# هداية المسترشدين

## في شرح

## أصول معالم الدين

تأليف

الفقيه المحقق و الأصولي المدقق

الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني

المتوفى سنة ١٢٤٨ هـ.ق

الجزء الأول

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

٨٤٠

# هداية المسترشدين

## في شرح

## أصول معالم الدين





تأليف

الفقيه المحقق و الأصولي المدقق

الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني قدس سره

المتوفى سنة ١٢٤٨ هـ.ق

الجزء الأول

* * *

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

# هداية المسترشدين
## في شرح أُصول معالِم الدِين
## (ج ١)


■ تأليف : العلّامة الربّانيّ الشيخ محمّد تقيّ الرازيّ النجفيّ الإصفهانيّ قدس سره □

■ الموضوع : الأُصول □

■ تحقيق ونشر : مؤسّسة النشر الإسلامي □

■ عدد الصفحات : ٧٣٦ صفحة □

■ الطبعة : الأُولىٰ □

■ المطبوع : ١٠٠٠ نسخة □

■ التاريخ : رجب المرجّب ١٤٢٠ □

مؤسّسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الّذي أرشدنا إلىٰ معالم دينه بهداية رسوله الأمين ونوّر قلوبنا بضياء كتابه المبين وأتمّ نعمته علينا بولاية مولانا عليّ أميرالمؤمنين وأولاده المعصومين ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ وعصمنا عن متابعة أهل البدع والأهواء المنحرفين الضالّين.

وبعد، لا يخفى علىٰ من ألقى السمع وهو شهيد: أنّ علم الأُصول من أشرف العلوم الإسلاميّة وأنفعها حيث يُتعرّف به طرق استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيلية، على صعوبة مداركها ودقّة مسالكها، وهو العلم الّذي ازدوج فيه العقل والسمع، فليست مباحثه عقليّة صِرفة بحيث لا يتلقّاها الشرع بالقبول ولا نقليّة محضة لا تؤيّدها ولا تسدّدها العقول، وهو من العلوم المبتكرة للمسلمين، لا يساهمهم في إبداعه وتوسّعه غيرهم من الملاحدة الكافرين.

ولقد اعتنىٰ علماؤنا الإماميّة بدراسة هذا العلم أكثر ممّا اعتنىٰ به علماء سائر الفِرق، لشدّة اهتمامهم بالتفقّه ومعرفة الحلال والحرام وتعهّدهم والتزامهم العملَ بأحكام الإسلام، ولهذا اشتدّت عنايتهم عبر القرون والأعصار بالهداية إلى معالمه وإحكام قوانينه وتهذيب أُصوله وترتيب فصوله وبيان بدائعه ونقد فرائده، إلىٰ أن أصبح هذا الفنّ عُدّة وافية وزُبدة شافية.

وناهيك شاهداً ـ ممّا ألّفوه وصنّفوه ـ هذه الموسوعة المنيفة والجوهرة النفيسة الّتي صنّفها فخرالفقهاء العظام وأُستاذ العلماء الأعلام محيي معالم الدين ومشيّد قوانين سيّد المرسلين، الموفَّق بهداية المسترشدين، العلّامة الربّاني الشيخ محمّد تقي

الرازي النجفي الإصبهاني، تغمّده الله برضوانه وأسكنه في أعلىٰ غرفات جنانه.

ونحن التزاماً بالعهد الّذي أخذناه علىٰ عاتقنا منذ تأسيس مؤسّستنا في بسط المعارف الدينيّة وإحياء المواريث الإسلاميّة أقدمنا علىٰ تحقيق هذا السفر القيّم بتقويم نصوصه وتدقيق متونه ومقابلته كراراً على الأصل وتخريج الآيات المستدلّ بها والأحاديث المستند إليها، ولم نشر إلىٰ مواضع الأقوال المنقولة فيه، حرصاً على التسرّع في إصداره ولئلّا يضخم حجم الكتاب بعد أن قرّرنا طبعه ونشره في ثلاث مجلّدات.

وفي الختام يجب علينا أن نقدّم ثناءنا الجميل وشكرنا الجزيل إلىٰ سماحة الخلف الصالح من آل المؤلّف حجّة الإسلام والمسلمين الحاج الشيخ مهدي مجد الإسلام النجفي ـ دام ظلّه ـ كِفاءَ ما تفضّل به علينا من نسخة الأصل لهذا المجلّد، مع تقدمة مشتملة على التعريف بالهداية وأثرها في علم الأُصول.

ونشكر أيضاً نجله الفاضل سماحة الحجّة الشيخ هادي النجفي ـ حفظه الله ـ حيث ساعدنا في إعداد مقدّمات التحقيق وأعاننا في شتّىٰ المجالات إلىٰ أن خرج الكتاب بهذه الحلّة القشيبة.

ونقدّم أيضاً الشكر الجزيل للمتتبّع البصير والمحقّق الخبير سماحة حجّة الإسلام والمسلمين السيّد أحمد الحسيني الأشكوري بما سمح لنا بترجمة المؤلّف قدس سره من كتابه: «المفصّل في تراجم الأعلام».

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

مؤسّسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

تـقديم: بـقلم سـماحة آيـة الله
الشيخ مهدي مجدالإسلام النجفيّ
آل العلّامة التقيّ صاحب الهدايـة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين من الآن الى قيام يوم الدين.

امّا بعد، فإنّ ائمة اهل البيت ـ سلام الله عليهم اجمعين ـ ولا سيما الامام محمد ابن على بن الحسين الباقر عليه السلام ونجله الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام هم المبتكرون والمؤسّسون لعلم الأُصول.

لأنّهم ألقوا على تلاميذهم ورواة أحاديثهم، أُسس التفكير الأُصولي، وأنت تجد في رواياتهم بذرتها، فإن شئت راجع إلىٰ المجلّد الأوّل من كتاب جامع أحاديث الشيعة.

ثمّ لعلم الاصول أدوار وعصور قد مرّ منّا إجماله في مقدّمتنا على كتاب جدّنا العلّامة المحقّق آية الله العظمى أبي المجد الشيخ محمّد الرضا النجفي الإصفهاني ـ طاب ثراه ـ الموسوم بـ «وقاية الأذهان» نشر مؤسّسه آل البيت ـ لازالت مؤيّدة لنشر تراث أهل البيت عليهم السلام ومن أراد فعليه بالمراجعة. تدرّج هذا العلم إلى أن انتهت النوبة إلى جدّنا الأعلى، العلّامة المحقّق، التقي النقي، الإمام في الفقه وأُصوله آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد تقى الرازى النجفى الاصفهاني قدس سره المتوفّى عام ١٢٤٨ المدفون في بقعته الخاصة في مقبرة تخت فولاد بمدينة

إصبهان، فألّف هذا السفر القيّم والأثر الخالد المسمّى بـ«هداية المسترشدين» ألّفه في ثلاث مجلدات، فرغ من المجلّد الأوّل المنتهى إلى مبحث المرّة والتكرار ليلة الجمعة ١٠ ربيع الثاني ١٢٣٧ و انتهى المجلّد الثاني إلى آخر مفهوم الوصف وجمع ابن اخته وتلميذه الشيخ محمّد بن محمّد عليّ الطهراني النجفي[1] من مسوّداته مجلداً ثالثاً أنهاه إلى مباحث الاجتهاد والتقليد.

## الأقوال في الهداية

١ ـ قال تلميذه وابن أُخته وصهره الشيخ محمد الطهراني النجفي رحمه الله جامع المجلد الثالث من الكتاب ومصحّحه الأوّل: إنّ هذا الكتاب المستطاب الموسوم بهداية المسترشدين من مصنّفات الإمام الهمام، والمولى القمقام، العالم العامل، والفاضل الكامل، بحر الفواضل والفضائل، وفخر الأواخر والأوائل، قدوة المحقّقين ونخبة المدققين، وأُسوة العلماء الراسخين، ورئيس الفقهاء والمجتهدين، مخيّم أهل الفضل والحجى، ومحط رحال أرباب العلم والنهى، قطب رحى المجد الأثيل، ومحيط دائرة الفعل الجميل، منبع العدل، وسبّاق غايات الفضل، ملاذ الشيعة، وموضح أحكام الشريعة، كاشف أسرار الآثار وابن بجدتها ومبدع أبكار الأفكار وأبو عذرتها، الزكي الذكي والتقي النقي، والمهذب الصفي، والحبر الألمعي مولاي وعمادي وخالي وأُستاذي الشيخ محمد تقي ...

إنّ الذي برز في حياة المصنف طاب مرقده من هذا التأليف، وأفرغه في قالب التنضيد والترصيف، وكان هو الذي باشر جمعه وترتيبه ونظمه وتهذيبه مجلدان، أنهى الأول منهما الى أول مسألة المرّة والتكرار، وبلغ من الثاني الى مسألة مفهوم الوصف، فبينا يكتب المسألة المذكورة وهو يومئذ في محروسة اصبهان والطلبة

---

(١) راجع في ترجمته كتاب بيان سبل الهداية في ذكر أعقاب صاحب الهداية، أو «تاريخ علمى واجتماعى إصفهان در دو قرن اخير» ٣/ ٢٦٠.

مجتمعون عنده من كلّ مكان، يقتبسون منه أنوار العلوم الدينية، ويرتوون من رحيق المعارف اليقينية، إذ أشار الدهر إلينا بالبنان وأصابتنا عين الزمان، فاختفى بعد أن كان ظاهراً مشهوراً، وأصبح لفقده العلم كأن لم يكن شيئاً مذكوراً. ثم إنّي عثرت له ـ أعلى الله مقامه ـ على أوراق متشتّة ومسودّات متفرقة قد كتبها في سالف الزمان من مسألة الأمر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه الى مباحث الاجتهاد، فصرفت برهة من الزمان في جمع شتاتها، وترتيب متفرقاتها، ولم أقتصر على إيراد المسائل التامّة، بل نقلت من المباحث كلّ ما وجدت منه جملة وافية بتحقيق مقام، كافية في توضيح مرام، وإن كان المبحث غير تام، وأسقطت كل مسألة لم أجد منها إلّا قليلاً لا يروي غليلاً، فبلغ المجلد الذي جمعته قريباً من عشرين ألف بيت، وبلغ الكتاب بأجمعه ما يقرب من خمسة وأربعين ألف بيت، وكان المصنف قدس سره يقول: إنّ الكتاب لو تمّ يكون نحواً من ثمانين ألف بيت، فيكون الناقص منه اذن نحواً من خمسة وثلاثين ألف بيت[1].

٢ ـ قال تلميذه الآخر صاحب روضات الجنّات في ترجمة المؤلف: وله من المصنفات الرشيقة والمؤلفات الأنيقة كتاب شرحه لأُصول معالم الدين المسمّى بهداية المسترشدين في ما ينيف على ستّين ألف بيت في ظاهر التخمين إلّا أنّ البارز منه الى البياض مجلدان الى آخر مسألة مفهوم الوصف، والباقي منه متخلّف في المسوّدة على ما كان أو خارج منها بتدوين بعض تلامذته الأعيان ...[2].

٣ ـ وقال في كتابه الآخر المسمّى بعلماء الأُسرة في عدّ اساتذته: وتطفلت بعد ذلك برهة من الأوان على المشتغلين والمستمعين من مجلس شيخنا المحقّق المدقّق النحرير، والجامع الفقيه الخبير، خاتمة المجتهدين، ورئيس الموحّدين إمامنا البارع الورع التقي النقي الأوحدي الربّاني الشيخ محمد تقي بن عبدالرحيم

---

(١) هداية المسترشدين / آخر صفحة من الطبعة الحجرية.

(٢) روضات الجنات ٢/١٢٤.

الرازي الطهراني أصلاً، والحائري النجفي منشأً وتحصيلاً، الإصفهاني موطناً ومقبلاً ومدفناً، رزقه الله في أعلى غرف الجنان منزلاً ومسكناً. وكان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في الفقه والأُصول، حاوي مراتب المعقول والمنقول، له شرح على أُصول المعالم مبسوط كبير جدّاً يقرب كلّه من مائة ألف بيت، ولم يخرج منه إلّا ثلاث مجلدات تبلغ نصفه، فوا أسفاً على باقيه إذ لن نكونن من بعد بملاقيه ...[١].

٤ ـ قال ثالث المجلسيين الشيخ الميرزا حسين النوري في خاتمة المستدرك: عن قدوة المحققين وترجمان الأُصوليين الشيخ محمد تقي بن عبدالرحيم الطهراني المتوطن في إصفهان المتوفّى سنة ١٢٤٨ صاحب التعليقة الكبيرة على المعالم التي هي بين كتب الأُصول كالربيع من الفصول وغيرها من الرسائل في الأُصول والفقه ... .

٥ ـ قال العلّامة الشيخ عبدالكريم الجزي في تذكرة القبور ما نصّه بالفارسية: ... در ميان علماء حاشيه شيخ وحاشيه مطلق كه گويند اين كتابست، بس است در بلندي تحقيق وبلندي وتبحر ذهن و فكر او كه مى‌توان گفت أكثر تحقيقات اصوليه اين زمانها در پيش علماء مأخوذ از آن بزرگوار است[٢].

٦ ـ قال ثقة الاسلام التبريزي الشهيد في مرآة الكتب في عدّ شارحي المعالم: ومنهم: المحقق الشيخ محمد تقي بن محمد رحيم الإصفهاني المتوفّى سنة ١٢٤٨، شرح شرحاً وافياً كافياً مبسوطاً، وله تحقيقات أنيقة خصوصاً في مباحث الألفاظ اطال الكلام، وحقّق المقام بما مثله لا يرام يسمّى بهداية المسترشدين، إلّا أنه لم يتمّ، بل خرج الى مبحث حجّية مفهوم الوصف مرتباً، وجمع ما علّق على بعض باقي المباحث الشيخ محمد ابن أُخته ...[٣].

٧ ـ قال العلّامة الطهراني في ترجمة المؤلف في الكرام البررة: وللمترجم

---

(١) علماء الاسرة / ١٨٠.

(٢) تذكرة القبور المطبوع ضمن رجال اصفهان / ٧٣.

(٣) مرآة الكتب ٤/٧٨.

آثار هامة جليلة أشهرها حاشية المعالم سمّاها هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين، فرغ من المجلد الأول المنتهي الى مبحث المرّة والتكرار ليلة الجمعة ١٠ ربيع الثاني ١٢٣٧، وعبّر عن نفسه هناك بمحمد تقي بن محمد رحيم، وانتهى المجلد الثاني الى آخر مفهوم الوصف، وجمع ابن اخته الشيخ محمد بن محمد علي من مسوّداته مجلداً ثالثاً أنهاه إلى مباحث الاجتهاد والتقليد، وقد حظي هذا الكتاب بالقبول، ولاقى استحسان الأكابر والفحول من المحقّقين والأعلام، حتى اشتهر المترجم بصاحب الحاشية، وبذلك يلقّب آله حتى التاريخ، وإذا أُطلق بين العلماء في عصرنا لم يتبادر الذهن الى غير هذا الكتاب.

والحقّ أنّه يكفي للاستدلال على مدى إحاطة المترجم وتبحره وتحقيقه في علم الأُصول، ففيه تحقيقات عالية خلت منها جملة من الأسفار الجليلة، ولم تزل آراؤه ونظرياته محطّ أنظار الأفاضل ومحور أبحاثهم الى الآن ...[١].

٨ ـ قال صاحب ريحانة الأدب في ترجمة المؤلف ما نصّه بالفارسية: بالخصوص در أُصول فقه كه تبحرى بى نهايت داشته و گويا كه طينت او از افكار دقيقه و أنظار عميقه سرشته بوده، و با قطع نظر از همه چيز همين كتاب هداية المسترشدين او كه در أُصول فقه تا مبحث مفهوم وصف و حاشيه معالم الأُصول [است] دارای تحقيقات عميقه مبتكره بوده ...[٢].

٩ ـ قال المؤرخ المحقق الشيخ محمد علي المعلم صاحب مكارم الآثار في ترجمة المؤلّف ما نصّه بالفارسية: و حاشيه‌اى بر أُصول معالم تأليف شيخ حسن ابن شهيد ثاني أعلى الله مقامه به نام هداية المسترشدين دارد كه بغايت مشهور ومورد تدريس و تدرس علماء أعلام و فضلاء كرام قرار گرفته ...[٣].

١٠ ـ قال العلامة السيد مصلح الدين المهدوي في كتابه الخاصّ المدون لترجمة المؤلف وتراجم العلماء من بيته المسمّى بـ «بيان سبل الهداية في ذكر

---

(١) الكرام البررة ١/٢١٦.
(٢) ريحانة الادب ٢/٤٤٩ الطبعة الاولى.
(٣) مكارم الآثار ٤/١٣٢٩.

أعقاب صاحب الهداية» يا تاريخ علمى و اجتماعى اصفهان در دو قرن اخير: همانگونه كه قبلاً گفته شد كتاب هداية المسترشدين مورد توجه و عنايت و قبول و استحسان جميع علماء و بزرگان قرار گرفته، و مؤلف بزرگوار آن به صاحب حاشيه معروف مى‌باشد و همچنين وى را صاحب الهداية مى‌خوانند.[١]

## نسخ الهداية وأساس هذا الطبع

لمّا كان الكتاب مورداً للعناية من كافّة أهل التحقيق وفضلاء أهل العلم فلذا كثرت نسخه وتوجد في أكثر المكتبات العامّة والخاصّة:

منها: نسخة خطّ المؤلّف من المجلّد الأوّل توجد في مكتبة ابن عمّتنا العلّامة المحقّق آية الله السيد محمّد علي الروضاتي ـ مدّ ظلّه ـ بإصبهان ارسلها الينا مشكوراً وصححنا المجلد الأوّل من الكتاب عليها.

ومنها: نسخة أُخرى من المجلّد الأوّل لمكتبته العامرة أرسلها أيضاً إلينا.

ومنها: اثنتا عشرة نسخة في مكتبة سيّدنا وإمامنا علي بن موسى الرضا عليه آلاف التحية والثناء[٢] وقد اخترت منها نسختين لتصحيح المجلد الثاني والثالث.

ومنها: نسختان من المجلد الأول كلتاهما مخرومة الآخر في مكتبة سيدتنا فاطمة بنت موسى بن جعفر عليها وعلى آبائها الصلاة والسلام بقم[٣].

ومنها: خمس نسخ في مكتبة مدرسة الفيضية العامرة بقم المقدسة[٤].

ومنها: أربع نسخ في مكتبة آية الله الگلپايگاني قدس سره بقم المقدسة، عُرّف واحدة منها في فهرسها[٥].

---

(١) تاريخ علمى و اجتماعى اصفهان در دو قرن اخير ١ / ١٧٣.

(٢) فهرست الفبائى كتب خطى آستان قدس رضوى / ٦١٠.

(٣) فهرست نسخه‌هاى خطى آستانه مقدسه حضرت معصومه عليها السلام، دانش پژوه / ١٨١ و ١/٢٣٣ الرقم ٢٢٦.

(٤) فهرست نسخه‌هاى خطى كتابخانهٔ مدرسهٔ فيضيه ١/٢٩٨.

(٥) فهرست نسخه‌هاى خطى كتابخانهٔ آية الله گلپايگاني ٢/١٩٤ الرقم ٩٣٠.

ومنها: نسختان في المكتبة العامة بإصبهان[١].

ومنها: نسخة من المجلّد الأوّل وقطعة من المجلد الثاني في مكتبة آية الله المرعشي النجفي قدس سره العامة، عُرّف خطأً بأنّها نسخة المؤلف[٢].

ومنها: نسخة من المجلّد الأوّل في مكتبة المسجد الأعظم بقم المقدسة[٣].

ومنها: نسخة من المجلد الأوّل في مكتبة الإمام الهادي عليه السلام العامة في المشهد الرضوي على ساكنه آلاف التحية والثناء[٤].

## طبعات الهداية

طبع كتاب «هداية المسترشدين» غير مرّة في إيران لشدّة اهتمام العلماء به واحتياجهم إليه، فقد طبع أوّل مرّة في عام ١٢٦٩ ثم أُعيد طبعه في عام ١٢٧٢ ثم طبع ثالثاً في عام ١٢٨١ وطبع رابعاً ١٢٨٢ وخامساً سنة ١٣١٠ هـ. ق ومحلّ الطبع في جميع الطبعات طهران[٥].

وأعادت طبعها بالأُفست، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث قبل عشر سنوات بقم المقدسة.

وأشرف الشيخ محمد الطهراني ابن أُخت صاحب الهداية على الطبع في عام ١٢٨٣ وطبعته أصحّ الطبعات، وصحّحها وعلّق عليها.

ويعتبر اوّل من جمع كتاب الهداية وصححه بعد مؤلّفه قدس سره الشيخ محمد الطهراني النجفي المذكور.

---

(١) فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی اصفهان ١/٣٢٦ الرقم ٦١٨ و٦١٧.

(٢) فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آية الله مرعشی ٢٣/٢٨٠ الرقم ٩١٥٣.

(٣) فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مسجد اعظم قم / ٤٢٣.

(٤) فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی امام هادی عليه السلام ـ مشهد مقدس / ٧.

(٥) فهرست کتابهای چاپی عربی / ١٠٤ ـ معجم المطبوعات العربية في ايران / ٢٠٤ ـ تاريخ علمی و اجتماعی اصفهان در دو قرن اخير ١/١٧٣.

وهو أوّل من علّق عليه أيضاً، وهو تلميذ المصنّف وابن أُخته وكان صهراً على بنته رحمة الله عليهما.

وأنت تجد ترجمته في كتاب: بيان سبل الهداية في ذكر أعقاب صاحب الهداية[1].

## شرح الهداية

أوّل من شرح قسماً من كتاب الهداية نجل المؤلف العلامة الفقيه المحقق الرئيس آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد باقر النجفي الاصفهاني المعروف بحجّة الإسلام طاب ثراه المتوفّى عام ١٣٠١، فإنّه شرح بحث حجّية المظنة من هداية والده، وقد طبع مع الهداية في عام ١٢٨٣ في قريب من مائة وثلاثين صفحة كبيرة من الطبع الحجري.

قال قدس سره في أول كتابه: إنّي لمّا رأيت الرسالة الشريفة بل الجوهرة النفيسة التي أُدرجت في كتاب هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين التي صنّفها وهذّبها والدي الامام عماد الاسلام فقيه أهل البيت عليهم السلام مشكاة حنادس الظلام ومربّي الفضلاء الكرام، بل أُستاذ العلماء الأعلام وفخر الفقهاء العظام، كشّاف غوامض عويصات العلوم بفهمه الثاقب، وحلاّل مشكلاتها بفكره الصائب، محيي ما درس من سنن المرسلين ومحقّق حقائق السابقين، طود العلم الشريف وعضد الدين الحنيف مالك أزمّة التصنيف والتأليف الذي جمع من أنواع الفنون، فانعقد عليه الإجماع، وتفرّد بأصناف الفضائل، فبهر النواظر والأسماع، فما من فنّ إلاّ وله فيه القدح المعلّى والمورد العذب المحلّى.

إن قال لم يدع قولاً لقائل، أو أطال لم يأت غيره بطائل، أو صنّف ألف أشتات الفنون كالدرّ المكنون، وإذا جلس مفيداً في صدر ناديه جثت بين يديه طلاّب فوائده وأياديه ملء أصداف الأسماع من الدرّ الفاخر، وبهر الأبصار والبصائر

---

(١) تاريخ علمى و اجتماعى اصفهان در دو قرن اخير ٣/٢٦٠.

في المحاسن والمفاخر، فهو علّامة البشر ومجدّد المذهب في القرن الثالث عشر، قدّس الله سبحانه نفسه الزكية، وافاض على تربته المراحم الرحمانية ورفع مقامه في بحبوحة جنّته، وجمع بينه وبين ائمّته، وجدتها مشتملة على تحقيقات فائقة تفرّد بها عن السابقين، وتدقيقات رائقة لم يسبقه إليها أحد من الأولين والآخرين، قد عملها في إبطال القول بالظنّ المطلق، وإثبات المذهب الحق، كشف فيها عن مشكلات هذه المسألة نقابها، وذلّل صعابها، وملك رقابها، وحلّل للعقول عقالها، وأوضح قيلها وقالها، ففوائدها في سماء الإفادة نجوم، وللشكوك والشبهات رجوم، غير أنها قد استصعبت على علماء هذا العصر حتى اختفت عليهم دقائقها، وانطوت عنهم حقائقها، فجعلوها غرضاً لسهام النقض والإبرام، وليس ذلك إلّا من زلل الأفهام.

وحيث وجدت الأمر بهذه المثابة مع كون المسألة من أعظم المسائل التي تعمّ بها البلية وتشتدّ إليها الحاجة، بل يبتني عليها أساس استنباط الأحكام الشرعية رأيت أن أكتب عليها شرحاً وافياً بإيضاح مبهماتها كافياً في بيان مشكلاتها متكفّلاً بدفع الشكوك والشبهات عنها وتنقيح مطالبها وتهذيب مقاصدها[1].

أقول: بعون الله تعالى ومنّه سوف يطبع هذا الشرح للمرّة الثانية بعد إكمال طبع هداية المسترشدين إن شاء الله تعالى، وهو المستعان.

## الحواشي على الهداية

شهرة الكتاب في أندية العلم وقبوله لدى الفطاحل، دعا جماعة من العلماء إلى كتابة حواشٍ وتعاليق عليه، لا بأس بالإشارة إلى ما اطّلعنا عليه:

منها: حاشية الشيخ محمد بن محمد علي الطهراني النجفي قدس سره ابن أُخت صاحب الهداية وتلميذه. فهو صحّح الهداية وعلّق عليه، وطبعت حواشيه على الكتاب في الطبعة الحجرية عام ١٢٨٢ وفي الطبعة الآتية ستطبع باسمه.

---

(١) شرح حجّية المظنّة / ١ من الطبعة الحجرية.

ومنها: حاشية الشيخ ميرزا أحمد بن علي أكبر المراغي التبريزي.

كان عالماً جليلاً من تلاميذ الشيخ الأعظم الأنصاري وكتب تقريراته في الفقه ثم نزل تبريز وتوفى بها بالوباء خامس محرم سنة ١٣١٠، وحمل نعشه الى وادي السلام في الغري الشريف.

وله: تفسير مشكلات القرآن [على حواشيه] وشرح نهج البلاغة [على حواشيه] وحاشية القوانين وغيرها من الكتب.

ترجم له في نقباء البشر[١]، ومن مصنفاته حاشية هداية المسترشدين، وهي غير مدونة توجد نسختها في حاشية نسخة مطبوعة من الكتاب في خزانة مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي قدس سره العامة برقم ١٠٠٩٥، وقد عرف في فهرس مخطوطاتها[٢].

## تدريس الهداية واستحضارها

قام بتدريسها الشيخ الأعظم الانصاري ـ طاب ثراه ـ في بيته الشريف في جامعة النجف الدينية وحضر عليه نجل صاحب الهداية الشيخ الكبير الشيخ محمد باقر أعلى الله مقامه.

يحدّثنا العلّامة الشيخ عباس القمي رحمه الله عن هذا الدرس: تلمذ مرحوم حاج شيخ محمدباقر در نزد مرحوم شيخ أنصاري در أوائل أمر تدريس مرحوم شيخ انصارى بوده و آن مرحوم به خانه جناب اُستاد مشرف شده، و حاشيهٔ پدرش بر معالم را نزد آنجناب مى‌خوانده است و او از شاگردان طبقهٔ أول مرحوم شيخ أنصارى مى‌باشد كه علاوه بر فوائد علمى كه از آنجناب حاصل كرده به مناسبت صحبت و معاشرت با ايشان نيز تكميل مراتب تقوى و تزكيه نفس و اخلاق نموده است[٣].

قال الشيخ الأعظم في إجازته لنجل صاحب الهداية المكتوبة في شهر صفر

---

(١) نقباء البشر ١/١١٤ الرقم ٢٥٥.

(٢) فهرس مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي ٢٦/٦٥ الرقم ١٠٠٩٥.

(٣) فوائد الرضويه ٢/٤٠٩ ـ تاريخ علمى و اجتماعى اصفهان در دو قرن اخير ١/٣١٦. زندگانى و شخصيت شيخ انصارى / ١٠٨.

من شهور سنة ١٢٦٢: ... فقد أجزت للأعز الأمجد والأتقى الأوحد العالم العامل والفاضل الكامل صاحب التدقيقات الرائعة بالذهن، والتحقيقات الفائقة بالفهم المستقيم، سلالة الفحول، ومتقن الفروع والأُصول الألمعي المؤيد، واللوذعي المسدّد، جناب الشيخ محمد باقر وفّقه الله لمرضاه وبلغه أقصى مناه ... .

أقول: وقد طبعت صورة خط الشيخ الأعظم الانصاري في كتاب تاريخ علمي و اجتماعى اصفهان در دو قرن اخير ١/٣١٩ و٣١٨ فراجعها إن شئت.

وكان بعض العلماء مغالياً للهداية ومستحضراً لأقواله، ومنهم العلّامة الشيخ مهدي المازندراني النجفي طاب ثراه.

قال تلميذه الشيخ جعفر آل محبوبة في ماضي النجف وحاضرها: ومن مشايخي الشيخ مهدي المازندراني النجفي أحد مشايخي الذين حضرت عندهم كتاب كفاية الأُصول خارجاً. كان محققاً ماهراً في الاصول، مغالياً في حاشية الشيخ محمد تقي على المعالم، مستحضراً لأقواله في كلّ آن. كان من تلامذة العلّامة الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي، واختصّ بعد وفاته بآية الله الخراساني وكان من مقرّري درسه، استقلّ بالتدريس بعد وفاة شيخه الخراساني، حضرت درسه أول قراءتي للكفاية، توفي في النجف سنة ١٣٤١[١].

## الهداية في كتب علم الأُصول المدونة في بيت صاحبها

رزق الله تعالى صاحب الهداية نسلاً طيباً وبيتاً جليلاً، نشأ فيهم كثير من العلماء والفقهاء والمراجع بحيث كتب العلّامة السيد مصلح الدين المهدوي رحمه الله تعالى ثلاث مجلدات كبيرة في تراجمهم، وقد طبع الكتاب[٢].

قال العلّامة الطهراني في شأنهم: آل صاحب الحاشية بيت علم جليل في

---

(١) ماضي النجف وحاضرها ٣/٢٨٧.

(٢) راجع بيان سبل الهداية في ذكر اعقاب صاحب الهداية او تاريخ علمي و اجتماعي اصفهان در دو قرن اخير.

اصفهان يعد من أشرفها وأعرقها في الفضل، فقد نبغ فيه جمع من فطاحل العلماء ورجال الدين الأفاضل كما قضوا دوراً مهماً في خدمة الشريعة، ونالوا الرئاسة العامّة لا في إصفهان فحسب، بل في إيران مطلقاً[١]... .

وأمّا كتب الأُصول المدوّنة في بيته كثيرة نشير الى بعضها، ومن الواضح أنّهم تعرّضوا لمباني جدّهم قدس الله أسرارهم:

منها: الفصول: تأليف شقيق صاحب الهداية وتلميذه الأكبر العلّامة المحقق الشيخ محمد حسين الإصفهاني طاب ثراه، فانّه استفاد بعض المباني من أخيه وأُستاذه صاحب الهداية، وحيث إنّ كتابه دورة كاملة أُصولية أصبح برهة من الزمن من الكتب الدراسية، وقد طبع غير مرة في إيران.

ومنها: شرح حجّية المظنّة: تأليف نجله الشيخ محمد باقر رحمه الله وقد مرّ منّا أنّه شرح الهداية لوالده العلّامة وطبع مع الهداية في عام ١٢٨٢.

ومنها: وقاية الأذهان: تأليف جدّنا العلّامة الأكبر أبي المجد الشيخ محمد الرضا النجفي الإصفهاني قدس سره فإنّه تعرّض لمباني جدّه، ودافع عنها أشدّ الدفاع، وأجاب مناقشات الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني عليها، وقد طبع الكتاب للمرّة الثانية أخيراً بقم من قبل مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

وقال في ديوان شعره:

وقيت كلّ الرزايا ... لما أتتك الوقاية
خذها ودع ما سواها ... فإنّ فيها الكفاية
إنّ الهداية منّا ... بداية ونهاية[٢]

ومن جملة كتب الاصول المدوّنة في بيته:

لبّ الأُصول: من مؤلفات نجل صاحب الهداية الشيخ محمد باقر النجفي الإصفهاني.

ومنها: رسالة في أصل البراءة: من مؤلّفات جدّنا صاحب مجد البيان في

---

(١) نقباء البشر ٢/٧٤٨.
(٢) ديوان أبي المجد / ١٤٦.

تفسير القرآن، الشيخ محمد حسين ابن الشيخ محمد باقرابن الشيخ محمد تـقي صاحب الهداية. الّفها بالتماس ابن أخيه وتلميذه الشيخ جلال الدين ابن الشـيخ محمد تقي الآقا نجفي. مجلد كبير. مخطوط صورة نسختها عندنا موجودة.

ومنها: أرائك الأُصول: تأليف العلّامة الزاهد الشيخ مهدي ابن الشيخ مـحمد علي بن الشيخ محمد باقر ابن الشيخ محمد تقي صاحب الهداية. طـبع الكـتاب بإصفهان.

ومنها: غير ذلك من الكتب والرسائل، والحمد لله على جميع ما أنعم.

## الهداية في رسائل الشيخ الأعظم وتقريراته

١ ـ قال الشيخ الأعظم الانصاري قدس سره في دليل العقل على حجّية خبر الواحد: الثالث: ما ذكره بعض المحقّقين من المعاصرين في حاشيته على المعالم لإثبات حجّية الظنّ الحاصل من الخبر لا مطلقاً، وقد لخّصناه لطوله [ثم ذكر حاصل كلامه وقال]: وقد أطال قدس سره في النقض والإبرام بذكر الإيرادات والأجـوبة عـلى هـذا المطلب[١].

٢ ـ قال الشيخ في وقوع التعبّد بالظنّ: الوجه الثاني: ما ذكره بعض المحقّقين من المعاصرين مع الوجه الأول، وبعض الوجوه الأُخر قال: [ثم نقل كلام صاحب الهداية في أكثر من صفحتين][٢].

٣ ـ ثم بعد أوراق نقل أكثر من صفحة من هداية المسترشدين في بحث لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار في تنبيهات دليل الانسداد[٣].

٤ ـ وقال في تقريراته في بحث مقدمة الواجب: ولهم في التفصّي عن هـذه العويصة طريقان: الأول: ما سلكه بعض أعـاظم المـحقّقين فـي تـعليقاته عـلى المعالم و...[٤].

---

(١) فرائد الاصول / ١٧٢ طبع جماعة المدرسين.

(٢) فرائد الاصول / ٢٢١.

(٣) فرائد الاصول / ٢٣٣.

(٤) مطارح الانظار / ٥٠.

٥ ـ وقال في تقريرات بحثه: وهل يصحّ أن يكون الواجب مشروطاً بمقدمة محرّمة مقارنة للفعل في الوجود أولا؟ وجهان، بل قولان، الذي يظهر من ثاني المحقّقين في جامع المقاصد هو الأول وتبعه في ذلك الشيخ الأجل الفيلسوف في مقدّمات الكشف، وتبعه في ذلك صهره الصفي التقي في تعليقاته على المعالم وتبعه أخوه الجليل في الفصول فحكم فيه بصحّة الوضوء فيما إذا انحصر الماء في آنية مغصوبة وتوقّف الوضوء على الاغتراف فيها[١]... .

٦ ـ ثمّ بعد صفحة قال: ولذلك سلك بعض أصحاب هذا القول مسلكاً آخر في تعليقاته على المعالم ومحصّله[٢]... .

٧ ـ قال مقرّره في مطارح الأنظار: هداية: زعم بعض الأجلّة أنّ المعتبر في وقوع الواجب الغيري على صفة الوجوب ترتّب الغير عليه، بحيث لو لم يترتّب عليه يكشف عن عدم وقوعه على صفة الوجوب، واذا ترتّب عليه الغير يكشف عن كونه واقعاً على صفة الوجوب، ولعلّه أخذه ممّا احتمله أخوه البارع في تعليقه على المعالم حيث جعل ذلك من محتملات كلام المعالم[٣]... .

٨ ـ قال في حجج المجوّزين لاجتماع الأمر والنهي: ... أوضحه بعض المحقّقين في حاشية المعالم حيث قال[٤]:... [ونقل نصف صفحة من كلامه].

٩ ـ وقال بعد صفحات: وهو صريح المجيب الأوّل في حاشية المعالم حيث إنّه بعد ما أورد الجواب المذكور في المقام الأول طرد الكلام في المقام أيضاً[٥]... .

١٠ ـ أقول: وقد نقلوا لنا غير مرّة أسباط الشيخ الأعظم طاب ثراهم الذين يوجد فيهم إلى الآن ـ بحمد الله ـ مَنْ لهم مراتب عالية من العلم والعمل مِن جدّهم الشيخ الأنصاري قدس سره أنّه قال في جواب من سأل عنه: لماذا لا يكتب الشيخ في مباحث الألفاظ بقلمه الشريف شيئاً؟

---

(١) مطارح الانظار / ٥٦.
(٢) مطارح الانظار / ٥٧.
(٣) مطارح الانظار / ٧٤.
(٤) مطارح الانظار / ١٣١.
(٥) مطارح الانظار / ١٣٥.

اجاب الشيخ الأعظم: هل الشيخ محمّد تقي صاحب هداية المسترشدين بقّى لنا شيئاً حتى نكتبه[١].

## الهداية في تقريرات المجدّد الشيرازي

فقيه الطائفة ومرجعها آية الله العظمى السيد محمد حسن الحسيني الشيرازي أعلى الله مقامه كان من أعاظم تلاميذ شيخنا الأعظم، وانتقلت الزعامة الدينية إليه بعد أُستاذه وقد تتلمذ على العلّامة التقي صاحب الهداية برهة من الزمان في بلدة إصفهان.

نقل العلامة الشيخ آقا بزرك الطهراني عنه: حدّثني قدس سره أنّه صار يحضر درس الشيخ المحقّق محمد تقي صاحب الحاشية ولكثرة الجمعية ما كنت أتمكّن من التكلّم معه، فقلَّ انتفاعي بالدرس العمومي، فاجتمعت مع بعض إخواني من أهل الفهم وقلت لهم: هلّا نمضي الى الشيخ ونلتمس منه أن يعيّن لنا وقتاً يقرّر لنا فيه درسه العمومي حتى نتمكّن من التكلّم معه ونذكر له إشكالاتنا، فوافقوا فيه، وكنّا أربعة، وذكر لي أسماءهم، فمضوا إليه والتمسوه على ذلك، فأجابهم الى ذلك واستأنس منهم، وعيّن لهم وقتاً مخصوصاً، فصاروا يحضرون الدرس العام والخاص قال: فانتفعت كثيراً، غير أنّه لم تطل أيامه وتوفّي بعد أشهر في سنة ١٢٤٨[٢].

ولمّا كان المجدّد الشيرازي ممّن تتلمذ على المحقق صاحب الهداية عموماً وخصوصاً كثيراً ما ينقل عنه في درسه الشريف، وتقريراته بقلم تلميذه العلّامة المولى علي الروزدري تدلّ عليه، فإنّه ينقل من صاحب الهداية قريباً من ستين مورد نشير الى بعضها، وبعضها الأُخر مفوضة الى مراجعتك:

١ ـ أوّلها أنّه قال في مجلس بحثه على ما حكى عنه تقريراته: ومنها ما عن الآخرين منهم الشيخ محمد تقي من أنّها هي الكلمة المستعملة في ما وضعت له من حيث إنّه ما وضعت له[٣].

---

(١) زندگانى و شخصيت شيخ انصارى / ١٠٩.

(٢) هدية الرازي الى الامام المجدد الشيرازي / ٣٨.

(٣) تقريرات آية الله المجدد الشيرازي ١/ ١٠ طبع مؤسسة آل البيت.

٢ ـ قال: ثم إنّ بعض مهرة الفنّ وهو الشيخ محمد تقي قدس سره احتجّ على اعتبار الأصل في الموارد الثلاثة[١].

٣ ـ قال: ثمّ إنّ الأقرب عندي في تعريف الاطّراد وعدمه وبيان موردهما هو ما ذكرته نقلاً عن الشيخ محمد تقي قدس سره، وهو المعتمد بجريان مناط الاعتبار[٢].

٤ ـ قال: وقد تصدّى بعض المحقّقين في حاشيته على المعالم لبيان الضابط بأنّه ما يجمع شروطاً ثلاثة ...[٣].

٥ ـ وقال: وقد أجاد بعض المحقّقين من المتأخّرين في ما علّقه على المعالم[٤].

قد مرّ منّا بأنّ المجدّد الشيرازي ينقل عن أُستاذه صاحب الهداية في تقريرات بحثه في الأُصول قريباً من ستّين مورد وحتى نقل من فقه صاحب الهداية، فقال: وقد ذهب بعض من المحقّقين من متأخّري المتأخّرين في فقهه على ما حكي عنه الى كون الإجازة كاشفة والتزم باللازم الأول وهو جواز تصرّف الأصيل و...

ثم جاء في هامش الأصل: وهو الشيخ محمد تقي قدس سره على ما حكى عنه[٥].

أقول: قد استخرجت مواقع نقل المجدد الشيرازي عن صاحب الهداية في ستّين مورداً، ولكن لا فائدة لنقل الأعداد، والأمر واضح لمن أراد.

## الهداية في الكفاية للمحقّق الخراساني

المحقّق الأوحدي العلّامة آية الله الشيخ محمد كاظم الخراساني قدس سره صاحب كفاية الأُصول أشهر من أن يوصف وأعرف من أن يذكر، ومسلّم عند الكلّ مهارته وتبحّره ودقّته في علم الأُصول، فإنّه ينقل من الهداية في الكفاية خمس مرّات نشير فيما يلي إلى مواضعها:

---

(١) التقريرات ١/٤٤.
(٢) التقريرات ١/١٢٥.
(٣) التقريرات ١/٢٤٢.
(٤) التقريرات ٢/٥٦.
(٥) التقريرات ٢/٢٨٢.

١ ـ قال في بحث وضع الحروف: ... ولذا التجأ بعض الفحول الى جعله جزئياً إضافياً[١].

أقول: مراده من بعض الفحول العلّامة التقي صاحب الهداية[٢] وأخذ منه أخوه العلّامة الشيخ محمد حسين الإصفهاني في الفصول[٣].

٢ ـ وفي بحث مقدمة الواجب نقل إشكال صاحب الهداية في كون الأجزاء مقدّمة للمركّب وقال: وربّما يشكل في كون الأجزاء مقدّمة له وسابقة عليه بأنّ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بأسرها[٤].

٣ ـ وفي بحث الضدّ أشار الى قول صاحب الهداية وإشكاله فيه[٥].

٤ ـ ثم قال في الوجوه العقلية التي أُقيمت على حجّية خبر الواحد: ثالثها: ما أفاده بعض المحقّقين بما ملخّصه[٦]: [ثم نقل كلام صاحب الهداية ملخّصاً].

٥ ـ وقال في بحث دليل الانسداد: ثانيهما ما اختصّ به بعض المحقّقين قال[٧]: [ثمّ نقل كلام صاحب الهداية في أكثر من نصف صفحة].

## الهداية في مدرسة المحقّق النائيني

آية الله الميرزا محمد حسين الغروي النائيني من أعاظم الفقهاء والأُصوليين المتوفّى عام ١٣٥٥، ومن الفحول الذين حضروا على المحقق الخراساني، وكان رحمه الله قد تتلمذ على حفيد صاحب الهداية جدّنا الشيخ محمد حسين صاحب التفسير ثم على نجل صاحب الهداية، الشيخ محمد باقر في اصفهان وقال في شأن أُستاذه على منبر تدريسه على ما نقله لنا من حضر بحثه: كان الشيخ محمد باقر فقيهاً كبيراً كان فقيهاً كبيراً، كان فقيهاً كبيراً، (ثلاث مرّات). وقد طبع له دورتين كاملتين من تقريرات بحثه في الأُصول:

---

(١) كفاية الاصول / ١١ طبع مؤسسة آل البيت.

(٢) هداية المسترشدين / ٣٠ الطبعة الحجرية. (٣) الفصول / ١٦.

(٤) الكفاية / ٩٠. (٥) الكفاية / ١٣٠.

(٦) الكفاية / ٣٠٦. (٧) الكفاية / ٣١٩.

الأُولى: فوائد الأُصول: تأليف العلّامة المحقّق الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني الذي توفي بعد أُستاذه بعشر سنين، يعني عام ١٣٦٥.

الثانية: أجود التقريرات: تأليف مرجع الطائفة وفقيه الأُمة آية الله العظمىٰ السيد أبي القاسم الخوئي قدس سره.

١ ـ قال في فوائد الاصول: في بحث المقدمة الموصلة من ابحاث مقدمة الواجب: ... وهذا وان لم يمكن ان ينطبق عليه مقالة صاحب الفصول لتصريحه بأخذ التوصل قيداً إلّا انه يمكن ان ينطبق عليه كلام اخيه المحقق صاحب الحاشية حيث انه قد تكرر في كلامه نفي اعتبار قيد التوصل ومع ذلك يقول ان الواجب هو المقدمة من حيث الايصال[١]... .

٢ ـ وفي مسألة الترتب نقل كلام صاحب الحاشية ورد اشكال المحقق الرشتي عليه[٢].

٣ ـ وقال في تقريب مقدمات الانسداد الصغير: وتقريب مقدمات الانسداد الصغير على هذا الوجه يقرب مما سيأتي من المحقق صاحب الحاشية واخيه صاحب الفصول من تقريب مقدمات الانسداد الكبير[٣]... .

٤ ـ قال في بحث تقرير حكم العقل بحجية الخبر الواحد: الوجه الثاني: هو ما ذكره المحقق صاحب الحاشية وحاصله[٤] [ثم نقل حاصل كلامه].

٥ ـ وقال في نتيجة بحث دليل الانسداد: فقيل: ان مقدمات دليل الانسداد انما تقتضي اعتبار الظن في خصوص المسألة الاصولية وهي كون الشيء طريقاً، ذهب اليه صاحب الفصول تبعاً لاخيه المحقق صاحب الحاشية[٥].

٦ ـ وقال فيه ايضاً: الوجه الثاني: ما افاده المحقق صاحب الحاشية مضافاً الى الوجه الاول وحاصله يتألف من مقدمات[٦] [ثم نقل حاصل كلامه في اكثر

---

(١) فوائد الاصول ١/٢٩٣ طبع جماعة المدرسين.

(٢) فوائد الاصول ١/٣٩١.

(٣) فوائد الاصول ٣/٢٠٦.

(٤) فوائد الاصول ٣/٢١٢.

(٥) فوائد الاصول ٣/٢٨٠.

(٦) فوائد الاصول ٣/٢٨٧.

من صفحة] وبحث عنه في ست صفحات.

٧ ـ قال في بحث دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين: منها: ما حكى عن المحقق صاحب الحاشية قدس سره[١] [ثم نقل حاصل كلامه في اكثر من صفحة].

٨ ـ وقال في أجود التقريرات في بحث وضع الحروف: أمّا القول الأوّل فقد اختاره المحقق صاحب الحاشية[٢].

٩ ـ وقال في بحث مقدّمة الواجب: إذا عرفتَ ذلك فاعلم أنّ المحقّق صاحب الحاشية قدس سره أخرج المقدّمات الداخليّة بالمعنى الأخص عن حريم النزاع وقد استدلّ عليه[٣].

١٠ ـ وقال فيه أيضاً: بقي الكلام في ما أفاده المحقّق صاحب الحاشية في المقام من أنّ المقدّمة إنّما وجبت من حيث الإيصال لا مقيّدة بكونها موصلة. وقد أصرّ على ذلك في مواضع من كلامه وأنكر وجوب المقدّمة الموصلة[٤].

ثمّ بعد البحث عنه ارتضاه المحقّق النائيني قدس سره.

١١ ـ واعترف بذلك في بحث الترتّب حيث قال: فإنّ المقدّمة إنّما وجبت من حيث الإيصال كما أفاده المحقّق صاحب الحاشية قدس سره[٥].

١٢ ـ وقال في أواخر بحث الترتّب: يتّضح لك بطلان الإيراد المذكور وإن توقّف المحقّق المذكور قدس سره عن القول بالترتّب لأجله، وتشنيعه على المحقّق صاحب الحاشية قدس سره لأجل ذهابه الى الترتّب ليس في محلّه[٦].

١٣ ـ قال في الوجوه العقليّة على حجّية الخبر الواحد: الوجه الرابع: ما ذكره المحقّق صاحب الحاشية قدس سره وهو.[٧]

١٤ ـ وقال في نتيجة دليل الانسداد: أو تختصّ بما إذا تعلّق بحجّية طريق

---

(١) فوائد الاصول ٤/١٥٢.
(٢) اجود التقريرات ١/٢٦.
(٣) اجود التقريرات ١/٢١٦.
(٤) اجود التقريرات ١/٢٤٠.
(٥) اجود التقريرات ١/٣٢١.
(٦) اجود التقريرات ١/٣٢٦.
(٧) اجود التقريرات ٢/١٢٢.

أو أصل كما ذهب إليه المحقّق صاحب الحاشية وصاحب الفصول قدس سرهما[١].

١٥ ـ وقال فيه أيضاً: ... أمّا الوجه الثاني فهو الذي أفاده المحقّق صاحب الحاشية قدس سره[٢].

تذييل: ولمّا كان آية الله الخوئي قدس سره من أعاظم تلاميذ المحقّق النائيني نشير الى ما ذكره في تقريرات بحثه في الأُصول هنا:

قال المحقّق الخوئي: الوجه الثالث من الوجوه العقليّة [التي اقيمت على حجّية الخبر الواحد] ما حكي عن صاحب الحاشية وملخّصه[٣]... .

وفي تعليقه على أجود التقريرات أيضاً اعترض على أُستاذه المحقّق النائيني حيث ارتضى قول صاحب الهداية في وجوب المقدّمة من حيث الإيصال، فراجع كلامه إن شئت[٤].

## الهداية في مدرسة المحقق العراقي

الفقيه المحقّق والأُصولي المدقّق آية الله الشيخ ضياء الدين العراقي طاب ثراه من أعلام تلاميذ المحقّق الخراساني، وقد تتلمذ في إصفهان على نجل صاحب الهداية الشيخ محمد باقر، وخرج من عنده مجتهداً الى الغري الشريف.

وقد ينقل من صاحب الهداية في كتبه وتقريرات بحثه بقلم العلّامة الشيخ محمد تقي البروجردي رحمه الله المسمّاة بـ«نهاية الأفكار».

١ ـ نقل المحقّق العراقي قول صاحب الهداية من التفصيل في موجدية المعنى بين بعض الحروف عن بعض[٥].

٢ ـ ونقل عنه هذا المعنى في تقريرات بحثه نهاية الأفكار[٦].

٣ ـ قال في تقريراته في الاستدلال على حجّية الخبر الواحد بدليل العقل:

---

(١) اجود التقريرات ٢ / ١٣٩.
(٢) اجود التقريرات ٢/١٤٢.
(٣) مصباح الاصول ٢/٢١٤.
(٤) اجود التقريرات ١/٢٤٢.
(٥) مقالات الاصول ١/٢٤ (١/٩٤ الطبعة الحديثة).
(٦) نهاية الافكار ١/٤٧ طبعة جماعة المدرسين.

الثالث من وجوه تقرير دليل العقل: ما ذكره بعض المحقّقين في حاشيته على المعالم لإثبات حجّية خصوص الظنّ الحاصل من الخبر، وملخّص ما أفاده هو[١].

٤ ـ قال في تنبيهات دليل الانسداد: ثمّ إنّ في المقام تقريباً آخر لصاحب الحاشية قدس سره في وجه تخصيص النتيجة بالظنّ بالطريق بلا احتياج فيه الى دعوى العلم الإجمالي بجعل الطرق قال قدس سره[٢]: [ثمّ نقل كلام صاحب الهداية في أكثر من صفحة وبحث عنه في أكثر من صفحتين].

٥ ـ وقال في تعليقته على فوائد الأُصول تقريرات المحقّق النائيني: وكان وجهه حينئذ ممتازاً عن كلام المحقّق صاحب الحاشية[٣].

تذييل: ومن أعلام تلاميذ المحقّق العراقي ومقرّري بحثه العلّامة المحقّق آية الله الميرزا هاشم الآملي النجفي طاب ثراه، فإنّه نقل عن صاحب الهداية في تقريرات بحثه المسمّاة بـ«مجمع الأفكار ومطرح الأنظار»:

قال قدس سره في دلالة العقل على حجّية الخبر الواحد: الوجه الثالث من حكم العقل ما ذكره المحقّق صاحب الحاشية على المعالم قدس سره لإثبات حجّية الظنّ الحاصل من الخبر لا مطلقاً وملخّصه[٤].

## الهداية في مدرسة المحقّق الإصفهاني

الأُصولي المدقّق والفيلسوف المحقّق آية الله الحاج الشيخ محمد حسين الإصفهاني صاحب نهاية الدراية في شرح الكفاية المتوفّى عام ١٣٦١ من أعلام تلاميذ المحقق الخراساني نقل عن صاحب الهداية عدّة مرّات في شرحه منها:

١ ـ ما ذكره في حاشية شرحه: وحينئذ يرد عليه ما أوردناه في المتن على المحكي من شيخ المحقّقين صاحب حاشية المعالم قدس سره من أنّ الكلام في مانعية

---

(١) نهاية الافكار ٣/١٤٣. (٢) نهاية الافكار ٣/١٧٠.

(٣) تعليقة العراقي المطبوع في ذيل فوائد الاصول ٤/١٥٩ طبعة جماعة المدرسين.

(٤) مجمع الافكار ومطرح الانظار تقرير ابحاث المحقق الآملي ٣/١٩٨.

الضدّ عن الضدّ للتضادّ[١].

٢ ـ نقل كلام صاحب الهداية على حجّية الظنّ بدليل الانسداد وبحث عنها في سبع صفحات من شرحه نهاية الدراية[٢].

٣ ـ ثم عقد تنبيهاً وذكر كلام نجل صاحب الهداية، المحقّق الشيخ محمد باقر في شرح كلام والده وقال: تنبيه: ذكر بعض الأجلّة رحمه الله في شرح كلام والده المحقّق قدس سره[٣].

٤ ـ وطرح كلام صاحب الهداية في بحث وضع الحروف[٤].

٥ ـ وقال في رسالته في الطلب والإرادة: ... وإلّا فيرد عليه ما أورده شيخ المحقّقين في هداية المسترشدين من وقوع الفرض المعلّق عليه، فيستحيل الأمر والإرادة بعده كما يستحيل وجود النقيض بعد ثبوت نقيضه[٥].

## الهداية في مدرسة المحقق الحائري

العلّامة المؤسس آية الله العظمى الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي طاب ثراه المتوفّى عام ١٣٥٥ صاحب درر الفوائد في علم الأُصول نقل عن الهداية في كتابه ومجلس درسه الشريف:

١ ـ قال في بحث الوجوه العقليّة التي أُقيمت على حجّية الخبر الواحد: الوجه الثالث: ما ذكره بعض الأساطين في حاشيته على المعالم وملخّصه[٦].

٢ ـ وقال في تنبيهات دليل الانسداد: الوجه الثاني ما أفاده بعض المحقّقين ومحصّل كلامه قدس سره[٧] [ثمّ نقل أكثر من صفحة من كلامه ثمّ بحث عنه أيضاً

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢/١٩٧ طبعة مؤسسة آل البيت.

(٢) نهاية الدراية ٣/٣١٩. (٣) نهاية الدراية ٣/٣٢٦.

(٤) نهاية الدراية ١/٥٩.

(٥) الطلب والارادة / ٤٢ المطبوع ضمن بحوث فى الاصول، طبعة جماعة المدرسين بقم.

(٦) درر الفوائد / ٣٩٧ طبعة جماعة المدرسين.

(٧) درر الفوائد / ٤١١.

في أكثر من صفحة].

٣ ـ ونقل تلميذه الأكبر آية الله الشيخ محمد علي العراقي المقرّر لأبحاثه: والوجه الثالث: ما ذكره الشيخ محمد تقي طاب ثراه في حاشية المعالم وحاصله[١].

٤ ـ وهكذا قال في مجلس درسه الشريف على ما حكي في تقريراته: والوجه الثاني ما ذكره الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية وهو مركّب من مقدّمات[٢]: [ثمّ نقل حاصل كلامه في أكثر من صفحة ثمّ بحث عنه].

تذييل: من أعاظم تلاميذ المحقق الحائري، آية الله السيد محمد رضا الگلپايگاني قدس سره فإنّه كتب تعليقة على درر أُستاذه وطبع في مجلّدين بإسم إفاضة العوائد تعليق على درر الفوائد، فوافق فيها مع صاحب الهداية وخالف أُستاذه الحائري، واختار تقريب صاحب الهداية في بحث دلالة العقل على حجّية الخبر الواحد، فراجع تمام كلامه في كتابه[٣] (قدس الله سره القدوسى).

تنبيه: يأتي عنوان الهداية في آثار السيّد الإمام الخميني قدس سره في ما بعد إن شاء الله تعالى.

## الهداية في تقريرات المحقق البروجردي

آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي من أعاظم تلاميذ المحقق الخراساني، وكان فقيه الأُمة ومرجع الطائفة في زمانه، نقل عن صاحب الهداية في تقريراته المسمّاة بنهاية الأُصول:

١ ـ قال: وقال المحقق صاحب الحاشية على المعالم: إنّ معاني الأسماء معان متحصّلة في نفس الأمر ومعاني الحروف معانٍ إنشائية إيقاعية توجد بإنشاء المتكلّم[٤].

---

(١) أُصول الفقه ١/٦٣٦. (٢) اصول الفقه ١/٦٧٥.

(٣) افاضة العوائد تعليق على درر الفوائد ٢/٩٩.

(٤) نهاية الاصول / ١٩ الطبعة الحديثة.

٢ ـ ونقل عن صاحب الهداية الحكم بتغاير الطلب والارادة وتخيّل أنّه وافق في هذه المسألة الأشاعرة، وخالف المعتزلة والإمامية، فراجع الى نهاية الأصول[١].

ولكن تفطّن مقرّره المحقّق في ذيل عبارة أُستاذه وردّ هذه المقالة بما ذكره العلّامة الجدّ في الوقاية.

أقول: قال العلّامة الجدّ أبو المجد الشيخ محمد الرضا النجفي الإصفهاني في كتابه وقاية الأذهان: العلاّمة الجدّ (صاحب الهداية)، لم يخالف العدلية في ذلك ولم يجنح الى قول الأشاعرة قطّ، بل هو من ألدّ أعداء هذه المقالة، وأشدّ من خاصمهم، وقد قال في بحث مقدّمة الواجب بعد ما بيّن مذهب العدلية من أنّ حقيقة الطلب عندهم هي الإرادة المتعلّقة بفعل الشيء أو تركه ما نصّه: وقد خالف في ذلك الأشاعرة فزعموا أنّ الطلب أمر آخر وراء الإرادة وجعلوه من أقسام الكلام النفسي المغاير عندهم للإرادة والكراهة. وقد عرفت أنّ ما ذكروه أمر فاسد غير معقول مبنيّ على فاسد آخر أعني الكلام النفسي[٢] انتهى.

فلينظر المنصف الى هذا الإمام كيف يجعل مقالة الأشاعرة أمراً فاسداً غير معقول مبنياً على فاسد آخر ثمّ ليعجب ممّن نسب إليه موافقتهم، ويخالف في كلامه سنّة الأدب، وهو لم يعرف صحيح مرامه من صريح كلامه[٣].

## الهداية في آثار السيد الإمام الخميني

آية الله الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني قدس سره من أعاظم تلاميذ المحقّق الحائري واستفاد واستجاز أيضاً من جدّنا العلّامة أبي المجد الشيخ محمد الرضا النجفي الإصفهاني صاحب وقاية الأذهان وغيرهما حتى نال مراتب عالية في الفقه وأُصوله، وصار من المراجع العظام ووفّقه الله تعالى لتأسيس الحكومة الإسلامية في إيران وأمره كالشمس في رابعة النهار.

---

(١) نهاية الاصول / ٩١. (٢) هداية المسترشدين / ١٣٣ الطبعة الحجرية.

(٣) وقاية الاذهان / ١٨٨ طبعة مؤسسة آل البيت.

١ ـ قال في كتابه في مباحث الألفاظ: ومنها: ما نسب الى بعض الفحول من كون معانيها جزئياً إضافياً[١].

٢ ـ وقال: إلّا ما عن المحقّق صاحب الحاشية نقلاً عن بعض من أنّ الرجوع إلى الهيئة مستلزم لرجوعه الى المادّة دون العكس[٢]... .

٣ ـ وقال في تعليقه على المجلد الثاني من الكفاية: ومن مواقع النظر فيه: أنّه قال: إن تقريب مقدّمات الانسداد، على هذا الوجه الثاني يقرب ممّا أفاد صاحب الحاشية وأخوه في الانسداد، وإن كان فرق بينهما، وتصدّى لبيان الفرق بما لا يرجع الى محصّل، وظنّي أنّه من قصور العبارة[٣].

٤ ـ وقال فيها: وأمّا ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله تبعاً لأخيه المحقّق رحمه الله من الاختصاص بالطريق فهو مبتنٍ على مقدّمات[٤].

٥ ـ وفي المجلد الثاني من كتابه[٥] نقل كلام صاحب الهداية فراجعه إن شئت.

## فذلكة القول في الهداية

فظهر لك ممّا ذكرنا منزلة هداية المسترشدين في علم الأُصول وأنّه كتاب نفيس ومورد لعناية أهل التحقيق وروّاد العلم، وصاحبه الإمام العلّامة التقي الشيخ محمد تقي النجفي الإصفهاني الرازي من أعاظم المحقّقين الذين قلّ نظيرهم في علم الأُصول.

تنبيه: وللعلّامة الجدّ صاحب الهداية غير حاشيته على المعالم المسمّاة بهداية المسترشدين على أُصول معالم الدين، رسالة في مسألة الأقل والأكثر ردّ فيها قول العلّامة السيد محسن الكاظمي طاب ثراه.

---

(١) مناهج الوصول الى علم الاصول ١/٨٣.

(٢) مناهج الوصول الى علم الاصول ١/٣٦٥.

(٣) انوار الهداية في التعليقة على الكفاية ١/٣٢٥.

(٤) انوار الهداية في التعليقة على الكفاية ١/٣٨٣.

(٥) انوار الهداية في التعليقة على الكفاية ٢/٢٨٨.

قال حفيده العلّامة أبو المجد الشيخ محمد الرضا النجفي الإصفهاني في شأنها: وله ردود على العلاّمة السيد محسن الكاظمي قدس سره في مسألة الأقلّ والأكثر رأيتها بخطّه الشريف[١].

تبصرة: قال صاحب الروضات في ترجمة صاحب الهداية: ... وله أيضاً كتاب في الفقه الاستدلالي كبير جدّاً كان يشتغل به أيّام تشرّفنا بخدمته المقدّسة إلّا أنّه بقي في المسوّدات ولم يدوّن منه مجلّد بعد[٢].

واستدرك عليه جدّنا العلاّمة أبو المجد الشيخ محمد الرضا النجفي الاصفهاني: خرج منه كتاب الطهارة وهو في الفقه كالهداية في الأُصول، وله شرح كتاب الوافي على ما نقل لي والدي طاب ثراه[٣].

أقول: وجدنا نسخة كتاب فقه صاحب الهداية في قريب من خمسمائة صفحة، سمي بـ«تبصرة الفقهاء»، وفيه جلّ مسائل الطهارة وبحث مواقيت الصلاة، وبعض الزكاة، وقسم من البيع.

وهذا الكتاب تبصرة الفقهاء في الفقه، كالهداية في الأُصول كما نقلناه عن جدّنا العلاّمة أبي المجد في شأنه.

وإن شاء الله وبأذنه وعونه سوف يطبع لأوّل مرّة بعد هداية المسترشدين، وإنّه على كلّ شيء قدير.

## خاتمة المطاف: شكر وتقدير

وفي الختام يجب علينا أن نشكر كل مَنْ سعى لإخراج الهداية بهذه الصورة الزاهية ونخصّ بالذكر:

١ ـ سماحة آية الله السيّد محمّد علي الروضاتي (مدّ ظلّه) من أسباط صاحب الهداية، تفضّل علينا بإرسال نسخة خطّ المؤلّف التي تشمل المجلّد الأوّل من

---

(١) تعليقته على روضات الجنات المسماة بأعلاط الروضات / ١٠.

(٢) روضات الجنات ٢/١٢٤. (٣) اعلاط الروضات / ١٠.

الكتاب، واستفدنا منها وصحّحنا الكتاب عليها، فلم نحتج إلى ذكر النسخ واختلافها.

٢ ـ المحقّق الخبير حجّة الإسلام والمسلمين السيّد أحمد الحسيني الأشكوري (مد ظلّه) كتب بالتماس منّا حياة صاحب الهداية قدس سره.

٣ ـ قرّة عيننا وولدنا البارّ، سماحة الحجّة الشيخ هادي النجفي ـ كان الله له ـ حيث بذل الجهد في إعداد مقدّمات التحقيق وأشرف على طبع الكتاب وإخراجه بهذه الحلّة القشيبة.

٤ ـ أصحاب مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة سيّما حجج الاسلام والمسلمين الشيخ محمّد رضا الفاكر والشيخ محمد مهدي نجف، والشيخ رحمت الله رحمتي دامت بركاتهم حيث ساعدونا على طبع الكتاب ونشره بهذه الطبعة الزاهية، أيّدهم الله تعالى ووفقهم لطبع التراث.

تمّت هذه المقدمة في يوم السبت غُرّة ثاني الجمادين عام ١٤١٨ ببلدتنا إصفهان صانها الله تعالى عن الحدثان.

وأنا العبد الشيخ مهدي ابن الشيخ مجدالدين ابن الشيخ محمد الرضا ابن الشيخ محمد حسين ابن الشيخ محمد باقر ابن الشيخ محمد تقي النجفي الإصفهاني صاحب هداية المسترشدين.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، وصلّى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين.

## ترجمة المؤلّف:

من كتاب «المفصل في تراجم الأعلام» للمحقق
الخبير السيد أحمد الحسيني (مدّ ظلّه)

العلّامة الكبير، الفقيه الأُصولي الشهير، أُستاذ الفقهاء والمجتهدين، مولانا الشيخ محمد تقي بن محمد رحيم بن محمد قاسم الأيوان كيفي الرازي الاصبهاني النجفي[1].

كان والده يعرف بـ«محمد رحيم بيك استاجلو» وقد سمّاه بعض «عبدالرحيم»، ولكن الموجود بخطّ صاحب الترجمة «محمد رحيم» وهو الأصحّ.

### عشيرته وأُسرته:

ينتهي نسب الأُسرة الى عشيرة تعرف بـ«استاجلو» التي كان لها صلة وثيقة بالسلاطين الصفوية منذ بداية حكومتها في ايران، وتصدّى بعض رجالها وظائف

---

(١) الأيوان كيفي نسبة الى قرية «ايوان كي» و«أيوان كيف» من قرى ورامين في شرقي طهران، اشتهرت بذلك لبناية فيها أثرية قديمة يقال: إنها من أبنية سلاطين إيران الكيانية. و«استاجلو» عشيرة كبيرة اتصلت بالأعمال الحكومية منذ سلطنة الشاه اسماعيل الصفوي. ونسبة النجفي، لاعتزاز الأُسرة بمنشأ صاحب الترجمة العلمي النجف الأشرف، ولم تزل تعرف بهذه النسبة، وهي تعرف «بالمسجد شاهي» أيضاً نسبة الى مسجد شاه حيث كان علماؤها يقيمون صلاة الجماعة فيه.

حكومية هامّة في أيّام الصفويين والقاجاريين كما جاء في تواريخ تلك العصور.

أشغل والد الشيخ صاحب الترجمة بعض الوظائف الحكومية في «ايوان كيف»، إلّا أنه ترك الوظيفة وهاجر الى العتبات المقدسة بالعراق، وأقام بالنجف الأشرف منصرفاً الى العبادة حتى وافاه الأجل في سنة ١٢١٧.

جدّه الأعلى ميرزا مهدي، أرسله السلطان نادر شاه الى النجف لتولّي شؤون تعمير الصحن العلوي الشريف، فتصدّى ذلك وسجّل اسمه على القاشي لبعض الكتائب.

بزغ نجم هذه الأُسرة العلمي في إصبهان منذ نحو سنة ١٢٢٥، حيث هاجر الشيخ في ما يقرب من هذا التاريخ من يزد اليها، واشتهر بالمقام العلمي الرفيع والزهد والتقوى، والتفّ حوله الخاصّة والعامّة، وانتهت إليه الزعامة العلمية والإمامة.

اشتهر من الأُسرة علماء مشاهير وفضلاء ذوي الأقدار والمكانة، كانوا ولم يزالوا موضع احترام العلماء وحفاوة سائر الطبقات المؤمنة في إصبهان وغيرها، نذكر أسماء بعضهم كنماذج بارزة لا للحصر:

١ ـ أخو صاحب الترجمة، الشيخ محمد حسين الاصبهاني (ت ١٢٦١)، العالم الكبير مؤلّف الكتاب السائر في الأوساط العلمية «الفصول الغروية».

٢ ـ ابنه الشيخ محمد باقر المسجد شاهي الإصبهاني (ت ١٣٠١)، من أعاظم علماء إصبهان الفقهاء.

٣ ـ الشيخ محمد حسين النجفي الإصبهاني (ت ١٣٠٨)، من وجوه تلامذة الإمام المجدّد ميرزا محمد حسن الشيرازي ومؤلّف التفسير القيّم «مجد البيان».

٤ ـ الشيخ أبو المجد محمد الرضا المسجد شاهي الإصبهاني النجفي (ت ١٣٦٢)، العالم الكبير والأديب الشاعر المشهور، مفخرة القرن الرابع عشر في العلم والفضل والأدب.

٥ ـ الشيخ محمد تقي آقا نجفي الإصبهاني (١٣٣٢)، حفيد الشيخ وصاحب

المؤلّفات الكثيرة المطبوعة الذائعة والمتقدّم على علماء عصره بإصبهان.

٦ ـ الحاج آقا نور الله النجفي الإصبهاني (ت ١٣٤٦) من تلامذة المجدّد الشيرازي والمشارك في النهضة المعروفة بإيران.

٧ ـ الأُستاذ محمد باقر النجفي الإصبهاني المعروف بـأُلفت (ت ١٣٨٤)، العلّامة الأديب الفاضل المشهور.

٨ ـ الشيخ محمد علي النجفي الإصبهاني (ت ١٣١٨).

٩ ـ الشيخ مهدي بن الشيخ محمد علي النجفي (ت ١٣٩٣)، صاحب المؤلّفات الكثيرة المتجاوزة على الثلاثين.

١٠ ـ الشيخ جمال الدين النجفي الإصبهاني (ت ١٣٥٤)، من أعلام علماء إصبهان وذي المكانة المحترمة في مختلف الأوساط.

١١ ـ الشيخ محمد اسماعيل النجفي الإصبهاني (ت ١٣٧٠).

١٢ ـ الشيخ مجدالدين الملقّب بمجد العلماء النجفي الإصبهاني (ت ١٤٠٣)، العالم الجليل الوجيه عند العامة.

يتّصل بيت النجفي مصاهرة ببيوتات علمية كبيرة معروفة في الأوساط العراقية والإيرانية، بواسطة: بنت الشيخ جعفر الكبير النجفي صاحب كشف الغطاء المسمّاة «نسمة خاتون» أو «حبابة»، وهي زوجة الشيخ صاحب الترجمة، وتوفّيت سنة ١٢٩٥ ودفنت بجوار قبر زوجها في «تخت فولاد».

والعلوية بنت السيد صدرالدين العاملي، زوجة الشيخ محمد باقر النجفي.

والعلوية «ربابة سلطان بيگم» بنت السيد محمد علي المعروف بآقا مجتهد، حفيدة السيد محمد باقر حجة الاسلام الشفتي، زوجة الشيخ محمد حسين الإصبهاني وأُمّ أبي المجد.

قال الشيخ آقا بزرك الطهراني:

(آل صاحب الحاشية) بيت علم جليل في إصفهان، يعدّ من أشرفها وأعرقها في الفضل، فقد نبغ فيه جمع من فطاحل العلماء ورجال الدين الأفاضل، كما قضوا

دوراً مهمّاً في خدمة الشريعة، ونالوا الرئاسة العامّة لا في إصبهان فحسب، بل في إيران مطلقاً، ففيهم علماء وفضلاء وأجلاّء.

## مولده وشيء عن نشأته:

لم يتعرّض أصحاب التراجم لتاريخ ولادة الشيخ ومحلّها على التحديد، إلاّ أنّ السيد المهدوي يحتمل أن تكون الولادة نحو سنة ١١٨٥ ـ ١١٨٧ في قرية «أيوان كيف»[١] حيث كانت مسكن والده قبل هجرته الى العتبات المقدّسة. والسيد الخوانساري صاحب الروضات يصرّح أنّه انتقل في عنفوان الشباب الى عتبات الأئمّة الأطياب، وهذا يعني أنّه ولد في القرية المذكورة.

كانت دراسته في الحوزات العلمية بالنجف الأشرف وكربلا والكاظمية، فبقي أكثر من اثنتي عشرة سنة في كربلاء قبل وفاة المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥)، ويذكر المترجمون له من أساتذته الذين درس لديهم في المراحل العالية واستفاد من علمهم جماعة لم نعرف تفصيل ما تتلمذ لديهم[٢]، وهم:

١ ـ السيد محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائي النجفي، استفاد منه علماً وعملاً.

٢ ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء النجفي، وله منه إجازة الحديث والاجتهاد، وصاهره على بنته كما سبق ذكره.

٣ ـ المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني.

٤ ـ السيد علي الطباطبائي الحائري.

٥ ـ السيد محسن الأعرجي الكاظمي.

---

(١) «ايوان كي» أو «ايوان كيف» من توابع دماوند، وهي قرية كبيرة في الجنوب الشرقي من مدينة طهران وتبعد عنها ٧١كم.

(٢) نقل المرحوم الحبيب آبادي في مكارم الآثار عن شخص مجهول أن الشيخ صاحب الترجمة أخذ في العرفان وتهذيب النفس من درويش كافي النجف آبادي الإصبهاني، وأنكر بعض الأعلام أخذ الشيخ منه في السير والسلوك، والانكار في محله.

٦ ـ الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي[١].

يبدو من بعض القرائن في أحوال الشيخ أنه كان ذا جدّ وسعي كبير في تحصيل العلم واكتساب الفضائل أيّام الدراسة والتحصيل، فإنّه كما يظهر من قائمة أسماء أساتذته وشيوخه ـ كان يختار أحسن رجال العلم وأشهر المدرّسين المتقدّمين في التدريس، ولو أدّى ذلك الى التنقّل في الحوزات العلمية وعدم الإخلاد الى الاستقرار والطمأنينة في حوزة ما. بهذا وبما نرى من مؤلّفاته العلمية المتناهية في الدقّة والإحاطة والموقع الدراسي والعلمي الذي حصله زمن الإفادة، نستشف مدى جهده أيّام الطلب وذكائه في تلقّي العلوم وتقدّمه على كثير من أترابه ومعاصريه.

اضطرّ الى الهجرة من العتبات المقدّسة الى إيران على أثر صدمة الوهابيين وابتلائه بمرض القلب، ولو كان باقياً بها لكان له شأن عظيم أكثر ممّا حصل له في إصبهان، ولكن الله تعالى يقدّر الأُمور وليس ممّا قدر من مفرّ.

## الهجرة الى ايران:

هاجر الشيخ من العراق الى إيران بعد سنة ١٢١٦ التي كان فيها واقعة حملة الوهابيين على كربلاء والمجزرة الدموية التى أجروا فيها وهتكوا الحرم الحسيني، وظهرت منهم فضائح وجرائم لا يسع المقام شرحها، وربّما كانت هجرته بعد وفاة والده سنة ١٢١٧، ويقال في سبب هجرته كثرة ديونه وابتلائه بمرض القلب واضطراب الوضع في كربلاء والنجف بسبب الحملة الوهابية عليهما.

قصد أول دخوله إيران زيارة الإمام الرضا عليه السلام، فنزل بالمشهد في بيت الحاجّ ميرزا داود الخراساني الإصبهاني الذي كان من أجلاّء فضلاء المدينة (ت ١٢٤٠)،

---

(١) علّق السيد المهدوي هنا ما ملخّصه: يظهر أنّ حضور الشيخ لدى الأحسائي لم يكن للاستفادة العلمية، بل للوقوف على آرائه وأقواله التي كانت سبباً لإقبال جمع عليه وتكفير آخرين له.

وأقام في ضيافته لمدّة أربعة عشر شهراً بكلّ تجلة واحترام، وكان الميرزا يدرس لديه في هذه المدّة علم الفقه والأُصول، ويذكرون أنّه أدّى كلّ ديون شيخه البالغة في ذلك الوقت ألف تومان.

ثمّ انتقل الشيخ من المشهد الرضوي الى يزد، واشتغل فيها بتدريس الفقه والأُصول العاليين، واجتمع عليه طلاّب العلوم الدينية للاستفادة من علمه وفضله.

بعد بقاء مدّة في يزد ـ لا نعلم مقدارها بالتحديد ـ انتقل الشيخ الى إصبهان مهد العلم يومذاك ومجمع كبار العلماء والفحول، وكان ذلك نحو سنة ١٢٢٥ احتمالاً، فاحتفى به العلماء والطلاب وبقية الطبقات المؤمنة، وبقي بها الى حين وفاته معزّزاً مكرّماً.

كان الشيخ ـ كما علمنا مما سبق ـ موضع حفاوة العلماء والطّلاب أينما حلّ وحيثما ارتحل، يهتمّ بالتدريس وإفادة الطّلاب ممّا رزقه الله تعالى من العلم والدراية، حريصاً على وقته أن يضيع في ما لا طائل تحته، وعلى علمه أن لا يؤدي زكاته بتعليم الآخرين، وبهذا كان منبعاً فياضاً أينما اقام ومأسوفاً عليه حيث انتقل.

## الإقامة بإصبهان:

أوّل ما ورد الشيخ المترجم له مدينة «إصبهان»، سكن في محلّة «أحمد آباد»، وهي من المحلّات القديمة بهذه المدينة.

كوّن بعد استقراره حوزة تدريسية في مسجد المحلّة «مسجد ايلچي»، وشاع ذكره وعرف مقامه العلمي في أوساط الأفاضل والطلاّب، فاجتمعوا عليه للاستفادة من درسه وتحقيقاته العلمية المعمّقة، وخاصّة في أُصول الفقه الذي اشتهر بأنّه صاحب آراء خاصّة فيه.

كان يقيم صلاة الجماعة أيضاً بهذا المسجد، وأمّه كثير من المؤمنين عند ما عرفوا مكانته الرفيعة في الزهد والتقوى والإعراض عن زخارف الدنيا والتوجّه

التامّ الى الله تعالى، فكانت الصفوف مزدحمة بالمؤمنين المؤتّمين بصلاته جماعة.

كثرة الطلاب في مجالس التدريس وازدياد عدد المصلّين في الجماعة بعد مرور مدّة على ورود الشيخ، سببا الشعور بالضيق وضرورة الانتقال الى مكان أوسع، فانتقل الى محلّة مسجد شاه والصلاة والتدريس في «مسجد شاه»، وهو من أبنية الشاه عباس الصفوي الكبير.

المؤهّلات العلمية في الشيخ وشدّة ممارسته لعلمي الفقه والأُصول وحسن الإلقاء في محاضراته، كانت أسباباً لنجاحه في التدريس لأعلى المراحل العلمية المسمّى بـ «الخارج»، حتى نقلوا أنّ مجلس درسه كان يحضره ثلاثمائة الى أربعمائة طالب، ولازدحامهم طلب الميرزا محمد حسن المجدّد الشيرازي وبعض رفاقه من متقدّمي شباب الطلبة الذين كانوا يحضرون في مجالس الدرس آنذاك، طلبوا وقتاً خاصّاً بهم يستفيدون به أكثر لحلّ مشاكلهم العلمية، فأجابهم الأُستاذ على ذلك وعيّن لهم ساعة يحضرون لديه ويطرحون ما أشكل عليهم، ثمّ يجدون الحلّ على أحسن ما يكون، وكان السيد المجدّد يتباهى بذلك ويأسف على قصر مدّته ومفاجأتهم بوفاة الأُستاذ.

## بعض تلامذته البارزين:

لقد ذكرنا سابقاً شيئاً عن رفيع مقام الشيخ التدريسي وازدحام الطلّاب على محاضراته العلمية، حتى ذكر بعض أنّ محضر درسه كان يحتوي على ثلاثمائة أو أربعمائة طالب، وكان في عصره المدرس الأول في حوزة إصبهان للدروس العالية، والعدد المذكور لا يعني الحصر فيه، بل كان التلامذة يتجددون حيثما تنتهي دورتهم الدراسية، فيكون العدد عالياً جدّاً والعطاء العلمي وفيراً لا يمكن حصره في هذه الفئة خاصّة.

وفي ما يلي نسرد أسماء المشاهير من تلامذة الشيخ من دون تعرّض لتراجمهم، وذلك تبعاً لطريقتنا في الأخذ بجانب الاختصار وعدم التطويل في الكلام:

١ ـ ملا أحمد بن عبدالله الخوانساري.
٢ ـ ميرزا محمد باقر الخوانساري الإصبهاني صاحب الروضات.
٣ ـ الشيخ محمد تقي الگلپايگاني.
٤ ـ المولى محمد تقي الهروي الإصبهاني.
٥ ـ السيد محمد حسن الخواجوئي الإصبهاني.
٦ ـ مير سيد حسن المدرس الإصبهاني.
٧ ـ ميرزا محمد حسن المجدّد الشيرازي.
٨ ـ السيد ميرزا حسن الرضوي المشهدي.
٩ ـ آقا حسين اللنجاني الإصبهاني.
١٠ ـ الشيخ محمد حسين الاصبهاني، أخوه صاحب الفصول.
١١ ـ الحاج ملا حسين علي التويسركاني.
١٢ ـ ميرزا داود الشهيد الإصبهاني الخراساني.
١٣ ـ المولى زين العابدين الگلپايگاني.
١٤ ـ السيد محمد صادق الموسوي الخوانساري.
١٥ ـ ملا عبدالجواد التوني الإصبهاني.
١٦ ـ الشيخ عبدالجواد الخراساني.
١٧ ـ ملا علي قاربوز آبادي الزنجاني.
١٨ ـ الشيخ فتح الله الشاروي القزويني.
١٩ ـ مير محمد بن محمد حسين الشهرستاني الحائري، وله منه إجازة.
٢٠ ـ الحاج آقا مهدي المهدوي الكرمانشاهي.
٢١ ـ الشيخ مهدي الكجوري الشيرازي.
٢٢ ـ المولى هادي الأسرار السبزواري، مؤلّف شرح المنظومة المعروف في الفلسفة.
٢٣ ـ ميرزا هداية الله ابرسجي الشاهرودي.

٢٤ ـ الشيخ محمد الطهراني النجفي[١].

## قالوا فيه:

لقد طفحت كتب التراجم بعبارات تنم عن عظيم مكانة الشيخ بين معاصريه وجليل منزلته عند من ترجمه بعد عصره، فقد بجلوا بمقامه العلمي ومجدوا زهده وتقواه بشتى التعابير ومختلف الألفاظ، وفي ما يلي نورد بعض ما قالوه اكتفاءً باليسير عن الكثير:

قال السيد الخوانساري في «روضات الجنات»:

«فأصبح أفضل أهل عصره في الفقه والأُصول، بل أبصر أهل وقته في المعقول والمنقول، وصار كأنّه المجسم في الأفكار الدقيقة، والمنظم من الأنظار العميقة، أُستاذاً للكلّ في الكلّ، وفي أُصول الفقه على الخصوص، وجنّات الفضل الدائمة الاكل في مراتب المعقول والمنصوص، فجعل أفئدة طلّاب العصر تصرف إليه، وأخبية أصحاب الفضل تضرب لديه، بحيث لم ير في الدنيا مدرس أخصّ بأهله من مدرسه الشريف، ولا مجلس أفيد لنهله من مجلسه المنيف ...».

وقال الشيخ القمي في «الفوائد الرضوية» ما تعريبه مختصراً:

«الشيخ العالم الفاضل المحقّق المدقّق، قدوة المحقّقين وترجمان الأُصوليين، صاحب تعليقة كبيرة على المعالم. اختصّ بالشيخ جعفر الكبير صاحب كشف الغطاء حتى زوّجه بابنته ..».

وقال المدرّس الخياباني في «ريحانة الأدب» ما تعريبه:

«من أكابر فحول علماء الإمامية أواسط القرن الثالث عشر الهجري، فقيه أُصولي محقّق مدقّق عابد زاهد، عميق الفكر دقيق النظر .. جلالته العلمية والعملية

---

(١) الشيخ محمد بن محمد علي الخراساني الطهراني، ابن أُخت صاحب الترجمة ومن المدرسين المجيدين، رتب الجزء الثالث من كتاب «هداية المسترشدين» وأخرجه من المسودة الى المبيضة، صاهر خاله على ابنته الصغرى ولكن لم تدم حياتهما الزوجية طويلاً فافترقا.

مشهورة، بل تقدّم على معاصريه في المعقول والمنقول بشهادة بعض المترجمين له، خصوصاً في أُصول الفقه الذي كان فيه بغاية التبحّر .. انتهت اليه المرجعية بإصبهان، وكان يحضر في حلقة درسه قريباً من ثلاثمائة طالب ..».

وقال الشيخ آقا بزرك الطهراني في «الكرام البررة» ص ٢١٥:

«أحد رؤساء الطائفة ومحقّقي الإمامية المؤسّسين في هذا القرن (القرن الثالث عشر). فاز بدرجة عالية من العلم والعمل، معقولاً ومنقولاً فقهاً وأُصولاً. وقد حظي هذا الكتاب (حاشية المعالم) بالقبول، ولاقى استحسان الأكابر والفحول من المحقّقين والأعلام .. والحقّ أنّه يكفي للاستدلال على مدى إحاطة المترجم وتبحّره وتحقيقه في علم الفصول، ففيه تحقيقات عالية خلت منها جملة من الأسفار الجليلة، ولم تزل آراؤه ونظرياته محطّ أنظار الأفاضل ومحور أبحاثهم الى الآن».

## آثاره العلمية:

بالرغم من اشتغال الشيخ بالتدريس وتربية الطلّاب والقيام بالشؤون الاجتماعية وقضاء حوائج الناس، دبّجت يراعتُه آثاراً علمية اشتهر بعضها في الحوزات وعند العلماء، وبقي بعضها الآخر غير معروف لدى الجهابذة، وفيما يلي نذكر هاتيك الآثار مع الإجمال في وصفها:

١ ـ أجوبة المسائل، جوابات على استفتاءات بعضها مختصر وفي بعضها تفصيل.

٢ ـ أحكام الصلاة، في مكتبة السيد المرعشي رسالة فارسية في أحكام الصلاة برقم ٦٥٥، أُلفت سنة ١٢٤٥ نظنها له.

٣ ـ تبصرة الفقهاء، استدلالي نجز منه كتاب الطهارة وأوقات الصلاة وكتاب الزكاة وبعض البيع.

٤ ـ تقرير أبحاث بحر العلوم، كتاب الطهارة شرحاً على كتاب «الوافي»، كتبه

حين دراسته على السيد محمد مهدي بحرالعلوم النجفي.

٥ ـ حجّية المظنّة. طبع مع حاشية معالم الأُصول.

٦ ـ عدم مفطرية التتن. ردّ على بعض معاصري الشيخ.

٧ ـ الرسالة العملية.

٨ ـ فساد الشرط ضمن العقد. في شرط الضمان لو ظهر المبيع مستحقاً للغير.

٩ ـ شرح الأسماء الحسنى.

١٠ ـ كتاب الطهارة، وهو غيرشرحه على الوافي المذكور سابقاً، توجد نسخته في مكتبة السيد المرعشي العامة بقم.

١١ ـ الفقه الاستدلالي. الظاهر أنه نفس كتابه الاستدلالي في الطهارة وليس كتاباً غيره، وقد صرّح بعض أنّه لم يخرج من المسودّة وذكر أنّه كتاب كبير جدّاً.

١٢ ـ هدايةِ المسترشدين في شرح معالم الدين. وهو شرح أو حاشية موسّعة على قسم أُصول الفقه من كتاب «معالم الدين» للشيخ حسن بن زين الدين العاملي، وقد اشتهر في الحوزات العلمية الشيعية وتلّقاه العلماء بعين الإكبار.

١٣ ـ مسألة الظنون. ذكرها كذلك تلميذه السيد الخوانساري وقال: إنّه مستخرج من كتاب الهداية، ولعلّها هي رسالته «حجّية المظنّة».

أمّا فوائد الأُمة في ردّ شياطين الكفرة فهو للشيخ محمد تقي المعروف بآقا نجفي الإصبهاني، وقد نسبوه الى صاحب الترجمة اشتباهاً.

## موقع هداية المسترشدين:

شرح استدلالي كبير على القسم الأُصولي من كتاب «معالم الدين» للشيخ أبي منصور حسن بن الشهيد زين الدين العاملي (ت ١٠١١)، الذي أصبح منذ تأليفه مداراً للتدريس في الحوزات العلمية في المرحلة الوسطى، وقد شرحه كثير من العلماءالمشتغلين بالأُصول دراسة وتدريساً، وكتبوا عليه حواشٍ مختصرة ومفصّلة يصعب عدّ أساميها وتعداد النسخ الموجود منها في المكتبات العامّة والخاصّة.

ولعلّ من أبرز هذه الشروح والحواشي ذكراً الكتاب القيّم الذي نحن بصدد التعريف به، وقد ذكره جماعة من المؤلّفين في التراجم والمفهرسين للكتب وأشادوا به، حتى قال عنه العلّامة الحاج ميرزا حسين النوري في كتابه السائر «مستدرك وسائل الشيعة ـ الخاتمة»: هذا الكتاب في الأُصول كفصل الربيع في الفصول.

وهو حاشية مفصّلة بعناوين «قوله ـ قوله» بلغ تبييض المؤلّف فيها الى مبحث مفهوم الوصف في جزأين تمّ الأول منهما في ليلة الجمعة عاشر ربيع الثاني سنة ١٢٣٧، ويصرح شيخنا الطهراني في كتابه الكرام البررة ص ٢١٦ أنّ ابن أُخت المؤلّف ـ وهو الشيخ محمد بن محمد علي الخراساني الطهراني ـ جمع مواد الجزء الثالث من مسودّاته، ولم يكن قد خرج هذا الجزء الى البياض.

ولشهرة هذا الكتاب عرف مؤلّفه بـ «صاحب الحاشية» و«صاحب الهداية»، وهكذا سمّي في جملة من كتب أُصول الفقه.

طبع هذا الكتاب على الحجر مكرراً؛ منها في سنوات ١٢٦٩ و١٢٧٢ و١٢٨١ و١٢٨٢ و١٣١٠، ولتداوله بين الطلاب والمحصّلين نجد منه نسخاً مخطوطة كثيرة في المكتبات العامّة والخاصّة، وقد علّق عليه جماعة من العلماء تعاليق لا نطول المقام بذكرها.

يشتمل هذا الكتاب على تحقيقات ممتازة مع التعرّض لمختلف الآراء والأدلّة مع المناقشات الطويلة لما ينقل عن أعلام العلماء والأُصوليين، وخاصّة في مباحث الألفاظ التي لقيت منه عناية أكثر من المباحث العقلية، ويهتمّ فيه بشكل ملحوظ بآراء العالم الأُصولي الشهير ميرزا أبوالقاسم الجيلاني القمي المدرجة في كتابه القيم «قوانين الأُصول»، ويتصدّى لها بمناقشات فيه الشيء الكثير من التحقيق.

نظرة خاطفة على كلّ تعليقة من هذه الحاشية، تبين مدى إحاطة المؤلّف على جمع مختلف الآراء وتمحيصها تمحيصاً دقيقاً ودراستها من مختلف جوانبها،

فهو لا يقنع بنقل قول ما كيفما كان، ولكنه يقلّبه ظهراً لبطن ويحسب له حساب الخبير المتمرّس المحقّق. ويكفي لمعرفة مدى فحص الشيخ في الآراء اللغوية والأُصولية والاستنتاج الصحيح من مجموعها، النظر بدقّة في التعليقة الأُولى على قول صاحب المعالم «الفقه في اللغة الفهم».

## ومن الجانب الفقهي:

عُرف شيخنا المترجم له ـ في عصره وبعد عصره ـ بتبحّره في أُصول الفقه لانتشار كتابه «هداية المسترشدين» وتداوله بين العلماء في الحوزات العلمية، والأُصول من المقدّمات التي لابدّ للفقهاء من النظر فيها توطئة للاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية والتصدّي للفتوى، وليس هذا الفنّ مقصوداً بالذات كما يعلمه المشتغلون بالدراسات العالية، وتوفر آلات الاجتهاد يمهّد للشخص طريق الاستنباط، فكلّما كانت هذه الآلات أوفر يكون سبيل الوصول الى الهدف الغائي أيسر وأسهل. ومن هنا نجد كثيراً من أعلامنا المجتهدين يتوغّلون في القواعد الأُصولية، وبه يكون استنباطهم للمسائل الفقهية أوفق وأركز دعامة.

اشتغل الشيخ في أيام الدراسة والطلب بالفقه والأُصول معاً، ثم درّس فيهما طيلة حياته ممارساً لهما معاً وفاحصاً عن أدلتهما سوية، ولذا نراه في كتابه «تبصرة الفقهاء» مستوعباً لجوانب المسائل الفقهية، كما هو الحال في كتابه «هداية المسترشدين».

لم يوفّق الشيخ الى إكمال الشوط لكلّ أبواب الفقه في كتابه «تبصرة الفقهاء»، بل كتب منه نبذاً من كتاب الطهارة والصلاة والزكاة والبيع، وبهذه النبذ دلّنا على قوّة عارضته في الاجتهاد الفقهي وتسلّطه على الأقوال والآراء وقدرته الفائقة على نقدها وتمحيصها، ثمّ لباقته الممتازة في عرض الأدلة من الكتاب الكريم والسنّة المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام واستخراج الحكم الأوفق بها.

نرى شيخنا الفقيه عندما يتعرّض لموضوع ما، يبدأ بما ذكره اللغويون مع

الجرح والتعديل لما ذكروه وتطبيقه بالذوق العرفي، ثمّ يستعرض أهمّ الآراء لكبار الفقهاء ويتناولها بالفحص والنقد العلمي، ثمّ يأتي بالأدلّة الفقهية من الآيات والأحاديث ويسندها بما يؤدي اليه نظره، ويستخرج بالتالي فتواه غير مشوبة بالضعف على الأغلب. وبهذه الطريقة المتأنية يدلّنا على تمكّنه من الاجتهاد ويعرّفنا الطريقة الصحيحة للاستنباط.

## وفاته :

توفي شيخنا صاحب الترجمة وقت الزوال من يوم الجمعة منتصف شهر شوال لسنة ١٢٤٨ بإصبهان، وصلّى عليه الشيخ محمد إبراهيم الكلباسي أو السيد محمد باقر حجة الإسلام الشفتي، واقتدى في الصلاة جماعة كبيرة من العلماء وبقية الناس.

دفن في المقبرة المعروفة بـ «تخت فولاد» وأُقبر في «بقعة مادر شاهزاده» التي عرفت بعد ذلك عند بعض المؤرخين «بقعة الشيخ محمد تقي».

أبّنه جماعة من الأُدباء ورثاه جملة من الشعراء وأرخوا وفاته بالعربية والفارسية، منها قصيدة تلميذه ميرزا محمد باقر الخوانساري التي يقول فيها:

يا للذي أضحى تقياً نهتدي ... بهداه كالبدر المنير الأوقد
أسفاً لفقد إمامنا الحبر الذي ... حتى الزمان لمثله لم نفقد
أسفاً عليه وليس يعقوب الأسى ... في مثل يوسف هجره بمفنّد
لهفي على من لا يفي لِثنائه ... رفش الأجام على مجال القدقد
العلم أمسى بعده مترحلاً ... والشرع لم يُر بعده بمؤيَّد
مهما أخال زحام حلقة درسه ... ينشق قلبي من شديد تجلدي
واحسرتا أهل المدارس إذ جنت ... أيدي الحوادث في إمام المسجد
واكربتاه لمسلمي هذي الحمى ... من ثلمة الإسلام في المتجدد
من ثلمة لا يُسددنّ وبددت ... شمل الفضائل والعلى والسؤدد

نقصت طلاع الأرض من أصرافها ... في موت مولانا التقي محمد
لا يوم للشيطان كاليوم الذي ... ينعى بمثلك من فقيه أوحدي
لما مضيت مضت صبابة من هوى ... مجداً وأنت من السليل الأمجد
علّامة العلماء من في جنبه ... أركانهم بمكان طفل الأبجد
مولاي أي قطب الأنام وطودهم ... ومشيد الشرع المنير الأحمدي
لا سقي ربع ملت عنه وحبذا ... رمس أحلك طاهراً من مشهد
جسد لك العفر المعطر ضمه ... أم لحدوا جدثاً لكنز المسجد
من ذا يحل المعضلات بفكرة ... تفري ومن لأُولي الحوائج من غد
ومنِ الذي يحيي الليالي بعدكا ... بتفقّهٍ وتضرّع وتهجّد
أين الذي ما زال سلسل خلقه ... لذوي عطاش الخلق أروى مورد
طابت ثراه كما أتى تاريخه ... طارت كراك الى النعيم السرمدي

**مصادر الترجمة:**

روضات الجنات ١٢٣/٢، مستدرك وسائل الشيعة ٤٠٠/٣، أعيان الشيعة ١٩٨/٩، الفوائد الرضوية ص ٤٣٤، قصص العلماء ص ١١٧، مرآة الأحوال ١٣٨/١، مكارم الآثار ص ١٣٢٧، ريحانة الأدب ٤٠٣/٣، الكرام البررة ص ٢١٥، نجوم السماء ٤٧٧/١، تذكرة القبور ص ٧٢، الروضة البهية ص ٢٦٢، لباب الألقاب ص ٥٠، ترجمة هدية الرازي ص ٣٢، الذريعة في مختلف الأجزاء، الأعلام للزركلي ٦٢/٦، معجم المؤلفين ١٣١/٩، هدية العارفين ٣٦٢/٢، تاريخ علمي واجتماعي إصفهان ١٢٥/١ (ومنه أكثر هذه الترجمة).

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد وعترته الطاهرين

الفقه في اللغة الفهم كما في الجوهري وغيره قال الله تعالى لا تفقهون تسبيحهم وجعله بعضهم فهم غرض

المتكلم من كلامه وآخر بفهم الأشياء الدقيقة وفي مفردات الراغب أنه التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد والفهم

مطلق الإدراك ولذا فسره الجوهري بالعلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب وسرعة

انتقاله من المبادي إلى المقاصد والظاهر ثبوت الاطلاق وكان الأول هو الأصل في معناه والثاني ناشئ منه وكيف

كان فالظاهر هنا هو الأول إذ إطلاق الفقه على الثاني بعيد جدا وعلى فرض ثبوت الظاهر في مجازيته كما لا يخفى

وفي الاصطلاح الظاهر أن ذكره من مصطلحات المتقدمين وليس معنى شرعيا لكون حقيقته شرعية بناء على القول بثبوت

نعم قد أطلق الفقه في الدين على معرفة أحكام الشرع في الآية الشريفة وكذا في الأخبار المأثورة والظاهر أن المراد به مجرد العلم بالأحكام

الشرعية فاستعمال في الآية فيما عدا المعنى اللغوي غير معلوم وكذا في غيرها من الأخبار المسوقة سوق الآية إلا أن الظاهر شيوع إطلاقه

على خصوص المعرفة بالأحكام الشرعية بعد شيوع الكلام في أعصار الأئمة عليهم السلام غير أن استعماله في خصوص المعنى المشهور غير معلوم

لكون المراد به مطلق المعرفة بالأحكام الشرعية سواء كانت بطريق النظر والاجتهاد أو بطريق التعليم والتعلم

أو التعليد كما في قوله عليه السلام فأما من الفقهاء صائنا لنفسه فإن الظاهر أن المراد به معرفة أحكام الدين ولو بطريق التعليد حتى أن إطلاقه على

المتعلم الفقيه غير بعيد وإطلاق الفقيه على الحافظ مسلم معروف في كلام الروايات وكان يطلق الفقه في الصدر الأول على علم الآخرة

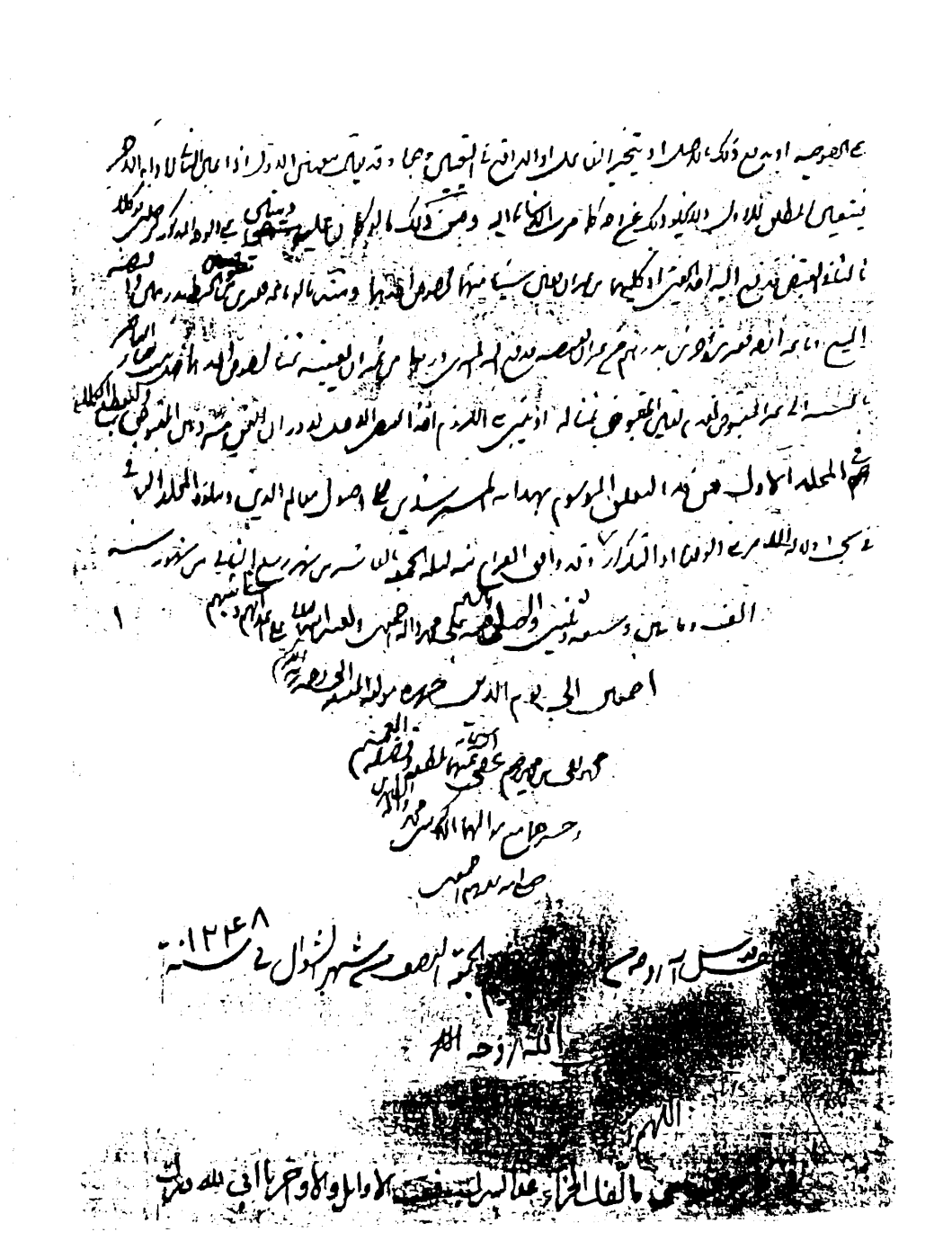
ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة وإلى سلامة

[illegible] بعض ذلك بعض المتأخرين قال إن اسم الفقه في العصر الأول إذا كان يطلق على ذلك [illegible] الفقه

[illegible] من الدين [illegible] الاجماع [illegible] قائلا بأن الاجماع على بعض الأحكام من فرق الإسلام

كلها يخرجها عن كونها من الفقه وفيه الاشكال لكثير من العبادات مما قد انعقد إجماع المسلمين عليها مع أنها دونت في الكتب وذكروا

صورة الصفحة الأولى من نسخة الأصل



صورة الصفحة الأخيرة من نسخة الأصل

## معالم الدين:

### فصـــل

الفقه في اللغة: الفهمُ وفي الاصطلاح هو: العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة. فخرج بالتقييد بالأحكام العلمُ بالذوات كزيد مثلاً، وبالصفات ككرمه وشجاعته، وبالأفعال ككتابته وخياطته. وخرج بالشرعيّة غيرُها كالعقليّة المحضة واللّغويّة. وخرج بالفرعيّة الأُصوليّةُ. وبقولنا: «عن أدلّتها» علم الله سبحانه، وعلم الملائكة والأنبياء، وخرج بالتفصيليّة علم المقلّد في المسائل الفقهيّة؛ فانّه مأخوذ من دليل إجماليّ مطّرد في جميع المسائل؛ وذلك لأنّه إذا علم أنّ هذا الحكم المعيّن قد أفتى به المفتي، وعلم أنّ كلّما أفتى به المفتي، فهو حكم الله تعالى في حقّه، يعلم بالضرورة أنّ ذلك الحكم المعيّن هو حكم الله سبحانه في حقّه. وهكذا يفعل في كلّ حكم يرد عليه.

وقد أورد على هذا الحدّ: أنّه إن كان المراد بالأحكام البعض لم يطّرد؛ لدخول المقلّد إذا عرف بعض الأحكام كذلك؛ لأنّا لا نريد به العاميّ، بل من لم يبلغ رتبة الإجتهاد. وقد يكون عالماً متمكّناً من تحصيل ذلك، لعلوّ رتبته في العلم، مع أنّه ليس بفقيه في الاصطلاح. وإن كان المراد بها الكلّ لم ينعكس؛ لخروج أكثر الفقهاء عنه، إن لم يكن كلّهم؛ لأنّهم لا يعلمون جميع الأحكام، بل بعضها أو أكثرها.

ثمّ إنّ الفقه أكثره من باب الظنّ؛ لابتنائه غالباً على ما هو ظنّيّ الدلالة او السند. فكيف أطلق عليه العلم.

والجواب: أمّا عن سؤال الأحكام، فبأنّا نختار أوّلاً: أنّ المراد البعض. قولكم: «لا يطّرد لدخول المقلّد فيه» قلنا: ممنوع، أمّا على القول بعدم تجزّي الاجتهاد، فظاهر؛ اذ لا يتصوّر على هذا التقدير، انفكاك العلم ببعض الأحكام كذلك عن الاجتهاد؛ فلا يحصل للمقلّد، وإن بلغ من العلم ما بلغ. وأمّا على القول بالتجزّي، فالعلم المذكور داخل في الفقه، ولا ضير فيه؛ لصدقه عليه حقيقةً وكون العالم بذلك فقيهاً بالنسبة إلى ذلك المعلوم اصطلاحاً وإن صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة إلى ما عداه.

ثمّ نختار ثانياً: أنّ المراد بها الكلّ ـ كما هو الظاهر؛ لكونها جمعاً محلّىً باللّام، ولا ريب أنّه حقيقة في العموم ـ قولكم: «لا ينعكس لخروج أكثر الفقهاء عنه»، قلنا: ممنوع، إذ المراد بالعلم بالجميع التهيّؤ له، وهو أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ والشرائط، بأن يرجع إليه، فيحكم. وإطلاق «العلم» على مثل هذا التهيّؤ شايع في العرف؛ فانّه يقال في العرف: «فلان يعلم النّحو» مثلاً، ولا يراد أنّ مسائله حاضرة عنده على التفصيل. وحينئذٍ فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه.

وامّا عن سؤال الظنّ، فبحمل «العلم» على معناه الأعمّ، أعني ترجيح أحد الطرفين، وإن لم يمنع من النقيض، وحينئذٍ فيتناول الظنّ. وهذا المعنى شايع في الاستعمال، سيّما في الأحكام الشرعيّة.

وما يقال في الجواب أيضاً ـ من أن الظنّ في طريق الحكم، لا فيه نفسه، وظنيّة الطريق لا تنافي علميّة الحكم ـ فضعفه ظاهر عندنا. وأمّا عند المصوّبة القائلين بأنّ كلّ مجتهد مصيب ـ كما سيأتي الكلام فيه، إن شاء الله تعالى، في بحث الاجتهاد ـ فله وجه. وكأنّه لهم. وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الأصل، غفلةً عن حقيقة الحال.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمّدٍ وعترته الأطائب الأكرمين.

قوله: ﴿الفقه في اللغة: الفهم﴾

كما نصّ عليه الجوهري وغيره، قال الله تعالى: «ولكن لا تفقهون تسبيحهم»[1] وخصّه بعضهم بفهم غرض المتكلّم من كلامه، وآخر بفهم الأشياء الدقيقة. وفي مفردات الراغب: أنّه التوصّل إلى علمٍ غائب بعلمٍ شاهد.

والفهم مطلق الإدراك؛ ولذا فسّره الجوهري بالعلم. وقيل: هو جودة الذهن من حيث استعداده لِاكتساب المطالب وسرعة انتقاله من المبادئ إلى المقاصد. والظاهر ثبوتِ الإطلاقين، وكأنّ الأوّل هو الأصل في معناه والثاني مأخوذ منه.

وكيف كان، فالظاهر هنا هو الأوّل، إذ إطلاق الفقه على الثاني بعيد جدّاً، وعلى فرضه فالظاهر أنّه مجاز فيه، كما لا يخفى.

قوله: ﴿وفي الاصطلاح﴾

الظاهر أنّ ذلك من مصطلحات الفقهاء، وليس معنىً شرعيّاً ليكون حقيقةً شرعيّةً فيه بناءً على القول بثبوتها. نعم قد أُطلق التفقّه في الدين على معرفة أحكام

---

(١) الإسراء: ٤٤.

الشرع في الآية الشريفة[١]، وكذا في الأخبار المأثورة. والظاهر أنّ المراد به مجرّد العلم بالأحكام الشرعيّة، فاستعماله في الآية فيما عدا المعنى اللغوي غير معلوم، وكذا في عدّة من الأخبار المسوقة سوق الآية. إلّا أنّ الظاهر شيوع إطلاقه على خصوص المعرفة بالأحكام الشرعية بعد شيوع الإسلام في أعصار الأئمّة عليهم السلام، غير أنّ استعماله في خصوص المعنى المشهور غير معلوم، فقد يكون المراد به مطلق المعرفة بالأحكام الشرعية، سواء كانت بطريق النظر أو الضرورة على وجه السماع من المعصوم أو غيره على سبيل الاجتهاد أو التقليد، كما في قوله عليه السلام: «الفقه ثمّ المَتْجَر»[٢] فإنّ الظاهر أنّ المراد به معرفة أحكام التجارة ولو بطريق التقليد، حتّى أنّ إطلاقه على علومهم عليهم السلام بالمسائل الفقهيّة غير بعيد. وإطلاق «الفقيه» على الكاظم عليه السلام معروف في كلام الرواة.

وكان يطلق أيضاً في الصدر الأوّل على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال ومصلحاتها وقوّة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدّة التطلّع على نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب، نصّ على ذلك بعض أفاضل المتأخّرين[٣] وقال: إنّ اسم الفقه في العصر الأوّل إنّما كان يطلق على ذلك، وجَعَل آية التفقّه شاهدة عليه.

ويظهر من كلام بعض المحدّثين كون المعنى الأوّل من المعاني الشرعيّة؛ ولذا ناقش في المقام في إخراج الضروريّات عن الفقه بالمعنى المذكور قائلاً: بأنّ الإجماع على بعض الأحكام من فرق الإسلام كلّها لا يخرجها عن كونها مسألة فقهيّة بحسب إطلاق الشرع، ألا ترىٰ أنّ كثيراً من الفرعيّات ممّا قد انعقد إجماع المسلمين عليها مع أنّها دوّنت في الكتب، وذكروا مدارك أحكامها. ونصّ بأنّ الفقهاء لم يزعموا أنّ هذا الإصطلاح اخترعوه من عند أنفسهم، بل قالوا:

---

(١) وهي قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كلّ فرقة ...﴾ التوبة: ١٢٢. اثبتناه من المطبوع [١].

(٢) الوسائل ١٢: ٢٨٢، الباب ٤ من أبواب آداب التجارة، ح ١.

(٣) الظاهر أنّ هذا من كلام الغزالي (منه رحمه الله).

إنّه مفهوم من الأخبار وكلام الأئمة الأطهار عليهم السلام، ومن تتبّع كلامهم لم يختلجه شكّ ولا ريب في ذلك.

وأنت خبير بأنّ ما ادّعاه في المقام غير ظاهر، أقصى الأمر إطلاق الفقه في الكتاب والأخبار على العلم بالأحكام الشرعيّة في الجملة، وبمجرّد ذلك لا يثبت كون ذلك من المعاني الشرعيّة، بل يمكن حمل عدّة منها ـ بل كلّها ـ على المعنى اللغوي، ويكون إطلاقها على علم الشريعة من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد؛ وليس في كلامهم ما يفيد كون ذلك معنىً شرعياً، ولا ادّعوه في المقام، كيف! والتعبير عنه بالاصطلاح ـ كما في الكتاب وسائر تعبيرات الأصحاب ـ شاهد على خلافه.

وقد احتمله المحدّث المذكور في بعض رسائله وقطع به في موضع آخر، ونصّ على أنّ ذلك معنى جديد بين المجتهدين، قال: وإطلاقه المتكثّر في الأخبار هو البصيرة في أمر الدين. وعلى هذا فلا وجه للمناقشة المذكورة، إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

نعم، قد أنكر بعض فضلاء المتأخّرين كون المعنى المذكور من المعاني الاصطلاحيّة الطارئة، لئلّا يُحمل عليه إطلاق الشارع، ونصّ على أنّ إطلاق الفقه والتفقّه على معرفة الأحكام عن أدلّتها غير عزيز في الأخبار، مشهور في الصدر السابق.

وظاهر كلامه يومئ الى دعوى الحقيقة الشرعيّة فيه. ثمّ إنّه ذكر أخباراً كثيرةً ذكر فيها لفظ «الفقه» أو «التفقّه» مستشهداً بها على ذلك، وليس في شيءٍ منها صراحة في إرادة خصوص المعنى المذكور، بل المنساق من كثير منها هو المعرفة بأحكام الدين كما أشرنا إليه. ثمّ إنّه شدّد النكير على جماعة من الأعلام حيث ادّعوا أنّ اسم الفقه في الصدر السابق إنّما يطلق على علم الآخرة ... الى آخر ما مرّ.

قلت: إن أراد الجماعة انحصار إطلاقه المعروف في الصدر السابق في ذلك

فالظاهر وهنه كما أشار إليه الفاضل المذكور، وليس هناك قرينة على إطلاقه في آية التفقّه على ذلك كما ادّعاه بعضهم. وإن أرادوا أنّه كان إطلاقاً معروفاً في ذلك العصر في الجملة فليس بالبعيد، وفي غير واحد من الأخبار شهادة عليه، كقوله عليه السلام: «لا يفقه العبد كلّ الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله تعالى، وحتّى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة، ثم يقبل على نفسه، فيكون لها أشدّ مقتاً»[1].

وكيف كان، فثبوت الحقيقة الشرعية في أحد المعاني المذكورة غير معلوم حتّى يتعيّن حمل إطلاق الكتاب والأخبار عليه، بل واستعماله في خصوص المعنى المصطلح غير معلوم أيضاً. نعم قد يستظهر إطلاقه عليه من بعض الروايات.

ثم إنّه بعد انتشاز علم الفقه وتدوينه في الكتب في عصر الصادقين عليهما السلام لا يبعد القول بحصول النقل في الجملة.

ثم إنّه قد فرّع المحدّث المتقدّم على ما مرّ ذكره مسألة النذر والوصيّة فيما لو نذر أو أوصى لمن تكلّم في مسألة فقهيّة، فإن قلنا بخروج الضروريّات عن الفقه لم يثبت ذلك لمن تكلّم في إحدى تلك المسائل، وإلّا ثبت له ذلك.

وفيه: أنّ الإطلاقات العرفيّة إنّما تنصرف إلى معانيها المتداولة في المحاورات الجارية دون الاصطلاحات العلميّة، سواء كانت مأخوذة عن الأئمة عليهم السلام أو لا، وإنّما يتمّ ما ذكره على فرض اتحاد معناه الاصطلاحي والمعنى العرفي الشائع بين الناس، لكنّه محلّ تأمّل.

قوله: ﴿هو العلم بالأحكام﴾

قد شاع إطلاق العلم على أُمور: خصوص التصديق اليقيني، ومطلق الإدراك الشامل له وللتصور، ونفس المسائل المبيّنة في العلوم، أي: المعلومات بالعلوم التصديقية وهي النسب التامّة المغايرة للتصديقات بالاعتبار ـ كما بيّن في محلّه ـ وعلى المَلكَة التي يقتدر بها على استنباط المسائل.

ويطلق الحكم على التصديق، وعلى النسبة التامّة الخبريّة، وعلى خطاب الله

---

(١) عدّة الداعي: ص ٢١٨، بتفاوت.

المتعلّق بأفعال المكلّفين، وعلى ما يعمّ الأحكام الخمسة الشرعيّة، وعلى ما يعمّها والوضعيّة التي منها: السببيّة والشرطيّة والمانعيّة والصحّة والبطلان، وإذا لوحظت وجوه العلم مع وجوه الأحكام ارتقى الاحتمالات إلى عشرين، والصحيح منها وجوه عديدة.

وتوضيح الحال: أنّ الأوّل والثاني من وجوه العلم لا مانع من إرادته في المقام، وأمّا الثالث فلا يرتبط بالأحكام، وأمّا الرابع فهو وإن صحّ ارتباطه بالأحكام إلّا أنّه لا يلائم الظرف الواقع بعده، إذ الملكة إنّما تحصل من المزاولة والممارسة، ولا تحصل من الأدلّة التفصيليّة. ويمكن أن يصحّح ذلك بجعل الظرف من متعلّقات الأحكام أو التصديق المتعلّق للملكة المذكورة حسبما يأتي الإشارة إليه.

وأمّا وجوه الأحكام فلا يصحّ إرادة الأوّل منها في المقام، إذ لا يرتبط به العلم بأحد المعاني المذكورة، ضرورة أنّه لا محصّل للتصديق بالتصديقات ولا لملكة التصديق بالتصديقات، وكذا لو أُريد به مطلق الإدراك أو ملكته؛ على أنّ مرجعه إلى التصديق.

فما ذكره المحقّق الشريف وتبعه بعض الأفاضل من تفسير الأحكام بالتصديقات ليس على ما ينبغي. ويمكن تصحيحه بحمل «العلم» على مطلق الملكة المجرّدة عن التصديق، فيصحّ تعلّقه بالتصديقات.

ويبعّده: أنّ المعروف في حمل «العلم» على الملكة هو إرادة ملكة العلم منه تنزيلاً للقوّة القريبة منزلة الفعل، لا الملكة المطلقة ليعلم تعلّقها بالعلم من متعلّقها، إلّا أنّ الظاهر أنّ إطلاق «العلم» على مجرّد الملكة وارد في الاستعمالات أيضاً، كما يقال: فلان عالم بالصياغة أو الحياكة أو النجارة[1]، ويراد به حصول تلك الملكة له، فالظاهر صحّة إطلاقه عليها، سيّما إذا كان ما أُطلق عليه من ملكات

---

(١) في المطبوع [ ١ ]: التجارة.

العلوم وإن كان بعيداً عن ظاهر الإطلاق، فحينئذٍ يتعيّن أن يكون الظرف من متعلّقات الأحكام.

فما ذكراه من تعلّق الظرف بالعلم غير متّجه، وكأنّهما أرادا بالتصديق المصدّق به، لشيوع إطلاقه عليه، فيرجع الى الوجه الآتي.

وكيف كان، فالوجه المذكور وإن أمكن تصحيحه إلّا أنّ فيه من التعسّف والركاكة ما لا يخفى.

وأمّا الثاني فهو أظهر الوجوه في المقام، وعدم كونه من مصطلحات الأُصوليّين والفقهاء لا يبعّد الحمل عليه، سيّما قبل بيان الاصطلاح، مضافاً إلى قيام بعض الشواهد المبعّدة للحمل على المصطلح، كما ستعرف.

وأمّا الثالث فلا يصحّ إرادته في المقام، إذ ليس العلم بنفس الخطابات فقهاً، سواء فسّر الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير أو الكلام الموجّه نحوه؛ وأيضاً لا معنى لتعلّق الأدلّة بها، إذ من جملة الأدلّة الكتاب والسنّة وهما عين الخطاب على الثاني، فيتّحد المدلول والدليل، وقد وقع الخطاب بهما على الأوّل فلا يكونان دليلين عليه.

وقد أجاب الأشاعرة عن ذلك ـ بناءً على ما ذهبوا إليه من القول بالكلام النفسي ـ بحمل الأحكام على الخطابات النفسيّة وما عُدّ في الأدلّة من اللفظيّة، فجعلوا الثانية أدلّة على الأُولى.

وأورد عليه بعض أفاضل العصر: بأنّ الكلام اللفظي حينئذٍ كاشف عن المدّعى لا أنّه مثبت للدعوى، فلا يكون دليلاً عليه بحسب الاصطلاح.

ويدفعه: أنّه إنّما يتمّ لو فسّر الكلام النفسي بمدلول الكلام اللفظي، أعني نفس ما دلّ عليه اللفظ من حيث إنّه مدلوله، إذ من الواضح عدم كون اللفظ دليلاً على معناه في الاصطلاح وإن كان دالّاً عليه.

وأمّا إذا فسّر بالكلام القائم بالذات الأزليّة المدلول عليه بالخطاب اللفظي ـ كما هو الظاهر من مذهبهم حيث يذهبون إلى كونه من الصفات القديمة ـ

فالخطاب اللفظي دليل عليه بحسب الاصطلاح، إذ كما يدلّ اللفظ على مدلوله الخارجي يدلّ على كونه مطابقاً لما في نفس المتكلّم، فينتظم في المقام قياس بهذه الصورة: هذا ما دلّ الخطاب اللفظي على قيامه بالذات الأزليّة، وكلّ ما دلّ عليه خطابه اللفظي فهو مطابق للحقيقة، فينتج أنّ خطابه النفسي هو ذلك.

وقد علّل رحمه الله في الحاشية عدم كون الخطاب اللفظي دليلاً على الخطاب النفسي بحسب الاصطلاح بأنّه: لابدّ في الدليل الاصطلاحي من تصوّر المدلول قبل الدليل والعلم به على سبيل الإجمال، وهو غير حاصل في المقام، إذ الخطابات النفسيّة إنّما تعلم بعد ملاحظة الخطابات اللفظيّة من غير علم بها قبل ذلك أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

وأنت خبير بعدم وضوح ما ذكره من الدعويين، إذ لا يلزم تقدّم العلم الإجمالي بالمدلول على الدليل مطلقاً حتّىٰ يكون ذلك من لوازم الدليل بالمعنىٰ المصطلح، بل قد يكون العلم به مطلقاً متأخّراً عن الدليل، كما إذا حصل الانتقال إلى النار بعد ملاحظة الدخان، غاية الأمر أنّه مسبوق في المثال بمعرفة الملازمة بين مطلق الدخان والنار وهو شيء آخر.

نعم، ما ذكره رحمه الله من لوازم الاستدلال؛ وأيضاً لا مانع من تقدّم العلم بالخطابات النفسيّة إجمالاً على معرفة الخطابات اللفظيّة التفصيليّة، كيف! وثبوت الأحكام على سبيل الإجمال من ضروريّات الدين، كما أشار إليه في الجواب المختار عنده، وذلك عندهم هو العلم بالخطابات النفسيّة على الإجمال، وهو متقدّم في المعرفة على العلم بالخطابات اللفظيّة، وهو ظاهر.

هذا، وقد أجاب الفاضل المذكور عن أصل الإيراد بحمل الأحكام على الأحكام الإجماليّة التي دلّت على ثبوتها الضرورة، قال: والمراد من الأدلّة الخطابات التفصيليّة، فيكون الفرق بين المدلول والدليل بالإجمال والتفصيل.

قلت: وأنت خبير بما فيه، إذ لا محصّل لما ذكره من التفرقة، فإنّ من البيّن أنّ المجهول في المقام إنّما هي الخطابات التفصيليّة وهي الّتي يتوقّف إثباتها على

الأدلّة، والمفروض في الحدّ المذكور كون الدليل عليها هي الخطابات التفصيليّة الّتي هي عين ذلك المدلول المجهول، فالمحذور المذكور على حاله واعتبار العلم بها إجمالاً لا يفيد شيئاً في المقام. وليس العلم بها على سبيل الإجمال حاصلاً من تلك الخطابات التفصيليّة حتى يصحّ الفرق بين المدلول والدليل بالإجمال والتفصيل، بل العلم الإجمالي الحاصل في المقام على نحو سائر العلوم الإجماليّة المتعلّقة بالنتائج عند طلب الدليل عليها، ومن البيّن أنّه ليس التفصيل الحاصل من الدليل دليلاً على ذلك المعلوم الإجمالي، بل هو عين المجهول المعلوم على جهة الإجمال الحاصل من الدليل القائم عليه؛ على أنّه من الواضح أنّ العلم بتلك الخطابات على سبيل الإجمال ليس من الفقه في شيءٍ، فلا يصحّ تحديده به.

ثمّ إنّ ما ذكرناه على فرض حمل الخطاب في الحدّ المشهور للحكم على ظاهر معناه، وأمّا إن أُوّل بما يجعل جامعاً بين الأحكام الخمسة الشرعيّة والوضعيّة ـ كما هو ظاهر كلامهم في ذلك المقام حيث جعلوه مقسماً لتلك الأحكام ـ رجع إلى المعنى الخامس، ولا يتوجّه عليه شيء من الإيرادين المذكورين.

وأمّا الرابع فبعد تسليم شيوع إطلاق الحكم عليه بخصوصه لا يتّجه إرادته في المقام، لخروج معظم مسائل الفقه عنه، كبيان شرائط العبادات وموانعها وأسباب وجوبها والبحث عن الصحة والفساد الذي هو المقصود الأهمّ في قسم المعاملات. والتزام الاستطراد في جميعها أو كون البحث عنها من جهة الأحكام التكليفيّة التابعة لها ـ ولذا قيل بانحصار الأحكام في الخمسة الشرعيّة وإرجاع الوضعيّة إليها ـ كما ترى! نعم يتمّ ذلك على القول بانحصار الأحكام في التكليفيّة وإرجاع الوضعيّة إليها، وحينئذٍ فلا مانع من حملها على ذلك، إلّا أنّ البناء على ذلك غير متّجه، كما قرّر في محلّه.

وأمّا الخامس فلا مانع من إرادته في المقام، إلّا أنّه إن فسّر بالصفات الخاصّة المحمولة ـ كما هو الظاهر من ملاحظة حدود الأحكام الشرعيّة ـ لم يمكن تعلّق

التصديق بها إلّا بنوع من التأويل، إذ لا يتعلّق التصديق إلّا بالنسبة. وإن فسّر بانتساب تلك المحمولات إلى موضوعاتها نسبة تامّة ـ كما هو أحد الوجهين في تفسيرها ـ صحّ تعلّق التصديق بها من غير تأويل، إذ المراد بها إذاً نوع خاصّ من النسب التامّة. وعلى أيّ من الوجهين يكون قيد «الشرعية» توضيحيّاً، إذ لا يكون الحكم المذكور إلّا شرعيّاً.

وربّما يقال بإخراجه الأحكام الغير الشرعيّة كالوجوب الّذي يذكر في سائر العلوم والصنائع أو الحاصل بمقتضى العادة.

وفيه: أنّ ذلك خارج عن المصطلح قطعاً، كما يظهر من ملاحظة حدودها المذكورة في كتب الأُصول.

وقد يجعل حينئذٍ قيد «الفرعيّة» أيضاً توضيحيّاً بناءاً على دعوى ظهور الأحكام في الشرعيّة الفرعيّة، كما يتراءىٰ ذلك من حدّه المعروف. ولا يخلو عن تأمّل، إذ الوجوب المتعلّق بالعقائد الدينيّة أو المسائل الأُصوليّة ـ كوجوب العمل بالكتاب والسنّة ـ مندرج في الاصطلاح قطعاً، وكذا غيره من الأحكام، فلا وجه لانصرافها إلى خصوص الفرعيّة مع شيوع إطلاقها على غيرها أيضاً وشمول المصطلح للأمرين، كما هو الظاهر من ملاحظة الاستعمالات.

وقد يقال: بأنّ الاصطلاح إنّما يثبت للحكم مقيّداً بالشرعي؛ ولذا عرّفوا الحكم الشرعي في المبادئ الأحكاميّة بالمعنى المذكور، وقسّموه إلى الأقسام المعروفة، فلا يكون التقييد بالشرعيّة أيضاً لغواً.

هذا، وقد ظهر بما قرّرناه رجوع الوجوه الثلاثة المتأخّرة إلى وجه واحد، وهو القدر الجامع بين الأحكام الشرعيّة، ويبنى شموله للأحكام الوضعية وعدمه على الخلاف المذكور.

والمراد بـ«الشرعيّة» المنتسبة إلى الشرع وإن كان إدراكها بمحض العقل من غير توسّط بيان الشارع أصلاً كما قد يتّفق في بعض الفروض، أو كان العلم بها بملاحظة بيانه كما هو الحال في معظم المسائل، أو كان معلوماً بالوجهين.

وقد تفسّر بالمأخوذة من الشرع وإن حكم به العقل أيضاً، ويشكل بخروج القسم الأوّل عنه.

وقد تفسّر أيضاً بما من شأنه أن يؤخذ من الشارع، فلا مانع من استقلال العقل في الحكم ببعضها وانفراده في ذلك من دون انضمام بيان الشارع.

وفيه: أنّه غير جامع أيضاً، لخروج بعض الأحكام الشرعيّة عنه، كوجوب الحكم بوجود الصانع والحكم بثبوت الرسول والحكم بوجوب النظر في المعجزة، إذ ليس من شأن الأحكام المذكورة الأخذ من الشارع، فإنّ إثبات وجوبها بقول الرسول إنّما يكون بعد ثبوت كونه رسولاً، ولا معنى حينئذٍ لوجوب شيء من الأُمور المذكورة، لحصولها بعد ثبوت الرسالة، فلا يعقل وجوب إثبات الرسالة بعد حصوله، وكذا وجوب إثبات الصانع والنظر في المعجزة لحصولهما حينئذٍ أيضاً من جهة توقّف إثبات الرسالة عليهما، إلّا أن يمنع كونها أحكاماً شرعيةً، أو يفصّل بين الحكم بها قبل إثبات النبيّ وبعده، وهو على إطلاقه أيضاً مشكل؛ على أنّ تسميته حكماً شرعيّاً بعد العلم بحكم الشارع به لا يجعل التصديق به مأخوذاً من الشارع؛ لحصوله قبل العلم بحكمه؛ مضافاً إلى أنّ كون الحكم شرعيّاً غير العلم بكونه كذلك، فغاية الأمر أن يتوقّف العلم به عليه.

والمراد بـ«الفرعيّة» ما يتعلّق بفروع الدين في مقابلة الأُصولَيْن، أعني: أُصول الدين وأُصول الفقه.

وقد تفسّر بما يتعلّق بالعمل بلا واسطة.

ويشكل بخروج كثير من مسائل الفقه عنه، كمسائل الميراث وبعض مباحث[1] النجاسات، لعدم تعلّقها بالعمل بلا واسطة. ودخول ما ليس من الفقه فيه، كوجوب رجوع المقلّد إلى المجتهد وصحّة عمل المجتهد برأيه ووجوب تسليم العقائد الدينيّة والإذعان بها، فإنّه ممّا يتوقّف عليه حصول الإسلام، إذ مجرّد العلم بتلك المعتقدات ليس كافياً في حصوله من دون حصول التسليم والانقياد،

---

(١) في المطبوع [١]: مسائل.

والأوّلان من مسائل أُصول الفقه، والأخير يتعلّق بأُصول الدين.

ولو دفع ذلك بالبناء على تخصيص العمل بأعمال الجوارح فمع عدم إخراجه لجميع المذكورات يستلزم خروج كثير من مسائل الفقه، كمباحث النيّات وسائر الأحكام الثابتة لأعمال القلب: كحرمة الحسد أو كراهته وحرمة بغض المؤمن أو كراهته واستحباب التفكّر والتذكّر ووجوب الحبّ في الله والبغض في الله، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

فالأظهر في المقام إحالة التسمية إلى العرف، فإنّ مسائل أُصول الدين وأُصول الفقه معروفة بحسب الاصطلاح، فالمراد بالفرعيّة سائر الأحكام الشرعيّة ممّا لا يندرج في شيء من الأمرين حسبما ذكرنا.

قوله: ﴿عن أدلّتها ... الخ﴾

إمّا متعلّق بالعلم، أو بالأحكام، أو بعامل مقدّر من أفعال العموم أو الخصوص يقدّر صفة للعلم أو الأحكام. ولو أخذنا الأحكام بمعنى النسب التامّة أو ما يعمّ الأحكام التكليفيّة والوضعيّة لم يرتبط الأدلّة بها إلّا مع تعلّقها بمقدّر مخصوص يقدّر صفة لها، كأن يراد المستنبطة أو المعلومة عن أدلّتها، وإضافتها إلى الضمير جنسيّة، فالمراد بها جنس الأدلّة، فلا يعتبر فيها الاستغراق؛ ويشهد له سوق الكلام بحسب المقام.

وقد يُحمل ذلك على الاستغراق ويُجعل مقابلته بالأحكام من مقابلة الجمع بالجمع حتّى يصحّ إرادته في المقام، وذلك بأن يراد كون شمول تعلّق العلم بالأحكام عن جميع الأدلّة، لا كون العلم بكلّ واحد واحد منها عن كلّ واحد واحد من الأدلّة كما هو الظاهر من الحدّ، أو يراد بالعموم في الجمعين العموم المجموعي.

ولا يذهب عليك بُعد الوجهين؛ مضافاً إلى أنّ ذلك غير حاصل في الخارج ولا مأخوذ في صدق الفقه.

ولو حمل ذلك على إرادة العموم بحسب أنواع الأدلّة ففيه ـ مع خروجه عن

ظاهر الاستغراق ـ أنّه غير معتبر في صدق الفقه أيضاً، كما لا يخفى.

والمراد بـ«التفصيليّة» ما يفيد ثبوت الحكم على جهة التفصيل وإن كان ما يستند إليه من الأدلّة من جنس واحد، كما إذا فرض استنباط جميع الأحكام عن السنّة، كما قد يفرض بالنسبة إلى بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام.

ويقابلها الأدلّة الإجماليّة، وهي ما لا يفيد الحكم إلّا من جهة إجماليّة جارية في الجميع، فإنّ المقلّد إنّما يعلم الحكم من فتوى المجتهد من جهة كون حكمه حجّةً عليه بحسب ظاهر التكليف، لا من جهة كون ذلك هو حكم المسألة في نفسها، وليس الدليل القائم عنده إلّا مفيداً لتلك الأحكام من تلك الجهة الواحدة، فهو إنّما يعلم الأحكام من تلك الجهة الإجماليّة الجارية في الجميع؛ وهذا بخلاف ما إذا أخذ الأحكام كلّها من الإمام عليه السلام فإنّ قوله عليه السلام مثبت للحكم في نفسه؛ وكذا الكلام في الكتاب والإجماع ودليل العقل. وفيه تأمّل.

وقد يفسّر التفصيلية بما يكون ذات وجوهٍ وشُعَبٍ كما هو الحال في أدلّة المجتهد. وفيه أيضاً كلام يأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

قوله: ﴿فخرج بالتقييد بالأحكام العلمُ بالذوات﴾

هذا إذا فسّر العلم بمطلق الإدراك، وأمّا إذا أُخذ بمعنى التصديق فالعلم بالذوات بمعنى تصوّرها ـ كما هو ظاهر العبارة ـ خارج عن الجنس.

قوله: ﴿وبالصفات ككرمه وشجاعته ... الخ﴾

الظاهر أنّه أراد به تصوّر تلك الصفات والأفعال كما يومئ إليه عطفها على الذوات، وإن أراد به انتساب تلك الصفات أو الأفعال إليه ـ كما قد يومئ إليه إضافتها إلى الضمير المشعر بملاحظة الانتساب ـ فخروجها بقيد الأحكام غير ظاهر، إلّا بحملها على المعنى المصطلح، وقد عرفت أنّه يكون قيد الشرعيّة حينئذٍ توضيحيّاً، فلا وجه للحكم بخروج العقليّة بالتقييد بها إلّا مع البناء على الوجه المتقدّم.

وقد يورد في المقام: أنّه كما يخرج المذكورات من جهة التقييد بالأحكام كذا يخرج به العلم بالموضوعات الشرعيّة كالصلاة والزكاة والحجّ والوضوء

والغسل ونحوها، مع أنّ بيانها من شأن الفقيه والمعرفة بها إنّما تحصل في الفقه، فلا ينعكس الحدّ.

ويدفعه: أنّ الحكم بأنّ الصلاة كذا والصوم كذا ـ مثلاً ـ أحكام شرعيّة وضعيّة مقرّرة من صاحب الشريعة، إذ لا ينحصر الأحكام الوضعيّة في عدد، فلا مخرج لها عن الحدّ. وكونها موضوعات لمسائل الفنّ إنّما يقضي بخروج تصوّراتها عن الفنّ وهو كذلك، لوضوح خروج التصوّرات عن مسائل الفنون.

ومع الغضّ عن التفصيل المذكور فلا مانع من التزام خروجها عن الفقه؛ لوضوح كون تصوّر الموضوع وأجزائه وجزئيّاته خارجاً عن مسائل الفنون وكذا التصديق التابع لها. وكون العلم بها في الفقه وبيانها من شأن الفقيه لا يقضي باندراجها في مسائل الفقه، كما هو الحال في تصوّر جزئيّات الموضوعات في سائر الفنون، فإنّ العلم بها غالباً إنّما يكون في تلك الفنون المدوّنة وبيانها من شأن أربابها مع خروجها عن الفنّ.

هذا، وقد يقال: إنّ قيد الاحتراز في الحدّ لابدّ أن يكون محتاجاً إليه بحيث لو لم يكن لدخل ما احترز به عنه، وليس الحال كذلك في التقييد بالأحكام بالنسبة إلى إخراج الأُمور المذكورة؛ لخروجها بالتقييد بالشرعيّة الفرعيّة، فالأولى أن يجعل التقييد بالأحكام لإخراج الموضوعات الشرعيّة حسب ما ذكر، وكذا صفاتها كصلاة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها، لعدم خروجها بقيد الشرعيّة الفرعيّة، فهي إنّما تخرج بالتقييد بالأحكام؛ كذا يستفاد من كلام بعض الأفاضل.

وأنت خبير بما فيه؛ لوضوح أنّ المعتبر في القيود الاحترازيّة عدم إغناء الأوّل عن الأخير دون العكس، فلا غضاضة فيما ذكره المصنّف رحمه الله أصلاً.

نعم، قد يقال: إنّه لا وجه لتخصيص المخرج بالأحكام بما ذكره.

وفيه: أنّه لا دلالة في كلامه على التخصيص، غاية الأمر أنّه نصّ على المذكورات، لوضوحها دون غيرها.

قوله: ﴿كالعقليّة المحضة﴾

كأنّه قيّدها بالمحضة إشارةً إلى اندراج غير المحضة في الشرعيّة ممّا يحكم به كلّ من العقل والشرع استقلالاً، أو يدركه العقل بضميمة الشرع كوجوب مقدّمة الواجب، وكأنّه أخذ الشرعيّة بأحد الوجهين المذكورين. وقد عرفت ما فيه.

وإن فسّرت بما ذكرناه خرج بها العقليّات الّتي لا ارتباط لها بالشريعة سواء أُخذت عن محض العقل أو النقل أو العقل المعتضد بالنقل؛ ويمكن تطبيق كلامه على ذلك.

قوله: ﴿الأُصوليّة﴾

سواء كانت من أُصول الدين وما يتبعها من الأُمور المتعلّقة بالمبدأ والمعاد وغيرها، أو من أُصول الفقه.

قوله: ﴿وبقولنا: عن أدلّتها علم الله[1] ... إلخ﴾

إذ ليس علمه تعالى بالأشياء حاصلاً بطريق النظر والاستدلال والانتقال من المبادئ إلى المطالب، وكذا علوم الملائكة والأنبياء عليهم السلام.

ونحوها علوم الأئمّة عليهم السلام فإنّ علومهم ضروريّة حاصلة من أسباب باعثة عليه قد ذُكر عدّة منها في الأخبار[2]. وليس قول جبرئيل أو سائر الملائكة للنبيّ أو الإمام عليهما السلام بمنزلة قول النبيّ أو الإمام عليهما السلام بالنسبة إلينا، إذ إفادة كلامهم للعلم لنا إنّما يكون على سبيل النظر والاستدلال وملاحظة عصمتهم عن الكذب والسهو [والنسيان][3] وليس كذلك الحال بالنسبة إليهم صلوات الله عليهم، بل إنّما يستفيد

---

(١) في هامش المطبوع [١] مايلي: وقد يقال بخروج علمه تعالى عن التصديق، لما تقرّر من عدم كون علمه تعالى من قبيل التصوّر والتصديق، فإنّهما قسمان للعلم الذي يكون بحصول الصورة دون غيره، وقد نصّ أرباب المعقول بأنّ علمه تعالى وعلوم المبادئ العالية ليس من قبيل التصوّر والتصديق.

وفيه: أنّ المراد بالعلم في العرف أعمّ من التصديق المصطلح؛ لصدق العالم عليه تعالى قطعاً مع أنّ علمه تعالى ليس من قبيل التصديق بمعناه المعروف. (منه).

(٢) راجع أُصول الكافي ١: ٢٥٥ ـ ٢٦٤. (٣) أثبتناه من المطبوع [١].

النبيّ صلى الله عليه وآله من الوحي علماً ضروريّاً بالحكم، وكذا الإمام عليه السلام من قول المَلَك والإلهام أو غيرهما من وجوه العلم على نحو ما يحصل لنا العلم الضروريّ بالفطريّات، وكذا ما يستفيده الوصيّ عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله أو الأوصياء بعضهم من بعض بطريق الوراثة.

وعلم الأئمّة عليهم السلام بالكتاب والسنّة وضروب الاستدلال على النحو الحاصل لنا لا يوجب صدق كون علومهم حاصلةً عن النظر، إذ مع حصول الوجه الأوضح في العلم إنّما ينسب العلم إليه، فالدليل والمدلول عندهم بمرتبة واحدة في المعلوميّة، وإن كان لو فرض انتفاء تلك الضرورة اكتفي بمعرفة الأدلّة في الانتقال إلى مدلولاتها، فلا يصدق حينئذٍ كون علومهم حاصلة عن الأدلّة.

وقد يورد في المقام بعدم خروج العلوم المذكورة بذلك، إذ يصدق على علمه تعالى وعلوم المعصومين عليهم السلام أنّه علم بالأحكام الحاصلة عن الأدلّة، ولو كان حصولها عنها عند المجتهد، إذ ليس في الحدّ ما يفيد كون ذلك العلم بخصوصه مستفاداً عن الأدلّة.

وأُجيب عنه تارةً بجعل الظرف من متعلّقات العلم دون الأحكام، وعدم صدقه على العلوم المذكورة حينئذٍ ظاهر.

وفيه: أنّ قيام الاحتمال كافٍ في الإيراد، إذ ليس في الحدّ ما يقضي بإرجاع الظرف إلى العلم.

ويدفعه: أنّ المأخوذ من الدليل إنّما هو التصديق، فذلك شاهد على ارتباط الظرف بالعلم، وارتباطه بالأحكام وإن صحّ أيضاً إلّا أنّه يتوقّف على إضمار مقدّر خاصّ، وهو خلاف الظاهر.

نعم، لو أُخذ الأحكام بمعنى التصديقات ارتبط الظرف بها ولا إيراد أيضاً، إذ ليست التصديقات الحاصلة للمذكورين عن الأدلّة، مضافاً إلى أنّه لابدّ حينئذٍ من أخذ العلم بمعنى الملكة كما عرفت، فلا يندرج علمه تعالى في الجنس. وقد يقال بمثله أيضاً في علوم بعض المذكورين.

وتارةً باعتبار الحيثيّة في المقام، فيكون المراد العلم بالأحكام المستنبطة عن الأدلّة من حيث إنّها مستنبطة عنها، فيخرج العلوم المذكورة، فإنّه وإن صدق عليها أنّها علم بالأحكام المستنبطة عن الأدلّة إلّا أنّها ليست علماً بها من تلك الحيثيّة؛ كذا ذكره بعض الأفاضل.

وفيه: أنّ الحيثيّة المذكورة إن ارتبطت بالعلم تمّ ما ذكر من الجواب. وأمّا إن ارتبطت بالأحكام فلا، إذ يصدق على علمه تعالى أنّه علم بالأحكام المستنبطة عند المجتهدين عن الأدلّة من حيث إنّ تلك الأحكام مستنبطة عند المجتهد كذلك؛ وكذا علوم الملائكة والأنبياء والأئمّة عليهم السلام إذا علموا بعلم المجتهد بها عن الأدلّة؛ لصدق الحدّ المذكور على علومهم حينئذٍ مع تلك الحيثيّة، ومن البيّن أنّ الحيثيّة المذكورة إنّما ترتبط بما أُخذت قيداً فيه، والمفروض اعتبارها في ارتباط الأحكام بالأدلّة فيتعيّن الوجه الأخير.

ولو فرض جواز ارتباطه بالعلم أيضاً فلا أقلّ من قيام الاحتمال القاضي في الحدّ بالإجمال.

ثمّ إنّه ذكر الفاضل المذكور أنّه يمكن إخراج الضروريّات عن الحدّ بالقيد المذكور، إذ ليس العلم الحاصل معها علماً محصّلاً من الدليل وإن كانت تلك الضرورة علّةً لتلك العلوم في نفس الأمر.

قلت: ويرد عليه: أنّ ضروريّات الدين ونحوها ليست من الاُمور المعلومة على سبيل الضرورة ليمكن إخراجها بالقيد المذكور، إذ غاية ما تقضي به الضرورة ثبوتها كذلك عن صاحب الشريعة؛ نظراً إلى التواتر أو من جهة التسامع والتظافر، لا ثبوت الحكم بحسب الواقع، إذ ثبوتها الواقعي موقوف على صدق النبيّ صلى الله عليه وآله المتوقّف على البيان وإقامة البرهان؛ فالظاهر أنّ ما ذكره مبنيّ على اشتباه ضروريّات الدين بسائر الضروريّات، وبينهما من البَيْن البيّن ما لا يخفى، إذ ليس المقصود من ضروريّات الدين ما يكون ثبوت الحكم وصحّته على سبيل الضرورة كما هو الحال في سائر الضروريّات، بل المقصود ثبوتها من الدين على سبيل

الضرورة، فيتوقّف ثبوتها الواقعي على صحّة الدين بحسب الواقع؛ ولذا زاد في التهذيب وغيره لإخراج ضروريات الدين قيداً آخر، وهو أن لا يعلم ثبوتها من الدين ضرورة.

ثمّ أقول: الظاهر أنّ الفقه بحسب مصطلحهم اسم للعلم بالمسائل التي لا يكون ثبوتها عن صاحب الشريعة من الضروريّات عند الأُمّة، سواء كان ثبوتها عنه ضروريّاً عند ذلك العالم أو لا، إذ من البيّن أنّ الراوي الّذي سمع الحكم مشافهةً من النبيّ ﷺ يكون ثبوته عن صاحب الشريعة ضروريّاً عنده مع أنّ علمه من الفقه قطعاً، وكذا الحال في ضروريّات المذهب دون الدين، سيّما ما كان من ضروريّات المذهب عند العلماء خاصّة أو بلغ في الوضوح عند الناظر إلى حدّ الضرورة، فإنّ الظاهر إدراج الجميع في الفقه، فإخراج مطلق الضروريّات ليس على ما ينبغي؛ وإنّما حكمنا بخروج ضروريّات الدين، لتصريح جماعة منهم بذلك مع مساعدة ظاهر الإطلاقات المؤيّد ببعض الاعتبارات، كما سنشير إليه.

وما ذهب إليه بعض الأفاضل تبعاً لما حكاه عن الأخباريّين: من إدراجها أيضاً في الفقه محتجّاً بأنّ البداهة والضرورة لو أخرجتا بعض الأحكام عن الفقه للزم أن يكون ضروريّات المذهب كذلك أيضاً وهم لا يقولون به ـ مع أنّ كثيراً من ضروريّات الدين والمذهب إنّما صار ضروريّاً في أواسط الإسلام بعد إقامة الدلائل وتظافر الخواطر من المجتهدين والمحدّثين من أهل مذهب الإسلام حتّى انتهى الأمر في هذه الأعصار وما قبلها فصارت ضروريةً ـ فاسد، إذ بعد نصّ جماعة من أعاظم أهل الاصطلاح على خروجها عن المصطلح لا يتّجه المناقشة فيه، سيّما بعد مساعدة ما هو الشائع من إطلاقاتهم عليه.

ودعوى كون ذلك من المعاني الشرعيّة المأخوذة عن صاحب الشريعة ممنوعة، كما تقدّمت الإشارة إليه.

والقول بلزوم إخراج سائر الضروريات لا وجه له، إذ ليس مجرّد ثبوته على سبيل الضرورة عند العالم به قاضياً بذلك، كيف! ولو كان كذلك لزم أن لا يكون من

تعلّم المسألة عن النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام على سبيل المشافهة عالماً بالفقه، وهو واضح الفساد كما أشرنا إليه، بل لمّا كان المقصود في الفقه بيان الأحكام التي قرّرها صاحب الشريعة وكان ثبوت بعض تلك الأحكام عنه معلوماً عند الخواصّ والعوام من دون حاجة في إثباته إلى البيان وإقامة البرهان بل كان العالم والعامي في معرفته سيّان أخرجوه عن مسمّى الفقه، إذ لا حاجة في إثباته إلى الاستدلال؛ بخلاف سائر الضروريّات، لحصول الحاجة في إثباتها إلى الدليل ولو بالنسبة إلى البعض، فثبوت تلك المسائل عن صاحب الشريعة نظريّة في الجملة، بخلاف هذه.

ولمّا كان المنظور في علم الفقه إثبات الأحكام المقرّرة عن صاحب الشريعة من حيث تقرّرها عنه وإن كان ثبوتها الواقعي واعتقاد صحّتها موقوفاً على صحّة الشريعة، ولذا عُدّ الكلام من مبادئه التصديقية ـ كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله تعالى ـ كان إخراج الضروريّات المذكورة مناسباً، إذ ليست مسائل الفنون المدوّنة إلّا عبارة عن المطالب النظريّة المثبتة فيها دون الأحكام الضروريّة؛ فكما أنّ الضروريّات خارجة عن مسائل سائر الفنون المدوّنة فكذا هذا العلم.

وبذلك يظهر ضعف ما حكاه الفاضل المذكور عن الأخباريّين في الردّ على المجتهدين من أنّ ما ذكروه إنّما يتمّ على طريقة الحكماء والمتكلّمين، حيث إنّ تدوين المسائل البديهيّة في باب التعليم والتعلّم غير مستحسن، والفقهاء ظنّوا أنّ ذلك الباعث جارٍ هنا، وليس كذلك؛ لأنّه ليس شيء من الأحكام الشرعيّة بديهيّاً بمعنى أنّه لا يحتاج إلى الدليل، والسبب في ذلك أنّها كلّها محتاجة إلى السماع من صاحب الشريعة، ووضوح الدليل لا يستلزم بداهة المدّعى؛ وذلك لما عرفت من أنّ المقصد في الفقه إنّما هو إثبات الأحكام عن صاحب الشريعة، ولمّا كان ورود بعض الأحكام عنه ضروريّاً عند الأُمّة كان بمنزلة سائر الضروريّات المخرجة عن سائر العلوم، إذ لا حاجة في إثباتها عن صاحب الشريعة إلى إقامة حجّة. فما توهّموه من الفرق بين المقامين غير متّجه، وبلوغ بعضها إلى حدّ الضرورة المذكورة في أواسط الإسلام لا يمنع منه، إذ لا مانع من خروجه بعد ذلك عن الفقه

المصطلح؛ لدوران الأمر في اندراجه وخروجه مدار ذلك كغيره من أسامي العلوم.

ثمّ إنّ ما ذكرناه لا يستلزم أن يكون الفقه مجرّد العلم بصدور الأحكام عن صاحب الشريعة حتّى يلزم أن لا يكون الكلام من مبادئه التصديقيّة مع ما فيه من المخالفة لحدوده المعروفة، بل المقصود أنّ المنظور بيانه في العلم المذكور إنّما هو ذلك وإن كان العلم بنفس المسألة ـ الّذي هو عبارة عن الفقه ـ متوقّفاً على صحّة الشريعة، وذلك القدر كافٍ في صحّة ما قرّرناه. فتأمّل.

والحاصل: أنّ العلم بضروريّات الدين وإن كان حاصلاً عن الدليل، لكن ليس حاصلاً عن الأدلّة الفقهيّة، بل عن الأدلّة الكلاميّة الدالّة على صحّة الشريعة المقدّسة وصدق النبيّ صلى الله عليه وآله فيما أتى به، وذلك ممّا لا يقرّر في الفقه ولا ربط له بوضعه.

وممّا ذكرنا ظهر الوجه في إخراج الضروريّات المذكورة عن حدّ الفقه، وهو أن يجعل قولهم: «عن أدلّتها» إشارة إلى الأدلّة المعروفة في الفقه من الكتاب والسنّة والإجماع وغيرها ممّا يستدلّ بها في المطالب الفقهيّة على وقوع الحكم من صاحب الشريعة، فيكون الإضافة عهديّة، ومن البيّن أنّ ضروريّات الدين غير مأخوذة عن تلك الأدلّة وإن قامت عليها أيضاً وكانت في الأصل مأخوذة عنها، وقد أشرنا إلى الوجه فيه.

وقد يشكل بأنّ ذلك بعينه جارٍ في ضروريّات المذهب، فإنّ المعلوم بالضرورة هناك ثبوت الحكم عن الإمام عليه السلام وثبوته الواقعي متوقّف على صدق الإمام عليه السلام فيما حكم به وهو أيضاً من المسائل الكلاميّة، فلا يكون العلم بالمسألة هناك حاصلاً من الأدلّة الفقهيّة المعهودة، فيلزم خروج ضروريّات المذهب أيضاً.

والقول بأنّ ثبوت الحكم عن الإمام عليه السلام على سبيل الضرورة لا يزيد على أخذ الحكم من الإمام عليه السلام على سبيل المشافهة مع حصول القطع بما هو مراده، ولا ريب أنّ القول الصادر منه دليل فقهي وإن كانت حجّيته موقوفة على علم الكلام.

فكذا الحال في المقام.

مدفوع بجريان ذلك بعينه في ضروريّات الدين، فإنّ الحجّة هناك هو قول النبيّ صلى الله عليه وآله فيكون قيام الضرورة هناك على ثبوته عنه بمنزلة سماع ذلك منه، ولا ريب أنّ قوله عند السماع منه حجّة فقهيّة.

ويمكن أن يقال: إنّ المعلوم بالضرورة في ضروريّات الدين هو نفس الحكم المقرّر في الشريعة لا قوله صلى الله عليه وآله ليندرج في الأدلّة، فنفس الحكم المقرّر منه ضروريّ لا يحتاج إلى الدليل، بخلاف ضروريّات المذهب، فإنّه ليس حكم الشارع به ضروريّاً، وإنّما الضروريّ هو حكم الإمام عليه السلام به، وليس هو بنفسه حكماً شرعيّاً، إذ ليسوا عليهم السلام بشارعين للأحكام، فهو في الحقيقة دليل على حكم الشارع لما دلّ على عصمتهم عن الخطأ، فيندرج بملاحظة ذلك في الأدلّة الفقهيّة. هذا غاية ما يتخيّل في الفرق ولا يخلو عن إشكال. فتأمّل.

قوله: ﴿وخرج بالتفصيليّة علم المقلّد ... الخ﴾

يمكن الإيراد عليه من وجوه:

أحدها: أنّ التقليد مغاير للعلم، ولذا يجعل قسيماً له، حيث قسّموا الاعتقاد إلى العلم والظنّ والتقليد والجهل المركّب، فاعتقاد المقلّد غير مندرج في الجنس.

ويمكن دفعه بأنّ التقليد المقابل للعلم غير التقليد المصطلح في المقام، فإنّ المراد به هناك هو الأخذ بقول الغير عن غير حجّة، وأخذ المقلّد بقول المجتهد ليس كذلك، لكون أخذه به عن دليلٍ صغراه محسوسة أو ما بمنزلتها، وكبراه قطعيّة ظاهرة يحصل العلم بها بأدنى التفات، وقد نصّوا بذلك في محلّه.

ثانيها: أنّ علم المقلّد غير حاصل عن الأدلّة، وإنّما يحصل عن دليل واحد إجمالي مطّرد في جميع المسائل.

والجواب عنه ما عرفت من أنّ المراد بالأدلّة في المقام جنسها، ولذا لو فرض كون الفقيه عالماً بجميع الأحكام عن السنّة لم يكن مانعاً عن صدق الفقه، فالجمعيّة غير منظورة في المقام كما مرّ.

ولو سلّم ملاحظة الجمعيّة فيه فقد يكتفى في صدقها بملاحظة تعدّد الآحاد،

فإنّ قول كلّ مجتهد دليل بالنسبة إليه، وكذا كلّ واحد من فتاويه دليل بالنسبة إلى الحكم الذي أفتى به. ومع الغضّ عن ذلك فالأدلّة الإجماليّة في شأنه أيضاً متعدّدة، فإنّه قد يكون الحجّة عليه قول المجتهد الحيّ الأفضل ثمّ المفضول ثمّ قول معظم الأموات ـ فيما إذا لم يتمكّن من قول الحيّ وتمكّن من تحصيل الشهرة ـ ثمّ قول الأفضل من الأموات ثمّ قول أيّ منهم، وقد يرجع إلى الأخذ بالاحتياط إذا تمكّن من تحصيله؛ إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة في محلّه، فهناك أدلّة إجماليّة في شأنه وإن كانت مترتّبة في الحجّية، لكن يمكن اجتماعها في الحجّية بالنسبة إلى المسائل المتعدّدة.

ثالثها: أنّه بعد الحكم بكون المقلّد أيضاً آخذاً عن الأدلّة فله أيضاً تفصيل فيها، فإنّ قول المجتهد بالنسبة إليه كقول النبيّ صلّى الله عليه وآله والإمام عليه السلام بالنسبة إلى المجتهد، فلكلامه أيضاً عامّ وخاصّ ومطلق ومقيّد ونصّ وظاهر، بل وناسخ ومنسوخ نظراً إلى ما يطرؤه من العدول في بعض الأحكام؛ وكذا قد يأخذ الحكم عنه مشافهةً، وقد يأخذه بالواسطة مع اتّحادها أو تعدّدها مع اختلاف مراتب العدالة وكيفيّة ثبوتها عنده، إلى غير ذلك؛ مضافاً إلى ما عرفت من أدلّته المترتّبة. ومع الغضّ عن ذلك كلّه فقد يضمّ الدليل الإجمالي إلى الأدلّة التفصيليّة كما في المتجزّئ على القول به، فيصدق إذن على علمه أنّه مأخوذ عن الأدلّة التفصيليّة مع عدم صدق الفقه على ما أخذه على سبيل التقليد.

ويدفعه ما مرّ: من أنّ شيئاً من أدلّة المقلّد لا يفيد الحكم على وجه التفضيل، وإنّما يفيده على جهة الإجمال حسب ما مرّ، وليس مجرّد تعدّد الأدلّة قاضياً بكونها تفصيليّة، كما أنّ اتّحاد نوع الدليل للمجتهد في صورة الاكتفاء به لا يجعله إجماليّاً؛ على أنّ الحجّة عليه هو قول المجتهد وهو دليل واحد إجماليّ، والتفصيل المذكور إنّما يقع في معرفة حكمه وطريق إثباته والعلم به. وممّا ذكرنا يعرف الحال في المتجزّئ بالنسبة إلى ما يأخذه على وجه التقليد.

هذا، وأنت خبير بأنّ الظاهر من الأدلّة في المقام هو الأدلّة المعهودة للفقه بناءً

على ظهور الإضافة هنا في العهد[١] حسب ما مرّت الإشارة إليه، وحينئذٍ فلا حاجة إلى ضمّ التفصيليّة. ويعضده أنّه لا يقال عرفاً لمن أخذ المسألة عن التقليد: إنّه عرفها بالدليل، بل يجعل المعرفة على جهة التقليد مقابلاً للأخذ عن الدليل كما لا يخفى، فحينئذٍ يتّجه كون التقييد بالتفصيلية توضيحيّاً.

قال بعض أفاضل العصر: إنّه يمكن أن يكون قيد «التفصيلية» لإخراج الأدلّة الإجماليّة؛ لأنّ ثبوت الأحكام في الجملة من ضروريّات الدين، فما دلّ على ثبوت الأحكام إجمالاً من الضرورة وغيرها ـ مثل عمومات الآيات والأخبار الدالّة على ثبوت التكاليف إجمالاً ـ أدلّة، لكن إجمالاً لا تفصيلاً، وهذا لا يسمّى فقهاً، بل الفقه هو معرفة تلك الأحكام الإجماليّة عن الأدلّة التفصيليّة.

وفيه: أنّ الظاهر من العلم بالأحكام هو المعرفة بآحادها على سبيل التفصيل، إذ لا يعدّ ما ذكره علماً بالأحكام؛ وأيضاً العلم بالأحكام على وجه الإجمال حاصل من الضرورة كما نصّ عليه، وليس العلم الحاصل منها [علماً][٢] حاصلاً من الدليل.

ومن العجيب! أنّه نصّ سابقاً بخروج الضروريّات عن الفقه بقولهم: «عن أدلّتها» معلّلاً بأنّه لا يسمّى العلم الحاصل منها علماً محصّلاً من الدليل، ومع ذلك ذكر في المقام ما حكيناه؛ وأعجب من ذلك! تعجّبه من فحول العلماء أنّهم كيف غفلوا عن ذلك، ولم يسبقه إلى ما ذكره أحد فيما يعلم.

قوله: ﴿يعلم بالضرورة أنّ ذلك الحكم المعيّن ... الخ﴾

قد يقال في المقام: إنّ الدليل المذكور ليس دليلاً لعلم المقلّد بالحكم، وإنّما هو دليل على جواز عمله به ووجوب الأخذ به وكونه حجّة عليه، كما أنّ للمجتهد نظيره أيضاً، فليس للمقلّد إذاً علم بالأحكام الشرعية، وليس هناك دليل إجمالي يفيده العلم بها حتّى يقال بخروجه بالقيد المذكور.

---

(١) ولا ينافيه ما مرّ من كون الإضافة جنسيّة، فإنّ المقصود منه إرادة جنس المعهود، فتأمّل. (منه رحمه الله).

(٢) من المطبوع [١].

وأنت خبير بأنّ العمل يتوقّف على العلم، فلولا علمه بالحكم لم يصحّ منه الأعمال المتوقّفة على القربة وقصد الامتثال، كيف! وهو عالم بما هو تكليفه في الشريعة، فإنّ ما أفتى به المفتي هو حكم الله تعالى في حقّه، ولذا يصحّ له الحكم بالمسألة إذا أخذها عن المجتهد في وجه قويّ، إذ فتواه دليل شرعي بالنسبة إليه، فهو حاكم بالمسألة عن دليله؛ وليت شعري! كيف يعقل القول بكونه غير عالم بالحكم مع قطعيّة المقدّمتين المذكورتين المنتجتين لكون ما أفتى به المفتي هو حكم الله في حقّه؟ وأقصى ما يراد من العلم بالأحكام القطع بأحكامه تعالى، وهو حاصل له بمقتضى الدليل القاطع المذكور غاية الأمر أن لا يكون قاطعاً بحكمه الواقعي الأوّلي، وهو غير حاصل للمجتهد أيضاً في الغالب، كما سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

قوله: ﴿إن كان المراد بالأحكام البعض﴾

كأنّه يريد به حمل اللام على الجنس الصادق على البعض، إذ إرادة العهد الذهني ممّا لا وجه له في المقام.

قوله: ﴿لم يطّرد﴾

لمّا كانت مساواة الحدّ للمحدود معتبرة في صحّة التحديد وكان مرجع التساوي إلى موجبتين كلّيتين اعتبر في صحّة الحدّ من صدق قضيّتين موجبتين كلّيتين: إحداهما صدق المحدود على جميع مصاديق الحدّ وحمله عليه كلّيّاً، والأُخرى عكسه، أعني صدق الحدّ على جميع مصاديق المحدود وحمله عليه كذلك وإن لم يكن عكساً بالمصطلح. فعبّروا عن الأوّل بالاطّراد، وعن الثاني بالانعكاس.

فالمقصود بالاطّراد هو اطّراد صدق المحدود على مصاديق الحدّ، فلا يكون شيء من مصاديق الحدّ إلّا ويصدق عليه المحدود، وعكسه وهو اطّراد صدق الحدّ على المحدود يسمّونه بالعكس. وإنّما اعتبروا الأوّل أصلاً والثاني عكساً دون العكس، إذ الملحوظ في صحّة التحديد حال الحدّ في مساواته للمحدود،

فالأنسب أن يجعل موضوعاً في الكلّية الأُولى فيؤخذ في الأخيرة عكسها.

هذا، والجامعيّة أن لا يخرج عن الحدّ شيء من أفراد المحدود، والمانعيّة أن لا يصدق الحدّ على غير أفراد المحدود. فالثاني من لوازم الاطّراد كما أنّ الأوّل من لوازم الانعكاس؛ ولذا يقع التعبير في كلماتهم تارةً بالطرد والعكس، وأُخرى بالجمع والمنع.

وقد يقال: إنّ الاطّراد هو التلازم في الثبوت، أي كلّ ما يصدق عليه الحدّ يصدق عليه المحدود، والانعكاس التلازم في الانتفاء، أي كلّ ما لم يصدق عليه الحدّ لم يصدق عليه المحدود، كذا فسّرهما بعض الأفاضل، ويمكن إرجاعه إلى ما قلنا. وقد يؤخذ الاطّراد من الطرد بمعنى المنع، أي كون الحدّ ذا منعٍ عن اندراج غير المحدود فيه، ولا يلائمه إذاً ذكر الانعكاس إلّا بوجه بعيد.

قوله: ﴿إذ لا يتصوّر على هذا التقدير ... الخ﴾

قد يقال: إنّ القائل بعدم التجزّي إنّما يقول بعدم حجيّة الظنّ الحاصل للمتجزّئ لا عدم إمكان حصوله، إذ حصول الظنّ ببعض الأحكام دون البعض ممّا لا مجال لإنكاره.

ويمكن دفعه: بأنّ الأدلّة التفصيليّة بناءً على ما ذكر إنّما تكون أدلّة بالنسبة إلى المجتهد المطلق دون غيره، فيخرج ما يستنبطه المتجزّئ عن كلمة المجاوزة، وقد أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: «كذلك» أي عن الأدلّة، وعلى ما سنذكره من حمل «العلم» على اليقين و«الأحكام» على الظاهريّة، فخروجه ظاهر، إذ لا يقين له حينئذٍ بالأحكام الظاهريّة.

وقد يورد عليه أيضاً: أنّ القائل ببطلان التجزّي إنّما يقول به بالنسبة إلى المسائل الاجتهاديّة دون الأحكام القطعيّة، إذ لا كلام في حجّية القطع الحاصل من الأدلّة القاطعة بحجيّته ولو لغير المجتهد المطلق، كيف! والعلم بضروريّات المذهب حاصل للكلّ مع اندراجها في الفقه كما عرفت، فغاية الأمر توقّف الحكم بالبعض على الحكم بالكلّ في المسائل الاجتهاديّة، والفقه يعمّها وغيرها، كما هو مقتضى

الحدّ المذكور على ما اختاره المصنّف رحمه الله في تفسير العلم.

وأيضاً القائل بعدم التجزّي في المسائل الاجتهاديّة إنّما يقول به في هذه الأعصار ونحوها لتوقّف معرفة الأحكام حينئذٍ على الاجتهاد واستفراغ الوسع من صاحب الملكة، وأمّا بالنسبة إلى عصر الإمام عليه السلام فلا كلام في إمكان العلم ببعض الأحكام دون الباقي، فإنّ من أخذ بعض الأحكام عنه بالمشافهة مثلاً يجوز له العمل به قطعاً، إذ لا يقصر الإمام عليه السلام عن المجتهد الذي يؤخذ عنه الأحكام، فكيف يقال بعدم انفكاك العلم بالبعض عن الكلّ؟

والحاصل: أنّه يقول بعدم جواز التجزّي في الاجتهاد، لا بعدم إمكان المعرفة ببعض المسائل دون بعض مطلقاً.

ومع الغضّ عن ذلك فلا يذهب عليك أنّ ما ذكره من عدم انفكاك العلم بالبعض عن العلم بالكلّ لو صحّ فلا يقضي بتصحيح الحدّ وإن ارتفع به النقض المذكور على التقدير المفروض، إذ ليس الفقه عبارة عن العلم بمسألة واحدة أو ثلاث مسائل، بل هو كسائر أسماء العلوم اسم للمسائل المتكثّرة التي يجمعها وحدة أو العلم بتلك المسائل، إذ الظاهر أنّ أسماء العلوم ليست من قبيل أسماء الأجناس الصادقة على القليل والكثير كالماء الصادق على القطرة والبحر على حدّ سواء، بل الكثرة ملحوظة في مفهومها معتبرة في وضعها، كما هو ظاهر من ملاحظة إطلاقاتها، فعدم الانفكاك بين الأمرين ليس مصلحاً للحدّ ولا مصحّحاً لحمله على المحدود، كما لا يخفى.

قوله: ﴿فالعلم المذكور داخل في الفقه﴾

إن عنىٰ به صدقه عليه مواطاةً فضعفه ظاهر، لما عرفت من عدم صدق أسامي العلوم على مسألة واحدة أو ثلاث من مسائلها، ولا اختصاص لاسم الفقه في الاصطلاح من بين سائر أسماء العلوم. وإن أراد به صدق كونه من الفقه ومن جملة مسائله ـ كما يومئ إليه التعبير بدخوله في الفقه ـ فمسلّم، ولا يفيد شيئاً في تصحيح الحدّ، إذ أقصى ما يفيده كون المتجزّئ عالماً ببعض الفقه وكون ذلك حجّة

عليه، ولا يقضي ذلك بصدق الفقه على علمه ولا كونه فقيهاً في الاصطلاح.

فظهر بذلك أنّه لا دخل لجواز التجزّي في صدق اسم الفقه، بل إنّما يفيد كون المتجزّئ عالماً ببعض مسائله، فيكون إذاً كمن عرف مسألةً أو ثلاثاً من النحو فيصدق عليه أنّه عارف ببعض النحو، ولا يلزم منه صدق «النحوي» عليه ولا صدق «النحو» على علمه بخلاف ما لو قلنا بعدم التجزّي إذ لا يكون حينئذٍ عالماً بشيء من الفقه، وبذلك يحصل الفرق بينه وبين غيره من أسامي العلوم.

قوله: ﴿إذ المراد بالعلم بالجميع التهيّؤ له﴾

قد يشكل ذلك من جهة عدم ارتباط الأدلّة حينئذٍ بالعلم بالمعنى المذكور، إذ ليست الملكة والتهيّؤ حاصلة عن الأدلّة التفصيليّة، وإنّما تحصل عن الممارسة، ولو جعلت متعلّقة بالأحكام أشكل الحال في اخراج علوم المذكورين من جهة التقييد بها، إلّا أن يقال بخروجها عن الجنس أو يجعل الأحكام بمعنى التصديقات على ما مرّت الإشارة إليه، أو يجعل من متعلّقات متعلّق الملكة المذكورة، أعني ملكة العلم بالأحكام عن الأدلّة، فيكون قوله: «عن أدلّتها» متعلّقاً بالعلم الّذي تعلّقت به الملكة المذكورة، ولا يخلو شيء من الوجهين المذكورين عن بُعد، كما لا يخفى.

هذا، وقد أُورد عليه: بأنّ التهيّؤ لاستعلام جميع الأحكام كحصول العلم بالجميع فعلاً متعذّر أو متعسّر أيضاً، لحصول التوقّف والتحيّر من فحول الفقهاء في كثير من المسائل ولو بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد. وحصول قوة قويّة بحيث لا يتوقّف في شيء من الأحكام بعد بذل الوسع ممّا لا يتحقّق في العادات، فالإيراد على حاله؛ كذا أورده شيخنا البهائي رحمه الله.

وقد يجاب عنه: بأنّ التوقّف في المسألة إنّما يكون لانتفاء الدليل رأساً أو لضعف الأدلّة الناهضة أو لتصادم بعضها للبعض لا من جهة ضعف في القوّة، بل قد يكون زيادة القوّة باعثة على زيادة الإشكال في المسألة من جهة سعة الباع الباعثة على استخراج سائر وجوه الاستنباط وتقوية سائر الاحتمالات الضعيفة

في ظاهر الحال، أو تضعيف بعض الأدلّة القويّة في بادئ الرأي بإبداء وجوه الإشكال، فالتوقّف المذكور إنّما هو من جهة انتفاء الأدلّة لا لضعف في القوة.

ويشكل بأنّه إمّا أن يراد بالقوّة المطلقة القوّة الّتي يمكن أن يستنبط بها جميع الأحكام من الأدلّة الموجودة المتداولة، أو الّتي يمكن أن يستفاد بها الأحكام على فرض وجود الأدلّة وورودها في الشريعة.

والثاني ممّا لا وجه له؛ لظهور أنّه لو كان هناك أخبار ظاهرة في كلّ حكم من الأحكام الشرعيّة لأدركه أكثر الأفهام حتّى كثير من العوام، سيّما مع اشتهارها وغاية وضوح أسانيدها، مع وضوح انتفاء صدق «الفقه» و«الفقيه» على تلك القوّة ومن حصلت فيه.

وأمّا الأوّل ففيه مع مخالفته للجواب المذكور أنّ من الظاهر امتناعه في العادة، إذ مع ما فيه من المخالفة لمجاري العادات قد لا تكون تلك الأدلّة في نفسها وافية، أو يكون بعض الأحكام غير وارد في الأخبار المأثورة، ولم يقم عليه شيء من سائر الأدلّة.

ولو أُريد بالقوّة المطلقة القوّة الّتي يقتدر معها على استنباط ما يمكن استنباطه من الأحكام من الأدلّة الموجودة واستنباط ما لم تنهض به تلك الأدلّة ممّا يضاهي تلك في وجوه الإشكال وصعوبة الاستدلال، ففيه ـ مع ما فيه من التعسّف البيّن ـ أنّ ذلك أيضاً ممّا يمتنع بحسب العادة؛ لوضوح تجدّد ظهور وجوه الاستدلال وطرق الاستنباط بحسب تلاحق الأفكار؛ ولذا ترى الفقيه الواحد يستنبط في أواخر عمره من الأدلّة ما لم يصل إليه في الأوّل، فالقوّة المقتدرة على استنباط الكلّ بعد الاجتهاد خارج عن مجاري العادات. ثمّ العلم ببلوغها إلى ذلك الحدّ ليُعدّ صاحبها فقيهاً أظهر امتناعاً، كما لا يخفى.

قلت: إن أُريد بالأحكام في المقام: الأحكام الواقعيّة فلا شكّ في امتناع القوّة المفروضة، إذ من الظاهر امتناع استنباط جميع الأحكام الواقعيّة ولو ظنّاً من الأدلّة الموجودة، إذ كثير من الأدلّة ممّا لا ربط لها بالواقع، والكاشف عن الواقع

منها لا يرتبط حجّية كثير منها بإفادة الظنّ بالواقع ـ كما سيجيء في محلّه إن شاء الله تعالى ـ بل وكذا يمتنع عادةً حصول قوّة مقتدرة على استنباط جميع ما يمكن استنباطه من الأحكام عن الأدلّة الموجودة.

وإن أُريد بالأحكام: الظاهريّة التكليفيّة فلا وجه لاستبعاد حصول تلك القوّة، بل لا شكّ في حصولها لكلّ مَن بلغ درجة الاجتهاد المطلق، فإنّه إن رجّح شيئاً من الأدلّة فذاك، وإلّا فإمّا أن يبني على العمل بالاحتياط أو أصالة البراءة أو على التخيير في العمل، وكلّ منها من الأحكام الشرعيّة الظاهريّة، والتوقّف الواقع من العلماء إنّما يكون في مقام الاجتهاد أعني المقام الأوّل، وأمّا المقام الثاني أعني مقام الفقاهة فلا مجال للتوقّف فيه. وكأنّ هذا هو مقصود المجيب، فالإيراد المذكور بيّن الاندفاع، وسيجيئك ما يؤيّد إرادة المعنى المذكور.

نعم، يرد هناك شيء آخر، وهو أنّ حمل «العلم» على الملكة والقوّة القريبة وإن صحّح تعلّقه بجميع الأحكام، إلّا أنّه لا يصحّ تفسيراً للفقه، إذ ليس الفقه ولا غيره من أسماء العلوم المدوّنة أسماءً لنفس الملكات الحاصلة والحالات الراسخة، بل لا يتبادر منها في الاستعمالات إلّا نفس المسائل أو العلم بها على اختلاف الوجهين.

ألا ترى أنّه يصدق على كلّ مسألة مسألة من مسائل العلوم أنّه من ذلك العلم وبعض منه، ولا يمكن أن يجعل ذلك من الملكة ولا بعضاً منها بالضرورة، وكذا يتّصف الملكة بالضعف والشدّة والوهن والقوّة ولا يتّصف بها شيء من أسماء العلوم، وأيضاً الملكة حالة بسيطة راسخة في النفس ولا يصدق ذلك على شيء من العلوم.

فالظاهر أنّ إطلاقها على الملكات من جهة تنزيل القوّة القريبة منزلة الفعل، فيطلق عليها لفظ العلم، وليس شيء من أسماء العلوم موضوعاً بإزاء الملكة كما عرفت، سواء قلنا بكون إطلاق لفظ العلم على الملكة حقيقةً أو مجازاً.

ويدلّ أيضاً على فساد حمل «العلم» هاهنا على الملكة أنّه لو أُريد به ما ذكر

لزم صحّة إطلاق «الفقيه» على صاحب الملكة المفروضة وإن لم يعلم شيئاً من الأحكام الشرعيّة فعلاً، وهو فاسد قطعاً. وحصول الملكة المفروضة من دون تحصيل شيء من الأحكام أو قدر يعدّ معه فقيهاً عرفاً لا مانع منه أصلاً، بل الظاهر حصولها في العادات كثيراً.

فالأظهر في الجواب أن يقال: إنّ المراد بالأحكام هنا وبالمسائل أو القواعد ونحوها المذكورة في حدود سائر الفنون هي جملة معتدّ بها من الأحكام والمسائل والقواعد كافية في ترتّب الثمرة المطلوبة من وضع الفنّ المفروض بحسب العرف بحيث يصدق على العالم بها أنّه عالم بمسائل ذلك الفنّ، وهذا المعنى قدر جامع بين العلم بجميع المسائل على فرض إمكانه وما دونه إلى أقلّ ما يصدق معه اسم كونه عارفاً بالمسائل.

والظاهر أنّ العلم بالأحكام والمسائل والقواعد المفروضة لا ينفكّ عن الملكة المذكورة إلّا أنّ الفقه وغيره من أسامي العلوم اسم لتلك المسائل أو العلم بها على اختلاف الوجهين دون الملكة المذكورة، فعدم إطلاق الفقيه والنحويّ والصرفيّ ونحوها على غير أرباب الملكات في تلك العلوم لا يدلّ على أنّ تلك العلوم موضوعة بإزاء الملكات حسب ما مرّ. وكان المرجع في ما ذكرنا إلى حمل «الأحكام» على الاستغراق العرفي، فليس فيه مخالفة لظاهر العبارة، سيّما بملاحظة ما هو معلوم من عدم إمكان الإحاطة التامّة بجميع مسائل شيء من الفنون بحيث لا يشذّ عنها شاذّ، إذ فيه دلالة ظاهرة على عدم إرادة الاستغراق الحقيقي لو سلّمنا كون الاستغراق أظهر فيه، فتأمّل.

وقد يقال بحمل «الأحكام» على الاستغراق الحقيقي، ويجعل الفقه اسماً لمجموع المسائل أو العلم بها، لكن يراد بذلك نفس المسائل المعروفة دون الفروع المتجدّدة المتفرّعة على تلك المسائل ممّا لا يقف على حدّ وإن اندرجت تلك أيضاً في الفقه؛ لكونها في الحقيقة تفصيلاً لذلك الإجمال المعلوم، ويجري ذلك في أسماء سائر العلوم؛ وكأنّ هذا هو المراد ممّا احتملوه من كون أسامي العلوم

موضوعة لمجموع المسائل أو العلم بها، في مقابلة احتمال وضعها للقدر المعتدّ به أو العلم به.

وربّما يقال بكون تلك الأسامي موضوعة لمجموع المسائل المعروفة والمتجدّدة، فلا يكون مسمّى تلك الألفاظ متحصّلاً لأحد من أرباب تلك العلوم ولا مدوّناً في شيء من الكتب، وإنّما المعلوم والمدوّن بعض منها، ويصحّ انتساب أربابها إليها بناءً على تنزيل ملكة العلم بها منزلة الفعليّة؛ لشيوع إرادة الملكة من لفظ الفقيه والنحويّ والصرفي ونحوها، كما يراد ذلك من سائر الألفاظ الموضوعة لأرباب الحِرَف والصنائع المعروفة كالنجّار والصائغ والقارئ والكاتب ونحوها، فإنّ الظاهر ملاحظة الملكة في أوضاع تلك الألفاظ.

وأنت خبير ببُعد ذلك عن إطلاق تلك الأسامي، ولذا يصحّ أن يقال: فلان عالم بالفقه والنحو والصرف على سبيل الحقيقة إذا كان عارفاً بمسائله المعروفة، نعم اعتبار الملكة في وضع لفظ الفقيه والنحوي والصرفي ونحوها لا يخلو عن وجه، فتأمّل.

قوله: ﴿وهو أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المأخذ﴾

لا يخفى أنّ وجود المأخذ عنده وتمكّنه من الرجوع إليه ممّا لا ربط له بالملكة والتهيّؤ المفروض، لظهور صدق كونه عالماً بذلك الفنّ ولو فرض منعه عن مراجعة الأدلّة أو عدم وجود المأخذ عنده، فالظاهر أنّ المراد بالتهيّؤ القريب هو الملكة والقوّة القريبة الباعثة على سهولة إدراك المسألة واستنباط حكمها من الأدلّة وإن فرض عدم حضور المأخذ عنده؛ والظاهر أنّ ذلك هو مقصود المصنّف وإن كان هناك اختلال في تعبيره، وقد يجعل قوله: «من المأخذ» متعلّقاً بـ«استعلامه» فيوافق ما ذكرناه. ولا يساعده عطف «الشرائط» عليه ولا قوله: «بأن يرجع إليه» فتأمّل.

قوله: ﴿وإطلاق العلم على هذا التهيّؤ شائع ... الخ﴾

أراد بذلك دفع ما لعلّه يورد في المقام: من أنّ إطلاق العلم على التهيّؤ المذكور

مجاز تنزيلاً للقوّة القريبة منزلة الفعليّة كما مرّ، فكيف يجوز استعماله في الحدّ مع ما اشتهر بينهم من عدم جواز استعمال الألفاظ المشتركة والمجازات في الحدود والتعريفات؟

فأجاب بأنّ إطلاق العلم على المعنى المذكور شائع في الاستعمالات متداول في الإطلاقات، فيكون إمّا حقيقةً عرفيّةً أو مجازاً شائعاً، وعلى الأوّل لا إشكال، وكذا على الثاني، إذ المقصود ممّا ذكروه المنع من استعمال ما قد يخفى دلالته على المقصود، إذ المقصود من الحدود الإيضاح وتفهيم المخاطبين حين التعريف وهو قد لا يحصل بذلك، ومن البيّن أنّ اللفظ المذكور بعد انضمام القرينة إليه ليس من هذا القبيل، فتأمّل.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ إطلاق العلم على مجرّد الملكة ـ كما هو ظاهر العبارة ـ غير ظاهر في الإطلاقات الشائعة، وإنّما يطلق غالباً على الملكة مع حصول فعليّة معتدّ بها حسبما أشرنا إليه، فلا تغفل.

قوله: ﴿بحمل العلم على معناه الأعمّ ... الخ﴾

يرد عليه: أنّه لا ظنّ بالأحكام الواقعيّة في معظم المسائل الفرعيّة، فكما أنّ طريق العلم بالأحكام الواقعيّة مسدود في الغالب[1] كذا لا طريق إلى الظنّ بها في كثير من المسائل، وإنّما المرجع في معرفة الأحكام إلى الأدلّة الشرعيّة والأخذ بمقتضاها، أفادت الظنّ بالواقع أولاً، ألا ترى أنّ أصالة البراءة والاستصحاب إنّما يفيدان ثبوت الحكم في الظاهر، واللازم البناء عليهما حتّى يثبت الخلاف، ولا دلالة فيهما على الواقع في الغالب ولو على سبيل الظنّ، وعلى فرض حصول الظنّ هناك فهو من الأُمور الاتّفاقيّة وليست حجّيّتهما مبنيّة عليه، كما سيجيء تفصيل القول فيهما إن شاء الله تعالى.

وكذا الكلام في كثير من الآيات والأخبار، ألا ترى أنّه يحكم بمقتضى العمومات والإطلاقات والظواهر والقواعد المقرّرة مع الشكّ فيما يوجب الخروج

---

(١) في المطبوع (١): الأغلب.

عنها، إمّا لورود بعض الأخبار الضعيفة أو غيرها ممّا لا يثبت به خلافها، ومن البيّن أنّه مع الشكّ فيه لا يبقى ظنّ بذلك الظاهر في المقامات المذكورة مع أنّها حجّة شرعيّة، لحجيّة استصحاب البناء على الظاهر المفروض حتّى يتبيّن خلافه من غير خلاف فيه بين الأُصوليّة والأخباريّة كما سيقرّر في محلّه إن شاء الله، إلى غير ذلك ممّا سيجيء بيانه في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى؛ فيلزم خروج الأحكام المذكورة عن الفقه مع أنّ كثيراً من مسائله من هذا القبيل.

وقد يورد عليه أيضاً بأنّه ينافي ما مرّ من حمل «العلم» على الملكة نظراً إلى ابتناء ما ذكر على كون العلم بمعنى الإدراك، فيحمل على ما يعمّ الإدراك العلمي والظنّي، والملكة لا تكون علميّة ولا ظنّية.

ويدفعه: أنّه ليس المراد من العلم مجرّد الملكة كما مرّت الإشارة إليه، بل إنّما يراد بها ملكة الإدراك أو التصديق، فيحمل ذلك الإدراك أو التصديق على ما يعمّ العلم والظنّ. نعم إن حمل على الملكة المجرّدة كما قرّرناه على فرض حمل الأحكام على التصديقات لم يتّجه ذلك، وحينئذٍ يجري الإيراد والتوجيه المذكوران في الأحكام، فتحمل على ما يعمّ التصديقات العلميّة والظنّية.

وقد يورد أيضاً بلزوم سبك المجاز من المجاز، إذ يراد أوّلاً من العلم مطلق الرجحان الشامل له وللظنّ إطلاقاً للأخصّ على الأعمّ، ثمّ ينتقل من ذلك إلى إرادة ملكته تنزيلاً للقوّة القريبة منزلة الفعليّة.

ويدفعه: أنّه يمكن الانتقال من معناه الحقيقي ـ أعني الإدراك اليقيني ـ إلى ملكة الإدراك الأعمّ من غير حاجة إلى توسّط مجاز آخر في الانتقال إليه لمشاركته للعلم في ظهور المدرك من جهته، فإنّ وضوحه من جهة العلم إنّما يكون به، وفي الملكة المذكورة من جهة كونها باعثة على حصول العلم أو الظنّ الباعث على الانكشاف في الجملة.

وما قد يقال: من أنّ حمل العلم على المعنى الأعمّ يوجب إدراج القطعيّات في الفقه مع أنّها خارجة عنه، ولذا لا يتعلّق بها الاجتهاد كما ينطق به حدّه، حيث

أخذوا فيه الظنّ فلا يطّرد الحدّ؛ ولذا اختار شيخنا البهائي رحمه الله في الزبدة في الجواب عن الإيراد المذكور حمل العلم على خصوص الظنّ.

مدفوع بأنّ إخراج القطعيّات مطلقاً عن الفقه ممّا لا وجه له أصلاً، كيف! والاجتهاد قد ينتهي إلى اليقين، وأيضاً صدق «الفقيه» على أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ممّا لا كلام فيه، مع أنّهم كانوا يأخذون الأحكام عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام بالمشافهة، ولا يتصوّر ظنّ في شأنهم في كثير من المسائل، وعلومهم اليقينيّة الثابتة بنصّ المعصوم عليه السلام من الفقه قطعاً، فكيف يعقل إخراج القطعيّات عنه مطلقاً؟ نعم القطعيّات الّتي هي من ضروريات الدين خارجة عنه حسب ما مرّ، وأمّا غيرها فهي مندرجة فيه، إلّا أنّها ممّا لا يتعلّق بها الاجتهاد.

وتوضيح المقام: أنّ القطعيّات إمّا أن تكون من ضروريّات الدين، أو من ضروريّات المذهب، أو القطعيّات الغير الواصلة إلى حدّ الضرورة إلّا أنّها ثابتة في الدين أو المذهب على سبيل اليقين بالنظر أو غيره بحيث لا مجال فيها للاجتهاد؛ وإمّا أن تكون من المسائل الظنّية إلّا أنّه اتّفق انتهاء الأمر فيها إلى القطع للبعض.

فالأُولى خارجة عن الفقه وليست من متعلّقات الاجتهاد قطعاً.

والأخيرة مندرجة في الفقه قطعاً، والظاهر كونها من متعلّقات الاجتهاد أيضاً، إذ انتهاء الأمر في المسائل الاجتهاديّة إلى القطع أحياناً لا يخرجها عن كونها اجتهاديّة، ولا كون بذل الوسع فيها اجتهاداً؛ وأخذ الظنّ في حدّه لا ينافيه، إذ المعوّل عليه في المسائل الظنّية هو الظنّ، إذ هو المتوقّع حصوله بعد الاجتهاد في الأدلّة، وحصول اليقين على سبيل الاتّفاق لا ينافي كون بذل الوسع فيه لتحصيل الظنّ كما سيجيء الكلام فيه في محلّه إن شاء الله. وأمّا المراتب المتوسّطة: فالظاهر إدراج الجميع في الفقه كما مرّ. والأظهر عدم تعلّق الاجتهاد بشيء منها كما هو ظاهر من حدّه، وسيجيء الإشارة إليه في محلّه إن شاء الله.

وبالجملة: المسائل الفقهيّة عندنا قسمان: أحدهما: المسائل القطعيّة الّتي لا مجال للتأمّل فيها من العارف الناظر في أدلّتها. وثانيهما: المسائل الظنّية الّتي

لا يتوقّع فيها زيادة على الظنّ وإن اتّفق فيها تحصيل العلم أحياناً. ومتعلّق الاجتهاد إنّما هو القسم الثاني؛ ولذا أُخذ الظنّ في حدّه حيث إنّه المتوقّع فيه أو للاكتفاء فيه بذلك دون الأوّل؛ ولذا يمضي قضاياه وأحكامه هنا وإن أخطأ فيها بخلاف تلك الصورة حيث ينقض حكمه مع خطئه فيها حسب ما قرّر في محلّه.

وما ذكروه من جواز التجزّي في الاجتهاد وعدمه إنّما هو في الثاني، وأمّا القطعيّات فلا مجال للتأمّل في إمكان حصول العلم بها لغير المجتهد أيضاً.

فدعوى الملازمة بين العلم ببعض الفقه والاجتهاد ممنوعة لا شاهد عليها، بل فاسدة حسب ما قرّرناه. فالاستناد في عدم كون القطعيّات من الفقه إلى انتفاء الاجتهاد فيها ـ كما صدر من بعض الأعلام ـ كما ترى!

قوله: ﴿وأمّا ما يقال: من أنّ الظنّ في طريق الحكم ... الخ﴾

قد يتراءى تدافع بين الكلامين، إذ بعد فرض كون الطريق ظنّياً لا يعقل كون الحكم قطعيّاً، ضرورة تبعيّة المدلول في ذلك للدليل.

ويدفعه: أنّه أراد بذلك ظنّيته في نفسه لا مطلقاً.

وملخّص تقرير الجواب: إنّا نختار حمل «العلم» على معناه الظاهر، وما ذكر من أنّ أدلّة الفقه ظنّية غالباً فيتبعها الأحكام المدلول عليها بتلك الأدلّة ممنوع، إذ أدلّة الفقه ظنّية بملاحظة أنفسها، وأمّا بملاحظة ما دلّ على حجّية تلك الظنون ووجوب العمل بها قطعيّة، فظنّية الطريق في نفسه لا تنافي علميّة الحكم من جهة قيام الدليل القاطع على ثبوت الحكم على المكلّف بمقتضى ما دلّ عليه ذلك الطريق، فالدليل القاطع على ذلك الحكم هو الدليل المذكور بعد الملاحظة المذكورة، فتلك الأدلّة ظنّية من جهة وقطعيّة من جهة أُخرى، ولا منافاة بين الوجهين، فظنّيتها في نفسها لا ينافي قطعيّة الحكم من جهتها نظراً إلى ما ذكرنا.

قوله: ﴿فضعفه ظاهر عندنا ... الخ﴾

يريد بذلك أنّ الجواب المذكور إنّما يتمّ على أُصول الأشاعرة القائلين بالتصويب وتعدّد أحكامه تعالى في الواقع على حسب تعدّد آراء المجتهدين،

فيكون ظنّ كلّ مجتهد بالحكم كاشفاً عن كون ذلك هو حكمه بحسب الواقع، إذ حينئذٍ يتمّ التقرير المذكور ويكون كلّ مجتهد عالماً بما هو حكم الله تعالى في حقّه بحسب الواقع. وأمّا على أُصول الإماميّة على ما وردت به نصوصهم المتواترة عن أئمّتهم عليهم السلام من كون حكم الله تعالىٰ في الوقائع واحداً بحسب الواقع وأنّ له تعالى في كلّ واقعة حكماً مخزوناً عند أهله، أصابه من أصابه وأخطأه من أخطأه، فلا وجه للكلام المذكور أصلاً، إذ لا تفيد الأدلّة المفروضة القطع بكون ذلك هو حكم الله تعالى في الواقع، إذ المفروض احتمال الخطأ في الاستدلال، بل ووقوعه قطعاً بالنسبة إلى الآراء المختلفة فلا يعقل علمهم بحكمه تعالى مع فرض كون الطريق ظنيّاً، غاية الأمر أن يكون المخطئ مع عدم تقصيره في بذل الوسع معذوراً، فيجب عليه العمل بمؤدّىٰ نظره وإن كان مخطئاً، وأين ذلك من العلم بأحكامه تعالى كما هو المدّعى.

ويضعّفه: أنّ ذلك كلّه إنّما يتمّ لو كان مبنى الجواب على حمل «الأحكام» في الحدّ على الأحكام الواقعيّة، كما هو الظاهر من كلام المصنّف رحمه الله. وأمّا لو كان مبنيّاً على حمل «الأحكام» على الظاهريّة التكليفيّة فلا، إذ من الواضح اختلافها باختلاف الآراء، للقطع بتكليف كلّ مجتهد ومقلّديه بما أدّىٰ إليه ظنّه، وهي أيضاً أحكام شرعيّة متعلّقة لخطاب الشرع، غاية الأمر أنّها على فرض مخالفتها للواقع أحكام ثانويّة، وهي أيضاً مطابقة للواقع على الوجه المذكور.

وكشف الحال: أنّ هناك حكمين: حكم واقعي وهو الذي كلّفنا به أوّلاً لولا جهل المكلّف المانع من تعلّق التكليف به، وحكم ظاهريّ وهو الّذي يجب علينا البناء عليه والتعبّد به في ظاهر الشرع بمقتضى الأدلّة الشرعيّة، سواء علمنا مطابقته للأوّل أو ظننّاه أو شككنا فيه أو ظننّا خلافه أو ولو علمنا المخالفة كما في بعض الفروض، فالنسبة بينهما عموم من وجه.

والفقه بحسب الاصطلاح هو الثاني، والعلم به يحصل عن الأدلّة الشرعيّة الّتي قرّرها صاحب الشريعة وأوجب علينا العمل بمؤدّاها وهي الأدلّة التفصيليّة

المذكورة في الحدّ. فعلم بذلك أنّ تفسير الأحكام بالظاهريّة يعمّ الواقعيّة أيضاً، فلا حاجة إلى حملها على الأعمّ من الظاهريّة والواقعيّة كما في كلام بعض الأفاضل، بل لا يخلو ظاهر ما ذكره عن مناقشة، كما لا يخفى.

فإن قلت: لو كان الأمر كما ذكر فلا فرق بين المصوّبة والمخطّئة، إذ المفروض مطابقة الحكم المذكور للواقع أيضاً وإن كان مخالفاً للحكم الأوّل، غاية الأمر أن يكون الثاني ثانويّاً، ولا شكّ أنّ الأحكام الواقعيّة ليست كلّها أوّليّة، لاختلاف الأحكام الواقعيّة باختلاف الأحوال كالقدرة والعجز والصحّة والمرض والحضر والسفر وغيرها من الأُمور الطارئة على المكلّف.

قلت: فرقٌ بيّنٌ بين الأمرين، فإنّ مطلوب الشارع في المقام حقيقة هو الأوّل وإنّما تعلّق التكليف بالأخير في الظاهر نظراً إلى اشتباه المكلّف.

وتحقيقه: أنّ الحسن أو القبح الحاصل من جهة نفس الفعل إمّا بملاحظة ذاته أو سائر اعتباراته ـ ولو بانضمام تعلّق الأمر به ـ هو الحكم الواقعي، وأمّا الحسن أو القبح الطارئ عليه أو على تركه من جهة اشتباه المكلّف وغفلته عمّا هو عليه أو عدم إمكان وصوله إليه من غير أن يكون لنفس الفعل أو الترك أو بعض اعتباراتهما بعث عليه فهو الظاهري المفارق للواقعي، وبين الأمرين بون بعيد، إذ الحكم بالامتثال في الأخير إنّما يكون مع بقاء الغفلة والجهل، وأمّا بعد ظهور الحال فلا امتثال لما هو مطلوب الآمر، فكلّ من التكليف الظاهريّ المفروض والحكم بحصول الامتثال لو أتى بالفعل إنّما يستمرّ باستمرار الجهل، وأمّا بعد انكشاف الخلاف فيرجع الأمر إلى التكليف الأوّل، فإن كان الوقت باقياً وجبت الإعادة بمقتضى الأصل لبقاء التكليف ووجوب الامتثال، وإن كان فائتاً وجب القضاء لو دلّ دليل على وجوب القضاء لصدق الفوات.

فإن قلت: كيف يصحّ القول بعدم تحقّق الامتثال مع تعلّق التكليف بما أتى به من الفعل قطعاً؟ فيكون الإتيان به قاضياً بالإجزاء محصّلاً للطاعة والامتثال بلا امتراء.

قلت: لا شكّ في حصول الإطاعة بأداء ما ثبت وجوبه في الشرع، وكذا في حصول العصيان بتركه وإن لم يكن مطابقاً للواقع، لكن نقول: إنّ كلاًّ من الطاعة والمعصية قد يحصل بالإتيان بما هو مطلوب الآمر على جهة الوجوب أو تركه مثلاً، وقد يحصل بأداء ما يعتقد كونه كذلك من الطريق الّذي قرّره الشارع أو بتركه كذلك مع انتفاء المطابقة. إلّا أنّ هناك فرقاً بين الصورتين؛ وذلك أنّه كما يكون فعل المأمور به وترك المنهيّ عنه مطلوباً للآمر مراداً له كذا الإتيان بما يعتقده طاعة من حيث إنّه طاعة وترك المخالفة من حيث إنّها كذلك مطلوب لديه؛ لما دلّ من الدليل القاطع أو المنتهي إليه على الرجوع إلى الطريق المفروض، فإذا فرض موافقة ما أتى به للواقع كان الحسن فيه من جهتين، وكذا القبح في صورة المخالفة، ومع انتفاء المطابقة فلا حسن ولا قبح إلّا من الجهة الأخيرة كما هو الحال في التكاليف الاختبارية، فإنّ الحسن أو القبح فيها ليس إلّا من جهة تعلّق الأمر أو النهي بحسب الظاهر؛ فكما أنّه بعد انكشاف الحال يظهر أن لا وجوب ولا تحريم للفعل في نفسه كذا في المقام وإن حصل الامتثال أو العصيان من جهة الموافقة أو المخالفة المفروضة، فإذا انكشف الخلاف تبيّن عدم الإتيان بما هو مطلوب الآمر، فيجب تداركه بالإعادة أو القضاء على فرض ثبوت القضاء فيه؛ وكذا الحال لو كان الاشتباه في الموضوع.

فالحال في التكاليف الظاهريّة للمجتهد من جهة اشتباهه في الأحكام نظير الحال في التكاليف الاختباريّة. ومن التأمّل في ذلك يتّضح حقيقة المرام في المقام، وليست التكاليف الاختباريّة تكاليف صوريّة مجازيّة خالية عن حقيقة التكليف، كما يظهر من جماعة من الأعلام، وسيجيء بيانه في المحلّ اللائق به.

فصار المحصّل أنّ الواجب أو الحرام الواقعي هو ما كان مطلوباً للشارع أو مبغوضاً له في نفسه، والظاهري هو ما يكون كذلك بحسب اعتقاد المكلّف، نظراً إلى الطريق الذي قرّره المكلّف له وأوجب الأخذ به من حيث كونه موصلاً إلى الواقع، فإن تطابقا فقد اجتمع الحكمان وإلّا حصل الافتراق من الجانبين؛ فالحكم

بوجوب العمل بمؤدّى الدليل إنّما يكون في الغالب من حيث كونه طريقاً موصلاً إلى الواقع، فإذا انكشف الخلاف تبيّن عدم حصول الامتثال وأداء التكليف، نظراً إلى انتفاء الحيثيّة المذكورة وعدم حصول ما هو مطلوب الشارع. لكن لا يخرج بذلك الفعل الواقع قبل الانكشاف عن كونه متعلّقاً للتكليف مراداً للشارع [لوقوعه حال تعلّق التكليف به كذلك، إلّا أنّه بعد ظهور الحال يكون التكليف المتعلّق به على نحو التكاليف الاختباريّة حسبما أشرنا إليه][1] وتفصيل الكلام في هذا المرام ممّا لا يسعه المقام، ولعلّنا نفصّل القول فيه في مقام آخر.

إذا تقرّر ذلك فلنرجع إلى ما كنّا فيه، فنقول: قد عرفت أنّ الأحكام الظاهريّة مع المخالفة للواقع واقعيّة أيضاً بوجه وإن لم تكن واقعيّة بمعناها الظاهر، والفقه هو العلم بتلك الأحكام، وهي أحكام شرعيّة مستفادة من الأدلّة التفصيليّة سواء طابقت الحكم الأوّل أو لا.

فإن قلت: إنّ العلم بالأحكام الظاهريّة إنّما يحصل من الدليل الإجمالي دون الأدلّة التفصيليّة، فإنّ أقصاها إفادة الظنّ بالحكم.

قلت: إنّ تلك الأدلّة ليست مفيدة لليقين بملاحظة أنفسها، وأمّا بملاحظة الدليل القاطع أو المنتهي إلى القطع القاضي بحجّيتها فهي تفيد اليقين قطعاً من غير حاجة إلى ملاحظة الدليل الإجمالي المفروض، بل ذلك الدليل الإجمالي إجمال لذلك التفصيل، فتأمّل[2].

---

(١) مابين المعقوفتين من المطبوع (١).

(٢) إشارة إلى ما قد يورد في المقام من جريان ذلك بالنسبة إلى المقلّد أيضاً، فإنّ كلّ واحدٍ من فتاوىٰ مجتهده دليل تفصيلي له نظراً إلى قيام الدليل القاطع على كون ذلك حجّة عليه. ويدفعه: ما عرفت في بيان معنىٰ التفصيليّة.

فإن قلت: إنّ الأدلّة التفصيلية بالنظر إلى الواقع لا تفيد بما فيها سوىٰ الظنّ، وبالنظر إلى الظاهر أنّها تفيد العلم من جهة إجماليّة جارية في جميع المسائل، أي من حيث كونه حكم الله في شأنه وشأن مقلّده، فكيف تعدّ تفصيليّة على الوجه المذكور من حيث إفادتها للعلم بالأحكام؟ ←

فإن قلت: لازال الفقهاء يخطّئ بعضهم بعضاً ويخالف بعضهم آخر ويقيم كلّ منهم الأدلّة على إثبات مطلوبه وتخطئة صاحبه، ومن البيّن أنّ ما اختلفوا فيه هو المطالب الفقهيّة والمسائل المبحوث عنها في تلك الصناعة، والفقه اسم لتلك المطالب النظريّة المتداولة بينهم، وظاهر أيضاً أنّه ليس الاختلاف الواقع بينهم بالنسبة إلى الحكم الظاهري ضرورة اتّفاق الكلّ على تعدّده بحسب تعدّد آراء المجتهدين واختلافه بحسب اختلاف ظنونهم؛ للإجماع على وجوب أخذ كلّ منهم بظنّه وعدم جواز أخذه بقول الآخر وإن اعتقد كلّ منهم تخطئة صاحبه، فليس اختلافهم إلّا بالنسبة إلى الحكم الواقعي الثابت في نفسه مع قطع النظر عن ثبوته في حقّه بخصوصه و حقّ مقلّده، فلا يكون الأحكام الفقهيّة إلّا بالنظر إلى الواقع، فكيف يحمل «الأحكام» على الظاهريّة؟

قلت: كون المبحوث عنه هو الأحكام الواقعيّة لا ينافي أن يكون الفقه هو الأحكام الظاهريّة، فالأحكام الفقهيّة الحاصلة للمجتهد من حيث وجوب الأخذ بها والحكم بمقتضاها تكون فقهاً، وهي بهذه الحيثيّة تكون معلومةً للفقيه مقطوعاً بها عنده، ومن حيث مطابقتها للواقع أو لمقتضى الأدلّة الشرعيّة تكون ظنيّةً في الغالب مورداً للاختلاف، وبهذه الحيثيّة تكون متعلّقةً للاجتهاد. فوقوع الخلاف في المسائل الفقهيّة وكون المنظور حين الاستدلال هو الوصول إلى الواقع أو إصابة ماهو مقتضى الأدلّةالموجودة لا يقضي بكونالملحوظ في صدق الفقه هو الأحكام الواقعيّة، بل لمّا كان ثبوت الحكم في الظاهر منوطاً بظنّ موافقته للواقع أو لمقتضى الأدلّة الشرعيّة أو القطع بها مع إمكانه كان الملحوظ هناك حال الواقع أو مؤدّى الدليل، فوقع[1] الاختلاف فيها من تلك الجهة وإن كانت من حيث وجوب الأخذ بها وثبوتها على المكلّف بحسب الشرع فقهاً وكانت معلومةً للفقيه، فالجهة الأُولى

---

← قلت: يكفي الملاحظة المذكورة في كونها تفصيليّة إن كانت إفادتها العلم من جهة إجماليّة، إذ ليس في العبارة ما يفيد كونها تفصيلية من كلّ جهة. (منه أعلى الله مقامه).

(١) في المطبوع (١): فوقوع.

حيثيّة الاجتهاد، والثانية حيثيّة الفقاهة، والجهة الأُولى مقدّمة على الثانية.

ويؤيّد ما ذكرناه: أنّ الفقه في ظاهر كلماتهم اسم للعلم بالأحكام الشرعيّة عن الأدلّة، أو للأحكام المستنبطة عن الأدلّة من حيث كونها كذلك وإن قلنا بكون سائرأسامي العلوم موضوعة لنفس المسائل؛ ولذا أخرجوا علوم الملائكة والأنبياء والأئمّة عن الفقه نظراً إلى ما مرّ مع وضوح علمهم بأحكام الشريعة[1] على أتمّ وجه، فيكون جهة تعلّق العلم بها على الوجه المذكور معتبرة في صدق الفقه، وهي حيثيّة الفقاهة حسب ما قرّرنا.

وأيضاً ما حصل عند المجتهدين من الأدلّة التفصيليّة فقه عندهم مع اختلافهم في إصابة الواقع وعدمه والقطع بعدم إصابة بعضهم، سواء جعلنا الفقه اسماً لنفس العلوم المفروضة أو للمعلومات من حيث تعلّق العلم المفروض بها، فيكون ذلك شاهداً على اختلاف حيثيّة الفقاهة للحيثيّة الّتي يقع الخلاف من جهتها في المسائل الفقهيّة.

وقد أجاب بعض الأفاضل عن الإشكال المتقدّم بوجهين آخرين حيث قال: إنّ ظنّية المُدرَك لا يستلزم ظنّية الإدراك، والمُدرَك المظنون إنّما هو حكم الله الظاهريّ، ولا ريب أنّ إدراكه علميّ، فحاصل التعريف: أنّ الفقه هو العلم بالمظنونات عن أدلّتها. وإن أبيت عن ذلك مع وضوحه فهذا التوهّم إنّما يرد إذا جعلنا كلمة المجاوزة في التعريف متعلّقاً بالعلم، وأمّا إن جعلناها متعلّقةً بالأحكام وقلنا بكونه ظرفاً مستقرّاً صفة للأحكام ويجعل الاحتراز عن علم الله والملائكة بقيد الحيثيّة المعتبرة في الحدود فلا محذور، فكلامنا المتقدّم في تعلّقها بالعلم إنّما كان جرياً على مذاق القوم، انتهى.

ولا يذهب عليك ضعف الجوابين المذكورين.

أمّا الأوّل، ففيه: أوّلاً: أنّه لا ربط له بالإيراد المذكور ولا دخل له في دفعه، إذ المذكور فيه كون العلم بها غير حاصل عن الأدلّة التفصيلية وإنّما يحصل عن

---

(١) في مصحّحة المطبوع (١): بالأحكام الشرعيّة.

الدليل الإجمالي كالمقلّد، فهذا الجواب غير مرتبط به. نعم، لو أورد عليه بالتنافي بين تعلّق العلم والظنّ به صحّ الجواب عنه بما ذكر.

وثانياً: أنّه إن أراد بقوله: «إنّ ظنّية المدرك لا يستلزم ظنّية الإدراك» أنّه لا يستلزم ظنّية الإدراك المتعلّق به فهو بيّن الفساد، لوضوح الملازمة بين الأمرين، وإن أراد أنّه لا يستلزم ظنّية إدراكه بإدراك آخر فهو كذلك، إلّا أنّه ليس هناك إدراكان متعلّقان بالأحكام الظاهريّة حتى يكون أحدهما مظنوناً والآخر مقطوعاً.

وكأنّ ما ذكره مبنيّ على أن يراد بالحكم الظاهريّ هو الواقعيّ المظنون، فتكون المظنونيّة مأخوذة في الأحكام، فالمعنى: أنّ الفقه هو العلم بالأحكام الواقعيّة المظنونة عن أدلّتها التفصيليّة، وهو فاسد، لإفادته العلم بأصل النسبة مع فرض مظنونيّتها، وهو مع اشتماله على التدافع خلاف المدّعى، فلابدّ من التأويل بإرادة العلم بمظنونيّتها.

وفيه ـ مع ما فيه من التعسّف ـ أنّه غير حاصل عن الأدلّة التفصيليّة، بل هو حاصل من الضرورة الوجدانيّة، وقد نصّ في كلامه على جعل كلمة المجاوزة من متعلّقات العلم.

ولو أُوّل ذلك بكون العلم به حاصلاً عن الأدلّة ولو بالواسطة من جهة بعثها على حصول الظنّ القاضي بالعلم به على سبيل الضرورة، فضعفه أظهر من أن يخفى.

وأيضاً من الواضح: أنّ العلم بمظنونيّة الحكم ليس فقهاً في الاصطلاح، إذ الفقه عبارة عن العلم بأحكامه تعالى وليست من الوجدانيّات التابعة لحصول المظنّة كما يتلخّص من كلامه، وهو ظاهر. والظاهر أنّ ما ذكره نشأ عن غفلة في تفسير الحكم الظاهريّ، والتحقيق فيه ما قدّمناه.

وإن أراد من العلم بالنسبة المظنونة العلم بوجوب العمل بها والبناء عليها، ففيه مع مخالفته لظاهر كلامه ـ حيث إنّه جعله جواباً مستقلّاً عن الايراد المشهور، ولم يرتضِ به في ذلك المقام ـ أنّه ليس الفقه عبارة عنه، إذ العلم بوجوب العمل بمؤدّىٰ الاجتهاد من المسائل الأُصولية أو يتلخّص منها، وليس مندرجاً في مسائل الفقه،

فضلاً عن كونه عين الفقه كما هو مقتضى التحديد.

وأمّا الثاني، ففيه: أنّه ينتقض الحدّ بعلم المقلّد، فإنّه إذا عرف فتاوى المجتهد فقد علم بالأحكام الحاصلة عن أدلّتها، إذ كما يصدق ذلك على علم المجتهد بالأحكام الحاصلة[1] عنده، كذا يصدق على علم مقلّده بتلك الأحكام الحاصلة عنده من غير فرق، بل يصدق ذلك على علم الله سبحانه وعلم الملائكة والمعصومين بالأحكام الحاصلة عند المجتهد؛ لصدق الحدّ المذكور عليه من غير ريب. وتوهّم خروجها باعتبار الحيثيّة المذكورة بيّن الفساد، كما مرّت الإشارة إليه.

ولو سلّم إخراجه لعلوم المذكورين فإنّما يخرج به علمهم بنفس الأحكام، وأمّا علمهم بالأحكام الحاصلة عند المجتهد فلا، إذ اعتبار الحيثيّة المذكورة جارية فيها قطعاً. نعم، لو جعلت الحيثيّة المذكورة مرتبطةً بالعلم صحّ ما ذكر، لكنّه فاسد، لعدم ارتباطها بالعلم أصلاً، إذ الحيثيّات المعتبرة في نظائر المقام هي المقرّرة لعنوان ما تقيّده والمُبيّنة لاعتبار الوصف العنواني فيما أُخذت فيه؛ ولذا يدّعى فهمها من الإطلاق، وهذا إنّما يعطي تقييد الأحكام دون العلم.

ثمّ إنّه صرّح أوّلاً بحمل «الأحكام» على النسب، فلا وجه إذاً لجعل الظرف مستقرّاً صفة له، إذ ليست النسب حاصلة عن الأدلّة. نعم، يمكن أن يجعل الظرف متعلّقاً بالمظنونة الملحوظة في الأحكام بالتفسير الذي ذكره، أو بالمستنبطة ونحوها من الأفعال الخاصّة، وحينئذٍ لا يكون الظرف مستقرّاً بمعناه المعروف، مع ما فيه من البُعد.

هذا، وقد ظهر بما اخترناه في الجواب عن أصل الإيراد صحّة عدّ كلٍّ من أحكام المجتهدين وأقوالهم المتعدّدة في مسألة واحدة من الفقه مع القطع بالخطأ فيما يزيد على واحدٍ منها وقيام احتمال الخطأ في كلّ من آحادها، نظراً إلى كون كلٍّ من تلك الأحكام حكماً ظاهريّاً وقع التكليف به في الظاهر، فالخطأ الواقع فقه أيضاً، والعالم به فقيه إذا علم بقدر يعتدّ به من الأحكام حسب ما مرّ وإن فرض

---

(١) في المطبوع (١) زيادة: عن أدلّتها.

كون الجميع أو معظمها خطأً بملاحظة الواقع. هذا بالنسبة إلى فقهاء أهل الحقّ مع عدم التقصير في الاجتهاد.

وأمّا فقهاء أهل الخلاف فليسوا فقهاء عندنا على سبيل الحقيقة[١] وهو ظاهر مع تقصيرهم في تحصيل الحقّ. وأمّا لو فرض بذل وسعهم في ذلك فغاية الأمر القول بكونهم معذورين، لا أنّهم مكلّفون شرعاً بما أدّى إليه اجتهادهم ليكون ذلك حكماً شرعيّاً في شأنهم على نحو المخطئ من فقهاء أهل الحقّ، كما هو ظاهر من أُصول المذهب، ويأتي تفصيل القول فيه في محلّه إن شاء الله.

ولمّا كان هذا الكتاب[٢] موضوعاً في الفقه وكان تعرضه لبيان الأُصول من باب المقدّمة اقتصر المصنّف رحمه الله في المقام على بيان حدّ الفقه، وحيث كان الملحوظ بالبحث عندنا هو الكلام في أُصول الفقه فبالحريّ أن نشير إلى حدّه.

فنقول: قد جرت طريقة القوم على بيان معناه الإضافي والعلمي، ومن البيّن أنّ المقصود في المقام هو الثاني، وأمّا بيان الأوّل فإمّا لإبداء المناسبة بينه وبين معناه العلمي، أو لدعوى انطباقه على المعنى العلمي بانحصار مفهومه الإضافيّ في الخارج بحسب المصداق في ذلك، وهو الذي حاوله جماعة منهم؛ ولذا جعلوا له حدّين: أحدهما بحسب معناه الإضافي، والآخر بحسب معناه العلمي، مشيرين بذلك إلى أنّ بيان معناه الإضافي تحديد بحسب الحقيقة لهذا الفنّ نظراً إلى الدعوى المذكورة، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّه قد يدّعى كون لفظ «الأُصول» حين إضافته إلى الفقه علماً لهذا العلم، على أن يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً، وهو الظاهر من صاحب الوافية. وقد يشير إليه ظاهر الإطلاقات، إذ لا يبعد كون معنى الفقه مقصوداً في استعمالات أُصول الفقه.

---

(١) وإطلاق الفقهاء عليهم عندنا إنّما هو من جهة التسمية لهم نظير إطلاق الصلاة وسائر أسامي العبادات على أعمالهم، ولا تجوّز إذاً في الاستعمال كما سنشير إليه. (منه رحمه الله).

(٢) أي كتاب معالم الدين.

وربّما يقال بكون معناه التركيبي مأخوذاً في معناه الاصطلاحي، بأن يكون قد خصّص معناه التركيبي ببعض مصاديقه، فقد زيدت تلك الخصوصيّة في معناه الإضافي بالوضع الطارئ عليه من جهة التخصيص أو التخصّص، كما قد يقال ذلك في لفظ «ابن عبّاس» وغيره، فإنّ تعيين ابن عبّاس في عبدالله لا ينافي أن يكون كلٌّ من لفظة «ابن» و«عباس» مستعملاً في معناه الحقيقي، إذا كان التخصيص المذكور حاصلاً من جهة غلبة إطلاق ذلك المركّب على خصوص ذلك الفرد، فيكون قد تعيّن ذلك اللفظ بملاحظة معناه التركيبي لخصوص ذلك الفرد، ويجري ذلك في لفظ «الرحمن» بعد اختصاصه به تعالى من جهة الوضع الطارئ، فإنّ معناه الوصفي ملحوظ فيه أيضاً، وليس اسماً لنفس الذات، فالقول بمثل ذلك في لفظ «أُصول الفقه» غير بعيد أيضاً؛ وحينئذٍ فلابدّ من ملاحظة معناه التركيبي في معناه العلمي أيضاً.

وكيف كان، فلنجري الكلام في المقام على حسب ما ذكروه.

فنقول: أمّا حدّه بحسب معناه الإضافي فيتوقّف على بيان أجزائه، وقد مرّ الكلام في بيان الفقه، والمراد به هنا هو المعنى الاصطلاحي.

والأُصول: جمع أصل، وهو في اللغة بمعنى ما يُبتنى عليه الشيء، سواء كان ابتناؤه عليه حسّيّاً كما في أصل الحائط وأسفل الشجرة، أو معنويّاً كابتناء العلم بالمدلول على العلم بالدليل.

ويطلق في الاصطلاح ـ حسب ما نصّوا عليه ـ على معانٍ عديدة، منها: الأربعة المشهورة، أعني: القاعدة والدليل والراجح والاستصحاب، وفي كونه حقيقةً بحسب الاصطلاح في كلٍّ من الأربعة المذكورة نظر.

وكيف كان، فلا يلائم إرادة شيء منها في المقام سوى الدليل، وهو أيضاً لا ينطبق على شيء من مسائل الفنّ، إذ أدلّة الفقه موضوع لهذا الفنّ، ومن البيّن خروج موضوع كلّ فنّ عن ذلك الفنّ.

وقد يقال: إنّ المقصود من ذلك هو أدلّة الفقه من حيث إنّها أدلّة عليه، لظهور

ملاحظة الحيثيّة في نظائر تلك العبارة، فيرجع المراد إلى دلالة تلك الأدلّة على الفقه، وإثبات تلك الدلالات إنّما يكون في الأُصول، فمسائله هو ثبوت الدلالة لكلٍّ من تلك الأدلّة كدلالة الأمر على الوجوب والإجزاء، والنهي على التحريم والفساد، ودلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه، ونحو ذلك.

يبقى الكلام في مباحث الاجتهاد والتقليد، فإنّ البحث فيها ليس عن الأدلّة، فيحتمل أن يكون ذكرها في الأُصول على سبيل الاستطراد. ويمكن إدراج مباحث الاجتهاد فيه نظراً إلى أنّ البحث هناك عن حال المستدلّ، وهو أيضاً يرجع إلى أنّ دلالة تلك الأدلّة على ثبوت الأحكام الشرعيّة إنّما هي بالنسبة إلى من جمع تلك الشرائط المخصوصة، فهو أيضاً بحسب الحقيقة بحث عن حال الأدلّة.

وأنت خبير بأنّ أدلّة الفقه من حيث إنّها أدلّة عليه هي الموضوع لعلم الأُصول، فهي بتلك الحيثيّة أيضاً خارجة عن الفنّ، وملاحظتها من حيث دلالتها على الفقه لا تجعل الأدلّة عين الدلالة؛ مضافاً إلى الفرق البيّن بين أخذ الدلالة بالمعنى التصوّري وملاحظتها متعلّقاً للحكم والتصديق، والمأخوذ في المسائل إنّما هو الثاني، ومدلول المركّب المفروض لا يزيد عن الأوّل، فكيف ينطبق ذلك على مسائل الأُصول؟ على أنّ أدلّة الفقه تشمل الأدلّة التفصيليّة المذكورة في علم الاستدلال، بل أظهر فيها، فكيف يدّعى انطباق المعنى الإضافي على فنّ الأُصول كما ادّعوه حسب ما سيجيء الاشارة إليه.

فظهر بما قرّرنا: أنّ أخذ «الأُصول» في المقام بمعنى الأدلّة ـ كما رجّحه جماعة من الأعلام ـ ليس على ما ينبغي، سيّما إذا أُريد تطبيقه على المعنى العلمي؛ فالأولى حمل «الأُصول» هنا على معناه اللغوي.

ثمّ إنّهم قالوا: إنّ هناك جزءً ثالثاً هو جزؤه الصوري أعني الإضافة، وقالوا: إنّ إضافة اسم المعنى ـ يعني ما دلّ على معنى حاصل في الذات، سواء دلّ معه على الذات كما في المشتقّات أو لا ـ يفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه

في المعنى الذي عيّن له لفظ المضاف أعني وصفه العنواني؛ وإنّما خصّصوا ذلك باسم المعنى ـ وإن كان إضافة اسم العين مفيدة للاختصاص عندهم ـ نظراً إلى عدم تعيّن ما به الاختصاص في تلك الأسماء، فيختلف ذلك بحسب اختلاف الألفاظ كما في «دار زيد» و«حمار عمرو» ونحوهما، بخلاف اسم المعنىٰ، فإنّ وجه الاختصاص متعيّن هناك، فانّ قولك: «مكتوب زيد» و«مملوك عمرو» إنّما يفيد الاختصاص في وصفه العنواني أعني: المكتوبيّة والمملوكيّة. واستندوا في الدعوى المذكورة إلى تبادر ذلك بحسب العرف كما هو ظاهر من ملاحظة المثالين المذكورين ونحوهما، فقالوا حينئذٍ: إنّ إضافة «الأُصول» إلى «الفقه» تفيد اختصاص الأُصول بالفقه في كونها أُصولاً له، فيخرج عنه سائر العلوم ممّا يبتني عليه الفقه، إذ ليست تلك العلوم ممّا يخصّ الفقه في توقّفه عليها، لتوقّف غيره من العلوم أيضاً عليها.

وأمّا علم الأُصول وإن كان كثير من مسائله جارياً في غير الفقه أيضاً إلّا أنّه لمّا كان تدوينه ووضعه لخصوص الفقه كان له اختصاص به بحسب التدوين، فيصحّ لذلك أن يقال باختصاصه بالفقه، فينطبق على معناه العلمي، فيصير المفهوم المذكور معرّفاً رسميّاً له، لاشتماله على خاصّته، وبذلك يصحّ عدّ معناه الإضافي حدّاً لهذا الفنّ.

ويمكن المناقشة في ذلك ـ مع ما فيه من التكلّف ـ بأنّه مبنيّ على ما ادّعوه من إفادة الإضافة الاختصاص، وهو على إطلاقه محلّ منع.

وتوضيح الكلام فيه: أنّ مفاد الإضافة هو انتساب المضاف بالمضاف إليه نسبة ناقصة، والمستفاد من إضافة اسم المعنى هو انتسابه إليه في خصوص وصفه العنواني، كما هو الظاهر من التأمّل في استعمالاته العرفيّة، وحينئذٍ فإن كان انتسابه إلى المضاف إليه مانعاً من انتسابه إلى غيره بأن لم يكن ذلك العنوان قابلاً للانتساب إلى شيئين كما في «مملوك زيد» و«مكتوب عمرو» إذ لا يمكن أن يكون جميع ذلك الشيء مملوكاً أو مكتوباً لشخصين أفاد الاختصاص، وكان

استفادة الاختصاص منه حينئذٍ مبنيّاً على ذلك من غير أن يكون مستنداً إلى الوضع ابتداءً، وإن لم يكن كذلك بل كان قابلاً للانتساب إلى شيئين أو أشياء كما في قولك: «محبوب زيد» و«مطلوب عمرو» و«مقصود بكر» ونحوها لم يفد الاختصاص أصلاً، كيف! ولو كان ذلك مفيداً للاختصاص لكان قولك: «الله ربّي وخالقي ورازقي ومصوّري» ونحوها ... دالّاً على عدم كونه تعالى ربّاً وخالقاً ورازقاً ومصوّراً لغيره، وهو ظاهر البطلان.

وحينئذٍ فنقول في المقام: إنّ كون الشيء أُصولاً للفقه لا ينافي كونه أُصولاً لغيره أيضاً حتّى يكون انتسابه إلى الفقه في ذلك مانعاً من انتسابه إلى غيره، فلا يتّجه دلالتها على الاختصاص ليتمّ ما ذكر من التقريب.

فظهر بما قرّرنا أنّ دعوى انطباق معناه الإضافي على معناه العلمي غير واضح؛ مضافاً إلى أنّه قد يناقش في اختصاص ما دوّن من العلوم لخصوص الفقه بالأُصول، كما سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

وأمّا حدّه بالنظر إلى معناه العلمي: فهو على ما اختاره جماعة من المتأخّرين: هو «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة» فخرج بالقواعد العلم المتعلّق بالجزئيّات كعلم الرجال. وبالممهّدة لاستنباط الأحكام العلوم الغير الآليّة. وبالتقييد بالشرعيّة علم المنطق، إذ ليس تمهيده لاستنباط الأحكام الشرعيّة، بل لمطلق تصحيح النظر في اكتساب المطالب النظريّة؛ وكذا ما مهّد من القواعد لاستنباط الأحكام العقليّة. وبالفرعيّة ما يتقرّر من القواعد في بعض المقامات لاستنباط الأحكام الأُصوليّة.

وقد يستشكل في الحدّ بلزوم اندراج القواعد المقرّرة في الفقه ممّا يستنبط منها الأحكام الفرعيّة المترتّبة عليه في الأُصول.

وقد يجاب بالتزام إدراج جملةٍ منها في مباحث الأُصول كأصالة الصحّة في العقود وأصالة صحّة تصرفات المسلم ونحوهما ممّا تقرّر لأجل استنباط الأحكام، وادراج جملةٍ منها في الفقه ممّا يكون المقصود منها بيان نفس الحكم الشرعي وإن استنبط منه حكم شرعي آخر، إذ لا منافاة.

وفيه: أنّ اندراج بعض تلك القواعد في الفقه لا يقضي بخروجها عن الحد، إذ لم يؤخذ فيه عدم اندراج تلك القواعد في الأحكام الفرعيّة، إلّا أن يقال: إنّ الظاهر من اعتبار كونها ممهّدةً لاستنباط الأحكام الفرعيّة أن لا تكون هي من جملة الأحكام الفرعية، لكن في اندراج جميع ما تقرّر من القواعد الفقهيّة لاستنباط الأحكام الفرعيّة في الأُصول تأمّل.

وقد يجعل التقييد بالفرعيّة مخرجاً لعلم الدراية، فإنّها موضوعة لاستنباط الأحكام الشرعيّة أصليّةً كانت أو فرعيّةً، إذ المقصود منها معرفة الحديث، وهو يعمّ النوعين.

وفيه: أنّ الملحوظ هناك معرفة الحديث لا خصوص استنباط الأحكام الشرعيّة، ومن البيّن أنّ الحديث يعمّ الوارد في الأحكام الشرعيّة وغيرها من القصص ونحوها وإن كان معظم ما يراد منها الأحكام الشرعيّة بل خصوص الفرعية.

