سنخه عن غير هذا الموضوع. او من قيود الحكم؟ حتى تكون (الاّ) استثنائية و يكون للقضية مفهوم، لأنّ اثبات حكم القوم و اخراج زيد عن هذاالحكم الثابت لعشيرته مع انّه منهم موضوعا عين المفهوم، لأنّ المدّعى ليس الاّ دلالة القضيّة على عدم ثبوت الحكم المذكور للقوم نفيا و اثباتا لزيد و خروج حكمه عن حكمهم. و على هذا فلا اشكال انّه اذا قال: له على عشرة الاّ درهما فهو اقرار بالتّسعة، ولو قال: له على عشرة الاّ درهم بالرّفع فهو اقرار بالعشرة، لأنّ مقتضى القواعد العربية التى يجب حمل كلام المتكلّم عليها لا على الغلط ان يجعل الدّرهم بالرّفع صفة للعشرة، فكانّه قال: العشرة التى هى غير الدّرهم علىّ، هذا فى الأثبات. و امّا فى النفى فحيث انّه يجوز الوجهان فى الأستثناء الواقع بعده، فلو قال: ما له علىّ عشرة الاّ درهم او الاّ درهما، فيحمل على اقراره بالدّرهم، فما افادوه فى انّه على النّصب لم يكن اقرارا بشىء لاوجه له.

والعجب ممّا يحكى عن(١) المسالك ، فانّه مع اعترافه بانّ كلمة الاّ

---

(١) راجع المسالك ، المجلدالثانى، كتاب الاقرار، المقصدالرابع فى صيغ الاستثناء، ما افاده فى شرح قول المحقق قدس سره فى الشرايع «ولو قال: ماله عندى شىء الاّ درهم كان اقراراً بدرهم...» ص١٧١

استثناء حمله على الأخراج قبل الأسناد فكان النّفى دخل على المستثنى والمستثنى منه، و مرجع الكلام الى انّ المقدار الذى هو عشرة الاّ درهما ليس علىّ، و بعبارة اخرى: التسعة ليس علىّ، لأنّ العشرة الاّ الدرهم هى التّسعة. ولايخفى: انّه مع كون كلمة (الاّ) استثنائية لايعقل ان يكون الأخراج قبل الأسناد، فانّها يكون حينئذ وصفية، و رفع اشكال التناقض ليس باخراج المستثنى من المستثنى منه قبل الأسناد. و بالجملة: مع انّ القواعد العربيّة تساعد النصب بعد النفى ايضاً، فحمل (الاّ) على الوصفيّة لا وجه له. و مجرّد كونه مطابقا لاصل البرائة لا يقتضى صرف الكلام عن ظاهره و اخراجه عن كونه اقرارا، فما افاده فى الجواهر(١) هوالأقوى، و هو ثبوت الدرهم على كلّ تقدير من الرّفع والنّصب.

ثمّ لايخفى: انّه يمكن ان يكون منشأ توّهم ابى حنيفه: كون الموضوع له للفظة (الاّ) هوالأعمّ من الصفتية والأستثنائية، والاّ فانّها لو كانت موضوعة للأستثناء لم يمكن توهم عدم ثبوت المفهوم للقضيّة. والأمثلة التى ذكرها لعدم الأفادة هى فى الأفادة اظهر من عدمها، لأنّ قوله عليه السلام (٢) لا صلوة الاّ بفاتحة الكتاب، او الاّ بطهور ـ مثلا ـ لو كان المراد من الصلوة هى الجامعة لجميع الشرائط الاّ الطهور، فيفيد نفى الصلوتيّة عن فاقدة الطهور كون الصلوة المفروضة (اى الجامعة مع الطهور) صلوة، ولا محذور فيه. ولو كان المراد من الصلوة الأعمّ من الجامع والفاقد فاثبات الصلوتية بمجرّد وجدان الطهارة وحدها ايضاً لا محذور فيه، لأنّ معناه انّ الصلوة من هذه الجهة صلوة، ولاينافى عدم كونها كذلك من جهة فقد سائر الشروط والأجزاء. و بعبارة اخرى: بناء عليه، الحصر اضافىّ ولا بأس به.

فتحصل ممّا ذكرنا: انّ القيد لوكان راجعا الى عقد الوضع والحمل، اى كان التقييد قبل الأسناد، فبانتفاء الموضوع المقيّد اوالمحمول المقيّد لا ينتفى الحكم عن موضوع آخر، و انتفاء الحكم عن هذاالموضوع عقلىّ لا ربط له بالمفهوم. والسرّ فى

---

(١) جواهر الكلام الجزء ٣٥، كتاب الاقرار، المقصدالرابع فى صيغ الاستثناء ص٨٨.

(٢) المستدرك الجلدالاول الباب١ من ابواب القرائة فى الصلوة الحديث٥ ص٢٧٤

ذلك : انّ التقييد لا يوجب الاّ تضييق دائرة الموضوع اوالمحمول، و ثبوت حكم لموضوع خاصّ لا يلازم انتفائه عن موضوع آخر . ولو كان راجعا الى الحكم ـ اى المتحصّل من الجملة اى كان التقييد فى رتبة الأسناد ـ فالحكم المقيّد ينتفى بانتفاء قيده بالملازمة، و هذا هوالمفهوم. ولا فرق فيما ذكرنا بين مفهوم الغاية، والحصر، او غيرهما.

نعم: لا يمكن فى باب الشرط ارجاع القيد الى الموضوع، لأنّ اداة التعليق وضعت لتعليق جملة على جملة، فمرجع النّزاع فيه الى كون القضيّة مسوقة لغرض وجود الموضوع، او لتحديد الحكم. فعلى هذا لو رجع الحصر الى الأسناد ـ و كان الأخراج فى رتبة قوله: جاء القوم الاّ زيداً ـ يدلّ على انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، و محلّ النّزاع انّما هو فى (الاّ) الأستثنائية لا الوصفيّة، فالقول بعدم دلالة القضيّة على المفهوم مرجعه الى استعمال (الاّ) الأستثنائى فى الوصف، والمصير اليه من دون قرينة عليه لا وجه له.

ثمّ انّ هنا اشكالا، فى افادة كلمة (لااله الاّ الله) التوحيد، و حاصله: انّ خبر (الاّ) لو قدر (موجود) فلا دلالة لهذه الكلمة على عدم امكان اله آخر، ولو قدر (ممكن) فلا دلالة لها على وجودالبارى تعالى و ان دلّت على عدم امكان الهة اخرى.

ولايخفى: انّ هذا الأشكال انّما نشأ من قول اكثر النحويين انّ خبر (لا) مقدر، ولذا عدّوها من نواسخ المبتداء والخبر، و جعلوا الفرق بين لا النّافية للجنس ولا المشبهة بليس، هوالفرق بين لولا الغالبيّة ولولا الغير الغالبيّة، فانّ لولا الغالبيّة حيث انّ خبرها من افعال العموم اى الوجود المطلق، فيجب ان يكون محذوفا كقوله: لولا علىّ لهلك عمر، و منشأ وجوب حذفه دلالة الكلام عليه، فيكون ذكره لغوا، كحذف الفاعل فى فعل الأمر، والمضارع المخاطب منه، والمتكلّم وحده، و مع الغير . ولولا الغير الغالبيّة حيث انّ خبرها فعل خاصّ وجب ذكره كقوله عليه السلام: لولا قومك حديثوا عهد بالأسلام لهدمت الكعبة و جعلت لها بابين. و قالوا: انّ لولا الغالبيّة هى لا النّافيّة للجنس المركّبة مع لو، و غيرها هى المشبهة بليس المركّبة مع لو.

و بالجملة: (لولا) على قسمين: قسم يمتنع فيها جوابها بمجرّد وجود المبتداء بعدها، و هذا القسم لابدّ ان يكون خبرالمبتداء و هوالكون المطلق،نحولولا على، و يجب ان يكون محذوفا لتعيين المحذوف. وقسم يمتنع فيها جوابها لا بمجرّد وجود المبتداء، بل لنسبة الخبر الى المبتداء، و هذا القسم خبرالمبتداء امر خاصّ، و يجب ان يذكر، الاّ ان يدلّ قرينة عليه. ولا النافيّة للجنس هى لولا الغالبيّة، فيجب ان يكون خبره الوجود المطلق المحذوف، فيكون معنى (لااله الاّالله) لا اله موجود.

و حاصل الكلام: حيث انّهم عدّوا كلمة(لا)من نواسخ المبتداء والخبر فالتجاؤا الى تقدير الخبر. ولكن الألتزام بذلك بلا موجب، فانّ كلمة (لا) كما وضعت لمعنى حرفى رابطىّ، كذلك وضعت لمعنى استقلالىّ، و هو نفى الحقيقة والهويّة، اى وضعت تارة: للنّفى الربطى و عدم وصف لموضوع، و اخرى: لنفى المحمول، اى عدم الشىء. كما انّ الأفعال الناقصة، مثل(كان) قد تكون ناسخة و هى الرابطة الزمانيّة، و قد تكون تامّة و غير محتاجة الى الخبر، بل قيل (ان) النّافية من الأفعال النّاقصة كليس ايضاً لها جهتان: ربطى، و هو ليس الناقصة، و غير ربطىّ، وهو ليس التّامة. و هذاالكلام فى (ليس) و ان لم يكن بصحيح، بل ليس وضعها الا وضع الحروف، ربطىّ صرف وضعت لنفى شىءعن موضوع فى الحال، واستعمالها فى نفى الوجود مسامحة، الاّ انّ هذا التّقسيم للأفعال النّاقصة التى وضعها و هيئتها كهيئة الأفعال تامّ، فانّها قد تكون زمانيّة، و اخرى منسلخة عنها و تكون اداة ربطيّة. و على اىّ حال: فلا النافية للجنس، حيث انّها وضعت لنفى هوية الشىء المعرّاة عن الوجود والعدم، فلا خبرلها، لا انّه محذوف دلّ عليه الكلام، فيصير معنى الكلمة الشريفة نفى هوية واجب الوجود واثباته لذاته تعالى، و نفى واجب الوجود و اثبات فرد منه هو عين التوحيد، لأنّ غيره لو كان واجب الوجود لوجب وجوده لوجوبه ذاتا، فلولم يكن غيره تعالى واجب الوجود، فامّا: ممتنع الوجود ذاتا، و امّا: ممكن الوجود ذاتا، و كلاهما ليسا بواجب الوجود ذاتا، فانحصر الواجب فيه تعالى.

و على اىّ حال: سواء قلنا بتقدير خبرلا، اولم نقل به لعدم احتياجه اليه، لا يرد الأشكال على كلمة التوحيد، امّا بناء على عدم التقدير فلما ذكرنا، و امّا بناء

عليه فكذلك، سواء قدّر ممكن، او موجود، لأنّ المراد من الاله المنفىّ هو واجب الوجود. فلو قدّر ممكن فنفى الأمكان عن غيره تعالى و اثبات الأمكان له مساوق لوجوده تعالى، لأنّه لو امكن وجوده لوجب، لأنّ المفروض انّه واجب الوجود، فلولم يمتنع لوجب. ولو قدّر موجود فنفى الوجود عن غيره ملازم لأمتناع غيره، لأنه لولم يمتنع لوجب وجوده بالملازمة التى بيّناها: من انّه لو خرج الشىء عن الأمتناع و امكن لوجب وجوده، لانّ المفروض انّه واجب الوجود.

ثمّ انّه لااشكال فى افادة كلمة (انّما) الحصر، كافادة الأستثناء له، امّا: لأنّه بمعنى ما و الاّ، و امّا: لأنها مركبة من كلمة (انّ) التى للتحقيق و اثبات الشىء و كلمة (ما) التى لنفى الشىء،والنّفى يرد على تالى انّما، والأثبات على الجزء الآخر. و قوله عليه السلام: انّما الأعمال الخ بمنزلة لاعمل الاّ بنيّة. نعم سائر اداة الحصر مثل (بل) و تعريف المسند اليه، فافادتها له انّما هى بقرائن المقام، لا الوضع، ولا القرينة العامّة.

المقصد الرابع: فى العامّ والخاص

و فيه مباحث. و قبل الخوض فى المباحث ينبغى تقديم امور:

الأمر الأول:

العموم هوالشمول و سريان المفهوم لجميع ما يصلح الأنطباق عليه. و هذا الشمول والسريان قد يكون مدلولا لفظيّا، و قد يكون بمقدّمات الحكمة. والمقصود بالبحث فى المقام هوالأوّل، لأنّ المتكفّل للبحث عن الثانى هو مبحث المطلق والمقيّد. ولا فرق بين هذين القسمين من الشمول سوى انّه عندالتعارض يقدم الشمول اللّفظى على الشمول الأطلاقى، لأنّ الشمول اللّفظى يصلح ان يكون بيانا للمطلق الذى علّق الحكم فيه على الطبيعة، فلا تجرى فيه مقدّمات الحكمة. و سيجيئ توضيحه فى بعض المباحث الآتية. والغرض فى المقام: هو بيان انّ البحث انّما هو فى الشمول الذى يكون مدلولا لفظيّا، المعبّر عنه بالعامّ الأصولى، فى مقابل الأطلاق الشمولى، كلفظة (كلّ) و ما رادفها، من اى لغة كان، حيث انّ الشمول فى مثل ذلك مدلول للّفظ بحسب الوضع. و بعد ما عرفت: من انّ معنى العموم هوالشمول اللّفظى، فلا حاجة الى اتعاب النّفس و تعريف العموم بما لا يسلم عن اشكال عدم الأطراد والأنعكاس، فانّ مفهوم العموم اجلى و اوضح من ان يحتاج الى التعريف.

الأمر الثانى:

قد تقدّم فى بعض المباحث السابقة الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة، و نزيده فى المقام وضوحا، لأبتناء كثير من المباحث الآتيه على ذلك.

فنقول: القضيّة الحقيقيّة، هى ما كان الحكم فيها واردا على العنوان

والطبيعة بلحاظ مرآتيّة العنوان لما ينطبق عليه فى الخارج، بحيث يرد الحكم على الخارجيّات بتوسط العنوان الجامع لها. و بذلك تمتاز القضيّة الحقيقية عن القضيّة الطبيعيّة، حيث انّ الحكم فى القضيّة الطبيعيّة وارد على نفس الطبيعة، لا بلحاظ وجودها الخارجى، بل بلحاظ تقرّرها العقلى، كما فى قولك : الأنسان نوع، او كلىّ، و غير ذلك من القضايا الطبيعيّة. و هذا بخلاف القضيّة الحقيقيّة، فانّ الحكم فيها و ان رتّب على الطبيعة لكن لا بلحاظ تقرّرها العقلى، بل بلحاظ تقررّها الخارجى، وهو معنى لحاظ العنوان مرآة لما فى الخارج.

و ممّا ذكرنا ظهر: المايز بين القضيّة الخارجيّة والقضيّة الحقيقيّة ايضاً، فانّ الحكم فى القضيّة الحقيقيّة كما عرفت مترتّب على الخارج بتوسط العنوان، و امّا فى القضيّة الخارجيّة فالحكم فيها ابتداء مترتب على الخارج بلا توسط عنوان، سواء كانت القضيّة جزئيّة او كليّة، فانّ الحكم فى القضيّة الخارجيّة الكليّة ايضاً انّما يكون مترتبا على الأفراد الخارجيّة ابتداء، من دون ان يكون هناك بين الأفراد جامع اقتضى ترتب الحكم عليها بذلك الجامع، كما فى القضيّة الحقيقيّة. ولو فرض انّ هناك جامعا بين الأفراد الخارجيّة فانّما هو جامع اتفاقىّ، كما فى قولك : كلّ من فى العسكر قتل، و كلّ ما فى الدار نهب، فانّ قولك : كلّ من فى العسكر قتل، بمنزلة قولك : زيد قتل، و عمرو قتل، و بكر قتل، وليس بين قتل زيد و عمرو و بكر جامع عنوانى اقتضى ذلك الجامع قتل هؤلاء، بل اتّفق انّ كلاً من زيد و عمرو و بكر كان فى المعركة، و اتفّق انّهم قتلوا، و اين هذا من القضيّة الحقيقيّة التى يكون فيها جامع بين الأفراد؟ بحيث متى تحقّق ذلك الجامع ترتّب الحكم، سواء فى ذلك الأفراد الموجودة والتّى توجد بعد ذلك . و لأجل ذلك تقع القضيّة الحقيقيّة كبرى لقياس الأستنتاج، و تكون النتيجة ثبوتا و اثباتا موقوفة على تلك الكبرى، بحيث يتوصّل بتلك الكبرى بعد ضمّ الصغرى اليها الى امر مجهول يسمىّ بالنتيجة، كما يقال: هذا خمرو كلّ خمر يحرم، فانّ حرمة هذا الخمر انّما يكون ثبوتا موقوفا على حرمة كلّ خمر، كما انّ العلم بحرمة هذا الخمر يكون موقوفا على العلم بحرمة كلّ خمر، فالعلم بالنّتيجة يتوقّف على العلم بكليّة الكبرى، و امّا العلم بكليّة الكبرى فلا يتوقّف

على العلم بالنّتيجة، بل العلم بكليّة ا لكبرى يكون موقوفا على مباد اخر: من عقل، او كتاب، او سنة.

و هذا بخلاف القضيّة الخارجيّة، فانّها لا تقع كبرى القياس بحيث تكون النتيجة موقوفة عليها ثبوتا، و ان كان قد يتوقف عليها اثباتا، كما يقال للجاهل بقتل زيد: زيد فى العسكر، وكلّ من فى العسكر قتل، فزيد قتل، فان العلم بقتل زيد و ان كان يتوقف على العلم بقتل كل من فى العسكر الاّ انّه لا يتوقف على ذلك ثبوتا، اذ ليس مقتوليّة كلّ من فى العسكر علّة لمقتوليّة زيد، بل علّة مقتوليّة زيد هو امر آخر بملاك يخصّه، فالقضيّة الكليّة الخارجيّة ليست كبرى لقياس الأستنتاج بحيث تكون كليّتها علّة لتحقق النّتيجة.

و ممّا ذكرنا ظهر: اندفاع الدّور الوارد على الشكل الأول الذى هو بديهى الأنتاج، فانّ منشأ توهمّ الدور ليس الاّ تخيّل توقفّ العلم بكليّة الكبرى على العلم بالنّتيجة، مع انّ العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكليّة الكبرى، والحال انّه قد عرفت انّ العلم بكليّة الكبرى فى القضايا الحقيقيّة لا يتوقّف على العلم بالنتيجة، بل يتوقف على مباد أخر: من عقل، او كتاب، او سنّة، او اجماع.

والقضايا المعتبرة فى العلوم انّما هى القضايا الحقيقيّة، ولا عبرة بالقضايا الخارجيّة، لأنّ القضيّة الخارجيّة و ان كانت بصورة الكليّة، الاّ انّها عبارة عن قضايا جزئيّة لا يجمعها عنوان كلىّ، كما عرفت. فالقياس الذى يتألف من كبرى كليّة على نهج القضيّة الحقيقيّة لا يكون مستلزما للدّور، لما تقدّم من انّ النتيجة ثبوتا و اثباتا تتوقف على كليّة الكبرى، ولا عكس. والقياس الذى يتألف من قضيّة خارجيّة ايضاً لا يستلزم الدّور، فانّ النتيجة ثبوتا لا يتوقف على الكبرى، بل ثبوت النتيجة له مبادى أخر لا ربط لها بالكبرى، على عكس نتيجة القضيّة الحقيقيّة.

و كانّ من توهم الدور فى الشكل الأول قد خلط بين القضيّة الخارجيّة والقضيّة الحقيقيّة، والحال انّه قد عرفت انّه لا ربط لأحدى القضيّتين بالأخرى. وقد وقع الخلط فى عدّة موارد بين القضيّتين، قد اشرنا الى جملة منها فى الشرط المتأخرّ، و سيأتى جملة منها فى محلّه ايضاً.

ثمّ انّ العموم والكليّة كما تكون على نهج القضيّة الحقيقيّة و على نهج القضية الخارجيّة، كذلكالتخصيص تارة: يكون تخصيصا انواعيّا، و اخرى: يكون تخصيصا افراديا، سواء كان التخصيص بالمتّصل او بالمنفصل. والتّخصيص الأنواعى يناسب ان يرد على العموم المسوق بصورة القضيّة الحقيقية، كما انّ التخصيص الأفرادى يناسب ان يرد على العموم المسوق بصورة القضيّة الخارجيّة، بل القضيّة الخارجيّة لا تصلح الاّ للتّخصيص الأفرادى، لما عرفت: من انّ القضيّة الخارجيّة ما وردالحكم فيها على الأفراد، فالتّخصيص فيها انّما يكون تخصيصا افراديا، ولو فرض انّ المخصّص سيق بصورة الأنواعى، كما لو قال: كلّ من فى العكسر قتل الاّ من كان فى الجانب الشرقى، فالمراد به ايضاً الأفرادى، فهو بمنزلة قوله: الاّ زيد و عمرو و بكر، كما انّ اصل القضيّة كانت بهذا الوجه.

نعم: القضيّة الحقيقيّة تصلح لأن يرد عليها المخصص الأفرادى، كما تصلح لأن يرد عليها المخصص الأنواعى. ولا اشكال فى انّ التخصيص الأنواعى انّما يهدم اطلاق مصبّ العموم و مدخوله، و امّا التخصيص الأفرادى فهو كذلك ، اى يرد على مصبّ العموم، او انّه يرد على نفس العموم و يوجب هدمه، و يكون التصرف فى (كلّ) لافى (العالم) فى قولك : اكرم كلّ عالم. والنتيجة وان كانت واحدة الاّ انّ الصناعة اللّفظية تختلف. و على كلّ حال: لمّا كانت الأحكام الشرعيّة كلّها على نهج القضايا الحقيقيّة، كان التخصيص الوارد فى الأحكام الشرعيّة كلّها من التخصيصات الأنواعيّة، الاّ ما كان من قبيل خصائص النّبى صلى الله عليه وآله.

الأمرالثالث:

قسّموا العموم الى: عموم استغراقى، و عموم مجموعىّ، و عموم بدلىّ الذى هو بمعنى ايّ. و تسمية العموم البدلى بالعموم مع انّ العموم بمعنى الشمول والبدليّة تنافى الشمول لاتخلو عن مسامحة. و على كلّ تقدير: العموم بمعنى الشمول ليس الاّ الأستغراق والمجموعى، و تقسيم العموم الى هذين القسمين ليس باعتبار معناه الأفرادى بحيث يكون التقسيم الى ذلك باعتبار وضع العموم بمعناه الأفرادى، بل التقسيم الى ذلك انّما يكون باعتبار الحكم، حيث انّ الغرض من الحكم تارة: تكون

على وجه يكون لأجتماع الأفراد دخل، بحيث تكون مجموع الأفراد بمنزلة موضوع واحد، وله اطاعة واحدة باكرام جميع افراد العلماء، فى مثل قوله: اكرم كلّ عالم، و عصيانه يكون بعدم اكرام فرد واحد. و اخرى: يكون الغرض على وجه يكون كلّ فرد فرد من العالم موضوعا مستقلاً، و تتعدّد الأطاعة والعصيان حسب تعدّد الأفراد، و ذلك ايضاً واضح، لأنّ العموم بمعناه الأفرادى بحسب الوضع ليس الاّ الشمول، فالتقسيم الى المجموعيّة والأستغراقيّة انّما هو باعتبار ورود الحكم على العموم.

ثمّ انه ان كان هناك قرينة على انّ المراد هوالأستغراقىّ اوالمجموعى فهو، والاّ فالأصل اللّفظى الأطلاقى يقتضى الأستغراقيّة، لأنّ المجموعيّة تحتاج الى عناية زائدة، و هى لحاظ جميع الأفراد على وجه الأجتماع وجعلها موضوعا واحدا. و هذا من غير فرق بين اقسام العموم، سواء كان العموم مدلولا اسميّا للأداة، ككلّ و ما شابها، او عرفيّا، كالجمع المحلّى باللاّم، بناء على انّ العموم و تعيين اقصى مراتب العلماء فى قوله: اكرم العلماء، انّما هو لأفادة الألف واللام ذلك ، حيث لا يكون هناك عهد ـ و يلحق بذلك الأسماء التى تتضّمن المعنى الحرفىّ، كاسماء الأستفهام والشرط ـ او سياقيّا كالنكرة الواقعة فى سياق النفى بلاء النّافية للجنس، فانّ العموم فى جميع هذه الأقسام انّما يكون على نحوالعموم الأستغراقى الأنحلالىّ، ولا يحمل على المجموعى الاّ اذا قامت قرينة على ذلك ، والسّر فى ذلك واضح.

امّا فى مثل ـ اكرم كلّ عالم ـ ممّا كان العموم فيه معنى اسميّا، فانّ مفاد (كلّ) انّما هواستيعاب ما ينطبق عليه مدخولها، والمدخول ينطبق على كلّ فرد فرد من افراد العالم، فهى تدلّ على استيعاب كلّ فرد فرد من افراد العالم، و هو معنى الأستيعاب الأنحلالى.

وامّا العموم السياقى فكذلك ، فانّ العموم انّما يستفاد من ورود النّفى اوالنّهى على الطبيعة، وهو يقتضى انتفاء كلّ ما يصدق عليه الطبيعة و تنطبق عليه، و كلّ فرد فرد من افرادالجنس ممّا تنطبق عليه الطبيعة، فيقتضى انتفاء كلّ فرد فرد، و هو معنى الأستغراق.

وامّا العموم المستفاد من الجمع المحلّى باللاّم و ما يلحق به من الأسماء

المتضمنة للمعانى الحرفيّة، فقد يتوهمّ انّ ظاهره يقتضى المجموعى، لانّ مدخول اللّام هوالجميع، فانّ مثل زيدون، او علماء، لا ينطبق على كلّ فرد فرد، بل ينطبق على كلّ جماعة جماعة من الثلا ثة فما فوق، و غاية ما يستفاد من اللّام، هو اقصى مراتب الجمع التى تنطوى فيه جميع المراتب مع حفظ معنى الجمعيّة، فاللّام توجد معنى فى المدخول كان فاقدا له، و هو اقصى المراتب، كما هوالشان فى جميع المعانى الحرفيّة التى توجد معنى فى الغير، و ذلك يقتضى العموم المجموعى، لا الأستغراقىّ.

و قد افاد شيخنا الأستاد مدّظله فى دفع التّوهم بما حاصله: انّ اداة العموم من الألف واللّام ان كان نفس الجمع، بحيث كان ورود اداة العموم متأخّرا عن ورود اداة الجمع: من الألف والتاء، والواو والنّون، على المفرد لكان للتّوهم المذكور مجال، ولكن كيف يمكن اثبات ذلك ؟ بل ورود اداة العموم و اداة الجمع على المفرد انّما يكون فى مرتبة واحدة، فالألف واللاّم تدلّ على استغراق افراد مدخولها، و هوالمفرد، غايته انّه لا مطلق المفرد حتى يقال: انّ المفرد المحلّى باللاّم لا يدل على العموم، بل المفرد الذى ورد عليه اداة الجمع عند ورود اداة العموم.

والحاصل: انّ مبنى الأشكال انّما هو ورود اداة العموم على الجمع، و امّا لو كانت اداة العموم واردة على المفرد الذى يرد عليه اداة الجمع، فاداة العموم تدلّ على استغراق افراد ذلك المفرد، و يكون حال الجمع المحلّى باللّام حال (كل) فى الدلالة على استغراق الأفراد على نحو الأنحلال، فتأمل. فانّ المقام يحتاج الى بيان آخر.

الأمرالرابع:

ذهب بعض الى انّ تخصيص العامّ يوجب المجازيّة مطلقا، و بعض قال بذلك فى خصوص المنفصل. و عليه رتّبوا عدم حجيّة العامّ فى الباقى بعدالتّخصيص، لأجماله بعد تعدّد مراتب المجاز

والحق: انّ التخصيص لا يقتضى المجازيّة مطلقا، كما انّ تقييد المطلق لا يقتضى ذلك ، و ان قال به من تقدّم على سلطان المحققين (ره) و قد استقرّت طريقة المحقّقين من المتأخرين على عدم اقتضاء التخصيص والتّقييد للمجازيّة. امّا تقييد المطلق: فسيأتى الكلام فيه فى محلّه انشاء الله.

و امّا تخصيص العام: فقد افيد فى وجه عدم استلزامه للمجازيّة انّ العامّ لم يستعمل الاّ فى العموم، غايته انّ العموم ليس بمراد بالأرادة الجدّية النّفس الأمريّة، فالتّخصيص انّما يقتضى التّفكيك بين الأرادة الأستعماليّة والأرادة الجدّية، والحقيقة المجاز انّما تدور مدار الأستعمال، لا مدار الأرادة الواقعيّة، ففى مثل اكرم كلّ عالم لم تستعمل اداة العموم الاّ فى الأستغراق و استيعاب جميع افراد العالم، غايته انّه لم تتعلّق الأرادة الجدّية باكرام جميع الأفراد، بل تعلّقت الأرادة باكرام ما عدى الفاسق، والمصلحة اقتضت عدم بيان المراد النّفس الأمرى متّصلا بالكلام فيما اذا كان المخصص منفصلا، و يكون العامّ قد سيق لضرب القاعدة، ليكون عليه المعوّل قبل بيان المخّصص والعثور عليه.

و بذلك وجّه الشيخ (قده)(١) فى مبحث التّعادل والتراجيح، العمومات الواردة فى لسان الأئمة السابقين عليهم السلام، والمخصّصات الواردة فى لسان الأئمة اللاحقين عليهم السلام، هذا.

ولكن شيخنا الأستاذ مدّظله لم يرتض هذا الوجه. و حاصل ما افاده فى وجه ذلك : هو انّ حقيقة الأستعمال ليس الاّ القاء المعنى بلفظه، بحيث لا يكون الشّخص حال الأستعمال ملتفتا الى الألفاظ، بل هى مغفول عنها، و انّما تكون الألفاظ قنطرة و مرآة الى المعانى، وليس للأستعمال ارادة مغايرة لأرادة المعنى الواقعى، فالمستعمل ان كان قد اراد المعانى الواقعة تحت الألفاظ فهو، والاّ كان هازلا. ودعوى: انّ العام قد سيق لبيان ضرب القاعدة ممّا لا محصل لها، فانّ اداة

---

(١) فرائد الاصول، مبحث التعادل والتراجيح المقام الرابع المسئلة الاولى، ص٤٣٣

قا ل قدس سره:

«فالاوجه هوالاحتمال الثالث (كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً) فكما ان رفع مقتضى البرائة العقليّه ببيان التكليف كان على التدريج كما يظهر من الاخبار و الآثار مع اشتراك الكلّ فى الاحكام الواقعيه، فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات، فيجوز ان يكون الحكم الظاهرى للسابقين الترخيص فى ترك بعض الواجبات و فعل بعض المحرمات الذى يقتضيه العمل بالعمومات و ان كان المراد منها الخصوص الذى هوالحكم المشترك .»

العموم والمدخول انّما سيقت لبيان الحكم النّفس الأمرى، وليست القاعدة جزء مدلول الأداة ولا جزء مدلول المدخول.

نعم: قد يعبّر عن العام بالقاعدة، الاّ انّ المراد من القاعدة هى القاعدة العقلائيّة: من حجيّة الظهور، و اصالة العموم. و قد تكون القاعدة مجعولة شرعيّة، كاصالة الطهارة والحلّ، و امثال ذلك من الأحكام الظاهرية. و اين هذا من العامّ المسوق لبيان الحكم الواقعى؟ والحاصل: انّ تفكيك الأرادة الأستعماليّة عن الأرادة الواقعيّة ممّا لا محصل له، بل العام قبل ورود التّخصيص عليه و بعده يكون على حدّ سواء فى تعلّق الأرادة به و انّ هناك ارادة واحدة متعلّقة بمفاده، فهذا الوجه ليس بشى ء.

بل التحقيق، هو ان يقال: انّ كلّ من اداة العموم و مدخولها لم يستعمل الاّ فى معناه، والتّخصيص سواء كان بالمتّصل او بالمنفصل، و سواء كان التّخصيص انواعيّا او افراديّا، و سواء كانت القضيّة حقيقيّة او خارجيّة، لا يوجب المجازيّة، لا فى الأداة، ولا فى المدخول.

امّا فى الأداة: فلأنّ الأداة لم توضع الاّ للدّلالة على استيعاب ما ينطبق عليه المدخول، و هذا لا يتفاوت الحال فيها بين سعة دائرة المدخول، او ضيقه. فلا فرق بين ان يقال: اكرم كلّ عالم، و بين ان يقال: اكرم كلّ انسان، فانّ لفظة (كلّ) فى كلا المقامين انّما تكون بمعنى واحد، مع انّ الثانى اوسع من الأوّل و ذلك واضح.

و امّا فى المدخول: فلأنّ المدخول لم يوضع الاّ للطبيعة المهملة المعّراة عن كلّ خصوصيّة، فالعالم مثلا لا يكون معناه الاّ من انكشف لديه الشى ء،من دون دخل العدالة، والفسق، والنّحو، والمنطق فيه اصلا. فلو قيد العالم بالعادل اوالنّحوى او غير ذلك من الخصوصيّات والأنواع، لم يستلزم ذلك مجازا فى لفظ العالم، لأنّه لم يرد من العالم الاّ معناه ولم يستعمل فى غير من انكشف لديه الشى ء، والخصوصيّة انّما استفيدت من دال آخر. و على هذا لا يفرق الحال بين ان يكون القيد متّصلا بالكلام، او منفصلا، اولم يذكر تقييد اصلا لا متّصلا ولا منفصلا، ولكن كان المراد من العالم هوالعالم العادل مثلا، فانّه فى جميع ذلك لم يستعمل العالم الاّ فى

معناه، فمن اين تاتى المجازيّة؟ و ايّ لفظ لم يستعمل فى معناه؟ حتى يتوهمّ المجازية فيه. و هذا فى التّخصيص الأنواعى واضح لا سترة فيه.

نعم: فى التّخصيص الأفرادى ربّما يتوهم استلزامه المجازيّة، سواء كان ذلك فى القضيّة الحقيقيّة او فى القضيّة الخارجيّة، من جهة انّ التخصيص الأفرادى لا يوجب تضييق دائرة المصبّ و مدخول الأداة كما فى التخصيص الأنواعى، من جهة انّ المدخول كما تقدّم لم يوضع الاّ للطبيعة، فالتخصيص الأفرادى انّما يصادم نفس الأداة، حيث انّ الأداة موضوعة لاستيعاب افرادالمدخول، والتخصيص الأفرادى يوجب عدم استيعاب الأفراد، فيلزم استعمال لفظ الأداة فى خلاف ما وضع له. والذى يدلّ على وضع الأداة لأستيعاب افراد المدخول هو تقديم العامّ الأصولى على الأطلاق الشمولى، بعد اشتراكهما فى الحاجة الى مقدّمات الحكمة لسريان الحكم الى جميع الأنواع، ولكن بالنّسبة الى افراد النّوع الواحد يكون السّريان مدلولا لفظيّا فى العّام الأصولى، و بحسب مقدّمات الحكمة فى الأطلاق الشمولى، فيكون زيدالعالم الفاسق الذى تعارض فيه قوله: اكرم عالما، وقوله: لا تكرم الفاسق، مندرجا تحت العام الأصولى بالدّلالة اللّفظيّة، و تحت الأطلاق الشمولى بمقدمات الحكمة التى من جملتها عدم ورود ما يصلح للبيان، والدلالة اللّفظيّة فى العام الأصولى تصلح ان تكون بيانا، فيحكم فى المثال المتقدم بعدم وجوب اكرام زيدالعالم الفاسق، فتأمل. و هذا لا يكون الاّ من جهة انّ لفظ (كل) يدلّ على استيعاب الأفراد. فيكون التّخصيص الأفرادى مصاد ما لمفاد الأداة واستعمالا لها فى خلاف ما وضعت له.

هذا. ولكن الأقوى: انّ التخصيص الأفرادى ايضا لا يوجب المجازيّة. امّا فى القضيّة الحقيقيّة: فلانّ الأفراد ليست مشمولة للّفظ ابتداء، بحيث يكون مثل اكرم كلّ عالم بمدلوله اللّفظى يدلّ على اكرام زيد، و عمرو، و بكر، و غير ذلك ، والاّ لما احتجنا فى القضيّة الحقيقيّة الى تأليف القياس، واستنتاج حكم الأفراد من ضمّ الكبرى الى الصغرى.

والحاصل: ان كلّ فرد فى القضيّة الحقيقيّة انّما يعلم حكمه بواسطة تأليف القياس و تطبيق الكبرى الكليّة عليه، فهذا يدلّ على انّ اللّفظ بنفسه ابتداء لا يدلّ على

حكم الأفراد، بل التخصيص الأفرادى ايضاً يوجب تضييق دائرة المصبّ و مدخول الأداة. والسّر فى تقدّم العام الأصولى على الأطلاق الشمولى، ليس من جهة انّ العام الأصولى بنفسه متكفّل لحكم الأفراد ابتداء، بل التقدم من جهة انّ القضيّة الشرطية التى تتكفّلها القضيّة الحقيقية فى الأطلاق الشمولى انّما تكون بمقدمات الحكمة، و فى العامّ الأصولى انّما تكون مفاد نفس اللّفظ. مثلا فى مثل اكرم العالم اللّفظ لا يدلّ على ازيد من وجوب اكرام الطبيعة، و امّا الشمول والأستيعاب، بحيث كلّما وجد فى العالم عالم يجب اكرامه فانّما يستفاد من مقدمات الحكمة، و اما مفاد مثل اكرم كل عالم فهو بنفسه يدل على انه كلما وجد فى العالم عالم فاكرمه بلا حاجة الى مقدّمات الحكمة. فالفرق بين العام الأصولى والأطلاق الشمولى هو هذا (فتامل) لا انّ العام الأصولى ابتداء يدلّ على شمول الأفراد، حتى يكون التخصيص الأفرادى موجبا لأستعمال اداة العموم فى غير ما وضعت له، بل التخصيص الأفرادى كالأنواعى يرد على المصبّ و يضيق دائرته. هذا فى القضيّة الحقيقيّة.

و امّا التخصيص الأفرادى فى القضيّة الخارجيّة: فالتوهم المذكور و ان كان فيها امسّ من جهة انّ القضيّة الخارجيّة ابتداء متكفّلة لحكم الأفراد، بلا حاجة الى تأليف القياس ثبوتا و ان احتاج اليه فى بعض الأحيان اثباتا، كما تقدّم، الاّ انه مع ذلك التخصيص الأفرادى فى القضيّة الخارجيّة لا يوجب المجازيّة ايضا، للعلم بانّ استعمال اداة العموم و مدخولها فى القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة انّما يكون بنهج واحد، وليس للأداة فى القضيّة الخارجيّة وضع و استعمال مغاير لوضع الأداة و استعمالها فى القضيّة الحقيقيّة. و انقسام القضيّة اليهما ليس باعتبار اختلاف الوضع والأستعمال، بل الأختلاف انّما يكون باعتبار اللحاظ، من حيث لحاظ الأفراد الموجودة الفعليّة فى القضيّة الخارجيّة، و عدم لحاظ الموجودة بالفعل فى القضيّة الحقيقيّة. و اختلاف اللّحاظ انّما يكون باختلاف الملاك فى القضيّتين، حيث انّ الملاك الذى اوجب ترتّب المحمول على الموضوع فى القضيّة الحقيقيّة انّما يكون مطرّدا فى جميع افراد الموضوع، و ليس هناك الاّ ملاك واحد قائم بالجميع، سواء كانت موجودة بالفعل اوالذى توجد بعد ذلك . بخلاف الملاك فى القضيّة الخارجيّة، فانّ

هناك ملاكات متعددة حسب تعدّد الأفراد، فاذا لم يختلف كيفيّة الوضع والأستعمال فى القضيّتين، فكيف يوجب التّخصيص المجازية فى الخارجيّة ولا يوجبه فى الحقيقيّة؟فالتّخصيص الأفرادى فى القضيّة الخارجيّة ايضا يرد على المصبّ والمدخول و يوجب تضييق دائرته.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انّ التخصيص لا يقتضى المجازية مطلقا، و انّما هو يوجب تضييق دائرة المصبّ، من غير فرق بين المتّصل والمنفصل.

و ممّا ذكرنا، ظهرالمناقشة فيما افاده الشيخ (قده) على ما فى التقرير (١) فى وجه حجيّة العام فيما بقى بعدالتّخصيص، بعد تسليم المجازيّة: من انّ دلالة العامّ على كلّ فرد غير منوطة بالدّلالة على الأفراد الأخر الى آخر ما ذكره (قده) فانّه يرد على ظاهر ما افاده: انّ العامّ لا دلالة له على الأفراد فى القضيّة الحقيقيّة، و انّما يكون الدّلالة على الأفراد فى القضيّة الخارجيّة، الاّ ان يكون مراده من الأفراد الأنواع، او يكون كلامه فى الخارجيّة. مع انّه لم يظهر وجه تسليمه المجازية، فانّه لا يمكن توجيه المجازيّة بوجه من الوجوه. هذا كلّه، مضافا الى ما اورد عليه: من انّه بعد تسليم المجازيّة لا مجال لدعوى بقاء دلالة العامّ على الأفراد الباقية من جهة انّ دلالة العامّ على كلّ فرد غير منوطة بدلالته على الأفراد الاخر. و ذلك لأنّ دلالة العام على الأفراد الباقية انّما كانت باعتبار دلالته على الجميع، فدلالته على الأفراد الباقية التى كانت قبل التخصيص انّما كانت باعتبار دلالته على الجميع، فدلالته على الأفراد الباقية التى كانت قبل التخصيص انّما كانت ضمنيّة، لأنّ العام حسب الفرض كان

---

(١) مطارح الانظار، مبحث العام والخاص، هداية ١ ص ١٩٠

قوله: «والاولى ان يجاب بعد تسليم مجازية الباقى بان دلالة العام على كل فرد من افراده غير منوطة بدلالته على فرد آخرمن افراده ولو كانت دلالة مجازيّه، اذ هى انما بواسطة عدم شموله للافراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها فى مدلوله، فالمقتضى للحمل على الباقى موجود والمانع مفقود، لان المانع فى مثل المقام انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله والمفروض انتفائه بالنسبة الى الباقى لاختصاص المخصص بغيره، فلو شك فالاصل عدمه، فليس ذلك على حد سايرالمجازات حتى يحتاج الى معيّن آخر بعدالصرف مع تعددها، فان الباقى متعيّن على حسب تعيّن الجميع عند عدم المخصص مطلقا.»

موضوعا لجميع الأفراد على نحوالأجتماع، كما هو لازم تسليم المجازيّة، والتّخصيص يوجب عدم بقاء دلالته على الجميع، والدلالة على الباقى لم تكن مستقلّة حتى تبقى بعدالتخصيص، هذا.

ولكن يمكن توجيه مقالة الشيخ (قده) بما لا يرد عليه ذلك ، بتقريب: انّ توهّم المجازية فى العامّ المخصّص لا يكون الاّ بدعوى: انّ المركّب من الأداة والمدخول موضوع لجميع الأفراد، بحيث يكون للمركّبات وضع وراء وضع المفردات. فانّه لا تستقيم دعوى المجازيّة الاّ بذلك . و حينئذ نقول: لو سلّمنا هذه الدّعوى الفاسدة، فغاية ما يلزم من التخصيص هو خروج بعض افراد الموضوع له عن العموم، ولكن خروج بعض الأفراد لا يقتضى عدم دلالة العامّ على الأفراد الباقية، اذ دلالة العام على الأفراد ليست على وجه الأرتباطية، بحيث يكون خروج البعض موجبا لأنعدام الدلالة بالنّسبة الى الباقى، بل العامّ يدلّ على كلّ فرد بدلالة مستقلّة، لما تقدم: من انّ الأصل فى العموم هوالأنحلال، فالعامّ لامحة يدلّ على الباقى، سواء خرج بعض الأفراد عنه اولم يخرج، والمجازيّة انّما جائت من قبل خروج بعض الأفراد، لامن قبل دخول الباقى.

و نظير العامّ فى الدلالة على الباقى، الأشارة بلفظ (هؤلاء) مشيرا الى جماعة، مع عدم ارادة جميع آحاد تلك الجماعة بل بعضها، فانّ عدم ارادة البعض لا يوجب عدم وقوع الأشارة على الأفراد، بل الأشارة وقعت على تلك الأفراد لامحة. وليست دلالة (هؤلاء) على الأفراد المرادة من قبيل دلالة الأسد على الرّجل الشجاع، بحيث تكون دلالة مجازيّة صرفة اجنبيّة عن المعنى الموضوع له، بل دلالة (هؤلاء) على الأفراد المرادة دلالة حقيقيّة، فكذلك دلالة العام على الأفراد الباقية تكون دلالة حقيقيّة، وان خرج بعض الأفراد عنه.

هذا ما تحصل لى من توجيه شيخنا الأستاد مدّظله لمقالة الشيخ (قده) ولكن بعد فى النّفس من ذلك شىء،فانّ تسليم المجازية لايمكن الاّ بدعوى وضع العامّ لجميع الأفراد، فارادة البعض منه ينافى الموضوع له لامحة. و حينئذ يصح ان يقال: انّ العام لا دلالة له على الباقى بعدالتخصيص، لأنّ دلالته كانت على الجميع من حيث

المجموع، فتأمل.

و على كلّ حال: نحن فى غنى عن هذه المقالات، لما عرفت: من انّ التخصيص لا يقتضى المجازيّة اصلا، لا فى الأداة، ولا فى المدخول.

اذا عرفت هذه الأمور، فلنشرع فى مباحث العامّ والخاص.

المبحث الأول:

بعد ما عرفت من انّ التخصيص لا يوجب المجازيّة، فلا ينبغى الأشكال فى حجيّة العامّ فى الباقى بعدالتّخصيص، اذ مبنى الأشكال فى ذلك هوالمجازيّة. وقد تقدم فساد المبنى، و ذلك واضح.

المبحث الثانى:

اذا كان المخصص مجملا مفهوما، فتارة: يكون الأجمال من جهة دورانه بين المتباينين، و اخرى: يكون بين الأقلّ والأكثر. و على كلا التّقديرين، فتارة: يكون المخصّص متصلا، واخرى: يكون منفصلا.

و حكم هذه الأقسام: هو انه لوكان المخصّص متّصلا، فالعامّ يسقط عن الحجيّة بالنّسبة الى محتملات المخصّص مطلقا، سواء دار امره بين المتباينين او بين الأقلّ والأكثر، لسراية اجمال المخصّص الى العامّ، و عدم انعقاد ظهور له، لأحتفافه بالمخصّص المجمل، فلا يكون للعام دلالة تصديقيّة على معنى بحيث يصح ان يخبر بمفاده، و يترجم بلفظ آخر او لغة اخرى. و مالم يحصل للكلام هذه الدّلالة لا يكون له ظهور فى معنى، و مع عدم الظهور لا يكون حجّة. فسقوط العام عن الحجيّة فى المخصص المتصل ليس من جهة العلم بالتخصيص حتى يقال: انّ العلم بالتخصيص انما يوجب سقوط العام عن الحجيّة فى المتباينين، لا فى الأقلّ والأكثر لعدم العلم بتخصيص الأكثر- كما سيأتى بيانه فى المخصّص المنفصل - بل من جهة اجمال العام و عدم انعقاد ظهور له، و ذلك واضح.

و امّا لو كان المخصّص منفصلا: ففى صورة دورانه بين المتباينين يسقط العامّ عن الحجيّة ايضاً فى جميع الأطراف المحتملة، فانّه و ان انعقد للعامّ ظهور، الاّ انّه بعدالعلم بالتخصيص يخرج العام عن كونه كبرى كليّة، ولا تجرى فيه اصالة

العموم، لأنّ اصالة العموم انّما تجرى فى صورة الشك ، ولا مجال لها مع العلم بالتّخصيص. و بعبارة اخرى: يعلم انّ الظهور المنعقد للعامّ ليس بمراد بالنّسبة الى بعض الأطراف المحتملة. وحيث انّ ذلك البعض تردّد امره بين فردين، او افراد، ولا معيّن فى البين، فلا محة يسقط العامّ عن الحجيّة فى جميع الأفراد المحتملة، و ذلك ايضاً واضح.

و امّا لو دار امر المخصص المنفصل بين الأقلّ والأكثر: فبالنّسبة الى الأكثر العام بعد باق على حجيّته، واصالة العموم جارية فيه، و انّما سقطت حجيّة العام فى خصوص الأقلّ المتيقّن التّخصيص، لأنّه بالنّسبة الى الأكثر يكون شكا فى التخصيص، والمرجع حينئذ هو اصالة العموم و عدم التخصيص بعد ما انعقد ظهور للعامّ. فلو قال: اكرم العلماء، ثمّ ورد: لا تكرم فسّاق العلماء، و تردّد الفاسق بين ان يكون خصوص مرتكب الكبيرة، اوالأعمّ منه و من مرتكب الصغيرة، فبالنّسبة الى مرتكب الكبيرة العامّ سقط عن الحجيّة، للعلم بخروجه على كلّ حال . و امّا بالنّسبة الى مرتكب الصغيرة فيشك فى خروجه، و مقتضى اصالة العموم عدم خروجه.

و توهمّ: انّ الخارج هو عنوان الفاسق لا خصوص مرتكب الكبيرة ـ والعامّ ليس كبرى كليّة بالنّسبة الى عنوان الفاسق للعلم بخروج هذا العنوان عن العامّ، فلا مجال للتمسك باصالة العموم بالنّسبة الى من شك فى دخوله تحت عنوان الفاسق ـ فاسد، لأنّ الخارج ليس مفهوم الفاسق بل واقع الفاسق، و حيث لم يعلم انّ مرتكب الصغيرة مندرج فى الفاسق الواقعى يشك لامحة فى تخصيص العامّ واقعا بالنّسبة الى مرتكب الصغيرة، والمرجع حينئذ هو اصالة العموم.

تنبيه: لو ورد عامّ و ورد خاصّ، و دار امر الخاص بين ان يكون مخصصا، او غير مخصّص، كما لو قال عقيب قوله اكرم العلماء: لا تكرم زيدا، و كان هناك زيد عالم و زيد جاهل، ولم يعلم انّ مراده من قوله: لا تكرم زيدا ايّ منهما، فالمرجع فى مثل هذا ايضاً اصالة العموم، للشك فى التخصيص، و ذلك واضح. هذا كلّه فيما اذا كان المخصص مجملا مفهوما.

و امّا اذا كان مجملا مصداقا، كما لو تردّد زيد بين ان يكون فاسقا او غير فاسق، لأجل الشبهة المصداقيّة، ففى الرّجوع الى العامّ وعدم الرجوع، خلاف. والأقوى: عدم الرجوع اليه.

امّا فى القضايا الحقيقيّة: فالأمر فيها واضح، من جهة انّ عنوان العامّ قبل العثور على المخصّص كان تمام الموضوع للحكم الواقعى بمقتضى اصالة العموم المحرزة لعدم دخل شىء فى موضوع الحكم غير عنوان العام و انّه يتساوى فى ترتّب الحكم كلّ انقسام و نقيضه من الأنقسامات المتصوّرة فى عنوان العامّ، و يكون مفاد قوله: اكرم العلماء - بمقتضى اصالة العموم - هووجوب اكرام كلّ عالم، سواء كان فاسقا او غير فاسق، و سواء كان نحويّا او غير نحوىّ. و هكذا الحال فى جميع الأنقسامات اللاّحقة لعنوان العالم، ولكن بعد العثور على المخصّص يخرج عنوان العامّ عن كونه تمام الموضوع و يصير جزء الموضوع، والجزء الآخر هو عنوان الخاص، و تسقط اصالة العموم بالنّسبة الى ما تكفّله الخاص، و ينهدم التسوية فى بعض الأنقسامات التى كانت فى العامّ، ولا يكون مفاد العامّ وجوب اكرام العالم سواء كان فاسقا او غير فاسق، بل يكون مفاد العام بضميمة المخصّص هو وجوب اكرام العالم الغير الفاسق، فيكون احد جزئى الموضوع عنوان (العالم) و جزئه الآخر (غيرالفاسق) فكما انّه لو شك فى عنوان العامّ من جهة الشبهة المصداقيّة لا يجوز التّمسك بالعامّ بالنسبة الى المشتبه، كذلك لو شك فى عنوان الخاص من جهة الشبهة المصداقيّة لا يجوز التمسك بالعام لأحراز حال المشتبه، لأنه لا فرق حينئذ بين مشكوك العلم و بين مشكوك الفسق، بعد ما كان لكلّ منهما دخل فى موضوع الحكم. و كلّ دليل لايمكن ان يتكفّل وجود موضوعه، بل الدليل انّما يكون متكفّلا لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه، ولأجل ذلك كانت القضيّة الحمليّة متضمّنة لقضيّة شرطيّة مقدّمها عنوان الموضوع و تاليها عنوان المحمول.

و حاصل الكلام: انّ القضايا الحقيقيّة غير متعرّضة للأفراد، و انّما يكون الحكم فيها مترتّبا على العنوان بما انّه مرآة لما ينطبق عليه من الخارجيّات، وليس لها تعرّض لحال المصاديق، و مع هذا كيف يمكن ان نحرز بالعامّ حال المشتبه بالشّبهة

المصداقيّة؟ و كيف تجرى فيه اصالة العموم؟ مع ما عرفت من انّ اصالة العموم انّما تكون لأحراز المراد واقعا ولا تحرز المصاديق اصلا، و هذا فی القضايا الحقيقيّة واضح.

واما القضايا الخارجيّة: فقد يتوهم صحة التمسك فيها بالعامّ فی الشبهات المصداقيّة، من جهة انّ القضيّة الخارجيّة و ان سيقت بصورة الكبرى الكلّية، الاّ انّه قد تقدّم انّ الحكم فيها ابتداء يرد على الأفراد بلا توسط عنوان، والعنوان المأخوذ فی ظاهرالقضيّة ليس له دخل فی مناط الحكم، فالعام فی القضيّة الخارجيّة بنفسه ابتداء متكّفل لحكم الأفراد، و قد تعرضّ العام لحكم الفرد المشتبه قبل ورود التّخصيص، و بعد ورود الخاصّ يشك فی خروج الفرد المشتبه عن حكم العامّ، والمرجع حينئذ هو اصالة العموم. فلو قال: اكرم كلّ من فی الدّار، ثمّ قال: لا تكرم من كان فی الطرف الشرقی منها، او قال:لا تكرم اعدائی الّذين‌هم فی الدّار، و تردد حال زيد بين ان يكون من الطرف الشرقی او غيره، او تردّد بين ان يكون من الأعداء اولا، فحيث انّ قوله اوّلا (اكرم كلّ من فی الدّار) قد شمل زيدا و تعرض لوجوب اكرامه، ولم يعلم خروجه بعد ذلك عن حكم العام، كان اللازم وجوب اكرامه لأصالة العموم و عدم التخصيص، هذا.

ولكن الأنصاف: انّه لا فرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة، فی عدم التعويل على العام فی الشبهات المصداقيّة، للعلم بانّ كيفيّة استعمال العامّ والخاص يكون فيهما على نهج واحد ولا يكون الأستعمال فی القضيّة الخارجيّة على نحو يغاير نحوالأستعمال فی القضيّة الحقيقيّة و انّ المناط فی عدم صحة الرجوع الى العامّ فيهما واحد لا يختلف. غايته انّ اصالة العموم فی القضيّة الحقيقيّة قبل العثور على المخصص انّما كانت محرزة لكون عنوان العام تمام الموضوع للحكم الواقعی، وفی القضيّة الخارجيّة كانت محرزة لكون المتكلّم لم يحرزانّ فی الدّارعدّواً له بعدالعلم بانّه لايريد اكرام عدّوه، و بعد ورودالخاص يعلم انّ المتكلم احرز انّ له عدوّا فی الدار. كما انّ بعد ورود الخاص فی القضيّة الحقيقيّة يعلم انّ عنوان العام لم يكن تمام الموضوع للحكم الواقعی، و بعد ما علم المخاطب انّ المتكلّم لا يريد اكرام العدّو وانّه

محرز لوجود عدو له فى الدّار، يعلم: انّه لا يريد اكرام كلّ من فى الدار بل خصوص من لم يكن له عدّوا و انّه ليس مجرّد الوجود فى الدّار موجبا لأكرامه بل يعتبر عدم عداوته. فالمشكوك عداوته لا يعلم اندراجه تحت قوله: اكرم كلّ من فى الدار بضميمة قوله: لا تكرم عدوى.

والحاصل: انّ العنوان فى القضايا الخارجيّة و ان لم يكن له دخل فى مناط الحكم، الاّ انّه على اىّ حال لوحظ مرآتا لما تحته من الأفراد، والأفراد التى تكون تحته هى ما عدى عنوان الخاص، و حينئذ فالمشكوك لا يحرز كونه من افراد العام الذى لا يكون معنونا بعنوان الخاص، فيكون حال القضيّة الخارجيّة كحال القضيّة الحقيقيّة.

ولا ينتقض ما ذكرناه فى القضيّة الخارجيّة، بمثل قوله: اكرم (هؤلاء)مشيرا الى جماعة، و بعد ذلك قال: لا تكرم هؤلاء مشيرا الى جماعة من تلك الجماعة التى اشار اليها اوّلا، ثمّ شك فى شمول (هؤلاء) الثانى لبعض ما شمله (هؤلاء) الأوّل، فانّه لا اشكال فى مثل هذا فى الأخذ بما شمله (هؤلاء) الاوّل فيما عدى المتيقّن خروجه و ادراج المشكوك فى الأشارة الأولى فى وجوب اكرامه. و ذلك : لانّ ما ذكر من المثال يكون من قبيل اجمال المخصّص مفهوما، لا مصداقا، لرجوع الشك فيه الى اصل وقوع الأشارة الثانية الى المشكوك من حيث تردّد مقدار الأشارة. والمثال المنطبق على الشبهة المصداقيّة، هو ما اذا علم انّ الأشارة الثانية وقعت على عشرة افراد من تلك الجماعة المشار اليها اوّلا، ثم تردد حال زيد بين ان يكون من جملة العشرة، اولا، و فى مثل هذا قطعا لا يجب اكرام زيد، ولا يجوز الرجوع فى حكمه الى الأشارة الأولى، كما هو واضح.

وممّا ذكرنا ظهر: انّ ما يستدلّ به القائل بصحة التعويل على العام فى الشبهات المصداقيّة ـ من انّ المتكلّم فى القائه العام كانّه قد جمع النتايج و ذكر حكم الأفراد بعبارة العام، فكلّ فرد من افراد العامّ قد ذكر حكمه بذكر العام، و من جملة الأفراد الفرد المشكوك، و حيث لم يعلم دخول الفرد المشكوك فى الخاصّ وجب ترتّب ما ذكره اوّلا من حكم الفرد المشكوك ـ فانّما هو يناسب القضيّة الخارجيّة، لا

القضيّة الحقيقيّة، فانّ القضيّة الحقيقيّة ليس لها تعرّض لحكم الأفراد، و انّما سيقت لبيان الكبرى الكليّة، و انّما يعلم حكم النتايج والأفراد بعد ضمّ الصغرى اليها. والقضيّة الخارجيّة قد عرفت الحال فيها، و انّ الأستدلال لا يتمّ فيها ايضاً.

كما انّه ظهر ممّا ذكرنا ايضا: ضعف ما استدل به القائل بذلك: من انّ عنوان العامّ مقتضٍ لثبوت الحكم على افراده، و عنوان الخاص مانع، و يجب الأخذ بالمقتضى الى ان يحرز المانع. لمنع كلّ من الصغرى والكبرى. امّا الصغرى: فلأنه لا طريق الى احراز كون عنوان العام مقتضيا والخاصّ مانعا، لأمكان ان يكون عنوان الخاصّ جزء المقتضى. و امّا الكبرى: فلانّ قاعدة المقتضى والمانع لا اساس لها كما حقّق فى محلّه.

وكذلك ظهر ضعف الأستدلال على ذلك : بانّ العامّ حجّة بالنّسبة الى الفرد المشكوك لكونه من افراد العامّ ، والخاص ليس بحجّة فيه للشك فى كونه فرداً له، فيجب الأخذ بالحجة، لأنّ اللاحجّة لا تزاحم الحجّة. و ذلك : لانّ عنوان العامّ بعد ما صار جزء الموضوع لمكان الخاصّ لا يكون حجّة بالنّسبة الى الفرد المشكوك ، و يكون الفرد المشكوك بالنّسبة الى كلّ من العامّ والخاص على حدّ سواء فى عدم الحجيّة، و لا تجرى فيه اصالة العموم، على ما تقدّم.

و قياس الأصول اللّفظيّة بالأصول العمليّة ـ حيث انّه عندالشك فى كون الشى ء حلالا او حراما يتمسّك بمثل اصالة الحلّ، فكذلك عندالشك فى اندراج الفرد المشكوك فيما هوالمراد من العامّ يتمسك بمثل اصالة العموم ـ قياس مع الفارق، لأنّ الأصول العمليّة مجعولة فى مرتبة عدم الوصول الى الواقع واليأس عنه، بخلاف الأصول اللفظيّة، فانها واقعة فى طريق احراز الواقع والوصول اليه و استخراج المراد النفس الأمرى منها، والمفروض انّه قد احرز المراد الواقعى من العامّ و هوالعالم الغير الفاسق مثلا، و امّا كون زيد عالما غير فاسق فهو اجنبىّ عن المراد الواقعى، حتى تجرى فيه اصالة العموم.

وبالجملة: لا ينبغى التأمل فى عدم جواز التعويل على العامّ فى الشبهات المصداقيّة، سواء فى ذلك المخصّص المتّصل والمنفصل والقضيّة الحقيقيّة والخارجيّة.

ثمّ انّه ربّما يتوهم: انّ الوجه فى حكم المشهور بالضّمان عند تردّد اليد بين كونها عادية او غير عادية، هوالتعويل على العامّ فى الشبهة المصداقيّة. بل قد يتخيّل انّ ذلك يكون من الرجوع الى العامّ مع الشك فى مصداق العامّ الذى لم يقل به احد، بناء على ان يكون المستفاد من قوله (على اليد) خصوص اليد العادية، ولا يعمّ اليد الماذون فيها من اول الأمر، فتكون اليد المأذون فيها خارجة بالتّخصّص، لا بالتّخصيص.

وبالجملة، ان قلنا: انّه لا يستفاد من عموم(على اليد)الاّ خصوص اليد العادية، كانت اليد المشكوك كونها عادية من الشبهة المصداقيّة بالنّسبة الى نفس عنوان العام، كما اذا شك فى عالميّة زيد عند قوله: اكرم العلماء. و ان قلنا: انّ قوله (على اليد) يعمّ اليد العادية والماذون فيها و يكون اليد الماذون فيها خارجة بالتّخصيص، كانت اليد المشكوك كونها عادية من الشبهة المصداقيّة بالنّسبة الى عنوان المخصّص، كما اذا شك فى فاسقيّة زيد فى مثل قوله: اكرم العلماء الاّ فسّاقهم. و على كلا التقديرين لا يصح الحكم بالضّمان عندالشك فى حال اليد، خصوصا على الاوّل. مع انّ المشهور قالوا بالضمان، وليس ذلك الاّ من جهة تعويلهم على العامّ فى الشبهة المصداقيّة، هذا.

ولكن لا يخفى عليك : انّ ذهاب المشهور الى ذلك ليس لأجل صحّة التعويل على العام فى الشبهة المصداقيّة، بل لأجل انّ هناك اصلا موضوعيّا ينقح حال المشكوك و يدرج المشكوك تحت عنوان العامّ، فيتمسّك بالعامّ لأثبات حكمه، و هو اصالة عدم اذن المالك و رضاه بالتّصرف. فيكون المقام من صغريات الموضوعات المركبة المحرز بعض اجزائها بالأصل، و بعضها الآخر بالوجدان. والأصل الموضوعى فى مثل المقام يجرى بلا اشكال، لكونه مسبوقا بالتحقق بمفاد ليس التامّة، والأثر مترتّب على مودّى الأصل بما هو كذلك ، وليس من المقامات التى يكون الأثر فيها مترتبا على مفاد ليس النّاقصة، حتّى يستشكل فى جريان الأصل من جهة عدم كون مؤدّاه مسبوقا بالتحقق كما فى مثل اصالة عدم قرشيّة المرئة، ولا بأس ببسط الكلام فى هذا المقام ليتّضح خلط بعض الأعلام.

فنقول: انّ العنوان الذى تكفّله دليل المقيّد والمخصّص امّا: ان يكون من العناوين اللّاحقة لذات موضوع العامّ، بحيث يكون من اوصافه و انقساماته، كالعادل والفاسق بالنّسبة الى العالم، و كالقرشيّة والنّبطية بالنّسبة الى المرئة. و امّا: ان يكون من مقارنات الموضوع، بحيث لا يكون من انقسامات ذاته، بل من الأنقسامات المقارنة، كما اذا قيد وجوب اكرام العالم بوجود زيد، او مجيئ عمرو، او فوران ماء الفرات، و ما شابه ذلك . فانّ وجود زيد، و مجيئ عمرو، و فوران ماء الفرات ، ليس من اوصاف العالم والأنقسامات اللّاحقة له لذاته، بل يكون من مقارناته الأتفاقيّة، اوالدائميّة، ولا يمكن ان يكون نعتا و وصفا للعالم، فانّ وجود زيد بنفسه من الجواهر لا يكون نعتا للعالم، و مجئ عمرو و فوران ماء الفرات يكون وصفا لعمرو ولماء الفرات، لا للعالم، و ذلك واضح.

فان كان عنوان المقيّد والمخصّص من الأوصاف اللّاحقة لذات الموضوع، فلامحة يكون موضوع الحكم فى عالم الثبوت مركّبا من العرض و محلّه، اذ العامّ بعد ورود التخصيص يخرج عن كونه تمام الموضوع للحكم لا محالة و يصير جزء الموضوع، و جزئه الآخر يكون نقيض الخارج بدليل المخصّص. ففى مثل قوله: اكرم العلماء الاّ فسّاقهم ـ يكون الموضوع هوالعالم الغير الفاسق، و يكون العالم احد جزئى الموضوع، و جزئه الآخر غير الفاسق، و لمّا كان غيرالفاسق من اوصاف العالم و نعوته اللّاحقة لذاته، كان موضوع الحكم مركّبا من العرض و محلّه.

و ان كان عنوان المقيّد والمخصّص من المقارنات، يكون موضوع الحكم مركّبا ايضاً،لكن لا من العرض و محلّه، بل امّا ان يكون مركّبا من جوهرين، او عرضين لمحلّين، او من جوهر و عرض لمحلّ آخر، او من عرضين لمحلّ واحد، وامثلة الكلّ واضحة.

اذا عرفت ذلك **فاعلم:** انّه ان كان الموضوع مركّبا من غيرالعرض و محلّه بل من الأمور المتقارنة فى الزّمان، كان الأصل الجارى فى اجزاء المركّب هوالوجود والعدم المحمولين بمفاد كان وليس التّامّتين، لأنّ الأمور المتقارنة فى الزّمان لا رابط بينها سوى الأجتماع فى عمود الزّمان، فمجرّد احراز اجتماعها فى الزّمان يكفى فى

ترتّب الأثر، سواء كان احرازها بالوجدان، او بالأصل، او بعضها بالوجدان و بعضها بالأصل.

نعم: لو كان موضوع الأثر هوالعنوان البسيط المنتزع، اوالمتولّد من اجتماع الأجزاء فى الزّمان ـ كعنوان التقدم، والتّاخر، والتقارن، والقبليّة، والبعديّة، و قضيّة الحال، و غير ذلك من العناو ين المتولّدة من اجتماع الأمور المتغايرة فى الزّمان ـ كان احراز بعض الأجزاء بالوجدان و بعضها بالأصل لا اثر له، من جهة انّه لا يثبت ذلك العنوان البسيط الذى هو موضوع الأثر، الا بناء على القول بالأصل المثبت.

و ذلك كما فى قوله عليه السلام: لو ادرك المأموم الأمام قبل رفع رأس الأمام. فانّ استصحاب عدم رفع رأس الأمام عن الرّكوع الى حال ركوع المأموم لا يثبت عنوان القبليّة. و كما فى قوله: يعزل نصيب الجنين من التّركة فان ولد حيّا اعطى نصيبه. فان استصحاب حيوته الى زمان الولادة لا يثبت عنوان الحاليّة و انّه ولد فى حال كونه حيّا.

وبالجملة: لا يجرى الأصل فيما اذا كان الموضوع للأثر هوالعنوان البسيط المنتزع. ولكن كون الموضوع هو ذلك يحتاج الى قيام الدليل عليه بالخصوص او استظهاره من الدليل، والاّ فالعنوان الأوّلى الذى يحصل من الأمور المتغايرة ليس الاّ اجتماعها فى الزّمان. و امّا سائرالعناوين المتولّدة من الأجتماع فى الزمان فجعلها موضوعا للأثر يحتاج الى عناية زائدة، وقد عرفت: انه اذا كان نفس اجتماع الأمور المتغايرة فى الزّمان موضوعا للأثر، كان الأصل فى تلك الأجزاء بمفاد كان التّامة وليس التامة جاريا بلا اشكال فيه، اذا الأصل يثبت هذا الأجتماع.

و ممّا ذكرنا يظهر: وجه حكم المشهور بالضّمان عندالشك فى كون اليد يد عادية، من جهة انّ موضوع الضّمان مركّب من اليد والأستيلاء الذى هو فعل الغاصب و من عدم اذن المالك و رضاه الذى هو عرض قائم بالمالك ، و اصالة عدم رضاء المالك تثبت كون اليد يد عادية، اذ اليد العادية ليست الاّ عبارة عن ذلك ، و هذا المعنى يتحقّق بضمّ الوجدان الى الأصل.

فليس حكمهم بالضّمان من جهة التّمسك بالعام فى الشبهات المصداقيّة،

بل من جهة جريان الأصل الموضوعى المنقح حال المشتبه. وقس على ذلك سائر الموضوعات المركّبة من غيرالعرض و محلّه، فانّه فى الجميع يكفى احراز الأجزاء بالأصول الجارية بمفاد كان او ليس التّامتين، الاّ اذا كان العنوان المتولّد موضوعا للأثر، فانّ الأصل يكون حينئذ مثبتا، كما عرفت.

و امّا اذا كان التركيب من العرض و محلّه، فالأصل بمفاد كان وليس التامتين لا اثر له، بل لابدّ ان تكون الجهة التّعتيّة والوصفيّة مسبوقة بالتّحقق، حتى يجرى الأصل بمفاد كان اوليس النّاقصتين، لأنّ العرض بالنّسبة الى محلّه انّما يكون نعتا و وصفا له، و يكون للجهة التّعتيّة والتوصيفيّة دخل لامحة، ولا يمكن اخذ العرض شيئا بحيال ذاته فى مقابل المحلّ القائم به، اذ وجود العرض بنفسه و لنفسه عين وجوده لمحلّه و بمحلّه، فلامحيص من اخذالعرض بما هو قائم بمحله موضوعا للحكم، و هذا لا يكون الاّ بتوصيف المحلّ به. فكل اصل احرز التوصيف والتّنعيت كان جاريا، و هذا لا يكون الاّ اذا كانت جهة التوصيف مسبوقة بالتّحقق بعد وجودالموصوف، و هذا انّما يكون بالنسبة الى الأوصاف اللاحقة لموصوفها بعد وجود الموصوف، كالفسق، والعدالة، والمشى، والرّكوب، و غير ذلك .

و امّا الأوصاف المساوق وجودها زمانا لوجود موصوفها، كالقرشيّة والنّبطيّة، و غير ذلك ، فلا محلّ فيها لجريان الأصل بمفاد كان وليس النّاقصتين، لعدم وجود الحالة السابقة. والأصل بمفاد كان وليس التّامتين و ان كان جاريا الاّ انّه لا يثبت جهة التوصيف الاّ على القول بالأصل المثبت. ففى مثل اكرم العلماء الاّ فسّاقهم، يكون الموضوع مركّبا من العالم الغير الفاسق، و عندالشك فى فسق زيد العالم تجرى اصالة عدم فسقه بمفاد ليس النّاقصة اذا كان عدم فسق زيد مسبوقا بالتّحقق، او اصالة فسقه بمفاد كان النّاقصة اذا كان فسقه مسبوقا بالتّحقق، و يترتّب على الأوّل وجوب اكرامه، و على الثانى عدم وجوبه. و سيأتى فى مبحث الأستصحاب (انشاءالله) انّه لا فرق فى مورد جريان الأستصحاب، بين ان يكون المستصحب نفس موضوع الحكم، او نقيضه.

والأشكال: بانّه لا معنى لأستصحاب نقيض موضوع الحكم ـ اذ الأثر

الشرعى مترتّب على وجودالموضوع ولا اثر لنقيضه ـ ضعيف غايته، فانّه يكفى فى جريان الأستصحاب اثبات عدم الأثر الشرعى، والاّ لأنسد باب الأستصحابات العدميّة بالنّسبة الى الأحكام، اذ عدم الحكم ليس مجعولا شرعيّا. و سيأتى تفصيل ذلك فى محلّه انشاءالله. و على اىّ حال: ان كان الوجود اوالعدم النّعتى مسبوقا بالتّحقق، فلا اشكال فى جريان الأصل فيه بما انّه وجود و عدم نعتى، و امّا اذا لم يكن مسبوقا بالتّحقق، فلا محلّ للأصل فيه، و ذلك ـ كالمرئة القرشيّة ـ فانّ عروض وصف القرشيّة للمرئة مساوق زمانا لوجود المرئة، فهى امّا ان توجد قرشيّة و امّا ان توجد غير قرشيّة، وليس العدم النّعتى مسبوقا بالتّحقق، لانّ سبق تحقّق العدم النّعتى يتوقّف على وجود الموضوع آناما فاقدا لذلك الوصف، و امّا اذا لم يكن كذلك كالمثال فلا محلّ لأستصحاب العدم النّعتى.

نعم: استصحاب العدم الأزلى يجرى، لأنّ وصف القرشيّة كان مسبوقا بالعدم الأزلى لامحة، لانّه من الحوادث، الاّ انّ الأثر لم يترتّب على العدم الأزلى، بل على العدم النّعتى، و اثبات العدم النّعتى باستصحاب العدم الأزلى يكون من اوضح انحاء الأصل المثبت، اذ عدم وجود القرشيّة فى الدّنيا يلازم عقلا عدم قرشيّة هذه المرئة المشكوك حالها.

ودعوى: انّ عدم القرشيّة لم يوخذ جزء الموضوع الاّ بمعناه الأزلىّ لا بمعناه النّعتى، قد عرفت ضعفها، فانّه بعد ما كانت القرشيّة من الأوصاف اللاحقة لذات المرئة، لا يمكن اخذها الاّ على جهة النّعتيّة، هذا.

وللمحقّق الخراسانى(١) (قده) كلام فى المقام يعطى صحّة جريان الأصول العدميّة فى مثل هذه الأوصاف، لكن لا مطلقا، بل فيما اذا كان دليل التّقييد منفصلا، او كان من قبيل الأستثناء، لاما اذا كان متّصلا بالكلام على وجه التّوصيف، فانّ فى مثله لا يجرى الأصل. مثلا تارة: يقول: اكرم العالم الغيرالفاسق، او

(١) كفاية الاصول، المجلدالاول ص٣٤٦ ـ ٣٤٥ «ايقاظ، لا يخفى ان الباقى تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل، او كالاستثناء من المتصل...

انّ المرئة الغير القرشيّة تحيض الى خمسين. و اخرى: يقول: اكرم العالم الاّ فسّاقهم، او بدليل منفصل يقول: لا تكرم فسّاق العلماء، او يقول: المرئة تحيض الى خمسين الاّ القرشيّة او بدليل منفصل يقول: المرئة القرشيّة تحيض الى ستّين. فى الأوّل: لابدّ ان يكون الأصل بمفاد ليس النّاقصة جارياً، بحيث تكون النّعتية مسبوقة بالتّحقق، ولا اثر للأصل بمفاد ليس التامّة. و فى الثانى: يكفى جريان الأصل بمفاد ليس التّامة ولا يحتاج الى اثبات جهة النّعتيّة.

و وجه هذا التفصيل ـ على ما يظهر فى كلامه ـ انّ التّقييد فى الأول يوجب تنويع العامّ و جعله معنونا بنقيض الخاص، والأصل الجارى فيه لابدّ ان يكون بمفاد ليس النّاقصة على ما بيّناه. و هذا بخلاف الثانى، فانّه حيث لم يكن عنوان القيد وصفا و نعتا لعنوان العامّ فى الكلام، فلا يوجب التّقييد تنويع العام، بل العامّ بعد باق على اللّاعنوانيّة و يتساوى فيه كلّ عنوان. نعم: لابدّ ان لا يكون عنوان الخاصّ مجامعا لعنوان العامّ، لمكان التّخصيص. و حينئذ يكفى نفى عنوان الخاصّ بايّ وجه امكن نفيه فى ترتّب الأثر، لانّ المفروض انّا لانحتاج الى اثبات عنوان خاصّ و وصف مخصوص للعام، حتى لا يكفى نفى عنوان الخاص فى اثبات ذلك للعام، بل العام بعد باق على لا عنوانيته، غايته انّه خرج عنه عنوان الخاصّ، فيكفى فى ثبوت الأثر نفى عنوان الخاصّ ولو بمفاد ليس التّامة، فصحّ حينئذ ان يقال: الأصل عدم تحقّق الأنتساب بين هذه المرئة و بين قريش، فيحكم على المرئة انّها ممّن تحيض الى خمسين، هذا.

ولكن لا يخفى عليك : ضعف ما افاده (قده)

امّا اوّلا: فلانّ التقييد لا يعقل ان لا يوجب تنويع العامّ وجعله معنونا بعنوان نقيض الخاصّ، اذ التّقييد يوجب هدم الأطلاق و يخرج عنوان العامّ عن التسوية بين انقساماته اللّاحقة له لامحة، لأنّ الأطلاق والتقييد لايمكن ان يجتمعا، مع ما بينهما من تقابل العدم والملكة الذى هو فى المحلّ القابل يكون مثل تقابل الأيجاب والسّلب، من حيث عدم امكان الأجتماع والأرتفاع، و ان كان بينهما فرق من جهة امكان ارتفاع الموضوع فى تقابل العدم والملكة، فلا يصدق على الجدار انّه

اعمى او بصير، بل يصح سلبهما عنه، لانّ الجدار ليس موضوعا للعمى والبصر من جهة انتفاء القابلية، بخلاف تقابل السّلب والأيجاب، فانّه لايعقل ارتفاع موضوعه، من جهة انّ موضوعه الماهيّات المتّصفة امّا بالوجود و امّا بالعدم، كما سيأتى بيانه فى محلّه انشاء الله. ولكن بالنّسبة الى المحلّ القابل يكون حكم تقابل العدم والملكة حكم تقابل السّلب والأيجاب، فلايعقل ان يكون الأنسان اعمى و بصيرا ولا لا اعمى ولا لابصيرا، فالتقييد يوجب هدم اساس الأطلاق لامحة، و يوجب تعنون العامّ بنقيض الخاصّ ثبوتا و فى نفس الأمر.

و مجرّد انّ القيد لا يكون وصفا و نعتا اصطلاحيّا لا يوجب ان لا يكون كذلك ثبوتا، بل لايعقل ان لايكون بعد ما لم يكن القيد من الأنقسامات المقارنة زمانا لعنوان العامّ بل كان من الأنقسامات اللّاحقة له و من اوصافه و نعوته، و مع هذا كيف لا يوجب التّقييد تنويع العامّ؟ و كيف صحّ له (قده) ان يقول: لمالم يكن العامّ معنونا بعنوان خاصّ بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ؟ مع انّ قوله (قده) «لم يكن ذلك بعنوان الخاص» هو عين التّوصيف والتّنعيت، مع ما فى قوله (قده) «بل بكلّ عنوان» من المسامحة، اذالعامّ لا يعقل ان يكون معنونا بكلّ عنوان، لما بين العناوين من المناقضة، فيكف يكون معنونا بكلّ عنوان؟ بل العامّ يكون بلا عنوان، و ذلك يساوى كلّ عنوان يطرء عليه الذى هو معنى الأطلاق، ولكن بعد ورود التّقييد يخرج عن التّساوى و يصير معنونا بنقيض الخاصّ.

و ثانياً: انّه اىّ فائدة فى تغيير مجرى الأصل و جعل مجرى الأصل الأنتساب الذى هو من الأمور الأنتزاعيّة؟ فانّه لوكان الأثر مترتّبا على العدم الأزلى، فليجعل مجرى الأصل عدم القرشيّة بالعدم الأزلى بمفاد ليس التّامة. و ان كان العدم الأزلى لايكفى بل يحتاج الى العدم النّعتى بمفاد ليس النّاقصة، فلا اثر لجعل مجرى الأصل عدم الأنتساب بمعناه الأزلىّ، و بمعناه النّعتى غير مسبوق بالتّحقق. مع انّ قوله (قده) «اصالة عدم تحقّق الأنتساب بينها و بين قريش» هو عين العدم النّعتى، فتغيير العبارة ما افاد شيئاً.

و بالجملة: فى مثل الأوصاف اللّاحقة للّذات لاينفع الاّ العدم النّعتى، ولا

يجرى الأصل الاّ بمفاد ليس النّاقصة، ولا اثر للعدم الأزلىّ الاّ على القول بالأصل المثبت.

فما افاده صاحب الكفاية (قده) من كفاية العدم الأزلىّ و جريان الأصل بمفاد ليس التّامّة، ممّا لا يمكن المساعدة عليه، فتأمل فى اطراف ما ذكرناه جيّدا.

هذا كلّه فيما اذا كان المخصّص لفظيّا، و قد تبيّن عدم صحّة التعويل على العام فى الشبهات المصداقيّة، الاّ اذا كان هناك اصل موضوعىّ ينقح حال المشتبه.

و امّا اذا كان المخصّص لبيّا من اجماع، او عقل ضرورىّ، او نظرىّ، فقد تداول فى لسان المتأخرين جواز التمسك بالعامّ عندالشبهة المصداقيّة فيه. والظاهر: انّ اول من افاد ذلك هوالشيخ (قده) على ما فى التقرير، و تبعه من تأخرّ عنه، هذا.(١)

ولكن التّحقيق: انّه لافرق فى ذلك بين المخصّص اللّبى والمخصّص اللفظى فانّه على كلّ حال يكون نقيض الخارج قيدا للموضوع، ولا يصح التعويل على العام مع الشك فى الموضوع، فبعد ما ثبت كون الشىء مخصّصا لا يفرق الحال فيه بان يكون دليل المخصّص لفظيا، او لبيّا. والظاهر: ان لا يكون مراد الشيخ (قده) و من تبعه هذا المعنى من المخصّص، اى ما كان قيدا للموضوع، و ان كان التّعبير بالمخصّص اللبى يعطى ذلك ، الاّ انّه من المسامحة فى التعبير . فالأولى ان يقال: انّه لو ورد عامّ، و علم انّ المولى لا يريد جميع ما ينطبق عليه عنوان العامّ كيفما اتفق، فان كان الذى لم يتعلّق ارادته به من العناو ين التى لا تصلح الاّ ان تكون قيدا للموضوع ـ ولم يكن احراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفة الآمر والمتكلّم، بل كان من وظيفة المأمور والمخاطب ـ ففى مثل هذا يكون حال المخصّص اللّبى كالمخصّص اللّفظى، فى عدم صحّة التعويل على العامّ فيما شك كونه من مصاديق الخارج، و ذلك كما فى

(١) مطارح الانظار، الهداية الثالثة من مباحث العام والخاص ص١٩٢ و تبعه فى ذلك صاحب الكفاية قدس سره بالنسبة الى خصوص المخصص اللبى المنفصل. و اما فيما كان كالمتصل بحيث يصح ان يتكل عليه المتكلم اذا كان بصدد البيان فى مقام التخاطب، فاختار فيه عدم حجية العام فى المصداق المشتبه معللاً بانه لا ينعقد معه ظهور للعام الاّ فى الخصوص. (كفاية الاصول، الجلدالاول، ص٣٤٣)

مثل قوله عليه السلام: انظروا الى رجل قد روى حديثنا الخ، حيث انّه عامّ يشمل العادل و غيره، الاّ انّه قام الأجماع على اعتبار العدالة فى المجتهد الذى يرجع اليه فى القضاء، فتكون العدالة قيدا فى الموضوع، ولا يجوز الرجوع الى العموم عندالشك فى عدالة مجتهد، كما اذا كان اعتبار العدالة بدليل لفظىّ.

وان كان الذى لم يتعلّق ارادته به من العناوين التى لا تصلح ان تكون قيدا للموضوع ـ و كان احرازها من وظيفة الآمر والمتكلّم، بان كان من قبيل الملاكات ـ ففى مثل هذا يجوز الرجوع الى العامّ فى الشبهة المصداقيّة. و ذلك كما فى مثل قوله عليه السلام: اللّهم العن بنى اميّه قاطبة، حيث يعلم ان الحكم لا يعمّ من كان مؤمنا من بنى اميّة، لأن اللعن لا يصيب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العام لانتفاء ملاكه، لمكان انّ ملاك اللعن هوالشقاوة، فكأن قوله عليه السلام: اللهم العن بنى اميّه قاطبة ـ قد تكفّل ملاك الحكم بنفسه و هوالشّقاوة، و معلوم انّ السعيد يقابل الشّقى، فليس فى السعيد ملاك الحكم، ولكن احراز انّ فى بنى اميّة سعيدا انّما هو من وظيفة المتكلّم، حيث لا يصح له القاء مثل هذا العموم، الاّ بعد احراز ذلك ، ولو فرض انّه علمنا من الخارج انّ (خالدبن سعيد) مثلا كان سعيدا مؤمنا، كان ذلك موجبا لعدم اندراجه تحت العموم، ولكن المتكلّم لم يبيّنه لمصلحة هناك اقتضت ذلك ، فلا يجوز لنا لعنه لمكان علمنا بعدم ثبوت ملاك الحكم فيه. و امّا اذا شككنا فى ايمان احد من بنى اميّه فالّلازم الأخذ بالعموم وجواز لعنه، لأنه من نفس العموم يستكشف انّه ليس بمؤمن و انّ المتكلّم احرز ذلك ، حيث انّه من وظيفته كان احراز ذلك ، فلولم يحرز انّ المشكوك شقىّ لما القى العموم كذلك ،ولاينافى ذلك علمنا بايمان بعض الأفراد لو فرض علمنا بذلك ، فانّ عدم جواز اللّعن انّما هو لمكان علمنا بعدم ارادته من العموم، و اين هذا ممّا اذا شك فى ايمان احد؟ فانّ اصالة العموم تكون حينئذ جارية، و يكون المعلوم الخروج من التّخصيص الأفرادى، حيث انّه لم يؤخذ عنوانا قيدا للموضوع، ولم يخرج عن العموم الاّ بعض الأفراد التى يعلم عدم ارادته من العموم.

والحاصل: انّ الضّابط الكلّى فى صحّة التعويل على العامّ عند الشبهة

المصداقيّة، هو انّ الخارج لا يمكن ولا يصح اخذه قيدا لموضوع الخارج، كما فى المثال حيث انّه لا يصح ان يقال: اللهم العن بنى اميّة قاطبة الاّ الخير منهم اوالعنوا بنى اميّة الاّ الخير منهم، فانّ مثل حكم اللّعن بنفسه لا يصلح ان يعمّ المؤمن، حتى يكون خروج الخير من باب التّخصيص والتّنويع. بخلاف خروج الفاسق عمن يعتبر قضائه، فانّه يصلح ان يكون قيدا، بل لا يصلح الاّ لذلك. و فى هذا القسم من المخصّص اللبى لا يفرق الحال فيه بين ان يكون من العقل الضرورى، اوالنظرى، اولأجماع، فانه فى الجميع يصح التعويل على العام فى الشبهات المصداقيّة. كما انّه فى القسم الأوّل ايضاً لا يفرق الحال فيه فى انحاء المخصّص اللبى فى عدم الصّحة.

هذا كله اذا علم انّ الخارج من اىّ قبيل من المخصّص، هل هو ممّا اخذ قيدا للموضوع او ممّا لم يؤخذ؟ و امّا اذا شك فى ذلك - و ذلك فى كلّ مخصّص صلح ان يؤخذ قيدا و يوكل احرازه بيدالمخاطب و صلح ايضاً ان يكون من قبيل الملاكات و يكون احرازه من ناحية الآمر والمتكلّم - فهل فى هذا القسم يرجع الى العموم فى الشبهة المصداقيّة مطلقا؟ اولا يرجع مطلقا؟ او يفصل بين انحاء المخصّص اللّبى من كونه عقلا ضروريّا، او غيره؟ مثال ذلك : ما اذا قال: اكرم جيرانى، وعلم بعدم ارادة اكرام العدوّ من الجيران، فانّ العداوة يمكن ان تكون مثل الأيمان والسعادة من قبيل الملاكات و يكون الآمر قد احرز انّه ليس فى جيرانه عدوّ، و يمكن ان تكون من العناوين الراجعة الى قيود الموضوع و يكون الآمر قد او كل احرازها بيد المخاطب كعدالة المجتهد.

والأقوى: فى مثل هذا هوالتفصيل بين ما اذا كان الدّليل الدّال على اعتبار الصداقة و عدم العداوة فى (اكرم الجيران) هوالعقل الضرورى الفطرى، و بين ما اذا كان عقلا نظريّا او اجماعا. ففى الأوّل: لا يجوز التّمسك بالعام فى الشبهة المصداقيّة، لأنّ العقل الضرورى بمنزلة المخصّص المتّصل، و لمكان احتمال كون العداوة من قيود الموضوع يكون العقل الضرورىّ مانعا عن الرجوع الى العامّ، لأنه يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّه. والفرق بين هذا، و بين القسم الأول ممّا علم كون الخارج من قيود الموضوع، هو انّه فى الأوّل يكون الكلام ممّا يعلم باحتفافه بالقرينة

اذا كان الدليل من العقل الضرورى، و فى هذاالقسم يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، والنتيجة واحدة.

و امّا اذا كان الدّليل من العقل النّظرى، اوالأجماع، فهو بمنزلة المخصّص المنفصل لا يوجب اجمال العامّ، و يرجع اليه. و مجرّد احتمال كون العداوة من قيود الموضوع لا اثر له، بعد ما كان الكلام ظاهرا فى اكرام جميع افراد الجيران، فتأمل فيما ذكرناه.

المبحث الثالث:

من مباحث العامّ والخاصّ، انّه لا اشكال فى عدم جواز الأخذ بالأصول اللّفظيّة ـ من اصالة العموم والأطلاق ـ قبل الفحص عن المقيّد والمخصّص، كما لا يجوز الأخذ بالأصول العمليّة قبل الفحص عن ادلّة الأحكام و ان كان بين البابين فرق، من جهة انّ الفحص فى الأصول العمليّة انّما يكون فحصا عن اصل الحجّة، حيث انّ حجيّة الأصول العمليّة مقصورة على ما بعد الفحص وليس لها مقتضى قبل الفحص، فالفحص فيها يكون لأحراز المقتضى لجريانها، لانّ الأصول العمليّة امّا ان يكون مدركها العقل: من قبح العقاب بلابيان، و امّا ان يكون مدركها الشرع: من حديث الرّفع، ولا تنقض اليقين بالشك .

امّا العقل: فواضح انّ حكمه بقبح العقاب انّما هو بعد الفحص وحركة العبد على طبق ما يقتضيه وظيفة العبوديّة من البحث عن مرادات المولى. و حكم العقل بوجوب الفحص يكون من صغريات حكمه بوجوب النّظر الى معجزة من يدّعى النّبوة، حتى لا يلزم افحام الأنبياء، و ذلك واضح.

و امّا النّقل: فلو سلّم اطلاق ادلّة الأصول لما قبل الفحص، الاّ انّه قام الأجماع على اعتبار الفحص، و انّه لامجرى للأصول الاّ بعد الفحص. مع انّه يمكن منع اطلاقها من جهة انّه لايمكن تشريع حكم يوجب افحام النّبى (صلى الله عليه وآله) بعد ما عرفت: من انّ الفحص فى المقام يكون من صغريات الفحص عن معجزة النّبى (صلى الله عليه وآله)، فتأمل. و سيأتى لذلك مزيد بيان فى محلّه انشاءالله. هذا فى الأصول العمليّة.

و امّا فى الأصول اللّفظيّة: فالفحص فيها انّما يكون فحصا عمّا يزاحم الحجيّة و عمّا يعارضها بعدالفراغ عن حجيّتها و ثبوت المقتضى لها، لبناء العقلاء على الأخذ بها فى محاوراتهم العرفيّة، فالفحص فيها يكون فحصا عن المانع، لاعن المقتضى. و على كلّ حال: تشترك الأصول اللّفظيّة مع الأصول العمليّة فى اصل وجوب الفحص.

ثمّ انّه قد ذكر لوجوب الفحص فى الأصول اللّفظيّة والعمليّة وجوه كثيرة، لا يسلم غالبها عن الأشكال، والعمدة منها وجهان فى كلّ من الأصول اللّفظيّة و العمليّة.

امّا الوجهان فى الأصول العمليّة

فالأول منهما: هو ما تقدّمت الأشارة اليه من انّ العقل يستقلّ بانّه لابدّ للعبد من المشى لتحصيل مرادات المولى، و انّه لابدّ للعبد من ان يقرع باب المولى ليصل الى مراداته، و هذا ممّا يقتضيه وظيفة العبوديّة. كما انّ العقل يستقلّ ايضاً بانّ وظيفة المولى ان يبيّن مراداته على النّحو المتعارف، بحيث يمكن للعبد الوصول اليها اذا جرى على ما تقتضيه وظيفته، فلكلّ من المولى والعبد وظيفة يستقلّ العقل بها. فمن وظيفة المولى ان يبيّن مراداته على نحو يمكن للعبد الوصول اليها. و من وظيفتة العبد ان يبحث عن مرادات المولى حتى يصل اليها، و ذلك واضح.

والثانى منهما: هوالعلم الأجمالى بثبوت احكام الزاميّة على خلاف الأصول النّافية للتّكليف، و لهذا العلم الأجمالى مدركان:

الاوّل: هو انّ العلم بانّ هناك شرعا و شريعة يقتضى العلم بانّ للشريعة احكاما الزاميّة فى الجملة، اذ لا معنى لشريعة ليس فيها حكم الزامىّ اصلا.

الثانى: انّه بعد الأطلاع على ما بايدينا من الكتب، يعلم انّ هناك ادلّة تتضمّن لأحكام الزاميّة على خلاف الأصول النّافيّة للتّكليف فيما بايدينا من الكتب.

وامّا الوجهان فى الأصول اللّفظيّة

فالأول منهما: هوالعلم الأجمالى بوجود مقيّدات و مخصّصات فيما بايدينا من

الكتب للعمومات والأطلاقات، و ذلك معلوم لكلّ من راجع الكتب.

و الثّانى: هو انّ اصالة العموم والأطلاق انّما تجرى فيما اذا لم يكن دأب المتكلّم هوالتّعو يل على المقيّدات و المخصّصات المنفصلة، اذ لامدرك للأخذ باصالة العموم و الأطلاق الاّ بناء العقلاء عليها فى محاوراتهم، و ليس من بناء العقلاء عليها اذا كان العامّ و المطلق فى معرض التّخصيص و التّقييد، بحيث كان المتكلّم بالعامّ و المطلق يعتمد كثيرا على المنفصلات و لم يبيّن تمام مراده فى كلام واحد، فانّه لاتجرى ح مقدّمات الحكمة فى مصبّ العموم و الأطلاق، لأنّ عمدة مقدّمات الحكمة هى كون المتكلّم فى مقام بيان مراده. و هذه المقدّمة لاتجرى بالنّسبة الى المتكلّم الّذى يكون شانه ذلك، اى يعتمد على المنفصلات كثيرا.

و من المعلوم لكلّ من راجع الأخبار، انّ الأئمّة صلوات الله عليهم كثيرا ما يعتمدون فى بيان المخصّصات و المقيّدات على المنفصلات، فانّه كثيرا ما يكون العامّ واردا من امام عليه السلام والمخصّص من امام آخر. و العامّ الّذى يكون من شانه ذلك اى فى معرض التّخصيص لاتجرى فيه اصالة العموم، و ذلك ايضاً واضح.

فتحصل: انّ لوجوب الفحص فى كلّ من الأصول العمليّة واللّفظيّة مدركين يشتركان فى احدهما، و هو العلم الأجمالى. و يفترقان فى الآخر، لأنّ المدرك الآخر لوجوب الفحص فى الأصول العمليّة هو استقلال العقل بلزوم حركة العبد على ما تقتضيه وظيفته بالبيان المتقدّم. و فى الأصول اللّفظيّة هو كون العامّ فى معرض التّخصيص و التّقييد.

ثمّ، انّه ربّما يشكل فى جعل المدرك لوجوب الفحص العلم الأجمالى فى كلا البابين، و كون العامّ و المط فى معرض التّخصيص والتّقييد فى خصوص الأصول اللّفظيه. **امّا** الأشكال على العلم الأجمالى، فقد يقرّر على وجه يختصّ بالأصول العمليّة، و قد يقرّر على وجه يشترك البابان فيه.

امّا التّقرير على الوجه الأوّل، فحاصله: انّه قد تقدّم انّ العلم الأجمالى مدركين:

الأوّل: هو العلم بانّ فى الشّريعة احكاما الزاميّة على خلاف الأصول

النّافية.

الثّانى: هو العلم بثبوت احكام الزاميّة فيما بايدينا من الكتب. و دائرة العلم الأجمالى الأوّل اوسع من الثّانى، لأنّ متعلّقه اعمّ ممّا بايدينا. و الفحص عن الأحكام الألزاميّة فيما بايدينا من الكتب يوجب انحلال العلم الثّانى، و العلم الأجمالى الأوّل الّذى هو اوسع دائرة بعد باق على حاله لاينحلّ بالفحص فيما بايدينا من الكتب، ولازم ذلك هوعدم جريان الأصول النّافية مط حتّى بعد الفحص. نظير ما اذا علم بانّ فى هذه القطيعة من الغنم موطوء، و علم ايضاً انّ فى البيض منها موطوء، فتفحّصنا عن البيض و عثرنا على مقدار من الموطوء فيها الّذى تعلّق علمنا به، فان العلم الأجمالى بانّ فى البيض موطوء و ان انحل، الاّ انّ العلم الأجمالى بانّ فى القطيعة الأعمّ من السّود و البيض موطوء بعد على حاله، ولا تخرج السّود عن كونها طرف العلم، و مقتضى ذلك هو الأحتياط فى الجميع.

وهذا الأشكال، كما ترى يختصّ بالأصول العمليّة، و لايجرى فى الأصول اللّفظيّة، لأنّ العلم الأجمالى فى الأصول اللّفظيّة لامدرك له سوى ما بايدينا من الكتب، و ليس هناك علمان يكون احدهما اوسع عن الآخر، بل العلم الأجمالى من اوّل الأمر تعلّق بانّ فيما بايدينا من الكتب مقيّدات و مخصّصات للعمومات و المطلقات، و بعد الفحص عمّا بايدينا ينحلّ العلم الأجمالى قهرا. فهذا التّقريب من الأشكال يختصّ بالأصول العمليّة الّذى يكون للعلم الأجمالى فيها مدركان، هذا.

ولكن يمكن دفع الأشكال بانّه بعد الفحص عن الأحكام الألزاميّة فيما بايدينا من الكتب والعثور على مقدار من الأحكام ينحل العلم الأجمالى الكبير ايضاً، غايته انه ليس انحلالا حقيقيّا كانحلال العلم الأجمالى الصّغير، بل هو انحلال حكميّ، لأنّ ما عثرنا عليه من الأدلّة المتكفّلة للأحكام الألزاميّة قابل الأنطباق على ما علم اجمالا بان فى الشريعة احكاما الزامية، اذ لاعلم بانّ فى الشريعة احكاما ازيد مما تكفلته الأدلة التى عثرنا عليها على تقدير اصابة تلك الأدلة للواقع، فالأحكام التى تضمنتها الأدلة قابلة الأنطباق على ما علم اجمالا من الأحكام الثابتة فى الشريعة. نظير ما اذا علم اجمالا بنجاسة احد الأنائين، ثمّ علم تفصيلا بنجاسة احدهما المعيّن،

و احتمل ان تكون النّجاسة فى المعيّن هى تلك النّجاسة المعلومة اجمالاً فى احد الأنائين، فانّ العلم الأجمالى ح ينحلّ لاحتمال انطباق ما علم نجاسته تفصيلا على المعلوم بالأجمال، غايته انّه ليس انحلالا حقيقيّا كما اذا علم بانّ النّجاسة المعلومة بالتّفصيل هى عين تلك النّجاسة المعلومة بالأجمال فانّه يكون الأنحلال ح حقيقيّا، بل الأنحلال يكون حكميّا.

وممّا ذكرنا ظهر: انّ العلم الأجمالى فى المثال المتقدّم فى القطيع من الغنم ،ايضاً ينحل، و تخرج السّود عن كونها طرفا للعلم الأجمالى، و لايجب فيها الأحتياط.

و امّا تقرير الأشكال على وجه يشترك فيه البابان، فحاصله: انّ العلم الأجمالى بوجود احكام الزاميّة و بورود مقيّدات و مخصّصات فيما بايدينا من الكتب و ان اقتضى عدم جريان الأصول اللّفظيّة و العمليّة قبل الفحص، الاّ انّه بعد الفحص و العثور على المقدار المتيقّن من الأحكام و المقيّدات و المخصّصات يوجب انحلال العلم، كما هو الشّان فى كلّ علم اجمالى تردّدت اطرافه بين الأقلّ و الأكثر، فانّه بالعثور على المقدار المتيقّن الّذى هو الأقلّ ينحل العلم الأجمالى، و يكون الأكثر شبهة بدو يّة يجرى فيه الأصل. كما لو علم انّ فى هذه القطيعة من الغنم موطوء، و تردّد بين ان يكون عشرة او عشرين، فانّه بالعثور على العشرة ينحلّ العلم الأجمالى لامحة. و فى المقام لابدّ ان يكون مقدار متيقّن للعلم الأجمالى بالأحكام الألزاميّة و المقيّدات و المخصّصات الواقعة فى الكتب، اذ لايمكن ان لايكون له مقدار متيقّن، فانّه لو سئل عن مقدار معلومة الأجمالى فلابدّ ان يصل الى حدّ و عدد يكون الزّايد عليه مشكوكا و يجيب بانّه لاعلم لى بازيد من ذلك، و مقتضى ذلك هو انّه لو عثر على ذلك المقدار المتيقّن ينحلّ العلم الأجمالى و لايجب الفحص فى سائر الشّبهات، بل ينبغى ان تجرى فيها الأصول اللّفظيّة و العمليّة بلافحص، مع انّهم لايقولون بذلك، و لاقال به احد، لأيجابهم الفحص عند كلّ شبهة شبهة، و لايلتفتون الى انحلال العلم الأجمالى، فلابدّ ان يكون المدرك لوجوب الفحص غير العلم الأجمالى، هذا.

ولكن يمكن دفع الأشكال ايضاً، بانّ المعلوم بالأجمال تارة: يكون مرسلا

غير معلّم بعلامة يشار اليه بتلك العلامة، و اخرى: يكون معلما بعلامة يشار اليه بتلك العلامة، و انحلال العلم الأجمالى بالعثور على المقدار المتيقّن انّما يكون فى القسم الأوّل. و امّا القسم الثّانى فلاينحلّ بذلك، بل حاله حال دوران الأمر بين المتباينين. و ضابط القسمين: هو انّ العلم الأجمالى كليّا انّما يكون على سبيل المنفصله المانعة الخلّو المنحلّة الى قضيّتين حمليّتين.

و هاتان القضيّتان تارة: تكونان من اوّل الأمر احديهامتيقّنة و الأخرى مشكوكة، بحيث يكون العلم الأجمالى قد نشأ من هاتين القضيّتين ، و يكون العلم الأجمالى عبارة عن ضمّ قضيّة مشكوكة الى قضيّة متيقّنة ليس الاّ. كما اذا علم اجمالا بانّه مديون لزيد ، او علم بانّ فى هذه القطيعة موطوء، و تردد الدّين بين ان يكون خمسة دراهم او عشرة، او تردّد الموطوء بين ان يكون خمسة او عشرة، فانّ هذا العلم الأجمالى ليس الاّ عبارة عن قضيّة متيقّنة: وهى كونه مديونا لزيد بخمسة دراهم او انّ فى هذهالقطيعة خمس شياة موطوئة، و قضيّة مشكوكة: و هى كونه مديونا لزيد بخمسة دراهم زائدا على الخمسة المتيقّنة او انّ فى هذه القطيعة خمس شياة موطوئة زائدا على الخمسة المتيقّنة، ففى مثل هذا، العلم الأجمالى ينحلّ قهرا بالعثورعلى المقدار المتيقّن، اذ لاعلم حقيقة بسوى ذلك المقدار المتيقّن، و الزّايد عليه مشكوك من اوّل الأمر و لم يتعلّق العلم به اصلا، و لايصح جعله طرفا للعلم، اذ لم يتعلّق العلم به بوجه من الوجوه، فلامعنى لجعله من اطراف العلم، فالعلم الأجمالى فى مثل هذا من اوّل الأمر منحلّ، و ذلك واضح.

و اخرى: لا تكون القضيّتان على هذا الوجه، اى بان يكون من اوّل الأمر احداهما متيقّنة و الأخرى مشكوكة، بل تعلّق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف ممّا تعلّق العلم بها بوجه، بحيث لو كان الأكثر هو الواجب لكان ممّا تعلّق به العلم و تنجّز بسببه، و ليس الأكثر مشكوكا من اوّل الأمر بحيث لم يصبه العلم بوجه من الوجوه، بل كان الأكثر على تقدير ثبوته فى الواقع ممّا اصابه العلم. و ذلك فى كلّ ما يكون المعلوم بالأجمال معلّما بعلامة كان قد تعلّق العلم به بتلك العلامة، فيكون كلّ ما اندرج تحت تلك العلامة و انطبقت‌عليه ممّا تعلّق العلم به،

سواء فى ذلك الأقلّ و الأكثر. وح لو كان الأكثر هو الثّابت فى الواقع، فقد تعلّق العلم به لمكان تعلقه بعلامته. و ذلك: كما اذا علمت انّى مديون لزيد بما فى الدّفتر، فانّ جميع ما فى الدّفتر من دين زيد قد تعلّق العلم به، سواء كان دين زيد خمسة او عشرة، فانّه لو كان دين زيد عشرة فقد اصابه العلم لمكان وجوده فى الدّفتر و تعلّق العلم بجميع ما فى الدّفتر. و اين هذا ممّا اذا كان دين زيد من اوّل الأمر مردّدا بين الخمسة و العشرة؟ فانّ العشرة فى مثل ذلك ممّا لم يتعلّق بها العلم بوجه من الوجوه، و كانت مشكوكة من اوّل الأمر، فلاموجب لتنجيزها على تقدير ثبوتها فى الواقع.

بخلاف ما اذا تعلّق العلم بها بوجه. و لو لمكان تعلّق العلم بما هو من قبيل العلامة لها، و هى بعنوان (كونها فى الدّفتر) فانّها قد تنجّزت على تقدير وجودها فى الدفتر. و فى مثل هذا ليس له الأقتصار على المقدار المتيقن، اذ لامؤمّن له على تقدير ثبوت الأكثر فى الواقع بعد ما ناله العلم و اصابه. فحال العلم الأجمالى فى مثل هذا الأقلّ و الأكثر حال العلم الأجمالى فى المتباينين فى وجوب الفحص و الأحتياط.

و ان شئت قلت: كان لنا هنا علمان: علم اجمالىّ بانّى مديون لزيد بجميع ما فى الدّفتر، و علم اجمالىّ آخر بانّ دين زيد عشرة او خمسة، و العلم الثّانى غير مقتضٍ للأحتياط بالنّسبة الى العشرة، و العلم الأجمالى الأوّل مقتضٍ للأحتياط بالنّسبة اليها، لتعلّق العلم بها على تقدير ثبوتها فى الواقع، واللّامقتضى لايمكن ان يزاحم المقتضى. و نظير ذلك ما اذا علم بانّ فى البيض من هذه القطيعة موطوء، فانّه كلّ ابيض موطوء فى هذه القطيعة فقد تعلّق العلم به و اوجب تنجّزه، فلو عثر على مقدار متيقّن من البيض موطوء ليس له اجراء اصالة الحلّ بالنّسبة الى الزّايد، لأنّه لامؤمّن له على تقدير وجود موطوء آخر فى البيض.

و اذ قد عرفت ذلك ، فنقول: ما نحن فيه يكون من العلم الأجمالىّ المعلّم المقتضى للفحص التّام الغير المنحلّ بالعثور على المقدار المتيقّن، لأنّ العلم قد تعلّق بانّ فى الكتب التى بايدينا مقيّدات و مخصّصات و احكاما الزاميّة، فيكون نظير تعلّق العلم بانّى مديون لزيد بما فى الدّفتر، فيكون كلّ مقيّد و مخصّص و حكم الزامىّ ثابت فيما بايدينا من الكتب قد اصابه العلم و تعلّق به، و قد عرفت انّ مثل هذا

العلم الأجمالى لاينحلّ بالعثور على المقدار المتيقّن، بل لابدّ فيه من الفحص التّامّ فى جميع ما بايدينا من الكتب. فتأمل فيما ذكرناه من قسمى العلم الأجمالى فانّه لايخلو عن دقّة.

هذا حاصل الأشكال و الجواب فى جعل المدرك لوجوب الفحص العلم الأجمالى.

و امّا لو جعل المدرك لوجوب الفحص كون دأب المتكلّم و ديدنه التّعو يل على المنفصلات، فقد يستشكل ايضاً بما حاصله: انّ الفحص لااثر له حينئذ، اذ الفحص عن المقيّدات و المخصّصات فيما بايدينا من الكتب لايغيّر العمومات و المطلقات عن كونها فى معرض التّخصيص و عن كون دأب المتكلّم التّعو يل على المنفصلات، اذ الفحص لادخل له فى ذلك ولايوجب قوّة اصالة الظّهور و العموم الّتى ضعفت و سقطت بدأب المتكلّم و خروجه عن طريق المحاورات العرفيّة من بيان تمام مراده فى كلام واحد، اذ كلّ عام يحتمل ان يكون قد عوّل فيه على المخصّص المنفصل ولم يكن ذلك المخصّص فى الكتب الّتى بايدينا و لادافع لهذا الأحتمال، هذا.

ولكن يمكن الذبّ عن الأشكال ايضاً، بانّ كون شأن المتكلّم ذلك يوجب عدم الأطمينان و الوثوق بانّ واقع مراده هو ظاهر العامّ و المط، فلو تعلّق غرض باستخراج واقع مراد المتكلّم لما امكن بالنّسبة الى المتكلّم الّذى يكون شانه ذلك، كما يتّضح ذلك بالقياس على المحاورات العرفيّة فانّه لو فرض انّ احد التّجار كتب الى طرفه يخبره بسعر الأجناس فى بلد وكان الكاتب ممّن يعتمد على القرائن فى بيان مراده، فانّ هذا الكتاب لو وقع بيد ثالث لايمكنه العمل على ما تضمّنه، لأنّه لايمكن الحكم بانّ واقع مراد الكاتب هو ما تضمّنه ظاهر الكتاب، مع انّ هذا الثّالث ليس له غرض سوى استخراج واقع مراد الكاتب.

و امّا اذا لم يتعلّق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلّم، بل كان الغرض هو الألزام و الألتزام بكلام المتكلّم وجعله حجّة قاطعة للعذر فى مقام المحاجّة و المخاصمة، فلابدّ من الأخذ بما هو ظاهر كلامه، و كون شأن المتكلّم التّعو يل على

المنفصل لايوجب ازيد من الفحص.

و السّر فى ذلك: هو انّ طريق الأخذ و الألتزام و المحاجة انّما هو بيد العقل والعقلاء، و بناء العقلاء فى محاوراتهم على ذلك، كما انّ العقل يحكم بذلك ايضا. و عليك بمقايسة الأحكام الشّرعيّة على الأحكام العرفيّة الصّادرة من الموالى العرفيّة الملقاة الى عبيدهم، فانّه لايكاد يشكّ فى الزام العبد بالأخذ بظاهر كلام المولى بعد الفحص عمّا يخالف الظّاهر و اليأس عن الظفر اذا كان شان المولى التّعويل على المنفصل، و ليس للعبد ترك الأخذ بالظّاهر و الأعتذار باحتمال عدم ارادة المولى ظاهر كلامه، كما انّه ليس للمولى الزام العبد و تاديبه عند اخذه بالظّاهر اذا لم يكن الظّاهر مراده و عوّل على المنفصل.

و الحاصل: انّ كون المتكلّم من دأبه التّعويل على المنفصلات انّما يوجب عند العقلا عدم الأخذ بالظّاهر قبل الفحص عن مظانّ وجود المنفصل، و امّا بعد الفحص فالعقل و العقلاء يلزمون العبد بالأخذ بالظّاهر و يكون ظاهر كلام المتكلّم حجّة على العبد، و لكلّ من المولى و العبد الزام الآخر بذلك الظّاهر.

نعم لوقلنا: بانّ اعتبارالظّهور من باب افادته الظّن و الأطمينان الشّخصى بالمراد، لكان الأشكال المذكور فى محلّه، اذالفحص لايوجب حصول الظّن بالمراد بالنّسبة الى المتكلّم الّذى شأنه التّعويل على المنفصل، الاّ انّ اعتبار الظّهور من ذلك الباب فاسد، بل اعتبار الظّهور من باب بناء العقلاء على الأخذ و لو لمكان كشفه نوعا عن المراد ، لامن باب التّعبد المحض، و قد عرفت انّ بناء العقلاء ليس ازيد من الفحص بالنّسبة الى المتكلّم الّذى يكون شانه ذلك ،فتأمل جيّدا.

هذا كلّه فى اصل وجوب الفحص، و امّا مقداره: فهو و ان اختلف فيه، بين من يكتفى بالظّن، و بين من يعتبر العلم و اليقين بعدم وجود مقيّد و مخصّص فيما بايدينا من الكتب، و بين من يعتبر الأطمينان و سكون النّفس بعدم وجود ذلك، الاّ انّ الأقوى هو الأخير، و هو اعتبار الأطمينان، لانّ الأكتفاء بالظّن ممّا لاوجه له بعد عدم قيام الدّليل على اعتباره، و الأقتصار على حصول العلم و اليقين يوجب الحرج و سدّ باب الأستنباط، فانّ الأخبار و ان بوّبها الأصحاب (جزاهم الله عن

الأسلام و اهله خير الجزاء) و اوردوا كّل خبر فى بابه، الاّ انّه مع ذلك قد قطعوا الأخبار و اوردوا صدر الخبر فى باب و ذيله فى باب آخر، كما صنعه صاحب الوسائل، و ذلك اوجب الأختلال، اذ ربّما يكون ذيل الخبر قرينة على المراد من صدره، فلو اعتبرنا العلم و اليقين للزم الضّيق و العسر الشّديد فى الأستنباط، مع انّ الأطمينان هو طريق عقلائى يعتمد عليه العقلاء كما يعتمدون على العلم الوجدانى، و يكتفون بالأطمينان فى كلّ ما يعتبر فيه الأحراز. فالأقوى: كفاية الأطمينان.

المبحث الرّابع: فى الخطابات الشّفاهيّة.

و قد وقع النّزاع فى انّ الخطابات المصدرة بادات الخطاب ـ كياء النّداء، و كاف الخطاب ، و امثال ذلك ممّا يختصّ بالمشافهة ـ هل تختصّ بالمشافهين الحاضرين فى مجلس التّخاطب؟ فلا تعمّ الغائبين فضلا عن المعدومين، او لاتختصّ بذلك ؟ بل تعمّ المعدومين فضلا عن الغائبين.

و محلّ الكلام، هو خصوص الألفاظ المصدرة باداة الخطاب كما عرفت. و لا كلام فيما عدى ذلك: من اسماء الأجناس ، كقوله تعالى: لله على النّاس حجّ البيت من استطاع اليه سبيلا ـ و كقوله تعالى: المؤمنون اخوة. و غير ذلك ممّا اخذ اسم الجنس فيه موضوعا للحكم، فانّه لااشكال فى عموم اللّفظ للحاضر و الغائب و المعدوم.

ثمّ انّ جهة البحث عن عموم الخطابات الشّفاهيّة و عدمه، يمكن ان تكون عقليّة و يكون مرجع هذا النّزاع الى امكان مخاطبة الغائب والمعدوم و عدم امكانه عقلا، و يمكن ان يكون لفظيّا لغويّا و يكون مرجع هذا النّزاع ح الى انّ اداة الخطاب هل هى موضوعة لخصوص التّخاطب بها مع الحاضر المشافه؟ او انّها موضوعة للأعمّ من ذلك و من الغائب و المعدوم؟ و يمكن ان يكون النّزاع فى كلتا الجهتين عقليّا و لغويا.

ثمّ انّ ثمرة النّزاع تظهر فى حجيّة ظهور خطابات الشّفاهيّة وصحّة التّمسك بها بالنّسبة الى الغائبين و المعدومين فى زمن الخطاب. فان قلنا: باختصاصها بالمشافهين لايصح التّمسك بها فى حقّ الغائبين و المعدومين، لعدم كونهم مخاطبين بما

تضمّنته تلك الخطابات. و تسرية ما تضمّنته تلك الخطابات من الأحكام الى الغائبين والمعدومين انّما يكون بقاعدة الأشتراك فى التّكليف، الّذى انعقد عليه الأجماع و الضّرورة. و قاعدة الأشتراك فى التّكليف مختصة بما اذا اتّحد الصنف، و لاتجرى فى مورد اختلاف الصّنف، بان كان الحاضرون فى مجلس التخاطب واجدين لخصوصيّة يحتمل دخلها فى موضوع الحكم ولو كانت تلك الخصوصيّة نفس حضورهم فى مجلس التّخاطب، او وجودهم فى بلد الخطاب، او وجودهم فى عصر الحضور و نزول الخطاب، فانّه لو احتمل دخل شئ من تلك الخصوصيّات لما كان ح مجال للتّمسك بقاعدة الأشتراك ، لما عرفت: من اختصاصها بصورة اتّحاد الصّنف. و هذا بخلاف ما اذا قلنا: بعموم الخطابات الشّفاهيّة للغائبين و المعدومين، فانّا لانحتاج الى قاعدة الأشتراك ، بل نفس عموم الخطاب يقتضى تكليف الغائب و المعدوم بما تضمّنته تلك الخطابات من الأحكام و لو مع اختلاف الصّنف، و ذلك واضح ، هذا.

و عن بعض الأعلام انكار هذه الثّمرة، و دعوى: انّ ذلك مبنىّ على مقالة من يقول بحجيّة الظواهر بالنّسبة الى خصوص من قصد افهامه بالكلام، دون من لم يقصد افهامه، كما هو مقالة(١) المحقّق القمىّ (قده)، اذ لو قلنا: بحجيّة الظّواهر مط و لو فى حقّ من لم يقصد افهامه فظواهر الخطابات الشّفاهيّة تكون ح حجّة و لوقلنا باختصاصها بالمشافهين، هذا.

ولكن لايخفى عليك : انّ الثّمرة لا تبتنى على مقالة المحقّق القمّى (ره)، فانّ الخطابات الشّفاهيّة لو كانت مقصورة على المشافهين و لا تعمّ غيرهم فلامعنى للرّجوع اليها و حجيّتها فى حقّ الغير، سواء قلنا بمقالة المحقّق القمّى او لم نقل، فلاابتناء للثّمرة على ذلك اصلا.

و قد ذكر المحقّق الخراسانى(٢)(قده)للنّزاع ثمرتين، و جعل احدى الثّمرتين

---

(١)مقالة المحقق القمى . قوانين الاصول ،قانون٧من الباب الثالث (مبحث العموم والخصوص)ص ١٣١ ص)

(٢) كفاية الاصول الجلدالاول ص٣٥٩ «فصل:ربما قيل انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين

مبتنية على مقالة المحقّق القمّى (ره) و لم يجعل الأخرى مبتنية على ذلك . مع انّه لم يظهر لنا الفرق بين الثّمرتين بل مرجعهما الى امر واحد، و انّما التّفاوت فى التّعبير فقط، فراجع و تأمّل لعلّك تجد فرقا بين الثّمرتين. و على كلّ حال قد ظهر: انّ ثمرة النّزاع فى المقام جليّة و لا تبتنى على مقالة المحقّق القمّى (قده).

اذا عرفت ذلك فاعلم: انّ الكلام فى اختصاص الخطابات الشّفاهيّة بالحاضرين و عمومها لغيرهم تارة: يقع فى القضايا الخارجيّة، و اخرى: يقع فى القضايا الحقيقيّة.

امّا فى القضايا الخارجيّة ــ فاختصاص الخطاب بالحاضر المشافه ممّا لاسبيل الى انكاره، لوضوح انّه لايمكن توجيه الكلام و مخاطبة الغائب الغير المتلفت الى الخطاب، فضلا عن المعدوم، الاّ بتنزيل الغائب و المعدوم منزلة الحاضر، كما قد ينزل غير ذوى العقول منزلة ذوى العقول فيخاطب، كما فى قول الشّاعر:

الا يا ليل طلت علىّ حتّى كأنّك قد خلقت بلا صباح

و بالجملة: مخاطبة الغائب و المعدوم بلا تنزيل ممّا لايمكن.

و امّا فى القضايا الحقيقيّة: فحيث انّها متكفّلة لفرض وجود الموضوع و كان الخطاب خطابا لما فرض وجوده من افراد الطّبيعة فى موطنه، كانت الأفراد متساوية الأقدام فى اندراجها تحت الخطاب، فيستوى فى ذلك الأفراد الموجودة فى زمن الخطاب الحاضرون فى مجلس التّخاطب او المعدومون الغير الحاضرين، لأنّ فى الجميع لوحظت الأفراد على نحو فرض الوجود و وجه الخطاب على ذلك الفرض.

و بعبارة اخرى: التّنزيل الّذى كان ممّا لابدّ منه فى القضيّة الخارجيّة اعنى تنزيل المعدوم منزلة الموجود فى صحّة الخطاب، يكون فى القضيّة الحقيقيّة ممّا تضمّنته نفس القضيّة، وكانت القضيّة بنفسها دالة على ذلك التّنزيل، لأنّ شأن

ثمرتان: الاولى: حجية ظهور خطابات الكتاب للمشافهين...» و هذه هى الثمرة التى جعلها مبتنية على مقالة المحقق القمى بقوله «وفيه انه مبنىّ على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام، وقد حقق عدم الاختصاص بهم...»

القضيّة الحقيقيّة فرض وجود الموضوع، فالخطاب فى القضيّة الحقيقيّة يعمّ الغائب و المعدوم بلاعناية.

و دعوى: انّ اداة الخطاب موضوعة لخصوص ما يكون موجودا بالفعل فى مجلس صدورالخطاب، ممّا لاشاهد عليها، لأنّه اذا امكن فى عالم الثّبوت توجيه الخطاب الى ما سيوجد بعد ذلك على نهج القضيّة الحقيقيّة، فعالم الأثبات يكون على طبق عالم الثّبوت، و لاموجب لدعوى وضع الأداة لخصوص الأفراد الفعليّة الحاضرين فى مجلس التّخاطب. و كان منشأ توهّم اختصاص الخطابات الشّفاهيّة بالحاضرين هو تخيّل كون القضايا الشّرعيّة من القضايا الخارجيّة وانّ ما ورد فى الكتاب و السّنة من الخطابات انّما تكون اخبارات عن انّ الأحكام تنشأ بعد ذلك عند وجود الأفراد، فيكون لكلّ فرد خطاب يخصّه عند وجوده. و قد تقدّم منّا فساد ذلك، و انّ القضايا الشّرعيّة كلّها (الاّ ما شذ) تكون على نهج القضايا الحقيقيّة، وح الخطابات تعمّ المعدومين ايضاً.

المبحث الخامس:

لو تعقّب العامّ بضمير يرجع الى بعض افراده، فهل ذلك يوجب تخصيص العامّ بخصوص ما اريد من الضّمير؟ اوانّه لايوجب ذلك ؟ مثاله قوله تعالى: (١)«و المطلّقات يتربّصن بانفسهنّ ثلاثة قروء و لايكتمن ما فى ارحامهن» الى قوله تعالى: «و بعولتهنّ احقّ بردّهن» فانّ ضمير «و بعولتهن» يرجع الى خصوص الرّجعيّات، بقرينة قوله تعالى: «احقّ بردّهنّ» و المطلّقات فى صدر الآية عامّ للرّجعيّات وغيرها، لأنّه من الجمع المحلّى باللام. فيقع البحث حينئذ فى انّ رجوع الضّمير الى خصوص الرّجعيّات موجب لتخصيص المطلّقات وانّ المراد منه خصوص الرّجعيّات فتكون الأحكام المذكورة فى الآية السّابقة على قوله تعالى: «و بعولتهنّ» مختصّة بالرّجعيّات، او انّه لايوجب ذلك، بل المراد من المطلّقات الأعمّ، و الأحكام السّابقة تكون لمطلق المطلقات.

---

(١) البقرة: ٢٢٨

فقد يقال: انّ اصالة العموم معارضة باصالة عدم الأستخدام، فانّ لازم ارادة العموم من المطلّقات هو الأستخدام فى ناحية الضمير، لرجوعه حينئذ الى غير ما هوالمراد من المرجع، بل الى بعض افراد المرجع، كما ان لازم عدم الأستخدام هو تخصيص العامّ و انّ المراد منه خصوص الرّجعيّات. و كما انّ اصالة العموم تقتضى الأستخدام كذلك اصالة عدم الأستخدام ايضاً اصل عقلائى فى باب المحاورات يقتضى تخصيص العامّ، فيتعارض الأصلان من الطّرفين، و حينئذ لاطريق الى اثبات تعلّق الأحكام السّابقة على قوله: «و بعولتهنّ» الخ بمطلق المطلقات، اذ الطّريق منحصر باصالة العموم الساقطة بالمعارضة، هذا.

ولكن الشّأن فى جريان اصالة عدم الأستخدام حتى يعارض اصالة العموم.

الأقوى: عدم جريان اصالة عدم الأستخدام

امّا اوّلاً: فلأبتناء الأستخدام فى المقام على مجازيّة العامّ المخصّص، وامّا بناء على الحقيقة، فلايلزم استخدام اصلا، حتى تجرى اصالة عدم الأستخدام. وذلك: لأنّ رجوع الضّمير الى المطلّقات الرّجعيّة لايوجب المغايرة بين ما يراد من المرجع و ما يراد من الضّمير، و ما لم يوجب المغايرة لايتحقّق فى الكلام استخدام. و حصول المغايرة بين المرجع والضّمير لابدّ ان تكون باحد الوجوه الموجبة للمغايرة، كما اذا كان المراد من المرجع بعض معانى المشترك و كان المراد من الضّمير بعضا آخر، او يكون المراد من المرجع المعنى الحقيقىّ للّلفظ و المراد من الضّمير المعنى المجازى، او غير ذلك من اسباب المغايرة. و فى المقام بناء على كون العامّ المخصّص حقيقة فى الباقى لايتحقّق شئ من اسباب المغايرة، فانّه لامغايرة بين معنى المطلّقات المذكورة فى صدر الآية، و بين المطلّقات الرّجعيّات التى يرجع الضّمير اليها بعد ماكان استعمال المطلّقات فى الرّجعيّات لايوجب المجازيّة، اذ المطلّقات موضوعة للطّبيعة و كان العموم و الشّمول فى مصبّ العموم مستفادا من دليل الحكمة على ما تقدّم تفصيله، و المعنى الموضوع له للفظ المطلّقات محفوظ فى المطلقات الرجعيات، وليس المطلقات الرجعيات معنى مجازيا لمعنى مطلق المطلقات، ولا انّ المطلّقات من المشتركات اللّفظيّة حتىّ يكون المطلّقات الرّجعيّات احد المعانى، فاين المغايرة بين

المرجع و الضّمير حتى يتحقّق الأستخدام؟ فتأمل.

و امّا ثانياً: فلأنّ استفادة الرّجعيّات فى قوله تعالى: «و بعولتهنّ احقّ بردّهنّ» ليس من نفس الضّمير، بل يستفاد ذلك من عقد الحمل و هو قوله تعالى: «احقّ بردّهن» حيث انّه معلوم من الخارج انّ ما هو الأحق بالرّد هو خصوص الرّجعيّات، فالضّمير لم يرجع الى الرّجعيّات، بل رجع الى نفس المطلّقات و كان استفادة الرّجعيّات من عقد الحمل، فيكون من باب تعدّد الدّال و المدلول، فاين الأستخدام المتوهم؟

و الحاصل: انّ الأستخدام انّما يتوهّم ثبوته فى المقام لو كان المراد من الضّمير هو خصوص الرّجعيات. و امّا لو كان المراد من الضّمير هو المطلّقات، و كان استفادة الرّجعيّات من عقد الحمل من باب تعدّد الدّال و المدلول فلايلزم استخدام اصلا، فتأمل.

و امّا ثالثا: فلأنّ الأصول العقلائيّة انّما تجرى عند الشّك فى المراد، و فى المقام لاشك فى المراد من الضّمير و انّ المراد منه المطلّقات الرّجعيّات، و بعد العلم بما اريد من الضّمير لاتجرى اصالة عدم الأستخدام حتّى يلزم التّخصيص فى ناحية العامّ.

فان قلت:

انّ عدم الأستخدام يقتضى امرين: (الأوّل) انّ المراد من الضّمير هو المطلّقات الرّجعيّات (الثّانى) انّ المراد من العامّ هو المعنى الخاصّ ليتطابق المرجع والضّمير. و اصالة عدم الأستخدام و ان كانت لاتجرى فى الأمر الأوّل لعدم الشّك فى المراد من الضمير، الاّ انّها تجرى لأثبات الأمر الثّانى، لأنّ مثبتات الأصول اللّفظيّة حجّة، و حيث كان لازم عدم الأستخدام هو كون المراد من العامّ هو الخاصّ، فاصالة عدم الأستخدام تجرى لأثبات هذا اللّازم.

قلت:

ارادة الخاصّ من العامّ لازم عدم الأستخدام، فلابدّ اوّلا من اثبات عدم الأستخدام بوجه و لو بالأصل، ليترتّب عليه لازمه الّذى هو ارادة الخاصّ من العامّ،

و بعد عدم جريان اصالة عدم الأستخدام لأثبات اصل الأستخدام الّذى هو مؤدّى الأصل، للعلم بالمراد من الضّمير، كيف يمكن اثبات لازمه الّذى هو ارادة الخاصّ من العامّ؟ و انّى ربط لهذا بكون مثبتات الأصول اللّفظيّة حجّة؟ فانّ معنى كون مثبتات الأصول حجّة هو انّه لو ثبت الملزوم ثبت اللّازم، و الكلام فى المقام فى اصل ثبوت الملزوم، و ذلك واضح.

فتحصل: ان اصالة عدم الأستخدام لاتجرى حتّى تعارض اصالة العموم، بل الأصل فى طرف العموم يجرى بلامعارض.

و دعوى: انّ المقام يكون من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة ـ لأنّ رجوع الضّمير الى بعض افراد المطلّقات يصلح ان يكون قرينة على انّ المراد من العامّ هو الخاصّ، فيكون الكلام مجملا لايجرى فيه اصالة العموم ـ ضعيفة، فانّ ضابط احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة هو ان يكون ذلك الصّالح مجملا، امّا بحسب مفهومه الأفرادى، و امّا بحسب مفهومه التّركيبىّ، اى يوجب اجمال جملة الكلام و ان كان مفهومه الأفرادى مبيّنا.

و بعبارة اوضح: كان (الصالح) ممّا يصّح ان يعتمد عليه المتكلّم فى مقام بيان مراده و لم يخرج بذلك عن طريق المحاورة، و الضّمير المتعقّب للعامّ الرّاجع الى بعض افراده لايكون كذلك ، لأنّه معلوم المراد، و لايوجب اجمال العامّ، فتأمل، فانّ ذلك لايخلو عن اشكال.

المبحث السّادس:

فى الأستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة.

كقوله تعالى: (١)«و الّذين يرمون المحصنات و لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوا كلّ واحد منهم مأة جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة ابدا و اولئك هم الفاسقون الاّ الّذين تابوا».

و قد اختلفوا فى رجوع الأستثناء الى خصوص الجملة الأخيرة، او الجميع،

---

(١) النور: ٤

او التّوقف، الى اقوال. و التّحقيق هو التّفصيل بين ما اذا كانت الجمل المتقدّمة مشتملة على الموضوع و المحمول، و بين ما اذا حذف فيها الموضوع. ففى الأوّل يرجع الى خصوص الأخيرة. و فى الثّانى يرجع الى الجميع. مثال الأوّل: ما اذا قال اكرم العلماء و اضف الشّعراء و اهن الفسّاق الاّ النّحوى، او قال اكرم العلماء واكرم الشّعراء و اكرم السّادات الاّ النّحوى. و مثال الثّانى: ما اذا قال اكرم العلماء و الشّعراء و السّادات الاّ النّحوى.

المبحث السّابع:

فى تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق و المخالف.

و نعنى بالمفهوم الموافق: هوما اذا وافق المفهوم المنطوق فى الكيف من الأيجاب و السّلب، كقوله تعالى: «و لا تقل لهما افّ». و كقولك :اكرم خدام العلماء. حيث انّ الأوّل يدلّ على حرمة الضّرب و الأيذاء الّذى يكون اشدّ من قول «افّ». و الثّانى، يدلّ على وجوب اكرام العلماء. و دلالتهما على ذلك انّما تكون بمقدّمة عقليّة قطعيّة، و هى اولويّة حرمة الضّرب من حرمة قول «افّ»، و اولويّة اكرام العلماء من اكرام خدّامهم. بل يمكن ان يكون ذكر «افّ» فى الآية المباركة من باب ذكر الخاصّ للتّنبيه على العامّ و ذكر الفرد الخفى للتّنبيه على الفرد الجلىّ فتكون دلالة الأية على حرمة الأيذاء الشّديد من المداليل الألتزاميّة اللّفظيّة، لامن المداليل الألتزاميّة العقليّة. نعم فى مثل اكرم خدّام العلماء تكون الدّلالة عقليّة، لمكان الأولويّة القطعيّة.

و الحاصل: انّ المفهوم الموافق يختلف بحسب الموارد. فتارة: يكون استفادة المفهوم من باب المقدّمة العقليّة القطعيّة. و اخرى: يكون من باب دلالة نفس اللّفظ، و ذلك فى كلّ مورد يكون ذلك المنطوق للتّنبيه به على العامّ.

ثمّ انّ هنا قسما آخر لم يصطلحوا عليه بالمفهوم، وهو ما اذا استفيد حكم غير المذكور من علّة المذكور، كقوله (الخمرحرام لأنه مسكر) حيث يستفاد منه حكم النّبيذ المسكر، و هذا هو المعبّر عنه بمنصوص العلّة. فيكون المفهوم الموافق مخصوصا بما اذا كان ثبوت الحكم لغير المذكور اولى من ثبوته للمذكور، او كان مساويا لامن

جهة العلّة المنصوصة المعبّر عنه بلحن الخطاب. و منصوص العلّة هو ما اذا كان مساو يا، و الأمر فى ذلك سهل اذ يرجع ذلك الى الأصطلاح. و المقصود فى المقام: هو بيان صورة تعارض العامّ مع المفهوم الموافق و المساوى الّذى هو مورد منصوص العلّة، و تعارض العامّ مع المفهوم المخالف.

فنقول: امّا تعارض العامّ مع المفهوم الموافق، فقد نقل الأتّفاق على تقديم المفهوم على العامّ و تخصيصه به، و لو كانت النّسبة بين المفهوم و العام العموم من وجه، من دون لحاظ النّسبة بين المنطوق و العامّ، هذا.

ولكن التّحقيق، هو ان يقال: انّه فى المفهوم الموافق لايمكن ان يكون المفهوم معارضا للعامّ من دون معارضة منطوقه، لأنا فرضنا انّ المفهوم موافق للمنطوق و انّ المنطوق سيق لأجل الدّلالة به على المفهوم، و مع هذا كيف يعقل ان يكون المنطوق اجنبيّا عن العامّ و غير معارض له؟ مع كون المفهوم معارضا له. فالتّعارض فى المفهوم الموافق انّما يقع ابتداء بين المنطوق و العامّ، و يتبعه وقوعه بين المفهوم و العامّ. ففى مثل قوله: اكرم خدّام العلمآء، و لا تكرم الفسّاق، يكون التّعارض بين نفس وجوب اكرام خدّام العلماء و بين حرمة اكرام الفاسق بالعموم من وجه، و يتبعه التّعارض بين المفهوم و هو وجوب اكرام نفس العلماء و بين العامّ و هو حرمة اكرام الفسّاق. و كذا فى مثل قوله تعالى: «لا تقل لهما افّ» مع قوله: اضرب كلّ احد، فانّ قوله: اضرب كلّ احد يدلّ بالأولويّة على جواز قول «افّ» لكلّ احد، فيعارض هذا العامّ بما له من المفهوم مع قوله «لا تقل لهما افّ» و يتبعه المعارضة لمفهوم قوله: «لا تقل لهما افّ» و هو حرمة ضرب الابوين، بالعموم المطلق.

و بالجملة: كلّما فرض التّعارض بين المفهو الموافق و العامّ، فلامحة يكون التّعارض بين المنطوق و العامّ، و لابدّ اوّلا من علاج التّعارض بين المنطوق والعامّ و يلزمه العلاج بين المفهوم و العامّ.

اذا عرفت ذلك ، فنقول: انّ التّعارض بين المنطوق و العامّ تارة: يكون بالعموم المطلق مع كون المنطوق اخصّ، واخرى: يكون بالعموم من وجه. و ما كان

بالعموم المط فتارة: يكون المفهوم ايضاً اخصّ مـط من العامّ، واخرى: يكون اعمّ من وجه. و لامنافات بين كون المنطوق اخصّ مـط من العامّ و كون المفهوم اعمّ من وجه، كما فى مثل قوله: اكرم فسّاق خدّام العلماء، و قوله: لا تكرم الفاسق. فانّ النّسبة بينهما يكون بالعموم المط، مع انّ بين مفهوم قوله: اكرم فسّاق خدّام العلماء (و هو اكرام فسّاق نفس العلماء الملازم لأكرام نفس العدول من العلماء بالأولويّة القطعيّة) و بين العامّ (و هو قوله: لا تكرم الفاسق) يكون العموم من وجه. اذ المفهوم حينئذ يكون اكرام مط العالم عادلا كان او فاسقا.

فان كان بين المنطوق و العامّ العموم المط فلااشكال فى تقديم المنطوق على العامّ او تخصيصه به على قواعد العموم و الخصوص، و يلزمه تقديم المفهوم الموافق على العامّ مطلقا سواء كان بين المفهوم و العامّ العموم المط او العموم من وجه. امّا اذا كان العموم المط، فواضح. و امّا اذا كان العموم من وجه، فانّا قد فرضنا انّ المفهوم اولى فى ثبوت الحكم له من المنطوق و اجلى منه، و انّ المنطوق سيق لأجل افادة حكم المفهوم، فلايمكن ان يكون المنطوق مقدّما على العامّ المعارض له مع انّه الفرد الخفىّ و المفهوم لايقدّم عليه مع انّه الفرد الجلى.

و الحاصل: انّ المفهوم الموافق يتبع المنطوق فى التّقدم على العامّ عند المعارضة و لايلاحظ النّسبة بين المفهوم و العامّ، بل تلاحظ النّسبة بين المنطوق والعامّ، فلو قدّم المنطوق على العامّ لأخصيّته فلامحة يقدّم المفهوم عليه مط، لوضوح انّه لايمكن اكرام خادم العالم الفاسق وعدم اكرام العالم الفاسق فى المثال المتقدّم، و ذلك واضح. و بذلك يظهر الخلل فيما افيد فى المقام، فراجع. هذا كلّه فى المفهوم الموافق.

و امّا المفهوم المخالف: فقد وقع الخلط فيه ايضاً فى جملة من الكلمات، حتى انّ الشّيخ (١) (قدّه) توقّف فى تقديم المفهوم على العامّ او العامّ عليه فى آية النّباء،

---

(١) فالمحكى عن الشيخ قدس سره فى التقريرات:

«واما مفهوم المخالفة فعلى تقدير القول بثبوته فى قبال العام وعدم التصرّف فى ظاهرالجملةالشرطيّة والاخذ بظهورها، لا اشكال فى تخصيص العام به كما عرفت و انماالاشكال فى ان الجملة الشرطيّة اظهر فى ارادة الانتفاء عندالانتفاء بينهما اوالعام اظهر فى ارادة الافراد منه، فمرجع الكلام الى تعارض الظاهرين، فربما يقال ان العام

حيث افاد انّ مفهوم قوله تعالى: «ان جائكم فاسق بنبأ» الخ معارض بعموم التّعليل، و هو قوله تعالى: «لئلاّ تصيبوا قوما بجهالة» لأنّ المفهوم يدلّ على حجيّة قول العادل الّذى لايفيد العلم، و عموم التّعليل يدلّ على عدم اعتبار قول من لم يفد العلم، لأنّه من اصابة القول بجهالة، سواء كان ذلك قول العادل او لم يكن. و النّسبة بين المفهوم و التّعليل العموم المطلق، لأنّ المفهوم لايعمّ الخبر المفيد للعلم

اظهر دلالة فى شموله لمحل المعارضة كما قلنا بذلك فى معارضة منطوق التعليل فى آية النبأ مع المفهوم على تقدير القول به بالنسبة الى خبرالعدل الظنى، فان قضية عموم التعليل عدم الاعتماد على الخبر الظنى، و مقتضى المفهوم ثبوته، و عموم التعليل اظهر ولا سيّما اذا كان العام متصلاً بالجملة الشرطيّة. و ربّما يقال بتقديم الظهور فى الجملة الشرطيّة كما قلنا فى تعارض المفهوم مع العمومات الناهية عن العمل بغير العلم.

و بالجملة: فالانصاف ان ذلك تبع الموارد، ولم نقف على ضابطة نوعيّة يعتمد عليها فى الاغلب كما اعترف بذلك سلطان المحققين.» (مطارح الانظار، مباحث العام والخاص. ص ٢٠٨)

و ذكر قدس سره فى الفرائد:

«الثانى (مما اورد على دلالة الآية بما ليس قابلاً للذب عنه) ما اورده فى محكى العده والذريعه والغنية و مجمع البيان والمعارج وغيرها، من انّا لو سلّمنا دلالة المفهوم على قبول خبرالعادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبيّن فى كل خبر لا يؤمن الوقوع فى الندم من العمل به و ان كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل.» ثم ذكر بعد سطور فى جواب لا يقال، بقوله:

«..لانا نقول، ما ذكره اخيراً من ان المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل مسلّم الاّ انا ندعى التعارض بين ظهور عموم التعليل فى عدم جواز العمل بخبرالواحد الغير العلمى و ظهور الجملة الشرطيّة اوالوصفيّه فى ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلّو الجملة الشرطيّة عن المفهوم اولى من ارتكاب التخصيص فى التعليل، و اليه اشار فى محكىّ العدّه بقوله: لا نمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل، وليس فى ذلك منافاة لما هوالحق و عليه الاكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة، لاختصاص ذلك اولاً بالمخصص المنفصل، ولو سلّم جريانه فى الكلام الواحد منعناه فى العلة والمعلول، فان الظاهر عندالعرف ان المعلول يتّبع العلّة فى العموم والخصوص...

و ذكر فى مقام الجواب عن الايراد الاول من الايرادات القابلة للدفع، بقوله:

«ان المراد بالنبأ فى المنطوق مالا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم اخص مطلقا من تلك الآيات (اى الآيات الناهية عن العمل بغيرالعلم) فيتعيّن تخصيصها بناءً على ما تقرر من ان ظهور الجملة الشرطيّة فى المفهوم اقوى من ظهور العام فى العموم، و اما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل و ظهورالمفهوم فلما عرفت من منع ظهورالجملة الشرطيّة المعلّلة بالتعليل الجارى فى صورتى وجودالشرط و انتفائه فى افادة الانتفاء عندالانتفاء فراجع.» (فرائد الاصول، مباحث حجية الظن، ص٦٦-٦٥

لخروج ذلك عن الآية بالتّخصيص، فالمفهوم مختصّ بالخبر العدل الغير المفيد للعلم، و التّعليل يعمّ خبر العدل و غيره. و مقتضى القاعدة تخصيص عموم التّعليل بالمفهوم، الاّ انّ قوّة التّعليل و ابائه عن التّخصيص يمنع عن ذلك. و هذا بخلاف الآيات النّاهية عن العمل بالظّن، فانّ النّسبة بينها و بين المفهوم و ان كانت العموم المطلق ايضاً، الاّ انّه لامانع من تخصيص تلك الآيات بالمفهوم لعدم اباء تلك الآيات عن التّخصيص. هذا حاصل ما افاده الشّيخ (قده) فى تعارض المفهوم المخالف مع العام فى آية النبأ.

ولكن لايخفى عليك ضعف ذلك ، لأنّ التّعليل مهما بلغ من القوّة لايكون اقوى من المفهوم الخاصّ، و الآيات النّاهية عن العمل بالظّن ايضاً آبية عن التّخصيص، وكيف يمكن تخصيص مثل قوله تعالى: «انّ الظّن لايغنى من الحق شيئا» ؟

فالأنصاف: انّه فى مثل الآية لا يلاحظ النّسبة، بل المفهوم يكون مقدّما على الآيات النّاهية عن العمل بالظّن و عن عموم التّعليل بالحكومة، لأنّ خبر العدل بعد ما صار حجّة يخرج عن كونه ظنّا و عن كونه اصابة القوم بالجهالة، و يكون علما، كما حقّقناه فى محلّه. فينبغى اخراج مثل الآية الشّريفة عمّا هو المبحوث عنه فى المقام: من تعارض المفهوم المخالف و العامّ، لكون المفهوم حاكما على العامّ. و لوقطع النّظر عن الحكومة، فالمفهوم ايضاً يقدم على العامّ. و لايصغى الى انّ العام فى مثل الآية يكون متّصلا بالقضيّة الشّرطيّة فلا تكون القضيّة ظاهرة فى المفهوم، لصلاحيّة كلّ من القضيّة الشّرطيّة و العامّ للتصرّف فى الآخر، بخلاف ما اذا لم يكن العامّ متّصلا بالقضيّة الشّرطيّة، حيث انّ العامّ يخصّص بالمفهوم ولكن لامط، بل يختلف باختلاف الموارد، فربّ مورد يكون العامّ قرينة على عدم كون القضيّة ذات مفهوم، و ربّما ينعكس الأمر و يكون ظهور القضيّة فى المفهوم قرينة على التّصرف فى العامّ و تخصيصه به.

هذا حاصل ما افاده بعض الأعلام فى باب تعارض المفهوم الخالف مع العامّ.

ولكن الأنصاف: انّ ذلك كلّه خلاف التّحقيق، بل التّحقيق هو انّ المفهوم المخالف مهما كان اخصّ مط من العامّ يقدّم على العامّ، سواء كان بين

المنطوق و العامّ العموم المط، او العموم من وجه. و مهما كان بين المفهوم و العامّ العموم من وجه يعامل مهما معاملة العموم من وجه، فربّما يقدّم العامّ و ربّما يقدّم المفهوم فى مورد التّعارض، من غير فرق فى ذلك ايضاً بين ان يكون بين المنطوق و العام العموم المط او العموم من وجه.

و الحاصل: انّ الفرق بين المفهوم الموافق و المخالف من وجهين:

الأوّل:

انّ فى المفهوم الموافق يلاحظ التّعارض و العلاج اوّلا بين المنطوق و العامّ، و يتبعه العلاج بين المفهوم و العامّ، بخلاف المفهوم المخالف، فانّ التّعارض و علاجه اوّلا و ابتداء انّما يكون بين المفهوم و العام، اذ المنطوق ربّما لايكون معارضا اصلا.

الثّانى:

انّ المنطوق فى المفهوم الموافق لو قدّم على العامّ لأخصيّته، فالمفهوم ايضاً يقدّم على العامّ مط و لو كان نسبته مع العامّ العموم من وجه كما عرفت. بخلاف المفهوم المخالف، فانّه لوكان بين المفهوم و العامّ العموم من وجه يعامل معهما معاملة العموم من وجه، فربّما يقدّم العامّ على المفهوم فى مورد التّعارض و يخصّص المفهوم به، اذ المفهوم العامّ قابل للتّخصيص و لاتخرج القضيّة بذلك عن كونها ذات مفهوم، و ذلك كلّه واضح.

اذا عرفت ذلك

فنقول: انّ المفهوم المخالف، مهما كان اخصّ من العامّ يقدّم على العامّ و يخصّص به مط، سواء كان العامّ متّصلا بالقضيّة التى تكون ذات مفهوم او منفصلا، و لايصلح العامّ ان يكون قرينة على عدم كون القضيّة ذات مفهوم، و ذلك لما تقدّم منّا فى باب المفاهيم: من انّ العبرة فى كون القضيّة ذات مفهوم هو ان يكون القيد راجعا الى الحكم، لا الى الموضوع.

و بعبارة اخرى: يكون التّقييد فى رتبة الأسناد، لا فى الرّتبة السّابقة على الأسناد، فانّه لو كان التّقييد قبل الأسناد كان القيد راجعا الى الموضوع و تكون القضيّة مسوقة لفرض وجود الموضوع، بخلاف ما اذا كان التّقييد فى رتبة الأسناد،

فانّ القيد يكون ح راجعا الى الحكم و يكون من تقييد جملة بجملة، على ما تقدّم تفصيله فى باب المفاهيم.

و القضيّة الشّرطيّة مثلا بعد ما كانت ظاهرة فى كون القيد راجعا الى الحكم، حيث انّ القضيّة الشّرطيّة وضعت لتقييد جملة بجملة ـ على ما عرفت سابقا ـ فتكون القضيّة الشّرطيّة بنفسها ظاهرة فى كونها ذات مفهوم. و اصالة العموم فى طرف العامّ لا تصلح ان تكون قرينة على كون القيد راجعا الى الموضوع، لأنّ العموم انّما يستفاد من المقدّمات الحكمة الجارية فى مصبّ العموم، و ظهور القضيّة فى المفهوم يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة فى طرف العامّ، فيكون ظهور القضيّة فى المفهوم حاكما على ظهور العام فى العموم، لأن كون القضية ذات مفهوم و ان كان ايضاً بالأطلاق و مقدمات الحكمة، الاّ انّ مقدّمات الحكمة الجارية فى طرف المفهوم تكون بمنزلة القرينة على انّ المراد من العامّ هو الخاصّ. و العامّ لايصلح لأن يكون قرينة على كون القضيّة الشّرطيّة سيقت لفرض وجود الموضوع، لأنّ كون القضيّة مسوقة لفرض وجود الموضوع يحتاج الى دليل يدلّ عليه، بعد ما لم يكن الشّرط ممّا يتوقّف عليه الحكم عقلا، فتأمل جيّدا. هذا اذا كان المفهوم اخصّ مط من العامّ.

و امّا اذا كان اعمّ من وجه: فيعامل معهما معاملة العموم من وجه، فربّما يقدّم المفهوم فى مورد الأجتماع، و ربّما يقدّم العامّ، فانّ العامّ لايزيد على الدّليل اللّفظى العامّ من حيث كونه قابلا للتّخصيص، ولاتخرج القضيّة عن كونها ذات مفهوم عند تقديم العامّ، كما كانت تخرج عن ذلك فيما اذا كان المفهوم اخصّ، بل القضيّة بعد تكون ذات مفهوم، غايته انّه مخصّص، و ذلك واضح.

المبحث الثّامن:

انّه لاينبغى الأشكال فى جواز تخصيص العامّ الكتابى بالخاصّ الخبرى، و مجرّد كون الكتاب قطعى الصّدور لايمنع عن ذلك، بعد ما كان التّعارض بين ظهور الكتاب الّذى هو ظنّى و ادلّة التّعبّد بالخبر الواحد، و حكومة ادلّة التّعبد على اصالة الظّهور. و ما ورد من طرح الأخبار المخالفة للكتاب لايشمل المخالفة بالعموم و الخصوص، فانّ ذلك ليس من المخالفة عرفا و ذلك كلّه واضح.

المقصد الخامس: فى المطلق والمقيّد

و قبل الخوض فى المقصود ينبغى تقديم امور:

الأمر الأوّل:

الأطلاق هو الأرسال، يقال: اطلق الدّابة ـ اى ارسلها و ارخى عنانها ـ فى مقابل تقييدها. و الظّ ان لايكون للأصوليّين اصطلاح خاصّ فى الأطلاق و التّقييد غير ما لهما من المعنى اللّغوى و العرفىّ. كما انّ اختلاف المط من حيث كونه: شموليّا تارة، و بدليا اخرى، انّما هو من ناحية الحكم. و ليس الأطلاق الشّمولى مغايرا للأطلاق البدلى، بل الأطلاق فى الجميع بمعنى واحد و هو الأرسال، غايته انّ الحكم الوارد على النّكرة او الطّبيعة تارة: يقتضى البدليّة كالنّكرة الواقعة فى سياق الأثبات و الحكم الوارد على الطّبيعة بلحاظ صرف الوجود، حيث انّ نتيجة البدليّة فى المقام الأمتثال و الأكتفاء بفرد واحد. و اخرى: يقتضى الشّمول كالنّكرة او الطّبيعة الواقعة فى حيّز النّفى، او الطّبيعة الواقعة فى حيّز الأثبات بلحاظ مط الوجود، فالبدليّة و الشّموليّة انّما يستفادان من كيفيّة تعلّق الحكم بالنّكرة و الطّبيعة مع كون الأطلاق فى الجميع بمعنى واحد.

و بذلك يظهر النّظر فى تعريف المط: بانّه ما دلّ على شايع فى جنسه، فانّ التّعريف بذلك ينطبق على الأطلاق المستفاد من النّكرة، ولاينطبق على الأطلاق الشّمولى، و ان امكن توجيه التّعريف على وجه ينطبق على كلّ من قسمى الأطلاق، الاّ انّه يرد على التّعريف على كلّ حال انّ الظّاهر منه كون الأطلاق و التّقييد من صفات اللّفظ، حيث انّ المراد من الموصول هو اللّفظ مع انّ الظّاهر هو كون الأطلاق و التّقييد من صفات المعنى، كالكليّة والجزئيّة، و اتّصاف اللّفظ بهما

انّما يكون بالتّبع و العرض و المجاز. و الأمر فى ذلك سهل بعد وضوح المراد.

ثمّ انّ الأطلاق و التقييد كما يردان على المفاهيم الأفراديّة كذلك يردان على الجمل التّركيبيّة. و معنى اطلاق الجملة هو ارسالها و عدم تقييدها بما يوجب ظهورها فى خلاف ما تكون ظاهرة فيه لولا تقييدها بذلك، فانّه قد تكون الجملة التّركيبيّة لو خليّت و نفسها ظاهرة فى معنى، و كان تقييدها موجبا لأنقلاب ظهورها كما فى الجمل الطّلبيّة، فانّ اطلاق الأمر و الطّلب يقتضى النّفسيّة العينيّة التّعيينيّة. و التّقييد يوجب الغيريّة او التّخييريّة او الكفائيّة، على اختلاف كيفيّة التّقييد. و كالعقد فانّ اطلاقه يقتضى نقد البلد او التّسليم و التّسلّم. وتقييده يقتضى خلاف ذلك.

و الفرق بين اطلاق المفاهيم الأفراديّة و الجمل التّركيبيّة. هو انّ اطلاق المفاهيم الأفراديّة يقتضى التّوسعة، و تقييدها يقتضى التّضييق. بخلاف اطلاق الجمل التّركيبيّة، فانّ اطلاقها يقتضى التّضييق، و تقييدها يقتضى التّوسعة.

بل ربّما يكون اطلاق الجملة موجبا لتضييق مفهوم مفرداتها، بحيث لولم تكن المفردات واقعة فى ضمن الجملة لكان مفهومها موسعا، الاّ انّ وقوعها فى ضمن ذلك يوجب تضييق مفهومها. و هذا كما فى كون اطلاق العقد يقتضى نقد البلد، فان الدرهم لولا وقوعه فى ضمن العقد من جعله ثمنا او مثمنا كان مفهومه عاما يعمّ كلّ درهم نقد البلد وغيره، الاّ انّه لمّا وقع فى ضمن العقد اقتضى اطلاقه نقد البلد. و ليس ذلك لأجل انصراف الدّرهم الى نقد البلد، بل لأجل اطلاق العقد و عدم تقييده بالأعمّ من نقد البلد، و الاّ لكان الأقرار بالدّرهم موجبا للأنصراف الى نقد البلد، بحيث ليس له التّفسير بغيره، والظّ انّه لم يقل به احد.

و على كلّ حال: لااشكال فى انّ الجمل التّركيبيّة تتّصف بالأطلاق و التّقييد، كاتّصاف المفاهيم الأفراديّة بهما. و محلّ الكلام فى مبحث المط و المقيّد انّما هو فى المفاهيم الأفراديّة، وامّا الجمل التّركيبيّة فليس لها مبحث مخصوص، وليس لأطلاقها ضابط كلىّ، بل الجمل التّركيبيّة تختلف حسب اختلاف المقامات. و البحث فى باب المفاهيم كلّها يرجع الى البحث عن اطلاقها و تقييدها، لما تقدّم من

انّ الضّابط فى كون القضيّة ذات مفهوم، هو رجوع الشّرط او الوصف او الغاية الى الحكم، فيكون من تقييد الجملة الطّلبيّة.

الأمر الثّانى:

قد عرفت انّ الأطلاق هو بمعنى الأرسال و الشّمول و المراد من الشّمول هو شمول الطّبيعة لما يندرج تحتها و ينطبق عليها انطباق الكلّى على مصاديقه. فالمعانى الحرفيّة لا تتّصف بالأطلاق والتّقييد، لأنّ المعانى الحرفيّة و ان قلنا: بانّ الموضوع له فيها عامّ، الاّ انّ عموم الموضوع له فى الحروف يكون بمعنى آخر غير عموم الموضوع له فى الأسماء، فانّ معنى عموم الموضوع له فى الأسماء هو كون المعنى قابل الصّدق على كثيرين، و هذا انّما يكون اذا كان تحت ذلك المعنى: انواع، او اصناف، او افراد، يكون ذلك المعنى منطبقا عليها انطباق الطّبيعى على مصاديقه، و هذا يحتاج الى ان يكون للمعنى تقرّر فى وعاء العقل و التّصوّر، و المعانى الحرفيّة ـ على ما حقّقناه فى محلّه ـ لايكون لها تقرّر الاّ فى موطن الأستعمال، و تكون ايجاديّة محضة، فالكليّة فى الحروف تكون بمعنى آخر، قد تقدّم بيانه عند البحث عن المعانى الحرفيّة. و ذلك المعنى غير قابل لورود الأطلاق و التّقييد عليه، و ذلك واضح كوضوح ان الأعلام الشخصية لا تتصف بالأطلاق والتقييد بالمعنى المتقدم، و انما يكون اطلاقها باعتبار الطّوارى والحالات، اذ ليس تحت الأعلام افراد قابلة الأنطباق عليها.

و حينئذ ينبغى خروج الأعلام عن محلّ الكلام، كخروج الجمل التّركيبيّة، فانّ محلّ الكلام فى المقام انّما هو فى الأطلاق القابل لأن يكون جزء مدلول اللّفظ ـ على ما ينسب الى المشهور فى مقابل مقالة سلطان المحقّقين ـ على ما سيأتى تحقيقه. و فى الأعلام لايمكن ان يتوهّم دخول الأطلاق باعتبار الطوارى والحالات فى مدلول اللّفظ، بحيث تكون التّسوية بين القيام و القعود جزء مدلول لفظ زيد، فانّ هذا ضرورىّ الفساد، لوضوح انّ لفظ زيد موضوع للذّات المشخّصة مع قطع النّظر عن الحالات و الطوارى، واطلاقها لذلك انّما يكون بمقدّمات الحكمة. فالأطلاق المبحوث عنه بين المشهور و سلطان المحقّقين فى كونه جزء مدلول اللّفظ او عدم كونه جزء مدلول اللّفظ، انّما هو فى العناوين الكليّة القابلة الصّدق على

كثيرين، كاسماء الأجناس و ما يلحق بها من العناو ين العرضيّة.

الأمر الثّالث:

لااشكال فى انّ التّقابل بين الأطلاق و التّقييد ليس من تقابل السّلب والأيجاب، لأنّ تقابل السّلب و الأيجاب انّما يكون بين الوجود و العدم المحمولين على الماهيّات المتصوّرة، لأنّ الماهية المتصوّرة فى العالم امّا ان يحمل عليها الوجود، وامّا ان يحمل عليها العدم، و لايمكن اجتماعهما فى الماهيّة و لاارتفاعهما عنها. و الأطلاق و التّقييد ليسا كذلك، لأمكان ارتفاعهما عن المحلّ الغير القابل لهما، كما فى الأنقسامات اللاحقة للمأمور به بعد ورود الأمر، كقصد التّقرّب، والعلم بالأمر، و الأيصال فى المقدّمة، فانّه فى جميع هذا لااطلاق و لا تقييد، فاذا امتنع التّقييد باحد هذه الأمور (كما حقّق فى محلّه) امتنع الأطلاق بعين امتناع التّقييد، لأنّ الأطلاق ليس الاّ عبارة عن تساوى وجود ذلك القيد و عدمه، فاذا امتنع لحاظ ذلك القيد امتنع لحاظ التّسو ية ايضاً و ذلك واضح.

فالتّقابل بين الأطلاق والتّقييد لايمكن ان يكون تقابل السّلب و الأيجاب، فلم يحتمله احد. فيدور الأمر بين ان يكون التّقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، او تقابل التّضادّ. فبناء على ما ينسب الى المشهور: من انّ الأطلاق جزء مدلول اللّفظ و لانحتاج فى استكشاف الأطلاق الى مقدّمات الحكمة، يكون الأطلاق ح امرا وجوديّا، و يكون التّقابل بينهما تقابل التّضادّ. و بناء على مسلك السّلطان: من انّ الأطلاق يستفاد من مقدّمات الحكمة و ليس جزء مدلول اللّفظ، يكون الأطلاق ح امرا عدميّا، و يكون التّقابل بينهما تقابل العدم و الملكة. و على كلا المسلكين لابدّ ان يردا على المحلّ القابل لهما، و يمكن ح ارتفاعهما بانتفاء المحلّ القابل، و ان كان فى المحلّ القابل لايمكن ان يرتفعا، فلايمكن ان يكون الأنسان لااعمى ولا بصيرا، و ان كان الجدار مثلا لا اعمى ولا بصيرا، لعدم قابليّة الجدار لذلك.

و الحاصل: انّ التّقابل بين القيام واللاقيام تقابل السّلب و الأيجاب، لأنّ القيام هو بنفسه من الماهيّات المتصوّرة مع قطع النّظر عن المحلّ، فهو امّا موجود و امّا معدوم، و قد عرفت: انّ التّقابل بين الوجود و العدم تقابل السّلب و الأيجاب، و

التّقابل بين قيام زيد و لاقيامه تقابل العدم و الملكة، فانّ عدم قيام زيد يكون من العدم النّعتى، كما انّ قيام زيد يكون من الوجود النّعتى.

و التّقابل بين الوجود و العدم النّعتى دائما يكون تقابل العدم و الملكة.

و التّقابل بين القيام و القعود تقابل التّضاد، لأن تقابل التضادّ يكون بين الوجوديّين.

و التّقابل بين الأطلاق و التّقييد يدور امره بين ان يكون من تقابل العدم و الملكة، او من تقابل التّضادّ. و سيأتى ما هو الحقّ انشاء الله.

الأمر الرّابع:

فى تحرير ما هو محلّ البحث فيما ينسب الى المشهور وما ينسب (١) الى السّلطان:من كون الأطلاق يتوقّف على مقدّمات الحكمة كما هو مقالة السّلطان، او انّه لايتوقّف كما هو مقالة المشهور.

فنقول: انّه لااشكال فى انّ الأختلاف لايرجع الى الأختلاف فى معنى الأطلاق، بحيث يكون الأطلاق عند المشهور غير الأطلاق عند السّلطان، بل ليس للأطلاق الاّ معنى واحد، وهو الأرسال او تساوى كلّ خصوصيّة مع عدمها، بحيث يكون معنى (اعتق رقبة) فى قوّة قولنا: (ائ رقبة) و هذا ممّا لانزاع فيه و لااشكال. وانّما النّزاع فى انّ هذه التّسوية هل هى جزء مدلول اللّفظ؟ او انّها تستفاد من مقدّمات الحكمة؟ و الحقّ انّها تستفاد من مقدّمات الحكمة. و لتوضيح ذلك ينبغى تمهيد مقدّمة.

وهى انّهم قسّموا الماهيّة الى: الماهيّة لابشرط، و الماهيّة بشرط لا، والماهيّة بشرط شئ. و اللّابشرط و بشرط لا تستعمل بمعنيين.

الأوّل: هو ما يذكرونه فى باب الفرق بين الجنس و الفصل و المادّة

---

(١) هذا ما افاده سلطان المحققين قدس سره فى حاشيته على المعالم فى ذيل قول صاحب المعالم «فلانه جمع بين الدليلين...» ، فى مباحث المطلق والمقيد ص١٥٥، «طبعت هذه الحاشية فى المعالم المطبوع سنة١٣٧٨. المكتبة العلمية الاسلامية»

والصّورة، و الفرق بين المشتقّ و مبدء الأشتقاق. و المراد من بشرط لا فى هذا الباب هو لحاظ الشّئ بشرط لاعمّا يتّحد به، اى لحاظ الجنس بشرط عدم اتّحاده مع الصّورة، و كذا لحاظ الصّورة بشرط عدم اتّحادها مع الجنس، و هما بهذا الأعتبار آبيان عن الحمل، و لايصح حمل احدهما على الآخر، و لاحملهما على ثالث. و يقابل هذا اللّحاظ لحاظ الجنس لابشرط عمّا يتّحد معه، و كذا الصّورة. و هما بهذا الأعتبار غير آبيين عن الحمل، و يصح حمل احدهما على الآخر، و حملهما على ثالث. و كذا الكلام فى باب المشتقّ و مبدئه، و قد تقدّم تفصيل ذلك فى مبحث المشتقّ. و المراد من بشرط لا و لابشرط فى تقسيم الماهيّة غير هذا المعنى من لابشرط و بشرط لا، بل اللّابشرطيّة و البشرط اللّائيّة فى تقسيم الماهيّة انّما يكون باعتبار الطوارى و الخصوصيّات اللّاحقة للماهيّة.

و تفصيل ذلك : هو انّ الماهيّة تارة: تلاحظ بشرط عدم انضمام شئ من الخصوصيّات اليها، بل تكون مجرّدة عن كلّ ما عداها من الطوارى و الأعراض، وهى بهذا المعنى تكون من الكليّة العقليّة و لاموطن لها الاّ العقل، و يمتنع صدقها على الخارجيّات و حمل شئ من الخارجيّات عليها، بل محمولاتها تكون من المعقولات الثّانويّة كقولنا: الأنسان نوع، او حيوان ناطق، و ما شابه ذلك من المحمولات العقليّة، لوضوح انّه لاوجود للماهيّة المجرّدة عن كلّ خصوصيّة، وهذه هى الماهيّة بشرط لا.

و اخرى: تلاحظ الماهيّة مقيّدة بخصوصيّة خاصّة: من العلم، و الأيمان، و العدالة، و غير ذلك من الخصوصيّات الخارجيّة اللّاحقة للماهيّات، وهذه هى الماهيّة بشرط شئ، و هذا ممّا لااشكال فيه و لاكلام. و انّما الأشكال و الكلام فى معنى الماهيّة لابشرط، و الفرق بينها و بين اللّابشرط المقسمى، فانّه قد اضطربت كلمات الأعلام فى ذلك. فمنهم من فسّر اللّابشرط القسمى بما يرجع الى الكلّى العقلىّ، و جعل اللّابشرط المقسمى الكلّى الطّبيعىّ. و منهم من جعل الكلّى الطّبيعى اللّابشرط القسمى. و ينبغى اوّلا ان يقطع النّظر عمّا قيل فى المقام،و يلاحظ انّ المعنى المتصوّر للّابشرط فى مقابل بشرط لا و بشرط شئ ما هو؟ حيث انّ

البحث فى المقام عقليّ و امره راجع الى ما يتصوّره العقل.

فنقول: قد عرفت الأعتبارين للماهيّة، و انّ الماهيّة تارة: تكون مجرّدة عن كلّ خصوصيّة، و هى الكلّى العقلىّ. و اخرى: تكون منضّمة الى خصوصيّة خاصّة، و هى الماهيّة المشروطة و المقيّدة. والمعنى الثّالث للماهية الّذى يكون فى مقابل هذا هو الماهيّة المرسلة المطلقة، اى الماهية التى تكون محفوظة فى جميع الخصوصيات و الطّوارى المتقابلة و القدر المشترك الموجود فى جميع ذلك ، و هو ذات الرّقبة مثلا المحفوظة فى ضمن الأيمان، و الكفر، و العلم، و الجهل، و الرّوميّة، و الزّنجيّة، و غير ذلك من الخصوصيّات والطوارى، فانه لا اشكال فى انّ هناك ما يكون قدرا مشتركا بين جميع تلك الخصوصيات القابل لحمل كلّ خصوصيّة عليه كما يقال: الرّقبة مؤمنة، و الرّقبة كافرة، وكذا روميّة، او زنجيّة، و غير ذلك . وهذا المعنى هو الّذى يصح ان يجعل مقابلا للمعنيين الآخرين، و يستقيم حينئذ تقابل الأقسام و يتميّز بعضها عن بعض.

و منه يتّضح فساد اخذ الأرسال قيدا فى معنى اللّابشرط القسمى، فانّه لامعنى لأخذ الأرسال قيدا، اذ المراد من الأرسال ان كان بمعنى التّجرد يرجع حينئذ الى بشرط لا و لايكون قسما آخر، و ان كان المراد من الأرسال هو عدم صلاحيّة الماهيّة للتقييد بشئ، فهذا ممّا لا يرجع الى محصّل.

و الحاصل: انّه لا اشكال فى انّ التّقسيم لابدّ ان يكون على وجه لا تتداخل فيه الأقسام بعضها مع بعض، فلابدّ ان يكون لكلّ من الماهيّة بشرط شئ، و الماهيّة لابشرط، و الماهيّة بشرط لا، معنى يختصّ به و لايرجع الى الآخر. و قد عرفت معنى الماهيّة بشرط لا، و هو بشرط التّجرّد عن جميع الخصوصيّات الخارجيّة، و انّ ذلك يكون كليّا عقليّا. و عرفت ايضاً معنى الماهيّة بشرط شئ، و هو بشرط الأنضمام الى خصوصيّة خاصّة من الخصوصيّات الخارجيّة او الذّهنيّة، وانّ ذلك هو معنى التّقييد و الأشتراط. و بعد ذلك لابدّ ان يكون للماهيّة لابشرط معنى لايرجع الى الماهيّة بشرط لا، و لاالى الماهيّة بشرط شئ، و الاّ يلزم تثنية الأقسام لا تثليثها.

و المعنى القابل لأن يكون للماهيّة لابشرط ـ غير الماهيّة بشرط التّجرّد و غير

الماهيّة بشرط عدم التّجرد ـ هو ما ذكرنا. وليس المراد من لابشرط هو اللّابشرطيّة عن البشرط اللّائيّة و البشرط الشيئيّة، بحيث يكون بشرط لا قسما من لابشرط، و بشرط شئ قسما آخر،وكان لابشرط يجتمع مع كلّ منهما، فانّه يكون حينئذ لابشرط مقسمالهما لا قسيما، و المفروض انّ الماهيّة لابشرط القسمى قسيم للماهيّة بشرط لا و للماهية بشرط شئ لا انّها مقسم لهما بحيث صحّ اجتماعه مع كلّ منهما، فانّ هذا من شان اللّابشرط المقسمى، لااللّابشرط القسمى. فلابدّ ان يكون للّابشرط القسمى معنى لايجامع بشرط لا و لابشرط شئ.

وحاصل ذلك المعنى: هو الماهيّة المرسلة السّارية فى جميع الخصوصيّات و الطّوارى المجامعة لها لاعلى نحو يكون الأرسال قيدا لها، حتى يقال: انّ ذلك يرجع الى بشرط لا او بشرط شئ ـ كما قيل ـ فانّ ذلك ضرورىّ البطلان، فانّ المراد من الماهيّة المرسلة، هو نفس الماهيّة و ذات المرسل السّارى فى جميع الأفراد و المحفوظ مع كلّ خصوصيّة و الموجود مع كلّ طور.

و ليس الفرق بين هذا المعنى من اللّابشرط القسمى و اللّابشرط المقسمى اعتباريّا ـ كما قيل ـ فانّه لامعنى لكون الفرق بينهما اعتباريّا مع كون بشرط لا و بشرط شئ من اقسام اللّابشرط المقسمى و هما يضادّان اللّابشرط القسمى، بل الفرق بين اللّابشرط القسمى و اللّابشرط المقسمى لابدّ ان يكون واقعيّا ثبوتيّا لااعتباريّا لحاظيّا، فانّ المراد من المقسم، هو نفس الماهيّة و ذاتها من حيث هى، على وجه تكون الحيثيّة مرآتا للذّات، فتأمل ـ فانّه قد يقال: انّ الماهيّة من حيث هى ليست الاّ هى لاموجودة ولا معدومة و لايصح حمل شئ عليها، و المقسم لابدّ وان يكون قابلا لحمل الأقسام عليه، فلايصح ان يقال: المقسم الماهيّة من حيث هى هى.

و على كلّ حال: اللّابشرط المقسمى هو ما يكون مقسما لكلّ من:لابشرط، و بشرط لا، و بشرط شئ. و هذا غير اللّابشرط القسمى الّذى يكو مضادّا و قسيما لبشرط لا و بشرط شئ. وقد عرفت: انّ ارجاع اللّابشرط القسمى الى بشرط لا او بشرط شئ ممّا لايمكن، لما عرفت: من انّ الشرط لايرجع الى الكلّى العقلىّ، و

الكلّى العقلىّ قسم واحد.

و من الغريب: ما صدر عن بعض المحقّقين فى المقام، حيث اشكل على المشهور القائلين: بانّ الأطلاق و الأرسال جزء مدلول اللّفظ و لايحتاج الى مقدّمات الحكمة، بانّه يلزم ان يكون الأطلاق ح كليّا عقليّا و يمتنع صدقه على الخارجيّات، فلايصح ان يتعلّق طلب بالمط حيث لايمكن امتثاله. و الّذى اوجب الوقوع فى هذا الوهم، هو اخذ الأرسال قيدا للماهيّة، فارجع اللّابشرط القسمىّ الى الكلّى العقلىّ. و حيث انّ المشهور ذهبوا الى انّ الألفاظ موضوعة للّلابشرط القسمى، فاشكل عليهم انّ المط يكون ح من الكليّات العقليّة و انّه يرجع الى الماهيّة بشرط لا.

و هذا الأشكال و الكلام بمكان من الغرابة، لوضوح انّ الأطلاق ليس له حقيقتان، بل الأطلاق على ما عرفت: هو عبارة عن تساوى الخصوصيّات. و قولنا مثلا (اعتق رقبة) بمنزلة قولنا (ائ رقبة) غايته انّ المشهور ذهبوا الى انّ هذه التّسو ية جزء مدلول اللّفظ، و سلطان المحقّقين و من تبعه ذهبوا الى انّ هذه التّسو ية تستفاد من مقدّمات الحكمه. فهل يمكن ان يقال: انّ الأطلاق المستفاد من مقدّمات الحكمة يكون كليّا عقليّا؟ او هل يمكن ان يقال: انّ الأطلاق المستفاد من مقدّمات الحكمة غير الأطلاق الّذى يكون جزء مدلول اللّفظ؟ مع انّه ليس للأطلاق الاّ حقيقة واحدة و معنى فارد.

فدعوى: انّ الأطلاق الّذى يقول به المشهور هو الماهيّة المقيّدة بالأرسال و يرجع الى الماهيّة بشرط لا و يكون من الكلّى العقلىّ، ممّا لامحصّل لها. بل الأطلاق الّذى يقول به المشهور، هو الماهيّة المرسلة اى ذات المرسل الموجود فى ضمن جميع الخصوصيّات و المحفوظ عند جميع الطّوارى، و هو معنى اللّابشرط القسمى فى مقابل بشرط لا، و بشرط شئ. و تكون اسماء الأجناس عند المشهور موضوعة للماهيّة اللّابشرط القسمى وعند السّلطان موضوعة للماهيّة اللّابشرط المقسمى المحفوظة مع بشرط لا و بشرط شئ، و لابشرط. و ليست التّسو ية و الأرسال داخلة فى معانى اسماء الأجناس، وانّما تستفاد التّسو ية من مقدّمات الحكمة، و يكون المراد من اللّفظ

هو اللّابشرط القسمىّ، لكن ببركة مقدّمات الحكمة. و الاّ فنفس اللّفظ لايدلّ الاّ على الماهيّة المهملة التى تكون مقسما للكلّى العقلى وغيره.