هذا، وذكر بعض الأفاضل أنّ التقييد بالممهّدة يخرج علم المنطق والعربية وغيرهما ممّا يستنبط منها الأحكام، ولكن لم يمهّد لذلك، وبالأحكام ما يستنبط منها الماهيّات الشرعيّة كالصلاة والصيام ونحوهما وغيرها مثل صفاتها كصلاة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها، فإنّ معرفتها ليست من مسائل الفقه حتّى تكون قواعد الأُصول ممهّدة لاستنباطها، بل هي من مبادئه وإن ذكرت في طيّ مسائله، فمثل مباحث الحقيقة الشرعيّة، وجواز إجراء الأصل في إثبات ماهيّة العبادات ـ ونحو ذلك ممّا يبحث عنه في علم الأُصول ـ وإن كان يستنبط منها الماهيّات، لكنّها لم تمهّد لمعرفة الماهيّات من حيث إنّها هي، بل لما يترتّب عليها من الأحكام.

ولا يذهب عليك ما فيه:

أمّا إخراج المنطق والعربيّة بقيد «الممهّدة» فظاهر الوهن، لوضوح كون جميع العلوم المدوّنة من الأُمور الممهّدة، فكيف يعقل خروج شيء منها بذلك؟ نعم، بعد تقييدها بقوله: «لاستنباط الأحكام الشرعيّة» يخرج ذلك حسب ما أشرنا إليه،

لا بمجرّد التقييد بالممهّدة حسب ما ذكره.

وأمّا إخراجه بـ«الأحكام» ما يستنبط منه الماهيّات ونحوها، فغير متّجه أيضاً، إذ ليس عندنا قواعد ممهّدة لاستنباط نفس الماهيّات؛ ومجرّد استنباطها منها لا يقضي بكونها ممهّدة لأجلها. ومن الغريب! تسليمه رحمه الله لذلك حيث قال: إنّ معرفتها ليست من مسائل الفقه حتّى تكون قواعد الأُصول ممهّدة لاستنباطها، فإنّه إذا لم يكن تمهيد الأُصول لبيانها كانت خارجةً بقيد «الممهّدة» على حسب ما ذكره في إخراجه المنطق والعربيّة.

على أنّه يمكن أن يقال: إنّ الخارج من الفقه تصوّر تلك الماهيّات لا التصديق بما قرّر الشارع من حقائقها، وخروجها عن الفقه من الحيثيّة الأُولى لا يقضي بخروجها عنه بالاعتبار الثاني، ولا يبعد حينئذٍ إدراجها في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة الوضعيّة كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله، ومن البيّن أنّ ذلك هو المستفاد أوّلاً من تلك القواعد دون الجهة الأُولى وإن تفرّعت عليها؛ ومع الغضّ عن ذلك فلا ريب في كون المستفاد من تلك القواعد أنّ الصلاة كذا والصيام كذا ونحوهما، ولا ريب في اندراجها في الحكم وإن لم نقل بكونها حكماً شرعيّاً، فتأمّل.

هذا، وقد يشكل الحال في الحدّ المذكور بخروج مباحث الاجتهاد والتقليد عنه مع اندراجها في مسائل الأُصول.

وقد يقال باندراج كثيرٍ من المسائل المتعلّقة بالاجتهاد في البحث عن حال الأدلّة، فإنّ المرجع فيه إلى كون الدليل دليلاً بالنسبة إلى المجتهد دون غيره.

وحينئذٍ ربّما يلتزم الاستطراد في ذكر المباحث المتعلّقة بالتقليد كبعض مباحث الاجتهاد ممّا لا يتعلّق بالبحث عن الأدلّة، كاشتراط العدالة في المفتي ونحوه. ولا يخلو عن بُعد، لتصريح جماعة من الأعاظم باندراجها في الفنّ؛ ولذا زادوا في الحدّ ما يدلّ صريحاً على اندراجها في الأُصول، كما هو الظاهر من عدّهم ذلك من مطالب الفنّ.

وما قد يتخيّل في إدراج الجميع في الحدّ المذكور من كون البحث عن أحوال المستفتي أيضاً بحثاً عن حال الدليل فممّا لا يعقل وجهه.

## معالم الدين :

### فصـل

واعلم: أنّ لبعض العلوم تقدّماً على بعض، إمّا لتقدّم موضوعه، أو لتقدّم غايته، أو لاشتماله على مبادي العلوم المتأخّرة، أو لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها.

ومرتبة هذا العلم متأخرة عن غيره، بالاعتبار الثالث؛ لافتقاره إلى سائر العلوم واستغنائها عنه.

أمّا تأخّره عن علم الكلام، فلأنّه يبحث في هذا العلم عن كيفيّة التكليف، وذلك مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلّف.

وأمّا تأخّره عن علم اصول الفقه، فظاهر، لأنّ هذا العلم ليس ضروريّاً، بل هو محتاج الى الاستدلال، وعلم اصول الفقه متضمّن لبيان كيفيّة الاستدلال.

ومن هذا يظهر وجه تأخّره عن علم المنطق أيضاً، لكونه متكفّلاً ببيان صحّة الطرق وفسادها.

وأمّا تأخّره عن علم اللّغة والنحو والتصريف، فلأنّ من مبادي هذا العلم الكتاب والسنّة، واحتياج العلم بهما إلى العلوم الثلاثة ظاهر. فهذه هي العلوم التي يجب تقدّم معرفتها عليه في الجملة. ولبيان مقدار الحاجة منها محلّ آخر.

قوله: ﴿واعلم أنّ لبعض العلوم تقدّماً على بعض ... الخ﴾

لا يخفى أنّ العلوم المدوّنة لها مراتب مختلفة في التقديم والتأخير بحسب الشرافة وبحسب التعليم.

أمّا الأوّل فيختلف الحال بحسب اختلاف الموضوعات في الشرافة واختلاف الغايات في ذلك وفي شدّة الاهتمام، كما في علم الإلهي وعلم الفقه بالنسبة إلى ما عداهما من العلوم.

وأمّا الثاني فقد يكون التقديم والتأخير فيه استحسانيّاً، وقد يكون من جهة توقّف العلم المتأخّر عليه.

أمّا الأوّل فمن وجوه:

منها: أن يكون أحد العلمين سهل التناول بيّنة المقدّمات دون الآخر، فيناسب تقديمه في التعليم لسهولة تحصيله على المتعلّم، فإذا قوي استعداده للعلوم وحصل له ملكة في الإدراكات سهل عليه الاشتغال بالآخر.

ومنها: أن يكون أدلّة العلم المتقدّم أحكم من غيره وأبعد عن حصول الخطأ، فيقدّم في التعليم حتّى يتعوّد المتعلم على عدم الإذعان بالمطالب إلّا بعد وضوح البرهان والوصول إلى كمال الإيقان، فلا يعتقد الحكم بأدنى شاهد أو استحسان يشبه البرهان، لأداء ذلك غالباً إلى اعتقاد ما يخالف الواقع. وهاتان الجهتان حاصلتان في تقديم العلوم الرياضيّة على سائر فنون الحكمة، كما كان متداولاً في تعاليم الفلاسفة.

ومنها: أن يكون موضوع أحد العلمين متقدماً بحسب الرتبة على موضوع العلم المتأخّر، كعلم النحو الباحث عن أحوال الكلام من حيث صحّة التركيب وسقمه بالنسبة إلى علوم البلاغة الباحثة عن محسّناته، فإنّ الحيثية الأُولى متقدّمة في الرتبة على الأخيرة.

ومنها: أن يتقدّم غايته على غاية العلم الآخر كذلك، كما في المثال المفروض، فإنّ المقصود من النحو حفظ اللسان عن الغلط في البيان، ومن علوم البلاغة أداء

الكلام جامعاً للمحسنات على مقتضى الحال، ومن البيّن تقدّم الغاية الأُولى على الأخيرة.

وأمّا الثاني فإنّما يكون مع اشتمال أحد العلمين على مبادئ الآخر، فيتوقّف التصديق بمسائله عليه، وذلك قد يكون من جهة اشتمال أحدهما على إثبات الموضوع للآخر كما في تقدّم العلم الإلّهي على الطبيعي والرياضي، وقد يكون لاشتماله على إثبات مواد المقدّمات المأخوذة في أقيسة العلم الآخر كما في تقدّم الأُصول على الفقه، وقد يكون من جهة تكفّله لبيان كيفيّة النظر والاستدلال وإثبات انتاج صور الأقيسة المأخوذة في العلوم كما في المنطق بالنسبة إلى ما عداها من العلوم.

هذا، ولا يذهب عليك أنّ التقدّم في التعليم من الجهات الأخيرة وإن كان لازماً؛ لتوقّف التصديق لمسائل العلم الآخر عليه، إلّا أنّه قد يكون هناك جهة أُخرى تمنع من التقديم وحينئذٍ فإمّا أن يبيّن ما يتوقّف عليه ذلك العلم من مطالب العلم الآخر في مقدّماته، أو يؤخذ فيه على سبيل التسليم أو حسن الظنّ بالاستاذ إلى أن يتبيّن في العلم المتأخّر، وقد يعبّر عنه بالأُصول الموضوعة.

ثمّ إنّه لمّا كان بيان مرتبة العلم من المطالب التي تذكر في المقدّمة أراد المصنّف رحمه الله بذلك الإشارة إلى بيانه، وأشار بعد ذلك إلى مبادئه من سائر العلوم.

قوله: ﴿ومرتبة هذا العلم متأخّرة عن غيره بالاعتبار الثالث﴾.

وعن بعض النسخ «بالاعتبارات الثلاثة» وهو لا يناسب التعليل، إذ هو إنّما يفيد تأخّره بالوجه الأخير، ومع ذلك فالوجه في تأخّره بالوجوه الثلاثة عن جميع العلوم المذكورة غير ظاهر، بل الظاهر خلافه. وقد يوجّه ذلك بجعل الاعتبارات الثلاثة وجهاً في تأخّره عن مجموع العلوم المذكورة وإن لم يجر الكلّ في كلّ منها. وقد يتعسّف في إجراء الجميع في الجميع ببعض التوجيهات البعيدة ولا داعي إليه.

قوله: ﴿فهذه هي العلوم الّتي يجب تقدّم معرفتها ... الخ﴾

أشار بذلك إلى كون العلوم المذكورة مبادئ للفقه كما نصّ عليه جماعة منهم.

وربّما زاد على ذلك بعض علوم أُخر، وسيجيء تفصيل الكلام فيه في مباحث الاجتهاد إن شاء الله.

هذا، ولا يذهب عليك أنّ القدر الذي يتوقّف عليه الفقه من علم الكلام هو ما يتحقّق به الإسلام والإيمان، ومن البيّن أنّ ذلك لا يتوقّف على علم الكلام وإن كانت المطالب المذكورة من المطالب الكلاميّة، إلّا أنّ العلم بها إن كان بالأدلّة الإجماليّة الإقناعيّة ـ على ما هو المتداول بين العوام ـ لم يعدّ من علم الكلام؛ ولذا لا يعدّون العوام عارفين بشيء من الكلام. وكذا الكلام في المنطق وغيره، إذ لو أُخذت تلك المسائل على نحو الطرق المعروفة في تلك الصناعات صدق معه أسامي تلك العلوم، وأمّا بدونه كالمسائل المعلومة منها بالفطرة على جهة الإجمال فلا. وحينئذٍ فعدّ جملة من الفنون المذكورة ممّا يتوقّف عليها الفقه ليس على ما ينبغي، فتأمّل.

❀ ❀ ❀

## معالم الدين :

# فصل

ولابدّ لكلّ علم أن يكون باحثاً عن امور لاحقة لغيرها. وتسمّى تلك الامور مسائله، وذلك الغير موضوعه. ولابدّ له من مقدّمات يتوقّف الاستدلال عليها، ومن تصوّرات الموضوع وأجزائه وجزئياته. ويسمّى مجموع ذلك بالمبادي.

ولمّا كان البحث في علم الفقه عن الأحكام الخمسة، أعني: الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة، والحرمة، وعن الصحّة والبطلان من حيث كونها عوارض لأفعال المكلّفين، فلا جرم كان موضوعه هو أفعال المكلّفين من حيث الاقتضاء والتخيير. ومباديه ما يتوقّف عليه من المقدّمات، كالكتاب والسنّة والاجماع، ومن التصوّرات، كمعرفة الموضوع وأجزائه وجزئياته؛ ومسائله هي المطالب الجزئيّة المستدلّ عليها فيه.

قوله: ﴿لابدّ لكلّ علم أن يكون باحثاً ... الخ﴾

لمّا جرت الطريقة على بيان أجزاء العلم في المقدّمة أراد المصنّف رحمه الله الإشارة إلى ذلك. وأجزاء العلوم على ما ذكروها ثلاثة: المسائل والموضوع والمبادئ، كما سيجيء تفصيل الكلام فيها.

فإن قلت: إنّ أسامي العلوم إنّما وضعت لنفس المسائل أو العلم بها، فكيف يجعل المسائل أحد أجزاء العلوم ويدرج الموضوع والمبادئ في أجزائها مع خروجها عن نفس المسائل والعلم بها؟

قلت: المراد بالعلم في المقام هو الفنّ الموضوع المشتمل على إثبات المطالب النظريّة المطلوب تحصيلها في الفنّ، ومن البيّن أنّ الفنون الموضوعة لا يقتصر فيها على ذكر المطالب مجرّدةً عن الدلائل، إذ لا فائدة يعتدّ بها في ذلك، فاندرجت المقدّمات التي يستدلّ بها على تلك المطالب في تلك الفنون والصناعات، وكذا غيرها ممّا يتوقّف عليه التصديق بمسائلها ممّا يذكر في الفنّ، فصارت أجزاءً من الفنّ وإن كانت خارجة عن المسائل، فظهر أنّ المراد بالعلوم في المقام غير ما وضعت تلك الأسامي بإزائها، فهو إطلاق آخر مغاير لما ذكر.

قوله: ﴿وتسمّى تلك الأُمور مسائله ... الخ﴾

حكىٰ المحقّق الدواني في حواشيه على المطالع عن القيل تفسير المسائل بالمحمولات المثبتة بالدليل؛ ولذا احتمل بعض الأفاضل تفسيرها بالمحمولات المنسوبة إلى الموضوعات، وهو يوافق ما ذكره المصنّف رحمه الله.

وأنت خبير بأنّ المحمولات المنسوبة إلى موضوعاتها أُمور تصوّرية لا يتعلّق بها التصديق الذي يقصد من النظر في العلم، بل هي من شرائط حصول التصديق كما أنّ تصوّر الموضوعات كذلك.

فالحقّ أنّ مسائل العلوم: هي المطالب التصديقيّة المثبتة فيها، وهي المحمولات التصديقيّة التي يراد من وضع الفنّ حصول التصديق بها، فمسائل الفنّ

هي ما يتعلّق به تلك التصديقات، ومن البيّن أنّ المعلوم بالعلم التصديقيّ هي النسبة التامّة الخبريّة، فيكون مسائل الفنون عبارة عن تلك النسب التامّة، وهي المتعلّقة للتصديق بعد إقامة الأدلّة، فتفسيرها بالمحمولات اللاحقة ممّا لا وجه له.

وقد يؤوّل بما يرجع إلى إرادة النسب التامّة، وهو قريب جدّاً ممّا حكاه المحقّق الدوّاني، فإنّ المثبت بالدليل هي النسب التامّة، فلابدّ إذن من ملاحظة النسبة في المحمولات فالمراد نسب المحمولات المثبتة بالدليل فيرجع إلى ما قلناه، وكأنّه مقصود الفاضل المذكور من تفسيرها بالمحمولات المنسوبة إلى موضوعاتها أي من حيث إنّها منسوبة إليها، فيكون المراد نسبتها، ويشير إلى حمل كلام المصنّف رحمه الله عليه تفسيره مسائل الفقه بالمطالب الجزئية المستدلّ عليها فيه، ففيه شهادة على تسامحه في التعبير في المقام.

وفسّرها جماعة بالقضايا التي تطلب في العلم، فتكون عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسب التامّة المذكورة.

وفيه ما عرفت، إذ المقصود من إقامة الأدلّة في الفنّ إنّما هو التصديق بالنسب التامّة، فالمناسب بل المتعيّن أن يجعل المسائل عبارة عنها، ويضعّفه أيضاً أنّهم عدّوا كلاًّ من الموضوع والمسائل من أجزاء العلوم، فلو فسّرت المسائل بالنسب المذكورة صحّت المغايرة بينهما، وإن فسّرت بالقضايا اندرج الأوّل في الثاني، فلا يصحّ عدّه جزءً آخر، وما يعتذر عن ذلك حينئذٍ ركيك، كما لا يخفى.

قوله: ﴿وذلك الغير موضوعه﴾

ظاهره يعطي تعريف الموضوع بما تلحقه وتحمل عليه أُمور غيره، وهو كما ترىٰ لا يوافق تعريفه المشهور من أنّه ما يبحث عن عوارضه الذاتيّة، وكأنّه عرّفه بالأعم اتّكالاً على ما اشتهر بينهم من الحدّ المذكور، أو أنّه أراد بذلك ما تلحقه اللواحق المذكورة في العلوم، والمفروض أنّها من العوارض الذاتيّة، فينطبق على ما ذكروه.

وكيف كان، فلنفصّل الكلام ببيان ما أوردوه في المقام، ثمّ نتبعه بما تحقّق عندنا في هذا المرام.

فنقول: قد ذكروا أنّ موضوع كلّ علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، والمراد بالعوارض المحمولات الخارجة عن حقيقة ما حملت عليه، وقد فسّروا العوارض الذاتيّة بما يعرض الشيء لذاته أو لجزئه أو للخارج المساوي دون غيرها من العوارض، وفصّلوا ذلك بأنّ العوارض على خمسة أقسام:

الأوّل: ما يعرض الشيء لذاته، كإدراك الكلّيات العارض للناطق، وقد يمثّل له بالتعجّب اللاحق للإنسان، وفيه تأمّل[1].

الثاني: ما يعرض الشيء لجزئه، سواء كان مساوياً له كإدراك الكلّيات العارض للإنسان بتوسّط الناطق، أو أعمّ منه كالتحرك بالإرادة اللاحق له بواسطة الحيوان.

الثالث: ما يعرض الشيء لأمرٍ خارجٍ مساوٍ له كالسطح العارض للجسم باعتبار التناهي وكالضحك اللاحق للإنسان بواسطة التعجّب، ولا فرق بين أن يكون ذلك الخارج المساوي لاحقاً له لذاته أو لجزئه المساوي أو لخارجٍ مساوٍ آخر.

الرابع: ما يعرض الشيء لأمرٍ خارجٍ أعمّ كالتحرك بالإرادة العارض للناطق بتوسّط الحيوان.

الخامس: ما يعرضه لأمرٍ خارجٍ أخصّ كإدراك الكلّيات العارض للحيوان بتوسّط الناطق.

وجعلوا الثلاثة الأُوَل عوارض ذاتيّة، وعلّلوا ذلك بأنّ العروض فيها مستند إلى الذات، أمّا في الأوّل فظاهر. وأمّا في الثاني فلاستناده إلى الجزء، وهو من مقوّمات الذّات. وأمّا في الثالث فلأنّ العارض المساوي مستند إلى الذات،

---

(١) لأنّ التعجّب يلحق للإدراك، والإدراك يلحق للإنسان، وهما متساويان، فالإدراك واسطة بينهما (منه رحمه الله).

والمستند إلى المستند إلى الذات مستند إليها. وأمّا الأخيران فلا استناد لهما إلى الذات بشيء من الوجهين المذكورين؛ لوضوح عدم استنادهما إليها بلا واسطة وكذا مع الواسطة، إذ المفروض استنادهما إلى الأعمّ من المعروض أو أخصّ منه، ولا يمكن استناد شيء منهما إلى الذات نظراً إلىٰ انتفاء المساواة.

وقد يورد على ذلك أُمور:

أحدها: ما أشار إليه بعضهم من أنّ هناك قسماً سادساً خارجاً عن تلك الأقسام، وهو ما يعرضه لأمرٍ مباينٍ له كالحرارة العارضة للماء بتوسّط النار؛ ولذا اختار صاحب القسطاس تسديس الأقسام، وعدّ الأخير أيضاً من العوارض الغريبة، بل جعله أولى بالغرابة من الأوّلين، فيكون كلّ من العوارض الذاتية والغريبة عنده ثلاثة.

وردّ ذلك بأنّ المراد بالوسط في المقام ما يُقرَن بقولنا، لأنّه حين يقال إنّه كذا فلابدّ وأن يكون الوسط محمولاً عليه، فلا يتصوّر أن يكون مبايناً، ولحوق الحرارة للماء في المثال المفروض ليس بتوسّط النار بالمعنىٰ المذكور، بل بواسطة المماسة أو المقاربة ونحوهما، وهي من عوارض الجسم ولا مباينة لها للماء، فهو راجع إلى أحد القسمين الأخيرين.

وتوضيح ذلك: أنّ المراد بالعوارض ـ كما عرفت ـ هي المحمولات الخارجة، وحينئذٍ فإن كانت تلك العوارض محمولةً على موضوعاتها من دون ملاحظة حمل شيء آخر عليها أصلاً كانت تلك العوارض عارضة لذات الموضوع، وإن كان عروضها بواسطة حمل شيء عليها، فذلك الشيء إمّا أن يكون داخلاً في الموضوع أو خارجاً عنه حسب ما فصّلنا من الأقسام، فلا يعقل أن يكون العروض بواسطة أمر مباين للماهيّة، إذ من الواضح أنّ الأمر المباين غير مرتبط في نفسه بالمباين الآخر، وإن لوحظ الانتساب الحاصل بينهما كانت الواسطة في الحقيقة هو الارتباط المفروض، وهو ممّا يصحّ حمله على تلك الذات، فالواسطة

في المثال المفروض إنّما هي المماسة أو المقاربة ونحوهما، وهي أمر خارج عن الموضوع أعمّ منه، فيصحّ حملها عليه.

وقد يورد على ذلك:

أوّلاً: بأنّ الواسطة لا تنحصر فيما ذكر، إذ قد يكون الوسط أمراً مبايناً للشيء، ويكون حمل العارض على ذلك الوسط مصحّحاً لحمله على ذلك المعروض كما في حمل الأبيض على الجسم، فإنّه بتوسّط السطح المباين للجسم، فيحمل أوّلاً على السطح، ويحمل بتوسّط حمله عليه على الجسم، وإن جعل الارتباط الحاصل بين السطح والجسم واسطة في ذلك فهو أيضاً أمر مباين للجسم.

والقول بأنّ الواسطة إنّما هو المسطّح دون السطح مدفوع بأنّ المراد بالمسطّح إن كان ما صدق عليه ذلك فهو عين الجسم، وإن كان مفهومه فليس ذلك واسطة في المقام، بل الواسطة هو عروضه للسطح الموجود في الخارج.

وثانياً: أنّ المراد بالوسط في المقام هو الواسطة في العروض، وذلك بأن يكون المحمول ثابتاً للوسط أوّلاً وبالذات، ويكون بتوسّطه ثابتاً للذات، لا بأن يكون هناك ثبوتان، بل ثبوت واحد ينسب إلى الواسطة بالذات وباعتبار الواسطة المفروضة إلى الذات، وليس المراد به الواسطة في الثبوت التي هي أعمّ من ذلك كما قد يتوهّم حسبما يأتي الإشارة إليه، كيف وقد اتّفقوا على أنّ السطح من الأعراض الذاتية للجسم مع أنّه إنّما يعرضه باعتبار الانتهاء الذي هو أعمّ من الجسم؛ لعروضه للسطح والخط فيعرض بسببه، وكذا الخط للسطح والنقطة للخط، وحينئذٍ فلا وجه للتفصيل المذكور في المقام، ولا لعدّ العارض لأمر خارج أعمّ أو أخصّ من الأعراض الغريبة مطلقاً، إذ لو كان الخارج واسطة في الثبوت وكانت الصفة عارضة للذات أوّلاً وبالذات من دون اعتبار عروضها أوّلاً لغيرها كانت من الأعراض الذاتيّة.

ومن ذلك يظهر فساد جعل النار أو مماستها أو مقاربتها واسطة في المقام،

إذ ليس شيء من ذلك واسطة في عروض الحرارة بالمعنى المذكور، وإنّما تكون واسطة في ثبوتها، وهي عارضة للجسم العنصري عروضاً أوّليّاً، فيكون عروضها للماء بتوسّط الجزء الأعمّ لا لأمر خارج عن الذات.

فتحقّق بما عرفت أنّ الأقسام ستّة، إلّا أنّه ليس العارض للأمر الخارج المباين من قبيل ما مثّل به القائل المذكور، وليس أيضاً مندرجاً في العرض الغريب حسبما ذكره، بل يندرج في الأعراض الذاتية إن كان ذلك الخارج المباين مساوياً للذات في الوجود وإن كان مبايناً له في الصدق كما في المثال المفروض؛ ولذا يبحث عن الألوان في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي، نعم لو كانت الواسطة المباينة مباينة له في الوجود أيضاً ـ كما في الحركة الحاصلة لجالس السفينة بواسطة السفينة ـ كان ذلك من الأعراض الغريبة، فإنّ الحركة هنا إنّما هي من أحوال السفينة المباينة للجالس فيها بحسب الوجود، فلو أُريد عدّ العارض لأجل المباين من الأعراض الغريبة أو الذاتية فليعتبر المباينة في الوجود والمساواة فيه، فيجعل العارض بتوسّط الأوّل من الأعراض الغريبة وبتوسّط الثاني من الأعراض الذاتية، سواء كان مساوياً له في الصدق أو مبايناً فيه.

قلت: أمّا ما ذكره من كون المراد بالواسطة في المقام هو الواسطة في العروض دون الثبوت بالمعنى المقابل له فهو الذي يقتضيه التحقيق في المقام، إذ العارض في الثاني إنّما يعرض ذات الشيء، فيكون من العوارض الذاتية لمعروضه وإن كان عروضه بتوسّط الأعمّ أو الأخصّ أو غيرهما، وليس المراد بكونها ذاتية أن تكون الذات كافية في ثبوتها وعروضها، كيف ولو كان كذلك لزم خروج معظم الأعراض الذاتية، وحينئذٍ فلا يكون شيء من لوازم الوجود من الأعراض الذاتية، حيث إنّ الوجود ممّا لا يمكن استناده إلى شيء من الماهيّات، وهو بيّن الفساد.

وأمّا ما ذكره من صحّة كون الواسطة في العروض مبايناً للمعروض فغير واضح، بل الظاهر فساده.

بيان ذلك: أنّه إن جعل الواسطة في العروض فيما يفتقر إلى واسطة فيه الأعراض القائمة بمحالّها المباينة لمعروضاتها ـ كما هو الشأن في العروض ـ كان الحمل في جميع ما يفتقر الى الواسطة الخارجية بتوسّط الأمر المباين، ولا يتحقّق هنا واسطة خارجيّة، لا تكون مباينة للمعروض بحسب الصدق، ضرورة تباين كلّ عرض لمعروضه، فلا يتّجه الحكم بكون بعض الوسائط مبايناً في الصدق دون البعض.

وإن جعل الواسطة فيه العرضيّات والمشتقات المحمولة على المعروضات لم يتحقّق هناك مباينة بالنسبة إلى شيء منها، ضرورة صحّة حملها على الذات من غير فرق في ذلك بين خصوصيّات الأعراض، فما ادّعى من الفرق بيّن الفساد، وليس السطح بالنسبة إلى الجسم إلّا كالتناهي والسواد وغيرهما من الأعراض من غير تعقّل فرق في المقام، فكما لا يعدّ توسّط التعجّب في عروض الضحك للإنسان من توسّط المباين فكذا الحال في توسّط السطح في عروض اللون.

فإن قلت: إنّ ما حكم فيه بكون الواسطة غير مباينة من المثال المذكور هو توسّط المتعجّب في عروض الضاحك، وهو كذلك، ضرورة صدق المتعجّب على الإنسان.

قلت: يجري الاعتبار المذكور بعينه في توسّط السطح، بأن يجعل المسطّح واسطة في عروض الأبيض مثلاً، فالفرق الحاصل في المقام إنّما هو باعتبار المبدأ أو المشتق، وهذا يجري في كلّ الأعراض، فلا يصحّ الفرق بينهما في ذلك، مضافاً إلى أنّ ما ذكر في الجواب من كون المسطّح واسطة في المثال جارٍ في المتعجب أيضاً، إذ المتعجّب على ما قرّره هو ذات الإنسان إن أُريد به المصداق، وإن أُريد به المفهوم فمن البيّن أنّ الضحك إنّما يعرضه من جهة التعجّب الحاصل منه في الخارج دون ذلك المفهوم حسب ما قرّره في عروض اللون بتوسّط السطح غير أنّ الفرق بينهما أنّ ذلك واسطة في العروض وهذه في الثبوت على وجه.

ثمّ إنّ ما ذكرناه يجري بعينه بالنسبة إلى العارض بتوسّط الجزء سواء كان أعمّ

أو مساوياً للكلّ، فإنّ عروض إدراك الكلّيات للإنسان إن جعل بتوسّط مبدأ الناطق فهو أمر مباين للإنسان، ضرورة عدم صحّة حمله عليه، وإن أُخذ المشتق واسطة فيه فإن أُريد به مصداقه فليس أمراً وراء الإنسان، فلا يتحقق واسطة في المقام، وإن أُريد به نفس المفهوم ففيه: أنّ عروض الإدراك له في الخارج إنّما هو بتوسّط صورته الخارجيّة المباينة في الوجود لمادّته، وقضية ذلك مباينته للكلّ أيضاً لا بمجرّد المفهوم الملحوظ على النحو المذكور، حسب ما ذكر في الوسائط الخارجيّة.

فالتحقيق في المقام أن يقال: إنّ ما يحمل على الماهية من الذاتيّات والعرضيات لها اتّحاد مع الماهيّة من جهةٍ ومغايرة من أُخرى، فالذاتيات في المركّبات الخارجيّة والعرضيّات في الصفات الخارجيّة مغايرة للكلّ، والمعروض من وجه متّحدة معه في وجه آخر، وفي غيرها إنّما يكون المغايرة في العقل، إذ المفروض فيها انتفاء التركيب والعروض في الخارج، ويدلّ على ما ذكرناه في المقامين حكمهم بقيام الصورة بالمادّة وقيام العرض بموضوعه، ومن البيّن استلزام ذلك تغاير الأمرين في الخارج ووضوح صحّة حمل الأجزاء والعوارض على الماهية ومدار الحمل على الاتّحاد في الوجود، فاللازم من ذلك هو ما قلناه من الاتّحاد في وجهٍ والتغاير في آخر، فالذاتيّات من حيث المغايرة مادّة وصورة، ومن حيث الاتّحاد جنس وفصل، والعرضيّات من حيث التغاير عرض وموضوع، ومن حيث الاتّحاد عرضيّ وماهيّة مثلاً.

فإن قلت: إنّ المحمول في تلك المقامات إنّما هو المشتقّات دون مبادئها، والذات مأخوذة في المشتقات وهو المصحّح للحمل، إذ المفروض اتّحاد الإنسان والذات الّتي ثبت لها النطق أو البياض مثلاً، وهي مغايرة للمبادئ المفروضة مغايرة حقيقية لا اتّحاد بينهما بوجه.

قلت: مع أنّه من المقرّر أنّ الملحوظ في جهة المحمول هو المفهوم دون الذات، يرد عليه أنّ المحمول حينئذٍ إنّما يكون تلك الذات المأخوذة في

المشتقات دون مبادئها، وتكون المبادئ حينئذٍ قيوداً مأخوذة في الذات، فيتّحد المحمول في جميع المشتقات بالذات وإن اختلفت بحسب القيود واللواحق، وهو واضح الفساد، وأنّه لا يفترق الحال حينئذٍ بين حمل الذاتي والعرضي لما عرفت من اتحاد الذات المأخوذة فيهما وأنّ الذاتيّة والشيئيّة ونحوهما من الأُمور الخارجة عن حقائق الأشياء فكيف تقع فصولاً للماهيات وإن قيّدت بغيرها؟.

ومن هنا اختار جماعة من المحقّقين عدم اعتبار الذات في المشتقات المحمولة من الفصول والعرضيّات، وجعلوا الفرق بين العرض والعرضيّ بالاعتبار على نحو الفرق بين الصورة والفصل والمادّة والجنس.

بيان ذلك: أنّ المفهوم قد يؤخذ بشرط لا، لا بأن لا ينضمّ إليه غيره، بل بأن يتصوّر معناه بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه ويكون جزءً لذلك المجتمع من الأمرين ولو على سبيل الاعتبار، وقد يؤخذ لا بشرط شيء بأن يتصوّر معناه مع تجويز كونه وحده، وكونه لا وحده بأن يقترن مع شيء آخر، فيحمل إذن على المجموع وعلى نفسه، فالمأخوذ مبدأً في الفصول والعرضيّات هو الاعتبار الأوّل، وهو بهذا الاعتبار يكون صورةً وعرضاً بحسب الخارج؛ ولذا لا يصحّ الحمل في شيء منهما، والمأخوذ اشتقاقاً هو الوجه الأخير في الأمرين، وهو المصحّح للحمل في الجميع، فيكون بالاعتبار المذكور فصلاً وعرضيّاً.

والفرق بين الذاتي والعرضي: أنّ الأوّل مأخوذ عمّا هو داخل في الذات، والثاني إنّما أُخذ عمّا هو خارج عنها، فتلك المفاهيم المحمولة متّحدة مع الذات اتّحاداً ذاتيّاً في الذاتيّات، وعرضيّاً في العرضيّات.

إذا تمهّد ذلك تبيّن أنّ عروض شيء لشيء إمّا أن يكون بلا واسطة، أو بواسطة محمولة، فإنّه إن صحّ حمل العارض على موضوعه من دون لحوق شيء آخر للموضوع وحمله عليه كان عارضاً لذاته من دون حاجة إلى الواسطة، وإن افتقر إلى لحوق شيء آخر له فلابدّ أن يكون ذلك الشيء من عوارض المحلّ، إذ لولاه

لم يعقل كون العارض له عارضاً لذلك المحلّ سواء كان جوهراً أو عرضاً قائماً بغير المحلّ المذكور، ولو أُطلق العروض في مثله فعلى سبيل المجاز دون الحقيقة، وهو خلاف الفرض، إذ الكلام في العوارض الحقيقيّة وإن كانت غريبة بالنسبة إلى معروضاتها، فإذا ثبت ذلك لزمه صحّة حمل الواسطة على المحلّ حسب ما مرّ بيانه من صحّة حمل العوارض على معروضاتها بالاعتبار المتقدّم.

فبما قرّرنا ظهر فساد ما ذكر من تسديس الأقسام على النحو المذكور، وجواز كون الواسطة في العروض مباينة للمعروض، وكذا ما مثّل له من عروض اللون للجسم بتوسّط السطح. وما مثّل أيضاً من عروض الحركة لجالس السفينة فأبين فساداً منه، إذ لو أُريد بالحركة في المقام مجرّد الخروج من حيّزٍ إلى آخر فلا ريب في كونها عارضة لذات الجالس، وإن أُريد بها صدور الحركة منه ومبدئيته لها فمع أنّه ليس من حقيقة الحركة ليس مسنداً إلى السفينة أيضاً، وإنّما يسند إلى الماء أو الريح المحرّك لها.

ولو صحّح ذلك بدعوى جعل القاسر في السفينة مبدأً للحركة المفروضة تزول الحركة بزواله ففيه: بعد تسليمه أنّ ذلك غير عارض للجالس في السفينة بوجه، إذ ليس فيه مبدأ الحركة المفروضة لا أصالةً ولا تبعاً، وإنّما هو من عوارض السفينة خاصّة، وهو ظاهر.

ثمّ إنّ ما ذكر من اعتبار المساواة في الوجود في الأعراض الذاتيّة إذا كان عروضها لأمر غير الذات ليكون المراد بالمباين في الأعراض الغريبة أيضاً هو المباين في الوجود ممّا لا يكاد يصحّ كما لا يخفى[1]. هذا كلّه بالنسبة

---

(١) إذ مع عدم جريانه في الأعم والأخصّ المقابلين لهما، يرد عليه: أنّ المراد بالمساواة في الوجود مجرد عدم الانفكاك بين الأمرين في الخارج، ومن البيّن أنّ مجرّد ذلك لا يقضي بكون العارض بتوسّطه ذاتياً للمعروض، إذ لا يلزم من ذلك أن يكون أحدهما مستنداً إلى الآخر حتّى يكون المستند إلى المستند إليه مستنداً إليه مع أنّه قد يكون العارض مستنداً إلى الملزوم أوّلاً، ولا يقضي ذلك بعروضه لذات اللّازم ولو بالواسطة كما في عكسه، فكيف ←

إلى الواسطة في العروض.

وأمّا الواسطة في الثبوت فيمكن حصول المباينة فيها قطعاً كما مرّت الإشارة إليه. وما قد يتوهّم من أنّ المباين في نفسه لا يعقل أن يكون مصحّحاً لعروض أمر لمباينه وإنّما الارتباط الحاصل بينهما هو المصحّح له وهو ممّا يصحّ حمله عليه مدفوع: بأنّا ننقل الكلام إلى الارتباط المفروض، فإنّه أيضاً من العوارض، وحمله عليه بتوسّط الأمر المباين.

ثانيها: أنّ عدّ العارض للجزء الأعمّ من العوارض الذاتيّة غير متّجه، فإنّ الظاهر عدم كونه من العوارض الذاتية للأخصّ، إذ عروضه له بتبعيّة اتّحاده مع الأعمّ وصدقه عليه، فهو من العوارض الذاتية للأعمّ.

فإن قلت: إنّ العارض للجزء المساوي إنّما يعرض الكلّ بتوسّط اتّحاده معه، فلا يكون عرضاً ذاتيّاً للكلّ أيضاً، وإنّما يكون ذاتيّاً بالنسبة إلى ذلك الأمر المساوي خاصّة حسب ما قرّر في الجزء الأعمّ.

قلت: فرق بيّن بين الأمرين، فإنّ الجزء المساوي هو المقوّم عندهم للنوع وبه يتحصّل الجنس، أعني الجزء الأعمّ، فتذوّت النوع إنّما يكون بالفصل القريب ويكون الجنس متحصّلاً بتحصّله، وحينئذٍ فالعوارض اللاحقة للفصل لاحقة لذات النوع ولو بالواسطة، بخلاف لواحق الجنس فإنّه لا خصوصية لتلك الذات في لحوقها، وليس لحوقها لاستعداد حاصل في خصوصها، ومجرّد كون الجنس ذاتياً للنوع لا يقضي بكون عوارضه ذاتية له؛ لما عرفت من عدم ارتباطها إلّا بالأمر العامّ.

وتوضيح المقام: أنّ التحقيق في العوارض الذاتية أنّها هي المستندة إلى ذات

---

← يقضي ذلك بكون المعروض ذاتياً؟ على أنّ المباين في الوجود بالمعنى المقابل للمساوي فيه لا يعقل أن يكون واسطة في العروض، إلّا أن يحمل المباينة على مجرّد عدم الملازمة في الوجود، كما يدلّ عليه التمثيل بالسفينة والجالس فيها، إذ المفروض اجتماعهما في الوجود جزئياً، فيندفع عنه المناقشة الأُولى أيضاً، إذ لا واسطة بينهما حينئذٍ. وهو كما ترىٰ (منه ﷺ).

المعروض استناداً أوّليّاً أو بالواسطة، بأن تكون معروضها هي تلك الذات ابتداءً أو بواسطة مرتبطة بها ارتباطاً ذاتيّاً، وهو الداخل المساوي، لما عرفت من كونه الأصل في قوام النوع وأنّه إنّما يكون نوعاً مخصوصاً من جهته، فاللواحق الطارئة عليه طارئة على ذات النوع المخصوص ممّا يكون لذلك النوع الخاصّ مدخليّة في عروضها، وكذا الحال في الخارج المساوي؛ نظراً إلى عروضها ابتداءً لما هو مساوٍ للذات، فتكون من العوارض اللاحقة لتلك الذات من غير أن ينضمّ إليها ما يتخصّص ويتقيّد به ذلك النوع، حيث إنّ ذلك النوع موصوف بالعارض المفروض وإن افتقر في ذلك إلى ضمّ الوصف بالموصوف، فإنّ الافتقار المذكور لا يقضي بخروج ذلك عن عوارض النوع المفروض كما يعرف الحال فيه من التأمّل في وسائط الثبوت.

والحاصل: أنّ العارض بتوسّط الخارج المساوي من عوارض الذات بما هو تلك الذات، وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطة في العروض عرض أعمّ أو أخصّ ولو كانت ذاتية.

فإن قلت: على هذا يكون جميع العوارض الذاتيّة للأعراض المساوية من العوارض الذاتية للشيء، مع أنّه فاسد على إطلاقه، إذ مجرّد كون العرض ذاتياً بالنسبة إلى العرض الذاتي ولو كان مساوياً لا يقضي بكونه ذاتياً بالنسبة إلى معروضه، كما في عروض الشدّة والسرعة للجسم بواسطة البياض والحركة العارضين له، فإنّهما من أعراضه الذاتية، والعارضين المذكورين من الأعراض الذاتية بالنسبة إليهما، ومع ذلك فليسا من الأعراض الذاتية للجسم أصلاً ولو فرض كون الحركة أو البياض من الأعراض المساوية له أو لنوع منه.

قلت: الكلام في المقام إنّما هو في العوارض اللاحقة للشيء ممّا يتّصف به ذلك الشيء على سبيل الحقيقة وإن كان تبعاً للغير، إذ لا ينافي ذلك كون الاتصاف به حقيقيّاً، غاية الأمر أن لا يكون في بعض صوره ذاتيّاً، والشدّة والسرعة في المثالين المفروضين ممّا لا يتّصف الجسم بهما إلّا على سبيل المجاز، من باب

توصيف الشيء بوصف متعلّقه، فهما خارجان عن محلّ الكلام.

والحاصل: أنّ اللازم ممّا ذكرنا أن يكون العارض للشيء بتوسّط عرضه المساوي عرضاً ذاتياً وهو كذلك، ولا يستلزم ذلك أن يكون جميع الأعراض الذاتية لأعراضه المساوية أعراضاً ذاتية له وإن لم يتحقّق هناك اتّصاف بين الأمرين.

فإن قلت: كيف يعقل القول عدم اتّصاف المعروض بالوصف الحاصل لعرضه الحالّ فيه مع ما هو ظاهر من عدم إمكان قيام العرض إلّا بالجوهر ومع حصول القيام لابدّ من الاتصاف غاية الأمر أن لا يكون الاتّصاف ذاتيّاً؟

قلتِ: لا ملازمة بين الأمرين، فإنّ مجرّد القيام بالواسطة لا يقضي بصحّة الاتّصاف، إذ قد يكون قيامه بذلك العرض من جهة اعتباره بشرط لا، أي لا على وجه يمكن حمله على المعروض حسب ما قرّرناه، وحينئذٍ فلا يلزم من اتّصاف العرض به اتّصاف المعروض كما هو المفروض في المثالين المذكورين، فإنّ الشدّة والسرعة إنّما يعرضان للبياض والحركة باعتبار ملاحظتهما بياضاً وحركةً أعني اعتبارهما بشرط لا بالمعنى المتقدّم، لا باعتبار الأبيض والمتحرك أعني اعتبارهما لا بشرط، نعم لو كان الاتصاف حاصلاً بالاعتبار الأخير لزمه اتّصاف الموصوف أيضاً على سبيل الحقيقة وإن لم يكن الاتّصاف ذاتيّاً في بعض الصور.

هذا، وممّا قرّرنا يعرف الحال في العارض للجزء الأعم، فإنّه ليس لذلك النوع المخصوص مدخلية في عروضه، فلا يكون ذلك من العوارض المتعلّقة بذات النوع المفروض، وإنّما هو من لواحق ذلك الأمر العام، ويكون اتّصاف النوع به من جهة اتّحاده مع الواسطة المفروضة.

وممّا يشهد لذلك أنّهم نصّوا على أنّ العارض لأمر خارج عام ليس من الأعراض الذاتية كما مرّت الإشارة إليه، مع أنّ الأمر العامّ قد يستند إلى الجنس الذي هو جزء من الذات، فيكون المستند إليه مستنداً إلى الذات حسب ما ذكروه في عوارض الفصل.

وبالجملة: لو جعل المناط في كون العرض ذاتيّاً كونه متعلّقاً بنفس الذات أو بعض ذاتيّاتها ولو بالواسطة لزم إدراج ذلك في الأعراض الذاتيّة، بل جرى ذلك في جميع ما يعرض الأنواع، إذ عروض كلّ عارض إنّما يكون لاستعداد حاصل في نفس الذات أو ذاتيّاته بلا واسطة أو مع الواسطة، فلا يبقى هناك عرض غريب لشيء من الأنواع وهو خلاف الواقع، وما نصّوا عليه وإن جعل المناط فيه كون العروض لاستعداد حاصل في ذات المعروض من حيث كونها ذاتاً مخصوصة سواء كان بلا واسطة أو معها، فكما يخرج عنه حينئذٍ ما يكون عروضه لأمر خارج عامّ كذا يخرج ما يكون لأمر داخل عامّ من غير فرق أصلاً، فظهر من ذلك أنّ ما بنوا عليه من الفرق بين الأمرين غير متّجه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ العرض الذاتي ما يكون عارضاً للشيء لنفس ذاته من غير واسطة في العروض أو لأمرٍ مساوٍ للذات، سواء كان داخلاً في الذات أو خارجاً عنها كما نصّ عليه جماعة من محقّقي المتأخّرين، فيكون حينئذٍ كلّ من العوارض الذاتية والغريبة أقساماً ثلاثة، والواسطة الملحوظة في المقام إنّما هي الواسطة في العروض دون الثبوت، فما ذكره بعض الأجلّة وحكاه عن التفتازاني في شرح الرسالة ـ من أنّ المقصود بها الواسطة في الثبوت ـ فاسد، كما عرفت تفصيل الحال فيه ممّا قرّرنا.

**ثالثها:** أنّ تفسير الموضوع بالمعنى المذكور لا يكاد ينطبق على شيء من موضوعات العلوم من وجهين:

**الأوّل:** أنّه ما من علم إلّا ويبحث فيه عن الأحوال اللاحقة للأنواع الواقعة تحت موضوعه أو الأصناف المندرجة فيه، وقد نصّوا على أنّ الموضوع في مسائل الفنون إمّا أجزاء الموضوع، أو جزئياته، أو عوارضه الذاتيّة، والعوارض الخاصّة اللاحقة للجزئيات ليست أعراضاً ذاتيّة بالنسبة إلى موضوع العلم، إذ ليس عروضها لذات الموضوع ولا لأمرٍ مساوٍ له على ما اخترناه، ولا لذاتيّ أعمّ أيضاً على ما ذكروه، بل إنّما يكون لأمرٍ أخصّ، وإلّا لما اختصّ بالنوع أو الصنف المفروض.

وقد أجاب عنه المحقّق الدوّاني بوجهين:

أحدهما: أنّ ما ذكروه في حدّ الموضوع طيّ في العبارة، ومعناه ما يبحث[١] فيه عن عوارضه الذاتيّة أو عن العوارض الذاتية لأنواعه أو لأعراضه الذاتية، وكأنّهم أجملوه في المقام ثقة بما فصّلوه في موضوعات المسائل.

ثانيهما: الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة كما فرّقوا بين موضوعيهما، فمحمول العلم ما ينحلّ إليه تلك الأحوال التي هي محمولات المسائل، وهو المفهوم المردّد بين جميعها، وهو عرض ذاتيّ لموضوع العلم وإن كان كلّ واحد عرضاً غريباً بالنظر إليه.

ويضعّف الوجهين مع ما فيهما من التعسّف: أنّ الأوّل يقضي باختلاط العلوم وعدم امتياز العلم الأدنى عن الأعلى كسائر العلوم بالنسبة إلى علم الإلّهي، حيث نصّوا على أنّ الموضوعات في سائر العلوم من العوارض الذاتيّة لموضوع علم الإلّهي، فيكون البحث عن عوارضها الذاتيّة المذكورة في سائر العلوم المدوّنة مندرجاً في الإلّهي حسب ما ذكره في التوجيه، وقد يجعل من ذلك علم الطبّ بالنسبة إلى الطبيعي، إذ الموضوع فيه من أنواع الجسم الطبيعي من حيث الصحّة والمرض، وهما من العوارض الذاتيّة له، والثاني إنّما يتمّ لو كان الملحوظ في تلك المباحث ما ذكر من القدر المشترك وليس كذلك، إذ المبحوث عنه في الموارد المذكورة إنّما هو الأحوال الخاصّة، وليس القدر المشترك إلّا اعتباراً صرفاً لا يلحظ حين البحث أصلاً.

وتنظير ذلك بإرجاع الموضوع في المسائل والأبواب إلى موضوع الفنّ غير متّجه؛ لوضوح الفرق، ضرورة أنّ البحث عن كلّ منها بحث عن موضوع الفنّ، وهذا بخلاف إرجاع المحمولات إلى المفهوم المردّد، فإنّ إثبات تلك المحمولات ليس إثباتاً للمفهوم المردّد قطعاً، نعم غاية الأمر استلزام ذلك صدقه، وليس ذلك

---

(١) كأنّ ما ذكره مبنيّ على التمثيل؛ لعدم انحصار الوجوه فيما ذكره حسب ما أشرنا إليه في الحاشية. (منه رحمه الله).

منظوراً في شيء من العلوم كما ذكرنا، فظهر ممّا قرّرنا ضعف ما ذكره من وجهين.

الثاني: أنّ المتداول في المباحث العلمية هو البحث عن الأُمور العارضة لموضوعاتها بتوسّط أمر أعمّ من تلك الموضوعات، ألاٰ ترىٰ أنّ الفقهاء يبحثون عن وجوب الأفعال وحرمتها ونحوهما مع أنّ تلك الأحكام إنّما تعرض للأفعال باعتبار تعلّق طلب الشرع لفعلها أو تركها ونحو ذلك، وهي أُمور تعمّ خصوص كلّ من تلك الموضوعات وغيرها.

وأُجيب عنه: بأنّه يعتبر عندهم في الأمر الأعمّ في الفرض المذكور أن لا يكون أعم من موضوع العلم، والحال كذلك في المحمولات المفروضة ونحوها، إذ ليستِ الاعتبارات المفروضة أعمّ من موضوع العلم.

ويدفعه: أنّ مجرّد عدم أعميّته من موضوع الفنّ غير نافع في المقام، إذ ليست حينئذٍ أعراضاً ذاتيّة لخصوص ما يتعلّق بها من موضوعاتها، إذ المفروض عروضها لأمر أعمّ منها، ولا بالنسبة إلى موضوع الفنّ، إذ لا يلزم أن تكون من الأُمور المساوية له بل قد يكون أخصّ منه كما في المثال المفروض.

فالتحقيق في الجواب عن الإيرادين المذكورين أن يقال: إنّ مجرّد أخصيّة العرض أو أعمّيته عن معروضه لا يقضي بكونه عرضاً غريباً بالنسبة إليه، كيف وقد عرفت أنّ العارض بتوسّط الأمر الأعمّ أو الأخصّ أو المباين من الأعراض الذاتيّة؟ إذا كانت الواسطة ثبوتية، ومن البيّن أنّ أخصّية الواسطة قاضية بأخصّية العرض، والأعمّ والمباين ممّا يمكن معهما وجود ذلك العرض في غير ذلك الموضوع أيضاً، فقد يكون أعمّ من المعروض، ألاٰ ترى أنّ عروض الفصل للجنس وعروض العرض المصنّف أو المشخّص للطبيعة النوعيّة من الأعراض الذاتية بالنسبة إلى معروضاتها، مع أنّ الكلّ عارضة لنفس الذات من دون واسطة في العروض ولا مساواة لشيء منها للمعروض.

نعم، العارض بتوسّط تلك العوارض في عروضه من الأعراض الغريبة وإن كانت الواسطة ذاتية، بل مستندة إلى نفس الذات بذاتها، بأن تكون نفس الذات

كافية في عروضها، لما عرفت من أنّ عروض تلك الصفة لها ليس لخصوصيّة في ذلك الموضوع، فليس عروض تلك العوارض لاستعداد حاصل في ذات المعروض، وإنّما هو من جهة الاستعداد الحاصل في الواسطة التي هي أعمّ أو أخصّ من الموضوع، وحيث لم يكن لخصوصية تلك الذات استعداد للعروض لم يكن العرض ذاتيّاً بالنسبة إليها حسب ما مرّ من التحقيق في معناه، وليس تهيؤها لعروض المعروض باعثاً على التهيؤ لعروض ما يعرضه، إذ مع العموم يكون التهيؤ في الأعمّ، ومع الخصوص لا تكون متهيّئاً له إلّا بعد تخصيصها بما يجعلها مستعدّاً لذلك، فلا استعداد لنفس الذات، وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطة مساوية للمعروض على ما مرّ.

إذا تقرّر ذلك فقد ظهر اندفاع الإيرادين، فإنّ ما ذكر من كون تلك الأعراض لاحقة بتوسّط الأعمّ أو الأخصّ لا ينافي كونها أعراضاً ذاتية بالنسبة إلى الموضوع؛ لكون الواسطة فيها واسطة في الثبوت، فتلك العوارض تكون لاحقة لذات الموضوع بتوسّط تلك الأُمور فصولاً كانت أو عوارض، ألا ترىٰ أنّ الرفع العارض للفاعل عارض لذات الكلمة وإن كان بتوسّط الفاعلية في ثبوته، وكذا نصب المفعول وسائر عوارض الكلمات بسبب ما يعرض لها من الخصوصيات، وكذا الحال في عروض الحركة بالإرادة للجسم في ضمن الحيوان فإنّها من الأعراض الذاتية للجسم، وإن كان المبدأ لعروضها هو الإرادة التي هي أخصّ منه، وهي من العوارض الذاتية للحيوان، فالحركة المفروضة من العوارض الذاتية للجسم، والواسطة فيها من الأعراض الذاتية للحيوان الغريبة بالنسبة إلى الجسم.

فقد ظهر بما ذكرنا أنّ كون الموضوع في المسائل هو جزئيات موضوع الفنّ من الأنواع أو الأصناف المندرجة تحته لا ينافي كون الأعراض المذكورة أعراضاً ذاتيّة بالنسبة إلى موضوع الفنّ، وكذا الحال فيما ذكروه من كون الموضوع في المسائل هو أجزاء الموضوع أو عوارضه الذاتية، فإنّهم يعنون بهما الأجزاء والعوارض المساوية، وقد عرفت أنّ الأعراض اللاحقة لهما من العوارض الذاتية للموضوع. فتأمّل.

قوله: ﴿ولابدّ له من مقدّمات ... الخ﴾

كأنّه أراد بالمقدّمات التصديقات التي يتوقّف عليها التصديق بمسائل العلم، وظاهر إطلاقه يعمّ ما لو كان التوقّف عليها قريباً أو بعيداً، أُخذت جزءً من القياسات المرتّبة في العلم أو لا، فيشمل مسائل سائر الفنون المستقلّة التي يتوقّف عليها مسائل الفنّ والمقدّمات التي تستعمل في الفنّ لإثبات المطالب المذكورة؛ ولذا عدّ العلوم الآتية من مبادئ الفقه.

قوله: ﴿ومن تصوّرات الموضوع ... الخ﴾

قضية ما ذكر من التعميم في التصديقات تعميم التصوّرات أيضاً لسائر التصورات التي يتوقّف عليها التصديق بمسائل الفنّ، سواء كانت حدوداً للموضوع أو لأجزائه أو لجزئيّاته أو لعوارضه الذاتيّة ممّا يقع موضوعاً في مسائل العلم، وكذا حدود محمولات المسائل وسائر التصورات التي يتوقّف عليها التصديق بالمقدّمات، قريبةً كانت أو بعيدةً، مذكورة في ذلك الفنّ أو غيره، فاقتصاره في التصوّرات على ذكر التصورات الثلاثة ليس على ما ينبغي، وربّما يحمل ذلك على المثال.

قوله: ﴿ويسمّىٰ مجموع ذلك بالمبادئ﴾

لا يخفى أنّ المبادئ على ما ذكر هو ما يتوقّف عليه التصديق بمسائل الفنّ، فإن كانت تصديقات كانت مبادئ تصديقيّة، وإن كانت تصوّرات كانت مبادئ تصوّرية، وحينئذٍ يشكل الحال في عدّ المبادئ من أجزاء العلوم كما هو المعروف بينهم، إذ يلزم حينئذٍ جعل كثير من مسائل سائر العلوم جزءً من العلم الذي يتوقّف عليها، وهو خلاف المعهود، وكأنّ المعدود من أجزاء العلوم غير المعنى المذكور؛ ولذا خصّ بعضهم المبادئ التصديقيّة بالقضايا التي يتألّف منها قياسات العلم والمبادئ التصوّرية بحدود الموضوع وأجزائه وجزئياته وعوارضه الذاتية.

وبالجملة: المناسب أن يراد من المبادئ المجعول جزءً من العلوم التصورات والتصديقات المذكورة في الفنّ ممّا يتوقّف عليه التصديق بمسائل ذلك الفنّ،

فالأُولى هي حدود الأُمور المذكورة والمحمولات وحدود سائر التصورات المأخوذة في التصديقات المذكورة في الفنّ، والثانية هي التي يتألف منها قياسات العلم، فيكون للمبادئ إطلاقان، والمراد منها في المقام هو الأخير؛ ولذا قوبل بالموضوع والمسائل، إذ هما الجزءان الآخران للعلوم، وحينئذٍ فالتعميم المذكور في المبادئ التصديقيّة ليس على ما ينبغي، وإنّما المناسب لذلك هو المبادئ بالمعنى الأوّل، فلا تغفل.

وهناك إطلاق ثالث للمبادئ ذكره ابن الحاجب، وهو إطلاقه على ما يبتدأ به قبل الشروع في المقصود من الفنّ، والنسبة بينه وبين كلٍّ من الإطلاقين المتقدّمين هي العموم من وجه.

قوله: ﴿عن الأحكام الخمسة ... الخ﴾

قد يقال: إنّه يبحث في علم الفقه عن سائر الأحكام الوضعية كالسببيّة والمانعيّة والشرطيّة وغيرها، فلا وجه لتخصيص المبحوث عنه بالأُمور السبعة.

وقد يدفع: بأنّه ليس في كلامه ما يفيد الحصر في المذكورات، وإنّما اقتصر عليها، إذ هي الأحوال المتعلقة بأفعال المكلّفين في الغالب.

وقد يقال برجوع السببيّة والشرطيّة ونحوهما إلى الأحكام المذكورة، فإنّ مرجع سببية الدلوك مثلاً لوجوب الصلاة هو وجوب الصلاة عند الدلوك وعدم وجوبها قبله، ومعنى اشتراط البيع بالملك أو إجازة المالك عدم صحّته مع انتفائهما ... وهكذا.

وفيه: أنّ مرجع الصحّة والفساد أيضاً إلى الأحكام التكليفيّة كما نصّ عليه غير واحد منهم؛ ولذا قيل بانحصار الأحكام في الخمسة التكليفيّة، فإن بني على استقلال كلٍّ من التكليفيّة والوضعيّة في كونه حكماً شرعيّاً ـ كما هو المختار ـ لزم ذكر الجميع، وإلّا كان المتّجه ترك ذكر الصحّة والفساد أيضاً.

قوله: ﴿من حيث كونها عوارض لأفعال المكلّفين﴾

يرد عليه: أنّ اعتبار خصوص أفعال المكلّفين يقضي بخروج ما كان من

الأحكام المذكورة متعلّقاً بأفعال الأطفال والمجانين، كالحكم بفساد عقودهم وإيقاعاتهم وفساد عبادات المجنون، واستحباب سائر العبادات للصبيّ المميّز بناءً على شرعيّة عباداته كما هو الأظهر، ونحو ذلك من الأحكام المتعلّقة بأفعالهم وقد يذبّ عنه بالتزام الاستطراد في المباحث المذكورة.

وقد يورد عليه أيضاً: بأنّ كثيراً من مباحث الفقه قد لا يتعلّق بأفعال المكلّفين كمباحث الميراث، سيّما إذا كان الوارث والمورّث غير مكلّف، والتزام الاستطراد فيه بعيد جدّاً. وقد يوجّه ذلك بأنّ المقصود هناك هو الأحكام المتفرّعة عليه المتعلّقة بالمكلّفين. فتأمّل.

قوله: ﴿من حيث الاقتضاء والتخيير﴾

فيه: أنّه لا وجه لقصر جهة البحث في الوجهين المذكورين مع تعميمه في المحمولات اللاحقة، فكان ينبغي ذكر جهتي الصحة والفساد، وقد يؤوّل بالتعميم في لفظ الاقتضاء بحيث يشمل ذلك، وكان الأولى أن يقول: من حيث كونها متعلّقات خطاب الشرع.

* * *

معالم الدين :

## المقصد الثاني

*في تحقيق مهمّات المباحث الاصولية الّتي هي الأساس لبناء الأحكام الشرعيّة، وفيه مطالب:*

## المطلب الأوّل
## في نبذة من مباحث الألفاظ

تقسيم :

*اللفظ والمعنى، إن اتّحدا، فامّا أن يمنع نفسُ تصوّر المعنى من وقوع الشركة فيه، وهو الجزئيّ، أولا يمنع، وهو الكلّيّ ثم الكلّي: إمّا أن يتساوى معناه في جميع موارده، وهو المتواطي؛ أو يتفاوت، وهو المشكّك.*

*وإن تكثّرا، فالألفاظ متباينة، سواء كانت المعاني متّصلة كالذات والصفة، أو منفصلة كالضدّين.*

*وإن تكثّرت الألفاظ واتّحد المعنى فهي مترادفة.*

*وإن تكثّرت المعاني واتّحد اللفظ من وضع واحد، فهو المشترك.*

*وإن اختصّ الوضع بأحدها، ثمّ استعمل في الباقي، من غير أن يغلب فيه، فهو الحقيقة والمجاز. وإن غلب، وكان الاستعمال لمناسبة، فهو المنقول اللغويّ، أو الشرعيّ، أو العرفيّ. وإن كان بدون المناسبة فهو المرتجل.*

قوله: ﴿اللفظ والمعنى إن اتّحدا﴾

المراد بالمعنىٰ هو المفهوم الذي يقصد من اللفظ دون ما يلاحظ حين الوضع، سواء كان ذلك اللفظ موضوعاً بإزائه على جهة الخصوص أو العموم أو لم يكن موضوعاً له.

والمراد باتّحادهما أن يكونا متّحدين في الملاحظة وإن كان اللفظ المعيّن لذلك المعنى متعدّداً في الواقع أو تعدّد المعنى المعيّن بإزائه، فيجري التقسيم المذكور بالنسبة إلى اللفظ والمعنى في جميع الأقسام الآتية، إلّا أنّ الاختلاف بين الأقسام بحسب الملاحظة؛ للزوم ملاحظة الكثرة من جانب واحد أو جانبين في تلك الأقسام بخلاف هذا وإن لم يكن ملاحظة الوحدة معتبرةً في المقام أيضاً، إلّا أنّه لما كانت الكليّة والجزئيّة باعتبار ملاحظة نفس المفهوم من حيث تجويز صدقه على الكثرة وعدمه لزمه اتّحاد المعنى الملحوظ من تلك الجهة وإن فرض ضمّ غيره إليه، إذ لا مدخل له في الاتصاف المذكور أصلاً، فليس الملحوظ في تلك الملاحظة إلّا معنىً واحداً، ولو فرض ضمّ معنىً آخر إليه فهو بملاحظة أُخرى لا ربط له بتلك الملاحظة ومن ثمّ لاحظ الوحدة في المقام ليتقابل الأقسام.

ثمّ إنّ المتّصف بالصفات المذكورة بالذات هو المعاني خاصّة، وإنّما تتّصف الألفاظ بها على سبيل التبعية، كما أنّ الصفات الآتية يتّصف بها الألفاظ بالذات، ولا تتّصف المعاني بها إلّا بالتبعية على فرضه.

قوله: ﴿إمّا أن يمنع نفس تصوّر المعنى ... الخ﴾

أراد بذلك أن تكون نفس تصوّر المعنى مانعةً من الصدق على الكثرة مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنه، فيكون المعتبر في القسم الآخر أن لا تكون نفس تصوّر المعنى مانعةً عن الصدق على الكثرة وإن امتنع صدقه عليها بحسب الواقع؛ نظراً إلى غير الجهة المذكورة، إمّا بامتناع صدقه على شيء من الأفراد أو امتناع صدقه على ما عدا الواحد.

وهذا البيان في التقسيم أولى ممّا ذكر من بناء التقسيم على امتناع فرض صدقه على كثيرين وعدمه في القسمين المذكورين، لما في لفظ الفرض من الاشتراك بين التقدير والتجويز، ولا يصحّ الحدّ إلّا على الأخير، ولخروج الكلّي الذي يمتنع صدقه على شيء مطلقاً كشريك الباري أو على ما يزيد على الواحد كواجب الوجود عن حدّ الكلّي واندراجه في الجزئي لعدم تجويز صدقه على كثيرين.

وقد يذبّ عنه بإمكان تصحيح الحدّ بالفرق بين استحالة الفرض وفرض المستحيل، والمذكور في الحدّ هو امتناع الفرض، والممتنع في الكلّي المفروض إنّما هو المفروض دون الفرض.

وفيه ما لا يخفى؛ نظراً إلى امتناع تجويز العقل ذلك في بعض الكليّات ممّا يكون امتناع صدقها على الأفراد ضروريّاً كاللاشيء والممتنع، وأيضاً يلزم اختلاف حال المفهوم في الكلية والجزئية باختلافه في التجويز المذكور، فإنّه قبل قيام البرهان على امتناع صدقه على كثيرين يندرج في الحدّ المذكور، وبعد قيام البرهان عليه عند العقل يخرج عنه.

ثمّ إنّه قد يورد على التقسيم المذكور تارةً: بأنّ الشبح المرئي من البعيد ممّا يجوّز العقل صدقه على أُمور عديدة مع أنّه ليس بكلّي، وقد نصَّ الشيخ على أنّ الطفل يدرك شبحاً واحداً من أُمّه بحيث يصدق على غيرها؛ ولذا يتخيّل أن يكون كلّ واردٍ عليه هي أُمّه، فيصدق ذلك على كثيرين مع كونه جزئياً حقيقيّاً.

وأُخرىٰ: بأنّ كلّاً من المفاهيم الجزئية مطابق لصورها التي في أذهان الجماعة، فيلزم أن يكون كليّاً.

وما يقال من أنّ الكليّة والجزئيّة من العوارض الذهنيّة فهي إنّما تعرض للمفاهيم الحاصلة في الذهن دون الأُمور الخارجيّة.

مدفوع: بأنّا لا نلاحظ المفهوم المذكور من حيث وجوده في الخارج، بل من حيث تصوّر المتصوّر له، فإنّ ذلك المفهوم الحاصل في العقل مع كونه جزئيّاً

حقيقيّاً منطبق على جميع تلك الصور الكثيرة الحاصلة في الأذهان العديدة.

ويندفع الأوّل: بأنّ المقصود امتناع صدق المفهوم على الكثرة على سبيل الشمول كالإنسان الصادق على أفراده لا على سبيل البدليّة، إذ مصداقه حينئذٍ واحد شخصي بحسب الواقع لا تكثّر فيه، وإنّما يقوم الاحتمال في العقل لعدم تعيّن المصداق عنده، والصورة الشبحيّة يمتنع صدقها عند العقل على ما يزيد على الواحد، إلّا أنّه لعدم تعيّنه عند المدرك يدور بين آحاد من نوع واحد أو أنواع عديدة على سبيل البدليّة، وكذا الحال في الصورة المدركة للصبي، إلّا أنّه لعدم ادراكه تعدّد الآحاد المنطبقة عليها يحسب الجميع واحداً.

ومن ذلك يعلم أنّ النكرة التي يراد بها ـ باعتبار عدم تعيين مدلوله ـ فرد ما على سبيل الإبهام تندرج في الجزئي وإن كان هناك شيوع في معناها، وإطلاق الكلّي عليها في كلماتهم إمّا مجاز؛ نظراً إلى ملاحظة شيوعها تنزيلاً لها من تلك الجهة منزلة الكلّي الصادق على كثيرين، أو بملاحظة مدخول التنوين لوضعه للطبيعة الكلّية المطلقة.

والثاني: بأنّ المراد امتناع صدقها على كثيرين بحسب الوجود الأصيل دون الظلّي، فإنّه بناءً على ما ذهب إليه المحقّقون من وجود الأشياء بحقائقها في الأذهان تكون حقيقة الجزئي موجودة في أذهان عديدة، مع كونها حقيقة واحدة غير قابلة للصدق على كثيرين في الخارج. وهذا مقصود من أجاب بأنّ المراد هنا هو امتناع الصدق على الكثرة باعتبار الوجود الخارجي دون الوجود الذهني.

فما أُورد عليه من انتقاضه بالكليّات التي لا وجود لأفرادها إلّا في الأذهان ـ كالعلم ـ مدفوع بأنّ ذلك هو الوجود الخارجي بالنسبة إليها، فعلى هذا يتّحد المقصود من الوجود الخارجي والوجود الأصيل، كالوجود الذهني والوجود الظلّي.

فإن قيل: لو كانت الصورة المنتزعة من زيد مثلاً جزئيّاً حقيقياً ـ كما هو المدّعىٰ ـ لزم قيام الجزئي الحقيقي بمحالّ متعدّدة، وهو محال.

قلت: الجزئي ـ كما عرفت ـ ما يستحيل صدقه على كثيرين بحسب الوجود الأصيل، وقيام الجزئي الحقيقي من حيث الوجود الظلّي بمحالّ متعدّدة لا مانع منه؛ لرجوعه إذن إلى أشخاص متعدّدة من العلم وإن كان المعلوم شخصاً واحداً، والمحال حينئذٍ قيام شخص واحد من العلم بمحالّ عديدة.

قوله: ﴿إمّا أن يتساوى معناه﴾

لا يذهب عليك أنّه لا يجري شيء من القسمين المذكورين في الكليّات الفرضية، إذ لا صدق هناك حتّى يتساوىٰ أو يتفاوت، فتكون واسطة بين القسمين المذكورين، وإنّما لم يتعرّضوا لها نظراً إلى أنّه لا فائدة في البحث عن الأُمور الممتنعة، وقد يدرج ذلك في المتواطئ؛ لتساويها في الصدق على الأفراد الفرضيّة؛ نظراً إلى صدق تلك المفاهيم على أفرادها على نهج واحد مع قطع النظر عمّا هو خارج عنها، نظير ما قرّرنا صدق الكلّي عليها، أو يقال: إنّ المراد بالتساوي عدم حصول التفاوت في الصدق، فيصدق مع انتفاء الصدق أيضاً.

قوله: ﴿أو يتفاوت﴾

سواء كان الاختلاف بأوّلية، بأن يكون صدقه على أحدهما قبل صدقه على الآخر قبليّة زمانيّة أو غيرها، والمقصود أن يكون بعض أفراده متقدّماً على غيره في صدق ذلك الكلّي عليه بنفس ذلك الكلّي لا بغيره، فليس من ذلك تقدّم صدق الإنسان على الأب بالنسبة إلى صدقه على الابن، إذ التقدّم هناك إنّما هو في صدق الإنسان عليه خارجاً لا بنفس الإنسانيّة، فهو من التقدّم في الوجود نظراً إلى توقّف وجود الابن علىٰ وجود الأب، ولا تقدّم له بالنسبة إلى نفس الإنسانية، إذ ليس صدق المفهوم مطلقاً على الابن متوقّفاً على صدقه على الأب.

أو بأولويّة، بأن يكون صدقه على بعض الأفراد بالذات دون بعض آخر.

أو بأشدّيّة، بأن يكون ذلك المفهوم في بعض الأفراد أقوى من البعض.

وقد يعبّر عن الثلاثة بالأولويّة؛ لحصولها بكلّ من الاعتبارات المذكورة،

والوجوه الثلاثة من التشكيك حاصلة في الوجود، فإنّ صدقه على الواجب أولى بالوجوه الثلاثة من صدقه على الممكن.

قوله: ﴿سواء كانت المعاني ... الخ﴾

المدار في تعدّد المعنى على اختلافه بحسب المفهوم، سواء اندرج أحد المعنيين في الآخر أو لا، وسواء اتّحدا في المصداق كليّاً كما في المتساويين أو جزئيّاً كما في العام المطلق أو من وجه، أو تباينا فيه مع اتّصال أحدهما بالآخر كالصفة والموصوف أو مفارقته له، فإنّ جميع الصور المفروضة مندرجة في المتباينة وإن لم يكن هناك تباين بين المعنيين في كثير من صوره، فلا ربط للتباين المعروف بالمقصود في المقام.

ثمّ إنّ ذلك يعمّ ما لو تعدّد الوضع فيها أو اتّحد كما في المشتقات[1]، وما لو وضع اللفظ لهما أو لأحدهما أو لم يوضع لشيء منهما، فيعمّ الحقائق والمجازات منفردة وملحوظة مع الآخر.

قوله: ﴿وإن تكثّرت الألفاظ واتّحد المعنى﴾

سواء كان لكلّ من اللفظين وضع مستقلّ أو كان الجميع موضوعاً بوضع واحد كما في «جالس» و«قاعد» في وجه، وكذا الحال لو كان الوضع في أحدهما شخصيّاً وفي الآخر نوعيّاً لو فرض حصوله، وليس منه نحو زيد، وهذا وإن كان الموضوع له في المبهمات خاصّاً، إذ الموضوع له هناك خصوص أفراد المشار إليه من حيث إنّه مشار إليه، فالمفهومان متغايران وإن اتّحدا في المصداق.

ثمّ إنّ إطلاق العبارة قاضٍ بصدق الترادف بالنسبة إلى المجازات والملفق من الحقيقة والمجاز، وهو خلاف ظاهر الاصطلاح.

قوله: ﴿من وضع و احد﴾

فسّر المصنّف رحمه الله ذلك بما لم ينظر فيه إلى الوضع الآخر، فالمقصود توحّد كلّ

---

(١) إذ ليس شيء من خصوص تلك الألفاظ موضوعاً بالوضع الشخصي لمعناه، بل كلّ منها موضوع لمعناه الخاصّ به بالوضع المشترك بين الكلّ، حسب ما فصّل في محلّه. (منه رحمه الله).

من الأوضاع وتفرّده بأن لا يكون تابعاً لغيره ولا منظوراً فيه حال الغير، وكأنّ القرينة عليه أنّ مقتضى العبارة كون تعدّد المعنى حاصلاً من الوضع الواحد، فلا يلائمه اتحاد الوضع على النحو المعروف، إذ هو قاضٍ باتّحاد المعنى لا تعدّده، نعم على القول بثبوت الوضع العامّ مع كون الموضوع له خاصّاً ينصرف ظاهر العبارة إليه، إلّا أنّ القول به إنّما شاع بين المتأخّرين، وليست التقسيمات مبنيّة عليه؛ ولذا لا يذكرون ذلك في الأقسام، وأيضاً وضوح الحال في تعدّد الأوضاع في المشترك كافٍ في الصرف عنه.

وكيف كان، فعدم إرادة الوحدة بمعناه المعروف ظاهر في المقام، وأنت خبير بأنّ مجرّد ذلك لا يعيّن حمله على المعنى المذكور إن أُريد به ظاهره من عدم النظر إلى الوضع الآخر مطلقاً، ويومئ إليه عدّه المرتجل فيما يقابله على التوجيه الآتي.

وما يقال من أنّ تفسيره له بذلك بمنزلة جزء التعريف بيّن الفساد، على أنّه يرد عليه خروج اللفظ الموضوع وضعاً مستقلاً لمعنىً آخر بملاحظة مناسبته للمعنى الأوّل، فإنّه لا ينبغي التأمّل في إدراجه في المشترك مع خروجه عن الحدّ المذكور، بل ظاهر تقسيمه خروجه عن جميع الأقسام المذكورة؛ لعدم اندراجه في شيء من الأقسام الآتية أيضاً، وعلى ظاهر عبارته بناءً على الوجه المذكور يندرج في المجاز.

ولو حمل العبارة على إرادة الوضع المنفرد الذي لا يكون تابعاً لوضع آخر مترتّباً عليه كما في المنقول التخصّصي وإن لوحظ فيه المناسبة للمعنى الأوّل فهو ـ مع بُعده عن ظاهر التفسير المذكور ـ يقتضي فساد ما ذكره في المرتجل، إذ لا يمكن تصحيحه ظاهراً بالتعسّف الآتي أيضاً، على أنّه لو فرض بلوغ المجاز إلى حدّ الحقيقة من جهة الغلبة مع عدم هجر الأوّل كان من المشترك مع خروجه عن الحدّ المذكور قطعاً، وعلى ظاهر كلامه يندرج في المجاز في وجه وفي المنقول في آخر كما سيأتي الإشارة إليه. والأوّل واضح الفساد، والثاني بعيد جدّاً مخالف لظاهر الاصطلاح؛ لاعتبارهم تحقّق الهجر في حصول النقل.

ثمّ إنّ اعتبار تعدّد الوضع في المشترك قاضٍ بعدم شموله لما إذا تصوّر الواضع معنيين ووضع اللفظ لكلّ منهما، أو تصوّر معاني مختلفة على سبيل الإجمال ووضع اللفظ بإزاء كلّ منها؛ لاتّحاد الوضع هناك وإن تعدّد الموضوع له، مع أنّ الظاهر إدراج ذلك في المشترك، إذ لا فرق في الحقيقة بين إبراز الوضع بصيغة مخصوصة به أو بنحوٍ يتعلّق بكلّ واحد من المعاني المختلفة.

ويجري الإشكال المذكور في المشتقات التي تكون مبادئها مشتركة، فإنّه يسري الاشتراك إليها مع عدم تعدّد الوضع فيها، إذ هي موضوعة بوضع واحد نوعيّ، إلّا أن يقال: إنّ لها وضعين: أحدهما شخصي وهو وضعها بحسب المادّة، والآخر نوعيّ وهو وضعها الهيئي، وهو كلام ظاهريٌّ مخالف للتحقيق وإن أوهمه بعض العبارات، إذ من البيّن أنّ وضع المادّة مخصوص بتلك المادّة المأخوذة على الهيئة المخصوصة الملحوظة في مبادئها ولا يعمّ تلك المادّة علىٰ أية هيئة كانت ليعمّ المشتقات، فالوضع الحاصل في المادّة المأخوذة في المشتقات إنّما يأتي من الوضع النوعي المتعلّق بها، غاية الأمر أن يكون الوضع النوعي هناك مختصّاً بما إذا كان المبدأ موضوعاً، فتكون موضوعيّة المبدأ في نفسه قيداً ملحوظاً في وضع المشتق، ولا يقضي ذلك بكون المادة في ضمنها موضوعة بذلك الوضع، فلفظة «ضارب» موضوعة بالوضع النوعي لمن قام به الضرب، ويكون انفهام مجموع ذلك المعنى بذلك الوضع لا غير وإن توقّف معرفة مفاد المادّة على العلم بوضع الضرب؛ نظراً إلى ترتّب الوضع المذكور عليه وتسرية المعنى بهذا الوضع إليه من الموضوع بالوضع الأوّل.

وقد يقال بتنزيل الوضع المذكور منزلة وضعين: أحدهما بالنسبة إلى الهيئة، والآخر بالنظر إلى المادّة، حيث إنّ الملحوظ عند الواضع كون الهيئة مفيداً لشيء والمادّة لآخر، فمعناه الهيئي إنّما يحصل بنفس هذا الوضع استقلالاً، ومعناه المادّي إنّما يسري إليه من اللفظ الموضوع بوضع آخر، فاللفظ الموضوع ملحوظ على

سبيل العموم بالنسبة إلى الأمرين، إلّا أنّ الوضع نوعيّ بالنسبة إلى الهيئة شخصيّ بالنظر إلى المادة، والاشتراك المفروض إنّما لوحظ بالنسبة الى الأخير، وبهذا الوجه يمكن تنزيل بعض العبائر الدالّة على تعدّد الوضع في المشتقات.

فإن قلت: كيف يصحّ القول بكون الوضع بالنظر إلى المادّة خاصاً مع أنّ معناها المادي ملحوظ على جهة العموم أيضاً، إذ ليس شيء من معاني المبادئ ملحوظاً هناك بالخصوص؟

قلت: الحال كما ذكرت إلّا أنّ هناك فرقاً بين اللحاظين، فإنّه قد يكون الملحوظ في الوضع هو الجهة العامّة، ويكون كلّ من الخصوصيّات ممّا وضع اللفظ بإزائه من جهة كونه من أفراد المعنى الملحوظ ومن حيث صدق المفهوم المفروض عليه، كما هو الحال في أسماء الإشارة ونحوها على القول بوضعها للخصوصيّات وقد يكون الموضوع له هو خصوص كلّ من المعاني الخاصّة، ويكون المعنى العامّ ملحوظاً لمجرّد كونها آلة لملاحظتها ووجهاً من الوجوه الباعثة لإحضارها في الذهن، من غير أن يكون لخصوصيّة ذلك المفهوم العامّ مدخلية في المعنى الموضوع له كما في الصورة المفروضة، فإنّ كلّاً من خصوصيّات المواد الحاصلة في ضمنها إنّما وضعت لخصوصيّات معانيها الخاصّة وإن كان إحضار كلّ منها في الذهن حال الوضع على وجه عامّ.

وكذلك الحال في الصورة المتقدّمة فإنّ الوضع هناك وإن تعلّق بأمر يعمّ الكلّ إلّا أنّ كلّاً من تلك الخصوصيّات ممّا وضع اللفظ بإزائها لخصوصها، فهو إذن كالوضع المستقل المنفرد من غير فرق أصلاً، وحينئذٍ فيمكن إدراج ذلك في العبارة من حيث إنّ تحقّق الوضع لكلّ منها غير منظور فيه الوضع للآخر وإن حصل الوضع للكلّ بجعل واحد. هذا غاية الكلام في توجيه هذا المقام.

ثمّ إنّ ظاهر العبارة يعمّ ما لو بقي الوضعان على حالهما أو هجر أحد المعنيين أو كلاهما؛ نظراً إلى حصول الوضع بالنسبة إليهما، وكذا لو وضع اللفظ لأحدهما

في اللغة ثمّ وضع للآخر في العرف ابتداءً من دون ملاحظة الوضع للأوّل مع بقاء ذلك المعنى أو هجره، وإدراج ذلك كلّه في المشترك محلّ خفاء، والظاهر إدراج الأخير في المرتجل.

هذا، ويعمّ الاشتراك ما لو كان الوضعان شخصيّين أو نوعيّين أو مختلفين، ولو اتّحد اللفظان من جهة إعلالهما أو إعلال أحدهما فلا يبعد إدراجهما في المشترك كـ«أنّ» الفعلية والحرفيّة، إذ الأظهر تعلّق الوضع بما بعد الإعلال إلّا أن يكون الإعلال عارضيّاً، فالظاهر عدم اندراجه فيه ولو كان أحد اللفظين موضوعاً بوضعين والآخر بوضع واحد كـ«أنّ» الحرفية والمركّبة من فعل الأمر ونون التأكيد ففي إدراجهما في المشترك وجهان، وظاهر الحدّ الخروج وإن لحقهما أحكام الاشتراك، ويجري ذلك في المركّبات الموضوعة للأعلام كـ«عبدالله» علماً ومركّباً إضافيّاً و«تأبّط شرّاً» ثمّ إنّ ظاهر الحدّ المذكور يعمّ ما لو كان الوضعان في لغة واحدة أو لغتين وفي عرف واحد أو عرفين، إلّا أنّه لا يلحقه أحكام الاشتراك غالباً مع الاختلاف؛ لحمله مع الإطلاق على اصطلاح القائل، ويجري التعميم المذكور في المترادفين أيضاً.

قوله: ﴿وإن اختصّ الوضع بأحدهما﴾

لا يخفى أنّه لا يعتبر في المجاز ولا في المنقول والمرتجل اختصاص الوضع بأحد المعاني، بل يعمّ صورة التعدّد أيضاً، كما لو كان للفظ معنيان أو معاني ثمّ استعمل في غيرها مجازاً أو نقل إليه، فلا وجه لاعتباره اختصاص الوضع بواحد منها.

ثمّ إنّه إن أراد اختصاص مطلق الوضع به لزم أن يكون المنقول خالياً عن الوضع بالنسبة إلى معناه المنقول إليه، بل يلزم أن يكون المرتجل مستعملاً من دون الوضع والمناسبة، وهو من الغلط قطعاً؛ لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز.

وإن أراد به الوضع الواحد بالمعنى الذي فسّره به ليكون اللام للعهد لزم أن

يكون اللفظ الموضوع لأحد المعنيين بمناسبة الآخر إذالم يغلب استعماله فيه مندرجاً في المجاز، نعم لو حمل الوضع الواحد على الوجه الأخير من الوجهين المذكورين ـ فيما حكي عنه من التفسير ـ اندفع ذلك، إلّا أنّه لا يصحّ عدّ المرتجل من جملة ذلك؛ لوضوح تعدّد الوضع فيه بالمعنى المذكور، كيف ولولا ذلك لزم أن يكون استعمالاته قبل الغلبة غلطاً؛ لوقوعها من دون الوضع والمناسبة.

قوله: ﴿من غير أن يغلب فيه﴾

قيل: المراد بالغلبة أن يهجر المعنى الأوّل، فلا يراد إلّا مع القرينة بخلاف المعنى الثاني.

قلت: فيرد عليه: أن يكون اللفظ الذي كثر استعماله في المعنى الثاني إلى أن وصل إلى حدّ الحقيقة مع عدم هجر الأوّل مندرجاً في الحقيقة والمجاز، وهو واضح الفساد.

وقد يفسّر الغلبة بشيوع استعماله في المحاورات إلى أن يتبادر من اللفظ من دون ملاحظة شيء من القرائن الخاصّة والعامّة، سواء ساوى الحقيقة الأُولى أو غلب عليها، وإنّما أطلقها اتّكالاً على وضوح الحال، إذ لا مجال لتوهّم الاكتفاء بمطلق الشيوع وغلبة الاستعمال، وإلّا لانتقض حدّ المنقول والمجاز طرداً وعكساً بالمجاز المشهور، فالمراد بها خصوص الغلبة البالغة إلى الحدّ المذكور، سواء حصل معها هجر الأوّل أو لا، وحينئذٍ فيندفع اندراج الفرض المذكور في المجاز، لكن يلزم اندراجه في المنقول، ولا يقولون به لما عرفت من اعتبارهم فيه حصول الهجر.

وقد ظهر ممّا ذكرنا ضعف ما قد يورد في المقام من لزوم اندراج المجاز المشهور في المنقول وخروجه عن المجاز؛ نظراً إلى تحقّق الغلبة فيه لمساواته الحقيقة أو رجحانه عليها، فيفتقر فيه حمل اللفظ على الحقيقة على قيام القرينة، وذلك لما عرفت من أنّ المراد بالغلبة في المقام ما يوجب تعيّن اللفظ لذلك المعنى، فيقضي بالتوقّف في الحمل أو رجحان المعنى الغالب، مع قطع النظر عن جميع

القرائن حتّى ملاحظة الشهرة، وهو غير حاصل في المجاز المشهور.

هذا، ولا يذهب عليك أنّ استعمال المنقول في كلّ من معنييه على سبيل الحقيقة؛ لحصول الوضع بالنسبة إلى كلّ منهما، غير أنّ إطلاقه مع انتفاء القرائن ينزّل على المعنى الأخير، والحمل على الأوّل يتوقّف على قيام القرينة، وربّما يتوهّم زوال أثر الوضع بالنسبة إلى الأوّل، فإذا استعمل فيه كان مجازاً فينعكس فيه الأمر، وهو فاسد، إذ لا رافع هناك للوضع بعد تحقّقه، ومجرّد انصراف إطلاقه إلى الأخير وافتقار حمله على الأوّل على القرينة من جهة الغلبة المفروضة لا يقضي بكون الأوّل مجازاً، كيف ولو كان مجازاً لما اتّجه جعله قسماً برأسه وانتقض به حدّ المجاز، ومن هنا يعلم أنّ الألفاظ المتروكة في العرف لا يلحق بالمهملات مع حصول الهجر بالنسبة إليها. هذا إذا استعمل في الأوّل من جهة الوضع له، وأمّا إذا كان بملاحظة العلاقة الحاصلة بينه وبين الأخير ـ كما هو الظاهر من استعماله فيه بعد تحقّق النقل ـ فلا شكّ في كونه من المجاز، ويجري الوجهان في استعمال المشترك في أحد معنييه مع هجره أو بقائه على حاله؛ ولذا اعتبرت الحيثيّة في حدّي كلّ من الحقيقة والمجاز.

قوله: ﴿فهو الحقيقة والمجاز﴾

المعروف أنّ التسمية بالحقيقة والمجاز فرع الاستعمال؛ ولذا عرّفتا في المشهور بالكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب أو ما يؤدّي ذلك، كما هو مذكور في الكتب الأُصوليّة والبيانية، وهو غير مأخوذ في الحقيقة على ما ذكره، فلا يستقيم إطلاقه.

ولو قيل باختصاص المقسم بما إذا تحقّق الاستعمال إذ المراد بالمعنى هو الأمر المقصود من اللّفظ، ففيه ـ مع عدم دلالته عليه إذ لا يفيد ذلك كونه مقصوداً بالفعل ـ أنّه يلزم من ذلك تخصيص سائر الأقسام كالمشترك والمترادف بذلك، وظاهر تحديداتهم لها يعمّ المستعمل وغيره.

ثمّ إنّ في العبارة إشكالاً آخر، فإنّ تخصيص المجاز بالذي لم يغلب على

الحقيقة يقتضي خروج الغالب عليها مع اندراجه في المجاز أيضاً، فإنّ المنقول العرفي أو الشرعي مجاز لغويّ ولو بعد النقل والغلبة.

وقد يذبّ عنه: بأنّ الحيثيّة معتبرة في المقام، فيكون من حيث غلبته منقولاً، ومع قطع النظر عن غلبته وتعيّن اللّفظ له إذا لوحظ في الاستعمال علاقته لمعناه الأوّل يكون مجازاً، لكن استفادة ذلك من العبارة مشكل، وكأنّه تسامح في التعبير اتّكالاً على وضوح الأمر.

قوله: ﴿فهو المنقول اللغوي ... الخ﴾

ينسب إلى ما وقع النقل بحسبه من الشرع أو اللغة أو العرف العامّ أو الخاصّ، وثبوت المنقول بالوجه الأخير ممّا لا كلام فيه، والنزاع في المنقول الشرعيّ معروف يأتي الكلام فيه إن شاء الله.

والمنقول اللغوي لم يثبت وجوده، فهو مجرّد فرض ولذا تركه جماعة، ومثّل له بعضهم بالغائط، فإنّه اسم للأرض المنخفضة وقد جعل إسماً للحدث المعروف، وهو كما ترى، وكأنّه مبنيّ على تعميم اللغة للعرف القديم.

وأمّا المنقول العرفي العامّ فالمعروف وجوده، وربّما ناقش فيه بعضهم لشبهة ركيكة بيّنة الاندفاع، ثمّ الظاهر أنّ المراد به ما يعمّ عرف معظم أهل اللسان بأن لا يختصّ بطائفة دون أُخرى ولا يعتبر فيه العموم لسائر الأفراد، فلا ينافيه عدم ثبوته عند شرذمة قليلة، ولا ينافي العلم بثبوته الجهل بتحقّقه عند جميع الآحاد.

ثمّ إنّه قد يكون الوضع في المنقول تعيينيّاً حاصلاً من وضع اللفظ للمعنى الثاني؛ لمناسبته لما وضع له أوّلاً، وهل يكتفى فيه بمطلق المناسبة الملحوظة أو يعتبر أن تكون مصحّحة للتجوّز؟ وجهان، وظاهر إطلاقهم يومئ إلى الأوّل وهو الأوجه. وقد يكون تعينياً حاصلاً من كثرة استعمال اللفظ فيه، وحينئذٍ قد يكون الاستعمال فيه أوّلاً على سبيل المجاز إلى أن يصل إلى حدّ الحقيقة، وقد يكون إطلاقه عليه على سبيل الحقيقة كما إذا كان من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد لا بإرادة الخصوصيّة من اللفظ، فشاع الإطلاق المذكور إلى أن تعيّن اللفظ له

وانسبق إلى الفهم بخصوصه، كما يحتمل ذلك في الدابّة والقارورة، فلا يكون النقل إذن مسبوقاً بالمجاز.

وفي كلام العلّامة رحمه الله في النهاية إشارة إلى ذلك، حيث قال: «واعلم أنّ العرف العام منحصر في أمرين: الأوّل: اشتهار المجاز بحيث يصير حقيقة عرفية ـ إلى أن قال: ـ الثاني: تخصيص الاسم ببعض مسمّياته كالدابّة المشتقّة من الدبيب واختصّ ببعض البهائم، فإنّ مقابلته بالمجاز يومئ إلى عدم كون الاستعمال في الثاني مجازاً، بأن يكون الخصوصية ملحوظة في استعمالاته» فتأمّل.

قوله: ﴿وإن كان بدون المناسبة فهو المرتجل﴾

قضيّة كلامه حصول الغلبة في المرتجل على نحو المنقول وخلوّه عن المناسبة فهو الفارق بينه وبين المنقول، والفارق بينه وبين المجاز أمران: أحدهما ذلك، والآخر حصول الغلبة فيه بخلاف المجاز.

وأنت خبير بلزوم خلوّ استعمالات المرتجل قبل حصول الغلبة المفروضة عن الوضع والمناسبة حسب ما مرّ، فلا يندرج في الاستعمال الصحيح.

وغاية ما يتعسّف في تصحيح ذلك أن يقال بثبوت الوضع فيه في الجملة، ويدّعى اعتبار ملاحظة عدم المناسبة بينه وبين المعنى الأوّل، فمن جهة تلك الملاحظة يحصل نوع تبعيّة للوضع الحاصل فيه بالنسبة إلى وضعه الأوّل، فيختصّ الوضع المنفرد فيه بأحد معانيه.

وفيه مع ما فيه من التكلّف البيّن: أنّ اعتبار ذلك في المرتجل غير معلوم ولا منقول في كلماتهم، وإنّما المعتبر فيه عدم ملاحظة المناسبة وإن كانت موجودة، وأين ذلك من اعتبار ملاحظة عدم المناسبة، مضافاً الىٰ أنّ اعتبار الغلبة فيه غير ظاهر، إذ لم يعتبروا ذلك في حدّه، ومع البناء على اعتبارها فيه يلزم خروجه قبل الغلبة عن جميع الأقسام المذكورة، وظاهر العبارة اندراجه إذن في المجاز، وهو بيّن الفساد.

هذا، وظاهر إطلاقات المرتجل في كلامهم يعطي اعتبار مغايرة واضعه للثاني

لواضعه للأوّل، ولو بالاعتبار من جهة اختلاف العرف الذي وقع الوضع فيه، سواء حصل هناك هجر للمعنى الأوّل أو لا، فتأمّل.

وحيث إنّ المصنّف رحمه الله اقتصر في مباحث الألفاظ على قليل من مطالبها وكان هناك فوائد عديدة تليق بالإشارة إليها ومطالب جمّة يتوقف كثير من المباحث المتعلّقة بالألفاظ عليها كان الحريّ الإشارة إلى ما يسع المقام لذكرها، ولنضع ذلك في فوائد:

## الأُولىٰ

أنّ دلالة اللفظ على المعنى قد تكون بالوضع وقد تكون بغيره، فمن الأوّل دلالة اللفظ على ما استعمل فيه من المعاني المطابقية الحقيقيّة، ومن الثاني دلالته على المعاني التضمّنيّة والالتزاميّة، فإنّ دلالته عليها من جهة استلزام الكلّ لجزئه والملزوم للازمه، وهو إنّما يأتي من جهة العقل من غير ارتباط له بالوضع، وقد يجعل دلالته عليها وضعيّة لتوقّفها على الوضع، وهو الذي اعتبره المنطقيّون فحكموا بكون الدلالات الثلاث وضعيّة، وأمّا ما ذكرناه فهو المذكور في كتب البيان، وهو الأنسب بالمقام.

وكيف كان، فهذا بحث لفظيّ لا طائل تحته، فإنّه إن فسّرت الدلالة الوضعيّة بما يكون للوضع مدخليّة في حصولها سواء كانت بلا واسطة أو معها اندرج ذلك في الوضعيّة، ضرورة توقّفها على الوضع، إذ دلالة اللفظ على المعاني التضمّنيّة والالتزاميّة فرع الدلالة على المعنى المطابقي المتوقّف على الوضع.

وإن فسّرت بما يكون مستنداً إلى الوضع ابتداءً ـ كما هو الأظهر في معناها ـ لم تكن من الوضعيّة.

وقد يقال بالتفصيل بين التضمّنيّة والالتزاميّة، إذ ليست الدلالة على المعنى المطابقي إلّا عين الدلالة على أجزائه، والمفروض أنّ الأُولى وضعيّة، فتكون دلالته على الأجزاء أيضاً كذلك، وهذا بخلاف الالتزام.

وفيه: أنّ هناك فرقاً بين ملاحظة الأجزاء بلحاظ واحد هو لحاظ الكلّ وبين ملاحظة كلّ منها منفرداً في اللحاظ، والمعنى التضمّنيّ هو الأخير، ودلالته عليه غير الدلالة على الكلّ.

وما قد يقال من أنّه إنّما تكون الأجزاء مدلولة للفظ بملاحظتها في ضمن الكلّ لا منفردة، فهي مدلولة بدلالته على الكلّ، فكيف يجعل الدلالة على الجزء مغايرة للدلالة على الكلّ؟

مدفوع بأنّهما إنّما يتّحدان ذاتاً لا اعتباراً، بمعنى أنّ هناك دلالة واحدة إذا نسبت إلى الكل كانت مطابقة، وإذا نسبت إلى الأجزاء كانت تضمّنياً، فهما مختلفتان في اللحاظ، فإذا كانت تلك الدلالة بالملاحظة الأُولى وضعيّة لم يستلزم أن تكون بالاعتبار الثاني أيضاً كذلك.

ثمّ لا يخفى أنّ اعتبار ملاحظة الجزء في ضمن الكلّ بلحاظ مستقلّ غير ملاحظته في ضمن الكلّ بملاحظة الكلّ، فالجزء مدلول في ضمن الكلّ على النحو الثاني، إلّا أنّ اعتبار كون الدلالة تضمّنية حاصل باللحاظ الأوّل، فلا ينافي ذلك ملاحظة الجزء استقلالاً ولو اعتبر كونه في ضمن الكلّ، فلا تغفل.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الأظهر إدراج المفاهيم ونحوها في الدلالات العقليّة كسائر الاستلزامات العقليّة، كدلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه الخاصّ ونحوها.

وقد يتفرّع على الوجهين جواز الاعتماد في ذلك على الظنّ إن قيل بكون الدلالة فيها وضعيّة وعدم الأخذ إلّا بالقطع مع كونها عقليّة؛ لعدم الاعتداد بالظنون العقليّة.

ويدفعه الاكتفاء بالظنّ في الدلالات اللفظيّة لجريان الاستعمالات عليه، فلا فرق بين جعلها وضعيّة أو عقليّة.

نعم العقليّة الصرفة الغير المستفادة من اللفظ على حسب المخاطبات العرفية لابدّ فيها من القطع، سواء كانت الملازمة بين الأمرين بيّناً بالمعنى الأعمّ أو غير

بيّن، كما هو الحال في الاستلزامات العقليّة من دلالة الأمر بالشيء على الأمر بمقدّمته ونحوها، فإنّها خارجة عن الدلالات اللفظية وإن كانت الدلالة عليها بواسطة اللفظ؛ ولذا لم يندرج في شيء من الدلالات الثلاث.

وقد يجعل من الأوّل دلالة المجازات على المعاني المجازيّة، فإنّه إنّما يصح استعمال المجاز من جهة ترخيص الواضع وإذنه في الاستعمال، وهو أيضاً نحو من الوضع النوعي، فتكون دلالتها على تلك المعاني أيضاً بالمطابقة؛ لكونها تمام الموضوع له بالوضع المذكور.

وقد يشكل: بأنّه لا حاجة في دلالة اللفظ على معناه المجازي إلى الوضع بعد وجود القرينة، ضرورة أنّ المعاني المجازيّة من اللوازم الذهنيّة للمعاني الحقيقيّة ولو بحسب العرف والعادة بعد انضمام القرينة، فالانتقال إليها يحصل من المعاني الحقيقيّة المنضمّة إلى القرينة، فهي وإن لم تكن لازمة للموضوع له مطلقاً لكنّها لازمة له في الجملة ولو بعد انضمام القرينة، وذلك كافٍ في حصول الالتزام، غاية الأمر أن لا تكون لازمة مطلقاً؛ ولذا نصّ علماء البيان على كون الدلالة في المجازات من قبيل الالتزام، وحينئذٍ فيكون الحال فيها كسائر الدلالات الالتزاميّة في عدم استنادها إلى الوضع بلا واسطة، اذ ليس لترخيص الواضع تأثير في دلالتها على تلك المعاني أصلاً، وليس الانتقال إليها إلّا مستنداً إلى ما ذكرنا، فيقوى إذن كونها من قبيل الثاني على نحو غيرها من المداليل الالتزامية، حسب ما مرّ.

وقد يقال بأنّ الوضع الترخيصيّ الحاصل في المجاز وإن لم يكن مفيداً لدلالة اللفظ على المعنى كما هو الشأن في الحقائق إذ الدلالة هناك حاصلة مع قطع النظر عنه من جهة انضمام القرينة، إلّا أنّ جواز استعمال اللفظ فيه بحسب اللغة لمّا كان أمراً توقيفيّاً متوقّفاً على ترخيص الواضع متوقّف عليه؛ ولذا لا يجوز استعمال اللفظ في أيّ جزء وأيّ لازم فرض، وإنّما يتّبع جوازه الترخيص المذكور المعلوم من تتبّع استعمالات أهل اللسان، فالمعاني المجازيّة أيضاً ممّا وضع اللفظ بإزائها على الوجه المذكور، فيكون دلالتها بهذا الاعتبار وضعيّة مندرجة في المطابقة،

كما قرّر ذلك بالنسبة إلى المعاني الحقيقيّة.

وفيه: أنّ ما ذكر إنّما يفيد إناطة جواز الاستعمال في تلك المعاني على إذن الواضع وترخيصه وأمّا نفس الدلالة فغير مستندة إلى إذنه وتقريره، والملحوظ في المقام هو حال الدلالة لا جواز الاستعمال، والمناط في كون الدلالة وضعيّة أو عقليّة كون الباعث على الانتقال إلى ذلك المدلول ابتداءً هو الوضع أو العقل، فإذا لم تكن الدلالة في المقام منوطةً بالوضع المفروض وكانت حاصلةً من جهة التزام ذلك لمعناه الحقيقي ولو بواسطة القرينة لم يتّجه الحكم بكونها وضعيّة، وإنّما الحال فيها كسائر المداليل الالتزاميّة، وتوقّف استعمال اللفظ فيها على الوضع المذكور لا يجعل دلالته عليها وضعيّة، كما قرّرنا.

نعم، يصحّ بذلك أن يقال بكونها مداليل مطابقيّة لكونها تمام الموضوع له بهذا الوضع النوعي، وبذلك يظهر وجه الجمع بين ما ذكره علماء البيان من كون الدلالة في المجازات التزاميّة وما نصّ عليه بعض محقّقي الأُصوليّين من كون المعنى المجازي مدلولاً مطابقيّاً، فإنّ تلك المعاني مداليل التزاميّة من حيث إنّ الانتقال إليها إنّما يحصل بتوسّط المعاني الحقيقيّة ولو من جهة القرائن المنضمّة، ومطابقيّة من حيث كونها تمام الموضوع له بهذا الوضع الترخيصي المجوّز لاستعمال اللفظ فيها وإن لم يتوقّف على ذلك دلالتها عليها، وحيث كان الملحوظ عند البيانيّين هو حال الدلالة أشاروا إلى كونها التزاميّة حاصلة بتوسّط المعاني الحقيقيّة.

هذا، ولا يذهب عليك أنّ المعانيَ المجازية وإن كانت لازمة للمعاني الحقيقيّة ولو بعد انضمام القرينة إلّا أنّ فهمها لا يتوقّف على الانتقال إلى المعاني الحقيقيّة، إذ كثيراً ما يفهم المراد من اللفظ من جهة القرائن من غير علم بما وضع اللفظ له، فتكون القرينة هي الدالّة على إرادة ذلك المعنى من اللفظ ابتداءً من غير انتقال إليه ممّا وضع اللفظ له.

وإن شئت قلت: إنّ اللفظ دالّ عليه بتوسّط تلك القرينة المنضمّة إليه، وحينئذٍ يشكل الحال في إدراج ذلك في شيء من الدلالات الثلاث، إذ ليس الباعث على

الانتقال إليه الوضع ابتداءً ولا مع الواسطة، فالظاهر كونها من الدلالات العقليّة، لكن المدلول بتلك الدلالة مندرج في المدلول المطابقي بالتقريب المذكور، فتأمّل.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من الكلام جارٍ في دلالة الحكاية على المحكي، إذ لا حاجة في دلالتها عليه إلى الوضع، ضرورة حصول الدلالة بنفس التلفظ بها، غاية الأمر أن يتوقّف الالتفات إلى نفس اللفظ على قيام القرينة الصارفة عن جعله آلة لملاحظة معناه كما هو الغالب في الاستعمالات، ولا يبعد القول بتوقّف صحّة استعماله كذلك على ترخيص الواضع وإذنه؛ لئلّا يخرج به الاستعمال عن قانون اللغة.

وكيف كان، فيشكل الحال في إدراجها تحت الحقيقة والمجاز، والظاهر خروجها عنهما، فهي واسطة بين الأمرين، والظاهر عدم إدراجهم لها في شيء من أقسام الكلمة إذا لم تكن من الألفاظ الموضوعة وإن نزّلت منزلة الاسم في الاستعمالات.

## الثانية

الغالب في أوضاع الألفاظ أن تكون بإزاء المعاني التي يستعمل اللفظ فيها كما هو الحال في معظم الألفاظ الدائرة في اللغات، وحينئذٍ فقد يكون ذلك المعنى أمراً حاصلاً في نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدالّ عليه، فليس من شأن اللفظ إلّا إحضار ذلك المعنى ببال السامع، وقد يكون ذلك المعنى حاصلاً بقصده من اللفظ من غير أن يحصل هناك معنىً قبل أداء اللفظ، فيكون اللفظ آلةً لإيجاد[1] معناه وأداةً لحصوله.

ويجري كلّ من القسمين في المركّبات والمفردات، فالأوّل من المركّبات: الإخبارات، والثاني منها الإنشاءات؛ ولذا قالوا: إنّ الخبر: ما له خارج يطابقه أو لايطابقه، والإنشاء: ما ليس له خارج بل يحصل معناه بقصده من اللفظ.

---

(١) وكأنّ تعبير المنطقيين عن الحروف بالأداة مبنيّ على ذلك، إذ كثير من المعاني الحرفية من هذا القبيل، والمعاني الإنشائية الحاصلة في المركّبات إنّما يكون بملاحظة وضعها الهيئي، وهو أيضاً من قبيل الأوضاع الحرفية. (منه ﷺ).

والنوع الأوّل من المفردات معظم الألفاظ الموضوعة فإنّها إنّما تقضي بإحضار معانيها ببال السامع من غير أن تفيد إثبات تلك المعاني في الخارج، فهي أعمّ من أن تكون ثابتةً في الواقع أولاً، والنوع الثاني منها كأسماء الإشارة والأفعال الإنشائيّة بالنسبة إلى وضعها النسبي وعدّة من الحروف كحروف النداء والحروف المشبّهة بالفعل ونحوها، فإنّ كلّاً من الإشارة والنسبة الخاصّة والنداء والتأكيد حاصل من استعمال (هذا، واضرب، ويا، وإنّ) في معانيها، فمفاد تلك الألفاظ إيجاد معانيها الأفرادية في الخارج نظير الإنشاءات في المعاني التركيبيّة.

هذا، وقد يكون وضع اللفظ لا بإزاء معنىً يستعمل فيه، وحينئذٍ فقد يكون موضوعاً بإزاء أُمور أُخر غير إفادة المعاني كـ(أن المصدرية، وما الكافّة، وتنوين الترنّم) ونحوها، وقد يجعل له فائدة معنويّة كالتأكيد المستفاد من بعض الحروف الزائدة كـ(مِن) في قولك: «ما في الدار من رجل» وقد لا يكون فيه ذلك أيضاً كبعض آخر من الحروف الزائدة، والظاهر خروج الجميع عن قسمي الحقيقة والمجاز كما يظهر من ملاحظة حدّيهما، وقد يعبّر عن هذا النوع من الوضع في غير الصورة الأخيرة بالوضع الإفادي، كما قد يعبّر عن الأوّل بالوضع الاستعمالي[1] وقد يكون الوضع لأجل أن يتركّب منه الألفاظ الموضوعة كوضع حروف التهجّي، وقد يعبّر عنه بالوضع التحصّلي.

## الثالثة

قد يكون المقصود باستعمال اللفظ إفادة الموضوع له، وقد يكون المقصود إفادة غير ما وضع له ابتداءً، وحينئذٍ فالغالب أن يكون الموضوع له واسطة في الانتقال إليه بمعونة القرينة الدالّة عليه من غير أن يراد ذلك من اللفظ، بل إنّما يكون واسطة في الانتقال خاصة، وقد لا يكون المعنى الموضوع له واسطة في الانتقال إليه أيضاً، بل يكون القرينة هي المفهمة لإرادة ذلك المعنى من غير انتقال إلى معناه

(١) أي الغالب في الأوضاع. (منه ﷺ).

الموضوع له أصلاً كما أشرنا إليه، وقد يكون المقصود بالإفادة غير ما وضع له، لكن يراد من اللفظ خصوص ما وضع له ابتداءً لينتقل منه إلى المعنى المقصود.

ولا إشكال في كون الاستعمال على النحو الأوّل حقيقةً، وعلى الوجه الثاني مجازاً، وأمّا الثالث فيندرج في الحقيقة بملاحظة ما يتراءىٰ من ظاهر حدّها؛ نظراً إلى استعمال اللفظ حينئذٍ في المعنى الحقيقي ابتداءً وإن جعل ذلك واسطة في الانتقال إلى غيره. وفيه: ما سيأتي الإشارة إليه. وهذه الطريقة أيضاً شائعة في الاستعمالات.

منها: العامّ المخصوص على ما هو الأظهر فيه من استعماله في العموم، ودلالة المخصّص على ما هو المراد بحسب الواقع، حسب ما يأتي الكلام فيه في محلّه.

ومنها: الكناية حيث إنّ الانتقال إلى المعنى الكنائي إنّما يكون بتوسّط إرادة الموضوع له من اللفظ ابتداءً؛ لينتقل منه إلى لازمه المقصود بالإفادة، وقد جعلها علماء البيان قسيماً للحقيقة والمجاز، حيث اعتبروا في المجاز لزوم القرينة المعاندة لإرادة الحقيقة، وجعلوا الكناية خالية عنها.

قلت: والظاهر أنّ مقصودهم بذلك عدم اعتبار قيام القرينة على كون المراد هو بيان المعنى الكنائي خاصّة كما هو الشأن في المجاز، بل يعمّ ما لو كان المراد هو ذلك أو أُريد به بيان الأمرين معاً، فالمعتبر في الكناية هو كون المعنى الكنائي مقصوداً بالإفادة من الكلام، سواء كان الموضوع له أيضاً مقصوداً بالإفادة معه أو لا، فهو أعمّ من الوجهين، بخلاف المجاز فإنّ المقصود فيه إفادة المعنى المجازي خاصّة من دون إفادة المعنى الحقيقي، فهو ملزوم للقرينة المعاندة.

والسرّ فيه ظاهر ممّا قرّرناه، فإنّه لمّا كان اللفظ في المجاز مستعملاً في معناه المجازي لزمه وجود القرينة المعاندة حسب ما ذكروه؛ لمنافاة استعماله في المعنى المجازي لاستعماله في المعنى الحقيقي.

وأمّا في الكناية فلمّا كان المستعمل فيه هو الموضوع له وأُريد الانتقال إلى المعنى الكنائي بتوسّطه كان قيام القرينة على كون المقصود من الكلام إفادة ذلك غير مانع عن كون إفادة الموضوع له مقصوداً معه أيضاً؛ فلذا قالوا: إنّ القرينة

المعاندة غير لازمة في الكناية، إذ يتمّ استعمالها بدونها، وقيامها في بعض المقامات من المقارنات الاتفاقية وليس من الأُمور المعتبرة في تحقّقها، وأمّا قيام القرينة من الحال أو المقال على كون المعنى الكنائي مقصوداً بالذات في الجملة فممّا لا مجال للتأمّل فيه، إذ لا شكّ في انصراف الإطلاق مع عدمه إلى الحقيقة على الوجه الأوّل، فهي مشاركة للمجاز في لزوم القرينة المفهمة لمشاركتهما في الخروج عن الظاهر.

وإنّما التفاوت بينهما في كون المستعمل فيه في المجاز ابتداءً غير الموضوع له غالباً، وفي الكناية هو الموضوع له، والمقصود منه الانتقال إلى لازمه أو ملزومه والحكم به.

فإن قلت: إنّ المعنى الحقيقي قد يراد ابتداءً في بعض المجازات ويقصد منه الانتقال إلى المعنى المجازي كما يأتي الإشارة إلى عدّة منها، فلا يتمّ ما ذكر من الوجه في الفرق بينه وبين الكناية، ولا يمكن الفرق أيضاً باعتبار وجود القرينة المعاندة في المجاز وعدمه في الكناية؛ لإمكان وجود القرينة المعاندة في الكناية أيضاً وإن لم تكن من لوازمها، فأيّ فرق بينها وبين المجاز في تلك الصورة؟ وقد ظهر بذلك أيضاً عدم اتّجاه ما ذكر من الوجه في اعتبار القرينة المعاندة في المجاز دون الكناية.

قلت: الانتقال في الكناية إنّما يكون من أحد المتلازمين في الوجود إلى الآخر، فيحكم بثبوت أحدهما حتّى ينتقل إلى ثبوت الآخر، فهناك قد يقصد إثبات اللازم خاصّة، فيكون الحكم بثبوت الآخر لمجرّد الوصلة إليه، وقد يراد منه إثبات الأمرين من غير منافاة بين القصدين أصلاً، بخلاف الحال في المجاز وإن فرض جعل إرادة المعنى الحقيقي وصلة إلى الانتقال إليه بمعونة القرينة، فإنّه لمّا كان الانتقال على غير النحو المذكور لم يمكن الجمع بينهما، كما في التمثيل والعام المخصوص ونحوهما، فالفارق بينهما كون التعبير في الكناية على نحو لا ينافي إرادة غير الموضوع له لإرادة الموضوع له، بخلاف المجاز إذا لم نقل بجواز

استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، بل ولو قلنا بجوازه للمنافاة بينهما أيضاً بحسب الإرادة الخاصّة المتعلّقة بكلّ منهما؛ ولذا نصّ أهل البيان بكون المجاز ملزوماً للقرينة المعاندة لإرادة الحقيقة، فالقصدان في الكناية مرتبطان بخلاف الاستعمال في الحقيقة والمجاز؛ لانفصال كلّ من الإرادتين هناك عن الآخر، فكأنّ كلاًّ منهما هو المراد من اللفظ دون الآخر، حسب ما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

هذا على ما هو الأظهر في تفسير الكناية، ويستفاد من كلام السكّاكي حيث نصّ على أنّ الحقيقة في المفرد والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين، وتفترقان في التصريح وعدمه.

ومن التفتازاني في التلويح حيث قال: إنّه لابدّ في الكناية من أن يقصد تصوير المعنى الأصلي في ذهن السامع لينتقل عنه إلى المكنّى عنه، فيكون الموضوع له مقصوداً في الكناية من حيث التصور دون التصديق. انتهى.

فإنّ ظاهر كلامه ـ بل صريحه ـ أنّ الموضوع له مقصود في المقام من اللفظ إلّا أنّه ليس مقصوداً بالتصديق، بل الغرض منه الانتقال إلى المكنّى عنه والتصديق به، فيكون المستعمل فيه في الكناية هو الموضوع له حسب ما ذكرناه.

فما أورد عليه بعض الأفاضل ـ من أنّه لابدّ في المجاز أيضاً من تصوير المعنى الحقيقي ليفهم المعنى المجازي المشتمل على المناسبة المصحّحة للاستعمال، فدعوى كون الموضوع له مقصوداً في الكناية دون المجاز تحكّم ـ بيّن الاندفاع؛ للفرق البيّن بين المقامين، فإنّ المعنى الموضوع له يراد من اللفظ في الكناية بخلاف المجاز، إذ لم يستعمل اللفظ فيه إلّا في المعنى المجازي، غاية الأمر أنّه يدلّ على المعنى الحقيقي بمقتضى الوضع إن كان عالماً به، وينتقل منه الى ما استعمل فيه اللفظ بمعونة القرينة، وأين ذلك من استعمال اللفظ فيه وإرادة تصويره في ذهن المخاطب كما في الكناية.

وقد يقال بجواز كون المستعمل فيه في الكناية هو المعنى الكنائي خاصّة، غير أنّه يجوز معه إرادة الموضوع له أيضاً، إذ ليس معها قرينة معاندة لإرادة الحقيقة.

وتوضيح ذلك: أنّ المعنى الكنائي مقصود من الكناية قطعاً، إمّا باستعمال اللفظ فيه فلا يكون الموضوع له مراداً أصلاً، أو باستعماله في الموضوع له والانتقال إليه بتوسّطه، فيكون الموضوع له مراداً معه أيضاً.

وقد يستظهر ذلك من حدّها المعروف، من أنّها لفظ أُريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه بحمله على كون اللازم مراداً من العبارة قطعاً، وأمّا الموضوع له فيمكن أن يراد معه أيضاً بأن يستعمل اللفظ في الموضوع له وينتقل منه إلى اللازم، وأن لا يراد معه بأن يستعمل في نفس اللازم لينتقل إليه من المدلول الحقيقي كما في المجاز، فعلىٰ الاحتمال الأوّل يكون حقيقةً أُصوليّةً، وعلى الثاني مجازاً أُصوليّاً، وحيث إنّها محتملة للأمرين وليس معها قرينة صارفة عن إرادة الموضوع له رأساً جعلوها في البيان قسماً ثالثاً، وجعلوا المائز بينها وبين المجاز وجود القرينة المانعة.

وفيه: أنّ مجرّد دوران اللفظ بين الوجهين المذكورين لا يجعلها قسماً ثالثاً في المقام، غاية الأمر أن يصحّ حمل اللفظ على الحقيقة بالنحو المذكور وعلى المجاز، ومن البيّن أنّ عدّهم الكناية قسيماً للحقيقة والمجاز ليس مبنيّاً على مجرّد الاصطلاح لمجرّد قيام الاحتمال المذكور، بل ليس إلّا لكونها نحواً خاصّاً من الاستعمال يخالف المجاز والحقيقة بالتفسير المذكور في كلامهم، وهو ما بيّناه، والظاهر انطباق الحدّ المذكور على ما ذكرناه، إذ قضيّة ما ذكر في الحدّ كون المعنى الكنائي مراداً قطعاً وكون إرادة الموضوع له معه أيضاً محتملاً ومن البيّن أنّ ذلك إنّما يصحّ مع عدم استعمال اللفظ في المعنى الكنائي ابتداءً، إذ مع استعماله كذلك فيه لا يصحّ استعماله في المعنى الحقيقي أيضاً إلّا على القول بجواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، وليس ذلك من الكناية في شيء كما سنبيّنه إن شاء الله.

فالمقصود من إرادة اللازم منها ليس باستعمالها فيه ابتداءً، بل بكونه مقصوداً بالإفادة من العبارة وإن كان بتوسّط فَهْم ملزومه، وحينئذٍ فيمكن أن يكون الملزوم مقصوداً بالإفادة أيضاً، فيراد بالكلام المذكور إفادة أمرين وأن لا يكون بأن يكون

المراد منه إفادة اللازم خاصّة، وليس المقصود جواز ذلك فعلاً في جميع الكنايات، بل المراد أنّ إرادة المعنى الكنائي من حيث هو لا تنافي إرادة المعنى الموضوع له كما تنافيها إرادة المعنى المجازي، فالاحتمال المذكور قائم في الكناية في نفسها مع قطع النظر عن الخارج، فلا ينافيه قيام قرينة خارجيّة مانعة عن إرادة الموضوع له حسب ما مرّ بيانه، كيف؟ ولو حمل العبارة على غير ذلك لزم اندراج الكناية المجامعة للقرينة المانعة عن كون الموضوع له مقصوداً بالإفادة في المجاز كما هو اللازم على التفسير المذكور، فلا ينعكس الحدّ.

وممّا قرّرنا ظهر ما في كلام التفتازاني في شرح التلخيص، حيث نصّ في غير موضع منه على أنّ المستعمل فيه في الكناية إنّما هو غير ما وضع اللفظ له، إلّا أنّه يجوز إرادة الموضوع له أيضاً، قال في أوائل بحث الحقيقة والمجاز: إنّ الكناية لم يستعمل في الموضوع له، بل إنّما استعمل في لازم الموضوع له مع جواز إرادة الملزوم، ومجرّد جواز إرادة الملزوم لا يوجب كون اللفظ مستعملاً فيه. انتهى.

إذ من الظاهر أنّه إن قام هناك قرينة توجب الصرف عن الموضوع له فلا مجال لاحتمال إرادته، ويندرج ذلك إذن في المجاز، وليس من الكناية في شيء وإن لم تقم هناك قرينة صارفة تعيّن الحمل على الحقيقة أخذاً بالقاعدة المعلومة التي جرت عليها المخاطبات من بدوّ اللغة، فقيام احتمال إرادة الموضوع له على الوجه المذكور ممّا لا وجه له.

فإن قلت: إنّه لابدّ من قيام القرينة على إرادة المعنى الكنائي قطعاً، لكن يقوم هناك احتمال إرادة الموضوع له معه وعدمها، وهو الفارق بينها وبين المجاز.

قلت: إن كان المقصود من الاحتمال المذكور استعماله في كلّ من المعنيين المذكورين كان مبنيّاً على جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وعدم كونه مرجوحاً بالنسبة إلى استعماله في المجازي خاصّة، وأمّا مع عدم جوازه أو مرجوحيته بالنسبة إلى استعماله في خصوص المجازي فلا مجال لهذا الاحتمال.

وإن أُريد استعماله في المجموع المركّب من المعنيين فلا شكّ في كون الاستعمال هناك مجازيّاً متوقّفاً على وجود القرينة الصارفة، وليس ذلك من الكناية في شيء وهو ظاهر.

وقد ينزّل ما ذكره على ما بيّناه، ويظهر الوجه فيه بملاحظة ما يأتي بيانه في آخر هذه الفائدة إن شاء الله.

فتلخّص ممّا ذكرناه أنّ الكناية مستعملة ابتداءً في معناه الحقيقي لينتقل منه إلى الأمر الخارج عنه، سواء كان المقصود هو إفادة ذلك الأمر الخارج خاصّة أو إفادة المعنى الحقيقي معه أيضاً، ومن البيّن أنّ في ذلك أيضاً مخالفةً للظاهر، فلا تحمل العبارة عليه إلّا مع قيام قرينة على كون الغرض المسوق له الكلام بيان غير مدلوله الحقيقي في الجملة، سواء كان المدلول الحقيقي مقصوداً بالإفادة أيضاً أو لا.

وهذا الوجه كما ترى طريق خاصّ في التعبير يخالف التعبير بكلّ من الحقيقة والمجاز، ويقع فيه الاختلاف في الدلالة وضوحاً وخفاءً على نحو المجاز؛ ولذا جعلوه أحد المقاصد في فنّ البيان، فجعلوا الكناية قسيمةً للحقيقة والمجاز، فقسّموا الألفاظ على أقسام ثلاثة، واعتبروا في المجاز الاقتران بالقرينة المعاندة لإرادة الحقيقة، فتأمّل.

ومنها: الاستعارة على قول السكّاكي، حيث ذهب إلى أنّها مستعملة في معناها الحقيقي، وأنّ التصرف فيها في أمر عقلي فلا يطلق اسم المشبّه به على المشبّه إلّا بعد ادّعاء دخوله في جنس المشبّه به، فإذا كان نقل اسم المشبّه به إلى المشبّه من جهة نقل معناه لم يكن مجازاً لغويّاً؛ نظراً إلى ظاهر حدّه.

واحتجّ لذلك بأنّه لولا ابتناء الاستعارة على ما ذكر لم تكن مشتملةً على المبالغة، إذ لا مبالغة في نقل مجرّد اللفظ كما في نقل لفظ المشبّه به إلى المشبّه بالوضع الجديد، مع ما هو ظاهر من حصول المبالغة فيها زيادة على التشبيه.

وردّ ذلك بظهور إطلاق اسم المشبّه به على المشبّه وظهور عدم اندراج المشبّه في المشبّه به على سبيل الحقيقة، فلا محالة يكون مستعملاً في غير ما وضع له،

وهو معنى المجاز، والمبالغة إنّما تحصل هناك من جهة ملاحظة المشابهة والتشبيه المضمر في النفس، فالفرق بينها وبين نقل الاسم بالوضع الجديد ظاهر، والفرق بينها وبين التشبيه التصريح بالمغايرة وعدم اندراج المشبّه في المشبّه به هناك وإيهام اندراجه فيه في الاستعارة؛ نظراً إلى ظاهر اللفظ لإضمار التشبيه في النفس، فيكون أبلغ في إظهار المشابهة حيث أُطلق عليه اسم المشبّه به؛ ولذا اختار جمهور أهل البيان كونها من قبيل المجاز اللفظي.

أقول: إنّ مجرد إطلاق اسم المشبّه به على المشبّه مع كون المشبّه خارجاً عن أفراده الحقيقية لا يقضي بالتزام استعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ للفرق بين استعمال اللفظ في المعنى وإطلاق الكلّي على الفرد، ألا ترى أنّ استعمال الكلّي في خصوص الفرد مجاز مع أنّ إطلاقه على ذلك ليس من المجاز، ألست في قولك: «رأيت إنساناً» قد أطلقت الإنسان على خصوص الفرد الذي رأيته، مع أنّه ليس مجازاً قطعاً لاستعماله في نفس مفهومه، ينبّهك على ذلك أنّك لو قلت: «رأيت إنساناً» وقد رأيت شجراً كان قولك كذباً، ولم يكن الاستعمال غلطاً، فإنّك لم تستعمل قولك: «إنساناً» إلّا في مفهوم فرد من الإنسان الغير الصادق على الشجر، وكذا الحال في قولك: «رأيت عالماً» وقد رأيت زيداً الجاهل، وقولك: «رأيت زيداً العالم» وهو جاهل في الواقع، فلو اشتبه عليك الحال فزعمته على ما أخبرت ظهر عليك حصول الغلط في الحكم دون الغلط في الاستعمال، وكذا في الأخير بالنسبة إلى الحكم الضمني اللازم من التوصيف، وهذا هو الوجه في عدم كون الأسامي الواردة على الشبح المرئيّ من بعيد بحسب اختلاف اعتقاد المتكلّم فيه غلطاً؛ لاستعمالها فيما وضعت لها، وإطلاقها على ذلك من جهة اعتقاد انطباق كلّ من تلك المعاني معها، وإنّما الغلط هناك في الاعتقاد المذكور.

إذا تبيّن ذلك ظهر أنّ مجرّد إطلاق اسم المشبّه به على المشبّه لا يقضي باستعماله في مفهومه؛ لإمكان استعماله في المفهوم الذي وضع اسم المشبّه به بإزائه وإطلاقه على ذلك الفرد لدعوى انطباقه عليه من غير استعمال اللفظ في

المفهوم المفروض ليكون مجازاً، فالمعنى الموضوع له هو المراد من اللفظ، إلّا أنّه غير منطبق على ما أُطلق عليه على سبيل الحقيقة، ففيها مخالفة للظاهر من تلك الجهة وهي جهة أُخرى غير استعمال اللفظ فيه أوّلاً الذي عليه مدار الكلام في المقام، فالاستناد في استعمال الاستعارة في غير ما وضع له إلى الإطلاق المذكور غير متّجه، وكذا دعوى استعمالها فيما وضع له البتة، إذ لا شاهد على تعيّنه كما عرفت وإمكان استعمالها في غير ما وضع له تنزيلاً له منزلة الموضوع له من جهة المشابهة، كأن يراد بالأسد في «أسد يرمي» مطلق الشجاع الصادق على الفرد المخصوص المتعلّق للحكم في الاستعمال المفروض.

فظهر بما قررنا تصحيح الاستعارة بكلّ من الوجهين المذكورين ودوران الأمر فيها بالخروج عن الظاهر على كلّ من النحوين، إلّا أنّ الوجه الأوّل أبلغ فلا يتعيّن أحدهما بحسب الاستعمال وإنّما يتعيّن بملاحظة المستعمل، نعم الظاهر في بعض أنواع الاستعارة استعمال اللفظ فيما وضع له، والمقصود منها الانتقال إلى ما يشبهه أو أمر آخر.

فمن ذلك: الاستعارة في المركّبات ويسمّىٰ بالتمثيل، كما في قولك: «أراك تقدّم رِجلاً وتؤخّر أُخرى» المستعمل في مقام بيان تردّد المخاطب، فإنّ من البيّن أنّ تلك المفردات لا يمكن إخلاؤها عن المعنى.

والقول باستعمال المركّب في المعنى الذي شبّه بمعناه الأصلي من دون استعمال المفردات في شيء بيّن الفساد؛ لوضوح أنّ المعنى التركيبي إنّما يؤخذ من معاني المفردات، فإذا لم تكن مستعملة في شيء لم يعقل استعمال المركّب في المعنى المقصود، فهي لا محالة مستعملة في معانيها الحقيقيّة أو المجازيّة، وحيث إنّ استعمالها في المعاني الذي يتركّب منها المعنى المجازي المقصود في المقام غير ظاهر بل فاسد ـ ولو أمكن تصحيحه في المثال المفروض على بعض الوجوه الركيكة فلا يجري في غيره ـ انحصر الأمر في استعمالها في معناها الحقيقي، فيكون الغرض من استعمالها في معانيها هو إحضار معناها التركيبي في ذهن

السامع لينتقل منها بمعونة القرينة إلى ما يشابهه، فالمقصود من تأدية العبارة المذكورة هو الحكم بالمعنى المجازي، إلّا أنّ اللفظ غير مستعمل فيه وإنّما استعمل في معناه الحقيقي؛ للانتقال إلى المجازي المشابه له بواسطة القرينة حسب ما بيّناه. هذا ما يقتضيه التحقيق في المقام، وقد يرجع إليه ما ذكره علماء البيان في بيانه، إلّا أنّ تطبيق كلامهم عليه لا يخلو عن خفاء.

ومن ذلك: الاستعارة التخييلية كما في قوله: «وإذا المنيّة أنشَبَت أظفارها» فإنّ المقصود منها إثبات ذلك الأمر المختصّ بالمشبّه به؛ لتخييل أنّ المشبّه من جنسه، وهو إنّما يكون باستعمالها فيما وضعت له.

ومنها: المبالغة بأصنافها الثلاثة من التبليغ والإغراق والغلو، فإنّ المبالغة هناك إنّما تحصل باستعمال اللفظ فيما وضع له، غير أنّه ليس المقصود منه إثبات ذلك المعنى على سبيل الحقيقة، بل المراد المبالغة في الأمر المقصود في ذلك المقام من المدح أو الذمّ ونحوهما.

هذا، ولا يذهب عليك أنّ الصور المذكورة كلّها مندرجة في حدّ الحقيقة على ظاهر حدّها المعروف بين علماء الأُصول والبيان، لما عرفت من استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في الجميع، مع أنّ الظاهر بعد التأمّل في الاستعمالات عدم اندراج شيء منها في الحقيقة، واتّفق الفريقان على عدّ بعضها من المجاز، واختلفوا في الكناية فالبيانيّون جعلوها قسماً برأسه، وظاهر علماء الأُصول إدراجها في المجاز، وقد نصّ عليه بعضهم بل ربّما يحكى إجماعهم عليه، وحينئذٍ يشكل الحال في الحدّ المشهور بالنسبة إلى كلّ من الحقيقة والمجاز.

والذي يخطر بالبال في تصحيح هذا المرام أن يقال: إنّ المراد باستعمال اللفظ في المعنى في المقام هو إطلاق اللفظ وقصد إفادة المعنى الملحوظ بأن يكون ذلك المعنى أوّل ما يراد حقيقة من اللفظ، سواء تقدّمه مراد صوري جعل واسطة في الانتقال إليه كما في الصور المفروضة، أو لا كما في الحقائق وسائر أنحاء المجاز.

فيتفرّع على ذلك إدراج الكناية في أحد وجهيها في الحقيقة باصطلاح أهل

الأُصول، وهو ما إذا أُريد من اللفظ إفهام معناه الحقيقي وأُريد الانتقال منه إلى لازمه أيضاً، فيكون المعنيان مقصودين بالإفادة، فالمستعمل فيه ـ على ما قرّرنا ـ هو المعنى الحقيقي خاصّة، إذ ليس لازمه مراداً بالأصالة ابتداءً، وإنّما أُريد بتوسّط إرادة المعنى الحقيقي، فهو مدلول التزاميّ للّفظ قد صارت دلالة اللفظ عليه من جهة كونه لازماً لما أُريد منه مقصوداً للمتكلم من غير أن يستعمل اللفظ فيه؛ ولذا لا يكون قصده لتلك الدلالة تصرّفاً في اللفظ ليتوقّف جوازه على ترخيص الواضع كما هو الحال في إستعمال اللفظ في معانيه المجازيّة، فبعد إستعمال اللفظ في معناه الحقيقي وتعلّق القصد به يحصل الدلالة على ذلك اللازم قهراً، ولا يتفاوت الحال في استعمال اللفظ بين أن تكون تلك الدلالة الخارجيّة مقصودة للمتكلّم أيضاً أو لا.

فالفرق بينه وبين ما إذا لم يكن المعنى الحقيقي مقصوداً بالإفادة ظاهر للمتأمّل؛ لوضوح حصول التصرف في اللفظ هناك، حيث أُطلق وأُريد به غير معناه الموضوع له، فيتوقّف على ترخيص الواضع له لئلّا يخرج عن كلام العرب، من غير فرق بين ما يستعمل اللفظ في غير الموضوع له ابتداءً وما يجعل إرادة المعنى الموضوع له صورة وصلة إليه، فإنّه حينئذٍ هو الذي يستعمل اللفظ فيه على الوجهين.

فظهر بما ذكرنا عدم اندراجها إذن في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معاً، وسيجيء لذلك مزيد توضيح في محلّه إن شاء الله.

فإن قلت[1]: إذا كان المناط في استعمال اللفظ في المعنى أن يكون ذلك

---

(١) قوله: «فإن قلت: إذا كان المناط ... الخ» غرض المورد إبطال التفسير المذكور للاستعمال، بأنّه لو كان معنى استعمال اللفظ في المعنى ما ذكر من كونه مقصوداً أصليّاً أوّلياً من اللفظ وإن تقدّمه مراد صُوريّ لمجرد الايصال إليه لزم أن يكون اللفظ مستعملاً في مثل التلذّذ بمخاطبة المحبوب، حيث يكون هو الغرض الأصلي من الخطاب أو في لازم الحكم، حيث يكون الغرض المسوق له الكلام إفادته فلا يكون حقيقةً، ضرورة أنّ اللفظ غير موضوع لتلك الأغراض، وبطلانه ظاهر. ولو جعل الثاني كون اللفظ في الموارد المذكورة غلطاً نظراً إلى انتفاء الوضع والمناسبة للموضوع له لوضوح انتفاء العلاقة المصحّحة للاستعمال بين مضمون ←

المعنى هو المقصود الأصلي الأوّلي من العبارة بمعنى أن لا يتقدّمه مقصود أصلي آخر يكون الانتقال إليه من جهته، وإن تقدّمه إرادة معنىً آخر لمجرّد الايصال إليه لزم خروج كثير من الاستعمالات عن الحقيقة، كما إذا كان الغرض المسوق له الكلام إفادة لازم الحكم أو كان[1] الغرض الأصلي هو التلذّذ بمخاطبة المحبوب ونحو ذلك من الأغراض، مع أنّه من الظاهر إدراج ذلك كلّه في الحقيقة، فما الفارق في المقام؟

قلت[2]: من البيّن أنّ هناك لوازم لنفس الإخبار والمخاطبة ولوازم للمعنى

---

← الخبر ولازم الإخبار ـ كما سينبّه عليه في ذيل الجواب ـ كان بطلان الثاني أوضح، وإنّما عدل عنه لأنّه لم يميّز بعدُ بين لازم الإخبار ولازم المخبر به حتّى يفرّق بينهما بانتفاء العلاقة في الأوّل وثبوتها في الثاني، وإنّما يتضح ذلك فيما يذكره في الجواب، وإنّما اقتصر هنا على لزوم انتفاء الحقيقة. للشيخ محمّد سلّمه الله تعالى. [وهو ابن أُخت المصنّف وتلميذه والمصحّح للطبع الحجري وكان صهراً له على بنته كما مرّ في المقدمة]. من المطبوع (١).

(١) قوله: «أو كان الغرض الأصلي هو التلذّذ بمخاطبة المحبوب ... الخ» لا يخفىٰ وهن الإشكال المذكور بالنسبة إلى مثل التلذّذ بمخاطبة المحبوب؛ لأنّه اعتبر في الاستعمال كون المعنى مقصوداً بالإفادة، ومن البيّن أنّ التلذّذ وأشباهه من الأغراض ليست ممّا يقصد إفادتها للمخاطب وانتقاله إليها لوضوح عدم صلوحها للإفادة، وأنّ المتكلّم إنّما يقصد نفس حصولها في الخارج، فكان الأولى الاقتصار في تقرير الإشكال على لازم الحكم فإنّه المقصود بالإفادة للمتكلم، فجعلهما من باب واحد والجواب عنهما بوجه واحد ليس على ما ينبغي. للشيخ محمّد (سلّمه الله). من المطبوع (١).

(٢) قوله: «قلت: من البيّن ... الخ» محصّل الجواب منع الملازمة المذكورة، وتوضيحه أنّ المراد بما اعتبرناه في معنى الاستعمال من كون المعنى مقصوداً أصليّاً أن لا يكون مقصوداً لمجرّد الانتقال منه إلى غيره كما هو الحال في أحد وجهي الكناية، وحينئذٍ فلا يلزم ما ذكر من كون اللفظ مستعملاً في لازم الحكم حيث يكون المقصود بالإفادة للمتكلّم، إذ ليس المعنىٰ الموضوع له حينئذٍ واسطة في الانتقال إلى اللازم المذكور؛ لوضوح أنّ الانتقال إلى اللازم إنّما يكون بتوسّط ملزومه، والمفروض أنّ ملزومه الإخبار والحكم دون نفس المعنى الموضوع له، فإنّما يراد الانتقال إلى اللازم المفروض من ملزومه الذي هو الإخبار، والحكم لا من نفس المعنى الموضوع له. وبالجملة: ففرق بيّن بين قولك: «زيد كثير الرماد» وغرضك من كثرة الرماد مجرّد الانتقال إلى جوده وقولك: «مات زيد» وغرضك من الإخبار بذلك ←

المخبر به، فإن كان المقصود بالإفادة هو اللازم على الوجه الثاني فهو يندرج في المجاز وينطبق حدّه عليه؛ لكونه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع مناسبته له، وأمّا إرادة اللازم على الوجه الأوّل فليس من استعمال اللفظ في ذلك أصلاً، بل المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي، إلّا أنّه ليس مقصود المتكلّم من الكلام إفادة مضمونه، بل سائر الفوائد المترتّب على ذلك الكلام من لازم الحكم أو غيره، فالمعنىٰ الموضوع له مقصود بالذات من ذلك الكلام بالنظر إلى ما قصد من الألفاظ وإن لم يكن ذلك هو المقصود بالذات من التكلّم، ولا يعتبر في قصد المعنى من اللفظ بالذات أن يكون المقصود بالذات من التكلّم إفادة ذلك؛ لوضوح أنّه قد يكون المراد أُموراً أُخر مع عدم استعمال اللفظ في شيء منها.

وبتقرير أوضح: أنّ لوازم الكلام إمّا أن يكون من لوازم المعنى الموضوع له فلا يراد من الكلام إفادة الموضوع له بل إفادتها فيكون ذلك إذن من المجاز، وإمّا أن يكون من لوازم الإخبار أو التكلّم أو المخاطبة ونحوها. فكونها هي المقصودة بالإفادة لا ربط له باستعمال اللفظ، كيف ولو كان اللفظ هناك مستعملاً في تلك اللوازم لزم أن يكون غلطاً؛ إذ لا واسطة بين الحقيقة والمجاز، والاستعمال الصحيح منحصر فيهما عندهم؛ وذلك لانتفاء المناسبة بين الموضوع له وبينها، ألاٰ ترى أنّ المعنى الموضوع له لقولك: «زيد مات» هو موت زيد بحسب الواقع

---

← مجرّد انتقال المخاطب إلى علمك به، فإنّهما وإن اشتركا في أنّ المعنى الموضوع له مراد من اللفظ فيهما، إلّا أنّك في المثال الأوّل إنّما قصدت المعنى الموضوع له أعني كثرة الرماد لمجرّد الانتقال منه إلى لازمه، وفي الثاني لم يقصد المعنى الموضوع له أعني موت زيد بحسب الواقع ليكون ذلك المعنى واسطة في الانتقال إلى غيره، وكون غرضك من الإخبار المذكور أن ينتقل المخاطب إلى لازم ذلك الإخبار أمر آخر لا ربط له بإرادة المعنى الموضوع له في نفسه، أي لا لأجل الانتقال منه إلى غيره، ولذا قلنا: يكون المعنى الموضوع له مقصوداً أصليّاً من اللفظ هنا واللفظ مستعملاً فيه وحقيقةً، بخلاف الأوّل فإنّ المقصود للأصلي عن اللفظ فيه هو اللازم واللفظ مستعمل فيه ومجاز. للشيخ محمد (سلّمه الله). من المطبوع (١).

وهو ممّا لا ربط له بعلم المتكلّم، وليس بينهما مناسبة مصحّحة لاستعمال اللفظ الموضوع بإزائه فيه، وإنّما هو من لوازم الإخبار به حيث إنّ الإخبار بشيء يقضي بعلم المخبر بمضمون ما يخبر به، فذلك من الفوائد المترتّبة على الكلام، وقد كان مقصود المخبر حينئذٍ هو إفادة تلك الفائدة دون الفائدة الأصليّة المترتّبة على ذلك الكلام، أعني إفادة ذلك المخبر به، وهذا ممّا لا ربط له بالمعنى الذي يستعمل فيه اللفظ أصلاً.

ويُعرف بالتأمّل فيما قرّرناه أنّ إرادة التذلّل والتخضّع ونحو ذلك من الكلام على الوجه المذكور كما في قولك: «أنا عبدك ومملوكك» ونحو ذلك من القسم المتقدّم، فيكون اللفظ المستعمل على ذلك الوجه مندرجاً في المجاز، إلّا أنّ المجاز هناك غالباً في المركّبات، فتأمّل في المقام.

فصار المتحصّل: أنّه ليس المراد بالمستعمل فيه في المقام ما أُريد من اللفظ ابتداءً ولو من جهة التوصّل إلى غيره، بل المراد ما كان المقصود الأصلي الأوّلي من اللفظ إفادته، فحينئذٍ إن كان المقصود من اللفظ كذلك إفادة ما وضع له كان حقيقةً، وإن أراد مع ذلك الانتقال إلى لازم ذلك المعنى أيضاً ـ كما هو أحد وجهي الكناية ـ وإن كان المقصود كذلك إفادة غيره كان مجازاً، سواء كان ذلك بتوسّط إرادة الموضوع له أو بدون توسّطها، مع قيام القرينة الصارفة عن إرادة الموضوع له مطلقاً ومع عدمه، ويندرج في ذلك الوجه الآخر من الكناية، هذا على اصطلاح الأُصوليّين.

وأمّا على اصطلاح البيانيّين فإن كان المقصود بالإفادة هو المعنى الموضوع له خاصّة فهو الحقيقة، وإن كان المقصود بالإفادة هو غير ما وضع له مع قيام القرينة المعاندة لإرادة الموضوع له فهو المجاز، وإن كان غير ما وضع له مقصوداً بالإفادة من دون اعتبار قرينة معاندة لإرادة الموضوع له فهو الكناية، سواء كان الموضوع له مقصوداً بالإفادة أيضاً أو لا.

فالاصطلاح الأُصولي في كلّ من الحقيقة والمجاز مغاير للاصطلاح البياني،

وهما بالمعنى الأوّل أعمّ مطلقاً منهما بالمعنى الثاني، ولتحقيق الكلام في الكناية محلّ آخر ليس هذا موضع ذكره، ولعلّه يجيء الإشارة إلى بعض منه في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه إن شاء الله تعالى.

وقد ظهر بما ذكرنا أنّ استعمال الاستعارة على الوجهين المذكورين من المجاز اللفظي، إذ ليس المقصود الأصلي من اللفظ هو بيان المعنى الحقيقي، فما ذكره السكّاكي ـ من كونها حقيقةً لغويةً بناءً على الوجه الأوّل وأنّ التصرف حينئذٍ في أمر عقلي خاصّة ـ ليس على ما ينبغي، فالأظهر فيها هو القول المشهور.

هذا غاية ما يوجّه به المقام، ومع ذلك فتصحيح المقصود بذلك لا يخلو عن كلام، وتطبيق الحدّ عليه لا يخلو عن خفاء، والاتيان بمثل تلك التعبيرات في الحدود والتقسيمات غير خالٍ عن إشكال، وكأنّ وضوح الحال عندهم من الخارج قرينة متمّمة للحدّ، فتأمّل.

## الرابعة

الوضع باعتبار الموضوع قد يكون شخصيّاً وقد يكون نوعيّاً، وذلك لأنّ الواضع إمّا أن يلاحظ شخصاً من اللفظ متعيّناً بمادّته وهيئته ويضعه بإزاء المعنى فالوضع فيه شخصي؛ لتعلّقه بشخص معيّن من اللفظ غير ممكن الصدق على ألفاظ مختلفة وإن كان بحسب الواقع كليّاً لتعدّده بحسب تعدّد أزمنة الاستعمال وتعدّد المستعملين ولو في زمان واحد، فإنّ ذلك لا يوجب تعدّداً في نفس اللفظ، وإنّما يقضي بتعدّد الاستعمال، فوحدة اللفظ من قبيل الوحدة النوعيّة لا ينافي التكثّر في الوجود.

فليس المراد بالشخص في المقام ما لا يمكن صدقه على كثيرين كما يتراءىٰ في بادئ النظر، بل المراد به ـ كما قلنا ـ هو اللفظ المخصوص الذي يستحيل صدقه على ألفاظ مختلفة، وحينئذٍ فإذا وضع ذلك اللفظ لمعنىً تعيّن له حيث ما وجد من غير أن يحتاج تعيّن تلك الجزئيات له إلى معيّن آخر، بل يتعيّن له بذلك الوضع، وحينئذٍ فلا وجه لجعل اللفظ حال الوضع مرآةً لمستعملاته ووضع

خصوص كلّ من تلك المستعملات بإزاء المعنى المقصود، فإنّ الاعتبار المذكور تعسّف ركيك لا داعي إلى الالتزام به ولا إلى احتماله في المقام مع ظهور خلافه.

وإمّا أن يلاحظ حال الوضع أمراً عامّاً شاملاً لألفاظ مختلفة شمول الكلّي لجزئياته أو شمول العرض لأفراد معروضه، فيضع ذلك الأمر بإزاء المعنى أو يجعل ذلك مرآةً لملاحظة ما يندرج تحته من الألفاظ الخاصّة أو الخصوصيّات العارضة لها، ويضع كلّاً منها بإزاء ما يعيّنه من المعنى، فيكون الوضع حينئذٍ نوعيّاً.

أمّا على الأوّل فظاهر لكون الموضوع نفس النوع، وأمّا على الثاني فلكون النوع هو المتصوّر حال الوضع، والأمر الموضوع حينئذٍ وإن كان أشخاص تلك الألفاظ أو الخصوصيّات العارضة للألفاظ الخاصّة إلّا أنّها غير متصوّرة بشخصها، بل في ضمن النوع حيث جعل تصوّر النوع مرآةً لملاحظتها، فلمّا كان الملحوظ حال الوضع هو النوع وكانت الأشخاص الموضوعة متصوّرة إجمالاً بتصوّر ذلك النوع عدّ الوضع نوعيّاً.

فالوضع النوعي يتصوّر في بادئ الرأي على كلّ من الوجوه الأربعة المذكورة، لكنّ الوجه الأوّل منها غير حاصل في وضع الألفاظ، ضرورة تعلّق الوضع فيها بخصوص كلّ واحد منها.

وأخذ اللفظ على وجه عامّ ووضعه للمعنى من غير أن يتعلّق الوضع بلفظ مخصوص غير معهود في وضع الألفاظ، فالقول به في وضع المشتقات ـ بأن يجعل الموضوع هناك هو مفهوم ما كان على هيئة فاعل مثلاً الصادق على تلك المصاديق من غير أن يتعلّق الوضع بخصوص شيء منها ـ تعسّف ركيك.

ولو قلنا بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج فإنّه إن أُريد بذلك كون المفهوم المذكور موضوعاً بإزاء ذلك فهو بعيد جدّاً؛ إذ من الظاهر بملاحظة الاستعمالات تعلّق الوضع بنفس تلك الألفاظ، ومن البيّن أنّ المفهوم المذكور ليس من قبيل اللفظ، وإنّما هو معنىً صادق عليه. وإن أُريد به كون مصاديق ذلك المفهوم موضوعة بإزائه فهو خروج عن الفرض.

والحاصل: أنّ الظاهر تعلّق الوضع في المشتقات بخصوص كلّ من تلك المصاديق كما هو معلوم من ملاحظة العرف واللغة، فإنّ كلاًّ من الضارب والناصر والقائم والقاعد ونحوها موضوع لمن قام به كلّ من المبادئ المذكورة، لا أنّ الموضوع هناك أمر عامّ حاصل في ضمن كلّ واحد منها من غير تعلّق الوضع بتلك الألفاظ.

وممّا قرّرنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الأفاضل من أنّ الواضع إن كان غرضه تعلّق بوضع الهيئة أي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ، فحينئذٍ إنّما وضع لفظاً كليّاً منطقيّاً لمعنىً كلّي منطقي، وكما يتشخّص كلّي اللفظ في ضمن مثل «ضارب» كذلك يتشخّص كلّي المعنى في ضمن من قام به الضرب، ولا يستلزم ذلك وضعاً جزئياً لمعنىً جزئي، بل لفظة «ضارب» من حيث إنّه تحقّق فيه الهيئة الكلّية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث إنّه تحقّق فيه المعنى الكلّي، أعني من قام به المبدأ، ولا يلزم من ذلك تجوّز في لفظة «ضارب» إذا أُريد به من قام به الضرب، كما أنّه لا يلزم التجوّز في إطلاق الكلّي على الفرد مثل «زيد إنسان». وبالجملة: وضع اللفظ الكلّي للمعنى الكلّي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي، لا أنّ اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال، بل بملاحظة المعنى الكلّي. انتهى.

فإنّه يرد عليه أوّلاً: أنّ ما ذكره ـ من كون الموضوع في المقام عامّاً منطقيّاً وهو ما كان على زنة فاعل ـ غير متّجه؛ إذ قضيّة ذلك أن يكون المفهوم المذكور موضوعاً بإزاء المعنى المفروض دون خصوص الألفاظ، وقد عرفت أنّه في غاية البعد.

وثانياً: أنّ إطلاق المشتقات على معانيها بناءً على ما ذكره إنّما يكون حقيقةً إذا أُريد بها مفهوم ما قام به المبدأ لكن على وجه مخصوص؛ ليقال إذن يكون الخصوصيّة غير مقصودة من اللفظ، فيكون من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد على وجه الحقيقة، وليس المقام من ذلك لما عرفت من أنّ المقصود من لفظة «ضارب»

مثلاً هو خصوص من قام به الضرب، وذلك من مصاديق من قام به المبدأ، ولم يؤخذ فيه ذلك المفهوم أصلاً، وحينئذٍ فبعد القول بكون الموضوع له هو مفهوم ما قام به المبدأ كيف يعقل القول بكون استعماله فيما قام به الضرب حقيقةً، وهو مفهوم مغاير للمفهوم المذكور قطعاً.

وما ذكره من التنظير غير منطبق عليه، فإنّ المراد بالإنسان هناك هو مفهوم الإنسان، وقد حمل على زيد لاتّحاده معه، وأين ذلك ممّا نحن فيه، والمثال الموافق للمقام إطلاق الماشي وإرادة مفهوم الحيوان منه، نظراً إلى صدق مفهوم الماشي عليه، ولا ريب أنّه ليس استعمالاً له في الموضوع له أصلاً، وقد يكون ذلك في بعض الصور غلطاً.

وثالثاً: أنّه لو سلّم كون ذلك استعمالاً له في المفهوم المذكور المأخوذ مع الخصوصية فلا شكّ أنّه ليس المراد به مطلق ذلك المفهوم لتكون الخصوصية مرادةً من الخارج، بل لا ريب في إرادة الخصوصية من اللفظ، إذ ليس المفهوم من لفظة «ضارب» إلّا خصوص من قام به المبدأ الذي هو الضرب، فليست تلك الخصوصيات مرادةً إلّا من نفس اللفظ، ولا شكّ في كون إطلاق الكلّي على الفرد مجازاً إذا أُريد الخصوصية من اللفظ.

وقد يذبّ عنه: بأنّ الخصوصية المذكورة إنّما تراد من المادّة، فمعناه الهيئي على حاله من غير تصرّف فيه سوى إطلاقه على ذلك، ويمكن دفع الوجه الثاني بما سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى لو صحّ حمل كلامه عليه.

هذا، وقد يستدلّ على عدم كون الموضوع في المقام عامّاً بأنّه لو كان كذلك لزم أن لا يكون شيء من استعمالات خصوصيات الصيغ حقيقةً ـ ضرورة عدم تعلق الوضع بخصوص كلّ من تلك الأفراد المندرجة تحت ذلك الأمر العام ـ ولا مجازاً أيضاً، إذ ليس ذلك من استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له من جهة علاقته للموضوع له، بل استعمال لغير اللفظ الموضوع فيما وضع له ما يناسب ذلك اللفظ، فهو على عكس المجاز لكون وضع اللفظ هناك لمعنىً مخصوص، فيستعمل

ذلك اللفظ في غيره لعلاقته له، وهنا قد تعلّق الوضع للمعنىٰ بلفظ مفروض، فيستعمل غيره فيه لارتباطه بذلك اللفظ ارتباط الخاصّ بالعامّ والمقيّد بالمطلق.

وبالجملة: أنّ الوضع المتعلّق بالكلّي على ما فرض في المقام لا يسري إلى أفراده، فهي باقية على إهمالها فلا يصحّ استعمالها، ومع الغضّ عن ذلك فغاية الأمر أن تكون تلك الاستعمالات مجازات أو واسطة بين الحقيقة والمجاز لو قلنا بثبوت الواسطة بينهما، وعلى أيّ من الوجهين فلا شكّ في خروج ذلك عن مقتضى الظاهر، فلا وجه للالتزام به في جميع تلك الاستعمالات من غير باعث عليه.

وفيه: أنّ وضع الكلّي لمعنىً قاضٍ بموضوعيّة جميع جزئيّاته من حيث اتّحادها بتلك الطبيعة الكلية كما هو الحال في الأوضاع الشخصيّة حسب ما عرفت، فليس المستعمل حينئذٍ مغاير للموضوع حتى يرد ما ذكر لما تقرّر من اتّحاد الطبيعة الكليّة مع أفرادها في الخارج.

وأُجيب عنه: بأنّ المستعمل هنا إنّما هو خصوص الجزئيات المتقوّمة بخصوص المواد لا مطلق النوع الكلي المتّحد معها، إذ المفهوم من لفظة «ضارب» مثلاً هو الذات المتّصفة بالضرب، وهو مدلوله المطابقي المعلوم بالرجوع الىٰ العرف، واللغة، ولو كان استعماله بملاحظة النوع الكلّي الحاصل في ضمنه لكان معناه مطلق الذات المتّصفة بالمبدأ، من غير أن يؤخذ فيه الاتّصاف بخصوص الضرب أصلاً؛ لوضوح عدم وضع النوع لتلك الخصوصيّة مع أنّها مستفادة من نفس اللفظ قطعاً، ولا يتمّ ذلك إلّا بالقول بتعلّق الوضع بخصوص كلّ من تلك الألفاظ الخاصّة.

وما قد يقال من أنّ استفادة تلك الخصوصية إنّما تجيء من ملاحظة وضعها المادّي المتعلّق بالمبدأ المخصوص فبعد انضمام الوضع الكلّي إلى ذلك يكون مفاد المشتقّ وضعاً خصوص المعنى المذكور.

فمدفوع: بأنّ اعتبار خصوصية المادّة غير قاضٍ بذلك أيضاً، أمّا إذا قيل بأنّ وضعها الكلّي للدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ مطلقاً فظاهر، إذ المستفاد حينئذٍ

من خصوص تلك الألفاظ بعد ملاحظة الوضعين هو ذلك المعنى ومعنى المادّة، وأين ذلك من مفاد المشتقات؟ كضارب ونظائره.

وأمّا إذا قيل بوضعها للدلالة على ذات ما ثبت له خصوص المبدأ المقترن به فلأنّ المفهوم المذكور أيضاً أمر عامّ حاصل في جميع المشتقات، غاية الأمر أن يلزم من ذلك بعد ملاحظة وضع المادّة كون تلك الذات متّصفة بالمبدأ المخصوص كالضرب مثلاً، فلا يكون خصوص ذات ثبت له الضرب معنىً مطابقيّاً لضارب، بل أمراً حاصلاً بالالتزام من ملاحظة وضعه النوعي المتعلّق بالهيئة والشخصي المتعلّق بالمادة، ومن المعلوم خلافه، إذ ليس مفاد ضارب ابتداءً إلّا ذات ثبت له الضرب لا ذات ثبت له المبدأ المقترن بالهيئة المخصوصة الذي هو الضرب بملاحظة معناه المادّي، فيفهم بعد ملاحظة الأمرين أنّ الضارب من ثبت له الضرب، وما يتوقّف فهمه من اللفظ على ملاحظة وسط لا يكون اللفظ موضوعاً بإزائه، ضرورة عدم الحاجة في فهم المعنى الحقيقي بعد العلم بالوضع إلى وسط يكون الانتقال من جهته.

وفيه: أمّا أوّلاً: فبأنّ وضعها الهيئي لمن قام به المبدأ ليس على نحو يتكرّر ملاحظة المبدأ في الصيغ المندرجة تحت ذلك العنوان ـ بأن يلاحظ تارةً مبادئها الخاصّة الموضوعة بالأوضاع الشخصيّة ثمّ يلاحظ فيها المبدأ على سبيل الإجمال؛ نظراً إلى أخذها كذلك في وضعها الهيئي حتّى يكون الحال فيها على ما ذكر ـ بل ليس مدلول كلّ من تلك الصيغ بملاحظة الوضعين المذكورين إلّا من قام به ذلك المبدأ الخاصّ الحاصل فيها، غير أنّ دلالتها على المادّة بملاحظة وضعها المادّي ودلالتها على من يقوم به ذلك بوضعها النوعي الكلّي، فالموضوع له بوضعها الهيئي هو الذات من حيث قيام المبدأ بها، فمعناها الهيئي مفهوم ناقص تعلّقي لا يتمّ إلّا بمادّتها، فأخذ المادّة في معناها الهيئي إنّما هو لكونها من متمّمات ذلك المفهوم لا لكونها جزءً منه، بل لتوقّف تصورها عليها فحيث كان وضعها الهيئي منوطاً بوضعها المادي وكان معناها الهيئي مرتبطاً في ذاته بمعناها المادّي

لزم أخذ معناها المادّي في معناها الهيئي ليصحّ بذلك تصوّره، فالمادّة المأخوذة في وضعها الهيئي مرآةً لملاحظة معناها المادّي على سبيل الكلّية، والإجمال قد أُخذت فيه لتوقّف تصوّره عليها، فإذا فرض قيام تلك الهيئة بمادّة مخصوصة تعيّن ذلك الكلّي في ضمن ذلك وكان مفاد الهيئة هو من قام به ذلك المبدأ فإرادة خصوص من قام به ذلك المبدأ الخاصّ ليس خروجاً عن معناها الموضوع له، ولا متوقّفاً فهمه على ما يزيد على ملاحظة الوضعين المذكورين، إذ التعيين المذكور من لوازم ذلك المعنى حيث أُخذ في مفهومه الارتباط إلى الغير، فمع تعيّن ذلك الغير بوضعها المادّي لابدّ من تعيينه.

فظهر بما قرّرنا أنّ ما ذكر ـ من توقّف دلالة الضارب على ذات ثبت له الضرب على ملاحظة الوسط بناءً على كون ما وضع له الهيئة كليّاً ـ إن أُريد به عدم كفاية وضع الهيئة فيه بل لابدّ من ملاحظة وضع المادة أيضاً فهو ممّا لا كلام فيه؛ لوضوح عدم تماميّة وضع تلك الألفاظ بناءً على الوجه المذكور إلّا بهما؛ لما عرفت من ارتباط وضعها الهيئي بالمادّي.

وإن أُريد توقّف الفهم المذكور بعد ملاحظة الوضعين إلى وسط ـ كما هو مبنى الكلام المذكور ـ فهو ممّا لا وجه له؛ ضرورة تعيّن معناها الهيئي بذلك بعد تعلّق الهيئة بمادّة مخصوصة حسب ما بيّناه، فينتقل الذهن إلى المعنى المذكور بمجرّد ملاحظة تلك المادة والهيئة المقترنتين من غير حاجة إلى الوسط أصلاً، فتأمّل.

وأمّا ثانياً: فبأنّ ذلك على فرض تسليمه إنّما يفيد عدم وضع النوع[1] المذكور لذات ثبت له المبدأ على سبيل الإطلاق، وأمّا إن قيل بوضعه لجزئيات المفهوم المذكور فلا مانع منه أصلاً، فغاية الأمر أن يكون الوضع هناك عامّاً والموضوع له خاصّاً، أعني خصوص الذات المقترنة بخصوص الموادّ المفروضة، فيكون الموضوع له للنوع الكلّي الحاصل في ضمن ضارب هو الذات المتّصفة بمبدأ الضرب وإن كان ذلك ملحوظاً بعنوان كلّي، إذ لا يلزم من ملاحظته على نحو كلّي

(١) كذا في الأصل وفي المطبوع (١): وضعه النوعي.

أن يكون الموضوع له أيضاً كلّياً، ولا أن يكون خصّص ذلك المفهوم ملحوظة بخصوصها في الخصوصيات التي وضعت بإزائها.

فتبيّن بما قرّرناه أنّه كما يراد دفع الإشكال المذكور بجعل الوضع في الموضوع عامّاً والموضوع [له][1] خصوص الجزئيات كذا يمكن دفعه بجعل الوضع في الموضوع له عامّاً والموضوع له خصوص الجزئيّات وإن كان الموضوع عامّاً.

على أنّا نقول: يتوقّف اندفاع الإشكال المذكور على جعل الموضوع له هناك خاصّاً، إذ لا يندفع الإشكال بمجرّد جعل الموضوع خصوص الجزئيات وإن كان الموضوع له مطلق ما قام به المبدأ بأيّ من الوجهين المذكورين، وإذا جعل الموضوع له خصوص تلك الجزئيات فقد اندفع الإشكال من غير حاجة إلى جعل الموضوع أيضاً خصوص الجزئيات كما هو المدّعى.

فدفع الإشكال المذكور بمجرّد جعل الموضوع خصوص الجزئيات ـ كما يتراءىٰ من التقرير المذكور ـ كما ترى، والقول باستلزام خصوصية الموضوع كون الموضوع له أيضاً خاصّاً بيّن الفساد.

فظهر بذلك أنّ الاستناد في إبطال عموم الموضوع في المشتقات إلى ما ذكر غير ظاهر، وأنّ الظاهر الاستناد فيه إلى ما أشرنا إليه، فظهر أيضاً صحّة وقوع الوضع النوعي على الوجه الثاني من الوجوه الأربعة المذكورة دون الأوّل.

وقد يقال بكون الوضع النوعي المتعلّق بالمشتقات على أحد الوجهين الأخيرين، وذلك بأن يقال: إنّ هناك وضعين تعلّقا بتلك الألفاظ: أحدهما بالمواد المعروضة لتلك الهيئات، والآخر بالهيئات العارضة لها، ودلالة تلك الألفاظ على معانيها باعتبار الوضعين المذكورين، فالموضوع بالوضع الأوّل خصوص المادّة المعروضة ووضعه شخصي، والموضوع في الثاني كلّي ومدلوله أيضاً مثله، وخصوص الجزئيات المندرجة تحته وكون مفاد ضارب من قام به الضرب

---

(١) مابين المعقوفتين من المطبوع (١).

إنّما حصل من الوضعين المذكورين.

وقد نصّ بعض الأفاضل بأنّ الهيئة من حيث هي لا تدلّ إلّا على الأمر الكلّي والخصوصية مدلول المادّة، فعلى هذا يكون الوضع هناك على الوجه الثالث، ولو قلنا بكون الهيئة المفروضة مرآةً لملاحظة جزئيّات الهيئات العارضة لقائم وقاعد ونائم ونحوها والموضوع خصوص تلك الجزئيات كان من قبيل الرابع، وعلى أيّ من الوجهين المذكورين يكون الوضع المتعلّق بتلك الهيئات مقيّداً بما إذا كانت عارضة لمادّة موضوعة متصرّفة، والوضع المتعلّق بالموادّ بما إذا كانت معروضة لهيئة موضوعة، فيكون الوضع المتعلّق بموادها مغايراً للوضع المتعلّق بمصادرها، إذ ذلك الوضع غير كافٍ في موضوعيّة المواد الحاصلة في ضمن هيئات المشتقّات، ضرورة اختصاص ذلك الوضع بتلك الهيئة الخاصّة العارضة للمصادر، فلا يعقل موضوعيّة الموادّ الحاصلة في المشتقات بذلك الوضع.

هذا غاية ما يوجّه به احتمال كون الوضع في المشتقات على أحد الوجهين[1] المذكورين، لكنّه ضعيف أيضاً؛ لما عرفت من بعد تعلّق الوضع فيها بغير اللفظ، ولزوم التعسّف البيّن في التزام تعلّق وضعين بلفظ واحد، إذ الظاهر عدم تعدّد الوضع المتعلّق بكل من الألفاظ، فالهيئة والمادّة المعروضة لها موضوعة بوضع واحد نوعيّ، كما أشرنا إليه.

وما يقال من كون وضع موادّ المشتقّات شخصيّاً فإنّما يعني به الأوضاع المتعلّقة بمصادرها لا الموادّ الحاصلة في ضمنها، أو أنّه لما كان المنظور في الوضع المذكور هو دلالة المادّة على الحدث ودلالة الهيئة على اعتبار ذلك الحدث جارياً على الذات نزّل ذلك منزلة وضعين، وكان وضعه بالنسبة إلى الأوّل شخصيّاً؛ لاختصاصه بالمادّة المعيّنة تسرية إليها من المبدأ من جهة الوضع المذكور،

---

(١) وربّما يقال بناءً على أحد الوجهين المذكورين بكون وضعها المادّي تابعاً لما ذكر من أوضاع هيئآتها حاصلاً بتعلّق الوضع بها من غير أن يتعلّق بها وضع آخر، وهو أيضاً كما ترىٰ. (منه رحمه الله).

وبالنسبة إلى الثاني نوعياً كلّياً، ثمّ إنّه يجري في إبطال تعدّد الوضع في المقام ما مرّ من الكلام.

ويدفعه أيضاً ما عرفت من الجواب، نعم يندفع به القول بكون مفاد الهيئة مفهوم من قام به المبدأ كما قد يستفاد من كلمات بعضهم، وقد مرّ الكلام فيه.

وكيف كان، فظهر بذلك أيضاً عدم كون وضع المشتقات على أحد الوجهين الأخيرين.

نعم، إن قلنا بثبوت الوضع في المركّبات فالظاهر كون الموضوع فيها نفس الهيئات العارضة، إذ يبعد جداً التزام وضع هناك في مجموع الجملة، بأن تكون تلك الألفاظ المجتمعة المعروضة للهيئات المفروضة موضوعة ثانياً بوضع وحداني متعلّق بالمجموع، كما لا يخفى.

فما يستفاد من كلام بعض الأجلّة ـ من كون الحال في المركّبات على نحو المشتقات ـ محلّ نظر.

وحينئذٍ فيحتمل تعلّق الوضع بتلك الهيئات على كلّ من الوجهين المذكورين، والأظهر كون الموضوع حينئذٍ مطلق الهيئة فيسري الوضع إلى جزئياتها لانطباقها معها، إذ لا داعي إلى التزام تعلّق الوضع بجزئيات ذلك المفهوم كما قلنا به في المشتقات، لكن ستعرف أنّ الأظهر عدم ثبوت وضع في المركّبات، فلا يظهر بما ذكر وقوع الوضع النوعي على شيء من الوجهين المذكورين.

نعم، لا يبعد القول به في كثير من الأوضاع الكلّية المذكورة في العربية، فإنّ كلاًّ من تلك القواعد حكم وضعي صادر من الواضع، فهي مندرجة في الأوضاع النوعيّة على أحد الوجهين المذكورين، إذ ليس الموضوع هناك خصوص اللفظ، بل ما يلابسه من الأعاريب والعوارض اللاحقة له.

والأظهر كون الموضوع هناك عامّاً دون كلّ من الخصوصيات المندرجة تحته، إذ لا داعي إلى الاعتبار المذكور والعدول عن وضع الأمر المتصوّر إلى جعله مرآةً لوضع جزئياته، حسب ما أشرنا إليه.

ومن جملة الأوضاع النوعية: الوضع الحاصل في المجازات، وفيه عموميّة من جهة اللفظ والمعنى، إذ لم يلحظ فيه خصوص مادّة ولا هيئة ولا خصوص معنىً دون آخر، وحيث إنّ الوضع هناك غير قاضٍ بتعيين اللفظ للمعنى ـ بحيث يفيد دلالة اللفظ عليه على ما هو الحال في الأوضاع الحقيقية، بل الدلالة الحاصلة في اللفظ هناك إنّما هي من جهة القرينة، وإنّما يثمر الوضع المذكور جواز استعمال اللفظ فيه بحسب اللغة لا غير، كما مرّت الإشارة إليه ـ لم يندرج ذلك في الوضع بمعناه المعروف؛ ولذا قالوا باختصاص الوضع بالحقائق، وجعلوا المجاز خالياً عن الوضع واستعمالاً للّفظ في غير ما وضع له، إلّا أنّ الترخيص الحاصل من الواضع في استعمال اللفظ فيه دون المعاني الخالية عن تلك العلاقة نحو من الوضع بمعناه الأعمّ، وبهذا الاعتبار صحّ شمول الوضع له، وربّما يسمّى الوضع الحاصل فيه ترخيصاً، ويمكن اعتبار الموضوع هناك عامّاً منطقيّاً، فيكون كلّ من الوضع والموضوع عامّاً وعامّاً أُصوليّاً ليكون الوضع عامّاً والموضوع خاصّاً؛ لصحّة وقوع الترخيص على كلّ من الوجهين المذكورين من غير تفاوت في المقام بين كلّ من الاعتبارين.

ومن الوضع النوعي الترخيصيّ: وضع التوابع اللاحقة للكلمات، كقولهم: عطشان بطشان، وخراب يباب وهرج مرج ونحوها، فإنّ تلك الألفاظ وإن كانت مهملة في أصلها إلّا أنّ الواضع قد رخّص في إستعمالها في مقام الاتباع إشباعاً وتأكيداً، وذلك أيضاً نحو من الوضع حسب ما أشرنا إليه.

ومن الوضع الترخيصيّ النوعي أيضاً: وضع الحكايات بإزاء المحكي، والثمرة المتفرّعة على الترخيص المذكور جواز استعمال اللفظ في ذلك بحسب اللغة دون إفادته الدلالة عليه؛ لحصولها بدون اعتباره، كما أشرنا إليه في المجاز.

## الخامسة

ينقسم الوضع باعتبار الموضوع له والمعنى المتصوّر حال الوضع إلى أقسام أربعة:

وتفصيل القول في ذلك: أنّ من البيّن توقّف الوضع على ملاحظة المعنى وتصوّره، وحينئذٍ فإمّا أن يكون المعنى الذي يتصوّره حين الوضع أمراً جزئياً غير قابل الصدق على كثيرين، أو كلّياً شاملاً للجزئيات. وعلى التقديرين فإمّا أن يضع اللفظ لعين ذلك المعنى الذي تصوّره، أو لغيره ممّا يعمّه أو يندرج تحته بأن يجعل ذلك المعنى عنواناً له ومرآةً لملاحظته ليصحّ له بذلك وضع اللفظ بإزائه.

فهذه وجوه أربعة لا سبيل إلى الثاني منها، ضرورة أنّ الخاصّ لا يمكن أن يكون عنواناً للعامّ ومرآةً لملاحظته إلّا أن يجعل مقياساً لتصوّره، كأن يتصوّر جزئياً من الجزئيّات ويضع اللفظ بإزاء نوعه، وهو خروج عن المفروض؛ لتصوّر ذلك الأمر العام حينئذٍ بنفسه وإن كان ذلك بعد تصوّر الخاص، فبقي هناك وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يتصوّر معنىً جزئيّاً غير قابل الصدق على كثيرين ويضع اللفظ بإزائه، فيكون الوضع خاصاً والموضوع [له][1] أيضاً خاصّاً، ولا خلاف في وقوعه كما هو الحال في الأعلام الشخصيّة، وفي معناه ما إذا تصوّر مفهوماً جزئيّاً وجعله مرآةً لملاحظة مفهوم آخر يتصادقان، فيضع اللفظ بإزاء ذلك الآخر كما إذا تصوّر زيداً بعنوان هذا الكاتب ووضع اللفظ بإزائه.

ثانيها: أن يتصوّر مفهوماً عامّاً قابل الصدق على كثيرين ويضع اللفظ بإزائه، فيكون كلّ من الوضع والموضوع له عامّاً، وهو أيضاً ممّا لا كلام في تحقّقه كما هو الحال في معظم الألفاظ.

ومناقشة بعض الأفاضل ـ في جعل هذه الصورة من قبيل الوضع العامّ نظراً إلى أنّه لا عموم في الوضع لتعلّقه إذن بمفهوم واحد ـ ليس في محلّها؛ بعد كون المقصود من عموم الوضع ـ كما نصّوا عليه ونبّه عليه ذلك الفاضل ـ عموم المعنى الملحوظ حال الوضع لا نفس الوضع، فلا مشاحة في الاصطلاح.

ومع الغضّ عن ذلك فعموم الموضوع له وشموله لأفراده يقضي بعموم الوضع

---

(١) مابين المعقوفتين من المطبوع (١).

أيضاً؛ لسريانه إلى جميع المصاديق المندرجة في ذلك الأمر العام، فيصحّ إطلاق ذلك اللفظ عليها على سبيل الحقيقة من حيث انطباقها على تلك الطبيعة المتّحدة معها.

وحيث إنّ العامّ الملحوظ في المقام هو العام المنطقي فلا يندرج فيه العام الأُصولي؛ لعدم صدقه على كلّ من جزئياته، فعلى هذا قد يتوهّم كون الوضع فيه من قبيل القسم الأوّل وليس كذلك، فإنّ معنى العموم أيضاً كلّي منطقي بالنسبة إلى موارده وإن لم يكن كذلك بالنظر إلى الجزئيّات المندرجة فيه، فإنّ العموم الحاصل في كلّ رجل غير الحاصل في كلّ امرأة وهكذا، والملحوظ في وضع «كلّ» للعموم هو المعنى الشامل للجميع، وهكذا الكلام في نظائره، فهي مندرجة في هذا القسم قطعاً، نعم لا يندرج فيه نحو «كلّ إنسان» إلّا أنّه لم يتعلّق هناك وضع بمجموع اللفظين، والوضع عام بالنسبة إلى كلّ منهما.

ومن هذا القبيل الوضع المتعلّق بأسماء الأجناس وأعلامها وإن أُخذ في الأخير اعتبار التعيّن والحضور في الذهن، فإنّ ذلك أيضاً أمر كلّي ملحوظ في وضعها على جهة الإجمال، فتعريفها من الجهة المذكورة مع اختلاف حضورها باختلاف الأذهان والأشخاص لا يقضي بتعلّق الوضع بالخصوصيّات، على أنّه لو فرض أخذ كلّ من تلك الخصوصيات في وضعها فهو لا يقضي بتعدّد المعنى، إذ المفروض أنّ الموضوع له نفس الطبيعة الكلّية وتلك الخصوصيات خارجة عن الموضوع له. ومن ذلك أيضاً أوضاع النكرات والمشتقات.

وقد يشكل الحال في المشتقات نظراً إلى أنّ الملحوظ في أوضاعها هو المعنى العامّ الشامل لخصوص كلّ من المعاني الخاصّة الثابتة[1] لكلّ ما يندرج في الصيغة المفروضة دون خصوص كلّ واحد واحد منها، مع أنّ الموضوع له هو تلك الخصوصيات، فيكون مرآة الوضع هناك عامّاً والموضوع له خصوص جزئيّاته؛ ولذا اختار العضدي فيها ذلك وجعلها كالمبهمات، وكون كلّ من تلك المعاني

---

(١) في المطبوع (١): الشاملة.

الخاصّة أيضاً عامّة شاملة لما تحتها من الأفراد لا ينافي ذلك، إذ لا يعتبر في القسم الثالث أن يكون الموضوع له خصوص الجزئيّات الحقيقية.

ويمكن دفعه: بأنّه لمّا كان كلّ من تلك الألفاظ الخاصّة متصوّراً إجمالاً في ضمن الأمر العامّ الملحوظ للواضع حين وضعه النوعي كان كلّ من معانيها متصوّرةً على سبيل الإجمال أيضاً، لكن الوضع المتعلّق بتلك الجزئيّات إنّما تعلّق بكلّ منها بالنظر إلى معناه المختصّ به حسب ما مرّ في بيان الوضع النوعي، فلفظة «ضارب» إنّما وضعت في ضمن ذلك الوضع لخصوص من قام به الضرب، ولفظة «عالم» لخصوص من قام به العلم ... وهكذا، فينحلّ الوضع المذكور إلى أوضاع شتّى متعلّقة بألفاظ متعدّدة لمعانٍ مختلفة، فالوضع المتعلّق بكلّ لفظ من تلك الألفاظ إنّما هو لما يقابله من المعنى، فالمعنى الملحوظ في وضع كلّ منها عامّ والموضوع له أيضاً ذلك المعنى لا خصوص جزئيّاته، فملاحظة ما يعمّ خصوص كلّ من تلك المعاني حين الوضع إنّما هي من جهة ملاحظة ما يعمّ مخصوص كل واحد من تلك الألفاظ المتعيّنة بإزاء كلّ منها، فحيث لم يلحظ لفظاً مخصوصاً لم يلحظ هناك معنىً خاصّاً. وأمّا إذا لوحظ كلّ لفظ منها بإزاء ما يخصّه من المعنى كان كلّ من الوضع والموضوع له بالنسبة إليه عامّاً بتلك الملاحظة التي هي المناط في وضع كلّ من تلك الألفاظ بحسب الحقيقة.

فإن قلت: إنّ شيئاً من تلك المعاني الخاصّة لم يلحظ حين الوضع بخصوصه، وإنّما الملحوظ هو مفهوم من قام به مبدؤه، وهو أمر عامّ شامل للجميع فكيف يتصوّر القول بكون كلّ من المعاني الخاصّة ملحوظة للواضع؟

قلت: إنّ كلّاً من تلك المعاني وإن لم يكن ملحوظاً بنفسه لكنّه ملحوظ بما يساويه ويساوقه، فإنّ مفهوم من قام به مبدؤه إذا لوحظ بالنظر إلى خصوص كلّ واحد من الألفاظ المختلفة في المبادئ كقائم وقاعد ونائم ونحوها انطبق على المفهوم المراد من كلّ واحد منها من غير أن يكون أعمّ منه، فلا يكون المعنى الملحوظ في وضع كلّ من تلك الألفاظ لمعناه ما يعمّ ذلك المعنى وغيره وإن لم

يكن كلّ من تلك المفاهيم الخاصّة ملحوظة بخصوصها، إذ لا يعتبر فيما يكون كلّ من الوضع والموضوع له فيه عامّاً أن يكون الموضوع له متصوّراً على سبيل التفصيل، بل لو جعل بعض وجوهه عنواناً لتصوّره فوضع اللفظ بإزائه كان جائزاً ـ كما مرّ نظيره ـ فيما يكون فيه كلّ من الوضع والموضوع له خاصّاً.

والحاصل: أنّ مفهوم من قام به المبدأ ليس ممّا تعلّق الوضع به على إطلاقه ولا لجزئيّاته من حيث انطباقها على ذلك المفهوم كما هو الحال في أسماء الإشارة ونحوها، بل جعل المفهوم المذكور عنواناً لإحضار تلك المفاهيم المختلفة المندرجة تحته علىٰ حسب ملاحظة الألفاظ الموضوعة في ضمن الأمر العامّ المفروض، فوضع كلّ من تلك الألفاظ المختلفة الملحوظة على سبيل الإجمال لكلّ من تلك المفاهيم المختلفة المساوية للمفهوم المذكور بعد ملاحظة المادّة الخاصّة المعتبرة في كلّ لفظ من تلك الألفاظ المخصوصة، فملاحظة تلك المعاني على سبيل الإجمال إنّما هي لكون الألفاظ الموضوعة بإزائها ملحوظة كذلك، وتلك الملاحظة الإجمالية منزّلة منزلة التفصيل في وضع كلّ لفظ منها لمعناه الخاصّ به، كما إذا ذكر ألفاظ مخصوصة ومعانٍ خاصّة وقال: وضعت كلّاً من الألفاظ المذكورة لكلّ من تلك المعاني المفروضة، فإنّه وإن أخذ الألفاظ والمعاني حال الوضع على نحو إجمالي إلّا أنّه منزّل منزلة التفصيل كما مرّت الإشارة إليه.

فالفرق بين المشتقّات وأسماء الإشارة ونحوها ظاهر لا سترة فيه، فإن أُريد بكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصّاً جعلهما من قبيل واحد فهو واضح الفساد، وإن أُريد به كون تلك المفاهيم المختلفة ملحوظة في الوضع النوعي المتعلّق بها بلحاظ واحد فهو ممّا لا ريب فيه وإن انحلّ ذلك في الحقيقة إلى أوضاع عديدة وتعيّن بسببه ألفاظ متعدّدة لمعانٍ كلّية مختلفة، فيشبه أن يكون الاختلاف في ذلك لفظياً؛ نظراً إلى اختلاف الاعتبارين المذكورين.

وقد ظهر بما قرّرناه أنّه لو قلنا بكون الموضوع في المقام هو ما تصوّره الواضع من المفهوم الكلّي ـ أعني مفهوم ما كان على هيئة فاعل مثلاً ـ دون

خصوصيّات الألفاظ المندرجة تحت المفهوم المذكور والموضوع له هو الجزئيّات المندرجة تحت مفهوم ما قام به مبدؤه كان الوضع هناك عامّاً والموضوع له خاصّاً من غير إشكال، كما أنّا إذا قلنا بكون الموضوع له أيضاً ذلك المفهوم مطلقاً كان كلّ من الوضع والموضوع له عامّاً قطعاً.

وإنّما يجري الوجهان المذكوران إذا قلنا بكون الموضوع خصوص جزئيات المفهوم المذكور لخصوص جزئيات المفهوم الآخر؛ لما عرفت حينئذٍ من حصول الاعتبارين، وإن كان الأظهر حينئذٍ هو ما عليه جماعة من المحقّقين من كون كلّ من الوضع والموضوع له في كلّ من تلك الألفاظ المندرجة في ذلك العنوان عامّاً، كما ظهر ممّا ذكرناه.

ثالثها: أن يتصوّر معنىً عامّاً ويضع اللفظ بإزاء جزئيّاته، فيكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصاً، سواء كان الموضوع له هناك جزئيّات حقيقيّة أو إضافيّة، وما يظهر من كلام بعضهم من اختصاصه بالأوّل غير متّجه، كيف ولا يجري ذلك في كثير ممّا جعلوه من هذا القسم كالحروف، فإنّها وإن وضعت عندهم لخصوص المعاني المتعيّنة بمتعلّقاتها إلّا أنّها مع ذلك قد تكون مطلقة قابلة للصدق على كثيرين، كما في قولك: «كن على السطح» و«كن في البلد» ونحوهما، فإنّ كلاًّ من الاستعلاء والظرفيّة المتعيّنين بمتعلّقاتهما في المثالين قد استعمل فيهما لفظة «على» و«في» لكنّهما مع ذلك صادقان على أفراد كثيرة لا تحصى.

وبالجملة: أنّ مفاد «على» و«في» في المثالين المذكورين قد جعل مرآةً لملاحظة حال الكون الكلّي بالنسبة إلى السطح والبلد، فهو تابع له في الكلّية وإن كان ذلك جزئياً إضافيّاً بالنسبة إلى مطلق الاستعلاء والظرفيّة، وكذا الحال في أسماء الإشارة إن قلنا بوضعها للأعمّ من الإشارة الحسّية وغيرها، فإنّ الكلّيات يشار إليها بعد ذكرها.

وما قيل من أنّ الكلّي المذكور من حيث إنّه مذكور بهذا الذكر الجزئي صار في حكم الجزئي، فاستعملت لفظة «هذا» فيه من تلك الحيثية، فهو جزئي بتلك الملاحظة.

مدفوع: بأنّ تلك الحيثية إنّما تصحّح الإشارة إليه، وأمّا المشار إليه فهو نفس الماهيّة من حيث هي، ألا ترى أنّك لو قلت: وضع لفظ الإنسان للحيوان الناطق وذلك المعنى عامّ لم ترد بذلك إلّا الإشارة إلى ذلك المفهوم من حيث هو، لتحكم عليه بالعموم لا إلى خصوص ذلك المفهوم الخاصّ من حيث تقيّده بالحضور في ذهنك أو ذهن السامع وإنّ كان ذلك الحضور مصحّحاً للإشارة إليه كما هو الحال في المعهود، ينبّهك على ذلك ملاحظة الاسم المعرّف الواقع بعد ذلك في المثال المذكور، إذ لا ينبغي التأمّل في كونه كلّياً مع أنّه إشارة إلى المذكور أوّلاً، وهو عين ما أُريد بذلك، وإن قلنا بوضعها لخصوص الإشارة الحسّية تعيّن وضعها للجزئيّات الحقيقيّة، فتكون الإستعمالات المذكورة مجازية.

وأمّا الضمائر فلا ينبغي التأمّل في إطلاقها على المفاهيم العامّة فيما إذا كان مرجعها كلّياً، غاية الأمر أن لا يراد به الطبيعة المرسلة بل بملاحظة تقدّمها في الذكر، وذلك لا يقضي بصيرورتها جزئياً حقيقيّاً كما عرفت، فما في كلام بعضهم ـ من الحكم بوضع الضمائر وأسماء الإشارة لخصوص الجزئيّات الحقيقية لكون التعيّن فيهما بأمر حسّي يفيد الجزئية ـ ليس على ما ينبغي، كما عرفت الوجه فيه.

وأمّا الموصولات فوضعها ـ بناءً على القول المذكور ـ للأعمّ من الوجهين أمر ظاهر لا سترة فيه، فإنّ غاية ما أُخذ فيها من الخصوصية هي التعيّنات الحاصلة بصلاتها، ومن البيّن أنّ التعيّن الحاصل بها كثيراً ما يكون أمراً كلّياً، كما في قولك: «أكرم الذي أكرمك» و«أعط من جاءك» ونحو ذلك، وممّا يوضّح الحال فيها ملاحظة الموصولات المأخوذة في الحدود، فإنّها إنّما أُوتيت بها لبيان المفاهيم الكلّية، فلا يراد هناك من الموصول إلّا أمراً كلّياً.

ومن الغريب ما يوجد في كلام بعض الأفاضل وحكي التصريح به عن العضدي في رسالته الوضعيّة من كون الموضوع له في كلّ من المبهمات الثلاثة جزئياً حقيقيّاً.

وأجاب عمّا ذكره بعضهم ـ من كون الصلة في نفسها أمراً كلّياً وضمّ الكلّي

إلى الكلّي لا يفيده تشخّصاً ـ بأنّ التشخّص الحاصل في المقام ليس بمجرّد ضمّ ذلك الكلّي إليه، بل من جهة الإشارة به إلى ذاته المخصوصة، كما في قولك: «الذي كان معنا أمس» قال: وذلك نظير إضافة النكرة إلى المعرفة الباعثة على تعريفها، كما في قولك: «غلام زيد» فإنّه وإن كان ذلك المفهوم كلّياً أيضاً إلّا أنّ المقصود بالإضافة هو الإشارة إلى غلام شخصيّ.

وفيه: أنّ ما ذكره لو تمّ فإنّما يتم فيما فرضه من المثال ونظائره لا في سائر المواضع حسب ما أشرنا إليه، والبناء على اختصاص وضع الموصولات بما ذكره وكون استعمالها فيما ذكرناه من المجاز مجازفة بيّنة.

نعم قد اعتبرت خصوصية في المفاهيم التي وضعت بإزائها الألفاظ المذكورة تكون تلك الخصوصية جزئيّاً حقيقيّاً بالنسبة إلى كلّيها الملحوظ حال وضعها، فإنّ الحروف مثلاً إنّما وضعت لخصوص المفاهيم الواقعة مرآةً لملاحظة حال غيرها، فتلك المفاهيم الخاصّة وإن كانت كلّية في نفسها في كثير من الصور لكن خصوصيّة وقوعها مرآةً لملاحظة الحال في غيرها جزئي حقيقي من جزئيات كونها مرآةً لملاحظة الغير، فلفظة «على» مثلاً إنّما وضعت لخصوصيات الاستعلاء الواقع مرآةً لتعرّف حال الغير، وحينئذٍ فمفهوم الاستعلاء الواقع مرآةً لحال متعلّقه وإن كان كليّاً في نفسه لكن في كونه مرآةً لملاحظة حال الكون والسطح في قولك: «كن على السطح» جزئيّ حقيقيّ من جزئيّات الاعتبار المذكور.

والحاصل: أنّ نفس المعنى الجزئي المأخوذ مرآةً لحال الغير وإن كانت كليّة في نفسها إلّا أنّ كونها مرآةً لخصوص كلّ من متعلّقاتها جزئي حقيقيّ بالنسبة إلى ما اُعتبر فيها حال وضعها من كونها مرآةً لحال غيرها، ويجري ذلك في جميع المبهمات ومعاني الأفعال، ألا ترى أنّ الموصول إنّما وضع للشيء المتعيّن بصلته، وتعيّنه بصلته الخاصّة جزئي حقيقي من جزئيّات التعيّن بالصلة وإن كان نفس المفهوم التعيّن بها كلّياً أيضاً.

وأنت خبير بأنّ تلك الخصوصيّات لا يجعل نفس ما وضع له تلك الألفاظ

جزئيّات حقيقيّة، وإنّما يكون الاعتبار المأخوذ في كلّ منها جزئياً حقيقيّاً لمطلقه حسب ما بيّناه، فإن عنى القائل بوضعها للجزئيّات الحقيقية إفادة ذلك فلا كلام، لكن لا يساعده العبارة وإن أراد به كون نفس المفهوم الذي وضعت بإزائه جزئيّاً حقيقيّاً، ففساده ظاهر ممّا قرّرنا.

هذا، وقد اختلفوا في تحقّق الوضع على الوجه المذكور على قولين، فقد ذهب إليه جماعة من محقّقي المتأخّرين وقالوا به في أوضاع المبهمات الثلاثة والحروف بأجمعها والأفعال الناقصة وكذا الأفعال التامّة بالقياس إلى معانيها النسبيّة، والضابط فيه كلّ لفظ استعمل في أمر غير منحصر لمعنىً مشترك لا يستعمل فيه على إطلاقه، فإنّ الملحوظ عندهم حين وضع تلك الألفاظ هو ذلك الأمر الجامع المشترك بين تلك المستعملات والموضوع له هو خصوص تلك الجزئيات، فجعل ذلك الأمر العامّ مرآةً لملاحظتها حتى يصحّ وضع اللفظ بإزائها، وهذا القول هو المعزى إلى أكثر المتأخّرين، بل الظاهر إطباقهم عليه من زمن السيّد الشريف إلى يومنا هذا.

والمحكي عن قدماء أهل العربية والأُصول القول بكون الوضع والموضوع له في جميع ذلك عامّاً، فيكون الحال في المذكورات من قبيل القسم الثاني عندهم، وهذا هو الذي اختاره التفتازاني لكنّه ذكر أنّ المعارف ما عدا العلم إنّما وضعت لتستعمل في معيّن، وظاهر كلامه أنّ الواضع اشترط في وضعها لمفهومها الكلّي أن لا تستعمل إلّا في جزئياته.

وفي الحواشي الشريفيّة أنّ جماعة توهّموا وضعها لمفهوم كلّي شامل للجزئيّات، والغرض من وضعها له استعمالها في أفرادها المعيّنة دونه، والظاهر أنّ هذا الاعتبار إنّما وقع في كلام جماعة من المتأخّرين تفصّياً من المنافاة بين وضعها للمفهوم الكلّي وعدم صحة استعمالها إلّا في الجزئيات، وإلّا فالقدماء لم ينبّهوا على ذلك فيما عثرنا عليه من كلامهم.

**حجّة القول الأوّل وجوه:**

أحدها: أنّه لو كانت تلك الألفاظ موضوعةً للمعاني الكلّية لصحّ استعمالها فيها بلا ريبة، ضرورة قضاء الوضع بصحّة الاستعمال، فإنّه أقوى السببين في جواز استعمال اللفظ لاندراج الاستعمال معه في الحقيقة، فعلى هذا ينبغي أن يصحّ استعمال «هذا» في مفهوم المفرد المذكّر المشار إليه على سبيل الإطلاق، وإستعمال «أنا» في مفهوم المتكلّم على الإطلاق، واستعمال «الذي» في مطلق الشيء المتعيّن بصلته، والتالي باطل، ضرورة عدم جواز الاستعمالات المذكورة بحسب اللغة والعرف، فإنّه لا يقصد بتلك الألفاظ إلّا بيان المعاني الجزئية دون المفاهيم الكلّية، والفرق بينها وبين الألفاظ الدالّة على تلك الكلّيات واضح جليّ بعد ملاحظة العرف.

وأُورد عليه بقلب الدليل، بأنّها لو كانت موضوعةً بإزاء الجزئيات لجاز استعمالها في المطلقات على سبيل المجاز؛ لوجود العلاقة المصحّحة للاستعمال، فكما أنّ وضعها للمفاهيم الكلّية قاضٍ بجواز استعمالها فيها كذا وضعها للجزئيات قاضٍ بجواز استعمالها في المفاهيم الكلّية، غاية الأمر أن يكون المصحّح لاستعمالها في تلك الكلّيات بناءً على الأوّل هو الوضع الحقيقي، وبناءً على الثاني هو الوضع المجازي، مع أنّه لا يجوز استعمالها فيها ولو على سبيل المجاز، فما يجاب به بناءً على الثاني يجاب به بناءً على الأوّل أيضاً.

والجواب عنه ظاهر بعد ملاحظة ما سنقرّره إن شاء الله تعالى من بيان الحال في المجاز، فإنّ مجرّد وجود نوع العلاقة المعروفة غير كافٍ عندنا في صحّة التجوّز، وإنّما المناط فيه العلاقة المعتبرة في العرف بحيث لا يكون الاستعمال معها مستهجناً عرفاً، فعلى هذا يدور جواز استعمال المجاز مدار عدم الاستقباح في العرف بخلاف الحال في الحقيقة؛ لدوران جواز الاستعمال هناك مدار الوضع، فالفرق بين الصورتين واضح.

وأمّا على ظاهر كلام القوم من الاكتفاء في صحّة التجوّز بوجود نوع العلاقة المنقولة فبأنّ وجود واحدٍ من تلك العلائق من المقتضيات لصحّة الاستعمال،

وقد يجامع حصول المقتضي وجود المانع فلا يعمل عمله، فالترخيص العامّ الحاصل من الواضع في استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع حصول واحد من تلك العلائق لا يقضي بجواز الاستعمال مع تحقّق المنع منه في خصوص بعض المقامات؛ لقيام الدليل عليه كما في المقام؛ لوضوح تقديم الخاصّ على العامّ.

والحاصل: أنّ الترخيص المذكور كسائر القواعد المقرّرة إنّما يؤخذ بها في الجزئيّات مع عدم ظهور خلافها في خصوص المقام، وهذا بخلاف الوضع لكونه علّةً تامّةً لجواز الاستعمال في الجملة، ولا يعقل هناك المنع من الاستعمال بالمرّة مع تحقّق الوضع له.

وأُورد عليه: بأنّا قد نرى المنع من الاستعمال مع تحقّق الوضع كما في لفظ «الرحمٰن» والأفعال المنسلخة عن الزمان.

والجواب عنه ظاهر، أمّا عن لفظ «الرحمن» فبعد تسليم صدق مفهومه الحقيقي على غيره تعالى بأنّه لا مانع من الاستعمال بحسب اللغة وإنّما المانع هناك شرعيّ فلا ربط له بالمقام، وأمّا عن الأفعال المنسلخة عن الزمان إن سلّم أوّلاً وضعها للزمان فلنقلها عن ذلك بحسب العرف فالمنع في استعمالها في الزمان إنّما طرأها في العرف بعد حصول النقل، ولا مانع من إستعمالها فيه بملاحظة وضع اللغة، والتزام مثله في المقام غير متّجه؛ لظهور المنع من استعمالها في ذلك بحسب اللغة أيضاً، ومع الغضّ عنه فلا داعي إلى التزام النقل من غير باعث عليه، فإنّه ـ بعد ثبوت كون الموضوع له لتلك الألفاظ عرفاً هو الجزئيّات ـ يثبت بضميمة أصالة عدم النقل كونها كذلك بحسب اللغة أيضاً، على أنّ المقصود في المقام تحقّق الوضع العامّ مع كون الموضوع له هو خصوص الجزئيات، ووجود ذلك في الأوضاع العرفية كافٍ في ثبوت المرام، فتأمّل.

أقول: ويمكن الجواب عن الحجّة المذكورة بأنّ المعاني الكلّية المأخوذة في وضع الألفاظ المفروضة إنّما أُخذت على وجه لا يمكن إرادتها من اللفظ إلّا حال وجودها في ضمن الجزئيّات، من غير أن يكون خصوص شيء من تلك الجزئيّات ممّا وضع اللفظ له.

بيان ذلك: أنّا قد أشرنا سابقاً إلى أنّ المعاني المرادة من الألفاظ قد تكون أُموراً واقعية مع قطع النظر عن إرادتها من اللفظ، فإنّما يراد من اللفظ إحضارها ببال السامع، وقد لا تكون كذلك بأن تكون إرادة تلك المعاني من الألفاظ هو عين إيجادها في الخارج، فالمعاني التي وضعت تلك الألفاظ بإزائها إنّما يتحقّق في الخارج بإرادتها من اللفظ، سواء كانت معاني تركيبيّة كما في الإنشاءات، أو إفراديّة كما في أسماء الإشارة، فإنّها إنّما وضعت للمشار إليه من حيث تعلّق الإشارة به لا لمفهوم المشار إليه من حيث هو ليحصل إحضار ذلك المفهوم عند أداء اللفظ، بل لما تعلّق به فعل الإشارة وأداتها فيحصل معنى الإشارة في الخارج باستعمال لفظة «هذا» في معناه بخلاف استعمال لفظ «الإشارة» و«المشار إليه» فيما وضع له، فإنّه لا يتحقّق به الإشارة ولا يكون الشيء مشاراً إليه بذلك، بل إنّما يحصل به إحضار ذلك المفهوم بالبال وتصويره في ذهن السامع لا غير، فنظير لفظة «هذا» في ذلك لفظة «أُشير» إذا أُريد بها إنشاء الإشارة وإن كان الفرق بينهما واضحاً من جهات أُخرى؛ ولهذا قد ينزّل «هذا» منزلة «أُشير» في الاستعمالات، فيجري عليه بعض أحكامه كما أُشير إليه في محلّه.

فحينئذٍ نقول: إنّ إرادة معنى المشار إليه على الوجه المذكور من لفظة «هذا» ونظائرها غير ممكن الحصول إلّا في ضمن متعلّق خاصّ؛ لوضوح عدم إمكان تعلق الإشارة إلّا بمتعلّق مخصوص وعدم تحقّقها في الخارج إلّا في ضمن فرد خاصّ من الإشارة وجزئي حقيقيّ من جزئياتها، ضرورة عدم إمكان حصول الكلّيات إلّا في ضمن الأفراد، فلا يمكن استعمال تلك الألفاظ إلّا في معاني خاصّة وإشارات مخصوصة وإن لم تكن تلك الخصوصيات مرادة من نفس اللفظ، بل هي لازمة لما هو المراد منها؛ لوضوح عدم حصول مطلق الإشارة في الخارج إلّا في ضمن إشارة خاصّة وعدم تعلّقها إلّا بمتعلّق مخصوص.

وبذلك يظهر الوجه في بناء تلك الألفاظ وإعراب لفظ «الإشارة» و«المشار إليه» فإنّ المأخوذ فيهما مفهوم الإشارة، وهو معنىً تام إسميّ بخلاف ما وضع له

«هذا» لاشتماله على نفس الإشارة التي هي معنىً ناقص حرفي قد جعل آلةً ومرآةً لملاحظة الذات التي أُشير إليها، وهو مفتقر إلى متعلّقها افتقاراً ذاتيّاً كغيره من المعاني الحرفيّة.

إذا تقرّر ذلك ظهر اندفاع ما ذكر في الاحتجاج من أنّها لو كانت موضوعةً للمفهوم العامّ لزم جواز استعمال «هذا» في مطلق المشار إليه المفرد المذكّر على ما هو الحال في لفظ المشار إليه؛ لما عرفت من وضوح الفرق بين الأمرين وعدم إمكان إرادة المشار إليه على الوجه المأخوذ في معنى «هذا» إلّا في ضمن خصوص الأفراد، فهذا هو السرّ في عدم إطلاقه إلّا على الخصوصيات وعدم جواز استعماله في الأمر العامّ على إطلاقه وعمومه، فلا دلالة في ذلك على وضعه؛ لخصوص تلك الجزئيّات وعدم وضعه للقدر الجامع بينهما كما زعموه، بل لا بعد أصلاً في القول بوضعها للقدر الجامع بين تلك الخصوصيات، ويشير إليه أنّه لا يفهم من لفظة «هذا» في العرف إلّا معنىً واحد يختلف متعلّقه بحسب الموارد، ولا يكون إرادته إلّا في ضمن جزئي معيّن بحسب الواقع، فلا يكون إطلاقها على الجزئيّات بإرادة الخصوصيّة من نفس اللفظ، بل لحصول الموضوع له في ضمنها وتوقّف إرادته على ذلك، فالموضوع له للفظة «هذا» هو المشار إليه المفرد المذكّر من حيث تعلّق الإشارة به وجعل الإشارة مرآةً لملاحظته، وهو مفهوم كلّي في نفسه، إلّا أنّه لا يمكن إرادته إلّا في ضمن الفرد، ضرورة كون الإشارة الواقعة من جزئيّات مطلق الإشارة واقتضاء الاشارة في نفسها تعيّن الأمر المشار إليه لكون ذلك من اللوازم الظاهرة لحصولها، ضرورة استحالة الإشارة إلى المبهم من حيث أنّه مبهم فتعيّن المشار إليه، وخصوصية الإشارة إنّما يعتبر في مستعملات تلك الأسماء من الجهة المذكورة لا لوضعها لخصوص تلك الجزئيات، ويجري نظير ما قلناه في سائر ما جعلوه من هذا القبيل.

أمّا الضمائر فلأنّها إنّما وضعت للتعبير عن المتكلّم أو المخاطب أو الغائب المذكور وما بحكمه، لا بأن تكون تلك المفاهيم مأخوذة في وضعها على سبيل

الاستقلال حتى يكون الموضوع له للفظة «أنا» مثلاً هو المفهوم من لفظ المتكلّم ليصحّ إطلاقه كلفظ المتكلّم على مطلق المتكلّم، بل يأخذ تلك المفاهيم من حيث حصولها وصدورها قيداً في وضع اللفظ للذوات التي تجري عليها المفاهيم المذكورة وحيثية معتبرة فيها، فتلك الذوات بملاحظة الجهات المفروضة قد وضعت لها الألفاظ المذكورة، فالمراد بكون «أنا» موضوعاً للمتكلّم أنّه موضوع لذات جعل صدور الكلام حيثيّة معتبرة في وضع اللفظ له، وكذا الحال في لفظ «أنت» و«هو» وغيرهما، فالموضوع له للفظ «أنا» هو من صدر منه الكلام، وللفظ «أنت» من أُلقي إليه الكلام، وللفظ «من» هو من سبق ذكره صريحاً أو ضمناً بجعل حصول تلك الصلات قيوداً معتبرة في وضع اللفظ لها، فتلك المعاني أُمور كلّية في نفسها، فإنّ من صدر منه الكلام أو تعلّق الخطاب به مثلاً مفهوم صادق على ما لا يتناهى [من مصاديقه، إلّا أنّ إرادة ذلك المفهوم ملحوظاً على الوجه المذكور لا يتحقّق إلّا في ضمن مصداق من مصاديقه.

فإن قلت: إن كان المراد بمن صدر عنه الكلام أو تعلّق الخطاب به مثلاً نفس المفهوم المذكور كان من الألفاظ المذكورة كلفظ المتكلّم والمخاطب، ولزم جواز إرادة المفهوم المذكور منها على وجه العموم وإن جُعل المفهوم المذكور عنواناً لمصاديقه الخاصّة وكان الموضوع له هو خصوص مصاديقه كان ذلك عين ما ذكره الجماعة من كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً، ويجري ذلك بالنسبة إلى أسماء الإشارة وغيرها، فلا يصحّ القول بكون الموضوع له فيها أيضاً عاماً كما هو المدّعى.

قلت: فرق بيّن بين جعل الموضوع له خصوص كلّ من الجزئيات المندرجة تحت المفهوم المذكور من غير أن يتعلق الوضع بنفس المفهوم المتصوّر حين الوضع وبين أن يجعل الموضوع له نفس ذلك المفهوم، لكن توجد فيه حيثية لا يمكن حصولها إلّا في ضمن الفرد، فيتوقف إرادة ذلك المفهوم من اللفظ على إطلاقه على خصوص الحصّة المقيّدة بإحدى تلك الخصوصيّات. فتأمّل ][1].

---

(١) مابين المعقوفتين لم يرد في الأصل، أورده في المطبوع (١) و كتب في آخره: نسخة.

وأمّا الموصول فلأنّه موضوع للشيء المتعيّن بصلته لا بضمّ مفهوم التعيّن إلى مفهوم الشيء ليكون مفاده هو المفهوم المركّب من المفهومين، بل المراد به الشيء المتحقّق تعيّنه بصلته، وهذا المعنى ممّا لا يمكن حصوله بدون ذكر الصلة، فهو وإن كان أمراً كلّياً صادقاً على كثيرين إلّا أنّه لا يمكن استعمال اللفظ فيه بدون ذكر الصلة التي يتحقّق بها التعيين المذكور ويتمّ بحصولها ذلك المفهوم، فذكر الصلة يتوقّف عليه حصول المفهوم المذكور ويفتقر إليه افتقاراً ذاتياً، حيث إنّ التقييد بها مأخوذ في وضع تلك الألفاظ وإن كان القيد خارجاً، فلا يعقل إرادة ذلك المفهوم بدون وجود الصلة؛ ولأجل ذلك لحقها البناء، فلا يمكن استعمال تلك الألفاظ في معانيها إلّا مع ذكر صلاتها وإن أمكن تصوّر ذلك المعنى ووضع اللفظ بإزائه من دون ضمّ صلة خاصّة أو خصوصية الصلات على جهة الإجمال، لكن يتوقّف على ملاحظة تقييده بالصلة ولو كان على وجه كلّي حسب ما أشرنا إليه.

فما أُورد عليه من لزوم جواز استعمال «الذي» في مطلق الشيء المتعيّن بصلته مبنيّ على الخلط بين الاعتبارين، مضافاً الى أنّ المفهوم من «الذي» في جميع استعمالاته هو نفس الشيء، وإنّما الاختلاف في الخصوصيات المأخوذة معه، فالقول بكون الوضع في الموصولات عامّاً والموضوع له خاصّاً كما ترى ولو مع الغضّ عمّا ذكرنا، فلا تغفل.

وأمّا الحروف فلأنّها موضوعة للمعاني الرابطيّة المتقوّمة بمتعلّقاتها الملحوظة مرآةً لحال غيرها حسب ما فصّل في محلّه، وذلك المعنى الرابطي وإن أُخذ في الوضع على وجه كلّي إلّا أنّه لا يمكن إرادته من اللفظ إلّا بذكر ما يرتبط به، فلا يمكن استعمال اللفظ في ذلك المعنى الكلّي إلّا في ضمن الخصوصيات الحاصلة من ضمّ ما جعل مرآةً لملاحظته لتقوّم المعنى الرابطي به، فالحصول في ضمن الجزئي هنا أيضاً من لوازم الاستعمال فيما وضعت له بالنظر إلى الاعتبار المأخوذ في وضعها له، لا لتعلّق الوضع بتلك الخصوصيات بأنفسها، فعدم استعمالها في

المعنى العامّ على إطلاقه إنّما هو لعدم إمكان إرادته كذلك لا لعدم تعلّق الوضع به كما زعموه، فكون المستعمل فيه دائماً هو الطبيعة المقترنة بشرط شيء لا ينافي وضعها للطبيعة اللابشرط إذا كان إستعمالها فيها مستلزماً لحصول الخصوصيّة، واستعمالها في تلك المفاهيم على جهة استقلالها في الملاحظة ليس استعمالاً لها فيما وضعت له، لما عرفت من عدم تعلّق الوضع بها من تلك الجهة، فلا وجه لإلزام القائل بعموم الموضوع له بجواز استعمالها كذلك، وكذا الحال في الأفعال بالنسبة الى معانيها النسبيّة فإنّها في الحقيقة معانٍ حرفيّة لا يمكن حصولها إلّا بذكر متعلّقاتها حسبما ذكرناه في الحروف.

وأنت بعد التأمّل فيما قرّرناه تعرف ضعف ما ذكر في هذه الحجّة وسائر حججهم الآتية، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

وقد ظهر بما بيّناه وهن ما ذكره المحقّق الشريف في شرح المفتاح عند بيان القول المذكور من أنّ الموضوع له عندهم هو الأمر الكلّي بشرط إستعماله في جزئيّاته المعيّنة، وقال في حاشية له هناك: إنّ لفظة «أنا» مثلاً موضوعة على [هذا][1] الرأي لأمر كلّي هو المتكلّم المفرد، لكنّه اشترط في وضعها أن لا يستعمل إلّا في جزئياته، ثمّ حكم بركاكة القول المذكور واستصوب القول الآخر، إذ ليس في كلام الذاهبين إلى القول المذكور إشارة إلى ذلك عدا شذوذ من المتأخّرين كالتفتازاني في ظاهر كلامه كما أشرنا إليه، وكأنّه ألجأه الى ذلك ما يتراءىٰ من توقّف تصحيح كلام القائل به على ذلك؛ نظراً إلى ما ذكر في هذه الحجّة وغيرها، كما يظهر من التفتازاني في إلتزامه به.

وقد عرفت ممّا قرّرناه في بيان القول المذكور أنّه لا حاجة إلى اعتبار الشرط المذكور أصلاً ولا إلى التزام التجوّز في استعمالاتها المتداولة كما ادّعاه جماعة من الأجلّة.

ثمّ إنّه لا ريب في أنّ القول المذكور على ما قرّره في كمال الوهن والركاكة،

---

(١) لم يرد في الأصل.

وفي اعتبار الشرط المذكور في أوضاع تلك الألفاظ من السماجة ما لا يخفى، بل مرجع ذلك بمقتضى ما ذكروه ـ من كون الاستعمال في الجزئيّات بخصوصها لا من حيث انطباق الكلّي عليها ـ إلى كون تلك الألفاظ بمقتضى الاشتراط المذكور متعيّنة في الحقيقة بإزاء تلك الجزئيّات، فيكون مرجعه على أقبح الوجوه إلى القول الآخر.

نعم، لو قيل بأنّ استعمالها في الجزئيّات لا من حيث الخصوصيّة بل من حيث انطباق الكلّيات التي وضعت بإزائها عليها فيجعل ثمرة الاشتراط المذكور عدم جواز استعمالها في تلك الكلّيات على الوجه الآخر نظراً إلى كون الوضع توقيفياً فلا يجوز التعدّي فيه عمّا اعتبره الواضع أمكن أن يوجّه به القول المذكور، إلّا أنّ فيه خروجاً عن الطريقة المعروفة في الأوضاع؛ لا أنّ فيه تفكيكاً بين الوضع ولازمه كما ادّعي في الاحتجاج المذكور.

ثانيها: أنّها لو كانت موضوعةً للمعاني الكلّية لكانت الألفاظ المذكورة مجازات لا حقائق لها؛ نظراً إلى عدم استعمالها في المعاني الكلّية أصلاً، وهو مع ما فيه من البعد لا وجه للالتزام به من دون قيام دليل ظاهر عليه، إذ لا داعي لحمل الإستعمالات المعروفة على المجاز والقول بوضع تلك الألفاظ المتداولة لمعنى لم تستعمل فيه أصلاً، كيف ومن المقرر كون الأصل في الاستعمال الحقيقة حتّى يتبيّن المخرج، مضافاً إلى أنّه لو كان الحال فيها على ما ذكر لما احتاجوا في التمثيل للمجازات التي لا حقائق لها إلى التمسك بالأمثلة النادرة كلفظ «الرحمٰن» والأفعال المنسلخة عن الزمان مع ما فيها من المناقشة، وكان التمثيل بالألفاظ المذكورة هو المتعيّن في المقام، ففي العدول عن ذكرها إلى التمثيل بتلك الأمثلة الخفيّة دلالة ظاهرة على فساد القول المذكور.

والجواب عنه ظاهر ممّا بيّناه، إذ لا داعي إلى التزام التجوّز في تلك الألفاظ بالنظر إلى إطلاقها على تلك المعاني الخاصّة، إذ ليس ذلك إلّا من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد، ومن البيّن أنّه إنّما يكون على وجه الحقيقة إذا لم يؤخذ في

المفهوم المراد من اللفظ ما يزيد على معناه الموضوع له كما هو الحال في المقام، إذ ليس المراد من لفظة «هذا» مثلاً في سائر الموارد إلّا أمراً واحداً وإن انطبق ذلك على أُمور مختلفة، وقد عرفت أنّ إطلاقها على خصوص الأفراد من اللوازم الظاهرة لاستعمالها في معناه الموضوع له، حيث إنّه لا يمكن إرادتها من اللفظ إلّا في ضمن الفرد، فليست تلك الخصوصيات مرادةً من اللفظ منضمّة إلى معناه الموضوع له في الاستعمال، بل إنّما تكون إرادة تلك الخصوصيات باستعمال تلك الألفاظ فيما وضعت له.

فما عزاه المدقّق الشيرواني رحمه الله إلى القائلين بعموم الموضوع له لتلك الألفاظ من التزام التجوّز في استعمالاتها الشائعة مبنيّ على توهم لزوم ذلك للقول المذكور لا على نصّهم عليه، وقد عرفت أنّه توهّم فاسد لا وجه لالتزامهم به، كيف ولو قالوا بذلك لكانت المجازات التي لا حقيقة لها أمراً شائعاً عندهم لا وجه لاختلافهم فيها، ولا لتمسّكهم لها بتلك الأمثلة النادرة حسبما ذكر، ففي ذلك دلالة ظاهرة على كون الاستعمالات الشائعة واقعة عندهم على وجه الحقيقة، مع ذهابهم إلى كون الموضوع له هناك هو المفاهيم المطلقة دون كلّ من تلك الأُمور الخاصّة.

**ثالثها:** أنّ المتبادر من تلك الألفاظ عند الإطلاق إنّما هو المعاني الخاصّة دون المفاهيم الكلّية، وهو دليل على كونها موضوعةً لذلك دون ما ذكر من المعاني المطلقة؛ نظراً إلى قيام أمارة الحقيقة بالنسبة إلى الأُولى وأمارة المجاز بالنظر إلى الثانية.

والجواب عنه ظاهر ممّا مرّ؛ لمنع استناد التبادر المذكور إلى نفس اللفظ، إذ مع عدم إنفكاك إرادة المعاني المذكورة من تلك الألفاظ عن ذلك والدلالة على إرادة تلك الجزئيات بمجرّد الدلالة عليها من غير توقّف على أمر آخر غيرها لا يبقى ظهور في استناد التبادر المدّعى إلى نفس اللفظ؛ لينهض دليلاً على الوضع، وممّا ذكرنا يظهر الحال فيما ذكر من عدم تبادر المعاني المطلقة.

**رابعها:** أنّها لو كانت موضوعة للمعاني الكلّية لكانت تلك المعاني هي

المفهومة منها أوّلاً عند الإطلاق، وكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني بعد قيام القرينة الصارفة عن إرادتها كما هو الشأن في المجاز، وليس الحال كذلك قطعاً، إذ المفهوم من لفظة «هذا» مثلاً هو الشخص المشار إليه من غير خطور لمفهوم المشار إليه أصلاً.

وجوابه معلوم بعد القول بعدم التجوّز في شيء من تلك الاستعمالات، وأنّ إرادة تلك الخصوصيّات غير ممكنة الانفكاك عن إرادة الموضوع له حتّى يتوقّف فهمها على وجود القرينة، فهي إنّما تكون مفهومة بإرادة الموضوع له.

ودعوى عدم حصول واسطة في فهم الخصوصيّة من اللفظ بالمرّة ممنوعة، بل إنّما هو من جهة استحالة انفكاك إرادتها عن إرادة الموضوع له. نعم لما كانت الملازمة هناك واضحة جدّاً يتراءى في بادئ النظر فهمها من اللفظ ابتداءً، وليس ذلك بظاهر عند التأمّل.

وما ذكر من عدم خطور مفهوم المشار إليه بالبال إن أُريد به عدم فهم ذلك المفهوم ملحوظاً بالاستقلال كما هو الحال في لفظ المشار إليه فممنوع، ولا قائل بوضع لفظة «هذا» لذلك أصلاً، وإن أُريد به عدم فهم شيء أُشير إليه وجعلت الإشارة مرآةً لملاحظته فهو بيّن الفساد، كيف وليس المفهوم من لفظة «هذا» في العرف إلّا ذلك.

خامسها: أنّه لو كان كما ذكروه لزم اتّحاد معاني الحروف والأسماء؛ لكون كلّ من «من» و«إلى» و«على» موضوعاً على هذا التقدير لمطلق الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي من المعاني الإسميّة المستقلّة بالمفهوميّة؛ ولذا وضع بإزائها لفظ الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي من الأسماء، وهو واضح الفساد، ضرورة اختلاف معاني الأسماء والحروف بحسب المفهوم حيث إنّ الأُولى مستقلّة بالمفهوميّة، ويصحّ الحكم عليها وبها بخلاف الثانية؛ لعدم استقلالها بالمفهوميّة وعدم صحّة الحكم عليها وبها أصلاً، ويجري ذلك في الأفعال أيضاً بالنسبة إلى معانيها النسبيّة، فإنّها أيضاً معانٍ حرفيّة، ومع البناء على الوجه المذكور

تكون معاني إسميّة مستقلّة بالمفهوميّة.

والجواب عنه: أنّ الفرق بين المعاني الإسميّة والحرفية ليس من جهة عموم الموضوع له في الأسماء وعدمه في الحروف حتى تتميّز المعاني الحرفيّة عن المعاني الإسميّة، على القول بوضع الحروف لخصوصيات الجزئيّات دون القول بوضعها للمفاهيم المطلقة، كيف ومن البيّن أنّ جزئيّات تلك المفاهيم أيضاً أُمور مستقلّة بالمفهوميّة على نحو مفهومها الكلّي، فكما أنّ مطلق الابتداء مفهوم مستقلّ كذلك الابتداء الخاصّ وإن افتقرت معرفة خصوصيّته إلى ملاحظة متعلّقه، فإنّ ذلك لا تخرجه عن الاستقلال وصحّة الحكم عليه وبه، بل الفرق بين الأمرين في كيفيّة الملاحظة حيث إنّ الملحوظ في المعاني الإسميّة هو ذات المفهوم بنفسه، والملحوظ في المعاني الحرفية كونه آلةً ومرآةً لملاحظة غيره.

ومن البيّن أنّ ما جعل آلةً لملاحظة الغير لا يكون ملحوظاً بذاته، بل الملحوظ بالذات هناك هو ذلك الغير، فهذه الملاحظة لا يمكن حصولها إلّا بملاحظة الغير؛ ولذا قالوا: إنّها غير مستقلّة بالمفهومية، وإنّه لا يمكن الحكم عليها وبها؛ لتوقّف ذلك على ملاحظة المفهوم بذاته.

فحصول المعاني الحرفيّة في الذهن متقوّم بغيرها، كما أنّ وجود الأعراض في الخارج متقوّم بمعروضاتها، بخلاف المعاني الإسميّة فإنّها أُمور متحصّلة في الأذهان بأنفسها وإن كان نفس المفهوم في المقامين أمراً واحداً، وحينئذٍ فكما يمكن اعتبار جزئيّات الابتداء مثلاً مرآةً لملاحظة الغير فيقال بوضع لفظة «من» لكلّ منها كذا يمكن اعتبار مطلق الابتداء مرآةً لحال الغير ويقال بوضع «من» بإزائه، فيكون مفهوم الابتداء ملحوظاً بذاته من المعاني الإسميّة، وملحوظاً باعتبار كونه آلةً ومرآةً لحال الغير من المعاني الحرفيّة، مع كون ذلك المفهوم أمراً كليّاً في الصّورتين.

والحاصل: أنّه لا اختلاف بين المعنى الإسميّ والحرفيّ بحسب الذات، وإنّما الاختلاف بينهما بحسب الملاحظة والاعتبار، فيكون المعنى بأحد الاعتبارين

تامّاً إسميّاً، وبالاعتبار الآخر ناقصاً حرفيّاً، ويتفرّع على ذلك إمكان إرادة نفس المفهوم على إطلاقه في الإسماء من غير ضمّه إلى الخصوصيّة بخلاف المعنى الحرفي، إذ لا يمكن إرادته من اللفظ إلّا بضمّه إلى الغير، ضرورة كونه غير مستقلّ بالمفهوميّة في تلك الملاحظة، فلا يمكن إرادته من اللفظ إلّا مع الخصوصيّة حسب ما بيّناه، وذلك لا يقضي بوضعها لكلّ من تلك الخصوصيّات.

فإن قلت: إنّ الابتداء المأخوذ مرآةً لحال الغير لا يكون إلّا جزئيّاً من جزئيّات الابتداء متقوّماً في الملاحظة بخصوص متعلّقه، فلا يعقل أن يؤخذ مطلق الابتداء مرآةً لحال الغير حتّى يكون مفاد لفظة «من» هو الابتداء على إطلاقه.

قلت: توقّف تحقّق الحيثيّة المأخوذة في الوضع على تحقّق المفهوم المذكور في ضمن جزئيّ من جزئيّاته وكون ما أُطلق عليه اللفظ دائماً خصوصَ الجزئيّات لا يستلزم أن تكون تلك الخصوصيّات مأخوذةً في الوضع، إذ لا مانع من تعلّق الوضع بنفس المفهوم، وتكون تلك الخصوصيّات من لوازم الحيثيّة المعتبرة في المعنى الموضوع له، فلا يمكن استعمال اللفظ فيه إلّا في ضمن جزئيّ من تلك الجزئيّات حسب ما أشرنا إليه.

فاعتبار الابتداء مرآةً لحال الغير إنّما يكون في ضمن الخصوصيّة المنضمّة إليه، والمعنى الملحوظ في الوضع هو القدر الجامع بينها، أعني مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآةً لحال الغير، فذلك المفهوم من تلك الحيثيّة لا يمكن حصوله ولا إرادته إلّا في ضمن الجزئيّات، من غير أن تكون تلك الجزئيّات ملحوظة حين الوضع ولو على سبيل الإجمال حسب ما ذكروه، فليس المقصود من كون مطلق الابتداء موضوعاً له للفظة «من» أن يكون ذلك المفهوم بملاحظة حال إطلاقه ـ كما هو الحال في حال تصوّره ـ موضوعاً له لذلك اللفظ، بل المقصود كون ذلك المفهوم لا خصوص جزئيّاته موضوعاً له لذلك وإن اعتبر هناك حيثيّة في الوضع لا يمكن تحقّقها إلّا في ضمن الجزئيّات، فالموضوع له في ضمن تلك الجزئيّات هو القدر الجامع بينها، أعني مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآةً لملاحظة الغير، وتلك

الخصوصيّات من لوازم تلك الحيثيّة المعتبرة في الوضع، فذلك المعنىٰ الملحوظ حال الوضع ليس موضوعاً له للفظة «من» بتلك الملاحظة، ضرورة أنّه ليس في تلك الملاحظة مرآةً لحال الغير، وإنّما هو إحضار لحالها الأخرى وهي حال وقوعها مرآةً لحال الغير وعنوان لملاحظتها كذلك، كيف والمعنى الحرفي غير مستقلّ في الملاحظة، وتعلّق الوضع بالمعنى يستلزم استقلالها في اللحاظ، فلا يُعقل تعلّق الوضع بالمعنى الحرفي من حيث إنّه معنىً حرفي، بل ذلك المفهوم من حيث إنّه معنىً اسمي يُجعل عنواناً لكونه معنى حرفيّاً ويوضع اللفظ بإزائه، فهو في تلك الملاحظة نظيرُ ملاحظة المعدوم المطلق في الحكم عليه بأنّه لا يحكم عليه، كما هو الحال أيضاً في الحكم على المعنى الحرفي بأنّه لا يحكم عليه ولا به، فلا تغفل. ويجري ما قلناه بعينه في المعاني النسبية الملحوظة في وضع الأفعال، إذ هي أيضاً معانٍ حرفية، والحال فيهما على نحو سواء.

سادسها: أنّهم صرّحوا بأنّ للحروف والضمائر وأسماء الإشارة وغيرها من الألفاظ التي وقع النزاع فيها معاني حقيقيّة ومعاني مجازيّة، ويرجّحون حملها على معانيها الحقيقيّة مع الدوران بينها وبين غيرها حال الإطلاق، وهو لا يتمّ إلّا على القول بوضعها للمعاني الجزئيّة، إذ لو قيل بوضعها للمفاهيم الكلّية لزم أن يكون جميع تلك الاستعمالات مجازيّة، فلا وجه للتفصيل ولا لترجيح إرادة المعاني الحقيقيّة على غيرها؛ لوضوح اشتراك الجميع في المجازيّة بحسب الاستعمال.

وجوابه ظاهر ممّا ذكرنا فلا حاجة إلى إعادته.

هذا، ويحتجّ للقول بوضعها للمفاهيم الكلّية بوجوه:

أحدها: نصّ أهل اللغة بأنّ «هذا» للمشار إليه و«أنا» للمتكلّم و«أنت» للمخاطب و«من» للابتداء و«إلى» للانتهاء و«على» للاستعلاء إلى غير ذلك، وتلك المفاهيم أُمور كلّية.

ثانيها: أنّ ظاهر كلماتهم في تقسيم الألفاظ انحصار متعدّد المعنى في المشترك والمنقول والمرتجل والحقيقة والمجاز، ولو كان الوضع في تلك الألفاظ

لخصوص الجزئيّات لكانت من متعدّد المعنى قطعاً مع عدم اندراجها في شيء من المذكورات، فيكون قسماً خامساً، وهو خلاف ما يقتضيه كلام القوم.

**ثالثها** ـ وهو أضعفها ـ: أنّها لو كانت موضوعة بإزاء الجزئيّات لزم استحضار ما لا يتناهىٰ حال تعلّق الوضع بها، ضرورة توقّف الوضع على تصوّر المعنى، وهو واضح البطلان.

وأُجيب عن الأوّل بحمل كلامهم على إرادة المصداق دون المفهوم، كيف ومقصودهم من بيان معاني تلك الألفاظ هو معرفة المراد منها في الاستعمالات، ومن البيّن أنّ المراد منها في الاستعمال هو ذلك دون نفس المفهوم؛ للاتّفاق على عدم جواز الاستعمال فيه.

وعن الثاني بأنّ تقسيم الألفاظ إلى الأقسام المعروفة لمّا كان من القدماء وهم لمّا لم يثبتوا هذا النوع من الوضع لم يذكروه في الأقسام، والمتأخّرون مع إثباتهم لذلك لم يغيّروا الحال في التقسيم عمّا جرى عليه القوم، بل جروا في ذلك على منوالهم، وأشاروا إلى ما اختاروه في المسألة في مقام آخر.

وعن الثالث بما هو ظاهر من الفرق بين الحضور الإجمالي والتفصيلي، والقدر اللازم في الوضع هو الأوّل، والمستحيل بالنسبة إلى البشر إنّما هو الثاني.

قلت: وأنت بعد التأمّل في جميع ما ذكرناه تعرف تصحيح الوضع في المقام على كلّ من الوجهين المذكورين، وأنّه لا دليل هناك يفيد تعيين إحدى الصورتين وإن كان الأظهر هو ما حكي عن القدماء على الوجه الّذي قرّرناه؛ لما عرفت من تطبيق الاستعمالات عليه، فلا حاجة إلى التزام التغاير بين المعنى المتصوّر حال الوضع والموضوع له، فإنّه تكلّف مستغنىً عنه مخالف لما هو الغالب في الأوضاع، بل وكأنّه الأوفق عند التأمّل بظاهر الاستعمالات، ولولا أنّ عدّة من الوجوه المذكورة قد ألجأت المتأخّرين إلى اختيار الوجه المذكور لما عدلوا عمّا يقتضيه ظاهر الوضع، ويعاضده ظاهر كلام الجمهور، ويؤيّده أيضاً ظاهر ما حكي عن أهل اللغة.

وحمل كلامهم على الوجه المتقدّم وإن كان ممكناً إلّا أنّه لا داعي إليه مع خروجه عن الظاهر، وما ذكر من قيام الشاهد عليه مدفوع بما عرفت من تصحيح الاستعمالات على كلّ من الوجهين المذكورين، وعليك بالتأمّل في ما فصّلناه فإنّي لم أر أحداً حام حول ما قرّرناه، فإن وجدته حقيقاً بالقبول فهو من الله، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله.

## السادسة

ذهب جماعة من علماء العربيّة إلى اختصاص الوضع بالمفردات، وأنّ المركّبات لا وضع فيها من حيث التركيب؛ لحصول المقصود من الانتقال إلى المعنى التركيبي بوضع المفردات، فلا حاجة في استفادة ذلك منها إلى وضع آخر.

ويدفعه: أنّ مجرّد وضع المفردات غير كافٍ فيما يراد من المركّبات، فإنّ الجمل الخبريّة مثلاً إذا أُريد بها الإخبار عمّا تضمّنته كانت حقيقةً دون ما إذا أُريد بها غير ذلك، فتكون موضوعةً لإفادته، وهو أمر وراء ما يعطيه أوضاع المفردات، فإنّه حاصل فيها مع عدم إرادة الإخبار، أيضاً فإنّه إذا أُريد بها إفادة المدح أو بيان التحزّن والتحسّر أو التذلّل والتخضّع أو الضعف والوهن ونحو ذلك كان مفاد المفردات في الجميع على حاله من غير تفاوت إلّا بالنسبة إلى المعنى التركيبي، فلولا القول بثبوت الوضع للهيئات التركيبية لما صحّ القول بكونها حقيقةً في الإخبار منصرفة إليه عند الإطلاق مجازاً في غيره.

وفيه: أنّ دلالة المفردات بعد ضمّ بعضها إلى البعض كافية في إفادة الإخبار، إذ هو مدلول تلك الألفاظ مع قطع النظر عن جميع الأُمور الخارجيّة، وأمّا كون الملحوظ سائر الفوائد المترتبة على الكلام فلابدّ من قيام شاهد عليه، إذ لا تفي المفردات بالدلالة على إرادتها، وبعد قيام القرينة على ملاحظتها فليست المفردات مجازاً قطعاً وكذا المركّب وإن لم يكن مجرّد تلك العبارة كافياً في فهمها من دون ملاحظة القرينة، فانصراف إطلاق الجمل الخبريّة إلى خصوص الإخبار بمضمونها لا يستلزم كونها موضوعة بإزائه؛ لما عرفت من أنّ السبب في انصرافها

إليه هو ملاحظة وضعها الأفرادي مع الخلوّ عن القرائن الدالّة على خلافه، وكذا افتقار إرادة سائر المقاصد إلى ضمّ القرائن المفهمة لإرادتها لا يفيد كونها مجازاً عند إرادتها.

والحاصل: أنّ إسناد الفعل إلى فاعله أو حمل المحمول على موضوعه دالّ على ثبوت تلك النسبة التامّة، وبعد ضمّ أحدهما إلى الآخر يحصل ذلك، فلو جرّد الكلام حينئذٍ عن سائر القرائن أفاد كون المقصود هو الإخبار عن ذلك الشيء من دون حاجة إلى وضع آخر متعلّق بالهيئة التركيبيّة، ولو انضمّ إليه ما يفيد إرادة سائر المقاصد تمّت الدلالة عليه بتلك الضميمة من دون لزوم مجاز أصلاً، هذا إذا كان المقصود إسناد تلك المحمولات إلى موضوعاتها على سبيل الحقيقة.

وأمّا إذا لم يكن إسنادها إلى موضوعاتها مقصوداً في ذلك المقام بل كان المقصود بيان ما يلزم ذلك من التخضّع ونحوه كما في قولك: «أنا عبدك» و«أنا مملوكك» فلا ريب إذن في الخروج عن مقتضى الوضع، إذ ليس المقصود في المقام بيان ما يعطيه معاني المفردات بحسب أوضاعها، فحينئذٍ يمكن التزام التجوّز في المفردات كأن يراد بـ«عبدك» أو «مملوكك» مثلاً لازمه، أو في المركّب بأن يراد من الحكم بثبوت النسبة المذكورة لازمها.

وعلى كلّ حال فالتجوّز حاصل هناك، فظهر ممّا ذكرنا أنّ الجمل المذكورة تندرج في الحقيقة تارةً وفي المجاز أُخرىٰ.

فإن قلت: إنّ استعمال الجمل الخبريّة في الدعاء أو بمعنى الأمر مجاز قطعاً، ولولا وضعها للإخبار لما صحّ ذلك.

قلت: إنّ المجاز هناك في المفرد ـ أعني الفعل المستعمل في المعنى المذكور مثلاً ـ لخروجه بإرادة ذلك عن مقتضى وضعه.

فإن قلت: إنّ الإسناد الحاصل في الجمل الخبريّة الغير المشتملة على الفعل ممّا يدلّ عليه صريح العبارة، مع أنّ أوضاع المفردات ممّا لا يدلّ عليه، فليس ذلك إلّا من جهة التركيب.

قلت: ليس ذلك من جهة وضع المركّب، وإنّما هو من جهة الطوارئ الواردة على الكلمة، فإنّها إنّما تكون بسبب الأوضاع النوعيّة المتعلّقة بذلك المقرّرة في النحو، فالظاهر أنّ الأعاريب الواردة على تلك الكلمات هي الموضوعة بإزاء النسب، والرابطة بين الموضوع والمحمول وكذا سائر الارتباطات الحاصلة بين الكلمات إنّما يستفاد من الأعاريب الواردة عليها، وربّما يضمّ إلى ذلك ملاحظة التقديم والتأخير ونحوهما المأخوذة في تلك الكلمات، فإن أُريد بوضع المركّبات ما ذكرناه فلا كلام، إذ ثبوت الأوضاع المذكورة ممّا لا ينبغي التأمّل فيه، ولم يخالف أحد في الحكم فيه، وإن أُريد به غير ذلك فهو ممّا لا شاهد عليه.

فإن قلت: قد نصّ علماء البيان علىٰ ثبوت المجاز في المركّبات، وقد جعلوه قسيماً للمجاز في المفردات، ولا يتمّ ذلك إلّا مع ثبوت الوضع في المركّبات؛ لكون المجاز فرع الوضع. وقد اعتذر بعضهم عن عدم تعرّضهم للحقيقة في المركّبات بكون التعرّض للحقائق غير مقصود بالذات في فنّ البيان، فذلك أيضاً نصّ في ثبوت الوضع في المركّبات.

قلت: لا منافاة بين نفي الوضع من الهيئات التركيبيّة وراء وضع المفردات والقول بثبوت الحقائق والمجازات التركيبيّة، فإنّ المعاني التركيبيّة مستندة إلى الأوضاع قطعاً، إلّا أنّه لا حاجة فيها إلى اعتبار وضع زائد على أوضاع المفردات، وما يتعلّق بها من الخصوصيّات فإنّها إذا استعملت فيما قضت به أوضاع المفردات مع مراعاة الخصوصيّات الحاصلة عند ضمّ بعضها إلى البعض كان المعنى الحاصل من مجموع ذلك حقيقة مركّبة، وإن استعملت في غيرها بأن كان الانتقال له من تلك الحقيقة المركّبة كان مجازاً مركّباً، وحينئذٍ فلا يبعد أن يقال بكون ما اشتمل عليه من المفردات مجازاً أيضاً وإن استعملت في معانيها الموضوع لها ابتداءً، إذ المقصود منها حينئذٍ إحضار معناها التركيبي والانتقال منها إلى المعنى المجازي، فلا يكون معانيها الحقيقيّة حينئذٍ هي المقصودة بالإفادة.

فدعوى كونها إذن مستعملةً في معانيها الحقيقيّة وأنّ التجوّز إنّما هو في

المركّب ـ كما في شرح التلخيص ـ ليست على ما ينبغي، إلّا أن يبنى على كون المناط في استعمال اللفظ في المعنى كونه مراداً من اللفظ ابتداءً وإن أُريد الانتقال منه إلى غيره، وقد عرفت مافيه.

ويمكن تصحيحه: بأنّ المجاز في المفرد هو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له، بأن يكون ذلك المعنى قد استعملت فيه الكلمة ابتداءً، أو كان ذلك مقصوداً منها بالواسطة، والمفروض انتفاء الأمرين في المقام، فتكون مستعملة في الموضوع له مندرجة في الحقيقة، فالتجوّز هنا إنّما يكون بالنسبة إلى المعنى التركيبي المتحصّل من أوضاع المفردات لا باستعمال المجموع فيه ابتداءً، إذ قد عرفت أنّه غير متصوّر في المقام بل الانتقال[1] إليه من المعنى المذكور حسب ما مرّ، وحينئذٍ فيكون التجوّز في المعنى التركيبي خاصّة وإن لم نقل بثبوت وضع خاصّ بالنسبة إليه، فحيث لم يكن الانتقال إليه إلّا بملاحظة المعنى المركّب من غير ملاحظة لخصوص كلّ من مداليل المفردات كان التجوّز في المركّب وإن كان فيه خروج عن مقتضى أوضاع المفردات أيضاً، إلّا أنّ ذلك إنّما هو بالنسبة الى المجموع دون كلّ واحد منها ليكون من المجاز في المفرد.

وفيه: أنه ليس المقصود الأصلي من كلّ واحد من تلك الألفاظ إفادة معناه الحقيقي قطعاً، فلا تكون مندرجة في الحقيقة، فلابدّ من إدراجها في المجاز لكون المقصود بكل منها إفادة غير الموضوع له ولو كان ذلك بملاحظة المعنى الذي يراد من جميع تلك الألفاظ، فعدم قصد خصوص معنىً مجازيّ من كلّ واحد من تلك الألفاظ لا ينافي كونها مجازاتٍ مستعملةً في غير ما وضعت له إذا كان المقصود من الجميع غير الموضوع له، لظهور صدق كون المقصود من كلّ منها غير ما وضع له وإن كان في ضمن الكلّ.

فظهر بما ذكرنا أنّ المجاز في المركّب يستلزم المجاز في المفرد على النحو المذكور وإن لم يستلزم استعمال كلّ واحد من المفردات في معنىً مجازي

---

(١) كما هو أحد الوجهين في المجاز في المفرد كما عرفت. (منه ﷺ).

مخصوص، كما هو الشأن في سائر المجازات المفردة. فتأمّل.

إذا عرفت ذلك فقد تبيّن لك الوجوه التي يمكن الاستناد إليها في إثبات الوضع للهيئات التركيبيّة كما هو مختار جماعة من الأجلّة، والوجه في ضعفها، وظهر لك قوّة القول بنفي الوضع في المركّبات.

وربّما يقال بثبوت الوضع فيها من جهة دلالة بعض التراكيب على بعض الخصوصيّات كدلالة الجملة الإسميّة على الدوام والثبوت والفعليّة على التجدّد والحدوث. وفيه تأمّل.

ثمّ على القول بثبوت الوضع في التراكيب ففي اندراجها في حدّ الحقيقة إشكال، والقول بشمول اللفظ لها كما ادّعي غير متّجه.

إلّا أن يقال بكون الهيئة مرآةً لوضع الألفاظ المركّبة لا أنّها بنفسها موضوعة، فيتعلّق هناك وضع بالأجزاء ووضع بالكلّ. وفيه ما لا يخفى.

نعم، على ما قرّرناه في المجاز المركّب يندرج ذلك في حدّ المجاز، وكأنّه الوجه في أخذهم اللفظ في حدّه والكلمة في حدّ المجاز في المفرد، ويجري نحوه في اندراج المركّب في حدّ الحقيقة، والظاهر عدم جريان الحقيقة والمجاز بالنسبة إلى الأوضاع المتعلّقة بالخصوصيّات المعتورة على الكلمات، إذ ليس هناك استعمال لفظ في الموضوع له أو في خلافه، كما لا يخفى.

## السابعة

أنّه لا شكّ في كون إثبات المعاني الحقيقيّة توقيفيّة لابدّ فيه من الرجوع إلى الواضع ولو بنقل النقلة أو بملاحظة العلائم والأمارات المقرّرة، واختلفوا في المعاني المجازيّة.

فذهب جماعة إلى اعتبار نقل الآحاد في صحّة استعمال كلّ لفظ بالنسبة إلى كلّ من المعاني المجازيّة كما هو الحال في المعاني الحقيقيّة.

والمحكي عن الأكثر الاكتفاء فيه بنقل نوع العلاقة المصحّحة للاستعمال،

فلا يصحّ التجوّز إلّا بعد ثبوت الترخيص في نوع تلك العلاقة من غير حاجة بعد ذلك إلى نقل الآحاد.

وعن بعض المتأخّرين التفصيل بين الحروف وما بمنزلتها من الأسماء الناقصة كالظروف وصيغة الأمر والنهي ونحوها، وما عدا ذلك من سائر الأسماء والأفعال فاختار اعتبار نقل الآحاد في الأوّل دون الأخير.

والأظهر في المقام عدم الحاجة إلى نقل آحاد المجاز ولا نقل خصوص أنواع العلائق في صحّة التجوّز، وغاية ما يلتزم به في المقام هو الاحتياج إلى ترخيص الواضع في صحّة الاستعمال بحسب اللغة في غير ما وضع له من المعاني المجازيّة حسب ما مرّت الإشارة إليه، وحينئذٍ نقول: إنّ من البيّن أنّ الترخيص هنا لم يرد بطريق النقل المتّصل ولا المرسل عن صاحب اللغة، وإنّما يرجع فيه إلى استقراء الاستعمالات والنظر في الطريقة الجارية في المحاورات وملاحظة موارد الإطلاقات كما هي الطريق في استنباط الأوضاع النوعيّة، إذ لا يزيد ذلك عليها.

والمتحصّل من التأمّل في الطريقة الجارية المتداولة من بدو اللغة إلى الآن في استعمال الألفاظ في المعاني المجازيّة والتعدّي عن مقتضى الأوضاع الحقيقيّة هو ملاحظة الارتباط والعلاقة التي لا يستهجن معها استعمال اللفظ في المعنى المجازي والانتقال إليه من المعنى الحقيقي، من غير ملاحظة لشيءٍ من خصوص المعاني المستعملة فيها من قديم الأيّام المنقولة عن العرب، ولا لشيءٍ من خصوص العلاقات المقرّرة في شيء من الاستعمالات المتداولة.

فظهر أنّ المدار في ترخيص الواضع هو ذلك من غير اعتبار لشيء من الوجهين المذكورين، كيف وتلك الخصوصيّات غير مضبوطة عند أهل العرف ولا معروفة عند العامّة، مع عدم تأمّل أحد من أهل العرف في صحّة التجوّز، واستعمال الألفاظ في المعاني المستحدثة الجديدة ممّا لم يخطر ببال المتقدّمين من أهل اللسان من الاستعارات وضروب الكنايات وسائر أقسام المجاز.

وبالجملة: الملحوظ في الاستعمالات العرفيّة عند التجوّز في اللفظ هي

العلاقة التي لا يستهجن معها الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المجازي، بحيث يكون استعماله فيه مرضيّاً عندهم غير مستنكر لديهم، من غير ملاحظة لما يزيد عليه ولا التفات إلى اندراجه في أيّ نوع من أنواع العلائق المقرّرة، وهو ظاهر لمن تأمّل في الاستعمالات الجارية بحيث لا يعتريه شبهة.

وما تصدّوا له من حصر أنواع العلائق في الوجوه المذكورة في كتبهم فإنّما هو مبنيّ على الغالب؛ ولذا وقع الاختلاف في تعدادها بحسب اختلافهم في كثرة التتبّع في أصناف المجاز وقلّته من غير بنائهم على وقوع اختلاف في ذلك، فملاحظة تلك الخصوصيّات غير معتبرة في صحّة التجوّز أصلاً، وإنّما الملحوظ فيها هو ما ذكرنا، فهو المناط في الترخّص وانطباقه على تلك الخصوصيّات من قبيل الاتّفاق من غير اعتبار في الترخيص لخصوص تلك الجهات؛ ولذا وقع الاختلاف في إرجاع بعضها إلى البعض واقتصر جماعة على عدّه من العلائق بارجاع الباقي إليها.

والحقّ ـ كما عرفت ـ إرجاع الجميع إلى أمر واحد هو ما قرّرناه، كيف ولو كان المصحّح للاستعمال هو خصوص العلائق المقررة ـ كما هو قضيّة ما ذكروه ـ لكان الملحوظ حين الاستعمال إدراج العلاقة الحاصلة في واحد منها؛ ليصحّ الإقدام على استعماله نظراً إلى إناطة الترخيص به، ومن المعلوم خلافه، ولصحّ استعمال المجاز كلّياً مع حصول واحد منها، مع أنّه بيّن الفساد، إذ لا يصحّ التجوّز في كثير من الأمثلة مع حصول نوع العلاقة المعروفة ولو مع حصول الشرط الذي اعتبروه في بعضها كاستعمال الجزء في الكلّ؛ ولذا قد يصحّ الاستعمال مع انتفاء ما اعتبروه من الشرط كاستعمال اليد في الإنسان كما في الحديث المشهور: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»[1] مع أنّها مما لا ينتفي الكلّ بانتفائها، ويصحّ استعمال مجاز بعينه في مقام دون آخر كما في المثال المذكور، واستعمال الرّقبة في الإنسان فإنّه إنّما يصحّ فيما تعلّق به الرق أو العتق ونحوهما لا في ما سوى ذلك،

---

(١) سنن البيهقي: ج ٦ ص ٩٥.

كأن يقول: «رأيت رقبةً» أو «زرت رقبةً» ونحوهما فظهر أنّه إنّما يدور الأمر في كلّ من تلك العلائق مدار ما قلناه.

والقول بأنّ الترخيص الحاصل في المجازات مقتضٍ لصحّة الاستعمال، وليس علّة تامّة في ذلك كما في أوضاع الحقائق، وحصول المقتضي إذا قارن وجود المانع ـ أعني منعهم من الاستعمال في خصوص بعض المعاني ـ لم يعمل عمله، فلا مانع من عدم اطّراد العلائق وعدم جواز الاستعمال مع وجودها.

مدفوع: بأنّه لا حاجة إلى التكلّف المذكور، مع أنّ الظاهر من ملاحظة موارده عدم حصول المقتضي لصحّة الاستعمال هناك، حيث إنّه لا فارق بينها وبين المعاني التي ليست بينها وبين المعاني الحقيقية مناسبة ظاهرة كما هو ظاهر بعد ملاحظة العرف، لا أنّ المقتضي لصحّة الاستعمال موجود هناك، وإنّما يمنع عنها وجود المانع.

وقد يحتجّ للقول باعتبار نقل الآحاد تارةً، بأنّ ما لم ينقل عن أهل اللسان خارج عن اللغة لانحصارها في الحقيقة والمجاز، وغير المنقول ليس من الأوّل قطعاً ولا من الثاني، إذ المجاز اللغوي ما كان المتجوّز فيه صاحب اللغة، فيخرج حينئذٍ عن العربية، فلا يصحّ استعماله فيه في تلك اللغة، ويقضي وجوده في القرآن بعدم كون جميعه عربيّاً وقد وصفه تعالى بكونه عربيّاً الظاهر في كون كلّه عربيّاً.

وتارةً بأنّه لو لم يحتج إلى نقل الآحاد لما ذكروا المعاني المجازيّة في كتب اللغة، واقتصروا على بيان المعاني الحقيقية، مع أنّهم لا زالوا يذكرون المجازات حسب ما يذكرون الحقائق.

وأنت خبير بوهن الوجهين، أمّا الأوّل فبأنّ استعمال المجاز لمّا كان عن ترخيص الواضع صحّ اندراجه في العربي؛ لما عرفت من كون ذلك نحواً من الوضع، وأيضاً يكفي في اندراجه في العربيّة وقوعه من أتباع أهل اللسان.

ألا ترى أنّ الحقائق العرفيّة العامّة والخاصّة غير خارجة عن اللسان العربي، مع أنّ الاستعمال هناك من جهة الوضع الخاصّ المغاير لوضع اللغة، بل وكذا الحال

في المرتجلات مع عدم ملاحظة مناسبتها للمعاني اللغويّة ليحصل لها بذلك نوع تبعيّة لواضع اللغة.

وأمّا الثاني فبأنّ ذكر المعاني المجازيّة ليس لاستقصاء المجازات حتّى لا يصحّ استعمال مجاز غيرها كما هو شأنهم في بيان المعاني الحقيقيّة، بل إنّما يذكرون المعاني الدائرة بين الحقيقة والمجاز لاحتمال كونها من الحقيقة، أو يشيرون إلى بعض المجازات المتداولة عند أهل اللغة والمجازات الخفيّة ممّا يكون العلاقة فيها غير واضحة، ليكون باعثاً على سهولة الخطب في معرفة المعاني المستعملة فيها في الإطلاقات الواقعة في الآيات القرآنيّة والروايات المأثورة والأشعار والخطب والرسائل ونحوها، فإنّ في ذكرها توضيحاً لتفسيرها، كما لا يخفى.

حجّة القائل باعتبار النقل في أنواع العلاقة ووقوع الترخيص بالنسبة إلى كلّ نوع منها من غير حاجة إلى نقل آحاد المجاز، أمّا على عدم التوقّف على نقل الآحاد فبما يقرب ممّا ذكرناه في حجّة ما اخترناه، وأمّا على اعتبار نقل النوع فبعدم جواز التعدّي عن مقتضى الوضع ولزوم الاقتصار في الاستعمال على حسب ما عيّنه الواضع، وإنّما يجوز التعدّي عنه بعد ترخيصه وإجازته لكونه أيضاً نحواً من الوضع، فلابدّ أيضاً من الاقتصار فيه على القدر الذي قامت عليه الشواهد من النقل، وثبت الترخيص فيه لابتناء الأمر في باب الألفاظ على التوقيف، والقدر الثابت من الترخيص هو ما ذكرناه فلابدّ من الاقتصار عليه.

ولا يخفىٰ وهنه بعد ملاحظة ما أشرنا إليه.

على أنّه قد يقال: إنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان التصرّف في المجاز بإطلاق اللفظ من أوّل الأمر على غير ما وضع بإزائه، فإنّ ذلك خروج عن مقتضى الوضع متوقّف على ترخيص الواضع حسب ما ذكر، وأمّا إذا كان التصرف فيه بواسطة إرادة معناه الحقيقي والانتقال منه إلى المعنى المجازي ـ كما مرّ القول فيه ـ فلا حاجة فيه إلى الترخيص، إذ ليس ذلك تصرّفاً في اللفظ.

ويشكل: بأنّ ذلك أيضاً نحو من التصرف في اللفظ، حيث إنّ المقصود منه حقيقةً غير معناه الحقيقي وإن جعل إرادة معناه الحقيقي واسطة في الانتقال إليه.

وقد يناقش فيه: بأنّه إنّما يتمّ إذا قلنا بكون دلالة اللفظ على كون مدلوله هو المقصود بالإفادة من جهة الوضع، وهو غير ظاهر، وأمّا إن قلنا بدلالة ظاهر الحال عليه فلا حاجة في التعدّي عنه إلى التوقيف بعد إرادة الموضوع له من اللفظ.

وفيه: أنّ معاني الألفاظ وكيفيّة استعمالها فيها أُمور توقيفيّة لابدّ من الجري فيها على النحو المألوف والطريقة المتلقّاة عن أهل اللغة، وإلّا لكان غلطاً بحسب تلك اللغة، وقد عرفت أنّ إرادة المعاني المجازيّة من الألفاظ إنّما تكون باستعمالها فيها وإن كان بتوسّط إرادة معانيها الحقيقيّة، فيتوقّف جواز استعمالها كذلك على التوقيف.

حجّة المفصّل: أمّا على عدم الافتقار إلى نقل الآحاد فبما عرفت من عدم توقّف استعمال المجازات في شائع الاستعمالات على ورود الخصوصيّات من أهل اللسان وثبوت الترخيص في الأشخاص وجريان السيرة واستمرار الطريقة عليه حسب ما أشرنا إليه.

وأمّا على الافتقار إلى نقل الآحاد في الحروف والظروف ونحوهما من الأفعال والأسماء الناقصة فباعتناء علماء العربية في تعيين مستعملاتها وبيان معانيها الحقيقيّة والمجازيّة من غير فرق بينهما في ذلك، وفي إيراد الشواهد والأدلّة لإثبات كلّ من معانيها ولو كانت مجازيّة، ووقوع النزاع في بعضٍ منها علىٰ نحو المعاني الحقيقيّة واستناد كلّ من الطرفين إلى الشواهد والمرجّحات، فلولا الحاجة إلى النقل وتوقّف الاستعمال فيها على التوقيف لم يتّجه ما ذكروه، ولم يترتّب فائدة على ما بيّنوه، بل لم ينحصر معانيها المجازيّة فيما شرحوه؛ لاتّساع الدائرة فيها وعدم توقّف صحّة الاستعمال على نقلهم لها.

وفيه: أنّ ذلك لا يفيد توقّف المجاز على النقل، فقد يكون ذلك لمزيد عنايتهم بشأنها لكثرة دورانها في الاستعمالات وشيوع استعمالها في المحاورات، وقد كان

معظم ما يصحّ استعماله فيه من معانيها المجازيّة جارياً في استعمالاتهم واقعاً في إطلاقاتهم، فأرادوا بيان معانيها المجازيّة ليسهل تفسير استعمالاته الواردة في كلامهم.

وحصرهم لمعانيها فيما ذكروه لو سلّم فإنّما هو لعدم حصول ما ذكرناه من المناط في صحّة التجوّز إلّا بالنسبة إليها في الغالب، لا لتوقّف الأمر فيها على النقل.

وقد يورد على ذلك: بأنّ استنادهم فيما ذكروه من المعاني إلى الشواهد النقليّة نظير المعاني الحقيقيّة، ومناقشتهم فيما يستندون إليه في ثبوت الإطلاق على بعض المعاني المفروضة ممّا يدلّ على توقّف الاستعمال فيها على النقل دون القاعدة.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ ما كان من هذا القبيل قد يدّعىٰ كونه من المعاني الحقيقيّة، إذ لا يتّجه المناقشة في صحّة التجوّز مع حصول العلاقة بين المعنيين بعد ملاحظة ما هو ظاهر من طريقتهم في المجاز، فلا يبعد حينئذٍ أن يكون ما ناقشوا في ثبوته من جملة المعاني الحقيقيّة وإن كان من المعاني القديمة المهجورة.

أو يقال: إنّه لمّا كانت العلاقة هناك خفيّةً أرادوا بالرجوع إلى الشواهد معرفة كون تلك العلاقة معتبرة عندهم مصحّحة للاستعمال في نظرهم حيث وقع الاستعمال من جهتها في كلامهم.

وربّما يقال: بأنّ التجوّز في الحروف وما ضاهاها ليس على حدّ غيرها من سائر الأسماء والأفعال، بل يصحّ الخروج عن مقتضى أوضاعها باستعمالها في غير ما وضعت له ممّا أجاز الواضع استعمالها فيه بملاحظة القرائن وإن لم يكن مناسباً لمعانيها الحقيقيّة كاستعمال «إلى» بمعنى مع، و«الباء» بمعنى من، و«أو» بمعنى بل، ونحو ذلك، بل كثير من المعاني المذكورة لها من هذا القبيل، فإذا التزم بمجازيّتها اتّجه البناء على ما ذكرنا، وهو وإن كان خلاف ما هو المعروف في المجاز إلّا أنّه غير بعيد عن الاعتبار، ولا مانع منه بعد إذن الواضع وترخيصه فيه،

فيكون اعتبار العلاقة والمناسبة حاصلاً في القسم الشائع من المجاز، ويكون إطلاق كلام القوم في اعتبار العلاقة محمولة على ذلك، ويكون الوضع الترخيصي الحاصل هناك نوعيّاً كلّياً بخلاف التجوّز على الوجه المذكور؛ لعدم إناطة الترخيص فيه بالعلاقة، فيكون الوضع الترخيصي فيه شخصيّاً متعلّقاً بلفظ خاصّ ومعنىً مخصوص على نحو الأوضاع الحقيقيّة الشخصيّة، فلابدّ من ثبوت التوقيف فيه كذلك، فإنّ الحاجة إلى نقل الآحاد أو النوع يتبع الوضع الحاصل من أهل اللغة، فإن كان الوضع هناك نوعيّاً كلّياً لزم حصول التوقيف فيه بالنسبة إلى النوع من غير حاجة إلى نقل الآحاد كما في الوجه الأوّل، وإن كان شخصيّاً خاصّاً فلابدّ من ثبوته كذلك كما في الثاني، من غير فرق في ذلك بين الحقيقة والمجاز.

ومن ذلك يظهر وجه آخر في عدم توقّف صحّة التجوّز على الوجه الأوّل على نقل خصوص آحاد المجاز ولا أنواع العلائق، إذ الظاهر كون الوضع الترخيصي الحاصل هناك أمراً واحداً كلّياً لا أنّ هناك أوضاعاً ترخيصيّة شخصيّة متعلّقة بآحاد المجازات، أو نوعيّة متعلّقة بأنواع العلائق متعدّدة على حسبها؛ ليفتقر صحّة التجوّز بالنسبة إلى كلّ منها على نقله وثبوته عن الواضع.

وكيف كان، فالتحقيق في المقام دوران الأمر هناك بين أحد الوجهين المذكورين من التزام كونها من المعاني الحقيقيّة، أو التزام صحّة التجوّز مع الخلوّ عن العلاقة المعتبرة من جهة الترخيص الخاصّ المتعلّق به، نظراً إلى خلوّ معظم المعاني المذكورة لها عن العلاقة المسوّغة.

وتعنّى بعض التعسّفات الركيكة في إبداء المناسبة بينها وبين المعاني الحقيقيّة لو أمكن فممّا لا داعي إليه، وتوقّف ثبوتها إذن على التوقيف، ونقل الآحاد على كلّ من الوجهين المذكورين واضح.

وأمّا غيرها من المعاني المناسبة لمعناه الحقيقي فقد يكون تعرّضهم له من جهة احتمال ثبوت الوضع فيه، أو من جهة بنائهم على استيفاء معانيها المستعملة، أو لتوضيح المراد منها في الاستعمالات الواردة حسب ما أشرنا إليه. فتأمّل.

## الثامنة

الأصل في الاستعمال حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيما إذا دار الأمر بين الحمل عليه وعلى المعنى المجازي، فيحكم بكون المعنى الحقيقي هو المقصود بالإفادة، المطلوب إفهامه من العبارة، إلّا أن يقوم هناك قرينة صارفة عن ذلك قاضية بحمل اللفظ على غيره، إمّا باستعمال اللفظ فيه ابتداءً، أو باستعماله في المعنى الحقيقي لينتقل منه إلى المجازي، كما في الكناية وغيرها حسب ما مرّ.

ويدلّ عليه بعد قيام السيرة القاطعة المستمرّة من بدو وضع اللغة إلى الآن عليه النظر إلى الغاية الباعثة على التصدّي للوضع؛ إذ الغرض من الأوضاع تسهيل الأمر في التفهيم والتفهّم حيث إنّ الإنسان مدني الطبع يحتاج في أمر معاشه ومعاده إلى أبناء نوعه، ولا يتمّ له حوائجه من دون الاستعانة بغيره، ولا يحصل ذلك إلّا بإبداء ما في ضميره وفهمه ما في ضمير غيره ممّا يحتاج إليه، ولا يتسهّل له ذلك إلّا بواسطة الموضوعات اللفظيّة؛ حيث إنّ سائر الطرق من الإشارة ونحوها لا يفي بجميع المقاصد ولا يمكن الإفهام بها في كثير من الأوقات، ويتعسّر إفهام تمام المقصود بها في الغالب، مضافاً إلى ما يقع فيها من الخطأ والالتباس، فلذا قضت الحكمة بتقرير اللغات وبناء الأمر في التفهيم والتفهّم على الألفاظ.

ومن البيّن أنّ الفائدة المذكورة إنّما تترتّب على ذلك بجعل الألفاظ كافية في بيان المقاصد من غير حاجة إلى ضمّ شيء من القرائن، إذ لو توقّف الفهم على ضمّها لزم العود إلى المحذور المذكور، مضافاً إلى كونه تطويلاً بلا طائل؛ لإمكان حصول المقصود من دونه.

نعم، قد يطلب الإجمال وعدم التصريح بخصوص المقصود في بعض المقامات، ولذلك وغيره من الفوائد وقع الاشتراك في بعض الألفاظ، إلّا أنّه ليس في المشترك قصور في الدلالة على المعنى وإنّما طرأه قصور في الدلالة على خصوص المراد من جهة تعدّد الأوضاع، ولذا جعلوه مخالفاً للأصل؛ نظراً إلى منافاته للحكمة المذكورة في الجملة.

وبالجملة: أصالة حمل اللفظ على المعنى الحقيقي والحكم بكونه مراداً للمتكلّم عند الدوران بينه وبين المعنى المجازي ممّا لا كلام فيه في الجملة، وعليه مبنى المخاطبة وهو المدار في فهم الكلام من لدن زمان آدم عليه السلام إلى الآن في كافّة اللغات وجميع الاصطلاحات.

نعم، قد يتأمّل في أنّ القاعدة المذكورة هل هي من القواعد الوضعيّة المقرّرة من الواضع بتعيينه ووضعه سوى وضعه المتعلّق بالألفاظ؟ فيكون مستفاداً من ملاحظة السيرة والطريقة المستمرّة حسب غيره من الأوضاع العامّة والقواعد الكلّية المتلقّاة منه. أو أنّه لا حاجة فيها إلى وضع سوى وضع الألفاظ لمعانيها؛ إذ بعد دلالة الألفاظ على المعاني يكون التصدّي لاستعمالها في مقام البيان مع شعور المتكلّم وعدم غفلته وذهوله شاهداً على إرادة معناه ومدلوله، فيكون كدلالة الإشارات على مقصود المشير، فيكون الأصل المذكور متفرّعاً على الوضع من غير أن يكون متعلّقاً لوضع الواضع وإن كان الغاية الملحوظة في الأوضاع هو فهم المراد؛ إذ لا يلزم من ذلك أن يكون ترتّبها عليه بلا واسطة.

وقد يقال بكون الألفاظ موضوعة للدلالة على معانيها من حيث كونها مرادة للمتكلّم مقصودة منها فالوضع هو تعيين اللفظ أو تعيّنه ليدلّ على كون المعنى مراداً للمتكلّم، لا لمجرّد الدلالة على المعنى وإحضاره بالبال كما هو الظاهر، وكان ذلك مراد القائل بكون الدلالة تابعة للإرادة؛ لانتفاء الدلالة المذكورة في المجاز بعد قيام القرينة الصارفة لا ما يتراءى من ظاهره؛ لوضوح فساده، وعلى هذا الوجه أيضاً تكون دلالة الألفاظ على كون معانيها مقصودة للمتكلّم وضعيّة، فيكون الأصل المذكور مستنداً إلى الوضع أيضاً.

إلّا أنّ الوجه المذكور بعيد عن ظاهر الأوضاع؛ فإنّ الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرّد الإحضار، ودلالة اللفظ على كون ذلك مراداً للمتكلّم حاصلة بعد ذلك بأمر آخر فيتعيّن حينئذٍ أحد الوجهين الآخرين.

وكيف كان، فنقول: إنّ إجراء الأصل المذكور إمّا أن يكون من المخاطب،

أو غيره، وعلى التقديرين فإمّا أن يعلم انتفاء القرائن المتّصلة أو المنفصلة أو لا، فمع العلم بالخلوّ عن القرينة المانعة لا تأمّل في إجراء الأصل من المخاطب وكذا من غيره، وأمّا مع انتفاء العلم بها وعدم اطّلاعه على قيامها فهو أيضاً حجّة بالنسبة إلى المخاطب؛ لجريان الطريقة عليه من غير توقف على الاستفسار ولو مع إمكانه حسب ما بيّناه. وورود السؤال حينئذٍ عن حقيقة الحال في بعض الموارد من جهة الاحتياط والأخذ بالجزم، لا لعدم جواز الأخذ بالظاهر.

وأمّا بالنسبة إلى غير المخاطب سيّما مع عدم الحضور في مجلس الخطاب فقد يتأمّل في جريان الأصل المذكور، خصوصاً مع طول المدّة وتعارض الأدلّة وظهور القرائن المنفصلة الباعثة على الخروج عن الظاهر بالنسبة إلى كثير من الخطابات الواردة؛ إذ الأخذ بالأصل المذكور في ذلك غير ظاهر من الدليل المتقدّم لعدم ابتناء المخاطبات العرفيّة على مثل ذلك ليمكن الاستناد فيه إلى الوجه المذكور.

نعم، الدليل على الأخذ بالظنون المتعلّقة بالأحكام الشرعيّة منحصر عندنا فيما دلّ على حجّية مطلق الظنّ بعد انسداد باب العلم، فيتفرّع ذلك على الأصل المذكور دون ما ذكر من قيام السيرة القاطعة والإجماع المعلوم على حجّية الظواهر؛ فإنّ القدر الثابت من ذلك هو القسم الأوّل خاصّة، كذا يستفاد ممّا ذكره بعض أفاضل العصر.

قلت: من الواضح المستبين أنّ علماء الأعصار في جميع الأمصار مع الاختلاف البيّن في آرائهم وطرائقهم والتفاوت الواضح في كيفيّة استنباطهم وسلايقهم اتّفقوا على الرجوع إلى الظواهر المأثورة، والاستناد إلى ما يستفاد منها والأخذ بما تدلّ عليها وإن اختلفوا في تعيين الحجّة منها بحسب الإسناد، وما يصلح من تلك الجهة للاعتماد.

نعم ربّما وقع خلاف ضعيف لبعض متأخّري الأخباريّين في الظواهر القرآنية لأُمور اتّضح فسادها في محلّه.

وقد اعترف بذلك الفاضل المذكور بالنسبة إلى الكتاب، نظراً إلى أنّ الظاهر أنّ الله تعالى يريد من جميع الأُمّة فهمه والتدبّر فيه والعمل به، وقال: إنّ ذلك طريقة أهل العرف في تأليف الكتب وإرسال المكاتيب والرسائل إلى البلاد النائية، ومن البيّن أنّ هذا الوجه بعينه جارٍ في سائر الروايات والأخبار الواردة بعد فرض حجّيتها ووجوب العمل بمضمونها؛ إذ هو الطريق في استنباط المطالب من الألفاظ.

وبالجملة: أنّ جواز العمل بالظواهر اللفظية ممّا قام عليه إجماع الفرقة من قدمائها ومتأخّريها ومجتهدها وأخباريها، بل الظاهر إجماع الأُمّة عليه على مذاهبها المتشعّبة وآرائها المتفرّقة، وقد حكى الإجماع عليه جماعة من الأجلّة حتى أنّه قد صار عندهم من المشهورات المسلّمات حجّية الظنّ في الموضوعات، يعنون بها الموضوعات اللفظيّة، إذ سائر الموضوعات يعتبر فيها القطع أو الأخذ بالطرق الخاصّة المقرّرة في الشريعة.

فما ادّعاه الفاضل المذكور من الفرق بين الصورتين وقصره مورد الإجماع على الأوّل من الوجهين المذكورين بيّن الفساد[1].

نعم، غاية الأمر المناقشة في إجراء الوجه المتقدّم في الأخير، إذ قد يتأمّل في جريان طريقة أهل اللسان عليه؛ إذ القدر الثابت من طريقتهم جريان ذلك بالنسبة إلى المتخاطبين دون غيرهما إذ المدار في التفهيم والتفهّم على فهمهما.

وأمّا ما ذكرناه من الإجماع فهو جارٍ في المقام قطعاً، فليس حجّية الظنّ المذكور محلّ كلام أصلاً بل هو من الظنون الخاصّة الّتي دلّ على حجّيتها إجماع الأُمّة.

على أنّه لا يبعد القول بجريان طريقة الناس في العادات على ذلك أيضاً،

---

(١) ومن الغريب ما صدر عن الفاضل المذكور من حمل الموضوعات هنا على موضوعات الأحكام سواء كانت من الألفاظ أو غيرها، فجعل حجّية الظنّ فيها مورداً للإجماع إلّا أنّه قصر الحكم بحجّية الظنّ المتعلّق للموضوعات اللفظية على الظنّ الحاصل للمخاطبين، وقد عرفت وهن كلّ من إطلاقه وتقييده. (منه رحمه الله).

كما يظهر من ملاحظة تفاسيرهم للأشعار والعبارات المنقولة عن السلف، وكذا الحال في المكاتيب المرسومة والوصايا المكتوبة في الدفاتر ونحوها وإن كان المخاطب بها خصوص بعض الأشخاص، فإنّهم لازالوا يفسرونها على مقتضى قانون اللغة وقواعد العربية ويحكمون بإرادة ما يظهر منها بمقتضى الأُصول المقرّرة.

وبالجملة: لا نجد منهم فرقاً بين المتخاطبين وغيرهما في حمل العبائر على ظواهرها وإجراء أحكامها عليها، بل نجدهم مطبقين على الحكم بها من غير فرق بين المقامين، وقد أشار غير واحد منهم إليه ونبّه على جريان الطريقة عليه.

بقي الكلام في أنّ الأصل المذكور هل يناط بوضع اللفظ فلا نخرج عن مقتضاه إلّا بعد قيام الدليل على الخروج عنه، أو أنّه إنّما يدور مدار الظنّ فلا يصحّ البناء عليه بعد انتفاء المظنّة بالمراد ولو من غير حجّة شرعيّة صالحة للاعتماد؟ كما إذا عارض القياس أو الاستحسان إطلاق الخبر الصحيح وقضى الظنّ الحاصل من ذلك بانتفاء الظنّ بإرادة الظاهر من العبارة، فحصل الشكّ بعد تصادمهما أو غلب الظنّ الحاصل من الجهة الأُخرى.

وكذا الحال ما لو دلّ خبر ضعيف على تخصيص العامّ وحصل الشكّ في صدق الخبر وكذبه، فإنّ الشكّ في ذلك قاضٍ بالشكّ في البناء على العامّ.

بل وكذا ما لو شكّ في ورود مخصّص للعامّ لم يصل الينا [كما][1] إذا كان هناك من الشواهد ما يقضي بالشكّ المذكور فيتساوى احتمال وجوده وعدمه.

وبالجملة: أنّه لا يبنى على حمل اللفظ على ما يقتضيه الوضع إلّا مع حصول الظنّ بإرادة الموضوع له وانتفاء ما يقضي بالشكّ في إرادته، نظراً إلى أنّ الحجّة في المقام هو الظنّ الحاصل من ذلك فإذا فرض انتفاء المظنّة لم ينهض حجّة، فالأُمور المذكورة وإن لم تكن حجّة إلّا أنّها مانعة عن الاستناد إلى الحجّة مسقطة لها عن الحجّية.

وقد نبّه على ذلك بعض أفاضل المتأخّرين حيث قال: إنّ أصالة الحقيقة لم

---

(١) مابين المعقوفتين من المطبوع (١).

يثبت دليل على اعتبارها ولو مع انتفاء المظنّة؛ لأنّ القدر الثابت هو حجّية ماهو ظاهر مظنون بالنسبة إلى العالم بالاصطلاح وأمّا أزيد منه فلم يثبت، فظاهر كلامه المنع من الحجية مع انتفاء المظنّة.

والظاهر من جماعة من الأصحاب البناء على الأصل المذكور مطلقاً إلى أن يقوم دليل على خلافه، كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في طيّ المسائل. وفي كلام بعض الأفاضل أنّ التحقيق القول بلزوم العمل بظواهر الألفاظ إذا حصل الظنّ منها بالواقع وبإرادة المتكلّم منها ظواهرها، وأمّا مع الشكّ في ذلك فلا يجوز التعويل عليها إلّا أن يقوم دليل على لزوم العمل بها من باب التعبّد، والقدر الثابت هو ما إذا عارضها ما يوجب الشكّ أو الظنّ بخلافها ممّا لم يقم دليل من الشرع على حجّيته.

والحاصل أنّ الأصل المنع من العمل بها بدون الظنّ إلّا أن يقوم دليل على لزوم العمل من باب التعبّد، فيقتصر على مورد الدليل.

قلت: والذي يقتضيه التحقيق في المقام: أن يقال بالفرق بين ما يكون باعثاً على الخروج عن الظاهر بعد حصول الدلالة بحسب العرف وانصراف اللفظ إليه في متفاهم الناس، وما يكون مانعاً من دلالة العبارة بملاحظة العرف وباعثاً على عدم انصراف اللفظ إليه بحسب المتعارف في المخاطبة وإن لم يكن ظاهراً في خلافه صارفاً إليه عن ظاهره، وقد ينزّل عليه ما حكيناه عن بعض أفاضل المتأخّرين من المنع عن الأخذ بالأصل المذكور إلّا مع الظنّ بمقتضاه.

وما حكيناه عن الجماعة من البناء على الأخذ به إلّا مع قيام الدليل على خلافه ولو فرض إجراؤهم له في غير المحلّ المذكور فهو من الاشتباه في مورده، كما يتّفق كثيراً في سائر الموارد من نظائره، وفي طيّ كلمات الأصحاب شواهد على التنزيل المذكور فيرتفع الخلاف في المعنى.

وكيف كان، ففي الصورة الأُولى يصحّ الاستناد إلى ظاهر العبارة حتّى يثبت المخرج، ومجرّد الشكّ في حصوله أو الظنّ الغير المعتبر لا يكفي فيه، فلو شكّ في ورود مخصّص على العامّ أو ظنّ حصوله من غير طريق شرعيّ وجب البناء على

العامّ، ويدلّ عليه عمل العلماء خلفاً عن سلف بالعمومات وسائر الظواهر على النحو المذكور حتّى يثبت المخرج بطريق شرعيّ، كيف! ومن المسلّمات بينهم حجّية استصحاب العموم حتّى يثبت التخصيص واستصحاب الظاهر حتّى يثبت التأويل ولم يخالف فيه أحد من القائلين بحجّية الاستصحاب في الأحكام والمنكرين له، وقد حكوا الإجماع عليه من الكلّ كما سيجيء الإشارة إليه في محلّه إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أنّه بعد قيام الحجّة ودلالتها على شيء لابدّ من الأخذ بمقتضاها والوقوف عليها حتّى تقوم حجّة أُخرى قاضية بالخروج عن ظاهرها وترك ما يستفاد منها، والظاهر أنّ ذلك طريقة جارية بالنسبة إلى التكاليف الصادرة في العادات من المولى لعبده والوالد لولده والحاكم لرعيّته وغيرهم، بل وكذا الحال في غير التكاليف من سائر المخاطبات الواقعة بينهم.

وأمّا الثانية فلا يتّجه فيها الاستناد إلى ظاهر الوضع، أو الحجّة في المخاطبات العرفية إنّما هي ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة، فإذا قام هناك ما يرجّح الحمل على المجاز لا بأن يرجّحه على الحقيقة، بل بأن يجعل ذلك مساوياً للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل التفاهم بحسب العرف؛ لتعادل الاحتمالين وإن كان الظهور الحاصل في أحدهما وضعيّاً وفي الآخر عارضيّاً فيلزم التوقف عن الحكم بأحدهما حتى ينهض شاهد آخر يرجّح الحمل على أحد الوجهين؛ إذ ليس انفهام المعنى من اللفظ مبنيّاً على التعبّد وإنّما هو من جهة حصول الظهور والدلالة العرفيّة على المراد والمفروض انتفاؤها في المقام.

ومن هنا ذهب جماعة إلى التوقّف في المجاز المشهور، فلا يحمل اللفظ عندهم على خصوص الحقيقة أو المجاز إلّا بعد قيام القرينة على إرادة أحد المعنيين، منهم المصنّف رحمه الله في ظاهر كلامه في الكتاب كما سيجيء إن شاء الله.

وقد خالف فيه جماعة فرجّحوا الحمل على الحقيقة، وآخرون فحملوه مع الإطلاق على المجاز.

والأظهر بمقتضى ما بيّناه التفصيل والقول بكلٍّ من الأقوال المذكورة بحسب اختلاف مراتب الشهرة، فإن لم تكن بالغة إلى حدّ يعادل الظهور الحاصل من ملاحظتها ظهور الحقيقة تعيّن الحمل على الحقيقة، وإلّا فإن كان معادلاً للحقيقة في الرجحان لزم الوقف فلا يحمل اللفظ على أحد المعنيين إلّا لقرينة دالّة عليه، وإن كانت ملاحظة الاشتهار مرجّحة للحمل على المجاز بأن كان الظهور الحاصل منها غالباً على الظهور الحاصل من الوضع كان المتعيّن حمله على المجاز.

ويجري ما ذكرناه من التفصيل بالنسبة إلى سائر القرائن القائمة في المقام ممّا تنضمّ إلى ظاهر الكلام، فإنّها قد تقرّب المعنى المجازي إلى الفهم من غير أن يبلغ به في الظهور إلى درجة الحقيقة، فيتعيّن معها الحمل على الحقيقة أيضاً وإن ضعف بها الظهور الحاصل قبلها، أو تجعله مساوياً لإرادة الحقيقة أو غالباً عليها فيتوقّف في الأوّل ولا يحمل اللفظ على الحقيقة مع عدم كون القرينة صارفة عنها إلى غيرها، وإن صرفته عن الحمل عليها وجعلت إرادة المجاز مكافئة لإرادتها فدار الأمر بين إرادته وإرادتها ويتعيّن حمله على المجاز في الأخير؛ لبناء المخاطبات على الظنون الحاصلة من العبارات سواء كانت حاصلة بملاحظة الأوضاع أو إنضمام القرائن على اختلاف مراتبها في الوضوح والخفاء، إذ لا يعتبر في القرينة أن تكون مقيّدة للقطع بالمراد.

فظهر بما قرّرناه أنّه لا وجه لاعتبار حصول الظنّ بالفعل بما هو مقصود المتكلّم في الواقع ولا الالتزام بالخروج عن مقتضى قاعدة عدم حجّية الألفاظ مع عدم ظهورها في المقصود ودلالتها عليه دلالة ظنّية لوجود ما يعارضها؛ نظراً إلى وجود الدليل على لزوم الأخذ بها في بعض المقامات مع انتفاء الظنّ أيضاً حسب ما قدّمناه حكايته عن الفاضل المذكور، بل قد عرفت أنّ الأصل المذكور معوّل عليه في الصورة الأُولى مطلقاً ولا معوّل عليه في الثانية مطلقاً من غير حاجة إلى التزام الخروج عن الأصلين في شيء من المقامين.

هذا كلّه مع العلم بوجود الشواهد المفروضة المقارنة لتأدية العبارة أو العلم

بانتفائها أو الظنّ بأحد الجانبين، أمّا لو لم يعلم بمقارنة القرائن ولا بعدمها واحتمل وجودها بحسب الواقع ولم يحصل مظنّة بأحد الجانبين فهل يحكم بأصالة الحمل على ظاهر اللفظ من دون ظنّ بالمراد وبما هو مدلول العبارة بحسب الواقع أو لابدّ من التوقّف لعدم العلم أو الظنّ بانفهام المعنى المفروض من العبارة حين التأدية وبدلالتها عليه بحسب العادة حتّى يستصحب البناء عليه كما في الفرض المتقدّم؟ وجهان، أوجههما الأوّل؛ أخذاً بظاهر اللفظ مع عدم ثبوت ما يوجب العدول عنه أو الشكّ فيه، والظاهر جريان الطريقة المتداولة في الأحكام العادية والبناء في فهم المخاطبات الجارية بين الناس، كالخطاب الواصل من الموالي إلى العبيد والحكّام إلى الرعيّة على ذلك وهو الطريقة الجارية في العمل بالروايات الواردة من غير أن يجعل احتمال مقارنتها لما يوجب الصرف عن ظواهرها باعثاً على التوقّف عن العمل بها.

فصار المتحصّل من الأصل هو الأخذ بظاهر اللفظ ملحوظاً مع القرائن والأمارات المنضمّة إليه عند من يرد الخطاب عليه من غير التفات إلى احتمال حصول ما يوجب الخروج عنه من القرائن المتأخّرة أو المقارنة الصارفة عن الظنّ. فتأمّل.

## التاسعة

لمعرفة كلّ من الحقيقة والمجاز طرق عديدة:

أحدها: تنصيص الواضع بالوضع أو بلوازمه أو بنفيه أو نفي لوازمه.

ثانيها: النقل المتواتر وما بمنزلته من التسامع والتظافر أو الآحاد، وحجّية الأوّل ظاهرة، إلّا أنّه قد يناقش في وجوده ويدفعه: ملاحظة الوجدان.

ويدلّ على حجّية الثاني عموم البلوى باستعلام اللغات وعدم حصول الغنى عنها مع انسداد طريق القطع في كثير منها، فلا مناص عن الأخذ بالظنّ فيها، وجريان الطريقة من الأوائل والأواخر على الاعتماد على نقل النقلة والرجوع

إلى الكتب [المعتمدة][1] المعدّة لذلك من غير نكير فكان إجماعاً من الكلّ.

والقول بعدم إفادة كلامهم للظنّ ـ لاحتمال ابتنائه على بعض الأُصول الفاسدة كالقياس في اللغة أو لعدم التحرّج عن الكذب لبعض الأغراض الباطلة مع انتفاء العدالة عنهم في الغالب وفساد مذهب أكثرهم ـ فاسد؛ بشهادة الوجدان والدواعي على التحرّج عن الكذب قائمة غالباً سيّما في الكتب المتداولة لولا قيام الدواعي الإلهيّة. نعم، لو فرض عدم إفادته للظنّ لقيام بعض الشواهد على خلافه فلا معوّل عليه.

وربّما يناقش في حجّية الظنّ في المقام لأصالة عدمها وعدم وضوح شمول أدلّة خبر الواحد لمثله.

وضعفه ظاهر ممّا عرفت، مضافاً إلى أنّ حجّية أخبار الآحاد في الأحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال وشدّة الاهتمام في معرفتها يشير إلى حجّيتها في الأوضاع بطريق أولى.

وثالثها: الاستقراء وهو تتبّع موارد الاستعمالات كما في استنباط الأوضاع النوعيّة والقواعد الكلّية الوضعيّة كأوضاع المشتقات، وما قرّروه من رفع الفاعل ونصب المفعول ونحوها؛ فإنّ تلك الأوضاع والقواعد إنّما تستنبط من تتبّع الموارد، والطريق إلى معرفتها منحصر في ذلك في الغالب وعليه جرت طريقة علماء الأدب في معرفة ما قرّروه من قواعد العربية وما بيّنوه من الأوضاع الكلّية.

وأمّا الأوضاع الشخصيّة فيمكن استفادتها من ذلك أيضاً بملاحظة موارد إطلاقات اللفظ وإطلاقه على جزئيّات ما وضع له لو كان كلّياً ونحو ذلك، كما احتجّوا به في إثبات الحقائق الشرعيّة.

ثمّ الاستقراء إن كان مفيداً للقطع كما في الحكم برفع الفاعل ونصب المفعول فلا كلام، وإن كان مفيداً للظنّ فكذلك أيضاً؛ لما دلّ على حجّية الظنّ في مباحث الألفاظ وإطباق أهل الأدب عليه من غير نكير كما ينادي به ملاحظة كلماتهم.

---

(١) مابين المعقوفتين من المطبوع (١).

ورابعها: الترديد بالقرائن وملاحظة مواقع الاستعمال، وهو طريقة معروفة في الأوضاع كما في الأطفال يتعلّمون اللغات والجاهلين بالأوضاع يتعلّمونها عن أربابها، وهو أيضاً قد يفيد القطع وقد يفيد الظنّ، ويمكن إدراج بعض صوره في الاستقراء. وقد يجعل الاستناد في بعضها إلى الوجه الآتي، إلّا أنّ الظاهر أنّ في الترديد بالقرائن زيادة دلالة على الوضع بالنظر إلى ما سنذكره من الأصل، فهو وجه آخر يغاير الوجوه المذكورة.

خامسها: أصالة الحقيقة فيما إذا استعمل اللفظ في معنى مخصوص ولم يعلم كونه موضوعاً بإزائه أو مستعملاً فيه على سبيل المجاز على المعروف من المذهب مع اتّحاد المستعمل فيه أو تعدّده والعلم بكونه مجازاً في غيره، بل ظاهر الاصوليّين الإطباق على الحكم بدلالته على الحقيقة، وإنّما اختلفوا فيما إذا تعدّد المستعمل فيه.

وقد ذهب السيّدان رحمهما الله وغيرهما من المتقدّمين إلى جريان الأصل المذكور في ذلك أيضاً، ولذا اشتهر عنهم تقديم الاشتراك على المجاز كلّما دار الأمر بينهما بعد ورود الاستعمال في المعنيين، وجروا على ذلك في إثبات ما يدعونه من الاشتراك في المباحث الآتية.

والمشهور تقديم المجاز عليه؛ ولذا قالوا: «إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة» يعنون به مع تعدّد المعنى، فلا يتوهّم منافاة بينه وبين الأصل المذكور، فهناك موردان لإجراء أصل الحقيقة:

أحدهما: فيما إذا علم الموضوع له وشكّ في المعنى المراد.

وثانيهما: إذا علم المستعمل فيه وشكّ في الموضوع له مع اتّحاد ما استعمل اللفظ فيه ممّا يحتمل تعلّق الوضع به، ومورد للحكم بكون الاستعمال أعمّ من الحقيقة وهو ما إذا تعدّد المستعمل فيه الّذي يحتمل الوضع له.

وقد خالف فيه الجماعة المذكورة فحكموا هناك أيضاً بأصالة الحقيقة فهم ينكرون القاعدة الأخيرة ولا يقولون بها في شيء من المقامات، وقد مرّ الكلام

في إجراء الأصل المذكور في الصورة الأُولى وهي ليست من مورد البحث في المقام، إذ ليس فيها استعلام الوضع من الاستعمال بل بالعكس، فالكلام إنّما هو في الصورتين الأخيرتين.

ولنوضّح القول فيهما في مقامين:

**الأوّل:** في دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتّحاد المعنى ولا كلام ظاهراً في تحقّق الدلالة المذكورة في الجملة، وقد حكى الإجماع عليه جماعة من الأجلّة منهم العلّامة في النهاية، وقد يستفاد من كلام السيّد في الذريعة أيضاً كما سيأتي الإشارة إليه.

ويدلّ عليه بعد ذلك جريان طريقة أئمّة اللغة ونقلة المعاني اللغوية على ذلك.

فعن ابن عبّاس الاستناد في معنى «الفاطر» إلى مجرد الاستعمال. وكذا عن الأصمعي في معنى «الدهاق». وكذا الحال فيمن عداهم فإنّهم لازالوا يستشهدون في إثباتها إلى مجرّد الاستعمالات الواردة في الأشعار وكلمات العرب ويثبتون المعاني اللغوية بذلك، ولا زال ذلك دَيْدَناً لهم من قدمائهم إلى متأخّريهم كما لا يخفى على من له أدنى خبرة بطريقتهم.

وأنّ ظاهر الاستعمال قاضٍ بارادة الموضوع له بعد تعيّنه والشكّ في إرادته بغير خلاف فيه كما مرّت الإشارة إليه، وذلك قاضٍ بجريان الظهور المذكور في المقام؛ إذ لا فرق في ذلك بين العلم بالموضوع له والجهل بالمراد أو العلم بالمراد والجهل بما وضع له لاتّحاد المناط في المقامين، وهو استظهار أن يراد من اللفظ ما وضع بإزائه من غير أن يتعدّى في اللفظ عن مقتضى وضعه إلّا أن يقوم دليل عليه.

مضافاً إلى مافي المجاز من كثرة المؤن لتوقّفه على الوضع والعلاقة والقرينة الصارفة والمعيّنة، بل ويتوقّف على الحقيقة على ما هو الغالب وإنّ لم يستلزمه على التحقيق.

فإن قلت: إنّ مجرّد وجدان اللفظ مستعملاً في معنى كيف يدلّ على كونه

حقيقةً فيه مع احتمال كونهِ مستعمَلاً في معاني عديدة غير المعنى المفروض؟ ومجرَّدُ أصالة العدم لا يفيد ظنّاً به، وليس الأمر في المقام مبنيّاً على التعبّد ليؤخذ فيه بمجرّد الأصل.

قلت: فيه ـ بعدما عرفت من الوجه في ظهور الاستعمال في الحقيقة القاضي بكون المستعمل فيه معنى حقيقيّاً حتّى يتبيّن أنّ هناك معنى آخر استعمل اللفظ فيه ـ أنّه ليس المراد هو الحكم بالحقيقة بمجرّد ما يرى في بادئ الرأي من استعمال اللفظ في معنى مخصوص من دون خبرة بسائر استعمالاته، بل المقصود هو الحكم بها بعد ملاحظة إستعمالاته المعروفة وانحصار الأمر فيما يحتمل الوضع له من مستعمَلاته لو فُرض استعمالُه في غيرهُ أيضاً في المعنى المفروض؛ لبُعد وجود معنى آخر غيرهُ يكون اللفظ موضوعاً بإزائهُ ممّا لا يوجد في الاستعمالات المعروفة ولا يكون له عين ولا أثر في الإطلاقات المتداولة.

وبذلك يظهر وجه آخر في الحكم بكونه هو الموضوع له، نظراً إلى دوران الحكم في إثبات الأوضاع مدار الظنّ، وحصول الظنّ حينئذٍ بكونه هو الحقيقة ظاهر ممّا ذكرنا إذا لم يقم شيء من الشواهد على كونه مجازاً فيه كما هو المفروض.

وقد ظهر ممّا قرّرناه وجه آخر في قولهم: «إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة» بأن يكون المراد به أنّ مجرّدَ الاستعمال من دون ملاحظة كونهِ في معنى واحد أعمُّ من الحقيقة. فتأمّل.

الثاني: في بيان الأصل فيما يتعدّد فيه المعنى مع قيام احتمال كونهُ حقيقةً في الجميع أو فيما يزيد على المعنى الواحد، والمشهور حينئذٍ كما عرفت عدم دلالة مجرّد الاستعمال على كونهِ حقيقةً فيهما وهو الأظهر؛ إذ القدر الثابت حينئذٍ هو تحقّق الوضع لواحد منهما فقضيّةُ الأصل حينئذٍ عدمُ تحقّق الوضع بالنسبة إلى ما عداه، مضافاً إلى أغلبية المجاز بالنسبة إلى الاشتراك وكونهِ أقلَّ مؤنةً منه، وذهاب الجمهور إلى ترجيحهِ عليه فيغلب في الظنّ البناءُ عليه.

فإن قلت: أيّ فرق بين متعدّد المعنى ومتّحده في استظهار الحمل على الحقيقة؟ مع أنّ عمدة الوجوه المذكورة لرجحان الحمل على الحقيقة في متّحد المعنى جارٍ في متعدّده أيضاً، فإنّ استظهار استعمال اللفظ فيما وضع له وعدم خروج المستعمل عن مقتضى الوضع إلّا أن يقوم دليل عليه ممّا لا يفرّق فيه بين متّحد المعنى والمتعدّد، وكذا كثرة المؤن وقلّتها جارٍ في المقام؛ لعدم احتياج المشترك إلّا إلى وضع وقرينة، بخلاف المجاز لاحتياجه إلى وضع وعلاقة وملاحظة للعلاقة المجوّزة للاستعمال وقرينة صارفة وقرينة معيّنة.

وكذا الحال في جريان الطريقة على إثبات الأوضاع بالاستعمالات، فإنّهم يستندون إليها في إثبات المعاني المتعدّدة على نحو غيرها من غير فرق بين المقامين.

قلت: جريان الوجوه المذكورة في متعدّد المعنى ممنوع؛ إذ استظهار كون المستعمل فيه ممّا وضع اللفظ له مع تعدّد ما استعمل اللفظ فيه غير ظاهر، بل الاستعمال كما عرفت أعمّ من الحقيقة وإنّما يسلّم ذلك مع اتّحاد المستعمل فيه كما مرّ.

وظهور الاستعمال في إرادة الموضوع له مع العلم بالموضوع له والجهل بالمراد واحداً كان الموضوع له أو متعدّداً لا يقضي بظهوره فيها مع الجهل بالموضوع له، واحداً كان المستعمل فيه أو متعدّداً؛ إذ لا مانع من مرجوحية الاشتراك بالنسبة إلى المجاز في نفسه ورجحان إرادة أحد المعاني المشتركة بالنسبة إلى [المعنى][1] المجازي بعد تحقّق الاشتراك، فإنّ ثبوت الوضع المتعدّد إذا كان مرجوحاً في نفسه لا يُنافي رجحان إرادة الموضوع له بعد ثبوت ما يخالف الظاهر من التعدّد؛ ولذا اتّفقوا على رجحان الأخير مع أنّ المشهور مرجوحيّة الأوّل ولا يجري ذلك في متّحد المعنى؛ ضرورة لزوم تحقّق وضع ذلك اللفظ لمعنى في الجملة، نظراً إلى توقّف كلّ من الحقيقة والمجاز عليه، فيستظهر

(١) مابين المعقوفتين من المطبوع (١).

إذن من الاستعمال فيه كون ذلك هو الموضوع له، فتعيين الموضوع له بالاستعمال بعد العلم به إجمالاً غير إثبات الموضوع له مع عدم العلم بتعدّد الوضع لا إجمالاً ولا تفصيلاً كما هو المفروض في المقام، فيكون ظاهر الاستعمال هناك شاهداً على تعيين الموضوع له بعد تحقّق حصول الوضع، وأين ذلك من إثبات أصل الوضع به مع قضاء الأصل عدمه؟

ودعوى ظهور عدم خروج المستعمل عن مقتضى الوضع لو سلّم حصوله فليس بمثابة يمكن أن يخالف الأصل من جهته ويحكم بحدوث حادث جديد لأجله، مع مافي الاشتراك من مخالفة الظاهر لوجوه شتى.

نعم، لو علمنا تعدّد الموضوع له إجمالاً في خصوص بعض الألفاظ ووجدناه مستعملاً في معنيين لا غير أمكن إثبات تعلّق الوضع بهما واشتراكه بينهما، نظراً إلى ما ذكرناه فيثبت بذلك وضعه لهما، وليس في كلام الجماعة ما ينافي ذلك فهو الموافق لما ذكرناه دون ما هو المفروض في محلّ البحث.

ثمّ إن دعوى قلّة المؤن في الاشتراك ممنوعة، بل الظاهر العكس؛ لافتقاره إلى وضع ثانٍ وملاحظة له حال الاستعمال وقرينتين بالنظر إلى استعماله في كلّ من المعنيين، بخلاف المجاز؛ إذ لا يفتقر إلّا إلى ملاحظة العلاقة المسوّغة للاستعمال وقرينة مفهمة له، إذ الغالب اتّحاد القرينة الصارفة والمعيّنة، وأمّا الوضع الترخيصي والعلاقة فالمفروض[1] حصولهما على كلّ حال.

مضافاً إلى مافي الاشتراك من الإخلال بالتفاهم الذي هو الحكمة في الوضع، بخلاف المجاز.

وما ذكر من استناد أهل اللغة في إثبات تعدّد الأوضاع إلى مجرّد الاستعمالات الواردة عن العرب غير ظاهر.

وما يتراءى من استنادهم إلى بعض الإطلاقات لا يفيد تعويلهم على مجرّد

---

(١) إذ بعد وجود العلاقة المصحّحة للتجوّز يجوز استعماله فيه مجازاً بملاحظة علاقته للمعنى الآخر، سواء قلنا بثبوت وضعه له ليجوز استعماله فيه على سبيل الحقيقة أيضاً أولا. (منه ﷺ).

الاستعمال، فقد يكون الملحوظ هناك تبادر ذلك المعنى من كلامهم أو الرجوع إلى غيره من علائم الحقيقة، كيف والبناء على أصالة الحقيقة مطلقاً ليس معروفاً بين أهل اللغة ولا منقولاً عنهم في الكتب الأُصوليّة!.

وقد ظهر بما ذكرنا ما قد يستدلّ به للقائل بأصالة الحقيقة في المتعدّد أيضاً، والوجه في تضعيفه، إلّا أنّه لا ثمرة بين القولين إلّا في بعض الصور.

وتوضيح المرام: أنّه مع استعمال اللفظ في المعنيين إمّا أن يقوم بعض أمارات الحقيقة على وضعه لكلّ منهما أو بعض علائم المجاز على عدم تحقّق الوضع لشيء منهما، أو تقوم الأمارة على كونه حقيقةً في أحدهما مجازاً في الآخر، أو تقوم أمارة المجاز في أحدهما من غير قيام أمارة الحقيقة أو المجاز بالنسبة إلى الآخر، أو تقوم أمارة الحقيقة في أحدهما كذلك، أو لا يقوم شيء من الأمارتين على شيء من الأمرين.

فعلى الثلاثة الأُول لا كلام وكذا على الرابع، لخروجه أيضاً عن محلّ الكلام؛ لكونه من متّحد المعنى كما عرفت.

وعلى الخامس يحكم بالتجوّز في الآخر، لأصالة انتفاء الوضع فيه وأغلبيّة المجاز وقلّة مؤنته وغير ذلك ممّا مرّ.

والثمرة بين القولين هنا ظاهرة وربّما يتوهّم خروجه عن محلّ البحث وهو ضعيف؛ لإطلاق القائلين بالبناء على الحقيقة من غير إشارة إلى التفصيل.

وعلى السادس قد عرفت الحال فيه إلّا أنّه لا يتفرّع هنا ثمرة على القولين، لوجوب التوقّف في فهم المراد مع انتفاء القرينة على الوجهين وتوقّف حمله على أحدهما على قيام القرينة في كلّ من المذهبين.

هذا، وقد يحكى قولان آخران في المقام:

أحدهما: القول بتقديم المجاز على الحقيقة وظهور الاستعمال في المجاز في متّحد المعنى ومتعدّده، فقد عزي إلى بعض المتأخّرين الميل إليه، لما حكي عن ابن جنّي من غلبة المجاز على الحقيقة وأنّ أكثر اللغة مجازات، فالظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب.

وهو بيّن الفساد؛ كيف! ولو كان كذلك لزم عدم ظهور اللفظ في معناه الموضوع له حال التجرّد عن القرائن وكان حمل اللفظ على معناه المجازي أظهر من حمله على الحقيقي، وقد عرفت فساده بل مصادمته لما قضت به الضرورة.

وقد ذكر في بيان الغلبة المدّعاة أنّا إذا قلنا: «قام زيد» فقد تجوّزنا حيث أسندنا المصدر المتناول لكلّ قيام إلى واحد وكذا الحال في سائر الأفعال المسندة إلى سائر الفاعلين، وكذا لفظ «زيد» ونحوه اسم لجميع الأجزاء الذاهبة منها والباقية وقد أطلق على بعضها، وبملاحظة ذلك ونظائره يظهر عدم خلوّ شيء من الألفاظ عن التجوّز إلّا نادراً.

وهذا كما ترى بيّن البطلان، لظهور أنّ المادّة المأخوذة في ضمن الأفعال إنّما وضعت لمطلق الحدث الصادق على كلّ من الآحاد، لا أن يكون موضوعاً بإزاء مجموعها ولا له مقيّداً باعتبار صدقه على الكثرة، وليس البدن بجميع الأجزاء المتحلّلة والباقية مأخوذاً في وضع الأعلام وإنّما أُخذ فيه على وجه كلّي يأتي الإشارة إليه في محل آخر إن شاء الله تعالى، فدعوى التجوّز في المثال المذكور ونحوه مجازفة واهية.

وربّما يوجّه ما ذكره بأنّ أكثر التراكيب المتداولة في ألسنة البلغاء مستعملة في معانيها المجازيّة، إذ لا يريدون غالباً من التراكيب الخبريّة مثلاً ما وضعت بإزائها، وإنّما يراد منها في الغالب المدح أو الذمّ أو التحزّن أوالتفجّع أو المبالغة ونحوها.

وهو أضعف من سابقه؛ إذ هو ـ مع اختصاصه بالتراكيب وخصوص الوارد منها في كلام البلغاء في مقام البلاغة فلا يجري في المفردات ولا في كلام غيرهم بل ولا في كلامهم في غير المقام المذكور ـ محلّ منع ظاهر، وقد عرفت عدم حصول التجوّز في شيء من المركّبات المذكورة في كثير من استعمالاتها المتداولة، ومع الغضّ عن ذلك فالدعوى المذكورة من أصلها محلّ خفاءٍ أيضاً.

ثانيهما: القول بالوقف وعدم ظهور الاستعمال في شيء من الأمرين، وقد حكى ذلك بعض المحققين قولاً في المقام فجعل الأقوال في المسألة أربعة،

واختاره بعض أفاضل العصر وقال: إنّه المشهور.

وهو غريب؛ إذ لم نجد مصرّحاً بذلك بل استنادهم إلى أصالة الحقيقة في متّحد المعنى معروف، وقد عرفت حكاية الإجماع عليه من العلّامة رحمه الله وهو الظاهر من السيّد في الذريعة حيث ذكر في مقام إثبات كون الاستعمال في المتعدّد أمارة على وضعه لهما إنّه ليس استعمال اللفظ في المعنيين إلّا كاستعماله في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة، فقد جعل الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة في متّحد المعنى مفروغاً عنه في المقام.

وكأنّه أخذ ذلك ممّا اشتهر بينهم من كون الاستعمال أعمّ من الحقيقة حملاً له على ما إذا تبيّن المراد وشكّ في الموضوع له، فأُريد به دفع دلالة الاستعمال على الحقيقة وإن كان الأصل بعد العلم بالموضوع له والشكّ في المراد هو الحمل على الحقيقة كما هو قضيّة الأصل المشهور، فجمع بين الحكمين المشهورين على النحو المذكور، وقد عرفت التحقيق في وجه الجمع وأنّ المقصود من الحكم المذكور أحد الوجهين المتقدّمين، فلا ربط له بما ادّعاه.

وكيف كان، فالوجه في ذلك عدم الملازمة بين الاستعمال والوضع وإنكار الظهور المدّعى في المقام، وقد عرفت ضعفه ممّا قدّمناه ويومئ إليه أنّ الاستعمال في معنى الحمل، فإنّه إذا أُطلق الأسد على الرجل الشجاع كان بمنزلة قولك: «الرجل الشجاع أسد» وقد اعترف الفاضل المذكور بكون الحمل ظاهراً في بيان الموضوع له كما إذا قال: «إقرأوا في ليلة القدر هذه الليلة السورة الفلانية وان لم يكن ذلك بنفسه دليلاً على الوضع عندنا حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى».

سادسها: ورود اللفظ في مقام البيان مجرّداً عن القرائن مع حصول العلم بالمعنى المقصود من الخارج من غير قرينة منصوبة من المتكلّم أو ملحوظة له في الإفهام وعدم استعماله في غيره في مقام البيان، إلّا مع إقامة قرينة صارفة عن الأوّل معيّنة له، فإنّه إذا وجد اللفظ على النحو المذكور في الاستعمالات المتداولة دلّ ذلك على كونه حقيقةً في الأوّل مجازاً في غيره، فإنّ ذلك من لوازم الوضع

وعدمه، وكذا الحال فيما إذا لوحظ تردّد أهل العرف في فهم المعنى وحكمهم بإجمال المقصود عند الإطلاق فإنّ ذلك من أمارات الاشتراك.

لكن لابدّ في المقام من العلم أو الظنّ بانتفاء سائر الوجوه الباعثة على ذلك، ككونه الفرد الكامل أو غيره أو الشائع أو غيره، فلو احتمل أن يكون الاتّكال في الأوّل على كماله الباعث على الانصراف إليه وفي الثاني على نقصه الموجب للانصراف عنه ـ كما هو الحال في صيغة الأمر بناءً على وضعها للطلب بالنسبة إلى انصرافه إلى الوجوب وعدم انصرافه إلى النّدب إلّا مع قيام القرينة عليه ـ لم يصحّ الاستناد إلى إرادة الوجوب منها مع الإطلاق في مقام البيان في كونها حقيقة فيه، ولا في كونها مجازاً في الندب بعدم إرادته حينئذٍ إلّا مع وجود قرينةٍ صارفةٍ عن الوجوب؛ لاحتمال الاتّكال على كمال الطلب الحاصل في الوجوب في عدم الاحتياج إلى نصب قرينة حال إرادته، وكون ذلك هو الباعث على التزام نصبها عند إرادة غيره.

وكذا لو احتمل أن يكون شيوع المعنى وغلبته باعثاً على الانصراف إليه ليكون ذلك قرينة صارفة عن الحقيقة معيّنة للمجاز، أو قرينة على الحمل على أحد أقسام المشترك المعنوي وعدم حمله على غيره، أو الحمل على أحد معنيي المشترك اللفظي دون الآخر أو باعثة على الوقف وعدم انصراف اللفظ إلى الحقيقة، فلا يمكن الاستناد إلى ما قلناه في شيء من ذلك مع ظهور ما ذكر أو احتماله احتمالاً متساوياً. والاستناد إلى أصل العدم في نفي ذلك كلّه مع عدم إفادته ظنّاً بمؤدّاه قد عرفت وهنه، سيّما في المقام.

**سابعها**: انتفاء المناسبة المصحّحة للتجوّز بين مستعملات اللفظ فإنّه شاهد على تعلّق الوضع بالجميع، وكذا لو كانت المناسبة الحاصلة أمراً بعيداً يبعد اعتبارها في الاستعمالات الشائعة، وحينئذٍ فيعتبر في حصول الظنّ بالوضع غالباً شيوع استعماله فيه، وهذه الطريقة قد تفيد القطع بالوضع وقد تفيد الظنّ به، ولو احتمل أن يكون هناك معنى ثالث يناسبهما جرى في الكلام المتقدّم، فيندفع إذن

احتمال وضعه له بما مرّ، والظاهر تقديم الاشتراك على الاحتمال المذكور؛ إذ تعلّق الوضع بما لم يوجد استعماله فيه في غاية البعد. وهذا كلّه ظاهر في معاني الأسماء التامّة والمعاني الحدثيّة للأفعال.

وأمّا الأسماء الناقصة والحروف ومفاد هيئات الأفعال فالأخذ بالطريقة المذكورة فيها موقوف على عدم القول بحصول الترخيص هناك في استعمالها في غير ما وضعت لها مع انتفاء المناسبة حسب ما مرّ القول فيه، وأمّا مع القول به واحتماله احتمالاً مساوياً لحصول الوضع أو مرجوحاً بالنسبة إليه، كما هو الحال في الترخيص على الوجه الآخر كما عرفت، فلا يصحّ التعويل على الوجه المذكور؛ لدوران الأمر في المقام على الظنّ كما مرّت الإشارة إليه.

**ثامنها:** استعمال اللفظ في معنى مجازيّ بملاحظة معنى مخصوص من مستعملات اللفظ فإنّه يدلّ على كونه حقيقةً في ذلك المعنى؛ لعدم جواز سبك المجاز من المجاز إذ يعتبر في المجاز وجود العلاقة المصحّحة بينه وبين معناه الموضوع له، ويدلّ على كون المعنى مجازيّاً أن يلاحظ في استعمالاته حصول العلاقة بينه وبين غيره مما علم وضع اللفظ له، إذ لا حاجة إلى الملاحظة المذكورة في الحقائق.

وما قد يتخيّل من جواز استعمال المشترك في أحد معنييه من جهة علاقته لمعناه الآخر ـ وحينئذٍ فأقصاه أن يكون ذلك الاستعمال مجازاً ولا يقضي ذلك بعدم تعلّق الوضع به ـ مدفوع؛ ببعد الاعتبار المذكور بعد تحقّق الوضع، فلا ينافي الظهور المطلوب في المقام، فلو كان استعمال اللفظ في أحد معنييه بملاحظة العلاقة بينه وبين الآخر دلّ ذلك على كونه حقيقةً في ذلك مجازاً فيه.

**تاسعها:** أصل العدم ويثبت به مبدأ الوضع فيما إذا ثبت الوضع عندنا في الجملة، وكذا يثبت به بقاء الوضع عند الشكّ فيه.

وتوضيح ذلك: أنّا إذا علمنا ثبوت معنى للفظ في العرف نحكم لذلك بثبوته له في أصل اللغة أيضاً؛ نظراً إلى أصالة عدم النقل وعدم تعدّد الأوضاع، هذا مع علمنا

بثبوت تلك اللفظة في أصل اللغة، وأمّا مع الجهل بذلك واحتمال كونه من الموضوعات الجديدة فلا. وكذا إذا علمنا بكون اللفظ حقيقةً بحسب اللغة في معنى حكمنا بثبوته في العرف جرياً على الأمر الثابت وأخذاً بأصالة عدم النقل. ولو علمنا بطروّ وضع آخر عليه حكمنا بتأخّره سواء قضي بهجر الأوّل أو لا.

ومنه يعلم أنّ إثبات المعنى العرفي بحسب اللغة إنّما هو مع عدم ثبوت الوضع فيها لمعنى آخر وإلّا بني على أصالة تأخّر الحادث، فلا يحكم باشتراكه بين المعنيين في اللغة بمجرد ذلك بل يحكم حينئذٍ بتأخّر ذلك المعنى إلى حين ثبوت الوضع له سواء قضى بهجر الأوّل أو لا.

ولو علم بحصول الهجر وشكّ في مبدئه بني على تأخّر الهجر سواء علم بوضعه لذلك المعنى قبل تحقّق الهجر أو لا، إلّا أنّه مع الجهل بذلك يحكم بتأخّر الوضع أيضاً.

ولو ثبت للفظ معنيان بحسب العرف من دون ثبوت وضعه لخصوص أحدهما بحسب اللغة فهل يثبتان له معاً في وضع اللغة أيضاً؟ وجهان، وقضية الأصل عدم ثبوت وضعه لغةً إلّا لأحدهما، غير أنّ الظاهر مع عدم ظهور أمارات حدوث الوضع لأحدهما ثبوت الوضعين بحسب اللغة كما هو الشأن في معرفة المشتركات اللغويّة، إذ طريقة استعلام نقلة اللغة غالباً ملاحظة حال الاستعمالات العرفيّة المتداولة في كلام العرب.

هذا، وقد يستشكل في المقام بأنّ الأوضاع أُمور توقيفيّة لا يمكن إثباتها إلّا من جهة التوقيف، فلا وجه لإثباتها بالأصل والاستصحاب، فلابدّ مع الجهل بالحال من التوقّف في المقام، ولو سلّم جواز الرجوع إليهما فغاية الأمر الاستناد إليهما في نفي الوضع، وأمّا إثباته كما هو ديدنهم في كثير من مباحث الألفاظ فليس على ما ينبغي.

ويدفعه: أنّ الحجّة من الأصل والاستصحاب في المقام هو ما أفاد الظنّ بالوضع ومعه فالوجه في الحجّية ظاهر؛ لبناء الأمر في مباحث الأوضاع على

الظنون لانسداد طريق العلم فيها غالباً، وأمّا مع عدم حصول الظنّ فلا معوّل عليهما في إثبات الوضع في الأزمنة المتقدّمة أو المتأخّرة؛ إذ لا دليل على الرجوع إليهما في المقام على سبيل التعبّد.

ومن هنا يظهر القدح في الاحتجاج المعروف لنفي الحقيقة الشرعية من الاستناد إلى أصالة بقاء المعاني اللغويّة في عهد الشارع، إذ لا أقلّ من الشكّ في بقائها بعد اشتهار الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعيّة وقيام بعض الشواهد على خلافه كما لا يخفى بعد الرجوع إلى الوجدان.

عاشرها: التبادر وهو سبق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ وإنّما اعتبرنا أن يكون السبق إلى الذهن من مجرّد اللفظ احترازاً عمّا يكون بواسطة الخارج، إمّا من القرائن الخاصّة، أو العامّة، أو مع انضمامها إليه مع الشكّ في استناد الفهم إلى نفس اللفظ إذ لا يكون ذلك أمارة على الحقيقة.

والوجه في كون التبادر على الوجه المذكور أمارة على الحقيقة: أنّ فهم المعنى من اللفظ إمّا أن يكون بتوسّط الوضع، أو القرينة، لانحصار وجه الدلالة فيهما لوضوح بطلان القول بالدلالة الذاتية، فإذا كان انفهام المعنى من اللفظ بمجرّد سماعه من دون إنضمام قرينة إليه دلّ على حصول الوضع له من قبيل دلالة اللازم المساوي على وجود ملزومه، وهذا بخلاف ما لو انضمّ إليه شيء من القرائن؛ لاحتمال استناد الفهم حينئذٍ إليها فلا يدلّ على خصوص الحقيقة؛ لحصول مطلق الفهم في المجاز أيضاً فهو لازم أعمّ، لا دلالة فيه على خصوص الملزوم.

ومن هنا يظهر أنّه لو احتمل وجود القرينة في المقام واستناد الفهم إليها احتمالاً مساوياً لاحتمال عدمها لم يحكم بالحقيقة على نحو ما لو وجدت القرينة ولم يعلم استناد الفهم إليها أو إلى اللفظ. ومجرد دفع احتمال وجود القرينة بالأصل غير مفيد في المقام؛ إذ المدار في إثبات الأوضاع على الظنون.

نعم، إن حصل منه أو من غيره ظنّ بانتفاء القرينة فالظاهر البناء عليه، كما لو ظنّ باستناد الفهم إلى مجرّد اللفظ وإن انضمّ إليه بعض القرائن.

وقد أُورد عليه بوجوه:

أحدها: أنّ سبق المعنى إلى الذهن من مجرّد اللفظ موقوف على العلم بالوضع ضرورة كون العلم بالوضع شرطاً في فهم المعنى كذلك من اللفظ، فإذا كان العلم بالوضع موقوفاً على سبق المعنى إلى الذهن كذلك كما هو قضية جعله دليلاً عليه لزم الدور.

والجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنّ المقصود تبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وتوضيحه: أنّ الجاهل بلسان قوم إذا أراد معرفة أوضاعهم رجع إلى أرباب ذلك اللسان، فإذا وجد انسباق معنى من اللفظ عندهم حال الإطلاق وانتفاء القرائن علم وضع اللفظ بإزائه في لسانهم وجرى ذلك مجرى نصّهم بوضع ذلك اللفظ له، بل هو أقوى منه لاحتمال الكذب فيه بخلاف المقام؛ لما عرفت من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع المساوية له. والظاهر أنّ ذلك كان طريقة جارية لأرباب اللغة في معرفة الأوضاع اللغوية كما يشهد به ملاحظة طريقتهم.

وحينئذٍ فنقول: إنّ العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع، وسبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسّك بالتبادر فلا دور.

ثانيهما: أنّ تبادر المعنى من اللفظ مسبوق بالعلم بالوضع لكن لا يستلزم ذلك علمه بذلك العلم، فقد يحصل الغفلة عنه لطروّ بعض الشبه للنفس وارتكازه في الخاطر؛ إذ من البيّن جواز انفكاك العلم بالشيء عن العلم بالعلم به، فهو حينئذٍ جاهل بذلك الشيء في معتقده غير عالم به وإن كان عالماً به بحسب الواقع، فبالرجوع إلى تبادر المعنى عنده حال الإطلاق الّذي هو من لوازم علمه بالوضع يرتفع عنه الجهل المذكور ويكون ذلك موجباً لعلمه بالوضع بحسب معتقده، فنقول إذن: إنّ علمه بالوضع بحسب معتقده متوقّف على تبادر المعنى من اللفظ وتبادره منه عنده إنّما يتوقّف على علمه بالوضع بحسب الواقع وإن كان غافلاً عن علمه

جاهلاً به، فباختلاف الطرفين يرتفع الدور، وهذا هو المعروف في الرجوع إلى التبادر في المسائل المتداولة إذ لا حاجة فيها غالباً إلى الرجوع إلى غير المستدلّ، كما هو ظاهر من ملاحظة موارد الاحتجاج به.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ مرجع الوجهين المذكورين إلى جواب واحد مردّد بين ذينك الوجهين؛ وذلك لأنّ المستدلّ بالتبادر إن كان من أهل ذلك اللسان أو الاصطلاح فلا حاجة له غالباً إلى الرجوع إلى غيره، كما هو المتداول في الاحتجاج به في الأُصول وغيره، وحينئذٍ فالجواب ما ذكرناه أخيراً.

وإن كان من الجاهل بذلك اللسان أو الاصطلاح فحينئذٍ لابدّ من الرجوع إلى العالم به وملاحظة ما يتبادر منه عنده، فالجواب حينئذٍ ما ذكرناه أوّلاً.

ولبعض أفاضل المحققين جواب آخر عن الدور المذكور وهو منع المقدّمة الأُولى المذكورة في الإيراد، أعني توقّف سبق المعنى إلى الذهن على العلم بالوضع، بل المسلّم في الدلالة الوضعيّة هو توقّفه على نفس الوضع، وأمّا فهم المعنى فيكتفى فيه باشتهار استعماله في ذلك المعنى وحصول المؤانسة المفهمة، سواء كان ذلك هو السبب للوضع كما في الأوضاع التعيُّنية، أو كان متفرّعاً عن التعيين كما في غيرها من الأوضاع، فلا يتوقف فهم المعنى على العلم بالوضع في شيء من الصورتين.

والحاصل: أنّه يكتفى في فهم المعنى بتلك الغلبة وإن استلزم ذلك حصول الوضع، نعم إن كان ذلك في أوائل الاستعمال توقّف الفهم على العلم بالوضع، وهو فرض نادر، فغاية الأمر أن لا يصحّ الاستناد فيه إلى التبادر؛ لعدم حصوله هناك وهو لا ينافي كونه من أمارات الحقيقة في مواقع تحقّقه، غاية الأمر أن لا تكون تلك العلامة مطّردة في سائر الحقائق ولا ضيرفيه، إذ لا يعتبر الاطّراد في شيء من الأمارات.

قال قدس سره: «كيف! والقول باعتبار العلم بالوضع مع القول بأنّ التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع له، وكون التبادر علامة الحقيقة ممّا اتّفق عليه

الجمهور، بل الظاهر أنّه لا خلاف فيه أصلاً فلم يبقَ إلّا القدح في توقّف الدلالة على العلم بالوضع، وعدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرّده كافياً في حصول الفهم؛ إذ لابدّ من تعلّق السبب بالسامع، فإنّ وضع اللغات متحقّق ولا يفهمه كلّ أحد، وكأنّ الّذي اعتبر العلم بالوضع إنّما أراد هذا التعلّق الذي هو بمنزلته» إنتهى كلامه رفع مقامه.

قلت: ما ذكره قدس سره محلّ مناقشة، إذ انفهام المعنى من أجل الاشتهار والغلبة إمّا أن يكون بملاحظة الغلبة والشهرة، أو بدونها بأن تكون الشهرة باعثة على تعيّن ذلك اللفظ لذلك المعنى أو كاشفة عن تعيينه له، فيتبادر ذلك المعنى منه من دون ملاحظتها أيضاً.

فعلى الأوّل لا دلالة في التبادر على الحقيقة، لعدم استناده إلى مجرّد إطلاق اللفظ، وفهم المعنى في الثاني موقوف على العلم بتعيّن ذلك اللفظ لذلك المعنى أو التعيين له وإن كان ذلك العلم حاصلاً من جهة الممارسة أو الشهرة.

والحاصل: أنّ الوضع ربط خاصّ بين اللفظ والمعنى يجعل أحدهما دليلاً على الآخر فكيف يعقل حصول تلك الدلالة من غير علم بذلك الارتباط؟

والقول بأنّ العلم بالشهرة البالغة إلى الحدّ المذكور كافٍ في الفهم وإن غفل عن حصول الوضع ـ فيستدلّ بالفهم المفروض على حصوله ويجعل ذلك طريقاً إلى معرفته ـ لا يرجع إلى طائل؛ لما عرفت من أنّ الفهم هناك إن استند إلى ملاحظة الشهرة المفروضة لم يفد الحقيقة، وإن كان حاصلاً من دون ملاحظته فلا يتمّ إلّا بعد معرفة تعيّن اللفظ له الحاصل من الشهرة المذكورة أو المتفرّع عن التعيين له المستفاد بتلك الشهرة، فلا يمكن الاستغناء عن ملاحظة الشهرة في فهم ذلك المعنى من اللفظ إلّا بعد العلم بذلك التعيّن، أعني كونه موضوعاً بإزائه.

كيف! ومن البيّن أنّ حصول الوضع في الواقع لا يكون سبباً لانفهام المعنى من اللفظ مالم يتعلّق ذلك السبب بالسامع ولا يعقل تعلقه بالسامع إلّا بعلمه به ولو بواسطة الشهرة المتفرّعة عنه أو الباعثة عليه؛ إذ لو كان العلم بشيء آخر كافياً في

الانفهام لم يحتج في حصوله إذن إلى الوضع، وكان حصول ذلك الشيء والعلم به كافياً في الفهم هذا خلف؛ ولذا تقرّر عندهم كون العلم بالوضع شرطاً في الدلالات الوضعيّة، فالعلم بالشهرة المفروضة باعث على العلم بالوضع الباعث على الفهم، فلا يكون انفهام المعنى إلّا بعد العلم بالوضع[1].

ثانيها: النقض بجزء المعنى ولازمه، فإنّهما يتبادران من اللفظ ويفهمان منه حال انتفاء القرائن مع أنّ استعمال اللفظ في كلّ منهما مجاز قطعاً.

والجواب: أنّ تبادرهما من اللفظ إنّما هو بواسطة الكل والملزوم، فالمتبادر أوّلاً هو الكلّ والملزوم خاصّة، وقد عرفت أنّ علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وفهمه منه بلا واسطة فلا نقض.

فإن قلت: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ بالنسبة إلى اللازم وأمّا بالنسبة إلى الجزء فلا؛ لوضوح أنّ حصول الكلّ خارجاً وذهناً يتوقّف على حصول الجزء فيكون متأخّراً عنه وفهم المعنى من اللفظ ليس إلّا حصوله في الذهن بتوسط حضور اللفظ فيكون فهم الكلّ متأخّراً عن فهم الجزء، فكيف يعقل أن يكون بتوسط الكلّ.

قلت: إنّ الجزء وإن كان متقدّماً في الرتبة على الكلّ إلّا أنّ دلالة اللفظ عليه تابعة لدلالته على الكلّ ولا منافاة بين الأمرين، ألا ترى أنّ وجود الجزء في الخارج تابع لوجود الكلّ إذا تعلّق الايجاد بالكلّ، ومع ذلك فهو متقدّم عليه بالرتبة، وكذا الكلام في فهم الجزء بالنسبة إلى فهم الكلّ، فالتقدّم الرتبي لا ينافي تبعيّة المتقدّم رتبةً للمتأخّر عنه في الرتبة.

وتحقيق المقام: أنّ الدلالة التضمنيّة ليست مغايرة للدلالة المطابقيّة بالذات وإنّما تغايرها بالاعتبار، فإنّ مدلوليّة الجزء إنّما هو بمدلوليّة الكلّ غير أنّ تلك الدلالة إذا نسبت إلى الكلّ كانت مطابقة، وإذا نسبت إلى الجزء كانت تضمّناً كما مرّت الإشارة إليه، فليس هناك حصولان وإنّما هو حصول واحد يعتبر على

---

(١) وما يستفاد من كلامه رفع مقامه من انحصار دفع الإيراد بمنع المقدّمة المذكورة قد عرفت ما فيه، وأنّه بيّن الاندفاع بما قرّرناه من غير حاجة إلى المنع المذكور. (منه ﷺ).

وجهين وهو بأحد الاعتبارين متأخّر عن اعتباره الآخر بحسب الرتبة من جهة وإن كان ذلك الاعتبار المتأخّر متأصّلاً، والآخر تابعاً له حاصلاً بواسطته؛ نظراً إلى تعلّقه بالكلّ ابتداءً وتعلّقه بالجزء من جهة حصوله في ضمنه.

ومن ذلك يظهر الجواب بالنسبة إلى بعض المداليل الالتزاميّة أيضاً فإنّ منها ما يكون تصوّر الملزوم هناك متوقّفاً على تصوّر اللازم فيكون دلالته على الملزوم متوقّفة على دلالته على اللازم؛ إذ ليس مفاد الدلالة كما عرفت إلّا وجود المدلول في الذهن عند وجود الدالّ كما هو الحال في العمى بالنسبة الى البصر، وذلك لأنّ تأخّر دلالته على الملزوم نظراً إلى توقّفه على تصوّر اللازم لا ينافي كون الملزوم هو المدلول بالاصالة واللازم مدلولاً بالتبع بواسطته. فتأمّل.

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا قلنا أنّ ظهور المعنى المتبادر من اللفظ في شيء لا يفيد كون اللفظ حقيقةً فيه ـ كما يتّفق في كثير من المقامات، إذ ليس ذلك ظهوراً ناشئاً من نفس اللفظ لينحصر الأمر مع عدم استناده إلى القرينة في الاستناد إلى الوضع ـ وإنّما هو ظهور معنويّ ناشٍ من انصراف المعنى إلى بعض أنواعه؛ لكونه أكمل من غيره أو لشيوع وجوده في ضمنه أو نحو ذلك[1] ويكشف عن ذلك إنصراف الذهن إليه حال إرادة ذلك المعنى ولو من غير طريق اللفظ، فلا دلالة فيه على الوضع وكثيراً ما يكون التبادر الإطلاقي من هذا القبيل وقد يكون من جهة شيوع إطلاقه على بعض الأفراد من غير أن يتعيّن له أو شيوع استعماله في خصوصه وإن كان إستعماله حينئذٍ مجازاً وكثيراً ما يشتبه الحال في المقام فيظنّ التبادر الناشئ من ظهور المعنى ناشئاً من اللفظ من جهة الغفلة عن ملاحظة توسّط المعنى في حصول التّبادر فيستدلّ به على الحقيقة.

ومن ذلك أحتجاج الجمهور على كون الأمر حقيقة في الوجوب بتبادره منه عند التجرّد عن القرائن ولذا يحسن الذمّ والعقاب عند العقلاء بمجرّد مخالفة العبد

---

(١) كما إذا كان أظهر حصولاً في ضمنه وإن لم يكن أكمل. (منه ﷺ).

لأمر السيد والظاهر انّ التبادر الحاصل هناك من جهة وضع الصيغة للطلب وظهور الطّلب في الوجوب لا من جهة ظهور اللفظ فيه أوّلاً كما يشهد له ظهور الطّلب في الوجوب بأيّ لفظ وقع وكذا الحال في احتجاجهم على كون النهي موضوعاً للحرمة إلى غير ذلك من المقامات التي يقف عليها المتتبّع فلابدّ من التأمّل فيما ذكرناه في مقام الاستدلال لئلّا يشتبه الحال.

**ثالثها:** النقض بالمجاز المشهور لتبادر ذلك المعنى منه حال انتفاء القرائن مع كونه معنى مجازيّاً.

وجوابه: أنّ اشتهار استعمال اللفظ في ذلك المعنى من جملة القرائن على إرادته، والتبادر الّذي جعل أمارة على الحقيقة هو ما كان مع الخلوّ عن جميع القرائن الحاليّة والمقاليّة والقرائن الخاصّة والعامّة ولو بحسب الملاحظة والشهرة في المقام من القرائن العامّة على إرادة المعنى المشهور الشاملة لسائر موارد استعماله إلّا أن يقوم قرينة أُخرى على خلافه.

فالفرق بينه وبين التبادر الحاصل في الحقيقة أنّ فهم المعنى في المجاز المشهور منوط بملاحظة الشهرة وكثرة الاستعمال، بخلاف الحقيقة فإنّه لا حاجة في فهمه من اللفظ إلى تلك الملاحظة وإن كان حصول الوضع من جهة التعيّن الحاصل بالاشتهار والغلبة كما في كثير من المنقولات العرفية، فإنّ الشهرة وغلبة الاستعمال قد تصل إلى حدّ يكون تبادر المعنى من اللفظ غير محتاج إلى ملاحظة تلك الغلبة، وحينئذٍ تكون سبباً لتعيّن اللفظ لذلك المعنى وقد لا تصل إلى ذلك الحدّ، وحينئذٍ لو قطع النظر عن ملاحظة الشهرة كان المتبادر هو المعنى الأصلي ولم يتبادر المعنى المجازي إلّا بعد ملاحظتها.

وتفصيل الكلام في المرام: أنّ لكثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مراتب:

**أحدها:** أن يكون استعمال اللفظ فيه شائعاً كثيراً بحيث تكون تلك الشهرة والغلبة باعثة على رجحان ذلك المعنى على سائر المجازات بحيث لو قام هناك

قرينة صارفة انصرف اللفظ إليه بمجرّد ذلك من غير حاجة إلى قرينة معيّنة، فتكون تلك الغلبة منزّلة منزلة القرينة المعيّنة فالشهرة إنّما تكون باعثة على رجحان ذلك المجاز على سائر المجازات، ولا يقاوم الظنّ الحاصل من الوضع لتكون قاضية بانفهام المعنى المذكور مع الخلوّ عن القرينة الصارفة أيضاً بل ليس المفهوم منه حينئذٍ إلّا معناه الحقيقي خاصّة.

**ثانيها:** أن يكون اشتهار استعماله فيه موجباً لانفهام المعنى المفروض من اللفظ مع ملاحظة الشهرة، لا بأن يرجّحه على المعنى الحقيقي بل بجعله مساوياً له فيتردّد الذهن بينهما بالنسبة إلى المراد مع الخلوّ عن قرينة التعيين، فيكون الظهور الحاصل من الشهرة مساوياً للظهور الحاصل من الوضع.

**ثالثها:** أن يكون مع تلك الملاحظة منصرفاً إلى ذلك المعنى دون المعنى الحقيقي إلّا أنّه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة ينصرف إلى ما وضع له.

**رابعها:** أن يكون بحيث يجعل المعنى المجازي مساوياً للحقيقي في الفهم، مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة سواء كان راجحاً عليه مع ملاحظتها أو لا.

**خامسها:** أن يكون راجحاً عليه كذلك فينصرف الذهن إليه، مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة فاللفظ في المراتب الثلاث الأُول باقٍ على معناه الأصلي ويكون مجازاً شائعاً في المعنى الثاني على اختلاف مراتب الشهرة فيها، فيقدّم الحقيقة عليه في الصورة الأُولى ويتوقّف في الثانية، ويترجّح على الحقيقة في الثالثة، وهذا هو التحقيق في مسألة دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز المشهور كما أشرنا إليه ويأتي الكلام فيه في محلّه إن شاء الله.

والتبادر الحاصل في الصورتين الأخيرتين منها ليس أمارة على الوضع؛ لاستناده إلى ملاحظة الشهرة الّتي هي قرينة لازمة للفظ كما عرفت، وحينئذٍ فيفتقر ترجيح الحقيقة في الأوّل منهما وصرفه عن المجاز في ثانيهما إلى وجود القرينة المعيّنة أو الصارفة كما في المشترك والحقيقة والمجاز.

إلّا أنّ هناك فرقاً بين القرينة المرعيّة في المقام والقرينة المعتبرة في المشترك

حيث إنّ القرينة في المشترك لرفع الإبهام الحاصل في نفس اللفظ؛ نظراً الى تعدّد وضعه، وهنا من جهة رفع المانع الخارجي من رجحان الحقيقة، وكذا قرينة المجاز حيث إنّ القرينة هنا لرفع ما حصل من المانع من رجحان الحقيقة الباعث على مرجوحيتها وهناك إنّما تقام لتكون مقتضية لرجحان المجاز، ولذا يكتفى في المقام بمجرّد القرينة الصارفة عن إرادة المجاز الراجح من غير حاجة إلى القرينة المعيّنة لإرادة الحقيقة وفي المرتبتين الأخيرتين تكون حقيقة في المعنى الجديد، غير أنّه في الأوّل يكون مشتركاً بينه وبين المعنى الأصلي، وفي الثاني يكون منقولاً والتبادر الحاصل فيهما يكون علامة للحقيقة كاشفاً عن حصول الوضع، فلا نقض في المقام من جهتهما.

وقد أنكر بعض المحققين تحقّق المجاز المشهور؛ نظراً إلى أنّه إن بلغ المجاز في الكثرة إلى حدّ يفهم منه المعنى من دون قيام القرائن الخارجيّة كان حقيقةً وإلّا كان كسائر المجازات وإن كان استعماله أغلب من غيره، وعلى هذا فالإيراد مندفع من أصله.

إلّا أنّ الأظهر في المقام ما ذكرناه من التفصيل بين كون الشهرة سبباً لفهم المعنى من اللفظ بنفسه وبين كونها سبباً للفهم بملاحظتها من غير أن يكون اللفظ بنفسه كافياً في فهمه، كما يشهد به التأمّل الصادق في المقام.

فإن قلت: إنّه حينئذٍ يشكل التعلّق بالتبادر في إثبات الأوضاع، إذ مع حصول التبادر على الوجهين المذكورين لا مائز بينهما في الأغلب ومع قيام الاحتمال لا يصحّ الاستدلال.

قلت: لابدّ في الاستناد إلى التبادر من معرفة استناده إلى نفس اللفظ ولو بطريق الظنّ، وذلك ظاهر فيما إذا كان الرجوع في التبادر إلى وجدان المستدلّ، لإمكان قطع النظر عن جميع الأُمور الخارجة عن مدلول نفس اللفظ.

وما قد يقال من أنّ العلم بحصول الشهرة كافٍ في الفهم وإن قطع النظر عن ملاحظته فإنّ وجود القرينة الصارفة والعلم بها كافٍ في الصرف، ومجرّد قطع

النظر عنه لا يوجب الحمل على الحقيقة؛ إذ فرض الخلوّ عن القرينة غير خلوصه عنها في الواقع، فحينئذٍ لا يصحّ الاستناد إليه في الدلالة على الحقيقة إلّا مع انتفاء الشهرة أو انتفاء العلم بها لا بمجرّد قطع النظر عنها ولو مع حصولها في الواقع والعلم بها.

مدفوع بأنّ فهم المعنى المجازي موقوف على ملاحظة القرينة قطعاً، إذ حال وجود القرينة لو قطع النظر عنها وفرض انتفاؤها كان وجودها كعدمها، كما يشهد به الوجدان، وحينئذٍ لو حصل الفهم مع قطع النظر عن الشهرة كان دليلاً على حصول الوضع حسب ما ذكرنا.

وأمّا إذا كان المرجع في التبادر إفهام العارفين بالوضع من أهل العرف أو الاصطلاح فتحصيل الظنّ بعدم استناده إلى الشهرة وغيرها ممّا لا بعد فيه، والاكتفاء به في مباحث الأوضاع ظاهر، لابتنائها غالباً على الظنون، بل لا يبعد الاكتفاء فيه بالرجوع إلى الأصل لإفادته الظنّ في المقام، نظراً إلى أنّ تبادر المعنى بمجرّد الشهرة الخالية عن الوضع أقلّ قليل بالنسبة إلى الكائن عن الوضع والظنّ إنّما يتبع الأعمّ الأغلب.

نعم، إن قام في بعض المقامات شاهد على خلافه بحيث حصل الظنّ بخلافه أو شكّ فيه فلا يصحّ الاستناد إلى التبادر قطعاً، وقد يتوهّم حينئذٍ في صورة الشكّ كون الأصل فيه أن يكون علامة للوضع نظراً إلى أصالة عدم استناده إلى الخارج ولا يخفى وهنه[1].

رابعها: النقض بالمشترك فإنّه لا يتبادر منه عند الإطلاق إلّا أحد معنييه أو معانيه وليس حقيقة فيه وإنّما هو حقيقة في خصوص كلّ منها.

وربّما يظهر من السكّاكي أنّه حقيقة في ذلك، مستدلاً عليه بالتبادر، إلّا أنّه

---

(١) إذ ليست حجّية الأصل في أمثال هذه المقامات مبنية على التعبّد وإنّما تدور مدار الظنّ والمفروض انتفاؤه، مضافاً إلى أنّ الأصل أيضاً عدم استناده إلى نفس اللفظ ولابدّ للمستدلّ من إثباته. (منه ﷺ).

شاذّ ضعيف؛ لا معوّل عليه، والعبارة المنقولة عنه غير صريحة في ذلك، فحملها على ما يوافق المشهور غير بعيد، كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

وقد يقرّر الإيراد المذكور بنحو آخر وهو أنّ المشترك موضوع بإزاء كلّ من معانيه مع أنّه لا يتبادر منه خصوص شيء من معانيه لتوقّف السامع عند سماعه مجرّداً عن القرائن، فلو كان التبادر أمارة على الحقيقة لزم أن لا يكون حقيقةً في شيء منها.

وأنت خبير بوهن الإيراد المذكور وضعفه جدّاً؛ لوضوح أنّه إنّما يصحّ النقض في المقام فيما لو كان التبادر حاصلاً من دون أن يكون حقيقةً في المعنى المتبادر، وأمّا كون اللفظ حقيقة من دون حصول التبادر فلا يقضي بانتقاض العلامة، إذ قد تكون العلامة أخصّ موردا من ذيها.

نعم، إنّما يرد ذلك على ما قرّرناه من الوجه في دلالة التبادر على الوضع حيث جعلناه لازماً مساوياً للحقيقة، وكذا على جعل عدم التبادر أمارة على المجاز، كما سنقرّره وسيظهر الجواب عنه بما سنبيّنه إن شاء الله تعالى.

وقد غيّر بعضهم هذه الأمارة نظراً إلى تلك الشبهة الواهية، فجعل عدم تبادر الغير أمارة على الحقيقة وحينئذٍ فلا انتقاض بالمشترك.

وفيه أولاً: أنّه يتبادر منه أحد المعاني، وهو غير كلّ واحد منها حسب ما قرّرناه في الإيراد.

وثانياً: أنّه ينتقض بالمعاني المجازيّة الثابتة للمشترك؛ إذ لا يتبادر من اللفظ غيرها بناءً على عدم تبادر المعاني الحقيقية منه حسب ما ذكره.

ثمّ إنّ الجواب عمّا قرّرناه من الإيراد وجهان:

أحدهما: أنّ الذي يتبادر من المشترك عند إطلاقه هو كلّ واحد من معانيه، غير أنّ المحكوم بإرادته من اللفظ هو واحد منها، وفرق بين المدلول والمراد، والدلالة على جميع المعاني وإحضارها ببال السامع حاصلة في المشترك مع العلم بالوضع وإن لم يحكم بإرادة الجميع والمقصود بالتبادر في المقام هو فهم المعنى

وإحضاره في الذهن مع انتفاء القرائن، لا الانتقال إلى كونه مراداً من اللفظ والأمر الأوّل حاصل في المشترك دون الثاني.

وقد يورد عليه: أنّ مجرّد إحضار المعنى لو كان كافياً في المقام لزم أن يكون اللفظ حقيقةً في جزئه، ولازمه الذي لا ينفكّ تصوّره عن تصوّره كما في العمى بالنسبة إلى البصر لحصول الفهم المذكور، بل سبق فهمه على فهم الموضوع له في الجزء واللازم الذي يتوقّف تصوّر الملزوم على تصوّره كما في المثال المفروض.

ويدفعه: ما عرفت من أنّ دلالة اللفظ على الجزء واللازم بتوسّط الكلّ والملزوم وإن فرض تأخّر تصوّرهما عن تصوّرهما في الرتبة، إذ لا ينافي ذلك توسّطهما في الفهم كما لا يخفى، وقد مرّ أنّ المقصود من التبادر في المقام ما كان الانتقال إليه من اللفظ من دون واسطة.

نعم، يرد عليه أنّه يلزم أن يكون دلالة اللفظ على لافظه حقيقيّاً؛ لحصول الانتقال إليه من سماع اللفظ، وكذا غيره من اللوازم التي ينتقل إليه الذهن بمجرّد سماع اللفظ من غير مدخلية للوضع فيه.

ويمكن دفعه بأنّ المقصود تبادر المعاني المبتنية على الوضع في الجملة المستفادة من اللفظ بتوسّطه دون الحاصلة من جهة العقل ممّا لا مدخل للوضع في فهمها، بل لا يعدّ ذلك معنى اللفظ.

ثانيهما: أنّه بعد تسليم أنّ مراد تبادر المعنى من حيث كونه مراداً من اللفظ لا مانع من تحققه في المشترك بل الظاهر حصوله، فإنّ كلّاً من المعنيين متبادر من اللفظ من حيث كونه مراداً إلّا أنّه يراد على سبيل البدليّة دون الجمع، فيسبق كلّ منهما إلى الذهن بعد سماع اللفظ على أنّه مراد منه على سبيل البدليّة.

وكيف كان، فقد ظهر بما قرّرناه من الوجهين اندفاع الإيراد المذكور، إذ ليس المتبادر في المشترك من حيث الدلالة إلّا كلّ من المعنيين بخصوصه وليس المفهوم من حيث الإرادة إلّا ذلك أيضاً لكن على سبيل البدليّة، وأمّا أحد المعنيين الصادق على كلّ منهما أو بمعناه الإبهامي فليس بمتبادر من اللفظ على النحو المذكور.

نعم يلزم العلم به من العلم باستعماله في المعنى المعيّن عند المتكلّم المجهول عند المخاطب، وليس هذا من تبادر ذلك في شيء، بل لا دلالة في اللفظ عليه بشيء من الوجهين المذكورين.

وحيث علمت الوجه في كون التبادر علامة للحقيقة ظهر لك أنّ عدم التبادر علامة للمجاز.

وبعضهم جعل العلامة بالنسبة إليه تبادر الغير حذراً من الانتقاض بالمشترك، إذ لا يتبادر شيء من معنييه مع الخلوّ عن القرينة مع كونه حقيقةً فيهما، فعلى هذا لا يكون التبادر على الوجه المذكور من اللوازم لمطلق الحقيقة وإنّما هو من لوازم بعض أنواعه، فلا يكون انتفاؤه دليلاً على انتفائها، ولذلك غير العلامة بالنسبة إلى الحقيقة أيضاً فجعل عدم تبادر الغير أمارة عليه، كما مرّت الإشارة إليه.

ويضعّفه ما عرفت من كونه من اللوازم المساوية للحقيقة من حصول التبادر في المشترك، فإنّ حصول الوضع عند أهل اللسان قاضٍ بفهمهم للموضوع له مع الغضّ عن جميع القرائن، فإنّ الوضع بعد العلم به علّة للانتقال المذكور فإذا انتفى المعلول دلّ على انتفاء علّته.

وأجاب بعضهم[1] عن الإيراد المذكور بأنّ عدم التبادر إنّما يدلّ على المجاز حيث لا يعارضه ما يدلّ على الحقيقة من نصّ الواضع وغيره، بخلاف ما إذا عارضه ذلك كما هو الحال في المشترك لقيام الدليل من نصّ الواضع ونحوه على الاشتراك.

وفيه: ما لا يخفى؛ إذ دلالة عدم التبادر على المجازية إنّما هي من جهة العقل من قبيل دلالة اللازم المساوي على ملزومه فكيف يتعقّل فيه الانفكاك؟ وليست دلالة ذلك على المجازيّة من جهة القاعدة الوضعيّة ليمكن تطرّق التخصيص إليه.

هذا وقد اختار بعض أفاضل المحقّقين ما ذكره القائل المذكور بالنسبة إلى علامة المجاز فجعل التبادر أمارة على الحقيقة وتبادر الغير أمارة على المجاز،

---

(١) ذكره في رسالة له في مبادئ اللغة، وهو مذكور أيضاً في الفوائد الحائرية في الفائدة الرابعة والثلاثين. (هامش المخطوط).

لا من جهة الانتقاض بالمشترك لما عرفت من اندفاعه، بل من جهة تحقّق عدم التبادر في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيما وضع له، فإنّه لا يتبادر منه المعنى مع أنّه حقيقة فيه بنصّ الواضع.

وأنت خبير بأنّ المرجع في التبادر وعدمه إلى أهل اللسان العارفين بالأوضاع دون غيرهم كما مرّ فلا انتقاض بما ذكر.

وأيضاً لو صحّ ذلك لجرى نحوه في تبادر الغير أيضاً فيما إذا وضع اللفظ لمعنيين وكان الرجوع إلى العلامة المذكورة بعد اشتهار وضعه لأحدهما وقبل اشتهاره في الآخر، فإنّ اللفظ حينئذٍ حقيقة في كلّ منهما بنصّ الواضع مع حصول تبادر الغير أيضاً.

ثمّ إنّه أورد على ذلك أيضاً ما مرّ من الدور الوارد على جعل التبادر أمارة على الحقيقة.

ويدفعه ما ذكر هناك في دفعه.

ويمكن الإيراد عليه أيضاً بأنّ عدم فهم المعنى قد يكون من جهة الهجر فإنّ الأوضاع المهجورة غير قاضية بفهم المعنى عرفاً عند الإطلاق مع أنّ استعمال اللفظ فيها ليس على سبيل المجاز، كما مرّ سواء كان الهجر في المنقول بالنظر إلى معناه المنقول منه أو في المشترك بالنسبة إلى بعض معانيه.

والجواب عنه أنّ هجر المعنى في العرف وعدم فهمهم ذلك حال التجرّد عن القرائن قاضٍ بسقوط الوضع القديم في العرف وعدم اعتبارهم له في الاستعمالات، وحينئذٍ فيكون استعمالهم إيّاه في المعنى المهجور بملاحظة المعنى الآخر واعتبار المناسبة بينه وبينه فيكون مجازاً؛ لما تقرّر من ملاحظة الحيثيّة في كلّ من حدّي الحقيقة والمجاز، فيكون المستفاد من ملاحظة العلامة المذكورة كون استعماله العرفي مجازيّاً، وذلك لا ينافي كونه حقيقةً باعتبار آخر.

والحاصل: أنّه لا يستفاد من الأمارة المذكورة إلّا كونه مجازاً في اصطلاح من لا يتبادر عنده وذلك هو المقصود من إعمال تلك العلامة، وهو لا ينافي كونه

حقيقةً فيه بالنسبة إلى الوضع القديم أو وضع آخر.

نعم، يمكن دفعه حينئذٍ مع عدم ثبوته بأصالة العدم ومرجوحيّة الاشتراك أو النقل، فعلى هذا قد يجعل تبادر الغير علامة للمجاز ونفى الوضع له بالمرّة، بخلاف مجرّد عدم التبادر، وقد يجعل ذلك وجهاً في تبديل عدم التبادر بتبادر الغير، وهو أيضاً كما ترى.

**حادي عشرها:** عدم صحّة السلب والمقصود عدم صحّة سلبه عنه حال الاطلاق، فإنّ عدم صحّة سلبه عنه حينئذٍ يفيد حصول معناه الحقيقي المفهوم منه عند إطلاقه، إذ لو كان على خلاف ذلك لصحّ سلبه عنه ضرورة صحّة السلب مع عدم حصول المعنى الّذي يراد سلبه؛ ولذا جعل صحّة السلب علامة للمجاز أيضاً.

ويمكن الاعتراض عليه بوجوه:

**الأوّل:** أنّ المحكوم بعدم صحّة سلبه إنّما هو معنى اللفظ، ضرورة صحّة سلب اللفظ عن المعاني بأسرها، وحينئذٍ فإن كان الموضوع في القضيّة المفروضة نفس ذلك المعنى لم يتصوّر هناك حمل بالمعنى المشهور حتّى يتصوّر الإيجاب والسلب للزوم اتّحاد الموضوع والمحمول، وإن كان غيره لم يفد عدم صحّة السلب كون ذلك معنى حقيقيّاً؛ إذ المفروض مغايرته لما وضع اللفظ بإزائه، ومجرّد[1] الاتّحاد في المصداق لا يقضي بكون اللفظ حقيقة فيه، ألا ترى أنّ استعمال الكلّي في خصوص الفرد مجاز مع أنّه لا يصحّ سلبه عنه، وكذا لا يصحّ سلب شيء من المفاهيم المتّحدة في المصداق عن بعض آخر، كالإنسان والضاحك والناطق والحيوان والجسم والجوهر مع أنّ شيئاً من تلك الألفاظ لم يوضع بإزاء المفهوم الّذي وضع له الآخر، ولا حقيقة فيه إذا أُريد عند الإطلاق خصوص ذلك منه.

---

(١) والحاصل: أنّ الحمل يقتضي التغاير في المفهوم والاتّحاد في المصداق، فإن كان المعنى الملحوظ في الموضوع والمحمول متحداً في المقام لم يتصوّر حمل لا إثباتاً ولا سلباً، وإن تغاير المفهومان لم يكن عدم صحّة السلب حينئذٍ دليلاً على الحقيقة حسب ما قرّرنا. (منه رحمه الله).

الثاني: لزوم الدور، تقريره: أنّ الحكم بعدم صحّة السلب موقوف على العلم بما وضع اللفظ له، إذ الدالّ على الحقيقة والأمارة عليها هو خصوص ذلك؛ ضرورة أنّ عدم صحّة سلب المعاني المجازيّة لا يفيد كون ما لا يصحّ سلبها عنه معنى حقيقيّاً بل يفيد كونه مجازيّاً والمفروض توقّف العلم بما وضع اللفظ له على الحكم بعدم صحّة السّلب لجعله أمارة عليه، وهو دور مصرّح.

وببيان أوضح إن أُريد بالمعنى الّذي لا يصحّ سلبه مطلق المعنى فمن البيّن حينئذٍ عدم كونه أمارة على الحقيقة، وإن أُريد به خصوص المعنى الحقيقي فلزوم الدور عليه واضح.

قال بعض الأفاضل: الحقّ أنّ الدور فيه مضمر؛ لأنّ معرفة كون الإنسان مثلاً حقيقة في البليد موقوف على عدم صحّة سلب المعاني الحقيقيّة للإنسان عنه، وعدم صحّة سلب المعاني الحقيقيّة للإنسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقيّ للإنسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الإنسانيّة، ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الإنسان حقيقة في البليد.

أقول: من البيّن أنّ الحكم بعدم صحّة سلب معانيه الحقيقيّة في معنى الحكم بعدم معنى حقيقيّ للإنسان يجوز سلبه عن البليد، فإنّ كلّاً من معانيه الحقيقيّة إذا لم يصحّ سلبه عنه فليس هناك معنى يصحّ سلبه عن ذلك، ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين في المعنى المفروض، فهذان مفهومان متقاربان متلازمان في مرتبة واحدة من الظهور، والعلم بكلّ منهما علم بالآخر على سبيل الإجمال وإن لم يكن العالم به متفطّناً له بالعنوان الآخر.

فدعوى التوقّف المذكور بيّن الفساد، وحينئذٍ فادّعاء إضمار الدور غير سديد؛ إذ العلم بعدم صحّة سلب كلّ من المعاني الحقيقيّة عن المعنى المفروض متوقّف على العلم بكون اللفظ حقيقة فيه، والمفروض أنّ العلم به يتوقّف على العلم بعدم صحّة السلب.

وأيضاً فالمطلوب في علامة الحقيقة إثبات الوضع للمعنى المفروض أو

اندراجه في الموضوع له على ما يأتي تفصيله وهو حاصل بعدم صحّة السلب في الجملة، فلا يعتبر فيه عدم صحّة سلب كلّ واحد من المعاني حسب ما ذكره.

ويظهر بذلك أيضاً فساد ما ذكره من إضمار الدور من وجه[1] آخر، وقد أشار الفاضل المذكور إلى ذلك، إلّا أنّه طالب بالفرق بين ذلك والمجاز حيث اعتبروا فيه صحّة سلب كلّ من معانيه الحقيقيّة، قال: نعم لو قلنا: إنّ عدم صحّة السلب علامة للحقيقة سالبة جزئيّة كما هو الظاهر فلا يحتاج إلى إضمار الدور، لكنّه لا يثبت به إلّا الحقيقة في الجملة وبالنسبة، وعلى هذا فلِمَ لم يكتفوا في حدّ المجاز بالموجبة الجزئيّة ويقولوا: إنّ صحّة سلب بعض الحقائق علامة المجاز في الجملة وبالنسبة؟

قلت: الفرق بين الأمرين بيّن لا خفاء فيه؛ إذ من الظاهر أنّ المطلوب في أمارة الحقيقة استكشاف الوضع له أو اندراجه فيما وضع له، وفي المجاز عدم كونه كذلك، وظاهر صدق الأوّل مع تحقّق الوضع له أو الاندراج في الجملة لصدق الموجبة بذلك، وأمّا الثاني فلا يصدق إلّا مع انتفاء الوضع والاندراج رأساً.

وبتقرير آخر: المأخوذ في الحقيقة تحقّق الوضع للمعنى والمأخوذ في المجاز عدم تحقّق الوضع له، فإطلاق كون اللفظ مجازاً في المعنى إنّما يكون مع عدم تحقّق الوضع بالنسبة إليه أصلاً، وإطلاق كونه حقيقةً فيه إنّما يكون مع تعلّق الوضع به في الجملة، لا انحصار الوضع فيه أو اندراجه في جميع المعاني الّتي وضع اللفظ بازائها، إذ ذاك ممّا لم يعهد إعتباره في ذلك، ولا يجري في معظم الألفاظ المشتركة؛ لظهور صحّة سلب بعض معانيها عن بعض وعدم إندراج مصاديق البعض في الآخر غالباً، ولذا يحكمون باندراج اللفظ في المشترك مع تعدّد الأوضاع ولا يجعلونه من الحقيقة والمجاز وإن كان اللفظ مجازاً في كلّ منهما لو فرض استعماله فيه لا من جهة الوضع له بل من جهة مناسبته للمعنى الآخر.

والحاصل: أنّه إذا لوحظ اللفظ والمعنى فإن كان اللفظ موضوعاً بإزائه كان

---

(١) فإنّ الحكم بعدم صحّة السلب عنه في الجملة متوقّف على العلم بالوضع له أو اندراجه في الموضوع له والعلم بذلك يتوقّف على الحكم بعدم صحّة السلب، كما هو المفروض. (منه ﷺ).

حقيقةً فيه، وإلّا كان مجازاً ولا واسطة بين الوجهين، والمقصود في المقام هو بيان الأمارة على كلّ من الأمرين، ولا يراد هنا بيان حال الاستعمال الخاصّ التابع لملاحظة المتكلّم.

نعم يمكن استعلام ذلك بعد بيان العلامتين، فإنّه إذا لوحظ ذلك بالنسبة إلى المعنى الخاصّ من الجهة الملحوظة في نظر المتكلّم اتّضح الحال في ذلك الاستعمال أيضاً.

ومع الغضّ عن جميع ما ذكرناه فإنّما يتمّ ما ذكره بالنسبة إلى ما تعذّر فيه المعنى مع عدم صحّة سلب شيء من معانيه المتعددة عن المصداق المفروض، وهو إن ثبت في الألفاظ فليس إلّا في نادر منها، فلا إضمار في الدور بالنسبة إلى غيره، فكيف يقرّر ذلك على سبيل الإطلاق.

هذا، ويمكن تقرير الدور مضمراً في المقام بوجه آخر، وذلك بأن يقال: إنّ الحكم بعدم صحّة سلب المعنى المراد حال الإطلاق موقوف على فهم المعنى المراد منه حينئذٍ، ضرورة توقّف الحكم على تصوّر المحمول، وفهم المعنى منه حال الإطلاق موقوف على العلم بالوضع، إذ المفروض انتفاء القرينة والعلم بالوضع أيضاً موقوف على الحكم بعدم صحّة السلب؛ إذ المفروض استعلامه به وكونه أمارة عليه.

وهذا التقرير في إيراد الدور في المقام نظير ما مرّ في إيراده على التبادر، إلّا أنّ وروده هناك على سبيل التصريح وهنا على نحو الإضمار.

وقد يقرّر هنا أيضاً مصرّحاً بأن يقال: إنّ الحكم بعدم صحّة سلب المعنى المفهوم منه حال الإطلاق متوقّف على العلم بما وضع اللفظ له لتوقّف تصوّره حينئذٍ على العلم بالوضع والعلم بما وضع اللفظ له موقوف على الحكم بعدم صحّة السلب.

لكنّك خبير بأنّ التوقّف الأوّل ليس توقّفاً أوّليّاً، بل بواسطة توقّفه على فهم المعنى المراد حال الإطلاق المتوقّف على ذلك، فيكون الدور مضمراً بحسب

الحقيقة وإن قرّر مصرّحاً في الصورة.

الثالث: النقض بجزء المعنى وخارجه المحمولين عليه من الكلّيات الذاتية والعرضيّة، فإنّه لا يصحّ سلب شيء منها عنه ومع ذلك ليس شيء من تلك الألفاظ موضوعاً بإزائه وليس استعمالها فيه حقيقة قطعاً، بل ربّما يخرج عن دائرة المجاز أيضاً كاستعمال الموجود في مفهوم الحيوان الناطق ونحوه.

والجواب: أمّا عن الأوّل فيبتنى على تحقيق الكلام في الأمارتين المذكورتين وما يراد بهما ويستفاد منهما بعد إعمالهما، فنقول: قد يكون الموضوع في تلك القضيّة عين المفهوم الّذي يراد معرفة وضع اللفظ بإزائه وعدمه، وحينئذٍ فالمراد باللفظ الّذي يراد استعلام حاله الواقع في المحمول إمّا مفهوم المسمّى بذلك اللفظ وما بمعناه، أو المعنى الّذي يفهم من إطلاق اللفظ عند العالم بالوضع على سبيل الإجمال، فيكون الحمل الملحوظ فيه متعارفيّاً في الأوّل وذاتيّاً في الثاني، وقد يكون الموضوع فيه خصوص المصداق مع العلم بعدم ثبوت الوضع له بخصوصه، وحينئذٍ فقد يكون المراد باللفظ المفروض الواقع في المحمول هو المعنى المنساق منه حال الإطلاق عند العارفين بالوضع على سبيل الإجمال، وقد يكون خصوص المعنى الّذي وضع اللفظ بإزائه المعلوم على سبيل التفصيل.

فهذه وجوه ثلاثة في العلامة المذكورة، فعلى الأوّل يستكشف بها خصوص ما وضع اللفظ بإزائه، لوضوح كون عدم صحّة سلب المسمّى بذلك اللفظ عنه شاهداً على كونه مسمّاه، وكذا عدم صحّة سلب المفهوم من اللفظ حال الإطلاق عن ذلك المفهوم دليل على كونه عين ذلك المفهوم، ضرورة صحّة سلب كلّ مفهوم عن المفهوم المغاير له، ولمّا كان المفهوم من اللفظ حال الإطلاق هو معناه الحقيقي لما عرفت في التبادر ودلّ عدم صحّة السّلب على اتّحاد المعنيين ثبت كون المعنى المفروض هو الموضوع له.

والفرق حينئذٍ بينه وبين التبادر مع ما هو ظاهر من اختلاف الطريق وإن كان المناط فيهما واحداً أنّ المعنى المفهوم حال الإطلاق ملحوظ في التبادر على

سبيل التفصيل وإنّما يقصد بملاحظة تبادره معرفة كونه موضوعاً له، بخلاف المقام فإنّه ملحوظ عنده على سبيل الإجمال ويستكشف التفصيل بملاحظة عدم صحّة سلبه عن ذلك المفهوم الملحوظ في جانب الموضوع.

وعلى الثاني فالمفهوم الّذي وضع اللفظ بإزائه مجهول أيضاً ويراد بملاحظة عدم صحّة سلب المعنى المفهوم حال الإطلاق استعلام حال المصداق، وكذا حال نفس الموضوع له من حيث كونه المعنى الشامل لذلك، فيستعلم به أوّلاً حال المصداق من حيث كونه من مصاديقه الحقيقيّة، وحال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك وعدمه، بل يمكن تعيينه بذلك أيضاً إذا دار بين أمرين أو أُمور يتميّز أحدها بالشمول للمعنى المذكور وعدمه كما في الصعيد إذا قلنا بعدم صحّة سلبه عمّا عدا التراب الخالص من سائر وجه الأرض، فإنّه يكون شاهداً على كونه موضوعاً لمطلق وجه الأرض، وحينئذٍ فيكون دليلاً على تعيين نفس الموضوع له أيضاً.

وعلى الثالث فالمعنى الموضوع له متعيّن معلوم ولا يراد بالعلامة المذكورة استعلام الوضع له، بل المقصود منها استكشاف حال المصداق في الاندراج تحته فهي إذن علامة لمعرفة المصاديق الحقيقيّة ومميّزة بينها وبين المصاديق المجازيّة، وذلك قريب في الثمرة من معرفة المعنى الحقيقي، فيكون إطلاقه على الأوّل حقيقةً في الغالب وعلى الثاني مجازاً؛ ولذا عدّ العلامة المذكورة من سائر أمارات الحقيقة مطلقاً.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك الوجه في اندفاع الإيراد المذكور أمّا بالنسبة إلى الأخيرين فظاهر.

وأمّا بالنسبة إلى الأوّل فعلى الوجه الأوّل المأخوذ فيه في جانب المحمول مفهوم المسمّى به وما في معناه فلا خفاء أيضاً، وعلى الوجه الثاني فلا حاجة هناك إلى تصحيح الحمل؛ إذ المأخوذ علامة إنّما هو عدم صحّة السلب ومن البيّن حصوله لعدم صحّة سلب الشيء عن نفسه، ولا يستلزم ذلك صحّة الحمل ليلزم

حمل الشيء على نفسه، لإمكان انتفاء الأمرين معاً، على أنّه لو أُريد الحكم بصحّة الحمل أيضاً فيمكن مراعاته باعتبار الحمل الذاتي دون المتعارف كما أشرنا إليه، إلّا أنّه غير مأخوذ في العلامة المذكورة، وأمّا بالنسبة إلى صحّة السلب المأخوذ علامة للمجاز فالأمر أظهر؛ إذ المفروض هناك تغاير المفهومين فلا إشكال في صحّة السلب أصلاً.

هذا، وقد ظهر بما قرّرنا أنّ تخصيص الحمل في المقام بالحمل الذاتي كما يوجد في كلام بعضهم[1] في الجواب عن الإيراد الأخير ليس على ما ينبغي، كيف! ومعظم موارد إعمال العلامتين المذكورتين ما يستعلم به الحال في المصاديق ولا معنى لأخذ الحمل هناك ذاتيّاً ومن الغريب نصّه قبل ذلك بإعمال العلامة المذكورة في مقام تعرّف حال المصداق.

وأمّا[2] عن الثاني فبأنّ ما يتوقّف عليه الحكم بعدم صحّة السلب هو ملاحظة

---

(١) ذكره في رسالة له في بيان جملة من المبادئ اللغوية. (منه ﷺ).

(٢) قوله: «وأمّا عن الثاني ... إلخ»..

لا يخفى أنّ إشكال الدور لا يختصّ بعدم صحّة السلب بل يجري في صحّة السلب أيضاً، ولم يتعرّض له المصنّف ﷺ بل اقتصر عند تقرير الدور على بيان ما يرد منه في عدم صحّة السلب. والأجوبة المذكورة في كلامه منطبقة على دفعه بالنسبة إلى عدم صحّة السلب، إلّا أنّه صرّح في ذيل الجواب الثالث بجريانه بالنسبة إلى صحّة السلب أيضاً فأشار بذلك إلى جريان الدور فيه أيضاً، وسيأتي منه عند الكلام في الأجوبة المذكورة في كلام القوم تقريره في صحّة السلب أيضاً. لكن لا يخفى أنّ الّذي قرّره بالنسبة إلى عدم صحّة السلب يغاير ما يرد منه في صحّة السلب ولا يجري أيضاً في جميع الوجوه المذكورة له بل يختصّ ببعضها، وما يرد منه في صحّة السلب يجري في جميع وجوهها وفي عدم صحّة السلب بجميع وجوهه. وتوضيح المقام أنّ إشكال الدور يجري في عدم صحّة السلب من وجهين:

أحدهما: خاصّ به لا يجري في التبادر ولا في صحّة السلب، وهو الدور المصرّح الّذي قرّره أوّلاً فإنّه إنّما يتّجه من حيث أنّ العلامة عدم صحّة سلب المعنى الحقيقي المتوقّف معرفته على معرفة المعنى الحقيقي المتوقفة على معرفة عدم صحّة السلب المذكورة فمبنى التوقّف الأوّل على أنّ السلب المأخوذ في العلامة لابدّ أن يعتبر مضافاً إلى موصوف بكونه معنى حقيقياً؛ إذ لولا ذلك لم يدلّ على الحقيقة، كما سبق التنبيه عليه في كلامه. وظاهر ←

. . . . . .

---

← أنّ معرفة عدم صحّة السلب المعتبر على الوجه المذكور متوقفة على العلم باتصاف ما أُضيف إليه بكونه معنى حقيقيّاً، والتوقّف الثاني هو مقتضى كونه علامة للحقيقة، وهو ظاهر.

وبالتأمل فيما ذكرناه يعلم أنّه لا يرد في التبادر إذ العلامة هناك تبادر مطلق المعنى من نفس اللفظ دون المقيّد منه بكونه معنى حقيقيّاً وإنّما تعلم الصفة المذكورة بملاحظة تبادره من نفس اللفظ، وليس الاتصاف المذكور معتبراً في العلامة ليتوهّم توقف العلم بالوضع على العلم به، وكذلك لا يرد في صحّة السلب فإنّه وإن كانت العلامة هناك صحّة سلب المعنى الحقيقي المشاركة لعدم صحّة السلب في الإضافة إلى المعنى الحقيقي الموجبة للتوقّف المذكور، إلّا أنّ المتوقف على ذلك إنّما هو معرفة المعنى المجازي دون المعنى الحقيقي ليتوهّم لزوم الدور.

ثمّ الوجه المذكور من الدور لا يجري في جميع الوجوه المذكورة، لعدم صحّة السلب بل يختصّ بالوجه الثاني منها وبالصورة الثانية من الوجه الأوّل، ولا يجري في الصورة الأُولى منه ولا في الوجه الثالث، أمّا الأوّل فلأنّ العلامة في الصورة المذكورة إنّما هو عدم صحّة سلب مفهوم المسمّى وما بمعناه ولا ريب أنّ معرفته من الجهة المذكورة لا تتوقف إلّا على تصوّر المفهوم المذكور، وظاهر أنّه لا محذور في ذلك أصلاً، وأمّا الثاني فلأنّ العلامة في الوجه المذكور عدم صحّة سلب الحقيقة الخاصّة والطبيعة المعلومة عن الفرد المذكور المبحوث عنه من غير اعتبار كونه معنى حقيقياً للّفظ؛ إذ ليس المقصود بها إلّا العلم باندراج المبحوث عنه في تلك الطبيعة وكونه من أفرادها، فليست الإضافة الى المعنى الحقيقي معتبرة في العلامة ليتوهّم لزوم الدور من جهته.

فظهر بما قرّرناه أنّ الدور بالتقرير المذكور إنّما يتّجه في موردين قد اعتبر فيهما عدم صحّة السلب مضافاً الى مصداق المعنى الحقيقي، فإنّه الذي يتوهم توقف العلم على العلم بكون المعنى حقيقياً ثانيهما ماهو نظير الدور الوارد على التبادر من توقف العلم بالوضع على الحكم بعدم صحة السلب ـ كما هو مقتضى كونه علامة ـ وتوقف الحكم بعدم صحّة السلب على العلم بالوضع؛ لوضوح أنّ الجاهل بالوضع مع احتماله لكون المعنى مجازيّاً غير موضوع له اللفظ أو غير مندرج في المعنى الموضوع له لا يتأتّى منه الحكم بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي بوجه من الوجوه المذكورة.

وهذا الدور يجري في صحة السلب في جميع الوجوه المذكورة؛ لعدم صحة السلب حقّ فيما يرد عليه الدور السابق من الموردين المذكورين فيتّجه فيهما إشكال الدور من جهتين، وهذا الدور كالدور السابق إنّما يرد على وجه التصريح دون الإضمار، كما أنّ وروده في ←

. . . . . .

---

← التبادر أيضاً كذلك حسبما مرّ بيانه هناك في كلامه ولا تعرّض في كلامه هنا لهذا القسم عند تقرير إشكال الدور لكنّه سينبّه عليه عند نقل الأجوبة المذكورة في كلام القوم وردّها.

ويندفع هذا الدور في جميع موارده بالوجهين المذكورين في التبادر، إلّا في الصورة الأُولى من الوجه الأول فيتعيّن فيها الجواب بالرجوع الى العالم، ولا يجري فيها الوجه الآخر من الفرق بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به كما أشار إليه رفع مقامه، والوجه فيه: أنّ كون المعنى موضوعاً له وعدم صحة سلب مفهوم الموضوع له عنه مفهومان متلازمان في مرتبة واحدة، ففرض عدم العلم بالعلم بالأوّل يوجب عدم العلم بالعلم بالثاني أيضاً، فلا يعقل الاستدلال بأحد العلمين على الآخر، وهذا بخلاف عدم صحّة السلب في سائر الوجوه ضرورة حصول الاختلاف فيها بينه وبين الوضع بحسب المرتبة بالعلّية والمعلوليّة، بل نقول: مرجع هذه العلامة على الوجه المذكور عند التحقيق الى التنصيص بالوضع، ولا يعقل أن يكون التنصيص بالوضع علامة له بالنسبة الى من يصدر عنه ذلك التنصيص. وأمّا في غير الصورة المذكورة فالجواب عنه ما ذكر من الوجهين.

وينبغي أن يعلم أنّ الوجهين المذكورين إنّما يجديان في رفع الدور على الوجه الثاني خاصّة ولا جدوى لها في رفع الدور على الوجه الأوّل، لبقائه مع البناء على كل من الوجهين.

أمّا بقاؤه على الوجه الأوّل من رجوع الجاهل بالوضع الى حكم العالم به بعدم صحّة السلب فلأنّ العلامة حينئذٍ وإن كان حكم العالم بعدم صحّة سلب المعنى الحقيقي المتوقف على علمه بالمعنى الحقيقي لا على علم الجاهل المستدل لكن لا ريب أنّ المستدلّ بعلامة لا يتأتّى له الاستدلال بها والتوصل بها الى ذيها إلّا مع علمه بتحقّقها، فإذا كانت العلامة حكم العالم بالوضع بعدم صحّة السلب المخصوص أي المضاف إلى ما يكون معنى حقيقياً للّفظ والمفروض أنّ الجاهل المستدلّ يجب أن يعلم بثبوتها وتحقّقها فلا جرم يتوقف علمه بالوضع على علمه بكون المعنى الذي يحكم العالم بعدم صحّة سلبه معنى حقيقياً تحقيقاً لما هو العلامة للوضع وهو الدور المذكور.

وبالجملة: فالتوقف الموجب للدور المذكور إنّما ينشأ من إضافة السلب المعتبر في العلامة إلى ما يكون معنى حقيقياً الموجبة لتوقف العلم بالعلامة على العلم به، ولا ريب في لزوم العلم بالعلامة للمستدلّ فيتوقف علمه بالوضع على علمه بالعلامة المتوقف على علمه بكون المعنى حقيقياً وإن كانت العلامة المعلومة حكم العالم بالوضع بعدم صحّة السلب لا حكم المستدلّ نفسه فظهر أنّ كون الحاكم بعدم صحّة السلب غير المستدلّ بالعلامة وهو الوجه الأوّل من الوجهين ممّا لا أثر له في دفع الدور المذكور. ←

. . . . . .

← وأمّا بقاؤه على الوجه الثاني ـ وهو الفرق بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به وانّ الأوّل قد يفارق الثاني والعلم بالعلامة إنّما يتوقف على الأوّل المتوقف على العلم بها إنّما هو الثاني فيختلف الطرفان ـ فلجريانه حينئذٍ بالنسبة الى العلم بالعلم؛ وذلك لأنّ العلم بالوضع إذا كان علّة للعلم بعدم صحّة السلب فالاستدلال بثبوت الثاني على ثبوت الأوّل استناداً في إثبات العلّة إلى ثبوت المعلول يوجب توقّف العلم بالعلم بالوضع على العلم بالعلم بعدم صحّة السلب، ضرورة أنّ مفاد الاستدلال ومحصّله تحصيل العلم بالمدلول بالعلم بالدليل الموصل إليه، ولا ريب أنّ العلم بالعلم بعدم صحّة سلب المعنى الحقيقي يتوقف على العلم بالعلم بكونه معنى حقيقياً لعين ما ذكر من توقّف العلم بالأوّل على العلم بالثاني وهو دور ظاهر، غاية الأمر جريانه حينئذٍ بالنسبة إلى العلم بالعلم دون العلم نفسه.

فقد اتّضح مما قرّرناه أنّ الجوابين المذكورين لا يجديان في دفع الدور على الوجه الأوّل وإنّما يندفع بها الدور على الوجه الثاني، والوجه فيه اختلاف جهة التوقف في المقامين فيختلف وجه التفصّي عنهما لا محالة.

وأمّا الجواب عن الدور الأوّل فقد ذكر المصنف ـ طاب مرقده ـ فيه وجهين والصحيح منهما الثاني، وتوضيحه: أنّ العلم بعدم صحّة سلب المعنى الحقيقي إنّما يتوقف على العلم باتصاف المسلوب بكونه معنى حقيقيّاً وإن كان ذلك المسلوب متصوّراً له على وجه الإجمال، ويكفي فيه تصوّره بعنوان أنّه معنى حقيقي فيعلم من عدم صحّة سلب ذلك المعنى الملحوظ في المجهول على وجه الإجمال عن المعنى التفصيلي الملحوظ في الموضوع كونه عين ذلك المجمل على أحد الوجهين ومندرجاً فيه على الوجه الآخر، فيكون الحاصل من العلامة هو العلم بالموضوع له على سبيل التفصيل علىٰ أحد الوجهين مع حصول العلم به على وجه الإجمال، بمعنى أنّ له معنى حقيقياً قبل ملاحظة العلامة وإعمالها، وعلى الوجه الآخر العلم بالاندراج في الموضوع له المعلوم على سبيل الإجمال قبل ملاحظة العلامة بل وبعدها أيضاً.

وأمّا الوجه الأوّل في الجواب فليس بشيء لأنّه إن اعتبر في العلامة علم المستدلّ بالملازمة بين المعنى الملحوظ، أعني المفهوم من اللفظ حال الإطلاق وبين المعنى الحقيقي عاد الإشكال لتوقّف الحكم بعدم صحّة سلب المعنى المذكور على العلم بالمعنى الحقيقي، وإن لم يعتبر فيها ذلك لم يدلّ الحكم بعدم صحّة السلب على الوجه المذكور على الحقيقة وإنّما مقتضاه كون المبحوث عنه مفهوماً من اللفظ حال الإطلاق أو مندرجاً في المفهوم منه كذلك، فيكون العلامة المذكورة حينئذٍ طريقاً لإثبات التبادر ولا يكون علامة أُخرى مستقلّة، كما هو المفروض. ←

. . . . . .

---

← وأمّا الجواب الثالث المذكور أخيراً فجواب عن الدور الثاني؛ لأنّ جهة التوقف المدّعى فيه أنّ عدم صحّة السلب معلول للوضع فيتوقف العلم به على العلم بالوضع توقف العلم بالمعلول على العلم بعلّته فيجاب بالمنع من ذلك، وأنّه قد تحقّق العلم بالمعلول ولا يتحقق العلم بعلّته؛ إذا لاحظه العقل ابتداءاً وإن تحقق العلم بها بعد ملاحظة العلم بالمعلول؛ فإنّ ذلك قضية كونه أمارة عليه الى آخر ما ذكره رفع مقامه، ومن هنا صحّ اجرائه الجواب المذكور في صحّة السلب أيضاً إذ قد عرفت جريان الدور المذكور فيه أيضاً، وحيث كان هذا جواباً ثالثاً مغايراً للجوابين المذكورين في التبادر صحّ جواباً عن الدور واقعاً له من غير التزام شيء من الوجهين المذكورين، فيجاب به مع التزام توقف العلم بالوضع على الحكم بعدم صحّة السلب دون العلم بالعلم خاصة والتزام رجوع المستدلّ إلى وجدان نفسه في الحكم المذكور دون غيره من العالمين بالوضع.

بقي الكلام في الدور الذي يمكن إيراده في المقام على وجه الإضمار، والحقّ أنّه ملفّق من القسمين ومركب من الجهتين، ولذا يختصّ مورده بالموردين المتقدمين للدور الأوّل، أعني ما اعتبر فيهما عدم صحّة السلب، مضافاً إلى مصداق يساوق المعنى الحقيقي ويلازمه كالمعنى المراد من اللفظ حال الإطلاق أو المفهوم منه عند الإطلاق ونحو ذلك، والصحيح في تقريره: أن يقال: إنّ الحكم بعدم صحّة السلب المعنى المراد من اللفظ حال الإطلاق موقوف على العلم بكونه مراداً منه حال الإطلاق لعين ما ذكر في وجه التوقف في الدور الأوّل، والعلم بكونه مراداً منه حال الإطلاق موقوف على العلم بالوضع لنحو ما ذكر في الدور الثاني فإذا توقف العلم بالوضع على الحكم بعدم صحّة السلب المذكور ـ كما هو قضية جعله أمارة عليه ـ لزم الدور، وحيث كان التوقف المدّعى فيه أوّلاً هو التوقف المدّعى في الدور الأوّل وثانياً هو المدّعى في الثاني اتّجه اندفاع كلّ منهما بجوابه المختصّ به وإن اندفع بدفع أحدهما.

وأمّا تقرير الدور على الوجه الذي ذكره المصنف ﷺ فليس على ما ينبغي لأنّه أشبه شيء بالمغالطات، فإنّ الحكم بعدم صحّة سلب المعنى المراد حال الإطلاق إنّما يتوقف على فهم المعنى المراد منه حال الإطلاق بمعنى تصوّره كما يقتضيه التعليل على أن يكون الظرف متعلّقاً بالمراد دون الفهم ولا توقف له على فهم المعنى المذكور من اللفظ، والمتوقف على العلم بالوضع إنّما هو فهم المعنى من اللفظ على أن يكون الظرف متعلّقاً بالفهم، والحاصل أنّ الفهم الموقوف عليه في المقدّمة الأُولى هو مطلق الفهم والتصوّر لا خصوص الحاصل من اللفظ دون مطلق الفهم. ←

المعنى الحقيقي بنفسه لا ملاحظته بعنوان كونه معنى حقيقيّاً، والمعلوم بالعلامة المفروضة هو الصفة المذكورة، غاية الأمر أن يلاحظ مع نفس المعنى ما يتعيّن به كونه معنى حقيقيّاً في الواقع حتّى لا يحتمل بحسب الواقع أن يكون المحكوم بعدم صحّة سلبه غير ذلك، وذلك كان يعتبر فيما يحكم بعدم صحّة سلبه أن يكون هو المعنى المفهوم منه حال الإطلاق حسب ما أشرنا إليه؛ إذ ليس ذلك إلّا معناه الموضوع له بحسب الواقع وإن لم يلاحظ بعنوان أنّه الموضوع له، فلا دور بالتقرير المذكور. وأيضاً المعنى الحقيقي الملحوظ في جانب المحمول إنّما هو الأمر الإجمالي فيعلم من عدم صحّة سلبه عن ذلك المعنى كونه عين ذلك، فتعيّن ذلك الحمل حاصل بإعمال العلامة المذكورة وأمّا العلم بالموضوع له على جهة الإجمال حسب ما اعتبر في المحمول فهو حاصل قبل إعمال العلامة المذكورة فيكون اللازم توقّف معرفته التفصيلي على المعرفة به على نحو الإجمال ولا ضير فيه. هذا كلّه بالنسبة إلى الوجهين الأوّلين من الوجوه الثلاثة المذكورة عدا الصورة الأُولى من الاحتمالين المذكورين في الوجه الأوّل، فيتعيّن فيه الجواب بالرجوع إلى العالم.

وأمّا بالنسبة إلى الوجه الثالث فيندفع بما تقدّم من الوجهين في جواب الدور الوارد على التبادر؛ لاتّحاد منشأ الإيراد في المقامين، وكذا الحال فيما قرّرناه أخيراً في بيان الدور، ويجري فيه أيضاً ما حكيناه هناك عن بعض الأفاضل من الجواب بمنع كون فهم المعنى متفرّعاً على العلم بالوضع مع ما يرد عليه ممّا مرّ

---

← ومما قرّرنا يظهر مافي كلامه ﷺ من أنّ هذا التقرير في إيراد الدور في المقام نظير ما مرّ في إيراده على التبادر مشيراً به إلى أنّ الجواب عنه أيضاً نظير الجواب عنه، كيف! ولزوم تحقق العلامة عند المستدل بها كما أشرنا إليه سابقاً قاضٍ بلزوم تصوّر المستدل لمعنى المراد المعتبر في المحمول سواء أراد الاستدلال بها على الوضع وعلى العلم به سواء كان الحاكم بعدم صحّة السلب المذكور هو المستدل أو غيره من العالمين بالوضع، فلا الدور المذكور نظير الدور الوارد على التبادر ولا الجواب عنه بالوجهين المذكورين بمجدٍ هنا كما اتضح الوجه في ذلك كلّه مما قرّرنا. للشيخ محمد.

أثبتناه من هامش المطبوع ـ ١.

الكلام فيه، وهذا كلّه ظاهر بعد التأمل.

ويمكن الجواب هنا أيضاً بوجه ثالث وهو أنّه قد يتحقّق العلم بالشيء على تقدير تصوّره بعنوان خاصّ مع عدم العلم به إذا تصوّر بعنوان آخر وإن كانا متلازمين بحسب الواقع، فحينئذٍ نقول: إنّه قد يحصل العلم بكون المعنى ممّا لا يصحّ سلب مدلول اللفظ عنه ولا يحصل العلم بكونه معنى حقيقياً أو مندرجاً فيه من دون ملاحظة عدم صحّة السلب المفروض وإن كان الأوّل متفرّعاً على الثاني تابعاً له، لإمكان العلم بالفرع مع الجهل بأصله المبتني عليه بحسب الواقع، وحينئذٍ فالقول بكون الحكم بعدم صحّة السلب مبتنياً على العلم بكونه حقيقةً فيه ممنوع؛ لامكان فرض الجهل به إذا لاحظه ابتداءً مع العلم بالآخر وإن تحقق العلم به بعد ملاحظة علمه بالآخر، فإنّ ذلك هو قضيّة كونه أمارةً عليه، وحينئذٍ فينتظم قياس بهذه الصورة: هذا مما لا يصحّ سلب مدلول اللفظ عنه على أحد الوجهين المذكورين وكلّما لا يصحّ سلبه عنه كذلك فهو معنى حقيقي له على أحدهما ومن مصاديق معناه الحقيقي على الآخر، فينتج ماهو المدّعى، وبمثله نقول بالنسبة إلى صحّة السلب أيضاً.

والقول بأنّ الحكم بعدم صحّة سلب مدلول اللفظ موقوف على فهمه إنّما يتمّ لو قلنا بتوقف ذلك على تصوّره على سبيل التفصيل وليس كذلك للاكتفاء فيه بالإجمال.

هذا إذا أُريد من ملاحظة العلامة المذكورة معرفة نفس الموضوع له في الجملة، وأمّا إذا أُريد معرفة المصداق فالكلام المذكور ساقط من أصله.

وممّا ذكرنا يعرف عدم جريان هذا الجواب في التبادر حيث إنّ الملحوظ هناك فهم المعنى على سبيل التفصيل وانسباقه إلى الذهن كذلك المتفرّع على العلم بوضعه له، بخلاف المفروض في المقام.

هذا، وقد أُجيب أيضاً عن الدور المذكور بوجوه:

منها: أنّ المراد بصحّة السلب هو صحّة سلب المعنى الملحوظ في الإثبات في

نفس الأمر، لا مطلق المعنى حتّى يلزم فساد الحكم بصحّة السلب في بعض صوره وعدم دلالته على المجاز في بعض آخر، ولا خصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور مثلاً أنّا نعلم أنّ في إطلاق «الحمار» على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق، إذ إطلاقه عليه إنّما هو بهذا الوجه مع أنّه يصحّ سلب هذا المعنى بعينه عنه في نفس الأمر، فيقال: البليد ليس بحمار، أي ليس بحيوان ناهق في نفس الأمر، فيكون مجازاً، وإذا تبيّن المراد في صحّة السلب فقس عليه الحال في عدم صحّة السلب.

ويشكل ذلك بأنّ المراد بالمعنى الملحوظ في الإثبات في نفس الأمر إمّا الملحوظ في الاستعمال ـ يعني خصوص ما استعمل اللفظ فيه ـ فهو مما لا يصحّ سلبه في المجاز؛ لوضوح أنّ الحمار في إطلاقه على البليد مستعمل في الحيوان القليل الإدراك لا الحيوان الناهق، ولذا كان مجازاً لغويّاً، ومن البيّن عدم صحّة سلبه عن البليد، فلا يتمّ ما ذكر من أنّ إطلاقه على البليد ليس إلّا من جهة كونه حيواناً ناهقاً، إلّا على قول من يجعل الاستعارة مبنيّاً على المجاز العقلي باستعمال اللفظ في معناه الحقيقي وادعاء كون ما أُطلق عليه من أفراده على أنّه لا يجري في غير الاستعارة من سائر أنواع المجاز كإطلاق النهر على الماء وإطلاق القرية على الأهل ونحوهما.

وإمّا المعنى الملحوظ في استعمال اللفظ في المعنى المفروض بارتباطه به وعلاقته له فالتجوّز في الاستعمال إذن ظاهر قبل ملاحظة العلامة المذكورة؛ إذ مع فرض كون الاستعمال فيه من جهة ملاحظة علاقته لغيره لا مجال للشكّ في كونه مجازاً حتى يفتقر إلى العلامة المذكورة، ضرورة أنّه لا يكون ذلك في غير المجاز، ولو قطع النظر عن ذلك وفرض عدم استفادة الحال من ذلك فصحّة سلب ذلك المعنى عنه لا تفيد كونه مجازاً فيه، إلّا بعد العلم بكونه حقيقة في ذلك المعنى، فيكون صحّة سلبه عنه إذن موقوفاً على العلم بكونه غير الموضوع له فالدور على حاله، ونحوه الكلام في عدم صحّة السلب، إلّا أنّه يجري نحو الكلام الأخير في الشقّ الأوّل ولا حاجة فيه إلى الباقي.

ومنها: أنّ المراد بكون صحّة السلب علامة للمجاز أنّ صحّة سلب كلُ واحد من المعاني الحقيقية عن المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة إلى ذلك المعنى المسلوب، فإن كان المسلوب الحقيقي واحداً في نفس الأمر كان ذلك المبحوث عنه مجازاً مطلقاً، وإن تعدد كان مجازاً بالنسبة إلى ما علم سلبه عنه لا مطلقاً.

ومثله الكلام في عدم صحّة السلب؛ فإنّ المراد عدم صحّة سلب المعنى الحقيقي في الجملة، فيقال: إنّه علامة لكون ما لا يصحّ سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقياً بالنسبة إلى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وإن احتمل أن يكون لذلك اللفظ معنى آخر يصحّ سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازاً بالنسبة إليه، فلا يتوقّف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور.

والحاصل: أنّ معرفة كونه حقيقةً في هذا المعنى الخاصّ موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة، وذلك لا يستلزم دوراً.

وأنت خبير بما فيه، إذ لا يفيد شيئاً في دفع الدور؛ فإنّه من البيّن أنّ صحّة سلب المعنى الحقيقي المفروض عن المبحوث عنه تتوقف على العلم بكونه مغايراً له مبايناً إيّاه وهو معنى كونه مجازاً بالنسبة إليه، إذ ليس المجاز إلّا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فالعلم بالمغايرة ـ أعني كونه مجازاً بالنظر إليه ـ إن كان متوقفاً على صحّة السلب ـ كما هو المدّعى ـ لزم الدور.

وكذا الحال في عدم صحّة السلب، فإنّه إن كان المقصود من ملاحظة العلامة المذكورة معرفة كون المبحوث عنه موضوعاً له اللفظ فإن كان المعنى المسلوب عنه معيّناً معلوماً ـ كما هو الظاهر من الكلام المذكور ـ فكونه حقيقةً فيه لابدّ أن يكون معلوماً قبل إعمال العلامة المذكورة كما هو المفروض، فلو توقّف عليه كان دوراً، وإن أُخذ معناه الحقيقي على سبيل الإجمال والإبهام وأُريد بالعلامة المذكورة تعيينه ومعرفته بخصوصه فمعلوم أيضاً، أنّ معرفة كون ذلك المجمل هذا المعيّن موقوف على الحكم بعدم صحّة السلب والحكم به موقوف على العلم باتّحادهما وهو دور.

وإن أُريد بها العلم بكون المبحوث عنه مصداقاً حقيقيّاً لمعناه الحقيقي لا موضوعاً له اللفظ بخصوصه فهو يرجع إلى جوابه الآتي ولا يكون جواباً آخر وهو أيضاً لا يدفع الدور، كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله.

ومنها: أنّ المراد بصحّة سلب المعنى وعدمها هو صحّة سلب المعنى الحقيقي وعدمها عمّا احتمل فرديّته له بأن يُعلم للّفظ معنى حقيقي ذو أفراد ويشكّ في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه، فيكون الشك في كون ذلك مصداقاً لما علم كونه موضوعاً له، لا في كونه موضوعاً له بخصوصه، فيختبر ذلك بصحّة السلب وعدمها، وهذا أيضاً لا يستلزم دوراً؛ لإختلاف الطرفين.

وأنت خبير بأنّ ذلك أيضاً لا يفيد في دفع الدور شيئاً؛ إذ نقول حينئذٍ: إنّ معرفة كونه مصداقاً لذلك المعنى يتوقّف على عدم صحّة سلبه عنه، وعدم صحّة سلبه عنه يتوقّف على العلم بكونه مصداقاً له، وكذا الحال في صحّة السلب فيجيء هناك إختلاف في تقرير الدور؛ نظراً الى تغيير ظاهر المدّعى حيث إنّ ظاهر جعلهما علامة للحقيقة والمجاز كونهما علامتين لمعرفة نفس الموضوع له وغيره فصرف ذلك في الجواب المذكور الى معرفة مصداق كلّ منهما، والدور بحاله غير مندفع أصلاً.

ومنها: أنّ صحّة سلب بعض المعاني الحقيقيّة، كافية في الدلالة على المجاز، إذ لو كان حقيقةً لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة إلى المجاز، وكأنّ الوجه في اندفاع الدور حينئذٍ: أنّ معرفة كونه مجازاً مطلقاً متوقّفة على صحّة سلب بعض المعاني الحقيقية، وصحّة سلب بعض المعاني الحقيقية متوقّفة على كونه مجازاً بالنسبة إلى ذلك المعنى الحقيقي فاختلف طرفا الدور. ولا يخفى وهنه.

أمّا أوّلاً فلأنّ العلم بكونه مجازاً مطلقاً يندرج فيه العلم بالمجازية بالنسبة إلى المعنى المفروض، فالدور بالنظر إليه على حاله.

وأمّا ثانياً فلأنّ معرفة كونه مجازاً مطلقاً لا يتوقّف على العلامة المذكورة، بل عليها وعلى الأصل المذكور، وإنّما يعرف من العلامة المفروضة كونه مجازاً فيه

بملاحظة المعنى المفروض، ومن الأصل المذكور عدم ثبوت الوضع له بخصوصه أو لمعنى آخر لا يصحّ سلبه عنه فالدور أيضاً بحاله.

وأمّا ثالثاً فبعدم جريانه في عدم صحّة السلب؛ إذ عدم صحّة سلب بعض المعاني الحقيقيّة عنه موقوف على العلم بكونه حقيقةً فيه والمفروض توقف العلم بكونه حقيقة فيه على ذلك فالدور فيه على حاله.

وأمّا رابعاً فلأنّ المفروض في الجواب المذكور إثبات كونه مجازاً فيه بذلك وبالأصل فلا تكون العلامة المفروضة بنفسها أمارة للمجاز، وهو خلاف المدّعى.

ومنها: أنّ المراد إنّا إذا علمنا المعنى الحقيقي للّفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما أراد القائل منه فإنّا نعلم بصحّة سلب المعنى الحقيقي عن المورد، أنّ المراد هو المعنى المجازي، وقد نصّ المجيب المذكور بعدم جريان الجواب في عدم صحّة السلب؛ إذ لا يعرف من عدم صحّة سلب المعنى الحقيقي عن المورد كونه حقيقةً فيه، ضرورة عدم صحّةسلب الكلّي عن فرده، مع أنّ استعماله فيه مجاز. وأُورد عليه بوجوه:

أحدها: أنّ العلائم المذكورة إنّما تلحظ في مقام الشكّ في الموضوع له والجهل بكون اللفظ حقيقةً في المعنى المستعمل فيه أو مجازاً وأمّا مع العلم بكون اللفظ حقيقةً في معنى مجازاً في آخر فلا حاجة إلى العلامة؛ إذ مع إمكان حمله على الحقيقة يتعيّن الحمل عليها نظراً إلى أصالة الحمل على الحقيقة، وبدونه يتعيّن الحمل على المجاز ويكون امتناع حمله على الحقيقة قرينة على ذلك وليس ذلك من العلامة في شيء.

ثانيها: أنّه لو صحّ ذلك لاقتضى أن يكون كلّ من صحّة السلب وعدمها علامة لكلّ من الحقيقة والمجاز فإنّ صحّة سلب المعنى الحقيقي علامة للمجاز وصحّة سلب المعنى المجازي علامة للحقيقة، وعدم صحّة السلب بالعكس، وهم لا يقولون به لجعلهم عدم صحّة السلب أمارة للحقيقة وصحّة السلب أمارة للمجاز.

ثالثها: أنّ استعمال الكلّي في الفرد ليس مجازاً مطلقاً وإنّما يكون مجازاً إذا

استعمل فيه بخصوصه، ومع إرادة الخصوصيّة من اللفظ، فلا ريب في صحّة سلب معناه الحقيقي عنه بهذا الاعتبار وإن لم يصحّ سلبه عنه بالاعتبار الأوّل، فما ذكره في وجه عدم جريان ما ذكره في عدم صحّة السلب ليس بمتّجه.

قلت: يظهر ممّا ذكر في الإيراد حمل كلام المجيب على أنّه إذا لم يعلم المستعمل فيه أصلاً وأُريد المعرفة به فبصحّة سلب المعنى الحقيقي عن المراد من جهة القرينة الدالّة على إرادة غيره يعلم إرادة المجازي، ولذا ذكر في الإيراد عليه: أنّ ذلك ليس من العلامة في شيء، والذي يظهر بالتأمّل في كلامه أنّ ذلك ليس من مقصود المجيب في شيء كيف! وفساد الكلام المذكور يشبه أن يكون ضرورياً ولا داعي لحمل كلامه عليه مع ظهوره في خلافه، بل الظاهر أنّ مراد المجيب أنّه إذا أُطلق اللفظ على مصداق ـ كما إذا استعمل الحمار في البليد ـ وشككنا في كونه مصداقاً لمعناه الحقيقي أو المجازي مع العلم بكلّ منهما فلم يعلم المستعمل فيه في المقام من جهة الشكّ المذكور فإنّه إن كان فرداً للحيوان الناهق كان اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي إن أُطلق على فرد منه لا من حيث الخصوصية، وإن لم يكن فرداً منه فهو من مصاديق معناه المجازي، أعني الحيوان القليل الإدراك ويكون اللفظ إذن مستعملاً فيه فيتعرّف إذن بصحّة سلب معناه الحقيقي عنه أنّه من أفراد المعنى المجازي وأنّ اللفظ مستعمل في معناه المجازي.

وقوله: «فإنّا نعلم بصحّة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ... إلخ» كالصريح فيه، فإنّه إذا لم يطلق اللفظ على مصداق معيّن فمن أين يتحقّق هناك مورد معلوم للاستعمال.

ثمّ إنّه مع الجهل بالمراد مطلقاً كيف يعقل سلب المعنى الحقيقي عن المجهول المطلق؟ ويتعرّف بذلك كون المستعمل فيه مجازاً. والحاصل: أنّ ما ذكرناه في كمال الظهور من الكلام المذكور.

ثمّ ما ذكره ثانياً من عدم جريان ذلك في عدم صحّة السلب معلّلاً بما ذكره في غاية الظهور أيضاً فيما قلناه.

فظهر بما ذكرنا اندفاع الإيرادات المذكورة عنه، أمّا الأوّل فظاهر.

وأمّا الثاني فبأنّهم إنّما اعتبروا صحّة السلب وعدمها بالنسبة إلى المعنى الحقيقي لتعيّنه وتميّزه وأمّا المعنى المجازي فلمّا لم يكن متعيّناً مضبوطاً بل كان دائراً مدار حصول العلامة لم تفد صحّة سلب ما نعرفه من المعاني المجازيّة كونه مصداقاً لمعناه الحقيقي؛ لاحتمال كونه مندرجاً في مجازي آخر غيرها، ولا عدم صحّة سلبه عنه كونه فرداً من المعنى المجازي؛ لإمكان أن يكون معناه المجازي أعمّ من الحقيقي فلا يصحّ سلب شيء منهما عنه.

وأمّا الثالث فلأنّ الوجه المذكور إنّما يفيد تميّز مصداق معناه المجازي عن الحقيقي من دون إفادة لمعرفة نفس الموضوع له وغيره، فيستفاد من ذلك كون المستعمل فيه مجازاً إذا علم اندراج ذلك المصداق في معناه المجازي ويتعرّف به كون اللفظ مجازاً في الاستعمال المفروض، وأمّا إذا علم بعدم صحّة سلبه عنه اندراجه في معناه الحقيقي لم يفد ذلك كون اللفظ هناك حقيقةً أو مجازاً؛ لاحتمال استعمال اللفظ فيه بخصوصه، فيكون الاستعمال مجازاً مع عدم صحّة سلبه عنه، فما ذكر في الإيراد عليه من أنّه مع استعماله في الفرد بخصوصه يصحّ سلب ذلك المعنى عنه غير متّجه؛ لوضوح عدم صحّة سلب الكلّي عن الفرد بالحمل الشائع وإن لوحظ الفرد بخصوصه.

فمرجع هذا الجواب إلى الجواب الثاني الذي حكيناه عن بعض الأفاضل، إلّا أنّه جعل صحّة السلب أمارةً لكون اللفظ مجازاً في استعماله المفروض فلم يصحّ له جعل عدم صحّة السلب أمارةً لكونه حقيقةً كذلك، وحينئذٍ فيرد عليه ما أوردناه عليه وأنّه لا حاجة إذن إلى جعله علامةً لحال اللفظ بالنسبة إلى ما استعمل فيه حتّى لا يجري في عدم صحّة السلب، بل ينبغي جعله أمارة لتميّز المصداق الحقيقي عن المجازي ليجري في المقامين حسب ما مرّ، على أنّه قد يجعل أمارةً بالنسبة إلى الأوّل أيضاً بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم ملاحظة الخصوصية في إطلاق الكلّيات على أفرادها. فتأمل.

ومنها: أنّ المراد صحّة سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة في العرف فإنّه يصحّ عرفاً أن يقال للبليد: إنّه ليس بحمار، ولا يصحّ أن يقال: إنّه ليس بإنسان، فعلم بالأوّل كون الحمار مجازاً فيه، وبالثاني صدق الإنسان عليه على سبيل الحقيقة.

وهذا الجواب يرجع إلى أحد الجوابين المذكورين في الجواب عن الدور الوارد في التبادر، إذ قد عرفت ممّا مرّ جريان ذلك بالنسبة إلى ملاحظة صحّة السلب وعدمها مع الإطلاق في كلام العارفين باللسان غير المتكلم، وكذا بالنسبة إلى نفسه لو كان من أهل اللسان كما هو الغالب؛ نظراً إلى الفرق بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به، وحينئذٍ فالمتوقّف على إعمال العلامة هو الثاني والمتوقّف عليه هو الأوّل حسب ما عرفت.

هذا وقد أورد عليه بعض الأفاضل رحمهم الله بأنّ ذلك مجرّد تغيير عبارة لا يدفع السؤال؛ فإنّ معرفة ما يفهم من اللفظ عرفاً مجرّداً عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتّحد المفهوم العرفي ففُهم معيّناً أو تعدّد من جهة الاشتراك ففُهم الكلّ إجمالاً وبدون التعيين، وذلك يتوقّف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفاً على التعيين أو من جملة ما يفهم عرفاً على الإجمال فيبقى الدور بحاله.

وأنت بعد ملاحظة ما قرّرناه تعرف ما فيه كيف! والحاكم بصحّة السلب وعدمها بناء على الأوّل هو العرف، وإنّما يتوقّف حكمهم بذلك على معرفتهم بمعنى اللفظ لا على علم الملاحظ للأمارة المذكورة، والحاصل بملاحظة العلامة المذكورة علم الملاحظ بالحال بعد الرجوع إليهم، فمن أين يتوهّم لزوم الدور؟ وأمّا على الثاني فلا اتّحاد أيضاً في طرفي الدور كما عرفت.

وأمّا الجواب عن الثالث فبما عرفت من اختلاف الحال في العلامة المذكورة، فإن كان المراد معرفة حال المفهوم من حيث ثبوت الوضع له وعدمه فلا ريب في صحّة السلب في المقامات المفروضة، ضرورة أنّ مفهوم الكلّ غير مفهوم الجزء

واللازم، وإن أُريد به معرفة حال المصداق من حيث اندراجه حقيقةً في المفهوم المفروض وعدمه فلا ريب إذن في إفادة عدم صحّة السلب الحاصل في المقام اندراجه فيه على سبيل الحقيقة وكونه من أفراده الحقيقيّة، فلو أُطلق ذلك اللفظ عليه لا من جهة اعتبار الخصوصيّة كان الاستعمال حقيقةً وهو كذلك في الواقع، فلا نقض من الجهة المذكورة أصلاً.

وقد يجاب عنه بأنّ المعتبر من الحمل في صحّة السلب وعدمها هو الحمل الذاتي والحمل الصادق في الموارد المذكورة إنّما هو الحمل الشائع خاصّة. وفيه ما عرفت ممّا قرّرناه.

ثاني عشرها: الإطّراد وعدمه، فالأوّل علامة الحقيقة، والثاني أمارة المجاز، والمراد به اطّراد استعمال اللفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث لا يختصّ جوازُه بمقام دون آخر أو مع خصوصية دون أُخرى ويصحّ اطلاقه على مصاديق ذلك المعنى إذا كان كلّياً من غير اختصاص له ببعضها.

واختلفوا في كون الإطّراد على الوجه المفروض دليلاً على كون اللفظ حقيقةً في ذلك المعنى وعدمه على قولين:

أحدهما: دلالته على ذلك، وحكي القول به عن جماعة منهم الغزالي والسيد العميدي والعلّامة في ظاهر التهذيب.

وثانيهما: عدمها، ذهب إليه جماعة من العامّة والخاصّة منهم الآمدي في الإحكام والحاجبي والعضدي، وشيخنا البهائي رحمه الله وهو ظاهر العلّامة رحمه الله في النهاية حيث ذكر الإيراد على دلالته على الحقيقة مقتصراً عليه، واختاره الشريف الأُستاذ قدس سره.

حجّة الأوّل أنّه مع تحقّق الوضع للمعنى لا ريب في جواز إطلاق اللفظ عليه بحسب الموارد والمقامات وكذا على كلّ من مصاديقه، نظراً إلى تحقّق الطبيعة فيه وحصولها في ضمنه، وأمّا مع عدم حصول الوضع فجواز الاستعمال فيه يتبع وجود العلاقة المصحّحة، وقد تقرّر أنّه يعتبر في وجود العلاقة المجوّزة للتجوّز عدم إباء

العرف عن استعمال اللفظ وعدم استهجانه في المخاطبات، وذلك أمر يختلف بحسب اختلاف المقامات وليس له قاعدة مطّردة في الاستعمالات، ولذا ترى أنّه يصحّ استعمال «القرية» في أهلها في قولك: «اسأل القرية» ولا يصحّ في قولك: «جلستِ القرية أو باعتِ القرية أو آجرت القرية» ونحوها مع وجود تلك العلاقة بخصوصها، وكذلك يقال: «أعتق رقبة» ولا يقال: «مات رقبة أو نام رقبة» ويطلق اليد على الإنسان في نحو قوله: «على اليد ما أخذت» ولا يقال في سائر المقامات إلى غير ذلك مما يظهر بملاحظة موارد استعمال المجازات، فيختلف الحال في جواز الاستعمال بملاحظة الخصوصيّات الحاصلة في موارد الاستعمالات فالاطّراد من اللوازم المساوية للحقيقة وعدمه من اللوازم المساوية للمجاز، فالأوّل يدلّ على الحقيقة والثاني على المجاز من باب دلالة اللازم المساوي على ملزومه.

ويرد عليه: أنّ المجاز وإن لم يستلزم الإطّراد في الاستعمالات إلّا أنّه قد يطّرد سيّما إذا كانت العلاقة في كمال الوضوح وكان الارتباط بين المعنى المجازي والحقيقي في غاية الكمال كما في استعمال «الأسد» في الشجاع، فإنّه يصحّ استعماله فيه مطّرداً على نحو استعمال اللفظ الموضوع لذلك من غير فرق سوى ذكر القرينة المعتبرة في المجاز، وحينئذٍ فيكون الإطّراد لازماً أعمّ بالنسبة إلى الحقيقة فلا يدلّ عليها؛ لوضوح عدم دلالة اللازم الأعمّ على خصوص ملزومه، وهذا هو حجّة القول الآخر المانع من دلالته على الحقيقة، فيقال: إنّ الاطّراد كما يوجد في الحقيقة يوجد في المجاز فلا يصحّ جعله علامة للحقيقة، لما تقرّر من اعتبار الاطّراد في العلامة.

وقد يجاب عنه بأنّ الاطّراد في المجازات إنّما يكون في آحاد منها على سبيل الندرة فلا ينافي حصول الظنّ المطلوب في باب الأوضاع، والاطّراد المعتبر في العلامة إنّما يعتبر في أمثال المقام بالنظر إلى الغالب، نظراً إلى إفادته الظنّ المكتفى به في مباحث الألفاظ.

وقد يمنع الغلبة المدّعاة، فإنّ معظم المجازات المشتملة على المشابهة

الظاهرة يطّرد استعمالها في المحاورات وإنّما ينتفي الاطّراد غالباً في سائر أنواع المجاز ممّا تكون العلاقة فيها غير المشابهة، وحينئذٍ فلا يبقى ظنّ بكون المعنى الّذي فرض اطّراده في الاستعمال من المعاني الحقيقية.

نعم، لو علمنا انتفاء المشابهة في المقام ـ كما إذا علمنا معنى حقيقياً للّفظ ووجدنا استعماله في غيره مطّرداً مع انتفاء المشابهة بينه وبين معناه الحقيقي وأمكن ملاحظة غيرها من العلائق بينهما ـ فإنّه حينئذٍ قد يصحّ الرجوع إلى الإطّراد في إثبات وضعه له؛ نظراً إلى ما قلناه.

وبالجملة: إذا دار الأمر بين أن يكون حقيقةً في ذلك المعنى أو مجازاً مرسلاً أمكن إثبات الوضع بالاطّراد، نظراً إلى أنّ الغالب في المجاز المرسل عدمه، وأمّا إذا دار [الأمر][1] بينهما وبين الاستعارة أو بين الثلاثة لم يصحّ ذلك حسب ما عرفت.

واعلم أنّه يمكن أن يؤخذ الإطّراد على وجه آخر فيراد به اطّراد استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات وسائر الأحوال مع انضمام القرينة وبدونه ودورانه بينهم كذلك في الاستعمالات، من غير فرق في استعماله فيه بحسب تلك المقامات، وحينئذٍ يتمّ دلالته على الحقيقة، ويندفع عنه الإيراد المذكور؛ إذ لا اطّراد في شيء من المجازات على الوجه المفروض، إذ مجرّد وجود العلاقة غير كافٍ في التجوّز مالم يوجد هناك قرينة صارفة.

فإن قلت: إنّه لا شكّ في جواز استعمال المجازات مع انتفاء القرائن في حال الاستعمال، بناءً على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ـ كما هو المعروف ـ والمفروض في المقام وجود القرينة في الجملة وإلّا لم يعلم استعماله فيه قبل العلم بوضعه له، غاية الأمر أن تكون القرينة منفصلة.

قلت: إنّ ذلك ممّا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الأقوال، فقد يكون المقام مقام البيان والإفهام فيكون في تأخير القرينة تفويتٌ للمقصود، وحينئذٍ فلا ريب في المنع من تأخير البيان عن وقت الخطاب. وليس مقصود القائلين

---

(١) من المطبوع (١).

بجواز تأخيره عن ذلك جوازه كلّياً كما نصّوا عليه ويأتي في محلّه الإشارة إليه إن شاء الله.

فإن قلت: إنّ استعماله حينئذٍ في ذلك من دون اقتران القرينة في المقام المفروض كافٍ في الدلالة على الحقيقة، فلا حاجة إلى ملاحظة الاطّراد، وذلك بنفسه أمارة على الحقيقة كما مرّت الإشارة إليه.

قلت: قد يعرف المقام المفروض بالخصوص ويرى استعماله فيه على النحو المذكور، فيمكن استنباط ثبوت الوضع له من ذلك من دون حاجة إلى ملاحظة غيره إذا كان المستعمل ممّن يعتدّ بشأنه، وقد لا يعلم خصوص المقام ولا خصوص المستعمل فيعرف من اطّراد استعماله في المقامات على النحو المذكور وروده في المقام المفروض في الجملة من غير استنكار له في العرف، فلا مانع من اعتباره أمارة مستقلّة بملاحظة ذلك وإن اتّحد الوجه في استفادته منه في المقامين والظاهر أنّه بهذا المعنى ممّا لا ينبغي الخلاف فيه؛ لوضوح كونه من خواصّ الحقيقة سواء قلنا بكون القرينة مصحّحاً لاستعمال المجاز، أو قلنا بأنّ المصحّح له وجود العلاقة، والمقصود منها مجرّد الإفهام. فتأمل في المقام.

هذا، وأمّا دلالة عدم الاطّراد بالوجه المتقدّم على المجاز فقد أثبتها كثير من الأُصوليين منهم: الآمدي والحاجبي والعضدي وشيخنا البهائي.

ونفاها العلّامة رحمه الله في النهاية؛ نظراً إلى عدم اطّراد بعض الحقائق كما سيجيء الإشارة إليه، واختاره بعض الأفاضل من المعاصرين، إلّا أنّه ذهب إلى حصول الاطّراد في المجازات على نحو الحقائق ولم يفسّر العلامة المذكورة على وجهها، وسنورد بعض ما ذكره في بيانها.

وظاهر بعض الأعلام التوقّف فيه.

وذهب بعض آخر إلى كونه دالّاً على نفي الوضع النوعي خاصّة، فلا يفيد نفي الأوضاع الشخصيّة سواء كان الوضع فيها عامّاً أو خاصّاً والموضوع له عامّاً أو خاصّاً.

والأظهر هو الأوّل؛ إذ لو ثبت وضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى لما صحّ التخلّف، ضرورة قضاء الوضع بصحّة استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات من غير اختصاص ببعض الصور دون بعضها، كما هو الحال في سائر الألفاظ الدائرة في الاستعمال.

وقد يورد عليه: أنّ في الحقائق أيضاً ما لا يطّرد استعماله في الموارد ولا يصحّ اطلاقه على كلّ من مصاديقه مع وجود المعنى فيه، كما في إطلاق «الفاضل» عليه تعالى وإطلاق «السخيّ» عليه وإطلاق «الأبلق» على غير الفرس مع حصول المعنى فيه وإطلاق «القارورة» على غير الزجاج وإطلاق «الدابّة» على غير ذات القوائم إلى غير ذلك.

ويدفعه: أنّ المنع من الإطلاق في الأوّلين شرعيّ فلا مانع من الإطلاق بحسب اللغة، والاطّراد إنّما يلحظ بالنسبة إليها.

على أنّه قد يمنع المنع منه بحسب الشرع أيضاً، إذ قد ورد في بعض الأدعية إطلاق «الفاضل» عليه تعالى وورد فيه أيضاً: «ياذا الجود والسخاء» مخاطباً إيّاه تعالى.

مضافاً إلى ما قد يقال بعد تسليم عدم الإطلاق عليه تعالى في اللغة أيضاً: من أنّ «الفاضل»: هو العالم الّذي من شأنه الجهل، والسخي: هو الجواد الّذي من شأنه البخل، فعدم إطلاقهما عليه تعالى من جهة انتفاء المعنى بالنسبة إليه تعالى، والمنع من إطلاق «الأبلق» على غير الفرس لاختصاص مفهومه بها، فإنّه الفرس ذات اللونين، أو نقول أنّه خصّص بها في العرف بعد أن كان للأعمّ فهو منقول عرفي كما هو الحال في الأخيرين، إذ لا اختصاص لهما لغةً بما ذكر، واطّراد الاستعمال حاصل فيهما بالنسبة إليها، وعدم اطّرادهما إنّما هو بحسب العرف، فهو فيهما دليل على المجازيّة في المعنى الأعمّ بحسب الاستعمالات العرفيّة لا أنّه ناقض لدلالته على المجازيّة.

وربّما يورد عليه أيضاً بلزوم الدور، فإنّ العلم بعدم الاطّراد متوقّف على العلم

بالمجازيّة، إذ مع احتمال الوضع له لا يمكن العلم بعدم الاطّراد؛ ضرورة لزوم الاطّراد في الثاني حسب ما مرّ فلو كان العلم بالمجازيّة متوقّفاً على العلم بعدم الاطّراد كما هو المدّعى لزم الدور.

ويدفعه: أنّ العلم بعدم الاطّراد إنّما يحصل من ملاحظة موارد الاستعمالات فيستنبط منه انتفاء الوضع لا أنّه يحصل العلم بعدم الاطّراد من العلم بانتفاء الوضع، لما عرفت من إمكان الاطّراد في المجاز ولا بعد العلم به، إذ لا توقّف له عليه بعد ملاحظة العرف بل قد لا يحصل العلم به بعد العلم بعدم الاطّراد أيضاً مع الغضّ عن ملاحظة ما ذكر في بيان دلالته عليه.

والوجه في المنع من عدم الاطّراد في المجاز حسبما ذكره الفاضل المذكور أنّه إن أُريد بعدم اطّراد المجاز أنّه يقتصر فيه على موارد الرخصة في نوع العلاقة ولو كان في صنف من أصنافه فلا يطّرد استعماله مع حصول نوع العلاقة إذا كان في غير مورد الرخصة فهو حقّ، لكن لا ريب أنّ المجاز حينئذٍ منحصر فيما حصل الرخصة فيه وهو مطّرد في مورد الرخصة، وإن أُريد به أنّ المجاز غير مطّرد بعد تحقّق الرخصة فيه بالنسبة إلى ما تعلّق الرخصة به فمن البيّن خلافه؛ فإنّ الوضع في المجاز كأوضاع الحقائق يقضي بصحّة الاستعمال مطّرداً على حسب الوضع.

وأنت خبير بأنّه ليس المراد به شيئاً من الأمرين المذكورين، بل المقصود من عدم اطّراد المجاز عدم اطّراد الاستعمال في المعنى الّذي فرض استعماله فيه على سبيل المجاز في بعض المقامات بالنسبة إلى غير ذلك من موارد الاستعمال.

وتوضيح المقام حسب ما مرّت الإشارة إليه أنّ الأمر في العلائق دائر مدار قبول العرف وعدم استهجان الاستعمال في المخاطبات، وذلك ممّا يختلف بحسب المقامات اختلافاً بيّناً بالنسبة إلى اللفظ الواحد والمعنى الواحد، فيصحّ استعماله فيه في مقام دون آخر، ألا ترى أنّه يصحّ استعمال «القرية» في أهلها عند تعلّق السؤال، ولا يصحّ ذلك عند تعلّق الجلوس أو البيع أو الشراء أو الضحك ونحوها مع وجود تلك العلاقة بعينها، وكذا الحال في استعمال «النهر» في مائه فإنّه يصحّ

عند تعلّق الجريان أو الوقوف أو نحوهما به، تقول: جرى النهر أو وقف النهر، ولا يصحّ أن تقول: جمعت النهر أو أخرجت النهر إذا جمعت ماءه أو أخرجت الماء منه، ونحوه استعمال الرقبة في الإنسان في مقام تعلّق الرقّ أو العتق به واستعمال اليد فيه في مقام الأخذ أو الإعطاء دون سائر المقامات إلى غير ذلك.

فيستعلم من عدم الاطّراد على الوجه المذكور انتفاء الوضع للمعنى المفروض وكون الاستعمال من جهة العلاقة؛ إذ لو تحقّق الوضع له لم يتخلّف عنه صحّة الاستعمال، وأمّا مع انتفائه فيصحّ التخلّف لاختلاف الحال في العلاقة بحسب المقامات والمتعلّقات في شدّة الارتباط وضعفه، واستحسان العرف لاستعماله فيه واستقباحه.

فما ذكره من أنّه مع تحقّق العلاقة والإذن لا يمكن التخلّف، إن أراد به أنّه إذا تحقّقت العلاقة مع الخصوصيّة الملحوظة في الإذن لم يمكن أن يتخلّف عنه صحّة الاستعمال، ففيه ـ مع مافيه من المناقشة إذ لا مانع إذن من قضاء الإذن العامّ بجواز الاستعمال ووقوع المنع الخاصّ من استعماله في خصوص بعض الصور فيقدّم الخاصّ على العامّ، فالإذن العامّ ليس إلّا مقتضياً للصحّة، ووجود المقتضي إذا قارن وجود المانع لم يعمل عمله ـ أنّه غير مفيد في المقام؛ إذ عدم إمكان التخلّف لا يجدي فيما هو بصدده لاختلاف الخصوصيّة الملحوظة في الوضع بحسب اختلاف المقامات والمتعلّقات فيصحّ الاستعمال في بعضها دون آخر، فلا يلزمه الإطّزاد على ما هو المقصود في المقام وإن اطّرد على حسب الترخيص الحاصل من الواضع، فليس المراد بعدم اطّراد المجاز كونه مجازاً مع عدم صحّة الاستعمال، بل المدّعى أنّ المعنى الّذي لم يوضع له اللفظ واستعمل فيه على سبيل المجاز قد لا يكون جواز الاستعمال فيه مطّرداً، بأن لا يكون العلاقة المصحّحة للاستعمال فيه في مقام مصحّحة له في سائر المقامات، لما عرفت من اختلاف الحال فيه بملاحظة موارد الاستعمال، ولذا يصحّ استعمال اللفظ في معنى مخصوص في بعض المقامات دون غيره كما عرفت.

ومع الغضّ عن ذلك كلّه نقول: إنّه قد يكون المعنى المستعمل فيه مشتملاً على صنف العلاقة المعتبرة في مقام دون آخر فيجيء فيه عدم الاطّراد من الجهة المذكورة، فلا منافاة بين القول باطّراد العلائق في مواردها وعدم حصول الاطّراد في جواز الاستعمال بالنسبة إلى خصوص المعاني، نظراً إلى اختلاف أحوالها في الاشتمال على العلاقة وعدمه، فحينئذٍ لا مانع من القول بعدم حصول الاطّراد في المجازات، نظراً إلى ذلك فيتعرّف به حال المعنى كما هو المقصود في المقام، وهو ظاهر.

هذا، والوجه في الوقف عدم حصول الاطّراد في بعض الحقائق لمانع خارجيّ فيحتمل ذلك في موارد استعمال اللفظ، ومع قيام هذا الاحتمال لا يتمّ الاستدلال به على انتفاء الوضع. ودعوى الغلبة بحيث تفيد المظنّة محلّ إشكال.

وأنت خبير بأنّ انتفاء الاطّراد في بعض الحقائق على فرض صحّته في غاية الشذوذ والندرة، فلا ينافي إفادة تلك الأمارة للمظنّة، على أنّه غير متحقّق الحصول في شيء من الحقائق حسب ما مرّت الإشارة إليه.

والوجه في التفصيل أمّا بالنسبة إلى دلالته على نفي الوضع النوعي فظاهر، لاعتبار الاطّراد فيه قطعاً، وأمّا بالنسبة إلى عدم إفادته نفي غيره من الأوضاع فلاحتمال أن يكون عدم الاطّراد من جهة اختصاص الوضع بما يصحّ الاستعمال فيه من المعنى المفروض من غير تعدية إلى غيره فلا يفيد انتفاء الوضع، فلو علم انتفاء الوضع الشخصي بخصوصه ودار الأمر في اللفظ بين أن يكون موضوعاً بالوضع النوعي أو مجازاً دلّ عدم الاطّراد على الثاني، كما هو الحال في الأفعال والمشتقات.

وأنت بعدما عرفت ما قرّرناه في بيان معنى الاطّراد تعرف وهن هذا الكلام، لظهور دلالته حسب ما بيّنا على انتفاء الوضع بالنسبة إلى المعنى الّذي ثبت فيه نوعيّاً كان أو شخصيّاً من غير فرق حتّى أنّه يفيد انتفاء الأوضاع الجزئيّة أيضاً.

ثمّ إنّ ما قرّره على فرض تسليمه غير جارٍ بالنسبة إلى الأوضاع الكلّية.

وقد أجاب عنه بأنّه لمّا كان الوضع الشخصي حاصلاً على كلّ من الوجهين ولم يكن ملازماً لكلّية الوضع أو الموضوع له قام في نظر الجاهل احتمال كون اللفظ هناك موضوعاً بالوضع الخاصّ لبعض أفراد ذلك الكلّي فلا يطّرد في الكلّ.

وهو كما ترى؛ إذ غاية ما يفيده الاحتمال المذكور اختصاص الوضع ببعض أفراد المعنى الملحوظ، وأين ذلك ممّا هو المقصود من دلالته على انتفاء الوضع بالنسبة إلى ذلك المعنى الكلّي الملحوظ في ذلك المقام، فالمقصود دلالة عدم الاطّراد على انتفاء الوضع بالنسبة إلى المعنى الذي لا يطّرد الاستعمال بالنسبة إليه، لا بالنظر إلى غيره ولو كان جزئيّاً من جزئيّات ذلك المعنى، وهو واضح، ومع الغضّ عنه فقد يعلم في خصوص المقام انتفاء الوضع الخاصّ فينحصر الأمر بين كونه مجازاً فيه أو موضوعاً بالوضع العامّ فيحكم بالأوّل، نظراً إلى عدم الاطّراد حسب ما ذكره في دلالته على نفي الوضع النوعي. فتأمل.

هذا ملخّص الكلام في الأُمور المثبتة للوضع أو النافية له.

وقد ذكر في المقام أُمور أُخر لإثبات الوضع ونفيه، وهي مابين مزيّف أو راجع إلى ما قلناه أو مفيد لذلك في بعض صوره في موارد نادرة فلا بأس بالإشارة إليها ليتبيّن حقيقة الحال فيها.

منها: التقسيم، فإنّه يفيد عند بعضهم كون اللفظ حقيقةً في المقسم الجامع بين تلك الأقسام إذا وقع في ذلك كلام من يعتدّ به من أهل اللغة أو العرف العامّ أو الخاصّ، وبالجملة يفيد كونه حقيقةً في ذلك في عرف المقسم سواء كان المقسم لغويّاً أو غيره.

والمراد بالقدر الجامع بين الأقسام هو المفهوم الصادق على كلّ منها، سواء كان صدقاً ذاتيّاً أو عرضيّاً أو مختلفاً، فلا دلالة فيه على كون المقسم هو تمام المشترك بين مفهوم كلّ من القسمين اللذين يرد القسمة عليهما، ولا بعض المشترك بينهما، بل قد يكون خارجاً عن حقيقة كلّ منهما أو أحدهما، إلّا أنّه لا يخلو الواقع عن إحدى الصور المذكورة كما في تقسيم الحيوان إلى الإنسان والفرس، وتقسيمه

إلى الانسان والطائر وإلى الأسود والأبيض، وتقسيم الجسم كذلك.

نعم، لابدّ من اشتراكه في مصاديق الأقسام، ضرورة قضاء القسمة بصدق المقسم عليها فلا دلالة في القسمة على اشتراك المقسم بين الأقسام زيادة على ذلك، وهو معنى ما قيل من اعتبار مفهوم المقسم في الأقسام، فإنّ تقسيم الحيوان إلى الأسود والأبيض إنّما يفيد ثبوت معنى الحيوان في مصاديق كلّ من القسمين، فلو عبّر عن تلك الأقسام من حيث كونها قسماً للحيوان يعبّر عنها بالحيوان الأبيض والحيوان الأسود، وليس مفاد ذلك اعتبار مفهوم الحيوان في الأبيض والأسود اللذين وقع التقسيم عليهما، وهو ظاهر.

ثمّ إنّ المختار عند جماعة منهم العلّامة رحمه الله وابنه فخر الإسلام دلالة التقسيم على كون المقسم حقيقةً في الأمر الشامل لتلك الأقسام.

والمذكور في كلام آخرين أنّ التقسيم أعمّ من ذلك وأنّه لا دلالة فيه على الحقيقة نصّوا عليه في طيّ مباحث الأُصول عند إبطال الاحتجاج بالقسمة على وضع اللفظ للأعمّ، ويمكن أن يستدلّ للأوّل بوجوه:

أحدها: أنّ ذلك هو الظاهر من إطلاق اللفظ، فإنّ قضيّة التقسيم كما عرفت إطلاق المقسم على المعنى الأعمّ، والظاهر من الإطلاق الحقيقة فيكون التقسيم وارداً على معناه الحقيقي، ويكون ذلك إذن شاهداً على عمومه وإطلاقه.

وأنت خبير بأنّ ذلك حينئذٍ راجع إلى دلالة الاستعمال على الحقيقة؛ لكون الأصل فيه ذلك، وقد عرفت أنّ الحقّ فيه هو الدلالة على الحقيقة في متّحد المعنى دون متعدّده فلو ثبت استعماله في غير المفهوم المشترك أيضاً لم يصحّ الاستناد إلى التقسيم ومع عدمه لا يكون ذلك دليلاً آخر وراء الأصل المذكور. نعم يكون محقّقاً لموضوعه حيث يثبت به الاستعمال في الأعمّ.

ثانيها: ظهور الحمل في ذلك، فإنّ قضيّة التقسيم هو حمل كلّ من القسمين على المقسم، والمستفاد من الحمل في العرف كون عنوان الموضوع صادقاً على سبيل الحقيقة على مصداق المحمول، بمعنى كون مصداق المحمول مصداقاً للموضوع

بالنظر إلى معناه الحقيقي إن كان الحمل شائعاً كما هو المفروض في المقام.

وفيه: أنّه إن كان الظهور المذكور من جهة استعماله في المقام فيما يصدق على ذلك فهو راجع إلى الوجه الأوّل، وإن كان استظهاره من جهة دلالة الحمل بنفسه عليه ففيه أنّه إنّما يدلّ على كون الحمل حقيقيّاً لا ادّعائيّاً كما يتّفق في بعض الصور في نحو قولك: «زيد أسد» على وجه، فإنّ الحمل هناك خارج عن حقيقته. وأمّا أنّ المراد بالموضوع هو معناه الحقيقي فلا يستفاد من الحمل.

نعم، إن كان المقام مقام بيان حقيقة اللفظ أو بيان مصداقه الحقيقي أفاد ذلك، إلّا أنّه حينئذٍ مستفاد من ملاحظة خصوصيّة المقام لا من مجرّد الحمل، فيدلّ في الأوّل على كون المحمول هو نفس ما وضع له اللفظ وفي الثاني على صدق معناه الحقيقي عليه، إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام.

كيف! ولو كان مطلق الحمل دليلاً على الحقيقة لما جعلوا عدم صحّة السلب علامة عليها بل اكتفوا مكانه بصحّة الحمل، فإنّ في تركهم ذلك واعتبارهم مكانه لعدم صحّة السلب دلالة ظاهرة على أنّ الحمل يقع على الوجهين ويصحّ بظاهره في الصورتين، بخلاف عدم صحّة السلب.

ويومئ إلى ذلك أنّ إطلاق اللفظ على معناه المجازي بمنزلة حمله عليه حملاً ذاتيّاً بالنظر إلى المفهوم الذي استعمل اللفظ فيه وحمله شائعاً بالنسبة إلى الفرد الّذي أُطلق عليه، كما في استعمال الأسد في مفهوم الشجاع وإطلاقه على زيد، فلو كان الحال على ما ذكر لكان مطلق الاستعمال دليلاً على الحقيقة، وقد عرفت ما فيه.

فإن قلت: أيّ فرق بين عدم صحّة السلب وصحّة الحمل حال الخلوّ عن القرائن مع أنّ ظاهر اللفظ حينئذٍ حمله على حقيقته في المقامين، فكما أنّ عدم صحّة السلب إذن يفيد عدم صحّة سلب معناه الحقيقي عنه كذا يفيد صحّة الحمل حمل معناه الحقيقي عليه، فيتّحد المفاد فيهما.

قلت: الفرق بينهما أنّ نفس ملاحظة الموضوع قد تكون قرينة على إرادة

المعنى المجازي في المحمول أو بالعكس، فإنّ كون الموضوع هو البليد في قولك: «البليد حمار» شاهد على إرادة المعنى المجازي من الحمار، لعدم إمكان حمله عليه إلّا بذلك الاعتبار، فبتلك الملاحظة يصحّ حمله عليه وإن صحّ مع ذلك سلبه عنه أيضاً، فمجرّد صحّة الحمل لا ينهض دليلاً على الوضع، نعم قد يفيد ذلك بملاحظة ما ينضمّ إليه في خصوص المقام ولا كلام فيه، وهذا بخلاف عدم صحّة السلب؛ فإنّ نفس ملاحظة الموضوع والمحمول هناك لا تقضي بصرف اللفظ عن ظاهره والمفروض خلوّ المقام عن القرينة فيكون المحكوم بعدم صحّة سلبه عنه هو معناه المنصرف إليه عند الإطلاق وليس إلّا معناه الحقيقي في نفس الأمر. فتأمّل.

وممّا قرّرنا يظهر ضعف ما ربّما يظهر من بعض الأفاضل من دلالة الحمل على الحقيقة، ومع الغضّ عن ذلك فلو قلنا بدلالة الحمل على الحقيقة كان ذلك في نفسه أمارة عليها فلا ربط له بدلالة التقسيم على الحقيقة كما هو الملحوظ في المقام.

**ثالثها:** أنّ الغالب في التقسيمات وقوع القسمة بملاحظة المعنى الحقيقي، فالظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب.

وفيه تأمّل؛ إذ لابدّ في الغلبة المعتبرة في أمثال المقام أن تكون بحيث تفيد ظنّاً بالمرام، لدوران الأمر في الأوضاع مدار الظنّ وكونها في المقام على النحو المذكور غير واضح، وما ذكر من أنّ الظنّ يلحق المشكوك فيه بالأغلب ليس على إطلاقه.

نعم، قد يستفاد من التقسيم ظنّ بذلك بعد ملاحظة خصوصيّة المقام وهو كلام آخر، وحينئذٍ فلا مانع من الاستناد إليه في ذلك المقام.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من دلالة التقسيم على الحقيقة وعدمها إنّما هو بالنسبة إلى تقسيم العامّ المنطقي إلى جزئيّاته كما هو ظاهر كلام الجماعة، والظاهر جريان الكلام المذكور بالنسبة إلى تقسيم الكلّ إلى أجزائه وتقسيم العامّ الأُصولي إلى جزئيّاته، فيفيد ذلك بناءً على ظهور القسمة في تعلّقها بالمعنى الحقيقي اعتبار

كلّ من الأجزاء المفروضة في المسمى واندراجه في الموضوع له اندراج الجزء في كلّه بالنسبة إلى الأوّل، واندراج كل من تلك الجزئيّات فيه اندراج الخاصّ تحت العامّ الأُصولي في الثاني، فيفيد وضع اللفظ المتعلّق للعموم لما يعمّ الأقسام المفروضة.

ومنها: أصالة الوضع للقدر المشترك إذا وجد اللفظ مستعملاً في معنيين أو أزيد وكان هناك معنى جامع بين المعنيين أو المعاني المفروضة صالح لتعلّق الوضع به، فالمختار عند بعضهم جواز الاستناد إليها، ولذا وقع الاحتجاج بها في جملة من المباحث الآتية، وهو المحكي عن الفاضلين والرازي والبيضاوي. وصرح جماعة بالمنع منه، كما هو ظاهر آخرين.

حجّة الأوّل أنّه لو قيل بوضعه لواحد منها دون الباقي لزم المجاز، وإن قيل بوضعه للكلّ لزم الاشتراك، وكلّ من الأمرين مخالف للأصل فلابدّ من القول بوضعه للقدر المشترك خاصّة حتى يقوم الدليل على خلافه.

ويرد عليه أنّ القول بوضعه للقدر المشترك يقضي بكونه مجازاً في كلّ من قسميه أو أقسامه فيلزم زيادة المجاز.

وأُجيب عنه بأنّ تعدّد المجاز لازم على تقدير اختصاص الوضع بواحد من القسمين أو الأقسام أيضاً إذا فرض استعماله في القدر المشترك.

وفيه: أنّ التساوي كافٍ في الإيراد، على أنّه قد يرجّح ارتكاب التجوّز في القدر المشترك؛ لقلّة استعماله فيه بحيث يعلم عدم إرادة خصوص واحد من القسمين أو الأقسام.

ويمكن أن يقال: إنّ وضعه للقدر المشترك كافٍ في كون إطلاقه على كلّ من الأقسام على سبيل الحقيقة؛ إذ لا حاجة إلى ملاحظة الخصوصيّة في الاستعمال حتى يلزم المجاز، بخلاف ما إذا قيل بوضعه لخصوص أحد الأقسام، فإنّ استعماله في الباقي أو في القدر المشترك لا يكون إلّا على سبيل المجاز، فلا يلزم القول بحصول التجوّز في شيء من الاستعمالات بناءً على الوجه الأوّل، لامكان

تصحيحه على وجه الحقيقة حسب ما قرّرناه.

ويدفعه أنّ ذلك إثبات اللغة بالترجيح من غير رجوع إلى التوقيف. نعم لو ثبت استعماله في القدر المشترك أمكن الحكم بثبوت الوضع له من جهة الأصل على بعض الوجوه.

وتوضيح المقام: أنّ كلاًّ من استعمال اللفظ في القدر المشترك وخصوص كلّ من المعنيين أو أحدهما إمّا أن يكون معلوماً، أو لا يعلم شيء منهما، أو يكون الأوّل معلوماً دون الثاني، أو بالعكس.

فعلى الرابع لا وجه للقول بكونه حقيقةً في القدر المشترك مع فرض عدم ثبوت استعماله فيه رأساً وإن احتمل جريان الاستعمالات على إرادته في كثير من المقامات؛ إذ مجرّد الاحتمال غير كافٍ فيه، والاستناد إلى الوجه المذكور تخريج محض لا معوّل عليه في باب الأوضاع، مضافاً إلى استلزامه للمجاز أيضاً.

وكذا الحال في الأوّل والثاني، إذ ليس الرجوع إلى ما ذكر استناداً إلى النقل ولا إلى ما يستظهر منه حصول الوضع كما هو معلوم بملاحظة الوجدان.

نعم، لو فرض حصول ظنّ في المقام أمكن القول بصحّة الاستناد إليه في الجميع كما إذا أُطلق على معاني عديدة متكثّرة مشتركة في أمر جامع ظاهر يقرب جدّاً وضعه بإزاء ذلك الجامع، فيكون إطلاقه على كلّ من تلك المعاني من جهة حصوله في ضمنه، فإنّ التزام وضعه إذن لكلّ من تلك المعاني بعيد جدّاً؛ لما فيه من لزوم التكثّر في الاشتراك المشتمل على زيادة المخالفة للأصل الحاصلة في أصل الاشتراك، مضافاً إلى ندرة وقوعه في الأوضاع فبملاحظة اشتراكها في ذلك الجامع الظاهر يرجّح في النظر تعلّق الوضع به.

وبعد حصول الظنّ من ملاحظة جميع ما ذكرنا بوضعه للقدر المشترك لا إشكال في الحكم به، وأمّا مجرّد ما تقدّم من الوجه فليس قاضياً بحصول الظنّ، ومع عدم إفادته الظنّ لا عبرة به.

وظاهر بعض الأفاضل التوقّف في الترجيح في الصورة الثانية لكنّه نفى البعد

عن ترجيح الاشتراك المعنوي في الصورة الأُولى؛ نظراً إلى أنّ الغالب في الألفاظ المستعملة في المعنيين أن يكون حقيقةً في القدر المشترك.

وفيه ـ بعد تسليمه ـ: أنّ بلوغ الغلبة إلى حدّ يورث المظنّة محلّ تأمل ثمّ لو كان قاضياً بحصول الظنّ فلا وجه للتوقّف في الصورة الثانية، بل الحكم به هناك أولى، إذ لا حاجة فيها حينئذٍ إلى الالتزام بالتجوّز في شيء من استعمالاته بخلاف الصورة الأُولى، للزوم التجوّز فيما ورد من استعماله في خصوص كلّ من المعنيين أو أحدهما.

وأمّا الصورة الثالثة فلا يبعد فيها القول بالوضع للقدر المشترك، نظراً إلى ثبوت استعماله في المعنى الواحد من غير ظهور استعماله في غيره، فقضيته البناء على أصالة الحقيقة مع اتّحاد المعنى في الظاهر، وعدم ظهور التعدّد على ما مرّ الكلام فيه هو البناء على ثبوت الوضع له، فالأصل المذكور المؤيّد بما ذكر هو المستند فيه إن صحّ الأخذ به مطلقاً أو مع إفادته الظنّ به كما هو الغالب فيه، لا مجرّد مرجوحيّة المجاز والاشتراك كما هو مبنى الكلام في المقام.

ومنها: أنّه إذا قيّد اللفظ في الاستعمالات بقيدين مختلفين دلّ ذلك على وضعه للقدر المشترك بينهما، حذراً من التأكيد المخالف للأصل والتناقض.

والأولى ذكر المجاز مكانه بل ضمّ الاشتراك إليهما أيضاً إذا قام احتماله في المقام، والمستند فيه راجع إلى المستند في الوجه المتقدم.

وقد عوّل بعضهم عليه في الاحتجاج على بعض المباحث الآتية كما يأتي الإشارة إليه، وحكي البناء عليه من العلّامة رحمه الله في التهذيب وغيره. ومنع منه آخرون، كما يأتي في كلام المصنف رحمه الله عند استناد البعض إليه.

والوجه فيه: شيوع وقوع كلّ من التأكيد والتجوّز والاشتراك في الكلام، فلا يفيد مجرّد لزوم ذلك ثبوت الوضع للأعمّ كما مرّت الإشارة إليه.

وتحقيق المقام: أنّ الأوضاع اللفظيّة من الأُمور التوقيفيّة المبتنية على توقيف الواضع أو ظهور الوضع من ملاحظة لوازمه وآثاره وتتبّع موارد الاستعمالات،

فإثبات الوضع للمعنى ابتداءً بمجرّد هذه الوجوه ونحوها غير متّجه على سبيل الإطلاق، سيّما مع كون التقييد حاصلاً في كثير من المقامات شائعاً في الإطلاقات وما سيجيء الإشارة إليه من الاستناد إلى أمثال ذلك في مسائل الدوران ليس بالنسبة إلى إثبات نفس الأوضاع وإنّما هو بالنظر إلى الحكم باستمرارها أو نفيها حسب اختلاف المقامات من جهة إفادتها الظنّ في ذلك المقام، أو بالنظر إلى معرفة حال العبارة من جهة ورود الطوارئ عليها، أخذاً بظواهر الأحوال، وما جرى عليه الناس في مكالماتهم ومخاطباتهم حسب ما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى، وليس الحال في إثبات نفس المعاني مع عدم ثبوت الوضع لها كالحال في ذلك، بل لابدّ من إثباتها بالطرق المقرّرة لها، ومجرّد ملاحظة هذه الأُصول لا يفيد ظنّاً في الغالب بتعيّن نفس المعنى الذي وضع اللفظ له.

فالتمسك بالوجوه الدائرة في مباحث الدوران في إثبات نفس المعاني غير سديد، كما إذا أُريد إثبات كون الصلاة حقيقةً فيما يعمّ صلاة الأموات بأنّا لو قلنا بوضعها للأعمّ كان إطلاق الصلاة على صلاة الأموات في الاستعمالات الشائعة حقيقةً، وإذا قلنا بكونها حقيقةً في خصوص ذوات الركوع والسجود كانت تلك الاستعمالات كلّها مجازاً، أو لزم القول بالاشتراك، وهما خلاف الأصل؛ إذ ليس ذلك إلّا من قبيل الاستناد إلى التخريجات العقليّة في إثبات الأُمور التوقيفيّة، ولذا لا يفيد ظنّاً بالمرام في هذا المقام، بخلاف المقام المذكور في الدوران، وسنشير إن شاء الله الى أنّه لا حجّية فيها هناك أيضاً مع عدم إفادتها الظنّ في خصوص بعض المقامات؛ إذ المرجع في مباحث الألفاظ هو الظنّ دون التعبّد فلو فرض حصول ظنّ في المقام بملاحظة الخصوصيّات الحاصلة في بعض المقامات اتّجه الاستناد إلى ما ذكر من وجدانه مقيّداً بالقيدين، كما إذا شاع تقييد اللفظ بكلّ منهما على نحو واحد بحيث ظهر من ملاحظة الاستعمالات كون مدلول اللفظ هو الأعمّ جاز الاسناد إليه من جهة الظهور المذكور، لا من مجرّد أصالة عدم التأكيد أو المجاز ونحوهما. فتأمل.

ومنها: حسن الاستفهام، فقيل: إنّه يدلّ على اشتراك اللفظ بين المعنيين اللذين يستفهم عنهما اشتراكاً لفظيّاً أو معنويّاً، وقد يرجّح الثاني بمرجوحيّة الاشتراك اللفظي، ويمكن ترجيح الأوّل بدعوى ظهور حسن الاستفهام في إجمال اللفظ من جهة تعدّد المعنى، وإلّا لجاز الأخذ بكلّ من الوجهين في مقام التكليف من غير حاجة إلى السؤال، وهو ظاهر السيّد رحمه الله حيث استدلّ بذلك في بعض المباحث الآتية على ما ذهب إليه من القول بالاشتراك اللفظي.

نعم، إن كان حسن الاستفهام في مقام الإخبار أمكن ترجيح الأوّل من جهة الأصل المذكور، سيّما إذا لم يستحسن ذلك في مقام التكليف فإنّه يتعيّن معه البناء عليه.

والحقّ أنّه لا يدلّ على شيء من ذلك؛ فإنّ حسن الاستفهام إنّما يفيد عدم صراحة اللفظ في أحد الوجهين المذكورين ولو بقيام احتمال التجوّز ونحوه، فلا يفيد إلّا قيام الاحتمال في المقام الباعث على حسن الاستفهام ولا دلالة فيه على إثبات الوضع أصلاً.

ومنها: صحّة الاستثناء، فإنّها تفيد وضع اللفظ للعموم فيما إذا شكّ في وضعه له، وكذا تفيد وضع اللفظ بنفسه لما يعمّ المستثنى إذا صحّ الاستثناء منه بعد تصديره بأداة العموم؛ إذ لولا ذلك لم يندرج فيه بعد تصديره بها فإنّها إنّما تفيد تعميم اللفظ لما يتناوله بحسب الوضع دون غيره، ويمكن استناد الأمرين منها إذا كان الشكّ فيهما.

فنقول في كلّ من الصورتين المذكورتين: إنّه لولا شمول اللفظ لما يعمّ المستثنى لما صحّ استثناؤه؛ فإنّه موضوع لإخراج ما يتناوله اللفظ، لوضوح كونه مجازاً في المنقطع إذ لا إخراج هناك بحسب الواقع، ولذا اشتهر بينهم أنّه موضوع لإخراج ما لولاه لدخل في المستثنى منه.

وربّما يعتبر في المقام صحّته مطّرداً حذراً عمّا لو صحّ في بعض المقامات، لجواز أن يكون ذلك لانضمام بعض القرائن.

وقد يفصّل بين المقامين بأن يقال بإثباته دلالة اللفظ على نفس الشمول والعموم مع ظهور المعنى الّذي تعلق العموم به على فرض ثبوته دون إثبات وضع اللفظ لما يعمّ المستثنى، فإنّه إذا علم نفس المعنىٰ المتعلّق للشمول وشكّ في عمومه كان صحّة الاستثناء منه مطّرداً دليلاً على الشمول لابتناء الاستثناء عليه؛ إذ لا يتعلّق بغير ما يفيد العموم إلّا على سبيل الندرة.

وأمّا إذا علم إفادته الشمول وشكّ في مفاد الأمر المشمول ـ أعني المستثنى منه ـ فإنّ صحّة الاستثناء منه يدلّ على اندراج ذلك فيه، وملاحظة المعنى الشامل لذلك هناك، فأقصى ما يفيده استعماله فيما يعمّ ذلك. ومجرّد الاستعمال أعمّ من الحقيقة ولو كان مجازاً فالاستثناء المفروض كافٍ في الدلالة عليه وكونه قرينة لإرادته، ولا يلزم حينئذٍ أن يكون الاستثناء منقطعاً؛ ضرورة اندراج المستثنى في المستثنى منه في ظاهر المراد، كما إذا قيل: «تحذّر من الآساد إلّا زيداً» فإنّه قرينة على إرادة الرجل الشجاع أو ما يعمّه من لفظ «الأسد» فصحّة الاستثناء حاصلة في أمثال ذلك مع انتفاء الحقيقة.

ولا ينافيه كونه لإخراج ما لولاه لدخل؛ نظراً إلى دخوله فيما أُريد من اللفظ وإن كانت القرينة على دخوله نفس الاستثناء، وهو المخرج عنه أيضاً ولا منافاة.

وممّا يشير إلى ما قلناه أنّ صحة الاستثناء لا يزيد على صحّة الحمل بحسب العرف، فكما لم يجعلوا ذلك أمارة على الحقيقة لاحتمال كون المراد من اللفظ المحمول معناه المجازي فكذا الحال في صحّة الاستثناء؛ لقيام احتمال كون المراد بالمستثنى منه ما يشمل ذلك مجازاً ليصحّ الإخراج، وهذا بخلاف إفادته دلالة المستثنى منه على العموم كما أشرنا إليه، ولذا جروا عليه في هذا المقام دون المقام المذكور.

ويشكل بجريان هذا الكلام بعينه في المقام الأوّل أيضاً؛ إذ غاية ما يتوقّف عليه صحّة الاستثناء على سبيل الحقيقة إرادة العموم من المستثنى منه، كما هو قضيّة حدّه حسب ما ذكر في الاستدلال، وأمّا كون تلك الإرادة على سبيل الحقيقة فلا،

حسب ما أُشير إليه في الصورة المذكورة.

توضيح ذلك: أنّ هناك وجوهاً ثلاثة:

أحدها: أن لا يكون المستثنى منه مستعملاً في العموم، وحينئذٍ يكون الاستثناء مجازاً خارجاً عن مقتضى وضعه على ما ذكر في الاحتجاج.

ثانيها: أن يكون مستعملاً في العموم لكن على سبيل المجاز، وحينئذٍ يكون الاستثناء على حقيقته، إذ المفروض حينئذٍ اندراج المستثنى في المستثنى منه وحصول الإخراج بالاستثناء، كما هو مقتضى حدّه، وخروج المستثنى منه عن مقتضى وضعه لا يقضي بخروج الاستثناء أيضاً.

ثالثها: أن يكون مستعملاً في العموم موضوعاً بإزائه، وحينئذٍ لا مجاز في شيء من الأمرين.

والمقصود في المقام هو الاحتجاج بصحّة الاستثناء على ذلك وهو على فرض صحّته إنّما يفيد ما يعمّ الوجهين الأخيرين، وغاية الأمر أن يتمسّك حينئذٍ في إثبات وضع المستثنى منه للأعمّ بأصالة الحقيقة بعد ثبوت استعماله في الأعمّ، وقد عرفت أنّه لا يتمّ ذلك إلّا مع اتّحاد المستعمل فيه لا مع تعدّده.

ويمكن تتميم الاستدلال حينئذٍ بوجهين:

أحدهما: أن يقال: إنّ اطّراد صحّة الاستثناء دليل على استفادة العموم منه في سائر استعمالاته، وإلّا لم يصحّ ورود الاستثناء عليه فيما إذا استعمل في غيره، فلا يكون صحّة ورود الاستثناء عليه مطّرداً هذا خلف، فيكون اطّراد صحّة الاستثناء منه دليلاً على اتّحاد معناه، وحينئذٍ فلا إشكال في الحكم بأصالة الحقيقة حسب ما مرّ.

فإن قلت: إنّ ورود الاستثناء عليه قاضٍ باستعماله في الخصوص، وهو مغاير للعموم فيتعدّد معناه.

قلت: فرق بين استعماله أوّلاً في الخصوص، وكون الخصوص هو المقصود منه أخيراً بعد استعمال اللفظ في العموم أوّلاً ليكون قابلاً لورود التخصيص عليه؛

فإنّ استعماله في الخصوص على الوجه الأوّل قاضٍ بتعدّد المعنى قطعاً، وأمّا على الوجه الأخير فلا سواء أدرجنا التخصيص في أقسام المجاز أو لا كما لا يخفى، فلا تغفل.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الوجه المذكور لا يفيد كون صحّة الاستثناء دليلاً على الوضع وإنّما هو دليل على جعل اللفظ من مورد إجراء الأصل المذكور، فالدليل على الوضع حينئذٍ هو الأصل.

إلّا أن يوجّه بأنّه لما كان سبباً بعيداً في إثبات الوضع أُسند ذلك إليه، ولا مشاحّة فيه بعد ظهور المراد. ولا يخلو عن تكلّف.

**ثانيهما:** أنّ قبول مدلول اللفظ للاستثناء على سبيل الاطّراد شاهد على وضع اللفظ للعموم؛ إذ لولا وضعه له لكان استفادته منه متوقّفاً على قيام القرينة عليه فلا يصحّ الاستثناء منه إلّا بعد قيامها هذا خلف، والقول بكون نفس الاستثناء قرينة عليه، مدفوع بأنّه إنّما يصحّ جعله قرينة عند وجوده، وأمّا مجرّد صحّة وروده عليه فلا يعقل أن يكون قرينة عليه، بل هو شاهد على كون المعنى في نفسه قابلاً لذلك ولا يمكن أن يكون كذلك إلّا مع وضعه للعموم، إذ لو كان موضوعاً لغيره فقط أو مشتركاً بينه وبين غيره لم يطّرد صحّة ورود الاستثناء عليه، لتوقّفها على إرادة العموم أوّلاً كما عرفت.

وقد يجري التقرير المذكور بالنسبة إلى صحّة الحمل في دلالتها على الحقيقة فيفرّق إذن بين مطلق صحّة الحمل وكون اللفظ مع إطلاقه قابلاً للحمل لتوقّف ذلك إذن على قبول معناه الحقيقي له. فتأمل.

هذا، ويشكل الحال في الاستناد إلى ذلك في المقام الأوّل بأنّ أقصى ما يفيده صحّة الاستثناء حينئذٍ هو استفادة العموم من المستثنى منه، سواء كان إفادته ذلك على سبيل الوضع أو بالالتزام من جهة العقل؛ لصحّة الاستثناء حقيقةً على كلّ من الوجهين، كما في: أكرم كلّ رجلٍ إلّا زيداً، أو ما جاءني أحد إلّا زيد، فإنّ شمول الأوّل للآحاد من جهة وضعه له، والثاني من جهة دلالته على نفي الطبيعة

المستلزمة[١] لنفي آحادها، فالاستناد إليه في المثال على الوضع للعموم ليس في محلّه.

نعم، لو انحصر الأمر في دلالته على العموم على وضعه له كما في لفظة «كلّ» ونحوها أمكن الاستناد إليه في إثباته.

ومنها: اختلاف جمعي اللفظ بحسب معنييه مع ثبوت كونه حقيقةً في أحدهما، فإنّ ذلك دليل على كونه مجازاً في الآخر كالأمر، فإنّه يجمع بملاحظة إطلاقه على القول المخصوص المعلوم وكونه حقيقةً فيه على «أوامر» وبملاحظة إطلاقه على الفعل على «أُمور» فيستفاد من الاختلاف المذكور كونه مجازاً في الثاني؛ إذ لولا ذلك لما اختلف الجمع بحسبهما، فانّ اختلافه بالنسبة إليهما دليل على اختلاف حال اللفظ بالنظر إليهما، ولو كان موضوعاً بإزاء كلّ منهما لم يؤثّر ذلك اختلافاً في اللفظ بملاحظة كلّ منهما وإنّما يترتّب عليه اختلاف المسمّى والاختلاف في الجمع يترتّب على اختلاف في حال اللفظ وهو غير حاصل، إلّا مع كونه مجازاً في الآخر. كذا يستفاد من الآمدي في الإحكام.

وهو من الوهن بمكان؛ إذ لا مانع من اختلاف جموع المشترك بحسب اختلاف معانيه، كما أشار إليه العلّامة رحمه الله في النهاية، فإن أُريد باعتبار اختلاف حال اللفظ في اختلاف جموعه ما يعمّ ذلك فممنوع ولا يثبت المدّعى، وإن أُريد به غير ذلك فهو غير بيّن ولا مبيّن، ومع الغضّ عنه فعدم حصوله إلّا من جهة الاختلاف المذكور غير ظاهر أيضاً بل الاختلافات اللفظيّة ككونه اسماً في وجه ومصدراً في آخر أولى في البعث على ذلك.

ثمّ بعد تسليم ذلك فلا فرق بين ما إذا علم وضعه لخصوص أحد المعنيين أو لا، فإنّ الوجه المذكور على فرض صحّته ينفي احتمال الاشتراك ويعيّن كونه مجازاً في أحدهما، غاية الأمر أن لا يتميّز خصوص معناه الحقيقي عن المجازي فلا داعي إلى اعتبار العلم بكونه حقيقة في خصوص أحدهما.

---

(١) كذا والمناسب المستلزم.

إلّا أن يقال: إنّه لا يترتّب على نفي الاشتراك مع الجهل بخصوص الموضوع له وغيره فائدة يعتدّ بها فلذا خصّه بالصورة الأُولى.

ثمّ إنّه قد يقال بأنّ اختلاف الجمع دليل على عدم وضع اللفظ للقدر المشترك بين المعنيين؛ إذ مع اتّحاد المعنى لا وجه لاختلاف الجمع بحسب اختلاف قسميه، فلو علم كون إطلاقه على أحد المعنيين حقيقيّاً ولم يعلم حال الآخر أمكن إذن دفع احتمال وضعه للقدر المشترك باختلاف جمعه حسب إطلاقيه، فيحكم حينئذٍ بكونه حقيقةً في خصوص المعنى المذكور فيكون مجازاً في الآخر، لكونه أولى من الاشتراك، فالحاصل من ملاحظة الاختلاف في الجمع هي المعرفة بعدم وضعه للقدر المشترك بين المعنيين، وإنّما يثبت كونه حقيقةً في خصوص أحد المعنيين من جهة العلم بكون إطلاقه عليه على سبيل الحقيقة وكونه مجازاً في الآخر من جهة مرجوحيّة الاشتراك.

وهذا الوجه أولى ممّا ذكره الآمدي، إلّا أنّه لا دلالة فيه على الوضع لخصوص شيء من المعنيين، ولا على نفي الوضع بالنسبة إلى شيء منهما وإنّما اُستفيد وضعه لأحدهما بملاحظة الخارج، وحكم بنفي الوضع للآخر من جهة أصالة عدم الاشتراك فليس ذلك من الرجوع إلى الأمارة في شيء.

نعم، يمكن أن يعتبر ذلك أمارة لعدم وضعه للقدر المشترك، وقد عرفت أنّ لذلك مدخلاً في إثبات وضعه لخصوص أحد المعنيين، فقد يعدّ بملاحظة ذلك من أمارة المجاز بل الحقيقة أيضاً.

ويمكن أن يقال بأنّ اختلاف الجمع ظاهر في اشتراك اللفظ وتعدّد معناه على عكس ما ادّعاه الآمدي؛ إذ لم يعهد للألفاظ بملاحظة معانيها المجازيّة جمع مخصوص وكما يجوز التوسّع في المفرد بإطلاقه على غير ما وضع له فلا مانع من جريان ذلك في جمعه أيضاً كما هو الغالب، فالتعين المذكور بوضع جمع له بملاحظة المعنى المفروض شاهد على كونه ممّا وضع اللفظ له.

وأيضاً المفروض ثبوت الوضع بالنسبة إلى الجمع فالمادّة أيضاً موضوعة في

ضمنه فبعد ثبوت الوضع بالنسبة إليها في الجملة وتحقّق استعمالها في المعنى المفروض يستظهر كونه حقيقةً فيه أيضاً.

على أنّ الغالب بل المطّرد تبعيّة الجموع لأوضاع المفردات، فتحقق الوضع في الجمع شاهد على حصوله في مفرده أيضاً.

ومنها: التزام التقييد، فإنّه دليل المجاز بالنسبة إلى ما يلتزم فيه مثل: جناح الذل، ونار الحرب ذكره العلّامة رحمه الله في النهاية وكأنّه أراد به غلبة التقييد، لورود استعمال اللفظين المذكورين في ذلك من دون القيد أيضاً.

ودلالته إذن على المجازيّة لا يخلو عن إشكال؛ لاحتمال أن يكون ذلك لتعيين أحد معنيي المشترك.

والأولى في هذا المقام ما ذكره في الأحكام من أنّه إذا كان المألوف من أهل اللغة أنّهم إذا استعملوا اللفظ في معنى أطلقوه إطلاقاً وإذا استعملوه في غيره قرنوا به قرينةً فإنّ ذلك دليل على كونه حقيقةً في الأوّل مجازاً في الثاني.

والوجه فيه: ظهور الصورة الأُولى في استقلال اللفظ بالدلالة والثاني في توقّفه على القرينة، وإنّما يكون ذلك في المجاز، ويجري ماذكره بالنسبة إلى استعمالات العرف العامّ والخاصّ أيضاً، والتعليل المذكور على فرض صحّته جارٍ في الجميع.

وربّما يتفرّع على ذلك كون الماء مجازاً في المضاف؛ إذ لا يستعمل فيه غالباً إلّا مقيّداً، وكذا الصلاة بالنسبة إلى صلاة الأموات. وفيه تأمّل؛ لاحتمال تقييد الوضع في الأوّل بصورة الإضافة وإن كان المضاف إليه خارجاً عن الموضوع واحتمال كون اللفظ ظاهراً في أحد المعنيين من جهة الغلبة ونحوها فيتوقّف صرفه إلى الآخر على التقييد.

وبالجملة: غاية ما يستفاد من الوجه المذكور ظهور اللفظ في أحد المعنيين المفروضين وتوقّف صرفه إلى الآخر على وجود القرينة وليس ذلك من اللوازم المساوية للحقيقة والمجاز؛ إذ قد يكون ذلك من جهة الشهرة والغلبة، أو لكونه

الفرد الأكمل ونحوه، كما هو الحال في كثير من المقامات. نعم لو علم انحصار الطريق أو ظنّ به في خصوص المقام اتّجه الاستناد إلى ذلك.

ومنها: أن يكون إطلاقه على أحد معنييه متوقّفاً على مقارنته للإطلاق على الآخر بخلاف العكس، فإنّ ذلك علامة على كونه مجازاً في المتوقّف، ذكره في النهاية والإحكام، وزاد الأخير دلالته على الحقيقة بالنسبة إلى الآخر ومثّلوا له بقوله تعالى: ﴿ومكروا ومكر الله﴾[1].