فتحصل من جميع ما ذكرنا:

انّ الأشكال على المشهور بانّ الأطلاق لوكان مستفادا من اللّفظ يلزم ان تكون المطلقات من الكليّات العقليّة، ممّا لاوجه له. كما انّ ارجاع اللّابشرط القسمى الى بشرط لا او بشرط شئ، ممّا لاوجه له. كما انّ جعل الفرق بين اللّابشرط المقسمى و اللّابشرط القسمى بالأعتبار، ممّا لاوجه له، فانّ كل ذلك ممّا لايمكن التّصديق به.

نعم: هنا امر آخر وقع محلّ الكلام بين الأعلام، و هو انّ الكلّى الطّبيعى الّذى وقع محلّ الكلام فى وجوده و انتزاعيته، هل هو مفاد اللّابشرط المقسمى او اللّابشرط القسمى؟

ذهب المحقّق السّبزوارى فى منظومته الى انّ الكلى الطّبيعى هو اللّابشرط المقسمى. (١) و ذهب آخرون الى انّه هو اللّابشرط القسمىّ. و على كلا التّقديرين فهو كلام آخر لادخل له بما نحن فيه من كون اللّابشرط القسمى غير اللّابشرط المقسمى حقيقة، وغير بشرط لا و بشرط شئ. و ان كان الحقّ فى ذلك المقام هو كون الكلى الطّبيعى عبارة عن اللابشرط القسمى، ولا يمكن جعله من اللابشرط المقسمى، و ذلك لان الكلى الطبيعى عبارة عن حقيقة الشّئ الّذى يقال فى جواب ما هو و الجامع بين جميع المتّفقة الحقيقة من الأفراد الخارجيّة الفعليّة و ما يفرض وجودها. و الماهيّة بشرط لا - عبارة عن الماهيّة المجرّدة عن كلّ خصوصيّة حتّى خصوصيّة وجودها الذّهنى، و ليست الماهيّة بشرط لا من افراد الحقيقة، بل ليست هى الا عبارة عن المفهوم و المدرك العقلانى، و ليست هى الفرد العقلانى المجرّد عن

---

(١) قال المحقق السبزوارى فى منظومته

كلى الطبيعى هى الماهية ... وجوده وجودها شخصيّة

اذ ليس بالكلية مرهوناً ... بكل الاطوار بدا مقرون

(منظومة السبزوارى، قسم المنطق ص٢٢-٢١)

المادّة، فانّ الفرد العقلانى هو من افراد الحقيقة، كما يقال: انّ لكلّ حقيقة فردين: فردا خارجيّا ماديا، و فردا مجرّدا عقلانيّا، و هو المسمّى (بربّ النّوع و المثل الأفلاطونيّة) و امّا الماهيّة بشرط لا فليست هى الفرد العقلانى، بل هى كما عرفت من الكليّات العقليّة و ليست الاّ عبارة عن المفهوم، و المفهوم غير المصداق.

فلو كان الكلّى الطّبيعى هو اللّابشرط المقسمى يلزم ان تكون الماهيّة بشرط لا من افراد الحقيقة، لما عرفت من انّ الكلّى الطّبيعىّ عبارة عن الحقيقة الجامعة بين الأفراد. و ليس الأنسان بشرط لا مثلا من افراد حقيقة الأنسان حتى يقال: انّ المقسم هى الحقيقة، و افرادها: الماهيّة بشرط لا، و بشرط شئ، و لابشرط، فلابدّ ان يكون الكلّى الطّبيعى هواللّابشرط القسمى الّذى يكون تمام حقيقة الأفراد الخارجيّة. وعلى كلّ حال: فهذا بحث آخر لايرتبط بما نحن فيه.

و اذ قد عرفت ما ذكرناه فاعلم: انّ الحقّ هو كون اسماء الأجناس موضوعة بازاء اللّابشرط المقسمى كما هو مقالة السّلطان، و ليست موضوعة بازاء اللّابشرط القسمى كما هو مقالة المشهور. و ذلك: لوضوح انّ استعمال الأنسان فى الماهيّة بشرط لا، كقولنا (الأنسان نوع) وفى الماهيّة بشرط شئ و الماهيّة لابشرط كقولنا (الأنسان ضاحك) يكون بوزان واحد و على نهج فارد بلا تصرّف و عناية. و لو كان الأنسان موضوعا للّابشرط القسمىّ لكان استعماله فى الماهيّة بشرط لا على نحو التّجوز و العناية. و ممّا يقطع به انّه ليس للأنسان وضعان: وضع يكون باعتبار ما يحمل عليه من المقولات الثّانويّة و يكون من الماهيّة بشرط لا، و وضع يكون باعتبار ما يحمل عليه من الخارجيّات. و يقطع ايضاً انّه ليس استعمال الأنسان فى احدهما على نحو الحقيقة و فى الآخر على المجاز، فلابدّ ان يكون موضوعا للجامع بينهما، و ليس ذلك الاالابشرط المقسمى ،وهوالمهيّة المبهمة المهملة القابلة للأنقسامات و حينئذ فنفس اللّفظ لادلالة له على شئ من الأقسام، و استفادة كلّ واحد من الأقسام يحتاج الى امر آخر وراء مدلول اللّفظ. و استفادة انّ المراد هو المهيّة بشرط لا او احد القسمين الآخرين انّما يكون من عقد الحمل، فانّ المحمول ان كان من المعقولات الثّانوية فلابدّ ان يكون المراد من الموضوع هو المهيّة بشرط لا، و ان كان من

الخارجيّات ـ كالعتق و الأكرام و الأكل و الضّرب ـ فلابدّ ان يكون المراد من الموضوع هو الماهيّة لابشرط، او بشرط شئ.

و الأمر الّذى يستفاد منه انّ المراد من الموضوع هو اللّابشرط القسمى الّذى يكون هو معنى الأطلاق هو المعبّر عنه بمقدّمات الحكمة. فمقدّمات الحكمة انّما نحتاج اليها لأستفادة انّ المراد من اللّفظ الموضوع للمهيّة المبهمة هو المهيّة المرسلة الّتى يتساوى فيها كلّ خصوصيّة و نقيضها.

و فى اسماء الأجناس نحتاج الى اعمال مقدّمات الحكمة فى موردين، باعتبار كلّ من التّقييد الأنواعى والتقييد الأفرادى. بخلاف الألفاظ الموضوعة للعموم، فانّه نحتاج فيها الى مقدّمات الحكمة فى ناحية المصبّ باعتبار التّخصيص الأنواعى فقط، و امّا باعتبار الأفرادى فنفس العامّ يتكفّل ذلك بلاحاجة الى مقدّمات الحكمة. كما انّ فى المطلقات نحتاج الى احراز كون المتكلّم فى مقام البيان من الخارج ولو بمعونة الأصل العقلائى، كما سيأتى انشاءالله، و فى العموم نفس ادلّة العموم تقتضى كون المتكلّم فى مقام البيان. فالفرق بين العام الأصولى و المط يكون من جهتين. و على كلّ حال، انّ مقدّمات الحكمة مركّبة من عدّة امور:

الأوّل:

ان يكون الموضوع ممّا يمكن فيه الأطلاق و التّقييد و قابلا لهما، و ذلك بالنّسبة الى الأنقسامات السّابقة على ورود الحكم. و امّا الأنقسامات اللّاحقة ـ كقصدالقربة واعتبار العلم و الجهل بالحكم ـ فهى ما لايمكن فيها الأطلاق و التّقييد، فلامجال فيها للتّمسك بالاطلاق، و فى الحقيقة هذا خارج عن مقدّمات الحكمة، بل هذا الأمر يكون محقّقا لموضوع الأطلاق والتّقييد.

الثّانى:

كون المتكلّم فى مقام البيان، لافى مقام الأجمال. و ان لايكون الأطلاق تطفليا، بحيث يكون الكلام مسوقا لبيان حكم آخر، كما فى قوله تعالى: (١)«فكلوا

(١) المائدة، ٤

ممّا أمسكن عليكم» فانّ الكلام مسوق لبيان حليّة ما يصطاده الكلب المعلّم، و ليس اطلاق «كلوا» وارداً لطهارة موضع عضّه او نجاسته، فهو فى الحقيقة من هذه الجهة يكون مجملا ليس فى مقام البيان. و اعتبار هذا الأمر فى صحّة التّمسك بالمطلقات ممّا لاشبهة فيه. و لاشبهة ايضاً فى عدم استفادة الأطلاق من الأدلّة الواردة فى بيان اصل تشريع الأحكام، كقوله تعالى:اقيموا الصّلوة، وآتو الزّكوة، وامثال ذلك ، فانّ ورود ذلك فى مقام التّشريع يكون قرينة على انّ المتكلّم ليس فى مقام البيان، كما انّ الأطلاق التّطفّلى المسوق لبيان شئ آخر يكون كذلك، اى يكون قرينة على انّه ليس المتكلّم فى مقام البيان.

وامّا فيما عدا هذين الموردين و فرض الكلام خاليا عن قرينة كون المتكلّم ليس فى مقام البيان، فالأصل العقلائى يقتضى كون المتكلّم فى مقام البيان لو فرض الشّكّ فى ذلك. و على ذلك يبتنى جواز التّعويل على المطلقات من اوّل كتاب الطّهارة الى آخر كتاب الدّيات، فانّه لاطريق لنا الى احراز كون المتكلّم فى مقام البيان الا من جهة الاصل العقلائى، لمكان انّ الظّاهر من حال كلّ متكلّم هو كونه فى مقام بيان مراده، و كونه فى مقام الأهمال و الأجمال يحتاج الى احراز ذلك، و الاّ فطبع الكلام والمتكلم يقتضى ان يكون فى مقام البيان، و ذلك واضح.

الثالث:

عدم ذكر القيد: من المتّصل و المنفصل، لأنّه مع ذكر القيد لايمكن ان يكون للكلام اطلاق، و ذلك ايضاً واضح.

فاذا تمّت هذه الأمور الثّلاثة، فلامحالة يستفاد من الكلام الأطلاق، و لايحتاج فى استفادة الأطلاق الى شئ آخر وراء هذه الأمور الثّلاثة.

نعم: ذكر فى الكفاية (١) امرا رابعا، وهو عدم وجود القدر المتيقّن فى مقام التّخاطب. و المراد من وجود القدر المتيقّن فى مقام التّخاطب، هو ثبوت القدر المتيّقن بحسب دلالة اللّفظ و ظهوره، لابحسب الحكم و واقع الأرادة، فانّ ثبوت المتيقّن بحسب

(١) كفاية الاصول، الجلد الاول ص ٣٨٤ «ثالثتها انتفاء القدرالمتيقن فى مقام التخاطب.»

واقع الأرادة ممّا لايتوهّم دخله فى صحّة التّعو يل على المطلقات، و انّما الّذى يمكن دخله فى ذلك هو عدم وجود المتيّقن فى مقام التّخاطب و مرحلة دلالة اللّفظ و ظهوره.

و الأنصاف: انّ وجود المتيقّن فى هذه المرحلة ايضاً ممّا لادخل له بالمقام، الاّ اذا رجع الى انصراف اللّفظ الى القدر المتيقّن، او انصراف اللّفظ عمّا عداه، على اختلاف فى كيفيّة الأنصراف. وامّا مع عدم رجوعه الى الأنصراف فهو ممّا لاعبرة به، كان هناك قدر متيقّن فى مقام التّخاطب او لم يكن، فانّه على اىّ حال يصح التّعو يل على المطلق من غير فرق بين ان نقول: انّ المراد من كون المتكلّم فى مقام البيان، كونه فى مقام بيان كلّ ماله دخل فى متعلّق حكمه و موضوعه النّفس الأمرى ـ كما هوالحقّ والمختار ـ او كونه فى مقام بيان ماله دخل فى ضرب القاعدة و القانون، كما هو مسلكه (قده) من انّ المطلقات انّما وردت لضرب القاعدة و القانون لالبيان المراد النّفس الأمرى، فانّه على كلّ تقدير يكون وجود القدر المتيقّن فى مقام التّخاطب لااثر له، لأنّه لو كان المراد النّفس الأمرى او القانونى هو القدر المتيقّن فى مقام التّخاطب لاخلّ ببيانه و ما بيّنه، و ليس وجود المتيقّن بيانا و لايصلح للبيانيّة، فانّ من اوضح مصاديق القدر المتيقن فى مقام التّخاطب هو ورود العامّ و المط فى مورد خاصّ كقوله عليه السلام: (١) خلق الله الماء طهورا ـ فى مورد السّؤال عن ماء بئر بضاعة، فانّ المورد هو المتيقّن المراد من اللّفظ المط مع انّه لايخصّص المط بالمورد، و لا قال به احد ولا هو (قده) قال به.

فمن ذلك يظهر: انّ وجود القدر المتيقّن فى مقام التّخاطب ممّا لااثر له، و لايصلح لهدم الأطلاق، بل حاله حال وجود المتيقّن فى الحكم و المراد النّفس الأمرى الّذى اعترف (قده) بانّه ممّا لااثر له.

نعم: لو كان تاسيس مقدّمات الحكمة لأجل خروج الكلام عن اللّغو يّة وعدم بقاء المخاطب فى حيرة بحيث لايفهم من الكلام شيئا، لكان لثبوت القدر المتيقّن دخل فى ذلك، لأنّ وجود المتيقّن فى البين يوجب خروج الكلام عن اللّغو يّة و انّ المخاطب يفهم عن الكلام ذلك، الاّ انّ تأسيس مقدّمات الحكمة ليس لأجل

---

(١) المستدرك ، الجلد١ الباب١٣ من ابواب الماء المطلق. الحديث٤ ص٢٨

ذلك، بل لأجل استخراج ما هو الموضوع النّفسى الأمرى، او لأجل استخراج ما اراده المتكلّم من اللّفظ بالأرادة الأستعماليّة من باب ضرب القاعدة و القانون، على ما اختاره (قده). و ثبوت القدر المتيقّن فى مقام التّخاطب لادخل له فى ذلك، لأنّه لايكون بيانا و لايصلح للبيانيّة، الاّ اذا رجع القدر المتيقّن الى حد الأنصراف، سواء كان من الأنصراف اليه، ليكون بمنزلة القيد المذكور فى الكلام و يكون المتكلّم كانّه بيّن القيد فى اللّفظ. او كان من الأنصراف عنه، بحيث يكون اللّفظ منصرفا عمّا عدى القدر المتيقّن و ان لم ينصرف اليه بخصوصه، فيكون القدر المتيقّن ح ممّا يصلح للبيانيّة و ان لم يكن مقطوع البيانيّة كما فى القسم الأوّل. ولكن مجرّد وجود القدر المتيقّن فى مقام التّخاطب لايصلح لأن يكون بيانا و لا لأن يكون ممّا يصلح للبيانيّة، والاّ لكان المورد اولى بذلك، لأنّه اوضح مصاديق القدر المتيقّن، مع انّه قد عرفت عدم الألتزام به.

فتحصلّ: انّ الأطلاق يتوقّف على امرين لا ثالث لهما. الأوّل: كون المتكلّم فى مقام البيان. الثّانى: عدم ذكر القيد متّصلا كان او منفصلا، فانّ من ذلك يستكشف انّا عدم دخل الخصوصيّة فى متعلّق حكمه النّفس الأمرى، قضيّة تطابق عالم الثبوت لعالم الأثبات

الأمر الخامس:

بعد ما عرفت انّ اسماء الأجناس موضوعة للّلابشرط المقسمى، ظهر لك: انّ التّقييد لايوجب المجازيّة، كما عليه المحقّقون من المتأخّرين، فانّ اللّفظ لم يستعمل ح الاّ فى معناه، و الخصوصيّة انّما تستفاد من دالّ آخر.

نعم: المجازيّة انّما تلزم بناء على مقالة المشهور: من كون الألفاظ موضوعة للّلابشرط القسمى و انّ الأطلاق يستفاد من نفس اللّفظ بحسب وضعه، فالتقييد يوجب استعمال اللّفظ فى خلاف معناه، لأنّ التّقييد يضادّ الأطلاق من غير فرق بين التّقييد المتّصل او المنفصل، فانّ التّقييد لامحالة يوجب انسلاخ اللّفظ عن الخصوصيّة المأخوذة فيه التى هى الأطلاق و تساوى كلّ خصوصيّة و نقيضها، و لايمكن بقاء تلك الخصوصيّة مع التّقييد متّصلا كان او منفصلا، فالتّقييد بناء على

مسلك المشهور لامحة يوجب المجازيّة. كما انّه بناء على ما هو الحقّ: من وضع الألفاظ للابشرط المقسمى لايوجب المجازيّة مط، متّصلا او منفصلا. فالقول بالتّفصيل بين المتّصل و المنفصل ـ بعدم استلزام التّقييد للمجازيّة فى الأوّل و استلزامه فى الثّانى ـ ممّا لاوجه له على كلّ حال، و ذلك واضح، الاّ انّ الشأن فى صحّة اخذ الأطلاق مدلولا لفظيّا.

اذا عرفت هذه الأمور

فاعلم: انّ الكلام يقع ح فى حمل المط على المقيّد، والبحث عن ذلك يقع من جهات:

الجهة الأولى:

انّه اذا ورد مط و مقيّد متنافيان، فلابدّ من الجمع بينهما بحمل الأمر فى المط على المقيّد، لابحمل الأمر فى المقيّد على الأستحباب وكونه افضل الأفراد، و لابكونه من قبيل الواجب فى واجب مط، من غير فرق بين كون ظهور الأمر فى المط فى الأطلاق اقوى من ظهور الأمر فى المقيّد فى التّقييد، او اضعف، فانّه على كلّ حال لابدّ من حمل المطلق على المقيّد من غير ملاحظة اقوى الظّهورين. و ذلك لأنّ الأمر فى المقيد يكون بمنزلة القرينة على ما هو المراد من الأمر فى المط، و الأصل الجارى فى ناحية القرينة يكون حاكما على الأصل الجارى فى ذى القرينة.

امّا كونه بمنزلة القرينة، فلأنّه وان لم يتحصّل لنا بعد ضابط كلىّ فى المايز بين القرينة و ذيها، الاّ انّ ملحقات الكلام: من الصّفة، و الحال، و التّميز، بل المفاعيل، تكون غالبا بل دائما قرينة على اركان الكلام: من المبتداء و الخبر والفعل و الفاعل.

نعم: فى خصوص المفعول به مع الفعل قد يتردّد الأمر بينهما فى انّ ايّا منهما قرينة و الآخر ذو القرينة، كما فى قوله: لا تنقض اليقين بالشّك، فانّه كما يمكن ان يكون عموم اليقين ـ فى تعلّقه بما له من اقتضاء البقاء و عدمه ـ قرينة على ما اريد من النّقض الّذى لابدّ من تعلّقه بما له اقتضاء البقاء، كذلك يمكن العكس. و من هنا وقع الكلام فى اعتبار الأستصحاب عند الشّك فى المقتضى. و كذا فى (لا تضرب

احدا) فانّه يمكن ان يكون عموم الأحد للأحياء و الأموات قرينة على انّ المراد من الضّرب الأعمّ من المولم و غيره، و يمكن العكس.

و بالجملة: لايمكن دعوى الكليّة فى باب الفعل و الفاعل و المفعول به، بل قد يكون الفعل قرينة على المفعول به، و قد يكون المفعول به قرينة على الفعل، الاّ انّه فيما عدى ذلك من المتمّمات و ملحقات الكلام كلّها تكون قرينة على ما اريد من اركان الكلام.

و اذا عرفت ذلك فنقول: انّ الأصل الجارى فى القرينة يكون حاكما على الأصل الجارى فى ذيها من غير ملاحظة اقوى الظّهورين، كما هو الشّان فى كلّ حاكم و محكوم. و من هنا كان ظهور (يرمى) فى رمى النّبل مقدّما على ظهور (اسد) فى الحيوان المفترس، وان كان ظهور الأوّل بالأطلاق و الثّانى بالوضع و الظّهور المستند الى الوضع اقوى من الظّهور المستند الى الأطلاق.

والسّر فى ذلك: هو انّ اصالة الظّهور فى (يرمى) تكون حاكمة على اصالة الحقيقة فى (اسد)، لأنّ الشك فى المراد من (الأسد) يكون مسببّا عن الشّك فى المراد من (يرمى)، و ظهور (يرمى) فى رمى النّبل يكون رافعا لظهور (الأسد) فى الحيوان المفترس. فلايبقى للأسد ظهور فى الحيوان المفترس حتى يدلّ بلازمه على انّ المراد من (يرمى) رمى التّراب، فانّ الدّلالة على اللّازم فرع الدّلالة على الملزوم، و ظهور (يرمى) فى رمى النّبل يرفع دلالة الملزوم.

و بذلك يندفع ما ربّما يقال: انّ مثبتات الأصول اللّفظيّة حجّة، فكما انّ اصالة الظّهور فى (يرمى) تقتضى ان يكون المراد من الأسد هو الرّجل الشّجاع، كذلك اصالة الحقيقة فى الأسد تقتضى ان يكون المراد من (يرمى) رمى التّراب، لأنّ لازم اصالة الحقيقة هو ذلك.

توضيح الدّفع: هو انّ (يرمى) بمدلوله الأوّلى يقتضى ان يكون المراد من الأسد هو الرّجل الشّجاع، لأنّ (يرمى) عبارة عن رامى النّبل و ذلك عبارة اخرى عن الرّجل الشّجاع. وهذا بخلاف اسد، فانّه بمدلوله الأولى غير متعرّض لحال (يرمى) و انّ المراد منه رمى التّراب، بل مدلول الأولى ليس الاّ الحيوان المفترس.

نعم: لازم ذلك هو ان يكون المراد من (يرمى) رمى التّراب، ودلالته على لازمه فرع دلالته على مدلوله و بقاء ظهوره فيه، وظهور (يرمى) يكون مصادما لظهور (اسد) فى الحيوان المفترس و هادما له، فلايبقى له ظهور فى الحيوان المفترس حتّى يدلّ على لازمه و ذلك واضح.

و اذ عرفت ذلك ، ظهر لك : انّ المقيّد يكون بمنزلة القرينة بالنّسبة الى المطلق، لأنّ القيد لايخلو: امّا من ان يكون و صفا، او حالا، او غير ذلك من ملحقات الكلام، و قد تقدّم انّ ملحقات الكلام كلّها تكون قرينة، واصالة الظّهور فى المقيّد تكون حاكمة على اصالة الظّهور فى المط حتى لو فرض انّ ظهور المطلق فى الأطلاق اقوى من ظهور المقيّد فى التّقييد، فلايبقى للمط ظهور فى الأطلاق حتّى يحمل الأمر فى المقيّد على الأستحباب، او واجب فى واجب. هذا اذا كان القيد متّصلا.

و امّا اذا كان منفصلا، كما لو قال: اعتق رقبة، و قال ايضاً: اعتق رقبة مؤمنة، فتمييز انّ المنفصل يكون قرينة او معارضا، هو ان يفرض متّصلا و انّه فى كلام واحد، فإنْ ناقض صدر الكلام ذيله يكون معارضا، و ان لم يكن مناقضا يكون قرينة. ففى المثال لابدّ من فرض المؤمنة متّصلة بقوله: (اعتق رقبة) الوارد اوّلا، اذ الّذى يوهم المعارضة هو قيدالمؤمنة، و الاّ فالدّليلان يشتركان فى وجوب عتق الرّقبة، فالّذى لابدّ من فرضه متّصلا هو قيد المؤمنة، و معلوم: انّ التّقييد بالمؤمنة تكون قرينة على المراد من المطلق. فلافرق بين المتّصل و المنفصل سوى انّ المتّصل يوجب عدم انعقاد الظّهور للمطلق، و فى المنفصل ينعقد الظّهور الاّ انّه يهدم حجّيّته. و لعلّه يأتى لذلك مزيد توضيح انشاء الله.

الجهة الثّانية:

قد عرفت: انّ مورد حمل المطلق على المقيّد انّما هو فى صورة التّنافى، و التّنافى لايكون الاّ بوحدة التّكليف، و وحدة التّكليف تارة: يعلم بها من الخارج فهذا ممّا لااشكال فيه. و اخرى: تستفاد وحدة التّكليف من نفس الخطابين.

و تفصيل ذلك: هو انّه امّا ان يذكر السّبب لكلّ من المطلق و المقيّد، وامّا

ان لايذكر السّبب فى كلّ منهما، وامّا ان يذكر السّبب فى احدهما دون الآخر. و صورة ذكر السّبب فى كلّ منهما، امّا ان يتّحد السّبب، و امّا ان يختلف، فهذه صور اربع لاخامس لها.

الصورة الأولى:

ما اذا ذكرالسّبب فى كلّ منهما مع اختلافه، كما اذا ورد: ان ظاهرت فاعتق رقبة، و ان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة، فهذا لا اشكال فيه فى عدم حمل المطلق على المقيّد، لعدم التّنافى بينهما، و ذلك واضح.

الصّورة الثّانية:

ما اذا اتّحد السّبب كما لوقال: ان ظاهرت فاعتق رقبة، وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة، و فى هذه الصّورة ايضاً لا اشكال فى حمل المط على المقيّد، لأنّه من نفس وحدة السّبب يستفاد وحدة التّكليف، فيتحقّق التنافى بينهما.

الصّورة الثّالثة:

مااذا ذكر السّبب فى احدهما دون الآخر، كما لو قال: اعتق رقبة- بلاذكر السّبب، و قال ايضا: ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة، او بالعكس، بان ذكر السّبب فى المط دون المقيّد، و فى هذه الصّورة يشكل حمل المط على المقيّد، لأنّه لايتحقّق هنا اطلاقان و مقيّدان: احدهما فى ناحية الواجب و هو عتق الرّقبة مط و عتق الرّقبة المؤمنة، و ثانيهما فى ناحية الوجوب و التّكليف و هو وجوب العتق غير مقيّد بسبب و وجوب العتق مقيّدا بسبب خاصّ من الظّهار فى المثال المذكور. و تقييد كلّ من الأطلاقين يتوقّف على تقييد الأطلاق الأخر، فيلزم الدّور.

بيان ذلك : هو انّه قد عرفت انّ حمل المط على المقيّد يتوقّف على وحدة التّكليف، و فى المثال تقييد احد الوجوبين بصورة تحقّق سبب الآخر يتوقّف على وحدة المتعلّق، اذ عند اختلاف متعلّق التّكليف لاموجب لحمل احد التّكليفين على الآخر، كما لو ورد تكليف مطلق متعلّق بشىء، و ورد تكليف مقيّد متعلّق بشىء آخر. و وحدة المتعلّق فى المقام يتوقّف على حمل احد التكليفين على الآخر، اذ لولم يحمل احد التكليفين على الآخر ولم يقيّد وجوب العتق المطلق بخصوص صورة الظّهار

لم يتحقّق وحدة المتعلّق، لأنّ احد المتعلّقين هو عتق الرّقبة المطلقة، و متعلّق الآخر هو عتق الرقبة المؤمنة، فيتوقّف حمل احد المتعلّقين على الآخر على حمل احد التّكليفين على الآخر، و يتوقّف حمل احد التّكليفين على الآخر على حمل احد المتعلّقين على الآخر، فيلزم الدّور من حمل المط على المقيّد فى هذه الصّورة، والظاهر انّه لا دافع له، فتأمل.

الصّورة الرّابعة:

ما اذا لم يذكر السّبب فى احدهما و كان كلّ منهما مط بالنّسبة الى ذكر السّبب، و فى هذه الصّورة لابدّ من حمل المط على المقيّد اذا كان المطلوب فى كلّ منهما صرف الوجود لامط الوجود، و لايتوقّف الحمل فى هذه الصّورة على العلم بوحدة التّكليف من الخارج، بل نفس كون المطلوب فيهما صرف الوجود مع كون التّكليف الزاميّا يقتضى حمل المط على المقيّد. و ذلك لأنّ قوله: اعتق رقبة مؤمنة- يقتضى ايجاد صرف وجود عتق الرّقبة المؤمنة، و مقتضى كون الحكم الزاميّا هو انّه لابدّ من ايجاد عتق الرّقبة المؤمنة و عدم الرّضا بعتق الرّقبة الكافرة، و المفروض انّ المطلوب فى المطلق ايضاً صرف الوجود، و مقتضى كون المطلوب صرف وجود العتق و ايجاب عتق الرّقبة المؤمنة هو وحدة التكليف و كون المطلوب هو المقيّد ليس الاّ. و من هنا يظهر: انّ الرّكن فى حمل المط على المقيّد، هو كون الحكم الزاميّا، و لايجرى فى التّكاليف المستحبّة، وسيأتى لذلك مزيد توضيح انشاء الله تعالى.

الجهة الثّالثة:

الكلام فى حمل المط على المقيّد، هو فيما اذا لم يكن دليل المقيّد واردا لبيان المانعيّة، و الجزئيّة، و الشّرطيّة، بان يكون امرا او نهيا غيريّا، فانّه لو كان كذلك فلااشكال فى حمل المط على المقيد، و ذلك واضح. فالكلام فى المقام انّما هو فيما اذا كان امر المقيّد او نهيه نفسيّا.

ثمّ انّ المطلوب فى المط و المقيّد امّا ان يكون صرف الوجود، وامّا ان يكون مط الوجود. فان كان المطلوب مطلق الوجود فلاموجب لحمل المطلق على المقيّد، الاّ اذا اقتضاه خصوص المقام، من غير فرق بين ان يكون ذلك فى التّكاليف او

فى الوضعيّات، و بين ان يكون التّكليف امراً او نهياً، و بين ان يكون الزاميّا او استحبابيّا، فانّه لامنافات بين المطلق و المقيّد . نعم: ذكر المقيّد عقيب المطلق لابدّ ان يكون لخصوصيّة و لو كانت تلك الخصوصيّة شدّة الأهتمام بالمقيّد، الاّ انّ ذلك لا يوجب الحمل، فلا منافات بين قوله: فى الغنم زكوة، و بين قوله: فى الغنم السائمة زكوة، الاّ اذا علم من خصوصيّة المقام انّ القيد سيق لبيان التّقييد، فيندرج فى الأمر والنّهى الغيرى الذى تقدّم انّ التّقييد فيه لازم الغيريّة. هذا اذا كان المطلوب مطلق الوجود.

و امّا اذا كان المطلوب صرف الوجود فتارة: يكون احدهما امرا و الآخر نهيا. و اخرى: يكون كلّ منهما امرا او كلّ منهما نهيا. فان كان الأوّل فلايخلو امّا ان يندرج فى باب النّهى عن العبادة، و امّا ان يندرج فى باب المطلق والمقيّد، وامّا ان يندرج فى باب اجتماع الأمر و النّهى، و امّا ان يندرج فى باب تعارض العموم من وجه، و يلحق كلّ باب حكمه. ففى مثل قوله (صلّ و لا تصلّ فى الحرير) يكون من النّهى عن العبادة. و فى مثل قوله (اعتق رقبة و لا تعتق الرّقبة الكافرة) يندرج فى باب المط و المقيّد، و لابدّ من حمل المطلق على المقيّد و لايحمل النّهى على الكراهة، لما تقدّم من حكومة اصالة الظّهور فى المقيّد على المط، فظهور النّهى فى الحرمة يكون مقدّما على ظهور المط فى الأطلاق. هذا اذاكانت النّسبة بين الدّليلين العموم المط، كما هو محلّ البحث. وان كانت النّسبة العموم من وجه فيندرج امّا فى باب اجتماع الأمر والنّهى، اذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس متعلّق التّكليف وهو الفعل و التّرك المطالب به الصّادر من المكلّف اختيارا كقوله: صلّ و لا تغصب، وامّا فى باب التّعارض بالعموم من وجه اذا كانت النّسبة بين متعلّق المتعلّق من الموضوعات الخارجيّة كقوله: اكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق، هذا اذا كان احد الدّليلين امرا و الآخر نهيا.

و ان كان كلّ منهما امراً او نهيا مع كون المطلوب صرف الوجود فتارة: يكون الحكم الزاميّا، و اخرى: استحبابيّا. فان كان الزاميّا فتارة: يكون الأطلاق والتّقييد فى كلّ من الوجوب والواجب، بان كان الوجوب فى احدهما مطلقا و فى

الآخر مقيّدا والواجب ايضاً كذلك كقوله: اعتق رقبة، و قوله: ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة، وهذا قد تقدّم حكمه: من انّه لايحمل فيه المط على المقيّد لافى طرف الوجوب و لافى طرف الواجب ، لأستلزامه الدّور.

واخرى: يكون الأطلاق و التّقييد فى ناحية الوجوب فقط، او فى ناحية الواجب فقط. فان كان فى ناحية الوجوب فقط فتارة: يكون تقييد الوجوب بمثل الشّرط و الغاية، بحيث تكون القضيّة ذات مفهوم، كقوله: اعتق رقبة، و قوله: ان جائك زيد فاعتق رقبة. و اخرى: يكون تقييد الوجوب بغير ذلك ممّا لايقتضى المفهوم كقوله: اعتق رقبة، و قوله: اعتق رقبة عند الظّهار. فان كان تقييد الوجوب بما يقتضى المفهوم فهذا خارج عن محلّ الكلام، فانّ مقتضى المفهوم هو انتفاء الوجوب عندعدم الشرط فيقيدالوجوب المطلق لا محالة. و ان كان تقييد الوجوب بما لا يقتضى المفهوم ـ كالمثال المتقدّم ـ فحكمه حكم تقييد الواجب من لزوم حمل المط على المقيّد، فانّ مقتضى قوله: عند الظّهار اعتق رقبة، هو انّه عندالظهار لابد من عتق الرقبة و عدم الرضا بتركه عندالظهار، و مقتضى اطلاق قوله: اعتق رقبة، هو جواز ترك العتق عند الظّهار و العتق فى غير حال الظّهار، و حيث انّه لايجتمع لزوم العتق عند الظّهار مع جواز تركه عنده مع كون المتعلّق واحدا و المطلوب صرف وجود العتق، فيتحقّق المنافات بين الوجوب المط و الوجوب المقيّد و لابدّ من حمل المط على المقيّد. هذا اذا كان التّقييد فى ناحية الوجوب.

و امّا اذا كان التّقييد فى ناحية الواجب كقوله: اعتق رقبة، و قوله: اعتق رقبة مؤمنة، فقد تقدّم الكلام فيه و انّه لابدّ من حمل المط على المقيّد.

و نزيد فى المقام وضوحا فنقول: انّ المحتملات فى المثال اربعة:

١ــ احتمال ان يكون المطلوب واحدا و هو نتيجة حمل المط على المقيّد.

٢ــ احتمال ان يكون الأمر فى المقيّد استحبابيا فيكون المقيّد افضل الأفراد.

٣ــ احتمال ان يكون الأمر فى المقيّد لبيان كونه واجبا فى واجب.

٤ــ احتمال ان يكون الواجب متعدّدا و يكون هناك تكليفان: تكليف

بالمط، و تكليف بالمقيّد.

و الأظهر من هذه الأحتمالات بحسب الأصول اللّفظيّة: هو الأحتمال الأوّل، اذ الأحتمال الثّانى قد تقدّم ضعفه، من حيث انّ الأصول اللّفظيّة الجارية فى المقيّد لمكان كونه قرينة تكون حاكمة على الأصول اللّفظيّة الجارية فى المط، فيكون ظهور الأمر فى المقيّد فى الوجوب مقدّما على ظهور المط فى الأطلاق، و لا تصل النّوبة الى حمل الأمر فى المقيّد على الأستحباب، لأنّ حمله على الأستحباب انّما هو من جهة ظهور المط فى الأطلاق و اقوائيّة ظهوره فى ذلك من ظهور الأمر فى المقيّد فى الوجوب، و على فرض التّساوى يتردّد الأمر بين الأمرين: بين حمل المط على المقيّد، و بين حمل امر المقيّد على الأستحباب، هذا. ولكن قد عرفت: انّه فى باب القرينة و ذيها لايلاحظ اقوى الظّهورين، بل يكون ظهور القرينة و ان كان اضعف مقدّما على ظهور ذيها و ان كان اقوى، فالأحتمال الثّانى ساقط.

و كذا الحال فى الأحتمال الثّالث، بل هو اضعف من الثّانى، فانّه يلزم رفع اليد عن ظهور الأمر المقيّد فى كون الواجب هو الجملة المركّب من القيد والمقيّد، اذ لو حمل الأمر فيه على كونه لبيان كون القيد من الواجب فى الواجب يلزم ان يكون الواجب فى قوله: اعتق رقبة مؤمنة، هو خصوص القيد، و انّه سيق لبيان وجوب ذلك فقط، و هذا ينافى ظهوره فى وجوب الجملة و المركّب من القيد و المقيّد، فحمله على وجوب خصوص القيد يوجب هدم ظهوره بالمرّة، بل ذلك اردأ من حمل الأمر فيه على الأستحباب، لأنّ حمل الأمر على الأستحباب ليس بعزيز الوجود، بخلاف حمله على ذلك، فانّه يحتاج الى دليل قوىّ مفقود فى المقام.

فبقى الأحتمال الرّابع، و هو تعدّد التّكليف، وقد تقدّم انّ تعدّد التّكليف وكون الواجب هو كلّ من المط و المقيّد ينافى كون المطلوب هو صرف الوجود مع كون التّكليف بالمقيّد الزاميّا، فانّ معنى الألزام هو عدم الرّضا بخلّو صفحة الوجود عن المقيّد وانّه لابدّ من اشغال صفحة الوجود به، و هذا بخلاف المط فانّه يقتضى جواز ترك القيد، فيتحقّق التّنافى بينهما، و يتعيّن ح حمل المط على المقيّد جمعا بين الدّليلين، فتأمل جيّدا. هذا كلّه فيما اذا كان التّكليف بالمط و المقيّد الزاميّا.

و امّا اذا كان التّكليف استحبابيا، ففى جميع اقسامه لاموجب لحمل المط على المقيّد. امّا اذا كان التّكليف الأستحبابى فى كلّ منهما مط و كان التّقييد فى ناحية المستحبّ كما اذا قال: يستحبّ الدّعاء، و قال ايضاً: يستحبّ دعاء كميل، فلأنّه لايتحقّق شرط الحمل، اذ لامنافات بينهما بعد ما كان المقيّد جايز التّرك، فلامنافات بين استحباب الدّعاء المط واستحباب الدّعاء المقيّد.

وامّا اذا كان التّقييد فى ناحية كلّ من التّكليف والمكلّف به كما اذا قال: يستحبّ الدّعاء، و قال ايضاً: ان جاء زيد يستحبّ دعاء كميل مثلا، فلأنّه اذا كان التّكليف الألزامى على هذا الوجه لايحمل فكيف بالتّكليف الأستحبابى؟

و امّا اذا كان التّقييد فى ناحية التّكليف فقط، فان لم يكن التّقييد ممّا يقتضى المفهوم كما اذا قال: يستحب الدّعاء، و قال ايضاً يستحبّ الدّعاء عند رؤ ية الهلال، فلأنّه و ان قلنا فى التّكليف الألزامىّ بالحمل، الاّ انّه فى التّكليف الأستحبابى لاموجب للحمل لمكان تفاوت مراتب الأستحباب. فلامنافات بين الأستحباب المطلق والأستحباب المقيّد، بل ذهب شيخنا الأستاد مدّ ظلّه الى عدم الحمل حتى فيما اذا كان التّقييد يقتضى المفهوم كما اذا قال: يستحبّ الدّعاء، وقال ايضا: ان جائك زيد يستحبّ الدّعاء، فانّ تفاوت مراتب الأستحباب يكون قرينة على عدم ثبوت المفهوم للقضيّة الشّرطيّة. و المسئلة بعد لاتخلو عن الأشكال، بل ربّما يستشكل فى القسم السّابق، بل فيما اذا كان التّقييد فى ناحية المستحبّ فقط. فتأمل فى المقام جيّدا.

وقد تمّت مباحث المط و المقيّد فى اللّيلة التّاسعة والعشرين من شهر ربيع الأوّل سنة ١٣٤٨

و له الحمد اوّلا و آخرا

و انا العبد المذنب محمّد على الكاظمىّ الخراسانى.

فهرس فوائد الأصول

مقدمة الأستاذ المحقق محمود الشهابي الخراساني

نشأة علم الأصول و سيره و ارتقائه ٣

تعريف علم الأصول وبيان موضوعه ومسائله وغايته

الضابطة الكلّية لمعرفة مسائل علم الأصول ١٩
المايز بين المسئلة الأصولية والقاعدة الفقهيّة ١٩
تفسير العرض الذاتي والعرض الغريب ٢٠
بيان النسبة بين موضوع العلم وموضوع كلّ مسئلة من مسائله ٢٢
إشكال لزوم أخذ عقد الحمل في عقد الوضع و بيان حلّه ٢٣
المائز بين العلوم، و بيان وجه العدول عن مسلك المشهور ٢٤
بيان ما قيل: من انّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات و تمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات ٢٥

البحث في موضوع علم الأصول

الإشكالات الواردة على أخذ الموضوع خصوص الأدلة الأربعة ٢٦
تحقيق انّه لا داعي لجعل موضوع علم الأصول خصوص الأدلّة الأربعة ٢٨

المبحث الأول في بيان ماهيّة الوضع

تقسيم الوضع إلى التعييني و التعيني، و الإشكال عليه ٢٩
تقسيم الوضع بحسب الوضع و الموضوع له إلى أربعة أقسام ٣١
في بيان معاني الحروف والمايز بينها و بين الأسماء ٣٣

الموضوع	الصفحة
شرح ماقيل : من انّ الاسم مادلّ على معنى في نفسه والحرف مادلّ على معنى فى غيره	٣٥
تقسيم معانى الألفاظ الى الاخطارية والايجاديّة	٣٧
الاشكال على كون جميع معانى الحروف ايجاديّة ، وحلّه	٣٨
بيان معنى (النسبة) واقسامها وترتيبها	٣٩
تحقيق معنى قول النحاة فى تعريف الظرف المستقر واللغو	٤٠
تحقيق كون معانى الحروف كلّها ايجاديّة	٤٢
بيان انّ النسبة بين المعانى الحرفية والمعانى الاسميّة هى النسبة بين المصداق والمفهوم	٤٣
قوام المعنى الحرفى بامورار بعة	٤٤
بيان الفرق بين المعانى الايجاديّة في باب الحروف والمعانى الايجاديّة في باب الانشائيات	٤٥
تضعيف مقالة من يقول : ليس للحروف معنى اصلابل انما هى علامات	٤٧
فساد القول باتحاد المعنى الاسمى والمعنى الحرفى وانما لم يصحّ استعمال احدهما مكان الآخر باشتراط الواضع	٤٧
الاشكال على ما عرّف به الحرف : من انه مادلّ على معنى في الغير	٥٠
بيان معنى ما روى عن امير المؤمنين (عليه السلام) من قوله : الأسم ما أنبا عن المسمّى الخ	٥١
تحقيق مبدء الاشتقاق وانه ليس بمصدرولا اسم مصدر	٥١
الفرق بين معانى الاسماء والافعال والسّر في تثليث اقسام الكلمة	٥٣
بيان المراد من قوله عليه السلام **(والفعل ما انبأ عن حركة المسمى)** وانّه هوالحركة من القوة الى الفعل	٥٣
تحقيق الموضوع له في الحروف ، هل انه عام اوخاص ؟	٥٤
تفسير الكليّة والجزئيّة فى الحروف ، وانّها بمعنى آخرغيرماتتصف الاسماء بهما	٥٤
وقوع المفاهيم الأسميّة في عقد الحمل ، وعدم صحّة وقوع المفاهيم الحرفيّة فيه	٥٧
انّ الحق هوكلّية المعنى الحرفى وكون الموضوع له فيه عامّا	٥٨

المبحث الثانى فى الصحيح والاعم

تعريف الصحّة والفساد	٦٠

الموضوع الصفحة

ملاحظة الصحة بالنسبة الى الاجزاء والشرائط السابقة للأمر و بالنسبة الى الاجزاء والشرائط اللاحقة للأمر ٦٠

ردّ توهّم انّ الصلاة وضعت للافراد الطولية والعرضية بالاشتراك اللفظى وانها من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص ٦١

الاشكال في تصو ير الجامع المسمّى على كلّ من القول بالصحيح والأعمّ ٦٤

بيان ما قيل: من انّ الجامع بين الافراد الصحيحة هو(المسمّى) والاشارة اليه اما من ناحية المعلول واما من ناحية العلّة و بيان ما فيه من الاشكالات ٦٥

بسط الكلام في المايزبين باب الدواعى و بين باب المسببات التوليدية وانّ الملاكات هل هى من قبيل الدواعى اومن قبيل المسببات ٦٧

تصو ير الجامع بناء على الاعمّ والمناقشة في الوجوه التى ذكروها ٧٤

فساد توهّم ان تكون الصلوة من الماهيّات القابلة للتشكيك ٧٥

بيان ما قيل في الثمرة بين القول بالصحيح والأعم ٧٧

اشكال جريان الأصل فى المعاملات على القول بالصحيح، وحله ٧٩

المبحث الثالث في المشتق

اختصاص النزاع بالعناو ين العرضية لا الذاتية التى يتقوم بها الذات ٨٣

فى ان المراد من المشتق كل عنوان عرضى كان جاريا على الذات متحداً معها وجوداً ٨٤

نقل ما حكى عن (القواعد) من تفريع مسئلة الرضاع على المشتق ٨٥

بيان الفرق بين المحمول بالضميمة والخارج المحمول ٨٨

الاستشكال في ادراج مثل اسم الزمان في محلّ النزاع ٨٩

تحقيق انّ المراد من الحال هوحال التلبس بالمبدء ٩٠

تحقيق المراد من الحال في قول النحاة حيث قالوا: (انّ اسم الفاعل ان كان بمعنى الحال يعمل عمل الفعل المضارع) ٩٠

فى ان البحث فى باب المشتق انما يكون في مفهومه الافرادى، فلا يرتبط بالمقام اختلاف الشيخ والفارابى ٩١

الموضوع الصفحة

بيان المراد من (الاستعمال) و(التطبيق) والفرق بينهما وعدم اتصاف التطبيق والانطباق بالحقيقة والمجاز ٩٣
في بيان مبدء الاشتقاق، وعدم الترتب بين صيغها ٩٦
تحقيق وجود الترتب بين المعاني التي تكفلتها الصيغ ٩٩
شرح ماقيل: من انَّ الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما انَّ الاخبار بعد العلم بها اوصاف ١٠١
ردّ ما اشتهر: من انَّ المضارع يكون بمعنى الحال والاستقبال ١٠٢
في بساطة المشتق وتركيبه ١٠٣
تحقيق ما حكي عن الشيخ (ره) من قياس المشتق بالجوامد من حيث عدم اخذ الذات فيه ١٠٤
تحقيق ما حكي عن الميرزا الشيرازي: من انَّه لو كانت الذوات الشخصيّة مأخوذة في مفهوم المشتق يلزم ان يكون من متكثّر المعنى ١٠٧
استدلال السيد الشريف (ره) على بساطة المشتق ١٠٩
ايراد (صاحب الكفاية) على (الفصول) و(السيد الشريف) ١١١
اشكال (السيد الشريف) على اخذ مصداق الشئ في مفهوم المشتق بلزوم الانقلاب، وايراد (صاحب الفصول) عليه ١١٣
في شرح مايقال: من انَّ الفرق بين المشتق ومبدئه هو البشرط اللائية واللابشرطية ١١٦
بيان الاقوال في وضع المشتق، للمتلبّس بخصوصه اوللأعم ١١٩
تحقيق انَّ المشتق موضوع لخصوص المتلبّس ومجاز في غيره ١٢٠
اشكال عدم تصور الجامع بين التلبّس والانقضاء حتى على القول بالتركيب ١٢١
بيان ما استدل به القائل بالاعم ١٢٤
ضعف التمسك بآيتي السرقة والزنا للقول بالأعم ١٢٥

المقصد الأوّل في الاوامر

ذكر معاني مادّة الأمر واشكال تصور الجامع بين المعاني ١٢٨
ذكر معاني صيغة الأمر، وتحقيق انَّها من قبيل الدواعي لا يجاد النسبة الايقاعيّة ١٢٩
في تغاير الطلب والارادة ١٣٠

الموضوع	الصفحة
عدم امكان دفع شبهة الجبر الاّ بالقول بتغاير الطلب والارادة	١٣٢
فى طريق استفادة الوجوب من الصيغة، واختيار انّها بحكم العقل	١٣٤

فى التعبّدى والتوصّلى

بيان معنى التعبّدية والتوصّلية وان كلاّ منهما على معنيين	١٣٧
تحقيق اصالة التعبدية بمعنى اعتبار المباشرة والارادة والاختيار والاباحة	١٣٨
مقتضى الأصل العملى في المسئلة	١٤٢
تحقيق اصالة التعبدية بمعنى اعتبار قصد الأمر والجهة	١٤٥
انقسامات متعلّق الحكم وموضوعه	١٤٥
ابطال اخذ العلم بالحكم فى الموضوع بلزوم تقدّم الشئ على نفسه	١٤٨
بيان مذهب الاستاذ، وهو كفاية كون الفعل (لله) ولومع عدم قصد الامتثال	١٥١
الاشكال على الاستاذ بانّ الداعى علة للارادة فلا يعقل ان يكون معلولاً للارادة	١٥٢
فى امتناع اخذ العباديّة في متعلّق الأمر، و وجوه التفصى عن الاشكال	١٥٢
تحقيق عدم جريان الأصلين فى المسئلة	١٥٥
عدم صحّة الاستدلال بالآيات والأخبار على اصالة التعبدية	١٥٧
دفع مايتوهّم من كلام الشيخ (ره) من التمسك بقاعدة الاجزاء العقلية لاصالة التوصّلية	١٥٨
فى بيان نتيجة الاطلاق والتقييد	١٥٩
بيان الفرق بين استكشاف نتيجة الاطلاق فى المقام واستكشاف الاطلاق فى سايرالمقامات	١٦٠
تقريب اعتبار قصد الامثال من ناحية الغرض	١٦٠
تحقيق انحصار كيفيّة الاعتبار بمتمم الجعل، و بيان وجه الاصطلاح بذلك	١٦١
دفع ما في بعض الكلمات: من الاشكال على تعدد الأمر، وتحقيق ان ملاك الامرين واحد	١٦٢
بيان ما افاده بعض الاعلام: من ان التعبدية من الأحكام العقلية	١٦٢
فى بيان مايقتضيه الأصل العملى فى المسئلة	١٦٣
فساد توهّم الفرق بين المحصلات الشرعية والمحصلات العقلية	١٦٣

الموضوع الصفحة

بيان الفرق بين تعلق الأمر بالاسباب و بين تعلقه بالمسببات، والايراد عليه ١٦٦

فى الواجب المطلق والمشروط

بيان الفرق بين القضيّة الخارجية والحقيقيّة ١٧٠

تحقيق انّ الاشكال على الشكل الأول بلزوم الدور انّما نشأ من الخلط بين القضيّة الخارجية والقضيّة الحقيقيّة ١٧٢

الجهات التى تمتازبها القضيّة الخارجية عن القضيّة الحقيقيّة ١٧٣

الأحكام الشرعيّة مشروطة بموضوعاتها ثبوتاً واثباتاً ١٧٨

فى تحقيق مرجع الشرط وانّه راجع الى مفاد الجملة ١٧٩

ظهوربطلان ما فى التقريرات من ارجاع الشرط الى المادّة، واعتذار السيد الشيرازى عنه ١٨٠

بيان الفرق بين المقدمة الوجوبية و المقدمة الوجودية ١٨٣

تقريرقول (صاحب الفصول) فى الواجب المعلّق ١٨٥

وضوح امتناع الواجب المعلق في الاحكام الشرعية التى تكون على نهج القضايا الحقيقية ١٨٦

امتناع الواجب المعلّق، على فرض كون الأحكام من قبيل القضايا الخارجية ايضاً ١٨٨

بيان الامر الّذى الجأ (صاحب الفصول) الى الالتزام بالواجب المعلق، وهوفتوى الفقهاء بلزوم تحصيل المقدمات المفوّته قبل حصول الشرط ١٩٤

بيان وجه وجوب تلك المقدمات قبل وجوب ذيها ١٩٤

دفع الاشكال باعتبار الملاك، و بيان عدم تماميّته ١٩٥

الكلام فى المقدّمات المفوّته

تقسيم القدرة الى العقلية والشرعية، و بيان احكامها ١٩٧

لزوم تحصيل المقدّمات العقليّة وحرمة تفويتها ١٩٧

تفصيل القول فى القدرة الشرعيّة ١٩٨

الكلام فى وجوب التعلّم، وما يظهرمن الشيخ (ره) من ادراج المقام فى باب المقدمات المفوتة،

الموضوع	الصفحة
والاشكال عليه	٢٠٤
التفصيل بين ماتعمّ به البلوى ومالا تعمّ	٢٠٦
فى كيفيّة فعليّة وجوب الصوم	٢٠٨
ضعف ابتناء المسألة على الشرط المتأخر والواجب المعلق	٢٠٩
فى كيفية فعليّة وجوب الصلوة	٢١٢
حكم صورة الشك في انّ المشروط هو الوجوب ؟ او الواجب ؟	٢١٣
بيان ما قيل فى المقام : من تقديم تقييد المادة على تقييد الهيئة ، والايراد عليه	٢١٣
بيان ماذكره الشيخ (ره) من الوجهين لرجوع القيد الى المادّة	٢١٥
فى الواجب النفسى والغيرى وتعريفهما	
فيما يقتضيه الأصل اللفظى عند الشك في المسئلة	٢٢٠
تحقيق ان الشك فى الوجوب الغيرى له اقسام ثلثة ولكل حكم يخصّه	٢٢٢
فى استحقاق الثواب والعقاب على فعل الواجب الغيرى وتركه	٢٢٤
فى الطهارات الثلث والاشكال على ترتّب الثواب عليها وقصد التعبد بها	٢٢٦
الأشارة الى ضابط تبدّل الاحكام بعضها مع بعض	٢٢٩
بعض الفروع المتعلقة بباب الطهارات	٢٣١
فى الواجب التعيينى والتخييرى	
الوجوه الأربعة التى ذكروها لتصو ير الواجب التخييرى	٢٣٢
تصو ير التخيير بين الأقل والأكثر	٢٣٥
فى الواجب العينى والكفائى	
تحقيق انّ البحث فيه هو البحث فى الواجب التخييرى	٢٣٥
فى الواجب الموقّت	
مقتضى القاعدة فى الفائت الموقّت	٢٣٦

الموضوع الصفحة
فى مايقتضيه دليل القضاء ٢٣٧
هل يمكن احراز (الفوت) الّذى اخذ موضوعاً فى دليل القضاء باستصحاب عدم الفعل فى الوقت؟ ٢٣٩

اشارة اجمالية الى مسئلة المرّة والتكرار والفور والتراخى

مباحث الإجزاء وذلك فى مقامات

المقام الأوّل: فى اقتضاء الاتيان بمتعلق كل امر للإجزاء عن نفس ذلك الأمر عقلاً ٢٤١
مسئلة تبديل الامتثال وتحقيق القول فيه ٢٤٢
المقام الثانى: فى اقتضاء المأتى به بالامر الثانوى للإجزاء بالنسبة الى القضاء فى خارج الوقت ٢٤٣
تحقيق اجزاء الامر الثانوى بالنسبة الى الإعادة في الوقت عند زوال العذر ٢٤٥
المقام الثالث: فى اقتضاء المأتى به بالامر الظاهرى الشرعى للإجزاء عن الامر الواقعى عند انكشاف الخلاف، والبحث فيه يقع من جهات ٢٤٦
الجهة الاولى: فى اقتضاء مؤدّى الطرق والامارات فى باب الاحكام الكليّة الشرعيّة للإجزاء عند انكشاف الخلاف قطعاً
الجهة الثانية: فى اقتضاء مؤدى الأمارات في باب الموضوعات للإجزاء عند انكشاف الخلاف قطعاً ٢٤٨
الجهة الثالثة: فى اقتضاء مودّى الأصول العملية الشرعيّة للإجزاء، واختيار بعض الأعلام الإجزاء فى المقام بنحو الحكومة ٢٤٨
اربع اشكالات للأستاذ على الحكومة فى هذا المقام ٢٤٩
الجهة الرابعة: فى اقتضاء المأتى به بالأمر الظاهرى الشرعى للإجزاء عند انكشاف الخلاف ظنّاً، كموارد تبدّل الاجتهاد والتقليد ٢٥١
تحقيق عدم الفرق بين انكشاف الخلاف قطعاً و بين انكشافه ظنّاً، وانّ مقتضى القاعدة في جميع ذلك عدم الإجزاء ٢٥٢

الموضوع **الصفحة**

بيان ماقيل: من ان القاعدة تقتضي الإجزاء لوجوه ثلاثة وهي ١ ـ لزوم العسر و الحرج ٢ ـ عدم ترجيح الاجتهاد الثاني على الاجتهاد الأول ٣ ـ ان المسألة الواحدة لا تتحمل اجتهادين ٢٥٦
نقل الإجماع على الإجزاء، و الإشكال عليه ٢٥٩
تحقيق عدم اقتضاء الأمر الظاهري العقلي للإجزاء ٢٥٩

في مقدمة الواجب

تحقيق كون البحث فيها من المسائل الأصولية ٢٦١
بيان المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام ٢٦٢
في تقسيمات المقدّمة ٢٦٣
الاستشكال في مقدمية الأجزاء، ودفعه من الشيخ (قدس سره) بأنّ الكلّ عبارة عن الأجزاء لا بشرط، و الجزء عبارة عنه بشرط لا ٢٦٤
تحقيق انّ قياس المقام بالهيولى والصورة والجنس والفصل في غير محلّه ٢٦٥
حاصل ما أفاده الأستاذ في تصوير الغيريّة بين الأجزاء والكل ٢٦٧
عدم كفاية الغيريّة اللحاظيّة لدخول الأجزاء في محل النّزاع ٢٦٨
بيان ما قد يقال: بخروج العلّة التامة عن محل النزاع ٢٦٩
التفصيل بين العناوين التوليديّة والمسببات التوليديّة: بخروج الأوّل عن محلّ النزاع و دخول الثاني فيه ٢٦٩
تقسيم المقدمة إلى العقلية والعادية والشرعيّة ٢٧١
تقسيمها إلى المقارنة والمتقدمة والمتأخرة المعبّر عنها بالشرط المتأخر ٢٧١

تحرير محلّ النزاع في الشرط المتأخر

في الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجيّة ٢٧٦
ردّ ما صنعه في الكفاية و الفوائد: من إرجاع الشرط المتأخر إلى الوجود العلمي و إلى عالم اللحاظ ٢٧٨
فساد ما يتوهّم: من انّ امتناع الشرط المتأخر انّما يكون في التكوينيّات دون الاعتباريّات

الموضوع	الصفحة
و الشرعيّات	٢٨٠
أحسن ما قيل في المقام من الوجوه، و الإيراد عليه من جهة الإثبات	٢٨١
تحقيق إرجاع الشرط في باب المركبات الارتباطية (كالصوم) إلى عنوان التعقّب	٢٨١
عدم صحّة الإرجاع إلى عنوان التعقب في باب الإجازة في البيع الفضولي	٢٨٢
تحقيق وجوب المقدمة، و مقايسة إرادة الآمر بإرادة الفاعل	٢٨٤

في بيان معروض الوجوب في باب المقدمة

الإشكال على (صاحب المعالم) حيث جعل إرادة ذي المقدمة من قيود وجوب المقدّمة	٢٨٦
النظر فيما اختاره الشيخ: من جعل قصد التوصّل إلى ذيها من شرائط وجود المقدمة	٢٨٧
فساد ما أفاده (صاحب الفصول) من اعتبار نفس التوصّل	٢٩٠
فساد ما سلكه الشيخ (ره) وغيره، حيث جعلوا نتيجة امتناع التقييد هو الإطلاق	٢٩٤
بيان الفرق بين الإطلاق والتقييد في المقام وبين الإطلاق والتقييد في مسئلتي اعتبار قصد القربة و العلم بالاحكام	٢٩٥
الإشارة إلى تابعية خطاب المقدّمة لخطاب ذيالمقدمة في الإهمال، بالنسبة إلى حصول ذيها و عدم حصول ذيها	٢٩٥
حلّ الإشكال بالخطاب الترتّبي	٢٩٦

بيان الثمرات الّتي رتّبوها على وجوب المقدّمة

الثمرة الاولى: فساد العبادة إذا كانت ضدّاً لواجب أهمّ	٢٩٦
الإشكال على الثمرة أوّلا: بأنّ ترك أحد الضدين ليست مقدمة لفعل الضد الآخر، و ثانيا: بأنه لا يتوقف فساد العبادة على وجوب تركها من باب المقدمة	٢٩٦
إنكار (صاحب الفصول) هذه الثمرة على طريقته: من القول بالمقدمة الموصلة، و إشكال الشيخ (ره) عليه	٢٩٧
إيراد (صاحب الكفاية) على إشكال الشيخ (ره)	٢٩٨
في بيان ساير ما ذكر من الثمرات لوجوب المقدمة و ردّها، و هي:	٢٩٨

الموضوع الصفحة

١ـ برء النذر باتيان مقدمة الواجب عند نذر الواجب
٢ـ حصول الفسق عند ترك واجب له مقدمات عديدة
٣ـ صلاحية التعبّد بها بناء على وجوبها
٤ـ عدم جواز اخذ الأجرة عليها على القول بالحرمة
٥ ـ مانسب الى (الوحيد البهبهانى) من لزوم اجتماع الأمر والنهى فيما اذا كانت المقدمة محرّمة ٢٩٨
تحقيق انّه لا اصل فى وجوب المقدمة عند الشك، لا من حيث المسئلة الأصولية، ولا من حيث المسئلة الفقهية ٣٠٠

القول في اقتضاء الأمر بالشئ النّهى عن ضده

تحقيق انَّ المسئلة من المسائل الأصولية، وانّها من الملازمات، و بيان المراد من الاقتضاء ٣٠١
المقام الأوّل: فى اقتضاء الأمر النهى عن ضدّه بمعنى النقيض، و بيان كيفيّة الاقتضاء ٣٠٢
المقام الثانى: فى اقتضاء الأمر للنهى عن ضده الوجودى سواء كان الضد الخاصّ او القدر المشترك بين الاضداد الوجوديّة ٣٠٣
استدلال القائل بالاقتضاء، باستلزام وجود الضّد المأمور به لعدم الضد الآخر، والاشكال عليه ٣٠٣
تحقيق الفرق بين الضدين لا ثالث لهما والاضداد الوجودية، واختيار الاقتضاء فى الضدين بالملازمة العرفيّة ٣٠٤
استدلال القائل بالاقتضاء، بالمقدمية ٣٠٦
الاشارة الى مسئلة مقدميّة ترك احد الضدين للآخر و بيان الاقوال فى هذه المسئلة ٣٠٦
بيان المراد من المانع، واثبات تأخّر رتبته عن المقتضى والشرط، وما يتفرع عليه: من عدم امكان مانعيّة وجود احد الضدين للآخر ٣٠٧
بيان مايرد على المقدميّة: من لزوم الدور، وما اجيب عن هذا الدور بوجوه ٣٠٩
فى انكار المقدميّة من الطرفين، واندفاع شبهة الكعبى ٣١١
فى بيان ثمرات النزاع، والعمدة منها فساد الضد اذا كان عبادة، وما عن البهائى (ره) من انكار

الموضوع الصفحة

هذه الثمرة ٣١٢

ما حكى عن (المحقق الكركى) من المنع من اطلاق مقالة (البهائى) وتخصيص ذلك بمزاحمة الواجب المضيّق لواجب آخر اهمّ ٣١٢

الاشكال على ما افاده المحقق الثانى (ره) ٣١٤

تحقيق كفاية الملاك فى صحّة المزاحم ٣١٥

تفصيل الكلام فى التزاحم والتعارض والتقديم والترجيح فيها

المقام الأوّل : في الفرق بين التزاحم والتعارض وذلك فى جهات ٣١٧

الجهة الأولى: هى انّ باب التعارض يرجع الى تعاند المدلولين فى مقام الثبوت ٣١٧

الجهة الثانية: هى انّ نتيجة تقديم احد المتعارضين على الآخر ترجع الى رفع الحكم عن موضوعه، وفى باب التزاحم ترجع الى رفع الحكم برفع موضوعه ٣١٨

الجهة الثالثة: هى انّ المرجحات فى باب بالتعارض ترجع امّا الى الدلالة وامّا الى السند، وفى باب التزاحم فالمرجّحات هى امور أخر ٣١٨

الجهة الرابعة: انّ التزاحم انما يكون فى الشرائط التى ليس لها دخل فى الملاك بل كان من شرائط حسن الخطاب كالقدرة ٣١٩

ردّما فى بعض الكلمات: من ارجاع باب التزاحم الى تزاحم المقتضيين والتعارض الى تعارض المقتضى واللامقتضى ٣٢٠

المقام الثانى: في منشأ التزاحم وهى امور خمسة

١ ـ تضاد المتعلّقين فى مقام الامتثال فى زمان واحد

٢ ـ عدم قدرة المكلّف على فعل كل من المتعلقين مع اختلاف زمانهما

٣ ـ تلازم المتعلقين مع اختلافهما فى الحكم

٤ ـ اتحاد المتعلقين وجوداً كما فى موارد اجتماع الأمر والنهى

٥ ـ صيرورة احد المتعلقين مقدمة وجودية لمتعلّق الآخر مع اختلافهما فى الحكم كما اذا توقف انقاذ الغريق على التصرف فى ملك الغير بغير رضاه ٣٢٠

المقام الثالث: فى مرجّحات باب التزاحم وهى ايضاً امور ٣٢١

الموضوع	الصفحة
الامر الأوّل: ترجيح مالابدل له على ماله البدل عرضاً	
الأمر الثانى: ترجيح مالايكون مشروطاً بالقدرة الشرعية على مايكون مشروطاً بها	٣٢٢
الاشكال على التمسك بالاطلاق لا ثبات انّ القدرة المأخوذة عقلية لاشرعيّة	٣٢٣
دفع الاشكال عن التمسك بالاطلاق	٣٢٥
المرجح الثالث: ترجيح مالابدل له شرعاً على ماله البدل شرعاً	٣٢٧
فيما يتعلّق بالمرجّحات الثلثة، والمرجع عند فقدها	٣٢٨
فى بيان تقديم المتقدّم زماناً في المشروطين بالقدرة الشرعية الآفى النذر، و بيان خصوصيّته	٣٣٠
ردّما حكى فى تصحيح عمل (صاحب الجواهر) حيث نذر زيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة لئلاّ يتوجه عليه خطاب الحج	٣٣١
فى ترجيح الأهمّ والمتقدم فى المشروطين بالقدرة العقلية	٣٣٣
تحقيق انه لامعنى للتخيير فى الطوليين المتساو يين، بل يتعيّن الاشتغال بالمتقدم، وما يتفرّع على القولين من الفروع	٣٣٤
حكم ما اذا اتّحد زمان امتثال المشروطين بالقدرة العقلية، والاشارة الى مسئلة الأهمية المستفادة من الأدلّة	٣٣٥
الترجيح بالأهميّة انما هو بعد فقد المرجحات الثلثة السابقة	٣٣٥

مسألة الترتب وتنقيح محلّ النزاع فيها

المسألة الأولى: فى امكان الترتّب فى المتزاحمين الذين كان التزاحم فيهما لأجل تضادّ المتعلّقين و كان احدهما اهمّاً من الآخر. وتنقيح البحث يستدعى رسم مقدمات.	٣٣٦
المقدمة الأولى: فى انّ الموجب لايجاب الجمع بين الضدين هل هونفس الخطابين؟ او اطلاق الخطابين؟ فعلى الثانى تبتنى صحة الترتب وعلى الاوّل بطلانه	٣٣٦
بيان ما يترتب على القولين: من كون التخيير عقليا اوشرعيّاً فى المتزاحمين المتساو يين	٣٣٧
بيان ما يترتب على القولين من وحدة العقاب وتعدّده عند ترك الضدين معاً	٣٣٨
استغراب ما صدر عن الشيخ (ره) حيث انه انكر الترتب فى الضدين الذين يكون احدهما اهم، و لكن التزم بالترتب من الجانبين فى مبحث التعادل و التراجيح عند	

الموضوع	الصفحة
التساوى و فقد المرجح	٣٣٨
المقدمة الثانية: فى انّ المشروط لايصير مطلقاً بتحقّق شرطه	٣٣٩
المقدمة الثالثة: فى تقسيم الشروط الى مالوحظ فيه الانقضاء والى ما لوحظ فيه المقارنة	٣٤١
فى استحالة تخلّف التكليف بالمضيّق عن شرطه وامتثاله	٣٤٢
مايرد على (صاحب الكفاية) حيث اعتبر سبق زمان التكليف على زمان الامتثال فى جميع الواجبات	٣٤٤
تحقيق انّ مايتوقف عليه الانبعاث بالصوم مثلاً، هوسبق العلم بالتكليف على اوّل الفجر، لاسبق التكليف على الفجر	٣٤٤
اثبات انّ الانبعاث دائما يكون من البعث المقارن لا البعث السابق	٣٤٥
تحقيق انّه على هذا التقدير لا يختصّ لزوم سبق التكليف بالمضيقات، بل يلزم القول بذلك حتّى فى الموسّعات	٣٤٥
دفع بعض الاشكالات التى اشكلوها على الخطاب الترتّبى، منها: توقف صحة الخطاب الترتّبى على صحة الواجب المعلّق والشرط المتأخر، وحيث ثبت بطلان كلّ منهما فى محلّه، فيلزم بطلان الخطاب الترتبى	٣٤٦
المقدمة الرابعة: في انحاء الاطلاق والتقييد، وهى ثلا ثة:	
١ـ ان يكون انحفاظ الخطاب بالأطلاق والتقييد اللحاظى	
٢ـ ان يكون انحفاظ الخطاب بنتيجة الاطلاق والتقييد	
٣ـ ما كان انحفاظ الخطاب لا بالاطلاق والتقييد اللحاظى ولا بنتيجة الاطلاق والتقييد، وذلك بالنسبة الى كل تقدير يقتضيه نفس الخطاب	٣٤٨
بيان الفرق بين الوجه الثالث والوجهين الأوّلين	٣٥٠
بيان مايترتّب على الفرق المذكور: من طولية الخطابين وخروجهما من العرضية	٣٥١
بيان ما يترتّب على المقدمات	٣٥٢
المقدمة الخامسة: في انقسام موضوعات التكاليف وشرائطها الى مالايمكن ان تنالها يد الوضع والرفع التشريعى، والى مايمكن ان تناله ذلك	٣٥٢

الموضوع الصفحة

فى انّ الخطاب تارة يكون بنفس وجوده رافعاً لموضوع خطاب آخر، وتارة يكون بامتثاله رافعاً ومسئلة الأهمّ والمهمّ من هذا القبيل ٣٥٤

حكم مالا تناله يدالوضع والرفع التشريعى، وهوانه يقتضى ايجاب الجمع اذا كانا مطلقين و مقدورين، وعدم امكان الجمع اذا كان احدهما اوكلّ منهما مشروطا بعدم الآخر ٣٥٥

حكم ماذا كان قابلاً للرفع والوضع ولكن الخطاب المجامع لم يكن متعرضاً لموضوع الآخر، فالكلام فيه هوالكلام فى السابق ٣٥٦

تحقيق انه لااثر لقدرة المكلف على رفع الموضوع اذا استلزم ايجاب الجمع محذوراً، وانّ قبح التكليف بما لايطاق انّما هوبالنظر الى المتعلق لا بالموضوع . ٣٥٦

حكم ماذا كان احد الخطابين متعرضاً لموضوع خطاب آخر ورافعاله بنفس الخطاب ٣٥٧

حكم ما اذا كان احد الخطابين بامتثاله واتيانه رافعاً لموضوع الآخر ٣٥٧

التنبيه على بعض الفروع الفقهيّة التى لامحيص للفقيه عن الالتزام بالترتب فيها ٣٥٧

فى معنى الجمع وما يوجب الجمع ٣٥٩

فى استحالة اقتضاء الخطاب الترتبى لايجاب الجمع فى كل من طرف الطلب والمطلوب ٣٦٠

فى انّ الأمر الترتبى لايعقل اقتضائه لايجاب الجمع وذلك لوجوه ثلاثة ٣٦١

ايراد بعض الاشكالات التى تختلج فى الذهن بلسان (ان قلت) والجواب عن كل واحد منها ٣٦٢

التنبيه على امور ترتبط بالمقام

الأمر الأوّل : فى امتناع الأمر الترتّبى في المتزاحمين الّذين كان احدهما مشروطاً بالقدرة الشرعيّة

الأمر الثانى: فى امتناع الأمر الترتّبى فيما اذا لم يكن التكليف المترتّب عليه واصلاً الى المكلّف، ومايتفرع عليه: من عدم صحّة تصحيح عبادة تارك الجهر او الاخفات والقصر او الا تمام بالخطاب الترتبى ٣٦٨

تقرير الأمر الثانى ببيان آخر ٣٧٠

تحقيق عدم جريان الخطاب الترتبى فى الجهر والاخفات والقصر والا تمام ببيان آخر، وهوان

الموضوع الصفحة

التضاد فى المسئلتين دائمى فتخرجان بذلك عن باب التزاحم وتدخلان فى باب التعارض ٣٧١
تحقيق عدم جريان الخطاب الترتبي في الجهر والاخفات ببيان ثالث، وهولزوم تحصيل الحاصل فى الضدين الذين لا ثالث لهما ٣٧٢
الأمر الثالث: تقرير جريان الخطاب الترتبى فى الموسّع والمضيّق، كالصلوة والازالة ٣٧٣
الأمر الرابع: فى الاشكال على الترتب فيما اذا كان امتثال المترتب تدريجى الوجود- كالصلواة- وكان لعصيان المترتب عليه استمرار و بقاء- كأداء الدين- بانّه يتوقف الأمر المترتب بالشرط المتأخر ٣٧٤
الجواب عن الاشكال بانّ هذا ليس اشكالاً مخصوصاً بالأمر الترتبى بل يطرد فى جميع الأوامر التى تتعلق بعدة اجزاء متدرجة فى الوجود ٣٧٦
جواب حلّى عن الاشكال المطرد في جميع المركبات ٣٧٦
فى بيان انّ الامر الترتّبى قد يحدث فى اثناء العمل، وربما ينعكس الأمر بحيث يكون الأمر المترتب مترتباً عليه ٣٧٧
فيما حكى عن (صاحب الفصول) فى مسئلة الاغتراف من الآنية المغصوبة: من القول بصحّة الوضوء بالأمر الترتبى، والجواب عنه ٣٧٨
المسئلة الثانية: فيما اذا كان التزاحم ناشئاً عن قصور قدرة المكلّف على الجمع بينهما من دون ان يكون هناك تضادّ فى المتعلقين ٣٨٠
تحقيق ان الخطاب الترتبى فى هذه المسئلة مما لايمكن ولا يعقل ٣٨٠
فى امتناع الترتب بين المتقدم وحفظ القدرة للمتأخر، للزوم طلب الحاصل اوطلب الممتنع، و بطلان قياس هذه المسئلة بمسئلة الصلوة والازالة ٣٨١
المسئلة الثالثة: من مسائل الترتّب، هى ما اذا كان التزاحم واقعاً بين المقدّمة وذيها، والكلام يقع فى مقامين ٣٨٣
المقام الأوّل: فى المقدّمة السابقة فى الوجود على ذيها، والكلام يقع فيها من جهات ٣٨٤
الجهة الاولى: فى انّ المقدمة المحرّمة ذاتاً لا تسقط حرمتها بمجرّد كونها مقدمة لواجب الّا اذا كان وجوب ذى المقدمة اهمّ، ولا يتحقق التخيير فى صورة التساوى

الموضوع الصفحة

الجهة الثانية: فى توضيح جريان الترتب فى المقدمة المحرمة ٣٨٤
الجهة الثالثة: فى دفع الاشكالين على جريان الترتب فى المقدمة المحرمة وهما: اجتماع الوجوب والحرمة، وتوقف الجريان على القول بالشرط المتأخر ٣٨٦
المقام الثانى: فيما اذا كانت المقدمة مقارنة بحسب الزمان لذيها ٣٨٩
اشكال استلزام اجتماع الوجوب والحرمة فى زمان واحد فى كل من طرف الأهمّ والمهمّ، والجواب عنه ٣٨٩
المسئلة الرابعة: فيما اذا كان التزاحم لأجل الملازمة بين المتعلقين، والأقوى عدم جريان الترتب فى ذلك لانّه يلزم منه طلب الحاصل ٣٩٢
المسئلة الخامسة: فيما اذا كان التزاحم لأجل اتّحاد المتعلّقين خارجاً، ولايمكن جريان الأمر الترتبى فيه ايضاً لانّه يلزم منه: اما طلب الممتنع واما طلب الحاصل ٣٩٢

المقصد الثانى فى النواهى وفيه مباحث

المبحث الأوّل: فى مفاد صيغة النهى ٣٩٤
المبحث الثانى: فى اجتماع الأمر والنهى، والبحث عنه يقع فى مقامين ٣٩٦
تحرير المقامين المبحوث عنهما فى مسئلة الاجتماع وهما: لزوم الاجتماع وعدمه، وتأثير وجود المندوحة فى رفع غائلة التزاحم وعدمه ٣٩٧

المقدمات المشتركة بين المقامين

منها: انّ الظاهر كون المسئلة من المبادى الأصولية ٣٩٨
ومنها: ان متعلقات التكاليف انما هى المفاهيم والعناوين الملحوظة مرآة لحقايقها الخارجيّة. ٤٠٠
ومنها: انّ العناوين والمفاهيم التى يكون بينها التباين الجزئى لايعقل ان يتصادقا على متحد الجهة. ٤٠٢
فى بيان النسب الأربع وانّ الحصر فيها عقلى ٤٠٣
فى انّ نسبة العموم من وجه لايعقل ان تتحقق بين العنوانين الجوهريين ٤٠٤

الموضوع الصفحة

ومنها : انّ التركيب فى العناو ين الاشتقاقية اتحادى بخلاف التركيب بين المبادى فانه يكون انضماميّاً ٤٠٦

ومنها : انّ التركيب الاتحادى يقتضى ان تكون جهة الصدق والانطباق فيه تعليليّة ولا يعقل ان تكون تقييديّة ٤٠٨

ومنها : انّ مورد البحث انما هوفيما اذا كان بين العنوانين العموم من وجه ، وذلك ايضا ليس على اطلاقه ٤١٠

ومنها : انّ الحركة المقرونة للصلوة والغصب ليست معنونة بعنوانين وموجّهة بهما ٤١٢

ومنها : ان العناو ين المجتمعة فى فعل المكلّف وما هو الصادر عنه ـ سواء كانت من العناو ين المستقلة للحمل ، او كانت من متعلّقات الفعل ومتمماته ، او اجتماع العناو ين التوليديّة مع اسبابها ـ باقسامها الثلا ثة تندرج فى مسئلة اجتماع الأمر والنهى ٤١٥

ومنها : انّهم قد بنوا المسئلة على كون متعلقات الأحكام هل هى الطبايع او الأفراد ؟ وقد انكر بعض الأعلام هذا الابتناء ، والحق انّه يختلف الحال فى ذلك على بعض وجوه تحرير النزاع ولا يختلف الحال على بعض الوجوه الأخر. ٤١٦

الأقوال فى المسئلة ، و بيان ما استدل للجواز

منها : ما افاده المحقق القمى (ره) : من ان متعلقات الأوامر والنواهى هى الطبايع والفرد انما يكون مقدمة لوجودها ٤١٩

ردّما افاده المحقق القمى (ره) بوجوه ثلا ثة ٤٢٠

ومنها : انّ متعلقات الأحكام هى الصور الذهنية والصور الذهنية متباينة لا اتحاد بينها ٤٢١

ومنها : انّ الاجتماع انّما يكون مأموريّاً لا آمريا ، وهذا الوجه هو المحكى المعتمد عليه فى عصر (شريف العلماء) ٤٢١

ومنها : ان متعلّقات الأحكام انما تكون هى الماهيات الواقعة فى رتبة الحمل ، لا الواقعة فى رتبة نتيجة الحمل ٤٢٢

بيان ادلّة المانعين . وعمدتها ما ذكره المحقق الخراسانى (ره) الّذى يتركب من مقدمات ٤٢٤

منع بعض المقدمات التى ذكرها المحقق الخراسانى (ره) ٤٢٤

الموضوع الصفحة

بيان الوجه المختار، وهوعدم امكان اتحاد المقولتين وكون التركيب فيهما انضمامياً ٤٢٤
حاصل البرهان على الوجه المختار، الذى يتركب من اموربديهيّة ٤٢٧
الاشكال على ما افاده بعض الأعلام: من انّ الفرق بين البابين انما هوباشتمال كل من الحكمين على المقتضى فى باب اجتماع الامروالنهى وعدم اشتمال احدهما على ذلك فى باب التعارض ٤٢٨

تنبيهات المسئلة

التنبيه الأوّل: فى بيان انّ الصحّة عند الجهل مبنيّة على التزاحم والجواز. والاشكال على ما افاده الشيخ (ره) في المقام ٤٢٩
فى امتناع الحكم الاقتضائى الّذى لايصيرفعلياً ابداً ٤٣٢
التنبيه الثانى: فى ردّما استدّل للجوازبوقوعه فى الشرعيات فى مثل العبادات المكروهة ٤٣٤
البحث عن كيفيّة تعلّق الكراهة بالعبادة، و بيان المراد منها ٤٣٤
تحقيق بقاء اطلاق الأمر فى العبادات المكروهة، وانّ الكراهة لا تنافى اطلاق الرخصة فى الأمر ٤٣٥
الكلام فيما اذا تعلق النهى التنزيهى بعين ما تعلّق به الأمر، كصوم يوم عاشوراء والصلوة عند طلوع الشمس ٤٣٨

هل وجود المندوحة يكفى فى رفع غائلة التزاحم اولايكفى؟

فى انّ مقتضى ماتقدم عن المحقق الكركى، هوكفاية وجود المندوحة فى المقام ايضاً. و بيان الفرق بين المقام و بين ما افاده المحقق (ره) وان هذا الفرق لايكون فارقاً فى المناط ٤٤١
بيان فساد مبنى المحقق الكركى (ره) ٤٤٢
بيان عدم المنافاة بين القول بالجوازوعدم صحّة الصلوة فى المكان الغصبى فى صورة العلم والعمد، لبغضها الفاعلى ٤٤٣
تحقيق انّه اذا كان كل من اطلاق الأمروالنهى شمولياً تندرج المسئلة فى باب التعارض وان

الموضوع	الصفحة
كان التركيب انضماميّا	٤٤٣
فى حكم صلوة المحبوس فى المكان المغصوب	٤٤٤
فى حكم الخروج من المكان المغصوب و بيان الأقوال فيه	٤٤٦
فى عدم اندراج المقام فى قاعدة الامتناع بالاختيار	٤٤٩
فى بيان حكم الصلوة حال الخروج عند ضيق الوقت	٤٥٢

فى اقتضاء النهى عن العبادة او المعاملة للفساد

بيان الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الأمر والنهى	٤٥٤
اثبات كون المسئلة من مسائل علم الأصول، وانّها ليست من مباحث الألفاظ بل من مباحث الملازمات العقلية للأحكام	
فى تحرير محلّ النزاع، و بيان المراد من العبادة، والمعاملة، والفساد	٤٥٥
فى بيان المراد من الصحّة والفساد فى محلّ البحث	٤٥٧
اشكال اتصاف المعاملات بالصحة والفساد، وحلّه	٤٥٨
فى كون الصحّة والفساد انتزاعيين مطلقاً	٤٦٠
فى انّ البحث عن اقتضاء النهى للفساد لا يتوقّف على ثبوت مقتضى الصحّة للمنهىّ عنه لولا النهى	٤٦١
تحقيق انه لا اصل فى المسئلة بالنسبة الى المسئلة الأصولية	٤٦٢
المقام الأوّل : في اقتضاء النهى عن العبادة للفساد	٤٦٣
وجوه تصوير النهى عن العبادة	٤٦٣
الاشارة الى ما ربّما يستشكل فى تعلّق النهى بالعبادة، والجواب عنه	٤٦٣
تحقيق انّ النهى المتعلّق بالعبادة يقتضى الفساد مطلقاً	٤٦٤

التنبيه على امرين

الأوّل : فى فساد العبادة مع الاضطرار او النسيان، والنظر في المحكى عن المشهور حيث حكى عنهم : لو اضطر الى لبس الحرير والذهب فى الصلوة صحت صلوته وكذا فى صورة النسيان ٤٦٧

الموضوع	الصفحة
الثانی: فی انّ الحرمة التشریعیة توجب فساد العبادة دون المعاملة	٤٦٩
المقام الثانی: فی النهی عن المعاملة	٤٧١
لا اشکال فی کون النهی الارشادی موجباً لفساد المعاملة	
فیما یقتضیه النهی المولوی عن السبب والمسبب والأثر فی المعاملات	٤٧١
الاستدلال بالروایة علی فساد المعاملة المنهیّة	٤٧٣
فساد ماحکی عن (ابی حنیفة) من دلالة النهی عن العبادة والمعاملة علی الصحّة	٤٧٤
المقصد الثالث فی المفاهیم	
مقدمة: فی المفاهیم وتفسیرها، و بیان انّ النزاع فی المقام انما یکون صغرو یّا	٤٧٦
الفصل الأوّل فی مفهوم الشرط	
الجهات التی تقع البحث فیها (فی القضیة الشرطیّة)	٤٧٨
فیما یتوقف علیه ثبوت مفهوم الشرط	٤٧٩
فی انّ دلالة القضیة الشرطیة علی ثبوت العلقة بین الشرط والجزاء وضعیة، ودلالتها علی کون العلقة بینهماعلقة الترتب وعلّیة الشرط للجزاء سیاقیة	٤٨٠
تقریب الاستدلال بمقدمات الحکمة، لا ثبات کون الشرط علة منحصرة	٤٨١
الاشکال علی استفادة انحصار العلة من مقدمات الحکمة	٤٨١
تقریب مقدمات الحکمة لاستفادة الانحصار بوجه آخر، وهو اجراء المقدمات فی ناحیة الجزاء	٤٨٢
تنبیهات المسئلة	
الأوّل: فی انّ المراد من انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط (المعبّر عنه بالمفهوم) هوانتفاء سنخ الحکم ونوعه لاشخصه	٤٨٤
الثانی: فی انّ المفهوم یتبع المنطوق فی جمیع القیود المعتبرة فیه، وانّما التفاوت بینهما بالسلب والایجاب.	٤٨٥

الموضوع الصفحة

اشكال منطق على استفادة نجاسة الماء القليل من مفهوم قوله (ع) (اذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء) والجواب عنه ٤٨٥
الثالث: في تعارض المفهومين، وتحقيق انه لابدّ من الجرى على ما يقتضيه العلم الاجمالى ٤٨٦
الرابع: في تداخل الأسباب والمسببات ٤٨٩
بيان المراد، من تداخل الأسباب والمسببات
مقتضى الأصل الاعملى عند الشك في تداخل الاسباب او المسببات بحسب الحكم التكليفى والوضعى ٤٩٠
فى انّ الجزاء القابل للتعدد والقابل للتقيّد بالسبب داخل فى محل النزاع، والجزاء الغير القابل للتعدد والتقيد خارج عن حريم النزاع ٤٩١
تحقيق عدم ابتناء مسئلة التداخل على كون الاسباب الشرعيّة معرّفات، اومؤثّرات ٤٩٢
فى بيان عدم التنافى بين القول بعدم التداخل و بين ما حكى عن المشهور: من القول بكفاية صوم يوم واحد فى مثال (صم يوما وصم يوما). ٤٩٢
فى انّ الأصل اللفظى يقتضى عدم تداخل الاسبأب والمسببات ٤٩٣
فى انّ الجملة الشرطيّة فى كونها انحلاليّة اظهر من اتحاد الجزاء في القضيّتين ٤٩٤
اشكال: انّ الجزاء لم يترتب بوجوده على الشرط حتى يمكن التعدد، بل رتّب من حيث حكمه ـ فان وجوده هومقام امتثاله ـ والجواب عنه. ٤٩٥
البرهان المحكى عن العلاّمة (ره) لعدم تداخل الأسباب الذى اتمّه بمقدمات ثلث ٤٩٥
اشارة اجمالية الى ما هوضابط ومميّز بين العلل للجعل و بين موضوعات المجعول ٤٩٦
تحقيق اصالةعدم التداخل فى ناحية المسبّبات ٤٩٧

التنبيه على امرين

الأوّل: في بيان موارد قيام الدليل على التداخل، كموجبات الوضوء و بعض موجبات الكفارة، وتوجيه التداخل في هذه الموارد ٤٩٨
الثانى: في بيان ارتباط مسئلة التداخل بمسئلة القول بتعدّد حقايق الأغسال ـ كما هوالمشهور ـ والقول باتحادها، كما هوالمحكى عن الاردبيلى (ره) ٤٩٩

الموضوع الصفحة

الفصل الثانى في مفهوم الوصف

تحرير عنوان البحث ، وتخصيص محلّ النزاع بالوصف المعتمد على الموصوف ٥٠١
تحقيق عدم دلالة الوصف على المفهوم مطلقاً ٥٠٢
مقايسة المقام بمسئلة حمل المطلق على المقيد، وردّ هذه المقايسة ٥٠٢
فى انَّ محل البحث هوفيما كان بين الموصوف والصفة عموم مطلق ، و يلحق به مالو كان بينهما العموم من وجه مع الافتراق من جانب الموصوف لا الافتراق من جانب الوصف ، كالابل السائمة ٥٠٣

الفصل الثالث فى مفهوم الغاية

هل الغاية داخلة فى المغيّى ام لا ؟ ٥٠٤
تحقيق انّه لايمكن اثبات وضع ولاقرينة عامّة في الدخول اوالخروج بل لابدمن قرينة خارجية خاصة ، والمرجع عند الشك هو الأصول العمليّة . ٥٠٤
الظاهر ان الغاية قيد للحكم فيقتضى المفهوم ٥٠٥

الفصل الرابع فى مفهوم الحصر

فى ان مثل (الاّ) يفيد حصر الحكم في المستثنى منه واخراج المستثنى عنه بعد الاسناد ، وردّ ما نقل عن (نجم الأئمّة) ٥٠٥
فى ان النزاع فى الحقيقة راجع الى ان كلمة (الاّ) وصفيّة اواستثنائيّة ؟ فعلى الأوّل : لامفهوم لها ، وعلى الثانى : فثبوت المفهوم لها مسلّم ٥٠٦
الاشكال في افادة كلمة (لااله الا الله) التوحيد، ودفعه ٥٠٨
فى افادة كلمة (انّما) الحصر، واحتياج سايرالأدوات بالقرائن الخاصّة ٥٠٩

المقصد الرابع في العام والخاصّ

فى بيان المراد من العموم ٥١١

الموضوع الصفحة

في بيان الفرق بين القضيّة الحقيقية و القضية الخارجيّة، و اندفاع الدور الوارد على الشكل الأول ٥١١
في بيان اقسام العموم، وانّ الأصل اللفظي الاطلاقي يقتضي الاستغراقيّة ٥١٤
في انّ العام المخصص ليس مجازاً، و بيان ما افيد في وجه عدم استلزامه للمجازيّة ٥١٦
حاصل ما افاده الاستاذ في وجه عدم المجازيّة ٥١٧
ردّ توهمّ المجازيّة في التخصيص الأفرادي. ٥١٩
المناقشة في ما افاده الشيخ (ره) في وجه حجيّة العام فيما بقي بعد تسليم المجازيّة ٥٢١
توجيه مقالة الشيخ بتقريب آخر ٥٢٢

في اقسام المخصّص المجمل وحكم اصالة العموم فيها

حكم ما لو كان المخصّص متّصلاً ٥٢٣
حكم ما لو كان المخصّص منفصلاً ودار امره بين المتباينين ٥٢٣
حكم ما لو كان المخصّص منفصلاً ودار امره بين الاقل والاكثر ٥٢٤

في عدم صحّة التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقية للمخصّص

دفع مايتوهم: من صحّة التمسك بالعموم في الشبهة المصداقيّة اذا كان العام بصورة القضايا الخارجية ٥٢٥ ٥٢٦
في انّ قياس الأصول اللفظيّة بالأصول العمليّة قياس مع الفارق ٥٢٨
بيان وجه حكم المشهور بالضمان عند تردّد اليد بين كونها عادية او غير عادية ٥٢٩
تحقيق جريان الأصل في الموضوعات المركبّة ومنها يد المشكوكة ٥٣٠
بيان عدم جريان الأصل فيما كان التركيب من العرض ومحلّه، لكون العدم فيه نعتياً ٥٣٢
في ضعف التفصيل الّذى افاده المحقق الخراساني (ره) بين ما اذا كان دليل التقييد منفصلا او كان من قبيل الاستثناء، و بين ما اذا كان متصلاً بالكلام على وجه التوصيف ٥٣٣

الموضوع الصفحة
بيان ماتداول بين المتأخرين من جواز التمسّك بالعام عند الشبهة المصداقية
اذا كان المخصّص لبّياً ٥٣٦
فى ما يصحّ التمسك فيه بالعموم من المخصص اللبّى ٥٣٦

في عدم صحة التمسّك بالعمومات او الأصول قبل الفحص

الوجهان العمدتان لوجوب الفحص، في الأصول العمليّة ٥٤٠
الوجهان العمدتان لوجوب الفحص فى الأصول اللفظيّة ٥٤٠
الاشكال على العلم الاجمالى المقتضى للفحص، على وجه يختص بالأصول العمليّة ، ودفعه بالانحلال الحكمى ٥٤١
تقرير الاشكال على وجه يشترك فيه البابان ، وهو انحلال العلم بعد الفحص والعثور على المقدار المتيقن من الأحكام والمقيّدات والمخصّصات ، فلاموجب للفحص التام . ٥٤٣
دفع الاشكال : بان المعلوم بالاجمال هنا معلّم بعلامة (ما بايدينا من الكتب) فلا ينحلّ بالعثور على المقدار المتيقن من الأحكام ٥٤٣
الاشكال على ما لوجعل المدرك لوجوب الفحص، كون دأب المتكلم وديدنه التعويل على المنفصلات ، والذبّ عنه . ٥٤٦
البحث عن مقدار الفحص ، وتحقيق انّه يكفى في ذلك حصول الأطمينان وسكون النفس ٥٤٧

في ان الخطابات هل تعم الغائبين والمعدومين ام لا ؟

تحرير محلّ الكلام ، وتعيين جهة البحث هل انّه عقلىّ ام لغوىّ؟ ٥٤٨

في بيان ثمرة النزاع

تحقيق عدم ابتناء الثمرة على مقالة المحقق القمى (ره) حيث ذهب الى حجيّة الظواهر بالنسبة الى خصوص من قصد افهامه ٥٤٩
تفصيل الكلام بين القضيّة الحقيقية والخارجية بشمول الأولى للغائبين والمعدومين دون

الموضوع الصفحة

الثانية ٥٥٠

في انّ عود الضمير الى بعض افراد العام يوجب التخصيص ام لا ؟

بيان ما قديقال : انّ اصالة العموم معارضة باصالة عدم الاستخدام ٥٥٢

تقرير عدم جريان اصالة عدم الاستخدام بوجوه ثلا ثة ٥٥٢

في انّ الاستثناء المتعقب لجمل متعددة ، هل يرجع الى خصوص الجملة الأخيرة اوالجميع اويقتضى التوقّف ؟

التفصيل بين ما اذا كانت الجمل المتقدمة مشتملة على الموضوع والمحمول و بين ما اذا حذف فيها الموضوع ٥٥٤

فى تخصيص العام بالمفهوم الموافق والمخالف

بيان معنى المفهوم الموافق ٥٥٥

في انّ المفهوم الموافق يتبع المنطوق في التقدم على العام عند المعارضة ٥٥٦

الاشارة الى الخلط الواقع في جملة من الكلمات في المفهوم المخالف ٥٥٧

تحقيق انّ المفهوم المخالف مهما كان اخصّ مطلق من العام يقدّم على العام ، ومهما كان بين المفهوم والعام العموم من وجه يعامل معهما معاملة العموم من وجه ٥٥٩

الوجهان الفارقان بين المفهوم المخالف والموافق ٥٦٠

بيان عدم صلاحيّة العام ان يكون قرينة على عدم كون القضيّة ذات مفهوم وان كان متّصلاً ٥٦٠

فى تخصيص العامّ الكتابى بالخاصّ الخبرى ٥٦١

المقصد الخامس في المطلق والمقيّد

بيان معنى الاطلاق والتقييد، والنظر في تعريف المطلق: بانه مادلّ على شايع في جنسه

في انّ الاطلاق والتقييد كما يردان على المفاهيم الافرادية كذلك يردان على الجمل

الموضوع الصفحة

التركيبيّة ، و بيان الفرق بين اطلاق المفاهيم الافرادية واطلاق الجمل التركيبيّة ٥٦٣
في خروج الأعلام والمعانى الحرفية والجمل التركيبية عن محلّ الكلام ، واختصاص البحث بالعناو ين الكليّة القابلة الصدق على كثيرين كاسماء الأجناس ومايلحق بهامن العناو ين العرضيّة ٥٦٤
في انّ التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل السلب والايجاب ، فيدور امره بين ان يكون من تقابل العدم والملكة او من تقابل التضاد ٥٦٥
تحريرماهومحلّ البحث فيماينسب الى المشهوروما ينسب الى سلطان العلماء ٥٦٦
فى انقسامات الماهية ٥٦٦
فى بيان اللابشرط القسمى ، والفرق بينه و بين المقسمى ٥٦٨
اشكال بعض المحققين على المشهور القائلين: بانَّ الاطلاق والإرسال جزء مدلول اللفظ ، بانَّه يلزم ان يكون الإطلاق حينئذٍ كليّا عقليّاً ، والجواب عنه ٥٧٠
فى انّ الكلّى الطبيعى هو اللابشرط القسمى ٥٧١
فى انّ الحق هوكون اسماء الأجناس موضوعة بازاء اللابشرط المقسمى ، كما هو مقالة السلطان (ره) ٥٧٢
فى بيان احتياج الاطلاق الى اعمال مقدمات الحكمة في موردين باعتبار كل من التقييد الأنواعى والتقييد الأفرادى ٥٧٣

فى بيان مقدمات الحكمة التى تتركّب من عدّة امور

١ ـ ان يكون الموضوع مما يمكن فيه الاطلاق والتقييد وقابلاً لهما

٢ ـ كون المتكلّم في مقام البيان لافي مقام الإجمال وان لايكون الاطلاق تطفّلياً.

٣ ـ عدم ذكر القيد من المتّصل والمنفصل . ٥٧٣
في انَّ عدم القدر المتيقن ليس من مقدمات الحكمة ٥٧٤
في انّ التقييد لايوجب المجازية على مسلك (السلطان) والمحققين من المتأخرين ، وانما تلزم بناء على مقالة المشهور : من كون الألفاظ موضوعة للاّبشرط القسمى ٥٧٦

* * *

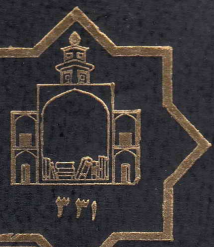
الموضوع الصفحة

في حمل المطلق على المقيد، والبحث عن ذلك يقع من جهات

الجهة الاولى : في انّ المقيّد بمنزلة القرينة فيقدم على المطلق الّذى يكون بمنزلة ذى القرينة، من غير ملاحظة اقوى الظهورين، ومن غير فرق بين المتصل والمنفصل ٥٧٧
الجهة الثانية : في بيان صور ذكر السبب وعدمه فى كل من المطلق والمقيّد، واحكام كلّ من الصور الأربعة ٥٧٩
الجهة الثالثة: في بيان انحاء ورود المطلق والمقيّد، وتمييز ما يحمل منها ممّا لايُحمل ٥٨١
تحقيق انه لاموجب لحمل المطلق على المقيد مطلقا اذا كان التكليف استحبابياً ٥٨٥

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين

١٠شوال المكرم سنة ١٤٠٢هـ



فوائد الأصول

من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصوليين

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ

تأليف

أصول المذهب المقارن

تحقيق العلامة الرباني

الشيخ محمد علي الكاظمي القرسابي

المتوفى سنة ١٣٦٥ هـ

الجزء الثالث

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

شبكة الفكر
alfeker.net



الجزء الثالث

فوائد الأصول

من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين آية الله في الأرضين

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

(١٣٥٥ هـ ق)

تأليف الأصولي المدقق والفقيه المحقق العلامة الرباني

الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني

(١٣٦٥ هـ ق)

مع تعليقات حائم الفقهاء والأصوليين آية الله في العالمين

الشيخ اغا ضياء الدين العراقي

(١٣٦١ هـ ق)

سرشناسه: كاظمي خراساني، محمّدعلي، ١٨٩١ ـ ١٩٤٦ م.
عنوان ونام پديدآور: فوائد الأُصول / من آفادات محمّدحسين الغروي النائيني: تأليف: محمّدعلي الكاظمي الخراساني.
مشخّصات نشر: قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٦ ق = ١٣٧٤.
مشخّصات ظاهری: ٤ ج. در سه مجلد.
فروست: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المشرفه، مؤسّسة النشر الإسلامي؛ ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢.
شابك: (دورة): ١ ـ ٢٦٣ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨؛ ج. ١ ـ ٢: ٢ ـ ٨٩٩ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨؛
ج. ٣: ٢ ـ ٩٠١ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨؛ ج. ٤: ٥ ـ ٩٠٠ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
يادداشت: عربی.
يادداشت: ج. ١ و ٢ (چاپ ششم: ١٤١٧ ق. = ١٣٧٥).
يادداشت: ج. ١ و ٢ (چاپ دهم: ١٤٣٢ ق. = ١٣٩٠).
يادداشت: ج. ٣ (چاپ ؟ = ١٤٠٦ ق. = ١٣٦٤).
يادداشت: ج. ٣ و ٤ (چاپ ؟: ١٣).
يادداشت: كتابنامه.
شناسه افزوده: نائيني، محمّدحسين، ١٢٣٩ ـ ١٣١٥.
شناسه افزوده: رحمتي‌اراكي، رحمت‌الله، ١٣٢٤ ـ ، مصحح.
شناسه افزوده: جامعهٔ مدرّسين حوزهٔ علميّه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
رده بندی کنگره: ١٣٧٤ ٩ ف ٢ ک / ٨ / ١٥٩ BP
رده بندی دیویی: ٣١٢ / ٢٩٧
شماره کتابشناسی ملّی: ٢٠٦٠ ـ ٦٥ م
يادداشت: ج. ١ و ٢ (چاپ پنجم: ١٤١٦ ق. = ١٣٧٤).
يادداشت: ج. ١ و ٢ (چاپ نهم: ١٤٢٩ ق = ١٣٨٧).
يادداشت: ج. ١ ـ ٤ (چاپ هشتم: ١٤٢٤ ق. = ١٣٨٢).
يادداشت: ج. ٣ و ٤ (چاپ نهم: ١٤٢٩ ق. = ١٣٨٧).
يادداشت: ج. ٤ (چاپ دهم: ١٤٣٢ ق. = ١٣٩٠).
موضوع: اصول فقه شيعه
شناسه افزوده: عراقي، ضياءالدين، ١٢٤٠ ـ ١٣٢١.

فوائد الأُصول

(ج ٣)

■ تأليف: العلّامة الربّاني الشيخ محمّدعلي الكاظمي الخراساني طاب ثراه □
■ تقرير أبحاث: الأُستاذ الأعظم آية الله العظمىٰ الميرزا محمّدحسين الغروي النائيني قدس سره □
■ مع تعليقات: الأُستاذ الأعظم آية الله العظمىٰ الشيخ آقاضياءالدين العراقي رحمه الله □
■ تحقيق: الشيخ رحمةالله الرحمتي الأراكي □
■ الموضوع: الأُصول □
■ طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي □
■ عدد الصفحات: ٤٨٠ □
■ الطبعة: الثانية عشر □
■ المطبوع: ٥٠٠ □
■ التاريخ: ١٤٣٨ هـ. ق. □
■ شابك ج ٣: ٢ ـ ٩٠١ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ □
ISBN 978 - 964 - 470 - 901 - 2

مؤسّسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

بسمه تعالى شأنه

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم. والصلاة والسلام على رسوله الأمين مزكّي الأُمّة ومعلّمها الكتاب والحكمة، وعلى آله أُولي الأمر وأهل الذكر الذين حصّنوا امّة الاسلام ضدّ تيّارات الكفر والنفاق بما بثّوا من علوم ربّانيّة وبما ربّوا من شخصيّات إسلاميّة تسير على خط الاسلام الأصيل.

و جاء علم أُصول الفقه في طليعة العلوم الإسلاميّة التي تدور عليها رُحى الاستنباط والاجتهاد في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة. والقدرة على الاستنباط من أُولىٰ مؤهّلات القيادة الإسلاميّة. ومن هنا كان علم الأُصول عِلماً حيّاً مثمراً على مدىٰ التأريخ.

و قد نذرَت مؤسّسة النشر الإسلاميّ نفسها لإحياء التراث الإسلاميّ الأصيل وعرضه إلىٰ طلّاب الحقيقة وروّاد الفضيلة، بشكل فنّيّ أنيق، يُسهّلُ الانتفاع به، ويوفّر على الأساتذة والطّلاب وقتاً هم والأُمّة بأمسّ الحاجة إليه لاسيّما بعد انتصار الثورة الإسلاميّة المباركة واشتداد الحاجة الى فضلاء الحوزات العلميّة والمجتهدين منهم في شتّىٰ المجالات العلميّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والتربويّة...

و من جملة هٰذا التراث الإسلاميّ الثرّ الذي قامت هذه المؤسسة بنشره هو الموسوعة الاصوليّة الفريدة لأبحاث قدوة الفقهاء والمجتهدين، العالم الربّاني آية الله العظمىٰ الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ -طاب ثراه- بقلم تلميذه الألمعيّ الاصوليّ المدقّق والفقيه المحقّق الشيخ محمّد عليّ الكاظميّ الخراسانيّ -قدّس سرّه- المسمّاة بـ: فوائدالأُصول. وقد تمّ نشر الجزءين الأوّل والثاني، والآن نقدّم الجزء الثالث من هذه الموسوعة مُزداناً بتعليقات رشيقة وعميقة لمعاصره الفذّ صاحب الفكر الثاقب والاصوليّ البارع العلم الباقي آية الله العظمى الشيخ آقا ضياءالدين العراقي -طاب ثراه-.

و لا يخفىٰ على أُولي الألباب ما في هٰذا الجمع بين أنظار هٰذين العَلَمين من

امتياز يساعد المحقّق على سرعة التحقيق والاستنتاج.

و حيث كانت هذه التعليقة كتاباً مستقلاً، استلزم إلحاقُها بأصل الكتاب حذفَ الجمل التي اقتطعها المعلِّق ـ قدّس سرّه ـ من فوائد الأُصول لبيان محطّ بحثه منها.

و قد قام الفاضل الألمعيّ حجّة الإسلام الشيخ رحمةُ الله رحمتي الأراكيّ بمهمّة التصحيح والمقابلة والتنظيم والفهرسة للأبحاث فللّه تعالىٰ درّه وعلى الله تعالىٰ أجره، ونسأل المولىٰ الجليل أن يتقبّل منّا ومنه بمنّه وجوده وكرمه.

و من الجدير بالذكر تقديم جزيل الشكر لما بذله عدّة من الحجج الأفاضل من السعي الوافر للحصول على بعض النُسخ المخطوطة للتعليقة، لا سيّما الفقيه المحقّق والأُصوليّ المدقّق آية الله الحاج الشيخ هاشم الآملي ـ مدظلّه ـ والعلاّمة الجليل حجّة الإسلام الشيخ محمّد المؤمن والعلاّمة الجليل حجّة الإسلام الشيخ محمّد مهديّ الآصفيّ أدام الله عزّهما

و قد اعتمدنا في تصحيح الكتاب على النسخة المشهورة المطبوعة والمصحّحة في زمن حياة المؤلّف (الكاظمي ـ قدّس سرّه ـ).

و اعتمدنا في تصحيح التعليقة على النسخة المخطوطة بخط تلميذ صاحب التعليقة، الأُصولي المدقّق آية الله الشيخ محمّد تقيّ البروجرديّ ـ قدّس سرّه ـ التي أهداها إلينا سماحةِ الحجّة الآصفيّ، وقابلناها مع النسخة المخطوطة التي تفضّل بها آية الله الآمليّ.

والذي سبّب تأخير إصدار هٰذا الجزء هو فقدان التعليقة المهمّة على الكتاب لسبب غير معلوم ـ والله أعلم بالسرائر ـ ولهذا نعتذر إلى قرّائنا الكرام من هذا التأخير لا لتقصير منّا. ومَن يتوكّل على الله فهو حسبه، إنّ الله بالغ أمره وهو مؤيّدٌ من ينصرُه. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

مؤسّسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة ـ ايران

شهر الصيام ١٤٠٦ هـ.ق

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وافضل صلواته وتحياته على من اصطفاه من الاولين والآخرين سيدنا
محمد وآله الائمة الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم ابد الآبدين اما بعد فان من اعظم ما انعم به سبحانه
على العلم واهله هو ما احياه من التوفيق والتأييد لغرة جبين العالم العلم العلام والفاضل البارع الفهام الفائز باسنى مراتب
الصلاح والسداد بجهده والحائز رتبة الاستنباط والاجتهاد بجده صفوة المجتهدين العظام وولي الاسلام المؤيد
المسدد النقي الزكي جناب الآقا الشيخ محمد علي الخراساني الكاظمي ايده الله تعالى تأييده وافضاله وقربه الى الله
فقد اودع فيه من الصفات الغر ما يحتاج فيه الى تنصيص مجيد في تشخيصه بيان واف وترتيب فاش
فله تعالى حمده وعليه سبحانه اجوده و
جزاه من الاسلام واهله خيرا
ورفع له ذكرا والسلام
عليه ورحمة الله وبركاته
حرر في ٢٣ من شهر
الاخير سنة ١٣٠٠
الفرع الثاني

الجزء الثالث من فوائد الاصول

في مهمات مباحث القطع والظن والبراءة والعلم الاجمالي والاستصحاب

تقرير الاستاذ الاكبر حجة الاسلام الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني دام ظله على

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الاولين والآخرين محمد والطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

وبعد فهذا هو الجزء الثالث من كتاب اللوسوعة فوائد الاصول وهو يشتمل على مهمات مباحث القطع والظن والبراءة والعلم الاجمالي وبعض الاصول العملية وهي تنتج ما انتجته من بحث شيخنا الاستاذ الآما الفقيه علم العلم وبدر تمامه وشكوة نوره مفصل الخطاب فاسبطر امراء العلوم واستجلوا غوامضها بحسن حاتمها وحي مسائلها والطائر ذروعها واصولها ومعقولها ومنقولها اصلا العمل وصول الفقها قبلة المشتغلين وقبلة المجتهدين ابد الله في العالمين من ذوي الفضائل مدى الرياسة الدينية ازمنة فازمنة واساطل القرن الرابع عشر حرقة الهزاء محمد حسين النائيني متع الله الاسلام بشريف وجوده وقد جعل بدائعه على عنوان بحسب كتاب فوائد الاصول تأليفا لشيخنا الاستاذ الشيخ الانصاري قدس سره لكمال ارتباط احد كتاب صنف في المباحث العقلية من حيث الترتيب وبين المباحث تتميم الطرق والامارات عن الاصول العملية فان المتقدمين لم يتميزوا المباحث بعضها عن بعض وادرجوا كثيرا من الادلة الاجتهادية في ادلة الفقاهة فقال قدس اسراره

المكلف الى آخره والمراد من المكلف هو خصوص المجتهد اذ المراد من الالفاظ هو الالفاظ المتحصل الحاصل للمجتهد بعد الفحص عن المرادات احكاما كانت او غيرها بظن المقلد وشكه وكون بعض مباحث القطع من المقلد لا يوجب ان يكون المراد من المكلف اعم من المقلد والمجتهد اذ البحث عن تلك المباحث مع استظهار الاجوبة من مسائل علم الاصول وشأنها تختص بالمجتهد لان الطرق والامارات التي يبحث عنها تشمل الادلة والاصول العملية التي يبحث عنها تشمل موارد فقدها وبحثها وكون المجتهد مأيسا عن فحص ذلك فانى يمكن القول بشمول خطاب الانقياد للقطع الغير اليقيني الشك في اتيانه الحكمية المقلد مع انه لا يمكن حصول القطع الشأني اليقيني بل لو فرض حصول الشك اليقيني له فلا عبرة به اما لكونه من مسئلة تنجيز الاحتمال التي تأتي ان شاء الله تعالى او لان الاصل بالظن الفعلي ينزل منزلة العلم والا فلحق بالشك فلا يصح تكليف المقلد في الظن التمام الا على القول بالتجزي المبني على الظن الانسدادي الصغير بالشك الا على تقدير ما ثم البحث عن حكم الظن حيث لا احتمال منع لازم اعتبار الاصول ان يكون كالعلم كالازم عدا عتبارها لان يكون كالشك لعدم اتيانه اتى خلف كالشيخ فتدبر تنجيز الاصول لا

هذه الحواشي بسم الله الرحمن الرحيم على مقررات الكاظمي للبحث الاستدلالي
المحقق النائيني قدس سره

قوله ص ١٣ ... والرابع مجرى التخيير اقول ولا يخفى ان جعل التخيير في قبال الاباحة انما هو
في الاصول العملية التي موضوعها اللايقين او الشك لان شروط العلم في اعتبار ما يثبت
عن البينة الا بالترخيص الظاهري على الطريقية بناء على المرجح ولا يعقل ان يكون
بناء الا يقين واما في الاصول الشرعية فلا باس بجريانها في طرفي العلم مع رفع عدم
استلزامه مخالفة عملية لان موضوعها عدم العلم وهو متحقق مع العلم بالخلاف
هذا على صحة ما لا يقين التخيير في قبال الاباحة الشرعية فتدبر قوله ص ١٣ والمراد
من وجوب متابعة القطع الخ اقول لا يخفى ان ما ذكره من المتابعة الخ
ليس من لوازم المرئي بوجوده الواقعي بل انما هي من لوازم وجوب الشيء المأخوذ
في لحاظ لحاظه طريقا الى الواقع بلا التفات الى زعمه وقد لا باس باضافة هذا
الى نفس القطع بل لا يضاف بالنظر الثاني الا اليه كما لا يخفى قوله
ص ١٤ فلان ان احكام الشريعة الخ اقول بعد ما كان مرجع الكلام في تشخيص
الذي هو موضوع حكم العقل بالاطاعة والعصيان ومدار استحقاق الثواب والعقاب
هي الارادة المبرزة بالخطاب لا نفس عنوانهم الاولي بل هو حكم تشخيص عنوانهم
الثانوي من المبرزية التي هو شأن المولى لا نفس المولى فان هذا التشخيص
له مادة عبارة عن مبرزية خطابه عن الارادة الحقيقية وصورة عبارة
عن مبرزيته بالخطاب ووصوله الى المكلف وبهذا الوصول تارة يكون
الواقعي داخرا لا يكون الا بالخطاب المتوجه اليه في ظرف الجهل بالخطاب
وفي ظرف مبرزيته بالخطاب الثانوي صح ان يقال ان الخطاب الثاني

بداية

نموذج من بداية النسخة المخطوطة من التعليقة تفضّل بارسالها سماحة الحجة الشيخ محمد مهدى الآصفي

لذا بهذا الوجه قوله (ص ١٦٣) فان الشك رفع عدم وجوب الفحص وعدم حرمة النحو (اقول) ولقد رفقنا هذه الشبهة النحو في الجزء الثاني من هذا الكتاب فراجع هناك قوله (ص ١٦٤) فوجود المزية النحو كعدمها (اقول) لو قيل ان مناط حكم العقل بالتخيير في المقام عدم التمكن من الاحتياط الكتبي وهو تتوقف عنه عند وجود المزية لاحد الطرفين ويحكم بالاخذ بذي المزية لاحتمال تعينه فافهم وتدبر قوله (ص ١٦٥) وليس ذلك الا لعدم تنجز النحو (اقول) تحمة بشرة في التزم بتقديم حرمة المخالفة وكون التخيير بدويا وهو ان حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية النحو الاضطرارية وحرمة المخالفة القطعية النحو القطعية ومع التراخم بتعدد القطعية على الاضطرار فيحكم بالحرمة ومن لزوم الموافقة ذلك لبيان لا شك في عدم التنجز بالنسبة الى كل آن آن من نحو الدفعة وانما التنجز بالنسبة من حيث تعلم الاجمالي بالحرمة نحو التدريج وهذا المعنى وان كان متحققا بالنسبة الى الوجوب ايضا الا ان تنجزه نحو الموافقة التدريجية كان مقطعيا فيتنجزه بالنسبة الى المخالفة القطعية على حاله وحق الاولى في الجواب ان يقال ان عدم الجمع بين امتثال لزوم الموافقة وحرمة المخالفة القطعية اذا كان بمناط الاطلاق فالتعين في هذا المقام لا يفرق فيها بالاضطرار والعلم وانما الفرق في الاضطرار والعلم في قابلية العلم للرخص الشرعي في احد الطرفين بمناط البراءة شرعا وعدمه بناء على مناط الاطلاق والترخيص في المقام هو بمناط الاطلاق وفي هذا المقام نسبة حكم العقل عينية واقتضاء بمناط واحد لا يمكن فيه — قد تم الجزء الاول من تقريرات بحثي ومباحثه اعلى الله درجاته ويليه الجزء الثاني — وقد تم الاستنساخ في ٢٢ شهر ربيع الثاني سنة ١٣٦٢

نموذج من نهاية النسخة المخطوطة من التعليقة تفضل بارسالها سماحة العلامة الاستاذ آية الله العظمى الحاج شيخ هاشم الآملي (مدظله)

فوائد الأصول

الجزء الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، و الصلاة و السلام على أشرف الأوّلين و الآخرين محمّد و آله الطيّبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

و بعد، فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا الموسوم بـ«فوائد الاصول» و هو يشتمل على مهمّات مباحث القطع و الظن و بعض الاصول العملية، وهى نتيجة ما تلقيته من بحث شيخنا الاستاذ، الإمام الفقيه، علم العلم و بدرسمائه و مشكاة نوره، مفصل الصواب و فصل الخطاب، من قد استبطن أسرار العلوم و استجلى غوامضها و محّص حقائقها و أحصى مسائلها و أحاط بفروعها و اصولها و معقولها و منقولها، صدرالعلماء و عين الفقهاء، قبلة المشتغلين و خاتمة المجتهدين، آية الله فى العالمين، من قد ألقت اليه الرياسة الدينية أزمّتها فى أواسط القرن الرابع عشر، حضرة «الميرزا محمّد حسين الغروى النائينى» متّع الله الاسلام بشريف وجوده.

و قد جعل (مدظله) عنوان بحثه كتاب «فرائدالاصول» تأليف استاذ الأساتيذ الشيخ الأنصارى (قده) لمكان أنّه أحسن كتاب صنّف فى المباحث العقلية من حيث الترتيب و تبويب المباحث وتمييزالطرق و الأمارات عن الاصول العملية، فانّ المتقدّمين لم يميّزوا المباحث بعضها عن بعض و أدرجوا كثيراً من الأدلّة الاجتهادية فى الأدلّة الفقاهية.

قال قدّس سرّه: «اعلم أنّ المكلّف إذا التفت الخ» و المراد من المكلّف هو خصوص المجتهد، إذالمراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلى الحاصل للمجتهد

بحسب اطّلاعه على مدارك الأحكام. و لا عبرة بظنّ المقلّد و شكّه. و كون بعض مباحث القطع تعمّ المقلّد لا يوجب أن يكون المراد من المكلّف الأعمّ من المقلّد و المجتهد، إذالبحث عن تلك المباحث وقع استطراداً و ليست من مسائل علم الاصول، و مسائله تختصّ بالمجتهد و لا حظّ للمقلد فيها. و لا سبيل إلى دعوى شمول أدلّة اعتبار الطرق و الاصول للمقلّد، غايته أنّ المقلّد عاجز عن تشخيص مواردها و مجاريها و يكون المجتهد نائباً عنه فى ذلك، فانّه كيف يمكن القول بشمول خطاب مثل «لا تنقض اليقين بالشك» فى الشبهات الحكمية للمقلّد،مع أنّه لا يكاد يحصل له الشك و اليقين، بل لو فرض حصول الشك و اليقين له فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهداً فى مسألة حجية الاستصحاب.

ثم إنّه لا وجه للاشكال على تثليث الأقسام: بأن الظنّ إن قام دليل على اعتباره فهو ملحق بالعلم وإلاّ فلحق بالشك فلا يصحّ تثليث الأقسام، فانّ عقد البحث فى الظن إنما هو لأجل تميز الظن المعتبر الملحق بالعلم عن الظن الغير المعتبرالملحق بالشك، فلابد أوّلاً من تثليث الأقسام ثم البحث عن حكم الظن من حيث الاعتبار و عدمه. نعم: لازم اعتباره هو أن يكون كالعلم، كما أنّ لازم عدم اعتباره هو أن يكون كالشك. ثم إنه قداختلفت كلمات الشيخ (قده) فى تشخيص مجارى الاصول، و لا تخلو بعضها أو جميعها عن اشكال عدم الاطراد و الانعكاس.

والأحسن، أن يقال: إن الشك، إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أولا، و على الثانى: فامّا أن لا يعلم بالتكليف أصلاً ولو بجنسه و إمّا أن يعلم، و على الثانى: فإما أن يمكن فيه الاحتياط و إمّا أن لا يمكن، فالأوّل مجرى الاستصحاب، و الثانى مجرى البرائة، و الثالث مجرى الاحتياط، و الرابع مجرى التخيير(١) و إنّما

---

(١) أقول: و لا يخفى أنّ جعل التخيير فى قبال البرائة انما يتم فى الاصول العقلية التى موضوعها اللابيان أو البيان، لأنّ سقوط العلم فى المحذورين لا يسقط عن البيانية إلاّ بالترخيص الناشى عن الطرفين بمناط عدم المرجح و لا يعقل أن يكون بمناط اللابيان. و أما فى الاصول الشرعية فلا بأس بجريانها فى طرفى العلم مع فرض عدم استلزامه مخالفة عملية، لأنّ موضوعها عدم العلم و هو فى كل واحد من الطرفين حاصل، و حينئذٍ لا يبقى تخيير فى قبال البرائة الشرعية، فتدبر.

قيّدنا مجرى الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة و لم نكتف بمجرد وجودها، فان مجرد وجودها بلالحاظها لا يكفى فى كونها مجرى الاستصحاب، إذ هناك من ينكر اعتبار الاستصحاب كلّية، أو فى خصوص الأحكام الكلّية، أو فى خصوص الشك فى المقتضى ـ على اختلاف الأقوال فيه ـ فالمنكر يدّعى أنّ وجود الحالة السابقة كعدمها لا تكون مجرى الاستصحاب. و هذا بخلاف ما إذالوحظت فيه الحالة السابقة، فان لحاظها انما يكون لأجل جريان الاستصحاب و يكون الشك الملحوظ فيه الحالة السابقة مجرى للاستصحاب على جميع الأقوال فيه.

و لا يخفى أنّ الحصر فى مجارى الاصول إنّما يكون عقلياً لدورانه بين النفى و الإثبات. و أمّا حصر الاصول فى الأربع فليس بعقلى، لامكان أن يكون هناك أصل آخر وراء هذه الاصول الأربعة. و لكن هذا بالنسبة إلى خصوص الاستصحاب حيث إنّ اعتباره شرعى.

و أمّا بالنسبة إلى الاصول العقلية: من البرائة و التخيير و الاحتياط، فالحصر فيها عقلى، لأنّه فى صورة الشك: إمّا أن يراعى جهة التكليف و إمّا أن لا يراعى، و فى صورة المراعات: إمّا أن يراعى من كل وجه و إما أن يراعى فى الجملة، فالأوّل عبارة عن البرائة، و الثانى الاحتياط، و الثالث التخيير. و لا يعقل أن يكون هناك أصل عقلى آخر وراء هذه الاصول الثلاثة.

ثم إنّ الاصول العملية الجارية فى الشبهات الحكمية لا تختص بهذه الاصول الأربعة، بل هناك اصول اخر تجرى فى الشبهات الحكمية ـ كأصالة الطهارة و الحل ـ و إنما وقع البحث عن خصوص هذه الاصول الأربعة، لمكان أنّ كل شك فى كل باب من أبواب الفقه لابد و أن ينتهى إلى أحدها، بخلاف الاصول الاخر فانها تختص ببعض الأبواب، مع أنّ بعضها لا كلام فى اعتبارها، كأصالة الطهارة.

و على كل حال: بعد ما عرفت من أنّ المكلف اذا التفت إلى حكم شرعى، فإمّا أن يحصل له القطع، أو الظنّ، أو الشك، فالبحث يقع فى مقامات ثلاث.

المقام الأوّل

فى القطع

وفيه مباحث :

المبحث الأوّل

فى وجوب متابعة القطع

و المراد من وجوب متابعة القطع(١) وجوب متابعة المقطوع من الواقع المرئى بالقطع و لزوم العمل بما أدّى إليه قطعه و الجرى على وفق علمه. و هذا الوجوب ليس وجوبا شرعيّاً، لأنّ طريقية القطع ذاتية له لا تنالهايدالتشريع، إذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته و منجعل بنفسه، فانّ الجعل التشريعى إنما يتعلق بما يكون تكوينه عين تشريعه لا ما يكون متكوّناً بنفسه، و طريقية القطع تكون كذلك. و هذا من غير فرق، بين أن نقول بصحة جعل الحجية و الطريقية ـ كما هو المختار ـ و بين أن نقول بعدم الصحة و أنّ المجعول هو منشأ الانتزاع ـ كما هو مختار الشيخ (قده) فانّ الطريقية التى نقول بصحة جعلها إنما هى فى غير الطريقية التكوينية ـ كطريقية القطع ـ فانّها من لوازم ذات القطع كزوجيّة الأربعة، بل بوجه

---

(١) أقول: لا شبهة فى أنّ الأعمال المترتبة على القطع ليس من لوازم المرئى بوجوده الواقعى، بل إنّما هى من لوازم وجوده الزعمى الملحوظ فى ظرف لحاظه طريقاً إلى الواقع بلا التفات إلى زعميته. و حينئذٍ لا بأس باضافة مثلها إلى نفس القطع، بل لا يضاف بالنظر الآخر الثانوى إلاّ إليه، كما لا يخفى.

يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع، و ما يكون شأنه ذلك كيف يصح أن تناله يد الجعل التشريعى!.

و بعبارة اخرى: طريقية كل شيء لابد و أن تنتهى إلى العلم و طريقية العلم لابد و أن تكون ذاتية له، لأنّ كل ما بالغير لابد و أن ينتهى إلى ما بالذات و إلّالزم التسلسل.

و مما ذكرنا يعلم: أنّ نفى الطريقية و الحجية عن القطع أيضاً لا يعقل، إذلا يمكن شرعاً سلب ما هو من لوازم الذات، مضافاً إلى لزوم التناقض. و ذلك كلّه واضح لا يحتاج إلى أزيد من تصور حقيقة القطع.

و لا يصح إطلاق الحجة عليه، فانّ الحجة باصطلاح المنطقى عبارة عن «الوسط الذى يكون بينه و بين الأكبر الذى يراد إثباته للأصغر علقة و ربط ثبوتى» إمّا علقة التلازم و إمّا علقة العلية و المعلولية، سواء كان الوسط علّة لثبوت الأكبر الذى هو البرهان اللمّى، أو كان معلولاً له الذى هو البرهان الإنّى، و أمثلة الكل واضحة. و من المعلوم: أنّ القطع لا يكون حجة بهذاالمعنى، إذ لا يصح أن يقع وسطاً فى القياس، فلا يقال «هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية خمر أو يجب الاجتناب عنه» لأنّ الكبرى كاذبة، إذ معلوم الخمرية يمكن أن يكون خمراًو يمكن أن لا يكون، و وجوب الاجتناب لم يترتب شرعاً على معلوم الخمرية بل على الخمر الواقعى، لأنّ الكلام فى القطع الطريقى، فلا يكون هناك علقه ثبوتية بين العلم و بين الأكبر، لا علقة التلازم و لا علقة العلية و المعلولية، و ما لم يكن علقة لا يصح جعله وسطاً فلا يكون حجة باصطلاح المنطقى، كما لا يكون حجة باصطلاح الاصولى أيضاً، فانّ الحجة باصطلاح الاصولى عبارة عن الأدلة الشرعية من الطرق و الأمارات التى تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعى من دون أن يكون بينها و بين المتعلقات علقه ثبوتية بوجه من الوجوه، فانّ متعلّقاتها إن كانت من الموضوعات الخارجيّة فعدم ثبوت العلقة بينهما واضح، إذ لا علقة بين الظن بخمرية شيء و بين نفس الخمر-لا علقة التلازم و لا علقة العلية و المعلولية- و إن

كانت من الأحكام الشرعية، فلأنّ الأحكام الشرعية(١) مترتبة على موضوعاتها الواقعية لا على ما أدّى إليه الطريق، إلاّبناء على التصويب الذى لا نقول به.

و من هنا يظهر: انه لا يصح تأليف القياس الحقيق من الأدلة الشرعية، بل صورة قياس أشبه بالمغالطة، فقولك «هذامظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه» قياس صورى لا واقع له، إذالذى يجب الاجتناب عنه هو الخمر الواقعى لا مظنون الخمرية وإنما كان الظن طريقاً شرعياً إلى الخمر، فالظن يكون من قبيل المعرف والواسطة فى إلا ثبات فقط من دون أن يكون واسطة فى الثبوت، و معه لا يصح تأليف القياس الحقيق منه إلاّ بنحو من التأويل بعناية جعل الشارع الظن طريقاً إلى الخمر و مثبتاً له فى الظاهر. و هذا بخلاف القطع، فانه لا يصح جعله وسطاً بوجه من الوجوه و لا يمكن تأليف القياس منه ولو قياس صورى، اذ تلك العناية التى كانت فى الظن لم تكن فى العلم، لعدم جعل الشارع العلم طريقاً الى إثبات متعلقه، لما تقدم من أنّ طريقية القطع غير قابلة لأن تنالها يد

---

(١) أقول: بعد ما كان روح الحكم و حقيقته الذى هو موضوع حكم العقل بالاطاعة و العصيان و مدار استحقاق الثواب و العقاب هى الإرادة المبرزة بالخطاب، لا نفسه بعنوانه الأوّلى، بل هو حكم حقيق بعنوانه الثانوى من المبرزية التى هو عنوان توليدى له، فلا شبهة فى أنّ هذه الحقيقة له مادة عبارة عن الارادة الحقيقية و صورة هى عبارة عن بروزه بالخطاب و وصوله إلى المكلف، و هذا الوصول تارة: يكون بالخطاب الواقعى، و اخرى: لا يكون الا بالخطاب المتوجه اليه فى ظرف الجهل بالخطاب الواقعى؛ و حينئذٍ ففى ظرف بروزه بالخطاب الثانوى صح أن يقال: إن الخطاب الثانى المتعلق بالظن أوالشك مبرز لنفس الإرادة الواقعية التى هى مضمون الخطاب الأوّلى، و مثل هذه الإرادة المبرزة بمادته واقعى و بصورته من تبعات الظن بالواقع والشك. و بهذه الملاحظة صح كون الظن وسطاً لحكم متعلقه، لأنّ روح الحكم و مادته هى الارادة التى من لوازم متعلقه و إن كان بروزه بالخطاب المتعلق بالظن، فمن حيث قيام بروزه به صح نسبة الوسطية إلى الظن، و من حيث إنّ المبرز هو عين إرادة الواقعية القائمة بنفس المتعلق صح أن يضاف الحكم بروحه الى المتعلق بلا مغالطة فى القياس، نعم: لو كان الخطاب الثانوى مبرزاً لإرادة اخرى فى قبال الواقع لا يصح ذلك إلا بنحو المغالطة؛ و لكن هذا المعنى أجنبى عن الأحكام الطرقية بأى لسان كان، سواء كان بلسان تتميم الكشف أوجعل المؤدّى بمنزلة الواقع؛ فتدبر.

الجعل التشريعى، و ما لم يكن هناك جعل شرعى لا يكون حجة باصطلاح الاصولى.

و من هنا ظهر: أنّ مسألة حجية القطع لا تكون من مسائل علم الاصول، فانّ الضابط فى كون المسألة اصولية هو أن تقع نتيجتها كبرى لقياس الاستنباط ـعلى ما بيّناه فى محلهـ و مسألة حجية القطع ليست كذلك؛ فظهر: أنه لا يصح إطلاق الحجة على القطع باصطلاح أهل الميزان و لا باصطلاح الاصولى. و لكن هذا فى القطع الطريق الذى لم يؤخذ شرعاً فى موضوع حكم.

و أمّا القطع الموضوعى: فيطلق عليه الحجة و يتألف منه القياس حقيقة، و يكون أشبه بالحجة باصطلاح المنطق، فانّ موضوع الحكم يكون بمنزلة العلّة لثبوت ذلك الحكم، حيث إن نسبة الموضوعات إلى الأحكام نسبة العلل الى معلولاتها و ان لم تكن من العلل الحقيقية الاّ أنّه لمكان عدم تخلف الحكم عن موضوعه صار بمنزلة العلّة، فالقطع الموضوعى يقع وسطاً للقياس، و يقال مثلاً «هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه» إذا فرض أنّ وجوب الاجتناب رتّب على معلوم الخمرية لا على الخمر الواقعى. و هذا من غير فرق بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزئه ـعلى ما سيأتى من الفرق بينهماـ فانه على كل تقدير يقع وسطاً، غايته انّه لو كان تمام الموضوع يكون تمام الوسط للقياس، ولو كان جزء الموضوع يكون جزء الوسط و جزئه الآخر هو الواقع المنكشف به؛ و ذلك كله واضح.

المبحث الثانى

فى أقسام القطع

اعلم: أنّ القطع إمّا أن يتعلق بموضوع خارجى، و إمّا أن يتعلق بحكم شرعى. فان تعلق بموضوع خارجى: فإمّا أن يكون ذلك الموضوع ذا حكم شرعى مع قطع النظر عن تعلق القطع به، و إما أن يكون لتعلق القطع به دخل فى ثبوت

الحكم الشرعى؛ و لا إشكال فى أن القطع بالنسبة إلى الموضوع الخارجى يكون طريقاً محضاً لا يعقل أن يكون له دخل فى عنوان ذلك الموضوع، بل عنوان الموضوع أمر واقعى يدور مدار واقعه، و كذا يكون طريقاً محضاً بالنسبة إلى الحكم الشرعى المترتب على ذلك الموضوع، كما لو فرض أنّ وجوب الاجتناب رتّب شرعاً على نفس الخمر الواقعى، فان العلم بالنسبة إليه يكون طريقاً محضاً، و يكون العلم بالموضوع علماً بالحكم بعدالعلم بالكبرى الكلية المجعولة شرعاً من وجوب الاجتناب عن الخمر.

و أمّا إذا لم يكن الموضوع الذى تعلق به العلم ذا حكم شرعى بل كان للعلم دخل فى الحكم، فهذا يتصور على وجوه: فانه يمكن أن يكون العلم تمام الموضوع بحيث يدور الحكم مدار العلم وجوداً و عدماً صادف الواقع أو خالف، كما لو فرض أنّ وجوب الاجتناب رتّب شرعاً على العلم بخمرية الشىء سواء صادف العلم الواقع أو خالف.

و يمكن أن يكون العلم جزء الموضوع بحيث يكون للواقع المنكشف بالعلم دخل فى ثبوت الحكم ايضاً و يكون الموضوع مركباً من العلم و الواقع و ينتفى الحكم قهراً بانتفاء أحدهما، و على كلا التقديرين: يمكن أن يؤخذ العلم موضوعاً على وجه الصفتية، و يمكن أن يؤخذ على وجه الطريقية.

بيان ذلك: هو أن العلم لما كان ظاهراً بنفسه مظهراً لغيره و كان من الصفات الحقيقية ذى الإضافة و تكون جهة الحقيقية قائمة بنفس العالم من حيث قيام الصورة بنفسه التى هى المعلوم بالذات ـ على ما سيأتى الاشارة إلى بيانه ـ وجهة الإضافة قائمة بذى الصورة التى تكون معلومة بالعرض و بالغير من حيث كونه كاشفاً و مظهراً لها، فيمكن أن يؤخذ العلم من الجهة الاولى موضوعاً لحكم و هو المراد من أخذه على نحو الصفتية، و يمكن أخذه موضوعاً من الجهة الثانية و هو المراد من أخذه على نحو الطريقية و الكاشفية، فتكون أقسام القطع المأخوذ فى الموضوع أربعة: أخذه تمام الموضوع، أو جزئه، و على كلا التقديرين: أخذه على وجه الصفتية، أو الطريقية.

نعم: فى إمكان أخذه تمام الموضوع(١) على وجه الطريقية إشكال، بل الظاهر أنه لا يمكن، من جهة أن أخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع و ذى الصورة بوجه من الوجوه، و أخذه على وجه الطريقية يستدعى لحاظ ذى الطريق و ذى الصورة و يكون النظر فى الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن فى كل طريق، حيث إن لحاظه طريقاً يكون فى الحقيقة لحاظاً لذى الطريق، و لحاظ العلم كذلك ينافى أخذه تمام الموضوع. فالانصاف أنّ أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلاّ بأخذه على وجه الصفتية. و ربّما يأتى مزيد توضيح لهذه الأقسام الأربعة فى المبحث الآتى. هذا كله اذا تعلق العلم بموضوع خارجى.

و أمّا إذا تعلق بحكم شرعى: فيمكن أيضاً أخذه موضوعاً لحكم آخر غير ما تعلق العلم به، كما لو رتّب وجوب التصدق على العالم بوجوب الصلاة، و يأتى فيه الأقسام الأربعة: من كونه تمام الموضوع، أو جزئه، على وجه الطريقية، أو الصفتية

و أمّا أخذه موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذى تعلق العلم به فهو مما لا يمكن إلاّ بنتيجة التقييد. و توضيح ذلك: هو أنّ العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم، فلا يمكن فيه الاطلاق و التقييد اللحاظى لاستلزامه الدور، كما أوضحناه (فى مبحث التعبدى و التوصلى) و قلنا: إن أخذ العلم قيداً جزءً أو شرطاً أو مانعاً ممّا لا يمكن فى مرتبة الجعل و التشريع ـ كما هو الشأن فى

---

(١) اقول: توضيح المقام أنّ القطع بل جميع الصفات الوجدانية من الظن وغيره ـ بل الارادة و التمنى و الترجى و أمثال ذلك من الصفات القائمة بالنفس ـ ذات إضافة الى الصور الحاكية عن الخارج بنحو لا يلتفت إلى ذهنيتها فى ظرف وجودها مع فرض عدم تعديها من الصورة إلى الخارج و أنّ الخارج ظرف اتصافها بها و أنّ ظرف عروضها الذهن؛ و حينئذٍ فى ظرف وجودها و إن لا يتصور و لا يلتفت إلى تفكيكها عن الخارج، و لكن مع ذلك يلتفت إلى تعلقه إليه و أنّ الخارج متعلقه و غيره لا نفسه و أنّه منكشف لا عينه، كما أنّ فى مقام تصور مفاهيمها لا بأس بتصور تفكيكها عن متعلقاتها أيضاً مع فرض تصور جهة عروضها على الصور الحاكية عن الخارج؛ و هذه الجهة يرجع إلى تصور جهة كاشفيتها و مبرزيتها عن الخارج قبال حيث قيامها بنفس القاطع بما هو صفة من الصفات؛ و حينئذ لا بأس للجاعل أن يلاحظ هذه الجهة ويجعله تمام الموضوع، كما أنّه يجعله جزئه؛ كيف! ولو فرض عدم التفات الجاعل إلى هذه الجهة من القطع بل تصوره من حيث المبرزية كان موجباً للغفلة عن نفسه، فلا يعقل أن يجعله أيضاً جزء الموضوع، فتدبر.

الإنقسامات اللاحقة للمتعلق باعتبار تعلق الحكم به كقصد التعبد و التقرب فى العبادات- و إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق ايضاً، لأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، و لكن الإهمال الثبوتى أيضاً لا يعقل، بل لابد إمّا من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد؛ فانّ الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم، إمّا أن يكون محفوظاً فى كلتى حالتى الجهل و العلم فلابد من نتيجة الاطلاق(١) و إمّا أن يكون محفوظاً فى حالة العلم فقط فلابد من نتيجة التقييد؛ و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلى متكفلاً لبيان ذلك فلابد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، و هو المصطلح عليه بمتمم الجعل، فاستكشاف كل من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر.

و قد ادّعي تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام فى حق العالم و الجاهل؛ و نحن و إن لم نعثر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد التى ذكرها «صاحب الحدائق» فى مقدمات كتابه، إلاّ أنّ الظاهر قيام الاجماع بل الضرورة على ذلك؛ و من هنا كان الجاهل المقصّر معاقباً إجماعاً. و من تلك الأدلة و الإجماع و الضرورة يستفاد نتيجة الإطلاق و أنّ الحكم مطلق فى حق العالم و الجاهل. و لكن تلك

---

(١) أقول: لا شبهة فى استحالة تقييد الحكم أو موضوعه بالعلم بنفس الحكم، لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه، كما أنه لا يعقل سعة الحكم أو موضوعه بنحو يشمل هذه المرتبة المعبر عنه باطلاقه؛ و لكن لا بأس فى جعل الحكم لنفس الذات فى المرتبة السابقة عن العلم به، بنحو يشمل إطلاقه فى رتبة نفسه للحالتين مع فرض ملاحظة الحالتين من لوازمه فى الرتبة المتأخرة، و فى هذا المقدار لايحتاج إلى متمم جعل، بل يتحقق بنفس الجعل الأوّلى، كما أنّه لا قصور أيضاً فى جعل الحكم للذات فى الرتبة السابقة التوئم مع خصوص العلم بحكمه لا مقيداً به و لا مطلقاً، كما هو الشأن فى كل معروض بالنسبة إلى عارضه الملحوظ فى الرتبة المتأخرة، من دون اقتضاء التوئمية اتحاد الرتبة، كمافى ملازمة كل علة مع معلوله. هذا كلّه أيضاً فى فرض ملاحظة العلم بهذا الجعل فى الرتبة المتأخرة.و لئن لوحظ فيه العلم بانشائه الملازم مع العلم بحقيقة حكمه فلا بأس بتقييد موضوع الحكم المنشأ بهذاالانشاء بالعلم بانشائه المحفوظ فى الرتبة السابقة الملازمة مع العلم بنفسه فى الرتبة اللاحقة أيضاً، بلا احتياج فى ذلك المقدار أيضاً إلى متمم الجعل. نعم: لو كانت المصلحة قائمة بالذات المقيدة بالعلم بنفسه لا محيص من الاحتياج إلى متمم الجعل - كما هو الشأن فى دعوة الأمر فى العبادات- و لكن أنّى لنا باثباته! خصوصاً فى ظرف الإطلاق بمقتضى أدلة الاشتراك ، كما لا يخفى.

الأدلة قابلة للتخصيص و قد خصّصت فى غير مورد(١) كما فى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حق العالم، فقد اخذ العلم شرطاً فى ثبوت الحكم واقعاً.

و كما يصح أخذ العلم بالحكم شرطاً فى ثبوت الحكم كذلك يصح أخذ العلم بالحكم من وجه خاص و سبب خاص مانعاً عن ثبوت الحكم واقعاً، بحيث لا حكم مع العلم به من ذلك السبب. كما فى باب القياس، حيث إنّه قام الدليل على أنّه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس؛ كمافى رواية «أبان» فى مسألة دية أصابع المرأة (٢) حيث نهى(ع) عن العمل بالقياس، مع أن «أبان» كان عالماً بأنّ فى قطع أربعة من أصابع المرأة يثبت أربعين من الإبل من طريق القياس؛ و من هنا تعجب من حكم الإمام (عليه السّلام) بأنّه يثبت ثلاثين من الإبل، و مع ذلك نهى الإمام(ع) عن العمل بعلمه، فقد أخذ العلم بالحكم من طريق القياس مانعاً. و ليس هذا فى الحقيقة نهياً عن العمل بالعلم حتى يقال: إن ذلك لا يعقل من جهة أنّ طريقية العلم و كاشفيته ذاتية لا يمكن نفيها فى عالم التشريع و لا يعقل التصرف فى ناحية العلم بوجه من الوجوه، بل مرجع ذلك إلى التصرف فى المعلوم و الواقع الذى أمره بيد الشارع؛ فالتصرف يرجع إلى ناحية المتعلق لا إلى ناحية العلم، و بعد الإلتفات إلى هذا التصرف لا يمكن أن يحصل للمكلف علم بالحكم من طريق القياس، إذ الحكم الواقعى قيّد بغير ما أدّى إليه القياس، فكيف يمكن أن يحصل له العلم بالواقع من ذلك الطريق. نعم: لو لم يلتفت إلى هذا التصرف يحصل له العلم، كما حصل لـ«أبان» العلم بالحكم قبل نهى الإمام(ع).

---

(١) أقول: لا شبهة فى أن التقييد فى أصل الغرض ولو بمتمم الجعل يقتضى عدم العقاب فى الجاهل المقصر فى الفرعين، لعدم تصور التقصير فى حق الجاهل حينئذ؛ مع أنه خلاف ظاهر الأصحاب، كما حكاه فى «مصباح الفقيه» و حينئذ فلا محيص من جعل المقام من باب جعل البدل المفوّت لبقية المصلحة، كما لا يخفى.

(٢) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ١

و بذلك يمكن أن توجّه مقالة الأخباريّين «من أنّه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب و السنة» بأن يقال: إنّ الأحكام الواقعية قيدت بنتيجة التقييد بما إذا أدّى إليها الكتاب والسنة و لا عبرة بغير ذلك. فلا يرد عليهم: انّ ذلك غير معقول؛ بل شيخنا الاستاذ (مدظله) نفى البعد عن كون الأحكام مقيّدة بما إذا لم يكن المؤدى إليها مثل الجفر و الرمل و المنام و غير ذلك من الطرق الغير المتعارفة.

و بما ذكرنا يرتفع ما ربّما يستشكل(١) فى عبارة الشيخ (قده) من جعله مقالة الأخباريين من أمثلة العلم المأخوذ موضوعاً، مع أنه لا يمكن أخذ العلم موضوعاً بالنسبة إلى نفس متعلقه، فانّه بالبيان الذى ذكرنا ظهر أنه لا مانع من أخذ العلم موضوعاً بالنسبة إلى نفس متعلقه إذا كان حكماً شرعياً بنتيجة التقييد.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ العلم إذا تعلق بموضوع خارجى فالعلم بالنسبة إلى ذلك الموضوع يكون طريقاً محضاً، وبالنسبة إلى أحكام ذلك الموضوع يمكن أن يكون طريقاً، و يمكن أن يكون موضوعاً، و إذا تعلق بحكم شرعى فيمكن أن يكون بالنسبة إلى حكم آخر موضوعاً، كما انّه يمكن أن يكون موضوعاً بالنسبة إلى نفس ذلك الحكم لكن بنتيجة التقييد؛ فتأمل فى أطراف ما ذكرناه حتى لا تبادر بالإشكال؛ هذا كلّه إذا تعلق العلم بالحكم الشرعى.

و أمّا الأحكام العقلية: فالعلم فيها دائماً يكون موضوعاً، من غير فرق بين الإرشاديات العقلية أو مستقلاتها، فان حكم العقل بحسن شىء أو قبحه لا يكون إلّا بعد العلم والإلتفات إلى الموضوع العقلى، فلا يحكم العقل بقبح التصرف فى مال الناس إلّا بعد الإلتفات إلى كونه مال الناس، على اختلاف الأحكام

---

(١) أقول: يالله! لو كان الأخبارى نظره فى ما اختاره إلى متمم الجعل يلزمه أن لا يحصل له علم من غير الكتاب والسنة، مع أنّ كلماتهم مشحونة بأنه لو حصل العلم من غيره يطرح و لا يصلح للمعارضة مع العلم الحاصل من الكتاب والسنة، كما أنّ «شيخنا العلامة» فى ردّهم ينادى بأعلى صوته الاستيحاش عن هذه المعارضة و عن أنه بعد حصول العلم كيف يعقل ردعه! فلو كان نظر «الشيخ» فى المقام إلى التقييد بمتمم الجعل فلا يبقى وقع لما أورد عليهم؛ فتأمل فى أطراف كلماتك كى لا تغلط ما اورد عليك!!

العقلية، من حيث إنّ للعقل حكم واحد أو حكمين، على ما سيأتى توضيحه، فى محله (إنشاءالله تعالى).

المبحث الثالث

فى قيام الطرق والأمارات والاصول بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع بأقسامه

و تفصيل ذلك يستدعى تقديم أمور:

الأمر الأوّل: المراد من الاصول المبحوث عنها فى المقام من حيث قيامها مقام القطع ليس مطلق الاصول، بل خصوص الاصول التنزيلية ـ أى المتكفلة لتنزيل المؤدّى منزلة الواقع ـ بحيث يكون المجعول فيها البناء العملى(١)

---

(١) أقول: هل يرجع البناء العملى على أحد الطرفين على أنه الواقع إلى غير البناء على أنّ مودى أحد الطرفين فى مقام العمل هو الواقع؟ و مرجع هذا البناء هل إلى غير تنزيل المودى منزلة الواقع فى مقام العمل؟ و حينئذ أين يبقى مجال الانكار لتنزيل المودى منزلة الواقع على من يقول به فى الطرق أيضاً برميه على الاستحالة، إذ مثله أيضاً لا يريد من التنزيل المزبور أزيد من ذلك.

ثم إنّ نتيجة هذا البناء العملى فى ظرف الشك بالواقع هل من الشارع الجاعل أو الممضى لبنائهم إلى غير إبراز إرادته للعمل المزبور بهذا العنوان؟ و لا نعنى من الحكم الظاهرى غير هذا، فكيف ينكر الحكم الظاهرى فى قبال الواقع حتى فى الاصول!

نعم: الغرض من الحكم الظاهرى المجعول ان كان ارادة مستقلة اخرى فنحن أيضاً ننكره، بل الذى يلتزم بالحكم الظاهرى مطلقاً يقول بأن شأن الخطابات الظاهرية كونها مبرزة للارادة الواقعية التى هى مضمون الخطابات الواقعية فى مرتبة الشك فيها، فهى من حيث المبرزية الذى به قوام حكميه فى طول الواقع و من حيث مادة الحكم ولبّه من الارادة عين الخطاب الواقعى، و بهذا المعنى قلنا بصحة وقوع الظن وسطاً لحكم متعلقه بالقياس المنطق بلا مغالطة فى صورة القياس كما تقدم؛ كما ان بنفس هذا الخطاب والأمر الظاهرى يتنجز الواقع لا بشىء آخر، كما سنبيّن لك بأحسن بيان (ان شاءالله تعالى).

و بالجملة نقول: انّ الشارع جاعل لاحراز الواقع، لكن بهذا المعنى الجارى فى الاصول المثبتة حتى غير التنزيلية ـ كايجاب الاحتياط ـ لا بمعنى تتميم الكشف المختص بالأمارة. و أظن أنّ الصادر من مؤسس الأساس هو ←

على أحد طرفى الشك على أنّه هو الواقع وإلقاء الطرف الآخر، كالإستصحاب، و أصالة الصحة، وقاعدة التجاوز، و أمثال ذلك من الاصول المحرزة ـ كما يأتى تفصيله إنشاءالله تعالى فى محله ـ فمثل أصالة الطهارة و البرائة و الإشتغال ليس داخلاً فى محل الكلام فى المقام، ولذا قيّد الشيخ (قده) ببعض الاصول(١)

الأمر الثانى: قد عرفت أن القطع من الصفات الحقيقية ذات إضافة، و لأجل ذلك يجتمع فى القطع جهات ثلاث:

الجهة الاولى: جهة كونه صفة قائمة بنفس العالم من حيث إنشاء النفس فى صقعها الداخلى صورة على طبق ذى الصورة، و تلك الصورة هى المعلومة بالذات، و لمكان انطباقها على ذى الصورة يكون ذيها معلوماً بتوسط تلك الصورة، فالمعلوم أوّلاً وبالذات هى الصورة، و تلك الصورة هى حقيقة العلم و المعلوم؛ و هذا من غير فرق بين أن نقول: إنّ العلم من مقولة الكيف، أو من مقولة الفعل، أو من مقولة الإنفعال، أو من مقولة الإضافة ـ على اختلاف الوجوه و الأقوال ـ فانّه على جميع التقادير تكون هناك صفة قائمة فى نفس العالم، فهذه أوّل جهات العلم.

الجهة الثانية: جهة إضافة الصورة لذى الصورة، و هى جهة كشفه عن المعلوم و محرزيته له و إرائته للواقع المنكشف، و هذه الجهة مترتبة على الجهة الاولى، لما عرفت من أنّ إحراز الواقع و كشفه إنّما يكون بتوسط الصورة.

ذلك و بتوارد الأفكار وقع الخلط فى جعل الكاشف و الإحراز إلى تتميم كشف الناقص الذى هومفاددليل الأمارة من العناية محضاً، بلا جريان مثله فى مفاد أدلة الاصول.

(١) ذكرنا فى مبحث الاستصحاب أنه يمكن فرض قيام الاصول الغير المحرزة مقام القطع على بعض الوجوه، فراجع ـ منه

في بيان الجهات الثلاث التي تجتمع في العلم ـــــــ

الواقع و تنزيل شيء آخر منزلة الواقع، فانّ كل ذلك لم يكن؛ بل المجعول هو نفس الطريقية والكاشفية و المحرزية(١) التى كان القطع واجداً لها بذاته والظن يكون واجداً لها بالتعبد والجعل الشرعى، فهذا هو المجعول فى باب الطرق و الأمارات.

---

(١) أقول: لا يخفى أن نتيجة الجعل والتشريع تارة إحداث حقيقة الشيء الذى هو منشأ انتزاع مفهومه و كان بنحو يطبق العقل هذا العنوان على المجعول بنحو الحقيقة والوجدان ـ نظير جعل المسجدية والملكية وأمثالها، بناءً على أن حقايقها امور جعلية ـ و تارة ليس إحداث هذه الحقيقة بالوجدان، فلا محيص إلاّ ان يكون تطبيق عنوان المجعول عليه بالعناية و الإدّعاء؛ لا يتصور ثالث لهذين المعنيين، لدورانه بين النفى و الإثبات. و ليس الغرض من تطبيق العنوان وجداناً على الشيء كون العنوان ذاتياً له، بل الغرض كون هذه الحقيقة عارضاً للشيء بالجعل أو غيره من سائر الامور الاختيارية، كجعل الجسم أبيضاً أو أسوداً؛ فى الامور الاعتبارية ـ كالمسجدية والوقفية ـ جعلها التشريعى عين تكوينه بانشاء قولى أو بفعل خارجى، قبال ذاتى الشيء الغير القابل للجعل ولو تكويناً؛ ولذا «ما جعل الله المشمشة مشمشة» بل أوجدالذات الواجد لهذه الحيثية بذاته. إذا عرفت هذه المقدمة نقول:

إنّ الغرض من تشريع الإحراز و إلقاء احتمال الخلاف المساوق لتمامية الكشف: إن كان بنحو يحكم العقل بتطبيق هذه العناوين على المجعول بنحو الحقيقة والوجدان، ففساده أوضح من أن يخفى على أحد، و إن كان الغرض أنّ نتيجة التشريع تطبيق العقل هذه العناوين على المجعول بالعناية و الإدّعاء ـ كجعل الحيوة و الممات لزيد ـ فهوفى غاية المتانة و لا يتصور فى البين ثالث، لما عرفت من دورانه بين النفى و الإثبات.

و إذا كان كذلك فلا شبهة فى أنّ ادّعاء شيء لشيء يحتاج إلى النظر إلى جهة اخرى مصحح لهذا الإدّعاء، فربما يكون الغرض من ادّعاء العالمية احترام الناس له، ففى هذه الصورة لا يترتب عليه عمل لعلمه هذا؛ فلا محيص فى ترتب هذا الأثر من كون النظر فى هذا الإدّعاء إلى لزوم عمله عليه على وفق علمه الوجدانى، فبالأخرة ينتهى إلى الأمر بالمعاملة، فتشترك الأمارة مع الاصول فى ذلك و فى قيامها مقام القطع فى الجهة الثالثة.

نعم: الفارق بينهما هو أن الأمر بالمعاملة فى الاصول مجعول بدواً، و فى الأمارة مستكشف من جعل الإحراز بدواً بانشائه أو إمضائه. و حينئذ فالغرض من قيام الظن مقام العلم إن كان هذا المقدار فلا بأس به، لكن معلوم أنّ هذا المقدار لا يكون ملزما للعمل لولا استكشاف الأمر بالمعاملة منه ـ كما أشرنا إليه ـ فالذى يوجب قيام الظن مقام العلم الطريق فى هذه الجهة هو الأمر بالمعاملة لا تتميم الكشف محضاً، كما هو الشأن لو قلنا بتنزيل المؤدى منزلة الواقع، إذالمقصود أيضاً الأمر بالمعاملة مع ما أدّى إليه الظن معاملة الواقع، ومرجع هذا الأمر والعناية المزبورة أيضاً إلى إبراز الإرادة الواقعية بهذا الإنشاء، كما هو الشأن فى لسان تتميم الكشف؛ بل و مثل ايجاب الإحتياط الذى لا عناية فيه أصلاً، فبرزية هذه الخطابات عن الواقع إنّما هوبهذا المعنى، لا بمعنى تتميم الكشف أو التعبد بالمؤدّى الذى هو مفاد الخطاب.

و أمّا المجعول فى باب الاصول التنزيلية فهى الجهة الثالثة من العلم، و هو الجرى و البناء العملى على الواقع من دون أن يكون هناك جهة كشف و طريقية، إذ ليس للشك الذى اخذ موضوعاً فى الاصول جهة كشف عن الواقع كما كان فى الظن ـ فلا يمكن أن يكون المجعول فى باب الاصول الطريقية و الكاشفية، بل المجعول فيها هو الجرى العملى و البناء على ثبوت الواقع عملاً الذى كان ذلك فى العلم قهرياً و فى الاصول تعبدياً.

و مما ذكرنا ظهر: أنّ حكومة الطرق و الأمارات و الاصول على الأحكام الواقعية ليست الحكومة الواقعية، مثل قوله «الطواف بالبيت صلاة»(١) و قوله «لا شك لكثير الشك»(٢) بل الحكومة الظاهرية.

والفرق بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية، هو أنّ الحكومة الواقعية توجب التوسعة والتضيق فى الموضوع الواقعى، بحيث يتحقق هناك موضوع آخر واقعى فى عرض الموضوع الأوّلى كما فى قوله «الطواف بالبيت صلاة» و هذا بخلاف الحكومة الظاهرية مع مالها من العرض العريض: من حكومة الأمارات بعضها على بعض، و حكومتها على الاصول، و حكومة الاصول بعضها على بعض، و حكومة الجميع على الأحكام الواقعية، فانّه ليس فى الحكومة الظاهرية توسعة و تضيَيق واقعى، إلاّ بناءً على بعض وجوه جعل المؤدى الذى يرجع إلى التصويب. وأما بناءً على المختار: من عدم جعل المؤدى و أنّ المجعول فيها هو الوسطية فى الإثبات و الكاشفية و المحرزية، فليس هناك توسعة و تضييق واقعى؛ و حكومتها إنّما تكون باعتبار وقوعها فى طريق إحراز

---

(١) المستدرك : الباب ٣٨ من أبواب الطواف الحديث٢

(٢) لم نجد حديثاً بهذه العبارة ـ على ما تفحصنا ـ فى روايات الباب، و إليك نص ما أورده فى الوسائل «إذاكثر عليك السهو فامض على صلا تك» و«لا سهو على من أقرّ على نفسه بسهو» راجع الوسائل الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة. (المصحح)

الواقع فى رتبة الجهل به؛ فيكون المجعول فى باب الطرق و الأمارات و الاصول فى طول الواقع لا فى عرضه. و ليس للشارع حكمان: حكم واقعى و حكم ظاهرى، بأن يكون تكليفان مجعولان شرعيان: أحدهما تكليف واقعى، والآخر تكليف ظاهرى، فانّ التكليف الظاهرى بهذا المعنى ممّا لا نعقله.

والمراد من كون مؤديات الطرق و الاصول أحكاماً ظاهرية هو كونها مثبتة للواقع عند الجهل والحكم بأنّ مؤدياتها هو الواقع لمكان كونها محرزة له، و ليس هناك حكم آخر وراء الواقع يسمّى بالحكم الظاهرى، كما ربّما يتخيل.

فظهر: أنّ مابين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية بون بعيد، و أنّ حكومة الأمارات إنّما تكون حكومة ظاهرية واقعة فى طول الواقع وفى طريق إحرازه، و يكون المجعول فيها نفس المحرزية، والتنجيز والعذر من اللوازم العقلية المترتبة على ما هو المجعول، لوضوح أنّ التنجز لا يكون إلاّ بالوصول إلى الواقع و إحرازه، إمّا بنفسه (كما فى العلم والطرق و الأمارات و الاصول المتكفلة للتنزيل) و إمّا بطريقه (كما فى موارد جريان أصالة الإحتياط) على ما سيأتى توضيحه فى محله.

و على كل حال: نفس التنجيز و العذر غير قابل للجعل، كما ربّما يوهمه بعض الكلمات، و إنّما الذى يكون قابلاً للجعل هو المحرزية والوسطية فى الإثبات ليكون الواقع واصلاً إلى المكلف، ويلزمه عقلاً تنجيز الواقع.

الأمر الثالث: قد ظهر مما ذكرنا: أنه ليس لنا واقع حقيقى و واقع جعلى، و علم بالواقع الحقيقى و علم بالواقع الجعلى، بأن يكون للواقع فردان: فرد حقيقى و فرد جعلى، و للعلم فردان: علم بالواقع الحقيقى و علم بالواقع الجعلى، فانّ ذلك كله مبنىّ على جعل المؤدى، فيصح أن يقال ـ بنحو من المسامحة ـ إنّ للخمر مثلاً فردان: خمر واقعى وخمر جعلى تعبدى، و كذا للعلم فردان: علم بالخمر و علم بالخمر التعبدى. و أمّا بناءً على عدم جعل المؤدى فليس للخمر إلاّ فرد واحد، و هو الخمر الواقعى، والإحراز إنما يتعلق به. نعم: هناك علم

بحجية الطرق والاصول، و هذا غير العلم بالواقع الجعلى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الوجوه أو الأقوال فى قيام الطرق و الأمارات و الاصول التنزيلية مقام القطع ثلا ثة:

الأوّل: قيامها مقامه بجميع أقسامه حتّى فيما إذا اخذ موضوعاً على نحو الصفتية.

الثانى: عدم قيامها مقام ما اخذ فى الموضوع مطلقاً ولو على نحو الطريقية والكاشفية.

الثالث: قيامها مقام القطع الطريقى مطلقاً ولو كان مأخوذاً فى الموضوع، و عدم قيامها مقام القطع الصفتى؛ و هذا هو الأقوى، فانّ ما ذكر مانعاً عن قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعاً على وجه الطريقية ـ من استلزام الجمع بين اللحاظ الآلى و الإستقلالى فى لحاظ واحد ـ ضعيف غايته، فانّ الاستلزام المذكور مبنى على جعل المؤدى الذى قد تبين فساده. و أمّا على المختار: من أنّ المجعول فى باب الطرق و الأمارات هو نفس الكاشفية و المحرزية والوسطية فى الإثبات، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزاً كما كان فى صورة العلم، و المفروض أنّ الأثر مترتب على الواقع المحرز، فان ذلك هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفية موضوعاً، و بنفس دليل حجية الأمارات و الاصول يكون الواقع محرزاً فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر(١) و تركيب

---

(١) أقول: بعد ما لا يكون فى مفاد الاصول جهة إحراز و تتميم كشف، بل غايته هو الرضا بجرى العمل بعنوان أنه واقع من دون اقتضاء هذا المعنى لإثبات العلم بالواقع الحقيقى لا وجداناً و لا تعبداً، و إنما غاية اقتضائه العلم بالواقع التعبدى لا الحقيقى؛ و معلوم: أن مثل هذا العلم غير العلم بالواقع الحقيقى؛ و حينئذٍ قيام أحدهما مقام الآخر يحتاج إلى جعل آخر و لا يفى به مفاد أدلة الاصول كما هو الشأن لو كان مفاد أدلة الأمارات هو التعبد بكون المؤدى هو الواقع بلا تتميم كشف فيه؛ و حينئذٍ فما افيد بأن الواقع بنفس دليل حجية الأمارات و الاصول محرز صحيح؛ و لكن فى الأمارات يكون الواقع الحقيقى محرزاً بالعناية، و فى الاصول كان الواقع التعبدى محرزاً بالوجدان، و لا نفهم أزيد من ذلك.

←

الموضوع من الواقع و الإحراز ليس على حدالموضوع المركب من الأجزاء العرضية كالصلاة، فانّ الاجزاء العرضية تحتاج إلى أن تكون كل منها محرزة بالوجدان، أو بالتعبد، أو بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبد؛ ولا يكون إحراز أحد الأجزاء إحرازاً للآخر أو التعبد بأحدها تعبداً بالآخر، بل يحتاج كل منها إلى تعبد مستقل أو إحراز مستقل؛ وهذا بخلاف التركيب من الشيء و إحرازه، فانه بنفس إحراز ذلك الشيء يتحقق كلا جزئى الموضوع و لا يحتاج إلى إحرازين أو تعبدين، بل لا معنى لذلك، فلو فرض أنّ الشارع جعل الظن محرزاً للواقع فبنفس جعله يتحقق كلا جزئى الموضوع، و لا يحتاج إلى جعلين حتى يقال: إنه ليس فى البين جعلان و الجعل الواحد لا يمكن أن يتكفل كلا الجزئين لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلى و الإستقلالى، حيث إنّ تنزيل الظن منزلة العلم باعتبار المودى يرجع فى الحقيقة إلى تنزيل المظنون منزلة المعلوم، فيكون النظر إلى الظن و العلم نظراً مرآتياً؛ و تنزيل الظن منزلة العلم باعتبار نفسه وبما أنّه جزء الموضوع يرجع فى الحقيقة إلى لحاظ الظن و العلم شيئاً بحيال ذاته، و يكون النظر إليهما نظراً استقلالياً و لا يمكن الجمع بين اللحاظين فى جعل واحد؛ لا لمكان أنّه ليس هناك مفهوم عام يجمعهما، كما يقال: إنّ الجمع بين الشيئن فى استعمال واحد لا يمكن لعدم الجامع بينهما، بل لمكان عدم إمكان الجمع بين اللحاظين لتنا فيهما ذاتاً. و هذا الاشكال قد كان دائراً على ألسنة أهل العلم من زمن الشيخ (قده) إلى زماننا هذا، على ما حكاه شيخنا الاستاذ (مدظله) و قد تبين أنّه لا موضوع لهذا الإشكال و لا محمول، فانّ مبنى الإشكال هو تخيل أن المجعول فى باب الطرق و الأمارات و الاصول هو المؤدى و تنزيله منزلة الواقع و الخلط بين الحكومة الواقعية والحكومة

و ما افيد للحكومة فى المقام إنما يتم فى الأوّل لا الأخير، و لعمرى! أنّ بيان مرامه فى هذه المقامات نحو رمزلا نفهم إلاّ بشرحه، وعليه بشرح مرامه، و إلاّ فلا يكون لهذه البيانات معنى محصّل.

الظاهرية، فيقال: إنّ فى قيام الظن مقام العلم المأخوذ موضوعاً يحتاج إلى تنزيلين: تنزيل المظنون منزلة المقطوع، و تنزيل الظن منزلة القطع؛ و أنت بعد ما عرفت حقيقة المجعول فى باب الأمارات و الاصول ظهر لك: أنّه ليس فى البين تنزيل أصلاً، بل الشارع إنّما أعطى صفة المحرزية للظن، فيرتفع الإشكال من أصله.

فان قلت: هب انّ المجعول فى باب الأمارات و الاصول ذلك، إلاّ أنّ الذى اخذ جزء الموضوع فى ظاهر الدليل هو العلم و الإحراز الوجدانى، و بأىّ دليل تقولون: إنّ الاحراز التعبدى يقوم مقام الإحراز الوجدانى؟

قلت: يمكن التفصى عن هذا بوجوه:

الأوّل: دعوى أنّ المراد من العلم الذى اخذ فى ظاهر الدليل موضوعاً هو العنوان الكلى ـ أى عنوان المحرز ـ بلا أخذ الإحراز الوجدانى قيداً له(١) غايته أنه لو لا جعل الشارع الطرق و الاصول محرزة كان مصداق عنوان المحرز منحصراً بالمحرز الوجدانى، و بعد ذلك الجعل الشرعى يتحقق مصداق آخر

---

(١) أقول: بعد ما كان المراد من الإحراز الوجدانى بل كل أمرٍ وجدانى ما كان العقل بوجد انه يطبق عنوانه على الموجود، سواء كان الشىء الموجود ذاتياً له أو عرضياً ـ كالبياض المجعول للجسم بسبب فى قبال ما فيه البياض باقتضاء ذاته كالثلج مثلاً فانه لا يكون مجعولاً للثلج بل بعين جعل الثلج يتحقق البياض ـ فما لا يكون بهذه المثابة قد تقدم أنه لا يطبق العقل عنوانه عليه إلاّ بنحو من الإدعاء و العناية؛ و حينئذٍ فى قبال الإحراز الوجدانى لا يتصور إلاّ الإحراز بالعناية و الإدّعاء؛ و لا يتصور فى البين ثالث، لما عرفت من دوران الأمر فيه بين النفى و الإثبات. و حينئذٍ نقول: إن مرجع الإحراز بالعناية إلى تنزيل عدم الإحراز منزلة الإحراز، كجميع العناوين الإدّعائية؛ و قوام هذا الإدّعاء إنما هو بكون الشىء خارجاً عن حقيقة المنزّل عليه بتمامه؛ و معه كيف يتصور اشتراكهما فى الجامع الحقيقى بواسطة الإدّعاء و التنزيل كى يصير البحث فى المقام لفظياً؟

نعم: لو اريد من الإحراز التشريعى الإحراز الحقيقى بنحو يطبق العقل العنوان عليه بعد الجعل بنحو الحقيقة ـ بحيث كان هذا الإحراز مثل البياض المجعول للجسم أمراً وجدانياً ـ فى هذه الصورة صح دعوى الجامع بين الإحراز الذاتى و العرضى بعد اشتراكهما فى صدق الإحراز الوجدانى؛ و لكن أنّى لك بذلك! ثم أنّى لك! اذ لا أظنّ توهّمه من ذى مسكة.

للمحرز، كما هو الشأن فى جميع العناوين الكلية، كما يقال فى الشمس: إنّها كوكب نهارى ناسخ ضوئه وجود الليل و لكن فى الخارج منحصر فى الفرد، فلو فرض أنه وجد فرد آخر مثل هذا الموجود كان أيضاً من مصاديق ذلك العنوان؛ فكذا يقال فى العلم و أنّه عبارة عن عنوان «المحرز» و يكون الموضوع فى الحقيقة هوهذاالعنوان، و بالتعبد الشرعى يتحقق مصداق آخر لعنوان «المحرز» هذا.

و لكن للمنع عن هذاالدعوى مجال، من جهة أنّ هذا فى الحقيقه يرجع إلى البحث اللغوى و أنّ العلم موضوع لكلى المحرز أو لخصوص المحرز الوجدانى، ولا سبيل إلى إثبات أنّه موضوع للعنوان الكلى.

الثانى: دعوى استخراج المناط نظير العلّة المستنبطة، بأن يقال: إنّه و إن كان المأخوذ فى لسان الدليل هو خصوص العلم و الإحراز الوجدانى، إلاّ أنّه نقطع بأنّه ليس للوجدان دخل،بل المناط هوجهة الإحرازالموجودة فى الظن أيضاًبعد اعتباره شرعاً؛ هذا و للمنع عن هذه الدعوى أيضاً مجال، فانّها موقوفة على استخراج المناط القطعى و لا سبيل إلى إثبات ذلك.

الثالث: (و هو الذى يحسم مادة الإشكال) دعوى أنّ ذلك من مقتضيات حكومة أدلة الطرق و الأمارات و الاصول على الواقعيات(١) بالبيان

---

(١) أقول: إنّ من أسّس أساس الحكومة والورود كلماته مشحونة بأنّ مرجع الورود إلى اقتضاء الجعل لتضييق دائرة دليل الإحراز و توسعته حقيقة، و مرجع الحكومة إلى تضييق دائرته عناية و ادّعاء و أنّ لبّه يرجع إلى التخصيص، كما أنّ الأوّل يرجع إلى التخصص على وجه، و إن كان بينها فرق. و حينئذٍ إذا فرضت فى الطرق أنّها لا تكون إلاّ توسعة فى طريق الواقع بلا حكم ظاهرى و لا تصرف فى الواقع ولو بالعناية، فمن أين لمثل هذا الجعل حكومة على الواقع ولو ظاهراً؟ و تسمية التوسعة فى الطريق محضاً بالحكومة الظاهرية بالنسبة إلى الأحكام اصطلاح جديد ما سمعناه من آبائنا الأولين!

نعم: الحكومة الظاهرية صحيحة بالنسبة إلى مفاد الاصول الذى ليس فيها توسعة إحراز بجعله، و إنما المجعول فيها الأمر بالمعاملة مع أحد الإحتمالين معاملة الواقع، فانّ مرجع ذلك إلى توسعة الواقع بالعناية و ايصاله إلى مرحلة الظاهر و فى ظرف الشك و الإحتمال؛ ثم فى مثله ليس إلاّ العلم الوجدانى بالواقع بالعناية؛ بخلاف الطرق، فانّ نتيجة جعلها هى العلم بالعناية بالواقع الحقيق؛ و من ذلك يقوم مقام العلم الموضوعى، بخلاف ←

المتقدم من معنى الحكومة وأنّها ظاهرية لا واقعية و أنّ حكومتها لأجل كونها واقعة فى طريق إحراز الواقعيات فتكون حاكمة على كلا جزئى الموضوع: من الواقع و من الإحراز؛ بل حكومتها على الواقع لمكان كونها محرزة له، فتكون حكومتها على أحد جزئى الموضوع انّما هى بعناية حكومتها على الجزء الآخر و هو الإحراز، فأىّ أثر رتّب فى الشريعة على العلم بما أنّه محرز يترتب على الطرق و الأمارات و الاصول المحرزة ولو كان ذلك الأثر من جهة دخله فى الموضوع و كونه جزئه، فإنّه يكفى هذاالمقدار من الأثر فى صحة التعبد و لايتوقف على أن يكون تمام الموضوع.

و الحاصل: أنّ نتيجة الحكومة الظاهرية هى التوسعة فى الإحراز و أنّه أعمّ من الإحراز الوجدانى، و إلاّ لم يكن للحكومة معنى، و بملاحظة هذه الحكومة صح أن يقال: إنّ الموضوع هو الأعمّ من الإحراز الوجدانى و هو العنوان الكلى، لكن لا لمكان أنّ معنى العلم ذلك ـ كماهومفاد الوجه الأوّل ـ بل لمكان الحكومة و أنّ نتيجتها تكون ذلك.

فظهر: أنّ فى قيام الطرق و الأمارات و الاصول مقام القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقية لا يحتاج إلى التماس دليل آخر غير أدلّة حجيتها، و أنّ قيامه مقامه من لوازم حجيتها و حكومتها على الأحكام الواقعية بالحكومة الظاهرية

هذا إذا اخذ العلم فى الموضوع على وجه الطريقية، و أمّا اذا لم يؤخذ فى الموضوع أصلاً و كان طريقاً عقلياً محضاً فقيامها مقامه أولى، لأنّ الواقع يكون

الأوّل، فانّه لا يكون نتيجة جعله العلم بالواقع الحقيق لا حقيقة و وجداناً و لا عنايةً و ادّعاءً؛ فيحتاج فى قيامه مقام العلم الموضوعى إلى جعل آخر من تنزيل العلم بالواقع بالعناية منزلة العلم بالواقع الحقيق. ولو فرض مثل هذا الجعل ـ ولو بالملازمة العرفية كما قيل ـ كانت هذه الحكومة حكومة واقعية، و لا معنى لإطلاق الحكومة الظاهرية هنا، وبالله! عليك أن تتأمّل فى ماقيل،ترى بأنّه لا مفهوم محصّل تحت هذه البيانات.