وهو غير متّجه؛ لنسبة المكر إليه تعالى مكرّراً من دون المقابلة المذكورة، ولذا أورد على ذلك بعض الأفاضل بمنع التوقّف وعدم تسليم الالتزام، وهو كما ترى مناقشة في المثال. وإن كان المقصود منع حصول التوقّف المذكور مطلقاً حتّى يكون منعاً لتحقّق عنوان المسألة. فليس في محلّه؛ لحصول التوقّف في بعض الموارد قطعاً كما في قوله: «قالوا: اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت: اطبخوا لي جبّة وقميصاً» لظهور توقّف إطلاق الطبخ على المعنى الأخير على المقابلة، وحينئذٍ فدلالته على التجوّز متّجه إلّا أنّه مندرج في عدم الاطّراد وليس أمارة أُخرى سواه وأمّا دلالة مجرّد عدم توقّف استعماله في الآخر على المقابلة على كونه حقيقةً فيه فغير ظاهر.

نعم، يمكن الحكم بكونه حقيقةً في ذلك بعد انحصار ما يحتمل الوضع له من مستعملاته فيه بالنظر إلى أصالة الحقيقة.

ومنها: امتناع الاشتقاق مع كون المعنى صفة قائمة بموصوفه، فإنّ امتناع اشتقاق اسم منه لموصوفه مع عدم حصول مانع من الاشتقاق دليل على كونه مجازاً فيه كما في إطلاق الأمر على الفعل، فإنّه لا يشتقّ لمن قام به ذلك الفعل لفظ الأمر ذكره في الإحكام، ثمّ أورد على ذلك بانتقاضه بلفظ الرائحة القائم معناه بالجسم مع عدم صحّة الاشتقاق، وأجاب عنه بالمنع، نظراً إلى صحّة اشتقاق

---

(١) سورة آل عمران: ٥٤.

المتروّح له. وقد نبّه على الإيراد المذكور في النهاية، إلّا أنّه نصّ على عدم صحّة اشتقاق المتروّح.

وأنت خبير بصحّة الاشتقاق المذكور وورود في الاستعمالات، فالظاهر ما ذكره الآمدي، إلّا أنّ دلالة ما ذكر على التجوّز ممّا لا شاهد عليه، وكفى ما فرض من عدم صحّة الاشتقاق في اللغة مانعاً منه، فكيف يفرض انتفاء المانع، ألا ترى أنّ العلوم والملكات صفات قائمة بموصوفاتها ولا يصحّ الاشتقاق من لفظ الملكة ولا من أسماء العلوم إلّا في بعضها كالفقيه والمتكلّم.

ولنختم الكلام في المرام بذكر قاعدة في المقام أشار إليها جماعة من الأعلام وهي: أنّ كلّ معنى يشتدّ الحاجة إلى التعبير عنه بالخصوص ويكثر الاحتياج في المحاورات إلى بيانه يجب في الحكمة وضع لفظ بإزائه، سواء أُخذ ذلك المعنى على إطلاقه ووضع اللفظ بإزائه ليكون كلّ من الوضع والموضوع له عامّاً، أو اعتبر المعنى المفروض ووضع اللفظ لجزئيّاته، ليكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، فليس الكلام في خصوصيّة الوضع وإنّما المقصود ثبوت الوضع له في الجملة وعدم الاكتفاء في بيانه بالمجاز والإشارة ونحوهما، وقد نصّ على الحكم المذكور العلّامة رحمه الله في التهذيب والنهاية، وأطال القول فيه في النهاية في باب العموم واحتجّ به في إثبات لفظ العموم، وقد حكى إنكاره عن جماعة منهم السيّد والشيخ والآمدي والعضدي، والأظهر الأوّل ويدلّ عليه أُمور:

الأوّل: أنّ المقتضي للوضع موجود والمانع منه مفقود فيجب تحقّقه، أمّا الأوّل فلأنّ الباعث على وضع الألفاظ هو تسهيل الأمر في التعبير عمّا في الضمير عند الحاجة إلى التعبير والمفروض ثبوت الحاجة في المقام على الوجه الأكمل، وأمّا الثاني فظاهر، لإمكان الفعل في نفسه وقدرة الواضع على إيجاده.

فإن قلت: إنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان الواضع عالماً بشدّة الحاجة إليه وكثرة دورانه بين الناس حتى يكون مقتضياً لوضعه وهو ممنوع.

قلت: إن قلنا بأنّ الواضع هو الله تعالى فظاهر، وإن قلنا بأنّه البشر فلوضوح

أنّ مثل ذلك ممّا لا يكاد يخفى عليه لمعاشرته للناس ومعرفته بما يحتاجون إليه في التعبيرات، ففرض جهله بالحال خارج عن مجاري العادات سيّما فيما يعمّ به البليّة ويكثر الحاجة إليه في المخاطبات الدائرة.

الثاني: أنّ قضيّة الحكمة عدم إهمال الوضع بالنسبة إلى ما كان كذلك؛ إذ بعد البناء على وضع الألفاظ بإزاء المعاني وجعلها آلة للتعبير والإفهام لم يكن إفهامها إذن بالألفاظ وتوقّف على ملاحظة الإشارات وضمّ القرائن والأمارات، وذلك في الأُمور الدائرة المتداولة مخالف للحكمة الباعثة على وضع الألفاظ.

فإن قلت: إنّ الواضع لم يهمل وضع الألفاظ بإزاء تلك المعاني بالمرّة حتى يتوقّف بيانها إلى التعبير بالإشارة والإفهام بغير اللفظ والعبارة حتّى يرد ما ذكرت، بل وضع جملة من الألفاظ بإزاء معاني خاصّة ثمّ وضعها لكلّ ما يناسب تلك المعاني ويرتبط بها ارتباطاً مخصوصاً بالوضع النوعي الترخيصي، وهو كافٍ في إفهامها بالألفاظ وإن افتقر إلى ضمّ بعض القرائن، كما هو الحال في المشتركات مع تعلّق الوضع التعييني بها، فأيّ مانع من اكتفاء الواضع فيها بذلك، فالمدّعى هو حصول الوضع التعييني المخصوص بالحقائق، والّذي يقتضيه الوجه المذكور هو ثبوت الوضع على الوجه الأعمّ.

قلت: لا ريب في أنّ الحكمة في وضع الألفاظ هو تسهيل الأمر على الناس في بيان مطالبهم والتعبير عمّا في ضمائرهم، وقضيّة ذلك كون الأوضاع المتعلّقة بها تعيينيّة على ماهو الحال في أوضاع الحقائق اللغويّة؛ إذ هو الطريق الأكمل والنحو الأسهل في ذلك لما في التعبيرات المجازيّة من توقّف الإفهام على القرينة، فمع مافيها من الإطالة قد تخفى القرينة أو يصعب إقامتها في بعض الموارد فيختلّ الأمر، ولأجل ذلك كان الاشتراك على خلاف الأصل مع ظهور الفرق بين القرينة المعتبرة في المجاز والحاصلة في المشترك؛ إذ ليست القرينة في المشترك باعثة على الإفهام لحصول الفهم بعد العلم بالوضع كما مرّ بخلاف المجاز، فإنّ نفس إفهام المعنى إنّما يجيء من القرينة دون الوضع المتعلّق به كما سبق بيانه.

نعم، لما كان في المجاز فوائد أُخر خاصّة زائدة على أصل التعبير عمّا في الضمير من محسّنات لفظيّة ومعنويّة رخّص الواضع فيه أيضاً لتكميل المقصود واختاره[1] على الحقيقة في المحلّ اللائق به، لا أن يكتفى به عن تعيين اللفظ للمعنى؛ لما فيه من المنافاة لما هو أصل الغرض من وضع الألفاظ سيّما بالنسبة إلى المعاني الدائرة والأُمور المتداولة. نعم لو كان هناك معنى قلّ ما يحتاج إلى التعبير عنه في المخاطبات فربّما اكتفي لبيانه بالمجازات.

**الثالث:** أنّا إذا تتبّعنا الألفاظ الموضوعة واللغات الدائرة وجدنا المعاني التي يشتدّ إليها الحاجة ويكثر دورانها في المحاورة قد وضع الألفاظ بإزائها ولم يهملها الواضع ليتوقّف استعمالها فيها على ملاحظة العلاقة بينها وبين غيرها، فإذا شكّ في وضع اللفظ بإزاء معنى من تلك المعاني فالظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب.

فإن قلت: إنّا نجد كثيراً من المعاني الّتي يشتدّ الحاجة إليها قد أهمل الواضع وضع لفظ خاصّ بإزائها فلا يتمّ ما ذكر من الاستقراء؛ فإنّ أنواع الروائح كرائحة المسك والعنبر والعود ونحوها من المعاني المتداولة بخصوصها لم يوضع لها لفظ بالخصوص وكذا كثير من المياه المضافة، كماء الورد والصفصاف وماء الرمّان ونحوها مما يضاهيها في الدوران وعدم وضع لفظ خاصّ بإزائها، وذلك كما يكون هادماً للاستقراء المدّعى كذا يصحّ جعله نقضاً للوجهين الأوّلين؛ إذ لو تمت دلالتهما على المدّعى لما صحّ التخلّف فيما ذكرنا.

قلت: إنّ من المعاني ما يكون أُموراً كلّية مستقلّة غير مرتبطة بغيرها في ملاحظة نفسها ولا حاصلة من إضافة شيء إلى غيرها ولا ضمّ شيء إلى شيء، كالسماء والأرض والماء والنار والجبال والبحار والأنهار والتمر والزبيب والحنطة والشعير ونحوها من الذوات والرائحة والطعم واللون والحسن والقبح والعداوة والحبّ، ونحوها من الصفات فهذه ممّا يجب وضع الألفاظ بإزائها مع

---

(١) في الأصل اختياره.

شدّة الحاجة إليها وكثرة دورانها حسب ما ذكرنا ليسهل التعبير عنها في المخاطبات، وقضت ملاحظة الاستقراء عدم إهمال الواضع وضع اللفظ لخصوصها.

ومنها: ما يكون معاني ارتباطيّة وأُمور مركّبة حاصلة من ضمّ المعاني بعضها إلى بعض كالمركّبات التامّة والناقصة، فهناك قد وضع الواضع ألفاظاً خاصّة لمعانيها الإفراديّة، وقرّر قانوناً في فهم المركّبات بضمّ الألفاظ بعضها إلى بعض، وتركيبها مع أُخر تركيباً تامّاً أو ناقصاً حسب ما يقتضيه المعنى المقصود، فجعل هناك إضافة وتوصيفاً وتقييداً وجملة فعليّة واسميّة وخبريّة وإنشائيّة لبيان تلك المعاني المركّبة على حسب اختلاف تراكيبها، وهذا القدر كافٍ فيها ولا يجب وضع لفظ مفرد بإزاء المعاني التركيبيّة. فما ذكر من النقض إن أُريد به عدم وضع لفظ لتلك المعاني أصلاً ولو بأوضاع عديدة فهو ممنوع، وإن أُريد عدم وضع لفظ مفرد بإزائها فقد عرفت أنّه لا حاجة إليه.

ومنها: ما يكون أُمور جزئيّة متجدّدة على مرّ الدهور والأزمنة يحتاج إلى التعبير عن جملة منها جماعة دون أُخرى وطائفة دون غيرها، فهذا ممّا لا يمكن وضع الألفاظ اللغويّة بإزائها؛ لعدم تناهيها ولاختلاف الحاجة إليها بحسب اختلاف الأزمنة، فينحصر الأمر فيها في الأوضاع الكلّية المتعلّقة بالكلّيات التي تندرج هي فيها سواء وضعت بإزائها أو جعلت مرآةً لآحادها، فيتعلّق الوضع بجزئيّاتها فيكون إفهام الخصوصيّات حينئذٍ بانضمام القرائن والأمارات، إلّا أن يحصل هناك مزيّة في بعضها لكثرة الدوران فيحتاج إذن إلى وضع شخصي، كما في الأعلام الشخصيّة، ولا ربط له إذن بواضع اللغات، بل يتصدّى له من يحتاج إلى التعبير عنه؛ ولذا لا يوجد في الأوضاع اللغويّة ما يتعلّق بالمعاني المفروضة.

فإن قلت: إذا كان وضع الألفاظ بإزاء الكلّيات والتعبير عنها كافية في إفهام ما يندرج فيها وبيانه فلا حاجة إذن إلى وضع الألفاظ لخصوص المعاني المندرجة تحت تلك الكلّيات وإن حصل هناك حاجة إلى التعبير عن تلك المعاني بخصوصها، واشتدّ الاحتياج إلى بيانها، وحينئذٍ فلا يمكن إجراء القاعدة المذكورة

في الموارد المفروضة؛ إذ هناك ألفاظ موضوعة لمعاني كلّية يندرج فيها أكثر المعاني المتداولة.

قلت: من البيّن أنّ مجرّد تلك الألفاظ الموضوعة بإزاء المعاني الكلّية غير كافٍ في جميع المقامات التي يراد فيها إفهام المعاني المندرجة تحتها.

توضيح ذلك: أنّ إرادة إفهام الجزئيّات بواسطة إحضار الكلّيات قد تكون بملاحظة كون ذلك الأمر المندرج في الكلّي فرداً منه ومصداقاً له، فيفهم ذلك الكلّي بواسطة اللفظ الدالّ عليه، ويحصل الانتقال إلى الخصوصيّة المذكورة إمّا بواسطة وضع آخر كالتنوين، أو لقيام القرينة عليه في اللفظ، أو من الحال، فهذا مما يحصل به الإفهام بسهولة وعليه جرى أمر اللغة في كثير من المقامات.

وقد تكون بملاحظة ذلك الأمر المندرج في نفسه، وحينئذٍ فقد لا يمكن إفهامه باللفظ الموضوع للكلّي كذلك كما إذا أردنا بيان معنى التمر أو الزبيب، فإنّه لا يمكن إفهامه بإحضار معنى الجوهر أو الجسم ونحو ذلك، فإن اكتفى الواضع فيه بالقرينة الخارجيّة أو الإشارة كان في ذلك تفويت ما هو المقصود بالوضع، فلابدّ إذن من وضع لفظ بإزائه في اللغة مع حصول الحاجة إلى التعبير عنه في الغالب.

وقد يحتجّ للقول الآخر بأنّ الرجوع إلى ما ذكر استناد إلى التخريجات العقليّة في إثبات الأوضاع اللفظيّة، فلا معوّل عليه وأنّه مبنيّ على حكمة الواضع والتفاته إلى ذلك وعدم غفلته عنه أو عدم معارضته لأمر آخر في نظره، وكلّ ذلك غير معلوم ودفع الجميع ظاهر بعد ما قرّرناه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ما ذكرناه يفيد ثبوت الوضع اللغوي فيما يشتدّ الحاجة إلى التعبير عنه في أصل المخاطبات كما هو الحال في ألفاظ العموم، ولذا استند العلّامة رحمه الله إلى ذلك في إثباته، وأمّا ما طرأت الحاجة إليه إمّا لحدوث معناه أو لحدوث الحاجة إليه فإمّا أن يكون الاحتياج إليه من عامّة الناس فينبغي القول بثبوت الحقيقة العرفيّة العامّة فيه أو وضع لفظ مرتجل بإزائه، وإمّا أن يكون الحاجة إليه في صناعة مخصوصة وعرف خاصّ فلابدّ من القول بثبوت الوضع له

في ذلك العرف، فيصحّ إثبات الوضع التعييني بإزائه مع ثبوت الحكمة في واضع تلك الصناعة ومقرّرها ويشهد له ملاحظة الحال في الألفاظ الدائرة في الصناعات فيصحّ الاستناد إلى ذلك في إثبات الحقائق الشرعيّة حسب ما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى. هذا كلّه في ثبوت نفس الوضع.

وأمّا تعيين خصوص الألفاظ الموضوعة فلا يظهر من القاعدة المذكورة، ويمكن تعيينها بملاحظة المقامات إذا قام هناك شاهد على التعيين على فرض ثبوت الوضع، كما هو الحال في الحقائق الشرعيّة وفي ألفاظ العموم في الجملة.

## العاشرة

إذا دار الأمر في اللفظ بين أحد الأمرين من الاُمور المخالفة للأصل، فهناك صور عشر للدوران دائرة في كتب الاُصول، وتفصيل الكلام في المرام مع توسعة في الأقسام أن يقال:

إنّ هناك اُموراً سبعة مخالفة للأصل: الاشتراك والمجاز والتخصيص والتقييد والإضمار والنقل والنسخ، والمقصود في المقام معرفة الترجيح بينها من حيث ذواتها مع قطع النظر عن سائر الاُمور الطارئة عليها المرجّحة لها بحسب خصوصيّات المقامات، إذ ليس لذلك حدّ مضبوط يبحث عنها في الاُصول وإنّما يتبع ملاحظة المقامات الخاصّة.

نعم، يبحث في الاُصول عن حجّية الظنّ المتعلّق بالألفاظ وهو كلام في ذلك على وجه كلّي، والظاهر أنّه في الجملة ممّا لا خلاف فيه.

وحينئذٍ نقول: إنّ الدوران بين الوجوه المذكورة قد يكون ثنائيّاً، وقد يكون ثلاثيّاً فما فوقها، لكن لمّا كان معرفة الحال في الثنائي منها كافية في غيرها فرضوا صور الدوران في الثنائي خاصّة، وجملة صور الدوران بين الوجوه المذكورة تنتهي إلى أحد وعشرين وجهاً نشير إلى وجوه الترجيح بينها أو مساواتها إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ ملاحظة الترجيح بين الوجوه المذكورة قد تفيد حال اللفظ في نفسه من جهة ثبوت وضعه للمعنى المفروض أو نفيه، مع قطع النظر من ملاحظة الحال في استعمال خاصّ، كما في أحد عشر وجهاً من الوجوه المذكورة، أعني صور الدوران بين الاشتراك وما عداها من الصور الستّة الباقية، وصور الدوران بين النقل وما عداها من الصور الخمسة، وقد يفيد معرفة الحال في استعمال مخصوص من غير دلالة على حال اللفظ في نفسه وهو في الصور العشر الباقية، وحيث ثبت حجّية الظنّ في اللغات وفي فهم المراد في المخاطبات صحّ الرجوع إلى الوجوه الظنّية المذكورة في الصورتين وجاز الاستناد إليها في إثبات كلّ من الأمرين، فلنفصّل القول فيها في مقامين:

**المقام الأوّل:** في بيان ما يستفاد منه حال اللفظ في نفسه، وقد عرفت أنّ وجوه الدوران فيه أحد عشر.

**أحدها:** الدوران بين الاشتراك والمجاز، وهذه المسألة وإن مرّ الكلام فيها عند البحث في أصالة الحقيقة إلّا أنّا نستأنف القول فيها ونفصّل الكلام في وجوهها؛ لكونها قاعدة مهمّة في مباحث الألفاظ.

فنقول: إنّ محلّ الكلام في ذلك ما إذا استعمل اللفظ في معنيين أو أكثر واحتمل أن يكون موضوعاً بإزاء كلّ من ذلك وأن يكون حقيقةً في واحدٍ مجازاً في الباقي، لوجود العلاقة المصحّحة للتجوّز، فلو لم يكن هناك علاقة مصحّحة للتجوّز بحسب العرف، فلا وجه لاحتمال التجوّز حينئذٍ ولا دوران بينه وبين الاشتراك، بل يتعيّن القول بالوضع للجميع؛ لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز. نعم يمكن المناقشة فيه بالنسبة إلى الحروف ونحوها بناءً على ما مرّ من الاحتمال المتقدّم إلّا أنّ ظاهر ما يتراءىٰ من كلماتهم الإطباق على خلافه، كما أشرنا إليه.

ثمّ إنّ مجرّد إطلاق اللفظ على معنيين أو أكثر غير كافٍ في المقام، بل لابدّ من ثبوت استعماله في خصوص كلّ من ذلك في تحقّق الدوران بينهما، فلو استعمل

الأمر ـ مثلاً ـ في الطلب مرّة وأُطلق في مقام إرادة الوجوب تارةً وفي مقام إرادة الندب أُخرى من غير علم بملاحظة الخصوصيّة في الاستعمال بل احتمل كون الإطلاق عليه من جهة كونه نوعاً من الطلب ليكون من قبيل إطلاق الكلّي على فرده لم يندرج في محلّ النزاع؛ إذ لم يثبت حينئذٍ للّفظ ما يزيد على المعنى الواحد.

ومجرّد احتمال تعدّد المستعمل فيه غير كافٍ في المقام؛ إذ الظاهر اعتبار وقوع الاستعمال في كلّ منها في محلّ النزاع، إذ لو دار الأمر بين كون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد أو معاني من غير تحقّق لاستعمال اللفظ فيها وإن جاز استعمالنا فيها بملاحظة العلاقة على فرض ثبوت الوضع لأحدها فلا قائل بتقديم الاشتراك والحكم بوضعه للكلّ بمجرّد الاحتمال، وهو واضح، وعمدة مستند القائل بتقديم الاشتراك ظهور الاستعمال في الحقيقة كما سيجيء بيانه إن شاء الله.

ولابدّ فيه أيضاً من عدم العلم أو الظنّ بكون الاستعمال فيه من جهة ملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى الآخر؛ إذ لو كان المعلوم أو المظنون من استعماله فيه ما كان على النحو المذكور لم يكن شاهداً على الحقيقة، ومجرّد احتمال استعماله فيه على وجه يحتمل الحقيقة غير كافٍ في محلّ النزاع حسب ما عرفت.

فصار المحصّل أنّه إذا علم استعمال اللفظ في خصوص معنيين مثلاً وجاز أن يكون الاستعمال فيهما على وجه الحقيقة وأن يكون في أحدهما حقيقةً وفي الآخر مجازاً فهل قضيّة الأصل فيه أن يكون حقيقةً في كليهما ترجيحاً للاشتراك، أو يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ترجيحاً للمجاز؟ ولا فرق بين أن يعلم تحقّق الوضع في أحدهما أو يجهل الحال في الجميع، وربّما يسبق إلى بعض الأوهام خروج الثاني عن محلّ الخلاف فيحكم فيه بالحقيقة فيهما على القولين، وهو وهم ضعيف؛ ينادي ملاحظة كلماتهم بخلافه.

نعم قد يكون المشهور هناك موافقاً في معظم الثمرة لمذهب السيد رحمه الله على بعض الوجوه كما مرّت الإشارة إليه.

إذا عرفت ذلك فنقول: ذهب السيدان رحمهما الله ومن وافقهما إلى تقديم الاشتراك

حينئذٍ على المجاز والحكم بثبوت وضع اللفظ بإزاء المعنيين أو المعاني حتّى يثبت خلافه، وبنوا على أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة مطلقاً حتّى يتبيّن المخرج عنه.

وظاهر المشهور هو تقديم المجاز حينئذٍ والحكم بعدم دلالة الاستعمال في ذلك على الحقيقة، ومن هنا اشتهر منهم أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، يعنون به صورة تعدّد المعنى، وأمّا مع اتّحاده فالمعروف دلالته على الحقيقة كما مرّت الإشارة إليه، وهذا هو الأظهر ويدلّ عليه أُمور:

**الأوّل:** أنّ ذلك هو مقتضى الأصل؛ إذ ثبوت الوضع لكلّ منهما يحتاج إلى قيام دليل عليه، وحيث لا دليل عليه لما سنبيّنه من ضعف ما تمسّكوا به لتقديم الاشتراك فينبغي نفي الوضع بمقتضى الأصل.

فإن قلت: كما أنّ الحكم بالحقيقة يحتاج إلى الدليل فكذا الحكم بالمجازيّة لتوقّفه أيضاً على الوضع غاية الأمر الاكتفاء فيه بالوضع الترخيصي فإذا دار الأمر فيه بين كون الوضع فيه على أحد الوجهين توقّف الحكم بتعيين كلّ منهما على قيام الدليل عليه، فلابدّ أن يتوقّف مع عدم نهوض دليل على تعيين أحد الوجهين ولا وجه للحكم برجحان المجاز.

قلت: لا شبهة في حصول الوضع الترخيصي في المقام ولو على تقدير ثبوت الوضع له؛ إذ لا منافاة بين الوضعين فيكون اندراج اللفظ تحت كلّ من القسمين تابعاً لملاحظة المستعمل، ولذا اعتبروا الحيثيّة في كلّ من الحدّين لئلّا ينتقض كلّ منهما بالآخر، فالوضع المجازي شامل لذلك قطعاً؛ إذ المفروض وجود العلاقة بينه وبين الآخر، وإنّما الكلام في حصول الوضع المعتبر في الحقيقة أيضاً فالأصل عدمه.

فإن قيل: إنّ المجاز لابدّ فيه من ملاحظة العلاقة بينه وبين ما وضع له، والأصل عدمها.

قلت: قد أُجيب عنه بأنّه معارض بلزوم ملاحظة الوضع في استعماله فيما

وضع له؛ فانّ الالتفات إلى الأمر المصحّح أمر لازم على كلّ حال سواء كان الاستعمال على سبيل الحقيقة أو المجاز فكما أنّه يجب الالتفات إلى العلاقة في المجاز فكذا يجب الالتفات إلى الوضع في الحقائق، فأصالة عدم الالتفات في الأوّل معارضة بأصالة عدمها في الثاني فيتساقطان ويبقى أصالة عدم الوضع بلا معارض.

ويرد عليه: أنّ اللازم في المجاز الالتفات إلى العلاقة وإلى المعنى الحقيقي والوضع المتعلّق به؛ لتوقّف المجاز على ذلك كلّه، بخلاف المعنى الحقيقي؛ إذ لا يتوقّف إلّا على ملاحظة الوضع له، فملاحظة الوضع بإزاء المعنى الحقيقي معتبرة في كلّ من الحقيقة والمجاز، ويزيد المجاز عليه بتينك الملاحظتين، بل وبملاحظة أُخرى ثالثة وهو الوضع الترخيصي الحاصل فيه المجوّز لاستعماله في ذلك مع العلاقة، والأصل عدم ذلك كلّه.

فالأولى في الجواب أن يقال: إنّ الكلام في ثبوت وضع اللفظ وعدمه ولا ريب أنّ قضيّة الأصل عدمه وليس في المجاز ما يعارض ذلك في هذا المقام وتوقّف صحّة التجوّز على أُمور عديدة لا يقضي بانقلاب الأصل في المقام، كيف! ولو صحّ ذلك لكان أصل العدم مثبتاً للوضع وهو واضح الفساد؛ لكونه إذن من الأُصول المثبتة، ولا مجال لتوهّم جواز الاستناد إليها في الإثبات.

فإن قلت: إنّ أصالة عدم الوضع للمعنى المفروض قاضٍ بلزوم اعتبار الأُمور المذكورة في الاستعمال فيكون ذلك أيضاً من الأُصول المثبتة، فكيف يصحّ الاستناد إليها؟

قلت: إنّ اعتبار الأُمور المذكورة ممّا يتفرّع على عدم الوضع الثابت بالأصل، فإنّه بعد البناء عليه بحكم الأصل يتوقّف صحّة الاستعمال على المصحّح، فلابدّ إذن من ملاحظة الأُمور المذكورة، بخلاف وضع اللفظ للمعنى فإنّه لا يتفرّع على عدم ملاحظة تلك الأُمور حال الاستعمال لو أثبتناه بالأصل؛ إذ ذلك إذن من فروع الوضع وليس الوضع فرعاً عليه، فلا وجه لإثبات وجود الأصل من جهة أصالة

عدم تحقّق فروعه، ومثل ذلك يعدّ من الأُصول المثبتة لا ما كان من قبيل ما قلناه؛ لوضوح أنّ قضيّة حجّية الأصل هو الالتزام بفروعه، فلو كان أصالة عدم حصول فروعه معارضاً لأصالة عدم الأصل لم يتحقّق هناك مصداق لجريان الأصل، كما لا يخفى.

فإن قلت: إنّ الاستناد إلى الأصل إنّما يتمّ في المقام إذا أفاد الظنّ بمؤدّاه؛ لابتناء الأمر في اللغات على الظنّ، وأمّا مع الشكّ في حصول الوضع وعدمه فلا دلالة فيه على ذلك؛ لانتفاء دليل على حجّيةالأصل فيالمقام على سبيل التعبّد.

قلت: إنّما يتمّ ما ذكر إذا أُريد بإعمال الأصل المذكور إثبات معنى للّفظ، فإنّه لا وجه إذن للحكم به من دون الظنّ، وأمّا إذا أُريد نفيه به فلا وجه لاعتبار الظنّ فيه بل يكتفى في ذلك بمجرّد الشكّ. ويشهد له ابتناء إثبات اللغات على الظنّ فمع عدم حصول الظنّ لا يمكن الحكم بالثبوت كما هو المفروض في المقام، فيبنى على عدمه بمقتضى الأصل.

وأنت خبير بأنّ قضيّة ابتناء اللغات على الظنّ توقّفها عليه في الإثبات والنفي غاية الأمر أنّه مع عدم حصول الظنّ ينبغي التوقّف فيها عن الحكم لا الحكم بنفيها، كما هو المدّعى، وبعد التسليم فإنّما يصحّ الاستناد إلى ما ادّعي من الأصل في نفي الوضع للمعنى المذكور، وأمّا إثبات اتّحاد المعنى الموضوع له لينصرف اللفظ إليه عند انتفاء القرائن ويحكم بكونه مراد اللافظ بخصوصه فهو من الأُمور الوجوديّة المبتنية في المقام على المظنّة؛ إذ لا وجه للحكم بكون شيء مقصوداً للمتكلّم من دون ظنّ بإرادته له ولا أقلّ من الظنّ به بحسب متفاهم العرف، والمفروض الشكّ فيه في المقام.

فالتحقيق في الجواب أن يقال: إنّا لا نقول بما ذكرنا إلّا مع الظنّ به، وقد عرفت أنّ الكلام في تقديم المجاز على الاشتراك بعد ملاحظة كلّ منهما في نفسه مع قطع النظر عن الأُمور الطارئة عليهما المرجّحة لكلّ منهما بحسب خصوصيّة المقامات، ولا شكّ أنّ المجاز إذا كان موافقاً للأصل والاشتراك مخالفاً له من غير

أن يكون في جهة الاشتراك ما يعارضه كان المجاز هو الظاهر؛ لإفادة الأصل ظنّاً بمؤدّاه في مثل ذلك.

نعم، إذا قام في جهة الاشتراك مرجّح آخر بحسب المقام وحصل الشكّ لزم الوقف إلى أن يحصل مرجّح يوجب غلبة الظنّ بأحد الجانبين، وهو خارج عن محلّ الكلام.

**الثاني**: أنّ المجاز أغلب من الاشتراك، فإنّ الألفاظ المستعملة في معانٍ متعدّدة مجاز فيما يزيد على المعنى الواحد في الغالب، وما هو حقيقة في المعنيين فما فوقهما قليل بالنسبة إليه، والظنّ إنّما يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب.

ويرد عليه تارةً أنّ الاشتراك أغلب من المجاز؛ إذ أكثر المواد المذكورة في كتب اللغة قد ذكر لها معانٍ عديدة، فلو لم تكن حقيقةً في الكلّ فلا أقلّ من كونها حقيقةً غالباً فيما يزيد على المعنى الواحد، وكذا الحال في الحروف والأفعال، كما يظهر من ملاحظة كتب العربيّة، ثمّ مع الشكّ في كون تلك المعاني حقائق أو مجازات فقيام الاحتمال كافٍ في هدم الاستدلال؛ إذ لا يثبت معه كثرة المجاز بالنسبة إلى الاشتراك ليتمّ الاحتجاج.

وأُخرى بأنّا إذا سلّمنا قلّة الاشتراك بالنسبة إلى المجاز فليس كلّ قلّة وكثرة باعثاً على حصول الظنّ في جهة الكثير، بل يعتبر في الكثرة المفيدة للمظنّة أن يكون ما يقابلها نادراً في جنبها حتى يحصل الظنّ بكون المشكوك فيه من الغالب؛ إذ من البيّن أنّ مجرّد الغلبة مع شيوع مقابله أيضاً لا يفيد ظنّاً بكون المشكوك من الغالب كما هو ظاهر من ملاحظة نظائر المقام، وكون الكثرة في المجاز على النحو المذكور ممنوع؛ بل الظاهر خلافه.

وقد يجاب عن الأوّل بأنّه لا تأمّل في غلبة الحقيقة والمجاز على الاشتراك، ألا ترى أنّ معظم المخاطبات خالية عن الاشتراك، وهو مع كمال ظهوره مقتضى الحكمة الباعثة على الوضع؛ إذ لولا ذلك لافتقر معظم الاستعمالات إلى ضمّ القرائن المعيّنة للمراد.

وفيه: فوات الحكمة الباعثة على وضع الألفاظ؛ إذ المقصود منها عدم الافتقار إلى القرائن في الانتقال إلى المقصود، حتّى أنّه قيل بامتناع الاشتراك نظراً إلى إخلاله بالتفاهم، فإذا لم نقل بذلك في جميع الألفاظ لوجود فوائد أُخر باعثة على الاشتراك فلا أقلّ من القول به في المعظم؛ إذ الاخلال بالتفاهم في معظم الاستعمالات مخالف للحكمة المذكورة قطعاً، والفوائد المترتّبة على الاشتراك لا تعارض تلك الفائدة العظمى التي هي العمدة في ثمرة الوضع.

وقد يقال: إنّ الوجه المذكور إنّما يفيد عدم شيوع الاشتراك في الألفاظ الدائرة في المحاورات، وليس كثير من الألفاظ الموضوعة بحسب اللغة دائرة في المحاورات الجارية، فأيّ مانع من غلبة الاشتراك أو مساواته للمجاز بعد ملاحظة الجميع؟

وفيه: ـ مع عدم جريان ذلك في خصوص الألفاظ الدائرة لتسليم قلّة الاشتراك فيها ـ أنّ دوران اللفظ في الاستعمالات من الأُمور المختلفة بحسب اختلاف العادات بالنسبة إلى الأزمان والبلدان، والحكمة المذكورة إنّما تلاحظ حين الوضع، فغلبة الاشتراك في الألفاظ الموضوعة مخالفة لما هو الغرض الأهمّ من الوضع، فالظاهر عدمه، مضافاً إلى ما عرفت من أنّه الظاهر من ملاحظة الألفاظ الدائرة في المحاورات، حتى أنّه وقع الخلاف في وقوع المشترك في اللغة، فغلبة الحقيقة المتّحدة على المتعدّدة ممّا لا ينبغي الريب فيه.

وعن الثاني بأنّه لو نوقش في كون غلبة مطلق المجاز على الاشتراك بالغة إلى حدّ يورث الظنّ بالتجوّز عند الشكّ في حال اللفظ فلا مجال للمناقشة في غلبته في خصوص المقام؛ إذ المفروض هنا حصول العلاقة المصحّحة للتجوّز، ولا شكّ في غلبة المجاز حينئذٍ على الاشتراك، فإنّ أغلب المشتركات ليس بين معانيها مناسبة مصحّحة للتجوّز.

ويومئ إليه أنّه مع حصول العلاقة المصحّحة للتجوّز وحصول الوضع الترخيصي في المجاز لا حاجة إلى وضع اللفظ ثانياً بإزاء ذلك المعنى؛ لاشتراك

الاشتراك والمجاز في اعتبار القرينة وحصول التفاهم معها على الوجهين، فلا يترتّب حينئذٍ على الوضع فائدة يعتدّ بها، مع ما فيه من المفسدة؛ ولذا يقلّ الاشتراك فيما هو من هذا القبيل.

وقد يقرّر كثرة المجاز بوجه آخر، وهو أن يقال: إنّ المعاني المجازيّة للألفاظ إذا لوحظت بالنسبة إلى معانيها الحقيقيّة كانت أكثر منها جدّاً؛ وهو أحد الوجوه فيما اشتهر بينهم من أنّ أغلب اللغة مجازات، وحينئذٍ فيلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب، وعلى هذا يندفع عنه بعض ما ذكر من الإيراد من غير حاجة إلى ملاحظة ما ذكر. نعم قد يرد النقض بمتّحد المعنى مع البناء فيه على أصالة الحقيقة ويمكن دفعه بما مرّ هناك.

**الثالث:** أنّ في الاشتراك مخالفة لما هو الغرض الأهمّ في وضع الألفاظ؛ لإخلاله بالتفاهم والاحتياج معه إلى القرينة في فهم المراد، فالظاهر عدم ثبوته إلّا في موضع دلّ الدليل عليه أو قام بعض الشواهد المرشدة إليه.

**الرابع:** كثرة المؤن في الاشتراك؛ لاحتياجه إلى وضع وقرينتين بالنسبة إلى المعنيين بخلاف المجاز، فإنّه لا يحتاج إلّا إلى قرينة واحدة. وما يتوهّم من أنّ المؤن فيه أكثر؛ نظراً إلى افتقاره إلى وضعين وعلاقة وقرينتين مدفوع بأنّ المفروض في المقام ثبوت الوضع لأحد المعنيين في الجملة، وحصول العلاقة المصحّحة للتجوّز والترخيص في استعمال المجاز حاصل على سبيل العموم، فلا حاجة إلى حدوث وضع في المقام، فلا يبقى هناك إلّا اعتبار القرينة وهي متّحدة في الغالب.

نعم، قد يقال بأنّه لابدّ في المجاز من ملاحظة المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع بإزائه وملاحظة المعنى المجازي والعلاقة الحاصلة بينه وبين المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع الحاصل في المجاز واعتبار القرينة الصارفة بل المعيّنة أيضاً إن احتيج إلىٰ المتعدّد، بخلاف البناء على الاشتراك للاكتفاء فيه بالوضع وملاحظته وذكر القرينة. فتأمل.

حجّة القول بتقديم الاشتراك وجوه:

أحدها: أنّ الظاهر من الاستعمال كون ما استعمل اللفظ فيه حقيقةً، فإنّ الحقيقة هي الأصل والمجاز طارٍ عليها تابع لها، ومبنى اللغة على حصول التفاهم بواسطة أوضاع الحقائق وإنّما رخّص الواضع في استعمال المجازات من جهة التوسعة في اللسان ولنكات خاصّة متفرّعة على المجاز، وأمّا معظم الفائدة المترتّبة على وضع اللغات فإنّما يترتّب على الحقائق، ولذا ترى معظم المخاطبات مبنيّة على استعمال الحقائق حتى في كلام البلغاء، فإنّه وإن كان استعمال المجازات والكنايات في ألسنتهم أكثر من الموارد في كلمات غيرهم لكنّها ليست بأكثر من الحقائق المستعملة في كلامهم، كما يشهد به ملاحظة الأشعار والخطب والرسائل وغيرها، فكيف سائر المخاطبات الواقعة من سائر الناس؟ فإنّ استعمال المجازات فيها أقلّ قليل بالنسبة إلى الحقائق وحينئذٍ فظاهر الاستعمال هو الحقيقة حتى يتبيّن المخرج عنه.

وأيضاً لا كلام في كون الأصل في الاستعمال هو الحمل على الحقيقة إذا تميّز المعنى الحقيقي عن المجازي ولم يعلم المراد، والسبب الداعي هناك بعينه داعٍ في المقام؛ إذ ليس الباعث هناك على الحمل على الحقيقة إلّا ظاهر الاستعمال وهو أيضاً حاصل في المقام.

والفرق بين المقامين بكون الموضوع له معلوماً هناك وحصول الشك في المراد وكون الأمر هنا بالعكس لا يصلح فارقاً في المقام؛ إذ لو كان ظاهر الاستعمال قاضياً بإرادة الحقيقة قضى بها في كلّ ما يحتمل ذلك، وكما يقضي بالحكم بإرادة الحقيقة مع عدم قيام قرينة عليها إذا لم يقم دليل على خلافه فكذا يقضي بكون المستعمل فيه هو الحقيقة حتى يقوم دليل على عدمها.

وأيضاً فاستعمال اللفظ في المعنى بمنزلة حمل ذلك المعنى عليه؛ فإنّ استعمال «الأسد» في الحيوان المفترس بمنزلة أن يقال: «الأسد الحيوان المفترس» فكما أنّه إذا ورد نحو تلك العبارة في كلام من يعتدّ بقوله يفيد كون اللفظ حقيقةً في ذلك كذا ماهو بمنزلته.

**ثانيها:** أنّ الطريقة الجارية بين أهل اللغة من قديم الزمان هو تحصيل الأوضاع بمجرّد ملاحظة الاستعمالات، بل الظاهر أنّه طريقة جارية في معرفة سائر اللغات إذا أُريد معرفتها؛ إذ لم يعهد نصّ الواضع بوضعها لمعانيها ولا نقل ذلك عنه مسنداً أو مرسلاً، وإنّما الغالب في الجميع معرفتها بملاحظة الاستعمالات كما يعرف ذلك من ملاحظة شواهدهم المذكورة في كتبهم، وقد حكى العلّامة رحمه الله عن ابن عبّاس أنّه قال: «ما كنت أعرف معنى الفاطر حتى اختصم إليّ شخصان في بئر، فقال أحدهما: فطرها أبي» أي اخترعها، وحكي عن الأصمعي أنّه قال: «ما كنت أعرف الدهاق حتّى سمعت رجلاً يقول: اسقني دهاقاً» أي ملآناً من غير فرق في ذلك عندهم بين ما إذا اتّحد المعنى أو تعدد.

**ثالثها:** أنّهم قد حكموا بأصالة الحقيقة في متّحد المعنى وبنوا على كون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي حتى يتبيّن خلافه، فجعلوا الاستعمال شاهداً على الوضع، ومن البيّن أنّ ذلك جارٍ في متعدّد المعنى أيضاً؛ إذ ليس استعمال اللفظ في المعاني المتعدّدة إلّا كاستعماله في المعنى الواحد في إفادة الحقيقة، فإن كان دالاًّ هناك كان دالاًّ في ذلك أيضاً وربّما يؤيّد ذلك أيضاً بوجوه أُخر:

**منها:** أنّه لو كان حقيقةً في أحد المعنيين مجازاً في الآخر لبيّنه أهل اللغة، وعلمنا ذلك ضرورة من حال أهل اللسان، وملاحظة استعمالاتهم كما علمنا ذلك في إطلاق الأسد على الرجل الشجاع والحمار على البليد ونظائر ذلك، فلمّا جرت طريقتهم على إيضاح الحال في المجازات وتبيين الأمر فيها ولم يحصل ذلك في المقام دلّ ذلك على انتفاء التجوّز فيه.

**ومنها:** أنّ تعدد المعنى أكثر في اللغة من اتّحاده كما يظهر ذلك من ملاحظة الحال في الأسماء والأفعال والحروف، ويشهد به تتبّع كتب اللغة والعربيّة فالظنّ يلحق الشيء بالأغلب.

**ومنها:** ملاحظة فوائد الاشتراك ومفاسد المجاز، فإنّ المشترك لا اضطراب فيه؛ نظراً إلى حصول الوضع فيه بالنسبة إلى كلّ من المعنيين، بخلاف المجاز.

وأنّه يصحّ الاشتقاق منه بالنسبة إلى كلّ منهما، وكذا يصحّ التجوّز فيه كذلك، وهو باعث على اتّساع اللغة وتكثّر الفائدة.

وأنّه يتعيّن إرادة أحد معنيي المشترك بمجرّد قيام القرينة على عدم إرادة الآخر، ولا يحصل ذلك في المجاز بعد قيام القرينة على عدم إرادة الحقيقة؛ لتعدّد المجازات في الغالب.

وأنّ المشترك لا يتوقّف استعماله إلّا على الوضع والقرينة، وأمّا المجاز فيتوقّف على ملاحظة المعنى الحقيقي والوضع المتعلّق به والوضع الترخيصي الحاصل فيه وملاحظة العلاقة والإتيان بالقرينة الصارفة والمعيّنة.

وأيضاً مع خفاء القرينة في المجاز يحمل اللفظ على الحقيقة فيوجب الخطأ في فهم المطلوب وفي الامتثال بخلاف المشترك؛ إذ غاية ما يلزم حينئذٍ حصول الإجمال وعدم وضوح الحال.

وأيضاً ففي المجاز مخالفة للظاهر وخروج عن مقتضى الوضع؛ ولذا يحتاج إلى القرينة الصارفة بخلاف الاشتراك، إلى غير ذلك ممّا يعرف بالتأمّل من فوائد الاشتراك ومفاسد المجاز.

والجواب أمّا عن الأوّل فبالمنع من ظهور الاستعمال في الحقيقة مطلقاً، وما ذكر في بيانه من كون الحقيقة هي الأصل والمجاز طارٍ عليها لا يقضي بذلك، إذ مجرّد كون الحقيقة أصلاً والمجاز طارئاً لا يوجب حصول الظنّ بالأوّل مع شيوع الثاني أيضاً، ودورانه في الاستعمالات، غاية الأمر أن يستفاد ذلك مع اتّحاد المعنى، نظراً إلى بعد متروكيّة الأصل وشهرة الفرع، إلّا أن يقوم دليل عليه بل الظاهر من تعدّد المعاني مع وجود العلاقة المصحّحة للاستعمال بينها اختصاص الوضع بالبعض، سيّما إذا علم حصول الوضع في خصوص واحد منها، لما عرفت من شمول وضع المجاز لذلك وتصحيح الاستعمال به ولزوم اعتبار القرينة مع فرض الوضع له أيضاً، فلا يترتّب عليه فائدة يعتدّ بها.

وكثرة استعمال الحقائق في المحاورات مع اتّحاد معاني الألفاظ الدائرة

لا يقضي الظنّ به مع تعدّده، كما هو المفروض في المقام، مضافاً إلى أنّ تلك الغلبة غير مفيدة للظنّ بالوضع مع شيوع التجوّز وكثرته أيضاً.

وكون الأصل في الاستعمال الحقيقة مع تميّز الحقيقة من المجاز والشكّ في المراد لا يقضي بجريانه في صورة تميّز المعنى المراد، والشكّ في الوضع ودعوى اتّحاد المناط في المقامين بيّن الفساد؛ فإنّ قضيّة وضع اللفظ للمعنى بعد ثبوته هي الحمل عليه حتى يقوم دليل على خلافه، إذ ذلك ثمرة الوضع وعليه بناء المحاورات من لدن آدم عليه السلام إلى الآن ولولاه لما أمكن التفهيم والتفهّم إلّا بواسطة القرائن، وفيه هدم لفائدة الأوضاع، وأمّا بعد تعيّن المراد بالقرينة والشكّ في حصول الوضع له فأيّ دليل يقضي بثبوت الوضع هناك؟

والاستظهار المذكور مجرّد دعوى لا شاهد عليه، غاية الأمر أن يسلّم ذلك في متّحد المعنى لما تقدّم في بيانه.

ودعوى كون الاستعمال بمنزلة الحمل على فرض تسليمها لا يفيد شيئاً؛ لما عرفت من أنّ الحمل وصحّته لا يدلّ على الحقيقة، إلّا على بعض الوجوه؛ ولذا لم يعدّوا ذلك من أمارات الحقيقة وإنّما اعتبروا عدم صحّة السلب.

وأمّا عن الثاني فبالمنع من جريان الطريقة على استعلام الحقائق المتعدّدة من مجرّد الاستعمال، بل الظاهر حكمهم بها من الرجوع إلى أمارات الحقيقة أو ملاحظة الترديد بالقرائن، وهي الطريقة الجارية في معرفة الأوضاع كما هو الحال في الأطفال في تعلّم اللغات، غاية الأمر أن يسلّم ذلك في متّحد المعنى. وكأنّ أحد الوجهين المذكورين هو الوجه فيما حكي عن ابن عباس والأصمعي.

نعم، لو لم يكن هناك علاقة بين المعنيين أمكن الاستعلام من مجرّد الاستعمال، وهو خارج عن محلّ الكلام.

وأمّا عن الثالث فبالفرق البيّن بين المقامين كما مرّ تفصيل القول فيه، فقياس المتعدّد على المتّحد ممّا لا وجه له، وكفى فارقاً بين المقامين ما عرفت من ذهاب المعظم إلى دلالة الاستعمال على الحقيقة في الأوّل وإعراضهم عن القول به في

الثاني ومن البيّن بناء الأمر في المقام على الظنّ، وهو حاصل بذلك. وما ذكر في التأييد ممّا لا يفيد ظنّاً بالمقصود، وقد عرفت الحال في أكثر ما ذكر ممّا قرّرناه فلا حاجة إلى التفصيل.

ومن الغريب احتجاج السيّد رحمه الله بالوجه الأوّل منها على ما ادّعاه مع ما هو ظاهر من أنّه لا مقتضي للالتزام بحصول العلم الضروري بذلك، وحصول العلم به في بعض الأمثلة لا يقضي بكلّية الحكم، كيف! وهو منقوض بالحقائق؛ فإنّا نعلم بالضرورة من اللغة وضع السماء والأرض والنار والهواء وغيرها لمعانيها، فلو كان المعنى المشكوك فيه حقيقةً لعلمنا ذلك بالضرورة من الرجوع إلى اللغة، كما علمناه في غيرها.

مضافاً إلى ما هو معلوم من عدم لزوم حصول العلم الضروري ولا النظري بذلك؛ إذ كثير من الحقائق والمجازات مأخوذ على سبيل الظنّ ونقل الآحاد، فالاحتجاج على نفي المجازيّة بمجرّد انتفاء العلم الضروري به غريب.

هذا، واعلم أنّه بناء على ترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المشهور لو علم بوضع اللفظ بإزاء أحدهما بخصوصه حكم بكون الآخر مجازاً، وأمّا إذا لم يثبت ذلك فإنّما يحكم حينئذٍ بكون أحدهما على سبيل الإجمال حقيقةً والآخر مجازاً، ولا يمكن الحكم إذن بإرادة خصوص أحدهما مع انتفاء القرينة على التعيين، فلابدّ من الوقف، فعلى هذا لا يترتّب هنا على القولين ثمرة ظاهرة كما مرّت الإشارة إليه. نعم قد يثمر ذلك في مواضع.

منها: أن يكون أحد المعنيين مناسباً للآخر بحيث يصحّ كونه مجازاً فيه لو فرض اختصاص الوضع بالآخر دون العكس؛ إذ لا ملازمة بين الأمرين كما في استعمال «الرقبة» في الإنسان حيث لا يصحّ استعمال الإنسان في خصوص الرقبة، وحينئذٍ فيحكم بكونه حقيقةً في خصوص أحدهما مجازاً في الآخر.

ومنها: أنّه لا يجوز التجوّز في اللفظ بملاحظة مناسبة المعنى لشيء من المعنيين لاحتمال كونه مجازاً ولا يجوز سبك المجاز من المجاز، نعم لو كان هناك

معنى مناسب لكلّ منهما صحّ التجوّز فيه، هذا على المشهور وأمّا على القول الآخر فيصحّ ذلك مطلقاً.

ومنها: أنّه لا يتعيّن الحمل على كلّ منهما بمجرّد القرينة الصارفة عن الآخر على المشهور إذا لم يكن هناك قرينة على التعيين، وقام في المقام احتمال إرادة معنى مجازي آخر، بخلاف ما لو قيل بالاشتراك بينهما.

وينبغي التنبيه لأُمور:

أحدها: أنّه كما يقال بترجيح اتّحاد المعنى على الاشتراك كذا يقال بترجيح الاشتراك بين المعنيين على الاشتراك بين الثلاثة ... وهكذا، وبالجملة كما أنّ المجاز يقدّم على أصل الاشتراك فكذا على مراتبه، والشواهد المذكورة تعمّ الجميع، إلّا أنّه قد يتأمّل في جريان البعض، وفي البعض الآخر الّذي هو العمدة في المقام كفاية في ذلك.

ثانيها: أنّه لو استعمل اللفظ في معنيين لا مناسبة بينهما وأمكن كون اللفظ موضوعاً بإزاء ثالث يناسبهما بحيث يصحّ التجوّز فيهما على فرض كونه موضوعاً بإزائه لكن لم نجد اللفظ مستعملاً في ذلك فلا وجه إذن لتقديم المجاز على الاشتراك، بل يحكم بالاشتراك أخذاً بظاهر الاستعمال على نحو ما يقال في متّحد المعنى بعينه، فإنّ شيوع استعمال اللفظ في معنى وعدم استعماله في غيره يفيد الظنّ بالوضع له دون الآخر.

ثالثها: لو ثبت وضع لفظ لمعنى وكان مجازاً في غيره لكن اشتهر المجاز إلى أن حصل الشكّ في معادلته للحقيقة وحصول الاشتراك من جهة الغلبة أو لطروّ وضع عليه بعد ذلك فالظاهر أنّه لا كلام إذن في تقديم المجاز استصحاباً للحالة الأُولى، إلّا أن يجيء في خصوص المقام ما يورث الظنّ بالاشتراك أو يقضي بالشكّ فيتوقّف.

رابعها: لو كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فترك استعماله في أحدهما واستعمل في الآخر إلى أن احتمل هجر الأوّل في العرف وصيرورته مجازاً في المحاورات

لم يحكم به من دون ثبوته، بل بنى على الاشتراك إلى أن يتبيّن خلافه أو يشكّ في الحال فيتوقّف.

خامسها: لو نقل اللفظ عن معناه واستعمل في معنيين آخرين وحصل الشكّ في نقله إليهما معاً أو إلى أحدهما فإن كان وضعه الطارئ من جهة التعيين وغلبة الاستعمال فلا ريب في الاقتصار على القدر الثابت وعدم تقديم الاشتراك وإن قيل بترجيح الاشتراك على المجاز استصحاباً لحال الاستعمال، وكذا لو كان الوضع الثانوي على سبيل التعيين مع ثبوت استعماله فيه قبل ذلك على سبيل المجاز، وأمّا مع حدوث المعنى والشكّ في كون الاستعمال من جهة الوضع أو العلاقة فعلى القول بتقديم الاشتراك وجهان، ولا يبعد البناء حينئذٍ على ترجيح الاشتراك أيضاً.

ثانيها: الدوران بين الاشتراك والتخصيص، وحيث عرفت ترجيح المجاز على الاشتراك ظهر ترجيح التخصيص عليه أيضاً، سيّما بملاحظة شيوعه وكثرته ورجحانه على المجاز، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ثالثها: الدوران بين الاشتراك والتقييد، والأمر فيه أيضاً ظاهر ممّا مر، سيّما إذا كان التقييد خالياً عن التجوّز.

رابعها: الدوران بين الاشتراك والإضمار، والحال فيه أيضاً ظاهر ممّا عرفت؛ إذ الإضمار عديل المجاز، والظاهر أنّ القائل بتقديم الاشتراك على المجاز لا يقول بتقديمه على هذين، إذ العمدة فيما استند إليه ظهور الاستعمال فيه والاستعمال في غير المعنى الواحد غير ظاهر في المقامين، نعم إن كان التقييد بالاستعمال في خصوص المقيّد جرى فيه ما ذكر، ويجري الوجهان في التخصيص، فإن قلنا باستعمال اللفظ في الخصوص كما هو المشهور قام الوجه في ترجيح الاشتراك وإلّا فلا وجه له، لعدم تعدّد المستعمل فيه.

خامسها: الدوران بين الاشتراك والنقل وذلك بأن يكون اللفظ موضوعاً بحسب اللغة مثلاً لمعنى ثمّ يستعمل في العرف في معنى آخر إلى أن يبلغ حدّ

الحقيقة، أو يوضع له في العرف وضعاً تعيينيّاً، ويشكّ حينئذٍ في هجر المعنى الأوّل ليكون منقولاً، وعدمه ليكون مشتركاً قولان.

ذهب العلّامة رحمه الله إلى كلّ منهما في النهاية والتهذيب.

والأوّل محكيّ عن جماعة من العامّة كالرازي والبيضاوي واختاره في المنية.

وكأنّ الأظهر الثاني؛ أخذاً بأصالة بقاء الوضع الأوّل وعدم هجره إلى أن يثبت خلافه، وغاية ما ثبت حينئذٍ بلوغ المعنى الثاني إلى حدّ الحقيقة أو الوضع له، وأمّا هجر الأوّل فغير معلوم، والقول بغلبة النقل على الاشتراك على فرض تسليمه مدفوع، بأنّها ليست بمثابة تورث الظنّ به لشيوع الأمرين، غاية الأمر أن يكون ذلك أغلب في الجملة، وقد عرفت أنّ مثل تلك الغلبة لا يفيد ظنّاً في الغالب.

نعم، قد يقال: إنّ الغالب في الأوضاع الجديدة هجر المعنى السابق وتركه في ذلك العرف، كما يعرف ذلك من ملاحظة المعاني العرفيّة العامّة والخاصّة بل لا يكاد يوجد صورة يحكم فيها ببقاء المعنى الأوّل، فقد يستظهر بملاحظة ذلك الحكم بالهجر. فتأمّل.

وربّما يؤيّده أيضاً ذهاب الجماعة إليه حيث إنّه لا يعرف القول الآخر إلّا للعلّامة رحمه الله، وهو ممّن ذهب إلى الثاني أيضاً.

ومن التأمّل فيما ذكرناه ينقدح وجه آخر، وهو التفصيل بين ما إذا كان ثبوت المعنى الثاني في عرف غير العرف الأوّل أو عند أهل ذلك العرف، فيقال بترجيح النقل في الأوّل والاشتراك في الثاني، وكأنّه الأوجه. فتأمّل.

ثمّ إنّه ربّما يعارض أصالة بقاء المعنى الأوّل وعدم هجره بتوقّف المشترك في إفادة المراد على القرينة بخلاف المنقول.

وفيه: أنّه إن أُريد بذلك التمسّك بأصالة عدم التوقّف عليها ففيه أنّ الحكم بالفهم من دون القرينة خلاف الأصل أيضاً، فينبغي أن يقتصر فيه على القدر الثابت، وهو صورة وجود القرينة.

فإن قلت: وضع اللفظ للمعنى قاضٍ بفهمه من اللفظ فالأصل البناء عليه حتّى يثبت خلافه.

قلت: لا مجال لذلك بعد ثبوت الوضع للمعنيين؛ فإنّ قضيّة ذلك الوقف بين الأمرين، غاية الأمر أن يشكّ في كون أحدهما ناسخاً للآخر فمع الغضّ عن أصالة عدمه لا أقلّ من الوقف في الفهم، لاحتمال الأمرين فلا محصّل لأصالة عدم التوقّف عليها، مضافاً إلى ما عرفت من أنّ التوقّف المذكور من فروع أصالة بقاء المعنى الأوّل، فلا وجه لجعله معارضاً لأصله.

وإن أُريد به أصالة عدم ذكر القرينة في مقام التفهيم فمرجعه أيضاً إلى الوجه الأوّل؛ إذ ذكر القرينة في المقام إنّما يتبع وجود الحاجة إليها، فإن فرض استقلال اللفظ في الدلالة وإلّا فلا معنى لعدم الحاجة إليها وأصالة عدمها، مع أنّ المفروض الشكّ في الأوّل ومع الغضّ عن ذلك فهو معارض بأصالة عدم استقلال اللفظ في الإفادة.

وإن أُريد به التمسّك بذلك في إثبات قلّة المؤن في جانب النقل وكثرتها في الاشتراك فذلك مع عدم إفادته ظنّاً في المقام معارض بوجود ما يعارضه في جانب النقل أيضاً.

ثمّ إنّه قد يقع الدوران بين الاشتراك والنقل في صور أُخرى:

منها: أن يكون اللفظ حقيقةً بحسب اللغة في معنى مخصوص ويوجد في العرف حقيقة في آخر، ويشكّ حينئذٍ في ثبوت ذلك المعنى في اللغة أيضاً ليكون مشتركاً بينهما، وعدمه ليكون منقولاً، وقد يشكّ حينئذٍ في ثبوت المعنى اللغوي في العرف أيضاً ليكون مشتركاً بينهما في اللغة والعرف، وقضيّة الأصل حينئذٍ عدم اشتراكه بحسب اللغة فيقدّم النقل عليه، ويرجع الحال في اشتراكه بحسب العرف إلى الصورة المتقدّمة؛ نظراً إلى الشكّ في هجر المعنى الأوّل وعدمه.

ومنها: أن نجد للفظ معنيين في العرف ونجد استعماله في اللغة في معنى ثالث يناسبهما ونشكّ في كون ذلك هو معناه الحقيقي في اللغة ليكون متّحد المعنى بحسبها فيكون منقولاً إلى ذينك المعنيين في العرف، أو أنّه حقيقة فيهما من أوّل الأمر ليكون مشتركاً بحسب اللغة من دون نقل، وقضيّة أصالة تأخّر الحادث عدم

ثبوت الوضع لهما في اللغة، إلّا أنّه لمّا لم يكن وضعه للمعنى الآخر معلوماً من أصله فقضيّة الأصل عدم ثبوت الوضع له أيضاً، وحينئذٍ فيحتمل ثبوت المعنيين له بحسب اللغة؛ لأصالة عدم تغيير الحال فيه، وأن يقال بوضعه لأحدهما ثمّ طروّ وضعه للآخر، اقتصاراً في إثبات الحادث على القدر الثابت. فتأمّل.

ومنها: أن يكون مشتركاً بين المعنيين بحسب اللغة واستعمل في العرف في معنى ثالث واشتهر استعماله فيه إلى أن شكّ في حصول النقل وهجر المعنيين، فيدور الأمر بين الاشتراك بينهما بحسب العرف ـ كما كان في اللغة ـ ونقله إلى المعنى الثالث، ولا ريب أنّ قضيّة الأصل حينئذٍ بقاء اشتراكه بين المعنيين المفروضين إلى أن يثبت النقل.

سادسها: دوران الأمر بين الاشتراك والنسخ، كما إذا قال: «ليكون ثوبي جوناً» وعلمنا بوضع الجون للأحمر، ثمّ قال بعد ذلك: «ليكون أسود» فشكّ حينئذٍ في وضع الجون للأسود أيضاً حتى يكون مشتركاً، فيكون قوله الثاني قرينة معيّنة لإرادة ذلك من أوّل الأمر، أو أنّه نسخ الحكم الأوّل بذلك من غير أن يكون هناك اشتراك بين المعنيين، وليفرض هناك انتفاء العلاقة المصحّحة للتجوّز لئلّا يقوم احتمال المجاز أيضاً، وحينئذٍ ربّما يرجّح الاشتراك؛ لغلبته على النسخ، ولأنّه يثبت بأيّ دليل ظنّي أُقيم عليه بخلاف النسخ؛ إذ لا يثبت إلّا بدليل شرعي بل ربّما يعتبر فيه ما يزيد على ما اعتبر في الدليل على سائر الأحكام، ولأنّ غاية ما يلزم من الاشتراك الإجمال أحياناً بخلاف النسخ، فإنّ قضيّته إبطال العمل بالدليل السابق.

وأنت خبير بما في جميع ذلك؛ فلا وجه لإثبات الوضع للمعنى المفروض بهذه الوجوه الموهونة من غير قيام شاهد عليه من النقل أو الرجوع إلى لوازم الوضع ونحو ذلك ممّا يفيد ظنّاً به.

فالأظهر عدم ثبوت اشتراك اللفظ بين المعنيين بمجرّد دفع احتمال النسخ في مورد مخصوص، ولا الحكم بثبوت النسخ هناك أيضاً، وقضيّة ذلك التوقّف في حكمه بالنظر إلى ما تقدم على ورود الدليل المذكور وإن كان البناء على حمله

على معناه الثابت والحكم بكون الثاني ناسخاً له لا يخلو عن وجه.

سابعها: الدوران بين النقل والمجاز، والمعروف فيه ترجيح المجاز لا نعرف فيه خلافاً؛ لأصالة عدم تحقّق الوضع الجديد وعدم هجر المعنى الأوّل، ولتوقّف النقل غالباً على اتّفاق العرف العامّ أو الخاصّ عليه، بخلاف المجاز، مضافاً إلى غلبة المجاز وشيوعه في الاستعمالات.

وما قد يتخيّل في المقام من أنّ الدوران بين النقل والمجاز إنّما يكون مع كثرة استعمال اللفظ في ذلك المعنى ـ كما في الحقائق الشرعيّة ـ ليكون من مظانّ حصول النقل حتّى يتحقّق الدوران بين الأمرين، وحينئذٍ فترجيح المجاز يستلزم اعتبار وجود القرينة في كلّ من استعمالاته مع كثرتها وشيوعها، وقضيّة الأصل في كلّ واحد منها عدمها، بخلاف ما لو قيل بالنقل، وربّما يحكى عن البعض ترجيحه النقل على المجاز لأجل ذلك، ففرّع عليه ثبوت الحقيقة الشرعيّة أخذاً بالأصل المذكور.

موهون جدّاً؛ إذ بعد ظهور التجوّز في نظر العقل من جهة أصالة بقاء الوضع الثابت وعدم حصول ناسخ له، مضافاً إلى كثرته وشيوعه يحكم بلزوم ضمّ القرينة في كلّ استعمال واقع قبل ذلك أو بعده؛ إذ ذلك من لوازم المجازيّة ومتفرّعاته ولا يجعل أصالة عدمه مانعاً من جريان الأصل في أصله، لما عرفت من عدم معارضة أصالة عدم الفروع المترتّبة على عدم الشيء لأصالة عدمه، فإنّ قضيّة حجّية الأصل الأخذ بمتفرّعاته.

نعم، لما كان الأمر في المقام دائراً مدار الظنّ فلو فرض تفرّع اُمور بعيدة عن نظر العقل على الأصل المفروض أمكن معارضته له من جهة ارتفاع المظنّة ـ كما هو الحال في الحقيقة الشرعيّة ـ إلّا أنّ المقام ليس كذلك، بل بالعكس لشيوع التجوّز في الاستعمالات.

ومع الغضّ عن ذلك فإثبات الوضع بمجرّد أصالة عدم ضمّ القرينة في الاستعمال استناد في إثبات الأوضاع إلى التخريجات، وقد عرفت وهنه.

مضافاً إلى أنّ لزوم ضمّ القرينة إليه مقطوع به قبل حصول النقل، فقضيّة

الأصل بقاؤه، فإن أُريد من أصالة عدم ضمّ القرائن أصالة عدم لزومه فهو واضح الفساد؛ إذ قضيّة الأصل فيه بالعكس استصحاباً للحكم السابق.

وإن أُريد به أصالة عدمه مع لزوم اعتباره فهو أوضح فساداً منه.

فظهر بما قرّرنا أنّ قضيّة الأصل في ذلك تقديم المجاز ولو مع قطع النظر عن ملاحظة الظهور الحاصل من غلبة المجاز.

**ثامنها وتاسعها:** الدوران بين النقل والتخصيص وبينه وبين التقييد، والأمر فيهما ظاهر ممّا قرّرناه سيّما بملاحظة اشتهارها في الاستعمالات، مضافاً إلى أنّ التزام التقييد غير ظاهر في استعمال اللفظ في المقيّد، فضلاً عن ثبوت الوضع له.

**عاشرها:** الدوران بين النقل والإضمار كما في قوله تعالى: ﴿وحرّم الرّبٰو﴾[1] فإنّ الربا حقيقة لغة في الزيادة، ويحتمل نقله شرعاً إلى العقد المشتمل عليها، فعلى الأوّل يفتقر إلى إضمار مضاف كالأخذ دون الثاني.

وقد عرفت ممّا ذكرناه ترجيح الإضمار؛ إذ مجرّد أصالة عدم الإضمار لا يثبت وضعاً للّفظ سيّما مع عدم ثبوت الاستعمال فيه، فبعد ثبوت المعنى الأوّل وتوقّف صحّة الكلام على الإضمار لابدّ من الالتزام به، لا أن يثبت وضع جديد للّفظ بمجرّد ذلك، وقد نصّ جماعة على أولويّة الإضمار على النقل من غير خلاف يعرف فيه.

وفي كلام بعض الأفاضل نفي البعد عن ترجيح النقل عليه لكونه أكثر، ولا يخفى بعده، على أنّ الكثرة المدّعاة غير ظاهرة؛ إذ اعتبار الإضمار في المخاطبات أكثر من أن يحصى وربّما كان أضعاف المنقولات.

**حادي عشرها:** الدوران بين النقل والنسخ، ففي المنية ترجيح النقل عليه، وكأنّه لكثرة النقل بالنسبة إلى النسخ.

وأنت خبير بأنّ بلوغ كثرة النقل وقلّة النسخ إلى حدّ يورث الظنّ بالأوّل

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

غير معلوم؛ لطريان النسخ كثيراً على الأحكام الشرعيّة والعادية، فلو سلّم الغلبة في المقام فليست بتلك المثابة، فقضيّة ثبوت المعنى الأوّل وعدم ثبوت الثاني هو البناء على النسخ، أخذاً بمقتضى الوضع الثابت.

وقد يرجّح النقل أيضاً بما مرّ من الوجه في ترجيح الاشتراك على النسخ، وقد عرفت وهنه. فتأمّل.

**المقام الثاني**: في بيان ما يستفاد منه حال اللفظ بالنسبة إلى خصوص الاستعمالات، وهي وجوه عشرة:

**أحدها**: الدوران بين المجاز والتخصيص، والمعروف ترجيح التخصيص، وقد نصّ عليه جماعة من الخاصّة والعامّة، كالعلّامة وولده والبيضاوي والعبري والاصفهاني وغيرهم.

ورُبّما يعزى إلى المصنّف التوقّف في الترجيح، فيتوقّف البناء على كلّ منهما على مرجّح خارجي، وكأنّه لما في كلّ من الأمرين من مخالفة الظاهر، ولا ترجيح بحسب الظاهر بحيث يورث الظنّ بأحدهما.

وفيه: أنّ في التخصيص رجحاناً على المجاز من وجوه شتّى:

**أحدها**: أنّ التخصيص أكثر من المجاز في الاستعمال حتّى جرى قولهم: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» مجرى الأمثال.

وقد يستشكل فيه بأنّ الأكثريّة الباعثة على المظنّة ما إذا كان الطرف الآخر نادراً، وأمّا إذا كان شائعاً أيضاً فإفادتها للظنّ محلّ تأمّل، كما هو الحال فيما نحن فيه؛ لعدم ندرة المجاز في الاستعمالات، كيف! وقد اشتهر أنّ أكثر اللغة مجازات.

وقد يقال بأنّ استعمال العامّ في عمومه نادر بالنسبة إلى استعمال اللفظ في معناه الحقيقي؛ لشيوع الثاني فإذا دار الأمر في الخروج عن الظاهر بين الأمرين فالظاهر ترجيح الأوّل.

وقد يناقش فيه بأنّ أقصى ما يدلّ عليه ذلك ترجيح التخصيص على المجاز في العامّ الّذي لا يظهر له مخصّص سوى ماهو المفروض، وأمّا إذا ثبت

تخصيصه بغير ذلك فهو كافٍ في الخروج عن الندرة، فترجيح التخصيص الثاني يحتاج إلى الدليل.

ويمكن الذبّ عنه بأنّه إذا ثبت ترجيح التخصيص في العامّ الّذي لم يخصّص ففي غيره بالأُولى؛ لوهن العموم بعد تطرّق التخصيص إليه حتّى أنّه قيل بخروجه بذلك عن الحجّية في الباقي.

ثانيها: أنّ ذلك هو المفهوم بحسب العرف بعد ملاحظة الأمرين، كما إذا قال: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا يجب إكرام زيد، فإنّه لا شكّ في فهمهم من ذلك استثناء زيد من الحكم، لا أنّه يحمل الأمر في «أكرم» على الندب أو يتوقّف بين الأمرين. فتأمّل.

ثالثها: ما عرفت من شهرة القول بترجيح التخصيص، ونصّ جماعة من فحول الأُصوليين عليه، فيقدّم في مقام الترجيح لابتناء المقام على الظنّ هذا إذا لوحظ كلّ من التخصيص والمجاز في نفسه، وقد يعرض لكلّ منهما ما يوجب رجحان المجاز أو التوقّف بينهما ـ كما إذا كان المجاز مشهوراً أو كان التخصيص نادراً ـ فهناك إذن وجوه:

منها: أن يكون المجاز مشهوراً والتخصيص بعيداً مرجوحاً، ولا شبهة إذن في ترجيح المجاز.

ومنها: أن يكون التخصيص نادراً ـ كما إذا اشتمل على إخراج معظم أفراد العامّ من غير أن يكون في المجاز مزيّة باعثة على رجحانه ـ والظاهر حينئذٍ ترجيح المجاز أيضاً؛ لبعد التخصيص كذلك حتّى أنّه ذهب جماعة إلى امتناعه في بعض صوره.

ومنها: أن يكون في المجاز مزيّة باعثة على رجحانه من غير أن يكون في التخصيص ما يوجب وهنه، فإن كان رجحان المجاز من جهة شهرته وقد بلغ في الشهرة إلى حيث يترجّح على الحقيقة بملاحظة الشهرة أو يعادلها فلا شبهة إذن في ترجيح المجاز، وإلّا ففي ترجيحه على التخصيص إشكال.

وقد يقال بترجيحه عليه مع كون الباعث على رجحانه الشهرة؛ نظراً إلى كون الغلبة الحاصلة فيه شخصيّة بخلاف غلبة التخصيص، فإنّها غلبة نوعيّة، والأظهر الرجوع حينئذٍ إلى ما هو المفهوم بحسب المقام بعد ملاحظة الجهتين.

ومنها: أن يكون المجاز نادراً والتخصيص اللازم أيضاً كذلك، فقد يتخيل إذن ترجيح التخصيص أيضاً؛ لغلبة نوعه والأظهر الرجوع إلى ما هو الظاهر في خصوص المقام ومع التكافؤ فالتوقّف.

ثانيها: الدوران بين المجاز والتقييد، والظاهر أنّ حكمه حكم الدوران بينه وبين التخصيص، فالظاهر ترجيح التقييد لظاهر فهم العرف، مؤيّداً بما مرّ من الغلبة، مضافاً إلى أنّ التقييد قد لا يكون منافياً لاستعمال اللفظ فيما وضع له فهو وإن كان خلاف الظاهر أيضاً إلّا أنّه راجح بالنسبة إلى ما كان مخالفته للظاهر من جهة ارتكاب التجوّز.

وقد يفصّل بين التقييد الّذي يندرج في المجاز بأن يستعمل المطلق في خصوص المقيّد وما لا تجوّز فيه، فإنّ الأوّل نوع من المجاز مع التأمّل في شيوعه، فإنّ معظم التقييدات من قبيل الثاني فهو بمنزلة سائر المجازات بخلاف الثاني. ولا يخلو عن وجه.

ثالثها: الدوران بين المجاز والإضمار، وقد نصّ العلّامة رحمه الله في النهاية والتهذيب على تساويهما، فيتوقّف الترجيح على ملاحظة المرجّحات في خصوص المقامات، وكأنّه الأظهر؛ لشيوع كلّ من الأمرين واشتراكهما في مخالفة الظاهر. ومجرّد أشيعيّة المجاز على فرض تسليمه لا يفيد ظنّاً في المقام، ليحكم بثبوت ما يتفرّع عليه من الأحكام، هذا إذا اختلف الحكم من جهة البناء على كلّ من الوجهين، وأمّا إذا لم يكن هناك اختلاف كما في قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ القرية﴾[1] فلا إشكال.

وذهب غير واحدٍ من المتأخّرين إلى ترجيح المجاز؛ نظراً إلى كثرته، وربّما

---

(١) سورة يوسف: ٨٢.

ضمّ إليه أفيديته، وكلا الأمرين في محلّ المنع، وبعد ثبوتها فكون ذلك باعثاً على الفهم كما ترى.

وحكي عن البعض ترجيح الإضمار، وكأنّه من جهة أصالة الحمل على الحقيقة؛ إذ لا مجاز في الإضمار.

ويدفعه: أنّه وإن لم يكن الإضمار باعثاً على الخروج عن مقتضى الوضع إلّا أنّ فيه مخالفة للظاهر قطعاً، فإنّ الظاهر مطابقة الألفاظ للمعاني المقصودة في الكلام، فبعد كون الأمرين مخالفين للظاهر يحتاج الترجيح إلى مرجّح.

وفيه تأمّل؛ إذ بعد قيام القرينة الظاهرة على المحذوف لا حاجة إلى ذكره بل قد يعدّ ذكره لغواً، فلا مخالفة فيه إذن للظاهر، بخلاف المجاز للخروج فيه عن مقتضى الظاهر على كلّ حال.

نعم، لو قيل بثبوت الوضع النوعي في المركّبات وجعلت الهيئة الموضوعة هي ما كانت طارئة على الكلمات الّتي يراد بيان معانيها الإفراديّة للتوصّل إلى المعنى المركّب بعد ملاحظة وضع الهيئة من دون إسقاط شيء منها كان في الحذف إذن خروج عن ظاهر الوضع، إلّا أنّه أجاز الواضع ذلك مع قيام القرينة على المحذوف إلّا فيما قام الدليل على المنع منه حسب ما فصّل في محلّه.

وحينئذٍ فقد يقال بكون التوسّع في المدلول، وقد يجعل من قبيل التوسّع في الدالّ.

وكيف كان يكون ذلك أيضاً نحواً من المجاز، وقد يشير إليه عدّهم الإضمار أو بعض أقسامه من جملة المجاز حيث يعبرون عنه بمجاز الحذف. فتأمّل.

رابعها: الدوران بين المجاز والنسخ، وقد نصّ في المنية على ترجيح المجاز عليه، وكأنّه ممّا لا ريب فيه؛ لظاهر فهم العرف، ولغلبة المجاز بالنسبة إلى النسخ، وندور النسخ بالنسبة إليه.

وقد يقال بكون النسخ من أقسام التخصيص، فإنّه تخصيص في الأزمان، وقد مرّ ترجيح التخصيص على المجاز، فينبغي إذن ترجيح النسخ عليه أيضاً.

ويدفعه: بعد تسليم كونه تخصيصاً أنّه ليس المراد بالتخصيص هناك ما يشمل ذلك، بل المراد به ما عداه؛ لوضوح ندرة النسخ بالنسبة إلى المجاز وغيره وعدم انصراف الكلام إليه مع دوران الأمر بينه وبين المجاز.

وبالجملة: أنّه ليس من التخصيص المعروف الذي مرّت الإشارة إليه.

نعم، لو كان نفي الحكم بالنسبة إلى بعض الأزمان مندرجاً في التخصيص المعروف لم يبعد ترجيحه على المجاز ـ كما إذا قال: «أكرم زيداً كلّ يوم»، ثمّ قال بعد عدّة أيّام: «لا يجب عليك إكرام زيد» ـ إذ من القريب حينئذٍ البناء على تخصيص الحكم بالأيّام السالفة، إلّا أنّه قد يتأمّل في اندراج ذلك في النسخ المذكور في المقام.

هذا، ولو كان ورود ما يحتمل النسخ بعد حضور وقت العمل تعيّن الحكم بالنسخ، لما تقرّر من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو حينئذٍ خارج عن محلّ الكلام، هذا إذا علم انتفاء البيان السابق.

وأمّا مع الشكّ فيه ـ كما هو الحال في غالب الأخبار الواردة عندنا سواء كانت نبويّة ليحتمل كونها هي الناسخة، أو إماميّة لا يحتمل فيها ذلك؛ لقيام احتمال كونها كاشفة عن الناسخ ـ فالظاهر أيضاً فيها ترجيح المجاز؛ لما قلناه، ويحتمل التوقّف في الأوّل، أو ترجيح النسخ، نظراً إلى أصالة عدم تقدّم غيره.

خامسها: الدوران بين التخصيص والتقييد، كما في قولك: «أكرم العلماء، وإن ضربك رجل فلا تكرمه» فيدور الأمر في المقام بين تخصيص العامّ في الأوّل بغير الضارب، وتقييد الرجل في الثاني بغير العالم، وجهان:

التوقّف في المقام حتّى يظهر الترجيح من ملاحظة خصوصيّات الموارد؛ لشيوع الأمرين وتساويهما في كونهما مخالفين للأصل.

وترجيح التقييد؛ لضعف شموله للأفراد بالنسبة إلى شمول العامّ، فإنّ شمول العامّ لها بحسب الوضع وشمول المطلق من جهة قضاء ظاهر الإطلاق، وأنّه لا تجوّز في التقييد في الغالب بخلاف التخصيص. وكأنّه الأظهر.

وقد يتأمّل فيما لو كان التقييد على سبيل التجوّز باستعمال المطلق في خصوص المقيّد، إذ قد يقال حينئذٍ بكونه من المعارضة بين التخصيص والمجاز. فتأمّل.

وقد يعدّ من ذلك دوران الأمر بين إخراج بعض الأفراد عن العموم أو تقييد الحكم فيما يراد إخراجه ببعض الأحوال، كما في قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾[1] فإنّه بعد ثبوت خيار المجلس مثلاً في البيع يجب ارتكاب أحد الأمرين من القول بخروج البيع عن العامّ المذكور وتخصيصه بغيره أو تقييد الحكم الثابت للبيع بغير الصورة المفروضة.

وأنت خبير بأنّه لا دوران في المقام بين التقييد والتخصيص، فإنّا إن قلنا بعموم الحكم لكلّ الأفراد في كلّ الأحوال فلا تأمّل إذن في أنّ القدر الثابت إخراجه هو خصوص الحالة المذكورة، وهو أيضاً تخصيص للعامّ، وإن قلنا بأنّ عمومه إنّما يثبت بالنسبة إلى الأفراد دون الأحوال فلا موجب إذن للقول بالتخصيص؛ إذ الدليل إنّما دلّ على عدم ثبوت الحكم بالنسبة إلى الحال المفروض فيثبت اللزوم في سائر أحواله من جهة إطلاق دلالة العامّ على ثبوت اللزوم.

وبالجملة: أقصى ما يقتضيه الدليل المذكور إخراج البيع بالنسبة إلى خصوص الحالة المفروضة ليس إلّا، فمن أين يجيء الدوران بين التخصيص والتقييد، فما في كلام بعض الأفاضل من عدّ ذلك من المسألة كما ترى.

سادسها: الدوران بين التخصيص والإضمار، والظاهر ترجيح التخصيص؛ لرجحانه على المجاز المساوي للإضمار، وعلى القول برجحان المجاز على الإضمار فالأمر أوضح، وأمّا على القول برجحان الإضمار على المجاز فربّما يشكل الحال في المقام، إلّا أنّه لا يبعد البناء على ترجيح التخصيص أيضاً؛ نظراً إلى غلبته وشيوعه في الاستعمالات.

سابعها: الدوران بين التخصيص والنسخ، فعن ظاهر المعظم ترجيح التخصيص

---

(١) سورة المائدة: ١.

مطلقاً، وهو الأظهر؛ إذ هو المفهوم بحسب العرف سيّما مع تأخّر الخاصّ، بل الظاهر الاتّفاق عليه حينئذٍ، ولغلبة التخصيص على النسخ، ولما في النسخ من رفع الحكم الثابت ومخالفة ظاهر ما يقتضيه المنسوخ من بقاء الحكم، بخلاف التخصيص؛ إذ ليس فيه إلّا مخالفة لظاهر العامّ، كما مرّت الإشارة إليه، وأيضاً قد عرفت تقدّم المجاز على النسخ فيقدم عليه التخصيص الراجح على المجاز.

وعن جماعة منهم السيد والشيخ القول برجحان النسخ على التخصيص في الخاصّ المتقدّم على العامّ، لدعوى فهم العرف، وأنّ التخصيص بيان فلا يتقدّم على المبيّن. وهما مدفوعان بما لا يخفى، وسيجيء تفصيل القول في ذلك إن شاء الله تعالى في مباحث العموم والخصوص عند تعرّض المصنّف رحمه الله له.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من ترجيح التخصيص على النسخ إنّما هو بملاحظة كلّ منهما في ذاته حسب ما مرّ، وأمّا بملاحظة الخصوصيّات اللاحقة، فقد يقدّم النسخ عليه، كما إذا كان التخصيص بعيداً وكان البناء على النسخ أقرب منه كما إذا لزم مع البناء على التخصيص إخراج معظم أفراد العامّ، أو كان في المقام ما ينافي ذلك، وهو كلام آخر خارج عن المرام.

واعلم أنّه لو كان في المقام ما يوجب تكافؤ احتمالي التخصيص والنسخ فالواجب التوقف حينئذٍ في الحكم بأحد الأمرين، إلّا أنّه لا فرق بين الوجهين مع تأخّر الخاصّ بالنسبة إلى ما بعد وروده؛ للزوم الأخذ الخاصّ حينئذٍ والعمل بمقتضى العامّ فيما عداه من أفراده، وإنّما الكلام حينئذٍ في حال الزمان السابق ممّا يحتمل وقوع النسخ بالنسبة إليه ولا يتفرّع عليه ثمرة مهمّة، مضافاً إلى ما عرفت من كون احتمال النسخ حينئذٍ في كمال الوهن فاحتمال تكافؤهما بعيد جدّاً.

وأمّا إذا تقدّم الخاصّ وتأخّر العامّ فلا إشكال إذن بالنسبة إلى سائر أفراد العامّ؛ إذ لا معارض بالنسبة إليها، وأمّا بالنسبة إلى مورد الخاصّ فهل يحكم بعد تكافؤهما وانتفاء المرجّحات بمقتضى الأُصول الفقهيّة من التخيير، أو الطرح والرجوع إلى البراءة، أو الاحتياط، أو لابدّ من الأخذ بالخاصّ؟ وجهان، من أنّهما

بعد تكافؤهما لا ينهضان حجّة على المطلق فلابدّ من البناء على الوجه المذكور، ومن أنّ الحكم بمدلول الخاصّ قد ثبت أوّلاً قطعاً وإنّما الكلام في رفعه وهو مشكوك بحسب الفرض فيستصحب إلى أن يعلم الرافع، وحيث أنّ حجّيّة الاستصحاب مبنيّة على التعبّد فلا مانع من الأخذ به مع انتفاء الظنّ. وكأنّ هذا هو الأظهر.

**ثامنها:** الدوران بين التقييد والإضمار.

**تاسعها:** الدوران بينه وبين النسخ، والحال فيهما كالحال في دوران الأمر بين التخصيص وكلّ منهما، بل الظاهر أنّ الحكم بالتقديم فيه أوضح من التخصيص، لانتفاء التجوّز فيه في الغالب، ويجيء في الأوّل منهما نظير ما مرّ من احتمال التفصيل.

**عاشرها:** الدوران بين الإضمار والنسخ، وقد نصّ في المنية بترجيح الإضمار، ولم أعرف من حكم فيه بتقديم النسخ أو بنى على الوقف. ويدلّ عليه ظاهر فهم العرف، وبعد النسخ، وشيوع الإضمار، ومخالفة النسخ للأصل والظاهر، كما مرّت الإشارة إليه.

ولو تكافأ الاحتمالان بملاحظة خصوصيّة المقام، فإن كان هناك قدر جامع أُخذ به، ولابدّ في غيره من الوقف والرجوع، الى القواعد والأُصول الفقهيّة.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ ما ذكرناه من ترجيح بعض الوجوه المذكورة على آخر إنّما هو بالنسبة إلى معرفة المراد من اللفظ، وتعيين ما هو المستفاد منه في متفاهم أهل اللسان بعد معرفة نفس الموضوع له، وأمّا استعلام المعنى الموضوع له بملاحظة ذلك ـ كما إذا كان ترجيح التخصيص باعثاً على الحكم بثبوت الوضع للعموم ـ فلا يحصل بمثل ذلك؛ فإنّ الاستناد إليها في ذلك يشبه الاعتماد على التخريجات العقليّة في إثبات الأُمور التوقيفيّة، وتحصيل الظنّ بالوضع من جهتها في كمال البعد، والفرق بين المقامين ظاهر كما لا يخفى على المتأمّل.

هذا ملخّص القول في مسائل الدوران، وقد عرفت أنّ ما ذكرناه من ترجيح

بعض هذه الوجوه على البعض إنّما هو بملاحظة كلّ منهما في نفسه مع قطع النظر عن الأُمور الطارئة بحسب المقامات الخاصّة، فلابدّ إذن في الحكم بالترجيح في خصوص المقامات من الرجوع إلى الشواهد القائمة في خصوص ذلك المقام.

ولا يغرنّك ما ذكر من وجوه الترجيح في الحكم به مع الغفلة عن ملاحظة سائر المرجّحات الحاصلة في المقامات الخاصّة، كيف! وليس الأمر في المقام مبنيّاً على التعبّد وإنّما المناط فيه تحصيل الظنّ وحصول الفهم بحسب المتعارف في المخاطبات، فإن حصل ذلك من ملاحظة ما ذكرناه مع ضمّ ما في خصوص المقام إليه فلا كلام، وإلّا فلا وجه للحكم بأحد الوجهين وترجيح أحد الجانبين من غير ظنّ به.

فالعمدة في فهم الكلام عرض العبارة الواردة على العرف وملاحظة المفهوم منها عند أهل اللسان فيؤخذ به وإن كان فيه مخالفة لما قرّر لما في التراجيح من وجوه شتّى، فلا يمكن دفع فهم العرف في خصوص المقام بمثل ما مرّ من الوجوه.

نعم، إن لم يكن في خصوص المقام ما يقضي بالحكم بأحد الوجوه فالمرجع ما قرّرناه، والظاهر جريان فهم العرف على ذلك كما مرّت الإشارة إليه.

هذا ولو دار الأمر بين المجازين والمجاز الواحد والتخصيصين أو التخصيص الواحد رجّح الواحد على المتعدّد ... وهكذا الحال في غيرهما من سائر الوجوه، إلّا أن يكون في المقام ما يرجّح جانب المتعدّد.

ولو دار الأمر بين المجاز الواحد والتخصيصين لم أرَ من حكم بترجيح أحد الجانبين. والظاهر الرجوع إلى فهم العرف في خصوص المقام.

ولو دار الأمر بين المجازين والإضمار الواحد أو الإضمارين والمجاز الواحد قدّم الواحد في المقامين بناءً على مساواة المجاز والإضمار.

ويعرف بذلك الحال في التركيبات الثلاثيّة والرباعيّة وما فوقها، الحاصلة من نوع واحد أو ملفّقة من أنواع متعدّدة مع اتّفاق العدد من الجانبين واختلافه، والمعوّل عليه في جميع ذلك ما عرفت من مراعاة الظنّ بالمراد على حسب متفاهم العرف.

ولنختم الكلام في المقام بذكر مسائل متفرّقة من الدوران غير ما بيّناه ليكون تتميماً للمرام.

منها: أنّه لو كان اللفظ مشتركاً بين معنيين أو معانٍ ودار المراد بينها حيث لم ينصب قرينة على التعيين فإن كان بعض تلك المعاني مشهور في الاستعمالات دون الباقي تعيّن الحمل عليه، فيكون اشتهاره قرينةً معيّنةً للمراد. لكن قد عرفت أنّ مجرّد الأغلبيّة غير كافٍ في ذلك، بل لابدّ من غلبة ظاهرة بحيث توجب انصراف الإطلاق إليه عرفاً ولو على سبيل الظنّ.

ولو لم يكن هناك شهرة مرجّحة للحمل على أحد المعنيين أو المعاني وجب التوقّف في الحمل، وكذا الحال بالنسبة إلى المعاني المجازيّة بعد وجود القرينة الصارفة وانتفاء ما يفيد التعيين رأساً كما سيجيء بيانه إن شاء الله.

وعلى قول من يذهب إلى ظهور المشترك في جميع معانيه عند الإطلاق يجب حمله على الكلّ مع الإمكان، فيرجع إلى العموم. وعلى ما ذهب إليه صاحب المفتاح من ظهوره في أحد معانيه بناءً على كون مراده من أحد المعاني هو الكلّي الصادق على كلّ منها يتخيّر في الإتيان بأيّ منها، فيرجع إلى المطلق.

وهما ضعيفان حسب ما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

وقد يتعيّن الحمل على أحد المعاني الحقيقيّة أو المجازيّة من جهة لزوم أحد الأُمور المخالفة، للأصل في بعضها، وعدم لزومه في الآخر، فيترجّح الخالي عن المخالفة على المشتمل عليها والمشتمل على الأهون على غيره أخذاً بمقتضى ما قرّر في مسائل الدوران، فيكون ذلك قرينة على التعيين، وليس ذلك استناداً في تعيين المراد إلى التخريجات والمناسبات، بل لقضاء فهم العرف به، فالبناء على ذلك مبتنٍ على فهم العرف فلو انتفى الفهم في خصوص بعض المقامات لم يصحّ الاتكال عليه حسب ما مرّت الإشارة إليه.

ثمّ مع تكافؤ الحمل على كلّ من المعنيين لتساوي الاحتمالين في أنفسهما أو من جهة ملاحظة العرف في خصوص المقام فلابدّ من التوقّف في الحمل، وحينئذٍ

فإن كان أحدهما مندرجاً في الآخر اندراج الخاصّ تحت العامّ أو الجزء تحت الكلّ أُخذ به قطعاً ودفع الباقي بالأصل إن كان الحكم هناك مخالفاً للأصل، وإلّا أُخذ به من جهة الأصل لا لاستفادته من اللفظ.

ثمّ على الأوّل إنّما يصحّ دفع الزائد بالأصل إذا لم يكن الحكم في الكلّ منوطاً بجميع أجزائه أو جزئيّاته بحيث لا يحصل الامتثال إلّا باجتماع الكلّ، وأمّا مع ذلك فالأظهر لزوم الاحتياط أخذاً بيقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال، وسيجيء تفصيل القول فيه في مباحث أصالة البراءة إن شاء الله.

ولو علّق عليه ثبوت تكليف آخر فالظاهر إذن عدم ثبوته إلّا مع ثبوت الأخصّ أو الأكثر أخذاً بالبراءة.

ولو علّق عليه جواز الفعل فإن لم يكن محرّماً مع قطع النظر عن ذلك أُخذ بالأقل أو الأعم، عملاً بالأصل، وإلّا أُخذ بالأخصّ أو الأكثر تقليلاً للتخصيص بناءً على جواز التخصيص بالمفهوم.

وإن لم يكن أحدهما مندرجاً في الآخر فإن كان هناك قدر جامع بين المعنيين ثبت ذلك إن أمكن الأخذ به، ويرجع فيما عداه إلى حكم الأصل فيما إذا كان الحكم في أحدهما موافقاً له دون الآخر، وإلّا يرجع الأمر فيه إلى التخيير أو الطرح والرجوع إلى أصل البراءة أو الاحتياط حسب ما يبنى عليه في ذلك.

وإن لم يكن هناك قدر جامع فإن كان أحد المعنيين موافقاً للأصل والآخر مخالفاً أُخذ بما يوافق الأصل؛ لعدم ثبوت ما يخالفه نظراً إلى إجمال اللفظ.

وقد يرجّح الحمل على المخالف؛ نظراً إلى كونه على الأوّل مؤكداً لحكم الأصل، فالتأسيس أولى منه. وهو ضعيف وإلّا لزم الرجوع إلى الأُصول الفقهيّة.

ومنها: أنّه لو قامت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي وكانت هناك معانٍ مجازيّة ودار الأمر بينها فإن كان الكلّ متساوياً بحسب القرب من الحقيقة والبعد عنها وكذلك في كثرة الاستعمال فيها وقلّته فلا إشكال في لزوم الوقف في الحمل، والحكم بإجمال المراد إلى أن يجيء قرينة على التعيين، والحكم فيه إذن على

حسب ما فصّلناه في المشترك.

وربّما يحتمل في المقام حمله على جميع المعاني المجازيّة نظير ما قيل من ظهور المشترك في إرادة الجميع عند انتفاء القرينة المعيّنة.

وهو فاسد جدّاً؛ أمّا على القول بعدم جواز استعمال اللفظ في المعنيين ولو كان محاذيين فظاهر، وأمّا على القول بجوازه فلأنّ حمل اللفظ على الكلّ أيضاً مجاز ولا دليل على تعيينه، مضافاً إلى أنّه على فرض جوازه من أبعد المجازات في الاستعمالات، فكيف يحمل اللفظ عليه مع الإطلاق.

وربّما يقال بلزوم حمل اللفظ عليها بأسرها على سبيل البدليّة، حكاه العلّامة رحمه الله في النهاية حيث قال: «وإن انحصرت وجوه المجاز وتساوت حمل اللفظ عليها بأسرها على البدل، أمّا على الجميع فلعدم أولويّة البعض بالإرادة، وأمّا البدليّة فلعدم عموم الخطاب حتّى يحمل على الجميع، هذا عند من يجوّز استعمال المشترك في مفهوميه» إنتهى.

وهذا أيضاً كسابقه في الوهن؛ لبعد الاستعمال المذكور جدّاً عن ظاهر المخاطبات العرفيّة، فحمل المطلق عليه فاسد جدّاً.

ومجرّد جواز استعمال المشترك في معنييه غير قاضٍ به عند القائل به، ولذا ذهب معظم القائلين به إلى إجمال المشتركات حتى يقوم دليل على التعيين أو إرادة الكلّ، بل نصّ جماعة منهم بكون إطلاقه على الكلّ أبعد الوجوه، فكيف يصحّ على القول به حمل اللفظ هنا مع الإطلاق على جميع المجازات؟ ففي إسناده رحمه الله القول المذكور إلى من جوّز استعمال المشترك في مفهوميه ما لا يخفى، وكأنّه تخريج منه رحمه الله، تفريعاً على القول المذكور.

وأنت خبير بأنّه إن صحّ التفريع في المقام فإنّما يتفرّع ذلك على ما يتراءى من كلام صاحب المفتاح في المشترك حسب ما مرّت الإشارة إليه أو على القول بظهور المشترك في جميع معانيه، إلّا أنّ الظاهر حينئذٍ البناء على ظهور المجاز أيضاً في الجميع تنزيلاً للمعاني المجازيّة منزلة المعاني الحقيقيّة، وحينئذٍ فما ذكره

في بيان كون إرادتها على سبيل البدليّة من انتفاء العموم في الخطاب ليس في محلّه، كيف! وهو جارٍ في المشترك أيضاً.

ثمّ إنّ قضيّة ما ذكره هو الحمل على الجميع على سبيل الاستغراق لو كان هناك ما يفيد العموم، كما إذا كان اللفظ نكرة واردة في سياق النفي أو النهي أو دخل عليه أحد أدوات العموم.

وكيف كان، فالوجه المذكور أيضاً بيّن الفساد، لا حاجة إلى إطالة الكلام فيه.

وأمّا إذا اختلفت المجازات فإمّا أن يكون اختلافها من جهة قرب بعضها من الحقيقة وشدّة علاقته لها وبعد الباقي وضعفه في العلاقة، أو من جهة اشتهار بعضها وتداوله في الاستعمالات دون الباقي، وكلّ من الوجهين المذكورين باعث على تعيّن المجاز بعد وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة من غير حاجة إلى ضمّ القرينة المعيّنة للمراد.

أمّا الأوّل فلما فيه من كمال الارتباط والمناسبة الجليّة الباعثة على فهم ذلك بحسب العرف بعد تعذّر الحقيقة، ففهم العرف هو المناط في ذلك، والمنشأ له هو الأقربيّة وشدّة الارتباط والمناسبة.

وفي كلام بعض المحقّقين أنّ السبب فيه الغلبة والاشتهار المقتضي للتعيّن بنفسه أو بواسطة التبادر، فإنّ قوة العلاقة في المجاز وشدّة المناسبة من أعظم دواعي الرغبة في استعماله المفضية إلى الغلبة والاشتهار.

وأنت خبير بأنّ انفهام أقرب المجازات بعد تعذّر الحقيقة ليس إلّا من جهة ملاحظة نفس المعنى من غير ملاحظة لغلبته واشتهاره أصلاً، ولو كان الفهم من الجهة المذكورة للزم اعتبارها وملاحظتها حال الانتقال إليه، ومن البيّن خلافه.

وأيضاً كون الأقربيّة باعثة على شهرة المجاز محلّ منع، وإنّما الباعث عليه شدّة الحاجة إلى المعنى ووفور الاحتياج إليه في المحاورات، وهي قد تكون بالنسبة إلى غير الأقرب دونه، إذ من الواضح أنّ مجرّد القرب من الحقيقة لا يقتضي شدّة الحاجة إليه، فالظاهر أنّ نفس قرب المعنى هو الباعث على

الانتقال إليه، والحمل عليه بعد تعذّر الحقيقة، وليس ذلك استناداً في الفهم إلى التخريجات العقليّة والمناسبات الاعتباريّة بل إلى فهم أهل اللسان، وتبادر ذلك عندهم بعد تعذّر الحقيقة حسب ما ذكرناه.

فالمناط في الأقربية الملحوظة في المقام هي التي تكون باعثةً على انصراف اللفظ إليه حينئذٍ بمقتضى فهم العرف، لا مطلق الأقربيّة في الجملة وهو ظاهر.

فمن ذلك: انصراف اللفظ الدالّ على نفي الحقيقة بعد العلم بوجودها إلى نفي الصحّة عند دوران الأمر بينه وبين نفي الكمال.

ومنه أيضاً: انصراف نفيها فيما لا تتصف بالصحّة إلى نفي الآثار والفوائد المطلوبة، كما في لا علم إلّا ما نفع، ولا كلام إلّا ما أفاد.

ومنه أيضاً: انصراف التحليل والتحريم المضافين إلى الأعيان إلى تحليل المنافع المقصودة الغالبة وتحريمها، فلا إجمال في شيء من ذلك.

وأمّا الثاني فلإلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب، وعليه يجري الأمر في المخاطبات العرفيّة، فلابدّ حينئذٍ من كون الشهرة بحيث توجب انصراف اللفظ إليه في العرف بعد قيام الصارف عن الحمل على الحقيقة فمجرّد الأشهريّة غير كافٍ فيه، بل لابدّ من كونها بحيث توجب انفهام المعنى من اللفظ عند الإطلاق، وكون الشهرة والغلبة باعثة على ذلك ممّا لا ريب فيه، بل ربّما يقتضي اشتهار المجاز إلى مساواته للحقيقة أو رجحانه عليها، فتكون قرينةً صارفة ومعيّنة، فكيف لا تكون معيّنة للحمل عليه ومرجّحة له على سائر المجازات بعد وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة؟ وهذا أيضاً ظاهر.

ومن ذلك حمل الألفاظ التي استعملها الشارع في المعاني الشرعيّة على القول بنفي الحقيقة الشرعيّة فيها، بعد قيام القرينة الصارفة عن إرادة معانيها اللغويّة ودوران الأمر فيها بين إرادة المعاني الشرعيّة أو مجاز آخر، فيحمل على الأُولى نظراً إلى غلبة استعمالها في كلام الشارع في المعاني المذكورة واشتهارها فيها حتى قيل بحصول النقل، ومن البيّن أنّ ما عداها ليس كذلك فيقدّم الحمل عليها،

ولا يكون اللفظ مجملاً، كذا ذكره بعض المحقّقين.

وأنت خبير بأنّ الدعوى المذكورة على إطلاقها في محل المنع، إذ ليس جميع الألفاظ المتداولة عندنا ممّا ثبت كثرة استعمال الشارع لها بحيث يحصل الظنّ بإرادة تلك المعاني منها بعد وجود القرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة.

نعم، هو ظاهر في الألفاظ المتداولة في كلامه كالصلاة والصيام والحجّ والزكاة ونحوها، والقول بثبوت الحقيقة الشرعيّة فيها لا يتعيّن أن يكون من جهة الشهرة والغلبة، بل ظاهر المشهور خلافه، كما سيجيء الكلام فيه إن شاء الله.

هذا، ولو اجتمعت الجهتان المذكورتان ـ أعني الشهرة والقرب إلى الحقيقة في بعض المجازات ـ فتقديمه على الخالي عنهما واضح، وكذا على الخالي عن أحدهما.

ولو تعارضت الجهتان بأن كان بعض المجازات مشهوراً في الاستعمالات وبعضها أقرب إلى الحقيقة فربّما يشكل الحال إذن في الترجيح، والظاهر حينئذٍ مراعاة أقوى الوجهين وأقربهما إلى الفهم، لاختلاف مراتب الشهرة والقرب إلى الحقيقة، فلابدّ من ملاحظة الراجح منهما والأخذ بمقتضاه.

ومنها: أنّه إذا دار الأمر بين حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولم يكن هناك قرينة دالّة على تعيين المراد فهل يقدّم الحقيقة أو المجاز؟ أقوال.

فعن أبي حنيفة ترجيح الحقيقة.

وعن الشافعي ترجيح المجاز.

وعن جماعة من العامّة والخاصّة منهم الغزالي والبيضاوي والعلّامة والسيّد العميدي والشهيد الثاني والمصنّف والفاضل الخراساني والعلّامة الخوانساري وجماعة من المتأخّرين البناء على الوقف وعدم ترجيح أحد المعنيين في الحمل إلّا بقرينة دالّة عليه، وحكي القول به عن الشافعي أيضاً.

حجّة الأوّل أصالة الحمل على الحقيقة حتّى يتبيّن المخرج، ومجرّد الشهرة لا يصلح صارفاً عنها، كيف! وقد شاع تخصيص العامّ في الاستعمال حتّى جرى

قولهم: «مامن عامّ إلّا وقد خصّ» مجرى الأمثال، ومع ذلك لا يستراب في حمله على العموم حتّى يقوم صارف عنه.

وحجّة الثاني أنّ الغلبة وشهرة الاستعمال باعثة على انصراف الإطلاق إلى المعنى الشائع، وهي من أعظم الأمارات المفيدة للظنّ.

وحجّة الثالث تكافؤ الظنّ الحاصل من الشهرة للظنّ الحاصل من الوضع، فلا يحصل معه ظنّ بالمراد ومع عدمه لا يمكن الحكم بأحد الوجهين؛ لابتناء مداليل الألفاظ وفهم المراد منها على حصول الظنّ، إذ لا أقلّ منه في حصول الفهم، فلا وجه لحمله على أحدهما إلّا مع قيام قرينة خارجيّة على التعيين.

والتحقيق في المقام: أنّ مراتب الغلبة مختلفة ودرجاتها متفاوتة، فإنّ شهرة استعمال اللفظ في المعنى ورجحانه قد يكون بحيث يوجب فهمه من اللفظ وترجيحه على سائر المجازات من غير حاجة إلى قيام قرينة معيّنة عليه، لكن بعد قيام القرينة الصارفة عن معناه الحقيقي، ولا تكون تلك الغلبة بالغة إلى حيث يكافؤ الظنّ الحاصل منها الظنّ المتفرّع على الوضع، فلا ريب إذن في ترجيح الحمل على الحقيقة مع إطلاق اللفظ.

وقد يكون غلبة استعماله فيه فوق ذلك بأن يكون الظنّ الحاصل من ملاحظة الشهرة مكافئاً لظنّ الحقيقة، ولا ريب إذن في الوقف وعدم جواز حمله على أحدهما من دون قرينة دالّة عليه.

وقد تكون الغلبة فوق ذلك أيضاً فيكون اللفظ بملاحظتها ظاهراً في ذلك المعنى فيكون الظنّ الحاصل من الشهرة غالباً على ظنّ الحقيقة فيتعيّن القول حينئذٍ بترجيح المجاز الراجح، وتكون الشهرة إذن قرينةً صارفةً عن المعنى الحقيقي معيّنة لحمله على ذلك، فإنّ دلالة القرائن لا تعتبر أن تكون علميّة بل يكتفى فيها بالمظنّة؛ لابتناء مداليل الألفاظ على الظنون، وقيام الإجماع على حجّية الظنّ فيها.

ويجري ما ذكرناه في مراتب الشهرة بالنسبة إلى سائر القرائن المنضمّة

إلى اللفظ، فإنّ الظنّ الحاصل منها قد لا يعادل ظنّ الحقيقة فلا يوجب صرف اللفظ عن الموضوع له، نعم توجب وهن الظنّ الحاصل منه.

وقد يترجّح مفادها على ذلك فيعادل ظنّها الظنّ الحاصل من الوضع، فيقضي حينئذٍ بالوقف عن الحمل على الحقيقة أو المجاز، فلا يمكن الحكم بشيء منهما، فهي وإن لم توجب الحمل على المجاز إلّا أنّها مانعة من الحمل على الحقيقة أيضاً.

وقد يترجّح على ذلك أيضاً فيقضي بصرف اللفظ عن معناه الحقيقي وحمله على المجازي على اختلاف مراتبه في الظهور.

فليس الأمر في اللفظ دائراً بين حمله على الحقيقة أو المجاز بأنّه إن وجدت قرينة صارفة حمل على المجاز وإلّا فعلى الحقيقة، كما قد يتراءى من ظاهر كلماتهم بل هناك واسطة بين الأمرين، وهو الوقف عن الحملين؛ لدوران الحمل مدار الفهم بحسب العرف بعد ملاحظة المقام، فإذا حصل هناك مانع عن الفهم من شهرة أو قيام قرينة أُخرى توجب ترديد الذهن فلا دليل على لزوم الحمل على الموضوع له.

والحاصل: أنّ حمله على الموضوع له أو غيره يدور مدار المتفاهم بحسب العرف، وأقل مراتبه الظنّ، وليس الأمر مبنيّاً على التعبّد حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

فظهر بما قرّرنا ضعف كلّ من الوجوه الثلاثة المذكورة التي هي المستند للأقوال المتقدّمة.

وهناك درجتان أُخريان للغلبة فوق ما ذكر قد مرّت الإشارة إليهما، وهما خارجتان عن محلّ الكلام؛ لخروج اللفظ معهما عن حدّ المجاز واندراجه في الحقيقة.

وما قد يقال من أنّ مجرّد الغلبة لا يكون باعثاً على حمل اللفظ عليه من دون البلوغ الى حدّ الحقيقة، كيف! ولو كان قاضياً بذلك لزم رجحان المجاز على الحقيقة مطلقاً، نظراً إلى غلبة مطلق المجاز على الحقيقة حتّى اشتهر أنّ أكثر اللغة

مجازات، والبناء على كون العامّ مخصّصاً قبل ظهور المخصّص، نظراً إلى شهرة التخصيص وغلبته في الاستعمالات.

مدفوع بأنّه ليس المدار في المقام على مطلق الغلبة، بل الغلبة القاضية بانصراف اللفظ إلى ذلك المعنى أو الباعثة على توقّف الذهن عن الحمل على الحقيقة بحسب المتفاهم بين الناس، ومن البيّن أنّ استعمال المجازات والعمومات المخصّصة ليس كذلك.

وكأنّ الوجه فيه أنّ اشتهار الاستعمال في غير المعنى الحقيقي هناك نوعيّ لا شخصيّ؛ لعدم شيوع استعمال اللفظ في خصوص مجاز أو مرتبة من التخصيص.

مضافاً إلى كون الاستعمالات هناك مقرونة في الغالب بالقرينة الصارفة، ومثل تلك الغلبة لا يوجب صرف اللفظ غالباً عند الإطلاق على نحو ما إذا اشتهر اللفظ في مجاز مخصوص، سيّما اذا كان كثير من استعمالاته خالياً عن القرينة المقارنة، ويعلم الحال فيه من ملاحظة الخارج، كما لا يخفى على المتأمّل.

على أنّ دعوى اشتهار المجازات وغلبتها على الحقائق غير ظاهرة، بل من الظاهر فساده؛ فإنّ من البيّن أنّ غالب الاستعمالات العرفيّة والمخاطبات المتداولة من قبيل الحقائق دون المجازات، وإنّما يؤتى بالمجاز في بعض المقامات لمراعاة بعض النكات، فإن أُريد بما اشتهر من أنّ أكثر اللغة مجازات هذا المعنى فهو بيّن الفساد، وقد مرّت الإشارة إليه، وإلّا فلا دلالة فيه على ذلك.

ومنها: أنّه لو كان أحد معنيي المشترك مهجوراً وقامت قرينة على عدم إرادة الآخر، فدار الأمر بين إرادة معناه المهجور أو الحمل على المجاز، فإن كان معناه المجازي مشهوراً في الاستعمالات فالظاهر تقديمه على الحقيقة المهجورة، ومع عدمه ففي تقديم الحقيقة المهجورة نظراً إلى كونه معنى حقيقياً، أو التوقّف بين الحمل عليه وحمله على معناه المجازي وجهان؟

ومنها: أنّه اذا ثبت نقل اللفظ إلى معنى ودار المعنى المنقول إليه بين كونه الأقرب إلى الحقيقة أو الأبعد منه تعيّن الأوّل مع كون الوضع حاصلاً بالتعيّن،

لكون النقل المفروض مسبوقاً بالتجوّز، والغالب فيه مراعاة الأقرب إلى الحقيقة؛ ولذا يحمل اللفظ عليه عند الإطلاق قبل حصول النقل بعد تعذّر الحقيقة.

وبالجملة: يجب الحكم بأنّ المنقول إليه هو المجاز الّذي يجب حمل اللفظ عليه مع عدم ثبوت النقل، سواء كان باعتبار غلبة استعمال اللفظ فيه الّتي هي أحد وجوه الأقربيّة، أو باعتبار المناسبة الاعتباريّة التي هي أحد وجوهها أيضاً، كذا قيل.

وأنت خبير بأنّه إن علم تحقّق الغلبة بالنسبة إلى أحدهما بخصوصه فلا مجال للشك، وإلّا فمجرّد الأقربيّة غير قاضٍ بذلك؛ لتفرّع النقل على غلبة الاستعمال، وهي إنّما تتبع شدّة الحاجة لا مجرّد القرب من الحقيقة كما مرّ.

وليس الوجه في حمل اللفظ على أقرب المجازات بعد تعذّر الحقيقة كونه غالباً في الاستعمالات، بل لكون نفس الأقربية معيّنة له عند انتفاء القرينة المعيّنة والمفروض انتفاء العلم في المقام بوجود القرينة المعيّنة وعدمه، فكيف يمكن الحكم بحصول الغلبة في المعنى المفروض بمجرّد ما ذكر؟.

إلّا أن يقال: إنّ الأصل عدم الحاجة إلى القرينة المعيّنة لما استعمل فيه فيتعيّن بملاحظة ذلك كون المعنى المذكور هو الشائع في استعماله، لافتقار غيره إلى القرينة المعيّنة. وفيه ما لا يخفى.

ومنها: أنه إذا ورد لفظ في كلام الشارع أو الأئمّة عليهم السلام واختلف معناه بحسب اللغة والعرف العامّ فلا إشكال في حمله على الأوّل لو علم بتأخّر العرف، كما أنّه لا إشكال في حمله على الثاني مع ثبوت تقدّمه، وإنّما الإشكال فيما إذا لم يثبت أحد الوجهين ودار الأمر بين الحمل على كلّ من المعنيين، فهل يحكم بتقديم اللغة أو العرف قولان؟

فالمحكي عن بعضهم ترجيح الأوّل.

وعن الشيخ والعلّامة والشهيدين والبيضاوي القول بالثاني، وهو الأظهر؛ إذ الغالب في المعاني العرفيّة العامّة ثبوتها من قديم الزمان كما يعرف ذلك بعد

ملاحظة المعاني العرفيّة وتتبّع موارد استعمالها في كلمات الأوائل وملاحظة كتب اللغة لبيانهم غالباً للمعاني العرفيّة العامّة، ويكشف عن ذلك حكم الأكثر ممّن عرف آراؤهم بتقديم العرف؛ إذ ليس ذلك إلّا من الجهة المذكورة الباعثة على الظنّ بالمراد، وقد حكى بعضهم عليه الشهرة، بل ربّما يعزى القول به إلى جميع الأُصوليين، وهو في الحقيقة حجّة أُخرى على ذلك لبعثه على المظنّة الكافية في المقام.

وربّما يستدلّ على ذلك أيضاً باستبعاد استقرار العرف العامّ في المدّة القليلة من بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله.

وبأنّه لا مجال للتأمّل في حمل اللفظ على معناه الثابت في العرف العامّ إذا لم يعرف له معنى آخر بحسب اللغة مع قيام احتمال وجوده، وهو مبنيّ على تقديم العرف؛ إذ لولا ذلك لوجب الوقف فيه والحكم بإجمال اللفظ لاحتمال وجود معنى آخر له في اللغة واستمراره إلى وقت صدور الرواية، وهو باطل بالاتّفاق.

وأنت خبير بوهن الوجهين؛ إذ لا بعد في استقرار العرف العامّ في المدّة المذكورة بل وفيما دونها أيضاً، ولو سلّم فليضمّ إليه زمن النبي صلى الله عليه وآله وما قبله ليحكم باستقرار العرف بملاحظة الجميع، فلا عرف إذن في زمانه صلى الله عليه وآله بل وكذا في أزمنتهم، إذ المفروض في الاحتمال المذكور حصول النقل بملاحظة الكلّ.

والوجه في الحمل على المعنى العرفي في الصورة المفروضة من جهة استظهار اتّحاد العرف واللغة؛ نظراً إلى أصالة عدم النقل، ولذا تداول بينهم إثبات اللغات بمجرّد ثبوت المعنى في العرف على ما هو شأن نقلة اللغات وطريقة علماء الأُصول في إثبات مداليل الأمر والنهي وألفاظ العموم وغيرها.

حجّة القول بتقديم اللغة أصالة تأخّر الحادث، إذ المفروض عدم ثبوت مبدأ النقل.

ويضعّفه أنّ الأصل المذكور لا معوّل عليه في المقام إلّا بعد إفادته الظنّ بمؤدّاه، لما عرفت من ابتناء اللغات على المظنّة وحصول الاستفادة من العبارة،

فمجرّد الأصل المذكور لا تعويل عليه مع الظنّ بخلافه من التتبّع ومصير الأكثر إليه كما عرفت.

ولا يذهب عليك أنّ قضيّة ما ذكرناه أنّه لو شكّ في خصوص بعض المقامات في مبدأ النقل ولم يكن هناك مظنّة بحصوله حال صدور الخطاب لزم التوقّف في الحمل، والحكم بإجمال اللفظ والرجوع إلى ما يقتضيه الأُصول الفقهيّة، فيؤخذ حينئذٍ بما وافق الأصل من المعنيين المذكورين إن وافقه أحدهما، وليس ذلك من جهة حمل اللفظ عليه ليكون إثباتاً للغة بالترجيح، بل من جهة استقلال الأصل إذن بإثباته وعدم مزاحمة النصّ له لإجماله.

ومنها: أنّه لو اختلف عرف المتكلّم والمخاطب في لفظ فدار المراد بين ذينك المعنيين ـ لعدم قيام قرينة على كون الخطاب بأيّ من العرفين ـ فهل يقدّم الأوّل أو الثاني أو يتوقّف بينهما؟ أقوال.

والأوّل مختار الشريف الأُستاذ قدس سره ويحكى القول به عن ظاهر السيّد.

والثاني محكيّ عن العلّامة والشهيد الثاني.

والثالث مختار جماعة من المتأخّرين منهم صاحب المدارك، واختاره في الفوائد الحائريّة.

وتفصيل الكلام في المرام مع خروج عن خصوص المقام أن يقال: إنّه إذا صدر الخطاب من المتكلّم وكان عرفه وعرف المخاطب وعرف المحلّ الّذي وقع الخطاب فيه متّحداً فلا إشكال في حمله مع الإطلاق على ذلك العرف، وكذا إذا لم يكن للمحلّ أو المخاطب أو المتكلّم عرف مع اتّحاد الآخرين، أو انحصر الحال فيه في عرف المحلّ أو المتكلّم أو المخاطب، فهذه وجوه سبعة لا إشكال فيها، حيث لا دوران هناك نظراً إلى انحصار العرف في معنى واحد.

وإن اختلف الحال فإمّا أن يكون باختلاف عرف المتكلّم لعرف المخاطب مع انتفاء العرف في المحلّ، أو موافقته لأحد العرفين، أو باختلاف عرف المتكلّم لعرف المحلّ مع انتفاء عرف المخاطب، أو موافقته لعرف المتكلم، أو باختلاف

عرف المخاطب لعرف المحل مع انتفاء عرف المتكلّم، أو باختلاف كلّ منها للآخر، فهذه أيضاً وجوه سبعة يقع التأمّل فيها.

فإن اختلف عرف المتكلّم والمخاطب مع انتفاء العرف في محلّ الخطاب فالأظهر تقديم عرف المتكلّم؛ إذ الظاهر من المخاطبات الدائرة بين الناس مراعاة المتكلّم لعرف نفسه والوضع الحاصل بملاحظة اصطلاحه إن ثبت له عرف، ولذا يقدّم العرف الخاصّ على اللغة والعرف العامّ من غير خلاف يظهر بينهم، وليس ذلك إلّا من جهة ظهور جريه في الكلام على وفق مصطلحه، وهو بعينه جارٍ في المقام.

ومتابعته في الاستعمال لعرف المخاطب مجرّد احتمال لا ظهور فيه ليزاحم الظهور المذكور، حتّى يقضي بالوقف بين الأمرين.

فالظاهر المذكور متّبع في المقام حتى يجيء هناك ما يزاحمه من ملاحظة الخصوصيّات في بعض المقامات، لما عرفت من أنّ المدار في أمثال هذه المسائل على حصول الظنّ كيف كان.

وقد يقرّر الاحتجاج المذكور بملاحظة الغلبة فإنّ عادة الناس جارية على المكالمة بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم لاصطلاح الغير في محاوراتهم، إلّا لقصد التعلّم أو فائدة أُخرى.

وأُورد عليه بأنّ المسلّم من الغلبة المذكورة ما إذا كانت المكالمة مع من يوافق عرفه عرف المتكلّم، وأمّا إذا كانت مع من يخالف عرفه لعرفه فالغلبة المدّعاة ممنوعة، بل الظاهر عدمها، وإلّا لما خفيت على من يذهب إلى خلاف القول المذكور.

وفيه: أنّه لمّا تحقّقت الغلبة في معظم المحاورات فمع حصول الشكّ في الصورة المفروضة ـ وهو ما إذا كانت المخاطبة مع من يخالف عرفه ـ قضى ذلك بإلحاقه بالأعمّ الأغلب، ولا يعتبر ثبوت الغلبة في خصوص الصورة المفروضة، بل حصولها في معظم المحاورات كافٍ في تحصيل المظنّة في محلّ الكلام.

نعم، يعتبر أن لا يحصل هناك غلبة في خصوص المورد على عكس الغالب في سائر الموارد ليزاحم بها الغلبة المفروضة، وهي غير متحقّقة في المقام ولو على سبيل الظنّ قطعاً.

ثمّ دعوى انتفاء الغلبة في خصوص المقام من جهة ذهاب المخالف إلى عدم الحمل عليه غير متّجهة، وأيّ بعدٍ في خفاء الغلبة المذكورة عليه؟ وكم له من نظائر في سائر المباحث؟

على أنّه قد يكون ذلك من جهة اعتقادهم ما يعارض ذلك ممّا يعادله أو يترجّح عليه، وقد يومئ إليه ملاحظة ما احتجّوا به في المقام.

وربّما يحتجّ لذلك أيضاً بأنّه لو حمل الكلام على عرف المخاطب لزم المجاز، وهو مخالف للأصل فلا يحمل عليه إلّا بعد دلالة القرينة.

وهو في وضوح الفساد بمكان لا يحتاج إلى البيان.

حجّة القول بتقديم عرف المخاطب أنّ في تكلّمه بمقتضى عرفه إغراء بالجهل حيث إنّ المخاطب يحمله على عرف نفسه فلا يصدر من الحكيم.

وأيضاً قد ورد أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام إنّما يخاطبون الناس بما يعقلونه فينبغي أن يكون مخاطبتهم بمقتضى عرف مخاطبيهم.

ولا يذهب عليك وهن كلّ من الوجهين المذكورين، فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيما يرد عليهما.

حجّة القول بالوقف كون اللفظ إذن مشتركاً بين المعنيين، وصحّة تكلّم المتكلّم على كلّ من عرفه وعرف مخاطبه، فلا يحكم بأحدهما إلّا بعد قيام القرينة عليه.

وقد ظهر ما فيه ممّا قرّرناه؛ إذ صحّة التكلّم على الوجهين لا ينافي ظهوره في أحدهما مع انتفاء القرائن حسب ما بيّناه.

ثمّ إنّه لو كان عرف المتكلّم موافقاً لعرف البلد فالأمر فيه حينئذٍ أظهر، وظهور الحمل على العرف المذكور حينئذٍ ممّا لا ينبغي التأمّل فيه كما لا يخفى بعد ملاحظة

الاستعمالات. فتوقّف بعض الأفاضل في هذه الصورة أيضاً ليس على ما ينبغي.

نعم، لو وافق عرف المخاطب عرف المحلّ فلا يخلو المقام عن إشكال؛ لاتّباعهم عرف المحلّ كثيراً في المخاطبات سيّما مع طول المكث فيه، فللتوقّف فيه إذن مجال سواء وافق عرف المخاطب أو لا وإن كان الإشكال في الثاني أظهر، إلّا أن يكون الحكم متعلّقاً ببلد المتكلّم، فيحتمل قويّاً ترجيح عرفه أيضاً، وكذا لو لم يتحقّق مكثه في المقام قدراً يعتدّ به سيّما مع اتّحاد عرف المتكلّم والمخاطب.

ولو دار الأمر بين عرف المحلّ وعرف المخاطب من غير أن يكون للمتكلّم عرف فيه فلا يخلو الحال أيضاً عن إشكال وإن كان ترجيح عرف المحلّ قويّاً مع طول مكثه فيه.

ولو دار الأمر بين الوجوه الثلاثة قوي تقديم عرف المتكلّم أيضاً، إلّا مع مكثه في المحلّ ففيه الإشكال المذكور.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من الدوران فيما إذا كان المتكلّم عالماً بعرف المخاطب أو المحلّ وأمّا مع جهله بهما فلا تأمّل في حمل كلامه على عرفه، وكذا لو كان جاهلاً بأحدهما في عدم حمل كلامه على العرف المجهول، وكذا لو كان عالماً بعرف المخاطب مع علمه بعدم علمه بعرفه وعرف المحلّ، فإنّه لا شبهة في حمله على عرف المخاطب إذا كان المقام مقام بيان، ومع جهله بعلمه وعدمه وجهان، وكذا لو شكّ في الحال.

هذا، ولا فرق فيما ذكرناه بين ما إذا كان لكلّ من المتكلّم أو المخاطب أو المحلّ عرف خاصّ في اللفظ المفروض، أو يكون المعنى الثابت عند بعضهم هو المعنى اللغوي أو العرفي العامّ.

وبالجملة: المراد بالعرف المنسوب الى المتكلّم أو المخاطب أو المحلّ أعمّ من الوجوه الثلاثة؛ لاتّحاد المناط في الجميع وإن اختلف الحال فيها ظهوراً وخفاءً بحسب المقامات.

## الحادية عشر

أنّهم اختلفوا في كون الألفاظ موضوعة للأُمور الخارجيّة، أو للصور الذهنيّة، أو غيرهما، على أقوال:

ثالثها: أنّها غير موضوعة لشيء من الأمرين وإنّما هي موضوعة لنفس المفاهيم والماهيّات مع قطع النظر عن الوجودين.

رابعها: التفصيل بين الكلّيات والجزئيّات، فالكلّيات موضوعة بإزاء المفاهيم الكلّية مع قطع النظر عن الوجودين، والجزئيّات الخارجيّة بإزاء الموجودات الخارجيّة، والجزئيّات الذهنيّة بإزاء الموجودات الذهنيّة، وحيث إنّ الأقوال المذكورة غير خالية عن إبهام فبالحري توضيح الحال فيها في المقام.

فنقول: إنّ القول بوضع الألفاظ للأُمور الخارجيّة يحتمل في بادئ الرأي وجوه.

أحدها: أن يقال بوضعها للموجودات الخارجيّة على أن يكون الوجود الخارجي معتبراً في الموضوع له على سبيل الجزئيّة.

ثانيها: أن يكون ذلك قيداً فيه على أن يكون القيد خارجاً والتقييد داخلاً.

ثالثها: أن يقال بوضعها للمفاهيم باعتبار وجودها الخارجي ومن حيث تحقّقها كذلك، فالموضوع له هو نفس المفاهيم بتلك الملاحظة أعمّ من أن تكون موجودة في الخارج أو لا، ويحتمل أن يعتبر الوجوه الثلاثة المذكورة باعتبار كونها خارجيّة وإن لم تكن موجودة في الخارج، أو يفصّل بين ما يكون موجودة في الخارج فيؤخذ وجودها الخارجي على أحد الوجوه المذكورة، وما يكون نفسها خارجيّاً فيؤخذ خارجيّتها كذلك.

رابعها: أن يراد بذلك وضعها للمفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها في الواقع، سواء كان من شأن مصاديقها أن تكون خارجيّة أو ذهنيّة أو أعمّ منهما ولو كان تقديريّاً كما في الممتنعات، أو لم يكن تقديرها إلّا بنحو من الاعتبار، كما في «اللاشيء» و«اللاموجود المطلق» ونحوهما فكونها خارجيّة باعتبار مقابلتها

للصور الذهنيّة وخروجها عن الإدراكات المفروضة وإن كانت مدركات للعقل على فرض تصوّرها.

والمراد بوضعها للصور الذهنيّة إمّا نفس الصور الحاصلة في العقل من حيث كونها مرآةً لما يطابقها في الخارج إن كان ما يطابقها أُموراً خارجيّة، أو لما يطابقها في الذهن إن كانت ذهنيّة، فتكون الألفاظ دالّة على الصور الذهنيّة الدالّة على ما يطابقها حسب ما ذكر، فتكون تلك الأُمور الخارجيّة أو الذهنيّة مدلولة للّفظ بتوسّط تلك الصور.

وإمّا المفاهيم المعلومة عند العقل من حيث تقيّدها بكونها معلومة، وإنّما عبّر عنها بالصور لاتّحادها معها في الذهن وإن أمكن الانفكاك بينها بتحليل العقل، وإطلاق الصورة على ذلك ممّا لا مانع منه، وقد تكرّر إطلاقها عليه في كلماتهم.

ويحتمل هناك وجوه أُخر في بادئ الرأي كأن يكون المراد وضعها بإزاء الصور والإدراكات بنفسها، أو يكون المراد وضعها بإزاء المفاهيم المقيّدة بالوجود الذهني مع اندراج القيد في الموضوع له أو خروجه، أو بملاحظة حصولها في الذهن من دون أن يؤخذ ذلك شطراً أو شرطاً على حسب الاحتمالات المتقدّمة. لكنّها ضعيفة جدّاً، بل فاسدة قطعاً.

والظاهر أنّ شيئاً من ذلك ممّا لا يقول به أحد أصلاً، إذ لا معنى لكون الألفاظ أسامي للأُمور الذهنيّة بنفسها؛ ضرورة دلالتها على الأُمور الخارجيّة قطعاً، والصور الذهنيّة بنفسها غير مقصودة بالإفادة والاستفادة غالباً، والوجوه المذكورة مشتركة في ذلك.

وكذا الحال في الوجهين الأوّلين للقول بوضعها للأُمور الخارجيّة، إذ كون الوجود الخارجي جزء من الموضوع له أو قيداً فيه واضح الفساد؛ إذ لا دلالة في اللفظ عليه أصلاً كما لا يخفى، وسيجيء توضيح الكلام في ذلك إن شاء الله.

والمراد بوضعها للمفاهيم إمّا مطلق المفهوم الشامل للحاصل منها في الذهن، أو الخارج وإن لم يكن الأوّل من مصاديقه الحقيقيّة، أو المراد بها المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها حسب ما ذكر في الوجه الرابع، فيرجع ذلك اليه.

ويعرف ممّا ذكرنا الحال في القول الرابع، ويجري فيه عدّة من الاحتمالات المذكورة، كما لا يخفى على المتأمّل فيما ذكرنا.

ثمّ إنّه قد يستشكل فيما ذكر من التفصيل في وضع الجزئيّات بأنّه ليس عندنا ألفاظ موضوعة بإزاء الجزئيّات الذهنيّة ليكون الوجود الذهني ملحوظاً في وضعها على أحد الوجوه المذكورة.

نعم، هناك معانٍ لا وجود لها إلّا في الأذهان كالكلّية والجنسيّة والفصليّة ونحوها، لكنّها أُمور كلّية أيضاً فلا يتّجه التعبير عنها بالجزئيّات.

وقد يقال بأنّ أسماء الإشارة اذا أُشير بها الى المعاني الحاصلة في الأذهان كانت موضوعة لتلك الجزئيّات الذهنيّة، بناءً على كون الموضوع له فيها خاصّاً كما هو المعروف بين المتأخرين. إلّا أنّ حمل كلام المفصّل على ذلك لا يخلو عن بعد.

وكأنّ المقصود منه هو الوجه الأوّل وإن كان التعبير عنه بما ذكر غير خالٍ عن التعسّف.

لكن يرد عليه عدم ظهور فرق بينها وبين سائر الكلّيات؛ إذ عدم قبولها للوجود الخارجي لا يقضي باعتبار الوجود الذهني في وضع اللفظ بإزائها.

هذا، ولا يذهب عليك بعد التأمّل فيما قرّر من الأقوال المذكورة الفرق بين هذه المسألة وما وقع الخلاف فيه من اعتبار الاعتقاد في مداليل الألفاظ وعدمه، حيث يمكن القول بكلّ من الوجهين على كلّ من الأقوال المذكورة، وليس اعتبار الاعتقاد في الموضوع له مبنيّاً على كون الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية.

بل يمكن القول بنفيه ولو مع البناء على القول المذكور، والقول بإثباته على القول بوضعها للأُمور الخارجيّة أيضاً، فإنّ القائل المذكور يجعل ما وضع اللفظ له بحسب الواقع هو ما يعتقد أنّه ذلك المفهوم سواء كان المعنى الملحوظ في الوضع هو الأمر الخارجي أو الذهني.

فالخلاف في المقام في كون المعاني المتعلّقة للأوضاع هل هي الأُمور الخارجيّة، أو الصور الذهنيّة، أو غيرهما؟ وهذا القائل قد زاد عليه زيادة فجعل الموضوع له هو الأمر الخارجي، لكن على حسب الاعتقاد أو الصورة الذهنيّة

للشيء على حسب الاعتقاد وإن لم يطابقه بحسب الواقع.

ويشهد بالفرق بين المقامين أنّه لم ينقل هناك قول بالتفصيل، والقول بالتفصيل معروف في المقام، مضافاً الى أنّ القول بملاحظة الاعتقاد في مداليل الألفاظ مذهب سخيف قد أعرض المحقّقون عنه وأطبقوا على فساد القول به، ولم يقل به إلّا شذوذ من الناس ممّن لا تحقيق له، ومع ذلك فهو في غاية الوضوح من الفساد، ولا يدرى أنّ العبرة عندهم في الاعتقاد المأخوذ في مدلول اللفظ هل هو اعتقاد المتكلّم، أو المخاطب، أو المكلّف؟ وظاهر ما حكي عنهم الأخير، وهو لا يجري في الإخبارات إلّا أن يفصّل في ذلك بين المقامين. وأمّا الخلاف في المقام فهو معروف بين الأفاضل الأعلام. فتأمّل.

والحقّ في المقام هو القول بوضع الألفاظ للأُمور الخارجيّة مطلقاً بالتفسير الرابع.

وتوضيح القول في ذلك: أنّ الألفاظ إنّما وضعت للماهيّات بالنظر الى حصولها اللائق بها وإن لم يكن ذلك حاصلاً لها بالفعل، فلفظ الإنسان ـ مثلاً ـ قد وضع بإزاء الحيوان الناطق من حيث حصوله في الخارج، وبملاحظة كونه أمراً خارجيّاً وإن لم يتحقّق له حصول في الخارج، فهو ملحوظ في الوضع على نحو ملحوظيّة الموضوع في القضيّة المقدّرة، فإنّ المراد بالإنسان في قولك: «كلّ إنسان حيوان» هو الإنسان الخارجي حيث حكمت على جميع أفراده بالحيوانيّة، وكذا الحال في قولك: «النار حارّة» و«الماء بارد» و«التراب ثقيل» ونحو ذلك فإنّ المقصود بالنار والماء والتراب ليس إلّا الأُمور الخارجيّة وإن لم تكن موجودة بالفعل، حيث إنّ الوجود اللائق بحالها هو الوجود الخارجي، فالموضوع له هو تلك الماهيّات بملاحظة حصولها في الخارج من غير أن يكون الوجود الخارجي جزء من الموضوع له، ولا قيداً فيه، لكنّه ملحوظ في وضع اللفظ بإزاء تلك الماهيّات بمعنى أنّها قد وضع اللفظ بإزائها بملاحظة كونها عنوانات لمصاديقها الخارجيّة، فالمفهوم الملحوظ حال الوضع لم يوضع له اللفظ بملاحظة صورته

الحاصلة في الذهن ولا بملاحظة نفسه ـ سواء كانت حاصلة في الذهن أو في الخارج ـ ليكون حكاية عن الأعمّ من الموجود في الذهن أو في الخارج، بل من حيث كونه حكاية وعنواناً للأمر الخارج.

فالمفاهيم الّتي من شأنها الاتّصاف بالوجود الخارجي على فرض وجودها كالمذكورات ونحوها إنّما وضعت الألفاظ بإزائها بملاحظة كونها خارجيّة وإن لم توجد في الخارج أصلاً كالعنقاء، بل ولو كانت ممتنعة في الخارج كشريك الباري، فإنّه إنّما يراد به الأمر الخارجي المشارك للباري في صفات الكمال.

وأمّا مالم يكن من شأنها الاتّصاف بالوجود الخارجي كالكلّية والجنسيّة والفصليّة ونحوها فهي أيضاً قد وضعت لها الألفاظ من حيث كونها عنواناً للأفراد الموجودة بوجودها اللائق بحالها وإن كان حصولها في الذهن.

والحاصل أنّ الكلّية ليست موضوعة لمفهوم جواز الصدق على كثيرين بملاحظة نفسه، ليصدق على ذلك بملاحظة كونه متصوّراً عند العقل، بل من حيث كونه عنواناً لملاحظة تلك الحيثيّة الحاصلة في المفاهيم الكلّية من الإنسان والحيوان وغيرهما وإن كان حصول تلك الحيثيّة في الذهن خاصّة.

وأمّا ما كانت من شأنها أن تكون في الخارج وفي الذهن معاً فهي موضوعة بإزائها بكلّ من الاعتبارين كالزوجيّة، فإنّها موضوعة بإزاء المفهوم المذكور من حيث كونه عنواناً للأفراد الذهنيّة أو الخارجيّة، فالمفاهيم إنّما وضعت لها الألفاظ بملاحظة تحصّلها في ظرفها اللائق بحالها من الذهن أو الخارج، من غير أن يكون ذلك التحصّل جزء من الموضوع له ولا قيداً فيه، بل قد وضع الألفاظ بإزائها بتلك الحيثيّة ومن تلك الجهة، سواء كانت تلك الحيثيّة حاصلة لها في الواقع أو لا، وذلك ممّا لا إشكال فيه بالنسبة الى ما يكون له وجود كذلك إمّا في الذهن، أو الخارج، أو ما يصحّ تقدير وجوده كذلك كما في العنقاء وشريك الباري.

وأمّا ما لا يكون له وجود في نفسه مع قطع النظر عن تصوّره ولا يصحّ أن يفرض له مصاديق خارجيّة أو ذهنيّة يصدق عليها على حسب التقدير

«كاللاشيء» و«اللاموجود» ونحوهما فقد يشكل الحال فيها؛ إذ ليس لتلك المفاهيم تحقّق في ذاتها من حيث كونها مدلولة لتلك الألفاظ، ومقصوداً إفهامها بها ولو على سبيل التقدير، وليس حصولها في الذهن هو وجودها اللائق بحالها، وليست تلك الألفاظ موضوعة بإزائها من تلك الحيثيّة.

قلت: لا شكّ أنّ الوجود الخارجي أو الذهني غير ملحوظ فيما وضع له لفظ العدم والنفي وأمثالهما، بل الملحوظ فيه هو مفهوم العدم المحض، وبطلان الذات فليس مفهوم العدم من حيث كونه حاصلاً في العقل قد وضع له لفظ العدم، بل من حيث كونه أمراً باطل الذات لا تحقّق له في الكون أصلاً، فحيثيّته هي حيثيّة البطلان، فذلك المفهوم من حيث كونه عنواناً لتلك الحيثيّة قد وضع اللفظ له فحيثيّة حقيقة العدم هي حيثيّة البطلان والليس المحض، وهي بتلك الحيثيّة مراد من تلك اللفظة، فالحال فيما وضع تلك الألفاظ بإزائه على نحو سائر المفاهيم، غاية الأمر أنّ حيثيّة الحقيقة في سائر المفاهيم متحصّلة ولو تقديراً بخلاف هذه؛ فإنّها حيثيّة العدم وبطلان الذات.

فإن قَلت: إذا كانت تلك الحيثيّة فيها هي حيثيّة العدم الصرف والليس المحض فكيف يمكن ارتباط أمر وجودي به بأن يتعلّق به الوضع؟.

قلت: لا مانع من ذلك، فإنّ المفهوم المذكور ممّا يمكن أن يتصوّره العقل ويتعقّله، وهو بهذا الاعتبار يمكن أن يتعلّق الوضع به وإن كانت حيثيّة كونه موضوعاً له هي حيثيّة أُخرى، يظهر ذلك بملاحظة ما قرّروه في الجواب عن شبهة الحكم على المعدوم المطلق بعدم إمكان الحكم عليه.

فصار المتحصّل أنّ تلك المفاهيم إنّما تكون متعلّقة للأوضاع من حيث كونها عنوانات لحقائقها في نفس الأمر، من غير فرق بين أن يكون حقائقها قابلة للوجود الخارجي أو الذهني أو لكليهما معاً، أو غير قابلة لشيء منهما، سواء كانت ممكنةً الاتّصاف به، أو ممتنعةً، ولا بين أن تكون حقيقتها هي حيثيّة الوجود والتحقّق كما في مفهوم الوجود أو حيثيّة العدم والبطلان كما في مفهوم العدم، فتلك

المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها قد وضع الألفاظ بإزائها من غير فرق بين الصور المذكورة أصلاً، ويدلّ على ذلك وجوه:

أحدها: أنّ المتبادر من الألفاظ عند التجرّد عن القرائن هو ذلك، إذ لا ينساق منها الى الذهن إلّا نفس المفاهيم على النحو المذكور، مع قطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج، ولا أخذها بحيث يشمل تصوّراتها الذهنيّة، بل انّما ينصرف الى تلك المفاهيم من حيث كونها عناوين لمصاديقها، فليس حصول تلك المفاهيم في الذهن إلّا من جهة كونه آلة لملاحظة ما عُيّن اللفظ بإزائه ومرآةً لمعرفته، فهي من حيث حصولها عند العقل مرآة لملاحظتها في نفسها من حيث كونها عنواناً لمصاديقها، وهي بالحيثيّة الثانية قد وضع اللفظ لها إلّا أنّ حصولها في الذهن إنّما يكون على الوجه الأوّل.

ثانيها: أنّا نجد مفاد الألفاظ والمفهوم منها في العرف قابلاً للحكم عليه بالوجود الذهني أو الخارجي، على حسب اختلاف المفاهيم في قبول الوجود غير متحقّق الحصول بالوجود اللائق به، ولذا يصحّ حمل المعدوم عليها من غير تناقض ولا لزوم تجوّز، ولو كان الوجود مأخوذاً فيه شرطاً أو شطراً لما صحّ ذلك، فإذا انضمّ الى ذلك صحّة سلب المعنى المفهوم من تلك الأسامي بحسب العرف عن صورها الذهنيّة وتصوّراتها الحاصلة عند العقل ـ كما هو واضح بعد ملاحظة العرف ولو بالنسبة الى الأُمور الذهنيّة فإنّ تصوّر العقل لها غير حصولها في العقل ـ دلّ ذلك على عدم وضعها للصور الذهنيّة ولا للمفاهيم على النحو الأعمّ بحيث يشمل تلك الصور أيضاً، وحيث عرفت أنّ الحقائق التي يراد الانتقال اليها من تلك الألفاظ قد تكون أُموراً خارجيّة وقد تكون غيرها فلا وجه للقول بملاحظة خصوص الوجود الخارجي في وضعها، فتعيّن القول بوضعها للمفاهيم على النحو الّذي ذكرنا.

فإن قلت: كما أنّه يصحّ ما ذكر مع كون الألفاظ موضوعة بإزاء المفاهيم على الوجه المذكور كذا يصحّ لو قيل بكونها موضوعة لنفس الصور من حيث كونها

مرآةً لملاحظة ما تعلّقت بها، وحينئذٍ فليس الملحوظ بالدلالة إلّا الأُمور الخارجيّة بالمعنى المذكور من غير أن يكون الصورة ملحوظة أصلاً؛ إذ ذلك قضيّة كونها مرآةً فإنّ ذات المرآة غير منظور إليها أصلاً في لحاظ كونها مرآةً، فغاية ما يستفاد من الوجه المذكور عدم كون الصور الذهنيّة موضوعاً لها من حيث ذواتها لا من حيث كونها مرآةً لملاحظة غيرها.

قلت: هذا الاحتمال وإن صحّ قيامه في المقام في بادئ الرأي إلّا أنّه فاسد بعد التأمل في العرف؛ لصحّة السلب عنها ولو بملاحظة كونها مرآةً، ألا ترى أنّه يصحّ أن يقال في العرف: إنّ الصورة الحاصلة من التمر في الذهن ليس تمراً وإن أُخذت مرآةً لملاحظة الحقيقة الخارجيّة، من غير أن تكون ذات الصورة ملحوظة أصلاً.

وبالجملة: أنّه يصحّ سلب التمر ـ مثلاً ـ عن الصورة الذهنيّة مطلقاً سواء أُخذت ملحوظة بنفسها أو مرآة لملاحظة غيرها.

**ثالثها:** أنّ المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها في المخاطبات إنّما هي تلك المفاهيم على الوجه المذكور، دون صورها الذهنيّة أو وجوداتها الخارجيّة، وانّما وجودها في الخارج من جملة أحوالها، فينبغي أن تكون الألفاظ موضوعة بإزائها.

نعم، الوجودات الخارجيّة أو الذهنيّة قد تكون مقصودة بالإفادة والموضوع بإزائها هو لفظ الوجود، لا بأن يكون موضوعاً لعين الوجود الخارجي أو الذهني؛ لعدم إمكان حصول الوجود الخارجي في العقل، ولا حصول الوجود الذهني الحاصل في ذهن في آخر، ومن البيّن أنّ الغرض من وضع الألفاظ هو حصول المعنى في الذهن بواسطة اللفظ بل بوجه من وجوهه، أعني المفهوم المذكور الصادق عليه وهو عنوان كاشف عنه ومرآة لملاحظته، وقد تقرّر في محلّه أنّ المعلوم بالوجه إنّما يتعلّق العلم حقيقة بذلك الوجه، فليس الموضوع له هناك أيضاً إلّا المفهوم.

حجّة القول بوضعها للأُمور الخارجيّة أنّ من قال: أكلت الخبز، وشربت الماء،

واشتريت العبد، وبعت الدابّة، وخرجت من الدار، ودخلت البلد ... الى غير ذلك من الاستعمالات الكثيرة إنّما يريد من تلك الألفاظ الأُمور الخارجية كما هو ظاهر من ملاحظة الخطابات العرفيّة، فلو كانت هي الموضوع لها فهو المدّعى وإلّا لزم أن تكون تلك الاستعمالات كلّها مجازات، من جهة مشاكلة تلك الأُمور الخارجيّة لصورها الذهنيّة، وهو واضح الفساد؛ لأدائه الى انسداد باب الحقيقة والتزام التجوّز في جميع الألفاظ المتداولة، وهو مع مخالفته للأصل ضرورة كون الأصل في الاستعمال الحقيقة باطل بالاتفاق.

ويمكن الإيراد عليه من وجوه:

أحدها: المنع من استعمال تلك الألفاظ في الأُمور الخارجيّة، بل إنّما استعملت في الأُمور الذهنيّة من حيث كونها مرآةً للأُمور الخارجيّة، فالانتقال من تلك الألفاظ الى الأُمور الخارجية بواسطة تلك الصور الذهنيّة، فقضيّة الدليل المذكور إبطال القول بوضعها للأُمور الذهنيّة من حيث حصولها في الذهن، وذلك ممّا لا يتوهّمه أحد في المقام كما مرّ.

وأمّا وضعها للصور الذهنيّة من حيث كونها مرآةً لملاحظة الأُمور الخارجيّة وآلة موصلة اليها فلا؛ إذ غاية ما يسلّم من ملاحظة الأمثلة المذكورة وغيرها هو كون الحكم واقعاً على الأُمور الخارجيّة، وهو لا يستلزم استعمال اللفظ فيها؛ إذ قد تكون تلك الألفاظ مستعملة في تلك الصور الموصلة الى تلك الأُمور حيث جعلت مرآةً لملاحظتها فوقع الحكم عليها.

ثانيها: المعارضة بالألفاظ المستعملة في المعدومات من الممتنعات وغيرها، كشريك الباري، واجتماع النقيضين، والعنقاء، وذي الرؤوس العشرة من الإنسان ونحوها، فإنّ استعمالها في معانيها حقيقة قطعاً ولا وجود لشيء منها في الخارج حتى يعقل كونها موضوعة للأُمور الخارجيّة.

ثالثها: المعارضة أيضاً بصدق أحكام كثيرة على المفاهيم ممّا لا تحقّق لها إلّا في الذهن، مثل قولك: «الانسان نوع» و«الحيوان جنس» و«الجوهر صادق

على كثيرين» ونحوها فليس المراد بتلك الموضوعات إلّا المفاهيم الموجودة في الذهن، ضرورة عدم ثبوت تلك الأحكام لها في الخارج، ومن المعلوم بعد ملاحظة العرف انتفاء التجوّز فيها.

ويمكن دفع الأوّل بأنّ المفهوم عرفاً من تلك الألفاظ في الأمثلة المفروضة ليس إلّا الأُمور الخارجيّة ابتداءً، فهي مستعملة فيها قطعاً لا أن يكون المراد منها الصور الحاصلة في الأذهان الموصلة الى تلك الأُمور ليكون فهم الأُمور الخارجيّة بتلك الواسطة، وذلك أمر معلوم بالوجدان بعد ملاحظة المفهوم من تلك الألفاظ في تلك المقامات.

فإن قلت: لا شكّ أنّ الانتقال هناك الى الأُمور الخارجيّة إنّما يكون بتوسط الصّور الذهنيّة؛ لعدم إمكان إحضار نفس الأُمور الخارجيّة بواسطة الألفاظ المستعملة من غير واسطة، فمن أين يعلم كون اللفظ مستعملاً في الأُمور الخارجيّة دون الصور الذهنيّة؟ مع أنّ المفروض حصول الانتقال الى الأمرين، فكما أنّه يحتمل أن تكون مستعملة في الأُمور الخارجيّة ـ ويكون الانتقال الى الصور الذهنيّة من باب المقدّمة، حيث إنّه لا يمكن إحضارها إلّا بصورها ـ كذا يحتمل أن تكون تلك الصّور هي المستعمل فيها من حيث إيصالها الى الأُمور الخارجيّة، فيتبعها الانتقال الى الخارج، فإنّ الانتقال الى الصّور من حيث كونها مرآةً للخارج يستلزم الانتقال الى الأُمور الخارجيّة.

قلت: لا ريب أنّ الصور الذهنيّة الحاصلة في المقام غير ملحوظة من حيث كونها صوراً حاصلة في الذهن أصلاً، بل ليست ملحوظة إلّا من حيث ملاحظة الخارج بها، فليس المفهوم من تلك الألفاظ إلّا الأُمور الخارجيّة وليس الانتقال من اللفظ في ملاحظة السامع إلّا اليها ابتداء غير أنّ الانتقال اليها في الواقع إنّما كان بواسطة صورها وقضيّة ذلك كون حصول الصورة مقدّمة عقليّة للانتقال الى تلك المعاني، فإنّ دلالة اللفظ على المعنى كونه بحيث يلزم من العلم به العلم بمعناه، فمعنى اللفظ في الحقيقة غير العلم بمعناه الحاصل من الدلالة ـ أعني

الصورة الحاصلة ـ فتلك الصورة الحاصلة من ثمرات الدلالة، لا أنّها نفس المدلول. فتأمّل.

ويمكن دفع الثاني بأنّه إنّما يتمّ المعارضة المذكورة إذا كان المراد من وضع الألفاظ للأُمور الخارجيّة وضعها لها بحيث يؤخذ وجودها الخارجي جزء للمدلول أو قيداً فيه، ولو أُريد وضعها للأُمور الخارجيّة بمعنى كون الملحوظ فيها ذلك ولو كان وجودها تقديريّاً حسب ما تقدّمت الإشارة اليه فلا نقض بما ذكر. نعم قد يصحّ المعارضة بمثل المعدوم المطلق واللاشيء ونحوهما.

والتزام القائل المذكور بالتخصيص غير بعيد حينئذٍ؛ لبداهة عدم إمكان القول بوضعها للأُمور الخارجيّة، حيث إنّه لا مصداق لها في الخارج لا محقّقاً ولا مقدّراً.

ودفع الثالث بالتزام التجوّز في الألفاظ المذكورة، ودعوى القطع بعدم كونها إذن مجازات ممنوعة؛ كيف! ومن الظاهر أنّ المتبادر من الإنسان والحيوان ونحوهما ليس إلّا الأُمور الخارجيّة، ويصحّ سلبها قطعاً عن الأُمور الحاصلة في الأذهان، وحينئذٍ فكيف يقطع بانتفاء المجاز في المقام مع كون المراد بها المعاني الحاصلة في الأذهان؟ ولو قرّرت المعارضة بالنسبة الى لفظ «النوع» و«الجنس» و«الفصل» ونحوها فهي من الاصطلاحات الخاصّة، ولا بعد في الالتزام بالتخصيص بالنسبة اليها أيضاً.

ولا يذهب عليك أنّ التزام التخصيص في المقام وفيما مرّ مبني على حمل القول بوضعها للأُمور الخارجيّة على الوجه الثالث، وأمّا لو أُريد به ما قلناه فالإشكال مندفع من أصله، كما هو ظاهر من ملاحظة ما قرّرناه.

والأولى الإيراد على الدليل المذكور بأنّه غير مثبت للمدّعى؛ لإمكان القول بوضعها للماهيّات من حيث هي، ولا تجوّز إذن في إطلاقها على الأُمور الخارجيّة؛ لحصول الماهيّات في الخارج، إلّا أن يدّعى كون تلك الاستعمالات في خصوص الأُمور الخارجيّة مع ملاحظة الخصوصيّة في المستعمل فيه، وهو حينئذٍ محلّ منع، مضافاً الى ما عرفت من كونه أخصّ من المدّعى؛ لعدم جريانه

في كثير من الألفاظ ممّا وضع للأُمور الذهنيّة كالكلّية ونحوها، وما وضع للأعمّ كالزوجيّة والفرديّة ونحوهما والتزام التخصيص إذن يرجع الى القول بالتفصيل.

حجّة القول بوضعها للأُمور الذهنيّة أُمور:

أحدها: أنّ وضع الألفاظ للمعاني إنّما هو لأجل التفهيم والتفهّم، ومن البيّن أنّ ذلك إنّما يكون بحصول الصور في الذهن، فليس المفهوم من الألفاظ إلّا الصور الحاصلة، وهي التي ينتقل اليها من الألفاظ فتكون الألفاظ موضوعة بإزائها وهي مرآة لملاحظة الأُمور الخارجيّة وآلة لمعرفتها.

ويدفعه أنّ كون التفهيم والتفهّم بحصول الصور لا يستدعي كون الألفاظ موضوعة بإزاء الصور؛ لجواز أن تكون موضوعة للأُمور الخارجيّة ويكون الانتقال اليها بواسطة صورها، ضرورة انحصار طريق العلم بها حينئذٍ بذلك، فليس المنتقل اليه إلّا نفس الأُمور الخارجيّة إلّا أنّ الانتقال اليها بحصول صورها لا أنّ المنتقل اليه هو نفس الصورة، وهذا هو الظاهر من ملاحظة العرف.

فإن قلت: إنّ الصورة الحاصلة إذا أُخذت مرآةً للخارج ووضع اللفظ بإزائها من تلك الجهة كان المنتقل اليه أوّلاً بحسب الملاحظة هو الأمر الخارج قطعاً، إلّا أنّ المنتقل اليه في الواقع هو الصورة أوّلاً، فكون المنتقل اليه بحسب العرف هو الأُمور الخارجيّة أوّلاً إنّما هو من هذه الجهة، لا لكون اللفظ موضوعاً بإزائها.

قلت: الظاهر تعلّق الوضع بما يحصل الانتقال من اللفظ اليه ابتداءً بحسب ما يفهم منه في العرف حسب ما مرّت الإشارة اليه، ومع الغضّ عنه فمجرّد قيام ما ذكره من الاحتمال كافٍ في هدم الاستدلال.

ثانيها: أنّها لو لم تكن موضوعة لذلك لما اختلفت التسمية بحسب اختلاف الصور الذهنيّة مع عدم اختلاف الشيء في الخارج، فدوران التسمية مدار ذلك دالّ على وضعها بإزاء الصور الذهنيّة حيث اختلفت الأسامي باختلافها من دون اختلاف الأمر الخارجي، يدلّ على ذلك أنّ من رأى شبحاً من بعيد يسمّيه إنساناً إذا اعتقده ذلك، ثمّ إذا عتقده شجراً يطلق عليه اسم الشجر، ثمّ إذا اعتقده حجراً

أطلق عليه اسمه من غير خروج عن حقيقة اللفظ في شيء من ذلك، فلو كانت الألفاظ أسامي للأُمور الخارجيّة لزم أن يكون إطلاق غير ماهو اسمه في الواقع عليه إمّا غلطاً، أو مجازاً مع أنّه ليس كذلك قطعاً فتوارد تلك الأسامي عليه على سبيل الحقيقة، مع كون الحقيقة الخارجيّة متّحدة ليس إلّا لتعدّد الصور المتواردة عليه، فيكون أوضاعها متعلّقة بالصور الذهنيّة حيث دار الاستعمال الحقيقي مدارها.

وكذا لو ظنّ الأشياء المختلفة في النوع من نوع واحد وأُطلق اسم ذلك النوع عليها كان حقيقة وإن كانت حقائقها مختلفة متباينة.

فظهر من اختلاف التسمية على سبيل الحقيقة مع اتّحاد الحقيقة الخارجيّة ومن اتّحادها كذلك مع اختلاف الحقيقة في الحقيقة وضع اللفظ بإزاء الصور الذهنيّة دون الأُمور الخارجيّة حيث كانت التسمية في المقامين تابعة للاولى دون الأخيرة.

وأُورد عليه بوجوه:

الأوّل: المنع من الملازمة المذكورة، فليس اختلاف التسمية بحسب اختلاف الاعتقاد لازماً للقول بوضعها للأُمور الذهنيّة، لاحتمال كونها موضوعة للأُمور الخارجيّة على حسب اعتقاد المتكلّم، فغاية ما يلزم من الدليل المذكور بطلان وضعها للأُمور الخارجيّة المطابقة لنفس الأمر من غير مدخليّة لاعتقاد المتكلّم فيه؛ إذ لا وجه إذن لتغيّر التسمية مع عدم اختلاف المسمّى بحسب الحقيقة، وأمّا لو قيل بوضعها للأُمور الخارجيّة على حسب ما يعتقده المستعمل فلا مانع، إذ من الظاهر حينئذٍ دوران التسمية مدار اعتقاد المتكلّم نظراً الى اختلاف الحال في الأمر الخارجي بحسب معتقده.

ويدفعه أنّه إن أراد بوضعها للأُمور الخارجيّة على حسب اعتقاد المتكلّم أنّها موضوعة بإزاء ما يعتقده المتكلّم خارجيّاً حتّى يكون الاعتقاد مأخوذاً في وضع الألفاظ فهو راجع الى المذهب الضعيف المتقدّم وإن خالفه في اعتبار خصوص اعتقاد المتكلّم إن أُريد اعتباره فيه مطلقاً، وقد قام الدليل القاطع على فساده، كما مرّت الإشارة اليه.

وإن أراد به وضعها للأُمور الذهنيّة من حيث كونها مرآةً للخارج فمع بعده عن التعبير المذكور أنّه بعينه مراد القائل بوضعها للأُمور الذهنيّة؛ لظهور فساد القول بكونها موضوعة بإزاء الأُمور الذهنيّة من حيث حصولها في الذهن، ولا مجال لذهاب أحد اليه حسب ما مرّ بيانه، فيكون ذلك إذن تسليماً لكلام المستدلّ وإرجاعاً للقول الآخر اليه.

**الثاني**: أنّه يجوز أن يكون لفظ الإنسان والشجر والحجر موضوعاً للإنسان والشجر والحجر الخارجي، إلّا أنّ المتكلّم لمّا ظنّ الشبح إنساناً في الخارج أطلق عليه ما هو موضوع له ثمّ لمّا ظنّه شجراً أطلق عليه اسمه ... وهكذا، فإطلاق اللفظ ليس إلّا باعتبار كون الموضوع له هو الأمر الخارجي.

وفيه أنّ ذلك لا يصحّح الاستعمال؛ إذ غاية الأمر أن يكون المستعمل معذوراً في إطلاقه نظراً الى ظنّه، وأمّا بعد الانكشاف فلابدّ من الحكم بكون الاستعمال غلطاً، وملاحظة حدّي الحقيقة والمجاز تنادي به؛ لعدم اندراجه في شيء منهما، ومن البيّن انحصار الاستعمال الصحيح فيهما، مع أنّه من الواضح أيضاً خلافه، إذ ليس شيء من تلك الإطلاقات غلطاً بحسب اللغة.

**الثالث**: أنّه لو تمّ ذلك لقضي بنفي الوضع للصور الذهنيّة أيضاً، إذ على هذا القول تكون الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنيّة المطابقة لذيها بحسب الواقع، كما أنّ القائل بوضعها للأُمور الخارجيّة يريد بها الأُمور الخارجيّة المطابقة للواقع، فحينئذٍ ينبغي أن لا يطلق اللفظ إلّا على الصورة الواحدة المطابقة دون غيرها، والبناء على اعتبار المطابقة في الثاني دون الأوّل تحكّم بل فاسد؛ إذ لا داعي للفرق.

وأنت خبير بما فيه؛ إذ من البيّن أنّ القائل بوضعها للأُمور الخارجيّة لا يحتاج الى اعتبار المطابقة، ضرورة كون الشيء الخارجي هو نفس الواقع، وكذا القائل بوضعها للأُمور الذهنيّة بالنسبة الى مطابقتها لما في الذهن، إذ ليس الأمر الذهني إلّا الشيء الحاصل في الذهن، فلا مغايرة في المقامين حتّى يعتبر المطابقة.

نعم، يعتبر المطابقة في المقام بين الصورة الحاصلة وذيها، وهو حاصل ضرورة اتّحادهما بالذات وإن تغايرا بالاعتبار، وأمّا المطابقة بين الصورة الحاصلة المطابقة للماهيّة المعلومة للمصداق الّذي ينتزع منها تلك الماهيّة ويطلق اللفظ عليها من تلك الجهة، فلا دليل على اعتبارها، غاية الأمر حينئذٍ أن يكون استعمال اللفظ في المعنى المذكور في غير محلّه، وذلك لا يستدعي غلطاً في الاستعمال.

الرابع: المعارضة بقلب الدليل بأن يقال: إنّها لو كانت موضوعة للصور الذهنيّة لما تغيّرت التسمية مع تغيّر الشبح المرئيّ بحسب الواقع إذا لم يعلم به المتكلّم وكانت الصورة الأُولى باقية مستمرّة، والتالي باطل قطعاً؛ لامتناع إطلاق الحجر على الإنسان حقيقة.

فإن قيل: إنّ الموضوع له هو صورة الشبح المطابقة له بحسب الواقع، فتغيير التسمية إنّما يكون من تلك الجهة.

قلنا: قضيّة ذلك عدم صحّة الإطلاق في الصورتين، ومبنى الاحتجاج على صحّتهما، والقول بكون المناط في صحّة الاستعمال اعتقاد المطابقة للواقع جارٍ على القول بوضعها للأُمور الخارجيّة أيضاً، فيصحّ توارد الأسامي المختلفة مع اتّحاد المسمّى، نظراً الى اختلاف الاعتقاد، ففيه هدم للاحتجاج، وتجويز ذلك على القول بوضعها للأُمور الذهنيّة دون القول بوضعها للأُمور الخارجيّة تحكّم بحت.

وفيه: أنّ الاعتقاد لا يصحّح الاستعمال بحسب الواقع وإنّما يصحّحه بحسب اعتقاد المستعمل، فبعد انكشاف الخلاف ينبغي الحكم بالغلط حسب ما مرّ ومن المعلوم خلافه، فذلك إذن شاهد على وضعها للأُمور الذهنيّة، لما عرفت من الوجه في صحّة الاستعمال حينئذٍ على القول المذكور، غاية الأمر أن يكون إرادة المعنى المذكور في غير محلّه، وذلك لا يوجب غلطاً في الاستعمال كما عرفت.

فما ذكر من تغيّر التسمية مع تغيّر الشبح إن أُريد به تغيّر الاسم بالنسبة الى من

يعلم به فممنوع، وليس ذلك إلّا لملاحظة الصورة الحاصلة، وإن أُريد تغيّره بالنظر الى الواقع مع عدم ملاحظة الصورة الحاصلة فممنوع؛ إذ من الواضح أنّ القائل بوضع الألفاظ للصور الذهنيّة لا يقول به، فإنّ المناط عنده في ذلك ملاحظة الصورة الذهنيّة.

وكذا الحال لو أُريد تغيّره بالنسبة الى من يعتقد بقاء الأوّل؛ لوضوح فساده ضرورة صحّة إطلاق اللفظ الأوّل عليه بالنسبة اليه فيصحّ استناده الى ذلك نظير ما مرّ من الاحتجاج.

الخامس: المعارضة بأنّها لو كانت موضوعة بإزاء الصور الذهنيّة لم يجز إرادة الأُمور الخارجيّة منها إلّا على سبيل المجاز، ومن الواضع بملاحظة الاستعمالات خلافه.

ويدفعه ما عرفت من أنّه ليس مراد القائل بوضعها للأُمور الذهنيّة كونها موضوعة للصور بنفسها بل من حيث كونها مرآةً لملاحظة الخارج، وحينئذٍ فإرادة الأُمور الخارجيّة بتوسّط تلك الصور الذهنيّة ممّا لا مانع منه أصلاً ولا تقضي بتجوّز في اللفظ، كيف! ولابدّ من التوسّط المذكور على القولين وإن كان هناك فرق بين الوجهين حسب ما عرفت.

أو أنّ المراد وضعها للمفاهيم من حيث كونها مدركات للعقل، وحينئذٍ لا تجوّز في إطلاقها على الأُمور الخارجيّة أيضاً؛ ضرورة صدق تلك المفاهيم عليها، غاية الأمر أن يعتبر في استعمال اللفظ فيها كونها مدركات للعقل.

السادس: المعارضة أيضاً بأنّها لو كانت موضوعة بإزاء الصور الذهنيّة لوجب الانتقال اليها عند الإطلاق وتبادرها في الفهم، مع أنّه لا ينتقل الذهن عند سماع الألفاظ إلّا الى الأُمور الخارجيّة من غير التفات الى الصور الذهنيّة.

وفيه: ما عرفت من فساد حمل كلام القائل بوضعها للأُمور الذهنيّة على إرادة نفس الصور والإدراكات بنفسها، فعدم الالتفات الى نفس الصور الذهنيّة غير مانع عن صحّة القول المذكور حسب ما عرفت تفصيل القول فيه.

فالتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ القائل بوضع الألفاظ للأُمور الخارجيّة إنّما يقول بوضعها لها على حسب نفس الأمر، ضرورة مطابقة الحارج لنفس الأمر، لكن من الظاهر أنّه لابدّ في استعمال الألفاظ في تلك المعاني وإطلاقها بحسب الموارد من طريق الى معرفتها حتّى يستعمل الألفاظ فيها ويصحّ إطلاقها على مصاديقها.

وحينئذٍ فنقول: إنّ إطلاق الألفاظ المذكورة على الشبح المرئي من البعيد إمّا أن يكون على سبيل الحمل ـ كأن يقول: هذا شجر، أو حجر ونحو ذلك ـ أو باستعمالها في خصوص ذلك ـ بأن يقول: هذا الشجر كذا، أو هذا الحجر كذا ـ وهكذا.

أمّا على الأوّل فمن البيّن أنّه ليس المستعمل فيه لتلك الألفاظ إلّا معانيها الخارجيّة، غاية الأمر أنّه مع عدم المطابقة يلزم كذب ذلك الحكم وعدم مطابقته للواقع من غير لزوم غلط في الاستعمال، وحصول الكذب حينئذٍ ممّا لا مجال لإنكاره بناءً على المشهور في تفسير الصدق والكذب، ومنه يظهر وجه آخر لضعف الإيراد الأوّل، إذ بناءً على ما ذكر لا كذب في تلك الإخبار، لكونه حجراً في اعتقاده وكذا شجراً أو إنساناً فذلك إنّما يوافق مذهب النظام دون ما هو المشهور.

وأمّا على الثاني فليس استعمال تلك الألفاظ إلّا في معانيها الحقيقيّة؛ إذ لم يرد بالشجر والحجر والإنسان إلّا معانيها الخارجيّة وإنّما أطلقها على الشيء المفروض من جهة اعتقاد مطابقته لها وكونه فرداً لذلك المعنى وحصول تلك الطبيعة في ضمنه، فالمستعمل فيه اللفظ هو معناه الكلّي الخارجي ـ أعني الطبيعة اللابشرط ـ وإطلاقه على ذلك الفرد من جهة اعتقاد انطباقها معه واتّحادها به، فبعد انكشاف الخلاف وظهور عدم المطابقة لا يلزم كون ذلك الاستعمال غلطاً؛ لوضوح استعماله فيما وضع له، غاية الأمر ظهور كون استعماله في ذلك المعنى في غير محلّه، لعدم انطباق ما أُطلق عليه لتلك الطبيعة الّتي استعمل اللفظ فيها، وليس ذلك من قبيل استعمال الشجر في الحجر مثلاً حتّى يرد ذلك فلا دلالة في الدوران

المذكور على وضع الألفاظ للحقائق الذهنيّة أصلاً.

ومع الغضّ عن ذلك كلّه فغاية ما يلزم من الدليل المذكور على فرض صحّته عدم وضعها للأُمور الخارجيّة، وبمجرّد ذلك لا يتعيّن القول بوضعها للأُمور الذهنيّة؛ لاحتمال كونها موضوعة بإزاء المفاهيم من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها في الذهن أو في الخارج.

ثالثها: أنّها لو كانت موضوعة بإزاء الأُمور الخارجيّة لزم امتناع الكذب في الإخبار؛ إذ ليس ما وضع له اللفظ حينئذٍ إلّا الأمر الموجود في الخارج، فإذا كان اللفظ مستعملاً في معناه كان ذلك موجوداً في الخارج؛ إذ ليس مدلول اللفظ إلّا عين مافي الخارج، ومن ذلك يعلم امتناع صدق الخبر أيضاً، فإنّ الصدق والكذب مطابقة مدلول الخبر لما هو الواقع وعدمها، فإذا فرض كون الكلام موضوعاً بإزاء الأُمور الخارجيّة كان مدلوله عين ما هو الواقع ولا معنى لمطابقة الشيء لنفسه وعدمها.

وأُجيب عنه تارةً بأنّ الدلالة الوضعيّة ليست كالدلالة العقليّة حتّى لا يمكن تخلّفها عن المدلول، بل إنّما توجب إحضار مدلوله بالبال سواء طابق الواقع أو خالفه، فيلحظ المطابقة وعدمها بالنسبة الى المعنى الحاضر في الذهن بواسطة الدلالة المذكورة.

وأُخرى بأنّ المراد من وضعها للأُمور الخارجيّة هو وضعها للموجودات الخارجيّة بزعم المتكلّم واعتقاده، لا الأُمور الخارجيّة المطابقة لنفس الأمر، فحينئذٍ يكون مع مطابقته للواقع صدقاً ومع عدمه كذباً.

وثالثةً بالمعارضة بأنّه لو كان الكلام موضوعاً للنسبة الذهنيّة لكان مدلول الكلام هو تلك النسبة، فيكون الواقع بالنسبة اليه هو ذلك، وحينئذٍ فيكون صدقه وكذبه بملاحظة تحقّق تلك النسبة في الذهن وعدمه لا بملاحظة حصول النسبة الخارجيّة وعدمه، فيكون المناط في الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها، وهو إنّما يوافق مذهب النظام دون المشهور.

ورابعةً بأنّه أخصّ من المدّعى فإنّه إنّما يفيد عدم الوضع للأُمور الخارجيّة بالنسبة الى المركّبات الخبريّة دون غيرها.

ويرد على الأوّل أنّ الأمر الحاصل في الذهن إنّما يؤخذ مرآةً لما هو مدلول اللفظ والمحكوم عليه بالمطابقة وعدمها إنّما هو مدلوله، والمفروض أنّ مدلوله هو عين ما في الخارج فلا يمكن فرض المطابقة وعدمها بالنسبة اليه، وحينئذٍ فمع انتفاء مدلوله في الخارج يكون اللفظ خالياً عن المعنى لوضعه لخصوص الموجود في الخارج والمفروض انتفائه، هذا إذا كان الملحوظ استعماله فيما وضع له، وأمّا إذا فرض استعماله في غير ما وضع له ـ أعني المفهوم المعدوم ـ فيكون إمّا غلطاً أو مجازاً، ولا يندرج أيضاً في الكذب إلّا أن يلاحظ كذبه بالنظر الى ظاهر اللفظ، وفيه ما لا يخفى.

ومع الغضّ عن ذلك نجعل التالي للشرطيّة المذكورة عدم إمكان الكذب مع استعمال اللفظ في حقيقته، وهو أيضاً واضح البطلان، والملازمة ظاهرة ممّا ذكر.

وعلى الثاني ما عرفت من وهن الكلام المذكور؛ إذ لا ربط للاعتقاد بموضوعات الألفاظ خصوصاً على هذا القول، وأخذ العلم في معاني الألفاظ مذهب سخيف قام الدليل القاطع على فساده، مضافاً الى عدم جريانه في صورة تعمّد الكذب، لانتفاء مطابقته لاعتقاده أيضاً.

وعلى الثالث أنّ ما ذكر مبني على أن يكون المقصود وضع الألفاظ للصور الذهنية بأنفسها أو ما يقرب من ذلك، وقد عرفت وضوح فساده، وأنّه ممّا لم يذهب اليه أحد، وأمّا إذا أُريد وضعها للصور الذهنيّة من حيث كونها مرآةً لملاحظة الخارج أو للمفاهيم المقيّدة بكونها معلومة حسب ما مرّ فلا ورود لذلك أصلاً.

مضافاً الى أنّه لو بني الأمر في القول المذكور على ما ذكر فاللازم حينئذٍ عدم اتّصاف الخبر بالصدق والكذب على القول المذكور أيضاً، فيكون اللازم مشترك الورود بين القولين، نظراً الى كون الواقع بناءً عليه هو الأمر الذهني والمفروض أنّه عين الموضوع له فلا تغاير بين المدلول والواقع حتّى يعتبر المطابقة وعدمها،

فلا وجه لالتزام اعتبار الصدق والكذب على مذهب النظام دون المشهور.

وعلى الرابع بأنّه إذا ثبت ذلك في المركّبات الخبريّة يثبت في غيرها فإنّه إذا اعتبرت النسبة ذهنيّة فلابدّ من اعتبار الموضوع والمحمول كذلك، فيعمّ الحكم لسائر الألفاظ حتّى الإنشاءات نظراً الى وضع مبادئها لذلك فيتبعها أوضاع المشتقّات.

والتحقيق في الجواب: أن يقال: إنّ الدليل المذكور على فرض صحّته إنّما يفيد عدم وضع الألفاظ للأُمور الخارجيّة المأخوذة مع الوجود شطراً أو شرطاً، وأمّا لو قيل بوضعها للماهيّات بملاحظة وجودها في الخارج أو على النحو الّذي اخترناه فلا دلالة فيه على بطلانه أصلاً؛ إذ لا يستلزم دلالة اللفظ عليها، كذلك وجودها في الخارج إذ دلالة اللفظ على شيء باعتبار وجوده لا يستلزم وجوده، فإن طابق مدلوله ما هو الواقع كان صدقاً وإلّا كان كذباً واللفظ مستعمل في معناه الحقيقي على الوجهين.

ومع الغضّ عن ذلك فمن البيّن أنّ أقصى ما يفيده ذلك عدم وضعها للأُمور الخارجيّة ولا يثبت به الوضع للأُمور الذهنيّة، لإمكان وضعها للماهيّات.

رابعها: أنّ في الألفاظ ما وضع للمعدومات الممتنعة أو الممكنة وما وضع للأُمور الذهنيّة كالكلّية والجنسيّة والفصليّة ونحوها، ومع ذلك كيف يعقل القول بوضعها للأُمور الخارجيّة؟ وفيه ـ مع عدم دلالة ذلك على وضعها للأُمور الذهنيّة لاحتمال كون الوضع للماهيّة من حيث هي وعدم ثبوت الكلّية بذلك، إذ أقصى ما يفيده ثبوت وضع الألفاظ المذكورة للأُمور الذهنيّة ـ أنّه إنّما يتمّ ذلك لو أُريد وضعها للأُمور الموجودة في الخارج على أحد الوجهين السابقين، وأمّا لو أُريد وضعها للأُمور الخارجيّة على ما ذكرناه فلا، وكذا لو أُريد وضعها للمفاهيم بالنسبة الى وجودها في الخارج ولو امتنع وجودها كذلك.

نعم، يتمّ حينئذٍ بالنسبة الى المعدوم واللاشيء، وكذا المفاهيم الذهنيّة ممّا لا يقبل الوجود في الخارج، وقد مرّت الإشارة اليه.

حجّة القول بوضعها للماهيّات ـ مع قطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج ـ أنّها المنساقة من تلك الألفاظ، ولذا لا تدلّ الألفاظ الموضوعة لمعانيها على وجود تلك المعاني ويصحّ الحكم على معانيها بالوجود والعدم.

وفيه: أنّه إن أُريد بالماهية المفهوم من حيث كونه عنواناً لمصداقه بحسب الواقع فهو راجع الى ما قلناه، وإن أُريد بها الماهيّة من حيث هي بحيث يعمّ الصورة الحاصلة منها في الذهن أو الموجود في الخارج فالتبادر المدّعى ممنوع، بل من البيّن خلافه؛ إذ لا يتبادر من الألفاظ إلّا المفاهيم على النحو الّذي قرّرناه.

والوجه في القول الرابع ما ذكر في القول بوضعها للماهيّات إلّا أنّ ذلك الوجه إنّما يجري بالنسبة الى الكلّيات، وأمّا الأُمور الشخصيّة فلا يصحّ القول بوضعها للماهيّة؛ ضرورة عدم كون أسامي الأشخاص كزيد وعمرو موضوعة بإزاء نفس ماهيّة الإنسان من حيث هي، وليس هناك مع قطع النظر عن الوجودين ماهيّة غير ماهيّة الانسان ليتحصّل بانضمامها ماهيّة الشخص، بل ليس في هويّة الشخص إلّا الماهيّة الكلّية بعد انتزاع العقل إيّاها عن الوجود، فهي إنّما تكون شخصاً بانضمام الوجود اليها من غير حاجة الى انضمام أمر آخر من العوارض الخارجيّة، أو أمر نسبته الى الماهيّة نسبة الفصل الى الجنس، فهي إذا انضمّ اليها الوجود الخارجي كانت شخصيّاً خارجيّاً وإذا انضمّ اليها الوجود الذهني كانت شخصيّاً ذهنيّاً، فالوجود هو الأمر الّذي نسبته الى الماهيّة النوعيّة نسبة الفصل الى الجنس لتحصّل الشخص من جهته، فصيرورتها شخصاً إنّما هي باعتبار انضمام أحد الوجودين اليها ومن البيّن أيضاً استحالة حصول كلّ من الوجودين في ظرف الآخر، فيستحيل أيضاً حصول كلّ من الشخصين كذلك، فالشخص الخارجي لا يكون إلّا في الخارج كما أنّ الذهني لا يكون إلّا في الذهن.

فإذا تقرّر ذلك تبيّن أنّه ليس الموضوع له في الجزئيّات الخارجيّة سوى الماهيّة المنضمّة الى الوجود الخارجي، وفي الجزئيّات الذهنيّة سوى المنضمّة الى الوجود الذهني، وقد عرفت أنّ الألفاظ الموضوعة للكلّيات إنّما وضعت

للماهيّات من حيث هي الشاملة للوجود منها في الذهن أو الخارج فصحّ ما ذكر من التفصيل.

قال بعض أفاضل المحقّقين: إنّ هذا هو الحقّ الّذي لا محيص عنه إن أُريد بوضع الألفاظ للجزئيّات الموجودة في الذهن أو الخارج وضعها للذوات المعيّنة الّتي لو كانت موجودة لكانت موجودة في الذهن أو الخارج، على أن يكون الوجود الخارجي أو الذهني وضعاً تقديريّاً للموضوع له، فإنّه لو اعتبر الوجود جزء من الموضوع له أو وصفاً محقّقاً له ـ كما يوهمه ظاهر القول بأنّها موضوعة للموجودات الذهنيّة أو الخارجيّة ـ كان فاسداً؛ فإنّا نقطع بأنّ المفهوم من زيد مثلاً ليس إلّا الذات المشخّصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج أو معدومة فيه، ولذا صحّ الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردّد في كونه موجوداً في الخارج أو لا، قال رحمه الله: والظاهر أنّ مراد القائل هو ذلك المعنى وإن كانت عبارته موهمة لخلافه.

قلت: إن صحّ ما ذكر في الاحتجاج على وضع الجزئيّات للأُمور الخارجيّة أو الذهنيّة من عدم تعيّن الماهيّة مفهوماً إلّا بعد ضمّ الوجود ـ بأن لا يكون هناك وراء عين الوجود الخارجي أو الذهني أمر يوجب تعيّن ذلك المفهوم ـ فحينئذٍ كيف يمكن أن يتعيّن لها ذات من دون انضمام الوجود الخارجي أو الذهني إليها، وأيضاً بعد فرض عدم تعيّن الماهيّة بملاحظة الخارج إلّا بانضمام عين الوجود الخارجي اليها مع ما هو واضح من عدم إمكان حصول عين الوجود الخارجي في الذهن لا يمكن القول بحصول مفهوم الجزئي في الذهن، نظراً الى عدم إمكان حصول ما يعيّنه فيه، فحينئذٍ كيف يصحّ القول بوضع الألفاظ بإزائها؟ ضرورة كون المقصود من وضعها إحضار معانيها بالبال عند استعمال ألفاظها والمفروض امتناع حصولها كذلك.

وإن قيل بإمكان تعيّن الماهيّة بحيث تكون مفهوماً يمتنع صدقه على كثيرين مع قطع النظر عن تحقّق الوجود له في الخارج وعدمه ـ كما هو قضيّة ما ذكر

وهو الحقّ في ذلك ـ بطل ما ذكر من الاحتجاج وجاز وضع اللفظ بإزاء ذلك المفهوم على حسب سائر المفاهيم من غير فرق أصلاً.

والحاصل أنّه إذا كان للجزئي مفهوم حاصل عند العقل كما أنّ للكلّي مفهوماً كذلك ـ على ما هو قضيّة تقسيم المفهوم الى الكلّي والجزئي ـ لم يكن هناك فرق بين الأمرين، وكانا على حدّ سواء وكون ذلك المفهوم في الجزئي الخارجي مرآةً لملاحظة الخارج جارٍ بالنسبة الى الكلّي أيضاً، فإنّه أيضاً عنوان للأمر الخارجي حسب ما مرّ بيانه، فالتفصيل المذكور غير متّجه في المقام.

هذا واعلم أنّ بعض الأفاضل جعل النزاع في المسألة مبنيّاً على النزاع في مسألة المعلوم بالذات، فمن قال بكون المعلوم بالذات هو الصورة الذهنيّة، وذو الصورة يكون معلوماً بالتبع من جهة انطباقه معه يجعل الألفاظ أسامي للصور الذهنيّة، ومن قال بأنّ المعلوم بالذات إنّما هو ذو الصورة، نظراً الى أنّه الملتفت اليه والصورة مرآة لملاحظته ولذا لا يحصل الالتفات اليها عند ملاحظة ذي الصورة ـ كما هو الشأن في الأُمور الّتي يجعل مرآةً لملاحظة غيرها فإنّ من شأن المرآة أن لا يلحظ بالذات عند جعلها مرآةً ـ فالألفاظ عنده أسامي للأُمور الخارجيّة.

فعلى هذا ربما يزاد قول آخر في المقام، وهو كونها أسامي للأُمور الخارجيّة في الموجودات الخارجيّة وللأُمور الذهنيّة فيما عدا ذلك؛ لذهاب بعض الأفاضل الى التفصيل المذكور في تلك المسألة، فبناءً على ما ذكر من المبنى يتفرّع عليه القول بالتفصيل في هذه المسألة أيضاً.

وعن بعض الأفاضل جعل النزاع في تلك المسألة لفظيّاً بإرجاع الإطلاقين الى التفصيل المذكور، وعليه فيكون النزاع في هذه المسألة أيضاً لفظيّاً بناءً على صحّة المبنى المذكور.

لكنّك خبير بوهن ذلك؛ إذ لا ربط لهذه المسألة بالمسألة المذكورة، وأيّ مانع من أن يكون المعلوم بالذات هو الصورة ويكون ما وضعت له الألفاظ هي ذوات تلك الصور؟ نظراً الى أنّ المحتاج اليه في التعبير إنّما هي تلك الأُمور دون صورها

الحاصلة عند العقل، والوضع إنّما يتّبع مورد الحاجة وما يحتاج الناس الى التعبير عنه غالباً في الأحكام المتداولة بينهم، فيكون الموضوع له على هذا هو ذوات تلك الصور دون الصور بأنفسها، سواء كان المعلوم بالذات هو الصور أو ذواتها.

وكأنّ ملحوظ القائل بوضعها للصور الذهنيّة كون تفهيم تلك الأُمور الخارجيّة بواسطة إحضار معانيها وجعلها مرآةً لملاحظتها، فجعلوا الموضوع له هو تلك الصور من تلك الجهة حسب ما مرّ سواء كانت معلومة بالذات أو بالتبع.

وأنا الى الآن لم يتبيّن لي الوجه في حكم الفاضل المذكور بابتناء هذه المسألة على تلك المسألة؛ وكأنّه توهّم ذلك من جهة كون المعلوم بالذات أعرف في النظر وأبين عند العقل، فينبغي أن يكون الوضع بإزائه.

وأنت خبير بعدم وضوح الدعوى المذكورة أوّلاً وعدم تفرّع الحكم المذكور عليه ثانياً؛ إذ مجرّد الأعرفيّة عند العقل غير قاضٍ بوضع اللفظ بإزائه، لدوران الوضع غالباً مدار الحاجة وتعلّق القصد به في المخاطبة، فجعل النزاع في المسألة مبنيّاً على ذلك غير متّجه، كيف! ولو كان كذلك لزم الاختلاف في وضع اللفظ إذا كان الموضوع له موجوداً حال الوضع ثم انعدم، ومن الواضح خلافه، وكذا الحكم بكون النزاع لفظيّاً من تلك الجهة غير ظاهر، بل جعل النزاع في تلك المسألة لفظيّاً بإرجاع الإطلاقين الى التفصيل المذكور في كمال البعد.

وما يتخيّل في وجهه من وضوح فساد كون المعلوم بالذات في المعدومات الخارجيّة هو الأُمور الخارجيّة فينبغي حمل كلام القائل بكون المعلوم بالذات هو الأُمور الخارجيّة على الحكم بذلك بالنسبة الى الأُمور الخارجيّة، وكذا يبعد القول بكون المعلوم بالذات في الأُمور الخارجيّة هو الصور الذهنيّة؛ لوضوح كون المعلوم هناك هو الأمر الخارجي، فينبغي حمل كلامهم على غير ذلك، فيكون مرجع القولين الى التفصيل المذكور غير متّجه؛ لابتنائه على أن يكون المراد بالأُمور الخارجيّة في كلامهم هو الموجودات الخارجيّة وليس كذلك، بل المراد

نفس الأُمور الحاصلة بصورها سواء كانت من الموجودات الخارجيّة أو لا، وعلى استبعاد كون الصورة معلومة بالذات في الموجودات الخارجيّة وليس في محلّه.

فمحصّل البحث المذكور أنّ المعلوم بالذات بالعلم الحصولي هل هو نفس الصورة أو المعلوم المدرك بحصولها؟ فبالنظر الى كون الصورة هي المنكشفة بالذات عند العقل وانكشاف ذي الصورة إنّما يكون بتوسّطها يتّجه الأوّل، وبملاحظة كون العلم مرآةً لملاحظة المعلوم وآلة لانكشافه فلا تكون تلك الصورة الحاصلة ملحوظة بذاتها ولا معلومة بالذات يتّجه الثاني، فلكلّ من القولين وجه ظاهر، فحمل الإطلاقين المذكورين على ذلك التفصيل في كمال البعد، بل بيّن الوهن.

مضافاً الى مافي التفصيل من الحزازة الظاهرة والمخالفة للوجدان السليم؛ إذ لا نجد فرقاً بين المعلومات الموجودة وغير الموجودة في كيفيّة العلم بها، كيف! ومن البيّن عدم الفرق في الإدراك الحاصل بين بقاء المعلوم على حاله أو زواله إذا اعتقد بقاءه على حاله.

وما يقال من حصول الفرق بين القسمين ـ فإنّا نجد من أنفسنا في القسم الأوّل الالتفات الى أمر خارج عنّا، وفي الثاني نجد أنّا قد التفتنا الى مافي أنفسنا وراجعنا اليه ـ كما ترى؛ لوضوح كون المنكشف في المقامين هو نفس الصورة بذاتها وإن لم تكن ملتفتاً إليها كذلك، لكونها مرآةً لملاحظة المعلوم والمعلوم إنّما ينكشف بتوسّط تلك الصور في المقامين.

وقد عرفت أنّ المراد بالأُمور الخارجيّة هو نفس المعلومات سواء كانت موجودة في الخارج أو لا.

مضافاً الى أنّ ملاحظة الخارج بالمعنى المتوهّم ليست مقصورة على الموجودات الخارجيّة، بل هي حاصلة في المعدومات أيضاً إذا لوحظ كونها موجودة على سبيل التقدير، فالملحوظ هناك خارج عن أنفسنا بالوجه المذكور أيضاً.

وما قد يتخيّل في المقام في توجيه ذلك من أنّ المعلوم في الأُمور الخارجيّة هو نفس الأمر الخارجي من غير حصول صورة منه في النفس، فيكون تلك الأُمور هي المعلومة بالذات بخلاف الأُمور الغير الموجودة فبيّن الوهن؛ إذ قضيّة ذلك انحصار المعلوم في الأُمور الخارجيّة بالأمر الخارجي من غير أن يكون هناك معلوم آخر بالتبع، وهو خلاف ما يقتضيه كلامهم من تعدّد المعلومين ووقوع الخلاف فيما هو معلوم منهما بالذات وما هو معلوم بالتبع، فإنّ ذلك صريح في كون النزاع فيما يكون العلم فيه بحصول الصورة كما ذكرنا فلا تغفل.

هذا وقد يجعل النزاع في المسألة لفظيّاً من جهة أُخرى، وذلك بحمل كلام القائل بوضعها للأُمور الذهنيّة على إرادة الماهيّة من حيث هي بناءً على إطلاقهم اسم الصورة عليها في بعض المقامات، وحمل كلام القائل بوضعها للأُمور الخارجيّة على ذلك أيضاً، نظراً الى كونها في مقابلة الصور نفسها فهي أُمور خارجة عن تلك الصور من حيث كونها إدراكات، وإرجاع القول بالتفصيل اليه أيضاً بناءً على أنّ القول بوضع الجزئيّات الخارجيّة أو الذهنيّة للأُمور الخارجيّة والذهنيّة إنّما يعني بها المفاهيم الجزئيّة الّتي لو وجدت كانت في الخارج أو الذهن، وحمل القول بوضعها للماهيّات على إرادة المفاهيم على الوجه المذكور قريب جداً، فيرجع الحال في الجميع الى القول بوضع الألفاظ للمفاهيم كلّية كانت أو جزئيّة.

ولا يذهب عليك أنّ حمل كلماتهم على ذلك مجرّد احتمال، فإن كان المقصود من ذلك احتمال جعل النزاع لفظيّاً فلا بأس به وإلّا فلا شاهد عليه، مضافاً الى أنّ حمل القول بوضعها للصور الذهنيّة على إرادة المفاهيم من حيث هي في كمال البعد، وإطلاق الصورة على الماهيّة وإن ورد في كلامهم لكن الظاهر إطلاقها على الماهيّة المعلومة، نظراً الى اتّحادها مع الصورة، وأمّا إطلاقها على الماهيّة من حيث هي فبعيد عن ظواهر الإطلاقات.

والتقريب في ذلك بأنّ الماهيّات الّتي توضع لها الألفاظ لمّا كانت معلومات

حين الوضع كان الوضع بإزاء المعلومات وإن لم يكن بملاحظة كونها معلومات فقد أُطلق الصور بملاحظة ذلك على الماهيّات المعلومة لا يخلو عن بعد؛ إذ مع عدم ملاحظة كونها معلومات يكون المراد بالصور هو نفس الماهيّات أيضاً وإن كانت معلومة حين ملاحظتها، وقد عرفت بُعده عن ظاهر الإطلاق.

واعلم أنّه لو بني على كون النزاع في المقام معنويّاً فلا ثمرة يترتّب عليه ظاهراً وإنّما هي مسألة علميّة لا يتفرّع عليها شيء من الأحكام الفرعيّة؛ إذ لا شكّ على الأقوال في كون المقصود بالألفاظ الأُمور الواقعية، سواء كانت هي مقصودة من تلك الألفاظ أو لا لتكون موضوعة بإزائها مستعملة فيها أو كانت مقصودة بواسطة صورها الذهنيّة، وسواء قلنا بكون تلك المفاهيم ممّا وضع الألفاظ بإزائها مطلقة أو مقيّدة بحضورها عند العقل، كما هو أحد الوجوه المتقدّمة.

نعم، قد يتوهّم على الوجه الأخير توقّف أداء المكلّف به واقعاً على العلم بكون ما يأتي به هو المكلّف به، كما إذا قال: «آتني بشاة» فإنّه لابدّ في صدق إتيانه بالمأمور به معرفته بمعنى الشاة ثمّ إتيانه بفرد يعلم اندارجه فيه.

ويدفعه أوّلاً: أنّ حضور المعنى غير العلم بوضع اللفظ بإزائه فإذا أتى بالشاة عالماً بكونه شاةً فقد أتى بما وضع اللفظ بإزائه وإن لم يعلم بالوضع له، وكذا لو أتى بالمصداق معتقداً خلافه أو شاكّاً في كونه مصداقاً مع علمه بما كلّف به لصدق إتيانه بتلك الطبيعة المعلومة وإن لم يكن اندراج ذلك المصداق فيها معلوماً له حين الإتيان.

نعم، لو كان غافلاً عن الطبيعة التي كلّف بإتيانها غالطاً في المصداق أيضاً احتمل حينئذٍ عدم تحقّق الامتثال على الوجه المذكور.

وثانياً: أنّ الحضور المأخوذ في المكلّف به بناء على الوجه المذكور هو الحضور عند المستعمل دون المكلّف، فإذا أتى بالطبيعة الحاضرة عند تحقّق الإتيان سواء كان المكلّف عالماً بالحال أو لا. نعم لا يتمّ ذلك على إطلاقه في العبادات، وهو كلام آخر لا ربط له بهذه المسألة.

ومن غريب الكلام ما تخيله بعض الأعلام من تفرّع أمرين على الخلاف في المقام.

**أحدهما:** الاكتفاء بأداء الأذكار الموظّفة وغيرها بتخيّلها بناءً على القول بوضعها للصور الذهنيّة، وأورد على ذلك أنّه لا يتمّ إذا كان مستند الحكم نحو من ذكر أو من قال ونحوهما، إذ لا يتحقّق ذلك إلّا باللسان، وأجاب بأنّ تلك أيضاً ألفاظ والمفروض وضعها للصور الذهنيّة قال: بل يلزمه الحكم بعدم الامتثال فيما إذا قرأها مع الغفلة عن صورها الذهنيّة، ولك أن تقول: إنّه يلزم بناءً على ظاهر القول المذكور جواز النظر الى المرأة الأجنبيّة في الخارج، إذ مقتضى الأصل حمل اللفظ على حقيقته الّتي هي الصور الذهنيّة دون الأُمور الخارجيّة، وهكذا الحال في أمثاله فلابدّ له من التزام ذلك أو التزام التجوّز في جميع الاستعمالات وجعل ذلك من الأدلّة على فساد القول المذكور.

**ثانيهما:** اعتبار اعتقاد المستعمل والمكلّف فيما وضع له اللفظ بناءً على وضعها للصور الذهنيّة وإناطة الحكم بالواقع ونفس الأمر بناءً على القول بوضعها للأُمور الخارجيّة قال: وهذا من أهمّ المباحث في الباب، وكم يتفرّع عليه من الثمرات: مثلاً أمر الشارع بإيقاع الصلوات في مواقيتها والى القبلة مع الخلوّ عن النجاسة وأمر بترك المحرّمات وغير ذلك ممّا تعلّق به التكاليف الشرعيّة، فلو قلنا إنّ المعاني الموضوع لها هي ما يكون باعتقاد الملكّف يلزم دوران الأمر مدار ما اعتقده دون الواقع بخلاف ما إذا قلنا بوضعها للأُمور الواقعيّة.

وأنت خبير بوضوح عدم تفرّع شيء من الأمرين على المسألة المذكورة، وتفريع الأوّل عليها مبنيّ على حمل مراد القائل بوضعها للصور الذهنيّة على الصور بملاحظة أنفسها لا من حيث كونها مرآةً للواقع، وقد عرفت أنّه لا مجال لأن يحتمله أحد في المقام، كيف! ولو كان كذلك لكان اللازم على القول المذكور الاكتفاء في أداء العبادات والمعاملات والواجبات والمحرّمات وغيرها بمحض التخيّلات، وكذا في سائر الأحكام الجارية في العادات، أو التزام التجوّز في جميع

تلك الاستعمالات، ومن البيّن أنّ عاقلاً لا يقول به ومثله لا يليق أن يذكر في الكتب العلميّة ولا أن يعدّ ثمرة.

وتفريع الثاني مبنيّ على الخلط بين هذه المسألة ومسألة أخذ الاعتقاد في مدلولات الألفاظ، وقد عرفت الفرق بين المقامين وأنّ اعتبار ذلك ممّا لم يذهب اليه أحد من المحقّقين وإنّما ذلك من توهّمات بعض القاصرين.

نعم، قد وقع الكلام بين جماعة من الأعلام في خصوص بعض الألفاظ كالطاهر والنجس بحسب الشرع، نظراً الى ما يفيده بعض الأخبار، وهو كلام آخر.

وممّا يستطرف في المقام ما قد يسبق الى بعض الأوهام من تفرّع حرمة النظر الى صورة الأجنبيّة في الماء أو المرآة أو المنقوشة في الحائط أو القرطاس، وهو إنّما نشأ من الاشتراك في لفظ الصورة. نعم لو ذكر مكان ذلك تخيّل الصورة الأجنبيّة أمكن التفرّع بناءً على الخيال المذكور.

## الثانية عشر

لا خلاف ظاهراً في كون المشتقّات من الصفات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونحوها حقيقةً في الحال، لا بمعنى وضعها لخصوص الحال على أن يكون الزمان جزء من مدلولها، ولا بمعنى اعتبار اتّصاف الذوات الّتي تجري عليها بمبادئها في خصوص الحال الّتي يحكم فيها بثبوتها لموصوفاتها، ليلزم القول بالاشتراك لو قيل بكونها حقيقةً في الماضي، بل المراد كون إطلاقها على ذلك في الجملة على سبيل الحقيقة سواء كانت موضوعة لخصوص ذلك أو لما يعمّه، فهي حقيقة في ذلك في الجملة سواء كانت موضوعة له بالخصوص أو كان ذلك مصداقاً حقيقيّاً لما وضع له.

وقد نصّ جماعة من القائلين بكونها حقيقةً في الماضي على كونها حقيقةً في القدر المشترك، فلا وضع عندهم بالنسبة الى خصوص الحال كما قد يتوهّم في المقام.

وكذا لا خلاف في كونها مجازاً في الاستقبال سواء أُخذ فيها معنى الاستقبال

أو أُريد إثبات ذلك المفهوم له حال الحكم؛ نظراً الى حصوله في المستقبل فيكون الثبوت المأخوذ في تلك الصفات هو الثبوت في الجملة الشامل لثبوته في الاستقبال أيضاً، فيصحّ الحمل في الحال نظراً الى تلك الملاحظة.

وظاهر ما حكى في الوافية عن صاحب الكوكب الدرّي احتمال كونه حقيقةً في الاستقبال أيضاً؛ لذكره أنّ إطلاق النحاة يقتضي أنّه إطلاق حقيقي.

فإن أراد بذلك أنّ حكمهم بمجيء المشتقّ للاستقبال ـ كما نصّوا بمجيئه للماضي والحال ـ ظاهر في كونه حقيقةً فيه فوهنه ظاهر، سيّما مع عدم منافاته للحال بالمعنى الّذي سنقرّره إن شاء الله.

وإن أراد الاستناد الى إطلاقهم اسم الفاعل على ضارب غداً ـ كما قد يحكى عنه ـ فهو موهون من وجوه شتّى سيّما مع خروج ذلك عن محلّ الكلام أيضاً؛ إذ هو من قبيل الاستعمال في حال التلبّس وإن لوحظ فيه الاستقبال بالنسبة الى حال النطق.

فما يظهر من غير واحد من الأفاضل في كون ذلك من قبيل الاستعمال في الاستقبال بالمعنى الملحوظ في المقام كما ترى، وسيظهر لك حقيقة الحال.

وقد وقع الخلاف في صحّة إطلاقه حقيقة من جهة التلبّس به في الماضي على قولين أو أقوال يأتي الإشارة اليها، وقبل الخوض في المسألة وبيان الأقوال فيها والأدلة لابدّ من بيان اُمور ينكشف بها حقيقة المقصود:

أحدها: أنّ المراد بالحال في المقام هو حال التلبّس أي الحال الّذي يطلق عليه اللفظ بحسبه، سواء كان ماضياً بالنسبة الى حال النطق أو حالاً أو مستقبلاً، فلو قلت: «زيد كان ضارباً أو سيكون ضارباً» كان حقيقةً لإطلاقه على الذات المتّصفة بالمبدأ، بالنظر الى حال اتّصافه وتلبّسه به وإن كان ذلك التلبّس في الماضي أو المستقبل، وأمّا اذا اُريد به الاتّصاف في حال النطق فهو أيضاً حقيقة، إلّا أنّه لا قائل باعتبارها بالخصوص في صدق المشتقّات حتّى يكون إطلاقها على من تلبّس في ماضي النطق أو مستقبله مجازاً مطلقاً، وهذا مع غاية ظهوره من ملاحظة إطلاقات المشتقّات منصوص به في كلامهم، بل حكي عن جماعة

دعوى الاتفاق عليه والزمان المأخوذ في الفعل ملحوظ على الوجه المذكور أيضاً، فالحال الملحوظ في المضارع إنّما يراد به حال التلبّس على الوجه الّذي قرّرناه، سواء وافق حال النطق أو كان ماضياً بالنسبة اليه أو مستقبلاً، كما في قولك: جاءني زيد وهو يتكلّم، وسيجيء زيد وهو يضرب عمراً وكذا الحال في المضي والاستقبال فيعمّ كلّ منهما كلّاً من حال النطق وماضيه ومستقبله.

وظهور إطلاق الفعل إذا أُريد به الحال في حال النطق كما يظهر من الرجوع الى العرف إنّما هو من جهة استظهار كونها حال التلبّس، كما أنّ الماضي والمستقبل أيضاً إنّما ينصرفان مع الإطلاق الى ما يقابل حال النطق.

وربما يعزى الى البعض القول باختصاص الحال هنا بحال النطق وقد حكي عن ظاهر أكثر العبارات، وصريح بعض أنّ المراد بالحال في المقام هو حال النطق وربما يومئ الى ذلك ما يأتي من الاحتجاج بقول النحاة على صحّة قولنا: «ضارب أمس» على كونه حقيقةً في الماضي، وما ذكره جماعة من كون ضارب في قولنا: «ضارب غداً» مجازاً بل في كلام العضدي حكاية الاتّفاق عليه وهو لا يتمّ إلّا على إرادة حال النطق؛ إذ لو كان الملحوظ هو حال التلبّس لم يصحّ الاحتجاج المذكور ولا حكمهم بالمجازيّة في قولنا: «ضارب غداً»، إذ ليس إطلاق الضارب في قولنا: «ضارب أمس، أو ضارب غداً» إلّا باعتبار حال التلبّس سواء أُخذ قولنا: «أمس وغداً» ظرفاً للنسبة أو قيداً في المحمول.

والحاصل أنّه قد أُطلق الضارب على الموضوع المذكور باعتبار حال صدقه عليه من الأمس أو الغد، سواء أُريد بذلك الحكم بصدق ذلك المفهوم عليه في الأمس أو الغد ـ كما هو الظاهر من العبارة ـ أو أُريد صدق ذلك المفهوم مقيّداً بملاحظة حصوله في الأمس أو الغد عليه في الحال، إذ من البيّن إطلاق المشتقّ على كلّ من الوجهين على الذات المتلبّسة بالمبدأ، فعلى الأوّل قد حمل على الذات الغير المتلبّسة في الحال لا باعتبار حال عدم تلبّسها، بل باعتبار زمان تلبّسها به، وعلى الثاني قد لوحظ صدقه على المتلبّس بالمبدأ بالنظر الى حال

تلبّسه به من الماضي أو المستقبل وحمل مقيّداً بذلك الاعتبار على الذات الغير المتلبّسة في الحال فليس إطلاق المشتقّ حينئذٍ إلّا بالنظر الى حال التلبّس أيضاً، إلّا أنّ في صحّة الحمل المذكور، إذن من دون حاجة الى التأويل تأمّلاً وهو كلام آخر لا ربط له بالمقام، فبملاحظة ذلك قد يشكل الحال في دعوى الاتّفاق المذكور.

قلت: كلامهم في المرام غير خالٍ عن الإبهام، وكثيراً ما يقع الخلط في المقام، والّذي يقتضيه التحقيق هو ما ذكرناه، والظاهر أنّ إطلاق «الضارب» في المثالين على سبيل الحقيقة حسب ما قرّرناه وغاية ما يمكن أن يوجّه به ما ذكروه أنّ قضيّة الحمل في قولنا: «زيد ضارب» هو ثبوت ذلك المفهوم لزيد في حال النطق كما هو ظاهر من الرجوع الى العرف، فإذا قيّد بذلك كان خارجاً عن مقتضى وضعه.

نعم، لو اكتفينا في صدق مفهوم الضارب بالفعل بثبوت المبدأ للذات في أحد الأزمنة الثلاثة صحّ الحمل على سبيل الحقيقة، وكان قولنا: «غداً» قرينةً على خصوص ما هو حاصل في المقام من تلك الأقسام، إلّا أنّه ليس ذلك هو المفهوم من المشتقّ بالاتّفاق، وهذا بخلاف قولك: «زيد يكون ضارباً غداً» إذ قضيّته ثبوت المحمول له في المستقبل فلا مجاز أصلاً.

وأمّا قولك: «ضارب أمس» فيبتني المجازيّة وعدمه فيه على الخلاف المذكور، فلو قيل بوضع المشتقّ للأعمّ من الماضي والحال فلا شكّ في صدق ذلك المفهوم عليه في الحال من غير تجوّز ويكون ذكر «أمس» قرينة على تعيين أحد الوجهين، وإن قلنا بوضعه للحال كان أيضاً مجازاً كالمستقبل.

والتجوّز في المقام وإن كان بالنسبة الى الحمل دون اللفظ بالنظر الى معناه الأفرادي، إلّا أنّ السبب فيه هو ملاحظة معناه الافرادي كما عرفت، فالإجماع على المجازيّة في المثال المذكور من جهة إجماعهم على عدم وضعه للمعنى الأعمّ.

وأنت خبير بأنّ ذلك مع وهنه وإن احتمل بالنسبة الى ما ذكر في الاحتجاج،

إلّا أنّه بالنظر الى كلام العضدي في غاية البعد؛ لظهور عبارته جدّاً في حكاية الإجماع على التجوّز في المشتقّ.

إلّا أن يقال: إنّه مع ظهور الحمل المذكور في اتّصاف الموضوع بالمحمول في حال النطق يكون ذلك قرينة على استعمال المشتقّ في الأعمّ ممّا حصل له المبدأ في الاستقبال، فيصحّ الحمل ويكون قوله: «غداً» قرينةً على ذلك، ويجري مثله فيما ذكروه في الاحتجاج.

وفيه: أنّه لا شكّ في أنّ الملحوظ في المقام ليس إثبات مفهوم الضارب له في الحال ليلزم الملاحظة المذكورة في مفهومه حتّى يصحّ حمله كذلك، بل المقصود على الوجه الأوّل إثبات ذلك المفهوم له في زمان الماضي أو المستقبل، وعلى الوجه الثاني إثبات المفهوم المقيّد بحصوله في الماضي أو المستقبل بالنسبة الى الحال، نعم قد يكون دعوى الإجماع المذكور مبنياً على ما ذكر وإن كان فاسداً كما عرفت.

وكيف كان، فلا ينبغي التأمّل في كون المشتقّات حقيقة بالنسبة الى حال التلبّس ولا عبرة فيها بحال النطق، وينبغي حمل ما يتراءى منافاته لذلك من كلماتهم على ما لا ينافيه لوضوح الحال فيه.

وكأنّ المنشأ في توهّم البعض على ما حكي عنه انصراف حمل المشتقّ على الذات مع الإطلاق الى اتّصافها به في حال النطق كما في قولك: «زيد قائم، أو عالم، أو نائم» ونحو ذلك، فتوهّم من ذلك كونه حقيقةً في خصوص حال النطق وهو بيّن الفساد؛ إذ قضيّة الحمل حينئذٍ هو الحكم بثبوت المحمول له بالنسبة الى الحال فيكون حال تلبّسه هو حال النطق، فانصرافه اليه على القول بوضعه للحال من جهة كونه حال التلبّس، لا من جهة كونه حال النطق، وهو ظاهر.

وكذا المراد بالاستقبال في المقام هو الاستقبال المقابل للحال المذكور، وذلك بأن يطلق المشتقّ على غير المتلبّس بالمبدأ نظراً الى تلبّسه به بعد ذلك، كأن يطلق الضارب على زيد في الحال باعتبار صدور الضرب منه في الاستقبال، وهذا الّذي

اتّفقوا على كونه مجازاً فيه، فمحلّ الخلاف هو إطلاقه على المتلبّس في الماضي في مقابلة الحال والاستقبال المذكورين وليس الخلاف في كونه حقيقةً في خصوص الماضي أيضاً، كما قد يتوهّم على ما سيجيء الإشارة اليه عند بيان الأدلّة، بل النزاع كما أشرنا اليه في كونه موضوعاً لخصوص المتلبّس بالمبدأ بالنظر الى حال تلبّسه به أو لما حصل له التلبّس به في الجملة، سواء كان في الحال أو الماضي ليكون إطلاقه حقيقةً في الصورتين.

ثانيها: المعروف بين علماء العربيّة وغيرهم عدم دلالة الصفات على الزمان على سبيل التضمّن على ما هو الحال في الأفعال، والظاهر أنّه ممّا لا كلام فيه وإن أوهم بعض العبائر دلالتها على الزمان كذلك؛ إذ كونها من جملة الأسماء وعدم اندراج الزمان في مداليل الأسماء من المسلّمات المشهورات كما هو ظاهر من ملاحظة حدودها وغيرها.

مضافاً الى اتّضاح ذلك من ملاحظة الاستعمالات؛ إذ لو كان الزمان جزء من مدلولها لدلّت عليه على نحو دلالة الأفعال، مع وضوح الفرق بينهما بعد ملاحظة العرف، وظهور عدم انفهام الزمان منها كذلك.

وقد يتراءى من كلام القائلين بكون المشتقّ حقيقة في الحال أن يكون الزمان مأخوذاً في مفهومه على سبيل التضمّن، ولذا احتمل بعضهم اختلاف مذهبي أهل العربيّة والأُصول في دلالة المشتقّات على الزمان.

وهو توهّم ضعيف؛ إذ ليس في كلام أهل الأُصول ما يومئ الى كون الزمان مدلولاً تضمّنياً للمشتقّات كما ستعرف ذلك من ملاحظة أقوالهم وأدلّتهم في المقام.

والأظهر أنّه لا كلام في عدم دلالتها على الزمان على سبيل القيديّة أيضاً ـ بأن يكون قد أُخذ أحد الأزمنة الثلاثة قيداً في مدلولها بحسب الوضع، فيكون ما وضعت بإزائها هو الذات المتّصفة بالمبدأ مقيّداً بكون الاتّصاف في الحال على أن يكون القيد خارجاً والتقييد داخلاً ـ لما عرفت من أنّ القائل بكونها حقيقةً في الماضي لا يقول بدلالتها على الزمان أصلاً، وإنّما يعتبر في مفهومها تحقّق

الاتّصاف في الجملة، وليس مقصوده اشتراكها بين الماضي والحال لتكون دالّة على الزمان، واحتجاجهم على ذلك بتحقّق استعمالها في الأزمنة، فظاهر الاستعمال يقتضي كونها حقيقةً في الكلّ خرج الاستقبال بالإجماع فبقي الباقي لا دلالة فيه على ذلك؛ إذ المقصود من ذلك إطلاق اللفظ باعتبار الاتّصاف في الماضي أو الحال أو الاستقبال لا استعماله في خصوص كلّ من تلك الأزمنة، كيف! ولو أُريد ما يتراءى من ظاهره لكانوا قائلين باندراج الزمان في مدلولها على سبيل التضمّن كما في الأفعال، وقد عرفت وضوح فساده.

فمحصّل استدلالهم أنّها قد أُطلقت على الذات المتّصفة بالمبدأ في أيّ من الأزمنة الثلاثة، وحيث دلّ الدليل على كونها مجازاً باعتبار الاتّصاف اللاحق فالأصل المذكور يقتضي كونها حقيقةً باعتبار الاتّصاف الحاصل، سواء كان في الماضي أو الحال، وذلك ممّا لا ربط له بدلالتها على الزمان على نحو الشطريّة أو الشرطيّة كما لا يخفى، مضافاً الى ما عرفت من عدم ظهور قائل باشتراك المشتقّات لفظاً بين المعنيين.

وقد صرّح جماعة من القائلين بكونها حقيقةً في الماضي بكونها حقيقةً في القدر المشترك، وسيظهر لك ذلك من ملاحظة أدلّتهم إن شاء الله.

وأمّا القائلون بكونها حقيقةً في الحال فلم يريدوا بذلك إلّا كونها حقيقةً في الذات المتّصفة بالمبدأ على أن يكون اتّصافها به حاصلاً متحقّقاً فمهما أُطلقت على ذات لابدّ من اتّصافها بذلك المبدأ في الحال الملحوظ في ذلك الإطلاق، وأين ذلك من دلالتها على الزمان وأخذ الزمان قيداً في مدلولها؟ فالحال فيها نظير الحال في الجوامد فإنّها إنّما تصدق على مصاديقها مع صدق مفاهيمها عليها في الحال، وسيجيء توضيح الكلام فيه إن شاء الله.

على أنّك قد عرفت أنّ الحال المذكورة هي حال التلبّس، وليست بالحال المعدودة من أحد الأزمنة وإن اندرجت فيها في بعض الاعتبارات.

فجعل النزاع في المقام في كون الحال قيداً فيما وضعت بإزائه على القول

بكونها حقيقةً في الحال ـ ليكون الحال إذن مدلولاً التزاميّاً بيّناً بالمعنى الأخصّ للمشتقّات ويكون دلالتها عليه على نحو دلالة العمى على البصر وعدمه على القول الآخر، لكون مجرّد الاتّصاف ولو في الماضي كافياً في صدقها عندهم كما يوجد في كلام بعض الأفاضل ـ ليس على ما ينبغي؛ إذ لا دلالة في كلام القائلين بكونها حقيقةً في الحال على ذلك، لإمكان تصحيحه على نحو ما قلناه بل واستظهاره من كلامهم حسب ما سنقرّره إن شاء الله.

فظهر بما قرّرناه أنّه لا ربط للنزاع المذكور بأخذ الزمان في مفاهيم المشتقّات على سبيل التضمّن أو التقييد، ولا يلزم اعتبار شيء من الوجهين في شيء من الأقوال المذكورة في المسألة، ولا معارضة بين كلمات علماء الأُصول وما ذكره النحاة من عدم دلالتها على الزمان، وما صرّح به علماء البيان من عدم إفادتها التقييد بأحد الأزمنة الثلاثة حسب ما حكي عنهم[1].

ثالثها: أنّ المشتقّات الّتي وقع النزاع فيها في المقام تعمّ أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة وأسماء التفضيل والأوصاف المشتقّة، كالأحمر والأصفر والحمراء والصفراء ونحوها من الصفات.

وربما يقال بخروج اسم المفعول عن محلّ البحث، وكذا الصفة المشبّهة واسم التفضيل لظهور الوضع للأعمّ في الأوّل، ولخصوص الحال في الأخيرين.

ويضعّفه إطلاق كلمات الأُصوليين من غير إشارة منهم الى تخصيص النزاع باسم الفاعل والتعبير الغالب في كلماتهم بلفظ المشتق الشامل للجميع.

وقد فرّع غير واحد من الأفاضل على المسألة كراهة الوضوء بالماء المسخّن بالشمس بعد زوال حرارته، مع أنّه من قبيل اسم المفعول.

ثمّ إنّ ظاهر كلماتهم تعميم النزاع فيها لسائر أحوالها وأنواعها من غير تقييد لمحلّ البحث ببعض صورها إلّا أنّه قد وقع تقييد النزاع ببعض الصور في كلمات

---

(١) فبناء بعض الأفاضل على تحقّق المعارضة بين ما حكي عن علماء البيان وما ذهب اليه جماعة من علماء الأُصول ليس على ما ينبغي (منه رحمه الله).

جماعة من المتأخّرين على وجوه شتّى:

منها: ما ذكره التفتازاني من أنّ النزاع في اسم الفاعل الّذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والحرّ والعبد ونحو ذلك ممّا يعتبر في بعضه الاتّصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعضه الاتّصاف بالفعل البتة.

ومنها: ما ذكره الشهيد الثاني طاب ثراه والإسنوي وجماعة من المتأخّرين من اختصاص النزاع بما إذا لم يطرأ على المحلّ ضدّ وجودي للوصف الزائل، وأمّا مع طريانه فلا كلام في عدم صدق المشتقّ على سبيل الحقيقة، وحكي عن الرازي في المحصول دعوى الاتّفاق على المجازيّة حينئذٍ، قال بعض أفاضل المتأخّرين: لم نجد ذلك في المحصول ولا في كلام علماء الأُصول.

ومنها: تخصيص النزاع بما إذا كان المشتقّ محكوماً به، وأمّا إذا كان محكوماً عليه فلا كلام في صدقه مع الزوال، وقد حكي التخصيص المذكور عن الشهيد الثاني والغزالي والإسنوي وهذا التخصيص من جانب القائل باشتراط البقاء، كما أنّ الأوّلين من جانب القائلين بعدمه.

ويضعّف جميع هذه التقييدات إطلاق كلماتهم في المسألة وعدم تعرّض أحد من المتقدّمين للتقييد، بل وكذا جماعة من المتأخرين، وتصريح جماعة منهم بأنّ تلك التقييدات إنّما نشأت بين المتأخّرين وليس هناك تعرّض لها في كلام الأوّلين.

ويشهد له ملاحظة أدلّتهم في المسألة حيث استندوا فيها الى ما هو من قبيل ما أخرجوه من محل البحث، ومنه حدث إلتجاء كلّ من الفريقين الى التخصيص حيث ضاق به الخناق في الحكم بالإطلاق، ورأوا ظهور فساد القول بإطلاق الاشتراط أو عدمه فبنوا على خروج ذلك عن محلّ البحث.

وكيف كان، فمع البناء على الإطلاق في محلّ البحث كما هو الظاهر يكون التخصيصات المذكورة في بعض الوجوه تفصيلاً في المسألة.

إذا تقرّر ذلك فنقول: المعروف بين الأُصوليين في المقام قولان:

**أحدهما:** عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتقّ، وهو المعروف بين أصحابنا وقد نصّ عليه العلّامة رحمه الله في عدّة من كتبه والسيد العميدي والشهيد والمحقّق الكركي، وعزاه جماعة الى أصحابنا الإمامية مؤذنين باتّفاقهم عليه منهم السيد العميدي والشهيد الثاني، وأسنده في المبادئ الى أكثر المحقّقين، وفي المطوّل الى الأكثر، وقد ذهب اليه كثير من العامّة منهم عبدالقاهر والشافعي ومن تبعه، وحكي ذلك من الجبائي والمعتزلة، وعزي الى ابن سينا وغيره.

**ثانيهما:** القول باشتراط البقاء، وعزي الى الرازي والبيضاوي والحنفيّة، وحكاه في النهاية عن قوم.

ويحكى هناك قول ثالث، وهو اشتراط البقاء فيما يمكن بقاؤه وعدمه في غيره، وعزاه في النهاية الى قوم، إلّا أنّه قال في أثناء الاحتجاج: «إنّ الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفيّ بالإجماع» وهو يومئ إلى حدوث القول المذكور أيضاً وكونه خرقاً للإجماع.

ولبعض المتأخّرين من أصحابنا تفصيل آخر، وهو أنّ المشتقّ حقيقة في الماضي إذا كان اتّصاف الذات بالمبدأ أكثريّاً، بحيث يكون عدم الاتّصاف بالمبدأ مضمحلاً في جنب الاتّصاف، ولم يكن الذات معرضاً عن المبدأ وراغباً عنه، سواء كان المشتقّ محكوماً عليه أو به، وسواء طرأ الضدّ أو لا.

وربما يفصّل في المقام بين الألفاظ وخصوص المشتقّات فلا يجعل هناك ضابطة في الاشتقاق، بل يقال بدوران الأمر في كلّ لفظ مدار ما هو متبادر منه، فنحو القاتل والضارب والآكل والشارب والبائع والمشتري حقيقة في الأعمّ، ونحو النائم والمستيقظ والقائم والقاعد والحاضر والمسافر حقيقة في الحال.

وربما يجعل الأصل في أسماء المفعولين البناء على الأوّل؛ نظراً الى غلبة وضعها لذلك، والأصل في الصفات المشبّهة وأسماء التفضيل هو الثاني لذلك أيضاً، فيلحق المشكوك بالغالب.

وقد يقال بخروج المشتقّات المذكورة عن محلّ النزاع حسب ما أشرنا إليه.

حجّة القول بعدم اشتراط البقاء وجوه:

أحدها: الأصل فإنّها تستعمل تارةً في الحال، وأُخرى في الماضي، والأصل فيما استعمل في معنيين أن يكون حقيقةً في القدر المشترك بينهما، دفعاً للاشتراك والمجاز.

ثانيها: التبادر، إذ المتبادر من القاتل والضارب والمحسن والمكرم والبائع والمشتري ونحوها هو من تحقّق منه تلك المبادئ، سواء كان في حال صدوره أو بعدها، ولذا نجد الفرق بين قولنا: «ضارب وضارب الآن ...» وهكذا في غيره وليس ذلك إلّا لإطلاق الأوّل وتقييد الثاني.

ثالثها: عدم صحّة السلب، إذ لا يصحّ سلب القاتل والضارب مطلقاً عمّن وقع منه القتل أو الضرب وانقضى، فيفيد ذلك اندراجه في المفهوم المذكور فيكون موضوعاً لما يعمّه.

رابعها: أنّه يصحّ قطعاً أن يقال في العرف على سبيل الحقيقة لمن وقع منه الضرب في اليوم السابق: «إنّه ضارب أمس» وصدق المقيّد يستلزم صدق المطلق.

خامسها: صحّة تقسيمها الى المتلبّس بالمبدأ في الحال والمتلبّس به في الماضي، وظاهر القسمة يعطي كون المقسم حقيقة فيما يعمّ القسمين.

سادسها: صحّة تقييدها بالحال والماضي تقول: «زيد ضارب الآن وضارب أمس» من غير لزوم تكرار ولا تناقض ولو كانت حقيقةً في أحد الأمرين لزم أحد المذكورين.

سابعها: أنّها لو كانت حقيقةً في الحال خاصّة لكان إطلاق المؤمن على الغافل والنائم والمغمى عليه مجازاً؛ لعدم حصول المبدأ فيهم، ومن الواضح خلافه؛ للإجماع على صدق المؤمن عليهم في تلك الأحوال من غير شكّ.

ثامنها: أنّه لو اعتبر في صدقها التلبّس بالمبدأ في الحال للزم أن لا يصحّ الاشتقاق من المبادئ الّتي لا يمكن حصولها في الحال، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فظاهرة؛ إذ ما لا يمكن وجوده في الحال لا يعقل حصول الاتّصاف به في الحال.

وأمّا بطلان التالي فللزوم عدم صدق المخبر والمتكلّم وكذا الصادق والكاذب والآمر والناهي ونحوها على أحد؛ إذ الخبر: اسم لمجموع القول الّذي يحتمل الصدق والكذب، ومن البيّن أنّه تدريجي الحصول غير قارّ الذات، فلا يمكن اجتماع أجزائه في الوجود، وليس الكلّ والجزء متشاركين في الاسم ليكفي في صدق التلبّس به التلبّس بجزئه، فلا قيام له بها في الحال، وكذا الكلام في الكلام والصدق والكذب والأمر والنهي.

أمّا الأوّل والأخيران فلكونها أسامي للحروف الصادرة على الترتيب، ولا يمكن الاجتماع بينها في الوجود.

وأمّا الثاني والثالث فلإنّهما متعلقان بالخبر، وهو غير حاصل في الحال.

تاسعها: أنّه لولا الوضع للأعمّ لما صحّ الاستدلال بقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني ...﴾ إلخ[1] وقوله: ﴿السارق والسارقة ...﴾ الخ[2] على وجوب حدّ الزاني والسارق لانصرافهما إذن بمقتضى الوضع الى من تلبّس بالزنى أو السرقة حال نزول الآية فلا يندرج غيرهم فيهما وهو فاسد؛ لاحتجاج العلماء خلفاً عن سلف بهما على ثبوت الحكم لمطلق الزاني والسارق.

وهذا التقرير مبني على كون المراد بالحال في المقام حال النطق وقد عرفت أنّه خلاف التحقيق، فالصواب تغيير الاحتجاج بجعل التالي عدم صحّة الاستدلال بهما على وجوب الحدّ إلّا على من كان مشغولاً بالزنى أو السرقة متلبّساً بهما دون من وقع منه ذلك وانقضى، وهو خلاف ما اتّفقوا عليه، على ما ذكر.

عاشرها: ما يستفاد من ظاهر غير واحد من الأخبار:

فعن الصادق عليه السلام بعد ذكر قوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾[3]: «من

---

(١) سورة النور: ٢.
(٢) سورة المائدة: ٣٨.
(٣) سورة البقرة: ١٢٤.

عبد صنماً أو وثناً لا يكون إماماً»[١]، وليس الوجه في ذلك إلّا صدق الظالم عليه بذلك وإن تاب عنه.

وفي خبر آخر عن النبيﷺ أنّه قال: «أنا دعوة أبي إبراهيم» فسئل عن ذلك فذكرﷺ ما أوحى الله الى إبراهيم من جعله إماماً للناس، وسؤاله ذلك لبعض ذريّته (الى أن قال): قال لا اعطيك لظالم من ذريّتك عهداً، فقال إبراهيم عندها: واجنبني وبنيّ أن نعبد الأصنام قالﷺ: فانتهت الدعوة إليّ، وإنّي وعليّ لم نسجد للصنم واتّخذني نبيّاً واتّخذ عليّاً وصيّاً[٢].

فإنّ الظاهر من سياقه أنّ من سجد للصنم لا يناله العهد، وليس ذلك إلّا لاندراجه في الظالم.

حادي عشرها: اتّفاق أهل اللغة على أنّ اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولولا صحّة إطلاقه على الماضي لما أمكن ذلك، كذا قرّره العلّامة في النهاية.

وهو بظاهره غير متّجه؛ لوضوح أنّ غاية ما يفيده الاتّفاق المذكور صحّة استعماله في الماضي وهو ممّا لا كلام فيه، إلّا أن يقال: إنّ اتّفاقهم على الحكم المذكور يشير الى كونه معنى حقيقيّاً، نظراً الى ظهور حكمهم بكونه معنى للمشتقّ واختصاصه بحكم مخصوص في ذلك.

وقد يقرّر الاحتجاج بوجهين آخرين أشار إليهما العضدي:

أحدهما: أنّ أهل اللغة أجمعوا على صحّة «ضارب أمس» والأصل في الإطلاق الحقيقة.

ويوهنه ما عرفت من ضعف الاستناد الى الأصل المذكور في متعدّد المعنى، إلّا أن يرجع ذلك الى الوجه الأوّل، وهو خلاف ظاهر التقرير المذكور.

مع أنّه موهون أيضاً بما عرفت، مضافاً الى أنّه لا حاجة إذن الى الاستناد في صحّة استعماله الى إجماع أهل العربيّة على صحّة الاستعمال المذكور، إذ جواز إطلاقه على المتلبّس في الماضي في الجملة ممّا لا كلام فيه.

---

(١) الكافي ١/١٧٥.

(٢) راجع بحار الأنوار ٢٥/٢٠٠.

ثانيهما: أنّهم أجمعوا على أنّه اسم فاعل، فلو لم يكن المتّصف به كذلك فاعلاً حقيقة لما أجمعوا عليه عادة، وتوضيحه أنّهم اتّفقوا على كون لفظ «الضارب» اسماً للفاعل فيما إذا أُطلق على من انقضى عنه التلبّس بذلك الفعل، فقد اتّفقوا على صدق الفاعل عليه مع إنقضاء تلبّسه به وهو أيضاً من جملة المشتقّات، فظاهر إجماعهم يفيد كونه حقيقةً لبعد كون اتّفاقهم على صدق المجازي.

ويوهنه أنّ ما أجمعوا عليه كونه اسم فاعل بمعناه المصطلح دون معناه الإشتقاقي، ولو فرض إرادة ذلك فيمكن تصحيحه بإطلاق الفاعل حينئذٍ على المتلبّس في الحال بالمعنى المتقدّم، كما لا يخفى.

وقد يقرّر ذلك بوجه آخر، وهو أنّ لفظ «الضارب» بالمعنى المذكور اسم فاعل حقيقة، للاتّفاق عليه فقضيّة الاتّفاق المذكور أن يكون استعمال اسم الفاعل بمعنى الماضي حقيقة.

وهو في الوهن كسابقه؛ نظراً الى كونه من باب اشتباه العارض بالمعروض، وقد وقع منهم نظائر هذا الاشتباه في موارد أُخرى، يأتي الإشارة اليها إن شاء الله تعالى.

ثاني عشرها: أنّهم قالوا في تعريف اسم الفاعل: «إنّه ما اشتقّ من فعل لمن قام به» فظاهر لفظ «قام» هو القيام في الماضي، وقضيّة ذلك كونه حقيقةً في خصوص الماضي، فلمّا قام الإجماع على كونه حقيقةً في الحال في الجملة لزم حمله إذن على ما يعمّها، وحمله على خصوص الحال بعيد جدّاً، كما أنّ حمله على ما يعمّ الثبوت ولو في الاستقبال مضافاً الى كونه أبعد من الوجه المذكور مدفوع بالإجماع، فدلّ ذلك على وضعه لمن تحقّق فيه المبدأ في الجملة، سواء كان في الماضي أو في الحال، وهو المدّعى.

والجواب أمّا عن الأوّل فبما عرفت من ضعف الاستناد الى الأصل المذكور في إثبات اللغات، سيّما فيما إذا كان الاستعمال في القدر المشترك غير متحقّق الحصول كما في المقام.

مضافاً الى أنّ الإطلاق على الماضي غير ثابت في كثير من المشتقّات ـ كالأحمر والأصفر والنائم واليقظان والقائم والقاعد ونحوها ـ فهو أخصّ من المدّعى. ودعوى انتفاء القائل بالفصل في المقام محلّ منع.

على أنّ المتبادر من الأمثلة المذكورة خصوص الحال، وهو دليل المجازيّة في غيرها، ولا ريب أنّ ذلك أقوى في الدلالة من الأصل المدّعى.

وقد يورد عليه أيضاً بأنّ ذلك إنّما يتمّ إذا لم يعلم كونه حقيقةً في خصوص أحد المعنيين، إذ قضيّة الأصل مع العلم به ترجيح كونه مجازاً في الآخر والقدر المشترك بينهما دفعاً للاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز وهو كذلك في المقام، لإجماعهم على كونه حقيقة في الحال.

ويدفعه ما عرفت من أنّ إجماعهم على الأعمّ من كونه معنى حقيقيّاً أو مصداقاً حقيقيّاً له، لا على خصوص الأوّل، كما قد يتراءى في بادئ النظر.

وأمّا عن الثاني فبما عرفت من انتقاضه بتبادر خلافه أيضاً في موارد كثيرة أُخرى، على أنّ تبادر القدر المشترك منها في الأمثلة المذكورة محلّ نظر حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وأمّا عن الثالث فبأنّه إن أُريد بذلك عدم صحّة سلب الضارب عنه بالنسبة الى ماضي النطق وإن كان بملاحظة حال تلبّسه به فممنوع، ولا يفيد إلّا كونه حقيقةً في حال التلبّس، وهو كما عرفت خارج عن محلّ البحث.

وإن أُريد عدم صحّة سلبه عنه بحسب حال النطق نظراً الى تلبّسه به في الماضي فممنوع، على أنّه معارض بصحّة السلب في أمثلة كثيرة أُخرى مما تقدّم الإشارة اليها.

وأمّا عن الرابع فبأنّ صدق قولنا: «ضارب أمس» في المثال المفروض ليس من محلّ النزاع؛ لاستعماله إذن في حال التلبّس حسب مامرّ بيانه، وما ذكر من استلزامه صدق زيد ضارب مع الإطلاق إن أُريد به صدقه عليه بملاحظة حال اتّصافه به ـ أعني الأمس ـ فلا يفيد المدّعى، إذ ذلك أيضاً من قبيل إطلاقه على حال التلبّس.

وان أُريد صدقه بالنسبة الى حال النطق فممنوع وصدق المقيّد لا يستلزم إلّا صدق المطلق على نحو المقيّد، لقضائه بصدق المطلق نظراً الى حصوله في ضمن ذلك المقيّد لا بالنظر الى حصول آخر.

وأمّا عن الخامس فبعدما عرفت من وهن دلالة التقسيم على الحقيقة أنّ القسمة المذكورة إنّما تفيد كونه حقيقةً في الأعمّ من حال النطق، وهو غير المدّعى لما عرفت من الاتّفاق على كونه حقيقةً في حال التلبّس، وهو أعمّ من حال النطق، فيصدق «الضارب» في المثال المفروض على من هو متلبّس بالضرب في حال النطق وعلى من انقضى عنه، بملاحظة تلبّسه به في الوقت الملحوظ في إطلاقه عليه، ومع تسليم صحّة التقسيم بالنسبة الى حال التلبّس وماضيه أيضاً فهو إنّما يجري في بعض الأمثلةدون غيرها، فلا يفيد تمام المدّعى.

على أنّه معارض بصحّة السلب وغيرها من علائم المجاز الحاصلة في أمثلة أُخرى، حسب ما أشرنا اليها.

وبنحو ذلك يجاب عن السادس.

وأمّا عن السابع فأوّلاً: بأنّ التصديق حاصل للنفس في الحالتين المذكورتين غير أنّه غير ملتفتٍ اليه فيهما، وفرق بين حصول التصديق والالتفات الى حصوله كيف! ولو كان التصديق مرتفعاً بالنوم أو الغفلة توقّف حصوله ثانياً على كسب جديد وليس كذلك قطعاً.

وما يقال من أنّ التصديق يتوقّف على تصوّر أطرافه والحكم بوقوع النسبة أو لا وقوعها، وهو غير حاصل في حال النوم أو الغفلة.

مدفوع؛ بأنّ حصول الصورة في النفس غير التفاته الى ذلك الحصول، وأقصى ما يسلّم حينئذٍ انتفاء الالتفات لا نفس الحصول، فتصوّر الأطراف والحكم بثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه حاصل للنفس، إلّا أنّه غير ملتفت الى شيء منها في الحالتين وما بمنزلتهما.

وما قد يقال من عدم توقّف التصديق على تصوّر الأطراف في بقائه

واستدامته وإنّما يتوقّف عليه في ابتداء حصوله غير متّجه، كيف! وليس التصديق إلّا نفس الحكم أو مجموع الحكم والتصوّرات، فكيف يعقل حصوله من دونها ابتداءً أو استدامةً؟!

وقد يقال بمثل ذلك في طريان الجنون أيضاً؛ إذ لا يحتاج المجنون بعد رفع الجنون الى تجديد الاكتساب لما حصّله من العلوم، فهي حاصلة له موجودة عنده في الخزانة.

إلّا أنّ الجنون مانعٌ من التفاته اليها كالسكر والإغماء، فإبدال النائم والغافل بالمجنون غير نافع في المقام.

نعم، لو طال جنونه بحيث زالت الصورة المذكورة عن النفس بالمرّة صحّ ما ذكر، إلّا أنّ صدق المؤمن عليه حينئذٍ على سبيل الحقيقة غير مسلّم، وإنّما هو في حكم المسلم كالأطفال، بل لو بني الأمر على ذلك في كل مجنون لم يكن بعيداً، وربما يستظهر ذلك من كلام جماعة من الأصحاب.

وثانياً: بأنّه أخصّ من المدّعى أو غير مطابق للدعوى، فإنّه إن جعل النزاع في الأعم ممّا يكون المبدأ فيه حدوثياً وغيره كما هو الظاهر، فهو غير وافٍ به، وإن خصّ بما إذا كان المبدأ فيه حدوثيّاً فهو غير مطابق للمدّعى.

وثالثاً: بانتقاضه بعدم صدق المؤمن عليه بعد ارتداده، وعدم صدق الكافر عليه إذا سبق منه الكفر، وإلّا لكان جملة من أكابر الصحابة كفّاراً على الحقيقة.

والجواب عنه بكون المنع هناك من جهة الشرع دون اللغة جارٍ في المقام.

ورابعاً: بالتزام عدم صدق المؤمن عليه حينئذٍ على سبيل الحقيقة وإنّما هو بحكم المؤمن في الشرع، وهو كما ترى.

وأمّا عن الثامن فأوّلاً: بخروج الأمثلة المذكورة عن محلّ النزاع على ما قيل، وقد مرّت الإشارة اليه.

وثانياً: بأنّه أخصّ من المدّعى، فلا يثبت به العموم، والإجماع المركّب غير متحقّق في المقام.

وثالثاً: بأنّه ليس المدار في حصول المبدأ في الحال على التحقّق العقلي بل الصدق العرفي كافٍ فيه، وهو حاصل في المقام لصدق قولك: «فلان يتكلّم أو يخبر» في هذا الحال قطعاً من غير تجوّز أصلاً اذا كان في حال التكلّم والإخبار.

ورابعاً: بما عرفت من أنّ المدار في إطلاق المشتقّات على ملاحظة التلبّس وهي أعمّ من حال النطق، وحينئذٍ فلا يمنع عدم إمكان حصول مبادئها في الحال من صدقها على سبيل الحقيقة، بالنظر الى حصول التلبّس بها في الزمان وإن لم يمكن اجتماع أجزائها في الوجود. فتأمّل.

وأمّا عن التاسع فأوّلاً: بخروج الأمثلة المذكورة عن محلّ النزاع على ما قيل.

وثانياً: بأنّه أخصّ من المدّعي ولا مانع من القول بالتفصيل.

وثالثاً: بقيام القرينة عليه في المقام ضرورة عدم إرادة إيقاع الحدّ عليه في حال تلبّسه بالزنى أو السرقة، ولا كلام في جواز استعمال المشتقّات باعتبار التلبّس في الماضي مع انضمام القرينة.

ورابعاً: بالمنع من استعمال المشتقّ في الآيتين المذكورتين وما بمعناهما في الماضي باعتبار الحال الملحوظ في الإطلاق، حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وأمّا عن العاشر فبعد الغضّ عن إسنادهما بعدم وضوح دلالتهما على المدّعى إذ غاية الأمر دلالتهما على إطلاق الظالم في الآية على المعنى الأعمّ، وهو أعمّ من الحقيقة، على أنّه قد يصحّح ذلك بإطلاقه باعتبار حال التلبّس، كما ستعرف الوجه فيه إن شاء الله.

وأمّا عن الحادي عشر فأوّلاً: أنّ اتّفاق أهل اللغة لا يفيد زيادة على استعماله في الماضي، وهو أعمّ من الحقيقة كما مرّ.

واتّفاقهم على ثبوت ذلك المعنى وثبوت حكم مخصوص له بحسبه لا يفيد ثبوت الوضع له بوجه كيف! وجميع ما ذكر حاصل بالنسبة الى استعماله في المستقبل مع كونه مجازاً فيه بالاتّفاق، فملاحظة اتّفاقهم على إطلاقه باعتبار

المستقبل وبيانهم لحكمه في الأعمال مع كونه مجازاً فيه تشهد بكون الملحوظ عندهم بيان حكم اللفظ، سواء كان حقيقةً أو مجازاً، فلا دلالة في ذلك على كونه حقيقةً بالنسبة الى الماضي أيضاً.

وثانياً: أنّ استعماله في الماضي في المثال الذي ذكروه إنّما هو من قبيل استعماله في حال التلبّس وإن كان ماضياً بالنسبة الى حال النطق وليس ذلك من محلّ النزاع حسب ما مرّ القول فيه، مضافاً الى أنّ ذلك لو تمّ لم يفد تمام المدّعى؛ لعدم جريانه في جميع المشتقّات.

وأمّا عن الثاني عشر فبأنّ إطلاق الماضي على الحال ممّا لا مانع منه ولا بعد فيه بعد جريان التعبير به عن الحال في الاستعمالات، كما لا يخفى على من لاحظ أمثال المقام في الإطلاقات، مضافاً الى ما عرفت من كون المراد بالحال في المقام هو حال التلبّس وقد مرّ أنّه لا ينافي المضيّ بالنسبة الى حال النطق، فحمل العبارة على الأعمّ من الماضي والحال غير منافٍ لما ذكرناه.

ومع الغضّ عن ذلك فهم عنوا بالتحديد المذكور بيان اسم الفاعل بحسب اصطلاحهم سواء استعمل الصيغة في معناه الحقيقي أو المجازي ولا ريب في شمول اسم الفاعل للصيغة المفروضة في الأحوال الثلاثة، وليسوا بصدد بيان ما وضع له الصيغة المفروضة حتى يستفاد من ذلك كونه حقيقةً في الصورتين، فتأمّل.

حجّة القائل باشتراط البقاء أُمور.

أحدها: أنّ المتبادر من الأحمر والأصفر والأبيض والحسن والقبيح والجميل والكريم والصالح والتقي والزاهد والعالم والجاهل ونحوها هو خصوص من اتّصف بتلك المبادئ في الحال، والتبادر دليل الحقيقة.

ويجاب عنه تارةً بمنع كون التبادر المدّعى مستنداً الى نفس اللفظ بل الى غلبة الاستعمال، ويكشف عنه أنّه لو كان كذلك لاطّرد في غيرها من المشتقّات؛ لاتّحاد جهة الوضع فيها، لما تقرّر من كون أوضاعها نوعيّة، ولعدم قائل بالتفصيل في الألفاظ على ما يظهر من كلماتهم كما عرفت، وليس كذلك؛ إذ لا يتبادر ذلك

في نحو القاتل والجارح والبائع والمشتري والمعلّم والمضروب والمنصور ونحوها.

وأُخرى بأنّ التبادر المدّعى في تلك الأمثلة معارض بتبادر خلافه في أمثلة أُخرى، فإن أُجيب بكون تبادر الأعمّ في تلك الأمثلة من جهة الغلبة لم يكن ذلك أولى من العكس.

ثانيها: صحّة السلب مع انتفاء التلبّس في الحال في الأمثلة المذكورة.

ويرد عليه المعارضة المذكورة بعدم صحّته في الأمثلة الأخيرة.

وقد يقرّر ذلك بوجه آخر، بيانه: أنّه يصحّ أن يقال لمن انقضى عنه الضرب في الحال: «إنّه ليس بضارب الآن» واذا صحّ السلب المقيّد صحّ السلب المطلق، ضرورة صدق المطلق بصدق المقيّد.

وبعبارةٍ أُخرى قولنا: «ليس بضارب الآن» قضيّة وقتيّة وصدق الوقتيّة يستلزم صدق المطلقة العامّة، فيصحّ القول بأنّه ليس بضارب مع الإطلاق، وصحّة سلبه كذلك دليل المجاز، فيكون مجازاً في الماضي فلا يكون موضوعاً لما يعمّه، فتعيّن وضعه لخصوص المتلبّس في الحال وهو المدّعى.

ويمكن الإيراد عليه بالنقض والحلّ، أمّا الأوّل فلأنّه لو تمّ ذلك لدلّ على صحّة سلبه عن المتلبّس في الحال أيضاً؛ إذ يصحّ أن يقال لمن لم يكن متلبّساً بالضرب في الماضي وقد تلبّس به في الحال: «إنّه ليس بضارب أمس» وصدق المقيّد يستلزم صدق المطلق ... الى آخر الدليل.

وأمّا الثاني فبأنّ قوله «الآن» امّا أن يؤخذ قيداً في المحمول أو ظرفاً للحكم، فعلى الأوّل يسلّم صدق السالبة المذكورة، لكن لا يكون نفس السلب حينئذٍ مقيّداً بل يكون من قبيل سلب المقيّد، ومن البيّن أنّ سلب المقيّد لا يستلزم سلب المطلق، وعلى الثاني صدق القضيّة المذكورة ممنوع، بل هو أوّل الدعوى؛ إذ القائل بعدم اشتراط البقاء يقول بصدق الضارب عليه في الحال مع تلبّسه به في الماضي.

وقد يجاب أيضاً بعد تسليم صدق النفي مع جعل القيد ظرفاً للحكم بأنّ قضيّة ذلك صدق السلب في الوقت الخاصّ، وأقصى ما يلزم من ذلك صدق السلب على

سبيل الإطلاق العامّ وهو غير منافٍ لصدق الايجاب كذلك؛ ضرورة عدم تناقض المطلقتين.

ويدفعه أنّ المطلقتين إنّما لا يتناقضان في حكم العقل لا في حكم العرف، ضرورة وجدان التناقض عرفاً بين قولك: «زيد ضارب وزيد ليس بضارب» وهو المحكّم في المقام وأيضاً لو سلّم صدق الايجاب أيضاً فهو غير مانع لصحّة الدليل؛ إذ المقصود صحّة السلب لا عدم صحّة الايجاب، فإنّه المأخوذ دليلاً في المجاز، وأمّا صحّة الايجاب فلا ربط له بالدلالة على حال اللفظ، ولذا لم يعدّ من علائم الحقيقة.

ويمكن الجواب عن ذلك بالفرق بين صدق السلب على سبيل الإطلاق بملاحظة الإطلاق العامّ المنظور في حكم العقل وصدقه على سبيل الإطلاق في حكم العرف، فالأوّل مسلّم، ولا ثمرة فيه؛ إذ ليس مجرّد ذلك علامة للمجاز، والثاني ممنوع.

قلت: بعد تسليم صدق السلب المذكور في الحال على أن يكون الحال ظرفاً للحكم كما هو المفروض يتمّ الاحتجاج ولو أُخذ صدق الإطلاق العامّ اللازم لذلك بملاحظة العقل، والرجوع الى العرف إنّما هو في الحكم الأوّل وأمّا الثاني فلا حاجة فيه الى ملاحظة العرف، بل قطع العقل بصحّة السلب كافٍ في الدلالة على المقصود.

وأنت خبير بأنّه لا حاجة إذن الى ضمّ المقدّمات الأخيرة، بل مجرّد إثبات صدق السالبة المفروضة كافٍ في إثبات المطلوب، إذ عدم صدق المفهوم من اللفظ عليه في الحال وصحّة سلبه عنه حينئذٍ قاضٍ بعدم وضع اللفظ للمفهوم الأعمّ وإلّا لما صحّ سلبه عن مصداقه، فلا حاجة الى إثبات صحّة سلبه عنه مع إسقاط القيد المذكور؛ إذ المفروض إطلاق المسلوب وإن اعتبر كون السلب في الحال.

فإن قلت: إنّ صحة السلب الدالّ على المجاز إنّما هو صحّة السلب المنافي للايجاب، وليس صحّة السلب المذكور منافياً للايجاب؛ لإمكان صحّة الإثبات أيضاً.

قلت: أوّلاً: أنّه لا دليل على اعتبار الشرط المذكور، بل لا وجه له حسب ما عرفت تفصيل القول فيه.

وثانياً: أنّ المعتبر في منافاته للايجاب لو قيل به إنّما هو على نحو ما تعلّق به السلب، ومن البيّن أنّه لا يصحّ أن يقال له: «إنّه ضارب الآن» فتعيّن الجواب في المنع عن صحّة السلب لو أُخذ الحال قيداً للحكم.

وما يتراءى من صحّة السلب مع التقييد فإنّما هو مبني على انصراف التقييد الى كونه قيداً في المحمول، وفيه تأمّل سيأتي الإشارة اليه إن شاء الله تعالى.

ثالثها: أنّها لو كانت موضوعة للأعمّ لصحّ إطلاق القاعد على القائم والقائم على القاعد والنائم على المستيقظ والمستيقظ على النائم ونحوها، ومن الواضح فساده، وكذا يلزم صحّة إطلاق الكافر على المؤمن والمؤمن على الكافر، وليس كذلك وإلّا لكان جملة من أكابر الصحابة كفّاراً على الحقيقة، والمرتدّ عن الدين مؤمناً على الحقيقة، وليس كذلك إجماعاً.

وأُجيب أوّلاً: بالتزام المنع والتخصيص في محلّ النزاع، لطريان الضدّ الوجودي في المقام، ومحلّ النزاع ما إذا لم يطرأ ذلك، وكون المبدأ ثبوتياً في بعضها ومحلّ النزاع ما إذا كان حدوثيّاً، وقد عرفت ما فيه.

وثانياً: بأنّ ذلك معارض بأنّه لو كان موضوعاً للحال لما صحّ إطلاق القاتل والضارب والجارح والبائع والمشتري ونحوها على من انقضى عنه المبدأ إلّا على سبيل المجاز، مع أنّ ملاحظة الاستعمالات تشهد بخلافه.

والوجه في التفصيل بين ما يمكن حصوله في الحال وما لا يمكن فيه ذلك هو الأخذ بأدلّة القائل باشتراط التلبّس في الحال، إلّا أنّ ذلك إنّما يتمّ فيما يمكن فيه ذلك دون غيره، إذ لا يعقل اشتراط التلبّس في الحال فيما لا يمكن حصوله فيها كالمخبر والمتكلّم ونحوهما، فلا يمكن القول بوضعه لخصوص المتلبّس في الحال؛ إذ لا وجه لوضع اللفظ للمعنى على وجه لا يمكن إرادته في الاستعمالات، ولأنّه يلزم أن يكون استعمالاته كلّها مجازات لا حقيقة لها، وذلك وإن لم يكن

متعذراً إلّا أنّه لا أقلّ من كونه مستبعداً مخالفاً للظاهر، وهو كافٍ في المقام لابتناء ثبوت الأوضاع على الظنّ.

ويدفعه ما عرفت في ردّ أدلّة القائلين باعتبار الحال وأنّ المعتبر في صدق وجود المبدأ في الحال على القول باشتراطه كونه على النحو الصادق في العرف دون التدقيقات العقليّة ... الى آخر ما مرّ.

حجّة التفصيل الّذي اختاره بعض المتأخّرين أنّهم يطلقون المشتقّات مع حصول الاتّصاف على النحو المذكور من دون نصب قرينة كالكاتب والخيّاط والقارئ والمعلّم والمتعلّم ونحوها ولو كان المحلّ متّصفاً بالضدّ الوجودي كالنوم ونحوه، قال: والقول بأنّ الألفاظ المذكورة كلّها موضوعة لملكات هذه الأفعال ممّا يأبى عنه الطبع السليم في أكثر الأمثلة، وغير موافق لمعنى مبادئها على ما في كتب اللغة.

وفيه أوّلاً: أنّ صدق المشتقّات المذكورة ليس مبنيّاً على أكثريّة الاتّصاف بالمبدأ، إذ ليس هناك أغلبيّة في الغالب، غاية الأمر حصول الاتّصاف في زمان يعتدّ به وإن كان مغلوباً بالنسبة الى أزمنته عدم الاتّصاف، بل قد يكون زمان عدم الاتّصاف به أضعاف زمان الاتّصاف كما في المعلّم والمتعلّم والقارئ ونحوها فلا يطابق ما عنون به الدعوى.

وثانياً: أنّه منقوض بالنائم والمستيقظ والساكن والمتحرّك والحاضر والمسافر، فإنّه لا يصدق شيء من تلك المشتقّات مع زوال المبدأ مع عدم إعراض الذات عنها وعدم قصور زمن الاتّصاف بها عمّا فرض في المبادئ المذكورة، بل ومع أغلبيّة اتصافها بها.

وثالثاً: أنّ ما ذكر على ما فرض صحّته إنّما يثبت كونه حقيقةً في الصورة المذكورة، وأمّا عدم صدقه على سبيل الحقيقة في غيرها فلا دلالة في ذلك عليه، مضافاً الى ما يرى من صدقها حقيقة بحسب العرف كالقاتل والضارب والبائع والمشتري ونحوها، لوجود أمارات الحقيقة في تلك الأمثلة مع عدم اتّصاف

الذات بمبادئها إلّا في زمان يسير ولو مع إعراضها عن ذلك، فإنّك تقول: «فلان قاتل عمرو» بعد مضيّ اتّصافه بقتله مع عدم إمكان عوده اليه، وكذا يصدق عليه أنّه جارحه أو ضاربه ولو مع ندامته عن ذلك وعزمه على عدم العود اليه، وتقول: «فلان بائع الدار أو مشتريه» ولو ندم عن ذلك وعزم على عدم إقدامه عليه.

فظهر أنّ جعل المناط في صدق المشتقّ وعدمه ما ذكر ممّا لا وجه له أصلاً، واعتبار الإعراض عن المبدأ وعدمه ممّا لا مدخل له في صدقها.

نعم، إنّما يلاحظ ذلك في الصنائع والملكات كالبقّال والبنّاء والعطّار والخيّاط ونحوها؛ لقضاء الإعراض برفع اليد عن الصنعة، فلا بقاء للمبدأ معه، والمبادئ المأخوذة في الأمثلة المفروضة يطلق على الصنعة والملكة قطعاً، بل لا يبعد كونها حقيقةً في ذلك عرفاً كما يظهر ذلك من ملاحظة الاستعمالات الدائرة، خصوصاً بالنسبة الى الخيّاط فإنّ الشائع إطلاقه على صاحب الصنعة المعروفة.

والوجه في التفصيل الأخير اختلاف الحال في المشتقّات بعد الرجوع الى العرف وعدم جريانها على نحو واحد في الاستعمالات، ولم يثبت هناك أصل كلّي يعمّ جميعها، ولا وضع نوعي يجري عليه فيها، فينبغي الرجوع في كلّ منها الى ماهو المتبادر منه في العرف، ودلّ عليه أمارات الحقيقة والمجاز.

نعم، لا يبعد البناء على أصالة الحمل على الحال في الصفات المشبّهة وأفعل التفضيل؛ لغلبتهما في ذلك بل لا يعرف فيهما مثال أُريد به غير ذلك، وأصالة الحمل على الأعمّ في اسم المفعول؛ لغلبته في ذلك مع احتمال خروج الثلاثة عن محلّ البحث حسب ما مرّ نقله عن الفاضل المذكور.

وأنت خبير بأنّ إرجاع الأمر الى خصوصيّات الألفاظ والبناء على الرجوع الى المتبادر من كلّ لفظ من غير أن يكون هناك معنى ملحوظاً في وضع الجميع ينافي كون الوضع نوعيّاً في المشتقّات، كما هو المعروف بل الثابت من تتبّع أقوالهم، وملاحظة المشتقّات الدائرة في المحاورات الجارية.

وأنا الى الآن لم يحضرني قائل بكون الوضع في المشتقّات شخصيّاً، فالبناء

على ذلك في غاية البعد، وكان الوقف في موضوعها الأوّلي والبناء على النقل فيما يتبادر منه خلاف ذلك أولى من التزام شخصيّة أوضاعها كما لا يخفى.

هذا والّذي يتقوّى في بادئ النظر أن يقال بالتفصيل بين المشتقّات المأخوذة على سبيل التعدية ولو بواسطة الحرف والمأخوذة على سبيل اللزوم، فالأُولى موضوعة للأعمّ من الماضي والحال، والثانية موضوعة لخصوص الحال، فيكون هناك وضعان نوعيّان متعلّقين بالمشتقّات باعتبار نوعيها ولو مع اتّحاد الصيغة، فاعتبر في أحدهما حصول الاتّصاف في الجملة، سواء كان حاصلاً في الحال أو لا، وفي الآخر تحقّقه بالفعل على النحو المذكور.

يشهد بذلك استقراء الحال في المشتقّات، فإنّ ما كان من قبيل الأوّل يكون المتبادر منه هو المعنى الأعمّ، فيصدق أساميها بحسب العرف مع حصول الاتّصاف في الحال وعدمه، كالقاتل والضارب والبائع والمشتري والمضروب والمنصور والمكتوب والمنقوش وغيرها من الأمثلة ممّا أُخذ متعدياً، سواء كان من أسماء الفاعلين أو المفعولين.

وما كان من قبيل الثاني فالمتبادر منه هو الاتّصاف في الحال، كالقائم والقاعد والجالس والمضطجع والمستلقي والنائم والمستيقظ والأحمر والأصفر والحسن والقبيح والأفضل والأحسن الى غير ذلك.

وحيث كانت الصفات المشبّهة وأسماء التفضيل مأخوذة على وجه اللزوم كان المتبادر منها هو الحال وكان استعمالها في الماضي خروجاً عمّا يقتضيه وضعها، ولمّا كانت أسماء المفعولين مأخوذة على سبيل التعدية في الغالب كان الغالب صدقها مع زوال المبدأ أيضاً، ولو كانت مأخوذة على وجه اللزوم لم تصدق كذلك كالمحموم والمهموم والمغموم والموجود والمعدوم ونحوها، فإنّ المقصود بها ما ثبت له صفة الحمّى والهمّ والغمّ والوجود والعدم من غير ملاحظة تعدية تلك الصفة من الغير اليه، ولو لوحظ ذلك في وضعها بواسطة الحرف كانت كالأوّل كالممرور به والمهدى اليه فتتبع صيغ المشتقّات، واستقراء أقسامها شاهد لما فصّلناه،

ولو وجد هناك بعض الصيغ على خلاف ذلك فيمكن القول بثبوت وضع ثانوي بالنسبة اليه ولا ينافي ذلك ما قررناه، إذ الأوضاع النوعيّة إنّما تستفاد من ملاحظة غالب الألفاظ وتتبّع معظم الموارد. هذا ما يقتضيه ظاهر النظر في المقام.

وأمّا ما يفضي اليه التحقيق بعد التأمل في المرام أن يقال بكون المشتقّات موضوعة بإزاء مفاهيم الصفات المدلول عليها بها، فالعالم والقائم والقاعد والأحمر والأصفر ونحوها أسامٍ للمفهومات المعيّنة والصفات المعلومة الجارية على الذوات المتّحدة معها المحمولة عليها، فهي عنوانات لتلك الذوات ومفاهيم يصحّ التعبير عن تلك الذوات بها من جهة اتّحادها معها واندراجها فيها، وهذا هو المراد باعتبار الذات المطلقة في تلك الأوصاف، فإنّ المقصود بذلك إجراؤها على الذوات والتعبير عن تلك الذوات بها وبالعكس، نظراً الى اتّحادها بها، لا أنّه قد اعتبر هناك صريح مفهوم الذات جزء من مداليلها حتّى يكون مفهوم «الضارب» هو ذات ثبت له الضرب ومفهوم «العالم» ذات ثبت له العلم ... وهكذا وإن أمكن التعبير عنها بذلك حيث إنّها جارية على تلك الذوات، فيقال: إنّ العالم ذات ثبت له العلم، كما أنّه قد يقال ذلك في الجوامد أيضاً فيقال: إنّ الحيوان ذات ثبت له الحسّ والحركة، وذلك لا يستدعي كون الذات جزء من مفاهيمها.

كيف! ولو كان كذلك لكانت مفاهيم تلك الألفاظ عبارة عن الموصوف والصفة معاً فتكون دالّة على كلّ من الأمرين بالتضمّن، بل وعلى الاتّصاف أيضاً فيكون مفادها مفاد المركّب التامّ أو الناقص، ومن البيّن خلافه؛ إذ لا يستفاد منها بحسب الوضع إلّا معنى واحد ومفهوم فارد وضعي عنوان لذات متّصفة بتلك المبادئ، غاية الأمر أن يقال بدلالتها على الذات والاتّصاف بالالتزام، بناءً على وضع اللفظ لتلك المفاهيم من حيث كونها جارية على الذوات بخلاف نفس المبادئ حيث لم تؤخذ عنواناً للذات ولا أُجريت عليها وإنّما وضعت للصفات المباينة لموصوفاتها.

وأيضاً لو أخذ بظاهر التفسير المذكور كان المشتقّ اسماً لنفس الذات المقيّدة

بالقيد المفروض على أن يكون القيد خارجاً والتقييد داخلاً، فإنّ مفاده حينئذٍ هو الذات المتّصفة بالمبدأ لا مجموع الذات واتّصافها بالمبدأ، ليكون كلّ من الأمرين جزءً ممّا وضع له، فيتخلّص وضعه إذن للذات ويكون معناه الحدثي خارجاً عن معناه قيداً فيه، كما في العمى والبصر، ولا ينبغي الريب في فساده.

ومما يشير الى ذلك أيضاً أنّها تقع محمولات على الذوات من غير تكلّف وتأويل، ومن المقرّر أنّ المأخوذ في جانب الموضوع الذات وفي جهة المحمول المفهوم.

كيف! ولو كانت الذات جزءً من مفاهيم تلك الصفات لكان في قولك: «هذا الذات ضارب» تكرار للذات، فكأنّك قلت: «هذا الذات ذات ثبت له الضرب» وهو مع ركاكته بعيد عن فهم العرف، كما لا يخفى بعد إمعان النظر.

فإن قلت: إذا لم يكن الذات مأخوذة في مفاهيم تلك الصفات لم يلائم ذلك جعلها موضوعات والحكم عليها؛ لما تقرّر من اعتبار الذات في جانب الموضوع مع وقوعها موضوعات من غير تكلّف.

قلت: لمّا كانت تلك المفاهيم جارية على الذوات وعنوانات لها صحّ جعلها موضوعات بذلك الاعتبار، ففي قولك: «العالم كذا» قد جعلت «العالم» عنواناً للذات المعيّنة وحكمت على تلك الذات المعلومة بذلك العنوان المندرجة فيه بما ذكر في المحمول ... وهكذا في سائر الأمثلة.

إذا تقرّر ما ذكرناه فنقول: إنّه إذا أُريد التعبير عن الذوات بتلك المفاهيم وجعلها عنوانات لها فلابدّ من صدق تلك المفاهيم عليها واندراجها فيها، وإلّا لم يصحّ إطلاقها عليها على سبيل الحقيقة؛ إذ ذلك إنّما يكون من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد ولا يعقل ذلك إلّا بصدق تلك المفاهيم عليها، فإذا حصل ذلك صحّ التعبير المذكور سواء كانت تلك الذوات مندرجة تحت تلك العنوانات حال التكلّم أو لا، ففي قولك: «كلّ عالم كامل» قد حكمت بثبوت الكمال للذات المتّصفة بالعلم، سواء كان اتّصافها به حال قولك هذا أو قبله أو بعده، فالمقصود ثبوت

الكمال لها حين الاندراج في ذلك العنوان، فالتعبير المذكور حينئذٍ ممّا لا إشكال فيه ولا خروج فيه عن مقتضى الوضع أصلاً، والحال فيه كحال سائر الألفاظ الجامدة الموضوعة للمفاهيم الكلّية أو الجزئيّة، وهذا هو المراد بإطلاق المشتقّ على الذات باعتبار حال التلبّس وقد عرفت أنّه لا خلاف في كونه حقيقةً جارياً على وفق الوضع.

وأمّا إذا أردت التعبير بها عن تلك الذات بملاحظة حال عدم اندراجها في ذلك العنوان فإن كان ذلك باعتبار ما يحصل من الاندراج بعد ذلك فمن البيّن حينئذٍ عدم صحّة الإطلاق المذكور على سبيل الحقيقة؛ إذ التعبير المذكور كما عرفت من قبيل إطلاق الكلّي على فرده والمفروض أنّ ما أُطلق عليه اللفظ حينئذٍ ليس من جملة أفراده، فلا يكون ذلك المفهوم حاصلاً في ضمنه حتى يصحّ الإطلاق من جهته، فلابدّ إذن من التصرّف في معنى اللفظ بأن يكون من قبيل استعمال اللفظ فيما يؤول اليه حتّى يصحّ إطلاقه على ذلك الفرد، فيصير اللفظ بذلك مجازاً غير مستعمل في المفهوم الّذي وضع له، وهذا ما ذكروه من كونه مجازاً في المستقبل.

وقد يجعل ذلك من باب المجاز في الحمل كما في الاستعارة على مذهب السكّاكي، فيكون مجازاً عقليّاً، إلّا أنّه بعيد عن ظاهر الاستعمالات. نعم، لو قام قرينة على ملاحظته فلا مانع منه.

وهكذا الحال إذا أُطلق المشتقّ على الذات بملاحظة حصول الاتّصاف في الماضي إذا كان المنظور صدق المشتقّ في الحال من جهة سبق الاتّصاف بالمبدأ؛ إذ لا معنى لصحّة إطلاق اللفظ عليه على سبيل الحقيقة، مع أنّ المفروض عدم كونه من مصاديقه.

والقول بكون المفهوم من تلك الألفاظ هو المعنى الأعمّ الصادق مع بقاء المبدأ وزواله مدفوع ببعد ذلك عن ظاهر تلك الألفاظ لوضوح عدم حصول ذلك المفهوم فيه بعد زوال المبدأ، ولذا لا يصحّ أن يحمل المشتقّ عليه مع تقييد الحمل بالحال،

فلا يقال: «إنّه ضارب الآن» على أن يكون الآن ظرفاً للنسبة، ومنع صحّة سلبه عنه كذلك كما مرّت الاشارة اليه مما لا وجه له.

كيف! ومن البيّن صحّة السلب المذكور بأدنى التفات الى العرف، وهو أقوى شاهد على المجازيّة وعدم كون الموضوع له هو المفهوم الأعمّ من الماضي والحال.

فإن قلت: لا شبهة في صحّة إطلاق القاتل والضارب والناصر ونحوها حقيقة على من تلبّس بتلك المبادئ ولو بعد زوالها، كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات العرفيّة، ولذا لا يصحّ سلبها عنه مع الإطلاق كما مر فكيف الجمع بين الأمرين؟.

قلت: يمكن تصحيح كون الإطلاقات المذكورة على سبيل الحقيقة بملاحظة جعل الوصف المفروض عنواناً لتلك الذات، من حيث اتّحادها معه حين اتّصافها به وثبوت ذلك المفهوم لها، فتلك الذات لمّا كانت أمراً واحداً في الحالين لا تغيير فيها باعتبار ثبوت ذلك الوصف لها وعدمه صحّت الإشارة اليها بذلك العنوان، بملاحظة حال اندراجها فيه وإن لم تكن مندرجة فيه حال الإطلاق، فقد جعل ذلك الوصف من جهة صدقه على تلك الذات حال تلبسها به عنواناً لها وان ارتفع صدقه عليها بعد ذلك، نظراً الى اتّحاد الذات في الحالين، فاللفظ حينئذٍ مستعمل فيما وضع له، أعني نفس ذلك المفهوم وجعل ذلك المفهوم عنواناً لتلك الذات مطلقاً، فإطلاق ذلك المفهوم على تلك الذات إنّما هو باعتبار حال اتّحادها معه، إلّا أنّه لم يلحظ تلك الذات بشرط الاتّحاد المذكور، بل جعل ذلك عنواناً معرّفاً لها في نفسها فيصحّ الحكم عليها مع ملاحظة حال الاتّصاف وبعدها، فإطلاق القاتل على زيد إنّما هو باعتبار حال اتّصافه بالقتل حين صدوره منه، إلّا أنّه جعل ذلك عنواناً معرّفاً له ولو بعد انقضاء الاتّصاف.

وقد يجري الاعتبار المذكور في الجوامد أيضاً، كما إذا قلت: «أكرم زوجة زيد» وأردت بذلك العنوان بيان الذات الواقعة مصداقاً له من غير أن يكون المقصود صدق العنوان عليه حال الإطلاق، بل المراد تعيين تلك الذات بالوجه

المذكور بملاحظة حال اتّحادها به وصدقه عليها، سواء بقي الصدق أو لا، ولذا يثبت الحكم حينئذٍ بعد زوال الصدق أيضاً ويصحّ الحكم عليها ولو كانت حال الإطلاق خارجة عن ذلك العنوان من غير أن يكون هناك تجوّز في استعماله على النحو المذكور.

نعم، لابدّ هناك من قيام قرينة على كون المقصود ذلك حيث إنّه مخالف لظاهر متفاهم العرف حال الإطلاق.

فإن قلت: إن إطلاق الكلّي على الفرد ينزّل منزلة حمل ذلك الكلّي على الفرد المفروض حملاً شائعاً، ولا وجه لصحّة الحمل في المقام بعد انقضاء الاتّصاف؛ لانتفاء الاتّحاد الّذي هو المناط في صحّة الحمل.

قلت: إنّ إطلاقه على الفرد المفروض إنّما هو بملاحظة حال اتّحاده معه، إلّا أنّه جعل ذلك عنواناً لمعرفة تلك الذات وآلةً لملاحظتها في نفسها والحكم عليها من غير اعتبار للوصف العنواني في إطلاقه، وقد تقرّر عدم لزوم اعتبار ذلك في صحّة الحمل فكما أنّه قد لا يعتبر الوصف العنواني في صحّة الحمل فقد لا يعتبر في صحّة عقد الوضع يجعل العنوان آلة لملاحظة الذات المأخوذة في جانب الموضوع، ولذا صحّ تقييد العامّتين باللادوام من دون لزوم تجوّز في اللفظ، فمجرّد الاتّحاد المفروض كافٍ في صحّة الإطلاق المذكور وجعل ذلك العنوان آلة لملاحظة تلك الذات في نفسها وإن ارتفع الاتّحاد حين الإطلاق، إذ لا منافاة بين ارتفاع الاتّحاد حال الإطلاق وملاحظة حال حصوله في إطلاق اللفظ.

وحيث كان المعتبر في جانب الموضوع هو الذات وعند وقوع المشتقّ موضوعاً للحكم إنّما يراد به الإشارة الى الذات التي وقعت مصداقاً له كان المفهوم المذكور ملحوظاً من حيث كونه عنواناً للذات ومرآةً لملاحظته، فلذا يكثر فيه الملاحظة المذكورة حتّى أنّه قيل بالاتّفاق[1] على كونه حقيقةً في الأعمّ عند وقوعه موضوعاً، كما مرّ.

---

(١) باتّفاقهم خ ل.

والوجه فيه في الحقيقة هو ما بيّناه، لا كونه إذن موضوعاً للأعمّ كما هو ظاهر الكلام المذكور؛ إذ لا وجه لالتزام وضع خاصّ للّفظ حال وقوعه موضوعاً دون سائر الأحوال، وهو وإن جاز عقلاً إلّا أنّه عديم النظير في الأوضاع اللفظيّة.

فإن قلت: على هذا لا فرق بين إطلاقه على الذات المفروضة بعد اتّحادها مع المفهوم المذكور أو قبله، إذ كما يصحّ جعل الاتّحاد المفروض حال حصوله مصحّحاً لإطلاق اللفظ وجعل ذلك المفهوم آلة لملاحظتها في نفسها من غير لزوم تجوّز فيما إذا حصل الاتّصاف في الماضي فليصحّ ذلك بالنسبة الى المستقبل أيضاً.

قلت: الحال على ما ذكرت إلّا أنّه لمّا كان الاتّحاد المفروض حاصلاً في الأوّل صحّ جعله عنواناً لمعرفة تلك الذات معرّفاً لها، نظراً الى حصول الاندراج بخلاف الثاني، إذ مع عدم حصول الاندراج والإتّصاف يبعد الاعتبار المذكور بحسب ملاحظة العرف، ولذا لم يجرِ عليه الاستعمالات العرفيّة، إلّا أنّه لا تجوّز فيما لو اعتبر ذلك وقام عليه القرينة، كما هو الحال في الخاصّتين بجعل الوصف هناك عنواناً للذات مصحّحاً للحكم عليه ولو مع زوال الاتّصاف أو عدم حصوله، فإنّ مضمون اللادوام سلب الحكم عن الموضوع حال عدم اتّصافه بالوصف المأخوذ في العنوان وهو يعمّ الوجهين.

ودعوى التجوّز في الاستعمال المفروض ممّا لا وجه له، بعدما عرفت، غاية الأمر عدم انصراف اللفظ اليه عرفاً مع الإطلاق، لما عرفت من مخالفته لظاهر الملاحظات العرفيّة، وهو لا يقضي بالمجازيّة بعد ثبوت استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، حسب ما قرّرناه وإن كان اعتباره كذلك خارجاً عن الملحوظ في أنظار العرف.

فإن قلت: على هذا ينبغي صحّة الإطلاق المذكور بالنسبة الى سائر المشتقّات، مع أنّا نرى الفرق بينها فإنّ ما كان مبادئها من قبيل الأفعال الصادرة كالقتل والضرب والإكرام ونحوها نجد صحّة استعمالها في الغالب مع زوال المبدأ

أيضاً، ولذا يقال: «هذا قاتل زيدٍ أو ضاربه أو مكرمه» وإن لم يكن في حال صدور تلك الأفعال منه، وأمّا ما كان من قبيل الصفات كالصغير والشاب والحيّ والأحمر والأصفر ونحوها فالغالب عدم استعمالها كذلك، ولذا لا يطلق شيء من تلك الألفاظ بعد زوال الاتّصاف سيّما مع طريان الضدّ الوجودي، كما في تلك الأمثلة.

قلت: لا يخفى أنّ ظاهر إطلاق اللفظ بملاحظة معناه الموضوع له على مصداق من المصاديق تحقّق ذلك المعنى في ذلك المصداق بالفعل واندراجه تحته بحسب الحال الّذي لوحظ إطلاق اللفظ عليه بحسبه وإن لم يكن حال النطق، فإطلاقه عليه باعتبار تحقّقه في زمان سابق وجعل ذلك عنواناً لملاحظة تلك الذات المندرجة تحته ولو بعد زوال الإتّصاف خروج عن مقتضى ظاهر اللفظ، إلّا أنّه لمّا قام الدواعي على ملاحظة ذلك في جملة من المشتقّات كان ذلك باعثاً على جريان الإطلاقات عليها كما في الأمثلة المتقدّمة، فإنّه لمّا كان اتّصاف الذات بذلك المبدأ في آنٍ من الأوان وكانت الأغراض متعلّقة بحسب العادة بتعريف تلك الذات وبيانها بالجهة المذكورة جروا في التعبيرات على النحو المذكور، وشاع فيها الملاحظة المذكورة في الإطلاقات العرفيّة بحيث صار الاعتبار المذكور هو الظاهر في كثير منها بخلاف الصفات اللازمة، فإنّ تعريف الذات وبيانها غالباً إنّما يكون بتلك الصفة الحاصلة فيها سيّما مع طريان الضدّ الوجودي فهناك وإن أمكن الاعتبار المذكور بحسب العقل، إلّا أنّه لم تجرِ العادة به ولم يتعارف في المخاطبات، فلذا لا ينصرف اللفظ اليه مع الإطلاق، بل ولا مع القرينة في بعضها؛ إذ إرادة المجاز من جهة علاقة ما كان قد يكون أقرب منه في الملاحظات العرفيّة، اللّهم إلّا أن يقوم قرينة دالّة على خصوص الاعتبار المذكور كما إذا وقع ذلك موضوعاً في الخاصّتين لدلالة اللادوام بملاحظة المقام على الاعتبار المذكور.

فتحصّل ممّا بيّناه أنّ إطلاق المشتقّات على من زال عنه المبدأ على سبيل الحقيقة كما هو الظاهر في كثير من الأمثلة لا ينافي وضعها لخصوص الحال بالمعنى المذكور، وتبيّن الوجه في الفرق الحاصل بين الأمثلة من غير حاجة الى

التزام شيء من التفصيلات المذكورة ممّا أورده في تخصيص محلّ النزاع، وما ذهب اليه الجماعة من المتأخرين فيما حكينا عنهم من التفاصيل، فتأمّل في المقام؛ فإنّه من مزال الأقدام.

تتميم: قد فرّع على الخلاف في المسألة كراهة الوضوء بالماء المسخّن بالشمس بعد زوال السخونة عنه على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتقّ بخلاف ما لو قيل بالاشتراط، وكذا الحال في كراهة التخلّي تحت الأشجار المثمرة بعد رفع الثمرة، وكذا لو نذر مالاً لمجاوري المشاهد المشرّفة أو لساكني بلدة معيّنة أو لخدمة الروضات المعظّمة، أو وقف داراً عليهم، أو أوصى بمال لهم، أو للغزاة أو المعلّمين أو المتعلّمين، أو وقف شيئاً عليهم، أو شرط خروج المحدودين أو الفسّاق أو شاربي الخمور ونحوهم عن الوقف ... الى غير ذلك من الأحكام المتعلّقة بنحو تلك الألفاظ، سواء تعلّقت بها في أصل الشرع أو بحسب جعل الجاعل في العقود أو الإيقاعات أو سائر الالتزامات الواقعة من الناس.

والّذي يقتضيه التأمّل في المقام ـ حسب ما مرّ من الكلام من القول بوضع تلك الألفاظ للمفاهيم المعيّنة المعلومة الجارية على الذوات الصادقة عليها ـ أنّ قضيّة تعلّق الحكم بتلك العنوانات اعتبار اندراج الأفراد تحت تلك العناوين وصدقها عليها، إلّا أنّه يختلف الحال فيها من جهة الاختلاف في ملاحظة ذلك العنوان على الوجهين المذكورين، فقد يكون العنوان ملحوظاً بذاته فلابدّ إذن في اندراج المصداق تحت ذلك العنوان من حصوله فيه بالفعل، وقد يؤخذ مرآةً لملاحظة الذوات الصادق عليها على الوجه الّذي فصّلناه، وحينئذٍ يكتفى بتحقّقه في ضمن ذلك الفرد ولو في الماضي، كما في المحدود والزاني والسارق والقاتل ونحوها ومعظم أسماء المفعولين من هذا القبيل، فيكون اندراجه تحت العنوان بعد زوال المبدأ بملاحظة الاعتبار المذكور الملحوظ في ذلك العنوان حسب ما مرّ، وحينئذٍ فلابدّ من ملاحظة الحال في اللفظ المفروض ومراعاة ما هو الملحوظ فيه بحسب المحاورات وفي خصوص ذلك المقام، ومع الشكّ لا يبعد البناء على

الوجه الأوّل لما عرفت من أنّه قضية ظاهر اللفظ، مضافاً الى أصالة عدم تعلّق الحكم بما عدا ذلك وكذا يختلف الحال فيه من جهة اختلاف المبادئ المأخوذة في المشتقّات فقد يكون المبدأ فيها وصفاً أو قولاً، وقد يكون ملكة راسخة أو حالة مخصوصة، وقد يكون حرفة وصناعة.

ويختلف الحال في صدق التلبّس بحسب اختلافها فلابدّ في الأوّل من حصول التلبّس بالفعل في صدقه.

وأمّا الثاني فيعتبر فيه بقاء الملكة والحالة، ومنه شارب الخمر وشارب القهوة وشارب القليان ونحوها، فإنّ المراد بتلك الألفاظ من كان مشتغلاً بذلك الفعل وكان ديدنه ذلك، فالمأخوذ مبدأ في تلك المشتقّات هو المعنى المذكور كما يعرف من الرجوع الى العرف، ونحوه الكلام في المجاور والساكن والقاطن والخادم ونحوها.

وأمّا الثالث فلابدّ في صدقه من عدم ترك الحرفة والإعراض عن الصنعة وإن وقع منه ذلك أحياناً على سبيل الاتّفاق، كما يعرف من ملاحظة موارد استعمال المشتقّات المأخوذة على ذلك الوجه كالبقّال والخيّاط والصائغ والتاجر والحائك ونحوها، وقد يكون المبدأ مشتركاً بين الوجوه الثلاثة أو وجهين منها كما في الكاتب والقارئ ونحوهما فيعتبر التعيين من ملاحظة المقام، ويختلف الحال جدّاً من جهة ذلك، ولابدّ من ملاحظة ما هو الظاهر في خصوص كلّ من الألفاظ ومراعاة الأمارات القائمة في خصوص المقامات. فتأمّل.

❊ ❊ ❊

معالم الدين :

## أصـل

لا ريب في وجود الحقيقة اللغويّة والعرفيّة. وأمّا الشـرعيّة، فـقد اختلفوا في إثباتها ونفيها. فذهب إلى كلٍّ فريق. وقـبل الخـوض فـي الاستدلال، لابدّ من تحرير محلّ النزاع.

فنقول: لا نزاع في أنّ الألفاظ المتداولة على لسان أهـل الشـرع، المستعمَلةَ في خلاف معانيها اللّغويّة، قد صـارت حـقائق فـي تـلك المعاني، كاستعمال «الصلاة» في الأفعال المخصوصة، بعد وضعها في اللّغة للدعاء، واستعمال «الزكاة» في القدر المخرج من المـال، بـعد وضـعها فـي اللّـغة للـنموّ، واسـتعمال «الحـجّ» فـي أداء المـناسك المخصوصة، بعد وضعه في اللّغة لمطلق القصد. وإنّما النزاعُ في أنّ صيرورتها كذلك، هل هي بوضع الشارع وتـعيينه إيّـاها بـازاء تـلك المعاني بحيث تدلّ عليها بغير قرينة، لتكون حقائق شـرعيّة فـيها، أو بواسطة غلبة هذه الألفاظ في المعاني المذكورة في لسان أهل الشرع، وإنّما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بـمعونة القـرائـن، فـتكون حقائق عرفيّة خاصّة، لا شرعيّة.

وتظهر ثمرة الخلاف فيما إذا وقعت مجرّدة عن القرائن في كـلام الشارع؛ فانّها تحمل على المعاني المذكورة بناءً عـلى الأوّل، وعـلى

اللّغويّة بناءً على الثاني. وأمّا إذا استعملت في كلام أهل الشرع، فانّها تحمل على الشرعيّ بغير خلاف.

احتجّ المثبتون: بأنّا نقطع بأنّ «الصلاة» اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الأقوال والهيئات، وأنّ «الزكاة» لأداء مالٍ مخصوص، و«الصيام» لامساك مخصوص، و«الحجّ» لقصد مخصوص. ونقطع أيضاً بسبق هذه المعاني منها إلى الفهم عند إطلاقها، وذلك علامة الحقيقة. ثمّ إنّ هذا لم يحصل إلّا بتصرّف الشارع ونقله لها إليها، وهو معنى الحقيقة الشرعيّة.

وأورد عليه: أنّه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها أن تكون حقائق شرعيّة، بل يجوز كونها مجازات.

وردّ بوجهين: أحدُهما: أنّه إن أُريد بمجازيّتها: أنّ الشارع استعملها في [غير] معانيها، لمناسبة المعنى اللّغويّ، ولم يكن ذلك معهوداً من أهل اللّغة، ثم اشتهر، فأفاد بغير قرينة، فذلك معنى الحقيقة الشرعيّة، وقد ثبت المدّعى؛ وإن أُريد بالمجازيّة: أنّ أهل اللّغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه، فهو خلاف الظاهر؛ لأنّها معانٍ حدثت، ولم يكن أهل اللّغة يعرفونها، واستعمال اللّفظ في المعنى فرع معرفته.

وثانيهما: أنّ هذه المعاني تفهم من الألفاظ عند الاطلاق بغير قرينة. ولو كانت مجازات لغويّة، لما فهمت إلّا بالقرينة.

وفي كلا هذين الوجهين مع أصل الحجّة بحث.

أمّا في الحجّة، فلأنّ دعوى كونها أسماء لمعانيها الشرعيّة لسبقها منها إلى الفهم عند إطلاقها، إن كانت بالنسبة إلى إطلاق الشارع فهي ممنوعة. وإن كانت بالنظر إلى اطلاق أهل الشرع فالذي يلزم حينئذٍ هو كونها حقائق عرفيّة لهم، لا حقايق شرعيّة.

وأمّا في الوجه الأوّل، فلأنّ قوله: «فذلك معنى الحقيقة الشرعيّة»

ممنوع، إذ الاشتهار والافادة بغير قرينة إنّما هو في عرف أهل الشرع، لا في إطلاق الشارع. فهي حينئذ حقيقة عرفيّة لهم، لا شرعيّة.

وأمّا في الوجه الثاني، فلما أوردناه على الحجّة، من أنّ السبق إلى الفهم بغير قرينة إنّما هو بالنسبة إلى المتشرّعة لا إلى الشارع.

حجّة النافين وجهان.

الأوّل: أنّه لو ثبت نقل الشارع هذه الألفاظ إلى غير معانيها اللّغوية، لفهّمها المخاطبين بها، حيث انّهم مكلّفون بما تتضمّنه. ولا ريب أنّ الفهم شرط التكليف. ولو فهّمهم إيّاها، لنقل ذلك إلينا، لمشاركتنا لهم في التكليف. ولو نقل، فإمّا بالتواتر، أو بالآحاد. والأوّل لم يوجد قطعاً، وإلّا لما وقع الخلاف فيه. والثّاني لا يفيد العلم. على أنّ العادة تقضي في مثله بالتواتر.

الوجه الثاني: أنّها لو كانت حقائق شرعيّة لكانت غير عربيّة، واللّازم باطل، فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنّ اختصاص الألفاظ باللّغات إنّما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها. والعرب لم يضعوها؛ لأنّه المفروض، فلا تكون عربيّة. وأمّا بطلان اللّازم، فلأنّه يلزمه أن لا يكون القرآن عربيّاً؛ لاشتماله عليها. وما بعضه خاصّة عربيّ لا يكون عربيّاً كلّه. وقد قال الله سبحانه: «إنّا أَنْزَلْناهُ قُرآناً عَربيّاً».

وأُجيب عن الأوّل: بأن فهّمها لهم ولنا باعتبار التّرديد بالقرائن، كالأطفال يتعلّمُون اللّغات من غير أن يصرّح لهم بوضع اللّفظ للمعنى؛ إذ هو ممتنع بالنسبة إلى من لا يعلم شيئاً من الألفاظ. وهذا طريق قطعيّ لا ينكر. فان عنيتم بالتفهيم بالنقل: ما يتناول هذا، منعنا بطلان اللازم، وإن عنيتم به: التصريحَ بوضع اللفظ للمعنى، منعنا الملازمة.

وعن الثاني: بالمنع من كونها غير عربيّة. كيف، وقد جعلها الشارع حقائق شرعيّة في تلك المعاني مجازات لغويّة في المعنى اللّغويّ؛ فإنّ

المجازات الحادثة عربيّة، وإن لم يصرّح العرب بآحادها، لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها. ومع التنزّل، نمنع كون القرآن كلّه عربيّاً، والضمير في «إنّا أنزلناه» للسّورة، لا للقرآن، وقد يطلق «القرآن» على السورة وعلى الآية.

فان قيل: يصدق على كلّ سورة وآية أنّها بعض القرآن، وبعض الشيء لا يصدق عليه أنّه نفس ذلك الشيء.

قلنا: هذا إنّما يكون فيما لم يشارك البعض الكلّ في مفهوم الاسم، كالعشرة، فانّها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة، فلا يصدق على البعض، بخلاف نحو الماء، فانّه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع، فيصدق على الكلّ وعلى أيّ بعض فرض منه، فيقال: هذا البحر ماء، ويراد بالماء مفهومه الكلّيّ، ويقال: إنّه بعض الماء، ويراد به مجموع المياه الذي هو أحد جزئيات ذلك المفهوم. والقرآن من هذا القبيل، فيصدق على السورة أنّها قرآن وبعض من القرآن، بالاعتبارين، على أنّا نقول: إنّ القرآن قد وضع ـ بحسب الاشتراك ـ للمجموع الشخصيّ وضعاً آخر، فيصحّ بهذا الاعتبار أن يقال السورة بعض القرآن.

إذا عرفت هذا، فقد ظهر لك ضعف الحجّتين.

والتحقيق أن يقال: لا ريب في وضع هذه الألفاظ للمعاني اللغويّة، وكونها حينئذٍ حقائق فيها لغة، ولم يعلم من حال الشارع إلّا أنّه استعملها في المعاني المذكورة. أما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل، أو انّه غلب في زمانه واشتهر حتّى أفاد بغير قرينة، فليس بمعلوم؛ لجواز الاستناد في فهم المراد منها إلى القرائن الحاليّة أو المقاليّة؛ فلا يبقى لنا وثوق بالإفادة مطلقاً. وبدون ذلك لا يثبت المطلوب. فالترجيح لمذهب النافين، وإن كان المنقول من دليلهم مشاركاً في الضعف لدليل المثبتين.

قوله: ﴿لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية ... الخ﴾

لمّا كانت الحقائق المذكورة معروفة حكم بوجود الأوّلين وذكر الخلاف في الثالثة من دون إشارة الى تعريفها، وما تقدّم من بيان المنقول اللغوي والعرفي والشرعي لا ربط له بها؛ فإنّ الحقائق المذكورة أعمّ منها.

وقد يعرّف الحقيقة اللغويّة بأنّها اللفظ المستعمل فيما وضع له بحسب اللغة، والحقيقة العرفية بما استعمل فيما وضع له لا بحسب اللغة.

والموضوع له في الأول يعمّ جميع المعاني اللغوية المتعدّدة للّفظ الواحد وإن تقدّم بعضها على البعض، بل ولو كان وضعه للثاني مع هجر الأوّل، كما في المنقول اللغوي.

واستظهر بعض المحقّقين من كلام علماء الأُصول والبيان أنّ المعتبر في الحقيقة اللغويّة كونها أصليّة غير مسبوقة بوضع أصلاً، وعلى هذا يلزم أن لا يتحقّق مشترك لغوي إلّا مع فرض تقارن الوضعين، وهو كما ترى، وهو أيضاً يعمّ الأوضاع المهجورة والباقية وإن كان المعنى المهجور مجازاً بالنسبة الى المعنى الطارئ؛ إذ لا منافاة بين الحقيقة اللغوية والمجاز العرفي ولا ينتقض الحدّ به باعتباره الثاني؛ لاعتبار الحيثية فيه.

والوضع في الثاني يعمّ الأوضاع التعيينية والتعيّنية الملحوظة فيها المناسبة للمعنى اللغوي وغيره فيندرج فيها المنقولات والمرتجلات العرفيّة ويندرج فيه أيضاً الأوضاع العرفيّة المهجورة وغيرها.

وربما يعزى الى ظاهر البعض اعتبار بقاء الوضع في الحقيقة العرفيّة، فيخرج عنه المهجورة، وهو ضعيف وإدراجه إذن في الحقيقة اللغويّة أضعف.

وظاهر الحدّ المذكور اندراج الألفاظ المستحدثة في العرفيّة، وهو غير بعيد؛ لخروجها عن حدّ اللغويّة وجعلها واسطة من البعيد، فالأولى إدراجها في العرفيّة، وقد قطع به بعض المحقّقين، وعلى هذا لا يستلزم الحقيقة العرفية الحقيقة اللغوية، ولا الموضوع اللغوي كما لا ملازمة في العكس.

وربما يظهر من بعضهم[1] اعتبار طروّ الوضع الجديد على الوضع الأصلي في الحقيقة العرفيّة، وحينئذٍ يخرج الألفاظ المذكورة عنها.

وعليه أيضاً لا يثبت الملازمة بين الحقيقتين في شيء من الجانبين؛ إذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال إلّا أنّه حينئذٍ يستلزم الحقيقة العرفيّة الموضوع اللغوي.

وظاهر الحدّ المذكور وغيره إدراج الأعلام الشخصيّة المتجدّدة في الحقيقة العرفيّة.

وأمّا القول بأنّ ظاهرهم حصر العرفيّة في العامّة والخاصّة وهي غير مندرجة في شيء منهما ـ أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني فلتصريحهم بكون الوضع فيها من قوم أو فريق والأعلام الشخصيّة إنّما يكون الوضع فيها غالباً من واحد، وأيضاً استعمال الأعلام في مسمّياتها حقيقة من أيّ مستعمل كان والعرفيّة الخاصّة إنّما يكون حقيقة لو كان المستعمل لها من أهل ذلك الاصطلاح ـ فيمكن المناقشة فيه أوّلاً: بمنع الحصر، وكما أنّ ظاهرهم حصر العرفيّة في العامّة والخاصّة فكذا ظاهرهم حصر الحقيقة في اللغويّة والعرفيّة فأيّ داعٍ للقول بثبوت الواسطة بين الأخيرتين دون الأُوليين.

وثانياً: بالتزامه وإدراجها في العرفية الخاصّة، واعتبار كون الوضع فيها من قوم أو فريق غير ثابت، بل الظاهر خلافه كما هو قضيّة حدّ العرفية، وورود مثل ذلك في كلامهم مبنيّ على الغالب.

والقول بأنّ الحقيقة العرفيّة الخاصّة إنّما تكون حقيقةً إذا كان المستعمل من أهل الاصطلاح محلّ منع، بل الظاهر أنّه إذا استعمل في كلام أهل ذلك الاصطلاح وكلّ من تابعهم في ملاحظة ذلك الوضع كان حقيقةً كما هو الشأن في جميع الحقائق من غير فرق.

---

(١) صاحب الوافية. (منه ﷺ).

نعم، هناك فرق بين وضع الأعلام الشخصيّة وغيرها من الحقائق العرفيّة، نظراً الى وقوع الوضع فيها بحسب صناعة مخصوصة أو اصطلاح أقوام مخصوصين وعدم اعتبار ذلك في وضع الأعلام، ولذا لا يتفاوت الحال فيها باختلاف الصناعات والاصطلاحات بل اللغات أيضاً، لعدم اختصاص الوضع فيها بشيء من ذلك، ولا ينافي ذلك كونها عرفية خاصّة، نظراً الى صدور الوضع فيها من خاصّ وتبعيّة غيره فيه. فتأمّل.

نعم، ملاحظة ظاهر إطلاقاتهم يعطي خروج ذلك عن العرفيّة، وعدم اندراجها في اللغويّة ظاهر، فتكون واسطة بين الأمرين، وكأنّه لعدم تعلّق غرض بها لم يعتنوا بشأنها ولم يجعلوها قسماً برأسه، وحينئذٍ ينبغي زيادة قيد آخر في حدّ العرفيّة هذه ليخرج ذلك عنها، وربما يجعل ذلك مندرجاً في العرفيّة مغايراً لأقسامها المعروفة، ولا يخلو عن بعد.

وقد يقال بخروجها عن الحقيقة والمجاز وتجعل واسطة بينهما، كما قد يعزى الى الرازي والآمدي، وهو ضعيف جدّاً؛ لعدم انطباقه على شيء من حدود الحقيقة والمجاز الواردة في كلمات علماء الأُصول والبيان، وربما يؤول ما عزي اليهما بما يوافق المشهور.

ثمّ إنّ الحقيقة العرفيّة إمّا عامّة، أو خاصّة، والمناط في عموميّتها عدم استناد الوضع فيها الى عرف شخص مخصوص أو فرقة معيّنة، وعدم كون وضعها في صناعة مخصوصة وحرفة معيّنة ـ مثلاً ـ فخصوصيتها إمّا أن يكون لكون وضعها في عرف شخص معيّن أو فرقة معيّنة أو لكونه في صناعة مخصوصة ونحوها وإن لم يكن الوضع فيها مستنداً الى خاصّ، كما لو قلنا باستناد الوضع في الألفاظ الشرعيّة الى عامّة استعمالات أهل الشريعة الشامل لكافّة العرب بعد شيوع الإسلام، فإنّه لا يجعلها عرفيّة عامّة، فما يظهر من غير واحد من الأفاضل من اعتبار العموميّة والخصوصيّة بملاحظة من يستند الوضع اليه خاصّة ليس على ما ينبغي.

ثمّ إنّ الحقيقة الشرعيّة مندرجة في العرفيّة الخاصّة، إلّا أنّهم للاعتداد بشأنها جعلوها قسماً برأسه، وحينئذٍ ينبغي زيادة قيد آخر في تعريف العرفيّة ليخرج عنه الشرعيّة، وحينئذٍ فبين الأقسام المذكورة تباين كلّي كما هو قضيّة تقسيم الحقيقة اليها على ما هو المعروف، وقد يطلق الحقيقة العرفيّة على اللفظ المستعمل فيما هو حقيقة فيه في العرف سواء كان بوضع أهل اللغة أو غيرهم، كما يقال: «إنّ الأصل اتّحاد الحقيقة العرفيّة واللغويّة حتّى يثبت التعدّد» وكأنّه توسّع في الاستعمال أو أنّه اصطلاح آخر، وكأنّ الأوّل هو الأظهر، وبين العرفيّة بهذا المعنى واللغويّة عموم من وجه، كما هو الحال بينهما وبين العرفيّة بالمعنى المتقدّم وهو ظاهر.

ثمّ إنّ نفيه الريب عن وجود الحقيقتين وذكره الخلاف في خصوص الشرعيّة يومئ الى انتفاء الخلاف بالنسبة الى الأُوليين وهو كذلك، إلّا أنّ هناك خلافاً ضعيفاً في خصوص العرفيّة العامّة.

وربما يعزى الى شذوذ من العامّة وأخباريّة الخاصّة المنع منها، وهو بيّن الفساد؛ وكأنّه مبنيّ على الشبهة المعروفة في عدم تحقّق الإجماع ثمّ العلم به بعد ذلك، فيقال بامتناع اجتماع الكلّ على النقل ثمّ امتناع العلم به، وهو موهون جدّاً.

ومع الغضّ عن ذلك فأقصىٰ ما يلزم منه امتناع حصول النقل بالنسبة الى آحاد أهل اللسان المتشتّتين في البراري والبلدان، وأمّا لو اعتبر في المقام حصول النقل بالنسبة الى معظم أهل اللسان من غير ملاحظة لحال جميع الآحاد ـ كما هو الظاهر ـ فلا يدلّ على ثبوت الحقيقتين المذكورتين ـ بعد الاتّفاق عليه ـ ما يشاهد من الألفاظ المعلوم وضعها بحسب اللغة لمعانيها المعروفة بالتسامع والتظافر بحيث لا مجال فيها للريب، وكذا ما يشاهد من الموضوعات العرفية العامّة والخاصّة.

وما قد يناقش في العلم بثبوت الحقيقة اللغويّة من أنّ القدر المعلوم هو وضع تلك الألفاظ لمعانيها المعروفة، وأمّا كون ذلك عن واضع اللغة فغير معلوم؛ إذ ربما كانت كلّها منقولات عن معاني أُخر قديمة ممّا يقطع بفساده وعلى فرض تسليمه

فثبوت تلك المعاني المهجورة القديمة كافٍ في ثبوت المطلوب، لما عرفت من كون الحقيقة اللغويّة أعمّ من المهجورة والباقية، والقول بأنّ القدر اللازم ثبوت وضعها لمعانيها بحسب اللغة وهو لا يستلزم الاستعمال.

مدفوع بأنّ عمدة ثمرات الوضع هو الاستعمال، فسقوط الثمرة المهمّة بالنسبة الى الكلّ، وحصول النقل في الجميع قبل استعمالها ممّا يقضي العادة بامتناعه، ولو سلّم حصول نقل كذلك فإنّما هو بالنسبة الى شذوذ من الألفاظ كما لا يخفى.

قوله: ﴿وأمّا الشرعيّة فقد اختلفوا ... الخ﴾

الكلام في الحقيقة الشرعيّة يقع في مقامات:

أحدها: في تعريفها وبيان مفهومها.

الثاني: في بيان محلّ النزاع فيها.

الثالث: في بيان الأقوال فيها.

الرابع: في بيان ثمرة الخلاف.

الخامس: في بيان ما يحتجّ به على إثباتها أو نفيها.

والمصنّف رحمه الله قد أعرض عن الأوّل اكتفاءً بشيوعه كما ذكرنا، أو اكتفى عنه بذكر المنقول الشرعي حيث إنّ معظم الموجود من الحقائق الشرعيّة أو جميعها على القول بها من المنقولات الشرعيّة وإن كان مفهومها أعمّ لشموله للمرتجل وغيره كما نصّوا عليه.

وكيف كان، فقد عرّفوها بأنّها اللفظ المستعمل في وضع أوّل شرعي.

والمراد بالوضع الأوّل هو الوضع الّذي لا يعتبر في تحقّقه ملاحظة وضع آخر، والمقصود بذكره إخراج المجاز حيث إنّ الوضع الترخيصي الحاصل فيه ممّا يعتبر فيه وضع الحقيقة.

وقد يورد عليه وضع المنقولات الشرعيّة، فإنّه قد اعتبر فيه ملاحظة وضع المنقول منه فيخرج عن الحدّ معظم الحقائق الشرعية.

ويمكن دفعه بأنّه إنّما يعتبر ذلك في تحقّق النقل لا في أصل الوضع، أو يقال: إنّ الملحوظ فيه، إنّما هو المعنى المنقول منه لا خصوص الوضع بإزائه، وهو كما ترى.

وقد يفسّر الوضع الأوّل بما لا يعتبر حال استعمال اللفظ في ذلك الوضع ملاحظة وضع آخر فلا يرد عليه ما ذكر.

وأنت خبير بأنّ إطلاق الوضع إنّما ينصرف الى وضع الحقائق، فلو سلّم تحقّق الوضع المذكور في المجاز بناءً على توقّف صحّة التجوّز عليه فلا حاجة الى التقييد المذكور.

وربما يورد على منعه بدخول الألفاظ الّتي وضعها الشارع ممّا لا ربط له بالشريعة كالأعلام الخاصّة ونحوها، مع أنّها غير مندرجة في الحقيقة الشرعيّة.

ويدفعه ما هو ظاهر من اعتبار الحيثيّة في الحدّ.

ثمّ إنّ ظاهر الحدّ المذكور كغيره إنّما ينصرف الى ما كان الوضع فيه بتعيين الشارع، فلا يشمل ما إذا كان الوضع له حاصلاً بالتعيّن من جهة الغلبة وكثرة الاستعمال، وأقصى ما يقال حينئذٍ إدراج ما يكون التعيّن فيه حاصلاً من جهة الغلبة الحاصلة في كلام الشارع بخصوصه ويبقى ما يكون التعيّن فيه حاصلاً بكثرة استعمال المتشرّعة في زمانه أو بمجموع الاستعمالين خارجاً عن الحدّ، مع اندراجه في الحقيقة الشرعيّة على ما نصّ عليه جماعة.

إلّا أن يقال بأنّ الشارع لمّا كان هو الأصل في استعماله في المعاني المذكورة وكانت استعمالات المتشرعة فرعاً على استعماله أُسند الوضع الحاصل من استعمال الجميع اليه.

وفيه: أنّ أقصى ذلك أن يكون مصحّحاً لإسناد الوضع اليه على سبيل المجاز فكيف يصحّ إرادته، من غير قرينة ظاهرة عليه؟! سيما في الحدود والتعريفات.

وكأنّ الحدّ المذكور ونحوه من الحدود المذكورة في كلامهم مبنيّ على اختيار

كون الوضع فيها تعيينياً، كما هو ظاهر مذهبهم.

ولو قيل إنّها اللفظ المستعمل في المعاني الشرعيّة الموضوع لها في عهد صاحب الشريعة كان شاملاً للوجهين.

هذا، واعلم أنّ المحكي عن المعتزلة تقسيم الموضوعات الشرعيّة على وجوه أربعة: وذلك بأنّها إمّا أن يعرف أهل اللغة لفظها ومعناها، أو لا يعرفون شيئاً منهما، أو يعرفون اللفظ دون المعنى، أو بالعكس.

وخصّوا الثلاثة الأخيرة بالدينيّة فهي أخصّ مطلقاً من الشرعيّة[1]. وربما يخصّ الشرعيّة بالأوّل، وهو إطلاق آخر لها في مقابلة الدينيّة.

وأنت خبير بأنّه لا وجود لقسمين من الأقسام الثلاثة الأخيرة؛ إذ ليس في الألفاظ الشرعيّة لفظ مخترع لا يعرفه أهل اللغة كما اعترف به جماعة، فلا يوجد من أقسام الدينيّة إلّا الثاني.

ثمّ من الظاهر أن جُلّ المعاني الشرعيّة أو كلّها اُمور مستحدثة من صاحب الشريعة لا يعرفها أهل اللغة، فلا يكاد يتحقّق مصداق للحقيقة الشرعيّة غير ما فرض حقيقة دينيّة، فيتّحد مصداقا الحقيقتين في الخارج، وحينئذٍ فلا يتّجه جعل النزاع في الحقيقة الدينيّة مغايراً للنزاع في الشرعيّة كما وقع في المختصر وغيره حيث اُسند القول بثبوت الدينيّة الى المعتزلة بعد اختياره القول بثبوت الشرعيّة.

وقد يوجّه ذلك بأنّ كثيراً من تلك المعاني اُمور معروفة قبل هذه الشريعة ثابتة في الشرائع السابقة، وهي معلومة عند العرب، وربما يعبّرون عن كثير منها بالألفاظ الشرعيّة أيضاً، إلّا أنّه حصل هناك اختلاف في مصاديق تلك المفاهيم بحسب اختلاف الشرائع كاختلاف مصاديق كثير منها في هذه الشريعة بحسب اختلاف الأحوال، والمفهوم العامّ متّحد في الكلّ، فما لا يكون معروفاً أصلاً يكون مندرجاً في الدينيّة.

---

(١) في المطبوع: بالمعنى الأوّل.

وفيه: تأمّل؛ إذ فيه ـ بعد الغضّ عن صحّة الوجه المذكور ـ أنّه لا ينطبق عليه ظاهر كلماتهم حيث نصّوا على حدوث المعاني الشرعيّة، ومع ذلك فمع البناء على كون النزاع في المسألة في الإيجاب والسلب الكلّيين كما سيجيء بيانه لا يتحقّق وجه لما ذكر أيضاً، لاندراج الدينيّة إذن في الشرعيّة فيقول بها من يقول بها كلّياً وينفيها من ينفيها كذلك، إلّا أن يخصّ الشرعيّة بما يقابل الدينيّة، وهو خلاف ظاهر كلماتهم كما ينادي به ملاحظة حدودهم.

ثمّ إنّه قد حكي عن المعتزلة أيضاً أنّ ما كان من أسماء الذوات كالمؤمن والكافر والإيمان والكفر ونحوها حقيقة دينيّة، بخلاف ما كان من أسماء الأفعال كالصلاة والزكاة والمصلّي والمزكّي ونحوها.

والظاهر أنّهم أرادوا بأسماء الذوات ما كان متعلّقاً بأُصول الدين وما يتبعها ممّا لا يتعلّق بالأعمال، وبأسماء الأفعال ما كان متعلّقاً بفروع الدين ممّا يتعلّق بأفعال الجوارح ونحوها.

وفيه حينئذٍ مع ما فيه من ركاكة التعبير أنّ دعوى الفرق بين ما كان متعلّقاً بأُصول الدين وما يتعلّق بالفروع بكون الأوّل ممّا لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه، بخلاف ما تعلّق بالثاني من وضوح الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان.

والّذي يتحصّل من الكلام المذكور أنّ الحقيقة الدينيّة عندهم ما يتعلّق بأُصول الدين ويكون الشرعيّة أعمّ من ذلك، أو خصوص ما يتعلّق بأفعال الجوارح بناءً على الاحتمال المتقدّم، فتعبيرهم عنها بأنّها ما لا يعرف أهل اللغة لفظها أو معناها أو كليهما فاسد كما عرفت.

وحيث إنّ الحقيقة الشرعيّة منسوبة الى وضع الشارع ـ كما هو قضيّة حدّها المذكور وغيرها ـ أو ما هو أعمّ منه حسب ما مرّ فبالحري أن نشير الى معناه.

فنقول: قد نصّ بعضهم بأنّ الشارع هو النبيّ صلّى الله عليه وآله بل عزى ذلك بعض الأفاضل الى ظاهر كلام القوم، وهو قضيّة ما ذكروه في المقام وغيره فإن ثبت كونه حقيقةً عرفية فيه صلّى الله عليه وآله كما ادّعاه بعضهم فلا كلام، وإلّا فإن أُخذ اللفظ على مقتضى وضعه

اللغوي فصدقه عليه صلى الله عليه وآله لا يخلو عن إشكال؛ إذ ظاهر معناه بحسب اللغة: هو جاعل الشرع وواضعه، كما هو المتبادر منه، فيختصّ به تعالى، وقد قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنهاجاً﴾[1] وقال: ﴿شرع لكم من الدّين ما وصّى به نوحاً﴾[2] الآية، وقد ورد «الشارع» في أسمائه تعالى.

نعم، إن فسّر الشارع بمبيّن الشريعة صدق عليه صلى الله عليه وآله وقد يستند في مجيئه بالمعنى المذكور الى نصّ جماعة من أهل اللغة بكون «شرع» بمعنى سنّ، وقد نصّ في القاموس بأنّ «سنّ الأمر» بمعنى بيّنه، لكنّه حينئذٍ يشمل الأئمّة عليهم السلام بل سائر العلماء المبيّنين للشريعة.

والظاهر الاتّفاق على عدم صدقه عليهم، مضافاً الى أنّه خلاف المتبادر منه في العرف، ومجيء سنّ بمعنى بيّن على فرض ثبوته لا يستلزم مجيء شرع لذلك.

قلت: ويمكن تصحيح صدقه عليه صلى الله عليه وآله على كلّ من الوجهين المذكورين:

أمّا على الأوّل فبانّه صلى الله عليه وآله هو الّذي جعل الشرع في الظاهر ووضعه بين الناس وإن كان من تعليم الهي، وهذا القدر كافٍ في تصحيح صدقه عليه.

وأمّا على الثاني فيقال بأنّه ليس المراد مطلق المبيّن للشرع؛ لبعده عن الإطلاقات جدّاً، فعلى فرض مجيئه بالمعنى المذكور ينبغي أن يراد به المظهر له من أوّل الأمر والمبيّن له بعد عدم ظهوره رأساً، وكأنّ مراده من تفسير «سنّ الأمر» بمعنى بيّنه هو ذلك، وهو حينئذٍ لا يصدق على الأئمّة عليهم السلام والعلماء.

وكيف كان، فالظاهر صدقه على الله تعالى أيضاً على كل من الوجهين المذكورين، وحينئذٍ فلو قلنا بأنّ الوضع منه تعالى أو من النبيّ صلى الله عليه وآله أو منهما يصحّ النسبة المذكورة على كلّ حال.

وأمّا لو قلنا باختصاص الشارع بمعناه اللغوي به تعالى وقلنا بكونه حقيقةً عرفيّة في النبيّ صلى الله عليه وآله لم يصحّ النسبة الى أحد الوجهين.

---

(١) المائدة: ٤٨. (٢) الشورى: ١٣.

إلّا أن يلتزم بإرادة القدر الجامع من الشارع مجازاً، أو يقال باستعماله في المعنيين بناءً على جواز استعماله كذلك، وهو أيضاً على فرض جوازه بعيد جدّاً، إلّا أن يقال: إنّ الحقيقة الشرعيّة إنّما نسبت الى الشرع دون الشارع واعتبر حينئذٍ في مسمّاه كون وضعه من الله تعالى أو النبيّ صلى الله عليه وآله سواء خصّصنا الشارع بالله تعالى أو النبيّ صلى الله عليه وآله أو عمّمناه لهما.

ثمّ إنّه قد يصحّح القول بصدق الشارع على النبيّ صلى الله عليه وآله بالبناء على تفويض الأحكام اليه في الجملة، للأخبار الكثيرة الدالّة عليه المرويّة من طرق أهل العصمة عليهم السلام[1].

إلّا أنّه يشكل بأنّ عدّة من تلك الأخبار[2] قد دلّت على التفويض الى الأئمّة عليهم السلام أيضاً فيلزم صدق الشارع عليهم أيضاً.

والظاهر أنّه خلاف الاتفاق، وأيضاً إن قلنا بالتفويض فليس كلّ الأحكام منه صلى الله عليه وآله بل جلّها من الله تعالى، وقد ورد جملة منها في الكتاب[3] العزيز، فإن صحّ البناء على التفويض فليس الأحكام المنسوبة اليه إلّا آحاد مخصوصة، وصدق الشارع عليه بمجرّد ذلك محلّ إشكال إلّا أن يقال بكون كلّ حكم من الأحكام الشرعيّة شرعاً؛ فيكون صدقه على البعض كصدقه على الجملة، كما هو الظاهر؛ ولذا يعدّ اختراع بعض الأحكام تشريعاً.

مضافاً الى أنّ القول بالتفويض مشكل جدّاً فإنّه صلى الله عليه وآله كان ينتظر كثيراً ورود الوحي في الأحكام، وقد دلّ نصّ الآية الشريفة على انتظاره لحكمه تعالى في مسألة القبلة[4]، ولو كان الأمر مفوّضاً اليه صلى الله عليه وآله لما احتاج الى ذلك.

وأيضاً دلّت الآية والأخبار على أنّه صلى الله عليه وآله ما كان يأتي بالأحكام من تلقاء نفسه وإنّما كان ما يأتي به أُموراً مأخوذةً من الوحي.

---

(١) الكافي: ج ١ ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ ح ٣ و٤ و٥ و٦.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٢٦٥ ـ ٢٦٨ ح ٢ و٨ و٩.

(٣) آل عمران: ١٥٤، الأعراف: ٥٤، يونس: ٣.

(٤) البقرة: ١٤٤.

وأيضاً قد دلّت الأخبار الكثيرة على أنّ في القرآن تبيان كلّ شيء[1] وأنّه قد أكمل الدين بحيث لم يبق شيء إلّا وبيّن الله تعالى حكمه لرسوله، وبيّنه الرسول لأميرالمؤمنين عليه السلام، الى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع، وكلّ ذلك منافٍ للقول بالتفويض.

وقد يجمع بين ذلك وبين الأخبار الدالّة على التفويض على أن لا يراد من التفويض المذكور هو التفويض في تشريع الأحكام، ولتفصيل الكلام فيه مقام آخر.

قوله: ﴿فنقول: لا نزاع في أنّ الألفاظ المتداولة ... الخ﴾

هذا هو المقام الثاني من المقامات المذكورة، وقد يشكل فيما ذكره في بيان محلّ النزاع أنّ ظاهر القائل بثبوت الحقيقة الشرعيّة هو القول بثبوته مطلقاً، كما هو ظاهر كلام المصنف رحمه الله وغيره ممّن حرّر النزاع في المسألة وعلى ما ذكره من كون النزاع في الألفاظ المتداولة في ألسنة المتشرّعة الكائنة حقيقة عندهم في المعاني الشرعيّة يلزم أن يكون القائل بالثبوت قائلاً بثبوت الحقيقة الشرعيّة في جميع تلك الألفاظ.

وهو بيّن الفساد؛ إذ في الألفاظ المذكورة ما لا يعلم استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة ومع ذلك فقد يعلم كون بعضها من المصطلحات الجديدة وقد يشكّ فيه، وعلى فرض استعمال الشارع فيها على سبيل الندرة فقد يشكّ في بلوغها الى حدّ الحقيقة عند قدماء الأصحاب من أرباب الكتب الفقهيّة فضلاً عن كونها حقيقةً في عهد الشارع. والقول بخلوّ جميع الألفاظ المتداولة عن جميع ذلك واضح الفساد.

والّذي يقتضيه النظر في المقام أنّ هناك أُمور إذا حصلت كان عليها مدار البحث في المقام، والقائل بالثبوت إنّما يثبتها مطلقاً بالنسبة الى تلك الألفاظ.

أحدها: أن تكون الألفاظ متداولةً في ألسنة المتشرّعة من قديم الأيّام، أعني

---

(١) بحار الانوار: ج ٩٢ باب ٨ ص ٧٨ ـ ١٠١ لاحظ أخبار الباب.

في مبدأ وقوع النزاع في الحقيقة الشرعيّة، إذ من البيّن انتفاء التفاوت في موضوع البحث من ذلك الزمان الى الآن.

ثانيها: أن تكون مستعملةً في المعاني الجديدة الشرعيّة بالغة الى حدّ الحقيقة عند المتشرّعة في ذلك الزمان.

ثالثها: أن تكون تلك الألفاظ هي الّتي يعبّر بها الشارع عن تلك المعاني غالباً ويستعملها فيها ويريد بها إفهامها.

وبالجملة: إذا أراد التعبير عن تلك المعاني عبّر عنها بتلك الألفاظ وإن عبّر بغيرها أيضاً على سبيل الندرة، فإذا تحقّقت هذه المذكورات كان مورداً للنزاع، فالمثبت لها يثبتها في جميع ما كان بالصفة المذكورة وهو معيار الثبوت عنده والمانع ينفيها كذلك، وإذا انتفى أحد الأُمور المذكورة فليس ذلك من محلّ البحث في شيء.

نعم، قد يحصل الشكّ في اندراج بعض الألفاظ في العنوان المذكور وعدمه؛ ولأجل ذلك يقع الكلام في ثبوت الحقيقة الشرعيّة في بعض الألفاظ من المثبتين لها أيضاً، كما هو الحال في عدّة من الألفاظ على ما يعرف من كتب الاستدلال، ويمكن تطبيق ما ذكره المصنف على ما بيّناه، كما لا يخفى على المتأمّل فيها.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المعروف بين الأُصوليين هو القول بالإثبات والنفي المطلقين ولا يعرف بينهم في ذلك قول ثالث، ولذا اقتصر المصنّف رحمه الله على ذكرهما وكذا غيره في سائر الكتب الأُصوليّة من الخاصّة والعامّة، والمعروف بين الفريقين هو القول بالإثبات؛ إذ لم ينسب الخلاف فيه إلّا الى الباقلاني وشرذمة أُخرى من العامّة ولا يعرف من الأصحاب مخالف في ذلك ولا نسب الى أحد منهم ذلك، بل حكى جماعة من متقدّميهم الإجماع على ثبوت الحقيقة الشرعيّة في غير واحد من الألفاظ. منهم السيّد والشيخ والحلّي، وفي ذلك بضميمة ما ذكرناه شهادة على إطباقهم على الثبوت.

وكيف كان، فقد ظهر بين المتأخّرين من أصحابنا القول بالنفي، وممّن ذهب

اليه المصنّف ومال اليه جماعة من متأخّري متأخّريهم.

ثمّ إنّه قد أحدث جماعة منهم القول بالتفصيل حيث لم يروا وجهاً لإنكارها بالمرّة ولم يتيسّر لهم إقامة الدليل على الثبوت المطلق، ولهم في ذلك تفاصيل عديدة:

منها: التفصيل بين العبادات والمعاملات، فقيل بثبوتها في الأُولى دون الثانية.

ومنها: التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران كالصلاة والزكاة والصوم والوضوء والغسل ونحوها، وما ليس بتلك المثابة من الألفاظ فالتزم بثبوتها في الأُولى دون الثانية.

ومنها: التفصيل بين عصر النبي صلى الله عليه وآله وعصر الصادقين عليهما السلام وما بعده، فقيل بنفيها في الأوّل الى زمان الصادقين عليهما السلام وثبوتها في عصرهما وما بعده.

وهذا التفصيل في الحقيقة قول بالنفي المطلق؛ لما عرفت من عدم صدق الشارع على الأئمّة عليهم السلام فهو في الحقيقة تفصيل في الحقيقة المتشرّعية وبيان لمبدأ ثبوتها.

ومنها: التفصيل بين الألفاظ والأزمان، فقيل بثبوتها في الألفاظ الكثيرة الدوران في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وفيما عداها في عصر الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما، وهو في الحقيقة راجع الى التفصيل الثاني في المسألة حسب ما عرفت.

ومنها: التفصيل أيضاً بين الألفاظ والأزمان، فقال: إن الألفاظ المتداولة على ألسنة المتشرّعة مختلفة في القطع بكلّ من استعمالها ونقلها الى المعاني الجديدة بحسب اختلاف الألفاظ والأزمنة اختلافاً بيّناً، فإنّ منها ما يقطع بحصول الأمرين فيه في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله.

ومنها: ما يقطع باستعمال النبيّ صلى الله عليه وآله إيّاه في المعنى الشرعي ولا يعلم صيرورته حقيقةً إلّا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلّمين.

ومنها: ما لا يقطع فيه باستعمال الشارع فضلاً عن نقله.

ومنها: ما يقطع فيه بتجدّد النقل والاستعمال في أزمنة الفقهاء.

وأنت خبير بعد ملاحظة ما ذكرناه في محلّ النزاع أنّ هـذا التـفصيل عـين التفصيل المتقدّم أو قريب منه، وهو كسابقه راجع الى التفصيل الثاني.

هذا محصّل الكلام في الأقوال وهو المقام الثالث من المقامات المذكورة.

قوله: ﴿وإنّما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز﴾

هذا الكلام يعطي اتّفاق القائلين بثبوت الحقيقة الشرعيّة ومنكريها على ثبوت استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة.

وفيه: أنّ أحد النقلين عن الباقلاني هو إنكاره للاستعمال في المعاني الشرعيّة رأساً، وإنّما قال باستعمالها في المعاني اللغويّة وجعل الزيادات شروطاً خارجة عن المستعمل فيه، وكأنّه لعدم ثبوت هذه النسبة، أو لوهنه جدّاً ووضوح فساده لم يلتفت اليه.

قوله: ﴿ويظهر ثمرة الخلاف ... الخ﴾

هذا هو المقام الرابع من المقامات المذكورة، وقد يشكل الحال فيما ذكره بأنّه إن قيل بكون الوضع هناك تعيّنياً حاصلاً من الغلبة والاشتهار في زمان الشارع ـ كما هو المتعيّن عند جماعة من المتأخّرين على فرض ثبوت الحقيقة الشرعيّة ـ فلا يتمّ ما ذكره من الثمرة؛ لعدم انضباط تاريخ الغلبة ولا تاريخ صدور الرواية، فينبغي التوقّف في الحمل.

والقول بأنّ قضيّة الأصل تأخّرهما فيتقارنان، وهو كافٍ في المقصود مدفوع؛ بأنّ الغلبة ليست ممّا تحصل في آنٍ واحدٍ وإنّما هو من الأُمور التدريجيّة، فلا وجه للحكم بمقارنته لحال صدور الرواية.

مضافاً الى أنّ العبرة في المقام بالظنّ والأصل المفروض لا يفيد ظنّاً في المقام ليمكن الرجوع اليه في معرفة المراد من اللفظ، وليس الأمر في فهم معاني الألفاظ مبنيّاً على التعبّد، مع ما في الأصل المذكور من المناقشة المذكورة في محلّه، على أنّه غير جارٍ في اللفظ الوارد في الروايات المتعدّدة، لمقارنته إذن لواحـدٍ مـنها فيشتبه المقارن بغيره.

وقد يجاب عن ذلك بأنّ الغلبة الحاصلة ليست في أيّام وفاة النبي صلى الله عليه وآله بل الظاهر حصولها على القول بها قبل ذلك، فالأصل حينئذٍ تأخّر ورود الرواية.

وفيه حينئذٍ ما عرفت من التأمّل في حجّية الأصل المذكور، مع انتفاء المظنّة بمؤدّاه كما في المقام.

مضافاً الى أنّ هناك أخباراً صدرت بعضها قبل حصول الغلبة قطعاً وبعضها بعده فيرجع الأمر هنا الى المشتبه ولا يقتضي الأصل حينئذٍ أن يكون هذه الرواية هي المتأخّرة، إلّا أن يقال بكون ذلك من المشتبه بغير المحصور فيجري عليه حكم غير المحصور في المقام، لكن في كلا الدعويين تأمّل كيف! وليس إلحاقه بالثاني أولى من إلحاقه بالأوّل.

نعم، لو ثبت كون الغلبة حاصلة في أوائل الإسلام أمكن الحكم بتأخّر الرواية، نظراً الى أنّ الغالب تأخّر الأخبار عن ذلك، نظراً الى انتشار الإسلام حينئذٍ وكثرة المسلمين ووفور الحاجة الى الأحكام.

وكأنّ ما ذكره من الثمرة مبنيّ على ما هو الظاهر من كلام المثبتين من بناء الأمر على كون الوضع تعيينيّاً كما هو الظاهر.

وقد يناقش حينئذٍ أيضاً بأنّه ليس تأريخ الوضع أيضاً معلوماً.

إلّا أنّه مدفوع بأنّ الظاهر حصوله حينئذٍ من أوّل الأمر؛ إذ الداعي الى ذلك حاصل من الأوّل، وهو قضيّة ما يقام عليه من الأدلّة كما سيأتي الإشارة اليه، واتّفاق القائلين بالثبوت على الحمل على المعاني الشرعيّة أقوى شاهد على بنائهم عليه.

ثمّ إنّه قد يناقش في المقام بأنّ الحمل على الحقيقة الشرعيّة حينئذٍ مطلقاً مبنيّ على تقديم عرف المتكلّم في المخاطبات، وعلى القول بتقديم عرف المخاطب أو غيره أو التوقّف يشكل الحكم المذكور مع كون المخاطب من أهل العرف أو اللغة.

ويدفعه أنّ الحقيقة الشرعيّة ليست كغيرها من العرفيّات، بل لابدّ من حمل

كلام الشارع عليها مع الإطلاق على كلّ حال؛ إذ هو ثمرة وضعها لذلك ولذا لم يتأمّل أحد في ذلك مع حصول التأمّل في تقديم أحد العرفين.

على أنّ المخاطب إذا كان من أهل الشرع فهو تابع لعرف الشارع إذا كان في مقام بيان الأحكام وإن لم يتبعه في سائر المخاطبات..

قوله: ﴿وعلى اللغويّة بناءً على الثاني﴾

أراد بها غير الشرعيّة فيعمّ العرفيّة إن ثبت هناك عرف.

وقد يتأمّل في الحمل المذكور أيضاً بأنّه قد يقال بحصول الاشتهار في المجاز المفروض؛ إذ لا ينافي القول به القول بنفي الحقيقة الشرعيّة، فحينئذٍ يبتنى المسألة على تقديم الحقيقة المرجوحة على المجاز الراجح، ولهم فيه أقوال فكيف يحكم بحملها على المعاني اللغويّة على كلّ حال؟ إلّا أن يقال بأنّ المنكرين للحقيقة الشرعيّة ينكرون ذلك أيضاً في جميع الألفاظ، وهو كما ترى.

قوله: ﴿وأمّا إذا استعملت في كلام أهل الشرع ... الخ﴾

أراد به بعد زمان الشارع، إذ من الظاهر أنّ الحال في وروده في كلام أهل الشرع في زمانه كحال وروده في كلامه صلى الله عليه وآله.

وقد يناقش في ذلك أيضاً بأنّ تلك الألفاظ مع البناء على نفي الحقيقة الشرعيّة لم تصر حقيقةً في المعاني الجديدة بمجرّد وفاته صلى الله عليه وآله وإنّما صارت حقيقةً بالتدريج بعد مدّة ولم يتعيّن فيه مبدأ النقل، وحينئذٍ فإطلاق القول بحمله على المعاني الشرعيّة في كلام أهل الشرع ونفي الخلاف عنه ليس في محلّه.

وكأنّه أراد به كلام الفقهاء المعروفين من أرباب الكتب الفرعيّة ومن قاربهم في الزمان؛ إذ لا كلام في ثبوت الحقيقة المتشرعة في تلك الأزمنة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ النزاع في المسألة ليس بتلك المثابة في الفائدة؛ إذ الثمرة المذكورة كما عرفت إنّما هو في صورة انتفاء القرائن ولا يتحقّق ذلك في الألفاظ الموصوفة في الكتاب والسنّة إلّا قليلاً، إذ الغالب أنّ في الألفاظ الشرعيّة المستعملة من القرائن المتّصلة أو المنفصلة ما يفيد إرادة المعنى الشرعي، وخلوّ

سابق الكلام ولاحقه عمّا يفيد ذلك وانتفاء سائر الشواهد عليه كأنّه نادر فيهما، وأيضاً معظم أحاديثنا المرويّة في الأحكام الشرعيّة إنّما هي عن الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما وليس عندنا من الروايات النبويّة في الأحكام من غير جهتهم عليهم السلام إلّا أقل قليل ولا يكاد يوجد فيما اختصّ غيرهم عليهم السلام بنقله حديث معتبر يمكن التعويل عليه في الأحكام إلّا قليل من الروايات المعتضدة بالشهرة، ومع ذلك فوجود تلك الألفاظ فيها خالياً عن القرينة في كمال الندرة.

وكذا الحال فيما يتعلّق بالأحكام من القرآن؛ لورود تفسير معظم تلك الآيات في الروايات المأثورة عن الأئمّة الهداة عليهم السلام، أو في كلام من يعتمد عليه من أئمّة التفسير، وورود ما هو من الألفاظ المذكورة فيها من دون ظهور ما هو المراد بوجه إلّا من جهة هذه المسألة قليل أيضاً، وحينئذٍ فملاحظة ما عرفت من عدم صدق الشارع على الأئمّة عليهم السلام لا تكون الثمرة المتفرّعة على هذا المرام بتلك المثابة من الاهتمام.

وإن أُريد ترتّب تلك الفائدة عليها بالنسبة الى كلام الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما من جهته، لوضوح أنّه مع ثبوت الحقيقة في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله يثبت بالنسبة الى أعصارهم، وأمّا مع عدمه فربما يشكّ بالنسبة الى كلامهم أيضاً، ففائدة الخلاف المذكور وإن لم تكن مهمّة بالنسبة الى ما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله لكنّها مهمّة بالنسبة الى ما ورد عن الأئمّة.

ففيه: أنّ تلك الفائدة وإن ترتّبت على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة إلّا أنّها تترتّب في الحقيقة على الكلام في مبدأ الحقيقة المتشرعة على القول بنفي الشرعيّة أيضاً إذا تعيّن حصولها في عصرهما كما هو الظاهر وكأنّه ممّا لا ينبغي التأمّل فيه بل الظاهر كما قيل وقوع النزاع في الحقيقة الشرعيّة في تلك الأعصار مع إطباقهم إذن على ثبوت الحقيقة المتشرعة.

واحتمال ترتّب الفائدة عليه بالنسبة الى الأحاديث النبويّة المرويّة من جهتهم عليهم السلام إن كان هناك لفظ خالٍ عن القرينة.

موهون بأنّ الظاهر من نقلهم لها مطلقاً في مقام بيان الأحكام مع فرض اختلاف العرف إرادة المعاني الشرعيّة؛ إذ لولا ذلك لأشاروا اليه ولم ينقلوها على إطلاقها مع كون المنساق عنها في زمانهم خلاف ما أراده النبيّ صلى الله عليه وآله.

على أنّ كون المنقول لفظ «النبيّ» صلى الله عليه وآله في الغالب غير معلوم، بل لا يبعد أن يكون إسنادها الى النبيّ صلى الله عليه وآله غالباً من جهة التقيّة، كما في روايات السكوني وأضرابه، نظراً الى كون جميع ما عندهم مأخوذاً عنه صلى الله عليه وآله وكلّما يذكرونه من الأحكام فهو عن الرسول صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عن الله تعالى.

وبالجملة: ليس المقصود عدم ترتّب فائدة على المسألة ولا غناء الفقيه عنها بالمرّة ـ إذ لا شكّ في لزوم معرفتها واستفراغ الوسع في تحصيلها، لاحتمال اختلاف الحكم من جهتها وتوقّف بعض المسائل عليها ـ بل المدّعى أنّها ليست بتلك المكانة من الحاجة بحيث يتوقّف الأمر عليها غالباً ويكون استنباط الأحكام من جهتها كثيراً، بل لا يتوقّف الحكم عليها إلّا في أقلّ قليل من المسائل، كما لا يخفى بعد ممارسة كتب الاستدلال.

قوله: ﴿إنّ الصلاة اسم للركعات ... الخ﴾

ظاهر قوله: «اسم» يعطي كونها حقيقةً في ذلك، وحينئذٍ فذكره المقدّمة الثانية المشتملة على دعوى القطع بكونها حقيقةً فيها من جهة تبادرها منها ليس بمتّجه، بل ينبغي جعل ذلك دليلاً على المقدّمة الأُولى.

والقول بكون تلك المقدّمة مسوقة لأجل الاحتجاج على الأُولى وإن عطفها عليها بعيد جدّاً وان كان ذلك ظاهر كلامه الآتي في الإيراد سيّما مع دعوى القطع بالمقدّمة الأُولى، ودعوى القطع بالثانية مع زيادة لفظة «أيضاً» إذ لو كان القطع بالأُولى حاصلاً عن الثانية لم يصحّ التعبير بذلك.

فالأظهر أن يحمل قوله: «اسم» على مجرّد استعمالها في المعاني المذكورة وكونها مفيداً لها في الجملة؛ دفعاً للاحتمال المعزى الى الباقلاني من إنكاره استعمال تلك الألفاظ في المعاني الشرعيّة الجديدة، وحينئذٍ فيكون المقدّمة الثانية في محلّها.

نعم، قد يحمل المقدّمة الثانية على دعوى القطع بسبق تلك المعاني في إطلاق الشارع، وحينئذٍ يمكن حمل قوله: «اسم» على ظاهره ويراد به ذلك بالنسبة الى استعمالات المتشرّعة، إلّا أنّه حينئذٍ تكون المقدّمة الثالثة ـ أعني خصوص دعواه عدم حصول ذلك إلّا بتصرّف الشارع ونقله ـ لغواً لثبوت المدّعى حينئذٍ بالمقدّمتين المذكورتين.

إلّا أن يقال بأنّ تلك المقدّمة ليست لإثبات مجرّد كونها حقيقةً بل لخصوصيّة كونها على سبيل التعيين حيث إنّ الحقيقة الشرعيّة هو ذلك عندهم، كما يقضي به ظاهر حدّها المعروف، ويومئ اليه ظاهر الثمرة المتفرّعة على القولين.

أو يراد بـ«تصرّف الشارع ونقله» مجرّد استعمال الشارع ونقله من المعاني اللغويّة اليها ولو على سبيل المجاز ويكون مقصوده من بيان ذلك وإن كان واضحاً إظهار كون الشارع هو الأصل في استعمالها في المعاني الجديدة، ليتّجه نسبتها إذن الى الشارع وإن كان وصولها الى حدّ الحقيقة بضميمة استعمالات المتشرّعة في زمانه، وكلا الوجهين لا يخلو عن تعسّف، فتأمّل.

قوله: ﴿ثمّ إنّ هذا لم يحصل ... الخ﴾

لا يخفى أنّه لو جعل المقدّمتين المتقدّمتين لإثبات الحقيقة في لسان المتشرّعة كما هو أحد الوجوه المذكورة ثمّ أُريد بذلك إثبات كونه بوضع الشارع ليثبت كونها حقيقةً شرعيّةً كان ما ذكر مصادرة على المطلوب؛ إذ ليس ذلك إلّا عين المدّعى، فإنّ الكلام كما مرّ في أنّ وضع الألفاظ المذكورة بإزاء المعاني المعروفة هل هو من جعل الشارع وتعيينه، أو من الاشتهار في ألسنة المتشرّعة؟ وليس في المقدّمة المذكورة سوى دعوى كونه من جعل الشارع وتعيينه، وهو عين ذلك المدّعى.

قوله: ﴿إنّه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ... الخ﴾

لا يخفى أنّ هذا الإيراد لا يرتبط بشيء من المقدّمات المذكورة؛ إذ ليس في كلام المستدلّ استناد الى دلالة مجرّد الاستعمال على الحقيقة حتّى يورد عليه بمنع ذلك.

وقد يوجّه ذلك بجعله منعاً للمقدّمة الأخيرة حيث ادّعى أنّ كونها حقيقةً إنّما كان بتصرّف الشارع ونقله فذكر أنّ القدر المسلّم من تصرّف الشارع فيها هو استعماله إيّاها في المعاني المذكورة ولا يلزم من ذلك كونها حقائق شرعيّة، وأمّا نقلها الى المعاني الشرعيّة على سبيل التعيين أو التعيّن فغير معلوم، فاقتصر في بيان ذلك على ما ذكر لوضوح الحال، وهو كما ترى.

قوله: ﴿إنّه إن أُريد بمجازيّتها أنّ الشارع ... الخ﴾

فيه: ـ مع عدم كون شيء من الوجهين المذكورين تفسيراً للمجازيّة، بل قد أُخذ مع مجازيّتها أمر آخر مردّد بينهما ـ أنّ الوجوه غير منحصرة في ذلك؛ لإمكان أن يكون الشارع قد استعملها في غير معانيها ولم تشهر في زمانه الى أن تبلغ حدّ الحقيقة، هذا إذا أراد بالاشتهار الاشتهار والغلبة في زمانه صلى الله عليه وآله، وإن أراد الأعمّ فهو واضح الفساد، كما سيشير اليه المصنّف.

قوله: ﴿فهو خلاف الظاهر ... الخ﴾

فيه: أنّ تلك الخصوصيّة ممّا لا ربط له بالمقام؛ إذ لو فرض بلوغها الى حدّ الحقيقة في زمان الشارع كانت حقيقةً شرعيّةً أيضاً وإن كانت الخصوصيّة المفروضة خلاف الظاهر، وإن لم تبلغ اليها في زمانه لم تكن وإن كانت المعاني من مستحدثات الشارع، فالمناط بلوغ تلك الألفاظ حدّ الحقيقة في تلك المعاني في عصره، سواء كان أهل اللغة يعرفون تلك المعاني أو لا.

قوله: ﴿فلأنّ دعوى كونها أسماء ... الخ﴾

فيه: أنّه لم يستدلّ على كونها حقائق شرعيّة بمجرّد تينك المقدّمتين حتّى يتوجّه المنع المذكور، بل ضمّ اليهما مقدّمة أُخرى فيكون الثابت منهما الوضع في زمان المتشرّعة غير هادم للاستدلال، فالمناسب منع المقدّمة الثالثة.

نعم، ما ذكره يتّجه على بعض الوجوه السالفة في بيان الاستدلال، وحمل كلام المستدلّ عليه بعيد جدّاً، كما أشرنا اليه.

قوله: ﴿فلما أوردناه على أصل الحجّة ... الخ﴾

قد يقال: إنّ دعوى تبادر تلك المعاني منها لمّا كانت من قدماء الأُصوليين وكانت أعصارهم قريبة من عهد الشارع فلا يبعد علمهم بالحال بالنسبة الى زمانه صلى الله عليه وآله، فمجرّد منعه من التبادر من جهة بعد العهد وخفاء الحال لا يكون دافعاً للاستدلال بالنسبة اليهم مع علمهم بها، بل هو الظاهر عندنا أيضاً، كما يظهر من تتبع موارد استعمالاتها في المنقول من كلام الشارع والمتشرّعة في ذلك العصر، غاية الأمر أن لا يتمّ ذلك بالنسبة الى كلّ الألفاظ فيتمّ الاحتجاج بعدم القول بالفصل حسب ما مرّ.

قوله: ﴿لفهّمها المخاطبين بها﴾

فيه: أنّ ذلك إنّما يلزم لو قلنا بحصول النقل على سبيل التعيين وأمّا لو قيل به على سبيل التعيّن فلا، بل ملاحظة الغلبة كافية بالنسبة اليهم والى من بعدهم ممّن يقف على استعمالاتهم، كما هو الحال في سائر المنقولات الحاصلة بالغلبة سيّما إذا قلنا باستناد النقل الى مجموع استعمالات الشارع والمتشرّعة.

وأُورد عليه أيضاً بأنّ ما يقضي به الوجه المذكور لإثبات هذه المقدّمة هو وجوب تفهيم المراد من تلك الألفاظ، وهو كما يحصل ببيان الوضع كذا يحصل ببيان المراد من الألفاظ المذكورة، وقد حصل ذلك بالبيانات النبويّة حيث روي في تفسير الألفاظ المستعملة في غير المعاني اللغويّة أحاديث كثيرة.

وأُجيب عنه بأنّ ثمرة الخلاف إنّما تظهر في الألفاظ الخالية عن القرينة المتّصلة أو المنفصلة كما سبق، فلو ثبت نقل الشارع لهذه الألفاظ من معانيها اللغويّة كانت تلك المعاني مرادة من الألفاظ الخالية عن القرينة كما هو شأن الحقائق، فلابدّ إذن من بيان كون تلك المعاني مرادة، وذلك إمّا ببيان المراد، أو بيان الوضع، والمفروض انتفاء الأوّل فتعيّن الثاني وهو ما أردناه.

وأُجيب أيضاً بأنّ فائدة الوضع أن يستغنى عن القرينة في الاستعمال؛ إذ لو نصب القرينة كلّما استعمل في تلك المعاني لعرى الوضع عن الفائدة، ومن البيّن أنّه مع عدم إفهام الوضع وإعلامه المخاطبين لا يستغنى عن القرينة في الاستعمال.

وأُورد عليه أنّه لو تمّ ذلك لكان دليلاً آخر لا تتميماً لهذا الدليل؛ إذ بعد أخذ هذه المقدّمة ـ أعني انتفاء فائدة الوضع على تقدير عدم الإعلام ـ يلغو حديث كوننا مكلّفين واشتراط التكليف بالفهم، إذ يمكن تقرير الدليل مع طرح تينك المقدّمتين، بأن يقال: لو ثبت النقل لزم الإعلام به، وإلّا لعرى الوضع عن الفائدة والتالي باطل لما ذكر من انتفاء التواتر الخ، وبناء الإعتراض على الدليل المذكور في الأصل لا على هذا الدليل، ففي هذا الجواب تسليم للإعتراض وتغيير للدليل.

قلت: مبنى هذا الجواب والجواب المتقدّم أمر واحد، ولا يتمّ الاحتجاج في شيءٍ منهما بدون أخذ المقدّمتين المذكورتين؛ لابتناء الأمر في الجواب الأوّل على كون المراد من الألفاظ الخالية عن القرائن هو المعنى الشرعي دون المعنى اللغوي.

وهذا المجيب قد اعتبر ذلك أيضاً وإن لم يصرّح به، ضرورة أنّ هناك ألفاظاً خاليةً عن القرائن وأنّه أُريد منها أحد المعنيين، إلّا أنّه قد استند الأوّل في حملها على المعاني الشرعيّة الى اتّفاق الفريقين عليه حيث جعلوا ذلك ثمرة للنزاع، وفي الجواب المذكور قد استند فيه الى ما هو المنشأ لذلك الاتّفاق، فإنّه لو التزم في إفهام تلك المعاني بالإتيان بالقرائن ليكون المراد بالألفاظ الخالية عنها هو المعنى اللغوي لعرى الوضع عن الفائدة؛ لوضوح أنّه مع عدم الإعلام بالوضع يفتقر إفهام الموضوع له الى الإتيان بالقرينة بخلاف إفهام المعنى الأوّل على ما كان الحال عليه قبل الوضع.

وإذا بطل حمل الألفاظ العارية عن القرينة على المعاني اللغويّة في صورة تحقّق الوضع لها إمّا لاتّفاق الفريقين عليه، أو لزوم عراء الوضع عن الفائدة فلابدّ إذن من إفهام الوضع؛ إذ لا شكّ في كوننا مكلّفين بما تضمّنه وأنّ الفهم شرط التكليف ... الى آخر الدليل، فجعل هذا الجواب مبنيّاً على تغيير الدليل بخلاف الوجه الأوّل ليس على ما ينبغي؛ إذ لو كان الاستناد الى عدم حمل المطلقات حينئذٍ على المعنى اللغوي موجباً لذلك فهو مشترك بين الوجهين، وإلّا فلم يعتبر في

الثاني ما يزيد على ذلك عند التحقيق وإن كان ظاهر تقريره قد يوهم خلاف ذلك.

وقد ظهر بما ذكرنا أنّ ما ذكر من إمكان تقرير الدليل بطرح المقدّمتين المذكورتين ليس بمتّجه، وما ذكر في بيانه من الاكتفاء في إثبات الملازمة بانتفاء فائدة الوضع إنّما يتمّ مع أخذ هاتين المقدّمتين، فإنّه حينئذٍ إمّا أن يلتزم في إرادة الموضوع له من مراعاة القرينة فيراد من المطلقات هو المعنى السابق ففيه خلوّ الوضع عن الفائدة، وإمّا أن يراد منها المعنى الموضوع له بمجرّد الوضع له من غير إعلام وهو باطل؛ إذ لا يفهم المقصود حينئذٍ بمجرّد ذلك، ولا شكّ في كوننا مكلّفين بما تضمّنه وأنّ الفهم شرط التكليف، فإبطال هذه الصورة يتوقّف على ملاحظة المقدّمتين المذكورتين وبذلك يتمّ الدليل. فتأمّل.

قوله: ﴿لمشاركتنا لهم في التكليف﴾

لا يخفى أنّ مجرّد المشاركة في التكليف لا يقضي بنقل الوضع الينا، ووجوب ذلك عليهم غير معلوم؛ لاحتمال اكتفائهم في معرفة ذلك بما يظهر من استقراء كلام الشارع واستعمالاتهم، وعلى فرض التسليم فلا عصمة فيهم يمنع من ترك الواجب أو الغفلة عنه، ومع الغضّ عن ذلك فالواجب بيانهم لما هو مراد الشارع منها وهو حاصل بتفسيرهم لما أطلقه الشارع ممّا أراد به المعاني الشرعيّة، وإطلاقهم ما أُريد به المعاني اللغويّة ولو بترك القرينة المنضمّة اليها، لانتفاء الحاجة اليها مع عدم بيان النقل.

لا يقال: إنّه مع وضع الشارع لتلك الألفاظ لابدّ من حمل المطلقات عليه اتّفاقاً، فكيف يقال بحملها حينئذٍ على المعاني اللغويّة؟.

إذ نقول: إنّ الاتّفاق إنّما هو بعد ثبوت الوضع لا بمجرّد احتماله، والمقصود ممّا ذكرنا عدم صحّة الاستناد الى الوجه المذكور في لزوم بيان النقل الينا على تقدير حصوله، نظراً الى قيام الاحتمال المذكور.

قوله: ﴿وإلّا لما وقع الخلاف فيه﴾

فيه: أوّلاً: أنّه منقوض بوقوع الخلاف في كثير من المتواترات، وثانياً:

أنّ مجرّد كون الشيء متواتراً لا يقضي بانتفاء الخلاف فيه؛ لإمكان حصوله عند قوم دون آخرين أو عدم إفادته القطع للبعض أو الكلّ نظراً الى وجود ما يمنع منه، كما بيّن في محلّه.

ويجاب عنه بأنّا ننقل الكلام إذن الى الفرقة الّتي لم يتواتر بالنسبة اليهم، فنقول: إنّ التواتر مفقود والآحاد غير مفيد.

وفيه: أنّ الكلام في عدم صحّة الاستناد في انتفاء التواتر بلزوم انتفاء الخلاف، وهذا الكلام على فرض صحّته لا يصحّح الاستناد اليه، فالإيراد بحاله.

قوله: ﴿والثاني لا يفيد العلم﴾

أُورد عليه بأنّ تفهيم المعنى المراد كافٍ في المقام، وليس ذلك مسألة أُصولية ليعتبر فيه القطع، بل هو بيان لما أُريد من اللفظ، والمسألة الأُصولية هي معرفة وضع الشارع لها، وهو غير لازم.

ويدفعه أنّ هذا راجع الى منع إحدى المقدّمتين المذكورتين من لزوم إعلام الشارع بالوضع ولزوم نقل المخاطبين الينا، وقد مرّ الكلام فيه، ولا ربط له بمنع هذه المقدّمة بعد تسليم المقدّمتين المتقدّمتين.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما ادّعاه من اعتبار القطع في المقام كلام في غاية السقوط؛ لكون المسألة من مباحث الألفاظ وهي ممّا يكتفى فيها بالظنّ اتّفاقاً، ولو استند فيه الى ما اشتهر من وجوب القطع في الأُصول.

ففيه أوّلاً: أنّه لم يقم حجّة عليه؛ إذ ليست المسائل الأُصوليّة إلّا كغيرها من الأحكام الشرعيّة، ولابدّ فيها من القطع أو الظنّ المنتهى اليه.

وثانياً: أنّ المراد بالأُصول هناك أُصول الدين لا أُصول الفقه.

وثالثاً: بعد التسليم فمباحث الألفاظ خارجة عنها قطعاً، والتفصيل بين الأوضاع الشرعيّة وغيرها من اللغويّة والعرفيّة، كما قد يحتمل في المقام غير معقول؛ لاتّحاد المناط في الكلّ، بل الظاهر الاتّفاق عليه كذلك.

ثمّ إنّ عدم إفادة الآحاد للعلم لا يقضي بعدم حصول النقل الّذي هو تكليف

الحاضرين، فغاية الأمر عدم ثبوته بذلك عندنا، وهو لا يقضي بانتفائه في الواقع، كما هو المقصود.

فإن قلت: إنّ الواجب على الحاضرين إبلاغه بطريق التواتر؛ إذ لا فائدة في نقل الآحاد في المقام.

قلت: لا معنى لوجوب نقله متواتراً على كلّ من الآحاد، فغاية الأمر وجوب النقل آحاداً على كلّ منهم لحصول التواتر بالمجموع، وليس الجميع عدولاً لئلّا يتهاونوا بالتكليف، على أنّه قد يحصل مانع آخر من حصول التواتر في الطبقات.

قوله: ﴿إنّما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها﴾

إن أراد بذلك حصول الوضع في تلك اللغة من أرباب اللسان فمسلّم ولا يثبت به المدعى؛ إذ المفروض كون الشارع من العرب وسيّدهم، ولو فرض كون الواضع لها هو الله تعالى فكون النقل بحسب ذلك اللسان كافٍ فيه، كما أنّ وضعه كذلك كافٍ في الانتساب الى اللغة لو قلنا بكون واضع اللغات هو الله سبحانه لاتّحاد الواضع اذن في الكلّ، وإن اعتبر وقوع الوضع من واضع أصل اللغة فممنوع، بل ظاهر الفساد؛ لوضوح كون المنقولات العرفيّة العامّة والخاصّة مندرجة في العربيّة مع كون الوضع فيها من غيرهم، على أنّه لا يتمّ لو قلنا بأنّ واضع اللغات هو الله تعالى، وقلنا بكون الوضع في الحقيقة الشرعيّة منه تعالى.

قوله: ﴿باعتبار الترديد بالقرائن﴾

أُورد عليه بأنّ العلم بالترديد بالقرائن لو حصل للكلّ لم يقع خلاف، وإلّا لنقلنا الكلام الى من لم يحصل له العلم، فنقول: إنّ علمه إمّا بالتواتر، أو بالآحاد ... الخ.

ويدفعه أنّ الترديد بالقرائن قد حصل بالنسبة الى الحاضرين، وهم قد نقلوا تلك الأخبار على حالها ليقف من بعدهم على الحال، فإن لم يحصل هناك علم لبعضهم فلا مانع، وكون طريق معرفته حينئذٍ منحصراً في التواتر والآحاد وعدم حصول الأوّل وعدم الاكتفاء بالثاني لا يقضي بعدم حصول التفهيم لهم ونقلهم ما يفيد ذلك، فكيف يمكن تتميم الاحتجاج بمجرّد ذلك؟.

قوله: ﴿كيف! وقد جعلها الشارع حقائق شرعيّة في تلك المعاني مجازات لغويّة في المعنى اللغوي﴾

لا يخفى أنّ الألفاظ المذكورة إنّما تكون حينئذٍ مجازات لغويّة في المعنى الشرعي لا في المعنى اللغوي، ولو أُريد به صيرورتها مجازات في معناها اللغوي بعد النقل فهو ممّا لا ربط له بالمقام، مع أنّها حينئذٍ تكون مجازات شرعيّة لا لغويّة.

وقد يتكلّف في توجيهه بأنّ المراد من قوله: «في المعنى اللغوي» بالنسبة الى المعنى اللغوي أي بملاحظة ما وضع لها في اللغة، فالمراد أنّ تلك الألفاظ صارت حقائق شرعيّة في المعاني الحادثة بالنسبة الى العرف الشرعي مجازات لغويّة فيها بالنسبة الى اللغة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الألفاظ المذكورة إذا استعملها الشارع حينئذٍ في المعاني الشرعيّة كانت حقائق شرعيّة، وليست بهذه الملاحظة مجازات أصلاً، وإن استعملها غيره في تلك المعاني من غير تبعيّته ـ بل من جهة مناسبتها لمعناها اللغوي ـ كانت مجازات لغويّة ولم تكن حينئذٍ حقائق شرعيّة.

فإن أراد المصنّف بذلك اجتماع تينك الصفتين في لفظ واحد في آن واحد بالاعتبارين كما هو الظاهر من العبارة المذكورة فذلك فاسد قطعاً؛ إذ لا يمكن اجتماع الأمرين كذلك، كما هو ظاهر من حدّيهما لاعتبار الحيثيّة في كلّ منهما.

وإن أراد كونها مجازات لغويّة لو استعملت فيها بمناسبة المعاني اللغويّة من غير ملاحظة لوضعها في الشرع فهو غير مجدٍ فيما هو بصدده، فإنّ كونها مجازات لغويّة من تلك الجهة يقضي بكونها عربيّة لو استعملت على تلك الجهة، فمن أين ثبت كونها عربيّة لو استعملت فيها من جهة الوضع لها مع الفرق الظاهر بين الجهتين؟ فإنّ الاستعمال في الأُولى من جهة تبعيّة الواضع بخلاف الثانية.

وغاية ما يوجّه به ذلك أن يقال: إنّ مراده من ذلك بيان تقريب للحكم، فإنّ تلك الألفاظ بالنظر الى استعمالها في تلك المعاني إذا كانت عربيّة لم يخرجها الوضع الشرعي من ذلك، لعدم تصرّف الشارع حينئذٍ في اللفظ ولا في المعنى، وهو كما ترى.

ومن الغريب ما قيل[١] في توجيهه من أنّ تلك الألفاظ حال استعمالها في المعاني الشرعيّة حقائق شرعيّة فيها مجازات لغويّة عند صدور استعمالها فيها من أهل اللغة، فيكون المراد أنّ تلك الألفاظ حقائق شرعيّة بالفعل مجازات لغويّة بالقوّة، وهذا القدر كافٍ في اتّصافها بوصف العربيّة، إذ بعد صيرورة القوّة فعلاً تكون عربيّة لا محالة.

قلت: فهي إذن غير عربيّة لكنها قابلة لأن تكون عربيّة لو استعملت على غير هذا النحو، وأين ذلك من الحكم بكونها عربيّة بالفعل؟ كما هو المفروض في كلام المجيب، إلّا أن يحمل ما ذكره المجيب على المجاز ويجعل ذلك علاقة للتجوّز، وهو مع ما فيه من التعسّف ـ لعدم ملائمته لسوق كلامه ـ غير كافٍ في دفع الاستدلال.

قوله: ﴿ومع التنزّل نمنع ... الخ﴾

لا يخفى أنّ هذا الكلام صدر من المجيب في مقام المنع لإبداء المناقشة فيما استند اليه المستدلّ وإن لم يكن موافقاً للتحقيق، فإنّ كون القرآن كلّه عربيّاً أمر واضح غنيّ عن البيان، وقد قال الله تعالى: ﴿لقالوا لولا فصّلت آياته أأعجميّ وعربيّ﴾[٢].

فالأولى مع التنزّل أن يقال بأنّ وجود غير العربي فيه لا يقضي بعدم كونه عربيّاً؛ إذ المناط في صدق العربي والعجمي على النظم والأُسلوب كما هو ظاهر، كيف! وقد ورد المعرّب والرومي والأعلام العجميّة وغيرها في القرآن وليست بأقرب الى العربيّة من الحقائق الشرعيّة.

قوله: ﴿والتحقيق أن: يقال ... الخ﴾

ما حقّقه في المقام إنّما يتمّ إذا أفاد الظنّ بانتفاء الوضع تعييناً وتعيّناً، وأمّا مع الشكّ في ذلك ـ نظراً الى شيوع الخلاف فيه من قديم الزمان وذهاب المعظم الى

---

(١) ذكره بعضهم في كتاب له في المبادئ اللغوية. (منه ﷺ).

(٢) سورة فصلت: ٤٤.

الثبوت وقيام بعض الشواهد على النقل ـ فإنّه وإن فرض عدم إفادتها الظنّ في مقابلة الأصل لتنهض حجّة على الإثبات إلّا أنّه لا أقلّ من الشكّ كما هو معلوم بالوجدان بعد الغضّ عن الأدلّة المفيدة للظنّ.

وكأنّه الظاهر من آخر كلامه حيث قال: «إنّه لا يبقى لنا وثوق بالإفادة مطلقاً» فلا وجه للحكم بالنفي من جهة الأصل، إذ ليست حجّية الأصل في مباحث الألفاظ من باب التعبّد وإنّما هي من جهة إفادة الظنّ، فمع عدم حصول الظنّ من جهته لا وجه للرجوع اليه والحكم بمقتضاه مع عدم حصول ظنّ بما هو مراد الشارع من تلك الألفاظ.

والحاصل: أنّه لا شكّ في حمل تلك الألفاظ على المعاني اللغويّة بالنسبة الى ما قبل الشرع، وكذا في الحمل على المعاني الشرعيّة في عرف المتشرّعة، وقد حصل الشكّ في زمان الشارع في كون الحال فيه حال زمان المتشرّعة أو حال ما قبل الشريعة، فمع الشكّ لا وجه لتعيين أحد الوجهين وحمل الحديث على أحد المعنيين مع عدم انفهام أحدهما منه حينئذٍ وحصول الشكّ في فهم أهل ذلك العصر، فلابدّ إذن من التوقّف، وقد مرّت الإشارة الى ذلك في المسائل المتقدّمة، فبناؤه على النفي والرجوع الى الأُصول الفقهيّة محتجّاً بما بيّنه رحمه الله ليس على ما ينبغي.

نعم إن قام هناك دليل على حجّية الأصل المذكور في مباحث الألفاظ على سبيل التعبّد اتّجه ذلك، لكنّه ليس في الأدلّة ما يشمل ذلك، بل الحجّة في باب الألفاظ هو الظنّ حسب ما قرّروه، والمفروض انتفاؤه في المقام.

فظهر ممّا قرّرناه أنّ احتجاج النافين بمجرّد الأصل غير كافٍ في المقام، بل لابدّ بعد العجز عن إقامة الدليل على أحد الطرفين وحصول الشكّ في النقل وعدمه من التوقّف في الحكم والحمل.

ثمّ إنّ هنا أدلّة أُخر غير ما ذكروه تدلّ على حصول الوضع فيها في زمان الشارع بل من أوّل الأمر.

منها: أنّ المسألة لغويّة متعلّقة بالأوضاع ومن البيّن حجّية النقل فيها وإن كان مبنيّاً على الاجتهاد وملاحظة العلامات، كما هو الحال غالباً في إثبات اللغات وانّا إذا راجعنا كلمات أهل الخبرة في المقام وجدنا معظم العامّة والخاصّة قائلين بثبوتها، حتّى أنّه لا يعرف فيه مخالف من العامّة سوى القاضي وبعض آخر ممّن تبعه، ولا من الخاصّة سوى جماعة من متأخّريهم، بل الإجماع منقول عليه في الجملة من جماعة من متقدميهم حسب ما مرّت الإشارة اليه وعدم ظهور قائل بالفصل مع اعتضاده بعدم ظهور خلاف فيه بينهم، وقد اكتفي بما دون ذلك في مباحث الألفاظ فلا مجال لإنكاره في المقام.

مضافاً الى تقديم قول المثبت على النافي، فبعد فرض تكافؤ القولين ينبغي ترجيح قول المثبت أيضاً، وليس في المقام دليل على النفي سوى الأصل ففي الحقيقة لا معارض لأقوال المثبتين، فمرجع هذا الوجه عند التأمّل الى وجوه ثلاثة.

ومنها: الاستقراء فإنّ من تتبع موارد استعمالات كثير من الألفاظ المستعملة في المعاني الجديدة كالصلاة والزكاة والصوم والحج والوضوء والغسل ونحوها وجد استعمال الشارع لها في تلك المعاني على نحو استعمال الحقائق، بحيث يحصل الظنّ من ملاحظة استعمالاتها بالبناء فيها على النقل.

والحاصل أنّه يفهم ذلك من ملاحظة استعمالات الشارع على نحو ما يفهم أوضاع اللغة ونحوها من ملاحظة استعمالات العرب وأرباب الاصطلاح، ويعبّر عنه بالترديد بالقرائن، وذلك طريقة جارية في فهم الأوضاع بل هو الغالب في المعرفة باللغات، فيستفاد من ذلك ثبوت الحقيقة الشرعيّة في الألفاظ الّتي حصل الاستقراء في موارد استعمالها دون جميع الألفاظ ممّا فرض فيه النزاع، وحينئذٍ فلابدّ في تتميم الدليل من ملاحظة عدم القول بالفصل حسب ما مرّت الإشارة اليه.

وهناك طريق ثانٍ للاستقراء يستفاد منه شمول الحكم للكلّ تقريره: أنّ المستفاد من تتبّع الألفاظ وملاحظة نقل الشارع لجملة منها الى المعاني الجديدة هو بناء الشارع فيما يعبّر عنه من المعاني الجديدة المتداولة على نقل اللفظ اليها،

وتعيين تلك الألفاظ للتعبير عن تلك المعاني، كيف! والأمر الباعث على النقل فيما عرفت نقلها بالاستقراء المذكور أولاً هو الباعث على النقل في الباقي.

وبالجملة: أنّ استفادة ذلك من ملاحظة جملة من الألفاظ المذكورة غير بعيد لمن تأمّل في المقام بعد استنباط جهة النقل فيها من استقراء خصوصيّاتها.

وفيه أيضاً طريق ثالث يستفاد منه أيضاً عموم الوضع، وهو أنّا إذا استقرأنا طريقة أرباب العلوم المدوّنة كالنحو والتصريف والبيان والمنطق وغيرها وكذا أرباب الحرف والصناعات على كثرتها وجدناهم قد وضعوا ألفاظاً خاصّة بإزاء كلّ ما يحتاجون الى بيانها ويتداول بينهم ذكرها، لئلّا يقع الخلط والاشتباه ولا يطول المقام بذكر القرينة من غير طائل، ومن البيّن أنّ اهتمام الشارع في بيان الشريعة أعظم من اهتمامهم في حرفهم وصنائعهم، وملاحظته للحكم أكثر من ملاحظتهم والاحتياج الى أداء تلك المعاني أعظم من الاحتياج اليها والاهتمام بشأنها أشدّ من الاهتمام بغيرها، وقضيّة ذلك وقوع النقل من صاحب الشريعة بالأولى.

وبالجملة: أنّ المستفاد من استقراء الحال في سائر أرباب الصناعات العلميّة والعمليّة الظنّ بوقوع ذلك عن صاحب الشريعة أيضاً، فمرجع الاستقراء أيضاً الى وجوه ثلاثة وإن كان الوجه الأوّل منها مأخوذاً في الثاني.

ومنها: أن ذلك هو المستفاد مما ورد في الأخبار في بيان جملة، منها: كقوله عليه السلام: «الصلاة: ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود»[1] والتعبير بنحو ذلك وما يقرب منها كثير في الأخبار وقد وردت في عدّة من الألفاظ وهو ظاهر فيما قلناه، فإنّ ظاهر الحمل قاضٍ بكونه حقيقةً في المعنى المذكور كما يستفاد ذلك من تعبيرات أهل اللغة.

ومنها: دليل الحكمة، فإنّ من المقرّر في مباحث الألفاظ أنّ كلّ معنى تشتدّ الحاجة اليه يجب في الحكمة وضع لفظ بإزائه، ومن البيّن شدّة الحاجة الى المعاني

---

(١) الوسائل ١: ب ١ من أبواب الوضوء ص ٢٥٧ ح ٨.

الجديدة الشرعيّة وكثرة دورانها في الشريعة فكيف يهمل الشارع الحكيم وضع الألفاظ بإزائها؟ مع ما يرى من شدّة اهتمامه بالشريعة وعظم حاجة الناس اليها وقوام أُمور الدين والدنيا بها.

ومنها: أنّ جملة من تلك الألفاظ قد صارت حقائق في المعاني الشرعيّة في الشرائع السابقة، كالصلاة والصوم والزكاة وقد عبّر بها في القرآن حكاية عن الأنبياء السابقين، وهو معلوم أيضاً من الخارج فهي حقيقة فيها قبل مجيء هذه الشريعة أيضاً.

وما يورد عليه من مخالفة هذا اللسان للغاتهم فغاية الأمر أن يكون للمعاني المستحدثة عندهم ألفاظ موضوعة من لغاتهم، ولا يلزم من ذلك وضع هذه الألفاظ بإزائها، ومن أنّ هذه المعاني أُمور جديدة لم يكونوا يعرفونها وإنّما أُتي بها في شرعنا، فعلى فرض كون هذه الألفاظ حقيقة في المعاني الثابتة في شرائعهم لا يثبت به كونها حقيقة فيما ثبت في شرعنا، بل لابدّ في ثبوته عندنا من وضع جديد.

مدفوع، أمّا الأوّل فبانّ الظاهر أنّ العرب كانوا يعبّرون عنها بهذه الألفاظ، ولذا وقع التعبير بها في الكتاب العزيز، وقد كان كثير من العرب متدينين ببعض تلك الأديان وكانت تلك الألفاظ معروفة عندهم وإن كان المعبّر به عنها في أصل شرعهم من غير اللغة العربيّة.

وأمّا الثاني فبما مرّت الإشارة اليه من أنّ الاختلاف إنّما وقع في المصداق كاختلاف كثير من تلك العبادات في شرعنا بحسب اختلاف الأحوال، وأمّا المفهوم العامّ المأخوذ في وضع تلك الألفاظ فهو يعمّ الجميع.

فقد ظهر ممّا قرّرناه من الوجوه قوّة القول بالثبوت مطلقاً، ولو نوقش في استقلال كلّ واحد من الوجوه المذكورة في إفادة الظنّ فلا مجال للإنكار بعد ضمّ بعضها الى البعض، لحصول المظنّة بمؤدّاها، وهي كافية في المقام قطعاً، بل يكتفى بما دون ذلك في مباحث الألفاظ.

وأمّا حجج القائلين بالتفاصيل المذكورة فهي مبنية على كون الوضع فيها تعينيّاً لا تعيينيّاً، فيختلف الحال فيه باختلاف الألفاظ في شدّة الحاجة وكثرة الدوران وعدمها وطول المدّة وقصرها، وكلّ ذهب على حسب ما اعتقده في البلوغ الى حدّ الحقيقة.

نعم، التفصيل بين العبادات والمعاملات ليس مبنيّاً على ذلك وإنّما احتجّ عليه بأنّ ألفاظ المعاملات باقية على معانيها اللغويّة ولم يستعملها الشارع في معانٍ جديدة، وإنّما ضمّ الى معانيها اللغويّة شروطاً لصحّتها من غير أن يعتبر ذلك في تسميتها، ولذا يرجع فيها الى العرف ولا يتوقّف تفسيرها على توقيف الشرع، بخلاف العبادات لكونها من الأُمور المجعولة الشرعيّة والماهيات المقرّرة من صاحب الشريعة، ولذا حكموا بأنّها توقيفيّة يعنون به توقيفيّة موضوعاتها، وإلّا فالأحكام توقيفيّة في العبادات والمعاملات من غير فرق اتّفاقاً، فالألفاظ الدالّة عليها موضوعة بالأوضاع الشرعيّة على خلاف المعاملات.

ويدفعه أنّ المناط في المقام حسب ما ذكره وتقدّمت الإشارة اليه هو كون المعنى من الأُمور المجعولة الشرعيّة دون المعاني القديمة الثابتة قبل الشريعة، لكن لا اختصاص لذلك بالعبادات كما زعمه؛ إذ للشارع في غيرها أيضاً ماهيّات مخترعة وأُمور مجعولة لم يكن قبل ورود الشريعة كالإيمان والكفر، والطهارة والنجاسة، والفسق والعدالة، والخلع والايلاء واللعان ونحوها، فلا اختصاص للمعاني المستحدثة بالعبادات ولا تمتاز العبادة بذلك عن غيرها، بل لا امتياز لها إلّا بالتوقّف على القربة بخلاف غيرها، وهذا ممّا لا ربط له في ثبوت الحقيقة الشرعيّة ونفيها.

نعم لو لم يكن للشارع ماهية مجعولة ومعنى جديد في غير العبادات صحّ ما ذكره، لكن ليس الحال على ذلك كما عرفت.

وأنت خبير بأنّ مقتضى الكلام المذكور خروج المعاملات عند هذا القائل عن محلّ النزاع في الحقيقة الشرعيّة؛ إذ قد عرفت أنّ محلّ النزاع هو الألفاظ

المستعملة في المعاني الجديدة المقرّرة في الشريعة، وهو حينئذٍ قائل بثبوتها في ذلك مطلقاً، إلّا أنّه يعتقد انتفاء ذلك في المعاملات فلذا حكم بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة بالنسبة اليها.

ولو اعتقد ثبوت معانٍ جديدة هناك يقال بثبوتها فيها أيضاً بمقتضى ما نسب اليه من الاحتجاج فهو في الحقيقة مفصّل في أمر آخر غير هذه المسألة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما استند اليه لا ينهض دليلاً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة في العبادات؛ إذ ما ذكره من كونها أُموراً جعليّة وماهيّات جديدة متوقّفة على بيان صاحب الشريعة ممّا لا خلاف فيه بين الفريقين، ولا دلالة فيه على حصول الوضع؛ ولذا وقع الخلاف فيه مع الاتّفاق على ذلك فلا وجه للاستناد اليه، إلّا أن يضمّ اليه غيره ممّا مرّ في الاحتجاج.

وكأنّ مقصود القائل من ذلك إبداء الفرق بين العبادات والمعاملات بأنّه لم يقرّر الشارع في المعاملات معانٍ جديدة ليضع الألفاظ بإزائها بخلاف العبادات، ثمّ يحتجّ لثبوتها فيها بما يحتجّ به المثبتون لها.

وكيف كان، فقد عرفت ما فيه، وقد عرفت أيضاً أنّ الأمر في الحقيقة الشرعيّة ليس متوقّفاً على كون الوضع فيها تعينيّاً كما زعموه، بل الظاهر القول بكونه تعيينيّاً كما هو ظاهر كلام القوم حسب ما عرفت.

وقد يستبعد من وقوع ذلك؛ إذ لو وقع لصرّح به النبيّ صلّى الله عليه وآله وصعد على المنبر لإبلاغه لما يترتّب عليه من الثمرة العظيمة، ولو كان كذلك لما خفي على أحد من الأُمّة لتوفّر الدواعي الى نقله كيف! ولم ينقل ذلك أحد من أرباب التواريخ ولا غيرهم ولا حكوا إيقاعه بشيء من تلك الأوضاع.

ويدفعه أنّ وقوع الوضع لا يستتبع شيئاً من ذلك؛ إذ هو تعيين قلبي لا يفتقر الى عقد ولا إيقاع، وإفهام ذلك للمخاطبين لا يتوقّف على صعود على المنبر ولا تصريح بالحال، بل يحصل بالترديد بالقرائن كما هو الحال في سائر الاصطلاحات واللغات، وهو ظاهر.

ولنتبع الكلام في المرام بمسألة أُخرى تداول ذكرها بين الأعلام يناسب إيرادها في المقام، وهي أنّ ألفاظ العبادات كالصلاة والزكاة والصيام هل هي أسامي للصحيحة المستجمعة لجميع الأجزاء المعتبرة في الصحّة وشرائطها، أو يعمّها والفاسدة؟ وقد اختلفوا في ذلك على قولين، أو أقوال، ولنوضح الكلام في المسألة برسم مقامات أربعة:

## الأوّل في بيان محلّ النزاع في ذلك:

فنقول: إنّ النزاع في المقام إنّما هو في ألفاظ العبادات ممّا استعملها الشارع في المعاني الجديدة المستحدثة كالصلاة والزكاة والصوم والوضوء والغسل ونحوها، دون ما كان منَ ألفاظ العبادات مستعملة في معانيها اللغويّة كالزيارة والدعاء وتلاوة القرآن ونحوها، فلا ريب في وضعها في اللغة للأعمّ، والمفروض استعمالها في المعاني اللغويّة فتكون مستعملة في الأعمّ من الصحيحة والفاسدة. نعم هناك شرائط اعتبرها الشارع في صحّتها كما اعتبر نظير ذلك في المعاملات.

ثمّ إنّ الخلاف في أنّ المعاني المقرّرة من الشرع الّتي استعمل فيها تلك الألفاظ هل هي خصوص الصحيحة، أو هي أعمّ منها ومن الفاسدة؟ فيصحّ النزاع فيها من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعيّة ونفاتها، إذ لا كلام في استعمال تلك الألفاظ في المعاني الجديدة كما عرفت، وإنّما الكلام هناك في كونه على وجه الحقيقة أو لا كما مرّ.

فإن قلت: على هذا يكون النزاع بناءً على القول بنفي الحقيقة الشرعيّة في المعنى المستعمل فيه في كلام الشارع وليس ذلك قابلاً للخلاف، لوضوح استعمالها في كلّ من الصحيحة والفاسدة كصلاة الحائض وصوم الوصال وصيام العيدين ونحوها.

وبالجملة: أنّ صحّة استعمالها في كلّ من المعنيين ووقوعه ولو على القول المذكور ليس ممّا يقبل التشكيك ليقع محلاًّ للكلام، وإنّما القابل لوقوع النزاع فيه بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة هو تعيين ما وضع اللفظ له، سواء كان على سبيل

التعيّن أو التعيين، ومع البناء على نفيها فلا مجال للنزاع فيها؛ إذ وضوح استعمالها في كلّ من الأمرين بمكان لا يحتاج الى البيان.

قلت: ليس النزاع في المقام في تعيين المعنى الحقيقي ليبتني على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة، ولا في مجرّد ما استعمل اللفظ فيه لئلّا يكون قابلاً للخلاف والمنازعة، بل الخلاف في أنّ المعاني المحدثة من الشارع المقرّرة في الشريعة المستعملة فيها تلك الألفاظ المخصوصة هل هي خصوص الصحيحة، أو الأعمّ منها ومن الفاسدة؟ ولا ينافي ذلك استعمالها في الفاسدة أيضاً، لغرض من الأغراض.

والفرق واضح بين الأمرين وإن كان استعمالها مجازاً على الوجهين، فإنّ الأوّل هو الشائع في الاستعمال حتّى أنّها صارت حقيقةً عند المتشرّعة بخلاف الثاني، لبقائه على المجازيّة في ألسنة المتشرّعة، إذ لا قائل باشتراكها لفظاً عند المتشرّعة بين الأمرين.

ويظهر الثمرة في ذلك فيما إذا قامت القرينة الصارفة عن إرادة المعنى اللغوي، فإنّه يتعيّن حملها على ما هو المختار في المقام من غير حاجة الى القرينة المعيّنة، ولا تبقى دائرة بين حملها على الأعمّ أو خصوص الصحيحة، كما مرّت إليه الإشارة.

وإن أبيت عن ذلك فقرّر الخلاف في المقام في تعيين ماهي حقيقة فيه عند المتشرّعة، إذ هو المعنى المستعمل فيه عند صاحب الشريعة، ولا مجال للإيراد المذكور فيه ومرجعه الى ما تقدّم.

وما في كلام بعض الأفاضل بعد حكمه بعدم ابتناء المسألة على ثبوت الحقيقة الشرعيّة: «أنّه لا ريب في أنّ الماهيّات المحدثة أُمور مخترعة من الشارع، ولا شكّ أنّ ما أحدثه الشارع متّصف بالصحّة لا غير بمعنى أنّه بحيث لو أتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجباً للامتثال للأمر بالماهية من حيث هو أمر بالماهية».

غير مفهوم المعنى سيّما مع ذهابه الى القول بكونها للأعمّ فإنّه إن أراد أنّ

الماهيّات المحدثة من الشارع الّتي استعمل الشارع فيها تلك الألفاظ متّصفة بالصحّة لا غير ـ إذ لا يحدث الشارع أمراً فاسداً ـ فهذا هو عين القول بكون تلك الألفاظ بإزاء الصحيحة مع الإشارة الى دليله، وإن أراد أنّ الماهيّات الّتي أحدثها الشارع متّصفة بالصحّة قطعاً فالشارع على القول بالأعمّ لم يستعمل تلك الألفاظ فيما أحدثه وإنّما استعملها في شيء آخر أعمّ منه فهو كما ترى ومع ذلك فالعبارة لا تفي به.

ثمّ إنّ اعتباره الحيثيّة في الأمر في قوله: «للأمر بالماهيّة من حيث إنّه أمر بالماهيّة» غير مفهوم الجهة.

والحاصل: أنّ الكلام في أنّ ما أحدثه الشارع وقرّره من تلك الطبائع الجعليّة وعبّر عنها بتلك الألفاظ الخاصّة هل هو خصوص الصحيحة، أو الأعمّ منها ومن الفاسدة؟ وإن حكمنا بأنّ مطلوب الشارع هو قسم منها بعد ما قام الدليل على فساد بعضها فهذا هو عين المتنازع فيه في المقام، فكيف ينفى عنه الريب في بيان محلّ الكلام؟.

## المقام الثاني في بيان الأقوال في المسألة:

وهي عديدة:

منها: القول بوضعها للصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء المعتبرة وسائر شروط الصحّة، واليه ذهب جماعة من الخاصّة والعامّة.

فمن الخاصّة: السيّد والشيخ في ظاهر المحكي عن كلاميهما، والعلّامة في ظاهر موضع من النهاية، والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيدان في القواعد والمسالك، واستثنى الأوّل منه الحجّ لوجوب المضي فيه، ومن فضلاء العصر الشريف الأُستاذ قدس سره وعزاه الى أكثر المحقّقين، والفقيه الأُستاذ رفع مقامه وغيرهما.

ومن العامّة: أبو الحسين البصري وعبدالجبار بن أحمد، وحكي القول به عن الآمدي والحاجبي وغيرهما، وحكاه الإسنوي عن الأكثرين، وحكى في

المحصول عن الأكثرين القول بحمل النفي الوارد على الأسماء الشرعيّة كقوله: «لا صلاة إلّا بطهور» على نفي الحقيقة، لإخبار صاحب الشرع به.

ومنها: القول بوضعها للمستجمعة لجميع الأجزاء المعتبرة فيها من غير اعتبار للشرائط في وضعها، وهو محكيّ عن البعض، وكأنّ ملحوظ القائل به مراعاة دخول الأجزاء في الكلّ فلا يمكن الحكم بصدق الكلّ مع انتفاء شيء منها، وأنّ الشرائط خارجة عن المشروط فلا وجه لأخذها فيه، وإلّا لكانت أجزاء، هذا خلف. وستعرف وهنه.

ومنها: أنّها موضوعة بإزاء الأعمّ من الصحيحة والفاسدة من غير مراعاة لاعتبار جميع الأجزاء ولا الشرائط، بل إنّما يعتبر ما يحصل معه التسمية في عرف المتشرّعة، واليه ذهب من الخاصّة العلّامة في غير موضع من النهاية وولده في الإيضاح والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيد الثاني في تمهيده وروضته وشيخنا البهائي وجماعة من الفضلاء المعاصرين، ومن العامّة القاضي أبو بكر وأبو عبدالله البصري وغيرهم.

ثمّ إنّه يمكن تقرير القول المذكور على وجوه:

أحدها: أن يقال بوضعها لخصوص أجزاء مخصوصة من غير اعتبار وجود سائر الأجزاء معها ولا عدمها في التسمية، فيقال: إنّ الصلاة مثلاً اسم لخصوص الأركان المخصوصة وسائر الأجزاء لا يعتبر وجودها في التسمية، فإذا انتفى أحد الأركان انتفت التسمية بخلاف غيرها.

ويشكل حينئذٍ بأنّ سائر الأجزاء ممّا عدا الأركان تكون خارجة عن المسمّى فتكون كالشرائط فلا يصحّ عدّها أجزاء، كيف ومن الواضح انتفاء الكلّ بانتفاء جزئه فكيف يلتزم في المقام بخلافه؟!.

ويمكن الجواب بأنّ القدر الثابت هو كونها أجزاء في الجملة لا كونها أجزاء لمطلق الصلاة، فنقول: إنّها أجزاء للصلاة الصحيحة ولا منافاة؛ فإنّ كون الشيء جزءً للأخصّ لا يستلزم أن يكون جزءً للأعمّ، ضرورة كون الناطق جزء للإنسان دون الحيوان.

وفيه: أنّه مع عدم اعتبار تلك الأجزاء في مسمّى مطلق الصلاة يكون استعمالها في المستجمع للأركان وغيرها كما هو الغالب مجازاً؛ لكونه استعمالاً للّفظ فيما وضع له وغيره، إذ المفروض خروج الباقي عن الموضوع له.

وقد يجاب عن ذلك بأنّه مع كون ما اندرج فيه ذلك أنواعاً أو أصنافاً لذلك الكلّي لا يلزم أن يكون إطلاق الكلّي عليه مجازاً، كما يشاهد ذلك في إطلاق الحيوان على الإنسان وإطلاق الإنسان على الرومي والزنجي.

ويدفعه أنّ إطلاق الحيوان على الإنسان ونحوه إنّما يكون حقيقةً إذا أُريد به معناه المطلق، فيكون استعماله في المقيّد من جهة حصول المطلق فيه، ومع التنزّل نقول به إذا استعمل في خصوص الحصّة المقيّدة بتلك الخصوصيّة، وأمّا استعماله في مجموع الحيوان والناطق فلا ريب في كونه مجازاً، بل قد يشكّ في صحّة استعمال الكلّي فيه، وقد يقطع بعدم جوازه كما إذا استعمل لفظ «الجسم» في مفهوم الجسم النامي الحسّاس الناطق، فإنّ إرادة هذا المفهوم المركّب منه غير صحيح ولو على سبيل المجاز. والتزام التجوّز في المقام ممّا لا وجه له.

كيف! ويصحّ القول بكون القراءة جزء من الصلاة، كما هو ظاهر من ملاحظة الشرع بل الظاهر قضاء الضرورة به، وكذا الحال في غيرها من أجزائها، ولا يصحّ أن يقال: إنّ الناطق جزء من الحيوان أو الحسّاس جزء من الجسم النامي أو الجسم المطلق ... وهكذا، وهو ظاهر.

وأيضاً فأجزاء الصلاة ونحوها أجزاء خارجيّة متباينة وليست من الأجزاء التحليليّة المتّحدة في المصداق، فإطلاق اللفظ الموضوع لبعضها على الكلّ مجاز، بل قد يكون غلطاً وليس من قبيل إطلاق الجنس على النوع أو النوع على الصنف أو الفرد.

ثانيها: أن يقال بكون جميع الأجزاء المفروضة للعبادة جزء لمطلق تلك العبادة ولا يلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء كلّ منها؛ إذ الأجزاء على قسمين:

فإنّ منها: ما يكون بقاء الكلّ وقوامه مرتبطاً بها كالأعضاء الرئيسيّة ونحوها

للإنسان، ولا ريب حينئذٍ بانتفاء الكلّ مع انتفاء كلّ منها.

ومنها: ما لا يكون كذلك كاليد والإصبع والظفر للإنسان، لعدم انتفاء الكلّ بانتفائها، وصدق الإنسان بعد قطع كلّ منها كصدقة قبله.

فإن قلت: بعد فرض شيءٍ جزءً لشيءٍ كيف يعقل وجود الكلّ حقيقة مع انتفائه؟ إذ من الفطريّات الحكم بانتفاء الكلّ بانتفاء جزئه.

قلت: إنّما يرد ذلك إذا قلنا بكون ذلك جزءً معتبراً في معنى اللفظ على كلّ حال، وأمّا إذا قلنا بجزئيّته حين حصوله دون عدمه فلا، ويتصوّر ذلك بأن يقال بوضع اللفظ لما يقوم به الهيئة العرفيّة المخصوصة من تلك الأجزاء مثلاً، فإن قامت بعشرين منها مثلاً كان ذلك كلّاً، وإن قامت بعشرة منها كان ذلك أيضاً كلّاً، ولا ينتفي مسمّى اللفظ مع انتفاء الباقي وإن انتفت الخصوصيّة السابقة؛ إذ هي غير مأخوذة في معنى اللفظ وقد وقع نحو ذلك في كثير من الأوضاع، فإنّ لفظ «البيت» إنّما وضع لما قام به هيئة البيت المخصوصة المعروفة في العادة، وتلك الهيئة قد تقوم بجميع الأركان والجدران والروازن والأبواب والأخشاب وغيرها ممّا يندرج في اسم البيت مع وجوده، وقد تقوم بمجرّد الأركان وبعض الجدران، وقد تقوم بذلك وببعض آخر على اختلاف وجوهه، إلّا أنّ وجود الأركان ونحوها قد اعتبر في تحقّق مفهومه لتقوّم الهيئة بها بحيث لا حصول لها بدونها، وأمّا البواقي فغير مأخوذة بالخصوص فإن حصلت كانت جزء لقيام الهيئة بها حينئذٍ أيضاً، وإلّا فلا.

واختلاف الهيئة مع زيادة ما تقوم به ونقصه لا يوجب اختلاف المعنى؛ فإن خصوصيّة شيء منها غير مأخوذة في الوضع وإنّما اعتبرت على وجه يعمّ الجميع.

ونحوه الكلام في الأعلام الشخصيّة، نظراً الى عدم اختلاف التسمية مع اختلاف المسمّى جدّاً فإنّ البدن المأخوذ في وضعها مختلف في نفسه جدّاً من زمن الرضاع الى حين الشيخوخة، مع قطع النظر عن ورود سائر الطوارئ عليه، والتسمية على حالها من غير اختلاف وليس ذلك إلّا لكون الوضع فيها على ما ذكرنا.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إنّ الوضع في المقام إنّما كان على النحو المذكور، فهناك أجزاء قد أُخذت في تحقّق المفهوم وبها قوامه، فإذا انتفى شيء منها انتفى ذلك المفهوم بانتفائه، وأجزاء ليست على تلك الصفة فهي أجزاء مادامت موجودة وإذا انعدمت لا ينعدم الكلّ بانعدامها، فالصلاة مثلاً قد أُخذت الأركان المعروفة في تحقّق مفهومها على كلّ حال، وأمّا سائر الأجزاء فإن وجدت كانت أجزاءً، لقيام الهيئة حينئذٍ بالمجموع، وإلّا لم ينتفِ الكلّ بانتفائها لقيام الهيئة حينئذٍ بالأركان، وهذا الوجه قد مال اليه بعض الفضلاء وإن لم يذكر في بيانه ما فصّلناه.

ويضعّفه أنّه لا فرق بين أركان الصلاة وغيرها من الأجزاء في صدق اسم الصلاة عرفاً مع انتفاء كلّ منها إذا تحقّق هناك من الأجزاء ما يصدق معه الاسم.

والحاصل: أنّ كلّ واحد من أجزاء الصلاة إذا انتفى وحصل الباقي صدق معه الاسم بحسب العرف قطعاً من غير فرق بين الأركان وغيرها، فليس هناك أجزاء معيّنة للصلاة تعتبر هي بخصوصها في تحقّق مفهومها، فهي بناءً على وضعها للأعمّ موضوعة بإزاء جملة من تلك الأفعال المخصوصة ممّا يقوم بها الهيئة المعروفة من غير تعيين لخصوص ما يقوم به، وقد يكون الحال كذلك في غيرها من العبادات أيضاً.

وكيف كان، فينبغي أن يقال حينئذٍ بكونها أسامي لما يقوم به هيئاتها بحسب العرف ممّا يصدق معها الاسم، سواء اعتبر في حصولها تحقّق بعض الأجزاء بخصوصها كما قد يقال به في بعض العبادات، أو لا كما هو الحال في الصلاة، وهذا ثالث الوجوه في المقام.

ويشكل ذلك أيضاً مع بعد الوجه المذكور في نفسه أنّه لا معيار حينئذٍ لتعيين المعنى المراد، والرجوع فيه الى العرف إنّما يكون بعد حصول الغلبة والاشتهار، وأمّا قبله فلا يكاد يتعيّن الموضوع له أو المستعمل فيه بوجه، لعدم إمكان الإحالة الى العرف حينئذٍ، بل لا يكاد يحصل في العرف معنى جامع بينها بحيث يشمل الصحيح والفاسد عندنا أيضاً، وسيجيء تتمّة الكلام.

ثمّ إنّك بعدما عرفت ما قرّرناه في تبيين المرام تعرف ضعف ما قرّره بعض الأفاضل في المقام، حيث إنّه رأى القول بوضع الألفاظ المذكورة للأعمّ من الصحيح الجامع لجميع الأجزاء والشرائط ـ بحيث يعمّ صدقه حال انتفاء الجزء أو الشرط ـ مشكلاً.

فقرّر النزاع تارةً في الأعمّ بحسب الشرائط دون الأجزاء فجعل مدلول اللفظ على القول المذكور هو المستجمع لجميع الأجزاء من غير اعتبار استجماع الشرائط، فهي على هذا معتبرة في الصحّة خاصّة، وحينئذٍ فالقائل بالوضع للصحيح والوضع للأعمّ متوافقان في اعتبار استجماع الأجزاء، وإنّما التفاوت بينهما في اعتبار الشرائط.

وأُخرى عمّم النزاع في الكلّ، ودفع الإشكال المذكور بأنّ مبنى كلام القوم على العرف وليس كلّ جزءٍ ممّا ينتفي الكلّ بإنتفائه عرفاً، بل منها ما ينتفي الكلّ بإنتفائه كالرقبة للإنسان، ومنها ما لا ينتفي كالإصبع والظفر له لبقاء الكلّ في العرف مع انتفائهما، فالصلاة وإن كانت موضوعة للماهيّة التامّة الأجزاء لكن لا يصحّ سلبها عنها بمجرّد النقض في بعض الأجزاء.

وظاهر كلامه المذكور أنّه وإن انتفى الكلّ حقيقة في حكم العقل بإنتفاء ذلك إلّا أنّه لا ينتفي ذلك بالنظر الى العرف، وهو المناط في مباحث الألفاظ.

وأنت خبير بأنّ تخصيص النزاع بالشرائط خلاف ما هو المعروف، بل خلاف ما هو الواقع في المقام.

ومن الغريب أنّه قرّر النزاع أوّلاً في الأعمّ من الجزء والشرط، وردّ ما ربما يظهر من بعضهم من التفصيل بينهما بما ذكره في الوجه الثاني من الوجهين المذكورين، وحينئذٍ فلا وجه لتقريره النزاع على الوجه المذكور وتفسيره قول القائل بالأعمّ بما ذكره، ففي كلامه رحمه الله اضطراب لا يخفى على الناظر فيه.

ثمّ إنّه بعد فرض الشيء جزء ووضع اللفظ لتمام الأجزاء لابدّ من انتفاء الكلّ بانتفاء أيّ جزء منها، لقيام الضرورة على انتفاء الكلّ بانتفاء الجزء، والحكم ببقاء

الكلّ عرفاً بعد فرض الجزئيّة إنّما هو من باب المسامحة العرفيّة، ولا يناط بها الأحكام الشرعيّة، كما قرّر في محلّه، وإن فرض كونه جزء من المسمّى لا مأخوذاً في التسمية فليس المسمّى خصوص ذلك المفروض كلّاً حسب ما قرّرناه آنفاً، فانتفاء ذلك الجزء لا يستلزم انتفاء أصل المسمّى عقلاً ولا عرفاً، وهو كلام آخر وقد يرجع كلامه الى ذلك، إلّا أنّ ظاهر تعبيره بما ذكر يأباه كما لا يخفى.

## المقام الثالث في بيان حجج الأقوال المذكورة:

أمّا القول بكونها للصحيحة فيحتجّ له بوجوه:

الأوّل: التبادر فإنّ أسامي العبادات كالصلاة والصيام والزكاة والوضوء والغسل والتيمّم وغيرها إذا أُطلقت عند المتشرّعة انصرفت الى الصحيحة، ألا ترى أنّك إذا قلت: «صلّيت الصبح أو صمت الجمعة أو توضّأت أو اغتسلت» لم ينصرف إلّا الى الصحيح من تلك الأعمال ولم يفهم منها في عرف المشترّعة إلّا ذلك، فاطلاق تلك الألفاظ لا ينصرف إلّا الى الصحيحة ولا يحمل على الفاسدة إلّا بالقرينة، كما هو واضح من ملاحظة الإطلاقات الدائرة، وذلك من أقوى الأمارات على كونها حقيقة في الأُولى مجازاً في الثانية.

وممّا يوضح ذلك أنّ المتشرّعة إنّما يحكمون بكون الصلاة وغيرها من الألفاظ المذكورة عبارة عن الأُمور الراجحة والعبادات المطلوبة لله تعالى ولا يجعلونها أسامي لما يعمّ الطاعة والمعصية فقد تكون طاعة وقد تكون معصية بل الأغلب فيها المعصية، بل لا يمكن عدّها مطلقاً من الطاعات أصلاً؛ إذ لا يتعلّق الأمر حينئذٍ بما هو مفهوم الصلاة مثلاً وإنّما يتعلّق ببعض أنواعها خاصّة، وكأنّ هذا بيّن الفساد بعد الرجوع الى عرف المتشرّعة؛ إذ لا يعدّون الصلاة والزكاة ونحوهما إلّا من الطاعات والعبادات.

وأُورد عليه بأنّ تبادر الصحيحة من تلك الألفاظ مسلّم، إلّا أنّه ليس كلّ تبادر أمارة على الحقيقة بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخليّة فإنّ سبق المعنى من اللفظ إذا استند الى مجرّد إطلاقه من غير ملاحظة شيء من الأُمور الخارجيّة معه دلّ

على حصول الوضع له، وأمّا إذا انضمّ اليه شيء آخر أو احتمل انضمامه اليه احتمالاً متساوياً لم يكن دليلاً على الحقيقة؛ إذ لا ملازمة حينئذٍ بين الفهم المذكور والوضع كما مرّ بيانه، ألا ترى أنّ المتَبادر من سائر العقود كالبيع والإجارة والمزارعة والمساقاة وغيرها إذا أُطلقت ليس إلّا الصحيحة مع أنّها موضوعة للأعمّ فكذا الحال في التبادر الحاصل في ألفاظ العبادات، فإنّ الظاهر أنّ التبادر الحاصل في المقامين من قبيل واحد والباعث عليه في العقود والإيقاعات هو الباعث على الانصراف في العبادات.

وما يتوهم من أنّ الأصل في التبادر أن يكون دليلاً على الحقيقة إلّا أن يدلّ دليل على خلافه وهو ثابت في المعاملات فنقول بمقتضاه، بخلاف ما نحن فيه.

فممّا لا دليل عليه بل ليس الدليل على الوضع إلّا التبادر على النحو المذكور بعد تحقّقه والمعرفة بحصوله ولو على سبيل الظنّ.

ودعوى كون الأصل في كلّ تبادر أن يكون مستنداً الى نفس اللفظ ممنوعة.

والقول بأصالة عدم ضمّ شيء آخر الى اللفظ في حصوله معارض بأصالة عدم استقلال اللفظ في إفادته.

على أنّ الأصل لا حجّة فيه في هذه المقامات إلّا من جهة إفادة الظنّ دون التعبد ومع حصول الظنّ لا كلام وإنّما الكلام في حصوله في المقام، وهو ممنوع إن لم نقل بكون المظنون خلافه، كما يشهد به ملاحظة نظائره من المعاملات كما عرفت.

ويشهد له أيضاً أنّه لو كان التبادر هنا ناشئاً عن الوضع لكان ذلك منساقاً الى الذهن في سائر المقامات وليس كذلك، ألا ترى أنّك إذا قلت: «رأيت فلاناً يصلّي، أو جماعة يصلّون» لم يدلّ ذلك على كون ما وقع صحيحاً كيف! ولو لم يكن كذلك لصحّ الإخبار بأنّ زيداً لا يصلّي ولا يصوم ولا يغتسل من الجنابة إذا كانت أعماله المذكورة فاسدة ومن الظاهر أنّه يحكم بكذب القائل إذا أطلق حينئذٍ في الإخبار بخلاف ما إذا قيّدها بالصحيحة، فلو كانت تلك الألفاظ منساقة الى

خصوص الصحيحة لم يكن فرق بين الإطلاق والتقييد ومن الواضح خلافه.

وأيضاً لو كان الأمر كما ادّعى لما صحّ الإخبار عن أحد بانّه صلّى أو صام أو أتى بشيء من العبادات إلّا مع العلم بصحّة فعله، وهو ممّا لا يمكن عادة ولو تحقّق ففي غاية الندرة مع صحّة الإخبار بها بحسب العرف من غير إشكال ولا زال بعضهم يخبر عن بعض بما ذكر.

فظهر من جميع ذلك أنّ التبادر المدّعى ليس من جهة الوضع وإنّما هو من جهة قضاء خصوص المقام، أو ظهور الإطلاق فيه في بعض المقامات.

والجواب عنه أنّ مجرّد احتمال كون التبادر المذكور ناشئاً من الخارج غير دافع للاستدلال؛ إذ لو كان انفتاح أبواب الاحتمالات باعثاً على المنع من الأخذ بالظاهر في مباحث الألفاظ لانسدّ باب إثبات الأوضاع بالتبادر أو غيره في سائر المقامات.

وظاهر الحال هنا استناد التبادر الى نفس اللفظ؛ إذ ليس ذلك من جهة شيوع الصحيحة، إذ الفاسدة أكثر منها بكثير.

ولا من جهة شيوع استعمالها فيها؛ إذ قلّة استعمالها في الفاسدة على فرضها بحيث يوجب صرف الإطلاق عنها لو كانت حقيقة فيها غير ظاهرة، لإطلاقها كثيراً على الفاسدة أيضاً.

ولا من جهة انصراف المطلق الى الكامل وإلّا لانصرفت الى الفرد الكامل الجامع لمعظم الآداب والمندوبات، ومن البيّن خلافه.

ودعوى بعض الأفاضل انصراف الإطلاق اليها غريب، فدوران الانصراف مدار الصحّة شاهد على استناده الى نفس اللفظ.

وما توهّم من انتقاض ذلك بسائر العقود والإيقاعات لانصرافها أيضاً الى الصحيحة مع أنّها موضوعة للأعمّ فهو على إطلاقه ممنوع.

والقول بوضعها للأعمّ مطلقاً غير مسلّم أيضاً وإن لم تكن موضوعة لخصوص الصحيح الشرعي، كما سنبيّن الحال فيها إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ ما ذكر من عدم انصراف الألفاظ المذكورة في الأمثلة المفروضة الى الصحيحة مع الخلوّ عن القرينة ممنوع، بل الظاهر خلافه.

توضيح ذلك: أنّ الصلاة مثلاً إنّما وضعت للأفعال المعهودة المتكرّرة في اليوم والليلة المطابقة لأمره تعالى، لكن حصل هناك اختلاف في تعيين مصداقها فهو في كلّ من المذاهب والآراء شيء غير ما يقوله الآخر، بل العاملون على مذهب واحد يختلف الحال فيهم من جهة المعرفة بالأحكام وتأدية القراءة والأذكار الواجبة وغيرها، كما يشاهد ذلك في صلوات العوام، إذ كلّ يعتقد أنّ ما يؤدّيه مصداق لتلك الماهيّة الصحيحة المطلوبة لله تعالى مع ما بينها من الاختلاف الفاحش، بل لا يبعد القول بكون اختلاف صلاة اليهود والنصارى للصلاة الثابتة عندنا من هذا القبيل أيضاً، كما مرّت الإشارة اليه، فإنّ المفهوم الإجمالي الملحوظ في وضع الصلاة صادق عليها أيضاً حال صحّتها، غير أنّ النسخ الطارئ عليها أخرجها من ذلك المفهوم من جهة طريان الفساد عليها وارتفاع الأمر بها، فلفظة «الصلاة» مستعملة في معنى واحد وكلّ يطلقها على المصداق الثابت عنده لاعتقاد مطابقته لتلك الطبيعة، وإطلاق كلّ من الفرق تلك على ما هو باطل عنده صحيح عند غيره يصحّ من جهة تبعيّته له، كما أنّه يصحّ التبعية في الوضع من غير لزوم تجوّز ليصحّ بملاحظة ذلك إطلاق الصلاة على الصحيحة عندنا وعلى الصحيحة عند سائر الفرق من المخالفين كالنواصب والخوارج بل واليهود والنصارى، إلّا أنّ صدقها على الواقعة من الفرقة المحقّة المطابقة لأمره تعالى واقعي وعلى غيرها من جهة التبعيّة لمعتقده.

وكذا الحال في كلّ فرقة بالنسبة الى ما يعتقده ذلك فإنّ إطلاق اللفظ عليه بملاحظة الواقع وعلى ما يعتقده غيره من جهة تبعيّته له من غير لزوم تجوّز في اللفظ؛ إذ المفروض استعماله فيما وضع له ـ أعني تلك العبادة الصحيحة ـ وإطلاقه على المصداق المعيّن من جهة حصولها فيه واقعاً أو في اعتقاد عاملها تبعاً لما يعتقده، وهذه التبعيّة وإن كانت خلاف الظاهر أيضاً إلّا أنّ في الأمثلة المذكورة

قرينة عليه، فإنّ نسبة الصلاة فيها الى أشخاص معيّنة تفيد إيقاعها على ما هو معتقدهم؛ فإنّه لما اختلفت الآراء في تعيين تلك الطبيعة واختلفت الأشخاص في أدائها فحيث ما نسب الى شخص فإنّما ينصرف الى تلك العبادة المأتيّ بها على حسب معتقد الفاعل، سواء كان من أهل الحقّ أو من سائر الفرق حتّى اليهود والنصارى.

والحاصل: أنّها تنصرف حينئذٍ الى الأفعال المعهودة ممّا يعتقد الفاعل كونه مصداقاً للصلاة المطلوبة، ولذا يصحّ أن يقال: ما صلّى إذا صلّى صلاة فاسدة باعتقاده كأن صلّى مع الحدث عالماً عامداً، وكذا إذا أتى المسلم بصلاة اليهود أو النصارى بخلاف ما إذا أتوا بها، وليس ذلك إلّا من جهة كون النسبة قرينة على إطلاقها على الصحيحة في نظر الآتي بها، ومن هذه الجهة لا يصحّ سلبها مع أدائه لها كذلك، وكذا الحال في سائر العبادات.

وأمّا ما ذكر من عدم صحّة الإخبار بأدائه لتلك الأفعال إذا لم يعلم صحّتها بالخصوص فأوهن شيء؛ إذ مبنى الإخبار بالمذكورات شرعاً وعرفاً على ظاهر الحال، وسيجيء إن شاء الله ما يزيد المقام توضيحاً. فتأمّل.

الثاني: صِحّةَ السلب، فإنّه يصحّ سلب كلّ من العبادات عن الفاسدة فيصحّ أن يقال لمن صلّى مع الحدث متعمّداً أو بدون القراءة كذلك: إنّه لم يصلّ حقيقة، وإنّما وقع منه الصورة، وكذا الحال في غيرها من الوضوء والغسل والتيمّم ونحوها، وصدق تلك العبادات على الفاسدة منها ليس إلّا من جهة المشاكلة، وإلّا فصحّة السلب عنها عند التأمّل في العرف ظاهر، وذلك دليل على عدم كون الفاسدة من الأفراد الحقيقيّة لها، فلا تكون أسامي لما يعمّها فينحصر الأمر في كونها أسامي لخصوص الصحيحة منها، وهو المدّعى.

ويمكن أن يقرّر ذلك بوجه آخر بأن يستند الى عدم صحّة السلب بناءً على ما تقرّر فيما مرّ من كون عدم صحّة السلب على بعض الوجوه مثبتاً لنفس الموضوع له ابتداءً دون مصاديقه الحقيقيّة، وذلك بأخذ الحمل ذاتيّاً لا متعارفيّاً وأخذ معنى

اللفظ في الموضوع أو المحمول على جهة الإجمال، فإنّه إذا لم يصحّ سلب الحيوان الناطق عن الانسان أو سلب الانسان عنه بحسب العرف دلّ على أنّ ذلك هو معناه، ضرورة صحّة سلب كلّ مفهوم عن مفهوم مغاير له على الوجه المذكور وإن اتّحدا في الصدق، وبهذا الوجه يصحّ سلب الخاصّ عن العامّ وبالعكس، تقول: «الحيوان ليس بانسان، والانسان ليس بحيوان» وإن لم يصحّ ذلك بحسب الحمل الشائع فنقول في المقام إنّه إذا أُخذت الماهيّة مستجمعة لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة في صحّتها فلا يصحّ سلب الصلاة عنها بالمعنى المذكور في عرف المتشرّعة، كما لا يخفى على من أجاد التأمّل في ملاحظة عرفهم فيكون ذلك هو عين معناها.

والجواب عن ذلك بمنع الدعويين المذكورتين، والقول بعدم صحّة السلب على الوجه الأول وصحّته في الثاني كما ترى؛ إذ من أمعن النظر في العرف يجد الأمر على ما ذكرنا.

**الثالث:** ظواهر الآيات والأخبار كقوله تعالى: ﴿إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾[1] وقوله عزوجل: ﴿انّ الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾[2] وقوله عليه السلام: «الصلاة عمود الدين»[3] و«الصلاة قربان كلّ تقي»[4] و«الصوم جنّة من النار»[5] و«الصوم لي»[6] الى غير ذلك من الأخبار المتكثّرة جدّاً الواردة في الأبواب المتفرّقة، فإنّ حمل تلك المحمولات على مطلق الصلاة معرّفاً باللام ظاهر جدّاً في أنّ الطبيعة المقرّرة من الشارع المحدثة منه هي المتّصفة بذلك، لا أنّ نوعاً منها كذلك والبواقي أُمور محرّمة متّصفة بما يضادّ الصفات المذكورة كالزنا والسرقة، فإنّه في غاية البعد عن ظواهر تلك التعبيرات الواردة في تلك الآيات والروايات كما لا يخفى.

---

(١) سورة العنكبوت: ٤٥.
(٢) سورة النساء: ١٠٣.
(٣) المحاسن: ص ٤٤.
(٤) عيون أخبار الرضا: ج ٢ ص ٧ ح ١٦.
(٥) المحاسن: ص ٢٨٩.
(٦) بحار الأنوار: ج ٩٦ ص ٢٥٥ ح ٣١.

الرابع: ما دلّ من الأخبار على نفي الصلاة مع انتفاء بعض الأجزاء والشرائط كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[١] وقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»[٢] وقوله عليه السلام: «لا صلاة لمن لم يقم صلبه»[٣] و«لا صلاة إلّا الى القبلة»[٤] وقوله عليه السلام في حدّ الركوع والسجود: «ومن لم يسبّح فلا صلاة له»[٥] وقوله: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»[٦] ... الى غير ذلك ممّا ورد في الأخبار في الصلاة وغيرها ممّا يقف عليه المتتبّع، فإنّ قضيّة ذلك بحسب ظاهر اللفظ هو نفي الحقيقة، وقد أخبر به صاحب الشريعة، ولو كانت أسامي للأعمّ لما صحّ ذلك بل لزم حملها على نفي صفة من صفاتها كالكمال أو الصحّة مع بقاء الحقيقة، وهو خروج عن ظاهر العبارة.

ثمّ إنّ هذه الروايات وإن كانت واردة في خصوص بعض الألفاظ وبعض الأجزاء والشرائط إلّا أنّه يتمّ الكلام في المقامين بعدم القول بالفصل، إذ لا فارق بين تلك الألفاظ وغيرها ولا تلك الأجزاء والشرائط وما عداها، مضافاً الى عدم فرق في العرف الّذي هو عمدة معتمد القائلين بوضعها للأعمّ بين تلك الأجزاء والشرائط وتلك الألفاظ وغيرها.

وقد أورد عليه بوجوه:

أحدها: المنع من كون العبارة المذكورة حقيقة في نفي وجود الماهيّة وإنّما مفادها نفي وجود صفة من صفاتها الظاهر ذلك في بقاء الحقيقة. نعم قضيّة وضعها القديم هو نفي الحقيقة لكن قد هجر ذلك المعنى بالنسبة الى التركيب المذكور وحصل النقل الى المعنى الثاني، كما يظهر ذلك من ملاحظة استعمالاته كما في «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» و«لا قراءة إلّا من مصحف» و«لا علم إلّا

---

(١) عوالي اللآلي: ج ١ ص ١٩٦ ح ٢. (٢) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٥٨ ح ١٢٩.
(٣) الوسائل: ب ١٨ من أبواب الركوع ح ٦ ص ٩.
(٤) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٢٧٨ ح ٨٥٥.
(٥) الوسائل: ب ٤ من أبواب الركوع ح ٧ ص ٩٢٤.
(٦) عوالي اللآلي: ج ٣ ص ١٣٢ ح ٥.

ما نفع» و«لا عمل إلّا بنيّة» و«لا كلام إلّا ما أفاد» ... الى غير ذلك، فعلى هذا تكون تلك الأخبار أدلّة على القول بوضعها للأعمّ على عكس ما أراد المستدلّ.

ثانيها: أنّ العبارة المذكورة قد شاع استعمالها في نفي الكمال أو الصحّة من غير أن يراد بها نفي الحقيقة، فإن سلّمنا بقاء وضعها لنفي الحقيقة فلا أقلّ من شهرة استعمالها في نفي الصفة، فبملاحظة تلك الشهرة تكون من المجازات الراجحة على الحقيقة فيقدّم الحمل عليه على الحمل على الحقيقة، ومن التنزّل فلا أقلّ من مساواة الظنّ الحاصل من الشهرة للظنّ بإرادة الموضوع له فيحصل الإجمال الباعث على سقوط الاستدلال.

ويضعّف هذين الوجهين أنّه لا شكّ في كون مفاد العبارة المذكورة بحسب اللغة بل العرف أيضاً هو نفي الحقيقة.

ودعوى نقلها أو كونها مجازاً راجحاً أو مساوياً للحقيقة في نفي وجود الصفة مع انتفاء القرائن الخاصّة مجرّد دعوى خالية عن الحجّة، بل ملاحظة فهم العرف في استعمالها مجرّداً عن القرينة تنادى بخلافه، كما في قولك: «لا وصول الى الدرجة العالية إلّا بالتقوى، ولا روح للعمل إلّا بالإقبال، ولا قبول للطاعة إلّا بالولاية» الى غير ذلك من الأمثلة المتكثّرة.

ومجرّد استعمالها في عدّة مقامات قضت القرائن الداخلة أو الخارجة بإرادة نفي صفة من الصفات ـ نظراً الى القطع ببقاء الذات ـ لا يقضي بعدم انصرافها الى ما وضعت له مع انتفاء القرينة، كيف! وليس بأشيع من تخصيص العامّ واستعمال الأمر في الندب ولم يقل أحد فيهما بالنقل.

نعم، ربما قيل بصيرورة الثاني مساوياً للحقيقة، إلّا أنّه موهون مردود عند المعظم.

فدعوى مرجوحية الحمل على المعنى المذكور أو مساواته للآخر عجيب. وأعجب منه دعوى الحقيقة العرفيّة في ذلك كما لا يخفى على من أعطى النظر حقّه في استعمالات تلك العبارة في مواضع الخلوّ عن القرينة.

وممّا يوضح ما ذكرناه أنّه قد احتجّ جماعة من الخاصّة والعامّة في مبحث المجمل والمبيّن على نفي الإجمال في: «لا صلاة إلّا بطهور» ونحوه بأنّ مفاد العبارة نفي الحقيقة وهو ممكن، وقد أخبر الشارع به فيحمل على الحقيقة ولم يتفوّه أحدٌ هناك بمنع دلالة العبارة على ذلك حتّى أنّ من ذهب الى الإجمال فيها لم يتشبّث بذلك بل ادّعى صدق الصلاة على الفاسدة، فأثبت بذلك عدم إمكان صرف النفي الى الحقيقة، فالتزم بصرف النفي الى الصفة، وحينئذٍ بنى على إجمال العبارة من جهة تعدد الصفات كالكمال والصحّة، ولم يقع منهم مناقشة في دلالتها على نفي الحقيقة كما هو معلوم من ملاحظة الباب المذكور من كتب الأُصول.

ومن غريب الكلام ما ذكره بعض الأعلام في المقام حيث استشهد على عدم دلالة العبارة المذكورة على نفي الحقيقة بأنّه لم يتمسّك أحد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لإثبات نفي الإجمال بأصالة الحقيقة وتمسّكوا بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات، لما عرفت من أنّ الحال على خلاف ما ذكره مصرّحين بخلافه وهي مذكورة في معظم الكتب الأُصوليّة منصوص به في كلام الأجلّة ولولا مخافة الإطناب في الكلام لذكرنا جملة من عبائرهم في المقام.

ثمّ الظاهر انّها في معظم الموارد الّتي لم يرد بها نفي الحقيقة على الحقيقة فإنّما أُريد بها ذلك أيضاً على سبيل المبالغة فإنّ المقصود بالتعبير المذكور حصر الموضوع في المحمول ادّعاءً، جعلاً لما عداه بحكم العدم كما هو واضح بعد ملاحظة موارد تلك الاستعمالات.

ومجرّد شيوع استعمالها كذلك لا يوجب هجر وضعها لنفي الحقيقة ونقلها الى نفي الصفة؛ إذ المفروض ابتناء المعنى المذكور عليه وعدم استفادة ما هو المقصود إلّا بذلك.

على أنّه لو ادّعي النقل أو الشهرة فإنّما يدّعى في نحو «لا صلاة إلّا بطهور» حيث إنّ له نظائر كثيرة استعملت في المعنى المذكور، وأمّا نحو «لا صلاة له، ولا صيام له» ونحوهما كما في عدّة من الأخبار المذكورة وغيرها فلا وجه لهذه

الدعوى بالنسبة اليه أصلاً، وفيه كفاية في الدلالة على المدّعى.

**ثالثها:** أنّ ظاهر تلك العبارة وإن كان ذلك إلّا أنّ ظاهر المقام يصرفها عن ذلك، فإنّ شأن الشارع بيان الأحكام الشرعيّة لا مجرد انتفاء الحقيقة والماهيّة وعدم حصول مسمّى الموضوعات اللفظيّة، فينصرف الى نفي الكمال أو الصحّة، كما قيل نحوه فيما أثبت فيه ذلك كقوله عليه السلام: «الطواف بالبيت صلاة»[1] و«الإثنان فما فوقها جماعة»[2] حيث حمل على إرادة الفضيلة.

وفيه أنّه لا مانع من إرادة نفي الحقيقة في المقام؛ إذ الحقيقة المذكورة من مقرّرات صاحب الشريعة فليس بيان ذلك إلّا من شأنه، والفرق بينه وبين المثالين المذكورين ظاهر لا يخفى.

**رابعها:** أنّه لو بنى على ظاهر العبارة لزم أن لا تكون الصلاة الخالية عن الفاتحة صلاة ولو كانت متروكة نسياناً أو لعذر ولا قائل به، والقول بتقييدها بصورة القدرة والعمد خروج عن ظاهر اللفظ فليس بأولى من حملها على نفي الكمال من غير التزام بالتخصيص؛ إذ لا بعد في كون صلاة الناسي للفاتحة أو غير القادر عليها دون صلاة الآتي بها عن الكمال، بل الظاهر ذلك.

ودعوى ترجيح التخصيص على المجاز غير جارية في المقام؛ لشيوع التجوّز هنا حتّى قيل فيه بالنقل، مضافاً الى ما في التخصيص المذكور من الخروج عن الظاهر؛ لكونه تخصيصاً بالأكثر وهو على فرض جوازه بعيد جدّاً، ولا أقلّ من مساواته لما ذكر من الإحتمال، وهو كافٍ في هدم الاستدلال.

وفيه ـ مع اختصاص المناقشة ببعض الروايات المذكورة فلامانع في غيره من تلك الجهة ـ أنّه لابدّ من التقييد المذكور قطعاً، للأدلّة الدالّة عليه، فالمراد أنّه لا صلاة للقادر الغير الغافل إلّا بالفاتحة.

ودعوى معارضة ذلك بالحمل على نفي الكمال ولا حاجة إذن الى التقييد فيتقاوم الاحتمالان غير متّجهة؛ ضرورة كون الحمل عليه في غاية البعد من اللفظ.

---

(١) عوالي اللآلي: ج ٢ ص ١٦٧ ح ٣. (٢) عيون أخبار الرضا: ج ٢ ص ٦١ ح ٢٤٨.

ويشهد له فهم كافّة الأصحاب وغيرهم حيث اتّفقوا على دلالتها على وجوب الفاتحة في الصلاة، ولو حمل على المعنى المذكور لم يكن دالاًّ على وجوب الفاتحة أصلاً، وهو كما ترى إسقاط للرواية عن الإفادة، فعلى فرض الخروج عن حقيقة اللفظ فلا مناص حينئذٍ من حملها على نفي الصحّة، فلابدّ من الالتزام بالتقييد، وحينئذٍ فيلزم الخروج عن الظاهر من وجهين، بخلاف ما إذا حمل على ما قلناه فيقدّم عليه.

وما ذكر من لزوم التخصيص بالأكثر فممّا لا يعرف الوجه فيه، فإنّ نسيان الفاتحة في كمال الندرة، وكذا عدم القدرة عليها كما يشاهد ذلك بالنظر الى أحوال المسلمين.

خامسها: أنّها معارضة بقوله عليه السلام: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة»[1] فإنّ ظاهر العطف قاضٍ بالمغايرة، وتحقّق مفهوم كلّ منهما بدون الآخر وقوله عليه السلام: «الصلاة: ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود»[2] ونحو ذلك ممّا ورد فإنّ ظاهر العبارة تحقّق الماهيّة بذلك، وهو يعمّ الصحيح والفاسد.

وفيه أنّ الرواية الأُولى لا دلالة فيها على ذلك بوجه؛ لظهور مغايرة الشرط للمشروط، وليس القائل بوضع الصلاة للصحيحة قائلاً باندراج الشرائط في مسمّى اللفظ كما قد يتوهّم.

فإن قلت: إذا حكم بوجوب الصلاة فقد دلّ ذلك على وجوب ما اشترط في مسمّاه، فأيّ فائدة في ذكره؟

قلت: أوّلاً: أنّ ذلك مبني على القول بوجوب المقدّمة، فلا دلالة فيها على ذلك على القول بعدمه، كما هو مذهب المعترض وإن أُخذ في التسمية.

وثانياً: أنّ في التصريح بالحكم زيادة دلالة على المقصود؛ إذ قد يخفى الحكم بالوجوب لعدم اندراجه في الدلالات اللفظيّة، مضافاً الى ما فيه من الدلالة على

---

(١) الوسائل: ب ٤ من أبواب الوضوء ح ١ ج ١ ص ٢٦١.

(٢) الوسائل: ب ١ من أبواب الوضوء ح ٨ ج ١ ص ٢٥٧.

عدم وجوب المقدّمة قبل تعلّق الوجوب بذيها.

وثالثاً: أنّ المذكور أولاً هو وجوب الطهور، وهو لا يغني عن الحكم بوجوب الصلاة، ولو كان المذكور أوّلاً وجوب الصلاة فربما أغنى عنه.

والرواية الثانية غير مشتملة على سائر الأركان ولا سائر الواجبات، وظاهرها إدراج الطهور في الصلاة فلابدّ من تنزيلها على بعض الوجوه الصحيحة، ومثل ذلك لا ينهض حجّة في مقام الاستدلال، مضافاً الى أنّ ظاهرها عدم صدق الصلاة بدون الطهور، ولا يقول به القائل بوضعها للأعمّ بل وكذا الركوع والسجود على ما مرّ القول فيه، فهي بالدلالة على الوضع للصحيح أقرب من خلافه.

سادسها: المنع من عدم القول بالفصل فغاية الأمر أن تدلّ تلك الروايات على كون ما ذكر فيها من الأجزاء والشرائط مأخوذة في التسمية، وأين ذلك من القول بوضعها للصحيحة؟ وأيضاً غاية ما يدلّ عليها كون ما وردت في تلك الروايات كالصلاة والصيام موضوعة بإزاء الصحيحة ولا يستلزم ذلك ثبوته في سائر ألفاظ العبادات.

وفيه: أنّا لم نجد الى الآن مفصّلاً في شيء من المقامين، ولا تخيّله أحد في المقام، فبعد ثبوت اعتبار ما ذكر فيها في تحقّق الماهيّة يكتفى به في اعتبار سائر الشرائط والأجزاء وفي ثبوته في سائر الألفاظ وان لم يتحقّق هناك اجماع؛ إذ المسألة متعلّقة بمباحث الألفاظ فيكتفى فيها بالظنّ ولو كان دون ذلك.

على أنّ عمدة أدلّة القائل بوضعها للأعمّ هو العرف، ومن الواضح عدم فرق العرف بين ما ذكر وغيره، فإذا ثبت فساد ما استند اليه انهدم به أساس القول المذكور.

الخامس: أنّ الأمر المهتمّ به في الشريعة الّذي يشتدّ اليه الحاجةوبه ينوط معظم الأحكام الواردة في الكتاب والسنّة ويكثر التعبير عنه في المخاطبات الدائرة في كلام الشارع والمتشرّعة إنّما هي الصحيحة، إذ بها ينوط المثوبات الأُخرويّة وعليها بنيت أساس الشريعة، فالطبيعة المقرّرة من الشارع هي تلك،

كيف! وهي الأمر المجعول عبادة والمعدود من الفروع الشرعيّة، فهي الماهيّة المحدثة من صاحب الشريعة، وأمّا الفاسدة فهي خارجة عن العبادة مندرجة في أنواع البدعة ولا حاجة الى التعبير عنه في الغالب، ولو احتيج اليه فإنّما هو بواسطة بيان الصحيحة، ولو فرض تعليق بعض الأحكام عليها فإنّما هو في كمال الندرة.

وعلى ما اخترناه من ثبوت الحقيقة الشرعيّة فالأمر أوضح؛ إذ قضيّة الحكمة وضع اللفظ بإزاء ما يشتدّ اليه الحاجة ويعتدّ بشأنه سيّما بعد إثبات عرف خاصّ لأجل بيانه، وذلك ظاهر. ويرشد اليه التعبير عن تلك الألفاظ بأسامي العبادات، إذ ليست الفاسدة مندرجة في العبادة على سبيل الحقيقة.

السادس: ما أفاده بعض المحقّقين من أنّا نعلم أنّ للعبادات أجزاء معتبرة فيها يتألّف منها ماهيّاتها، كما هو ظاهر من ملاحظة الشرع ولو كانت للأعمّ لما كانت كذلك، إذ صحّة إطلاقها حينئذٍ مع فقد كلّ واحد منها يستلزم انتفاء جزئيّتها أو تحقّق الكلّ بدون الجزء، هذا خلف.

وأورد عليه بمنع الملازمة، فإنّ القائل بوضعها للأعمّ يسلّم وجود أجزاء معتبرة في الماهية ولا يقول بحصول الماهية مع عدمها، سواء اعتبرت على نحو الإجمال أو التعيين، وانما القول بأن جميع الأجزاء ليس من ذلك القبيل بل هناك أجزاء اعتبرت بخصوصها في خصوص الصحيح، كالتشهّد والقراءة ونحوهما، أو يقول بصدق الصلاة على ما هو فاسد من جهة انتفاء الشرائط، أو وجود الموانع من الصحّة والدليل المذكور لا يبطل شيئاً من ذلك.

ويدفعه أنّ المقدّمة المذكورة أوّلاً كافية في دفع ذلك، فإنّ من راجع عرف المتشرّعة وجد حكمهم بجزئيّة جميع الأجزاء المقرّرة للصلاة على سبيل الإطلاق من غير حاجة الى التقييد.

وبالجملة: أنّه بعد ثبوت الجزئيّة في الجملة يحكمون بكونه جزءً لمطلق الصلاة، فالمنع المذكور موهون بعد الرجوع الى عرف المتشرّعة، والتفصيل بين الأجزاء والشرائط ليس مذهباً معروفاً، فلا معوّل عليه بعد إبطال كونها للأعمّ مطلقاً.

السابع: ما أفاده المحقّق المذكور أيضاً، وهو أنّ كلّ واحد من العبادات متعلّق لطلب الشارع وأمره، ولا شيء من الفاسدة كذلك فلا شيء من تلك العبادات بفاسدة، ويمكن تقريره بالشكل الأوّل بأن يقال في الكبرى: ولا شيء من متعلّق طلب الشارع بفاسدة فينتج النتيجة المذكورة.

وأُورد عليه أنّه إن أُريد أنّ كلاًّ من العبادات مأمور به في الجملة فمسلّم ولا يجدي نفعاً، وإن أُريد أنّه مأمور به على كلّ حال فهو ممنوع، ولو استند فيه الى إطلاقات الأمر ففيه مع منع ورودها في جميع الموارد أنّها لا تقاوم ما دلّ على الوضع للأعمّ، القاضي بتقييدها بما إذا كانت جامعة لجميع الأجزاء والشرائط ممّا ثبت اعتبارها في الصحّة.

ويدفعه: أنّه لا ريب في تعلّق الأوامر أو ما بمعناها بجميع العبادات؛ إذ قوام العبادة بالأمر ومن البيّن أنّ الأوامر لا تتعلّق بالفاسدة، فقضيّة ذلك كون ما تعلّق به تلك الأوامر صحيحة، ولمّا كانت متعلّقة بها على إطلاقها يثبت صحّتها كذلك فتكون الفاسدة خارجة عنها.

ودعوى عدم مقاومته لما دلّ على الوضع للأعمّ تسليم لدلالة ذلك على المدّعى، فيتشبّث في دفعه الى كون ما يدلّ على الوضع للأعمّ أقوى، وستعرف إن شاء الله تعالى أنّ ما احتجّ به لذلك غير ناهض عليه في نفسه، فكيف بمقاومته لذلك؟!.

الثامن: ما أفاده المحقّق المذكور أيضاً من أنّها لو كانت موضوعة للأعمّ لم تكن توقيفيّة بل كان المرجع فيها الى العرف؛ إذ هو المناط فيها على القول المذكور والتالي باطل ضرورة كونها أُموراً توقيفيّة متلقّاة من صاحب الشريعة لا يصحّ الرجوع فيها الى عرف ولا عادة.

وأُورد عليه تارةً بالنقض فإنّ القائل بوضعها للصحيحة يرجع أيضاً في إثباته الى العرف، ولذا استدلّوا عليه بالتبادر وصحّة السلب كما مرّ.

وأُخرى بمنع الملازمة؛ إذ مجرّد الرجوع الى العرف لا يقضي بعدم كونها توقيفيّة.

نعم إنّما يلزم ذلك لو كان المرجع فيها الى العرف العامّ كما هو الحال في المعاملات، وليس كذلك بل المرجع فيها الى عرف المتشرّعة الكاشف عن مراد صاحب الشريعة، وهو أخذ بالتوقيف، وكما أنّه يرجع في الألفاظ اللغويّة والعرفيّة العامّة الى اللغة والعرف العامّ ولا ينافي كون ذلك توقيفيّاً بل يحقّقه فكذا في المقام، غاية الأمر أنّ المعتبر هناك التوقيف من أهل اللغة والعرف العامّ والمعتبر هنا التوقيف من الشرع وهو حاصل بالرجوع الى عرف المتشرّعة؛ للاتّفاق على اتّحاد المعنى العرفي لما استعمل فيه في كلام الشارع ولا فارق بين التوقيفين والعلّة المجوّزة هناك مجوّزة هنا أيضاً، لاشتراكهما في التوقّف على التوقيف وعدم سبيل للعقل في الحكم به، وهو ظاهر.

قلت: لا يخفى أنّ هنا توقيفيّاً في معرفة المعنى في الجملة ككونه العبادة المعروفة المستجمعة لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة في الصحّة أو الأعمّ من ذلك ومن الفاسدة، وتوقيفيّاً في معرفة تفاصيل ذلك المعنى من أجزائه وشرائطه المعتبرة فيه فيتميّز به خصوص المصاديق.

ولا ريب أنّ الأوّل ممّا يتحصّل من ملاحظة عرف المتشرّعة ولا مانع من الرجوع اليه، ولذا استند الفريقان فيما ادّعوه الى العرف حيث احتجّوا بالتبادر وغيره.

وأمّا الثاني فهو الّذي عناه المستدلّ في المقام، ولا ريب أنّ العرف لا يفي بتلك التفاصيل بل يرجع فيه المقلّد الى المجتهد، والمجتهد الى الأدلّة التفصيليّة من غير رجوع في تعيين شيء من واجباته وشرائطه الى العرف، سواء قلنا بكون تلك الألفاظ موضوعة بإزاء المعنى الإجمالي ـ حسب ما أشرنا اليه في الصلاة من غير أن يؤخذ في نفس ما وضع اللفظ له تلك التفاصيل كما هو الظاهر، فيدور الأمر في صدقه مدار صحّته وكونه مقرّباً سواء زادت أجزاؤه أو نقصت، حتّى أنّه يقال بصدق الصلاة مثلاً على الصلوات المقرّرة في الشرائع المتقدّمة بملاحظة زمان صحّتها ـ أو قلنا بكونها موضوعة بإزاء ما اعتبر فيه الأجزاء، على التفصيل بأن

يجعل كلاًّ من الأجزاء والشرائط معتبراً في الموضوع له.

أمّا على الأوّل فظاهر، إذ معرفة المصداق حينئذٍ ليس من شأن العرف، ألا ترى أنّ القيمة السوقيّة ونحوها يرجع في فهم معناها الى العرف، لكن في تعيين ما هو قيمته أنّما يرجع الى أهل الخبرة، فكذا في المقام.

وأمّا على الثاني فلأنّه لمّا كانت الأجزاء والشرائط المعتبرة فيها متكثّرة والعرف لا يفي غالباً بمعرفة تلك التفاصيل ـ فهم إنّما يتصوّرون المعنى الموضوع له في أمثال ذلك على وجه يميّزه من غيره من غير أن ينتقل الى التفصيل، فهم إنّما يعرفون من الموضوع له في أمثال المقام أنّه معنى شأنه كذا مثلاً ـ فلابدّ في معرفة التفصيل أيضاً من الرجوع الى الأدلّة التفصيليّة.

والحاصل: أنّ كون المعنى موضوعاً له عند أهل العرف للفظ لا يستلزم تصوّرهم لذلك المعنى على سبيل التفصيل حتّى يتميّز تفاصيله بالرجوع اليهم، بل الغالب فيه في مثل المقام هو تصوّر المعنى بالوجه وعلى سبيل الإجمال حسب ما ذكر، وهو كافٍ في فهمه، وحينئذٍ فلا وجه لما ذكر من الرجوع في تمييز تفصيل المعنى الى العرف؛ إذ ليس ذلك من شأنهم وإنّما شأن أهل العرف الرجوع في ذلك الى العلماء وأهل المعرفة، كما هو ظاهر من ملاحظة الحال في كلّ واحد من العبادات، كيف! ولو كان العرف مرجعاً في معرفة التفصيل لما كانت حاجة الى الرجوع الى الأخبار وغيرها من الأدلة الشرعيّة في معرفة أجزاء الصلاة وغيرها، وهو واضح البطلان، وليس الوجه فيه إلّا ما عرفت من الفرق بين الإجمال والتفصيل، والمستفاد من تلك الألفاظ ليس إلّا الأُمور المجملة هو الّذي يستفاد من العرف، ولا يعرف التفصيل إلّا بالرجوع الى الأدلّة، وهذا كلّه واضح بناءً على القول بوضعها للصحيحة.

وأمّا القائل بوضعها للأعمّ فيذهب الى تعيين المعنى بحسب عرف المتشرّعة على التفصيل، ولذا يذهب الى جريان الأصل في كلّ ما شكّ في جزئيته أو شرطيّته بعد إحراز ما يصدق معه الاسم في العرف.

فمحصّل الاستدلال أنّه لو كانت تلك الألفاظ موضوعة للأعمّ لكان الرجوع الى عرف المتشرّعة كافياً في معرفة تفاصيل معاني العبادات المقرّرة في الشريعة، مع أنّه ليس كذلك بل لا يعرف تلك التفاصيل إلّا بالرجوع الى الأدلّة التفصيليّة المقرّرة في الكتب الاستدلاليّة.

والمراد من كونها توقيفيّةً هو هذا المعنى، وهو الفارق بين ألفاظ العبادات وغيرها حيث جعلوا الأُولى توقيفيّة والثانية محوّلة الى العرف، كيف! ولو كان الأمران ممّا يحال الى العرف لم يكن هناك فرق بينهما.

وكون إحديهما محالة الى العرف العامّ والأُخرى الى عرف المتشرّعة الّذي هو بمنزلة العرف العامّ بعد انتشار الإسلام لا يصلح فارقاً في المقام، وسياق كلامهم يأبى عنه غاية الإباء، كما لا يخفى على المتأمّل فيما قرّرنا.

## حجّة القائلين بكونها للأعمّ وجوه:

أحدها: قضاء أمارات الحقيقة به، وهو من وجوه:

منها: التبادر فإنّ المنساق في العرف من نفس تلك الألفاظ مع قطع النظر عن الأُمور الخارجية هو ما يعمّ القسمين، ولا دلالة فيها على خصوصية أحد الوجهين، ولذا يصحّ الإخبار بأنّ فلاناً يصلّي وإن لم يعلم صحّة فعله، بل وإن علم فساده، ولولا تبادر الأعمّ لكان ذلك كذباً.

ومنها: عدم صحّة سلبها عن الفاسدة، ولذا لا يصحّ الإخبار عمّن كان وضوؤه وغسله فاسداً أو عباداته فاسدة: إنّه لا يتوضّأ ولا يغتسل من الجنابة.ولا يصلّي ولا يصوم، ولو أخبر كذلك من دون قيام قرينة على إرادة خلاف الظاهر عدّ كذباً، بخلاف ما لو قيّد بالصحيحة.

والحاصل: أنّ الفرق بين نفي المطلق ونفي المقيّد في العرف ـ كما هو معلوم من ملاحظته ـ دليل على عدم صحّة سلب المطلق عن الفاسدة عندهم.

ومنها: صحّة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة، وهو ظاهر في كونها حقيقةً في المقسم.

ومنها: أنّها تقيّد بالصحّة تارةً، وبالفساد أُخرى، والأصل فيما هو كذلك أن يكون حقيقة في القدر المشترك بين القيدين.

ومنها: صحّة استثناء الفاسدة منها إذا دخل عليها أداة العموم، كما في قولك: «كلّ صلاة توجب التقرب الى الله تعالى إلّا الفاسدة، وكلّ صلاة صلّاها فلان كانت مجزية إلّا صلاته الكذائية» وهي دليل على اندراج المستثنى في المستثنى منه، إذ الأصل فيه الاتصال.

ومنها: حسن الاستفهام فيما لو أخبر أحد بوقوع شيء من تلك العبادات، أو حكم عليه بشيء أنّها هل كانت صحيحة أو فاسدة، والأصل في ذلك كون المستفهم عنه مشتركاً لفظياً بين ذينك الأمرين أو معنوياً، وحيث إنّ الأوّل منفي في المقام بالإجماع فيتعيّن الثاني.

ومنها: أنّها تطلق على الصحيحة تارةً، وعلى الفاسدة أُخرى، والأصل فيما هو كذلك أن يكون حقيقةً في القدر المشترك بين الأمرين، حذراً من الاشتراك والمجاز.

والجواب: أمّا عن الأوّل فبمنع التبادر، بل الأمر فيه بالعكس؛ إذ ليس المتبادر إلّا الصحيحة حتّى أنّه اعترف به القائل بوضعها للأعمّ إلّا أنّه ادّعى كونه إطلاقياً، وما ذكر من المثال فمحمول على الوجه المتقدّم من جهة إسنادها الى معيّن، لما عرفت من كون ذلك قرينة على إطلاق المفهوم على ما هو مصداق له عند العامل، لما في تعيين مصداق تلك المفاهيم من الاختلاف في الآراء والأداء، وكلّ عامل فإنّما يأتي بها على حسب ما يعتقده فيها أو جرى عمله عليها، فإذا أُسند ذلك اليه قضى ذلك بأدائها على حسب ما عنده، والمتبادر منه حينئذٍ هو الصحيحة بزعم العامل، كما هو ظاهر من ملاحظة العرف، ولولا ما قلناه من كون المتبادر هو الصحيح وكون الانصراف هنا من الجهة المذكورة لما كان فرق بين الأمرين، بل كان الصحيح بزعمه الفاسد في الواقع كالفاسد بزعمه أيضاً من غير فرق في الانصراف مع وضوح الفرق، وهو شاهد على ما ذكرناه.

ويومئ الى ما قلناه أنّه يقال: إنّ المخالفين يأتون بالعبادات ويؤدّون الواجبات ويواظبون على السنن مع أنّ العبادة والواجب والسنّة ليست إلّا الصحيحة، فقد أُطلق المذكورات على خصوص ما يعتقدونه كذلك، فاللفظ في تلك الإطلاقات قد استعمل في معناه الموضوع له ـ أعني العبادة المخصوصة الصحيحة وإنّما أُطلقت على المصداق المخصوص تبعاً لاعتقاد عاملها كونه مصداقاً لها ـ وذلك لا يقضي بتجوّزٍ في المقام كما لا تجوّز فيما إذا استعمل اللفظ في غير الموضوع له عنده تبعاً للوضع الثابت في عرف آخر، غاية الأمر أنّ فيه مخالفة للظاهر، وتكفي النسبة المذكورة شاهدة عليه حسب ما عرفت.

وممّا يشهد على ما ذكرنا أنّه يصحّ سلب الصلاة الحقيقية عن تلك الأعمال الفاسدة وأن يقال: إنّها ليست بصلاة أتى بها الشرع وليست من الماهية المجعولة في الشريعة، ومن البيّن أنّ القائل بالوضع للأعمّ يقول بكون الأعمّ هي الصلاة المجعولة المقرّرة من الشارع، ويقول بكون المستعمل فيه للفظ الصلاة والموضوع لفظها بإزائه[1] هو ذلك، لنصّه على كون المعنى الشرعي قابلاً للصحّة والفساد، وكون المقرّر من الشرع قدراً جامعاً بين القسمين وإن لم يقل بكونها مطلوبة كذلك.

ومن غريب الكلام ما وجدته في كلام بعض الأعلام حيث إنّه بعدما نفى الريب عن كون الماهيات المحدثة أُموراً مخترعة من الشرع قال: «ولا شكّ أنّ ما أحدثه الشارع متّصف بالصحّة لا غير، بمعنى أنّه بحيث لو أتى به على ما اخترعه يكون موجباً للامتثال للأمر بالماهية من حيث إنّه أمر بالماهية» ونصّ أيضاً على أنّه: إذا وضع الشارع اسماً لهذه المركّبات أو استعمله فيها لمناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور. وبعد ذلك كلّه ذهب الى كونها أسامي للأعمّ فيكون الموضوع له أو المستعمل فيه هو الأعمّ. وهل هذا إلّا تدافع بيّن وتناقض ظاهر؟!.

وقد ظهر ممّا ذكرنا الجواب عمّا ذكر في الوجه الثاني، ووجه الفرق بين نفي

---

(١) وما وضعت بإزائه. (خ. ل).

المطلق والمقيّد بالصحيحة ظاهر ممّا قرّرناه؛ إذ التصريح بالصحّة في المقام مع دلالة اللفظ على اعتبار الصحّة في الجملة ظاهر في اعتبار الصحّة الواقعية، كما لا يخفى ذلك بعد التأمّل في العرف.

وأمّا الثالث ففيه: أنّ التقسيم إنّما يفيد كون المقسم مستعملاً في خصوص الأعمّ ومجرد الاستعمال أعمّ من الحقيقة؛ لاستعماله في خصوص الصحيحة قطعاً.

ودعوى كون التقسيم ظاهراً في كون المقسم حقيقة في الأعمّ محلّ منع، سيّما إذا اشتهر استعماله في خصوص أحد القسمين، وكذا الحال فيما ذكر من التقييد وصحّة الاستثناء ولا يلزم كون الاستثناء منقطعاً إن قلنا بكونها موضوعة للصحيحة، لتسليم دلالته على استعمال المستثنى منه في الأعمّ إلّا أنّ مجرد الاستعمال غير كافٍ في المقام.

وكذا الكلام في دعوى كونها حقيقةً في القدر المشترك من جهة إطلاقها على كلّ من القسمين.

وحسن الاستفهام إنّما يتبع حصول الاحتمال ويختلف الحال فيه بحسب قرب الاحتمال وبعده، ولا دلالة فيه على كون المستفهم عنه مشتركاً لفظياً أو معنوياً أصلاً، وقد عرفت الحال في ذلك كلّه فيما قدّمناه في بيان أمارات الحقيقة، على أنّه لو سلّم دلالة تلك الأمارات على الحقيقة ففيها ظهور ما في ذلك، ولا يعادل ذلك ما قدّمناه من الشواهد على كونها للصحيحة.

ثانيها: أنّه قد شاع استعمال تلك الألفاظ في مواضع عديدة في الأعمّ من الفاسدة، يستفاد من كلّ منها وضعها بإزاء الأعمّ من الصحيحة، ويبعد التزام التجوّز في تلك الاستعمالات الشائعة.

منها: أنّه قد شاع في الأخبار بل جاوز حدّ التواتر بمرار الأمر بإعادة الصلاة وغيرها من العبادات إذا طرأها فساد لترك جزء أو ارتفاع شرط أو وجود مانع، وقد تداول الحكم بالإعادة حينئذٍ في ألسنة العلماء كافّة من الخاصّة والعامّة، وقد جروا على استعمالها في كتبهم المصنّفة وشاع استعمالها في ذلك المقام حتّى بين

العوام، ومن البيّن أنّ الإعادة بحسب العرف واللغة عبارة عن الإتيان بالشيء ثانياً يعني بعد الإتيان به أولاً، بل ذلك هو معناه المصطلح أيضاً وإن أُخذ فيه بعض الخصوصيات، وقضية ذلك كون الفعل الواقع أولاً مندرجاً في المسمّى وإلّا لم يكن الفعل الثاني إتياناً بذلك الفعل ثانياً، بل كان إتياناً أوّلياً وبذلك يخرج عن كونه إعادة.

وبالجملة: لو كانت أسامي العبادات موضوعة بإزاء الصحيحة لم يمكن تحقّق الإعادة إلّا مع صحّة المأتي به أولاً، ولا يجري ذلك إلّا في نادر من المقامات ممّا وردت إعادته مع صحّة الأوّل كالمعادة جماعة ونحوها، وأمّا معظم ما ورد فيه الإعادة وتواتر نقله عن أهل العصمة وشاع استعماله بين المتشرّعة فإنّما هو مع فساد الفعل الأوّل، كما هو قضية الأمر بالإعادة والحكم بوجوبها؛ إذ لا وجه له مع صحّة الفعل الأوّل.

والتزام التجوّز في جميع الاستعمالات المذكورة مع شيوعها وتداولها بعيد كمال البعد؛ بل ربما يقطع بفساده، على أنّ مجرد الظهور كافٍ في المقام، لكون المسألة لغوية متعلّقة بالأوضاع اللفظية.

ومنها: أنّه قد شاع في الاستعمالات الجارية وتداول بين الخاصّة والعامّة الحكم ببطلان الصلاة وفسادها عند حصول ما يفسدها، وكذا الحال في غيرها من العبادات، ولولا أنّها موضوعة للأعمّ لم يصحّ الحكم عليها بذلك؛ لوضوح بطلان الحكم ببطلان العبادة الصحيحة والحكم بفسادها، والتزام التجوّز في تلك الإطلاقات الشائعة بعيد جدّاً.

ومنها: أنّه قد تظافر النهي عن جملة من العبادات ولو كانت أسامي للصحيحة لما صحّ تعلّق النهي بها، أو لزم القول بعدم اقتضاء النهي عنها للفساد، بل قضى ذلك بدلالة النهي عنها على الصحّة بمقتضى المادّة، كما حكي القول به عن أبي حنيفة وتلميذه، لتعلّق النهي بمسمّى اللفظ الّذي هو خصوص الصحيحة، فيكون الإتيان به صحيحاً بمقتضى المادّة، محرّماً خاصّة بمقتضى الهيئة، وإلّا لزم المناقضة بين

والقول بأنّ ذلك إنّما يتمّ على فرض إمكان وقوعه منه وهو ممنوع مدفوع بما هو ظاهر من عدم جواز تعلّق النهي بغير المقدور، كما لا يصحّ تعلّق الأمر بما لا يقدر على تركه كالكون في المكان، ولذا يقبح أن يقال للأعمى: لا تبصر، وللإنسان: لا تطر، ونحو ذلك فتعلّق النهي بها دليل على إمكان وقوعها.

والقول بالتزام التجوّز في لفظ الإعادة، أو في مادّة النهي والخروج عمّا وضعت له مدفوع بكونه خلاف الظاهر؛ لبعد التزام التأويل في جميع تلك الاستعمالات، بل ربما يقطع بفساده، سيّما مع عدم قيام دليل على الوضع للصحيحة ليبعث على ذلك، وعلى فرض قيامه فلا ريب في كون الجري على الظاهر في تلك الاستعمالات الشائعة أظهر، فهو بالترجيح أولى.

والجواب عن الأوّل أمّا أولاً فبأنّ ذكر الإعادة في الأخبار وسائر الاستعمالات ليس مختصّاً بما إذا وقع الفعل كاملاً بحيث يصدق عليه الاسم، بل كثيراً ما يطلق مع الإتيان ببعض الفعل بحيث لا يصدق عليه اسم تلك العبادة، وإنّما يعدّ بعضاً منه كما إذا صلّى ركعة من الظهر أو العصر أو بعضاً منها وشكّ بين الركعة والركعتين أو طرأه غير ذلك من المفسدات، فإنّه يقال: إنّه يعيد صلاته، مع أنّ ما أتى به لم يكن مصداقاً محقّقاً من مصاديق الصلاة، والفرق بين ذكر الإعادة في هذه المقامات وغيرها بالتزام التجوّز في المقام دون غيره بعيد جدّاً؛ إذ الظاهر كون الإطلاق في الجميع على نهج واحد.

والّذي يخطر بالبال في تصحيح ذلك أن يقال: إنّ صدق الإعاذة لا يتوقّف على الإتيان بتمام الفعل أولاً، بل إذا تلبّس بفعل ودخل فيه ثمّ تركه فاستأنفه يقال: إنّه عاد الى ذلك الفعل وأعاده، وليس القدر المتكرر منه إلّا البعض، فذلك كافٍ عرفاً في نسبة الإعادة الى مطلق ذلك، والظاهر أنّه كذلك لغة أيضاً، ونظير ذلك واقع في غيرها من الألفاظ، تقول: «ضربت زيداً، ومسحت الجدار» ولم يقع الضرب والمسح إلّا على البعض منهما، فنقصان بعض الأجزاءأوالشرائط وإن قضى بفساد العمل إلّا أنّه يصدق معه الإتيان ببعض ذلك العمل، وهو كافٍ في

صدق الإعادة بحسب العرف كما عرفت.

فإن قلت: إنّه على القول بكون الصلاة اسماً للصحيحة لا يكون القدر الواقع منه بعد ابطال العمل بعضاً من الصلاة لطروّ الفساد الباعث على خروجه عن ذلك، فكما أنّه على فرض إكماله فاسداً لا يندرج في الصلاة حقيقة فليس مع الاقتصار عليه بعضاً من الصلاة أيضاً، فالوجه المذكور إنّما يتمّ على القول بكون الصلاة اسماً للأعمّ.

قلت: لمّا كان الفعل قبل طروّ المفسد متّصفاً بالصحّة، ولذا يقال بعد طروّه: «إنّه أفسد عمله أو فسد عمله بكذا» ولا يصحّ القول ببطلان عمله من حين شروعه بكشف ما لحقه من المفسد عن فساده من أوّل الأمر: كان ذلك مصحّحاً للحكم بإتيانه ببعض الصلاة الصحيحة وإن طرأه البطلان بعد ذلك.

وبالجملة: الصحّة والفساد إنّما يطرءان حقيقة على تمام العمل ويتّصف الأبعاض بهما تبعاً للكلّ، فإذا وقع بعض العمل على الوجه المعتبر اتّصف بالصحّة بملاحظة كونه بعضها من العمل الصحيح، فهو صحيح بالوجه المذكور قبل طروّ المفسد من غير منافاة بين وقوعه صحيحاً بالوجه المذكور وما طرأه من الفساد بعد ذلك، ولذا يصدق حينئذٍ دخوله في الصلاة على الوجه الصحيح، ويتعلّق بذمّته أداء المنذور فيما لو نذر أن يتصدّق بدرهم، إذا دخل في الصلاة على الوجه الصحيح في الأماكن المكروهة.

بل حكم الشهيد رحمه الله بالحنث مع نذره عدم إيقاع الصلاة فيها بمجرّد الدخول فيها صحيحاً، والوجه فيه أنّه يصدق عرفاً مع الشروع في الفعل: أنّه يصلّي في ذلك المكان، والمفروض أنّه نذر أن لا يصلّي فيه، وعدم صدق الصلاة على ما أتى به بعد إفساده في الأثناء لا يقضي بعدم صحّة إطلاق يصلّي هناك على سبيل الحقيقة قبله، فإنّ الأفعال التدريجية يصحّ إسناد ذلك الفعل الى المتلبّس بها حقيقة على النحو المذكور قطعاً[1].

---

(١) وفي كلامه رحمه الله إشكال ليس تفصيل الكلام فيه لائقاً بالمقام. (منه رحمه الله).

ومن هنا يظهر وجه آخر لصدق الإعادة في المقام؛ إذ الظاهر أنّه لا يعتبر في تحقّق مفهومها ما يزيد على ذلك، فصحّة إسناد الفعل اليه حينئذٍ قاضية بصدق الإعادة على استئنافه كذلك.

فإن قلت: إنّ ما ذكر إنّما يصحّح صدق الإعادة إذا كان المأتي به صحيحاً عند الشروع فيطرؤه الفساد بعد ذلك، وأمّا إذا كان فاسداً من أوّل الأمر كما إذا انكشف إيقاعها من غير طهارة فلا يتمّ ذلك.

قلت: قد يصحّح ذلك بأنّ وقوع تلك الأفعال على وجه الفساد لا يقضي بعدم صدق الإتيان ببعض ذلك العمل؛ إذ لا يعتبر في صدق ذلك اتّصاف ذلك البعض بالصحّة لما عرفت من أنّ الصحّة إنّما يتّصف بها في الحقيقة العمل بتمامه دون الأبعاض، واعتبارها في التسمية إنّما هو بالنسبة الى وضع اللفظ للكلّ، والمدار في صدق كون المأتي به بعضاً من العمل أنّه لو انضمّ اليه سائر الأجزاء والشرائط كان عملاً تامّاً وهو كذلك في المقام، فقد يكتفى بالإتيان بذلك في صدق الإعادة بحسب العرف، ومن ذلك يظهر وجه آخر في الجواب عن الإيراد المتقدّم.

ومع الغضّ عن ذلك فيمكن تصحيح إطلاق الإعادة في المقام بما سنذكره في الوجه الثاني.

ومع الغضّ عنه أيضاً فالتزام التجوّز في خصوص الصورة المفروضة في لفظ الإعادة أو اللفظ الموضوع لتلك العبادة غير مستنكر، وليس ذلك إلّا كتجوّزهم في إطلاق تلك الأسامي على العبادات الفاسدة.

وأمّا ثانياً فبأنّ المراد بالصلاة في قولهم: «أعد صلاتك أو يعيد صلاته» ونحوهما إمّا مطلق الصلاة من غير أن يكون إطلاقاً لها على ما أوقعه من الفعل، فلا مانع من أن يراد به الفعل المخصوص الموافق لأمر الله تعالى، فيكون صدق الإعادة على فعله ثانياً من جهة إتيانه أولاً بالفرد المفروض، على أنّه أداء للصحيح وبملاحظة كونه إتياناً بتلك الطبيعة وإن لم يكن ما فعله أوّلاً إتياناً بالصحيح بحسب الواقع، حتّى يكون أداءاً لذلك الفعل حقيقة، فإنّ غاية ما يعتبر

في صدق الإعادة هو إيقاع الفعل ثانياً سواء كان الواقع منه أوّلاً من أفراد تلك الطبيعة بحسب الحقيقة أو بحسب الصورة، واعتقاد العامل كونه أداءاً لذلك الفعل وإتياناً بتلك الطبيعة وإن لم يكن بحسب الواقع كذلك، ألا ترى أنّه يصحّ أن يقال في الصورة المفروضة: «أعد ما كلّفت به أو ما أمرك الله بأدائه أو ما افترضه الله عليك» مع أنّ شيئاً من ذلك لا يشمل الفاسد قطعاً، إلّا أنّه لمّا كان إتيانه بالفعل الأوّل من جهة كونه أداء للمكلّف به وإتياناً بالواجب صحّ التعبير المذكور، وظاهر العرف لا يأبى عن صدق الإعادة على ذلك على سبيل الحقيقة.

وإمّا أن يراد به الفعل الصادر منه على أنّه مصداق للصلاة والإتيان به إتيان بتلك الطبيعة المخصوصة، فاللفظ المذكور قد استعمل فيما وضع له وأُطلق على المصداق المفروض بالاعتبار المذكور حسب ما مرّ تفصيل القول فيه، في بيان الحال في إطلاق الصلاة على الصلوات الفاسدة بحسب الواقع الصحيحة باعتقاد الآتي بها، فيكون الأمر بإعادتها دليلاً على عدم صحّة الأوّل واشتماله على الخلل، ويكون صحّة إطلاق الإعادة منوطاً بصحّة إطلاق الصلاة على الفعل الأوّل بالنظر الى اعتقاد العامل حسب ما عرفت.

وقد يجعل من هذا القبيل إطلاق الصلاة فيما لو قيل: رجل صلّى بغير طهارة، أو صلّى بغير سورة، أو صلّى مع الخبث ناسياً أو جاهلاً بالحكم، أو صلّى الى غير القبلة ... الى غير ذلك، فيصحّ الاستعمالات المذكورة على سبيل الحقيقة على القول بوضعها للصحيحة بالملاحظة المذكورة.

وممّا يشهد بما قلناه أنّه لو فرض ثبوت وضع الصلاة بإزاء الصحيحة صحّ استعمال الإعادة فيما ذكر من الاستعمالات قطعاً، ولا يأبى عنه العرف على الفرض المذكور أيضاً، ولذا يستعملها القائل بوضعها للصحيحة أو الأعمّ على نحو واحد، فتأمّل.

وأمّا ثالثاً فبالتزام التجوّز في جميع تلك الاستعمالات إمّا في لفظ الإعادة، أو في أسامي تلك العبادات حيث أُريد بها المعنى الأعمّ ليتحقّق بذلك صدق

الإعادة على سبيل الحقيقة ولا مانع من ذلك؛ إذ لا دلالة لمطلق الاستعمال على الحقيقة كما مرّ، وكذا لا دلالة في لزوم التجوّز في لفظ آخر على فرض كونها حقيقة في معنى مخصوص دون غيره على عدم وضعه له ووضعها للآخر، نظراً الى مخالفة المجاز للأصل لما عرفت في مباحث الدوران من عدم صحّة إثبات الأوضاع بمثل الأصل المذكور، فإنّها أُمور توقيفية لا يصحّ الاستناد في إثباتها الى الوجوه التخريجية.

نعم، لو حصل ظنّ بالوضع من ملاحظة العرف صحّ الأخذ به، لما دلّ على حجّية مطلق الظنّ في مباحث الألفاظ، وحصول ذلك في المقام محلّ منع.

والحاصل: أنّ الاحتجاج المذكور إن كان من جهة الاستناد الى لزوم المجاز في لفظ الإعادة أو اسم العبادة في تلك الاستعمالات لإثبات كون تلك الألفاظ موضوعة للأعمّ من الصحيحة فقد عرفت أنّ مجرّد لزوم التجوّز على أيّ من الوجهين لا يصبح دليلاً على وضعها لذلك، وليس الأصل المذكور بنفسه أصيلاً في إثبات الأوضاع ونفيها.

وإن كان من جهة بعد التجوّز في تلك الاستعمالات الشائعة ففيه أنّه لا مانع من شيوع المجاز مع انضمام القرينة اليه كما هو المفروض في المقام، سيّما مع قرب المجاز وكمال ارتباطه بالحقيقة وقيام الشواهد من الخارج على المجازية، فتأمّل.

وعن الثاني أنّه لا باعث على التزام التجوّز في تلك الاستعمالات بناءً على وضعها للصحيحة؛ إذ المراد بالصلاة حينئذٍ هو مفهوم الصلاة المستجمعة للأجزاء والشرائط، وقد أُطلقت على ما كان مشتغلاً بأدائه، نظراً الى مطابقته لتلك الطبيعة بملاحظة ما أتى به من أجزائها وما هو بصدد الإتيان به من باقي تلك الأجزاء، ومفاد الحكم ببطلان ما أتى به لطريان المفسد عليه هو خروجه عن كونه مصداقاً لتلك الطبيعة وإتياناً بذلك الواجب، فالمقصود أنّ ذلك المصداق المحصّل لتلك الطبيعة في الخارج قد خرج عن كونه مصداقاً لها مصحّحاً لوجودها، فالبطلان

إنّما يتّصف به ذلك المصداق باعتبار طروّ المفسد عليه، وإطلاق الصلاة عليه إنّما هو بالاعتبار الآخر، أعني من جهة اعتبار المكلّف أداءه مستجمعة للأجزاء والشرائط ليتحقّق الطبيعة في ضمنه، وقد يجعل البطلان أيضاً متعلّقاً بتلك الطبيعة من جهة وجودها نظراً الى منع المبطل عن وجودها وإطلاق الصلاة عليها باعتبار المفهوم الملحوظ حين الاستعمال حسب ما قرّرنا.

وعن الثالث أمّا أوّلاً فبالمنع من استلزامه دلالة النهي على الصحّة؛ إذ ذلك إنّما يتمّ إذا أمكن الإتيان بالماهية الصحيحة في ضمن المنهي عنه، وأمّا مع استلزامه استحالة الإتيان به كذلك فمن أين يجيء الدلالة على صحّة المنهي عنه؟.

والقول بأنّ استحالة إتيانه حينئذٍ بالصحيح قاضية بقبح تعلّق النهي به حسب ما مرّ مدفوع بالفرق بين ما يستحيل الاتيان به من جهة تعلق النهي وما كان مستحيلاً قبل تعلّقه، وما يقبح تعلّق النهي به إنّما هو الأول خاصّة؛ لما فيه من الهذرية، وأمّا الثاني فلا مانع منه لإفادة النهي إذن استحالة حصوله.

فإن قلت: إن استحالة صدور ذلك من المكلّف من الأُمور الواقعية بالنظر الى ملاحظة الشيء في نفسه وليست حاصلة بالنهي، فما تعلّق النهي به مستحيل قبل تعلّقه.

قلت: ثبوت الأحكام الشرعية إنّما يتبع الأدلّة المنصوبة عليها من الشارع، فلولا تعلّق النهي بها كانت محكومة بصحّتها في الشريعة، نظراً الى إطلاق الأوامر بعد ثبوت الماهية بظاهر الأدلّة الشرعية، وإنّما يحكم بفسادها من جهة تعلّق النهي بها، فالقاضي بفسادها عندنا واستحالة وقوعها صحيحة في ظاهر الشرع إنّما هو النهي عنها.

ويشكل ذلك بأنّ المفروض كون النهي المتعلّق بذلك للتحريم، والمفروض استحالة وقوع ذلك المحرّم في الخارج بحسب الواقع سواء نهى عنه الشارع أو لا، فيكون الحكم بحرمته هذراً، فلا فائدة إذن في النهي سوى إعلام المكلّف بذلك من تعلّق النهي به فلا يكون النهي إلّا إرشادياً هذا خلف.

ويمكن دفعه بالفرق بين إيقاع الفعل بحسب قصد الفاعل وملاحظة إيقاعه ووقوعه بحسب الواقع.

توضيح ذلك: أنّ هناك حصولاً للطبيعة في ضمن الفرد بحسب الواقع واعتباراً من الفاعل لايجادها في ضمنه، وهو لا يستلزم الحصول بحسب الواقع، فإنّ ذلك إن صادف الإتيان به في ضمن ما هو من أفراده بحسب الواقع كان هناك حصول لتلك الطبيعة بحسب الواقع وإلّا فلا، والمنهي عنه في المقام إنّما هو الثاني دون الأوّل.

فإن قلت: إنّ ظاهر النهي بحسب الوضع هو طلب ترك نفس الطبيعة لا ترك القصد إلى إيقاعها في الخارج ولو في ضمن ما ليس بمصداقها، وحمله على ذلك مجاز أيضاً يأبى عنه شيوع تلك الاستعمالات.

قلت: المقصود أنّ أسامي العبادات موضوعة بإزاء الصحيحة والأفعال المطلوبة بالشريعة، فإذا وقعت متعلّقة للنهي فالظاهر أيضاً تعلّق النهي بتلك الأفعال، غاية الأمر أنّه يرتفع عنها المطلوبية من جهة تعلّق النهي بها، فمفاد تلك النواهي حرمة أداء ما يصحّ قبل النهي بعد تعلّقه بها فمادة النهي إذن مستعملة فيما وضعت له، إلّا أنّه يلزم من تعلّق النهي بها خروج المنهي عنه عن كونه مصداقاً لما وضع المبدأ له.