حينئذٍ مرسلاً غير مقيّد بقيد، و المفروض أنّها مثبتة للواقع فلا مانع من قيامه مقامه

و أمّا قيامها مقام القطع المأخوذ على جهة الصفتية فلايمكن،لأنّه يكون حينئذٍ كسائر الصفات النفسانية و مفاد حجية الطرق و الأمارات أجنبي عن إفادة ذلك، فانّ مفادها الوسطية فى الإثبات و إحراز الواقع، و أين هذا من تنزيل الظن منزلة القطع من حيث الصفتية! فقيام الظن مقام القطع من هذه الجهة يحتاج إلى دليل آخر وراء أدلّة الحجية.

و ظاهر عبارة الشيخ (قده) أنّه هو لو قام دليل آخر على قيام الظن منزلة العلم من هذه الجهة يكون مفاد ذلك الدليل مفاد أدلة حجية الطرق و الأمارات من حيث قيامها مقام العلم الطريقى، أى يكون مدلول ذلك الدليل من سنخ مدلول الأمارات من حيث كونه حكماً ظاهرياً

و لا يخفى ما فيه، فإنّه لو فرض أنّه قام دليل على تنزيل الظن منزلة العلم من هذه الجهة يكون ذلك من التنزيل الواقعى و التعميم فى ناحية الموضوع واقعاً من قبيل قوله «الطواف بالبيت صلاة» و ليس ذلك من الحكم الظاهرى، لما تقدم من أنّ الحكم الظاهرى ما كان فى طول الواقع و واقعاً فى طريق إحرازه، و أين هذا من تنزيل صفة مقام صفة اخرى، فإنّ الظن حينئذٍ لم يعتبر من حيث إحرازه للمتعلق، بل من حيث إنّه صفة، فيكون فى عرض العلم موضوعاً واقعياً لحكم واقعى، و ذلك واضح.

والذى يسهّل الخطب أنه لم نعثر فى الفقه على مورد اخذ العلم فيه موضوعاً على وجه الصفتية؛ و الأمثلة التى ذكرها الشيخ (قده) فى الكتاب ليس شىء منها من هذا القبيل؛ فانّ العلم فى باب الشهادة اخذ من حيث الطريقية؛ و لذا جاز الشهادة فى موارد اليد، كما دلّت عليه رواية «حفص»(١) و فى باب

---

(١) الوسائل: الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى الحديث٢

الركعتين الأوّلتين لم يؤخذ فيهما على نحو الصفتية، بل على نحو الطريقية، كما يدلّ على ذلك بعض الأخبار الواردة فى ذلك الباب مثل قوله عليه السّلام: «حتى تثبتها أو تحرزهما»(١) و أمثال ذلك من التعبيرات الظاهرة فى أنّ العلم اعتبر من حيث الطريقية. و بالجملة: ظاهر العلم مهما اخذ فى لسان الدليل هو العلم الطريقى؛ و إرجاعه إلى العلم الصفتى يحتاج إلى قرينة لم نعثر عليها فى شىء من المقامات

ثم إنّ للمحقق الخراسانى (قده) كلام فى حاشيته على «الفرائد» فى وجه قيام الطرق و الاصول مقام القطع بجميع أقسامه، حتى ما اخذ على وجه الصفتية (وقد عدل عنه فى الكفاية) و حاصل ما أفاده فى «الحاشية» هو أنّ أدلّة الطرق و الأمارات إنّما توجب تنزيل المؤدى منزلة الواقع، و لمكان العلم بحجية الأمارات يتحقق العلم بالمؤدى و أنّه بمنزلة الواقع، و هناك ملازمة عرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع و تنزيل العلم بالمؤدى و أنّه بمنزلة الواقع منزلة العلم بالواقع، فيتحقق كلا جزئى الموضوع بلا استلزامه الجمع بين اللحاظين الآلى والإستقلالى، فإنّ أدلة الأمارات لم تتكفل إلاّ لتنزيل المؤدى فقط، و كان تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع بالملازمة العرفية بين التنزيلين، فكأنه تحقق كل جزء من جزئى الموضوع بدليل يخصه، كما أنّه لو قام دليل بالخصوص فى ما اخذ العلم جزء الموضوع على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فانه بدلالة الإقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية لابد من تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع، لأنّ المفروض أنّه لا أثر للواقع حتى ينضم إليه العلم؛ هذا إذا قام دليل بالخصوص على تنزيل المؤدى فيما اخذ العلم جزء الموضوع.

و أمّا الأدلة العامة لحجية الطرق و الأمارات فدلالة الإقتضاء لا تقتضى ذلك، لأنّه لو لم ينزل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع لا يلزم لغوية

---

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الخلل الحديث ١٥

جعل الحجية، إذ يبقى لها مورد، وهوماإذاكان الأثر مترتباً على نفس المؤدى بلا دخل للعلم فيه؛ و لكن مع ذلك الملازمة العرفية تقتضى تنزيل أحد العلمين منزلة الآخر.

هذا حاصل ما أفاده فى «الحاشية» وردّه فى «الكفاية» بما حاصله:

انّ ذلك يستلزم الدور المحال(١) فانّ تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيما كان للعلم دخل لا يمكن إلاّ بعد تحقق العلم فى عرض ذلك التنزيل، فإنّه ليس للواقع أثر يصح بلحاظه التنزيل، بل الأثر مترتب على الواقع و العلم به، و المفروض أنّ العلم بالمؤدى يتحقق بعد تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فيكون التنزيل موقوفاً على العلم و العلم موقوفاً على التنزيل؛ و هذا دور محال، هذا

و لكن لا يخفى عليك: أنّه لا ينحصر الإشكال على ما أفاده فى «الحاشيه» بالدور، بل مضافاً إلى الدور يرد عليه:

أوّلاً: انّ ذلك مبنىّ على أن يكون المجعول فى باب الطرق و الأمارات هو المؤدى، و قد تقدم فساده و أنّ جعل المؤدى يوجب التصويب(٢) و يقتضى أن تكون الحكومة واقعية لا ظاهرية، و هذا ينافى ما عليه المخطئة، و سيأتى أيضاً تفصيل ذلك (إن شاءالله تعالى) فى باب جعل الطرق و الأمارات.

و ثانياً: انّ المفروض أنّ الموضوع مركّب من العلم و متعلقه، و

---

(١) أقول: عمدة الإشكال فيما افيد فى دعوى الملازمة العرفية، و إلاّ فمع الإلتزام به فانّما يرد إشكال الدور على فرض الإحتياج فى صحة التنزيل إلى فعلية الأثر للجزء الآخر، و إلاّ فلو قلنا بأن أثر الجزئية هى القضية التعليقية من أنّه لو انضم إليه الجزء الآخر ليجب فعلاً و أنّه يكفى لصحة التنزيل هذا المقدار الناشى من جعله جزءً، فلا دور، لعدم توقفه على فعلية الجزء الآخر.

(٢) أقول: لو كان نتيجة جعل المودى منزلة الواقع حكماً مستقلاً عن إرادة مستقلة لا يلزم تصويب، بل غاية الأمر جعل حكم ظاهرى فى طول الواقع، كما سيأتى بيانه (إن شاءالله تعالىٰ) فضلاً عن أن يكون نتيجته جعل حكم طريقى -الذى عبارة عن حكم و خطاب ظاهرى- مبرز للإرادة الواقعية، بل الحكم الواقعى أيضاً، لأنّه تتم مع إرادته، كما هو الشأن فى جميع الخطابات الايجابية الظاهرية و غيرها، كما سيجىء شرحها فى بحث الظن (إن شاءالله) فتدبر.

التركيب من العلم و متعلقه ليس على حد سائر الموضوعات المركبة من الامور المتباينة كالصلاة، فانّ المركب من الامور المتباينة يقتضى أن يكون لكل من الأجزاء إحراز يخصه، و قد يكون إحراز بعض الأجزاء متقدماً زماناً أو رتبة على إحراز الجزء الآخر، ولا يتوقف إحراز أحدها على إحراز البقية. نعم: الأثر يتوقف على إحراز الجميع، إمّا بالوجدان، و إمّا بالتعبد؛ و هذا بخلاف الموضوع المركب من العلم و متعلقه(١) فانّه لا يمكن أن يتعلق بكل من العلم و المتعلق إحراز يخصه، إذ ليس للإحراز إحراز و لا يتعلق العلم بالعلم، بل بنفس إحراز المتعلق يتحقق كلا جزئى المركب فى زمان واحد و فى مرتبة واحدة، و لا يعقل أن يتقدم إحراز المتعلق على إحراز الجزء الآخر؛ و إحراز المتعلق، إمّا أن يكون بالعلم الوجدانى كما إذا علم وجداناً بالملكية فيجوز له الشهادة لصاحبها ـبناء على أخذ العلم جزءً لموضوع الشهادةـ و إمّا أن يكون بالتعبد الشرعى بجعل ما يكون محرزاً للمتعلق، فيتحقق أيضاً كلا الجزئين بنفس الجعل الشرعى كما كان يتحقق بالعلم الوجدانى. و هذا إنّما يستقيم بناءً على بيّناه: من أنّ المجعول فى باب الطرق و الأمارات نفس الوسطية فى الإثبات و المحرزية للمتعلق، فيتحقق كلا جزئى الموضوع بنفس هذا الجعل، بلا حاجة إلى جعلين و لحاظين

و أمّا لو بنينا على تعلق الجعل بالمؤدى: فهذا الجعل بنفسه لا يوجب تحقق كلا الجزئين، إذالإحراز لم يتحقق بهذا الجعل، وبعد ذلك يستحيل أن يتحقق جزئه الآخر، لما عرفت: من أنّ الموضوع المركب من الإحراز و متعلقه

---

(١) أقول: هذا البيان صحيح على مبناك : من كون دليل الأمارة ناظراً إلى تتميم الكشف و جاعلاً لإحراز الواقع تشريعاً و ادعاءً؛ و أما بناءً على مسلك استادنا: من تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فلا يكون فى البين جعل إحراز تشريعاً؛ و إنّما الحاصل من التنزيل المزبور الإحراز الوجدانى بالواقع التعبدى، و هو جزء الموضوع، فيحتاج جزئه الآخر إلى جعل آخر؛ و هذا الجعل لا يفى به لولا دعوى الملازمة العرفية الممنوعة؛ مع الإغماض عن الدور المزبور الذى اعترفت به؛ كما أنك أيضاً اعترفت بأن الإشكال يرد على تنزيل المؤدى؛ فرجع هذا الإشكال إلى الإشكال السابق عليه، فلا حاجة إلى تكثيره.

يتحقق كلا جزئيه فى مرتبة واحدة و لا يتقدم إحراز أحدهما على الآخر، و لا يمكن أن يصير الإحراز بشىء آخر غير الملكية مثلاً فى المثال المتقدم جزء موضوع الشهادة بعد ما اخذ جزء الموضوع هو إحراز نفس الملكية، والإحرازالحاصل من تنزيل المؤدى هو إحراز الحجية و العلم بها، و أين ذلك من العلم بالملكية؟ و كيف ينضم العلم بالحجية إلى الملكية التى هى مؤدى الأمارة و يلتئم جزئى الموضوع من الإحراز و الملكية، مع أنّ الموضوع هو إحراز الملكية(١) فتأمل.(٢)

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ قيام الطرق والاصول مقام العلم الطريق لا يحتاج إلى كلفة جعلين و لحاظين، بل نفس أدلة حجيتها تفى بذلك بعد ما كانت حجيتها عبارة عن وسطيتها فى الإثبات و وقوعها فى طريق إحراز الواقع و كونها محرزة له ـ كما هو الشأن فى الطرق العقلائية ـ بل الظاهر أنّه ليس للشارع طريق مخترع، بل الطرق الشرعية كلها إمضاء لما فى يد العقلاء من الطرق المحرزة لمؤدياتها، و لكونها واقعة فى طريق إحراز الواقع كان حكومتها حكومة ظاهرية؛ و يستقيم حينئذٍ جميع ما فرّع على ذلك مما يقتضيه اصول المخطئة من عدم الإجزاء و إيجاب الإعادة والقضاء عند المخالفة؛ و هذا بخلاف ما إذا كان المجعول هو المؤدى، فانّه يكون من الحكومة الواقعية و لابد حينئذٍ من القول بالإجزاء، و يكون ذلك من التصويب المعتزلى. على ما سيأتى تفصيله.

ثم إنّ شيخنا الاستاد (مدظله) قد تعرض فى المقام لوجه حكومة الأمارات على الاصول، و حكومة الأمارات و الاصول بعضها على بعض، و أنّ

---

(١) وجهه: هو أنّ المدعى تنزيل الشارع العلم بالحجية والمؤدّى منزلة العلم بالملكية؛ ولا إشكال فى أنّه يمكن للشارع هذا التنزيل، والمفروض دعوى الملازمة العرفية على هذا التنزيل؛ فينبغى الاشكال فى الملازمة العرفية وأنه ليس هناك ملازمة؛ ولكن بعد تصديق الملازمة وأنّ المجعول هو المؤدى لا يرد عليه الاشكال الأخير؛ فالذى يرد عليه منع كون المجعول هو المؤدى، ثم منع الملازمة العرفية، ثم استلزام ذلك الدور(منه).

(٢) أقول: رحمة الله عليك! حيث نبهت وجئت بما فيه فى شرح التأمل، و لكن ياليت قنعت فى الإشكال بالأوّلين دون الأخير!.

الحكومة فى الجميع تكون حكومة ظاهرية و من شؤون حكومتها على الواقعيات؛ و نحن قد استقصينا الكلام فى ذلك فى خاتمة الإستصحاب فراجع(١) هذا تمام الكلام فى أقسام القطع و أحكامها

و أمّا الظن: فجمل الكلام فيه، هو أنّ الظن ليس كالعلم حجيته منجعلة و من مقتضيات ذاته، بل لابد و أن تكون حجيته بجعل شرعى.

و ما يقال: من أنّ الظن فى حال الإنسداد على الحكومة يكون حاله كالعلم لم تكن حجيته بجعل شرعى بل عقلية محضة و ليس مورداً لحكم شرعى ـو لو بقاعدة الملازمةـ فضعيف غايته، فإنّ الظن لا يكون حجة عقلية فى شىء من الحالات، و لا تكون منجعلة كالعلم؛ و اعتبار الظن فى حال الإنسداد بناء على الحكومة ليس معناه حجية الظن عقلاً بحيث يقع فى طريق إحراز الواقعيات و إثبات التكاليف به، بل معناه كفاية الإمتثال الظنى فى الخروج عن عهدة التكاليف المعلومة إجمالاً، فالحكم العقلى واقع فى طريق الإمتثال و الإطاعة، لا فى طريق الإثبات والإحراز حتى يكون الظن حجة عقلية؛ و سيأتى توضيح ذلك مفصلاً (إن شاءالله تعالى) فى محلّه(٢) و بالجملة: حجية الظن لا تكون منجعلة فى شىء من الحالات، بل إمّا أن يكون حجة شرعية، و إمّا أن لا يكون، و لا ثالث لهما

ثم ما يكون حجة شرعية لإثبات متعلقه و واقعاً فى طريق إحرازه تارة: يؤخذ موضوعاً لحكم آخر غير حكم متعلقه لا يضاده و لا يماثله، كما إذا قال «إذا ظننت بعدد ركعات الصلاة يجب عليك التصدق» حيث إنّ الظن الذى هو حجة فى عدد ركعات الصلاة و محرز لها شرعاً اخذ موضوعاً لوجوب

---

(١) أقول: و لقد راجعنا إلى الإستحصاب، فما كان هناك شىء زائد عماهنا.

(٢) أقول: هذا المشرب يرجع إلى التبعيض فى الإحتياط، و سيجىء (إن شاءالله) أنّ ذلك لا يناسب مع كثير من الشبهات المتعلقة بدليل الإنسداد أيضاً.

التصدق. و اخرى: يؤخذ موضوعاً لما يضاد حكم متعلقه. و ثالثة: لما يماثله. و رابعة: يؤخذ موضوعاً لنفس حكم المتعلق، هذا فيما إذا كان حجة شرعية لإثبات متعلقه؛ و كذا الحال فيما إذا لم يكن حجة شرعية، فانّه يجرى فيه هذه الأقسام الأربعة.

و على جميع التقادير: تارة يؤخذ على وجه الصفتية، و اخرى على وجه الطريقية، تمام الموضوع أو جزئه؛ و لكن هذه غالباً مجرد تصورات لا واقع لها، بل بعضها محال لا يعقل. والذى هو واقع فى الشريعة ليس إلاّ اعتبار الظن على وجه الطريقية و الكاشفية و المحرزية لمتعلقه الذى هو مفاد أدلة حجية الطرق و الأمارات، من دون أن يؤخذ الظن موضوعاً لحكم آخر. هذا هو الواقع.

و أمّا الذى يمكن أن يقع عليه: فهو أنّه لا إشكال فى إمكان أخذه موضوعاً لحكم آخر لا يضاد حكم متعلقه و لا يماثله، سواء كان الظن حجة و طريقاً شرعاً إلى متعلقه أو لم يكن، و سواء اخذ على وجه الصفتية أو الطريقية، و سواء كان تمام الموضوع أو جزئه ـ على إشكال فيما اخذ تمام الموضوع على وجه الطريقية ـ و قد تقدم فى العلم[1].

و أمّا أخذه موضوعاً لمضاد حكم متعلقه فلا يمكن مطلقاً، من غير فرق بين أن يكون حجة لاثبات متعلقه أو لم يكن، و من غير فرق بين أخذه على وجه الصفتية أو الطريقية، تمام الموضوع أو جزئه، لأنّه يلزم اجتماع الضدين ولو فى الجملة(٢) و فى بعض الموارد على كل حال؛ و لا يندرج فى مسألة اجتماع الأمر و النهى كما توهّم، فانّ مسألة اجتماع الأمر و النهى إنّما هى فيما

---

(١) أقول: قد تقدم دفعه أيضاً.

(٢) أقول: هذا صحيح لو كان أخذ عنوان المظنونية بنحو الجهة التقييدية؛ و إلاّ فلو كان بنحو التعليل، فلا بأس بأخذه فى الموضوع بنفس ذاته مع عدم حجيته شرعاً. نعم: مع حجيته يستحيل أخذه كذلك بنحو الجزئية أو التمامية صفة أو طريقاً.

إذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس متعلق التكليف، و هو الفعل الصادر عن المكلف ـ كالصلاة و الغصب ـ بالشرائط المتقدمة فى محله، و أين هذا مما نحن فيه مما يؤخذ الظن موضوعاً لمضاد حكم متعلقه؟ فانّه يلزم اجتماع الأمر و النهى فى محل واحد؛ مثلاً لو فرض أنّ حكم الخمر واقعاً هو الحرمة و حكم مظنون الخمرية هو الوجوب، ففى صورة مصادفة الظن للواقع يلزم اجتماع الوجوب والحرمة، بل فى صورة أخذ الظن جزء الموضوع دائماً يلزم اجتماع الضدين فى الواقع و عالم الجعل.

هذا إذا تعلق الظن بموضوع خارجى، و كذا لو تعلق بحكم شرعى، كما لو فرض أنّ حكم صلاة الجمعة هو الوجوب والظن بهذا الوجوب اخذ موضوعاً للحرمة، فانّه يلزم أيضاً اجتماع الضدين فى صلاة الجمعة على كل حال؛ و ذلك واضح.

و أمّا لو اخذ موضوعاً لماثل حكم متعلقه، فإن لم يكن الظن حجة شرعية لإثبات متعلقه فلا مانع من أخذه كذلك، غايته أنّه فى صورة مصادفة الظن للواقع يتأكد الحكمان، كما هو الشأن فى اجتماع كل عنوانين على موضوع واحد؛ و لا يلزم اجتماع المثلين، فإنّ اجتماع المثلين المستحيل إنّما هو فيما إذا تعلق حكم على موضوع بعنوان ثم يتعلق حكم آخر مماثل لذلك الحكم على ذلك الموضوع بذلك العنوان. وأمّا إذا تعلق حكم على موضوع مع قطع النظر عن الطوارى ثم تعلق حكم مماثل على ذلك الموضوع باعتبار الطوارى، فهذا ليس من اجتماع المثلين ولو كانت النسبة بين ذلك الموضوع و بين الطوارى العموم المطلق، فانّه فى صورة الإجتماع يتأكد الحكمان(١) و يتولد منهما حكم واحد آكد، كما فى موارد تعلق

---

(١) أقول: لا مجال فى أمثال المقام بالإلتزام بالتأكد، حيث إن التأكد يقتضى وحدة الوجود و هو ينافى طولية الحكمين، بحيث يكون مجال تخلل الفاء، إذ مع هذا التخلل لا يتصور الإتحاد كى يتصور التأكد؛ فالأولى فى ←

النذر بالواجب ـ حيث يتأكد الوجوب ـ و تعلق الظن بشيء من الطوارى، فيمكن أن يكون حكم الخمر واقعاً هو الحرمة و مظنون الخمرية أيضاً حكمه الحرمة و فى صورة مصادفة الظن للواقع يتأكد حرمته؛ هذا إذا لم يكن الظن طريقاً محرزاً لحكم متعلقه و لم يكن حجة شرعية لذلك.

و أمّا الظن المحرز لمتعلقه و ما يكون حجة شرعية عليه: فلا يمكن أن يؤخذ موضوعاً لحكم المماثل، فإنّ الواقع فى طريق إحراز الشيء لا يكون من طوارى ذلك الشيء، بحيث يكون من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث ملاك فى ذلك الشيء غير ما هو عليه من الملاك ؛ فلو كان حكم الخمر فى الواقع هو الحرمة فلا يمكن أن يكون إحراز تلك الحرمة موجباً لطروّ حكم آخر على الخمر المحرز، لأنّ الحكم الثانى لا يصلح لأن يكون باعثاً و محركاً لإرادة العبد، فإنّ الإنبعاث إنّما يتحقق بنفس إحراز الحكم الواقعى المجعول على الخمر، فلا معنى لجعل حكم آخر على ذلك المحرز، و لذلك لا يعقل أخذ العلم موضوعاً لحكم مماثل للمتعلق أو لحكم المتعلق، من جهة أنّ العلم بالشيء لايكون من طوارى ذلك الشيء الموجبة لملاك آخر غير ما هو عليه.

والفرق بين العلم و الظن، هو أنّه فى العلم مطلقاً لا يمكن، لكون إحرازه ذاتياً له؛ بخلاف الظن، فانّه فيما اخذ حجة شرعية لا يمكن، و فيما لا يؤخذ يمكن بالبيان المتقدم.

فتحصّل: أنّ أخذ الظن موضوعاً لحكم آخر لا يضاد حكم متعلقه و لا يماثله بجميع أقسامه يمكن، وهى ستة: فان أخذ الظن موضوعاً لحكم آخر، إمّا

هذه الصورة التفرقة بين كون الظن المزبور من الجهات التقييدية أو التعليلية ـ بجوازه فى الثانى دون الأوّل ـ كما سيجيء توضيح هذا المحال فى بحث التجرى (إن شاءالله تعالى).

و العجب أنه جعل باب النذر أيضاً من باب التأكد مع أنّ النذر من الجهات التعليلية! و إلاّ فلا مدفع للإشكال بعد بطلان التأكد فى الطوليين إلاّ بنحو أسّسناه فى باب التجرى: من طولية العنوانين مع وحدة المعنون، كما سيجيء شرحه (إن شاء الله تعالى).

أن يكون على وجه الصفتية و إمّا أن يكون على وجه الطريقية. و الصفتية إمّا أن تكون تمام الموضوع و إمّا أن تكون جزئه. و أمّا أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية فقد عرفت الإشكال فيه.

و الموضوع فى كل من هذه الأقسام الثلاثة، إمّا أن يكون هو الظن المجعول حجة شرعية لمتعلقه، و إمّا الظن الغير المجعول، فتكون الأقسام ستة. هذا فى الظن المأخوذ موضوعاً لحكم آخر لا يضاد حكم متعلقه و لا يماثله

و أمّا أخذه موضوعاً لمضاد حكم متعلقه: فقد عرفت أنّه لا يعقل بجميع أقسامه. و أخذه للمماثل فقد عرفت أيضاً إمكانه على بعض الوجوه.

و أمّا أخذه موضوعاً لنفس متعلقه إذا كان حكماً، كما لو قال: «إذا ظننت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بذلك الوجوب الذى ظننت به» فإن كان ذلك بنتيجة التقييد فلا محذور فيه، إذ لا يزيد الظن عن العلم؛ وفى العلم قلنا إنّه يمكن أن يؤخذ كذلك بنتيجة التقييد كما تقدم، و إن كان بالتقييد اللحاظى فهو مما لا يمكن لاستلزامه الدور كالعلم، من غير فرق بين الظن المعتبر و غير المعتبر، بل فى الظن المعتبر لا يمكن ولو بنتيجة التقييد؛ فإنّ أخذ الظن حجة محرزاً لمتعلقه معناه أنّه لا دخل له فى المتعلق إذ لو كان له دخل فى المتعلق لما اخذ طريقاً محرزاً للمتعلق، فأخذه محرزاً مع أخذه موضوعاً يوجب التهافت ولو بنتيجة التقييد، وذلك واضح.

فذلكة:

قد اختلف بيان شيخنا الاستاد (مد ظله) فى أقسام الظن المأخوذ موضوعاً، و ما بيّنه أخيراً هو أنّ الظن الغير المعتبر لا يصح أخذه موضوعاً على وجه الطريقية، لا لمماثل حكم متعلقه و لا لمخالفه، فإنّ أخذه على وجه الطريقية يستدعى اعتباره، إذ لا معنى لاعتبار الظن إلا لحاظه طريقاً؛ فحينئذٍ تكون الأقسام ثمانية أو سبعة، فإنّ الظن، إمّا أن يؤخذ موضوعاً لمماثل حكم

المتعلق، و إمّا أن يؤخذ موضوعاً لمخالفه، و الأوّل لا يمكن إلاّ إذا كان الظن غير معتبر، إذالظن المعتبر لا يصلح لأن يؤخذ موضوعاً لحكم المماثل -على ما تقدم بيانه- فالمأخوذ لحكم المماثل لابد و أن يكون الظن الغير المعتبر و يلزمه أن يكون ملحوظاً على وجه الصفتية، لما تقدم: من أنّ لحاظه على وجه الطريقية يستدعى اعتباره، و المفروض أنّه غير معتبر؛ وحينئذٍ فالذى يمكن من هذا قسمان:

الأوّل: أخذه تمام الموضوع على وجه الصفتية، بأن يكون الخمر حراماً و مظنون الخمرية أيضاً حراماً، صادف الظن للواقع أو خالفه.

الثانى: أخذه جزء الموضوع على وجه الصفتية، بأن يكون الخمرحراماً و الخمر المظنون أيضاً حراماً. و لا إشكال فى كل من القسمين؛ أمّا فى الأوّل: فلأن النسبة تكون حينئذٍ العموم من وجه، وفى مورد الإجتماع يكون الحكم آكد، كما فى مثل قوله: أكرم العلماء و أكرم الهاشميين. و أما فى الثانى: فربّما يتوهّم لغويّة الحكم المماثل، من جهة أن الحكم الأوّلى المجعول لذات الخمر محفوظ فى حال العلم و الظن و الشك، فجعل حكم آخر على الخمر المظنون لغو لا أثرله.

و لكن يدفعه: أنّه يكفى فى الأثر تأكد الحرمة فى صورة تعلق الظن بالخمر، و تكون مثلاً واجدة لعشر درجات من المفسدة، بخلاف ما إذا لم يتعلق الظن به، فانّه يكون واجداً لخمس درجات؛ و ربّما لا يقدم الشخص على ما يكون مفسدته عشر درجات مع إقدامه على ما يكون خمس درجات؛ وهذا المقدار من الأثر يكفى بعد إمكان أن يكون الظن من العناوين الثانوية الموجبة للمصلحة والمفسدة؛ فالإنصاف أنّه لا إشكال فى شىء من هذين القسمين. هذا إذا اخذ موضوعاً لحكم المماثل.

و أمّا إذا اخذ موضوعاً لحكم المخالف: فإن لم يكن الظن حجة فهو كأخذه لحكم المماثل لابد وأن يكون على وجه الصفتية تمام الموضوع أو جزئه، و إن كان الظن حجة فيمكن أخذه على وجه الصفتية و يمكن أخذه على وجه

الطريقية، و فى كل منهما إمّا أن يكون تمام الموضوع و إمّا أن يكون جزئه (على إشكال فى إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية، قـد تقدم فى العلم) فتكون أقسام الظن الغير المعتبر أربعة و أقسام الظن المعتبر أيضاً أربعة بناء على إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية، و إلاّ فالأقسام سبعة. هذا بناء على عدم صحة أخذ الظن الغير المعتبر موضوعاً على وجه الطريقية لحكم المماثل أو المخالف، و إلاّ فتكون الأقسام عشرة؛ مضافاً إلى ما اعتبر طريقاً محضاً لمتعلقه و كاشفاً عنه و محرزاً له من دون أخذه موضوعاً لحكم أصلاً.

و الظاهر: أن تكون الأقسام العشرة كلها تصورات لا واقع لها فى الشريعة، و الموجود فيها هو اعتبار الظن طريقاً محضاً، و يقوم مقامه ساير الطرق العقلية و الشرعية و الاصول المحرزة

و لا يخفى عليك: أنّ عبارة الشيخ (قده) فى بيان أقسام الظن لا تخلو عن اضطرب و إغلاق، فعليك بالتأمل فيها. هذا تمام الكلام فى القطع بأقسامه، و الظن بأقسامه.

المبحث الرابع

فى استحقاق المتجرى للعقاب

إعلم: أنّ القائل باستحقاق المتجرى للعقاب لابدّ له من أن يستند إلى إحدى الجهات الأربع: بضعها اصولية و بعضها كلامية و بعضها فقهية.

الجهة الاولى: دعوى أنّ الخطابات الأوّلية تعم صورتى مصادفة القطع للواقع و مخالفته، و يندرج المتجرى فى عموم الخطابات الشرعية حقيقة، ببيان أنّ التكليف لابدّ و أن يتعلق بما يكون مقدوراً للمكلف، و التكليف الذى له

تعلق بموضوع خارجي كقوله« لا تشرب الخمر، و صلّ فى الوقت» و إن كان وجوده الواقعى مشروطاً بوجود ذلك الموضوع(١) من غير دخل للعلم و الجهل فى ذلك، إلاّ أنّ مجرد الوجود الواقعى لا يكفى فى انبعاث المكلف و حركة إرادته نحوه، فإنّ الحركة و الإنبعاث إنما يكون بالوجود العلمى، ولا أثر للوجود الواقعى فى ذلك؛ فالعلم و إن كان بالنسبة إلى الموضوع طريقاً، إلاّ أنّه بالنسبة إلى الإختيار و الإرادة و الإنبعاث يكون موضوعاً، و متعلق التكليف إنّما يكون هو الإختيار و الإنبعاث الناشى عن العلم بالموضوع و التكليف، و هذا المعنى موجود فى كلتى صورتى مصادفة العلم للواقع و مخالفته، فإنّه فى صورة المخالفة قد تحقق اختيار شرب ما احرز أنّه خمر؛ و الفرق بين الصورتين ليس إلاّ مصادفة العلم للواقع فى إحديهما و مخالفته له فى الاخرى، و المصادفة و المخالفة ليست اختيارية، فلا تصلح لأن يتعلق بها التكليف، فالذى يصلح لأن يتعلق به التكليف ليس إلّا اختيار شرب ما احرز أنّه خمر، فيكون مفاد قوله: لا تشرب الخمر مثلاً -بعد ضم المقدمة العقلية إليه: من أن متعلق التكليف لابد و أن يكون أمراً مقدوراً و ليس هو إلاّ الاختيار و الإنبعاث نحو ما علم أنّه موضوع

---

(١) أقول: بعد الاعتراف بأنّ الخمر بوجوده الواقعى كان شرطاً للتكليف، فضم المقدمة الاخرى لا ينتج إلافعلية التكليف فى ظرف العلم المصادف لا المطلق، فاستنتاج هذه النتيجة ينافى دخل الخمرية الواقعية فى شرط التكليف؛ فهذه الكلمات مختلة النظام فى أصل التقريب، كما أن فى جعل الإختيار و الإنبعاث تحت التكليف مسامحة اخرى، إذ هذه باصطلاحه من الطوارى اللاحقة للتكليف فيلحق بالإنقسامات اللاحقة؛ مضافاً إلى أن التكليف بشىء إذا كان من شأنه الدعوة فلاجرم يكون المدعو إليه عنواناً فى طول عنوان المعروض وإن كان العنوانين متحدين ذاتاً و منشأ؛ فما هو المعروض لا يعقل أخذ الإرادة فيه ولو قيداً، لأنّ الإرادة الناشئة عن غير دعوة التكليف أجنبية عن التكليف والإرادة الناشئة عن التكليف معلول التكليف، فكيف يكون قيد موضوعه؟ فما توهم فى دفع المقدمة الاولى مندفع بهذا الكلام، إذا لفعل الصادر عن الإرادة الناشئة عن دعوة التكليف معلول التكليف لا معروضه، فلا محيص من تجريد المعروض عن الإرادة رأساً، كما لا يخفى على الناظر الدقيق؛ وحينئذٍ هذا البرهان شاهد خروج الإرادة عن حيّز التكليف لا جهة الغفلة؛ كيف وكثيراً ما نلتفت إلى إرادتنا حين الإمتثال، كما فى العبادات خصوصاً عند الإخطارى فى النية.

التكليف- هولاتختر شرب ما أحرزت أنّه خمر؛ وهذا المعنى كماترى موجود فى المتجرّى.

و لعلّه إلى ذلك يرجع ما أفاده الشيخ (قده) من الوجه العقلى فى استحقاق المتجرى للعقاب، من قوله: «و قد يقرّر دلالة العقل على ذلك بأنّا إذا فرضنا شخصين قاطعين الخ» فانه يمكن أن يكون (قده) فى مقام بيان اندارج المتجرّى تحت الخطابات الأوّلية، كما أنّه يمكن أن يكون فى مقام بيان كون المتجرّى عاصياً حكماً و إن لم يكن عاصياً حقيقة -على ما سيأتى فى الجهة الثالثة-.

و على كل حال: ترجع هذه الدعوى إلى أنّ متعلق التكليف هو القدر الجامع بين مصادفة القطع للواقع و مخالفته، بعد ما كانت المصادفة و المخالفة غير اختيارية، والقدر الجامع ليس إلاّ تحريک العضلات نحوما احرز أنّه خمر و اختيار شرب ذلك، فيكون المتجرّى عاصياً حقيقة و مخالفاً للخطاب النفس الأمرى.

و حاصل هذه الدعوى تتركب من مقدمتين:

الاولى: دعوى أنّ متعلق التكليف هو الإنبعاث و حركة الارادة و الاختيار نحو ما احرز أنه من مصاديق الموضوع الذى تعلق به التكليف الواقعى.

الثانية: دعوى أنّ الاحراز و العلم يكون موضوعاً على وجه الصفتية بمعنى الإختيار و الإرادة، و إن كان طريقاً بالنسبة إلى الموضوع. و لا يخفى عليك ما فى كلتى المقدمتين من المنع.

أمّا فى الاولى: فلأنّ المتعلق هو الفعل الصادر عن إرداة و اختيار لا نفس الإرداة و الإختيار، فانّ الإرادة و الإختيار تكون مغفولة عنها حين الفعل و لا يلتفت الفاعل إليها، فلا يصلح لأن يتعلق التكليف بها، فاذا كان متعلق التكليف هو الشرب المتعلق بالخمر الصادر عن إرادة واختيار فالمتجرّى لم يتعلق شربه بالخمر.

و أمّا فى الثانية: فلأنّ الإرادة و إن كانت تنبعث عن العلم، لكن لا

بما أنّه علم و صورة حاصلة فى النفس(١) بل بما أنّه محرز للمعلوم؛ فالعلم يكون بالنسبة إلى كل من الإرادة و الخمر طريقاً، بل العلم يكون فى باب الإرادة من مقدمات وجود الداعى، حيث إنّه تتعلق الإرادة بفعل شىء بداعى أنّه الشىء الكذائى، و هذا الداعى ينشأ عن العلم بأنّه الشىء الكذائى.

و الحاصل: أنّ دعوى اندراج المتجرّى فى الخطابات الأوّلية لا يمكن إلاّ بأن يكون التكليف متعلقاً بالعنوان الجامع والقدر المشترك بين مصادفة القطع للواقع ومخالفته؛ والقدرالجامع المتصور ليس إلاّ إرادة شرب الخمر المحرز خمريته، فإن هذا هو الجامع بين الصورتين.

و أمّا لو فرض أنّ التكليف لم يتعلق بالإرادة و تعلق بشرب الخمر، فلا ينتج ما أراده المدعى، لأنّ المتجرّى لم يشرب الخمر ولو فرض أنّ العلم فى باب الارادة اخذ موضوعاً على نحو الصفتية، إذ غايته أنّه يعتبر العلم بارادة شرب الخمر، إلاّ أنّ الارادة لو خطت مرآتاً للمراد و هوشرب الخمر و لم يتعلق التكليف بنفسها، و فى صورة المخالفة لم يتحقق المراد فلم يأت بما هو متعلق التكليف. و كذا لو فرض أنّ الإرادة لو حظت معنى اسميّاً و كانت هى متعلق التكليف، و لكن العلم اخذ موضوعاً فى باب الإرادة على نحو الطريقية و الكاشفية عن المراد، فانّ متعلق التكليف يكون حينئذٍ هوحرمة إرادة شرب الخمر الذى علم بخمريته على وجه يكون العلم طريقاً إلى الخمر الواقعى؛ و المتجرّى و إن أراد شرب الخمر الذى احرز خمريته، إلاّ أنّ إحرازه لم يقع طريقاً إلى الخمر الواقعى، لأنّه لم يؤدّ إلى الخمر الواقعى؛ فدعوى المدعى لا تتم إلاّ بأخذ

---

(١) أقول: مجرد طريقية العلم لا يقتضى المصادفة للواقع، كما أنّ أخذ الجامع بين المصادف والمخالف لا يقتضى أخذ العلم على وجه الصفتية؛ فما فى هذه الكلمات أيضاً من نحو هذه التعبيرات لا يخلو عن اغتشاش، بل الأولى أن يقال: مع فرض دخل الخمر بعنوانه الواقعى فى التكليف لا يعقل تعلقه بمعلوم الخمرية مطلقاً، فضلاً عن شمول إطلاقه للعلم المخالف، كما أشرنا سابقاً.

متعلق التكليف هو الإرادة و أخذ العلم على وجه الصفتية؛ و كل منهما فى محل المنع، لما عرفت من أنّ متعلق التكليف هو الفعل الصادر عن المكلف عن إرادة على وجه تكون الإرادة فانية فى المراد، و دخل العلم فى الارادة إنّما يكون على وجه الطريقية و الكاشفية عن المراد، لا على وجه الصفتية.

مضافاً إلى ما عرفت: من أنّ العلم فى باب الإرادة يكون من مقدمات الداعى، و لا يكون موضوعاً للإرادة؛ فدعوى اندراج المتجرى فى الخطابات الأوّلية واضحة الفساد؛ مع أنّ هذه الدعوى لا تصلح فى مثل ما إذا علم بوجوب الصلاة و لم يصلّ و تخلف علمه عن الواقع، فانّ البيان المتقدم لا يجرى فى هذا القسم من التجرّى، كما هو واضح.

الجهة الثانية: دعوى أنّ صفة تعلق العلم بشىء تكون من الصفات و العناوين الطارية على ذلك الشىء المغيّرة لجهة حسنه و قبحه، فيكون القطع بخمرية ماء موجباً لحدوث مفسدة فى شربه تقتضى قبحه.

و الإنصاف: انّه ليس كذلك، فانّ إحراز الشىء لا يكون مغيّراً لما عليه ذلك الشىء من المصلحة والمفسدة. و ليس من قبيل الضرر و النفع العارض على الصدق و الكذب المغيّر لجهة حسنه و قبحه، لوضوح أنّ العلم بخمرية ماء و تعلق الإحراز به لا يوجب انقلاب الماء عما هو عليه و صيرورته قبيحاً؛ فدعوى أنّ الفعل المتجرّى به يكون قبيحاً ويستتبعه الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة، واضحة الفساد(١).

---

(١) أقول: يمكن دعوى أنّ نظر القائل بحرمة التجرى ليس إلى دعوى كون العلم بشىء من الجهات المقبحة، بل عمدة نظره إلى أنّ إقدامه على العمل من قبل علمه نحو جرئة على المولى وهو قبيح؛ ولذا لو علم ولم يقدم لا قبح فى البين؛ فعدم حرمة التجرى مبنى على عدم اقتضاء هذا العنوان المتأخر عن العلم أيضاً للقبح، لا عدم اقتضاء مجرد مخالفة العلم شيئاً، كما لا يخفى. وحينئذٍ قوله «فدعوى الخ» كما أفاد- لا يخلو عن اغتشاش؛ بل بهذا البيان يرتفع شبهة اجتماع الضدين، بتقريب: أنّ قبح التجرى و مبغوضيته لدى المولى ينافى بقاء الواقع على ←

نعم: لا بأس بدعوى القبح الفاعلى(١) بأن يكون صدور هذا الفعل عن مثل هذا الفاعل قبيحاً و إن لم يكن الفعل قبيحاً. و لا ملازمة بين القبح الفاعلى و القبح الفعلى، إذ ربّما يكون الفعل قبيحاً و لكن صدوره عن الفاعل حسن ـ كما فى صورة الإنقياد ـ و ربّما ينعكس الأمر ـ كما فى صورة التجرى ـ و حينئذٍ يقع الكلام فى أنّ هذا القبح الفاعلى هل يصلح لأن يكون ملاكاً للخطاب بحيث يتعلق خطاب بالفعل الصادر عن الفاعل قبيحاً؟ أو أنّه لا يصلح لأن يكون ملاكاً للخطاب؟ و الكلام فى ذلك تارة: يقع من حيث عموم الخطابات الأوّلية لما يصدر عن المكلف قبيحاً، بحيث تكون تلك الخطابات مطلقة تعم صورة القبح الفعلى والقبح الفاعلى، واخرى: يقع من حيث استتباع القبح الفاعلى لخطاب يخصه، غير الخطابات المترتبة على الموضوعات الواقعية.

ما هو عليه من المحبوبية، للجزم بأنّ علم المكلف بخلاف مرامه لا يغيّر مرامه، أقدم المكلف على وفق علمه أم ما أقدم.

و ملخص جوابه: أنّ المحبوب فى الواقع هو الذات فى الرتبة السابقة عن حكمه لأنه موضوعه؛ والذات المبغوض فى التجرى هو الذات الملحوظ فى الرتبة اللاحقة عن العلم بحكمه، فالذاتان حيث كانتا فى الرتبتين لا يتعدى حكم كل إلى الآخر، بعد التحقيق بأنّ موضوع الحكم و معروضه فى كل مقام هو العنوان لا المعنون، بلا إضرار لوحدة المعنون أصلاً، لعدم سراية الحكم إليه، كما لا يخفى.

(١) أقول: ما المراد من صدور الفعل من الفاعل؟ فإن اريد به الفعل المضاف إلى الفاعل بإضافة صدورية فقهراً قبح الفعل المضاف عين قبح الفعل بقبح ضمنى لا مستقل، و هو خلاف المقصود أيضا. و إن اريد نفس إضافة الفعل إلى الفاعل فهو أشنع، لأن قبح الإضافة المزبورة يسرى إلى ما قام به ولو غيرياً من باب المقدمة. و إن اريد به كشف صدور الفعل عن سوء ذات الفاعل بلا قبح فى صدور الفعل أبداً فلازمه عدم استحقاقه للثواب فى الإنقياد أيضاً، و لا أظن التزامه من أحد؛ كيف! و لازمه عدم رجحان الإحتياط باحتمال كونه انقياداً، إذ هو خلاف صريح كلماتهم بعدم الإشكال فى رجحان الإحتياط. هذا مضافاً إلى أنّه بناء على الكاشفية لا معنى لاستناد القبح إلى صدور الفعل و لا إلى ذات الفاعل لسوء سريرته، فان هذه أمر غير اختيارى لا معنى لإضافة الحسن والقبح إليه، إذ لا يتصف بهما إلاّ ما هو اختيارى للمكلف ـ كما لا يخفى ـ وحينئذٍ لاحسن و لا قبح فى البين، و هو كما ترىٰ!.

أمّا الكلام من الحيثية الاولى: فالحق فيه أن الخطابات الأوّلية لا تعم القبح الفاعلى، فانّ الحسن والقبح الفاعلى إنّما يكون مترتباً على الخطابات الأوّلية(١) و من الإنقسامات اللاحقة له، إذ بعد تعلق الخطابات بموضوعاتها تتحقق رتبة الحسن الفاعلى وقبحه، فانّ ذلك يقع فى رتبة امتثال تلك الخطابات وعصيانها؛ فلا يمكن أن تكون تلك الخطابات مطلقة تعم الحسن الفاعلى وقبحه بالاطلاق والتقييد اللحاظى.

نعم: يمكن ذلك بنتيجة الإطلاق والتقييد(٢) إلاّ أنّ دعوى إطلاق تلك الخطابات ولو بنتيجة الإطلاق للفعل الصادر عن الفاعل قبيحاً تكون بلا برهان، بعد ما كانت الخطابات مترتبة على موضوعاتها الواقعية؛ والموضوع فى مثل قوله «لا تشرب الخمر» هو الخمر الواقعى.

نعم: قد يتفق تقييد الخطاب بصورة صدور الفعل عن الفاعل حسناً و عدم صدوره قبيحاً، كما فى مثل الصلاة فى الدار المغصوبة، حيث قلنا ببطلان الصلاة فيها عند الإلتفات إلى موضوع الغصب وحكمه؛ مع أنّا نقول: بجواز اجتماع الأمر والنهى(٣) و ليس ذلك إلاّ من جهة أنّ صدور الصلاة المشتملة على المصلحة من مثل هذا الشخص يكون قبيحاً، فلا تصلح لأن يتقرب بها، فقد قيّدت الصلاة بصورة عدم صدورها عن الفاعل قبيحاً بنتيجة التقييد، كما

---

(١) أقول: ما يترتب على الخطاب هو حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب، لا جهة سوء سريرة الفاعل، إذ وجودها فى ذات الفاعل غير محتاج إلى الخطاب أصلاً، و إن تحقق تكشف عنه فى بعض الأحيان. و حينئذٍ احتمال الكشف فى الكلام السابق ملغى. بقى فى البين الإحتمالان الأوّلان، ولقد تقدم ما فيهما

(٢) أقول: و لقد تقدم الكلام فيه مستقصى، فراجع. نعم: فى صيرورته تحت الخطاب ـ كما افيد ـ يحتاج إلى متمم الجعل.

(٣) أقول: قد حققنا فى محله أنّه بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد بعنوانين لا معنى لسراية القبح فعلياً وفاعلياً إلى العنوان الراجح، فلا معنى لتقييد موضوع الأمر بعدم اقترانه بالحرام؛ كما هو الشأن فى المتزاحمين، وإن كان بينهما فرق من جهة اخرى؛ فتدبر.

قيّدت بقصد القربة، بل يكون ذلك التقييد من شئون التقييد بقصد القربة، لكن هذا فى خصوص العبادات التى يعتبر فيها التقرب، وأمّا فى غير ذلك فتقييد الخطاب و إطلاقه بالنسبة إلى الحسن الفاعلى وقبحه يكون بلا موجب؛ فدعوى أنّ الخطابات الأوّلية تعم قبح الفاعلى ضعيفة جداً.

و أمّا الكلام من الحيثية الثانية: وهى اختصاص القبح الفاعلى بخطاب يخصّه غير الخطابات الأوّلية، فمجمل الكلام فيها: هو أنّ توجيه الخطاب إلى ما يختص بالقبح الفاعلى مما لا يمكن، فانّ موضوع الخطاب الذى يمكن أن يختص بذلك إنّما هو عنوان المتجرى(١) أو العالم المخالف علمه للواقع و أمثال ذلك من العناوين المختصه بالقبح الفاعلى؛ والخطاب على هذا الوجه لا يعقل، لأنّ الإلتفات إلى العنوان الذى تعلق به الخطاب مما لابد منه، و المتجرى لا يمكن أن يلتفت إلى أنّه متجرى، لأنّه بمجرد الالتفات يخرج عن كونه متجرياً، فتوجيه الخطاب على وجه يختص بالقبح الفاعلى فقط لا يمكن؛ مع أنّه لا موجب إلى هذا الاختصاص(٢) فانّ القبح الفاعلى مشترك بين

---

(١) أقول: ما افيد إنما يتم لو قلنا بأن مناط الخطاب و موضوعه عنوان التجرى؛ ولنا أن نقول: إن تمام المناط على الطغيان على المولى والتسليم له الجامعين بين العصيان والتجرى والإطاعة والإنقياد. وحينئذٍ الغفلة عن فرد الجامع مع الإلتفات بنفسه ـ ولو بخيال فرد آخر ـ لا يضر باستحقاق العقوبة وقبحه الفاعلى، ولو صادف الفرد الآخر، كما لا يخفى.

(٢) أقول: اعترافه بعدم اختصاص القبح بخصوص صورة المخالفة فى غاية الجودة، و لكن ذلك لا يقتضى تعلقه بعنوان معلوم الخمرية أعم من المخالف والمصادف، بل إنّما يتعلق بالطغيان الصادر عن العلم بالخمرية، كما أشرنا إليه سابقاً.

ثم إنّه على فرض تعلقه بهذا العنوان لا معنى للتأكد فى المجمع، إذ الحكم المترتب على العلم بحرمة الخمر يستحيل اتحاده مع الحرمة الواقعية، فأين يتصور التأكد فى المقام؟ نعم: الأولى أن يعتذر عن مثل هذا الحكم فى حق العالم به بمغفولية وجود موضوعه فى العلم المخالف، وذلك أيضاً على فرض تعلق الحكم بكل واحد من العلم المخالف والموافق، وإلاّ فعلى فرض تعلقه بالجامع ـ كما فرضنا ـ فلا مانع فيه، كما أشرنا إليه فى الحاشيه السابقة؛ فتدبر، ولعمرى! أن الناظر البصير يرى هذه القطعة مختلّة النظام؛ وأظن أنّه من المقرر.

المصادفة للواقع والمخالفة، بل القبح الفاعلى فى صورة المصادفة أتم وأكمل، فلو كان القبح الفاعلى مناطاً للخطاب فلابد و أن يكون الخطاب على وجه يعم صورة المصادفة والمخالفة، بأن يقال: لا تشرب معلوم الخمرية، فانّ هذا العنوان يعم كلتا الصورتين.

و لكن الخطاب على هذا الوجه أيضاً لا يمكن، لا لمكان أنّ العلم لا يكون ملتفتاً إليه غالباً والفاعل لا يشرب الخمر بعنوان أنّه معلوم الخمرية، بل بعنوان أنّه خمر، فانّ الإلتفات إلى العلم من أتم الإلتفاتات، بل هو عين الإلتفات ولا يحتاج إلى التفات آخر؛ ولو لم يمكن أخذ العلم موضوعاً فى المقام فكيف يعقل أخذه موضوعاً لحكم آخر؟ وهل يمكن الفرق بين مواضع أخذ العلم موضوعاً؟ مع أنّ صاحب الدعوى سلّم إمكان أخذ العلم موضوعاً لحكم آخر؛ فهذا لا يصلح أن يكون مانعاً لتوجيه الخطاب كذلك، كما لا يصلح عدم ثبوت المصلحة و المفسدة فى المتعلق فى صورة المخالفة لأن يكون مانعاً عن الخطاب، لأنّ صحة الحكم لا تدور مدار وجودهما فى المتعلق بعد ما كان القبح الفاعلى مناطاً للخطاب، بل المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثلين فى نظر العالم دائماً و إن لم يلزم ذلك فى الواقع، لأنّ النسبة بين حرمة الخمر الواقعى و معلوم الخمرية هى العموم من وجه، و فى مادة الإجتماع يتأكد الحكمان ـ كما فى مثل أكرم العالم و أكرم الهاشمى ـ إلاّ أنّه فى نظر العالم دائماً يلزم اجتماع المثلين، لأنّ العالم لا يحتمل المخالفة ودائماً يرى مصادفة علمه للواقع، فدائماً يجتمع فى نظره حكمان، و لا يصلح كل من هذين الحكمين لأن يكون داعياً و محركاً لإرادة العبد بحيال ذاته؛ و لا معنى لتشريع حكم لا يصلح الانبعاث عنه ولو فى مورد؛ و فى مثل أكرم العالم و أكرم الهاشمى يصلح كل من الحكمين للباعثية بحيال ذاته ولو فى مورد افتراق كل منهما عن الآخر، و فى صورة الإجتماع يلزم التأكد. فلا مانع من تشريع مثل هذين الحكمين. بخلاف المقام، فانّه لو فرض أنّ للخمر حكم و لمعلوم الخمرية أيضاً حكم، فبمجرد

العلم بخمرية شيء يعلم بوجوب الإجتناب عنه الذى فرض أنه رتّب على ذات الخمر، فيكون هو المحرّك والباعث للإجتناب، والحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثاً ويلزم لغويته؛ و ليس له مورد آخر يمكن استقلاله فى الباعثية، فان العلم بالخمرية دائماً ملازم للعلم بوجوب الإجتناب عنه المترتب على الخمر الواقعى، وذلك واضح بعد ما كان العالم لا يحتمل المخالفة، فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية لا يمكن.

فظهر: أنّ القبح الفاعلى بوجه من الوجوه لا يستتبع الخطاب.

الجهة الثالثة: دعوى استحقاق المتجرى للعقاب لا من باب المخالفة لخطاب شرعى كما فى الجهتين الاوليين، بل من باب استقلال العقل باستحقاق المتجرى للعقاب، و أنّه يكون فى حكم العاصى، بدعوى أنّ المناط فى استحقاق العاصى للعقاب موجود فى المتجرى أيضاً، وأنه بمناط واحد يحكم العقل باستحقاق العاصى والمتجرى للعقاب، ببيان أنّ العلم والإلتفات فى باب الأحكام العقلية له جهة موضوعية(١) بل هو تمام الموضوع فى المستقلات العقلية، من غير فرق بين الأحكام العقلية الواقعة فى سلسلة علل الأحكام الراجعة إلى باب التحسين والتقبيح باعتبار كونها مناطات الأحكام الشرعية و

---

(١) أقول: و أحسن من هذا البيان بيان آخر أشرنا إليه سابقاً، و هو أنّ الإقدام على ما قطع خلاف أمر مولاه نحو طغيان و ظلم فى حقه، و هذه الجهة مشتركة بين العلم المصادف و المخالف؛ و عمدة نظر القائل بالإستحقاق هو ذلك بلا خصوصية للعصيان فيه و لا من جهة أخذ العلم فى موضوع القبح بنحو الصفتية؛ بل العلم الماخوذ على وجه المنورية للغير تمام الموضوع فى إحداث عنوان الطغيان على إقدامه بعد فساد توهم عدم إمكان أخذ العلم على وجه الطريقية -بالمعنى الذى أشرنا- تمام الموضوع، كما أسلفنا، فراجع.

كما أنه لا معنى فى هذا المقام بأنّ العلم المخالف جهل، إذ مثل هذا الجهل أيضاً كالعلم فى إحداث عنوان الهتك والطغيان على المقدم، كما أنّ هذا الجهل يحدث اشمئزاز العقل عن عمله فعلاً بعين اشمئزازه عند مصادفة علمه للواقع؛ وحينئذٍ ليس لعنوان العلم دخل فى الاستقباح الفعلى فى نظر العالم كى يقال: إنّ العلم المخالف جهل لا علم.

←

التى تكون مورد قاعدة الملازمة، وبين الأحكام العقلية الواقعة فى سلسلة معلولات الأحكام مما يرجع إلى باب الطاعة والمعصية و ما يستتبعهما من الثواب والعقاب الغير المستتبعة لحكم شرعى، لاستلزامه التسلسل المحال؛ و من غير فرق بين ما يكون للعقل حكم واحد فى صورة العلم والظن والشك كحكمه بقبح التشريع، و بين ما يكون له حكمان: حكم على الواقع المعلوم، وحكم طريق آخر على المشكوك على طبق الحكم الواقعى، كحكمه بقبح الظلم و قبح الإقدام على ما لا يؤمن منه الوقوع فى الظلم، على مايأتى تفصيل ذلك فى محله (إن شاءالله تعالى).

و على جميع التقادير: العقل لا يستقل بشىء إلاّ بعد العلم والإلتفات إليه، فالعلم يكون فى الأحكام العقلية دائماً له دخل على وجه الموضوعية؛ و من ذلك حكمه بقبح المعصية، فانّه لا يحكم بذلك إلاّ بعدالعلم بالمعصية و الإلتفات إلى أنّ للمولى إرادة؛ ومن المعلوم: أنّه لا يمكن اعتبار خصوص العلم المصادف للواقع، فانّ المصادفة وعدمها ليست من الامور الإختيارية، فلا يمكن أن يكون ذلك مناطاً لحكم العقل بقبح المخالفة واستحقاق العقاب، بل العبرة فى نظر العقل هو مطلق العلم صادف الواقع أو خالف.

و إن شئت قلت: إنّ المناط فى حكم العقل باستحقاق العقاب هو جهة البغض الفاعلى و حيثية صدور الفعل الذى يعلم بكونه مبغوضاً للمولى، من دون دخل للواقع فى ذلك فانّ الإرادة الواقعية مما لا أثر لها عند العقل إلاّ بعد الوجود العلمى، وهذا المعنى كما ترى مشترك بين العاصى و المتجرى.

نعم: بينهما فرق فى إصابته المصلحة و عدمه، و هو أجنبى عن مقامنا؛ كما أنّ محركية العلم للإرادة الواقعية التابعة للمصلحة الواقعية من المولى أيضاً أجنبية عن مقامنا، بل المناسب لباب وجدان العقل للاستقباح الفعلى إرادة العالم بالمصلحة فى شىء، فان مثل هذا الجهل أيضاً محدث لإرادته مثل إرادته للعمل حين مصادفة علمه للواقع، فتدبر كى لا يختلط الأمر عليك.

والحاصل: أنّ المناط عند العقل فى استحقاق العقاب هو البغض الفاعلى الناشى عن العلم بالمخالفة والمعصية؛ وهذا بعد ما كان العلم فى باب الطاعة والمعصية موضوعاً عندالعقل واضح.

فالدعوى فى المقام تتركب من أمرين: الأوّل: كون العلم تمام الموضوع فى المستقلات العقلية خصوصاً فى باب الطاعة و المعصية، حيث إنّ الإرادة الواقعيـة لا أثر لها عند العقل، و لا يمكن أن تكون محركة لعضلات العبد إلا بالوجود العلمى والوصول. الثانى: كون المناط فى استحقاق العقاب عندالعقل هو القبح الفاعلى؛ و لا أثر للقبح الفعلى المجرد عن ذلك، و لعلّ الأمران اللذان يبتنى عليهما الدعوى متلازمان؛ كما لا يخفى على المتأمل، هذا.

و يمكن المنع عن كل من الأمرين الذين بنى الدعوى عليهما، أمّا الأوّل: فلأنّ العلم و إن كان له دخل فى المستقلات العقلية، إلا أنّه لا العلم الأعم من المصادف و غير المصادف، فانّ غير المصادف لا يكون علماً بل هو جهل، فليس إخراج غير المصادف من باب التخصيص فى موضوع حكم العقل، بل من أوّل الأمر غير المصادف خارج، لأنّه ليس فى الحقيقة علماً بل جهلاً مركباً، فان العلم هوالكاشف عن الواقع، و غير المصادف لا يكون كاشفاً عن الواقع فليس علماً؛وإطلاق العلم عليه لمكان أنّه فى نظر العالم يكون كاشفاً عنه، و اعتبار العلم فى المستقلات العقلية ليس من جهة دلالة دليل عليه حتى يتمسك باطلاقه، بل لمكان أنّ الإرادة الواقعية غير قابلة لتحريك إرادة الفاعل، بل المحرك هو انكشاف الإرادة و وصولها إلى الفاعل، و فى المقام الإرادة الواقعية لم تصل إلى الفاعل، بل هو من تخيّل الإرادة، فلا عبرة بمثل هذا العلم فى نظر العقل.

و الحاصل: أنّ العقل يستقل بلزوم انبعاث العبد عن بعث المولى(١) و

---

(١) أقول: علم الله! العقل مستقل بلزوم انبعاث العبد فى نظره بمحض علمه ببعث مولاه ولو من جهة ←

أنّ وظيفة العبد ذلك، والإنبعاث عن البعث يتوقف على وصول البعث وإحرازه، إذ لا أثر للبعث الواقعى ولا يمكن الإنبعاث عنه ما لم يكن له وجود علمى، وأين هذا مما لم يكن فى الواقع بعث و كان من تخيل البعث؟ فدعوى أنّ العلم فى باب المعصية الأعم من المصادف و غير المصادف ضعيفة.

و أمّا الأمر الثانى الذى بنى عليه الدعوى: فلأنّ المناط فى استحقاق العقاب عند العقل و إن كان هو القبح الفاعلى، إلا أنّ القبح الفاعلى المتولد من القبح الفعلى الذى يكون إحرازه موجباً للقبح الفاعلى، لا القبح الفاعلى المتولد من سوء السريرة و خبث الباطن(١) و كم بين هذا و ذلك من الفرق؟ فإنّ المناط فى أحدهما غير المناط فى الآخر، حيث إنّ مناط أحدهما القبح الفعلى المحرز و عدم الإنبعاث عن البعث الواقعى المعلوم، و مناط الآخر سوء السريرة التى أوجبت عدم الإنبعاث عن تخيل البعث؛ و دعوى عدم الفرق بينهما فى نظر العقل مما لا شاهد عليها

فتحصّل: أنّ القبح الفاعلى الناشى عن سوء السريرة و خبث الباطن لا يستتبع استحقاق العقاب، إلاّ إذا تعلق به الخطاب بأحد الوجهين

غفلته عن مخالفة قطعه للواقع، بلا اختصاص لهذا المقدار بصورة مصادفة قطعه للواقع. و عمدة الخلط تخيل أنّ الأحكام العقلية الوجدانية نحو مصلحتها واقعية قابل لتخلف الطريق عنها، و هو أوّل شىء ينكر!

(١) أقول: المراد من القبح الفاعلى إن كان مجرد سوء سريرة الفاعل فسلّم بأنّه لا يكون مناطاً لاستحقاق العقوبة أصلاً؛ ولكنّه خلاف مراده، لعدم كونه متولداً عن سوء السريرة بل هو نفسه. و إن كان المراد قبح إضافة الفعل إلى هذا الفاعل أو قبح الفعل المضاف إليه بهذا الوصف، فلا مجال لإحداث سوء السريرة محضاً مثل هذا القبح أبداً، إذ بعد ما لا يكون سوء السريرة تحت الإختيار لا يوجب قبحاً فى أمر اختيارى آخر. و على فرض تسليمه نقول: إنّ مثل هذا القبح لا يكون مناطاً للإستحقاق، فلا قصور حينئذٍ فى دعوى استقلال العقل بالملازمة على القول بها فى كلية المستقلات العقلية. و لكن لا أظنّ لأحد التزامه بذلك؛ و ذلك يكشف عن أنّ مثل القبح الفاعلى ناش عن استقلال العقل بالإستحقاق على الصادر منه الفعل، لا أنّه مناط ترتب الإستحقاق، بل الأمر بالعكس. وحينئذٍ فلمثل هذا المستشكل أن ينكر حينئذ أصل القبح الفاعلى عند مخالفة قطعه، لا أن يثبت القبح و يلتزم بما التزم؛ فتدبر.

المتقدمين؛ و قد عرفت أنّ ذلك أيضاً لا يمكن بالبيان المتقدم، فالقول باستحقاق المتجرى للعقاب من الجهة الثالثة أيضاً لا يتمّ.

الجهة الرابعة: دعوى حرمة التجرى من جهة قيام الإجماع و دلالة الأخبار عليه، فيكون البحث من هذه الجهة فقهياً، كما أنّ البحث من الجهة الثالثة يكون كلامياً، و من الجهة الثانية يكون اصولياً من حيثية و كلامياً من اخرى، و من الجهة الاولى يكون اصولياً. و لا يخفى عليك أنّ البحث عن الجهة الرابعة إنّما يستقيم بعد تصوير ما يمكن أن يتعلق به خطاب شرعى، بحيث يكون فعلاً إختياريّاً ملتفتاً إليه حتى يكون حراماً شرعاً؛ و لا يمكن أن يكون عنوان التجرى معروض الحرمة(١) لما تقدم من أنّ الإلتفات إلى هذا العنوان لا يمكن، كما لا يمكن أن يكون فعل المتجرى به معروض الحرمة، لما تقدم أيضاً من أنّ العلم لا يحدث عنواناً يكون ملاكاً للحرمة، فيقع الكلام حينئذٍ فيما هو معروض الحرمة و ما انعقد عليه الإجماع و مادل عليه الأخبار، و أنّه أىّ عنوان يكون ذلك، و لابد أيضاً أن يكون ذلك العنوان الذى يعرض عليه الحرمة يعم كلا قسمى التجرى، و هما ما إذا قصد الحرام و أتى ببعض مقدماته ثم عدل عن قصده بنفسه أو بصارف ـ بناءعلى أن يكون ذلك من التجرى أيضاً ـ و ما إذا قصد الحرام و جرى على طبق مقصده ثم تبين له الخلاف أو لم يتبين له و لكن كان فى الواقع مخالفاً له؛ فمعروض الحرمة لابد و أن يكون جامعاً بين هذين القسمين، و لا يمكن أن يكون الجامع هو قصد المعصية لدلالة جملة من

---

(١) أقول: ذلك صحيح على ما افيد؛ و لكن لمدعى الحرمة أن يدعى الحرمة للعنوان الجامع بينه و بين المعصية من مثل «الطغيان على مولاه» غاية الأمر خرج عنه فرد المعصية بالتخصيص و بقى الحكم لنفس العنوان المنحصر انطباقه على التجرى؛ وهذا المقدار أيضاً لا يحتاج إلى الإلتفات بعنوان التجرى. نعم: لو كان خروج الفرد من باب التقييد بغيره يحتاج أيضاً إلى الإلتفات إليه، و لكن مجرد الخروج المزبور لا يقتضى تقيداً بالفرد الآخر، غاية الأمر تقتضى ضيق دائرة الجامع بنحو ينحصر انطباقه على الفرد الآخر، كما لا يخفى.

الأخبار على عدم المؤاخذة على القصد.

نعم: يمكن أن يكون الجامع هو القصد مع الجرى على طبقه؛ و بعبارة اخرى: القصد الذى يكون له مظهر، فإنّ هذا المعنى موجود فى قسمى التجرى، و بذلك يجمع بين الأخبار الدالة على عدم المؤاخذة على قصد السوء والأخبار الدالة على المؤاخذة بحمل الطائفة الاولى على القصد المجرد، والثانية على القصد الذى يكون له مظهر، و لكن الكلام حينئذٍ فى الشاهد على هذا الجمع، فانّه بدون ذلك يكون من الجمع التبرعى الذى لا عبرة به، و ليس فى الأخبار ما يمكن أن يكون شاهداً على ذلك

و ممّا ذكرنا يظهر ما فى دعوى الإجماع فى المقام، لا من جهة كون المسألة عقلية و لا عبرة بالإجماع فى المسائل العقلية فانّ المسألة ـ على ما حرّرناها ـ تكون فقهية و من المسائل الشرعية، بل لعدم الإجماع فى المسألة، فانّه لم ينعقد الإجماع على حرمة القصد الذى يكون له مظهر و لا ادّعاه أحد.

نعم: ادّعى الإجماع فى موردين: أحدهما: فيمن ظن ضيق الوقت و أخر الصلاة ثم تبين الخلاف وسعة الوقت، حيث ادّعى الإجماع على عصيانه بتأخير الصلاة و استحقاقه العقاب، و ذلك لا يكون إلاّ بناء على حرمة التجرى. ثانيهما: فيمن سلك طريقاً مظنون الضرر، حيث ادّعى الإجماع أيضاً على عصيانه و وجوب الإتمام عليه لكون سفره سفر معصية ولو انكشف عدم الضرر؛ و هذا أيضاً لا يتم إلاّ بناء على حرمة التجرى، هذا.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ كلاً من الموردين اللذين ادّعى عليهما الإجماع خارج عما نحن فيه، و ليس من موارد التجرى.

أمّا فى الأوّل: فلأنّ خوف الضيق يكون تمام الموضوع لوجوب المبادرة بالصلاة شرعاً(١) و يكون وجوب المبادرة حينئذٍ نفسياً لا طريقياً إرشادياً.

---

(١) أقول: الأولى أن يقال: إنّ موضوع التجرى إنما يتحقق بارتكاب ما قام عنده الطريق على الحرمة ←

و أمّا فى الثانى: فلأنّ للعقل فى باب الضرر الدنيوى حكم واحد، و هو قبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الوقوع فى الضرر، نظير حكمه بقبح التشريع؛ و ليس حكم العقل بقبح الإقدام على مظنون الضرر أو مشكوكه طريقياً نظير حكمه بقبح ما لا يؤمن معه من الوقوع فى التصرف فى مال الغير، فانّ محل الكلام إنّما هو الضرر الدنيوى، إذالضرر الاخروى ليس هو إلاّ العقاب و حكم العقل فى لزوم دفعه يكون إرشادياً محضاً لا يستتبع حكماً مولوياً، كحكمه بقبح المعصية. و أمّا الضرر الدنيوى فالعقل و إن استقل بلزوم دفع بعض مراتبه، إلاّ أنّ حكم العقل فى باب الضرر يكون فى صورة العلم و الظن بل الإحتمال العقلائى بمناط واحد، و هو قبح الإقدام على ما لا يؤمن منه من الضرر؛ و على هذا يخرج من موضوع التجرى و ليس فيه انكشاف الخلاف

فتحصّل: أنّه لم يتم إجماع على حرمة التجرى بالقسم المبحوث عنه فى المقام و لا دلّ عليه دليل.

نعم: يمكن القول بحرمة القسم الآخر من التجرى(١) و هو ما إذا قصد المعصية و تلبس بمقدماتها و منعه عن وقوع المعصية مانع. و على ذلك تحمل

الواقعية قطعاً أو قطعياً مع فرض مخالفة الطريق للواقع؛ و هذا المعنى أجنبى عن معقد الإجماع، إذ ظاهر معقد الإجماع فى المسئلتين هو قيام مطلق الظن على الضيق و الضرر؛ فلا محيص حينئذ من الإلتزام بموضوعية الظن المزبور، كيف ولولاه لا ملزم فى البين مع عدم حجية الظن المزبور أصلاً! و على التقديرين لا يتصور عنوان التجرى فى المقام حينئذٍ؛ فتدبر.

(١) أقول: لو التزمت بحرمة التجرى فيما ذكرت فانشدك بالله! أنّ عدم منع المانع عن العمل مانع عن حرمته؟ بل لنا أن نقول: إنّ مناطه بالأولوية يجرى فى المقام. والتحقيق أن يقال: إن بنينا بعدم استقلال العقل بأزيد من سوء سريرة الفاعل الكاشف عن تجريه، فقيام دليل تعبدى على الحرمة فى التجرى ـ ولو لمورد من موارده ـ دونه خرط القتاد! بل لابد من حمل أخبار حرمة قصد المعصية على إثبات حرمة هذا العنوان المخصوص الغير المرتبط بباب التجرى الكاشف عن سوء سريرته و إن كان ملازماً له.

و إن قلنا باستقلال العقل بقبحه، فلا محيص من حمل أخبار العقوبة على الإرشاد، لاستحالة إعمال جهة المولوية مع الإستقلال العقلى المزبور. فعلى أى حال لا يبقى مجال إثبات حرمة التجرى شرعاً مولوياً. كما لا يخفى.

الأخبار الواردة على المؤاخذة على القصد كما هو مورد بعضها؛ و عليه يكون حرمة التجرى المبحوث عنه فى المقام خالياً عن الدليل؛ فالأقوى عدم حرمته.

بقى فى المقام أمران ينبغى التنبيه عليهما:

الأوّل: لا فرق فى قبح التجرى أو استحقاق المتجرى للعقاب بين مخالفة العلم أو مخالفة الطرق و الاصول المثبتة للتكليف، فإنّه فى الجميع يتحقق عنوان التجرى، و لا خصوصية للعلم بعد ما كانت الطرق والاصول منجزة للواقع؛ والعبرة إنّما تكون بمخالفة المنجز علماً كان أو غيره؛ بل فى غير العلم يمكن أن يقع التجرى على وجهين، فانّه لو قامت الأمارة على خمرية مايع فتارة: يشربه المكلف على أنّه خمر، و اخرى: يشربه برجاء أنه لم يكن خمراً، لاحتمال مخالفة الأمارة للواقع؛ فعلى الأوّل: يكون متجرياً بالنسبة إلى الواقع إذا كانت الأمارة مخالفة له. و على الثانى: يكون متجرياً بالنسبة إلى الطريق(١) والتعبد بإلقاء احتمال الخلاف والبناء على أنّه خمر، فتأمل.

وهذا فى العلم لا يأتى، لعدم جريان احتمال الخلاف فى نظر العالم، فالتجرى فى حقه لا يكون إلاّ بالنسبة إلى الواقع. هذا إذا لم نقل بالسببية فى باب الطرق والاصول، وإلاّ كان المخالف لها عاصياً حقيقة، و ليس من التجرى؛ هذا فى الاصول و الأمارات المثبتة للتكليف.

و أمّا النافية: فلاإشكال فى رجحان الإحتياط معها؛ و لكن لو فعل متعلقها برجاء مخالفتها للواقع فلا يبعد أن يكون من التجرى، كما لو قامت

---

(١) أقول: الأمر بإلغاء الإحتمال إذا كان طريقياً ففى صورة المخالفة لا يكون إلاّ ترخيصاً، فبنائه فى المقام على العمل برجاء المخالفة مرجعه إلى البناء على كونه ترخيصاً، فأين يتصور حينئذٍ تجرى بالنسبة إلى الطريق؛ ولعلّ أمره بالتأمل يشير إليه.

البينة على عدم خمرية مايع و شرب المكلف ذلك المايع برجاء أنّه خمر و أنّ البينة مخالفة للواقع، فحيث لم يكن شربه ذلك مستنداً إلى الترخيص الشرعى كان ذلك من التجرى؛ بل لا يبعد أن يكون ذلك من المعصية الحقيقية إذا كانت البينة فى الواقع مخالفة و كان ما شربه خمراً؛ و يكون المقام نظير الإقتحام فى الشبهات قبل الفحص؛ فتأمل.

الثانى: ذكر «صاحب الفصول» انّ قبح التجرى يختلف بالوجوه و الإعتبار، و ربّما يطرء عليه ما يخرجه عن القبح، كما إذا علم بحرمة ما يكون فى الواقع واجباً و كان مصلحة الوجوب غالبة على مفسدة التجرى أو مساوية، و على هذا يختلف التجرى حسناً و قبحاً شدة وضعفاً باختلاف الفعل المتجرى به. ثم ذكر أنّ التجرى لو صادف المعصية الحقيقية يتداخل عقابه مع عقاب المعصية و لا يتعدد عقابه، هذا.

و لكن لا يخفى عليك أنّه لا يستقيم شىء مما ذكره، أمّا فى دعواه الاولى: من كون قبح التجرى يختلف بالوجوه و الإعتبار. ففيها أنّه لا يعقل الإختلاف فى قبح التجرى(١) فانّ القبح ذاتى له، كقبح المعصية و حسن الطاعة و قبح الظلم و ما شابه ذلك من العناوين التى لا تتغير عما هى عليها، و ليس كقبح الكذب و حسن الصدق مما يمكن أن يطرء عليه جهة توجب حسن الأوّل و قبح الثانى، و كيف يعقل أن يطرء على التجرى جهة توجب حسنه؟ فكما لا يمكن أن تتصف الطاعة بالقبح و المعصية بالحسن كذلك لا يمكن أن يتصف التجرى بالحسن.

---

(١) أقول: ما أفاده «الفصول» وماأجابه المجيب إنما يجرى بناء على وحدة الموضوع بين الواقع والتجرى؛ ولقد أشرنا سابقاً أنّه بمعزل عن التحقيق، كما بيّنا من أنّ موضوع الواقع والتجرى عنوانان طوليّان بنحو يسرى الحكم من أحدهما إلى الآخر، فأين تزاحم فى البين حينئذٍ؟ فتدبر.

و أمّا فى دعواه الثانية: من أنّ العلم بحرمة ما يكون واجباً مغيّر لجهة قبح التجرى. ففيها أنّه لو سلّمنا اختلاف قبح التجرى بالوجوه و الإعتبار، و لكن الجهات المغيّرة للحسن و القبح لابد و أن تكون ملتفتاً إليها، لما تقدم من أنّ العلم فى باب الحسن و القبح العقلى له جهة موضوعية، و لا يمكن أن يكون الشيء قبيحاً عقلاً بلا أن يكون الموجب للقبح ملتفتاً إليه(١) فالكذب الذى يتوقف عليه إنجاء البنى قبيح إذا لم يلتفت إلى التوقف، والصدق الموجب لهلاك البنى حسن إذا لم يلتفت إلى ذلك، و باب الحسن و القبح غير باب المصلحة والمفسدة التى لا دخل للعلم بها؛ فمجرد كون الفعل المتجرى به ذا مصلحة واقعاً لا يوجب تغيير قبح التجرى بعد ما لم تكن المصلحة معلومة و لم يكن المكلف ملتفتاً إلى وجوبه؛ ففى مثل هذا قبح التجرى يكون على حاله، كما هو واضح.

و أمّا ما فى دعواه الثالثة: من أن التجرى لو صادف المعصية يتداخل عقابه، ففيها أنّ التجرى لا يعقل أن يجتمع مع المعصية حتى يتداخل العقاب، بل التجرى فى طرف النقيض للمعصية، إذ قوام التجرى هو عدم المصادفة و مخالفة الواقع(٢) كما أنّ قوام المعصية هو المصادفة للواقع، فكيف يجتمع التجرى

---

(١) أقول: ما افيد صحيح بالنسبة إلى العامل. و أما بالنسبة إلى سائر الأنظار الملتفتين إلى الجهتين، فلا قصور فى اختلاف الجهات المحسنة و المقبحة من هذه الجهة. نعم: الأولى الاقتصار إلى الجهة الاولى؛ فتدبر.

(٢) أقول: الذى به قوام التجرى صدق إبراز الجرئة على المولى مع عدم صدق العصيان عليه، و هذا المعنى ربما يتحقق ولو بايجاد مقدمة من المقدمات حتى عزمه على العصيان؛ و من المعلوم: أن هذه المقدمات غير نفس العصيان سواء صادف معه أم لا؛ و ليس من مقوماته عدم مصادفة هذه المقدمات مع العصيان. و حينئذٍ لا قصور فى اجتماع التجرى مع العصيان فى جميع موارد العصيان. نعم: قد يتحقق بلا عصيان، فتكون دائرة التجرى أوسع من العصيان لا مبائناً معه مورداً. نعم: يباينه فى الوجود، فإنّ العصيان بنفسه غير التجرى، فهو لا يجتمع معه حتى مورداً، كما لا يخفى.

و حينئذٍ الذى يرد عليه: هو أنّ موضوع القبح لو كان هذا العنوان المقابل للعصيان لا موجب لتداخل عقابها. نعم: لو كان صادقاً حتى على نفس العصيان فعقابها يتأكد لا أنّه يتداخل، و لكنه أيضاً كما ترى!.

نعم: بناء على التحقيق ـ كما أشرنا إليه ـ من أنّ موضوع القبح مطلق الطغيان الجامع بينهما، لا بأس بالإلتزام بأنّ لطغيان شخص واحد لا يكون إلاّ عقاباً واحداً؛ فان أراد من التداخل هذا فلا بأس به؛ فتدبر.

مع المعصية؟

نعم: يمكن أن يوجّه كلامه بحيث يرجع إلى أمر معقول و إن كان خلاف ظاهر كلامه، بأن يقال: إنّ مراده من المعصية المجتمعة مع التجرى غير المعصية التى علم بها و تجرّى فيها، بل معصية اخرى، كما لو علم بخمرية مايع فتجرّى و شربه، ثم تبين أنّه مغصوب(١) فانّ فى مثل هذا يمكن أن يقال: إنّ المكلف تجرّى بالنسبة إلى شرب الخمر و عصى بالنسبة إلى شرب المغصوب، بناء على أنّ العلم بجنس التكليف و الإلزام يكفى فى تنجز التكليف و إن لم يعلم فصله ـ كما سيأتى فى العلم الإجمالى ـ فيقال فى المثال: إنّه قد تعلق علمه بحرمة شرب المايع على أنّه خمر، فبالنسبة إلى كونه خمراً أخطأ علمه، وبالنسبة إلى الحرمة لم يخطأ و صادف الواقع، لأنّه كان مغصوباً، فيكون قد فعل محرماً و يعاقب عليه و إن لم يعاقب على خصوص الغصبية لعدم تعلق العلم بها، بل يعاقب على القدر المشترك بين الخمرية و الغصبية، فلو فرض أنّ عقاب الغصب أشديعاقب عقاب الخمر ـ أى عقاب مقدارشرب الخمرولوانعكس الأمر و كان عقاب الخمر أشد يعاقب عقاب الغصب، لأنّ المفروض أنّه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه. و فى الصورة الاولى إنّما كان يعاقب عقاب شرب الخمر مع أنّه لم يشرب الخمر، من جهة أنّ عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو المتقين الأقل والمنفى عنه هوالعقاب الزائد الذى يقتضيه الغصب، فتأمل جيّداً.

---

(١) أقول: الظاهر من المثال كون القضية مشكوكة بدوية، و إلاّ فلو كان طرفاً للعلم الإجمالى فتكون الخمرية أيضاً مشكوكاً مثل الغصبية، و هو خلاف ظاهر فرضه، و حينئذٍ نقول:

إن حرمة الغصب بعد ما كان شخص حرمة اخرى غير حرمة الخمر، فالعلم بشخص حرمة الخمر لا يكاد يسرى إلى حرمة الغصب؛ و هما و إن كانا تحت جامع الحرمة، لكن الذى هو معلوم الحصة من الجامع المختص بشخص حرمة الخمر، و لا يسرى العلم إلى حصة اخرى الموجودة فى الغصب؛ و ما قرع سمعك: من كفاية العلم بجنس التكليف، إنما هو فى الجنس القابل للإنطباق على كل واحد من الشخصين، كما فى فرض العلم الإجمالى بأحد الحرمتين، لا مثل المقام الذى أحدهما معلوم والآخر مشكوك؛ ولو فرض المثال بصورة العلم الإجمالى بالخمرية والغصبية و أتى به برجاء الخمرية فبان غصبياً كان أولى؛ فتدبر.

المبحث الخامس

ينسب إلى جملة من الأخباريّين عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية؛ و قد أنكر بعض الأعاظم هذه النسبة و ادّعى أنّ الأخباريّين إنما ينكرون الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع. و ذهب آخرون منهم إلى عدم حصول القطع من المقدمات العقلية و أنّها لا تفيد إلاّ الظن.

و حيث انجر الكلام إلى ذلك، ينبغى بيان نبذة من المباحث الراجعة إلى المستقلات العقلية. والقوم و إن أطالو البحث عن ذلك وصنّفوا فيها رسائل، إلاّ أنّه لما كان خارجاً عن المقصود فالأنسب أن نقتصر بالاشارة إلى الجهات التى وقع البحث عنها؛ وتفصيلها يطلب من المطوّلات.

الجهة الاولى:

قد نسب إلى جملة من الأشاعرة إنكار الحسن و القبح العقليين و أنّ العقل لا يدرك حسن الأشياء و قبحها، بل بالغ بعضهم و أنكر ثبوت جهة الحسن و القبح للأشياء و أنّ الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه، و ليست الأحكام تدور مدار المصالح والمفاسد. بل الشارع يكون مقترحاً فى أحكامه من دون أن يكون هناك مرجّح، و أنّه لا مانع من الترجيع بلا مرجّح

و لما كان هذا القول فى غاية السخافة و السقوط أعرض عنه المحققون من الأشاعرة والتزموا بثبوت المصالح و المفاسد، و لكن اكتفوا بالمصلحة والمفسدة النوعية القائمة بالطبيعة فى صحة تعلق الأمر ببعض أفراد تلك الطبيعة، و إن لم تكن لتلك الأفراد خصوصية توجب تعلق الأمر بها بل كانت الأفراد متساوية الأقدام بالنسبة إلى الطبيعة التى تقوم بها المصلحة و يصح ترجيح بعض الأفراد على بعض بلا مرجّح بعد ما كان هناك مرجّح فى أصل

الطبيعة.

و لهم على ذلك براهين، و يمثّلون لذلك برغيفى الجايع و طريقى الهارب مع تساوى الرغيفين والطريقين من جميع الجهات، فانّه لا إشكال فى اختيار أحد الرغيفين و الطريقين مع أنّه ليس فى اختيار ذلك مرجّح أصلاً، لأنّ المفروض تساوى الفردين فى الغرض من جميع الجهات(١). و كان شيخنا الاستاذ (مدظله) يميل إلى هذا بعض الميل. وهذا القول ليس بتلك المثابة من الفساد(٢) و يمكن الإلتزام به و لا ينافيه تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، لكفاية المصلحة النوعية فى ذلك، والذى لا يمكن الإلتزام به هو إنكار المصالح والمفاسد فى متعلقات الأوامر وأنّها كلّها تكون محض الإقتراح، لعدم معقولية الترجيح بلا مرجّح، مضافاً إلى إمكان دعوى تواتر الأخبار على خلافه، كقوله(ص) «ما من شيء يقرّبكم إلى الجنّة و يبعّدكم عن النار إلاّ و قد

---

(١) أقول: يمكن توجيه كلامهم على نحو يخرج عن هذا المقدار من السخافة، بأن يقال أوّلاً: بأنّ المراد من المرجح الممكن فى ظرف وجوده ليس إلاّ تمامية علل وجوده المتمم لها إرادة البارى (عز إسمه) وهذه العلل ربّما تكون خفيّة لا يحيط بها إلاّ ذاته المقدسة؛ و لا يلزم أن يكون من سنخ المصالح والمفاسد الموجبة لرجحان العمل لدى العباد؛ وعليه: فلا غرو فى دعوى عدم إدراك العقل تلك العلل الخفيّة مع عدم وجدان العقل أيضاً للمصالح الراجحة فى أنظارهم؛ وحينئذٍ لهم أن يدّعى أنّ للبارى أن يحكم على ما يرى مقتضياً لوجوده، كما أنّه قديريد تكويناً ما فيه المفسدة بأنظار الغيرالمنكرين لها لجهة خفيّة بنظر، فصح مع إنكارهم للجهة المحسّنة بأنظارهم و أنه تحت اختيار البارى، بلا التزام بلزوم الترجيح بلا مرجح واقعاً فى فعله، و إن اتفق تخيل العباد ذلك، لعدم دركهم مرجحًا لوجوده.

و ثانياً: من الممكن حمل كلامهم على منع تحسين الفاعل لا منع رجحان الفعل من جهة التزامهم مجبورية العباد؛ و حينئذٍ مرجع سخافة مذهبهم إلى هذه النقطة لاغيره، كما أنّ إنكارهم المصالح و المفاسد فى الأفعال كلّية أيضاً سخيف، لوجدان العقل فى بعض الأفعال المصالح والمفاسد؛ ولكن هذا المقدار قابل للشبهة ولم تبلغ إلى درجة لا يلتزم به ذو مسكة، غاية الأمر الشبهة بأنظار صحيحة مندفعة بالوجدان السليم والذوق المستقيم، نظير مشيهم فى مجبورية العباد، كما لا يخفى.

(٢) أقول: مع فرض بطلان الترجيح بلا مرجح لا يرى العقل فرقاً بين النوع والشخص، فهما فى السخافة سيّان.

أمرتكم به» الخبر(١).

و يتلو هذا فى الضعف دعوى تبعية الأوامـر والنواهى لمصالح فى نفسها من دون أن يكون هناك مصلحة فى المتعلق، بل المصلحة فى نفس الأمر و النهى. و من ادعى هذه المقالة و إن لم يدعيها كلّية و فى جميع الأوامر والنواهى، بل ادعاها موجبة جزئية، و مثّل لها بـالأوامرالإمتحانية،حيث إنّه ليس فى متعلقاتها مصلحة، فلابد و أن تكون هناك مصلحة فى نفس الأمر والجعل. إلاّ أنّ الإنصاف فساد هذا الدعوى ولو بنحو الإيجاب الجزئى، فانّ المصلحة فى الأمر مما لا معنى لها(٢) و إلاّ يلزم أن تتحقق المصلحة بمجرد الأمر بلا انتظار شىء آخر؛ و الأوامر الامتحانية ليست كذلك، فانّ المصلحة فيها إنّما تكون قائمة فى إظهار العبدالاطاعة و كونه بصدد امتثال الأوامر الصادرة من المولى، و إظهار الاطاعة لا يتحقق إلاّ بالجرى على وفق ما تعلق الأمربه، و أين هذا من كون المصلحة فى نفس الأمر؟

فتحصّل: أنّه لا سبيل إلى إنكار تبعية الأحكام للمصالح و المفاسد فى المتعلقات، و أنّ فى الأفعال فى حد ذاتها مصالح و مفاسد كـا منة مع قطع النظر عن أمر الشارع و نهيه و أنّها تكون عللاً للأحكام و مناطاتها، كما أنّه لا سبيل إلى إنكار إدراك العقل تلك المناطات موجبة جزئية و أنّ العقل ربّما يستقل بقبح شىء و حسن آخر. و لا يمكن عزل العقل عن إدراك الحسن و القبح ـ كما عليه بعض الأشاعرة ـ فانّ عزل العقل عن ذلك يوجب هدم أساس إثبات الصانع، ويلزم إفحام الأنبياء، لأنّه على هذا لا يستقل بقبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب و لا قبح المعصية و حسن الطاعة.

و بالجملة: عزل العقل عن الإدراك ممايوجب هدم أساس الشريعة؛ فلا إشكال

---

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب مقدمات التجارة الحديث ٢

(٢) أقول: الأولى أن يقال: إن المصلحة الناشئة من قبل الأمر معلول الأمر فكيف يكون مقتضياً له!.

فى أنّ العقل يدرك حسن الأشياء و قبحها ولو موجبة جزئية وفى بعض الموارد؛ ولا نتدعى الكلّية و لا يمكن دعواها، بل نتكلّم فى قبال السلب الكلى الذى عليه بعض الأشاعرة.

الجهة الثانية:

فى الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، بمعنى أنّه فى المورد الذى استقل العقل بحسن شيء أو قبحه فعلى طبقه يحكم الشرع بوجوبه أو حرمته، وهو المراد من قولهم «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع» و قد أنكر هذه الملازمة بعض الأخباريّين، و تبعهم بعض الاصوليّين كـ«صاحب الفصول» حيث أنكر الملازمة الواقعية بين حكم العقل و حكم الشرع و التزم بالملازمة الظاهرية، بدعوى أنّ العقل و إن كان مدركاً للمصالح والمفاسد و الجهات المحسّنة و المقبّحة، إلاّ أنّه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع و مزاحمات فى الواقع و فى نظر الشارع ولم يصل العقل إلى تلك الموانع و المزاحمات، إذ ليس من شأن العقل الإحاطة بالواقعيات على ماهى عليها، بل غاية ما يدركه العقل هو أنّ الظلم مثلاً له جهة مفسدة فيقبح والإحسان له جهة مصلحة فيحسن، و لكن من المحتمل أن لا تكون تلك المفسدةوالمصلحة مناطاً للحكم الشرعى لمقارنتها بالموانع والمزاحم فى نظر الشارع، فربّما تكون مصلحة ولم يكن على طبقها حكم شرعى، كما يظهر من قوله (صلّى الله عليه وآله) «لو لا أن أشقّ على امتى لأمرتهم بالسواك »(١) و قوله (صلّى الله عليه وآله) «إنّ الله سكت عن أشياء و لم يسكت عنها نسياناً» الخبر(٢) فانّ الظاهر منه هو أنّه (تعالى) سكت

---

(١) بحارالأنوار: كتاب الطهارة باب سنن الوضوء و آدابه الحديث ١٧ ج٨٠ ص٣٤٠

(٢) نهج البلاغة: قصارالحكم ١٠٥

مع ثبوت المصلحة والمقتضى فى تلك الأشياء؛ والمراد من السكوت هو عدم جعل الحكم؛ فمن المحتمل أن يكون المورد الذى أدرك العقل جهة حسنه أو قبحه كان من الموارد التى سكت الله عنها؛ و ربّما يكون حكم بلا مصلحة فى المتعلق، كما فى الأوامر الإمتحانية و الأوامر الصادرة تقية. و غيرذلك ممّا حكاه فى «التقريرات» عن «الفصول» من الوجوه الستة التى أقامها على منع الملازمة الواقعية بين حكم العقل و حكم الشرع و التزم بالملازمة الظاهرية، ببيان أنّ مجرّد احتمال وجود المانع والمزاحم لما أدركه العقل لا يكون عذراً فى نظر العقل، بل لابد من البناء على الملازمة إلى أن يتبيّن المانع والمزاحم، فلو خالف و صادف عدم المزاحم كان عاصياً، وهو المراد من الملازمة الظاهرية.

هذا حاصل ما أفاده «صاحب الفصول» فى وجه منع الملازمة. و لا يخفى عليك ضعفه، فانّ الكلام إنّما هو فى المستقلات العقلية، والعقل لا يستقل بحسن شىء أو قبحه إلاّ بعد إدراكه لجميع ماله دخل فى الحسن و القبح. و دعوى أنّ العقل ليس له هذا الإدراك ترجع إلى منع المستقلات العقلية و لا سبيل إلى منعها، فانّه لا شبهة فى استقلال العقل بقبح الكذب الضار الموجب لهلاك النبى مع عدم رجوع نفع إلى الكاذب، و مع استقلال العقل بذلك يحكم حكماً قطعياً بحرمته شرعاً(١) لأنّ المفروض تبعية الأحكام الشرعية

---

(١) أقول: لا شبهة فى أن العقل بعد استقلاله بدرك المفسدة الغير المزاحمة يقبّح العمل و يلوم على فاعله، ولكن مع ذلك لا يلزم أن يكون ذلك تمام المناط فى حكم الشارع، إذ ربما يرى الشارع مصلحة فى صبره على ارتكاب العبد للقبيح لمصلحة أعظم فى تسهيل الأمر عليه؛ ومثل هذه المصلحة فى صبر المولى على ارتكاب القبيح لا يوجب منع استقلال العقل عن حكمه بقبح العمل، و إلاّ فلا قبح فى البين، كى يصير موضوعاً لصبر المولى عليه؛ ومجرد تبعية الحكم من المولى لمفسدة المتعلق لا ينافى ذلك، إذ معنى التبعية عدم حكمه بدونها لا حكمه بمجرد وجودها، كيف وهذا المعنى أوّل شىء ينكر!.

و من هنا نقول: إنّ مبادى الحكم لدى العقل ربما يكون دائرته أوسع من مبادى الحكم العقلى لدى الشارع، و مع هذا الإحتمال كيف يستقل العقل بالملازمة واقعاً؟ نعم: لابأس به ظاهراً - كما افيد - من جهة عدم إحراز وجهه، كما هو الشأن فى جميع صور مزاحمات التكليف؛ فتدبر.

←

للمصالح والمفاسد، و قد استقل العقل بثبوت المفسدة فى مثل هذا الكذب، و معه كيف يحتمل تخلّف حكم الشارع؟ و ما ذكره من الموارد التى ثبت فيها المصلحة و لم يكن على طبقها حكم شرعى لا يرد نقضاً على ما ذكرناه، فانّا لا ننكر أنّه يمكن أن تكون للمصالح والمفاسد النفس الأمرية موانع و مزاحمات، فانّ ذلك مما لا سبيل إلى إنكاره، و إنّما ندّعى أنّه يمكن موجبة جزئية إدراك العقل لجميع الجهات من المقتضيات والموانع والمزاحمات. و دعوى أنّه مع ذلك يحتمل أن يكون من الموارد التى سكت الله عنها مما لا يلتفت إليها، و كيف يكون مما سكت الله عنها مع أنّ العقل رسول باطنى و قد استقل به!

و أمّا ما ذكره من الموارد التى كان هناك حكم و لم تكن مصلحة فهو مما لا يصغى إليه، فانّه لا يعقل حكم بلا مصلحة، غايته أنّ المصلحة قد تكون خفيّة لم يطلع عليها العقل.

و أضعف من ذلك كلّه دعوى الملازمة الظاهرية، فانّ احتمال المانع والمزاحم إن تطرّق عندالعقل فلا يكون مستقلاً ولا حكم له بالقبح والحسن مطلقاً لا واقعاً ولا ظاهراً، و إن لم يتطرق فيستقل و يحكم بالملازمة الواقعية ولا معنى للملازمة الظاهرية، إلاّ أن تبتنى على قاعدة المقتضى والمانع الفاسدة من أصلها، كما سيأتى فى محله (إن شاءالله تعالى)

فتحصّل: أنّه لا سبيل إلى منع الملازمة بعد الإعتراف بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وبعد الإعتراف بادراك العقل لتلك المصالح والمفاسد.

* * *

و من هذا البيان أيضاً ظهر: أنّ العقل إنما يكون رسولاً باطنياً فى صورة إحراز أنّ الشارع اتكل فى بيان مرامه بحكم عقله، و إلاّ فمع احتمال عدم اتّكاله عليه و أنّ صبره وسكوته عن إظهار مرامه لمصلحة أعظم من قبح العمل، فكيف يكون العقل رسولاً باطنياً؟ كما لا يخفى.

الجهة الثالثة:

ما نسب إلى بعض الأخباريّين أيضاً: من أنّ القاعدة و إن اقتضت الملازمة بين حكم العقل والشرع، إلاّ أنّه قامت الأدلة السمعية على منع العمل بهذه الملازمة، وأنّه لابد من توسيط تبليغ الحجة، ولا عبرة بالحكم الواصل من غير تبليغ الحجة؛ ولذلك حكى عن بعض الأخباريّين من المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية. وهذا المعنى لوتم وصحت النسبة فلابد و أن يكون ذلك بنتيجة التقييد(١) ـعلى ما تقدم بيانه فى حجية القطعـ ولا يرد عليه إشكال عدم المعقولية إلاّ أنّ الشأن فى دلالة الأخبار المذكورة على ذلك، فانّ الأخبار على كثرتها بين طوائف ثلاث: طائفة منها ظاهرة فى المنع عن الأخذ بالقياس والإستحسانات الظنية و الإعتبارات الوهمية(٢) كما عليه العامة؛ وهذا لا ربط له بما نحن فيه. وطائفة منها ظاهرة فى اعتبار الولاية فى صحة العبادات(٣) و هذا أيضاً لا ربط له بما نحن فيه. و طائفة منها ظاهرة فى مدخلية تبليغ الحجة(٤) وهى التى يمكن أن يستدل بها فى المقام(٥) و أوقعت الأخباريّين فى الوهم.

و الانصاف: أنّه لا دلالة لها على مدّعاهم، فانّ الحكم الشرعى المستكشف من المستقلات العقلية يكون مما وصل إلى المكلف بتبليغ الحجة

---

(١) أقول: قد تقدم أنّ نتيجة التقييد على فرض تماميته ينتج عدم حصول القطع بحكم شرعى، لا أنه مع القطع به العقل يحكم بعدم العمل به، أو الأخبار يوجب ردع المكلف عن العمل بهذا العلم ـكما هو ظاهر مقالتهمـ و هو المعنون أيضاً فى كلامه هذا؛ فتدبر.

(٢ و ٣) راجع الوسائل الباب ٦ من أبواب صفات القاضى

(٤) راجع الوسائل الباب ٧ من أبواب صفات القاضى

(٥) أقول: يمكن أن يوجّه كلام الأخبارى بمنع موجبية القطع الناشى عن الخوض فى العقليات لعذر العباد ـكالقطع أو الغفلة الناشئة عن تقصيره فى المقدماتـ وذلك لاينافى مع حكمه بلزوم اتباعه حين وجوده؛ و بمثل ذلك أيضاً أمكن توجيه كلام «الشيخ» فى قطع القطاع؛ فتدبر.

الباطنية، وهو العقل الذى به يثاب و به يعاقب، كما فى الخبر(١)

وبالجملة: لا دلالة فى الأخبار على مدخلية السماع عن الصادقين (عليهم السّلام) و إن شئت الإحاطة بهذه الجهات فراجع تقريرات الشيخ (قدس سره)

المبحث السادس

حكى عن «الشيخ الكبير» عدم اعتبار قطع القطاع. و هو بظاهره فاسد، فانّه إن أراد من قطع القطاع القطع الطريق الذى لم يؤخذ فى موضوع الدليل فهو مما لا يفرق فيه بين القطاع وغيره(٢) لعدم اختلاف الأشخاص والأسباب والموارد فى نظر العقل فى طريقية القطع وكونه منجّزاً للواقع عندالمصادفة وعذراً عندالمخالفة. وإن أراد القطع الموضوعى فهو وإن كان له وجه، لأنّ العناوين التى تؤخذ فى ظاهر الدليل تنصرف إلى ما هو المتعارف من غير فرق فى ذلك بين الشك والظن والقطع، فالشك المأخوذ فى باب الركعات ينصرف إلى ماهو المتعارف، ولا عبرة بشك كثير الشك ولو فرض أنّه لم يرد قوله (عليه السّلام) «لا شك لكثيرالشك» غايته أنّه لولم يرد ذلك كان شك كثيرالشك مبطلاً للصلاة ولو تعلق فى الأخيرتين، لأنّه لا يندرج فى أدلة البناء على الأكثر، فلا يكون له طريق إلى إتمام الصلاة، فتبطل؛ و لكن بعد ورود قوله (عليه السّلام) «لاشك لكثيرالشك» يلزمه البناء على الأقل أو الأكثر، أى

---

(١) اصول الكافى: كتاب العقل والجهل الحديث ١٢

(٢) أقول: قد أشرنا بأنّ ذلك كله لو كان نظره إلى عدم لزوم العمل به حين وجوده، و إلاّ فلو كان نظره فى عدم اعتباره إلى عدم معذوريته فلا يمنعه العقل بما توهّم.

هو فى الخيار بين ذلك. وكذا الحال فى الظن الذى اخذ موضوعاً فى عدد الركعات، فانّه أيضاً ينصرف إلى المتعارف ولا يعم كثير الظن، فيكون حكم ظن كثير الظن حكم الشك. وكذا الحال فى القطع المأخوذ موضوعاً ينصرف إلى المتعارف ولا يعم قطع القطاع، إلاّ أنّ الشأن فى إمكان التفات القاطع حال قطعه إلى أنّه قطاع(١) فانّه يمكن أن يقال بعدم التفاته إلى ذلك.

نعم: تظهر الثمرة بالنسبة إلى غير القاطع، كما لو فرض أنّ الحاكم علم أنّ الشاهد قطاع، فيمكن أن يقال بعدم قبول شهادته؛ ولكن المحكى عن «الشيخ الكبير» هو عدم اعتبار قطع القطاع فى القطع الطريقى المحض؛ وقد عرفت أنّ ذلك مما لا سبيل إليه.

المبحث السابع

لا فرق فى نظر العقل فى الآثار المترتبة على العلم بين العلم التفصيلى والعلم الإجمالى، فانّ العلم الإجمالى من حيث كونه علماً هو العلم التفصيلى، و إن كان من حيث شوبه بالإجمال وخلطه بالجهل يفارق العلم التفصيلى على ما سيأتى تفصيله.

و لا يخفى أنّ المباحث الراجعة إلى العلم الإجمالى كثيرة طويلة الذيل، يذكر جملة منها فى هذا المقام، وجملة منها فى مباحث البرائة والإشتغال؛ ونحن وإن كان قد استقصينا الكلام فيما يتعلق بالعلم الإجمالى من المباحث (فى الجزء الرابع من الكتاب) عندالبحث عن أصالة الإشتغال، إلاّ أنّه تبعاً للقوم لا بأس

---

(١) أقول: لا قصور فى التفاته بكونه قطاعاً. نعم: لا يلتفت إلى مخالفة قطعه هذا للواقع ولو من باب الإتفاق.

بالإشارة إليها هنا أيضاً.

فنقول: إنّ المباحث التى تذكر فى المقام، منها ما ترجع إلى مرحلة ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى، و منها ما ترجع إلى مرحلة سقوط التكليف به؛ فا لكلام يقع فى مقامين:

ولنقدّم الكلام فى المقام الثانى مع أنّه كان حقّه التأخير تبعاً للشيخ (قدس سره).

فنقول: المراد من سقوط التكليف بالعلم الإجمالى هو سقوطه بالإمتثال الإجمالى على وجه الإحتياط؛ ولا إشكال فى سقوطه بذلك فى الجملة.

و تفصيل ذلك: هو أنّ التكليف المعلوم بالإجمال، إمّا أن يكون توصلياً، وإمّا أن يكون تعبدياً. فان كان توصلياً فلا ينبغى الإشكال فى حسن الإحتياط و سقوط التكليف بذلك، سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم، كانت الشبهة موضوعية أو حكمية، قبل الفحص أو بعد الفحص، كان الترديد بين الوجوب و الإستحباب أو مع احتمال الإباحة أيضاً؛ فانّه على جميع التقادير يحسن الإحتياط و يسقط التكليف به ولو مع التمكن من الإمتثال التفصيلى، لحصول الغرض، و ذلك واضح.

و إن كان تعبدياً ففى حسن الإحتياط وسقوط التكليف به مطلقاً ولو مع التمكن من الإمتثال، أو عدم حسنه مطلقاً، أو التفصيل بين ما إذا لم يستلزم منه تكرار جملة العمل و بين ما إذا استلزم ذلك وجوه؛ و قبل بيان ذلك ينبغى التنبيه على امور:

الأمر الأوّل: ينسب إلى جمهور المتكلمين و بعض الفقهاء اعتبار معرفة الوجه وقصده فى العبادة؛ وقد حكى الإجماع على ذلك أيضاً.

و الأقوى: عدم اعتبار ذلك، لأنّ حقيقة الطاعة عندالعقل عبارة عن الإنبعاث و كون الإرادة الفاعلية منبعثة عن الإرادة الآمرية؛ وهذا المعنى لا

يتوقف على معرفة الوجه و قصده، بل المعتبر هو أن يكون الداعى إلى الفعل إرادة الآمر.

و أمّا معرفة كون البعث إلزامياً أو غير إلزامى فلا دخل لها فى ذلك أصلاً عند العقل والعقلاء الحاكم فى هذا الباب؛ فلو كان قصد الوجه معتبراً فلابد وأن يكون اعتباره بأمر شرعى، وليس فيما بأيدينا من الأدلة ما يستشم منه اعتبار ذلك، مع أنّه مما تعم به البلوى وتكثر الحاجة إليه؛ وليس المقام من المقامات التى تتوفر الدواعى إلى إخفائها فى الامور التى ترجع إلى باب الولاية والإمامة؛ فالمقام يكون من أظهر المقامات التى كان عدم الدليل فيها دليل العدم؛ بل ممّا يقطع بعدم اعتبار ذلك شرعاً، وإلاّ لاستفاضت به الروايات.

و الإجماع المحكى فى المقام مما لا اعتبار به، لأنّه من الممكن أن يكون مدعى الإجماع قد سلك مسلك المتكلمين وادعى الإجماع على مذاق المتكلمين فى المسألة الكلامية لا فى المسألة الفقهية؛ مع أنّه لو سلّم يكون من الإجماع المنقول الذى لا عبرة به.

فالإنصاف: أنّ مدعى القطع بعدم اعتبار قصد الوجه فى العبادات لا يكون مجازفاًفى دعواه. ثم لو سلّم عدم القطع، فلا أقل من الشك و الأصل فى ذلك يقتضى البرائة لا الإشتغال، لأنّ الشك فى اعتبار قصد الوجه يرجع إلى الشك فى اعتبار قيد فى المأمور به شرعاً زائد عما يعتبره العقل فى الطاعة، لما تقدم من أنّ العقل لا يعتبر فى الإطاعة أزيد من كون الشخص منبعثاً عن البعث ومتحركاً عن الإرادة، فقصد الوجه لو كان معتبراً فلابد و أن يكون ذلك من جهة الشرع؛ والمرجع حينئذٍ عندالشك فى الإعتبار هو البرائة؛ كما أنّ المرجع عندالشك فى أصل التعبدية و التوصلية ذلك، بناء على ماهو المختار: من أنّ التعبدية تتوقف على الأمر بها ولو بمتمم الجعل، على ما تقدم تفصيله فى مبحث التعبدى والتوصلى.

نعم: بناءً على أنّ اعتبار قصد الإمتثال من باب دخله فى الغرض و

أنّ اللازم هو تحصيل الغرض يكون المرجع عندالشك هو الإشتغال(١) من غير فرق بين الشك فى أصل اعتبار قصد الإمتثال أو الشك فيما يستتبعه من قصد الوجه ومعرفته، فانّه على هذا المعنى لا يرجع الشك إلى ما يكون مجعولاً شرعياً حتى تجرى فيه البرائة الشرعية؛ وصاحب هذا المسلك لابدّ له من دعوى القطع بعدم اعتبار قصدالوجه، وإلاّ فلو وصلت النوبة إلى الشك يكون الأصل فيه هو الإشتغال. ولكن المبنى عندنا فاسد؛ فالأصل يقتضى البرائة.

الأمر الثانى: لا إشكال فى أنّ الحاكم بالإستقلال فى باب الطاعة و حسنها هو العقل، لا بمعنى أنّه ليس للشارع التصرف فى كيفية الاطاعة، فانّ ذلك بمعزل عن الصواب، لوضوح أنّ حكم العقل فى باب الطاعة إنّما هولأجل رعاية امتثال الأوامر الشرعية والخروج عن عهدتها، فللشارع أن يتصرف فى كيفية إطاعة أوامره زائداً عما يعتبره العقل كبعض مراتب الرياء، حيث قامت الأدلة الشرعية على اعتبار خلو العبادة عن أدنى شائبة الرياء مع أنّ العقل لا يستقل بذلك، وللشارع أيضاً أن يكتفى فى امتثال أوامره بما لا يكتفى به العقل لوخلّى ونفسه، كما فى الاصول الشرعية الجارية فى وادى الفراغ؛ ولكن كل ذلك يحتاج إلى قيام الدليل عليه؛ فلولم يقم دليل شرعى على التصرف فى بيان كيفية الاطاعة فالأمر موكول إلى نظر العقل، فان استقل بشىء فهو، و إلاّ فالمرجع هو أصالة الإشتغال لا البرائة، لأن الشك فى اعتبار شىء فى كيفية

---

(١) أقول: لازم هذا المسلك لزوم الإحتياط فى كلية الأقل والأكثر. والأولى فى وجه الإحتياط المختص بمثل هذه القيود كونها خارجة عن دائرة المأمور به، لمحذور الدور؛ فلا يرجع الشك فيها إلاّ إلى الشك فى سقوط الأمر عما تعلق به جزماً، و به تمتاز عن بقية الأجزاء، فانّ الشك فيها يرجع إلى الشك فى أصل توجه الأمر إليها؛ فالشك فيها يرجع إلى الشك فى أصل الإشتغال؛ بخلاف الشك فى القيود المزبورة، فانه يرجع إلى الشك فى الفراغ عما اشتغل الذمة به، كما لا يخفى. فتدبر فيه و فى دفع هذه الشبهة أيضاً، كما سيتضح فى محله (إن شاءالله تعالى).

الإطاعة عقلاً يرجع بالأخرة إلى الشك فى التعيين و التخيير لا الأقل و الأكثر؛ والأصل يقتضى التعيين، كما سيأتى توضيحه فى محله.

و لا يقاس الشك فى اعتبار شيء فى كيفية الإطاعة العقلية بالشك فى اعتبار مثل قصد التعبد والوجه، لما عرفت من أنّ اعتبار مثل قصد التعبد والوجه إنّما يكون بتقييد العبادة شرعاً بذلك ولو بنتيجة التقييد(١) فالشك فيه يرجع إلى الشك فى الأقل والأكثر الإرتباطى؛ وهذا بخلاف الشك فى اعتبار شيء فى كيفية الإطاعة العقلية، فانّه يرجع إلى الشك فى التعيين والتخيير(٢) كمالوفرض الشك فى كون الإمتثال التفصيلى فى عرض الإمتثال الإحتمالى أوطوله، كما سيأتى بيانه.

الأمر الثالث: مراتب الإمتثال والإطاعة عندالعقل أربعة(٣)

---

(١) سيأتى فى مبحث الإشتغال أنّ اعتبار الإمتثال التفصيلى لابد و أن يرجع إلى تقييد العبادة به شرعاً ولو بنتيجة التقييد؛ ولكن مع ذلك الأصل الجارى فيه عندالشك هو الإشتغال، لدوران الأمر فيه بين التعيين والتخيير (منه).

(٢) أقول: و يمكن إرجاع قيود الإمتثال أيضاً إلى الأقل والأكثر بارجاع الشك فيها أيضاً إلى الشك فى دخل مرتبة زائدة من بقية المراتب من حيث دخل خصوصية زائدة فى بعضها دون بعض، مع فرض حفظ الفاقد فى ضمن الواجد. نعم: لوكان نسبتها من قبيل الكلى المتواطى -بنحو لا يكون الفاقد محفوظاً فى ضمن الواجد- كان المرجع التعيين والتخيير؛ فتدبر فى ملاك الفرق بين المسألتين، و تدبر أيضاً فى أنّ ما نحن فيه من أيّهما؟.

(٣) أقول: بعد ما كان فى المقام مرحلتان: أحدهما مقام إثبات التكليف بعلم ولو إجمالاً أو غيره، و الآخر مرحلة إسقاطه و امتثال ما ثبت بأىّ طريق و أنّ قطعية مرحلة الإسقاط غير مرتبط بمرحلة إثباته، لأنّه ربما يكون المثبت للتكليف علماً ولكن المسقط له ظناً، وربما يكون الأمر بالعكس.

فلنا حينئذٍ مجال السؤال بأنّه ما المراد من مراتب الإمتثال؟ فإن اريد به مراتبه الناشئة عن مراتب طريقه، فلا يزال يكون مرتبة الإمتثال قطعياً، و إنما ظنه بظنية طريقه؛ وحينئذٍ المراتب المسطورة محسوبة للطريق لا الإمتثال؛ مع أنّه على هذا لا يتصور الإمتثال الإجمالى فى أطراف العلم الإجمالى ولا الظنى، أيضاً.

و إن اريد به مراتب الإمتثال فى التكليف الثابت بأى طريق، فهو ربما يختلف، و لكن ليس ظنيته من جهة كيفية طريقه، بل لابد و أن يكون ظنياً بظن ثابت فى هذه المرحلة، كما هو الشأن فى مرجعيّة الظن بناء على التبعيض فى الإحتياط؛ وفى مثله لا يتصور حجية الظن على الكشف.

←

المرتبة الاولى: الإمتثال التفصيلى، سواء كان بالعلم الوجدانى أو بالطرق والأمارات والاصول المحرزة التى تقوم مقام العلم، فانّ الإمتثال بالظنون الخاصة و بالاصول المحرزة يكون فى حكم الإمتثال بالعلم الوجدانى، بل الإمتثال بالظن المطلق عند انسداد باب العلم بناء على الكشف أيضاً يكون حكمه حكم الإمتثال بالعلم وفى عرضه، فانّ حال الظن المطلق بناءً على الكشف حال الظن الخاص، لأنّ معنى الكشف هو أنّ الشارع جعل الظن حجة مثبتاً للأحكام الواقعية وطريقاً محرزاًلها، فيكون الإمتثال به فى عرض الإمتثال العلمى.

و ما ربّما يتوهّم: من أنّه كيف يكون الظن بناء على الكشف فى عرض العلم مع أنّ اعتباره موقوف على انسداد باب العلم، فهو واضح الفساد، فانّ المراد من انسداد باب العلم انسداده فى معظم الأحكام لا فى جميعها(١)

و بالجملة نقول: إن أراد المقرر من المراتب المزبورة المعنى الأوّل، فلا يتصور فيه الإمتثال الظنى أو الإحتمالى فى أطراف العلم الإجمالى، فانّ هذا الظن غير ناش من ظنية طريقه أو احتماله، بل لابد وأن يتصور فى الحجة الظنية أو الإحتمالية

و إن أراد المقرر من المراتب المعنى الثانى، فلا يتصور الإمتثال الظنى بناء على الكشف، إذ ليس للشارع تصرف فى مرحلة الإسقاط.

كيف! و فى هذا المقام مع التمكن من الإحتياط التام يستقل العقل بالإمتثال القطعى، و مع عدم التمكن من الإحتياط التام يتبعض ويأخذ بالإحتمال مع عدم رجحان ذلك الطرف، وإلاّ فيستقل بطرف الظن و لا ينتهى النوبة بتصرف الشارع فى هذه المرحلة إلاّ بعد إسقاط العلم عن الحجية، فترجع حينئذٍ إلى الفرض الأوّل.

(١) أقول: لا شبهة فى أنّ باب العلم بالحكم الكلى الشرعى فى كل مسألة إذا كان مفتوحاً لا تصل النوبة إلى الظن فى تلك المسألة، و أنّ الإنسداد فى معظم الأحكام إنما ينتج حجية الظن فى موارد الإنسداد من معظم الأحكام، لاغيره.

فالأولى أن يقال بطولية مرجعية الظن المزبور عن العلم فى مقام الإثبات مطلقاً، و أنّ تعجب «الشيخ» عن «المحقق القمى» فى محله لوكان غرضه من الظن المطلق ما كان حجيته بدليل الإنسداد، و إلاّ فلو كان مرامه حجية الظن المطلق ببناء العقلاء ـ كما يشهد به استشهاده عليه بأنه أساس عيش بنى آدم ـ فهو بمصطلح «الشيخ» داخل فى الظن الخاص لا المطلق؛ وحينئذٍ يرد على «شيخنا العلامة» بأنّ نتيجته تمام على مصطلحه من الظن ←

فى المورد الذى يمكن تحصيل العلم مع انسداد بابه فى معظم الأحكام يكون الظن المستنتج حجيته من مقدمات الإنسداد بناء على الكشف فى عرض العلم.

و ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) عدم الفرق فى الظن بين القول بالكشف و بين القول بالحكومة فى تأخر رتبة الإمتثال به عن الإمتثال العلمى، قال(قده) فى مقام الردعلى مقالة المحقق القمى (ره)«والعجب ممن يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق ثم يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريق الإجتهاد والتقليد والأخذ بالإحتياط» انتهى.

والإنصاف: أن تعجب «الشيخ» ليس فى محلّه، فانّ «المحقق القمى ره» من القائلين بالكشف، فيكون حال الظن حال العلم.

فتحصّل: أنّه لا فرق بين العلم الوجدانى والظن الخاص والظن المطلق على الكشف فى حصول الإمتثال بكل واحد منها. نعم: بين الإمتثال بالعلم الوجدانى والإمتثال بالطرق والظنون الخاصة فرق لا دخل له فيما نحن فيه، وهو أنّه بعد الإمتثال بالعلم الوجدانى لا يبقى موقع للإحتياط، لعدم تطرّق احتمال مخالفة الإمتثال للواقع؛ بخلاف الإمتثال بالظنون الخاصة، فانّه يبقى موقع للإحتياط، لتطرق احتمال مخالفة الظن للواقع.

و لكن ينبغى بل يمكن أن يقال: إنّه يتعيّن أوّلاً العمل بمقتضى الطريق(١) ثم العمل بما يقتضيه الإحتياط. وعلى ذلك يبتنى الخلاف الواقع بين العلمين «الشيخ الأنصارى» و «السيد الشيرازى» (قدس سرهما) فى

المطلق، لا مصطلح «المحقق القمى» الذى هو داخل فى الظن الخاص على اصطلاح «الشيخ» إذ فى مثله لاغرو بدعوى عرضيتها مع الإمتثال بالعلم، كما لا يخفى.

(١) أقول: فى تعيّنه لو لا لزوم قصد الوجه أو التميز منع واضح. نعم: لا بأس بمراعات احتماله استحباباً لا لزوماً.

مسألة تقديم القصر على التمام أو تقديم التمام على القصر فى المسافر إلى أربع فراسخ مع إرادة الرجوع ليومه، فانّ «الشيخ قده» لمّا اختار فى المسألة تقديم أدلة وجوب التمام جعل الإحتياط بالقصر بعد فعل التمام، و «السيد» اختار تقديم أدلة وجوب القصر جعل الإحتياط بالتمام بعد فعل القصر.

المرتبة الثانية: (من مراتب الإمتثال) الامتثال العلمى الإجمالى، كالإحتياط فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى.

المرتبة الثالثة: الإمتثال الظنى، سواء فى ذلك الظن الذى لم يقم دليل على اعتباره، أو الظن المطلق عند انسداد باب العلم بناء على الحكومة، فانّ معنى الحكومة هو حكم العقل بتعيّن الإمتثال الظنى عند تعذر الإمتثال العلمى، فيكون الظن بناء على الحكومة واقعاً فى طريق الإمتثال، على ما سيأتى توضيحه.

المرتبة الرابعة: الإمتثال الإحتمالى، كما فى الشبهات البدوية أو الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى عند تعذر الإمتثال الإجمالى أو الظنى.

و لا إشكال فى أنّه لا تصل النوبة إلى الإمتثال الإحتمالى إلاّ بعد تعذر الإمتثال الظنى(١) ولا تصل النوبة إلى الإمتثال الظنى إلاّ بعد تعذر الإمتثال الإجمالى؛ إنما الإشكال فى المرتبتين الأوّلتين.

فقيل: إنّهما فى عرض واحد، وقيل بتقديم رتبة الإمتثال التفصيلى مع الإمكان على الإمتثال الإجمالى؛ و على ذلك يبتنى بطلان عبادة تاركى طريق

---

(١) أقول: يمكن أن يقال: إن الداعى على العمل ليس إلاّ ما هو معلوم له ولوإجمالاً، وأنّ الإحتمال مقدمة لتطبيق ما يدعوه جزماً على مورده، لا أنّ ما يدعوه إليه احتماله بنفسه؛ فتدبر.

الإجتهاد والتقليد والعمل بالإحتياط. وهذاهو الأقوى، و لكن فى خصوص ما إذا استلزم منه تكرار جملة العمل، فانّ حقيقة الإطاعة عند العقل هو الإنبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون الداعى و المحرّك له نحو العمل هو تعلّق الأمربه و انطباق المأمور به عليه؛ وهذا المعنى فى الإمتثال الإجمالى لا يتحقق، فانّ الداعى له نحوالعمل بكل واحد من فردى الترديد ليس إلاّ احتمال تعلق الأمر به، فانّه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص. نعم: بعد الإتيان بكلا فردى الترديد يعلم بتحقق ما ينطبق المأمور به عليه؛ والذى يعتبر فى حقيقة الطاعة عقلاً هو أن يكون عمل الفاعل حال العمل بداعى تعلق الأمر به حتى يتحقق منه قصد الامتثال التفصيلى فيما بيده من العمل، و مجرد العلم بتعلق الأمر بأحد فردى الترديد لا يقتضى أن يكون الإنبعاث عن البعث المولوى، بل أقصاه أن يكون الإنبعاث عن احتمال البعث بالنسبة إلى كل واحد من العملين. نعم: الإنبعاث عن احتمال البعث وإن كان أيضاً نحواً من الطاعة عندالعقل إلاّ أنّ رتبته متأخرة عن الإمتثال التفصيلى.

فالإنصاف: أنّ مدّعى القطع بتقدم رتبة الإمتثال التفصيلى على الإمتثال الإجمالى فى الشبهات الموضوعية والحكمية مع التمكن من إزالة الشبهة لا يكون مجازفاًفى دعواه(١) مع أنّه لو سلّم الشك فى ذلك فقد عرفت أنّ الأصل يقتضى الإشتغال لا البرائة، لأنّ مرجع الشك فى ذلك إلى الشك فى التخيير بين الإمتثال التفصيلى والإجمالى أو تعيّن الإمتثال التفصيلى.

هذا إذا كان المعلوم بالإجمال مردداً بين المتباينين بحيث استلزم من الإحتياط تكرار جملة العمل. وإن كان مردداً بين الأقل والأكثر ـ كالشك فى

---

(١) أقول: على ما ذكرنا آنفاً لا يخلوعن مجازفة؛ كما أنّه على الشك أمكن دعوى: أنّ لجهة الإجمال جهة نقص عن التفصيل بملاحظة سعة علمه الحاوى لشراشر وجوده دونه مع انحفاظ جهة نقصه فى مرتبة كماله؛ وفى مثله المرجع هوالبرائة ـ كالأقل والأكثر ـ لا التعيين والتخيير، لعدم كونها من قبيل الكلى المتواطى؛ فتدبر بعين الدقة ولا تسرع فى المطلب عمياناً.

وجوب السورة مثلا فى الصلاة- فالأقوى أنّه لا يجب على المكلف إزالة الشبهة و إن تمكن منها بالعلم والإجتهاد أو التقليد، لأنّه يمكن قصد الإمتثال التفصيلى بالنسبة إلى جملة العمل، للعلم بتعلق الأمر به و إن لم يعلم بوجوب الجزء المشكوك ، إلاّ إذا قلنا باعتبار قصد الوجه فى الأجزاء،وقد تقدم ضعفه. و هذا من غير فرق بين ما إذا تردد أمر الجزء المشكوك بين الوجوب و الإستحباب كالسورة، أو مع احتمال الإباحة أيضاً كجلسة الإستراحة؛ بل لوتردد أمره بين المتباينين - كالجهر و الإخفات فى ظهر الجمعة- فانّه للمكلف الإحتياط بتكرار القرائة بلا تكرار الصلاة.

هذا كلّه إذا كانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالى. و إن كانت الشبهة بدوية: ففى الشبهات الموضوعية يحسن الإحتياط مطلقاً قبل الفحص وبعده، لعدم وجوب الفحص فيها. وإن كانت الشبهة حكمية: فلا يحسن الإحتياط إلاّ بعد الفحص، لأنّ التكاليف فى الشبهات الحكمية تتنجز بما يعتبر فيها بمجرد الإلتفات إليها، إلاّ إذا تفحص المكلف ولم يعثر عليها فانّه يكون حينئذٍ معذوراً. وبعدالبناء على اعتبار الإمتثال التفصيلى فى حسن الطاعة يكون حاله حال ساير القيود والأجزاء يتنجّز التكليف به على تقدير ثبوت التكليف واقعاً مع التمكن من إزالة الشبهة بالفحص. هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل وهو سقوط التكليف بالعلم الإجمالى.

المقام الثانى:

فى ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى

و ينبغى أن نقتصر فى المقام على فهرست ما يتعلّق بذلك من المباحث والإشارة الإجمالية إلى ما هو المختار فيها؛ ونحيل تفصيلها إلى الجزء الرابع من

كتابنا، فانّه قد استقصينا الكلام فيها بما لا مزيد عليه؛ إلاّ بعض الامور التى تختص ذكرها هنا.

فنقول: إنّ الامور التى وقع البحث عنها فى باب العلم الإجمالى كثيرة.

الأمر الأوّل:

قد توهّم أنّ العلم الذى يكون موضوعًا عندالعقل فى باب الطاعة والمعصية يختص بالعلم التفصيلى ولا يعمّ العلم الإجمالى، بتقريب: أنّ العقل إنّما يستقل بقبح الإقدام على عمل يعلم أنّه معصية لأمر المولى و نهيه، وهذا يتوقف على العلم بتعلق الأمر أو النهى بما يأتى به من العمل؛ وفى العلم الإجمالى لا يكاد يتحقق هذا المعنى، لأنّه عند الإقتحام بكل واحد من أطراف المعلوم بالإجمال لا يعلم بأنّ اقتحامه يكون معصية لأمر المولى أو نهيه، لعدم العلم بتعلق الأمر أو النهى به بخصوصه، غايته أنّه بعد الإقتحام بجميع الأطراف يعلم بتحقق المخالفة، والعقل لا يستقل بقبح الإقتحام على ما يعلم بعد ذلك بحصول المخالفة، هذا.

و لكن فساد هذا التوهّم بمكان من الوضوح، بداهة أنّ العقل يستقل بقبح مخالفة التكليف المحرز الواصل إلى المكلف بأحد طرق الوصول. و من جملتها العلم الإجمالى، فانّ التكليف فى موارد العلم الإجمالى واصل إلى المكلف ومحرز لديه، والإجمال إنّما يكون فى المتعلق، وإلاّ فنفس التكليف والإلزام معلوم تفصيلاً(١) و هو على ما عليه من إجمال المتعلق يصلح لأن يكون بعثاً مولوياً و

---

(١) أقول: بعد ما كان المتعلق مورد الإجمال والترديد، فقهراً التكليف المتعلق بكل منهما أيضاً طرف الترديد، وماهو معلوم الجامع المهملة بين الشخصين المردد انطباقه على أيّهمابلا إطلاق فى هذا الجامع؛ فلا يقاس المقام بالتكليف بالجامع فى باب التخيير، لأنّ فى شخص الجامع إطلاق قابل للإنطباق على أيهما، بخلاف الجامع فى المقام، فانّه مهملة غير صالح للإنطباق إلاّ على واحد منهما، غاية الأمر بنحو الترديد. و من هذه الجهة نقول: لا يصح دعوى العلم بشىء تفصيلاً فى موارد العلم الإجمالى، لا فى الحكم و لا فى المتعلق.

←

يمكن الإنبعاث عنه، بحيث لو فرض أنّه لوكان الخطاب الواقعى كذلك -أى على ما هو عليه من الإجمال(١) من دون أن يتعلق بخصوصية أحد الأطراف- لكان ذلك تكليفاً مولوياً، يصلح لأن يكون داعياً و محركاً لإرادة العبد نحو امتثاله و ينتج نتيجة التخييرالشرعى أو العقلى -على اختلاف المقامات- فالجهل بالخصوصية لا يضرّ بالمعلوم بالإجمال ولا يمنع عن حكم العقل بقبح الإقتحام على مخالفته؛ وذلك واضح لا ينبغى إطالة الكلام فيه.

الأمر الثانى:

ذهب بعض الأعاظم إلى انحفاظ رتبة الحكم الظاهرى فى أطراف العلم الإجمالى(٢) لأنّ موضوع الحكم الظاهرى هوالجهل بالواقع، والاصول

ثم إنّ الناظرالبصيرر بمايرى تهافتاًبين قوله فى المقام: «و يمكن الإنبعاث عن البعث فى العلم الإجمالى» و بين تقريبه السابق بأنّ «الإنبعاث من قبل احتمال البعث لا نفسه» و جعل ذلك منشأ تأخيره رتبة عن الإمتثال التفصيلى؛ فراجع وتدبر.

(١) أقول: مثل هذا التعبير فى باب التخيير غلط، كما لا يخفى على من تأمل فيما ذكرنا آنفاً.

(٢) أقول: رتبة الحكم الظاهرى إنما يكون محفوظاً فى فرض تعلق الشك بنفس الواقع، بلا شائبة تنجز فيه؛ والاّفمع احتمال التكليف المنجز الملازم لاحتمال المعصية العقل يأبى عن الترخيص فى المعصية ولومع احتمالها؛ وحينئذٍ فلا محيص لمثل هذا المقرر أن يعزل العلم الإجمالى عن المنجزية رأساً، أو يدعى تعليقية حكم العقل بمنجزية العلم بعدم ترخيص على خلافه؛ وعلى الفرضين لا يمنعه الجزم بمخالفة الأصلين للواقع بعد اختلاف الرتبة فى البين، كما هو الشأن فى الشبهات البدوية؛ وعليه فلا يبقى مجال لما افيد فى جوابه من التفكيك فى شمول أدلة الاصول للطرفين أو طرف واحد إلاّ مع إثباته التفكيك بين الموافقة والمخالفة فى التعليقية والتنجيزية؛ ولامجال لإثباته من الخارج، بل مجرد احتمالالتنجيزية يكفى مطلقاً، يكفى لمنع شمول دليل الترخيص ولولأحدهما، ولا مجال أيضاً لاثباته حينئذٍ بتوهم شمول دليل الترخيص لفرض الشك دون العلم و ذلك لمافيه:

حيث نقول: بأنّ شمول دليل الترخيص لفرض الشك حينئذٍ دورى، لأنّ الشمول منوط بثبوت التعليقية، فكيف يثبت التعليقية بشمول دليل الترخيص؟

فان قلت: إنّ مانعية المعصية لدليل الترخيص إذا كان عقلياً يصير من المخصصات اللبّية، ولا بأس بالتمسك بالعام فى المخصص اللبّى فبدليل الترخيص يستكشف عدم المعصية عندالشك بها.

قلت: نتيجة التمسك بالعام فى المخصص اللبّى ليس نفى المعصية المشكوكة وجداناً، بل غايته نفيها تعبداً؛ ←

انحفاظ رتبة الحكم الظاهرى فى أطراف العلم الإجمالى ـــــــ

التفصيلى، كما هو مفاد الاصول الجارية فى وادى الفراغ، فما ظنّك بالعلم الإجمالى؟ وقد أشبعنا الكلام فى ذلك بما لا مزيد عليه فى مبحث الإشتغال؛ فراجع.

الأمر الثالث:

الاصول المتكفلة للتنزيل كالإستصحاب لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً لزم منها المخالفة العملية أو لم يلزم؛ فلا يجرى استحصاب النجاسة فى كل واحد من الإنائين اللذين علم إجمالاً بطهارة أحدهما مع سبق النجاسة فى كل منهما؛ كما لايجرى استصحاب الطهارة فيهما مع العلم بنجاسة أحدهما وسبق الطهارة فى كل منهما؛ مع أنّه لا يلزم من جريان الإستصحابين فى الفرض الأوّل مخالفة عملية للتكليف المعلوم بالإجمال، لأنّ التعبد ببقاء الواقع فى كل من الإنائين ينافى العلم بعدم بقائه فى واحد منهما. وهذا بخلاف الاصول الغيرالمتكفلة للتنزيل ـ كأصالة البرائة والحل والإحتياط ـ فانّ جريانها فى أطراف العلم الإجمالى يدور مدار لزوم المخالفة العملية وعدمه، فإن لم يلزم من جريانها مخالفة عملية تجرى و يلزم العمل على مقتضاها؛ وقد ذكرنا تفصيل الكلام فى ذلك بأمثلته فى خاتمة الإستصحاب.

الأمر الرابع:

المانع من جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى ليس قصور أدلة اعتبارها وعدم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى كما توهّم، لوضوح أنّ ذلك على تقدير تسليمه يختص ببعض أخبار الإستصحاب مما اشتمل على لزوم نقض اليقين باليقين، فانّ اشتماله على ذلك هو الذى أوجب توهّم عدم شمول الدليل للشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى. وأمّا بقية أخبار الإستصحاب وأدلة سائر الاصول فليس فيها ما يقتضى توهّم اختصاصها بغير الشبهة المقرونة بالعلم

الإجمالى، بل المانع من جريانها هو قصور المجعول فيها وعدم انحفاظ رتبتها، من جهة لزوم المناقضة بين مؤدى الاصول والتكليف المعلوم بالإجمال، كما تقدمت الإشارة إليه؛ فالبحث عن عموم أدلة الاصول وعدم عمومه مما لا أثر له، فانّه مع فرض عمومها لابد من تخصيصها عقلاً بغير الشبهه المقرونة بالعلم الإجمالى، على تفصيل بين الاصول المتكفلة للتنزيل وغيرها، كما تقدمت الإشارة إليه.

كما أنّه لا أثر للبحث عن أنّ عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى إنّما هو لعدم المقتضى أو لثبوت المانع؛ مع أنّه لم يظهر المراد من المقتضى والمانع المبحوث عنه فى المقام.

فان كان المراد من المقتضى، هو أنّ كل واحد من الأطراف من حيث كونه مجهول الحكم فيه اقتضاء جريان الأصل والعلم الإجمالى بتعلق التكليف بأحدهما مانع عن جريانه، فهذا معنى صحيح غير قابل للنزاع والبحث فيه.

و إن كان المراد من المقتضى، هو أنّ أدلة الاصول تعم أطراف العلم الإجمالى ولزوم المخالفة العملية من جريانها مانع فى مقابل من يقول: إنّ أدلة الاصول لا تعمّ أطراف العلم الإجمالى ـ كما يظهر من الشيخ ـ فقد عرفت أنّ البحث عن عموم الدليل وعدمه مما لا أثر له بعد عدم قابلية المجعول فى باب الاصول لأن يعم أطراف العلم الإجمالى.

فالإنصاف: أنّ البحث عن ثبوت المقتضى ولا ثبوته ممالا يرجع إلى محصّل؛ ويأتى تفصيله فى خاتمة الإستصحاب وفى الإشتغال.

الأمر الخامس:

يعتبرفى تأثير العلم الإجمالى امور:

الأمرالأوّل : أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال صالحاً للإنبعاث

عنه و قابلاً لأن يكون محركاً لإرادة المكلف نحو امتثاله مع ما هو عليه من الإجمال، بحيث يمكنه المخالفة القطعية للتكليف؛ فلاأثر للعلم الاجمالى إذا تعلق بما لا يمكن أن يكون محركاً لإرادة العبد، كموارد دوران الأمر بين المحذورين، فانّ التكليف المردّد بين وجوب الحركة أو السكون غير صالح للإنبعاث عنه بعد ما كان العبد لا يخلو عن أحدهما تكويناً، و سيأتى إن شاءالله تعالى (فى مبحث البرائة) أنّ شيئاً من الاصول العقلية والشرعية لا تجرى فى موارد دوران الأمر بين المحذورين.

و ليعلم أنّه يعتبر فى دوران الأمر بين المحذورين امور:

الأوّل: وحدة القضية وعدم تكررها، فانّ فى صورة تكرار القضية يتمكن المكلف من المخالفة القطعية، كمالودار أمر المرئة بين كونها محلوفة الوطى فى كل ليلة من ليالى الاسبوع، أو محلوفة الترك كذلك، فانّه مع وطيها فى بعض ليالى الاسبوع وترك وطيها فى الليالى الاخر يعلم بمخالفة التكليف.

الثانى: أن لا يكون المكلف به فى كل من طرف الفعل والترك تعبدياً أو كان أحدهما المعيّن تعبدياً، فانّه لوكان كذلك لكان المكلف متمكناً من المخالفة القطعية بترك قصد التعبد فى أحدهما أو فى خصوص المعيّن؛ و مهما تمكن المكلف من المخالفة القطعية فالعلم الإجمالى يقتضى التنجيز ولو بهذا المقدار ولو لم تجب الموافقة القطعية لعدم التمكن منها. و دعوى الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية فاذا لم تجب الموافقة القطعية لم تحرم المخالفة القطعية، قد عرفت مافيها.

الثالث: عدم القول بوجوب الموافقة الإلتزامية للتكليف المعلوم بالإجمال، فانّه لو بنينا على وجوب الموافقه الإلتزامية لكان المكلف متمكناً أيضاً من المخالفة القطعية بترك الإلتزام بالتكليف المعلوم بالإجمال أو الإلتزام بضده. و لكن فى أصل الموافقة الإلتزامية موضوعاً وحكماً إشكال، فانّ المراد من الموافقة الإلتزامية إن كان هو التصديق بما جاء به النبى (صلّى الله

عليه وآله) فهذا مما لا إشكال فى وجوبه، لأنّ عدم الإلتزام بذلك يرجع إلى إنكار النبى (صلّى الله عليه وآله). و إن كان المراد منها معنى آخر، فلو سلّم أنّ وراء التصديق بما جاء به النبى (صلّى الله عليه وآله) معنى آخر فلا دليل على وجوبه؛ ولو سلّم قيام الدليل عليه فهو يختص بما إذا علم بالتكليف تفصيلاً ليمكن الإلتزام به؛ ولو سلّم أنّ الدليل يعمّ العلم الإجمالى فالإلتزام بالواقع على ما هو عليه فى موارد العلم الإجمالى بمكان من الإمكان؛ وهذا لا ينافى كون أمرالتكليف من حيث العمل يدور بين المحذورين.

الأمر الثانى: يعتبر فى تأثير الإجمالى أن لا يسبق التكليف ببعض الأطراف على العلم الإجمالى(١) و إلاّ كان الأصل النافى للتكليف جارياً فى الطرف الآخر بلا معارض، كما إذا علم بوقوع قطرة من الدم فى أحد الإنائين مع أنّ أحدهما المعيّن كان نجساً قبل وقوع القطرة من الدم فى أحدهما؛ و قد ذكرنا تفصيل ذلك بما له من الفروع فى مبحث الإشتغال.

الأمر الثالث: أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال مما له تعلّق بشخص العالم، أى كان شخص العالم هو المخاطب بالتكليف، فلا أثر للعلم الإجمالى إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال مردداً بين شخصين ـ كالجنابة المردّدة بين الشخصين فى الثوب المشترك ـ فانّ أصالة عدم الجنابة تجرى فى حق كل من الشخصين بلا معارض.

نعم: قد يتولد من العلم بجنابة أحد الشخصين ما يقتضى تعارض الأصلين؛ وذلك يتصور فى موارد:

منها: ما إذا اجتمعا فى صلاة الجمعة بحيث كانا من المتمّمين للعدد

---

(١) أقول: سبق التكليف غير مؤثر شيئاً، بل لابد من التقارن، كما سيجىء توضيحه فى محله.

المعتبر فيها سواء كانا مأمومين أو كان أحدهما مأموماً والآخر إماماً، فلا تصح صلاة كل منهما. بل لا تصح صلاة كل من اجتمع معهما لأنّه يعتبر فى صلاة الجمعة أن يكون كل من المأمومين محرزاً ـ ولو بالأصل ـ صحة صلاة الإمام و بقية المأمومين؛ و مع العلم بجنابة المجتمعين لصلاة الجمعة لا يمكن إحراز صحة صلاة الجميع؛ فلا يمكن أن يجرى كل شخص أصالة عدم الجنابة فى حق نفسه. وإن شئت قلت: إنّ صلاة المجتمعين فى صلاة الجمعة بمنزلة صلاة واحدة مرتبطة بعضها مع بعض؛ فأصالة عدم الجنابة فى كل من الشخصين تعارض أصالة عدمها فى الشخص الآخر.

و منها: ما إذا اقتدى أحدهما بالآخر فى غير صلاة الجمعة، أو اقتدى ثالث بكل منهما فى صلاتين أو صلاة واحدة، فانّه فى الفرض الأوّل يعلم بفساد إحدى الصلاتين إمّا صلاة نفسه أو صلاة إمامه؛ وفى الفرض الثانى يعلم بفساد صلاة أحد الإمامين؛ إلاّ إذا قلنا: إنّه يكفى فى صحة صلاة الجماعة إحراز كل من الإمام والمأموم صحة صلاة نفسه ولو بالأصل، ولا يعتبر فى الصحة إحراز المأموم صحة صلاة الإمام؛ فانّه على هذا تصح صلاة الجميع و تجرى أصالة عدم الجنابة فى حق كل منهما بلا معارض؛ و تفصيل ذلك موكول إلى محله.

و منها: ما إذا استاجر كل منهما لما يكون مشروطاً بالطهارة كالصلاة والصوم، فانّ المستأجر يعلم بفساد صلاة أحد الأجيرين. فلا تفرغ ذمّة المنوب عنه، إلاّ إذا قلنا أيضاً بأنه يكفى فى صحة الإجارة وتفريغ ذمّة المنوب عنه كون الأجير محرزاً لصحة عمله ولو بالأصل.

و منها: ما إذا استأجر كل منهما لما يحرم على الجنب فعله ـ ككنس المسجد والدخول فيه لحمل المتاع ونحو ذلك ـ فانّه قد يقال: بفساد الإجارة للعلم بحرمة دخول أحد الأجيرين.

و لكن الأقوى فى هذا الفرض صحة الإجارة لأنّه لا يعتبر فى صحتها

سوى كون العمل مملوكاً للأجير و ممكن الحصول للمستأجر و كل من الشرطين حاصل فى الفرض، لأنّ كلاً من الأجيرين مالك لعمل نفسه فانّه يباح لكل منهما الدخول فى المسجد وكنسه ولو بمقتضى الأصل، فيجوز لهما ذلك، وإذا جازلهما ذلك جاز استيجارهما عليه.

و منها: غير ذلك من الموارد التى تظهر للمتأمل.

الأمرالرابع: أن لايكون للعلم بالخصوصية دخل فى الحكم، بحيث كان إجمال المتعلق مما يقتضى تبدل الحكم واقعاً. و بعبارة اخرى: يعتبر فى تأثير العلم الإجمالى أن لا يكون الموضوع من الموضوعات التى يعتبر العلم بالخصوصية فى ترتّب الحكم عليه، سواء كان الحكم من الأحكام التكليفية، أو من الأحكام الوضعية؛ و على ذلك يبتنى حصول الشركة فى الأموال عند الخلط، فانّه تبطل ملكية الخصوصية وتحصل الإشاعة فى المالين المختلطين واقعاً، من غير فرق بين خلط الحنطة بالحنطة أو خلط الدراهم بالدراهم، وإن خالف بعض فى حصول الشركة وثبوت الإشاعة بخلط الدارهم.

و لكن الأقوى: حصول الشركة فيها أيضاً، والسرّ فى حصول الشركة بخلط الأموال هو أنّ الملكية لما كانت من الأمور الإعتبارية العرفية(١) كان إجمال الخصوصية موجباً لبطلانها و عدم اعتبارها لمالكها، فتخرج الخصوصية الإفرازية عن ملك صاحبها وتحصل الشركة بنسبة المالين المختلطين: من النصف والثلث والربع.

---

(١) أقول: هذا البرهان جار فى خلط كل متماثل من الثياب وغيرها؛ وهو كما ترى! فالأولى عدم التعدى فى الشركة والخلط عن الامور التى يحسب بالخلط شيئاً واحداً دقة ـ كالمايعات ـ أو عرفا ـ كالحبوبات ـ وأمّا مثل الدراهم بعد الخلط أيضاً متعدد، فلا مجال لاعتبار الشركة فيها، بل يجرى فيها حكم عدم الميز، نظير صورة عدم الخلط، كما لا يخفى.

و ما ورد فى الدرهم الودعى: من إعطاء أحد الدرهمين عند تلف الثالث لصاحب الدرهمين و تنصيف الدرهم الآخر بين مالك الدرهم والدرهمين بالسوية ـ كما فى رواية السكونى ـ لابد من حمله على صورة عدم خلط الدراهم، و إلاّ كان الحكم فيه التثليث.

وبالجملة: الخلط فى باب الأموال يوجب الشركة وبطلان خصوصية الإفراز، كما عليه الأصحاب واستفاضت به الروايات. نعم: الحكم بالشركة يختص بصورة الخلط. و أمّا فى صورة اشتباه المالين وعدم تميّز أحدهما عن الآخر بلا خلط، فالحكم فيها هو التصالح أو القرعة، وتفصيل الكلام فى ذلك موكول إلى محله.

الأمرالخامس: أن لا يكون فى البين ما يوجب بطلان اقتضاء العلم الإجمالى وسقوطه عن الأثر: من التحالف وحكم الحاكم والإقرار المستتبع لتنصيف المال، أو فسخ العقد المتنازع فيه.

و الفرق بين هذا الأمر و الأمر السابق هو أنّه فى الأمر السابق كان إجمال المتعلق بنفسه يوجب بطلان اقتضاء العلم الإجمالى، وفى هذا الأمر إجمال المتعلق بنفسه لا يوجب ذلك، بل لابد من تعقبه بحكم الحاكم أو التحالف أو الإقرار، فانّ هذه الامور توجب تبدل موضوع الحكم، إمّا تبدّلاً واقعياً، وإمّا تبدّلاً ظاهرياً.

و تفصيل ذلك: هو أنّه فى مورد التحالف يتبدل الموضوع واقعاً، لأنّه يقتضى فسخ العقد المتنازع فيه و رجوع كل من الثمن والمثمن إلى ملك مالكه قبل العقد، فيبطل اقتضاء العلم الإجمالى بانتقال أحد الثمنين أو المثمنين المتنازع فيه، بل يبطل اقتضاء العلم التفصيلى بانتقال ما لا نزاع فيه عن ملك مالكه، فانّه يكون حكم الفسخ بالتحالف حكم الفسخ بالخيار أو الإقالة موجباً لانتقال كل ملك إلى مالكه الأصلى.

و أمّا حكم الحاكم: فبالنسبة إلى غير المحكوم له يوجب التبدل الواقعى أيضاً؛ فلو ادّعى أحد الشخصين ملكية جميع الدار، وادّعى الآخر ملكية الجميع أيضاً، و كانت الدار فى يد كل منهما، أو أقام كل منهما البينة، أو حلف كل منهما على نفى ما يدّعيه الآخر، فالذى عليه الأصحاب ونطقت به الروايات هو الحكم بالتنصيف، و بعد حكم الحاكم بالتنصيف ينتقل نصف الدار عن مالكها، يعنى يجب ترتيب آثار الإنتقال الواقعى ما لم يبطل الحكم باقرار المحكوم له أو بالإنكشاف القطعى، فانّ الإقرار أو الإنكشاف القطعى يكون بمنزلة فسخ العقد، فلا أثر للعلم الإجمالى بكون الدار كلّها لأحد المتداعيين وأخذ أحدهما النصف بلا حقّ، فللثالث أن يشترى كل من النصفين من كل من المتداعيين.

نعم: بالنسبة إلى المحكوم له يكون حكم الحاكم بمنزلة الحكم الظاهرى، له التصرف فى النصف المحكوم له ما لم يعلم بالخلاف وأنّ دعواه كانت بلا حقّ.

و أمّا الإقرار: فهو بالنسبة إلى المقرّ له يكون طريقاً محضاً ليس له التصرف فى المقرّبه مع علمه بمخالفة الإقرار للواقع، وأمّا فى حق غير المقرّ له فيجرى الإقرار مجرى السبب الواقعى، ويجب ترتيب آثار انتقال المقرّبه إلى المقرّ له؛ فلو أقرّ شخص بأنّ ما فى يدى لزيد، ثم أقرّ بأنّه لعمرو، يعطى ما فى يده لزيد و يغرم قيمته لعمرو؛ و يجوز للثالث أن يجمع عنده عين ما فى يد المقرّ مع ما يغرمه لعمرو بأحد موجبات الإجتماع، إلاّ إذا علم ببطلان خصوص أحد الإقرارين تفصيلاً.

و لا يخفى أنّ فى كثير من فروض هذه المسائل إشكال وخلاف(١) و حيث كانت المسائل فقهية لا ينبغى إطالة الكلام فيها. و تفصيلها موكول إلى

---

(١) أقول: جزاك الله خيراً لقد جئت بالحق.

محلّها.

والغرض فى المقام مجرد الإشارة إلى بيان أنّ ما ذكره الشيخ (قدس سره) من الموارد التى توهّم فيها انحزام القاعدة التى يقتضيها العلم الإجمالى ـ من عدم جواز المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال ـ ليس شيء منها تقتضى ذلك.

إذ منها: ما لا يصحّ الإلتزام به، كمسألة جواز إحداث القول الثالث عند اختلاف الأُمّة على قولين يعلم أنّ الإمام مع أحدهما، و كجواز ارتكاب كلا المشتبهين دفعة أو تدريجاً.

و منها: ما نلتزم به و لا يكون مخالفاً لما يقتضيه العلم الإجمالى، كمسألة اقتداء أحد واجدى المنى بالآخر، و كمسألة التنصيف فى باب التداعى والتحالف، فانّ العلم الإجمالى يسقط عن التأثير فى هذه الموارد بالبيان المتقدم.

وينبغى ختم الكلام فى مباحث العلم الإجمالى بالتنبيه على أمر:

و هو أنّه لو تردد المعلوم بالإجمال بين ما يكون بوجوده الواقعى ذا أثر و بين ما يكون بوجوده العلمى، كما لو تردد حال الثوب بين الغصب و النجاسة، فالعلم الإجمالى مادام موجوداً يقتضى أثره ويترتب عليه جميع الآثار المترتبة على الغصب والنجاسة، فلا يجوز استعمال الثوب والتصرف فيه تصرفاً مشروطاً بالطهارة والإباحة.

و أمّا الآثار الزائدة المترتبة على الشيء بوجوده الواقعى فلا تترتب، فلو غفل المكلف عن علمه وصلّى فى الثوب لم يجب عليه الإعادة والقضاء لاحتمال أن يكون غصباً، والصلاة فى الثوب المغصوب مع النسيان صحيحة واقعاً.

والنجاسة لم يتعلق العلم بها فى وقت حتى يقال: إنّ العلم بالنجاسة آناً ما

ختم الكلام في مباحث العلم الإجمالي ـــــــ

المقام الثانى

فى الظن

و تفصيل البحث عن ذلك يستدعى رسم مباحث:

المبحث الأوّل

فى إمكان التعبد بالطرق والاصول

والمراد من الإمكان المبحوث عنه فى المقام هو الإمكان التشريعى؛ يعنى أنّ من التعبد بالأمارات هل يلزم محذور فى عالم التشريع: من تفويت المصلحة والإلقاء فى المفسدة واستلزامه الحكم بلا ملاك و اجتماع الحكمين المتنافيين، وغير ذلك من التوالى الفاسد المتوهّمة فى المقام؟ أو أنّه لا يلزم شىء من ذلك؟ وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكوينى بحيث يلزم من التعبد بالظن أو الأصل محذور فى عالم التكوين(١) فانّ الإمكان التكوينى لا يتوهّم البحث عنه فى المقام، وذلك واضح.

---

(١) أقول: إذا كان المحذور فى المقام لزوم اجتماع الضدين أو صدور القبيح ممن يستحيل صدوره منه من التعبد بالظن، فهل هو غير الإستحالة التكوينية فى هذا التعبد والتشريع؛ ولازمه فى قباله هل هو غير الإمكان التكوينى؟ وكون موضوع هذا الإمكان والاستحالة أمراً تشريعياً لا يقتضى خروج إمكانه عن التكوين، كما لا يخفى؛ فبعد الإمكان التكوينى لا يفهم له معنى محصّل.

ثم إنّ المحاذير المتوهّمة من التعبد بالأمارات ـ منها: ما يرجع إلى المحذور الملاكي. و منها: ما يرجع إلى المحذور الخطابي(١)

أمّا الأوّل: فتقريبه ـ أنّه يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحة والإلقاء فى المفسدة عند مخالفة الظن للواقع، وإدّائه إلى وجوب ما يكون حراماً أو حرمة ما يكون واجباً(٢) و إلى ذلك ينظر الإستدلال المحكى عن «ابن قبة» من أنّه يوجب تحليل الحرام و تحريم الحلال.

و لا يخفى: أنّ محذور تفويت المصلحة و الإلقاء فى المفسدة يتوقف على امور:

الأوّل: الإلتزام بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فى المتعلقات وأنّ تلك المصالح تجرى فى عالم التشريع مجرى العلل التكوينية من استتباعها للأحكام وكونها لازمة الإستيفاء فى عالم التشريع(٣) لا أنّها من المرجّحات والمحسّنات لتشريع الأحكام من دون أن تكون لازمة الإستيفاء، فانّها لو كانت كذلك لا يلزم من تفويتها محذور.

الثانى: الإلتزام بأنّ المجعول فى باب الأمارات نفس الطريقية المحضة و

---

(١) أقول: فى المحذور الخطابى جهتان: إحديها شبهة التضاد بين الحكمين عندالمخالفة، والاخرى شبهة نقض الغرض، بتقريب: أنّ مع فرض تعلق الإرادة بشىء يستحيل جعل شىء يوجب تفويت مرامه، كما لا يخفى.

ثم إنّ هذه الشبهة مختص بصورة المخالفة، ولا يجرى عند موافقة الأمارة للواقع، بخلاف شبهة التضاد، فانّه يجرى حتى فى صورة الموافقة، لأنّ المثلان كالضدان، بناء على التحقيق: من عدم مجىء شبهة التأكد فى المقام، كما توهّم.

(٢) أقول: أو إداء الجعل إلى تفويت مرامه باختياره الراجع إلى نقض غرضه؛ و يمكن إرجاع كلام «ابن قبة» إليه أيضاً.

(٣) أقول: يعنى اقتضائه له على وجه قابل لمنع المانع فى عالم الوجود مع كونها علة تامّة للخطاب وتشريع الأحكام من دون منافات بينها، إذ هذا المعنى يناسب كلام الإمامية لا العلية المطلقة.

لم نقل بالمصلحة السلوكية، و إلاّ لم يلزم تفويت الملاك من التعبد بالظن؛ وسيأتى المراد من المصلحة السلوكية.

الثالث: اختصاص المحذور بصورة انفتاح باب العلم و إمكان الوصول إلى الواقعيات. و أمّا فى صورة الإنسداد فلا يلزم محذور التفويت، بل لابد من التعبد به، فانّ المكلف لا يتمكن من استيفاء المصالح فى حال انسداد باب العلم إلاّ بالإحتياط التام؛ وليس مبنى الشريعة على الإحتياط فى جميع الأحكام، فالمقدار الذى تصيب الأمارة للواقع يكون خيراً جاء من قبل التعبد بالأمارة، ولو كان مورد الإصابة أقلّ قليل، فانّ ذلك القليل أيضاً كان يفوت لولا التعبد، فلا يلزم من التعبد إلاّ الخير.

فظهر: أنّ محذور التفويت إنّما يلزم فى صورة الإنفتاح بناء على الطريقية المحضة على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد مع كونها لازمة الإستيفاء.

والتحقيق: أنّ مع هذه القيود لا يلزم محذور من التعبد بالأمارات الغير العلمية، فانّ المراد من انفتاح باب العلم هو إمكان الوصول إلى الواقع بالسؤال عن شخص الإمام (عليه السّلام) لا فعلية الوصول، فانّ انفتاح باب العلم بهذا المعنى ممّا لا يمكن دعواه، بل المراد من الإنفتاح هو إمكان الوصول و هو غير فعلية الوصول، فقد يكون الشخص متمكناً من الوصول إلى الواقع، و لكن لم يصل إليه لاعتماده على الطرق المفيدة للعلم(١) مع خطأ علمه و كونه من الجهل المركب.

و دعوى انسداد باب العلم بالنسبة إلى هذا الشخص ـ لأنّ المراد من

---

(١) أقول: ما المراد من اعتماده على الطرق المفيدة؟ فان كان المراد أنّه قبل حصول العلم منها مع احتمال الخطأ فيها كان مرخصاً فى الخوض فيها، فهو أوّل شىء ينكر، وإن كان الفرض أنّه لا يلتفت إلى مخالفتها أو كان قهرى الحصول. فلا مجال لقياس التعبد بالظن به مع التفاته بخطائه إذ مرجعه الى تفويت الشارع عليه باختياره؛ ولقد فصلنا الكلام فيه فى الحاشية الآتية، فراجع.

العلم هو العلم المصادف لا الأعم منه و من الجهل المركب- ضعيفة، لما عرفت من أنّ المراد من الإنفتاح هو إمكان الوصول، فلا ملازمة بين الإنفتاح و بين عدم الوقوع فى خلاف الواقع، و على هذا يمكن أن تكون الأمارات الظنية فى نظر الشارع كالأسباب المفيدة للعلم التى يعتمد عليها الإنسان من حيث الإصابة والخطأ، أى كانت إصابة هذه الأمارات وخطائها بقدر إصابة العلم وخطائه. فاذا كان الحال هذه،فلا يلزم محذور من التعبد بالأمارات الغير العلمية، لعدم تفويت الشارع من التعبد مصلحة على العباد.

فما يظهر من الشيخ (قدس سره) من الإعتراف بالقبح فى صورة الإنفتاح ليس فى محله، لما عرفت: من إمكان أن تكون الأمارات الغير العلمية من حيث الإصابة والخطأ كالعلم، بل الطرق المبحوث عنها فى المقام كلّها طرق عقلائية عرفية عليها يدور رحىٰ معاشهم و مقاصدهم و معاشراتهم، و ليس فيما بأيدينا من الطرق ما يكون اختراعية شرعية ليس منها عند العقلاء عين ولا أثر، بل جميعها من الطرق العقلائية، وتلك الطرق من حيث الإتقان والإستحكام عند العقلاء كالعلم. أى حالها عندهم حال العلم من حيث الإصابة والخطأ، والشارع قرّر العقلاء على الأخذ بها ولم يردع عنها، لعدم ما يقتضى الردع عنها كما ردع عن القياس مع أنّه من الطرق العقلائية ويعتمدون عليه فى مقاصدهم الدنيوية، إلاّ أنّ الشارع ردع عنه فى الامور الدينية؛ لأنّ القياس مبنىّ على استخراج المناط، وذلك لا يخلو عن إعمال نظر واجتهاد، وهو فى الموضوعات الخارجية قليل الخطأ؛ لأنّ غالب الامور الخارجية المتشابه تحت جامع واحد و كانت مناطاتها بأيدى العقلاء، فإعمال النظر وتخريج المناط لا يضرّ بمقاصدهم؛ وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فانّ مناطاتها ليست ممّا تنالها الأفهام؛ لأنّ مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات، فكان القياس كثير الخطأ فى الشرعيات ولذلك نهى الشارع من إعماله، و أين ذلك من سائر الطرق العقلائية الغير المبنية على النظر و الإجتهاد؟ فانّ الخطأ فيها

ليس بأكثر من خطأ العلم عند العقلاء، و لذا يعتمدون عليها فى مقام اعتمادهم على العلم، والشارع قرّرهم على ذلك واكتفى بها فى إثبات أحكامه.

و لا يمكن أن يتفاوت الحال فى الأمارة من حيث قلّة الخطأ والإصابة بين الموضوعات الخارجية والأحكام الشرعية، فانّ خبر الثقة لو كان قليل الخطأ فى إخباره عن الموضوعات الخارجية فهو قليل الخطأ أيضاً فى إخباره عن الأحكام الشرعية.

و من ذلك يظهر: أنّه لا وجه لتكثير الأقسام من كون الأمارة غالب المصادفة أو دائم المصادفة أو أغلب مصادفة من الأسباب المفيدة للعلم، فانّه لا فائدة فى تكثير الأقسام، مع أنّه كلّها من التخرص بالغيب.

فالمدار على كون الأمارة من حيث الإتقان و الإستحكام كالعلم، كما هو الشأن فى ما بيد العقلاء من الطرق والأمارات؛ ولا سبيل إلى دعوى كون الأمارة أكثر خطأ من العلم.

فان قلت: هب انّه لا سبيل إلى دعوى العلم بكون الأمارة أكثر خطأ من العلم إلاّ أنّه ليست الأمارة(١) أقرب إلى الخطأ من العلم لكونها فى مظنة الوقوع فى خلاف الواقع، و هذا المقدار يكفى فى صحة ردع الشارع عن العمل بها، بل يقبح إمضائها، فانّ فى الإمضاء مظنة التفويت.

قلت: أوّلاً: نمنع الأقربية.

وثانياً: مجرد الأقربية لا تقتضى الردع، بل لزوم الردع يتوقف على أن تكون الأمارات أكثر خطأً من العلم فى الواقع حتى يلزم من الإمضاء تفويت المصالح، فالأقربية بنفسها ما لم تقتض كثرة الخطأ لا توجب الردع.

و ثالثاً: سلّمنا أنّ مجرد الأقربية تقتضى الردع، إلاّ أنّه إذا لم تكن

---

(١) كذا فى نسخة الأصل. والصحيح: «إلاّ أنّها أقرب إلى الخطاء من العلم» (المصحح).

هناك ما يلزم رعايته، وهو مصلحة التسهيل(١).

فانّه لا إشكال فى أنّ إمضاء ما بأيديهم من الطرق و عدم ردعهم عن العمل بها يقتضى التوسعة عليهم والتسهيل لهم فى عملهم؛ وهذه مصلحة نوعية يصح للشارع مراعاتها، و إن كان رعاية ذلك يوجب تفويت بعض المصالح الشخصية، و كم من مصلحة نوعية قدّمت على المصلحة الشخصية! وليس ذلك بعزيزالوجود فى الشرعيات بل فى العرفيات.

فان قلت: إن كانت مصلحة التسهيل على وجه يلزم من ردع الشارع عن تلك الطرق وقوع العباد فى العسر والحرج الرافعين للتكاليف، فهذا

---

(١) أقول: الذى يقتضيه التحقيق فى المقام: هو أنّ المصلحة القائمة بالعمل إن كانت بمثابة لا يصلح أن يزاحمه مزاحم، فلا شبهة فى أنّ لازمه الإستيفاء مطلقا عقلاً؛ فتفويت مثل هذه المصلحة قبيح ولو لمصلحة اخرى؛ ولا يقاس حينئذٍ بصورة فوتها من جهة العلوم الخطائية الحاصلة قهراً، إذالتفويت الإختيارى غير الفوت القهرى. وأمّا إن لم يكن بهذه المثابة فلا مانع فى تفويته ولو لمصلحة اخرى؛ ولا ينافى ذلك أيضاً كون هذه المصلحة غير مزاحم بشىء فى مقام تشريع الأحكام الذى هو مضمون خطاباته الواقعية، إذ عدم المانع فى جعل الخطاب لاينافى وجود المانع فى ايصاله إليه أو تشريع خطاب فى ظرف عدم وصوله؛ غاية الأمر يستكشف من ذلك عدم إرادته للذات بنحو يقتضى حفظ وجودها حتى فى ظرف الجهل به بعد الجزم بعدم اقتضاء الخطاب حفظ الوجود حتى فى ظرف عدم وصوله إليه، بل غاية اقتضائه حفظه من قبل المقدمات المحفوظة فى الرتبة السابقة عن الجهل به بلا اقتضائه حفظه من قبل المقدمات المحفوظة فى الرتبة اللاحقة عن الجهل به؛ فمن قبل هذه المقدمات له التفويت ولو لإبقائه على جهله أو ترخيصه فى ظرف الجهل.

و لا ينافى ذلك حكم عقله بلزوم الفحص مع تمكنه منه، لأنّ العقل همّه تحصيل ما أراده الشارع فى مرتبة الذات؛ مع أنّ اقتضاء مصلحة الوجود على الإطلاق يقتضى الكشف عن الإرادة كذلك، إلاّ أن يقوم قرينة على الخلاف: من سكوت المولى من إنشائه فى ظرف جهله أو ترخيصه فى تركه مع فرض حكم عقله بلزوم الفحص أو مهما يستكشف عدم إطلاق فى إرادته، كما هو الشأن فى خطابه؛ وحينئذٍ لا يقتضى الخطابات الواقعية إلاّ حفظ المرام فى الرتبة السابقة عن خطابه.

و أمّا حفظه فى الرتبة اللاحقة عن شكه بخطابه: فلا يكون المولى بصدد حفظه ولو لمصلحة مزاحمة لاقتضاء المصلحة القائمة بالعمل بقول مطلق؛ و عليه فلا قصور فى الجمع بين الخطابات الواقعية و الأحكام الظاهرية، من دون لزوم نقض غرض و لا جمع بين الضدين ولا تفويت المصلحة بلا مزاحم؛ بل لوفرضنا قصور اقتضاء المصلحة عن حفظ ما قامت به فى ظرف الشك بخطابه، فلا يحتاج جواز تفويت العمل فى ظرف الجهل بخطابه إلى مصلحة اخرى جابرة أو مزاحمة، كما لا يخفى؛ فتدبر فى المقام، فانّه من مزالّ الأقدام.

يرجع إلى انسداد باب العلم وعدم إمكان الوصول إلى الواقعيات، لأنّ المراد من انفتاح باب العلم هو انفتاحه بلا عسر ولا حرج رافع للتكليف، والكلام إنّما هو فى صورة انفتاح باب العلم. و إن كانت مصلحة التسهيل على وجه لم يلزم من عدم رعايتها العسر والحرج، فمثل هذه المصلحة لا يجب رعايتها على وجه تفوت بعض المصالح الشخصية بل لا يجوز، فالإشكال لا يرتفع بالالتزام بالمصلحة التسهيلة.

قلت: ليس المراد من مصلحة التسهيل ما يلزم من عدم رعايتها العسر والحرج حتى يرجع ذلك إلى انسداد باب العلم، بل المراد مجرد التسهيل الذى يناسب الملّة السمحة والشريعة السهلة.

و دعوى: أنّه لا يجوز تفويت المصالح الشخصية لأجل هذا المقدار من التسهيل، مما لا شاهد عليها؛ ولا سبيل إلى منع إمكان رعاية الشارع التسهيل النوعى و إن استلزم من ذلك فوات بعض المصالح الشخصية، فتأمل(١).

فتحصّل: أنّه لا يلزم من التعبد بالأمارات فى حال الإنفتاح محذور تفويت الملاك فضلاً عن حال الإنسداد، فلا ملزم للإلتزام بالمصلحة التداركية، كما التزم به بعض الأعلام.

و إن أبيت عن ذلك كلّه، و قلت: إنّ فى التعبد بالأمارة يلزم تفويت المصلحة -إمّا لكونها أكثر خطاء من العلم، وإمّا لكونها أقرب إلى الخطاء، و إمّا لكون المصلحة التسهيلية لا يصح رعايتها- فلنا أن نلتزم حينئذٍ بالسببية على وجه تتدارك المصلحة الفائتة على اصول المخطئة من دون أن يلزم التصويب

---

(١) وجهه: هو أنّ مصلحة التسهيل النوعى وإن كانت من المصالح التى يصح للشارع رعايتها -و إن استلزم منها فوت بعض المصالح من بعض آحاد الأشخاص- إلاّ أنّه لابد من تدارك ما يفوت من بعض آحاد الأشخاص، ولو بالوجه الآتى من المصلحة السلوكية؛ و على ذلك بناء شيخنا الاستاذ (مدظله) فى الدورة السابقة(منه)

الباطل. و تفصيل ذلك هو أنّ سببية الأمارة لحدوث المصلحة تتصور على وجوه ثلاث:

الأوّل: أن تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة فى المؤدّىٰ تستتبع الحكم على طبقها، بحيث لا يكون وراء المؤدّىٰ حكم فى حق من قامت عنده الأمارة، فتكون الأحكام الواقعية مختصة فى حق العالم بها ولا يكون فى حق الجاهل بها سوى مؤدّيات الطرق والأمارات، فتكون الأحكام الواقعية تابعة لآراء المجتهدين، وهذا هو «التصويب الأشعرى» الذى قامت الضرورة على خلافه. و قد ادّعى تواتر الأخبار على أنّ الأحكام الواقعية يشترك فيها العالم والجاهل أصابها من أصاب وأخطأها من أخطأ.

الثانى: أن تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة فى المؤدّىٰ أيضاً أقوى من مصلحة الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلى فى حق من قامت عنده الأمارة هو المؤدّىٰ، و إن كان فى الواقع أحكام و يشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الأمرية، إلاّ أنّ قيام الأمارة على الخلاف تكون من قبيل الطوارى والعوارض والعناوين الثانوية اللاحقة للموضوعات الأوّلية المغيّرة لجهة حسنها وقبحها، نظير الضرر والحرج؛ ولابد وأن تكون المصلحة الطارئة بسبب قيام الأمارة أقوى من مصلحة الواقع، إذ لو كانت مساوية لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدّىٰ و بين الواقع، مع أنّ المفروض أنّ الحكم الفعلى ليس إلاّ المؤدّىٰ؛ وهذا الوجه هو «التصويب المعتزلى» و يتلو الوجه السابق فى الفساد والبطلان، فانّ الإجماع انعقد على أنّ الأمارة لا تغيّر الواقع ولا تمسّ كرامته بوجه من الوجوه؛ وسيأتى ما فى دعوى: أنّ الحكم الفعلى فى حق من قامت عنده الأمارة هو مؤدّىٰ الأمارة.

الثالث: أن تكون قيام الأمارة سبباً لحدوث مصلحة فى السلوك مع بقاء الواقع والمؤدّىٰ على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة، من دون أن يحدث فى المؤدّىٰ مصلحة بسبب قيام الأمارة غير ما كان عليه قبل قيام الأمارة، بل

المصلحة إنّما تكون فى تطرق الطريق وسلوك الأمارة وتطبيق العمل على مؤدّاها والبناء على أنّه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبة على الواقع على المؤدّىٰ؛ وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك مافات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمارة على خلافه.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثانى مما لا يكاد يخفى، فانّ الوجه الثانى كان مبنياً على سببية الأمارة لحدوث مصلحة فى المؤدّىٰ غالبة على ما فات من المكلف من مصلحة الواقع على تقدير تخلفها و إدّائها إلى غير ما هو الواجب واقعاً، أو غالبة على ما فى المؤدّىٰ من المفسدة على تقدير إدّائها إلى وجوب ما هو حرام واقعاً؛ و أين هذا من الوجه الثالث؟ فانّ المؤدّىٰ على الوجه الثالث باقٍ على ما كان عليه، ولا يحدث فيه مصلحة بسبب قيام الأمارة عليه، وإنّما المصلحة كانت فى سلوك الأمارة وأخذها طريقاً إلى الواقع من دون أن تمسّ الأمارة كرامة المصلحة والحكم الواقعى بوجه من الوجوه؛ والسببية بهذا المعنى عين الطريقية التى توافق اصول المخطئة، بل ينبغى عدّ هذا الوجه من وجوه الردّ على التصويب؛ بخلاف الوجه الثانى، فانّه من أحد وجوه التصويب.

وبالجملة: المصلحة فى الوجه الثالث إنّما تكون فى السلوك وتطبيق العمل على مؤدّىٰ الأمارة لا فى نفس المؤدّىٰ، ولابد وأن تكون مصلحة السلوك بمقدار مافات من المكلف بسبب قيام الأمارة على خلاف الواقع؛ وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوك ؛ فلو قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة فى يومها و عمل المكلف على طبقها ثم تبين مخالفة الأمارة للواقع وأنّ الواجب هو صلاة الظهر، فان كان انكشاف الخلاف-قبل مضىّ وقت فضيلة الظهر فلا شىء للمكلف، لأنّ قيام الأمارة على الخلاف لم توجب ايقاعه على خلاف ما يقتضيه الواقع من المصلحة، لتمكّن المكلف من استيفاء مصلحة الواقع بتمامها وكمالها حتى الفضيلة الوقتية، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء وقت

الفضيلة فبمقدار ما فات من المكلف من فضل أوّل الوقت يجب أن يتدارك ؛ وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء تمام الوقت فاللازم هو تدارك ما فات منه من المصلحة الوقتية؛ و إن لم ينكشف الخلاف إلى الأبد، فالواجب هو تدارك مافات منه من مصلحة أصل الصلاة. والسر فى ذلك: هو أنّ التدارك إنّما يكون بمقدار ما اقتضته الأمارة من ايقاع المكلف على خلاف الواقع وبالقدر الذى سلكه، ولا موجب لأن يستحق المكلف زائداً عمّا سلكه.

فما أفاده الشيخ (قدس سره) من التبعيض فى الإجزاء بقدر مافات من المكلف من المصلحة الواقعية بسبب سلوك الأمارة، هو الحق الذى يقتضيه أصول المخطئة.

و ما قيل: من أنّ الحكم الظاهرى إن كان يقتضى الإجزاء فينبغى أن يقتضيه مطلقاً وإن انكشف الخلاف فى الوقت فضلاً عن خارجه ولابد أن تتدارك المصلحة الواقعية بتمامها و كمالها، وإن لم يقتض الإجزاء فينبغى أن لا يتدارك شيء من المصلحة الواقعية من غير فرق بين فضيلة الوقت وغيرها.

فضعفه ظاهر ممّا قدمناه ، لأنّ المفروض أنّ الأمارة لم تحدث فى المؤدّى شيئاً من المصلحة، والمصلحة إنّما كانت فى السلوك ، وإلاّ فهى متمحضة فى الطّريقية، فالتدارك لابد وأن يكون بمقدار ما تقتضيه من السلوك ، وذلك إنّما يكون قبل انكشاف الخلاف.

نعم: لو قلنا بالوجه الثانى من أنّ الأمارة تحدث مصلحة فى المؤدّى أقوى من مصلحة الواقع، كان اللازم هو الإجزاء مطلقاً(١) فيكون انكشاف الخلاف من قبيل تبدّل الموضوع كالمسافر والحاضر؛ وظنى أنّ ذلك بمكان من

---

(١) أقول: لو فرض مصلحة المؤدى أيضاً بنحو لا يكون إلاّ جابرة لمافات من الواقع لا مانعاً من تأثير مصلحة الواقع بقول مطلق يجرى فى مثله لوازم مصلحة السلوكية؛ وإن كان بينهما فرق بأنّ شرط مصلحة السلوكية العمل على طبق الأمارة، بخلاف مصلحة المؤدى حيث لا يعتبر فيه السلوك والعمل ولكن لا تكون إلاّ جابرة لمافات لا مطلقاً، و لازمه أيضاً التفصيل فى الإجزاء به عن الواقع بمقدار فوته ليس إلاّ؛ فتدبر.

الوضوح.

تنبيه:

نقل شيخنا الاستاذ (مدظله) أنّ العبارة التى صدرت من قلم الشيخ (قدس سره) فى الوجه الثالث كانت هكذا: «الثالث: أن لا يكون للأمارة القائمة على الواقعة تأثير فى الفعل الذى تضمنت الأمارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلاّ أنّ بالعمل على طبق الأمارة والإلتزام به فى مقام العمل على أنّه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً، يشتمل على مصلحة الخ» و لم يكن فى أصل العبارة لفظ «الأمر» و إنّما أضافها بعض أصحابه، و على ذلك جرت نسخ الكتاب.

والإنصاف: أنّ زيادة لفظ «الأمر» ممّا لا حاجة إليه لو لم يكن مخلّاً بالمقصود(١) و لعلّ نظر من أضافها إلى أنّ المجعول فى باب الأمارات نفس الحجية و الطريقية، وهى من الأحكام الوضعية التى لا تتعلق بعمل المكلف ابتداءً؛ فليس فى البين عمل يمكن اشتماله على المصلحة، بل لابدّ و أن تكون المصلحة فى نفس الأمر والجعل.

---

(١) أقول: غرض من أضاف «الأمر» فى المقام إنّما هو إمكان الجعل ولو لمصلحة فى التسهيل على العباد، بلا لزوم الإلتزام بمصلحة فى عملهم على طبق الأمارة لمصلحة فى المؤدّى، أو لمصلحة فى سلوكها؛ و من البديهى: أنّ مصلحة التسهيل إنّما كانت قائمة بفعل الشارع -وليس ذلك إلاّ جعل الطريق من دون أن يكون مفاد جعله حكماً تكليفياً أم وضعياً منتزعاً من التكليف أو أصيلاً- فالغرض من أمره نفس جعله بانشاء أمر أو إنشاء حكم وضعى؛ وعليه: فنى زيادة «الأمر» توسعة فى نحو الجعل لا مخلّ به، كما لا يخفى على الدقيق.

و يا ليت! لم يوجّه كلام من زاد «الأمر» بما أفاد، كى يرد عليه إشكاله؛ فتدبر.

و ما افيد أيضاً: من عدم معقولية المصلحة فى نفس الأمر إنّما يصح فى الأوامر الغير الطريقية، و إلاّ ففى الأوامر الطريقية إنما المصلحة فى نفسها فى فرض مخالفتها؛ وفى هذا الفرض لا يكون مفادها إلاّ ترخيصاً على خلاف الواقع. و قيام المصلحة فى نفس الترخيص على خلاف المرام بملاحظة الصبر على المكروه إمكانه كالمنار على المنار وكالشمس فى رابعة النهار.

بخلاف الأحكام التكليفية، فانّه لمّا كان الأمر يتعلق بعمل المكلف ابتداءً، فيمكن أن تكون المصلحة فى العمل.

هذا، و لكن لا يخفى ما فيه، فانّه مضافاً إلى ما تقدم فى مباحث القطع: من أنّه لا معنى لاشتمال نفس الأمر على المصلحة.

يرد عليه: أنّه إن قلنا: بأنّ الأحكام الوضعية منتزعة عن الأحكام التكليفية ، كما عليه الشيخ (قدس سره) فالحكم التكليفى الذى ينتزع عنه الحجية والطريقية لابدّ و أن يتعلق بعمل المكلف، و ذلك العمل هو الذى يشتمل على المصلحة السلوكية بالبيان المتقدم.

و إن قلنا: إنّ الأحكام الوضعية متأصّلة فى الجعل ـ كما هو الحق عندنا على ما سيأتى بيانه ـ فالمصلحة إنّما تكون فى المجعول لا فى نفس الجعل، بداهة أنّ النجاسة أو الطهارة المجعولة هى التى على المفسدة والمصلحة، لا أنّ المصلحة فى نفس جعل النجاسة والطهارة؛ وكذا الحال فى سائر الأحكام الوضعية.

فالإنصاف: أنّ إضافة لفظ «الأمر» فى العبارة كان بلا موجب، بل لعلّه يخلّ بما هو المقصود: من كون المصلحة فى السلوك وتطبيق العمل على المؤدّى.

هذا تمام الكلام فيما يلزم من التعبد بالأمارات والاصول من المحذور الملاكى، وقد عرفت: أنّه لا محذور فيه أصلاً.

و أمّا المحذور الخطابى فحاصله: أنّه يلزم اجتماع حكمين متضادين أو متناقضين من التعبد بذلك عند مخالفة الأمارة أو الأصل للواقع وإدّائها إلى حرمة ما يكون واجباً أو عدم وجوب ما يكون واجباً.

و قد يقال: بلزوم اجتماع المثلين عند مصادفة الأمارة أو الأصل للواقع و إدّائها إلى وجوب ما يكون واجباً، فلا يختص الإشكال بصورة المخالفة؛ ولكن قد تقدم فى بعض مباحث القطع: من أنّ لزوم اجتماع المثلين ليس محذوراً ؛ فانّ الإجتماع يوجب التأكد، و يكون الوجوب المجامع لمثله آكد

وأقوى مناطاً؛(١) فلو كان الوجوب الواقعى ذامراتب عشر و أدّت الأمارة إلى وجوبه وقلنا: بأنّ الأمارة سبب لحدوث حكم على طبق مؤدّاها ـ كما هو مبنى الإشكال ـ و فرضنا أنّ الوجوب الجائى من قبل الأمارة أيضاً ذامراتب عشر، فيتأكد الوجوب و يثبت فى المؤدّى وجوب ذومراتب عشرين، ولا محذور فى ذلك ؛ فاشكال اجتماع المثلين ليس بشىء.

و إنّما الإشكال لزوم اجتماع الضدين والنقيضين من الإرادة والكراهة والوجوب والحرمة، وهذا الإشكال يرد حتى على مبنى «الأشاعرة» من عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد تفصّى عن الإشكال بوجوه:

الوجه الأوّل: ماهوظاهركلام الشيخ (قدس سره) فى أوّل مبحث التعادل والتراجيح ـ على بعض النسخ ـ وحاصله: أنّ الموضوع فى الحكم الظاهرى مغاير لموضوع الحكم الواقعى، فانّ موضوع الحكم الظاهرى هو الشك فى الحكم الواقعى، والحكم الواقعى لم يؤخذ فى موضوعه الشك، واختلاف الموضوع يوجب رفع التضاد والتناقض من البين.

و فيه: أنّ الحكم الواقعى و إن لم يؤخذ فى موضوعه الشك، إلاّ أنّه محفوظ فى حالة الشك ولو بنتيجة الإطلاق، كانحفاظه فى حالة العلم، فانّ الحكم الواقعى إذا كان مقيّداً بغير صورة الشك فيه ـ ولو بنتيجة التقييد ـ رجع ذلك إلى التصويب الباطل، ولم يكن وجه لتسمية مؤدّيات الأمارات والاصول بالأحكام الظاهرية، بل كانت من الأحكام الواقعية،إذ المفروض

---

(١) أقول: قد تقدم منا أيضاً بأنّ تأكد الحكم باجتماع الملاكين إنّما يصح فى العناوين العرضية، وإلاّ فلو كان أحد العنوانين فى طول حكم العام بعنوان آخر يستحيل التأكد؛ كيف! ومرجع التأكد إلى وحدة الوجود، و مرجع الطولية المزبورة إلى تخلل «الفاء» بينهما الموجب لترتب أحدهما على الآخر؛ و لازم تخلل «الفاء» بينهما انفكاك الوجودين كل منهما عن الآخر و كون أحدهما موضوع غيره؛ و فى مثله كيف يتصور التأكد؟.

وجوه التفصّي عن إشكال التضاد والتناقض ـــــــ

١٠٢ ـــــــ

وجوه التفصّي عن إشكال التضاد والتناقض ـــــــ

فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى إنّما هو بعد تحقق موضوع الحكم الواقعى (١) بجميع ما اعتبر فيه من القيود.

و لا يعقل أن يقيّد فعلية الحكم بعدم قيام الأمارة على الخلاف، فانّ أخذ ذلك قيداً إنّما يمكن فى مرحلة إنشاء الحكم و تشريعه، بمعنى أنّه ينشأ الحكم على ما لا تقوم الأمارة على الخلاف (٢) فيكون الموضوع الذى قامت الأمارة على خلافه ممّا لم ينشأ فى حقه حكم؛ وهذا عين التصويب.

فظهر: أنّه لا معنى لحمل الحكم الواقعى على الإنشائى؛ لأنّه ليس لنا فى الواقع حكم إنشائى فى مقابل الحكم الفعلى، بل الذى يكون هو إنشاء الحكم على موضوعه، فعند تحقق ذلك الموضوع يكون الحكم فعلياً لا محالة، ومع عدم تحققه لا يكون فى الواقع حكم أصلاً (٣) فلو فرض أنّ وجوب الحج قيّد فى الواقع بمن لم تقم عنده الأمارة على الخلاف، فالذى قامت عنده الأمارة على الخلاف لم يكلّف بالحج ولم ينشأ فى حقه التكليف بالحج، ويكون حاله حال غير البالغ أو غير المستطيع.

و بالجملة: فى مورد قيام الأمارة على الخلاف، إمّا أن يكون الموضوع للحكم الواقعى متحققاً، و إمّا أن لا يكون، و على الأوّل: يلزم الفعلية ويعود إشكال التضاد. وعلى الثاني: لا حكم فى الواقع حتى نحتاج إلى الجواب؛ مع أنّ الذى تقتضيه اصول المخطئة: هو أنّ الأحكام الواقعية بما هى عليها من المصالح مشتركة بين العالم والجاهل، والجهل إنّما يكون عذراً فقط فى ما إذا لم

---

(١) يمكن أن يقال: إنّ فرض تحقق الموضوع إنّما نحتاج إليه فى الشبهات الموضوعية؛ وأمّا الشبهات الحكمية فالتضاد بين الحكمين حاصل ولو لم يتحقق الموضوع خارجاً (منه).

(٢) أقول: بل ينشىء القانون حتى على من قامت الأمارة على خلافه، و لكن لا يكون حينئذٍ موضع إجرائه، و انّ هذا المقدار لا يوجب سلب الحكمية عنه مطلقاً.

(٣) أقول: كيف لا يكون حكم أصلاً مع أنّ العقلاء يرتبون بمرتبة جعل القانون أثر وجود الحكم ببعض مراتبه و إن لم يكن تاماً إلّا بضم مصلحة إجرائه به، كما لا يخفى.

يكن عن تقصير؛ (١) فالتصرف فى الأحكام الواقعية بأىّ تصرف ينافى ما عليه اصول المخطئة؛ فهذه الوجوه ممّا لا تحسم مادة الإشكال.

والتحقيق فى الجواب هو أن يقال: إنّ الموارد التى توهّم وقوع التضاد بين الأحكام الظاهرية والواقعية على أنحاء ثلاثة:

أحدها: موارد قيام الطرق و الأمارات المعتبرة على الخلاف.

ثانيها: موارد مخالفة الاصول المحرزة للواقع.

ثالثها: موارد تخلف الاصول الغير المحرزة عن الواقع.

والتفصى عن الإشكال يختلف حسب اختلاف المجعول فى هذه الموارد الثلاثة، و يختص كل منها بجواب يخصه، فينبغى إفراد كل منها بالبحث.

فنقول: أمّا فى باب الطرق والأمارات فليس المجعول فيها حكماً تكليفياً حتى يتوهم التضاد بينه و بين الحكم الواقعى، بناء على ما هو الحق عندنا: من أنّ الحجية والطريقية من الأحكام الوضعية المتأصلة بالجعل وممّا تنالها يد الوضع والرفع ابتداء، ما عدا الجزئية والشرطية والمانعية والسببية ـ على ما أوضحناه بما لا مزيد عليه فى بعض مباحث الإستصحاب ـ خلافاً للشيخ (قدس سره) حيث ذهب إلى أنّ الأحكام الوضعية كلّها منتزعة عن الأحكام التكليفية التى تكون فى موردها.

والإنصاف: أنّه لوأمكن فى بعض الأحكام الوضعية تصويرمايكون منشأ لانتزاع الحكم الوضعى منه، ففى بعضها الآخر لا يمكن تصويره، فانّ الزوجية مثلاً من الأحكام الوضعية ويستتبعها جملة من الأحكام التكليفية، كوجوب

---

(١) أقول: هذا مسلّم، إنما الكلام فيما هو مشترك هل هو مرتبة إجرائه أو مرتبة قانونيته؛ لامجال للأوّل، فلا محيص من الإلتزام بالآخر، كما لا يخفى.

وبالجملة نقول: إنّه لا مناص لرفع هذه الغائلة إلّا برفع التضاد بين الأحكام الفعلية الواقعية والطارية، و إلاّ فعلى فرض التضاد لا محيص إلاّ من هذا الجمع بين مرتبة القانون و مرحلة إجرائه من دون لزوم محذور آخر، و لا تصويب وأمثاله؛ فتدبر.

الإنفاق على الزوجة ، وحرمة تزويج الغيرها، ووجوب القسم بينها وبين غيرها، وحرمة ترك وطئها أكثر من أربعة أشهر، ووجوب المضاجعة، وحرمة العزل على القول به، وغيرذلك من الأحكام المترتبة على الزوجية. وقد يتخلف بعض هذه الأحكام مع انحفاظ الزوجية ـ كوجوب الإنفاق عندالنشوز ـ فأىّ حكم تكليفى يمكن انتزاع الزوجية منه؟ وأىّ جامع بين هذه الأحكام التكليفية ليكون منشأ لانتزاع الزوجية؟ وهكذا غير الزوجية من الأحكام الوضعية المستتبعة لجملة من الأحكام التكليفية مع تخلّف بعضها فى بعض الموارد، كالطهارة والنجاسة ولزوم العقد والملكية والرقّية والولاية والحرية وغيرذلك من الامور الإعتبارية العرفية؛ فلا محيص عن القول بتأصّل مثل هذه الأحكام الوضعية فى الجعل كالأحكام التكليفية.

و منها: الطريقية والوسطية فى الإثبات، فانّها بنفسها ممّا تناالها يد الجعل ولو إمضاء، لما تقدمت الإشارة إليه: من أنّه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء فى محاوراتهم وإثبات مقاصدهم، بل هى عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفة الطريق للواقع (١) وليس

---

(١) أقول: بعد تسليم أنّ للشارع ليس جعل طريق فى مورد من الموارد إلاّ بنحو الإمضاء للطرق العقلائية حتى فى مثل البينة العادلة و أصالة صحة عمل الغير و سوق المسلم وأمثالها، مع أنّه ليس كذلك جزماً ـ خصوصاً فى مثل السوق و أمثاله ـ نقول: إنّه بعد البناء على تنزيل العقلاء احتمال الخلاف منزلة العدم، فلا محيص من الإلتزام بمثل هذا التنزيل من الشارع بامضائه لهم فى مقام الجعل؛ وحينئذٍ لنا أن نقول: إنّ تنزيل العقلاء هذا الإحتمال منزلة العدم لابد وأن يكون بلحاظ بنائهم على العمل به لا بشىء آخر، كيف! وتنزيل وجود شىء منزلة عدمه قابل لأن يكون بلحاظ جهات اخرى غير عملهم، نظير تشبيه شىء بشىء، إذ هو قابل لأن يكون وجه الشبه امور شتّى التى منها البناء فى مقام العمل؛ فاذا كان الأمر كذلك فلابد أن يكون نظرهم فى هذا التنزيل إلى البناء المزبور لا بشىء آخر؛ بل لنا أن نقول:

إنّ تنزيلهم المزبور الذى هو مدار حجية الطرق لديهم لابد وأن يكون بلحاظ بنائهم على العمل بها لا نفس العمل؛ كيف! وهذه الطرق حجة لديهم ولو لم يعملوا بها؛ فلو كان قوام حجيتها لديهم التنزيل المزبور بلحاظ نفس العمل، يلزم اختصاص حجيتها بصورة عملهم، و ليس كذلك جزماً؛ فيكشف أنّ التنزيل بلحاظ أمر مقتضى لعملهم بها لا نفس عملهم؛ وليس ذلك إلّا بنائهم والتزامهم عند أنفسهم بالعمل بها، ومثل هذا ←

حلّ الإشكال في باب الطرق والأمارات ـــــــ

من حكم تكليفي.

فالأقوى: أنّ الحجية والوسطية فى الإثبات بنفسها ممّا تنالها يد الجعل بتتميم كشفها، فانّه لابد فى الأمارة من أن يكون لهاجهة كشف عن الواقع كشفاً ناقصاً، فللشارع تتميم كشفها ولو إمضاء بالقاء احتمال الخلاف فى عالم التشريع، كما ألقى احتمال الخلاف فى العلم فى عالم التكوين؛ فكأنّ الشارع أوجد فى عالم التشريع فرداً من العلم، وجعل الطريق محرزاً للواقع كالعلم بتتميم نقص كشفه و إحرازه؛ ولذا قامت الطرق و الأمارات مقام العلم المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقية، كما تقدم تفصيله.

و إذ قد عرفت حقيقة المجعول فى باب الطرق والأمارات وأنّ المجعول فيها نفس الوسطية فى الإثبات، ظهر لك: أنّه ليس فى باب الطرق والأمارات حكم حتى ينافى الواقعى ليقع فى إشكال التضاد أو التصويب، بل ليس حال الأمارة المخالفة إلاّ كحال العلم المخالف؛فلايكون فى البين إلاّ الحكم الواقعى فقط مطلقاً أصاب الطريق الواقع أو أخطأ؛ فانّه عند الإصابة يكون المؤدّىٰ هو الحكم الواقعى كالعلم الموافق ويوجب تنجيز الواقع وصحة المؤاخذة عليه، وعند الخطأ وعدم الإصابة يوجب المعذورية وعدم صحة المؤاخذة عليه كالعلم المخالف من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول. هذا بناء على ما هو المختار من تأصّل الحجية والطريقية فى الجعل.

وأمّا بناء على مسلك الشيخ (قدس سره) من أنّ المجعول هو منشأ الإنتزاع،فيتوجه حينئذٍ إشكال التضاد ولابد من دفعه؛ و ينبغى أوّلاً تصوير ما يصح أن يكون منشأً لإنتزاع الحجية.

و الإنصاف: أنّ تصويره فى غاية الإشكال؛ لأنّ منشأ انتزاع الحجية لابد وأن يكون أمراً لا دخل له باطاعة المكلف وعصيانه، إذ الحجية محفوظة فى كلا الحالين ولا دخل لعمل المكلف فى ذلك، فانّ المكلف عمل أو لم يعمل يكون الخبر الواحد حجة، فلابد وأن يكون منشأ انتزاع الحجية حكماً تكليفياً

مستمراً لا يسقط بعصيانه فى زمان لتكون الحجية مستمرة باستمراره.

و أحسن ما يمكن أن يقال ـ فى منشأ انتزاع الحجية ـ هو ما ذكره الشيخ (قدس سره) فى دليل الإنسداد عند نقل كلام «المحقق صاحب الحاشية» فى الوجه الثانى من الوجهين اللذين ذكرهما فى بيان أنّ مقدمات دليل الإنسداد لا تثبت إلاّ اعتبار الظن بالطريق لا فى نفس الحكم الفرعى.

قال (قدس سره) : فى ردّ هذا الوجه «فيه: أنّ تفريغ الذمة عما اشتغلت به، إمّا بفعل نفس ما أراده الشارع فى ضمن الأوامر الواقعية، و إمّا بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنّه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة» انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و له (قدس سره) فى هذا المقام عبارة اخرى تقرب من هذه؛ و غرضه من ذلك: هو أنّ المجعول فى باب الطرق والأمارات إنّما هو الحكم بأنّ المؤدّىٰ هو الواقع النفس الأمرى وأنّه هو؛ فليس المجعول فيها أمراً مغايراً للواقع، بل المجعول فيها هو الحكم بأنّ المؤدّى هو الواقع، فان أصابت الأمارة الواقع فهو، و إن أخطأت يتبيّن أنّه ليس المؤدّى هو الواقع؛ وعلى كلا التقديرين: لا يكون فى البين إلاّ الحكم الواقعى.

وبالجملة: حيث كان المؤدّى هو الوجوب أو الحرمة الواقعية فيكون المجعول هو وجوب المؤدّى أو حرمته على أنّه هو الواقع، فليس ما وراء الواقع حكماً آخر حتّى يقع التضاد بينهما؛ ولا إشكال فى أنّه للشارع جعل الهوهوية والحكم بأنّ المؤدّى هو الواقع فى صورة الجهل به والشك فيه.

و كان شيخنا الاستاذ (مدظله) فى الدورة السابقة يقرّب هذا الوجه ويرتضيه على تقدير عدم القول بتأصّل الحجية فى الجعل، ولكن فى هذه الدورة ضعّفه بما حاصله: أنّ الحكم بأنّ المؤدّى هو الواقع لا يمكن أن يكون إخباراً، بل لابد و أن يكون إنشاء، وإنشاء الحكم بالهوهوية وكون المؤدّى هو الواقع لا يصحّ إلاّ باعطاء صفة الوجوب أو الحرمة للمؤدّى، فيعود إشكال التضاد عند

مخالفة الأمارة للواقع.

وبالجملة: لا نرى فى دفع محذور التضاد عند مخالفة الطرق والأمارات للواقع أقرب من القول بتأصّلها فى الجعل (١) هذا كلّه فى باب الطرق و الأمارات.

و أمّا الاصول المحرزة: فالأمر فيها أشكل؛ وأشكل منها الاصول الغير المحرزة- كأصالة الحل و البراءة- فانّ الاصول بأسرها فاقدة للطريقية، لأخذ الشك فى موضوعها؛ والشك ليس فيه جهة إرائة و كشف عن الواقع، حتى يقال: إنّ المجعول فيها تتميم الكشف؛ فلابدّ و أن يكون فى مورد الاصول حكم مجعول شرعى، و يلزمه التضاد بينه و بين الحكم الواقعى عند مخالفة الأصل له.

هذا،و لكن الخطب فى الاصول التنزيلية هيّن، لأنّ المجعول فيها هو البناء العملى على أحد طرفى الشك على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر و جعله كالعدم (٢) ولأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ فى الموضوع على

---

(١) أقول: علم الله! لو خليت الإعتساف ومشيت على وفق الإنصاف وتأملت فيما ذكرناه -فى الحاشية السابقة بطولها- ترى عدم البدّ من الإلتزام بلزوم التضاد ظاهراً بين الحكم الواقعى والظاهرى، وعدم تمامية ما افيد فى التخلص عنه.

ثم لئن اغمض عما ذكرنا وقلنا برفع التضاد بالتقريب المزبور، لكن يبقى فى البين شبهة نقض الغرض بالتقريب الذى بيّناه فى شرح كلام «ابن قبة» ولا مجال حينئذٍ لقياس الطرق المجعولة باليقين الحاصل على خلاف الواقع، إذ فى أمثال اليقين انتقاض قهرى؛ بخلاف الطرق، فانّ فى جعلها على خلاف مرامه نقض لغرضه بالإختيار، و هو محال.

و فى هذه الشبهة لا فرق بين أن يكون المجعول حكماً تكليفياً أم وضعياً. نعم: مثل هذاالمقرّرلما لم يتعرض من الأوّل مثل هذه الشبهة و قصر النظر بشبهة التضاد بين الأحكام، كان له الإقتصار فى دفع شبهته بما أفاد؛ وإلاّ فلو فتح البصر و نظر إلى هذه الشبهة أيضاً لا محيص له إلاّ من الإلتزام برفع اليد عن فعلية الواقع بمرتبة لا يلزم على خلافه نقض غرض؛ ولا نعنى من مراتب الحكم أيضاً إلاّ هذا، كما لا يخفى؛ فتدبر.

(٢) أقول: لا نفهم من هذا التعبير معنى محصّلاً، إذالبناء العملى فعل المكلف، ولا معنى لجعله، و إنّما المجعول هو الأمر به الذى مرجعه إلى الأمر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الواقع، كما هو مفاد هيئة «لا تنقض» الراجع إلى الأمر بالإبقاء فى مقام العمل؛ وحينئذٍ مرجع الكلام إلى مفاد هذاالأمر عند المخالفة مع الإرادة ←

حلّ الإشكال في باب الاصول المحرزة ـــــــ

١١٢ ـــــــ

طول الحكم الواقعى؛ ولا تضاد بين المختلفين فى الرتبة، لأنّ وحدة الرتبة من جملة الوحدات الثمان التى تعتبر فى التناقض والتضاد.

هذا، و أنت خبير بفساد هذا التوهم، فانّ الحكم الظاهرى وإن لم يكن فى رتبة الحكم الواقعى، إلاّ أنّ الحكم الواقعى يكون فى رتبة الحكم الظاهرى، لانحفاظ الحكم الواقعى فى مرتبة الشك فيه ولو بنتيجة الإطلاق (١) فيجتمع الحكمان المتضادان فى رتبة الشك.

ولا يقاس المقام بالخطاب الترتبى المبحوث عنه فى باب الضد، فانّ العمدة فى رفع غائلة التضاد بين الحكمين فى الخطاب الترتبى إنّما هو اشتراط خطاب المهم بعصيان خطاب الأهم وعدم إطلاق خطاب الأهم لحالتى اطاعته وعصيانه ـ على ما أوضحناه بما لامزيد عليه فى مبحث الضد ـ وأين هذا من اجتماع الحكم الظاهرى مع الحكم الواقعى مع إطلاق الحكم الواقعى لحالة العلم والظن والشك فيه ولوبنتيجة الإطلاق؟ فتأخر رتبة الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى لا يرفع غائلة التضاد بينهما إلاّ بضم مقدمة اخرى إلى ذلك، وهى أنّ الأحكام الواقعية بوجوداتها النفس الأمرية لا تصلح للداعوية وقاصرة عن أن تكون محركة لإرادة العبد نحو امتثالها فى صورة الشك فى وجودها (٢)

---

(١) أقول: إذا كان الحكم الظاهرى فى طول الواقع معنى طوليته كون الحكم الواقع المشكوك مأخوذاً فى موضوعه؛ وحينئذٍ كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعى ـ ولو بنتيجه الإطلاق ـ فى عرض الحكم الظاهرى وفى مرتبته؟ فهل يتوهم أحد أنّ الموضوع فى مرتبة محموله؟ نعم: هما متحدان زماناً لارتبة؛ فكل واحد محفوظ فى رتبة نفسه بلا تعدية إلى مرتبة غيره؛ فعلى فرض الإكتفاء باختلاف المرتبة بين الحكمين محضاً، لا مجال لمثل هذا الجواب عنه.

(٢) أقول: الإلتزام بعدم دعوة الحكم الواقعى فى ظرف الشك به لازمه إنكار فعلية الحكم المشكوك، إذ لا نعنى من فعليته إلاّ دعوته ومحرّكيته عند وجود موضوعه؛ فمع عدم متمم الجعل لابد وأن يلتزم بعدم فعلية الحكم المشكوك؛ فلا يبقى للحكم الواقعى إلاّ إنشاء قانونياً بلا إرادة فعلية، إذ فعلية الإرادة على ممشاك لا ينفك عن المحرّكية عند وجود الموضوع، فعدم محرّكيته حينئذٍ مساوق عدم فعليته، ولا نعنى من جعل القانون إلاّ هذا؛ وحينئذٍ فتصور المعذورية مع وجود الحكم الفعلى فى غير محلّه، إلاّ بتصور التفكيك بين فعلية الحكم وعدم الدعوة؛ ويلزمك حينئذٍعدم إناطة فعلية الأحكام بوجود موضوعها خارجاً، بل الحاكم بمجرد علمه بالمصلحة على الشىء القائم ←

فانّ الحكم لا يمكن أن يتكفل لأزمنة وجوده ـ التى منها زمان الشك فيه ـ ويتعرض لوجود نفسه فى حال الشك، وإن كان محفوظاً فى ذلك الحال على تقدير وجوده الواقعى، إلاّ أنّ انحفاظه فى ذلك الحال غير كونه بنفسه مبيّناً لوجوده فيه، بل لابدّ فى ذلك من مبيّن آخر وجعل ثانوى يتكفل لبيان وجود الحكم فى أزمنة وجوده، ـ ومنها زمان الشك فيه ـ ويكون هذا الجعل الثانوى من متممات الجعل الأوّلى ويتحد الجعلان فى صورة وجود الحكم الواقعى فى زمان الشك.

ولا يخفى: أنّ متمم الجعل على أقسام: فانّ مادلّ على وجوب قصد التعبد فى العبادات يكون من متممات الجعل، وما دلّ على وجوب السير للحج قبل الموسم يكون من متممات الجعل، وما دلّ على وجوب الغسل على المستحاضة قبل الفجر فى اليوم الذى يجب صومه من متممات الجعل، وغير ذلك من الموارد التى لابدّ فيها من متمم الجعل؛ وهى كثيرة فى أبواب متفرقة وليست بملاك واحد، بل لكل ملاك يخصه، وإن كان يجمعها قصور الجعل الأوّلى عن أن يستوفى جميع ما يعتبر استيفائه فى عالم التشريع؛ ولاستقصاء الكلام فى ذلك محل آخر. والغرض فى المقام: بيان أنّ من أحد أقسام متمم الجعل هو الذى يتكفل لبيان وجود الحكم فى زمان الشك فيه إذا كان الحكم الواقعى على وجه يقتضى المتمم، وإلاّ فقد يكون الحكم لا يقتضى جعل المتمم فى زمان الشك.

و توضيح ذلك: هو أنّ للشك فى الحكم الواقعى اعتبارين:

بالموضوعات المقدرة يحكم حكماً فعلياً عن إرادة فعلية تابعة للحاظ موضوعه الكلى، بلا انتظار لوجوده ـ كما هو التحقيق فى كلّية الأحكام ـ وأنّ المحركية من تبعات الإرادة والمعلق على وجود الموضوع خارجاً؛ وعلى هذا المبنى ينثلم الإشكال فى الواجب المعلق، وينخرم أساس جعل الأحكام الطلبية من القضايا الحقيقية التى شأنها كون الحكم تابع الموضوع فرضياً وفعلياً، إذ بناء على ما ذكر تصير الأحكام الطلبية فعلية قبل وجود موضوعاتها وفى زمان فرضه، كما لا يخفى؛ فتدبر.

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم الواقعى أو موضوعه ـ كحالة العلم والظن ـ وهو بهذا الإعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يضاد الحكم الواقعى، لانحفاظ الحكم الواقعى عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجباً للحيرة فى الواقع وعدم كونه موصلاً إليه ومنجزاً له، وهو بهذا الإعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل ومنجزاً للواقع وموصلاً إليه؛ كما أنّه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمّناً عن الواقع ـ حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية ومناطات الأحكام الشرعية ـ فلو كانت مصلحة الواقع مهمّة فى نظر الشارع كان عليه جعل المتمم ـ كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه ـ فانّه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية وأهم فى نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهرى طريقى بوجوب الإحتياط فى موارد الشك حفظاً للحمى وتحرّزاً عن الوقوع فى مفسدة قتل المؤمن؛ وهذا الحكم الطريقى إنّما يكون فى طول الحكم للواقع نشأ عن أهمية المصلحة الواقعية، ولذا كان الخطاب بالإحتياط خطاباً نفسياً وإن كان المقصود منه عدم الوقوع فى مخالفة الواقع (١) إلاّ أنّ هذا لا يقتضى أن يكون خطابه مقدّمياً، لأنّ الخطاب المقدّمى هوما لا مصلحة فيه أصلاً، والإحتياط ليس كذلك، لأنّ أهمية مصلحة الواقع دعت

---

(١) أقول: والاولى أن يقال: إنّ الخطاب بالإحتياط خطاب طريقى كسائرالخطابات الطريقية ناشئ عن الإرادة الواقعية ومظهرة لها فى ظرف الشك بها، ومشتملة على الترخيص على مخالفة الواقع عند مخالفتها ـ كما هو الشأن فى سائر أوامر الطرق ـ وفى خصوص الإحتياط كان ترخيصه على وفق الواقع عند عدم وجوبه المحتمل، وليس وجوبه مقدمياً، لأنّه مع الموافقة عين الواقع فى لبّ الإرادة ومع المخالفة يباينه، ولا نفسياً لفرض عدم إرادة تحته فى فرض المخالفة.

و من هذا البيان ظهر: أنّ الأمر بالإحتياط وهكذا غيره بيان للواقع ومنجز له فى فرض الموافقة، وعند المخالفة موجب لعذره وترخيصه المشتمل عليه أمره وليس موجباً للعقوبة على نفسه.

و توهّم: أنّ العقوبة على الواقع حينئذٍ عقاب بلابيان فلابد من أن يكون العقوبة على نفسه، فاسد بما يأتى بيانه فى الحاشية الآتية.

إلى وجوبه؛ فالإحتياط إنّما يكون واجباً نفسياً للغير لا واجباً بالغير، ولذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالإحتياط عند تركه وإدّائه إلى مخالفة الحكم الواقعي؛ لا على مخالفة الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في خاتمة الإشتغال.

فان قلت: إنّ ذلك يقتضي صحّة العقوبة على مخالفة الإحتياط صادف الواقع أو خالفه، لأنّ المفروض كونه واجباً نفسياً وإن كان الغرض من وجوبه هو الوصلة إلى الأحكام الواقعية وعدم الوقوع في مفسدة مخالفتها، إلاّ أنّ تخلف الغرض لا يوجب سقوط الخطاب؛ فلو خالف المكلف الإحتياط وأقدم على قتل المشتبه وصادف كونه مهدور الدم كان اللازم استحقاقه للعقوبة، لأنّه قد خالف تكليفاً نفسياً.

قلت: فرق بين علل التشريع وعلل الأحكام، والذي لا يضر تخلفه ولا يدور الحكم مداره هو الأوّل، لأنّها تكون حكمة لتشريع الأحكام، فيمكن أن يكون تحقق الحكمة في مورد علّة لتشريع حكم كلي؛ وأمّا علّة الحكم، فالحكم يدور مدارها ولا يمكن أن يتخلف عنها- كما أوضحناه في محله- ولا إشكال أنّ الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علّة للحكم بالإحتياط (١)

---

(١) أقول: بعد ما كان الحكم الواقعي علّة لتشريع الإحتياط، فمع انتفائه ينتفي تشريع الاحتياط؛ وعليه: ففي كل مورد يرد عليه الأمر بالإحتياط يتردد المكلف بين تشريع الإحتياط وعدمه، ولازمه ترديده بكون الأمر به حقيقياً أم صورياً؛ ومع هذا الترديد كيف يدعوه هذا الأمر على الإحتياط؟ وعليه: فلا يكون هذا الأمر موجباً للعقوبة على مخالفة نفسه أو مخالفة الواقع؛ وهذه الشبهة جارية في جميع الأوامر الطريقية.

و لنا لحلّ هذا الإشكال مسلكان: أحدهما أن يقال: إنّ المصلحة إذا كانت مهمة بنحولايجوز منه المولى حتى في ظرف الجهل بها، فقهراً الإرادة المتعلقة به وأمره يكون تبعاً لهذا الإهتمام؛ ومثل هذه الإرادة والأمر نفس احتماله منجّز عقلاً وخارج من موضوع قبح العقاب بلا بيان، وأنّ الأمر الطريق كاشف عن هذا الإهتمام، ولذا يكون منجّزاً للواقع عند المطابقة؛ كما أنّ مخالفته كاشفة عن عدم الإهتمام به، خصوصاً مع ترخيصه على خلافه، فيكون موجباً لعذره حتى مع فرض انفتاح بابه.

وثانيهما: أنّ شأن الأوامر الطريقية بعد ما كان إبرازاً للإرادة الواقعية في ظرف الجهل بها، فمع احتمال

لأنّ أهمية ذلك أوجب الإحتياط، فلا يمكن أن يبقى وجوب الإحتياط فى مورد الشك مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه؛ ولكن لمّا كان المكلف لم يعلم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه أو لا يجب؟ كان اللازم عليه هو الاحتياط تحرزاً عن أن يكون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه فيقع فى مخالفة الحكم الواقعى.

و من ذلك يظهر: أنّه لا مضادة بين ايجاب الإحتياط وبين الحكم الواقعى، فانّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الإحتياط يتحد مع الوجوب الواقعى ويكون هو هو؛ وإن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه فلا يجب الإحتياط، لانتفاء علته؛ وإنّما المكلف يتخيل وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه؛ فوجوب الإحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدّمى، وإن كان من جهة اخرى يغايره.

والحاصل: أنّه لمّا كان ايجاب الإحتياط متمماً للجعل الأوّلى من وجوب حفظ نفس المؤمن، فوجوبه يدور مدار الوجوب الواقعى، ولا يعقل بقاء المتمم (بالكسر) مع عدم وجود المتمم (بالفتح) فاذا كان وجوب الإحتياط يدور مدار الوجوب الواقعى فلا يعقل أن يقع بينهما التضاد، لاتحادهما فى مورد

الواقع كان الواقع ملازماً مع البيان ولازمه احتمال البيان للواقع، ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال لحكم العقل بقبح العقاب، إذ موضوعه صورة الجزم بعدم البيان؛ وحينئذٍ فشأن الأوامر الطريقية رفع موضوع حكم العقل، فيكون وارداً عليه.

فان قلت: إنّه فى ظرف وجود الواقع نقطع بوجوده، ولو كان هذا المقدار من البيان الإحتمالى كافياً، يلزم عدم جريان القاعدة فى كل تكليف مشكوك ولو لم يكن فى البين جعل طريق؛ وهو كما ترى.

قلت: لا يخفى أنّ العلم بوجود الواقع فى ظرف وجود المشكوك لا يكون منوطاً بوجود الواقع خارجاً كى يصير مشكوكاً، بل العلم الفعلى الوجدانى ينوط بوجود الواقع لحاظاً، فلا يتصور فى مثله الجهل بوجود العلم، كى يكون المورد من باب احتمال البيان؛ بل العلم الوجدانى منوط بوجود المشكوك لحاظاً حاصل فعلاً؛ ومثل هذا العلم لا يكون لدى العقل بياناً أصلاً، فى مورده نقطع بعدم البيان؛ بخلاف الأوامر الطريقية، حيث إنّ بيانيته منوط بوجود الواقع خارجاً، فكان البيان فيه مشكوكاً؛ بخلاف فرض العلم، كما لا يخفى.

١١٨ ـــــــ

فى الحكم من حيث كونه موجباً للحيرة فى الواقع وغير موصل إليه ولا منجز له؛ فقد لو حظ فى الرخصة وجود الحكم الواقعى، ومعه كيف يعقل أن تضاد الحكم الواقعى.

وبالجملة: الرخصة والحلية المستفادة من «حديث الرفع» و «أصالة الحل» تكون فى عرض المنع والحرمة المستفادة من ايجاب الإحتياط؛ وقد عرفت: أنّ ايجاب الإحتياط يكون فى طول الواقع ومتفرعاً عليه؛ فما يكون فى عرضه يكون فى طول الواقع أيضاً، وإلاّ يلزم أن يكون ما فى طول الشىء فى عرضه، فتأمّل.

هذا تمام الكلام فى إمكان التعبد بالأمارات الغير العلمية، وقد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّه لا محذور فيه، لا ملاكاً ولا خطاباً.

المبحث الثانى

فى تأسيس الأصل عند الشك فى التعبد بالأمارة

ولا ينبغى التأمّل والإشكال فى أنّ الأصل يقتضى حرمة التعبد بكل أمارة لم يعلم التعبد بها من قبل الشارع.

ويدلّ على ذلك **من الكتاب**: قوله تعالى «قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون» (١) بناءً على شمول الإفتراء لمطلق إسناد الشىء إليه تعالى ولو مع عدم العلم بأنّه منه تعالى، لا خصوص ما علم أنّه ليس منه تعالى ـ كما قيل ـ ولو سلّم عدم شمول الإفتراء لما لا يعلم موضوعاً فلا أقل من شموله حكماً، لأنّه جعل فى مقابل الإذن؛ فتدل الآية الشريفة على أنّ كل ما لم يؤذن

المقامات هو نفس العنوان لا المعنون، فوحدة المعنون لا يضر بتعدد الحكم لكل منها بعنوان غير الآخر. ولقد أبسطنا الكلام فى مسألة التجرى؛ وبهذا البيان أيضاً رفعنا هناك التضاد بين قبح التجرى وحسن الواقع، كما عرفت؛ فتدبر فى المقام فانّه من مزالّ الأقدام.

(١) سورة يونس الآية ٥٩

فيه فهو افتراء، إمّا موضوعاً، وإمّا حكماً.

ومن السنة: قوله عليه السّلام «رجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم» (١) بناءً على كون التوبيخ لأجل القضاء بما لا يعلم، لا لأجل التصدى للقضاء مع عدم كونه أهلاً له.

و من الإجماع: ما ادّعاه الوحيد البهبهانى (قدس سره) من أنّ حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيات عندالعوام فضلاً عن الخواص.

و من العقل: إطباق العقلاء على تقبيح العبد وتوبيخه على تشريعه وإسناده إلى المولى ما لا يعلم أنّه منه، فانّ ذلك تصرف فى سلطنة المولى وخروج عمّا يقتضيه وظائف العبودية.

وبالجملة: لا إشكال ولا كلام فى قبح التشريع واستتباعه استحقاق العقوبة. نعم: وقع الكلام فى مسألة قبح التشريع من جهات:

الجهة الاولى: هل حكم العقل بقبح التشريع نظير حكمه بقبح المعصية ممّا لا تنا له يد الجعل الشرعى ولا يستتبع خطاباً مولوياً بحرمته؟ أوأنّ حكمه بقبح التشريع يستتبع الحكم الشرعى بحرمته ولو بقاعدة الملازمة؟ ذهب إلى الأوّل المحقق الخراسانى (قدس سره) وحمل ما ورد فى الكتاب والسنة فى هذا الباب على الإرشاد، نظير قوله تعالى: «أطيعوا الله ورسوله».

و ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) هو الثانى، حيث استدل على حرمة التشريع بالأدلة الأربعة؛ وهو الأقوى، لأنّ الأحكام العقلية التى لاتستتبع الخطابات الشرعية إنّما هى فيما إذا كانت واقعة فى سلسلة معلولات الأحكام كقبح المعصية وحسن الطاعة، لا فى ما إذا كانت واقعة فى سلسلة علل الأحكام الراجعة إلى باب التحسين والتقبيح العقلى الناشئ عن إدراك المصالح

---

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب صفات القاضى الحديث٦

والمفاسد؛ فانّ الأحكام العقلية الراجعة إلى هذا الباب كلّها تكون مورد القاعدة الملازمة، ويستتبعها الخطابات الشرعية؛ ومسألة قبح التشريع من هذا الباب، لأنّ حكم العقل بقبحه ليس واقعاً فى سلسلة معلولات الأحكام، بل هو حكم ابتدائى من العقل لما فيه من المفسدة من تصرف العبد فيما ليس له؛ وإن شئت قلت: إنّ التشريع من أفراد الكذب الذى يستقل العقل بقبحه والشرع بحرمته (١)

الجهة الثانية: هل قبح التشريع يسرى إلى الفعل المتشرع به بحيث يصير الفعل قبيحاً عقلاً وحراماً شرعاً، أو إنّه لا يسرى إلى الفعل بل يكون التشريع من الآثام القلبية مع بقاء الفعل المتشرع به على ما هو عليه؟ ذهب إلى الوجه الثانى المحقق الخراسانى (قدس سره) وظاهر كلام الشيخ (قدس سره) هو الأوّل، حيث قال (قدس سره): والحاصل: أنّ المحرّم هو العمل بغير علم متعبداً به و متديناً بـه ... الـخ، ومال إليه شيخنا الاستاذ (مدظله) بتقريب: أنّه من الممكن أن يكون القصد والداعى من الجهات والعناوين المغيّرة لجهة حسن العمل وقبحه، فيكون الإلتزام والتعبد والتدين بعمل لا يعلم التعبد به من الشارع موجباً لانقلاب العمل عما هوعـلـيـه (٢) وتطرأ عليه

---

(١) أقول: عمدة الكلام فى المقام، هو أن العقل فى باب التشريع كما يستقل بالقبح، يستقل بالعقوبة أيضاً أم لا، وبعبارة اخرى: هل حكمه بقبحه من تبعات موجبة لاستحقاق العقوبة بنفس عنوانه؟ أم استحقاق العقوبة فيه من تبعات حكمه لا نفسه وأنّ ما هو من تبعات نفسه مجرّد قبحه؟ وهذه الجهة أيضاً مايزة بين المعصية وسائر المقبحات الاخرى،لا مجرد طولية عنوان للحكم وعدمه؛ وعليه نقول:

لا غرو فى دعوى أنّ التشريع المتجرى نحو طغيان على المولى وجسارة موجبة بنفسه للعقوبة بلا احتياج إلى حكم مولوى، كيف! ولا أظنّ من ينكر الملازمة كلّية إنكار عدم استحقاق المشرّع للعقاب نظير الإفتراء على المولى؛ فتأمّل.

(٢) أقول: لا نرى فرقاً من هذه الجهة بين التشريع فى فعل نفسه أو التشريع فى عمل غيره - كتشريع وجوب الصلاة على الحائض - فهل يتوهم أحد أن الثانى موجب لحرمة فعل الغير؟! فليكن الأوّل أيضاً كذلك؛ فتدبر.

١٢٢ ـــــــ

أفاده: من أنّ الظن بناء على الحكومة يكون حجة عقلية مع عدم صحة إسناد متعلقه إلى الشارع وعدم جواز التعبد به، فقد عرفت ـ في أول مبحث الظن ـ ما فيه، وحاصله: أنّه ليس من وظيفة العقل جعل الظن حجة مثبتاً لمتعلقه، بل شأن العقل هو الإدراك وليس من وظيفته التشريع؛ وحكمه باعتبار الظن في حال الإنسداد ليس معناه كون الظن حجة مثبتاً لمتعلقه، بل معناه الإكتفاء بالإطاعة الظنية للاحكام المعلومة بالإجمال عند تعذر الإطاعة العلمية؛ وهذا المعنى أجنبي عن معنى الحجية، فانّ الحجة تقع في طريق إثبات التكاليف والظن بناءً على الحكومة يقع في طريق إسقاط التكاليف؛ وسيأتي توضيح ذلك ـ إنشاء الله تعالى ـ في دليل الإنسداد.

وبالجملة: صحّة التعبد بالأمارة وجواز إسناد مؤدّاها إلى الشارع من اللوازم التي لا تنفك عن حجيتها، ولا يعقل التفكيك بينهما؛ فمن حرمة التعبد بالأمارة التي لم يعلم التعبد بها من الشارع ـ كما هو مقتضى الأدلة المتقدمة ـ يستكشف عدم حجيتها؛ بل الشك في الحجية يلازم القطع بعدم الحجية، لا بمعنى أخذ العلم بالحجية موضوعاً لها بحيث لا تكون حجة واقعاً مع عدم العلم بها، فانّ ذلك واضح الفساد، بداهة أنّ الحجية كسائر الأحكام الوضعية والتكليفية لا يدور وجودها الواقعي مدار العلم بها، بل بمعنى عدم ترتب آثار الحجية عليها من كونها منجزة للواقع عند الإصابة وعذراً عند المخالفة، فانّ التنجز يتوقف على العلم بالحكم أو ما يقوم مقامه، والمكلف لا يكون معذوراً إلاّ إذا استند في العمل إلى الحجة ويتوقف على العلم بها موضوعاً وحكماً؛ ويأتي مزيد توضيح لذلك في المباحث الآتية.

الجهة الرابعة: هل الحكم العقلي بقبح التعبد بما يشك في التعبد به وإسناد الشيء إلى الشارع مع عدم العلم بتشريعه من الأحكام العقلية الطريقية نظير حكمه بقبح الإقدام على ما لا يأمن منه الوقوع في الظلم من

التصرف فى أموال الناس وأعراضهم؟ أو أنّ حكم العقل بذلك ليس طريقياً؟ الظاهر أن يكون هوالثانى؛ بل لا ينبغى التأمّل فيه، فانّ تمام المناط فى نظر العقل هو الإسناد إلى الشارع ما لا يعلم أنه منه، من غير دخل للواقع فى ذلك؛ فلو فرض أنّ المتعبد به كان فى الواقع ممّا شرّعه الشارع ولكن المكلف لم يعلم بتشريعه وأسنده إلى الشارع من غير علم كان ذلك من التشريع القبيح، لتحقق تمام المناط والموضوع الذى يستقل العقل بقبحه؛ ولو انعكس الأمر وأسند المكلف إلى الشارع ما علم بتشريعه إيّاه وكان فى الواقع ممّا لم يشرّعه الشارع لم يكن المكلف مشرّعاً، لا أنّه يكون مشرّعاً ولمكان جهله يكون معذوراً عند العقل.

وبالجملة: ليس للتشريع واقع يمكن أن يصيبه المكلف أو لا يصيبه، بل واقع التشريع هو إسناد الشيء إلى الشارع مع عدم العلم بتشريعه إيّاه، سواء علم المكلف بالعدم أو ظن أو شك، وسواء كان فى الواقع ممّا شرّعه الشارع أو لم يكن؛ فليس حكم العقل بقبح التشريع نظير حكمه بقبح الظلم، فانّ العقل إنّما يستقل بقبح الظلم، وهو عبارة عن التصرف فى أموال الناس وأنفسهم وأعراضهم، غايته أنّه مع الشك فى كون المال مال الناس يحكم العقل حكماً طريقياً بقبح التصرف فيه، مخافة أن يكون المال مال الناس فيقع المكلف فى مفسدة التصرف فى مال الناس ظلماً وعدواناً؛ فللعقل فى باب الظلم حكمان: حكم موضوعى بقبح التصرف فيما هو مال الناس واقعاً عند الإلتفات إليه، وحكم آخر طريقى بقبح التصرف فيما يشك كونه مال الناس (١) فلو خالف المكلف وأقدم على التصرف فى المشكوك ولم يكن

---

(١) أقول: المراد من الأحكام الطريقية هو الإنشاءات الحاكية عن الإرادة الواقعية فى ظرف الجهل بها وكاشفة عن الترخيص فى صورة المخالفة؛ ومثل هذا المعنى غير متصور فى مثل حكم العقل بقبح الشيء فى ظرف الجهل بقبحه واقعاً،إذ الوجدان بعد ما حكم بالقبح فى ظرف الشك يستحيل كشفه عن الترخيص فى صورة المخالفة، إذ لازمه مع احتمال المخالفة أن لا يستقل بقبح شيء؛ ومع استقلاله به حينئذٍ لا محيص من الإلتزام

فى الواقع مال الناس فليس عليه إلاّ تبعة التجرى، وأين هذا من باب التشريع؟ فانّه ليس للعقل فيه إلاّ حكم واحد بمناط واحد يعمّ صورة العلم والظن والشك.

والحاصل: أنّ الأحكام العقلية قسمين: أحدهما: ما يكون للعقل حكم واحد بمناط واحد يعمّ صورة العلم والظن والشك، و من أوضح مصاديق هذا القسم حكمه بقبح التشريع.

ثانيهما: ما يكون للعقل حكمان: حكم على الموضوع الواقعي الذى استقل بقبحه، وحكم آخر طريق على ما يشك أنّه من مصاديق الموضوع الواقعى، ومن أوضح مصاديق هذا القسم حكمه بقبح الظلم.

و قد يقع الشك فى بعض الأحكام العقلية أنّه من أىّ القسمين؟ كحكمه بقبح الإقدام على الضرر، فانّه يحتمل أن يكون الموضوع لحكم العقل بقبح الإقدام عليه هو الضرر الواقعى، وله حكم آخر طريق بقبح الإقدام على ما لا يأمن منه الوقوع فى الضرر؛ ويحتمل أن يكون الموضوع لحكم العقل مطلقاً «ما لا يأمن منه الوقوع فى الضرر» سواء فى ذلك صورة العلم بالضرر أو الظن أو الشك، كان فى الواقع ضرر أو لم يكن.

هذا، ولكن ظاهر المحكى من تسالم الأصحاب على أنّ سلوك الطريق الذي يظن أو يقطع فيه الضرر والخطر يكون معصية ويجب إتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف الخلاف وتبيّن عدم الضرر، هو أن يكون قبح الضرر عندهم كقبح التشريع ليس للعقل فيه إلاّ حكم واحد، إذ لوكان للعقل فيه حكمان ـ كباب الظلم ـ كان اللازم عدم وجوب إتمام الصلاة عند انكشاف الخلاف

بالموضوعية، وبعده لا يفهم فرق بين الظلم و التشريع، إذ فى كل منهما يحكم العقل وجداناً بقبحه طابق الواقع أم خالف؛ وحينئذٍ لا نفهم لهذا الحكم الطريق مفهوماً محصّلاً فى باب الظلم دون غيره. نعم: يمكن أن يقال بمنع استقلال العقل بقبح ما هو مشكوك الظلم، بل الذى يستقل هو قبح الظلم الواقعى عند إحراز ظلمه، نظراً إلى دخل العلم فى كلّية المستقلات العقلية فى حكمه بحسن أم قبح، كما لا يخفى.

وتبيّن عدم الضرر، لأنّه لم يتحقق ما هو الموضوع لحكم العقل بالقبح ليستتبع الحكم الشرعى بالحرمة حتى يكون السفر معصية يجب فيه إتمام الصلاة، بل غايته أن يكون سلوك الطريق من التجرى؛ فتسالم الأصحاب على هذه الفتوى لا ينطبق إلاّ بالحاق باب الضرر بباب التشريع، من حيث كون الموضوع لحكم العقل بالقبح مطلق مالا يأمن، فتأمّل جيّداً.

تتمـــة:

قد عرفت: أنّ الأصل عند الشك فى حجية كل أمارة يقتضى حرمة التعبد بها والإلتزام بمؤدّاها بمقتضى الأدلة المتقدمة.

و قد يقرر الأصل بوجه آخر، وهو استصحاب عدم الحجية؛ لأنّ حجية الأمارة من الحوادث وكل حادث مسبوق بالعدم.

وقد منع الشيخ (قدس سره) عن جريان استصحاب عدم الحجية، وأفاد فى وجهه بما حاصله: أنّه لا يترتب على مقتضى الإستصحاب أثر عملى، فانّه يكفى فى حرمة العمل والتعبد نفس الشك فى الحجية، ولا يحتاج إلى إحراز عدم ورود التعبد بالأمارة حتى يجرى استصحاب العدم، فانّ الإستصحاب إنّما يجرى فيما إذا كان الأثر مترتباً على الواقع المشكوك فيه، لا على نفس الشك. هذا حاصل ما أفاده الشيخ (قدس سره) فى وجه المنع عن جريان استصحاب عدم الحجية.

وردّه المحقق الخراسانى (قدس سره) بما حاصله: أنّ الحاجة إلى الأثر فى جريان الأصل إنّما هو فى الاصول الجارية فى الشبهات الموضوعية، وأمّا الاصول الجارية فى الشبهات الحكمية فلا يتوقف جريانها على أن يكون فى البين أثر عملى ما وراء المؤدّى، بل يكفى فى صحّة جريان الأصل ثبوت نفس المؤدّى ـ من بقاء الحكم فى الإستصحابات الوجودية وعدمه فى الإستصحابات العدمية ـ بداهة أنّ وجوب الشىء أو عدم وجوبه بنفسه من الآثار التى يصح جريان

الأصل بلحاظها، فلا حاجة إلى أثر آخر وراء ذلك؛ والحجية وعدمها من جملة الأحكام، فيجرى استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها بلا انتظار أثر آخر وراء عدم الحجية، فانّ استصحاب عدم الحجية كاستصحاب عدم الوجوب؛ وكما أنّه لا يتوقف استصحاب عدم الوجوب على أثر آخر وراء نفس عدم الوجوب، كذلك استصحاب عدم الحجية.

ثمّ أفاد (قدس سره) أنّه لو سلّم كون الحجية من الموضوعات الخارجية التى يتوقف جريان الأصل فيها على أن يكون فى البين أثر عملى؛ إلاّ أنّ ذلك لا يمنع عن استصحاب عدم الحجية، فانّ حرمة التعبد كما يكون أثراً للشك فى الحجية كذلك يكون أثراً لعدم الحجية واقعاً؛ فيكون الشك فى الحجية مورداً لكل من الإستصحاب والقاعدة المضروبة لحال الشك؛ ويقدم الإستصحاب على القاعدة لحكومته عليها، كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها. ثمّ بيّن ضابطاً كلياً بما حاصله: أنّ الأثر إذا كان مترتباً على الواقع فقط فلا مجال للاستصحاب، وإن كان مترتباً على الشك فقط فلا مجال إلاّ للقاعدة المضروبة للشك، وإن كان مترتباً على كل من الواقع والشك فلكل من الإستصحاب والقاعدة مجال، إلاّ أنّ الإستصحاب يقدّم لحكومته عليها.

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) ردّاً على ما أفاده الشيخ (قدس سره).

وأنت خبير بما فيه! أمّا ما أفاده (قدس سره) أوّلاً: من أنّ الحجية بنفسها من الأحكام فلا يتوقف جريان استصحاب عدمها على أن يكون وراء المؤدّى أثر عملى، ففيه: أنّ ما اشتهر من أنّه «فى الاصول الحكمية لا يتوقف جريانها على أن يكون فى البين أثر عملى» إنّما هو لأجل أنّ المؤدّى بنفسه من الآثار العملية (١) وإلاّ فلا يمكن أن تجرى الاصول من دون أن يترتب

---

(١) أقول: الذى يحتاج فى الاستصحاب كون المستصحب مما يترتب عليه العمل، بمعنى كونه مقتضياً له ولو ←

عليها أثر عملي؛ من غير فرق في ذلك بين الاصول الموضوعية والحكمية، فانّ الاصول إنّما تكون وظائف عملية، لما عرفت آنفاً: من أنّ المجعول فيها هو الجرى العملي، وبذلك تمتاز الاصول من الأمارات، فانّ الأمارة تقتضي الثبوت الواقعي ولا يتوقف التعبد بها على أن يكون المؤدّى ممّا يقتضي الجرى العملي، بل يكفي في التعبد بها أن يترتب عليها أثر عملي ولو بألف واسطة لكي لا يلزم اللغوية، فلا مانع من قيام الأمارة على عدم الحجية بعد ما كان مفادها عدم الثبوت الواقعي.

وبالجملة: لا يعقل أن يجرى الأصل من دون أن يقتضي الجرى والبناء العملي؛ ولمّا كانت الاصول الحكمية بنفسها تقتضي الجرى العملي على طبق المؤدّى كان الأصل جارياً بلا حاجة إلى أن يكون أثر عملي وراء المؤدّى؛ وإلاّ فلو فرض أصل حكمي لا يقتضي الجرى العملي فلا يكاد يجرى، لعدم

في ظرف العلم به،بلا واسطة أو بواسطة اثر شرعي، نظير الوجوب الذي هو مقتضى للعمل ولو في ظرف العلم به، كما أنّ نفيه موجب لنفي العمل المستند إلى عدم المقتضي؛ وهذا المعنى موجود في الحجية المجعولة، بملاحظة كونها موضوعاً لحكم العقل بموافقتها عندالعلم به، وعدم وجوبه عند عدمها لعدم المقتضي؛ وليس أثرها محضاً بخصوص حرمة التعبد بمؤدّاه كي يختص ذلك بحال شكه وكان من تبعات نفس الشك بها؛ كيف! وقد قلنا بأنّ حرمة التعبد ليس من لوازم عدم الحجية، وإن كان جوازه من لوازم حجيته؛ وحينئذٍ لا يبقى مجال لمثل هذا التعب في ردّ هذا القائل، خصوصاً في إلزامه بأنّ عدم الحجية يقتضي الرخصة، مع أنّه ليس كذلك، لأنّ الأحكام بأسرها مضادّة، وليس نقيض كل عين الآخر، ولا يقتضي أيضاً إثباته بدليل التعبد الذي هو مفاد الأصل، لعدم حجية مثبتات الاصول، فلا يكون نتيجة استصحاب عدم الوجوب إلاّ رخصة العقل لترك العمل بنفس شكه من جهة قبح العقاب بلابيان؛ وحينئذٍ كيف يكون استصحاب العدم حاكماً على قبح العقاب بلابيان، بل لازم كلامه كون المورد مجرى القاعدة، لا مجرى الاستصحاب، إلاّ بناء على حجية مثبته من إثبات الرخصة الشرعية، وهو كما ترى! وحينئذٍ ما تقول في استصحاب عدم الوجوب نقول به في استصحاب عدم الحجية.

و لعمري! انّ عمدة ما أوقعه في هذا المحذور تخيّل أنّ أثر عدم الحجية منحصر لجهة التعبد بمؤدّاه الذي مترتب في فرضه على نفس الشك، وهو أوّل شيء ينكر! بل عمدة أثر عدم الحجية عدم حكم العقل بلزوم موافقته، لعدم المقتضي ـ نظير حكمه بعدم لزوم العمل والإمتثال في صورة عدم وجوبه ـ وأنّ مصحح جريان الإستصحاب في المقامين متساويان؛ فتدبر، ولا تبادر بالإشكال على الأساطين!.

صحة التعبد به؛ والحجية وإن كانت من الأحكام الوضعية وكانت بنفسها ممّا تنالها يد الجعل، إلاّ أنّها بوجودها الواقعى لا يترتب عليها أثر عملى أصلاً؛ والآثار المترتبة عليها ـ منها: ما يترتب عليها بوجودها العلمى، ككونها منجزة للواقع عند الإصابة وعذراً عند المخالفة. ومنها: ما يترتب على نفس الشك فى حجيتها، كحرمة التعبد بها وعدم جواز إسناد مؤدّاها إلى الشارع؛ فعدم الحجية الواقعية بنفسه لا يقتضى الجرى العملى حتى يجرى استصحاب العدم، إذ ليس لإثبات عدم الحجية أثر إلاّ حرمة التعبد بها، وهو حاصل بنفس الشك فى الحجية وجداناً، لما عرفت: من أنّ الشك تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز التعبد؛ فجريان الإستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل، بل أسوء حالاً منه، فانّ تحصيل الحاصل إنّما هو فيما إذا كان المحصل والحاصل من سنخ واحد كلاهما وجدانيان أو كلاهما تعبديان، وفى المقام يلزم إحراز ما هو محرر بالوجدان بالتعبد، فهو أسوء حالاً من تحصيل الحاصل.

وبالجملة: فرق بين استصحاب عدم الوجوب واستصحاب عدم الحجية، فانّ عدم الوجوب كالوجوب بنفسه ممّا يتعلق بعمل المكلف ويقتضى الجرى العملى نحوه، لأنّ عدم الوجوب يقتضى الرخصة الشرعية فى الفعل، وهى ليست حاصلة بنفس الشك وجداناً، ولذلك كان استصحاب عدم الوجوب حاكماً على البراءة العقلية والشرعية، لأنّ البراءة لا تقتضى أزيد من عدم العقاب وعدم تنجز الواقع. وأمّا الرخصة الواقعية فلا يكاد تثبتها البراءة، بخلاف استصحاب عدم الوجوب، وأين هذا من استصحاب عدم الحجية الذى لا يترتب عليه أثر إلاّ ما كان حاصلاً بنفس الشك، فتأمّل. (١)

---

(١) وجهه: هو أنّه قد يختلج فى البال: أنّ المنع عن جريان استصحاب عدم الحجية يقتضى المنع عن جريان استصحاب بقاء الحجية عند الشك فى نسخها، لأنّ استحالة التعبد بأحد النقيضين يلازم استحالة التعبد بالنقيض الآخر؛ وإن كان يمكن منع الملازمة، فانّ المسلّم من الملازمة هو أنّ القدرة على أحد النقيضين يلازم القدرة على النقيض الآخر، وأمّا التعبد بأحد النقيضين فلا يلازم التعبد بالآخر، إذ قد لا يكون محل للتعبد ←

و أمّا ما أفاده (قدس سره) ثانياً: من أنّ حرمة التعبد بالأمارة كما يكون أثراً للشك فى حجيتها كذلك يكون أثراً لعدم حجيتها واقعاً، ففى ظرف الشك يجرى كل من الإستصحاب والقاعدة المضروبة له، ويقدّم الإستصحاب لحكومته عليها.

ففيه: أنّه لا يعقل أن يكون الشك فى الواقع موضوعاً للأثر فى عرض الواقع (١) مع أنّه على هذا الفرض لا يجرى الإستصحاب أيضاً، لأنّ الأثر

بأحدهما ـ للزوم اللغوية أوغير ذلك ـ دون التعبد بالآخر (*)

وقد يختلج فى البال أيضاً: أنّ ذلك يقتضى عدم جواز قيام الأمارة المعتبرة على عدم حجية أمارة، فانّ المجعول فى باب الأمارات وإن لم يكن هو البناء العملى بل نفس الوسطية فى الإثبات، إلاّ أنّه لابد وأن يترتب على مؤدّى الأمارة أثر عملى ولو بألف واسطة ليصح التعبد بها؛ والمفروض أنّه لا يترتب على عدم الحجية الواقعية أثر عملى، بل الأثر مترتب على نفس عدم العلم بالحجية، وهو حاصل قبل قيام الأمارة المعتبرة على ذلك.

ولا يدفع هذا الإشكال مجرد كون الأمارة مثبتة لمؤدّاها الواقعى، لأنّ المفروض أنّ المؤدّى ليس موضوعاً للأثر؛ فحال الأمارة القائمة على عدم حجية أمارة كحال الأمارة القائمة على موضوع لم يترتب عليه أثر عملى أصلاً ولو بألف واسطة.

و لا يقال: إنّه بعد قيام الأمارة على عدم الحجية يحصل العلم بعدم الحجية والعلم بعدم الحجية كالشك فيها يكون موضوعاً لأثر حرمة التعبد، فانّ العلم بعدم الحجية إنّما يحصل بعد قيام الأمارة والتعبد بها، والمفروض أنّه فى المرتبة السابقة على قيام الأمارة تحقق موضوع الأثر،فلا يكون مجالاً للتعبد بها، فتأمّل جيّداً (منه).

(*) أقول: لو كان أثر الحجية منحصراً بجواز التعبد، لا شبهة فى أنّ هذا الجواز منوط بالعلم بها، فقبل العلم يحرم التعبد به بمقتضى كلامه؛ وحينئذٍ يتوقف الأثر على الإستصحاب كى يوجب له العلم بالحجية، والإستصحاب أيضاً ينوط بهذا الأثر، فيدور؛ وحينئذٍ لا يرفع هذه الغائلة إلاّ بدعوى كفاية اقتضاء الأثر فى المستصحب بلا احتياج إلى فعليته؛ ولازمه حينئذٍ كفاية نفى المقتضى فى طرف استصحاب عدمه بلا احتياج إلى أثر آخر، كما هو فى استصحاب الوجوب ونفيه ـ على ما أسلفناه ـ ومن هذا البيان ظهر أيضاً وجه جريان الأمارة على عدم الحجية، شكرالله سعيه فى هذا التعب العظيم!.

(١) أقول: إذا فرض كون الواقع مقتضياً لشىء والشك به مانعاً عن ترتبه، نظير وجوب الإمتثال بالنسبة إلى الوجوب وأمثاله، فهل لك محيص من الإلتزام بنفى الأثر المترتب على الأعم من عدم المقتضى ووجود المانع؟ وفى المقام «استاذنا» لا يريد إلاّ هذا، فلا ترمه بعدم المعقولية.

ثم بعد تسليم مدعاه ليس لك أن تنكر الإستصحاب، لأنّ ترتب الأثر على الشك فى عرض ترتب الإستصحاب عليه؛ وبعد ذلك نقول: إنّ الأمر يدور فى تطبيق الإستصحاب أوتطبيق كبرى هذا الأثر بين ←

يترتب بمجرد الشك، لتحقق موضوعه؛ فلا يبقى مجال لجريان الإستصحاب، لأنّه لا تصل النوبة إلى إثبات بقاء الواقع ليجرى فيه الإستصحاب، فانّه فى المرتبة السابقة على هذا الإثبات تحقق موضوع الأثر وترتب عليه الأثر، فأىّ فائدة فى جريان الإستصحاب؟

وما قرع سمعك: من أنّ الإستصحاب يكون حاكماً على القاعدة المضروبة لحال الشك، فانّما هو فيما إذا كان ما يثبته الإستصحاب غير ما تثبته القاعدة ـ كقاعدة الطهارة والحل واستصحابهما ـ فانّ القاعدة لا تثبت الطهارة والحلية الواقعية (١) بل مفادها ليس إلاّ ترتيب آثار الطهارة والحلية: من جواز الإستعمال وحلية الأكل ونحو ذلك؛ بخلاف الإستصحاب، فانّ مفاده بقاء الطهارة والحلية الواقعية؛ وقد يترتب على بقاء الطهارة والحلية الواقعية غير جواز الإستعمال وحلية الأكل من آثار اخر؛ وعلى ذلك يبتنى جواز الصلاة فى أجزاء الحيوان الذى شك فى حليته إذا كان يجرى فى الحيوان استصحاب الحلية ـ كما إذا كان غنماً فشك فى مسخه إلى الأرنب ـ وعدم جواز الصلاة فى

التخصيص والتخصص، لأنّ بجريان الإستصحاب يرتفع موضوع هذه الكبرى، فانّه مبنى على عدم جريان الإستصحاب بمخصص خارجى، وإلاّ لا يصلح هذه الكبرى لتخصيصه، لأنّه معلق على عدم جريانه.

ولئن شئت قلت: إنّ لسان الإستصحاب ينفى موضوع هذه الكبرى فكان ناظراً إليه؛ بخلاف لسان الكبرى، فانّه ليس لسانه نفى موضوع الإستصحاب، بل جريانه موجب للغوية الإستصحاب، فالإستصحاب من الأوّل مانع عن جريانها؛ فتدبر.

ولئن شئت قلت: إنّ نتيجة الإستصحاب ترتب الأثر على عدم المقتضى ونتيجة القاعدة ترتب العدم على المانع، وباعترافه ترتب العدم على عدم المقتضى مقدم على الترتب على المانع.

(١) أقول: بالله! لو لم تثبت قاعدة الطهارة الطهارة الواقعية التعبدية يلزم عندالعلم بنجاسة الماء المتوضى منه، إمّا الحكم بصحة الوضوء واقعاً أوعدم صحة الوضوء بمثل هذا الماء، وهوكماترى!

وجه الملازمة: أنّ موضوع صحة الوضوء واقعاً، إما الطهارة الواقعية أو الأعم منها ومن الطهارة الظاهرية؛ فعلى الأوّل: فلا يجوز الوضوء به، لعدم إحراز الطهارة الواقعية. وعلى الثانى: يلزم عدم اقتضاء كشف نجاسته لبطلان وضوئه حين جريان القاعدة فيها؛ وحينئذٍ لا محيص إلاّ أن تلتزم بأنّ مفاد قاعدة الطهارة أيضاً إثبات الطهارة الواقعية؛ وحينئذٍ من أين وجه تقدم الإستصحاب على القاعدة؟ فتدبر.

أجزائه إذا لم يجرى فيه استصحاب الحلية وإن كان تجرى فيه أصالة الحل، فانّها لا تثبت الحلية الواقعية وكون الحيوان من الأنواع المحللة،مع أنّ جواز الصلاة قد رتب على الحلية الواقعية.

وكذا الكلام فى قاعدة الإشتغال مع استصحاب بقاء التكليف، فانّه فى المورد الذى تجرى فيه قاعدة الإشتغال لا يجرى فيه الإستصحاب، وفى المورد الذى يجرى فيه الإستصحاب لا تجرى فيه القاعدة؛ فانّ القاعدة إنّما تجرى فى مورد العلم الإجمالى عند خروج بعض أطرافه عن الإبتلاء بالإمتثال ونحوه، والإستصحاب يجرى عند الشك فى فعل المأمور به.

فما ربّما يتوهّم من عبارة الشيخ (قدس سره) فى المقام: من عدم جريان الإستصحاب فى جميع موارد الشك فى فعل المأمور به، فاسد؛ فتصريحه فى مبحث الإشتغال بجريان استصحاب بقاء التكليف عند الشك فى إتيان المأمور به وقد أوضحنا الكلام فى ذلك بما لا مزيد عليه فى مبحث الإشتغال، وأين هذا ممّا نحن فيه ممّا كان الأثر المترتب على الإستصحاب عين الأثر المترتب على الشك!؟ فالإنصاف: أنّه لا مجال لتوهّم جريان استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها؛ فتأمّل فيما ذكرناه جيّداً.

المبحث الثالث

بعد ما عرفت: من أنّ مقتضى القاعدة عدم حجية ما شك فى حجيته من الطرق والأمارات إلاّ أن يقوم دليل بالخصوص على حجية أمارة خاصة أو على حجية كل أمارة تفيد الظن، فلابد من صرف عنان الكلام إلى مادل الدليل على اعتباره، أو قيل باعتباره من الأمارات.

و لا يخفى: أنّ البحث عن ذلك من أهم المباحث التى ينبغى تنقيحها، خصوصاً بالنسبة إلى من لم يلتزم بحجية الظن المطلق، فانّه لابدّ له من إقامة الدليل على حجية ما بأيدينا من الأخبار المودعة فى الكتب من حيث

الظهور والصدور (١) ولا يغنى البحث فى حجية الظهور عن البحث فى جهة الصدور (٢) بل لابد من إثبات حجية كل منهما؛ ولذلك عقد الأصحاب بحثاً فى حجية الظواهر وبحثاً آخر فى حجية الأخبار (٣)وعلى كل حال: ينبغى عقد الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل: في بيان الأمارات التى قام الدليل على اعتبارها بالخصوص أو ما قيل بقيامه عليه.

المقام الثانى: فى بيان الأدلة التى توهّم دلالتها على اعتبار كل أمارة مفيدة للظن.

أمّا المقام الأوّل ففيه فصول:

الفصل الأوّل
فى حجية الظواهر (٤)

اعلم: أنّ البحث فى باب الظهورات تارة: يكون صغروياً، كالبحث

---

(١) أقول: بل وجهة الصدور أيضاً.

(٢) أقول: وبالعكس أيضاً.

(٣) أقول: ويقتضى بحثاً آخر فى نفى جهة التقية أو التورية فى كلامه أيضاً الذى يسمى بجهة الصدور، كما أشرنا.

(٤) أقول: ينبغى أوّلاً أن يتكلم بأنّ ما هو المرجع عندالعقلاء وكان بنائهم على العمل به هو أصالة الحقيقة أو العموم والإطلاق أو أصالة عدم القرينة على خلاف وضع اللفظ، أو أنّ مبنى بنائهم على ما انعقد عليه ظهور اللفظ و وجهة الكلام؛ وتظهر الثمرة فى صورة اتصال الكلام بما يصلح للقرينية المانعةعن انعقاد الظهور، فانّه حينئذٍ لا مجرى للأصل الآخر، بخلاف الاصول السابقة؛ كما أنه فى صورة انعقاد الظهور بالقرائن العامة أو ←

عن الأوضاع اللغوية، والقرائن العامة: من وقوع الأمر عقيب الحظر، والإستثناء عقيب الجمل المتعددة، ونحو ذلك ممّا يوجب انعقاد الظهور لمفردات الكلام أو للجملة التركيبية ـ أى ما يوجب تعيين الظهور وتشخيصه ـ فالبحث عن جميع ذلك يكون بحثاً عن المبادئ، كالبحث عن الرواة وسلسلة السند.

واخرى: يكون كبروياً كالبحث عن حجية الظهور بعد فرض انعقاده للكلام، فانّ البحث عن حجية الظهور يكون من المباحث الاصولية، لامن المبادى ـ كما توهّم ـ بتخيل أنّ البحث عن دليلية الدليل لا يرجع إلى البحث عن العوارض، بل من المباحث الراجعة إلى أصل تحقق الموضوع.

و لا يخفى ما فيه، لما تقدّم (فى صدر الجزء الأوّل من الكتاب) من أنّ الموضوع فى علم الاصول ليس هو خصوص الأدلة الأربعة بذواتها أو بوصف دليليتها لتختص مسائل علم الاصول بما يكون البحث فيه عن عوارض الأدلة الأربَعة، بل البحث عن كل ما يقع فى طريق الإستنباط يكون بحثاً اصولياً، لأنّ مسائل علم الاصول هى الكبريات التى تقع فى طريق الإستنباط، ومن أوضحها مسألة حجية الظواهر و حجية الخبر الواحد.

ثمّ إنّ المباحث التى ترجع إلى الصغرى ـ منها: ما تقدم البحث عنه فى باب الأوامر والنواهى والعام والخاص، كالبحث عن وقوع الأمر عقيب الحظر والإستثناء عقيب الجمل المتعددة، ونحو ذلك من القرائن العامة التى تقتضى

الخاصة ـ كالوقوع عقيب الحظر مثلاً ـ لا يبقى مجال لأصالة الحقيقة وكان لأصالة الظهور مجال. نعم: الذى يسهّل الخطب إمكان دعوى اليقين بأنّ بنائهم فى باب الألفاظ على الأخذ بما عليه وجهة الكلام من الظهور، لا بصرف احتمال الحقيقه بلا ظهور.

و من هذه الجهة أوردنا على القوم بأنّ البحث فى أنّ التبادر لابد وأن يكون مستنداً إلى حاق اللفظ، مستدرك . نعم: بناء على كون مدار العقلاء على أصالة الحقيقة، كان له مجال. ولكن أنّى لهم باثباته؛ فتدبر جيداً.

ظهور الكلام على خلاف ما كان ظاهراً فيه لو لا احتفافه بتلك القرائن.

ومنها: ما يأتى البحث عنه بعد ذلك، كالبحث عن حجية قول اللغوى.

والمقصود بالكلام فعلاً هو البحث عن الكبرى (وهى حجية الظواهر) ونعنى بحجية الظواهر الحكم بأنّ ما تكفّله الكلام من المعنى الظاهر فيه هو المراد النفس الأمرى والبناء على أنّ الكلام بظاهره قد سيق لإفادة المراد؛ ولا إشكال فى أنّ بناء العقلاء على ذلك فى الجملة، بل عليه يدور رحىٰ معاشهم ونظامهم، فانّه لو لا اعتبار الظهور والبناء على أنّ الظاهر هو المراد لاختلّ النظام ولما قام للعقلاء سوق.

و من المعلوم: أنّه ليس فى طريقة العقلاء ما يقتضى التعبد بذلك، بل لمكان أنّهم لا يعتنون باحتمال عدم إرادة المتكلّم ما يكون الكلام ظاهراً فيه، لأنّ احتمال إرادة خلاف الظاهر إنّما ينشأ من احتمال غفلة المتكلّم من نصب قرينة الخلاف، أو احتمال عدم إرادة استيفاء مراده من الكلام، ونحو ذلك ممّا يوجب انقداح احتمال عدم إرادة المتكلّم ظاهر الكلام؛ وكل هذه الإحتمالات منفية بالاصول العقلائية التى جرت عليها طريقتهم، والشارع قرّرهم عليها ولم يردع عنها، بل اتخذها طريقة له أيضاً لأنّه أحدهم؛ فانّه ليس للشارع طريق خاص فى بيان مراداته، بل يتكلّم على طبق تكلّم العقلاء، بل لا يتطرق بعض الإحتمالات التى توجب الشك فى إرادة ظاهر الكلام فى كلامه كاحتمال الغفلة عن نصب القرينة- فلم يبق إلاّ احتمال عدم إرادة استيفاء تمام مراده من الكلام وهو منفى بالأصل.

وبالجملة: لا إشكال فى اعتبار الظواهر، من غير فرق بين ظواهر كلام الشارع وغيره، ومن غير فرق بين ظواهر الكتاب العزيز وغيره؛ وإن نسب إلى الأخباريين عدم جواز العمل بظاهر الكتاب العزيز، واستدلوا على ذلك بوجهين:

الأوّل : العلم الإجمالى بتقييد وتخصيص كثير من المطلقات والعمومات الكتابية، والعلم الإجمالى كما يمنع عن جريان الاصول العملية يمنع عن جريان الاصول اللفظية: من أصالة العموم والإطلاق التى عليها مبنى الظهورات.

الثانى: الأخبار الناهية عن العمل بالكتاب.

ولا يخفى ما فى كلا الوجهين.

أمّا الأوّل: فلأنّ العلم الإجمالى ينحل بالفحص عن تلك المقيدات والمخصصات والعثور على مقدار منها يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها(١) وقد تقدّم تفصيل ذلك فى مبحث العام والخاص.

وأمّا الثانى: فلأنّ الأخبار الناهية عن العمل بالكتاب وإن كانت مستفيضة بل متواتره، إلاّ أنّها على كثرتها بين طائفتين: طائفة تدل على المنع عن تفسير القرآن بالرأى والإستحسانات الظنية، وطائفة تدل على المنع عن الإستقلال فى العمل بظاهر الكتاب من دون مراجعة أهل البيت الذين نزل الكتاب فى بيتهم (صلوات الله عليهم).

ولا يخفى: أنّ مفاد كل من الطائفتين أجنبى عما يدّعيه الأخباريون.

أمّا الطائفة الاولى: فلأنّ العمل بالظاهر لا يندرج فى التفسير؛ لأنّه

---

(١) أقول: هذا المقدار لا يفى بجواب الشبهة، لما سيأتى فى محله (إن شاء الله تعالى) من أنّ العلم التفصيلى اللاحق لا يوجب حل العلم الإجمالى السابق؛ فلا ميحص حينئذٍ أن يجاب بأنّ هذا العلم مقرون بعلم آخر، وهو العلم بمقدار من القرائن لو تفحصنا عنها لظفرنا بها؛ فانّ مثل هذا العلم يوجب الفحص عن كل ظاهر، فاذا ظفرنا على قرينة على الخلاف نقطع بخروج ذلك الظهور عن دائرة العلم الصغير الموجب لانحلال العلم الكبير من الأوّل، كما لا يخفى.

عبارة عن «كشف القناع» فلا يعم الظاهر الذى لاقناع عليه، خصوصاً بعد تقييد التفسير فى جملة من الروايات بالرأى الذى يحتاج إلى إعمال الإستحسانات الظنية؛ ولا إشكال أنّ سوق الروايات يقتضى وحدة المراد منها وأنّها وردت لبيان إفادة معنى واحد، من غير فرق بين ما اطلق فيه التفسير، وبين ما قيد بالرأى.

وأمّا الطائفة الثانية: فلأنّ المدّعى هو العمل بظاهر الكتاب بعد مراجعة ما ورد عن أهل البيت من التفسير وبعد الفحص عن المقيدات والمخصصات، فانّه لا يدّعى أحد جواز الإستقلال فى العمل بظاهر الكتاب بلا مراجعة الأخبار الواردة عنهم (عليهم السّلام).

هذا مضافاً إلى ما ورد فى جملة من الأخبار ـ لا يبعد أن تكون متواترة معنى ـ من جواز العمل بالكتاب والتمسك به والرجوع إليه وعرض الأخبار المتعارضة عليه والأخذ بما وافقه الكتاب وطرح المخالف وغير ذلك ممّا يظهر منه المفروغية عن صحّة التمسك بظاهر الكتاب؛ فراجع أخبار الباب وتأمّل فيها.

والشيخ (قدس سره) وإن أطال الكلام فى مقالة الأخباريين وكلام «السيّدالصدر» إلاّ أنّ الإنصاف: أنّ المراجعة فى أخبار الباب تغنى عن إطالة الكلام فى فساد مقالة الأخباريين؛ فالتفصيل بين ظاهر الكتاب وغيره ممّا لا سبيل إليه.

نعم: فى باب الظواهر تفصيل آخر محكى عن المحقق القمى (قدس سره) لعلّه أقرب من تفصيل الأخباريين، وهو التفصيل بين من قصد إفهامه من الكلام وبين من لم يقصد، وحجية الظواهر تختص بالأوّل دون الثانى.

وحاصل ما أفاده فى وجه ذلك: هو أنّه تارة: يكون الغرض من الكلام إفهام كل من ينظر إليه أو يطرق سمعه من دون أن يقصد من الكلام

إفهام شخص خاص ـ كماهو الشأن فى كتب التأليف والتصنيف والأسناد والسجلات الراجعة إلى الوصايا والأقارير والأوقاف وغير ذلك ممّا يكون يكون المقصود نفس مفاد الكلام من دون أن يخاطب به شخص خاص ـ ولا إشكال فى اعتبار الظواهر فى مثل ذلك وعليه جرت طريقة العرف والعقلاء.

واخرى: يكون الغرض من الكلام إفهام شخص خاص ـ كما لو كان الكلام فى مقام الجواب عن سؤال سائل خاص ـ فللسائل الأخذ بظاهر الجواب دون غيره. أمّا السائل: فلأنّ الإحتمال الذى يحتمله فى مقام التخاطب ليس إلاّ احتمال غفلة المتكلم عن نصب قرينة المراد، وهذا الإحتمال منفى بالأصل، وليس فى البين احتمال آخر يحتمله المخاطب. وأمّا غير المخاطب: فلا ينحصر الإحتمال فيه باحتمال الغفلة، بل فى البين احتمال آخر، وهو احتمال أن تكون بين السائل والمجيب قرينة حالية أو مقالية سابقة الذكر أو لا حقة الذكر معهودة بين المتكلم والمخاطب؛ ومع هذا الإحتمال لا يمكن الوثوق بأنّ ظاهر الكلام هو المراد، بل قد لا يحصل الظن بالمراد، خصوصاً بالنسبة إلى المتكلم الذى دأبه الإعتماد على القرائن المنفصلة عن الكلام؛ وغالب الروايات التى بأيدينا تكون من هذا القبيل؛ لأنّها وردت أجوبة عن أسئلة لأشخاص خاصة، فلا يجوز الإعتماد على ظواهرها؛ خصوصاً مع أنّ من عادة الشارع الإعتماد على القرائن المنفصلة ـ كما يظهر للمتتبع فى الأخبار ـ فعلى هذا ينبغى أن تكون حجية الأخبار المودعة فى الكتب من صغرويات حجية الظن المطلق بمعونة مقدمات الإنسداد. هذا حاصل ما أفاده «المحقق القمى» فيما اختاره من التفصيل فى حجية الظواهر بين المخاطب وغيره.

وأنت خبير بما فيه، فانّ جميع المحتملات التى تقتضى عدم إرادة المتكلم ظاهر كلامه منفية بالاصول العقلائية(١) ولا اختصاص لاحتمال غفلة

---

(١) أقول: ذلك صحيح لو كان نظر «المحقق» إلى احتمال وجود القرائن الخفية بينه ومخاطبه، وأمّا لو ←

المتكلم عن نصب قرينة المراد، بل احتمال نصب القرينة السابقة أو اللاحقة أو احتمال قرينة الحال ـ وغير ذلك ممّا يفرض من الإحتمالات ـ كلّها مرجوحة فى نظر العرف منفية بأصالة العدم التى عليها بناء العقلاء، من غير فرق بين المخاطب وغيره.

نعم: احتمال القرينة المنفصلة بالنسبة إلى المتكلم الذى من عادته الإعتماد على القرائن المنفصلة يكون راجحاً، إلاّ أنّ ذلك يكون إنّما يقتضى وجوب الفحص عنها، لا سقوط ظاهر كلامه عن الإعتبار؛ مع أنّ نسبة الأخبار إلينا نسبة كتب التأليف والتصنيف، فانّ نقلة الروايات فى مبدء السلسلة غالباً كانوا هم المخاطبين بالكلام ـ وقد اعترف بأنّ ظاهر الكلام حجة فى حقهم ـ وبعد ذلك اودعت تلك الروايات فى الاصول ثم فى الجوامع والكتب؛ ولابد وأن يكون الروى عن الإمام (عليه السّلام) يودع أو ينقل ماسمعه من الكلام بما احتف به من قرائن الحال والمقال، لأنّ الغرض من نقله هو إفهام الغير، فتكون الكتب المودعة فيها الروايات ككتب التأليف والتصنيف التى اعترف بحجية ظواهرها أيضاً لكل من نظر فيها.

فالإنصاف: أنّه لا فرق فى حجية الظواهر بين ظواهر الأخبار وغيرها، وبين من قصد إفهامه وغيره؛ هذا كلّه فيما يتعلق بحجية الظواهر من المباحث.

وأمّا المباحث المتعلقة بتشخيص الظاهر وتعيين أنّ اللفظ الكذائى ظاهر فى أىّ معنى:

فخلاصة الكلام فيها: هو أنّ كل كلام يتضمن النسبة

كان نظره إلى عدم حجية الظهور إلاّ فى صورة إحراز كون المتكلم فى مقام تفهيم مرامه لكل أحد لا لشخص خاص ـ وإلاّ فلا مجال لغيره بحصول الظن بمرامه ولو نوعاً الذى هو المدار فى الدلالة التصديقيه الذى هو موضوع الحجية لدى العقلاء ـ فلا يفى بدفعه أصالة عدم القرينة الخفية لإثبات الحجية، كما لا يخفى.

وحينئذٍ لا محيص من أن يقال: إنّه يكفى لحجيته محض إحراز كونه فى مقام التفهيم ولو لشخص خاص بلا احتياج إلى إحراز كونه فى مقام تفهيم الكل، لبناء العقلاء على إلزام الطرف بسماع الغير كلامه.

التامة الخبرية والإنشائية له دلالة تصورية ودلالة تصديقية؛ ونعنى بالدلالة التصورية دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية والعرفية، وبالدلالة التصديقية دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى؛ فقد تكون دلالة الجملة على طبق دلالة المفردات ـ كما إذا لم يحتف بالكلام قرينة المجاز والتقييد والتخصيص ونحو ذلك ممّا يوجب صرف مفاد جملة الكلام عمّا يقتضيه مفاد المفردات ـ وقد يكون مفاد دلالة الجملة مغايراً لمفاد دلالة المفردات ـ كما إذا احتف بالجملة ما يوجب صرفها عمّا يقتضيه مفاد المفردات ـ ولذا كانت الدلالة التصديقية تتوقف على فراغ المتكلم من كلامه، فانّ لكل متكلم أن يلحق بكلامه ماشاء من القرائن، فما دام متشاغلاً بالكلام لا ينعقد لكلامه الدلالة التصديقية، فانّه لا يصح الإخبار بما قال ونقل كلامه بالمعنى أو ترجمته بلغة اخرى إلاّ بعد الفراغ من الكلام، حتى يصح ضمّ أجزاء الكلام بعضها مع بعض وإلحاق ذيله بصدره ليخبر عن مفاد الجملة، فلا يصح الإخبار بأنّ المتكلم قال: «رأيت حيواناً مفترساً» عقيب قوله: «رأيت أسداً» إلاّ إذا سكت المتكلم ولم يلحق «أن يرمى» بقوله «رأيت أسداً» وتستتبع هذه الدلالة التصديقية الدلالة على أنّ الظاهر هو المراد الذى كان مبحوثاً عنه سابقاً، فانّ التصديق بأنّ الظاهر هو المراد إنّما يكون بعد فرض انعقاد الظهور للكلام ليصحّ الإخبار بما قال، فيقال: قال كذا وما قاله هو المراد.

وهذا بخلاف الدلالة التصورية، فانّه فى حين تشاغل المتكلم بالكلام تكون لمفردات كلامه هذه الدلالة، فانّ السامع للكلام العارف بالأوضاع ينتقل ذهنه إلى مفاد المفردات، وإن كان المتكلم بعدُ متشاغلاً بالكلام، وذلك واضح.

ثمّ إنّ المتكفل لإثبات مفاد الدلالة التصديقية التركيبية إن كان مفادها على خلاف ما يقتضيه مفاد المفردات إنّما هو القرائن التى تحتف

بالكلام(١) فانّها هى المرجع فى تشخيص الظهورات للجمل التركيبية، وهى قد تكون من القرائن العامة المضبوطة، كوقوع الأمر عقيب الحظر أو توهّم الحظر وكالإستثناء عقيب الجمل المتعددة وكتعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، ونحو ذلك من القرائن العامة التى ادّعى أنّها توجب انعقاد الظهور للكلام على خلاف ما يقتضيه لو لا احتفافه بتلك القرينة، وقد تقدّم البحث عنها فى الجزء الأوّل والثانى من الكتاب؛ وقد تكون من القرائن الخاصة فى الموارد الجزئية، وهى ليست تحت ضابط كلى، بل تختلف باختلاف الخصوصيات والحالات والمتكلمين.

والمتكفل لإثبات مفاد الدلالة التصورية لمفردات الكلام هو الأوضاع اللغوية إذا لم تكن المعانى مرتكزة فى أذهان أهل العرف، وإلاّ فالعبرة عليه وإن خالف الأوضاع اللغوية.

واستكشاف الأوضاع اللغوية إنّما يكون من قول اللغوى، فان أفاد قوله العلم بالوضع فهو، وإلاّ ففى حجية الظن الحاصل من قوله إشكال؛ وإن

---

(١) أقول: لا يخفى أنّ كل لفظ عند تجرده عن القرينة المتصلة به له دلالة على المعنى، بنحو يكفى فيه العلم بوضعه، وهو الذى عبارة عن انسباق المعنى إلى الذهن من دون احتياج إلى إحراز كون المتكلم فى مقام الإفادة والاستفادة، وهو المعبّر عنه بالدلالة التصورية؛ من دون فرق فيه بين دلالة مفردات الكلام أو جمله، ولا بين مادة الكلام أو هيئته؛ كما أنّه مع اتصال الكلام بالقرينة أيضاً، ربما يتحقق هذه الدلالة التصورية، كما لو صدر ذلك من النائم أو الغافل؛ وأيضاً لكل من مادة القضية وهيئته أو المفرد وجملته دلالة اخرى تصديقية، وهى التى تحتاج إلى إحراز كون المتكلم فى مقام الإفادة والاستفادة، ولا يتصور مثله من النائم و الغافل ؛ وربما يكون مركز البحث فى حجية الظواهر هذه الدلالة دون الاولى.

و ربما يستنتج من مثل هذه الجهة فى مسألة جواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه جوازاً أو منعاً كما هو محرّر فى محلّه؛ وحينئذٍ ما أدرى هذا المحقق البارع من أين جاء بهذا الاصطلاح فى الدلالة التصورية و التصديقية؟! ولم التزم بأنّ لمفردات الكلام ـ ولو فى طى الكلام ـ ظهور على خلاف جملة الكلام، إذ لو اريد من الجملة مجموع كلامه هيئة ومادة فالمادة لا تخرج عن هذه ذلك، فكيف لها ظهور وليس للجملة ظهور، وإن اريد من الجملة مفاد الهيئة بخصوصه فالتفكيك بين الظهورين فى غاية المتانة؛ ولكن ذلك فى فرض عدم اتصال المادة بالقرينة على خلافها، وهو خلاف فرضه، كما لا يخفى.

كان قد حكى الإجماع على اعتبار الظن الحاصل من قول اللغوى بالخصوص، لا من باب الظن المطلق.

وقد يستدل على ذلك بما دلّ على اعتبار قول أهل الخبرة، ولا ينبغى الإشكال فى الكبرى، فانّ الرجوع إلى أهل الخبرة والإعتماد على قولهم ممّا قد استقرت عليه طريقة العقلاء واستمرت عليه السيرة ولم يردع عنها الشارع؛ ولا يعتبر فى الرجوع إلى قولهم شرائط الشهادة: من التعدد والعدالة، بل ولا الإسلام؛ فانّ اعتبار قولهم ليس من باب الشهادة حتى يحتاج إلى ذلك؛ لأنّ الشهادة هى الإخبار عن حسّ، وقول أهل الخبرة يتضمن إعمال الرأى والحدس(١) فهو باب آخر غير باب الشهادة؛ ولكن القدر المتيقن من بناء العقلاء هو ما إذا حصل من قولهم الوثوق لا مطلقاً، إذ ليس بناء العقلاء على التعبد بقول أهل الخبرة مع الشك وعدم الوثوق، بل التعبد إنّما هو من وظائف المتشرعة، وليس بناء العقلاء فى شىء من المقامات على التعبد؛ فلابد من حصول الوثوق من قول أهل الخبرة وإن لم يجتمع فيه شرائط الشهادة، إلاّ إذا كان فى مورد الدعوى والخصومة، فانّه لابد من التعدد والعدالة، لقوله صلّى الله عليه وآله: «إنّما أقضى بينكم بالبيّنات والأيمان»(٢) وغاية مايقتضيه الدليل على اعتبار قول أهل الخبرة هو أن يكون حدسهم كحسّهم فى الإعتبار، وهذا لاينافى اعتبار اجتماع شرائط الشهادة: من التعدد والعدالة فى خصوص

---

(١) أقول: إذا كان حدسه قريباً بالحس، فلا غرو فى إدخاله بباب الشهادة ولا يكون هذا الفرق بفارق.

نعم: لو كان حدسه حجة ولولم يكن قريباً بالحس، فامتيازه عن باب الشهادة صحيح؛ ولكن فيما افيد بعد ذلك من إمكان الاكتفاء فى فصل الخصومة بصورة التعدد والعدالة نظر، إذ لنا منع اعتبار قولهم المستند بالحدس محضاً. وحجية قول الفقية للعامى بدليل مخصوص، لامن جهة كونهم أهل الخبرة؛ وحينئذ فالمتيقن من حجيته اشتماله على شرائط الشهادة لا مطلقاً.

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى الحديث١

باب الخصومة(١) كما عليه الفتوى فى باب خيار العيب والتقويم وغير ذلك.

وأمّا الصغرى: (وهى كون اللغوى من أهل الخبرة بمعانى الألفاظ وتعيين حقايقها ومجازاتها) فللمنع عنه مجال؛ لأنّ أهل اللغة شأنهم بيان موارد الإستعمالات، وتشخيص مواردها لايحتاج إلى إعمال الحدس والرأى بل هو من الامور الحسّية. نعم: فى استخراج المعنى الموضوع له من بين المعانى المستعمل فيها اللفظ قد يحتاج إلى إعمال نحو من الرأى والإجتهاد؛ وبهذا الإعتبار يمكن اندراج قول اللغوى فى ضابط أهل الخبرة، إلاّ أنّ الغالب فى اللغة هو بيان موارد الإستعمالات؛ مع أنّه لو فرض أنّه عين المعنى الموضوع له ففى حصول الوثوق من قول لغوى واحد محل منع.

فالإنصاف: أنّ كون اللغوى من أهل الخبرة واعتبار قوله لذلك دون إثباته خرط القتاد!!

وقد يستدل أيضاً على اعتبار قول اللغوى بالإنسداد الصغير، كما قرّبه الشيخ (قدس سره) بعد ما منع عنه أوّلاً.

ولا يخفى: أنّ انسداد باب العلم فى بعض الموضوعات التى يتوقف عليه العلم بالحكم إن أوجب انسداد باب العلم فى معظم الأحكام بحيث استلزم منه الخروج عن الدين أو العسر والحرج عند إعمال الاصول النافية أو العمل بالإحتياط، فهو يرجع إلى الإنسداد الكبير، كما لو فرض انسداد باب العلم بوثاقة الرواة وانحصر الطريق بالظنون الحاصلة من توثيقات أهل الرجال؛ فانّ انسداد باب العلم فى ذلك يوجب انسداد باب العلم فى معظم الأحكام، لأنّ غالب الأحكام إنّما تثبت بأخبار الآحاد، فانسداد باب العلم بوثاقة الرواة

---

(١) أقول: فى الاكتفاء بأخبار الحدس المحض فى باب الخصومة نظر، من دون فرق بين خيار العيب وغيره؛ إلاّ إذا كان حدسه قريباً بالحسّ، كما أشرنا فى الحاشية السابقة.

يستلزم انسداد باب العلم فى معظم الأحكام ويرجع إلى الإنسداد الكبير، وسيأتى البحث عنه.

و إن كان انسداد باب العلم فى بعض ما يتوقف عليه العلم بالحكم لا يوجب انسداد باب العلم فى معظم الأحكام وإن استلزم انسداد باب العلم فى جملة من الأحكام بحيث لا يلزم من الرجوع إلى الاصول والعمل بالإحتياط فيها محذور الخروج عن الدين أو العسر والحرج، فهذا الإنسداد ممّا لا أثر له ولا يوجب اعتبار الظن المطلق فى تلك الأحكام، بل لابد من الأخذ بالقواعد.

وحينئذٍ ينبغى البحث عن أنّ انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات هل يوجب انسداد باب العلم بمعظم الفقه أولا؟ الإنصاف: انّه لا يوجب ذلك، لأنّ الحاجة إلى قول اللغوى أقلّ قليل، فانّ الغالب انفتاح باب العلم بمعانى الألفاظ، فعدم العمل بالظن فيما لا يعلم والأخذ بالإحتياط لا يوجب المحذور المذكور

والألفاظ التى ذكرها الشيخ (قدس سره) من انسداد باب العلم فيها -مع أنّها ليست بتلك المثابة من الكثرة- أغلبها يكون لمعانيها قدر متيقن معلوم، والزائد المشكوك ليس بشىء يقتضى انسداد باب العلم بمعظم الفقه، وسيأتى لذلك مزيد توضيح فى مبحث الإنسداد.

وينبغى ختم الكلام فى باب الظواهر بالتنبيه على امور:

الأوّل: لو حصل الوثوق من قول اللغوى بمعنى اللفظ، فهل يصير ذلك منشأً لظهور اللفظ فى المعنى كما لو حصل العلم به؟ أو أنّه لا يصير منشأً لذلك، بل أقصاه أن يكون ذلك من الظن الخارجى الذى يوجب الظن بالحكم؟

الأقوى أنّه يصير منشأً للظهور(١) وليس من الامور الخارجية التى لا

(١) أقول: دعوى موجبية الوثوق بالوضع للجزم بالظهور غلط، لأنّه يرجع إلى دعوى كون الظن بالعلة ←

توجب انعقاد الظهور، فانّه لو كان هذا الوثوق حاصلاً قبل إلقاء الكلام إلى المخاطب لما كاد يشك فى كونه موجباً لظهور الكلام، كما لو فرض أنّه حصل الوثوق من قول اللغوى قبل نزول آية التيمم بأنّ معنى «الصعيد» هو خصوص التراب، ثم نزل قوله تعالى: «فتيمموا صعيداً طيّباً» فانّه لا إشكال فى أنّ الوثوق السابق يوجب ظهور لفظ «الصعيد» فى خصوص التراب؛ فكذاالحال فيما لوحصل هذا الوثوق بعد نزول الآية، فانّه لا يعقل الفرق فى ذلك بين حصول الوثوق قبل النزول أو بعده، كما لا يخفى.

الثانى: قد تقدم أنّه لا يجوز الأخذ بظاهر كلام من كان من عادته الإعتماد على القرائن المنفصلة قبل الفحص عنها، وأمّا بعد الفحص فيجب الأخذ بالظهور ولو لم يحصل الوثوق بارادة الظاهر، كما لا يبعد عدم حصوله فى الغالب بالنسبة إلى الروايات، لقوة احتمال أن تكون فى البين قرينة منفصلة تدلّ على إرادة خلاف الظاهر وقد اختفت علينا لدواعى الإختفاء، إلاّ أنّ ذلك لا يوجب التوقف فى متابعةالظاهر بعد الفحص؛ ولا ينافى هذا ما تقدم: من أنّ بناء العقلاء ليس على التعبد بالظواهر ولو لم يحصل لهم الوثوق، لأنّه فرق بين ما إذا تعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم من ظاهر كلامه فهذا لا يكون إلاّ بعد الوثوق بأنّ الظاهر هو المراد ـ وعليه بناء العقلاء ـ(١) وبين ما

موجباً للقطع بالمعلول. نعم: له دعوى حجية هذا الوثوق الموجب للوثوق بالدلالة وحجيته؛ ولكن مرجعه إلى دعوى حجية الوثوق بالدلالة لدى العقلاء ودعواه على عهدة مدّعيه! وحدسى أنّ القائل المزبور أراد من الظهور ما يفيد الظن بالمراد، لا انسباق المعنى إلى الذهن، كما فى المعانى المتبادرة من ألفاظها، وهو كما ترى!.

(١) أقول: لو كان مدار العقلاء على الوثوق الشخصى فى معاشهم الذى تعلق غرضهم بالوصول إلى الواقع لانسد أمر المعاش لديهم، إذ لازمه عدم ايصال أموالهم بالبحر والبر للتجارة. ودعوى وثوقهم الشخصى فى هذه الموارد خلاف الإنصاف؛ فلا محيص من دعوى كون مدارهم على الوثوق النوعى، وفى مثله لا يبقى مجال الفرق بين معاشهم ومعادهم؛ فما هوحجة فى معاشهم هو المرجع عندهم فى احتجاجهم لمواليهم، كما لا يخفى.

إذا كان الغرض الإلزام والإلتزام بالظواهر فى مقام الحجة والإحتجاج، فانّه فى مثل ذلك لابد من الأخذ بظاهر الكلام ولو لم يحصل الوثوق بكونه هو المراد، إذ ليس للمولى مؤاخذة العبد على العمل بالظاهر عند عدم إرادته، كما أنّه ليس للعبد ترك العمل بالظاهر بمجرد احتمال القرينة المنفصلة؛ وهذا ليس تفصيلاً فى بناء العقلاء، حتى يقال: إنّه لا معنى للتفصيل فى بناء العقلاء، بل هذا التفصيل اقتضاه دليل الحجية وطريقة الإحتجاج بين الموالى والعبيد و ما يلحق بذلك ممّا كان فى البين إلزام والتزام، كالكلام الصادر بين الوكيل و الموكل ونحو ذلك.

ويأتى لذلك مزيد توضيح فى «الجزء الرابع».

الثالث: قد عرفت أنّ العبرة فى الظهور هو ظهور الجملة التركيبية، ولا عبرة بظهور المفردات، إذ الكاشف عن المراد هو جملة الكلام بما له من النسب وبما له من الملحقات والقرائن المحتفة بالكلام؛ فلو فرض أنّ ظهور الجملة كان على خلاف ما يقتضيه وضع المفردات، كان اللازم هو الأخذ بظهور الجملة، بل لا يجوز الأخذ بمايقتضيه وضع المفردات إذا احتف بالكلام ما يوجب إجمال الجملة وعدم ظهورها فى المراد؛ وذلك كلّه واضح لايحتاج إلى بيان.

الفصل الثانى

فى حجية الإجماع المنقول

و كان ينبغى تأخير البحث عنه عن حجية الخبر الواحد، فانّه لا دليل على حجية الإجماع المنقول إلاّ توهّم اندراجه فى الخبر الواحد فيعمّه أدلّته، ولكن الشيخ (قدس سره) قدّم البحث عنه، ونحن أيضاً نفتفى إثره. وتنقيح البحث فى ذلك يستدعى تقديم امور:

الأمر الأوّل: يعتبر في الخبر أن يكون المخبر به من الامور المحسوسة بأحد الحواس الظاهرة(١) سواء في ذلك باب الخبر الواحد وباب الشهادة، فانّه يعتبر في

---

(١) أقول: قبل الخوض في المرام ينبغي بيان الخبر المستند إلى الحس أو ما هو القريب منه من الحدس وما هو حدسي محض، فنقول: إنّه لا إشكال في المخبر به إن كان علم المخبر بمثله مستنداً إلى أحد حواسه الخمسة بلاواسطة، فهو حسي محض؛ كما أنّه لو استند إلى مجرد علمه الناشي من قرائن شخصية والمبادى الحدسية المحضة ـ كالجفر والرمل والنوم وغيرذلك من حسن الظن بالمخبر من جهات عادية شخصية لا العادية النوعية ـ فهو أيضاً من الحدسيات المحضة؛ وأمّا إن كان مستنداً إلى اللوازم المحسوسة العادية أو القرائن النوعية الملازمة مع المخبر به عادة، فهو أيضاً وإن كان المخبر به محرزاً عند المخبر بحدسه، ولكن حدسه هذا لما كان مستنداً إلى اللوازم الحسية العادية كان من الحدسيات القريبة إلى الحس؛ نظير الإخبار بالشجاعة وملكة العدالة وأمثالها من لوازمها المحسوسة العادية؛ وربما يكون ذلك أيضاً ملحقاً بالحس. وحينئذٍ فلو أخبر أحد إلى أحد بموت زيد مثلاً، فالمخبر الثاني تارة: يخبر عن إخبار مخبره، فهو حسي محض لسماعه منه. واخرى: يخبر عن نفس موت زيد الذي هو المخبر به لخبره؛ ففي هذه الصورة تارة: يكون هذا الخبر عن علمه به بالموت من قرائن شخصية حصلت له من مبادى حدسية ـ من مثل حسن ظنه بالمخبر له من القرائن الشخصية غير اللوازم الحسية العادية ـ فهذا الخبر حدسي. واخرى: يخبر عن الموت بملاحظة حصول علمه به من ملازمته مع المخبر بنحو يقطع من المبادى الحسية واللوازم العادية بمطابقة قوله للواقع، فمثل هذا الخبر أيضاً من الحدسيات القريبة إلى الحس. وثالثة: يخبر بالموت لا من علمه الوجداني بوجود المخبر به خارجاً، بل من جهة علمه التعبدي من تصديقه لمخبره تعبداً بعدالته، فهذا العلم التعبدي أيضاً ناشئ عن مباد حسية ـ من إحراز صغراه حساً وكبراه أيضاً بوجود دليله المحرز عنده سنداً و دلالة بالحس لكونه نصاً وكونه بوجدانه عادلاً أو بالشياع الملازم عادة لصدقه ومطابقته للواقع ـ فهذا أيضاً من الحدس القريب إلى الحس.

نعم: لو فرض كون دليل التعبد أيضاً حدسياً ـ ولو من جهة انتهائه سنداً ودلالة إلى أدلة ظنية أو بناء عقل أو مجرد إمضائهم بقاعدة حدسية من حكمة أو جهة اخرى من القرائن الشخصية الموجبة للعلم بمطابقة بنائهم للواقع ـ فهو أيضاً ينتهي بالأخرة إلى الحدس، وإن كان بعض مباديه حسياً.

و حيث ظهر ذلك، فنقول: إنّه لا إشكال في عدم وفاء دليل حجية خبر الواحد بأزيد من الحسيات أو القريبة إلى الحس؛ كما أنّه مع الشك في كونه حدسياً أم حسياً أيضاً يلحق بالحس.

وحينئذٍ فنقول: الظاهر أنّ من كان في زمان الغيبة الصغرى ـ كالسيد وأمثاله ـ أمكن في حقهم أنّ دعوهم اتفاق تمام الامة بلفظ «الإجماع» الظاهر فيه بنحو يقتضي دخول الإمام فيهم مستنداً إلى أمر حسي، فلا بأس بأخذ خبره لمحض احتمال حسيته؛ كما أنّ من يرى خبر السيد ويخبر لنا خبر السيد عن نفسه أيضاً بوجدانه لكونه خبر حسي يحكي عن خبر حسي؛ كما أنّه لو أخبر بمضمون خبر السيد من اتفاق الامة في عصر السيد مستنداً إلى خبر السيد المحرز عنده بالوجدان بضميمة ملازمة قول السيد مع اتفاق من فيهم الإمام بمقدمات

كلّ منهما أن يكون الإخبار عن حسّ، غايته أنّه لو كان المخبر به من الأحكام الشرعية وما يلحق بها من الموضوعات التي ينبغي أن تتلقى من الشارع كان داخلاً في باب الخبر الواحد ويندرج في أدلة حجيته، ولو كان المخبر به موضوعاً من الموضوعات الخارجية كان داخلاً في باب الشهادة ويندرج في أدلة حجيتها، كقوله (عليه السّلام) في ذيل رواية ابن صدقة: «والأشياء كلّها على ذلك حتى تستبين أو تقوم بها البينة» (١)

وقد قيل: بعموم حجية الخبر الواحد للموضوعات أيضاً. وفيه نظر، وبيانه موكول إلى محلّه.

و على كلّ حال: لا إشكال في أنّه يعتبر في كل من الشهادة وخبر الواحد أن يكون الإخبار عن حسّ (٢) وبذلك يفترقان عن قول أهل الخبرة، لأنّ إخبارهم ليس عن حسّ بل عن حدس ورأي واجتهاد، ولذا قلنا: لا يعتبر في حجية قول أهل الخبرة ما يعتبر في حجية الخبر الواحد والشهادة من الشرائط، كما تقدم.

* * *

حسية ـ نظراً إلى نص كلام السيد فيه وإحراز عدالته بوجدانه أو بالشياع الملازم له عادة بضميمة إحراز عدم خطائه أيضاً بمبادى حسية من الملازمات العادية بين التفاته وعدم خطائه بوجه ـ تقبل ذلك أيضاً، لأنّه من الحدس القريب بالحس؛ كما أنّه لو لم يحرز الواقع بوجدانه بل أحرزه بدليل التعبد الشامل له بمقدمات وجدانية حسية من حيث دلالة دليل التعبد من نصيته وسنده من جزمه بمطابقته للواقع بمبادى حسية ـ كما أشرنا ـ فهو أيضاً إخبار عن حدس تعبدي مستند إلى الحس.

وعليه: فلنا أن ندّعي: أنّ كل من يدّعي الإجماع أو الإتفاق الظاهر في اتفاق من يصلح أن يكون الإمام فيهم ويحتمل في حقهم حسية هذا المخبر به لهم أوحد سيته القريبة إلى الحس، فلا بأس بالأخذ بمثل هذا الخبر، كما هو الشأن في بنائهم على الأخذ بخبر من يخبر بمضمون خبر غيره بمحض سماعه عن غيره، كإخباره بموت زيد أخبره غيره بموته من دون تشكيك فيه بحدسية خبره غالباً؛ فهكذا ما نحن فيه؛ فتدبر.

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب مايكتسب به الحديث ٤

(٢) أقول: أو حدس قريب بالحس، كما أشرنا إليه سابقاً.

الأمر الثانى: نقل الإجماع تارة: يرجع إلى نقل السبب من أقوال العلماء وفتاويهم الكاشفة عن رأى المعصوم (عليه السّلام) واخرى: يرجع إلى نقل نفس المسبب وهو رأيه (عليه السّلام)، فان رجع إلى نقل السبب كان ذلك إخباراً عن الحسّ (١) ويندرج فى عموم أدلة حجية الخبر الواحد؛ وإن رجع إلى نقل المسبب كان ذلك إخباراً عن الحدس، فلا عبرة به (٢) ولا دليل على حجيته، إلاّ على بعض الوجوه فى تقرير مدرك حجية الإجماع، كما سيأتى.

الأمر الثالث: اختلفت مشارب الأعلام فى مدرك حجية الإجماع المحصّل الذى هو أحد الأدلة الأربعة، فقيل: إنّ الوجه فى حجيته دخول شخص المعصوم (عليه السّلام) فى المجمعين، ويحكى ذلك عن السيد المرتضى (قدس سره).

وقيل: إنّ قاعدة اللطف تقتضى أن يكون المجمع عليه هو حكم الله الواقعى الذى امر المعصوم (عليه السّلام) بتبليغه إلى الأنام، ويحكى ذلك عن شيخ الطائفة (قدس سره).

وقيل: إنّ المدرك فى حجيته هو الحدس برأيه (عليه السّلام) ورضاه بما اجمع عليه، للملازمة العادية بين اتفاق المرؤسين المنقادين على شىء وبين رضا الرئيس بذلك الشىء (٣) ويحكى ذلك عن بعض المتقدمين.

وقيل: إنّ حجيته لمكان تراكم الظنون من الفتاوى إلى حدّ يوجب

---

(١) أقول: وربما يكون إخباره بالسبب أيضاً عن حدس، فيلحق ذلك أيضاً بالإخبار عن المسبب.

(٢) اقول: اذا لم يكن حدسه قريباً إلى حسه، كما أشرنا، وإلّا فيلحق باخباره بالسبب

(٣) أقول: إذا كانت الملازمة عادية ـ نظير ملازمة لوازم الشجاعة و ملكة العدالة ـ فهو حدسى قريب بالحس، كما أسّسنا فى الحاشية الطويلة؛ فراجع.

القطع بالحكم، كما هو الوجه فى حصول القطع من الخبر المتواتر.

وقيل: إنّ الوجه فى حجيته إنّما هو لأجل كشفه عن وجود دليل معتبر عند المجمعين.

ولعلّ هذا الأخير أقرب المسالك، لأنّ مسلك الدخول ممّا لا سبيل إليه عادة فى زمان الغيبة (١) بل ينحصر ذلك فى زمان الحضور الذى كان الإمام (عليه السّلام) يجالس الناس ويجتمع معهم فى المجالس، فيمكن أن يكون الإمام (عليه السّلام) أحد المجمعين؛ وأمّا فى زمان الغيبة فلا يكاد يحصل ذلك عادة.

نعم: قد يتفق فى زمان الغيبة للأوحدى التشرف بخدمته وأخذ الحكم منه (عليه السّلام) فيدّعى الإجماع عليه، وأين هذا من دعوى كون مبنى الإجماع على دخول شخصه (عليه السّلام) فى المجمعين؟!

وأمّا مسلك اللطف: فهو بمكان من الضعف، لأنّه مبنىّ على أنّه يجب على الإمام (عليه السّلام) إلقاء الخلاف بين الامّة إذا لم يكن الحكم المجمع عليه من أحكام الله تعالى؛ وذلك من أصله فاسد، فانّ الواجب على الإمام (عليه السّلام) إنّما هو بيان الأحكام بالطرق المتعارفة، وقد أدّى (عليه السّلام) ما هو وظيفته؛ وعروض الإختفاء لها بعد ذلك لبعض موجبات الإختفاء لا دخل له بالإمام (عليه السّلام) حتى يجب عليه إلقاء الخلاف.

وأمّا مسلك الملازمة العادية: فاتفاق المرؤسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك كان لتوهّم الملازمة العادية بين إجماع المرؤسين ورضا

---

(١) أقول: يعنى الكبرى، والسيد المرتضى فى الغيبة الصغرى، وفى مثلها لا مانع من وصولهم إلى الإمام (عليه السّلام) عادة.

الرئيس مجال؛ وأمّا إذا اتفق الإتفاق بلا تواطى منهم على ذلك، فهو ممّا لا يلازم عادة رضا الرئيس ولا يمكن دعوى الملازمة.

وأمّا مسلك تراكم الظنون: فهو ممّا لا يندرج تحت ظابط كلى، إذ يختلف ذلك باختلاف مراتب الظنون والموارد والأشخاص؛ فقد يحصل من تراكم الظنون القطع لشخص وقد لا يحصل، فلا يصح أن يجعل ذلك مدركاً لحجية الإجماع.

فالإنصاف: أنّ الذى يمكن أن يدّعى، هو أن يكون اتفاق العلماء كاشفاً عن وجود دليل معتبر عند المجمعين؛ ولكن هذا إذا لم يكن فى مورد الإجماع أصل أو قاعدة أو دليل على وفق ما اتفقوا عليه، فانّه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستند الإتفاق أحد هذه الامور، فلا يكشف اتفاقهم عن وجود دليل آخر وراء ذلك. نعم: لو كان الإتفاق مستمراً من زمان الصحابة المعاصرين للأئمة (عليهم السّلام) كـ«زرارة» و «محمد بن مسلم» إلى زمان أرباب الفتوى إلى زمن المتأخرين، فهو يكشف كشفاً قطعياً عن رضاء المعصوم بذلك ولا يلتفت إلى القاعدة أو الأصل الموافق؛ إلاّ أنّ تحصيل مثل هذا الإتفاق ممّا لا سبيل إليه، بل القدر الممكن هو تحصيل الإتفاق من زمان أرباب الفتوى، وهذا الإتفاق لا يكشف عن نفس رضاه (عليه السّلام) بل أقصاه أنّه يكشف عن وجود دليل معتبر عند الكل إذا لم يكن فى المورد أصل أو قاعدة، فانّه لا يمكن الإتفاق فى الفتوى اقتراحاً بلا مدرك.

و ممّا ذكرنا ظهر: ما فى عدّ الإجماع دليلاً برأسه فى مقابل الأدلة الثلاثة الاخر، فانّه على جميع المسالك لا يكون الإجماع مقابلاً للسنة.

نعم: بناءً على ما قرّبناه من المسلك يكون التقابل بين الإجماع والسنة تقابل الإجمال والتفصيل، فانّ الإجماع يكشف عن وجود دليل على الإجمال، فتأمّل.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الحاكى للاجماع إنّما يحكى السبب الكاشف عن المسبب والمنكشف، إلاّ على مسلك الدخول؛ وقد عرفت فساد أصل المسلك. وأمّا على المسالك الاخر: فالحكاية إنّما هى للسبب؛ وقد تقدم أنّ الحكاية إن رجعت الى السبب تكون عن حسّ(١) لا عن حدس، فلابد من الأخذ بما يحكيه من السبب، ويندرج ذلك فى حجية الخبر الواحد؛ فان كانت الحكاية لتمام السبب فى نظر المنقول إليه فهو، وإلاّ احتيج إلى ضمّ ما يكون تمام السبب؛ وهذا يختلف باختلاف الحاكى والمحكى له، فان كان الحاكى للإجماع من المتقدمين على «العلّامة» و «المحقق» و «الشهيد» -رحمهم الله- فلا عبرة بحكايته، لأنّ الغالب فيهم حكاية الاجماع على كل ما ينطبق على أصل أو قاعدة فى نظرهم؛ ولا عبرة بنظر الغير فى تطبيق المورد على الأصل أو القاعدة وإن كان نفس الأصل والقاعدة مورد الإجماع.

وأمّا إذا كان الحاكى من قبيل «الشهيد» و «المحقق» و «العلّامة» فالإنصاف اعتبار حكايتهم، لأنّهم يحكون نفس الفتاوى وبلسان الاجماع الكاشفة عن وجود دليلٍ معتبر مع عدم وجود أصل أو قاعدة أو دليل فى البين.

هذا خلاصة الكلام فى الإجماع المنقول، ولا يستحق إطالة الكلام فيه أزيد ممّا ذكرنا؛ فتدبر جيّداً حتى يتضح لك الحال.

الفصل الثالث

ممّا قيل بحجيته بالخصوص الشهرة فى الفتوى

ولا بأس بالإشارة إلى أقسام الشهرة وأحكامها فى المقام، وإن كان يأتى الكلام فيها فى مبحث التعادل والتراجيح.

---

(١) أقول: فى إطلاقه نظر.

فنقول: الشهرة على أقسام ثلاثة: الشهرة الروايتية، والشهرة العملية، والشهرة الفتوائية.

أمّا الشهرة الروايتية: فهى عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها فى الاصول والكتب قبل الجوامع الأربع؛ وهذه الشهرة هى التى تكون من المرجحات فى باب التعارض والمقصودة من قوله عليه السّلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»(١)

وأمّا الشهرة العملية: فهى عبارة عن اشتهار العمل بالرواية والإستناد إليها فى مقام الفتوى، وهذه الشهرة هى التى تكون جابرة لضعف الرواية وكاسرة لصحتها إذا كانت الشهرة من قدماء الأصحاب القريبين من عهد الحضور، لمعرفتهم بصحة الرواية وضعفها. ولا عبرة بالشهرة العملية إذا كانت من المتأخرين، خصوصاً إذا خالفت شهرة القدماء؛ والنسبة بين الشهرة الروايتية والشهرة العملية العموم من وجه، إذ ربما تكون الرواية مشهورة بين الرواة ولكن لم يستندوا إليها فى مقام العمل، وربما ينعكس الأمر، وقد يتوافقان.

وأمّا الشهرة الفتوائية: فهى عبارة عن مجرد اشتهار الفتوى فى مسألة بلا استناد إلى رواية، سواء لم تكن فى المسألة رواية، أو كانت رواية على خلاف الفتوى، أو على وفقها ولكن لم يكن عن استناد إليها؛ وهذه الشهرة الفتوائية لا تكون جابرة لضعف الرواية، إذ الجبر إنّما يكون بالإستناد إلى الرواية، ولا أثر لمجرد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية بلا استناد إليها، ولكن

---

(١) مستدرك الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى الحديث ٢

تكون كاسرة لصحة الرواية إذا كانت الشهرة من القدماء، لأنّ الكسر إنّما يتحقق بالإعراض وعدم العمل بالرواية.

وهذه الشهرة الفتوائية هى المبحوث فى حجيتها وعدم حجيتها فى المقام؛ وقد استدل للحجية بوجوه:

الوجه الأوّل: قوله(عليه السّلام)فى مقبولة ابن حنظلة: «ينظرإلى ما كان من روايتهماعنّافى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فانّ المجمع عليه لا ريب فيه». الخبر (١)

وجه الإستدلال: هو أنّ المراد من «المجمع عليه» ليس اتفاق الكل بقرينة قوله عليه السّلام: «ويترك الشاذ» فلابد وأن يكون المراد منه المشهور بين الأصحاب؛ فيرجع مفاد التعليل إلى أنّ المشهور ممّا لا ريب فيه. وعموم التعليل يشمل الشهرة الفتوائية وإن كان المورد الشهرة الروايتية، وكذا قوله عليه السّلام فى مرفوعة زرارة: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» (٢) بدعوى عموم الموصول لكل ما اشتهر بين الأصحاب.

ولا يخفى عليك ضعف الإستدلال.

أمّا التعليل: فلأنّه ليس من العلة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلية التى يتعدى عن موردها، فانّ المراد من قوله«فانّ المجمع عليه لا ريب فيه» إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعمّ الشهرة الفتوائية، وإن كان المراد منه المشهور فلا يصح حمل قوله عليه السّلام «ممّا لا ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لابد من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله؛ وهذا يوجب خروج

---

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى الحديث ١

(٢) مستدرك الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى الحديث ٢

التعليل عن كونه كبرى كلية، لأنّه يعتبر فى الكبرى الكلية صحة التكليف بها ابتداء بلاضمّ المورد إليها، كما فى قوله «الخمر حرام لأنّه مسكر» فانّه يصح أن يقال «لا تشرب المسكر» بلا ضمّ الخمر إليه؛ والتعليل الوارد فى المقبولة لا ينطبق على ذلك، لأنّه لا يصح أن يقال «يجب الأخذ بكل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله» وإلاّ لزم الأخذ بكل راجح بالنسبة إلى غيره وبأقوى الشهرتين وبالظن المطلق، وغير ذلك من التوالى الفاسدة التى لا يمكن الإلتزام بها؛ فالتعليل أجنبى عن أن يكون من الكبرى الكلية التى لا يصح التعدى عن مورده (١)

وأمّا الموصول: فلا يعمّ الشهرة الفتوائية، بل هو خاص بالشهرة الروايتية؛ وليس ذلك من جهة تخصيص العام بالمورد حتى يقال: إنّ المورد لا يخصص العام، بل من جهة عدم العموم.

الوجه الثانى: قوله تعالى فى ذيل آية النبأ: «أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين» (٢) بتقريب: أنّ المراد من «الجهالة» السفاهة والإعتماد على ما لا ينبغى الإعتماد عليه؛ والإعتماد على الشهرة ليست من السفاهة.

وفيه: أنّ أقصى ما يقتضيه التعليل هو عدم جواز الأخذ بكل ما يقتضى الجهالة والسفاهة خبراً كان أو غيره، وهذا لا يقتضى وجوب الأخذ بكل ما ليس فيه جهالة، إذ ليس له مفهوم حتى يتمسك به؛ ألا ترى: أنّ قوله «لا تأكل الرمّان لأنّه حامض» لا يدل على جواز أكل كلّ ما ليس بحامض، وذلك واضح.

---

(١) كذا فى نسخة الأصل، والظاهر: زيادة كلمة «لا» (المصحح).

(٢) سورة الحجرات الآية٦

الوجه الثالث: دعوى أنّ الظنّ الحاصل من الشهرة الفتوائية أقوى من الظن الحاصل من الخبر الواحد.

وفيه: أنّ حجية الخبر ليس لأجل إفادته الظن، بل لأجل قيام الدليل عليه وإن كانت الحكمة فى حجيته كونه مفيداً للظن نوعاً.

نعم: لو قلنا باعتبار الظن المطلق كان من أحد أفراده الشهرة الفتوائية إذا حصل منها الظن، وإلاّ فلم يقم دليل بالخصوص على حجية الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية.

الفصل الرابع

فى حجية الخبر الواحد

إعلم: أنّ إثبات الحكم الشرعى من الخبر الواحد يتوقف على: أصل الصدور، وجهة الصدور، وعلى الظهور، وإرادة الظهور.

والمتكفل لإثبات الظهور و إرادة الظهور هو الأوضاع اللغوية، والقرائن العامة، والاصول العقلائية؛ وقد تقدم تفصيل ذلك كلّه فى الفصل الأوّل.

والمتكفل لإثبات جهة الصدور ـ من كون الخبر صادراً لبيان حكم الله الواقعى لا لأجل التقية ونحوها ـ هو الاصول العقلائية أيضاً، فانّ الأصل العقلائى يقتضى أن يكون جهة صدور الكلام من المتكلم لبيان المراد النفس الأمرى وأنّ مؤدّاه هو المقصود، إلاّ أن يثبت خلافه؛ وعلى ذلك استقرت طريقة العقلاء واستمرت سيرتهم فى محاوراتهم؛ ويأتى توضيح ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ فى محلّه.

والمتكفل لأصل الصدور هو الأدلّة الدالة على حجية الخبر الواحد؛ وهو

المقصود بالبحث فى هذا الفصل؛ وهو من أهمّ المسائل الاصولية، لما تقدم: أنّ الموضوع فى علم الاصول ليس خصوص الأدلة الأربعة بذواتها أو بوصف دليليتها ليقع الإشكال فى بعض المسائل المهمة ـ كمسألة حجية الخبر الواحد و كمسألة التعادل والتراجيح ـ من حيث عدم رجوع البحث عنها إلى البحث عن عوارض الأدلة فيحتاج إلى إتعاب النفس لإدراج البحث عنها فى البحث عن عوارض الأدلة؛ كما أتعب الشيخ (قدس سره) نفسه الزكية فى ذلك، بتقريب: أنّ البحث عن حجية الخبر الواحد يرجع إلى البحث عن أنّ السنّة ـ التى هى أحد الأدلة الأربعة ـ هل تثبت بخبر الواحد؟ أو لا تثبت به؟ فيكون بحثاً عن عوارض الموضوع.

و قد اورد عليه: بأنّ البحث عن ثبوت الموضوع ولا ثبوته بمفاد «كان التامة» لا يرجع إلى البحث عن عوارض السنّة، فانّ البحث عن عوارض الشيء إنّما يكون بعد الفراغ عن وجوده؛ وان كان المراد من الثبوت: الثبوت التعبدى بمفاد «كان الناقصة» لا الثبوت الواقعى ـ ليؤول البحث إلى البحث عن التعبد بالسنّة المحكية بخبر الواحد ـ فهذا يرجع فى الحقيقة إلى البحث عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنّة.

هذا، ولكن يمكن توجيه ما أفاده الشيخ (قدس سره) بما لا يرد عليه ذلك، ببيان: أنّ المراد من ثبوت السنّة ولا ثبوتها ليس هو الثبوت الواقعى ولا ثبوته ليرجع البحث إلى البحث عن وجود الموضوع ولا وجوده، بل المراد منه هو أنّ البحث عن حجية الخبر يرجع إلى البحث عن أنّ مؤدّى الخبر هل هو من السنّة أولا؟ وإن شئت قلت: إنّ البحث إنّما هو عن انطباق السنّة على مؤدّى الخبر وعدم الإنطباق (١) وهذا لايرجع إلى البحث عن وجود السنّة ولا

---

(١) أقول: انطباق المهية على فرد ليس إلاّ ملازماً لوجوده فى ضمنه؛ ومثل هذا البحث وإن كان من عوارض المهية تصوراً، ولكن هو عين البحث عن وجودها فى ضمن هذا الفرد وهويّته؛ ولو كان هذا المقدار يكفى ←

وجودها، بل يكون البحث عن عوارض، السنّة، بداهة أنّ انطباق الموضوع وعدم انطباقه يكون من العوارض اللاحقة له، كالبحث عن وجود الموضوع فى زمان أو مكان ولا وجوده.

هذا، ولكن لو أمكننا إدراج مسألة حجية الخبر الواحد فى مسائل الاصول بما ذكرناه من التوجيه، فلا يمكننا إدراج كثير من مهمات المباحث فى علم الاصول لو جعلنا الموضوع خصوص الأدلة الأربعة؛ مع أنّه لا ملزم إلى ذلك بعد إمكان أخذ الموضوع بمعنى يعمّ جميع هذه المسائل، وهو «كل ما يقع فى طريق الإستنباط» و من أوضح مصاديقه مسألة حجية الخبر الواحد، فانّها تقع كبرى لقياس الإستنباط والجزء الأخير من علته، بل عليها يدور رحىٰ الإجتهاد، فانّ الأخبار المتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية قليلة جداً لا تفى بمعظم الفقه، بل استفادة غالب الأحكام إنّما تكون من الخبر الواحد، فلابد للاصولى من إثبات حجيته، أو الاعتماد على الظن المطلق بمقدمات الإنسداد.

ثمّ لايخفى عليك: أنّه قد انعقد الإجماع على حجية الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، ولكن لا يصح الإعتماد والإتكال على هذا الإجماع، لاختلاف مشرب المجمعين فى مدرك الحجية، فانّ منهم من يعتمد على هذه الأخبار لتخيّل أنّها قطعية الصدور، ومنهم من يعتمد عليها من أجل اعتماده على الظن المطلق بمقدمات الانسداد، ومنهم من يعتمد عليها لأجل قيام الدليل بالخصوص عنده على حجيتها؛ والإجماع الذى يكون هذا شأنه لا يصح الإتكال عليه

فى البحث عن العوارض، يلزم دخول البحث فى وجود المهية وانطباقه على الخارج فى المباحث كلها، وهو كما ترى!.

و أمّا المثال الذى مثّل به من البحث عن وجود شىء فى المكان، ففيه: أنّ القياس مع الفارق، إذالكينونة فى الزمان أو المكان جهة طارية على الوجود فارغاً عن وجوده؛ وهذابخلاف البحث عن وجودالطبيعة فى ضمن فرد، إذ هو ليس بحثاً عن عوارض الوجود فارغاً عن أصل وجوده، بل مرجع البحث فيه إلى البحث عن أصل وجودها فى ضمن الفرد و عدمه، كما لا يخفى؛ فتدبر.

وأخذه دليلاً فى المسألة؛ ولا يكفى مجرد ثبوت الإجماع على النتيجة مع اختلاف نظر المجمعين(١) فانّ هذا الإجماع لا يكشف عن رأى المعصوم (عليه السّلام) ولا عن وجود دليل معتبر، بل الكاشف عن ذلك هو الإجماع على الحكم الشرعى مرسلاً؛ فلا عبرة بالإجماع التقييدى الذى هو عبارة عن اختلاف مدرك المجمعين.

فلابدّ للقائل بحجية أخبار الآحاد من إقامة الدليل على مدّعاه إذا لم يكن ممّن يرى حجية مطلق الظن بمقدمات الإنسداد ولم تكن الأخبار فى نظره مقطوعة الصدور ـ كما هو الواقع ـ بداهة أنّه لا يمكن القطع بصدور جميع الأخبار المودعة فيمابأيدينا من الكتب مع مابينها من الإختلاف الفاحش؛ فدعوى القطع بالصدور غريبة جداً! خصوصاً من بعد زمان الغيبة الكبرى!! وما كنّا نترقب من المتأخرين هذه الدعوى؛ وقدنسبت إلى شر ذمة من الأخباريين؛ بل هذه الدعوى ممن كان عهده قريباً بزمان الحضور كانت أولى وأحرى كـ«السيد المرتضى» لأنّه كان يتمكن من العلم بما صدر من الأخبار وما دسّ فيها.

وأمّا اعتبارها من باب الظن المطلق فهو مبنى على صحة مقدمات الإنسداد، وسيأتى الكلام فيها؛ فعلى هذا ينبغى إقامة الدليل بالخصوص على حجية ما بأيدينا من الأخبار؛ ولنقدّم الكلام أوّلاً فى أدلة النافين للحجية، ثمّ

---

(١) أقول: لا يخفى أن مجرد اختلاف استناد كل طائفة من المجمعين لجهة غير الجهة الاخرى إنّما يضر بانعقاد الإجماع فى فرض انصرافه عن فتويه لوالتفت إلى بطلان مستنده، وإلاّ فلو فرض عدم رجوعه عن فتواه مع علمه بفساد ما تشبث به، تكشف ذلك عن أنّ ما استندوا به من قبيل النكات بعد الوقوع وتطبيق ما هو المسلّم عندهم على وجه وقاعدة، ومثل ذلك لا يضر بالإجماع بتّاً ؛ وحينئذ لنا أن نـدّعى أنّه لو فرض عدم قطعية سند الأخبار ولا تمامية دليل الإنسداد ولا تمامية الأدلة المخصوصة: من آية النبأ وغيرها من الآيات والروايات، فهل يرفعون الأصحاب يدهم عن مثل هذه الأخبار فى مقام استنباط الأحكام؟ كلاّ وحاشا! وذلك يكشف عن أنّ العمل بأخبار الآحاد فى الجملة مسلّم عندهم.

نعم: إنّما الكلام فى تعينها بخصوص طائفة دون طائفة، فبالأخرة ربما ينتهى إلى العلم الإجمالى بوجود الحجة بين الطوائف، فيؤخذ بلوازمه؛ فتدبروا فهم.

نعقّبه بذكر أدلة المثبتين لها.

فنقول: قد استدل النافون بالأدلة الأربعة.

فمن الكتاب: الآيات الناهية عن العمل بالظن وماوراء العلم، كقوله تعالى: «قل إنّ الظن لا يغنى من الحق شيئاً»(١)

و من السنة: الأخبار الناهية عن العمل بالخبر إذا لم يكن عليه شاهد من كتاب الله تعالى والأخبار الآمرة بطرح ما خالف كتاب الله تعالى؛ وهى كثيرة تبلغ التواتر؛ ولا شبهة أنّ غالب الأخبار التى بأيدينا، إمّا أن تكون مخالفة لكتاب الله تعالى ولو بالعموم، وإمّا أن لا يكون عليها شاهد من الكتاب، فلا يجوز العملُ بها، خصوصاً بعد ما ورد فى جواب سؤال «داود بن فرقد» كما فى البحار عن بصائر الدرجات قال: «كتبت إليه (عليه السّلام) عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب (عليه السّلام) بخطه: ما علمتم أنّه قولنا فالزموه وما لم تعملوا فردّوه إلينا»(٢)

و من الإجماع: ما ادعاه السيد (رحمه الله) فى مواقع من كلامه، حتى جعل العمل بالخبر الواحد بمنزلة العمل بالقياس فى قيام الضرورة على بطلانه.

و من العقل: ما ذكره «ابن قبة» من أنّ العمل بخبر الواحد موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، والعقل يستقل بقبحه على الشارع.

وأنت خبير بأنّه لا دلالة لشىء من هذه الأدلة على المنع عن العمل بخبر الواحد.

أمّا الآيات: فلأنّ مساقها حرمة العمل بالظن فى باب العقائد واصول الدين؛ وعلى فرض تسليم عمومها لمطلق الأحكام الشرعية، فغايته أن تكون

---

(١) سورة يونس الآية ٣٦

(٢) بصائر الدرجات: الجزء العاشر الباب ١٩ الحديث ٢٦ ص٥٢٤

دلالتها على المنع عن الظن الحاصل من الخبر الواحد بالعموم، فلابد من تخصيصه بما سيأتى من الأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد؛ بل نسبة تلك الأدلة إلى الآيات ليست نسبة التخصيص بل نسبة الحكومة، فانّ تلك الأدلة تقتضى إلقاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزاً للواقع؛ فيكون حاله حال العلم فى عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمّه الأدلة الناهية عن العمل بالظن لنحتاج إلى التخصيص، لكى يقال: إنّ مفاد الآيات الناهية آبية عن التخصيص؛ هذا فى غير السيرة العقلائية القائمة على العمل بالخبر الموثوق به.

وأمّا السيرة العقلائية: فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهية نسبة الورود بل التخصص، لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع؛ فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصص عن العمل بالظن، فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل به لأن تكون رادعة عن السيرة العقلائية القائمة على العمل بخبر الثقة (١)

---

(١) أقول: لا يخفى أنّ السيرة العقلائية بالنسبة إلى امور معادهم الذى من هذه الجهة يدخل فى السيرة المتشرعة، فلا شبهة أنّ أصل استقراره منوط بعدم رادعية الآيات الناهية عنها، فهما استقرت يستكشف بأنّه لا يكون فى البين رادع ولا مانع بأىّ وجه.

و أمّا سيرتهم فى امور معاشهم فحجيته مبنى على إمضاء الشارع إياهم فى الشرعيات أيضاً، كما هو الشأن فى سيرتهم فى أمر معادهم بمذهبهم الخارجة عن مذهبنا، فانّ حجيته أيضاً مبنى على إمضاء لهم؛ فى هذه الصورة لا تصلح هذه السيرة مخصصة ولا وروداً ولا حكومة على الآيات الناهية، لأنّ هذه الجهات بعد الفراغ عن حجيتها؛ وهذه الجهة مبنية على عدم رادعية الآيات الناهية،فعدم رادعيتها يقع فى الرتبة السابقة عن حجيتها، لأنّه بمنزلة شرطها؛ فى الرتبة السابقة المزبورة أصالة العموم فى النواهى محكمة، فيخرج مثله عن الحجية؛ وحينئذٍ كيف يشكل الدور فى الرادعية؟ مع كون عدمها شرطاً فى حجيتها وحجيتها موجب لورودها؛ فرتبة ورودها أو حكومتها على الآيات قهراً متأخرة عن الحجية المتأخرة عن عدم الرادعية، ولازمه تأخّر نقيضه من الرادعية فى الرتبة السابقة؛ وحينئذٍ يستقر الدور المزبور من طرف التخصيص أوالورود، لا العكس، كما لا يخفى.

و من جهة ذلك نقول -وسيأتى فى محله- إنّ ما يصلح للحجية والتشبث به فى حجية أمارة إنّما هو السيرة العقلائية المستقرة فى امورهم الشرعية على وفق مذهبنا، إذ هو الذى لا يكاد ردع الآيات لها، لأنّ نفس وجودها ملازم لعدم مانعية الآيات، بلا احتياج حجيتها على عدم رادعية الآيات؛ بخلاف السيرة العقلائية الجارية فى ←

فانّه مضافاً إلى خروج العمل به عن موضوع الآيات الناهية يلزم الدور المحال، لأنّ الردع عن السيرة بالآيات الناهية يتوقف على أن لا تكون السيرة مخصصة لعمومها، وعدم كونها مخصصة لها يتوقف على أن تكون رادعة عنها.

وإن منعت عن ذلك كلّه، فلا أقل من أن يكون حال السيرة حال سائر الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد: من كونها حاكمة على الآيات الناهية، والمحكوم لا يصلح لأن يكون رادعاً عن الحاكم، كما لا يخفى؛ وسيأتى لذلك مزيد توضيح إن شاءالله تعالى.

وأمّا السنّة: فلأنّ الأخبار الدالة على طرح الخبر المخالف أو الذى لاشاهد عليه من الكتاب والعمل بخبر الموافق والذى عليه شاهد من الكتاب وإن كانت متواترة معنى أو إجمالاً ـ للعلم بصدور بعضها عن المعصوم (عليه السّلام) وهى آبية عن التخصيص ـ كما لا يخفى على المتأمّل فيها ـ إلاّ أنّه يعلم أيضاً بصدور جملة من الأخبار المخالفة للكتاب ولو بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، ولا يسعنا طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المودعة فى الكتب، لأنّه يلزم من الإقتصار على ما يستفاد من ظاهر الكتاب تعطيل كثير من الأحكام، خصوصاً فى باب العبادات؛ بل معظم الأحكام إنّما يستفاد من الأخبار؛ ولو بنينا على الأخذ بظاهر هذه الأخبار الناهية عن العمل بما يخالف الكتاب أو الذى لا يوجد له شاهد منه والإقتصار فى العمل بما يوافق ظاهر الكتاب يلزم طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المخالفة لظاهر الكتاب بالعموم

امورهم الغير الراجعة إلى شرعيات مذهبنا، فانّ حجيتها مبنية على إمضاء الشارع الملازم مع عدم ردعه.

ولئن شئت قلت: إنّ ما افيد من الدور فى الرادعية إنّما يتمّ فى فرض اقتضاء الحجية فى نفس السيرة وأنّ الردع مانع عنه، فانّه لابد وأن يكون المانعية تعليقية، فلا محيص من تأثير المقتضى التنجيزى أثره، فيرفع موضوع المانعية والرادعية؛ وأما لوقلنا: بأن قوام حجيتها بامضاء الشارع بحيث لولاه لا اقتضاء فى نفس بنائهم للحجية وأنّ الإمضاء المزبور متمم لاقتضائه، فلا يكون اقتضائها للحجية إلاّ تعليقياً، ومع هذا الوصف لا محيص من تشكيل الدور فى طرف المخصصية، لا الرادعية؛ فتدبر فى أمثال المقام، كى لا يختلط عليك الأمر.

والخصوص والإطلاق والتقييد؛ وهذا ممّا لا سبيل إلى الإلتزام به؛ فلابد وأن يكون المراد من «المخالفة» غير المخالفة بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد: من المخالفة بالتباين الكلى أو بالعموم من وجه؛ بل المخالفة بالعموم والخصوص لا تعدّ من المخالفة لما بينهما من الجمع العرفى، والتخالف بينهما إنّما يكون بدوياً يزول بالتأمّل فى مدلولهما؛ فالأخبار الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب لا تعمّ المخالفة بالعموم والخصوص.

ولا يبعد أن يكون صدور هذه الأخبار فى مقام الرد على الملاحدة الذين كانوا يضعون الأخبار ويدسّونها فى كتب الأصحاب هدماً للشريعة المطهرة، حتى نقل عن بعضهم انّه قال ـ بعد ما استبصر ورجع إلى الحق ـ «إنّى قد وضعت إثنا عشر ألف حديثاً» فأقرب المحامل لهذه الأخبار حملها على الخبر المخالف للكتاب بالتباين أو بالعموم من وجه؛ وإن كان يبعد حملها على المخالفة بالتباين، لأنّه ليس فى الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلى، حتى أنّ من يريد الوضع والدسّ فى الأخبار لا يضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلى؛ لأنّه يعلم أنّه من الموضوع.

ولا يبعد أيضاً حمل الأخبار الناهية على الأخبار الواردة فى باب الجبر والتفويض والقدر ونحو ذلك.

ويمكن أيضاً حمل بعضها على صورة التعارض بين الروايات، فيؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف له.

وكيف كان: لابد من حمل هذه الأخبار على أحد هذه المحامل، لما عرفت من أنّه لو بنينا على شمولها للمخالفة بالعموم والخصوص يلزم تعطيل كثير من الأحكام.

و ممّا ذكرنا يظهر ما فى الاستدلال برواية «داود بن فرقد» فانّه مضافاً إلى أنّها من أخبار الآحاد ولا يصلح التمسك بها لما نحن فيه ـ لأنّه يلزم من حجيتها عدم حجيتها ـ لا تشمل العمل بخبر الثقة، لأنّه ليس من أفراد قوله

عليه السّلام: «وما لم تعلموا فردّوه إلينا»(١) بل أدلة حجيته تقتضى أن يكون من أفراد قوله عليه السّلام: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه»(٢) بالبيان المتقدم فى الجواب عن الإستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن.

وأمّا الإجماع: فموهون بمصير الأكثر إلى خلافه؛ مع أنّه معارض بمثله.

وأمّا الدليل العقلى: فقد عرفت ما فيه فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى، من أنّه لا يلزم من التعبد بكلّى الأمارات تحليل الحرام و تحريم الحلال.

هذا كلّه فى أدلة النافين.

وأمّا المثبتون لحجية الخبر الواحد: فقد استدلوا أيضاً بالأدلة الأربعة.

أمّا الكتاب: فبآيات، منها: آية النبأ،قال تعالى: «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين»(٣) وتقريب الإستدلال بها يمكن بأحد وجهين:

الأوّل: بمفهوم الشرط، ببيان أنّه تعالى علّق وجوب التبيّن عن الخبر بمجىء الفاسق به، فاذا انتفى الشرط وكان المخبر عدلاً ينتفى وجوب التبيّن عن خبره؛ وإذا لم يجب التبيّن عن خبر العادل، فامّا أن يردّ، وإمّا أن يقبل؛ ولا سبيل إلى الأوّل، لأنّه يلزم أن يكون العادل أسوء حالاً من الفاسق، فيتعين الثانى وهو المطلوب، لأنّه لا نعنى بحجية الخبر الواحد إلاّ قبوله.

ولعلّ أخذ هذه المقدمة الأخيرة وهى أنّه «لولم يجب قبول قوله يلزم أن يكون أسوأ حالاً من الفاسق» مبنى على كون التبيّن واجباً نفسياً؛ ولو كان

(١و٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضى الحديث ٣٦

(٣) سورة الحجرات: الآية ٦

وجوبه شرطاً للعمل بخبر الفاسق فلا نحتاج إلى هذه المقدمة (١) فانّه على هذا يكون مفاد المنطوق وجوب التبيّن عند العمل بخبر الفاسق ومفاد المفهوم عدم وجوب التبيّن عند العمل بخبر العادل، فيتم الإستدلال بلا ضمّ تلك المقدمة.

ولا إشكال فى أنّ وجوب التبيّن يكون شرطياً لا نفسياً كما يظهر ذلك من التعليل فى ذيل الآية، فانّ إصابة القوم بالجهالة إنّما تكون عند العمل بخبر الفاسق لا مطلقاً، فلا يحتمل الوجوب النفسى فى التبيّن، وذلك واضح.

الثانى: بمفهوم الوصف، وتقريبه: أنّ الآية الشريفة نزلت فى شأن «الوليد» لما أخبر بارتداد « بنى المصطلق» وقد اجتمع فى خبر «الوليد» وصفان: أحدهما كونه من الخبر الواحد، ثانيهما كون المخبر به فاسقاً؛ ولا إشكال أنّ العلة لوجوب التبيّن لوكان هو الخبر الواحد لكان ذلك أولى بالذكر من كون المخبر به فاسقاً، فانّ اتصاف الخبر خبراً واحداً يكون مقدّماً بالرتبة على اتصافه بالفاسق،لأنّ خبر الواحد يكون مقسماً لخبر الفاسق والعادل، فيكون الخبر الواحد بمنزلة الموضوع للفاسق.

وبعبارة اخرى: يجتمع فى خبر الفاسق وصفان: وصف ذاتى وهو كونه خبراً واحداً، ووصف عرضى وهو كونه فاسقاً؛ ومن المعلوم: أنّه لو اجتمع فى

---

(١) أقول: لو كان التبيّن شرطاً للعمل الواجب، فمجرد شرطية وجوب التبيّن لا يجدى لنفى المقدمة الاخرى، إلاّ فى فرض كون نظر الآية إلى نفى الشرطية فارغاً عن وجوب العمل، وإلاّ فلو كانت الآية فى مقام نفى وجوب التبيّن لا نفى شرطيته، فغاية شرطية وجوبه كونه وجوباً غيرياً للعمل به؛ ونفى هذا الوجوب الغيرى للتبين لا يقتضى نفى شرطيته، بل يناسب مع نفى وجوب ذيها أيضاً، فإرجاع مثل ذلك إلى الإحتمال الأوّل وصرفه عن الثانى يحتاج إلى مقدمة الأسوئية.

نعم: لوكان التبين شرطاً لوجوب العمل فلا محيص من إرجاعه إلى نفى الشرطية، إذ لا معنى لوجوب شرطية وجوب شىء؛ فلا محيص من جعل وجوبه كناية عن شرطيته، ولكنه خلاف ظاهر القضية المتكفلة لإثبات التكليف لا الوضع محضاً، كما لا يخفى.

الشى وصفان: أحدهما ذاتى والآخر عرضـــى (١) وكان منشأ الحكم هو الوصف الذاتى لكان هو المتعين بالذكر ـ كما عليه طريقة أهل المحاورة ـ فلو قال «أكرم عالماً» وكان علة الإكرام هو إنسانية العالم لا عالمية الانسان، كان الكلام خارجاً عن الطريقة المألوفة عند أهل المحاورة لسبق الانسانية التى هى من الأوصاف الذاتية على العالمية؛ فلو كان المتكلم يتكلم على طبق الطريقة المألوفة وقال «أكرم عالماً» يستفاد من كلامه لا محالة أنّ المنشأ للإكرام هو وصف العالمية لا وصف الإنسانية؛ وحيث كان المذكور فى الآية الشريفة هو الوصف العرضى وهو عنوان «الفاسق» فيستفاد منها أنّ منشأ وجوب التبيّن هو كون المخبر فاسقاً لا كون خبره من الخبر الواحد؛ فاذا لم يكن المخبر فاسقاً وكان عادلاً، فإمّا أن يجب قبول خبره بلا تبيّن، وإمّا أن يردّ؛ ولا سبيل إلى الثانى، لأنّه يلزم أن يكون أسوء حالاً من الفاسق، فيتعين الأوّل وهو المطلوب.

و بما ذكرنا فى تقريب مفهوم الشرط من كون وجوب التبيّن شرطاً للعمل لا مطلقاً يظهر عدم الحاجة إلى هذه المقدمة فى مفهوم الوصف أيضاً، لاتحاد مفاد المفهوم والمنطوق فيهما.

هذا، ولكن يمكن الخدشة فى الإستدلال على كل من تقريبى مفهوم الوصف ومفهوم الشرط.

أمّا مفهوم الوصف: فلما بيّناه (فى باب المفاهيم) من أنّ القضية

---

(١) أقول: لا إشكال فى أنّ لازم عدم حجية قول الفاسق عدم وجود الإقتضاء فى ذات الخبر المعروض لهذه الإضافة، ولازمه وجود مقتضى التبيّن فى هذه الذات أيضاً، إذ يكفى فى مقتضى التبيّن عدم اقتضاء خبره للحجية؛ وحينئذٍ لازم تقدم رتبة الذات على العرض نسبة وجوب التبيّن إلى الذات التى هى معروض هذا العرض، لا إلى نفس العرض؛ وحينئذٍ الإنتقال من نسبة التبيّن إلى الذات المعروض إلى عرضه ليس من باب عدم الإقتضاء فى الذات المزبور كى بهذا التقريب يثبت حصر مقتضى التبيّن بالفاسق، بل عمدة النكتة فى الإنتقال من الذات إلى العرض دعوى تخصيص مقتضى التبيّن وحصره بالإضافة إلى عرض آخر من إضافة الخبر إلى العادل، حيث إنّه لو لم يكن حجة لكان فيه أيضاً مقتضى التبيّن، كما لا يخفى؛ ومرجع ذلك إلى تقريب آخر لمفهوم الوصف غير ما ذكر، كما لا يخفى.

الوصفية ليست ذات مفهوم، خصوصاً فى الوصف الغير المعتمد على الموصوف، فانّ ذلك أقرب إلى مفهوم اللقب؛ ومجرد ذكر الوصف فى القضية لا يقتضى انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف، بل أقصاه أن يكون الحكم المذكور فى القضية لا يشمل الموصوف الفاقد للوصف يعنى عدم التعرض لحكمه؛ وهذا غير المفهوم، فانّ كون القضية ذات مفهوم لابدّ وأن يرجع مفادها بالنتيجة إلى التعرض لانتفاء الحكم عما عدا المنطوق، وغاية ما تدل عليه القضية الوصفية هو عدم التعرض لحكم ما عدا المنطوق؛ فمن الممكن أن لا يكون المتكلم بصدد بيان تمام أفراد الموضوع، واقتصر فى البيان على بيان بعض الأفراد مع اشتراك الأفراد الاخر فى الحكم، إلاّ أنّه لمصلحة أخّر بيانها؛ فلادلالة لقوله «أكرم عالماً» على كون المناط فى وجوب الإكرام هو وصف العالمية لا وصف الإنسانية، لأنّه من الممكن أن يكون مطلق الانسان يجب إكرامه ولكن لأهمية إكرام العالم اقتصر فى الكلام على بيانه؛ فالآية الشريفة لا تدل على أنّ تمام المناط لوجوب التبيّن هو كون المخبر فاسقاً حتى ينتفى الحكم عن خبر العادل.

وأمّا مفهوم الشرط: فلأنّ الشرط المذكور فى الآية ممّا يتوقف عليه وجود الجزاء عقلاً، ولا تكون القضية الشرطية ذات مفهوم إذا كان الشرط ممّا يتوقف عليه المشروط عقلاً، فانّ ذكر الشرط يكون حينئذٍ لمجرد فرض وجود الموضوع، كقوله «إن رزقت ولداً فاختنه» و «إن ركب الأمير فخذ ركابه» ونحو ذلك من القضايا التى يتوقف تحقق الجزاء عقلاً على وجود الشرط، فانّ مثل هذه القضايا الشرطية لا يكاد يتوهّم دلالتها على المفهوم؛ وإلاّ كانت كل قضية حملية ذات مفهوم، لأنّهاتنحل إلى قضية شرطية مقدّمها عنوان الموضوع و تاليها عنوان المحمول.

وحاصل الكلام: أنّه يعتبر فى كون القضية الشرطية ذات مفهوم أن يكون الشرط المذكور فيها من الشرائط التى لا يتوقف تحقق المشروط على وجود الشرط عقلاً، بل يمكن فرض وجود المشروط بلا فرض وجود الشرط، كقوله

«إن جاءك زيد فأكرمه» فانّ الإكرام لا يتوقف على مجيء زيد لإمكان تحقق الإكرام مع عدم مجيئه؛ ففى مثل ذلك يمكن أن تكون القضية ذات مفهوم، بأن يكون الشرط قيداً للحكم لا للموضوع فينتفى الحكم عند انتفاء شرطه؛ ويمكن أيضاً أن يكون الشرط قيداً للموضوع، فيكون مفاد قوله «إن جاءك زيد فأكرمه» أكرم زيد الجائى، فلا تدل القضية على انتفاء الحكم عن الفاقد للشرط، إلاّ أنّ إرجاع الشرط إلى الموضوع خلاف ظاهر القضية، بل الظاهر منها ـ بحسب المحاورات العرفية ـ هو أن يكون الشرط قيداً للحكم، فينتفى عند انتفائه.

وأمّا إذا كان الشرط ممّا يتوقف عليه وجود المشروط عقلاً، بحيث لا يمكن فرض وجود المشروط بلا فرض وجود الشرط، فلا يكاد يمكن أن تكون القضية ذات مفهوم، فانّ «انتفاء الختان» أو «أخذ الركاب» فى المثالين عند «انتفاء الولد» و «ركوب الأمير» قهرى لانتفاء الموضوع؛ وهذا ليس من المفهوم، فانّ المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الشرط، لا انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع، وإلاّ يلزم ـ كما عرفت ـ أن تكون كل قضية حملية ذات مفهوم، لانتفاء المحمول فيها بانتفاء الموضوع؛ والشرط المذكور فى الآية الشريفة من جملة الشرائط التى يتوقف عليها وجود الجزاء عقلاً، فانّ التبيّن عن الخبر فرع وجود الخبر ومما يتوقف عليه عقلاً، والشرط المذكور فى الآية هو «مجيء الفاسق بالنبأ» فانتفاء التبيّن عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ قهرى من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ ولم يؤخذ الموضوع فيها مطلق النبأ والشرط مجيء الفاسق به، حتى يقال: بانتفاء التبيّن عن النبأ عند انتفاء كون الجائى به فاسقاً، ليثبت عدم التبيّن عن نبأ العادل؛ بل الشرط فى الآية «نبأ الفاسق» وعدم التبيّن بانتفاء نبأ الفاسق لعدم ما يتبيّن عنه، نظير انتفاء الختان عند انتفاء الولد.

نعم: لو كان نزول الآية هكذا «النبأ إن كان الجائى به فاسقاً

فتبيّنوا» كانت الآية ذات مفهوم ويكون مفادها «النبأ إن لم يكن الجائى به فاسقاً فلا تتبيّنوا عنه» فتدل على اعتبار نبأ العادل؛ ولكن هذا تصرّف فى الآية بلا شاهد عليه وخلاف ما يقتضيه ظاهرها؛ وإلاّ فكل قضية يمكن أن يتصرف فيها على وجه ترجع إلى كونها ذات مفهوم.

هذا، ولكن الإنصاف: أنّه يمكن استظهار كون الموضوع فى الآية مطلق النبأ والشرط هو مجيء الفاسق به من مورد النزول، فانّ موردها ـ كما تقدم ـ كان إخبار «الوليد» بارتداد «بنى المصطلق» فقد اجتمع فى إخباره عنوانان: كونه من الخبر الواحد وكون المخبر فاسقاً، والآية الشريفة إنّما وردت لإفادة كبرى كلية لتميز الأخبار التى يجب التبيّن عنها عن الأخبار التى لا يجب التبيّن عنها؛ وقد علّق وجوب التبيّن فيها على كون المخبر فاسقاً، فيكون الشرط لوجوب التبيّن هو «كون المخبر فاسقاً» لا «كون الخبر واحداً» لأنّه لوكان الشرط ذلك لعلّق وجوب التبيّن فى الآية عليه (١) لأنّه باطلاقه شامل لخبر الفاسق؛ فعدم التعرض لخبر الواحد وجعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبيّن فى خبر غير الفاسق.

ولا يتوهّم: أنّ ذلك يرجع إلى تنقيح المناط أو إلى دلالة الايماء، فانّ ما بيّناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط.

وبالجملة: لا إشكال فى أنّ الآية تكون بمنزلة الكبرى الكلية، ولابد من أن يكون مورد النزول من صغرياتها (٢) وإلاّ يلزم خروج المورد عن العام وهو قبيح؛ بل العام بالنسبة إلى المورد كالنص وكأنّه مذكور فى العام

---

(١) أقول: ذلك صحيح لو لا احتمال كون النكته التنبيه على فسق «الوليد» لا من جهة خصوصية له فى المقام؛ فتأمل.

(٢) أقول: لا إشكال فى أنّ مورد النزول من صغريات الكبرى، وإنّما الكلام فى أنّ الآية فى مقام بيان حكم خبر الفاسق، أو فى بيان تميز ما يجب التبيّن فيه عما لا يجب، والذى هومورد الكلام هو الثانى دون الأوّل، إذ عليه لا يفيد هذا البيان شيئاً، كما لا يخفى.

بالنصوصية؛ فلابد من أخذ المورد مفروض التحقق فى موضوع القضية؛ ولمّا اجتمع فى مورد النزول عنوانان وعلّق الحكم على أحدهما دون الآخر كان الجزاء مترتباً على خصوص ما علّق عليه فى القضية، وهو «كون المخبر فاسقاً» مع فرض وجود العنوان الآخر وعدم دخله فى الجزاء، وإلاّ لعلّق الجزاء عليه؛ فيكون مفاد منطوق الآية بعد ضمّ المورد إليها «أنّ الخبر الواحد إن كان الجائى به فاسقاً فتبيّنوا» ومفاد المفهوم «أنّ الخبر الواحد إن لم يكن الجائى به فاسقاً فلا تتبيّنوا» فالقضية تكون من القضايا الشرطية التى علّق الحكم فيها على ما لا يتوقف عليه الحكم عقلاً؛ فتأمّل جيّداً.

تكملة:

قد اورد على التمسّك بالآية الشريفة لحجية الخبر الواحد بامور:

منها: ما يختص بالآية

و منها: ما يشترك بينها وبين سائر الأدلة التى يستدل بها على حجية الخبر الواحد.

ولكن الشيخ (قدس سره) تعرض لها فى طى الإستدلال بآية النبأ، ونحن نقتفى إثره؛ وينبغى أن نقتصر على بيان بعض الإشكالات المهمة.

فمن الإشكالات التى تختص بآية النبأ: هو كون المفهوم فيها على تقدير ثبوته معارضاً بعموم التعليل فى ذيل الآية، وهو قوله تعالى: «أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» فانّ المراد من الجهالة عدم العلم بمطابقة المخبر به للواقع، وهو مشترك بين خبر العادل والفاسق؛ فعموم التعليل يقتضى وجوب التبيّن عن خبر العادل أيضاً، فيقع التعارض بينه وبين المفهوم؛ والترجيح فى جانب عموم التعليل؛ لأنّه أقوى ظهوراً من ظهور القضية الشرطية فى المفهوم، خصوصاً مثل هذا التعليل الذى يأبى عن التخصيص، كما لا يخفى.

وما يقال: «من أنّ النسبة بين المفهوم والتعليل العموم والخصوص

المطلق، فانّ المفهوم يختص بخبر العدل الغير المفيد للعلم، لأنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم، إذ الموضوع فى القضية هو الخبر القابل لأن يتبيّن عنه وهو ما لايكون مفيداً للعلم، فالمفهوم خاصّ بخبر العدل الذى لا يفيد العلم والتعليل عام لكل ما لا يفيد العلم، فلابد من تخصيص عموم التعليل بالمفهوم وإلاّ يبقى المفهوم بلا مورد، كما هو الشأن فى جميع موارد العموم والخصوص» فضعيف غايته، فانّ لحاظ النسبة بين المفهوم والتعليل فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، والمدّعى أنّ عموم التعليل يمنع عن انعقاد الظهور للقضية فى المفهوم، فلا يكون لها مفهوم حتى يخصص عموم التعليل به؛ خصوصاً فى مثل المقام ممّا كان التعليل متصلاً بالقضية الشرطية، فانّ احتفاف القضية بالتعليل يوجب عدم ظهور القضية فى كونها ذات مفهوم؛ وعلى فرض تسليم ظهورها فى المفهوم مع اتصال التعليل بها لابد من رفع اليد عن ظهورها، لأنّ عموم التعليل يأبى عن التخصيص، فانّ إصابة القوم بالجهالة لا تحسن فى حال من الحالات.

وهذا لاينافى التسالم على جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف ـ كما أوضحناه فى مبحث العام والخاص ـ فانّ ذلك يختص بما إذا كان العام منفصلاً عن القضية التى تكون ذات مفهوم ولم يكن العام علة لما تضمّنته القضية من الحكم، لا فى مثل المقام ممّا كان العام متصلاً بالقضية وكان علّة للحكم، فانّ المعلول يتبع العلّة فى العموم والخصوص، فلا يبقى مجال لثبوت المفهوم للقضية الشرطية. هذا، ولكن الإنصاف: أنّه لا وقع لأصل الإشكال، لما فيه:

أوّلاً: انّه مبنىّ على أن يكون معنى الجهالة عدم العلم ليشترك خبر العادل مع الفاسق فى ذلك، وليس الأمر كذلك، بل الجهالة بمعنى السفاهة والركون إلى ما لا ينبغى الركون إليه والإعتماد على ما لا ينبغى الإعتماد عليه(١) ولا شبهة فى أنّه يجوز الركون إلى خبر العدل والإعتماد عليه ـ كما عليه طريقة

---

(١) أقول: أمكن أن يقال: إنّ السفاهة يوجب الملامة لا الندامة، بل ما يوجب الندامة جارٍ فى كل ←

العقلاء- بخلاف خبر الفاسق، فانّ الإعتماد عليه يعدّ من السفاهة والجهالة؛ فخبر العادل لا يشارك خبر الفاسق فى العلة، بل هو خارج عنها موضوعاً.

فان قلت: لو لم يصح الإعتماد على خبر الفاسق، فكيف اعتمدت الصحابة على خبر «الوليد الفاسق» وأرادوا تجهيز الجيش على قتال «بنى المصطلق» عند إخبار «الوليد» بارتدادهم وامتناعهم عن أداء الصدقه؟

قلت: ربما يركن الشخص إلى ما لا ينبغى الركون إليه غفلة أو لاعتقاده عدالة المخبر(١) فنزلت الآية الشريفة للتنبيه على غفلتهم أو لسلب اعتقادهم عن عدالة «الوليد». وبالجملة: لا إشكال: فى أنّ الإعتماد على خبر الفاسق يكون من الجهالة، دون الإعتماد على خبر العادل.

وثانياً: انّه على فرض أن يكون معنى الجهالة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع لا يعارض عموم التعليل للمفهوم، بل المفهوم يكون حاكماً على العموم، لأنّه يقتضى إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرزاً له و كاشفاً عنه فلا يشمله عموم التعليل؛ لا لأجل تخصيصه بالمفهوم لكى يقال: إنّه يأبى عن التخصيص، بل لحكومة المفهوم عليه؛ فليس خبر العدل من أفراد العموم، لأنّ أقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بماوراء العلم، والمفهوم يقتضى أن يكون خبر العدل علماً فى عالم التشريع؛ فلا يعقل أن يقع التعارض بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ المحكوم لا يعارض

أمارة مخالفة للواقع، فضلاً عن مجرد عدم العلم به إذا كان المقصود به حفظ الواقع، خصوصاً فى الامور المهمة، كما هو مورد الآية الشريفة؛ وحينئذٍ فلا غرو فى دعوى كون الجهالة مطلق عدم العلم.

و من هذا البيان ظهر أيضاً: أنّ العلة جارية حتى فى صورة العمل بما هو حجة لديهم من خبر الثقة والعدل، لأنّ العمل بمثله فى مثل حفظ النفوس والأعراض يوجب الندامة وإن لم يوجب الملامة؛ فاذا شمل العلة بهذه القرينة ما هو حجة لديهم أيضاً، كان لازمه بمقتضى عموم العلة ردعهم عن مثل هذا العمل مطلقاً، ومع هذا التعميم لا يبقى مجال حكومة المفهوم على عموم العلة، بل عموم العلة موجب لمنع المفهوم، كما لا يخفى؛ فتدبر.

(١) أقول: بل ربما يكون شدة الإهتمام بشىء لحفظ النفس والعرض يوجب الإقدام بمجرد الإحتمال الضعيف الغير البالغ إلى مرتبة الحجية لدى العقلاء بلا غفلة، كما هو ظاهر.

الحاكم ولو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم أو كانت النسبة بينهما العموم من وجه. والسرّ فى ذلك: هو أنّ الحاكم إنّما يتعرض لعقد وضع المحكوم، إمّا بتوسعة الموضوع بإدخال ما ليس داخلاً فيه، وإمّا بتضييقه باخراج ما ليس خارجاً عنه، كما ذكرنا تفصيله فى «الجزء الرابع» والمفهوم فى الآية يوجب تضييق موضوع العام وإخراج خبر العادل عنه موضوعاً بجعله محرزاً للواقع.

فان قلت: إنّ ذلك كلّه فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، والمدّعى هو أنّ عموم التعليل واتصاله بها يمنع عن ظهور القضية فى المفهوم.

قلت: المانع من ثبوت المفهوم ليس إلا توهّم منافاته لعموم التعليل وعمومه يقتضى عدم كون القضية ذات مفهوم، وإلاّ فظهورها الأوّلى فى المفهوم ممّا لا سبيل إلى إنكاره. وبالبيان المتقدم ظهر: أنّه لا منافات بين المفهوم وعموم التعليل. لأنّ ثبوت المفهوم للقضية لا يقتضى تخصيص عمومه، بل العموم على حاله، والمفهوم يوجب خروج خبر العادل عن موضوعه لا من حكمه. ولا يكاد يمكن أن يتكفل العام بيان موضوعه من وضع أورفع، بل إنّما يتكفل حكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عما وراء العلم الذى هو الموضوع فى العام، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما، وذلك واضح.

فظهر: أنّ التفصّى عن الإشكال لايحتاج إلى القول بأنّ المراد من الجهالة ما يقابل الظنّ الإطمينانى.

فالآية تدل على حجية كل ظن إطمينانى، كما أفاده الشيخ (قدس سره) فانّ ذلك تبعيد للمسافة، مع إمكان التفصّى عن لإشكال بوجه أقرب، وهو ما تقدم؛ فتأمّل جيداً.

و من الإشكالات التى تختص بآية النبأ أيضاً: هو أنّه يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم، مع أنّ العام يكون نصاً فى المورد ولا يمكن تخصيصه بما

عدا المورد، لأنّه كان مورد نزول الآية الشريفة هو الإخبار بالإرتداد، وهو لا يثبت إلاّ بالبيّنة ـ كما هو الشأن فى جميع الموضوعات الخارجية ـ فانّه لا تثبت بخبر الواحد إلاّ ماقام الدليل بالخصوص عليه، وإلاّ فحجية الخبر الواحد تختص بالأحكام؛ فلابد من تقييد عموم المفهوم بما ينطبق على المورد، وحيث إنّ المورد ممّا لا يقبل فيه خبر الواحد فلا يدل المفهوم على حجية خبر العدل.

وفيه: أنّ المورد إنّما كان إخبار «الوليد الفاسق» بارتداد «بنى المصطلق» والآية الشريفة إنّما نزلت فى شأنه لبيان كبرى كلّية، والمورد داخل فى عموم الكبرى وهى قوله تعالى: «إن جائكم فاسق بنبأ فتبيّنوا» فانّ خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً، لا فى الموضوعات ولا فى الأحكام. وأمّا المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود والتحقق، لانّه لم يرد فى مورد إخبار العادل با لإرتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الإبتدائية التى لم ترد فى مورد خاص قابل للتخصيص بأىّ مخصص. فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجية، ولا فرق بين المفهوم والعام الإبتدائى، سوىٰ أنّ المفهوم كان ممّا تقتضيه خصوصية فى المنطوق استتبعت ثبوت المفهوم، وإلاّ فهو كالعام الإبتدائى الذى لم يرد فى مورد خاص؛ ولا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتى إذا كان المنطوق فى مورد خاص فالمفهوم أيضاً لابد وأن يكون فى ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع فى المنطوق عين الموضوع فى المفهوم؛ فتأمّل.

وممّا ذكرنا ظهر فيما أجاب به الشيخ (قدس سره) عن الإشكال بقوله: «وفيه أنّ غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل فكل واحد من خبر العدلين فى البيّنةِ لا يجب التبيّن فيه، وأمّا لزوم إخراج المورد فممنوع، لأنّ المورد داخل فى منطوق الآية لا مفهومها؛ وجعل أصل خبر الإرتداد مورداً للحكم بوجوب التبيّن إذا كان المخبر به فاسقاً ولعدمه

إذا كان المخبر به عادلاً لايلزم منه إلاّ تقييد الحكم فى طرف المفهوم وإخراج بعض أفراده، وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن فى شىء» انتهى.

إذ فيه:أنّه بعد تسليم كون مورد المفهوم هو الخبر بالإرتداد(١) فلا محالة يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم، ولابد حينئذٍ من تقييد عموم المفهوم بما ينطبق على المورد، فاذا كان المورد مما يعتبر فيه التعدد فالمفهوم يختص بالبيّنة ولا يصح التمسك به لحجية الخبر الواحد، لما عرفت: من أنّه لابد وأن يكون كبرى لصغرى المورد؛ فتدبر.

وقد اشكل على التمسك بآية النبأ بامور اخر يختص بمفهوم الآية لا يهمّنا التعرض لها،لأنّها واهية جدّاً.

فالأولى التعرض لما لا يختص بالآية من الإشكالات، بل يعمّ جميع الأدلة الدالة على حجية خبر العدل.

فمنها: وقوع التعارض بينها وبين عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن وما وراء العلم، والمرجع بعد التعارض إلى أصالة عدم الحجية.

و فيه: ما عرفت سابقاً من أنّه لا مجال لتوهّم المعارضة، لأنّ أدلة الحجية التى منها مفهوم الآية تقتضى خروج العمل بخبر العدل عن كونه عملاً بالظن أو بما وراء العلم بالحكومة،بالبيان المتقدم. هذا مع أنّ النسبة بين المفهوم مثلاً والآيات الناهية عن العمل بالظن هى العموم والخصوص، لأنّه يختص

أقول: إذا كان الموضوع فى المنطوق البناء الكلى الشامل لخبر الإرتداد جزماً، لابد من أخذ مثل ذلك فى المفهوم أيضاً؛ وحينئذٍ لا يعقل أن يكون الموضوع فى طرف المفهوم كلياً غير ناظر إليه بخصوصه، كى يكون كساير العمومات الإبتدائية قابلاً للتخصيص كما لا يخفى؛ فتدبر (*)

(*) لم أجد مورداً خاصّاً لهذه التعليقة. والظاهر أنّها والتعليقة الآتية تردان على مورد واحد (المصحح).

(١) أقول: لا قصور فى أخذ العموم فى طرف المفهوم والحكم بعدم وجوب التبين فى خبر العادل مطلقاً، غاية الأمر بشرط ضم خبر آخر إليه فى باب الإرتداد الداخل فى العموم جزماً؛ ومجرد أخذ شرط فى بعض أفراد العام لايوجب تخصيصه أو تقييده بغير هذا الفرد ولا اختصاصه بخصوصية لا يشمل العام خبر الإرتداد، كما هو ظاهر.

بخبر العدل الذى لا يفيد العلم ولا يعمّ ما يفيد العلم، فانّ المفهوم يتبع المنطوق فى العموم والخصوص؛ ولا إشكال فى أنّ المنطوق يختص بخبر الفاسق الذى لا يفيد العلم، كما يظهر من التعليل؛ فالمفهوم أيضاً يختص بذلك وتكون النسبة بينه وبين عموم الآيات العموم والخصوص؛ والصناعة تقتضى تخصيص عمومها بما عدا خبر العدل.

وما ربّما يقال: من أنّ الآيات الناهية أيضاً مختصة بصورة التمكن من العلم وبما عدا البيّنة وبعد تخصيصها بذلك تنقلب النسبة بينها وبين المفهوم إلى العموم من وجه بعد ما كانت النسبة العموم والخصوص المطلق، لأنّ المفهوم وإن كان يختص بما لا يفيد العلم ولكن يعمّ صورة التمكن من تحصيل العلم وعدمه، والآيات الناهية وإن كانت أعمّ من خبر العدل وغيره، إلاّ أنها تختص بصورة التمكن من العلم، فيقع التعارض بينهما فى خبر العدل مع التمكن من العلم، وبعد التعارض يرجع إلى أصالة عدم الحجية.