والمتحصّل من ذلك هو حرمة الفعل الملحوظ به أداء تلك العبادة الشرعية، فكما أنّ الواجب قبل تعلّق النهي هو الفعل الملحوظ به أداء العبادة المخصوصة فكذلك هو المحرّم بعد تعلّق النهي به، إلّا أنّه يلزمه الفساد في الثاني، والخروج عن كونه مصداقاً لتلك الطبيعة بحسب الواقع هو أمر آخر لا مدخل له بما استعمل اللفظ فيه حتّى يلزم استعماله في غير ما وضع له.

وأمّا ثانياً فبالتزام التجوّز في النواهي الواردة بحملها على إرادة الفساد دون التحريم، لما ذكر من امتناع حصول الصحيحة، فلا يتّجه الحكم بتحريمها، فالمقصود من تلك النواهي الدلالة على فساد تلك الأعمال اللازمة من دلالتها

على عدم مطلوبيتها، ولذا تكرّر في كلام الشارع بيان الموانع عن الصحّة بالنواهي في العبادات والمعاملات على نحو بيانه الأجزاء والشرائط بالأوامر.

والظاهر أنّ ذلك طريقة جارية في مخاطبات العرف أيضاً في أمثال تلك المقامات، فمفاد تلك النواهي عدم حصول تلك الطبائع المقرّرة في ضمن ما تعلّق النهي به، بالألفاظ المذكورة مستعملة في خصوص الصحيحة من غير حاجة الى صرفها عن ذلك، فيجيء تحريم الإتيان بما تعلّق النهي به من جهة البدعة خاصّة لا لحرمته في نفسه مع قطع النظر عن كونه بدعة إلّا أن يقوم شاهد عليه.

والقول بأنّ البناء على وضع تلك الألفاظ للصحيحة لمّا كان مستلزماً للخروج عن مقتضى وضع الصيغة في الاستعمالات المذكورة كان ذلك مدفوعاً بالأصل موهون بما عرفت من عدم جواز إثبات الأوضاع التوقيفية بمثل تلك الأُصول، ولذا لم يتداول بينهم إثبات شيء من الأوضاع بذلك في سائر المقامات.

مضافاً الى لزوم الخروج عمّا يستظهر من المادّة بناءً على القول بوضعها للأعمّ لتبادر الصحيحة منها ولو من جهة الإطلاق، فالالتزام بالخروج عن ظاهر الإطلاق حاصل على القول المذكور أيضاً، فأيّ بُعد إذن في الخروج عن ظاهر وضع الصيغة؟ سيّما مع دورانه في الاستعمالات في أمثال تلك المقامات، فتأمّل.

هذا، وقد يلتزم بالتجوّز في أسامي العبادات المتعلّقة للنهي؛ نظراً الى كون تعلّق النهي بها قرينة على إطلاقها على الفاسدة، فيراد بها صورة تلك العبادة ممّا يطلق الاسم عليه بحسب استعمال المتشرّعة، واستبعاد التجوّز في تلك الاستعمالات غير متّجه سيّما مع انضمام القرينة وعدم شيوع استعمالها كذلك، لورودها في موارد مخصوصة، والاستناد الى الأصل في دفع التجوّز في الاستعمالات المذكورة قد عرفت ما فيه.

لكن مع البناء على ذلك يلزم القول بحرمة الإتيان بما يطلق عليه اسم تلك العبادة بحسب العرف وإن لم يأت به الفاعل بملاحظة كونه العبادة المطلوبة، وهو مشكل بل لا يبعد استظهار خلافه، وهذا ممّا يرد على القائل بوضعها للأعمّ

أيضاً إلّا أن يبني فيه على التقييد، وهو مع مخالفته للأصل خلاف المنساق من العبارة كما عرفت ففي ذلك تأييد لما قرّرناه من أحد الوجهين المتقدمين.

**ثالثها:** أنّها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم التزام أحد أمرين في لفظ الصلاة من القول باختصاصه بواحدة من الصور ـ ويكون غيرها من سائر صورها غير مندرجة في الصلاة، إلّا أنّها تنوب منابها وتقوم مقامها في إسقاط التكليف بها ـ أو القول بثبوت ماهيات متعدّدة متباينة للصلاة فوق حدّ الإحصاء، والتالي بقسميه باطل فالمقدّم مثله. أمّا الملازمة فلأنّ ماهية الشيء عبارة عمّا يكون به الشيء هو، فلابدّ أن يكون أمراً محقّقاً في نفس الأمر متعيّناً في حدّ ذاته، ولا يكون تابعاً لاعتبار المعتبر بحيث يزيد أجزاؤه وينقص بمجرّد الاعتبار، وإذا وضع لفظ بإزائها فلابدّ أن يلاحظ الواضع تلك الماهية على نحو يتعيّن ويتميّز عمّا سواها، وحينئذٍ إذا انتفى شيء من أجزائها أو شرائطها المعتبرة فيها يلزم انتفاء تلك الماهية وخروجها من الموضوع له، فإذا كانت الصلاة اسماً لماهية معيّنة محدودة مكيّفة بشرائط عديدة فيلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء جزء منها أو شرط، كما هو قضية ما مهّدناه ويعترف به القائل بكونها أسامي للصحيحة.

فنقول: حينئذٍ لا شكّ أنّ الصلاة يختلف أجزاؤها بحسب أحوال المصلّين فلها بالنسبة الى الحاضر أجزاء وبالنسبة الى المسافر أجزاء، وكذا بالنسبة الى القادر والعاجز على اختلاف مراتب العجز، وكذا بالنسبة الى المتذكّر والساهي على اختلاف أنحاء السهو الواقع منه، وكذا الحال بالنسبة الى شروطها على اختلاف المراتب في القدرة والعجز والسهو والنسيان، فقد تحصّل إذن ماهيات كثيرة غير محصورة مختلفة في المقوّمات والأجزاء والشرائط المعتبرة.

فإن قيل بكون الصلاة اسماً للجامع لجميع تلك الأجزاء والشرائط لا غير لزم خروج الباقي عن الصلاة حقيقة، فيكون إجزاؤها عن الصلاة لنيابتها عنها، وهو اللازم الأوّل، وإن قيل بوضعها لكلّ من تلك الحقائق المختلفة الخارجة عن حدّ الإحصاء فهو اللازم الثاني.

وأمّا بطلان اللازم بقسميه فأمّا الأوّل فظاهر، لاتفاق الكلّ على فساده.

وأمّا الثاني فلوجهين:

أحدهما: أنّه خارج عن الطريقة الدائرة في الأوضاع، إذ التسمية للماهيات ووضع الألفاظ بإزاء المعاني إنّما يكون بعد تعيّنها وتميّزها حين الوضع من أوّل الأمر، من غير توقّف على طروّ شيء وحصول شرط كما هو العادة الجارية في الأوضاع والمفروض خلافه في المقام، إذ ليس الوضع للطبيعة التامّة والناقصة على اختلاف مراتبها على النحو المذكور وإنّما يكون الوضع لها متوقّفاً على طروّ الطوارئ على اختلاف وجوهها وعدمه، فما دام متمكّناً متذكّراً يكون الصلاة بالنسبة اليه شيئاً وما دام عاجزاً أو ناسياً أو ساهياً باختلاف المراتب في ذلك شيئاً آخر، ويختلف التسمية بحسب اختلاف الأحوال ومثله غير معهود في الأوضاع.

ثانيهما: أنّه لو فرض تحقّق الوضع على النحو المذكور، سواء قلنا بوضعها لذلك على سبيل الاشتراك اللفظي أو المعنوي فلابدّ أن ينوي المكلّف أولاً صلاته الّتي هي تكليفه في نفس الأمر، لما عرفت من اختلاف الصلوات وتعدّد الماهيات، وحينئذٍ فلابدّ أن ينوي أولاً من ينسى التشهّد ـ مثلاً ـ في الركعة الثانية تلك الصلاة الناقصة، وهو ضروري الفساد.

ولو قيل: إنّه ينوي الصلاة التامّة أولاً، وحينئذٍ كيف يجزي عنه غير ما نواه؟ وكيف يجزي قصد ماهية عن غيرها مع وقوع الثانية من دون نيّة؟ وقصد الناقصة في الأثناء كيف يقضي بالإجزاء مع دخوله فيها بغير قصدها؟.

ولو قيل بتركّب ذلك إذن من الماهيتين حيث إنّه من التامّة الى حدّ التمام فيجزي فيه نيّتها، ومن الناقصة بعد طروّ النقص فلابدّ من نيّتها.

فهو واضح الفساد أيضاً، إذ لا وجه لتركّب الماهية من ماهيتين مختلفتين متباينتين.

والحاصل: أنّه لا يصحّ من الشارع إيقاع مثل تلك التسمية، ولا للمصلّي القصد الى ذلك المسمّى ونيته، هكذا ذكره بعض الأفاضل، ورأى أنّ شيئاً من ذلك

لا يلزم القائل بوضعها للأعم، إذ هي حينئذٍ اسم لما يقبل الصحّة والفساد والزيادة والنقصان ولا يتفاوت فيه الحال ولا يرد عليه الإشكال، إذ تلك الزيادات والنقيصات إنّما هي من طوارئ الماهية وعوارضها ولا اختلاف في الماهية بحسب اختلافها، فلا مانع من التسمية ولا إشكال في تصحيح النيّة.

قلت: إنّ القائل بوضعها للصحيحة يقول أيضاً بنحو ذلك بعينه، إذ لا يقول أحد باشتراك الصلاة لفظاً بين تلك الخصوصيات وأنّ هناك ماهيات عديدة متباينة خارجة عن حدّ الإحصاء، بل إنّما يذهب الى وضعها للقدر الجامع بين الجميع ويجعل تلك الاختلافات اختلافاً في الأفراد والخصوصيات، ويقول بكون نفس الماهية أمراً قابلاً لتلك الزيادات والنقيصات على ما يلتزم به القائل بكونها للأعمّ، غير أنّه يعتبر خصوصية زائدة على ما يقول به القائل بالأعمّ وهو كون تلك الماهية حسنة مقرّبة الى الله تعالى، فإنّ تلك الاختلافات قد تكون على نحو يوجب خروج العمل عن قابلية التقرّب، وقد لا تكون كذلك، فيجعل الموضوع له هو تلك الماهية مقيّدة بذلك ليخرج الأوّل عن المسمّى، وهذا التقييد إن لم يوجب زيادة تعيّن للمسمّى فلا يزيده إبهاماً حتّى أنّه يكون قبل التقييد به ماهية محدودة متعيّنة الحدود والأجزاء، وبعد التقييد به ماهية مبهمة غير متعيّنة ليتوقّف تعيّنه على ملاحظة تلك الخصوصيات.

بل قد يقال بأنّ الأمر فيما ذكر بالعكس، فإنّه يصحّ للقائل بوضعها للصحيحة ملاحظة معيار للتسمية ـ أعني ما يحصل به القربة ويكون معروضاً للأجزاء والصحّة ـ بخلاف القائل بوضعها للأعمّ، فيشكل الحال بالنسبة اليه، إذ لا معيار له حينئذٍ سوى التسمية، والمفروض أنّ التسمية فرع تعيّن المسمّى حسب ما ذكره.

والقول بتعيّن أجزاء مخصوصة يتعلّق بها التسمية موجب لخروج الباقي عن الحقيقة فلا يصحّ إطلاقها على الكلّ على سبيل الحقيقة وهو باطل باتّفاق الكلّ كما مرّت الإشارة اليه.

على أنّه لا فارق بين الأجزاء في ذلك لصدق الصلاة بحسب العرف قطعاً

مع انتفاء كلّ منها، من غير فرق أصلاً كما مرّ، وكيف يعقل تصوّر أمر متميّز معلوم جامع بين الصلوات الصحيحة والفاسدة بحيث يشمل الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة في حال الشعور والاختيار والقدرة، وصلاة التكبير الّتي تجزي فيها تكبيرات أربع، وما بين هذين من المراتب الّتي لا تحصى الواقعة على الوجه الصحيح والفاسد فما أورده على القول المذكور فهو أشدّ وروداً على القائل بكونها للأعمّ.

ثمّ نقول أيضاً: إنّ من البيّن أنّ التكبيرات الأربع إذا صدرت من القادر المتمكّن من الصلاة التامّة لا يسمّى صلاة عند المتشرّعة قطعاً، بخلاف ما إذا وقعت في محلّها، وكذا في غيرها من بعض الوجوه الّتي قد تقع الصلاة عليه.

فما أورده من لزوم اختلاف التسمية باختلاف الأحوال الطارئة على القول بوضعها للصحيحة وارد عليه أيضاً، غاية الأمر أن لا يختلف الحال عنده في التسمية بالنسبة الى بعض الوجوه، ولابدّ في بعض آخر من القول باعتبار خصوصيات الأحوال في التسمية، إذ كما يقضي اختلافها باختلاف الحال في الفساد والصحّة فكذا يقضي باختلاف التسمية كما لا يخفى بعد ملاحظة الإطلاقات العرفية.

وقد اتّضح لك بملاحظة ما قرّرناه في المقام وما أشرنا اليه سابقاً اندفاع الإيرادين المذكورين.

أمّا الأوّل فلانّ ما ذكر من اختلاف الحال في التسمية بحسب اختلاف الأحوال ليس من جهة ورود أوضاع مترتّبة على اللفظ بحسبها، حتّى يكون خارجاً عن القانون المتعارف، بل لاختلافها في الصحّة المأخوذة في الوضع والموضوع له مفهوم كلّي إجمالي شامل للجميع، كما مرّت الإشارة اليه وإنّما يختلف الحال في مصاديقه بحسب اختلاف تلك الأحوال.

وأمّا الثاني فلما عرفت من عدم اختلاف الطبيعة في النوع بحسب اختلاف تلك الأحوال حتّى لا يصحّ الأمر في النية وإنّما هو اختلاف في الأُمور العارضيّة

يختلف مصاديق تلك الطبيعة بحسب اختلافها، وذلك ممّا لا يقضي بإشكال في النيّة، وهو ظاهر.

رابعها: أنّها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة لما صحّ تعلّق الطلب بشيء من العبادات معلّقاً له على أساميها، والتالي ظاهر الفساد، بيان الملازمة: أنّ الألفاظ المذكورة حينئذٍ دالّة بنفسها على مطلوبية معانيها مع قطع النظر عن تعلّق صيغ الطلب بها، إذ المفروض دلالتها على العمل الصحيح وهو لا يكون إلّا مطلوباً، فلا يحصل من تعلّق الطلب بها فائدة جديدة ويكون بمنزلة أن يقول: أُريد منك العمل الّذي هو مرادي.

وفيه أوّلاً: أنّ هناك فرقاً بيّناً بين دلالة الألفاظ المفردة على مطلوبية معانيها ودلالة المركّبات على وقوع الطلب، فإنّ غاية ما يستفاد من المفردات إحضار مداليلها المقيّدة بكونها مطلوبة، وأمّا كون ذلك الطلب حاصلاً بحسب الواقع فلا، لظهور كون ذلك معنى خبرياً لا يدلّ المفرد عليه، مثلاً لفظ «الصوم» اسم للإمساك المعروف المطلوب لله تعالى، فغاية ما يستفاد من لفظه إحضار المعنى المذكور ببال السامع، وأما أنّ ذلك المعنى أمر متحقّق في الواقع قد تعلّق طلب الشارع به فلا دلالة فيه عليه أصلاً، والمستفاد من تعلق الطلب بها هو المعنى الأخير فلا تكرار.

نعم، لو قال الشارع: «إنّ الصوم ثابت في الشريعة» أفاد على القول المذكور كونه مطلوباً للشارع ولا فساد فيه بل الظاهر بحسب متفاهم العرف دلالته عليه، وهو ممّا يؤيّد القول المذكور.

وثانياً: أنّ تلك الأوامر هي الدالّة على كون تلك الأعمال عبادة مطلوبة للشارع، فيعلم بذلك كون تلك الألفاظ مستعملة في تلك العبادات، فلولا ما دلّ على مطلوبيتها لما علم كون تلك الألفاظ من أسامي العبادات وأنّ مداليلها من الأُمور الراجحة، فغاية الأمر أنّه بعد تعلّق الطلب بها ومعرفة كون تلك الأفعال عبادة يمكن الرجوع قهقرى واستعلام المطلوبية من مجرّد اللفظ، وأين ذلك من

عدم صحّة تعلّق الأمر بها كما هو المدّعى. هذا بالنسبة الى الأوامر الابتدائية الّتي يستفاد منها أصل المطلوبية؟.

وأمّا الأوامر المتكرّرة الواردة بعد معرفة كون تلك الأفعال عبادة مطلوبة فهي أيضاً ممّا لا مانع في ورودها، فانّها كالأمر بالطاعة مع أنّ الطاعة فيما يراد إيجاد الفعل هي موافقة الأمر، فغاية الأمر أن تكون مؤكدة وهي إنّما سيقت لأجل ذلك.

وثالثاً: أنّ تعلّق الأمر بها يفيد كون ما تعلّق به واجباً إن كان الأمر إيجابياً، أو مندوباً إن كان ندبيّاً، وذلك لا يستفاد من مجرّد ملاحظة الألفاظ المذكورة، فإنّها إنّما تدلّ على المطلوبية في الجملة الأعمّ من الوجوب والندب.

وقد يناقش فيه بأنّ غاية ما يصحّح به من ذلك كون تعلّق الأمر الإيجابي أو الندبي مفيداً، وأمّا إذا كان اللفظ الدالّ على المطلوبية أعمّ من الوجهين بأن يدلّ على مطلق الرجحانية فالإيراد على حاله، إذ المفروض كون الألفاظ المفروضة مفيدة لذلك أيضاً، وقد وقع ذلك كثيراً في الأدلّة الشرعية.

خامسها: أنّها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة لزم دخول وصف الصحّة في مفاهيمها، وهو بيّن الفساد، لظهور كونها من عوارض وجودها في الخارج.

ويدفعه أنّه ليس المقصود أخذ مفهوم الصحّة في مداليل تلك الألفاظ حتّى يرد ما ذكر، بل المدّعى كون الموضوع له هو الأفعال الجامعة للأجزاء والشرائط، وهي من شأنها الاتصاف بالصحّة عند وجودها في الخارج، ولا يلزم من ذلك أخذ مفهوم الصحّة في الموضوع له مطلقاً فضلاً عن أخذها بعنوان الجزئية، كما توهم في الاحتجاج والتعبير عن المدّعى بانّ تلك الألفاظ موضوعة للصحيحة إنّما أُريد به ما ذكرنا بجعل الصحيحة عنواناً لتلك الماهية المستجمعة للأجزاء والشرائط.

سادسها: أنّها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم دخول الشرائط في مفاهيم تلك العبادات، فلا يبقى فرق بين أجزائها وشرائطها، لاندراج الجميع إذن في مفاهيمها، وهو فاسد بالإجماع، وقد أشار الى ذلك العضدي.

وهو كسابقه في غاية الوهن، للفرق البيّن بين أخذ الشيء جزءاً من المفهوم

وقيداً فيه على أن يكون القيد خارجاً والتقييد داخلاً، وأقصى ما يلزم في المقام هو الثاني، والفرق بينه وبين الجزء في كمال الوضوح وإن اشتركا في لزوم الانتقال اليهما عند تصوّر المفهوم على سبيل التفصيل، وبذلك يفترق الحال بينها وبين الشرائط العقلية الخارجية ممّا لا يمكن حصول المطلوب في الخارج إلّا بها حيث إنّه لا يلزم الانتقال اليها من تصوّر المشروط بها أصلاً، بل يمكن أن يقال: إنّ الحال فيها أيضاً كذلك، إذ لا يلزم من القول بوضعها للصحيحة ملاحظة الشرائط أصلاً ولو بكونها قيداً في الموضوع له، إذ قد يكون الملحوظ في الوضع هو تلك الأجزاء من حيث كونها حسنة مطلوبة أو من حيث كونها صحيحة مبرئة للذمّة ونحو ذلك، فغاية الأمر حينئذٍ أن لا يمكن وقوعها في الخارج إلّا مع استجماعها للشرائط ولا ربط لذلك بالانتقال الى الشرائط بتوسّطها.

ثمّ إنّه قد أيّد بعض الأفاضل هذا القول بأُمور:

منها: اتفاق الفقهاء على أنّ أركان الصلاة هي ما تبطل الصلاة بزيادتها عمداً أو سهواً، ومن البيّن أنّه لا يمكن زيادة الركوع ـ مثلاً ـ عمداً إلّا عصياناً، ولا ريب في كونه منهياً عنه ومع ذلك يعدّ ركوعاً حقيقة لا صورة الركوع، لوضوح عدم بطلان الصلاة بإيجاد الصورة كمن انحنى بمقدار الركوع للهوي الى السجود أو لأخذ شيء من الأرض.

وفيه: خروج نحو الركوع والسجود عن محلّ البحث لكونها من الألفاظ اللغوية وليست معانيها من الماهيات الجعلية الشرعية، كما أشرنا اليه في أوّل المسألة.

ولو سلّم كونها من المعاني المستحدثة فليست الألفاظ المذكورة من أسامي العبادات وإنّما هي أسامٍ لأجزاء العبادة، ومن البيّن أنّه لا يتعلّق هناك أمر بالخصوص حتّى يعتبر فيها الصحّة والفساد، واعتبار الأمر المتعلّق بالكلّ في أوضاع تلك الأجزاء ممّا يستبعد جدّاً، ومع الغضّ عنه فعدم اعتباره هناك لا يفيد عدم اعتباره في محلّ البحث مع الفرق البيّن بينهما.

ومنها: ما روي في الصحيح من بناء الإسلام على خمس الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية، قال عليه السلام: «ولم ينادَ بشيء كما نودي بالولاية فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه»[1] يعني الولاية فحكمه عليه السلام بأخذهم بالأربع مع ما ثبت من فساد عباداتهم لا يتم إلّا مع جعل تلك العبادات أسامي للأعمّ.

وفيه: ما عرفت من الفرق بين مفهوم الصلاة وما أُخذ من التفاصيل في مصاديقها، ففساد عباداتهم من جهة انتفاء شرط الولاية أو غيره من ترك بعض الأجزاء والشرائط لا يقضي بعدم أخذهم بتلك العبادات، بل واعتقادهم بناء الاسلام عليها بل وإتيانهم بها ومواظبتهم عليها على حسب معتقدهم وإن أخطأوا في كيفيةِ أدائها، ولا دلالة في حكمه عليه السلام بأخذهم بها على ما يزيد على ذلك.

بل نقول: إنّ الظاهر من الرواية إرادة خصوص الصحيحة، لوضوح عدم بناء الإسلام على الفاسدة إذ هي من الأُمور المحرّمة الّتي نهي عنها في الشريعة، وأراد الشارع عدم وقوعها فكيف يصحّ القول بابتناء الإسلام عليها؟ فذلك من أقوى الشواهد على إرادة الصحيحة منها، فهي إذن لتأييد القول بوضعها للصحيحة أولى كما لا يخفى.

ومنها: أنّه لا إشكال عندهم في صحّة اليمين على ترك الصلاة في مكان مكروه أو مباح مثلاً وحصول الحنث بفعلها، ويلزمهم على ذلك المحال لأنّه يلزم من ثبوت اليمين حينئذٍ نفيها، فإنّ ثبوتها يقتضي كون الصلاة منهياً عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد، وكونها فاسدة يستلزم عدم تعلّق اليمين بها، إذ المفروض تعلّقها بالصحيحة ويلزم حينئذٍ أن لا يتحقّق الحنث بفعلها، لعدم تحقّق الصلاة الصحيحة، والقول بأنّ المراد الصلاة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الأمر كما هو المدّعى.

وفيه: أنّ مبنى الكلام المذكور على لزوم استعمال الصلاة في المقام في الأعمّ لعدم إمكان إرادة الصحيحة، وإلّا لزم الفساد المذكور، وحينئذٍ يرد عليه:

---

(١) المحاسن: ٢٨٦ ح ٤٢٩.

أوّلاً: النقض بما إذا حلف أن لا يصلّي صلاة واجبة أو مندوبة في الحمام مثلاً، إذ من الواضح عدم شمول الواجب والمندوب للفاسد، بل فيما لو نذر أن لا يصلّي صلاة صحيحة فيه، فإنّه إن قيل بصحّة صلاته فيه بعد ذلك وعدم انعقاد النذر فهو ممّا لا وجه له، على أنّه جارٍ في نذر المطلق أيضاً فلا مانع إذن من التزام القائل بوضعها للصحيحة بذلك، وإن قيل بعدم صحّتها نظراً الى انعقاد النذر فكيف يتحقّق الحنث؟ مع أنّ الواقع ليس من أفراد المحلوف على تركه.

وثانياً: أنّ متعلّق الحلف في المقام ليس هو الأعمّ من الفاسدة، بل الصحيحة خاصّة وليس اللفظ مستعملاً إلّا في ذلك، وفرق بيّن بين الفساد الحاصل قبل النذر والحاصل به، فلفظ الصلاة في المثال المفروض قد استعملت في الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط إلّا أنّها لزمها الفساد بعد تعلّق النذر وانعقاده، ونظير ذلك أنّه لو نذر ترك المكروهات في يوم معلوم أو حلف على ترك المباحات فيه فإنّه يحنث قطعاً بالإتيان بشيء مكروه أو مباح قبل النذر والحلف، مع أنّ المأتي به ليس من المكروه والمباح ولا تجوّز في لفظ المكروه ولا المباح المتعلّق للنذر والحلف المفروضين، فكذا الحال في المقام، ومن التأمّل في ذلك يتّضح حقيقة الحال في العبادات المتعلّقة للنهي حسب ما مرّت الإشارة اليه.

ومنها: أنّه يلزم على القول بكونها أسامي للصحيحة أن يفتّش عن أحوال المصلّي إذا نذر أن يعطيه شيئاً ليعلم صحّة صلاته بحسب نفس الأمر حتّى يحكم ببراءة ذمّته عن النذر، والأخذ بأصالة حمل فعل المسلم على الصحّة غير متّجه في المقام؛ إذ أقصى ما يقتضيه هو حمله على الصحيح عنده وهو ممّا يختلف باختلاف الآراء، فقضية الأصل المذكور عدم تعمّده الإتيان بالفاسد، بل عدم إيقاعه لما يعتقد إفساده ولو على سبيل السهو.

وأمّا إتيانه بما يحكم الناذر بصحّته فلا، مثلاً إذا رأى رجلاً صالحاً يصلّي صلاة جامعة لجميع الأركان والواجبات لكن لا يدري أنّه هل صلّى بغسل غير الجنابة من غير وضوء؟ لفتواه أو فتوى مجتهده بالاكتفاء به فليس له الاجتزاء

بذلك في حكمه بأداء الصلاة حقيقة إذا رأى الناذر بطلان الصلاة الواقعة كذلك، وهكذا الحال في سائر الاختلافات الواقعة في الأجزاء والشرائط.

وأمّا بطلان اللازم فلأنّا لم نقف الى الآن على من التزم بهذه التفحّصات والتدقيقات وقال بتوقّف البراءة عليها، وإنّما يكتفون بإعطاء من ظاهره الأداء، وليس ذلك إلّا لأجل كونها أسامي للأعمّ لصدق الصلاة حينئذٍ على فعله قطعاً مع عدم علمه بفساده المانع من إعطائه، فإنّ ذلك هو غاية ما دلّ الدليل على خروجه عن متعلّق النذر، ولعلّه لأجل ذلك جرت الطريقة في الأعصار والأمصار على عدم التفحّص عن مذهب الإمام في جزئيات مسائل الصلاة عند الائتمام به ويكتفون بثبوت عدالته.

نعم، إذا علموا بمخالفته لما عندهم كما إذا ترك السورة لذهابه الى عدم وجوبها أو توضّأ بالماء القليل الملاقي للنجاسة ـ لحكمه بطهارته ـ لم يصحّ القدوة فما لم يعلم بطلان صلاته يجوز الاقتداء به لأنّه ائتم بمن يحكم بصحّة صلاته شرعاً، والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وإن كان صحيحاً عند الإمام، فليس هذا إلّا من جهة الاكتفاء بمسمّى الصلاة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لا أنّه لا يصحّ الاقتداء حتّى يعلم بصحّتها على مذهب نفسه، كما هو مقتضى القول بوضعها للصحيحة.

وفيه: المنع من الملازمة المذكورة؛ إذ يجوز البناء في ذلك على ظاهر الحال قطعاً ولو على القول بوضعها للصحيحة، كيف! ولولا ذلك لوجب التفتيش بالنحو المذكور على القولين فيما لو نذر شيئاً لمن يصلّي صلاة واجبة أو مندوبة، ضرورة عدم اتّصاف الفاسدة بشيء منهما مع أنّا لم نقف على من يدقّق في ذلك أيضاً، ولا من يفصّل بين هذه الصورة وما تقدّمها، وليس ذلك إلّا من جهة الاكتفاء بظاهر فعل المسلم في الحكم بالصحّة كما هو قضية الأصل المقرّر.

والقول بأنّ أقصى ما يقتضيه الأصل المذكور هو الحمل على الصحّة عنده مدفوع، بأنّ الّذي يظهر من ملاحظة الطريقة الجارية هو الحمل على الصحّة

الواقعية، كيف! ولولا ذلك لم يقم للمسلمين سوق لاختلافهم في أحكام الذبائح والجلود وغيرها، وكثير من العامّة لا يشترطون الإسلام في المذكّي ويحلّلون ذبائح أهل الكتاب، وجماعة منهم يقولون بطهر جلد الميتة بالدباغ، فلو لم نقل بأصالة حمل فعل المسلم على الصحّة الواقعية لم يجز لنا أن نأخذ منهم شيئاً من اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقة الحال، وهو خلاف الطريقة الجارية من لدن أعصار الأئمّة عليهم السلام بل يجري ذلك أيضاً بالنسبة الى أهل الحقّ أيضاً، لاشتباه العوامّ كثيراً في الأحكام فيزعمون صحّة ما هو فاسد عند العلماء، فإذا كان مفاد الأصل المذكور مجرّد إفادة الصحّة بزعم العامل صعب الأمر جدّاً ولم يمكن الحكم بصحّة شيء من العقود والإيقاعات ولم يجز أخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من أهل الحقّ إلّا بعد التجسّس عمّا يعتقده ذلك الشخص وهو ممّا تقضي الضرورة بفساده.

ومع الغضّ عن ذلك ـ إذ قد يذبّ عنه ببعض الوجوه ـ فالاختلاف الحاصل بين علماء الفرقة وحكم بعضهم بفساد ما يزعم الآخر صحّته كافٍ في ذلك، غاية الأمر أنّه يحكم بصحّة العقود والإيقاعات الواقعة على كلّ من تلك المذاهب بالنسبة الى من لا يذهب اليه، ولا يجري ذلك في سائر المقامات كمباحث الطهارات والنجاسات وكثير من الأحكام، فالإشكال من جهته حاصل قطعاً.

ثمّ بعد تسليم ما ذكر فعدم الاكتفاء بالصحيحة عند العامل محلّ منع.

نعم، إذا لم يكن مكلّفاً في حكم الشرع بالعمل به بأن لا يكون تكليفاً شرعياً ولو ثانوياً في حقّه صحّ ما ذكر، للحكم بفساده شرعاً كما في صلاة المخالفين وإن بذلوا جهدهم في تحصيل الحقّ وقلنا بإمكان عدم الوصول حينئذٍ الى الحقّ، إذ غاية الأمر حينئذٍ معذوريتهم في عدم الإتيان بما تعلّق بهم من التكاليف الواقعية وذلك لا يقضي بتعلق التكليف الثانوي بالإتيان بما زعموه، كما هو الحال بالنسبة الى سائر الأديان.

وأمّا إذا كان ذلك مطلوباً منه في الشرع كما في الأحكام الثابتة باجتهاد أهل

الحقّ بالنسبة الى ذلك المجتهد ومن يقلّده فيه فعدم اندراجه إذن في الصلاة مع مخالفته للواقع محلّ إشكال؛ لصحّة صلاته شرعاً بالنظر الى تكليفه الثانوي المقطوع به من ملاحظة المقدّمتين المشهورتين، فلا يبعد شمول الصلاة الصحيحة لها كما سيجيء الإشارة اليه إن شاء الله تعالى.

ومع الغضّ عن ذلك أيضاً، فلو بني على ما ذكر اشكل الحال في ذلك بناءً على القول بوضع تلك الألفاظ للأعمّ أيضاً، نظراً الى أنّ المفهوم عرفاً بحسب المقام المفروض هي الصحيحة، ولذا حكم بخروج معلوم الفساد عنه ولو بالنظر الى معتقد الناذر إذا عرف منه المخالفة كما مرّ.

وحينئذٍ فنقول: إنّه إذا حكم بفساد الفعل مع عدم موافقته لمعتقده ولم يكن عالماً من الخارج بكون ما يأتي به موافقاً لما يعتقده، ولا أصالة صحّة فعل المسلم قاضية بصحّته كذلك لم يمكن حكمه إذن بصحّة ما يأتي به ويكون دائراً عنده بين الوجهين، وحينئذٍ كيف يمكن الحكم بخروجه عن الاشتغال اليقيني بالدفع اليه مع الشكّ في كونه متعلّقاً للنذر، وكون الدفع اليه أداءاً للمنذور؟

ومجرّد صدق اسم الصلاة على ما أتى به لا يقضي بحكمه بالصحّة ليكون من متعلّق النذر.

والقول بأنّ القدر المعلوم خروجه عن المسمّى هو ما علم مخالفته لما يعتقده فيبقى غيره مندرجاً تحت الإطلاق بيّن الفساد؛ لوضوح أنّ الباعث على خروج ذلك إنّما هو فساده عنده من غير مدخلية لنفس العلم في ذلك، وإنّما العلم به طريق اليه، فإذا لم يكن هناك طريق الى ثبوت الفساد ولا الصحّة وجب الوقف لا الحكم بالصحّة.

فظهر بذلك ما في قوله: «إنّ ذلك هو غاية ما دلّ الدليل على خروجه عن متعلّق النذر» وجعله لما ذكره مبنى حكمهم بجواز القدوة مع عدم علمه بموافقة مذهب الإمام لمذهبه، وكيف يمكن القول بصحّة القدوة بمجرّد صدق اسم الصلاة عليه؟! والمفروض عدم قضاء أصل ولا غيره بصحّته على الوجه المذكور، فيكون

احتمال فساده في ظاهر الشرع مكافئاً لاحتمال صحّته من غير فرق مع وضوح اعتبار صحّة صلاة الإمام، ولو في ظاهر الشرع في صحّة الائتمام فالظاهر أنّ الوجه في البناء المذكور أيضاً أحد الوجهين المتقدّمين.

هذا، والوجه في القول بالتفصيل بين الأجزاء والشرائط أمّا في اعتبار الأجزاء فبما مرّت الإشارة اليه من ظهور عدم إمكان تحقّق الكلّ مع انتفاء الجزء، فإذا تحقّقت الجزئية لم يعقل صدق الكلّ حقيقة بدونه، وإذا شكّ في حصوله أو في جزئيته مع عدم وجوده لزمه الشكّ في صدق الكلّ.

وأمّا في عدم اعتبار الشرائط فبظهور خروج الشروط عن ماهية المشروط، كيف! ولو كانت مندرجة فيه لما تحقّق فرق بين الجزء والشرط، فإذا وضع اللفظ بإزاء المشروط كان مفاده هو ذلك من غير اعتبار للشرائط في مدلوله، وعدم انفكاك المشروط بحسب الخارج عن الشرط لا يقضي بأخذه في مفهومه؛ إذ غاية ما يقضي به ذلك امتناع وجوده بدونه، وذلك ممّا لا ربط له باعتباره في موضوع اللفظ.

وفيه: ما عرفت ممّا فصّلناه، أمّا ما ذكر من عدم تعقّل الحكم بصدق الكلّ بدون الجزء أو الشكّ فيه فبما مرّ توضيح القول فيه في توجيه كلام القائل بوضعها للأعمّ، فلا حاجة الى تكراره.

وأمّا ما ذكر من لزوم اندراج الشرط في الجزء على فرض اعتباره فيه فيدفعه ما أشرنا اليه من الفرق بين اعتبار الشيء جزءً واعتباره شرطاً، فإنّ الملحوظ في الأوّل إدراجه في الموضوع له ودخوله فيه، والمعتبر في الثاني هو تقييد الموضوع له به، وأمّا نفس الشرط فخارجة عنه.

ومع الغضّ عن ذلك فلا يلزم من القول بوضعها للصحيحة مطلقاً اعتبار كلّ من الشرائط بخصوصها في المفهوم من اللفظ، لإمكان أن يقال بوضعها لتلك الأجزاء من حيث إنّها صحيحة أو مبرئة للذمّة ونحوهما، وحينئذٍ فيتوقّف حصولها في الخارج على حصول تلك الشرائط من غير أن تكون معتبرة بخصوصها في الموضوع له.

## المقام الرابع في بيان ثمرة النزاع في المسألة:

فنقول: عمدة الثمرة المتفرعة على ذلك صحّة إجراء الأصل في أجزاء العبادات وشرائطها، فإنّها إنّما يثبت على القول بوضعها للأعمّ دون القول بوضعها للصحيح، وعلى القول بالتفصيل بين الأجزاء والشرائط يفصّل بينهما.

وتوضيح المقام: أنّ الشكّ المتعلّق بالأجزاء أو الشرائط إن كان فيما يشكّ مع انتفائه في التسمية ولو على القول بوضعها للأعمّ نظراً الى وضوح اعتبار القائل به أجزاء وشرائط في الجملة لتحقّق التسمية فلا يمكن إجراء الأصل فيه على شيء من المذهبين، لتحقّق اشتغال الذمّة بالمسمّى وعدم حصول العلم بأدائه، من دون ذلكِ من جهة الشكّ المفروض.

وأمّا إذا علم بحصول المسمّى على القول بوضعها للأعمّ وحصل الشكّ في اعتبار جزء أو شرط في تحقّق الصحّة فالقائل بالأعمّ ينفيه بالأصل، نظراً الى إطلاق المكلّف به من غير ثبوت للتقييد، بخلاف القائل بوضعها للصحيحة؛ لإجمال المكلّف به عنده وعدم العلم بحصول المسمّى في مذهبه، إلّا مع العلم باستجماعه لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة في الصحّة.

فالشكّ في اعتبار جزء أو شرط في الصحّة يرجع عنده الى الشكّ في الجزء أو الشرط المعتبر في التسمية، كما في الوجه الأوّل فلا يجري فيه الأصل عنده لقضاء اليقين بالاشتغال اليقين بالفراغ، ولا يحصل إلّا مع الإتيان بما يشكّ في جزئيته أو شرطيته وترك ما يحتمل مانعيته.

فإن قلت: لا شكّ في كون مطلوب الشارع والمأمور به في الشريعة إنّما هو خصوص الصحيحة، لوضوح كون الفاسدة غير مطلوبة لله تعالى بل مبغوضة له لكونها بدعة محرّمة، فأيّ فارق إذن بين القولين مع حصول الشكّ في إيجاد الصحيحة من جهة الشكّ فيما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط؟.

قلت: لا ريب في أنّ العلم بالصحّة إنّما يحصل من ملاحظة الأوامر الواردة، فما وجد متعلّقاً للأمر ولو بالنظر الى إطلاقه من غير أن يثبت فساده يحكم بصحّته؛

إذ ليست الصحّة في المقام إلّا موافقة الأمر، فإذا تعيّن عندنا مسمّى الصلاة وتعلّق الأمر بها قضى ذلك بصحّة جميع أفرادها وأنحاء وقوعها لحصول تلك الطبيعة بها، إلّا ما خرج بالدليل وقامت الحجّة الشرعية على بطلانه، فيثبت الصحّة إذن بملاحظة إطلاق الأمر وعدم قيام دليل على الفساد، نظراً الى حصول المأمور به بذلك بملاحظة الإطلاق ولا يجري ذلك على القول بوضعها للصحيحة، لإجمال المأمور به عنده، فكون المطلوب في الواقع هو الصحيحة لا يقضي بإجمال العبادة حتّى لا يثبت بملاحظة إطلاق الأمر بها صحّتها في ظاهر الشريعة.

فإن قيل: إن العلم الإجمالي بكون مطلوب الشارع هو خصوص الصحيحة يوجب تقييد تلك الإطلاقات بذلك، فيحصل الشكّ أيضاً في حصول المكلّف به؛ إذ هو من قبيل التقييد بالمجمل فلا يمكن تحصيل العلم بالامتثال بحسب الظاهر أيضاً.

قلت: قبل ظهور ما يقضي بفساد بعض الأفراد من ضرورة أو إجماع أو رواية ونحوها فلا علم هناك بفساد شيء من الأقسام ليلتزم بالتقييد، فلابدّ من الحكم بصحّة الكلّ، وبعد ثبوت الفساد في البعض يقتصر فيه على مقدار ما يقوم الدليل عليه ويحكم في الباقي بمقتضى الأصل المذكور، فلا تقييد هناك بالمجمل من الجهة المذكورة ويتّضح ذلك بملاحظة الحال في المعاملات، فإنّ حكمه تعالى بحلّ البيع وأمره بالوفاء بالعقود ليس بالنسبة الى الفاسدة قطعاً، ومع ذلك لا إجمال في ذلك من تلك الجهة لقضائه بصحّة كلّ البيوع ووجوب الوفاء بكلّ من العقود، فلا يحكم بفساد شيءٍ منها إلّا بعد قيام الدليل على إخراجه من الإطلاق والعموم المذكورين، وحينئذٍ يقتصر على القدر الّذي ثبت فساده بالدليل.

نعم، لو قام دليل إجمالي على فساد بعض الأفراد ودار بين أمرين أو أُمور لم يمكن معه الأخذ بمجرّد الإطلاق، وهو كلام آخر خارج عن محلّ الكلام.

وربما يقال بجريان الأصل في أجزاء العبادات وشرائطها بناءً على القول بوضعها للصحيحة أيضاً، لدعوى إطلاق ما دلّ على حجّية أصالة البراءة والحكم

ببراءة الذمّة الى أن يعلم الشغل، لشموله لما إذا علم الاشتغال في الجملة أو لم يعلم بالمرّة.

والتحقيق خلافه؛ فإنّ الظاهر الفرق بين الصورتين وما دلّ الدليل على حجّية أصالة البراءة بالنسبة اليه إنّما هو الصورة الثانية، وما يرجع اليها من الصورة الأُولى بالآخرة، ويأتي تفصيل القول فيه إن شاء الله عند الكلام في أصالة البراءة.

وقد ظهر ممّا أشرنا اليه أنّه لو لم يكن هناك توقّف في صحّة الإتيان ببعض أجزاء العبادة على بعض آخر كما في الزكاة صحّ إجراء الأصل فيه على القولين، حسب ما يأتي تفصيل القول فيه في محلّه إن شاء الله.

هذا، ولا يذهب عليك بعد ملاحظة ما قرّرناه أنّ الأصل في المسألة بحسب الثمرة مع القائل بوضع تلك الألفاظ للصحيحة إذا فرض عدم قيام الدليل على شيء من الطرفين، وعدم نهوض شيء من الحجج المذكورة للقولين وإن لزم التوقّف حينئذٍ في تعيين الموضوع له، نظراً الى وضوح عدم إجراء الأصل في تعيين موضوعات الألفاظ لكونها من الأُمور التوقيفية المتوقّفة على توقيف الواضع ولو على سبيل المظنّة، فلا وجه لإثباتها بمجرّد الأصل كما مرّت الإشارة اليه، والظاهر أنّه ممّا لا إشكال فيه ولا كلام.

وأمّا بالنسبة الى ملاحظة تفريغ الذمّة فلابدّ من الإتيان بما شكّ في جزئيته أو شرطيته، ليحصل اليقين بتفريغ الذمّة بعد تيقّن الاشتغال، حسب ما أشرنا اليه ويأتي تفصيل القول فيه في محلّه.

وممّا يستغرب من الكلام ما ذكره بعض الأعلام في المقام حيث حكم بإجراء الأصل فيما يشكّ فيه من الأجزاء والشرائط على القولين، وأسقط الثمرة المذكورة بالمرّة من البين.

ومحصّل كلامه: أنّا إذا تتبعنا الأخبار والأدلّة وتصفحنا المدارك الشرعية على قدر الوسع والطاقة ولم يثبت عندنا إلّا أجزاء مخصوصة للعبادة وشرائط خاصّة لها حكمنا بأنّه لا يعتبر في تلك العبادة إلّا تلك الأجزاء والشرائط الثابتة عندنا، فإن ادّعى أحد جزئية شيء أو شرطيته من غير أن يقيم عليه دليلاً تطمئن النفس

اليه دفعناه بالأصل ولو قلنا بكون تلك الألفاظ أسامي للصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء وشرائط الصحّة، وذكر أنّ الوجه فيه أنّه لو ثبت هناك جزء أو شرط آخر لعثرنا عليه ولحصل النقل بالنسبة اليه، لتوفّر الدواعي الى النقل وتحقّق الحاجة بالنسبة الى الكلّ، ولا فارق بين أجزائها وشرائطها في توفّر الحاجة الى كلّ منها، فكما حصل النقل فيما وصل ينبغي حصوله في غيره أيضاً على فرض ثبوته في الواقع، فعدم وصوله الينا مع عظم الجدوى وعموم البلوى دليل على العدم، واستشهد لذلك بأنّ أكثر الفقهاء والأُصوليين قائلون بكون تلك الألفاظ أسامي للصحيحة، كما هو ظاهر من تتبّع الكتب الأُصولية مع أنّهم لازالوا يجرون الأصل في العبادات بالنسبة الى الأجزاء والشرائط من غير فرق، كما يظهر من ملاحظة كتب الاستدلال سوى بعض المتأخرين منهم، فلا يبعد دعوى اتفاقهم عليه، والظاهر أنّ السرّ فيه هو ما بيّناه.

ثمّ أورد على نفسه بأنّه مع ملاحظة ذلك لا يكون عدم اعتبار ذلك الجزء أو الشرط مشكوكاً فيه، كما هو المفروض للظنّ بعدمه حينئذٍ.

وأجاب بأنّ حصول الشكّ إنّما هو في أوّل الأمر وأمّا بعد التتبّع في كلمات الشارع والالتفات الى الأصل فلا.

وأنت خبير بما فيه أمّا أوّلاً: فلأنّه لو تمّ لقضى بعدم وقوع النزاع في شيء من أجزاء العبادات وشرائطها، لقضاء عموم البلوى وعظم الحاجة والجدوى بعدم خفاء شيء منها على العلماء المتقنين الباذلين وسعهم في تحصيل أحكام الدين، إذ لو جاز ذلك بالنسبة اليهم لجاز بالنسبة الينا بالطريق الأولى، وفساده من أوضح الضروريات.

وأمّا ثانياً: فلأنّ دعوى عموم البلوى بجميع أجزاء العبادات وشرائطها على جميع الأحوال ممنوعة، كيف! وكثير منها إنّما يتحقّق الحاجة اليه في موارد خاصّة نادرة، كما في مراتب التيمّم بعد العجز عن تحصيل التراب، وأحكام اللباس بالنسبة الى غير المتمكّن من الثوب الطاهر، واعتبار ستر العورة بالطين ونحوه عند تعذّر الستر بالمعتاد، وحكم القبلة في حال الاشتباه وعدم التمكّن من

الاستعلام ولو على سبيل الظنّ ... الى غير ذلك من المسائل الكثيرة المتعلّقة بالأجزاء والشرائط المعتبرة في الصلاة حال الضرورة ممّا لا يتّفق عادة إلّا على سبيل الندرة ... وهكذا الحال في غيرها من العبادات.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ مجرّد عموم البلوى لا يقضي بثبوت الحكم عندنا، غاية الأمر وروده في الأخبار وروايتها لنا بتوسّط الرواة، وبمجرّد ذلك لا يثبت الحكم عندنا لما فيها من الكلام سنداً ودلالة وتعارضاً، كما هو الحال في معظم تلك المسائل ووقوع التشاجر فيها من الأواخر والأوائل، وحينئذٍ فمن أين يحصل الظنّ بالحكم بمجرّد عدم قيام الدليل عليه عندنا؟ كيف! والضرورة الوجدانية قاضية بخلافه في كثير من تلك المسائل، ولا مفزع حينئذٍ إلّا الى الرجوع الى الأصل أو الحائطة بعد حصول الشكّ من ملاحظة الأقوال والأدلّة المتعارضة.

وأمّا رابعاً: فلأنّ ذلك عين القول بحجّية عدم الدليل وأنّه دليل على العدم، والوجه المذكور الّذي قرّره عين ما استدلّوا به على حجّية الأمر المذكور، ومن البيّن أنّ ذلك على فرض إفادته الظنّ من قبيل الاستناد الى مطلق الظنّ ولا حجّية فيه عندنا إلّا بعد قيام الحجّة عليه، ومن البيّن عدم اندراجه في شيء من الظنون الخاصّة الّتي ثبت اعتبارها والرجوع في استنباط الأحكام الشرعية اليها، واحتمال خفاء الحكم للفتن الواقعة وذهاب معظم الروايات الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام في غاية الظهور، فكيف يمكن الاعتماد على مجرد ذلك الظنّ الضعيف؟.

على أنّه لو تمّ الاستناد الى عدم وجدان الدليل على ذلك فهو إنّما يتمّ عند فقدان الدليل بالمرّة، وأمّا مع وجوده في الجملة مع تعارض الأدلّة فلا وجه له أصلاً، كما أشرنا اليه.

نعم، إن تمّ دليل أصالة البراءة بحيث يعمّ الموارد المفروضة كان ذلك وجهاً، وهو كلام آخر لم يستند اليه القائل المذكور، والظاهر أنّه لا يرتضيه أيضاً، ولا حاجة معه الى ما ذكره.

نعم، للفقيه الأُستاذ حشره الله تعالى مع محمّد وآله الأمجاد كلام في المقام بالنسبة الى خصوص ما قد يشكّ فيه من الأجزاء والشرائط ممّا لم يرد به نصّ

ولا رواية ولا تعرّض الأصحاب لذكر خلاف فيه في كتاب أو رسالة، فذهب الى عدم وجوب الاحتياط فيه، لحصول العلم العادي إذن بعدم اعتباره أو قيام الإجماع عليه كذلك؛ إذ من المعلوم أنّه لو كان ذلك شطراً أو شرطاً لتعرّضوا له وأشاروا اليه ولا أقلّ من ورود رواية تدلّ عليه، فإذا لم نعثر له في الروايات وكلمات الأصحاب على عين ولا أثر حكمنا بعدمه، وغرضه من ذلك حصر الاحتياط في اعتبار الأجزاء والشرائط المشكوكة فيما لا يخرج عمّا هو مذكور في الروايات وكلام الأصحاب حتّى لا يشكل الأمر في الاحتياط؛ إذ قد يعسر الأمر مع الغضّ عنه في مراعاة الاحتياط، ويؤول الى الإتيان بعبادة خارجة عن الطريق المألوف، فربما يشكل الحال فيه من جهة أُخرى فلا معوّل على تلك الاحتمالات الواهية، ولا يجب مراعاة الاحتياط من تلك الجهة، وهذا كلام آخر غير بعيد عن طريق الفقاهة.

## ولنتمّم الكلام في المرام برسم أُمور:

أحدها: أنّ الصحّة المأخوذة في المقام هل هي الصحّة الواقعية ـ أعني الموافقة للأمر الواقعي ـ أو الصحّة الشرعية؟ ـ سواء كانت حاصلة بموافقة الأمر الواقعي أو الظاهري، فيندرج فيه الفعل الصادر على سبيل التقية المخالف لما عليه الفعل في الواقع في الموارد التي حكم الشرع بصحّته، وكذا الأفعال المختلفة باختلاف فتاوى المجتهدين وإن لم يجزِ كلّ من تلك الأفعال عند غير القائل به، نظراً الى أنّ كلاًّ من تلك الأفعال محكوم بصحّته شرعاً قد دلّ الدليل القاطع على تعلّقه بذلك المجتهد ومقلّده، فيندرج الكلّ فيما يشمله أسامي تلك العبادات وإن قطع بعدم موافقة الجميع للحكم الأوّلي الثابت بحسب الواقع ـ وجهان:

أوجههما الأخير، ولذا يحكم كلّ مجتهد بأداء المجتهد الآخر ومقلّده العبادة المطلوبة منه بحسب الشرع وإن كانت فاسدة لو وقعت منه ومن مقلّده، حسب ما يأتي تفصيل القول فيه في محلّه إن شاء الله.

هذا بالنسبة الى اختلاف الأحكام من جهة الاختلاف في الاستنباط إذا تعلّق

التكليف الثانوي بذلك على فرض مخالفته للواقع دون ما إذا لم يتحقّق هناك تكليف ثانوي به وإن قلنا بمعذورية الفاعل على فرض بذل وسعه أو غفلته لانتفاء الأمر بالفعل القاضي بصحّته ولو في الظاهر، كما سيجيء بيانه إن شاء الله.

وأمّا الاختلاف الحاصل من جهة الموضوعات فإن كان الحكم فيه دائراً بحسب الواقع مدار ما دلّ عليه الطرق الشرعية في إثبات ذلك الموضوع ـ كما هو الحال في القبلة في بعض الوجوه والظنّ المتعلق بأداء الواجبات غير الأركان في الصلاة ـ فالظاهر الحكم بالصحّة واندراج الفعل في تلك العبادة وإن خالف الحكم الأوّلي.

وأمّا ما كان الحكم فيه دائراً مدار الواقع وإن أُنيط الحكم ظاهراً بما دلّ عليه الدليل الذي جعل طريقاً اليه فلا يبعد القول بالخروج عن المسمّى مع المخالفة.

وقد يفصّل بين صورة انكشاف الخلاف وعدمه، وما إذا علم بخلوّ أحد الفعلين والأفعال المحصورة عن الأمر المعتبر في الصحّة وعدمه، فمع عدم انكشاف الخلاف وعدم العلم به على النحو المذكور يقال بحصول الطبيعة واتصافها بالصحّة الشرعية، فيندرج الكلّ في العبادة المطلوبة وإن كان على خلاف ذلك بحسب حكمه الأوّلي.

بخلاف صورة الانكشاف أو دوران المانع بين فعلين أو أفعال محصورة، كما لو دارت الجنابة بين شخصين فلا يحكم معه بصحّة الفعلين وإن حكم بصحّة كلّ منهما في ظاهر الشرع بالنظر الى المتلبّس به، ولتفصيل الكلام في ذلك مقام آخر لعلّنا نشير اليه في بحث دلالة الأمر على الإجزاء إن شاء الله تعالى.

**ثانيها:** أنّه يمكن إجراء البحث المذكور في غير العبادات ممّا ثبت فيه للشارع معنى جديد كاللعان والإيلاء والخلع والمبارات ... ونحوها بناءً على استعمال الشارع لتلك الألفاظ في غير المعاني اللغوية، فيقوم احتمال كونها أسامي لخصوص الصحيحة منها، أو الأعمّ منها ومن الفاسدة.

وكان الأظهر فيها أيضاً الاختصاص بالصحيحة، ويجري بالنسبة اليها كثير من الوجوه المذكورة، ويتفرّع عليه عدم الحكم بثبوت تلك الموضوعات إلّا مع

قيام الدليل على استجماعها للأجزاء والشرائط، فلا يصحّ نفي جزء أو شرط عنها بمجرّد الأصل حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

**ثالثها:** أنّه نصّ الشهيد الثاني في المسالك بكون عقد البيع وغيره من العقود حقيقةً في الصحيح مجازاً في الفاسد، لوجود خواصّ الحقيقة والمجاز، كالتبادر وعدم صحّة السلب وغير ذلك من خواصّها.

قال: ومن ثَمّ حمل الإقرار به عليه، حتّى أنّه لو ادّعى إرادة الفاسد لم يسمع إجماعاً، ولو كان مشتركاً بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره بأحدهما كغيره من الألفاظ المشتركة، وانقسامه الى الصحيح والفاسد أعمّ من الحقيقة.

وقال الشهيد الأوّل قدس سره في القواعد: الماهيات الجعلية كالصلاة والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسد إلّا الحجّ، لوجوب المضيّ فيه.

وظاهره أيضاً كون العقود أيضاً حقيقةً في خصوص الصحيحة.

وقد يشكل ذلك بأنّه بناءً على ما ذكر يكون ألفاظ المعاملات مجملةً كالعبادات متوقّفة على بيان الشارع لها، لفرض استعمالها إذن في غير معناها اللغوي، فلا يصحّ الرجوع فيها الى الإطلاقات العرفية والأوضاع اللغوية.

والقول بكون ما وضعت له بحسب اللغة أو العرف هو خصوص الصحيحة الشرعية بيّن الفساد؛ لظهور المغايرة بين الأمرين، مع أنّ صحّة الرجوع فيها الى العرف واللغة ممّا أطبقت عليه الأُمّة ولا خلاف فيه ظاهراً بين الخاصّة والعامّة.

فقضية ذلك هو حملها على الأعمّ من الصحيح الشرعي وغيره، فلا يتّجه القول بكونها حقيقةً في خصوص الصحيحة، ولا يوافق ذلك إطباقهم على ما ذكر، ولذا نصّ جماعة من المتأخّرين بكونها حقيقةً في الأعمّ من الصحيح والفاسد، فالوجه في انصرافها الى الصحيح قضاء ظاهر الإطلاق به، فيكون التبادر المذكور إطلاقياً ناشئاً من حمل المطلق على الفرد الكامل، أو من جهة قضاء ظاهر المقام، أو ظاهر حال المسلم به.

ويشكل ذلك أيضاً بأنّ الظاهر انفهام ذلك من نفس اللفظ في الإطلاقات واحتمال استناده الى غير اللفظ في غاية البعد، ولذا يصحّ سلبها عن الفاسدة عند

التأمّل في إطلاقات المتشرّعة، بل صحّة سلبها بالنسبة الى بعضها في غاية الظهور، مع أنّ إطلاق تلك الأسامي على ذلك كغيره من غير فرق.

فالأظهر أن يقال بوضعها لخصوص الصحيحة أي المعاملة الباعثة على النقل والانتقال أو نحو ذلك ممّا قرّر له تلك المعاملة الخاصّة، فالبيع والإجارة والنكاح ونحوها إنّما وضعت لتلك العقود الباعثة على الآثار المطلوبة منها، وإطلاقها على غيرها ليس إلّا من جهة المشاكلة أو نحوها على سبيل المجاز.

لكن لا يلزم من ذلك أن تكون حقيقةً في خصوص الصحيح الشرعي حتّى يلزم أن تكون توقيفيته متوقّفة على بيان الشارع لخصوص الصحيحة منها، بل المراد منها إذا وردت في كلام الشارع قبل ما يقوم دليل على فساد بعضها هو العقود الباعثة على تلك الآثار المطلوبة في المتعارف بين الناس، فيكون حكم الشرع بحلّها أو صحّتها أو وجوب الوفاء بها قاضياً بترتّب تلك الآثار عليها في حكم الشرع أيضاً، فيتطابق صحّتها العرفية والشرعية، وإذا دلّ الدليل على عدم ترتّب تلك الآثار على بعضها خرج ذلك عن مصداق تلك المعاملة في حكم الشرع وإن صدق عليه اسمها بحسب العرف، نظراً الى ترتّب الأثر عليه عندهم.

وحينئذٍ فعدم صدق اسم البيع ـ مثلاً ـ عليه حقيقة عند الشارع والمتشرّعة لا ينافي صدقه عليه عند أهل العرف مع فرض اتحاد العرفين، وعدم ثبوت عرف خاصّ عند الشارع، إذ المفروض اتحاد المفهوم منه عند الجميع، وإنّما الاختلاف هناك في المصداق فأهل العرف إنّما يحكمون بصدق ذلك المفهوم عليه من جهة الحكم بترتّب الأثر المطلوب عليه، وإنّما يحكم بعدم صدقه عليه بحسب الشرع للحكم بعدم ترتّب ذلك الأثر عليه، ولو انكشف عدم ترتب الأثر عليه عند أهل العرف لا من قبل الشارع لم يحكم عرفاً بصدق ذلك عليه أيضاً كما أنّ البيوع الفاسدة في حكم العرف خارجة عندهم عن حقيقة البيع.

فظهر أنّه لا منافاة بين خروج العقود الفاسدة عند الشارع عن تلك العقود على سبيل الحقيقة، وكون المرجع في تلك الألفاظ هو المعاني العرفية من غير أن يتحقّق هناك حقيقة شرعية جديدة، فتأمّل جيّداً.

## معالم الدين :

# أصـل

الحقّ أنّ الاشتراك واقع في لغة العرب. وقد أحاله شِرذِمة. وهـو شاذّ ضعيف لا يُلتفت إليه.

ثمّ إنّ القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في أكثر من معنى إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكناً؛ فجوّزه قوم مطلقاً، ومنعه آخرون مطلقاً، وفصّل ثالث: فمنعه في المفرد وجوّزه في التثنية والجمع، ورابع: فنفاه في الاثبات وأثبته في النفي.

ثمّ اختلف المجوّزون؛ فقال قوم منهم: إنّه بـطريق الحـقيقة. وزاد بعض هؤلاء: أنّه ظاهر في الجميع عند التجرّد عن القرائـن؛ فـيجب حمله عليه حينئذٍ. وقال الباقون: إنّه بطريق المجاز.

والأقوى عندي جوازه مطلقاً، لكنّه في المفرد مجاز، وفي غـيره حقيقة. لنا على الجواز: انتفاء المانع، بما سنبيّنه: من بطلان ما تمسّك به المانعون، وعلى كونه مجازاً في المفرد: تبادر الوحدة منه عند إطلاق اللّفظ، فيفتقر إرادة الجميع منه إلى إلغاءِ اعتبار قيد الوحـدة. فـيصير اللفظ مستعملاً في خلاف موضوعه. لكنّ وجود العـلاقة المـصحّحة للتجوّز أعني: علاقة الكلّ والجزء يجوّزه، فيكون مجازاً.

فإن قلت: محلّ النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كـلّ مـن المعنيين بأن يراد به ـ في إطلاق واحد ـ هذا وذاك، على أن يكون كلّ

منهما مناطاً للحكم ومتعلّقاً للاثبات والنفي، لا في المجموع المركّب الذي أحد المعنيين جزء منه. سلّمنا، لكن ليس كلّ جزء يصحّ إطلاقه على الكلّ، بل إذا كان للكلّ تركّب حقيقيّ وكان الجزء ممّا إذا انتفىٰ انتفى الكلّ بحسب العرف أيضاً، كالرقبة للانسان، بخلاف الإصبع والظفر ونحو ذلك.

قلت: لم ارِد بوجود علاقة الكلّ والجزء: أنّ اللفظ موضوع لأحد المعنيين ومستعمل حينئذٍ في مجموعهما معاً، فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء وإرادة الكلّ كما توهّمه بعضهم، ليرد ما ذكرت. بل المراد: أنّ اللفظ لمّا كان حقيقة في كلّ من المعنيين، لكن مع قيد الوحدة، كان استعماله في الجميع مقتضياً لإلغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرناه، واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له أعني: ما سوى الوحدة. فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للكلّ وإرادة الجزء. وهو غير مشترط بشيء ممّا اشترط في عكسه، فلا إشكال.

ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع: أنّهما في قوّة تكرير المفرد بالعطف. والظاهر: اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات؛ ألا ترى أنّه يقال: زيدان وزيدون، وما أشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفاً. وتأويل بعضهم له بالمسمّيٰ تعسّف بعيدٌ. وحينئذٍ، فكما أنّه يجوز إرادة المعاني المتعدّدة من الألفاظ المفردة المتّحدة المتعاطفة، على أن يكون كلّ واحد منها مستعملاً في معنى بطريق الحقيقة، فكذا ما هو في قوّته.

احتجّ المانع مطلقاً: بأنّه لو جاز استعماله فيهما معاً، لكان ذلك بطريق الحقيقة، إذ المفروض: أنّه موضوع لكلّ من المعنيين، وأنّ الاستعمال في كلّ منهما بطريق الحقيقة. وإذا كان بطريق الحقيقة، يلزم كونه مريداً لأحدهما خاصّة، غير مريد له خاصّة، وهو محال.

بيان الملازمة: أنّ له حينئذٍ ثلاثة معان: هذا وحده، وهذا وحده،

وهما معاً، وقد فرض استعماله في جميع معانيه، فيكون مريداً لهذا وحده، ولهذا وحده، ولهما معاً. وكونه مريداً لهما معاً معناه: أن لا يريد هذا وحده، وهذا وحده. فيلزم من إرادته لهما على سبيل البدليّة، الاكتفاءُ بكلّ واحد منهما، وكونهما مرادين على الانفراد؛ ومن إرادة المجموع معاً عدمُ الاكتفاء بأحدهما، وكونهما مرادين على الاجتماع. وهو ما ذكرنا من اللازم.

والجواب: أنّه مناقشة لفظيّة؛ إذ المراد نفس المدلولين معاً، لا بقاؤه لكلّ واحد منفرداً. وغاية ما يمكن حينئذٍ أن يقال: إنّ مفهومي المشترك هما منفردين، فاذا استعمل في المجموع، لم يكن مستعملاً في مفهوميه، فيرجع البحث إلى تسمية ذلك استعمالاً له في مفهوميه، لا إلى إبطال أصل الاستعمال. وذلك قليل الجدوى.

واحتجّ من خصّ المنع بالمفرد: بأنّ التثنية والجمع متعدّدان في التقدير، فجاز تعدّد مدلوليهما، بخلاف المفرد.

واجيب عنه: بأنّ التثنية والجمع إنّما يفيدان تعدّد المعنى المستفاد من المفرد. فان أفاد المفرد التعدّد، أفاداه، وإلّا، فلا.

وفيه نظر يعلم ممّا قلناه في حجّة ما اخترناه.

والحقّ أن يقال: إنّ هذا الدليل إنّما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة إلى المفرد حقيقة، وأمّا نفي صحّته مجازاً حيث توجد العلاقة المجوّزة له، فلا.

واحتجّ من خصّ الجواز بالنفي: بأنّ النفي يفيد العموم فيتعدّد، بخلاف الاثبات.

وجوابه: أنّ النفي إنّما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات؛ فاذا لم يكن متعدّداً فمن أين يجيء التعدّد في النفي؟

حجّة مجوّزيه حقيقة: أنّ ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كلّ من المعنيين، لا بشرط أن يكون وحده، ولا بشرط كونه مع غيره، على ما هو

شأن الماهيّة لا بشرط شيء، وهو متحقّق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كلّ منهما.

والجواب: أنّ الوحدة تتبادر من المفرد عند إطلاقه، وذلك آية الحقيقة. وحينئذٍ، فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهيّة لا بشرط شيء، بل هي بشرط شيء. وأمّا فيما عداه فالمدّعى حقّ، كما أسفلناه.

وحجّة من زعم أنّه ظاهر في الجميع عند التجرّد عن القرائن، قوله تعالى: «اَلَمْ تَرَ اَنَّ الله يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰواتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ والشَّمْسُ وَالقَمَرُ والنُّجُومُ والجِبالُ والشَّجَرُ والدَّوابُّ وكَثيرٌ مِنَ النّاسِ». فانّ السجود من الناس وضع الجبهة على الأرض، ومن غيرهم أمر مخالف لذلك قطعاً. وقوله: «إنَّ الله وَمَلائكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلى النّبيّ». فانّ الصلاة من الله: المغفرة، ومن الملائكة: الاستغفار. وهما مختلفان.

والجواب من وجوه:

أحدها: أنّ معنى السجود في الكلّ واحد، وهو: غاية الخضوع. وكذا في الصلاة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازاً.

وثانيها: أن الآية الاولىٰ بتقدير فعل، كأنّه قيل: «ويسجد له كثير من الناس»، والثانية بتقدير خبر، كأنّه قيل: إنّ الله يصلّي. وإنّما جاز هذا التقدير، لأنّ قوله: «يَسجُدُ له مَن في السَّمٰواتِ»، وقوله: «وملائكتَه يُصَلّونَ» مقارن له، وهو مثل المحذوف، فكان دالاً عليه، مثل قوله:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف

أي نحن بما عندنا راضون. وعلى هذا، فيكون قد كرّر اللفظ، مراداً به في كلّ مرّة معنى؛ لأنّ المقدّر في حكم المذكور. وذلك جائز بالاتّفاق.

وثالثها: أنّه وإن ثبت الاستعمال فلا يتعيّن كونه حقيقة، بل نقول: هو مجاز، لما قدّمناه من الدليل. وإن كان المجاز على خلاف الأصل. ولو سلّم كونه حقيقة، فالقرينة على إرادة الجميع فيه ظاهرة؛ فأين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة؟ كما هو المدّعىٰ.

قوله: ﴿وقد أحاله شرذمة﴾

أراد بالاستحالة مخالفته للحكمة، فلا يصدر من الحكيم كما يدلّ عليه ما احتجّوا به من أنّه إن ذكر مع القرينة كان تطويلاً بلا طائل وإلّا كان مخلّاً بالتفاهم.

وفساد الوجه المذكور كأصل الدعوى ممّا لا يكاد يخفى؛ لوضوح فوائد الاشتراك ووجود الفوائد في استعماله مع القرينة وعدم إخلاله بمطلق الفهم مع تجريده عن القرائن. على أنّه قد يكون الإجمال مطلوباً في المقام.

مضافاً الى أنّه مبني على كون الواضع هو الله سبحانه أو من يستحيل عليه مخالفة الحكمة، وأمّا لو كان ممّن يجوز عليه ذلك فلا يستحيل أن يقع منه ذلك.

على أنّه قد يقع ذلك من جهة تعدّد الواضع وعدم اطّلاع أحدهم على وضع الآخر.

ثمّ إنّ في القائلين بإمكانه من يمنع من وقوعه فيؤوّل ما يرى من المشتركات الى الحقيقة والمجاز أو غيره، وهو تعسّف ظاهر لا موجب له.

وفي القائلين بوقوعه من يذهب الى وجوبه، مستدلّاً بما وهنه أبين ممّا مرّ.

نعم، قد يقال بوجوبه بمعنى كونه مقتضى الحكمة، لقضائها بوجود المجملات في اللغة نظراً الى مسيس الحاجة اليها في بعض الأحوال، ولما فيه من فوائد أُخر لفظية ومعنوية.

قوله: ﴿إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكناً﴾

قيل[1] أراد به أن يكون المعنيان ممّا يجتمعان في الإرادة بحسب استعمالات العرف، فالمراد بغير الممكن ما لم يعهد الجمع بينهما في الإرادة كاستعمال الأمر في الوجوب والتهديد ولو بالنسبة الى شخصين، ولا يريد به ما يستحيل اجتماعهما عقلاً، إذ لا استحالة فيما ذكر.

وفيه: أنّه لا وجه حينئذٍ للحكم بعدم إمكان الاجتماع، إذ عدم معهودية

(١) ذكره الفاضل الشيرواني. (منه رحمه الله).

استعمالهم له في ذلك لا يقضي بالمنع منه مع وجود المصحّح، ومن البيّن أن كثيراً من المجازات ممّا لم تكن جارية في كلام العرب القديم ولا كانوا يعرفونها وإنّما اقترحها المتأخّرون بخيالاتهم، كيف! ولو بني على إخراج المتروكات عن محلّ البحث لم يبقَ هناك محلّ للنزاع، لوضوح متروكية استعمال المشترك في معنييه من أصله، إذ لم نجد شيئاً من ذلك في الاستعمالات الدائرة ولو ورد من ذلك شيء محقّق في كلماتهم لكان ذلك من أقوى أدلّة المجوّزين، فلم لم يستند اليه أحد منهم في إثبات الجواز، فلو قطعنا النظر عن ظهور عدم وروده في كلامهم فلا أقلّ من عدم تحقّق الورود أيضاً فلا يكون هناك موضع يعرف كونه من محلّ الخلاف.

ومع الغضّ عن ذلك فمتروكية الاستعمال لا يمنع من استعمال الحقائق.

والقول بكون الاستعمال المذكور حقيقة إمّا مطلقاً أو في بعض الصور من الأقوال المعروفة في المسألة فلا وجه إذن لاعتبار عدم المتروكية في محلّ النزاع.

وقيل[1] أراد به إخراج ما لا يمكن إرادتهما معاً منه في إطلاق واحد كاستعمال صيغة الأمر في الوجوب والتهديد، وكأنّه أراد ذلك بالنسبة الى شخص واحد وفعل واحد وزمان واحد، نظراً الى استحالة اجتماع الأمر والنهي كذلك، هذا إذا قلنا باستحالة اجتماع الأمر والنهي بناءً على كونه من قبيل التكليف المحال، لا التكليف بالمحال كما قيل.

ولو قلنا بالثاني فلا مانع من نفس الاستعمال الذي هو محطّ الكلام في المقام، غاية الأمر عدم وروده في كلام الحكيم.

وكذا الحال في استعمال اللفظ في الضدّين ممّا لا يمكن تحقّقهما في الخارج، كما في قولك: «هند في القرء» إذا أردت به الطهر والحيض معاً، فإنّ عدم جواز الاستعمال حينئذٍ من جهة لزوم الكذب لا لمانع في اللفظ، فلا منع من جهة نفس الاستعمال الذي هو المنظور في المقام كيف! ولو قيل بالمنع من الاستعمال لأجل

---

(١) ذكره سلطان العلماء. (منه رحمه الله).

ذلك لجرى في استعمال سائر الألفاظ إذا لم يطابق مفادها الواقع، ومن البيّن أنّ أحداً لا يقول به، إذ لا مدخلية لمطابقة المدلول للواقع وعدمه في صحّة الاستعمال بحسب اللغة وعدمها، هذا إذا أراد بإمكان الجمع بينهما في الإرادة من جهة صحّة اجتماع المعنيين بحسب الواقع.

وأمّا إذا أراد به صحّة اجتماع الإرادتين بأنفسهما كما هو قضية ما ذكرناه أولاً فله وجه إن تمّ ما ادّعوه من الاستحالة، إلّا أنّ عدم قابلية المعنيين حينئذٍ للاجتماع ليس لمانع في نفس الاستعمال، بل لعدم إمكان حصول الأمرين في أنفسهما ولو أدّيا بلفظين، فليس المنع حينئذٍ من جهة اللغة ولا لمدخلية اجتماعهما في الإرادة من اللفظ الواحد، فلا يكون للتقييد به كثير مدخلية في المقام.

وكان الأولى تفسير ذلك بما إذا كان المعنيان ممّا يختلفان في الأحكام اللفظية ولم يمكن اجتماعهما في الإرادة بحسب ما يلزمهما من التوابع المختلفة، كما إذا كان اللفظ بالنظر الى أحد المعنيين اسماً، وبالنظر الى الآخر فعلاً أو حرفاً، أو كان اللفظ بالنظر الى أحد المعنيين مرفوعاً، وبالنظر الى الآخر منصوباً أو مجروراً مع ظهور الإعراب فيه.

قوله: ﴿ثمّ إنّ القائلين بالوقوع اختلفوا ... الخ﴾

أقول: قبل تحقيق المرام وتفصيل ما يرد على الأقوال من النقض والإبرام لابد من تبيين محلّ الكلام وتوضيح ما هو المقصود بالبحث في هذا المقام، فنقول: للمشترك على ما ذكروه إطلاقات:

أحدها: أن يستعمل في كلّ من معنييه أو معانيه منفرداً، ولا كلام في جوازه ولا في كونه حقيقة، وهو الشائع في استعماله.

ثانيها: أن يستعمل في القدر المشترك بين معنييه أو معانيه كالأمر المستعمل في الطلب على القول باشتراكه لفظاً بين الوجوب والندب، ومنه إطلاقه على مفهوم المسمّى بذلك اللفظ كإطلاق زيد على المسمّى به حسب ما ذكروه في مثنى

الأعلام، ولا تأمّل في كون ذلك مغايراً لمعناه الموضوع له فيتبع جوازه وجود العلاقة المصحّحة للتجوّز، وليس مجرّد كون ذلك قدراً مشتركاً كافياً في صحّة التجوّز، فما يظهر من بعض الأفاضل من صحّة الاستعمال على النحو المذكور مطلقاً كما ترى.

**ثالثها**: أن يطلق على أحد المعنيين من غير تعيين، وعزي الى السكّاكي أنّه حقيقة فيه، وحكي عنه أنّ المشترك كالقرء ـ مثلاً ـ مدلوله أن لا يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما، يعني أنّ مدلوله واحد من المعنيين غير معيّن، فهذا مفهومه ما دام منتسباً الى الوضعين لأنّه المتبادر الى الفهم، والتبادر الى الفهم من دلائل الحقيقة.

أقول: إطلاق المشترك على أحد معنييه إمّا أن يكون باستعماله في مفهوم أحدهما، أو في مصداقه.

وعلى الأوّل فكلّ من المعنيين ملحوظ في المقام إلّا أنّه مأخوذ قيداً فيما استعمل فيه، أعني مفهوم الأحد فالقيد خارج عن المستعمل فيه والتقييد داخل فيه على نحو العمى، فإنّه العدم الخاصّ المضاف الى البصر، فليس خصوص كلّ من المعنيين ممّا استعمل اللفظ فيه، وحينئذٍ فإمّا أن يراد به المفهوم الكلّي الشامل لكلّ منهما، أو يراد به أحدهما على سبيل الإبهام، بأن يجعل آلةً لملاحظة أحد ذينك المعنيين على سبيل الترديد والإجمال فيدور بينهما.

والفرق بين الوجهين أنّ الأوّل من قبيل المطلق فيحصل الامتثال بكلّ منهما، والثاني من قبيل المجمل فلا يتعيّن المكلّف به إلّا بعد البيان.

وعلى الثاني فإمّا أن يكون المستعمل فيه أحد المعنيين المفروضين على سبيل الإبهام والإجمال بحسب الواقع فلا يكون متعيّناً عند المتكلّم ولا المخاطب، أو يكون معيّناً بحسب الواقع عند المتكلّم إلّا أنّه يكون مبهماً عند المخاطب، نظراً الى تعدّد الوضع وعدم قيام القرينة على التعيين والأوّل باطل؛ إذ استعمال اللفظ

في المعنى أمر وجودي لا يصحّ أن يتعلّق بالمبهم المحض كما في هذا الفرض، إذ المفروض عدم استعماله واقعاً في خصوص شيء من المعنيين وإلّا لكان المستعمل فيه معيّناً بحسب الواقع ولا في مفهوم أحدهما الشامل لكلّ منهما كما هو المفروض فلا يتصوّر استعماله على النحو المذكور، وكلّ من الوجوه الثلاثة الباقية ممّا يصحّ استعمال المشترك فيه.

وأنت خبير بأنّ الوجه الأخير هو الوجه الأوّل الشائع في استعماله، والوجه الأوّل راجع الى الوجه الثاني، لكونه في الحقيقة من الاستعمال في القدر المشترك وإن لوحظ فيه خصوص كلّ من المعنيين بل وكذا الوجه الثاني، إذ المستعمل فيه هو القدر المشترك أيضاً وإن ضمّ اليه اعتبار آخر، فلا يكون استعماله في أحد المعنيين إطلاقاً آخر، وكأنّه لذا لم يذكره بعضهم في عداد استعمالات المشترك.

بقي الكلام في العبارة المنقولة عن السكّاكي، وهي في بادئ الرأي قابلة للحمل على كلّ من الوجوه الثلاثة المذكورة، وظاهر التفتازاني في المطول حملها على أحد الوجهين الأوّلين حيث ذكر في تحقيق كلامه ما محصّله:

أنّ الواضع عيّن المشترك تارةً للدلالة على أحد معنييه بنفسه، وكذا عيّنه أُخرى للدلالة على الآخر كذلك، وحينئذٍ فافتقاره الى القرينة ليس لأجل نفس الدلالة بل لدفع مزاحمة الغير، ثمّ إنّه حصل من هذين الوضعين وضع آخر ضمناً، وهو تعيينه للدلالة على أحد المعنيين عند الإطلاق غير مجموع بينهما، وقال: إنّ هذا هو المفهوم منه ما دام منتسباً الى الوضعين، لأنّه المتبادر الى الفهم، والتبادر من دلائل الحقيقة.

فعلى هذا يرجع ذلك الى الوجه الثاني من إطلاقاته، كما أشرنا اليه، ولعلّه لذا أسقطه في شرح الشرح وجعل استعمالات المشترك أربعة.

وربما يظهر من الفاضل الباغنوي ذلك أيضاً، إلّا أنّ الظاهر من كلامه حمله على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين.

وكيف كان، فالظاهر بُعد الحمل المذكور بل فساده، إذ لا يخفى أنّ المعنى المذكور معنى ثالث مغاير لكلّ من المعنيين المفروضين، ولا ملازمة بين وضعه لكلّ منهما والوضع لهذا المعنى، والاحتجاج عليه بالتبادر بيّن الفساد؛ إذ لا يتبادر من المشترك ذلك أصلاً وإنّما المتبادر منه خصوص أحد المعنيين المتعيّن عند المتكلّم المجهول عند المخاطب من جهة تعدّد الوضع وانتفاء القرينة المعيّنة، فحينئذٍ يعلم إرادة أحد المعنيين ولا يتعيّن خصوص المراد، وأين ذلك من استعماله في المفهوم الجامع بين المعنيين؟ كيف! ولو تمّ ما ذكره لم يمكن تحقّق مشترك بين المعنيين، ولخرج المشترك عن الإجمال واندرج في المطلق بناءً على الوجه الأوّل من الوجهين المذكورين، وفساد ذلك ظاهر.

ولا باعث على حمل كلام السكّاكي عليه من إمكان حمله على المعنى الصحيح سيما مع عدم انطباق العبارة المذكورة عليه، حيث نصّ على أنّ مدلوله ما لا يتجاوز معنييه، ومن البيّن أنّ حمله على المعنى المذكور تجاوز عن معنييه وحكم باستعماله في ثالث.

فالأظهر حمل كلامه على الوجه الثالث، ومقصوده من العبارة المذكورة بيان ما يدلّ عليه المشترك بنفسه، فإنّه من جهة الإجمال الحاصل فيه بواسطة تعدّد الوضع لا يدلّ على خصوص المعنى المقصود ولا يقضي بانتقال المخاطب الى ما هو مراد المتكلّم بخصوصه.

وتفصيل القول في ذلك: أنّ وضع اللفظ للمعنى بعد العلم به قاضٍ بالانتقال من ذلك اللفظ الى ذلك المعنى وإحضاره ببال السامع عند سماع اللفظ، وهذا القدر من لوازم الوضع، ولذا أُخذ ذلك في تعريفه من غير فرق بين الحقيقة والمجاز والمشترك، فإنّ كلاًّ من المعاني التي وضع المشترك بإزائه مفهوم حال إطلاقه حاضر ببال السامع عند سماع لفظه، وكذا المعنى الحقيقي مفهوم من لفظ المجاز وإن قامت القرينة على عدم إرادته.

ثمّ إنّ هذا المدلول هو المراد من عدم قيام قرينة على عدم إرادته إن لم يكن هناك تعدّد في الوضع، ومع التعدّد يدور المراد بين واحد منها على ما ذهب اليه المحقّقون من عدم ظهوره في إرادة جميع معانيه، فيكون المشترك حينئذٍ مجملاً في إفادة المراد غير دالٍّ على خصوصه بنفسه وانّما يدلّ عليه بمعاونة القرينة كالمجاز.

إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ المجاز محتاج غالباً الى القرينة في المقام الأوّل أيضاً، فإنّ إحضار المعنى ببال السامع فيه إنّما يكون بمعاونة القرينة في الغالب أو بتوسّط المعنى الحقيقي فهما مشتركان في الحاجة الى القرينة في تعيين المراد، ويختصّ المجاز بالاحتياج اليها في فهم السامع وإحضاره بباله في الغالب وذلك فارق بينه وبين الحقيقة.

وهناك فارق آخر ولو على تقدير الانتقال الى المعنى المجازي من دون ملاحظة القرينة، كما يتفق في بعض المجازات، فإنّه يحمل اللفظ على معناه الحقيقي الى أن يقوم قرينة صارفة عن الحمل عليه، بخلاف المشترك.

نعم، يحصل الأمران بل الأُمور المذكورة بقرينة واحدة في كثير من المقامات، إلّا أنّ الحيثيات فيه مختلفة والجهات متعدّدة، بخلاف قرينة المشترك.

فظهر بما قرّرناه استقلال المشترك في الدلالة على ما وضع بإزائه من المعاني وإحضارها ببال السامع، بعد علمه بوضعه لها وقصوره في إفادة المراد بنفسه وعدم استقلاله في الدلالة على خصوصه.

ولا ينتقض به حدّ الوضع، نظراً الى أخذهم فيه استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى؛ إذ المأخوذ هناك الاستقلال في الدلالة على الوجه الأوّل لا في الحكم بكونه مراداً للمتكلّم.

كيف! والوضع للمعنى الحقيقي حاصل في المجاز، مع أنّه غير دالّ على إرادته فوضع اللفظ للمعنى أمر وراء الحكم بكون الموضوع له مراداً للمتكلّم، وانّما هو من فوائده وثمراته على نحو مخصوص، مستفاد من القانون المقرّر في اللغات من

أصالة الحمل على الحقيقة وغيرها.

وهذا الاستقلال في الدلالة حاصل في المشترك بالنسبة الى جميع معانيه فهو دالّ بنفسه على المراد وإن لم يكن دالاًّ على كونه هو المراد ، هذا هو الفارق بينه وبين المجاز كما قرّرنا، فإنّ الانتقال الى معناه المجازي لا يكون بنفس اللفظ بل بتوسّط القرينة في الغالب، أو بتوسّط المعنى الحقيقي خاصّة في بعض المجازات.

وأمّا في عدم الاستقلال في إفادة خصوص المراد فهما مشتركان فيه، ولا يكون الانتقال اليه إلّا بتوسّط القرينة فيهما كما ذكرنا.

فتحصّل ممّا قرّرنا: أنّ ما يستقلّ المشترك بإفادته إنّما هو الدلالة على إرادة أحد معانيه لا بمعنى المفهوم الجامع بينها بل خصوص واحد منها، فصحّ القول بأنّ مدلول المشترك واحد من المعنيين غير معيّن.

ولا ينافي ذلك تعيّن ذلك المعنى في الواقع وعند المتكلّم وبحسب دلالة المشترك أيضاً في وجه، فإنّ المقصود عدم دلالة المشترك على خصوصه.

وهذا هو مقصود صاحب المفتاح من العبارة المذكورة، وقد أحسن التأدية عنه حيث قال: إنّ مدلوله ما لا يتجاوز معنييه غير مجموع بينهما، فإنّه ظاهر الانطباق على إرادة مصداق أحد معنييه دون مفهوم أحدهما الصادق على كلّ منهما أو الدائر بينهما كما لا يخفى.

ومن الغريب ما صدر عن بعض الاعلام من حمل ذلك الكلام على كونه مستعملاً في المعنيين معاً، إلّا أنّه يكون الحكم والإسناد واقعاً على أحدهما، حيث قال: الظاهر منه أنّه يجعل كلاًّ من المعنيين مفهوماً من اللفظ ومتعلّقاً للحكم، لكن على سبيل التخيير والترديد، فالفرق بينه وبين المتنازع فيه إنّما هو في الجمع بينهما في الحكم وعدمه، انتهى.

وكأنّه غفل عن قوله: «إنّ مدلوله واحد من المعنيين غير معيّن» لصراحته في خلاف ما ذكره.

**على أنّ عبارته المتقدّمة غير ظاهرة أيضاً فيما ذكره، بل ظاهرة في خلافه،**

فإنّ قوله: «غير مجموع بينهما» بعد قوله: «إنّ مدلوله ما لا يتجاوز معنييه» كالصريح في عدم اجتماع المعنيين في الإرادة، وحملها على عدم الاجتماع في الحكم بعيد جدّاً كما لا يخفى.

ولعلّ الوجه فيما ذكره أنّ ما نصّ عليه من دلالته على أحد المعنيين لا يمكن حصوله إلّا بالدلالة على المعنيين معاً، إذ من دون دلالته على كلّ منهما لا يعقل دلالته على أحدهما، فيكون كلّ من المعنيين مدلولاً للفظ كما هو المفروض في محلّ البحث، فحكمه بدلالته على أحدهما وكذا التخيير والترديد المستفاد من ذلك إنّما هو بالنسبة الى تعلّق الحكم لا في نفس الدلالة، إذ المفروض ثبوت دلالته على كلّ منهما.

وأنت خبير بما فيه بملاحظة ما قدّمنا.

رابعها: أن يستعمل في المجموع المركّب من المعنيين بأن يكون كلّ منهما جزء ما تعلّق الحكم به، كقولك: «زيد يرفع هذا الحجر» إذا أردت أنّ الزيدين معاً يرفعانه لا أنّ كلّاً منهما يرفعه، ونقل عن بعضهم أنّ ذلك هو محلّ البحث في المقام، وهو غلط ظاهر؛ لعدم انطباق الأقوال عليه، ضرورة كون الاستعمال المذكور في خلاف ما وضع له اللفظ قطعاً، فلا محالة لو صحّ كان مجازاً، وقد نصّ جماعة على خروجه عن المتنازع فيه.

قال الفاضل الباغنوي: لا نزاع في امتناع ذلك حقيقةً، وفي جوازه مجازاً.

قلت: نفيه النزاع عن جواز الاستعمال فيه مطلقاً كما هو ظاهر إطلاقه محلّ منع، بل الظاهر أنّ ذلك يتبع العلاقة المصحّحة للتجوّز عرفاً، بحيث لا يستهجن استعماله كذلك، فلو أُطلق البيع على مجموع البيع والشراء، والقرء على مجموع الطهر والحيض، وعسعس على مجموع أقبل وأدبر فلعلّه لا مانع منه، لوجود المناسبة المعتبرة، بخلاف إطلاق العين على مجموع الجاسوس وكفّة الميزان، إذ لا ربط بين الكلّ وكلّ من المعنيين.

ومجرّد كون كلّ من المعنيين الحقيقيين جزء من المستعمل فيه ولو في

الاعتبار لا يكون مجوّزاً للاستعمال مطلقاً.

وكأنّه بني على وجود علاقة الكلّ والجزء حينئذٍ، فأُطلق صحّة استعماله فيه على سبيل المجاز، وهو بيّن الوهن.

وأنكر بعض الأفاضل جواز استعماله في ذلك مطلقاً، نظراً الى أنّ العلاقة الحاصلة في المقام هي علاقة الكلّ والجزء لا غيرها، وهي مشروطة بكون الكلّ ممّا ينتفي بانتفاء الجزء وأن يكون للكلّ تركّب حقيقي، وذلك منتفٍ في المقام فلا مصحّح للاستعمال.

والدعويان الأُوليان محلّ منع بل وكذا الثالث، لإمكان وضع اللفظ بإزاء كلّ من جزئي المركّب الحقيقي مع انتفاء الكلّ بانتفاء كلّ منهما.

خامسها: أن يستعمل في كلّ من المعنيين على أن يكون كلّ منهما مناطاً للحكم ومتعلّقاً للإثبات والنفي.

والفرق بينه وبين السابق عليه هو الفرق بين العامّ المجموعي والأفرادي على ما ذكر، وهذا هو محلّ النزاع على ما نصّ عليه جماعة.

فإن قلت: إذا أُريد من اللفظ كلّ واحد من معنييه لم يكن ما استعمل فيه اللفظ إلّا المعنيين معاً كما لو أُريد منه مجموع المعنيين، وإلّا لم يكن فيه استغراق فالعامّ في قولك: «كلّ من في الدار يرفع هذا الحجر» ليس مستعملاً على كلّ من الوجهين إلّا في الاستغراق ـ أعني جميع مصاديقه ـ غير أنّ تعلّق الحكم في الأوّل بجميع ما استعمل فيه اللفظ ـ أعني مجموع الجزئيات ـ وفي الثاني بكلّ من الجزئيات المندرجة فيما استعمل فيه ـ أعني خصوص كلّ واحد من الأفراد ـ فعلى هذا ليس الفرق بين العامّ المجموعي والأفرادي إلّا في تعلّق الإسناد والحكم، إذ يجعل الموضوع في القضية تارةً خصوص فرد فرد، فيكون لفظة «كلّ» سوراً لها، وتارةً مجموع الأفراد فلا يكون كلّ حينئذٍ سوراً بل الموضوع حينئذٍ هو مع ما أُضيف اليه، وذلك لا مدخل له في إطلاق اللفظ على معناه واستعماله فيه الذي هو محطّ النظر في المقام، إذ استعمال اللفظ لم يقع إلّا في معنى واحد على ما بيّنا .

قلت: الفرق بين المعنيين واضح مع قطع النظر عن ملاحظة الإسناد والحكم، إذ المراد بكلّ الرجال في العامّ المجموعي هو مجموع الآحاد، وفي الاستغراقي هو كلّ واحد منها، وهو معنى آخر ومفهوم مغاير لذلك المفهوم ضرورةً كيف! وليس الملحوظ في الأوّل إلّا المجموع وليست الآحاد ملحوظة إلّا في ضمنه، وكلّ من الآحاد ملحوظةً في الثاني على جهة الإجمال، فالفرق بين المعنيين بيّن لا خفاء فيه.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه في العامّ الاستغراقي أيضاً معنى واحد شامل للجزئيات، فيكون المستعمل فيه في المشترك عند استعماله في جميع معانيه معنى آخر مغايراً لكلّ واحد من معانيه، غير أنّه يندرج فيه اندراج الخاصّ في العامّ الأُصولي، كما نصّ عليه غير واحد من محرّري محلّ النزاع، فلا يكون استعمالاً في شيء من معانيه، بل هو استعمالٌ له في غير ما وضع له قطعاً، نظير استعماله في مجموع معانيه ويتوقّف صحّته على وجود العلاقة المصحّحة فلا يكون من محلّ النزاع في شيء ولا ينطبق عليه الأقوال الموجودة في المسألة.

فالحقّ خروج ذلك عن محلّ النزاع أيضاً، وإنّما البحث في استعماله في كلّ من معنييه أو معانيه على نحو آخر.

وتوضيح المقام: أنّ استعمال المشترك في المعنيين يتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يستعمل في المعنيين معاً فيندرج فيه كلّ منهما على نحو اندراج الآحاد تحت العشرة مثلاً، وحينئذٍ فقد يكون الحكم منوطاً بكلّ منهما بحيث يكون كلّ من المعنيين متعلّقاً للإثبات والنفي، كما قد يناط الحكم بكلّ من آحاد العشرة إذا أُسند حكم اليها.

وقد يكون منوطاً بالمجموع من حيث المجموع.

وهذان الوجهان مشتركان في استعمال اللفظ في المعنيين معاً، إلّا أنّه قد انضمّ الى كلّ منهما اعتبار غير ما في الآخر حيث أُسند الحكم بملاحظته الى كلّ منهما في الأوّل، والى المجموع في الأخير.

ويوضح الحال في ذلك: ملاحظة العشرة إذا أُسند الحكم اليها على الوجهين لاستعمالها في معناها على الصورتين، إلّا أنّه يختلف الحال في ملاحظتها في المقامين.

وكذا الحال في التثنية، فإنّ مدلولها الفردان وكلّ منهما جزء مدلوله قطعاً ومع ذلك فقد يناط الحكم بهما على سبيل الاجتماع، وقد يناط بكلّ واحد منهما، والمفهوم المراد منها واحد في الصورتين إلّا أنّ هناك اختلافاً في الملاحظة يترتّب عليه ذلك.

ثانيها: أن يستعمل في مفهوم كلّ منهما على نحو استعمال العامّ في معناه، فيكون ما أُستعمل فيه عبارة عن مفهوم إجمالي شامل لهما وهو ككلّ من المعنيين مفهوم مستقلّ، ومن البيّن مغايرته لكلّ منهما.

ثالثها: أن يستعمل في كلّ من المعنيين على سبيل الاستقلال والإنفراد في الإرادة بأن يراد به هذا المعنى بخصوصه مرةً، والآخر أُخرى فقد استعمل حينئذٍ في كلّ من المعنيين مع قطع النظر عن استعماله في الآخر.

والفرق بين هذه الصورة والتي قبلها أنّ كلّاً من المعنيين على الأُولى ليس ممّا استعمل فيه اللفظ مستقلّاً بل المستعمل فيه هو الأمر الشامل لهما كما في العامّ، إذ من البيّن أنّ لفظ «العامّ» إنّما يستعمل في معنى واحد هو العموم، وكلّ واحد من الأفراد مراد منه تبعاً وضمناً من حيث الاندراج في المعنى المذكور على نحو يشبه إرادة الأجزاء من المستعمل في الكلّ المجموعي.

وأمّا في هذه الصورة فكلّ واحد من المعنيين قد استعمل فيه اللفظ مستقلّاً مع قطع النظر عن إرادة الآخر من غير أن يستعمل في مفهوم كلّ منهما الشامل لهما، فالمفروض هناك استعماله في مفهوم كلّ منهما من غير أن يكون مستعملاً في خصوص كلّ منهما، كما هو الشأن في العامّ الأُصولي بالنسبة الى جزئياته، لوضوح عدم استعمال العامّ في خصوص شيء من الأفراد، والمفروض في هذه استعماله في خصوص كلّ من المعنيين مستقلّاً من غير تبعيّته لاستعماله في

مجموع الأمرين ولا لاستعماله في مفهوم كلّ منهما الشامل لهما، نعم يتبعه صدق هذا المفهوم فالأمر هنا على عكس العامّ.

وهذه الصورة هي محلّ البحث في المقام، وهو المراد من استعماله في كلّ من المعنيين، فيكون الاستعمال المذكور بمنزلة استعمالين، فهناك إرادتان مستقلّتان من اللفظ يتعلّق كلّ منهما بأحد المعنيين، فاللفظ حينئذٍ مستعمل في معنيين مطابقيين، كما أنّ دلالته على كلّ منهما على سبيل المطابقة.

وأمّا في الصورة الأُولى فقد أُريد من اللفظ المعنيان معاً ولم يرد خصوص كلّ منهما إلّا بالتبع، فلا يكون الموضوع له بكلّ من الوضعين إلّا جزء من المراد، ومن البيّن أنّه ليس هناك وضع ثالث بإزاء المعنيين، ولا يلزم الوضع لهما من ذينك الوضعين فيكون الاستعمال فيهما مجازاً قطعاً، سواء أُخذ كلّ من المعنيين مناطاً للحكم أو لا.

وكذا الحال في الصورة الثانية، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ كلّاً من المعنيين في الأُولى مندرج تحت المستعمل فيه اندراج الجزء تحت الكلّ، وفي الثانية اندراج الخاصّ تحت العامّ الأُصولي، فلا يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له في شيء منهما، ويتبع صحّة استعماله فيهما وجود العلاقة المصحّحة حسب ما عرفت، وملاحظة كلماتهم في المقام تنادي بما قلناه.

وممّا يوضح ذلك أنّ استعمال المشترك فيهما على نحو دلالته عليهما، فكما أنّه يدلّ على كلّ من المعنيين مستقلّاً من غير ملاحظة لغيره أصلاً كذا يراد استعماله فيه على ذلك النحو، ولا يتصوّر ذلك إلّا على ما بيّناه، فهناك وحدة في الإرادة بالنسبة الى كلّ من المعنيين؛ إذ لا يراد بملاحظة كلّ وضع إلّا معنى واحداً إلّا أنّ هناك انضماماً بين الإرادتين، فما يظهر من غير واحدٍ من الأفاضل من كون محلّ النزاع من الصورة الثانية بيّن الفساد.

وقد نصّ بعضهم في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ـ في ردّ احتجاج القائل بالمنع بكون المجاز ملزوم القرينة المانعة المعاندة لإرادة الحقيقة،

فيلزم الجمع بين المتنافيين ـ ما لفظه: المعتبر في المجاز نصب القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي في هذه الإرادة بدلاً عن المعنى المجازي، وأمّا لزوم كون القرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي بإرادة أُخرى منضمّة الى إرادة المعنى المجازي فهو ممنوع بل هو عين النزاع.

وهذا كما ترى صريح فيما قلناه، ومن البيّن أنّ محلّ النزاع في المقامين من قبيل واحد.

وإذ قد عرفت أنّ المناط في محلّ النزاع كون كلّ من المعنيين ممّا استعمل فيه اللفظ وأُريد منه على سبيل الاستقلال من غير تبعية واندراج تحت كلّ أو عامّ فهو حينئذٍ يعمّ ما إذا كان كلّ من المعنيين مناطاً للحكم ومتعلّقاً للإثبات والنفي، أو كان الحكم متعلّقاً بالمعنيين معاً.

وتوضيح المقام: أنّ هناك استقلالاً في الإرادة من اللفظ بأن يكون كلّ من المعنيين مراداً بإرادة مستقلّة واستقلالاً في تعلّق الحكم وكونه مناطاً للإثبات والنفي، فالوجوه في المقام أربعة:

إذ قد يكون كلّ من المعنيين مستقلّاً في الإرادة مستقلّاً في تعلّق الحكم.

وقد يكون كلّ منهما مستقلّاً في الأوّل دون الثاني.

وقد يكون بالعكس.

وقد لا يكون مستقلّاً في شيء منهما، ويعرف الجميع من ملاحظة ما قدّمناه، والصورتان الأُوليان محلّ النزاع في المقام، بخلاف الأخيرتان.

فإن قلت: إذا كان كلّ من المعنيين مستقلاً في الإرادة من اللفظ فكيف يتصوّر كون الحكم منوطاً بالمجموع؟ لقضاء ذلك بكون الكلّ مراداً من حيث هو كلّ، وهو خلف.

قلت: لا منافاة أصلاً، إذ لا ملازمة بين إرادة كلّ من المعنيين بإرادة مستقلّة وكون الحكم منوطاً بهما معاً، إذ الاستقلال في الأوّل إنّما يلاحظ بالنظر الى الإرادة من اللفظ والثاني بالنسبة الى تعلّق الحكم والإسناد، فقد يكون المعنيان مرادين

استقلالاً إلّا أنهما يلاحظان معاً من حيث وقوع الحكم عليهما.

ألا ترى أنّك إذا قلت: قتل زيد و«عمرو بكراً» فقد أردت من كلّ من اللفظين معناه بإرادة منفردة، لكنّك أسندت القتل الى المجموع فكذا في المقام، إذ المفروض وقوع الاستعمال الواحد مقام استعمالين حسب ما ذكرناه.

فقد ظهر بما فصّلناه ما في كلام القوم من الإجمالي في المقام، وعدم توضيح المرام بما يرفع غشاوة الإبهام عمّا هو محلّ البحث والكلام، وأنّ ما اعتبروه في المقام من كون كلّ من المعنيين مناطاً للحكم ومتعلّقاً للإثبات والنفي ليس في محلّه.

وكذا ما ذكروه من إناطة الحكم بالمعنيين معاً في الوجه الرابع حيث جعلوه وجه الفرق بين الوجهين الأخيرين، بل أكثر كلماتهم في تحرير محلّ النزاع لا يخلو ظاهره عن إيراد كما لا يخفى على الناظر فيها بعد التأمّل فيما قرّرنا.

وظهر أيضاً ممّا قرّرنا أنّ استعمالات المشترك ترتقي الى ثمانية.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما ذكرناه في بيان محلّ النزاع إنّما يتمّ بالنسبة الى المفرد وأمّا في التثنية فلا يصحّ ذلك، إلّا إذا قرّر النزاع فيها بإرادة الفردين من كلّ من المعنيين أو المعاني التي يراد من مفردها، ليكون المراد بها الأربعة أو الستّة، وهكذا على النحو الذي قرّرنا.

والظاهر أنّهم لم يجعلوا ذلك محلّاً للنزاع بالنسبة اليها بل اكتفوا فيها بمجرّد إرادة المعنيين، فيكون تعدّد المعنيين بأنفسهما كافياً فيما يعتبر من التعدّد في مدلولها، أو يكون المراد بها الفردين ولو كانا من معنيين، والثاني إنّما يتمّ في غير الأعلام.

وكيف كان، فليس الاستعمال هناك في معنيين مطابقيين كما هو المفروض في المفرد، لاعتبار الإثنينية في أصل وضع التثنية والمفروض انتفاء التعدّد بالنسبة اليها وانّما اعتبر في معناه الأفرادي الذي هو جزء مدلولها، فمرجع النزاع فيها الى أنّه هل يجوز بناء التثنية من معنيين مختلفين أو لابدّ في بنائها من اتحاد المعنى،

وهي مسألة أدبية لا مدخل لها في استعمال المشترك في معنييه على النحو المذكور.

وقد يقال بأنّ في التثنية وضعين أحدهما بالنسبة الى مفردها، والآخر بالنسبة الى علامة التثنية اللاحقة لها، والاشتراك الحاصل فيها إنّما هو بالنسبة الى الأوّل وهو المقصود بالبحث في المقام، وأمّا وضعها الآخر فهو خارج عن محلّ الكلام، إذ لا اشتراك بالنسبة اليه.

نعم، لو كان التعدّد مأخوذاً فيها بملاحظة وضع واحد قام الإشكال، إلّا أنّه ليس الحال فيها على ذلك، فالنزاع جارٍ فيها على نحو المفرد من غير فرق.

ويشكل بأنّ كلّاً من الإثنين ملحوظ في التثنية، على أنّه بعض المراد.

فالتعدّد المستفاد من وضع العلامة إن كان ملحوظاً بالنسبة الى نفس المعنيين فمع خروجه عن وضع تلك العلامة قطعاً يخرج ذلك عن محلّ البحث، لكون كلّ من المعنيين إذن بعضاً من المراد.

وإن كان ملحوظاً بالنسبة الى الفردين فإن لوحظ ذلك بالنسبة الى كلّ من المعنيين لزم ما قلناه أولاً من كون المراد بها على القول بالجواز هو الأربعة أو الستّة ... وهكذا، والظاهر أنّهم لا يقولون به كما هو ظاهر ما احتجّوا له.

وإن لوحظ كلّ من ذينك الفردين بالنسبة الى معنى غير ما لوحظ في الآخر ففيه أنّه لا يمكن حينئذٍ إرادة كل من المعنيين على سبيل الاستقلال أيضاً حسب ما اعتبرناه في محلّ الخلاف، إذ المفروض كون دلالتها على كلّ من الفردين على سبيل التضمّن، والمفروض أيضاً ملاحظة كلّ من المعنيين في إرادة الفردين، فيكون المعنيان مرادين على حسب إرادة الفردين.

ومع الغضّ عن ذلك كلّه فلا يجري الكلام فيها فيما إذا أُريد بها ما يزيد على المعنيين، مع أنّ محلّ البحث في المفرد يعمّ ذلك قطعاً، فالتثنية أولى بالشمول، إلّا أنّ الظاهر تقييد النزاع فيها بخصوص الاستعمال في المعنيين.

فظهر من جميع ما قرّرناه أنّ محلّ البحث فيها غير محلّ البحث في المفرد، فمرجع النزاع فيها ما قلناه من الاكتفاء في بنائها بمجرّد الاتفاق في اللفظ من غير

حاجة الى اعتبار الاتحاد في المعنى، أو يعتبر فيه ذلك أيضاً.

ويجري الإشكال المذكور أيضاً في الجمع مصحّحه ومكسّره، غير أنّه لا يجري فيه الإشكال المذكور أخيراً.

والظاهر أنّ محل النزاع فيه على نحو التثنية في الاكتفاء فيه بالاتفاق في اللفظ أو اعتبار الاتفاق في المعنى أيضاً، فتأمّل في المقام جيّداً.

قوله: ﴿لنا على الجواز انتفاء المانع ... الخ﴾

قد يورد عليه تارةً بأنّ مجرّد انتفاء المانع غير كافٍ في إثبات المقصود من غير إثبات المقتضي، فاللازم أولاً إثبات وجود المقتضي ثمّ بيان انتفاء المانع حتّى يتمّ الاحتجاج.

وتارةً بأنّ الحكم بانتفاء مطلق المانع من جهة انتفاء خصوص ما توهّمه المانعون غير متّجه؛ إذ انتفاء الخاصّ لا يدلّ على انتفاء المطلق، فلعلّ هناك مانعاً آخر وبمجرّد الاحتمال لا يتمّ الاستدلال.

وقد يجاب عن الأوّل بأنّ المهمّ في المقام هو إثبات ارتفاع المانع، لوضوح وجود المقتضي من جهة حصول الوضع بالنسبة الى كلّ من المعنيين القاضي بصحّة الاستعمال لولا المانع، أو من جهة أصالة الجواز، فتركه ذكر وجود المقتضي من جهة ظهوره لا للاكتفاء في ثبوت المدّعى بمجرد رفع المانع.

وفيه: أنّ دعوى كون الوضع مقتضياً لجواز الاستعمال في المعنيين في محلّ المنع فضلاً عن كمال ظهوره، إذ غاية ما يلزم منه كونه مصحّحاً لجواز الاستعمال في كلّ من المعنيين على سبيل البدل، وأمّا كونه مصحّحاً للاستعمال في المعنيين معاً فهو في مرتبة الدعوى.

ودعوى قضاء الأصل فيه بالجواز ممنوعة أيضاً، إذ جواز الاستعمال المذكور من الأُمور التوقيفية المتوقّفة على توقيف الواضع وظهور جوازه من اللغة إمّا لقضاء دليل خاصّ، أو عامّ به، فقضية الأصل إذن قبل ثبوته هي المنع، وسيتّضح لك إن شاء الله تعالى أنّ وجود المقتضي في المقام غير ظاهر إن لم نقل بظهور خلافه.

وعن الثاني بأنّ المسألة لغوية مبنية على الظنّ فاذا انتفى المانع الّذي ادّعاه المانعون بعد بذل وسعهم في ملاحظة الموانع حصل الظنّ بانتفاء المانع مطلقاً، إذ لو كان هناك مانع لاهتدوا اليه مع مبالغتهم في تحصيله، فمجرّد احتمال مانع لم يهتد اليه أحد خلاف الظاهر، على أنّه مدفوع بالأصل.

وفيه: أيضاً تأمّل لا يخفى.

قوله: ﴿تبادر الوحدة منه ... الخ﴾

قلت: من الظاهر أنّ الوحدة التي يدّعي اعتبارها في المقام ليس مفهوم الوحدة، ولا الوحدة اللازمة للشيء المساوقة لوجوده، ولا الوحدة الطارئة عليه من جهة عدم وجودٍ ثانٍ أو ثالث معه وانّما الوحدة الّتي تدّعى في المقام هي وحدة المعنى بالنسبة الى كونه مستعملاً فيه ومراداً من اللفظ.

فظهر أنّ اعتبار المصنّف للوحدة في الموضوع له وعدم اعتبار غيره لها لا ينافي وضع أسماء الأجناس للطبائع المطلقة المعرّاة عن الوحدة والكثرة ووضع النكرات للفرد المنتشر الذي لوحظ فيه الوحدة المطلقة؛ إذ الوحدة الملحوظة هناك وجوداً وعدماً هي الوحدة الملحوظة في الطبيعة بالنسبة الى أفرادها، فيراد في الأوّل وضعه للطبيعة المطلقة من غير ملاحظة شيء من أفرادها من حيث الوحدة أو الكثرة، وفي الثاني وضعه للفرد الواحد من الطبيعة، والوحدة الملحوظة في المقام كما عرفت هو كون المعنى الموضوع له منفرداً في الإرادة، بأن لا يضمّ اليه معنى آخر في الإرادة من اللفظ، فلا منافاة بين ما ذكر في المقامين في شيء من الوجهين.

ثمّ إنّ اعتبار الوحدة في المقام يمكن تصويره بوجوه:

أحدها: أن يكون وحدة المعنى في إرادته من اللفظ جزءاً من المعنى الموضوع له، بأن يكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذات المعنى وكونه منفرداً في الإرادة، فيكون الموضوع له مركّباً من الأمرين المذكورين ـ أعني نفس المعنى وصفتها المفروضة ـ وهذا هو الذي اختاره المصنّف.

ثانيها: أن يكون الموضوع له هو ذات المعنى مقيّدة بكونها في حال الوحدة المذكورة، فلا تكون الوحدة جزءاً من الموضوع له بل تكون قيداً فيه.

ثالثها: أن تكون الوحدة المذكورة قيداً في الوضع ويكون الموضوع له هو نفس المعنى لا بشرط شيء، فالواضع قد اعتبر في وضعه اللفظ للمعنى أن يكون المعنى منفرداً في إرادته من اللفظ واستعماله فيه.

رابعها: أن يكون الوضع حاصلاً في حال الوحدة من غير أن يكون الموضوع له هو المعنى مع الوحدة ولا بشرط الوحدة، فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة، إذ هو القدر الثابت من الوضع له، وحينئذٍ فيكون استعماله في المعنى في غير حال الوحدة خروجاً عمّا علم وضع اللفظ له.

أمّا الوجه الأوّل ففيه بعد القطع بأنّ الموضوع له هو ذات المعنى من غير أن يكون جزءاً ممّا وضع اللفظ له أن انفراد المعنى في الإرادة من طوارئ الاستعمال والصفات الحاصلة للمستعمل فيه عند استعمال اللفظ فيه، وليس مدلولاً للّفظ فكيف يعقل كونه جزءاً ممّا وضع اللفظ له؟ والتبادر الّذي ادّعاه في المقام لا دلالة فيه على ذلك أصلاً، إذ ليس المتبادر من اللفظ هو المعنى ووحدته في الإرادة بحيث ينتقل من اللفظ الى الأمرين معاً حتّى يكون كلّ منهما جزءاً ممّا استعمل اللفظ فيه؛ إذ ذلك ممّا يقطع بفساده، بل لا يخطر الوحدة غالباً بالبال عند سماع اللفظ، كيف! ولو كان ذلك جزءاً من الموضوع له لزم فهمه حال الإطلاق وانسباق الأمرين الى الذهن، إذ المفروض وضع اللفظ بإزائهما بل المتبادر منه هو المعنى الواحد وهو غير ما ذكره، فإنّ الوحدة حينئذٍ قيد للمعنى في وجه لا أنّه جزء له وذلك لا يستلزم إحضار الوحدة بالبال، إذ انسباق ذات المعنى المتّصف بالوحدة حال الانسباق كافٍ فيه لحصول القيد بذلك، بخلاف ما لو كان موضوعاً للأمرين للزوم فهمهما إذن حسب ما عرفت.

وأمّا الوجه الرابع ففيه أنّ وضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد المأخوذ في الوضع أو الموضوع له لا يفيد شيئاً في المقام.

والقول بعدم ظهور شمول الوضع له حينئذٍ مطلقاً بل في حال انفراده فلا يعلم تعلّقه به في صورة اجتماعه مع غيره فلابدّ من الاقتصار على ما علم تعلّق الوضع به وهو خصوص حال الانفراد ولا يجوز التعدّي عنه لكون الوضع توقيفياً.

مدفوع بأنّ مجرّد تعلّق الوضع به في حال الانفراد لا يقضي بالاقتصار عليه مع عدم كون الوضع بشرط الانفراد على أحد الوجهين المذكورين، ضرورة كون ذات المعنى حينئذٍ متعلّقاً للوضع، وهو حاصل في الحالين.

ومجرد حصول صفة له حال الوضع لا يقضي باختصاص وضعه لذلك المعنى بتلك الحالة الخاصّة مع عدم اعتبار الواضع لتلك الخصوصية قيداً في المقام.

وكون الوضع توقيفياً لا يقضي بالاقتصار عليه مع الاعتراف بكون اللفظ موضوعاً لذلك المعنى لا بشرط الانفراد.

كيف! ولو كان وجود صفة في حال الوضع باعثاً على الاقتصار في الوضع على ذلك لزم عدم صدق الأعلام الشخصية على مسمّياتها بعد تغيير الحالة الحاصلة لها حين الوضع، إلّا مع ملاحظة الواضع تعميم الوضع لسائر الأحوال في حال الوضع، وهو ممّا لا يتوهّمه أحد في المقام، ولو فرض ذهول الواضع عن تعميم الوضع بل ملاحظته لذات المعنى لا بشرط شيء كافٍ في التعميم المذكور.

فعلم بما قرّرنا أنّ عدم شمول الوضع في المقام لحال اجتماع المعنى مع غيره متوقّف على اعتبار أحد الوجهين المتوسّطين، والمآل فيهما واحد، وسيجيء القول فيهما وفيما هو التحقيق في المقام إن شاء الله.

قوله: ﴿بأن يراد في إطلاق واحد ... الخ﴾

قد عرفت أنّ مجرّد ذلك غير كافٍ في المقام بل لابدّ مع ذلك من تعدّد الإرادة، بأن يكون كلّ منهما مراداً على سبيل الاستقلال مع قطع النظر عن الآخر، فمجرّد إرادة المعنيين بإرادة واحدة من اللفظ ولو كان كلّ منهما مستقلاً في تعلّق الحكم غير محلّ النزاع؛ إذ ليس المستعمل فيه إذن إلّا المعنيين معاً، وليس اللفظ موضوعاً بإزائهما قطعاً وتعلّق الوضع بكلّ منهما لا يقضي بكون المعنيين معاً

موضوعاً له أيضاً، ضرورة عدم تعلّق شيء من الوضعين به.

والحاصل: أنّه لا فرق بينه وبين ما إذا تعلّق الحكم بالمجموع أصلاً، إلّا بمجرّد الاعتبار كما مرّ.

ثمّ إنّ اعتبار استقلالهما في تعلّق الحكم كما اعتبره قد نصّ عليه جماعة منهم، وقد عرفت أيضاً أنّه ممّا لا وجه له، فهم قد أهملوا ما هو المناط في محلّ النزاع أعني الاستقلال في الاستعمال والإرادة من اللفظ، واعتبروا ما لا يعتبر فيه، وهو الاستقلال في تعلّق الحكم، فلا تغفل.

قوله: ﴿وهو غير مشترط بما اشترط في عكسه﴾

قد عرفت فيما تقدم أنّه لا عبرة بخصوص شيء من أنواع العلائق المعروفة المذكورة في كلمات المتأخّرين، بل إنّما يتبع جواز التجوّز وجود العلاقة التي لا يستهجن استعمال اللفظ الموضوع لغير المعنى المفروض في ذلك المعنى من جهتها، وذلك هو المناط في صحّة التجوّز، وهو غير حاصل في المقام؛ لظهور متروكية الاستعمال في المعنيين على النحو المذكور وعدم جريانه مجرى الاستعمالات الجارية في كلامهم، فعلى فرض كون المراد من اللفظ حينئذٍ مغايراً لما وضع له كيف يصحّ التجوّز بالنسبة اليه؟

ومع الغضّ عمّا ذكرناه فلا ريب في عدم ثبوت الإطّراد في أنواع العلاقات ليحكم بصحّة الاستعمال كلّما تحقّق شيء منها، بل لابدّ من ملاحظة عدم استهجان الاستعمال في المحاورات، وحينئذٍ فكيف يصحّ الاستناد الى مجرّد وجود نوع العلاقة مع الإعراض عنه في الاستعمالات؟.

قوله: ﴿إنّهما في قوّة تكرير المفرد ... الخ﴾

إن أراد أنّهما في قوّة تكرير المفرد بالعطف مطلقاً فممنوع؛ إذ غاية ما يسلّم من ذلك كونهما في قوّة تكرير المفرد في إفادة التعدّد في الجملة، وإن أراد أنّهما في قوّة ذلك في الجملة فلا يفيده شيئاً؛ إذ هو ممّا لا كلام فيه.

قوله: ﴿والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ ... الخ﴾

ظاهر كلامه أنّ ذلك مقدّمة مستقلّة لا أنّه متفرّع على ما ادّعاه أولاً، وحينئذٍ فنقول: إنّه إن ثبت ما استظهره في المقام فلا حاجة الى ضمّ المقدّمة الأُولى ولا الثالثة؛ إذ مع ثبوت الاكتفاء في بنائهما بالاتفاق في اللفظ يتمّ ما ادّعاه من الاستعمال فيما يزيد على المعنى الواحد.

ثمّ إنّ ما استظهره من الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ غير ظاهر، ومعظم أهل العربية ذهبوا الى المنع منه، والظاهر المتبادر منهما في العرف هو الفردان أو الأفراد من جنس واحد، بحيث لا يكاد يشكّ في ذلك من تأمّل في الإطلاقات.

وأيضاً قد أشرنا سابقاً الى أنّ الظاهر أنّ لعلامتي التثنية والجمع وضعاً حرفياً مغايراً لوضع مدخوليهما، كما هو الحال في وضع التنوين، فهي حروف غير مستقلّة لفظاً ومعنى لاحقة لتلك الالفاظ، لإفادة معاني زائدة حاصلة في مدخوليهما، كما هو الحال في وضع سائر الحروف فلا يكون مفادها منافياً لما يستفاد من مدخولها فعلى هذا ينبغي أن يكون التعدّد المستفاد منها غير منافٍ للوحدة الملحوظة في مفردها على ما ادّعاه، فاذا جعلنا التعدّد المستفاد من تلك العلامات بالنظر الى حصول ذلك المعنى في ضمن فردين أو أفراد ـ كما هو الظاهر ـ فلا منافاة بينهما أصلاً، ولا إشارة فيهما إذن الى تعدّد نفس المعنى.

وأمّا على ما ذكره من إفادة التعدّد مطلقاً فالمنافاة ظاهرة فيما لو كان التعدّد بسبب الاختلاف في نفس المعنى، وأيضاً لو أُريد المعنيان أو المعاني المتعدّدة من المفرد المدخول لتلك العلامات كان التعدّد مستفاداً من المفرد بنفسه، فلا تكون العلامة اللاحقة مفيدة لمعنى جديد على نحو غيرها من الحروف اللاحقة، فإنّها إنّما وضعت لبيان حالات لاحقة لمدخولها أو متعلّقها ممّا لا يستفاد ذلك إلّا بواسطتها، كما في: «سرت من البصرة الى الكوفة» لدلالة «من» و«الى» على الابتداء والانتهاء، وهما حالان لمدخوليهما أو لمتعلّقهما.

وربما يتكلّف لتصحيح ذلك بما مرّت الإشارة اليه، إلّا أنّه لا يلائم ظاهر كلام المصنّف، كما عرفت وسنشير اليه إن شاء الله تعالى.

قوله: ﴿وتأويل بعضهم له بالمسمّى تعسّف بعيد﴾

ما اختاره المصنف في ذلك ظاهر في اكتفائه في التعدّد المستفاد من التثنية والجمع بتعدّد نفس مدلول اللفظ، من غير دلالته على تعدّد المصداق، وهو في غاية البعد من العرف ولا يوافق ما هو المعروف في وضع الحروف كما مرّ.

إلّا أن يقال بثبوت وضع خاصّ لمجموع المفرد والعلامة اللاحقة له، من غير أن يكون هناك وضع حرفي لخصوص العلامة اللاحقة، كما هو الشأن في الجموع المكسّرة، وهو بعيد.

وغاية ما يمكن أن يتكلّف في المقام أن يقال: إنّ العلامة المذكورة إنّما تفيد تعدّد الفرد، سواء كان ذلك الفرد المتعدّد من جنس واحد أو أزيد.

وهذا كما ترى غير جارٍ في تثنية الأعلام وجمعها، فلا مناص فيهما من التوجيه فلا يتّجه الاحتجاج بهما في المقام.٢

وأيضاً لا شكّ في كون تثنية الأعلام وجمعها نكرة حسب ما اتفقت عليه النحاة، ويدلّ عليه دخول لام التعريف عليهما وخروجهما عن منع الصرف، فليست تلك الأعلام باقية على معانيها كما هو مناط الاستدلال، فيكون المراد بها مفهوم المسمّى بذلك، وهو معنى شائع في الأعلام كما في: «مررت بأحمدكم وبأحمد آخر» فيراد من علامتي التثنية والجمع ما يراد من غيرها فالخروج عن ظاهر الوضع إنّما هو في مدخول العلامة لا فيها.

فما ذكره من أنّ التأويل المذكور تعسّف بعيد ليس في محلّه، بعد ما عرفت من قيام الدليل عليه.

مضافاً الى تصريح جماعة من أساطين النحاة به، بل لا يبعد كونه المنساق منها في العرف عند التأمّل حيث إنّ لحوق تلك العلامات قرينة دالّة عليه.

قوله: ﴿فكما أنّه يجوز ... الخ﴾

قد عرفت أن هذه المقدّمة لا حاجة اليها بعد استظهار الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ، وكأنّها منضمّة الى المقدّمة الأُولى ومتفرّعة عليها، فإنّه لما ادّعى كونهما في

قوّة تكرير المفرد بالعطف فرّع عليه أنّه كما يجوز إرادة المعاني المتعدّدة من الالفاظ المتّحدة المتعاطفة فكذا ما بمنزلتها، فهاتان المقدّمتان تفيدان الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ في بنائهما، فهذا في الحقيقة وجه آخر لما ادّعاه من الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ، وحينئذٍ فلا يخفى ما في تعبيره من الاضطراب.

وأنت خبير بأنّ الدعوى المذكورة في محلّ المنع وحمل التعدّد المستفاد من التثنية والجمع على التعدّد المستفاد من الالفاظ المتّحدة المتعاطفة قياس في اللغة، وهو بخصوصه فاسد سيما بعد عدم مساعدة العرف عليه وظهور خلافه منه.

وأيضاً ليست التثنية إلّا بمنزلة لفظين متعاطفين فجواز استعمال كلّ واحد منهما في معنى مغاير للآخر بطريق الحقيقة إنّما يفيد جواز استعمال التثنية في معنيين، مع أنّ محلّ النزاع في المسألة يعمّ ما فوق الواحد من معاني المشترك، سواء كان معنيين أو أكثر بل لا فارق بين المعنيين وما زاد عليهما بالنسبة الى المفرد، فلا ينبغي نقص التثنية عنه مع اعتبار التعدّد فيها في الجملة.

والدليل المذكور كما ترى غير ناهض عليه، بل من الواضع خلافه؛ إذ لم يعهد في اللغة والعرف إطلاقها على الثلاثة والأربعة وما زاد عليها، فلا يصحّ إطلاق القول بكونها حقيقةً مع استعمالها في الأزيد من معنى واحد، كما هو الظاهر من تحريرهم لمحلّ النزاع، وقد يقيّد النزاع فيها بخصوص المعنيين كما مرّت الإشارة اليه، إلّا أنّه منافٍ لما أشرنا اليه.

وإذ قد عرفت ضعف ما ذكره المصنف في المقامين تبيّن قوّة القول بالمنع مطلقاً، وقد ظهر الوجه فيه ممّا قرّرناه إجمالاً، إلّا أنّا نوضّح الكلام في المقام بما يتبيّن به حقيقة المرام.

ولنفصّل ذلك برسم أُمور:

أحدها: أنّك قد عرفت ضعف القول بكون الوحدة جزءاً من الموضوع له، وكذا عدم ثمرة للقول بوضعها لمعانيها في حال الإنفراد مع البناء على عدم تقييد الوضع أو الموضوع له بذلك.

بقي الكلام في القول باعتبارها قيداً في الوضع أو الموضوع له بأن يقال: إنّ الألفاظ المفردة إنّما وضعت لمعانيها على أن يراد منها تلك المعاني على سبيل الإنفراد، بأن لا يراد من لفظ واحد إلّا معنى واحداً، لا أعني به أن لا يراد به معنىٰ مركّب من الموضوع له وغيره، أو من الموضوعين لهما، أو من غيرهما لجواز ذلك كلّه في الجملة قطعاً، بل المقصود أن لا يراد من لفظ واحد إلّا معنى واحداً بأن لا يكون هناك إرادتان مختلفتان من اللفظ ليكون كلّ من المعنيين مراداً من اللفظ بإرادة مستقلّة، ويكون للّفظ معنيان مطابقيان مستقلّان قد أُريد دلالته على كلّ منهما.

واعتبار الوحدة على الوجه المذكور ممّا لا يأبى عنه العرف في بادئ الرأي، بل قد يساعد عليه بملاحظة تبادر المعنى الواحد من اللفظ الواحد، وقد يستدلّ عليه بوجهين:

**أحدهما:** أنّ الظاهر من وضع اللفظ للمعنى هو تعيين اللفظ بإزاء المعنى، بأن يكون ذلك المعنى تمام المراد والمقصود من اللفظ، لا أن يكون المقصود من الوضع إفادة اللفظ لذلك المعنى في الجملة، سواء أُريد معه غيره أو لا، وهذا هو المراد باعتبار الوحدة في الوضع أو الموضوع له، لمساوقته لها فلا ينافيه ما هو الظاهر من عدم ملاحظة الوحدة بخصوصها حال الوضع، وتبادر إرادة أحد المعاني من المشترك عند خلوّه عن القرائن أقوى شاهد على ذلك، لدلالته على اعتبار ذلك في الوضع.

ودعوى كونه إطلاقياً، غير مسموعة؛ إذ ظاهر الحال استناده الى الوضع حتّى يتبيّن خلافه.

**ثانيهما:** أنّ وضع اللفظ للمعنى إنّما كان في حال الإنفراد وعدم ضمّ معنى آخر اليه، فإذا لم يقم دليل على اعتبار الإنفراد وعدمه في الوضع فقضية الأصل في مثله البناء على اعتباره وانتفاء الوضع مع عدمه، اقتصاراً في الحكم بثبوت الوضع على مورد الدليل، وهو ما إذا كان القيد المذكور مأخوذاً معه دون ما إذا كان خالياً عنه،

نظراً الى الشكّ في تحقّق الوضع بالنسبة اليه، فلا يصحّ إجراء حكم الوضع فيه لكونه من الأُمور التوقيفية المتوقّفة على التوقيف.

والقول بأصالة عدم اعتبار ذلك فيه بيّن الفساد؛ لمعارضته بأصالة عدم تعلّق الوضع بالخالي عن ذلك القيد.

ومع الغضّ عن ذلك فقد عرفت أنّه لا مسرح للأصل في هذه المقامات، كما مرّت الإشارة اليه مراراً، كيف! ولو صحّ الرجوع اليه في ذلك لجاز الحكم بوضع اللفظ لأحد الشيئين إذا دار الأمر بين القول بوضعه له أو للمركّب منه ومن الآخر، ومن الواضح خلافه.

فصار الحاصل: أنّه لا يجوز إرادة الزائد على المعنى الواحد بالنحو المذكور، لاحتمال اعتبار الانفراد الحاصل للمعنى حال الوضع في تحقّقه، وقضية الأصل الاقتصار في الحكم بالوضع على هذا المقدار دون غيره.

ويمكن الإيراد على ذلك أمّا على الأوّل فبأنّ دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً منه ليس من جهة الوضع المتعلّق به وليس كون المعنى مراداً من اللفظ ملحوظاً في وضعه له وإنّما ذلك ثمرة مترتّبة على الوضع، فليس اللفظ موضوعاً بإزاء المعنى مقيّداً بكونه مراداً للمتكلّم حتّى يعتبر فيه التوحد في تلك الإرادة، بل إنّما وضع اللفظ لنفس المعنى لأجل الدلالة عليه، فإذا استعمله المستعمل دلّ ظاهِر حاله على إرادته، أو أنّ ذلك أمر دلّ عليه قاعدة أصالة الحمل على الحقيقة، الثابتة من تتبّع الاستعمالات إن جعلناها أمراً آخر مغايراً للظاهر المذكور، حسب ما مرّت الإشارة اليه.

نعم، غاية ما يمكن اعتباره في المقام أن يقال بملاحظة الواضع حال وضع اللفظ للمعنى كون ذلك تمام مدلوله، وذلك أمر حاصل من غير اعتباره أيضاً، إذ بعد كون ذلك الوضع خاصّاً به لا يمكن اندراج غيره في المدلوليّة، فهو تمام المدلول بذلك الوضع، ولا مانع من أن يكون غيره مدلولاً بوضع آخر، فحينئذٍ يجتمعان في المدلولية بملاحظة الوضعين، كما هو الحال في المشتركات لحصول

الدلالة على المعنيين بعد العلم بوضع اللفظ لهما قطعاً.

والحاصل: أنّه قد تعلّق كلّ من الوضعين بالمعنى المتّصف بالوحدة في ملاحظة الواضع، وذلك المعنى هو تمام الموضوع له بالنسبة الى كلّ من الوضعين، وليس الموضوع له إلّا ذات المعنى، والظاهر أنّه غير مقيّد بالوحدة؛ إذ لو أُريد باعتبار الوحدة فيه تقييد الوضع بكون ذلك المعنى واحداً غير مأخوذ معه غيره في المدلولية بالنسبة الى ذلك الوضع فقد عرفت أنّه أمر حاصل بمجرّد ملاحظة المعنى الواحد في الوضع وعدم ضمّ غيره اليه من غير حاجة الى الاشتراط.

ولا ينافي ذلك استعماله في كلّ منهما بإرادة مستقلّة، نظراً الى كلّ من الوضعين، كما هو المفروض في محلّ البحث.

وإن أُريد به اعتبار الواضع عدم إرادة غيره معه ولو من جهة وضع آخر بإرادة أُخرى فذلك ممّا لا وجه للقول به؛ إذ ذلك ممّا لا يخطر غالباً ببال الواضع حين الوضع أصلاً، فضلاً عن اعتباره ذلك في الوضع.

وقد عرفت أنّ إرادة المعنى من اللفظ شيء وتعيين اللفظ بإزائه شيء آخر، غاية الأمر أنّ الإرادة منه تابعة لذلك التعيين، والمقصود في المقام هو تبعية الإرادة لكلّ من الوضعين، ولا دليل على اعتبار الواضع في الوضع ما يمنع منه كما عرفت، بل من البيّن أنّه لم يعتبر في وضع اللفظ لكلّ من المعنيين عدم تبعية المتكلّم للوضع الآخر في الإرادة، لا حال تبعيته لذلك الوضع ولا في حال آخر.

وقد ظهر بذلك فساد الوجه الثاني أيضاً فإنّه إنّما يتمّ إذا شكّ في كون وحدة المعنى في الإرادة على الوجه المذكور مأخوذة في نظر الواضع معتبرة عنده، إمّا في الوضع، أو الموضوع له، وأمّا إذا كان عدم اعتباره لذلك ظاهراً بل كان الغالب عدم خطور ذلك بباله أيضاً ـ حسب ما عرفت ـ فلا وجه لذلك أصلاً، إذ لا شكّ حينئذٍ حتّى يقتصر على القدر المذكور، كيف! وقد عرفت أنّ دلالة اللفظ على كون معناه مراداً للمتكلّم ليست من جهة الوضع ابتداءً، بأن يكون ذلك قيداً مأخوذاً في الوضع أو الموضوع له فضلاً عن أن تكون خصوصية تلك الإرادة قيداً فيه على أحد الوجهين.

فلا وجه إذن للقول باشتراط الوحدة في الإرادة في الوضع أو الموضوع له بشيء من الوجهين المذكورين، بل ليس محصّل كلّ من الوضعين المفروضين سوى تعيين اللفظ بإزاء المعنى الواحد، وليس المستفاد منهما سوى دلالة اللفظ على المعنى الواحد من غير زيادة عليه، وليس المقصود في الاستعمال المفروض سوى دلالته على كلّ من المعنيين كذلك على حسب ما وضع له، فكما أنّ كلاًّ منهما مدلول اللفظ حينئذٍ على سبيل الإنفراد ـ كما هو مقتضى الوضعين ومعلوم من ملاحظة إطلاق المشتركات بعد العلم بأوضاعها ـ فأيّ مانع من أن يراد منها على حسب تلك الدلالة، بل ليس إرادة المعنى من اللفظ سوى كون دلالتها مقصودة للمستعمل، فإذا كانت الدلالة على كلّ من المعنيين حاصلةً قطعاً من غير مزاحمة أحد الوضعين للآخر كان قصد المتكلّم لتينك الدلالتين استعمالاً للّفظ في المعنيين.

وما يتوهّم من عدم دلالة المشترك على المعنيين معاً بل إنّما يدلّ على أحد المعاني فقد ظهر فساده ممّا مرّ، فلا مانع إذن من صحّة الاستعمال المفروض من جهة وضع اللفظ لخصوص كلّ من المعنيين أصلاً.

ثانيها: أنّك قد عرفت أنّ دلالة اللفظ على المعنى غير إرادة ذلك المعنى منه وأنّ الأُولى إنّما تحصل بمجرد وضع اللفظ للمعنى والعلم به، وأمّا إرادته منه فقد تحصل كما في الحقائق، وقد لا تحصل كما في المجازات، فدلالته على المعنى وضعية حاصلة من وضع اللفظ له، وأمّا دلالته على إرادة المستعمل ذلك فليست بذلك الوضع.

وحينئذٍ نقول: كما أنّ دلالة الألفاظ على معانيها حاصلة من جعل الواضع مقصورة على القدر الثابت من توقيفه ولا يتعدى عن ذلك المقدار فكذا جواز قصد المتكلّم لتلك الدلالة وإفادته المعنى المدلول عليه بها مقصور على القدر الثابت من تجويز صاحب اللغة، فلو منع عن قصد نحو من الدلالة أو لم يعلم من تتبّع استعمالات أهل اللغة تجويزه لها وإذنه في استعمال اللفظ لإفادته لم يجز ذلك قطعاً، لوضوح كون اللغات أُموراً جعلية توقيفية متوقفة على نحو ما قرّره الجاعل،

فمجرّد دلالة اللفظ على المعنى لا يقضي بجواز قصده وإرادته من اللفظ، كما هو الحال في اللوازم البينة للحقائق فإنّه لا يصحّ إرادة إفهام تلك اللوازم من نفس اللفظ من غير أن يكون ذلك على النحو المتداول في المحاورات الكاشفة عن تجويز الواضع.

وكذا الحال في إرادة سائر المجازات ولو بعد إفهام المعاني من الألفاظ بإقامة القرينة عليها، فإنّ مجرّد دلالة اللفظ على إرادة المعنى نظراً الى ظاهر الحال أو بواسطة القرينة غير كافٍ في صحّة استعماله فيه، بل لابدّ في صحّة الاستعمال من كونه على النحو المأذون فيه من واضع اللغة، ولذا ذهبوا الى اعتبار الوضع النوعي في المجاز مع أنّ فهم المعنى من اللفظ ودلالته على المراد إنّما هو بواسطة القرينة من غير حاجة فيها الى الوضع المذكور.

وحينئذٍ نقول: إنّ القدر الثابت من تتبّع الاستعمالات هو تجويز الواضع إرادة معنى واحد من اللفظ أعني تعلق إرادة واحدة بها وإن كانت متعلقة بأمرين أو أزيد لكون المعنى حينئذٍ واحداً مع عدم الخروج في ذلك أيضاً عن مقدار ما ثبت فيه الإذن كما مرّ.

وأمّا تجويزه لتعلق إرادتين متعدّدتين باللفظ الواحد فيتعلّق للمتكلّم قصدان بإفهام معنيين فغير ثابت من اللغة، بل الظاهر ثبوت خلافه، كما يظهر من تتبّع الاستعمالات المنقولة عن العرب وملاحظة الاستعمالات الجارية بين أهل العرف من غير فرق بين كون المعنيين حقيقيّين أو مجازيين أو مختلفين، فلم يجوّز الواضع أن يكون اللفظ الواحد إلّا علماً لمراد واحد ومتضمناً لإرادة واحدة بمقتضى الاستقراء ولا أقلّ من عدم ثبوت تجويزه لذلك، وهو أيضاً كافٍ في المقام حسب ما عرفت.

فإن قلت: إنّه إذا عيّن الواضع لفظاً للمعنى فالفائدة فيه إفهام المتكلّم لذلك المعنى بواسطة وضعه له، فأيّ حاجة إذن الى توقيفه في ذلك؟.

قلت: إنّ ما ذكرت أيضاً نحو من التوقيف لكن لا يثبت به إلّا تجويز إرادة

إفهام ذلك المعنى في الجملة، غاية الأمر أن يثبت به تجويزه لإرادته منه انفراداً على حسب ما تعلّق الوضع به.

وأمّا إفهام كلّ من المعنيين بقصدين مستقلّين ـ كما هو الملحوظ في المقام ـ فلا يلزم من ذلك أصلاً، سيّما بعد جريان طريقة أهل اللغة والعرف على خلاف ذلك، وظهور عدم تجويزه لذلك من استقراء الاستعمالات الشائعة والمحاورات الدائرة.

وممّا يوضح ذلك ملاحظة التثنية فإنّها قد وضعت لإفادة تكرار المعنى المراد من مفردها فدلالتها على الفردين دلالة مطابقية، فلو صحّت إرادة معنيين من اللفظ الواحد ـ كما هو المفروض ـ لجاز أن يراد من مثنى المشترك إفهام فردين من معنى وفردين من معنى آخر، فيراد بها مرّة هذا ومرّة هذا بإرادتين مستقلّتين في استعمال واحد على نحو المفرد حسب ما بيّنا، ومن الواضح عدم جواز استعمالها كذلك في المحاورات، ولذا لم يقع الخلاف في استعمالها في المعنيين على النحو المذكور حسب ما أشرنا اليه، وبيّنا أنّ الخلاف فيها على نحو آخر غير ما قرّر في المفرد.

فإن قلت: إنّ المانع هناك تعدّد الوضع في التثنية، فإنّ لمفردها وضعاً ولعلامتها وضعاً آخر، وحيث إنّه قد ضمّ فيها أحد الموضوعين الى الآخر ولا اشتراك في وضع العلامة بل إنّما وضعت لإفادة الفردين لا غير لم يصحّ ذلك.

قلت: لا شكّ أنّ وضع العلامة على نحو وضع سائر الحروف فهي إنّما وضعت لإفادة التعدد فيما أُريد من مدخولها، فإذا صحّ أن يراد من مدخولها معنيان مستقلّان بالإرادة كانت تلك العلامة دالّة على تعدّد كلّ منهما بملاحظتين.

فإن قلت: إنّه لمّا كان الوضع فيها واحداً لم يجز فيه إرادة إفهام التعدّد مرّتين.

قلت: أوّلاً: إنّ ذلك جارٍ في المفردات أيضاً فإنّ للتنوين واللام ونحوهما اللاحقة للأسماء أيضاً أوضاعاً حرفية على النحو المذكور، وهم قد جوّزوا إرادة المتعدّد من مدخولاتها فيتعدّد مفادها تبعاً لها كما في المقام.

وثانياً: أنّه لا مانع من استعمالها في المتعدّد بعد كون الموضوع له فيها خصوص الجزئيات، فيراد منها هذا مرّة وهذا مرّة لتعلّق الوضع بكلّ منهما وإن كان الوضع فيها واحداً.

ولذا نقول أيضاً في إيضاح ما ذكرناه: إنّه لو جاز استعمال المشترك على النحو المذكور لجاز استعمال أسماء الإشارة ونحوها فيما يزيد على الواحد أيضاً، لتعلّق الوضع بكلّ منها على المعروف بين المتأخّرين، فيراد منها إفادتها.

وكون الوضع فيها واحداً وفي المشترك متعدّداً غير قاضٍ بالفرق بعد تعدّد الموضوع له وتكثّر المعنى في الجملة، فهناك أيضاً معانٍ متعدّدة قد وضع اللفظ بإزائها فلم لا يجوز إرادتها في استعمال واحد، بل نقول بلزوم جواز تلك الإرادة من النكرات أيضاً لوضعها للفرد المنتشر، وهو صادق على كلّ من الآحاد، فأيّ مانع على ما بنوا عليه من إرادة واحد منها وإرادة آخر؟ وهكذا بإرادات متعدّدة نظراً الى كون كلّ منها مندرجاً في الموضوع له.

والحاصل: أنّ التعدّد في ما يطلق اللفظ عليه قد يكون ناشئاً من تعدّد الوضع كما في المشتركات وقد يكون من جهة تعدّد الموضوع له مع اتّحاد الوضع كما في الضمائر وأسماء الإشارة ونحوها على المعروف بين المتأخّرين، وقد يكون من جهة ملاحظة الإبهام فيما وضع اللفظ له كما في النكرات، فهناك وإن لم يكن تعدّد في نفس المعنى لكن التعدّد حاصل فيما يطلق اللفظ عليه نظراً الى اتّحاده مع الموضوع له، فإنّك تطلق النكرة على خصوص الأفراد من جهة كونه فرداً فالتعدّد هناك حاصل أيضاً في الجملة.

بل وكذا الحال في سائر المطلقات من الألفاظ الموضوعة للمعاني الكلّية والطبائع المطلقة، نظراً الى صدقها على أفرادها وإطلاق تلك الألفاظ عليها من جهة اتّحادها معها، فإن كان كون المعنى موضوعاً له في الجملة كافياً في صحّة الإطلاق على المتعدّد لزم الاكتفاء به في جميع ذلك، وإلّا فليمنع من الكلّ إلّا أن يقوم دليل على الجواز، ولا وجه للتفصيل من غير بيان دليل.

وممّا يشير الى ما قلناه أيضاً أنّ اتّحاد اللفظين قد يكون باتّحادهما في أصل الوضع ـ كما هو الحال في المشترك على ظاهر حدّه ـ وقد يكون بالعارض نظراً الى طروّ الطوارئ ـ كما إذا اتّحد المفرد والتثنية في اللفظ من جهة إضافته الى المعرّف باللام ـ وقد يكون اتّحادهما في الصورة مع كون أحدهما لفظاً واحداً موضوعاً لمعنى مخصوص والآخر متعدّداً بملاحظة أوضاع شتّى لأبعاضه، كما في: «سلعاً» و«سل عن» و«عبدالله» بملاحظة وضعه العلمي ومعناه الإضافي، و«تأبّط شراً» بالنسبة الى معناه التركيبي والعلمي.

فلو قيل بجواز إرادة معاني عديدة من اللفظ لوضعه بإزائها فلابدّ من القول بجوازه في جميع ذلك إن لم يكن هناك مانع من جهة الحركات الطارئة، كما أشرنا اليه في أوّل البحث.

والتزام ذلك في غاية البعد، بل قد يقطع بفساده بعد ملاحظة الاستعمالات، والبناء على التفصيل مع اتّحاد المناط ممّا لا وجه له أيضاً، فتأمّل في المقام جيداً.

ثالثها: أنّ الحروف اللاحقة للأسماء أو الأفعال إنّما تفيد معاني زائدة متعلّقة بتلك الأسماء أو الأفعال، فهي ليست قاضية بخروجها عن معانيها وأوضاعها الحاصلة لها قبل لحوقها كما هو معلوم من ملاحظة الاستعمالات، ولا أقلّ من قضاء الأصل بذلك حتّى يثبت المخرج، وحينئذٍ فالنفي الوارد على اللفظ إنّما ينفي المعنى الثابت له قبل طروّه، فلا وجه إذن للتفصيل بين النفي والإثبات، لكون النفي مفيداً للعموم فيتعدّد مدلوله. بخلاف الإثبات فإنّه إذا أفاد العموم فإنّما يفيده بالنسبة الى معناه قبل طروّ النفي والمفروض أنّه لا تعدّد فيه حينئذٍ فكيف! يعقل تعدّده بعد ورود النفي عليه فغاية ما يفيده إذن هو العموم بالنسبة الى المعنى الواحد، ولا كلام فيه.

نعم، إذا قلنا بأنّ مدلول المشترك عند الإطلاق هو أحد المعاني الصادق على كلّ منها كما هو أحد الوجوه فيما عزي الى صاحب المفتاح أمكن التفصيل المذكور.

فإنّه قد يقال بأنّ سلب أحد المعاني إنّما يكون بسلب الجميع لصدق نقيضه

بحصول أحد أقسامه، بخلاف الإثبات لصدقه بحصول واحد منها.

لكنّك قد عرفت ضعف الكلام المذكور، وأنّه لا دلالة لكلام صاحب المفتاح عليه، وعلى فرض دلالته فلا حجّة فيه بعد مخالفته لصريح فهم العرف وكلام المعظم، ومع ذلك فليس من الاستعمال في المعنيين كما هو مورد البحث.

ثمّ إنّه لو تمّ الوجه المذكور لجرى فيما إذا كان الإثبات مورداً لأدوات العموم، إذ لا يختصّ العموم بالنفي فلا يتّجه التفصيل المذكور.

وكذا الحال في علامتي التثنية والجمع اللاحقتين للمفرد، فإنّهما إنّما يفيدان تعدّد معناه الحاصل حال الإفراد كما أنّ لحوق التنوين له يفيد الوحدة، ولحوق اللام يفيد التعريف، فاللفظ مع قطع النظر عن لحوق تلك الطوارئ له موضوع للطبيعة المطلقة القابلة لاعتبار كلّ من المذكورات معها بواسطة ما يلحقها من اللواحق المذكورة، فليس مفاد كلّ من علامتي التثنية والجمع سوى إفادة حال ملحوقها بحصوله في ضمن فردين أو أكثر، وحينئذٍ فمن أين يجيء اختلاف أصل المعنى فيهما؟.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت لو تمّ فإنّما يجري في التثنية والجمع المصحّح، وأمّا المكسّر فليست إفادته للتعدّد إلّا بواسطة وضعه لذلك استقلالاً من غير بقاء لوضعه الأفرادي في ضمنه، لخروج المفرد عن وضعه بالتكسير، وحينئذٍ فأيّ مانع من تعدّد مفاده على الوجه الملحوظ في المقام؟.

قلت: إنّ المعنى المتبادر من الجمع في الصورتين أمر واحد لا اختلاف فيه من هذه الجهة أصلاً، كما هو ظاهر من ملاحظة العرف، فاذا ثبت عدمه في المصحّح ثبت في المكسّر أيضاً، مضافاً الى عدم قائل بالفصل.

ثمّ مع الغضّ عمّا ذكرناه والمنع من ثبوت وضع حرفي لعلامتي التثنية والجمع ـ ليتمّ ما ذكر من البيان ـ لابدّ من القول بثبوت وضع للمجموع.

والمرجع فيه علماء العربية، وقد ذهب المعظم منهم الى عدم جواز بناء التثنية والجمع الّا مع اتفاق المعنىٰ، ولا يعادله قول من ذهب الى جوازه مع الاختلاف

فيه، لرجحان الأوّل من وجوه شتّى.

ومع الغضّ عن ملاحظة كلامهم فالرجوع الى التبادر كافٍ في إثباته، إذ لا يستفاد من التثنية والجمع عرفاً إلّا تعدّد المعنى المعروض للأفراد، ويشهد له ملاحظة الاستعمالات.

نعم، لا يجري ذلك في تثنية الأعلام وجمعها، وقد عرفت قضاء الدليل فيهما بالتصرّف في معروضيهما، وأمّا تثنية الضمائر والموصولات وجمعهما فلا يبعد كونهما موضوعات ابتدائية كمفرداتها، هذا إن قلنا بكون الوضع فيهما عامّاً والموضوع له خاصّاً، وإلّا فلا إشكال، على انّه من جهة اتّحاد الوضع فيهما يكون المعنى المستفاد منهما أمراً واحداً.

وإن كان اللفظ موضوعاً بإزاء خصوصياته فالتعدّد المأخوذ في تثنيتهما وجمعهما إنّما يلحق ذلك المعنى الواحد المعروض للوحدة في مفرداتهما، فتأمّل.

إذا تقرّر ما ذكرناه فبناء التثنية والجمع مع فرض تعدد المراد من مفرديهما خروج عن وضع التثنية والجمع، فيفتقر جوازه على وجود العلاقة المعتبرة في العرف بأن لا يكون خارجاً عن مجاري الاستعمالات، وهو غير ظاهر، بل الظاهر خلافه كما يظهر بالتأمّل في موارد الإطلاقات.

على أنّ التصرف في الأوضاع الحرفية مقصور على السماع في الغالب، ولذا اعتنى علماء العربية بضبط معانيها المجازية حتّى أنّه ذهب بعضهم الى لزوم نقل الآحاد فيه، وقد مرّت الإشارة اليه.

قوله: ﴿لكان ذلك بطريق الحقيقة﴾

أُورد عليه أنّه لا حاجة الى ضمّ المقدّمة المذكورة للاكتفاء في المقام بمجرد الاستعمال، سواء كان بطريق الحقيقة أو المجاز؛ إذ المفسدة المدعاة إنّما تتبع وقوع الاستعمال مطلقاً، فيكفي أن يقال: إنّه مستعمل حينئذٍ في هذا وحده وفي هذا وحده، والتناقض حاصل بذلك.

وأُجيب عنه بأنّ المقدّمة المذكورة لابدّ منها في المقام، إذ لو فرض عدم الالتفات

اليها لم يلزم كونه مستعملاً في هذا وحده وفي هذا وحده، لإمكان سقوط الوحدة حينئذٍ فيكون مستعملاً في نفس المعنى بدون القيد، غاية الأمر أن يكون مجازاً.

وفيه: أنّ المفروض في محلّ البحث استعمال اللفظ في معنييه الموضوع لهما، وذلك إنّما يصدق باستعماله في هذا وحده وفي هذا وحده، فاعتبار ذلك في محلّ النزاع مغنٍ عن المقدمة المذكورة.

وأنت خبير بأنّ ما ذكر في الإيراد والجواب مبني على كون المفسدة المترتّبة على ذلك هو لزوم اجتماع المتنافيين في الإرادة حيث يراد المعنى وحده، ولا يراد وحده بعد البناء على اعتبار الوحدة في الموضوع له.

لكنّك تعلم أنّه لو كان ذلك مقصود المستدلّ في المقام لم يحتج الى إطالة الكلام، وضمّ المقدّمات المذكورة، وردّه المشترك بين المعنيين الى المشترك بين الثلاثة ثمّ التمسّك في بيان الاستحالة بالمنافاة بين إرادة المعنيين معاً مع إرادة كلّ منهما منفرداً، بل كان يكفيه التمسّك الى المنافاة الظاهرة بين إرادة أحد المعنيين مع الآخر نظراً الى اعتبار قيد الوحدة في كلّ منهما فإرادة كلّ منهما مع الآخر ينافي الوحدة الملحوظة من جهتين.

والّذي يظهر من التأمّل في كلامه أنّه لم يأخذ في الاحتجاج اعتبار الوحدة في وضع اللفظ لكلّ من المعنيين، سواء كانت جزءً من الموضوع له، أو شرطاً فيه، أو في الوضع، كيف! ولو أُخذ ذلك لم يصحّ ما ادّعاه من كون معاني اللفظ حينئذٍ ثلاثة، لكون استعماله في المعنيين معاً كاستعماله في كلّ منهما منفرداً حقيقةً أيضاً، ضرورة إسقاط الوحدة المعتبرة حينئذٍ، فيكون اللفظ مستعملاً في غير الموضوع له قطعاً، فكيف! يلزم أن يكون ذلك أيضاً حقيقةً حسب ما ادّعاه؟

بل الظاهر أنّ مقصوده إلزام كون المعنيين معاً أيضاً معنى حقيقياً للّفظ، نظراً الى وضعه لكلّ منهما واستعماله فيهما، فيكون ذلك إذن بناءً على القول بجواز الاستعمال فيهما معنى ثالثاً للّفظ مغايراً لكلّ منهما، ويكون اللفظ مشتركاً بين تلك الثلاثة.

ولما كان مورد النزاع هو استعمال المشترك في جميع معانيه فلابدّ من كونه

مستعملاً في المعاني الثلاثة المذكورة، ورتّب على ذلك لزوم التناقض.

ويمكن تقرير كلامه في بيان التناقض بوجهين:

أحدهما: أن يريد بذلك لزوم التناقض بين المرادين، فإنّ إرادة المعنيين معاً قاضية بعدم الاكتفاء بكلّ منهما في الامتثال والإطاعة، بل لابدّ فيه من حصول الأمرين، وإرادة كلّ منهما منفرداً قاضية بحصول الامتثال بالإتيان لكلّ منهما، وهما متنافيان.

ثانيهما: أن يقرّر ذلك بالنسبة الى نفس الإرادتين، نظراً الى أنّ إرادة المعنيين معاً قاضية بعدم إرادته لكلّ منهما منفرداً، وإرادته لكلّ منهما منفرداً إنّما يكون بعدم إرادته الأمرين معاً.

وكأنّ الأظهر حمل كلامه على الأوّل؛ إذ لو أراد الثاني لم يقتصر في بيان المنافاة على المنافاة الحاصلة بين إرادة كلّ منهما منفرداً وإرادة المعنى الثالث الّذي أثبته في المقام ـ أعني المعنيين معاً ـ لثبوت المنافاة بين إرادة المعنيين الأوّلين أيضاً، نظراً الى ملاحظة الوحدة في كلّ منهما.

وكأنّ هذا الوجه ناظراً الى التقرير المتقدّم، فقد يلغو معه اعتبار تلك المقدّمات، لإمكان التمسّك به من أوّل الأمر.

إلّا أن يقال: إنّ ذلك لا يقضي بإلغاء المقدّمات المذكورة بالنظر الى ما ذكره من التقرير، غاية الأمر أن لا يحتاج اليها في التقرير الآخر، فلا يرد عليه استدراك بعض المقدّمات، بل يرد عليه أنّ هناك طريقاً آخر في الاحتجاج لا حاجة فيه الى ضمّ المقدّمات المذكورة، وهو لا يعدّ إيراداً على الحجّة.

وكيف كان، فلا يخفى وهن الحجّة المذكورة على التقرير المذكور، وعلى ما قرّرناه من وجوه شتى.

قوله: ﴿له حينئذٍ ثلاثة معانٍ ... الخ﴾

لا يخفى أنّه إن قيل بكون اللفظ موضوعاً لكلّ من المعنيين بقيد الإنفراد لم يكن استعماله في المعنيين معاً على سبيل الحقيقة قطعاً، لسقوط قيد الإنفراد.

وإن قيل بكونه موضوعاً لكلّ من المعنيين لا بشرط الإنفراد وعدمه لم يكن

استعماله في المعنيين استعمالاً في معنى ثالث، لكونه استعمالاً في نفس المعنيين المفروضين.

نعم، يكون استعمال المشترك حينئذٍ على وجوه ثلاثة، لا أن يثبت له هناك معانٍ ثلاثة،والفرق بين الأمرين ظاهر.

وكأنّ مقصوده باستعماله في المعنيين أن يستعمل في مجموعهما، كما يومئ اليه قوله: «معاً» والتعبير عنه بعد ذلك بإرادة المجموع، وحينئذٍ فكون المعاني ثلاثة ممّا لا ريب فيه مع قطع النظر عن اعتبار الوحدة أيضاً، إلّا أنّ دعوى كون استعماله في المعنيين كذلك حقيقة بيّن الفساد.

ثمّ إنّه لو صحّ ما ذكره في بيان كون المعاني ثلاثة لجرى في كونها أربعة ... وهكذا فلا تقف معانيه على حدّ.

قوله: ﴿وقد فرض استعماله في جميع معانيه﴾

لا يخفى أنّ ذلك غير مأخوذ في محلّ البحث، فإنّ المبحوث عنه في المقام هو استعماله في أزيد من معنى سواء استعمل في الجميع أو لا، نعم القائل بظهوره في الاستعمال في جميع معانيه يحمله عليه عند التجرّد عن القرائن، وذلك ممّا لا ربط له بمحلّ النزاع في المقام.

قوله: ﴿الاكتفاء بكلّ واحد منهما﴾

ظاهر ذلك يعطي ما ذكرناه من كون مقصوده الاكتفاء به في الامتثال لظهور لفظ «الاكتفاء» في ذلك، وكذا قوله: «وكونهما مرادين على الإنفراد» فإنّ الظاهر كون قوله: «على الإنفراد» قيداً للمراد لا للإرادة لما يشتمل عليه ذلك من التناقض في نفسه.

وحينئذٍ فيرد عليه أنّ غاية ما يلزم حينئذٍ أن يكون هناك تكاليف ثلاثة.

أحدها: الإتيان بهما على الاجتماع بأن يكون كلّ منهما بعضاً من المراد، كما هو ظاهر كلامه.

والثاني والثالث: التكليف بكلّ منهما منفرداً فلا تناقض.

نعم، لو تعلق هناك تكليف واحد بما ذكر على النحو المذكور ثبت التناقض،

إلّا أنّ استعمال المشترك في معانيه لا يقضي بذلك أصلاً.

ومع الغضّ عن ذلك فالمفروض في محلّ النزاع استعمال المشترك في معانيه التي يمكن الاجتماع بينها في الإرادة حسب ما مرّ، فعلى فرض كون المعنيين معاً معنى ثالثاً لا يلزم من القول بجواز استعمال المشترك في معانيه أن يراد أيضاً، لعدم إمكان إرادته أيضاً نظراً الى ما قرّره من لزوم التناقض، فليكن المراد حينئذٍ هو كلّ منهما منفرداً، وبه يحصل ما هو المقصود.

على أنّا نقول: إنّ موضع النزاع هو المعنى الثالث على ما يقتضيه جعله مقدّماً في القياس الأوّل، فما ذكر في تالي القياس الثاني من لزوم كونه مريداً لأحدهما خاصّة غير مريد له كذلك فاسد؛ إذ مع إرادة المعنيين معاً لا يراد كلّ منهما منفرداً، غاية الأمر أن لا يكون ذلك استعمالاً له في معانيه، بل في معنى واحد، ولا مناقشة فيه بعد وضوح المراد.

قوله: ﴿والجواب: أنّ ذلك مناقشة لفظية ... الخ﴾

هذا الجواب ينطبق على التقرير المتقدّم، وقد عرفت بعده من كلام المستدلّ كيف! وكثير من مقدّماته المذكورة حينئذٍ مستدركة، ولا حاجة فيه الى التطويل المذكور حسب ما أشرنا إليه.

قوله: ﴿فإن أفاد المفرد التعدد أفاد ... الخ﴾

الظاهر أنّه أراد بما ذكره أوّلاً من كونهما مفيدين للتعدّد، هو الدلالة على تعدّد المفرد، وبما ذكره ثانياً هو الدلالة على تعدّد نفس المعنى فهما مستقلّان في الدلالة على التعدّد، لكن على الوجه الأوّل، وهو الفارق بينهما وبين المفرد، وأمّا دلالتهما على التعدّد بالوجه الثاني فتابعة لإفادة المفرد إيّاه.

قوله: ﴿فإنّ السجود من الناس ... الخ﴾

لا يخفى أنّ قضية ظهور المشترك في جميع معانيه أن يكون المنسوب في الآيتين الى كلّ من المعطوف والمعطوف عليه هو جميع المعاني، كما هو شأن الدلالة على العموم عند إسناد العامّ الى كلّ من المذكورات، وليس مفاد الآيتين ذلك ولا ادّعاه المستدلّ، فلا يطابق ما ادّعوه.

قوله: ﴿وهو غاية الخضوع﴾

قد يستشكل في المقام بأنّه لو أُريد به ذلك لم يتّجه تخصيصه بكثير من الناس إن أُريد به الخضوع التكويني وإن أُريد به التكليفي فلا يعمّ ما عدا المكلّفين فلا يصحّ إسناده الى غيرهم أيضاً.

ويدفعه: أنّ المراد به مطلق الخضوع الأعمّ من الوجهين، إلّا أنّ ذلك إذا أُسند الى غير ذوي العقول انصرف الى الأوّل وإذا أُسند الى ذويها انصرف الى الثاني، لظهور الفعل المنسوب اليهم فيما صدر منهم على سبيل الاختيار.

أو يقال: إنّ الكفّار من ذوي العقول، لمّا تعارض فيهم الخضوع التكويني والعناد والاستكبار الحاصل منهم في مقام التكليف تعادلا، فكأنّه لا خضوع فيهم.

أو يقال: إنّ الفائدة في تخصيصهم بالذكر شرافتهم وظهور الخضوع والانقياد بالنسبة اليهم بخلاف غيرهم.

ويؤيّد ذلك اندراج الكلّ في قوله تعالى: ﴿من في السموات ومن في الأرض﴾[1] فيكون ذكر الخاصّ بعد العامّ لأحد الوجهين المذكورين، فلا حاجة الى التزام التخصيص في الأوّل.

وقد يجعل ذكر الشمس والقمر وغيرهما أيضاً من ذلك بناءً على شمول من في المقام لذوي العقول وغيرهم، تنزيلاً للكلّ في المقام منزلة أرباب العقول.

هذا، ولنختم الكلام في المرام بالتنبيه على أُمور:

أحدها: أنّ الظاهر أنّ البحث في المقام إنّما هو في المشترك، وأمّا غيره من الألفاظ المتّحدة في الصورة المختلفة بحسب المعنى ممّا أشرنا اليه ـ كالألفاظ المشتركة من جهة الإعلال أو غيره، والألفاظ المشتركة بين المفرد والمركّب التامّ أو غيره ـ فالظاهر خروجها عن موضوع البحث في المقام.

لكن قد عرفت أنّ الوجه المذكور لجواز استعمال المشترك في معانيه جارٍ فيه، وأمّا الوجه الّذي ذكروه للمنع فلا يخلو جريانه فيه عن تأمّل[2].

---

(١) سورة الحج: ١٨.

(٢) إذ ليس في ذلك إرادة معنيين من لفظ واحد لينافي الوحدة الملحوظة في الوضع حسب ←

وقد يتخيّل بعض الوجوه للمنع من إرادة ما يزيد على الوجه الواحد في بعض الصور المذكورة، لكنّه لا ينهض حجّة على المنع.

نعم، ظاهر المحاورات يأبى عنه كمال الإباء، والظاهر أنّه لا مجال للتأمل في المنع منه، وذلك من الشواهد على المنع من استعمال المشترك أيضاً، كما مرّت الإشارة اليه.

ثانيها: أنّ إرادة الظاهر والباطن من القرآن ليست من قبيل استعمال المشترك في أزيد من معنى، لما هو ظاهر من عدم كون البطون ممّا وضع اللفظ بإزائها ليكون اللفظ مشتركاً لفظياً بين الظاهر والباطن، فذلك أشبه باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه إن كان الظاهر معنى حقيقياً، وفي مجازيه إن كان مجازياً، إلّا أنّ الظاهر أنّه ليس من ذلك القبيل أيضاً؛ إذ كثير من البطون المذكورة في الروايات ليس بينها وبين المعنى الظهري مناسبة بيّنة يصحّح استعمال اللفظ فيها بحسب المتعارف في المحاورات.

والظاهر أنّ إرادة البطون مبنية على مراتب أُخر عدا الأوضاع اللغوية شخصية كانت أو نوعية بمعناها الأخصّ أو الأعمّ، وإنما هي مبنية على إشارات لا يعرفها إلّا الراسخون في العلم، فلا دلالة في إرادة أُمور عديدة من الآيات الكريمة على الوجه المذكور على جواز استعمال اللفظ في الحقيقتين أو الحقيقة والمجاز، أو المجازين كما قد يتوهم في المقام.

ثالثها: أنّ الخروج عن مقتضى اللغة قد يكون باللحن في أصل الكلمة أو في عوارضها ولواحقها الطارئة، كالإعراب والتقديم والتأخير والوقف بالحركة والوصل بالسكون بناءً على المنع منهما بحسب اللغة.

وقد يكون بالخروج عن القواعد الكلّية المقرّرة في اللغة ممّا لا يتعلّق

---

← ما بني عليه الاستدلال المذكور، وإنما جعل الملفوظ في بعض الوجوه المفروضة إشارة الى لفظين متعددين، وأُريد بكلّ منهما معناه بعد جعل اللفظ كلمة مستقلة في أحد وجهيه وجزء من آخر في الوجه الآخر، كما في بعض آخر من الوجوه المذكورة، فتأمّل. (منه ﷺ).

بخصوص صنف من الألفاظ، كمقصودية المعنى من اللفظ فإنّ التلفّظ بالكلام من غير قصد الى معناه أصلاً خارج عن قانون اللغة، ولا يندرج اللفظ معه في شيء من الحقيقة والمجاز، إلّا أنّه ليس فيه لحن في أصل الكلمة ولا في عوارضها اللاحقة، وإنّما يخالف ذلك ما تقرّر في اللغة من ذكر الألفاظ لإرادة معانيها الموضوع لها أو غيرها ممّا يقوم القرينة عليها، حيث إنّ اللغات إنّما قرّرت للتفهيم والتفهّم وإبداء ما في الضمير.

وقد[1] يجعل من ذلك استعمال المجازات من دون ضمّ قرينة اليها لخروجه بذلك عمّا اعتبره الواضع من ضمّ القرينة اليها في الاستعمال.

والظاهر أنّ ما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل، فليس في استعمال المشترك في معنييه لحن في نفس الكلمة ولواحقها، لما عرفت من عدم مخالفته لوضع اللفظ لكلّ من المعنيين، وإنّما المخالفة فيه للقاعدة المذكورة حسب ما مرّ بيانها، فكما أنّ في عدم قصد المعنى من اللفظ وإخلائه عن إرادة المعنى خروجاً عن القانون المقرّر في اللغة في استعمال الألفاظ، فكذا في جعل اللفظ علماً لما زاد على المعنى الواحد وإرادة كلّ منهما منه بإرادة مستقلّة على نحو ما مرّ بيانه، فلا يحمل عليه الكلام الوارد في المحاورات.

نعم، ربما يخرج المتكلّم عن القانون المقرّر فيريد ذلك من العبارة كما قد يقع من بعض الناس في بعض المقامات، كمقام المطايبة والتمليح، وهو إذن من تصرّفات المتكلّم.

كما قد[2] يقع منه غير ذلك أيضاً من التصرّفات الغير الشائعة في اللغة في مقامات خاصّة، ولا ربط لذلك بجواز الاستعمال المفروض بحسب اللغة كما هو محطّ الكلام، فتأمّل.

---

(١) هذا إذا قلنا بكون اعتباره لضمّ القرينة من جهة التفهيم كما هو الظاهر، لا في أصل تجويزه لاستعمال اللفظ فيما يناسب معناه. (منه عفي عنه).

(٢) كبعض الاشتقاقات المخترعة، وإدخال الألفاظ العجمية في الكلام العربي على النحو الخارج عن النحو الوارد. (منه ﷺ).

معالم الدين :

## أصـل

واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقيّ والمجازيّ، كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم، وجوّزه آخرون. ثمّ اختلف المجوّزون فأكثرهم على أنّه مجاز. وربّما قيل بكونه حقيقة ومجازاً بالاعتبارين.

حجّة المانعين: انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين، للزم الجمع بين المتنافيين. أمّا الملازمة، فلأنّ من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة؛ ولهذا قال أهل البيان: إنّ المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة، وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء. وإلّا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال، وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية. وحينئذٍ، فإذا استعمل المتكلّم اللفظ فيهما، كان مريداً لاستعماله فيما وضع له، باعتبار إرادة المعنى الحقيقيّ غير مريد له باعتبار إرادة المعنى المجازيّ، وهو ما ذكر من اللازم. وأمّا بطلانه فواضح.

وحجّة المجوّزين: أنّه ليس بين إرادة الحقيقة وإرادة المجاز معاً منافاة. وإذا لم يكن ثَمّ منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلّم.

واحتجّوا لكونه مجازاً: بأنّ استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له أوّلاً؛ إذ لم يكن المعنى المجازيّ داخلاً في الموضوع له وهو الآن داخل، فكان مجازاً.

واحتجّ القائل بكونه حقيقةً ومجازاً: بأنّ اللفظ مستعمل في كلّ واحد من المعنيين. والمفروض أنّه حقيقة في أحدهما، مجاز في

الآخر، فلكلّ واحد من الاستعمالين حكمه.

وجواب المانعين عن حجّة الجواز، ظاهرٌ بعد ما قرّروه في وجه التنافي.

وأمّا الحجّتان الأخيرتان، فهما ساقطتان بعد إبطال الأُولىٰ. وتزيد الحجّة على مجازيته: بأنّ فيها خروجاً عن محلّ النزاع؛ إذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين، على أن يكون كلّ منهما مناطاً للحكم، ومتعلّقاً للاثبات والنفي، كما مرّ آنفاً في المشترك. وما ذكر في الحجّة يدلّ على أنّ اللفظ مستعمل في معنى مجازيّ شامل للمعنى الحقيقيّ والمجازيّ الأوّل، فهو معنى ثالث لهما. وهذا ممّا لا نزاع فيه؛ فانّ النافي للصحّة يجوّز إرادة المعنى المجازيّ الشامل ويسمّى ذلك بـ«عموم المجاز»، مثل أن تريد بـ«وضع القدم» في قولك: «لا أضع قدمي في دار فلان» الدخول، فيتناول دخولها حافياً وهو الحقيقة، وناعلاً وراكباً، وهما مجازان.

والتحقيق عندي في هذا المقام: أنّهم إن أرادوا بالمعنى الحقيقيّ الذي يستعمل فيه اللفظ حينئذ تمام الموضوع له حتّى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد، كما علم في المشترك، كان القول بالمنع متوجّهاً، لانّ إرادة المجاز تعانده من جهتين: منافاتها للوحدة الملحوظة، ولزوم القرينة المانعة؛ وإن أرادوا به: المدلول الحقيقيّ من دون اعتبار كونه منفرداً، كما قرّر في جواب حجّة المانع في المشترك، اتّجه القولُ بالجواز، لأنّ المعنى الحقيقيّ يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيّاً للّفظ؛ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده. وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى، فالظاهر اعتباره هنا أيضاً. ولعلّ المانع في الموضعين بناؤه على الاعتبار الآخر. وكلامه حينئذٍ متّجه، لكن قد عرفت أنّ النزاع يعود معه لفظيّاً. ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازاً حينئذٍ، فإنّ المعنىّ الحقيقيّ لم يُرَد بكماله، وإنّما اريد منه البعض، فيكون اللفظ فيه مجازاً أيضاً.

قوله: ﴿كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه ...﴾

محلّ الخلاف في هذه المسألة كالمسألة المتقدّمة بعينها من غير تفاوت، والحقّ هنا أيضاً ما حقّقناه هناك من غير فرق، وما ذكرناه من الوجه هناك جارٍ هنا أيضاً، بل وفي استعمال اللفظ كذلك في مجازيه وإن لم يعنونوا له بحثاً، وقد مرّت الإشارة الى ذلك.

قوله: ﴿فأكثرهم على أنّه مجاز ...﴾

قد يقال: إنّه إن اعتبر استعمال اللفظ فيما وضع له واستعماله في غيره المأخوذان في حدّي الحقيقة والمجاز لا بشرط أن لا يكون ذلك مع استعماله في غيره في ذلك الاستعمال لم يتّجه نفي كونه حقيقةً في المقام، نظراً الى شمول كلّ من حدّي الحقيقة والمجاز حينئذٍ لذلك، فالوجه إذن هو القول الثاني.

وإن أُخذ ذلك في الحدّين بشرط أن لا ينضمّ اليه غيره أصلاً ولو بإرادة أُخرى خرج الاستعمال المذكور عن الحدّين معاً، ولم يندرج في شيء منهما فلا وجه لعدّه مجازاً.

واعتبار حدّ الحقيقة على الوجه الثاني والمجاز بالوجه الأوّل ممّا لا وجه له؛ لكون التحديد فيهما على نحو واحد، وكأنّ المنساق من ظاهر الحدّين المذكورين هو الوجه الثاني، وخروج الاستعمال المفروض عنهما مبني على عدم جوازه كما هو الحقّ.

وأمّا على القول بالجواز فلابدّ من اختيار الوجه الأوّل فيكون الاستعمال المذكور حقيقةً ومجازاً بالاعتبارين، فالقول بكونه مجازاً خاصّةً كما عن الأكثر غير متّجه.

نعم، لو قلنا باستعمال اللفظ إذن في المعنى الحقيقي والمجازي بإرادة واحدة ليكون المعنيان معاً مرادين من اللفظ اتّجه ما ذكروه، إذ المركّب من الداخل والخارج خارج قطعاً، إلّا أنّك قد عرفت خروج ذلك عن محلّ النزاع، فكأنّ

الاختيار المذكور مبني على خلط في المقام، فتأمّل.

قوله: ﴿فلأنّ من شرط المجاز نصب القرينة المانعة ... الخ﴾

قد يقال: إنّ اعتبار القرينة المعاندة لإرادة الحقيقة في حدّ المجاز إنّما وقع في كلام أهل البيان، ولذا استشهد المستدلّ بما ذكروه، وهم قد بنوا على تثليث الأقسام في المقام من الحقيقة والمجاز والكناية، وأمّا علماء الأُصول فالاستعمال عندهم منحصر في الحقيقة والمجاز، ولذا لم يعتبروا وجود القرينة المانعة في حدّ المجاز، فعلى هذا يتّحد الاصطلاحان في الحقيقة، وإنّما الاختلاف بينهما في المجاز، فالمجاز الأُصولي أعمّ مطلقاً من البياني، لاندراج الكناية في المجاز عند الأُصوليين وكونها قسيماً له عند البيانيين.

فظهر بذلك أنّ الدليل المذكور إنّما يفيد عدم جواز الاجتماع بين إرادة المعنى الحقيقي والمجازي بالنسبة الى المجاز البياني لا مطلقاً، والقائل بالجواز لم يصرّح بجواز الاجتماع بالنسبة اليه بل أطلق جواز استعماله في الأمرين، ومعلوم أنّ ذلك إنّما يكون مع انتفاء القرينة المعاندة.

وأيضاً فالظاهر من إطلاق المجاز في كلامهم هو المجاز الأُصولي وجواز اجتماع الإرادتين في ذلك معلوم بل متّفق عليه بين أرباب البيان في الكناية، بل اعتبر السكّاكي فيها الجمع بين الإرادتين.

ومن هنا حاول بعض أعاظم المحقّقين جعل النزاع في المسألة لفظياً، نظراً الى أنّ المانع إنّما أراد امتناع الاجتماع بالنسبة الى المجاز البياني، كما يعطيه ملاحظة دليله، والمجوّز إنّما أراد جواز الاجتماع في المجاز الأُصولي الشامل للكناية، فعلى هذا لا نزاع في المعنى؛ إذ القائل بالمنع لا يمنع من جواز الاجتماع في الكناية المندرجة في المجاز الأُصولي، والقائل بالجواز لا يجوّزه في المجاز البياني المعتبر فيه وجود القرينة المعاندة، إذ امتناع الاجتماع حينئذٍ ضروري غير قابل للإنكار.

قلت: الظاهر أنّ محلّ النزاع في المقام هو جواز استعمال اللفظ فيما وضع له وغير ما وضع له على النحو المفروض في المشترك من غير ملاحظة كونه مجازاً أُصولياً أو بيانياً، وكون اللفظ حينئذٍ حقيقةً أو مجازاً حيث جعلوا ذلك نزاعاً ثانياً، والقائل بالمنع يمنع من ذلك مطلقاً، والمجوّز يجوّزه سواء كان ذلك مجازاً أو لا، وما استند اليه المانع من أنّ المجاز ملزوم قرينة معاندة للحقيقة معروف بين أرباب الأُصول أيضاً، لما يلهجون به من توقّف المجاز على القرينة الصارفة، فليس ذلك في كلام علماء البيان خاصّة وإن اشتهرت تلك العبارة بينهم.

نعم، استشهاده في المقام بكلام البيانيين ليس في محلّه، وهو ناشٍ من الخلط بين الاصطلاحين، وأخصيّة الشاهد عن المدّعى لا يقضي بتخصيص الدعوى.

مع أنّه من الواضح دوران الأمر في المقام مدار استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره في مقابلة استعمال المشترك في المعنيين.

فتخصيص كلام المانع بخصوص المجاز المصطلح عند أرباب البيان في غاية البُعد، كيف! ولو جاز ذلك عندهم في غيره لأشاروا اليه وبيّنوا أنّه لا منع من جهة الاستعمال في المعنيين المفروضين وإنّما المنع في خصوص فرض مخصوص اقتضاه الاصطلاح، وهو ما إذا حصلت القرينة المعاندة بالمعنى المذكور في الاستدلال، ولا كلام إذن في المنع.

وأيضاً لو كان منظور المجيز جواز اجتماع الأمرين في الكناية لكان استنادهم في الجواز الى وجود الكناية المتّفق عليها عند أرباب الأُصول والبيان أولى، وكان ذلك دليلاً قاطعاً على جواز الاستعمال في المعنيين وإن لم يسمّ اللفظ حينئذٍ مجازاً في اصطلاح البيانيين مع اندراج الكناية حسب ما ذكره في المجاز الأُصولي من غير ظهور خلاف فيه.

مضافاً الى أنّه لا وجه حينئذٍ لما وقع من الخلاف بين المجوّزين في كون الاستعمال المذكور مجازاً أو حقيقةً ومجازاً لاندراج الكناية في المجاز في

الجملة بحسب اصطلاح أرباب الأُصول، وكونها قسماً ثالثاً عند أهل البيان.

والتحقيق أنّ الكناية ليست من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره سواء أدرجناها في المجاز أو جعلناها قسماً آخر، فليس في صحّة استعمال الكناية دلالة على بطلان القول بالمنع من الاستعمال في المعنيين المذكورين حسبما عرفت الحال فيه ممّا قدّمناه في الفائدة الثالثة، ولنوضح الكلام فيه أيضاً في المقام.

فنقول: إنّ استعمال اللفظ في المعنى يكون على وجوه:

أحدها: أن يطلق اللفظ ويراد به إفهام معناه الموضوع له استقلالاً من غير أن يراد معه شيء آخر.

ثانيها: أن يراد به إفهام غير معناه الموضوع له كذلك، وهذا يكون على وجهين:

أحدهما: أن يراد ذلك الغير من اللفظ ابتداءً كما في: «رأيت أسداً يرمي» فإنّ المراد أوّلاً من لفظ «الأسد» هو الرجل الشجاع، غاية الأمر أنّ معناه الحقيقي واسطة في دلالته عليه من غير أن يراد من اللفظ أصلاً.

ثانيهما: أن يراد أوّلاً من اللفظ معناه الحقيقي، لا لأن يقف السامع عنده ويجعله متعلّقاً للإسناد المذكور في الكلام، بل لأن ينتقل منه الى المعنى المجازي الّذي هو المقصود في المقام، فليس شأن إرادة المعنى الحقيقي إلّا مجرّد حضوره لينتقل منه الى غيره ويجعل وصلةً الى فهمه من غير أن يكون ذلك المعنى مقصوداً بالإفهام من اللفظ أصلاً.

فالانتقال فيه الى المعنى المجازي إنّما يكون بعد توسّط إرادة المعنى الحقيقي من اللفظ، والمستعمل فيه على كلّ من الوجهين المذكورين هو المعنى المجازي، إذ هو ملحوظ المستعمل، والمقصود بالإفهام من اللفظ.

وأمّا المعنى الحقيقي فليس إلّا واسطة في الإفهام سواء لم يرد من اللفظ أصلاً

ـ كما في الوجه الأوّل ـ أو أُريد لأجل الانتقال الى غيره، كما في الوجه الثاني.

وقد مرّ بيان ذلك وأشرنا هناك الى أنّ جملة من المجازات الجارية في المحاورات مندرجة في القسم الأخير، ومن جملتها الكناية في أحد وجهيها، ولذا صحّ قولك: «كثير الرماد أو طويل النجاد أو مهزول الفصيل» مع علم المتكلّم والمخاطب بأنّه لا رماد له ولا نجاد ولا فصيل، إذ ليس المقصود بالحقيقة من تلك الألفاظ إلّا معانيها المجازية، وليس المقصود من إرادة معانيها الحقيقية سوى إحضار تلك المعاني ببال السامع لتجعل واسطة في الانتقال الى غيرها، فيتعلّق الإسناد بتلك المعاني المنتقلة إليها فلا كذب حينئذٍ في تلك الإخبارات أصلاً، لعدم تعلّق الإسناد بالمعاني الحقيقية مطلقاً.

فتحقّق بما ذكرنا كون اللازم مراداً في الكناية مع إرادة ملزومه، كما ذهب اليه صاحب المفتاح، غير أنّ إرادة اللازم في هذه الصورة بالأصالة وإرادة الملزوم بالتبع من جهة توسّطه في الانتقال اليه.

**ثالثها**: أن يراد من اللفظ إفهام معناه الحقيقي استقلالاً، لكن يراد مع ذلك الانتقال الى ما يلزم ذلك أيضاً، سواء كان ذلك لازماً لنفس الحكم، أو لما تعلّق به ـ أعني النسبة التامّة المتعلّقة للحكم ـ أو لخصوص المحكوم عليه أو المحكوم به وسواء كان ذلك اللازم هو مقصوده المسوق له الكلام، أو بالعكس، أو يكون الكلام مسوقاً لإفهام الأمرين.

والظاهر إدراج ذلك على جميع وجوهه في الحقيقة باصطلاح أهل الأُصول لاستعمال اللفظ حينئذٍ فيما وضع له، وليس المعنى الآخر ممّا استعمل اللفظ فيه بل إنّما أُريد إفهامه بعد إفهام المعنى الحقيقي وإرادته من اللفظ.

والفرق بينه وبين الوجه الثاني من الوجهين الأخيرين ظاهر، فإنّ المعنى الحقيقي غير مراد هناك إلّا تبعاً لإفهام المجازي، ولذا لم يتعلّق به الحكم أصلاً، فليس يراد حينئذٍ من أداء اللفظ إلّا بيان معناه المجازي بخلاف الوجه الآخر، فإنّ

المعنى الحقيقي هناك مقصود بالإفادة، غير أنّه أُريد الانتقال منه الى لازمه أو لازم الحكم به أيضاً، وذلك لا يقضي باستعمال اللفظ فيه، ولذا لا يتوقّف ذلك على نقل أهل اللغة ولا ترخيصهم في ذلك، إذ ليس فيه تصرّف في اللفظ ولا خروج عن مقتضى الوضع بخلاف الصورة المتقدّمة.

والظاهر أنّ بعض الكنايات من هذا القبيل كما إذا قلت: «زيد طويل النجاد» وأردت به بيان طول نجاده حقيقة وقصدت من ذلك أيضاً بيان لازمه، أعني طول قامته كما نصّ عليه علماء البيان، فعلى هذا تكون الكناية على وجهين يندرج أحدهما في المجاز الأُصولي والآخر في حقيقته.

وكأنّ هذا هو الوجه فيما ذكره صاحب المفتاح حيث قال في موضع: «إنّ الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة» وهو ظاهر في عدم لزوم إرادتها أيضاً، وفي موضع: «إنّ المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعاً» إذ يمكن أن يكون مراده بالأوّل هو إرادة المعنى الحقيقي أصالة وبالثاني ما يعمّها والتبعي، فإرادة المعنيين منها في الجملة حاصلة على التقديرين إلّا أنّه قد يكون المعنى الحقيقي مقصوداً بالأصالة أيضاً فيكون اللفظ مستعملاً فيه، وقد لا يكون حسب ما عرفت من الوجهين.

وأيّا ما كان فلا ربط للكناية بما نحن فيه من استعمال اللفظ في كلّ من حقيقته ومجازه على سبيل الاستقلال كما هو المبحوث عنه في المقام، إذ ليس اللفظ على الأوّل إلّا مستعملاً في معناه الحقيقي، وليس في الثاني إلّا مستعملاً في معناه المجازي، فيتبع جواز استعماله على الوجه الثاني وجود العلاقة المصحّحة للاستعمال، بخلاف الوجه الأوّل.

فإن قلت: إذا كان كلّ من معناه الحقيقي والكنائي مقصوداً بالإفادة استقلالاً كان اللفظ مستعملاً في كلّ من المعنيين، إذ ليس الاستعمال إلّا إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، فكيف لا يعدّ ذلك من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه؟.

قلت: لو كان الانتقال الى معناه اللازم من اللفظ ابتداءً ولو بواسطة الانتقال الى ملزومه أو إرادة تصويره في ذهن السامع كان اللفظ مستعملاً فيه، وأمّا إذا كان الانتقال اليه من جهة ثبوت المعنى المراد من اللفظ المستلزم ثبوته لثبوت ذلك اللازم فليس ذلك من استعمال اللفظ فيه وإن أراد المتكلم إفادته أيضاً.

وكأنّ بناءه على بيانه كبيان ملزومه، فإنّ الانتقال الى وجود اللازم والعلم بحصوله إنّما يجيء من جهة ثبوت ملزومه لا بإرادته من اللفظ ابتداءً، نظير سائر اللوازم المقصودة من الكلام ممّا لا يستعمل اللفظ فيها، كما إذا كان المقصود من الكلام إفادة لازم الحكم فقط أو مع إفادة الحكم أيضاً، إذ ليس اللفظ هناك مستعملاً إلّا في إفادة نفس الحكم وإنّما ينتقل منه الى لازم الحكم بالالتزام، ولذا لا يعدّ الكلام المقصود منه إفادة لازم الحكم من المجاز.

والّذي يوضح ذلك: أنّ استعمال اللفظ في المعنى إمّا أن يكون على سبيل الحقيقة، أو المجاز، وعلى التقديرين فالدالّ على المعنى هو نفس اللفظ ابتداءً غير أنّ دلالته عليه قد تكون بتوسّط الوضع، وقد تكون بواسطة القرينة، فالدالّ على المعنى هو اللفظ، والوضع أو القرينة هما الباعثان[1] على دلالته فليست القرينة هي الدالّة على المعنى المجازي بل الدالّ هو اللفظ المقترن بالقرينة، كما قرّر في محلّه.

وهذا بخلاف دلالة اللفظ على لوازم المعنى المراد وإن كانت تلك اللوازم مقصودة بالإفادة أيضاً، فإنّ الدالّ عليها أوّلاً إنّما هو ذلك المعنى المراد، واللفظ هناك دالّ بعيد، حيث إنّه يدلّ على ما يدلّ عليها.

فتبيّن بما قرّرنا وجه الفرق بين دلالة الألفاظ على معانيها المجازية، ودلالتها على معانيها الالتزامية، فإنّها وإن اشتركت في كون الدلالة غير وضعية حسب ما مرّت الإشارة اليه إلّا أنّ الدالّ في المجازات هو نفس اللفظ بانضمام القرينة، وفي المداليل الالتزاميّة يكون الملزوم هو الدالّ عليها بلا واسطة، واللفظ إنّما يدلّ عليها بتوسّط دلالتها على المعنى الدالّ عليها.

---

(١) في هامش الاصل: «هو الباعث ظ».

ومن هنا يظهر وجه الحاجة في دلالة المجازات على قيام القرينة مع أنّ من المعاني المجازية ما لا يحتاج انفهامها الى نصب القرينة، كما إذا كانت من اللوازم البيّنة لمعانيها الحقيقية، فإنّ ذلك اللزوم لا يفيد كونها مدلولةً بالدلالة الحاصلة في المجازات، غاية الأمر أن يفيد كونها مدلولةً على النحو الثاني، وهو غير قاض بكونها مدلولةً للفظ ليكون اللفظ مستعملاً فيها، كما هو المعتبر في المجاز، وبملاحظة ما ذكرنا صحّ إدراج دلالة المجازات في المطابقة نظراً الى تعلّق الوضع الترخيصي بها حسب ما مرّت الإشارة اليه.

إذا تقرّر ذلك فقد ظهر الوجه في كون اللفظ مستعملاً في خصوص المعنى الموضوع له في المقام دون معناه اللازم، فلا يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي والمجازي، كما هو الملحوظ في محلّ النزاع.

فإن قلت: إذا أمكن إرادة اللازم من اللفظ على كلّ من النحوين المذكورين فأيّ مانع من أن يكون ذلك مراداً في الكناية على نحو ما يراد في المجاز مع إرادة معناه الموضوع له أيضاً؟ فيكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي والمجازي على نحو ما يقوله المجوّزون.

قلت: الاحتمال المذكور مدفوع بما قرّرناه في وجه المنع من تعلّق إرادتين مستقلّتين بلفظ واحد، وجعله علماً على كلّ من المعنيين المفروضين، والمقصود ممّا بيّناه دفع ما يقال من دلالة ما ذكره علماء البيان في بيان الكناية على جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي، بجواز حمل ما ذكروه على ما قرّرناه، وقد عرفت أنّه الظاهر بعد التأمل في الاستعمالات.

ثمّ إنّ ما ذكر في وجه الجمع بين القولين من أنّ القائل بالجواز لا يجوّزه في المجاز البياني ... الخ محلّ نظر؛ إذ قد يقال: إنّ القدر الثابت من اعتبار القرينة المعاندة تعاندها لإرادة الحقيقة بتلك الإرادة، لا بارادة أُخرى منضمّة اليها كما هو المعتبر في موضع النزاع، فلا مانع من القول بجواز إرادة المعنيين مع حصول القرينة المعاندة أيضاً، كيف! وقد أورد ذلك جماعة من المتأخّرين على الدليل

المذكور وبنوا على عدم إثباته لمنع الاجتماع بين المعنيين على ما هو المفروض في المقام، فلا يتّجه نفي الخلاف عن عدم جواز الاجتماع بالنسبة الى المجاز البياني.

فإن قلت: إنّ الظاهر ممّا ذكره علماء البيان هو كون القرينة مانعة عن إرادة الحقيقة مطلقاً ليمكن جعله فارقاً بين المجاز والكناية، لما هو ظاهر من كون كلّ من المعنى الحقيقي والكنائي مراداً هناك بإرادة مستقلة، إذ ليس المقصود هناك مجموع المعنيين ولا أحدهما، فلا يتمّ الفرق المذكور إلّا على ما بيّناه.

قلت: إنّ المقصود ممّا ذكرناه إمكان وقوع الخلاف في المقام، نظراً الى حمل كلامهم على ذلك كما توهّمه أُولئك الأعلام، لا تصحيح حمله على ذلك، فلا يتّجه لأجل ذلك الحكم بانتفاء الخلاف عن جواز الاجتماع بالنسبة اليه وإن كان المتّجه عدم جوازه، كما يشهد به الشرط المذكور، ولا يلزم من ذلك جواز الاجتماع بالنسبة الى الكناية، لما عرفت ممّا أوضحناه، فظهر أيضاً ممّا قرّرنا اندفاع ما أورده الجماعة على الدليل المذكور.

قوله: ﴿إنّه ليس بين إرادة الحقيقة ... الخ﴾

هذا مبني على إنكار كون المجاز ملزوماً للقرينة المعاندة لإرادة الحقيقة مطلقاً، إذ ليست القرينة شرطاً في صحّة استعمال المجاز حتّى يكون ملزوماً لها بحسب اللغة، فلو استعمل اللفظ في المعنى المجازي من دون ذكر قرينة أصلاً لم يكن ذلك غلطاً في الاستعمال بحسب اللغة وإنّما يكون قبيحاً من جهة الإغراء بالجهل، حتّى أنّه إذا لم يكن إغراءً بالجهل لم يكن هناك مانع أصلاً، كما إذا استعمل المجازات في الأدعية من دون ذكر القرينة، لوضوح المقصود عنده تعالى، وكذا لو جاز الكذب لأجل الضرورة فورّى المستعمل في كلامه بإرادة المعنى المجازي تفصّياً من الكذب كان الاستعمال صحيحاً قطعاً، ويشير إلى ذلك أنّه لا يعتبر في القرينة أن تكون مقارنة للمجاز، لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب في الجملة كما هو المعروف، ومن البعيد أن تكون القرينة المتأخرة شرطاً

في صحّة الاستعمال الحاصل في زمان آخر قبله.

فإذا ثبت أنّ ذكر القرينة لأجل الإفهام لا لأجل كونها شرطاً في صحّة الاستعمال ظهر فساد كون المجاز ملزوماً بحسب اللغة للقرينة المعاندة لإرادة الحقيقة مطلقاً، فإنّ ما يراد بها إفهام المخاطب إرادة المعنى المجازي وهو حاصل بإقامة القرينة على إفهام المعنى المجازي في الجملة، سواء أُريد معه المعنى الحقيقي أيضاً أو لا.

ويدفعه أنّ ما ذكر من كون المجاز ملزوماً للقرينة المعاندة لإرادة الحقيقة مطلقاً ليس مبنياً على كون القرينة شرطاً في صحّة التجوّز، بل يتمّ ذلك مع كون القرينة لأجل الإفهام أيضاً حيث إنّه بعد توقّف انفهامه على قيام القرينة وكون الكلام مسوقاً لأجل الإفهام يكون إرادة المعنى المجازي ملزوماً للقرينة المفهمة، لكن إرادة المعنى المجازي على النحو الّذي فصّلناه لا يجامع إرادة المعنى الحقيقي، إذ لا يصحّ أن يراد من لفظ واحد معنيان مستقلّان حسب ما مرّ القول فيه، بل لا حاجة في المقام الى ما قرّرناه في المشترك، نظراً الى أنّ إرادة المعنى المجازي من اللفظ موقوف على ترخيص الواضع قطعاً والقدر الثابت من ترخيصه من التتبّع في الاستعمالات هو إرادة المعنى المجازي منفرداً.

وأمّا تجويزه لإرادة المعنى المجازي مع إرادة المعنى الحقيقي أيضاً حسب ما فرض في محلّ النزاع فغير معلوم من ملاحظة الاستعمالات لو لم نقل بدلالتها على المنع منه، وذلك كافٍ في عدم جواز الاستعمال، فإذا لم يجز الاجتماع بينهما في الإرادة كانت القرينة الدالّة على إرادة المعنى المجازي معاندة لإرادة الحقيقة من الجهة المذكورة، وهذا هو الوجه فيما ذكره علماء البيان من كون المجاز ملزوماً للقرينة المعاندة، فيكون ما ذكروه كاشفاً عن منع الجمع بينهما في الاستعمال.

وأمّا المعنى الكنائي فقد عرفت أنّ إرادته لا تنافي إرادة المعنى الحقيقي حيث إنّه يمكن أن يراد من اللفظ إفهام معناه الحقيقي ويراد من ذلك إفهام لازمه أيضاً، فكون المراد إفهام اللازم لا ينافي إرادة إفهام الملزوم أيضاً، فإن أُريد

الأمران كان اللفظ مستعملاً في الموضوع له ـ أعني الملزوم ويكون إفهام اللازم حاصلاً من إفهام الملزوم واستعمال اللفظ فيه ـ فيكون حقيقةً أُصولية، وإن أُريد إفهام اللازم خاصّة ـ كما إذا أُقيم هناك قرينة معاندة لإرادة الحقيقة ـ كان مجازاً بالاصطلاح الأُصولي، فصحّ ما جعلوه فارقاً بين المجاز والكناية من كون الأوّل ملزوماً للقرينة المعاندة، بخلاف الثاني حيث إنّه لا يستلزم القرينة المعاندة وإن اتّفق اقترانه بها.

قوله: ﴿وهو الآن داخل﴾

يعني في المستعمل فيه، وظاهر العبارة إرادة دخول الجزء تحت الكلّ أو دخول الخاصّ تحت العامّ الأُصولي، وقد عرفت أنهما خارجان عن محلّ النزاع، لكون الكلّ والمعنى العامّ الشامل للأمرين معنى مغايراً للموضوع له قطعاً، وليس ذلك من الاستعمال في الموضوع له وغيره على أن يراد كلّ منهما بإرادة منفردة كما هو المفروض في محلّ البحث في شيء، فعلى كلّ من الوجهين المذكورين لا يكون شيء من المعنيين ممّا استعمل اللفظ فيه، بل المستعمل فيه هو الكلّ المجموعي أو العامّ الأُصولي، بخلاف الوجه الأخير المفروض في محلّ البحث، لكون كلّ من المعنيين على ذلك الفرض قد استعمل اللفظ فيه لكونه مراداً بإرادة مستقلّة.

وحينئذٍ فنقول: إن كان المراد ممّا ذكروه في حدّ الحقيقة من أنّها اللفظ المستعمل فيما وضع له أن يكون مستعملاً فيما وضع له وحده فلابدّ من اعتبار ذلك في حدّ المجاز أيضاً، لكون الحدّين على نهج واحد، وحينئذٍ فيكون اللفظ المستعمل في كلّ من المعنيين المذكورين خارجاً عن الحدّين فلا يكون اللفظ المذكور حقيقةً ولا مجازاً.

وإن كان المقصود استعماله في الموضوع له في الجملة ـ أعني لا بشرط أن لا يكون مستعملاً في غيره أيضاً ـ تعيّن اندراج اللفظ المذكور في كلّ من الحدّين، فيكون حقيقةً ومجازاً بالاعتبارين فلا يصحّ ما ادّعاه من الاندراج في المجاز دون الحقيقة.

نعم، لو اعتبرت الوحدة في حدّ الحقيقة دون المجاز تمّ ما ادّعاه من الاندراج في المجاز خاصّة، إلّا أنّه وجه ركيك لا شاهد عليه ولا باعث للالتزام به.

قوله: ﴿في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي﴾

كأنّ ظاهر العبارة بملاحظة ما ذكره من المثال والحكم بكونه من عموم المجاز يعطي كون اندراج الموضوع له في المستعمل فيه من اندراج الجزئي تحت الكلّي، فيكون اللفظ مستعملاً في المعنى الكلّي المشترك بين المعنيين الصادق عليهما.

ولا يخفى أنّه خلاف الظاهر من كلام المستدلّ، بل الذي يتراءى من ظاهر كلامه جعله من باب اندراج الجزء تحت الكلّ، أو الخاصّ تحت العامّ الأُصولي، على أن يكون المراد من اللفظ مفهوم كلّ من المعنيين حسب ما مرّ بيانه في بحث المشترك وقد قرّر موضع النزاع هناك على كلّ من الوجهين المذكورين، كما مرّت الإشارة اليه والى وهنه.

وأمّا جعل المقام من استعمال اللفظ في مفهوم كلّي مشترك بين المعنيين صادق عليهما فمع وضوح فساده في نفسه لا وجه لحمل عبارة المستدلّ عليه.

وقد يحمل عبارة المصنف على بيان ما ذكرناه، فيكون مراده من شموله للمعنى الحقيقي هو الشمول على أحد الوجهين المذكورين، ولا ينافيه جعله من قبيل عموم المجاز، إذ لا مانع من تعميم عموم المجاز لذلك، وما ذكره من المثال إنّما هو لبيان عموم المجاز في الجملة وإن لم يطابق ذلك عموم المجاز الحاصل في المقام.

هذا، ويمكن أن يقال: إنّ مقصود المستدلّ أنّ الحاصل في المقام استعمال واحد والمفروض أنّ المستعمل فيه بذلك الاستعمال هو المعنى الحقيقي والمجازي، فيكون المعنى المجازي مندرجاً في المستعمل فيه، والمفروض خروجه عن الموضوع له فلا يكون المستعمل فيه عين الموضوع له بل غيره، فيندرج في المجاز وحينئذٍ فلا خروج فيه عن محلّ البحث، ولا يكون من عموم المجاز في شيء.

والجواب عنه حينئذٍ ما عرفت من أنّ اندراج غير الموضوع له في المستعمل فيه يكون على أحد وجهين:

**أحدهما**: أن لا يتعلّق الاستعمال بشيء من المعنيين إلّا بالتبع، نظراً الى اندراجه في المستعمل فيه، وحينئذٍ فيكون المستعمل فيه هو المعنى الشامل له سواء كان شموله له من قبيل شمول الكلّ لجزئه، أو العامّ الأُصولي للخاصّ المندرج فيه، والمفروض أنّ ذلك المعنى مغاير للموضوع له فيكون مجازاً قطعاً.

**وثانيهما**: أن يتعلّق الاستعمال بكلّ من المعنيين بأن يراد من اللفظ خصوص معناه الحقيقي بإرادة منفردة وخصوص معناه المجازي بإرادة أُخرى، وحينئذٍ فلا شكّ في كون كلّ من المعنيين ممّا استعمل اللفظ فيه، فيندرج اللفظ حينئذٍ في كلّ من حدّي الحقيقة والمجاز بالاعتبارين، غاية الأمر أن لا يكون بملاحظة استعماله في كلّ منهما مندرجاً في خصوص شيء من الحدّين، ولا يمنع ذلك من اندراجه في الحقيقة بملاحظة استعماله في معناه الحقيقي، وفي المجاز بملاحظة استعماله في الآخر.

نعم، لو كانت الوحدة ملحوظة في كلّ من الحدّين لم يندرج ذلك في شيء منهما، فلا يكون مجازاً أيضاً، وهو مع منافاته لما ادّعاه باطل بالاتّفاق فلا يتمّ كلامه، إلّا على ما أشرنا اليه من اعتبار الوحدة في حدّ الحقيقة دون المجاز، وقد عرفت وهنه.

قوله: ﴿اتّجه القول بالجواز﴾

لا يخفى أنّ ما ذكره إنّما يقضي بجواز الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد، إذ الوحدة إنّما تعتبر فيه على مذهبه، وأمّا بالنظر الى التثنية والجمع فلا، لعدم اعتبار الوحدة فيهما، فالجهة الثانية من المعاندة حاصلة هناك فلا وجه لإطلاق الحكم بالجواز.

وقد يقال بأنّ مراد المصنّف رحمه الله في المقام هو بيان الحال في المفرد لجريان الترديد المذكور بالنسبة اليه، وأمّا بالنظر الى التثنية والجمع فلا مجال لاحتمال

الحقيقة، نظراً الى كونهما موضوعين لتكرير المفرد بالنظر الى معناه الحقيقي، فلو أُريد تكريره بالنسبة الى معناه المجازي أو الحقيقي والمجازي كان مجازاً قطعاً.

وفيه: أنّ ذلك إنّما يتمّ لو قلنا بتعلّق وضع مخصوص بالتثنية والجمع وهو إنّما يسلّم في الجمع المكسّر، وأمّا التثنية والجموع المصحّحة فلم يتعلّق فيهما بمجموع الكلمة وضع مخصوص، وإنّما هناك وضع اسمي متعلّق بالمفرد، ووضع حرفي متعلّق بالحرف الذي يلحقهما ليفيد تعدّد ملحوقه، حسب ما مرّ القول فيه.

وحينئذٍ فعلى القول بجواز بنائهما مع اختلاف المعنى المراد من المفرد ـ كما هو مختار المصنف رحمه الله على ما ذكره في بحث المشترك ـ يكون معناه الموضوع له في الاستعمال المفروض على حاله من غير تصرّف فيه، فلا تجوّز فيه بالنظر الى إرادته فلا يصحّ حينئذٍ أن يراد منه معناه المجازي أيضاً، بناءً على تسليمه اعتبار القرينة المعاندة في المجاز.

وكأنّ المصنف رحمه الله يقول بتعلّق وضع بمجموع لفظي التثنية والجمع نظراً الى اعتباره الوحدة في وضع المفرد خاصّة، وتوجيه ذلك على مذهبه بجعل المفرد مع عدم لحوق علامة التثنية والجمع موضوعاً بوضع وبشرط لحوق إحدى العلامتين موضوعاً بوضع آخر بعيد، فتأمّل.

قوله: ﴿فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده﴾

لا يخفى أنّ القرينة المعاندة المعتبرة في المجاز على ما فهمه المستدلّ وقرّره المصنّف رحمه الله إنّما هي معاندة لإرادة المدلول الحقيقي بنفسه من دون اعتبار الوحدة معه، كما هو ظاهر إطلاق عبارة القائل، وما استشهد به من كلام علماء البيان بل هو صريح ما حكاه عنهم لجعلهم ذلك وجه الفرق بين الكناية والمجاز، ومن البيّن أنّ إمكان إرادة المعنى الحقيقي في الكناية إنّما يكون بإرادته معرّاةً عن الوحدة فتكون القرينة المعاندة اللازمة للمجاز معاندةً لإرادة الحقيقة كذلك حتّى يصحّ جعلها فارقة بين الأمرين.

وغاية ما يقال في المقام إنّ ما يسلّمه المصنّف رحمه الله من اعتبار القرينة المعاندة

أن تكون معاندةً لإرادة المعنى الحقيقي على الوجه الأوّل دون الثاني، إلّا أنّ ذلك إبطال لما ذكره المستدلّ وما قرّره علماء البيان، وهو خلاف الظاهر من كلامه بل صريحه، كيف! وقد احتمل كون النزاع لفظياً بالنظر الى ذلك كما سنشير اليه.

قوله: ﴿ولعلّ المانع في الموضعين ... الخ﴾

ليس في كلام المانع ما يفيد حكمه بذلك، وقد عرفت في مبحث المشترك عدم ابتناء كلامه عليه، وإن تخيّله المصنف رحمه الله هنالك، وكذا الظاهر عدم ابتناء كلامه في المقام على ذلك أيضاً، كيف! ولو كان بناؤه عليه لم يحتج الى ما استدلّ به في المقام من الوجه الطويل، إذ المناقضة بين الوحدة المأخوذة في الموضوع له وإرادة المعنى الآخر ظاهرة، فكان عليه إثبات اعتبار الوحدة في الوضع والتنبيه على المناقضة المذكورة، فعدم إثباته لاعتبار الوحدة المذكورة في شيء من البحثين مع كونه هو المناط في المنع بناءً على ما ذكره وتمسّكه بما قرّره من الوجهين المذكورين في المقامين كالصريح في عدم بنائه على ذلك.

قوله: ﴿ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقةً ومجازاً﴾

قد عرفت أنّ ما ذكره على فرض صحّته لا يجري في التثنية والجمع، إذ ليس قائلاً باعتبار الوحدة فيهما، نعم يمكن الاستناد فيهما الى ما أشرنا إليه، ويشكل ذلك أيضاً في غير الجمع المكسّر بما عرفت.

* * *

# المطلب الثاني
# في الأوامر والنواهي

وفيه بحثان:

## البحث الأوّل
## في الأوامر

### أصل

*صيغة «افعل» وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الأقوى وفاقاً لجمهور الاصوليّين. وقال قوم: إنّها حقيقة في الندب فقط. وقيل: في الطلب، وهو: القدر المشترك بين الوجوب والندب. وقال علم الهدى رحمه الله: إنّها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظيّاً في اللغة، وأمّا في العرف الشرعيّ فهي حقيقة في الوجوب فقط. وتوقّف في ذلك قوم فلم يدروا، أللوجوب هي أم للندب. وقيل: هي مشتركة بين ثلاثة أشياء: الوجوب، والندب، والاباحة. وقيل: هي للقدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو الإذن. وزعم قوم: أنّها مشتركة بين أربعة أمور، وهي الثلاثة السابقة، والتهديد وقيل فيها أشياء أُخر، لكنّها شديدة الشذوذ، بيّنة الوهن، فلا جدوى في التعرّض لنقلها.*

لنا وجوه: الأوّل ـ أنّا نقطع بأنّ السيد إذا قال لعبده: «إفعل كذا» فلم يفعل، عُدَّ عاصياً وذمّه العقلاء معلّلين حسنَ ذمّه بمجرّد ترك الامتثال، وهو معنى الوجوب.

لا يقال: القرائن على إرادة الوجوب في مثله موجودة غالباً، فلعلّه إنما يفهم منها، لا من مجرّد الأمر.

لأنّا نقول: المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن، فليقدّر كذلك، لو كانت في الواقع موجودة. فالوجدان يشهد ببقاء الذمّ حينئذٍ عرفاً. وبضميمة أصالة عدم النقل إلى ذلك يتمّ المطلوب.

الثاني ـ قوله تعالى مخاطباً لابليس: «ما مَنَعَك ألّا تَسجُدَ إذ أمَرتُك». والمراد بالأمر: «اسْجُدُوا» في قوله تعالى: «وإذ قُلنا لِلمَلائكَةِ: اسْجُدُوا لآدَمَ؛ فَسَجَدُوا إلّا إبليس»؛ فانّ هذا الاستفهام ليس على حقيقته، لعلمه سبحانه بالمانع، وإنّما هو في معرض الانكار والاعتراض، ولولا أنّ صيغة «اسْجُدُوا» للوجوب لما كان متوجّهاً.

الثالث ـ قوله تعالى: «فليَحذَرِ الّذينَ يُخالِفُونَ عَن أمْرِهِ أن تُصيبَهُمْ فِتنَةٌ أو يُصيبَهُم عَذابٌ أليمٌ»، حيث هدّد سبحانه مخالف الأمر، والتهديد دليل الوجوب.

فان قيل: الآية إنّما دلّت على أنّ مخالف الأمر مأمور بالحذر، ولا دلالة في ذلك على وجوبه إلّا بتقدير كون الأمر للوجوب، وهو عين المتنازع فيه.

قلنا: هذا الأمر للايجاب والالزام قطعاً؛ إذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب أو إباحته. ومع التنزّل، فلا أقلّ من دلالته على حسن الحذر حينئذٍ. ولا ريب أنّه إنّما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب؛ إذ لو لم يوجد المقتضي، لكان الحذرُ عنه سفهاً وعبثاً. وذلك محال على الله سبحانه. وإذا ثبت وجود المقتضي، ثبت أنّ الامر للوجوب، لأنّ

المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب، لا المندوب.

فان قيل: هذا الاستدلال مبنيّ على أنّ المراد بمخالفة الأمر ترك المأمور به، وليس كذلك. بل المراد بها حمله على ما يخالفه بأن يكون للوجوب أو الندب، فيحمل على غيره.

قلنا: المتبادر إلى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمأمور به. وأمّا المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم، غير متبادر عند إطلاق اللفظ؛ فلا يصار إليه إلّا بدليل. وكأنّها في الآية اعتبرت متضمّنة معنى الإعراض، فعدّيت بـ«عن».

فان قيل: قوله في الآية: «عن أمره»، مطلق فلا يعمّ، والمدّعى إفادته الوجوب في جميع الأوامر بطريق العموم.

قلنا: إضافة المصدر عند عدم العهد للعموم، مثل «ضرب زيد» و«أكل عمرو». وآية ذلك جواز الاستثناء منه، فانّه يصحّ أن يقال في الآية: فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلّا الأمر الفلانيّ. على أنّ الاطلاق كاف في المطلوب؛ إذ لو كان حقيقة في غير الوجوب أيضاً، لم يحسن الذمّ والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الأمر.

الرابع: قوله تعالى: «وإذا قيل لَهُمُ ارْكَعُوا لا يَركَعُونَ»؛ فانّه سبحانه ذمّهم على مخالفتهم للأمر، ولولا أنّه للوجوب لم يتوجّه الذمّ.

وقد اعترض أوّلاً بمنع كون الذمّ على ترك المأمور به، بل على تكذيب الرسل في التبليغ، بدليل قوله تعالى: «وَيْلٌ يَومئذٍ للمُكذِّبينَ».

وثانياً: بأنّ الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة إليها إجماعاً، فلعلّ الأمر بالركوع كان مقترناً بما يقتضي كونه للوجوب.

وأجيب عن الأوّل: بأنّ المكذّبين إمّا أن يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب أمرهم به، أو غيرهم. فان كان الاوّل، جاز أن يستحقّوا الذمّ بترك الركوع، والويل بواسطة التكذيب، فانّ الكفّار عندنا معاقبون

على الفروع كعقابهم على الأصول؛ وإن كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافياً لذمّ قوم بتركهم ما اُمروا به.

وعن الثاني: بأنّه تعالى رتّب الذمّ على مجرّد مخالفة الأمر، فدلّ على أنّ الاعتبار به، لا بالقرينة.

إحتجّ القائلون بأنّه للندب بوجهين:

أحدهما: قوله صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتُكم بشيء فأتوا منهُ ما استطعتم». وجه الدلالة: أنّه ردّ الاتيان بالمأمور به إلى مشيّتنا، وهو معنى الندب.

واجيب بالمنع من ردّه إلى مشيّتنا، وإنّما ردّه إلى استطاعتنا، وهو معنى الوجوب.

وثانيهما: أنّ أهل اللّغة قالوا: لا فارق بين السؤال والأمر إلّا بالرتبة؛ فانّ رتبة الآمر أعلى من رتبة السائل؛ والسؤال إنّما يدلّ على الندب؛ فكذلك الأمر، إذ لو دلّ الأمر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر. وهو خلاف ما نقلوه.

وأجيب: أنّ القائل بكون الأمر للايجاب، يقول: إنّ السؤال يدلّ عليه أيضاً؛ لأنّ صيغة «إفعل» عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك، وقد استعملها السائل فيه. لكنّه لا يلزم منه الوجوب؛ إذ الوجوب إنّما يثبت بالشرع، ولذلك لا يلزم المسؤول القبول. وفيه نظر.

والتحقيق: أنّ النقل المذكور عن أهل اللغة غير ثابت، بل صرّح بعضهم بعدم صحّته.

حجّة القائلين بأنّه للقدر المشترك: أنّ الصيغة استعملت تارة في الوجوب، كقوله تعالى: «أقيموا الصَّلاةَ»، وأُخرى في الندب، كقوله: «فَكاتِبُوهُم»، فان كانت موضوعة لكلّ منهما لزم الاشتراك. أو لأحدهما فقط لزم المجاز؛ فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهو طلب الفعل، دفعاً للاشتراك والمجاز.

والجواب: أنّ المجاز، وإن كان مخالفاً للأصل، لكن يجب المصيرُ إليه إذا دلّ الدليل عليه. وقد بيّنا بالأدلّة السابقة أنّه حقيقة في الوجوب بخصوصه؛ فلابدّ من كونه مجازاً فيما عداه، وإلّا لزم الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنسبة إلى المجاز، إذا تعارضا، على أن المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك أيضاً؛ لأنّ استعماله في كلّ واحد من المعنيين بخصوصه مجاز، حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية، فيكون استعماله فيه معها استعمالاً في غير ما وضع له. فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك، سواء جُعِل حقيقةً ومجازاً، او للقدر المشترك. ومع ذلك فالتجوّزُ اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز أقلُّ منه بتقدير القدر المشترك؛ لأنّه في الأوّل مختصّ بأحد المعنيين، وفي الثاني حاصل فيهما.

وربّما تُوهّم تساويهما، باعتبار أنّ استعماله في القدر المشترك على الأوّل مجازٌ، فيكون مقابلاً لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني، فيتساويان.

وليس كما تُوهّم، لأنّ الاستعمال في القدر المشترك، إن وقع، فعلى غاية الندرة والشذوذ، فأين هو من اشتهار الاستعمال في كلّ من المعنيين وانتشاره.

وإذا ثبت أنّ التجوّز اللازم على التقدير الأوّل أقلّ، كان بالترجيح ـ لو لم يقم عليه الدليل ـ أحقّ.

احتجّ السيّد المرتضى رضي الله عنه على أنّها مشتركة لغة بأنّه لا شبهة في استعمال صيغة الأمر في الايجاب والندب معاً في اللغة، والتعارف، والقرآن، والسنّة، وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة، وإنّما يُعدَلُ عنها بدليل.

قال: «وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين أو الأشياء إلّا

كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة».

واحتجّ على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة إلى العرف الشرعيّ بحمل الصحابة كلّ أمر ورد في القرآن أو السنّة على الوجوب، وكان يناظر بعضهم بعضاً في مسائل مختلفة، ومتى أورد أحدهم على صاحبه أمراً من الله سبحانه او من رسوله صلى الله عليه وآله، لم يقل صاحبه هذا أمر، والأمر يقتضي الندب، أو الوقف بين الوجوب والندب، بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر. وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم أيضاً: أنّ ذلك من شأن التابعين لهم، وتابعي التابعين. فطال ما اختلفوا وتناظروا، فلم يخرجوا عن القانون الّذي ذكرناه. وهذا يدلّ على قيام الحجّة عليهم بذلك حتّى جرت عادتهم، وخرجوا عمّا يقتضيه مجرّد وضع اللّغة في هذا الباب.

قال رحمه الله: «وأمّا أصحابنا، معشر الاماميّة، فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه، وإن اختلفوا في أحكام هذه الألفاظ في موضوع اللغة، ولم يحملوا قطّ ظواهر هذه الألفاظ إلّا على ما بيّناه، ولم يتوقّفوا على الأدلّة. وقد بيّنا في مواضع من كتبنا: أنّ إجماع أصحابنا حجّة».

والجواب عن احتجاجه الأوّل: أنّا قد بيّنا أنّ الوجوب هو المتبادر من إطلاق الأمر عُرفاً، ثمّ إنّ مجرّد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضاً، بل يكون مجازاً؛ لوجود أماراته، وكونه خيراً من الاشتراك، وقوله: «إنّ استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الأشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة»، إنّما يصحّ إذا تساوت نسبة اللفظة إلى الشيئين أو الاشياء في الاستعمال، أمّا مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما أشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز، فلا. وقد بيّنا ثبوت التفاوت.

وأمّا احتجاجه على أنّه في العرف الشرعيّ للوجوب، فيحقّق

ما ادّعيناه، إذ الظاهر أنّ حملهم له على الوجوب إنّما هو لكونه له لغة، ولأنّ تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوي، وهو مخالف للأصل. هذا، ولا يذهب عليك أنّ ما ادّعاه في أوّل الحجّة، [من] استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن والسنّة، مناف لما ذكره من حمل الصحابة كلّ امر ورد في القرآن أو السنّة على الوجوب، فتأمّل!.

احتجّ الذاهبون إلى التوقّف: بأنّه لو ثبت كونه موضوعاً لشيء من المعاني، لثبت بدليل، واللازم منتف؛ لأنّ الدليل إمّا العقل، ولا مدخل له، وإمّا النقل، وهو إمّا الآحاد، ولا يفيد العلم، أو التواتر، والعادة تقتضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممّن يبحث ويجتهد في الطلب. فكان الواجب أن لا يختلف فيه.

والجواب: منع الحصر؛ فانّ هٰهنا قسماً آخر، وهو ثبوته بالأدلّة الّتي قدّمناها، ومرجعها الى تتبّع مظانّ استعمال اللفظ والأمارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق.

حجّة من قال بالاشتراك بين ثلاثة أشياء: استعماله فيها، على حذو ما سبق في احتجاج السيد رحمه الله على الاشتراك بين الشيئين. والجواب، الجواب.

وحجّة القائل بأنّه للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الإذن، كحجّة من قال بأنّه لمطلق الطلب: وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب. وجوابها كجوابها.

واحتجّ من زعم أنّها مشتركة بين الأمور الأربعة بنحو ما تقدّم في احتجاج من قال بالاشتراك، وجوابه مثل جوابه.

قوله: ﴿في الأوامر والنواهي﴾

هما جمعا الأمر والنهي، بمعنى القول المخصوص، ويجريان في الأمر والنهي بمعنى الطلب أيضاً، وليسا جاريين على القانون، إذ ليس القياس في جمع «فعل» فواعل، وحكى في النهاية عن بعضهم إنكار مجيء «أوامر» جمعاً للأمر، بل جمعه «أُمور» سواء كان بمعنى القول المخصوص أو الفعل؛ إذ «أوامر» جمع آمرة، وقال: إنّ هذا شيء يذكره الفقهاء.

وربما يؤيّده ما في القاموس حيث ذكر جمع الأمر على أُمور بعد تفسيره بضدّ النهي والحادثة، ولم يذكر جمعه على أوامر، وظاهره كون أُمور جمعاً له على التفسيرين.

إلّا أنّ الظاهر من الأُصوليين وغيرهم كونهما جمعين للأمر والنهي بالمعنى المذكور، ويشهد له ملاحظة الاستعمالات الدائرة في العرف وحملها على التحريفات الطارئة بعيد جدّاً.

وقد يجعلان في الأصل جمعاً لآمرة وناهية بتأويل كلمة آمرة وناهية على سبيل المجاز من قبيل إسناد الشيء الى الآلة، فيكون الجمع إذن على القاعدة، ويكون إطلاقهما على الصيغة مجازاً بملاحظة العلاقة المذكورة إلّا أنّه اشتهر ذلك الى أن بلغ حدّ الحقيقة، فيكون إذن من المنقولات العرفية.

ويظهر من ذلك وجه اختصاص الجمع المذكور بالأمر بمعنى القول المخصوص.

وربما يجعل أوامر جمعاً لأُمور، حكاه في الإحكام فيكون جمع جمع وكأنّه نقل فيه الواو عن مكانه فقدّم على الميم.

ويضعّفه مع ما فيه من التعسّف أنّه غير جارٍ مجرى الأُمور في الاستعمالات، لاختصاصه بالأقوال واختصاص الأُمور بغيرها، فلو كان جمعاً له كان بمنزلته، إلّا أن يجعل ذلك من طوارئ الاستعمال في المقامين، ولا يخلو عن بُعد وأنّه لو كان جمع جمع لما كان صادقاً على أقلّ من تسعة، مع أنّه ليس كذلك كما هو ظاهر من ملاحظة الإطلاقات.

**قوله: ﴿صيغة افعل﴾**

**الكلام في بيان معنى «الأمر» يقع في مقامات:**

**أحدها:** في بيان مفاد مادّة الأمر على سبيل الإجمال.

**ثانيها:** في تحديد معناها المقصود في المقام.

**ثالثها:** في أنّها هل تفيد الوجوب عند الإطلاق أو لا؟.

**رابعها:** في بيان مفاد الصيغة.

والمصنّف اقتصر على الرابع، إذ هو المهمّ بالبحث في المقام، وأمّا البواقي فلا يترتّب عليها ثمرة مهمّة في الأحكام، ولا بأس أن نشير إليها.

**أمّا الأوّل:**

فنقول: إن لفظ «الأمر» يطلق على معاني عديدة:

منها: القول المخصوص الدالّ على طلب الفعل حسب ما يأتي بيانه في المقام الثاني.

ومنها: الفعل، كما في قوله تعالى: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾[1].

ومنها: الفعل العجيب، كما في قوله تعالى: ﴿فلمّا جاء أمرنا﴾[2].

ومنها: الشيء، كما تقول: «رأيت اليوم أمراً عجيباً».

ومنها: الشأن، تقول: «أمر فلان مستقيم».

ومنها: الحادثة، نصّ عليه في القاموس.

ومنها: الغرض، كما تقول: «جاء زيد لأمر».

وقد يرجع الستّة الأخيرة الى معنى واحد، وقد اتّفقوا على كونه حقيقةً في القول المخصوص، كما حكاه جماعة منهم العلّامة والآمدي والحاجبي والعضدي.

والظاهر من ما عدا الآمدي حكاية الاتّفاق على كونه حقيقةً في خصوص القول المخصوص، بل نصّ عليه العضدي في آخر كلامه.

---

(١) سورة هود: ٩٧.

(٢) سورة هود: ٦٦، ٨٢.

ولا ينافي ذلك نقل الحاجبي والعضدي القول بوضعه للقدر المشترك، لاحتمال أن يكون القول المذكور خرقاً لما اتّفقوا عليه، كما أشار اليه الحاجبي ونصّ عليه العضدي.

نعم، ظاهر الآمدي كونه حقيقةً فيه في الجملة، سواء كان ذلك خصوص ما وضع له أو مصداقاً حقيقياً له.

والمحكي عن الأكثر في كلام جماعة هو اختصاصه بالقول المخصوص وكونه مجازاً في غيره، وقد نصّ عليه جماعة من العامّة والخاصّة، وعزاه فخر الإسلام الى الجمهور، والسيّد العميدي الى المحقّقين.

وعن جماعة أنّه مشترك لفظاً بين القول والفعل، وعزاه في النهاية الى السيّد وجمع من الفقهاء، وعن بعضهم إسناده الى كافّة العلماء.

وحكى الحاجبي والعضدي قولاً باشتراكه معنى بين القول والفعل، إلّا أنّه نصّ الحاجبي على حدوث القول به في مقام إبطاله فيومئ الى انعقاد الإجماع على خلافه، كما نصّ عليه العضدي.

وهذا القول هو مختار الآمدي في الإحكام فقد نصّ في آخر المسألة على كونه متواطئاً موضوعاً للقدر المشترك بين القول والفعل، وقد حكي القول به في بعض شروح المختصر عن جماعة.

وقد ظهر من ذلك ضعف ما ذكره في النقود والردود نقلاً عن السيّد ركن الدين من تفسيره حكاية الحاجبي للقول بالتواطئ أنّه ممّا ذكره بعضهم على سبيل الإيراد فهو مجرّد إبداء احتمال، واستند في ذلك الى ما في الإحكام، وقد عرفت الحال فيما ذكره، وكأنّه غفل عن ملاحظة آخر كلامه، وإنّما لاحظ ما ذكره في مقام الإيراد.

وعن أبي الحسين البصري أنّه مشترك لفظاً بين عدّة من المعاني المذكورة.

والذي يستفاد من النهاية في بيان احتجاجه كونه مشتركاً عنده بين القول

المخصوص والشأن والشيء والغرض، وأدرج الفعل في الشأن ولم يجعله معنى مستقلاً مراداً بخصوصه.

وحكى عنه في المعارج القول باشتراكه بين القول المخصوص وبين الشيء والصفة والشأن والطريق، واختار القول به، وظاهر ما ذكره في الاحتجاج عليه إرجاعه الطريق الى الشأن والصفة والغرض الى الشيء، فيكون عنده مشتركاً بين الثلاثة.

وكيف كان، فالأظهر كونه حقيقةً في القول المخصوص وما يعمّ المعاني المذكورة، ولا يبعد أن يجعل الشأن هو المعنى الشامل لها ما عدا القول، فيكون كلّ من تلك الخصوصيات مفهومة من الخارج، ويكون اللفظ مشتركاً بين المعنيين المذكورين.

لنا تردّد الذهن بين المعنيين حال الإطلاق، وهو دليل الاشتراك، وكثرة استعماله في غير القول من غير علاقة ظاهرة بينه وبين القول مصحّحة للتجوّز.

ولو فرض وجود علاقة بعيدة فلا يبتني عليه الاستعمال الشائع، بل الظاهر من ملاحظة موارد استعماله عدم ملاحظة المناسبة بينه وبين القول، كما هو ظاهر للمتأمّل فيها.

ودعوى تحقّق العلاقة بينهما كما في النهاية ـ نظراً الى أنّ جملة ما يصدر من الإنسان لمّا اندرج فيها القول سمّى الجميع باسمه، من باب تسمية الجملة باسم بعضها وأنّ الأفعال تشبه القول في الدلالة على تسديد أغراض الإنسان ـ كما ترى.

واحتمال كونه حقيقةً في القدر المشترك بعد ما عرفت من وهنه من جهة الاتّفاق على خلافه حسب ما ذكروه ومخالفته لفهم العرف مدفوع، بأنّه ليس هناك جامع بيّن بين الأمرين ليمكن القول بوضع اللفظ بإزائه وأخذ مفهوم أحد المعنيين جامعاً بينهما في المقام متعلّقاً للوضع كما ذكره العضدي بعيد غاية البعد، بل قد

يقطع بفساده عند ملاحظة الاستعمالات، بل ملاحظة سائر الأوضاع إذ لا نظير له في شيء من الأوضاع.

ويظهر من الإحكام جعله القدر المشترك بين المعنيين هو الشأن والصفة حيث قال: إن مسمّى اسم الأمر إنّما هو الشأن والصفة، وكلّما صدق عليه ذلك نهياً كان أو غيره يسمى أمراً حقيقةً، قال: وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من خرق الإجماع، فإنّ ما ذكرناه من جعل الشأن والصفة مدلولاً لاسم الأمر من جملة ما قيل.

وهو أيضاً بيّن الوهن، كيف! ولو كان كذلك لكان صدقه على القول المخصوص وعلى النهي على نحو واحد، ومن الواضح بعد ملاحظة العرف خلافه.

ومن البيّن أيضاً أنّ فهم القول المخصوص من لفظ الأمر ليس من جهة كونه من مصاديق الشأن، وكأنّ ما ادّعاه في المقام مصادم للضرورة.

والظاهر أنّ ما ذكره من قول بعضهم بكون الشأن والصفة مدلولاً لاسم الأمر إشارة الى ما ذهب اليه أبو الحسين حيث لم ينسب ذلك الى غيره، وهو إنّما يقول باشتراكه لفظاً بين معاني عديدة حسب ما حكاه هو وغيره، فجعل ذلك شاهداً على عدم كون ما ذهب اليه خرقاً للإجماع كما ترى.