فضعيف غايته، فانّ انقلاب النسبة مبنىّ على ملاحظة العام أوّلاً مع بعض المخصصات وتخصيصه به ثم ملاحظة النسبة بينه وبين المخصصات الاخر، فربّما تنقلب النسبة بينه وبينها إلى نسبة اخرى(١) و لكن هذا ممّا لا وجه له، فانّ نسبة العام إلى جميع المخصصات على حدّ سواء ولابد من تخصيصه بالجميع فى عرض واحد، إلاّ إذا كان التخصيص بالجميع يوجب الإستيعاب أو التخصيص المستهجن؛ وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه(فى مبحث التعادل والتراجيح) ففى المقام خبر العدل ومورد عدم التمكن من العلم والبيّنة والفتوى كلّها فى عرض واحد خارجة عن عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن بالتخصيص، وذلك أيضاً واضح.

---

(١) أقول: قد حققنا فى محله أنّ انقلاب النسبة مطلقاً من أوهن التوهمات، وتعرضنا لكلامه فى مبحث «التعادل والترجيح» فراجع وتبصر فيه.

وممّا اورد على التمسك بالآية: هو أنّه لو دلّت على حجية الخبر الواحد لكان من جملة أفراده الإجماع الذى أخبر به السيّد(ره) على عدم حجية خبر الواحد، فانّه من أفراد الخبر العادل وقد أخبر برأى المعصوم (عليه السّلام) وهذا الإشكال أيضاً لا يختص بمفهوم آية النبأ، بل يعمّ جميع الأدلة.

وأنت خبير بما فيه، فانّه يرد عليه ـ مضافاً إلى أنّه من الإجماع المنقول الذى لا اعتبار به ومضافاً إلى معارضته بالإجماع الذى أخبر به الشيخ(ره) على حجية خبر العدل ـ انّه يلزم من دخول خبر السيّد(ره) خروجه، ولا يمكن أن تشتمل أدلة اعتبار أخبار الآحاد ما يلزم من اعتباره عدم اعتباره(١) مع أنّه يمكن أن يقال: بقيام الإجماع على عدم اعتبار ما أخبر به السيّد(ره) حتى من نفس السيّد(ره) لأنّ حكاية «السيّد» الإجماع على عدم حجية خبر العدل يشمل خبر نفسه، فيكون قد حكى الإجماع على عدم اعتبار قوله؛ فتأمّل.

ومن الإشكالات التى لا تختص بمفهوم آية النبأ: إشكال شمول أدلة الحجية للأخبار الحاكية لقول الإمام (عليه السّلام) بواسطة أو بوسائط، كإخبار «الشيخ» عن «المفيد» عن «الصدوق» عن «الصفار» عن العسكرى (عليه السّلام) ويمكن تقريب هذا الإشكال بوجوه:

الوجه الأوّل: دعوى انصراف الأدلة عن الأخبار بالواسطة.

وهذا الوجه ضعيف غايته، فانّه لا موجب للإنصراف؛ مع أنّ كل واسطة من الوسائط إنّما تخبر عن الخبر السابق عليها، فكل لا حق يخبر عن سابقه بلا واسطة.

ويتلو هذا الوجه فى الضعف **الوجه الثانى** وهو دعوى أنّه لا يترتب

---

(١) أقول: هذان الإشكالان مبنيان على شمول خبر «السيّد» جميع الأفراد حتى نفسه؛ وإلّا فبناء على انصرافه عن نفسه، فلا يرد عليه إشكال.

على خبر الوسائط أثر شرعي يصح التعبد به، فانّ المخبر به بخبر «الشيخ» هو قول «المفيد» والمخبر به بخبر «المفيد» هو قول «الصدوق ره» ولا أثر لقول «الشيخ ره» و «المفيد» و «الصدوق» بحيث يصح باعتباره التعبد بأخبارهم.

وأنت خبير: بأنّه يكفي في صحة التعبد كون المتعبد به مما له دخل في موضوع الحكم، وكل واحد من سلسلة الوسائط له دخل في ثبوت قول العسكري (عليه السّلام) لأنّه واقع في طريق إثبات قوله (عليه السّلام) وهذا المقدار من الأثر يكفي في صحة التعبد به؛ فهذا الوجه ضعيف غايته. نعم: يمكن تقريب هذا الإشكال بوجه آخر ليس بهذه المثابة من الضعف، سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى).

الوجه الثالث: دعوى أنّه يلزم إثبات الموضوع بالحكم بالنسبة إلى الوسائط(١) فانّ إخبار «المفيد» للشيخ (قدس سره) وإخبار «الصدوق» للمفيد وإخبار «الصفار» للصدوق ليس محرزاً بالوجدان، بل المحرز بالوجدان هو إخبار «الشيخ» عن «المفيد» بسماع منه أو أخذه من كتابه، وأمّا الوسائط فليس شيء من أخبارها محرزاً بالوجدان، بل إنّما يراد إثباتها بالتعبد والحكم بتصديق العادل، فيلزم أن يكون الحكم بتصديق العادل مثبتاً لأصل أخبار الوسائط، مع أنّ خبر الوسائط يكون موضوعاً لهذا الحكم، فلابد وأن يكون الخبر في المرتبة السابقة محرزاً إمّا بالوجدان وإمّا بالتعبد ليحكم عليه بوجوب تصديقه،

---

(١) أقول: لا يخفى عليك أنّ أساس هذه الإشكالات جعل الإنشاء بالنسبة إلى منشأه من الأحكام من قبيل العلة لمعلولا ته، فانّه حينئذٍ له مجال أن يدّعى أنّ العلة الواحدة لا يعقل أن يؤثر في المعاليل المتعددة الطولية، بنحو يكون أحدها موضوع الآخر، بل المعاليل المتعددة إذا انتهت إلى علة واحدة لا يكون إلاّ عرضية بلا طولية فيها. ولكن قد حققنا كراراً أنّ هذا المعنى في الأحكام التكليفية غلط، بل الإنشائات في الأحكام التكليفيه مبرزات عن الإرادة؛ وحينئذٍ لاغرو في دعوى إبراز إنشاء واحد لإرادات طولية بنحو يكون كل منها موضوعاً للآخر، وبعد ذلك ينحسم مادة الإشكال في الأخبار مع الواسطة رأساً، كما لا يخفى على من كان له دراية.

لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة المعروض إلى العرض، فلا يعقل أن يكون الحكم موجداً لموضوعه لاستلزامه الدور المحال.

ولكن لا يخفى عليك فساد هذا الوجه أيضاً، فانّ الذى لا يعقل هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوع لحكم آخر، فانّ هذا بمكان من الإمكان؛ والمقام يكون من هذا القبيل، فانّ خبر «المفيد» إنّما يثبت بوجوب تصديق الشيخ(ره) فى إخباره عنه الذى فرضنا أنّه محرز بالوجدان، وإذا ثبت خبر «المفيد» بوجوب تصديق «الشيخ» يعرض عليه وجوب التصديق، و من وجوب تصديق «المفيد» يثبت خبر الصدوق(ره) فيعرض عليه وجوب التصديق، وهكذا إلى أن ينتهى إلى أوّل سلسلة الوسائط؛ فكل حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتب عليه حكم آخر؛ فتكون موضوعات متعددة لأحكام متعددة؛ غايته أنّ الأحكام تكون من سنخ واحد، وتعدد الأحكام إنّما ينشأ من انحلال قضية «صدّق العادل» كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقية حيث إنّها تنحل إلى أحكام متعددة حسب ما لموضوعها من الأفراد.

والحاصل: أنّ خبر المنقول عنه يثبت بالتعبد بتصديق الناقل، فلا يلزم إثبات الحكم لموضوع شخصه.

الوجه الرابع: هو أنّه يلزم أن يكون الأثر الذى بلحاظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه، من دون أن يكون فى البين أثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه.

و توضيح ذلك: هو أنّ التعبد بالاصول والأمارات القائمة على الموضوعات الخارجية إنّما هو باعتبار ما يترتب عليها من الآثار الشرعية، ولابد أن تكون تلك الآثار مترتبة على الموضوعات بأدلتها ليصح التعبد بالأمارة بلحاظ تلك الآثار؛ مثلاً التعبد بخبر العدل القائم على عدالة «زيد» و وجوب تصديقه إنما يكون باعتبار ما يترتب على عدالته من الآثار: من جواز الصلاة

خلفه والطلاق عنده، ونحو ذلك من الآثار الشرعية المترتبة على عدالة «زيد» فلابدوأن يكون ترتب الأثر على الموضوع مفروغاً عنه ليصح التعبد بالأمارة القائمة على ذلك الموضوع والحكم بوجوب تصديقها.

فاذا كان الخبر بلا واسطة كإخبار«زرارة» عن الصادق -عليه السّلام- بوجوب شى أو حرمته، فلا إشكال فى صحة التعبد بقول «زرارة» والحكم بوجوب تصديقه، لأنّه يترتب على ذلك قول الصادق-عليه السّلام- من وجوب الشيء أو حرمته.

وأمّا إذا كان الخبر مع الواسطة كإخبار «الشيخ» عن «المفيد» عن «الصدوق» عن «الصفار» عن العسكرى-عليه السّلام-فالتعبد بخبر «الشيخ» ووجوب تصديقه فى إخباره عن «المفيد» ممّا لا يترتب عليه أثر شرعى سوى نفس هذا الحكم وهو وجوب التصديق؛ ووجوب التصديق وإن كان من الأحكام والآثار الشرعية، إلاّ أنّه لابد وأن يكون بلحاظ ما يترتب على المخبر به بخبر العادل من الآثار، ولا يعقل أن يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه.

وبعبارة اخرى: إنّ إخبار «الشيخ» عن «المفيد» وإن كان يترتب عليه أثر شرعى وهو وجوب تصديقه، إلاّ أنّ هذا الأثر لم يكن ثابتاً لخبر «الشيخ» مع قطع النظر عن دليل اعتبار قوله والحكم بوجوب تصديقه، بل جاء من نفس وجوب التصديق، فيلزم أن يكون الأثر الذى بلحاظه وجب تصديق العادل نفس وجوب التصديق وهو لا يعقل.

و قد ظهر: أنّ هذا الإشكال لا يختص بالوسائط، بل يأتى فى آخر السلسلة وهو إخبار «الشيخ» المحرز بالوجدان، بخلاف الإشكال الثالث، فانّه يختص بالوسائط ولا يشمل آخر السلسلة.

ولا يخفى: أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجه بناء على أن يكون المجعول فى باب الأمارات منشأ انتزاع الحجية. أمّا بناء على ما هو المختار: من أنّ المجعول فى

باب الطرق والأمارات نفس الكاشفية والوسطية فى الإثبات(١) فلا إشكال حتى نحتاج إلى التفصى عنه، فانّه لا يلـزم شىء ممّا ذكر، لأنّ المجعول فى جميع السلسلة هو الطريقية إلى ما تؤدّى إليه أىّ شىء كان المؤدّى، فقول «الشيخ» طريق إلى قول «المفيد» وقول «المفيد» طريق إلى قول «الصدوق» وهكذا إلى أن ينتهى إلى قول «زرارة» الحاكى لقول الإمام -عليه السّلام- ولايحتاج فى جعل الطريقية إلى أن يكون فى نفس مؤدّى الطريق أثر شرعى، بل يكفى الإنتهاء إلى الأثر ولو بألف واسطة - كما فى المقام- فانّ جعل الطريقية لأقوال السلسلة لمكان أنّها تنتهى إلى قول الإمام -عليه السّلام- فتكون جميع الأقوال واقعة فى طريق إثبات الحكم الشرعى؛ فتأمّل.

و يمكن تقريب «الوجه الرابع» بوجه آخر لعلّه يأتى حتى بناء على المختار: من كون المجعول نفس الطريقية، وإن شئت فاجعله «خامس الوجوه» وهو أنّه لو عـمّ دليل الإعتبار للخبر مع الواسطة يلزم أن يكون الدليل حاكماً على نفسه ويتحد الحاكم والمحكوم.

و تقريب ذلك: هو أنّ أدلة اعتبار الاصول والأمارات إنّما تكون حاكمة على الأدلة الأوّلية المتكفلة لبيان الأحكام المترتبة على موضوعاتها الواقعية: من الواجبات والمحرمات وغير ذلك من الأحكام التكليفية والوضعية، ومعنى حكومتها هو أنّها مثبتة لتلك الأحكام؛ فلو فرضنا أنّ مؤدّى الأمارة كان إخبار العدل كإخبار «الشيخ» عن «المفيد» فالذى يترتب على إخبار «الشيخ» هو وجوب تصديقه، ومفاد الدليل الدال على اعتبار قول «الشيخ» أيضاً هو وجوب التصديق، والمفروض أنّ دليل الإعتبار يكون حاكماً على

---

(١) أقول: المجعول فى الأمارة على فرض كونه الوسطية، فالمراد من الوسطية؟ فان كان المراد وسطيته لإثبات حكم متعلقه، فلا محيص من الإلتزام بحكم للمتعلق كى يكون الوسط المزبور يثبت حكمه. وإن كان المراد الوسطية لإثبات حكم ولو غير حكم متعلقه، فمن الأوّل نلتزم بكفاية جعل أوّل السلسلة لإثبات مضمون آخر السلسلة، بلا احتياج إلى شمول الدليل للوسائط، ولا أظنّ التزامك به.

الأحكام الواقعية، والحكم الواقعى المترتب على خبر «الشيخ» هو وجوب تصديقه الجائى من قبل دليل الإعتبار، ومفاد دليل الإعتبار أيضاً هو وجوب التصديق، فيلزم أن يكون وجوب التصديق حاكماً على نفسه.

ونظير هذا الإشكال يأتى فى حكومة الأصل السببى على الأصل المسببى، فانّ فى كل من الشك السببى والمسببى يقين سابق وشك لاحق، فيعمّه دليل اعتبار الإستصحاب؛ وليس فى البين إلاّ قوله -عليه السّلام- «لا تنقض اليقين بالشك» فلو كان الأصل السببى حاكماً على الأصل المسببى كان دليل الإعتبار حاكماً على نفسه. نعم: لو كان لكل من الأصل الجارى فى الشك السببى والمسببى دليل يخصه أمكن أن يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر، هذا.

والتحقيق فى حلّ الإشكال الرابع - مع ما يتلوه من الوجه الخامس- هو أن يقال: إنّ دليل الإعتبار وإن كان بحسب الصورة قضية واحدة، إلاّ أنّه ينحل إلى قضايا متعددة ويكون الملحوظ فيه طبيعة الأثر(١) فاذا فرضنا أنّ سلسلة سند الروايات تنتهى بالأخرة إلى الرواية الحاكية لقول الإمام -عليه السّلام- فدليل التعبد ينحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد السلسلة، ويكون لكل منها أثر يخصه غير الأثر المترتب على الآخر، ولا يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم، بل تكون كل قضية حاكمة على غيرها؛ فانّ المخبر به بخبر «الصفار» الحاكى لقول العسكرى -عليه السّلام- فى مبدأ السلسلة لما كان حكماً شرعياً من وجوب الشيء أو حرمته وجب تصديق «الصفار» فى إخباره عن العسكرى -عليه السّلام- بمقتضى أدلة خبر العادل، فيكون وجوب

---

(١) أقول: مجرد انحلال القضيه إلى قضايا متعددة لولا ما ذكرنا، لا يجدى لرفع الإشكال، لأنّ البرهان المزبور يوجب أن يكون القضايا المتعددة عرضية لاطولية، ومع ذلك كيف يصلح الإنحلال المزبور لرفع الإشكال؟ فتدبر.

تصديق «الصفار» من الآثار الشرعية المترتبة على خبر «الصفار» فـ«الصدوق» الحاكى لقول «الصفار» قد حكى موضوعاً ذا أثر شرعى؛ فيعمّ قول «الصدوق» دليل الإعتبار ويجب تصديقه فى إخبار «الصفار» له، فيكون وجوب التصديق أثراً شرعيّاً رتّب على قول «الصدوق». ثم إنّ «المفيد» الحاكى لقول «الصدوق» قد حكى موضوعاً ذا أثر شرعى فيجب تصديقه أيضاً؛ وهكذا إلى أن ينتهى إلى قول «الشيخ» المحرز بالوجدان؛ فكل لا حق يخبر عن موضوع سابق ذى أثر، غايته أنّ الآثار تكون من سنخ واحد، ولا محذور فى ذلك إذا انتهت الآثار إلى أثر مغاير، وهو وجوب الشىء أو حرمته الذى حكاه عن الإمام -عليه السّلام- مبدأ السلسلة وهو «الصفار» فلا يلزم أن يكون الأثر المترتب على التعبد بالخبر بلحاظ نفسه ولا حكومة الدليل على نفسه (١) لما عرفت من تغاير الآثار وتغاير الحاكم والمحكوم.

أمّا الأوّل: فلأنّ أثر التعبد بكل خبر باعتبار ما يترتب عليه من وجوب التصديق فى المرتبة السابقة على التعبد به.

وأمّا الثانى: فلأنّ دليل الإعتبار اللاحق يكون حاكماً على الحكم المترتب على الموضوع السابق عليه؛ والمنشأ فى ذلك هو انحلال قضية وجوب تصديق العادل وانتهاء أخبار السلسلة إلى قول الامام -عليه السّلام- فبهذه المقدمتين يرتفع الإشكال الرابع والخامس.

---

(١) لا يخفى: أنّ طريق حل «الإشكال الثالث» وهو إثبات الموضوع بالحكم مع طريق حل «الإشكال الرابع» وان كان أمراً واحداً، وهو انحلال القضية إلى قضايا متعددة، إلاّ أنّ حل «الإشكال الثالث» إنّما يكون بلحاظ آخر السلسلة وهو خبر «الشيخ» المحرز بالوجدان، فانّ وجوب تصديق «الشيخ» هو الذى يثبت موضوعاً آخر وهو خبر «المفيد» عن «الصدوق» وحل «الإشكال الرابع» إنّما هو بلحاظ مبدأ السلسلة وهو الراوى عن الإمام -عليه السّلام- فانّ وجوب تصديق «الصفار» هو الذى يترتب عليه الأثر غير وجوب التصديق، وهو ثبوت قول العسكرى -عليه السّلام- ثم يكون وجوب تصديق «الصفار» أثراً لإخبار «الصدوق» عنه، وهكذا إلى أن ينتهى إلى آخر السلسلة (منه).

و من ذلك يظهر: عدم الإشكال فى حكومة الأصل السببى على الأصل المسببى فانّ انحلال قوله -عليه السّلام - «لا تنقض اليقين بالشك» إلى ما لليقين والشك من الأفراد يقتضى حكومة أحد الفردين على الآخر، لا حكومته على نفسه، كحكومة أحد فردى دليل الإعتبار فيما نحن فيه على الآخر، غايته أنّ الحكومة فى باب الأصل السببى والمسببى تقتضى إخراج الأصل المسببى عن تحت قوله- عليه السّلام- «لا تنقض اليقين بالشك» وحكومة دليل الإعتبار فيما نحن فيه تقتضى إدخال فرد فى دليل الإعتبار، فانّ وجوب تصديق «الشيخ» فى إخباره عن «المفيد» يقتضى وجوب تصديق «المفيد» فى إخباره عن الصدوق(ره) فوجوب تصديق «الشيخ» يدخل فرداً تحت عموم وجوب التصديق بحيث لو لاه لما كان داخلاً فيه.

ولعلّ خفاء الفرق بين الحكومة فى الأصل السببى والمسببى وفيما نحن فيه وأنّ هناك بإخراج فرد عن العموم وفى المقام بإدخال فرد فيه، أوجب أن يضرب على عبارة الشيخ(قدس سره) فى بعض نسخ «الرسائل» ممّا كانت تتضمن تنظير المقام بالأصل السببى والمسببى.

ولا يخفى أنّ عبارة «الشيخ» فى بيان الإشكالات والأجوبة مضطربة، فانّ جملة من العبارة تتكفل الإشكال الثالث، وجملة منها تتكفل الإشكال الرابع، ولذا قد ضرب على كثير من نسخ الكتاب فى هذا المقام، وعليك بالتأمّل التام فيما ذكرناه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بآية النبأ من تقريب الإستدلال بها والإشكالات المتوجهة عليه.

وقد بقى بعض الإشكالات ولكن لايهم التعرض لها، لوضوح فسادها، فراجع فرائد الشيخ (قدس سره).

ومن جملة الآيات التى استدل بها على حجية أخبار الآحاد قوله تعالى: «فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا

إليهم لعلّهم يحذرون» (١) وتقريب الإستدلال بها على وجه يندفع ما اورد على الإستدلال بها يتركب من امور:

الأمر الأوّل: كلمة «لعلّ» مهما تستعمل تدل على أنّ ما يتلوها يكون من العلل الغائية لما قبلها (٢) سواء فى ذلك التكوينيات والتشريعيات وسواء كان ما يتلوها من الأفعال الاختيارية التى يمكن تعلق الإرادة بها أو من الموضوعات الخارجية التى لايصح أن يتعلق بها الإرادة، فانّه على جميع التقادير كلمة «لعلّ» تقتضى أن يكون ما يتلوها علة غائية لما قبلها، فاذا كان ما يتلوها من الأفعال الإختيارية التى تصلح لأن يتعلق بها الإرادة الفاعلية والآمرية كان لا محالة بحكم ما قبلها، فان كان ما قبلها واجباً يكون ما يتلوها أيضاً واجباً، وإن كان مستحباً فكذلك، فانّ جعل الفعل الاختيارى غاية للواجب أو للمستحب يلازم وجوب ذلك الفعل أو استحبابه، وإلاّ لم يكن من العلل الغائية.

وبالجملة: لا إشكال فى استفادة الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب علته الغائية إذا صح أن يتعلق الطلب بها من حيث كونها فعلاً اختيارياً قابل لتعلق الإرادة به، وفى الآية الشريفة جعل التحذر علة غائية للإنذار، ولما كان الإنذار واجباً كان التحذر أيضاً واجباً.

وسيأتى أن المراد من «التحذر» هو التحذر من حيث العمل بقول المنذر لا مجرد الخوف، فهو من الأفعال الإختيارية التى يصح أن يتعلق

---

(١) التوبة الآية ١٢٢

(٢) أقول: الذى يمكن أن يدّعى أنّ مورد استعمال هذه الكلمة أوسع من مورد الغاية، كيف وفى قوله «علك أن تركع يوماً والدهر قد رفعه» ليس كونه غاية لعدم الإهانة؟ بل هذه الكلمة فى أمثال المقام مستعملة فى مجرد إبداء الإحتمال بلا مطلوبية فى مدخوله، كما فى قولنا «لا تدخله فى بيتك لعله عدوك» ومن هنا أيضاً ظهر ما فى توهّم إشراب جهة مطلوبية فى مضمون تاليه كما لا يخفى؛ فتدبر.

التكليف بها، وإذا تأمّل الشخص فى موارد استعمال كلمة «لعلّ» يرى أنّ فى جميع الموارد ما بعدها يكون فى حكم ما قبلها من حيث الوجوب والإستحباب إن كان ما بعدها من الأفعال الإختيارية.

الأمر الثانى: المرادمن الجمع (١) فى قوله تعالى «ليتفقهوا» وفى قوله «لينذروا» وفى قوله «ليحذروا» هو الجمع الإستغراقى الأفرادى، لا المجموعى الإرتباطى، لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هوكل فردٍ فردٍ من أفراد الطائفة النافرين أو المتخلفين ـعلى الوجهين فى تفسير الآيةـ وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع، كما أنّه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقه كل واحد من النافرين أو المتخلفين وينذر كل واحد منهم.

وبالجملة: كما أنّ المراد من الجمع فى قوله تعالى «يحذرون» هو الجمع الاستغراقى الأفرادى، كذلك المراد من الجمع فى قوله تعالى «ليتفقهوا» و «لينذروا» هو الجمع الأفرادى.

الأمر الثالث: ليس المراد من الحذر مجرد الخوف والتحذر القلبى، بل المراد منه هو التحذر الخارجى، وهو يحصل بالعمل بقول المنذر وتصديق قوله والجرى على ما يقتضيه من الحركة والسكون. وليس المراد أيضاً الحذر عند حصول العلم من قول المنذر، بل مقتضى الإطلاق والعموم الإستغراقى فى قوله تعالى «لينذروا» هو وجوب الحذر مطلقاً، حصل العلم من قول المنذر أو لم

---

(١) أقول: أظنّ أنّ غرضه من هذه المقدمة دفع توهم حمل الإنذار منهم على ما يفيدالعلم للمتخلفين بخيال أنّ ما يفيدالعلم هو إنذار مجموعهم، لا كل واحد.

وفيه: أنّ وجوب الإنذار على كل واحد بنحو الإستغراق أيضاً لاينافى مع حمل الآية على صورة إفادة إنذارهم للعلم نظراً إلى إهمال الآية من هذه الجهة كما سيأتى؛ و حينئذٍ العمدة دفع الإهمال من هذه الجهة، و إلاّ فمجرد وجوب الإنذار على كل واحد واحد غير مفيد.

يحصل؛ غايته أنّه يجب تقييد إطلاقه بما إذا كان المنذر عدلاً، لقيام الدليل على عدم وجوب العمل بقول الفاسق، كما هو مفاد منطوق آية النبأ.

وبعد العلم بهذه الامور لا أظن يشكك أحد فى دلالة الآية الشريفة على حجية خبر العدل، فانّ مفادها بعد ضمّ الامور السابقة، هو وجوب قبول قول المنذر والحذر منه عملاً عند إخباره بما تفقه من الحكم الشرعى إذا كان المنذر عدلاً، ولا نعنى بحجية خبر الواحد إلاّ ذلك؛ فيكون مفاد الآية الشريفة مفاد سائر الأدلة الدالة على حجية قول العدل فى الأحكام.

وبما ذكرنا من تقريب الإستدلال يمكن دفع جميع ما ذكر من الإشكالات على التمسك بالآية الشريفة.

منها: انّ غاية ما تدل عليه الآية هو مطلوبية الحذر عقيب الإنذار، إلاّ أنّها ليس لها إطلاق يعمّ صورة عدم حصول العلم من قول المنذر.

وأنت خبير: بأنّه بعد ما عرفت من أنّ المراد من الجمع هو العام الإستغراقى لا يبقى موقع لهذا الإشكال، فانّه أىّ إطلاق يكون أقوى من إطلاق الآية بالنسبة إلى حالتى حصول العلم من قول المنذر وعدمه (١)

ومنها: انّ وجوب الحذر إنّما يكون عقيب إنذار المنذر بما تفقّه، والتفقّه عبارة عن العلم بأحكام الدين من الواجبات والمحرمات الواقعية، فلابد وأن يكون المنذر (بالفتح) عالماً بأن إنذار المنذر (بالكسر) كان بالمحرمات والواجبات الواقعية، فيختص اعتبار قول المنذر بما إذا حصل للمنذر (بالفتح) العلم بالحكم الشرعى من قوله؛ ولا يخفى أنّ هذا الإشكال وإن كان بالنتيجة يتحد مع الإشكال السابق، إلاّ أنّ طريق الإشكال يختلف، كما هو واضح.

---

(١) أقول: بعد عدم الملازمة بين العموم المزبور مع إطلاق الإنذار لا معنى لهذا الإستنتاج فى المقام، بل العمدة إثبات الإطلاق المزبور، وهو أوّل الكلام، لإمكان دعوى إهمال القضية من حيث الحال، مع فرض عموم الإنذار استغراقاً أفرادياً.

وهذا الإشكال يتلوالسابق فى الفساد، فانّ نفس الآية تدل على ما أنذر به المنذر يكون من الأحكام، لأنّ قول المنذر إذا جعل طريقاً إليها ومحرزاً لها فيجب اتباع قوله والبناء على أنّه هو الواقع، كما هو الشأن فى سائر الأدلة الدالة على اعتبار الطرق والأمارات، فانّ نتيجة دليل الإعتبار كون مؤدّى الطريق هو الواقع، لايجعل المؤدى حتى يرجع إلى التصويب (١) بل جعل الطريقية يقتضى ذلك؛ ومن هنا كانت أدلتها حاكمة على الأدلة المتكفلة للأحكام الواقعية؛ فالآية بنفسها تدل على أنّ ما أنذر به المنذر يكون من الأحكام الواقعية.

و منها: انّ الحذر إنّما يجب عقيب الإنذار(٢) والإنذار ليس مطلق الإخبار عن الحكم، بل هو الإخبار المشتمل على التخويف،والتخويف ليس من شأن الراوى، بل هو من شأن المفتى والواعظ؛ فالآية تدل على حجية قول المفتى لاقول الراوى.

وفيه: أنّ الإنذار وإن كان هو الإخبار المشتمل على التخويف، إلاّ أنّه أعم من الصراحة والضمنية (٣) فانّه يصدق الإنذار على الإخبار المتضمن للتخويف ضمناً وإن لم يصرح به المنذر، وإلاّ لم يصدق الإنذار على فتوى المفتى، فانّه ليس فى الفتوى التصريح بالتخويف، مع أن المستشكل سلّم صدق الإنذار على الفتوى، ولا فرق بين الفتوى والرواية فى أن كلاً منهما يشتمل على

---

(١) لا يخفى ما فى العبارة من الإضطراب، ولعلّ الصحيح «لاجعل المؤدّى واقعاً» (المصحح)

(٢) أقول: صورة الشبهة غير مستقيم، لأنّ إنذار كل واحد ولو فاسقاً إنذار بالحكم الواقعى كإخباره؛ والتحذر من هذا الإنذار لا يقتضى العلم بالحكم، بل يكفى فيه حجية قوله، كما هو الشأن فى كل خبر بشىء، وحيث إنّه ينوط باطلاق الآية من حيث الحال، فيكون ذلك من تبعات الإشكال السابق، وليس إشكالاً آخر متحداً معه نتيجة؛ فتدبر.

(٣) أقول: عمدة نظر المستشكل إلى احتياج الإنذار والتخويف من شخص إلى الإلتفات بلازم تخويفه وبعنوانه، ومثل هذا المعنى لا يصدق على العامى البحت الحاكى لمسموعاته من الإمام (عليه السّلام) فتعميم التخويف إلى الصراحة والضمنية أجنبى عن جهة الإشكال، كما لا يخفى.

التخويف ضمناً، فانّ الإخبار بالوجوب يتضمن الإخبار بما يستتبع مخالفته من العقاب.

فـالإنصاف: أنّ الآية لو لم تكن أظهر من آية النبأ فى الدلالة على حجية خبر العدل فلا تقصر عنها، فتأمّل جيّداً (١)

وقد استدل على حجية الخبر الواحد بآيات اخر، كآية السؤال وآية التصديق، ولكن فى دلالتها تأمّل؛ فراجع فرائد الشيخ (قدس سره).

وأمّا السنّة فهى على طوائف:

منها: الأخبار العلاجية (٢) المتكفله لبيان حكم الروايات المتعارضة من الترجيح بالأشهرية والأورعية والأوثقية وغير ذلك من المرجحات؛ ومع فقدها فالتخيير، فانّها ظاهرة الدلالة فى حجية الخبر الواحد عند عدم ابتلائه بالمعارض ووجوب الأخذ به مع عدم العلم بصدوره أو بمضمونه، لأنّ الترجيح بالأوثقية والأعدلية لايكاد يمكن إلا مع عدم العلم بالصدور والمضمون.

نعم: ليس فيها إطلاق يعمّ جميع أخبار الآحاد، لأنّ إطلاقها مسوق لبيان حكم التعارض، والقدر المتيقن دلالتها على حجية الخبر الموثوق به صدوراً أو مضموناً (٣) كما يدل على الأوّل الترجيح باشتهار الرواية بين الرواة أو

---

(١) أقول: وللتأمل فيه مجال.

(٢) راجع الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى

(٣) أقول: فى كون مطلق الوثوق قدراً متيقناً من هذه الأخبار نظر، بل الذى هو القدر المتيقن صورة عدالة الراوى بجميع طبقاته المسمى عند أرباب الحديث بـ «الصحيح الأعلائى» كما لايخفى؛ كما أنه يمكن دعوى أن «الثقة» المسئول عنه فى الروايات عن الإمام أوالواقع فى كلام الإمام (عليه السّلام) هوالعدالة لا مطلق من يتحرز عن الكذب ولو كان فاسقاً؛ و حينئذٍ استفادة حجية الخبر الوثق من مجموع هذه الروايات مشكل لولا دعوى السيرة والإجماع العملى فى مقام استنباط الأحكام على مثله؛ خصوصاً مع عدم الكفاية عندهم مجرد خبرالعادل خصوصاً بجميع طبقاته فى استنباط ما هوالمعلوم بالإجمال عندهم من الأحكام.

ولكن مع ذلك أمكن أن يقال فى الإنتقال من تعبير العدالة إلى الوثاقة: ربما يستظهر أن المناط فى الحجية ←

وثاقة الراوى وعدالته ـ فانّ هذه المرجحات كلها ترجع إلى اعتبار الخبر الموثوق صدوره ـ وعلى الثانى الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة.

و منها: الأخبار الواردة فى إرجاع الأئمة – صلوات الله عليهم – بعض الصحابة إلى بعض فى أخذ الفتوى والرواية، كإرجاعه – عليه السّلام – إلى «زرارة» بقوله – عليه السّلام – «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس»(١) وأشار إلى «زرارة» وقوله – عليه السّلام – «وأمّا ما رواه زرارة عن أبى فلا يجوز ردّه»(٢) وقوله – عليه السّلام – «العمرى ثقة فما أدّى إليك عنّى فعنّى يؤدّى»(٣) وغير ذلك من الأخبار التى يستفاد منها اعتبار الخبر الموثوق به، وهى كثيرة مستفيضة.

ومنها: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والعلماء، كقوله – عليه السّلام – فى خبر الإحتجاج: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» الخبر(٤).

ومنها: الأخبار الواردة فى الرجوع إلى كتب «بنى فضّال» (٥).

ولا إشكال فى أنّه يستفاد من المجموع اعتبار الخبر الموثوق به، بل يستفاد من بعضها أنّ الإعتماد على خبر الثقة كان مفروغاً عنه عند الصحابة مرتكزاً فى أذهانهم، ولذلك ورد فى كثير من الأخبار السؤال عن وثاقة الراوى، بحيث يظهر منها أنّ الكبرى مسلّمة والسؤال كان عن الصغرى.

هو هذه الجهة، وإن كان الموثق عند الإمام (عليه السّلام) فوق العدالة، مؤيّداً ذلك بالإرجاع إلى كتب «بنى فضال» لمحض وثاقتهم كما لايخفى.

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث١٩

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث١٧

(٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث٤

(٤) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث٩

(٥) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث١٣

ولا يتوهّم: أنّ هذه الأخبار من أخبار الآحاد ولا يصح الإستدلال بها لمثل المسألة، فانّها لو لم تكن أغلب الطوائف متواترة معنى فلا إشكال فى أنّ مجموعها متواترة إجمالاً، للعلم بصدور بعضها عنهم (صلوات الله عليهم أجمعين).

والإنصاف: أنّ التتبع فى هذه الأخبار يوجب القطع باعتبار الخبر الموثوق به.

وأمّا الإجماع:

فقد ذكر فى تقريره وجوه: من الإجماع القولى، والعملى، وسيرة المسلمين، وطريقة العقلاء. وينبغى أوّلاً بيان الفرق بين هذه الوجوه، ثم نعقّبه بصحة الإستدلال بها، فنقول:

أمّا الإجماع القولى: فهو عبارة عن اتفاق أرباب الفتوى على الفتوى بحكم فرعى أو اصولى. وطريق إحراز ذلك إنّما يكون من تتبع أقوالهم فى كتبهم و رسائلهم.

وأمّا الإجماع العملى: فهو عبارة عن عمل المجتهدين فى المسألة الاصولية، بحيث يستندون إليها فى مقام الإستنباط ويعتمدون عليها عند الفتوى، كإجماعهم على التمسك بالإستصحاب فى أبواب الفقه، سواءأجمعوا على الفتوى بحجيته أيضاً، أو كان مجرد الإجماع على الإستناد إليه فى مقام الإستنباط؛ غايته أنّه فى صورة الإجماع على الفتوى يجتمع الإجماع القولى والعملى. فالإجماع العملى لا يكون إلاّ فى المسائل الاصولية التى تقع فى طريق الإستنباط، ولا معنى للإجماع العملى فى المسائل الفرعية، لاشتراك المجتهد فى العمل بها مع غيره؛ وليس العمل فى المسألة الفرعية من مختصات المجتهد بما أنه مجتهد؛ والإجماع الذى يكون من الأدلة إنّما هو إجماع المجتهدين بما أنّهم مجتهدون؛ فالإجماع العملى لايكاد يتحقق فى المسائل الفرعية، بل يختص بالمسائل الاصولية.

وأمّا السيرة: فهى عبارة عن عمل المسلمين بما أنّهم مسلمون وملتزمون بأحكام الشريعة؛ ولا إشكال فى كشفها عن رضاء صاحب الشريعة إذا علم استمرارها إلى ذلك الزمان، إذ من المستبعد جداً بل من المحال عادة استقرار سيرة المسلمين واستمرار عملهم على الشيء من عند أنفسهم من دون أن يكون ذلك بأمر الشارع ودستوره؛ ولو سلّم أنّه يمكن تحقق السيرة بلا أمر منه، فلا أقل من أنّها تكشف عن رضاه، وإلاّ كان عليه الردع إظهاراً للحق وإزاحة للباطل.

نعم: يعتبرفى حجية السيرة أن تكون من الملتزمين بالشريعة والمتدينين بها، فلا عبرة بسيرة العوام الذين لا يبالون بمخالفة آداب الشريعة ويصغون إلى كل ناعق، لوضوح أنّ سيرتهم لا تكشف عن رضا المعصوم، لعدم ارتداعهم بردعه.

وأمّا طريقة العقلاء:(١) فهى عبارة عن استمرار عمل العقلاء بما هم عقلاء على شيء سواء انتحلوا إلى ملّة ودين أولم ينتحلوا، ومنهم المسلمون، وسواء كان ما استمرت عليه طريقتهم من المسائل الاصولية أو من المسائل الفقهية. وقد يعبّر عن الطريقة العقلائية ببناء العرف، والمراد منه العرف العام، كما يقال: إنّ بناء العرف فى المعاملة الكذائية على كذا، وليس بناء العرف شيئاً يقابل الطريقة العقلائية. ولا إشكال أيضاً فى اعتبار الطريقة العقلائية وصحة التمسك بها، فانّ مبدأ الطريقة العقلائية لا يخلو: إمّا أن يكون لقهر قاهر وجبر سلطان جائر قهر جميع عقلاء عصره على تلك الطريقة واتخذها العقلاء فى الزمان المتأخر طريقة لهم واستمرت إلى أن صارت من مرتكزاتهم، وإمّا أن يكون مبدئها أمر نبيّ من الأنبياء بها فى عصر حتى استمرت، وإمّا أن

---

(١) أقول: قد نقّحنا المقام فى طى كلامه فى تقريب الآيات الناهية للمنع عن العمل بالظن فى أوّل المسألة؛ فراجع.

تكون ناشئة عن فطرتهم المرتكزة فى أذهانهم حسب ما أودعها الله تعالى فى طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة حفظاً للنظام.

ولا يخفى بعد الوجه الأوّل بل استحالته عادةً، وكذا الوجه الثانى؛ فالمتعين هو الوجه الثالث؛ ولكن على جميع الوجوه الثلاث يصح الإعتماد عليها والإتكال بها، فانّها إذا كانت مستمرة إلى زمان الشارع وكانت بمنظر منه ومسمع وكان متمكناً من ردعهم، ومع هذا لم يردع عنها فلا محالة يكشف كشفاً قطعياً عن رضاء صاحب الشرع بالطريقة، وإلاّ لردع عنها كما ردع عن كثير من بنائات الجاهلية، ولو كان قد ردع عنها لنقل إلينا لتوفّر الدواعى إلى نقله.

و من ذلك يظهر: أنّه لايحتاج فى اعتبار الطريقة العقلائية إلى إمضاء صاحب الشرع لها والتصريح باعتبارها، بل يكفى عدم الردع عنها، فانّ عدم الردع عنها مع التمكن منه يلازم الرضاء بها وإن لم يصرح بالإمضاء.

نعم: لا يبعد الحاجة إلى الإمضاء فى باب المعاملات (١) لأنّها من الامور الإعتبارية التى تتوقف صحتها على اعتبارها؛ ولو كان المعتبر غير الشارع فلابد من إمضاء ذلك ولو بالعموم أوالإطلاق. وتظهر الثمرة فى المعاملات المستحدثة التى لم تكن فى زمان الشارع كالمعاملة المعروفة فى هذا الزمان بـ«البيمة» فانّها إذا لم تندرج فى عموم «أحلّ الله» و «أوفوا بالعقود» ونحو ذلك، فلا يجوز ترتيب آثار الصحة عليها.

و إذ قد عرفت الفرق بين هذه الوجوه الأربعة فى تقرير الإجماع

فاعلم: أنّه يصح التمسك بالإجماع القولى المحكى عن الشيخ

---

(١) أقول: لا فرق فى المقامين بعد تسليم أنّ عدم ردعه عنهم يكشف عن رضائه بعملهم، كما أنّ هذا الكشف أيضاً فى صورة وجود المعاملة فى زمانه وكونها بمرئى منه (عليه السّلام) ومسمعه، وعدم مانع خارجى عن ردعه، فانّ ذلك يلازم الإمضاء الكاشف عن أنّ اعتبار الشارع أيضاً على وفق اعتبارهم، كما لا يخفى.

(قدس سره) على اعتبار حجية خبر الثقة إذا فرض أنّه يكشف كشفاً قطعياً عن رأى المعصوم (عليه السّلام) وعن وجود دليل معتبر عند الكل، وإلاّ فلا عبرة به.

وأمّا الإجماع العملى: فهو وإن كان متحققاً فى المقام، لما عرفت فى صدر المبحث من حصول الإتفاق على التمسك بما فى الكتب المعتبرة من الأخبار، إلاّ أنّه لا يصح التمسك للمقام بمثل هذا الإجماع العملى والإعتماد عليه، لما تقدم من اختلاف مشرب المجمعين فى ذلك، فانّ بعضهم يعمل بها لكونها مقطوعة الصدور فى نظره، وبعضهم يعمل بها لكونها تفيد الظن مع بنائه على حجية مطلق الظن بدليل الإنسداد، وبعضهم يعمل بها لكونها ممّا قام الدليل على اعتبارها؛ فالإجماع العملى فى المقام يكون من الإجماع التقييدى الذى لاعبرة به فى شىء من المقامات.

وأمّا سيرة المسلمين: فلا إشكال فى حجيتها والإعتماد عليها، لكن إذا كان الذى قامت السيرة عليه من الامورات التوقيفية التى من شأنها أن تتلقى من الشارع، فانّها تكشف لامحالة عن الجعل الشرعى فيما قامت السيرة عليه. وأمّا فى الامورات الغيرالتوقيفية التى كانت تناهايدالعرف والعقلاء قبل الشرع، فمن المحتمل قريباً رجوع سيرة المسلمين إلى طريقة العقلاء. ولكن ذلك لا يضرّ جواز الإستدلال بها، فانّه كما أنّ استمرار طريقة العقلاء يكشف عن رضاء صاحب الشرع بها، كذلك سيرة المسلمين تكشف عن ذلك، غايته أنّه فى مورد اجتماع السيرة والطريقة تكونان من قبيل تعدد الدليل على أمر واحد وذلك لا يضرّ بصحة الاستدلال بعمل واحد منهما، ولا إشكال فى قيام سيرة المسلمين على العمل بخبر الثقة واستمرارها إلى زمان الأئمة (صلوات الله عليهم) فتكون السيرة من جملة الأدلة الدالة على حجية خبر الثقة.

وأمّا طريقة العقلاء: فهى عمدة أدلة الباب، بحيث لو فرض أنّه كان سبيل إلى المناقشة فى بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة فى الطريقة العقلائية القائمة على الإعتماد بخبر الثقة والإتكال عليه فى محاوراتهم، بل على

ذلك يدور رحىٰ نظامهم.

و يمكن أن يكون ماورد من الأخبار المتكفلة لبيان جواز العمل بخبرالثقة من الطوائف المتقدمة كلها إمضاء لما عليه بناء العقلاء وليست فى مقام تأسيس جواز العمل به، لما تقدم من أنّه ليس للشارع فى تبليغ أو امره طريق خاص، بل طريق تبليغها هو الطريق الجارى بين الموالى والعبيد العرفية من دون أن يكون له طريق مخترع؛ وحال الخبر الموثوق به عند الموالى والعبيد حال العلم فى جوازالركون إليه والإلزام والإلتزام به فى مقام المخاصمة والمحاجّة.

و منه يظهر: أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، حتى يتوهّم أنّهاتكفى للردع عن الطريقة العقلائية، لأنّ العمل بخبر الثقة فى طريقة العقلاء ليس من العمل بماوراء العلم، بل هو من أفراد العمل بالعلم (١) لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم، فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً، فلا تصلح لأن تكون الآيات الناهية عن العمل بماوراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع عنه يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص، بل لابد من تشديد النكير على العمل به، كما شدّد النكير على العمل بالقياس، لاشتراك العمل بالقياس مع العمل بخبر الثقة فى كونه ممّا استقرت عليه طريقة العقلاء وطبعت عليهم جبلّتهم.

والإنصاف: أنّ التأمّل فى طريقة العقلاء يوجب القطع بخروج الإعتماد على خبر الثقه عن الإعتماد بالظن؛ فما سلكه الشيخ (قدس سره) فى وجه عدم كون الآيات الناهية عن العمل بماوراء العلم رادعة عن العمل بخبرالثقة تبعيد للمسافة بلا ملزم، مع أنّ ما أفاده لا يخلو عن المناقشة؛ فراجع.

* * *

(١) أقول: قد تقدم منّا بعض الكلام فيه؛ فراجع.

وأمّا العقل:

فقد ذكر في تقريره وجوه:

الوجه الأوّل:

ما أفاده الشيخ (قدس سره) واعتمد عليه سابقاً (عندالبحث عن حجية كلام اللغوى) وهو ترتيب مقدمات الإنسداد الصغير في خصوص الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب لاستنتاج حجية الظن بالصدور.

وينبغي أوّلاً بيان المراد من «الإنسداد الصغير» ثم نعقّبه بما افيد في المقام.

فنقول: قد تقدم أنّ استفادة الحكم الشرعي من الخبر يتوقف على امور: الأوّل: العلم بصدور الخبر. الثاني: العلم بجهة صدوره من كونها لبيان حكم الله الواقعي لا للتقية ونحوها. الثالث: كون الخبر ظاهراً في المعنى المنطبق عليه. الرابع: حجية الظهور ووجوب العمل على طبقه.

فهذه الامور لابد من إثباتها في مقام استنباط الحكم الشرعي من الرواية وإقامة الدليل على كل واحد منها، وإذا اختل أحدها يختل الإستنباط؛ فان قام الدليل بالخصوص على كل واحد منها فهو، وإن لم يقم الدليل على شيء منها وانسد طريق إثباتها، فلابد حينئذٍ من جريان مقدمات الإنسداد لإثبات حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي، للعلم بثبوت الأحكام في الشريعة ولا يجوز إهمالها وترك التعرض لها- إلى آخر المقدمات الآتية في باب الإنسداد- وقد جرى الإصطلاح على التعبير عن ذلك بالإنسداد الكبير.

وإن قام الدليل على إثبات بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الراوية دون بعض، كما لو فرض أنّه قام الدليل على الصدور وجهة الصدور وإرادة الظهور، ولكن لم يمكن تشخيص الظهور وتوقف على الرجوع إلى كلام

اللغوى فى تعيين أنّ اللفظ الكذائى كلفظ «الصعيد» مثلاً موضوع للمعنى الكذائى ولم يقم دليل بالخصوص على اعتبار قوله، فاعتبار الظن الحاصل من كلام اللغوى وعدمه مبنىّ على صحة جريان مقدمات الإنسداد فى خصوص معانى الألفاظ لاستنتاج حجية الظن الحاصل من كلام اللغوى فى معنى اللفظ -وإن لم يحصل الظن بالحكم الشرعى من قوله- وقد جرى الإصطلاح على التعبير عن ذلك بالإنسداد الصغير.

وحاصل الفرق بين الإنسداد الكبير والإنسداد الصغير: هو أنّ مقدمات الإنسداد الكبير إنّما تجرى فى نفس الأحكام ليستنتج منها حجية مطلق الظن فيها، وأمّا مقدمات الإنسداد الصغير(١) فهى إنّما تجرى فى بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الرواية من إحدى الجهات الأربع المتقدمة ليستنتج منها حجية مطلق الظنّ فى خصوص الجهة التى انسد باب العلم فيها.

وفى صحة جريان مقدمات الإنسداد الصغير مطلقاً فى أىّ جهة من هذه الجهات الأربع، أو عدم صحته مطلقاً، أو التفصيل بين الجهات، فأىّ جهة توقّف العلم بأصل ثبوت الحكم على العلم بها لا يصح جريان مقدمات الإنسداد الصغير فيها بل لابد إمّا من إقامة الدليل بالخصوص على إثباتها وإمّا من جريان مقدمات الإنسداد الكبير لاثبات حجية مطلق الظن بالحكم الشرعى، وأىّ جهة توقف تشخيص الحكم وتعيينه على العلم بها من دون أن يكون لها دخل فى أصل العلم بالحكم فان لم يقم دليل بالخصوص عليها تجرى

---

(١) أقول: ميزان الكبر والصغر فى باب الإنسداد كبر دائرة العلم الإجمالى وصغره بنحو لا يلزم محذور فى ترك العمل فى هذه الدائرة لولا العلم المخصوص بها من ناحية العلم الكبير، وإلا فمجرد العلم بالحكم بنحو الكلية الذى هو موضوع الإنسداد الكبير لا يتوقف على العلم بصدور روايته، كيف والعامى البالغ العالم بحكمه وبمحذور الخروج عن الدين غير ملتفت بروايته وصدوره! نعم: ليس العلم بالحكم بنحو الكلى بنحو لولا العلم بصدور الروايات لا يلزم من ترك العمل فيها محذور خروجه عن الدين؛ وبذلك تمتاز عن العلم فى دائرة ظواهر جملة من الألفاظ المخصوصة؛ وحينئذٍ فعمدة الميزان ذلك؛ فتدبر.

فيها مقدمات الإنسداد الصغير.

و توضيح ذلك: هوأنّ بعض هذه الجهات ممّا يتوقف عليها العلم بأصل الحكم ـ كجهة الصدور ـ فانّه لو لا إثبات صدور الرواية لا يكاد يحصل العلم بالحكم لا بجنسه ولا بفصله موضوعاً ومتعلقاً، ففي مثل ذلك لابد إمّا من قيام الدليل على الصدور، وإمّا من جريان مقدمات الانسداد الكبير بالنسبة إلى أصل الأحكام. وبعضها الآخر ممّا لا يتوقف عليها العلم بأصل الحكم بل كان لها دخل في تشخيص الحكم و تعيينه من حيث الموضوع أوالمتعلق كالظهور ـ فانّ العلم بأصل الحكم لا يتوقف على العلم بالظهور عندالعلم بالصدور وجهة الصدور وإرادة الظهور، بل تشخيص الحكم يتوقف على ذلك إذا كان الإجمال في ناحية الموضوع أو المتعلق؛ مثلاً في قوله تعالى: «فتيمّموا صعيداً طيّباً» متعلق الجهل هو خصوص «الصعيد» من أجل تردده بين مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص، والجهل بمعنى «الصعيد» لا يضرّ العلم بأصل الحكم، لأنّ المكلف يعلم بأنّه مكلف بما تضمنته الآية الشريفة من الحكم؛ ففي هذه الجهة إن لم يقم دليل بالخصوص على حجية قول اللغوي في تعيين معنى «الصعيد» تجرى فيها مقدمات الإنسداد الصغير، ولا تصل النوبة إلى مقدمات الإنسداد الكبير، لأنّها إنّما تجرى بالنسبة إلى نفس الحكم، والمفروض حصول العلم بالحكم في مورد الكلام.

فلابد من جريان مقدمات الإنسداد الصغير لإثبات حجية مطلق الظنّ بالجهة التي انسد باب العلم فيها.

و كان شيخنا الاستاد (مدظله) في الدورة السابقة يميل إلى هذا التفصيل، بل كان يقوّيه؛ وعليه بنى حجية الظن الحاصل من قول اللغوي في تعيين مداليل الألفاظ بعد ما كان يمنع عنه، كما تقدم بيانه.

وعلى كل حال: المقصود من الوجه الأوّل (من وجوه تقرير حكم العقل بحجية الخبر الواحد) هو إجراء مقدمات الإنسداد بالنسبة إلى خصوص

جهة الصدور لإثبات حجية مطلق الظنّ به(١) وبيانه: هو أنّه لا إشكال فى أنّا نعلم إجمالاً بصدور كثير من الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، ولا سبيل إلى منع العلم الإجمالى بذلك، فانّ من تتبع حال الرواة وكيفية اهتمامهم فى ضبط الأخبار وأخذها من الكتب المعتبرة يعلم علماً وجدانياً بصدور كثير منها عن الأئمة (صلوات الله عليهم) ولا إشكال أيضاً بأنّا مكلّفون بما تضمنته هذه الأخبار من الأحكام الشرعية، فلا يجوز إهمالها. ولا يجب الإحتياط فيها لعدم إمكانه أو تعسّره، ولا يجوز أيضاً الرجوع إلى الاصول العملية لمنافاتها للعلم الإجمالى ـ على ما سيأتى بيانه فى مقدمات الإنسداد ـ فلابد حينئذٍ من الأخذ بمظنون الصدور فقط، أو مع مشكوك الصدور، أو مع الموهوم أيضاً، حسب اختلاف مراتب العلم الإجمالى ـ على ما سيأتى تفصيله ـ هذا غاية ما يمكن أن يقال فى تقريب هذا الوجه.

و لكن يرد عليه:

أوّلاً: انّ العلم الإجمالى بالأحكام لا ينحصر أطرافه فى ما بأيدينا من الأخبار، بل الأمارات الظنية ـ كالشهرة والإجماع المنقول والأولوية الظنية ـ أيضاً من أطراف العلم الإجمالى، بل دائرة العلم الإجمالى أوسع من ذلك أيضاً، فانّ العلم الإجمالى بثبوت الأحكام فى الشريعة يقتضى أن تكون جميع الوقايع المشتبهة (من المظنونة والمشكوكة والموهومة) من أطرافه، فيكون للعلم الإجمالى مراتب ثلاث: الاولى: العلم الإجمالى بثبوت الأحكام فيما بأيدينا من الأخبار. الثانية: العلم الإجمالى بثبوت الأحكام فيما بين الأخبار والأمارات الظنية. الثالثة: العلم الإجمالى بثبوت الأحكام فى مجموع الوقايع المشتبهة، وهذه المرتبة

---

(١) أقول: كلامه السابق يقتضى أن يكون الإنسداد الجارى فى المقام هو الإنسداد الكبير، ومن فحاوى كلماته الآتية بل صريح بعضها يقتضى كونه من الإنسداد الصغير؛ فتدبر فيها صدراً وذيلاً، لعلّك تعرف المرام وتدفع بها التهافت فى المقام.

أوسع من الثانية، والثانية أوسع من الاولى.

و مقتضى العلم الإجمالى فى المرتبة الثالثة وإن كان هو الإحتياط فى جميع الوقايع المشتبهة (مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها) إلاّ أنّه ينحل بالعلم الإجمالى فى المرتبة الثانية، لأنّ المعلوم بالإجمال بين الوقايع المشتبهة لايزيد قدراً عن المعلوم بالإجمال بين جميع الأمارات الظنية. والذى يدلّك على ذلك، هو أنّه لو عزلنا طائفة من الأمارات الظنية بقدر المعلوم بالإجمال بينها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال فيها عليها ثم ضممنا الوقايع المشتبهة إلى الباقى من الأمارات الظنية لم يكن لنا علم إجمالى بتكليف بين الوقايع المشتبهة مع الباقى من الأمارات.

مثلاً لو فرضنا: أنّ المتيقن من المعلوم بالإجمال بين الأمارات الظنية مآت من الأحكام، وعزلنا بذلك المقدار منها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على المعزول، فلا يبقى العلم الإجمالى فيما بقى من الأمارات الظنية، ولو ضممنا إلى الباقى الوقايع المشكوكة لا يحصل لنا العلم الإجمالى بثبوت حكم فيما بين بقية الأمارات الظنية والوقايع المشكوكة، لأنّ نفس بقية الأمارات ليس فيها علم إجمالى ، فضمّ الوقايع المشكوكة لا يؤثّر فى حصول العلم، لأنّ الشك لا ينقلب عن كونه شكاً، فلا يعقل أن يكون ضمّ الشك إلى الظن موجباً لحدوث العلم الإجمالى، وهذا أقوى شاهد على أنّ العلم الإجمالى الوسيع الذى يكون منشأ العلم بثبوت التكاليف فى الشريعة ينحل ببركة العلم الإجمالى بثبوت التكاليف فيما بين الأمارات الظنية المتوسط بين ذلك وبين العلم الإجمالى بثبوت التكاليف فى خصوص الأخبار المودعة فى الكتب.

فان قلت: العلم الإجمالى المتوسط أيضاً ينحل بالعلم الإجمالى الصغير الذى يكون أطرافه خصوص الأخبار، لأنّه لا يعلم بثبوت التكاليف أزيد ممّا فى بين الأخبار، فلا أثر للعلم الإجمالى المتوسط.

قلت: هذه الدعوى ممّا يكذّبها الوجدان، بداهة أنّ الأمارات الظنية

ما عدا الأخبار لولم تكن بنفسها متعلقة للعلم الإجمالى فلا أقل من كونها من أطراف العلم الإجمالى، لأنّ متعلق الإجمالى هو المجموع من الأخبار ومن بقية الأمارات الظنية؛ وهذا لا ينافى أن تختص الأخبار بعلم إجمالى آخر فيما بينها. وليس العلم الإجمالى فى المجموع مستنداً إلى العلم الإجمالى فى الأخبار لينحل العلم الإجمالى فيه بالعلم الإجمالى فيها.

والشاهد على ذلك (١) هو أنّه لو عزلنا طائفة من الأخبار بقدر المتيقن من الأحكام المعلوم بالإجمال فيما بينها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال فيها على المعزول منها، فلا يبقى العلم الإجمالى فى بقية الأخبار؛ ولو ضممنا إلى البقية سائر الأمارات الظنية كان العلم الإجمالى بثبوت التكاليف بين بقية الأخبار والأمارات الظنية بحاله؛ وإنكار ذلك يكون مكابرة واضحة.

فان قلت: إنّ ذلك يقتضى أن يكون متعلق العلم الإجمالى نفس الأمارات الظنية فقط، لا أنّها من أطراف العلم الإجمالى، لأنّ المفروض أنّ فى بقية الأخبار المنضمة إليها ليس علم بالتكليف، لانحلاله بسبب عزل طائفة منها؛ فضمّها إلى الأمارات يكون من قبيل ضمّ الحجر فى جانب الإنسان لا يؤثّر فى حصول العلم الإجمالى، فالعلم الإجمالى الحاصل لابد وأن يكون فى خصوص الأمارات الظنية.

قلت: أوّلاً: دعوى العلم الإجمالى فى خصوص الأمارات الظنية ليست ببعيد، لأنّ من تراكم الظنون يحصل العلم الإجمالى بخلاف تراكم الشكوك.

---

(١) أقول: فى فرض العلم الإجمالى بين الأمارات الظنية وبقية الأخبار بعد عزل جملة منها إنما يوجب الإحتياط فى الجميع لوكان المعلوم بالإجمال فى المظنونات وبقية الأخبار غير المعلوم بالإجمال فى مجموع الأخبار، وإلاّ فمع احتمال اتحادهما لا يقتضى مثل هذا الفرض الإحتياط فى جميع الأخبار والأمارات الظنية، بل العقل يحكم بالتخيير بين الأخذ بالأخبار تماماً أو الأخذ بالمظنونات وبقية الأخبار، لأنّه بكل واحد من الأخذين لا يبقى محذور، بل يقطع بالفراغ عما علم، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال بين المجموع عليه، كما لا يخفى؛ فتدبر كى لايحتاج إلى التمثيل بشرقية ولا غربية.

و ثانياً: انّه قديكون الشيء بنفسه ليس مورداً للعلم الإجمالى، إلاّ أنّ ضمّه إلى بعض أطراف المعلوم بالإجمال يوجب حصول العلم الإجمالى، مثلاً لو كان إنائات ثلاث فى الجانب الشرقى من الدار، وإنائات ثلاث اخرى فى الجانب الغربى، وعلم إجمالاً بأنّه أصاب أحد الإنائات فى الشرقية قطرة من الدم، وعلم إجمالاً أيضاً أنّه زمان وقوع تلك القطرة وقعت قطرة اخرى من الدم، إمّا فى أحد الإنائات الشرقية غير ما وقعت فيه تلك القطرة، وإمّا فى أحد الإنائات الغربية؛ ففى الفرض الإنائات الغربية ليست ممّا تعلق العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما، لاحتمال أن تكون كلتا القطرتين وقعتا فى الإنائات الشرقية، ولكن ضمّ الإنائات الغربية إلى الإنائات الشرقية يوجب زيادة فى أطراف المعلوم الإجمالى، ولوبعد عزل ما يوجب انحلال العلم الإجمالى فى الإنائات الشرقية، فتكون الإنائات الستّ كلها من أطراف العلم الإجمالى؛ فإنّه لوعزلنا أحد الإنائات الشرقية، فالعلم الاجمالى الذى كان بنجاسة أحدهما بسبب وقوع أحد القطرتين فى خصوص أحدهما ينحل لا محالة، لأنّه لا يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين الباقيين، كما لا يعلم بنجاسة أحد الإنائات الغربية، ولكن من ضمّ الإنائات الغربية إلى الإنائين الباقيين فى طرف الشرق يحصل العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما، وحال الأمارات الظنية مع بقية الأخبار بعد عزل طائفة منها حال الإنائات بعينه؛ وعليه تكون الأمارات الظنية من أطراف العلم الإجمالى وحالها حال الأخبار.

إلاّ أن يدّعى أنّه من أوّل الأمر ليست الأمارات من أطراف العلم الإجمالى، وليس لنا علم بثبوت التكليف فى الأخبار وعلم بثبوت التكاليف فى الأعم من الأخبار والأمارات الظنية، فانّه على هذا تكون الأمارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالى. ولكن عهدة هذه الدعوى على مدّعيها.

فان قلت: سلّمنا كون الأمارات من أطراف العلم الإجمالى الحاصل بين بقية الأخبار ـ بعدعزل طائفة منها ـ وبينها، ولكن لما كانت بقية الأخبار من

أطراف علم إجمالى آخر ـ وهو العلم الإجمالى بثبوت التكاليف فى خصوص الأخبار ـ فقد تنجز التكليف بها بذلك العلم الاجمالى، فلا يبقى أثر للعلم الإجمالى الحاصل بينها وبين الأمارات الظنية، لأنّ بعض أطرافه قد تنجز التكليف به بمنجّز آخر؛ وقد ذكرنا فى محله: أنّه لو تنجز التكليف بأحد أطراف العلم الإجمالى بمنجّز آخر غير العلم الإجمالى فالطرف الآخر لا يجب الإجتناب عنه، لأنّ الشبهة فيه تكون بدوية؛ كما لو علم بنجاسة أحد الإنائين ثم علم بوقوع قطرة من الدم إمّا فى أحد الإنائين وإمّا فى الإناء الثالث، فالإناء الثالث لايجب الإجتناب عنه وتجرى فيه أصالة الطهارة بلا معارض؛ وحال الأمارات الظنية حال الإناء الثالث.

قلت: ذلك إنّما يكون إذا كان المعلوم بالإجمال فى أحدالعلمين متأخراً زماناً عن المعلوم بالإجمال فى العلم الآخر ـ كما فى المثال ـ حيث فرض أنّ وقوع القطرة الثانية من الدم المرددة بين كونها فى أحدالإنائين أوفى الإناء الثالث كان بعد نجاسة أحد الإنائين، من غير فرق بين تقارن نفس العلمين أو فى سبق أحدهما الآخر يكون معلومة متأخراً(١) ولو كان السابق، فانّ العبرة إنّما هو فى تقدم المعلوم وتأخره، لا فى تقدم العلم وتأخره.

وأمّالوكان المعلومين بالإجمال حدثا فى زمان واحد، فلا وجه لانحلال أحد العلمين بالآخر. بل تكون جميع أطراف العلمين فى عرض واحد ويجب الإجتناب عن الجميع. وقد ذكرنا تفصيل ذلك فى «الجزء الرابع» وما نحن فيه من القسم الثانى، لأنّ ثبوت الأحكام فى الأخبار ليس أسبق فى الزمان عن ثبوت الأحكام فى الأمارات، فالأخبار والأمارات تكون فى عرض واحد طرفاً للعلم الإجمالى، وذلك واضح.

وثانياً: سلّمنا أنّ الأمارات الظنية ليست من أطراف العلم الإجمالى،

---

(١) كذا فى نسخة الأصل، والصحيح: «بعد كون معلومه متأخراً» (المصحح).

ولكن وجوب الأخذ بما فى أيدينا من الأخبار إنّما هو لأجل ما تضمنتها من الأحكام الواقعية لا بما هى هى، فالمتعين هو الأخذ بكل ما يظن أنّ مضمونه حكم الله الواقعى لا خصوص ما يظن بصدوره من الأخبار، لأنّ الأخذ بمظنون الصدور إنّما هو لاستلزامه الظن بالمضمون غالباً؛ ومقتضى ذلك هو اعتبار الظن بالحكم سواء حصل من الظن بالصدور أو من الشهرة والإجماع المنقول (١)

وثالثاً: أقصى ما يقتضيه هذا الدليل هو الأخذ بمظنون الصدور من الأخبار من باب التبعيض فى الإحتياط، لأنّ العلم الإجمالى كان يقتضى الأخذ بجميع ما فى الكتب من الأخبار، ولمكان لزوم العسر والحرج وجب التبعيض فى الإحتياط والأخذ بخصوص مظنون الصدور؛ والرواية التى كان العمل بها من باب الإحتياط لا تكون حجة شرعية بحيث تنهض لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات (٢) والمدّعى هو كون مظنون الصدور حجة شرعية.

وهذا الإشكال يتوجه فى الإنسداد الكبير أيضاً، كما سيأتى. ولكن سنحرّر (إن شاء الله تعالى) أنّ نتيجة مقدمات الإنسداد لوكانت هى التبعيض فى الإحتياط كان الإشكال وارداً، وأمّا لوكانت النتيجة هى جعل الشارع مظنون الصدور فى المقام ومطلق الظن فى الإنسداد الكبير طريقاً للوصول إلى أحكامه ـ كما هو معنى الكشف ـ فلا محالة يترتب على مظنون الصدور أو مطلق الظن جميع ما يترتب على الحجة من نهوضها للتخصيص والتقييد وغير ذلك، فانتظر

---

(١) أقول: بعد اختصاص العلم فى خصوص الأخبار فقط الذى يحكم به العقل هو الأخذ بمضمون الأخبار، لا بمضمون بقية الأمارات الظنية؛ فتدبر.

(٢) أقول: لازم العلم فى الأخبار المثبتة خروج العمومات النافية عن الحجية، ولازمه إجراء حكم التخصيص والتقييدعليها. نعم: فى الأخبار النافية مع العمومات المثبتة مقتضى المختار هوالعكس؛ ولكن حيث مختاره من عدم جريان الاصول المثبتة أيضاً فى أطراف العلم الإجمالى بنفى التكليف يجرى الكلام السابق فيها أيضاً.

تفصيل ذلك.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ مقدمات الإنسداد الصغير لا تنتج اعتبار الظن بالصدور، بل أقصى ما تقتضيه هو اعتبار الظن بالمضمون، هذا.

ولكن يمكن تقريب مقدمات الإنسداد الصغير بوجه آخر تنتج اعتبار الظن بالصدور، مع سلامته عما اورد على الوجه الأوّل.

بيانه: هو أنّه نعلم بصدور غالب الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، ولا إشكال فى أنّه يجب الأخذ بما صدر عنهم (صلوات الله عليهم) من الأخبار، لا من حيث أنّها تتضمن الأحكام الواقعية ليرجع إلى الوجه الأوّل، بل من حيث إنّ نفس الأخبار الصادرة عنهم أحكام ظاهرية من جهة وقوعها فى طريق إحراز الواقعيات بعد فرض جريان الاصول اللفظية والجهتية فيها؛ وحيث لم يمكن لنا تحصيل العلم بالأخبار الصادرة عنهم، فلابد من التنزل إلى الظن والأخذ بمظنون الصدور. ولا يرد على هذا التقريب شىء ممّا ذكر فى التقريب السابق، فانّ الإشكالات المتقدمة كانت مبتنية على أنّ وجوب العمل بالأخبار من باب أنّها تتضمن الأحكام الواقعية، فكان يرد عليه: أنّ متعلق العلم بالأحكام الواقعية لايختص بالأخبار، بل الأمارات الظنية أيضاً من أطراف العلم الإجمالى، فلابد من العمل بكل ما يظن أنّه حكم الله الواقعى لاخصوص مظنون الصدور من الأخبار، إلى آخر الإشكالات المتقدمة.

وأمّا هذا التقريب: فهو مبنىّ على وجوب العمل بنفس الأخبار الصادرة من حيث إنّها أخبار لكونها أحكاماً ظاهرية، فلا تكون سائر الأمارات من أطراف هذا العلم الإجمالى، لأنّ الأمارات الظنية التى لم يقم دليل على اعتبارها ليست أحكاماً ظاهرية، فدائرة العلم الإجمالى يتخصص بالأخبار، ونتيجته هى الأخذ بمظنون الصدور عند تعذر تحصيل العلم التفصيلى بما صدر وعدم وجوب الإحتياط فى الجميع، بل مقتضى العلم بصدور غالب ما فى الكتب من الأخبار هو انحلال العلم الإجمالى بوجود التكاليف بين الأخبار

والأمارات، لأنّ ما صدر عنهم (عليهم السّلام) يكون بقدر المعلوم بالإجمال من التكاليف بين الأخبار والأمارات، فترتفع الإشكالات المتقدمة على التقريب السابق بحذافيرها.

نعم: الإشكال الأخير مشترك الورود، وهو أنّ ذلك لا يقتضى حجية مظنون الصدور بحيث يكون مخصصاً ومقيداً للعموم والإطلاق، إلاّ إذا قلنا بالكشف.

وتقريب مقدمات الإنسداد الصغير على هذا الوجه يقرب ممّا سيأتى من المحقق «صاحب الحاشيه» و أخيه «صاحب الفصول» من تقريب مقدمات الإنسداد الكبير على وجه ينتج خصوص الظن بالطريق لا الظن بالحكم، وإن كان بين ما ذكرناه فى المقام وما ذكراه فى ذلك المقام فرق، وهو أنّ الغرض من ترتيب مقدمات الإنسداد فى المقام إنّما هو تعيين موضوع الطريق ومصداقه بعدالعلم بأنّ ما صدر عنهم (صلوات الله عليهم) يكون طريقاً، وأمّا مقصودهما من ترتيب مقدمات الإنسداد فى ذلك المقام هو اعتبار الظن فى طريقية الطريق وتعيين ما جعله الشارع طريقاً، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ ما ذكرناه من التقريب وإن كان يسلم عن كثير من الإشكالات المتقدمة، إلاّ أنّه يرد عليه: أنّ وجوب العمل بالأحكام الظاهرية إنّما هو لأجل كونها موصلة إلى الأحكام الواقعية ومحرزة لها، لأنّها أحكام فى مقابل الأحكام الواقعية؛ فالعبرة إنّما تكون بامتثال الأحكام الواقعية؛ ووجوب العمل بالأخبار إنّما هو لأجل كونها من الطرق الموصلة إليها، فلو فرض الوصول إليها من طريق آخر غير الأخبار كان مجزياً، ونتيجة ذلك بعد تعذّر العلم بها وعدم وجوب الإحتياط هى التنزل إلى الظن بها، لا الظن بالصدور ـ كما افيد فى المقام ـ ولا الظن بالطريق، كما أفاده «المحقق» وأخوه فى ذلك المقام.

وبالجملة: عمدة مقدمات دليل الإنسداد الصغير والكبير هو عدم جواز

إهمال الأحكام الواقعية وترك التعرض لها، إذ لو لا ذلك لم يبق مجال لبقية المقدمات لكل من يقول: إنّه يجب الأخذ بمظنون الصدور، أو يقول: إنّه يجب الأخذ بمظنون الطريق، أو يقول: إنّه يجب الأخذ بمظنون الحكم،أن يحوم حول امتثال الأحكام الواقعية وعدم جواز إهمالها، إذ ليس للعمل بمظنون الصدور أو مظنون الطريق خصوصية سوى كونه طريقاً إلى الواقع ومحرزاً له. وعليه كان الواجب ترتيب مقدّمات الإنسداد بالنسبة إلى نفس الأحكام لاستنتاج حجية الظن بها، ولا أثر لترتيب مقدمات الإنسداد بالنسبة إلى ما صدر عنهم من الأخبار أوما نصب من الطرق.

فان قلت: نعم، الواجب أوّلاً وبالذات وإن كان هو امتثال الأحكام الواقعية المعلومة بالإجمال فى الوقايع المشتبهة، إلاّ أنّه حيث علم بصدور غالب ما بأيدينا من الأخبار بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية، فالعلم الإجمالى بها ينحل إلى العلم التفصيلى بوجوب العمل على طبق الأحكام الظاهرية التى هى فيما بين الأخبار المودعة فى الكتب والشك البدوى بالنسبة إلى ما عداها من الوقايع المشتبهة، وحيث لم يتمكن من إحراز تلك الأحكام الظاهرية تفصيلاً ولم يمكن أو لم يجب الإحتياط فى العمل بجميع الأخبار المودعة فى الكتب وجب التنزل إلى الظن بالحكم الظاهرى، وهو المراد من الظن بالصدور، فلا يبقى موقع للإنسداد الكبير، لأنّ مبناه العلم الإجمالى بثبوت التكاليف فى الوقايع المشتبهة، وقد انحل ببركة العلم بثبوت التكاليف الظاهرية فى الأخبار المودعة.

قلت: مجرد العلم بصدور جملة من الأخبار التى بأيدينا لا يقتضى أن يترتب على الأخبار الصادرة آثار الأحكام الظاهرية، فانّ الحكم الظاهرى يتوقف على العلم به موضوعاً وحكماً؛ لا أقول: إنّ وجوده الواقعى يتوقف على العلم بالموضوع والحكم، فانّ ذلك ضرورى البطلان، بداهة أنّ الحكم الظاهرى من الطريقية والحجية كالحكم الواقعى من الوجوب والحرمة لا

يتوقف وجوده الواقعي وجعله النفس الأمرى على العلم به، ولكنّ الآثار المرغوبة من الحكم الظاهرى: من كونه منجّزاً للواقع عند الإصابة وعذراً عندالمخالفة، لاتكاد تترتب مع الجهل به موضوعاً أو حكماً، فانّ الحكم الظاهرى ليس أمراً مقابلاً للحكم الواقعي ـ كما تقدم بيانه فى باب جعل الطرق والأمارات ـ بل الوجه فى كون الشيء حكماً ظاهرياً إنّما هو لمكان أنّه موصل إلى الواقع؛ وهذا كما ترى ما لم يكن الطريق محرزاً لدى المكلف لا يكون موصلاً إليه، لوضوح أنّ وجود الرواية فى الكتب من دون العلم بها تفصيلاً لا تكون منجّزة للواقع، لأنّ الواقع بعد باقٍ على ما كان عليه من الجهل به.

وكذا مع العلم بالرواية تفصيلاً والجهل بظهورها أوجهة صدورها أو إرادة ظهورها، فانّ الجهل بأىّ من هذه الجهات يضر بحجية الرواية ـ أى بالآثار المرغوبة منها ـ لأنّ الجهل بأىّ منها يقتضى الجهل بالواقع فلا يكون محرزاً لدى المكلف، وما لم يكن محرزاً لا يكون منجّزاً، فلابد من العلم بالرواية صدوراً وظهوراً لتجرى الاصول العقلائية واللفظية فى جهة الصدور وإرادة الظهور، لتكون الرواية حكماً ظاهرياً منجّزة للواقع عندالإصابة وعذراً عند المخالفة. وهذاالمعنى لايكاد يتحقق فى العلم الإجمالى بصدور جملة من الأخبار المودعة فى الكتب، لعدم العلم بظهور ما هو الصادر منها لتجرى فيه الاصول العقلائية(١) فلا يمكن أن يترتب على الصادر من الأخبار ما للحكم الظاهرى من الآثار، فيبقى العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعية بين الأخبار والأمارات الظنية على حاله، ولابد من ترتيب مقدمات الإنسداد الكبير بالنسبة

---

(١) أقول: ولا أقل من منع ظهور جميعها بنحويفى بمقدار المعلوم بالإجمال فى جميع الدوائر؛ وحينئذٍ لا يبقى مجال لانحلال العلم الكبير بالعلم الإجمالى بالصدور، إلاّ بدعوى العلم المزبور فى دائرة الظواهر وكونه بمقدار المعلوم بالإجمال؛ وليس ذلك كل البعيد أيضاً؛ فتدبر.

إلى نفس الأحكام الواقعية لاستنتاج حجية الظن بالحكم، ولا أثر للظن بالصدور.

وثانياً: فعلى فرض تسليم كون الإجمال غير مانع عن ترتب آثار الأحكام الظاهرية على ما صدر من الأخبار، ولكن مجرد ذلك لا يكفى فى انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف فيما بأيدينا من الأخبار وسائر الأمارات الظنية، فانّ تلك الأحكام الظاهرية التى فرض كونها بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية لم تحرز بالوجدان، ولم يجب الإحتياط فى جميع ما بأيدينا من الأخبار وثبت الترخيص فى غير مظنون الصدور ـ كما هو المفروض ـ فلا يمكن مع هذا أن ينحل العلم الإجمالى بالتكاليف، لأنّ انحلال العلم الإجمالى إنّما يكون بانحلال القضية المانعة الخلو ـ التى كل علم إجمالى يتضمنها ـ إلى قضيتين حمليتين: إحديهما متيقنة والاخرى مشكوكة، وقضية العلم الإجمالى بالتكاليف لا تنحل إلى ذلك، لأنّ وجوب الأخذ بمظنون الصدور من الأحكام الظاهرية لا يوجب انحلال العلم بالنسبة إلى بقية الأخبار وساير الأمارات بحيث يكون الشك فيها بدوياً ، بل العلم الإجمالى بثبوت التكاليف بينها على حاله، لأنّ الأحكام الظاهرية فى مظنون الصدور ليست بقدر الأحكام الواقعية فى مجموع الأخبار والأمارات(١) بل أقصى ما يدّعى هو أنّ مجموع ما صدر عنهم (صلوات الله عليهم) من الأحكام الظاهرية بقدر التكاليف الواقعية؛ فالترخيص فى ما عدا مظنون الصدور يوجب نقصاً فى الأحكام الظاهرية، ويلزمه زيادة الأحكام الواقعية عن الأحكام الظاهرية التى يلزم الأخذ بها.

فان قلت: الموجب للإنحلال هو العلم بصدور الأخبار بمقدار المعلوم

---

(١) أقول: ذلك صحيح فى الظن الفعلى بالصدور، والآلواريد به الوثوق النوعى فعهدة ذلك على مدّعيه، كيف و بناء الفقه فعلاً على ما هو موثوق الصدور من الأخبار،ولولم تكن وافية بمقدار المعلوم بالإجمال، قلنا: «إنّا لله وإنّا إليه راجعون».

بالإجمال من التكاليف، ومجرد الترخيص فى ترك العمل بما عدا مظنون الصدور من الأخبار لا يقتضى عدم الإنحلال، لأنّ عدم ايجاب الشارع الجمع بين جميع الأخبار فى العمل لا يضرّ بالإنحلال.

قلت: قد عرفت أنّ الترخيص فى ترك العمل ببعض الأخبار يوجب نقصاً فى الأحكام الظاهرية، للعلم بأنّ بعض الأحكام الظاهرية تكون فى الأخبار التى رخّص فى ترك العمل بها، لأنّ مظنون الصدور من الأخبار ليس بقدر التكاليف الواقعية، فلا يبقى مجال للإنحلال.

مثلاً لو علم إجمالاً بأنّ فى القطيع من الغنم موطوء وأقلّه عشرون ويحتمل أن يكون أزيد، وقام الدليل على أنّ فى البيض من القطيع عشرين موطوء، وكان عدد البيض يزيد عن مقدار عدد المعلوم بالإجمال فى مجموع القطيع، ففى هذا لا إشكال فى انحلال العلم الإجمالى المتعلق بمجموع القطيع بقيام الدليل على وجود عشرين موطوء فى البيض، لأنّ المعلوم بالإجمال فى المجموع محتمل الإنطباق على ما فى البيض.

و لكن لو لم يجب الإجتناب عن بعض أفراد البيض للعسر والحرج والإضطرار وكان الذى يجب الإجتناب عنه أقلّ عدداً من المعلوم بالإجمال فى مجموع القطيع، فالعلم الإجمالى المتعلق بالمجموع لاينحل، لأنّ الإضطرار إلى بعض أطراف المعلوم بالإجمال وإن كان يوجب التوسط فى التنجيز ـ على ما سيأتى بيانه فى محله ـ بحيث لو كان الموطوء فى الأفراد التى لا يجب الإجتناب عنها للإضطرار كان التكليف بالإجتناب عن الموطوء غير منجّز؛ إلاّ أنّ هذا إذا لم يلزم عن عدم الإجتناب عن بعض أفراد البيض محذور المخالفة القطعية للتكليف بالإجتناب عن الموطوء من الغنم فى القطيع، وإلاّ عاد العلم الإجمالى فى المجموع على حاله ولابد من علاجه، لأنّ عدد المعلوم بالإجمال فيه يزيد عن عدد ما يجتنب عنه من أفراد البيض، فلا يبقى أثر لقيام الدليل على وجود الموطوء فى البيض بقدر المتيقن من المعلوم بالإجمال فى المجموع من البيض ومن

غيره؛ وحال المقام بعينه حال المثال؛ فتدبر.

فان قلت: الأخذ بمظنون الصدور فيما بأيدينا من الأخبار إن كان من باب التبعيض فى الإحتياط كان لعدم الإنحلال مجال، وأمّا إن كان من باب أنّ الشارع جعل الظن بالصدور حجة وطريقاً إلى الأحكام الظاهرية وما صدر من الأخبار، فلا محالة ينحل العلم الإجمالى المتعلق بالمجموع من الأخبار والأمارات الظنية، لأنّ الأحكام الظاهرية التى فرضناها أنّها بقدر الأحكام الواقعية تكون محرزة ببركة حجية الظن، فانّ نتيجة جعل الشارع الظن بالصدور طريقاً إلى ما صدر من الأخبار هى: أنّ ما عدا المظنون ليس ممّا صدر(١) واختصاص ما صدر بمظنون الصدور، والمفروض أنّ ما صدر بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام التكليفية، فيلزمه انطباقه على مظنون الصدور وينحل العلم الإجمالى بالتكاليف.

قلت: هذا إذا تمت المقدمات ووصلت النوبة إلى أخذ النتيجة، فتكون النتيجة حجية الظنّ وأنّ الشارع جعل الظن طريقاً إلى ما صدر. ولكن المدّعى أنّه لا تصل النوبة إلى أخذ النتيجة، من جهة أنّ عمدة المقدمات التى يتوقف عليها أخذ النتيجة هو عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة من الأحكام الظاهرية، وبعد بطلان هذه المقدمة بجواز إهمال بعض الوقايع ـ وهو ما عدا المظنون ـ لا تصل النوبة إلى أخذ النتيجة، فينهدم أساس الإنحلال ـ قبل أخذ النتيجة؛ وانتظر لذلك مزيد توضيح فى باب الإنسداد الكبير.

فتحصل: أنّ مقدمات الإنسداد الصغير بكلا وجهيه لا تنتج اعتبار الظن بالصدور؛ فالوجه الأول (من وجوه تقرير حكم العقل بحجية الخبر الواحد) فاسد.

---

(١) أقول: مع الإغماض عن سائر جهاته نقول: مجرد حجية الظن بالصدور لا يقتضى حصر الصادر بما ظن به كى يلزم ما ذكر؛ فتدبر.

الوجه الثانى:

هو ما ذكره المحقق صاحب الحاشية(ره) وحاصله: أنّ وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع والضرورة، فان أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم منهما بالحكم أو الظن المعتبر فهو، وإلاّ فلابد من الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما بالحكم، فلا محيص عن الأخذ بمظنون الصدور.

وقد جعل هذا الوجه من أقوى الوجوه الثمانية التى أقامها على اعتبار الظن بالطريق.

وأنت خبير بما فيه، فانّه إن أراد من السنّة نفس قول المعصوم (ع) وفعله وتقريره- كما هو المصطلح عليه وقام الإجماع والضرورة على الرجوع إليها- كان اللازم عند تعذر تحصيل العلم بما هو واقع السنّة من قول الإمام (عليه السّلام) وفعله وتقريره هو العمل بما ظنّ أنّه مدلول السنّة -أى ما ظنّ أنّه مقول قول المعصوم (عليه السّلام)- من غير فرق بين ما إذا حصل الظنّ بذلك من الأخبار أو من الشهرة والإجماع المنقول والأولوية الظنية، لاستواء الكل فى حصول الظن منها بمدلول السنّة ، إلاّ إذا شك أو ظن بأنّ مدلول الشهرة لم يكن مقول قول المعصوم (عليه السّلام) ولم يصدر ما قامت عليه الشهرة عن الإمام (عليه السّلام) بل كان ممّا سكت الله عنه وأمر الحجج بعدم تبليغه إلى الأنام، ولكن دون حصول الشك أو الظن بذلك خرط القتاد! بل من المحالات العادية، لأنّ المسائل التى انعقدت الشهرة عليها أو حكى الإجماع بها من المسائل التى تعمّ بها البلوى، بحيث نعلم بصدور حكمها عنهم (صلوات الله عليهم). وإن أراد من السنّة الأخبار الحاكية لها لا نفس قول المعصوم (عليه السّلام) وفعله وتقريره (كما حكى أنّه صرح فى ذيل كلامه بأنّ المراد منها ذلك) على خلاف ما هو المصطلح من السنة ففيه: مضافاً إلى أنّه لم تعمّ الإجماع والضرورة على العمل بالأخبار

الحاكية عن السنّة -لأنّها هى محل الكلام بين الأعلام- إنّ ذلك يرجع إلى التقريب الثانى من الوجه الأوّل (إن كان الوجه فى وجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكية لكونها من الأحكام الظاهرية) وإلى التقريب الأوّل منه (إن كان الوجه فى الرجوع إليها كونها تتضمن الأحكام الواقعية) وقد تقدم ما فى كلا التقريبين من النقض والإبرام.

الوجه الثالث:

ما ذكره «صاحب الوافية» مستدلّاً به على خصوص الأخبار المودعة فى الكتب الأربعة مع عمل جمع بها.

وحاصل ما أفاده من الوجه: هو أنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، خصوصاً بالضروريات -كالصلاة والصوم والزكاة والحج والخمس وغيرذلك من العبادات والمعاملات- ولا إشكال أن غالب أجزاء هذه الامور وشرائطها إمّا تثبت بخبر الواحد بحيث لو ترك العمل به لخرجت عن حقايقها ولم تستحق إطلاق أساميها عليها، فلابد من العمل بخبر الواحد.

وفيه:

أوّلاً: أنّ اللازم حينئذٍ العمل بخصوص الأخبار المثبتة للأجزاء والشرايط دون الأخبار النافية.

و ثانياً: أنّه لا خصوصية للأخبار المودعة فى الكتب الأربعة مع اشتراط العمل بها، بل العلم الإجمالى بثبوت الأجزاء والشرائط حاصل فى مطلق الأخبار، بل فى مطلق الأمارات؛ فالمتعين هو الإحتياط بكل مادل على جزئية شىء أوشرطيته.

وثالثاً: أنّه لا موجب لقصر العلم الإجمالى بخصوص الأجزاء والشرائط، بل يعلم بثبوت الأحكام والتكاليف النفسية والغيرية فى الأخبار المودعة فى الكتب الأربعة و فى مطلق الأخبار والأمارات؛ فيرجع هذا الوجه

إلى الإنسداد الكبير مع حذف بعض مقدماته التى لابد منها، كما سيأتى بيانه.

فالانصاف: أنّ ما استدلوا به على حجية الخبر الواحد من الحكم العقلى بتقريباته ممّا لا يستقيم. ولكن المسألة فى غنى عن ذلك، لأنّه يكفى لإثبات حجية الخبر الموثوق به ما تقدم من الأدلة وعمدتها الطريقية العقلائية مع عدم ردع الشارع عنها.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل المتكفل لبيان ما اعتبر فيه من الظنون الخاصة.

المقام الثانى:

فى الوجوه التى استدلوا بها على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعى أو فى الجملة (على ما سيأتى بيانه) وهى أربعة:

الوجه الأوّل:

انّ الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر عند ترك العمل به، ودفع الضرر المظنون لازم عقلاً، فيجب العمل بالظن.

ولا يخفى أنّ الفرق بين هذا الوجه والوجه الرابع- المعروف بدليل الإنسداد- هو أنّ الوجه الرابع يتوقف على انسداد باب العلم والعلمى فى معظم الأحكام، وهذا الوجه مع ما يتلوه من الوجه الثانى لا يتوقف على ذلك، بل مع فرض انفتاح باب العلم فى المعظم إذا حصل الظن بالحكم فى المورد الذى اتفق انسداد باب العلم فيه يكون الظن حجة على هذا الوجه والوجه الثانى.

ثمّ إنّ هذا الوجه يتركب من صغرى وكبرى.

أمّا الكبرى- وهى لزوم دفع الضرر المظنون عقلاً- فهى فى الجملة ممّا لا ينبغى التأمّل والإشكال فيها، لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون،

بل المشكوك، بل الموهوم أيضاً إذا كان الضرر المحتمل من سنخ العقاب الاخروى، ولذلك لا تكفى الإطاعة الظنية عند التمكن من الإطاعة العلمية، مع أنّ الضرر فى الإطاعة الظنية يكون موهوماً.

وأمّا الصغرى: فهى ممنوعة أشدّ المنع.

و تنقيح البحث فى كل من الصغرى والكبرى يحتاج إلى تمهيد امور:

الأمر الأوّل: انّه لا إشكال فى استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، كما أنّه لا إشكال فى استقلال العقل بلزوم دفع ضرر العقاب الموهوم فضلًا عن المشكوك فضلاً عن المظنون. ومورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنّما هو فيما إذا أعمل العبد ما تقتضيه وظيفته وجرى على ما يلزمه الجرى عليه من الفحص والسؤال عن مرادات المولى، فاذا فعل ذلك ولم يعثر على مراد المولى قبح عقابه، سواء كان للمولى مراد واقعاً أولم يكن، فانّ المراد من «البيان» فى قاعدة «قبح العقاب بلابيان» هوالبيان الواصل إلى العبدلا البيان الواقعى، لأنّ الإرادة النفس الأمرية لا تكون محركة للعضلات ولا تصلح للداعوية، فلا أثر للبيان الواقعى ما لم يصل إلى العبد، وليس قبح العقاب بلابيان مورد الدليل اللفظى حتى يستظهر منه الأعم من البيان الواقعى والبيان الواصل، بل هو حكم عقلى ملاكه قصور الإرادة الواقعية عن تحريك إرادة العبد نحو المراد؛ فالعقل يستقل بقبح عقاب العبد وعتابه إذا أعمل وظيفته بالفحص والسؤال فلم يعثر على مراد المولى، فانّ عدم عثور العبد مع الفحص: إمّا لكون المولى أخلّ بوظيفته بعدم بيان مراده بالطرق التى يمكن الوصول إليه منها، وإمّا لأجل تقصير الوسائط فى ايصال مراد المولى إلى العبد، وعلى كلا التقديرين: لا دخل للعبد فى عدم حصول مراد المولى على تقدير وجوده النفس الأمرى، وذلك واضح.

وأمّا مورد حكم العقل بلزوم دفع ضرر العقاب المحتمل، فهو إمّا فى

الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، وإمّا فى الشبهات البدوية إذا أخلّ العبد بما تقتضيه وظيفته بترك الفحص والسؤال عن مرادات المولى واعتمد على الشك، فانّ مثل هذا العبد يستحق العقاب والعتاب إذا صادف فوت مراد المولى.

ويشهد لذلك الطريقة المألوفة بين الموالى والعبيد العرفيـة، فانّه لكل من المولى والعبد وظيفة تخصّه، أمّا وظيفة المولى: فهى أن يكون بيان مراده على وجه يمكن وصول العبد إليها إذا لم يتوسط فى البين ما يمنع عن ذلك من تقصير الوسائط فى التبليغ ونحو ذلك. وأمّا وظيفة العبد: فهى الفحص والسؤال عن مرادات المولى فى مظانّ وجودها، فعند إخلال العبد بوظيفته يستحق العقاب ويكون مورد حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

وبما ذكرنا من الضابط فى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل يظهر: أنّه لايكاد يتحقق الشك فى مورد أنّه من موارد قبح العقاب بلا بيان أو من موارد دفع الضررالمحتمل؟ إلاّ إذا قلنا: إنّ المراد من البيان فى «قاعدة قبح العقاب بلا بيان» هوالبيان الواقعى، فانّه يمكن حينئذٍ فرض الشك فى ذلك، ولابد من التحرز عن المشكوك، لأنّ احتمال الضرر فيه وجدانى والشك فى جريان البرائة فيه، فتأمّل جيّداً.

الأمرالثانى: قد تقدّم فى بعض المباحث السابقه أنّ ملاكات الأحكام تختلف من حيث الأهمية، فقد يكون الملاك بمثابة من الأهمية فى نظر الشارع، بحيث يقتضى تحريم جملة من المحللات ظاهراً، لإحراز الملاك والتحفظ عليه، وقد لا يكون الملاك بتلك المثابة من الأهمية، وطريق استكشاف أنّ ملاك الحكم من أىّ قبيل إنّما يكون بجعل المتمم، فانّه لابد للشارع من جعل المتمم إذا كان الملاك ممّا يجب رعايته، إذ لا طريق للعباد إلى إحراز كون الملاك بتلك المثابة من الأهمية حتى يجب عليهم التحرز عن فوته فى موارد الشك؛ فلو كان الملاك ثبوتاً ممّا يلزم رعايته فعلى الشارع بيان ذلك بجعل

المتمم من ايجاب الإحتياط فى موارد الشك، كما أوجبه فى باب الدماء والأعراض والأموال، فمن عدم ايجاب الإحتياط فى مورد يستكشف كون الملاك ليس بتلك المثابة من الأهمية. ولو شك فى جعل المتمم ووجوب الإحتياط فى مورد فالأصل يقتضى البرائة، لأنّه يندرج فى قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» فانّ أمر المتمم وضعاً ورفعاً بيد الشارع، فيشمله حديث الرفع.

الأمر الثالث: الضرر الذى يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من الوقوع فيه، إمّا يكون اخروياً، وإمّا يكون دنيوياً.

فان كان اخروياً فلا إشكال فى أنّ حكم العقل بلزوم دفع المقطوع والمظنون والمحتمل منه يكون للإرشاد لا يستتبع حكماً مولوياً شرعياً على طبقه، لأنّ حكم العقل فى باب العقاب الاخروى واقع فى سلسلة معلولات الأحكام، وكل حكم عقلى وقع فى هذه السلسلة لا يستتبع الحكم المولوى الشرعى وليس مورد القاعدة الملازمة وإلاّ يلزم التسلسل، فحكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون بل المحتمل يكون إرشادياً وطريقياً لا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على المرشد إليه من العقاب الواقعى لو فرض مصادفة الظن أو الإحتمال للواقع، وإلاّ كان من التجرى فى حكم العقل،وذلك واضح.

وإن كان الضرر دنيوياً: فالذى يظهر من بعض كلمات الشيخ (قدس سره) فى مبحث البرائة، هو أنّ الظن فى المضار الدنيوية يكون طريقاً مجعولاً شرعياً كسائر الطرق الشرعية، فلا يترتب العقاب على مخالفته إلاّ إذا صادف الظنّ الواقع وكان ما أقدم عليه ضرراً واقعاً،فيستحق المكلف العقاب على مخالة الواقع لا مخالفة الطريق؛ وقد تقدم منّا الإشكال فى ذلك، وأنّ الظاهر من تسالم الأصحاب -على ما هوالمحكى عنهم- من أنّ سلوك الطريق الذى لا يؤمن من الوقوع فى الضرر معصية يجب إتمام الصلاة فيه ولو تبيّن عدم

الضرر(١) هو أنّ للعقل فى باب الضرر الدنيوى حكم واحد بمناط واحد يعمّ صورة القطع والظنّ بل الإحتمال العقلائى، نظير حكمه بقبح التشريع؛ لا أنّه للعقل حكمان: حكم على الضرر الواقعى، وحكم آخر طريقى على ما لا يؤمن منه من الوقوع فى الضرر، نظير حكمه بقبح الظلم.

وعلى كل حال: سواء قلنا: بأنّ حكم العقل فى موارد احتمال الضرر طريقى أو موضوعى، فحيث كان هذا الحكم العقلى واقعاً فى سلسلة علل الأحكام فيستتبع الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة على طبق ما حكم به العقل، فان كان الحكم العقلى طريقياً فالحكم الشرعى المستكشف منه أيضاً يكون طريقياً، نظير ايجاب الإحتياط فى باب الدماء والفروج، وإن كان موضوعياً فالحكم الشرعى أيضاً يكون كذلك؛ ولا يمكن أن يختلف الحكم الشرعى عن الحكم العقلى فى الموضوعية والطريقية، بل يتبعه فى ذلك لا محالة.

وهذا الحكم العقلى الطريقى أو الموضوعى المستتبع للحكم الشرعى على طبقه يكون حاكماً على أدلة الاصول الشرعية: من البرائة والإستصحاب(٢) كما يكون وارداً على البرائة العقلية، فانّه يخرج المورد عن كونه «ما لا يعلمون» وعن «نقض اليقين بالشك» وعن كون «العقاب عليه بلا بيان» بل يكون «ما يعلمون» ومن «نقض اليقين باليقين» ومن «كون العقاب عليه عقاباً مع البيان الواصل» ويأتى لذلك مزيد توضيح (إن شاء الله تعالى).

* * *

---

(١) أقول: لولا حمل كلامهم على كونه فى فرض المخالفة بحكم المعصية بمناط التجرى وأنّه موجب لإتمام الصلاة أيضاً، ولقد أشرنا إلى هذه الجهة سابقاً أيضاً، فراجع. هذا، مع إمكان أن يقال: إنّ لازم طريقية الإحتمال لزوم ترتيب آثار المطابقة عليه، ومن آثاره إتمام الصلاة حين وجود الإحتمال، وليس فتواهم بوجوب التمام أزيد من وجوبه حين قيام الطريق بلا نظر منهم إلى فرض انكشاف خلافه؛ فتدبر.

(٢) أقول: لانفهم وجه الحكومة، خصوصاً الإستصحاب، لولا دعوى عكسه فيه؛ فتدبر.

الأمرالرابع: المصالح والمفاسد التى تبتنى عليها الأحكام، قد تكون شخصية راجعة إلى آحاد المكلفين كالواجبات العبادية وغالب المحرمات، كالصوم والصلاة والحج والزنا وشرب الخمر وغيرذلك ممّا تعود المصلحة والمفسدة إلى شخص الفاعل.

وقد تكون نوعية كالواجبات النظامية: من الطبابة والصياغة والخياطة ونحو ذلك ممّا يتوقف عليها حفظ الجامعة والنظام.

وفى كلا القسمين تكون المصلحة والمفسدة فى متعلق الأمر، لا فى نفس الأمر، فانّه لو كانت المصلحة فى نفس الأمر والجعل كان اللازم حصولها بمجرد الأمر ولم يبق موقع للإمتثال، فالمصلحة لابد وأن تكون فى المتعلق، بل فى الأوامر الإمتحانية أيضاً لا تكون المصلحة فى نفس الأمر، وإنّما المصلحة فى إظهار العبد الطاعة والعبودية.

وبالجملة: دعوى كون المصلحة فى نفس الأمر والجعل ولو موجبة جزئية ممّا لا سبيل إليها.

إذا عرفت هذه الامور، فاعلم: أنّ المراد من «الضرر» فى قول المستدل «إنّ الظن بالحكم يستلزم الظن بالضرر» إن كان هو العقاب فالملازمة ممنوعة، فانّ العقاب يدور مدار التنجيز وهو يدور مدار وصول التكليف وإحرازه بالعلم أو ما يقوم مقامه من الطرق الشرعية، لما عرفت (فى الأمر الأوّل) من أنّ التكليف بوجوده الواقعى قاصر عن أن يكون داعياً ومحركاً لإرادة العبد ويقبح العقاب عليه. والظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره وجعله كاشفاً ومحرزاً لا يقتضى وصول الحكم، وما لم يصل لاعقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف؛ فالظن بالحكم لا يلازم احتمال العقاب فضلاً عن الظن به، لأنّ العقاب فرع التنجيز وهو فرع الوصول، فما يقال: من «أن الظن بالحكم وإن لم يلازم الظن بالعقاب إلاّ أنّه يحتمل

العقاب، ودفع العقاب المحتمل كالمظنون ممّا يلزم به العقل» ضعيف غايته، فانّه كيف يحتمل العقاب مع عدم اعتبار الظن وعدم كونه منجّزاً للتكليف، بل ينبغى القطع بعدم العقاب لاستقلال العقل بقبحه.

وإن اريد من «الضرر» غير العقاب من المصالح والمفاسد الكامنة فى متعلقات التكاليف ـ بناءً على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الراجعة إلى العباد لاستغنائه (تعالى) عن ذلك ـ فالظن بالتكليف يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة، لأنّ المصالح والمفاسد من الامورات الواقعيّة التكوينية ولا تأثير للعلم والجهل بها، ولا يمكن أن يدور وجودها الواقعى مدار العلم بالتكليف، فالظن به يلازم لامحالة الظن بها، إلاّ أنّ الشأن فى كون فوت المصالح أو الوقوع فى المفاسد من المضار الدنيوية ليندرج الظن بها فى صغرى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون.

والإنصاف: أنّه ليس كذلك، فانّ التكليف المظنون، إمّا أن يكون من العبادات التى تتوقف على قصد الإمتثال، وإمّا أن يكون من التوصليات.

فان كان من العبادات: فالمصلحة فيها تدور مدار قصد الإمتثال، و هو يدور مدار العلم بالتكليف أو ما يقوم مقامه(١) ليتمكن المكلف من قصد الإمتثال؛ فالظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره لا يصحّح قصد الإمتثال، بل لا يتمكن المكلف من ذلك إلاّ على نحو التشريع المحرّم؛ فحال المصلحة فى العبادات حال العقاب فى عدم الملازمة بين الظن بالحكم وبين الظن بها؛ فالظن بالأحكام العبادية لا يندرج فى صغرى حكم العقل بلزوم

---

(١) أقول: ذلك يصح على فرض احتياج العبادة إلى القربة الجزمية، ومعه ينسد باب الإحتياط فى العبادات، خصوصاً فى الشبهات البدوية؛ ولا أظنّ التزامه ممن كان خالى الذهن من الشبهات؛ كيف وهو ديدن الصلحاء والعبّاد فى الإحتياط فى قضاء صلاتهم وغيرها.

ولئن سلّمنا ما افيد، لنا أيضاً أن نقول: إنه فى فرض تمكنه من تحصيل العلم لو ترك ذات العبادة فقد احتمل فوت المصلحة الملزمة؛ ومع تسليم كون فوات المصلحة من الضرر يحتمل إقدامه على الضرر.

دفع الضرر المظنون على فرض تسليم كون فوات المصلحة من الضرر.

وإن لم يكن الحكم المظنون من العبادات، فان كان من الأحكام النظامية: فالظن بها لا يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية، فانّ الأحكام النظامية تبتنى على المصالح والمفاسد النوعية، والضرر الذى يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه هو الضرر الشخصى لا الضرر النوعى؛ فلو سلّم أنّ فوت المصلحة والوقوع فى المفسدة يندرج فى الضرر فانّما هو فى المصلحة والمفسدة الشخصية، فالظن بالأحكام النظامية لا يلازم الظن بالضرر الشخصى الذى يستقل العقل بقبح الإقدام عليه.

وإن كان من الأحكام الشخصية: فالظن بها يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية، ولا يصغى إلى ما قيل: من «أنّه يمكن أن تكون المصلحة والمفسدة فى نفس الأمر لا فى المأمور به، فالظنّ بالحكم لا يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية» لما عرفت: من أنّ دعوى كون المصلحة فى الأمر ممّا لا سبيل إليها، بل المصالح والمفاسد إنّما تكون فى نفس المتعلقات.

فان قلنا: إنّ فوات المصلحة والوقوع فى المفسدة من الضرر، فلا محالة يلزم التحرز عنه بفعل ما ظن وجوبه وترك ما ظن حرمته.

ولكن للمنع عن كون فوات المصلحة والوقوع فى المفسدة من الضرر مجال واسع، فانّ أقصى مايقتضيه فوات المصلحة هو عدم النفع، والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على ما يقطع منه فوات النفع فضلاً عن الظن ما لم يلزم منه محذور آخر من معصية المولى ومخالفة أمره. وأمّا الوقوع فى المفسدة: فكذلك أيضاً، لأنّه ليس كل مفسدة ضرراً حتى يجب عقلاً التحرز عن الوقوع فيها، إلاّ أن يدّعى أنّ دفع المفسدة كدفع الضرر يجب عقلاً وإن لم تكن المفسدة من أفراد الضرر.

ولكن لو صحّت هذه الدعوى فهى جهة اخرى لا دخل لها بما رامه المستدل لحجية مطلق الظن بقاعدة قبح الإقدام على الضرر المظنون؛ مع أنّه

سيأتى (فى مبحث البرائة) ما يظهر منه فساد هذه الدعوى.

فالتحقيق: أنّ الظن بالحكم لا يلازم الظن بالضرر.

والشيخ (قدس سره) بعد أن سلّم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر واعترف أنّ المفسدة من أفراد الضرر الذى يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من الوقوع فيه سلك مسلكاً آخر فى منع الصغرى.

و حاصل ما أفاده فى وجه المنع هو: أنّ المفسدة المظنونة ممّا يقطع أو يظن بتداركها، والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على المفسدة المظنونة مع القطع أو الظن بتداركها؛ بيان ذلك هو: أنّ أدلة الاصول الشرعية ـ من الإستصحاب والبرائة ـ فى المورد الذى لم يثبت التكليف به، إمّا أن تكون مقطوعة الصدور عنهم (صلوات الله عليهم) كما هو ليس ببعيد وإمّا أن تكون مظنونة الصدور عنهم، وعلى كلا التقديرين: إمّا أن يقطع أو يظن بتدارك المفسدة المظنونة عند الظن بالتكليف مع عدم قيام الدليل على اعتبار الظن، فانّه إمّا يقطع بالبرائة الشرعية عن التكليف المظنون إن كانت أدلتها قطعية وإمّا أن يظنّ بها إن كانت أدلتها ظنية، ويلزمه القطع أو الظن بتدارك المفسدة المظنونة حتى لا يلزم ايقاع المكلف فى الضرر والمفسدة الواقعية، فانّه مع عدم إحراز التكليف لابد للشارع: إمّا من ايجاب الإحتياط ليتحرز المكلف عن الوقوع فى المفسدة وإمّا من تداركها؛ وحيث لا يجب الإحتياط عند الظن بالتكليف ـ إمّا علماً وإمّا ظناً ـ فلا يظن بالمفسدة الغير المتداركة، بل يعلم أو يظن بالتدارك ؛ والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على المفسدة المتداركة.

هذا حاصل ما أفاده (قدس سره) فى وجه المنع عن الصغرى إن كان المراد من «الضرر» فيها المفسدة لا العقاب.

وأنت خبير بما فيه، أمّا أوّلاً: فلأنّ تدارك الضرر والمفسدة إنّما يجب إذا كان الشارع أوقع المكلف فى الضرر والمفسدة الواقعية، وذلك ينحصر بالتعبد بالأمارات فى مورد انفتاح باب العلم وتمكن المكلف من الوصول إلى

الواقع وإدراك المصالح والمفاسد الواقعيّة، فانّ التعبد بالأمارة مع مخالفتها للواقع يكون قبيحاً إلاّ بأن يتدارك بالمصلحة السلوكية مافات من المكلف بسبب العمل بالأمارة من مصلحة الواقع -كما تقدم بيانه- وأمّا الاصول العملية: فالتعبد بها إنّما يكون فى مورد انسداد باب العلم وعدم التمكن من الوصول إلى الواقع، لأنّ الاصول العملية لا اعتبار بها فى الشبهات الحكمية إلاّ بعد الفحص واليأس عن الوصول إلى الواقع بالعلم أو العلمى، فلا يكون الوقوع فى الضرر والمفسدة الواقعية مستنداً إلى الشارع، لأنّه لو لا التعبد بالاصول كان المكلف يقع فى ذلك إلاّ إذاوجب عليه الإحتياط عقلاً أو شرعاً. وقد لا تكون مصلحة الواقع بمثابة يلزم رعايتها بجعل المتمم وايجاب الاحتياط(١) فتأمّل.

وأمّا ثانياً: فلأنّ العموم فى كل مورد إنّما يشمل الأفراد التى لا يتوقف شمول العام لها إلى مؤنة زائدة من إثبات أمر آخر(٢) إلاّ إذا بقى العام بلا مورد لو لا تلك المؤنة الزائدة -كما أوضحناه فى محله- وشمول عموم أدلة الاصول لمورد الظن بالحكم يتوقف على إثبات تدارك الضرر والمفسدة؛ وإذا توقف على ذلك فمن أوّل الأمر العموم لا يشمل مورد الظن بالحكم، ولا يلزم من عدم شموله بقاء العموم بلا مورد، لأنّ المشكوكات والموهومات تبقى تحت العموم.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه بعد تسليم كون الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر على تقدير ترك العمل بالظن لايبقى موقع للبرائة والإستصحاب، لاستقلال العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه من الضرر المستتبع للحكم الشرعى

---

(١) أقول: إذا فرضنا أنّ كل مفسدة ضرر ويجب على الشارع عدم إلقاء المكلف فى الضرر، فأىّ اهتمام أعظم من ذلك، بل لابد له من متمم الجعل بمقتضى كلامه. نعم: ذلك صحيح فى فرض عدم الملازمة بين المصلحة والضرر، فانّه حينئذٍ فى متمم الجعل يدور مدار الإهتمام وعدمه.

(٢) أقول: أصالة العموم متبع فى كل مورد يشمله العام، ولو كان شموله ملازماً لخصوصية زائدة؛ فبأصالة العموم يحرز الخصوصية المزبورة أيضاً ولو كان من اللوازم العادية. ودعوى عدم الشمول عهدته على مدّعيه؛ فتأمل.

بحرمته، سواء كان الحكم العقلى موضوعياً أو طريقياً، فانّه على كل تقدير هذا الحكم العقلى يكون وارداً أو حاكماً على البرائة العقلية والشرعية وعلى الإستصحاب(١) كما تقدم بيانه فى الامور المتقدمة.

والعجب من الشيخ (قدس سره) حيث أفاد (فى مبحث البرائة) أنّ الظن بالضرر غير العقاب قد جعل طريقاً شرعياً إلى الضرر الواقعى ولا تجرى فيه البرائة كسائر موارد الطرق الشرعية، وفى المقام التزم بجريان البرائة مع اعترافه بأنّ الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر(٢). ولا يمكن الجمع بين كلاميه.

والحق هو ماأفاده (فى مبحث البرائة) من أنّه لا تجرى البرائة العقليّة والشرعية فى موارد الظن بالضرر الدنيوى وتجرى فى موارد الظن بالضرر الاخروى (لو سلّم أنّ الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر الدنيوى والاخروى معاً) فانّ جريان البرائة فى أحد اللازمين لا يلازم جريان البرائة فى اللازم الآخر إذا كان لكل من اللازمين مناط يخصه غير مناط الآخر؛ فلو كان الظن بالحكم يلازم الظن بالعقاب والظن بالمفسدة معاً، فمن حيث العقاب تجرى البرائة العقلية، لأنّ الظن الذى لم يقم دليل على اعتباره ليس بياناً ولا يكون منجّزاً للتكليف، فيندرج فى حكم العقل بقبح العقاب بلابيان. ومن حيث الظن بالضرر غير العقاب لا تجرى البرائة العقلية لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون و يستتبعه الحكم الشرعى بوجوبه، فلا يكون العقاب عليه بلا بيان.

---

(١) أقول: بعد فرض كون موضوع حكم العقل الضرر الغير المتدارك ، فالاصول الشرعية الكاشفة عن التدارك رافع لهذا الموضوع بالورود بلا عكس، كما هو ظاهر.

(٢) أقول: جملة من كلمات «شيخنا الأعظم» فى البرائة صريحة فى عدم مانعية الظن بالضرر لجريان أصالة الحلية، لكشفه عن تداركه بالمصلحة؛ فراجع الشبهة الموضوعية من الشبهة التحريمية وغيرها؛ ومارأيت فى كلماته ما افيد حتى اتأمّل فى أطرافه.

والتحقيق: أنّ الظن بالحكم لا يلازم الظن بالعقاب ولا الظن بالضرر، بل إنّما يلازم الظن بالمفسدة وهى لا تلازم الضرر، فتأمّل فى أطراف ما ذكرناه.

الوجه الثانى:

من الوجوه التى استدلوا بها لحجية مطلق الظن -ما ذكره السيّد المجاهد(ره): من أنّا نعلم بوجود واجبات ومحرمات فى الشبهات؛ ومقتضى القاعدة وإن كان هو الإحتياط بالأخذ بالمظنونات والمشكوكات والموهومات، ولكن يلزم من الإحتياط فى الجميع العسر والحرج المنفى فى الشريعة، فلابد من الأخذ بالمظنونات فقط وترك المشكوكات والموهومات، فانّه لا يلزم العسر والحرج من الأخذ بها

وفيه: أنّ ذلك لا يتم إلاّ بعد ضمّ ساير مقدمات دليل الإنسداد، فانّ ما ذكر من الوجه إنّما هو بعض المقدمات، ولابد من ضمّ البقية إليه: من انسداد باب العلم والعلمى وعدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة وغيرذلك ممّا سيأتى بيانه.

ويتلو هذا الوجه فى الضعف **الوجه الثالث** (من وجوه حجية الظن المطلق) وهو أنّه لو لا العمل بالمظنونات يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً.

إذ فيه: أنّ ذلك إنّما يلزم إذا وجب الأخذ بالمظنونات أو المشكوكات، ولمانع أن يمنع عن وجوب الأخذ بها إلاّ بعد ضمّ سائر مقدمات الإنسداد. فهذه الوجوه ضعيفة ولا تستحق إطالة الكلام فيها.

فالأولى عطف عنان الكلام إلى البحث عن **الوجه الرابع المعروف بدليل الإنسداد** وهو من المباحث التى ينبغى أن يشكر عليها شيخنا الاستاد (مدظله) فانّه قد حرّر البحث عن دليل الإنسداد على وجه لم يسبقه إليه

أحد(١) وأفاد فيه من الدقايق العلمية ما كانت الأفهام قاصرة عن إدراكه كما سيتضح لك ذلك (إن شاءالله تعالى) فشكرالله مساعيه وجزاه عن العلم وأهله خيراً.

وعلى كل حال: **دليل الانسداد** يتألف من مقدمات أربع.

وقيل: إنّها خمس، بجعل العلم بالتكاليف من جملة المقدمات. والشيخ (قدس سره) أسقط هذه المقدمة نظراً إلى أنّ المراد من العلم بثبوت التكاليف، إن كان هو العلم بثبوت الشريعة وعدم نسخ أحكامها فهذا من البديهيات التى لا ينبغى عدّها من المقدمات، فانّ العلم بذلك كالعلم بأصل وجود الشارع. وإن كان المراد من العلم بثبوت التكاليف العلم الإجمالى بثبوتها فى الوقايع المشتبهة التى لا يجوز إهمالها، فهو أيضاً ليس من مقدمات دليل الإنسداد، بل هو من أحد الوجوه الثلاثة التى تبتنى عليها المقدمة الثانية (على ما سيأتى بيانه) فالأولى الإقتصار على ما ذكره الشيخ (قدس سره) من المقدمات الأربع.

الاولى: انسداد باب العلم والعلمى فى معظم الفقه. وهى عمدة المقدمات، حتى حكى عن بعض المتقدمين الإكتفاء بها فى استنتاج حجية مطلق الظن،والمقدمات الاخر قد أضافها المتأخرون.

الثانية: عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة وترك التعرض لها بالرجوع إلى البرائة فى جميع موارد الشك فى التكليف.

* * *

---

(١) أقول: بعد التأمّل فيما افيد لم أجد فيه إلاّ دعوى إجماع فى باب الإنسداد الذى خرّب أساس القوم، وصار منشأ لتوهّم تأسيس جديد فى هذا الباب. ولكن لو تأمّلت فى كلماتهم ترى بأنّ لمثل هذا الإجماع ليس عين ولا أثر؛ وسيمرّ عليك أيضاً سرّ كلماتنا فى محل استنتاجه من مقدماته (إن شاءالله تعالى) ولقد فصلنا الكلام أيضاً فى شرح مرامه فى الحاشية الآتية.

الثالثة: بطلان الرجوع إلى الطرق المقررة للجاهل بالأحكام: من الإحتياط فى جميع الوقايع المشتبهة، أو الرجوع إلى الأصل الجارى فى كل مسألة: من البرائة والإستصحاب والتخيير والإحتياط أو التقليد والرجوع إلى فتوى الغير.

الرابعة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح والأخذ بالموهومات والمشكوكات وترك المظنونات.

وهذه المقدمات الأربع إذ تمّت وسلمت عن الإشكال تكون نتيجتها حجية الظن المطلق أو فى الجملة (على ما سيأتى توضيحه) فلابد من التعرض لكل مقدمة بالخصوص وإثباتها بما يمكن الإستدلال به لها(١).

---

(١) أقول: ملخص ما أفاد فى إتمام المقدمات بعد ما نظرنا إليه بطوله وتفصيله: أنّه بعد إتمام المقدمة الاولى ـ على الفرض ـ وكذلك المقدمة الثانية: من بطلان الخروج من الدين بترك التعرض للأحكام، عمدة ما أفاد من النكتة الجديدة التى لم يسبقه إليها أحد باعترافه (ومنه استنتج الكشف وحجية الظن شرعاً وبه رفض مسلك الحكومة فى باب الإنسداد وكذلك مسلك التبعيض فى الإحتياط) هو ما أفاده فى وجه بطلان الإحتياط ـ الذى هو المقدمة الثالثة ـ بعد بطلان سائر الطرق المقررة للجاهل: من الاصول المثبتة والتقليد وغيرها بجهات اخرى: من دعوى الإجماع على عدم البناء فى الشريعة على الإكتفاء فى امتثال الأحكام بصرف احتماله، بل لابد وأن يأتى بعنوان وجوبه فعلاً أو تركاً؛ وبهذا الإجماع التجأ إلى كشف طريق شرعى، وعيّن هذا الطريق بالظن بمقتضى المقدمة الرابعة.

ولعمرى! انّ مثل هذا الإجماع لم يسبقه إليه أحد، وصدق فى أنّ الأفهام قاصرة عن دركه، والذى نطقت به كلماتهم هو الإجماع على عدم لزوم الإحتياط وبطلانه.

وأمّا وجه البطلان هو قيام الإجماع المزبور أو وجه البطلان عدم منجزية العلم وعدم اقتضائه الإحتياط ولو تبعيضاً فضلاً عن الإحتياط التام؟ فيه إشكال؛ كيف ويحتمل أن يكون مرجع الإجماع المزبور إلى إطباقهم على عدم وجود مثبتية العلم الإجمالى أو عدم منجزيته، ومن مثله يستكشف وجود مرجع آخر للمكلف ومثبت للتكاليف غير علمه الإجمالى بمقدار الكفاية الموجب لانحلال علمه ـ كما هو المستفاد من بطلان الخروج من الدين ـ ولو فرض عدم علم إجمالى أو عدم منجزيته رأساً، إذ من مثل هذا الإجماع التقديرى يستكشف وجود مرجع آخر غير العلم، ولازمه قهراً انحلال العلم الإجمالى وسقوط اقتضائه الإحتياط تماماً أو تبعيضاً.

←

أمّا المقدمة الاولى: فهى بالنسبة إلى انسداد باب العلم الوجدانى مسلّمة لا يمكن الخدشة فيها، بداهة أنّ ما يوجب العلم الوجدانى التفصيلى بالحكم من الخبر النص المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعية ظهوراً وصدوراً مع ساير ما يتوقف عليه الإستنباط لا يفى بأقل قليل من الأحكام الشرعية، وذلك ممّا يصدّقه كل مجتهد يخوض فى الإستنباط.

وأمّا بالنسبة إلى انسداد باب العلمى فللمنع عنه مجال واسع، فانّ ما تقدّم من الأدلة الدالة على حجية الخبر الموثوق به ظهوراً وصدوراً ـ سواء حصل الوثوق به من وثاقة الراوى أو من ساير الأمارات الاخر ـ ممّا لا سبيل إلى الخدشة فيه، بل ينبغى عدّها من الأدلة القطعية؛ ومعها لا يبقى مجال لدعوى انسداد باب العلمى فى معظم الفقه، لأنّ الخبر الموثوق به (بحمدالله) واف بمعظم الأحكام، بحيث لم يلزم من الرجوع إلى الاصول العملية فى الشبهات التى لم يكن على طبقها خبر موثوق به محذور الخروج من الدين أو مخالفة العلم

وحينئذٍ نقول: إنّ هذا المقدار من إبطال الإحتياط إنّما يقتضى كشف الجعل الشرعى لو لم يكن للعقل حكم بمرجعية شىء فى البين الموجب لتعرض الأحكام به (المتعين بمقتضى المقدمة الرابعة فى الظن) وإلاّ فلا يكاد ينتهى النوبة إلى كشف الجعل الشرعى، لاحتمال إيكال الشرع فى مقام حكمه بتعرض الأحكام إلى مثل هذا الحكم العقلى، ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال لكشف جعل من الشارع أصلاً. وبالله عليك! أن تتأمّل فى وجه الإجماع المدّعى لإبطال الإحتياط بأنّه هو الذى أفاده أو الذى نحن ذكرنا، ولا أقل من احتمال أن يكون وجه قيام الإجماع على بطلان الاحتياط رأساً حتى تبعيضاً ما ذكرنا، لا ما أفاده. نعم: الذى مسلّم عندنا وعنده قيام الإجماع على بطلان الإحتياط فى الشريعة ولو تبعيضاً.

ولكن تمام الكلام فى أنّ وجه هذا الإجماع رفض العلم الإجمالى عن المنجزية رأساً ـ ولو بالإنحلال الذى نحن قرّبناه ـ أو وجهه لزوم تعرض المشتبهات بعنوان وجوبه فعلاً أوتركاً؛ ومن اختلاف الوجهين يختلف النتيجة من حيث الكشف والحكومة بالتقريب المتقدم.

فنحن ندّعى: أنه من المحتمل أن يكون وجه الإجماع المسلّم هو الذى ذكرنا، إذ هو المتيقن، ومع هذا الإحتمال لا يبقى محل لإثبات المقرّر ما ادّعى من الإجماع فى كلامه ولو اجتمع معه الثقلان! ومع عدم إثباته تبطل الفوائد الكثيرة والنكات الجميلة التى لم يسبقه إليها أحد، كى يستحق شكراً؛ بل لك أن تسمع ما ذكرنا وتكون من الشاكرين.

الإجمالى وغير ذلك من المحاذير الآتية.

و من هنا يظهر: أن البحث عن دليل الإنسداد ـعلى طوله وكثرة مباحثهـ قليل الفائدة لا يترتّب عليه أثر مهمّ، لفساد أساسه وهو انسداد باب العلمى.

نعم: لو قلنا بمقالة المحقق القمى (ره) من أنّ «اعتبار الظهورات مقصور بمن قصد إفهامه من الكلام» وأغمضنا عمّا تقدّم من الإشكال فى ذلك، أوقلنا: إنّ أقصى ما تقتضيه الأدلة المتقدمة إنّما هو حجية الخبر الصحيح الأعلائى عند المتأخرين ـوهو ما كان جميع سلسلة سنده من الإمامية مع تعديل كلّ من الرواة بعدلين فى جميع الطبقاتـ كان لدليل الإنسداد مجال، بل ممّا لابدّمنه، بداهة أنّ الخبر الصحيح الأعلائى بهذه الأوصاف ـ كالخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعيةـ أقلّ لا يفى بمعظم الفقه.

ولكن الأدلة المتقدمة تـدل على اعتبار ما هو أوسع من ذلك، وهو مطلق الخبر الموثوق به ـ كما تقدّم تفصيلهـ ومعه لا تصل النوبة إلى دليل الإنسداد لاستنتاج حجية مطلق الظن.

ومن الغريب: ما حكى عن المحقق القمى (قدس سره) فى هذا المقام من أنّ «حجية ظواهر الكتاب وأخبار الآحاد سنداً وظهوراً إنّما هو لأجل إفادتها الظن، لا لخصوصية فيها» وعلى ذلك بنى حجية مطلق الظن مع اعترافه بأنّه لوكان حجية ظواهر الكتاب والأخبار لخصوصية فيها تقتضى ذلك كان الواجب الإقتصار عليها وعدم التعدى عنها إلى مطلق الظن لأنّها تفى بمعظم الفقه ولكن من المحتمل أن تكون حجيتها لأجل إفادتها الظن فيجوز التعدى عنها إلى كلّ ما يفيد الظن.

وقد أطال النقض والإبرام فى ذلك، وزاد فى قوله «إن قلت قلت» على ما يبلغ العشرين. وقد تبعه فى ذلك بعض من تأخر عنه حتى حكى: أنّه صنّف بعض المتأخرين رسالة عدم الخصوصية فى ظواهر الكتاب والأخبار، بل كان

حجيتها لأجل كونها تفيد الظن بالحكم الشرعى.

وأنت خبير بما فيه، فانّ مجرّد احتمال أن يكون اعتبار ظواهر الكتاب والأخبار لأجل إفادتها الظن لا يقتضى التعدى عنها إلى مطلق الظن، فانّ اعتبار مطلق الظن يتوقف على جريان مقدمات الإنسداد، وإذا احتمل أن يكون اعتبار ظواهرالكتاب والأخبار لخصوصية فيها حينئذٍ لا تجرى مقدّمات الإنسداد مع الإعتراف بكونها وافية بمعظم الفقه، فانّها تكون متيقنة الإعتبار، فلا تصل النوبة إلى دليل الإنسداد؛ مع أنّه لو بنينا على أنّ أدلة حجية الظواهر والأخبار إنّما تدل على حجيتها من أجل كونها تفيد الظن بالحكم الشرعى لا لخصوصية فيها ـ ولو لأجل تنقيح المناط القطعى ـ فأقصاه أن يكون الظن المطلق ممّا قام الدليل بالخصوص على اعتباره، فيكون حال الظن المطلق حال الظن الخاصّ الذى قام الدليل الخاصّ على اعتباره، فلا تصل النوبة إلى دليل الإنسداد.

فظهر: أنّه إنّما تمسّ الحاجة إلى دليل الانسداد إذا منعنا عن حجية ظواهر الكتاب والأخبار بالخصوص؛ وقد عرفت: أنّه لا سبيل إلى المنع عن ذلك، فدليل الإنسداد فاسد من أصله. هذا كلّه فى المقدّمة الاولى.

وأمّا المقدمة الثانية: (وهى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة وترك التعرض لها والإعتماد على البرائة الأصلية) فالظاهر: أن تكون ضرورية. وقد استدل عليها بوجوه ثلاثة:

الأوّل: الإجماع القطعى على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة عند انسداد باب العلم والعلمى والرجوع إلى البرائة وأصالة العدم فى جميع الموارد المشتبهة(١) والإجماع المدّعى فى المقام وإن لم يكن من الإجماع المحصّل الفعلى،

---

(١) أقول: يمكن منع جعل هذا الإجماع مدركاً مستقلاً فى قبال محذور الخروج من الدين، لاحتمال كون نظر المجمعين إلى هذا المحذور؛ ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال الحدس من هذا الإتفاق برأى المعصوم، كما هو ←

فانّ المسألة لم تكن معنونة عند العلماء أجمع ولم يقع البحث عنها فى قديم الزمان عند أرباب الفتوى، إلاّ أنّه يكفى الإجماع التقديرى، فانّه ربّ مسألة لم يقع البحث عنها فـى كلمات الأصحاب، إلاّ أنّه ممّا يعلم إجماعهم واتفاقهم عليها، فانّه لا يكاد يمكن إسناد جواز الإعتماد على أصالة العدم وطرح جميع الأحكام فى الوقايع المشتبهة إلى أحد من أصاغر الطلبة فضلاً عن أرباب الفتوى.

الثانى: انّه يلزم من الرجوع إلى البرائة وأصالة العدم فى الوقايع المشتبهة الخروج عن الدين، لقلّة الأحكام المعلومة بالتفصيل، فالإقتصار عليها وترك التعرض للوقايع المشتبهة وإهمالها يوجب المخالفة الكثيرة القطعية، بحيث يعدّ المقتصر على امتثال المعلومات خارجاً عن الدين وكأنّه غير ملتزم بشريعة سيّد المرسلين (صلّى الله عليه وآله) وهذا بنفسه محذور يعلم أنّه مرغوب عنه شرعاً، وإن لم نقل بأنّ العلم الإجمالى منجّز للتكليف ـ كما هو مبنى الوجه الثالث ـ فانّ المخالفة القطعية الكثيرة والخروج عن الدين بنفسه ممّا يقطع بكونه مرغوباً عنه عندالشارع ومخالف لضرورة الدين والشريعة؛ ويكفيك شاهداً على ذلك ملاحظة كلمات الأعلام كالسيّد والشيخ (قدس سرهما) وغيرهما؛ فراجع «الفرائد».

الثالث: العلم الإجمالى بثبوت التكاليف الوجوبية والتحريمية فى الوقايع المشتبهة(١) والعلم الاجمالى كالعلم التفصيلى يقتضى وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، فلا تجرى الاصول النافية للتكليف فى أطرافه،

الشأن فى كثير من الإجماعات المحتمل كون مدركهم وجهاً من الوجوه الجارية فى المسألة، كما لا يخفى.

(١) أقول: بعد ثبوت محذور الخروج عن الدين وان لم يكن علم إجمالى فى البين أو قلنا بعدم منجزيته رأساً، فلا محيص من كشف مرجع فى إثبات التكاليف الواقعية بالمقدار الوافى، ومع ذلك غير خفى بأنه لا يبقى مجال لمناط منجزية العلم الإجمالى، لانحلاله؛ وحينئذٍ لا يمكن الجمع بين هذا الوجه وسابقه، لكمال التضاد بينهما، كما لا يخفى.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثانى ممّا لا يكاد يخفى، فانّ مبنى الوجه الثانى هو لزوم المخالفة الكثيرة المعتر عنها بالخروج عن الدين، وذلك بنفسه محذور مستقل حتى على مسلك من يقول: إنّ العلم الإجمالى لا يقتضى التنجيز ولا يستدعى الموافقة القطعية بل يجوز المخالفة القطعية، كما ذهب إليه بعض الأعلام. وهذا بخلاف الوجه الثالث، فانّه مبنىّ على منجزية العلم الإجمالى وعدم جريان الاصول النافية فى أطرافه ولو كان المعلوم بالإجمال تكليفاً واحداً تردد بين امور محصورة بحيث لم يلزم من مخالفته إلاّ مخالفة تكليف واحد لا مخالفة تكاليف كثيرة، كما هو مبنى الوجه الثانى.

والإنصاف: أنّ الوجوه الثلاثة ـ التى استدلوا بها على المقدمة الثانية من مقدمات دليل الإنسداد ـ فى غاية الصحة والمتابة غير قابلة للخدشة فيها.

وينبغى أن يعلم أنّ اختلاف هذه الوجوه الثلاثة فى مدرك المقدّمة الثانية هو الذى يوجب اختلاف النتيجة من حيث الكشف والحكومة، فانّه لو كان المستند فى بطلان إهمال الوقايع المشتبهة والرجوع إلى الاصول العدمية هو الوجه الأوّل والثانى كانت النتيجة الكشف لا محالة(١) فإنّ مرجع الإجماع أو

---

(١) أقول: بعد الجزم بعدم الإكتفاء فى امتثال الأحكام بأقل قليل إجماعاً أو لمحذور عدم صدق التدين بهذا الدين، فلو فرض عدم جعل من قبل الشارع، فلا شبهة فى أن العقل ملزم باتخاذ طريق فى امتثال الأحكام بمقدار الخروج عن المحذور.

وتوهّم: انّه لو لا تصرف من الشارع كان العقل مجوزاً لتعطيل الدين والخروج عنه بالسكون وعدم التعرض للوقايع المشكوكة ـ خارج عن الوجدان السليم والذوق المستقيم؛ وحينئذٍ فمع هذا الحكم العقلى لا يبقى طريق لاستكشاف جعل شرعى فى البين. ومجرد عدم حكم العقل بشىء فى واقعة مشكوكة أو أزيد لا يكون شاهد منع حكم العقل حتى فى صورة لزوم محذور الخروج عن الدين؛ وحينئذٍ عمدة وجه الاستكشاف للجعل الشرعى منع احتمال ايكال الشارع فى رفع هذا المحذور إلى مثل هذا الحكم العقلى، وإلاّ فمنع أصل حكمه حتى مع عدم تصرف شرعى يكذّبه الوجدان السليم؛ وحينئذٍ إثبات منع الإتكال دونه خرط القتاد؛ وهو عمدة مدرك القائل بالحكومة فى قبال الكشف.

هذا كلّه، مع أنّه على فرض لزوم جعل من الشارع وعدم اتكاله إلى حكم العقل من المحتمل كون المجعول طريقاً إلى إحراز الدين ايجاب الإحتياط بلا عناية تتميم الكشف، غاية الأمر بضم بقية المقدمات يتعين دائرة ←

لزوم الخروج عن الدين إلى أنّ الشارع أراد من العباد التعرض للوقايع المشتبهة ولم يرخّص لهم إهمالها، فالعقل يحكم حكماً ضرورياً بأنّه لابد للشارع من نصب طريق للعباد ليتمكّنوا من امتثال التكاليف الثابتة فى الوقايع المشتبهة، ولابد وأن يكون الطريق المجعول واصلاً إلى العباد، إمّا بنفسه، وإمّا بطريقه، والطريق الذى يصح جعله فى حال انسداد باب العلم والعلمى مع كونه واصلاً بنفسه ينحصر بالإحتياط، فانّه الطريق الواصل بنفسه لكونه محرزاً للواقع وموصلاً إليه؛ فعلى هذا يكون الإحتياط فى الوقايع المشتبهة طريقاً مجعولاً شرعياً، نظير الإحتياط فى باب الدماء والفروج. وليس من الإحتياط العقلى، فانّ الإحتياط العقلى هو الذى يحكم به العقل فى أطراف العلم الإجمالى؛ ومحل الكلام إنّما هو فيما إذا كان المدرك لعدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة الإجماع أو الخروج عن الدين، لاالعلم الإجمالى؛ وليس للعقل الحكم بالإحتياط فى غير العلم الإجمالى، وإلاّ يلزم أن يكون احتمال التكليف فى نظر العقل منجّزاً للواقع ليحكم بالإحتياط فى الوقايع المشتبهة مع قطع النظر عن ثبوت العلم الإجمالى فيها، وهو كما ترى! فانّ مجرد احتمال التكليف لا يكون منجّزاً عند العقل مع انسداد باب العلم به على المكلّف.

وبالجملة: الا إشكال فى أنّ الإحتياط يكون طريقاً مجعولاً شرعياً إذا كان المستند فى المقدمة الثانية هو الإجماع أوالخروج عن الدين، فانّه لا طريق

ايجاب الإحتياط المزبور فى دائرة الظنون، وهو الذى سلك به «استادنا العلامة» فى كفايته، وذلك أيضاً غير قضية كشف طريقية الظن، بمعنى وسطيته باصطلاحه؛ فتدبر.

وبالجملة نقول: إن النوبة لاتصل إلى كشف جعل شرعى احتياطاً أم طريقاً جعلياً، إلاّ بعد منع حكم العقل لولا الجعل، أو منع اتكال الشارع به. والأوّل: خلاف الإنصاف، والثانى: يجديه احتمال الإتكال. ولا يمنع هذا الإحتمال إلاّ دعوى الإجماع الآتى: من أنّ الشارع أراد امتثال التكاليف فى كل مورد بعنوان وجوبه شرعاً وحرمته، فان تمّ هذا الإجماع فمرجعه إلى الإجماع على عدم اتكال الشارع فى رفع محذور الخروج عن الدين إلى حكم العقل؛ ولازمه حينئذٍ هو الكشف، ولكن دون إثباته خرط القتاد، كيف! ولا يناسب مثل هذا الإجماع مع اشتهار الحكومة العقلية عند أرباب الإنسداد؛ فتدبر تعرف.

واصلاً إلى العباد غيره، والمفروض أنّه لابد للشارع من نصب طريق للعباد يتوصّلون به إلى امتثال التكاليف التى لم يرض بإهمالها. ولا يمكن ايكال الأمر إلى العقل، لما عرفت: من أنّه ليس للعقل حكم فى غير موارد العلم الإجمالى(١)

ثمّ بعد إثبات بطلان طريقية الإحتياط وأنّ الشارع لم ينصبه طريقاً(٢) ـ بأحدا الوجوه الآتية فى المقدمة الثالثة ـ تكون النتيجة حجية الظن شرعاً، وهى معنى الكشف، فانّه حينئذٍ لا طريق غيره يصح للشارع عليه، فيكون الظن طريقاً شرعياً واصلاً بطريقه لا بنفسه، على ما سيأتى بيانه (إن شاءالله تعالى) هذا إذا كان المدرك فى المقدمة الثانية الإجماع أو الخروج عن الدين.

وإن كان المدرك هوالعلم الإجمالى، فيمكن أن تكون النتيجة الكشف، ويمكن أن تكون النتيجة التبعيض فى الإحتياط، كما سيتضح وجه ذلك (إن شاءالله تعالى) والغرض فى المقام مجرّد الإشارة إلى أنّ أساس الكشف والحكومة هو اختلاف الوجوه الثلاثة التى تبتنى عليها المقدمة الثانية؛ فتفطن.

وأمّا المقدمة الثالثة: وهى عدم جواز الرجوع إلى الطرق المقررة للجاهل، فقد عرفت أنّها ثلاثة ـ الاولى: التقليد والرجوع إلى فتوى الغير العالم بالحكم. الثانية: الرجوع فى كل شبهة إلى الأصل الجارى فيها: من البرائة والإشتغال والتخيير والإستصحاب. الثالثة: الإحتياط فى الوقايع المشتبهة بالجمع بين جميع المحتملات. ولابد من إثبات بطلان كل من هذه الطرق

---

(١) أقول: كيف يمكن إنكاره فى مثل المقام المعلوم فيه شدة الإهتمام حتى فى ظرف عدم تصرف من الشارع. ولا يقاس المورد بالوقايع المشتبهة القليلة التى لا يلازم تعطيلها للخروج عن الدين، لعدم إحراز الإهتمام فيها، كما هو ظاهر وأشرنا إليه.

(٢) أقول: قد أشرنا بأنّ ما هو باطل إنّما هو الإحتياط الكلى، وأمّا ايجاب الإحتياط فى الجملة بنحو يتعين فى دائرة الظنون فلا وجه لمنعه؛ ومع هذا الإحتمال أيضاً لا يبقى مجال كشف حجية الظن بمعنى وسطيته، كما أشرنا اليه آنفاً؛ فتدبر.

الثلاثة فى المقام، لتصل النوبة إلى المقدمة الرابعة.

أمّا بطلان التقليد: فواضح، فانّه يشترط فى جواز رجوع الجاهل إلى العالم أن لا يكون الجاهل معتقداً بطلان مدرك علم العالم ولا يرى علمه جهلاً، وإلاّ كان من رجوع العالم إلى الجاهل، لا رجوع الجاهل إلى العالم؛ ففى المقام من يرى انسداد باب العلم والعلمى لا يجوز له الرجوع إلى من يرى انفتاح بابهما، لأنّ من يرى انفتاح باب العلمى يعتقد حجية ظواهر الكتاب والأخبار صدوراً وظهوراً، ومن يرى انسداد بابه يعتقد عدم حجية ذلك وعدم دلالة الأدلّة التى استدل بها على الحجية، ومع هذا كيف يجوز له عقلاً الرجوع إلى الغير القائل بالانفتاح؟ فالتقليد فى المقام فاسد من أصله.

وأمّا بطلان الرجوع فى كل مسألة إلى الأصل الجارى فيها: فبالنسبة إلى الاصول العدمية النافية للتكليف واضح، لأنّه يلزم من إعمالها المخالفة القطعية، للعلم بثبوت التكاليف فى مواردها. ولا سبيل إلى دعوى عدم العلم بالتكليف فى جميع موارد الاصول النافية.

وأمّا بالنسبة إلى الاصول الوجودية المثبتة للتكليف: من الاحتياط (إذا كانت المسألة من أطراف العلم الإجمالى الشخصى المتعلق بها بخصوصها مع قطع النظر عن كونها من أطراف العلم الإجمالى الكلى المتعلق بأحكام الشريعة) ومن الإستصحاب المثبت للتكليف (إذا لم تكن المسألة من أطراف العلم الإجمالى) فقد أفاد الشيخ (قدس سره) فى وجه بطلان الرجوع إليها: أنّه يلزم من إعمالها العسر والحرج المنفيين لكثرة المشتبهات.

والإنصاف: أنّ دعوى العسر والحرج بالنسبة إلى الإحتياط التام فى جميع الوقايع المشتبهة فى محلّها، وسيأتى الكلام فيه.

وأمّا بالنسبة إلى الإحتياط فى بعض الموارد مما يقتضيه نفس المورد ـ من حيث كونه من أطراف العلم الإجمالى الشخصى ـ وكذا الإستصحاب الجارى فى المورد الذى علم التكليف به سابقاً: فليسا بمثابة يلزم من الرجوع إليهما العسر

والحرج، لقلّة مواردهما. نعم: لا يبعد ذلك فى خصوص المعاملات، فإنّ الاستصحاب فيها يقتضى الفساد، فالرجوع فيها إلى الإستصحاب قد يفضى إلى العسر والحرج؛ فتأمّل جيّداً.

ولكن صحة الرجوع إلى الإحتياط فى موارد العلم الإجمالى الشخصى والإستصحابات المثبتة للتكليف لا يغنى عن شىء، لأنّها لاتفى بأقل قليل من الأحكام المعلومة بالإجمال فى الشريعة، مضافاً إلى العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقة فى بعض موارد الاستصحابات؛ وقد تقدم (فى مبحث القطع) أنّ الاصول المحرزة لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى ولو لم يستلزم منها المخالفة العملية(١)

و من ذلك يظهر الخلل فيما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) فى المقام: من دعوى انحلال العلم الإجمالى بالأحكام الثابتة فى الشريعة ببركة جريان الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً من الأحكام.

والإنصاف: أنّ دعوى انحلال العلم الإجمالى المتعلق بأحكام الشريعة بهذا المقدار من الاصول المثبتة والمعلومات التفصيلية بمكان من الغرابة، عهدتها على مدّعيها؛ وكيف يمكن ذلك مع كثرة الأحكام فى الشريعة وقلّة موارد الاصول المثبتة والمعلومات التفصيلية؟

وأغرب من هذه الدعوى ما أفاده قبل ذلك بأسطر: من أنّ العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقه فى بعض مؤدّيات الاصول المثبتة لا يمنع عن جريانها فى خصوص المقام ولو بنينا على عدم جريانها مع العلم بانتقاض الحالة السابقة فى بعض أطراف العلم الإجمالى فى سايرالمقامات لاستلزام شمول الدليل لها التناقض فى مدلوله فانّ حرمة نقض اليقين بالشك فى كل واحد من الأطراف بمقتضى قوله- عليه السّلام- فى الصدر: «لا تنقض اليقين

---

(١) أقول: قد تقدم فساده، فراجع.

بالشك» يناقض وجوب النقض فى البعض بمقتضى قوله ـ عليه السّلام ـ فى الذيل: «ولكن تنقضه بيقين آخر» لأنّ تناقض الصدر والذيل إنّما يلزم إذا كان اليقين والشك فى جميع الأطراف فعلياً ملتفتاً إليه، وأمّا إذا لم يكن الشك الفعلى إلاّ فى بعض الأطراف وكان الطرف الآخر غير ملتفت إليه، فالإستصحاب إنّما يجرى فى خصوص الطرف الملتفت إليه الذى يكون الشك فيه فعلياً، ولا يجرى فى الطرف الآخر فى ظرف جريانه فى ذلك الطرف، لانتفاء شرطه ـ وهو الشك الفعلى ـ وإذا وصلت النوبة إلى جريان الإستصحاب فيه بعد وجود شرطه وحصول الشك الفعلى فيه يكون ذلك الطرف الذى جرى فيه الإستصحاب سابقاً خارجاً عن محل الإبتلاء، فلا مانع من جريان الإستصحاب فيه أيضاً، غايته أنّه بعد ذلك يعلم أنّ أحد الإستصحابين كان مؤدّاه مخالفاً للواقع، ولاضير فى ذلك بعد ما لم يكن هذا العلم حاصلاً فى طرف جريان الإستصحاب؛ والإستصحابات التى يعملها المجتهد فى مقام الإستنباط تكون من هذا القبيل، فانّ استنباط الأحكام إنّما يكون على التدريج وليس جميع موارد الإستصحابات ملتفتاً إليها دفعة ليكون الشك فيها فعلياً، بل الإلتفات والشك يكون تدريجياً حسب تدريجية الإستنباط، فلا يجرى الاستصحاب فى جميع أطراف الشبهة دفعة واحدة ليكون العلم بانتقاض الحالة السابقة فى بعضها مانعاً عن جريانه، بل أقصاه حصول العلم بعد تمامية الإستنباط فى أبواب الفقه بمخالفة بعض الإستصحابات التى أعملها فى مقام الإستنباط للواقع؛ وقد عرفت: أنّ هذا العلم لا يضرّ بصحة الإستصحابات. هذا حاصل ما أفاده (قدس سره) بتوضيح منّا.

وأنت خبيربما فيه، فانّ كل مجتهد قبل خوضه فى الإستنباط يعلم بأنّ الأحكام الشرعية المترتبة على موضوعاتها المقدرة وجوداتها قد تنتفى بعض خصوصيات الموضوع عند تحققه خارجاً الموجب للشك فى بقاء الحكم، وأنّ الوظيفة عند ذلك هى استصحاب بقاء الحكم، ويعلم أيضاً بانتقاض الحالة

السابقة فى بعض الموارد التى يجرى فيها استصحاب بقاء الحكم؛ وإنكار حصول العلم بذلك للمجتهد قبل خوضه فى الإستنباط مكابرة واضحة، والعلم بانتقاض الحالة السابقة فى بعض الإستصحابات يمنع عن جريان الإستصحاب فى كل شبهة فى موطنه؛ وعدم فعلية الشك فى جميع الموارد لعدم الإلتفات إليها تفصيلاً قبل الإستنباط لايوجب عدم حصول العلم قبل الإستنباط بمخالفة بعض مؤدّيات الإستصحابات للواقع فى موطن الاستنباط مع كون المسائل التى يخوض فيها للإستنباط ممّا تعمّ بها البلوى ولو بالنسبة إلى بعض المقلّدين: ومع هذا كيف يصح للمجتهد الإفتاء بمقتضى الإستصحابات والحال أنّه يعلم بالخلاف ولو فى بعضها؟.

والحاصل: أنّ فعلية الشك فى كل شبهة وإن كانت شرطاً لجريان الإستصحاب فيها، وهى تتوقف على الإلتفات إلى الشبهة، إلاّ أنّ المفروض حصول العلم بفساد بعض الإستصحابات قبل وصول النوبة إلى جريانه فى موطنه؛ وهذا العلم هو المانع عن جريان كل استصحاب فى موطنه(١)

فالتحقيق: أنّه لا يجوز الرجوع فى كل شبهة إلى الأصل الجارى فيها مع قطع النظر عن انضمام سايرالشبهات إليها لا إلى الاصول النافية ولا إلى الاصول المثبتة. أمّا الاصول النافية: فللعلم بثبوت التكليف فى موردها، فيلزم

---

(١) أقول: حصول العلم بالإنتقاض فى زمان مع عدم بقائه فى زمان آخر كيف يجدى فى منع جريان الأصل فى الزمان الآخر؟ بل المانع عن الجريان هو العلم بالإنتقاض فى زمان الإبتلاء باجراء الأصل، لا قبله ولابعده؛ وحينئذٍ فمع غفلة المجرى للإستصحاب فى مورد عن الشك بالبقاء فى مورد آخر كيف يعلم حين إجرائه الأصل بانتقاض أحد الأصلين؟ ولو علم به قبله، إذ بمحض الغفلة المزبورة يرتفع العلم السابق، ومع انعدامه كيف يصلح أن يكون مانعاً عن جريان الأصل فعلاً؟ فتدبر فيما افيد.

كيف! ولم يلتزم أحد بما نعية العلم السابق، حتى لو فرض سريان الشك إليه حال جريان الأصل، إذ لا يتوهّم ذلك ذو مسكة؛ وحينئذٍ لنا سؤال الفرق بين انعدام العلم السابق بسريان الشك إليه لاحقاً، أو بغفلته عن الشك الآخر الموجب للغفلة عن أصله الذى هو طرف علمه، إذ بمثل هذه الغفلة أيضاً يرتفع العلم السابق جزماً.

من جريانها المخالفة القطعية للتكليف. وأمّا الاصول المثبتة: فلقلّتها وعدم كفايتها لأحكام الشريعة ولو مع ضمّ المعلومات التفصيلية إليها، مضافاً إلى العلم بانتقاض الحالة السابقة فى بعض مواردها.

وأمّا بطلان الإحتياط التام فى جميع الوقايع المشتبهة: فيدلّ عليه الإجماع وقاعدة «نفى العسر والحرج» بل «اختلال النظام» على ما سيأتى بيانه.

ولابد فى المقام من زيادة بسط فى الكلام، فانّ كثيراً من المباحث العلمية المذكورة فى دليل الإنسداد محلها فى هذا المقام. ولأجل عدم خلط المباحث ينبغى تقديم امور.

الأمر الأوّل: قد عرفت أنّ الاحتياط يختلف حكمه حسب اختلاف الوجوه الثلاثة المتقدمة فى الاستدلال على المقدمة الثانية وهى: عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة.

فعلى الوجه الأوّل والثانى: يكون الإحتياط طريقاً مجعولاً شرعياً، فانّ الإجماع على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة أو لزوم المخالفة الكثيرة الموجبة للخروج عن الدين يقتضى عقلاً جعل الشارع طريقاً إلى أحكامه، فانّ المفروض انسداد باب العلم والعلمى إلى الأحكام، فلا يمكن عدم نصب الطريق مع الحكم بعدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة، ولا يصح ايكال الأمر إلى العقل، فانّ العقل لا حكم له فى غير مورد العلم بالتكليف تفصيلاً أو إجمالاً؛ والمفروض أنّه لا علم بالتكليف تفصيلاً، لانسداد بابه. والعلم الإجمالى وإن كان حاصلاً إلاّ أنّ ذلك يرجع إلى الوجه الثالث، والكلام إنّما هو فى الوجهين الأوّلين؛ فلابد أوّلاً: من قطع النظر عن العلم الإجمالى وفرض كون جميع الوقايع من الشبهات البدوية، أو فرض عدم كون العلم الإجمالى منجّزاً للتكليف ـ كما هو رأى بعض ـ ثمّ الكلام فيما يقتضيانه الوجهان الأوّلان.

ولا إشكال أنّهما يقتضيان عقلاً نصب الشارع طريقاً موصلاً إلى التكاليف لأن لا يلزم إهمالها، ولابد وأن يكون الطريق المنصوب واصلاً إلى العباد، إمّا بنفسه، وإمّا بطريقه ـ على ما سيأتى المراد من كون الطريق واصلاً بطريقه ـ فانّ الطريق الغير الواصل بنفسه وبطريقه لا يزيد حكمه عن نفس التكاليف التى انسد باب العلم والعلمى بها، والطريق الواصل بنفسه فى حال انسداد باب العلم والعلمى ليس هو إلاّ الإحتياط(١) فانّه محرز للواقع لما فيه من الجمع بين المحتملات وإدراك الواقعيات. وليس الظن فى عرض الإحتياط، فانّه لا يعقل أن تكون حجية الظن منجعلة بنفسها فى حال من الحالات، كما فى بعض الكلمات، فان الحجية المنجعلة بنفسها منحصرة بالعلم، لكونه تامّاً فى الكاشفية ومحرزاً للواقع بنفسه؛ فالظن لولا التعبد به وتتميم نقص كشفه لا يكون محرزاً للواقع، بخلاف الإحتياط فانّه بنفسه بلا حاجة إلى التماس دليل يكون محرزاً للواقع، فالطريق الواصل بنفسه بلا مؤنة ليس هو إلاّ الإحتياط(٢) وإذابطل الإحتياط بأحد الوجوه الآتية يتعين عقلاً نصب الشارع الظن طريقاً، إذ لا طريق غيره حينئذٍ. هذا لو كان الوجه فى المقدمة الثانية

---

(١) أقول: معنى الطريق الواصل بنفسه ما هو معلوم بنفسه طريقيته للمكلف بلا احتياج إلى طريق آخر توصله إلى العباد، قبال ماهو الواصل بطريقه كالطريق الذى ظن حجيته بظن علم حجية هذا الظن لدى المكلف، قبال ما لا يكون واصلاً إلى المكلف رأساً كالطرق الواقعية المجهولة لدى المكلف ولو تفصيلاً بناءً على كون المراد من الوصول التفصيلى، وسيأتى نتيجة هذا التفصيل عند فرض استكشاف الحجة الشرعية تعميماً أو إهمالاً.

وفى هذه الجهة معنى نصب الشارع طريقاً واصلاً نصبه طريقاً علم بجعله بنفسه بلا توسط طريق آخر؛ وفى هذه الجهة لايتفاوت بين كون المجعول هو ايجاب الإحتياط أو حجية الظن بمعنى الوسطية، فمن هذه الجهة يكون حجية الظن فى عرض ايجاب الإحتياط.

نعم: بينهما تفاوت من جهة اخرى، وهو أنّ الإحتياط موصل إلى الواقع بنفسه والظن لا يكون موصلاً إليه بنفسه؛ وهذه الجهة غير مرتبط بالواصل بنفسه والواصل بطريقه، قبال غير الواصل رأساً.

(٢) أقول: ما هو منحصر بالإحتياط الطريق الموصل بنفسه، لا الواصل بنفسه «ببين تفاوت ره از كجا است تا به كجا!».

الإجماع أو الخروج عن الدين.

ولو كان الوجه فيها العلم الإجمالى: فالإحتياط يكون هو الأصل من باب حكم العقل بلزومه إرشاداً حذراً عن مخالفة التكاليف وتحصيلاً لامتثالها. وهذا الحكم العقلى لا يمكن أن يستتبع الحكم الشرعى المولوى لأنّه واقع فى سلسلة معلولات الأحكام.

لا أقول: إنّه لا يمكن للشارع جعل ايجاب الإحتياط طريقاً فى موارد العلم الإجمالى، فانّ اقتضاء العلم الإجمالى للتنجيز عقلاً لا يمنع عن جعل الشارع فى مورده حكماً ظاهرياً طريقياً بعنوان الإجتناب عن المحتملات، إذ العقل إنّما يستقل بقبح المخالفة للتكليف المعلوم بالإجمال وأنّه لابد من الخروج عن عهدته. وليس للعقل حكم بوجوب الإتيان بالمحتملات فى الشبهات الوجوبية أو حرمة الإتيان بها فى الشبهات التحريمية، فانّ الحكم بالوجوب والحرمة من وظيفة الشارع، وليس وظيفة العقل سوى الحكم بلزوم إفراغ الذمة عما اشتغلت به من التكليف، غايته أنّ فراغ الذمة عن ذلك يتوقف عقلاً على الجمع بين المحتملات فعلاً أو تركاً ـ حسب اختلاف الشبهات ـ فللشارع جعل حكم ظاهرى طريق بوجوب الإتيان بالمحتمل بما أنّه محتمل أو حرمة تركه كذلك(١)

---

(١) أقول: معنى الحكم الطريق: هو الايجاب فى ظرف المطابقة والترخيص فى طرف المخالفة. وانّ وجه منجزيته للتكاليف المحتملة أحد الوجهين اللذين ذكرناهما فى باب جعل الطرق:

أحدهما: كشف الايجاب المزبور عن اهتمام الشارع تعرضه بنحو لا يرضى بتركه فى ظرف الجهل به؛ ومثل هذا الإحتمال منجّز عقلاً وموضوع لحكمه بدفع الضرر المحتمل، لا قبح العقاب بلابيان.

وثانيهما: كونه بياناً فى ظرف الجهل، بمعنى ملازمة وجود التكليف فى الواقع مع بيانه فى ظرف الجهل الملازم لاحتمال البيان المستلزم لارتفاع موضوع حكم العقل بقبح العقاب فى ظرف الجزم بعدم البيان؛ وحينئذٍ لامجال للحكم الطريق إلاّ مجرد التنجز بلا اقتضائه الجزم بالوجوب لا نفسياً ولا مقدمياً، ولذا لا يكاد ينتج الجزم بالقربة أيضاً.

وعليه: فبعد استقلال العقل بمنجّزية العلم، لا يبقى مجال للايجاب الطريق. نعم: لا بأس بتتميم الكشف ولو من جهة إثماره فى الرخصة فى إتيان مشكوك الوجوب بعنوان وجوبه الموجب هذا الترخيص لإخراج ←

ويكون الغرض من ذلك الوصلة إلى التكليف الواقعى، سواء كان المحتمل من أطراف العلم الإجمالى، أو كان من الشبهات البدوية، كـ«باب الدماء والفروج والأموال».

ولا يتوهّم: أنّ حكم الشارع بوجوب الإحتياط فى موارد استقلال العقل به لغو لا يترتب عليه أثر عملى، فانّه لو فتحنا باب هذا الإشكال يلزم عدم صحة حكم الشارع بالإباحة الظاهرية فى موارد استقلال العقل بالبرائة، وعدم صحة حكم الشارع بالبناء على بقاء التكليف عندالشك فى بقائه فى موارد استقلال العقل بالإشتغال.

و حلّ الإشكال فى الجميع، هو أنّ وظيفة العقل ليس الحكم بالوجوب أو الحرمة أو الإباحة، بل وظيفته إدراك الحسن والقبح، سواء كان إدراكه واقعاً فى سلسلة علل الأحكام أو فى سلسلة معلولاتها، غايته أنّه لو وقع فى سلسلة المعلولات لا يصح للشارع جعل حكم مولوى على طبق ما أدركه العقل، للزوم التسلسل. وأمّا جعل حكم آخر مغاير لما أدركه العقل فهو بمكان من الإمكان وإن اتحدا فى النتيجة، والعقل إنّما يحكم بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال وليس على طبقه حكم مولوى من الشارع، بل المدّعى أنّ الحكم الشرعى يتعلق بالمحتمل بما أنّه محتمل لغرض الوصول إلى التكليف الواقعى؛ فدعوى استحالة تعلق الجعل الشرعى بالإحتياط فى موارد العلم الإجمالى ممّا لا ينبغى الإصغاء إليها. ولكن مجرد صحة الجعل لا يكفى ما لم يقم دليل عليه، وإلاّ فنفس العلم الإجمالى لا يقتضى ذلك، لأنّ حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف المعلومة بالإجمال يكفى فى لزوم الإحتياط والجمع بين المحتملات.

المورد عن التشريع؛ ولكن ليس ذلك شأن كل حكم طريق، ولو بمثل ايجاب الإحتياط وأمثاله العارية عن لسان التنزيل؛ فليس شأنها حينئذٍ إلاّ التنجيز المعلوم لغويته فى ظرف منجّزية العلم الإجمالى، كما لا يخفى.

فلو استندنا فى بطلان المقدمة الثانية إلى العلم الإجمالى ومنجّزيته للتكاليف المعلومة بالإجمال فى الوقايع المشتبهة كان الإحتياط هو الأصل من جهة حكم العقل به إرشاداً، لامن جهة جعل الشارع له طريقاً ـ كما هو مقتضى الوجهين الأوّلين ـ ولأجل اختلاف حكم الإحتياط من حيث حكم العقل به إرشاداً أو من حيث جعل الشارع له طريقاً تختلف نتيجة مقدمات الإنسداد من حيث الكشف والحكومة والتبعيض فى الإحتياط، على ما سيأتى تفصيله.

الأمر الثانى: للإحتياط مراتب ثلاث:

المرتبة الاولى: الإحتياط التام فى جميع الوقايع المشتبهة: من مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها، على وجه يقتضى إحراز جميع التكاليف الواقعية على ماهى عليها، وهذه المرتبة من الإحتياط تخلّ بالنظام النوعى والشخصى، لكثرة الوقايع المشتبهة وانتشارها فى جميع ما يتوقف عليه النظام: من المعاش والمعاشرة والمحاورة والعقود والايقاعات وغيرها؛ ولا إشكال أنّ التجنب عن جميع ذلك يخلّ بالنظام.

المرتبة الثانية: الإحتياط الموجب للعسر والحرج من دون أن يستلزم اختلال النظام، بل مجرد الضيق الذى لا يناسب الملّة السهلة السمحة.

المرتبة الثالثة: الإحتياط الذى لايوجب العسر والحرج، فاذا كان الحاكم بلزوم الإحتياط فى الوقايع المشتبهة هو العقل من جهة اقتضاء العلم الإجمالى، فبطلان كل مرتبة سابقة يوجب تعيّن المرتبة اللاحقة، لأنّ الضرورات عندالعقل تتقدر بقدرها، فاذا بطل الإحتياط المخلّ بالنظام ولم يجز العمل به عندالعقل تتعين المرتبة الثانية، وإذا بطلت المرتبة الثانية بأدلّة نفى العسر والحرج ـ على ماسيأتى بيانه ـ تتعين المرتبة الثالثة؛ فاذا فرضنا أنّ الإحتياط فى جميع الوقايع المشتبهة ـ من المظنونات والمشكوكات والموهومات ـ

يوجب اختلال النظام يتعين الأخذ بالمظنونات والمشكوكات إذا لم يستلزم الإحتياط فيهماذلك، وإذا كان الإحتياط فيهما يوجب العسر والحرج وقلنا: إنّ أدلّة العسر والحرج تنفى الإحتياط الموجب لذلك وإن كان الحاكم بالإحتياط هو العقل على الأقوى ـ خلافاً لبعض الأعاظم على ما سيأتى بيانه ـ كان اللازم الأخذ بالمظنونات فقط، أوهى مع بعض المشكوكات على وجه لا يلزم منه العسر والحرج. والسرّ فى ذلك هو ما عرفت: من أنّ الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها، ولا يعقل أن يكون بطلان مرتبة موجباً لسقوط ساير المراتب؛ وسيأتى مزيد توضيح لذلك فى الامور اللاحقة. هذا إذا كان الملزم بالإحتياط حكم العقل إرشاداً من جهة العلم الإجمالى.

وإن كان الملزم بالإحتياط هو الحكم الشرعى من جهة نصبه طريقاً إلى إحراز التكاليف فى الوقايع المشتبهة، فقد عرفت: أنّ الطريق الواصل بنفسه هو الإحتياط التام فى جميع الوقايع المشتبهة(١) فاذا فرضنا بطلان هذا الطريق من جهة استلزامه اختلال النظام، فتعيين بقية مراتب الإحتياط يحتاج إلى معيّن آخر، فانّه من الممكن أن يكون الشارع قد جعل الإحتياط فى بعض الوقايع طريقاً، ومن الممكن أيضاً أن يكون قد جعل الظن طريقاً محرزاً. وإن كان يمكن أن يقال: إنّ الوجهين الأوّلين يقتضيان نصب الشارع طريقاً واصلاً إلى العباد. والطريق الواصل بنفسه هو الإحتياط الذى لايخلّ بالنظام، فانّ الإحتياط المخلّ بالنظام ممّا يستقل العقل بقبح نصبه، ولازم ذلك: هو كون الطريق المنصوب شرعاً الإحتياط فى الشبهات على وجه لايلزم منه اختلال النظام، فيتعيّن التبعيض فى الإحتياط، إلاّ أن يقوم إجماع على بطلان التبعيض

---

(١) أقول: الأولى أن يقال: ويعتبّرعنه بالطريق الموصل لا الواصل، وإلاّ لا اختصاص فى الطريق الواصل بالإحتياط، بل كلّما علم بجعله من قبل الشارع فهو الطريق الواصل احتياطاً كان أو طريقاً، بمعنى الوسطية فى الإثبات بمصطلحه، كما شرحناه. وحينئذٍ لا موجب على الشارع من جعل خصوص الإحتياط لمحض كونه بنفسه موصلاً، بل له أن يجعل طريقاً آخربتتميم كشفه وبجعله موصلاً قبال الإحتياط، كما لا يخفى.

فى الإحتياط أوعلى أنّ بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى ـ على ما سيأتى بيانه ـ فيتعيّن حينئذٍ جعل الظن طريقاً.

ومن ذلك يظهر: أنّ نتيجة مقدمات الإنسداد، إمّا أن تكون التبعيض فى الإحتياط(١) وإمّا أن تكون حجية الظن؛ ولا تصل النوبة إلى الحكومة بمعنى الإمتثال الظنى، وسيأتى تفصيل ذلك ؛ فانتظر.

الأمر الثالث: قد تقدّم: أنّ التعرض للوقايع المشتبهة بعد الفراغ عن عدم جواز إهمالها لابد وأن يكون بأحد الطرق الثلاثة المقررة للجاهل: من التقليد والرجوع فى كل شبهة إلى الأصل الجارى فيها والإحتياط فى جميع الشبهات. وقد عرفت: بطلان التقليد والرجوع إلى الأصل الجارى فى كل شبهة.

وأمّا بطلان الإحتياط فى جميع الوقايع: فقد استدل عليه بوجهين: الأوّل: الإجماع على عدم وجوب الإحتياط. الثانى: استلزامه العسر والحرج، بل اختلال النظام.

أمّا الإجماع: فيمكن تقريبه بوجهين:

الأوّل: الإجماع على عدم وجوب إحراز جميع المحتملات فى الوقايع

---

(١) أقول: تعيّن التبعيض فى ظرف اختلال النظام إنما يتم مع الإلتزام بمنجزية العلم الإجمالى، فمثل هذا الجعل فى أحد المحتملات الغير الموجب لاختلال النظام، إذ لولا منجزية العلم لا يكون مجرّد الجعل الواقعى منجّزاً، ومنجزية هذا العلم فرع كون عدم إهمال الوقايع والخروج عن الدين مستنداً إلى هذا العلم، بحيث لولاه أولولا منجزيته يستقل العقل بقبح العقاب.

وأمّا لوقلنا بأنه لو فرض عدم منجزية هذا العلم أيضاً لا يجوز أيضاً ترك التعرض لامتثال الأحكام بنحو يوجب محذور الخروج عن الدين، فلا محيص حينئذٍ من كشف منجّز آخر موجب لانحلال العلم المزبور. وبعد ذلك نقول: إنّ تعين هذا المنجّز إما مستند إلى حكومة العقل أو العلم الإجمالى فى المرتبة الثانية، ولا مجال للأخير، إذ يجرى الكلام السابق فيه وهلمّ جرّاً، فيتعينّ الأوّل من حكومة العقل؛ وحينئذٍ فلا محيص لك من الإلتزام بعدم تعطيل العقل عن حكمه، فلم لا تلتزم به من الأوّل المانع عن كشف جعل أصلاً؟ فتدبر بعين الدقة.

والجمع بينها بفعل كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة.

الثانى: الإجماع على أنّ بناء الشريعة المطهرة ليس على امتثال التكاليف بالإحتمال، بل بنائها على امتثال كل تكليف بعنوانه: من الوجوب والحرمة، لا بمعنى اعتبار قصد الوجوب والحرمة، بل بمعنى: أنّ الإتيان بالشيء بما أنّه محتمل الوجوب أو محتمل الحرمة أو محتمل الإباحة ـ بحيث يكون الإتيان بمتعلقات التكاليف بعنوان الإحتمال وبرجاء انطباقه على المكلف به ـ أمر مرغوب عنه شرعاً ليس بناء الشريعة عليه.

وهذان الوجهان من الإجماع وإن لم يقع التصريح بهما فى كلام القوم، إلاّ أنّه ممّا يقطع باتفاق الأصحاب عليهما(١) كما مرّ نظيره فى دعوى الإجماع على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة. وقد عرفت: أنّ الإجماع التقديرى كالمحصّل الفعلى فى الاعتبار.

ونتيجة هذين الوجهين من الإجماع تختلف، فانّه على الوجه الثانى تكون النتيجة حجية الظن شرعاً المعبّر عنها بالكشف، من غير فرق بين أن يكون المدرك فى المقدمة الثانية (وهى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة) هو الإجماع أو الخروج عن الدين أو العلم الإجمالى، ولا يمكن أن تكون النتيجة التبعيض فى الإحتياط، كما لا يمكن أن تكون النتيجة الإمتثال الظنى المعبّر عنه بالحكومة، فانّ فى التبعيض فى الاحتياط أيضاً يكون الإمتثال احتمالياً، والمفروض أنّ بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى ـ كما هو مفاد الوجه الثانى من تقريب الإجماع على بطلان الإحتياط ـ فوجوب العمل بالمظنونات من الوقايع المشتبهة الذى هو المقصود من دليل الإنسداد ليس لأجل التبعض فى

---

(١) أقول: عمدة الكلام فى إثبات هذا الإجماع، لأنّه أوّل شيء ينكر، بل غاية ما عليه الإجماع عدم بناء الشريعة على الإحتياط الناشى من قبل منجزية العلم الإجمالى تماماً أو تبعيضاً، لا عدم إتيان مظنون التكليف لكونه مظنوناً ومنجّزاً بهذا الظن، كيف والقائلين بالحكومة ليس مرامهم إلاّ هذا! فكيف يدّعى اتفاق الأصحاب على خلافه؟ ولقد أشرنا إلى ذلك فى الحاشية المكتوبة فى أوّل المسألة فذلكة لمرامه.

الإحتياط إذا كان بطلانه فى جميع الوقايع من جهة قيام الإجماع على أنّ بناء الشريعة على الإتيان بكل تكليف بعنوانه، بل لأجل كشف ذلك عن أنّ الشارع جعل الظن طريقاً محرزاً للواقع مثبتاً للتكاليف المعلومة بالإجمال. وليس وجوب العمل بالمظنونات أيضاً لأجل حكم العقل بلزوم التنزل إلى الإمتثال الظنى عند تعذر الإمتثال العلمى، فانّ الإمتثال فى الإمتثال الظنى أيضاً يكون بنحو الإحتمال الذى فرضنا أنّ بناء الشريعة ليس على ذلك.

فالإمتثال الظنى ممّا لا يمكن أن يحكم العقل به مع انعقاد الإجماع على وجوب الإتيان بكل تكليف بما هو هو لا بما أنّه محتمل،وإنّما يحكم العقل بالإمتثال الظنى فى الشبهات الموضوعية عند تعذّر الإمتثال العلمى أو تعسّره، كموارد الجهل بالقبلة، وكتردّد الفوائت اليومية بين الأقل والأكثر، ونحو ذلك من موارد اشتباه المكلف به لأجل الشبهة الموضوعية، فانّ العقل يستقل بلزوم الإطاعة والإمتثال الظنى مع تعذّر الإمتثال العلمى والإجمالى؛ وهذا أجنبى عن المقام، فانّ العمل بالمظنونات لا يلازم الظن بامتثال التكاليف المنتشرة فى الوقايع المشتبهة؛ وسيأتى لذلك مزيد توضيح (إن شاءالله تعالى).

والغرض فى المقام مجرد بيان أنّ قيام الإجماع على الوجه الثانى، وهو وجوب امتثال التكاليف بعناوينها الخاصة(١) يكشف كشفاً قطعياً على أنّ

---

(١) أقول: اقتضاء الإجماع على عدم بناء الشرع على الإتيان بمحتمل التكليف بما هو محتمل حجية الظن بلا واسطة شىء مساوق دعوى الإجماع على حجية الظن، فيخرج حينئذٍ من نتيجة دليل الإنسداد؛ فلا محيص من كون هذا الإقتضاء بواسطة ضم بقية المقدمات، ومرجعه بالأخرة إلى العلم بجعل وسط فى البين الموجب لعدم الأخذ بجميع المحتملات، فيؤخذ بالأقرب بمقتضى المقدمة الرابعة؛ وحينئذٍ لنا أن نقول: إنّ هذاالعلم الإجمالى لولا منجزيته وموصليته لهذا الجعل لما يكون مجردالوسطية بوجوده الواقعى منجّزاً للواقع.

وحينئذٍ لنا أن نقول: إنّ منجزية هذا العلم فرع كون المدرك لبطلان الخروج عن الدين هذا العلم، ومع فرض عدمه وكشف منجّز آخر خرج هذا العلم عن المنجزية والموصلية، فتحتاج فى تعيين الوسط المجعول وايصاله إلى منجّز آخر، وهذا المنجز أيضاً لا يمكن أن يجعل وسطاً آخر فى تعين الوسط الأوّل، وإلاّ فهلمّ جرّاً؛ فلا محيص من انتهاء الأمر إلى حكم العقل واستقلاله بكون الموصل للوسط المجعول هو الظن؛ فانتهى الأمر بالأخرة إلى لزوم ←

الشارع نصب الظن طريقاً محرزاً للتكاليف موصلاً إليه عند انسداد باب العلم بها، سواء كان عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة لأجل الإجماع، أو الخروج عن الدين، أو العلم الإجمالى.

وأمّا على الوجه الأوّل من تقريب الإجماع على بطلان الإحتياط (وهو قيام الإجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات) فالنتيجة تختلف حسب اختلاف الوجوه الثلاثة فى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة المتقدمة فى المقدمة الثانية .

فانّه لو كان الوجه فى عدم جواز إهمال الوقايع هو العلم الإجمالى كانت النتيجة التبعيض فى الإحتياط لا محالة، لأنّ العلم الإجمالى كان يقتضى الجمع بين جميع المحتملات، وقد انعقد الإجماع على عدم وجوب الجمع، وذلك لا يقتضى سقوط الإحتياط رأساً عن جميع الأطراف بل عن بعض الأطراف، ويبقى بعضها الآخر على ما يقتضيه العلم الإجمالى من الإحتياط. وعلى هذا تبقى مقدمات الإنسداد عقيمة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لاستنتاج النتيجة، وسيأتى بيانه.

وإن كان الوجه فى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة هو الإجماع أو الخروج عن الدين اللذان كانا يقتضيان جعل الشارع طريقية الإحتياط فى جميع الوقايع، فقيام الإجماع على عدم وجوب الجمع بين جميع المحتملات وإن كان يبطل جعل الشارع طريقية الإحتياط فى الجميع، ولكن لايقتضى جعل الشارع طريقية الظن، فانّه كما يمكن ذلك يمكن جعل التبعيض فى الإحتياط،

الأخذ بالظن والإحتمال الراجح فى تعيين ما هو وسط، وذلك يبطل الإجماع المزبور، إذ بالأخرة يرجع إلى امتثال الأحكام بالإحتمال لا بالجزم.

نعم: ينتهى النوبة إلى الجزم بمقتضى المقدمة الرابعة بناء على منجزية العلم وموصليته من باب التبعيض فى الإحتياط فى المرة الثانية، ولكن بطلان الخروج عن الدين يمنع عن وصول النوبة إلى منجزية العلم الإجمالى رأساً.

من جهة أنّه هو الطريق الواصل بنفسه وطريقية الظن يحتاج إلى جعل لم يثبت، فالتبعيض فى الإحتياط لاينحصر أن يكون بالزام من العقل فى أطراف العلم الإجمالى عند تعذّر الإحتياط فى الجميع، بل يمكن أن يكون بجعل شرعى.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ قيام الإجماع على أنّه «ليس بناء الشريعة على العمل بالإحتمال» يقتضى حجية الظن شرعاً مطلقاً سواء كان المستند فى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة الإجماع، أو الخروج عن الدين، أو العلم الإجمالى. وقيام الإجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات فى الوقايع المشتبهة يقتضى التبعيض فى الإحتياط، إمّا عقلاً إن كان المستند فى عدم جواز إهمال الوقايع هو العلم الإجمالى، وإمّا شرعاً إن كان المستند فى ذلك هو الإجماع أو الخروج عن الدين. هذا كلّه إذا كان الوجه فى بطلان الاحتياط الإجماع بكلا تقريبيه.

وإن كان الوجه فيه كونه موجباً للعسر والحرج فالنتيجة أيضاً تختلف حسب اختلاف الوجوه الثلاثة ـ المتقدمة فى المقدمة الثانية ـ فانّه لو كان الوجه فى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة العلم الإجمالى، فالنتيجة هى التبعيض فى الإحتياط مطلقاً، كان الإحتياط التام فى جميع الوقايع ممّا يخلّ بالنظام أو كان ممّا يوجب العسر والحرج، فانّه على كلا التقديرين العقل لا يلزم بالإحتياط التام، بل يستقل بقبحه إذا كان ممّا يخلّ بالنظام، فلابد من التبعيض فى الإحتياط إلى حدّ لا يلزم منه العسر والحرج، وسيأتى الوجه فى ذلك.

ولو كان الوجه فى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة هو الإجماع أو الخروج عن الدين فان كان الإحتياط التام ممّا يخلّ بالنظام، فالعقل يستقل أيضاً بعدم نصب الشارع الإحتياط المخلّ بالنظام طريقاً إلى امتثال التكاليف الواقعية، بل يقبح على الشارع الإلزام بسلوك طريق يؤدّى إلى اختلال النظام النوعى والشخصى، فلابد حينئذٍ: إمّا من ايجاب التبعيض فى

الإحتياط، وإمّا من نصب الظن طريقاً، على ما تقدم بيان ذلك.

وإن كان الإحتياط التام ممّا لا يخلّ بالنظام، بل كان يلزم منه مجرد العسر والحرج: فنى بطلان الإحتياط واستكشاف عدم نصب الشارع له طريقاً من عموم أدلة نفى العسر والحرج إشكال، من حيث إنّ أدلة نفى العسر والحرج كأدلة نفى الضرر إنّما تكون حاكمة على الأدلة الأوّلية المتكفلة لبيان الأحكام المترتبة على الموضوعات الواقعية الشاملة باطلاقها لحالة الضرر والعسر والحرج؛ فلابد وأن يكون لمتعلق الحكم الواقعى حالتان: حالة يلزم منها الضرر والعسر والحرج، وحالة لايلزم منها ذلك لتكون أدلة نفيها حاكمة على دليل الحكم الواقعى وموجبة لنفى الحكم عن المتعلق أو الموضوع الذى يلزم منه الضرر والعسر والحرج. وأمّا لو اختص الحكم الواقعى بما يلزم منه الضرر أو العسر والحرج دائماً بحيث لم يكن له حالة لايلزم منها ذلك ـ كوجوب الخمس والزكاة والجهاد ونحو ذلك من الأحكام الضررية ـ فلا يمكن أن تكون أدلة نفى الضرر والعسر والحرج حاكمة على دليل الحكم ورافعة له،لأنّ الحكم رتّب من أوّل الأمر على الموضوع الضررى، فكيف يمكن أن يكون دليل نفى الضرر حاكماً على دليله! مع أنّ الضرر محقق لموضوع الحكم ومتعلقه، فلا يعقل أن ينفيه، فانّ الموضوع إنّما يستدعى ثبوت الحكم لانفيه، والإحتياط فى المقام يكون كالخمس والزكاة والجهاد ليس له حالة لا يلزم منها العسر والحرج، فانّ الإحتياط عبارة عن الجمع بين المحتملات: من المظنونات والمشكوكات والموهومات فى الوقايع المشتبهة، والإحتياط على هذا الوجه يوجب العسر والحرج دائماً، فلو أوجبه الشارع ونصبه طريقاً إلى ما فى الوقايع المشتبهة من التكاليف ـ كما هو مقتضى الوجهين الأوّلين اللذين بنيت عليهما المقدمة الثانية ـ كان كايجاب الخمس والزكاة لا يمكن أن تكون أدلة نفى العسر والحرج حاكمة على دليل ايجابه وموجبة لنفى وجوبه.

وتوهّم: أنّ من أدلة نفيهما يستكشف عدم ايجاب الشارع الإحتياط

ونصبه طريقاً(١) فاسد، فانّ أدلة نفيهما إنّما تكون حاكمة على أدلة الأحكام المجعولة فى الشريعة، وليس من شأنها نفى جعل حكم فى الشريعة أو إثباته ابتداءً باعتبار وجود مناط الجعل وعدمه، فانّ بناء أدلة نفى العسر والحرج ليس مجرد الإخبار عن أنّ الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه العسر والحرج.

وبالجملة: لا إشكال فى أنّ أدلة نفى العسر والحرج لا تنفى الأحكام التى يختص تشريعها بحال يلزم منه العسر والحرج؛ فلوكان مدرك عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة هو الإجماع أو الخروج عن الدين الموجبان لنصب الشارع الإحتياط طريقاً فى حال انسداد باب العلم والعلمى كان اللازم وجوب الإحتياط وإن استلزم العسر والحرج، ولا تصل النوبة إلى حجية الظن أو التبعيض فى الإحتياط.

وهذا بخلاف ما إذا كان المدرك لعدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة العلم الإجمالى، فانّه لا محيص عن التبعيض فى الإحتياط بمقدار لا يلزم منه العسر والحرج. ولا موجب لسقوط الإحتياط رأساً فى جميع الوقايع المشتبهة ـ كما قيل ـ فانّ الضرورات تتقدر بقدرها، فلو اضطر المكلف إلى الإقتحام فى بعض أطراف العلم الإجمالى كان الإضطرار موجباً عقلاً للترخيص فيما يدفع به

---

(١) أقول: يكفى فى دفع هذا التوهّم ما افيد من منع نظر دليل نفى العسر إلى تكليف يكون من لوازمه العسر، بلا احتياج إلى هذه المقدمة، إذ على فرض شمول دليل نفى الحرج لنفى جعل حكم فى الشريعة يختص أيضاً بنفى جعل حكم له حالتان، ويرفع حالة العسرية على فرض وجوده ولا يرفع حكماً مختصاً على فرض الوجود حال الحرج. نعم: الذى يرد على أصل التقريب هو أنّ دليل نفى الحرج لو كان ناظراً إلى صرف ايجاب الإحتياط التام من الشارع، فالأمر كما افيد. وأمّا لو كان ناظراً إلى الحكم الواقعى المشكوك على فرض الوجود، فلا شبهة فى أنّ له حالتان: فدليل العسر يرفع فعلية الواقع بالنسبة إلى مثل هذه الحالة المشتبهة الموجبة لعسرية امتثاله دون غيرها، وبمثل هذا الرفع التقديرى يستكشف عدم ايجاب الإحتياط، لأنّه من تبعات وجود التكليف الواقعى على فعليته حتى فى هذا الحال، كما لا يخفى.

ثم إنّ رفع التكليف الواقعى فى هذا الحال ليس المراد أيضاً رفعه مطلقاً، بل الغرض رفعه بمقدار يقتضى العسر فى هذا الحال لا مطلقاً؛ ونتيجة ذلك أيضاً ليس إلاّ التبعيض فى الإحتياط، كما لا يخفى؛ فتدبر.

الإضطرار، سواء كان الإضطرار من جهة لزوم الضرر أو العسر والحرج أو غير ذلك من الأسباب، وسواء كان الإضطرار إلى البعض المعيّن أو غير المعيّن(١) غايته أنّه إذا كان إلى المعيّن يتعين دفع الإضطرار به بخصوصه، وإن كان إلى غير المعيّن يكون المكلف بالخيار فى دفع الإضطرار بكل واحد من الأطراف؛ وليس له التعدى عن غير ما يدفع به الضرورة، فانّ مقتضى العلم الإجمالى عقلاً هو لزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال بأىّ وجه اتفق، لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالى كالتفصيلى يقتضى التنجيز، فبمجرد العلم الإجمالى يتنجّز التكليف، غايته لو صادف دفع الإضطرار بمتعلق التكليف كان ذلك موجباً

---

(١) أقول: إذا كان الإضطرار مقارناً للعلم وكان متعلقاً بطرف معيّن، كيف يمكن دعوى منجزية العلم الإجمالى بالنسبة إلى الطرف الآخر، إذ بالإضطرار المزبور بعد فرض سرايته إلى الواقع على فرض وجوده فى المضطر إليه يرتفع العلم الإجمالى بالتكليف، ومع ارتفاعه لا يبقى مجال وجوب الإحتياط عن الطرف الآخر، لكون الشبهة بدوياً، كما هو الشأن فى خروجه من محل الإبتلاء.

نعم: ما افيد صحيح بالنسبة إلى الإضطرار بغير المعيّن، فانّ هذا الإضطرار مانع عن الجمع بين المحتملين، ولازمه كون سرايته إلى الواقع رافعاً لإطلاق التكليف فى كل طرف، بنحو يقتضى وجوب إتيانه ولو فى حال وجود الآخر. وبهذا الإطلاق يحكم العقل أيضاً بالجمع بين المحتملين؛ فاذا ارتفع إطلاق التكليف لا أصل التكليف فالعلم الإجمالى بأصل التكليف فى كل واحد من الطرفين باقٍ، غايته فى كل واحد مشروط بعدم إتيان غيره؛ ولازمه إلزام العقل بعدم تركهما؛ ولازمه فى هذا الظرف التخييرفى إتيان أحد الطرفين، إذ بهذا المقدار يقطع بالخروج عن عهدة المعلوم بالإجمال. ويمثل هذا البيان أيضاً حققنا المسألة فى باب الإشتغال؛ فراجع.

ثم أقول: إنّ ما افيد من تعيّن الظن بمقتضى ما ذكرنا إنّما يتم على فرض الإلتزام بالعلم بتكليف مطلق فى المظنونات مثلاً ومقيد فى غيره بنحو الترتب، كى يبقى العلم الإجمالى بحاله، وإلاّ فمع تعين الترخيص فى خصوص الأبعد مطلقاً يرتفع العلم أيضاً راساً، ولا يبقى مجال الأخذ بالمظنون؛ ولكن هذا الإلتزام بالترتب أيضاً ينتج لزوم العمل بالأبعد فى ظرف مخالفة الأقرب، وهو أيضاً خلاف مسلك أهل الإنسداد، وبنائهم على الرخصة فى ترك الأبعد مطلقاً؛ وحينئذٍ مثل هذا المشى لايتم حتى بناءً على اقتضاء العلم الإجمالى فى المنجزية، فضلاً عن العلية، لأن الترخيص المطلق ملازم لمنع التكليف فى مورده على الإطلاق، ومعه لا يبقى علم إجمالى بالتكليف أصلاً؛ وعليه فلا يكاد انتهاء النوبة على مسلك منجزية العلم الإجمالى وأدلة الحرج إلى مرام القائل بالتبعيض ومرجعية الظن فى حال الإنسداد والترخيص فى غيره مطلقاً؛ فتدبر فيما ذكرنا، ولا يغرك طول البيان وتفصيله الغير المنتهى إلى مفهوم محصّل!.

للعذر عقلاً، وأمّا الطرف الآخر غير المضطر إليه فهو باق على حكمه السابق لولا عروض الإضطرار، وحيث لم يؤمن من أن يكون هو متعلق التكليف فالعقل يستقل بلزوم التحرز عنه واستحقاق العقوبة عليه عند الإقتحام فيه وصادف كونه هو متعلق التكليف المعلوم بالإجمال. وأقصى ما تقتضيه حكومة أدلة رفع الإضطرار ونفى الضرر والعسر والحرج على أدلة الأحكام الواقعية، هو أنّه لو صادف كون متعلق التكليف أو موضوعه هو المضطر إليه (إذا كان الإضطرار إلى المعيّن) أو هو الذى دفع به الإضطرار (إذا كان إلى غير المعيّن) كان موجباً إمّا لرفع التكليف واقعاً وإمّا لعدم تنجزه على الوجهين فى أنّ الإضطرار هل يوجب التوسط فى التكليف أو التوسط فى التنجيز، على ما سيأتى بيانه فى محلّه.

فالقول بأنّ الإضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالى يوجب سقوط التكليف رأساً وجواز الإقتحام فى غير ما يدفع به الاضطرار مطلقاً، سواء كان الإضطرار إلى المعيّن أو غير المعيّن وسواء كان طرو الإضطرار قبل العلم الإجمالى أو بعده(١) ضعيف غايته، فانّ الضرورات تتقدّر بقدرها، ولا معنى لسقوط التكليف عن موضوع لعروض الإضطرار إلى موضوع آخر، سواء اريد من السقوط السقوط الواقعى أو السقوط عن التنجز. وإن أردت الإطّلاع على أطراف الكلام فراجع تنبيهات الإشتغال، فانّه قد استوفينا الكلام فى ذلك بما لا مزيد عليه فى ذلك المقام.

فتحصّل: أنّ استلزام الإحتياط فى جميع الوقايع المشتبهة العسر والحرج يوجب التبعيض فى الإحتياط بترك الإحتياط فى الموهومات والإحتياط فى المظنونات والمشكوكات إن كان الإحتياط فيها لايستلزم العسر والحرج، وإلاّ فبترك المشكوكات كلاً أو بعضاً والإحتياط فى المظنونات، ولو استلزم الإحتياط

---

(١) أقول: لو ترجع إلى ما ذكرنا ترى فى إطلاقه تأمّل، بل ليس لك أخذ نتيجة القائل بالتبعيض من هذه المقدمات؛ فتدبر.

فى المظنونات العسر والحرج تعيّن التبعيض فى الإحتياط بترك بعض المظنونات.

وبالجملة: لمّا كانت التكاليف المعلومة بالإجمال منتشرة بين المظنونات والمشكوكات والموهومات وكان الإحتياط فى الجميع موجباً للعسر والحرج تعيّن التبعيض فى الإحتياط على وجه لا يلزم منه محذور العسر والحرج؛ ولكن ليس المكلف بالخيار بترك الإحتياط فى أىّ من الطوائف الثلاث، فانّ الخيار فى دفع الإضطرار بأىّ واحد من أطراف العلم الإجمالى إذا كان الإضطرار إلى غير المعيّن إنّما هو فيما إذا كانت الأطراف متساوية الأقدام بالنسبة إلى التكليف المعلوم بالإجمال فيها ولم يكن لأحدها مزيّة توجب أقوائية احتمال تعلق التكليف به، وإلاّ كان اللازم عقلاً دفع الإضطرار بما يكون الإحتمال فيه أضعف(١) فانّ الإحتياط فى أطراف العلم الإجمالى إنّما استقل به العقل لأجل رعاية التكليف المعلوم بالإجمال. فبالمقدار الذى يمكن رعاية التكليف ـ ولو بقوة الإحتمال ـ يتعين عقلاً؛ ففى المقام ليس للمكلف الإحتياط فى الموهومات والمشكوكات وترك الإحتياط فى المظنونات، فانّ احتمال ثبوت التكاليف فى المظنونات أقوى من ثبوتها فى المشكوكات، كما أنّ احتمال ثبوتها فى المشكوكات أقوى من ثبوتها فى الموهومات، فاذا امتنع الإحتياط فى الجميع ـ لمكان العسر والحرج ـ تعين الإحتياط فى المظنونات أو مع المشكوكات وترك الإحتياط فى الموهومات، لما فى المظنونات من المزيّة التى توجب تعينها عقلاً وهى كونها أقرب الإصابة إلى الواقع من الموهومات؛ وذلك كلّه واضح، وإنّما أطلنا الكلام فيه ولم نكتف بالإشارة دفعاً لشبهة غرست فى أذهان طلبة العصر(٢) منشأها ما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) فى هذا المقام: من منع

---

(١) أقول: لكن عليك بالمراجعة إلى الحاشية الطويلة السابقة، ترى بالتأمل فيها ما فى هذه الكلمات وعدم الوصول بها إلى النتيجة.

(٢) أقول: بينى وبين ربّى ـ مع تطويل الكلام وتكرار المرام ـ لايكاد وصولك نتيجة التبعيض بنحو هو مقصود القوم، لابتناء النتيجة على مقدمة باطلة على ما حققناه فى الحاشية السابقة؛ فراجع وتأمّل بعين الإنصاف.

حكومة أدلة نفي العسر والحرج على ما يحكم به العقل من الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي أوّلاً، ومن عدم وجوب التبعيض في الإحتياط على فرض تسليم الحكومة ثانياً.

وحاصل ما أفاده في وجه منع الحكومة: هو أنّ مفاد أدلة نفي الضرر والعسر والحرج إنّما هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ومقتضى التوفيق بينها وبين أدلة الأحكام التكليفية والوضعية ـ المتعلقة بما يعمّ الضرر والعسر والحرج ـ هو تخصيص أدلة الأحكام بما عدا مورد الضرر والعسر والحرج وإن كانت النسبة بين آحاد أدلة الأحكام وأدلة نفيهما العموم من وجه، إلاّ أنّ التوفيق العرفي يقتضي تقديم أدلة نفيهما على أدلة الأحكام.

وليس وجه التقديم حكومة أدلة نفيهما عليها كما أفاده الشيخ (قدس سره) لأنّه يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين شارحاً ومفسّراً لما اريد من الآخر، وليس أدلة نفي الضرر والعسر والحرج شارحة لأدلة الأحكام، فلا حكومة بينهما، إلاّ أنّه مع ذلك تقدم أدلة نفيهما على أدلة الأحكام، لما بينهما من الجمع العرفي بتخصيص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر والعسر والحرج.

ولكن هذا فيما إذا كانت الأحكام بنفسها تستلزم الضرر والعسر، وفي المقام إنّما يلزم العسر والحرج من حكم العقل بالإحتياط والجمع بين المحتملات في الوقايع المشتبهة لا من نفس الأحكام، فلا وجه لتقديم أدلة نفي العسر والحرج على الإحتياط العقلي، إلاّ إذا قلنا: إنّ مفاد أدلة نفي العسر والحرج نفي الحكم الذي ينشأ من قبله العسر والحرج وإن كان ذلك بضميمة حكم العقل، فتقدم أدلة نفيهما على حكم العقل بالإحتياط.

هذا حاصل ما أفاده في وجه منع تقديم أدلة نفي العسر والحرج على الإحتياط العقلي.

وأمّا ما أفاده من المنع عن التبعيض في الإحتياط على تقدير تسليم الحكومة: فلم يبيّن وجهه، ولعلّه مبنيّ على ما اختاره: من الملازمة بين حرمة

المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية، فاذا لم تجب الموافقة القطعية للعسر والحرج لم تحرم المخالفة القطعية. أو مبنيّ على ما ذهب إليه: من أنّ العلم الإجمالي مع الإضطرار إلى بعض الأطراف لا يقتضي التنجيز مطلقاً، سواء كان الإضطرار قبل العلم الإجمالي أو بعده، وسواء كان الإضطرار إلى المعيّن أو غير المعيّن، بدعوى: أنّ الإضطرار لما كان من حدود التكليف وقيوده، فلا يحصل العلم بالتكليف المطلق ليقتضي التنجيز والإجتناب عما عدا المضطر إليه.

والإنصاف: أنّه لا يمكن المساعدة على شيء ممّا ذكره.

أمّا ما أفاده أخيراً: من عدم الوجه لوجوب التبعيض في الإحتياط بعد تسليم حكومة أدلة نفي العسر والحرج على الإحتياط العقلي، فقد عرفت الوجه فيه(١) وحاصله: لزوم رعاية التكاليف بالمقدار الممكن عقلاً، لأنّ الضرورات تتقدر بقدرها؛ ودعوى الملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية أو دعوى عدم اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز مع الإضطرار إلى بعض الأطراف،فضعيفة غايته، فانّ الملازمة ممنوعة(٢) إذ للشارع الإكتفاء عن الواقع

---

(١) أقول: ما أفاده «الاستاذ» في الإضطرار إلى الغير المعيّن وإن لم يكن تماماً، ونحن أيضاً أوردنا عليه بما أشرنا إليه في الحاشية السابقة، ولكن ما افيد في وجه التبعيض أيضاً لايتمّ، خصوصاً في الإضطرار إلى المعيّن؛ كما أنّ في غير المعيّن بعد تعيين العقل الحرج في الأبعد واقتضائه الترخيص على الإطلاق كان بحكم المعيّن في مضادته مع العلم بالتكليف الفعلي إجمالاً؛ ومع ذلك كيف ينتج ما افيد من التبعيض في الإحتياط ولزوم العمل بالظن والرخصة في ترك غيره مطلقاً؟.

(٢) أقول: قد تقدم سابقاً: أنّ الترخيص في مخالفة المعلوم بجعل البدل والمفرغ جار في المقامين، وإنّما الكلام في جريان أدلة الترخيص في أحد طرفي العلم بلا تعيين مفرغ للمعلوم، كما هو الشأن في العلم التفصيلي أيضاً، اذ لم نقل فيه بجريان أدلة الترخيص -ولو مثل حديث رفع الوجوب- المشكوك عند الشك فيها مع توارد الحالتين الغير الجاري فيه الإستصحاب؛ وحينئذٍ فكمال مجال لمقايسة الترخيص بعنوان جعل المفرغ مع الترخيص بلا جعله في العلم التفصيلي، فكذلك في المقام.

و كما أنّ هذا المقدار من الترخيص بعنوان المفرغ لاينا في علية العلم التفصيلي للإشتغال وإثبات التكليف، كذلك نقول به في العلم الإجمالي؛ وحينئذٍ لا مجال لاستفادة اقتضاء العلم الإجمالي وجواز الترخيص في بعض أطرافه -بلا جعل بدل وتعيين مفرغ للمعلوم- من صرف جواز الترخيص ببركة جعل البدل في المقام أو في

بترك بعض الأطراف فى الشبهات التحريمية أو فعله فى الشبهات الوجوبية، فانّ العلم الإجمالى لايزيد عن العلم التفصيلى، وللشارع الإكتفاء بالإطاعة الإحتمالية فى العلم التفصيلى ـ كما هو مفاد الاصول الجارية فى مرحلة الفراغ ـ والإضطرار إلى بعض الأطراف لا يزيد حكمه عن تلف بعض الأطراف بعد العلم الإجمالى(١) فكما أنّ تلف البعض لا يوجب سقوط العلم الإجمالى عن التأثير بالنسبة إلى الباقى، كذلك الإضطرار إلى البعض. ومجرد أنّ الإضطرار إلى متعلق التكليف يكون من قيود التكليف وحدوده دون تلف المتعلق لا يصلح فارقاً فى نظر العقل الحاكم بالإستقلال فى باب الإمتثال والخروج عن عهدة التكليف فى موارد العلم الإجمالى. وقد أشبعنا الكلام فى ذلك بما لا مزيد عليه فى مبحث الإشتغال.

وأمّا ما أفاده أوّلاً: من أنّه لا حكومة لأدلة نفى العسر والحرج على الحكم العقلى بالإحتياط.

ففيه أوّلاً: أنّ عدم وجوب الإحتياط التام فى جميع الوقايع المشتبهة ووجوب التبعيض فيه لا يبتنى على حكومة أدلة نفى العسر والحرج على الحكم العقلى بوجوب الإحتياط، بل ليس حال لزوم العسر والحرج من الجمع بين المحتملات فى المظنونات والموهومات والمشكوكات إلاّ كحال الإضطرار إلى ترك بعض الأطراف أو فعل بعضها فى موارد العلم الإجمالى(٢) بل العسر

باب العلم التفصيلى، وألتمس منك أن لا تكرر هذا المطلب فى كلماتك، وتكتفى بما ذكرنا من الجواب، وسيأتى فى مبحث الإشتغال أيضاً شرح هذه الجهة (إن شاءالله تعالى).

(١) أقول: ما افيد: من أنّ الإضطرار إلى بعض الأطراف ولو معيّناً كتلف بعض الأطراف المعيّن بعد العلم فى غاية المتانة إذا كان طرو الإضطرار بعد العلم،وفى المقام الإضطرار مقارن للعلم؛ فحق المقام أن تقيس بالتلف المقارن، فهل ترى أحداً يلتزم بمنجزية العلم بالنسبة إلى الطرف الباقى؟ حاشا منك ومن غيرك !.

(٢) أقول: لو فرض ورود جميع إشكالات الدنيا عليه لا يكاد يرد عليه هذا الإشكال إلاّ بعد تسليم التبعيض فى باب الإضطرار، وهو أوّل شىء ينكره فيه أيضاً، فقياس الحرج بباب الإضطرار فى مقام ردّه غير مستقيم، كما أنّ الوجه الذى افيد للتبعيض خصوصاً فى المعيّن أوضح بطلاناً، كيف! وما قيل فى شرح توسط ←

والحرج من أفراد الاضطرار، فانّه لا يعتبر فى الإضطرار عدم القدرة التكوينية على الإحتياط فى جميع الأطراف. والإضطرار إلى بعض الأطراف المعيّن يوجب التوسط فى التكليف ـ ونعنى بالتوسط فى التكليف هو ثبوت التكليف على تقدير كون المضطر إليه غير متعلق التكليف أو موضوعه وعدم ثبوته على تقدير كونه نفس متعلق التكليف أو موضوعه ـ وإلى بعض الأطراف الغير المعيّن يوجب التوسط فى التنجيز على أحد الوجهين، أو التوسط فى التكليف أيضاً على الوجه الآخر، ذكرناهما فى تنبيهات الإشتغال.

ففى المقام حيث كان يتعين الأخذ بالمظنونات وترك المشكوكات والموهومات إن كان يلزم من الأخذ بها كلاً أو بعضاً العسر والحرج كان حكمه حكم الإضطرار إلى المعيّن تكون النتيجة التوسط فى التكليف، بمعنى سقوط التكاليف إن كانت فى المشكوكات والموهومات وثبوتها إن كانت فى المظنونات فتأمّل(١).

وثانياً: أنّه يمكن أن تكون أدلة نفى العسر والحرج حاكمة على نفس الحكم العقلى بالإحتياط، بتقريب: أنّ حكم العقل بالإحتياط إنّما هو لأجل رعاية الأحكام الشرعية، فاذا كان رعايتها فى حال انسداد باب العلم والعلمى موجباً للعسر والحرج فأدلة نفيهما تقتضى عدم إلزام العقل بالإحتياط بمقدار يلزم منه العسر والحرج، فتكون حكومتها على حكم العقل بالإحتياط من شئون حكومتها على الأحكام الشرعية، فانّ انتشار الأحكام الشرعية بين المظنونات

التكليف عين احتمال وجود التكليف فى غير مورد الإضطرار، وهل هذا غير الشك البدوى؟ نعم: لو لم يسرى الإضطرار إلى الواقع واختص بموضوع وجوب العمل حال الشك به كان لبقاء العلم وجه، وعلى فرض اقتضاء تأثيره أمكن الترخيص على خلافه؛ ولك حينئذٍ أن تثبت توسطاً فى التنجيز لا فى نفسه، ولكن أنّى لك باثبات المقدمتين! فتدبر.

(١) أقول: لهذا التأمّل فى كلامه مجال، والحق وقع فى محله، إذ لعلّه إشارة منه إلى بطلان ما ادّعاه، لا إلى الدقة باعتقاده.

والمشكوكات والموهومات مع وجوب التعرض لها وعدم جواز إهمالها هو الذى أوجب العسر والحرج، فالعسر والحرج ينتهى بالأخرة إلى الأحكام الشرعية ولو لمكان الجهل بها وانتشارها فى الوقايع المشتبهة.

والحاصل: أنّه حيث وجب الإحتياط عقلاً فى جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات رعاية للتكاليف المعلومة بالإجمال وكان الإحتياط فى الجميع موجباً للعسر والحرج، فلو كانت التكاليف فى الموهومات كان الحرج مستنداً إليها، فلابد وأن تكون منفية بأدلة العسر والحرج، وكذا الحال فى المشكوكات لوكان الإحتياط فيها مع المظنونات موجباً للعسر والحرج؛ فلا محيص عن التبعيض فى الإحتياط بمقدار لا يوجب العسر والحرج لوكان المستند فى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة ولزوم الإحتياط فيها هو العلم الإجمالى، ليكون الإحتياط فى الأطراف عقلياً.

فان قلت: ما الفرق بين الإحتياط العقلى والإحتياط الشرعى؟ حيث تقدم: أنّ أدلة نفى العسر والحرج لا تكون حاكمة على الإحتياط المنصوب شرعاً طريقاً إلى امتثال التكاليف فى الوقايع المشتبهة إذا كان المستند فى عدم جواز إهمالها هو الإجماع أو الخروج عن الدين.

قلت: الفرق بين الإحتياط العقلى والإحتياط الشرعى فى غاية الوضوح، فانّ الإحتياط الشرعى من أوّل الأمر ورد على موضوع يوجب العسر والحرج دائماً ليس له حالة لا توجب ذلك، نظير الأمر بالجهاد، فيكون الإحتياط الشرعى أخص مطلق من أدلة نفى العسر والحرج. والسرّفى ذلك: هو أنّ الوقايع المشتبهة لوحظت قضية واحدة مجتمعة الأطراف قد حكم عليها بالإحتياط، لأنّ الإجماع أو الخروج عن الدين إنّما كان دليلاً على عدم جواز إهمال مجموع الوقايع المشتبهة من حيث المجموع، لا على كل شبهة شبهة (١) فانّ

---

(١) أقول: إذا كان المحذور فى إهمال المجموع من حيث المجموع، ففى هذا المحذور بالإتيان بواحد، إذ

إهمال كل شبهة مع قطع النظر عن انضمام إهمال ساير الشبهات إليها لا يوجب الخروج عن الدين ولا قام الإجماع على عدم جوازه، بل معقد الإجماع ولزوم الخروج عن الدين إنّما هو إهمال مجموع المحتملات: من المظنونات والمشكوكات والموهومات، وذلك يقتضى نصب الشارع طريقية الإحتياط فى المجموع؛ فيكون حكماً خاصاً ورد على موضوع خاص يلازم العسر والحرج دائماً، ومعه لا يمكن أن تكون أدلة نفى العسر والحرج حاكمة على إلزام الشارع بالإحتياط ورافعة لوجوبه. وهذا بخلاف الإحتياط العقلى، فانّ العقل فى كل واقعة واقعة تكون طرفاً للعلم الإجمالى يحكم بالإحتياط ويلزم به؛ وكل واقعة واقعة مع قطع النظر عن انضمام ساير الوقايع إليها لا تقتضى العسر والحرج، بل العسر والحرج يلزم من الإحتياط فى مجموع الوقايع: مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها، وفى كل من المظنونات والمشكوكات والموهومات يستقل العقل بالإحتياط لكونها من أطراف العلم الإجمالى، فيكون حكم العقل بالإحتياط فى الوقايع المشتبهة بمنزلة أحكام متعددة يلزم من رعاية جميعها العسر والحرج، ولابد حينئذٍ من التبعيض فى الإحتياط، لأنّ الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها(١)

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنه لوكان المستند فى المقدمة الثانية هو العلم الإجمالى ـ وكان الوجه فى بطلان الإحتياط هو لزوم العسر والحرج ـ كان المتعين

نقيض ترك المجموع هو الإتيان بواحد منها، لا إتيان المجموع؛ وحينئذٍ هذا الوجه لا يقتضى وجوب إتيان المجموع بما هو مجموع، بل غاية ما يقتضيه حرمة إهمال مجموع الوقايع وجوب الإتيان بمقدار يرفع المحذور، ولازمه التخيير بين تعرض المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات بلا انتهاء النوبة إلى لزوم تعرض مجموع المحتملات، إلاّ بتبديل هذا الترّ بسترّ آخر من دعوى الإجماع أوّلاً بوجوب الاحتياط فى المجموع، لا من جهة محذور الخروج عن الدين، ودون إثباته خرط القتاد؛ فتدبر فى هذه الأسرار وكن من الشاكرين!.

(١) أقول: قد ذكرنا كراراً بأنّ ما افيد تمام لو لم ينتهى الأمر بحكم بقية المقدمات إلى جعل الترخيص الحرجى فى خصوص الموهومات بقول مطلق، وإلاّ لا يبقى العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى بحاله، للجزم بأنّ الحرج المتوجه إليها بخصوصياتها يسرى إلى التكليف فى صمنها قهراً، ومع فرض رفع الحرج فعلية التكليف الواقعى من أين يبقى العلم الإجمالى بحاله؟ كى يحكم العقل بالتبعيض فى الإحتياط!.

هو التبعيض فى الإحتياط بمقدار لا يلزم منه العسر والحرج، لحكومة أدلة نفيهما على التكاليف المعلومة بالإجمال المنتشرة فى الوقايع المشتبهة التى يلزم من رعايتها فى حال الجهل وانسداد باب العلم والعلمى بها العسر والحرج.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) من أنّ مفاد أدلة نفى العسر والحرج والضرر إنّما هو نفى الحكم بلسان نفى الموضوع وأنّ التوفيق العرفى يقتضى تقديمها على أدلة الأحكام من دون أن تكون حاكمة عليها لعدم كونها بمدلولها اللفظى شارحة لها و مفسّرة لما اريد منها، فلتفصيل الكلام فيه محل آخر، وإجماله: هو أنّه لا يعتبر فى الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى شارحاً ومفسّراً لما اريد من الدليل الآخر بمثل كلمة «أى» أو «أعنى» وما أفاد معنى ذلك ـ وإن كان يوهمه ظاهر عبارة الشيخ (قدس سره) فى مبحث التعادل والتراجيح ـ فانّه لم يوجد فيما بأيدينا من الأدلة ما يكون بهذه المثابة، إلاّ بعض ما ورد فى أخبار تنصيف المهر فى موت الزوجة وطلاقها(١) وإلاّ فأغلب الحكومات لا يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظى شارحاً ومفسّراً لما اريد من دليل المحكوم؛ بل الذى يعتبر فى الحكومة، هو أن يكون مفاد دليل الحاكم النتيجة المتحصلة من تحكيم قرينة المجاز على ذيها، أو تحكيم الخاص على العام والمقيد على المطلق.

والضابط الكلى فى ذلك: هو أن يكون أحد الدليلين متكفلاً لبيان ما لا يتكفله دليل المحكوم. وبذلك تفترق الحكومة عن التخصيص وإن كانت النتيجة واحدة، فانّ مفاد دليل المخصص نفى ما أثبته العام أو إثبات ما نفاه مع اتحاد الموضوع والمحمول فيهما وكان الإختلاف بينهما فى مجرد السلب والايجاب، كما فى مثل قوله: «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء» وهذا بخلاف الحاكم والمحكوم، فانّ الإختلاف بينهما ليس بمجرد السلب والايجاب، بل دليل

---

(١) راجع الوسائل الباب ٥٨ من أبواب المهور لعلّك تجد، فانّى لم أجد فى أخبار الباب شاهداً صريحاً لما أشار إليه ولعلّه (قدس سره) عنى بذلك الحديث ٢٤ من الباب (المصحح)

الحاكم يتكفل معنى لا يتكفله دليل المحكوم ولا يرد السلب والايجاب فيهما على محل واحد، ولذلك لا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم ولا قوة الظهور وضعفه، بل يقدّم دليل الحاكم وإن كانت النسبة بينهما العموم من وجه أو كان ظهوره أضعف من ظهور دليل المحكوم، فانّ ملاحظة النسبة وقوة الظهور فرع التعارض ولا تعارض بينهما، لأنّ دليل الحاكم قد يتعرض عقد وضع دليل المحكوم بإدخال ما ليس داخلاً فيه، كقوله: «زيد عالم» عقيب قوله: «أكرم العلماء» أو إخراج ما ليس خارجاً عنه كقوله: «زيد ليس بعالم» عقيب قوله ذلك، وهو الغالب فى باب الحكومات، سواء كانت الحكومة واقعية، كحكومة قوله: «لا شك لكثير الشك» على قوله: «من شك من الثلاث والأربع فليبن على الأربع» أو حكومة ظاهرية كحكومة الأمارات على الأحكام الواقعية، وبعضها على بعض وعلى الاصول على ما بيّناه فى خاتمه الإستصحاب.

وقد يكون دليل الحاكم متعرضاً لعقد حمل دليل المحكوم، كما هو مفاد أدلة نفى الضرر والعسر والحرج، فانّ الضرر والعسر والحرج من العناوين الثانوية التى تتصف بها نفس الأحكام الشرعية: من الوضعية والتكليفية ـ كما أوضحناه بمالا مزيد عليه فى رسالة لا ضرر ـ فهى بمدلولها المطابق تنفى الأحكام الواقعية عن بعض حالاتها، وهى حالة كونها ضرورية أو حرجية؛ فمفاد أدلة نفى الضرر والعسر والحرج نفى تشريع الأحكام الضررية والحرجية؛ فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما وبين الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية بعناوينها الأوّلية، فانّ شمول أدلة الأحكام لحالة الضرر والعسر والحرج إنما يكون بالإطلاق المتأخر رتبة عن أصل الجعل والتشريع، فانّ الإطلاق والتقييد من الحالات والأوصاف اللاحقه للأحكام بعد فرض وجودها وجعلها وتشريعها، فلا يمكن أن يكون فى مرتبة الجعل والتشريع الدليل متكفلاً لبيان وجود الأحكام فى حال كونها ضررية أو حرجية حتى يعارض مادلّ على نفى الجعل والتشريع للأحكام الضررية والحرجية.

وأمّا حديث كون مفاد أدلة نفي العسر والحرج والضرر نفي الحكم بلسان نفي الموضوع(١) فهو بمعزل عن الصواب.

لما فيه أوّلاً: أنّ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إنّما يكون فيما إذا كان مدخول النفي موضوعاً ذا حكم، إمّا في الشرايع السابقة، وإمّا في زمان الجاهلية، وإمّا في هذه الشريعة، ليرد النفي على الموضوع بلحاظ نفي حكمه، كما في مثل قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ «لا رهبانية في الإسلام»(٢) و «لا صرورة في الإسلام»(٣) وقوله تعالى: «فلا رفث ولا فسوق في الحج»(٤) وقوله ـ عليه السّلام ـ «لا شك لكثير الشك»(٥) و «لا سهو للإمام مع حفظ المأموم»(٦) وغيرذلك من القضايا التي يكون مفادها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع. وفي مثل نفي الضرر والعسر والحرج لا يمكن ذلك، فانّ الحكم المترتب على الضرر مع قطع النظر عن ورود النفي عليه ليس هو إلاّ الحرمة، فيكون مفاد

---

(١) أقول: إنّ ما افيد أوّلاً في إثبات الحكومة وشرحه في باب «لا ضرر والحرج» في غاية المتانة، ونحن أيضاً أوردنا عليه. وأمّا ما افيد أخيراً من إبطال كونه من باب نفي الموضوع: فهو مبتنٍ على كون المراد من الموضوع نفس عنوان «الحرج» و «الضرر» وأمّا لو كان العنوانان حاكيان عن العناوين الضررية والحرجية ـ كما هو مقصوده ـ فلا يرد عليه ما افيد.

نعم: لك أن تمنع هذه الجهة،لا أنه على فرضه تورد عليه بما افيد.

و ما افيد في وجه المنع: من كون النفي وارداً على الدين وهو عبارة عن الأحكام، غير تام، إذالمراد من الدين مطلق الخطابات الواردة حكماً وموضوعاً، فيصح أن يقال حينئذٍ: ما جعل الله في خطاباته موضوعاً حرجياً؛ وتخصيص الدين بخصوص الأحكام لاوجه له، كما لا يخفى.

نعم: ما افيد بأنّه على فرض كونه من باب نفي الحكم بنفي الموضوع لا ينافي الحكومة في غاية المتانة، ونحن أيضاً مستشكلين عليه؛ فتدبر.

(٢) لم نجد حديثاً بهذه العبارة في كتب الأخبار و ما أورده في الوسائل «ليس في امّتي رهبانية» راجع الوسائل أبواب آداب السفر إلى الحج الباب١ الحديث٤ (المصحح).

(٣) سنن أبي داود كتاب المناسك الباب ٣

(٤) سورة البقرة الآية: ١٩٧

(٥و٦) ولا يخفى أنّ هذين التعبيرين أيضاً ليساعين ما نقل عن المعصوم (عليه السّلام) راجع الوسائل أبواب الخلل الباب ١٦ و ٢٤ (المصحح).

قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ لاضرر (بناءً على أن يكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع) هو نفي حرمة الضرر، وهو كما ترى يلزم منه عكس المقصود، فانّ المقصود منه عدم وقوع الضرر لا عدم حرمته والترخيص فيه، وأمّا العسر والحرج فليس له حكم حتى يكون النفي بلحاظه.

وثانياً: أنّ توهّم كون المفاد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إنّما يكون له سبيل في مثل قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ «لاضرر ولاضرار» وأمّا قوله تعالى: «وماجعل عليكم في الدين من حرج» فهو ممّا لا سبيل إليه، فانّ النفي فيه ورد على «الدين» وهو عبارة عن الأحكام والتكاليف الشرعية، فمعنى قوله تعالى: «وما جعل عليكم في الدين من حرج» هو أنّه لم يجعل في الأحكام حكماً حرجياً، فالنفي من أوّل الأمر ورد على الأحكام، لا على الموضوع حتى يتوهّم أنّه من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

وثالثاً: أنّ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أيضاً يكون من أحد أقسام الحكومة إذا كان من النفي التركيبي بمفاد «ليس الناقصة» كقوله ـ عليه السّلام ـ «لا شك لكثير الشك» و «لاسهو في السهو» ونحو ذلك، فمجرد كون مفاد الدليل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لا ينا في الحكومة.

وليس الغرض في المقام تفصيل الكلام في أقسام الحكومات فانّه قد استقصينا الكلام في ذلك في رسالة مفردة، بل المقصود مجرد التنبيه إلى أنّ الوجه في تقديم أدلة نفي العسر والحرج على أدلة الأحكام إنّما هوالحكومة، ولولا ذلك لم يكن وجه للجمع بينهما بتقديمها عليها عرفاً، فانّ الجمع العرفي لابد وأن يكون عن منشأ: من الحكومة أو قوة الظهور ونحو ذلك ممّا يأتي البحث عنه في مبحث «التعادل والتراجيح» ولا سبيل إلى دعوى أظهرية أدلة نفي العسر والحرج من أدلة الأحكام، مع أنّ النسبة بينها وبين آحاد أدلة الأحكام العموم من وجه؛ فلا وجه لتقديمها عليها إلاّ الحكومة. وقد عرفت: أنّه بعد تسليم الحكومة لا محيص عن التبعيض في الإحتياط فيما نحن فيه إذا كان المستند في

المقدمة الثانية (وهى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة) العلم الإجمالى واقتضائه الإحتياط فى المظنونات والمشكوكات والموهومات، فانّ الإحتياط فى الجميع مستلزم للعسر والحرج، وبعد ضمّ أدلة نفيهما إلى ما يستقل العقل به ـ من الإحتياط فى أطراف العلم الإجمالى ـ تكون النتيجة التبعيض فى الإحتياط بترك الإحتياط فى الموهومات، إذا لم يلزم من الإحتياط فى المظنونات والمشكوكات العسر والحرج، وإلاّ فيجب الإحتياط فى المظنونات فقط أو مع بعض المشكوكات، إلاّ أن يقوم إجماع على عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات،ولولم يستلزم الإحتياط فيها العسروالحرج، وإلاّ كان اللازم الإحتياط فى المظنونات فقط إذا كان مفاد الإجماع مجرد عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات، فانّ حال المظنونات يكون فى حال أحد الإنائات الثلاثة التى علم بنجاسة أحدها مع الإضطرار إلى الإقتحام فى أحدها المعيّن وقيام الدليل على جواز الإقتحام فى الآخر(١) فانّه يجب الإجتناب عن الثالث مخافة أن يكون هوالنجس المعلوم بالإجمال فى البين؛ ففى المقام يجب الإحتياط فى المظنونات بعد قيام الإجماع بجواز ترك الإحتياط فى المشكوكات وكان الإحتياط فى الموهومات

---

(١) أقول: مع فرض احتمال كون النجاسة فى المحتمل المعيّن ومقارناً مع العلم كان المحتمل المزبور مضطراً إليه، فهل هذا الإضطرار لم يكن قائماً بموضوع المحتمل على الإطلاق؟ ومع قيامه فهل فيه قصور فى نفى التكليف عن المضطر إليه بالخصوص؟ ومع عدم قصوره فمن أين يبقى علم إجمالى بتكليف فعلى بعده؟ وحينئذٍ من أين يجىء التبعيض وإلزام العقل بلزوم حفظ البقية؟.

فان قلت: إنّ المصلحة إذا كان معلوما فى كل واحد من الطرفين، فمع الشك فى طرق المانع عن هذه المصلحة فى تأثيره فالعقل يحكم فى مثله بالإحتياط لاالبرائة، نظير الشك فى القدرة.

قلت: ما افيد تمام لو كان الطرف الآخرمما كان المقتضى فيه محرزاً وأنّ الشك كان محضاً فى المانع وأمّا إذا فرضنا بأنّ الشك فى الطرف الآخر شك فى أصل المصلحة وإنما علم إجمالاً بتكليف فعلى فى كل طرف بمعنى احتمال انطباقه فى كل طرف؛ فمع فرض ذهاب العلم المزبور بواسطة الإضطرار فى المعيّن، فلا يبقى مجال لجريان الإحتياط فى الطرف الآخر مع فرض الشك فى أصل اقتضائه؛ ومن هذه الجهة نقول: إنّه لو فرض خروج أحد الطرفين عن محل الإبتلاء فضلاً عن القدرة مقارناً للعلم وكان معيّنا لامجال للإحتياط فى الطرف الآخر، كما هو ظاهر على من يرجع كلماتهم فى الشبهة المحصورة؛ فتدبر.

موجباً للعسر والحرج ولو مع ضمّ الإحتياط فى المظنونات والمشكوكات، فانّه قد تقدم: أنّه يتعين دفع العسر والحرج بترك الإحتياط فى خصوص الموهومات، لأنّها أبعد عن الواقع من المظنونات والمشكوكات، فيكون حالها حال الإضطرار إلى الإقتحام فى أحد الإناثات الثلاثة المعيّن، فاذا ضممنا إلى ذلك الإجماع على عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات يتعيّن الإحتياط فى المظنونات فقط؛ فان صادف كون التكاليف المعلومة بالإجمال فى المظنونات فهو، وإن صادف كونها فى الموهومات والمشكوكات فهى منفية بأدلة نفى العسر والحرج وبالإجماع. هذا إذا كان مفاد الإجماع مجرد عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات من باب أنّها من أحد أطراف العلم الإجمالى.

وإن كان مفاده عدم وجوب الإحتياط فيها من باب أنّ مبنى الشريعة ليس على امتثال التكاليف بنحو الإحتمال، بل لابد وأن يكون امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص من الوجوب والحرمة، فهذا الإجماع بضميمة انسداد باب العلم والعلمى يكشف لامحالة عن جعل الشارع حجية الظن وطريقيته إلى التكاليف الواقعية، فيكون العمل بالمظنونات من باب أنّ الظن محرز للواقع، لا من باب التبعيض فى الإحتياط.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ نتيجة المقدمة الثانية مع ضمّ المقدمة الثالثة إليها تختلف حسب اختلاف المستند فى المقدمة الثانية مع اختلاف المستند فى بطلان الإحتياط؛ فلو كان المستند فى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة الإجماع أو الخروج عن الدين ـ و كان الوجه فى بطلان الإحتياط هو الإجماع على عدم وجوب الجمع بين جميع المحتملات أو لزوم اختلال النظام من الإحتياط فى الجميع ـ كان اللازم هو التبعيض فى الإحتياط، ولكن هذا الإحتياط إنّما يكون بجعل شرعى وليس من الإحتياط العقلى، لما عرفت: من أنّ الإجماع أو الخروج عن الدين يقتضى جعل الشارع الإحتياط طريقاً إلى امتثال التكاليف، وأقصى ما يقتضيه الإجماع على وجوب الجمع بين جميع

المحتملات، أو اختلال النظام هو نفي جعل الشارع الإحتياط فى الجميع طريقاً، وأمّا جعل الطريقية فى البعض فلا ينفيه؛ ولا سبيل إلى دعوى نصب الشارع الظن طريقاً، لما عرفت: من أنّ الطريق الواصل بنفسه ليس هو إلاّ الإحتياط. هذا إذا كان الوجه فى بطلان الإحتياط الشرعى هو الإجماع أو اختلال النظام. وإن كان الوجه فيه لزوم العسر والحرج، فقد عرفت: أنّ أدلة نفيهما لا تكفى فى بطلانه، لأنّ الإحتياط الشرعى يكون أخص مطلق من أدلة نفيهما.

ولو كان المستند فى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة العلم الإجمالى ـ وكان بطلان الإحتياط لأجل الإجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات، أولأجل اختلال النظام أو لزوم العسر والحرج ـ فالنتيجة هى التبعيض فى الإحتياط أيضاً؛ ولكن لزوم الإحتياط فى البعض على هذا يكون لأجل استقلال العقل به إرشاداً، لا لأجل ايجابه شرعاً؛ فهذا الوجه مع الوجه السابق وإن كان يشترك فى كون النتيجة التبعيض فى الإحتياط، إلاّ أنّه فى الوجه السابق يكون الإحتياط فى البعض من الإحتياط الشرعى، وفى هذا الوجه يكون من الإحتياط العقلى.

ولو كان الوجه فى بطلان الإحتياط هو الإجماع على أنّ بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى والإتيان بمتعلقات التكاليف على وجه الإحتمال، فالنتيجة تكون حجية الظن شرعاً على جميع التقادير، سواء كان عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة لأجل الإجماع، أو الخروج عن الدين، أو العلم الإجمالى، فانّه لا يمكن المنع عن الإمتثال الإحتمالى بلا نصب طريق إلى إحراز التكاليف مع انسداد باب العلم بها(١) والطريق الذى يمكن نصبه شرعاً

---

(١) أقول: قد تقدم سابقاً بأنّه على فرض قيام الإجماع على عدم الإمتثال الإحتمالى، لايلازم ذلك أيضاً مع حجية الظن بمعنى الوسطية، بل كما يناسب ذلك مع الإجماع المزبور يناسب أيضاً مع جعل وجوب العمل بالظن شرعاً من باب المقدمية لتنجيز الواقع فى ضمن ظنونه، نظير ايجاب الإحتياط فى الشبهات البدوية، إذ حينئذٍ لا يكون الإمتثال احتمالياً، بل الحكم الشرعى الطريق دعاه على الإمتثال.

بحسب الدوران العقلى منحصر بالظن، إذ لا طريق يمكن إحراز الواقع به على وجه لا يكون الإمتثال احتمالياً سوى الظن، فيتعين هو للنصب.

فظهر: أنّ العمل بالمظنونات من الوقايع المشتبهة لا يخلو عن أحد وجهين لا ثالث لهما، إمّا لكونه من التبعيض فى الإحتياط فى أطراف الشبهة، وإمّا لكونه محرزاً للواقع بجعل الظن حجة شرعاً.

و من ذلك يظهر: أنّ مقدمات الإنسداد، إمّا أن تكون عقيمة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة (إذا كان بطلان الإحتياط فى المقدمة الثالثة من جهة لزوم العسر والحرج، وكان عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهه فى المقدمة الثانية من جهة العلم الإجمالى) وإمّا أن تكون النتيجة الكشف وحجية الظن شرعاً، إذا وصلت النوبة إلى المقدمة الرابعة (وذلك إنّما يكون إذا كان بطلان الإحتياط لأجل قيام الإجماع على أنّ مبنى الشريعة ليس على امتثال التكاليف بالاحتمال) فجعل النتيجة الحكومة بمعنى الإمتثال الظنى ممّا لا أساس له، ولا يمكن أن تكون النتجية ذلك؛ مع أنّ العمل بالمظنونات لا يلازم الإمتثال الظنى، على ما سيأتى بيانه عن قريب (إن شاءالله تعالى).

فما اختاره الشيخ (قدس سره) من الحكومة وأنّ نتيجة مقدّمات الإنسداد هى كفاية الإمتثال الظنى فى مقام الطاعة ممّا لا يمكن المساعدة عليه.

قال (قدس سره) بعد الإعتراف بأنّه يجب التبعيض فى الإحتياط بترك الإحتياط فى الموهومات بأدلة نفى العسر والحرج ووجوبه فى المظنونات

نعم: لو كان مفاد الإجماع وجوب التعرض للأحكام عن طريق وكاشف عنها ولو تعبداً كان للنتيجة المزبورة وجه؛ ومرجع ذلك إلى العلم الإجمالى بجعل طريق فى الأحكام الموكول تعيّنها بيد العقل؛ ولكن أنّى له باثباته!

كما أنّ الإجماع بالمعنى الأوّل ـ الذى عبارة عن وجوب تعرض الأحكام عن وجوب شرعى ظاهرى ـ أيضاً ثبوته أوّل الكلام؛ والله العالم.

والمشكوكات ما لفظه: «ألّلهم إلاّ أن يدّعى قيام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات أيضاً، وحاصله: دعوى أنّ الشارع لا يريد الإمتثال العلمى الإجمالى فى التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقايع، فيكون حاصل دعوى الإجماع دعوى انعقاده على أنّه لا يجب شرعاً الإطاعة العلمية الإجمالية فى الوقايع المشتبهة مطلقاً، لا فى الكل ولا فى البعض، وحينئذٍ يتعين الإنتقال إلى الإطاعة الظنية

لكن الإنصاف: أن دعواه مشكلة جداً و إن كان تحققه مظنوناً بالظن القوىّ، لكنه لا ينفع ما لم تنته إلى حدّ العلم».

ثم عقّب ذلك بقوله: «فان قلت: إذا ظن بعدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات فقد ظن بأنّ المرجع فى كل مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجارى فى ذلك المورد، فتصير الاصول مظنونة الإعتبار فى المسائل المشكوكة، فالمظنون فى تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية الرجوع إلى الاصول، وسيجىء أنّه لا فرق فى الظن الثابت حجيته بدليل الإنسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون الشىء طريقاً إلى الواقع وكون العمل به مجزياً عن الواقع و بدلاً عنه ولو تخلف عن الواقع».

ثم أجاب عن قوله: «إن قلت» بقوله: «قلت: مسألة حجية الظن بالطريق موقوف على هذه المسألة الخ».

وحاصل ما أفاده فى الجواب عن ذلك بقوله: «قلت» على طوله يرجع إلى أنّ نتيجة مقدمات الإنسداد وإن كانت أعمّ من الظن بالواقع والظن بالطريق، إلاّ أنّ ذلك فرع سلامة المقدمات، ووصول النوبة إلى أخذ النتيجة، والكلام بعد فى سلامة المقدمة الثالثة، فانّه لم يثبت بطلان الإحتياط رأساً فى جميع الوقايع لينتقل إلى المقدمة الرابعة، لتكون النتيجة اعتبار الظن مطلقاً سواء تعلق بالواقع أو بالطريق.

ولا يخفى ما فى هذا الجواب من الإشكال(١) فانّه بعد تسليم عدم وجوب الإحتياط فى الموهومات بأدلة نفى العسر والحرج ووجوبه فى المظنونات سواء تعلق الظنّ بالواقع أو بالطريق ـ فانّ الظن بالطريق يلازم الظن بالواقع ولو من حيث الأثر ـ لا يبقى موقع لهذا الجواب، فانّ قيام الإجماع ـ ولو ظناً ـ على عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات يلازم الظن باعتبار الاصول النافية للتكليف فى موارد الشك، كما اعترف به (قدس سره) فتكون التكاليف فى المشكوكات موهومة ولو من حيث الأثر، فانّ الظن باعتبار الطريق وإن لم يلازم الظن بالواقع، إلاّ أنّه يلازم الظن بالخروج عن عهدة الواقع عند العمل به، فيكون التكليف فى مورد الأصل النافى له ـ الذى فرض الظن باعتباره بسبب قيام الإجماع الظنى على عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات ـ موهوماً من حيث الأثر، والمفروض عدم وجوب الإحتياط فى الموهومات ـ فتأمّل ـ فبنفس المقدمة الثالثة يثبت اعتبار الظن بالطريق بمقتضى الإجماع الظنى ولانحتاج إلى المقدمة الرابعة؛ ولعلّه لذلك ضرب على قوله: «قلت: مسألة حجية الظن موقوف على هذه المسألة الخ» وتبديله ـ على ما فى النسخ المصححة ـ بقوله: «قلت: مرجع الإجماع قطعياً أو ظنياً على الرجوع فى المشكوكات إلى الاصول هو الإجماع على وجود الحجية الكافية فى المسائل التى انسد فيها باب العلم حتى تكون المسائل

---

(١) أقول: بعد ما كان الغرض أنّ النوبة إنّما تصل إلى مثبتية الظن للتكليف بعد إبطال مثبت آخر من العلم أو العلمى إجمالياً أم تفصيلياً، فمع عدم إبطال العلم الإجمالى ـ ولو من جهة إمكان التبعيض فى الإحتياط ـ لا يكاد وصول النوبة إلى حجية الظن فى إثبات التكليف؛ وحينئذٍ فى رفع اليد عن العلم بمقدار العسر إذا اكتفى فى خصوص الموهومات لا يرخص العقل ترك المشكوك، ولو كان مما هومظنون الخروج عن عهدة الواقع وكان موهوماً من حيث الأثر، كيف! ولو فرض فى رفع العسر رفع اليد عن خصوص موهوم الواقع أو موهوم الأثر، ربّما يقدّم العقل الأوّل فى الترخيص على الأخير، ولو فرض عدم ترجيح العقل بينهما، فلابد بمقتضى تأثير العلم الإجمالى من التبعيض بين نحوى الموهومين لا الأخذ بجميع الموهومات، إذ ليس فى البين نص مخصوص يرفع به اليد عن كل موهوم حقيقة أم أثراً، بل عمدة ما فى البين حكم العقل بالجمع بين تأثير العلم فى إثبات معلومه وبين عمومات العسر المقتضر فيها بمقدار رفع العسر، ولو عن بعض الموهومات دون بعض، كما لا يخفى.

المناقشة في ما اختاره الشيخ ـ قدس سره ـ من الحكومة ـــــــ

أحدهما: قيام الإجماع على أنّ مبنى الشريعة ليس على الإتيان بالمحتملات و امتثال التكاليف على سبيل الإحتمال ليبطل بذلك الإحتياط من أصله كلاً وبعضاً، فانّ قيام الإجماع على ذلك لا يمكن إلاّ بجعل طريق شرعى محرز للتكاليف ليتمكن المكلف ببركته على امتثال التكاليف بعنوانها الخاص.

ثانيهما: قيام الإجماع على اعتبار الاصول النافية فى المشكوكات(١) فانّ قيام الإجماع على ذلك يكشف أيضاً عن وجود حجة كافية فى المسائل محرزة للتكاليف، وتلك الحجة بحسب الدوران العقلى منحصرة فى الظن، إذ ليس فى البين ما يصح جعله محرزاً للواقع سواه. وعلى كل تقدير: تكون النتيجة الكشف، ولا يبقى مجال للحكومة.

ولا يكاد ينقضى تعجّبى من الشيخ (قدس سره) من البناء على الحكومة وجعل النتيجة هى حكم العقل بكفاية الإمتثال الظنى فى مقام الطاعة والخروج عن عهدة التكاليف المعلومة بالإجمال فى الوقايع المشتبهة، مع أنّ مفاد قوله (قدس سره): «قلت مرجع الإجماع قطعياً كان أو ظنياً الخ» ليس إلاّ الكشف وحجية الظن شرعاً.

و من ذلك يظهر: ما فى الوجوه الثلاثة التى ذكرها لإبطال الكشف فى التنبيه الثانى من تنبيهات دليل الإنسداد ـ المتكفل لبيان كلية النتيجة أو إهمالها ـ قال (قدس سره): «الحق فى تقرير دليل الإنسداد هو التقرير الثانى وأنّ التقرير على وجه الكشف فاسد، أمّا أوّلاً: فلأنّ المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع الظن ـ مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصة ـ حجة، لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للإمتثال بعد تعذّر العلم أصلاً الخ».

وحاصل ما أفاده فى الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة يرجع إلى دعوى

---

(١) أقول: هذا الإجماع باعتراف مدّعيه ظنى، فكيف يكفى للكشف عن وجود الحجة؟.

إمكان اكتفاء الشارع بما هو طريقة العقلاء: من العمل بالظن فى التكاليف الصادرة من الموالى العرفية مع القطع بعدم نصب المولى طريقاً إليها، ولا يجب عقلاً على المولى نصب الطريق عند انسداد باب العلم بالتكاليف على العبد، بل يصح له إحالة العبد إلى ما يستقل العقل به من العمل بالظن. نعم: يجب على المولى الرضاء بما يستقل به العقل، وليس له مؤاخذة العبد على العمل بالطريق العقلى، هذا.

ولا يخفى ما فيه، فانّ الحكم العقلى إنّما يقع فى سلسلة الإطاعة، والعقل يستقل أوّلاً بالإطاعة العلمية تفصيلاً مع الإمكان، أو إجمالاً بالإحتياط مع عدم الإمكان، أو مطلقاً ـ على التفصيل المتقدم فى باب العلم الإجمالى ـ فاذا تعذرت الإطاعة العلمية تفصيلاً وإجمالاً يستقل العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنية والخروج عن عهدة التكاليف ظناً(١) فلابد أوّلاً من إبطال الإحتياط

---

(١) أقول: مرجع حجية الظن فى مقام الإثبات ـ كما هومقصود القائل بالحكومة فى باب الإنسداد ـ ليس إلاّ منجزية الظن للأحكام، وهذا المعنى منوط بعدم وجود منجز آخر: من علم أو علمى تفصيلى أو إجمالى، وإلاّ فلا ينتهى النوبة إلى منجزية الظن به؛ وحينئذٍ الذى ينوط به حجية الظن هو عدم وجود مثبت آخر، لا عدم لزوم تحصيل العلم فى مقام الإسقاط والفراغ، كيف! والقائل بحجية الظن من باب الحكومة همّه تحصيل الجزم بالفراغ عما اشتغلت الذمة به بالعمل بظنه؛ وحينئذٍ ليس معنى إناطة حجية الظن عقلاً على بطلان الإحتياط بمعنى تحصيل الجزم بالفراغ بأىّ وجه، بل منوط بعدم وجوب الإحتياط من قبل منجز آخر: من علم إجمالى أو ايجاب احتياط شرعى مثلاً؛ وعدم هذا الوجوب غير منوط بالإجماع المزبور بكلا تقريريه، بل يكفى فيه منع منجزية العلم الإجمالى ومنع ايجاب الإحتياط الشرعى؛ ويكفى فى الأوّل نفس قيام الإجماع والضرورة على بطلان الخروج من الدين ولو فرض لم يكن فى البين علم إجمالى، إذ مثل هذا الإجماع التقديرى يكفى فى الجزم بوجود منجز آخر غير العلم الإجمالى، وهو كاف فى انحلاله؛ كما أنّ منع الايجاب الشرعى أيضاً يكفى فيه أنّه لو لم يكن من قبل الشارع جعل حكم شرعى طريق العقل يحكم حكماً بتّياً بلزوم تعرض الأحكام، ومع هذا الحكم العقلى لا يبقى مجال للكشف غير الجعل الشرعى، لاحتمال ايكاله إلى حكم العقل؛ وببقية المقدمات يثبت دائرة هذا الحكم فى الظن، فيحكم العقل بمثبتية الظن وحجيته حكومة لا كشفاً.

نعم: لو لم يحكم العقل بشئ أصلاً لا مجتمعين عن كشف الجعل، ولو بمثل ايجاب الاحتياط شرعاً، ولو فى دائرة الظنون بضم بقية المقدمات، ولكن مع حكم العقل لولا الجعل الشرعى خارج عن الإنصاف. كما إنه يضعف: كما أن دعوى [illegible] من محذور ـ لمستلزم لعدم امكان تحصيل الجزم بالفراغ بنحو

رأساً لتصل النوبة إلى الإطاعة الظنية(١) وإلاّ كان اللازم هو الإحتياط ولو فى المظنونات إذا كان الإحتياط فى المشكوكات والموهومات موجباً للعسر والحرج. والعمل بالمظنونات من باب التبعيض فى الإحتياط غير الإطاعة الظنية، إذ لا ملازمة بينهما -على ما سيأتى بيانه- فما لم يثبت بطلان الإحتياط كلاً وبعضاً فى المقدمة الثالثة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفاً أو حكومة.

وقد عرفت: أنّ بطلان الإحتياط كلاً وبعضاً يتوقف على قيام الإجماع على أحد الوجهين السابقين: أحدهما قيامه على أنّ بناء الشريعة ليس على الإتيان بالتكاليف على سبيل الإحتمال. ثانيهما: قيامه على اعتبار الاصول النافية للتكليف فى المشكوكات ليرجع إلى جعل حجة كافية فى المسائل، فانّه لو لا قيام الإجماع بأحد الوجهين كان المتعين هو التبعيض فى الإحتياط؛ ومفاد هذا الإجماع -بكلا وجهيه- ليس هو إلاّ الكشف.

والحاصل: أنّ العمل بالمظنونات من باب الإحتياط ليس من الكشف والحكومة، بل هو من التبعيض فى الإحتياط، فانّ الكشف معناه: حجية الظن شرعاً وجعله مثبتاً ومحرزاً لمتعلقه لا مجرد العمل بالظن. والحكومة عبارة عن الإمتثال الظنى والظن بالخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمة به من التكاليف، وهو قد يحصل من العمل بالمظنونات وقد لا يحصل.

آخر -أوّل شيء ينكر، كما أشرنا كراراً.

وبعبارة اخرى: لا وجه لبطلان الإحتياط -بمعنى لزوم تحصيل الجزم بالفراغ- مقدمة لحجية الظن كى يلازم مع الإجماع المزبور بأحد تقريريه، بل غاية ما هو مقدمة لحجية الظن هو بطلان الإحتياط من قبل منجز آخر: من علم إجمالى أو ايجاب احتياط شرعى؛ ولا أظنّ فى معقد الإجماع فى كلماتهم أزيد من ذلك، كما لا يخفى.

(١) أقول: إنّ الذى يحتاج إليه فى حجية الظن إنّما هو إبطال مثبت آخر للتكليف تفصيلاً أو إجمالاً الموجب للاحتياط كلاً أو بعضاً، وإبطالها غير منوط بالإجماع المزبور، كما أشرنا إليه.

و كون نتيجة مقدمات الإنسداد الكشف أو الحكومة يتوقف على إبطال الإحتياط ولو فى المظنونات، و إبطاله إنّما يكون بالإجماع بأحد وجهيه، وكل من الوجهين لا ينتج إلاّ الكشف، فمن أين صارت النتيجة الحكومة؟ فما أفاده فى الوجه الأوّل ـ من الوجوه الثلاثة التى أقامها لإبطال الكشف ـ ضعيف غايته.

ويتلو هذا الوجه فى الضعف الوجه الثانى، وهو ما أفاده بقوله « وأمّا ثانياً: فلأنّه إذا بُنى على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الإهمال والإجمال صح المنع الذى أورده بعض المتعرضين لردّ هذا الدليل، وقد أشرنا إليه سابقاً. وحاصله: أنّه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن فى الجملة المردّد بين الكل والبعض المردّد بين الأبعاض، كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجة من دون اعتبار إفادته الظن، لأنّه أمر ممكن غير مستحيل؛ والمفروض عدم استقلال العقل بحكم فى هذا المقام، فمن أين يثبت جعل الظن فى الجملة دون شىء آخر؟ »

وأنت خبير بما فى هذا الوجه، فانّ قيام الإجماع على أحد الوجهين المتقدمين يكشف عن أنّ الشارع قد جعل للعباد طريقاً واصلاً إليهم ليتمكنوا بسببه من الإتيان بالتكاليف بعناوينها الخاصة من الوجوب والحرمة(١) فانّ الطريق الغير الواصل لايزيد حكمه عن أصل التكليف الذى انسد باب العلم

---

(١) أقول: لو تمّ الإجماع المزبور كان لما افيد وجه؛ وإنما الكلام فى هذا الإجماع، إذ غاية الأمر قيام الإجماع على بطلان الإحتياط الكلى، وهذا لا يقتضى شيئاً؛ ولذا لا يفيد ذلك لإثبات حجية الظن، بل المفيد له عدم منجزية العلم رأساً، فتصل النوبة إمّا إلى حكم العقل أو الجعل الشرعى، بعد الإجماع على بطلان الخروج عن الدين؛ فعلى الأوّل: لا يبقى مجال للكشف عن أمر شرعى، لاحتمال ايكال الشرع إلى العقل؛ وإليه النظر فى الجواب الأوّل. وعلى الثانى: لابد وأن يكون النتيجة مهملة قابلة لجعل طريق غير الظن؛ وعدم قابلية غير الظن لتتميم الكشف والطريق كلام ظاهرى، إذ كل محتمل قابل لتتميم كشفه الناقص، كالظنون النوعية وغيرها؛ وإلى هذا يرجع الجواب الثانى.

به؛ والطريق الواصل ليس إلاّ الظن، فانّ ماعداه يكون باب العلم به منسداً، مع أنّه لابدّ فى الطريق المجعول من أن يكون له جهة كشف وإرائة عن الواقع ليمكن تتميم كشفه بجعله ونصبه طريقاً، وبحسب الدوران العقلى ينحصر ذلك بالعلم والظن؛ والمفروض انسداد باب الأوّل، فلم يبق إلاّ الثانى، فلا مجال لاحتمال نصب غير الظن طريقاً.

و من ذلك يظهر ضعف ما أفاده فى الوجه الثالث لإبطال الكشف بقوله: «وأمّا ثالثاً: فلأنّه لو صح كون النتيجة مهملة مجمله لم ينفع أصلاً إن بقيت على إجمالها، وإن عيّنت، فإمّا أن تعيّن فى ضمن كل الأسباب وإمّا أن تعيّن فى ضمن بعضها المعيّن، وسيجىء عدم تمامية شىء من هذين الوجهين إلاّ بضميمة الإجماع، فيرجع الأمر بالأخرة إلى دعوى الإجماع على حجية مطلق الظن بعد الإنسداد؛ فتسميته دليلاً عقلياً لا يظهر له وجه عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية،وهذا جارٍ فى جميع الأدلة السمعية، كما لا يخفى» انتهى.

قلت: الوجه فى تسميته بالدليل العقلى، هو أنّ الكاشف عن جعل الشارع الظن حجة إنّما هو العقل، فانّ الإجماع بوجهيه لا يفيد أزيد من أنّه لابد للشارع من نصب طريق للعباد يتوصّلون به إلى التكاليف، وأمّا كون المنصوب الشرعى خصوص الظن فليس هو مفاد الإجماع، بل تعيين ذلك إنّما يكون بحسب الدوران العقلى، من جهة أنّه لا أقرب من الظنّ فى الإصابة والايصال بعد العلم.

وبالجملة: مجرد كون بعض مبادى الدليل شرعياً لا يوجب خروج الدليل عن كونه عقلياً بعد ما كان الحاكم بالنتيجة هو العقل؛ مع أن مجرد عدم صحة تسمية الدليل بالدليل العقلى لا يقتضى البناء على الحكومة بعد ما كانت نتيجة مقدمات الدليل الكشف.

فالانصاف: أنّ ما كنا نسمعه من الشيخ (قدس سره) البناء على

تحقيق أنّ القول بالحكومة ممّا لا أساس له ـــــــ

فانّ الإمتثال الظنى عبارة عن الإتيان بالمحتملات بمقدار يحصل معه الظن بالفراغ والخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمة به من التكاليف، كما فى باب قضاء الفوائت اليومية، فانّه عند العلم بفوات جملة من الفرائض اليومية مع عدم العلم بعددها يجب على المكلف أوّلاً تكرار قضاء الصلوات بمقدار يحصل معه العلم بالفراغ، ولو تعذر ذلك عليه أو تعسّر يجب عليه التكرار بمقدار يحصل معه الظن بالفراغ؛ وهذا المعنى من الإمتثال الظنى أجنبى عن وجوب العمل بالمظنونات فى مقابل المشكوكات والموهومات كما هو المقصود فى المقام، فانّه ـ مضافاً إلى أنّ الإتيان بالمظنون لايكاد يحصل الإمتثال الظنى مع ترك الإحتياط فى المشكوكات والإقتصار على فعل المظنونات فانّ المشكوكات مع المظنونات سيّان فى كونهما من أطراف العلم الإجمالى ـ مجرد تعلق الظن بالتكاليف فى جملة من الوقايع المشتبهة لا يلازم الظن بانحصار التكاليف فى المظنونات ليحصل الامتثال الظنى بالعمل بالمظنونات؛ فالامتثال الظنى لا يحصل إلاّ بالإحتياط فى المشكوكات أيضاً؛ ولو فرض قيام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات ـ كما هو المدّعى ـ والإقتصار فى الإحتياط بالعمل بالمظنونات، فمعناه كفاية الإمتثال الإحتمالى.

والحاصل: أنّ الإمتثال الظنى إنّما يحصل بفعل ما يحصل معه الظن بالفراغ بتكرار العمل فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى مقداراً يوجب الظن بالإمتثال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال، كما فى تكرار الصلاة عند الجهل بالقبلة أو بعدد الفوائت ونحو ذلك؛ فلو اريد حصول الإمتثال الظنى فى المقام فلابد من الإحتياط فى المظنونات والمشكوكات، وإلاّ لا يكاد يحصل

إذ ليس همّ العقل حينئذٍ تحصيل الظن بالفراغ، كى يحتاج إلى حصر التكليف فى دائرة الظنون، بل تمام همّه حصر مثبت التكليف بالظنون ويرجع فى غيره إلى البرائة، ويكفى فى إثبات هذا المقدار حكم العقل بالأخذ بمقدار خروجه عن محذور الخروج من الدين، وبمقتضى المقدمة الرابعة يتعين فى الظن بلا احتياج إلى ضم المشكوك .

الإمتثال الظنى، والمفروض عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات، فكيف صارت النتيجة الحكومة؟

وثالثاً: المقصود من ترتيب مقدمات دليل الإنسداد إنّما هو لاستنتاج حجية الظن المطلق على وجه يصلح لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات وغير ذلك ممّا يكون من لوازم الحجة(١) وهذه الآثار إنّما تترتب على الكشف، لأنّ الظن يكون حينئذٍ حجة محرزاً للواقع كالعلم. وأمّا الظن بمعنى الحكومة: فهو بمعزل عن هذه الآثار، لأنّه ليس محرزاً للواقع حتى يصلح للتقييد والتخصيص، وإنّما يستقل العقل به فى مقام الطاعة والإمتثال عند تعذّر الإمتثال العلمى.

وما فى بعض الكلمات: من أنّ الظن بناء على الحكومة يكون حجة عقلية، فهو بمكان من الفساد، فانّ الحكومة عبارة عن الإمتثال الظنى، وأين هذا من كونه حجة محرزاً يقع وسطاً لإثبات متعلقه؟ وليس من وظيفة العقل جعل الظن حجة، بل ذلك من وظيفة الشارع؛ وليست وظيفة العقل إلاّ الحكم بكفاية الإمتثال الظنى عند تعذر الإمتثال العلمى.

فتحصّل: أنّه لا محيص عن القول بالكشف إن تم الإجماع المتقدم بأحد وجهيه(٢) وإلاّ فلابد من التبعيض فى الإحتياط، فتأمّل فى أطراف ما

---

(١) أقول: قد تقدم الجواب عن هذه الشبهة، فراجع.

(٢) أقول: لو تأمّلت فى ما ذكرنا، ترى بأنه لا محيص لك بناء على انتهاء النوبة إلى مثبتية الظن فى حال الإنسداد من الإلتزام بحكومة العقل، حيث لا طريق لك إلى الكشف إلاّ دعوى الإجماع المزبور الذى لم يلتزم به أحد من أرباب الإنسداد القائلين بالحكومة ـ كما هو الغالب ـ خصوصاً تقريبه الثانى الذى هو لدى مدّعيه ظنى لا قطعى.

نعم: لنا شبهة على مسلك المشهور المعيّنين المرجعية بالظن من جهة المقدمة الرابعة، وملخصه: أنّ هذا التعيين بحكم العقل إن كان بحكم تنجيزى، فيشكل إخراج الظن القياسى، خصوصاً إذا فرض فى مورد أقوى من غيره.

وتوهّم: أنّ الظن القياسى لكثرة مخالفته للواقع خارج عن محط حكم العقل بمناط الأقربية، خلاف الوجدان؛ وفى ظرف أقربيته عن غيره يرى العقل شخص هذا الفرد من الظن من الأفراد النادرة ويرى فيه الملاك من الأقربية.

←

ذكرناه جيّداً واغتنمه، فانّه ممّا لم يسبق إليه أحد(١) هذا تمام الكلام فى أصل ترتيب مقدمات الإنسداد.

بقى التنبيه على امور

الأمر الأوّل:

اختلفت الأقوال فى النتيجة التى يقتضيها دليل الإنسداد.

فقيل: إنّ مقدمات دليل الإنسداد إنّما تقتضى اعتبار الظن فى خصوص المسألة الاصولية، وهى «كون الشىء طريقاً» ذهب إليه صاحب الفصول

وإن كان حكم العقل بتعيين الأقرب بمقتضى المقدمة الرابعة حكما تعليقياً، فخروج الظن القياسى لا إشكال فيه، ولكن يرد عليه: بأنّ مقتضى إطلاق دليل الترخيص فى ترك الإحتياط الكلى ـ مثل عمومات الحرج والاضطرار مثلاً ـ جواز ترك العمل بكل واحد من المحتملات عن بدل، من دون فرق بين الظن وغيره، وهذا الإطلاق يكفى لمنع حكم العقل بتعين الظن بمقتضى المقدمة الرابعة،لفرض تعليقية حكمه؛ وحينئذٍ من أين يتعين العمل بالظن بواسطة المقدمة الرابعة؟

نعم: لو لم يكن فى البين إطلاق مثل ما تقدم وكان الحكم بالتخيير عند التساوى من جهة حكم العقل بالترجيح بلا مرجح لا من جهة إطلاق فى دليل كان للإتكال إلى المقدمة الرابعة فى تعيين الظن مجال؛ ولكن مع وجود إطلاقات أدلة الحرج والإضطرار لا يبقى مجال لهذا الكلام؛ وحينئذٍ فلو سلمنا ما ادّعى من الإجماع المزبور من المقرّر لا يكاد وصول النوبة إلى مرجعية الظن.

ولذا كان لنا مسلك آخر فى تعيين مرجعية الظن، بحيث لايحتاج إلى المقدمة الرابعة، وهو أنّ مدرك بطلان الخروج من الدين ـ ولو لم يكن علم إجمالى فى البين ـ حكم العقل بوجوب الأخذ باحتمال تكليف نقطع على فرض وجوده اهتمام الشارع به بنحو لا يرضى بتركه فى ظرف الجهل، وأنّ مثل هذا الشك خارج عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلابيان، إذ حينئذٍ لنا أن ندّعى أنّ مراتب الإهتمام بعد ما كانت مختلفة فالمتيقن من الإهتمام المحرز هو الإهتمام بحفظ الواقع فى ضمن المظنونات دون المشكوكات والموهومات؛ فهى على الشك فى أصل الإهتمام بحفظها باقية؛ ولذلك يختص حكم العقل بمناط الإهتمام بحفظه بالمظنونات؛ وبذلك يبطل الإحتياط الكلى ويتعين مرجعية الظن بلا احتياج إلى المقدمة الرابعة؛ فتدبر فى مسلكنا هذا وتتميم الإنسداد و مرجعية الظن بالحكومة العقلية بهذا البيان، لا بنحو المشهور من الإحتياج إلى المقدمة الرابعة. وعلى مسلكنا أيضاً لا يبقى مجال الإشكال، لخروج الظن القياسى ولا الظن الممنوع؛ فتدبر.

(١) أقول: الذى لم يسبق إليه أحد هو دعوى الإجماع المزبور، وإلاّ فما أتيت بشىء جديد!

تبعاً لأخيه المحقق صاحب الحاشية

وقيل: إنّ مقدمات دليل الإنسداد تقتضى اعتبار الظن فى خصوص المسألة الفقهية، وهى «كون الشيء واجباً أو حراماً» ذهب إليه غير واحد من المشايخ.

وقيل: إنّ المقدمات تقتضى عموم النتيجة واعتبار الظن فى كل من الطريق والحكم الفرعى. وهو الأقوى.

وقد استدل للقول الأوّل بوجهين:

أحدهما: ما ذكره «صاحب الفصول» مقتصراً عليه، تبعاً للمحقق أخيه، قال ما لفظه «إنّا كما نقطع بأنّا مكلفون فى زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة لا سبيل بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معيّن نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذّره، كذلك نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة وكلّفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها فى معرفتها؛ ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع بأنّا مكلّفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدّى الطرق المخصوصة؛ وحيث لا سبيل لنا غالباً إلى تعيينها بالقطع ولا طريق نقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره، فلا ريب أنّ الوظيفة فى مثل ذلك بحكم العقل إنّما هو الرجوع فى تعيين تلك الطرق إلى الظن العقلى الذى لا دليل على عدم حجيته، لأنّه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع ممّا عداه» انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ولعلّ الذى دعاه إلى اختيار اعتبار خصوص الظن بالطريق، هو ما زعمه: من أنّ الوجوه التى استدل بها على حجية الخبر الواحد لو لم تفد القطع بحجيته بالخصوص فلا أقل من كونها تفيد الظن بها، فيكون الخبر الواحد ممّا ظن اعتباره طريقاً، ومع تعذر العلم بكون الشيء طريقاً يتنزل إلى الظن بكونه طريقاً، لأنّه أقرب إلى العلم.

والذى يرشد إلى ما ذكرناه: من أنّ الذى دعاه إلى القول باعتبار خصوص الظن بالطريق ذلك، هو أنّه قد جعل دليل الإنسداد من جملة الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد.

قال (قدس سره) فى ذيل كلامه المتقدم: «ولا ريب أنّ الخبر الواحد إن لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية، للوجوه التى ذكرناها، فيجب العمل به، وهو المطلوب» انتهى.

والظاهر: أن يكون مراده من «الطرق» فى قوله: «كذلك نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة» هى الطرق العقلائية التى قد أمضاها الشارع ولم يردع عنها. وليس غرضه من الجعل الشرعى تأسيس الشارع طرقاً مخصوصة مخترعة من قبله ليس لها عند العقلاء عين ولا أثر، فانّ ذلك بعيد غايته لا ينبغى دعواه.

كما أنّ الظاهر أن يكون مراده من قوله: «و مرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع بأنّا مكلّفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدّى الطرق المخصوصة» هو انحلال العلم الإجمالى المتعلق بالأحكام الشرعية إلى العلم التفصيلى بما تضمنته تلك الطرق والشك البدوى بما عداها إذا كانت مؤدّيات الطرق بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام ـ كما هو المفروض ـ لأنّ الطرق المنصوبة إلى الأحكام لابد وأن تكون وافية بها. وليس غرضه تقييد الأحكام الواقعية إلى مؤديات الطرق أو صرفها إليها، فانّ ذلك من التصويب الباطل الذى يخالف المذهب، فلا يليق بـ«صاحب الفصول» الإلتزام به، فلابد وأن يكون مراده من التكليف بالعمل بمؤدّى الطرق هو العمل بالأحكام الواقعية التىْ تؤدّى إليها الطرق بحسب دليل الحجية وجعلها محرزة لها؛ فيرجع حاصل كلامه بعد توجيهه ـ وإن كان خلاف ظاهره ـ إلى أنّا وإن علمنا بثبوت الأحكام الواقعية الفعلية، إلاّ أنّه علمنا أيضاً بنصب طرق مخصوصة ـ تأسيسية كانت أو إمضائية ـ وافية بالمعلوم بالإجمال من الأحكام، فالواجب علينا امتثال

تلك الأحكام بتلك الطرق، لانحلال العلم الإجمالى ببركتها؛ واذالم يمكن لنا تحصيل العلم بالطرق المنصوبة، فلابد من التنزل إلى الظن بها، لأنّه أقرب إلى العلم.

ولا يخفى: أنّه على ما وجّهنا به كلامه يندفع غالب ما أورد عليه الشيخ (قدس سره) بقوله: «وفيه أوّلاً: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للأحكام الواقعية وافية بها، وإلاّ لكان وضوح تلك الطرق كالشمس فى رابعة النهار الخ».

وأنت خبير بأنّ ذلك إنّما يرد عليه لو كان مراده من «الطرق المنصوبة» طرقاً مخترعة أسّسها الشارع من دون أن يكون لها عند العرف والعقلاء عين ولا أثر، فانّها هى التى تتوفر الدواعى إلى نقلها وكانت من الوضوح كالشمس فى رابعة النهار، كما أفاده (قدس سره) ولكن دعوى «صاحب الفصول» لا تتوقف على ذلك، بل يكفى فى صحة دعواه إمضاء ما بيد العرف والعقلاء من الطرق مع انسداد باب العلم بها، بمعنى أنّه يعلم إجمالاً إمضاء بعض الطرق العقلائية الوافى بالأحكام الشرعية، وقد خفى علينا ما أمضاه وانسد باب العلم به؛ بل قد تقدم سابقاً: أنّه لايحتاج إلى الإمضاء ويكفى عدم الردع عمّا بيد العقلاء من الطرق(١) ودعوى ذلك قريبة جداً لا سبيل إلى المنع عنها.

---

(١) أقول: تخصيص الإمضاء أو عدم الردع ببعض دون بعض ليس بأقل من جعل شىء مستقل فى توفر الدواعى على نقله؛ وحينئذٍ لو اكتفينا فى الحجية لدى الشارع بصرف عدم الردع يلزم مع عدم ثبوت التخصيص حجية جميع الطرق العقلائية، إذ حينئذٍ يصدق عدم ردع الشرع عنها، وإنّما يصحح الردع عن بعضها بثبوت تخصيص ردعه ببعض دون بعض، ودون إثباته خرط القتاد! وعليه فاثبات جعل الطريق فى بعض الطرق العقلائية دون بعض مع عدم ثبوت تخصيص ردعه بالبعض دونه خرط القتاد! إذ ما لم يصل الردع عن البعض يكفى ذلك فى إمضائه، كما لا يخفى؛ وحينئذٍ كيف يمكن حمل كلام «الفصول» على صورة عدم ردعه عن الطريق العقلائية فى دعواه العلم بجعل طرق مخصوصة، إذ ذلك مبنى على العلم بردعه عن بعض دون بعض؛ ولو كان ذلك لبان واشتهر لدى الأعيان، ولا أظنّ دعواه العلم بردع الشارع عن بعض دون بعض، كما هو ظاهر؛ وحينئذٍ ليس نظره فى جعل الطرق وعلمه به إلى إمضائه بمقدمات عدم الردع ولو لعدم تمامية هذه المقدمات لديه؛ فتدبر.

نعم: لو كان مراده ماهو ظاهر كلامه: من اختراع الشارع وتأسيسه طرقاً مخصوصة، كان للمنع عن ذلك مجال واسع؛ بل كان ينبغى القطع بعدمه، لأنّ عدم نقلها كاشف قطعى على العدم.

إلاّ أنّ الإنصاف: أنّ كلام «صاحب الفصول» ليس بمثابة لا يمكن حمله على ما ذكرنا، فلا يرد عليه ما ذكره (قدس سره) بقوله: «وفيه أوّلاً».

وكذا لا يرد عليه ما ذكره بقوله: «وثانياً: سلّمنا نصب الطريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم، بيان ذلك: أنّ ما حكم بطريقيته لعلّه قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلاّ قليل، كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للإطمئنان الفعلى بالصدور الذى كان كثيراً فى الزمان السابق الخ» فانّ المدّعى هو أنّ الشارع قد نصب طريقاً وافياً بالأحكام على وجه يوجب انحلال العلم الإجمالى بها، والخبر المفيد للإطمئنان ليس بتلك المثابة من الكثرة بحيث يفى بالأحكام الشرعية حتى فى الزمان السابق التى كانت قرائن الصدق فيه كثيرة، فانّ كثرة قرائن الصدق لا تقتضى كثرة الخبر الذى عليه قرائن الصدق على وجه يوجب الإطمئنان بحيث يفى بالأحكام المعلومة بالإجمال لينحل به العلم الإجمالى؛ فلابد من أن يكون الطريق المنصوب غير الخبر المفيد للإطمئنان وقد انسد باب العلم به علينا.

و من ذلك يظهر: ما فى قوله: «وثالثاً: سلّمنا نصب الطريق ووجوده فى جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية: من أقسام الخبر والإجماع المنقول والشهرة وظهور الإجماع والإستقراء والأولوية الظنية، إلاّ أنّ اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه، فان وفى بغالب الأحكام اقتصر عليه، وإلّا فالمتيقن من الباقى الخ» إذ فيه: أنّ ما هو المتيقن فى النصب من هذه الطرق هو ما ذكره بقوله: «وثانياً» وهو الخبر المفيد للاطمئنان؛ وقد عرفت: أنّه قليل لا يفى بالأحكام الشرعية، والطرق الاخر ليس فيها ما هو متيقن الإعتبار، بل احتمال النصب فى كل واحد منها على حد سواء. ودعوى: أنّ مطلق الخبر أو الإجماع

المنقول متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره -ممّا لا شاهد عليها، إذ لا مزيّة له على سائر الطرق الظنية، فيتردد الطريق المنصوب بينها، ولابد حينئذٍ من التنزل إلى تعينيه بالظن.

وأمّا ما أفاده بقوله: «ورابعاً: سلّمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الإحتياط، فانّه مقدّم على العمل بالظن الخ» ففيه: أنّ الإحتياط فى الطرق -مع أنّه لا يمكن لمعارضة بعضها مع بعض وغير المعارض منها قليل لا يفى بالأحكام- يرجع إلى الإحتياط فى الأحكام، فانّ الإحتياط بالطريق إنّما يكون باعتبار المؤدّى والطرق إنّما تؤدّى إلى الأحكام؛ فالإحتياط فيها يلازم الإحتياط فى الأحكام، بل هو هو، والمفروض عدم وجوبه أو عدم جوازه. وهذا بخلاف الظن بطريقية الطريق، فانّه لا يلازم الظن بالحكم حتى يتوهّم: أنّ اعتبار الظن بالطريق يرجع إلى اعتبار الظن بالحكم.

فالإنصاف: أنّ هذه الوجوه الأربعة قابلة للدفع عن «صاحب الفصول».

نعم: يرد عليه ما أفاده بقوله: «وخامساً: سلّمنا العلم الإجمالى بوجود الطرق المجعولة وعدم المتيقن وعدم وجوب الإحتياط، لكن نقول: إنّ ذلك لا يوجب تعيّن العمل بالظن فى مسألة تعيين الطريق فقط، بل هو مجوّز له، كما يجوز العمل بالظن فى المسألة الفرعية الخ».

و توضيح ذلك: هو أنّه قد تقدم فى الدليل العقلى الذى اقيم على حجية الخبر الواحد أنّ مجرد العلم الإجمالى بنصب طريق لا يقتضى انحلال العلم الإجمالى بالأحكام الشرعية الواقعية، فانّه لا يترتب عليه آثار الحجية: من تنجيز الواقع عند المصادفة والمعذورية عند المخالفة، فانّ هذه الآثار إنّما ترتب على الطريق الواصل إلى المكلف تفصيلاً لتجرى فيه الاصول اللفظية و العملية، بداهة أنّ الطريق ما لم يكن محرزاً لدى المكلف و واصلاً إليه موضوعاً وحكماً لا تجرى فيه الأصول اللفظية: من أصالة ارادة الظهور، والأصل الجهتى: من أصالة

كون صدوره لبيان حكم الله الواقعى لالتقية ونحوها، فانّ هذه الاصول تتوقف على العلم بكون الشيء طريقاً والعلم بالمؤدّى والظهور، وإلاّ لم يكن موضوعاً لها.

وانحلال العلم الإجمالى بالأحكام إنّما يكون من لوازم جريان الاصول، وإلاّ كان العلم الإجمالى بها بحاله(١) فانّه لم يعلم بالطريق المنصوب موضوعاً ولا بمؤدّاه حتى يكون العلم بما يؤدّى إليه من الأحكام موجباً لانحلال العلم الإجمالى بها إذا كان ما أدّى إليه بقدر المعلوم بالإجمال منها.

فالعلم الإجمالى بنصب الشارع طريقاً إلى الأحكام لا أثر له ولا يكون العباد مكلفين بالعمل به ما لم يصل إليهم تفصيلاً؛ والمفروض عدم وصوله إليهم كذلك، فيبقى العلم الإجمالى بالأحكام على حاله، وهو يقتضى الخروج عن عهدتها، إمّا علماً مع الإمكان، وإمّا ظناً مع عدمه.

نعم: العمل بمؤدّى ما يظن كونه طريقاً يجزى أيضاً، لعدم التفاوت بين العمل بالظن بالحكم الفرعى وبين العمل بمؤدّى الطريق المظنون فيما هو المهم فى نظر العقل: من حصول الظن بالمؤمّن عن تبعة التكاليف والخروج عن عهدتها عند انسداد باب العلم بها؛ فلا وجه لتخصيص النتيجة بخصوص الظن بالطريق بعد اشتراكه مع الظن بالواقع فى الأثر.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ ما ذكره من الدليل لا يقتضى اعتبار خصوص الظن بطريق خاص، فانّ ما أفاده من الوجه -على فرض صحته وسلامته عمّا تقدم- لا يثبت أزيد من وجوب امتثال التكاليف المعلومة بالإجمال من طرقها المقررة لها شرعاً، وذلك يقتضى كفاية الظن بأنّ الحكم

---

(١) أقول: الذى مسلّم واعترفنا به أيضاً سابقاً هو صورة عدم الجزم بظهور ما هو الصادر إجمالاً بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلاّ فلو علم بظهور ما هو الصادر المعلوم إجمالا بمقدار المعلوم بالإجمال، فلا قصور فى حجية مثل هذا الخبر الظاهر من بين الأخبار؛ وكذلك لا قصور فى سببية هذا المقدار لانحلال العلم الكبير، كما لا يخفى.

الكذائى مؤدّى طريق معتبر وإن لم يحصل الظن بطريقية طريق خاص؛ فلو حصل للمكلف الظن بأنّ وجوب صلاة الجمعة مؤدّى طريق معتبر كان حكمه حكم الظن بطريقية طريق خاص. والظن بالأحكام غالباً يلازم الظن بأنّها مؤدّى طريق معتبر، خصوصاً إذا كانت الأحكام المظنونة ممّا تعمّ بها البلوى، فانّ الظن بها لا ينفك عن الظن بأنّها مؤدّى طريق معتبر وإن لم يتشخص ذلك الطريق لدى المكلف.

فالإنصاف: أنّ الوجه الأوّل ـ الذى اقتصر عليه «صاحب الفصول» لإثبات كون نتيجة دليل الإنسداد اعتبار خصوص الظن بالطريق لا بالواقع ـ ممّا لا يرجع إلى محصّل ولا يثبت دعواه.

الوجه الثانى: ما أفاده «المحقق صاحب الحاشية» مضافا إلى الوجه الأوّل، وحاصله يتألف من مقدمات:

الاولى: انّ الواجب علينا أوّلاً ـ بعد العلم بأنّنا مكلفون بالأحكام الشرعية ولم تسقط عنّا ـ هو العلم بتفريغ الذمة فى حكم المكلف أو الشارع(١)

---

(١) أقول: بعد ما كان اشتغال الذمة اليقينية يقتضى الفراغ اليقينى مرجع ذلك إلى حكم العقل المستتبع لحكم الشرع إرشاداً بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ الوجدانى أو اليقينى تنزيلاً، الذى هو عبارة عن حجية شىء على الواقع الملازم لليقين التنزيلى بالفراغ فى عرض اليقين الوجدانى به؛ وحينئذٍ نقول: إنّ الظن بصرف أداء الواقع وإن كان ملازماً للظن بالفراغ واقعاً، ولكن لا يلازم للظن بالفراغ عن يقين وجدانى أو تعبدى تنزيلى؛ بخلاف ما لو ظن بحجيته شرعاً، فانّه يلازم الظن بالفراغ اليقينى التنزيلى ولو لم يكن ملازماً للفراغ المتيقن وجداناً؛ وعمدة النكتة فيه: هو أنّ حجيته شرعاً المساوق للفراغ اليقينى التنزيلى إنما هو فى عرض اليقين بالفراغ وجداناً، ولازمه كون الظن بها ظناً بالفراغ اليقينى الذى هو فى عرض اليقين بالفراغ الواقعى، وحينئذٍ إذا كان همّ العقل عند الإشتغال بشىء تحصيل اليقين بالفراغ أو اليقينى منه ـ الذى هما فى طول الفراغ الواقعى ـ فمع عدم التمكن يتنزل إلى تحصيل الظن بالفراغ اليقينى، وهو ينحصر بالظن بحجية شىء لا بصرف الظن بأداء الواقع؛ وحينئذٍ لو أراد «المحقق» هذا المعنى لا يرد عليه ما أورد؛ كما أنّه لا يحتاج فى إثبات مدّعاه إلى دعوى العلم الإجمالى بجعل طريق أصلاً، كما لا يخفى؛ فتدبر فيه وفى دفع ذلك البيان بالبيان الآتى (إن شاءالله تعالى) لا تمثل هذه البيانات.

سواء حصل معه العلم بأداء الواقع أو لم يحصل، بل المناط هو حصول اليقين بأنّ الشارع قد حكم بتفريغ ذمتنا عما كلّفنا به.

الثانية: انّ الشارع قد جعل لنا طرقاً خاصة(١) وحكم بأنّ سلوكها يوجب فراغ الذمة والخروج عن عهدة التكاليف، سواء أصابت الواقع أو لم تصب، بل تكون تلك الطرق التى عيّنها الشارع فى عرض الواقع(٢) فكما أنّ العلم بأداء الواقع يوجب فراغ الذمة والخروج عن عهدته، كذلك سلوك الطرق المنصوبة شرعاً يوجب ذلك، فمع التمكن وانفتاح باب العلم يجزى العمل بما علم أنّه الواقع والعمل بما علم أنّه مؤدّى الطريق الخاص، لأنّه فى كل منهما يعلم بفراغ الذمة فى حكم الشارع.

الثالثة: انّه قد انسدّ علينا باب العلم بفراغ الذمة فى حكم الشارع، فلابد من تحصيل الظن بالفراغ كذلك، والظن بالفراغ فى حكم الشارع لا يحصل بمجرد الظن بأداء الواقع، فانّ الظن بأداء الواقع لا يلازم الظن بأنّ الشارع قد اكتفى عن الواقع وحكم بفراغ الذمة عنه بما ظن أنّه الواقع؛ فتحصيل الظن بالفراغ فى حكم الشارع ينحصر بالعمل بمؤدّى ما يظن أنّ الشارع جعله طريقاً إلى أحكامه، لأنّ العمل بما يظن كونه طريقاً يلازم الظن بالفراغ فى حكم الشارع.

هذا حاصل ما أفاده فى وجه اعتبار خصوص الظن بالطريق، وقد أطال الكلام والنقض والإبرام فيه؛ والمتحصل من كلامه هو ما ذكرناه.

وأنت خبير بأنّ المقدمات التى اعتمد عليها فى بيان مختاره ممنوعة أشدّ المنع.

---

(١) أقول: مختار «المحقق» لا يحتاج إلى دعوى العلم بجعل الطرق، كما أشرنا إليه.

(٢) أقول: بناء على عرض العلم بالواقع، وإلاّ فبالنسبة إلى الفراغ الواقعى كان فى طوله، كما لا

أمّا المقدمة الاولى: فقوله: «الواجب علينا أوّلاً تحصيل العلم بتفريغ الذمة فى حكم المكلف» ممّا لا محصّل له(١) فانّ باب الإمتثال وفراغ الذمة ليس مما يقبل الجعل الشرعى والحكم بأنّه حصل الإمتثال وفرغت الذمة أو لم يحصل ولم تفرغ الذمة، فانّ حصول الإمتثال وفراغ الذمة يدور مدار فعل متعلقات الأوامر وترك متعلقات النواهى، وهذا أمر واقعى غير قابل للجعل الشرعى؛ وأىّ معنى لحكم الشارع بأنّه فرغت ذمتك أيها المكلف من التكاليف؟ فدعوى: أنّ اللازم على المكلف تحصيل العلم بأنّ الشارع قد حكم بفراغ ذمته من التكاليف غريبة(٢).

وأغرب من ذلك انّه جعل المناط فى الإمتثال ذلك مطلقاً حتى مع العلم بأداء الواقع- كما يقتضيه ظاهر كلامه- مع أنّه لقائل أن يقول: إنّه فى صورة العلم بأداء الواقع، هل يكون حكم من الشارع بفراغ الذمة؟ وهل يحتاج المكلف إلى تحصيل العلم بحكمه ذلك بعد العلم بفعل متعلق التكليف الواقعى؟ وأىّ أثر يترتب على حكمه بذلك مع أنّ إجزاء المأتى به عن الامور الواقعى قهرى لا يمكن أن يكون حكم شرعى فى مورده؟

وبالجملة: لم يظهر لنا معنى محصّلاً(٣) لقوله: «إنّ الواجب علينا هو العلم بتفريغ الذمة فى حكم المكلف» ولو مع انسداد باب العلم وعدم التمكن من تحصيل العلم بأداء الواقع، فضلاً عن صورة انفتاح باب العلم والتمكن من

---

(١) أقول: هذا الإشكال مبنىّ على كون مراده من حكم الشارع حكماً مولوياً، وإلاّ فلو كان إرشادياً فلا يرد عليه الإشكال.

(٢) أقول: ذلك صحيح لو كان المراد الفراغ الواقعى، وإلاّ فلو كان مورد إلزام العقل الفراغ اليقينى المستتبع لحكم الشرع به إرشاداً أيضاً، فلا محيص عند التنزل إلى الظن من تحصيل الظن بالفراغ المتيقن أو بحكم المتيقن؛ وحيث لم يكن الأوّل فلا محيص من تحصيل الثانى، وهو منحصر بالظن بالحجية، لا الظن بأداء الواقع.

(٣) أقول: لو تأمّلت فيما ذكرنا فى الحاشية، ترى كونه معناً وجيهاً وقابلاً لأخذ النتيجة منه.

أداء الواقع، إلاّ أن نقول : إنّ العلم ممّا تناله يد الجعل الشرعى وأنّ وادى الفراغ والإمتثال ممّا يقبل الحكم المولوى، فتصح دعوى أنّه مع العلم بأداء الواقع للشارع الحكم بفراغ الذمة.

وأمّا المقدمة الثانية: فجعل الطريق فى عرض الواقع وأنّ المكلف مخيّر بين تحصيل العلم بأداء الواقع وبين العمل بالطريق واضح الفساد، فانّ الطريق ليس أمراً مغايراً للواقع وفى عرضه، بل ليس مفاد جعل الطريق سوى كون مؤدّاه هو الواقع بالجعل والتعبد الشرعى، فانّ معنى كون الشىء طريقاً هو أنّ ما يحكى عنه هو الواقع، كما تقدم بيان ذلك بما لامزيد عليه فى أوّل مبحث الظن.

ولقد أجاد الشيخ (قدس سره) فى المقام من قوله: «إنّ تفريغ الذمة عمّا اشتغلت به، إمّا بفعل نفس ما أراده الشارع فى ضمن الأوامر الواقعية(١)

---

(١) أقول: لو كان همّ العقل فى ظرف الإشتغال تحصيل اليقين بالفراغ وجداناً أو تنزيلاً المساوق لتحصيل الحجة على الفراغ بحيث كان تحصيل الحجة على الفراغ فى عرض تحصيل اليقين بالفراغ الواقعى لا فى عرض نفس الفراغ الواقعى لأنّ تتميم كشفه وتنزيل يقينه فى عرض اليقين بالواقع لا فى عرض الواقع، فمع التمكن من تحصيل اليقين أو اليقينى يتعيّن ذلك، ومع عدم التمكن ينتهى النوبة إلى تحصيل الظن بالفراغ اليقينى الذى هو فى عرض اليقين بالفراغ، وذلك منحصر بالظن بحجية شىء، ولا يكاد أن يتحقق بالظن بأداء الواقع محضاً بلا ظن حجيته؛ وعمدة النكتة فى ذلك: هو أنّ الفراغ اليقينى ينتزع من تنزيل اليقين وتتميم الكشف المساوق لحجية شىء، وهو فى عرض العلم بالواقع، وكلاهما فى طول الفراغ الواقعى، كما أشرنا إليه.

و ما قيل: بأنّ مفاد دليل الحجية إثبات الهوهوية ـ فهو مع أنه يناسب لكون المفاد تنزيل المؤدّى لا تنزيل اليقين به ـ نقول: إنّه بالنسبة إلى أداء الواقع لا يضر بالطولية المزبورة، لأنّ هذه الهوهوية هوهوية تنزيلية ثابتة فى ظرف الجهل بالواقع، لا فى ظرف نفس الواقع؛ ولذا كانت حكومتها على الواقع حكومة ظاهرية، ولازمه ثبوت اليقينية التنزيلية فى ظرف الجهل به.

نعم: ما افيد من نفى العرضية مع الواقع متين، لكن لابهذا البيان، كما لا يخفى.

وحينئذٍ لا مجال لورود هذه البيانات على المحقق المزبور، بل التحقيق فى جوابه أن يقال: إنّ التنزل إلى الظن بالفراغ، ليس من باب صرف كونه ظناً به يكتفى العقل به فى ظرف الإشتغال، بل إنما هو من جهة ←

وإمّا بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنّه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة، فتفريغ الذمّة بهذا -على مذهب المخطئة- من حيث إنّه نفس المراد الواقعى بجعل الشارع، لا من حيث إنّه شيء مستقل فى مقابل المراد الواقعى، فضلاً عن أن يكون هو المناط فى لزوم تحصيل العلم واليقين» انتهى.

فلا معنى لجعل الطرق فى عرض الواقع والتخيير بينهما، بل إجزاء العمل بالطرق إنّما يكون باعتبار أنّ مؤدّاها هوالواقع بجعل الشارع والحكم بالهوهوية، وعلى ذلك يبتنى عدم الإجزاء ووجوب الإعادة والقضاء عند انكشاف مخالفة الطريق للواقع -كما عليه اصول المخطئة- فالتخيير بين العمل بالطريق وبين تحصيل العلم بالواقع فى صورة انفتاح باب العلم ليس من باب التخيير بين فردى الواجب المخيّر -نظير خصال الكفارة- بل من باب اتحاد مفاد أحدهما للآخر بحسب الجعل الشرعى، فقوله فى طىّ كلامه «إنّ الواجب أوّلاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه أراده الشارع فى الظاهر وحكم معه بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها ممّا جعلها وسيلة للوصول إليها سواء علم بمطابقة الواقع أو ظن ذلك أو لم يحصل شيء منهما» ممّا لا يستقيم ولا يقتضيه مذهب المخطئة.

وأمّا المقدمة الثالثة: ففيها أنّ الظن بالواقع ملازم للظن بالفراغ فى

حجية هذا الظن بمقدمات الإنسداد، كى بالأخرة ينتهى إلى القطع بالفراغ. ومعلوم: أنّ المقدمات المزبورة لواقتضت حجية مثل هذا الظن، يقتضى حجية الظن بالواقع أيضاً، إذ نتيجة المقدمات قيام الظن مقام العلم بشيء فى ظرف انسداده؛ فكما أنّ العلم بأداء الواقع الجعلى يجدى، كذلك الظن بأداء الواقع الحقيق، إذ بكل واحد يحصل الفراغ اليقينى؛ كيف! ولو لم ينتهى الأمر بالأخرة إلى الفراغ اليقينى، فالظن بالحجية أيضاً لا يجدى شيئاً، إذ لا يكتفى العقل بغير الفراغ اليقينى فى أىّ مورد؛ وحينئذٍ فمع لابدية انتهاء النوبة إلى حجية هذا الظن مقدمة للفراغ اليقينى كذلك لو انتهى النوبة إلى حجية الظن بأداء الواقع تنتهى النوبة أيضاً إلى الفراغ اليقينى، وبعد فرض عدم العلم بجعل طريق لا يفرق مقدمات الإنسداد لحجية أىّ واحد من الظنين، كما لا يخفى؛ فتدبر.

حكم الشارع، كما أنّ العلم بالواقع يلازم العلم بالفراغ فى حكم الشارع(١) كما اعترف به، فانّه لا يعقل الفرق بين العلم والظن من هذه الجهة، لأنّ العلم والظن بأحد المتلازمين يلازم العلم والظن بالآخر، فلا معنى للتفكيك بين العلم والظن فى ذلك.

والحاصل: أنّه كما لا فرق بين العلم بأداء الواقع وبين العمل بمؤدّى الطريق الذى علم كونه طريقاً فى حصول العلم بالفراغ ـ على ما زعمه فى مورد انفتاح باب العلم والتمكن من تحصيل اليقين بذلك ـ كذلك لا فرق بين الظن بالواقع والعمل بمؤدّى الطريق الذى ظن كونه طريقاً فى حصول الظن بالفراغ؛ ولا حاجة معه إلى حكم الشارع بالفراغ، بل فى صورة انسداد باب العلم يستقل العقل بحصول الإمتثال.

وكأنّ منشأ تخيّل المحقق (صاحب المقالة) فى اختياره اعتبار خصوص الظن بالطريق عند عدم التمكن من تحصيل العلم بالواقع، هو أنّ مجرد نصب الشارع طريقاً إلى أحكامه يقتضى اشتغال الذمة بمؤدّى الطريق ويكون مدار فراغ الذمة والخروج عن عهدة التكاليف عليه لا على الواقع(٢) كما كان هذا منشأ تخيّل «صاحب الفصول» فيما أفاده من الوجه المتقدم؛ وقد عرفت: أنّ مجرد نصب الطريق ما لم يكن محرزاً لدى المكلف و واصلاً إليه لا أثر له ولا يحصل الإمتثال والفراغ بمجرد مطابقة العمل لمؤدّاه من باب الإتفاق والمصادفة.

وبذلك يظهر: أنّ الطريق الغير الواصل أسوء حالاً من الحكم الواقعى الغير الواصل، فانّ مطابقة العمل للواقع من باب المصادفة والإتفاق

---

(١) أقول: بعد ما كان مورد إلزام العقل القطع بالفراغ أو القطعى منه، فلا شبهة فى أنه مع تحصيل القطع بالفراغ يقطع بحصول موضوع الإلزام، بخلاف الظن بالفراغ الواقعى، فانّه لا يحصل به موضوع الإلزام المزبور، لا وجداناً ولا تنزيلاً، بخلاف الظن بحجية شىء، فانّه ظن بموضوع الإلزام من الفراغ اليقينى التنزيلى.

(٢) أقول: قد أشرنا بأنّ مختار المحقق المزبور لا يتوقف على العلم بجعل طريق من الشارع، بل تمام همّه أنّ ما يجب تحصيل العلم به مع التمكن يتنزل إلى الظن به مع عدم التمكن،بالتقريبات السابقة.

-وإن لم يعلم المكلف به- يجزى فى غير التكاليف العبادية بل حتى فيها إذا تمشّى من المكلف قصد التعبد والتقرب، وأمّا مطابقة العمل للطريق المنصوب من باب المصادفة والإتفاق لا يجزى، لأنّ الطريق الغير الواصل لا يقتضى التنجيز ولا المعذورية؛ وكيف يقتضى المعذورية مع عدم استناد المكلف إليه فى العمل؟ لأنّ الذى يستقل به العقل هوامتثال التكاليف الواقعية ولزوم الخروج عن عهدتها إلاّ إذا استند المكلف فى العمل إلى ما نصبه الشارع طريقاً إلى التكاليف؛ فلا مجال لتوهّم اشتغال الذمة بالطرق المنصوبة مع عدم إحرازها ووصولها تفصيلاً، ونتيجة ذلك: هو مع العلم بالطريق يجزى العمل بمؤدّاه مع عدم العلم بمخالفته للواقع. كما يجزى العمل بالواقع، ومع انسداد باب العلم يجزى العمل بما ظن كونه طريقاً كما يجزى العمل بما ظن كونه حكماً واقعياً، لعدم التفاوت فيما هو المهم عند العقل: من لزوم الخروج عن تبعة التكاليف بوجه، إمّا علماً مع التمكن، وإمّا ظناً مع عدم التمكن، وذلك يحصل بالظن بكل من الواقع والطريق، فتخصيص النتيجة بخصوص الظن بالطريق لاوجه له، كما لاوجه لتخصيصها بخصوص الظن بالواقع- كما ذهب إليه بعض المشايخ- لاشتراكهما فى الأثر.

ولعلّ منشأ توهّم اختصاص النتيجة بخصوص الظن بالواقع، هو أنّ مقدمات الإنسداد إنّما تجرى فى المسائل الفرعية والأحكام الشرعية دون المسائل الاصولية، فانّ أوّل المقدمات هو انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام الشرعية ويتبعها ساير المقدمات، فلابد وأن تكون النتيجة اعتبار خصوص الظن بالواقع لأنّ النتيجة تابعة للمقدمات، هذا.

ولكن لا يخفى أنّ المقدمات وإن كانت تجرى فى خصوص الأحكام الشرعية، إلاّ أنّ نتيجتها أعمّ من الظن بالواقع والظن بالطريق(١) فانّ تمهيد

---

(١) أقول: من قال باختصاص الشرعية المنسد فيها باب العلم خصوص الأحكام التكليفية؟ كى ←

مقدمات الإنسداد إنّما كان لأجل رعاية التكاليف المعلومة بالإجمال والخروج عن عهدتها بوجه، وهو كما يحصل مع الظن بالواقع يحصل مع الظن بالطريق.

هذا بناءً على الحكومة وكون النتيجة حكم العقل بكفاية الإمتثال الظنى فى مقام الطاعة والخروج عن عهدة التكاليف واضح، فانّ الإمتثال الظنى يحصل بالعمل بما ظن كونه حكماً واقعياً، ويحصل أيضاً بالعمل بمؤدّى ماظن كونه طريقاً شرعياً.

وأمّا بناء على المختار من الكشف: فقد يتوهّم أنّ أقصى ما يستكشف من المقدمات هو حجية الظن فى الأحكام الشرعية، وأمّا حجيته فى المسألة الاصولية وتعيين الطرق المنصوبة فلا تقتضيها المقدمات المذكورة.

ولكن التوهّم فى غير محلّه، فانّه لا موجب لاستكشاف نصب الشارع خصوص الظن فى المسألة الفرعية طريقاً، بل العقل يستكشف من المقدمات نصب مطلق الظن طريقاً، كان مؤدّاه مسألة فرعية من كون الشىء واجباً أو حراماً،أو مسألة اصولية من كون الشىء طريقاً.

فالأقوى: عموم النتيجة بالنسبة إلى كل من الظن بالحكم والظن بالطريق مطلقاً بناء على الكشف والحكومة.

الأمر الثانى:

هل يقتضى دليل الإنسداد كلية النتيجة؟ أو يقتضى إهمالها؟(١)

يختص المقدمات بخصوصها، وعلى فرض التخصيص لازمه عدم الإنسداد فى الأحكام الاصولية؛ ومع عدم انسداد باب العلم فيها لازمه لزوم تحصيل الفراغ اليقينى الجعلى بالأحكام، ومع ذا كيف يكتفى العقل بالفراغ الظنى الجعلى؟ فتدبر.

(١) أقول: ظاهر كلماتهم أنّ هذا النزاع متفرع على الكشف لا الحكومة، فينبغى له أن ينبّه على ذلك فى عنوان المسألة؛ بل بعض كلماته فى طى بيانه ـ كما سيأتى منه ـ يوهم جريان النزاع حتى على الحكومة؛ وعهدته على مدّعيه!.

و نعنى بكلية النتيجة هو اعتبار الظن مطلقاً فى أىّ مسألة من المسائل، ومن أىّ سبب حصل، وأىّ مرتبة من الظن كان. ويقابله إهمال النتيجة، إمّا مطلقاً من حيث المرتبة والسبب والمسألة، وإمّا فى الجملة وبالنسبة إلى بعض هذه الجهات.

والوجوه المحتملة ثلاثة: الأوّل: كون النتيجة كلية مطلقاً. الثانى: كونها مهملة مطلقاً. الثالث: التفصيل بين المرتبة فالنتيجة مهملة وبين السبب والمورد فالنتيجة كلية، أو التفصيل بين السبب والمورد، فبالنسبة إلى السبب كلية وبالنسبة إلى المورد مهملة، على ما سيأتى تفصيل ذلك كله (إن شاء الله تعالى).

وينبغى أن يعلم أوّلاً: أنّ المقصود من كون النتيجة مهملة، هو أنّ ما تقتضيه مقدمات الإنسداد أوّلاً وبالذات ليس إلاّ قضية جزئية(١) وهى اعتبار الظن فى الجملة فى بعض الموارد، أو بعض المراتب، أو من بعض الأسباب، وتعيين النتيجة من حيث العموم والخصوص بالنسبة إلى هذه الامور لابد وأن يكون بمعيّن آخر غير تلك المقدمات الأوّلية التى مهّدت لاستنتاج اعتبار الظن. وليس المقصود من إهمال النتيجة كونها مهملة إلى الآخر من دون أن يكون لها معيّن، فانّ ذلك يلزم لغوية دليل الإنسداد(٢) وهو واضح.

وإلى ذلك يرجع ما اشتهر فى الألسن: من كون الطريق قد يكون واصلاً بنفسه وقد يكون واصلاً بطريقه؛ فانّ معنى كون الطريق واصلاً بنفسه: هو أنّه لا يحتاج فى استنتاج النتيجة وتعيينها إلى مقدمة خارجية اخرى وراء مقدمات الإنسداد(٣) ومعنى كون الطريق واصلاً بطريقه: هو أنّه لا تكفى تلك

---

(١) أقول: يعنى قابلة للجزئية والكلية وأنّ المتيقن هو الجزئية، كما يقال: من أنّ المهملة فى قوة الجزئية.

(٢) أقول: لو لم يكن فى البين قدر متيقن مطلقاً أو بالإضافة، وليس ذلك من المعيّنات الخارجية، كما لا يخفى.

(٣) أقول: لا ندرى من أين جاء شرح هذا الإصطلاح، والذى سمعناه من الأساطين أنّ المقصود من ←

المقدمات فى أخذ النتيجة وتعيينها، بل لابد من ضمّ مقدمة اخرى إليها؛ وتلك المقدمة، إمّا أن تكون عناية اخرى من العقل فى عرض أخذ النتيجة ـ كقبح الترجيح بلا مرجح ونحو ذلك ممّا سيأتى بيانه فى وجه عموم النتيجة ـ وإمّا أن تكون تلك العناية مقدمات انسداد آخر غير المقدمات المتقدمة التى يتركب منها دليل الإنسداد المعروف ـ على ما سيأتى توضيحه ـ وعلى كلا التقديرين تكون النتيجة واصلة بطريقها لا بنفسها؛ ولكن العناية التى تكون فى عرض أخذ النتيجة متقدمة على عناية مقدمات انسداد آخر، فانّ أوّل مقدمة من مقدمات الإنسدادالآخر هو انسداد باب العلم والعلمى فيما هو الحجة والطريق المتبع عند انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام؛ فاذا كان فى رتبة أخذ النتيجة ما يوجب تعميمها من حيث الموارد والمراتب والأسباب أو تعيينها فى بعض هذه الجهات، فلا تصل النوبة إلى ترتيب مقدمات انسداد آخر، لانفتاح باب العلم والعلمى فيما هو الحجة والطريق.

وعلى كل حال: من يقول بأنّ نتيجة مقدمات دليل الإنسداد كلية يقول: إنّ الطريق واصل بنفسه، لأنّه بعد البناء على كلية النتيجة لايحتاج إلى عناية اخرى لأخذ النتيجة. ومن يقول بإهمال النتيجة يقول: إنّ الطريق واصل بطريقه؛ وسيأتى أنّ الأقوى عندنا كون النتيجة من حيث المراتب خصوص الظن المفيد للإطمئنان، وهو الظن الحاصل من خبر الثقة المحفوف بعمل المشهور؛ ولمكان كونه وافياً بمعظم الأحكام صح دعوى كون النتيجة لو كانت

الواصل بنفسه ما علم بحجيته ولو من جهة عناية خارجية ومعمم خارجى، بحيث لا ينتهى النوبة إلى الإحتياط فى الطريق أو إجراء مقدمات انسداد اخرى فى تعيينه مرة أو مراراً إلى أن ينتهى النوبة إلى ظن واحد أو ظنون متساوية الأقدام؛ ولذا جعل المعممات كل واحد مبنياً على نتيجته؛ فمن عمّم الظن بعدم الترجيح نظره إلى كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه، ومن جعل المعمم إجراء مقدمات الإنسداد مبناه جعل النتيجة الطريق الواصل بطريقه، ومن جعل المعمم الإحتياط فى الطرق مبناه كون النتيجة طريقاً لم يوصل ولو بطريقه؛ وعليك بالمراجعة إلى الكلمات ينكشف لك الحال

كلية فهى من حيث المراتب أيضاً كلية، لأنّ اعتبار خصوص الظن الإطمئنانى لا ينافى كلية النتيجة، فانّه ينحل به العلم الإجمالى ويجوز الرجوع إلى الأصل النافى للتكليف فى المورد الذى لم يرد فيه خبر ثقة؛ فلا نحتاج فى أخذ النتيجة إلى إعمال مقدمة اخرى وراء نفس دليل الإنسداد؛ وسيأتى توضيح ذلك.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ منشأ الإختلاف فى كون النتيجة كلية أو مهملة، هو أنّ ما تقدم فى المقدمة الثالثة: من عدم جواز الإحتياط والرجوع إلى البرائة(١) هل هو فى كل مسألة من مسائل الفقه؟ أو هو فى مجموع المسائل؟

---

(١) أقول: عمدة المدرك فى تعميم النتيجة وإهماله والإحتياج إلى معمم خارجى: هو كون نتيجة الإنسداد إن كان حجية الظن ومرجعيته فى مقام الإثبات بحكومة من العقل، فلا محيص من كون النتيجة من حيث الإثبات مطلقة. نعم: من حيث المراتب أمكن اقتصار العقل بأقوى المراتب لوكان وافياً، لأنّه المتيقن لدى العقل.وإن كان مرجعية الظن بكشف جعل شرعى فلاوجه لعموم النتيجة بنفسه، بل يحتاج إلى معمم خارجى، إما لعدم الترجيح، وإما باجراء مقدمات الإنسداد مرة أو مراراً إلى أن ينتهى إلى ظن واحد أو ظنون متساوية الأقدام، أو بالرجوع إلى الإحتياط فى دائرة الطرق المعلومة، على الخلاف فى كون النتيجة الطريق الواصل أو بطريقه أو طريق لم يوصل، كماأشرنا إليه سابقاً.

و ما افيد من المدرك فى وجه التعميم والإهمال غير تام، إذ لوفرض كون بطلان الإحتياط وبطلان البرائة فى مجموع المسائل، فبعد لابدية حكم العقل بمرجعية الظن بحكم المقدمة الرابعة لا يفرق بين الأسباب والأشخاص والأزمنة.

نعم: بالنسبة إلى المراتب قضية القدر المتيقن بل المقدمة الرابعة ـ بمناط الأخذ بأقرب الطرق إلى الواقع الوافى به ـ هو الأخذ بالمرتبة الأقوى من بين الظنون أيضاً. وإن قلنا بأنّ النيتجة هى حجية الظن بجعل شرعى، فلا محيص من كون النتيجة مهملة ولوبنينا بعدم مرجعية الإحتياط بمعنى عدم وجود مقتضى له من طريق آخر إجمالى أو غيره فى كل واحد واحد من المسائل،كما أنّ بطلان البرائة أيضاً لوفرض ثبوته من إجماع أو غيره فى كل واحد واحد من المسائل. وعمدة نكتة الإهمال حينئذٍ هو أنّ هذه المقدمات بعد كشفها عن الجعل الشرعى لا يكون مناط جعله بيد العقل، كى يحكم به تعميماً أو غيره، بل لابد حينئذٍ من استفادة التعميم من المعممات الخارجية، على التفصيل فى المشارإليها.

نعم: لو تم الإجماع المدّعى على وجوب الأخذ بكل محتمل بعنوان وجوبه فعلاً أو تركاً كان لما افيد وجه؛ ولكن تمام الكلام من أوّل دليل الإنسداد إلى هنا فى صحة ذلك الدعوى

إذ غاية ما استفيد من الكلمات قيام الإجماع على بطلان الإحتياط ولو فى كل مسألة مسألة، وأمّا كون ذلك من جهة عدم المقتضى له من وجود منجّز إجمالى أو تفصيلى أو أنه من جهة قيام الإجماع على ما افيد، فغير ←

٢٩٨ ـــــــ

كان اللازم هو التبعيض فى الإحتياط وكان دليل الإنسداد عقيماً لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفاً أو حكومة(١) بل يقف الدليل على المقدمة الثالثة، كما تقدم بيانه.

فالعمدة فى بطلان الإحتياط إنّما كان هو الإجماع على أنّ بناء الشريعة ليس على الإتيان بالمحتملات وامتثال التكاليف على سبيل الإحتمال وأنّه لابد من امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص؛ وقيام الإجماع على هذا الوجه هو الذى كان يقتضى الإنتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة؛ ولذلك بنينا على الكشف وأبطلنا الحكومة، لأنّ قيام الإجماع على هذا الوجه يلازم جعل الشارع حجية الظن ونصبه طريقاً إلى التكاليف، كما اعترف هو (قدس سره) بذلك فيما تقدم من قوله: «قلت: مرجع الإجماع قطعياً كان أو ظنياً الخ» ومفاد هذا الإجماع بطلان الإحتياط فى كل مسألة مسألة لا فى مجموع المسائل، فانّ كل تكليف فى كل واقعة يقتضى الإتيان به بعنوانه الخاص، فلا يجوز الإحتياط ولو فى مسألة واحدة.

وأمّا عدم جواز الرجوع إلى البرائة فى الوقايع المشتبهة: فالدليل فيه أيضاً لا ينحصر بلزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعتبر عنها بلزوم الخروج عن الدين، حتى يقال: إنّ المخالفة الكثيرة إنّما تلزم من الرجوع إلى البرائة فى مجموع الوقايع

---

(١) أقول: مقتضى التبعيض فى الإحتياط بحكم العقل هو التخيير بين المحتملات فى الإحتياط التبعيضى؛ وهذا التخيير من جهة عدم مرجح فى البين، فاذا فرض وجود المقدمة الرابعة فهى معيّنة فى خصوص الظنون، من دون فرق بين كون هذا التبعيض بمناط منجزية العلم الإجمالى، أو بمناط منجزية الإحتمال فى كل مسألة.

نعم: فرق بين الصورتين فى أنّه على فرض منجزية العلم فرجعية الظن بحكم المقدمة الرابعة إنما هو فى مقام إسقاط التكليف لا إثباته، بخلافه على فرض منجزية الإحتمال فى كل مسألة، فانّ المقدمة الرابعة تعيّن الظن فى الحجية.

نعم: بناء على الأوّل لا يكون مقدمات الإنسداد نتيجة لحجية الظن إثباتاً، وهذا موجب لحجيته كشفاً أم حكومة، فيحتاج إلى المقدمة الرابعة على كل حال.

لا فى كل واقعة واقعة مع قطع النظر عن الرجوع إليها فى ساير الوقايع، بل لزوم المخالفة الكثيرة كان أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة فى المقدمة الثانية.

وأمّا الوجه الثالث ـ وهو العلم الإجمالى ـ فهو يقتضى عدم جواز الرجوع إلى البرائة فى كل مسألة مسألة، لأنّ الاصول النافية للتكليف لا تجرى فى كل واحد من أطراف العلم الإجمالى، وحيث إنّ كل مسألة مسألة من أطراف العلم الإجمالى، فلا تجرى فيها أصالة البرائة.

بل يمكن تقريب الوجه الأوّل ـ وهو الإجماع ـ على وجه يقتضى عدم جواز الرجوع إلى البرائة فى كل واقعة واقعة، بدعوى: أنّ انعقاد الإجماع على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة ليس لقيام دليل تعبدى عند المجمعين عليه، بل لأجل ما استقل به العقل من قبح الإعتماد على البرائة قبل الفحص واليأس عن الظفر بمراد المولى(١) لأنّ من وظيفة العبد التفحص عن الأحكام، وقبل الفحص يستقل العقل باستحقاقه للعقوبة وصحة مؤاخذته على تفويته لمرادات المولى؛ وليس له الإعتذار بعدم العلم بها، كما يستقل العقل بعدم استحقاقه للعقاب وقبح مؤاخذته وصحة الإعتذار منه بعد الفحص واليأس عن الظفر بالأحكام أو بما يكون قاطعاً للعذر من الحجة القائمة عليها؛ فلا يجوز للعبد الرجوع إلى البرائة فى كل مسألة مسألة مع قطع النظر عن كونها من أطراف العلم الإجمالى؛

---

(١) أقول: هذا إنما يتم عند التمكن عن الفحص، وفى ظرف الإنسداد كيف يتمكن من الفحص عن الدليل؟ وتوهّم: أنّ فحصه فى المقام يتتميمه بقية المقدمات إلى أن ينتهى إلى الدليل، ظاهر الفساد، إذ المقدمات المزبورة إنما تنتج مرجعية الظن فى ظرف عدم جريان البرائة، فهو أيضاً من مقدمات هذه النتيجة؛ فكيف يعقل كون ترتب النتيجة من موانعه؟ كما لا يخفى.

نعم: الأولى أن يقال فى وجه عدم جريان البرائة: بأنّ مجرى البرائة فى فرض الشك فى تكليف لم يحرز من الخارج شدّة الإهتمام بحفظه حتى فى ظرف الجهل، وأمّا مع إحراز هذا الإهتمام لا يستقل العقل بالبرائة، بل يرى نفس احتماله منجزاً، كما هو الشأن فى حكمه بوجوب النظر فى المعجزة، بل جعلنا هذه الجهة من وجوه منجزية أو امر الطرق ـ وتقدم شرحه فى بابه ـ وعليه ففى ما نحن فيه لا شبهة فى أنّ الشك فى التكليف فى المقام من قبيل الثانى لا الأوّل، فلا مجرى فيه للبرائة أصلاً، كما لا يخفى.

تسديد ما ذهب إليه المحقق القمي: من كلية النتيجة ـــــــ

الكثيرة هو بطلان الإحتياط والبرائة فى مجموع المسائل والوقايع المشتبهة، وذلك لا يقتضى اعتبار الظن فى كل مسألة مسألة ولا أىّ مرتبة من مراتبه ولا من أىّ سبب حصل، بل أقصى ما يقتضيه: اعتبار الظن فى الجملة، فتكون النتيجة مهملة؛ ولابد من تعيينها من حيث العموم والخصوص بمعيّن آخر وراء مقدمات الإنسداد، وسيأتى الكلام فيه.

وأمّا لو كان الوجه فى بطلان الإحتياط هو قيام الإجماع على أنّ بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى وكان الوجه فى عدم جواز الرجوع إلى البرائة هو العلم الإجمالى بالتكاليف فى الوقايع، كانت النتيجة كلية لا محالة؛ فانّه لو كان اعتبار الظن فى بعض المسائل دون بعض، ففيما لا يعتبر فيه الظن لا يخلو الحال فيه، إمّا من الإحتياط، وإمّا من الرجوع إلى البراءة؛ والمفروض بطلانهما فى كل مسألة مسألة. وكـذا الكلام فى السبب، فانّه لو اعتبر الظن من سبب خاص، فالمسألة التى لا يحصل فيها الظن من ذلك السبب لايخلو أمرها عن الإحتياط أو البرائة، والمفروض عدم جواز الرجوع إليها مطلقاً؛ وقس على ذلك الكلام فى المرتبة.

وحيث إنّ قيام الإجماع على لزوم الإتيان بكل تكليف بعنوانه الخاص ممّا لا محيص عنه فى استنتاج النتيجة من مقدمات الإنسدادوالإنتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة وكان العلم الإجمالى بالتكاليف حاصلاً فى الوقايع المشتبهة، فالأقوى ما عليه المحقق القمى (رحمه الله): من كون النتيجة كلية والطريق واصلاً بنفسه، لا مهملة ليكون الطريق واصلاً بطريقه مطلقاً(١) سواء قلنا بالكشف أو الحكومة.

أمّا بناء على الكشف: فواضح، فانّ حال الظن المطلق يكون حينئذٍ حال الظن الخاص الذى قام الدليل بالخصوص على حجيته يتبع فى العموم

(١) أقول: هذا مبنىّ على اصطلاحه لا اصطلاح بقية الأساطين، وإلّا فعندهم يكون هذا التقسيم على الإهمال وأنّ اختلافه موجب لاختلاف المعمّمات من عدم الترجيح أو إجراء مقدمات اخرى أو الإحتياط فى دائر الطرق.

والخصوص دليل اعتباره، وحيث إنّ دليل اعتبار الظن المطلق ليس هو إلاّ مقدمات الإنسداد، فانّ العقل يستكشف منها جعل الشارع حجية الظن، وهى لا تقتضى جعله حجة فى الجملة وفى بعض الموارد أو من بعض الأسباب أو بعض المراتب؛ بل قد عرفت أنّها تقتضى جعله حجة مطلقاً فى جميع الموارد والأسباب والمراتب، لأنّ بطلان الإحتياط والبرائة فى كل مسألة مسألة يقتضى التعميم بالنسبة إلى المسائل، والتعميم فى المسائل يستلزم التعميم بالنسبة إلى الأسباب والمراتب ـ كما تقدم وجهه ـ فلا محيص من استكشاف العقل من المقدمات حجية الظن مطلقاً من الجهات الثلاث.

وأمّا بناء على الحكومة: فكذلك بحسب الأسباب والمراتب، فانّ المدار فى الحكومة على حصول الظن بالإمتثال ولزوم الخروج عن عهدة التكاليف ظناً بعد تعذر الإمتثال والخروج عنها علماً؛ ولا دخل للأسباب المفيدة للظن فى ذلك عند العقل، فمن أتى سبب حصل منه الظن بالإمتثال يجزى عقلاً، كما لا دخل للمراتب فى ذلك، إلاّ إذا أمكن حصول الظن الإطمئنانى وكان وافياً بالمعلوم بالإجمال، فانّ الظن الإطمئنانى مقدم عند العقل على غيره، لأنّه أقرب إلى العلم.

وأمّا بحسب الموارد: فقد يقال: إنّ العقل لا يستقل بكفاية الإمتثال الظنى فى الموارد التى علم اهتمام الشارع بها على وجه يلزم رعاية الواقع والتحفظ عليه كيف ما اتفق ـ كباب الأعراض والدماء والأموال ـ بل لابد فيها من الإمتثال العلمى ولو بالإحتياط؛ وهذا لا ينافى ما تقدم من بطلان الإحتياط فى كل مورد مورد، لأنّ ذلك إنّما كان من حيث كون المورد محتمل الوجوب أو الحرمة، وأمّا إذا كان المورد بنفسه ممّا تجرى فيه أصالة الحرمة، فلا محيص من الإحتياط فيه ولا يكفى فيه الإمتثال الظنى؛ بل يمكن أن يقال: إنّه حتى على الكشف لا يكون الظن حجة فى هذه الموارد، لأنّ العلم باهتمام الشارع بها يمنع عن استكشاف العقل من المقدمات اعتبار الظن فيها شرعاً.

ولكن الإنصاف: أنّه لا يمكن القول بذلك(١) فانّه قد تقدم فى بعض المباحث السابقة: أنّه يجب على الشارع ايجاب الإحتياط فى الموارد التى يلزم رعاية الواقع فيها لأهمية الملاك والمصلحة التى اقتضت تشريع الحكم على طبقها، فانّه لا سبيل للعباد إلى تشخيص الملاكات والمصالح النفس الأمرية وأنّه فى أىّ مورد يلزم رعاية المصلحة كيفماتفق وفى أىّ مورد لا يلزم إلاّ من طريق السمع وايجاب الإحتياط فى الموارد المشتبهة وعدمه. ولابد وأن يكون ايجاب الإحتياط واصلاً إلى المكلف، وإلاّ فهو لايزيد على نفس التكليف الواقعى؛ فكما أنّ احتمال التكليف لا يكون ملزماً عند العقل ما لم يكن من أطراف العلم الإجمالى كذلك احتمال ايجاب الإحتياط، فان قام دليل على وجوب الإحتياط فى مورد فهو، ويكون ذلك بمنزلة المخصص لما انعقد عليه الإجماع: من أنّ بناء الشريعة على امتثال التكاليف بعناوينها الخاصة ـ الذى كان مدرك الكشف ـ وحاكماً على ما استقل به العقل من الحكومة وكفاية الإمتثال الظنى، ولا كلام فيه حينئذٍ؛ فيكون حال ما دل على ايجاب الإحتياط فى بعض الموارد حال ما دل على المنع عن العمل بالظن القياسى، وسيأتى أنّه لا إشكال فيه. وإن لم يقم دليل على ايجاب الإحتياط فى مورد، فهو يكون كسائر الموارد التى انسد باب العلم والعلمى فيها لابد من اعتبار الظن فيه كشفاً أو حكومة(٢) ولا أثر لمجرد احتمال ايجاب الشارع الإحتياط فيه، فانّ حكمه حكم

---

(١) أقول: كم فرق! بين صورة الشك فى التكليف مع القطع باهتمام الشارع به على فرض وجوده وبين الشك فى اهتمام الشارع به. وما يحتاج إلى ايجاب الإحتياط هو الأخير، وهو أيضاً مجرى البرائة عقلاً، وما هو مجرى الإحتياط لدى العقل هو الأوّل، وفى مثله لا يكون نفى ايجاب الإحتياط رافعاً لإلزام العقل، لاحتمال اتكال إلزامه على حكم العقل به. نعم: لو تم ما ادعاه من الإجماع حتى فى مثل المقام، أمكن دعوى مهملة الظن حتى فيها؛ ولكن الكلام فى إتمام هذا الإجماع، كما مر غير مرة.

(٢) أقول: قد أشرنا بأنّه فى فرض القطع بالإهتمام على فرض الوجود ـ كما هو الشأن فى الدماء والأعراض ـ يستقل العقل بلزوم مراعاته؛ وفى مثله لا يلزم على الشارع ايجاب الإحتياط فيه، لإمكان اتكاله على حكم العقل. وما يلزم على الشارع ايجاب الإحتياط فيه هو صورة الشك فى أصل الإهتمام، إذ هو الذى يستقل العقل فيه بالبرائة لا الاولى، كما نبّهنا على ذلك فى بعض الحواشى السابقة.

احتمال التكليف فى كل واقعة واقعة من الوقايع المشتبهة؛ ولو كان البناء على فتح باب الإحتمال لكان احتمال عدم جعل الشارع حجية مطلق الظنون النافية للتكليف فى جميع الموارد أقرب وأولى، لأنّه يمكن أن يتوهّم أنّ مقدمات الإنسداد إنّما تجرى لإثبات التكاليف المعلومة بالإجمال والخروج عن عهدتها، فتختص النتيجة بالظن المثبت للتكليف دون الظن النافى له(١) وإن كان هذا التوهّم أيضاً فاسداً، فانّ جعل الظن المطلق طريقاً محرزاً كجعل الظن الخاص طريقاً محرزاً، لا يفرق فيه بين كون المؤدّى ثبوت التكليف أو نفيه.

وبالجملة: ليس حال الظن -بناء على الكشف- إلاّ كحال سائر الحجج الشرعية التى قام الدليل بالخصوص على اعتبارها من كونه طريقاً مثبتاً للواقع محرزاً له كالعلم على الاصول العملية؛ فلو فرضنا أنّ المورد ممّا تجرى فيه أصالة الحرمة فى حد نفسه كان الظن المستنتج حجيته من دليل الإنسداد حاكماً عليها، كحكومته على سائر الاصول العملية مطلقاً، سواء كانت نافية للتكليف أو مثبتة له، فتأمّل (٢)(٣)

---

(١) أقول: كيف يمكن هذه الدعوى، إذ من المقدمات الرخصة فى مخالفة الموهومات، ولازمه الأخذ بظن عدم التكليف؛ وهذا عمدة الوجه فى مرجعية الظن نفياً وإثباتاً عند الإنسداد، ولو لم نقل بأنّ الظن حجة نفياً وإثباتاً.

(٢) وجهه: هو أنّه يمكن أن يفرق بين حجية الظن المطلق المستنتج حجيته من دليل الإنسداد وبين سائر الحجج الشرعية التى قام الدليل بالخصوص على اعتبارها، فانّ حجية سائر الحجج لا تتوقف على بطلان الرجوع إلى الاصول العملية فى المرتبة السابقة، بل نفس حجيتها تقتضى عدم جريان الاصول العملية فى موردها؛ وهذا بخلاف الظن المطلق، فانّ حجيته تتوقف على بطلان الرجوع إلى الاصول العملية أوّلاً التى منها أصالة الحرمة لينتقل إلى المقدمة الرابعة واستكشاف حجية مطلق الظن، فلا يمكن أن يكون الظن المطلق حاكماً على ما يتوقف حجيته عليه؛ فالأولى أن يقال: إنّه إن قام دليل على أصالة الحرمة فى باب الدماء والفروج والأموال، فهو يكون حاكماً على حجية الظن المطلق(*) وإلاّ كان الظن حجة مطلقاً حتى فى الأبواب الثلاثة، ولا ينفع احتمال ايجاب الإحتياط فيها(منه).

(*) أقول: قد تقدم أنّ ذلك يتم فى فرض الجهل باهتمام التكليف المشكوك، وإلاّ فمع الجزم به لا يحتاج.

(٣) أقول: هذا التامل فى محله؛ ولقد أجاد المقرر فى بيان وجهه؛ فراجع.

وبناء على الحكومة فالأمر يدور مدار حصول الإمتثال الظنى من غير فرق أيضاً بين الموارد، إلاّ أن يقوم دليل بالخصوص على اعتبار الإمتثال العلمى؛ فلو ظن كون المرأة خليّة يجوز للشخص تزويجها، لأنّ احتمال كونها ذات بعل موهوم، وقد أثبتنا فى المقدمة الثالثة أنّه لا يجب الإحتياط فى الموهومات؛ وكذا الكلام فى الأموال والدماء.

فتحصّل: أنّه لو بنينا على بطلان الإحتياط فى كل واقعة واقعة ـ كما هو مفاد الإجماع على أنّ بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى ـ وبنينا على عدم جواز الرجوع إلى البرائة فى كل شبهة شبهة ـ كما هو مقتضى العلم الإجمالى بثبوت التكاليف بين الشبهات ـ كانت النتيجة كلية سبباً وموردا ومرتبة مطلقاً بناء على الكشف والحكومة، إلاّ إذا أمكن تحصيل المرتبة الإطمئنانى من الظن وكان وافياً بالمعلوم بالإجمال، فانّه يكون مقدّماً على غيره مطلقاً، قلنا بالكشف أو الحكومة.

وأمّا لو بنينا على بطلان الإحتياط فى مجموع الوقايع ـ كما هو مفاد أدلة نفى العسر والحرج ـ أو بنينا على عدم جواز الرجوع إلى البرائة فى مجموع الشبهات ـ كما هو مقتضى لزوم الخروج عن الدين والمخالفة الكثيرة ـ كانت النتيجة مهملة(١).

ولا يخفى أنّه يكفى فى إهمال النتيجة أحد الأمرين: إمّا من عدم جواز الرجوع إلى البرائة فى مجموع الشبهات وإن لم نقل ببطلان الإحتياط فى المجموع بل بنينا على بطلانه فى كل واقعة واقعة، وإمّا من بطلان الإحتياط فى المجموع وإن قلنا بعدم جواز الرجوع إلى البرائة فى كل شبهة شبهة؛ وحيث إنّه لا سبيل

فى تقديمه على الظن إثبات ايجاب الإحتياط الشرعى، كما لا يخفى.

(١) أقول: ظاهر إطلاقه بقرينة التقابل مع الفرض السابق أنّه يشمل الإهمال حتى على الحكومة؛ ولقد تقدم ما فيه: من عدم معنى لإهمال حكم العقل بعد كون المناط بيده؛ فتدبر.

إلى القول ببطلان الإحتياط فى المجموع لأنّه يلزم من ذلك التبعيض فى الإحتياط ولم تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة(١) فالقائل بإهمال النتيجة لابد وأن يلتزم بعدم جواز الرجوع إلى البرائة فى المجموع لا فى كل شبهة شبهة، مع التزامه ببطلان الإحتياط فى كل واقعة واقعة.

والإلتزام بعدم جواز الرجوع إلى البرائة فى المجموع إنّما يمكن بأحد أمرين: إمّا بقطع النظر عن العلم الإجمالى بالتكاليف الثابتة بين الشبهات وفرض عدم كونه منجّزاً لها و انحصار المدرك فى بطلان الرجوع إلى البرائة بلزوم المخالفة الكثيرة أو الإجماع إن كان مفاده عدم جواز الرجوع إليها فى المجموع، وإمّا بالبناء على أنّ العلم الإجمالى لا يقتضى وجوب الموافقة القطعية وإنّما تحرم مخالفته القطعية حتى يصح الرجوع فى بعض الشبهات إلى البرائة لتكون النتيجة مهملة.

وبعد البناء على إهمالها لابد من تعيينها عموماً أو خصوصاً(٢) والكلام فى ذلك تارة: يقع على القول بالكشف، واخرى: يقع على القول بالحكومة.

أمّا على القول بالحكومة: فالظاهر أنّه لا ينبغى الإشكال فى التعميم بحسب الموارد والأسباب، لأنّه لايتفاوت فى حصول الإمتثال الظنى عند العقل اختلاف الموارد والأسباب ، لاستواء الكل فيما هو المناط: من تحقق الإمتثال الظنى. ولا ينبغى الإشكال أيضاً فى وجوب الإقتصار على المرتبة الإطمئنانى وإن لم يكن وافياً بالأحكام، لأنّه أقرب إلى العلم.

---

(١) أقول: فيا ليت يبين بأنه على التبعيض لم لا ينتهى النوبة إلى المقدمة الرابعة التى شأنها تعيين دائرة الإحتياط أو مرجعية الطريق فى الظن بلا اختصاصه بمقام دون مقام، كما أشرنا إليه أيضاً كراراً.

(٢) أقول: قد أشرنا سابقاً: بأنّ المناسب إخراج فرض الحكومة عن فرض إهمال النتيجة، بل الإهمال إنما يتصور على الكشف، وأنّ المعممات الخارجية جارية على هذا الممشى لا ممشى الحكومة. نعم: فى ذليل كلامه: من أنّه على الحكومة يتصور الإهمال فى المرتبة دون غيره ـ وإن كان أقرب إلى الصواب، ولكنه حقه أن لا يسمّى الإهمال أصلاً، إذ على الحكومة المدار على الأخذ بالأقرب الوافى بالفقه، فاذا فرض ذلك فى الإطمينانى فهو من الأوّل متعين نتيجة بلا إهمال فى البين كى يحتاج إلى معيّن خارجى.

ولا يتوهّم: أنّ التعميم بحسب الموارد يقتضى التعميم بحسب المراتب -بالبيان المتقدم- فانّ ما تقدم من استلزام التعميم مورداً للتعميم مرتبة إنما كان لأجل البناء على بطلان الإحتياط والبرائة فى كل مسألة مسألة، وذلك كان يقتضى التعميم مرتبة كما كان يقتضى التعميم مورداً -بالبيان المتقدم- وأمّا لو بنينا على بطلان الرجوع إلى البرائة فى مجموع الوقايع- كما هو مفروض الكلام- فالتعميم مورداً وسبباً لا يلازم التعميم مرتبة، لأنّه فى المورد الذى لا يمكن تحصيل الظن الإطمئنانى يرجع فيه إلى البرائة؛ فعلى القول بالحكومة الإهمال إنّما يتصور بالنسبة إلى المرتبة فقط.

وأمّا على القول بالكشف: فيمكن فرض الإهمال بالنسبة إلى الجهات الثلاث: مورداً ومرتبة وسبباً(١) ولابد حينئذٍ من التماس ما يعيّن النتيجة عموماً أو خصوصاً.

أمّا بحسب الموارد: فقد ادّعى الإجماع على التعميم فيها [وقد ادّعى الإجماع على التعميم بالنسبة إلى الموارد].

وقد اورد عليه: بأنّ المسألة من المسائل المستحدثة لا يصح دعوى الإجماع فيها.

والأولى التمسك للتعميم بحسب الموارد بما تقدم: من أنّه بناء على الكشف يكون الظن المطلق كالظن الخاص الذى قام الدليل بالخصوص على اعتباره لا يفرق فيه بين مسائل الفقه وأبوابه،فتأمّل. مع أنّ دعوى الإجماع فى

---

(١) أقول: بناء على الكشف لو لم يكن فى البين المقدمة الرابعة -المستلزم للإتكال فى بيان مجعوله إلى حكم العقل بلزوم الأخذ بالأقرب- فلا وجه لتعين الحجة فى الظن رأساً. وإن كانت مثل هذه المقدمة -المستلزم للإتكال إلى حكم العقل بتعين الأقرب فى تعيين مجعوله- فلا يتصور الإهمال فيه ، إذ العقل لا إهمال فى حكمه ولا قصور له فى فهم ملاكه؛ والمفروض أنّ الشارع أيضاً أو كل فى تعيين الحجة إلى العقل؛ فيكون باب الكشف من هذه الجهة باب الحكومة، إذالعقل على الحكومة أيضاً إنما يعيّن الحجة بالمقدمة الرابعة؛ وكذلك، على الكشف حرفاً بحرف بلا تصور إهمال فيه؛ وحينئذٍ لا يكاد يتفصى عن الشبهة فى الجمع بين حجية الظن على الكشف وإهماله.

المسائل المستحدثة يمكن توجيهها بما تقدم فى دعوى الإجماع على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة.

وأمّا بحسب الأسباب: فقد ذكر للتعميم فيها وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل:

تساوى الأسباب وعدم رجحان بعضها على بعض، فلابد من التعميم بحسبها، وإلاّ لزم الترجيح بلا مرجّح.

وهذا الوجه يتوقف على إبطال ما يصلح لترجيح بعض الظنون على بعض؛ وقد ذكر لترجيح بعضها على بعض وجوه ثلاثة:

الأوّل: كون بعض الظنون متيقن الإعتبار بالنسبة إلى غيره، بمعنى أنّ بعضها ممّا يقطع اعتباره فى حال الإنسداد، بحيث يعلم أنّه لو كان شىء حجة عند انسداد باب العلم لكان هو الحجة؛ وهذا يكفى فى الترجيح، فيجب الأخذ بما علم اعتباره.

وقد اورد على هذا الوجه بما حاصله: انّه لابد وأن تكون الحجة فى حال الإنسداد وافية بمعظم الأحكام، على وجه لا يلزم عن الرجوع إلى الاصول العملية فى الموارد التى لم تقم عليها الحجة المحاذير المتقدمة؛ وليس فى أقسام الظنون ما يكون بهذه المثابة، فانّ ما يعلم اعتباره بالإضافة إلى غيره هو الخبر الصحيح الأعلائى، وهو ما زكّى جميع الرواة بعد لين، ولم يعمل فى تصحيح رجاله وتميز مشتركاته فى سلسلة السند ما يكون مشتركاً بين الثقة والضعف بظن أضعف نوعاً من سائر الأمارات، ولم يكن موهوناً بمعارضة بعض الأمارات له وكان ممّا اعتمد عليه الأصحاب وعملوا به مفيداً للظن الإطمئنانى؛ فالخبر الواجد لهذه القيود هو الذى يكون متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره من الأمارات فى حال الإنسداد؛ وهو كما ترى! إذ ليس فى ما بأيدينا من الأخبار

ما يكون بهذه المثابة إلاّ أقل قليل لا يفي بمقدار معتد به من الفقه، فضلاً عن أن يكون وافياً بمعظمه؛ على أنّه لو فرض كثرته وأنّه يفي بمعظم الأحكام، إلاّ أنّه حيث يعلم إجمالاً بثبوت المخصصات والمقيدات له فيما بأيدينا من الأخبار فلا يجوز الإعتماد عليه، لأنّه يكون حينئذٍ كظواهر الكتاب لا يجوز التمسك بها من جهة العلم الإجمالي بالمخصصات والمقيدات لها.

فان قلت: لو فرض عزة وجود هذا الصنف من الخبر وعدم كونه وافياً بمعظم الأحكام، لكان المتعين حينئذٍ هو التعدي عنه إلى ما هو المتيقن بالإضافة إلى غيره ممّا يكون دون الخبر الصحيح الأعلائي، فان كان وافياً وإلاّ يتعدى إلى غيره ممّا هو المتيقن بالإضافة إلى غيره، وهكذا إلى أن يحصل فيما بين أصناف الأخبار ما يكون وافياً بمعظم الأحكام؛ فعلى هذا لا يجوز التعدي إلى كل أمارة، ولا موجب لتعميم النتيجة لكل ظن؛ مثلاً لو فرض أنّ الخبر المزكّى رواته بعدل واحد مع كونه واجداً لسائر القيود والشروط المتقدمة كان كثير الوجود وافياً بالأحكام، فالواجب هو الإقتصار عليه، ولا يجوز التعدي عنه إلى مادونه ممّا كان فاقداً لبعض القيود الاخر؛ ولو فرض أنّ هذا الصنف من الخبر أيضاً قليل لا يفي بالأحكام، فاللازم التعدي عنه إلى مادون ذلك ممّا يكون فاقداً لشرطين وهكذا؛ وبالأخرة لابد وأن ينتهي الأمر إلى وجود ما يكون بقدر الحاجة.

قلت: ليس الخبر المزكّى رواته بعدل واحد مع اشتماله على سائر الشرائط والأوصاف متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره، فانّه ليس أولى من غيره ممّا زكّى رواته بعدلين مع كونه فاقداً لبعض القيود الاخر.

وبالجملة: الخبر الواجد لجميع الأوصاف المتقدمة هو الذي يكون متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره في حال الإنسداد؛ وما عدا ذلك من سائر أصناف الخبر ليس فيما بينها ممّا يكون متيقن الإعتبار، فانّ احتمال الحجية في الخبر المشتمل على بعض الأوصاف الفاقد لبعضها الآخر ليس أقوى من الخبر

الواجد لما فقده غيره والفاقد لما وجده، هذا.

ولكن الإنصاف: أنّ دعوى كون المتيقن فى المرتبة الاولى هو الخبر الواجد للأوصاف والشروط المتقدمة ممّا لا شاهد عليها(١) بل الذى يكون متيقن الإعتبار فى حال الإنسداد هو مطلق الخبر الموثوق به ـ ولو بواسطة عمل الأصحاب به واعتمادهم عليه ـ وإن كان فاقداً للشرائط المتقدمة.

نعم: الخبر الواجد للأوصاف إنّما يكون متيقن الإعتبار بالنسبة إلى الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد، فانّ القدر المتيقن دلالتها على حجية الخبر الواجد للأوصاف لو ادعى عدم إطلاقها لمطلق الخبر؛ وأمّا القدر المتيقن فى الحجية فى حال الإنسداد هو الخبر الموثوق به بعمل الأصحاب، فانّه لا يمكن أن يكون غيره حجة فى هذا الحال ولا يكون هو حجة.

فما أفاده الشيخ (قدس سره): من أنّ المتيقن عند انسداد باب العلم هو الخبر المشتمل على القيود المتقدمة، يمكن منعه، وكأنّه اشتبه عليه ما هو المتيقن من دلالة أدلة حجية الخبر مع ماهو الميتقن من دليل الإنسداد. والخبر الموثوق به بمثابة من الكثرة يفى بمعظم الأحكام، فلا وجه لتعميم النتيجة إلى مطلق ما يفيد الظن.

مع أنّه لو سلّم أنّ ما هومتيقن الإعتبار فى المرتبة الاولى هو الخبر الواجد للأوصاف؛ ولكن نقول: إنّ ما هو المتيقن فى المرتبة الثانية هو مطلق الخبر الموثوق به؛ ولا سبيل إلى دعوى أنّه إذا لم يكن المتيقن فى المرتبة الاولى وافياً بالأحكام فليس فى المرتبة الثانية ما يكون متيقن الإعتبار بالإضافة؛ مع أنّه لو سلّم أنه ليس فى المرتبة الثانية ما يكون متيقن الإعتبار، ولكن يوجد فى المرتبة

---

(١) أقول: يكفى شاهداً نفس اليقين به من النتيجة، والتعدى منه إلى غيره محتاج إلى الشاهد. ولقد أجاد «شيخنا الأعظم» فى ذلك؛ ولا يناسب رمى مثل هذا الخريط فى هذه الصنعة بالإشتباه.

نعم: لابأس بالحاق مطلق الخبر الموثوق به بعمل الأصحاب بالمرتبة الأعلى، ولو من جهة وجود متيقن فى البين دلّ على اعتباره؛ فتدبر.

الاولى ما يكون واجداً للأوصاف المتقدمة و كان مفاده حجية مطلق الخبر الموثوق به، فتكون نتيجة دليل الإنسداد هو الخبر الموثوق به، فانّه هو المتيقن فى حال الإنسداد، وحيث إنّه ـ بحمدالله ـ يفى بمعظم الأحكام، فلا موجب لتعميم النتجية لمطلق الظن؛ فتدبر جيّداً.

الوجه الثانى: (من الوجوه التى ذكروها لترجيح بعض الظنون على بعض) هو كون بعض الظنون أقوى من بعض، فيتعين الأخذ بما هو الأقوى، لأنّه يلزم الإقتصار فى مخالفة الإحتياط ـ الذى كان هو الأصل فى حال انسداد باب العلم ـ على القدر المتيقن، وهو ما كان الإحتمال الموافق للإحتياط فيه بعيداً.

وفيه: أنّ القوه والضعف من الامور الإضافية لا يمكن ضبط مرتبة خاصة منها على وجه يمكن الإحالة عليها فى تعيين النتيجة، مع أنّ تعيين النتيجة المهملة بالقوة الضعف لا يخلو عن إشكال، إذ من الممكن أن يكون الشارع قد جعل الظن الضعيف حجة ولم يجعل الظن القوى حجة(١).

نعم: الترجيح بالقوة والضعف إنّما يستقيم بناءً على الحكومة، فانّ العقل يستقل بلزوم الأخذ بأقوى الظنون فى مقام الخروج عن عهدة التكاليف. وأمّا بناء على الكشف ـ كما هومفروض الكلام ـ فلا عبرة بالقوة والضعف، لأنّ الجعل الشرعى يدور مدار ملاكه الواقعى، وقد لا تكون القوة ملاكاً فى نظر الشارع.

---

(١) أقول: بناء على الكشف بأتى وجه يتعين فى الظن، مع احتمال كون مناط الحجية فى غيره، وحينئذٍ فلا محيص على الكشف من الإلتزام بايكال الشارع ما هو مجعول لديه إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة؛ وحينئذٍ لازمه تعيين ما هو الأقرب إلى الواقع من بين الظنون أيضاً؛ ولا بأس بضبطه بالإطمينانى الوافى بمعظم الفقه ـ كما اعترف على الحكومة ـ بل قد أشرنا فى بعض الحواشى السابقة: من أنّه لا معنى على الكشف للإلتزام بالإهمال مع فرض كون النتيجة حجية الظن، إذ لا يخلو ذلك عن تهافت؛ فراجع ما فصلناه هناك.

الوجه الثالث: (من وجوه الترجيح) هو أنّ بعض الظنون مظنون الحجية والإعتبار، فيكون أولى من غيره؛ وقد ذكر للأولوية وجهان:

أحدهما: كون مظنون الحجية أقرب إلى الحجية، فيجب صرف القضية المهملة إلى ما هو الأقرب إلى الحجية.

ثانيهما: انّه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع، لأنّ الظن بحجية ظن من الأمارات التى تفيد الظن بالواقع، فيكون ما ظن بحجيته للواقع أقرب إلى الواقع، وأقرب إلى إدراك مصلحة بدل الواقع على تقدير التخلف، لأنّ الظن بحجية ظن يلازم الظن بحصول المصلحة السلوكية على تقدير مخالفته للواقع، فيكون احتمال فوات الواقع وبدله موهوماً فى موهوم؛ وهذا بخلاف الظن الحاصل من أمارة لم يظن بحجيتها، فانّه ليس فيه إلاّ الظن بمطابقة الواقع فقط؛ ولا إشكال أنّه لو دار الأمر بين العمل بما يظن معه إدراك الواقع أو بدله وبين العمل بما يظن معه إدراك الواقع فقط، يتعين العمل بما يظن معه إدارك الواقع أو بدله، فتكون النتيجة خصوص مظنون الحجية لا كل ظن (١)

و قد أفاد الشيخ (قدس سره) فى تضعيف هذا الوجه بما حاصله: أنّ ما ذكر فى الوجه الثانى من وجهى اعتبار مظنون الحجية لا يقتضى تعيين العمل بخصوص مظنون الحجية، بل أقصى ما يفيده هو أنّ العمل بماظن حجيته أولى من العمل بما لا يظن حجيته، لا أنّه يتعين ذلك؛ مع أنّ هذا الوجه يرجع فى

---

(١) لا يخفى: أنّ الفرق بين ما تقدم من «صاحب الفصول» و «المحقق» من اعتبار خصوص الظن بالطريق وبين ما قيل فى المقام: من اعتبار خصوص مظنون الإعتبار فى مقام تعيين النتيجة ـ بناء على كونها مهملة ـ هو أنّ ما تقدم من المحقق وأخيه كان مبنيّاً على أنّ مقدمات الإنسداد لا تقتضى إلاّ خصوص الظن بالطريق، سواء حصل معه الظن بالواقع أو لم يحصل. وأمّا ما قيل فى المقام: فانّما هو بعد الفراغ عن كون النتيجة هو الظن بالواقع، ولكن حيث كانت النتيجة مهملة، فالواجب هو العمل بالظن بالواقع الذى ظن بحجيته واعتباره، فتكون النتيجة اجتماعهما معاً (منه)

الحقيقة إلى الترجيح بالقوة والضعف، وقد تقدم الجواب عنه؛ مضافاً إلى أنّه يلزم على هذا عدم العمل بمطلق مظنون الحجية، بل يتعين العمل بما يظن حجيته بظن قد ظن حجيته، لأنّه أبعد عن مخالفة الواقع وبدله، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: ضعف ما أفاده أخيراً، فانّ الظن بحجية ظن يلازم الظن بادراك بدل الواقع على تقدير مخالفة الظن للواقع، ولا يحتاج إلى كون الظن بحجية ظن مظنون الحجية بظن آخر، بل لو فرض حصول الظن كذلك لم يترتب عليه أثر أصلاً.

و ما أفاده الشيخ (قدس سره) من أنّه يكون أبعد عن مخالفة الواقع وبدله ممّا لا نعقله(١) فانّه لو فرض حصول ألف ظن لا يحصل من ذلك إلاّ الظن بادراك الواقع أو بدله؛ مثلاً لو فرض حصول الظن بالواقع من الشهرة ثم حصل الظن بحجية الشهرة من الخبر الواحد ثم حصل الظن بحجية الخبر عن الإستقراء ثم حصل الظن بحجية الإستقراء من الإجماع المنقول ثم حصل الظن بحجية الإجماع المنقول من أمارة ظنية اخرى، فهذه الظنون المترتبة لا توجب إلاّ الظن بحصول الواقع أو بدله، وهذا حاصل من الظن بحجية الشهرة الحاصل من الخبر الواحد، والظنون المترتبة الاخرى لا توجب حصول ظن آخر، بل لا توجب قوة الظن بالواقع أوبدله الذى كان حاصلاً فى المرتبة الاولى؛ فما أفاده (قدس سره) بقوله: «مع أنّ اللازم على هذا أن لا يعمل بكل مظنون الحجية الخ» لا يخلو عن مناقشة.

---

(١) أقول: الظن بالحجية إذا أفاد الظن بالبدل، فشأنه قلب الوهم بالمصلحة بظن جبرانه؛ وحينئذٍ فكما ترامى الظنون بحجية شيء لا يوجب الظن المتأخر قلب الوهم فى المتقدم بظن نفسه، فكيف لا يتفاوت ترامى الظنون المتأخرة مع عدمه فى الظن بالجبران، إذالظن الثانى ظن بالجبران ووهم بعدمه فقط، والظن الثالث يقلب هذا الوهم بالظن بالجبران، فقهراً يوجب الثالث عدم زوال الظن بالجبران بوهم مخالفه سابقة؛ ولئن شئت قلت: إنّ الظن الثانى ظن بالجبران ووهم بعدمه، والظن الثالث شأنه سد هذا الوهم وقلبه بالظن بالجبران، فقهراً يكون أقرب إلى المصلحة وجبرانه؛ فتدبر تعرف.

و على كل تقدير: الصواب فى الجواب عن الترجيح بمظنون الإعتبار، هو أن يقال: إنّه إن كان المراد من الترجيح بمظنون الإعتبار أن مجرد الظن باعتبار ظن ـ وإن لم يقم دليل على اعتبار الظن ـ يكفى فى صرف القضية المهملة ويقتضى أن تكون نتيجة دليل الإنسداد خصوص الظن الذى ظن باعتباره، فهو ممّا لا يمكن المساعدة عليه، فانّ تعيين القضية المهملة لابد وأن يكون بمعيّن قطعى الإعتبار(١) حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح، فلا يجوز الترجيح بكل مزيّة ما لم يقم دليل على اعتبارها.

وتوهّم: أنّ رجحان الظن الذى ظن باعتباره على مشكوك الإعتبار وموهومه أمر قطعى وجدانى فلابد وأن يكون مرجّحاً ومعيّناً للقضية المهملة، واضح الفساد، فانّ رجحان مظنون الإعتبار على أخويه وإن كان وجدانياً قطعياً، إلاّ أنّ كونه مرجّحاً ومعيّناً للقضية المهملة ليس قطعياً بعد عدم قيام الدليل على الترجيح به، لما عرفت: من أنّه ليس كل مزيّة تقتضى الترجيح.

---

(١) أقول: قد أشرنا إليه سابقاً أيضاً: من أنه لوفرض أقربية المظنون الاعتبار إلى الواقع بجبرانه، فبذاك المناط الذى يحكم العقل بتعين الأخذ بالظن من بين المحتملات ـ ولو بحكم المقدمة الرابعة ـ لابد وأن يؤخذ بكل ما هو أقرب إلى الواقع بجبرانه وجداناً، وهو منحصر بمظنون الإعتبار. ولا يحتاج هذا التعيين حينئذٍ إلى دليل خارجى، كما لا يخفى.

نعم: فى المقام شىء، وهو أنّ الترجيح بمظنون الإعتبار بالتقريب المتقدم مبنى على كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه؛ وإلّافلواحتمل كونها هى الطريق الواصل بطريقه، فلا يكفى حينئذٍ الترجيح المزبور لإثبات حجية هذا الظن ولو باجراء مقدمات الإنسداد فى تعيين الطريق مرّة أو مراراً إلى أن ينتهى إلى ظن واحد أو ظنون متساوية؛ كما أنه لو احتمل كون النتيجة الطريق الغير الواصل رأساً، فلا مجال لإجراء مقدمات الإنسداد أيضاً، لأنّ لازمه عدم ايكال الشارع تعين طريقه إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة فى الإنسداد الاولى ولا إليه فى الإنسداد فى الطرق؛ فلا محيص إلاّ من الإحتياط فى دائرة الطرق ولو تبعيضاً تخييرياً بلا تعيين حسب الفرض؛ وحينئذٍ لنا أن نقول: إن النوبة لا تنتهى إلى الإحتياط إلاّ بعد عدم ايكال الشارع إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة، ولازمه أيضاً عدم تخصيص الإحتياط فى خصوص المظنون، لما عرفت: أنه من تبعات الايكال إلى مقدمات الإنسداد ثانياً مع الايكال فى [سابقه] إلى المقدمة الرابعة؛ والفرض أنّه مع ايكاله إليها لا يبقى مجال للإحتياط، كما لا مجال لإجراء مقدمات الإنسداد ثانياً مع الايكال فى سابقه إلى المقدمة الرابعة؛ ومع عدمه لا يختص أيضاً بما ظن [فى] حجيته بالإنسداد الثانى بخصوص الظنون.

و لا يقاس الترجيح فى تعيين الحجة الشرعية على الترجيح فى الامور العادية، فانّه فى الامور العادية يكفى أدنى مزيّة موافقة للغرض وميل النفس وملائمة الطبع لترجيح أحد الطرفين واختياره؛ وأمّا الامور الشرعية: فلابد من أن يكون الترجيح بما ثبت حجيته واعتباره شرعاً أو عقلاً، ولا يكفى فى الخروج عن الترجيح بلا مرجح مطلق المزيّة ما لم يقم دليل على وجوب الترجيح بها.

وإن كان المراد من الترجيح بمظنون الإعتبار، هو أنّ القضية المهملة المرددة بين مظنون الإعتبار ومشكوكه وموهومه تتعين فى خصوص مظنون الإعتبار(١) بترتيب مقدمات انسداد آخر، بأن يقال: إنّا نعلم من مقدمات الإنسداد المتقدمة أنّ الشارع جعل لنا حجة وطريقاً إلى الأحكام المعلومة بالإجمال، وقد انسد علينا باب العلم به لتردد الطريق المجعول بين مظنون الإعتبار ومشكوكه وموهومه، ولا يجوز لنا إهمال الطريق المجعول لأنه يلزم من إهماله إهمال الأحكام، ولا يجوز أو لا يجب الإحتياط فى جميع الأطراف: من مظنون الإعتبار أو مشكوكه وموهومه، فالعقل يستقل حينئذ بتعين الأخذ بمظنون الإعتبار وترك المشكوك والموهوم، ولو فرض تردد الظن بالإعتبار أيضاً بين مظنون الإعتبار ومشكوكه وموهومه، فلابد من إجراء مقدمات انسداد ثالث لتعيين النتيجة وانتهاء الأمر إلى اعتبار ظن واحد أو ظنون متعددة، فيؤخذ بالجميع؛ فيكون الترجيح بمظنون الإعتبار لقيام دليل قطعى على الترجيح به،

---

(١) أقول: لا مجال لجعل الإنسداد فى الطرق معيّناً لنتيجة الإنسداد الجارى فى الأحكام، لأنّ انتهاء النوبة إلى الإنسداد الثانى فرع عدم كون النتيجة الواصل بنفسه، وذلك لا يمكن إلاّ بعدم ايكال العقل فى الإنسداد الأوّل بالمقدمة الرابعة، وإلاّ يستقل العقل بالأخذ بالأقرب فالأقرب؛ وربما يكون نفس الظن بالإعتبار طريقاً إلى الأقربية ـ بالتقريب المتقدم ـ فمع حكمه به لا يبقى مجال لإهمال العقل وإجماله، كى ينتهى النوبة إلى الإنسداد الثانى؛ ثم على فرض عدم الايكال إلى المقدمة الرابعة لامجال لكشف حجية الظن رأساً، فالجمع بين حجية الظن وإهماله لا يخلو عن تهافت!.

وهو مقدمات الإنسداد الثانى أو الثالث أيضاً إن وصلت النوبة إليه.

فيرد عليه: أنّ إجراء مقدمات الإنسداد الثانى والثالث يتوقف على بقاء النتيجة مهملة بحيث لا يمكن تعيينها إلاّ بمقدمات انسداد آخر، وليس كذلك، فانّه بمجرد عدم ثبوت مرجح لبعض أفراد الظنون يستقل العقل بعموم النتيجة لكل ظن، لقبح الترجيح بلا مرجح؛ فلا إهمال حتى نحتاج إلى مقدمات انسداد آخر.

فان قلت: يمكن قلب الدليل بأن يقال: إنّ حكم العقل بعموم النتيجة موقوف على ثبوت المرجح لبعض أفراد الظنون وبمعونة الإنسداد الثانى يثبت المرجح لمظنون الإعتبار، فيرتفع موضوع حكم العقل بالتعميم الذى كان مبنيّاً على قبح الترجيح بلا مرجح.

وبالجملة: كما يصح أن يقال: إنّ العقل يستقل بعموم النتيجة لكل ظن بمجرد عدم ثبوت المرجح لبعض أفراد الظنون فلا إهمال حتى نحتاج إلى دليل الإنسداد، كذلك يصح أن يقال: إنّ العقل يستقل ببركة مقدمات الإنسداد بترجيح مظنون الإعتبار، فلا قبح فى ترجيحه، فلا تعميم فى النتيجة.

قلت: حكم العقل بالتعميم مقدّم بالرتبة على حكمه بترجيح مظنون الإعتبار بمعونة مقدمات الإنسداد الثانى، لما عرفت سابقاً: من أنّ نتيجة مقدمات الإنسداد لابد من أن تكون واصلة إلى المكلف إمّا بنفسها وإمّا بطريقها(١) فانّه لا أثر لترتيب مقدمات لا تكون النتيجة منها واصلة لابنفسها

---

(١) أقول: قد عرفت سابقاً: أنّ النوبة لا ينتهى إلى تشكيل مقدمات الإنسداد فى الطرق إلاّ فى فرض كون النتيجة الطريق الواصل بطريقه، وهو لا يمكن إلاّ بعدم ايكال الشرع فى تعين طريقه فى الإنسداد الأوّل إلى المقدمة الرابعة؛ وإلاّ فلا يبقى معه مجال الإهمال، إذ العقل مستقل بالتعميم لو لم يكن فى البين أقرب إلى الواقع أو ببدله، فيعيّن فيه مع وفائه بالفقه؛ فتكون النتيجة حينئذ الطريق الواصل بنفسه.

كما أنّ الإنسداد الثانى أيضاً مشروط بايكال العقل فى تعيين الطريق فى الإنسداد الثانى إلى المقدمة الرابعة من الأخذ بما هو أقرب الطرق إلى الطريق المجعول بالإنسداد الأوّل، وإلاّ فلا يكاد ينتهى النوبة إلى جريان ←

ولا بطريقها؛ وحيث استكشفنا من مقدمات الانسداد: أنّ الشارع جعل الظن فى الجملة طريقاً إلى إحراز الأحكام وتردد الطريق المجعول بين أفراد الظن، فلابد وأن يستقل العقل إمّا بالتعميم لجميع أفراد الظن وإمّا بتعيين بعض أفراده؛ ولكن حكم العقل بالتعيين يتوقف على ثبوت معيّن ومرجح لبعض الأفراد فى تلك المرتبة ـ أى فى مرتبة استكشاف النتيجة من المقدمات ـ وفى تلك المرتبة لم يكن ما يقتضى الترجيح والتعيين لبعض الأفراد، بل ترجيح البعض يتوقف على ترتيب انسداد آخر، وهو يتوقف على بقاء الإهمال و الإجمال فى الطريق المنصوب فى المرتبة المتأخرة من أخذ النتيجة؛ والعقل يستقل فى المرتبة السابقة بعموم النتيجة، لأنّه فى تلك المرتبة لم يثبت الترجيح، فلا يبقى موضوع للإنسداد الثانى؛ فتأمّل.

فتحصّل: أنّ الوجوه الثلاثة التى ذكروها لترجيح بعض أفراد الظنون على بعض وتخصيص النتيجة بالبعض المعيّن ـ ردّاً على ما ذكره فى وجه التعميم من عدم الترجيح لبعض الأفراد على بعض ـ كلّها مخدوشة.

الوجه الثانى: (من وجوه التعميم)

هو ما حكى عن بعض الأعلام: من أنّ القاعدة وإن كانت تقتضى الإقتصار على مظنون الإعتبار إذا كان وافياً بمعظم الأحكام، إلاّ أنّه يعلم إجمالاً أنّ فى مشكوك الإعتبار وموهومه مقيّدات ومخصصات لمظنون الإعتبار، فيجب

المقدمات فى الطرق، إلاّمع الجزم بالايكال فى أحد المراتب بالمقدمة الرابعة؛ فلابد حينئذٍ من إجراء المقدمات إلى أن ينتهى هناك؛ ومع عدم الايكال بالرابعة مطلقاً، فلابد من إجراء المقدمات إلى أن ينتهى إلى ظن واحد أو أمارة واحدة ـ ولو لم تكن ظناً ـ أو أمارات متساوية؛ ومع عدم الإنتهاء إليها فلا محيص من كون المرجع فيه الإحتياط تماماً أو تبعيضاً تخييرياً، كما لا يخفى.

وحينئذٍ عمدة الوجه فى هذا الترتيب وتقديم بعضها على بعض بملاحظة ايكال الشرع إلى المقدمة الرابعة وعدمه فى الإنسداد الأوّل أو مطلقاً؛ فتدبر فيما قلنا بعين الإنصاف.

العمل بالجميع.

وفيه أوّلاً: منع العلم الإجمالى. وثانياً: أنه يلزم الإقتصار على الأخذ بالمشكوكات أو الموهومات التى تكون كاشفة عن المرادات فى مظنون الإعتبار، ولا موجب للأخذ بجميع المشكوكات والموهومات؛ فهذا الوجه لا يقتضى تعميم النتيجة إلى كل ظن.