ويمكن الاحتجاج على فساده أيضاً بما يرى من اختلاف جمعه بحسب المعنيين، فلو كان متواطئاً كما ادّعاه لم يتّجه ذلك؛ إذ لا وجه لاختلاف جموع اللفظ بحسب المصاديق مع اتّحاد معناه، ولا نظير له في سائر الألفاظ، وقد مرّت الإشارة اليه في محلّه، بل ظاهر اختلاف الجمعين يومئ الى الاشتراك حسب ما مر بيانه.

والقول بكون «أوامر» جمعاً لـ«أُمور» كما حكاه عن البعض في غاية البعد، كما عرفت.

حجّة القول بكونه مجازاً فيما عدا القول المخصوص وجوه موهونة، سوى

الاستناد الى أصالة تقديم المجاز على الاشتراك بعد ثبوت كونه حقيقةً في خصوص القول المخصوص، نظراً الى الاتّفاق عليه.

ويدفعه ما عرفت من قيام الدليل على كونه حقيقةً في غيره أيضاً.

حجّة القول بكونه للقدر المشترك قضاء الأصل به حيث استعمل في كلّ من المعنيين، وقضية دفع الاشتراك والمجاز المخالفين للأصل أن يكون حقيقةً في القدر الجامع بينهما.

وقد عرفت وهنه ممّا قرّرناه، سيّما بملاحظة ما مرّ من وهن الأصل المذكور على الإطلاق.

حجّة أبي الحسين ومن وافقه تردّد الذهن بين المعاني المذكورة عند سماع لفظ الأمر خالياً عن القرائن، وهو دليل الاشتراك.

ويوهنه بعد تسليمه أنّ القدر المسلّم منه أن يدلّ على الأعمّ ممّا ذكره وذكرناه فلا دلالة فيه على خصوص ما ادّعاه.

## وأمّا المقام الثاني:

فنقول: إنّهم ذكروا له حدوداً شتّى كلّها مدخولة.

منها: ما حكي عن البلخي وأكثر المعتزلة من أنّه قول القائل لمن دونه: «افعل» وما يقوم مقامه.

وهو منقوض بما إذا أُريد من الصيغة غير الإيجاب من التهديد والتسلية والإباحة ونحوها.

وما إذا صدرت الصيغة بعنوان الهزل، وما إذا كان القائل ناقلاً للأمر عن غيره لمن هو دونه، فإنّ قوله ذلك ليس أمراً مع أنّه مندرج في الحدّ.

وما إذا كان القائل مستخفضاً نفسه بجعله مساوياً للمقول له أو دونه مع اندراجه إذن في الالتماس أو الدعاء.

وما إذا لم يكن القائل عالياً وكان مستعلياً، فإنّه إذن خارج عن الحدّ مع

اندراجه في المحدود.

وما إذا استعمل الخبر بمعنى الأمر لاندراجه في الحدّ مع أنّه ليس بأمر على الحقيقة.

مضافاً الى أنّ الأمر نفس الصيغة الصادرة لا التلفّظ بها، فإنّه اسم للكلام دون التكلّم.

وقد يذبّ عن بعض ذلك بما لا يخفى.

ومنها: ما حكي عن القاضي أبي بكر والجويني والغزالي وأكثر الأشاعرة من أنّه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به.

وفيه: أنّه قد أُخذ فيه لفظ «المأمور والمأمور به» وهما مشتقّان من الأمر، فيدور الحدّ، وأيضاً قد أُخذ فيه لفظ «الطاعة» ومفهومها موافقة الأمر، فلا يعرف إلّا بمعرفته فيدور أيضاً، وأنّه يقتضي بيان الثواب أوالعقاب على امتثال الأمر أو مخالفته إقدام المأمور على فعل المأمور به، فيندرج ذلك في الحدّ بل ذلك هو الظاهر من الحدّ المذكور، نظراً الى ظهور لفظ «المأمور والمأمور به» في حصول العنوانين المذكورين بغير ذلك القول، وأنّه يندرج فيه قول المتضرّع مع خروجه عن الأمر.

وأنّه يشمل قول الناقل للأمر. وأنّه يندرج فيه الخبر إذا كان بمعنى الأمر.

وقد يذبّ عن الدور بأنّ المراد بالمأمور والمأمور به من تعلّق القول به وما تعلّق به ذلك، وهذا القدر كافٍ في تصوّرهما في المقام، وأنّ المراد بالطاعة مطلق الامتثال والانقياد الشامل للطاعة الحاصلة بموافقة الأمر أو النهي.

أو يتصوّر بغير ذلك على وجه لا يؤخذ فيه ملاحظة الأمر، إلّا أنّه يندرج فيه حينئذٍ الصيغ المستعملة في الندب، فينتقض بها الحدّ بناءً على عدم كون المندوب مأموراً به.

ويمكن أيضاً دفع عدّة من الإيرادات المذكورة بما لا يخفى.

ومنها: ما حكي عن أبي الحسين البصري من أنّه قول يقتضي استدعاء الفعل

بنفسه لا على جهة التذلّل.

وفيه: أنّه يندرج فيه الالتماس، بل وكذا الدعاء إذا لم يلاحظ فيه التذلّل وأنّه يندرج فيه الصيغ المستعملة في الندب فينقض بها الحدّ بناءً على عدم كون المندوب مأموراً به وأنّه يندرج فيه الصيغ المستعملة في غير الطلب كالتهديد ونحوه من جهة قيام القرينة عليه لاقتضائها طلب الفعل بنفسها، وأنّه يخرج عنه «اترك» ونحوه مع اندراجه في الأمر.

ومنها: ما حكي عن بعض المعتزلة من أنّه صيغة «إفعل» بإرادات ثلاث: إرادة وجود اللفظ، وإرادة دلالتها على الأمر، وإرادة الامتثال، ويخرج بالأُولى اللفظ الصادر عن النائم ونحوه، وبالثانية ما إذا أُريد بها سائر معاني الصيغة من التهديد والإباحة ونحوهما وكذا إذا ذكر اللفظ هازلاً، وبالثالثة ما إذا كان القائل حاكياً لها عن الغير فإنّه لا يريد بها الامتثال.

وفيه: أوّلاً: لزوم الدور، لأخذه الأمر في حدّ الأمر.

وثانياً: أنّ الأمر إن كان بمعنى الصيغة فكيف يراد بالصيغة الدلالة عليه؟ وإن كان غير الصيغة فكيف يفسّر بها؟.

وقد يذب عنهما بأنّ الأمر المأخوذ في الحدّ غير ما هو المقصود من المحدود، فإنّ المراد به في الحدّ هو مدلول الصيغة، وفي المحدود نفس الصيغة، فقد أُخذ مدلول الصيغة في حدّها ولا دور فيه.

نعم، قد يرد عليه أنّه إحالة على المجهول، إذ هو في الجهالة كنفس المحدود.

وثالثاً: أنّ إرادة الامتثال لا يوجب خروج الصيغة الصادرة عن المبلغ، إذ قد يقصد بتبليغه حصول الامتثال ولم يؤخذ في الحدّ قصد امتثال خصوص القائل.

ورابعاً: أن تخصيصه بصيغة «افعل» يوجب إخراج سائر الصيغ الموضوعة له في العربية وغيرها.

وقد يقال بأنّ صيغة «افعل» من الأعلام الجنسية فهي موضوعة لمطلق الصيغ الموضوعة لطلب الفعل، سواء كانت على وزن افعل أو غيره.

وقد عرفت ما فيه مضافاً الى عدم شموله للأوامر الصادرة بغير العربية من سائر اللغات مع شمول الأمر لها قطعاً.

ومنها: ما حكي عن بعضهم من أنّه صيغة «افعل» على تجرّدها عن القرائن الصارفة لها من جهة الأمر الى جهة التهديد وغيره.

وفيه: مع اختصاصه بصيغة «افعل» فلا يشمل غيرها من الصيغ أنّ أخذ الأمر في حدّه يوجب الدور، وأنّه يندرج فيه الصيغة الصادرة على سبيل الهزل مع الخلوّ عن القرينة الدالّة عليه، فإنّها ليست بأمر في الواقع وإن اعتقد المأمور ذلك، وكذا الحال فيما إذا استعملت في غير الطلب مع خلوّ الكلام عن القرينة.

وهذه الحدود كلّها معرّفة له بالصيغة والقول الصادر وإن أمكن حمل ما ورد منها في كلام الأشاعرة على الخطاب النفسي أيضاً.

وهناك حدود أُخر معرّفة له بالمعنى المدلول عليه بالصيغة.

منها: ما حكي عن جماعة من المعتزلة من أنّه إرادة الفعل.

وفيه: أنّ مطلق إرادة الفعل لا يعدّ أمراً، إذ هي أعمّ من الطلب حسب ما سنشير اليه، وأنّه قد يريد الفعل ولا يبرزه بصيغة الأمر بل بالإشارة ونحوها، وأنّ إرادة الفعل حاصلة في الملتمس والداعي وليست بأمر، وأنّه يخرج عنه «اترك» ونحوه، وقد يذبّ عن بعض ذلك بما لا يخفى.

ومنها: ما حكي عن بعض الأشاعرة من أنّه طلب الفعل على وجه يعدّ فاعله مطيعاً.

وفيه: أنّ الطاعة: موافقة الأمر، فيدور.

ويمكن دفعه بما مرّ، وأنّه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير الصيغة المخصوصة من سائر الأقوال، كالخبر المستعمل في الإنشاء والإشارة والكتابة، وقد يندرج فيه الالتماس بل الدعاء في وجه.

ومنها: ما حكي عن جماعة من الأشاعرة أيضاً من أنّه خبر عن الثواب على الفعل، وعن آخرين منهم أنّه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل.

وهما في غاية الوضوح من الفساد.

ومنها: ما حكي عن إمام الحرمين في بعض تصانيفه من أنّه استدعاء الفعل بالقول عمّن هو دونه على سبيل الوجوب.

وفيه: أنّه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير الصيغة المخصوصة، كالخبر المستعمل في معنى الأمر، وأنّه يندرج فيه طلب المستخفض إذا كان عالياً مع اندراجه في الدعاء، وأنّه يخرج عنه طلب المستعلي إذا لم يكن عالياً، وأنّه يخرج عنه «اترك» ونحوه.

ويمكن الجواب عن بعض ذلك بما لا يخفى.

ومنها: أنّه طلب الفعل على جهة الاستعلاء، اختاره الآمدي في الإحكام.

وفيه: أنّه بظاهره يخرج عنه طلب العالي مطلقاً، فإنّ الظاهر من الاستعلاء هو طلب العلوّ الحاصل من غير العالي ـ ومع الغضّ عنه بحمله على الأعمّ منه ـ لظهور أنّه المراد في المقام ـ فالعالي قد لا يلاحظ علوّه حين الأمر ولا يخرج بذلك خطابه عن كونه أمراً كما سنشير اليه إن شاء الله.

وأنّه يخرج عنه طلب الترك بنحو اترك مع اندراجه في الأمر.

وقد يدفع بأنّ المراد بالفعل هو الحدث المدلول عليه بالمعنى المادّي، فيشمل الترك والكفّ المدلولين للمادّة ونحوهما.

وأنّه يندرج فيه الطلب الحاصل بالإشارة والكتابة والخبر المستعمل في معنى الأمر.

وقد يذبّ عنه بأنّه مبنيّ على ثبوت الكلام النفسي والطلب الحاصل بالإشارة ونحوها نحو منه، فلا مانع من اندراج ذلك فيه وإن لم تكن الإشارة الدالّة عليه أمراً.

ومنها: ما اختاره العلّامة رحمه الله في النهاية والتهذيب من أنّه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء.

ويرد عليه ما أُورد على الحدّ السابق سوى شموله للطلب الحاصل بغير القول، وأنّه يندرج فيه ما إذا كان الطلب على سبيل الندب، مع أنّ المندوب ليس بمأمور

به عنده، والقول بخروج ذلك بملاحظة الاستعلاء ـ إذ لا استعلاء في الطلب الندبي ـ غير متّجه لما سنشير اليه إن شاء الله.

ومنها: ما اختاره الحاجبي من أنّه اقتضاء فعل غير كفّ على جهة الاستعلاء.

ويرد عليه جميع ما يرد على السابق عليه سوى انتقاضه بالأمر الندبي، فإنّ المندوب مأمور به عنده.

ويرد عليه أيضاً شموله للاقتضاء الحاصل بغير القول، وخروج كفّ نفسك عنه، فإنّه اقتضاء كفّ.

وقد يجاب عن الأوّل بما سيجيء الإشارة اليه إن شاء الله.

وعن الثاني تارةً بأنّ المراد الكفّ عمّا هو مأخذ الاشتقاق عند عود الكلام الى اللفظي، فيدخل فيه اكفف إذ لا يطلب فيه الكفّ عن الكفّ.

وأُخرى بأنّ المراد أنّه عند عود الكلام الى اللفظي لا يكون دالاًّ على الكفّ بصيغته، فيندرج فيه كفّ لدلالته عليه بالجوهر، وهو راجع الى الأوّل.

وثالثاً: بأنّ الكفّ عن الفعل قد يكون ملحوظاً بذاته مقصوداً بنفسه فيكون كسائر الأفعال المطلوبة، وقد يكون ملحوظاً من حيث كون متعلّقاً بغيره وحالاً من أحوال ذلك الغير، كما هو الحال في الكفّ الملحوظ في النهي، فإنّه إنّما لوحظ من حيث كونه حالاً للمنهي عنه فهو إذن غير مستقلّ بالمفهومية، والمقصود بغير الكفّ في المقام هو الثاني فلا نقض.

ورابعاً: بأنّ الكفّ قد يكون مقصوداً بذاته، وقد يكون مقصوداً لحصول الترك به، فالغرض الأصلي إذن عدم الفعل، لكنّه لمّا لم يمكن تعلّق التكليف به لكونه غير مقدور جعل تعلّقه بالكفّ وسيلة اليه، فليس الكفّ مقصوداً بذاته، بل لكونه موصلاً الى غيره، والمقصود في المقام هو الثاني.

وأنت خبير بضعف الجميع، فإنّ تقييد الكفّ بما إذا كان عن مأخذ الاشتقاق ممّا لا دليل عليه في الحدّ، بل الظاهر من الإطلاق خلافه، فإن أُريد بالفعل المتعلّق للطلب فعل مأخذ الاشتقاق كان قوله: «غير كفّ» حينئذٍ لغواً.

وإن أُريد به نفس مأخذ الاشتقاق أو الأعمّ كان ذلك استثناء عنه، فيخرج به ما إذا كان مأخذ الاشتقاق كفّاً، ومنه يظهر الحال في الثاني.

ثمّ إنّ الظاهر من استثناء الكفّ كونه ملحوظاً بذاته؛ إذ لو كان ملحوظاً لغيره كان متعلّق الطلب في الحقيقة هو ذلك الغير دون الكفّ، وهو خلاف ظاهر الإطلاق.

ومع الغضّ عن ذلك فلا أقلّ من تساوي الوجهين، وهو كافٍ في الإيراد.

هكذا، وظاهر هذه الحدود المأخوذ فيها الطلب وما بمعناه جنساً يعطي كون الأمر موضوعاً بإزاء المعنى دون اللفظ، وهو ينافي ما نصّوا عليه من الاتّفاق على كونه حقيقة في القول المخصوص.

وقد ذكر الكرماني عند الكلام في الحدّ الّذي ذكره الحاجبي: أنّ الواجب عليه أن يقيّد الاقتضاء باقتضاء القول، لأنّ حقيقة الأمر لابدّ فيها من القول اتّفاقاً.

وبهذا يظهر ضعف ما قيل[1] من أنّ الأمر بالحقيقة هو اقتضاء الفعل ـ أعني ما يقوم بالنفس ـ من الطلب، وتسمية الصيغة بالأمر مجاز.

وكأنّ ما ذكره مبني على ما ذهب اليه بعض الأشاعرة من كون الكلام هو النفسي وأنّ الكلام مجاز في اللفظي، وحيث إنّ الأمر نوع منه فيتبعه في ذلك.

وأنت خبير بأنّ ذلك أيضاً ينافي ما ادّعوه من الاتّفاق في المقام، إذ لا ملازمة بين الأمرين، إلّا أن يقال: إنّ المراد بالقول أيضاً هو النفسي. وفيه ما لا يخفى.

نعم، يصحّ على مذهبهم جواز إطلاق الأمر على الأمرين، فلذا يصحّ تحديده بالقول وبالأمر القائم بالنفس، فيكون الأوّل أمراً لفظياً والثاني نفسياً.

ومن ذلك يظهر اندفاع ما أورده الكرماني، وأمّا على رأي من يرى بطلان الكلام النفسي فقد يشكل الحال في ذلك، وقد يبنى تحديدهم له على الوجه الثاني على التسامح، فيكون تحديداً للدالّ بمدلوله.

ولا يبعد أن يقال بثبوت معنيين للأمر بحسب العرف وإن كان المتداول عندهم

---

(١) ذكره القطبي في شرحه على المختصر (منه ﷺ).

في الاصطلاح هو القول المخصوص، إذ قد يراد به في العرف القول الخاص، وقد يراد به الطلب المخصوص، فعلى الثاني يكون مصدراً، وعلى الأوّل يكون اسماً للّفظ المخصوص إن أُريد به نفس الصيغة الصادرة كما هو الظاهر من أكثر تعريفاتهم المتقدّمة، فيكون كالماضي والمضارع ونحوهما.

وإن أُريد به التلفّظ بالصيغة وأدائها في الخارج كما هو أحد إطلاقي القول يكون مصدراً أيضاً، كما هو الظاهر من استعمالاته العرفية، وقضية اشتقاق سائر المشتقات منه، وعليه ينطبق الحدّ الأوّل من الحدود المذكورة كما مرّت الإشارة اليه.

وكيف كان، فالظاهر ثبوت المعنيين، والظاهر أنّه على الأوّل يعمّ جميع الصيغ الموضوعة للطلب المذكور إذا أُريد بها ذلك سواء كانت من العربية أو غيرها، وفي شموله لأسماء الأفعال وجهان.

وعلى الثاني يعمّ الطلب الحاصل بتلك الصيغة المخصوصة أو غيرها كقوله: «آمرك بكذا أو أطلب منك كذا» ونحو ذلك.

فحدّه على الأوّل هو القول الّذي أُريد به بمقتضى وضعه إنشاء طلب الفعل مع استعلاء الطالب أو علوّه مع عدم ملاحظة خلافه.

وعلى الثاني هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء أو العلوّ كذلك.

وقد يورد عليهما بـ«اترك» ونحوه؛ إذ ليس طلباً للفعل مع كونه أمراً.

ويمكن الجواب تارةً بالتزام خروجه؛ إذ هو نهي في الحقيقة وإن كان بصورة الأمر.

وتارةً بأنّ المراد بالفعل هو المعنى الحدثي المدلول عليه للمادّة، فيعمّ ما لو كان مدلولها تركاً ونحوه حسب ما مرّ.

وأُخرى بأنّه ليس المراد به مفاد مادّة الأمر بل المقصود به الإيجاد المتعلّق بالمادّة، كما أنّ المراد بالترك المأخوذ في حدّ النهي هو الترك المتعلّق بمادّته، وحينئذٍ فلا نقض إذ مفاد اترك هو طلب إيجاد الترك، فتأمّل.

**بقي الكلام في المقام في بيان أُمور تتعلّق بالمرام.**

**أحدها: أنّهم اختلفوا في اعتبار العلوّ أو الاستعلاء وعدمه في صدق الأمر على أقوال:**

**ومنها:** اعتبار الاستعلاء سواء كان عالياً بحسب الواقع أو مساوياً أو دانياً، وهو المحكي عن جماعة من الخاصّة والعامّة، منهم الفاضلان والشهيد الثاني وشيخنا البهائي وأبو الحسين البصري والرازي والحاجبي والتفتازاني وغيرهم، وعزي الى أكثر الأُصوليين بل حكى الشيخ الرضي الإجماع على أنّ الأمر عند الأُصولي صيغة «افعل» الصادرة على جهة الاستعلاء، وعزي ذلك أيضاً الى النحاة وعلماء البيان.

**ومنها:** اعتبار العلوّ خاصّة، وعزي الى السيّد وجمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة.

**ومنها:** اعتبار العلوّ والاستعلاء معاً، واختاره بعض المتأخّرين في ظاهر كلامه وحكاه عن جماعة.

**ومنها:** عدم اعتبار شيء منهما، وعزاه في النهاية الى الأشاعرة، ويظهر ذلك من العضدي، ويعزى الى ظاهر البيضاوي والإصفهاني.

والأظهر حسب ما أشرنا اليه اعتبار أحد الأمرين من العلوّ أو الاستعلاء، لكن لابدّ في الأوّل من عدم ملاحظة خلافه باعتبار نفسه مساوياً للمأمور أو أدنى منه.

ويدلّ على ذلك ملاحظة العرف أمّا صدقه مع الاستعلاء وإن خلا من العلوّ فلظهور صدق الأمر بحسب العرف على طلب الأدنى من الأعلى على سبيل الاستعلاء، ولذا قد يستقبح منه ذلك ويقال له: «ليس من شأنك أن تأمر من هو أعلى منك» وقد نصّ عليه جماعة.

وأمّا الاكتفاء بالعلوّ الخالي عن ملاحظة الاستعلاء فلانّ من الظاهر في العرف إطلاق الأمر على الصيغ الصادرة من الأمير الى الرعيّة والسيّد بالنسبة الى العبد وإن كان المتكلّم بها غافلاً عن ملاحظة علوّه حين الخطاب كما يتّفق كثيراً.

وممّا يشير الى ذلك انحصار الطلب الصادر من المتكلّم في الأمر والالتماس والدعاء ومن البيّن عدم اندراج ذلك في الأخيرين، فيتعيّن اندراجه في الأوّل.

والحاصل: أنّهم يعدّون الخطاب الصادر من العالي أمراً إذا لم يستخفض نفسه، وليس ذلك من جهة استظهار ملاحظة العلوّ لظهور صدقه مع العلم بغفلته أو الشكّ فيها أو الشك في اعتباره بملاحظة خصوص المقام.

والمناقشة بأنّ حال العالي لمّا اقتضت ملاحظة العلوّ في خطابه لمن هو دونه وكان بانياً على ذلك في طلبه جرى ذلك مجرى استعلائه ولو مع غفلته حين إلقاء الصيغة عن تلك الملاحظة مدفوعة بأنّ عدّ مجرّد ذلك استعلاء محلّ منع. ومع الغضّ عنه فقد يخلو المقام عن ملاحظة الاستعلاء قطعاً، كما إذا رأى السيّد أحداً وشكّ في كونه عبده أو رجلاً آخر مساوياً له أو أعلى فطلب منه شيئاً بصيغة الأمر، فإنّ الظاهر عدّه أمراً إذا كان عبده بحسب الواقع، ولذا لو عصى العبد مع علمه بكون الطالب مولاه عدّ في العرف عاصياً لأمر سيّده وذمّه العقلاء لأجل ذلك، مع أنّه لا دليل إذن على اعتبار الاستعلاء.

وأمّا عدم صدقه مع استخفاض العالي نفسه بجعلها مساوية مع المخاطب أو أدنى فلظهور عدّه إذن ملتمساً أو داعياً في العرف، كما أنّه يعدّ المساوي أو الداني مع استعلائه آمراً.

فصار الحاصل: أنّ الطلب الحاصل بالأمر أو الالتماس أو الدعاء إنّما ينقسم الى ذلك بملاحظة علوّ الطالب أو مساواته أو دنوّه بحسب الواقع، أو في ملاحظته على سبيل منع الخلوّ، والعرف شاهد عليه.

والظاهر أنّ الطلب لا يكون إلّا على أحد الوجوه المذكورة، وفي ذلك أيضاً شهادة على ما اخترناه، وحيث علمت اعتبار الاستعلاء أو العلوّ على النحو المذكور في مفهوم الأمر كان دالّاً على ملاحظة العلوّ على أحد الوجهين، سواء أُريد به الطلب أو نفس الصيغة، وأمّا مصداقه من الصيغة أو الطلب فلا يعتبر في صدقه الأمر عليه ملاحظة العلوّ فيه لما عرفت من صدقه على الصيغة أو الطلب

مع الخلوّ عن اعتبار العلوّ فيما إذا كان المتكلّم عالياً بحسب الواقع. نعم لابدّ في إطلاق الأمر عليه من ملاحظة العلوّ على أحد الوجهين.

حجّة القائل باعتبار الاستعلاء أنّ من قال لغيره: «افعل» على سبيل الاستعلاء يقال: إنّه أمره، ومن قال لغيره: «افعل» على سبيل التضرّع لم يصدق ذلك وإن كان أعلى وأنّهم فرّقوا بين الأمر والالتماس والدعاء بأنّه إن كان الطلب على سبيل الاستعلاء كان أمراً الى آخر ما ذكروه، مضافاً الى ما عرفت من إسناده الى الأكثر ونقل الاتّفاق عليه.

وأنت خبير بأنّ الأوّل لا ينافي ما ادّعيناه، وما حكي عنهم من اعتبار الاستعلاء في الأمر ممنوع، بل يظهر من بعضهم في حكاية الفرق بين الأُمور المذكورة كون الفارق عندهم علوّ الرتبة ومساواتها وانخفاضها، كما هو الظاهر ممّا سيجيء في دليل القائلين بكون الأمر للندب.

والحاصل: أنّه ليس هناك نقل مضبوط في المقام ليصحّ التعويل عليه، والحقّ أنّ الفارق بينها هو ما بيّناه كما هو الظاهر من العرف، وحمل ما نقل عنهم على ذلك غير بعيد.

ودعوى الاتّفاق في المقام بيّن الوهن، وملاحظة العرف أقوى شاهد على فسادها.

حجّة القائل باعتبار العلوّ أنّه يستقبح أن يقال: «أمرت الأمير» ولا يستقبح أن يقال: «سألته» ولولا أنّ الرتبة معتبرة في ذلك لما كان كذلك، وربما يتمسّك لذلك بجعلهم الرتبة فارقة بين الأمر وقرينيه.

وقد عرفت ضعف الأخير.

ويرد على الأوّل أنّ الاستقباح قد يكون من جهة نفس الاستعمال بحسب اللغة، وقد يكون من جهة قبح ما يدلّ عليه اللفظ بحسب العرف نظراً الى خصوصية المقام، والشاهد على الخروج عن الوضع إنّما هو الأوّل دون الثاني.

فإن أُريد بالاستقباح المدّعى ذلك كان ممنوعاً بل هو على إطلاقه فاسد قطعاً،

لجواز الاستعمال فيه في الجملة عند الجميع ولو على سبيل المجاز ولا قبح فيه أصلاً. نعم لو كان الاستعلاء منفياً في ذلك المقام أيضاً فربما أمكن ما ذكر، إلّا أنّه لا يفيد المدّعى بل يوافق ما اخترناه.

وإن أُريد به الثاني فهو لا يفيد المنع اللغوي بل فيه شهادة على الاكتفاء فيه بالاستعلاء نظراً الى كون القبح فيه من جهة استعلائه على الأمير المخالف للتأدّب معه، ألا ترى أنّه لو طلب شيئاً من الأمير على جهة الاستعلاء صحّ أن يقال له على جهة الإنكار: «أتأمر الأمير من غير استقباح».

حجّة القول باعتبار الأمرين ظهور لفظ «الأمر» عرفاً في علوّ الآمر، إذ هو المفهوم في العرف من قولك: «أمر فلان بكذا» فإذا انضمّ الى ذلك ما يرى من عدم صدق الأمر مع استخفاضه لنفسه دلّ على عدم الاكتفاء في صدقه بمجرّد العلوّ، فيعتبر الاستعلاء معه أيضاً، والحاصل: أنّه يدّعى فهم العرف منه حصول العلوّ والاستعلاء معاً.

وفيه: ما لا يخفى ودلالة إطلاق الأمر على علوّ الآمر بحسب الواقع لا ينافي وضعه لما يعمّ علوّه في نظره واعتباره بعد شهادة العرف به، فالتبادر المدّعى إن سلّم إطلاقي كما لا يخفى.

وربما يحتجّ لذلك بما يأتي من وضع لفظ «الأمر» للوجوب، وهو يتوقّف على علوّ الآمر واستعلائه، إذ لا يتحقق الوجوب إلّا مع تحقّقهما.

وضعفه ظاهر بملاحظة ما يأتي إن شاء الله تعالى.

حجّة القائل بعدم اعتبار شيء من الأمرين قياسه على الخبر وقوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿فماذا تأمرون﴾[1] وقول عمرو بن العاص لمعاوية: «أمرتك أمراً حازماً فعصيتني» وقول الآخر ليزيد بن المهلب:

أمرتك أمراً حازماً فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً

---

(١) سورة الأعراف: ١١٠ والشعراء: ٣٥.

وقوله:

ربّ مـن أنـضجت غـيظاً صـدره قـد تـمنّى لي مـوتاً لم يـطع

والطاعة تتبع الأمر في الصدق.

ووهن الجميع ظاهر لا حاجة فيه الى التفصيل.

ثمّ إنّ المعتبر من العلوّ هو العلوّ العرفي على نحو يصحّح الأمر، وكأنّ المعتبر منه ارتفاع يقضي بالتزام طاعته في العرف، لا خصوص العلوّ الّذي يوجب طاعته عقلاً أو شرعاً، كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات العرفية في إطلاق الأمر على طلب السلطان من الرعيّة، والرئيس من المرؤوسين، والمخدوم من الخدّام مع عدم وجب الطاعة هناك بشيء من الوجهين في شيء منها وإن لزمت طاعتهم بملاحظة العرف.

وأيضاً الوجوب العقلي أو الشرعي ممّا لا ربط له بالأوضاع اللغوية فلو اعتبر وجوب الطاعة فيه لم يزد على اعتبار لزومها في العرف.

فما في كلام بعض الأفاضل من تفسيره: العالي بمن كان له تـفوّق يـوجب طاعته عقلاً أو شرعاً كما ترى، وكأنّه أخذ ذلك مـن دلالة لفـظ «الأمـر» عـلى الوجوب حسب ما يأتي الإشارة اليه إن شاء الله تعالى.

وفيه: أنّ ما قرّره في ذلك المقام غير متّجه، والوجوب المدلول عليه بالصيغة ليس خصوص الوجوب العقلي أو الشرعي كما سيجيء بيانه إن شاء الله تـعالى، فاعتبار ذلك ممّا لا وجه له أصلاً.

على أنّ مجرّد وجوب الإتيان بما يطلبه عقلاً أو شرعاً لا يكفي في صـدق الأمر، كيف! ولو كان كذلك لزم أن يكون الداني آمراً إذا التزم العالي شرعاً بنذر وشبهه بإجابة مسؤوله، كما إذا نذر السيّد أن يجيب مسألة عبده، فـيلزم انـقلاب السؤال بذلك أمراً، وهو بيّن الفساد، إلّا أن يعتبر مع ذلك العلوّ العرفي أيضاً، كما قد يومئ اليه تعبيره عنه بالتفوّق الّذي يوجب طاعته عقلاً أو شرعاً، فيكون المعتبر عنده هو العلوّ العرفي المقيّد بذلك، وهو كما ترى إذ كان مقصوده بـالتفوق فـي المقام هو كونه بحيث يجب الإتيان بما يطلبه عقلاً أو شرعاً، فتأمّل.

ثانيها:[1] أنّهم اختلفوا في كون الطلب المدلول للأمر نفس الإرادة أو غيرها، فالمحكي عن أصحابنا والمعتزلة هو الأوّل، وعن الأشاعرة القول بالثاني.

واحتجّ العلّامة رحمه الله على ذلك بأنّا لا نجد في الأمر أمراً آخر مغايراً للإرادة؛ إذ ليس المفهوم منه إلّا إرادة الفعل من المأمور، ولو كان هناك معنى آخر لا ندركه، فلا شكّ في كونه أمراً خفيّاً غاية الخفاء حتّى أنّه لا يعقله إلّا الآحاد، فلا يجوز وضع لفظ «الأمر» المتداول في الاستعمالات بإزاء مثله، بناءً على ما تقرّر من عدم وضع الألفاظ الدائرة في الاستعمالات بإزاء المعاني الخفيّة الّتي لا يدركها إلّا الخواصّ.

وربما يحتجّ عليه أيضاً بأنّ المتبادر من الأمر هو إرادة الفعل من المأمور، فيكون حقيقةً فيها وقضية ذلك اتّحادها مع الطلب، إذ لا قائل مع القول بدلالة الأمر عليها وضعاً بالتغاير بينهما.

**واحتجّت الأشاعرة بوجوه:**

أحدها: أنّ الله تعالى أمر الكافر بالإيمان إجماعاً ولم يرده منه لوجهين:

أحدهما: أنّه يستحيل منه وقوع الإيمان وإرادة المستحيل من العالم بحاله مستحيلة، والمقدمة الثانية ظاهرة، وأمّا الأُولى فلعلمه تعالى بعدم صدوره منه فلو فرض صدور الإيمان منه لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، وهو محالٌ، فالمقدّم مثله والملازمة ظاهرة.

ثانيهما: أنّ صدور الكفر من الكافر لابدّ أن يستند الى سبب، وذلك السبب لابدّ أن ينتهي الى الواجب لاستحالة التسلسل وايجاده تعالى لذلك السبب يستدعي إرادة وقوع الكفر منه، لكون إرادة السبب مع العلم بسببيته إرادة لمسبّبه، فيستحيل منه إرادة ضدّه لاستحالة إرادة الضدّين، فإنّه من قبيل اجتماع الضدّين.

ثانيها: أنه يصحّ أن يقول القائل لغيره: «أُريد منك الفعل ولا آمرك به» من دون تناقض بين القولين.

---

(١) ثاني الأُمور المتعلّقة بالمرام.

**ثالثها:** أنّه يصحّ صدور الأوامر الامتحانية من السلطان بالنسبة الى رعيّته، ومن السيّد الى عبده وليس هناك إرادة للفعل مع أنّها أمر على الحقيقة.

رابعها: أنّه قد ينسخ الأمر قبل حضور وقت العمل به، فلو كان هناك مريداً للفعل لزم أن يكون مريداً وكارهاً للفعل الواحد في الوقت الواحد بالجهة الواحدة، وهو محال.

فإن قلت: إنّ الإرادة والكراهة إنّما تعلّقتا بالفعل في زمانين مختلفين فلا مضادّة بينهما.

قلت: اختلاف زماني الإرادة والكراهة غير متعقل في المقام مع اتحاد زمان الفعل وجهته، إلّا في صورة البداء والنّكول عن الشيء، وهو على حقيقته مستحيل على الله تعالى، وأيضاً فالإرادة والكراهة من صفاته تعالى وليستا حاصلتين في الزمان ليختلف الحال فيهما بحسب اختلاف زمانيهما، فيستحيل اجتماعهما.

وأُورد على الأوّل بالمنع من عدم إرادة الإيمان من الكافر، وما ذكر لإثباته من الوجهين مردود.

أمّا الوجه الأوّل فبأنّ العلم تابع للمعلوم، فلا يؤثّر في وجوده ولا عدمه، فهو على إمكانه، وما يتراءى من تفريع المحال عليه نظراً الى لزوم انقلاب علمه تعالى جهلاً إنّما نشأ من فرض تعلّق العلم به، كما أنّه يستحيل وقوع أحد النقيضين أو الضدّين على فرض وقوع نقيضه أو ضدّه الآخر، وذلك لا يقضي باستحالة ذلك الشيء، ضرورة أنّ استحالة وقوع الشيء على فرضٍ لا يقضي باستحالته مطلقاً، كذا أجاب عنه العلّامة رحمه الله في النهاية.

ويشكل بأنّ تابعية العلم للمعلوم إنّما يقضي بعدم استناد وقوع المعلوم الى العلم، بل لمّا كان المعلوم حاصلاً في وقته بحسب الواقع نظراً الى حصول أسبابه تعلّق العلم به على ما هو عليه، وذلك ممّا لا ربط له بالمقام؛ إذ المقصود إثبات استحالة وقوع خلاف المعلوم نظراً الى تفريع المحال عليه، وهو لا يستدعي استناد وجود المعلوم الى العلم.

فإن قلت: على هذا يكون استحالة وقوع خلاف المعلوم مستنداً الى العلم،

ومن المعلوم أيضاً خلافه.

قلت: إن أردت استناده اليه بحسب الواقع فممنوع، بل استحالة وقوعه في الواقع إنّما هو بالنظر الى انتفاء أسبابه والعلم به تابع لذلك.

وإن أردت استناده اليه بحسب علمنا فلا مانع منه، بل لا مجال لإنكاره؛ لوضوح المقدّمتين وتفرع العلم بالنتيجة عليهما، إلّا أنّه لا يلزم من ذلك سلب القدرة عن المكلّف، فإنّ السبب الباعث على استحالة صدور الفعل منه عدم إقدامه عليه وعدم مشيئته للفعل مع اجتماع أسباب القدرة، ومن البيّن أنّ المستحيل بالاختيار لا ينافي القدرة والاختيار، واستحالة وقوع المشيئة منه ـ لعدم قيام الداعي اليها ـ لا تنفي القدرة على الفعل؛ إذ ليس مفاد القدرة إلّا كون الفاعل بحيث لو شاء فعل ولو شاء ترك، ومن البيّن صدق الشرطية مع كذب المقدّمتين، ومن هنا نقول بقدرته تعالى على فعل القبيح وإن استحال وقوعه منه، نظراً الى استحالة إرادته له.

وممّا قرّرنا ظهر فساد تقرير الاستدلال من جهة إثبات اضطراره الى الكفر، نظراً الى ما ذكر، فلو أراد منه الإيمان لزم إرادة المحال، وما ذكره في الجواب إنّما ينفع في دفع هذا التقرير دون الوجه المذكور.

وقد يقرّر الاحتجاج بالوجه الأخير، ويجعل التالي حينئذٍ لزوم التكليف بالمحال لو أراد منه الفعل، وهو محال.

وقد أجاب عنه بعضهم بالمنع من عدم جواز التكليف بهذا المحال، نظراً الى تجويزهم ذلك.

وأنت خبير بفساد التقرير المذكور ووهنه جدّاً؛ لما عرفت، ولأنّ من البيّن أنّ الأشاعرة يجوّزون التكليف بالمحال، بل يحكمون بوقوعه في أمثال ذلك، ضرورة وقوع التكاليف المذكورة، مضافاً الى ما فيه من التهافت حيث إنّ المأخوذ في هذا الاحتجاج أوّلاً هو ثبوت التكليف بالإيمان، ودعوى الإجماع عليه فكيف يجعل التالي لزوم التكليف بالمحال ويحكم ببطلانه من جهة استحالة صدوره؟.

والحاصل: أنّ المقصود في المقام أنّ وقوع التكليف به ـ مع استحالة صدوره منه إمّا لكونه تكليفاً بالمحال على ما زعموه وجوّزوه، أو لعدم قضاء استحالته بعدم القدرة عليه، نظراً الى أنّ المحال بالاختيار لا ينافي الاختيار إنّما هو مع عدم إرادة صدور الفعل من المكلّف، نظراً الى استحالة إرادة الحكيم واقعاً صدور المحال ولو بالغير، بل لو ذكر استحالة إرادته واقعاً لما يعلم انتفاؤه وعدم حصوله إذ لا أقلّ في إرادة الشيء من احتمال حصوله ـ كفى في المقام، وقد عرفت أنّ ما ذكر في الجواب لا يدفع شيئاً من ذلك.

ثمّ إنّ ما ذكر من كون المحال المذكور حاصلاً من فرض العلم ... الى آخر ما ذكر غير متّجه على إطلاقه؛ فإنّ فرض الشيء قد يجامع وقوع المفروض وضرورة وقوعه، وقد يكون فرضاً غير واقع أو غير لازم، وعدم قضاء استحالة الشيء على فرض باستحالته في الواقع إنّما هو في الثاني دون الأوّل، كما هو الحال في المقام ضرورة وجود الفرض المذكور وضرورة وقوعه، فكيف يمكن معه الحكم بعدم استحالة ملزوم خلافه؟!.

فالأولى في الجواب عنه منع المقدّمة الثانية وهو استحالة تعلّق الإرادة بالمحال على سبيل الكلّية، إذ لا مانع من تعلّق الإرادة التكليفية بالمستحيل بالاختيار، فكما أنّ استحالته بالاختيار لا يمنع من كونه اختيارياً متعلّقاً للقدرة فلا مانع أيضاً من تعلّق الإرادة التكليفية بإيقاعه.

وقد يناقش فيه بأنّ المانع من تعلّق الإرادة بالمحال هو عدم إمكان وقوعه في الخارج ولو بتوسّط الأسباب الباعثة عليه، وذلك ممّا لا يفترق الحال فيه بين كونه مستحيلاً بالاختيار أو الاضطرار. وفيه تأمّل.

وأمّا الوجه الثاني فبأنّ الداعي من فعل العبد ليس بخلقه تعالى ذلك في العبد حتّى يستدعي خلقه له إرادة لازمة أعني الكفر.

ويرد عليه أنّ خلق الداعي وإن كان من فعل العبد والعبد هو السبب فيه، لكن العبد من فعل الله تعالى ومسبّب عنه، فغاية الأمر أن يكون خلق السبب البعيد منه

تعالى وهو كافٍ في إتمام المقصود، إذ لا فرق فيما ذكر بين السبب القريب والبعيد ولم يؤخذ في الاحتجاج خصوص السبب القريب حتّى يجاب بما ذكر.

وقد يجاب أيضاً بمنع كون إرادة السبب إرادة لمسبّبه مطلقاً، إذ قد يفرّق في ذلك بين السبب الاضطراري والاختياري، فإنّ إرادة الأول إرادة لمسبّبه، وأما الثاني فيمنع فيه ذلك نظراً الى كون الفعل موكولاً الى اختيار الآخر وإرادته. وهو كما ترى.

ويمكن الجواب بمنع المقدّمة الأخيرة، فإنّ إرادة الكفر نظراً الى إرادة سببه البعيد إرادة تبعية تكوينية، حيث إنّها تابعة لإرادة إيجاد ذاته التكوينية، وإرادة الإيمان منه إرادة تكليفية أصلية، نظراً الى ثبوت قدرته على الفعل واختياره فيه، لما عرفت من كون سببيته للكفر اختيارية وإن كان ثبوت الكفر لازماً بعد اختياره، فلا مانع إذن من تعلّق الإرادتين المفروضتين بالضدّين نظراً الى اختلافهما بما ذكر.

وفيه أيضاً تأمّل لا يخفى.

وعلى الثاني أنّ الإرادةالمثبتة في المثال ليست إرادة خالصة، وقد يحصل في الإنسان إرادة مشوبة بعوارض فلا يتعقبها الفعل، كذا أجاب العلّامة رحمه الله في النهاية.

وفيه: أنّا نرى صحّة ذلك مع فرض كون إرادته في كمال الخلوص، تقول: «أُريد الإحسان من السلطان ولا أطلبه منه» من دون تناقض أصلاً فالمانع هناك إنّما يمنع من إظهار الإرادة لا من نفسها لتكون غير خالصة.

وقد أجاب عنه في التهذيب بأنّ نفي الأمر معناه نفي الإلزام وإن كان مريداً لإيقاعه الفعل من دون أمره.

وتوضيحه: أنّ الإرادة أعمّ من الطلب المقصود في المقام، فإنّ المراد به إرادة الفعل من المطلوب منه على جهة إلزامه به، والإرادة قد تخلو عن ذلك فنفي الأخصّ لا يستلزم نفي الأعمّ، ولذا يصحّ إثبات الأعمّ ونفي الأخصّ كما في المثال المفروض.

وقد ظهر ممّا قرّرنا أنّ المقصود في المقام اتّحاد الطلب مع الإرادة من حيث حصولها به، لا اتّحادهما بحسب المفهوم كما قد يتراءى من ظاهر كلامهم.

وأنت خبير بأنّ الإلزام فعل من الأفعال مغاير للإرادة، غاية الأمر أن ينضمّ اليها، فلا فائدة في الجواب المذكور لدفع الاحتجاج، وسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

وعلى الثالث أنّ الأوامر الامتحانية إنّما هي في صورة الأمر وليست بأوامر على الحقيقة، فكما أنّ الإرادة هناك منتفية فكذا الطلب، وكما لا يريد العاقل ما هو مبغوض عنده فكذا لا يطلبه.

وفيه كلام يأتي الإشارة اليه إن شاء الله تعالى.

وعلى الرابع المنع من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، بل المختار امتناعه كذا ذكروه.

وفيه: أيضاً تأمّل، كما يظهر الوجه فيه في محلّه إن شاء الله تعالى، وسنشير اليه أيضاً في المقام إن شاء الله تعالى.

هذا، والّذي يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال: إنّ هناك إرادة لصدور الفعل من الغير بحسب الواقع، واقتضاء بحسب الخارج لإيقاعه الفعل بإلزامه به أو ندبه اليه، ومن البيّن أنّ الثاني لا يستلزم الأوّل وإن كان الظاهر صدور الاقتضاء على طبق الإرادة الواقعية، لظهور إلزام المأمور بالفعل مثلاً في كون ذلك الفعل محبوباً للآمر مراداً له بحسب الواقع، إلّا أنّه مع العلم بالتخلّف لا يخرج الاقتضاء عن حقيقته.

فنقول: إنّ ظاهر ما حكي عن الأصحاب والمعتزلة من كون الطلب عين الإرادة هو القول بوضع الأمر لخصوص المعنى الأوّل، فمعناه الموضوع له هو إرادة إيقاع المأمور به من المأمور بحسب الواقع، وهذا هو الّذي يستفاد منه بحسب وضع اللغة، فإذا أُريد به ذلك كان حقيقةً مستعملاً فيما وضع له، وإن لم يرد به ذلك فقد استعمل في غير ما وضع له.

ويشهد لذلك ما حكي عنهم في الاحتجاج فإنّه ظاهر الانطباق على ما ذكر.

وأنت خبير بأنّ المعنى المذكور ليس معنى إنشائياً حاصلاً بالصيغة حتّى يندرج من جهة الأمر في الإنشاء، لظهور كون ذلك أمراً قلبياً واقعياً حاصلاً قبل أداء الصيغة، وإنّما يحصل منها بيان ذلك وإظهاره كما في سائر الإخبارات، وذلك ممّا يكون قابلاً للصدق والكذب، لظهور أنّ إرادة الواقع بالدلالة اللفظية لا يستلزم المطابقة، فإن طابق الواقع بحصول ذلك المدلول في النفس كان صدقاً وإلّا كان كذباً.

كيف! ومع البناء على ما ذكر أيّ فرق بين إظهار تلك الإرادة بصيغة الأمر أو بصيغة الإخبار، كأن يقول: «أنا مريد منك كذا أوأنا طالب ذلك منك» ونحو ذلك، ومن الواضح المتّفق عليه الفرق بين التعبيرين، وقبول الثاني للصدق والكذب، بخلاف الأوّل.

والحاصل أنّ الإرادة أمر نفساني حاصل بتوسّط الدواعي الباعثة عليه، فلا يعقل إيقاعها بصيغة الأمر ليمكن القول بوضع تلك الصيغ لذلك، وهذا بخلاف ما لو قيل بوضعها للمعنى الثاني، لظهور حصول ذلك الاقتضاء في الخارج بإيقاع تلك الصيغ مريداً بها معناها، فيقع مدلولها بإيقاع الصيغة في الخارج على ما هو الشأن في سائر الإنشاءات.

ويمكن توجيه كلامهم بحمله على إرادة الوجه الثاني، لكن مع تقييده بكون ذلك الاقتضاء على وفق الإرادة الواقعية والمحبّة النفسية، فيكون ذلك قيداً فيما وضع له، ولا يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له إلّا مع كون الاقتضاء المذكور عن الإرادة الموصوفة، فالأمر الخالي عن ذلك ليس أمراً على الحقيقة.

وهذا الوجه وإن أمكن القول به في المقام، وربما يشهد له التبادر حيث إنّ المتبادر من الصيغة هو كون الاقتضاء عن الإرادة القلبية، لكن تطبيق كلامهم على ذلك لا يخلو عن بعد سيّما بملاحظ الاحتجاج الأوّل.

وكيف كان، فالأظهر البناء على الوجه الثاني وعدم اعتبار القيد المذكور فيما

وضع الأمر له، فإنّ ذلك هو المستفاد من نفس الصيغة، ويعطيه التأمّل في سائر الإنشاءات من التمنّي والترجّي والتعجّب والنداء والاستفهام والمدح والذمّ وغيرها، فإنّها أسامٍ لخصوص تلك الإيقاعات الحاصلة بواسطة الألفاظ الدالّة عليها المستعملة لإفادتها، سواء وافقت ما هو المحبوب عند المتكلّم بها المراد له في نفسه أو لا.

ألا ترى أنّهم حكموا بصدق العقد على الواقع على سبيل الجبر والإكراه، ولذا حكموا بصحّته إذا تعقّبه الإجازة مع أنّ القبول القلبي غير حاصل مع الإكراه قطعاً، فليس ذلك إلّا لكون مفاد القبول المأخوذ في «قبلت» هو إنشاء القبول في الظاهر الواقع بإرادة معنى اللفظ المذكور وإن لم يكن هناك قبول نفساني ورضاء قلبي بالإيجاب واقعاً حين صدور العقد، ولذا حكموا بصدق العقد الفاسد عليه إذا لم يتعقّبه الإجازة مع اعتبار الإيجاب والقبول في مطلق العقد.

فمدلول الأمر أيضاً هو إنشاء الطلب في الخارج، سواء كان ذلك موافقاً لما هو مقصوده في الواقع أو لا، فالأوامر الامتحانية أوامر حقيقية لاستعمالها في الطلب على الوجه المذكور وإن لم يكن فائدة الطلب هناك إيقاع المطلوب في الخارج، بل فوائد أُخر مترتّبة على نفس الطلب، ولذا يتحقّق عصيان المأمور حينئذٍ بترك المأمور به ويحسن عقوبته لأجل ذلك مع أنّه ينبغي عدم تحقّق العصيان على الوجه الآخر إلّا من جهة التجرّي.

نعم، لو قامت قرينة على عدم إرادته لإنشاء الطلب في الخارج بل إنّما ذكر صورة الأمر لمصلحة مترتّبة عليه من غير قصد الى معناه كان أمراً صورياً خارجاً عن حقيقته.

فظهر بما قرّرنا قوّة القول بمغايرة الطلب للإرادة بالمعنى المذكور، وأنّ دلالته على الإرادة المذكورة ليست وضعية بل من جهة قضاء ظاهر الحال بها، نظراً الى أنّ الظاهر من إلزام المأمور بالفعل كون ذلك مراداً له بحسب الواقع حتّى يقوم دليل على خلافه.

ومن ذلك يظهر الجواب عمّا ذكر من دعوى تبادره فيما ذكروه، لعدم استناده الى نفس اللفظ حتّى يقوم دليلاً على الوضع، وقد يرجع الى ذلك كلام القائلين بالاتّحاد فيعود النزاع لفظياً، إلّا أنّه لا يخلو عن بعد.

ثمّ إنّ هذه المسألة هي مبنى ما ذهب اليه الأشاعرة من جواز الأمر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه، وما ذهبوا اليه من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل به، وظاهر الأصحاب المنع من الأمرين، وسيجيء توضيح الكلام فيهما إن شاء الله تعالى.

وعليها يبتني أيضاً ما ذهبوا اليه من جواز التكليف بالمحال نظراً الى تسليمهم امتناع إرادة المحال، فتجويزهم للتكليف بالمحال إنّما هو من جهة بنائهم على المغايرة وعدم الملازمة بين التكليف والإرادة.

والحقّ هناك المنع على التقدير المذكور أيضاً على حسب ما نبيّنه في محلّه إن شاء الله تعالى.

**ثالثها:**[1] المحكي عن أكثر علمائنا وكافّة الأشاعرة وبعض المعتزلة القول بعدم اشتراط الإرادة في دلالة الأمر على الطلب، فهو يدلّ عليه بالوضع، وعن الجبائيين القول باشتراط دلالة الأمر على الطلب بإرادته فلا دلالة فيه عليه إلّا معها.

وأنت خبير بوهن الخلاف المذكور على ظاهره، وكأنّه نظير ما حكي من القول باشتراط دلالة الألفاظ على معانيها بالإرادة وهو بظاهره قول سخيف لا يليق صدوره من أهل العلم، فإنّه إن أُريد توقّف الدلالة على إرادة المعنى بحسب الواقع فهو غير معقول، إذ لا يعقل ترتّبه على ذلك بل الأمر بالعكس.

وإن أُريد توقّفها على قيام دليل على إرادته فهو كسابقه في الفساد، إذ المقصود من وضع الألفاظ الانتقال الى مراد المتكلّم بواسطتها، فلو توقّفت دلالتها على العلم بالمراد لم يعقل فائدة في وضعها بل لزم الدور، فلا يبعد إذن تنزيل كلام القائل باشتراط الإرادة على ما لا يخالف ذلك.

وقد يحمل ذلك على إرادة توقّف دلالة اللفظ على معناه على كونه مراداً

---

(١) ثالث الأُمور المتعلّقة بالمرام.

ولو بالنظر الى ظاهر الإطلاق من جهة قضاء الأصل إذن بإرادته، فلو قام هناك قرينة على عدم الإرادة لم يكن دالاً عليه، بل على ما دلّت القرينة على إرادته.

وهو أيضاً كما ترى؛ إذ لا قصور حينئذٍ في دلالة اللفظ على نفس المعنى، لوضوح الاكتفاء في حصولها بالوضع والعلم به وإنّما تمنع القرينة من دلالته على إرادة ذلك المعنى.

ومع الغضّ عن ذلك فهو لا يوافق ما احتجّوا به على ذلك في المقام من انتفاء المايز بين الصيغة إذا كانت طلباً أو تهديداً إلّا الإرادة، بل لا يوافق الاحتجاج المذكور ظاهر ما عنون به الدعوى، فإنّ الإرادة المذكورة في الاحتجاج إنّما يراد بها إرادة المطلوب كما هو الظاهر، والإرادة المأخوذة في العنوان إنّما هي إرادة الطلب.

هذا، وقد ذكر في المقام نزاع آخر، وهو أنّ الأمر بِمَ يصير أمراً؟ وقد ذكروا هناك أقوالاً عديدة:

منها: ما حكي عن السيّد المرتضى رحمه الله من أنّه يصير أمراً بالإرادة، وعزي ذلك الى محقّقي المعتزلة، واختاره المحقّق في المعارج.

ومنها: ما حكي عن الأشاعرة من أنّها تكون أمراً بالوضع من غير اشتراط بالإرادة.

فإن أُريد بذلك توقّف كونه أمراً على إرادة الطلب فلا يكون أمراً بدونها، فهو من الأُمور الظاهرة، ولا مجال لإنكاره، ولا يظنّ أنّ أحداً يخالف فيه، كما هو الشأن في سائر الألفاظ لكون الإرادة هي المخصّصة لها بمعانيها حقيقية كانت أو مجازية، وإن كان الوضع كافياً في حملها على معانيها الحقيقيّة والحكم بإرادتها من غير حاجة الى قيام دليل آخر عليها فيعود النزاع إذن لفظياً، حملاً لكلام الأشاعرة على الاكتفاء في ذلك بظاهر الوضع.

وإن أُريد توقّفه على إرادة المطلوب بمعنى أنّ الصيغة إنّما تكون أمراً إذا أُريد بها من المأمور إيقاع الفعل دون ما إذا لم يرد ذلك.

وكأنّ المقصود به الإشارة الى الخلاف الواقع في اعتبار إرادة المطلق حسب ما عرفت من زعم الأشاعرة عدم الحاجة اليها في تحقّق الأمر، وبنائهم على المغايرة بين الطلب والإرادة، وأمّا غيرهم فبنوا على اتّحاد الأمرين، وحينئذٍ فلا يمكن تحقّق الأمر من دون حصولها، فمرجع هذا البحث إذن الى البحث المتقدم.

واحتجّ في المعارج وغيره بأنّ الصيغة ترد أمراً كقوله: ﴿وأقيموا الصلاة﴾[1] وغير أمر كقوله: ﴿اعملوا ما شئتم﴾[2] ولا مخصّص إلّا الإرادة.

فإن أراد به توقف كونه للطلب على إرادة المطلوب ـ إذ لا مخصّص له بذلك إلّا الإرادة المذكورة فيكون الغرض دفع ما ذهب اليه الأشاعرة من الاختلاف بين الأمرين وإمكان مفارقة الطلب عن الإرادة فلا حاجة اليها في صدق الأمر ـ ففيه: أنّ من البيّن أنّ إرادة الطلب كافية عندهم في تخصيصه بالطلب من غير حاجة الى إرادة المطلوب.

وإن أراد به توقّف كونه للطلب على إرادته ـ إذ لا مخصّص له سواها كما هو الظاهر من كلامه ـ فقد عرفت أنّه ممّا لا كلام فيه.

وكيف كان، فالظاهر أنّ النزاع المذكور إمّا لفظي، أو أنّه يعود الى النزاع المتقدّم وإن اختلفا في ظاهر العنوان، فعدّهما بحثين وإطالة الكلام في المقام كما في النهاية ليس على ما ينبغي.

## المقام الثالث :

في أنّ لفظ الأمر هل يفيد الوجوب وضعاً أو لا؟

وقد اختلفوا في ذلك على قولين، والأرجح كونه حقيقةً في الطلب أو الصيغة الدالّة عليه على نحو ما ذكرناه في حدّه، فيعمّ ما إذا كان الطلب على سبيل الحتم والإلزام أو على سبيل الندب، سواء كان صادراً من العالي أو المستعلي أو هما معاً.

ويدلّ عليه أنّه لا فارق عرفاً من الجهة المذكورة بين الأمر ومطلق الطلب

---

(١) سورة النور: ٥٦. (٢) سورة فصلت: ٤٠.

الصادر من العالي أو المستعلي مع أنّ لفظ «الطلب» حقيقة في المعنى الأعمّ اتّفاقاً على ما يظهر منهم، فكذا ما بمنزلته، بل لو غضّ عن ذلك وادّعي تبادره عرفاً في مطلق الطلب كان في محلّه، كما لا يخفى على المتأمّل.

ويومئ اليه تعميم الالتماس والدعاء لما كان الطلب الواقع من المساوي أو الداني على سبيل الحتم أو غيره، كما هو ظاهر من ملاحظة العرف، فالظاهر كون الأمر أيضاً كذلك.

مضافاً الى أنّهم لم يعتبروا في حدّه ما يفيد الإلزام وإنّما أخذوا فيه طلب الفعل أو اقتضاءه أو استدعاءه أو ما يفيد مفاد ذلك الشامل لصورة الإلزام وخلافه، وليس ذلك إلّا لانصرافه الى ذلك بحسب فهم العرف.

وأخذ الاستعلاء في جملة من حدوده لا يدلّ على كون الطلب على سبيل الحتم، لوضوح أنّ الطلب الحتمي كما قد يكون مع الاستعلاء وقد يكون مع عدمه كذلك الطلب الندبي يكون على الوجهين، فإنّ اقتضاء الشيء مع الإذن في تركه لا ينافي استعلاء المتكلّم أصلاً، بل ظاهر قوله: «أذنت لك في تركه» يفيد الاستعلاء، كما أنّ قولك: «ندبت عليك هذا الفعل» ظاهر فيه.

والحاصل: أنّ الاستعلاء ممّا يتبع اعتبار المتكلّم سواء كان ذلك في مورد التكليف أو غيره، فلو قال: «أبحت لك هذا الفعل» أفاد الاستعلاء.

بل قد يحصل الاستعلاء في الإخبارات أيضاً، نظراً الى ملاحظة الخصوصيات الملحوظة في المخاطبات وخصوصيات بعض الألفاظ ممّا يقع بها الخطاب.

بل قد يكون الاستعلاء مستفاداً من الأفعال وملاحظة الأحوال، فما في كلام بعض الأعلام من جعل الاستعلاء مستلزماً للإلزام المنافي للندب كما ترى.

وما أورده على القائل بعدم إفادة لفظ «الأمر» الوجوب ـ بأنّه إمّا أن يقول بأنّ الأمر هو الطلب من العالي لا من حيث إنّه مستعلٍ وقد عرفت بطلانه، أو يأخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ويجعله أعمّ من الندب وستعرف بطلانه ـ غير وارد

عليه، لما عرفت من انتفاء المنافاة بين الأمرين.

وما ذكر في وجهه بعد ذلك من أنّ طلب الشيء على سبيل الندب هداية وإرشاد ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء غير متّجه؛ فإنّ عدم لزوم اعتبار الاستعلاء لا يستلزم عدم حصوله، فأيّ مانع إذن من اختصاص لفظ «الأمر» بصورة حصوله، كما أنّ الطلب الحتمي لا يستلزم الاستعلاء، ضرورة حصوله أيضاً في الالتماس والدعاء، مع اختصاص صدق الأمر عليه إذا صدر من غير العالي، بما إذا كان حصوله على سبيل الاستعلاء.

على أنّ القائل بعدم دلالته على الوجوب لا يلزمه القول بكون الأمر هو الطلب الصادر من العالي، لا من حيث إنّه مستعلٍ، بل لو جعل مفاده هو الطلب من العالي سواء كان مستعلياً أو لا صحّ ما ذكره.

وإن قلنا باستلزام الاستعلاء للإلزام فعدم أخذه خصوص الاستعلاء في مفهوم الأمر كافٍ في تصحيح ما ذكره من غير حاجة الى اعتبار خلافه حسب ما ألزمه به في ظاهر كلامه وإن أمكن توجيهه بحمله على عدم أخذ الاستعلاء فيه، سواء اتّفق حصوله أو لا.

إلّا أنّه بعيد عن العبارة كما لا يخفى، مضافاً الى أنّك قد عرفت اكتفاء أحد الأمرين فيه من العلوّ والاستعلاء حسب ما قرّرنا، وعليه فالكلام المذكور ساقط من أصله.

فظهر بما ذكرنا أنّ من اعتبر الاستعلاء في مفهوم الأمر لا يلزمه القول بدلالته على الوجوب، وكذا تبادر علوّ الآمر واستعلائه من لفظ «الأمر» إن سلّم لا دلالة فيه على اعتبار الإلزام، وكذا ظهوره عرفاً في الطلب الحتمي لا يفيد ذلك، فإنّه كظهور مطلق الطلب فيه من باب انصراف المطلق الى الفرد الكامل كما سنشير اليه إن شاء الله تعالى.

وقد يحتجّ لوضعه للمعنى الأعمّ تارةً بتقسيم الأمر الى ما يكون على سبيل الوجوب، وما يكون على سبيل الندب، وظاهر التقسيم أن يكون المقسم حقيقةً في الأعمّ.

وفيه ما عرفت من عدم وضوح دلالة التقسيم على ذلك، على أنّه قد يحصل الانقسام في المقام بالنسبة الى سائر مستعملات الأمر أيضاً.

نعم، قد يرجع الأمر في ذلك الى التبادر بأن يدّعى تبادر المعنى القابل للقسمة المذكورة منه بحسب العرف فيؤول الى ما ذكرناه.

وأُخرى بأنّ فعل المندوب طاعة والطاعة الحاصلة بالفعل هو فعل المأمور به.

وقد يمنع من كلّية الكبرى؛ إذ قد تكون الطاعة بفعل المأمور به، وقد تكون بفعل المندوب.

وقد يذبّ عنه بأنّ المفهوم من الطاعة عرفاً هو موافقة الأمر، فلا يتّجه المنع بعد فهم العرف، لكن الدعوى المذكورة محلّ خفاء وإن لم يخلُ عن ظهور ما، بل ادّعى بعضهم الاتّفاق عليه، ففيه أيضاً تأييد لما قلناه.

احتجّ القائل بكونه حقيقةً في الوجوب بالتبادر، وبالآيتين الآتيتين، وقوله صلى الله عليه وآله: «لولا أن أشقّ على أُمّتي لأمرتهم بالسواك»[1] مع وضوح طلبه له على سبيل الندب.

ويدفع الأوّل أنّ المتبادر من مادّة الأمر وصيغتها ليس إلّا طلب الفعل، والطلب ظاهر في الوجوب، ولذا ترى التبادر الحاصل فيهما حاصلاً في قولك: «أطلب منك الفعل وأُريد منك الفعل» ونحوهما ممّا يفيد مفادهما من غير تفاوت أصلاً مع ظهور كون الطلب وما بمعناه موضوعاً للأعمّ، وليس ذلك إلّا لظهور المعنى المذكور في الطلب الحتمي، لكونه أظهر أفراده عند الإطلاق.

ويشير اليه أيضاً أنّ المتبادر من الإطلاق هو الوجوب النفسي العيني التعييني كما سيجيء الإشارة اليه، مع أنّ ظاهر الجمهور عدم وضع الأمر له بخصوصه، فيكون التبادر المذكور إطلاقياً عندهم أيضاً فيهون الأمر في دعوى كونه إطلاقياً بالنسبة الى الوجوب أيضاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ب ٥ من أبواب السواك ح ٣ ج ١ ص ٣٥٥.

فلا دلالة في التبادر المفروض على الحقيقة، ولذا لا يقال بكون الطلب والإرادة حقيقة في خصوص الحتميين، فالدليل المذكور مدفوع أوّلاً بالنقض، ثمّ بالحلّ.

وممّا ذكرنا ظهر الجواب عن الآيتين والرواية وما يفيد مفادهما، إذ لا كلام لنا في انصراف الإطلاق الى الوجوب إنّما الكلام في استناده الى الوضع ولا دلالة فيها عليه.

قوله: ﴿صيغة «إفعل» وما في معناها﴾.

أراد بـ«ما» في ما معناها سائر صيغ الأمر الحاضر نحو: تفعل وتفاعل، وصيغ الأمر الغائب نحو: ليفعل وليفاعل، أو أراد به أسماء الأفعال نحو: صه وحيهل، أو الأعمّ منهما.

وقد يعيّن حمله على الوجه الثاني ما حكي عن النحاة من أنّ إفعل علم جنس لكلّ صيغة يطلب بها الفعل، كما أنّ فعل ويفعل علمان لكلّ ماضٍ ومضارع مبني للمفعول.

ويبعّده أنّه إن ثبت الاصطلاح المذكور فإنّما يثبت في عرف علماء الصرف أو وسائر علماء العربية وثبوته في عرف علماء الأُصول غير معلوم بل الظاهر خلافه، وليس من الاصطلاحات الشائعة الدائرة بين سائر الناس من غير أهل ذلك الاصطلاح ـ كلفظ الفاعل والمفعول ـ ليستظهر الحمل عليه، فحمل العبارة على ذلك ممّا لا شاهد عليه، ثمّ على فرض ثبوت الاصطلاح المذكور فشموله لصيغ الأمر الغائب محل تأمّل أيضاً.

هذا، واعلم أنّ صيغة الأمر قد استعمل في معاني عديدة كالوجوب والندب والطلب الجامع بينهما والإباحة والإذن والإرشاد والالتماس والدعاء والتمنّي والترجّي والخبر والتهديد والإنذار والاحتقار والإهانة والإكرام والتعجيز والتسخير والتكوين والتسلية والامتنان وانقطاع الأمل والتحزّن والتهكّم وغيرها، وليست حقيقة في جميع ذلك اتّفاقاً إذ كثير من المعاني المذكورة إنّما يفهم من جهة

انضمام القرائن وملاحظة المقامات.

وفي النهاية ـ بعدما ذكر معاني خمسة عشر للصيغة ـ أنّها ليست حقيقةً في جميع ذلك بالإجماع بل النزاع وقع في أُمور خمسة: الوجوب أو الندب أو الإباحة أو التنزيه أو التحريم.

وفي الإحكام قد اتّفقوا على أنّها مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والإباحة.

وأراد بالطلب ما يعمّ الجامع بين الوجوب والندب والإرشاد أو بعضها، وقد اتّفقوا أيضاً على كونها حقيقةً في الطلب في الجملة حكاه في المعارج.

ثمّ إنّ الخروج عن مقتضى الوضع في عدّة من المعاني المذكورة بالنسبة الى ملاحظة وضعها باعتبار الهيئة كما في الإباحة والإذن والتمنّي والترجّي ونحوها، وفي عدّة منها بالنسبة الى ملاحظة وضع الهيئة والمادّة معاً، بل في معناها التركيبي الإنشائي كما في التهديد والإنذار والتهكّم ونحوها، فإنّ مفاد تلك الجمل الإنشائية هو إنشاء طلب الفعل من المأمور وقد استعملت في إنشاء ما يتبعه ويلزمه بحسب المقام، فأُريد من تلك الجمل إحضار صورة الطلب بملاحظة وضع المادّة والهيئة لينتقل منه بملاحظة المقام الى ما يتبعه من التهديد والإنذار وغيرهما، فتلك التوابع هي المرادة من تلك الجمل الإنشائية، وقد جعل معناها الموضوع له واسطة في إفهامها، كما هو الحال في سائر المجازات المركّبة.

قوله: ﴿حقيقة في الوجوب﴾

قد يورد في المقام أُمور:

منها: أنّ الحقيقة هي اللفظ المستعمل في تمام ما وضع له، وليس الوجوب إلّا بعض مفاد صيغة الأمر لدلالتها على الوجوب مثلاً والحدث الّذي يتّصف بذلك الوجوب، فكيف يقال بكونها حقيقة في الوجوب الّذي هو جزء معناها؟

ولو أُجيب بأنّ المراد من الصيغة هو خصوص الهيئة وليس معناه الحدثي مستنداً الى وضعها الهيئي فيكون الوجوب تمام الموضوع له بذلك الوضع ففيه:

أوّلاً: أنّ الهيئة بنفسها لا وضع لها وإنّما هي مرآة وآلة لوضع الألفاظ

المعروضة لها، فهي موضوعة بإزاء معناها المادّي والهيئي بوضع واحد.

وثانياً: أنّ معناها الهيئي أيضاً ليس مجرّد الوجوب لأخذ الزمان والإسناد الى فاعل ما في معنى الأفعال، إذ ليس دلالتها على ذلك إلّا من جهة وضعها الهيئي فهو بتلك الملاحظة أيضاً بعض من مدلولها.

ومنها: أنّ الوجوب بمعنى كون الفعل ممّا يترتّب على تركه استحقاق الذمّ أو العقاب، كما هو المعنى المصطلح من الأُمور العقلية أو الشرعية التابعة لملاحظة حال الآمر مع المأمور في وجوب طاعته واستحقاق الذمّ أو العقاب على مخالفته، فهو من اللواحق الطارئة على الفعل المأمور به في بعض الأحوال وأين ذلك من وضع الصيغة له بحسب اللغة.

ومنها: أنّ صيغة الأمر من جملة الأفعال المسندة الى فاعليها، فكيف يصحّ جعل الوجوب مدلولاً لها؟ مع أنّها من حيث الصدور من لواحق الأمر ومن حيث القيام من لواحق الفعل المأمور به ـ أعني المادّة المتعلّقة لهيئة الأمر ـ وليس من لواحق المأمور الّذي هو الفاعل لتلك الصيغة ليصحّ إسنادها اليه.

والحاصل: أنّه إن أُخذ الوجوب مدلولاً لصيغة الأمر فإن فسّر بطلب الفعل على سبيل المنع من الترك كان مسنداً الى الأمر، فينبغي أن يسند الفعل الى المتكلّم دون المخاطب أو الغائب، وإن فسّر بالصفة القائمة بالفعل فهو من لواحق الحدث الّذي أُخذ مبدأً للأمر فلا وجه لإسناده الى المخاطب أو غيره.

ومنها: أنّ الأمر من جملة الإنشاءات الغير المحتملة للصدق والكذب فلو كان مدلولها بحسب الوضع هو وجوب الفعل على المأمور كان محتملاً للصدق والكذب، لإمكان مطابقة المدلول المفروض للواقع وعدمها.

وبالجملة: المعنى المذكور من المعاني الخبرية الّتي لها مطابق بحسب الواقع، فلا يصحّ جعلها مدلولاً للإنشاء.

ومنها: أنّ ما يستفاد من الصيغة بناءً على القول المذكور إنّما هو إيجاب الفعل على المأمور وإلزامه به، ووجوب الفعل عليه متفرّع على الإيجاب تابع له، فلا

يتّجه جعل الموضوع له للصيغة هو الوجوب بل ينبغي جعلها بإزاء الإيجاب، كما هو مختار البعض.

والجواب عن الأوّل أنّه ليس المراد من كونه حقيقةً في الوجوب أنّ ذلك تمام معناه، بل المقصود كونها حقيقةً فيه مع انضمام ما يضمّ اليه ممّا أُخذ في معناه، إلّا أنّه لمّا كان هذا الجزء هو محلّ الخلاف في المقام وكان اعتبار غيره معلوماً من الخارج اكتفوا في المقام بذكر الوجوب وتركوا ذكر الباقي اتّكالاً على الوضوح.

ويمكن أن يجاب أيضاً بأنّ المراد كون الصيغة باعتبار وضعها الهيئي حقيقة في ذلك، وليس المراد وضع الهيئة بنفسها لذلك حتّى يرد ما ذكر من كون الهيئة مرآةً للوضع لا أنّها موضوعة للمعنى.

فإن قلت: لا ريب في عدم تعدّد الوضع المتعلّق باللفظ الواحد باعتبار المعنى الواحد، وحينئذٍ فليس لصيغ الأمر بالنسبة الى ما يراد منها إلّا وضع واحد متعلّق بتلك الكلمة باعتبار مادّتها وهيئتها، فليس هناك وضعان متعلّقان بها: أحدهما بمادّتها، والآخر بهيئتها كما قد يتراءى من ظواهر بعض الكلمات، فالإشكال المذكور بحاله.

قلت: لا ريب في كون الوضع المتعلّق بتلك الصيغة باعتبار مادّتها وهيئتها واحدة، كسائر الموادّ والهيئات المأخوذة في الجوامد وإن كان الوضع هنا نوعياً وفي الجوامد شخصياً، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ المادّة والهيئة في الجوامد حتّى المصادر ملحوظتان في الوضع بلحاظ واحد، بخلاف المقام حيث إنّ ملحوظ الواضع حين الوضع كون اللفظ باعتبار مادّته بإزاء الحدث، وباعتبار هيئته بإزاء الوجوب على الوجه الذي سنذكره إن شاء الله أو غير ذلك من المعاني الملحوظة في الهيئات، فبملاحظة ذلك ينزّل الوضع المذكور منزلة وضعين.

وكأنّ هذا هو مرادهم بما ذكروه من تعلّق وضعين بتلك الصيغ باعتبار موادّها وهيئاتها حسب ما نفصّل القول فيه في محلّ آخر إن شاء الله، وحينئذٍ فإطلاق أنّ الصيغة حقيقة في ذلك إنّما يراد به ذلك.

بقي الكلام فيما ذكر من تعدّد معناه الهيئي أيضاً نظراً الى أخذ الزمان والإسناد الى فاعل ما في مدلول الأفعال، فلا يكون الوجوب تمام معناه الهيئي.

وقد يدفع بأنّ فعل الأمر منسلخ عن الزمان حيث إنّه لا يراد منه إلّا طلب الفعل، فلا دلالة فيه على الزمان حسب ما يجيء الإشارة اليه في كلام المصنف رحمه الله والوجوب الملحوظ في المقام ليس معنى تامّاً بل أُخذ حالاً في النسبة المأخوذة في تلك الصيغ، فالنسبة ملحوظة فيه حسب ما سنشير اليه إن شاء الله.

وعن الثاني بأنّ مفاد الصيغة هو الوجوب المصطلح حيث إنّه وضعت الصيغة للدلالة عليه، فيكون الإلزام المستفاد منها هو الحاصل من العالي الّذي يستحقّ في مخالفته الذمّ والعقاب، فتدلّ على أنّ القائل بها شخص عالٍ أوجب الفعل على المخاطب.

والحاصل: أنّ الصيغة موضوعة لخصوص الأمر أي لخصوص الطلب الصادر من العالي المستعلي، بناءً على انحصار الاستعلاء في الإيجاب، فلا يكون الطلب الصادر من غيره من موضوع اللفظ ويكون استعماله إذن مجازاً، كذا اختاره بعض الأفاضل عند تقرير محلّ الخلاف، على طبق ما حكيناه عنه من اعتبار العلوّ والاستعلاء معاً في الأمر، وتفسيره العلوّ بما مرّ.

وأنت خبير بأنّ الكلام المذكور في غاية البعد.

وكيف يقال بانحصار مدلول الأمر حقيقة في ذلك؟ ومع أنّ معظم استعمالاته اللغوية والعرفية على خلاف ذلك، وقد عرفت أنّ العلوّ المأخوذ فيه حسب ما مرّ هو العلوّ العرفي دون العلوّ الّذي يوجب استحقاق الذمّ والعقاب في مخالفته.

وفدعوى دلالة الصيغة على أنّ المتكلم بها ممّن يجب طاعته عقلاً أو شرعاً موهونة جدّاً، بل دعوى كونها موضوعة لخصوص الأمر غير ظاهرة أيضاً.

بل الظاهر وضعها للأعمّ من الأمر والالتماس والدعاء، فليس العلوّ أو الاستعلاء معتبراً في وضعها أصلاً وإنّما يعتبر ذلك في كونها أمراً، كما يعتبر خلافه في كونها التماساً أو دعاءً، وذلك ظاهر بعد ملاحظة الاستعمالات المتداولة

كمال الظهور، كيف! ولولا ذلك لم يكن للطلب الالتماسي والدعائي صيغة موضوعة يكون استعمالها فيهما حقيقة مع أنّ الحاجة اليهما في الاستعمالات ودورانهما في المخاطبات إن لم يكن أكثر من الأمر فليس بأقلّ منه، فكيف يتصوّر تخصيص الواضع لوضع صيغة الطلب بالأمر وإهماله لهما؟.

فالّذي ينبغي أن يقال بناءً على القول بوضع الصيغة للوجوب أنّها موضوعة للطلب الحتمي، بمعنى طلب الفعل على وجه لا يرضى بتركه، وذلك إن صدر من العالي أو المستعلي كان أمراً، وإن صدر عن غيره كان التماساً أو دعاءً، ومدلول الصيغة وضعاً شيء واحد في الجميع، وخصوصية الأمر والالتماس والدعاء تعرف من ملاحظة حال القائل وليست تلك الخصوصيات ممّا يستعمل اللفظ فيه، واستعمال الصيغة على كلّ من الوجوه المذكورة على سبيل الحقيقة من غير تعدّد في الوضع واستحقاق الذمّ أو العقاب على تركه بحسب الواقع إنّما يجيء من الخارج بعد ثبوت وجوب الإتيان بما يطلبه المتكلّم من العقل أو الشرع، وليس ذلك من مدلول اللفظ بحسب وضع اللغة أصلاً.

فالمقصود بالوجوب في المقام هو ما ذكرناه من الطلب الحتمي لا الوجوب المصطلح، وهو وإن كان خلاف مصطلحهم، إلّا أنّ ظاهر المقام قرينةمرشدة اليه، ويتّحد ذلك بالوجوب المصطلح إذا صدرت الصيغة من الشرع إن أخذ الوجوب بمعنى طلب الشرع على الوجه المخصوص، وإن أخذ بمعنى كون الفعل بحيث يستحقّ تاركه الذمّ أو العقاب فلا يكون ذلك من مدلول الصيغة بحسب الوضع مطلقاً، بل هو من المعاني المتفرّعة اللازمة للطلب المذكور إذا صدرت الصيغة ممّن يحرم مخالفته، سواء صدرت من الشارع أو غيره وليس ذلك من خواصّ الأمر، بل قد يوجد في الالتماس والدعاء حسب ما مرّت الإشارة اليه، فبما قرّرنا ظهر اندفاع الإيراد المذكور لابتنائه على حمل الوجوب على المعنى المصطلح.

وعن الثالث أنّ المراد بالوجوب هنا كما عرفت طلب الفعل على سبيل الحتم وعدم الرضا بالترك، لكن ليس الطلب المذكور ملحوظاً في المقام على سبيل

الاستقلال بأن يكون الوجوب معنىً مستقلاً ملحوظاً بذاته ليمكن وقوعه مسنداً في المقام، إذ ليس القابل للإسناد في الأفعال إلّا معانيها الحدثية فإنّها هي المعاني التامّة الصالحة للإسناد الى الغير، والطلب المذكور إنّما أُخذ آلة ومرآةً لملاحظة نسبة الحدث الى فاعله فالمستفاد من تلك الجملة الطلبية إسناد الحدث المدلول عليه بالمادّة الى فاعله على سبيل كونه مطلوباً منه، فليس الطلب الملحوظ في المقام إلّا معنىً حرفياً غير مستقلّ في الملاحظة وقد جعلت هيئة الأمر دالّة عليه كما وضع له في سائر الطلبيات من التمنّي والترجّي والاستفهام حروفاً مخصوصة، فليس الوجوب في المقام متعلّقاً للإسناد ولا معنىً تامّاً ملحوظاً بذاته ليكون قابلاً للإسناد المذكور.

وجعلهم مدلول الأمر هو الطلب أو وجوب المأمور به على المخاطب بيان لما هو حاصل بالأمر على نحو ما يذكرونه في معاني الحروف، لا أنّ ذلك بالملاحظة المذكورة هو مدلوله بحسب الوضع حتّى يكون الطلب أو الوجوب هو المعنى المدلول عليه بالصيغة استقلالاً، كما في قولك: «أطلب منك الفعل أو أوجبت عليك الفعل» ونحوهما ليكون المعنى الحدثي مأخوذاً معه شطراً أو شرطاً ليكون مفاد الأمر معنيين مستقلّين، أو معنى واحد هو الطلب خاصّة ويكون الآخر قيداً فيه، إذ من الواضح بعد التأمّل في مفادها بحسب العرف وملاحظة أوضاع مبادئها خلافه، فليس المعنى المستقلّ بالمفهومية في الأفعال إلّا معانيها الحدثية المفهومة منها بملاحظة أوضاعها الماديّة، وأمّا وضعها الهيئي فلا يفيد إلّا معنىً حرفياً حتّى أنّ الزمان المفهوم منه إنّما يؤخذ مرآةً لحال الغير وليس ملحوظاً بذاته، ولأجل ما ذكرنا دخل النقض في معاني الأفعال.

فالحال في وضع هيئة الأمر على نحو أوضاع الحروف، فعلى ما اختاره المتأخّرون من كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً يكون الحال هنا أيضاً كذلك، فمطلق الطلب أو الوجوب إنّما أُخذ مرآةً في الوضع، وأمّا الموضوع له فهو جزئيات الطلب أو الوجوب.

ثمّ نقول: إنّ الإسناد الى فاعل ما من المعاني المأخوذة في أوضاع الأفعال بملاحظة الهيئات الطارئة على موادّها، وذلك الإسناد قد يلحظ فيها على النحو الحاصل في سائر الإخبارات، بأن يفيد انتساب الحدث المدلول عليه الى غيره بحسب الواقع، وقد يلحظ على سبيل الإنشاء بأن يعتبر في نسبة ذلك الحدث الى ما أُسند اليه ما يحصل معه تلك النسبة بمحض إسناده اليه، فيقع الانتساب بينهما بمجرّد الإسناد من غير أن يكون بياناً لنسبة حاصلة في الواقع، نظير قولك: «ليت زيداً قائم» فإنّك قد أسندت القيام الى زيد لا على أنّه حال له في الواقع، كما في: «زيد قائم» بل على أنّ تلك الحال حالة متمنّية له، وإسناده اليه على سبيل التمنّي حاصل بنفس ذلك الإسناد، وكذا الحال في مدلول الأمر فإنّه يفيد إسناد مدلوله الحدثي الى فاعله من حيث كونه مطلوباً مراداً حصوله منه حسب ما عرفت، فإرادة النسبة المذكورة في هذه المقامات مفيدة لحصولها موجدة لها بخلاف النسبة الحاصلة في الاخبارات.

فظهر بما قرّرناه أنّ الفرق بين الإنشاءات والإخبارات إنّما هو بملاحظة النسبة والإسناد، ومنه يتبيّن الجواب عن الإيراد الرابع.

وأنت إذا تأمّلت فيما قرّرناه عرفت أنّ مفاد قولهم: «إنّ الأمر للوجوب أو الإيجاب» أمر واحد لا فارق بينهما بحسب الحقيقة، فإنّ المقصود منه هو إفادة ما بيّناه، وذلك المفهوم لمّا أُخذ واسطة في انتساب الحدث الى فاعله ومرآةً لملاحظة حال ذلك المنسوب ـ بالنظر الى ما نسب اليه إن لوحظ بالنسبة الى ذلك الحدث سمّي وجوباً ويوصف معه الفعل بالوجوب، وإن لوحظ بالنسبة الى الآمر من حيث صدوره عنه ووقعه بإيقاعه سمّي إيجاباً وتكليفاً بمعناه الحدثي ـ فيصحّ التعبير بكلا الوجهين من غير تكلّف، ولذا قد يعبّرون عنه بالأوّل وقد يعبّرون عنه بالثاني من غير بنائهم على اختلاف في ذلك، وفسّروا الوجوب بطلب الفعل مع المنع من الترك، مع أنّه تفسير للإيجاب في الحقيقة.

فما ذكره بعض المتأخّرين: من تغاير الأمرين بحسب الحقيقة وأنّ ما ذكر

من اتّحادهما بالذات واختلافهما بالاعتبار من خرافات الأشاعرة، ليس على ما ينبغي.

والظاهر أنّ ما ذكره مبني على أخذ الوجوب بمعنى رجحان الفعل مع المنع من الترك، وقد عرفت أنّ المراد به في المقام غير ذلك.

وربما يظهر تغايرهما حقيقةً من المحقّق[1] في المعارج وغيره. وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الإيراد الخامس.

قوله: ﴿وفاقاً لجمهور الأُصوليّين﴾

وقد عزي ذلك الى المحقّقين، وعزاه في النهاية الى أكثر الفقهاء وجماعة من المتكلّمين، وفي الإحكام الى الفقهاء وجماعة من المتكلّمين، والعضدي الى الجمهور، وحكي القول به عن كثير من العامّة والخاصّة منهم: الشيخ والفاضلان والشهيدان وكثير من المتأخّرين، والشافعي في إحدى النسبتين إليه، وأبو الحسين البصري والحاجبي والعضدي والرازي، والغزّالي في إحدى الحكايتين عنه، وغيرهم.

قوله: ﴿وقيل: في الطلب﴾

وهو الجامع بين الوجوب والندب، وقد يجعل أعمّ من الإرشاد أيضاً حسب ما يستفاد من الإحكام حيث جعل مفهوم الطلب شاملاً للثلاثة، وفرّق بين الندب والإرشاد بأنّ الندب ما كان الرجحان فيه لأجل مصلحة أُخروية، والإرشاد ما كانت المصلحة فيه دنيوية، إلّا أنّه لم ينقل فيه قولاً بوضع الصيغة للأعمّ من الثلاثة، وقد وافقه على الفرق المذكور غيره أيضاً، ولا يخلو ما ذكر عن تأمّل.

والمعروف جعل الطلب قدراً مشتركاً بين الوجوب والندب، وذلك هو الأظهر؛ إذ الظاهر أنّ المقصود من الإرشاد هو بيان المصلحة المترتّبة من دون حصول اقتضاء هناك على سبيل الحقيقة فهو إبراز للمصلحة المترتّبة على الفعل بصورة الاقتضاء.

---

(١) حيث جعل القول بالإيجاب مقابلاً للقول بالوجوب، ويظر ذلك أيضاً من السيّد العميدي وقد نصّ على أنّ اتحاد الإيجاب والوجوب في الحقيقة إنّما يتمّ على مذهب الأشاعرة فيما سيجيء تتمّة لهذا الكلام إن شاء الله. (منه عفي عنه).

ألا ترى أنّه قد يكون ما يأمره به على سبيل الإرشاد مبغوضاً عنده ولا يريد حصوله أصلاً، كما إذا استشاره أحد في إكرام زيد أو عمرو، وهو يبغضهما ويريد إهانتهما ومع ذلك إذا كانت مصلحة المستشير في إكرام زيد مثلاً يقول له: «أكرم زيداً» مريداً بذلك إظهار المصلحة المترتّبة عليه من غير أن يكون هناك اقتضاء منه للإكرام، بل قد يصرّح بأنّه لا يحبّ إكرامه ويبغض الإتيان به.

وهذا بخلاف الندب لحصول الاقتضاء هناك قطعاً، إلّا أنّه غير بالغ الى حدّ الحتم من غير فرق بين ما يكون السبب فيه المصلحة الدنيوية أو الأُخروية، كما أنّه لا فرق في الإرشاد بين ما إذا كان الغرض إبداء المصلحة الدنيوية أو الاخروية، كيف! ولولا ما قلنا لم يكن ندب في أغلب الأوامر العرفية، لعدم ابتنائها على المصالح الأُخروية في الغالب.

ومع الغضّ عن جميع ما ذكر فقد يكون المصلحة الدنيوية المتفرّعة على الفعل عائدة الى غير المأمور وليس ذلك إذن من الإرشاد، فلا يتمّ ما ذكر من الفرق إلّا أن يخصّص ما ذكر من التفصيل بالمصلحة العائدة الى المأمور، وهو كما ترى.

هذا، وقد ذهب الى وضع الأمر بإزاء الطلب جماعة من أصحابنا منهم السيّد العميدي، وجماعة من العامّة منهم الجويني والخطيب القزويني وبعض الحنفية على ما حكي عنهم، وهو المختار كما سنبيّن الوجه فيه إن شاء الله.

إلّا أنّ الأوامر المطلقة مطلقاً محمولة على الوجوب، لانصراف مطلق الطلب اليه عرفاً إلّا أن يقوم دليل على الإذن في الترك، وكأنّه لانصراف المطلق الى الكامل، واختاره صاحب الوافية أيضاً، إلّا أنّه ذهب الى حمل الأوامر الشرعية كتاباً وسنّةً على الوجوب لا لدلالة الصيغة عليه، بل لقيام قرائن عامّة شرعاً عليه، وإليه ذهب العلّامة في النهاية بحسب وضع اللغة وجعلها موضوعة في الشرع لخصوص الوجوب.

قوله: ﴿وذهب السيّد المرتضى الى أنّها مشتركة بين الوجوب والندب﴾ وقد تبعه فيما فصّله السيّد ابن زهرة، وقد ذهب الى اشتراكه لفظاً بين المعنيين

جماعة، وهم لم يفصّلوا بين اللغة والشرع.

قوله: ﴿وتوقّف في ذلك قوم فلم يدروا أنّها للوجوب أو الندب﴾

وقد حكي ذلك عن الأشعري والقاضي أبي بكر وبنى عليه الآمدي في الإحكام، وحكاه عن الأشعري ومن تابعه كالقاضي أبي بكر والغزّالي، إلّا أنّ ظاهر كلامه بملاحظة سابقه هو التوقّف بين الوجوب والندب والإرشاد.

وربما يعزى الى جماعة التوقّف بين كونها للوجوب أو الندب، أولهما اشتراكاً لفظياً، أو للقدر الجامع بينهما ليكون مشتركاً معنوياً.

وعن البعض التوقّف بين الأخيرين، وعن بعض آخر التوقّف بين الأحكام الخمسة، فهي موضوعة لواحد من الأحكام لا نعلمه.

قوله: ﴿وقيل: إنّها مشتركة بين ثلاثة أشياء﴾

قد حكي ذلك عن جماعة.

قوله: ﴿وزعم قوم ... الخ﴾

قد حكاه الحاجبي والعضدي عن الشيعة، ولا أصل له إذ هو غير معروف بينهم ولا منسوب الى أحد من فضلائهم، فهو فرية عليهم، أو كان مذهباً لبعض الشيعة من سائر فرقهم ممّن لا يعتدّ بقوله عندهم.

وقد عزى الآمدي في الإحكام الى الشيعة الاشتراك بين الوجوب والندب والإرشاد، وهو أيضاً غير معروف بين الأصحاب.

قوله: ﴿وقيل: فيه أشياء أُخر﴾

منها: القول بأنّها للإباحة خاصّة، حكاه في الإحكام.

ومنها: القول بالاشتراك اللفظي بين الأحكام الخمسة.

ومنها: القول بالاشتراك بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد والتعجيز والتكوين.

ومنها: القول بالاشتراك بين الطلب والتهديد والتعجيز والإباحة ... الى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع في كلماتهم، ولا جدوى في التعرّض لها لندورها

ووضوح فسادها، وظاهر ما حكي من الاتّفاق يدفعها.

قوله: ﴿لنا أنّا نقطع أنّ السيّد ... الخ﴾

هذه عمدة أدلّة القائلين بوضعها للوجوب، وهو استناد الى التبادر، تقريره: أنّ السيّد إذا قال لعبده مع خلوّ المقام عن القرائن: «إفعل» فلم يفعل عدّ عاصياً وذمّه العقلاء على ترك الفعل، وهو معنى الوجوب.

وقد يورد عليه بوجوه:

منها: أنّه لو تبادر منه الوجوب لزم انتقال الذهن من الأمر الى المنع من الترك وليس كذلك، إذ قد لا يخطر الترك بالبال فضلاً عن المنع عنه.

ويدفعه أنّ الوجوب معنى بسيط إجمالي يؤخذ فيه المنع من الترك عند التحليل العقلي، فلا يلزم حينئذٍ تصوّر المنع من الترك عند تصوّر الوجوب إجمالاً، وذلك ظاهر من ملاحظة سائر المفاهيم الإجمالية المنحلّة عند التفصيل الى مفاهيم عديدة.

مضافاً الى أنّ المنع من الترك ليس جزءً من مفهوم الوجوب ولو عند التحليل بل هو من لوازمه حسب ما يأتي الإشارة اليه.

ومنها: المنع من خلوّ المقام الّذي يفهم منه ذلك عن القرينة، إذ الغالب في العرف قيام القرائن الحالية أو المقالية على ذلك، وقد أشار اليه المصنف رحمه الله بقوله: «لا يقال ...» الخ ويأتي الكلام في الجواب عنه.

ومنها: أنّ الفهم المذكور قد يكون من جهة إيجاب الشرع طاعة السيّد على العبد وإلزامه بامتثال أوامره، أو من جهة قضاء العرف به، ففرض وقوع الأمر من السيّد بالنسبة الى عبده قاضٍ بذلك بملاحظة حكم الشرع أو العرف، وأين ذلك من دلالة الصيغة بنفسها عليه.

ووهنه ظاهر؛ فإنّ الشرع أو العرف إنّما أوجب على العبد الإتيان بما أوجبه مولاه لا غير ذلك، وإيجابه في المقام فرع دلالة الأمر.

ومنها: أنّ العصيان بمعنى مخالفة الأمر لا يثبت كونه محرّماً إلّا بعد دلالة الأمر

على الوجوب، ضرورة انتفاء الإثم فيها مع عدمها، وأنّه قد يقع الذمّ على ترك بعض المندوبات وارتكاب بعض المكروهات، فلا اختصاص له بالمخالفة المحرّمة فلا يلزم من عدّه عاصياً وترتّب الذمّ على تركه وجوب الفعل عليه وتحريم تركه.

وفيه: أنّ العصيان لا يطلق عرفاً إلّا على فعل الحرام أو ترك الواجب وليس مخالفة مطلق الأمر عصياناً، بل لا يطلق إلّا على مخالفة الأمر الإيجابي، فإذا عدّ مخالفة الأمر المطلق عصياناً كان مفيداً للإيجاب، وأنّ الذمّ لا يتعلّق بالمكلّف من جهة ترك ما هو مندوب عند الذامّ وإنّما يتعلّق بترك الأمر اللازم أو بفعل المحرّم، وربما يرد على ترك المندوب لوم ولا يعدّ ذمّاً، ولذا عرّفوا الواجب بما يذمّ تاركه.

وورود الذمّ عرفاً على ترك بعض المندوبات فإنّما هو من جهة لزوم الإتيان به في العرف وعدم ارتضائهم بالإهمال فيه وإن جاز تركه بحسب الشرع.

ومنها: أنّه معارض بالصيغة المجرّدة عن القرينة الصادرة من مجهول الحال ممّن لا يعلم وجوب طاعته بحسب الشرع أو العرف وعدمه، فإنّ المأمور لا يعدّ عاصياً ولا يتعلق به ذمّ فلو كان حقيقة في الوجوب لزم ترتّب الذمّ عليه.

وقد يجاب عنه بأنّ دلالة اللفظ لا يستلزم مطابقة مدلوله للواقع، فغاية الأمر دلالة اللفظ عليه في المقام، وهو لا يستلزم وجوبه ليتفرّع عليه استحقاق الذمّ.

نعم، لو علم وجوب طاعة الآمر من الخارج دلّ ذلك على مطابقة المدلول لما هو الواقع وترتّب الذمّ على مخالفته، ولذا فرضوا الكلام في المقام في أمر السيّد لعبده.

وفيه: أنّ ما ذكر إنّما يتمّ في الإخبار وأمّا الإنشاء فإنّما هو إيجاد لمدلوله في الخارج فلا يصحّ فيه ما ذكر.

والحقّ في الجواب أنّك قد عرفت أنّ ما وضع له الأمر هو الطلب الحتمي الّذي لا يرضى الطالب معه بترك المطلوب، ومن لوازمه كون الفعل بحيث يذمّ تاركه أو يعاقب عليه إذا صدر ممّن يجب طاعته، والمعنى المذكور حاصل في

المقام وإنّما لم يترتّب عليه الذمّ من جهة الشكّ في وجوب الطاعة، وإنّما فرضوا في الاحتجاج صدور الأمر ممّن يجب طاعته ليعلم من وجود اللازم المذكور الدالّ على حمل الصيغة على الطلب بالمعنى المفروض كونها حقيقةً في ذلك.

ومنها: أنّ غاية ما يفيده دلالة الصيغة الصادرة من العالي على الوجوب، وأين ذلك من دلالة الصيغة عليه مطلقاً، كما هو ظاهر العنوان.

ويدفعه بناءً على تعميم العنوان أنّه إذا ثبت كون الصيغة حقيقة في الوجوب في الصورة المفروضة ثبت ذلك في غيرها أيضاً بأصالة عدم تعدّد الأوضاع، أو من جهة ظهور عدم اختلاف معنى اللفظ باختلاف المتكلّمين، كما يظهر من استقراء سائر الألفاظ.

ومنها: أنّ التبادر المذكور بعينه حاصل في لفظ الطلب وما بمعناه، كما إذا قال لعبده: «أطلب منك شراء اللحم أو أُريد منك ذلك» مع أنّه لا كلام في كون الطلب أعمّ من الوجوب والندب، فلو كان التبادر المفروض دليلاً على الوضع للوجوب بالخصوص لجرى في ذلك مع أنّ من المعلوم خلافه.

والقول بأنّ قضية التبادر أن يكون الوجوب موضوعاً له في المقامين إلّا أنّا خرجنا من ذلك فيما ذكر ـ نظراً الى قيام الدليل على وضعه للأعمّ فيبقى غيره تحت الأصل ـ مدفوع بأنّ كون الأصل في التبادر مطلقاً أن يكون دليلاً على الوضع ممّا لا دليل عليه، وإنّما الدليل على الوضع هو التبادر المستند الى نفس اللفظ، فلا يصحّ الاستناد الى التبادر في ثبوت الوضع إلّا بعد ثبوت كون التبادر المفروض من ذلك القبيل علماً أو ظنّاً، وأمّا مع حصول الشكّ في وجه لدعوى الأصل فيه، ولا أقلّ في المقام من الشكّ بعد ملاحظة ما قرّرناه فلا يتمّ الاستناد اليه.

ومنها: أنّ التبادر إنّما يكون دليلاً على الوضع إذا كان الانصراف مستنداً الى نفس اللفظ دون ما إذا استند الى أمر آخر حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

والظاهر أنّ انصراف الأمر الى الوجوب في المقام من جهة دلالة اللفظ على الطلب الظاهر حين إطلاقه في الوجوب، كما عرفت في انصراف لفظ «الطلب»

وكأنّه من جهة كون الوجوب هو الكامل منه، نظراً الى ضعف الطلب في المندوب من جهة الرخصة الحاصلة في تركه، وقد مرّت الإشارة الى ذلك.

قوله: ﴿معلّلين حسن ذمّه بمجرّد ترك الامتثال﴾

لا يخفى أنّه بعد أخذ ذلك في الاحتجاج لا يتوجّه ما أورده بقوله: «لا يقال» إذ بعد ثبوت تعليلهم حسن الذمّ بمجرّد ترك الامتثال لا فرق بين قيام القرائن على إرادة الوجوب وعدمه، إذ غاية ما يلزم من ذلك حينئذٍ أن تكون القرائن مؤكّدة لا مفيدة للوجوب، وإلّا لم يحسن التعليل.

والحاصل أنّه إمّا أن يؤخذ في الاحتجاج انتفاء القرائن في الصيغة الصادرة من السيّد، أو تعليلهم الذمّ بمجرّد ترك الامتثال، ويتمّ الاحتجاج بأخذ واحد منهما وحينئذٍ فمع أخذه التعليل المذكور في الاحتجاج وعدم اعتباره انتفاء القرائن هناك لا يتّجه الإيراد، لاحتمال وجود القرائن في المقام.

وقد يوجّه ذلك بأنّ ظاهر ترتّب ذمّ العقلاء على مخالفة الصيغة الواردة هو فرض ورودها خالية عن القرائن الدالّة على الوجوب، وما ذكره من تعليل الذمّ بمجرّد ترك الامتثال تأييد لذلك، والمقصود من الإيراد منع المقدّمة المذكورة، ويظهر منه أيضاً منع التعليل المذكور وإن لم يصرّح به.

قوله: ﴿فليقدّر كذلك لو كانت في الواقع موجودة﴾

قد يورد عليه بأنّ مجرّد التقدير لا فائدة فيه بعد وجودها في الواقع، فإنّ الفهم إنّما يتبع العلم بالقرينة ومجرّد تقدير عدمه لا يفيد شيئاً بعد كون الحكم بحصول الذمّ من جهة الصيغة المنضمّة الى القرينة. نعم، لو انتفت القرائن بحسب الواقع وحكم بالذمّ تمّ المقصود.

ويدفعه أنّ الحكم بإرادة المعنى المجازي أو خصوص أحد معنيي المشترك موقوف على ملاحظة القرينة، فإذا قدّر انتفاء القرائن بأن لا يلاحظ شيئاً منها وحصل الفهم المذكور دلّ ذلك على عدم استناد الفهم الى غير اللفظ، فالمقصود من تقدير انتفاء القرائن عدم ملاحظة شيء منها عند تبادر المعنى المذكور ليكون

شاهداً على استناد الفهم الى مجرّد اللفظ.

قوله: ﴿والمراد بالأمر ... الخ﴾

كأنّه إشارة الى دفع ما قد يقال في المقام من أنّ أقصى ما يفيده الآية هو كون لفظ «الأمر» للوجوب فيكون المراد به الطلب الحتمي أو الصيغة الدالّة عليه ولو بتوسّط القرينة، وأمّا كون الصيغة بنفسها دالّة عليه بالخصوص كما هو المدّعى فلا، فأجاب بأنّ المراد بالأمر هو نفس الصيغة المذكورة، أعني قوله: «اسجدوا» حيث إنّ تقدّمها قرينة على إرادتها، إذ لم يقع منه تعالى في ذلك المقام طلب آخر سواها.

ويمكن المناقشة بأنّ إطلاق الأمر عليها مبني على إرادة الوجوب منها، وهو أعمّ من أن يكون من جهة دلالتها عليه بالوضع أو بواسطة القرينة، وأصالة عدم انضمام القرينة اليها معارضة بأصالة عدم دلالتها على الوجوب، مضافاً الى أنّ مجرّد الأصل لا حجّة فيه في المقام لدوران الأمر فيه مدار الظنّ.

فإن قلت: إنّه قد علّل الذمّ والتوبيخ بنفس الأمر فاحتمال استناده الى مجموع الصيغة والقرينة مخالف لظاهر الآية.

قلت: تعليله بنفس الأمر لا يفيد دلالة الصيغة بنفسها على الوجوب؛ إذ غاية الأمر أن يراد بالأمر الصيغة المستعملة في الوجوب، وهو أعمّ من أن يكون موضوعاً بإزائها لئلا يفتقر إرادته منها الى القرينة أو لا، فيتوقّف على ضمّها إذ على الوجهين يصحّ تعلّق الذمّ بمجرّد مخالفة الأمر بعد فرض كون لفظ الأمر دالاً على الوجوب. نعم لو علّق الذمّ بمجرّد مخالفة قوله: «اسجدوا» صحّ ما ذكر.

ويمكن أن يوجّه ذلك بأنّ ظاهر سياق الحكاية كون الطلب الصادر هو قوله: «اسجدوا» مع الإطلاق إذ لو كان هناك قرينة منضمّة اليه يتوقّف فهم الإيجاب على انضمامها لقضى المقام بالإشارة اليها، لتوقّف ما يورده من الذمّ عليه، فعدم ذكره في مقام الطلب إلّا مجرّد الصيغة ثمّ تفريعه الذمّ على مخالفتها معبّراً عنها بالأمر ظاهر في إطلاق الأمر على الصيغة المجرّدة عن القرائن وتفريعه الذمّ على مخالفتها، فيتمّ المدّعى مضافاً الى أنّ الظاهر من ملاحظة العرف عدّ الصيغة

المجرّدة عن القرائن الصادرة من العالي أمراً وإطلاقهم لفظ «الأمر» عليها على سبيل الحقيقة من غير إشكال، سواء قلنا بكون الصيغة حقيقةً في الوجوب أو لا، فيستفاد كونها للوجوب من الآية، فبملاحظة ما قرّرناه ليس المراد من قوله إذ: «أمرتك» إلّا ما حكاه أوّلاً من نفس الصيغة الصادرة، وهو ظاهر من سياق الآية كمال الظهور، فيكون الذمّ وارداً على مخالفة مجرّد الصيغة.

وما يقال في المقام من: أنّ المراد بلفظ الأمر هنا هو الصيغة المتقدّمة والذمّ على مخالفتها دالّ على استعمالها في الوجوب والأصل في الاستعمال الحقيقة فمما لا وجه له.

أمّا أوّلاً فلأنّ ترتّب الذمّ على المخالفة إنّما يفيد كون المقصود هناك إيجاب السجود، وأمّا أنّ اللفظ مستعمل في خصوص الوجوب كما هو المراد فلا، ولا ملازمة بين الأمرين؛ إذ قد يكون من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد أو ما بمعناه من غير إرادة الخصوصية من اللفظ فلا تجوّز حسب ما يأتي الإشارة اليه إن شاء الله.

وأمّا ثانياً فبأنّ مناط الاستدلال بالآية هو ترتّب الذمّ على مخالفة قوله: «اسجدوا» خالياً عن القرائن، لدلالته إذن على استفادة الوجوب من نفس الصيغة، وهو يتوقّف على وضعها له لانحصار الوجه في دلالة اللفظ على المعنى في الوضع وانضمام القرينة، والمفروض انتفاء الثاني فيتعيّن الأوّل، وحينئذٍ فلا حاجة الى انضمام الأصل.

وأمّا إثبات مجرّد استعماله هناك في الوجوب بقرينة الذمّ المتأخّر الكاشفة عن حصول ما يفيده عند استعمال الصيغة من الوضع أو انضمام القرينة فلا يفيد شيئاً في المقام؛ إذ لا يستفاد من ذلك إذن ما يزيد على الاستعمال، واستعمال الأمر في الوجوب ممّا لا تأمّل فيه عندهم حتّى يحتاج فيه الى الاستناد الى الآية الشريفة والتمسّك بالمقدّمات المذكورة، ودعوى أصالة الحقيقة هنا غير متجهة أيضاً لتعدّد مستعملات اللفظ، وكون الاستعمال إذن أعمّ من الحقيقة معروف بينهم.

قوله: ﴿فإنّ هذا الاستفهام ليس على حقيقته﴾

كأنّه دفع لما قد يقال من أنّه لا توبيخ ولا ذمّ في الآية الشريفة؛ إذ ليس ما ذكر إلّا استفهاماً عن علّة الترك، وهو يصحّ مع كون الأمر المتروك واجباً أو مندوباً، وأمّا الطرد والإبعاد المترتّب عليه فقد يكون من جهة العلّة الداعية له على الترك، إذ قد يكون ترك المندوب على وجه محرّم بل باعث على الكفر.

فأجاب بأنّ الاستفهام في المقام ليس على حقيقته، لاستحالته عليه تعالى، فيراد به معناه المجازي، وهو في المقام للتوبيخ والإنكار.

ويرد عليه أنّه لا يتعيّن الأمر حينئذٍ في كون الاستفهام إنكارياً، لاحتمال أن يكون للتقرير، والمقصود إبداؤه العلّة الّتي بعثته على ترك السجود وإقراره بها حتّى يتمّ الحجّة عليه، فلا دلالة في الاستفهام على ذمّه وتوبيخه، ولا في طرده وإبعاده بعد إقراره بكون العلّة فيه ما ذكره على ترتّبه على مجرّد تركه ليفيد المدّعى.

وما يقال من: أنّ الاستكبار من إبليس لم يكن على الله تعالى ليكون محرّماً بل على آدم عليه السلام، فيرجع بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المولّدة من المخالفة الحاصلة من الحميّة والعصبيّة، وهذه شيء ربما يعدّ من تبعها في عداد المقصّرين.

مدفوع بأنّ الترك الصادر من إبليس قد كان على جهة الإنكار، وكان استكباره على آدم عليه السلام باعثاً على إنكاره رجحان السجود، ولا شكّ إذن في تحريمه، بل بعثه على الكفر، فهناك أُمور ثلاثة إباء للسجود، واستكبار على آدم عليه السلام، وإنكار لرجحان السجود المأمور به من الله تعالى، بل دعوى قبحه لاشتماله على تفضيل المفضول، ولا ريب في بعثه على الكفر كما لو أنكر أحد أحد المندوبات الثابتة بضرورة الدين، وكأنّ في قوله تعالى: ﴿أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾[1] إشارة الى الأُمور الثلاثة، فليس عصيانه المفروض مجرّد ترك الواجب، بل معصية باعثة على الكفر سيّما بالنظر الى ما كان له من القرب والمكانة وغاية العلم والمعرفة.

---

(١) البقرة: ٣٤.

ومع الغضّ عن ذلك فكون الترك الصادر منه على سبيل الاستكبار على آدم عليه السلام كافٍ في المقام؛ إذ لا دليل على كون ما ترتّب على مخالفته من الإبعاد والإهانة متفرّعاً على مجرّد الترك ليفيد المدّعى، ومجرّد احتمال حرمة الاستكبار سيّما بالنسبة اليه خصوصاً بالنظر الى كونه على آدم عليه السلام كافٍ في هدم الاستدلال.

مضافاً الى ظهور قوله تعالى: ﴿فما يكون لك أن تتكبّر فيها﴾[1] في قبحه وتحريمه، بل هو الظاهر من سياق سائر الآيات أيضاً.

وربما يظهر منها أنّ ما ورد على إبليس إنّما كان من جهة الكبر، وقد يستظهر ذلك من الأخبار[2] أيضاً.

فقوله: «إنّ هذه شيء ربما يعدّ من تبعها في عداد المقصّرين» مشيراً به الى أنّه لا يزيد على ارتكاب المكروه كما ترى.

ثمّ إنّه قد يورد على الاحتجاج أُمور أُخر:

منها: أنّ أقصى ما تفيده الآية دلالة الأمر على الوجوب في عرف الملائكة قبل نزول آدم عليه السلام الى الأرض، وإفادة الأمر للوجوب في لسانهم لا يفيد دلالته عليه عندنا.

وقد يجاب عنه بأصالة عدم النقل، وهو كما ترى؛ إذ هو إنّما يفيد مع اتّحاد اللسان، وكون الخطاب هناك بالعربية غير معلوم سيّما إذا قلنا بكون الأوضاع اصطلاحية، ومع احتمال اختلاف اللسان لا يعقل التمسّك بأصالة عدم النقل.

وأُجيب أيضاً بأنّ حكاية أقوال أهل لسان لآخرين إنّما يصحّ من الحكيم إذا أتى بما يفيد المطلوب من لسان الآخرين واستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم.

وأنت خبير بأنّ أقصى ما يلزم أن يعتبره الحكيم عدم اختلاف المعنى، وأمّا اعتبار الموافقة في النقل بين حقائق ذلك اللسان وهذا اللسان وكذا المجاز فممّا لا شاهد على اعتباره، ولا جعله أحد من شرائط النقل بالمعنى.

---

(١) سورة الأعراف: ١٣.

(٢) الكافي ٢: باب الكبر ص ٣٠٩ ـ ٣١٢.

نعم، يمكن أن يجاب بأنّ حكايته تعالى لتلك الواقعة بهذه الألفاظ دليل على كون الألفاظ المذكورة حقيقةً فيما ذكر لتدلّ على المقصود بنفسها، وإلّا فلا تكون وافية بأداء المقصود ولا موافقاً لما وقع في اللسان الآخر.

ومنها: أن أقصى ما تفيده الآية دلالة أمره تعالى على الوجوب، وأين ذلك من دلالته عليه بحسب اللغة؟

وما قد يجاب عنه من أنّ المتبادر من التعليل هو كون العلّة مخالفة الأمر من حيث إنّه أمر لا من حيث إنّه أمره تعالى مدفوع، بأنّ ظاهر إضافته الأمر الى نفسه في التعليل إنّما يفيد ترتّب الذمّ على مخالفة أمره من حيث إنّه أمره، فدعوى التبادر المذكور مع أنّ الظاهر من اللفظ خلافه غريب.

نعم، يمكن أن يدفع بذلك ما لعلّه يقال: إنّ غاية ما تفيده الآية لزوم حمل أوامره تعالى مع الإطلاق على الوجوب، وهو أعمّ من كونه موضوعاً له، إذ قد يكون ذلك لقيام قرائن عامّة على الحمل المذكور، فإنّ تعليل الذمّ بمجرّد مخالفة الأمر يدفع ذلك لاقتضائه كون الأمر بنفسه دالّاً على الوجوب لا من جهة انضمام القرينة الخارجية ولو كانت عامّة.

ويمكن الجواب عمّا ذكر بأنّ ثبوت كونه حقيقةً في الوجوب بحسب الشرع قاضٍ بثبوته بحسب اللغة أيضاً بملاحظة أصالة عدم النقل، فغاية الأمر أن يضمّ الأصل المذكور الى الآية لإتمام المقصود، كما أُخذ ذلك في الاحتجاج بالتبادر بل الظاهر أخذه في غيره أيضاً وإن لم يشيروا اليه.

ومنها: أنّ غاية ما تدلّ عليه الآية دلالة الصيغة الصادرة من العالي على الوجوب، وأمّا دلالة صيغة «إفعل» عليه مطلقاً كما هو المأخوذ في العنوان فلا.

ويمكن دفعه بعد تسليم كون النزاع في الأعم بنحو ما مرّ في الاحتجاج السابق.

ومنها: أنّ ما يستفاد من الآية دلالة الأمر على الوجوب من دون انضمام القرينة، وأمّا كون تلك الدلالة بالوضع بخصوصه فغير معلوم؛ إذ قد يكون ذلك

لدلالته على الطلب وظهور الطلب في الوجوب كما نشاهد ذلك في لفظ «الطلب» الموضوع للأعمّ قطعاً، فما تدلّ عليه الآية أعمّ من المدّعى على نحو ما مرّت الإشارة اليه في الاحتجاج المتقدّم.

قوله: الثالث قوله تعالى: ﴿فليحذر الّذين يخالفون عن أمره﴾[1] الآية

قد يورد على الاحتجاج بهذه الآية الشريفة أيضاً أُمور أشار المصنّف الى بعضها:

منها: أنّه لا دلالة في الآية إلّا على كون أمر ما للوجوب بمعنى إرادة الوجوب منها: إذ لا عموم في الآية، وهو ممّا لا كلام فيه، وقد أشار اليه المصنّف.

ومنها: أنّه على فرض تسليم عموم الآية يكون أمره للعموم إنّما يفيد حرمة مخالفة جميع أوامره تعالى، وهو إنّما يفيد اشتمال تلك الأوامر على ما يراد منه الوجوب، فيرجع الى الوجه الأوّل.

ومنها: أنّه بعد تسليم دلالته على كون كلّ من أوامره للوجوب فأقصى ما يفيده كون المراد منها ذلك، وهو أعمّ من الوضع له فما يستفاد من الآية الشريفة هو حمل الأوامر المطلقة في الكتاب أو السنّة أيضاً على الوجوب، فلا مانع من أن يكون ذلك قرينة عامّة قائمة على ذلك مع كونها حقيقةً لغةً وشرعاً في مطلق الطلب حسب ما ذهب اليه بعض المتأخّرين مستدلاً على حملها على الوجوب بالآية المذكورة وغيرها.

ومنها: أنّه لو سلّم دلالتها على الوضع للوجوب فإنّما تدلّ على وضعها للوجوب بحسب الشرع لورود التهديد المذكور من الشارع، فلا دلالة فيها على الوضع للوجوب بحسب اللغة كما هو المدّعى، فتكون الآية دليلاً على مقالة السيّد والعلّامة ومن يحذو حذوهما.

ومنها: أنّه لو سلّم دلالتها على الوضع له بحسب اللغة فإنّما تدلّ على كون مفاد لفظ «الأمر» هو الوجوب دون الصيغة، وقد عرفت أنّه لا ملازمة بين

---

(١) سورة النور: ٦٣.

الأمرين، فأيّ مانع من القول بكون لفظ «الأمر» موضوعاً بإزاء الصيغة الّتي يراد منها الوجوب؟ وإن كان إرادة ذلك منها على سبيل المجاز أو الاشتراك أو من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد بوضعها للأعمّ من الوجوب.

ومنها: أنّه لو سلّم دلالتها على حال الصيغة فإنّما تفيد وضع الصيغة الّتي يكون مصداقاً للأمر بإزاء الوجوب، أعني الصيغة الصادرة من العالي أو المستعلي أو هما معاً، دون مطلق صيغة إفعل، كما هو ظاهر عنوان البحث لتكون نفس الصيغة موضوعة لخصوص الأمر أو للدلالة على الوجوب حسب ما مرّ الكلام فيه.

ومنها: المنع من إفادة الآية للتهديد، فإنّها مبنيّة على كون الأمر للوجوب ومع التمسّك به يدور الاحتجاج، وقد أشار اليه المصنّف رحمه الله.

ومنها: المنع من كون مطلق التهديد على الترك دليلاً على الوجوب وإنّما يكون دليلاً عليه إذا وقع التهديد بعذاب يترتّب على ترك المأمور به على سبيل التعيين، دون الاحتمال وهو غير حاصل في المقام، لدورانه بين الفتنة والعذاب، ولا مانع من ترتّب الفتنة على ترك بعض المندوبات، فغاية ما يفيده التهديد المذكور مرجوحية المخالفة لما فيه من احتمال ترتّب الفتنة الحاصل بمخالفة الأمر الندبي أو العذاب الحاصل بمخالفة الأمر الوجوبي، فلا ينافي القول باشتراك الأمر بين الوجوب والندب لفظياً أو معنوياً، بل وغيرهما أيضاً لقيام احتمال الوجوب القاضي باحتمال ترتّب العذاب على الترك، فيصحّ الكلام المذكور وإن لم يستعمل شيء من الأوامر في الوجوب.

ومنها: أنّه إنّما وقع التهديد في مخالفة الأوامر بإصابة الفتنة أو العذاب الأليم فيحتمل أن يكون ذلك على سبيل التقسيم، بأن يراد به أنّ المخالفين لأوامره تعالى بعضهم يصيبه الفتنة وبعضهم يصيبه العذاب، وكأنّ المراد بالفتنة الآفات والمصائب الدنيوية، لظاهر مقابلته بالعذاب فلا يفيد كون أوامره مطلقاً للوجوب، بل قضية ذلك جواز انقسام الأوامر الى قسمين على حسب الغاية المترتّبة على مخالفتها، فأقصى ما يفيده إرادة الوجوب من بعض الأوامر، وهو ما هدّد عليه بالعذاب

وذلك ممّا لا كلام فيه، فلا يفيد المدّعى.

ومنها: أنّه لا يتعيّن أن يراد بمخالفة أمره تعالى ترك ما أمر به كما هو مبنى الاحتجاج، إذ يحتمل أن يراد به حمله على خلاف مراده، فلا يفيد المدّعى، وقد أشار اليه المصنّف رحمه الله.

ومنها: أنّه يحتمل أن يراد بالمخالفة الحكم على خلاف ما أمر الله تعالى به، كما هو إطلاق معروف في مخالفة بعض الناس لبعض.

ومنها: أنّ التهديد المذكور وإن تعلّق بمخالفي الأمر لكن المهدّد عليه غير مذكور في الآية، فقد يكون التهديد وارداً عليهم لأمر غير المخالفة، فلا يفيد المطلوب.

ومنها: أنّ المخالفة في الآية قد عدّيت بـ«عن» مع أنّها متعدّية بنفسها، فليس ذلك إلّا لتضمينها معنى الإعراض، كما سيشير إليه المصنف رحمه الله، وحينئذٍ فيكون التهديد المذكور وارداً على المخالفين على سبيل الإعراض، ويحتمل حينئذٍ أن يكون وروده عليهم من جهة إعراضهم عن الأمر لا لمجرد تركهم كما أُخذ في الاحتجاج.

ومنها: أنّه يحتمل أن يكون قوله: «الّذين» مفعولاً ليحذر ويكون الفاعل مستتراً فيه راجعاً الى السابق، فيكون المقصود بيان الحذر عن الّذين يخالفون عن أمره، لا وجوب الحذر عليهم ليفيد استحقاقهم للعذاب من أجل مخالفتهم.

ومنها: أنّه لا دلالة في الآية على تهديد كلّ مخالف للأمر؛ إذ لا عموم في الموصول، فقد يراد به العقد ويكون إشارة الى جماعة مخصوصين، فغاية الأمر حينئذٍ أن يكون الأوامر المتعلّقة بهم للوجوب وأين ذلك من دلالة مطلق الأمر عليه؟.

ومنها: أنّ ظاهر المخالفة هو ترك الأمر الإيجابي، إذ المتبادر منها هو التصدّي لخلاف ما يقتضيه الأمر إذا نسب الى الأمر، أو خلاف ما اقتضاه الآمر إن نسبت اليه، وليس في ترك الأوامر الندبية مخالفة للأمر ولا للآمر، نظراً الى اشتمال الأمر

الندبي على إذن الآمر في الترك، فإن أتى بالفعل فقد أخذ بمقتضى الطلب، وإن ترك فقد أخذ بمقتضى الإذن الّذي اشتمل عليه ذلك الطلب، ولو عدّ ذلك أيضاً مخالفة فلا ريب أنّ إطلاق المخالفة غير منصرف اليه.

وإضافة المخالفة في الآية الى الأمر لا يقضي بكون كلّ ترك للمأمور به مخالفة، وإنّما يقضي بتعلّق التهديد على الترك الّذي يكون مخالفة، وهو الترك الّذي لم يأذن فيه، فيختصّ التهديد بمن ترك العمل بمقتضى الأوامر الوجوبية، لا من ترك المأمور به مطلقاً ليفيد كون الأمر المطلق للوجوب.

ومنها: ما عرفت في الإيراد على التبادر والآية السابقة من أنّ أقصى ما يفيده دلالة الأمر على الوجوب مع الإطلاق، وهو أعمّ من وضعه له؛ إذ قد يكون ذلك لوضع الصيغة لمطلق الطلب وانصراف الطلب الى الوجوب حتّى يقوم دليل على الإذن في الترك كما هو ظاهر من ملاحظة الحال في لفظ «الطلب» حسب ما مرّت الإشارة اليه.

وقد يجاب عن الأوّل تارةً بأنّ قوله: «عن أمره» مصدر مضاف، وهو مفيد للعموم، وقد أشار اليه المصنف رحمه الله.

وتارةً بعد الغضّ عن كونه عامّاً بكفاية الإطلاق في المقام، لتنزيله منزلة العموم.

وأُخرى بورود التهديد على مخالفة مجرّد الأمر وقضية ذلك كون المناط في ورود التهديد هو مخالفة أمره تعالى من حيث إنّه مخالفة له، وذلك كافٍ في إثبات المطلوب مع عدم ملاحظة العموم، على أنّه حينئذٍ مفيد للعموم نظراً الى حصول المناط في مخالفة سائر أوامره المطلقة.

وعن الثاني أنّ ظاهر عموم الأمر في المقام هو العموم الأفرادي فيكون التهديد واقعاً على مخالفة كلّ واحد واحد من أوامره، لا على مخالفة الكلّ بمعنى المجموع، لبعده عن العبارة سيّما إذا قلنا باستفادة العموم من جهة التعليق على مجرّد المخالفة، أو لقضاء الإطلاق به.

وعن الثالث ما عرفت من كون تعليق التهديد على مجرّد مخالفة الأمر قاضياً بعدم استناد فهم الوجوب الى شيء آخر عدا الصيغة، وجعل نفس التهديد الواقع قرينة على إرادة الوجوب غير متّجه؛ إذ قضية ذلك إتيانهم بما يستحقّ معه الذمّ والعقوبة مع قطع النظر عن التهديد المفروض حتّى يصحّ تعلّق التهديد بهم، لا أن يكون استحقاقهم لذلك بعد ورود التهديد عليهم كما هو قضية جعله قرينةً على إرادة الوجوب من غير دلالة الصيغة بنفسها عليه على ما هو الملحوظ في الإيراد.

وعن الرابع بأنّ ملاحظة أصالة عدم النقل وظهور اتّحاد الوضع كافية في إتمام المقصود، وهي معتبرة في إتمام كلّ من الأدلّة المذكورة، وقد أشار اليه المصنّف في الحجّة الأُولى، وكأنّه تركه في البواقي اتّكالاً على الظهور.

وعن الخامس بصدق الأمر لغةً وعرفاً على الصيغة الصادرة من العالي خالية عن القرائن الدالّة على إرادة الوجوب وعدمها، وقد دلّت الآية على التهديد بمخالفة الأمر فيفيد كون الصيغة المذكورة دالّة عليه، وهذا مراد من قال في الجواب: «إنّ الأمر حقيقة في الصيغة المخصوصة» فإنّه إنّما عنى بها الصيغة المطلقة الصادرة عن العالي الخالية عن القرائن، والمقصود أنّ هذه الصيغة حينئذٍ ممّا يصدق عليه الأمر حقيقةً من غير شائبة تجوّز أصلاً.

والشاهد عليه ملاحظة الإطلاقات العرفية مع قطع النظر عن ملاحظة اعتبار الاستعلاء في مفهوم الأمر وعدمه، ولا لكون لفظ «الأمر» حقيقة في خصوص الطلب الحتمي، أو الصيغة الدالّة على ذلك، أو الأعمّ منه بل يكتفى بملاحظة صدق الأمر عرفاً على الصيغة المفروضة، وذلك كافٍ في استفادة دلالة الصيغة على الوجوب من الآية الشريفة.

وعلى فرض ثبوت اعتبار الاستعلاء في مفهوم الأمر وتسليم كون الاستعلاء ملزوماً للوجوب لا مانع من صحّة الاحتجاج، إذ غاية الأمر دلالة الصيغة المطلقة حينئذٍ على استعلاء المتكلّم وإلزامه، وهو عين المطلوب.

والحاصل: أنّ ما ذكر من عدم الملازمة بين وضع المادّة والصيغة مسلّم، إلّا أنّ

الواقع في المقام بمقتضى فهم العرف خلافه، لعدم فرقهم في ذلك بين لفظ «الأمر» ومصداقه.

وعن السادس أنّه بضميمة أصالة عدم تعدّد الأوضاع وملاحظة استقراء سائر الألفاظ يمكن تتميم المقصود إن قلنا بتعميم محلّ الخلاف لغير مصداق الأمر أيضاً، فبعد ثبوت وضع الصيغة الصادرة من العالي لذلك يثبت الحكم في غيرها أيضاً، نظراً الى الأصل والغلبة المذكورين، فاحتمال كون الصيغة الصادرة من العالي حقيقةً في الطلب الحتمي دون الصيغة الصادرة من غيره مع اتّحاد اللفظ في الصورتين خارج عن سياق الوضع في سائر الألفاظ حسب ما مرّت الإشارة اليه.

وعن السابع بما يأتي الإشارة اليه في كلام المصنّف رحمه الله.

وعن الثامن بأنّ ا حتمال العذاب منفي على القول بعدم إفادته الوجوب من غير قرينة سواء قلنا بكونه للندب أو مشتركاً بينه وبين الوجوب لفظياً أو معنوياً، لقضاء أصالة عدم الوجوب بنفيه، فلا يتّجه توعّده بالعذاب ولو على سبيل الاحتمال.

وعن التاسع بأنّه خروج عن ظاهر الآية، فإنّ الظاهر دوران الأمر فيما يصيبهم بين الأمرين، وهو لا يتمّ إلّا في ترك الواجب لعدم قيام احتمال العذاب في ترك المندوب ولو بحكم الأصل حسب ما عرفت.

وقد يجاب عنه أيضاً بأنّ قضية التفسير المذكور أن يكون بعض الأوامر للوجوب نظراً الى حمل أو في الآية على التقسيم، فإمّا أن يكون حقيقةً أو مجازاً فيه، والثاني خلاف الأصل، فيتعيّن الأوّل فإن كان في الباقي للندب فإمّا أن يكون حقيقةً فيلزم الاشتراك، وهو مخالف للأصل، أو مجازاً وهو أيضاً مخالف للأصل، مع أنّه غير منافٍ للمطلوب.

وأنت خبير بأنّه إن أُريد بذلك منع كون بعض الأوامر للندب للزوم الاشتراك أو المجاز فهو مخالف لما عليه القائلون بالوضع للوجوب.

وإن أراد عدم اندراج الأوامر الندبية في الآية فمن الظاهر أنّه لا يختلف

الحال في الأصل المذكور من جهة الاندراج فيها وعدمه.

مضافاً الى أنّ الأصل المذكور ممّا لا أصل له، لتعدّد المستعمل فيه في المقام على أنّ الاستناد الى الأصل على فرض صحّته خروج عن الاستناد الى الآية.

وقد يجاب أيضاً بأنّ الحمل على المعنى المذكور يقضي باستعمال المشترك في معنييه، أعني لفظ «الأمر» في المعنيين المذكورين.

ولا يخفى ما فيه؛ إذ اشتراك الصيغة لفظاً بين المعنيين على فرض تسليم استفادته من الآية بناءً على الوجه المذكور لا يستلزم أن يكون مادّة الأمر مشتركاً لفظياً.

على أنّه لا يلزم أن يكون اشتراك الصيغة بينهما لفظياً، إذ قد يكون معنوياً، وكذا القول بكون الصيغة حقيقة في أحد المعنيين مجازاً في الآخر لا يقضي بناءً على حمل الآية على الوجه المذكور باستعمال لفظ «الأمر» في المقام في حقيقته ومجازه، وهو ظاهر.

وعن العاشر بما يأتي في كلام المصنّف رحمه الله.

وعن الحادي عشر بأنّ الاحتمال المذكور كسابقه خلاف الظاهر جدّاً.

وعن الثاني عشر أنّ تعليق التهديد على مخالفة الأمر كالصريح، بل صريح في كونه من أجل المخالفة كما في قولك: «فليحذر الّذين يخالفون الأمير أن يهلكهم».

وعن الثالث عشر أنّه لا داعي الى إضمار الإعراض في المقام مع كونه مخالفاً للأصل، ولا الى تضمين المخالفة بمفهوم الإعراض؛ إذ يكفي في تعديته بـ«عن» حصول معنى الإعراض في الترك، فإنّ ترك المأمور به عمداً من غير عذر في معنى الميل والإعراض عنه، وبملاحظة ذلك تصحّ تعديته بـ«عن» من غير حاجة الى إضمار لفظ آخر، أو أخذ مفهوم الإعراض في المخالفة ليكون حينئذٍ ظاهراً فيما ادعاه المورد، ولذا عبّر المصنف رحمه الله عن ذلك بقوله: «فكأنّه ضمن معنى الإعراض».

وعن الرابع عشر أنّه لا داعي الى الحمل عليه مع غاية بعده عن العبارة،

مضافاً الى إفادته للمطلوب أيضاً، إذ لا وجه لوجوب الحذر عنهم سوى كونهم من أهل الفسوق والعصيان، لوضوح أنّ مخالفة الأمر الندبي لا يقضي بذلك سيّما مع عود الضمير في «أن تصيبهم» إلى «الّذين» كما هو الظاهر.

وعن الخامس عشر أنّ العبرة في المقام بظاهر اللفظ، وليس في الظاهر ما يفيد إرادة المعهود فظاهره الإطلاق، ومع تسليم انصرافه الى العهد فالتهديد إنّما وقع على مجرّد مخالفتهم للأمر، وهو كافٍ في المقام؛ إذ لا يصحّ ذلك من دون استفادة الوجوب من مطلق الأمر.

بقي الإيرادان الأخيران، والظاهر ورودهما في المقام.

قوله: ﴿حيث هدّد سبحانه مخالف الأمر ... الخ﴾

استفادة التهديد من الآية إمّا مبنية على كون الأمر في الآية للتهديد أو الإنذار المقارب له ـ كما هو الظاهر من سياقها ـ أو على كون الحكم بالحذر في شأنهم دليلاً على حصول موجب العذاب، وهو معنى الإنذار والتهديد، والثاني هو الّذي قرّره المصنف.

قوله: ﴿إلّا بتقدير كون الأمر للوجوب﴾

مبنى الاعتراض على أنّ فهم التهديد من الآية يتوقّف على كون الأمر المذكور للوجوب بناءً على أنّ وجوب الحذر دالّ على استحقاق العذاب المفيد للتهديد، وأمّا استحباب الحذر أو الأمر به على سبيل الإرشاد ونحوه فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب؛ إذ قد يكون ناشئاً على احتمال العذاب فلا يفيد كون أوامره للوجوب، كما هو المطلوب فالمقدّمة الأُولى المثبتة لتهديده تعالى مخالف الأمر من جهة وقوع المخالفة محلّ منع، والحكم به يتوقّف على كون الأمر المطلق للوجوب، فيدور الاستدلال.

فظهر بما قرّرنا أنّ مبنى الاحتجاج بزعم المورد ليس على كون الأمر المذكور للتهديد، وإلّا توجّه المنع اليه سيّما مع البناء على كونه مجازاً وإنّما يبتني على كون التهديد مستفاداً من الكلام حسب ما قرّرناه، وهو الظاهر من كلام المجيب أيضاً،

فيتوقّف على كون الأمر للوجوب، فالإيراد عليه بأنّ كون الأمر بالحذر للتهديد لا يتوقّف على كونه للوجوب ـ ضرورة كون التهديد إنشاء، والإيجاب إنشاء آخر لا ربط لأحدهما بالآخر، فمنع كون الأمر للوجوب ليس داخلاً في شيء من المقدّمات المأخوذة في الاستدلال ـ ليس على ما ينبغي.

نعم، يمكن الإيراد عليه بأنّ فهم التهديد في المقام ليس منحصراً في ذلك؛ إذ يصحّ استفادته من المقام فإنّ المقام مقام التحذير والتهديد، ولا يبعد حمل الأمر فيه على الإنذار وبيان كون المخالفة باعثة على استحقاق العقوبة أو إصابة الفتنة، كما في قولك: «فليحذر الشاتم للأمير أن يضربه» وقد يحمل على التهكّم أو التعجيز فيفيد التهديد أيضاً.

قوله: ﴿إذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب أو إباحته﴾

إذ لو كان هناك استحقاق للعذاب كان الحذر واجباً، وإلّا كان لغواً وسفهاً لا يقع الأمر به من الحكيم، ففي المادّة دلالة على كون الهيئة هنا لإفادة الوجوب وإن لم نقل بوضعها له.

وأُورد عليه بأنّه إنّما يتمّ بالنسبة الى العذاب المحقّق وقوعه أو عدمه، وأمّا بالنسبة الى المحتمل فلا، بل قد وقع مثله في الشرع كثيراً مثل ندب ترك الطهارة بالماء المشمّس، للحذر عن البرص، وندب تفريق الشعر، للحذر عن احتمال التفريق بمنشار النار.

ويدفعه أنّ احتمال قيام المقتضي للعذاب غير كافٍ في ذلك، فإنّه إن ثبت هناك مقتضٍ للعذاب فذاك وإلّا قبح العذاب من الحكيم حسب ما يأتي الإشارة اليه في كلام المورد إن شاء الله تعالى وإن كان ما ذكره محلّ كلام، فمجرّد الاحتمال في بادئ الرأي غير كافٍ في المقام حتّى يحسن الحذر من جهته، لما عرفت من انتفائه بعد عدم ثبوت مقتضيه.

قوله: ﴿فلا أقلّ من دلالته على حسن الحذر﴾

إمّا لاشتراك الأقوال المذكورة في إفادة الجواز ولو بضميمة الأصل، أو لأنّ

غاية ما يحتمله ذلك، إذ لا معنى لحرمة الحذر عن العذاب بناءً على احتمال كون الأمر المذكور تهديداً على حصول الحذر.

قوله: ﴿إنّما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب﴾

إن أراد أنّ حسن الحذر في الظاهر متوقّف على العلم بحصول المقتضي بحسب الواقع فهو ممنوع؛ إذ احتمال القيام كافٍ في المقام، سواء أُريد بالحذر المأمور به في الآية الاحتياط والتحرّز عن الوقوع في المكروه، أو مجرّد الخوف من إصابته.

وإن أراد توقّفه على قيام المقتضي للعذاب ولو على سبيل الاحتمال فلا يفيد التقرير المذكور إلّا قيام احتمال إرادة الوجوب، فغاية ما يفيده الآية رجحان العمل بالمأمور به، نظراً الى احتمال كونه للوجوب، وأقصى ما يستفاد من ذلك إن سلّم عدم كون الأمر حقيقة في خصوص الندب مجازاً في غيره، لعدم احتمال إرادة الوجوب حينئذٍ نظراً الى حقيقة اللفظ، ولا دلالة فيه إذن على دفع الاشتراك لفظياً أو معنوياً.

ومن هنا ينقدح إيراد آخر على الاستدلال على فرض كون الأمر فيها للوجوب، إذ قد يكون إيجاب الحذر من جهة قيام احتمال الوجوب واحتمال الوقوع في العذاب فأوجب الحذر دفعاً لخوف الضرر.

فمحصّل الآية عدم الأخذ بالأصل في المقام ولزوم الاحتياط، وأين ذلك من دلالة الأمر بنفسه على الوجوب؟ كما هو المدّعى.

وقد يوجّه كلامه بأنّ المراد قيام المقتضي للعذاب وإن كان مقتضياً لاحتمال العذاب للاكتفاء بذلك في الدلالة على الوجوب، نظراً الى انتفاء احتمال العذاب على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم عليه تعالى.

وقد يناقش فيه بأنّ أقصى ما يسلّم في المقام انتفاء الاحتمال المذكور على فرض عدم كون الأمر موضوعاً للوجوب أو لما يشمله، وأمّا لو كان مشتركاً بين الوجوب وغيره أو موضوعاً للقدر المشترك فاحتمال العذاب قائم، نظراً الى

احتمال إرادة الوجوب القاضي بترتّب العذاب على الترك وقبح الظلم إنّما يقضي بعدم إيقاع العذاب مع عدم إظهار المقتضي له أصلاً، والمفروض إبداؤه ولو على سبيل الاحتمال الدائر بينه وبين غيره، فيكون احتمال العذاب على نحو احتمال الوجوب.

نعم، لو قام دليل على انتفاء الوجوب بحسب الشرع قطعاً مع عدم قيام دليل شرعي على الوجوب من جهة الشارع تمّ ذلك، إلّا أنّه في محلّ المنع.

فإن قلت: إنّ حمل الأمر المذكور على الندب أو الإباحة شاهد على عدم وجوب الفعل المتروك؛ إذ لو كان واجباً لكان الحذر عمّا يترتّب عليه من العذاب واجباً أيضاً، فعدم وجوبه كاشف عن عدم ترتّب العذاب عليه أصلاً.

قلت: لمّا كان الفعل المتروك غير متحقّق الوجوب لم يجب الحذر عمّا يترتّب عليه بمحض الاحتمال من غير علم ولا ظنّ به، وغاية ما يلزم من ذلك عدم ترتّب العذاب على ترك التحذّر لعدم وجوبه لا على ترك المأمور به كما ادّعي.

والحاصل أنّ مفاد الآية حسن الاحتياط في المقام، ومن البيّن أنّ ذلك إنّما يكون مع احتمال قيام المقتضي للعذاب؛ إذ مع عدمه قطعاً لا تكون من مورد الاحتياط، وعدم وجوب الاحتياط حينئذٍ لا يقضي بعدم رجحانه كما هو قضية الإيراد، فتأمّل.

قوله: ﴿بل المراد حمله على ما يخالفه﴾

لا يخفى بعد الوجه المذكور جدّاً؛ إذ لو صحّ حمل مخالفة الأمر على حمله على خلاف ما يراد منه، فلا شكّ في عدم انصراف اللفظ اليه بحسب العرف، بل الظاهر من ملاحظة الاستعمالات يومئ الى كونه غلطاً، ولو أمكن تصحيحه فهو في غاية البعد عن الظاهر، فالإيراد المذكور في غاية الوهن.

والأُولى أن يقرّر الإيراد بوجه آخر: وهو حمل المخالفة على مخالفته بحسب الاعتقاد، بأن يعتقد خلاف ما أمر الله تعالى به، فإنّ صدق مخالفة الأمر عليه ليس بتلك المكانة من البعد، كما أنّه يصدق معه مخالفته لله تعالى فلا يفيد ما هو المدعى.

وما أجاب عن الوجه المذكور يقع جواباً عن ذلك أيضاً.

ويمكن الجواب عنه أيضاً ـ بعد تسليم صدق المخالفة على ذلك عرفاً ـ أنّه لا دليل على تقييده بذلك، فغاية الأمر أن يعمّ ذلك والمخالفة في العمل، فيصدق على كلّ منهما، وذلك كافٍ في صحّة الاحتجاج.

قوله: ﴿ذمّهم بمخالفتهم﴾

إذ ليس المقصود من الكلام المذكور الإخبار بعدم وقوع الركوع منهم فيكون الغرض بملاحظة المقام هو ذمّهم على المخالفة وترك الانقياد والطاعة.

قوله: ﴿ولولا أنّه للوجوب لم يتوجّه الذمّ﴾

يرد على الاحتجاج بهذه الآية ما عرفته من الإيراد على الأدلّة المتقدّمة من عدم دلالتها على وضع الصيغة للوجوب؛ إذ غاية ما يستفاد منها إفادتها للوجوب، وهي أعمّ من وضعها له فلا منافاة فيها لما قرّرناه من ظهور الصيغة فيه من جهة ظهور مدلولها، أعني الطلب في الطلب الحتمي حتّى يتبيّن الإذن في الترك.

وقد يورد عليه أيضاً تارةً بأنّ أقصى ما تفيده كون الأمر الّذي وقع الذمّ على مخالفته للوجوب فلا تدلّ على أنّ كلّ أمر للوجوب، كذا يستفاد من الإحكام.

ويؤيّده أنّ المأمور به بالأمر المفروض هو الصلاة ووجوبها من الضروريات الواضحة، فكون الأمر المذكور إيجابياً معلوم من الخارج.

ويدفعه أنّ الذمّ إنّما علّق على مجرّد المخالفة وترك المأمور به، فلو كان موضوعاً لغير الوجوب لم يصحّ ذمّهم على مخالفة الصيغة المطلقة كما هو ظاهر الآية الشريفة.

وتارةً بأنّه قد يكون الذمّ من جهة إصرارهم على المخالفة، فإنّ لفظة «إذا» تفيد العموم في العرف فيكون مفاد الآية ذمّهم على مخالفتهم للأمر كلّما امروا بالركوع، فلعلّ في تلك الأوامر ما أُريد به الوجوب، فتكون المذمّة من جهته، أو من جهة إصرارهم على المخالفة.

وفيه: بعد فرض تسليم دلالة «إذا» على العموم أنّه غير منافٍ لصحّة

الاستدلال، فإنّ المذمّة الحاصلة إنّما كانت على تركهم للمأمور به وإن تحقّق منهم ذلك مرّات عديدة، نظراً الى تعدّد الأوامر المتعلّقة بهم، فإنّ تعدّد صدور الأمر لا يكون قرينة على وجوبه.

واحتمال أن يكون في تلك الأوامر ما يراد منه الوجوب بواسطة القرينة مدفوع بظاهر الآية، لتعليقه الذمّ على مجرّد المخالفة.

وإن كان المفروض في تلك المخالفة حصولها مكرّرة فلا يصحّ ذلك إلّا مع كون الأمر للوجوب، نظراً الى عدم أخذ القرينة في ترتّب المذمّة، وعدم مدخلية الإصرار والاستدامة على ترك المندوب في جواز الذمّ والمؤاخذة لعدم خروجه بذلك عن دائرة الندبية.

وقد يورد عليه أيضاً بما مرّ من عدم دلالته على إفادة الوجوب بحسب اللغة كما هو المدّعى، فأقصى ما يفيده دلالته على الوجوب في الشرع، كما هو مذهب السيّد ومن وافقه.

ويدفعه ما عرفت من أصالة عدم النقل.

قوله: ﴿بمنع كون الذمّ على ترك المأمور به﴾

ملخّصه منع كون الذمّ المذكور على مجرّد ترك المأمور به بل على الترك من جهة التكذيب، وحيث كان هذا الوجه بعيداً عن ظاهر العبارة وكان مدار الاحتجاج على الظاهر أراد بيان شاهد مقرّب للاحتمال المذكور حتّى يخرج الكلام بملاحظته عن الظهور ليصحّ الجواب بالمنع، فاستند في ذلك الى ظاهر الآية الثانية.

وجعله بعض الأفاضل معارضة واستدلالاً في مقابلة الاستدلال المذكور، قال: «والمراد بالمنع ليس ما هو المشهور في علم الآداب بل المعنى اللغوي».

وأنت خبير بما فيه لبعده جدّاً عن ظاهر التعبير المذكور، فإنّ العبارة في غاية الظهور في منع المقدّمة الأُولى وبيان سند المنع، وحمل المنع على المنع اللغوي في غاية التعسّف، مضافاً الى أنّ المعارضة إقامة دليل يدلّ على خلاف مطلوب

المستدلّ في مقابلة الدليل الّذي أقامه من غير إبطاله لخصوص شيء من مقدّمات ذلك الدليل، ومن البيّن أنّ ما ذكر ليس من هذا القبيل، لوضوح أنّ ما قرّره لا يفيد عدم دلالة الأمر على الوجوب وإنّما يفيد عدم دلالة هذه الآية المستدلّ بها على وضعها للوجوب.

ومحصّله: دفع المقدّمة القائلة بوقوع الذمّ على مخالفة الأمر، وليس ذلك إلّا منعاً متعارفاً وبيان سند لذلك المنع ولا ربط له بالمعارضة بوجه.

ولو عدّ إبطال بعض مقدّمات الدليل بإثبات خلافه معارضةً في الاصطلاح ـ نظراً الى إقامة الدليل على خلاف الدليل الّذي أقامه المستدلّ على إثبات تلك المقدّمة، فإنّ الحكم بثبوت تلك المقدّمة أيضاً دعوى من الدعاوي فإذا أقام المعترض دليلاً في مقابلة الدليل الّذي استند اليه المستدلّ لإثباته كان معارضة بالنسبة الى ذلك ـ فمع ما فيه من المناقشة الظاهرة أنّه غير جارٍ في المقام، لاكتفاء المستدلّ عن إثبات تلك المقدّمة بظهورها من غير تعرّض للاستدلال عليها، فكيف يجعل ما ذكره استدلالاً في مقابلة الاستدلال.

هذا، وقد يجعل الإيراد المذكور منعاً ومعارضةً معاً، فمنع أوّلاً من كون الذمّ على مجرّد المخالفة لاحتمال وقوعه على المخالفة الحاصلة على سبيل التكذيب، نظراً الى كون الترك من الكفّار، ثمّ أراد الاحتجاج على كون الذمّ على التكذيب دون مجرّد المخالفة.

ولمّا كان مجرّد المنع المذكور ضعيفاً لمخالفته لظاهر الآية الشريفة ومناط كلام المستدلّ هو الأخذ بالظاهر، أضرب في الجواب عن التعرّض له وأشار الى فساد المعارضة المذكورة، وهو كما ترى خروج أيضاً عن ظاهر العبارة وعن ظاهر كلام أرباب المناظرة.

قوله: ﴿فإن كان الأوّل جاز ... الخ﴾

أُورد عليه بأنّه خارج عن قانون المناظرة، لأنّ اللازم على المستدلّ إثبات أنّ الذمّ على ذلك ولا يكفيه مجرّد الجواز والاحتمال، وما ذكره المورد إنّما هو

على سبيل المنع بإبداء الاحتمال الهادم للاستدلال وليس المنع قابلاً للمنع.

وأُجيب عن ذلك بما تقدّمت الإشارة اليه من كون الإيراد المذكور معارضةً لا منعاً، فيكتفى في ردّه بإبداء الاحتمال. وقد عرفت ما فيه.

فالصواب في الجواب أن يقال: إنّه لمّا كان المنع المذكور مبنياً على مساواة الاحتمال المذكور لما أخذه المستدل مقدّمة في الاستدلال وكانت الآية الشريفة في ظاهر الحال ظاهرة فيما ادّعاه المستدلّ توقّف منعه على إثبات مساواة الاحتمال المذكور لما ادّعاه المستدلّ أو ترجيحه عليه، إذ مطلق المنع بابداء مجرّد الاحتمال لا ينافي الاستدلال بالظواهر، بل لابدّ من إبداء الاحتمال المساوي أو الراجح، فصحّة المنع المذكور مبتنية على صحّة ما قرّره في السند، وحينئذٍ يكتفى في الجواب بمنع ما قرّره في بيانه لبقاء الظاهر المذكور حينئذٍ على حاله الى أن يتبيّن المخرج عنه، فمحصّله أنّ ما جعله باعثاً على الانصراف عن ذلك الظاهر غير ظاهر حسب ما قرّره في الجواب، فتأمّل.

هذا، وقد ذكروا في المقام وجوهاً أُخر في الاحتجاج على وضع الصيغة للوجوب لا بأس بالإشارة الى جملة منها.

منها: أنّ تارك المأمور به عاصٍ وكلّ عاصٍ متوعّد عليه بالعذاب، فيكون تارك المأمور به متوّعداً عليه بالعذاب، وهو دليل على كون الأمر للوجوب.

أمّا المقدّمة الأُولى فلظاهر عدّة من الآيات كقوله تعالى: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾[1] وقوله: ﴿لا أعصي لك أمراً﴾[2] وقوله: ﴿أفعصيت أمري﴾[3] وفي كلمات العرب أيضاً ما يدلّ عليه كقوله: «أمرتك أمراً حازماً فعصيتني» ونحوه قول الآخر، مضافاً الى تصريح جماعة بأنّ العصيان ترك المأمور به، وربما يحكى الإجماع عليه.

---

(١) سورة التحريم: ٦.
(٢) سورة الكهف: ٦٩.
(٣) سورة طه: ٩٣.

وأمّا الثانية فلقوله تعالى: ﴿ومن يعصِ الله ورسوله فإنّ له نار جهنّم خالداً فيها﴾ الآية[١].

ويورد عليه تارةً بالمنع من كون ترك المأمور به مطلقاً عصياناً بل إنّما يكون ترك المأمور به على سبيل الوجوب عصياناً ولا دلالة في الآيات المذكورة وغيرها على الإطلاق المذكور، إذ إضافة العصيان الى الأمر إنّما تقضي بتحقق العصيان بترك المأمور به في الجملة لا أنّ كلّ ترك للمأمور به عصيان كما هو المدّعى.

ويدفعه أنّ ظاهر إطلاق الآيات المذكورة وغيرها تحقّق العصيان بمخالفة أيّ أمرٍ كان، لا خصوص بعض أقسامه سيّما الآية الثانية.

وتارةً بأنّ قضية تلك الآيات وغيرها تحقّق العصيان بترك المأمور به دون مخالفة الصيغة ولا ملازمة بين الأمرين، فأقصى ما يفيده الحجّة المذكورة دلالة مادّة الأمر على الوجوب وهو غير المدّعى.

ويدفعه ما عرفت من أنّ الصيغة المطلقة الصادرة من العالي أو المستعلي تسمّى أمراً في العرف واللغة، وهو كافٍ في المقام.

وثالثاً: بالمنع من كون كلّ عاصٍ متوعّداً بالعذاب والآية المذكورة لا دلالة فيها على ذلك، لاشتمالها على التوعّد بالخلود وهو مختصّ بالكفّار، كما دلّت عليه الأدلّة.

وما أُجيب عنه من أنّ المراد بالخلود المكث الطويل ليس بأولى من التزام التخصيص في الموصول، مع ما تقرّر من رجحان التخصيص على المجاز.

والقول بأنّ البناء على التخصيص في المقام يوجب خروج أكثر الأفراد ـ للزوم إخراج جميع المعاصي عنه سوى الكفر، والتزام التجوّز أولى منه، إذ هو على فرض جوازه بعيد، حتّى ذهب كثير إلى المنع منه ـ مدفوع بأنّا لا نخصّصه إلّا بأهل الإيمان، فالباقي أضعاف الخارج.

---

(١) سورة الجنّ: ٢٣.

ويمكن أن يقال: إنّ ما دلّ على توعّد العصاة واستحقاقهم للذمّ والعقوبة لا ينحصر في الآية المذكورة بل هو معلوم من ملاحظة سائر الآيات والروايات.

ورابعاً: بأنّه لا دلالة فيما ذكر إلّا على كون الأمر للوجوب بحسب الشرع، لاختصاص الوعيد في الآية بعصيانه تعالى وعصيان الرسول فلا يفيد وضعه بحسب اللغة كما هو المدّعى.

ويدفعه بعد ورود الذمّ شرعاً على عصيان غير الله والرسول أيضاً ما عرفت من أصالة عدم النقل.

مضافاً الى أنّ العصيان حقيقة في مخالفة ما ألزمه الطالب من الفعل أو الترك بحكم التبادر، فعدّ مخالفة الأمر عصياناً دليل على إفادته الإلزام وإن لم يلزم منه الوجوب المصطلح، إلّا ممّن دلّ الدليل العقلي أو النقلي عن المنع من عصيانه، حسب ما مرّت الإشارة اليه.

ومما قرّرنا ظهر وجه آخر في إتمام الدليل المذكور من دون حاجة الى التمسّك بالآية الأخيرة.

وخامساً: أنّ ذلك إنّما يفيد إفادة الأمر للوجوب مع الإطلاق، وهو أعمّ من وضعه له بالخصوص، إذ قد يكون من جهة انصراف الإطلاق اليه كما أشرنا اليه.

ومنها: ما دلّ على وجوب طاعة الله والرسول والأئمّة عليهم السلام من الآية والرواية مع كون الإتيان بالمأمور به طاعة، كما يشهد به ملاحظة العرف واللغة فيكون الإتيان بالمأمور به واجباً.

ويرد عليه أيضاً ما مرّ من إفادته دلالة الأمر على الوجوب بحسب الشرع دون اللغة.

ويجاب بما عرفت من تتميمه بأصالة عدم النقل، وبأنّ وجوب الطاعة إنّما يتبع إيجاب المطاع، فلولا دلالة الأمر على إيجاب المأمور به لم يعقل وجوب الإتيان به، لوضوح عدم وجوب الإتيان بما لم يوجبه الأمر الّذي يجب طاعته.

فمحصّل الاستدلال: أنّ امتثال الأمر طاعة، فإذا صدر الأمر ممّن يجب

طاعته عقلاً أو شرعاً وجب امتثاله، سواء في ذلك الأوامر الشرعية أو العرفية، كأوامر السيّد لعبده والوالد لولده والزوج لزوجته وغير ذلك، فلا اختصاص له بالشرع.

وأيضاً لا يتمّ ذلك إلّا مع دلالة الأمر على الإيجاب لما عرفت من كون الوجوب بالمعنى المصطلح من لوازم الإيجاب الصادر ممّن يجب طاعته.

نعم، يرد حينئذٍ أنّ ما يقتضيه الوجه المذكور دلالة الصيغة الصادرة من العالي دون غيره، وحينئذٍ لابدّ في تتميم المدّعى من ضمّ أصالة عدم تعدّد الأوضاع وكون الغالب في وضع الألفاظ عدم اختلاف معانيها بحسب اختلاف المتكلّمين كما مرّ.

ويمكن الإيراد عليه بأنّ فعل المندوب طاعة قطعاً وليست بواجبة، فالقول بوجوب الطاعة مطلقاً ممنوع، وإنّما يجب الطاعة مع إيجاب المطاع، وحصوله بمجرّد الأمر أوّل الكلام.

وقد يذبّ عنه بأنّ قضية الإطلاقات الدالّة على وجوب طاعة الله تعالى والرسول والأئمّة عليهم السلام هو وجوب طاعتهم مطلقاً ومن البيّن صدق الطاعة على امتثال الأوامر المطلقة الصادرة عنهم فيجب الإتيان بها إلّا ما قام الدليل على خلافه، وهو ما ثبت استحبابه.

وفيه: أنّه بعد ظهور صدق الطاعة على امتثال الأوامر الندبية لابدّ من تقييد ما دلّ على وجوب الطاعة بخصوص ما يتعلّق به الطلب الإلزامي دون غيره، فصار مفاد تلك الأدلّة هو وجوب الطاعة في خصوص ما ألزموه، وحينئذٍ فلا يفيد المدّعى؛ إذ لا ربط لذلك بدلالة الأمر على الوجوب أو الندب أو الأعمّ منهما.

ألا ترى أنّا لو قلنا بدلالة الأمر على الندب لم يناقض ما دلّ على وجوب الطاعة أصلاً، لاختلاف المقامين فإنّ مفاد ما دلّ على وجوب الطاعة هو وجوب الإتيان بما ألزموه وحتموه، والكلام في المقام في دلالة الأمر على الوجوب والإلزام ولا ربط لأحدهما بالآخر.

ومنها: الأخبار الدالّة على ذلك فمن ذلك خبر بريرة وكانت لعائشة وقد زوّجتها من عبد، فلما أعتقتها وعلمت بخيارها في نكاحها أرادت مفارقة زوجها فاشتكى الى النبي صلى الله عليه وآله فقال صلى الله عليه وآله لها: أرجعي الى زوجك، فإنّه أبو ولدك وله عليك منّ، فقالت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله أتأمرني بذلك؟ فقال: لا إنّما أنا شافع[1].

فإنّ نفي الأمر وإثبات الشفاعة مع إفادة الشفاعة للاستحباب دليل على كون الأمر للوجوب.

وأُورد عليه بأنّه قد يكون سؤالها عن الأمر من جهة ثبوت رجحان الرجوع شرعاً سواء كان على سبيل الوجوب أو الاستحباب، فلمّا أعلمها النبي صلى الله عليه وآله بعدمه وأنّ أمره بالرجوع على سبيل الشفاعة إجابة لالتماس زوجها قالت: لا حاجة لي فيه.

وأُجيب عنه بأنّ إجابة شفاعة النبي صلى الله عليه وآله مندوبة، فإذا لم يكن الرجوع مأموراً به مع ذلك تعيّن كون الأمر للوجوب.

وأُورد عليه بأنّه إذا كانت الشفاعة في الرواية المذكورة غير مأمور بإجابتها فلا نسلّم أنّها كانت في تلك الصورة مندوبة، كذا ذكره في الإحكام.

وأنت خبير بأنّ استحباب إجابة الشفاعة غير كون الطلب الصادر منه على سبيل الندب، فلا منافاة بين الاستحباب المذكور وعدم ورود الأمر على جهة الندب، بل على جهة الشفاعة إن جعلناها أحد معاني الصيغة، أو جعلناها للإرشاد، فلا حاجة الى إلتزام عدم رجحان إجابة شفاعة النبي صلى الله عليه وآله.

لكن الظاهر أنّ الأمر في الشفاعة لا يخلو عن طلب من الشفيع ولو كان غير حتمي، وحينئذٍ فظاهر قولها: «أتأمرني يا رسول الله» هو السؤال عن طلبه الحتمي، وليس في كلامها إشارة الى كون السؤال عن رجحان رجوعها اليه في أصل الشرع، سواء كان على سبيل الوجوب أو الندب، فحمله على ذلك في غاية

---

(١) الكافي ٥: ٤٨٥ باب ان الامة تكون تحت المملوك ح ١ (مع اختلاف)، سنن ابي داود ٢: ٢٧٠ ح ٢٢٣١، السنن الكبرى للبيهقي ٧: ٢٢٢.

البعد، فتندفع بذلك المناقشة المذكورة.

نعم، يرد عليه أنّه لا دلالة في ذلك على مفاد الصيغة وإنّما غايته الدلالة على كون لفظ «الأمر» للوجوب.

ومن ذلك خبر السواك المشهور الوارد من الفريقين، وهو قوله عليه السلام: «لولا أن أشقّ على أُمتي لأمرتهم بالسواك» مع تواتر طلبه على سبيل الندب.

وأورد عليه في الإحكام بأن قوله: «أنّ أشقّ» قرينة على كون المراد بالأمر في قوله: «لأمرتهم» هو الأمر الإيجابي، إذ لا تكون المشقّة إلّا في الإيجاب، نظراً الى إلزام الفاعل بأدائه.

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكره بعد تسليمه خروج عن ظاهر الرواية والتزام لتقييد الإطلاق من غير قرينة عليه، فإنّه كما يصحّ أن يكون ذلك قرينة على التقييد كذا يصحّ أن يكون شاهداً على كون الأمر للوجوب، كما هو ظاهر إطلاقه وعليه مبنى الاستدلال.

نعم، يرد عليه ما تقدّم من عدم دلالته على إفادة الصيغة للوجوب، كما هو المدّعى.

وقد يدفع ذلك بنحو ما مرّت الإشارة اليه.

ومن ذلك قوله صلى الله عليه وآله لأبي سعيد الخدري حيث لم يجب دعاءه صلى الله عليه وآله وهو في الصلاة: «أما سمعت قوله تعالى»: ﴿يا أيّها الّذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول﴾؟ الآية[1]، فظاهر توبيخه يعطي كون أمره للوجوب، وكذا احتجاجه على وجوب الإجابة بمجرّد الأمر الوارد في الآية الشريفة.

وأُجيب عنه بأنّ القرينة على وجوب الأمر المذكور ظاهرة حيث إنّ فيه تعظيماً لله تعالى وللرسول صلى الله عليه وآله ودفعاً للإهانة والتحقير الحاصل بالإعراض، كذا في الإحكام، وهو على فرض تسليمه إنّما يفيد حمل الأمر الوارد في الآية الشريفة على الوجوب، وأمّا دلالته على كون الدعاء على سبيل الوجوب فلا،

---

(١) سورة الانفال: ٢٤.

فيبقى الاستناد الى التوبيخ المذكور على حاله.

وقد يجاب عنه بأنّ دعاءه صلى الله عليه وآله لم يعلم كونه بصيغة الأمر ولم يعلم أيضاً كون التوبيخ الوارد عليه من جهة مجرّد عدم إجابة الدعاء، بل قد يكون من أجل الأمر الوارد في الآية الشريفة المقرونة بقرينة الوجوب.

لكن لا يذهب عليك أنّ ظاهر ذكر الآية الشريفة في مقام التوبيخ شاهد على عدم اعتبار كون الدعاء بلفظ مخصوص، فيندرج فيه ما إذا كان بصيغة الأمر لصدق الدعاء عليه بحسب العرف قطعاً وأنّ وجوب الإجابة المستفاد من الآية فرع كون الدعاء على سبيل الوجوب، إذ يبعد القول بوجوب الإجابة مع كون الدعاء على سبيل الندب فيفيد دلالة الصيغة على الوجوب، وإلّا لم يتّجه إطلاق الحكم بوجوب الإجابة.

ومن ذلك جملة من الأخبار الخاصّة كصحيحة الفاضلين[1] الواردة في التقصير في السفر، وقد احتجّ الإمام عليه السلام بآية التقصير، فقالا: قلنا إنّما قال الله تعالى: ﴿لا جناح عليكم﴾ ولم يقل: «افعلوا» فكيف أوجب ذلك كما أوجب التمام في الحضر، ثمّ أجاب عليه السلام عنه بورود لا جناح في الكتاب في آية السعي وقد استدلّوا على وجوبه في الحجّ بذكره تعالى في كتابه، ووصف النبي صلى الله عليه وآله له فكذلك التقصير ففي فهمهما الوجوب من صيغة «افعلوا» وتقرير الإمام عليه السلام على ذلك دلالة على المطلوب.

ويرد على ذلك وعلى الاحتجاج بسائر الروايات المتقدّمة ما عرفت من أنّ غاية ما يستفاد منها كون الصيغة مفيدة للوجوب ظاهرة فيه، وهو أعمّ من كون ذلك بالوضع أو من جهة ظهور الطلب فيه، والظاهر أنّه على الوجه الثاني كما يظهر من ملاحظة ما قدّمناه فلا تفيد المدّعى.

ومنها: الإجماع المحكي في كلام جماعة من الخاصّة والعامّة على الاحتجاج بالأوامر المطلقة الواردة في الشريعة على الوجوب وقد حكاه من الخاصّة

---

(١) الوسائل ٥: ٥٣٨ باب «٢٢» من أبواب صلاة المسافر ح ٢.

السيّدان والشيخ والعلّامة في النهاية وشيخنا البهائي، ومن العامّة الحاجبي والعضدي، وهو حجّة في المقام سيّما مع اعتضاده بالشهرة العظيمة وملاحظة الطريقة الجارية في الاحتجاجات الدائرة وبضميمة أصالة عدم النقل يتمّ المدّعى.

ولا يذهب عليك أنّ ذلك أيضاً أعمّ من المدّعى، فإنّ قضية الإجماع المذكور انصراف الأمر الى الوجوب، وهو كما عرفت أعمّ من وضعه له.

قوله: ﴿إذا أمرتكم بشيء[1] ... الخ﴾

لا يخفى أنّ هذه الرواية في بادئ الرأي تحتمل وجوهاً ولا ارتباط لشيء منها بدلالة الأمر على الندب حتّى يوجّه به الاحتجاج المذكور، فإنّ المراد بالشيء المأمور به إمّا الكلّي الّذي له أفراد، أو الكلّ الّذي له أجزاء، أو الأعمّ منهما.

وعلى كلّ حال فـ«مِن» في قوله: «منه» إمّا تبعيضية، أو ابتدائية، وعلى كلّ حال فـ«ما» في قوله: «ما استطعتم» إمّا موصولة، أو موصوفة، أو مصدرية، فهذه ثمانية عشر وجهاً ففي بعضها يكون مفادها مفاد ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه، ولذا أو للوجه الآتي قد تجعل رديفاً لذلك الخبر، ويستدلّ بها على ما يستدلّ عليه بذلك، وفي بعضها تفيد أنّ الأمر إذا تعلّق بكلّي فالمطلوب أداؤه في ضمن الأفراد المقدورة، وفي بعضها تفيد الأمرين، وفي بعضها تفيد وجوب التكرار إن جعلنا الأمر في «فأتوا» للوجوب، فيمكن أن يحتجّ بها على كون الأمر للتكرار وإلّا أفادت رجحان الإتيان بالمأمور به بعد أداء المقدار اللازم، كما قد يتخيّل بناءً على كون الأمر موضوعاً لطلب الطبيعة حسب ما تأتي الإشارة اليه في كلام المصنّف، وقد يومئ الى هذا الوجه ملاحظة أوّل الرواية وموردها، فتأمّل.

قوله: ﴿ردّ الإتيان بالمأمور به الى مشيّتنا﴾

أنت خبير بأنّ المذكور في الرواية هو الردّ إلى الاستطاعة، وهو مما لا ربط له بالردّ الى المشيّة كما هو مبنى الاستدلال، وتفسيره الاستطاعة بالمشية غريب

---

(١) مجمع البيان: ج ٣ ـ ٤ ص ٢٥٠.

وكأنّ الّذي أدخل عليه الشبهة تفسير الاستطاعة بالاختيار، فإنّ ما لا يستطيعه الإنسان لا اختيار له فيه ثمّ جعل الاختيار بمعى المشيّة، فإن اختيار الإتيان بالشيء هو مشيّته أو ما يقرب منها، فيكون قد خلط بين المعنيين، فإنّ الاختيار بمعنى القدرة غير الاختيار بمعنى الترجيح.

وقد يوجّه أيضاً بأنّ كون الفرد المأتي به بعد تعلّق الأمر بالطبيعة هو المقدور من أفرادها أمر واضح غني عن البيان، فحمل العبارة على ظاهرها قاضٍ بإلغائها فلذا صرف الاستطاعة عن ظاهرها وفسّرها بالمشيّة، وقد يجعل ذلك مبنياً على الجبر وعدم ثبوت استطاعة للعبد، فلابدّ من صرفها الى المشيّة، ولا يخفى وهن الجميع.

قوله: ﴿وهو معنى الندب﴾

لا يخفى أنّ الردّ الى المشيّة يشير الى الإباحة ولا أقلّ من كونه أعمّ منه ومن الندب، فمن أين يصحّ كونه بمعنى الندب؟ ثمّ إنّه لا دلالة فيه على كون اللفظ موضوعاً للندب؛ إذ غاية الأمر أن يكون ذلك مراداً منه، وهو أعمّ من الحقيقة.

مضافاً الى أنّ «اذا» من أدوات الإهمال، فلا يدلّ إلّا على ردّ بعض الأوامر الى المشيّة، وأين ذلك من إثبات العموم؟.

وقد يقال: إنّ «إذا» وإن كان من أدوات الإهمال بحسب اللغة، إلّا أنّها تفيد العموم بحسب الاستعمالات العرفية، على أنّ الإطلاق كافٍ في المقام لكونه من مورد البيان وإرادة بعض ما ممّا لا فائدة فيه، فيرجع الى العموم وإذا دلّت الرواية على حمل المطلقات من الأوامر على الندب كان بمنزلة بيان لازم الوضع، فيكشف عن وضعه بإزاء ذلك، وهذا وإن لم يدلّ على وضعه له بحسب اللغة كما هو المدّعى إلّا أنّه يتمّ ذلك بملاحظة أصالة عدم النقل، هذا غاية ما يوجّه به كلام المستدلّ.

وهو كما ترى في غاية الوهن.

قوله: ﴿وهو معنى الوجوب﴾

كذا ذكره الحاجبي والعضدي، وأنت خبير بأنّ الردّ الى الاستطاعة كما هو

حاصل في الواجب فكذا في المندوب، ضرورة عدم استحباب الإتيان بغير المقدور فهو أعمّ من الوجوب والندب، ولذا أجاب الآمدي عنه على الوجه المذكور حيث قال: «إنّه لا يلزم من قوله: ما استطعتم تفويض الأمر الى مشيّتنا فإنّه لم يقل ما شئتم بل قال: ما استطعتم وليس ذلك خاصّة الندب فإنّ كلّ واجب كذلك» انتهىٰ. وحينئذٍ فلا وجه لكون ذلك معنى الوجوب.

وأجاب عنه القطبي بأنّ المراد بالمعنى لازمه، فالمراد بكون الردّ الى الاستطاعة معنى الوجوب أنّه لازم معناه، لا أنّه عينه.

قلت: فيتّجه به العبارة المذكورة حيث إنّ ظاهرها بيّن الفساد، ضرورة أنّ الردّ الى الاستطاعة ليس عين الوجوب فيصحّ الحكم المذكور، حيث إنّ اللازم قد يكون أعمّ.

لكنك خبير ببعد التوجيه المذكور عن ظاهر العبارة، فإنّ غاية ما يحتمله العبارة كون ذلك من روادفه ولوازمه المساوية، وحينئذٍ يندفع عنه ما قد يورد عليه من أنّ الردّ الى الاستطاعة ليس عين الوجوب، والإيراد المذكور باقٍ على حاله.

وربما يوجّه ذلك بأنّ تعليق الإتيان به على الاستطاعة يدلّ على أنّه لا يسقط منا إلّا ما لا استطاعة لنا فيه، فيفيد الوجوب.

وهو أيضاً كما ترى، فإنّ المعلّق على الاستطاعة قوله: «فأتوا» فإن أُريد به الوجوب صحّ ما ذكر، وإلّا فلا يتمّ؛ إذ لا يزيد ذلك على إفادة عدم سقوط المندوب مع الاستطاعة.

وقد يوجّه إذن بابتناء ذلك على كون لفظ «الأمر» مفيداً للوجوب فردّه الى الاستطاعة حينئذٍ محقّق لإرادة الوجوب بخلاف ما لو ردّ الى المشيّة، كما ادّعاه المستدلّ لدلالته على عدم إرادة الوجوب من الأمر، كذا يستفاد من كلام بعض الأفاضل.

قوله: ﴿وفيه نظر﴾

حكى عن ابن المصنف نقلاً عن والده رحمه الله في وجه النظر أمران:

أحدهما: أنّ المدّعى ثبوت الوجوب لغةً، فقول المجيب: إنّ الوجوب إنّما يثبت بالشرع لا وجه له.

وثانيهما: أنّ الظاهر من كلامه الفرق بين الإيجاب والوجوب، والحال أنّه لا فرق بينهما إلّا بالاعتبار.

وأنت خبير باندفاع الوجهين:

أمّا الأوّل فبما عرفت سابقاً من أنّ المراد بالوجوب المدلول عليه بالأمر ليس هو الوجوب المصطلح الّذي هو أحد الأحكام الخمسة الشرعية، بل المقصود منه هو طلب الفعل مع المنع من الترك وعدم الرضا به من أيّ طالب صدر، وهو المعبّر عنه بالإيجاب في كلام المجيب، ومن البيّن أن الحاصل بإنشاء الطلب المذكور هو مطلوبية الفعل لذلك الطالب على النحو المفروض، ولا يستلزم ذلك كون الفعل في نفسه أو بملاحظة أمر ذلك الآمر به ممّا يذمّ تاركه أو يستحقّ العقاب على تركه، فإنّ تفرّع ذلك على الأمر أمر يتبع وجوب طاعة الآمر بحسب العقل أو الشرع، ولا ربط له بما وضع اللفظ له، فالوجوب المدلول عليه باللفظ لغةً وشرعاً هو المعنى الأوّل، والوجوب بالمعنى الثاني من الأُمور اللازمة للمعنى الأوّل في بعض الصور حسب ما عرفت، وهو إنّما يثبت بواسطة العقل أو الشرع، وليس ممّا وضع اللفظ له فلا منافاة بين كون الوجوب مدلولاً عليه بحسب اللغة، وما ذكره من عدم ثبوت الوجوب إلّا بالشرع لاختلاف المراد منه في المقامين.

نعم، كلام المجيب لا يخلو عن سوء التعبير حيث يوهم عدم دلالة الأمر على الوجوب مطلقاً إلّا بالشرع، ولا مشاحّة فيه بعد وضوح المراد.

ومن ذلك يظهر اندفاع الوجه الثاني أيضاً، فإنّ الوجوب الّذي يقول بمغايرته للإيجاب على الحقيقة وانفكاكه عنه بحسب الخارج هو الوجوب بالمعنى الثاني بالنسبة الى الإيجاب بالمعنى الأوّل، دون الوجوب بالمعنى الأوّل بالنسبة الى إيجابه، لوضوح عدم انفكاك مطلوبية الفعل على سبيل المنع من الترك عن طلبه،

بل الأمر الحاصل في الواقع شيء واحد يختلف بحسب الاعتبارين حسب ما ذكر.

وإيراد المدقّق المحشّي عليه بأنّ القول بكون الإيجاب والوجوب متّحدين بحسب الحقيقة وبالذات، ومختلفين بالاعتبار من مزخرفات الأشاعرة ولا محصّل له أصلاً ليس على ما ينبغي، وإسناده ذلك الى الأشاعرة ممّا لم يتّضح وجهه ولا ربط له بشيء من أُصولهم.

وكأنّ ملحوظه في ذلك أنّه لمّا كان الوجوب عند الأشاعرة عبارة عن مجرّد كون الفعل مطلوباً للشارع ـ وهو معنى الحسن عندهم من غير حصول أمر آخر ـ لم يكن الوجوب الحاصل عندهم إلّا المعنى الأوّل، وقد عرفت أنّه متّحد مع الإيجاب بالذات مغاير له بالاعتبار، بخلاف العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين وحصول وجوب عقلي متبوع لأمره تعالى أو تابع له، إذ لا معنى لاتّحاد الإيجاب معه بحسب الحقيقة حسب ما عرفت.

وهذا هو مقصود السيّد العميدي حيث ذكر بعد بيان الفرق بين الإيجاب والوجوب: أنّ الفرق يتمّ على مذهب المعتزلة دون الأشاعرة.

لكنك خبير بأنّ ذلك ممّا لا ربط له بالمقام، فإنّ الوجوب المقصود في المقام متّحد مع الإيجاب على القولين، من غير فرق فيه بين المذهبين، فالإيراد المذكور ليس في محلّه.

هذا، وقد أورد أيضاً على ما ذكر في وجه النظر بأنّه لو سلّم اعتبار استحقاق الذمّ في مفهوم الوجوب الملحوظ في المقام فلا يلزم من كون السؤال دالّاً عليه ترتّب الذمّ عليه بحسب الواقع، لجواز التخلّف في الدلالة اللفظية.

فكأنّ مقصود المجيب أنّ الأمر والسؤال يدلّان على الوجوب بالمعنى المذكور، إلّا أنّ حصول الوجوب وثبوته في الواقع يتبع الشرع دون دلالة اللفظ، فلذا لا يكون حاصلاً في السؤال دون الأمر، فما ذكر في وجه النظر اشتباه نشأ من الخلط بين دلالة اللفظ على الشيء وتحصيله وإيجاده.

وفيه: أنّ ما ذكر من جواز تخلّف المدلول عن الدالّ في الدلالات اللفظية إنّما

يتمّ في الإخبارات وأمّا الإنشاءات فيمتنع تخلّف المدلول عنها، كما هو معلوم من ملاحظة التمنّي والترجّي والنداء وغيرها، فلو كان مدلول الأمر هو وجوب الفعل بمعنى كونه على وجه يستحقّ تاركه الذمّ لم يمكن تخلّفه عنه.

ويمكن دفعه بأنّ الإنشاء وإن لم يكن يتخلّف مدلوله عنه عند استعمال اللفظ فيه لكون اللفظ هناك آلة لإيجاد معناه إلّا أنّه ليس مفاد الأمر بناءً على تفسير الوجوب بالمعنى المعروف إيجاد ذلك الوجوب في الخارج، بل مفاده حينئذٍ هو إنشاء إيجاده على حسب جعل الجاعل، وهو لا يستلزم وجوده في الخارج إلّا مع اقتدار الجاعل على إيجاده في الخارج بمجرّد الإنشاء المذكور.

ألا ترى أنّه لو صدر منه إنشاء الوجوب بنحو قوله: «أوجبت عليك الفعل» مريداً به الوجوب المصطلح كان اللفظ مستعملاً في ذلك مع عدم تفرّع الوجوب عليه في الخارج إلّا مع حصول ما يتوقّف وجوده عليه.

ويوضح الحال فيما ذكرناه ملاحظة الأمر التكويني الصادر عن غير القادر على الجعل والإيجاد، فإنّ مفاد الأمر الصادر منه ومن القادر عليه بمجرّد التوجّه اليه واحد، إلّا أنّه لا يتفرّع الوجود على إنشائه المفروض ويتفرّع على إنشاء الآخر ويجري نحو ذلك أيضاً في غيرها من الإنشاءات، كما في إنشاء البيع والإجارة والنكاح ونحوها، فإنّ الإنشاء المفروض حاصل في البيوع الصحيحة والفاسدة، فالإنشاء في جميع المذكورات إنّما يتعلّق بالذات بالأمر النفسي دون الخارجي، فإن اجتمع شرائط وجوده الخارجي تفرّع عليه ذلك وإلّا فلا.

قوله: ﴿والتحقيق: أنّ النقل المذكور ... الخ﴾

قد عرفت ممّا قرّرناه اتّجاه الجواب الأوّل، ويؤيّده ملاحظة استقراء سائر الألفاظ، إذ لا يعرف لفظ يختلف معناه الموضوع له بحسب اختلاف المتكلّمين به مع عدم اختلاف العرف، بل لا يعرف ذلك في سائر اللغات أيضاً، وعلى فرض وقوعه في اللغة فهو نادر جدّاً، وذلك كافٍ في إثبات اتّحاد معنى الصيغة في المقامين حسب ما مرّت الإشارة اليه.

فبناء تحقيقه في الجواب على المنع من ثبوت النقل المذكور مشيراً بذلك الى التزام اختلاف وضع الصيغة في الصورتين ضعيف جدّاً.

مضافاً الى أنّه كما يتبادر الإلزام من الأمر كذا يتبادر من السؤال والالتماس من غير فرق، فإنّ المنساق من إطلاق الأمر والالتماس والسؤال ليس إلّا الطلب الحتمي الّذي لا يرضى ذلك الطالب تركه، فظهر أنّ النقل المذكور معتضد بما ذكرناه فمنعه في المقام غير متّجه.

قوله: ﴿وإلّا لزم الاشتراك المخالف للأصل﴾

كأنّه أراد بذلك بيان كون القول بكونها مجازاً في الندب والقدر المشترك بينهما على وفق الأصل بعد إثبات كونها حقيقةً في خصوص الوجوب فأرادَ بذلك قلب الدليل على المستدلّ، فلا يرد عليه أنّ ما دلّ من الأدلّة على كونها حقيقةً في الوجوب على فرض صحّتها، كما دلّت على كونها حقيقة فيه دلّت على كونها مجازاً في غيره، فلا حاجة في الاستناد الى مجازيته فيهما الى الأصل المذكور، فإنّ ذلك دليل آخر على بطلان ما ذكره والمقصود هنا الرجوع الى الأصل فقلب الدليل عليه بعد الضميمة المذكورة.

قوله: ﴿لأنّ استعماله في كلّ من المعنيين بخصوصه مجاز﴾

أُورد عليه بأنّ استعماله في كلّ من المعنيين بخصوصه وإن كان مجازاً إلّا أنّه لا يلزم من القول بكونه حقيقةً في القدر المشترك كون استعماله فيهما على النحو المذكور، إذ قد يكون استعماله فيهما من حيث حصول الكلّي في ضمنها واتّحاده بهما، فيكون استفادة الخصوصية من الخارج وحينئذٍ فلا مجاز.

وبالجملة: أنّ الكلام في الاستعمالات الواردة ولا يلزم فيها شيء من الاشتراك والمجاز بناءً على القول المذكور، بخلاف ما لو قيل بكونه موضوعاً لكلّ من الخصوصيتين أو باختصاصه بأحدهما، ولزوم التجوّز على فرض استعماله في خصوص كلّ من المعنيين ممّا لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ القول بوضع الصيغة للقدر المشترك واستعمالها فيه

لا ينافي ما تقرّر عند المتأخّرين من وضع الأفعال بحسب هيئتها لخصوص الجزئيات حيث إنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ كالحروف، فإنّهما من قبيل واحد بحسب الاستعمال، فكما أنّ الحروف لا تستعمل إلّا في خصوص الجزئيات ولا يصحّ استعمالها في المعنى الكلّي فكذا الحال في هيئات الأفعال فإنّ لفظة «اضرب» مثلاً لا يراد بها إلّا الطلب الجزئي القائم بنفس المتكلّم لا المفهوم العامّ، ولذا أطبق المتأخّرون على كونها حقيقةً في تلك الخصوصيات لئلّا يلزم ارتكاب التجوّز في جميع تلك الاستعمالات، كما قد يلتزم به من يجعل الموضوع له هناك عامّاً، وذلك للفرق البيّن بين كون المستعمل فيه طلباً خاصّاً بملاحظة كونه حصّة من حصص مطلق الطلب أو جزئياً من جزئياته وكونه إيجاباً مخصوصاً وفرداً من أفراد الإيجاب أو حصّة منه، فعدم ملاحظة خصوصية الوجوب أو الندب في الموضوع له وكونه ملحوظاً لا بشرط كون الطلب إيجابياً أو ندبياً لا ينافي خصوصيته بالنظر الى ما جعل مرآةً لملاحظته له واعتبار تلك الخصوصية فيما وضع له.

ألا ترى أنّ قولك: «هذا الحيوان» إنّما يفيد ملاحظة الحيوان الخاصّ من حيث كونه حيواناً خاصّاً فإذا أُطلق على الإنسان أو الحمار من حيث كونه حيواناً خاصّاً كان حقيقةً لا بملاحظة خصوصية كونه إنساناً خاصّاً أو حماراً خاصّاً فهو بحسب الوضع يعمّ الأمرين، ويكون حقيقةً فيهما مع عدم أخذ تينك الخصوصيتين في مفهوم الحيوان، وإلّا كان خارجاً عن مقتضى الوضع.

وكذلك الحال في سائر الألفاظ الموضوعة بالوضع العامّ للجزئيات حسب ما اختاروه، فإنّ لفظة «هذا» مثلاً إنّما وضعت لجزئيات المشار اليه من حيث إنّها مشار اليها، لا من حيث كونها إنساناً أو حماراً أو شجراً، فالموضوع له هناك ممّا لم يلحظ فيه شيء من تلك الخصوصيات فهو مطلق بالنسبة اليها وإن كان مقيّداً بملاحظة كونه جزئياً من المشار اليه.

فما أُورد على الإيراد المذكور بما محصّله أنّ الاستعمال المذكور ليس من

قبيل استعمال العامّ في الخاصّ ليكون حقيقةً مع عدم ملاحظة الخصوصية نظراً الى كون وضعه بإزاء الخصوصيات واستعماله في الجزئيات وليس على ما ينبغي، لما عرفت من عدم ابتناء الإيراد على استعمالها في المعنى العامّ مطلقاً وإنّما الملحوظ فيه إطلاقه بالنسبة الى اعتبار خصوصية الوجوب أو الندب، وقد عرفت أنّه لا منافاة بين كون المعنى مأخوذاً على سبيل الخصوصية من حيث كونه فرداً من الطلب وملحوظاً على وجه الإطلاق بالنظر الى عدم اعتبار خصوصية الوجوب أو الندب فيه.

قوله: ﴿فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك﴾

نظراً الى كون استعمال الكلّي في خصوص الفرد مجازاً فحيث لم توضع الصيغة لخصوص الوجوب أو الندب إذا استعمل في الخاصّ مع ملاحظة الخصوصية في المستعمل فيه يكون مجازاً مستعملاً في غير ما وضعت له.

وقد نبّه المصنّف رحمه الله في الحاشية على أنّ كون استعمال الكلّي في خصوص الفرد مجازاً ظاهر عند من لا يقول بأنّ الكلّي الطبيعي موجود بعين وجود أفراده، نظراً الى وضوح كون استعماله في الفرد استعمالاً له في غير ما وضع له سواء قيل حينئذٍ بوجود الكلّي في ضمن الفرد أو بعدم وجوده في الخارج مطلقاً، لظهور استعماله في الأوّل في مجموع ما وضع له وغيره وفي الثاني فيما يغايره رأساً، وأمّا لو قلنا بوجود الكلّي الطبيعي بعين وجود أفراده بمعنى اتّحادهما في الخارج وكون الفرد الخارجي عين الطبيعة المطلقة فقد يشكل الحال، نظراً الى كون الفرد المراد عين الطبيعة الموضوع لها فلا مجاز، فأجاب بأنّ إرادة الخصوصية يتضمّن نفي صلاحية اللفظ في ذلك الاستعمال للدلالة على غير الفرد المخصوص، وظاهر أنّ هذا النفي معنى زائد على ما وضع اللفظ له وقد أُريد معه فيكون مجازاً.

وكأنّ مقصوده بذلك أنّ الخصوصية المتّحدة مع الطبيعة الكلّية النافية لصلاحية ذلك المعنى للصدق على الغير أمر زائد على الموضوع له، وقد لوحظت في الاستعمال حيث بعثت على عدم صدق ذلك المعنى على غير ذلك الفرد الخاصّ، وإلّا فمن الواضح أنّ نفي صلاحية اللفظ للغير ليس ممّا استعمل اللفظ فيه فكيف

يتعقّل اندراجه في المستعمل فيه؟ كما قد يتراءى من ظاهر كلامه.

فالإيراد عليه بأنّ ذلك من عوارض الاستعمال لا أنّه جزء من المستعمل فيه ليس على ما ينبغي.

وكذا ما أُورد عليه من أنّه لا فرق في كون إطلاق الكلّي حقيقةً أو مجازاً بين القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج وعدمه، للاتّفاق على اتّحاده مع الفرد نحواً من الاتّحاد وكذا مغايرتهما في الجملة، فالاستعمال فيه بالملاحظة الأُولى حقيقة وبالثانية مجاز، سواء قيل بوجود الكلّي الطبيعي أو لا لما هو ظاهر من عدم إباء ما ذكره المصنف رحمه الله عن ذلك، إلّا أنّه لمّا كان وجه المجازية على الفرض الأوّل ظاهراً وعلى التقدير الثاني خفياً من جهة ما ذكره من الإشكال ـ فقد يتوهّم الفرق بين الصورتين ـ أراد بذلك بيان تصوير المجازية على الفرض الثاني أيضاً بما قرّره.

وكذا الإيراد عليه بأنّ ما ذكر في وجه التجوّز إنّما يتمّ لو كانت الوحدة مندرجة فيما استعمل اللفظ فيه وإلّا فلا مدخلية لنفي صلاحية اللفظ في ذلك الاستعمال لغير المصداق المذكور فيما استعمل اللفظ فيه.

وقد عرفت فساده عند تعرّض المصنف لاعتبار الوحدة في معاني المفردات، إذ من الواضح أنّ عدم صلاحية المعنى إذن لغير ذلك المصداق ليس من جهة اعتبار الوحدة في المستعمل فيه، ضرورة عدمها مع عدمه أيضاً، فليس مقصوده إلّا ما بيّناه وإن كان قد تسامح في التعبير نظراً الى وضوح الحال.

وقد أُورد عليه أيضاً بأنّه لا مدخل لوجود الكلّي الطبيعي وعدمه بالمقام على ما سيحقّقه المصنف رحمه الله من كون الوضع في الأمر وغيره من الأفعال عامّاً والموضوع له خاصّاً، فليس الموضوع له هناك كلّياً حتّى يكون فيه مجال للكلام المذكور.

وأنت خبير بأنّ غاية ما يلزم على القول بكون الموضوع له هناك خاصّاً هو وضع الصيغة لخصوص حصص الطلب أو أفراده من حيث كونها فرداً من الطلب حسب ما مرّ بيانه.

وحينئذٍ فما تخيّله من الإشكال قائم في المقام، فإنّا إن قلنا بكون الكلّي

الطبيعي عين أفراده كانت الحصّة المفروضة عين الخصوصية الملحوظة في الفرد من الوجوب أو الندب بحسب الخارج فيلزم انتفاء التجوّز، ويندفع ذلك حينئذٍ بما قرّره، إلّا أنّ ظاهر عبارته يأبى عن الحمل على ما قرّرناه، وكأنّه جرى في ذلك على ما يقتضيه ظاهر عبارة المجيب.

**قوله: ﴿فعلى غاية الندرة والشذوذ﴾**

لبعد وقوعه نظراً الى أنّ الطالب إذا لم يكن غافلاً عن الترك، فإمّا أن يريد المنع منه، أو لا يريده، فلا يخلو الحال عن إرادة الوجوب أو الندب فلا يتصوّر إرادة الطلب المجرّد عن القيدين إلّا عند الغفلة عن ملاحظة الترك، وهو في غاية الندرة بل لا يمكن حصوله في أوامر الشرع، ففرض استعماله في القدر المشترك غير معقول، كذا حكي عن المصنف رحمه الله معقّباً له بالأمر بالتأمّل.

وذكر الفاضل المدقّق في وجه التأمّل أنّه فرق بين إرادة المعنى في الضمير وإرادته من اللفظ، واللازم لغير الغافل هو الأوّل والمعتبر في الاستعمال هو الثاني، وهو غير لازم من البيان المذكور، فالاشتباه إنّما نشأ من الخلط بين الأمرين.

وفيه: أنّ المنشئ للطلب إنّما ينشئ الطلب الخاصّ الواقع منه بالصيغة الخاصّة فإنشاؤه الوجوب أو الندب إنّما يكون بالصيغة المذكورة، إذ مجرّد الإرادة النفسية لا يقضي بإنشاء المعنى في الخارج، كيف! ومن البيّن أنّ الطالب للشيء إنّما يوقع طلبه غالباً على أحد الوجهين المذكورين إلّا أن يكون غافلاً حسب ما قرّره، فالطلب الخاصّ مراد من اللفظ قطعاً، فما ذكره في الجواب غير مفيد في المقام.

ويمكن أن يقال: إنّ كلّاً من الوجوب والندب نوع خاصّ من الطلب والمنشئ للطلب إنّما ينشئ غالباً أحد الأمرين المذكورين، لكنّ إنشاءه أحد ذينك الأمرين بواسطة الصيغة الخاصّة أعمّ من استعمال اللفظ فيه بملاحظة الخصوصية؛ إذ قد يكون من جهة كونه مصداقاً للطلب ينطبق عليه مطلقه.

وإنشاؤه للطلب الخاصّ من حيث انطباق المطلق عليه وكونه جزئياً من جزئياته لا يقتضي أخذ الخصوصية في مفهوم اللفظ واستعمال اللفظ فيه بملاحظة تلك الخصوصية، كيف! ولو بني على ذلك لكان إطلاق المطلقات على جزئياتها

مجازاً.

بل لو تمّ ما ذكره في وجه الشذوذ لكان معظم الاستعمالات مجازاً ولا يكاد يوجد حقيقة في الألفاظ إلّا على سبيل الندرة.

ألا ترى أنّك لو قلت: «أكلت الخبز وشربت الماء» فإنّما أردت بالأكل والشرب خصوص الأكل والشرب المنسوبين اليك، وأردت بالخبز والماء ما هو مأكولك ومشروبك، فيكون مجازاً، وعلى هذا القياس غير ذلك من الألفاظ الدائرة في الاستعمالات، وهو بيّن الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان، والحلّ هو ما قرّرناه وسيأتي إن شاء الله تحقيق الكلام في إطلاق الكلّي على الفرد في المحلّ اللائق به.

هذا ويمكن إرادة القدر المشترك في كلام الشارع فيما إذا تعلّق الأمر بشيئين يكون أحدهما واجباً والآخر مندوباً، كما لو قيل: «اغتسل للجنابة والجمعة» إذ لا يمكن إرادة الوجوب منه ولا الندب، والقول باستعماله في المعنيين بناءً على جوازه في غاية البعد؛ لندوره في الاستعمالات فليحمل على القدر المشترك، فتكون الخصوصيان مستفادتين من جهة القرينة الدالّة عليهما باعتبار المتعلّقين، فتأمّل.

قوله: ﴿بأنّه لا شبهة في استعمال ... الخ﴾

مبنى الاستدلال المذكور على استعمال صيغة الأمر في خصوص كلّ من الوجوب والندب، وأنّ ظاهر الاستعمال قاضٍ بالحقيقة من غير فرق بين متّحد المعنى ومتعدّده.

وفيه: أنّ كلاًّ من المقدّمتين المذكورتين في محلّ المنع؛ إذ قد يقال بكون الأمر مستعملاً في العرف واللغة في الطلب، إلّا أنّ ذلك الطلب قد يقع على سبيل الإلزام كما هو الظاهر من إطلاقه، وقد يقع على غير سبيل الإلزام، ولا يلزم من ذلك استعمال الصيغة في خصوص كلّ من المعنيين، لإمكان إطلاق اللفظ على المعنيين الخاصّين، لانطباق كلّ منهما على الطلب واتّحاده معه كما مرّت الإشارة اليه.

وقد تقدّم الكلام فيما بنى السيّد عليه من أصالة الحقيقة في متعدّد المعنى، وأنّ الأظهر منع الأصل المذكور وترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المشهور.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ مفاد المقدّمتين المذكورتين بعد تسليمهما هو كون

الأمر مشتركاً بين الوجوب والندب في الجملة لا على انحصار معناه الحقيقي فيهما، كما هو المدّعى بل يقضي الدليل المذكور بكونه حقيقةً في جميع مستعملاته سوى ما قام الدليل على كونه مجازاً فيه، فكان عليه بيان الدليل على كونه مجازاً في سائر مستعملاته.

قوله: ﴿وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين أو الأشياء ... الخ﴾

ظاهر كلامه الاحتجاج على دلالة الاستعمال على الحقيقة في متعدّد المعنى بعدم الفرق بينه وبين متّحده في تحقّق الاستعمال وظهوره في الحقيقة، وقضية كلامه كون دلالة الاستعمال على الحقيقة في متّحد المعنى من المسلّمات عندهم، وإلّا لما اتّجه الكلام المذكور مع عدم إقامته دليلاً على دلالته على الحقيقة في متّحد المعنى، وقد مرّت الإشارة الى ذلك.

قوله: ﴿بالنسبة الى العرف الشرعي ... الخ﴾

الظاهر أنّه يريد بالعرف الشرعي هو اصطلاح الشارع بالنسبة الى عرف الشريعة، فيكون الأمر عند الشارع في مخاطباته المتعلّقة بالشريعة حقيقةً في الوجوب خاصّة، بخلاف ما إذا تعلّقت مخاطباته بالأُمور العادية ممّا لا مدخل لها بالشريعة، فيكون في تلك الاستعمالات تابعاً للعرف واللغة، كما هو الحال في سائر الاصطلاحات الخاصّة كاصطلاح النحاة وأهل الصرف والمنطق وغيرهم.

ويحتمل أن يكون مقصوده نقل الشارع لتلك اللفظة الى الوجوب مطلقاً فتحمل في كلامه على الوجوب مطلقاً، سواء وقع في مقام بيان الشريعة أو سائر الأحكام العادية.

قوله: ﴿وأمّا أصحابنا معشر الإمامية ... الخ﴾

ما ادّعاه أوّلاً هو إجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من الخاصّة والعامّة المأخوذ من ملاحظة سيرتهم في كيفية الاستنباط، وما ادّعاه ثانياً هو إجماع الإمامية على الحكم المذكور، وقد وافقه على النقل الثاني السيّد ابن زهرة وأنكر الأوّل، وعلى الأوّل جماعة من العامّة منهم الحاجبي والعضدي.

وقد يورد عليه تارةً بأنّ الإجماع المذكور إنّما يفيد حملهم أوامر الشرع

عليه، وهو أعمّ من كونها موضوعةً لذلك أو حقيقةً فيه خاصّة؛ إذ قد يكون ذلك من جهة قضاء قرائن عامّة على حملها على ذلك مع كونها موضوعة لمطلق الطلب، أو كونها مشتركة بين المعنيين، كما اختاره في وضعها بحسب اللغة.

وقد بنى بعض المتأخّرين على الوجه المذكور، فقال: إنّ غاية ما يقتضيه الإجماع المذكور، هو الحمل على الوجوب، واختار كون الصيغة لغة وشرعاً لمطلق الطلب بل جعل كثيراً من الأدلّة المذكورة للقول بكون الأمر للوجوب من الآيات الشريفة وغيرها شاهداً على الحمل على الوجوب وقرينة عامّة قائمة عليه، مدّعياً أنّ ذلك أقصى ما يستفاد منها دون الوضع للوجوب حسب ما ادّعوه، كما مرّت الإشارة اليه.

وأنت خبير ببعد الدعوى المذكورة؛ إذ لو كان ذلك مستفاداً من القرائن الخارجية لم يستندوا فيه الى مجرّد الأمر ولوقع الإشارة منهم ولو تارات الى دليله.

وكون ذلك من الأُمور الواضحة عند الجميع حتّى لا يحتاج الى إقامة الدليل عليه ممّا يستبعد جدّاً، سيّما بعد ملاحظة الأدلّة، إذ لا يوجد في الشريعة دليل ظاهر يدلّ على لزوم حمل الأوامر الشرعية على الوجوب، وما احتجوا به من الآيات قد عرفت ما يرد عليه.

وتارةً بأنّه لا دلالة في الإجماع المدّعى على استناد الفهم المذكور الى نفس اللفظ، بل قد يكون من جهة ظهور الطلب في الوجوب كما هو معلوم من فهم العرف أيضاً بعد الرجوع الى المخاطبات العرفية حسب ما مرّ بيانه.

وثالثاً: أنّه إذا دلّ الإجماع على كونه حقيقةً في عرف الشرع في الوجوب خاصّة، فقضية أصالة عدم تعدّد الاصطلاح وعدم تحقّق الهجرأن يكون كذلك بحسب اللغة أيضاً.

نعم، لو دلّ دليل على الاشتراك بحسب اللغة توجه ما ادّعاه من الفرق، إلّا أنّ المفروض عدم استناده في ثبوت الاشتراك بحسب اللغة الى ما يزيد على مجرّد الاستعمال وهو لا يعارض الدليل الدالّ على المجازية، وقضية الأصل إذن ثبوت ذلك بحسب اللغة أيضاً، لأصالة عدم اختلاف الحال في اللفظ إلّا أن يقوم دليل

على خلافه، ومع الغضّ عنه فلا أقلّ من معارضة ظهور الاستعمال في الحقيقة بالأصل المذكور، فلا يتم له ما ادعاه.

قوله: ﴿إنّما يصحّ إذا تساوت نسبة اللفظ ... الخ﴾

ظاهر كلامه يعطي تسليم ما أصله السيّد من دلالة الاستعمال على الحقيقة في متّحد المعنى ومتعدّده؛ إذ من البيّن أنّ السيّد لا يقول بذلك مع قيام أمارة المجاز.

وقد يحمل كلامه على التسليم من باب المماشاة، وقد نصّ قبيل ذلك على كون المجاز خيراً من الاشتراك.

ويحتمل حمل كلامه على التفصيل بين ما إذا ظهر كونه حقيقةً في بعض المستعملات فيقدّم المجاز، وما إذا تساوى الحال في الاستعمال من دون ظهور أمارة على الحقيقة أو المجاز فيقدّم الاشتراك، إلّا أنّ التفصيل بذلك غير معروف في كلماتهم.

قوله: ﴿ولا يذهب عليك ... الخ﴾

لا يخفى أنّ مقصوده من حمل الصحابة كلّ أمر ورد في القرآن أو السنّة على الوجوب هو خصوص الأوامر المطلقة، وإلّا فاستعمال الأمر في الشريعة في غير الوجوب من الضروريات الّتي لا مجال لإنكاره فلا منافاة.

نعم، بعد بنائه على كون الأمر في الشريعة حقيقةً في الوجوب خاصّة لا وجه لاستناده في كونه مشتركاً في اللغة والعرف بين الوجوب والندب الى استعماله في القرآن أو السنة فيهما؛ إذ المفروض كون استعماله في الندب هناك مجازاً فلا فائدة في ذكره في المقام، وبعد فرض استعماله في الوجوب بحسب اللغة لا فائدة في ملاحظة استعماله فيه بحسب الشرع مع خروجه عن محلّ الكلام.

وكون المقصود من ذلك إفادة وضعه له في اللغة ـ نظراً الى أصالة عدم النقل ـ كما ترى، مضافاً الى بعده عن سياق العبارة المذكورة.

ويمكن الجواب عنه بما مرّ من كون مقصوده اختصاص الأمر بالوجوب في عرف الشريعة، فيكون مشتركاً بينهما عنده في كلام الشارع أيضاً في المخاطبات المتعلّقة بغير الشريعة، فيكون المراد استعماله في القرآن والسنّة في الوجوب

والندب في غير ما يتعلّق بالأحكام الشرعية، ومنه يظهر وجه آخر لدفع المناقضة الّتي ذكرها المصنف رحمه الله.

وقد يجاب عنه أيضاً تارةً بأنّ ذكر استعماله فيهما في القرآن والسنّة لبيان قضاء الأصل بكونه حقيقةً فيهما في الجميع، إلّا أنّه لزم الخروج عن مقتضى الأصل المذكور بالنسبة الى الندب في عرف الشارع للدليل الدالّ عليه فبقي الباقي.

وأُخرى بأنّ المراد استعماله في المعنيين في مجموع المذكورات ولو على سبيل التوزيع فالمقصود أنّ استعماله في مجموع المذكورات في الوجوب والندب دالّ على الاشتراك، فإنّ استعماله بحسب اللغة إمّا في المعنيين، أو أحدهما، وعلى كلّ من الوجهين أمّا يثبت المطلوب، أو بعض منه، وكذا الحال في العرف بضميمة أصالة عدم النقل، بل وكذا الحال بالنسبة الى استعماله في الكتاب والسنّة، إلّا أنّه لمّا كان الاستعمال الّذي يحتمل الحقيقة بالنسبة اليهما هو الوجوب دون الندب كان الثابت به جزء المعنى خاصّة، كذا ذكره المدقّق المحشي رحمه الله.

وأنت خبير ببعد الوجهين سيّما الأخير فإنّه مع ما فيه من التعسّف الشديد لا يفي بإثبات المقصود على كلّ الوجوه؛ إذ لو فرض استعماله في الوجوب أو الندب بحسب اللغة وثبت استعماله فيهما بحسب العرف أو الشرع لم يتّجه إثبات الاشتراك بحسب اللغة أيضاً، لأصالة تأخّر الحادث وتجدّد المعنى، ولا يمكن دفع ذلك بأصالة عدم النقل، إذ لا نقل في المقام.

مضافاً الى أنّه رحمه الله لم يتمسّك فيما ذكره بالأصل المذكور ولا أشار اليه في المقام فضمّ ذلك الى الدليل المذكور خروج عن ظاهر كلامه بل صريحه كما لا يخفى.

قوله: ﴿بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر ممّن يبحث ويجتهد﴾

كأنّه أراد بذلك دفع احتمال أن يكون متواتراً عند قوم دون آخرين، وذلك لأنّه إنّما يتصوّر ذلك مع المساهلة في البحث والاجتهاد ومع عدمها تقضي العادة بامتناع الغفلة عنه مع حصوله.

وهو كما ترىٰ، إذ موانع العلم لا تنحصر في عدم الاطلاع على الأخبار،

بل قد يكون من جهة سبق الشبهة.

على أنّ عدم الاطلاع على بعض تلك الأخبار ممّا لا مانع منه بحسب العادة، فقد يكون ذلك مكمّلاً لعدد التواتر فلا يحصل التواتر بالنسبة اليه.

قوله: ﴿والجواب منع الحصر﴾

يحتمل أن يريد بذلك منع حصر الدليل في العقلي والنقلي؛ إذ قد يكون مركّباً من الأمرين كالرجوع الى الأمارات الدالّة على الحقيقة، فإنّ العلم بتلك الأمارات إنّما يكون بالنقل والانتقال منها الى المقصود بالعقل بملاحظة اللزوم بينهما.

وقد يورد عليه بإرجاع الكلام المذكور بالنسبة الى جزئه النقلي، فإنّه إمّا أن يكون متواتراً، أو آحاداً، والأوّل يقضي بانتفاء الخلاف، والثاني غير كافٍ في الإثبات، إذ المركّب منه ومن غيره يكون ظنّياً، كذا أورده في الإحكام.

ويدفعه جواز الالتزام بالأوّل ولا يلزم معه انتفاء الخلاف؛ إذ ذاك إنّما يلزم لو قلنا باكتفاء النقل فيه، وأمّا مع الحاجة الى ضمّ العقل اليه فقد يكون ذلك نظرياً يختلف فيه الأنظار.

ويحتمل أن يريد به منع حصر الدليل النقلي في المتواتر والآحاد، لحصول الواسطة بينهما وهو الرجوع الى الاستقراء، إذ لا يندرج في الخبر المتواتر ولا الآحاد، وإنكار ثبوت الواسطة بين الأمرين كما ذكره بعض الأعلام بيّن الفساد.

والقول بقيام الإشكال في ذلك أيضاً، فإنّه إن أفاد القطع فذاك إلّا أنّ إفادة الأدلّة المذكورة له محلّ نظر، وإن أفاد الظنّ عاد الإشكال.

مدفوع بأنّه لا دليل على عدم حصول العلم منه حتّى يقوم شاهداً على تعيّن القول بالوقف، ومجرّد احتمال عدم إفادته له في بادئ الرأي لا يقضي بما ذكر، إلّا أن يقال بأنّ مقصود المتوقّف بيان عدم علمه بالمسألة وعدم حصول القطع له وهو لا يفتقر الى الاستدلال وأخذ ما ذكر من المقدّمات.

وقد ظهر بما قرّرنا ضعف ما ذكره في الإحكام حيث قال: ـ بعد ما أورد على نفسه بأنّ ما ذكرتموه مبني على أنّ مدار ما نحن فيه على القطع ـ قلنا: نحن في هذه المسألة غير متعرّضين لنفي ولا إثبات بل نحن متوقّفون فمن رام إثبات اللغة فيما

نحن فيه بطريق ظنّي أمكن أن يقال له: هل يكتفى بذلك فيما نحن فيه إذا كان شرط إثباته القطع أم لا؟ ولابدّ عند توجّه التقسيم من تنزيل الكلام على الممنوع أو المسلّم، وكلّ واحد منهما متعذّر لما سبق، انتهى.

فإنّ من الظاهر أنّ من يقول بحجيّة الظنّ فلابد أن ينتهي حجّية ذلك الظنّ عنده الى اليقين، لوضوح عدم حجيّة الظنّ في نفسه في شيء من الموضوعات والأحكام، وقضية ما ذكره عدم نهوض دليل قاطع عنده على حجيّة الظنّ هنا، فليس توقّفه في المقام إلّا من جهة عدم قيام دليل على الترجيح، لا من جهة قيام الدليل على عدم إمكان الترجيح ليلزم البناء على الوقف.

وحينئذٍ فلا وجه للاستناد الى ما ذكره من الدليل فإنّ مفاده إن تمّ هو لزوم البناء في المقام على الوقف، لعدم إمكان الترجيح كما هو أحد الوجهين في الوقف، وهو الّذي يعدّ قولاً في المسألة ويتوقّف إثباته على إقامة الدليل، وإلّا فعدم العلم بأحد الشقّين ممّا لا يحتاج الى البيان وإقامة البرهان، بل أقصى ما يراد له تزييف الأدلّة المذكورة لسائر الأقوال.

قوله: ﴿ومرجعها الى تتبّع مظانّ ... الخ﴾

قد يكون مراده بذلك الاستقراء بملاحظة مواقع استعمال اللفظ والأمارات الخارجية الدالّة على ما يفهم من اللفظ عند الإطلاق فيستنبط به الوضع، وهو أحد طرق إثبات الأوضاع حسب ما مرّ بيانه، إلّا أنّ ذلك ليس شيئاً من الوجوه المذكورة المتقدّمة.

وقد يقال: إنّ مراده بالأمارات الأدلّة المتقدّمة الدالّة على كونه حقيقةً في الوجوب.

لكنّك خبير بأنّ كلاًّ من تلك الأدلّة ظنيّة فهي مشاركة لما ذكره المستدلّ من أخبار الآحاد في المفسدة، إلّا أن يدّعى قطعية بعضها، أو يقال بحصول القطع من ضمّ بعضها الى البعض، أو يكون مبنى الجواب على منع اعتبار القطع في المقام، وحينئذٍ وإن لم يحتج الى منع الحصر للاكتفاء حينئذٍ بنقل الآحاد، إلّا أنّ كلامه مبني على بيان ما هو الواقع، إذ لم يستند أحد في المقام الى نقل الآحاد.

## معالم الدين :

### فائـدة

*يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّة عن الأئمة عليهم السلام: أنّ استعمال صيغة الأمر في الندب كان شايعاً في عرفهم، بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجّح الخارجيّ؛ فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرّد ورود الأمر به منهم عليهم السلام.*

قوله: ﴿بحيث صار من المجازات الراجحة ... الخ﴾

المقصود صيرورة المجاز المذكور من المجازات المشهورة في عرفهم عليهم السلام الراجحة على سائر المجازات بحسب الحمل، أو على الحقيقة من جهة الاستعمالات المساوية إرادتها من اللفظ لإرادة الحقيقة عند انتفاء القرائن الخارجية، وهو مبني على اختيار التوقّف عند دوران الأمر بين المجاز المشهور والحقيقة المرجوحة، حسبما عزي اليه اختيار ذلك كما مرّت الإشارة اليه، وكأنّه استنبط ذلك من العبارة المذكورة فتكون الصفة المذكورة كاشفة.

وقد يجعل ذلك وصفاً مخصّصاً بدعوى بلوغ الشهرة الى الحدّ المذكور وعدم تجاوزه عن تلك الدرجة، فيوافق ما حقّقناه في بيان الحال في المجاز المشهور، إلّا أنّه غير معروف بينهم.

وكيف كان، فقد أُورد عليه بأنّ شيوع استعماله في المعنى المذكور إن كان بانضمام القرينة المقارنة فذلك لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرّد عنها، إذ لا غلبة هناك.

وإن كان مع التجرّد عن القرينة المقارنة بانكشاف المقصود من الخارج بملاحظة القرائن المنفصلة أمكن القول بذلك، لكن إثبات شيوع استعماله على الوجه المذكور مشكل.

قلت: لا يخفى أنّ شيوع استعمال اللفظ في معناه المجازي قاضٍ برجحان المجاز على ما كان عليه قبل الشيوع، سواء كان استعماله فيه على الوجه الأوّل أو الثاني أو الملفّق منهما، فكلّما زاد الشيوع قوي المجاز الى أن يبلغ حدّ المساواة مع الحقيقة أو الرجحان عليه في صورة الإطلاق أيضاً حملاً له على الأعمّ الأغلب، وذلك أمر ظاهر بعد الرجوع الى العرف، ومجرّد كون الغلبة مع انضمام القرينة لا يقضي بعدم التردّد بينه وبين المعنى الحقيقي مع الخلوّ عنها، نظراً الى اختصاص الغلبة بصورة مخصوصة فلا يسري الى غيرها، إذ من الظاهر أنّ الغلبة

قد تنتهي الى حدّ لا يلحظ معها تلك الخصوصية بل تقضي شيوع استعماله فيه بالتردّد بينه وبين المعنى الحقيقي أو غلبته عليه في صورة الإطلاق أيضاً.

كيف! ومن البيّن أنّ كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي ولو مع القرينة قاضية بقرب ذلك المجاز الى الأذهان ولو في حال الإطلاق فيستقرب المخاطب إرادة ذلك المعنى حينئذٍ عند التفطن له وإن كان حمله على المعنى الحقيقي أقرب عنده، وكلّما قويت الشهرة والغلبة ازداد القرب المفروض، فأيّ مانع حينئذٍ من بلوغه الى الحدّ المذكور؟.

ويشهد لذلك ملاحظة غلبة الاستعمال الحاصلة في بعض الموارد الخاصّة، كما إذا استعمل المتكلّم لفظاً في محلّ خاصّ مرّات كثيرة متعاقبة في معنى مجازي مخصوص مع نصب قرينة على إرادة ذلك المعنى، فإذا استعمله مرّة أُخرى عقيب تلك الاستعمالات من غير أن يقيم قرينة خاصّة على إرادة ذلك المعنى كان تقدّم تلك الاستعمالات المتكثّرة ولو كانت مقترنة بالقرينة باعثاً على التوقّف في حمل اللفظ على الحقيقة أو صارفاً له الى المعنى المجازي، يشهد بذلك التأمّل في الاستعمالات، فجريان ذلك في الشهرة المطلقة الحاصلة بملاحظة استعماله فيه في الموارد المتكثّرة أولى.

فالقول بعدم قضاء غلبة الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة بالتوقّف في فهم المراد مع انتفائها غير متّجه.

نعم، غاية الأمر أن يختلف الحال في الغلبة الباعثة على التوقّف في اعتبار درجة الشيوع والكثرة، فإنّه إن كان ذلك بانضمام القرينة المقارنة افتقر مقاومة المجاز للحقيقة حال الإطلاق الى شيوع زائد وغلبة شديدة، بخلاف ما لو شاع استعماله فيه من دون ضمّ قرينة مقارنة أو كان الشيوع الحاصل فيه بانضمام القرينة تارةً وعدمه أُخرى، فإنّه لا يتوقّف الوقف بين المعنيين حينئذٍ مع الإطلاق الى اعتبار تلك الدرجة من الغلبة والشهرة المدّعاة في كلام المصنف دائرة بين

الوجوه الثلاثة، وأيّاً ما كان يمكن بلوغها الى الحدّ المذكور وإن اختلفت درجات الشهرة بحسب اختلاف الوجوه المذكورة، فظهر بذلك اندفاع الإيراد المذكور.

وأبين منه في الاندفاع ما في كلام الفاضل المدقّق من إلحاق الدليل المنفصل القاضي بإرادة الندب بالقرينة المتّصلة، حيث جعل دلالة أحد الحديثين المتعارضين في الظاهر على كون المراد من الآخر معناه المجازي من قبيل القرائن المتّصلة القائمة على ذلك في عدم البعث على صرف اللفظ اليه أو الوقف بينه وبين الحقيقة مع حصول الشيوع والغلبة.

وأنت خبير بأنّه مع البناء على ذلك يلزم امتناع حصول المجاز المشهور، بل النقل الحاصل من الغلبة، ضرورة أنّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي إنّما يكون مع القرينة المتّصلة أو المنفصلة، إذ بدونها لا يحمل اللفظ إلّا على معناه الحقيقي، والمفروض أنّ الغلبة الحاصلة بأيّ من الوجهين المذكورين لا يقضي بمساواة المجاز للحقيقة أو ترجيحه عليها ولو بملاحظة تلك الشهرة، فكيف يحصل المجاز المشهور أو النقل على الوجه المذكور؟

هذا، وأمّا البناء على الاستحباب من جهة ضعف الرواية وقصورها عن إثبات الوجوب للتسامح في أدلّة السنن فممّا لا ربط له بالمقام، وكذا حمل الرواية على الندب عند التعارض بمجرّد ترجيح إعمال الدليلين على طرح أحدهما من غير أن يحصل هناك فهم عرفي يقضي بذلك ـ كما ذهب اليه البعض ـ فذكر ذلك في المقام ليس على ما ينبغي، لوضوح خروجه عن محلّ الكلام؛ إذ ليس شيء من ذلك قرينة متّصلة ولا منفصلة على إرادة الندب من اللفظ، والمفروض في كلام المصنف رحمه الله شيوع استعمال الأوامر في الندب وأين ذلك ممّا ذكر؟.

ثمّ إنّه قد وافق المصنّف رحمه الله في الدعوى المذكورة جماعة من أجلّة المتأخّرين كصاحب المدارك والذخيرة والمشارق لكن لا يخفى أنّ الدعوى المذكورة لا بيّنة ولا مبيّنة، ومجرّد حصول الغلبة في الجملة على فرض تحقّقها لا يقضي بذلك.

وتوضيح المقام: أنّ المعتبر من الغلبة الباعثة على الوقف أو الصرف هو ما إذا كانت قاضية بفهم المعنى المجازي مع الإطلاق وكونه في درجة الظهور مكافئة للمعنى الحقيقي حتّى يتردّد الذهن بينهما أو يكون راجحاً على معناه الحقيقي، وحصول ذلك في أخبارهم عليهم السلام غير ظاهر، بل من الظاهر خلافه؛ إذ الظاهر أنّ الأوامر الواردة عنهم عليهم السلام على نحو سائر الأوامر الواقعة في العرف والعادة والمفهوم منها في كلامهم هو المفهوم منها في العرف.

ويشهد له ملاحظة الإجماع المذكور في كلام السيّد وغيره، فإنّه يشمل كلام الأئمّة عليهم السلام أيضاً، وملاحظة طريقة العلماء في حمل الأوامر على الوجوب كافية في ذلك.

ولم نجد الدعوى المذكورة في كلام أحد من متقدّمي الأصحاب مع قرب عهدهم ووفور إطّلاعهم، بل لم نجد ذلك في كلام أحد ممن تقدّم على المصنّف، ولو تحقّقت الغلبة المذكورة لكان أُولئك أولى بمعرفتها.

فاتّفاقهم على حملها على الوجوب كاشف عن فساد تلك الدعوى، بل في بعض الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام دلالة على خلاف ذلك حسب ما مرّت الإشارة اليه.

ومع الغضّ عن ذلك فالشهرة المدّعاة إمّا بالنسبة الى أعصارهم عليهم السلام ليكون اللفظ مجازاً مشهوراً في الندب عند أهل العرف في تلك الأزمنة، أو بالنسبة الى خصوص الأوامر الواردة عنهم عليهم السلام فيكون مجازاً مشهوراً في خصوص ألسنتهم عليهم السلام دون غيرهم.

وعلى الثاني فإمّا أن تكون الشهرة حاصلة بملاحظة مجموع أخبارهم المأثورة عنهم عليهم السلام، أو بملاحظة الأخبار المروية عن بعضهم، أو بالنسبة الى كلام كلّ واحد منهم ليكون الاشتهار حاصلاً في كلام كلّ منهم استقلالاً.

فإن تمّ الوجه الأوّل وظهر حصول الاشتهار على ذلك الوجه في عهد أيّ

منهم عليهم السلام تفرّع عليه الثمرة المذكورة في الأخبار الواردة بعد تحقّق تلك الشهرة، إلّا أن دعوى الشهرة المذكورة بعيدة جدّاً، ولم يدّعه المصنّف أيضاً، ومع ذلك فليس التأريخ فيه معلوماً.

وعلى الوجه الثاني فالشهرة المدّعاة لا تثمر شيئاً بالنسبة الى أخبارهم عليهم السلام، إذ من البيّن أنّ ذلك لو أثّر فإنّما يؤثّر بالنسبة الى ما بعد حصول الاشتهار وأمّا بالنسبة الى تلك الأخبار الباعثة على حصول الاشتهار فلا.

وعلى الوجه الثالث لا إشكال في الأوامر الواردة عمّن تقدّم على من حصل الاشتهار في كلامه، بل وكذا بالنسبة الى من تأخّر عنه؛ إذ المفروض عدم تحقّق الشهرة العرفية وإنّما الشهرة المفروضة شهرة خاصّة بمتكلّم مخصوص، ومن البيّن أنّ الشهرة الحاصلة في كلام شخص خاصّ لا يقضي بجري حكمها في كلام غيره مع عدم تحقّقها بالنسبة اليه.

وكونهم عليهم السلام بمنزلة شخص واحد وأنّ كلام آخرهم بمنزلة كلام أوّلهم ممّا لا ربط له بالمقام، فإنّ ذلك إنّما هو في بيان الشرائع والأحكام دون مباحث الألفاظ وخصوصيات الاستعمالات.

بل وكذا بالنسبة الى الأوامر الصادرة عمّن حصل الاشتهار في كلامه إذا استند الشهرة الى مجموع الاستعمالات الحاصلة منه، إذ لا توقّف حينئذٍ في نفس تلك الاستعمالات الّتي يتحقّق بها الاشتهار حسب ما عرفت.

نعم يثمر ذلك في كلامه لو صدر بعد تحقّق الاشتهار المفروض إن تبيّن تأريخ الغلبة.

وقد يسري الإشكال في جميع الأخبار المأثورة عنه عليه السلام مع جهالة التأريخ أيضاً، إلّا أن يقال بأصالة تأخّر الشهرة الى آخر أزمنته عليه السلام مع الظن بورود معظم الأخبار المروية عنه قبل ذلك، فيلحق المشكوك بالغالب.

ويجري التفصيل المذكور أخيراً على الوجه الرابع أيضاً، ودعوى الشهرة

على هذا الوجه غير ظاهرة من عبارة المصنّف، ولا من الأخبار المأثورة حسب ما استند اليها، فإنّ أقصى ما يستظهر في المقام حصول الشهرة في الجملة بملاحظة مجموع الأخبار المأثورة.

فظهر بما قرّرناه أنّ ما ادّعاه من الشهرة على فرض صحّته لا يتفرّع عليه ما ذكره من الإشكال، إلّا على بعض الوجوه الضعيفة.

هذا، وقد أُورد عليه أيضاً بأنّ المجاز الراجح إنّما يكون راجحاً مع قطع النظر عن الوضع وأمّا معه فمساواته للحقيقة ممنوعة، إلّا إذا غلب استعماله في المعنى الآخر بحيث اندرج في الحقيقة العرفية، وأنّى له بإثباته مع أنّه لا يدّعيه؟.

وفيه: أنّ كلام المصنّف رحمه الله هنا مبني على التوقّف في الحمل عند دوران الأمر بين الحمل على الحقية المرجوحة والمجاز الراجح وهو مسألة أُخرى مقرّرة في محلّه، فمنعه في المقام غير هادم لما هو بصدده من الكلام.

على أنّ ترجيح الحقيقة المرجوحة مطلقاً ممّا لا وجه له حسب ما مرّ تفصيل القول فيه في محلّه.

هذا، ولنعقّب الكلام في المرام برسم مسائل يناسب إيرادها في المقام:

## أحدها

أنّهم اختلفوا في دلالة الجمل الخبرية المستعملة في الطلب نحو «يتوضّأ» و«يغتسل» و«يعيد» في مقام يراد بها ليتوضّأ وليغتسل وليعد على الوجوب لو قلنا بدلالة الأمر عليه.

فعن جماعة من الأصحاب المنع من دلالتها على ذلك، نظراً الى كونها موضوعة للإخبار، وقد تعذّر حملها عليه فيتعيّن استعمالها في الإنشاء مجازاً، وكما يصحّ استعمالها في إنشاء الوجوب كذا يصحّ استعمالها في إنشاء الندب أو مطلق الطلب، فإذا تعذّرت الحقيقة وتعدّدت المجازات لزم الوقف بينهما وقضية ذلك ثبوت المعنى المشترك، وهو مطلق الرجحان والثابت به هو الاستحباب بعد

ضمّ الأصل اليه، فلا يصحّ الاستناد اليها في إثبات الوجوب إلّا بعد قيام قرينة دالّة عليه، هذا فيما يجري فيه أصل البراءة، وأمّا إذا كان ذلك في مقام جريان أصل الاحتياط فلابدّ من البناء فيه على الوجوب.

والأظهر وفاقاً لآخرين دلالتها على الوجوب، لاستعمالها إذن في الطلب، والطلب كما عرفت ظاهر مع الإطلاق في الوجوب منصرف اليه الى أن يتبيّن خلافه حسب ما مرّ تفصيل القول فيه، فالحال فيها كالحال في صيغة الأمر من غير تفاوت أصلاً، ولذا يتبادر منها الوجوب عند قيام القرينة على استعمالها في الطلب، وعليه يجري الأفهام العرفية كما هو الحال في الصيغة حسب ما مرّ.

ويعضده ملاحظة فهم الأصحاب واستنادهم الى تلك الجمل في إثبات الوجوب في مقامات شتّى.

وبذلك يظهر ضعف ما ذكر في الاحتجاج المتقدّم من تعادل الوجهين ولزوم الرجوع الى الأصل بعد التوقّف بين الأمرين.

وقد يحتجّ له أيضاً بأنّ الوجوب أقرب الى الثبوت الّذي هو مدلول الأخبار وإذا تعذّرت الحقيقة قدّم أقرب المجازات، بل ربما يقال بكون دلالتها على الاهتمام بالطلب آكد من دلالة الأمر عليه وفي كلام أهل البيان: أنّ البلغاء يقيمونها مقام الإنشاء ليحملوا المخاطب بآكد وجه على أداء مطلوبهم، كما إذا قلت لصاحبك الّذي لا يريد تكذيبك: «تأتيني غداً» لتحمله على الالتزام بالإتيان لئلّا يوهم تركه له تكذيبك فيما ذكرت حيث أتيت بصورة الإخبار.

وأنت خبير بأنّ بلوغ الأقربية في المقام الى حدّ يتعيّن به المجاز المذكور غير ظاهر حتّى يجعل مجرّد تلك الأقربية باعثة على الانصراف الى الوجوب، والنكتة المذكورة إنّما يناسب بعض المقامات العرفية وجريانها في مقام الخطابات الشرعية لا يخلو عن تأمّل وإن كان قد يتوهم كونها أنسب بالمقام، إلّا أنّ التأمّل في تلك المقامات يعطي خلاف ذلك كما يشهد به الذوق السليم.

فالأولى جعل الوجه المذكور مؤيّداً في المقام، ويكون الاتّكال فيه على ما قرّرناه.

ويجري الكلام المذكور بعينه في النفي الوارد بمعنى النهي، فإنّه أيضاً كالنهي ينصرف الى التحريم على الوجه الّذي بيّناه.

## ثانيها

أنّهم بعد القول بدلالة الأمر على الوجوب اختلفوا في مفاد الأمر الوارد عقيب الحظر على أقوال:

أحدها: أنّه يفيد الوجوب، كالوارد في سائر الموارد، وحكي القول به عن الشيخ والمحقّق والعلّامة والشهيد الثاني، وجماعة من العامّة منهم الرازي والبيضاوي، وعزاه في الإحكام الى المعتزلة.

ثانيها: القول بأنّه للإباحة، حكاه جماعة عن الأكثر، ويستفاد من الإحكام كون المراد بالإباحة في المقام هو رفع الحجر دون الإباحة الخاصّة، وقد صرّح بعض الأفاضل بتفسير الإباحة هنا بمعنى الرخصة في الفعل.

ثالثها: التفصيل بين ما إذا علّق الأمر بارتفاع علّة النهي وما لم يعلّق عليه، فيفيد الثاني في الأوّل والأوّل في الثاني.

رابعها: أنّه يفيد رجوع حكمه السابق من وجوب أو ندب أو غيرهما، فيكون تابعاً لما قبل الحظر حكاه في الوافية، وحكاه بعض الأفاضل قولاً بعد تقييده بما إذا علّق الأمر بزوال علّة عروض النهي.

خامسها: أنّه للندب، حكاه البعض في عداد أقوال المسألة.

سادسها: الوقف، حكاه في الإحكام عن إمام الحرمين وغيره.

حجّة القول الأوّل وجوه:

أحدها: أنّ الصيغة موضوعة للوجوب، فلابدّ من حملها عليه حتّى يتبيّن المخرج عنه، ومجرّد وقوعها عقيب الحظر لا يصلح صارفاً لها عن ذلك، لجواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الانتقال منها الى الإباحة، ولذا

لم يتوهّم أحد مانعاً من التصريح بإيجاب شيء بعد تحريمه، وقد ورد الأمر الواقع عقيب الحظر في الشريعة وغيرها على الوجهين كما يظهر من تتبّع الاستعمالات، ولو استبعد ذلك في المقام لكان من جهة استبعاد الانتقال من أحد الضدّين الى الآخر، وهو جارٍ في جميع الأحكام.

ثانيها: أنّه لا كلام عند القائل بكونها للوجوب أنّ ورودها بعد الحظر العقلي لا ينافي حملها على الوجوب، ولذا يحمل أوامر العبادات على الوجوب الى أن يتبيّن المخرج عنه مع أنّها قبل الحظر كانت محرّمة من جهة البدعة فيكون الحال كذلك في الحظر الشرعي.