الوجه الثالث:

ما حكى عن بعض المشايخ: من أنّ قاعدة الإشتغال تقتضى العمل بجميع أفراد الظنون، لأنّ الثابت من دليل الإنسداد وجوب العمل بالظن فى الجملة، وحيث إنّه لم يكن فى أفراد الظن ما يكون قدراً متيقناً وافياً بالأحكام، فلابد من العمل بكل ما يحتمل الحجية.

وفيه: أنّ الإحتياط فى المسائل الاصولية يرجع إلى الإحتياط فى المسائل الفقهية(١) وقد تقدم (فى المقدمة الثالثة من مقدمات الإنسداد) بطلان الإحتياط فى المسائل الفقهية.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه على فرض كون النتيجة مهملة لا سبيل إلى تعميمها بأحد الوجوه الثلاثة؛ ولكن قد عرفت: أنّه لاوجه لأن تكون النتيجة مهملة بعد البناء على بطلان الإحتياط فى كل واقعة واقعة وعدم جواز الرجوع إلى البرائة كذلك؛ وعلى فرض كون النتيجة مهملة، فلابد من الإقتصار على العمل بالخبر الموثوق به، لأنّه هو القدر المتيقن فى حال الإنسداد

---

(١) أقول: كم فرق بين دائرة الإحتياط فى كلية الأحكام وبين دائرة الإحتياط بين الأمارات المثبتة، وربما لايستلزم الثانى حرجاً بخلاف الاولى؛ وقيام الإجماع على بطلان الإحتياط فى الاولى أيضاً لا يكاد يشمل الثانى، لوجود القائل به هنا وكلامه هناك ؛ فتدبر.

فالأولى فى الجواب عنه أن يقال: بأنّ ايكال الشارع بالمقدمة الرابعة كما يعيّن الظن يوجب بطلان الإحتياط فى إجراء الإنسداد الثانى أيضاً، كما أشرنا إليه كراراً.

ويفى بمعظم الأحكام الشرعية.

ولا وجه لأن يكون القدر المتيقن هو الخبر الصحيح الأعلائى باصطلاح المتأخرين وهوالواجدللقيود والشروط المتقدمة، حتى يقال: إنّه لا يفى بأقل قليل من الأحكام؛ مع أنّه لو سلّم كونه هو المتيقن، ففيما بين الأخبار التى دلت على حجية الخبر ما يكون واجداً للقيود والشروط، فلا محيص من البناء على كون النتيجة خصوص الخبر الموثوق به ولو لم يعمل به الأصحاب، لأنّه المتيقن الحقيق أوّلاً، والمتيقن الإضافى ثانياً، وأنّه ممّا قام ظن واحد على حجيته ثالثاً.

فسواء قلنا بصحة مقدمات الإنسداد أو لم نقل يكون الطريق المنصوب هو خبر الثقة، وهو بحمدالله واف بمعظم الأحكام؛ فلا محذورفى الرجوع إلى الاصول العملية فيما لم يقم عليه خبر الثقة؛ فتأمّل جيّداً.

الأمرالثالث:

قد وقع الإشكال فى خروج العمل بالظن القياسى عن عموم العمل بالظن المستنتج اعتباره من دليل الإنسداد بناء على الحكومة، بتوهّم: أنّ الحكم العقلى غير قابل للتخصيص، فكيف يصح المنع عن الظن الحاصل من القياس مع استقلال العقل بكفاية الإمتثال الظنى فى حال انسداد باب العلم وعدم جواز الإقتصار على الإمتثال الإحتمالى.

و قد اجيب عن الإشكال بأجوبة متعددة، من أراد الإطلاع عليها مع ما فيها فليراجع فرائد الشيخ (قدس سره)

ولكن الإنصاف: أنّه لا وقع لأصل الإشكال، فانّ حكم العقل بكفاية الإمتثال الظنى من أوّل الأمر مقيد ومعلق على عدم قيام الدليل القطعى على المنع عنه فى مورد، مع أنّ القياس فى الأحكام الشرعية ليس من السبب

العقلائى الذى يصح الإعتماد عليه(١) لعدم الإحاطة بمناطاتها، بخلاف الامور والأحكام العادية والعرفية، فانّ ملاكاتها بيد العرف يمكن قياس بعضها على بعض، بخلاف الأحكام الشرعية فانّ مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات، والعقل إنّما يستقل بكفاية الإمتثال الظنى إذا كان حاصلاً من سبب عقلائى لا يكثر خطأه؛ فمع قطع النظر عن قيام الدليل القطعى على المنع عن القياس ما كان العقل يحكم بكفاية الإمتثال الظنى الحاصل من القياس بعد التفاته إلى كثرة خطأه.

وبالجملة: لا ينبغى الإشكال فى خروج الإمتثال الظنى الحاصل من القياس عن عموم نتيجة دليل الإنسداد.

نعم: ينبغى الإشكال فى صحة أصل المنع عن العمل بالقياس كلية مع قطع النظر عن دليل الإنسداد مع أنّه قد يصيب الواقع. وحلّ الإشكال إنّما يكون بأحد أمرين: إمّا الإلتزام بأنّ الأحكام الواقعية مقيدة بما إذا لم يؤدّ إليها القياس، فلا يكون الحكم الواقعى فى مورد القياس على طبق ما أدّى إليه القياس فيكون النهى عن العمل به من باب الموضوعية، وإمّا الإلتزام بالمفسدة السلوكية على عكس المصلحة السلوكية التى كانت فى باب الطرق والأمارات، فيكون النهى عنه لمكان أنّ فى العمل بالقياس وسلوكه وأخذه طريقاً مفسدة غالبة على مصلحة الواقع؛ فتأمّل.

***

(١) أقول: الأولى الإقتصار فى الجواب بالجواب الأوّل من تعليقية حكمه، وإلاّ فلو بنينا على منجزيته لا ينى هذا الجواب فى دفعه، لأنّ تمام المناط فى نظر العقل هو قربه إلى الواقع لاجهة عقلائية، وربما يكون الظن القياسى أقرب من غيره إلى الواقع، كما لا يخفى. نعم: ربما يصير الإلتفات إلى كثرة خطائه موجباً لعدم حصول الظن منه، وأين ذلك ومحل البحث!

الأمر الرابع:

فى الظن المانع والممنوع

وفيه وجوه:

والأقوى: اعتبار الظن المانع دون الظن الممنوع، فانّ حال الظن الممنوع حال الظن القياسى ممّا قام الدليل القطعى على المنع عنه وعدم اعتباره، وهو الظن المانع، فانّه ممّا تعمّه نتيجة دليل الإنسداد بلا مؤنة؛ بخلاف الظن الممنوع، حيث إنّ اندراجه فى النتجية يتوقف على خروج الظن المانع عنها، فيكون حال الظن المانع والممنوع حال الأصل السببى والمسببى(١) وسيأتى فى محله أنّ الأصل السببى يمنع عن جريان الأصل المسببى، ولا يمكن العكس، لأنّ اندراج الأصل السببى فى عموم قوله - عليه السّلام - «لا تنقض اليقين بالشك» لايحتاج إلى مؤنة، بخلاف اندراج الأصل المسببى، فانّ شمول خطاب «لا تنقض اليقين» له يتوقف على خروج الأصل السببى عن العموم؛ ومن المقرر فى محله: أنّه إذا توقف شمول العام لفرد على خروج فرد آخر عنه فالعام لا يشمل ذلك الفرد، لا أنّه يشمله ويخرج ما يكون داخلاً فيه بلامؤنة، فانّ العام إنّما يشمل الأفراد التى تكون متساوية الأقدام بالنسبة إلى اندراجها تحت عنوان العام؛ وسيأتى توضيح ذلك (إن شاءالله تعالى) فى محله؛ والظن المانع والممنوع يكونان من هذا القبيل.

ودعوى: أنّه لا يمكن حصول الظن بعدم حجية ظن آخر، مخالفة

---

(١) أقول: الأولى بناء على تعليقية حكم العقل فى باب الإنسداد أن يقال: إنّ المقتضى فى الظن الممنوع تعلق وفى المانع تنجيزى، إذ لا مانع عنه غير الظن الممنوع الذى لا يشمله الدليل باقتضائه إلاّ فى ظرف عدم تأثير المقتضى فى المانع؛ وكل مورد كان من هذا القبيل يستحيل مانعيته، لأنه دورى؛ فمقتضى التنجيزى يؤثّر أثره. وهذا التقريب أولى من تنظير المقام بباب الشك السببى والمسببى، حيث هنا عموم دائر بين التخصيص ولا عموم فى المقام، كما لا يخفى.

للوجدان لا ينبغى الإلتفات إليها. وبما ذكرنا يظهر ضعف ما قيل فى المقام؛ فراجع.

خاتمة

يذكر فيها امور:

ونحن نقتصر على الإشارة إليها، لأنّه قد تقدم جملة منها فى المباحث السابقة، وجملة منها لا تستحق إطالة الكلام فيها، وإن كان الشيخ (قدس سره) قد أطنب البحث فيها.

الأوّل: فى حجية الظن الحاصل من قول اللغوى فى معانى الألفاظ الواردة فى الروايات. وقد تقدم البحث عما قيل أو يمكن أن يقال فى وجه ذلك.

الثانى: فى حجية الظن بوثاقة الراوى الحاصل من توثيق أهل الرجال. وتقدم أنّ الأقوى اعتبار الظن بذلك، لأنّه يوجب حصول الوثوق بصدور الرواية، ومعه لا حاجة إلى دعوى انسداد باب العلم غالباً بوثاقة الراوى من غير طريق إخبار أهل الرجال ولا يحصل من إخبارهم غالباً سوى الظن، فلو لم يكن الظن حجة يلزم إهمال ما تضمنته الأخبار من الأحكام، أو الرجوع إلى الاصول، أو الإحتياط؛ إلى آخر ما تقدم فى مقدمات دليل الإنسداد.

وهذه الدعوى وإن كانت فى محلها ـ كما تقدم سابقاً ـ إلاّ أنّه لا يتوقف اعتبار الظن الحاصل من قول أهل الرجال عليها، بل لو فرض انفتاح باب العلم بوثاقة الرواة كان الظن بالوثاقة أيضاً حجة، لأنّه يوجب الوثوق بالصدور الذى هو المناط فى حجية الروايات.

الثالث: انسداد باب العلم فى بعض موضوعات الأحكام لا يوجب اعتبار الظن فيه(١) فانّه لا يلزم من الرجوع إلى الاصول أو الإحتياط فيها محذور، إلاّ إذا تولّد من الظن فيها عنوان آخر كان هو الموضوع للحكم كـ«باب الضرر» فانّ الظن بتحقق الضرر يلازم الخوف الذى هو الموضوع فى الحقيقة، بل قد يحصل الخوف من الشك أيضاً.

الرابع: لا عبرة بالظن فى باب الاصول والعقايد، فانّه لابد فيها من تحصيل العلم؛ وفى الموارد التى انسد فيها باب العلم يمكن الإلتزام وعقد القلب بها على سبيل الإجمال، بمعنى أنّه يلتزم بالواقعيات على ماهى عليها. وقد أطال الشيخ (قدس سره) الكلام فى هذا المقام بلا موجب.

وليكن هذا آخر ما أردنا ذكره من المباحث المتعلقة بالظن.

والحمد لله أوّلاً وآخراً.

والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطيبين الطاهرين

واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

---

(١) أقول: لا يخفى أنّ لازم مقالة القائل بالتبعيض فى الإحتياط ومرجعية الظن فى مقام الإسقاط: أن يلتزم فى الموضوعات عند الإضطرار بغير المعيّن الأخذ بطرف المظنون لو كان، لجريان تمام مقدماته فيه؛ ولا أظن التزامه به، وليس ذلك إلاّ من جهة منع تمامية المقدمة الرابعة فى تعيين الظن فى مقام إسقاط التكليف به؛ ولعمرى! أنّ ذلك من الشواهد على بطلان مسلك التبعيض فى باب الإنسداد، علاوة عما ذكرنا: من أنّ لازم التعيين فى الظن والترخيص فى غيره مطلقاً ـ كما هو ظاهر كلامه ـ سقوط العلم عن المنجزية رأساً؛ مضافاً إلى أنّ مقتضى محذور الخروج عن الدين ـ ولو لم يكن علم إجمالى ـ وجود منجز آخر فى البين، ومعه ينحل العلم الإجمالى رأساً ولا يبقى معه أثر؛ وحينئذٍ كان لتعيين المنجّز الآخر بالمقدمة الرابعة مجال.

وبهذا البيان أيضاً قلنا ببطلان الإحتياط رأساً حتى تبعيضاً، كما لا يخفى؛ فتدبر، ولقد أشرنا إلى وجه التأمّل فى بعض الحواشى السابقة.

المقام الثالث

فى الشك

وقبل الخوض فى المباحث ينبغى تقديم امور:

الأمر الأوّل:

انّ الشك فى الشيء قد يؤخذ موضوعاً للحكم الواقعى كالشك فى عدد ركعات الصلاة، حيث إنّه يوجب تبدل الحكم الواقعى إلى الركعات المنفصلة. وقد يؤخذ موضوعاً لحكم ظاهرى، وهو المقصود بالبحث فى المقام.

و متعلق الشك قد يكون حكماً جزئياً أو موضوعاً خارجياً، وقد يكون حكماً كلياً ـ على مامرّمتا مراراً من بيان الفرق بين الحكم الجزئى والكلى ـ والغرض من البحث إنّما هو بيان ما هو الوظيفة عند الشك فى الحكم الكلى؛ وقد يبحث عن الشك فى الحكم الجزئى أو الموضوع الخارجى استطراداً.

والوظيفة المقررة لحال الشك هى الاصول العملية، وهى على قسمين: منها: ما تختص بالشبهات الخارجية كأصالة الصحة وقاعدة الفراغ والتجاوز ومنها: ما تعم الشبهات الحكمية، وعمدتها الاصول الأربعة، وهى: الإستصحاب والتخيير والبرائة والإحتياط؛ وقد تقدم فى صدر الكتاب بيان مجاريها؛ وإجماله: هو أنّه إمّا أن يلاحظ الحالة السابقة للشك، أولا. وعلى الثانى: إمّا أن يكون التكليف معلوماً بفصله أو نوعه أو جنسه، أولا. وعلى

الأوّل: إمّا أن يمكن فيه الإحتياط، أولا. فالأوّل مجرى الإستصحاب، والثانى مجرى الإحتياط، والثالث مجرى التخيير، والرابع مجرى البرائة.

الأمر الثانى:

ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) فى المقام وفى مبحث «التعادل والتراجيح» أنّ الوجه فى التنافى بين الأمارات والاصول العملية هو الوجه فى التنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى، وماهو المناط فى الجمع بين الأمارات والاصول هو المناط فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى.

والتحقيق: أنّ التنافى بين الأمارات والاصول غير التنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى؛ وطريق الجمع بينهما غير طريق الجمع بين هذين، فانّ التنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى إنّما كان لأجل اجتماع المصلحة والمفسدة والإرادة والكراهة والوجوب والحرمة وغير ذلك من المحاذير الملاكية والخطابية المتقدمة؛ وقد تقدم طريق الجمع بينهما؛ وأين هذا من التنافى بين الأمارات والاصول؟ فانّه ليس فى باب الأمارات حكم مجعول من الوجوب والحرمة حتى يضاد الوظيفة المجعولة لحال الشك، بل ليس المجعول فى باب الأمارات إلاّ الطريقية والوسطية فى الإثبات وكونها محرزة للمؤدّى؛ ووجه التنافى بينها وبين الاصول إنّما هو لمكان أنّه لا يجتمع إحراز المؤدّى فى مورد الشك فيه مع إعمال الوظيفة المقررة لحال الشك إذا كانت الوظيفة المقررة على خلاف مؤدّى الأمارة؛ورفع التنافى بينهما إنّما هو لحكومة الأمارات على الاصول(١) وسيأتى

---

(١) أقول: ما هو صريح كلمات «شيخنا العلامة» فى المقام وفى باب «التعادل والترجيح» هو أنّ مفاد الاصول حكم ثابت فى ظرف الشك بالحكم الواقعى ومفاد الأمارة نفس الحكم الواقعى، فقهراً يكون مفاد الاصول بحسب الرتبة متأخرة عن مفاد الأمارة؛ ولازم هذا التأخر: أنّه لو فرض قيام دليل على الأمارة كان رافعاً لموضوع الأصل إن كان علمياً وجدانياً، والاّ كان حاكماً عليه؛ومن هذا البيان ظهر: أنه (قدس سره) ما التزم بالتنافى بين مفاد الأصل ومفاد نفس الأمارة وبين الحكم الواقعى والظاهرى من جهة اختلاف الرتبة وأنّ هذا

تفصيل ذلك (إن شاء الله تعالى) فى آخر الإستصحاب.

وإجماله: هو أنّ الأمارات إنّما تكون رافعة للشك الذى اخذ موضوعاً فى الاصول العملية، لا رفعاً وجدانياً بنفس التعبد بالأمارة، بل رفعاً تعبدياً بثبوت المتعبد به؛ وبذلك تفترق «الحكومة» عن «الورود» كما يفترق «الورود» عن «التخصص» بأنّ خروج فرد عن موضوع الحكم فى «الورود» إنّما يكون بعناية التعبد، وفى «التخصص» بلا عناية التعبد، بل بالتكوين، كخروج الجاهل عن العالم؛ وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه فى مبحث الإستصحاب، وبيّنا الوجه فى حكومة الأمارات بعضها على بعض، وحكومتها على الاصول، وحكومة الاصول بعضها على بعض؛ فراجع.

الأمر الثالث:

لا يجوز إعمال الوظيفة المقررة لحال الشك إلاّ بعد الفحص واليأس عن وجود أمارة على أحد طرفى الشك، لما عرفت: من أنّ الأمارات تكون حاكمة على الاصول، فلا يجوز الإعتماد على الاصول مع احتمال وجود أمارة فى مورد الشك إلاّ بعد الفحص واليأس عن الظفر بالأمارة؛ وسيأتى مزيد توضيح لذلك.

الأمر الرابع:

قد عرفت: أنّ الوظيفة المقررة للشاك إنّما هو الاصول العملية؛ والتى

الإختلاف يوجب «الحكومة» أو «الورود» بين دليلها، فجعل وجه الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى نفس اختلاف الرتبة، ووجه الجمع بين دليلها حكومة أحدهما على الآخر بلا اشتراك بين المقامين فى وجه الجمع وتناف بين المدلولين بنفسهمامع قطع النظر عن دليلها؛ فمن أين ظهر: أنّ وجه التنافى بين المقامين واحد ووجه الجمع واحد؟ إذ صريح كلامه منع التنافى بين المدلولين لمحض اختلاف الرتبة وأنّ هذا الإختلاف الرتبى موجب للجمع بين دليلها بالحكومة أو الورود، فتأمّل فى كلماته، لعمرى! أنّ هذا المقدار واضح لايستأهل ردّاً.

تجرى فى الشبهات الموضوعية والحكمية وتعم بها البلوى وتطرد فى جميع أبواب الفقه تنحصر فى الاصول الأربعة، وهى: البرائة والإشتغال والتخيير والإستصحاب؛ وحيث إنّ مباحث التخيير قليلة لا يستحق إفراد فصل يخصّه، فالأولى التعرض لمباحثه فى ضمن مباحث البرائة، وعقد فصول ثلاثة للبرائة والإشتغال والإستصحاب.

الأمر الخامس:

قد تقدم: أنّ مجرى البرائة إنّما هو الشك فى التكليف، وهو على أقسام: لأنّ الشك قد يكون فى التكليف النفسى الإستقلالى وقد يكون فى التكليف الغيرى، وعلى كلا التقديرين: قد تكون الشبهة حكمية وقد تكون موضوعية؛ والشبهة الحكمية قد تكون وجوبية وقد تكون تحريمية؛ ومنشأ الشك فى الشبهة الحكمية تارة: يكون فقد النص، واخرى: يكون إجمال النص، وثالثة: يكون تعارض النصين؛ ومناط البحث فى جميع هذه الأقسام وإن كان متحداً، إلاّ أنّه قد يكون لبعض هذه الأقسام خصوصية تقتضى إفراد البحث عنه؛ فالأولى: إفراد البحث عن كل واحد من هذه الأقسام بخصوصه؛ وسيأتى أنّ محل النزاع بين الاصولى والأخبارى خصوص الشبهات التحريمية الحكمية، دون سائر الأقسام.

الأمر السادس:

قد يتوهّم: أنّ البحث عن مسألة كون الأصل فى الأشياء الحظر أو الإباحة يغنى عن البحث عن مسألة البرائة والإشتغال، بل البحث عن إحدى المسألتين عين البحث عن الاخرى؛ فلا وجه لعقد مسألتين يبحث فى إحديهما عن الحظر والإباحة وفى الاخرى عن البرائة والإشتغال.

ولكن التحقيق: أنّ البحث عن إحديهما لا يغنى عن البحث عن

الاخرى، لأنّ جهة البحث عن كون الأصل فى الأشياء الحظر أو الإباحة تغاير جهة البحث عن أصالة البرائة والإشتغال من وجهين:

أحدهما: انّ البحث عن الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء من حيث عناوينها الأوّلية بحسب ما يستفاد من الأدلة الإجتهادية، والبحث عن البرائة والإشتغال ناظر إلى حكم الشك فى الأحكام الواقعية المترتبة على الأشياء بعناوينها الأوّلية، فللقائل بالإباحة فى تلك المسألة أن يختار الإشتغال فى هذه المسألة وبالعكس.

ثانيهما: انّ البحث عن الحظر والإباحة راجع إلى جواز الإنتفاع بالأعيان الخارجية من حيث كونه تصرفاً فى ملك الله تعالى وسلطانه، والبحث عن البرائة والإشتغال راجع إلى المنع والترخيص فى فعل المكلف من حيث إنّه فعله وإن لم يكن له تعلق بالأعيان الخارجية كالتغنّى؛ فتأمّل.

و قد يقال: إنّ البحث عن مسألة الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء قبل ورود البيان من الشارع، والبحث عن البرائة والإشتغال بعد ورودالبيان. وهذابظاهره فاسدإن اريد من القبلية والبعدية الزمانية، إلاّ أن يكون المراد أنّ البحث عن مسألة الحظر والإباحة إنّما هو بلحاظ ما يستقل به العقل مع قطع النظر عن ورود البيان من الشارع فى حكم الأشياء، والبحث عن البرائة والإشتغال إنّما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشارع فى حكم الأشياء؛ وعلى كل تقدير: لا تلازم بين المسألتين فضلاً عن عينية إحديهما للاخرى.

نعم: من قال فى مسألة الحظر والإباحة بالحظر، عليه إقامة الدليل على انقلاب الأصل إلى البرائة؛ ومن قال فى تلك المسألة بالإباحة فهو فى فسحة عن إقامة الدليل على البرائة، بل على الطرف إقامة الدليل على الإشتغال؛ فالذى اختار فى مسألة الحظر والإباحة أحد الطرفين قد يستغنى عن إقامة الدليل على ما يختاره فى مسألة البرائة والإشتغال ويكون على الخصم إقامة الدليل على مدّعاه، وقد لا يستغنى ذلك،فتأمّل جيّداً.

الأمر السابع:

قد يتوهّم: أنّه بعد ما كان حكم الشبهة قبل الفحص هو الإحتياط، فعلى الاصولى القائل بالبرائة إقامة الدليل على انقلاب حكم الشبهة بعد الفحص إلى البراءة والأخبارى فى فسحة عن ذلك.

ولكن لا يخفى عليك فساد التوهّم، فانّ لزوم الإحتياط فى الشبهات قبل الفحص إنّما يكون بمناط تكون الشبهة فاقدة له بعد الفحص، فانّ استقلال العقل بوجوب الفحص فى الشبهات إنّما يكون لوجهين: أحدهما ثبوت العلم الإجمالى بوجود تكاليف إلزامية فيمابين الشبهات. ثانيهما حكم العقل بوجوب إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته: من السؤال والفحص عن مرادات المولى وعدم الإعتماد على أصالة العدم، فانّ الطريقة المألوفة بين العبيد والموالى العرفية هى ذلك ـ و قد تقدم فى بعض المباحث السابقة توضيح ذلك ـ و هذان الوجهان لا يجريان بعد الفحص، لانحلال العلم الإجمالى بالفحص وإعمال العبد على ما تقتضيه وظيفته؛ فعلى الأخبارى أيضاً إقامة الدليل على اتحاد حكم الشبهة قبل الفحص وبعد الفحص؛ كما أنّه على الاصولى إقامة الدليل على البرائة.

إذا عرفت ذلك، فلنشرع فيما يتعلق بالفصل الأوّل من المقام الثالث من المباحث.

المبحث الأوّل

فى حكم الشك فى التكليف فى الشبهة التحريمية لأجل فقدان النص.

والأقوى: أنّه تجرى فيه البرائة وفاقاً لقاطبة الاصوليين خلافاً لقاطبة

الأخباريين.

وقد استدل على البرائة بالأدلة الأربعة.

أمّا الكتاب: فبآيات منها: قوله تعالى «لا يكلّف الله نفساً إلاّ ما آتاها»(١) والإستدلال بها مبنيّ على أن يكون المراد من «الموصول» التكليف ومن «الايتاء» الوصول والإعلام، فيكون المعنى «لا يكلّف الله نفساً إلاّ بتكليف واصل إلى المكلّف» وفى حال الشك لا يكون التكليف واصلاً، فلا تكليف.

و فيه أوّلاً: أنّ المحتملات فى الموصول ثلاثة: أحدها: ما ذكر فى تقريب الإستدلال. ثانيها: أن يكون المراد من «الموصول» المال ومن «الايتاء» الملك، فيكون المعنى: «لا يكلّف الله نفساً بمال إلاّ بما ملّكه» ثالثها: أن يكون المراد من «الموصول» مطلق الشىء،ومن «الايتاء» الإقدار، أى «لا يكلّف الله نفساً بشىء إلاّ بما أقدرها ومكّنها عليه».

و الآية المباركة ليس لها ظهور فى الوجه الأوّل؛ بل يمكن أن يقال بظهورها فى الوجه الثالث، لظهور «الموصول» فى كونه مفعولاً به؛ وعلى الوجه الأوّل لابد وأن يكون «الموصول» مفعولاً مطلق، لأنّه لا يعقل أن يتعلق التكليف بالتكليف إلاّ على وجه تعلق الفعل بالمفعول المطلق.

ولا يمكن أن يراد من «الموصول» الأعم من التكليف والمال والشىء(٢) فانّه لا جامع بين المفعول به والمفعول المطلق، لأنّ نحو تعلق الفعل بالمفعول به يباين نحو تعلقه بالمفعول المطلق.

---

(١) سورة الطلاق الآية ٧

(٢) أقول: لو لم نقل بأنّ تعلق الفعل بالجامع بين المفاعيل تعلق آخر غير مرتبط بأحد التعليقات الثلاثة، مع أنه لو كان ذلك بنحو الدالين والمدلولين لا بأس بتعلقه بالموصول المتخصص بالخصوصيات بدال آخر، وكان تعلقه بكل خاص نحواً من التعلق غير الآخر، كما لا يخفى.

نعم: ربّما يستظهر من استشهاد الإمام -عليه السّلام- بالآية المباركة عن السؤال عن تكليف الناس بالمعرفة، وجوابه -عليه السّلام- «لا، على الله البيان - لا يكلّف الله نفساً إلاّ ما آتاها»(١) أنّ المراد من «الموصول» التكليف، لا المال ولا مطلق الشيء، فيكون المراد من «الايتاء» الوصول والإعلام؛ وإن كان يمكن أن يقال: إنّ المراد من المعرفة المسئول عنها المعرفة التفصيلية بصفات الباري وأحوال الحشر والنبوّة الخاصة ونحو ذلك، لا المعرفة الإجمالية بوجود الباري تعالى، فانّ المعرفة الإجمالية لا يمكن أن يتعلق التكليف بها إلاّ على وجه دائر؛ والمعرفة التفصيلية لا يمكن إلاّ باقدار الله تعالى عليها، لأنّه لا يتمكن العبد من ذلك إلاّ بعناية الله تعالى وإقداره، هذا.

و لكن الإنصاف: أنّه يمكن أن يراد من «الموصول» الأعم من التكليف وموضوعه، وايتاء كل شيء إنّما يكون بحسبه، فانّ ايتاء التكليف إنّما يكون بالوصول والإعلام، وايتاء المال إنّما يكون باعطاء الله تعالى وتمليكه، وايتاء الشيء فعلاً أو تركاً إنّما يكون باقدار الله تعالى عليه، فانّ للايتاء معنى ينطبق على الإعطاء وعلى الإقدار؛ ولا يلزم أن يكون المراد من «الموصول» الأعم من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به.

وتوهم: أنّ المفعول به لابد وأن يكون له نحو وجود وتحقق في وعائه قبل ورود الفعل عليه ويكون الفعل موجباً لايجاد وصف على ذات المفعول به التي كانت مفروضة التحقق والوجود(٢) كزيد في قولك: «إضرب زيداً» فانّ زيداً كان موجوداً قبل ورود الضرب عليه -وعلى ذلك يبتني إشكال «الزمخشري» في

---

(١) اصول الكافي: كتاب التوحيد، باب البيان والتعريف ولزوم الحجة، الحديث٥

(٢) أقول: لو كان المراد من التكليف معناه اللغوي من الكلفة فلا بأس بجعل «الموصول» عبارة عن الخطاب والحكم مع الإلتزام بهذه القاعدة في المفعول به بلا عناية، إذ معنى الآية حينئذٍ «إنّ الله لا يوقع العباد في كلفة حكمه وخطابه إلاّ خطاباً أعلمه لهم وآتاهم» وهذا المقدار يكفي للقائل بالبرائة.

قوله تعالى: «خلق الله السماوات» من أنّه لا يمكن أن تكون السماوات مفعولاً به لأنّه لاوجود للسماوات قبل ورود الخلق عليها مع أنّ المشهور جعلوا السماوات مفعولاً به فعلى هذا لا يمكن أن يتعلق التكليف بالتكليف على نحو تعلق الفعل بالمفعول به لأنّه ليس للتكليف نحو وجود سابق عن تعلق التكليف به بل وجوده إنّما يكون بنفس إنشاء التكليف لأنّ المفعول المطلق من كيفيات الفعل فلا يمكن وجوده قبله ـ **فاسد**، فانّ المفعول المطلق النوعى والعددى يصح جعله مفعولاً بـه بنحو من العناية؛ مثلاً الوجوب والتحريم وإن كان وجودهما بنفس الايجاب والإنشاء وليس لهما نحو تحقق فى المرتبة السابقة، إلاّ أنّهما باعتبار ما لهما من المعنى الإسم المصدرى يصح تعلق التكليف بهما. نعم: هما بمعنى المصدر لا يصح تعلق التكليف بهما، فتأمّل.

وثانياً: على فرض ظهور الآية الشريفة فى إرادة التكليف من «الموصول» وإرادة الوصول والإعلام من «الا يتاء» فأقصى ما تدل عليه الآية المباركة هو أنّ المؤاخذة والعقوبة لاتحسن إلاّ بعد بعث الرسل وإنزال الكتب وتبليغ الأحكام والتكاليف إلى العباد(١) وهذا لا ربط له بما نحن فيه من الشك فى التكليف بعد البعث والإنزال والتبليغ وعروض اختفاء التكليف لبعض الموجبات التى لا دخل للشارع فيها، فالآية المباركة لا تدل على البرائة، بل مفادها مفاد قوله تعالى: «وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً»(٢)

وقد قيل: إنّ هذه الآية أظهر الآيات التى استدل بها للبرائة.

وأنت خبير: بأنّ مفادها أجنبى عن البرائة، فانّ مفادها الإخبار بنفى التعذيب قبل إتمام الحجة، كما هو حال الامم السابقة، فلا دلالة لها على

---

(١) أقول: إذا كان المراد من بعث الرسل إتمام الحجة بالايصال إليهم يكفى هذا المقدار للقائل بالبرائة. نعم: لو كان المراد مجرد بعث الرسل واقعاً ولولم يصل إلى العباد لا يفيد ذلك للبرائة؛ ولكن بهذا المعنى لا يصح حتى بالنسبة إلى الامم السابقة، كما لا يخفى.

(٢) سورة الإسراء الآية ١٥

حكم مشتبه الحكم من حيث إنّه مشتبه، فهى أجنبية عما نحن فيه.

كما أنّ مفادها أجنبى عما زعمه الأخباريون: من دلالتها على نفى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بتقريب: أنّ الملازمة تقتضى ثبوت العذاب عند استقلال العقل بقبح شيء ولو مع عدم بعث الرسل والآية تنفى العذاب مع عدم بعث الرسل فلا ملازمة بين حكم العقل والعذاب ويلزمه عدم الملازمة بين حكمه وحكم الشرع وإلّا لما احتاج التعذيب إلى بعث الرسل.

وأنت خبير: بأنّ الرسول فى الآية الشريفة كناية عن الحجة، فيعمّ الرسول الباطنى والرسول الظاهرى.

وقد قيل فى ردّ مقالة الأخباريين: إنّ أقصى ما تدل عليه الآية المباركة هو نفى فعلية التعذيب قبل بعث الرسل، والملازمة المدّعاة إنّما هى بين حكم العقل واستحقاق العقوبة؛ ونفى فعلية العذاب لا يقتضى نفى الملازمة، فانّه من الممكن أن يكون الشارع قد حكم بحرمة ما استقل بقبحه العقل وكانت مخالفة الحكم الشرعى تقتضى استحقاق العقوبة، ولكن الشارع تفضّل بالعفو وأخبر به، كما تفضل بالعفو عن نيّة السيّئة(١) و كما تفضّل بالعفو عن الصغائر عند الإجتناب عن الكبائر(٢) وكما تفضّل بالعفو عن الظهار مع حرمته(٣) على ماقيل.

ولا يخفى ما فيه- أمّا أوّلاً: فلأنّ الإستدلال بالآية المباركة على البرائة لايجتمع مع القول بأنّ مفادها نفى فعلية التعذيب لا استحقاقه(٤) لأنّ النزاع فى البرائة إنّما هو فى استحقاق العقاب على ارتكاب الشبهة وعدم استحقاقه، لا فى

---

(١) الوسائل: الباب٦ من أبواب مقدمة العبادات الحديث٦و٧و٨و١٠

(٢) الوسائل: الباب ٤٥ من أبواب جهاد النفس الحديث٤و٥

(٣) الوسائل: الباب ١ من أبواب الظهار الحديث ٢

(٤) أقول: ذلك كذلك لو لا دعوى عدم القول بالفصل بين نفى الفعلية فى الشبهات مع نفى الإستحقاق بين المجتهدين والأخباريين - كما هو المدعى فى كلماتهم- فراجع.

فعلية العقاب؛ فالإستدلال بها على البرائة يتوقف على أن يكون المراد من نفى العذاب نفى الإستحقاق؛ وذلك ينا فى ردّ مقالة الأخباريين المنكرين للملازمة بما تقدم: من أنّ المراد من نفى العذاب نفى الفعلية لا الإستحقاق؛ وإلى ذلك ينظر كلام المحقق القمى(ره) حيث قال: «إنّ من جمع فى الآية بين الإستدلال بها على البرائة وبين ردّ الأخباريين لإثبات الملازمة يكون قد جمع بين النقيضين».

وأمّا ثانياً: فلأنّ الحرمة الشرعية مع إخبار الشارع بنفى التعذيب والتفضل بالعفو لايجتمعان، لأنّه يلزم أن يحمل الشارع العباد على التجرى بفعل الحرام، فانّ الإخبار بالعفو يوجب إقدامهم على فعل الحرام المعفوّ عنه، فيلزم لغوية جعل الحرمة(١)

نعم: لا مانع من الإخبار بالعفو بالنسبة إلى المعصية التى لا يكون الإخبار به موجباً للتجرى وإقدام العباد عليها، كالإخبار بالعفو عن نيّة السيّئة، فانّ المخبر به هو العفو عن نيّة السيّئة المجردة عن تعقبها بالسيّئة، ولا يمكن للعبد التجرى على ذلك، فانّ القصد والتجرى على النيّة المجردة لا يعقل، إذ لا يتحقق العزم على العزم المجرد.

وكالإخبار بالعفو عن الصغاير عند الإجتناب عن الكبائر، فانّ المخبر به هو العفو عن الصغاير إذا كان العبد مجتنباً عن الكبائر مادام العمر وفى تمام أزمنة حياته(٢) ولا يمكن بحسب العادة أن يعتقد الشخص أنّه يجتنب عن الكبائر فى مدّة حياته حتى يتحقق منه التجرى والإقدام على الصغاير اعتماداً

---

(١) أقول: يكفى فى صحة جعله إحداث موضوع العقو وإبراز مقام الغفورية،إذ فيه مصلحة ظاهرة يكفى لتصحيح إنشاء الحرمة فى مورد مع العفو، فلا يلزم من كشف العفو عن عدم الحرمة، كما توهّم فى الظهار. نعم: الاولى أن يقال: إنّ الظاهر من الآية والتعبير بـ«ما كنّا معذّبين» أنّ مثل هذا ليس شأننا، وهذا غير باب العفو الذى شأنهم العذاب مع عفوه عنهم رأفة ورحمة،كما لا يخفى.

(٢) أقول: فى هذا الشرط نظر.

على العفو عنها، لأنّه بعد التفاته إلى أنّ العفو عنها مشروط بعدم ارتكاب الكبيرة أبداً مادام العمر لا يمكن أن يكون الإخبار بالعفو موجباً لتجرّيه.

وأمّا العفو عن الظهار فلم يثبت وإن قيل به، وآية الظهار لا تدل على ذلك، ولو ثبت العفو عنه فلابد من القول بعدم حرمته.

ثم إنّه قد استدل للبرائة بآيات اخر لا دلالة لها على ذلك.

فالأولى عطف عنان الكلام إلى بيان الأخبار التى استدل بها للبرائة. أظهرها وعمدتها «حديث الرفع» وهو قوله-صلّى الله عليه وآله - «رفع عن امتى تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ومالا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والطيرة والحسد والوسوسة فى الخلق»

واشتهار الحديث المبارك بين الأصحاب واعتمادهم عليه يغنى عن التكلم فى سنده، مع أنّه من الصحاح؛ فالمهم بيان فقه الحديث وما يستفاد منه، وذلك يتم برسم امور:

الأمر الأوّل:

لا يصح استعمال «الرفع» وكذا «الدفع» إلاّ بعد تحقق مقتضى الوجود، بحيث لو لم يرد الرفع أو الدفع على الشيء لكان موجوداً فى وعائه المناسب له، سواء كان وعائه وعاء العين والتكوين أو وعاء الإعتبار والتشريع، لوضوح أنّ كلاً من الرفع والدفع لا يرد على ما يكون معدوماً فى حد ذاته لا وجود له ولا اقتضاء الوجود؛ فالعناية المصححة لاستعمال كلمة «الرفع» و «الدفع» إنّما هى بعد فرض ثبوت مقتضى الوجود، وهذا المقدار ممّا لابد منه فى صحة استعمالها؛ وبعد ذلك يفترق «الرفع» عن «الدفع» فانّ استعمال «الرفع» إنّما يكون غالباً فى المورد الذى فرض وجوده فى الزمان السابق أو فى

---

(١) الخصال: باب التسعة الحديث٩

المرتبة السابقة عن ورود الرفع، و «الدفع» يستعمل غالباً فى المورد الذى فرض ثبوت المقتضى لوجود الشىء قبل إشغاله لصفحة الوجود فى الوعاء المناسب له؛ فيكون الرفع مانعاً عن استمرار الوجود، والدفع مانعاً عن تأثير المقتضى للوجود.

ولكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحة استعمال «الرفع» بدل «الدفع» على وجه الحقيقة بلا تصرف وعناية، فانّ الرفع فى الحقيقة يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير فى الزمان اللاحق أو المرتبة اللاحقة(١) لأنّ بقاء الشىء كحدوثه يحتاج إلى علة البقاء وإفاضة الوجود عليه من المبدء الفياض فى كل آن؛ فالرفع فى مرتبة وروده على الشىء إنّما يكون دفعاً حقيقة باعتبار علة البقاء وإن كان رفعاً باعتبار الوجود السابق؛ فاستعمال «الرفع» فى مقام «الدفع» لايحتاج إلى علاقة المجاز، بل لا يحتاج إلى عناية أصلاً، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ، لأنّ غلبة استعمال «الرفع» فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره فى ذلك.

وممّا ذكرنا من معنى «الرفع» و «الدفع» يظهر: أنّه لا مانع من جعل «الرفع» فى الحديث المبارك بمعنى «الدفع» فى جميع الأشياء التسعة المرفوعة؛ ولا يلزم من ذلك مجاز فى الكلمة، ولا فى الإسناد.

أمّا عدم المجازية فى الإسناد: فلما سيأتى من أنّ إسناد الرفع إلى المذكورات يكون على وجه الحقيقة بلا تقدير وإضمار.

وأمّا فى الكلمة: فلما عرفت: من أنّ حقيقة الرفع هى الدفع، فيكون المراد من رفع التسعة دفع المقتضى عن تأثيره فى جعل الحكم وتشريعه فى الموارد التسعة.

---

(١) أقول: ذلك كذلك لو كان مصحح صدق «الرفع» مجرد منع المقتضى عن تأثيره؛ وأمّا لو قلنا بأنّ المصحح فى صدقه علاوة عن ذلك عدم قصور فى تأثير المقتضى فى زمان سابق عن وروده قبل «الدفع» المعتبر فيه المقارنة، فلا مجال حينئذٍ لتصحيح صدقه على الدفع بتدريجية إفاضة الفيض عليه، إذ تشبه ذلك باثبات اللغة بالعرفان!.

غايته أنّه فى الثلاثة الأخيرة ـ وهى الحسد والطيرة والوسوسة فى الخلق ـ يكون المراد دفع المقتضى عن تأثيره فى أصل تشريع الحكم وجعله فيها مع ثبوت المقتضى له منّة على العباد وتوسعة عليهم؛ وسيأتى بيان المراد من الحكم الذى كان له اقتضاء الجعل والتشريع فى الحسد وأخويه.

وفى غير «ما لا يعلمون» من الخمسة الاخر ـ وهى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون و ما اضطرو إليه ـ يكون المراد دفع تأثير المقتضى عن شمول الحكم و اطراده لحال النسيان والإضطرار والإكراه والخطأ و مالايطاق ؛ فتكون نتيجة الدفع تخصيص الحكم بما عدا هذه الموارد؛ وسيأتى أنّ التخصيص فى ذلك يكون من التخصيص الواقعى وليس من التخصيص الظاهرى.

و فى «ما لا يعلمون» يكون المراد دفع مقتضيات الأحكام الواقعية عن تأثيرها فى ايجاب الإحتياط، مع أنّ ملاكاتها كانت تقتضى ايجاب الإحتياط(١)

ويظهر من الشيخ (قدس سره): أنّ «الدفع» من أوّل الأمر ورد على ايجاب الإحتياط، لا أنّه ورد على مقتضيات الأحكام الواقعية من حيث تأثيرها فى ايجاب الإحتياط.

قال (قدس سره): «و حينئذٍ فنقول: معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم ايجاب الإحتياط والتحفظ فيه الخ».

ولا يخفى ما فيه من المسامحة، فانّ المراد من «الموصول» فى قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» نفس الأحكام الواقعية، لأنها هى

---

(١) أقول: ليس المراد نفى نفس المقتضيات الواقعية جزماً ولا تأثيرها فى الأحكام الواقعية كذلك، بل المراد نفى «ما لا يعلمون» بالعناية، باعتبار نفى تأثيرها الذى هو عين أثرها من إيجاب الإحتياط ظاهراً؛ ومرجع كلام الشيخ (قدس سره) أيضاً إلى ذلك ؛ فتدبر فيه.

المجهولة، وما اريد من «الموصول» هو المرفوع، فلابد وأن يردالرفع على الحكم الواقعى(١) وإن كانت نتيجة رفعه عدم ايجاب الإحتياط، لأنّه لا يمكن رفعه حقيقة عن موطنه وهو عالم التشريع، وإلاّ يلزم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها، وهو ينافى ما عليه اصول المخطئة.

و ورود الرفع على الأحكام الواقعية على وجه ينتج عدم ايجاب الإحيتاط لا يمكن إلاّ بأن يراد دفع الأحكام الواقعية عن تأثير مقتضياتها فى ايجاب الإحيتاط، وتكون النتيجة الترخيص الظاهرى فى ارتكاب الشبهة والإقتحام فيها.

وتوضيح ذلك: هو أنّ أدلة الأحكام لمّا كانت قاصرة لأن تتكفل بيان وجود الأحكام فى زمان الشك فيها ـ كما أنّ نفس الجعل والتشريع الأوّل للأحكام لا يمكن أن يتكفل لحال الشك فيها ـ فلابد من جعل ثانوى يكون هوالمتكفل لبيان صورة الشك فى الحكم من ثبوته وعدم ثبوته؛ فيكون هذا الجعل الثانوى متمماً للجعل الأوّلى ليس له ملاك يخصه؛ نظير ما دلّ على اعتبار قصد التقرب فى العبادات، حيث إنّ الأمر الأوّلى لايمكن أن يتكفل ببيان اعتبار ذلك، بل لابد من جعل ثانوى يتكفل ببيان ذلك ويكون من متممات الجعل الأوّلى؛ وقد تقدم فى بعض المباحث السابقة: أنّه فى كثير من الموارد نحتاج إلى متمم الجعل بجعل ثانوى.

والحكم الذى يتكفله الجعل الثانوى يختلف، فقد يكون حكماً واقعياً باضافة قيد فى المأمور به الواقعى؛ مثل ما دلّ على اعتبار قصد التقرب، ومثل ما

---

(١) أقول: الأولى أن يقال: لو كان المراد من «الرفع» الرفع الحقيقى كيف يعقل وروده على الحكم الواقعى فى ظرف الجهل به؟ إذ العدم فى ظرف الجهل بشىء يستحيل وروده على الشىء الملحوظ فى الرتبة السابقة عن الجهل بنفسه؛ فلا محيص من كون المراد به رفعه بالعناية، ومرجعه إلى رفع أثره حقيقة؛ فالرفع الحقيق متوجه إلى ايجاب الإحتياط بدواً، بلا توجيهه إلى «ما لا يعلمون» ولو بنينا على التصويب واختصاص الحكم بالعالمين؛ فتدبر تعرف.

دلّ على اعتبار غسل المستحاضة قبل الفجر.

و قد يكون حكماً طريقياً، مثل ما دلّ على وجوب السير للحج قبل الموسم.

وقديكون حكماً ظاهرياً، وهو ما إذا اخذ الشك فى الحكم الواقعى فى موضوعه، فانّ الحكم المجعول فى ظرف الشك فى الحكم الواقعى لا يمكن أن يكون حكماً واقعياً، بل لابد أن يكون حكماً ظاهرياً، على اختلاف مفاده، فقد يكون مفاده وضع الحكم الواقعى فى موطن الشك بجعل ايجاب الإحتياط، وقد يكون مفاده رفع الحكم الواقعى بلسان الحل والترخيص، كقوله -عليه السّلام- «كل شيء لك حلال» أو بلسان الرفع، كقوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع عن امتى تسعة أشياء» ومنها ما لا يعلمون.

وهذا الإختلاف ينشأ عن اختلاف ملاكات الأحكام الواقعية ومناطاتها، فقد يكون الملاك بمرتبة من الأهمية فى نظر الشارع يقتضى جعل ايجاب الإحتياط فى ظرف الشك تحرزاً عن الوقوع فى مخالفة الواقع.

وقد لا يكون الملاك بتلك المثابة من الأهمية، فللشارع الترخيص فى ارتكاب الشبهة منّة على العباد وتوسعة عليهم، لأنّه كان له التضييق عليهم بالزامهم على حفظ الملاكات بأىّ مرتبة كانت على أىّ وجه اتفق ولو بالإحتياط مطلقاً فى جميع موارد الشك، ولكن المِلّة السهلة السمحة اقتضت عدم ايجاب الإحتياط ورفع تأثير المقتضيات والملاكات عن اقتضائها ايجاب الإحتياط، ولازم ذلك: عدم المؤاخذة على الإقتحام فى الشبهة لو صادف كونه مخالفاً للواقع واتفق كون الشبهة من المحرمات الواقعية.

وبذلك تمتازالبرائة الشرعية عن البرائة العقلية، فانّ البرائة العقلية عبارة عن قبح المؤاخذة بلا بيان، فالحكم العقلى من أوّل الأمر يتوجه على المؤاخذة واستحقاق العقوبة، لأنّ استحقاق المواخذة والعقوبة من المدركات العقلية ليس من وظيفة الشارع وضعه ورفعه إلاّ بوضع ما يكون منشأ ذلك أو

رفعه؛ كما أنّه ليس من وظيفة العقل الحكم بجواز الإقتحام فى الشبهة والترخيص فى ارتكابها، لأنّ ذلك من وظيفة الشارع. نعم: لازم حكم العقل بقبح المؤاخذة بلابيان هوالترخيص فى الإرتكاب، كما أنّ لازم حكم الشارع بالترخيص هو عدم المؤاخذة فى الإقتحام؛ فالبرائة الشرعية من أوّل الأمر تتوجه على جواز الإرتكاب عكس البرائة العقلية.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ «الرفع» فى الحديث المبارك بمعنى «الدفع» فى جميع الأشياء التسعة؛ ولا يلزم من ذلك تجوّز ولا حمل اللفظ على خلاف ما يقتضيه ظاهره.

وإن أبيت عن ذلك وجمدت على ما ينسبق إلى الذهن فى بادئ الأمر: من أنّ العناية المصححة لورود الرفع على الشيء إنّما هى باعتبار وجوده السابق ولا يكفى مجرد ثبوت مقتضى الوجود، فيمكن الإلتزام بذلك أيضاً لوجود العناية المصححة لورود الرفع فى جميع الامور التسعة المذكورة فى الحديث.

أمّا فى غير «ما لا يعلمون» من الثمانية الاخر فواضح، فانّ الرفع قد اسند فيها إلى ما هو ثابت خارجاً، لوجود الخطأ والنسيان والإضطرار وغيرذلك خارجاً، فالرفع قدورد على ما هو موجود فى الخارج؛ ولا منافات بين ورود الرفع على المذكورات وبين بقائها على ما كانت عليه بعد ورود الرفع عليها، لأنّ الرفع التشريعى لا ينا فى الثبوت التكوينى، كما لا ينافى وجود الضرر خارجاً مع نفيه تشريعاً؛ وسيأتى معنى الرفع التشريعى فى المذكورات.

وأمّا فى «ما لا يعلمون» فقد يقال: إنّه لا يمكن أن يكون الرفع فيه بمعناه، فانّ المراد من «المُوصول» نفس الحكم الشرعى؛ فان كان الحكم فى مورد الشك ثابتاً فلا يتصور رفعه إلاّ على سبيل النسخ، وإن لم يكن ثابتاً فلا يصح إسناد الرفع إليه، لعدم سبق الوجود، فلابد من جعل «الرفع» فى قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» بمعنى «الدفع» هذا.

ولكن يمكن ثبوت العناية المصححة لإسناد الرفع إلى الحكم من دون

أن يلزم النسخ أو التصويب. أمّا فى الشبهات الموضوعية: فواضح، فانّه فى مورد الشك فى خمرية الشيء يصح أن يقال: رفع الحكم بالحرمة عن المشكوك، بلحاظ أنّ حرمة شرب الخمر قد ثبتت فى الشريعة، فصح أن يقال: رفعت حرمة شرب الخمر عن هذا المشتبه. وأمّا فى الشبهات الحكمية: فيمكن أيضاً فرض وجود العناية المصححة لاستعمال الرفع(١) فتأمّل.

ولكن هذا كله إتعاب للنفس وتبعيد للمسافة بلا ملزم، فانّ استعمال «الرفع» بمعنى «الدفع» ليس بعزيزالوجود، بل قد عرفت: أن الرفع حقيقة هو الدفع؛ فيستقيم معنى الحديث المبارك بلا تصرّف وتأويل.

الأمر الثانى:

قيل: إنّ دلالة الإقتضاء تقتضى تقديراً فى الكلام، لشهادة الوجدان والعيان على وجود الخطأ والنسيان فى الخارج، وكذا غير الخطأ والنسيان ممّا ذكر فى الحديث الشريف؛ فلابد من أن يكون المرفوع أمراً آخر مقدراً، صوناً لكلام الحكيم عن الكذب واللغوية.

وقد وقع البحث والكلام فى تعيين ما هو المقدّر، فقيل: إنّ المقدّر هو المؤاخذة والعقوبة. وقيل: إنّه عموم الآثار. وقيل: إنّه أظهر الآثار بالنسبة إلى كل واحد من التسعة.

والتحقيق: أنّه لا حاجة إلى التقدير، فانّ التقدير إنّما يحتاج إليه إذا توقف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجى أو كان الرفع رفعاً تكوينياً، فلابد فى تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرجه عن الكذب. وأمّا إذا كان الرفع رفعاً تشريعياً(٢) فالكلام يصح بلا تقدير، فانّ

---

(١) أقول: يكفى فى العناية وجود الحكم المشكوك فى الرتبة السابقة، ويكون رفعه فى الرتبة اللاحقة رفع مسبوق الوجود رتبة لازماناً؛ فتدبر.

(٢) أقول: ياليت أمثال هذه البيانات بتوقيع أووحى! إذ لو كان المراد من الرفع التشريعى تشريع رفع ←

الرفع التشريعى كالنفى التشريعى ليس إخباراً عن أمر واقع بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعى بنفس الرفع والنفى، كقوله -صلّى الله عليه وآله- «لا ضرر ولا ضرار» وكقوله -عليه السّلام- «لا شك لكثير الشك» ونحو ذلك ممّا يكون متلوّ النفى أمراً ثابتاً فى الخارج.

وبالجملة: ماورد فى الأخبار ممّا سيق فى هذا المساق سواء كان بلسان الرفع أو الدفع أو النفى إنّما يكون فى مقام تشريع الأحكام وإنشائها، لا فى مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها حتى يحتاج إلى التقدير، وسيأتى معنى الرفع التشريعى ونتيجته.

والغرض فى المقام مجرد بيان أنّ دلالة الإقتضاء لا تقتضى تقديراً فى الكلام حتى يبحث عما هو المقدّر.

لا أقول: إنّ الرفع التشريعى تعلّق بنفس المذكورات(١) فانّ المذكورات فى الحديث غير «ما لا يعلمون» لا تقبل الرفع التشريعى، لأنّها من الامور التكوينية الخارجية، بل رفع المذكورات تشريعاً إنّما يكون برفع آثارها الشرعية -على ما سيأتى بيانه- ولكن ذلك لا ربط له بدلالة الإقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية والكذب، بل ذلك لأجل أنّ رفع المذكورات فى عالم التشريع هورفع ما يترتب عليها من الآثار والأحكام الشرعية؛ كما أنّ معنى «نفى الضرر» هو نفى الأحكام الضررية، فتأمّل جيّداً.

هذه الامور حقيقة فهو غلط، وإن كان الغرض جعل الشارع رفعها تنزيلاً فهو يناسب مع الإخبارية أيضاً، وإن كان الغرض عدم جعلها فى موارد أحكامه وتشريعاته فهو رفع حقيقى لهذه الامور فى دائرة أحكامه لا مطلقاً، فلا يخرج هذا الرفع أيضاً عن التكوين، غايته فى مورد خاص، إذ مرجع هذا المعنى إلى رفع الخطاء حقيقة فى الشرعيات، وهكذا، فهو عين الرفع الحقيقى لها، غاية الأمر لا مطلقاً؛ وهذا المعنى أيضاً قابل للإخبارية؛ فلا يبقى فى البين إلاّ توهّم تشريع الرفع بجعله غير ما ذكرنا، وعليه بشرحه؛ وهذا الذى لا نفهم له معنى محصّلاً.

(١) أقول: لا مجال لهذا الكلام، إذ مرجع الرفع التشريعى إلى رفع الامور الواقعية فى عالم التشريع، ومرجع هذا الرفع إلى رفع أثره؛ وهذا عين قابلية الامور التكوينية للرفع التشريعى، فلا معنى لقوله توضيحاً لمرامه «لا أقول» إلى آخره، خصوصاً لا يفهم فرق بين الرفع التشريعى وبين رفع المذكورات تشريعاً؛ فتدبر.

الأمر الثالث:

قيل: إنّ وحدة السياق تقتضى أن يكون المراد من «الموصول» فى «ما لا يعلمون» الموضوع المشتبه، لأنّ المراد من «الموصول» فيما استكرهوا وما اضطروا و ما لايطيقون، هوالفعل الذى استكرهوا عليه أو اضطروا إليه أو لايطيقونه، فانّ هذه العناوين لا تعرض الأحكام الشرعية، بل إنّما تعرض الأفعال الخارجية؛ ومقتضى وحدة السياق أن يكون المراد من «الموصول» فى «ما لا يعلمون» أيضاً الفعل الذى اشتبه عنوانه، كالشرب الذى اشتبه كونه شرب التتن أو شرب الخمر، فيختص الحديث المبارك بالشبهات الموضوعية ولا يعمّ الشبهات الحكمية؛ مضافاً إلى أنّه لا جامع بين الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية بحيث يمكن أن يراد من «الموصول» معنى يعمّها، فانّ المرفوع فى الشبهات الحكمية إنّما هو نفس متعلق الجهل وما لا يعلمون، وهواحكم الشرعى(١) فاسناد الرفع إلى «الموصول» يكون من قبيل الإسناد إلى ماهوله، لأنّ «الموصول» الذى تعلق الجهل به بنفسه قابل للوضع والرفع الشرعى. وأمّا الشبهات الموضوعية: فالذى تعلق الجهل به فيها أوّلاً وبالذات إنّما هو الموضوع الخارجى وبالتبع يتعلق بالحكم الشرعى؛ والموضوع الخارجى بنفسه غير قابل للوضع والرفع الشرعى، بل إسناد الرفع إليه يكون من قبيل الإسناد إلى غيرما هو له؛ فمع قطع النظر عن وحدة السياق كان الأولى اختصاص الحديث

---

(١) أقول: محل البحث فى أنّ متعلق الرفع فى البقية أىّ شىء؟ وذلك لا ينافى مع كون المرفوع بالأخرة حكم شرعى، فالإختلاف فى المتعلق يوجب خلاف السياق. والأولى فى الجواب أن يقال: إنّ المراد من «الموصول» ما كان معروض وصفه حقيقة؛ والفعل فى الشبهات الموضوعية ما تعلق عدم العلم بنفسه ـ كما اضطروا إليه ـ بل تعلق عدم العلم بعنوانه، وهو أيضاً خلاف ظهور السياق؛ وحينئذٍ الأمر يدور بين حفظ السياق من هذه الجهة فيحمل على الحكم، أو حفظ السياق من حيث إرادة الفعل من «الموصول» وارتكاب خلاف السياق من جهة اخرى؛ والعرف يرجح الأوّل، فيحمل على الحكم فى «ما لا يعلمون» فقط.

بالشبهات الحكمية، إلاّ أنّ وحدة السياق تقتضى اختصاصه بالشبهات الموضوعية، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فى هذا الكلام من الضعف، فانّ المرفوع فى جميع الأشياء التسعة إنّما هو الحكم الشرعى، وإضافة الرفع فى غير «ما لا يعلمون» إلى الأفعال الخارجية إنّما هو لأجل أنّ الإكراه والإضطرار ونحو ذلك إنّما يعرض الأفعال لا الأحكام-كما ذكر- وإلاّ فالمرفوع فيها هوالحكم الشرعى؛ كما أنّ المرفوع فى «ما لا يعلمون» أيضاً هو الحكم الشرعى، وهو المراد من «الموصول» والجامع بين الشبهات الحكمية والموضوعية.

ومجرد اختلاف منشأ الجهل -وأنّه فى الشبهات الحكمية إنّما يكون إجمال النص أو فقده أو تعارض النصين وفى الشبهات الموضوعية يكون المنشأ اختلاط الامور الخارجية -لا يقتضى الإختلاف فيما اسند الرفع إليه، فانّ الرفع قد اسند إلى عنوان «ما لا يعلم» ولمكان أنّ الرفع التشريعى لابد وأن يرد على ما يكون قابلاً للوضع والرفع الشرعى، فالمرفوع إنّما يكون هو الحكم الشرعى، سواء فى ذلك الشبهات الحكمية والموضوعية؛ فكما أنّ قوله -عليه السّلام- «لا تنقض اليقين بالشك» يعم كلا الشبهتين بجامع واحد، كذلك قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع عن امتى تسعة أشياء» فتدبر.

الأمر الرابع:

قد عرفت: نتيجة الرفع فى «ما لا يعلمون» وأنّه بمعنى دفع مقتضيات الأحكام فى تأثيرها لايجاب الإحتياط، من دون أن يمسّ الرفع فيه كرامة الحكم الواقعى بوجه من الوجوه من حيث الوجودو الفعلية، فلا نسخ ولا تصويب ولا صرف.

وأمّا النتيجة فى غير «ما لا يعلمون» فبالنسبة إلى رفع الحسد والطيرة والوسوسة فى الخلق، سيأتى البحث عنه. وأمّا بالنسبة إلى الخمسة الاخر: من

الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه و ما اضطروا إليه وما لا يطيقونه، فنتيجة الرفع فيها هى تخصيص الأحكام الواقعية المترتبة على موضوعاتها المقدرة وجودها بما عدا عروض هذه الطوارى.

بيان ذلك: هو أنّ مقتضى عموم أدلة الأحكام الواقعية عدم دخل الخطأ والنسيان وغير ذلك من الطوارى والحالات فى ترتبها على موضوعاتها، فانّ مقتضى عموم قوله تعالى: «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» وقوله تعالى «الزانى والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة» هو ثبوت القطع والجلد على من اكره على السرقة والزنا أو اضطر إليهما. ومقتضى الجمع بين تلك الأدلة وقوله - صلّى الله عليه وآله - «رفع عن امتى الخطأ والنسيان الخ» هو اختصاص الأحكام بغير صورة عروض ذلك، فلا قطع ولا جلد على من اكره على السرقة والزنا؛ وقد عرفت: أنّ الرفع فى الحديث المبارك بمعنى الدفع، فيكون حاصل المعنى: هو «أنّ مقتضيات الأحكام الواقعية وإن كانت تقتضى ترتب الأحكام على موضوعاتها مطلقاً من غير دخل للخطأ والنسيان فى ذلك، إلاّ أنّ الشارع دفع تلك المقتضيات عن تأثيرها فى ترتب الحكم على الموضوع الذى عرض عليه الخطأ والنسيان والإكراه ونحو ذلك» فلا حكم مع عروض هذه الحالات، فتكون النتيجة تخصيص الأحكام الواقعية بالموارد التى لم تطرء عليها هذه الطوارى.

والذى يدل على أنّ مقتضيات الأحكام الواقعية كانت تقتضى ترتب الأحكام على موضوعاتها مطلقاً من غير دخل للإكراه ونحوه فى ذلك، هو أنّ سياق «حديث الرفع» يقتضى كون الرفع للإمتنان والتوسعة على العباد، فلولا ثبوت المقتضى فى الموارد التى تعرض عليها هذه الطوارى والحالات لم يكن موقع للإمتنان، كما لا يخفى.

وتوهّم: أنّ النسبة بين كل واحد من أدلة الأحكام مع كل واحد من العناوين الخمسة العموم والخصوص من وجه، فانّ ما دل على وجوب الجلد فى

الزنا وإن كان يعمّ صورة الإكراه عليه وعدمه إلاّ أنّه يختص بخصوص الزنا؛ كما أنّ ما دل على رفع إلاكراه وإن كان يختص بالإكراه إلاّ أنّه يعمّ الإكراه على الزنا وغيره، فلا وجه لتقديم ما دل على رفع الإكراه على ما دل على وجوب الجلد على الزانى

فاسد، فانّ «حديث الرفع» يكون حاكماً على أدلة الأحكام، فلا تلاحظ النسبة بينهما؛ كما لا تلاحظ النسبة بين أدلة الأحكام وبين مادل على نفى الضرر والعسر والحرج. ولا فرق بين أدلة نفى الضرر والعسر والحرج وبين دليل رفع الإضطرار والإكراه ونحو ذلك، سوا أنّ الحكومة فى أدلة نفى الضرر والعسر والحرج إنّما تكون باعتبار عقد الحمل حيث إنّ الضرر والعسر والحرج من العناوين الطارية على نفس الأحكام فانّ الحكم قد يكون ضرريـاً أو حرجياً و قد لا يكون ـ كما أوضحناه بما لامزيد عليه فى محله ـ وفى دليل رفع الإكراه والإضطرار وغير ذلك إنّما تكون باعتبار عقد الوضع، فانّه لا يمكن طرو الإكراه والإضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام، بل إنّما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها، فحديث الرفع يوجب تضييق دائرة موضوعات الأحكام، نظير قوله - عليه السّلام - «لا شك لكثير الشك» و «لا سهو مع حفظ الإمام» ونحو ذلك مما يكون أحد الدليلين متكفلاً لما اريد من عقد وضع الآخر؛ وسيأتى فى محله: أنّه لا تلاحظ النسبة بين دليل الحاكم والمحكوم ولا قوة الظهور وضعفه، بل دليل الحاكم يقدّم على دليل المحكوم وإن كانت النسبة بينهما العموم من وجه أو كان دليل المحكوم فى المفاد أظهر من دليل الحاكم؛ ونتيجة كل حكومة هى التخصيص، فلا ينبغى التأمل فى حكومة «حديث الرفع» على أدلة الأحكام، وتكون النتيجة تخصيص الأحكام بما عدا عروض العناوين الخمسة على موضوعات الأحكام ومتعلقاتها، فتأمّل جيّداً.

* * *

الأمر الخامس:

فى بيان عموم النتيجة وأنّ المرفوع فى هذه الموارد هل هو جميع الآثار والأحكام المترتبة على الموضوعات؟ أو بعض الآثار؟ وهو من أهمّ الامور التى ينبغى البحث عنها فى «حديث الرفع» وقبل بيان ذلك ينبغى التنبيه على أمرين:

الأوّل: انّه يعتبر فى التمسك بحديث الرفع امور:

الأوّل: أن يكون الأثر الذى يراد رفعه من الآثار الشرعية التى أمر وضعها ورفعها بيد الشارع، لامن الآثار العقلية التى ليس أمر وضعها ورفعها بيد الشارع.

الثانى: أن يكون فى رفعة منّة وتوسعة على العباد، فالأثر الذى يلزم من رفعه التضييق عليهم لا يندرج فى عموم الحديث.

الثالث: أن يكون الأثر بحسب جعله الأوّلى مترتباً على الموضوع لا بشرط عن طرّوالعناوين المذكورة فى الحديث،أى لم يعتبر فى موضوع الأثر عنوان الخطأ والنسيان ونحو ذلك، وإلاّ لم يكن مرفوعاً بحديث الرفع، فانّ عنوان الموضوع يقتضى وضع الأثر لا رفعه؛ فلو فرض أنّه قد اخذ فى موضوع بعض الآثار عنوان خصوص الإكراه أو خصوص الإضطرار أو غير ذلك من أحد العناوين الخمسة كان ذلك الأثر خارجاً عن عموم «حديث الرفع» فهذه الامور الثلاثة ممّا لابد منها فى صحة التمسك بحديث الرفع، والسرّ فى اعتبارها واضح.

الثانى: إنّ الرفع التشريعى للشىء عبارة عن خلوّ صفحة التشريع عنه، وإن كان صفحة التكوين مشغولة به، لعدم المنافاة بين الرفع التشريعى والثبوت التكوينى، من غير فرق بين تعلق الرفع بالحكم الشرعى ابتداء أو بالموضوع الخارجى إذا كان الموضوع ذا حكم شرعى، فانّ رفع الموضوع فى عالم

التشريع عبارة من رفع حكمه لا بتقدير فى الكلام، بل معنى رفع الموضوع شرعًا هوذلك (١)

فمفاد قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع عن امّتى الخطأ و النسيان» -بحسب ما يقتضيه ظاهر اللفظ أوّلاً- هو رفع نفس الخطأ والنسيان وتنزيل الصفتين منزلة العدم، فكأنّه لم يقع الخطأ والنسيان خارجاً؛ ومعنى عدم وقوع الخطأ والنسيان، هو أنّ الفعل الصادر على أحد الوجهين كأن لم يصدر على هذا الوجه.

وهذا المعنى بظاهره فاسد، فانّه يلزم على هذا ترتيب آثار العمد على الفعل الصادر عن خطأ أو نسيان، وذلك ينافى الإمتنان والتوسعة؛ فلابد وأن يكون المراد من رفع الخطأ والنسيان رفع الفعل الصادر عن ذلك، يعنى جعل الفعل كالعدم وكأنّه لم يصدر عن الشخص ولم يقع، لا أنّ الفعل وقع و حيثية صدوره عن خطأ أو نسيان لم يكن، ليلزم ترتيب آثار الصدور عن عمد عليه حتى ينافى الإمتنان، بل لابد من أن يكون مفاد رفع الخطأ والنسيان رفع أصل الفعل الواقع عن نسيان أو خطأ؛ فتوافق مفاد رفع الخطأ والنسيان مع مفاد رفع ما استكرهوا عليه و ما اضطروا إليه وما لا يطيقونه، فانّ المرفوع فى هذه الامور الثلا ثة هو الفعل الذى وقع عن إكراه أو عن اضطرار إليه أو ما لاطاقة عليه، لا رفع صفة الإكراه والإضطرار. ومقتضى وحدة السياق والمفاد هو أن يكون المرفوع فى الخطأ والنسيان ذلك؛ وقد عرفت: أنّ رفع الفعل تشريعاً إنّما يكون

---

(١) أقول: رفع ذات الموضوع لا بوصف موضوعيته إذا كان مرجعه إلى خلوّ صفحة التشريع عنه، فمرجعه إلى خلوّ صفحة التشريع عن هذاالذات، ومآله إلى خلوّ خطاباته عن هذه الأفعال واختصاصها بغيرها؛ وهذا عين رفع نفسها تكويناً فى طى أحكامه وخطاباته لا مطلقاً؛ وهذا عين المعنى الثالث الذى أشرنا إليه فى الحاشية السابقة وقابل للإخبارية أيضاً. ولكن الأولى منه الإلتزام بالمعنى الثانى: من جعل الرفع فى المذكورات تنزيلياً بلحاظ رفع آثاره. ويمكن حمل كلامه من الرفع التشريعى على ذلك؛ تبديل المقرّر البيان المعروف من الرفع الإدعائى إلى الرفع فى عالم التشريع ليس إلاّ إخفاء الأمر على الأذهان، وهونوع من تبعيد المسافة.

٣٥٠ ـــــــ

فنقول: الأحكام المترتبة على أفعال العباد، إمّا أن تكون وضعية ـ كما فى باب العقود والايقاعات والطهارة والنجاسة وأمثال ذلك ـ وإمّا أن تكون تكليفية؛ وهى إمّا أن تكون مترتبة على الفعل بلحاظ صرف الوجود بحيث لا يكون لوجوده الثانى ذلك الأثر، وإمّا أن تكون مترتبة عليه بلحاظ مطلق الوجود بحيث كلّما وجد الفعل كان الأثر مترتباً عليه.

ثم إنّ معروض الحكم والأثر، إمّا أن يكون هو الفعل الصادر عن الفاعل بمعنى أنّ الفاعل يكون هو المخاطب بالحكم كحرمة شرب الخمر حيث إنّ خطاب «لا تشرب» متوجه إلى شخص الشارب، وإمّا أن يكون الفعل الصادر عن الفاعل علة لتوجّه حكم إلى غير الفاعل، كوجوب إقامة الحد على من شرب الخمر، حيث إنّ شرب الخمر من شخص يكون علة لتوجّه خطاب «إقامة

ولئن شئت قلت: إنّ الإضطرار مرفوع فى خصوص التكليفيات ما لم يكن حفظه حرجياً ولا يشمل المعاملات أبداً، والإكراه مختص بالمعاملات ولا يشمل التكاليف أصلاً. نعم: إذا بلغ بحد الحرج فى ترك ارتكاب المكره عليه كان الأثر أيضاً مرفوعاً، لكن ذلك أيضاً من جهة الحرج لا الإكراه؛ ولئن شئت فسمّه الإكراه أيضاً، ولكن لا إطلاق فيه، كما أشرنا.

ثم إنّ الأثر المرفوع فى المكره ليس إلاّ صحة المعاملة لا الأحكام التكليفية المترتبة على الصحة، إذ هى أيضاً خلاف امتنان فى حق المشترى، لانتهائه إلى كونه مالكاً بلا سلطنة؛ بخلاف المرفوع فى البقية، فانّ المرفوع فيها نفس التكليف الواقعى المستتبع لنفى ايجاب التحفظ الواصل إلى حد الحرج المستتبع لنفى استحقاق العقوبة على مخالفتها.

ثم إنّ فى رفع التكليف فى باب الإضطرار وغيره لا فرق بين كون التكليف متعلقاً بالوجود أو العدم وبين كون الإضطرار متعلقاً بالوجود أو العدم، إذ مرجع الجميع إلى رفع التكليف عما اضطر على خلاف مقتضاه نفياً أو إثباتاً، وسيجىء توضيح المقال فى الحاشية الآتية.

وأمّا فى «ما لا يعلمون» فالمرفوع فيه ما كان فى ظرف الجهل، وليس هو إلاّ ايجاب الإحتياط؛ ولا مجال فى المقام لتعلق الرفع بنفس التكليف الواقعى، حتى فى صورة الإنفتاح، إذ لا يكون ما فى وضعه عليه خلاف امتنان؛ فله إبقاء حكم عقله بالإحتياط أو الفحص؛ فرفع هذا الحكم بقلب موضوعه، حيث إنّه تعليق، ولا يحتاج رفعه برفع نفس التكليف الواقعى؛ كما أنّه فى القاصر كان المرفوع ايجاب احتياطه شرعاً بلا رفع التكليف الواقعى إلاّعناية وتنزيلاً. ونتيجة جميع المرفوعات بالأخرة رفع المؤاخذة عما كان لولا «حديث الرفع» ولئن تتأمل فيما ذكرنا ترى ما فى كلمات الماتن المقرّر مواقع النظر؛ فتدبر.

٣٥٢ ـــــــ

عن إرادة والتفات، فانّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، لأنّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أنّ المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان فلم يصدر منه أمر وجودى قابل للرفع؛ ولا يمكن أن يكون عدم الشرب فى المثال مرفوعاً وجعله كالشرب، حتى يقال: إنّه لم يتحقق مخالفة النذر فلا حنث ولا كفارة.

والحاصل: أنّه فرق بين الوضع والرفع، فانّ الوضع يتوجه على المعدوم فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجه على الموجود فيجعله معدوماً ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتب عليه آثار الوجود إن كان ذلك موافقاً للتوسعة والإمتنان، وأمّا الفعل الذى لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محل للرفع فيه(١) لأنّ رفع المعدوم لا يمكن إلاّ بالوضع والجعل، و«حديث الرفع» لا يتكفل الوضع، بل مفاده الرفع.

ومن هنا يظهر: أنّه لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرايط لنسيان أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع، فانّه لا محل لورود الرفع على السورة المنسيّة فى الصلاة مثلاً لخلوّ صفحة الوجود عنها؛ مضافاً إلى أنّ الأثر المترتب على السورة ليس هو إلاّ الإجزاء وصحة العبادة، ومع الغض عن أنّ الإجزاء والصحة ليست من الآثار الشرعية التى تقبل الوضع والرفع لا يمكن أن يكون رفع السورة بلحاظ رفع أثر الإجزاء والصحة، فانّ ذلك يقتضى عدم الإجزاء وفساد العبادة؛ وهذا ينافى الإمتنان وينتج عكس المقصود، فانّ

---

(١) أقول: لنا مجال السؤال بنذر شرب أحد المايعين إجمالاً واضطر بترك أحد الطرفين معيّناً أو غير معيّن، فهل أحد فى البين يلتزم بلزوم امتثال الطرفين؟ ما أظن التزامك به أيضاً، بل تلتزم بالتكليف التوسطى، وهل هذا من غير جهة الإضطرار؟

المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العبادة لا فسادها، فنفس الجزء أو الشرط المنسيّ موضوعاً وأثراً لا يشمله «حديث الرفع» ولا يمكن التشبث به لتصحيح العبادة.

وأمّا بالنسبة إلى المركّب الفاقد للجزء أو الشرط المنسيّ: فهو وإن كان أمراً وجودياً قابلاً لتوجه الرفع إليه، إلاّ أنّه أوّلاً: ليس هو المنسيّ أو المكره عليه ليتوجه الرفع إليه، وثانياً: لا فائدة في رفعه، لأنّ رفع المركّب الفاقد للجزء أو الشرط لا يثبت المركّب الواجد له، فانّ ذلك يكون وضعاً لا رفعاً؛ وليس للمركّب الفاقد للجزء أو الشرط أثر يصح رفع المركّب بلحاظه، فانّ الصلاة بلا سورة مثلاً لا يترتب عليها أثر إلاّ الفساد وعدم الإجزاء وهو غير قابل للرفع الشرعي.

و من ذلك يظهر فساد ما قيل: من أنّ المرفوع في حال النسيان إنّما هو جزئية المنسيّ للمركّب، وما اشكل عليه: من أنّ الجزئية لا تقبل الجعل فلا تقبل الرفع، وما اجيب عن ذلك: من أنّ الجزئية مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها فتقبل الرفع برفع منشأ الإنتزاع.

فانّ ذلك كلّه خروج عن مفروض الكلام ولا ربط له بالمقام، لأنّ جزئية الجزء لم تكن منسيّة وإلاّ كان ذلك من نسيان الحكم، ومحل الكلام إنّما هو نسيان الموضوع ونسيان قراءة السورة مثلاً؛ فلم يتعلق النسيان بالجزئية حتى يستشكل بأن الجزئية غير مجعولة فيجاب بأنّها مجعولة بجعل منشأ الإنتزاع.

والحاصل: أنّ الإشكال في شمول «حديث الرفع» للجزء المنسيّ ليس من جهة عدم قابلية الجزء للرفع الشرعي، إذ لا إشكال في أنّه عند الشك في جزئية شيء للمركب أو شرطيته تجرى فيه البرائه الشرعية ويندرج في قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» بل الإشكال إنّما هو من جهة أنّه عند ترك الجزء نسياناً مع العلم والإلتفات بجزئيته ليس في البين ما يرد الرفع الشرعي عليه من حيث الموضوع والأثر، فلا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة للجزء أو الشرط بمثل «حديث الرفع» بل لابد من التماس دليل آخر على

الصحة، وهو فى الصلاة قوله -عليه السّلام- «لا تعاد الصلاة إلاّ عن خمس».

وعلى ذلك يبتنى جملة من القواعد التى تسالم عليها الأصحاب فى باب الخلل الواقع فى الصلاة، من جملتها: أنّه لو كان المنسىّ من الأركان فما لم يدخل المصلّى فى ركن آخر يجب عليه العود لتدارك الركن المنسىّ و مع الدخول فى ركن آخر تبطل الصلاة، بخلاف ما إذا كان المنسىّ من غير الأركان، فانّه لا تبطل الصلاة بنسيانه وإن دخل فى ركن آخر، بل إن كان الجزء من الأجزاء التى يجب قضائها بعد الصلاة يقضى، وإلاّ فلا شىء عليه إلاّ سجدتا السهو؛ ونحو ذلك من الفروع والقواعد التى تستفاد من «حديث لا تعاد» وقداستقصينا الكلام فيها فى «رسالة الخلل».

ولو كان المدرك فى صحة الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط نسياناً «حديث الرفع» كان اللازم صحة الصلاة بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقاً من غير فرق بين الأركان وغيرها، فانّه لا يمكن استفادة التفصيل من «حديث الرفع». ويؤيد ذلك: أنّه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة الصلاة وغيرها من ساير المركّبات.

هذا إذا كان النسيان مستوعباً فى تمام الوقت المضروب للمركّب، وأمّا فى النسيان الغير المستوعب فالأمر فيه أوضح،فانّه لا يصدق نسيان المأمور به عند نسيان الجزء فى جزء من الوقت مع التذكر فى بقية الوقت، لأنّ المأمور به هو الفرد الكلى الواجد لجميع الأجزاء والشرائط ولو فى جزء من الوقت الذى يسع فعل المأمور به، فمع التذكر فى أثناء الوقت يجب الإتيان بالمأمور به لبقاء وقته -لو كان المدرك حديث الرفع- لأنّ المأتى به الفاقد للجزء أو الشرط لا ينطبق على المأمور به، فلو لا «حديث لا تعاد» كان اللازم هو إعادة الصلاة الفاقدة للجزء نسياناً مع التذكر فى أثناء الوقت.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه فى كل مورد مسّت الحاجة إلى تنزيل الفاقد منزلة الواجد لابد من التماس دليل آخر غير «حديث الرفع» كما أنّه فى كل

مورد مسّت الحاجة إلى تنزيل الواجد منزلة الفاقد يتمسك لذلك بحديث الرفع(١) و من هنا يمكن أن يفرق بين الأجزاء والشرائط وبين الموانع وأنّه فى صورة ايجاد المانع نسياناً يصح التمسك بحديث الرفع إذا كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت؛ فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه فى الأحكام التكليفية. وأمّا الأحكام الوضعية ـ كالعقود والايقاعات والطهارة والنجاسة ـ فالكلام فيها تارة: يقع فى الأسباب: الايجاب والقبول مثلاً، واخرى: فى المسبّبات، وثالثة: فى الآثار والأحكام المترتبة على المسبّبات.

أمّا الأسباب: فجمل الكلام فيها، هو أنّ وقوع النسيان والإكراه أو الإضطرار فى ناحية الأسباب لا تقتضى تأثيرها فى المسبّب ولا تندرج فى «حديث الرفع» لما تقدم فى باب الأجزاء والشرائط: من أنّ «حديث الرفع» لا يتكفل تنزيل الفاقد منزلة الواجد ولايثبت أمراًلم يكن؛ فلو اضطر إلى ايقاع

---

(١) أقول: المستفاد من رفع ما اضطروا إليه إذا كان بقوله رفعه تشريعياً ـ و معنى رفعه التشريعى خلوّ صفحة التشريع عنه ـ مرجعه إلى عدم تشريع الحكم له أوعدم أخذه موضوعاً لحكمه، لا أنّ مرجعه إلى قلب الوجود بعدم ذاته، أو قلب العدم بوجود ذاته، بل غاية اقتضائه قلب أخذ فى طى التشريع بعدم أخذه؛ وفى هذا المعنى لا فرق بين كون الموضوع فعلاً أو تركاً وأنّ المضطر إليه فعل أو ترك ، إذ كما أنّ رفع الوجود تشريعاً يرجع إلى خلوّ صفحة التشريع عن هذا الوجود، كذلك رفع العدم تشريعاً إلى خلوّ صفحة التشريع عن هذا العدم، ومآله إلى رفع الحكم المترتب على هذا العدم، لا جعله وجوداً، كى يرجع إلى وضع شىء لا يناسب رفعه.

ولذا لم يتوهّم أحد فى مسألة الإضطرار بترك أحد طرفى العلم ـ خصوصاً إذا كان معيّناً ـ بوجوب الإتيان بكل الطرفين تحصيلاً للموافقة القطعية.

وحينئذٍ فلا قصور فى شمول «الحديث» للسورة المنسيّة، ومرجعه إلى إخراجها عن الجزئية لاجعلها بمنزلة الوجود، إذ معنى خلوّ صفحة التشريع عنه هو الأوّل لا الثانى. نعم: هذا المقدار لو كان مستوعباً فى الوقت لا يقتضى الإجزاء، إذ معنى رفعه ما دام النسيان عدم كونه تحت التكليف الذى هو منشأ انتزاع الجزئية مادام النسيان؛ وأمّا كونه واجداً لمصلحة الواقع فلا، فانّه لا يكون تحت الرفع تشريعاً، إذ ليس أمر رفعه و وضعه بيد الشرع؛ وحينئذٍ فالمصلحة المقتضية للجزئية باقية، فبعد رفع النسيان يؤثر المصلحة فى خارج الوقت أثره، كما لو لم يكن فى البين «حديث رفع» وهذا نكتة عدم تشبثهم بمثل «حديث الرفع» لتصحيح المنسيّات جزءاً أو شرطاً أو مانعاً؛ فتدبر.

العقد بالفارسية أو اكره عليه أو نسى العربية كان العقد باطلاً بناء على اشتراط العربية فى العقد، فانّ رفع العقد الفارسى لا يقتضى وقوع العقد العربى(١) وليس للعقد الفارسى أثر يصح رفعه بلحاظ رفع أثره؛ وشرطية العربية ليست هى المنسيّة حتى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطية.

وأمّا المسبّبات: فهى على قسمين: فانّها تارة: تكون من الامور الإعتبارية ليس لهاما بحذاء فى وعاء العين، بل وعائها وعاء الإعتبار ـ كالملكية والزوجية والرقّية ونحو ذلك من الوضعيات الإعتبارية التى أمضاها الشارع ـ واخرى: تكون من الامور الواقعية التى كشف عنها الشارع ـ كالطهارة والنجاسة الخبثية ـ على احتمال قوّاه الشيخ (قدس سره) وإن ضعّفناه نحن فى محله، ويأتى بيانه فى مبحث الإستصحاب.

أمّا القسم الأوّل: فهو بنفسه ممّا تناله يد الوضع والرفع التشريعى، على ما هو الحق عندنا: من أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعية يستقل بالجعل وليس منتزعاً من الأحكام التكليفية؛ فلو فرض أنّه أمكن أن يقع المسبّب عن إكراه ونحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال(٢) فينزّل المسبّب منزلة العدم وكأنّه لم

---

(١) أقول: قد اشرنا ـ فى الحاشية السابقة ـ أنّ مرجع رفع المضطر إليه إذا كان من التروك خلوّ صفحة التشريع عن مثله، ومآله إلى خروج هذا الترك عن حيّز تشريع الجاعلية؛ ولازم تطبيقه على عدم العربية الموجبة لتشريع الفساد به ـ بملاحظة دخل نقيضه فى الصحة ـ هو أنّ هذا العدم ماشرّع فى مورد الفساد الملازم لعدم كون نقيضه دخيلاً فى الصحة، لا أنّ مفاد رفعه جعله منزلة الوجود كى يرد عليه ما افيد؛ وحينئذٍ ليس وجه عدم جريانهم مثل «حديث الرفع» بجميع فقراته فى أبواب المعاملات حتى فى فرض الإضطرار بايجاد المانع الغير الجارى فيه هذا التقريب باعترافه، بل عمدة الوجه فى أنّ قضية نفى الشرطية أو غيره فى المعاملة ايجاب الوفاء بالفاقد، وهو خلاف الإمتنان فى حق المكلف.

ولذا نفرق بين شرائط الوجوب وشرائط الواجب وأنّ «الحديث» مختص بالثانى دون الأوّل، لما عرفت: من أنّ لازم نفى شرط الوجوب إثبات الوجوب على المكلف على خلاف امتنانه، كما لا يخفى؛ فتدبر.

(٢) أقول: هذا التقريب بعينه يجيء فى الإضطرار، ولم يلتزم أحد فيه فساد المعاملة؛ فلابد من بيان فارق بينهما، كما شرحناه فى الحاشية السابقة.

يقع؛ ويلزمه عدم ترتيب الآثار المترتبة على المسبّب: من حلية الأكل وجواز التصرف فى باب العقود والايقاعات.

لا أقول: إنّ الرفع تعلق بالآثار،بل تعلق بنفس المسبّب،لأنّه بنفسه ممّا تناله يد الرفع، ولكن رفعه يقتضى رفع الآثار، لارتفاع العرض بارتفاع موضوعه؛ ولكن فرض وقوع المسبّب عن إكراه ونحوه فى غاية الإشكال(١) فانّ الإكراه إنّما يتعلق بايجاد الأسباب؛ وقد ذكرنا فى «كتاب البيع» ما قيل و ما يمكن أن يقال فى المقام.

وأمّا القسم الثانى: وهوما إذا كان المسبّب من الامور الواقعية التى كشف عنها الشارع ـ كالطهارة والنجاسة ـ فهو ممّا لا تناله يد الرفع والوضع التشريعى(٢) لأنّه من الامور التكوينية وهى تدور مدار وجودها التكوينى متى تحققت ووجدت، لا تقبل الرفع التشريعى، بل رفعها لابد وأن يكون من سنخ وضعها تكويناً. نعم: يصح أن يتعلق الرفع التشريعى بها بلحاظ مارتب عليها من الآثار الشرعية.

ولا يتوهّم: أنّ لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابة أو عدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسة، بدعوى: أنّ الجنابة المكره عليها وإن لم تقبل الرفع التشريعى إلاّ أنّها باعتبار ما لها من الأثر ـ وهو الغسل ـ قابلة للرفع، فانّ الغسل والتطهير أمران وجوديان قد أمرالشارع بهما

---

(١) أقول: لابأس به بناء على ما هو التحقيق: من أنّ الأمر بالمسبّب لا يرجع إلى السبب،كما بيّناه فى محله.

(٢) أقول: إذا كان معنى الرفع التشريعى ما أفاده سابقاً: من خلوّ صفحة التشريع عنه، فلا مانع من تعلقه بالامور الواقعية التكوينية، غاية الأمر نتيجة رفعه تشريعاً رفع أثره الشرعى، كما لا يخفى. ومن هنا ظهر: أنّه لا يبقى مجال لقوله: «نعم» بعد هذا الكلام، إذ لا معنى للرفع التشريعى إلاّ هذا المعنى؛ وحينئذٍ أىّ شىء منفى غيرماأثبت هنا؟.

عقيب الجنابة والنجاسة مطلقاً، من غير فرق بين الجنابة والنجاسة الإختيارية وغيرها(١) فتأمّل، فانّ المقام يحتاج إلى بسط من الكلام لايسعه المجال؛ والبحث عن ذلك وقع استطراداً.

والمقصود الأصلى بالبحث هو البحث عن مفاد قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» فانّه هو المدرك فى البرائة الشرعية، وقد عرفت: أنّ الرفع فى «ما لا يعلمون» يغاير الرفع فى البقية، فانّ الرفع فى البقية رفع واقعى ينتج نتيجة التخصيص الواقعى -بالبيان المتقدم- والرفع فى «ما لا يعلمون» رفع ظاهرى ينتج عدم وجوب الإحتياط فى موارد الشك والشبهات -على ما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه- والغرض من إعادة الكلام فيه هو بيان ما يندرج فى قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» من الشبهات.

فنقول: المشكوك فيه تارة: يكون هو التكليف النفسى الإستقلالى، كالشك فى وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكالشك فى حرمة تصوير الصور المجردة من ذوات الأرواح. واخرى: يكون هو التكليف الغير الإستقلالى -كالشك فى جزئية شىء للمأمور به أو شرطيته أو مانعيته. وثالثة: يكون فى

---

(١) أقول: ما أدرى جواب التوهّم السابق أين صار؟ فان كان قوله «فانّ الغسل والتطهير أمران وجوديان» إلى قوله «فتأمل» جواباً، فهو غلط، فانّ الأمر فى كل مورد يشمله «الحديث» باطلاق دليله شامل لصورة الإختيار والإضطرار، وبالإضطرار أو الإكراه يرتفع؛ فالأولى حينئذٍ: الإلتزام بالإشكال، ويلتزم بأنّه فى مورد الإضطرار على الجنابة ينتقل التكليف من الغسل إلى التيمم، كما أنّ فى مورد الإضطرار على ارتكاب النجس يرتفع وجوب الغسل أو حرمة شرب النجس، بلا محذور فيه ولا احتياج إلى حوالة المقام ببسط الكلام فيه فى مقام آخر.

ثم إنّ من العجب أنّ المقرّر لم ما ثبت فى الجواب عن توهّمه بما أسّسه من الأساس؟ بتوضيح أنّ وجوب الغسل فى النجاسة وكذا وجوب الغسل فى الجنابة من آثار الطهارة الخبثية والحدثية وإسناده إليها بالعرض والمجاز، لأنّهما من مقدمات الطهارة الملازم لرفع الجنابة والنجاسة؛ وحينئذٍ فحديث الرفع لايشملها من حيث عنوان الإكراه على الجنابة والنجاسة؛ وحينئذٍ لا يبقى فى البين إلاّ عنوان ترك الطهارة حدثية أو خبثية؛ و«حديث الرفع» باعترافه لا يشمل التروك.

المحصّلات والأسباب العقلية أو العادية أو الشرعية الإختراعية أو الإمضائية، كالشك فى اعتبار الغسلة الثانية فى التطهير من النجاسة الخبثية، وكالشك فى اعتبار أن يكون المسح ببلّة الوضوء ـ بناءً على أن تكون الغسلات والمسحات فى باب الطهارة الخبثية والحدثية من المحصّلات والأسباب لا أنّها بنفسها وبما هى هى متعلقات التكليف، وكالشك فى اعتبار العربية والماضوية فى العقد ونحو ذلك ممّا كان الشك فيما هو السبب والمحصّل لمتعلق التكليف أو الوضع.

فان كان الشك فى التكليف النفسى الإستقلالى، فهذا هو المتيقن فى اندراجه فى قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ «رفع ما لا يعلمون» سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية، وسواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية. وقد تقدم ضعف الإشكال فى عموم «حديث الرفع» للشبهات الحكمية والموضوعية؛ وسيأتى مزيد توضيح لذلك.

وإن كان الشك فى التكليف الغير الإستقلالى، فهذا هو المبحوث عنه فى باب الأقل والأكثر الإرتباطى؛ وسيأتى البحث عنه بما لا مزيد عليه فى مبحث الإشتغال، وأنّ الأقوى شمول «حديث الرفع» له.

وإن كان الشك فى الأسباب والمحصّلات، فالأقوى: أنّها بجميع أقسامها لا تجرى فيها البرائة ولا يعمّها «حديث الرفع» وإن حكى عن بعض الأعلام جريان البرائة فى خصوص الأسباب الشرعية، كالغسلات والمسحات فى باب الطهارة الخبثية والحدثية، بناءً على أن تكون الغسلات والمسحات من الأسباب والمحصّلات وأنّ المأمور به فى باب الطهارة الخبثية هو إفراغ المحل عن القذارة الظاهرية فيكون الغسل سبباً لذلك، وفى باب الطهارة الحدثية هو تطهير الباطن عن القذارة المعنوية الحاصلة من الأحداث والغسلات والمسحات أسباب لذلك، لا أنّ المأمور به نفس الغسلات والمسحات وتطهير الباطن حكمة للأمر بها، وسيأتى البحث عن ذلك أيضاً (إن شاء الله تعالى) فى مبحث الإشتغال.

وعلى ذلك يبتنى الخلاف المعروف فى باب الوضوء: من أنّه هل يعتبر فى الوضوء مع عدم القصد إلى إحدى الغايات الواجبة أو المستحبة قصد رفع الحدث أو الكون على الطهارة؟ أو لا يعتبر قصد ذلك؟ بل يكفى مجرد قصد أفعال الوضوء من الغسلات والمسحات بقصد امتثال الأمر المتعلق بها، فان قلنا: إنّ المأمور به هو نفس الغسلات والمسحات، فلا يعتبر قصد رفع الحدث أو الكون على الطهارة. وإن قلنا: إنّ المأمور به هو الطهارة وتلك الأفعال محصّلات لها، فلابد مع عدم قصد إحدى الغايات من قصد الكون على الطهارة، لأنّ قصد حقيقة المأمور به ممّا لابد منه فى كل عبادة.

ومنشأ الخلاف: هو وقوع كل من التطهير والأفعال فى حيّز الطلب فى «القرآن المجيد».

فمن الأوّل: قوله تعالى: «و إن كنتم جُنباً فاطّهروا»(١) بضميمة عدم الفرق بين الوضوء والغسل فى ذلك.

ومن الثانى قوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم» الآية(٢).

فمن قال: بأنّه يعتبر فى الوضوء قصد الكون على الطهارة وأنّها من المسبّبات التوليدية للأفعال حمل الأمر بالأفعال فى آية الوضوء على أنّ الأمر بها لأجل كونها محصّلة للطهارة لا من حيث هى هى، فانّه فى المسبّبات التوليدية يصح تعلق الأمر بكل من المسبّب والسبب لكن لا بما هو هو، بل بما أنّه يتولد منه المسبّب؛ وهذا إذا كان الربط بين السبب والمسبّب على وجه يكون الأمر بالسبب عين الأمر بالمسبّب عرفاً، كما لو أمر بالإلقاء فى النار، فانّ الأمر به عرفاً أمر بالإحراق. والظاهر أن تكون جميع الأسباب والمسبّبات التوليدية من هذا القبيل.

(١ و ٢) سورة المائدة الآية ٦

و من قال: إنّه لا يعتبر فى الوضوء قصد الكون على الطهارة(١) حمل الأمر بالتطهير فى آية الغسل على أنّ المراد منه نفس الأفعال لا المعنى الحاصل منها ويكون التطهير من قبيل الحكم والمصالح؛ ويؤيّد ذلك ماورد فى بعض الأخبار: من «أنّ الله تعالى إنّما أمر بالوضوء ليكون العبد متطهراً بين يدى الله تعالى»(٢) فانّ الظاهر منه هو أن تكون الطهارة من الخواص والآثار المترتبة على أفعال الوضوء، لا أنّها من المسبّبات التوليدية؛ وذكرنا ـ فى مبحث الإشتغال ـ الفرق بين المسبّبات التوليدية والمقدمات الإعدادية، وأنّ باب المصالح والمفاسد ليست من المسبّبات التوليدية، بل إنّما هى من الخواص والآثار المترتبة على متعلقات التكاليف؛ فراجع ذلك المبحث، فانّه قد استوفينا الكلام فيه بما لامزيد عليه؛ وغرضنا فى المقام مجرد الإشارة، فلا فائدة فى تكرار الكلام فى ذلك؛ مع أنّه أمامنا مباحث مهمة ينبغى صرف عنان الكلام فيها؛ ولعلّ الله يوفّقنا للتعرض إلى جملة مما يتعلق بلباس المشكوك من المباحث النفيسة التى أفادها شيخنا الاستاذ (مدظله) ما لم تخطر ببال من سبقه من الأعلام.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ دلالة قوله ـصلّى الله عليه وآله ـ «رفع ما لا يعلمون» على ما هو محل البحث بين الاصوليّين والأخباريّين ـ وهو جواز الإقتحام فى الشبهات التحريمية ـ فى غاية الوضوح.

---

(١) أقول: لو قلنا فى باب الوضوء: إنّه من المطلوبات النفسية علاوة عن مطلوبيتها غيرياً ـ كما قيل به فى الغسل ـ فما افيد من ابتناء النزاع فى لزوم قصد الغاية وعدمه فى غاية المتانة؛ وحينئذٍ يكون الوضوء بنفسه عبادة وقعت مقدمة لعبادة اخرى. وأما لوقلنا بأنّه محض فى المطلوبية الغيرية وأنّ عباديته من جهة دعوة أمره الغيرى إليه بلا أمر آخر نفسى فيه، فربما يكون منشأ النزاع السابق شيء آخر، وهو أنّ دعوة الأمر الغيرى هل يمكن بلا قصد التوصل به إلى الغير؟ أولا يمكن إلاّ مع القصد المزبور؟ فعلى الأوّل: لا يجب قصد الغاية، بخلافه على الثانى، فانّه لا يمكن الإمتثال به إلاّ مع قصد الغاية، حتى بناء على كون الوضوء مقدمة لا الكون على الطهارة؛ فراجع المسألة فى محله وتدبر.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب الوضوء الحديث ٩ ولفظ الحديث «إنما امر بالوضوء وبُدئ به لأن يكون العبد طاهراً إذا قام بين يدى الجبّار» الحديث

وقد استدل للبرائة بأخبار اخر، أظهرها دلالة قوله -عليه السّلام- «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»(١)

والإستدلال به مبنيّ على أن يكون «الورود» بمعنى الوصول إلى المكلفين، لا الورود المقابل للسكوت، وإلاّ كان مفاده أجنبياً عن محل البحث، فانّ الورود المقابل للسكوت هو بمعنى الجهل بالتشريع، فيكون مفاد الحديث المبارك: «كل شيء مطلق والناس منه فى سعة ما لم يبيّن الله تعالى حكمه» أى مادام مسكوتاً عنه، كما ورد فى الخبر: «إنّ الله تعالى سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً» الخبر(٢) وأين هذا ممّا هو مورد البحث من الشك فى التكليف بعد تبيّن الأحكام وتبليغها إلى الأنام وعروض الإختفاء لبعضها لبعض موجبات الإختفاء!

وقد استدل على البرائة بقوله -عليه السّلام- «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» أو «حتى تعرف الحرام منه بعينه» على اختلاف النسخ(٣)

وقوله -عليه السّلام-: «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه(٤)

ولا يخفى: ظهور كلمة «فيه» و «منه» و «بعينه» فى الإنقسام والتبعيض الفعلى -أى كون الشيء بالفعل منقسماً إلى الحلال والحرام- بمعنى أن يكون قسم منه حلالاً وقسم منه حراماً واشتبه الحلال منه بالحرام ولم يعلم أنّ المشكوك من القسم الحلال أو الحرام، كاللحم المطروح المشكوك كونه من الميتة أو المذكّى، أو المايع المشكوك كونه من الخل أو الخمر، فانّ اللحم أو المايع

---

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٦٠

(٢) نهج البلاغة قصار الحكم ١٠٥

(٣) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ١

(٤) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤

بالفعل منقسم إلى ما يكون حلالاً وإلى ما يكون حراماً، وذلك لا يتصور إلاّ فى الشبهات الموضوعية.

وأمّا الشبهات الحكمية: فليس القسمة فيها فعلية وإنّما تكون القسمة فيها فرضية، ـأى ليس فيها إلاّ احتمال الحل والحرمةـ فانّ شرب التتن الذى فرض الشك فى كونه حلالاً أو حراماً ليس له قسمان: قسم حلال وقسم حرام، بل هو إمّاأن يكون حراماً وإمّا أن يكون حلالاً، فلا يصح أن يقال: إنّ شرب التتن فيه حلال وحرام، إلاّ بضرب من التأويل والعناية التى لايساعد عليها ظاهر اللفظ.

فكلمة «فيه» ظاهرة فى اختصاص الحديث فى الشبهات الموضوعية؛ وكذا كلمة «بعينه» فانّ معرفة الشيء بعينه إنّما يكون فى الموضوعات الخارجية(١) ولا معنى لأن يقال: حتى تعرف الحكم بعينه.

و من ذلك يظهر: اختصاص قوله ـعليه السّلامـ «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» بالشبهات الموضوعية، فانّه لولا كلمة «بعينه» كان الخبرعامّاً للشبهات الحكمية والموضوعية، كقوله ـعليه السّلامـ «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه قذر» ولكن لفظة «بعينه» توجب ظهور الخبر فى الشبهات الموضوعية.

وقد استدل للبرائة بقولهـصلّى الله عليه وآلهـ «الناس فى سعة ما لا يعلمون»(٢) وفى دلالته تأمّل إلاّ على بعض الوجوه.

---

(١) أقول: معنى معرفة الحرام بعينه تشخيص الحرام من الحلال، لا تشخيصه خارجاً، فلا قصور فى شمول الحديثـ لولا الأمثلة فى ذيلهـللشبهات الحكمية؛ هذا مع إمكان حمل «بعينه» على بيان التأكيد لموضوع الحرمة وأنّه حقيقة معروضها، لا أنّه من توابع المعروض، فيرتفع حينئذٍ الإشكال رأساً.

نعم: العمدة فى هذه الرواية الأمثلة الواقعة فى ذيلها؛ والذى يسهّل الخطب أنّ هذه الأمثلة لايناسب «قاعدة الحلية» حتى على اختصاصها فى الشبهات الموضوعية؛ فلابد من التفصى عنها على كلا التقديرين، كما لا يخفى.

(٢) مستدرك الوسائل: الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٤. لفظ الحديث فيه «... مالم يعلموا»

والإنصاف: أنّ أظهر ما استدل به على البرائة من الأخبار هو «حديث الرفع» وفيه الكفاية.

وأمّا الإجماع:

فقد أفاد الشيخ (قدس سره) فى تقريره وجوهاً.

و لكن الذى ينفع منه فى المقام هو إجماع العلماء كافة من الاصوليين والأخباريين على البرائة؛ والإجماع على هذا الوجه لم ينعقد، بل هو مقطوع العدم، كيف! وجلّ الأخباريين ذهبوا إلى وجوب الإحتياط فى الشبهة التحريمية الحكمية التى هى مورد البحث؛ ولا يمكن دعوى عدم قدح مخالفتهم فى تحقق الإجماع مع أنّ جملة منهم من أجلّاء الأصحاب وأعيانهم.

وأمّا بقية تقريرات الإجماع: فلا يمكن الركون إليها والإعتماد عليها، بحيث تقدم أو تعارض ما سيأتى من الوجوه التى تمسك بها الأخباريون على وجوب الإحتياط، لو تمت دلالتها وسلمت عن المناقشة فى حد نفسها.

وأمّا العقل:

فحكمه بالبرائة ممّا لايكاد يخفى، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهة واليأس عن الظفر به فى مظانّ وجوده؛ ولا يكفى فى صحة المؤاخذة واستحقاق العقوبة مجرد البيان الواقعى مع عدم وصوله إلى المكلف، فانّ وجود البيان الواقعى كعدمه غير قابل لأن يكون باعثاً ومحركاً لإرادة العبد ما لم يصل إليه ويكون له وجود علمى.

فتوهّم: أنّ البيان فى موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو البيان الواقعى -سواء وصل إلى العبد أو لم يصل- فاسد، فانّ العقل وإن استقل بقبح العقاب مع عدم البيان الواقعى، إلاّ أنّ استقلاله بذلك لمكان أنّ مبادى الإرادة الآمرية بعدُ لم تتمّ، فلا إرادة فى الواقع؛ ومع عدم الإرادة لا مقتضى لاستحقاق العقاب، لأنّه لم يحصل تفويت لمراد المولى واقعاً، بخلاف البيان

الغير الواصل فانّه وإن لم يحصل مراد المولى وفات مطلوبه واقعاً، إلاّ أنّ فواته لم يستند إلى المكلف بعد إعمال وظيفته، بل فواته إمّا أن يكون من قبل المولى إذا لم يستوفى مراده ببيان يمكن وصول العبد إليه عادة، وإمّا أن يكون لبعض الأسباب التى توجب اختفاء مراد المولى عن المكلف؛ وعلى كل تقدير: لايستند الفوات إلى العبد؛ فلأجل ذلك يستقل العقل بقبح مؤاخذته، فمناط حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان واقعى غير مناط حكمه بقبح العقاب من غير بيان واصل إلى المكلف.

فان قلت: يكفى فى البيان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فانّ الشك فى التكليف يلازم الشك فى الضرر، والعقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، فيرتفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

قلت: قد تقدم الكلام فى كل من الصغرى والكبرى بما لا مزيد عليه ـفى مبحث الظن قبل دليل الإنسداد ـ وإجماله: أنّ المراد من الضرر فى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، إمّا أن يكون هو الضررالدنيوى من نقص فى الأنفس والأطراف والأعراض، وإمّا أن يكون هو الضرر الاخروى من العذاب والعقاب، وإمّا أن يكون هو المصالح والمفاسد التى تبتنى عليها الأحكام من القرب والبعد ونحو ذلك ممّا لا يرجع إلى الضرر الدنيوى ولا إلى العقاب الاخروى، فانّه يمكن أن تكون مناطات الأحكام اموراً اخر غير المضار الدنيوية والعقاب الاخروى.

وحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل فى هذه الوجوه الثلاثة ليس بمناط واحد، بل حكمه بوجوب دفع الضرر الدنيوى بالنسبة إلى خصوص الأنفس والأطراف أو الأعراض أيضاً يمكن أن يكون لأجل ما فى الضرر الواقعى من المفسدة التى أدركها العقل فاستقل بقبح الإقدام عليه، ويتبعه حكم الشرع بحرمته لقاعدة الملازمة؛ فانّ الحكم العقلى فى ذلك واقع فى سلسلة علل الأحكام، وكلما كان الحكم العقلى واقعاً فى هذه السلسلة يكون مورد

القاعدة الملازمة فيستتبعه الحكم الشرعي.

فعلى هذا يكون حكمه بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر أو يظن طريقاً محضاً للتحرّز عن الوقوع في الضرر الواقعي، فلا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على نفس الواقع عند موافقة الظن أو الإحتمال للواقع أومخالفته.

ويمكن أن يكون تمام موضوع حكم العقل هو الإقدام على مالا يأمن معه من الوقوع في الضرر الواقعي، من غير فرق بين صورة القطع بالضرر أو الظن أو الإحتمال، نظير حكمه بقبح التشريع، على ما تقدم بيان ذلك.

وعلى كل تقدير: سواء كان حكم العقل في باب الضرر الدنيوي بهذا الوجه أو بذلك الوجه يستتبع الحكم الشرعي المولوي على وفقه.(١)

هذا كلّه إن كان المراد من الضرر في حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل هو الضرر الدنيوي.

وإن كان المراد منه الضرر الاخروي، فحكمه بلزوم دفع المقطوع والمظنون والمحتمل بل الموهوم إنّما يكون إرشاداً محضاً ليس فيه شائبة المولوية؛ ولا يمكن أن يستتبع حكماً شرعياً، لأنّ حكم العقل في ذلك إنّما يكون واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام فلا يكون مورداً لقاعدة الملازمة ـ كما أوضحناه في محلّه ـ ولكن ذلك فرع احتمال العقاب، ومع عدم وصول التكليف بوجه لا تفصيلاً ولا إجمالاً لا يحتمل العقاب، لقبح العقاب بلا بيان؛ فحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يكون حاكماً وارداً على حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل.

وبالجملة: بعد استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف، تختص «قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل» بأطراف العلم الإجمالي

---

(١) أقول: في الضرر الواقعي على الأوّل، وفي محتمله على الثاني.

أوالشبهة البدوية قبل الفحص؛ وأمّا الشبهة البدوية بعد الفحص فلا يحتمل فيها العقاب، لأنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يوجب القطع بعدم العقاب.

والحاصل: أنّ حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل لا يصلح أن يكون بنفسه بياناً للتكليف المشكوك (١) لأنّه لا يكون رافعاً للشك، وتمام الموضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلابيان هو نفس الشك فى التكليف، فانّه بمجرده يستقل العقل بقبح العقاب عليه فينقطع بعدُ العقاب، فيرتفع موضوع قبح الإقدام على ما لا يأمن معه من الضرر. هذا إذا كان المراد من الضرر فى القاعدة الضرر العقابى.

وإن اريد منه المصالح والمفاسد التى تكون مناطات الأحكام، فالشك فى التكليف وإن كان يلازم الشك فى المصلحة والمفسدة، إلاّ أنّ التحرز عن احتمال المفسدة وفوات المصلحة ليس ممّا يستقل العقل بلزومه، بل إن أدرك العقل المصلحة والمفسدة التامّة وأحاط بجميع الجهات ولم ير مزاحماً لها حكم بقبح تفويت المصلحة والإلقاء فى المفسدة. وأمّا مجرد احتمال وجود المصلحة والمفسدة مع احتمال وجود المزاحم فلا سبيل إلى دعوى استقلال العقل بقبح الإقتحام على ما فيه احتمال المفسدة وترك ما فيه احتمال المصلحة.

نعم: قد تكون المفسدة أو المصلحة المحتملة بمثابة من الأهمية يلزم التحرز عن الوقوع فى مخالفتها ولو احتمالاً، إلاّ أنّه لو كانت بهذه المثابة فعلى الشارع جعل المتمم وايجاب الإحتياط، كما أوجبه فى باب الدماء والفروج والأموال ؛ ومع الشك فى ايجاب الإحتياط كان المرجع هو البرائة، لأنّه كأحد التكاليف المجهولة، فيعمّه «حديث الرفع».

و ممّا ذكرنا يظهر: ما فى كلام الشيخ (قدس سره) من الخلل، حيث

---

(١) أقول: لو اقتصر بالبيان الأوّل لكان أولى، لأنّ فى بيانية التكاليف الطرقية لا يحتاج إلى رفع الشك، نظير ايجاب الإحتياط فى الشبهات البدوية.

قال (قدس سره): «ودعوى أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة، مدفوعة بأنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه، وإنّما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها» إلى أن قال: «وإن اريد بها مضرة اخرى غير العقاب التي لا يتوقف ثبوتها على العلم، فهو وإن كان محتملاً لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان، إلاّ أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعية» إلى آخر ما أفاده.

والإنصاف: أنّه ما كنا نترقب من الشيخ (قدس سره) ذلك(١) فانّ حكم العقل بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر العقابي إنّما يكون إرشاداً محضاً لا يمكن أن يستتبع حكماً مولوياً شرعياً، فكيف يمكن أن يكون العقاب على مخالفته وإن لم يكن في مورده تكليف واقعي؟ وكيف صار هذا الحكم العقلي من القواعد الظاهرية؟ مع أنّ مخالفة الأحكام الظاهرية لا تستتبع

---

(١) أقول: لا نفهم من كلمات الشيخ (قدس سره) أزيد مما أخذت بقوله: والحاصل إلى آخره، وأنّ قوله: «وإنّما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية» مبنيٌ على تسليم البيانية ولا يكون إرشاداً، لا أنّه مسلّم عنده، كيف! وصريح كلماته في الشبهة المحصورة وغيرها إرشادية هذا الحكم بالنسبة إلى احتمال العقاب، كما أنّ لازم كونه حكماً مولوياً ظاهرياً الإلتزام بالعقوبة على نفسه ولو لم يكن في الواقع تكليف، كما هو شأن موضوعية الطريق عند المخالفة.

وتوهّم: أنّ الأحكام الظاهرية لا يعاقب عليها عند مخالفتها للواقع، صحيح في الأوامر الطرقية لا في الأوامر النفسية المجعولة نفسياً في ظرف الجهل بالحكم.

وما افيد أيضاً بأنّ في الاصول الغير المحرزة يعاقب على مخالفتها بشرط وجود التكليف في موردها، كلام ظاهري، إذالأمر في هذه القاعدة إن كان طريقياً يعاقب على الواقع، وإن كان نفسياً يعاقب على نفسها وإن خالف الواقع. ولا نرى وجهاً لهذا الشرط الضمني ولا طعناً على مثل هذا «المؤسس» بعدم ترقبه منه صدور هذا الكلام؛ ولقد صدر نظيره في ايجاب الإحتياط الشرعي ردّاً على الأخباريين أيضاً.

نعم: الذي يرد عليه هو الذي أشرنا في ذيل قول المقرّر «والحاصل الخ» وهو أنّ مجرد كونه حكماً في ظرف الشك لا يقتضي أن يكون ايجاباً نفسياً موجباً للعقوبة على نفسه مطلقاً، بل من الممكن كون أمره طريقياً حاكياً عن الإرادة الواقعية في ظرف الجهل بها وترخيصاً محضاً عند مخالفته للواقع؛ وبه أجبنا عمّا أفاده في منع بيانية ايجاب الإحتياط الشرعي أيضاً، كما لا يخفى.

استحقاق العقاب مع عدم مصادفتها للواقع، بل العقاب يدور مدار مخالفة الواقع مع وجود طريق إليه؛ وفى جميع موارد القواعد الظاهرية يكون العقاب على مخالفة الواقع أو على مخالفة القاعدة عند إدّائها إلى مخالفة الواقع لا مطلقاً، على اختلاف فيها: من كونها محرزة للواقع كالأمارات والاصول التنزيلية فالعقاب على الواقع، أو غير محرزة كأصالة الإحتياط فالعقاب على مخالفة القاعدة ولكن بشرط كونه مؤدّياً إلى مخالفة الواقع؛ ويأتى بيان ذلك (إن شاءالله تعالى) فى خاتمة الإشتغال.

وعلى كل حال: ما أفاده الشيخ (قدس سره) من أنّ العقاب على مخالفة نفس القاعدة الظاهرية وإن لم تؤدّى إلى مخالفة الواقع ممّا لا يستقيم.

وأغرب من ذلك: ما أفاده أخيراً: من أنّه لو كان المراد من الضرر غير العقاب من المصالح والمفاسد فاحتماله لا يرتفع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وهذا الكلام منه (قدس سره) يعطى أنّ المصالح والمفاسد من أفراد الضرر(١) وتعمّها قاعدة «قبح الإقدام على ما لا يأمن معه من الضرر» ولكن الشارع رخّص فى الإقتحام فى موارد احتمال المفسدة.

وأنت خبير بما فيه، فانّ باب المصلحة والمفسدة غير باب الضرر الذى يستقل العقل بلزوم التحرز عن محتمله. وعلى كل تقدير: فقد ظهر لك: أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وارد على حكمه بقبح الإقتحام على ما لا يأمن معه عن الضرر العقابى؛ وهذا الحكم العقلى يعمّ جميع الشبهات الحكمية والموضوعية التحريمية والوجوبية.

ثم إنّه ربّما يستدل للبرائة **باستصحاب البرائة المتيقنة حال الصغر**، وسيأتى البحث عن حال هذا الإستصحاب وأنّ استصحاب البرائة ممّا لا يجرى فى شىء من المقامات، سواء كان المراد من العدم المستصحب العدم

---

(١) أقول: ظاهر كلامه بيان أنّ مراده لو كان ذلك، وذلك لا يدل على اختياره، كما لا يخفى.

حال الصغر قبل البلوغ، أو العدم قبل الوقت فى الموقّتات؛ فانتظر ما يأتى فى مبحث الإشتغال،فانّه قد استوفينا الكلام فى ذلك بما لا مزيد عليه فى ذلك المقام.

وقد استدل للبرائة بوجوه اخر لا تخلو عن ضعف، فلا يهمّنا التعرض لها وفيما ذكرناه كفاية.

فلنشرع فى أدلة الأخباريّين

وقد استدلوا بالأدلة الثلاثة:

فمن الكتاب قوله تعالى: «فاتقوا الله حق تقاته»(١) و قوله تعالى: «واتقواالله ما استطعتم»(٢) وقوله تعالى: «ولا تقفُ ما ليس لك به علم»(٣) فانّ الإقتحام فى الشبهة ينافى التقوى المأمور بها. وكذا الحكم بالترخيص وجواز الإقتحام فيها قول بغير علم.

ولا يقال: إنّ الحكم بحرمة الإقتحام فيها أيضاً قول بغير علم، فانّ الأخباريين لا يقولون بالحرمة، وإنّما قالوا بترك الإقتحام فيها لاحتمال الحرمة؛ فتأمّل.

ولا يخفى: أنّ الآيات الشريفة بمعزل عن الدلالة على مذهب الأخباريّين. أمّا آيات التقوى: فمع أنّها لا تدل على الوجوب، لا تنافى الإقتحام فى الشبهة اعتماداً على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واتكالاً على قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» ومنه يظهر: أنّ القول بجواز الإقتحام ليس قولاً بغير علم، لدلالة حكم العقل والشرع على عدم استحقاق العقاب على التكليف الغير الواصل، فيكون القول بالجواز قولاً عن علم.

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٠٢

(٢) سورة التغابن الآية ١٦

(٣) سورة الأسراء الآية ٣٦

ومن السنّة طوائف:

منها: أخبار التوقف كقوله -عليه السّلام- «الوقوف عندالشبهة خير من الإقتحام فى الهلكة»(١) وهى كثيرة مستفيضة، بل تبلغ حد التواتر؛ وظاهر التوقف هو السكون وعدم الحركة، فالتوقف فى الشبهات عبارة عن الإحتياط فيها وترك المضى فيها.

و منها: الأخبار الدالة على وجوب الإحتياط، وهى كثيرة أيضاً تبلغ حد الإستفاضة؛ ففى الصحيح: عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال لا، بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصيد، قلت: إنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالإحتياط حتى تسئلوا عنه فتعلموا(٢)

وفى موثقة عبدالله، قال: كتبت إلى العبد الصالح -عليه السّلام- يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عين الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذّن عندنا المؤذّنون فاصلّى حينئذٍ وافطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الليل [الجبل] فكتب إلىّ: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك،الخبر(٣)

وعن «المفيد الثانى» قال: إنّ اميرالمؤمنين-عليه السّلام-قال لكميل بن زياد:أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت(٤).

و قوله -عليه السّلام- ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الإحتياط(٥).

---

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ١٣

(٢) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ١

(٣) الوسائل: الباب ٥٢ من أبواب مايمسك عنه الصائم الحديث٢

(٤) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٤١

(٥) قال الشيخ(ره) فى «الفرائد» أرسله الشهيد.

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على حسن الإحتياط و وجوبه.

و منها: أخبار التثليث، كقوله- عليه السّلام- فى ذيل مقبولة عمر بن حنظلة: وإنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله تعالى وإلى رسوله- صلّى الله عليه وآله- قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم(١)

و تقريب الإستدلال بها: هو أنّ «المقبولة» دلت على وجوب ترك الشاذ معلّلاً بأنّ فيه الريب، ومقتضى عموم العلة هو وجوب ترك كل ما كان فيه الريب والشك، ومنه ما هو المبحوث عنه من الشبهات التحريمية؛ بل مورد الرواية مختص بما كان الشك فيه لأجل احتمال الحرمة، كما يظهر من قوله -صلّى الله عليه وآله- «حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك» أى بين الحلال والحرام.

فدلالة أخبار التثليث على وجوب التحرز عن الشبهات التحريمية وحرمة الإقتحام فيها أوضح من الأخبار السابقة، هذا.

والجواب أمّا عن الطائفة الاولى: فالأمر بالتوقف فيها لا يصلح إلاّ للإرشاد، ولا يمكن أن يكون أمراً مولوياً يستتبع الثواب والعقاب، فانّ المراد من «الهلكة» فى قوله -عليه السّلام- «الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام فى الهلكة» هى العقاب ولا يمكن أن يكون المراد منه العقاب الجائى من قبل مخالفة الأمر بالتوقف، لأنّ الظاهر أن يكون قوله -عليه السّلام- ذلك لبيان الملازمة بين الإقتحام والوقوع فى الهلكة، فلابد وأن تكون الهلكة مفروضة الوجود والتحقق مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف، لتكون فى البين ملازمة بين

---

(١) الوسائل الباب ١٢ الحديث ٩

عدم التوقف والهلكة؛ ولا يمكن فرض وجود الهلكة إلاّ بعد فرض تنجز التكليف، وذلك لا يكون إلاّ فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، فيكون حاصل مفاد قوله -عليه السّلام- «الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام فى الهلكة» هو أنّ ترك التعرض للشبهة التى يحتمل انطباق التكليف عليها خير من الوقوع فى عقاب مخالفة التكليف إذا صادفت الشبهة متعلق التكليف؛ فعلى هذا يكون الأمر بالتوقف للإرشاد وهو تابع للمرشد إليه، فان صادفت الشبهة متعلق التكليف يستحق المكلف العقوبة لفرض تنجز التكليف، وإن خالفت الشبهة متعلق التكليف لم يكن فى البين شىء إلاّ التجرى.

ويحتمل قريباً أن تكون روايات التوقف لإفادة معنى آخر، وهو أنّ الإقتحام فى الشبهات يوجب وقوع المكلف فى المحرمات، لا أنّ نفس الإقتحام فى الشبهة حرام إذا صادف الحرام المعلوم بالإجمال ـ كما هو مفاد الوجه الأوّل ـ بل ترك الوقوف عندها والإقتحام فيها مظنة الوقوع فى المحرمات، فانّ الشخص إذا لم يجتنب عن الشبهات وعوّد نفسه على الإقتحام فيها هانت عليه المعصية وكان ذلك موجباً لجرئته على فعل المحرمات، وقد ورد نظير ذلك فى باب المكروهات(١) فانّه لولم يعتنى المكلف بالمكروهات وأكبّ على فعلها أدّى ذلك إلى الجرئة على فعل المحرمات، كما أنّ الشخص لو لم يعتنى بالمعصية الصغيرة هانت عليه الكبيرة (أعاذنا الله من ذلك) وأمّا إذا لم يعوّد الشخص نفسه على الإقتحام فى الشبهات بل عوّد نفسه على التجنب عنها والوقوف عندها حصلت ملكة التجنب عن المعاصى؛ وإلى ذلك يشير قوله -عليه السّلام- «والمعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»(٢).

وعلى هذا فالأمر بالوقوف عند الشبهة يكون استحبابياً، كما هو الظاهر

---

(١) لم أجده بعد الفحص والسؤال (المصحح)

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٢٢

من قوله -عليه السّلام- فى بعض أخبار التوقف «أورع الناس من وقف عند الشبهة»(١) وقوله -عليه السّلام- «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»(٢)

وعلى كل حال: من راجع أخبار التوقف وتأمّل فيها يقطع بأنّ الأمر فيها ليس أمراً مولوياً بنفسه يستتبع الثواب والعقاب، فلا يصلح للأخبارى الإستدلال بها على مدّعاه.

وأمّا الطائفة الثانية: وهى الأخبار الواردة فى الأمر بالإحتياط، فأظهرها دلالة ما تقدم منها، وهى لا تصلح للإستدلال بها على وجوب الإحتياط فى الشبهات البدوية.

أمّا الصحيحة الاولى: فنعدم العمل بها فى موردها، فانّ الشك فى وجوب الجزاء على كل من اللذين اصطادا، إمّا أن يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، وإمّا أن يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين، لأنّ فى صورة اشتراك الشخصين فى الصيد، إمّا أن نقول بوجوب إعطاء نفس البدنة، وإمّا أن نقول بوجوب إعطاء قيمة البدنة.

فان قلنا: بوجوب إعطاء القيمة فالشك فى مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين، لأنّ اشتغال ذمة كل منهما بنصف قيمة البدنة متيقن ويشك فى اشتغال الذمة بالزائد، نظير تردد الدين بين الأقل والأكثر.

وإن قلنا: بوجوب إعطاء نفس البدنة فالشك فى مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، لأنّه يدور الأمر بين وجوب إعطاء تمام البدنة على كل منهما أو نصفها؛ وعلى تقدير كون الواجب هو تمام البدنة لا يجزى الأقل ولا يسقط به التكليف(٣) نظير تردد أجزاء الصلاة بين الأقل والأكثر؛

---

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٢٤

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٢٠

(٣) أقول: من الممكن على هذا التقدير أنّ الواجب عليه البدنة بما لها من المالية فى ضمن خصوصيه العين، فانّه حينئذٍ لو أعطى نصف البدنة مشاعاً فى تمامها يجزى عن تكليفه بمقداره ولو كان الواجب عليه تمام ←

وعلى كلا التقديرين: الشبهة فى مورد السؤال إنّما تكون وجوبية ولا يجب الإحتياط فيها باتفاق الأخباريّين، فالصحيحة فى موردها لم يعمل بها.

مضافاً إلى أنّ مورد البحث هو الشبهة البدوية التى لم يسبق العلم بالتكليف فى موردها بوجه من الوجوه، ومورد الصحيحة هو ما إذا علم بالتكليف فى الجملة وإن تردد متعلقه بين الأقل والأكثر؛ فيمكن الإلتزام بوجوب الإحتياط فى مورد الصحيحة وعدم وجوب الإحتياط فى مورد البحث؛ مع أنّ ظاهر الصحيحة هو كون المكلف متمكناً من الفحص وتحصيل العلم بحكم الواقعة؛ ومحل الكلام هو ما إذا لم يمكن تحصيل العلم بحكم الواقعة، فلا يصح التمسك بالصحيحة لمورد البحث.

وأمّا الموثقة: فالشبهة فى موردها لا تخلو: إمّا أن تكون موضوعية، وإمّا أن تكون حكمية، فان كانت موضوعية ـ كما لا يبعد ذلك بل يقرّبه استبعاد تقرير الإمام ـ عليه السّلام ـ الجاهل على جهله فى الشبهات الحكمية فانّه على الإمام ـ عليه السّلام ـ رفع الشبهة وتبيين الأحكام للجاهلين لا الأمر بالإحتياط ـ فالإحتياط فيها واجب على كل حال، لإستصحاب بقاء النهار وعدم دخول الليل؛ ومع جريان الإستصحاب لا يبقى موضوع للبرائة؛ مع أنّه لو كانت الشبهة موضوعية وأغمضنا النظر عن الإستصحاب فالإحتياط لا يجب فيها باتفاق الأخباريّين.

وإن كانت الشبهة حكمية: بأن يكون المراد من الحمرة المرتفعة الحمرة المشرقية التى لابد من زوالها فى تحقق الغروب، فيكون السؤال حينئذٍ عن وقت المغرب الذى تجب الصلاة فيه ويجوز الإفطار عنده وأنّه هل يتحقق باستتار

البدنة؛ وعلى أىّ حال: بعد كون الأقل والأكثر مطلقاً مجرى البرائة يسهل الخطب فى المقام. ولا يحتاج إلى هذا التشقيق؛ فتدبر.

كما أنّ عدم القول بالفصل بين الشبهات البدوية المحضة والمقرونة بالعلم المنحل إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطى يرفع توهّم عدم شمول النص مورد البحث مطلقاً، كما لا يخفى.

القرص أولابد من ذهاب الحمرة المشرقية؟ والإمام ـعليه السّلامـ فى مقام رفع هذه الشبهة وبيان أنّ الحمرة المشرقية لابد من زوالها فى جواز الإفطار وصحة الصلاة ـكما هو المشهور عند الخاصةـ فبيّن الحكم الشرعى بلسان الأمر بالإحتياط، وقال ـعليه السّلامـ «تأخذ بالحائطة لدينك».

ولعلّ السرّ فى الأمر بالإحتياط ـمع أنّه كان ينبغى إزالة الشبهة ورفع جهل السائل بالزامه بالانتظار إلى أن تذهب الحمرة المشرقيةـ هو التقية والتباس الأمر على العامّة القائلين بتحقق المغرب باستتار القرص؛ فأمر ـعليه السّلامـ بالإحتياط لكى يتخيل لهم أنّ الأمر بالإنتظار إنّما كان لأجل الإحتياط وحصول اليقين باستتار القرص، لا لأجل أنّ المغرب لا يتحقق إلاّ بذهاب الحمرة المشرقية، فالإمام ـعليه السّلامـ قد أفاد وجوب الإنتظار على خلاف فتوى العامة ببيان لا ينافى التقية؛ كما أنّ قوله ـعليه السّلامـ «أرى لك أن تنتظر» الذى يستشم منه رائحة الإستحباب ـ إنّما كان للتقية والتباس الأمر على العامّة لكى يزعموا أنّ الحكم بالتأخير إلى ذهاب الحمرة عند الخاصة إنّما هو للإستحباب. وعلى كل حال: فالإحتياط بمعنى التأخير إلى ذهاب الحمرة فى مفروض السؤال واجب لا دخل له بما نحن فيه.

وأمّا عن بقية الأخبار المطلقة (التى لم ترد فى مورد خاص) كقوله ـعليه السّلامـ: «أخوك دينك فاحتط لدينك» فانّها وردت فى مقام الإرشاد، فالأمر فيها تابع للمرشد إليه؛ ولا يمكن أن يكون الأمر بالإحتياط فيها أمراً مولوياً، وإلاّ يلزم تخصيص الأكثر، لعدم وجوب الإحتياط فى الشبهات الموضوعية مطلقاً، وفى الشبهات الحكمية الوجوبية بالإتفاق.

وأمّا عن الطائفة الثالثة: فبأنّ الأمر فيها لا يصلح إلاّ للإرشاد، فانّ الظاهر من قوله ـعليه السّلامـ «و من أخذ بالشبهات وقع فى المحرمات» هو الملازمة بين التعرض للشبهات والوقوع فى المحرمات، فالأخذ بالشبهات بنفسه ليس من المحرمات، بل يستلزم ذلك الوقوع فيها؛ فيكون النهى عن الأخذ

بالشبهات للإرشاد إلى عدم الوقوع فى المحرمات(١) لأنّ التجنب عن الشبهات يوجب حصول ملكة الردع عن المحرمات؛ كما أنّ الإقتحام فيها يوجب التجرى على فعل المحرمات؛ وذلك هو الظاهر من قوله-صلّى الله عليه وآله- «فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» فمفاد أخبار التثليث أجنبي عن مقالة الأخباريين.

الدليل الثالث: (الذى استدل به الأخبارى على وجوب الإحتياط فى الشبهات التحريمية) هو حكم العقل؛ وتقريره من وجهين:

أحدهما: العلم الإجمالى بثبوت محرمات فى الشريعة وهذا العلم الإجمالى حاصل لدى كل أحد قبل مراجعة أدلة الأحكام؛ ولا إشكال فى استقلال العقل بأنّ الإشتغال اليقينى يستدعى البرائة اليقينية، فلابد من ترك كل ما يحتمل الحرمة ليحصل اليقين بالفراغ، ولا يجوز الإقتصار على ترك ما علم حرمته، لأنّ ذلك لا يوجب حصول العلم بالفراغ.

ثانيهما: كون الأصل فى الأفعال الغير الضرورية والتى لا يتوقف عليها حفظ النظام الحظر، فلا يجوز الإقتحام فى كل أمر لم يعلم الإذن فيه.

ولا يخفى ما فى كلا الوجهين من الضعف.

أمّا الوجه الأوّل: فلانحلال العلم الإجمالى بعد الرجوع إلى الأدلة والإطلاع على مقدار من المحرمات يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها؛ بل يمكن أن يقال: إنّا نعلم بمصادفة بعض الأمارات للواقع بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية. وعلى ذلك يحمل ما أجاب به الشيخ (قدس سره) عن الدليل العقلى بقوله: «منع تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلاّ بما أدّى إليه الطريق» وإن كان ذلك خلاف ظاهر العبارة، فانّ ظاهرها لا ينطبق على

---

(١) أقول: ويمكن أن يكون الأمر فيها للإستحباب، كما مرّ منه فى توجيه أخبار التوقف السابق؛ فراجع.

القواعد(١) فتأمّل.

و دعوى ثبوت العلم الإجمالى فى خصوص الشبهات التى لم يقم عليها دليل، مما لا شاهد عليها؛ وقد تقدم فى دليل الإنسداد تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه؛ هذا، مضافاً إلى أنّ متعلق العلم الإجمالى أعم من الشبهات الوجوبية والتحريمية؛ فلا وجه لجعل ذلك وجهاً لوجوب الإحتياط فى خصوص الشبهات التحريمية.

وأمّا الوجه الثانى: فهو أسوء حالاً من الوجه الأوّل، لما فيه أوّلاً: من المنع عن كون الأصل فى الأشياء الحظر بل الأصل فيها الإباحة لعموم قوله تعالى: «خلق لكم ما فى الارض جميعا»(٢). وثانياً: من الفرق بين مسألة الحظر والإباحة ومسألة البرائة والإشتغال؛ وقد تقدم تفصيل ذلك أيضاً (فى أوّل مبحث البرائة) فراجع.

فالإنصاف: أنّه ليس للأخبارى ما يمكن أن يقاوم حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وقوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» فالأقوى: جواز الإقتحام فى الشبهات التحريمية الحكمية التى هى مورد البحث والنزاع بين الأخباريين والاصوليين.

وقد ذكر الشيخ (قدس سره) فى خاتمة المسألة تنبيهات لا يهمّنا التعرض لها.

نعم: ينبغى التنبيه على أمر، وهو أنّ أصالة البرائة والإشتغال إنّما

---

(١) أقول: ظاهر كلام «شيخنا الأعظم» لاغبار فيه، إذ هو ينادى بأنّ التكليف الفعلى الملزم للعقل بالموافقة لايكون إلاّ بما أدّى إليه الطرق، بملاحظة أنّ الطرق مطلقاً موجبة لانحلال العلم المانع عن تنجيزه للواقعيات المحتملة الإنطباق على غير دائرة الطرق المعلومة؛ لا أنّ غرضه انقلاب التكاليف الواقعية بمؤدّى الطرق، أو أنّ الطرق المعلوم المطابقه بمقدار المعلوم بالإجمال، كما توهّم.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٩

هى من الاصول الحكمية الغير المتكفلة للتنزيل؛ فكل أصل متكفل للتنزيل يكون حاكماً عليها؛ ونعنى بـ«الأصل المتكفل للتنزيل» هو أن يكون مفاد الأصل إثبات المؤدّى بتنزيله منزلة الواقع بحسب الجرى العملى، سواء كان المؤدّى موضوعاً خارجياً أو حكماً شرعياً.

ومراد الشيخ (قدس سره) من الأصل الموضوعى فى قوله: «إنّ أصل أصالة الإباحة فى مشتبه الحكم إنّما هو مع عدم أصل موضوعى حاكم عليها» هو ما ذكرنا، لا خصوص الأصل الجارى فى الموضوع مقابل الحكم الشرعى ـ كما ربّما يوهمه ظاهر العبارة ـ بل كل أصل محرز متكفل للتنزيل يكون حاكماً على أصالتى البرائة والإشتغال؛ فلو شك فى حلية الحيوان وطهارته ـ من جهة الشك فى قبوله التذكية ـ حكم عليه بالحرمة، لأصالة عدم التذكية؛ ولا تجرى أصالة الحل والبرائة فيه.

ولا بأس باستقصاء الكلام فى ما يتعلق بالمثال، وإن كان خارجاً عن المقام، وذلك يتم برسم امور:

الأمر الأوّل:

اختلفت كلمات الأصحاب فيما يقبل التذكية من الحيوان، فقيل: لا يقبل التذكية إلاّ ما يحل أكله: من الغنم والبقر وغير ذلك. وقيل: كل حيوان يقبل التذكية ما عدا المسوخ. وقيل: بقبول المسوخ للتذكية أيضاً ويختص ما لا يقبل التذكية بالحشرات. وينسب إلى العامّة القول بقبول الحشرات للتذكية أيضاً. ولا يبعد استفادة التعميم لغير الحشرات و نجس العين من بعض الأدلة. وعليه: لا يبقى مورد لجريان أصالة عدم التذكية فى الشبهات الحكمية بعد العلم بكون الحيوان ليس من الحشرات ولا من نجس العين؛ فلو تولد حيوان من الغنم والأرنب ـ ولم يتبع أحدهما فى الإسم ـ يحكم عليه بأنّه يقبل التذكية؛ وبعد ورود التذكية عليه ـ من فرى الأوداج وغير ذلك من الامور الخمسة المعتبرة فى

التذكية- يحكم عليه بالطهارة(١).

هذا إذا قلنا: بأنّ كل حيوان ممّا يقبل التذكية بمقتضى بعض الإطلاقات. وإن منعنا عن ذلك، وشك فى كون الحيوان المتولد من حيوانين -أحدهما يقبل التذكية والآخر لا يقبل التذكية- ممّا يقبل التذكية أو لا يقبل؟ فعلى بعض التقادير تجرى فيه أصالة عدم التذكية ويحكم عليه بالحرمة والنجاسة، وعلى بعض التقادير لا تجرى فيه أصالة عدم التذكية ويحكم عليه بالحل والطهارة بمقتضى أصالة الحل والطهارة(٢) وسيأتى توضيح ذلك.

هذا إذا كانت الشبهة حكمية، وإن كانت الشبهة موضوعية، كما لو شك فى كون اللحم المطروح من الحيوان الذى يقبل التذكية أو من الذى لا يقبل التذكية- بعد إحراز ما يقبل التذكية وما لا يقبل بحسب الحكم الشرعى- فمع العلم بورود فعل المذكّى عليه (من فرى الأوداج وغيره) يحكم عليه بالحل والطهارة، لأنّه لا يجرى فيه أصالة عدم التذكية(٣) ومع الشك فى ورود فعل المذكّى عليه يحكم عليه بالحرمة والنجاسة، لأصالة عدم التذكية(٤) وذلك واضح.

الأمر الثانى:

هل التذكية الموجبة للطهارة والحلية عبارة عن المعنى المتحصل من قابليّة المحل والامور الخمسة -من فرى الأوداج بالحديد على القبلة مع التسمية وكون المذكّى مسلماً- بمعنى كون التذكية معنى بسيطاً يحصل من المجموع

---

(١) أقول: وكذا الحلية لأصالة الحلية. وقد يستظهر من ذيل كلامه: أنّه على هذا لا يحتاج إلى أصالة الحل؛ وأظنّ أنّه سهو من القلم، لأنّ من لوازم التذكية مطلقاً هو الطهارة فقط.

(٢) أقول: الظاهر من التقديرين كون التذكية أثراً حاصلاً أو أنّها نفس الأفعال.

(٣) أقول: لجريان أصالة الصحة فى فعله بعنوان التذكية.

(٤) أقول: بناء على كونها أثراً حاصلاً، لا مطلقاً.

المركّب من قابلية المحل وتلك الامورالخمسة؟ أو أنّ التذكية عبارة عن نفس الامور الخمسة، وقابلية المحل أمر خارج عن حقيقة التذكية وإن كان لها دخل فى تأثير الامور الخمسة فى الطهارة والحلية؟ وجهان: لا يخلو ثانيهما عن قوة، لقوله تعالى: «إلاّ ما ذكّيتم»(١) فانّ نسبة التذكية إلى الفاعلين تدل على أنّها من فعلهم(٢) وعليه: لا يبقى موقع لأصالة عدم التذكية عند الشك فى قابلية الحيوان للتذكية(٣) لأنّ قابلية الحيوان للتذكية ليس لها حالة سابقه وجوداً وعدماً؛ فلا موقع لاستصحاب عدمها، بل المرجع عند الشك فى القابلية أصالة الحل والطهارة، بناء على جريان «قاعدة الحل» فى الشبهات الحكمية. ولكن هذا إذا لم نقل بقابلية كل حيوان للتذكية ـحسبما يستفاد من الأدلةـ وإلاّ لم يكن حاجة إلى أصالة الحل والطهارة، كما تقدم فى الأمر الأوّل.

هذا إذا كانت التذكية عبارة عن نفس الامور الخمسة وكانت قابلية المحل شرطاً للتأثير. وإن كانت التذكية عبارة عن الأمر المتحصل عن قابلية المحل والامور الخمسة، فعند الشك فى قابلية الحيوان للتذكية ـمن جهة الشبهة الحكميةـ تجرى أصالة عدم التذكية، لأنّ الحيوان فى حال الحيوة لم يكن مذكّى فيستصحب العدم إلى زمان خروج روحه و ورود فعل المذكّى عليه.

وتوهّم: أنّ التذكية لو كانت مركبة من قابلية المحل وفعل المذكّى؛ والمفروض أنّه قد تحقق أحد جزئيها ـوهو فعل المذكّىـ فلم يبق إلاّ الجزء الآخر

---

(١) سورة المائدة الاية ٣

(٢) أقول: لو تشبث المدّعى بظهور نفس التذكية بلفظها لغة وعرفاً فى المعنى البسيط (نظير التطهير) بلا تصرف من الشارع فى أصل المعنى ـوأنّ تصرفه فى سببه ومحققهـ كان أولى مما افيد، كيف! وبعد ما كانت التذكية بهذا المعنى من الأفعال التوليدية لا قصور فى انتسابها إلى الفاعلين، كما لا يخفى.

(٣) أقول: لو بنينا على خروج قابلية المحل عن التذكية وأنّ التذكية عبارة عن نفس الأفعال، فمع القطع بوجود التذكية لا يجدى فى إثبات الطهارة من دون وصول النوبة حينئذٍ إلى أصالة عدم التذكية؛ بل تعليل عدم جريان أصالة عدم التذكية بأنّ قابلية المحل ليس له حالة سابقة لا يتم إلّا بناءً على كون القابلية المزبورة دخيلاً فى حقيقة التذكية لا خارجاً؛ فتدبر.

وهو ليس له حالة سابقة فلا معنى لاستصحاب عدم التذكية المركّبة من جزئين قد تحقق أحد جزئيها وجداناً والجزء الآخر ليس ممّا تعلق به اليقين سابقاً لعدم العلم به

فاسد(١) فانّ المفروض أنّ التذكية ليست مركبة من جزئين، بل هى عبارة عن الأمر البسيط المتحصل من مجموع الأمرين؛ وهذا المعنى البسيط كان مقطوع العدم فى حال حيوة الحيوان قبل ورود فعل المذكّى عليه، وبعد ورود فعل المذكّى يشك فى وجوده فيستصحب عدمه؛ غايته أنّ جهة اليقين والشك تختلف، فانّه فى حال الحيوة كانت جهة اليقين بعدم التذكية عدم ورود فعل المذكّى عليه وهذه الجهة قد انتفت بورود فعل المذكّى عليه، وجهة الشك فى كونه مذكّى هى قابليته للتذكية. واختلاف جهة الشك واليقين لا يضر بالإستصحاب. نعم: لو كانت التذكية عبارة عن نفس المجموع المركب لم يكن للإستصحاب مجال؛ فتدبر جيّداً.

الأمر الثالث:

قد عرفت: أنّه لو استفيد من الأدلة قابلية كل حيوان للتذكية فلا

---

(١) أقول: أظنّ أنّ فى ذهن «المقرّر» جعل هذا الوجه أيضاً أحد الشقين المقابل لما اختاره من الوجه السابق، حيث إنّ مقابله إمّا جعل التذكية أثراً حاصلاً أو جعلها عبارة عن مجموع الأفعال مع القابلية، ثم دفع توهّم جريان أصالة عدم التذكية على هذا الفرض أيضاً؛ فانّ العبارة وقعت فى غير محله فصارت بمنزلة توضيح الواضح.

وبالجملة نقول: إنّه قد أشرنا سابقاً أنّه على كل واحد من الإحتمالات نحو من الأصل؛ فعلى الأثر الحاصل يجرى أصالة عدم التذكية بلا إشكال. وعلى كون التذكية نفس الأفعال مع خروج القابلية عن حقيقته، فلا قصور فى جريان أصالة عدم التذكية عندالشك فى جريان فعل عليه من حيث العلم بالحالة السابقة.

ولكن لا نتيجة له مع الشك فى القابلية؛ كيف! ومع القطع بوجودها حينئذٍ لا ينتج شيئاً. وعلى كون القابلية داخلاً فى حقيقتها، فمع الشك فى القابلية لا يجرى الأصل من جهة الشك فى الحالة السابقة، كما لا يخفى؛ فتدبر.

موقع لأصالة عدم التذكية عند الشك فيها من جهة الشبهة الحكمية؛ بل المرجع عند الشك عموم الدليل، فيحكم عليه بالطهارة؛ ولو شك فى حلية أكل لحمه يحكم عليه بالحلية، لقوله -عليه السّلام- «كل شيء لك حلال» لو قلنا بعموم قاعدة الحل للشبهات الحكمية.

ولو لم يستفد من الأدلة قابلية كل حيوان للتذكية، وقلنا: إنّ التذكية عبارة عن المعنى المتحصل من قابلية المحل وفعل المذكّى، فالمرجع عند الشك فى القابلية ـ كالحيوان المتولد من طاهر ونجس لم يتبعهما فى الإسم وليس له إسم خاص يندرج تحت أحد العناوين الطاهرة أو النجسة ـ أصالة عدم التذكية، فيحكم عليه بالنجاسة وحرمة الأكل، لأنّ غير المذكّى حرام ونجس.

وإن قلنا: إنّ التذكية عبارة عن نفس فعل المذكّى واجداً للامور الخمسة وقابلية المحل أمر خارج عن التذكية، فالمرجع عندالشك فيها أصالة الطهارة وقاعدة الحل؛ فعلى جميع التقادير: لا يمكن التفكيك بين الطهارة والحلية بحسب الاصول العملية، هذا.

ولكن يظهر من بعض الأساطين: التفصيل بين الطهارة والحلية فى المثال المتقدم، فحكم عليه بالطهارة وحرمة لحمه.

ولم يظهر وجه لهذا التفصيل، فانّ مقتضى أصالة عدم التذكية النجاسة والحرمة، ومقتضى أصالة الطهارة والحل الطهارة والحلية؛ فلا وجه للتفكيك بينهما.

نعم: قد ذكر «شارح الروضة» فى وجه ذلك ما حاصله: انّ ما حلّ أكله من الحيوانات محصور معدود فى الكتاب والسنة، وكذلك النجاسات محصورة ومعدودة فيها؛ فالمشكوك إذا لم يدخل فى المحصور منها كان الأصل فيه الطهارة وحرمة لحمه.

وتوضيح ذلك: هو أنّ تعليق الحكم على أمر وجودى يقتضى إحرازه، فمع الشك فى تحقق ذلك الأمر الوجودى الذى علق الحكم عليه يبنى ظاهراً على

عدم تحققه؛ لا من جهة استصحاب العدم إذ ربّما لا يكون لذلك الشيء حالة سابقة قابلة للإستصحاب، بل من جهة الملازمة العرفية بين تعليق الحكم على أمر وجودى وبين عدمه عند عدم إحرازه؛ وهذه الملازمة تستفاد من دليل الحكم ولكن لا ملازمة واقعية، بل ملازمة ظاهرية، أى فى مقام العمل يبنى على عدم الحكم مع الشك فى وجود ما علّق الحكم عليه.

ويترتب على ذلك فروع مهمة:

منها: البناء على نجاسة الماء المشكوك الكرّية عند ملاقاته للنجاسة مع عدم العلم بحالته السابقة؛ كما لو فرض ماء مخلوق الساعة لم يعلم كرّيته وقلته، فانّ الحكم بالعاصمية قد علّق فى ظاهر الدليل على كون الماء كرّاً، كما هو الظاهر من قوله -عليه السّلام- إذا بلغ الماء قدر كرّ لم يحمل خبثاً أو لم ينجسه شيء(١) فلا يجوز ترتيب آثار الطهارة على ماء لم يحرز كرّيته عند ملاقاته للنجاسة، لأنّه يستفاد من دليل الحكم أنّ العاصمية إنّما تكون عند إحراز الكرّية، لا من جهة أخذ العلم والإحراز فى موضوع الحكم، بل من جهة الملازمة العرفية الظاهرية.

ومنها: أصالة الحرمة فى باب الدماء والفروج والأموال، فانّ الحكم بجواز الوطى مثلاً قد علّق على الزوجة وملك اليمين، والحكم بجواز التصرف فى الأموال قد علّق على كون المال ممّا قد أحلّه الله، كما فى الخبر «لا يحلّ مال إلاّ من وجه أحلّه الله»(٢) فلا يجوز الوطى أو التصرف فى المال مع الشك فى كونها زوجة أو ملك اليمين أو الشك فى كون المال ممّا قد أحلّه الله.

ومنها: غير ذلك من الفروع التى تبتنى على ما ذكرناه(٣).

---

(١) مستدرك الوسائل: الباب ٩ من أبواب الماء المطلق الحديث٦

(٢) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث٨

(٣) أقول: كالحكم بالخمسين فى مشكوك القرشية، ونفوذ الشرط فى مشكوك المخالفة للكتاب، وعدم الإرث فى مشكوك الإنتساب، وعدم بطلان المعاملة فى مشكوك الغررية؛ إلى غير ذلك من الأمثلة.

وقد تخيّل «شارح الروضة»: أنّ باب النجاسات واللحوم من صغريات تلك الكبرى، بتقريب: أنّ النجاسات فى الشريعة معدودة محصورة فى عناوين خاصة ـ كالدم والميتة والكلب والخنزير وغير ذلك ـ وقد علّق وجوب الإجتناب على تلك العناوين الوجودية، فلابد فى الحكم بالنجاسة ووجوب الإجتناب من إحراز تلك العناوين، ومع الشك فى تحقق العناوين يبنى على الطهارة؛ وحيث إنّ الحيوان المتولد من طاهر ونجس لم يعلم كونه من العناوين النجسة يبنى على طهارته. وكذا جواز التناول والأكل قد علّق فى الشريعة على عنوان الطيّب، كما قال تعالى: «احلّ لكم الطيّبات» والطيّب أمر وجودى عبارة عما تستلذه النفس ويأنس الطبع به، والحيوان المتولد من حيوانين: أحدهما مأكول اللحم والآخر غير مأكول اللحم، لم يعلم كونه من الطيّب، فلا يحكم عليه بالحلية وجواز الأكل؛ بل ينبغى البناء على حرمته ظاهراً ما لم يحرز كونه من الطيّب. هذا غاية ما يمكن أن توجّه به مقالة «شارح الروضة».

ولكن يرد عليه أوّلاً: أنّ الكبرى ـ وهى أنّ تعليق الحكم على أمر وجودى يقتضى إحرازه ـ وإن كانت من المسلّمات، إلاّ أنّ ذلك فى خصوص ما علّق فيه الحكم الترخيصى الإباحى على عنوان وجودى، لا الحكم العزيمتى التحريمى، فانّ الملازمة العرفية بين الأمرين إنّما هى فيما إذا كان الحكم لأجل التسهيل والإمتنان وقد علّق على أمر وجودى(١) فلا يجوز الحكم بالترخيص

---

(١) أقول: الأولى أن يمنع استفادة الملازمة الظاهرية من الكبريات الواقعية، لعدم اقتضاء الكبرى الواقعية إلاّ إناطة الحكم ـ من إباحة أوغيرها ـ على أمر وجودى واقعاً، بلا نظر إلى مرتبة الجهل بالمنوط به أو المنوط. واستفادة العرف من هذا الخطاب الواقعى حكماً وإناطة ظاهرية غلط، كيف! ولا خصوصية لمثل هذا الخطاب فى ذلك، فيلزم الإلتزام بهذه الإستفادة فى كل خطاب، وهو كما ترى! ومجرد كون الحكم امتنانياً لا يقتضى الملازمة المزبورة فى خصوصه، إذا العرف لا يفرق فى منع الملازمة بين الحكم الواقعى والظاهرى بين الأحكام الإمتنانية وغيرها، لجريان المناط فى سائر الأحكام فى ذلك أيضاً، كما لا يخفى.

وحينئذٍ لولا الأصل الموضوعى لا مجال للحكم بعدم الفرق فى الفروع السابقة، خصوصاً فى الأعراض ←

والإباحة ما لم يحرز ذلك الأمر الوجودى، لا فى مثل وجوب الإجتناب عن النجاسة، وإلاّ لم يبق موضوع لقوله-عليه السّلام- «كل شىء طاهر حتى تعلم أنّه قذر»(٢) فادراج باب النجاسات فى تلك الكبرى ليس فى محله. نعم: إدراج الحكم بحلّ الطيبات فى تلك الكبرى فى محله لو سلم عما سيأتى.

وثانياً: منع كون الطيّب أمراً وجودياً، بل الطيّب عبارة عما لا تستقذره النفس ولا يستنفر منه الطبع، فى مقابل الخبيث الذى هو عبارة عما يستنفر منه الطبع، فالحكم بالحلية لم يعلّق على أمر وجودى،بل الحكم بالحرمة قد علّق على أمر وجودى.

وثالثاً: سلّمنا كون الطيّب أمراً وجودياً ولكن الخبيث الذى علّق عليه الحرمة أيضاً أمر وجودى؛ والكبرى المذكورة إنّما هى فى مورد لم يعلّق نقيض الحكم المعلّق على أمر وجودى على أمر وجودى آخر، وإلاّ كان المرجع عند الشك فى تحقق أحد الأمرين الوجوديّين ـ اللذين علّق الحكمان المتضادان عليهما ـ إلى الاصول العملية، وهى فى مورد البحث ليست إلاّ أصالة الحل؛ ولا يجرى استصحاب الحرمة الثابتة للحيوان فى حال حيوته، فانّ للحيوة دخلاً عرفاً فى موضوع الحرمة ولا أقل من الشك، فلا مجال للإستصحاب والطهارة؛ فالأقوى: ثبوت الملازمة بين الحل والطهارة فى جميع فروض المسألة؛ فتدبر جيّداً.

هذا تمام الكلام فى الشبهة التحريمية الحكمية إذا كان منشأ الشبهة

والأموال؛ فانّ المدرك عندهم هو الأصل المزبور لا غيره؛ كما أنّ الحكم بالنجاسة فى المثال الأوّل أيضاً ربما تكون بـ «قاعدة المقتضى والمانع» لو لم نقل بجريان الأصل فى الأعدام الأزلية ولو فى أمثال هذه الأوصاف الزائدة عن الذات وغير الملازمة معها، وإلاّ ـ كما هو التحقيق ـ فالأمر فى كثير من الفروع السابقة واضح من جهة الأصل الموضوعى فيها؛ فراجع وتدبر.

(٢) مستدرك الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب النجاسات الحديث٤. هذه العبارة هى عبارة الصدوق فى المقنع.

فقدان النص؛ وكذا الكلام فيما إذا كان منشأ الشبهة إجمال النص، لعموم الأدلة المتقدمة؛ من غير فرق بين أن يكون إجمال النص لأجل اشتراك اللفظ الدال على الحكم بين الحرمة وغيرها مع عدم نصب قرينة معيّنة ـ كما لو فرض اشتراك صيغة النهى بين الحرمة والكراهة لغة وعرفاً ـ أو كان الإجمال لأجل إجمال متعلق الحكم بحسب ماله من المعنى اللغوى والعرفى، كـ«الغناء» إذا فرض إجمال معناه وتردده بين كونه خصوص الصوت المطرب المشتمل على الترجيع وبين كونه مطلق الصوت المطرب.

وقد يتوهّم: عدم شمول أدلة البرائة لصورة إجمال المتعلق، لأنّه قد علم تعلق التكليف بمفهوم «الغناء» وما هو واقعه، فلا يكون العقاب عليه بلا بيان؛ ولا يندرج فى قوله - صلّى الله عليه وآله - «رفع ما لا يعلمون» بل يجب العلم بالخروج عما اشتغلت به الذمة من التكليف، وذلك لا يتحقق إلاّ بالإجتناب عن الأفراد المشتبهة والإحتياط بترك كل ما يحتمل كونه من أفراد «الغناء» هذا.

و لكن لا يخفى ما فيه، فانّ متعلق التكليف ليس هو مفهوم «الغناء» بما هو مفهوم(١) بل المفاهيم إنّما تؤخذ فى متعلق التكليف باعتبار كونها مرآتاً لما تنطبق عليها من المصاديق، فالنهى إنّما تعلق بما يكون بالحمل الشايع الصناعى غناءً؛ فالمقدار الذى علم كونه من مصاديق الغناء لا يندرج فى أدلة البرائة، وأمّا الزائد المشكوك فتعمّه أدلة البرائة ويندرج فى قوله - صلّى الله عليه وآله - «رفع ما لا يعلمون» ويشمله حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ فتوهّم الفرق بين كون منشأ الشبهة فقدان النص أو إجماله، فاسد.

---

(١) أقول: قد عرفت منّا كراراً بأنّ الأحكام فى عالم عروضها عارضة للعناوين المخزونة فى الذهن، ولكن بنحو يرى خارجية ولا تعلق بمصاديقها خارجاً؛ وحينئذٍ الأولى فى الجواب أن يقال: إنّ عنوان «الغناء» الذى هو مفهومه وبازاء لفظه إذا كان مردداً بين الأقل والأكثر، فبالنسبة إلى الزائد عن القدر المعلوم ماتمّت الحجة ولا العلم حاصل بتعلق التكليف به، فيكون كلا نصّ فيه؛ فتدبر.

وفى حكم ذلك ما إذا كان منشأ الشبهة تعارض النصين، لعدم العلم بالتكليف أيضاً الذى هو تمام المناط فى البرائة الشرعية والعقلية.

نعم: قد ورد فى مرفوعة «العلّامة» إلى «زرارة» على ما فى كتاب «غوالى اللئالى» عن الباقر -عليه السّلام- فى الخبرين المتعارضين بعد أمره -عليه السّلام- بالأخذ بأشهرهما ثم بأعدلهما وأوثقهما ثم بما خالف العامّة «قلت: ربّما كانا موافقين لهما أو مخالفين لهما فكيف نصنع؟ قال -عليه السّلام- فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الإحتياط»(١) وهذه المرفوعة وإن كانت أخص من الأخبار الآمرة بالتخيير عند فقد المرجحات المذكورة، إلاّ أنّ الشأن فى اعتبار المرفوعة(٢) إذ لا اعتبار بالكتاب وصاحبه، كما اعترف بذلك «صاحب الحدائق» حيث طعن فى صاحب الكتاب وزيّف ما فيه من الروايات؛ مع أنّه من الأخباريين الذين ليس من شأنهم الطعن فى الروايات!. هذا كلّه إذا كانت الشبهة حكمية، وقد عرفت: أنّه لا فرق بين كون الشبهة لأجل فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين.

وان كانت الشبهة موضوعية: فالظاهر انعقاد الإجماع من الاصوليين والأخباريين على عدم وجوب الإجتناب عنها وجواز الإقتحام فى الشبهة اعتماداً على أدلة البرائة الشرعية والعقلية.

وقد يتوهّم: أنّ قاعدة «قبح العقاب بلابيان» تختص بالشبهات الحكمية ولا تعمّ الشبهات الموضوعية، لأنّ مورد القاعدة هو ما إذا لم يرد بيان من الشارع أصلاً أو ورد ولكن لم يصل إلى المكلف؛ وفى الشبهات الموضوعية البيان الذى هو من وظيفة الشارع قد ورد ووصل إلى المكلف، لأنّ وظيفة الشارع

---

(١) عوالى اللئالى: الجزء ٤ ص١٣٣ ح٢٢٩ (تحقيق مجتبى العراقى)

(٢) أقول: وعلى فرض تمامية الرواية لا ينافى الحكم بالإحتياط فى خصوص الخبرين المتعارضين، نظير الحكم بالتخيير عند القائل به، مع كون الأصل فى المتعارضين التساقط والرجوع إلى الأصل لولا دلالة أخبار العلاج على خلافه؛ فتدبر

إنّما هى بيان الكبريات، كقوله تعالى: «حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير» وأمّا بيان الصغريات من كون هذا الشيء من أفراد لحم الخنزير أو لحم الغنم فليس هو من وظيفة الشارع؛ وفى الشبهات الموضوعية الكبرى المجعولة الشرعية قد وردت ووصلت إلى المكلف وحصل العلم بها، وإنّما كانت الشبهة فى الصغرى؛ فلا مجال للتمسك بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بل ينبغى التمسك بقاعدة الإشتغال، لأنّ العلم باشتغال الذمة بالكبرى المجعولة المعلومة الواصلة يقتضى العلم بالفراغ عقلاً، وذلك لا يحصل إلاّ بالتجنب عن موارد الشبهة.

والحاصل: أنّ المراد من البيان فى قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو بيان الأحكام الكلية التى وظفية الشارع بيانها، وأمّا الأحكام الجزئية ـ فضلاً عن الموضوعات الخارجية ـ فليس من وظيفة الشارع بيانها، بل الأحكام الجزئية تدور مدار تحقق موضوعاتها الخارجية فى عالم التكوين، والمشكوك فيه أوّلاً وبالذات فى الشبهات الموضوعية إنّما هو وجود الموضوع فى الخارج ويستتبعه الشك فى الحكم الجزئى، وكل منهما ليس من وظيفة الشارع بيانه؛ وأمّا الكبرى الكلية فقد بيّنها الشارع وهى واصلة إلى المكلف؛ فلا مسرح لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» فى الشبهات الموضوعية، بل لابد من الإحتياط فيها لقاعدة الإشتغال.

هذا كله، مع أنّه يبقى سؤال الفرق بين الاصول اللفظية والعملية، وأنّه كيف لا يجوز التمسك بالاصول اللفظية فى الشبهات المصداقية ويجوز التمسك بالاصول العملية فيها؟.

وأنت خبير بفساد التوهّم، فانّ مجرد العلم بالكبريات المجعولة لا يكفى فى تنجزها وصحة العقوبة على مخالفتها ما لم يعلم بتحقق صغرياتها خارجاً، فانّ تنجز التكليف الذى عليه تدور صحة العقوبة إنّما يكون بعد فعلية الخطاب، وفعلية الخطاب إنّما يكون بوجود موضوعه خارجاً فى التكاليف التى لها تعلق

بالموضوعات الخارجية؛ وذلك وإن كان بمثابة من الوضوح، إلاّ أنّه لا بأس بزيادة بيان فى المقام حسماً لمادّة الشبهة.

فنقول: إنّ الأحكام الشرعية الوجوبية والتحريمية بعد ما كان لا محيص عن تعلقها بفعل المكلف الصادر عنه بتحريك عضلاته عن إرادته واختياره، إمّا لا يكون لها تعلق بموضوع خارجى ـ كالصلاة حيث إنّ أجزائها ليست إلاّ الأفعال والأقوال الصادرة عن جوارح المكلف من دون أن يكون لها تعلق بموضوع خارجى، و كذا الغناء والكذب ونحو ذلك ـ وإمّا أن يكون لها تعلق بموضوع خارجى، كوجوب إكرام العالم وحرمة شرب الخمر، وأمثال ذلك من التكاليف الوجوبية والتحريمية التى لها ربط و تعلق بموضوع خارجى؛ سواء كان الموضوع من الموضوعات التى يمكن للمكلف ايجادها فى الخارج ويجعلها ثابتة فى عالم الأعيان ـ كالخمر الذى يكون صنعه وايجاده من التمر والزبيب بيد المكلف ـ أو كان من الموضوعات التى ليست من صنع المكلف ولا يتمكن من ايجادها فى الخارج ـ كحرمة وطى الامّ ووجوب استقبال القبلة ـ وأمثال ذلك من التكاليف التى لها تعلق بموضوع خارجى لا يتمكن المكلف من ايجاده فى الخارج.

فان لم يكن للتكليف تعلق بموضوع خارجى، فلا يعتبر فى فعليته سوى وجود شخص المكلف واجداً للشرائط العامة والخاصة المعتبرة فيه؛ فعند وجود المكلف يكون التكليف فعلياً علم به المكلف أو لم يعلم، إذ ليس للعلم دخل فى فعلية التكاليف ـ كما أوضحناه فى محله ـ وبعد العلم به يتنجز وتصح العقوبة على مخالفته(١) وفى هذا القسم من التكاليف لا يتصور تحقق الشبهة الموضوعية.

---

(١) أقول: ذلك كله فى التكاليف الوجوبية المطلوب فيها صرف وجوده، فانه بمجرد العلم به لا يقنع العقل بالإكتفاء بما هو محتمل المصداقية، بل يلزم تحصيل الجزم بالفراغ الوجدانى أو الجعلى. وأما فى التكاليف التحريمية المطلوب فيها ترك الطبيعة السارية ـ بشهادة عدم سقوط النهى عنه بعصيانه مرة مثلاً ـ فلا شبهة فى أنّ التكليف فيها انحلالى حسب تعدد مصاديقه؛ وبعد ذلك إذا فرض فى البين ماشك فى كونه صوتاً مع الترجيع ←

وإن كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي، فيمكن في عالم الثبوت أن يكون التكليف بالنسبة إلى وجود الموضوع مطلقاً سواء كان الموضوع موجوداً أو لم يكن ـ غايته أنّه مع عدم وجوده يجب عليه ايجاده إن كان ممّا يمكنه ايجاده كسائر مقدمات الواجب المطلق ـ ويمكن أن يكون التكليف بالنسبة إلى الموضوع مشروطاً، ولكن هذا في التكاليف الوجودية المطلوب منها صرف الوجود.

وأمّا التكاليف العدمية الإنحلالية: فالتكليف دائماً يكون فيها مشروطاً بوجود الموضوع(١) وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه في «رسالة المشكوك» نسئل الله تعالى التوفيق لإلحاقها في آخر الكتاب.

وعلى كل تقدير: إن كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي، فما لم يعلم

المفروض كونه غناء، فدليل الكبرى لا يشمله؛ ومع عدم شموله ـ ولو من جهة الشك في انطباق العنوان عليه ـ لا يصلح لبيانية حكمه، فيبقى حكم هذه الشبهة الموضوعية تحت «قبح العقاب بلابيان» إذ مثل هذا البيان كناية عن الحجة الموجبة لاستحقاق العقوبة؛ فمع عدم حجية الخطاب بالنسبة إليه لا قصور في شمول القاعدة لمثله. وما توهّم في أمثال ذلك: من عدم تصور الشبهة الموضوعية، غلط فاحش، كيف! وكل خبر لم يعلم كذبه من الشبهة الموضوعية وكل صوت لم يعلم فيه ترجيع من الشبهة الموضوعية؛ وقس عليه نظائرها من سائر المحرمات من الزنا واللواط وغيرها.

(١) أقول: في التكاليف العدمية التي لها تعلق بموضوع خارجي مثل «لا تشرب الخمر» لو كان حرمة الشرب بفعله منوطاً شرعاً بوجود الخمر يلزم عدم حرمة مقدمات تحصيل الخمر في ظرف يستتبع الشرب قهراً بحصوله، ولا أظنّ التزامه من أحد؛ فذلك برهان جزمي بأن حرمة شربه غير منوط بوجوده، غاية الأمر عند عدم حصوله قهراً يسقط التكليف من جهة العجز، لامن جهة فقد شرطه شرعاً؛ كما أنّه مع التمكن من تحصيله إذا حصّله فمع بقاء القدرة على ترك الشرب لا ضيرفيه، لأنّ المقصود من التكاليف التحريمية مجرد ترك المبغوض خارجاً، فما دامت القدرة على تفويت الشرب باقية لابأس بايجاد سائر المقدمات؛ وهذا المقدار لا يقتضي اشتراط التكليف بوجود الموضوع؛ بل لنا أن نقول: إنّ في كلية التكاليف التحريمية المتعلقه بالغير لا يكون من باب اشتراطها بوجود المتعلق، بل وجود المتعلق من حدود المكلف به وقيود موضوعه، ولازمه ما ذكرناه.

ثمّ إنّ من نتائج ما ذكرنا هو أنّ في فرض الشك في المتعلق ـ كالخمر في المثال ـ لا يكون المقام كسائر موارد الشك في شرط التكليف الموجب للشك في أصل توجه التكليف، بل يكون من باب الشك في مصداق الخطاب المتوجه إلينا جزماً؛ لكن حيث إنّ الخطاب انحلالي لا يكون بالنسبة إلى هذا المشكوك حجة؛ وحينئذٍ فالمسلكان مشتركان في عدم حجية الخطاب عند الشك في المتعلق لكن مختلفان في وجه عدم الحجية.

وجود ذلك الموضوع لم تصح العقوبة على مخالفة ذلك التكليف؛ فسواء كان الموضوع من الموضوعات التي يمكن للمكلف ايجادها أو كانت خارجة عن قدرة المكلف لا يكاد يكون الخطاب فعلياً إلاّ بعد وجود الموضوع خارجاً(١) فانّ نسبة الموضوع إلى التكليف كنسبة الفاعل والمكلف؛ فكما أنّه لا يمكن أن يكون الخطاب فعلياً إلاّ بعد وجود المكلف، كذلك لا يمكن أن يكون الخطاب فعلياً إلاّ بعد وجود الموضوع؛ والسرّ في ذلك واضح، فانّ التكاليف الشرعية إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقية التي تنحل إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول؛ فلابد من فرض وجود الموضوع في ترتب المحمول(٢) فمع العلم بعدم وجود الموضوع خارجاً يعلم بعدم فعلية التكليف، ومع الشك في وجوده يشك في فعليته، لأنّ المناط في صحة العقوبة عقلاً هو أن يكون التكليف قابلاً للباعثية والداعوية، بحيث يكون محركاً ـ في عالم التشريع ـ

---

(١) أقول: هذا التقريب تمام في الواجبات المنوطة، لا في المحرمات، كما شرحنا المقال في الحاشية السابقة.

(٢) أقول: تشكيل القضايا الحقيقية في باب التكاليف منوط بجعل التكليف في كلية المشروطات منوطاً بوجود شرطها خارجاً، كما هو الشأن في القضايا الحقيقية المنوط فيها المحمول بوجوده الحقيقي على وجود الموضوع خارجاً وبوجوده الفرضي على فرض وجود موضوعه كذلك.

وأمّا لو بنينا على أنّ التكاليف طرّاً فعليتها مشروط بفرض وجود الموضوع في لحاظ الآمر والجاعل، فلا محيص حينئذٍ من الإلتزام بعدم إناطة فعلية التكليف على وجود الموضوع، بل وجود الموضوع شرط محرّكيته وتأثيره في انبعاث المكلف، لاشرط أصل التكليف وفعليته؛ وربما يشهد لذلك أنّه لو كان فعلية الإرادة منوطاً بوجود الشرط خارجاً، فقبل وجود الشرط لا يكون إرادة أصلاً؛ وحينئذٍ فمن أين تجيء إرادة الجاعل بايجاد خطابه مقدمة لحفظ مرامه؟ فهذه الإرادة الغيرية شاهد جزمي على عدم إناطة إرادة المولى على وجود الشرط خارجاً، مع أنّه ربما يكون شرط التكليف مفقوداً له، كباب الوصايا العهدية المنوط إرادتها ببعد الموت؛ وكذا فيما لو قال: «إن نمت فافعل كذا» فانّه كيف يمكن الإلتزام بأنّ فعلية الإرادة منوط بنومه أو مماته؟ فلا محيص من جعل الإرادة في كلية المشروطات منوطاً بوجود الشرط لحاظاً؛ وحينئذٍ ففي هذه المعلقات نقطع بفعلية التكليف في ظرف فرض وجود الموضوع لا بفعليته فرضاً، كما في القضايا الحقيقية. وعليه: فجعل القضايا في باب التكاليف من القضايا الحقيقية بعيد عن الصواب؛ ولا أقول بأنّها من القضايا الخارجية الناظرة إلى الموضوعات الخارجية، بل هي داخلة في القضايا الطبيعية محضاً، كما لا يخفى؛ فتدبر.

لعضلات المكلف؛ وذلك لا يكون إلاّ بعد العلم بتحقق الموضوع وانطباق الكبرى المجعولة الشرعية عليه، فلا أثر للعلم بتشريع الكبرى مع عدم العلم بانضمام الصغرى إليها، لأنّ وجود الصغرى خارجاً ممّا له دخل فى فعلية الكبرى؛ غايته أنّ التكليف قد يكون على وجه يجب على المكلف ايجاد الصغرى ـإن كان ممّا يمكنه ايجادهـ فتنطبق الكبرى عليها فيكون الحكم فعلياً، وقد يكون التكليف على وجه لا يجب على المكلف ايجاد الصغرى ـوإن كان يمكنه ايجادهاـ.

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكرنا: من أنّ التكاليف العدمية الإنحلالية إنّما تكون مشروطة بوجود الموضوع فى الخارج ومع الشك فى وجود الموضوع لا علم بالتكليف، إنّما هو إذا كان المنهى عنه نفس الطبيعة المطلقة على نحو السالبة المحصّلة، كقوله: «لا تشرب الخمر» حيث ينحل إلى قضايا جزئية حسبما للخمر من الأفراد الخارجية.

وأمّا إذا كانت القضية على نحو الموجبة المعدولة المحمول(١) كأن يقال:

---

(١) أقول: مرجع القضية المعدولة إذا كان إلى ربط السلب قبال السالبة الراجعة إلى سلب الربط، لا شبهة فى أنّ المسلوب فى المعدولة هى الطبيعية التى هى متعلق سلب الربط فى السالبة؛ فهذه الطبيعة إذا كانت بوجودها عين وجود الأفراد،فلا جرم عدمها أيضاً عين عدم الأفراد؛ ومجرد وقوع سلبها طرف الربط فى القضية لا يوجب المغايرة بين هذا العدم وعدم أفراده،بل العينية باقية بحاله؛ وحينئذٍ فاذا كان المسلوب الطبيعة السيّالة فى ضمن الأفراد، فلا شبهة فى أنّ عدم هذه الطبيعة يختلف قلة وكثرة بقلة الأفراد وكثرتها، كما أنّ فى وجودها أيضاً كذلك، حيث إنّها بالنسبة إلى الأفراد بمنزلة الآباء، فكلما ازداد الفرد كثرة ازدادت الطبيعة وجوداً وقلّت عدمها، وهكذا الأمر بالعكس، ولازمه مع الشك فى فردية شىء لها تردد عدم الطبيعة ـبل وجودهـ بين الأقل والأكثر؛ وحينئذٍ فاذا اضيف شىء بمثل هذا العدم كان متصفاً بمفهوم مردد بين الأقل والأكثر، وفى مثله لايكاد يجرى الإشتغال، إذ مع تردد المفهوم بين الأقل والأكثر لايكاديتمّ حجية الخطاب بمثل هذا العنوان المردد بالإضافة إلى الفرد المشكوك ؛ وحينئذٍ لو قيل: «كن لا شارب الخمر» فع كون «اللاشاربية» مردداً بين الأقل والأكثر ـحسب ازدياد فرده وقلّتهـ كيف يتم حجية هذا الخطاب بالإضافة إلى المرتبة المشكوكة؟ ومع عدم حجية الخطاب بالنسبة إلى المرتبة المشكوكة من أين يقتضى قاعدة الإشتغال تحصيل الفرد المشكوك ؛ فتدبر فى المقام، فانّه من مزال الأقدام.

←

«كن لا شارب الخمر» فحكمها يغاير حكم السالبة المحصّلة، فانّ متعلق التكليف فى مثل قوله: «كن لا شارب الخمر» هوكون المكلف واجداً لوصف «اللاشاربية» ومعنوناً بكونه تاركاً شرب الخمر، من دون نظر إلى ترك الأفراد الخارجية من الخمر، وإنّما يكون تركها مقدمة عقلية لاتصاف المكلف بوصف «اللاشاربية» بحيث لو فرض محالاً اتصافه بهذا الوصف مع عدم ترك شرب الأفراد الخارجية من الخمر لم يكن عاصياً ومخالفاً للتكليف؛ وبالعكس لو فرض محالاً ترك شرب الأفراد الخارجية ولم يتصف بذلك الوصف كان عاصياً ومخالفاً للتكليف؛ وهذا الفرض وإن كان محالاً وبحسب النتيجة لا فرق بين قوله: «كن لا شارب الخمر» وبين قوله: «لا تشرب الخمر» فانّه على كل حال يجب ترك الأفراد الخارجية، إمّا لكون تركها مقدمة عقلية لحصول الوصف، وإمّا لكونه متعلق النهى

و لكن بحسب الاصول العملية تختلف النتيجة؛ فانّه لو كان متعلق النهى ترك شرب الأفراد الخارجية وكانت القضية على نحو السلب المحصّل، فعند الشك فى خمرية مايع تجرى البرائة، للشك فى تعلق النهى به -بالبيان المتقدم- وإن كانت القضية على نحو الموجبة المعدولة المحمول، فالمرجع عند الشك فى خمرية مايع قاعدة الإشتغال لا البرائة، للشك فى حصول الوصف مع عدم ترك المشكوك ؛ فيرجع الشك إلى الشك فى الإمتثال، هذا.

والعجب من المقرّر! حيث إنّه تارة تخيّل بأنّ ربط سلب الطبيعة يوجب مغايرة هذا السلب لسلب الأفراد خارجاً وأنّ سلب الأفراد مقدمة لهذا السلب والوصف المربوط فى القضية، واخرى جعل عدم الأفراد من مقدمات الإتصاف بالسلب؛ وهو وإن كان له وجه حيث إنّ العدم إذا قام به الربط والإتصاف كان له نحو تقدم على الربط المزبور، ولكن لا يجدى له شيئاً، إذ الإتصاف و الإرتباط بأمر مردد بين الأقل والأكثر لا يوجب الإشتغال فى مثله، من جهة أنّ الإتصاف بالمردد موجب للترديد فى مرتبة نفس الإتصاف، لأنّ المعنى الحرفى فى القلة والكثرة والتعيين والترديد كالكلية والجزئية تبع للمتعلق؛ ولذا لم يتوهّم أحد فى تقييد شىء بشىء مردد بين الأقل والأكثر جريان قاعدة الإشتغال فيه؛ والنكتة هو الذى أشرنا إليه؛ فتدبر فيما افيد، خصوصاً فى برهانه الآخر على التغاير الذى هوعين المصادرة.

ولكن لم نعثر فى باب النواهى على ما يكون من هذا القبيل، وإنما يكون ذلك مجرد فرض لا واقع له، فانّ ظاهر النواهى الواردة فى الكتاب والسنة، هو أن يكون متعلق النهى نفس الطبيعة باعتبار ما يفرض لها من الأفراد الخارجية، إمّا على نحو العام المجموعى، وإمّا على نحو العام الاصولى؛ بل العام المجموعى أيضاً مجرد فرض لا واقع له؛ فإرجاع القضية السالبة المحصّلة إلى المعدولة المحمول خلاف ما يقتضيه ظاهر النواهى.

ولنطوى الكلام فى هذا المقام ونقتصر على هذا المقدار ونحيل تفصيله إلى ما نلحقه بالكتاب من «رسالة المشكوك» إن شاءالله تعالى، فانّ استقصاء الكلام فى ذلك وجمع أطرافه لا يمكن فى المقام، بل يحتاج إلى رسالة مفردة؛ وقد استوفينا البحث عنه فى تلك الرسالة؛ فانتظر.

وعلى كل حال: فقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» لا تختص بالشبهات الحكمية، بل تجرى فى الشبهات الموضوعية أيضاً، من غير فرق بينهما، سوى أنّه فى الشبهات الحكمية تختص القاعدة بما بعد الفحص وفى الشبهات الموضوعية لا يجب الفحص، إلاّ على بعض الوجوه يأتى ذكرها فى خاتمة الإشتغال.

بقى الجواب عن سؤال الفرق بين الاصول اللفظية والاصول العملية، وأنّه كيف صح التمسك بالاصول العملية فى الشبهات الموضوعية ولم يصح التمسك بالاصول اللفظية فيها؟

ولعمرى! أنّ الفرق بينهما فى غاية الوضوح، فانّ الاصول اللفظية إنّما تكون كاشفة عن المرادات النفس الأمرية، وعنوان العام بعد تخصيصه يكون جزء الموضوع وجزئه الآخر عنوان المخصص(١) ولا يمكن أن يتكفل الدليل

---

(١) أقول: قد حققنا فى محله: بأنّ باب التخصيص غير باب التقييد، وأنّ ما يخرج العنوان عن تمام الموضوع إلى جزئه هو باب التقييد؛ ولذا لا يتوهّم أحد الشك بالمطلق عند الشك فى مصداق قيده؛ وهذا بخلاف ←

وجود الموضوع، بل إنّما يتكفل بيان الحكم على تقدير وجود الموضوع؛ والمصداق المشتبه لم يعلم أنّه من مصاديق العام أو من مصاديق الخاص؟ فلا يجوز التمسك بأصالة العموم لإثبات كونه من مصاديق العام، وإلاّ يلزم أن يكون العام متكفلاً لوجود مصاديقه.

وهذا بخلاف الاصول العملية فانّها وظايف عملية. والمصداق المشتبه إذا لم يقم دليل على بيان حكمه، فبحسب الوظيفة لابد وأن ينتهى الأمر إلى أحد الاصول العملية، ولا أقل من البرائة والاشتغال اللذين تنتهى إليهما الوظيفة العملية عقلاً عند فقدان الاصول الحاكمة عليها.

هذا تمام الكلام فى الشبهة التحريمية بأقسامها الأربعة.

وأمّا الشبهة الوجوبية:

فأقسامها أيضاً أربعة ـعلى حذو الشبهة التحريميةـ لأنّ منشأ الشبهة، إمّا أن يكون فقدان النص، وإمّا أن يكون إجماله، وإمّا أن يكون تعارض النصين، وإمّا أن يكون لأجل الإشتباه فى الموضوع الخارجى؛ وهذه الأقسام الأربعة وإن لم يختلف حكمها، إلاّ أنّ الشيخ (قدس سره) أفرد البحث عن كل واحد منها ونحن نقتفى إثره.

القسم الأوّل: ما إذا كان منشأ الشك فى الوجوب فقدان النص. والأقوى وفاقاً لقاطبة الاصوليين ومعظم الأخباريين ـ جريان البرائة فيه وعدم وجوب الإحتياط؛ سواء كان طرف احتمال الوجوب الإستحباب أو الإباحة أو الكراهة، للأدلة المتقدمة فى الشبهة التحريمية، فانّ تلك الأدلة تعمّ الشبهات الوجوبية أيضاً ما عدا أخبار أصالة الحل؛ ولا حاجة إلى إعادة البحث عنها.

باب التخصيص، فانّه من باب إخراج فرد عن تحت حكم العام، نظير موته الغير المرتبط بعنوان العام؛ غاية الأمر يوجب تقليل أفراده مع ما للعام بالإضافة إلى بقية أفراده تمام الموضوع؛ وهذه الجهة أوقعتهم فى باب الشك فى فرد المخصص فى حيص وبيص؛ وتمام الكلام فى محله إن شاءالله تعالى.

فالأولى عطف عنان الكلام إلى ما يهمّ ذكره من التنبيهات التى ذكرها الشيخ (قدس سره القدوسى).

التنبيه الأوّل:

لا إشكال فى رجحان الإحتياط عقلاً فى جميع أقسام الشبهة التحريمية والوجوبية الحكمية والموضوعية(١)

وفى استحبابه الشرعى من جهة أوامر الإحتياط إشكال، لاحتمال أن تكون الأخبار الواردة فى الباب -على كثرتها- للإرشاد إلى ما يستقل به العقل من حسن الإحتياط تحرزاً عن الوقوع فى المفسدة الواقعية وفوات المصلحة النفس الأمرية؛ وحكم العقل برجحان الإحتياط وحسنه إنّما يكون طريقاً إلى ذلك، لا أنّه نشأ عن مصلحة فى نفس ترك ما يحتمل الحرمة وفعل ما يحتمل الوجوب، بحيث يكون ترك المحتمل وفعله بما أنّه محتمل ذا مصلحة يحسن استيفائها عقلاً.

و من ذلك يظهر: فساد ما ربّما يتوهّم: من استحباب الإحتياط شرعاً

---

(١) أقول: عدم الريب فى رجحان الإحتياط يقتضى حسنه حتى مع عدم مصلحة الواقع؛ وحينئذٍ نسئل بأنّه ما المناط فى حسنه؟ فان كان بملاحظة حسن الإحتياط مقدمة لحفظ الواقع فهو غلط، إذ صورة المخالفة مباين مع صورة المصلحة لامقدمة ولا ملازم. نعم: هو مقدمة للعلم بتحصيل الواقع، وترشيح حسنه منه فرع حسن تحصيل العلم بالواقع، وهو أوّل الكلام؛ وحينئذٍ ما معنى طريقية حسن الإحتياط بالنسبة إلى مصلحة الواقع؟ فلا محيص حينئذٍ إمّا من دعوى إرشادية حكم العقل بالإحتياط لمحض حفظ المصالح بلا حسن فيه، أو دعوى وجود مناط لحسنه حتى فى صورة المخالفة ولومن جهة كونه موجباً لاستحقاق المثوبة، نظير حسن الإطاعة الناشئة عن هذه الجهة؛ وبذلك أيضاً منعنا فى مثله جريان قاعدة الملازمة؛ وحينئذٍ لا يسمّى مثل هذا الحسن طريقياً، بل هو من شئون إتيان محتمل الوجوب برجائه، فيكون من تبعات الوجوب لا مستتبعاً له، كما لا يخفى.

نعم: هذا البيان أيضاً إنّما يصح على المختار من حسن الإنقياد، وإلاّ فعند من لا يقول بحسن العمل بل غايته أنه يكشف عن حسن سريرة الفاعل -كما هو مقالته فى التجرى- فلا يكون لحسن العمل مناط أصلاً، بل لا محص لمثل «المقرّر» إلاّ من الإلتزام بالإرشاد، كما لا يخفى.

بقاعدة الملازمة، فانّ المورد ليس من موارد «قاعدة الملازمة» لما تكرر منّا: أنّ مورد الملازمة إنّما هو فيما إذا كان الحكم العقلى واقعاً فى سلسلة علل الأحكام من المصالح والمفاسد التى تبتنى عليها الأحكام؛ وأمّا إذا كان الحكم العقلى واقعاً فى سلسلة معلولات الأحكام من الإطاعة والعصيان وما يستتبعهما من الثواب والعقاب، فلا محل لقاعدة الملازمة؛ والحكم العقلى فى باب الإحتياط يكون من القسم الثانى(١) لما عرفت: من أنّه طريق محض للتخلص عن فوات المصلحة والوقوع فى المفسدة النفس الأمرية؛ فهو نظير حكمه بحسن الإطاعة وقبح المعصية، فلا يمكن إثبات استحباب الإحتياط شرعاً من طريق قاعدة الملازمة.

نعم: يمكن أن يستفاد استحبابه الشرعى من بعض الأخبار الواردة فى الترغيب على الإحتياط كقوله -عليه السّلام- «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه أن يقع فى المحرمات»(٢) وقوله -عليه السّلام- «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك »(٣) وقوله -عليه السّلام- «من يرتع حول الحمى اوشك أن يقع فيه»(٤) ونحو ذلك من الأخبار التى يمكن أن يستظهر من التعليلات الواردة فيها أنّها من قبيل الحكمة لتشريع استحباب الإحتياط، وإن كان للمنع عن ذلك أيضاً مجال.

وعلى كل حال: لا شبهة فى حسنه العقلى وإمكانه فى التوصليات بترك ما يحتمل حرمته وفعل ما يحتمل وجوبه.

وأمّا العبادات: فقد استشكل الشيخ (قدس سره) فى إمكان

---

(١) أقول: ولقد أجاد فيما أفاد؛ ولكن فى جعل حسنه طريقياً تأمل قد أشرنا إليه فى الحاشية السابقة؛ فراجع.

(٢) لم أعثر عليه بعد التتبع فى مظانّها (المصحح)

(٣) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٢٢ ولفظ الحديث «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك »

(٤) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث٣٩

الإحتياط فيها، بل قوّى العدم فى هذا المقام؛ مع أنّ بنائه فى الكتب الفقهية والرسائل العملية على خلاف ذلك؛ وقد نقل أنّ كلمة «أقواهما» لم تكن فى نسخة الأصل.

وذلك هو المظنون، فانّ النفس تأبى أن يكون مثل الشيخ (قدس سره) ينكر إمكان الإحتياط فى العبادات؛ مع أنّ ما ذكر فى وجه ذلك فى غاية الضعف والسقوط، فانّ مبنى الإشكال ـ على ما ذكره الشيخ (قدس سره) ـ إنّما هو اعتبار قصد التقرب والأمر فى صحة العبادة(١) وذلك يتوقف على العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً، وفى الشبهات البدوية لا علم بالأمر فلا يمكن فيها الإحتياط.

وبعبارة اخرى: الإحتياط فى الشىء عبارة عن الإتيان بكل ما يحتمل دخله فيه على وجه يحصل العلم بعد الإحتياط بتحقق ما احتاط فيه بجميع ما له من الأجزاء والشرائط، ومن جملة الشرايط المعتبرة فى العبادة قصد أمرها والتقرب بها، فانّ العمل الفاقد لذلك لا يكون عبادة، وقصد الأمر والتقرب يتوقف على العلم بتعلق الأمر بالعمل(٢) والاّ كان من التشريع المحرم، ففى الشبهات البدوية العبادية لا يمكن فيها حقيقة الإحتياط، هذا.

ولكن الإنصاف: أنّه ما كان ينبغى أن يجرى هذا الإشكال على قلم «الشيخ» فضلاً عن أن يختاره ويقوّيه، فانّه قد تقدم منّا ـ فى مبحث القطع ـ أنّ للإمتثال مراتب أربع: أحدها: الإمتثال العلمى التفصيلى، ثانيها: الإمتثال العلمى الإجمالى(٣) ثالثها: الإمتثال الظنى، رابعها: الإمتثال الإحتمالى؛ وهذه

---

(١) أقول: لو عبّر بقصد التميز كان أولى، لأنّ ما نحيل فى الإحتياط هو قصد التميز، والاّ فلا قصور فى التقرب برجاء الأمر ولا فى قصد الوجه ولو رجاء، كما لا يخفى.

(٢) أقول: فيه نظر، لأنّ رجاء الأمر فيه كاف بلا تشريع؛ ولذا قلنا: بأنّ الأولى جعل المانع قصد التميز لا غير.

(٣) أقول: عند من احتمل اعتبار قصد التميز لابد من عدم هذه المراتب. نعم: لا بأس بالإلتزام بها فى ←

المراتب الأربع مترتبة عند العقل حسب ترتبها فى الذكر، بمعنى أنّه لا تحسن المرتبة اللاحقة إلاّ عند تعذّر المرتبة السابقة.

وعلى كـــل حال: بعد تعذر المراتب الثلاث من الإمتثال التفصيلى والإجمالى والظنى تصل النوبة إلى الإمتثال الإحتمالى، والعقل يستقل بحسنه، ويكون ذلك امتثالاً للأمر الواقعى على تقدير وجوده؛ ولا يتوقف حقيقة الإمتثال على قصد الأمر التفصيلى، وإلاّ كان اللازم عدم حصول الإمتثال فى موارد العلم الإجمالى(١).

وتوهّم: أنّ الأمر فى موارد العلم الإجمالى مقطوع معلوم فلا يقاس بالشبهات البدوية التى ليس فيها إلاّ احتمال الأمر ـ فاسد، فانّ مجرد العلم بتعلق الأمر بأحد فردى الترديد لا يكفى لو بنينا على اعتبار قصد التقرب والأمر التفصيلى فى عبادية العبادة، فانّه حين الإشتغال بكل واحد من فردى الترديد لا يمكن قصد التقرب به وامتثال أمره، لعدم العلم بتعلق الأمر به، لاحتمال أن يكون متعلق الأمر هو الفرد الآخر الذى يأتى به بعد ذلك، أو الذى أتى به قبل ذلك، ففى موارد العلم الإجمالى لا يمكن أزيد من قصد امتثال الأمر الإحتمالى بالنسبة إلى كل واحد من العملين اللذين يعلم إجمالاً بتعلق الأمر بأحدهما؛ فلو كان الإمتثال الإحتمالى لا يكفى فى صحة العبادة كان اللازم عدم التمكن من الإمتثال فى موارد العلم الإجمالى، وهو كما ترى!.

وبالجملة: لا ينبغى الإشكال فى أنّ الإمتثال الإحتمالى من أحد مراتب الإمتثال والعقل يستقل بحسنه وسقوط الأمر به على تقدير ثبوته واقعاً(٢) نعم: ليس هو فى عرض الإمتثال التفصيلى بل فى طوله. وما أبعد ما بين القول:

التوصليات، حيث لا يعتبر فيها قصد التمييز ولا الوجه؛ فيكفى فى التقرب بها رجاء أمرها، كما لا يخفى.

(١) أقول: لا قصور فى الإلتزام بهذا التالى؛ ولذا نمنع عن الإحتياط فيما يستلزم التكرار المعلوم اختصاصه بصورة العلم الإجمالى، كما لا يخفى.

(٢) أقول: ذلك صحيح فى التوصليات، وإلّا ففى التعبديات مجال إشكال، كما أشرنا.

بأنّ الإمتثال الإجمالى فى عرض الإمتثال التفصيلى، وبين القول: بأنّ الإمتثال الإحتمالى ليس من مراتب الإمتثال ولا تصح به العبادة ولا يسقط به الأمر!(١) مع أنّه قد عرفت: أنّ لازم ذلك عدم كفاية الإمتثال الإجمالى(٢).

فظهر: أنّ دعوى عدم إمكان الإحتياط فى العبادات فى غاية الوهن والسقوط.

وقد حاول بعض الأساطين فى تصحيح الإحتياط فى العبادات بالأوامر الواردة فيه، كقوله -عليه السّلام- «أخوك دينك فاحتط لدينك»(٣) بتقريب: أنّ الأمر بالإحتياط قد تعلق بذات العمل الذى يحتمل وجوبه، لا بالعمل بقيد أنّه محتمل الوجوب بحيث يكون احتمال الوجوب قيداً فى المأمور به، بل متعلق الأمر نفس العمل الذى يحتمل وجوبه توصلياً يكفى الإتيان به بلا قصد الأمر المتعلق به وإن كان عبادياً -أى كان بحيث لو تعلق الأمر به لكان أمره عبادياً- فلابد من قصد الأمر الذى تعلق به، وهو الأمر بالإحتياط الذى فرض تعلقه بذات العمل، فينوى التقرب به ويقصد امتثاله؛ ولذلك حكى: أنّ سيرة أهل الفتوى فى العصر السابق كانت على الفتوى باستحباب نفس العمل فى الشبهات البدوية الحكمية، من غير تقييد باتيان العمل بداعى احتمال المطلوبية، بل يطلقون الفتوى باستحباب العمل؛ ولو لم تكن أوامر الإحتياط متعلقة بنفس العمل وموجبة لاستحبابه لم يكن وجه لإطلاق الفتوى باستحباب العمل، بل كان اللازم تقييد الفتوى بإتيان العمل بداعى احتمال الأمر، كما جرت عليه السيرة بين أهل الفتوى فى العصر المتأخر، هذا.

---

(١) أقول: ولا بأس به أيضاً بعد إسقاط اعتبار قصد التميز، إذ لا وجه لتقديم الإمتثال الجزمى على غيره بعد تساويهما فى القرب.

(٢) أقول: الأولى التشبث بدليل الإطلاقات -ولو مقامياً- لدفع اعتبار قصد التميز فى العبادة، وإلاّ فلا مجال لتوهين هذا الكلام بهذه الشدة،نعم: هو صحيح فى الإحتياط فى التوصليات.

(٣) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث٤١

وأنت خبير بما فيه، فانّ الأمر بالعمل، إمّا أن يكون بنفسه عبادياً ـ أى كان الغرض من الأمر التعبد والتقرب به ـ كالأمر المتعلق بالصلاة، وإمّا أن يكتسب العبادية من أمر آخر لأجل اتحاد متعلقهما، كوجوب الوفاء بالنذر(١) فانّ الأمر بالوفاء بالنذر بنفسه لم يكن عبادياً، بل هوكسائر الأوامر التوصلية لا يعتبر فى سقوطه قصد الإمتثال والتقرب؛ ولكن لو تعلق النذر بما يكون عبادة ـ كنذر صلاة الليل ـ يكتسب الأمر بالوفاء بالنذر العبادية من الأمر بصلاة الليل؛ كما أنّ الأمر بصلاة الليل يكتسب الوجوب من الأمر بالوفاء؛ والسرّ فى ذلك: هو أنّ النذر إنما يتعلق بذات صلاة الليل لابها بما أنّها مستحبة بحيث يؤخذ استحبابها قيداً فى متعلق النذر، وإلاّ كان النذر باطلاً لعدم القدرة على وفائه، فانّ صلاة الليل بالنذر تصير واجبة، فلا يمكن بعد النذر فعل صلاة الليل بقيد كونها مستحبة؛ فلابد وأن يتعلق النذر بذات صلاة الليل؛ والأمر الإستحبابى الذى تعلق بها أيضاً قد تعلق بذات صلاة الليل لا بوصف كونها مستحبة، فانّ هذا الوصف إنّما جاء من قبل الأمر بها فلا يمكن أخذه فى متعلق

---

(١) أقول: بعد ما كان رجحان متعلق النذر شرط صحة النذر، فقهراً هذا الرجحان ملحوظ فى متعلقه، ولا يعقل تجريد المتعلق عن هذا الرجحان، كيف! ولازم التجريد عدم دخل الرجحان فى الصحة، فاذا كان كذلك فيستحيل اتحاد الأمر الناشى من قبل النذر مع هذا الرجحان الذى هو شرط الصحة؛ فاذا لم يتحدا، فلا محيص من اعتبار الذات فى الرتبتين فرارأعن لزوم اجتماع الضدين؛ وحينئذٍ فلا قصور فى إبقاء الذات الملحوظ متعلقاً للنذر وموضوعاً له على استحبابه، مع كون الذات الملحوظ فى مرتبة الوفاء بالنذر الملحوظ فى المرتبة اللاحقة متصفاً بالوجوب؛ نظير اتصاف الذات فى المرتبة السابقة عن اعتقاد العصيان على ماهو عليه من الحكم الواقعى مع اتصاف الذات فى رتبة اعتقاد العصيان ـ المسمى بالتجرى ـ بالمبغوضية، بلا تضاد بينهما، كمالا يخفى.

وحينئذٍ لا يبقى مجال لما افيد: من اكتساب الأمر بالوفاء بالنذر العبادية عن الأمر بالذات، إذ هذا الإكتساب فرع التأكد واتحاد أحدهما مع الآخر؛ وهذا المعنى فى مثل المقام من طولية الحكمين مستحيل، إذ الطولية موجبة لتخلل الفاء بينهما؛ ومع هذا التخلل يأبى العقل عن الحكم بالإتحاد والتأكد بينهما، كما لا يخفى.

وحينئذٍ ربما يكون باب النذر من تلك الجهة كباب إجارة العبادات. نعم: لو لم نقل بشرطية رجحان المتعلق فى النذر كان لما افيد وجه، ولكنه ظاهراً خلاف الإجماع، إلاّ فى بعض الموارد على ما حقق فى محله؛ فراجع كلماتهم وتدبر فيها.

الأمر؛ فيكون كل من الأمر الإستحبابى والأمر بالوفاء بالنذر قد تعلق بذات صلاة الليل؛ ولمكان اتحاد متعلقهما يكتسب كل منهما من الآخر ما كان فاقداً له؛ فالأمر النذرى يكتسب العبادية من الأمر الإستحبابى، والأمر الإستحبابى يكتسب الوجوب من الأمر النذرى؛ هذا إذا اتحد متعلق الأمرين.

وأمّا إذا لم يتحد متعلقهما: فلا يكاد يمكن أن يكتسب أحد الأمرين العبادية مع كونه فاقداً لها من الآخر الواجد لها، كالأمر بالوفاء بالإجارة إذا كان متعلق الإجارة أمراً عبادياً، كما لو او جر الشخص على الصلاة الواجبة أو المستحبة على الغير، فانّ الأجير إنّما يستأجر لتفريغ ذمّة الغير، فالأجارة إنّما تتعلق بما فى ذمّة المنوب عنه، وما فى ذمّة المنوب عنه إنّما هى الصلاة الواجبة أو المستحبة بوصف كونها مستحبة أو واجبة؛ فتعلق الإجارة إنّما تكون الصلاة بقيد كونها مستحبة على المنوب عنه لابذات الصلاة بما هى هى، ومتعلق الأمر الإستحبابى إنّما هو نفس الصلاة؛ فلا يتحد الأمر الإستحبابى مع الأمر الإجارى، ومع عدم اتحاد المتعلق لا يمكن أن يكتسب الأمر الإجارى العبادية من الأمر الإستحبابى؛ كما لا يكتسب الأمر الإستحبابى وصف الوجوب من الأمر الإجارى، فانّ الأمر الإستحبابى إنّما تعلق بالمنوب عنه والفعل بعدُ باق على استحبابه بالنسبة إلى المنوب عنه(١) والأمر الوجوبى إنّما يتعلق بالأجير، فلا ربط لأحدهما بالآخر حتى يكتسب أحدهما من الآخر ما يكون فاقداً له.

---

(١) أقول: تصور بقاء استحباب الفعل المنوب عنه إنما يصح فى النيابة عن الأحياء، وإلاّ ففى الأموات لا معنى له؛ كما أنّ هذا الأمر الإستحبابى لايكون مناط تقرّب النائب،إذ لا معنى لجعل أمر الغير داعياً له، بل المناط كون العمل بنفسه من أبزار العبودية ونحو خضوع، فالنائب يقصد بعمله هذا كونه خضوعاً للمنوب عنه، نظير تقبيل اليد عن الغير.

ولقد حققنا فى محلّه أنّ قربيّة العبادات النيابى منحصر بهذا البيان ليس إلّا، وحينئذٍ لنا أن نقول: إنّه لو فرض اتحاد متعلق الحكمين فى باب الإجارة لايكاد يكتسب الأمر الإجارى القرب من غيره، كيف! ولازمه تقرب النائب للمنوب عنه؛ وحينئذٍ ليس عدم عبادية الأمر بوفاء الإجارة من جهة صرف تعدد الأمرين، بل مع فرض اتحادهما أيضاً لا يصلح لقربيّة العمل للمنوب عنه؛ فتدبر.

و من ها يظهر: فساد ما أجاب به بعض الأعلام عن الإشكال المعروف فى صحة عبادة الأُجراء ـ وهو عدم تمشى قصد التقرب منهم مع أنّ المحرك والداعى لهم أخذ الاجرة ـ من أنّ لهم قصد امتثال الأمر الإجارى والتقرب به، فانّ الأمر الإجارى وإن كان توصلياً إلاّ أنّه يصح التقرب به خصوصاً إذا تعلق بما يكون عبادة.

وجه الفساد: هو أنّ الأمر الإجارى وإن صح التقرب به كسائر الأوامر التوصلية، إلاّ أنّ قصد امتثال الأمر الإجارى لا يوجب صحة العبادة المستأجر عليها(١) فانّ المعتبر فى صحة العبادة قصد أمر نفسها والأمر الاجارى لم يتعلق بذات العبادة ليكتسب العبادية من الأمر المتعلق بها؛ وقد استقصينا الكلام فى ذلك بما لا مزيد عليه فى «كتاب القضاء» وفى «المكاسب المحرّمة» عند البحث عن أخذ الاجرة على الواجبات.

وعلى كل حال: فقد عرفت أنّ الأمر العبادى، إمّا أن يكون بنفسه عبادة ـ أى كان الغرض من الأمر التعبد به ـ وإمّا أن يكتسب العبادية من أمر آخر، والأوامر المتعلقة بالإحتياط فاقدة لكلتا الجهتين.

أمّا الجهة الاولى: فواضح، فانّ الأمر بالإحتياط إنّما يكون توصلياً ليس الغرض منه التعبد والتقرب به، وإلاّ يلزم بطلان الإحتياط فى التوصليات؛ ولا سبيل إلى دعوى صيرورة الأمر بالإحتياط عبادياً إذا كان الفعل المحتاط فيه عبادة،وتوصلياً إذا كان الفعل المحتاط فيه غير عبادة، إلاّ على وجه يأتى بيانه مع فساده.

وأمّا الجهة الثانية: فلأنّ الأمر بالإحتياط لم يتعلق بذات العمل مرسلاً عن قيد كونه محتمل الوجوب، بل التقييد بذلك مأخوذ فى موضوع أوامر

---

(١) أقول: الأولى أن يعلّل بأنّ التقرب بأمرالإجارى إنما يكون للنائب دون المنوب عنه، والمقصود تقرب المنوب عنه بفعل النائب؛ وإلّا فلو اغمض عما ذكرنا، فما افيد مصادرة محضة.

الإحتياط(١) وإلاّ لم يكن من الإحتياط بشيء، بخلاف الأمر المتعلق بالعمل المحتاط فيه، فانّه على تقدير وجوده الواقعى إنّما تعلق بذات العمل، فلم يتحد متعلق الأمرين حتى يكتسب الأمر بالإحتياط العبادية من الأمر المتعلق بالعمل لو فرض أنّه كان ممّا تعلق الأمر العبادى به؛ وقد عرفت: أنّه ما لم يتحد متعلق الأمر الغير العبادى مع متعلق الأمر العبادى لا يمكن أن يصير الأمر الغير العبادى عبادياً.

وبالجملة: الأمر الذى يتعلق بالعمل الذى يحتمل وجوبه لا يخلو: إمّا

---

(١) أقول: والأوضح أن يقال: إنّ الأمر الواقعى العبادى إنما تعلق بالذات فى الرتبة السابقة عن احتمال وجوبها والأمر بالإحتياط تعلق بها فى الرتبة المتأخرة عن احتمال الأمر بالذات، وهذا على المختار يوجب مغايرة الأمرين لامحالة؛ ولكن مثل «المقرّر» الملتزم بعدم منافات الطولية مع التأكد ـ كما صرح بأنّ فى صورة موافقة الأمر الطريق مع الواقع لا إشكال فيه للتأكد ـ له أن يلتزم فى المقام أيضاً بتأكد الأمرين الطوليين المستتبع لاكتساب أحدهما من الآخر العبادية، كما هو الشأن فى الأمر بالوفاء بالنذر مع أمره الإستحبابى، فانّه لا محيص من تأكد هما على زعمه؛ وأنّ هذا التاكد موجب لاكتساب أحدهما العبادية من الآخر؛ هذا مع أنّ الإلتزام بعدم عبادية الأمر بالإحتياط عند مخالفته مع الأمر بالذات مما لا نرى له وجهاً، إذ مرجع عبادية الأمر صيرورته داعية وموجبة للتقرب؛ وفى هذا المقدار لا قصور فى الأمر بالإحتياط.

نعم: الذى يمتاز عن الأمر العبادى سقوطه بدون دعوته، بخلاف أو امر العبادى؛ ولكن فى المقام لو فرضنا عدم كفاية احتمال الأمر فى العبادة واحتياجه إلى قصد التميز، فالأمر المحتمل الواقعى لايجدى فى تحصيل الغرض؛ فينحصر تحصيل الغرض حينئذٍ بأوامر الإحتياط، إذ بها أيضاً يحصل التقرب والتميز، كما فى أوامر الطرق.

نعم: لو لم يعتبر قصد التميز فى العبادة أو كان مورده توصلياً لايحتاج فى سقوط الأمر بالإحتياط إلى التقرب، فيصير حينئذٍ توصلياً؛ وأما مع الإحتياج إلى قصد التمييز فى سقوط الأمر فى حصول الغرض، فلا يكاد يسقط الأمر بالإحتياط إلاّ بدعوته الموجب لقربه وتميزه؛ ولا نعنى من عبادية الأمر بالإحتياط إلاّ هذا المقدار، وفى هذا المقدار لايحتاج إلى دعوى وحدته مع الأمر الواقعى؛ مع أنّ النظر الدقيق أيضاً يرى بأنّ مجرد الوحدة بنحو التأكد أيضاً لا يقتضى الإكتساب، لأنّ مثل هذا الأمر ينحل إلى قطعتين: أحدهما عبادى، والآخر غير عبادى؛ ومجرد اتصالها لا يقتضى الإكتساب، كما هو ظاهر.

ومن التأمل فى ما ذكرنا ظهر مواقع النظر فيما أفاده فى المقامين من أوّله إلى آخره. ولعمرى! أنّ الناظر فى هذا الأساس لا يرى إلاّ كونه سفسطة محضة، ومفاهيمها لامحصّل له أو مصادرات محضة لا حقيقة لأمثاله؛ فتدبر فيها وفيما ذكرنا بعين الإنصاف.

أن يتعلق به مطلقاً سواء قصد به التقرب أو لم يقصد، وإمّا أن يكون مقيّداً بقصد التقرب، وإمّا أن يكون مقيّداً بقصد احتمال الأمر؛ لا سبيل إلى الأوّل والثانى، فانّ الأوّل ينا فى كون العمل عبادياً، والثانى يتوقف على إحراز الأمر ليمكن التقرب به والمفروض أنّه غير محرز، فيتعين الثالث؛ فلابد أن يؤخذ الإتيان بداعى احتمال الأمر فى متعلق الأمر بالإحتياط؛ وحينئذٍ فان كان إتيان العمل بداعى الإحتمال كافياً فى العبادية فلا يحتاج إلى أوامر الإحتياط، وإن لم يكن كافياً فأوامر الإحتياط لا توجب عبادية العمل.

فان قلت: أوامر الإحتياط تعمّ التوصليات والتعبديات بجامع واحد، وفى التوصليات لا يعتبر أن يكون العمل بداعى احتمال تعلق الأمر به، بل يكفى الإتيان بنفس العمل الذى يحتمل تعلق الأمر به؛ فلابد وأن يكون الأمر متعلقاً بذات العمل بلا قيد إتيانه بداعى الإحتمال، والاّ فيلزم التفكيك بين التوصليات والتعبديات مع وحدة الدليل؛ وإذا كان الأمر بالإحتياط متعلقاً بذات العمل بلا أخذ قيد قصد احتمال الأمر، فان كان العمل من الأعمال العبادية فلا محالة أوامر الإحتياط تكشف عن تعلق الأمر العبادى به، وحينئذٍ يمكن قصد الأمر القطعى المستكشف من أوامر الإحتياط؛ بل يمكن قصد التعبد بنفس الأمر بالإحتياط، لاتحاده مع الأمر المتعلق بالعمل، فيكون عبادة بلا حاجة إلى قصد احتمال الأمر ليستشكل بأنّ قصد احتمال الأمر لا يكفى فى العبادية؛ وهذا ما وعدناه به سابقاً من الوجه.

قلت: وحدة الدليل لا ينافى استفادة قيد قصد امتثال الأمر المحتمل فى العبادات من الخارج ـ كساير القيود التى يستفاد اعتبارها لبعض أصناف العام من دليل خارجى آخر ـ مثلاً لوورد «أكرم العلماء» فقد تعلق وجوب الإكرام بالنحوى والفقيه بجامع واحد، ومع ذلك يمكن أن يعتبر فى الفقيه العدالة ويستفاد ذلك من الخارج؛ وكذلك نقول فى المقام: إنّ أوامر الإحتياط قد تعلقت بالتوصليات والعباديات بجامع واحد، ولكن قد استفيد

من دليل خارجي اعتبار قصد امتثال احتمال الأمر في العباديات؛ والدليل الخارجي الذي يستفاد منه القيد هو ما ذكرناه من البرهان؛ وحاصله: أنّه لا يمكن أن تكون أوامر الإحتياط مهملة، بل لابد إمّا من كونهامطلقه بالنسبة إلى قصد الإمتثال وعدمه، وإمّا أن تكون مقيّدة بقصد امتثال الأمر، وإمّا أن تكون مقيّدة بقصد امتثال احتمال الأمر؛ لا سبيل إلى الأوّل والثاني بالبيان المتقدم، فيتعين الثالث.

هذا كله مضافاً إلى ما عرفت: من أنّ حقيقة الإحتياط هو قصد امتثال احتمال الأمر، فلو الغى هذا القيد لم يكن من الإحتياط بشيء، بل كان العمل بنفسه مستحباً نفسياً كسائر الأفعال المستحبة.

فالإنصاف: أنّ ما يحكى عن المشهور: من الفتوى باستحباب العمل الذي يحتمل وجوبه من غير تقييد إتيانه بداعي احتمال المطلوبية، لا ينطبق على القواعد، إلاّ أن يكون نظر المشهور إلى مسألة التسامح في أدلة السنن؛ وذلك على إطلاقه أيضاً لا يستقيم، فانّ التسامح في أدلة السنن يختص بما إذا قام خبر ضعيف على استحباب الشيء أو وجوبه ـ لو قلنا: بأنّ الخبر الضعيف القائم على وجوب الشيء يندرج في أخبار «من بلغ» ولا تختص بالخبر القائم على الإستحباب ـ والكلام في استحباب الإحتياط أعمّ من ذلك، فانّ فتوى المشهور باستحباب العمل الذي يحتاط فيه تشمل ما إذا كان منشأ الشبهة فقدان النص، وأخبار «من بلغ» التي هي المدرك في مسألة التسامح في أدلة السنن لا تشمل صورة فقدان النص.

وحيث انجر الكلام إلى ذلك، فلا بأس بالإشارة إلى مدرك ما اشتهر في الألسن: من التسامح في أدلة السنن.

فنقول: المدرك في ذلك هو ما ورد من الأخبار، وهي كثيرة.

منها: صحيحة هشام بن سالم، عن الصادق ـ عليه السّلام ـ قال: من بلغه عن النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له

وإن كان رسول الله- صلّى الله عليه وآله- لم يقله(١).

ومنها: ما عن «الكليني» عنهم-عليهم السّلام-من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب مابلغه وإن لم يكن الأمر كما فعله(٢).

ومنها: ما عن «الإقبال» عن أبي عبدالله-عليه السّلام- من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك(٣).

ومنها: ما عن محمد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام-يقول:من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه(٤)

إلى غير ذلك من الأخبار المتقاربة بحسب المضمون؛ ويغنى عن التكلم فى سندها عمل المشهور بها والفتوى على طبقها، مع أنّ بعضها من الصحاح؛ فلا إشكال من حيث السند، إنّما الإشكال من حيث الدلالة. والوجوه المحتملة فيها ثلاثة:

أحدها: أن يكون مفادها مجرد الإخبار عن فضل الله سبحانه من غير نظر إلى حال العمل وأنه على أىّ وجه يقع؛ وبعبارة اخرى: يمكن أن تكون هذه الروايات ناظرة إلى العمل بعد وقوعه وأنّ الله تعالى حسب فضله ورحمته يعطى الثواب الذى بلغ العامل وإن تخلّف قول المبلّغ عن الواقع ولم يكن الأمر كما أخبر به(٥) وحينئذٍ لا تكون الروايات بصدد بيان حال

---

(١) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات الحديث ٣

(٢) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات الحديث ٨ وفيه: «وإن لم يكن الأمر كما نقل اليه».

(٣) الإقبال: فى ما يختص بشهر رجب ص٦٢٧

(٤) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات الحديث٧

(٥) أقول: لا شبهة فى أنّ ترتب الثواب الذى هو لسان هذه الأخبار إنما هو بعد العمل، إنما الكلام فى أنّ هذا الثواب ثواب تفضّل أو ثواب استحقاق؛ وأيضاً وصريح هذه النصوص ترتب الثواب وإن كان البلوغ على خلاف الواقع، وهو لا يناسب طريقية البلوغ إلّاعلى المختار: من استحقاق المنقاد أيضاً مثل المطيع للثواب،

العمل قبل وقوعه من العامل وأنّه مستحب، ولا بصدد بيان إلقاء شرائط حجية الخبر الواحد فى المستحبات وأنّه لا يعتبر فيها ما يعتبر فى الخبر القائم على وجوب شىء: من الوثاقة أو العدالة.

ولا يمكن التمسك باطلاق الموضوع ـ وهو البلوغ ـ ويقال: إنّ الموضوع فى القضية مطلق لم يعتبر فيه شرائط الحجية، فانّ الإطلاق فى القضية إنّما سيق لبيان حكم آخر وهو إعطاء الثواب على العمل الذى بلغ عليه الثواب؛ وإذا كان الإطلاق قد سيق لبيان حكم آخر لا لحكم نفسه فلا يجوز التمسك به، نظير قوله تعالى:

«فكلوا ممّا أمسكن عليه»(١) فانّ إطلاق الأمر بالأكل قد ورد لبيان حلية

كما هو الشأن فى التجرى بالإضافة إلى العقوبة.

وحيث كان كذلك نقول: إنّ الظاهر من بلوغ الثواب كونه كناية عن الإخبار بسببه من وجوب أو استحباب، كيف! وغالب الأخبار الذى هو محط هذه الروايات من هذا القبيل وقلّ اشتمالها على مجرد إخبار الثواب، نظير «من سرّح لحيته» وأمثاله؛ وحينئذٍ أمكن بقرينة السياق جعل الثواب الموعود أيضاً كناية عن إثبات مقتضيه خصوصاً مع التعبير فى بعض الأخبار بالأجر؛ وحينئذٍ لايناسب مثل هذا البيان للتفضل،إذا لثواب التفضلى لا يكون أجراً، ولا كناية عن ثبوت مقتضيه؛ فلا محيص إمّا من حمل هذه النصوص لبيان استحباب العمل مولوياً أو الحمل على بيان طريقية الخبرلإثبات الإستحباب على المختار.

نعم: على مذهب «المقرّر» لا محيص على تقدير الكناية من حمل الروايات على الإستحباب المولوى الشامل بنصّها لصورة مخالفة البلوغ للواقع، فيصير البلوغ المزبور حينئذٍ مما له الموضوعية فى ترتب هذا الثواب؛ كما أنّه على المختار يكون الأخبار قابلاً للحمل على الطريقية وقابلاً للحمل أيضاً على محض الإتيان برجاء الواقع بلا طريقية ولا نفسية، كما يشهد له قوله «طلب» وقوله «والتماس ذلك الثواب» ولازمه جعل هذه الأخبار إرشاداً إلى حكم العقل بلا مولوية نفسية ولا طريقية، لاستقلاله بذلك، كما لا يخفى. ولعمرى! أنّ المتيقن من الأخبار هو ذلك، لا المولوية ولا حجية قول المبلّغ، كما لا يخفى.

وعلى أىّ حال: لاوجه لحمل النصوص بصورة كون خبر المبلّغ واجداً لشرايط الحجية، إذ كما أنّ الخبر الصحيح كان داعياً على العمل كذلك رجاء الوصول إلى الواقع أيضاً ربما يكون داعياً عليه؛ ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال الحمل على صورة وجدان الخبر لشرائط الحجية. وتوهّم:أنّه على هذا لا يكون البلوغ داعياً بل احتمال الثواب داعى، مدفوع بأنّ البلوغ كناية عن احتماله.

(١) سورة المائدة الآية ٤

ما يصطاده كلب الصيد وأنّه ليس من الميتة، فلا يجوز التمسك باطلاق الأمر بالأكل لطهارة موضع إمساك الكلب؛ وفي المقام إطلاق قوله -عليه السّلام- «إذا بلغه شيء من الثواب فعمله كان له ذلك» لم يرد لبيان استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب حتى يؤخذ باطلاقه، ليستفاد منه عدم اعتبار ما اعتبر فى الخبر الواحد من الشرائط، بل إنّما ورد لبيان فضل الله تعالى على العباد وأنّ الثواب لا يدور مدار إصابة قول المبلّغ للواقع؛ وهذا لاينافى أن يعتبر فى قول المبلّغ ما يعتبر فى الخبر الواحد، أى كان ترتب الثواب مشروطاً بكون قول المبلّغ واجداً لشرائط الحجية.

والحاصل: أنّ مبنى الإحتمال الأوّل هو أن تكون هذه الأخبار بصدد بيان ما يترتب على العمل المتفرع على بلوغ الثواب عليه، كما يرشد إلى ذلك فاء التفريع، فانّ الظاهر من قوله -عليه السّلام- «فعمله» هو أن يكون العمل متفرعاً على البلوغ وأنّه بلغ فعمل معتمداً على البلوغ ومستنداً إليه، والعامل لا يعتمد فى عمله على قول المبلّغ إلاّ إذا كان قوله واجداً لشرائط الحجية، فكأنّ واجدية قول المبلّغ للشرائط اخذ فى القضية مفروغ الوجود وإلاّ لا يصح تفريع العمل على البلوغ، فانّه إذا لم يكن قول المبلّغ واجداً للشرائط فلا يصح من العامل إسناد عمله إلى قول المبلّغ والإعتماد عليه، بل لابد من أن يكون عمله بداعى الإحتمال وأنّه لعلّ أن يكون قوله مصادفاً للواقع؛ وهذا ينافى ظاهر تفريع العمل على البلوغ، فانّ التفريع لا يكون إلاّ بعد الإعتماد على قول المبلّغ وفرض إصابته للواقع.

فان قلت: الظاهر من قوله -عليه السّلام- فى خبر محمد بن مروان «ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه» هو أن يكون العمل برجاء إصابة قول المبلّغ للواقع واحتمال كونه مطلوباً فى نفس الأمر، فلابد أن لا يكون قول المبلّغ واجداً للشرائط، فانّه لو كان واجداً لها لا يكون العمل بداعى احتمال المطلوبية، بل مقتضى حجية قوله هو إلقاء احتمال مخالفة قوله للواقع وإتيان

العمل بداعى كونه مطلوباً واقعاً.

قلت: تقييد العمل بالإلتماس ليس لبيان وجه العمل وأنّه يعتبر فى إعطاء الثواب أن يكون العمل بداعى الإحتمال والتماس الثواب(١) بل التقييد بذلك إنّما هو لأجل أنّ عبادة أغلب الناس إنّما تكون لرجاء الثواب والأمن من العقوبة، فقوله -عليه السّلام- «ففعله التماس ذلك الثواب» إنّما ورد مورد الغالب ولا عبرة بالقيد الوارد مورد الغالب.

نعم: ربّما يستظهر من قوله -عليه السّلام- فى بعض الأخبار «فعمل ذلك طلب قول النبى -صلّى الله عليه وآله-» كون العمل برجاء قول النبى -صلّى الله عليه وآله- فتأمّل.

وعلى كل حال: فهذا أحد الإحتمالات التى تتحملها روايات الباب.

ثانيها: أن تكون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء ويكون مفاد قوله -عليه السّلام- «فعمله» أو «ففعله» الأمر بالفعل والعمل(٢) كما هو الشأن فى غالب الجمل الخبرية الواردة فى بيان الأحكام، سواء كانت بصيغة الماضى كقوله -عليه السّلام- «من سرّح لحيته فله كذا» أو بصيغة المضارع كقوله: «تسجد سجدتى السهو» وغير ذلك من الجمل الخبرية التى وردت فى مقام الحثّ والبعث نحو الفعل؛ فيكون المعنى: إذا بلغ الشخص شيء من الثواب على عمل فليعمله؛ وعلى هذا يصح التمسك باطلاق البلوغ والقول باستحباب

---

(١) أقول: ذلك كذلك لو لم نقل بأنّ البلوغ كنايه عن احتمال الثواب أو احتمال مقتضيه، كما هو ظاهر قوله: «طلب قول النبى» وحينئذٍ يكون قوله: «التماس ذلك الثواب» أو «طلب قوله» مؤكداً لاحتمال المزبور الذى هو لازم البلوغ جزماً، لا أنّه بيان للازم خارجى عن البلوغ، كما لا يخفى.

(٢) أقول: حمل الجملة الخبرية على الإنشاء فى كلية الموارد فى غاية البعد، بل عمدة وجه استفادة الطلب من أمثال هذه الجمل جعلها من باب الإخبار بوجود شيء بملاحظة وجود مقتضيه فى عالم التشريع، فيصير الإخبار المزبور كناية عن الطلب الذى هو ملزومه، لا أنه بنفسه عبارة عن إنشائه، كما لا يخفى.

العمل مطلقاً، سواء كان قول المبلّغ واجداً لشرائط الحجية أو لم يكن، فانّ الموضوع فى القضية هو نفس البلوغ بقول مطلق، والإطلاق يكون مسوقاً لبيان حكم نفسه لا لبيان حكم آخر، فلا مانع من التمسك بالإطلاق.

ثمّ إنّ كون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء وأنّها فى مقام بيان استحباب العمل يمكن أن يكون على أحد وجهين:

أحدهما: أن تكون القضية مسوقة لبيان اعتبار قول المبلّغ وحجيته، سواء كان واجداً لشرائط الحجية أو لم يكن ـ كما هو ظاهر الإطلاق ـ فيكون مفاد الأخبار مسألة اصولية؛ فانّه يرجع مفادها إلى حجية الخبر الضعيف الذى لا يكون واجداً لشرائط الحجية؛ وفى الحقيقة تكون أخبار «من بلغ» مخصصة لما دل على اعتبار الوثاقة أو العدالة فى الخبر وأنّها تختص بالخبر القائم على وجوب الشىء؛ وأمّا الخبر القائم على الإستحباب فلا يعتبر فيه ذلك. وظاهر عناوين كلمات القوم ينطبق على هذا الوجه، فانّ الظاهر من قولهم: «يتسامح فى أدلة السنن» هو أنّه لا يعتبر فى أدلة السنن ما يعتبر فى أدلة الواجبات.

فان قلت: كيف تكون أخبار «من بلغ» مخصصة لما دل على اعتبار الشرايط فى حجية الخبر، مع أنّ النسبة بينهما العموم من وجه؟ حيث إنّ مادلّ على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر القائم على الوجوب وعلى الإستحباب؛ وأخبار «من بلغ» وإن كانت تختص بالخبر القائم على الإستحباب، إلاّ أنّه أعمّ من أن يكون واجداً للشرائط أو فاقداً لها، ففى الخبر القائم على الإستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض؛ فلا وجه لتقديم أخبار «من بلغ» على ما دلّ على اعتبار الشرائط فى الخبر.

قلت: مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار «من بلغ» ناظرة إلى إلقاء الشرائط فى الأخبار القائمة على المستحبات فتكون حاكمة على ما دلّ على اعتبار الشرائط فى أخبار الآحاد وفى الحكومة لا تلاحظ النسبة ـ إنّ الترجيح لأخبار «من بلغ» لعمل المشهور بها؛ مع أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط

فى مطلق الأخبار لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد؛ بخلاف ما لو قدمت أخبار «من بلغ» على تلك الأدلة، فانّ الواجبات والمحرمات تبقى مشمولة لها؛ بل يظهر من الشيخ (قدس سره) ـ فى الرسالة التى صنّفها فى مسألة التسامح فى أدلة السنن ـ اختصاص مادلّ على اعتبار الشرائط بالواجبات والمحرمات، فانّ مادلّ على اعتبار ذلك إمّا الإجماع وإمّا آية النبأ.

أمّا الإجماع: فمفقود فى الخبر القائم على الإستحباب، بل يمكن دعوى الإجماع على عدم اعتبار الشرائط فى المستحبات.

وأمّا آية النبأ: فلا إشكال فى اختصاصها بالواجبات والمحرمات، كما يشهد بذلك ما فى ذيلها من التعليل؛ وعلى هذا تبقى أخبار «من بلغ» بلا معارض، هذا.

ولكن الإنصاف: أنّ ما أفاده الشيخ (قدس سره) لا يخلو عن ضعف، فانّ ما دلّ على اعتبار الشرائط فى أخبار الآحاد لا ينحصر بالإجماع وآية النبأ، بل العمدة فى اعتبار الشرائط هو ما تقدم من الأخبار المتظافرة أو المتواترة، وهى تعمّ المستحبات.

وعلى كل حال: لا ينبغى التأمّل فى ترجيح أخبار «من بلغ» على ما دلّ على اعتبار الشرايط، إمّا للحكومة، وإمّا لبقائها بلا مورد لو قدّمت تلك الأدلة عليها؛ مضافاً إلى عمل المشهور بها، وقد عرفت: أنّ هذا الوجه يقتضى أن يكون مفاد الأخبار مسألة اصولية.

الوجه الثانى:(١) أن تكون أخبار «من بلغ» مسوقه لبيان أنّ البلوغ يحدث مصلحة فى العمل بها يكون مستحباً، فيكون البلوغ كسائر العناوين الطارية على الأفعال الموجبة لحسنها وقبحها والمقتضية لتغيير أحكامها، كالضرر

(١) كذا فى النسخة. والأنسب «ثانيها» (المصحح).

والعسر والنذر والإكراه وغير ذلك من العناوين الثانوية؛ فيصير حاصل معنى قوله -عليه السّلام- «اذا بلغه شيء من الثواب فعمله الخ» -بعد حمل الجملة الخبرية على الإنشائية- هو أنّه يستحب العمل عند بلوغ الثواب عليه كما يجب العمل عند نذره.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثانى ممّا لا يكاد يخفى، فانّ الوجه الثانى كان مبنياً على أن يكون مفاد أخبار «من بلغ» حجية قول المبلّغ وأنّ ما أخبر به هو الواقع، فيترتب عليه كل ما يترتب على الخبر الواجد للشرائط؛ وهذا بخلاف الوجه الثالث، فانّ مفاده مجردّ إعطاء قاعدة كلية، وهى استحباب العمل إذا بلغ عليه شيء من الثواب؛ فيكون مفاد أخبار «من بلغ» قاعدة فقهية كـ«قاعدة لا ضرر ولا حرج» وإن كان يظهر من الشيخ (قدس سره) كون المسألة اصولية على كل حال، لأنّه لاحظّ للمقلد فيها ولا يجوز للمفتى الإفتاء بمفاد الأخبار، فانّه لا يمكن للعامى تطبيق القاعدة الكلية على مواردها وتشخيص جزئياتها، لأنّ معرفة شرائط الحجية وأنّ قول المبلّغ فاقدها وأنّه ليس له معارض أو التخلص عن معارضه ممّا يختص بالمجتهد؛ فالمسألة لا تكون فقهية.

وعلى كل حال: من كون المسألة فقهية أو اصولية يشترك الوجه الثانى والوجه الثالث فى استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب، سواء كان قول المبلّغ واجداً لشرائط الحجية أو لم يكن.

ولا يبعد أن يكون الوجه الثانى أقرب -كما عليه المشهور-(١) حيث إنّ

---

(١) أقول: أقربية الوجه الثانى إنّما يتم بناء على المختار: من استحقاق المنقاد أيضاً للثواب، وإلا فعلى مذهب «المقرر» لا مجال له إلاّ من التزامه بالتفضل كما هو مقتضى احتمال الأوّل، أو الاستحباب النفسى كما هو مقتضى احتماله الثالث، إذ صريح الأخبار فى إعطاء الثواب حتى فى صورة مخالفة البلوغ للواقع لايناسب الإحتمال الثانى على زعمه. نعم: على المختار لابأس به، بل قد أشرنا سابقاً أنّ البلوغ بعد ما كان قابلاً للكناية عن الإحتمال، فالأخبار ربما يكون المتيقن منها جعلها إرشاداً إلى حكم العقل باستحقاق العامل برجاء الواقع للثواب وإن لم يكن كما بلغه.

بنائهم فى الفقه على التسامح فى أدلة السنن؛ وقد عرفت: أنّ ظاهر العنوان لا ينطبق إلاّ على القول بالقاء شرائط الحجية فى الخبر القائم على استحباب الشىء.

هذا ملخّص الكلام فى مسألة التسامح فى أدلة السنن. وقد ذيّلها الشيخ (قدس سره) بتنبيهات قد تعرض لجملة منها شيخنا الاستاذ (مدظله) ولكن حيث لم تكن بتلك المثابة من الأهمية طوينا الكلام فيها،من أراد الإطلاع عليها فليراجع رسالة الشيخ (قدس سره) التى صنّفها فى خصوص هذه المسألة.

التنبيه الثانى:

فى جريان البرائة عند الشك فى الواجب التعيينى والتخييرى.

والشك فى ذلك يتصور على وجهين:

أحدهما: ما لو علم بوجوب الشيئين أو الأشياء وشك فى كون كل منهما واجباً عينياً لا يسقط أحدهما بفعل الآخر، أو واجباً تخييرياً يسقط كل منهما بفعل الآخر(١).

ثانيهما: ما لو علم بوجوب الشىء الخاص وتوجه الخطاب نحوه وشك فى شىء آخر فى أنّه عدل لذلك الذى علم وجوبه فيكون من أحد فردى الواجب التخييرى؟ أو أنّه ليس بعدل ذلك بل هو مباح أو مستحب؟

والشيخ (قدس سره) قد اقتصر-فى التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة الوجوبية- على بيان حكم الوجه الثانى ولم يذكر حكم الوجه الأوّل فى هذا

---

(١) أقول: سيأتى (إن شاءالله تعالى) وجه التفصيل بين هذه الصورة والصورة الثانية -فى جريان البرائة وأصالة التخيير فى هذه الصورة وجريان الإشتغال وأصالة التعيين فى الصورة الثانية- عند تعرض «المقرّر» حكم هاتين الصورتين فيما بعد، وانتظر إن شاءالله تعالى.

المقام، بل تعرض له فى طى تنبيهات مبحث الأقل والأكثر؛ ولعلّ بين الوجهين نحواً من الملازمة فى النتيجة بحسب ما تقتضيه الاصول العملية.

وعلى كل حال: تنقيح البحث فى دوران الأمر بين التعيينية والتخييرية يستدعى رسم امور:

الأمر الأوّل:

الواجب التخييرى على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: الواجب التخييرى بحسب الجعل الإبتدائى الشرعى ـ أى كان الخطاب من أوّل الأمر خطاباً تخييرياً ذا أفراد فى مقابل الخطاب التعيينى ـ كخصال الكفارات، فانّ الحكم المجعول الشرعى عند تعمد الإفطار فى نهار شهر رمضان إنّما هو التخيير بين الخصال الثلاث: من العتق والإطعام والصيام؛ وفى كيفية إنشاء الخطاب التخييرى وتصويره وجهان بل قولان:

فقيل: إنّ الخطاب التخييرى عبارة عن تقييد إطلاق الخطاب المتعلق بكل من الفردين أو الأفراد بما إذا لم يأت المكلف بعدله؛ فيكون وجوب العتق فى الخصال مقيّداً بعدم الإطعام والصيام، ووجوب الإطعام مقيّداً بعدم العتق والصيام، وهكذا؛ ومن تقييد إطلاق الخطابين ينشأ التخيير(١).

---

(١) أقول: لا مجال للالتزام بتقيد إطلاق الخطاب بعدم الإتيان بالغير فى التخييرات الواردة فى الشريعة، فانّ لازمه عدم تحقق الإمتثال بالواجب التخييرى عند إتيانها؛ ولا أظن فى التخييرات الشرعية ما كانت بهذه المثابة ولم يتوهمه أحد أيضاً؛ فلا محيص حينئذٍ فى تصوير الواجب التخييرى من بيان آخر به تصير سنخ آخر من الخطاب قبال الواجب التعيينى. و«المقرر» ما شرح هذا السنخ فى المقام وإنّما بيّنه فى طى تحقيقه فى جريان الأصل فيه؛ وملخّص ماأفاده هو أنّ الوجوب التعيينى عبارة عن وجوب شىء بلا جعل عدل له فى طى الخطاب، بخلاف التخييرى فانّه عبارة عن ايجاب شىء مع ايجاب شىء آخر عدلاً له

أقول: لا يخفى أنّ وجود كل شىء طارد لجميع أنحاء عدمه، ومن جملة أنحاء عدمه عدمه حين وجود غيره؛ وحينئذٍ إذا تعلق الطلب بهذا الوجود، فان كان الطلب حاوياً لشراشر وجوده المستلزم لطرد عدمه حتى مثل هذا ←

وقيل: إنّ الخطاب التخييرى بنفسه سنخ آخر من الخطاب فى مقابل الخطاب التعيينى، لا أنّه ينشأ من تقييد الإطلاق، بل التخييرية والعينية سنخان متباينان بحسب الجعل والإنشاء، ينشآن عن كيفية تعلق الإرادة الأزلية نحو المراد؛ فقد تتعلق الإرادة الأزلية بشىء مخصوص لا يقوم غيره مقامه فيكون واجباً عينياً مطلقاً كان أو مشروطاً، وقد تتعلق بأحد الشيئين أو الأشياء التى لم يكن بينها جامع قريب عرفى مقدور للمكلف يكون هو متعلق التكليف ـ كما فى أفراد الواجب التخييرى العقلى حيث إنّ التكليف فيه إنّما يتعلق بالجامع بينها ـ فيكون واجباً تخييرياً؛ فالضابط فى التخيير الشرعى هو أن لا يكون بين الأفراد جامع أصلاً، أو كان الجامع مجرد وحدة الملاك.

ومحصّل القول الثانى هو أنّ مجرد تقييد إطلاق الخطاب لا يقتضى الوجوب التخييرى ما لم يكن فى البين اختلاف فى سنخ الإرادة وكيفية تعلقها نحو المراد؛ وربما نشير إلى الثمرة بين القولين بعد ذلك.

القسم الثانى: (من أقسام الواجب التخييرى) هو التخيير الناشئ عن

العدم، فمثل هذا الوجود فى عالم تعلق الطلب به لا يناسب مع جعل عدل له فى هذا المقام، إذ جعل العدل ملازم لجواز تركه فى ظرف وجود العدل، وهذا ينا فى مع كون الطلب قائماً بشراشر وجوده الموجب لطرد جميع الأعدام؛ فلا جرم جعل العديل ملازم مع خروج بعض أنحاء عدم الوجود المزبور عن حيّز الطلب، وهو ملازم لعدم كون الوجود على الإطلاق فى حيّز الطلب؛ بل المطلوب حينئذٍ حفظ الوجود من سائر الجهات؛ وإليه يرجع حقيقة الوجوب التخييرى فيصير الإمتياز بين التعيين والتخيير بطلب الفعل بنحو يمنع عن جميع أنحاء عدمه أو بنحو لايمنع عن بعض أنحاء عدمه؛ ومن لوازمه جعل بديل له دون الأوّل؛ و حينئذٍ فامتياز التعيين عن التخيير ليس إلاّ لشمول الطلب لجهات وجوده و حدوده بأجمعها دون التخييرى، فانّ الطلب لايكون حاوياً لجميع حدوده الملازم لطرد تمام أنحاء عدمه.

وحيث عرفت ذلك، ظهر لك: أنّ حيثية التعينية منتزعة عن جهة وجودية، وهو شمول الطلب الموجود لجميع حدوده، لا أنّه متقوّم بأمر عدمى، وهو عدم جعل البدل له، كما توهّم. ولعمرى! أنّ «المقرّر» فى المقام أغمض عن روح البيان واكتفى باللازم بخيال أنّه روح المراد وحقيقته، وهو كما ترى! وسيأتى تتمة الكلام عن قريب إن شاء الله تعالى.

تزاحم الحكمين وتمانع الخطابين فى مقام الإمتثال إذا لم يكن أحد الحكمين أهمّ وأولى بالرعاية ـ على أحد الوجهين فى باب التزاحم ـ (١) وقد تقدم تفصيل ذلك (فى الجزء الأوّل من الكتاب) ويأتى أيضاً (فى مبحث التعادل والراجيح).

وإجمال ذلك: هو أنّ الخطابات والتكاليف الشرعية إذا كانت بحسب أصل الجعل والتشريع مطلقة بالنسبة إلى حال اجتماع كل واحد منها مع الآخر ولم يكن بين متعلقاتها تمانع وتضاد ولكن عرض التمانع والتزاحم بينها فى مقام الإمتثال ـ من حيث إنّه اتفق للمكلف العجز عن امتثالها جمعاً وعدم القدرة على ايجاد كل من المتعلقين أو المتعلقات ـ فلابد حينئذٍ من تقييد الإطلاق، لأنّ المفروض عدم قدرة المكلف على الجمع بينها فى الإمتثال؛ واشتراط التكليف بالقدرة ضرورى، فلا يمكن بقاء الإطلاق بالنسبة إلى كل من الخطابين أو الخطابات المتزاحمة؛ فان كان أحد المتعلقين أهمّ وأولى بالرعاية عقلاً أو شرعاً يبقى إطلاق خطابه على حاله ويقيد إطلاق خطاب غير الأهم ـ وعلى ذلك يبتنى الخطاب الترتبى ـ وإن لم يكن أحد المتعلقين أهمّ وأولى بالرعاية من الآخر وكانا ككفّتى الميزان من حيث الأهمية ومن حيث سائر مرجحات باب التزاحم ـ التى استقصينا الكلام فيها فى مبحث الضد ـ فعلى المختار لابد من تقييد إطلاق كل من الخطابين بصورة عدم امتثال الآخر، فتكون النتيجة التخيير فى الإتيان بأحد المتعلقين وامتثال أحد الخطابين.

وهذا التخيير يعرض للخطابين بعدما كانا عينيين، وبذلك يمتاز عن القسم الأوّل.

هذا بناء على ما قوّيناه (فى باب التزاحم) من أنّ منشأ التزاحم إنّما هو إطلاق الخطابين بالنسبة إلى فعل متعلق الآخر وعدمه، فلابد أن يكون هو

---

(١) أقول: مرجع هذا التخيير أيضاً إلى نقص فى الطلب، بلا احتياج إلى التقييد بعدم ضده؛ وتوضيحه فى محله إن شاء الله تعالى.

الساقط؛ ولا موجب لسقوط أصل الخطاب، لأنّ التزاحم لم ينشأ من وجود الخطابين بل من إطلاقهما. ولكن فى المسألة قول بسقوط أصل الخطابين، ولمكان تمامية الملاك فى باب التزاحم العقل يستكشف خطاباً تخييرياً آخر بعد سقوط الخطابين الأصليين. وهذا القول وإن كان قد زيّفناه فى محلّه، إلاّ أنّه بناء عليه يكون الخطاب التخييرى الذى استكشفه العقل من تمامية الملاك بعد سقوط الخطابين الأصليين كالخطاب التخييرى المجعول ابتداء بحسب أصل التشريع، ويندرج فى القسم الأوّل؛ وذلك واضح.

القسم الثالث : التخيير الناشىء عن تعارض الحجتين وتنافى الطريقين ـ كتعارض فتوى المجتهدين المتساويين ومؤدّى الخبرين مع تساويهما فى مرجحات باب التعارض ـ فبناء على المختار فى باب الطرق والأمارات: من أنّ المجعول فيها نفس الحجية والطريقية والوسطية فى الإثبات من دون أن يحدث فى مؤدّى الطريق مصلحة بسبب قيام الطريق عليه بل المؤدّى باق على ما كان عليه قبل قيام الطريق من الحكم، يكون الأصل فى باب التعارض التساقط وعدم حجية كل منهما بالنسبة إلى المؤدّى، والتخيير فى الأخذ بأحد المتعارضين يكون لمحض التعبد من جهة الأخبار الآمرة بالتخيير عند تعارض الروايات وفقد المرجحات؛ فهذا قسم آخر من التخيير أجنبى عن القسم الأوّل والثانى.

وأمّا بناء على ما ينسب إلى المشهور من القدماء: من القول بالسببية فى باب الطرق والأمارات وأنّ قيام الأمارة يوجب حدوث مصلحة فى المؤدّى غالبة على ما كان عليه من الملاك عند مخالفتها للواقع(١) فالتخيير بين الأمارتين

---

(١) أقول: لا يخفى أنّ مرجع التخيير فى تعارض الحجتين إلى التخيير فى الأخذ بالحجة والإستناد إليه؛ وهذا التخيير قائم بالأخذ والإستناد وخارج عن موضوع الحكم الطريق وعن موضوع دليل الحجية، ولو لم يكن ←

المتعارضتين يكون على القاعدة، ويكون من صغريات التخيير فى باب المتزاحمين، فيندرج فى القسم الثانى، فانّ كلاً من الأمارتين فقد استتبعت حكماً على طبقها، وحيث لا يمكن للمكلف الجمع بين الحكمين فى الإمتثال، لتضاد مؤدّاهما الذى هو منشأ التعارض؛ فلا محيص عن التخيير، إمّا بتقييد الإطلاق، وإمّا بسقوط الحكمين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً، لتمامية الملاك ؛ وذلك أيضاً واضح.

الأمر الثانى:

كما يمكن أن يكون التكليف فى عالم الجعل والثبوت ومرحلة التشريع والحدوث مشروطاً ـ كاشتراط وجوب الحج بالإستطاعة والصلاة بالوقت ـ كذلك يمكن أن يحدث للتكليف الإشتراط فى مرحلة البقاء والإستمرار بعد ما كان مطلقاً فى مرحلة الحدوث والثبوت؛ كما لو فرض اشتراط بقاء التكليف بالصلاة بعدم الصيام.

وهذان الفرضان متعاكسان فى جريان البرائة والإشتغال عندالشك فيهما.

مفاده حكماً تكليفيا؛ ولذا ينتج مثل هذا التخيير بالأخرة حكماً تعيينياً أو حجة تعينية؛ وبذلك تمتاز عن التخيير فى الأقسام السابقة.

ولئن شئت قلت: بأنّه عند عدم سقوط الطريقين عن الحجية العقل يحكم باشتراط تعيّن كل واحد بالأخذ به؛ فهذا التخيير فى الحقيقة جاء من قبل تحصيل الحجة التعينية بأخذه عند تساويها، لا أنّه حكم شرعى موجب للعقوبة على ترك الإستناد بها؛ كيف! ومع تركهما لا يستحق إلاّ العقوبة على ترك الحجة التعينية، لا على ترك الأخذ بهما.

ثم إنّ فى هذه الجهة لا فرق بين اعتبار الطرق من باب الطريقية أو السببية، إذ على السببية أيضاً الأخذ مقدمة تعيين الحجة المقتضية لتعين الحكم على وفقه، بحيث نتيجة هذا التخيير أيضاً ينتهى إلى حكم تعيينى لا حكم تخييرى؛ كيف! ولا يتصور التخيير بين مفاد الحجنين المتضادين كالوجوب والحرمة، فقهراً مثل هذا التخيير أجنبىّ عن التخييرات السابقة، على السببية، كما لا يخفى؛ فتدبر.

فلو شك فى إطلاق التكليف واشتراطه فى عالم الجعل والتشريع، فالأصل يقتضى البرائة عند عدم وجود ما شك فى شرطيته، للشك فى التكليف؛ وإن شك فى الإطلاق والإشتراط فى مرحلة البقاء والإستمرار فالأصل يقتضى الإشتغال، لأنّ حقيقة الشك يرجع إلى أنّ الصيام فى المثال المتقدم هل يكون مسقطاً للتكليف بالصلاة أولا يكون مسقطاً؟(١) وكلما رجع الشك إلى الشك فى المسقط، فالأصل يقتضى عدم السقوط. فلا يقاس الشك فى الإطلاق والإشتراط فى مرحلة الحدوث بالشك فى الإطلاق والإشتراط فى مرحلة البقاء؛ فانّ الأوّل يرجع إلى الشك فى التكليف عند عدم تحقق الشرط، والثانى يرجع إلى الشك فى سقوط التكليف عند عدم الشرط؛ وذلك أيضاً واضح لا ينبغى إطالة الكلام فيه.

الأمر الثالث:

يعتبر فى جريان البرائة أن يكون الشك فى أمر مجعول شرعى تناله يد الوضع والرفع ولو بتبع منشأ الإنتزاع(٢) كالشك فى الجزئية والشرطية، وإن لم تنلها يد الوضع والرفع فى حد نفسها وبحيال ذاتها لأنّها من الامور الإنتزاعية كما أوضحناه فى محله- إلاّ أنّه يمكن وضعها ورفعها بوضع التكليف الذى يكون منشأ انتزاع الجزئية والشرطية ورفعه؛ وهذا المقدار يكفى فى جريان البرائة عند الشك فيها.

والحاصل: أنّ الذى يعتبر فى جريان البرائة أمران:

---

(١) أقول: الأولى أن يقال: عند الشك فى اشتراط بقاء التكليف المرجع استصحاب بقائه لا الإشتغال، كيف! وفى طرف البقاء يشك فى أصل التكليف وأصل الإشتغال.

وما قرع سمعك من مرجعية الشك فى المسقط إلى الإشتغال إنما هو فى صورة تعلق الشك بوجود بدل مفوّت له، لا مثل المقام، كما لا يخفى؛ فتدبر.

(٢) أقول: وسيتضح لك (إن شاءالله تعالى) أنّ هذه المقدمة غير منتجة لمرامه، فتكون مستدركاً.

أحدهما:أن يكون المشكوك فيه ممّا بيد الشارع أمر وضعه ورفعه ولو لم يستقل بالخطاب ولم يمكن جعله ابتداء بل كان من الكيفيات والخصوصيات اللاحقة للخطاب بحيث يكون وضعه بوضع الخطاب ورفعه برفعه، فانّ هذا المقدار من الوضع والرفع يكفى فى جريان البرائة فيه.

ثانيهما: أن يكون فى وضعه تضييق على العباد وفى رفعه منّة وتوسعة، فانّ قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» ورد مورد الإمتنان، فلابد أن يكون رفع المشكوك ممّا يقتضى التسهيل والتوسعة؛ فلو فرض أنّ رفع المشكوك يقتضى الضيق والكلفة على العباد، فلا يمكن أن يعمّه «حديث الرفع» ولو كان ممّا تناله يد الوضع والرفع شرعاً؛ فمجرد كون أمر وضع المشكوك ورفعه بيد الشارع لا يكفى فى جريان البرائة العقلية والشرعية فيه ما لم يستتبع وضعه العقاب والتضييق، ليكون فى رفعه التوسعة ورفع العقاب.

الأمر الرابع:

الشك فى التعيين والتخيير يتصور على وجوه:

فانّه تارة: فى أصل التكليف التعيينى أو التخييرى، بمعنى أنّ أصل ثبوت التكليف المردد بينهما مشكوك أو المردد بين خصوص التخيير والإباحة؛ كما لو شك فى أنّ الإرتماس فى نهار شهر رمضان هل يقتضى وجوب إحدى الخصال تخييراً أو لا يقتضى شيئاً أصلاً؟ كما لو فرض الشك فى أنّ المفطر الكذائى هل يقتضى الكفارة أو لا يقتضيه؟ وعلى تقدير اقتضائه فهل يقتضى كفارة معيّنة أو يقتضى التخيير بين إحدى الخصال الثلاث؟

ولا ينبغى التأمّل والإشكال فى جريان البرائة فى ذلك، فانّ الشك فيه يرجع إلى الشك فى أصل التكليف؛ فما نسبه بعض إلى ظاهر صدر كلام الشيخ (قدس سره) فى المقام: من أنّه يعطى عدم جريان البرائة فى هذا القسم من الشك، ليس فى محله ولا توهمه عبارة الشيخ ،خصوصاً بعد ضمّ ذيل

كلامه إلى صدره، بل كلام الشيخ (قدس سره) ناظر إلى ما سيتلى عليك من سايرالأقسام.

واخرى: يشك فى التعيين والتخيير بعد العلم بتوجه الخطاب وثبوت التكليف؛ وهذا يتصور على وجوه:

فانّه تارة: يعلم بتعلق التكليف بأحد الشيئين بخصوصه، ويشك فى أنّ الشيء الآخر هل هوعدله حتى يكون ما علمه تعلق التكليف به أحد فردى الواجب التخييرى؟ أو أنّه ليس عدله بل يتعين هو،لا يقوم شيء آخر مقامه؟ كما لو علم بوجوب العتق وشك فى وجوب الصيام على نحو يكون عدلاً للعتق وأحد فردى الواجب وعدم وجوبه بل هومستحب أو مباح.

واخرى: يعلم بتعلق التكليف بكل من الشيئين، ولكن يشك فى أنّ كلاًّ منهما واجب عيناً لا يقوم أحدهما مقام الآخر، أو أنّهما واجبان تخييراً يسقط كل منهما بفعل الآخر فيكون كل واحد منهما عدلاً للآخر.

وثالثة: يعلم بتعلق الوجوب بأحد الشيئين المعيّن ويعلم أيضاً بأنّ الشيء الآخر مسقط لوجوب ما علم وجوبه، ولكن يشك فى أنّ إسقاطه للوجوب لمكان أنّه قد تعلق الوجوب به أيضاً وجعل أحد فردى الواجب المخيّر؟ أو أنّه لم يتعلق الوجوب به بل هو إمّا مباح أو مستحب إلاّ أنّه مسقط للواجب؟ فانّه ثبوتاً يمكن أن يكون ما ليس بواجب مسقطاً للواجب، إمّا لفوات الملاك ، أو عدم إمكان استيفائه؛ وسيأتى الثمرة بين كونه أحد فردى الواجب المخيّر وبين كونه مسقطاً للواجب.

فهذه جملة ما يتصور من وجوه دوران الأمر بين التعيين والتخيير؛ وقد عرفت أقسام الواجب التخييرى.

فيقع الكلام حينئذٍ فى ما يقتضيه الأصل العملى وأنّ الأصل عند الشك فى التعيين والتخيير فى جميع أقسام الواجب التخييرى هل البرائة مطلقاً؟ أو الإشتغال مطلقاً؟ أو التفصيل بالنسبة إلى بعض وجوه الشك فى

التعيين والتخيير أو بعض أقسام الواجب التخييرى؛ ففى بعض وجوه الشك تجرى البرائة، وفى بعضها لا تجرى؛ أو إذا كان طرف الشك بعض أقسام الواجب التخييرى تجرى البرائة، وإذا كان طرف الشك بعض آخر لا تجرى.

والأقوى: أنّ الأصل فى جميع الأقسام على جميع وجوه الشك ـ ما عدا الوجه الأوّل ـ هو الإشتغال(١)

---

(١) أقول: قد تقدم ـ فى الحاشية السابقة ـ أنّ مرجع الفرق بين التخيير والتعيين إلى كون الطلب متعلقاً بالوجود على الإطلاق الذى هو طارد لجميع الأعدام ويقتضى المنع عن جميع أنحاء تروكه التى منها تركه فى حال وجود غيره، أو كونه متعلقاً بالوجود بنحو يقتضى المنع عن بعض تروكه دون بعض؛ ومن المعلوم: أنّ من لوازم الأخير جعل البديل له، بخلاف الأوّل؛ وحينئذٍ فليس قوام حقيقة التعيينية بعدم جعل البدل، بل هو من تبعات تعلق الوجوب بالوجود لجميع حدوده الطارد لجميع أعدامه؛ ومثل هذه الجهة أمر وجودى زائد عن كيفية تعلق الوجوب بهذا الوجود ببعض حدوده بنحو لا يكون طارداً لجميع أعدامه؛ وحينئذٍ فلا محيص من الإلتزام بأنّ جهة التعينية منتزعة عن سعة الطلب واحتوائه لجميع حدود الوجود، قبال التخييرية المنتزعة عن قصور الطلب عن شموله لجميع حدوده بحيث لا يقتضى المنع إلّا عن بعض تروكه؛ و جينئذٍ عند الشك فى التعيينية والتخييرية يرجع إلى الشك فى تعلقه بحد زائد عما تعلق به على التخييرية؛ فقهراً من هذه الجهة يرجع الأمر فى مثله إلى الأقل والأكثر، ولا مجال لإثبات التعسنية من هذه الجهة.

نعم: لو علم بوجوب شىء معيّن، وشك فى وجوب شىء آخر بديله وعدله أو عدم وجوبه ـ كما هو صورة الفرض الأوّل ـ لا محيص فى هذا الفرض من الإشتغال، لانتهائه إلى العلم الإجمالى بحرمة ترك ما هو الواجب فى ظرف ترك وجود الآخر، أو حرمة ترك الآخر فى ظرف ترك هذا الواجب؛ فهذا العلم يقتضى تنجز المعلوم مع الجزم بالفراغ باتيان معلوم الوجوب.

وأمّا لو علم بوجوب شيئين، وشك فى أنّ كل منهما تعيينى أو تخييرى، ففى هذه الصورة لا يبقى مجال لتشكيل العلم الإجمالى بين حرمة ترك الواجب فى حال وجود غيره أو حرمة ترك الغير فى حال ترك الآخر، للعلم تفصيلاً بحرمة تركه؛ فلا يبقى فى البين إلاّ الشك فى حرمة ترك كل واحد فى حال وجود غيره وهو تحت البرائة من الطرفين، للعلم التفصيلى بحرمة ترك كل واحد من سائر الجهات، وإنّما الشك فى حرمة ترك خاص من كل منهما وهو تحت البرائة، حيث إنّه من مصاديق الأقل والأكثر؛ وفى مثله لا مجال لإجراء «قاعدة الشك فى المسقط» إذ الشك فيه مسبب عن تعلق الحرمة بتركه المخصوص، وهو مجرى البرائة؛ فيصير البرائة حاكمة على الإشتغال، لرجوع الأمر بالأخرة إلى الشك فى أصل الإشتغال؛ كما أنّه لا مجال لاستصحاب وجوب الشىء بعد الإتيان بغيره، لأنّ الوجوب المردد بين الأقل والأكثر لا ينتج شيئاً، ووجوب آخر من الأوّل غير معلوم، كما لا يخفى.

وينبغى إفراد كل قسم من أفراد الواجب التخييرى بالبحث، فانّ لكل واحد من الأقسام الثلاثة خصوصية لم تكن فى الآخر، بحيث لو أمكن القول بجريان البرائة فى بعضها لا يمكن القول بجريانها فى البعض الآخر، كما سنوضحه (إن شاءالله تعالى).

فنقول: إذا كان الشك فى التعيين والتخيير على الوجه الثانى من الوجوه المتقدمة فى دوران الأمر بين التعيين والتخيير ـ وهو ما إذا علم بتعلق التكليف بأحد الشيئين بخصوصه وشك فى كون الشىء الآخر عدلاً له وأحد فردى الواجب التخييرى وكان الواجب التخييرى الذى هو طرف الشك من الواجبات التخييرية الإبتدائية فى عالم الجعل والتشريع الذى كان هو القسم الأوّل من أقسام الواجب التخييرى ـ فقد قيل: إنّه تجرى البرائة عن التعيينية، لأنّ صفة التعيينية كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف، بداهة أنّه لو لم يكن الواجب تعيينياً لكان المكلف بالخيار بين الإتيان به أو بعدله، فيشملها قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ «رفع ما لا يعلمون» وقوله ـ عليه السّلام ـ «الناس فى سعة ما لا يعلمون» وغير ذلك من أدلة البرائة؛ ويلزمه جواز الإكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلاً لما علم تعلق التكليف به.

وقيل: بعدم جريان البرائة؛ ويلزمه عدم جواز الإكتفاء بما يحتمل كونه عدلاً للواجب؛ وهو الأقوى، فانّ صفة التعيينية وإن كانت كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف، إلاّ أنّ مجرّد ذلك لا يكفى فى جريان البرائة، بل لابد مع ذلك من أن يكون المشكوك فيه أمراً مجعولاً شرعياً تناله يد الوضع والرفع التشريعى ولو بتبع خطاب آخر، كما تقدم(١) وإلاّ كان اللازم جريان البرائة

---

(١) أقول: بعد تسليم أنّ التعيينية كلفة زائدة توجب ضيقاً من ناحية العقوبة على المكلف، ففى جريان البرائة العقلية ـ لولا شبهة اخرى ـ لايحتاج إلى كون أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، وإنما يحتاج إلى ذلك فى مثل «حديث الرفع» وأمثاله؛ وإلاّ ففى مثل البرائة العقلية يكفى كون المشكوك بخصوصه موجباً للعقوبة على تركه، وصفة التعيينية لا أقل من كونه من هذا القبيل؛ هذا، مع أنّه قد تقدم من أنّ مرجع التعيينية إلى تعلق الطلب ←

فى جميع موارد الشك فى الإمتثال والسقوط، فانّ عدم حصول الإمتثال وعدم السقوط ضيق وكلفة على المكلف؛ كما أنّ حصول الإمتثال والسقوط توسعة؛ فلو اكتفينا فى جريان البرائة بمجرد كون المشكوك فيه ممّا يوجب الضيق والكلفة، كان اللازم جريان البرائة عند الشك فى سقوط الأمر الصلاتى مثلاً بالصيام، و هو كما ترى! وليس ذلك إلاّ من جهة أنّه يعتبر فى أصالة البرائة ـ مضافاً إلى كونها موجبة للتوسعة ورفع الكلفة ـ أن يكون المشكوك فيه أمراً وجودياً تناله يد الوضع والرفع التشريعى ولو كان من توابع نفس التكليف وخصوصياته أو من توابع متعلقه وقيوده؛ ولذلك كان الأقوى عندنا جريان البرائة عندالشك فى الأقل والأكثر الإرتباطيين، سواء كان المشكوك فيه جزءاً أو قيداً، كما أوضحناه فى محلّه.

وحاصل الكلام: أنّ الكلفة والضيق الذى يراد رفعه بالبرائة إنّما هو الضيق الجائى من قبل جعل التكليف وتشريعه، بحيث يكون الجعل متضمناً لكيفية توجب الضيق وتوقع المكلف فى الكلفة؛ ولابد أن تكون تلك الكيفية وجودية ليمكن رفعها عندالشك فيها وأن يكون فى رفعها منّة وتوسعة على العباد، وهذا هو الضابط الكلى الذى لابد من رعايته فى جميع الموارد التى تجرى فيها البرائة.

ومنه يظهر: أنّه لا مجال لتوهّم جريان البرائة عند الشك فى التعيين والتخيير، لأنّ صفة التعيينية المشكوكة ليست من الامور الوجودية المجعولة

لجميع حدود الوجود الملازم لحرمة جميع أنحاء تروكه، قبال التخييرية المتعلق ببعض حدود وجوده المستلزم لجواز بعض تروكه؛ ومن المعلوم: أنّ التعيينية بهذا المعنى منتزع عن كيفية الجعل وأمروضعه ورفعه بيدالشارع؛فلاقصور فى جريان مثل «حديث الرفع» أيضاً فى المقام، كما لا يخفى؛ وحينئذٍ العمدة فى منع جريان البرائة الإبتلاء بعلم إجمالى آخر بين المتباينين، وهو مختص بصورة العلم بوجوب شىء والشك فى وجوب شىء آخر عدلاً له، ولا يجرى فى صورة العلم بوجوب شيئين والشك بأنّها تعيينى أو تخييرى، كما لا يخفى. ولقد أوضحنا المرام فى الحاشية السابقة، فراجع إليه وتدبر فيه بعين الدقة.

شرعاً ولو بالتبع، بل إنّما هى عبارة عن عدم جعل العدل والبدل؛ بداهة أنّ نحو تعلق الخطاب لا يختلف تعيينياً كان أو تخييرياً؛ فالتكليف المتعلق بالعتق مثلاً لا يتغير ولا يزيد ولا ينقص ولا يتكيف بكيفية وجودية إذا كان التكليف المتعلق به تعيينياً، وإنّما الإختلاف ينشأ عن قبل وجوب العدل، فان تعلق التكليف بشيء آخر يكون عدلاً له فالتكليف المتعلق بالعتق كان تخييرياً، وإلاّ كان تعيينياً ؛ فالتعيينية لسيت صفة وجودية للخطاب حتى تجرى فيها البرائة.

وبالجملة: كما أنّه فى مقام الإثبات ظاهر الخطاب يقتضى التعيينية لأنّها لاتحتاج إلى بيان زائد بل التخييرية تحتاج إلى مؤنة زائدة من العطف بـ«أو» ونحوه، كذلك فى مقام الثبوت التعيينية عبارة عن تعلق الإرادة المولوية بشيء، وليس لها فصل وجودى، بل حدّها عدم تعلق الإرادة بشيء آخر يكون عدلاً لما تعلقت الإرادة به؛ فنى الحقيقة الشك فى التعيينية والتخييرية يرجع إلى الشك فى وجوب العدل وعدمه؛ فالذى يمكن أن يعمّه «حديث الرفع» لو لا كونه خلاف المنة ـ هو وجوب العدل المشكوك ، فينتح التعيينية وهى ضد المقصود.

فظهر: أنّ المرجع عند الشك فى التعيين والتخيير قاعدة الإشتغال، لرجوع الشك فيهما إلى الشك فى سقوط ما علم تعلق التكليف به بفعل ما يحتمل كونه عدلاً له؛ من غير فرق بين أن يكون الشك فيهما على الوجه الثانى من الوجوه المتقدمة (وهو ما إذا لم يعلم تعلق الطلب بما يحتمل كونه عدلاً للواجب) أو على الوجه الثالث (وهو ما إذا علم بتعلق الطلب به أيضاً وكان الشك فى مجرد كونه عدلاً للآخر)(١) فانّ الشك فى كل من الوجهين يرجع إلى

---

(١) أقول: لو تأمّلت فيما ذكرنا ترى الفرق بينهما كالنار على المنار وكالشمس فى رابعة النهار، وأنّ الأصل فى الأوّل هو التعيين، وفى الثانى هـو التخيير؛ فتدبر تعرف.

الشك فى الإمتثال والسقوط؛ غايته أنّه فى الوجه الثانى الشك إنّما يكون فى مسقطية خصوص مشكوك الوجوب عن مقطوعه، وفى الوجه الثالث يكون الشك فى مسقطية كل منهما عن الآخر.

وكذا لا فرق بين القول بأنّ الواجب التخييرى عبارة عن تقييد الإطلاق واشتراط التكليف فى كل واحد من الفردين بما إذا لم يأت بالآخر، والقول بأنّه بنفسه سنخ آخر من الطلب يقابل الواجب التعيينى؛ بل رجوع الشك إلى الشك فى الإمتثال والسقوط لو كان من باب تقييد الإطلاق أوضح، فانّ الشك يرجع إلى الشك فى السقوط على كل حال ولو كانت صفة العينية وجودية؛ فانّه لو قلنا بأنّ الواجب التخييرى من باب تقييد الإطلاق، فالتقييد إنّما يكون باعتبار البقاء ومرحلة السقوط لا باعتبار الثبوت ومرحلة الحدوث؛ وقد عرفت: أنّ الأصل عندالشك فى الإطلاق والإشتراط الراجع إلى مرحلة السقوط يقتضى الإشتغال وعدم السقوط، فتأمّل جيّداً.

بقى الكلام فى الوجه الثالث من وجوه الشك فى التعين والتخيير، وهو ما إذا علم بتعلق التكليف بأحد الشيئين وعلم أيضاً بأنّ الشىء الآخر مسقط للتكليف به، ولكن يشك فى أنّ إسقاطه للتكليف لكونه عدلاً له وأحد فردى الواجب المخيّر، أو مجرد كونه مسقطاً له ومفوّتاً لموضوعه، سواء كان إسقاطه من حيث كون عدمه شرطاً لملاك الواجب بحيث يكون وجوده معدماً للملاك والمصلحة، أو كان إسقاطه من حيث كونه مانعاً عن استيفاء الملاك مع بقائه على ما هو عليه؛ وعلى كلا التقديرين: يكون عدمه شرطاً لوجوب الواجب، ولا يمكن أن يكون أحد فردى الواجب المخيّر، لأنّه ليس فيه مصلحة الوجوب ولا حاوياً لملاكه، وإلاّ لم يكن إسقاطه للواجب بأحد الوجهين، بل كان إسقاطه له من باب استيفاء الملاك، فانّه يعتبر فى الواجب التخييرى أن يكون بين الأفراد جامع ملاكى.

وعلى كل حال: فان علم أنّ الشىء الفلانى ـ كالصيام مثلاً ـ ليس

من أفراد الواجب التخييرى وليس فيه ملاك الوجوب وإنّما هو مباح أو مستحب مسقط للوجوب عن العتق فهو، وإن شك فى ذلك وتردد أمره بين أن يكون من أفراد الواجب التخييرى أو مجرد كونه مسقطاً، فمع التمكن من الإتيان بما علم تعلق التكليف به ـ من العتق مثلاً ـ لا يترتب على الوجهين أثر حتى يبحث عن الوظيفة فى حال الشك إلاّ من حيث العصيان وعدمه؛ فانّه عند ترك المكلف العتق مع العلم بتعلق التكليف به والإكتفاء بالصيام ـ مع أنّه يمكن أن يكون فى الواقع ممّا لم يتعلق به التكليف وكان مسقطيته للتكليف عن العتق لمكان كونه مفوّتاً لملاكه ومانعاً عن استيفائه من دون أن يكون عدمه شرطاً للملاك ـ يستحق العقوبة.

وأمّا مع عدم التمكن من الإتيان بما علم تعلق التكليف به وتعذر على المكلف عتق الرقبة، فيظهر بين الوجهين أثر عملى، فانّه لو كان الصيام من أفراد الواجب التخييرى يتعين الإتيان به، لأنّه إذا تعذر أحد فردى الواجب المخيّر يتعين الآخر، وإن لم يكن الصيام من أفراد الواجب التخييرى بل كان مجرد كونه مسقطاً للوجوب عن العتق، فلا يجب الإتيان به مع تعذر العتق، لأنّه بالتعذر قد سقط التكليف عنه، والمفروض أنّ الصيام لم يتعلق التكليف به، فلا ملزم لفعله بل لا أثر له؛ والوظيفة عند الشك هى البرائة عن التكليف بالصيام، للشك فى تعلق التكليف به، وذلك واضح.

وقد قيل: إنّ من هذا القبيل الشك فى وجوب الجماعة عند تعذر القرائة على المكلف.

بيان ذلك: هو أنّه تارة: نقول: إنّ الصلاة جماعة إحدى فردى الواجب التخييرى الشرعى، فانّ التخيير العقلى لا يحتمل لسقوط فيها وثبوتها فى الصلاة فرادى، فلا يمكن أن يجمعهما خطاب واحد(١) مع أنّه يعتبر فى التخيير العقلى أن

---

(١) أقول: كيف لا يتصور جامع بين الصلاة جماعة وفرادى مع أنّ الصلاة ولو عند الصحيحى موضوع ←

يكون بين الأفراد جامع خطابى حتى تكون الأفراد متساوية الأقدام؛ فالتخيير الذى يحتمل أن يكون بين الصلاة فرادى والجماعة هو التخيير الشرعى؛ وعليه: فان تعذرت الصلاة فرادى ـ ولو لمكان تعذر جزئها وهى القرائة ـ تتعين الصلاة جماعة، فانّه عند تعذر أحد فردى الواجب المخيّر يتعين الآخر.

واخرى: نقول باستحباب الجماعة وأنّها ليست إحدى فردى الواجب التخييرى ولكنّها مسقطة للوجوب عن الصلاة فرادى، فلا تجب الجماعة عند تعذر القرائة، بل للمكلف الصلاة فرادى بدون القرائة أو بما يحسن منها؛ ولو شك فى أحد الوجهين فالأصل يقتضى البرائة عن وجوب الجماعة عند تعذر القرائة، للشك فى تعلق التكليف بها، كما تقدم؛ هذا.

ولكن فى الصلاة جماعة احتمال آخر لا يبعد استظهاره من الأخبار(١) وهو أن يكون الإكتفاء بالصلاة جماعة وإسقاطها للتكليف عن الصلاة فرادى ليس من حيث كونها مفوّتة لملاك الصلاة فرادى ولا من حيث كونها إحدى فردى الواجب التخييرى، بل من حيث تنزيل قرائة الإمام منزلة قرائة المأموم، فيكون المأموم واجداً للقرائة لكن لا بنفسه بل بإمامه، إلاّ أن تنزيل قرائة الإمام منزلة قرائة المأموم لا يقتضى أن تكون الصلاة جماعة فى عرض الصلاة فرادى حتى يلزم تعيّن الجماعة عند تعذر القرائة فى الصلاة فرادى، بدعوى: أنّه يمكن تحصيل القرائة التنزيلية، كما هو الشأن فى باب الطرق والأمارات، حيث

لمفهوم واحد؛ غاية الأمر كانت من الحقائق التشكيكية القابلة للإنطباق على الأقل والأكثر؛ ومجرد اختصاص كل طائفة بمصداق مخصوص لاينا فى وحدة الحقيقة؛ وتمام الكلام فى محله. وعلى كلام «المقرر» يلزم أن يكون الصلاة مشتركاً لفظياً بين الجماعة والفرادى، وهو كما ترى!

(١) أقول: وهنا احتمال آخر لعلّه أمتن، وهو كون الجماعة طرف التخيير بالنسبة إلى الفرادى لجميع مراتبه النازلة، نظراً إلى أنّ للصلاة عرض عريض صادق على الزائد والناقص والمكلف فى كل حال مكلف بمرتبة من الصلاة وفى كل حال مخيّر بين الفرادى والجماعة، ولازمه كون الجماعة طرف التخيير للفرادى الإختيارية أو الإضطرارية من دون احتياج حينئذٍ إلى تنزيل قرائة الإمام خصوصاً فى طرف اختيار الجماعة كى يقال: إنّ أخبار تحمّل الإمام قرائة المأموم آبيٍ عن هذا التقيد؛ فتدبر.

إنّه يجب الأخذ بمؤدّياتها عند تعذر الوصول إلى الواقع، لتنزيل مؤدّياتـها منزلة الواقع ـ بالبيان المتقدم فى باب جعل الطرق والأمارات ـ فانّ التنزيل فى باب الجماعة إنّما يكون على تقدير اختيار الصلاة جماعة، فتكون قرائة الإمام قرائة المأموم على هذا التقدير؛ فلا يقتضى ذلك تعيّن الجماعة عند تعذر القرائة، فتأمّل جيّداً.

ولو فرض الشك فى ذلك فالمرجع البرائة عن وجوب الجماعة؛ فعلى جميع التقادير: لو وصلت النوبة إلى الشك فلا محالة ينتهى إلى الشك فى التكليف، كما لا يخفى.

هذا كله إذا كان الشك بين التعيين والتخيير فى القسم الأوّل من أقسام الواجب التخييرى (وهو ما كان التخيير فيه بجعل ابتدائى).

وإذا كان الشك بين التعيين والتخيير فى **القسم الثانى من أقسام الواجب التخييرى** (وهو ما كان التخيير فيه لأجل التزاحم) فعدم جريان البرائة عن التعيينية أوضح على كلا المسلكين، سواء قلنا: إنّ التخيير فى باب التزاحم لأجل تقييد الإطلاق أو لأجل سقوط الخطابين المتزاحمين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً، فانّ رجوع الشك فيه إلى الشك فى المسقط فى غاية الوضوح، سواء قلنا: إنّ صفة التعيينية وجودية أو عدمية.

فلو وقع التزاحم فى إنقاذ الغريقين مثلاً لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما فى الإنقاذ وكان متمكناً من أحدهما فقط، فان علم بتساوى الغريقين من حيث الملاك والمصلحة التى اقتضت ايجاب الإنقاذ، فلا إشكال فى التخيير فى اختيار إنقاذ أحدهما.

أمّا على المختار: فلأنّ نتيجة تقييد إطلاق كل من الخطابين بصورة م الإ تيان بمتعلق الآخر هو التخيير فى إنقاذ أحدهما.

وأمّا على المسلك الآخر: فلأنّ العقل بعد سقوط الخطابين المتزاحمين يستكشف حكماً تخييرياً.

وإن علم بأقوائية الملاك فى أحدهما المعيّن وأهميته فى نظر الشارع فلا إشكال أيضاً فى تعيّنه على كلا المسلكين. أمّا على المسلك المختار. فلبقاء الإطلاق فى جانب الأهمّ والتقييد يختص فى طرف المهمّ، ومنه ينشأ الخطاب الترتبى. وأمّا على المسلك الآخر: فلأنّ أقوائية ملاكه يمنع عن استكشاف العقل الحكم التخييرى، لأنّ التخيير فرع أن تكون الأفراد متساوية الأقدام فى الملاك.

وإن شك فى أهمية أحدهما المعيّن واحتمل أقوائية ملاكه، كما إذا احتمل أن يكون أحدهما المعيّن هاشمياً مع العلم بأهمية إنقاذ الهاشمى، أو احتمل أهمية الهاشمى مع العلم بهاشمية أحدهما المعيّن، فبناء على المختار: يرجع الشك إلى الشك فى تقييد إطلاق محتمل الأهمية فى مرحلة البقاء والإمتثال مع العلم بتقييد الإطلاق فى الأطراف الاخر(١) ولا إشكال فى أنّ الأصل عند الشك فى تقييد الإطلاق فى مرحلة البقاء يقتضى الإشتغال لا البرائة، للشك فى سقوط التكليف عن محتمل الأهمية بعد العلم بتعلق التكليف به.

وأمّا بناء على المسلك الآخر: فالشك فيه يرجع إلى الشك فى سقوط أصل الخطاب مع العلم بالملاك التام؛ فعلى كلا المسلكين: يرجع الشك إلى الشك فى المسقط، والمرجع أصالة الإشتغال لأنّ العلم باشتغال الذمة يستدعى العلم بالفراغ؛ وذلك كله واضح.

بقى الكلام فى القسم الثالث من أقسام الواجب التخييرى (وهو

---

(١) أقول: فى كلّية المتزاحمين إنّما نقول بالتخيير من جهة التساوى فى الإهتمام الموجب لعدم الترجيح عند العقل من جهة عدم القدرة على تحصيلهما، فمع احتمال الأهمية فى أحدهما المعيّن يكتفى العقل بذلك المقدار مرجحاً، فلا يبقى مجال لحكمه بالتخيير؛ بل الفراغ اليقينى حينئذٍ يقتضى الإتيان بمحتمل الأهمية، وهذه الجهة أيضاً غير مرتبط بالشك فى المسقط بمبناه، كيف! وفى المقام ليس التقييد فى مرتبة البقاء، بل من الأوّل يحتمل تقيد إطلاقه عقلاً، لعجزه عن امتثالها من أوّل الأمر؛ فتدبر.

ما إذا كان التخيير فيه لأجل تعارض الحجتين والطريقين) وقد عرفت: أنّه فى باب الطرق والأمارات إن قلنا بالسببية فالتخيير فيه يكون من صغريات التخيير فى باب التزاحم؛ فان لم يكن لأحد الطرفين مزيّة فالمكلف بالخيار بين الأخذ بأحدهما. وإن كان لأحدهما مزيّة يتعين الأخذ بذى المزيّة(١).

وإن احتمل أن يكون لأحدهما المعيّن مزيّة، كما إذا احتمل أعلمية أحد المجتهدين بعد العلم بوجوب الأخذ بقول الأعلم، أو احتمل وجوب الأخذ بقول الأعلم بعد العلم بأعملية أحدهما المعيّن، أو احتمل أن يكون لإحدى الأمارتين مزيّة يجب الأخذ بها ـ سواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية ـ فالكلام فيه الكلام فى الفريقين عند احتمال أهمية أحدهما المعيّن، ويأتى فيه المسلكان المتقدمان.

هذا إذا قلنا فى باب الطرق والأمارات بالسببية، وإن قلنا بالطريقية المحضة وأنّ المجعول فى باب الطرق والأمارات مجرد الحجية والوسطية فى الإثبات ـ كما هو المختار وعليه قاطبة المتأخرين ـ فوجوب الأخذ بمحتمل المزيّة فى غاية الوضوح ولا يمكن الخدشة فيه، فانّه يقطع أنّ سلوكه يوجب الأ من عن العقاب على تقدير مخالفته للواقع؛ بخلاف سلوك الطريق الذى لا يحتمل فيه المزيّة فانّه يشك فى حجيته، وقد تقدم (فى مبحث الظن) أنّ الأصل عند الشك فى الحجية عدمها بالأدلة الأربعة؛ فلا يكون المكلف معذوراً على تقدير مخالفة مشكوك الحجية للواقع ويستحق العقوبة عقلاً، لأنّه لم يعتمد فى عمله على ما يكون مؤمّناً.

فظهر: أنّ اقتضاء الأصل التعيين عند دوران الأمر بينه وبين التخيير

---

(١) أقول: ذلك كلّه إذالم يكن المزية مورد أصالة التسوية فى المصلحة، كمالو كانامتساويين قبل حصول المزية:من الأعلمية أو الأعدلية ونحو ذلك، فانّه حينئذٍ الأصل يقتضى التساوى بينهما وعدم حصول الأهمية بهذه المزية، فيستصحب التخيير بينهما؛ فتدبر.

فى باب الطرق والأمارات أوضح من اقتضائه التعيين فى باب التزاحم؛ كما أنّ اقتضائه التعيين فى باب التزاحم أوضح من اقتضائه التعيين فى باب التكاليف الإبتدائية، فتأمّل فى أطراف ما ذكرناه جيّداً. هذا تمام الكلام فى دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

وينبغى تتميم البحث بالتنبيه على أمرين:

الأمر الأوّل:

إنّ محل الكلام إلى الآن كان فى ما يقتضيه الأصل العملى بالنسبة إلى ما يشك فى كونه واجباً عينياً. وأمّا الطرف الآخر الذى يحتمل أن يكون عدلاً لما تعلق الوجوب به، فالبحث عما يقتضيه الأصل بالنسبة إليه بعد البناء على أصالة التعيينية ساقط(١) إذ لا أثر للبحث عن جريان أصالة البرائة أو أصالة عدم وجوبه، فانّه بمقتضى أصالة الإشتغال يتعيّن على المكلف الإتيان بما علم تعلق الطلب به، والمفروض أنّه لا يجب على المكلف إلاّ عمل واحد، وذلك العمل يتعين بما يحتمل عينيته، فأىّ أثر يترتب على البحث عن جريان أصالة البرائة أو أصالة عدم الوجوب بالنسبة إلى ما يحتمل كونه أحد فردى الواجب التخييرى؟

وبالجملة: التكلم عما يقتضيه الأصل بالنسبة إلى ما علم تعلق الطلب به وشك فى عينيته يغنى عن التكلم فيما يقتضيه الأصل بالنسبة إلى الطرف الآخر؛ فلا أثر للبحث عن أنّ أصالة البرائة هل تختص بالشك فى الواجبات

---

(١) أقول: لا يخفى أنّ أصالة الإشتغال ملزم باتيان محتمل التعيينية ولا ينفى وجوب بديله، وفى ظرف الإتيان يقطع بعدم وجوب بديله؛ وفى هذا الظرف لا معنى لجريان البرائة فيه كى تدور مدار أثرها، وإنّما الكلام فى ظرف عدم الإتيان به؛ ففى هذا الظرف ولو كان أصالة الإشتغال ملزماً بالإتيان بمورده، وأمّا فى ظرف عدم الإتيان فلأصالة البرائة عن وجوب الطرف كمال الأثر، حيث إنّ أصالة الإشتغال لا ينفى وجوب بديله، فمع عدم الإتيان به يشك فى وجوب الآخر، فأصالة البرائة ينفيه؛ فتدبر.

التعيينية أو تعمّ الشك فى الواجبات التخييرية؟ وعلى تقدير الإختصاص: فهل تجرى أصالة عدم الوجوب أو لا تجرى؟ فالبحث عن كل هذا ساقط بعد البناء على أصالة التعيين؛ بل لا أثر للبحث عن جريان أصالة البرائة أو عدم الوجوب بالنسبة إلى ما يحتمل تعلق الطلب التخييرى به مطلقاً ولو بنينا على أصالة البرائة عن التعيينية عند الشك فى التعيين والتخيير، فانّ معنى أصالة البرائة عن التعيينية جواز الإكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلاً للواجب، فلا فائدة فى جريان أصالة البرائة أو عدم الوجوب فيه؛ فالبحث عمّا أفاده الشيخ (قدس سره) فى التنبيه الثالث من قوله: «إنّ الظاهر اختصاص البرائة بصورة الشك فى الوجوب التعيينى» مستغن عنه؛ فتأمّل جيّداً.

الأمر الثانى:

لو شك فى الوجوب العينى والكفائى، فهل الأصل يقتضى العينى ـ كالشك فى التعيينى والتخييرى ـ فلا يسقط الواجب بفعل الغير؟ أو أنّ الأصل لا يقتضى العينى؟.

ربّما توهّم: أنّ الأصل لا يقتضى العينية، لأنّ مرجع الشك فى العينية والكفائية إلى الشك فى التكليف عند فعل الغير ما هو الواجب، والأصل عدمه؛ هذا.

ولكن رجوع الشك إلى الشك فى الإمتثال والسقوط فى الواجب العينى والكفائى أوضح من رجوعه إلى ذلك فى الواجب التعيينى والتخييرى؛ وتوضيح ذلك: هـو أنّ فى تصوير الواجب الكفائى وكيفية تشريعه ـ مع أنّ المطلوب إشغال أحد المكلفين صفحة الوجود بالفعل الذى لا يقبل التكرر أو إذا كان قابلاً للتكرر لا يكون وجوده الثانى متعلق الطلب ـ وجهان:(١)

---

(١) أقول: وهنا شق ثالث: من كون الوجوب ناقصاً متعلقاً بفعل كل منهما بنحو يقتضى المنع عن بعض ←

أحدهما: أن يكون المخاطب به آحاد المكلفين لكن لا على وجه الإطلاق، بل بتقييد الخطاب المتوجه على كل أحد بصورة عدم سبق الغير بالفعل المخاطب به، فينحل الخطاب إلى خطابات متعددة حسب تعدد أفراد المكلفين، كل خطاب مقيّد بعدم سبق الغير بفعل متعلق الخطاب.

ثانيهما: أن يكون المخاطب النوع، ولمكان انطباق النوع على الآحاد يكون كل فرد من أفراد المكلفين مخاطباً بذلك الخطاب الواحد، فلو أشغل أحد المكلفين صفحة الوجود بالفعل سقط الخطاب عن الباقي، لأنّ الخطاب الواحد ليس لـه إلاّ امتثال واحد وقد امتثله من خوطب به من جهة انطباق النوع عليه؛ فتأمّل.

وعلى كلا الوجهين: يرجع الشك فى العينى والكفائى إلى الشك فى سقوط الواجب بفعل الغير؛ أمّا على الوجه الأوّل: فواضح، لأنّ الشك فى ذلك يرجع إلى الشك فى تقييد الإطلاق فى مرحلة البقاء والإمتثال وهو يقتضى الإشتغال لا البرائة. وأمّا على الوجه الثانى: فكذلك أيضاً، فانّ المكلف قبل فعل الغير يعلم بكونه مكلفاً بالفعل، إمّا لكون التكليف عينياً، وإمّا لانطباق النوع عليه، وبعد فعل الغير يشك فى سقوط التكليف عنه، والأصل يقتضى عدم السقوط.

فالأقوى: أنّ الشك فى العينى والكفائى كالشك فى التعيينى والتخييرى لا تجرى فيه البرائة؛ بل مقتضى أصالة الإشتغال هو البناء على كون الواجب عينياً فى الأوّل وتعيينياً فى الثانى.

هذا تمام الكلام فى الشبهة الوجوبية الحكمية إذا كان منشأ الشبهة

أنحاء تروكه، وهو تركه فى حال ترك الغير، لا فى حال ايجاد الغير؛ وهذه الجهة ـ كما أشرنا فى التخيير ـ غير مقام التقييد، كما توهّم. وربما يوجب مثل هذه التقريبات بأجمعها الكفائية لولا إطلاق الطلب المقتضى للعينية وعدم جريان المناط من أصالة الإشتغال فى المسألة السابقة فى المقام.

نعم: هنا مجال استصحاب بقاء الوجوب وعدم السقوط بفعل الغير، وذلك غير قاعدة الإشتغال؛ فتدبر.

فقدان النص. وفى حكمها ما إذا كان منشأ الشبهة إجمال النص أو تعارض النصين، فانّ الأدلة الدالة على البرائة لاتختص بصورة فقدان النص، بل تعمّ صورة إجمال النص وتعارضه. وقد نسب الخلاف فى ذلك إلى «صاحب الحدائق» فقال: بوجوب الإحتياط فى صورة إجمال النص وتعارضه. وليس له وجه.

هذا إذا كانت الشبهة حكمية، وإن كانت الشبهة موضوعية ـ كما إذا علم بوجوب إكرام العالم على وجه يكون الحكم انحلالياً، وشك فى بعض مصاديقه ـ فقد تقدم البحث عنها فى الشبهة التحريمية، وعرفت: أنّ العلم بالكبريات الكلية ما لم يعلم انطباقها على الموارد الجزئية غير منجّز للتكليف لا يستتبع استحقاق العقوبة؛ والظاهر إطباق الاصوليين والأخباريين على ذلك.

نعم: نسب إلى المشهور وجوب الإحتياط عند تردد الفرائض الفائتة بين الأقل والأكثر(١) ويشكل الفرق بينه وبين تردد الدين بين الأقل والأكثر، مع أنّ الظاهر اتفاقهم على عدم وجوب الإحتياط فى الدين المردد بين الأقل والأكثر وجواز الإكتفاء بأداء القدر المتيقن وجريان البرائة عن الأكثر.

والظاهر: أن يكون نظر المشهور فى مسألة قضاء الفوائت إلى القاعدة وأنّها تقتضى الإحتياط،لا لأجل التعبد وقيام دليل خاص على ذلك؛ فيتوجه حينئذٍ سؤال الفرق بينها وبين مسألة الدين المردد بين الأقل والأكثر؟

---

(١) أقول: لا يخفى أنّ الشك فى قضاء الفوائت تارة ناش عن عدد السنين التى مضى من عمره الذى فات فيها الصلاة أو الصوم، واخرى ناش عن تساهله فى الإتيان فى الوقت أو نومه وسكره مع الجزم بمقدار سنة عمره؛ ثم فى هذه الصورة تارة يحتمل التفاته إلى الفوت فى الوقت، واخرى يقطع بأنّ التفاته حدث بعد الوقت؛ فعلى الأخير: لا شبهة فى جريان قاعدة «الوقت حائل» فيؤخذ بالمتيقن من الفوائت؛ كما أنّه على الأوّل أيضاً يرجع الشك فيه ـ مثل الدين ـ إلى الأقل والأكثر.

وأمّا فى الصورة الثانية: فلا محيص من الأخذ بالأكثر من جهة الإستصحاب أو قاعدة الإشتغال فى وجه؛ ويمكن حمل كلام المشهور فى قضاء الفوائت على هذه الصورة، لأنّ الغالب التفاتهم بعمرهم ـ ولو تقريباً ـ واحتمال الإلتفات إلى الفوت قبل مضى الوقت غالباً؛ فتدبر. وعلى فرض الإطلاق فى كلماتهم فلا محيص من ايجاب احتياط فى المورد؛ فتدبر.

وقد نقل عن بعض المحققين: أنّه حاول تطبيق فتوى المشهور على القاعدة؛ وحاصل ما أفاده فى وجه ذلك ـ بتحرير منّا ـ هو أنّه يعتبر فى جريان البرائة أن لا يكون الشك الذى اخذ موضوعاً فيها مسبوقاً بالعلم ولو آناًما، فانّ الاصول العملية كلها مغيّاة بعدم العلم ومنها البرائة، فالشك الطارى بعد العلم لنسيان ونحوه ليس مورداً للبرائة، بل موردهما الشك الإبتدائى؛ ومع احتمال سبق العلم لا تجرى البرائة أيضاً، لاحتمال حصول الغاية؛ فيرجع التمسك بقوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» مع احتمال سبق العلم ـ إلى التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية(١) وقد حرّر فى محله عدم جوازه.

وبعبارة أوضح: لا يجوز الإقتحام فى الشبهة إلاّ مع القطع بالمؤمّن إمّا عقلاً وإمّا شرعاً، ومع احتمال سبق العلم بحكم الشبهة وتنجز التكليف لا قطع بالمؤمّن، فلا يجوز الإقتحام فى الشبهة، بل لابد من الإحتياط ليحصل القطع بأداء الواقع والخروج عن عهدته.

وعلى هذا تكون فتوى المشهور فى محلها، فانّه عند فوات كل فريضة لا محالة يتعلق العلم بها، إلاّ إذا فرض أنّه استدام نوم المكلف أو سكره أيّاماً متعددة فانتبه أو أفاق ولم يعلم أيّام نومه وسكره؛ وهذا فرض نادر، والغالب حصول العلم بالفائتة وقت فوتها؛ فاذا تردد الفائت بين الأقل والأكثر فبالنسبة إلى الأكثر المشكوك كما أنّه يحتمل فوته كذلك يحتمل تعلق العلم بفوته على

---

(١) أقول: كيف يبقى مجال لهذا الكلام مع جزم العقل بأنّ العلم فى كل آن منجّز فى حين وجوده ولا يكون منجّزاً حتى بعد زواله، كيف! ولو انقلب بالعلم بالخلاف يلزم تزاحم المنجّزين، وأىّ عاقل يصدّق ذلك! وحينئذٍ فبعد طروّالشك يبقى «قبح العقاب بلابيان» بلامانع ـ كحديث الرفع وغيره ـ كما لا يخفى.

ولقد أجاد فيما أفاد فى طى كلامه؛ وياليت! يلتزم بقاعدة القبح حتى مع جزمه بسبق العلم بعد زواله ولم يتشبث باعتبار وصول البيان فى فرض الشك بحصول العلم قبل زمانه، إذ مثل هذه التشبثات خارجة عن السداد ككثيرمن الموارد من صحة المدعى وبطلان دليله على مدّعاه. فتتبّع من أوّل الكتاب إلى آخره ترى كثيراً ما من هذا القبيل؛ وتدبر فيها.

تقدير فوته واقعاً؛ ومع احتمال سبق العلم به لا تجرى البرائة. ومسألة الدين المردد بين الأقل والأكثر لو كان من هذا القبيل كان كذلك لا تجرى البرائة بالنسبة إلى الزائد المشكوك .

والحاصل: أنّه فى كل شك احتمل سبق العلم به لا تجرى الاصول العملية مطلقاً، سواء فى ذلك أصالة البرائة وغيرها.

ومنه يعلم: أنّه لا يجوز التمسك فى مسألة الفوائت بـ «قاعدة الشك بعد الوقت »فأنّهاأيضاً من الاصول العملية المضروبة فى حال الشك فيعتبر فيها ما يعتبر فى البرائة؛ ومع احتمال سبق العلم بالفائتة المشكوكة لا تجرى «قاعدة الشك بعد الوقت» وليس فى البين أصل موضوعى ينقّح حال الشك وأنّه ممّا سبقه العلم أو لم يسبقه.

فلا يتوهّم: جريان أصالة عدم سبق العلم، لأنّه قبل الفوات لا موضوع للعلم وبعد الفوات يشك فى تعلق العلم به حال الفوت، فليس للعلم حالة سابقة يمكن استصحابها وجوداً وعدماً.

فظهر: أنّه لو قلنا: إنّ العلم بحال الشبهة ولو آناًما يكفى فى التنجز ولا يعتبر استدامته، ففى كل شبهة احتمل سبق العلم بها لا تجرى الاصول العملية مطلقاً شرعية كانت أو عقلية. أمّا الشرعية: فلاحتمال حصول الغاية، فيكون التمسك بها من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية. وأمّا العقلية: فلأنّه مع سبق العلم لا يكون العقاب بلابيان، ومع احتمال سبق العلم لا مؤمّن،فلا يستقل العقل بقبح العقاب.

هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به فتوى المشهور؛ وعليه بنى «شيخنا الاستاذ مدظله» فى الدورة السابقة، وقد عدل عن ذلك فى الدورة الأخيرة والتزم بجريان البرائة العقلية والشرعية.

أمّا البرائة العقلية: فلأنّه لا يعتبر فى جريانها إلاّ عدم وصول التكليف الذى يدور التنجز واستحقاق العقاب مداره، إذالمراد بالبيان فى «قاعدة قبح

العقاب بلا بيان» على ما تقدم سابقاً ـ هو البيان الواصل إلى المكلف، فما لم يصل البيان ولم يكن له وجود علمي لا يكاد يتنجز التكليف ويستحق عليه العقوبة؛ ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال سبق العلم والوصول مع طرو النسيان، فانّ المعتبر هو الحالة الفعلية وفي الحالة الفعلية لا يكون البيان واصلاً فيتحقق موضوع القاعدة.

وأمّا البرائة الشرعية: فلأنّه لا يعتبر في موضوعها إلاّ عدم العلم، ففي كل زمان صدق هذا العنوان يندرج في قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ «رفع ما لا يعلمون» ومجرد احتمال حصول العلم في آنٍ ما لا يكفي. ولا يكون من الشك في حصول الغاية حتى يندرج في التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، فانّ الغاية حصول العلم بالواقع، واحتمال حصول العلم عين الشك في الواقع، فلم تحصل الغاية؛ مع أنّه لو كان احتمال سبق العلم مانعاً عن جريان البرائة لانسد باب البرائة في غالب الشبهات الموضوعية ـ كالدين والنذر والكفّارة والصوم ـ فانّه في جميع ذلك يحتمل سبق العلم بالأكثر المشكوك ، مع أنّ الظاهر اختصاص فتوى المشهور بقضاء الصلوات الفائتة ولم يلتزموا بوجوب الإحتياط في قضاء الصوم عند تردده بين الأقل والأكثر.

والإنصاف: أنّه لا يمكن تطبيق فتوى المشهور على القاعدة(١) فالأقوى جريان البرائة عن الأكثر المشكوك في قضاء الصلوات الفائتة، وإن كان لا ينبغي ترك الإحتياط خروجاً عن مخالفة المشهور.

وليكن هذا آخر ما أردنا بيانه من المباحث الراجعة إلى أصالة البرائة.

والحمدلله أوّلاً وآخراً.

والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين.

---

(١) أقول: قد عرفت أنّ الإلتزام بوجوب الأخذ بالأكثر في بعض الصور إنّما هو على القواعد؛ وعليه أيضاً يحمل فتوى المشهور على فرض صدق الشهرة؛ فراجع الحاشية السابقة.

خاتمة

قد عرفت -فى مبحث القطع وفى أوّل مبحث البرائة- أنّ الاصول العملية الجارية فى جميع الشبهات الحكمية والموضوعية أربعة: البرائة والتخيير والإشتغال والإستصحاب، فكان ينبغى عقد فصول أربعة كل فصل يتكفل البحث عن أحد هذه الاصول؛ ولكنا جعلنا الفصول ثلاثة:الفصل الأوّل فى البرائة، والثانى فى الإشتغال، والثالث فى الإستصحاب؛ ولأجل قلة مباحث أصالة التخيير لم نعقد لها فصلاً مستقلاً وجعلنا البحث عنها فى خاتمة البرائة المناسبة، وتنقيح البحث عنها يستدعى رسم امور:

الأمر الأوّل:

قد تقدم المختار فى مجارى الاصول، وأنّ مجرى أصالة التخيير هو ما إذاعلم بجنس الإلزام ولم يمكن الإحتياط لأجل عدم التمكن من الموافقة والمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال؛ وقد تقدم أيضاً -فى الفصل الأوّل- ضابط تأثير العلم الإجمالى وتنجيزه للتكليف؛ وحاصله: أنّ المعلوم بالإجمال إذا صح وأمكن أن يتعلق به التكليف على ما هوعليه من الإجمال بحيث كون قابلاً لأن تتعلق به إرادة العبد وتحريك عضلاته نحوه، فالعلم الإجمالى المتعلق به يكون منجّزاً للتكليف؛ كما إذا علم بوجوب إحدى الصلاتين أو حرمة أحد الشيئين

أو وجوب أحدهما وحرمة الآخر وغيرذلك من الأقسام المتصورة التى يأتى ذكرها -فى الجزء الرابع- فانّ المعلوم بالإجمال فى جميع هذه الموارد يكون بعثاً مولوياً محرّكاً لإرادة العبد مع ما هوعليه من الإجمال، إذ لوفرض أنّ التكليف من أوّل الأمر شرّع على هذا الوجه -أى تعلق التكليف واقعاً وفى نفس الأمر بأحد الشيئين لا على التعيين- لم يلزم محذور من ذلك وصح أن يكون معجّزاً مولوياً ومحرّكاً للإرادة فى عالم التشريع نحو المتعلق؛ غايته أنّ المكلف يكون مخيّراً بين أحد الشيئين، إمّا تخييراً شرعياً، وهوفيما إذا لم يكن بين الشيئين جامع خطابى (كما إذا دارالامر بين وجوب أحد الشيئين وحرمة الآخر أو وجوب أحد الشيئين ووجوب شىء آخر لا يجمعهما جنس قريب) وإمّا تخييراً عقلياً وهوفيما إذا كان بين الشيئين جامع خطابى (كما إذا دارالأمر بين وجوب إكرام هذا العالم أو ذلك العالم) فانّه يصح التكليف باكرام العالم مبهماً، فيكون المكلف مخيّراً عقلاً فى إكرام أحد الفردين أو الأفراد.

وعلى كل حال: يعتبر فى تأثير العلم الإجمالى أن يكون المعلوم بالإجمال صالحاً لتشريعه كذلك، أى على ما هوعليه من الإجمال.

فان كان المعلوم بالإجمال غير صالح لتشريعه كذلك وكان قاصراً عن أن يكون داعياً ومحرّكاً لإرادة العبد، فالعلم الإجمالى المتعلق به لا يقتضى التأثير والتنجيز وكان وجوده كعدمه، كما فى موارد دوران الأمر بين المحذورين، فانّ التكليف المردد بين وجوب الشىء أو حرمته قاصر عن أن يكون داعياً ومحرّكاً نحو فعل الشىء أوتركه، لأنّ الشخص بحسب خلقته التكوينية لا يخلو عن الفعل أو الترك، فلا يصح تشريع التكليف على هذا الوجه، لأنّ تشريع التكليف على هذا الوجه لا أثر له ولا يزيد على ما يكون المكلف عليه تكويناً، فأنّه إمّا أن يفعل وإمّا أن لا يفعل؛ فهو غير قابل لتحريك عضلات العبد وغير صالح للداعوية والباعثية؛ فاذا كان متعلق العلم الإجمالى وجوب الفعل أو حرمته، فالعلم لا يقتضى تنجيز متعلقه وكان وجوده كعدمه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ فـي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن جعل التخيير الشرعى الواقعى ولا جعل التخيير الظاهرى -كالتخيير فى باب تعارض الطرق والأمارات-(١) فانّ التخيير بين فعل الشيء وتركه حاصل بنفسه تكويناً، فلا يمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه، سواء كان جعلاً واقعياً أو جعلاً ظاهرياً؛ فما قيل: من أنّ الأصل فى دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير، ليس على ما ينبغى(٢) إن كان المراد منه الأصل العملى المجعول وظيفة فى حال الشك، لما عرفت: من أنّه لا يمكن جعل الوظيفة فى باب دوران الأمر بين المحذورين؛ من غير فرق بين الوظيفة الشرعية والعقلية.

أمّا الوظيفة الشرعية: فواضح بالبيان المتقدم.

وأمّا الوظيفة العقلية: فلأنّ التخيير العقلى إنّما هو فيما إذا كان فى طرفى التخيير ملاك يلزم استيفائه ولم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين -كالتخيير الذى يحكم به فى باب التزاحم- وفى دوران الأمر بين المحذورين

---

(١) أقول: قد تقدم أنّ مرجع التخيير فى باب التعارض حتى على الموضوعية إلى التخيير فى الأخذ باحدى الحجتين، بحيث يكون كل منهما بعد الأخذ حجة تعيينية؛ وكذا نقول: إنّ التخيير فى المسألة الاصولية يستتبع للتعيين فى الحكم الفرعى؛ وحينئذٍ تصور هذا المعنى من التخيير فى المقام إلى التخيير فى الأخذ بأحد الإحتمالين بنحو يصير الحكم الظاهرى بعد الأخذ به حكماً تعينياً؛ ومثل هذا المعنى لا قصور فى جريانه فى المقام على فرض قيام الدليل عليه؛ ولا محذور له عقلاً، كما توهّم؛ فتدبر.

(٢) أقول: لا يخفى أنّ كل علم إجمالى ملازم مع احتمال عدم وجوب كل واحد منفرداً عن عدم وجوب الآخر، فلا يحتمل فيه عدم وجوبها مجتمعاً؛ فالعلم الإجمالى مضاد مع احتمال عدم وجوبها مجتمعاً ومجتمع مع احتمال عدم وجوب كل واحد منفرداً؛ فاذا شك فى وجوب كل واحد أولا وجوبه منفرداً فهو مجتمع مع العلم؛ وأمّا لو شك فى لا وجوبها مجتمعاً فهو مضاد مع العلم؛ وهذا هو عمدة الفارق بين الشك فى إباحة الفعل والترك فانّه شك واحتمال لا وجوبهما مجتمعاً وهو مضاد مع العلم بجنس التكليف بينهما؛فلا يجرى أصالة الإباحة؛لعدم موضوعه.

وأمّا فى غير الفعل والترك فلا بأس باحتمال الإباحة فى فعل كل وتركه عن الإنفراد عن الفعل الآخر وتركه؛ وبذلك أيضاً يفرق مع استصحاب عدم وجوب كل واحد، إذ هو يناسب مع الشك التبادلى، كما لا يخفى؛ فتدبر. وحينئذٍ يشكل فى الشك فى التخيير أيضاً؛ فتدبر، لعدم كون لا وجوب تبادلياً، لعدم تبادلية شكه؛ فتدبر.

ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك في كل من طرفي الفعل والترك؛ فالتخيير العقلي في باب دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو من التخيير التكويني، حيث إنّ الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة، لا التخيير الناشي عن ملاك يقتضيه؛ فأصالة التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل وتركه ساقطة.

وأمّا الاصول الاخر: من أصالة الإباحة والبرائة الشرعية والعقلية واستصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة، فلا مجال لها أيضاً، ولكن لا بملاك واحد بل عدم جريان كل واحد منها بملاك يخصّه.

أمّا أصالة الإباحة ـ فضافاً إلى عدم شمول دليلها لصورة دوران الأمر بين المحذورين فانّه يختص بما إذا كان طرف الحرمة الإباحة والحل كما هو الظاهر من قوله ـعليه السّلام ـ «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» وليس في باب دوران الأمر بين المحذورين احتمال الإباحة والحل بل طرف الوجوب، ومضافاً إلى ما قد تقدم: من أنّ دليل أصالة الحل يختص بالشبهات الموضوعية ولا يعمّ الشبهات الحكمية ـ إنّ جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فانّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال، لأنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالإلزام(١) وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي وكان وجوده كعدمه لا يقتضي التنجيز، إلاّ أنّ العلم بثبوت الإلزام المولوي حاصل بالوجدان؛ وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً، فانّ الحكم الظاهري إنّما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي، فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلق العلم به.

والحاصل: أنّ بين أصالة الإباحة وأصالة البرائة والإستصحاب فرقاً

---

(١) أقول: الأولى أن يصار إليه بما ذكرنا، لا بهذا الوجه.

٤٤٦ ـــــــ

للواقع لكان الإلتزام بمفادها ينافى الإلتزام بجنس التكليف المعلوم فى البين، فانّ البناء على الإباحة الواقعية وإلقاء الشك وجعل أحد طرفيه هو الواقع ـ كما هو مفاد الاصول التنزيلية ـ لا يجتمع مع البناء والإلتزام بأنّ الحكم المجعول فى الواقعة ليس هو الحل والإباحة؛ ولكن أصالة الإباحة ليست من الاصول التنزيلية، بل مفادهامجرد الرخصة فى الفعل مع حفظ الشك من دون البناء على كون أحد طرفيه هو الواقع؛ وهذا المعنى كما ترى لاينافى الإلتزام بحكم الله الواقعى على ما هوعليه من الإجمال.

هذا إذا كان المراد من الموافقة الإلتزامية التصديق والتديّن بالأحكام التى جاء بها النبى ـ صلّى الله عليه وآله ـ وإن كان المراد منها معنى آخر،فوضاعاً وحكماً محل إشكال.

فتحصّل: أنّ العمدة فى عدم إمكان جعل الإباحة الظاهرية فى باب دوران الأمر بين المحذورين هو مناقضتها للمعلوم بالإجمال بمدلولها المطابقى، فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه فى أصالة الحل والإباحة.

وأمّا أصالة البرائة: فهى بالنسبة إلى الموافقة الإلتزامية كأصالة الحل لا ينافى مفادهالها، لأنّها أيضاً من الاصول الغير المتكفلة للتنزيل.

وأمّا بالنسبة إلى انحفاظ رتبتها: فبينها وبين أصالة الحل فرق، فانّ أصالة الحل ـ كما عرفت ـ بمدلولها المطابقى تناقض المعلوم بالإجمال، من غير فرق بين إعمالها فى طرف الفعل أو الترك ، فانّ إباحة الفعل عبارة اخرى عن إباحة الترك وبالعكس. وأمّا أصالة البرائة: فمفادها رفع خصوص الوجوب والعقاب عن خصوص الفعل أو خصوص الترك أو رفع خصوص الحرمة عنها كذلك؛ وخصوصية الوجوب والحرمة مشكوكة، فلا يناقض مفادها نفس المعلوم بالإجمال، فانّ المعلوم بالإجمال هو جنس الإلزام لاخصوص الوجوب والحرمة.

نعم: لازم رفع الوجوب والحرمة عدم الإلزام، إلاّ أنّ هـذا لا يوجب

٤٤٨ ـــــــ

من الوجوب والحرمة مجهول والإستصحاب إنّما يجرى بالنسبة إلى خصوص نوع التكليف المتعلق بالفعل، فهو من هذه الجهة كأصالة البرائة لا يكون مؤدّاه مضاداً للمعلوم بالإجمال الذى هو جنس الإلزام؛ وكذا من جهة المخالفة العملية، فانّه أيضاً لا يلزم من جريانه فى كل من الوجوب والحرمة مخالفة عملية، لأنّ المكلف لا يخلومن الفعل والترك .

نعم: لما كان الإستصحاب من الاصول المتكفلة للتنزيل ـ كما سيأتى بيانه فى محله ـ فلا يمكن الجمع بين مؤدّاه والعلم الإجمالى، فانّ البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمته واقعاً ـ كما هو مفاد الإستصحابين ـ لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمته(١) وسيأتى فى محله: أنّ الاصول التنزيلية لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، سواء لزم منها المخالفة العملية أو لم يلزم.

وإن شئت قلت: إنّ البناء على مؤدّى الإستصحابين ينافى الموافقة الإلتزامية، فانّ التديّن والتصديق بـأنّ لله تعالى فى هذه الواقعة حكماً إلزامياً إمّا الوجوب أو الحرمة لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً.

فتحصّل: أنّ شيئاً من الاصول العملية العقلية والشرعية لا تجرى فى باب دوران الأمر بين المحذورين، يعنى لا موقع لجعل وظيفة عقلية أو شرعية فيه، بل المكلف بحسب خلقته التكوينية مخيّر بين الفعل والترك ؛ وهذا التخيير ليس بحكم شرعى أو عقلى واقعى أو ظاهرى.

وما ورد من التخيير فى باب تعارض الأمارات إن كان المراد منه التخيير فى المسألة الاصولية ـ وهو التخيير فى أخذ أحد المتعارضين حجة وطريقاً إلى الواقع فى مقام الإستنباط ـ فهو أجنبىّ عما نحن فيه؛ وإن كان المراد منه التخيير فى المسألة الفقهية ـ أى التخيير فى العمل ـ فيكون من التخيير العقلى التكوينى لا تعبدى شرعى إذا كان التعارض على وجه يوجب دوران الأمر بين

---

(١) أقول: ولقد دفعنا هذه الشبهة أيضاً فى الجزء التالى من هذا الكتاب؛ فراجع هناك .

٤٥٠ ـــــــ

الإجمالى كعدمه لا أثر له ولا يقتضى التنجيز، فوجود المزيّة أيضاً كعدمها(١) فانّ المزيّة إنّما توجب الأخذ بصاحبها بعد الفراغ من تنجز التكليف ولزوم رعايته وامتثاله، والتكليف فى دوران الأمر بين المحذورين غير لازم الرعاية.

ثم على تقدير كون المزيّة توجب تعيّن الأخذ بصاحبها، فهل نفس احتمال الحرمة يكفى فى ترجيح جانبها على احتمال الوجوب فيتعين ترك الفعل وترتيب آثار الحرمة عليه؟ أو أنّ مجرد كون طرف احتمال الوجوب هو احتمال الحرمة لا يكفى فى ترجيح جانب الحرمة ما لم تكن الحرمة من حيث الإحتمال أو المحتمل أقوى من الوجوب؟

فقد قيل: إنّ مجرد كون طرف احتمال الوجوب هو احتمال الحرمة يكفى فى ترجيح جانب الحرمة، بدعوى: أنّ فى احتمال الحرمة احتمال المفسدة وفى احتمال الوجوب احتمال النفع، ودفع المفسدة المحتملة أولى من جلب النفع المحتمل، كما أنّ دفع المفسدة المتيقنة أولى من جلب المنفعة المتيقنة؛ وعلى ذلك يبتنى القول بتغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب فى مسألة اجتماع الأمر والنهى.

وفيه أوّلاً: أنّ المنافع والمفاسد تختلف بحسب القلة والكثرة، فربّ نفع يكون جلبه أولى من دفع المفسدة؛ وعلى فرض التساوى من حيث القلة والكثرة لم يقم برهان على أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة؛ ولم يظهر من طريقة العقلاء أنّ بنائهم على ذلك.

وثانياً: أنّ دعوى أنّه ليس فى الواجبات إلاّ جلب المنافع فلا يكون فى تركها مفسدة بل مجرد فوات النفع، ممنوعة؛ فلم لا يكون فى ترك الواجب مفسدة كفعل الحرام؟.

---

(١) أقول: لو قيل بأنّ مناط حكم العقل بالتخيير فى المقام عدم الترجيح بين الإحتمالين أمكن دعوى توقفه عنه عند وجود المزيّة لأحد الطرفين ويحكم بالأخذ بذى المزية، لاحتمال تعيّنه؛ فافهم وتدبر.

٤٥٢ ـــــــ

الوطى وعدمه فى الساعة التى تعلق الحلف بها؛ ولا موقع للنزاع فى كون التخيير بدوياً أو استمرارياً، لأنّه لا تعدد فى الواقعة حتى يتصور فيها التخيير الإستمرارى.

وإن كان على الوجه الثانى: فللنزاع فى كون التخيير بدوياً أو استمرارياً مجال. فقيل: إنّ التخيير بدوىّ، فما اختاره المكلف فى ليلة الجمعة الاولى من الفعل أو الترك لابد أن يختاره أيضاً فى الليالى اللاحقة، وليس له أن يختار فى الليلة اللاحقة خلاف ما اختاره فى الليلة السابقة، فانّه لو اختلف اختياره فى الليالى لزم منه المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، فأنّه يعلم بتحقق الحنث، إمّا فى الليلة السابقة، وإمّا فى الليلة التى هو فيها؛ فلأجل الفرار عن حصول المخالفة القطعية لابد من أن يكون التخيير بدوياً؛ هذا.

ولكن للنظر فى ذلك مجال، فانّ المخالفة القطعية لم يتعلق بها التكليف التحريمى شرعاً بحيث تكون المخالفة القطعية كسائر المحرمات الشرعية قد تعلق بها النهى المولوى الشرعى، بل قبح المخالفة القطعية كحسن الطاعة من المستقلات العقلية التى لا تستتبع الخطاب المولوى؛ وحكم العقل بقبح المخالفة القطعية فرع تنجز التكليف، وإلاّ فنفس المخالفة بما هى مخالفة لا يحكم العقل بقبحها ما لم يتنجز التكليف.

وبالجملة: مخالفة التكليف المنجّز قبيحة عقلاً، وأمّا مخالفة التكليف الغير المنجّز فلا قبح فيها، كمالو اضطر إلى الإقتحام فى أحد أطراف المعلوم بالإجمال واتفق مصادفة ما اضطر إليه للحرام الواقعى، فأنّه مع حصول المخالفة يكون المكلف معذوراً، وليس ذلك إلاّ لعدم تنجز التكليف(١) ففى ما نحن فيه

---

(١) أقول: عمدة شبهة من التزم بتقديم حرمة المخالفة وكون التخيير بدوياً، هو أنّ حكم العقل بلزوم الموافقة التدريجية بنحو الإقتضاء وبحرمة المخالفة القطعية التدريجية بنحو العلية، ومع التزاحم تقدّم العلية على الإقتضاء، فيحكم بالحرمة دون لزوم الموافقة. وذلك البيان لاينافى عدم التنجيز بالنسبة إلى كل آن آن بنحو الدفعية، وإنما تجىء الشبهة من منجزية العلم الإجمالى بالحرمة بنحو التدريج؛ وهذا المعنى وإن كان متحققاً ←

٤٥٤ ـــــــ

من ملاحظة الوقايع المتعددة منضماً بعضها إلى بعض فى تعلق التكليف بها حتى يتمكن المكلف من مخالفة التكليف بتبعيض الوقايع واختياره فى البعض ما يخالف اختياره فى الآخر. وكل من الأمرين اللذين يبتنى على أحدهما التخيير البدوى محل منع، فلا محيص من التخيير الإستمرارى وإن حصل العلم بالمخالفة؛ فتأمّل جيداً.

الأمر الخامس:

لو دار أمر الشيء بين كونه شرطاً للعبادة أو مانعاً عنها أو دار الأمر بين الضدين ـ كما إذا دار الأمر فى القرائة بين وجوب الجهر بها أو وجوب الإخفات ـ فالأمر وإن كان يدور بين المحذورين بالنسبة إلى العبادة الواحدة، فانّه لا يمكن أن تكون العبادة الواحدة واجدة للشيء وفاقدة له فيما إذا تردد بين كونه شرطاً لها أو مانعاً عنها، وكذا لا يمكن أن تكون القرائة الواحدة جهرية وإخفاتية؛ إلاّ أنّه حيث يتمكن المكلف من الموافقة القطعية ـ ولو بتكرار الصلاة تارة مع ما يحتمل كونه شرطاً واخرى بدون ذلك، أو بتكرار القرائة فقط بقصد القربة المطلقة ـ فلا محالة يجب الإحتياط بتكرار العمل أو الجزء؛ فلا يندرج فى باب دوران الأمر بين المحذورين.

هذا تمام الكلام فى «الجزء الثالث» من الكتاب، ويتلوه «الجزء الرابع» إن شاء الله تعالى.

والحمدلله أوّلاً وآخراً

والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطيبين الطاهرين

واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الأربعاء التاسعة والعشرين من شهر شوّال المكرّم سنة ألف وثلا ثمأة وإثنين وأربعين

تنبيـه

قد اكتفينا فى كثير من المباحث الراجعة إلى هذا الجزء من الكتاب بالإشارة إليها ـخصوصاً ما يرجع إلى مباحث القطع والبرائةـ اعتماداً على ماسيأتى ـ فى الجزء الرابع ـ من استقصاء الكلام فيها وتفصيلها بما لا مزيد عليه؛ وحرصاً على نشر ما أفاده حضرة شيخنا الاستاذ (مدظله) فى مسألة اللباس المشكوك: من الكنوز والنفائس العلمية التى لم تصل إليها أفهام اولى الألباب وكانت تحت الخبا، حتى منّ الله تعالى على حملة العلم بطلوع شمس العلم من مركزه، أعنى به حضرة «شيخنا الاستاذ متّع الله المسلمين بطول بقاه» فحقّ على حملة العلم أن يقدّروا ويشكروا ما أنعم الله تعالى عليهم من شريف وجوده؛ وحقّ علينا نشر ما أفاده فى ذلك أداءً لمقدار من حقوقه وخدمة لأهل العلم؛ سائلين منه (سبحانه وتعالى) قبول ذلك، وأن يجعله فى صحيفة حسناتنا ويكفّر به سيّئاتنا، إنّه أرحم الراحمين.

الفهرست

تحقيق أنّ المراد من «المكلّف» فى كلامهم، هو خصوص المجتهد ٣
دفع الإشكال عن تثليث الأقسام ٤
الإشكال على الشيخ ـ قدس سره ـ فى تشخيص مجارى الاصول، وبيان ماهوالأحسن أن يقال فى المقام ٤
الحصر فى الأربع فى مجارى الاصول عقلى، بخلاف نفس الاصول ٥

المقام الأوّل فى القطع، وفيه مابحث

المبحث الأوّل:
فى وجوب متابعة القطع وأنّ طريقيته ذاتية لا تنالها يدالجعل ٦
فى عدم صحّة إطلاق الحجّة على القطع وعدم كون البحث عن حجيته من مسائل علم الاصول ٧
المبحث الثانى:
فى القطع الطريقى والموضوعى، وبيان المراد من القطع المأخوذ فى الموضوع على نحو الصفتية والمأخوذ على نحو الطريقية والكاشفية ٩
عدم إمكان أخذ العلم بالحكم موضوعاً للحكم الذى تعلّق العلم به إلّا بنتيجة التقييد ١١
ادّعاء تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام فى حق العالم والجاهل، والايراد عليه ١٢
صحة أخذالعلم بالحكم من وجه خاص مانعاً عن ثبوت الحكم واقعاً ١٣
توجيه مقالة الأخباريين فى قولهم: لاعبرة بالعلم الحاصل من غيرالكتاب والسنّة ١٤

المبحث الثالث:
فى قيام الطرق والاصول مقام القطع ١٥
فى أنّ المراد من الاصول المبحوث عنها فى المقام هو الاصول المحرزة ١٥
فى بيان الجهات الثلاث التى تجتمع فى القطع ١٦
فى الفرق بين لحكومة الظاهرية والواقعية ١٩
فى أنّه ليس للواقع فردان: فرد حقيقى وفرد جعلى، إلّا على مبنى جعل المؤدّى بنحو من المسامحة ٢٠
الوجوه والأقوال فى قيام الطرق و الأمارات والاصول التنزيلية مقام القطع ٢١
اختيار القول الثالث، وهو قيامها مقام القطع الطريقى مطلقاً وعدم قيامها مقام القطع الصفتى، وتضعيف ما ذكر من المنع عن قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعاً على وجه الطريقية ٢١
الإشكال بأنّ الذى اخذ جزء الموضوع فى ظاهر الدليل هو العلم والإحراز الوجدانى لاالإحراز التعبّدى، والتفصّى عنه بوجوه ٢٣
عدم إمكان قيام الأمارات والاصول مقام القطع المأخوذ على جهة الصفتية ٢٦
لم نعثر فى الفقه على مورد أُخذ العلم فيه موضوعاً على وجه الصفتية، وردّ الأمثلة التى ذكرها الشيخ ـ قدس سره ـ ٢٦
فى بيان ما أفاده المحقّق الخراسانى فى الحاشية فى وجه قيام الطرق والأُصول مقام القطع بجميع أقسامه، والإشكال عليه مضافاً إلى ما أورده عليه فى الكفاية ٢٧
فى أنّ الظن ليس كالعلم حجيته منجعلة ومن مقتضيات ذاته، بل لابدّ أن يكون حجيته بجعل شرعى ٣١
فى بيان أقسام الظن من حيث أخذه موضوعاً لحكم آخر ٣١
فذلكة: فى الإشارة إلى اختلاف بيان «الاستاذ» فى أقسام الظن المأخوذ موضوعاً ٣٥
المبحث الرابع:
فى استحقاق المتجرّى للعقاب، والبحث يقع فيه من جهات: ٣٧
الجهة الاولى: دعوى أنّ الخطابات الأوّلية تعمّ صورتى موافقة القطع للواقع ومخالفته ٣٧

الجهة الثانية: دعوى أنّ صفة تعلّق العلم بشيء تكون من الصفات والعناوين الطارية على ذلك الشيء المغيّرة لجهة حسنه وقبحه ٤١
الجهة الثالثة: دعوى استحقاق المتجرّى للعقاب من باب استقلال العقل بذلك ٤٦
الجهة الرابعة: دعوى حرمة التجرى من جهة قيام الاجماع ودلالة الأخبار عليه ٥٠

تنبيهان:
الأوّل: فى بيان عدم الفرق فى التجرّى بين مخالفة العلم وبين مخالفة الطرق والاصول المثبتة للتكليف ٥٣
الثانى: فيما ذكره صاحب الفصول: من أنّ قبح التجرّى يختلف بالوجوه والاعتبار، والإشكال عليه ٥٤

المبحث الخامس
فى المستقلاّت العقلية، والبحث يقع فيها من جهات: ٥٧
الجهة الاولى: فى فساد مقالة الأشاعرة حيث أنكروا الحسن والقبح العقليين ٥٧
الجهة الثانية: فى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وردّ مقالة بعض الأخباريين ومن تبعهم- كصاحب الفصول- فى ذلك المقام ٦٠
الجهة الثالثة: فى ردّ ما ادّعاه الأخباريون: من قيام الأدلّة السمعية على منع العمل بحكم العقل ٦٣

المبحث السادس:
فى ماحكى عن الشيخ الكبير: من عدم اعتبار قطع القطّاع، وبيان فساده إن أراد من قطع القطّاع الطريق منه وتوجيهه إن أراد الموضوعى منه ٦٤

المبحث السابع:
فى أحكام العلم الإجمالى وأنّه لافرق فى نظر العقل فى الآثار المترتبة على العلم بين العلم التفصيلى والعلم الإجمالى ٦٥
المقام الأوّل: فى مايرجع إلى مرحلة سقوط التكليف بالعلم الإجمالى ٦٦
فى عدم اعتبار معرفة الوجه وقصده فى العبادة ٦٦
فى أنّه لم يقم دليل شرعىّ على التصرف فى كيفية الاطاعة، والأمر موكول إلى نظر العقل ٦٨

فى بيان مراتب الامتثال ٦٩
المقام الثانى: فى مايرجع إلى مرحلة ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى ٧٤
فى بيان فساد ماتوهم: من أنّ العلم الذى يكون موضوعاً عندالعقل فى باب الطاعة والمعصية يختصّ بالعلم التفصيلى ولايعمّ العلم الإجمالى ٧٥
فى ردّ ما ذهب إليه بعض الأعاظم: من انحفاظ رتبة الحكم الظاهرى فى أطراف العلم الإجمالى ٧٦
فى عدم جريان الاصول التنزيلية فى أطراف العلم الإجمالى وإن لم يلزم منه المخالفة العملية ٧٨
تحقيق ماهو المانع من جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى ٧٨
فى شرائط تأثيرالعلم الإجمالى ٧٩
الإشارة إلى ماذكره الشيخ- قدس سره- من الموارد التى توهم فيها انخزام القاعدة العقلية التى يقتضيها العلم الإجمالى، وحلّ الإشكال فى كل مسألة عليحدة ٨٤
فيما لوتردّد المعلوم بالإجمال بين مايكون بوجوده الواقعى ذاأثر وبين مايكون بوجوده العلمى كذلك ٨٦

المقام الثانى فى الظن، وفيه مباحث

المبحث الأوّل:

فى إمكان التعبد بالظن ٨٨
المحاذير المتوهّمة من التعبد بالأمارات، من جهة الملاكات ٨٩
الامور التى يتوقف عليها محذور تفويت المصلحة والإلقاء فى المفسدة ٨٩
تحقيق إمكان التعبد بالأمارة حتى فى صورة انفتاح باب العلم ٩٠
وجوه سببية الأمارة لحدوث المصلحة، وبيان أقسام التصويب ٩٥
فى بيان المراد من المصلحة السلوكية ٩٦
فى مايلزم من التعبد بالأمارات والاصول من المحذور الخطابى، وهو اجتماع حكمين متضادين أو متناقضين، وبيان وجوه التفصّى عنه ٩٩
فيما أفاده الشيخ- قدس سره- فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى ١٠٠

فيما أفاده بعض الأساطين: من حمل الأحكام الواقعية على الشأنية والأحكام الظاهرية على الفعلية، والايراد عليه ١٠١
فى أنّه لابدّ من حلّ الإشكال فى كلّ مورد عليحدة ١٠٥
حلّ الإشكال فى باب الطرق والأمارات ١٠٥
حلّ الإشكال فى باب الاصول المحرزة ١١٠
حلّ الإشكال فى باب الاصول الغيرالمحرزة ١١٢
تصدّي بعض الأعلام لرفع غائلة التضاد بين الحكمين باختلاف الرتبة، والإشكال عليه ١١٢
المبحث الثانى:
فى تأسيس الأصل عندالشك فى التعبد بالأمارة ١١٩
حرمة التعبد بكل أمارة لم يعلم التعبد بها من قبل الشارع، بالأدّلة الأربعة ١١٩
الكلام فى مسألة قبح التشريع
فى أنّ حرمة التشريع ممّا تناله يدالجعل ١٢٠
هل قبح التشريع يسرى إلى الفعل المتشرع به؟ ١٢١
فى أنّ حجية الأمارة يستلزم صحّة التعبد بها وجواز إسنادها إلى الشارع،وردّ ماتوهّمه المحقق الخراسانى، بالنسبة إلى الظن على الحكومة ١٢٢
فى مناط قبح التشريع، وأنّه قبيح بمناط نفسه ١٢٣
تتمة: فى تقرير أصالة عدم الحجية بوجه آخر، وهو استصحاب عدم الحجية. وما أفاده الشيخ والمحقق الخراسانى- قدس سرهما- فى المقام ١٢٦
المبحث الثالث:
فى حجية الأمارات، والبحث عنها يقع فى ما مقامين: ١٣٢
المقام الأوّل:
فى بيان الأمارات التى قام الدليل على اعتبارها بالخصوص، وما قيل بقيامه عليها، وفيه فصول: ١٣٣
الفصل الأوّل: فى حجية الظواهر ١٣٣
مقالة الأخباريين فيما ادّعوه: من عدم جوازالعمل بظواهر الكتاب العزيز ١٣٥
التفصيل الذى أفاده المحقق القمى -رحمه الله- فى حجية الظواهر ١٣٧

فى المباحث المتعلقة بتشخيص الظواهر ١٣٩
حجية قول أهل الخبرة ١٤٢
الإشكال على كون اللغوى من أهل الخبرة ١٤٣
الاستدلال على اعتبارقول اللغوى بالانسداد الصغير، والإشكال عليه ١٤٣

التنبيه على امور:
الأوّل: فى أنّ الوثوق الحاصل من قول اللغوى قد يصير منشأً للظهور ١٤٤
الثانى: فى أنّه يجب الأخذ بالظهور بعد الفحص عن القرائن ولولم يحصل الوثوق بارادة الظاهر ١٤٥
الثالث: لاعبرة فى الظهور بظهور المفردات وإنّما الاعتبار بظهور الجملة التركيبية فيقدّم على ظهور المفردات عند التعارض ١٤٦
الفصل الثانى: فى حجية الإجماع المنقول ١٤٦
اعتبار محسوسية الخبر باحدى الحواس الظاهرة ١٤٧
مدرك حجية الإجماع المحصّل ١٤٩
الفصل الثالث: حجية الشهرة الفتوائية وبيان أقسامها ١٥٢
الفصل الرابع: فى حجية الخبر الواحد ١٥٦
الإشكال على كون البحث عن حجية الخبرالواحد من مسائل علم الاصول، والجواب عنه ١٥٧
ادّعاء الإجماع على حجية الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، والإشكال عليه ١٥٨
استدلال النافين لحجية الخبر الواحد بالأدلّة الأربعة، والجواب عنه ١٦٠
أدلة المثبتين لحجية الخبرالواحد ١٦٤
١ـآية النبأ وتقريب الاستدلال بها ١٦٤
الخدشة فى الاستدلال بالآية على كل من تقريبى مفهوالوصف ومفهوم الشرط ١٦٦
استفاده المفهوم من الآية بضميمة شأن النزول ١٦٩

تكملة:

حول الإشكالات التى تختص بآية النبأ فى الاستدلال بها لحجية خبرالعدل

منها: تعارض المفهوم على فرض ثبوته مع عموم التعليل فى ذيل الآية ١٧٠
منها: لزوم خروج المورد عن عموم المفهوم ١٧٣
حول الإشكالات التى لاتختص بالآية
منها: وقوع التعارض بينها وبين الآيات الناهية عن العمل بالظن ١٧٥
منها: أنّه لوكان الخبر الواحد حجّة لكانت من جملة أفراده الإجماع الذى أخبر به السيد ـ رحمه الله ـ على عدم حجية الخبر الواحد ١٧٧
منها: إشكال شمول أدلّة الحجية للأخبار الحاكية لقول المعصوم ـ عليه السلام ـ بواسطة أو بوسائط ١٧٧
تحقيق الحال فى حلّ الإشكال ١٨٢
٢ـ آية النفر، وتقريب الاستدلابها ١٨٤
دفع ماذكر من الإشكالات على التمسك بالآية الشريفة ١٨٧
٣ـ الاستدلال على حجية الخبرالواحد بالسنّة ١٨٩
٤ـ الاستدلال على حجية الخبرالواحد بالإجماع، ووجوه تقرير الإجماع ١٩١
٥ـ الاستدلال على حجية الخبر الواحد بدليل العقل.
الوجه الأوّل: ما أفاده الشيخ من ترتيب مقدمات الانسداد الصغير ١٩٦
فى بيان المراد من الانسداد الصغير والفرق بينه وبين الانسداد الكبير ١٩٧
تقرير إجراء مقدمات الانسداد الصغير بالنسبة إلى الأخبار المودعة فى الكتب ١٩٩
ثلاث ايرادات على جريان مقدّمات الانسداد الصغير ١٩٩
تقريب مقدمات الانسداد الصغير بوجه آخر، والإشكال عليه ٢٠٥
الوجه الثانى: ما أفاده المحقق صاحب الحاشية ـ قدس سره ـ ٢١٢
الوجه الثالث: ما أفاده صاحب الوافية ـ رحمه الله ـ ٢١٣

المقام الثانى:

فى الوجوه التى استدلّوا بها على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعى، أو فى الجملة
الوجه الاوّل: لزوم دفع الضرر المظنون عقلاً ٢١٤
منع تحقق صغرى الضرر المظنون فى المقام ٢١٩

فى بيان ماسلكه الشيخ ـ رحمه الله ـ فى منع الصغرى، والايراد عليه ٢٢٢
الوجه الثانى ـ من الوجوه التى استدلوا بها لحجية مطلق الظن ـ ماذكره السيّد المجاهد رحمه الله ٢٢٥
الوجه الثالث: لزوم ترجيح المرجوح على الراجح ٢٢٥
الوجه الرابع: الدليل المعروف بدليل انسداد ٢٢٥
فى بيان المقدمات الأربع ٢٢٦
فى منع المقدمة الاولى وإثبات كفاية الخبر الموثوق به بمعظم الأحكام ٢٢٨
استغراب ماحكى عن المحقق القمى ـ قدس سره ـ فى هذا المقام ٢٢٩
القول فى المقدمة الثانية، والاستدلال عليها بوجوه ثلاثة ٢٣٠
فى أنّ الاختلاف فى النتيجة من حيث الكشف والحكومة ينشأ من الاختلاف فى مدرك المقدمة الثانية ٢٣٢
فى بيان المقدمة الثالثة، وهى عدم جواز الرجوع إلى الطرق المقرّرة للجاهل ٢٣٤
نقد ما أفاده المحقق الخراسانى فى المقام ٢٣٦
بسط الكلام فى بطلان الاحتياط التام فى الوقايع المشتبهة ٢٣٩
فى بيان مراتب الاحتياط، وأنّ الضرورات تتقدر بقدرها ٢٤٣
الاستدلال على بطلان الاحتياط بالإجماع و بيان اختلاف نتيجة الإجماع على كلا تقريبيه ٢٤٥
إذا كان الوجه فى بطلان الاحتياط لزوم العسر والحرج ٢٤٩
الإشكال على بطلان الاحتياط التام إذا لم يلزم منه الإخلال بالنظام، بل كان يلزم منه مجرّد العسر والحرج ٢٥٠
فى ما أفاده المحقق الخراسانى ـ قدس سره ـ من منع حكومة أدلّة العسر والحرج على مايحكم به العقل فى أطراف العلم الإجمالى، والإشكال عليه ٢٥٥
لايعتبر فى الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى شارحاً ومفسّراً لما اريد من الدليل الآخر، وبيان الضابط الكلّى فى المقام ٢٦١
الإشكال فيما أفاده الآخوند ـ رحمه الله ـ من أنّ مفاد أدلّة نفى العسر والحرج هو نفى الحكم بلسان نفى الموضوع. ٢٦٣
اختلاف النتيجة حسب اختلاف المستند فى المقدمة الثانية ٢٦٦

نقل ما أفاده الشيخ ـ قدس سره ـ فى مقام النتيجة، والمناقشة فيما اختاره من الحكومة ٢٦٨
تحقيق أنّ القول بالحكومة ممّا لا أساس له وأنّه لا محيص عن القول بالكشف ٢٧٧
التنبيه على امور:
١ـ هل النتيجة التى يقتضيها دليل الانسداد، هى اعتبار الظن فى خصوص المسألة الاصولية؟ أو فى خصوص المسألة الفقهية؟ أو تعمّهما؟ ٢٨٠
ما ذهب إليه صاحب الفصول ٢٨١
ما أورده الشيخ على صاحب الفصول ـ قدس سرهما ـ ٢٨٣
حاصل ما أفاده صاحب الحاشية ـ طاب ثراه ـ والايراد عليه ٢٨٧
٢ـ هل يقتضى دليل الانسداد كلّية النتيجة؟ أو يقتضى إهمالها؟ ٢٩٤
بيان منشأ الاختلاف فى كون النتيجة كلّية أو مهملة ٢٩٧
ماذهب إليه المحقق القمى ـ قدس سره ـ من كلّية النتيجة، وايراد الشيخ ـ رحمه الله ـ عليه ٢٩٨
الإشكال على ماأورده الشيخ، وتقوية ما عليه المحقق القمى ٢٩٨
الإشكال على التعميم بحسب الموارد إذا كان المورد من الموارد التى اهتم به الشارع، والجواب عنه ٣٠٣
تعيين النتيجة من حيث العموم والخصوص بعد البناء على إهمالها ٣٠٧
ادّعاء الإجماع على التعميم بحسب الموارد ٣٠٨
الوجه الأوّل ممّا ذكر للتعميم بحسب الأسباب ٣٠٩
ذكر وجوه ثلاثة لترجيح بعض الظنون على بعض ٣٠٩
الوجه الثانى من وجوه التعميم ٣١٨
الوجه الثالث من وجوه التعميم ٣١٩
٣ـ الإشكال على عموم النتيجة من حيث دخول الظن القياسى فيه، والجواب عنه ٣٢٠
٤ـ الأقوى اعتبار الظن المانع دون الظن الممنوع ٣٢٢
خاتمة يذكر فيها امور:
١ـ فى حجية الظن الحاصل من قول اللغوى ٣٢٣
٢ـ حجية الظن بوثاقة الراوى الحاصل من توثيق أهل الرجال ٣٢٣
٣ـ عدم العبرة بالظن فى الموضوعات ٣٢٤

٤ـ عدم العبرة بالظن فى باب الاصول والعقائد ٣٢٤

المقام الثالث فى الشك

فى بيان مجارى الاصول الأربعة ٣٢٥
فى أنّ التنافى بين الأمارات والاصول غير التنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى، وطريق الجمع بينهما غير طريق الجمع بين هذين ٣٢٦
بعض الامور التى ينبغى تقديمها ٣٢٧
البحث عن أصالة الحذر أو الإباحة لايغنى عن البحث عن مسألة البرائة والاشتغال ٣٢٨
دفع مايتوهّم: من أنّه بعد ماكان حكم الشبهة قبل الفحص هوالاحتياط فعلى الاصولى القائل بالبرائة إقامة الدليل على انقلاب حكم الشبهة ٣٣٠
المبحث الأوّل:
فى حكم الشك فى التكليف فى الشبهة التحريمية لأجل فقدان النصّ ٣٣٠
الاستدلال على البرائة بالآيات الشريفة ٣٣١
ردّ مازعمه الأخباريون: من دلالة آية« وما كنّا معذّبين الخ» على نفى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ٣٣٤
ردّ ما قيل: بأنّ الشارع تفضّل بالعفوعن نيّة السيّئة، وعن الصغائر عندالاجتناب عن الكبائر، وعن الظهار مع حرمته ٣٣٤
الكلام فى حديث الرفع:
فى تحقيق معنى الرفع والدفع، وأنّ الرفع يرجع إلى الدفع ٣٣٦
عدم لزوم التجوّز فى الكلمة ولا فى الإسناد وإن جعلنا الرفع فى الحديث بمعنى الدفع فى جميع الأشياء التسعة المرفوعة ٣٣٧
نقد مايظهر من كلام الشيخ ـ قدس سره ـ من أنّ الدفع من أوّل الأمر وردعلى ايجاب الاحتياط ٣٣٨
حول العناية المصححة لورود الرفع على العناوين المذكورة فى الحديث ٣٤١
فى أنّ دلالة الاقتضاء لا تقتضى تقديراً فى الكلام حتى يبحث عمّا هوالمقدّر ٣٤٢
ردّ ما قيل: إنّ وحدة السياق تقتضى أن يكون المراد من الموصول فى «مالا يعلمون»

الموضوع المشتبه ولا تعم الشبهات الحكمية ٣٤٤
فى أنّ حديث الرفع يكون حاكماً على أدلّة الأحكام ولايلزم منه نسخ ولا تصويب ولاصرف ٣٤٥
هل المرفوع فى هذه الموارد جميع الآثار أو بعض الآثار؟ ٣٤٨
يعتبر فى التمسك بحديث الرفع امور ثلاثة:
١ـ كون الأثر من الآثار الشرعية
٢ـ أن يكون فى رفعة منّة
٣ـ أن يكون الأثر مترتّباً على الموضوع لا بشرط عن طرق العناوين المذكورة فى الحديث ٣٤٨
فى بيان معنى رفع الخطأ والنسيان تشريعاً ٣٤٩
تفصيل الكلام فى رفع جميع الآثار أو بعضها ٣٥١
شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود ٣٥٢
لايمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرايط بحديث الرفع ٣٥٣
تفصيل الكلام فى جريان حديث الرفع فى الأحكام الوضعية ٣٥٦
بيان ماينذرج فى قوله ـ صلى الله عليه وآله ـ «رفع مالا يعلمون» ومالا يندرج فيه ٣٥٩
الأقوى عدم جريان البرائة فى الأسباب والمحصّلات ٣٦٠
ابتناء الخلاف المعروف فى باب الوضوء على مسألة الأسباب والمحصّلات ٣٦١
الاستدلال للبرائة بأخبار آخر: مثل «كل شىء مطلق حتى يردفيه نهى» و«كل شىءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال» و«كل شىءٍ لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» ٣٦٣
الاستدلال على البرائة بالاجماع، وتقريره وردّه ٣٦٥
الاستدلال على البرائة بقاعدة «قبح العقاب بلابيان» ٣٦٥
ردّ ما توهّم: من أنّ البيان فى موضوع حكم العقل هوالبيان الواقعى ٣٦٥
هل يكفى فى البيان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل؟ ٣٦٦
استدلال الأخباريين على الاحتياط بالآيات الشريفه، والجواب عنه ٣٧١
احتجاج الأخباريين على الاحتياط بالسنّة ٣٧٢
الجواب عمّا استدل به الأخباريون ٣٧٣
استدلال الأخباريين بدليل العقل، والجواب عنه ٣٧٨

التنبيه على أنّ أصالة البرائة والاشتغال من الاصول الغيرالمتكفّلة للتنزيل فكلّ أصل تنزيلي يكون حاكماً عليها ٣٧٩

الكلام فى أصالة عدم التذكية:

نقل كلمات الأصحاب فيما يقبل التذكية من الحيوان ٣٨٠

هل التذكية عبارة عن المعنى المتحصّل من قابلية المحل والأُمور الخمسة أوهى عبارة عن نفس الأُمور لخمسة؟ ٣٨١

لايمكن التفكيك بين الطهارة والحلّية والنجاسة والحرمة بحسب الاصول العملية ٣٨٣

فى مايظهر من بعض الأساطين: من التفصيل بين الطهارة والحلّية، وماذكره شارح الروضة فى وجه ذلك ٣٨٤

مايرد على شارح الروضة ٣٨٦

تحقيق جريان البرائة فيما إذا كان منشأ الشبهة إجمال النص وتعارض النصين ٣٨٨

انعقاد الإجماع من الاصوليين والأخباريين على عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الموضوعية، ودفع مايتوهّم من اختصاص قاعدة «قبح العقاب بلابيان» بالشبهات الحكمية ٣٨٩

مجرّد العلم بالكبريات المجعولة لايكفى فى تنجّزها وصحة العقوبة عليها مالم يعلم بتحقق صغرياتها خارجاً ٣٩٠

اختلاف النتيجة بين ما إذا كانت القضية بنحو السالبة المحصّلة وبين ما إذا كانت بنحو الموجبة المعدولة المحمول ٣٩٤

سؤال الفرق بين الاصول العملية والاصول اللفظية، حيث يصحّ التمسك بالاصول العملية فى الشبهات الموضوعية ولم يصح التمسك بالاصول اللفظية فيها، والجواب عنه ٣٩٦

جريان البرائة فى الشبهات الوجوبية بأقسامها الأربعة ٣٩٧

تنبيهات البرائة:

التنبيه الأوّل: فى رجحان الاحتياط عقلاً، والإشكال فى استحبابه الشرعى ٣٩٨

استشكال الشيخ ـقدس سرهـ فى إمكان الاحتياط فى العبادات، والجواب عنه ٣٩٩

ما أفاده بعض الأساطين فى تصحيح الاحتياط فى العبادات بالأوامر الواردة فيه، والإشكال عليه ٤٠٢

فساد ما أجاب به بعض الأعلام عن الإشكال المعروف فى صحة عبادة الاجراء: من أنّ لهم قصد امتثال الأمر الإجارى ٤٠٥

قاعدة التسامح فى أدلة السنن

ماورد من الأخبار فى ذلك ٤٠٨

بيان الوجوه المحتملة فى الروايات ٤٠٩

التنبيه الثانى: فى جريان البرائة عندالشك فى الواجب التعيينى والتخييرى ٤١٦

الواجب التخييرى على أقسام ثلا ثة ٤١٧

لايقاس الشك فى الإطلاق والاشتراط فى مرحلة الحدوث على الإطلاق والاشتراط فى مرحلة البقاء ٤٢١

يعتبر فى جريان البرائة أن يكون الشك فى أمر مجعول شرعى ممّا تناله يد الوضع والرفع، وأن يكون فى رفعه منّة وتوسعة ٤٢٢

الشك فى التعيين والتخيير يتصوّر على وجوه ثلا ثة ٤٢٣

الأقوى أنّ الأصل فى جميع الأقسام على جميع وجوه الشك ـ ماعدى الوجه الأوّل ـ هوالاشتغال ٤٢٥

الكلام فى الوجه الثانى من وجوه الشك فى التعيين والتخيير ٤٢٦

الكلام فى الوجه الثالث من وجوه الشك فى التعيين والتخيير ٤٢٩

حول ما قيل: من أنّ الشك فى وجوب الجماعة عند تعذر القرائة من قبيل الوجه الثالث ٤٣٠

حكم الشك فى التعيين والتخيير فى القسم الثانى من أقسام الواجب التخييرى ٤٣٢

الكلام فى القسم الثالث من أقسام الواجب التخييرى ٤٣٣

تتميم البحث بالتنبيه على أمرين:

١ـ لا أثر للبحث عمّا يقتضيه الأصل العملى بالنسبة إلى ما يحتمل كونه عدلاً لما تعلق الوجوب به بعد النباء على أصالة التعيينية ٤٣٥

٢ـ الأقوى عدم جريان البرائة فى الشك فى الوجوب العينى والكفائى ٤٣٦

الكلام فى الشبهة الوجوبية الموضوعية

إطباق الاصولين والأخباريين على عدم وجوب الاحتياط فيها ٤٣٨

حول ما نسب إلى المشهور: من وجوب الاحتياط عند تردّد الفرائض الفائتة بين الأقلّ

والأكثر ٤٣٨
تحرير ما نقل عن بعض المحققين: من تطبيق فتوى المشهور على القاعدة ٤٣٩
تحقيق عدم إمكان التطبيق وتقوية جريان البرائة فى المسألة ٤٤٠

خاتمة: فى أصالة التخيير

تحقيق عدم إمكان جعل التخيير الشرعى الواقعى ولا الظاهرى فى موارد دوران الأمر بين المحذورين ٤٤٣
تحقيق عدم جريان الاصول مطلقاً فى باب دوران الأمر بين المحذورين وأنّ المكلّف مخيّر بين الفعل والترك بحسب خلقته التكوينية ٤٤٥
هل المزيّة توجب الأخذ بصاحبها فى باب دوران الأمر بين المحذورين؟ ٤٥٠
يعتبر فى دوران الأمر بين المحذورين أن يكون كل من الواجب والحرام توصّلياً أو يكون أحدهما الغير المعيّن توصّلياً ٤٥٢
فى أنّ التخيير فى صورة تعدّد الواقعة استمرارى، ودفع ماقيل إنّه بدوىّ ٤٥٣

عدم جريان حكم الدوران فى ما إذا كان المكلّف متمكّناً من الموافقة القطعية ولوبتكرار العمل أو الجزء ٤٥٥

الحمدالله أوّلاً وآخراً
وصلّى الله على نبيّنا محمّد وآله الطيبين الطاهرين
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

من الكتب الّتي تمّ طبعها

١ ـ بداية الحكمة	العلّامة طباطبائي	وزيري	١
٢ ـ بداية المعارف	السيّد محسن الخرّازي	وزيري	١
٣ ـ كشف المراد	العلّامة الحلّي	وزيري	١
٤ ـ نهاية الحكمة	العلّامة الطباطبائي	وزيري	١
٥ ـ تفسير التبيان	الشيخ الطوسي	وزيري	١
٦ ـ التمهيد في علوم القرآن	محمّد هادي معرفة	وزيري	٦
٧ ـ تفسير الميزان	العلّامة الطباطبائي	وزيري	٢٠
٨ ـ تفسير جوامع الجامع	الشيخ الطبرسي	وزيري	٣
٩ ـ تفسير كنز الدقائق	الميرزا محمّد المشهدي	وزيري	١١
١٠ ـ مختصر مجمع البيان	الشيخ الناصري	وزيري	٣
١١ ـ مفاهيم القرآن	الشيخ جعفر السبحاني	وزيري	٢
١٢ ـ مستدرك سفينة البحار	الشيخ علي النمازي	وزيري	١٠
١٣ ـ شرح الأخبار	القاضي النعمان	وزيري	٣
١٤ ـ مواقف الشيعة	الشيخ الأحمدي الميانجي	وزيري	٣
١٥ ـ المحاضرات	العلّامة الفيّاض		
(تقرير أبحاث السيّد الخوئي)		وزيري	٢
١٦ ـ بحوث في الأُصول	المحقّق الإصفهاني	وزيري	١
١٧ ـ تسديد الأُصول	الشيخ محمّد المؤمن	وزيري	٢

١٨ ـ تهذيب الأُصول	الشيخ جعفر السبحاني		
(تقريرات الإمام الخميني)	وزيري	٢	
١٩ ـ كفاية الأُصول	المحقّق الخراساني	وزيري	١٠
٢٠ ـ الحدائق الناضرة	الشيخ يوسف البحراني	وزيري	٢٥
٢١ ـ الخلاف	الشيخ الطوسي	وزيري	٦
٢٢ ـ السرائر	ابن إدريس	وزيري	٣
٢٣ ـ المكاسب المحرّمة	الشيخ الأنصاري	وزيري	٢
٢٤ ـ المهذّب البارع	ابن فهد الحلّي	وزيري	٥
٢٥ ـ جواهر الكلام	الشيخ محمّد حسن النجفي	وزيري	١٠
٢٦ ـ رياض المسائل	السيّد علي الطباطبائي	وزيري	١٤
٢٧ ـ شرح تبصرة المتعلّمين	الشيخ ضياء الدين العراقي	وزيري	٥
٢٨ ـ كشف اللثام	الفاضل الهندي	وزيري	٨
٢٩ ـ مجمع الفائدة والبرهان	المحقّق الأردبيلي	وزيري	١٤
٣٠ ـ مختلف الشيعة	العلّامة الحلّي	وزيري	٩
٣١ ـ مفتاح الكرامة	السيّد محمّد جواد الآملي	وزيري	٧
٣٢ ـ قاموس الرجال	العلّامة التستري	وزيري	١١
٣٣ ـ سيّد المرسلين	الشيخ جعفر الهادي	وزيري	٢
٣٤ ـ أعلام الغدير	جمع من المحقّقين	وزيري	١
٣٥ ـ رياض السالكين	السيّد علي خان المدني	وزيري	٧
٣٦ ـ بحوث في الملل والنحل	الشيخ جعفر السبحاني	وزيري	٦
٣٧ ـ أحاديث العترة من طرق	السيّد روحاني والشيخ		
اهل السنّة	الأحمدي الميانجي	وزيري	٢
٣٨ ـ أُصول الفقه	الشيخ المظفّر		
٣٩ ـ المبسوط	الشيخ الطوسي	وزيري	١
٤٠ ـ تعليقة على معالم الأُصول	السيّد علي القزويني	وزيري	٢