ثالثها: أنّه أمر الحائض والنفساء بالصلاة بعد حظرها عليهما ولم يحمله أحد إلّا على الوجوب، وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين﴾[1] وكذا في قول المولى لعبده: «اخرج من المحبس الى المكتب» بل لا يستفاد منها عرفاً سيّما في المثال الأخير ونحوها سوى الوجوب كالأوامر الإبتدائية.

وضعف الجميع ظاهر: أمّا الأوّل فلأنّ كون الأصل حمل الأمر على الوجوب غير نافع بعد ملاحظة العرف في المقام، فإنّ فهم الوجوب منه حينئذٍ غير ظاهر كما يشهد به ملاحظة كثير من الاستعمالات، ومع عدم استفادة الوجوب منه عرفاً لا يصحّ التمسّك في الحمل عليه بمجرّد الأصل إذا لم يكن هناك شاهد على إرادة الوجوب منه، لما عرفت مراراً من دوران الأمر في مباحث الألفاظ مدار الفهم العرفي دون مجرّد الأصل التعبّدي.

وربما يدّعى في المقام غلبة استعماله حينئذٍ في غير الوجوب، فيكون الغلبة المفروضة قرينة صارفة له عن الأصل المذكور أو قاضية بمقاومته له.

وفيه: تأمّل يأتي الإشارة اليه إن شاء الله.

---

(١) سورة التوبة: ٥.

والأظهر أن يقال: إنّ في وقوعه عقيب الحظر شهادة على عدم إرادة الوجوب منه، فيصلح ذلك صارفاً له عن الظاهر أو قاضياً بمقاومته له، ومجرّد جواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب لا ينافي ظهور خلافه قبل قيام الدليل عليه، وكذا الحال في وروده في المقام للوجوب وغيره؛ إذ إرادة الوجوب منه لقيام القرينة المعارضة للقرينة المفروضة لا يقضي بحمله عليه مع انتفائها.

وبالجملة: أنّه يكفي في القرينة الصارفة مجرّد الظهور، فلا ينافيها جواز التصريح بخلافها ولا قيام قرينة تعارضها وتترجّح عليها.

ودعوى حصول التضادّ بين جميع الأحكام فكما يستبعد الانتقال الى الوجوب كذا يستبعد الانتقال الى غيره مدفوعة، بأنّه ليس الاستبعاد الحاصل في المقام لمجرّد التضادّ بين الحكمين، بل من جهة غاية التضادّ الحاصل بينهما ووقوعهما في الطرفين، وهو غير حاصل فيما عدا الوجوب والتحريم.

وأمّا الثاني فبالفرق الظاهر بين الحظر العقلي من جهة البدعية وغيرها، والحظر المصرّح به في كلام الشارع، فإنّ المنع هناك إنّما يجيء لعدم أمر الشارع به وإذنه في الإتيان به فلا يزاحمه الأمر بالفعل بوجه من الوجوه، بخلاف المقام، لوضوح غاية المباينة بين الحكم بتحريم الإتيان بالشيء والحكم بوجوبه، فلا يلتزم به إلّا مع قيام دليل واضح عليه، وأمّا مجرّد الأمر به فلا يكفي في الدلالة عليه لكثرة إطلاق الأمر في غير مقام الإيجاب، فيكون الاستبعاد المذكور قرينة على حمله على غير الوجوب حسب ما مرّت الإشارة اليه، مع أنّ عمدة المستند في المقام هو الرجوع الى فهم العرف، والفرق بين المقامين ظاهر بعد الرجوع اليه.

وأمّا الثالث فلأنّ حمل عدّة من الأوامر على الوجوب من جهة قيام الإجماع عليه أو لشواهد أُخر مرشدة اليه لا يفيد ظهور الأمر حينئذٍ في الوجوب مع قطع النظر عن تلك القرائن المعارضة لورود الأمر عقيب الحظر.

وأمّا دعوى انصراف قوله: «أُخرج من المحبس الى المكتب» الى الوجوب فلعلّه بضميمة المقام، فإنه نظير أُخرج من هذا المحبس الى محبس آخر؛ إذ لا يقال

ذلك غالباً في مقام رفع الحجر، فخصوصية المثال قاضية بخلاف ما يقتضيه ظاهر الأمر المتعلّق بالفعل بعد المنع منه.

وقد يقال بخروج أمر الحائض بالصلاة والصيام بعد ارتفاع الحيض عمّا نحن فيه، وكذا الأمر بالجهاد بعد انقضاء أشهر الحرم حسب ما يأتي الإشارة اليه إن شاء الله.

هذا، وقد يجاب عن المثال المتقدّم بأنّ المنهي عنه هناك غير ما تعلّق الأمر به، فإنّ المنهيّ عنه هو الخروج عن المحبس من حيث إنّه خروج عنه والمأمور به هو الذهاب الى المكتب ولم يكن ذلك منهيّاً عنه بذلك العنوان حتّى يكون الأمر به بعد الحظر ليندرج في محلّ الكلام.

وفيه: أنّه إذا تعلّق النهي بالخروج عن المحبس يشمل ذلك جميع أفراد الخروج الّذي من جملتها الخروج الى المكتب، وإذا كان ذلك ممّا نهي عنه وقد فرض تعلّق الأمر به بعد ذلك كان مندرجاً في موضع النزاع.

ويدفعه أنّه إنّما تعلّق النهي به من حيث كونه خروجاً لا من حيث كونه ذهاباً الى المكتب، وهما متغايران حقيقة وإن كان أحدهما ملازماً للآخر، والمأمور به إنّما هو الثاني دون الأوّل.

نعم، إن عمّم النزاع بحيث يشمل الأمر المتعلّق بأحد المتلازمين بعد تعلّق النهي بالآخر تمّ ما ذكر، إلّا أنّه غير ظاهر الاندراج في موضع النزاع، وفهم العرف غير مساعد هنا حسب ما ادّعوه هناك.

وفيه: أنّه إن أُريد بذلك تغايرهما بحسب المفهوم وإن اتّحدا في المصداق فذلك غير قاضٍ بخروجه عن موضع النزاع، وإن أُريد تغايرهما بحسب المصداق وإن تلازما في الوجود فالحال فيه على ما ذكر إلّا أنّه ليس المفروض في المقام من هذا القبيل، ضرورة كون المأمور به من أفراد المنهي عنه ومصاديقه بحسب الخارج بل مفهوم المأمور به هو المنهي عنه مقيّداً بالقيد المفروض.

هذا، والظاهر أنّ حجج سائر الأقوال المذكورة الرجوع الى فهم العرف، فكلّ

يدّعي استفادة ما ذهب اليه من ملاحظة الاستعمالات غير أنّ القائل بدلالته على رجوع الحكم السابق إنّما بني على دلالة اللفظ على ارتفاع الحكم الطارئ فبعد ارتفاعه يعود الأوّل لزوال المانع من ثبوته، أخذاً بمقتضى الدليل القاضي بثبوته، والقائل بالوقف يرى التعادل بين ما يقتضي حمله على الوجوب وما يفيد حمله على غيره، وقد عرفت أنّ قرينة المجاز قد يقاوم الظنّ الحاصل من الوضع فيتردّد الذهن بين المعنى الحقيقي والمجازي، فلا يصحّ الرجوع الى أصالة تقديم الحقيقة على المجاز، لما مرّ من ابتناء الأصل المذكور على الظنّ دون التعبّد المحض.

وقد يدّعى استناد صرف الأمر عرفاً عن إفادة الوجوب في المقام الى غلبة استعماله حينئذٍ في الإباحة، فتكون تلك الغلبة باعثة على فهم الإباحة فيبنى الأمر حينئذٍ على تقديم المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة.

وقد يجعل ذلك وجهاً للتوقّف، نظراً الى اختيار القول بالوقف عند دوران الأمر بين المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة.

وفيه: أنّ فهم الإباحة في المقام إنّما يكون من الجهة الّتي أشرنا اليها دون مجرّد الشهرة، كيف! واشتهار استعماله فيها في المقام بحيث يبعث على الصرف أو الوقف غير ظاهر، واستناد الفهم اليه غير متّجه أيضاً وإن ادّعاه صاحب الإحكام في ظاهر كلامه، ويشهد له حصول الفهم المذكور مع الغضّ عن الشهرة بل قبل حصول الاشتهار لو سلّمت في المقام.

وكيف كان، فالّذي يقتضيه التأمّل في المرام أن يقال: إنّ ورود الأمر عقيب الحظر قرينة ظاهرة في كون المراد بالأمر الإذن في الفعل، فمفاده رفع الحظر من غير دلالة فيه بنفسه على ما يزيد على ذلك من وجوب الفعل أو ندبه أو إباحته، حسب ما يشهد به التأمّل في الاستعمالات كما مرّت الإشارة اليه، فتلك الخصوصيات إنّما تستفاد من الخارج أو من ملاحظة خصوصية المقام لاختلاف الحال فيه بحسب اختلاف المقامات فإنّ ما ذكر جهة عامّة قاضية بذلك، وقد يكون في المقام جهة أُخرى يعاضدها أو يعارضها فلابدّ في معرفة مفاد اللفظ من ملاحظة الجميع.

ولنفصّل الكلام فيه ببيان الحال في عدّة من المقامات، فنقول: إنّ ما يتعلّق به الأمر المفروض قد يكون عين ما تعلّق النهي به، وقد يكون جزئياً من جزئياته.

وعلى كلّ من الوجهين إمّا أن يكون ما تعلّق الأمر به ممّا يريده المكلّف ويرغب اليه، أو لا يكون كذلك بل يكون تركه أرغب للنفس كالجهاد في الغالب، وعلى كلّ حال فإمّا أن يكون المنع المتعلّق بالفعل عامّاً لسائر الأفراد والأحوال فيرد الأمر المفروض عليه ويكون رافعاً لحكم المنع بالنسبة الى ما تعلّق به، أو يكون الحكم بالحظر مخصوصاً بالحال الأوّل أو بفرد مخصوص من غير أن يشمل الحال أو الفرد الّذي امر به، ومنه النهي المتعلّق بالجهاد في الأشهر الحرم والأمر المتعلّق به بعد ذلك.

ويمكن أن يقال بخروج الوجه الأخير عن موضع المسألة.

ثمّ إمّا أن يكون حكمه الثابت له قبل الحظر هو الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، أو الكراهة، أو ممّا لم يصرّح بحكمه في الشرع ويكون باقياً على مقتضى حكم العقل فيه، وعلى غير الوجه الأخير فإمّا أن يكون ثبوت ذلك الحكم له في الشرع على وجه الإطلاق بالنسبة الى الأزمان والأحوال والأفراد أو على سبيل الشمول للجميع فيندرج فيه الحال أو الفرد الّذي تعلّق الأمر به مع شمول الحظر الوارد عليه لما تعلّق الأمر به بعده وعدمه، أو لا يكون كذلك بل يختصّ بالحال السابق أو خصوص بعض الأفراد ممّا عدا ما تعلّق النهي أو الأمر به بعد ذلك مع ورود أحدهما على مورد الآخر وعدمه.

وأنت خبير باختلاف فهم العرف حسب اختلاف تلك المقامات ففي بعضها لا يستفاد من الأمر إلّا الإذن في الفعل ورفع الحظر الحاصل مع اختلاف الفهم وضوحاً وخفاءً بحسب اختلاف بعض الأحوال المذكورة وغيرها، وفي بعضها يستفاد منه الوجوب مع اختلاف الحال فيه أيضاً، وفي بعضها يؤخذ بالحكم السابق، وفي بعضها يتوقف عن الحكم ولا يظهر منه أحد الوجوه.

ولا يبعد خروج بعض تلك الصور عن محلّ الكلام، وملاحظة التفاصيل

المذكورة في بيان مفاد اللفظ لا يناسب أنظار أرباب الأُصول، إذ الملحوظ فيه القواعد الكلّية الإجمالية دون التفاصيل الحاصلة في المقامات الخاصّة.

فالأنسب بالمقام هو ما ذكرناه أوّلاً من أنّ الأمر بالشيء بعد النهي عنه هل يكون في نفسه جهة باعثة على صرف الأمر عن معناه الظاهر أو لا، والأظهر فيه ما عرفت، فتأمّل.

هذا، وينبغي التنبيه لأُمور:

**الأوّل:** أنّ الكلام في المقام إنّما هو في مفاد الأمر عرفاً من جهة الوقوع عقيب الحظر لا فيما وضع اللفظ بإزائه بحسب اللغة أو العرف، إذ لا وجه لاختلاف الموضوع له بحسب اختلاف المقامات كما يظهر من ملاحظة أوضاع سائر الألفاظ، إذ لا تعدّد في أوضاعها في الغالب على حسب اختلاف مواردها بل لا يكاد يوجد لفظ يكون الحال فيه على الوجه المذكور، فالملحوظ بالبحث في المقام أنّ الوقوع بعد الحظر هل هو قرينة صارفة له على الظاهر، أو أنّه لا دلالة فيه على ذلك، أو أنّه قاضٍ بالوقف.

وربما يتوهّم من عناوينهم كون البحث في المقام في موضوع الصيغة وليس الحال كذلك، إذ عنوانهم للبحث بما ذكروه وتعبيرهم عن الأقوال بأنّه للإباحة أو غيرها أعمّ من كونه موضوعاً لذلك، فإنّ اختصاص اللفظ بالمعنى كما يكون من جهة الوضع له كذا قد يكون من جهة الظهور الحاصل بملاحظة المقام نظراً الى القرائن العامة القائمة عليه، مضافاً الى أنّ ما ذكرناه من وضوح فساد دعوى الوضع في المقام أقوى شاهد على عدم إرادته هنا.

نعم، يظهر من السيّد العميدي رحمه الله منعه كون الأمر مطلقاً موضوعاً للوجوب بل الموضوع له هو الأمر المبتدأ دون الوارد عقيب الحظر، وهو إن حمل على ظاهره موهون جدّاً كما عرفت، وربما ينزّل عبارته أيضاً على ما ذكرناه.

**الثاني:** أنّ المذكور في كثير من كتب الأُصول فرض المسألة في وقوع الأمر عقيب الحظر، والظاهر من ذلك وقوعه بعد الحظر المحقّق دون المحتمل.

لكن لا يبعد جريان الكلام في وقوع الأمر بعد ظنّ الحظر بل في مقام توهّمه كما لو وقع السؤال عن جواز الفعل فورد في الجواب الأمر به، يشهد بذلك فهم العرف، وقد نبّه على ذلك غير واحد من المتأخّرين.

الثالث: لو وقع الأمر بالشيء بعد الكراهة فهل الحال فيه الواقع عقيب الحظر وجهان، ويجري ذلك في الوارد عقيب ظنّ الكراهة وتوهّمه كما لو سئل عن كراهة الشيء ومرجوحيته فورد الجواب بالأمر به.

الرابع: يجري الكلام المذكور في ورود النهي عن الشيء عقيب وجوبه، بأنّه هل يراد به ما يراد بالنهي الابتدائي، أو يكون ذلك قرينة على إرادة رفع الوجوب، أو يتوقّف بين الأمرين.

ويحكى عن البعض الفرق بين الأمر الوارد عقيب الحظر والنهي الوارد عقيب الإيجاب، فقال بأنّ الثاني يفيد التحريم بخلاف الأوّل فإنّه لا يستفاد منه الوجوب واستند في الفرق بين الأمرين الى وجهين واهيين.

أحدهما: أنّ النهي إنّما يقتضي الترك، وهو موافق للأصل بخلاف الأمر، لقضائه بالإتيان بالفعل، وهو خلاف الأصل، فحمل الأوّل على التحريم لإيجابه ما يوافق الأصل لا يقضي بحمل الثاني على الوجوب مع إيجابه ما يخالفه.

والآخر: أنّ النواهي إنّما تتعلّق بالمكلفين لدفع المفاسد بخلاف الأوامر، فإنّها لجلب المنافع واعتناء الشارع بدفع المفاسد أكثر من جلب المنافع فما يكتفى به في صرف غير الأهم لا يلزم أن يكتفى به في صرف الأهم.

## ثالثها

قد عرفت أنّ الأمر حقيقة في مطلق الطلب وأنّ الظاهر من الطلب مع الإطلاق هو الطلب الحتمي الإيجابي، فيكون انصراف الأمر الى الوجوب لظهوره من الإطلاق لا لكون الصيغة حقيقةً فيه بخصوصه كما ظنّ في المشهور، وحينئذٍ نقول: إنّه كما ينصرف الأمر حين الإطلاق الى الوجوب كذا ينصرف الى الوجوب النفسي المطلق العيني التعييني، فكون الوجوب غيرياً أو مشروطاً أو كفائياً

أو تخييرياً يتوقّف على قيام الدليل عليه كتوقّف حمل الطلب على الندب على قيام قرينة عليه، وانصراف إطلاق الأمر الى ما ذكرناه سواء قلنا بكونه حقيقةً في الطلب ـ كما هو المختار ـ أو حقيقة في الوجوب ـ كما هو المشهور ـ ممّا لا مجال للريب فيه.

أمّا بالنسبة الى انصرافه الى العيني التعييني فظاهر، لوضوح توقّف قيام فعل الغير مقام فعل المكلّف، وكذا قيام فعل آخر مقام ذلك الفعل على ورود الدليل.

وأمّا انصرافه الى الواجب المطلق دون المشروط فظاهر إطلاق اللفظ كافٍ في إفادته لتقيّد الوجوب في الواجب المشروط بحصول الشرط، فلا يحكم به إلّا بعد ثبوت التقييد.

وعن السيّد المرتضى رحمه الله إنكار ذلك، فيتوقّف حمله على أحد الوجهين على قيام الدليل عليه، وهو إن حمل على ظاهر ما يتراءىٰ منه ضعيف، وقد ينزّل كلامه على ما لا يخالف ما قرّرناه، وسيجيء تفصيل القول فيه عند تعرّض المصنّف إن شاء الله.

وأمّا انصرافه الى الواجب النفسي فيمكن الاستناد فيه الى وجهين:

أحدهما: أنّ ذلك هو المنساق عرفاً من الإطلاق، فإنّ ظاهر الأمر بشيء أن يكون ذلك الشيء هو المطلوب عند الآمر حتّى يقوم دليل على خلافه، كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فذلك هو المتّبع إلّا أن يظهر من المقام كون الطلب المتعلّق به من جهة حصول مطلوب آخر بحيث يترجّح ذلك على الظهور المذكور أو يساويه، فيحكم بمقتضى الثاني في الأوّل، ويتوقّف بينهما على الثاني.

ثانيهما: أنّ الوجوب الغيري إنّما يدور حصوله مدار ذلك الغير فيتقيّد وجوبه إذن بوجوب الغير، وقد عرفت أن تقييد الوجوب خلاف الأصل، لقضاء ظاهر الإطلاق بإطلاق الوجوب.

نعم، إن ظهر التقييد من المقام أو من الخارج كان متّبعاً، وهو أمر آخر.

مضافاً الى أنّ القول بوجوب ذلك الغير أيضاً مخالف للأصل فلا وجه للالتزام

به من غير قيام دليل عليه. نعم إن ثبت وجوب ذلك الغير تعيّن الرجوع الى الأصل الأوّل.

وقد يستظهر من جماعة من المتأخّرين كالشهيدين والمحقّق الكركي المناقشة في الأصل المذكور، نظراً الى كثرة استعمال الأمر في الوجوب الغيري بحيث يكافئ ذلك ما ذكر من الظهور، وربما يدّعى بلوغه الى حدّ الحقيقة العرفية كما قد يستفاد من كلام الشهيد رحمه الله، والظاهر أنّه لم يرد به هجر الأوّل، لظهور دوران الوجوب النفسي في الاستعمالات أيضاً بل مقصوده على فرض حمل كلامه على ذلك مكافئته للوجه الأوّل، لا ترجيحه عليه.

وكيف كان، فالظاهر وهن ما ذكر من الإشكال؛ إذ حصول الغلبة المذكورة في محلّ المنع بل الظاهر خلافه.

نعم، لو قام الدليل من الخارج على كون شيء واجباً لغيره أمكن القول بكونه شاهداً على حمل إطلاق الأمر المتعلّق به على ذلك أيضاً وإن لم يكن هناك منافاة بين وجوبه على الوجهين، إلّا أنّ ذلك بعيد.

وما ادّعي من الغلبة قد يتمّ في المقام، إذ قد يقال بكون الغالب في الواجبات الغيرية عدم وجوبها لنفسها، مضافاً الى أصالة عدم وجوبه على الوجهين.

إلّا أنّ بلوغ الغلبة المذكورة على فرض تسليمها الى حدّ يفيد المظنّة محلّ نظر، ومجرّد الأصل لا يزاحم ظاهر اللفظ.

نعم، قد يدّعى في المقام فهم العرف، ألا ترى أنّه لو قيل تارةً: «إذا أحدثت فتوضّأ» وقيل أُخرى: «إذا أحدثت فتوضّأ لأجل الصلاة» فهم منه كون المقصود بالوجوب المدلول عليه بالكلام الأوّل أيضاً ذلك، إلّا أنّ جريان الفهم المذكور في سائر الموارد ممّا ورد فيه إطلاق الأمر وثبت الوجوب الغيري أيضاً من الإجماع أو غيره غير ظاهر.

والمتّجه أن يقال: إنّه مع حصول الفهم في المقام كما في المثال المذكور ونحوه لا كلام، ومع عدمه فإن ثبت هناك من الجهات العامّة أو الخاصّة ولو من جهة فهم

الأصحاب ما يزاحم الظهور المذكور بحيث يجعله ظاهراً في الغيري فلا إشكال أيضاً، ولو قضى ذلك بتكافؤ الاحتمالين وحصول التردّد بين الوجهين اتّجه الوقف ولا يثبت معه إلّا الوجوب الغيري، وإلّا اتّجه الأخذ بظاهر اللفظ إلّا أن يثبت خلافه من الخارج.

هذا، وقد تلخّص ممّا فصّلناه ظهور الأمر حين الإطلاق في الوجوب بالوجه الّذي قرّرناه، والرجوع الى المتبادر منه في الاستعمالات وملاحظة المفهوم من الإطلاقات كافٍ في إثبات ذلك على نحو انصراف الصيغة حين الإطلاق الى الوجوب، وهذا التبادر بناءً على المختار من قبيل التبادر الإطلاقي في المقامين.

وأمّا على مختار القوم فمع البناء على كونه حقيقةً في مطلق الوجوب الشامل لجميع الأقسام ـ كما هو الظاهر من إطلاقهم في المقام ـ يكون التبادر الحاصل بالنسبة اليه وضعياً، ويكون انصرافه الى القسم المذكور حاصلاً بالتبادر الإطلاقي.

وحينئذٍ يشكل الحال بأنّ التبادر الحاصل في المقام على نحو واحد، فالفرق بينهما على الوجه المذكور غير متّجه.

فإمّا أن يقال بكونه إطلاقياً في المقامين ويسقط بذلك ما هو عمدة مستندهم للقول بكونه حقيقةً في الوجوب، لاتّكالهم فيه على التبادر وفهم العرف، أو يقال بكونه وضعياً منستنداً الى الوضع فيهما.

فلابدّ من القول بكونه حقيقةً في خصوص الوجوب الموصوف دون غيره من سائر أقسامه، بل الظاهر أنّ الحاصل في المقام تبادر واحد، فإن كان إطلاقياً لم يصحّ الاستناد اليه في إثبات الوضع والّا ثبت به الوضع لخصوص ما يتبادر من اللفظ، وقد مرّ التنبيه على ذلك.

ومن هنا قد يتخيل في المقام كون الأمر حقيقةً في خصوص الوجوب العيني دون التخييري.

وظاهر كلام بعضهم إسناد القول بذلك الى جماعة من المتأخّرين منهم السيوري في كنز العرفان والمحقّق الأردبيلي والمصنّف والمحقّق الخونساري وإن

كان المنقول من كلامهم في المقام غير وافٍ[1] بذلك.

والمحكي عن جماعة آخرين كونه حقيقةً في الأعمّ من الأمرين.

وقد ذكر للجانبين حجج معظمها في غاية الوهن، ويجري الوجهان المذكوران فيما سوى الوجوب التخييري من سائر أقسام الوجوب ممّا لا ينصرف اليه الإطلاق.

وبعدما عرفت ما هو الحقّ في المقام لا حاجة الى إطالة الكلام في المرام.

هذا، وما ذكرناه من الانصراف كما يجري في صيغة الأمر وما بمعناه كذا يجري في لفظ «الوجوب» وما يؤدّي مؤدّاه إذا تعلّق بفعل من الأفعال.

وأمّا إذا ثبت وجوب شيء بالعقل أو الإجماع ودار بين وجهين أو وجوه من المذكورات فالظاهر البناء على الوقف، إذ لا ترجيح لأحد الوجوه في حدّ ذاته، ولا إطلاق حينئذٍ ليؤخذ بمقتضاه، ويرجع حينئذٍ في العمل الى الأُصول الفقهية.

فمع الدوران بين الوجوب التعييني والتخييري يؤخذ بالأوّل، لحصول اليقين بالبراءة بأداء ذلك الفعل دون غيره، وكذا مع الدوران بين العيني والكفائي.

ومع الدوران بين الوجوب المطلق والمشروط لا يحكم بالوجوب إلّا مع حصول الشرط، وقد ينزّل على ذلك ما يحكى عن السيّد من القول بمكافئة احتمالي الوجوب المطلق والمشروط عند عدم دليل على التعيين، ولا يحكم حينئذٍ بالوجوب إلّا مع حصول الشرط كما سيجيء الإشارة اليه إن شاء الله.

ومع الدوران بين الوجوب النفسي والغيري لا يحكم بالوجوب إلّا على نحو ما يقتضيه البناء على وجوبه للغير، إذ لا إطلاق في المقام فيقتصر فيما خالف الأصل على القدر المتيقّن، لكن لا يجري عليه حكم الواجب الغيري من البناء

---

(١) حيث عزي اليهم القول بدلالة الأمر على الوجوب العيني بالدلالة اللفظية وأنّ دلالته عليه كدلالة تعليق الحكم على الشرط على نفي الحكم عن غير المنطوق، ودلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه العامّ، ودلالة ذلك على كون الصيغة موضوعة لخصوص الوجوب العيني محلّ نظر، فتأمّل. (منه ﷺ).

على سقوطه بمجرّد حصوله ولو بالإتيان به على الوجه المحرّم أخذاً بيقين الشغل حتّى يتبيّن الفراغ.

ومع الدوران بين الوجوب والندب يبنى على الثاني أخذاً بأصالة عدم المنع من الترك، وقد يتأمّل في الأخذ بالأصل المذكور، وقد أشرنا اليه والى ما يزيّفه.

## رابعها

قد عرفت ظهور الأمر مع الإطلاق في الطلب الإيجابي المطلق النفسي العيني التعييني، فإن لم يكن هناك قرينة على خلاف ذلك تعيّن الحمل عليه، وإن كان هناك قرينة على ثبوت ما يخالف أحد القيود المذكورة تعيّن ذلك من غير لزوم تجوّز في اللفظ كما عرفت.

وأمّا إذا قامت قرينة صارفة عن انصرافه الى الصورة المذكورة ودار الأمر في المخالفة بين وجهين أو وجوه فهناك صور عشر للدوران الثنائي بينها:

**الأوّل:** الدوران بين الندب المطلق والوجوب المقيّد، وقد يتراءى حينئذٍ تساوي الاحتمالين نظراً الى أنّ الأمر المطلق كما يقتضي الوجوب كذا يقتضي الإطلاق، وكما أنّ حمله على الندب خلاف الأصل فكذا التزام التقييد فيه.

نعم، قد يقال ـ على القول بكون الأمر حقيقةً في خصوص الوجوب ـ: إنّ ذلك من الدوران بين التقييد والمجاز، ومن المقرّر ترجيح التقييد نظراً الى شيوعه كالتخصيص بل هو أولى منه على ما مرّ تفصيل القول فيه في محلّه.

وربما يعارضه شيوع استعمال الأمر أيضاً في الندب فلا يترجّح التقييد على المجاز المفروض.

ويدفعه أنّ بلوغ استعمال الأمر في الندب إلى حدّ يكافئ التقييد غير ظاهر، بل الظاهر خلافه كما يشهد به فهم العرف.

فالظاهر بناءً على المشهور تقديم الوجوب المشروط على الاستحباب المطلق، والأظهر أيضاً ذلك بناءً على المختار، إذ دلالة إطلاق الطلب على الوجوب أظهر من دلالته على الإطلاق فيقدّم عليه عند التعارض، ويشهد بذلك

فهم العرف، وهو المحكّم في أمثال ذلك، مضافاً الى أنّ ذلك هو الأحوط في تحصيل البراءة والأوفق بالأصل من جهة أصالة عدم رجحان الفعل ومشروعيته مع انتفاء الشرط المفروض.

نعم، لو كان التقييد على وجه يخالف الظاهر جدّاً بحيث يكون حمل الأمر على الندب راجحاً عليه أو مكافئاً له لزم الحمل على الندب أو الوقف بين الأمرين، وذلك أمر آخر لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام.

الثاني: الدوران بين الندب النفسي والوجوب الغيري، كما إذا أمر بالوضوء من جهة خروج المذي واحتمل إرادة الاستحباب النفسي والوجوب الغيري لأجل الصلاة عند وجوبها، وقد يتخيّل حينئذٍ كون الوجوب الغيري من جملة الوجوب المقيّد لتقيّده بالغير وعدم حصوله إلّا من جهة وجوب ذلك الغير فترجع هذه الصورة الى الصورة المتقدّمة، فيكون من الدوران بين المجاز والتقييد، ويجري فيه إذن ما مرّ.

وفيه: أنّ انصراف الأمر الى الوجوب النفسي من جهة ظهور الأمر بالشيء في كونه مطلوباً لذاته مراداً لنفسه إمّا لانصراف المطلق اليه كما هو المختار، أو لكونه حقيقةً فيه بخصوصه على ما هو أحد المحتملين على القول المشهور حسب ما مرّت الإشارة اليه، فيأتي الكلام فيه من غير جهة التقييد أيضاً.

وحينئذٍ فقد يتخيّل ترجيح الندب نظراً الى أنّ فيه مخالفة للظاهر من جهة واحدة بخلاف الحمل على الوجوب، فانّه قاضٍ بتقييد الإطلاق وبالخروج عن الظاهر المذكور، ومع الغضّ عن ذلك فأقصى الأمر حينئذٍ أن يقال بالوقف بين الأمرين، إذ لا أقلّ من مقاومة الوجهين الأخيرين للوجه الأوّل.

وفيه: أنّ انصراف الأمر الى الوجوب أقوى من انصراف الوجوب الى الوجوب النفسي كما يشهد به ملاحظة العرف.

أمّا على القول بكونه حقيقةً في مطلق الوجوب فظاهر، للزوم المجاز بناءً على حمله على الندب بخلاف ما لو حمل على الوجوب الغيري ومن المقرّر

تقديم الحقيقة على المجاز.

وأمّا على المختار فلكون انصرافه الى الوجوب أقوى من انصراف الوجوب الى النفسي، كيف! وأقصى الأمر بناءً على ترجيح الوجوب الغيري رفع اليد عن كيفية الوجوب الظاهر من إطلاق الأمر، وأمّا مع ترجيح الندب فإنّما يرفع اليد عن أصل الوجوب والثاني أبعد عن الظاهر بالنسبة الى الأوّل.

نعم، على القول بكون الأمر حقيقةً في خصوص الوجوب النفسي مجازاً في غيره قد يشكل الحال في المقام من جهة دوران الأمر بين المجازين وزيادة الأوّل بلزوم التقييد معه أيضاً.

ويمكن دفعه بأنّ حمله على الوجوب الغيري أقرب الى الحقيقة من الحمل على الندب فبعد تعذّر الحقيقة يتعيّن أقرب المجازات وإن لزم معه التزام التقييد أيضاً؛ إذ لا يمنع ذلك من حمله على أقرب المجازات سيّما بعد شهادة فهم العرف به، كيف! وهو الأصل في أمثال هذه المباحث وحصول الفهم المذكور بحسب العرف ممّا لا يداخله ريب بعد الرجوع الى المخاطبات العرفية، ويعضده فهم الأصحاب وبناؤهم عليه حسب ما ادّعاه بعض الأجلّة في المقام.

وكأنّ هذا الوجه هو الأظهر في النظر، إلّا أن يكون في المقام ما يرجّح الحمل على الندب أو يجعله مكافئاً للحمل على الوجوب على الوجه المذكور فيحمل على الندب أو يتوقّف عن الحمل وذلك أمر آخر.

**الثالث:** الدوران بين الندب العيني والوجوب الكفائي، والظاهر حينئذٍ تقديم الوجوب الكفائي، لما عرفت من ترجيح دلالة الأمر على الوجوب على دلالته على سائر الخصوصيات، مضافاً الى كونه أوفق بالاحتياط، هذا على القول بكونه حقيقةً في مطلق الطلب على ما هو المختار أو كونه حقيقةً في خصوص الوجوب العيني، وأمّا على القول بكونه حقيقةً في مطلق الوجوب مجازاً في الندب فالأمر أظهر، لكونه من الدوران بين الحقيقة والمجاز.

وقد يشكل ذلك بملاحظة غلبة استعماله في الندب بالنسبة الى إطلاقه

على الوجوب الكفائي فيشكل الحمل على الوجوب الكفائي سيما على أحد الوجهين الأوّلين.

وفيه: أنّ حصول الغلبة الباعثة على الفهم غير ظاهر، بل الظاهر خلافه فالحمل على الندب غير متّجه كالتوقّف بين الوجهين.

الرابع: الدوران بين الندب التعييني والوجوب التخييري ولا يبعد أيضاً ترجيح جانب الوجوب لما عرفت، ويشكل الحال فيما إذا لم يكن الفعل الآخر الّذي فرض التخيير بينهما ممّا ثبت شرعيته بدليل آخر لمعارضة الوجه المذكور بأصالة عدم شرعيته ورجحانه.

وفيه: أنّ الأصل لا يقاوم الظاهر، فبعد ثبوت الوجوب بمقتضى الظاهر يتعيّن البناء على التخيير نظراً الى قيام الدليل عليه، وذلك كافٍ في إثبات شرعيته، ومع ذلك فالأحوط في المقام هو الإتيان به دون ما يقوم مقامه.

الخامس: الدوران بين الوجوب المقيّد النفسي والمطلق الغيري، وهذا الوجه في الحقيقة ممّا لا يمكن تحقّقه؛ إذ كلّ واجب غيري يتقيّد وجوبه بوجوب ذلك الغير فهو في الحقيقة دوران بين المقيّد النفسي والمقيّد الغيري، إلّا أنّه لما لم يتوقّف تقيّد الوجوب الغيري على ثبوت مقيّد من الخارج بخلاف ما فرض من الوجوب النفسي عدّ الوجوب فيه مطلقاً، فيحتمل إذن تقديم النفسي مطلقاً، لاشتراكهما في التقييد.

ويحتمل التفصيل بين ما إذا كان وجوب ذلك الغير مطلقاً أو مقيّداً أيضاً، فإن كان مقيّداً اتّجه الوجه المذكور، وإلّا احتمل ترجيح الغيري، والتوقّف بين الوجهين، والتفصيل بين ما إذا كان القيد المأخوذ في المقيّد غالب الحصول وغيره فيرجّح المقيّد في الأوّل والغيري في الثاني.

السادس والسابع: الدوران بين الوجوب المقيّد والكفائي أو التخييري المطلق، والظاهر توقّف الترجيح على ملاحظة خصوص المقام، فإن كان هناك مرجّح لأحد الوجهين بني عليه، وإلّا توقّف بينهما ويرجع في التكليف الى أُصول

الفقاهة، فمع انتفاء القيد المفروض يبنى على أصالة البراءة ومع حصوله يتعيّن الإتيان به دون ما احتمل التخيير بينه وبينه أخذاً بيقين الفراغ بعد تيقّن الاشتغال.

الثامن والتاسع: الدوران بين الوجوب الغيري والنفسي الكفائي أو التخييري، ويحتمل أن يكون الحال فيه كالسابق فمع انتفاء الترجيح يرجع فيه الى أُصول الفقاهة، ويحتمل ترجيح أحد الأخيرين نظراً الى أنّ المرجوحية في الوجوب الغيري من جهتين.

العاشر: الدوران بين الوجوب الكفائي والتخييري، والظاهر أنّه لا ترجيح بينهما فيرجع في العمل الى الأصل، فإن لم يقم به غيره تعيّن عليه الإتيان به أخذاً بيقين البراءة بعد تيقّن الاشتغال، وإن قام به غيره تخيّر بين الإتيان به وببدله، لحصول اليقين بالبراءة على الوجهين، أمّا مع الإتيان به فظاهر، وأمّا مع الإتيان ببدله فلأنّه لو كان كفائياً سقط عنه الواجب بفعل الغير ولو كان تخييرياً سقط بفعل البدل، والأحوط الاقتصار على فعله إن لم يقم دليل آخر على مشروعية ما يكون بدلاً عنه على تقدير انتفاء التخيير.

وأنت بعد التأمّل فيما قرّرناه تعرف الحال فيما لو دار الأمر بين ما يزيد على وجهين من الوجوه المذكورة ودار الحال في المخالفة بين واحد منها أو كانت المخالفة فيها مختلفة في الزيادة والنقيصة، كأن كان الخروج عن الأصل في أحدهما من وجهين وفي الآخر من جهة واحدة فيبنى في الجميع على ماهو الراجح بعد ملاحظة الوجوه المذكورة، ومع المعادلة يرجع في الحكم الى أُصول الفقاهة.

## خامسها

أنّ قضية الأمر بعد دلالته على الوجوب بأيّ وجه كان من الوجوه المتقدّمة هو وجوب الإتيان بالمأمور به وأداء الفعل الّذي تعلّق ذلك الأمر به من غير اعتبار أمر آخر في حصوله، إلّا أن يدلّ دليل على اعتبار ما يزيد على ذلك، والوجه فيه أنّ ظاهر الأمر هو وجوب الإتيان بما تعلّقت الصيغة به فإذا حصل ذلك من المأمور صدق الإتيان بما أوجبه الآمر، ومع حصوله يسقط الطلب لحصول متعلّقه،

فيحصل أداء الواجب بمجرّد الإتيان به من غير حاجة الى ضمّ شيء آخر اليه، فقضية الأصل إذن إذا تعلّق الطلب بطبيعة اتصاف أيّ فرد أتى به بعد الطلب المفروض بالوجوب وحصول الواجب به، سواء كان الإتيان به على وجه القصد الى ذلك الفعل وإرادته أو لا ـ كما إذا وقع منه على وجه الغفلة والذهول أو حال النوم ونحوه أو اشتبه عليه وأتى به على أنّه غير ما كلّف به ـ وسواء غفل عن التكليف المتعلّق به أو لا، وسواء أتى به على قصد الامتثال أو غيره.

وقد يورد عليه بوجوه:

منها: أنّ متعلّق الطلب وإن كان مطلق الطبيعة من غير تقييدها بشيء بمقتضى ظاهر الأمر لكن تعلّق الطلب به إنّما يكون مع تفطّن الفاعل به وعدم غفلته عنه لوضوح استحالة التكليف بالفعل مع غفلة المأمور وذهوله عن ذلك الفعل وحينئذٍ فقضية تعلّق الطلب بالطبيعة هو الإتيان بالفعل على وجه القصد اليه فلا يكون الصادر على سبيل الغفلة مندرجاً في المأمور به وكذا إذا أتى به معتقداً كونه مغايراً لما امر به.

ومنها: أنّ ظاهر ما يستفاد من الأمر في فهم العرف أنّ ما يتعلّق الطلب به هو ما يكون صادراً على وجه العمد دون الغفلة أو الالتباس بغيره، كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فلا يندرج فيه الأفعال الصادرة على غير ذلك الوجه وإن شملها الطبيعة المطلقة.

ومنها: أنّ الفعل المتعلّق للطلب إنّما يتّصف بالوجوب من حيث كونه مأموراً به فيتوقّف وجوبه على توجّه الأمر الى الفاعل، ومن البيّن أنّ تعلّقه به إنّما يكون مع علمه بالتكليف، إذ لا تكليف مع الغفلة فكون ما يأتي به أداء للواجب إنّما هو بعد علمه بالتكليف، فلو أتى به قبل ذلك ثمّ انكشف التكليف به لم يكن ما أتى به واجباً حتّى يسقط به ذلك التكليف فلا يكون الإتيان بالفعل أداء للمأمور به إلّا بعد تعلّق العلم به.

ومنها: أنّ القدر اللازم مع الغضّ عمّا ذكر هو اتّصاف الطبيعة المطلقة المتعلّقة

للطلب بالوجوب الّذي هو مدلول الأمر ـ أعني مجرّد كونه مطلوباً بالطلب الحتمي ـ حسب ما مرّ القول فيه لكن الوجوب المصطلح وهو الّذي دلّ عليه الأمر بالالتزام نظراً الى ملاحظة حال الآمر بكونه ممّن يجب طاعته عقلاً أو شرعاً على ماهو مقصود الأُصولي في البحث عن ذلك، فلا يثبت كذلك نظراً الى قضاء الملاحظة المذكورة بوجوب امتثال الأمر وطاعته، ومن البيّن أنّ صدق الامتثال وتحقّقه يتوقف على كون أداء الفعل بقصد موافقة الأمر لا مطلقاً فلا يتّصف بالوجوب إلّا ما وقع على الوجه المذكور، فلا يكون الإتيان به على غير النحو المذكور أداءً للواجب ليحصل سقوط التكليف به.

والّذي يقتضيه التأمّل في المقام: أنّ مفاد الأمر هو الإتيان بالفعل على سبيل القصد والإرادة لما ذكر من الوجهين الأولين، فلو أتى به على سبيل السهو والغفلة أو في حالة النوم ونحوها لم يتّصف ذلك الفعل بالوجوب ولم يكن أداءً للمأمور به.

وما يستفاد من ظاهر كلام بعض الأفاضل من إدراج ذلك في أداء المأمور به كما ترى، وكيف يصحّ اتّصاف فعل النائم والغافل بالوجوب مع وضوح عدم قابليته لتعلّق التكليف وعدم صحّة إيجاب الآمر لما يصدر عنه في حال الغفلة والنوم.

والقول بأنّ القدر المسلّم من عدم تعلّق التكليف بالغافل هو ما كان من أوّل الأمر وأمّا بعد تفطّنه بالتكليف وغفلته بعد ذلك وصدور الفعل منه إذن على سبيل الذهول والغفلة فلا مانع من اندراجه في المكلّف به ـ كما قد يستفاد من كلام الفاضل المذكور أيضاً ـ غير متّجه، ضرورة أنّ السبب الباعث على عدم تعلّق التكليف به من أول الأمر قاضٍ بعدم تعلّقه به بعد ذلك من غير فرق أصلاً، فلا داعي هناك الى التفصيل.

وجريان حكم الواجب على الفعل مع طريان الغفلة في أثناء العمل أو عروض النوم ـ كما في الصوم ونحوه ـ لا يدلّ على بقاء التكليف حين الغفلة، غاية الأمر الاكتفاء هناك بالاستدامة الحكمية وإجراء حكم النية الواقعة في أوّل الفعل الى آخره لقيام الدليل عليه.

وأمّا الغفلة عن الأمر ولو من أوّل الأمر مع إتيانه بالفعل على سبيل القصد والإرادة فغير مانع عن اتّصافه بالوجوب.

وما ذكر من أنّ التكليف متوقف على العلم فلا تكليف مع الغفلة عن الأمر حتّى يتّصف الفعل بالوجوب حسب ما مرّ مدفوع، بالفرق بين حصول التكليف بحسب الواقع وتعلّقه بالمكلّف بالنظر الى الظاهر، وغاية ما يلزم من التقرير المذكور عدم ثبوت التكليف في الظاهر إلّا بعد العلم به، والمقصود اتّصافه بالوجوب بحسب الواقع وإن لم يكن المكلّف عالماً به، وتظهر الفائدة بعد انكشاف الحال.

فإن قلت: كيف يعقل اتّصاف الفعل بالوجوب مع فرض عدم تعلّق التكليف به في ظاهر الشرع؟ وهل يعقل حصول التكليف من دون تعلّق بالمكلّف؟.

قلت: لا شبهة في كون التكليف أمراً ارتباطياً تعلّقياً، لكن هناك تعلّق في الواقع، وهو كون صدور الفعل منه محبوباً للآمر بحيث لا يجوز تركه ويبغض انتفاءه في ذاته وإن كان المكلّف معذوراً من جهة جهله، فالفعل على كيفيته لو علم بها المكلّف كان عليه الإتيان به نظراً الى حسنه في ذاته، وإرادة المكلّف له وتركه على كيفيته لو علم بها لم يكن له الإقدام عليه على حسب ما عرّفوا به الحسن والقبيح.

التعلّق في الظاهر وهو أن يراد من المكلّف الإقدام على الفعل بحسب ظاهر الشرع، سواء كان مطابقاً لما هو المطلوب بحسب الواقع أو لا.

فالنسبة بين التعلّقين هو العموم من وجه، والوجوب على الوجه الأخير يتوقّف على العلم بخلاف الوجه الأوّل.

ولتحقيق الكلام في ذلك مقام آخر، وقد مرّت الإشارة اليه في تعريف الفقه، ولعلّنا نفصّل القول فيه فيما يأتي في المقام اللائق به إن شاء الله تعالى.

وممّا قررنا يظهر أنّ اشتباه المأمور به لغيره وأدائه على أنّه غير المأمور به لا ينافي اتّصافه بالوجوب، نظراً الى الواقع كما هو المقصود.

وأمّا ما ذكر في الإيراد الرابع من اعتبار قصد الامتثال والإطاعة في أداء

الواجب المصطلح نظراً الى الوجه المذكور فمدفوع بأنّ غاية ما يتوقف عليه الوجوب المصطلح كون الأمر ممّن يقبح مخالفته وعصيانه على خلاف غيره ممّن لا يجب تحصيل مطلوبه ولا يقبح مخالفة أمره وإرادته، وهذا المعنى هو المراد من كون الآمر ممّن تجب طاعته عقلاً أو شرعاً، فإنّ المراد به هو قبح العصيان والمخالفة.

ومع الغضّ عنه فالقدر اللازم هو ما قلناه وتوقّفه على ما يزيد عليه ممّا لا دليل عليه، واللازم ممّا ذكرنا وجوب مطلق الفعل سواء كان بقصد الامتثال أو لا.

والحاصل أنّ الوجوب الخاصّ في المقام إنّما هو على طبق الإيجاب الصادر من الآمر فكما أنّ قضية أمره هو إيجاب مطلق الفعل وإرادة حصوله سواء كان بقصد الامتثال أو غيره، ولا دليل على اختصاص وجوب الفعل بنحو خاصّ فكذلك الوجوب اللازم منه إنّما يكون على ذلك الوجه أيضاً.

فإن قلت: إنّ الأوامر الدالّة على وجوب طاعة الله تعالى والرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام من الكتاب والسنّة كافية في ذلك، نظراً الى عدم صدق الطاعة إلّا مع وقوع الفعل على وجه الامتثال، غاية الأمر أنّ ما يدلّ عليه العقل لا يزيد على وجوب أداء الفعل والإتيان به من غير اعتبار لما يزيد عليه، وقد دلّت الأوامر المذكورة على اعتبار تلك الزيادة.

قلت: إنّ ما دلّ على وجوب الطاعة يعمّ امتثال الأوامر والنواهي، ومن البيّن أنّ جُلّ النواهي بل كلّها إنّما يقصد منها ترك المنهي عنه من غير تقييد شيء منها بملاحظة قصد الامتثال والإطاعة.

وكذا الحال في الأوامر المتعلّقة بغير العبادات، فلو بني على إرادة ظاهر معنى الطاعة لزم تقييدها بالأكثر وهو ـ مع مرجوحيته في ذاته ـ بعيد عن سياق تلك الأدلّة، فإنّ المقصود وجوب طاعتهم في جميع ما يأمرون به وينهون عنه.

وكذا وجوب اعتبار ملاحظة طاعة النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام في الإتيان بما يأمرون به كأنّه ممّا لم يقل به أحد، ومن البيّن ورود الجميع على سياق واحد وقد ورد نحوه في طاعة الزوجة والعبد للزوج والسيّد، ومن البيّن عدم وجوب اعتبار الملاحظة المذكورة.

فالأولى إذن حمل الطاعة على ترك المخالفة والعصيان فيما يأمرون به وينهون عنه، فهي كالمؤكّدة لمضمون الأوامر الواردة عنهم.

وكأنّ التعبير عنه بذلك، نظراً الى ماهو الغالب من كون الإتيان بالمأمور به وترك المنهي عنه إنّما يكون من جهة الأمر أو النهي الوارد عنهم، إذ حصول الفعل أو الترك في محلّ الوجوب أو الحرمة على سبيل الاتّفاق بعيد عن مجاري العادات في كثير من المقامات.

ومع الغضّ عن ذلك لو أُخذ بظواهر تلك الأوامر فلا يقضي ذلك بتقييد المطلوب في سائر الأوامر؛ إذ غاية ما يفيده هذه الأوامر وجوب تحصيل معنى الامتثال والانقياد، وهو أمر آخر وراء وجوب الإتيان بالمأمور به الّذي هو مدلول الأمر على الوجه المذكور، فأقصى ما يلزم حينئذٍ أنّه مع إتيانه بالمأمور به لا على وجه الامتثال أن لا يكون آتياً بالمأمور به بهذه الأوامر، ولا يستلزم ذلك عدم إتيانه بما امر به في تلك مع إطلاقها وعدم قيام دليل على تقييدها.

فتحصّل بما قرّرناه أنّ وجوب إيقاع الفعل على وجه الإطاعة والانقياد إنّما يثبت بعد قيام الدليل عليه من الخارج، والأدلّةالمفروضة على فرض دلالتها على اعتبار قصد الطاعة أدلّة خارجية قاضية بكون الأصل في كلّ واجب أن يكون عبادة وذلك ممّا لا دخل له بمدلول الأمر ولو التزاماً على حسب ما نحن بصدده، فإنّ القدر اللازم لمدلوله هو وجوب الفعل بالمعنى المصطلح على فرض كون الآمر ممّن يحرم عصيانه ومخالفته، وأمّا وجوب الإتيان بالفعل على سبيل الانقياد والإطاعة فممّا لا دلالة في الأمر ولو بعد ملاحظة حال الآمر عليه وإن قلنا بكونه ممّن يجب الإتيان بمطلوبه من حيث إنّه أمر به ليجب قصد الطاعة والانقياد في جميع ما يوجبه، فإنّ ذلك لو ثبت فإنّما هو مطلوب آخر وتكليف مستقلّ لا وجه لتقييد مدلول الأمر به، إلّا أن يدلّ دليل على التقييد أيضاً.

فتلخّص من ذلك أنّ القدر الثابت من ملاحظة الأمر وحال الآمر كون الواجب الإتيان بما تعلّق الطلب به على سبيل القصد والإرادة، سواء كان ذلك على وجه

الامتثال والإطاعة أو لا، إلّا أن يدلّ دليل على تقييد الفعل المأمور به بذلك كما في العبادات.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه إن كان الغرض من إيجاب الفعل مجرّد تحقّقه في الخارج حيث تعلّقت المصلحة بنفس وقوع الفعل فلا إشكال في الاكتفاء حينئذٍ في سقوط التكليف بمجرّد حصول ذلك الفعل، سواء صدر من المأمور على سبيل القصد اليه والإرادة له أو وقع على سبيل السهو والغفلة، وسواء قصد به الامتثال والإطاعة أو لم يقصد ذلك.

إلّا أنّه مع الإتيان به بقصد الامتثال يكون مطيعاً ممتثلاً، ومع الإتيان به على وجه التعمّد والإرادة من دون ملاحظة الامتثال يكون آتياً بالواجب من غير أن يحصل به الإطاعة والامتثال.

ولو أتى به ساهياً ونحوه يكون مسقطاً للواجب من غير أن يكون الفعل متّصفاً بالوجوب وأداء للمأمور به، كما لو أتى بذلك الفعل غير من كلّف به فإنّه يوجب سقوط التكليف عن المكلّف من غير أن يتّصف ذلك بالوجوب.

ولو تعلّق الغرض بخصوص صدوره من المكلّف على سبيل القصد والإرادة فليس هناك إلّا الوجهان الأوّلان.

ولو تعلّق الغرض مع ذلك بإيقاعه على سبيل الامتثال والإطاعة خاصّة تعيّن الوجه الأوّل لا يحصل هناك سقوط الواجب من جهة الفعل ولا أداؤه إلّا مع حصول الانقياد والإطاعة.

ومعظم الأوامر الشرعية يدور بين الوجه الأوّل والأخير، فإنّ ما كان منها من العبادات لم يقع شيء منها إلّا مع قصد الطاعة والانقياد، وما كان من غيرها فليس المقصود منه في الغالب إلّا حصول نفس الفعل، سواء كان الإتيان به بقصد الامتثال أو لا، وسواء كان إيقاعه بالقصد الى الفعل وإرادته أو على سبيل السهو والغفلة فيما يمكن حصله كذلك، بل ولو وقع من غير المكلّف به.

لكن قضية الأصل مع الدوران بين الوجوه المذكورة هو الوجه الثاني فلا

يتحقّق سقوط الواجب بمجرّد صدور الفعل منه على سبيل الغفلة ونحوها ولا بفعل الغير، حسب ما عرفت من قضاء ظاهر الأمر بإيجاب الفعل الصادر على سبيل القصد والإرادة، فسقوط التكليف بغير الإتيان به على النحو المذكور يتوقّف على قيام الدليل على كون المقصود هو حصول مجرّد الفعل، كما أنّ البناء على اعتبار قصد الإطاعة والانقياد يحتاج الى قيام دليل عليه.

فظهر بما ذكرنا أنّه لا يتوقّف أداء الواجب على ما يزيد على قصد الفعل وإرادته، فلا حاجة في حصوله الى قصد الطاعة والقربة، إلّا أن يثبت كونه عبادة فيتوقّف حينئذٍ على مجرّد قصد القربة من غير أن يتوقّف كغيرها الى تعيين الفعل إذا كان متعيّناً في الواقع، ولا الى تعيين شيء من أوصافه من الوجوب والندب والأداء والقضاء وغيرها، إذ الواجب هو حصول الفعل بالقصد اليه وهو حاصل بإيجاده كذلك من غير حاجة الى ضمّ شيء من المذكورات، إلّا أن يتوقّف تعيين الفعل على ضمّ بعضها فيتعيّن ذلك من تلك الجهة.

نعم، لو ضمّ اليه قصد الامتثال والإطاعة حصل استحقاق المدح والثواب بخلاف ما لو يضمّه، فإنّه إذن لا يستحقّ المدح والثواب بل إنّما يندفع به العقاب.

ومن هنا ظهر أنّ أخذ المدح على الفعل أو الثواب عليه في تحديد الواجب ليس على ما ينبغي؛ إذ ليس استحقاق ذلك إلّا في العبادة بالمعنى الأعمّ.

## سادسها

أنّ تعدّد الأمر المتعلّق بالمكلّف ظاهر في تعدّد التكليف كما يقتضيه رجحان التأسيس على التأكيد، ويشهد به فهم العرف.

نعم، لو تعلّق الأمران بمفهوم واحد وكان كلّ منهما متوجّهاً الى مكلّف لم يكن ذلك ظاهراً في تعدّد الواجب في الشريعة حتّى يكون الأمر المتوجه الى كلّ منهما دليلاً على ثبوت واجب غير ما يدلّ عليه الآخر، لحصول التأسيس حينئذٍ مع اتّحاد الواجب في الشرع، نظراً الى تعدّد الواجبين بالنسبة الى المكلّفين فلا قاضي بتعدّد الواجب في الشريعة مع قضاء أصالة البراءة بالاتّحاد.

ثمّ إنّ هناك صوراً وقع الكلام في اتّحاد التكليف فيها وعدمه مع تعدّد الأمر لا بأس بالإشارة اليها.

وتفصيل القول في ذلك أن يقال: إنّه إذا ورد أمران من الشارع فإمّا أن يتعلّقا بمفهوم واحد، أو بمفهومين مختلفين، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون الأمران متعاقبين، أو لا، فهاهنا مسائل:

أحدها: أن يرد من الشارع أمران متعاقبان متعلّقين بمفهوم واحد، وحينئذٍ فإمّا أن يكون ذلك المفهوم قابلاً للتعدّد والتكرار عقلاً أو شرعاً أو لا، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون الأمر الثاني معطوفاً على الأوّل أو لا.

ثمّ إنّ ما تعلّق الأمر به في المقامين إمّا أن يكون منكّراً، أو معرّفاً، أو مختلفاً، وعلى كلّ من الوجوه إمّا أن يقوم هناك شاهد من عرف وعادة ونحوها بالاتّحاد أو لا.

فإن كان المفهوم المتعلّق للأمرين غير قابل للتكرار قضى ذلك باتّحاد التكليف، فيكون الثاني مؤكّداً للأوّل إلّا أن يقوم هناك شاهد على تعدّد التكليف كما إذا تعدّد السبب القاضي بتعلّق الأمرين، إذ الظاهر حينئذٍ حمل الثاني على التأسيس فيفيد تأكّد الوجوب واجتماع جهتين موجبتين للفعل يكون الفعل واجباً بملاحظة كلّ منهما، فهما واجبان اجتمعا في مصداق واحد، كما إذا قال: «اقتل زيداً لكونه مرتدّاً، اقتل زيداً لكونه محارباً».

ودعوى الاتّفاق على كون الأمر الثاني تأكيداً للأوّل مع عدم قابلية الفعل للتكرار غير متّجهة على إطلاقه، ويمكن تنزيلها على غير الصورة المفروضة وإن كان قابلاً للتكرار، فإن لم يكن الثاني معطوفاً على الأوّل وكان الأوّل منكّراً والثاني معرّفاً باللام فلا إشكال في الاتّحاد.

وإن كانا منكّرين أو ما بمنزلته كما في قوله: «صلّ ركعتين صلّ ركعتين، أو صم صم» فالظاهر اتّحاد التكليف وكون الثاني تأكيداً للأوّل.

وقد اختلف فيه الأُصوليون، فالمحكي عن قوم منهم الصيرفي اختيار

الاتّحاد. وعن الشيخ وابن زهرة والفاضلين وغيرهما البناء على تغاير التكليفين، وهو المحكي عن جماعة من العامّة منهم القاضي عبدالجبّار والرازي والآمدي، وعامّة أصحاب الشافعي، وعزاه الشيخ الى أكثر الفقهاء والمتكلّمين.

وعزي الى جماعة منهم العلّامة في النهاية والعضدي والأزدي وأبو الحسين التوقّف.

لنا: غلبة إرادة التأكيد في الصورة المفروضة بحيث لا مجال لإنكار ظهور العبارة فيه بحسب متفاهم العرف، كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات المتداولة، ولا يعارضه رجحان التأسيس على التأكيد، لظهور العبارة في ذلك بعد ملاحظة مرجوحية التأكيد في نفسه بالنسبة الى التأسيس، وعلى فرض تكافؤ الاحتمالين فقضية الأصل عدم تعدّد التكليف، وهو كافٍ في الحكم بالاتّحاد.

حجّة القول بتعدّد التكليف رجحان التأسيس على التأكيد، وهو قاعدة معتبرة في المخاطبات قد جرى عليه العرف في الاستعمالات، وقد حكى الشهيد الثاني الاتّفاق على كون التأكيد خلاف الأصل.

ويقرّر الرجحان المدّعى تارةً بملاحظة الغرض المقصود من المخاطبات؛ إذ المطلوب الأصلي منها إعلام السامع بما في ضمير المتكلّم، وهو إنّما يكون في التأسيس، وأمّا التأكيد فإنّما يراد به تثبيت الحكم المدلول عليه بالكلام فهو خارج عمّا هو المقصود الأصلي من وضع الألفاظ.

وتارةً بأنّ الغالب في الاستعمالات إرادة التأسيس والحمل على التأكيد نادر بالنسبة اليه، والظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب.

وأُخرى بأنّ استعمال اللفظ في التأكيد مجاز؛ إذ ليس اللفظ موضوعاً بإزائه، فلا يصار اليه إلّا بدليل.

وضعف الأخير ظاهر، لوضوح عدم كون اللفظ مستعملاً في التأكيد وإنّما استعمل في موضوعه الأصلي، والتأكيد أمر حاصل في المقام من تكرير الاستعمال.

وأمّا الوجهان الأوّلان فيدفعهما ما عرفت من غلبة إرادة التأكيد في الصورة

المفروضة ورجحانه على التأسيس في خصوص المقام، فلا وجه للتمسّك برجحان جنس التأسيس على جنس التأكيد بعد كون الأمر بالعكس في خصوص المقام.

وقد أورد السيّد العميدي هنا بمنع لزوم التأكيد على فرض كون المأمور به بالأمر الثاني عين ما امر به أوّلاً، فإنّه إنّما يلزم التأكيد لو لم يكن الأمر دالاً على طلب الآمر حال إيجاد الصيغة، وأمّا مع دلالته على ذلك فلا لتغاير زماني الطلب.

قلت: التحقيق في بيان ذلك: أنّ الأمر موضوع لإنشاء الطلب، ومن المعلوم تعدّد الإنشاءَين في المقام لاختلاف زمانيهما، بل تعدّد الزمان المأخوذ في وضع كلّ منهما بناءً على وضع الأمر لإنشاء الطلب في الحال، حسب ما مرّت الإشارة اليه في محلّه، فيكون كلّ من الأمرين مستعملاً في معنى غير معنى الآخر، لكون كلّ منهما فرداً من الطلب غير الآخر كسائر الأوامر المختلفة، غاية الأمر أن يتّحد المطلوب فيهما، وذلك لا يقضي بحصول التأكيد بعد تعدّد مفاد الصيغتين.

وحينئذٍ فما أُورد عليه ـ من أنّه إنِ أراد أنّ مفاد الأمر الأوّل طلب الفعل مقيّداً بالزمان الأوّل والثاني بالثاني فهو ظاهر الفساد، وإن أراد أنّ الأمر الأوّل صريح في الدلالة على الطلب في الزمان الأوّل فلا يفهم منه ما بعد ذلك إلّا بالالتزام، بخلاف الأمر الثاني فإنّه صريح فيما دلّ عليه الأوّل بالالتزام ففيه: أنّ هذا القدر من الاختلاف لا ينافي التأكيد، وإلّا لانتفى التأكيد اللفظي رأساً مع أنّ ذلك لا يصحّ في المتعاقبين؛ إذ ليس بينهما اختلاف في الزمان بحسب العرف ـ ليس على ما ينبغي حسب ما قرّرناه في بيان مراده.

مضافاً الى أنّ ما ذكره من الوجه الثاني ودلّ ظاهر كلامه على صحّته فاسد، فإنّه إن أُريد بدلالة الصيغة على طلب الفعل في الزمان الثاني والثالث دلالته على إيقاع الطلب في ذلك أو على إتيان المأمور بالمطلوب فيه.

أمّا الأوّل فظاهر الفساد؛ إذ لا يعقل دلالته على وقوع الطلب إلّا في الحال، ولا دلالة فيه على حصوله في الزمان الثاني والثالث بوجه من الوجوه، كيف! ومن البيّن أنّ الأمر الإنشائي إنّما يوجد بمجرّد إيجاد صيغة الإنشاء من غير تقديم ولا تأخير عنه.

وأمّا الثاني فكون الدلالة عليه في الأوّل على وجه التصريح وفي الثاني بالالتزام ممّا لا وجه له، لوضوح عدم دلالة الأمر على خصوص شيء من الأمرين وإنّما يدلّ على طلب الفعل في الجملة، كما هو المعروف بل لا يصحّ ذلك على إطلاقه على القول بكون الأمر للفور أيضاً.

وما ذكر من عدم جريانه في الأمرين المتعاقبين لاتّحاد زمان الأمرين في العرف غير متّجه أيضاً؛ إذ المناط في اختلاف الزمان الباعث على تعدّد الفعل المتشخّص به هو الاختلاف العقلي دون العرفي، فإذا كان زمان كلّ من الإنشاءَين مغايراً للآخر لزمه تعدّد الإنشاءَين، والأمر المنشأ بهما وتقارب زمانيهما لا يقضي باتّحاد الفعلين كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكره من لزوم انتفاء التأكيد اللفظي رأساً على التقدير المذكور ممّا لا وجه له؛ إذ من البيّن أنّ المأخوذ في التأكيد اللفظي اتّحاد معنى اللفظين المتكرّرين، سواء اتّحدا لفظاً ـ كما في «زيد زيد» ـ أو تغايرا، كما في «ألفيت قولها كذباً ومَينا» وليس مبنى الكلام المذكور على إنكار ذلك، حتّى يورد عليه بذلك بل الملحوظ إنكار اتّحاد المعنى فيما ذكر من الإنشاءَين نظراً الى كون خصوص كلّ من الإنشاءَين مغايراً للآخر سيّما مع القول بكون الوضع فيه عامّاً والموضوع له خاصّاً، كما هو مختار المتأخّرين فيتعدّد المعنى المراد من كلّ منهما ومعه لا يكون الثاني تأكيداً لفظياً للأوّل.

فإن أُريد في الإيراد إلزام ذلك عليه في نظائره من الإنشاء فهو عين مقصود القائل.

وإن أُريد نفي التأكيد اللفظي رأساً ـ كما هو ظاهر الكلام المذكور ـ فهو بيّن الاندفاع حسب ما عرفت.

هذا، ويمكن الإيراد على السيّد بأنّ الإنشاء الحاصل في المقام وإن كان متعدّداً ومعه يتعدّد المعنى المراد من اللفظين إلّا أنّ ذلك لا ينافي اتّحاد التكليف، فإذا لم يكن الأمر الثاني مثبتاً لتكليف جديد وكان المقصود به أداء المطلوب

الأوّل من غير أن يتعدّد جهة وجوبه لأجل تعدّد الأمرين ليتعدّد جهتا التكليف بإزائه كان الثاني تأكيداً للأوّل حيث لم يثبت به شيء غير ما ثبت بالأوّل، وخصوص تعدّد الإنشاءَين غير مفيد في المقام مع اتّحاد الأمر المتحصّل منهما، كيف! ومن البيّن أنّ المقصود من كون الثاني مؤكّداً للأوّل ليس إلّا ذلك على خلاف ما يقوله القائل بالتأسيس، حيث يقول بتعدّد التكليفين ويجعل المستفاد من كلّ منهما واجباً غير الآخر، فالإيراد المذكور ساقط جدّاً بعد وضوح المقصود.

نعم، قد يدّعى عدم مرجوحية التأكيد على النحو المفروض بالنسبة الى التأسيس، لاختلاف المعنيين عند التدقيق فيتّجه به الإيراد.

إلّا أنّ الظاهر فساد ذلك أيضاً، لما عرفت من أنّ المناط في مثل ذلك هو تعدّد التكليف واتّحاده، ومجرّد كون الإنشاء الدالّ عليه متعدّداً غير مفيد في المقام مع اتّحاد التكليف الثابت بهما، فإنّ ذلك إنّما يقضي بتعدّد البيان مع اتّحاد الأمر المبيّن بهما وهو المراد بالتأكيد في المقام.

ويوضح الحال في ذلك ملاحظة أسماء الإشارة ونحوها، فإنّ نحو «هذا هذا» مشيراً بهما الى شيء واحد من التأكيد وتعدّد الإنشاءَين من جهة تعدّد الآلة المحصّلة لهما لا يقضي بنفي كون الثاني مؤكّداً للأوّل، وذلك ظاهر.

هذا، وقد ظهر بما قرّرناه من وجهي القولين المذكورين وجه القول بالوقف، فإنّه مبني على تكافؤ الوجهين المذكورين وتعادلهما فيتوقّف بينهما.

وضعفه ظاهر بما قرّرنا فلا حاجة الى إعادته.

وإن كان الأمر الثاني معطوفاً على الأوّل وكانا منكّرين نحو «صلّ ركعتين وصلّ ركعتين» حكم بتعدّد التكليف، لظهور العطف فيه ورجحان التأسيس على التأكيد من غير حصول مرجّح للتأكيد هنا، كما في الصورة المتقدّمة، وقد نصّ عليه جماعة من الخاصّة والعامّة من غير ظهور خلاف فيه.

ولا فرق بين أن يكون المأمور به بالأمرين المفروضين معبّراً بلفظ واحدٍ أو بلفظين مختلفين وإن كان احتمال الاتّحاد في الثاني متّجهاً، لشيوع عطف التفسير

في الاستعمالات وروده في كلام الفصحاء، إلّا أنّ البناء على التعدّد أوجه إمّا لكون العطف حقيقةً في ذلك، أو لكونه الأظهر فيه بحسب الاستعمال، ومثل ذلك الحكم في المعرّفين وما إذا كان الأوّل معرّفاً والثاني منكّراً.

وأمّا لو كان الأوّل منكّراً والثاني معرّفاً نحو «صلّ ركعتين وصلّ الركعتين» فقد اختلفوا فيه على أقوال:

أحدها: الحكم بمغايرة التكليفين، ذهب اليه جماعة منهم ابن زهرة والعلّامة والآمدي والرازي.

ثانيها: الحكم بالاتّحاد، ذهب اليه بعض المتأخّرين وربما يظهر من السيّد العميدي.

ثالثها: الوقف لتساوي الوجهين، فلا مرجّح لأحد الاحتمالين، وحكي القول به عن المحقّق وأبي الحسين البصري والعضدي وغيرهم.

وخير الأقوال المذكورة أوسطها، لظهور اللام جدّاً في العهدية، ولا يعارضه ظهور العطف في التعدّد لعدم مقاومته لظهور اللام في الاتّحاد، كما يعرف من ملاحظة العرف عند عرض المثال المذكور عليه، وقد أنكر بعضهم دلالة العطف على التغاير كما سيجيء الإشارة اليه إن شاء الله.

حجّة القول الأوّل قضاء العطف بالمغايرة وأولوية التأسيس من التأكيد، ولا يعارضه تعريف الثاني فإنّ اللام كما يحتمل العهدية كذا يحتمل الجنسية أيضاً، بل هو الأصل فيه، وعلى فرض إرادة العهدية فقد يكون المعهود غير المذكور أوّلاً.

وضعف الجميع ظاهر، فإنّ إرادة الجنسية من اللام مع سبق المعهود في غاية البعد، فظهور اللام في العهد واتّحاد المطلوب في المقامين أقوى من ظهور الأمرين المذكورين في التعدّد جدّاً، كما يشهد به الفهم المستقيم، فإنّ إرادة الجنسية من اللام في مثل المقام المفروض ممّا لم يعهد في الاستعمالات الشائعة بخلاف انتفاء المغايرة بين المتعاطفين، فإنّه شائع في الاستعمالات حتّى أنّه ورد في الكتاب العزيز في موارد عديدة وفي كلام أهل العصمة وفي استعمالات أرباب البلاغة.

ولذا أنكر الشهيد الثاني وغيره دلالته على المغايرة رأساً قائلاً بأنّ من أنواع واو العاطفة عطف الشيء على مرادفه، كما نصّ عليه ابن هشام في المغني وهو وإن كان بعيداً ـ إذ مجرّد ورود العطف مع انتفاء المغايرة لا يفيد عدم ظهوره في المغايرة كما يشهد به صريح فهم العرف سيّما في المقام إذ ليس ذلك من عطف الشيء على مرادفه في كثير من صوره ـ إلّا أنّه لا يقاوم الظهور الحاصل من اللام في الاتّحاد.

وممّا قرّرنا يظهر الوجه في القول بالوقف، فإنّه مبني على تقاوم الوجهين المذكورين وتساويهما فيتوقّف في الحمل، ومرجعه الى القول الثاني في مقام الفقاهة للأخذ بأصالة عدم تعدّد التكليف، هذا كلّه إذا لم يقم شاهد خارجي على التعدّد أو الاتّحاد. وأمّا مع قيام شاهد على وفق ماهو الظاهر من اللفظ في المقامات المذكورة فلا إشكال لاعتضاد الظاهر بذلك.

ولو قام الشاهد على خلافه فإن كان الظهور المفروض باقياً فهو المتّبع أيضاً، وإن كان الظهور الحاصل من الشاهد راجحاً على الظهور المفروض بحيث يكون التعدّد أو الاتّحاد بعد انضمام ذلك هو المفهوم من الكلام بحسب العرف فهو المتّبع أيضاً، وإن تعادلا لزم الوقف، فيرجع فيه الى الأصل، وقضيته البناء على الاتّحاد حسب ما مرّ.

**الثانية:** أن يتعلّق الأمران بمفهوم واحد من غير أن يكونا متقارنين، وحينئذٍ فإمّا أن يتعدّد السبب فيهما، أو يتّحدا ولا يكون السبب معلوماً فيهما أو في أحدهما، أمّا مع تعدّد السبب فلا إشكال في الحكم بتعدّد التكليف، ومع اتّحاد السبب لا يبعد الحكم باتّحاد التكليف سيّما مع مغايرة المخاطب بالأمرين، خصوصاً إذا كان صدورهما عن إمامين، نعم لو قام هناك شاهد على التعدّد اتّبع ذلك.

وأمّا مع عدم العلم باتّحاد السبب وتعدّده فظاهر الأمرين قاضٍ بتعدّد التكليف كما هو الحال في الأوامر المتداولة في العرف.

لكن ظاهر الحال في أوامر الشريعة قاضٍ بالاتّحاد كما هو الغالب في الأوامر

المتعدّدة المتعلّقة بمفهوم واحد، فلا يبعد الحكم بالاتّحاد بعد ملاحظة الغلبة المذكورة خصوصاً في الخطابات المتعلّقة بمخاطبين عديدة، إذ كلّ منها حينئذٍ تأسيس وبيان للحكم بالنسبة الى المخاطب.

وهذا الوجه هو المتّجه سيّما بملاحظة أصالة عدم تعدّد الواجب، ولا فرق بين أن يكون السبب في أحدهما معلوماً أو يكون مجهولاً فيهما، نعم لو قام في المقام شاهد على تعدّد التكليف تعيّن الأخذ به.

**الثالثة:** أن يتعلّق الأمران بمفهومين مختلفين، فإن كانا متباينين فلا كلام في تعدّد التكليف، سواء كانا متعاقبين أو لا. نعم لو كانا متنافيين بحيث لا يمكن العمل بهما معاً كما لو أُمر بالتوجّه حين الصلاة الى بيت المقدس، وأُمر بالتوجّه الى الكعبة كان الثاني ناسخاً للأوّل.

وإن كانا متساويين أمكن جريان التفصيل المتقدّم في الأمرين المتعلّقين بمفهوم واحد بالنسبة اليه؛ إذ المفروض اتّحادهما في الوجود.

ومن البيّن أنّ المأمور به إنّما هو الطبائع من حيث الوجود كما مرّت الإشارة اليه، فيكون بمنزلة ما إذا اتّحد متعلّق الأمرين وكان فهم العرف أيضاً شاهداً على ذلك.

وإن كان بينهما عموم مطلق، فإن اتّحد السبب فيهما حكم باتّحاد التكليف وحمل المطلق على المقيّد حسب ما نصّوا عليه في محلّه من غير خلاف يعرف فيه.

نعم، لو قام شاهد على تعدّد التكليف أُخذ به، ومنه ما إذا كانا متعاطفين كما في قوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة» أخذاً بظاهر العطف.

نعم، لو كان الأوّل مقيّداً منكّراً والثاني مطلقاً معرّفاً فالظاهر الحكم بالاتّحاد أخذاً بمقتضى ظهور اللام حينئذٍ في العهد القاضي باتّحاد التكليف.

ولو كان المطلق منكّراً مقدّماً والمقيّد معرّفاً باللام متأخّراً فإن كان نحو «إن ظاهرت فأعتق رقبة وأعتق الرقبة إذا كانت مؤمنة» فالظاهر أنّه كالصورة المتقدّمة من غير إشكال.

وأمّا إن كان المقيّد نحو قوله: «وأعتق الرقبة المؤمنة» ففي الحكم بـالاتّحاد نظر، والفرق بينه وبين الصورة المتقدّمة ظاهر.

وظاهر العطف قاضٍ بالتعدّد، لكن الحكم بمجرّد ذلك لا يخلو عـن تأمّـل، وجعل ذلك من قبيل المبيّن للإطلاق غير بعيد، مـضافاً الى أصـالة عـدم تـعدّد الواجب، ومنه ينقدح الاحتمال في الصورة الأُولى أيضاً.

وإن كان بينهما عموم من وجه قضى ذلك بتعدّد التكليف مطلقاً إلّا أن يـقوم هناك دليل على الاتّحاد، وحينئذٍ فيتعارض الدليلان ولابدّ من الجمع بينهما بوجه من الوجوه، إمّا بتقييد كلّ من الإطلاقين بالآخر فيؤتى بمورد الاجتماع، أو بغير ذلك ممّا فصّل القول فيه في محلّه.

وقد يجعل اتّحاد السبب حينئذٍ شاهداً على اتّحاد التكليف أيضاً، كـما فـي العموم والخصوص المطلق، وكونه بنفسه دليلاً على ذلك في المقام محلّ نظر إلّا أن ينضمّ اليه شاهد آخر، فتأمّل.

## سابعها

إذا ورد من الشارع أوامر عديدة وكان الثابت بها تكاليف متعدّدة بأن لم يكن بعض تلك الأوامر مؤكّداً للبعض فمع اتّحاد المطلوب بها بحسب الصورة هل يقتضي الأصل حصول الجميع بفعل واحد ـ ليكون الأصل في مقتضياتها التداخل إلّا أن يقوم دليل على خلافه ـ أو أنّ الأصل في ذلك وجوب تعدّد الفعل عـلى حسب تعدّد الأمر؟ فيكون التداخل على خلاف الأصل حتّى يقوم دليل على الاكتفاء به.

وتفصيل القول في ذلك: أنّ الأوامر المتعدّدة إمّا أن ترد على مفهوم واحـد، أو على مفهومين أو مفاهيم مختلفة.

وعلى الأوّل فإمّا أن يـمكن تكـرار ذلك المـفهوم وتـعدّده عـقلاً وشـرعاً، أو لا يمكن.

وعلى الثاني فإمّا أن يكون بين المفهومين أو المـفاهيم المـفروضة تـباين، أو تساوٍ، أو عموم مطلق، أو من وجه.

وعلى كلّ من الوجوه المذكورة إمّا أن يكون السبب هناك متعدّداً، أو متّحداً، أو لا يكون السبب معلوماً في الجميع أو البعض.

ثمّ إنّه إمّا أن يكون المقصود من تلك الأوامر مجرّد حصول الفعل المتعلّق للأمر، بأن يكون مطلوب الآمر مجرّد الإتيان به في الخارج لمصلحة مترتّبة عليه، أو ينضمّ الى ذلك مقصود آخر، أو يحتمل انضمامه اليه، فهاهنا صور:

أحدها: أن يتعلّق الأمران أو الأوامر بمفهوم واحد مع عدم كونه قابلاً للتعدّد والتكرار، ولا ريب حينئذٍ في التداخل، وكذا الحال لو كان قابلاً للتكرار إذا علم كون المقصود من كلّ من الأمرين مجرّد حصول الطبيعة المطلقة الحاصلة بفعلها مرّة، وكذا الحال أيضاً في التقدير المذكور لو كان متعلّق الأمرين مفهومين متغايرين إذا اتّحدا في المصداق أو اجتمعا في بعض المصاديق، لاتّحاد المكلّف به في غير الأخير وإن تعدّد فيه جهة التكليف؛ إذ لا منافاة، وفي الأخير يتّحد الأداء وإن تعدّد التكليف والمكلّف به أيضاً في الجملة ولا إشكال حينئذٍ في الاكتفاء بالإتيان به على نحو ما أُمر به من غير حاجة الى تعيين جهات الفعل، فيحصل المطلوب بتلك الأوامر بمجرّد حصول الفعل، سواء قصد بذلك امتثال جميع تلك الأوامر أو امتثال بعض معيّن منها، بل ولو لم يعيّن شيئاً منها أو لم يقصد به الامتثال أصلاً، لما عرفت سابقاً من أداء الواجب بفعل ما تعلّق الطلب به وهو حاصل في المقام، سواء قصد به الطاعة أو لا، وسواء قصد به موافقة جميعها أو بعض معيّن أو غير معيّن منها.

نعم، لو كان المقصود من الأمر حصول الطاعة اعتبر فيه قصد ذلك، سواء لاحظ امتثال جميع تلك الأوامر، أو لاحظ امتثال البعض مع الغضّ عن الباقي أو لم يلاحظ امتثال خصوص شيء منها، وإنّما نوى بالفعل قصد الطاعة بعد علمه بكونه مطلوباً لله تعالى في الجملة.

أمّا في الصورة الأُولى فلا ريب في كونه امتثالاً للجميع.

وأمّا في الثانية فهو امتثال للأمر الملحوظ قطعاً، وأداء للمطلوب بالنسبة الى غيره من غير صدق الامتثال.

فإن قلت: إذا كان العمل عبادة وكان المقصود من الأمر بـه تـحقّق الطـاعة والامتثال فكيف يمكن القول بحصول المطلوب من دون تحقّق الامتثال؟.

قلت: الامتثال المعتبر في العبادات هو وقوع الفعل على جهة الطاعة، سواء كان الملحوظ خصوص ذلك الأمر الوارد، أو غيره على وجه لا يندرج في البدعة ليتحقق قصد القربة ومع حصول ذلك يحصل المطلوب وإن لم يتحقّق معه امتثال خصوص ذلك الأمر نظراً الى عدم ملاحظته.

وأمّا في الثالثة فيحتمل القول بعدم صدق الامتثال، لخصوص شيء من تلك الأوامر وإن تحقّق الامتثال للأمر في الجملة، ولا منافاة نظراً الى ملاحظة قـصد الطاعة للأمر على سبيل الإجمال دون خصوص كلّ منها، فيكون أداءً للـواجب بالنسبة الى الخصوصيات.

ويحتمل القول بحصول الامتثال أيضاً كـذلك، نـظراً الى قـيام ذلك القـصد الإجمالي مقام قصد كلّ واحد منها.

وتظهر الفائدة فيما لو نذر امتثال بعض تلك الأوامر أو جميعها فيبرّ نذره بذلك على الأخير دون الأوّل.

ثمّ إنّه لو كان بعض تلك الأوامر إيجابياً وبعضها ندبياً كان ذلك الفعل متّصفاً بالوجوب بحسب الواقع، ضرورة غلبة جهة الوجوب على جهة الاستحباب وإن صحّ إيقاعه على جهة الاستحباب بملاحظة أمره الندبي من دون ملاحظة جـهة الوجوب؛ إذ لا مانع من أدائه من جهة تعلّق ذلك الأمر به ولا يقضي ذلك بما يزيد على جهة الاستحباب، إلّا أنّه حينئذٍ متّصف بالوجوب وإن لم يوقعه المكلّف من جهة وجوبه وأتى به من جهة رجحانه الغير البالغ الى حدّ الوجوب.

وعلى هذا لو نوى به امتثال الأمرين كان الفعل أيضاً متّصفاً بالوجوب خاصّة، لكن يكون إيقاع المكلّف له على كلّ من جهتي الوجـوب والاسـتحباب، يـعني من جهة رجحانه المانع من النقيض ورجحانه الغـير المـانع مـنه ولا مـانع مـن تحقّق الجهتين فيه؛ إذ لا تضادّ بينهما وإنّما المضادّة بين حصول صفتي الوجوب

والندب بحسب الواقع، لاقتضاء أحدهما جواز الترك بحسب الواقع، واقتضاء الآخر المنع منه.

وإذا تقرّرت المغايرة بين الوجوب والندب المأخوذ صفة للفعل والملحوظ جهة لإيقاعه فقد يتوافق الوجهان، كما إذا لاحظ في المقام امتثال الأمر الوجوبي فقد أدّى الفعل المتّصف بالوجوب من جهة وجوبه، ولو لاحظ امتثال الأمر الندبي اختلف الوجهان لاتّصاف الفعل واقعاً بالوجوب وأدائه على جهة الندب لإتيانه به بملاحظة الأمر النادب خاصّة.

فإن قلت: إنّ الأمر الإيجابي المتعلّق بالفعل قاضٍ بإنشاء وجوبه كما أنّ الأمر الندبي قاضٍ بإنشاء ندبه، فيلزم اجتماع الحكمين المفروضين، فكيف يتصوّر تعلّق الأمرين به؟ مع المنع من اجتماع الحكمين المتفرّعين عليهما.

قلت: قد عرفت أنّ مدلول الأمر الإيجابي أو الندبي ليس إلّا إنشاء الطلب الخاصّ الحاصل بعنوان الحتم، أو عدمه، وأمّا وجوب الفعل بحسب الواقع أو ندبه فهو ممّا يلزم من الطلب المفروض في بعض صوره.

وظاهر أنّ الإنشاءَين المفروضين لا مدافعة بينهما بوجه، لوضوح أنّ إنشاء طلب الفعل لبعض الجهات على وجه غير مانع من النقيض لا ينافي إنشاء طلبه بإنشاء آخر على وجه مانع منه من جهة أُخرى.

والّذي يتراءى التدافع فيه إنّما هو بالنسبة الى ما يتفرّع على الإنشاءَين المذكورين من الحكم، فإنّه إذا كان الآمر ممّن يعتدّ بقوله ويجب طاعته عقلاً أو شرعاً يتفرّع على إنشائه الأوّل وجوب الفعل بالمعنى المصطلح ـ أعني رجحانه على نحو يذمّ تاركه ـ وعلى إنشائه الثاني الندب المصطلح ـ أعني رجحانه على نحو لا يذمّ تاركه ـ فيلزم إذن توارد السلب والإيجاب على مورد واحد.

ويدفعه أنّه ليس مقتضى إنشاء الطلب الندبي عدم المنع من الترك مطلقاً وإنّما مقتضاه عدم حصول المنع من الترك بذلك الطلب، لعدم بلوغ الطلب هناك الى حدّ الإلزام والمنع من الترك، فلا مانع ما لو حصل هناك رجحان آخر للفعل بالغ الى

حدّ المنع من الترك فإذا حصل الإلزام والمنع من الترك بطلب آخر ومن جهة أُخرى لم يزاحم ذلك، لما عرفت من عدم اقتضاء في الطلب المذكور لعدمه.

وحينئذٍ يتّصف الفعل بالوجوب من دون معارضة الأمر الندبي له، فيكون الصفة الثابتة للفعل بحسب الواقع هو الوجوب خاصّة، وأمّا الندب فإنّما يثبت له مع قطع النظر عن الجهة الموجبة، وهو فرض مخالف للواقع؛ إذ المفروض حصول تلك الجهة بخلاف الوجوب، فإنّه يثبت له مع ملاحظة الجهة النادبة أيضاً، لما عرفت من عدم المنافاة بين ثبوت المنع من الترك من جهة قيام مقتضيه وانتفاء المنع من الترك بمقتضى ذلك الأمر المقتضي للندب.

فاتّضح بذلك عدم المنافاة بين الأمرين المفروضين المتعلّقين بذلك الفعل لا من جهة أنفسهما ـ لتوهّم اقتضاء أحدهما المنع من الترك والآخر جوازه ـ لما عرفت من أنّ اقتضاء الجواز ليس مطلقاً بل بالنسبة الى ذلك الطلب الخاصّ، ولا من جهة ما يلزمهما من الحكمين، لما عرفت من عدم لزوم الاستحباب للطلب الندبي؛ إذ قد ينضمّ الى ذلك ما يفضي الى وجوبه، كما هو المفروض في المقام، فأقصى الأمر حصول الجهة النادبة في الفعل، وهو غير حصول الندب بالفعل ليزاحم الوجوب.

وربما يجعل المقام من قبيل اجتماع الحكمين ـ أعني الوجوب والندب ـ من جهتين بناءً على الاكتفاء باختلاف الجهة في ذلك حسب ما يجيء الإشارة اليه في محلّه، فيندفع بذلك المنافاة المذكورة أيضاً.

إلّا أنّه موهون بما سنفصّل القول فيه من بيان فساده.

والحاصل: أنّ مفاد الوجوب هو رجحان الفعل البالغ الى حدّ المنع من الترك بعد ملاحظة جميع جهاته، والندب رجحانه الغير البالغ اليه كذلك، ولا يعقل إمكان بلوغ رجحان الفعل الى الحدّ المذكور على الوجه المفروض وعدم بلوغه اليه بحسب الواقع.

نعم، لو فسّر الوجوب والندب ببلوغ الفعل الى أحد الحدّين المذكورين نظراً

الى بعض الجهات وإن حصل هناك ما يزاحمه أمكن الاجتماع باختلاف الجهات، إلّا أنّ التفسير المذكور خارج عن الاصطلاح وليس من محلّ الكلام الواقع في جواز اجتماع الأحكام وعدمه؛ إذ جواز الاجتماع على الوجه المذكور ممّا لا مجال لإنكاره إذ لا يتصوّر مانع منه أصلاً.

هذا، واعلم أنّ الأوامر الغيرية المتعلّقة بمفهوم واحد من قبيل المذكور، إذ ليس المقصود من كلّ من التكاليف المفروضة إلّا إيجاد مطلق الطبيعة لأجل التوصّل الى ذلك الغير الحاصل بإيجاد فرد منها، فلو كانت هناك غايات عديدة يتعلّق الأمر بها من جهة كلّ واحد منها تأدّت تلك الواجبات بأداء تلك الطبيعة مرّة.

وكذا لو كانت بعضها واجبة وبعضها مندوبة، سواء أتى بها المكلّف بملاحظة جميع تلك الجهات أو أتى بها لخصوص الجهة الموجبة أو النادبة.

وكذا الحال لو كان واحد من تلك التكاليف نفسياً والباقي غيرياً.

ومن ذلك يعرف الحال في الوضوء عند تعدّد غاياتها مع وجوب الجميع أو استحبابها أو اختلافها، فيصحّ الإتيان بها بملاحظة جميع تلك الجهات وبعض منها ومع قطع النظر عن ملاحظة خصوص شيء منها إذا علم حصول الجهة المرجّحة في الجملة وأتى به من حيث رجحانه مع عدم ملاحظة الخصوصية، ومع كون واحد من تلك الجهات موجبة يتّصف الفعل بالوجوب وإن كان الباقي نادبة، ولو أتى به بملاحظة الجهة النادبة خاصة فقد أتى بالواجب لا من جهة وجوبه بل من الجهة المرجّحة له بما دون الوجوب حسب ما مرّ بيانه.

ويجري ما ذكرناه في المندوبات المنذورة إذا لم نشترط في أداء المنذور ملاحظة جهة النذر كما هو قضية إطلاق المنذور، فإنّه إذا أتى به مع الغفلة عن تعلّق النذر به فقد أتى بما يجب عليه لا من جهة وجوبه بل لندبه في نفسه، فيكون امتثالاً للأمر الندبي وأداءً للواجب بالنسبة الى المنذور ... وهكذا الحال في نظائر ما ذكرناه.

**ثانيها**: أن يتعلّق الأمران أو الأوامر بمفهوم واحد مع كونه قابلاً للتكرار من

غير أن يعلم كون المقصود مجرّد الإتيان بالطبيعة على سبيل الإطلاق، وحينئذٍ فهل يكون تعدّد الأوامر القاضية بتعدّد التكليف قاضياً بتعدّد المكلّف به أيضاً ليتوقّف امتثال الأمرين أو الأوامر على تكرار الفعل على حسب الأمر فلا يكون الإتيان بها مرّة كافياً في أداء تلك التكاليف وجهان؟ بل قولان.

وهذه المسألة وإن لم يعنونوا له بحثاً في الكتب الأُصولية لكن يستفاد الخلاف فيه بملاحظة ما ذكروه في تداخل الأسباب في الغسل، وما احتجّوا به على التداخل وعدمه في ذلك المقام.

والظاهر كون تعدّد التكليف حينئذٍ قاضياً بتعدّد المكلّف به فلا يحصل البراءة من الجميع إلّا بتكرار إيجاد الطبيعة على حسب الأمر، وظاهر فهم العرف حينئذٍ أقوى دليل عليه.

ولا فرق حينئذٍ بين ما إذا علم أسباب تلك التكاليف أو لم يعلم شيء منها أو علم السبب في بعضها دون البعض، وما إذا علم اتّحاد أسبابها واختلافها وإن كان الحكم في صورة تعدّد الأسباب أظهر.

فالأصل مع تعدّد التكليف عدم تداخل التكاليف في الأداء، إلّا أن يدلّ دليل على الاكتفاء به، وهذا الأصل كما عرفت من الأُصول المستندة الى اللفظ بحسب فهم العرف حيث إنّ المفهوم من الأوامر بعد ضمّ بعضها الى البعض كون المطلوب في كلّ منها مغايراً للمطلوب بالآخر فيتقيّد بذلك إطلاق كلّ منها، وهذا ظاهر في التكاليف الثابتة بالأوامر ونحوها من الألفاظ حيث إنّ فهم العرف حجّة كافية في إثبات ذلك.

وأمّا في التكاليف الثابتة بغير اللفظ كالإجماع والعقل فيتّبع ذلك حال الدليل القائم عليه، فإن دلّ على كون المكلّف به في كلّ منها مغايراً للآخر فذاك، وإن لم يقم دليل على تغاير المكلّف به فظاهر الأصل قاضٍ بالاجتزاء بالفعل الواحد لحصول الطبيعة المطلوبة بذلك.

والتحقيق: أن يقال: إنّه لا إطلاق في المقام حتّى يمكن التمسّك به في حصول

الامتثال، والشغل اليقيني بالتكاليف قاضٍ بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ ولا يحصل إلّا مع تعدّد الأفعال على حسب تعدّد التكاليف، فلو كان الواجب هناك هي الطبيعة المطلقة لا بشرط المغايرة للآخر صحّ أداؤها بفعل واحد، وإن كان الواجب هو الطبيعة المقيّدة بما يغاير أداء الواجب الآخر لم يصحّ الاكتفاء بفعل واحد في أدائها وحيث إنّ الواجب هناك دائر بين الوجهين توقّف البراءة اليقينية عند اليقين بالاشتغال على مراعاة الوجه الثاني.

والقول بأصالة عدم تقيّد الواجبين بما ذكر مدفوع بما عرفت من انتفاء الإطلاق في المقام ليتمسّك في نفي التقييد بالأصل المذكور ومع دوران الأمر بين تعلّق الوجوب بالمطلق والمقيّد لا قضاء للأصل بشيء من الوجهين، إذ كما أنّ الأصل عدم تعلّق الوجوب بالمقيّد فكذا الأصل عدم تعلّقه بالمطلق، فاللازم حينئذٍ هو الرجوع الى ما يقتضيه اليقين بالاشتغال من تحصيل اليقين بالفراغ.

هذا، والّذي يظهر من جماعة من المتأخّرين في بحث تداخل الأغسال قضاء الأصل بالتداخل في المقام وحصول امتثال الجميع بفعل واحد، إلّا أن يدلّ دليل على لزوم التكرار، والّذي يستفاد من كلماتهم في ذلك المقام على ما يظهر ممّا ذكره بعض الأعلام التمسّك في ذلك بأمرين:

أحدهما: الأصل، فإنّ تعدّد المكلّف به خلاف الأصل، وغاية ما يثبت في المقام تعدّد التكاليف وهو لا يستلزم تعدّد المكلّف به كما عرفت في الصورة المتقدّمة، فإذا أمكن اتّحاده كان الأصل فيه الاتّحاد وعدم التعدّد.

ثانيهما: أنّ امتثال الأوامر حاصل بإيجاد الطبيعة مرّة لإطلاق النصّ فلا حاجة الى التكرار.

وتوضيح ذلك: أنّ موادّ الأوامر حسب ما مرّ بيانه إنّما تفيد الطبائع المطلقة المعرّاة عن التقييد بشيء من القيود، وهي حاصلة بالفرد المفروض فيكون الإتيان به أداء للمأمور به بالنسبة الى كلّ من تلك الأوامر نظراً الى إطلاقها.

ويدفعهما ما عرفت من قضاء العرف بخلاف المذكور، إذ ليس المستفاد عرفاً

من تلك الأوامر بعد ملاحظة بعضها مع البعض إلّا تعدّد المكلّف به وكون المطلوب في كلّ منها مغايراً لما يراد بالآخر، فمواد تلك الأوامر وإن كانت موضوعة بإزاء الطبائع المطلقة القاضية بأداء الجميع بالإتيان بمصداق واحد لحصول الطبيعة المطلوبة بتلك الأوامر في ضمنه إلّا أنّ صريح فهم العرف يأبى عن ذلك.

ألا ترى أنّ السيّد إذا قال لعبده: «اشتر مَنّاً من اللحم واشتر مَنّاً من اللحم» لم يفهم منه بعد فهم تعدّد التكليفين من جهة العطف إلّا كون المطلوب بالثاني هو المنّ المغاير للأوّل، فإذا كان الحال كذلك في الأمرين المتعاقبين كان الأمر في غير المتعاقبين أيضاً ذلك، إذ لا يتصوّر فرق بينهما بعد البناء على تعدّد التكليف كما هو مفروض البحث.

بل فهم العرف حاصل هناك أيضاً بعد ملاحظة الأمرين معاً والبناء على تعدّد التكليفين من غير تأمّل منهم في ذلك، فيكون ذلك في الحقيقة قيداً في المطلوب بكلّ من الأمرين أو الأوامر المتعلّقة بالطبيعة، وذلك التقييد إنّما يستفاد من تعدّد الأمر والتكليف الظاهر في تعدّد المكلّف به حسب ما بيّناه، فكون التقييد مخالفاً للأصل مدفوعاً بظاهر الإطلاق غير مفيد في المقام بعد قيام الدليل عليه من جهة فهم العرف، وكذا الحال فيما ذكر من الأصل فإنّ الأصل لا يقاوم ظاهر اللفظ.

نعم، لو لم يكن هناك ظهور في اللفظ لم يكن مانع من الاستناد الى الأصل، وقد عرفت أنّ الحال على خلاف ذلك.

ويعضده ملاحظة الأوامر الواردة في الشريعة، فإنّ معظم التكاليف مبنيّة على تعدّد المكلّف به، كما إذا نذر دفع درهم الى الفقير ثمّ نذر دفع درهم اليه ... وهكذا فإنّه يلزم بدفع دراهم على حسب النذر الواقع منه ولا يكتفي بدفع درهم واحد عن الجميع قطعاً.

وكذا لو فاتته إحدى اليومية مرّات عديدة لم يكتفِ في قضائها بصلاة واحدة تقوم مقام الجميع.

وكذا لو وجب عليه قضاء أيّام من شهر رمضان لم يكتفِ بصوم يوم واحد

عنها ... الى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتتبّع في أبواب الفقه، وكلّها أُمور واضحة لا خفاء فيها.

بل لو أُريد الاكتفاء بفعل واحد عن أُمور متعدّدة توقّف القول به على قيام الدليل عليه من نصّ أو إجماع وكان ذلك خروجاً عن مقتضى اللفظ، فاستقراء تلك المقامات أقوى شاهد على ما ذكرناه.

فإن قلت: إنّ مادّة الأمر إنّما وضعت للطبيعة المطلقة حسب ما مرّ مراراً، فيكون مفاد كلّ من الأمرين أو الأوامر طلب الطبيعة المطلقة، فمن أين يجيء فهم التقييد المذكور إذا لم ينضمّ اليها قرينة خارجية؟.

قلت: يمكن استناد ذلك الى ضمّ أحد الأمرين الى الآخر، فإنّ تعدّد الإيجاب ظاهر في تعدّد الواجب وتميّز كلّ منهما عن الآخر، ويلزم من ذلك تقييد كلّ من المطلوبين بما يغاير الآخر، فلا يصحّ الخروج عن عهدة التكليف به إلّا بأدائه كذلك على ماهو الحال في معظم الاستعمالات كما عرفت، ومن البيّن أنّ المفهوم من اللفظ بحسب العرف حجّة في المقام وإن استند ذلك الى ضمّ أحد اللفظين الى الآخر ولم يكن كلّ منهما مستقلاً في إفادته.

بل لا يبعد القول في المقام باستناد الفهم المذكور الى خصوص كلّ من الأمرين، لقضاء كلّ منهما باستقلاله في إيجاب الطبيعة ووجوب الإتيان بها من جهته، وقضية ذلك تعدّد الواجبين المقتضي للزوم الإتيان بهما كذلك حتّى يتحقّق الفراغ عنهما، فتعدّد الواجبين وإن استند الى تعدّد الأمرين لكن ليس ذلك من جهة قضاء الانضمام بفهم معنى زائد على ما يقتضيه ظاهر كلّ من الأمرين بل هو مستند الى ما يفهم من كلّ من اللفظين، غاية الأمر أن يكون تعدّد ذلك المعنى مستنداً الى تعدّد الأمرين، فتأمّل.

ثالثها: أن يتعلّق الأمران أو الأوامر بطبيعتين مختلفتين، وحينئذٍ إن كان المقصود منهما مجرّد حصول الطبيعة المطلقة على حسب ما مرّ في الصورة السابقة اكتفي هنا أيضاً في أداء تلك التكاليف بالإتيان بمورد الاجتماع، لصدق حصول

المكلّف به بتلك التكاليف بأدائه، ولا إشكال أيضاً في وجوب مراعاة التعدّد في الأداء لو صرّح بكون المطلوب الإتيان بكلّ من تلك الطبائع بإيجاد مستقلّ لا يجامع أداء الآخر به؛ إذ لا يعقل حينئذٍ تداخل تلك التكاليف.

وأمّا إذا أُطلقت تلك الأوامر المتعلّقة بها فالحال فيه كالصورة السابقة، فلا يتداخلان في مورد الاجتماع سيّما مع اختلاف الأسباب وتعدّدها على نحو ما مرّ ويعرف الحال فيه من المسألة المتقدّمة؛ إذ بعد قضاء تعدّد التكليف هناك بتعدّد المكلف به ولزوم تميز كلّ منهما عن الآخر في الإيجاد فاقتضاء ذلك في المقام أولى، إذ تعدّد المكلّف به في الجملة مع تعدّد الطبيعتين ممّا لا مجال للتأمّل فيه إنّما الكلام هنا في قضاء تعدّد المكلّف به تعدّد الأداء وتميز كلّ من الفعلين في الخارج عن الآخر، وهو أظهر من قضاء الأمرين المتعلّقين بالطبيعة الواحدة تعدّد المكلّف به في الخارج وتميز كلّ منهما عن الآخر في الإيجاد.

مضافاً الى جريان الدليل المتقدّم هنا أيضاً بل الظاهر أنّ فهم العرف في المقام أوضح منه هناك، سيّما إذا كان بين المفهومين عموم من وجه.

والظاهر جريان الخلاف المتقدّم في المقام أيضاً، والوجه في القول به ما مرّت الإشارة اليه. ودفعه أيضاً ظاهر ممّا قدّمناه.

## وينبغي التنبيه على أُمور:

أحدها: أنّه لو تعلّق التكليف بأُمور وكانت تلك الأُمور في صورة واحدة لم يقضِ مجرّد ذلك بتصادقهما[1] في الفرد ليكتفى بإيجاده مرّة في أدائهما، بناءً على القول بالتداخل، فإنّ قضية القول بالتداخل جواز الاجتماع بعد العلم باندراجهما في طبيعة واحدة أو العلم بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد، وأمّا لو لم يثبت ذلك كتصادق الزكاة والخمس على شيء واحد، أو صدق واحد منهما مع سائر الصدقات، أو صدقة مع أداء الدين، وكذا تصادق زكاة الفطرة وزكاة المال، وكذا تصادق سائر الحقوق المالية كمال الإجارة وثمن المبيع ومال المصالحة والقرض

---

(١) تثنية الضمير هنا وفيما يأتي باعتبار تأويل «الأُمور» إلى «الطبيعتين».

وغيرها من الحقوق الثابتة في الذمة، وكذا تصادق صلاة الصبح ونافلتها وتصادق أحدهما مع صلاة الطواف، وغيرها ممّا يوافقها في الصورة فلا إشكال في بطلان القول بالتداخل بالنسبة اليها، ولذا لم يقل أحد بالتداخل في شيء من المذكورات ولم يذكر فيه ذلك على سبيل الاحتمال أيضاً، فإنّها طبائع مختلفة متباينة أو غير ثابت المصادقة وإن كانت متّحدة بحسب الصورة، فهي اذن خارجة عن محلّ الكلام.

فما يظهر من كلام بعض أعاظم الأعلام من إدراج ذلك في مورد التداخل ليس على ما ينبغي.

وحينئذٍ فالقول بالتداخل في مسألة الأغسال بالنظر الى الأصل على القول به مبني على إثبات تصادق تلك الأغسال وإمكان اجتماعها أو ثبوت كون الغسل طبيعة ذا أفراد بتعدّد جهة التكليف به، وأمّا مع عدم ثبوت شيء من الأمرين فلا وجه للقول بالتداخل فيه ولو على القول بأصالة التداخل، فلا تغفل في المقام.

**ثانيها:** أن محلّ الكلام ما إذا تعلّق الأوامر بطبيعة واحدة قابلة الصدق على جزئيات أو بطبائع متصادقة في بعض المصاديق أو جميعها، وأمّا إذا تعلّق الأمر بمجموع اُمور هي من أفراد طبيعة واحدة، كما إذا وجب عليه ألف درهم من الزكاة لم يعقل أن يكون دفع درهم واحد قائماً مقام الجميع، ضرورة تعلّق الوجوب بالألف وهو غير صادق على الواحد، فما وقع في المقام من التمثيل بدفع دينار بدلاً عن قنطار ليس على ما ينبغي.

**ثالثها:** أنّ محلّ الكلام في المقام جواز اجتماع المطلوبين المتعدّدين في المصداق بأن يكون فعل واحد مجزياً عنهما، وأمّا إذا كان متعلّق المفهوم الّذي تعلّق الأمران به كلّياً صادقاً على أفراد فلا يعتبر تعدّده في مقام الامتثال، كما إذا نذر دفع درهم الى فقير ثمّ نذر دفع دينار الى فقير ثم نذر نذراً آخر ... وهكذا فلا إشكال في جواز دفع ذلك كلّه الى فقير واحد.

وكذا لو تغايرا في المفهوم وتصادقا في المصداق جاز اختيار مورد الاجتماع وأداء التكليفين بالنسبة اليه، فلو قال: «أعط الفقير درهما وأعط العالم ديناراً»

وكان زيد فقيراً عالماً جاز دفع المنذورين اليه، ولو نذر شيئاً للفقير وشيئاً للسيّد وشيئاً للعالم فاتّفق هناك فقير سيّد عالم جاز دفع الكلّ اليه. ويجري ذلك في الوصايا والأوقاف وغيرها.

نعم، يجيء بناءً على التداخل الاجتزاء بإعطاء درهم واحد إيّاه واحتسابه عن الكلّ لو كان المنذور في كلّ من النذور المفروضة دفع درهم اليه.

وقد عرفت وهنه ومخالفته لفهم العرف.

ولو كان اتّحاد المتعلّقين قاضياً باتّحاد الفعل المتعلّق بهما، كما إذا قال: «آتني بفقير وآتني بعالم أو قال زر فقيراً أو زر عالماً» فاتّفق هناك فقير عالم، ففي الاجتزاء بالإتيان به فيهما ـ نظراً الى حصول الأمرين بفعل واحد ـ أو لزوم تكرار الفعل ولو بالنسبة إليه وجهان؟

والحقّ أنّ ذلك بعينه مسألة التداخل وإنّما يجيء التأمّل في المثال من جهة احتمال قضاء المقام بكون المطلوب هو الطبيعة المطلقة، ومع عدم استظهاره في المقام لابدّ من التكرار أيضاً حسب ما فصّلنا القول فيه.

رابعها: أنّهم اختلفوا في تداخل الأسباب وأنّ الأصل تداخلها حتّى يقوم دليل على خلافه، أو أنّ الأمر بعكس ذلك، وهذه المسألة قد أشار اليها جماعة من المتأخّرين، وما قرّرناه من المسألة المذكورة هو عين تلك المسألة في بعض الوجوه.

ولنوضّح الكلام فيها حتّى يتبيّن به حقيقة المرام فنقول: إنّ المراد بالسبب في المقام هو المقتضى لثبوت الحكم في الشرع ممّا أُنيط به الحكم على ماهو الشأن في الأسباب الشرعية، سواء كان مؤثراً في ثبوت الحكم بحسب الواقع أو كان كاشفاً عن ثبوت مؤثر آخر كما في كثير من تلك الأسباب، وسواء استحال الانفكاك بينهما أو جاز التخلّف كما هو الغالب نظراً الى طروّ بعض الموانع أو فقدان بعض الشرائط.

والمراد بتداخل الأسباب إمّا تداخلها من حيث السببية والتأثير بأن يكون الحاصل منها مع تعدّدها سبب واحد، فلا يتفرّع على تلك الأسباب إلّا حكم واحد يحصل اداؤه بفعل واحد.

أو أنّ المراد تداخل مسبّباتها بأن تكون تلك الأسباب قاضية بتكاليف عديدة وخطابات متعدّدة متعلّقة بالمكلف والمقصود حينئذٍ تداخل تلك التكاليف المسبّبة عن الأسباب المفروضة بمعنى حصولها في ضمن فرد واحد وتأديتها بفعل واحد، فيكون قد أُطلق تداخل الأسباب على تداخل المسبّبات من حيث إنّ ملاحظة الأسباب إنّما هي من جهة المسبّبات المتفرّعة عليها ويكون التأمّل في تداخلها من جهة تعدّد الأسباب الموجبة لها.

والأظهر أن يراد بالعبارة المذكورة ما يعمّ الوجهين، فيكون المقصود بها أنّ تعدّد الأسباب هل يقضي بتعدّد المسبّب في الخارج أو لا؟ فيعمّ ذلك ما إذا قيل بعدم اقتضائه تعدّد التكليف من أصله أو كان مقتضياً لتعدّد التكليف، لكن يكون المكلّف به حاصلاً بفعل واحد، سواء قيل بكون المكلّف به واحداً أو متعدّداً أيضاً، لكن يقال بحصوله في ضمن فعل واحد.

والوجه الثاني هو ما قرّرناه من المسألة المذكورة بعينها، إلّا أنّ المفروض هناك أعمّ من المفروض هنا حيث إنّ المفروض هنا تعدّد الأوامر مع تعدّد الأسباب القاضية بها والمفروض هناك أعمّ من ذلك.

وأمّا الأوّل فملخّص القول فيه: إنّه إن كان الفعل الّذي توارد عليه الأسباب المفروضة غير قابل للتعدّد في الخارج فلا إشكال في كون المطلوب هناك فعلاً واحداً، سواء ثبت بكلّ من الأسباب المفروضة تكليف بذلك الفعل فيتأكّد الحكم فيه نظراً الى تعدّد جهات ثبوته، أو لم يؤثّر في ثبوت الحكم إلّا واحد منها.

وإن كان قابلاً للتعدّد في الخارج فإن ظهر كون الأسباب المفروضة سبباً لتكليف واحد فلا إشكال أيضاً في عدم الحاجة الى تكرار المكلّف به على حسب تلك الأسباب، كما في الجنايات المتعاقبة الموجبة للتكليف بالغسل والأحداث الصغرى المتواردة الباعثة للتكليف بالوضوء عند وجوب المشروط به، إذ المفروض كون الحاصل منها تكليفاً واحداً متعلّقاً بالغسل أو الوضوء الحاصل بأدائه مرّة.

وإن ظهر كون كلّ منها سبباً للأمر فلا كلام أيضاً في تعدّد التكاليف، ويقضي ذلك إذن بتعدد المكلّف به وتعدّد الأداء على التفصيل الّذي بيّناه.

وإن لم يظهر شيء من الأمرين وشكّ في كونها أسباباً لأمر واحد أو أوامر متعدّدة يتوقّف الفراغ منها على تكرار الفعل على حسبها فهل يبنى على الأوّل أو الثاني؟ وجهان، أظهرهما الأوّل، أخذاً بمقتضى الأصل السالم عن المعارض، وما يتمسّك به في مقابلة الأصل مدفوع بما سيأتي بيانه.

وظاهر بعض أعاظم الأعلام: أنّ الأصل تعدّد المسببات عند تعدّد الأسباب مطلقاً واحتجّ له بوجوه:

منها: أنّه ممّا اتفق عليه الأصحاب وعليه يدور رحى الفقه في كلّ باب ولم يخالف فيه سوى جماعة من المتأخّرين، وقد استند اليه الفقهاء الأثبات وأرسلوه إرسال المسلّمات وسلكوا به سبيل المعلومات ولم يخرجوا عنه إلّا لدليل واضح أو اعتبار لايح، كما يدلّ عليه ملاحظة المقامات الّتي قالوا بالتداخل فيها.

ومنها: استقراء الشرعيات في أبواب العبادات والمعاملات، فإنّ المدار فيها على تعدّد المسبّبات عند تعدّد الأسباب عدا نزر قليل، مستنداً الى ما قام عليه من الدليل، وهو من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرّقة الواردة في الجزئيات على ثبوت القاعدة، وليس من الاستناد الى مطلق الظنّ ولا القياس في شيء.

ومنها: أنّ اختلاف المسبّبات إمّا أن يكون بالذات كالصوم والصلاة والحجّ والزكاة ولا كلام فيه، أو بالاعتبار كصلاة الفجر أداءً وقضاءً، والاختلاف في الثاني ليس إلّا لاختلاف النسبة والإضافة الى السبب، فإنّ صلاة ركعتين بعد الفجر لمن عليه صبح فائتة صالحة لها وللحاضرة وإنّما تختلف وتتعدّد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وخروجه، ومثل ذلك حاصل في كلّ ما ينبغي فيه التداخل، إذ المفروض فيه اختلاف الأسباب الّتي يختلف بها النسب واختلاف النسبة متى كان مقتضياً للتعدّد في شيء كان مقتضياً له في غيره، لأنّ المعنى المقتضي للتعدّد حاصل في الجميع قائم في الكلّ.

ومنها: أنّ ظاهر الأسباب المتعدّدة قاضٍ بتعدّد مسبّباتها، نظراً الى تبادر الاختصاص المقتضي للتعدّد، فإنّ مفاد قوله: «من نام فليتوضّأ ومن بال فليتوضّأ» اختصاص كلّ سبب بمسبّبه فيجب الوضوء بخصوصه لأجل النوم كما يجب كذلك لأجل البول، فالمستفاد منه وجوب وضوءين عند عروض الأمرين.

ومنها: أنّ الثاني من السببين المتعاقبين ينبغي أن يثبت به المسبّب، لعموم ما دلّ على سببيّته والثابت به غير الأوّل، لأنّ الظاهر من ترتّب طلبه على حصول سببه تأخّره عنه، كما هو الشأن في سائر الأسباب بالنسبة الى مسبّباتها، فيكون مغايراً للمطلوب بالأوّل، ضرورة حصوله بالسبب الأوّل قبله فيتعدّد المسبّب كما هو المدّعى.

ويمكن المناقشة في الجميع.

أمّا في الأوّل فبأنّ دعوى الإجماع على ذلك مطلقاً غير واضحة، بل لو ثبت هناك إجماع فإنّما هو فيما إذا ثبت بالأسباب العديدة تكاليف متعدّدة وأُريد أداؤها بمصداق واحد، كما هو ظاهر من ملاحظة موارد ما ذكره من الجريان عليه في أبواب العبادات والمعاملات، وليس توقّف الأداء على الإتيان بالمتعدّد إلّا مع ثبوت تعدّد التكليف وهو أوّل الكلام في المقام.

وأمّا في الثاني فبما أشرنا اليه من أنّ تعدّد التكليف هناك هو القاضي بتعدّد المكلّف به حسب ما بيّناه، يعرف ذلك من ملاحظة الأمثلة الّتي ذكرها المستدلّ قدس سره حيث مثّل لذلك بالصلوات المتوافقة من فائتة وحاضرة، والفوائت المتعدّدة من الفرائض والنوافل، والفرائض المتوافقة كصلاة الزلزلة والآيات وصلاة الطواف والنافلة والنافلة والفريضة المتوافقتين كصلاة العيد والاستسقاء، وزكاة المال والفطرة الى غير ذلك مع أنّ اندراج أكثر ما ذكره في مورد التداخل محلّ كلام مرّت الإشارة اليه، فكيف يثبت به ما نحن بصدده من إثبات تعدّد التكليف بمجرّد تعدّد السبب؟!.

وأمّا في الثالث فبأنّ الاختلاف الحاصل بسبب النسبة والإضافة قد يكون

منوّعاً للفعل بحيث لا يجوز اجتماع أحدهما مع الآخر، كصلاة الظهر والعصر وأداء الدين والزكاة أو الخمس، وهو خارج عن محلّ الكلام؛ إذ محلّ البحث ما إذا كان المطلوب نوعاً واحداً أو نوعين متصادقين ولو في بعض المصاديق فأُريد أداؤهما باختيار مورد الاجتماع، والمفروض هنا أنّ أحد الاعتبارين لا يجامع الآخر ومع الخلوّ عن الاعتبارين لا يقع خصوص شيء من الأمرين، ولو فرض وقوع أحدهما في بعض الفروض فلا يقع الآخر، إذا أمكن اجتماع الاعتبارين لحصول المطلوب بكلّ من الأمرين بذلك كان مورداً للبحث.

وحينئذٍ فعدم إمكان التداخل في الصورة الأُولى نظراً الى تباين الاعتبارين وعدم إمكان اجتماعهما لا يقضي بعدم جواز الجمع بينهما في مورد النزاع ممّا لم يقم فيه دليل على التباين وأمكن اعتبار الأمرين بظاهر الإطلاق.

فالقول بأنّ المعنى المقتضي للتعدّد حاصل في الكلّ غير مفهوم المعنى، فإنّه إن أُريد به أنّ اعتبار مجرّد الاضافة والنسبة بأحد الوجهين قاضٍ بعدم صحّة ضمّ الأُخرى معه فهو في محلّ المنع، غاية الأمر أن يقال به في بعض الفروض ممّا قام الدليل فيه على تباين الاعتبارين.

وإن أُريد به أنّ الإضافة والنسبة قاضية بتعدّد الأمرين في الجملة ولو في الاعتبار فهو كذلك، ولا ينافي التداخل الملحوظ في المقام، لحصول المغايرة الاعتبارية مع ذلك أيضاً.

والحاصل أنّه مع انفكاك إحدى الإضافتين عن الأُخرى يكون مغايرتهما في المصداق حقيقية ومع حصولهما تكون المغايرة اعتبارية.

على أنّه قد يحصل الأمران من غير حاجة الى مراعاة الإضافة والنسبة، كما إذا قال: «أكرم هاشمياً وأكرم عالماً» فإذا أكرم هاشمياً عالماً فقد أتى بإكرام الهاشمي والعالم من غير حاجة الى ملاحظة الاعتبارين.

وأمّا في الرابع فبأنّ دعوى الظهور المذكور على إطلاقها في محلّ المنع، نعم تعدّد الأمرين المتعلّقين بالفعل مع ظهور عدم إرادة التأكيد قاضٍ بذلك، سواء تعدّد

سببه أو اتّحد، كما مرّ بيانه، فلو لم يكن هناك ما يظهر منه تعدّد التكليف سوى تعدّد السبب كان استفادة تعدّد التكليف منه بمجرّده محلّ تأمّل، بل الظاهر عدمه.

ألا ترى أنّه لو قيل: «إنّ البول سبب لوجوب الوضوء والريح سبب لوجوبه لم يفهم من اللفظ وجوب وضوءَين عند عروض الأمرين إذا احتمل أن يكون كلّ منهما سبباً لوجوبه في الجملة حتّى أنّهما إذا اجتمعا لم يكن هناك إلّا وجوب واحد، وكذا الحال لو قيل: «إنّ إدخال الحشفة سبب لوجوب الغسل والإنزال سبب لوجوبه».

وقد يناقش في العبارة المذكورة أيضاً بأنّ ظاهر لفظ السبب يقتضي فعلية التسبيب، وهو لا يجامع كونهما سببين لمسبّب واحد؛ إذ مع اجتماعهما لا يكون السببية إلّا لأحدهما ويكون الآخر سبباً بالقوّة، وهو خلاف ظاهر اللفظ القاضي بسببية كلّ منهما فعلاً.

ويدفعه أنّ السببية الشرعية لا ينافي عدم فعلية التأثير لصدق السببية الشرعية مع شأنية التأثير قطعاً، بل مراعاة التأثير غير معتبرة في الأسباب الشرعية من أصلها، ولذا لم يكن هناك مانع من اجتماعهما على سبب واحد، كما هو ظاهر من ملاحظة مواردها، ومنها المثالين المذكورين.

ودعوى كون إطلاق السبب منصرفاً الى ما يكون مؤثّراً بالفعل محلّ منع أيضاً.

على أنّه لا يجري ذلك فيما لو عبرّ عن السببية المفروضة بلفظ آخر خالٍ عمّا ادّعي من الظهور.

وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الخامس أيضاً، فإنّ الأسباب الشرعية ليست بمؤثّرات حقيقية في الغالب، كما نصّ عليه المستدلّ قدس سره في أوّل كلامه وإنّما هي كاشفة في الغالب عن المؤثّرات، فما ذكر في الاحتجاج من أنّ الثابت بالسبب الثاني لابدّ أن يكون مغايراً للمطلوب الأوّل ـ ضرورة تأخّر المسبّب عن سببه ـ ليس على ما ينبغي؛ إذ لا مانع من كون السبب الثاني كاشفاً عن المسبّب الأوّل أيضاً، وأيضاً قد يكون مسبّبه تكليفاً آخر متعلّقاً بالفعل الأوّل فيتأكّد جهة التكليف به من غير حاجة الى تكراره.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ مجرّد تعدّد الأسباب الشرعية لا يقضي بلزوم تعدّد الأفعال المتفرّعة عليها، بل يمكن تواردها على محلّ واحد من غير خروج عن ظاهر الحكم بكونها أسباباً، وقد يقتضيان حصول جهتين للتكليف بالفعل فيتعدّد التكليف دون المكلّف به كما هو الملحوظ في المقام.

نعم، تعدّد التكليف قاضٍ بتعدّد المكلّف به، وتعدّد المكلّف به قاضٍ بتعدّد الأداء حسب ما مرّ بيانه فيما قرّرناه من المسألة.

أمّا مجرّد تعدّد السبب مع عدم ثبوت تعدّد التكليف فلا قضاء فيه بتعدّد التكليف ولا تعدّد المكلّف به ولا تعدّد الأداء.

نعم، في تعدّد السبب بعد ظهور تعدّد التكليف تأييد للدلالة على تعدّد المكلّف به ولزوم تعدّد الأداء، كما مرّت الإشارة اليه.

**خامسها**: أنّ تداخل التكاليف بناءً على القول بها مطلقاً أو على ما ذكرناه من التداخل في بعض الصور المذكورة فهل يتوقّف حصوله على نيّة الكلّ تفصيلاً، أو إجمالاً، أو يحصل قهراً مع عدم نيّة خلافه، أو ولو نوى الخلاف مع نية البعض فيدخل فيه الباقي تبعاً، أو ولو من دون نيّة خصوص شيء من الأمرين إذا أتى بصورة الفعل المشترك بين الكلّ وجوه؟

والّذي يقتضيه التأمّل في المقام أن يقال: إنّ المطلوب بالأمرين الحاصلين في المقام إمّا أن يكون من قبيل العبادة، أو من غيرها، أو يختلف الحال فيه.

ثمّ إنّ أداءه إمّا أن يتوقّف على قصده ونيّته، أو أنّه ممّا يحصل بأداء صورته، فإن كان كلّ من الأمرين ممّا يحصل بأداء صورته من غير توقّف له على نيّته فلابدّ من الحكم بالتداخل فيه مطلقاً من غير توقّف له على نيّته، فلا توقّف له على تعيين شيء من المطلوبين ولا على قصد امتثال الأمرين.

نعم، لو كانا أو أحدهما عبادة توقّف حصول الأمرين على قصد القربة، فلو نوى القربة بأحدهما وغفل عن الآخر حصل أداؤه أيضاً مع عدم قصد التقرّب به بل ومع الغفلة عنه من أصله، لما عرفت فيما قرّرناه سابقاً من عدم توقّف العبادة

إلّا على اقتران قصد القربة في الجملة وأمّا اعتبار قصد التقرّب بملاحظة خصوص الأمر الوارد بها فلا، ولذا قلنا بإمكان صحّة العبادة مع عدم صدق الامتثال بالنسبة الى الأمر المتعلّق بها، فيكون ما يأتي به مسقطاً للأمر المتعلّق بتلك العبادة، نظراً الى أداء الواجب به.

فغاية الأمر في المقام أن يقال بعدم صدق الامتثال بالنسبة الى العبادة المفروضة وعدم ترتّب الثواب عليها من تلك الجهة، وقد عرفت أنّه لا مانع من صحّة العبادة ووقوعها وسقوط الواجب بها بعد اقترانها بقصد القربة لجهة مصحّحة له وإن لم يحصل بها امتثال الأمر المتعلّق بتلك العبادة.

ويحتمل في بادئ الرأي عدم وقوع العبادة الغير المقصودة، إذ المقصود من العبادة حصول الامتثال والطاعة، وهو غير حاصل مع عدم القصد الى العبادة المفروضة بل ومع القصد الى عدم أدائها.

والأظهر بعد التأمّل هو الوجه الأوّل حسب ما مرّ الوجه فيه.

نعم، لو أُريد امتثال الأمرين وترتّب الثواب عليه من الوجهين توقّف ذلك على قصد التقرّب به من الجهتين، وفي الاكتفاء بالنيّة الإجمالية حينئذٍ مع عدم التفطّن للتفصيل وجه، سيّما إذا علم تعلّق الأمرين به ولم يعلم خصوصية شيء منهما فأتى به من جهة تعلّق الأمر به كائناً ما كان.

ولو توقّف الإتيان به على قصده ونيّته ـ كما في الغسل فإنّ صدق اسمه يتوقّف على نيّته وإلّا كان غسلاً محضاً، وكأداء الزكاة فإنّ دفع المال مع عدم قصدها يكون عطيّة ولا يعدّ زكاة ـ فإن كان كلّ من المطلوبين على الوجه المذكور فلا إشكال في توقّف إيقاعهما على قصدهما، ولو نوى به أحدهما وقع به ذلك دون غيره سيّما إذا نوى عدم وقوعه، فلا يتداخلان بناءً على القول بالتداخل إلّا بالنية، هذا بالنسبة الى قصد أصل الفعل، وأمّا بالنسبة الى نيّة القربة فالحال فيه كالمسألة المتقدّمة من غير فرق.

والظاهر أنّ الأغسال من هذا القبيل فلا تتداخل بعد القول بعدم مباينتها كما هو الظاهر إلّا مع قصد الكلّ.

نعم، لو تمّ الدليل على الاجتزاء بفعل واحد عن الجميع ولو من دون قصد اتّبع ذلك، وكان مخرجاً له عن حكم القاعدة.

ولو توقّف أحدهما على نيّته دون الآخر فإن نواه أو نواهما معاً وقعا معاً، وإلّا وقع الآخر خاصّة وتوقّف الإتيان بالأوّل على أداء الفعل ثانياً مع القصد اليه.

سادسها: قد عرفت أنّ مورد التداخل على القول به ما إذا كان المطلوبان من طبيعة واحدة أو من طبيعتين متصادقتين ولو في بعض المصاديق، وأمّا إذا كان بينهما مباينة في الخارج فلا كلام في عدم التداخل وإن اتّحدا في الصورة.

وحينئذٍ فنقول: إن علم التباين أو التصادق فلا كلام، وأمّا إذا شكّ في تباين الطبيعتين وعدمه مع اتّحادهما صورة ـ كغسل الجنابة وغيره من الأغسال إذا شكّ في اجتماعهما في مصداق واحد ـ فهل يبنى على المباينة وعدم جواز التداخل حتّى يتبيّن التصادق، أو على جواز التداخل نظراً الى الاتّحاد في الصورة وعدم ثبوت المباينة فيجزي المأتي به عن الأمرين؟ وجهان.

والمتّجه هو الأوّل؛ إذ مع احتمال التباين لا يمكن الحكم بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد، نظراً الى قضاء اليقين بالاشتغال باليقين بالفراغ وعدم قيام دليل على اجتماع المطلوبين في ذلك ليحكم معه بالفراغ، ومجرّد الاحتمال غير كافٍ في تحصيل البراءة، بل لا يمكن الخروج بذلك عن عهدة التكليف بأحدهما أيضاً مع قصد الأمرين بإزائه حسب ما يأتي الإشارة اليه إن شاء الله.

فإن قلت: لو كان الحال على ما ذكر لم يكن هناك محصّل للبحث عن مسألة التداخل، فإنّه إن علم اجتماع الطبيعتين في مصداق واحد وحصولهما معاً في فرد واحد كان ذلك قولاً بالتداخل، ولا يصحّ إنكاره حينئذٍ ممّن ينكر أصالة التداخل لقيام الدليل حينئذٍ على حصول الأمرين، وإن لم يعلم حصولهما في مصداق واحد وعدمه فالمفروض خروجه عن موضع البحث؛ إذ لا يصحّ على القول بأصالة التداخل تداخلهما في المقام بمقتضى الأصل حسب ما ذكر، فلا يبقى مورد للبحث عن التداخل ليصحّ ورود القولين عليه.

قلت: المنظور بالبحث في مسألة التداخل اجتماع المطلوبين في مصداق واحد والاجتزاء به عنهما، وهو فرع اجتماع نفس الطبيعتين وتصادقهما؛ اذ مع مباينتهما لا مجال لاحتمال الاجتماع، ومع احتمالها لا مجال للحكم به ليحكم بفراغ الذمّة عن التكليفين بأدائه.

وما ذكر من أنّ الحكم بالاجتماع هو مفاد التداخل، فلا مجال إذن لإنكاره موهون جدّاً، لوضوح الفرق بين اجتماع المطلوبين في فعل واحد ليقوم في حصول الامتثال مقام الفعلين وحصول الطبيعتين في مصداق واحد، والمنكر للتداخل لا يمنع من الثاني وانّما يقول بمنع الأُول لدعوى فهمه تقييد الطبيعة المطلوبة بكلّ من الأمرين بغير ما يؤدّى به الآخر، كما في قوله: «جئني بهاشمي وجئني بعالم» فإنّه مع البناء على عدم التداخل لو أتى بهاشمي عالم لم يجزه عنهما مع حصول الطبيعتين به قطعاً، فمجرّد اجتماع الطبيعتين لا يقضي بحصول المطلوبين، لاقتضاء كلّ من الأمرين أداء الطبيعة المطلوبة مستقلّاً مغايراً لما يؤدّى به الآخر، فيجري مصداق الاجتماع عن أحد الأمرين دون كليهما.

فإن قلت: لو كان مجرّد احتمال التباين وعدم اجتماع الطبيعتين قاضياً بعدم الحكم بالتداخل لم يثمر المسألة في كثير من المقامات، لقيام الاحتمال المذكور كما في الأغسال ونحوها.

قلت: إنّ مجرّد قيام الاحتمال المذكور غير مانع من التداخل مع قضاء الإطلاق بحصول الطبيعتين في مصداق واحد، كما إذا قال: «اغتسل للجنابة واغتسل للجمعة» فإنّه إذا أتى بغسل واحد للأمرين فقد صدق معه حصول الغسل للجنابة والجمعة، ولا يمنع منه احتمال المباينة بين الغسلين وعدم اجتماعهما في مصداق، فإنّه مدفوع بظاهر الإطلاق، فتأمّل.

## الثامن

أنّه إذا تعلّق أمران بالمكلّف وكان المطلوب بهما متّحداً في الصورة فهل يتوقّف أداء المأمور به على تعيين كلّ من الفعلين بالنيّة على وجه ينصرف ما يأتي

به الى خصوص أحد الفعلين، أو يكتفي الإتيان بفعلين على طبق الأمرين؟ وجهان، والصحيح في ذلك التفصيل حسب ما نقرّره إن شاء الله.

وتفصيل الكلام في ذلك أن يقال: إنّ المطلوبين المتّحدين في الصورة إمّا أن يكونا متّفقين في الحقيقة ليكون المطلوب بالأمرين فردان من طبيعة واحدة، أو يكونا مختلفين فيها.

وعلى كلّ من الوجهين فإمّا أن يكون الحكم المتعلّق بهما متّحداً كالوجوب والندب، أو مختلفاً.

فإن كان المطلوبان طبيعتين مختلفتين فإمّا أن يكون انصراف تلك الصورة الى كلّ منهما منوطاً بالنيّة بحيث يكون كلّ منهما منوطاً بقيد لا يحصل إلّا مع قصده ـ كما في دفع المال على وجه الزكاة أو الخمس وأداء ركعتين على أنّهما فريضة حاضرة أو نافلة ـ أو يكون انصرافه الى أحدهما غير متوقّف على ضمّ قيد وانّما يتوقّف عليه انصرافه الى الآخر كما في دفع المال الى الفقير على وجه العطيّة ودفعه اليه على وجه الزكاة، فإنّ مجرّد الدفع اليه من غير اعتبار شيء معه ينصرف الى العطيّة المطلقة لحصولها بنفس الدفع من غير حاجة الى ضمّ شيء آخر اليه، بخلاف كونه زكاةً لافتقاره الى ضمّ ذلك الاعتبار.

فعلى الثاني ينصرف الفعل مع الإطلاق إلى ما لا يحتاج إلى ضمّ القيد ويكون انصرافه الى الآخر متوقّفاً على ضمّ القيد لا ينصرف اليه من دونه.

وعلى الأوّل لابدّ في حصول البراءة من أيّ من التكليفين على انضمام نيّته ولو أتى بالفعل مطلقاً بطل ولم يحتسب من شيء منهما؛ إذ المفروض توقّف حصول كلّ منهما على ضمّ النيّة، فمع الإطلاق وعدم الانضمام لا يقع شيء من الخصوصيتين.

وأيضاً فإمّا أن يقال بانصرافه إليهما، أو إلى أحدهما مبهماً أو معيّناً، أو لا ينصرف الى شيء منهما.

والأوّل فاسد وكذا الثاني، لعدم وقوع المبهم في الخارج ومثله الثالث، لبطلان

الترجيح بلا مرجّح، فانحصر الأمر في الرابع، وهو المطلوب.

وإن كان المطلوبان من طبيعة واحدة فإمّا أن يكون كلّ من المطلوبين أو أحدهما مقيّداً بقيد غير ما أُخذ في الآخر، أو يكونا مطلقين ليكون مفاد الأمرين مفاد الأمر بإتيان الطبيعة مرّتين، أو يكون أحدهما مطلقاً والآخر مقيّداً.

فعلى الأوّل لابدّ من ضمّ النيّة الى كلّ منهما لينصرف بها الى ماهو مطلوب الآمر، نظراً الى أنّ المطلوب بكلّ من الأمرين خصوص المقيّد ولا يحصل ذلك من دون ضمّ النيّة بعد اتّحادهما في الصورة، كما إذا وجب عليه صلاة ركعتين لميّت مخصوص ووجب عليه ركعتين أُخريين لميّت آخر، فلو أتى بفعلين على وجه الإطلاق لم ينصرف الى شيء من الأمرين، كيف! وقد عرفت في الصورة المتقدّمة دوران الأمر بين وجوه أربعة لا سبيل الى ثلاثة منها، فيتعيّن الرابع، ومعه يبقى التكليفان على حالهما.

وكذا الحال في الثالث بالنسبة الى انصرافه الى المقيّد، ومع الإطلاق وعدم ملاحظة الخصوصية ينصرف حينئذٍ الى جهة الإطلاق، نظير ما مرّ في الصورة المتقدّمة.

وأمّا على الثاني فهل يتوقّف أداء كلّ منهما على ملاحظة خصوص الأمر المتعلّق به ليتعيّن الفعل الواقع له، أو يصحّ مع الإطلاق أيضاً ـ فيحصل امتثال الأمرين إن أتى به مرّتين، وإلّا كان امتثالاً لأمر واحد ـ؟ وجهان.

والذي يقتضيه ظاهر القاعدة في ذلك عدم لزوم التعيين وجواز الإتيان به على وجه الإطلاق؛ إذ المفروض كون الجميع من طبيعة واحدة من غير أن يتقيّد بشيء سوى التعدّد في الأداء والمفروض أيضاً حصول المأمور به على حسب ما تعلّق الأمر به، فلابدّ من حصول الواجب وسقوط التكليف، فهو بمنزلة ما إذا تعلّق الأمر بالإتيان بتلك الطبيعة مرّتين على أن يكون كلّ من المرّتين واجباً مستقلاً في نظر الآمر، إذ لا شكّ حينئذٍ في حصول الامتثال بالإتيان بالطبيعة مرّتين من غير اعتبار نيّة التعيين في أداء كلّ من الفردين، بل لا يمكن فيه ذلك لعدم تميّز كلّ من

الأمرين عن الآخر، نظراً الى حصولهما بصيغة واحدة.

فإن قلت: إنّه لما كان التكليف بالفعل هناك بصيغة واحدة كان طريق الامتثال فيه على الوجه المذكور؛ إذ المفروض اتّحاد صيغة الأمر، والمقصود بكلّ فعل هو امتثال ذلك الأمر، مضافاً الى ما ذكر من عدم إمكان التعيين، وأمّا مع تعدّد الأمرين كما هو المفروض في المقام فلا وجه لذلك، لاختلاف التكليفين وإمكان ملاحظة كلّ منهما في أداء الواجب، فلابدّ من ملاحظته ليتحقّق بذلك الفعل أداؤه.

قلت: العبرة في المقام بتعدّد نفس التكليف، والمفروض حصول تكليفين في الصورتين من غير أن يكون الجميع تكليفاً واحداً في شيء من الوجهين، فلا فرق بين أداء المطلوب بصيغة واحدة أو صيغتين، فإذا تحقّق الامتثال في الصورة الأُولى فينبغي تحقّقه في الثانية أيضاً.

وإمكان التعيين وعدمه لا يقضي بالفرق، ضرورة أنّه إن أمكن صدق الامتثال مع عدم التعيين لم يكن فرق بين القسمين، وإلّا كان عدم إمكان التعيين قاضياً بالمنع من وقوع التكليف على الوجه المفروض، ولما كان كلّ من جواز التكليف على الوجه المذكور وتحقّق الامتثال معلوماً قضى ذلك بحصوله في المقام.

وأيضاً من الظاهر كون المطلوب بالأمر هو أداء المأمور به وإيجاده في الخارج والمفروض تحقّقه كذلك، فأيّ مانع من تحقّق الواجب؟

نعم، لو كان قصد امتثال خصوص الأمر المتعلّق بالفعل شرطاً في أداء الواجب فربما أُشكل الحال في المقام، وقد عرفت أنّه لا وجه لاشتراطه.

والقول بلزوم قصد الامتثال في العبادة قطعاً فلا يتمّ ذلك بالنسبة اليها مدفوع بما عرفت من أنّ القدر المعتبر في العبادة هو قصد الامتثال على سبيل الإطلاق، وأمّا اعتبار كونه امتثالاً لخصوص الأمر المخصوص فممّا لا دليل على اعتباره.

فإن قلت: لا شكّ أنّه مع عدم تعيين الفعل الواقع منه لأداء خصوص كلّ من المطلوبين لا يمكن انصراف ما يأتي به أوّلاً الى خصوص شيء منهما، لبطلان الترجيح بلا مرجّح حسب ما مرّ نظيره في الصورة المتقدّمة، وكذا الحال فيما يأتي

به ثانياً، فكيف يصحّ الحكم بأداء الواجبين مع عدم إمكان الحكم بانصراف شيء من الفعلين الى شيء من الواجبين؟

ومع الغضّ عن ذلك فأقصى ما يقال في المقام كون مجموع الفعلين أداء لمجموع الواجبين من غير ملاحظة لخصوص كلّ من الفعلين بالنسبة الى خصوص كلّ من الأمرين، ولا يتمّ ذلك فيما إذا أتى بأحد الفعلين كذلك ولم يتمكن من الآخر أو تعمّد تركه مثلاً؛ إذ لا يمكن صرفه حينئذٍ الى خصوص شيء من التكليفين وكونه أداء لأحد الواجبين على سبيل الإبهام غير متصوّر أيضاً، إذ لا يعقل حصول المبهم في الخارج.

قلت: قد عرفت أنّ المتحصّل من الأمرين المفروضين هو وجوب الإتيان بالطبيعة المفروضة مرّتين من غير فرق بين مفاد التعبيرين، فكما أنّه إذا أتى هناك بأحد الفردين فقد حصل أحد الواجبين قطعاً فكذا في المقام وإن لم يتعيّن ذلك أداء لخصوص ما أمر به في كلّ من الأمرين؛ إذ لا يعتبر ذلك في أداء الواجب، فهو إذن قد أدّى أحد الواجبين وبقي الآخر وإن لم يتعيّن خصوص المؤدّىٰ والباقي في الذمّة، وليس ذلك من قبيل الحكم بوجود المبهم في الخارج، إذ لا إبهام في الفعل الواقع في الخارج، ولا في جهة وقوعه، فهو أداء لبعض ما ثبت وجوبه بالأمرين.

وقد يستشكل في المقام بأنّه قد اشتغلت الذمّة بأداء ما تعلّق به كلّ من الأمرين المفروضين، وبعد الإتيان بالفعل المفروض لا يمكن الحكم بتفريغ الذمّة عن خصوص شيء من التكليفين، ضرورة بطلان الترجيح من غير مرجّح، والحكم بسقوط واحد منهما على سبيل الإبهام إثبات لحكم وجودي للمبهم الواقعي وهو محال، فلابدّ من القول ببقاء الأمرين معاً، فلا يكون الفعل المفروض أداء لشيء من الواجبين.

ويمكن دفعه بأنّه لا مانع من الحكم بسقوط أحد الواجبين عن الذمّة، لتعيّن أحد الأمرين في الذمّة كما أنّه يمكن الحكم باشتغالها بأحد الشيئين، فحينئذٍ

يحكم بسقوط أحد الواجبين الثابتين في الذمّة وثبوت الآخر فيها كذلك بعدما حكم بثبوتهما معاً، وعدم صحّة الحكم بسقوط خصوص كلّ من الواجبين لا يقتضي الحكم ببقائهما معاً، لانقلاب كيفية الاشتغال حينئذٍ فهي إذن غير مشغولة بخصوص كلّ من الواجبين غير بريئة من خصوص كلّ منهما بل مشغولة بأحدهما بريئة من أحدهما.

وحينئذٍ فهل يتعيّن عليه الإتيان بالآخر أيضاً على نحو الإجمال، أو يتخيّر بينه وبين تعيينه أداء خصوص أحد الواجبين؟ وجهان.

والمتّجه منهما هو الثاني، لكون أداء الواجب في الأوّل على نحو كلّي صالح لوقوعه أداءً لكلّ من الواجبين، فإذا عيّن أحدهما فيما أتى به ثانياً تعيّن له وقضى بصرف فعله الأول الى الآخر.

فإن قلت: إنّه لو كان أحد الفعلين المفروضين واجباً والآخر مندوباً وأتى بالفعل مطلقاً لم يصحّ الحكم بسقوط أحد التكليفين المفروضين بالخصوص، كما هو الحال فيما إذا اتّفقا في الحكم، لما عرفت من لزوم الترجيح بلا مرجّح، ولا وجه هنا للحكم بسقوط أحدهما على سبيل الإطلاق حسب ما ذكر هناك لاختلاف الحكمين نوعاً مع أنّ الفعل الواقع في الخارج لا يخلو عن الاتّصاف بالوجوب أو الندب مثلاً، ومع البناء على الوجه المذكور لا يصحّ اتصاف خصوص شيء من الفعلين الواقعين في المقام بخصوص شيء من الحكمين حسب ما عرفت.

قلت: يمكن دفع ذلك بوجهين:

أحدهما: أنّه لا مانع من اتّصاف أحد الفعلين الحاصلين بالوجوب والآخر بالندب من غير أن يتميّز خصوص الواجب عن المندوب.

ألا ترى أنّه إذا أوجب السيّد على عبده دفع درهم الى الفقير وندب دفع درهم آخر اليه فدفع اليه العبد درهمين من غير أن يعيّن أحدهما بخصوصه لأداء الواجب والآخر لأداء المندوب فإنّه لا يشكّ أهل العرف في صدق الامتثال وحصول

البراءة والخروج عن عهدة التكليفين مع عدم تعيّن خصوص الواجب والمندوب.

والوجه فيه ظاهر أيضاً، فإنّ قضية إطلاق الأمر حصول كلّ من المطلوبين بأداء الطبيعة المطلقة، حسبما قرّر في الصورة المتقدّمة، ولا دليل على لزوم اعتبار التعيين سوى ما يتخيّل من عدم انصراف شيء من الفعلين الى خصوص الواجب، فيبقى التكليف على حاله.

ويدفعه ما عرفت من أنّه وإن لم ينصرف اليه خصوص كلّ من الفعلين إلّا أنّه يتّصف أحدها بالوجوب قطعاً، وهو كافٍ في أداء الواجب لحصول المطلوب به، فيكون المتّصف بالوجوب في الخارج هو أحد الفعلين الحاصلين من غير أن يتّصف به خصوص شيء منهما فيكون الواجب في الخارج أمراً دائراً بين الأمرين.

فإن قلت: إنّ الوجوب صفة خارجية لابدّ له من متعلّق متعيّن في الخارج ليصحّ قيامه به فكيف يمكن أن يتّصف به الأمر المبهم الدائر بين شيئين؟.

قلت: وجوب الفعل إنّما يتعلّق بذمّة المكلّف، فكما أنّه لا مانع من تعلّق الوجوب بالطبائع الكلّية كما هو الحال في معظم التكاليف المتعلّقة بذمّة المكلّف ولا مانع أيضاً من كون أحد أفراد الكلّي متّصفاً بالوجوب والآخر بالندب كذا لا مانع من حصول الواجب بأحد الفردين المتحقّقين في الخارج، فيكون الوجوب قائماً بمفهوم أحدهما الصادق على كلّ منهما على سبيل البدلية.

فإن قلت: إنّه ليس في الخارج إلّا خصوص كلّ من الفردين والمفروض عدم اتّصاف شيء منهما بالوجوب، فأين محلّ الوجوب؟.

قلت: ليس الوجوب كسائر الصفات الخارجية الموجودة في الخارج وإنّما هو أمر اعتباري متعلّق بالفعل ملحوظاً الى ذمّة المكلّف ولا مانع من تعلّقه بأحد الفعلين خارجاً في لحاظ العقل تبعاً لوجود الفردين؛ إذ مع الحكم بوجود الفردين يحكم بوجود أحدهما الصادق على كلّ منهما قطعاً، فلا مانع من أن يكون ذلك هو متعلّق الوجوب فيكون الوجوب قائماً به والواجب حاصلاً بحصوله.

يرشدك الى ذلك أنّه إذا أوجب السيّد على عبده أحد فعلين وندب عليه

الآخر من دون تعيين فأتى بهما معاً، كما إذا أوجب عليه دفع أحد الرغيفين الى الفقير وندب عليه دفع الآخر فدفعهما معاً لم يكن هناك ريب في تحقّق الامتثال، كما يشهد به صريح العرف من غير حاجة الى تعيين خصوص الواجب والمندوب في النيّة، وليس الحال فيه إلّا على ما قرّرناه.

فظهر بذلك أنّه لا يتصوّر مانع من حصول الوجوب في الخارج على نحو لا يتشخّص متعلّقه بل يكون أمراً مطلقاً دائراً بين فردين أو أفراد وليس القول به حكماً بوجود شيء في الخارج على سبيل الإبهام، بل في اعتبار متعلّقه على الوجه المفروض نحو من التعيين بالنسبة اليه لصحّة حصوله على الوجه المفروض وعلى غيره حسب ما بيّناه.

ولا مانع أيضاً في المقام من جهة إبهام الفعل الواقع الدائر بين الواجب والمندوب، إذ المفروض تعلّق الأمر هناك بنفس الطبيعة المطلقة وكون الفردين من طبيعة واحدة.

ومجرّد دوران حكم الفرد بين أمرين لا يقضي بإبهام الفعل الواقع، إذ المفروض عدم قضائه باختلاف النوع ولا بتقييد المأمور به بالحكم المفروض، إذ ليس الحكم الثابت للأمر قيداً في المأمور به حتّى يكون اختلاف القيدين قاضياً بإبهام الفعل الواقع مع عدم ضمّ شيء منهما، بل ليس المطلوب على الوجهين إلّا نفس الطبيعة المطلقة.

غاية الأمر أن يكون تعدّد الأمرين قاضياً بتعدّد المكلّف به وذلك غير قاضٍ بإبهام في الفعل الواقع، كما هو ظاهر من ملاحظة الأمر بإيجاد الطبيعة مرّتين.

نعم، لو كان متعلّق الأمرين طبيعتين مختلفتين أو كان المطلوب بكلّ من الطلبين هو الطبيعة المقيّدة بقيد مخصوص غير ما قيّد به الآخر لزم التعيين، لإبهام الفعل الواقع من دونه حسب ما مرّ الكلام فيه، وليس المقام من ذلك قطعاً لتعيّن الطبيعة الحاصلة في كلّ من الإيجادين، أقصى الأمر دوران حكمهما في كلّ منهما بين الوجهين.

ثانيهما: أنّه لو تمّ ذلك فإنّما يتمّ فيما إذا أتى بالفردين دفعة، وأمّا إذا أتى بهما تدريجاً فلا حاجة الى تعيين الواجب؛ إذ الواقع أوّلاً هو الواجب وذلك لأنّه بعد تعلّق الأمر الوجوبي بالطبيعة المطلقة يكون الإتيان بنفس الطبيعة الحاصلة بأداء أيّ فرد منها واجباً بحسب الواقع، فيكون أداؤه أداءاً للواجب، سواء قصد به أداء الواجب أو لا، بل وإن قصد به أداء المندوب لما عرفت من عدم اعتبار ذلك القصد في أداء الواجب.

نعم، لو نوى الخلاف عمداً وكان المأمور به عبادة أُشكل الحال في الصحّة من جهة البدعية.

فإن قلت: إنّه كما تعلّق الأمر الإيجابي بالطبيعة المطلقة كذا تعلّق بها الأمر الندبي أيضاً، وكما يحصل أداء الواجب بالإتيان بالطبيعة المطلقة كذا يحصل أداء المندوب به، فأيّ قاضٍ بترجيح جهة الوجوب حتّى يكون ما يأتي به أوّلاً منصرفاً الى خصوص الواجب من غير أن يكون دائراً بينهما ولا منصرفاً الى المندوب، فلا وجه للحكم بالانصراف الى خصوص الواجب إلّا مع تعيينه بالنيّة.

قلت: لا حاجة في ذلك الى ضمّ النيّة؛ إذ مع تعلّق الأمرين بالطبيعة المطلقة يقدّم جهة الوجوب، نظراً الى اشتماله على المنع من الترك وخلوّ الندب عنه.

وقد عرفت في المباحث المتقدّمة أنّه مع حصول الجهتين المفروضتين يقدّم الجهة الأُولى، فإنّ الرجحان هناك بالغة الى مرتبة التأكّد غير بالغة اليها في الثانية، وعدم بلوغها الى تلك الدرجة من جهة لا ينافي بلوغها اليها من جهة أُخرى، فمع حصول الجهتين تقدّم الجهة المثبتة.

فإن قلت: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ فيما إذا تعلّق الأمران بنفس الطبيعة الحاصلة بحصول فرد منها على ما بيّن سابقاً من كون المطلوب حينئذٍ أداء نفس الطبيعة من الجهتين المفروضتين، وقلنا حينئذٍ بحصول المطلوبين بأداء واحد مع اتّصاف المؤدّى بالوجوب خاصّة، وإنّما الندب هناك جهة لإيقاع الفعل من غير أن يتّصف به الفعل واقعاً على ما مرّ تفصيل القول فيه، وليس المقام من ذلك؛ إذ المفروض

كون المطلوب أداء الطبيعة مرّتين أحدهما على سبيل الوجوب والآخر على جهة الندب، فلا اجتماع للجهتين في شيء واحد حتّى تقدّم جهة الوجوب على الندب وإنّما الواجب هنا إيجاد والمندوب إيجاد آخر، ولا يمكن تعيين شيء منهما إلّا بالنيّة نظراً الى دوران الفعل من دونها بين الأمرين.

قلت: المتحصّل من الأمرين في المقام هو مطلوبية أداء الطبيعة المفروضة مرّتين، مرّة واجبة ومرّة مندوبة، وقضية ذلك وجوب المرّة الأُولى واستحباب الثانية دون العكس، لصدق أداء الواجب بالإتيان بها أولاً، نظراً الى حصول الطبيعة الواجبة، فالحاصل من الأمرين بعد ملاحظتهما كون ما يأتي به أولاً واجباً والثاني مندوباً.

ألا ترى أنّه إذا أمر السيّد عبده على جهة الوجوب بإعطاء درهم للفقير ثمّ أمره بإعطائه درهماً على جهة الندب، فدفع العبد اليه درهماً واحداً حكم في العرف ببراءة ذمّته عن الواجب قطعاً، ولذا لا يجوّز أحد من العقلاء عقوبته على ترك الواجب، كيف! ولم يكن الواجب عليه إلّا إعطاء الدرهم وقد أتى به.

فإن قلت: إنّ المطلوب بكلّ من الأمرين متقيّد بما يغاير المطلوب بالآخر، ولذا تعدّد المطلوبان في المقام ولم يصحّ حصولهما بفعل واحد، فلا يتمّ الحكم بانصراف الفعل الأوّل الى خصوص الواجب من جهة صدق الطبيعة المطلقة عليه؛ إذ ليس المطلوب في المقام مطلق الطبيعة حتّى يكتفى بصدقها في المقام، بل لابدّ من ضمّ النيّة المعيّنة ليتحقّق به المغايرة المطلوبة.

قلت: إنّه لم يتعلّق كلّ من الأمرين إلّا بالطبيعة المطلقة، غير أنّ المقصود بهما أداء الطبيعة مرّتين واللازم من ذلك مغايرة أداء الواجب لأداء المندوب، لا أن يكون كلّ من وجوب الفعل وندبه قيداً في الفعل المطلوب حتّى أنّه لا يؤدّى الفعل من دون ملاحظته ليعتبر في كلّ من المطلوبين ملاحظة مغايرته لأداء المطلوب الآخر، بل ليس المطلوب إلّا أداءين للطبيعة المطلقة.

وحينئذٍ فنقول: إنّ وجوب أداء الطبيعة على الوجه المذكور وندبه كذلك

قاضٍ بكون الاوّل أداء للواجب والثاني أداء للمندوب من غير حصول إبهام في المقام ليتوقّف على التعيين، وذلك لصدق أداء الواجب به فيتعيّن الفرد الآخر لأداء المندوب.

والقول بأنّ صدق ذلك ليس بأولى من عكسه ـ إذ يصحّ أن يقال بصدق أداء المندوب به فيتعيّن الآخر لأداء الواجب ـ مدفوع، بأنّ صدق المطلوبين على الطبيعة الحاصلة على سبيل البدلية قاضٍ بأداء الواجب بحصولها، نظراً الى اندراج ذلك الفرد تحت الطبيعة المطلقة المتعلّقة للأمر الإيجابي وبه يسقط ذلك الأمر؛ إذ لا يصحّ للآمر مؤاخذة المأمور على ترك المطلوب مع الأداء المفروض نظراً الى حصول الطبيعة المطلوبة، وحينئذٍ لو اقتصر على ذلك كان تاركاً للمندوب لعدم أدائه بالطبيعة الراجحة على وجه غير مانع من النقيض.

فتلخّص ممّا قرّرناه أنّ تعلّق الأمرين بالطبيعة المطلقة على الوجه المفروض قاضٍ بوجوب الطبيعة المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء، نظراً الى كون المفروض المنع من ترك مطلق الطبيعة بحيث لا يوجد منها فرد في الخارج، فيكون المندوب هو إيجادها الثاني، فإنّه الّذي يصدق عليه حدّ المندوب، حيث إنّه الراجح الّذي يجوز تركه، فاللازم من تعلّق الأمرين بالطبيعة المطلقة على الوجه المفروض وجوب الطبيعة المطلقة وندب تلك الطبيعة مقيّداً بالإيجاد الآخر، إذ المتحصّل من الأمرين المنع من ترك الطبيعة المطلقة بحيث لو تركها بالمرّة كان معاقباً قطعاً، ورجحان فعلها على وجه غير مانع من النقيض بالنسبة الى إيجادها الثانوي.

ثمّ إنّه يتفرّع على ما ذكرنا أُمور كثيرة:

منها: عدم وجوب تعيين الذكر الواجب في أذكار الركوع والسجود، وكذا الحال في التسبيحات في الركعتين الأخيرتين إذا اكتفينا بالإتيان بالتسبيحات الأربع مرّة.

وربما قيل بوجوب التعيين في المقامين، نظراً الى البناء عليه في المسألة المذكورة وهو مدفوع بما عرفت.

ويوهنه خلوّ أخبار الباب وعدم تعرّض أحد من الأصحاب فيما أعلم لوجوب أعتبار ذلك فيها، مع أنّها من أعظم ما يعمّ به البلوى وتشتدّ الحاجة اليها.

مضافاً الى جريان السيرة المستمرّة على خلافه بحيث كاد أن يحصل منه القطع بفساده، وفي ذلك شهادة على صحّة ما اخترناه في المسألة المذكورة، وعلى ما اخترناه لو سها فأتى بالأوّل على جهة الندب وقع واجباً وجاز له الاقتصار عليه.

ومنها: عدم لزوم تعيين صوم القضاء لكلّ يوم فاته من شهر رمضان، إذ الواجب من الصوم حينئذٍ من أفراد طبيعة واحدة.

ومنها: أنّه لو كان عليه منذورات عديدة من أفراد طبيعة واحدة اكتفى في أدائها بقصد أداء المنذور من غير حاجة الى تعيين خصوص كلّ منها.

ومنها: أنّه لو كان عليه ديون عديدة من جنس واحد على صفة واحدة فأدّى واحداً من ذلك الجنس من غير أن يعيّنه لخصوص واحد معيّن منها حصل البراءة على قدر المؤدّى، من غير أن ينصرف الى خصوص واحد منها.

وقد يشكل الحال في هذه المقامات فيما إذا تعلّق حكم خاصّ بأحد الواجبين فأتى بأحدهما على الوجه المذكور، كما إذا كان قد نذر الإتيان بواحد معيّن منهما، أو نذر على تقدير الإتيان به التصدّق على الفقير مثلاً، أو كان هناك رهن بإزاء أحد الدينين أو حلّ أجل أحدهما دون الآخر بعد الدفع.

فهل يقال بانصراف ذلك الى ما اشتمل على الخصوصية، أو يدفع ذلك بالأصل، أو يتخيّر الفاعل أو الدافع في التعيين؟ وجوه.

وقد يقال بتعيين الأوّل إذا عيّن الثاني لأداء الآخر، فيتعيّن المطلق للأوّل، ولا يخلو ذلك عن وجه كما مرّت الإشارة اليه.

ومن ذلك ما لو كان عليه دينان على الوجه المذكور لرجلين فوكّلا ثالثاً في القبض، فدفع اليه أحد الحقّين أو كلّيهما من غير أن يعيّن شيئاً منهما لخصوص أحدهما.

ومنه ما لو باعه قفيزين من الحنطة بدرهمين وأقبضه المبيع وباعه أيضاً

قفيزين آخرين بدرهم من غير أن يقبضه فدفع اليه المشتري درهماً من غير أن يعيّنه ثمناً لخصوص أحدهما.

فهل يثبت خيار التأخير بالنسبة الى غير المقبوض، لعدم تعيّن المقبوظ ثمناً له، أو يبنى على اللزوم أخذاً بمقتضى الأصل، لدوران الثمن بينه وبين المقبوض؟.

ولنقطع الكلام في المجلد الأوّل من هذا التعليق الموسوم بهداية المسترشدين على أُصول معالم الدين، ويتلوه المجلد الثاني في بحث دلالة الأمر على الوحدة أو التكرار.

ونسأل الله الكريم المنّان أن ينفع به أهل العلم والفضل والإيمان وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم إنّه هو البرّ الرحيم.

وقد وافق الفراغ منه ليلة الجمعة العاشر من شهر ربيع الثاني من شهور سنة ألف ومائتين وسبعة وثلاثين.

والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين.

حرّره مؤلّفه المفتقر الى رحمة ربّه الكريم

محمد تقي ابن المرحوم محمّد رحيم

عفا الله سبحانه عنهما بلطفه وفضله العميم،

وحشرهما مع مواليهما الأكرمين محمّد وآله الطاهرين

وصلّى الله عليهم أجمعين.

# فهرس الموضوعات

# هداية المسترشدين

في شرح

## أصول معالم الدين

تأليف

الفقيه المحقق و الأصولي المدقق

الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني

المتوفى سنة ١٢٤٨ هـ.ق

الجزء الثاني

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

٨٤١

٨٤١

# هداية المسترشدين

## في شرح

## أصول معالم الدين



تأليف

الفقيه المحقق و الأصولي المدقق

الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني قدس سره

المتوفى سنة ١٢٤٨ هـ.ق

الجزء الثاني

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

شابك ٤ - ٠٦٩ - ٤٧٠ - ٩٦٤

ISBN 964 - 470 - 069 - 4

# هداية المسترشدين
# في شرح أُصول معالِم الدِين
## (ج ٢)

■ تأليف : العلّامة الربّانيّ الشيخ محمّد تقيّ الرازيّ النجفيّ الإصفهانيّ قدس سره □

■ الموضوع : الأُصول □

■ تحقيق ونشر : مؤسّسة النشر الإسلامي □

■ عدد الصفحات : ٧٨٤ صفحة □

■ الطبعة : الأُولىٰ □

■ المطبوع : ١٠٠٠ نسخة □

■ التاريخ : ربيع المولود ١٤٢١ □

مؤسّسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

## تنبيه

قد وردت في آخر المطبوع الّذي أشرف على طبعه الشيخ محمّد الطهراني ـ ابن أُخت المؤلّف قدس سره ـ كلمة مهمّة حول الكتاب، رأينا أن نوردها في أوّل هذا المجلّد لنكتة، وهي أنّ الجزء الأوّل من هذا السفر الشريف من أوّله إلى آخره وصل إلينا بخطّ المؤلّف، وهو قدس سره بنفسه باشر نظمه وترتيبه وتهذيبه. وأمّا الجزء الثاني والثالث ـ من المأسوف عليه ـ ليسا بهذا الشأن، فاللازم علينا أن نُلفت نظر القارئ الكريم إلى تلك الكلمة ليكون على بصيرة قبل الشروع في المطالعة، وإليك نصّها:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله في الأوّل والآخر، والباطن والظاهر، والصلاة والسلام على محمّد وأهل بيته، أُولي المناقب والمفاخر.

وبعد فيقول أحوج المحتاجين الى عفو ربّه الغنيّ، محمّد بن محمّد عليّ سقاهما الله كأس الغفران، وهداهما رياض الرضوان:

إنّ هذا الكتاب المستطاب الموسوم بهداية المسترشدين ـ المعلّق على أُصول معالم الدين للفاضل المحقّق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الأئمّة الطاهرين ـ من مصنّفات الإمام الهمام، والمولى القمقام، العالم العامل، والفاضل الكامل، بحر الفواضل والفضائل، وفخر الأواخر والأوائل، قدوة المحقّقين، ونخبة المدقّقين، وأُسوة العلماء الراسخين، ورئيس الفقهاء والمجتهدين، مخيّم أهل الفضل والحجى، ومحطّ رحال أرباب العلم والنهى، قطب

رحى المجد الأثيل، ومحيط دائرة الفعل الجميل، منبع العدل، وسبّاق غايات الفضل، ملاذ الشيعة، وموضح أحكام الشريعة، كاشف أسرار الآثار وابن بجدتها، ومبدع أبكار الأفكار وأبو عذرتها، الزكي الذكي، والتقي النقي، والمهذّب الصفي، والحبر الألمعي، مولاي وعمادي، وخالي وأُستاذي، الشيخ محمّد تقي ـ أسكنه الله فراديس الجنان، وأفاض على تربته السنيّة شآبيب الرحمة والغفران بها ـ إنّ هذا الكتاب العزيز السنيّ، بل الدرّ البهيّ والنور الجليّ، كأنّه كوكبٌ درّيٌّ، كتاب لو أنّ الليل يرمى بمثله لقلت: بدا من حجرتيه ذكاء من أجلّ الكتب وأعلاها، وأنفسها وأغلاها، قد تضمّن مطالب شريفة ومباحث لطيفة لم يتنبّه لها أحد من علمائنا المتبحّرين من المتقدّمين والمتأخّرين، واشتمل على تنبيهات فائقة، وإشارات رائقة، خلت عنها كتب السابقين وزبر السالفين واحتوى من التحقيقات الرشيقة والتدقيقات الأنيقة ما لم يسمح بها خواطر أُولي الأفكار العميقة، ولم يعثر عليها بصائر ذوي الأنظار الدقيقة.

لله درّ صحيفة تهدي الورى ... سبل الهدى ومسالك الإرشاد
لو شاهدت صحف الفضائل فضلها ... شهدت به في محضر الأشهاد
كالماء صفوا غير انّ وراءها ... ناراً تذيب جوانح الحسّاد
ذرفت بأمطار الفضائل بعد ما ... شرفت برشح أنامل الأُستاد

ولعمري أنّه لحريّ بأن يوضع فوق العينين، ويقام مقام النيّرين، ويناط على قمم البدور ويعلّق على ترائب الحور. فجزاه الله عن العلم وأهله خيراً، وأعطاه بكلّ حرف منه يوم القيامة نوراً.

ثمّ إنّ هذا المصنّف الشريف والمؤلّف المنيف ـ على ما هو عليه من علوّ الشأن وسُمُوّ المحلّ والمكان ـ قد طرأه القصور لأمرين، وتطرّق إليه الخلل من وجهين:

أحدهما: خلوّه عن جملة من المباحث ونقصانه جملة أُخرى ممّا اشتمل عليه من المسائل، والسبب فيه أنّ الّذي برز في حياة المصنّف ـ طاب مراقده ـ من هذا التأليف وأفرغه في قالب التنضيد والترصيف وكان هو الّذي باشر جمعه وترتيبه

ونظمه وتهذيبه مجلّدان أنهى الأوّل منهما إلى أوّل مسألة المرّة والتكرار، وبلغ من الثاني إلى مسألة مفهوم الوصف، فبينا يكتب المسألة المذكورة وهو يومئذٍ في محروسة إصبهان، والطلبة مجتمعون عنده من كلّ مكان يقتبسون منه أنوار العلوم الدينيّة، ويروون من رحيق المعارف اليقينيّة إذ أشار الدهر إلينا بالبنان وأصابتنا عين الزمان، فاختفى بعد أن كان ظاهراً مشهوراً، وأصبح لفقده العلم كأن لم يكن شيئاً مذكوراً.

ثمّ إنّي عثرت له أعلى الله مقامه على أوراق متشتّة، ومسودّات متفرّقة قد كتبها في سالف الزمان، من مسألة الأمر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه إلى مباحث الاجتهاد، فصرفت برهة من الزمان في جمع شتاتها وترتيب متفرّقاتها، ولم أقتصر على إيراد المسائل التامّة، بل نقلت من المباحث كلّ ما وجدت منه جملة وافية بتحقيق مقام كافية في توضيح مرام وإن كان المبحث غير تامّ، وأسقطت كلّ مسألة لم أجد منها إلّا قليلاً لا يروي غليلاً، فبلغ المجلّد الّذي جمعته قريباً من عشرين ألف بيت.

وبلغ الكتاب بأجمعه ما يقرب من خمسة وأربعين ألف بيت. وكان المصنّف قدّس سرّه يقول: إنّ الكتاب لو تمّ يكون نحواً من ثمانين ألف بيت، فيكون الناقص منه إذن نحواً من خمسة وثلاثين ألف بيت.

وثانيهما: أنّ أكثر نسخ الكتاب قد كثر فيها تحريف النسّاخ وتصحيف الكتّاب حتّى كاد أن لا ينتفع بالنسخ المذكورة لأجلها، وتحصل المباينة الكلّية بين الفروع وأصلها، ولا سيّما المجلّد الثالث فقد كان أسوء حالاً وأشدّ اختلالاً من المجلّدين الأوّلين، بل لم يوجد منه نسخة صحيحة في البين. وعلى ذلك جرت النسخ المطبوعة وإن كانت أصحّ من جملة من النسخ المكتوبة، فأضحت نسخ هذا الكتاب المستطاب الّذي قرن به عيون أُولي الألباب غير صالحة لكامل الانتفاع ولا مقبولة لدى الطباع، إذ كانت لاتشفي العليل ولا تروي الغليل بل لا ينتفع بها إلّا أقلّ قليل، لكثرة ما فيها من السقط والتغيير والتبديل. فعظم ذلك على الراغبين

وضاقت به صدور الطالبين. وحيث تصدّى لتجديد طبعه في هذا الزمان بعض أهل الصلاح التمسني جماعة من الإخوان أن أُجيل فيه قلم الإصلاح، فلم أر بدّاً من إسعاف مسؤولهم وإنجاح مأمولهم، فشمّرت عن ساق الجدّ، وبلغت أقصى درجة المجد، وأخذت في ملاحظة الكتاب ومطالعته وتصحيحه وتنقيحه، فمتى عثرت على لفظ غلط أو كلام في البين سقط وضعت الصحيح موضع السقيم وأتيت عن الساقط بما يستقيم، فكأنّه عين أصله أو شيء كمثله، ونبّهت على جملة ممّا كان من هذا الباب في حواشي الكتاب. وهناك مواضع يسيرة ومواقع غير كثيرة، ومنها بعض أخبار مرويّة وعبارات محكيّة بقيت على حالها وطويت على اختلالها، حيث لم تحضرني النسخة ولم تساعدني الفرصة. وربما زاغ البصر وأخطأ النظر فحصل الذهول عن بعض ما يجب أن يغيّر، فإنّ الإنسان ليس بمأمون عن الخطأ والنسيان، إلّا أنّ ما كان من هذا القبيل قليل، ومع ذلك فليس بحيث يخلّ بالفهم أو يوقع الناظر في الوهم.

وأسأل الله الكريم المنّان أن ينفع بتصحيحه كما نفع بتصنيفه، وأن يكون هذا إتماماً لتلك النعمة وإكمالاً لهاتيك المنّة، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، فإنّه البرّ الرؤوف الرحيم.

وقد وافق الفراغ عنه يوم الغدير سنة اثنتين وسبعين بعد الألف والمائتين من الهجرة النبويّة على هاجرها ألف ألف سلام وتحيّة.

## معالم الدين :

# أصـل

الحقّ أنّ صيغة الأمر بمجرّدها، لا إشعار فيها بوحدة ولا تكـرار، وإنّما تدلّ على طلب الماهيّة. وخالف في ذلك قوم فـقالوا: بـإفادتها التكرار، ونزّلوها منزلة أن يقال: «إفعل أبداً»، وآخرون فجعلوها للمرّة من غير زيادة عليها، وتوقّف في ذلك جماعة فلم يدروا لأيّهما هي.

لنا: أنّ المتبادر من الأمـر طـلبُ إيـجاد حـقيقة الفـعل، والمـرّة والتكرار خارجان عن حقيقته، كالزمان والمكان ونـحوهما. فكـما أنّ قول القائل: «إضرب» غير متناول لمكان ولا زمـان ولا آلة يـقع بـها الضرب، كذلك غير متناول للعدد في كثرة و لا قلّة. نعم لمّا كان أقلّ ما يمتثل به الأمر هو المرّة، لم يكن بدّ من كـونها مـرادة، ويـحصل بـها الامتثال، لصدق الحقيقة الّتي هي المطلوبة بالأمر بها.

وبتقرير آخر: وهو أنّا نقطع بأنّ المرّة والتكرار من صفات الفعل، أعني المصدر، كالقليل والكثير؛ لأنّك تقول: اضرب ضرباً قليلاً، أو كثيراً، أو مكرّراً، أو غير مكـرّر، فـتُقيّدُه بـالصفات المـختلفة. ومـن المعلوم أنّ الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصيّة شيء منها. ثمّ إنّه لا خفاء في أنّه ليس المفهوم من الأمر إلّا طلب إيجاد الفعل أعني المعنى المصدريّ؛ فيكون معنى «إضرب» مـثلاً طـلب ضرب مّا، فلا يدلّ على صفة الضرب، من تكرار أو مرّة أو نحو ذلك.

وما يقال: من أنّ هذا إنّما يدلّ على عدم إفادة الأمر الوحدة أو التكرار بالمادّة، فلم لا يدلّ عليهما بالصيغة؟

فجوابه: أنّا قد بيّنا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب إيجاد الفعل. وأين هذا عن الدلالة على الوحدة أو التكرار؟

احتجّ الأوّلون بوجوه:

أحدها: أنّه لو لم تكن للتكرار، لما تكرّر الصوم والصلاة. وقد تكرّرا قطعاً.

والثاني: أنّ النهي يقتضي التكرار، فكذلك الأمر، قياساً عليه، يجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب.

والثالث: أنّ الأمر بالشيء نهي عن ضدّه، والنهي يمنع عن المنهيّ عنه دائماً؛ فيلزم التكرار في المأمور به.

والجواب عن الأوّل: المنع من الملازمة؛ إذ لعلّ التكرار إنّما فهم من دليل آخر. سلّمنا، لكنه معارض بالحجّ؛ فإنّه قد أُمر به، ولا تكرار.

وعن الثاني من وجهين: أحدهما ـ أنّه قياس في اللغة، وهو باطل، وإن قلنا بجوازه في الأحكام. وثانيهما ـ بيان الفارق، فإنّ النهي يقتضي انتفاء الحقيقة، وهو إنّما يكون بانتفائها في جميع الأوقات، والأمر يقتضي إثباتها وهو يحصل بمرّة، وأيضاً التكرار في الأمر مانع من فعل غير المأمور به. بخلافه في النهي، إذ التروك تجتمع وتجامع كلّ فعل.

وعن الثالث: بعد تسليم كون الأمر بالشيء نهياً عن ضدّه، أو تخصيصه بالضدّ العامّ وإرادة الترك منه، مَنعُ كون النهي الّذي في ضمن الأمر مانعاً عن المنهيّ عنه دائماً، بل يتفرّع على الأمر الّذي هو في ضمنه؛ فإن كان ذلك دائماً فدائماً، وإن كان في وقت، ففي وقت. مثلاً الأمر بالحركة دائماً يقتضي المنع من السكون دائماً، والأمر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها، لا دائماً.

واحتجّ من قال بالمرّة بأنّه إذا قال السيّد لعبده: اُدخُل الدار، فدخلها مرّة عُدَّ ممتثلاً عرفاً، ولو كان للتكرار لما عُدَّ.

والجواب: أنّه إنّما صار ممتثلاً، لأنّ المأمور به ـ وهو الحقيقة ـ حصل بالمرّة، لا لأنّ الأمر ظاهر في المرّة بخصوصها، إذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها. ولا ريب في شهادة العرف بأنّه لو أتىٰ بالفعل مرّة ثانية وثالثة لعُدَّ ممتثلاً وآتياً بالمأمور به. وما ذاك إلّا لكونه موضوعاً للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار، وهو طلب إيجاد الحقيقة، وذلك يحصل بأيّهما وقع.

واحتجّ المتوقّفون: بمثل ما مرّ، من أنّه لو ثبت، لثبت بدليل، والعقل لا مدخل له، والآحاد لا تفيد، والتواتر يمنع الخلاف.

والجواب: على سَنَن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر؛ فإنّ سبق المعنى إلى الفهم من اللفظ أمارة وضعه له، وعدمهُ دليلٌ على عدمه. وقد بيّنا أنّه لا يتبادر من الأمر إلّا طلبُ إيجاد الفعل، وذلك كاف في إثبات مثله.

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وأفضل المتّقين محمّد الصادق الأمين وعلى سيّد الوصيّين وإمام المتّقين عليّ أمير المؤمنين وعلى آلهما الطاهرين وأولادهما المعصومين الأئمّة المختارين.

قوله: ﴿الحق أنّ صيغة الأمر ... الخ﴾ قد يتراءى في المقام أنّ القائل بكون الأمر للمرّة أو التكرار قائل بكون المطلوب بالأمر الفرد، والنافي لدلالته عليهما قائل بتعلّقه بالطبائع، حيث يقول بدلالته على مجرّد طلب مطلق الحدث من غير دلالة على مرّة ولا تكرار.

وليس كذلك، بل يصحّ القول بكلّ من الأقوال المذكورة على كلّ من الوجهين المذكورين، إذ يمكن ملاحظة المرّة والتكرار قيداً للطبيعة أو الفرد، تقول: أوجد الطبيعة مرّة أو مكرّراً، وأوجد الفرد كذلك.

نعم إيجادها مرّة أو مكرّراً ـ كمطلق إيجادها ـ إنّما يكون بإيجاد الفرد، وهو لا يستلزم تعلّق الأمر بالفرد.

وكذا النافي لدلالته على الأمرين، يصحّ له القول بكون المطلوب للأمر هو الفرد في الجملة من غير دلالة على الوحدة والتكرار، وهو ظاهر.

نعم القائل بوضع الأمر للمرّة أو التكرار لا يقول بوضعه للطبيعة المطلقة، ضرورة تقييدها عنده بأحد القيدين المذكورين، وهو غير القول بتعلّقه بالفرد.

وذلك لا يستلزم أيضاً أن يكون القائل المذكور قائلاً بتقييد الحدث المتعلق للطلب بذلك، بل يقول بكون المقصود بالحدث نفس الطبيعة المطلقة ويكون الدلالة على المرّة أو التكرار من جهة الصيغة؛ وهذا هو الظاهر من القائل بالتكرار، إذ لا وجه للقول بإفادة مدلوله الحدثي ذلك. وأمّا القول بالمرّة فيتصوّر على كلّ من الوجهين المذكورين.

ثمّ إنّه يمكن تقرير النزاع في المقام في بيان ما وضع له صيغة الأمر على نحو ما مرّ في الأصل السابق، وهو الظاهر من كلماتهم في عنوان المسألة، ويستفاد من ملاحظة أدلّتهم ومطاوي كلماتهم وقد يقع التصريح منهم بذلك في بعض المقامات.

ويمكن أن يكون النزاع فيما يستفاد من الصيغة حين الإطلاق، سواء كان من جهة الوضع له بخصوصه أو انصراف الإطلاق إليه. وهو الّذي يساعده ملاحظة الاستعمالات، إذ القول بوضع الصيغة لخصوص المرّة ـ حتّى يكون الأمر بالفعل مرّتين أو ما يزيد عليه مجازاً ـ في غاية البعد، بل لا يبعد القطع بفساده. وكذا لو علّق الفعل بالمرّة بناءاً على القول بوضعه للتكرار، بل قد لا تكون المادّة قابلة للتكرار، فينبغي أن تكون تلك الصيغة مجازاً دائماً. فتأمّل.

قوله: ﴿وإنّما يدلّ على طلب الماهيّة ... الخ﴾.

يعني: من غير أن يدل على ما يزيد على ذلك، فلا يفيد كون[1] الماهيّة مطلوبة في ضمن المرّة أو دائماً.

قوله: ﴿فقالوا بإفادتها التكرار ... الخ﴾.

القول به محكي عن أبي حنيفة والمعتزلة والأُستاذ أبي إسحاق وأصحابه.

ثمّ إنّ الدوام والتكرار يفترقان بحسب المفهوم، من حيث إنّ التكرار ظاهر في الأفراد المتعدّدة المنفصلة، والظاهر من الدوام هو الفرد الواحد المستدام أو الأعمّ منه ومن الأوّل. والظاهر أنّ المراد بهما في المقام أمر واحد. فعلى القول به يتحقّق بكلّ من الوجهين، ولا يبعد اختلاف الحال فيه على حسب اختلاف الأفعال.

---

(١) العبارة في ف: يعني من غير زيادة عليه، فلا يصدق بكون الماهيّة.

قوله: ﴿ونزّلوها منزلة أن يقال: افعل أبداً﴾ القول بالتكرار يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يراد به مطلق التكرار الشامل للمرّتين وما فوقهما أو خصوص المرّتين.

ثانيهما: أن يراد به التكرار على وجه الدوام، وهو المحكيّ عن القائل بالتكرار، حكاه السيّد والغزالي والعضدي وغيرهم، وهو الّذي يقتضيه ملاحظة أدلّتهم.

وعلى كلّ من الوجهين فإمّا أن يكون التكرار مأخوذاً في المأمور به على وجه لا يحصل الامتثال أصلاً إلّا بالإتيان به مكرّراً على الوجه المفروض، أو يكون عنواناً عن الأفعال المتكرّرة، فيكون كلّ من تلك الأفراد واجباً مستقلّاً يحصل بكلّ واحد منها امتثال الأمر ويكون الإتيان بكلّ منها واجباً، فينحلّ التكليف المذكور إلى تكاليف عديدة. وكذا الحال في الفعل الواحد المستدام إذا لوحظ تجزئته على أبعاض الزمان.

والظاهر بناؤهم على الثاني على حسب التكرار الملحوظ في النهي، فإنّ كل ترك للمنهيّ عنه امتثال مستقلّ من غير أن يتوقّف حصول الامتثال ببعضها.

ثمّ إنّ المنصوص به في كلام بعضهم تقييد التكرار المدلول بالصيغة بما يكون ممكناً، ونصّ الآمدي: بأنّ المراد بالتكرار الممكن عقلاً وشرعاً. ولا يبعد أن يريد بالممكن العقلي ما يعمّ العادي فيما لو بلغ إلى حدّ يتعسّر الإتيان به جدّاً بحيث يعدّ متعذّراً في العرف، بل لا يبعد انصرافه إلى التكرار على النحو المتعارف، فلا ينافي الاشتغال بالأكل المعتاد والنوم المعتاد ونحوهما.

وكيف كان: فلو زاحمه واجب آخر لم يمنع أحدهما من أداء الآخر، بل إن كان الآخر واجباً مرّة أو مرّات معيّنة لزم تكرار المأمور به على وجه لا يزاحم الإتيان به كذلك وإن كان مطلوباً أيضاً كان الحال فيهما سواء، فيعتبر تكرارهما على نحو واحد، لعدم الترجيح.

وكذا الحال في الأوامر المطلقة العديدة. ويمكن أن يكون ذلك ونحوه من

تقييد الإطلاق، فيكون كلّ من الأمرين أو الأوامر مقيّداً لإطلاق الدوام المستفاد من الآخر. ولو كان أحد الأمرين مطلقاً والآخر مقيّداً بالدوام احتمل كونهما كالمطلقين وترجيح المقيّد بالدوام فيؤتى بالآخر مرّة.

**قوله: ﴿فجعلوها للمرّة ... الخ﴾.**

القول به محكيّ عن جمع كثير، وحكي عن أبي الحسين أيضاً، وكذا عن ظاهر الشافعي.

ثمّ إنّ القول بالمرّة يتصوّر على وجوه:

**أحدها:** أن يراد به المرّة بشرط لا، وهي المرّة المقيّدة بالوحدة، فينحلّ الأمر إلى أمر ونهى، أعني طلب إيجاد الفعل مرّة وطلب تركه زائداً عليها، ويتصوّر ذلك على وجهين:

أحدهما: أن يكون كلّ من طلب الفعل والترك مستقلّاً حتّى أنّه إذا أتى بالفعل مرّتين كان مطيعاً عاصياً.

ثانيهما: أن يكون طلبه للفعل مقيّداً بترك الزائد، فيكون فعله الثاني عصياناً ومانعاً من حصول الامتثال بالأوّل، فيكون الحكم بحصول الامتثال بالأوّل مراعى بعدم الإتيان به ثانياً وحينئذٍ فإمّا أن يقال: بعدم إمكان الامتثال أصلاً إذ لا يمكن الإتيان به مرّة بعد ذلك أو يقال: بكون فعله الثاني مبطلاً للأوّل، فكأنّه لم يأت به، لعدم العبرة بالباطل، فلابدّ من الإتيان بالثالث، وحينئذٍ إن أتى بالرابع أبطل الثالث، وهكذا الحال في سائر المراتب[1].

**ثانيها:** أن يراد به المرّة بشرط لا أيضاً، لكن من دون أن ينحلّ الأمر إلى أمر ونهي، بل بأن يكون المطلوب هي المرّة المقيدة بعدم الزائد حتّى أنّه إذا أتى بالزائد لم يتحقّق الامتثال بالأوّل، لفوات شرطه من دون أن يكون مجرّد الإتيان بالثاني منهيّاً عنه بنفسه، وفي تحقّق الامتثال حينئذٍ بالمرّة الثالثة والخامسة مثلاً الوجهان المتقدّمان.

**ثالثها:** أن يكون المراد به المرّة لا بشرط شيء، بأن يفيد كون المرّة مطلوبة

---

(١) في ق: سائر المرّات.

من غير أن يراد ترك الزائد، فالمقصود هو الإتيان بالمرّة، سواء أتى بالزائد أو لا، لكن يفيد عدم مطلوبيّة القدر الزائد على المرّة، فالمأمور به هو المرّة مع عدم إرادة ما يزيد عليها، فيرجع في الزائد إلى حكم الأصل.

**رابعها**: الصورة بحالها لكن مع عدم دلالته على عدم مطلوبيّة الزائد، بل غاية ما يفيده الأمر المذكور مطلوبيّة المرّة من غير أن يفيد مطلوبيّة ما زاد عليها ولا عدمها، فلا يفي ذلك الطلب إلّا بمطلوبيّة القدر المذكور. والفرق بينه وبين سابقه ظاهر، فإنّه لو دلّ دليل على مطلوبيّة الزائد كان معارضاً للأمر المفروض بناءً على الأوّل بخلاف الثاني، إذ عدم وفاء الطلب المذكور بالدلالة على وجوب الزائد لا ينافي ثبوت الوجوب من الخارج.

والظاهر من مقالة أهل المرّة هو الوجه الأخير، وعليه يشكل الحال في الثمرة بين القول بالمرّة والقول بالطبيعة، حيث إنّه مع تعلّق الأمر بالطبيعة يحصل الامتثال بالمرّة قطعاً ومع الإتيان بها يسقط التكليف، فلا بقاء لذلك الطلب، فلا يشمل ذلك الطلب ما عدا المرّة، وإن صحّ كون الزائد عليها مطلوباً بطلب آخر، كما هو الحال في القول بالمرّة. وقد يدفع ذلك بإبداء الثمرة بين القولين بوجوه لا يخفى شيء منها عن البحث، وسنشير إليه إن شاء الله تعالى.

قوله: ﴿وتوقّف جماعة﴾ القول بالتوقّف يقرّر بوجهين:

أحدهما: التوقف في تعيين ما وضع له من المرّة والتكرار وهو صريح كلام المصنّف رحمه الله، فهم حاكمون بدلالته على أحد الأمرين متوقّفون في التعيين.

ثانيهما: التوقّف في المراد دون الوضع، وهو من لوازم القول بالاشتراك. وقد نزّل عليه السيّد كلام أصحاب الوقف، ولا يمكن تنزيل ما حكاه المصنّف رحمه الله هنا عليه، ولا يوافقه الاحتجاج المنقول عنهم، فإنّه قاضٍ بالوقف في أصل الوضع.

وربما يزاد فيه وجه ثالث وهو حمل كلام الواقف على إرادة الوضع لمطلق الطبيعة، فيتوقّف إرادة المرّة أو التكرار على قيام الدليل عليها، حيث لا دلالة في الصيغة على شيء منهما. وربما يستفاد ذلك من العلّامة في النهاية في تقرير قول

السيّد حيث حمل كلامه على إرادة الوضع لمطلق الطبيعة، وهو قد حمل كلام الواقف على ما اختاره، لكنّه حمل كلام الواقف على أحد الوجهين الأوّلين، كما ردّد قوله بينهما في المنية ... وكيف كان فحمل كلامه على الوجه المذكور بعيد جدّاً، إذ مع عدم موافقته لدليلهم المعروف[1] ليس من القول بالوقف في شيء، ولا يقتضي التوقّف في مقام الحمل حسب ما نقرّره في بيان ثمرة الأقوال؛ وكأنّ ما ذكره السيّد كان مذهباً لواقف آخر غير من حكي عنه القول والدليل المذكوران، قد أطلق عليه الوقف في غير هذا المقام. فيكون الأقوال في المسألة على بعض الوجوه المذكورة ثلاثة وعلى بعضها أربعة وعلى بعضها خمسة. وكلام السيّد في المقام يحتمل إرادة الاشتراك اللفظي وقد حمله على ذلك في التهذيب، ويقتضيه التمسّك في المقام بأصله المشهور، لكن أوّل كلامه كالصريح في إرادة الوضع للطبيعة. فتأمّل.

**بقي الكلام** في المقام في بيان الثمرة بين الأقوال المذكورة، فنقول: إنّ الثمرة بين القول بالمرّة والتكرار ظاهر على كلّ من وجوه القولين، لوضوح الاجتزاء بالمرّة على جميع وجوهها وعدم الاجتزاء بها على القول بالتكرار كذلك. والقول بالاشتراك اللفظي على فرض ثبوته تابع في الثمرة لأحد القولين المذكورين من المرّة والتكرار في أكثر وجوهها، ففي بعضها يتبع القول بالمرّة، وفي بعضها يأخذ بمقتضى القول بالتكرار، وفي بعض وجوه القولين لابدّ له من التوقّف، حيث لا يقتضي الأصل حصول البراءة بشيء من الوجهين، وقد يرجع حينئذٍ إلى التخيير.

ولا ثمرة بين القول بالاشتراك اللفظي والوقف، لتوقّفهما في مقام الاجتهاد والرجوع إلى أُصول الفقاهة في مقام العمل.

والثمرة بين القول بالطبيعة والقول بالتكرار ظاهرة وكذا بينه وبين القول بالمرّة على وجوهها، عدا الوجه الأخير حسب ما مرّ وجه الإشكال فيه.

وقد يقرّر الثمرة بينهما في حصول الامتثال بالمرّة الثانية والثالثة وهكذا على

---

(١) في ق: المذكور.

القول بالطبيعة، نظراً إلى حصول الطبيعة في ضمن الواحد والمتعدّد؛ بخلاف ما لو قيل بالمرّة، إذ لا يعقل حصول الامتثال بما يزيد عليها. كذا ذكره المصنّف في جواب احتجاج القائل بالمرّة حسب ما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

وأورد عليه بأنّه بعد الإتيان بالطبيعة في ضمن المرّة يتحقّق أداء المأمور به قطعاً، فيحصل الامتثال وهو قاضٍ بسقوط الأمر، ومع سقوطه لا مجال لصدق الامتثال ثانياً وثالثاً.

نعم يمكن تقرير الثمرة إذاً فيما إذا أتى بالأفراد المتعددة من الطبيعة دفعة، فَعلى القول بالمرّة لا امتثال إلّا بواحد منها، وعلى القول بالطبيعة يتحقّق الامتثال بالجميع، لحصول الطبيعة في ضمن الجميع، ولا يجري فيه الإشكال المذكور، لحصولها في ضمن الجميع دفعة.

وفيه: أنّ الطبيعة وإن حصلت في ضمن الجميع دفعة وكان حصولها في ضمن كلّ من الأفراد قبل سقوط الأمر بها، لكن حصول الطبيعة في ضمن الجميع ليس بحصول واحد، بل هناك حصولات متعدّدة، والإتيان بالطبيعة حاصل بواحد منها فلا داعي إلى الحكم بوجوب الجميع مع حصول الطبيعة بواحد منها القاضي بسقوط التكليف بها.

والحاصل: أنّه ليس حصولها في ضمن الجميع إلّا عين حصولها في ضمن كلّ منها، فبعد الاكتفاء في حصول الطبيعة بواحد منها لا داعي إلى اعتبار كلّ من حصولاتها ولا باعث لوجوبها، فيتخيّر في التعيين أو يستخرج ذلك بالقرعة إن احتيج إلى التعيين.

ويمكن دفعه بأنّه لمّا كانت نسبة الطبيعة إلى الواحد والجميع على نهج واحد وكان حصولها في ضمن الواحد كالحصول في ضمن المتعدّد وكان الحاصل في المقام هو المتعدّد، كان الجميع واجباً، لحصول الطبيعة في ضمنه. وحينئذٍ وإن أمكن القول بحصول الطبيعة بالبعض الحاصل في ضمن الجميع إلّا أنّه لمّا كان ترجيح البعض على البعض ترجيحاً من غير مرجّح قلنا بوجوب الجميع؛ وأيضاً

صدق حصول الطبيعة في ضمن البعض لا ينافي صدق حصولها في ضمن الجميع، بل يحقّقه، إذ ليس حصولها في ضمن الكلّ إلّا عين حصولاتها في ضمن الأبعاض كما عرفت؛ وقضيّة ذلك وجوب الجميع، لصدق حصول الطبيعة الواجبة به القاضي بوجوبه، ولا ينافيه صدق حصول الطبيعة بالبعض أيضاً، إذ غاية الأمر أن يكون ذلك أيضاً واجباً ولا مانع منه، بل قضيّة وجوب الجميع هو وجوب كلّ منها، إذ ليس وجوب الجميع إلّا عين وجوب الأبعاض.

ومن هنا ينقدح ابتناء ما ذكرناه على القول بتعلّق الأوامر بالكلّيّات دون الأفراد؛ فيتفرّع الحال في هذه المسألة على تلك المسألة. فإن قلنا بتعلّقها بالطبائع ـ حسب ما قرّرناه ـ صحّ ما ذكرناه واتّصف الجميع بالوجوب، لحصول الطبيعة الواجبة به. وأمّا إن قلنا بتعلّقها بالأفراد تعيّن حصول الامتثال بواحد منها، إذ ليس المطلوب على القول المذكور إلّا واحداً من الأفراد أو جميعها على سبيل التخيير بينها حسب ما بيّن في تلك المسألة. وأيّاً ما كان: فمقتضاه وجوب واحد ممّا أتى به من الأفراد دون جميعها، سواء أتى بها دفعة أو متعاقباً، من غير فرق بين الصورتين.

وفيه: أنّه ليس المقصود من تعلّق الأمر بالفرد إلّا مطلوبيّة الأمر الخارجي ـ أعني الطبيعة المتشخّصة في الخارج ـ سواء كان واحداً أو متعدّداً، فلا وجه لالتزام القائل به كون الامتثال بإيجاد فرد واحد من الأفراد، بل يصحّ له القول بحصول الامتثال بالجميع أيضاً على نحو القائل بوضعها للطبيعة، من غير فرق.

نعم توهّم بعض الأفاضل خلاف ذلك وزعم أنّه إنّما يقول بوجوب أحد الأفراد أو الجميع على سبيل التخيير. ولا وجه له حسب ما نشير إليه في محلّه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّه يرد على البيان المذكور: أنّه إمّا أن يراد بذلك وجوب البعض في ضمن الكلّ تبعا لوجوب الكلّ أو يراد وجوبه استقلالاً. فإن أُريد الأوّل تمّ ما أُريد من الحكم بوجوب الكلّ، إلّا أنّه لا وجه له بعد حصول الطبيعة به استقلالاً، فإنّه قاضٍ

بوجوبه استقلالاً لا تبعاً للكلّ. وإن أُريد الثاني لم يجامع وجوب الكلّ، لأداء الواجب إذاً بالبعض. والتزام وجوبين في المقام يتعلّق أحدهما بالكلّ فيجب البعض تبعاً له وأُخرى بالبعض فيجب استقلالاً أيضاً ممّا لا وجه له، بل هو مخالف للتقرير المذكور، حيث أُريد به بيان حصول الواجب وأدائه في ضمن المتعدّد كما أنّه يحصل تارة في ضمن الواحد.

وقد يقرّر الثمرة بين القولين بتخيير المكلّف بين قصده أداء الواجب بالتكرار وأدائه بالمرّة على القول بوضع الصيغة للأعمّ، نظراً إلى صدق أداء المأمور به في الصورتين سواء أتى بالجميع دفعة أو على التعاقب، فإن قصد الامتثال بالمرّة اكتفى بها، وإن قصده بالتكرار لم يجز له الاقتصار على المرّة، بل لابدّ من الإتيان بما قصده من مراتب التكرار. بخلاف القول بوضعها للمرّة، فإنّه يتعيّن عليه المرّة وليس له قصد الامتثال بالتكرار.

وفيه: أنه إذا أتى بالمرّة فقد أتى بالواجب، لحصول الطبيعة الواجبة بأدائها وإن قصد امتثال الأمر بالتكرار، إذ لا ربط للقصد المذكور بأداء الواجب حسب ما عرفت تفصيل القول فيه، غاية الأمر أن يسلّم حينئذٍ عدم صدق امتثال الأمر بالإتيان بالمرّة على الوجه المذكور، وأمّا أداء الواجب فلا ريب في حصوله، وحينئذٍ فلا وجه للحكم بوجوب الكلّ.

والحاصل:أنّ النيّة لا أثر لها في أداء الواجب على ما هو الملحوظ في المقام؛ مضافا إلى أن تعيّن المنوي بعد قصده الامتثال بالمرّة أو التكرار فرع جواز كلّ من الشقّين وأداء الواجب بكل من الوجهين، وقد عرفت المناقشة فيه؛ وحينئذٍ فكيف يثمر النيّة في جواز قصد الامتثال بالتكرار على القول بوضعه للطبيعة؟!

والّذي يتخيّل في تحقيق المقام أن يقال: إنّا إذا قلنا بوضع الأمر لطلب الطبيعة فلا ريب في حصولها في ضمن الفرد الواحد والمتعدّد؛ فكما أنّه يتخيّر عقلاً بين آحاد الأفراد كذلك يتخيّر عقلاً بين الإتيان بالواحد والمتعدّد؛ فيرجع الأمر حينئذٍ إلى التخيير بين الأقلّ والأكثر، فالتخيير الثابت بحكم العقل ـ بعد الحكم بحجّيّته شرعاً ـ بمنزلة التخيير الثابت بالنصّ.

**والحال في التخيير بين الأقل والأكثر يدور بين وجوه:**

**أحدها:** أنّه يؤول الحال فيه إلى الحكم بوجوب الأقلّ واستحباب الأكثر، لكون القدر الزائد مطلوباً على وجه يجوز تركه، بخلاف الأقلّ، لعدم جواز تركه على أيّ حال، فلا تخيير في الحقيقة.

**ثانيها:** أن يكون التخيير فيه على نحو غيره ويكون تعيين وجوب الأقلّ أو الأكثر منوطاً بقصد الفاعل، فإن نوى الإتيان بالأقلّ وشرع فيه كان هو الواجب، وإن نوى الأكثر وشرع فيه على الوجه المذكور تعيّن عليه ولم يجز الاقتصار على الأقلّ.

**ثالثها:** أن يقال أيضاً بكون التخيير فيه على نحو التخيير الحاصل بين ساير الأفعال من غير أن يتعيّن عليه الأقلّ أو الأكثر بالنيّة، فإن اقتصر على الأقلّ أجزأه وإن نوى الإتيان بالأكثر، وإن أتى بالأكثر كان أيضاً واجباً؛ والاجتزاء بالأقلّ وجواز ترك الزائد لا يقضي باستحباب الزائد، نظراً إلى جواز تركه، فإنّ مجرّد جواز الترك لا يقضي بالاستحباب، فإنّ جواز الترك إلى بدل ـ كما في المقام ـ لا ينافي الوجوب، بل حاصل في الواجبات المخيّرة وإنّما ينافيه جواز الترك مطلقاً، فلا داعي إلى التزام البناء على الاستحباب في القدر الزائد مع منافاته لظاهر الأمر.

والحاصل: أنّه إن أتى بالأكثر كان واجباً، وإن اقتصر على الأقلّ وترك ما زاد عليه كان كافياً أيضاً، لقيامه مقام الزائد على مقتضى التخيير.

فإن قلت: إذا كان المكلّف بمقتضى الأمر مخيّراً بين الأقلّ والأكثر وأتى بالأقلّ كان ذلك على مقتضى الأمر مجزياً مسقطاً للتكليف، للإتيان بأحد فردي المخيّر، فكيف يتصوّر مع ذلك بقاء الوجوب حتّى يقوم بالأكثر لو أتى بالزيادة؟!

قلت: قيام الوجوب بالأقلّ مبنيّ على عدم الإتيان بالأكثر، فإن أتى بالأكثر قام الوجوب بالجميع، وإن اقتصر على الأقلّ قام الوجوب به، ألا ترى أنّه لو قال: «يجب عليك ضرب زيد إمّا سوطاً أو سوطين أو ثلاثة» فإن ضربه سوطاً واقتصر عليه كان ذلك هو الواجب، وان ضربه بعد ذلك سوطاً آخر واقتصر عليهما قام

الوجوب بهما، وإن أتى بالثالث قام الوجوب بالثلاثة، وليس شيء من الأسواط الثلاثة مندوباً، إذ ليس هناك إلّا تكليف واحد دائر بين الوجوه الثلاثة فالسوط الأوّل إنّما يجزي لو اقتصر عليه، وأمّا لو كان في ضمن الاثنين أو الثلاثة كان جزءاً من المجزي، فيكون الحكم بإجزائه أوّلاً مراعى بعدم الإتيان بالثاني على حسب ما يقتضيه ظاهر الأمر. وجواز الاقتصار عليه لا يقضي باستحباب الزائد، لما عرفت من كون الأقلّ إذاً بدلاً عن الأكثر، وجواز الترك إلى بدل لا ينافي الوجوب.

ولا فرق فيما قرّرنا بين ما إذا كان الأقلّ مع الزيادة فعلاً واحداً كما إذا قال: «امسح قدر إصبع أو إصبعين أو ثلاثة» فإنّ المسح بقدر إصبعين أو ثلاثة يعدّ مسحاً واحداً وإن جاز الاقتصار على بعضه ـ أعني قدر الإصبع ـ أو عُدّ أفعالاً عديدة، كما في المثال المتقدّم.

وقد يتخيّل الفرق حيث إنّ كلّاً من الزائد والناقص في الصورة الأُولى فعل واحد مستقلّ مغاير للآخر، بخلاف الصورة الثانية، فإنّ الناقص فعل مستقلّ على التقديرين، نظراً إلى انفصال البعض عن البعض، وبالتأمّل فيما قرّرنا يظهر فساد ذلك وانتفاء الفرق بين الوجهين؛ هذا.

وقد ظهر ممّا ذكرنا ضعف الوجه الأوّل وكذا الوجه الثاني. فالتحقيق في المقام هو الوجه الثالث.

فالواجب بمقتضى الأمر نفس الفعل الدائر بين الوجهين، وقصد الإتيان بالأكثر لا يقضي بتعيين الإتيان به، بل يجوز العدول عنه ولو بعد الإتيان بمقدار الأقلّ بل ولو لم يعدل عنه أيضاً، إذ بعد الإتيان بالأقلّ يصدق الإتيان بالواجب فلا مانع من الاقتصار عليه.

نعم إذا قصد الإتيان بالأقلّ وأتى به اتّجه القول بسقوط الواجب وعدم جواز الإتيان بالزائد على وجه المشروعيّة؛ وليس ذلك من جهة تعيين الأقلّ بالنيّة، بل لصدق الامتثال مع الإتيان به كذلك، فيحصل به أداء الواجب من غير أن يكون مراعى بالإتيان بالزائد.

نعم لو قام دليل من الخارج على مطلوبيّة الزيادة أيضاً كان ذلك مندوباً، إذ ليس مطلوبيّة فعله إذاً من جهة الأمر المتعلّق به على وجه التخيير.

وأمّا إذا نوى الإتيان بالأكثر أو خلا عن القصدين جاز له الاقتصار على الأقلّ والإتيان بالأكثر.

إذا تقرّر ذلك فنقول بجريان ذلك بعينه في المقام، فإنّه كما عرفت من قبيل التخيير بين الأقلّ والأكثر، فإن شاء اقتصر على المرّة وإن شاء أتى بالتكرار.

ولا يرد عليه أداء الواجب بالمرّة فلا يبقى أمر حتّى يشرع الإتيان بالزائد، لما عرفت من كون أداء الواجب وسقوط الأمر مراعى بعدم الإتيان بالزائد، فكلّ ما أُتي به من أفراد الطبيعة انضمّ إلى ما تقدّمه منها وكان الجميع مصداقاً لحصول الطبيعة. فجواز الاقتصار على المرّة لا ينافي قيام الواجب بالتكرار على فرض الإتيان به.

نعم إن قصد أداء الواجب بالمرّة وأتى بها اتّجه القول بعدم مشروعيّة الزائد حسب ما عرفت ولا يقضي ذلك بسقوط الثمرة، لحصولها في الصورتين الأخيرتين.

وأنت خبير بأنّه لو صرّح الآمر بالتخيير بين الأقلّ والأكثر جرى فيه ما ذكر، لتعلّق الأمر بكلّ منهما بالخصوص، وأمّا إذا تعلّق الأمر بمطلق الطبيعة الحاصلة بالمرّة فلا وجه لجعل أداء المكلّف به مراعى بفعل غيره، إذ الواجب حينئذٍ شيء واحد وهو الطبيعة الحاصلة بالمرّة؛ غاية الأمر ثبوت التخيير عقلاً بين حصولاتها بحسب أفرادها، وأمّا إذا تحقّق حصولها ببعض تلك الحصولات فلا وجه لارتكاب حصولها بغيره، فمع الإتيان بها مرّة يحصل الطبيعة المطلقة المطلوبة قطعاً، وحينئذٍ فحصولها في ضمن المتعدّد ليس عين الحصول الأوّل، بل غيره، فلا وجه لمراعاته في المقام.

نعم يتمّ ما ذكر فيما لو أتى بالفردين أو الأفراد دفعة فإنّه يكون حينئذٍ حصول الطبيعة ابتداء في ضمن المتعدّد، فيحصل به الامتثال كأدائها في ضمن المرّة.

ويشكل ذلك بما مرّ من صدق حصول الطبيعة حينئذٍ بالمرّة أيضاً، فقضيّة حصول الطبيعة بها وجوبها استقلالاً، وقضيّة وجود الطبيعة بالكلّ وجوب الكلّ ووجوب المرّة في ضمنه تبعاً لوجوبه، ولا وجه لالتزام وجوبين.

ويدفعه: أنّ ما ذكر إنّما يتمّ إذا قلنا بوجوب الجميع من حيث هو وجعلنا حصول الطبيعة في ضمنه حصولاً واحداً كحصولها في ضمن المرّة، وليس كذلك، فإنّ حصول الطبيعة في ضمن الأفراد المتعدّدة ليس حصولاً واحداً لها، بل حصولات عديدة يكون كلّ منها إيجاداً للطبيعة الواجبة، واعتبار وجودها في ضمن الجميع عين تلك الوجودات قد اعتبرت جملة، فليس أداؤها في ضمن الجميع أداءاً مغايراً لأدائها في ضمن الآحاد، فالمتّصف بالوجوب حقيقة هو كلّ من تلك الآحاد، لاتّحاده بالطبيعة الواجبة قبل فراغ ذمّة المكلّف عن أدائها، وحيث إنّ المطلوب بالأمر مطلق إيجاد الطبيعة عمّ الإيجاد الواحد والمتعدّد واتّصف الكلّ بالوجوب، ولا يقتضي ذلك تعدّد الواجب، وإنّما يقتضي تعدّد إيجاده ولا مانع منه، فإنّ كلاًّ من أفراده المتقارنة أداء للواجب، فيحكم بوجوب الكلّ وأداء الطبيعة في ضمن الجميع.

نعم لو كان الواجب إيجاد الطبيعة مرّة ـ كما يقوله القائل بالمرّة ـ لم يتحقّق الامتثال إلّا بحصول واحد منها حسب ما قرّرناه في الثمرة، وعلى الأوّل لا فرق بين ما إذا نوى الامتثال بأحدهما أو بهما، إذ قد عرفت أنّ النيّة المذكورة ممّا لا مدخل لها في أداء الواجب وهذا بخلاف ما لو تعاقبت الأفراد، إذ بالإتيان بالأوّل يحصل أداء الطبيعة الواجبة قطعاً وبأدائها يسقط الوجوب. ولا فرق حينئذٍ أيضاً بين ما إذا نوى أوّلاً أداء الطبيعة في ضمن المرّة أو التكرار، حسب ما عرفت. فتلخّص بما ذكرنا ظهور الثمرة بين القولين فيما لو أتى بالمتعدّد دفعة دون ما إذا أتى بها متعاقباً، حسب ما عرفت تفصيل القول فيه. فتأمّل في المقام.

قوله: ﴿والمرّة والتكرار خارجان عن حقيقته ... الخ﴾.

أنت خبير بأنّه بعد بيان كون المتبادر من الصيغة هو طلب إيجاد حقيقة الفعل

يثبت كون الصيغة حقيقة في طلب إيجاد الطبيعة المطلقة القابلة للتقييد بكلّ من التكرار والمرّة وغيرهما، فلا دلالة فيها على خصوص شيء منهما لوضوح خروج كلّ من تلك الخصوصيّات عن الطبيعة اللابشرط من غير حاجة إلى إثبات ذلك بالدليل.

ولو قيل: بأنّ المقصود بالمقدّمة المذكورة بيان كون الطبيعة المتبادرة من الصيغة هي الطبيعة المطلقة دون المقيّدة بالتكرار أو المرّة بناءاً على كون المقدّمة الأُولى لبيان كون المتبادر من الصيغة هو طلب إيجاد الطبيعة في الجملة. فبعد ملاحظة المقدّمتين يتمّ المدّعى.

ففيه: أنّ ذلك ممّا لا يمكن إثباته بالبيان المذكور، إذ خروج كلّ من الأمرين عن الطبيعة المطلقة لا يقضى بخروجه عن مدلول الصيغة الّذي هو طلب الطبيعة في الجملة الحاصلة بكلّ من الوجوه الثلاثة.

ويمكن أن يقال: إنّه وإن كان خروج المرّة والتكرار عن الطبيعة المطلقة أمراً ظاهراً إلّا أنّه لابدّ من ملاحظته في المقام، لتوقّف الاحتجاج عليه؛ ووضوح المقدّمة لا يقتضي عدم اعتبارها في الاحتجاج.

نعم لم يكتف المصنّف رحمه الله بمجرّد ظهورها، بل أراد بيانها، ليتّضح الحال في الاستدلال، فلمّا أثبت أوّلاً بكون المتبادر من الأمر بعد الرجوع إلى العرف هو طلب حقيقة الفعل كونَ الصيغة حقيقة في طلب نفس الحقيقة بيّن بذلك كون خصوص كلّ من المرّة والتكرار خارجاً عن حقيقة الفعل غير مأخوذ فيها كالزمان والمكان، ليندفع به احتمال كون أحدهما مأخوذاً في حقيقة الفعل فيكون الدالّ على الحقيقة دالاً عليه؛ فالغرض من ذلك إيضاح الحال ليكون آكد في إثبات المطلوب.

ويمكن أن يقرّر الاحتجاج بوجهين آخرين يتّضح الحاجة فيهما إلى بيان المقدّمتين المذكورتين:

أحدهما: أنّ المقصود من كون المتبادر من الأمر طلب حقيقة الفعل، هو طلب حقيقة الفعل بمعناه الحدثي ـ أعني المصدري ـ كما سنشير إليه في التقرير الثاني؛

فيثبت بالمقدّمة الأُولى كون الصيغة حقيقة في طلب معناه المادّي من دون إفادة الهيئة لِما يزيد على ذلك، فيثبت بذلك عدم دلالة الأمر بهيئته على شيء من المرّة والتكرار.

ثمّ بيّن بقوله: «والمرّة والتكرار خارجان ... الخ» أنّ معناه الحدثي لا دلالة فيه على شيء من الأمرين، فإنّه بعد الرجوع إلى العرف لا يفيد خصوص شيء منهما كما هو الحال في الزمان والمكان، فيثبت بذلك كون مدلوله المادّي هو الطبيعة المطلقة، فيفيد ذلك عدم دلالته على شيء من الأمرين بمادّته؛ وبه يتمّ المدّعى: من عدم دلالة الأمر على شيء من الأمرين مطلقاً.

وثانيهما: أنّ المقصود بالتبادر المدّعى عدم دلالة الأمر بالمطابقة أو التضمّن على شيء من المرّة أو التكرار، حيث إنّ مدلوله ليس إلّا طلب حقيقة الفعل؛ ومن البيّن خروج المرّة والتكرار عن نفس الطبيعة. والمراد بقوله: «والمرّة والتكرار خارجان ... الخ» بيان انتفاء الدلالة الالتزاميّة. فإنّ الخارج من الحقيقة قد يكون مدلولاً التزامياً لها، ولا يفيد خروجه عن المدلول انتفاء الدلالة عليه، فقال: «إنّ المرّة والتكرار خارجان عن حقيقته على نحو الزمان والمكان» يعني: أنّه ليس ممّا لا يمكن انفكاك تصوّر الطبيعة عن خصوص واحد منها إذ يتصوّر طلب الفعل من دون ملاحظة شيء منهما، كما هو الحال في الزمان والمكان والآلة؛ فعلى هذا يكون قوله: «كالزمان والمكان» قيداً مأخوذاً في المقدّمة المذكورة، وهذا الوجه بعيد عن سياق العبارة كما لا يخفى.

قوله: ﴿نعم لمّا كان ... المرّة﴾.

قد يتراءى من ذلك كون المرّة ملحوظة على وجه اللابشرط مستفادة من الصيغة، نظراً إلى الوجه المذكور؛ غاية الأمر أن يكون مدلولاً التزامياً للصيغة لا وضعيّاً، وذلك لا يقضي بالفرق في نفس المدلول، إذ أقصى ذلك الفرق بينهما في كيفيّة الدلالة، ولا فائدة فيه بعد حصول أصل الإفادة على ما هو المقصود في المقام.

وفيه: أنّ كون المرّة أقلّ ما يمتثل به الأمر يفيد حصول الامتثال بالأكثر أيضاً، وذلك ممّا لا يقوله القائل بكون الأمر للمرّة، فقضيّة البيان المذكور حصول الامتثال بالمرّة قطعاً وإن قضت الصيغة بحصوله بالأكثر أيضاً، ولا ربط له بما يقوله القائل بالمرّة؛ ومع الغضّ عنه فالقائل بالمرّة يجعل خصوص المرّة مندرجة في المأمور به بخلاف ما يستفاد من الوجه المذكور فإنّ أقصى ما يفيده حصول المطلوب بها لا أنّها مطلوبة بخصوصها وفرق بيّن بين الصورتين[1].

قوله: ﴿وبتقرير آخر﴾.

الفرق بين هذا التقرير والتقرير الاوّل ظاهر من حيث البيان على ما هو الشأن في اختلاف التقريرين، وبينهما مع ذلك اختلاف آخر في بيان عدم دلالة المصدر على خصوص المرّة والتكرار، حيث إنّه احتجّ عليه في الأوّل بمجرّد خروجه عن الطبيعة كالزمان والمكان وقد احتجّ عليه هنا بكونه أعمّ من الأمرين، حيث إنّه يصحّ تقييده بكلّ من القيدين، والعامّ لا دلالة فيه على الخاصّ.

قوله: ﴿ومن المعلوم أنّ الموصوف ... الخ﴾.

لا يخفى أنّ التقابل المذكور إنّما هو بين الوحدة المعتبرة بشرط لا والتكرار دون الوحدة الملحوظة لا بشرط شيء، لحصولها في ضمن التكرار أيضاً؛ فغاية ما يلزم من البيان المذكور أن يكون مفاد الأمر قابلاً للتقييد بالقيدين المذكورين، وكما أنّ الطبيعة المطلقة قابلة للتقييد بالقيدين المذكورين فكذا الطبيعة المأخوذة بملاحظة الوحدة المفروضة الملحوظة لا بشرط شيء، لوضوح أن اللابشرط يجامع ألف شرط، فلا يفيد مجرّد ما ذكره كون الوحدة المفروضة غير مأخوذة في الفعل بمعنى المصدر.

ثمّ إنّه يمكن أن يقال: إنّ تقييد المصدر بالصفات المتقابلة لا يفيد كونه حقيقة في الأعمّ، إذ قد يكون التقييد قرينة على التجوّز فصحّة التقييد بالقيدين دليل على

---

(١) الوجهين، خ ل (هامش المطبوع).

جواز إرادة الأعمّ وصحّة إطلاقه عليه، وهو أعمّ من الحقيقة. فقد يكون إذن حقيقة في خصوص المتّصف بأحد القيدين؛ ومع ذلك يصحّ تقييده بالآخر من باب المجاز.

ويمكن دفعه بأنّ مراد المصنّف بذلك أنّ حقيقة الفعل إذا لوحظت على إطلاقها مع قطع النظر عن ملاحظة شيء آخر معها كانت قابلة للتقييد بالوصفين، فذلك دليل على كونها أعمّ من الأمرين، إذ لو كانت مختصّة بأحدهما لم تكن بذاتها قابلة للتقييد بالآخر، وإنّما تقبله مع ملاحظتها بوجه آخر قابل لذلك وهو خلاف المفروض.

ويمكن الاحتجاج على ذلك أيضاً بأنّ الأفعال مشتقة من المصادر الخالية عن التنوين، فإنّها من عوارض الاستعمال، وما يؤخذ منها الأفعال ليست جارية في الاستعمال حتّى يلحقها التنوين.

وقد تقرّر أن المصادر الخالية عن التنوين موضوعة للطبيعة من حيث هي فإنّها من أسامي الأجناس، على أنّه قد حكى السكاكي في المفتاح أنّه لا نزاع في وضع غير المنوّن من المصادر للطبيعة من حيث هي، وأنّ ما وقع فيه النزاع من أسامي الأجناس في وضعه للطبيعة المطلقة أو المأخوذة بشرط الوحدة إنّما هو فيما عدا غير المنوّن من المصادر، ويشهد بذلك أنّ ابن الحاجب ـ مع اختياره في الإيضاح على خلاف التحقيق كون الجنس موضوعة للطبيعة المقيّدة بالوحدة ـ حكم هنا بأنّ المطلوب بالصيغة إنّما هي الحقيقة من حيث هي.

قوله: ﴿طلب ضرب ما﴾.

أراد به مطلق الضرب المبهم الشامل للواحد والكثير لا فرداً ما من الضرب، إذ لا يتبادر من المصدر إلّا مطلق الطبيعة دون الفرد المنتشر، حسب ما قرّره.

قوله: ﴿وما يقال ... الخ﴾.

كأنّ هذا المورد غفل عن انحصار المتبادر من الهيئة في طلب إيجاد المادّة حسب ما أُخذ في الاحتجاج، فنبّه عليه في الجواب، أو إنّه غفل عن إفادة التبادر نفي اعتبار أمر آخر مع ذلك في الوضع، لتوهّمه أنّ مقتضى التبادر وضعها لطلب

الطبيعة في الجملة فيكون مثبتاً لما يتبادر من أجزاء المعنى وقيوده لا نافياً لما لا يتبادر منها، وضعفه أيضاً ظاهر ممّا قرّره في الجواب.

قوله: ﴿إنّا قد بيّنا انحصار مدلول الصيغة بحكم التبادر ... الخ﴾.

قد يجاب عنه أيضاً بأنّه إذا ثبت عدم دلالة المادّة على الوحدة فالقدر المسلّم من مدلول الهيئة هو طلب إيجاد المادّة.

ودعوى وضعها لما يزيد على ذلك مخالفة للأصل مدفوعة به، وحينئذٍ يقرّر الاحتجاج من دون حاجة إلى التمسّك إلى التبادر في إثبات وضعه الهَيَئي لطلب إيجاد المهيّة أو الانحصار في ذلك على ما قرّره المصنّف.

وقد تمسّك به بعض الأفاضل في المقام وهو بمكان من الوهن، إذ لا مسرح للأصل في نحو هذه المقامات، لوضوح أنّ الاُمور التوقيفيّة إنّما تتبيّن من توقيف الواضع، فلو دار اللفظ بين كونه موضوعاً لمعنى مفرد أو مركّب أو دار اللفظ الموضوع بين كونه مفرداً أو مركّباً لم يمكن الحكم بالأوّل من جهة الأصل وهو واضح. هذا.

**وقد احتجّ للقول بوضعه للماهيّة بوجوه اُخر:**

**منها:** أنّه قد استعمل تارة في المرّة واُخرى في التكرار، والأصل فيما استعمل في الأمرين أن يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما، دفعاً للاشتراك والمجاز.

ويرد عليه أنّه مع البناء على كونه حقيقة في القدر المشترك يلزم المجاز أيضاً، لكونه مجازاً عند استعماله في خصوص كلّ من القسمين وضعفه ظاهر ممّا مرّ غير مرّة سيّما ما ذكرناه عند احتجاج القائل بكون الأمر حقيقة في الطلب نظير ما ذكر؛ فالظاهر أنّ التمسّك بالأصل في أمثال هذا المقام ممّا لا غبار عليه.

**ومنها:** أنّه يصحّ تقييد الأمر تارة بالمرّة واُخرى بالتكرار من دون تناقض ولا تكرار، فيكون للأعمّ منهما.

ويرد عليه أنّه لا باعث على لزوم التناقض في المقام، غاية الأمر لزوم التجوّز وهو غير عزيز في الاستعمالات، وكذا التأكيد ممّا لا مانع منه، فالتجوّز جايز والتأكيد واقع.

وفيه: أنّ جواز الأمرين ممّا لا كلام فيه، وإنّما المقصود أنّ كلاًّ منهما على خلاف الأصل فلا باعث على الالتزام به من غير دليل مع إمكان القول بما لا يلزم منه شيء من الأمرين.

وفيه: أنّ ما ذكر لا يفي بإثبات الوضع فإنّه من الأُمور التوقيفيّة وبمجرّد ذلك لا يحصل التوقيف وما يقوم مقامه ليصحّ إثبات الوضع به.

ويمكن دفعه بأنّ المقصود أنّا نرى مدلول الأمر حال إطلاقه قابلاً ـ بحسب العرف ـ للتقييد بكلّ من الأمرين من دون لزوم تناقض في الظاهر حتّى يلزم بسببه الخروج عن ظاهر اللفظ ولا تكرار حتّى يلتزم من جهته بحصول التأكيد، بل المعنى المنساق من الصيغة قابل في نفسه لكلّ من الأمرين، فيفيد ذلك كون معناه هو الأمر الجامع بين الأمرين.

ويرد عليه: أنّ غاية ما يثبت بذلك عدم وضعه لخصوص المرّة الملحوظة بشرط لا على أحد الوجهين المتقدّمين ولا للتكرار، وأمّا وضعه للمرّة لا بشرط فممّا لا ينفيه الدليل المذكور، فإنّها أيضاً قدر جامع بين المرّة الملحوظة على الوجه المتقدّم والتكرار، إلّا أن يقال: إنّا نأخذ في الاحتجاج تقييده بالمرّة المأخوذة على الوجه المذكور لكن القول بعدم حصول التأكيد حينئذٍ محلّ منع، ومع الغضّ عن ذلك فلو تمّ ما ذكر فإنّما ينفي القول بوضعه لخصوص المرّة أو التكرار دون القول بالاشتراك اللفظي، فلا ينهض حجّة على المطلوب. فتأمّل.

ومنها: حسن الاستفهام عن إرادة المرّة أو التكرار وهو دليل على كونه للأعمّ، وضعفه ظاهر إذ لاستفهام إنّما يحسن مع قيام الاحتمال وهو حاصل على القول بوضعه للأعمّ وغيره على أنّ حسن الاستفهام ليس عن التكرار والمرّة الملحوظة لا بشرط فلا يفي ذلك بإثبات المقصود.

ومنها: أنّه لو كان للتكرار لكان استعماله في المرّة غلطاً وكذا العكس، لانتفاء العلاقة بينهما.

وهو ضعيف جدّاً، لوضوح كون الطلب المطلق جامعاً بين الأمرين، فغاية

الأمر إسقاط الوحدة أو التكرار من المستعمل فيه، واستعمال الأمر في المطلق وإرادة الخصوصيّة الأُخرى من القرينة ولا حاجة في تصحيحه إلى ملاحظة علاقة التضادّ، إذ مع ضعف تلك العلاقة لا مسرح لها في المقام، على أنّ ذلك على فرض صحّته لا يجري بالنسبة إلى المرّة الملحوظة لا بشرط شيء، لكونها أعمّ من القيدين المفروضين، ولا يقضي ذلك أيضاً ببطلان القول بالاشتراك.

ومنها: أنّه نصّ أهل اللغة أنّه لا فارق بين «افعل» و «يفعل» إلّا كون الأوّل إنشاءً والثاني خبراً ومن البيّن صدق الثاني مع كلّ من الوحدة والتكرار فيكون للأعمّ، فيكون الأوّل أيضاً كذلك، وإلّا ثبت هناك فرق آخر بينهما. وضعفه أيضاً ظاهر، لعدم ثبوت النقل المذكور وعلى فرض صحّته فلا ينافي القول بوضعه للمرّة اللابشرط، على أنّه قد يناقش في وضع المضارع للأعمّ مع ما اشتهر من دلالته على التجدّد والحدوث.

ومنها: ما روي عنه صلى الله عليه وآله: أنّه لمّا قال له سراقة في الحجّ: ألِعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد؟ فقال صلى الله عليه وآله: «بل لِعامنا هذا، ولو قلت نعم لوجب»[1] فأفاد صلى الله عليه وآله أنّ الزيادة تثبت بقوله: «نعم» ولو كان للتكرار لما احتاج إلى ذلك، ذكر ذلك الشيخ رحمه الله.

وفيه بعد ضعفه: أنّه لا ينهض حجّة للقول بوضعه للطبيعة، إذ قد يكون للمرّة.

ولو دفع ذلك بسؤال سراقة ـ وهو من أهل اللسان ـ ففيه: أنّه حينئذٍ تمسّك بحسن الاستفهام، وقد عرفت ما فيه.

قوله: ﴿لما تكرّر الصوم والصلاة﴾.

كأنّه أراد بذلك أنّه لولا ذلك لما فهموا التكرار من الأمر بالصوم والصلاة، وقد فهموه منه قطعاً، فدلّ ذلك على كونه حقيقة فيه؛ وجوابه الآتي يشير إلى ذلك.

قوله: ﴿إذ لعلّ التكرار ... الخ﴾.

يريد أنّهم لو فهموا التكرار من نفس الأمر أفاد كونها حقيقة فيه، وإن استندوا فيه إلى القرائن المنضمّة وشواهد الحال فلا، وحينئذٍ فالاحتجاج مبنيّ على الوجه

---

(١) مشكل الآثار للطحاوي: ج ٢ ص ٢٠٢.

الأوّل، فلابدّ من إثباته حتّى يتمّ الاحتجاج، ومجرّد الاحتمال لا يكفي في صحة الاستدلال، سيّما مع وجود الدليل على التكرار من إجماع الأُمّة والأخبار الواردة. لا يقال: إنّ الأصلْ عدم ضمّ القرائن وعدم استناد الفهم إليها، إذ من البيّن عدم جواز إثبات الأُمور التوقيفيّة بمثل ذلك، بل نقول: إنّ الأصل عدم حصول الفهم من نفس اللفظ وعدم وضع اللفظ لذلك.

قوله: ﴿وهو باطل وإن قلنا بجوازه في الأحكام﴾.

وذلك لأنّ أحكام الشرع مبتنية على الحكم والمصالح، فقد يقال حينئذٍ بعد استنباط وجه الحكمة والعلة في الحكم بثبوت الحكم في ساير موارده؛ وأمّا الأوضاع اللفظيّة فلا يرتبط بالحكم والمصالح؛ غاية الأمر أن يلاحظ فيها بعض المناسبات القاضية باختيار بعض الألفاظ للوضع لمعناه دون آخر، ومن البيّن أنّ مثل ذلك لا يعتبر فيه الاطراد حتّى يمكن القول بثبوت الوضع في موارد تلك المناسبة، فلذا لا يمكن تحصيل الظنّ بالوضع من مجرّد القياس بحسب الغالب، ولو أمكن حصول الظنّ منه في مباحث الأوضاع لم يبعد القول بحجّيّته في المقام، لما تقرّر من حجّية مطلق الظنّ في مباحث الألفاظ، إلّا أنّه نادر جدّاً، فلذا منع من حجّيّته في مباحث الأوضاع من قال بحجّية القياس في الأحكام.

قوله: ﴿فإنّ النهي يقتضي انتفاء الحقيقة ... الخ﴾.

لا يخفى أنّ هذا الفارق لو قضى بالفرق فإنّما يقتضي عدم وضع النهي للتكرار، للزوم اللغو في ارتكاب الوضع لعدم الحاجة إلى وضعه للتكرار، للاكتفاء في إفادته بمجرّد وضعه لطلب الترك. فلو كان الواضع مع ذلك لم يهمل الوضع له ووضعه لخصوص التكرار كان ملاحظته ذلك في وضع الأمر مع عدم استفادته من اللفظ أولى، فلا يصحّ جعل ذلك فارقاً في المقام.

والظاهر أنّ مقصود المصنّف بذلك تسليم دلالة النهي على التكرار من جهة الوضع في الجملة، نظراً إلى وضعه لما يستلزمه حسب ما عرفت لا تسليم وضعه لخصوص التكرار، ولا يجري ما ذكر في الأمر فيكون ذلك هو الفارق بين الأمر والنهي، حيث يدلّ النهي عليه دون الأمر.

قوله: ﴿وأيضاً التكرار في الأمر مانع من فعل غير المأمور به﴾.

أورد عليه: بأنّ من قال بالتكرار إنّما يقول بكونه للتكرار الممكن عقلاً وشرعاً، فلا يكون للتكرار على نحو يمنع من فعل غيره ممّا يجب عليه فعله.

ويمكن دفعه بأنّ مقصوده بذلك أنّ التكرار الّذي وضع له النهي هو الدوام وهو يجتمع ويجامع كلّ فعل، ولا يمكن اعتبار مثله في الأمر فلا يمكن قياس الأمر عليه، وملاحظة التكرار على وجه آخر حسب ما ذكر يتوقّف على قيام دليل آخر عليه غير القياس على النهي، ومع الغضّ عن ذلك فيمكن أن يقال: إنّ مراده إبداء الفرق بين إرادة الدوام من النهي، فإنّه ممّا لا حرج فيه أصلاً، نظراً إلى أنّه يجامع كلّ فعل من الواجبات والمباحات وغيرهما بخلاف الأمر، فإنّه وإن أُريد به التكرار على نحو يمكن اجتماعه مع ساير الواجبات إلّا أنّه لمّا لم يجتمع مع غيره من ساير الأفعال كان فيه من الحرج ما لا يليق بحال الأمرين، ولا يحتاجون إلى التعبير عنه إلّا نادراً، فلم يوضع اللفظ بإزائه، والفرق المذكور كاف في نظر الحكيم.

وقد يجاب عنه أيضاً بأنّ النهي يضادّ الأمر ويناقضه فلا وجه لقياس أحد الضدّين على الآخر، ولو سلّم صحّة القياس حينئذٍ فقضيّة ذلك أن يقال: إنّ الأمر نقيض النهي فإذا كان مقتضى النهي الدوام فينبغي أن يكون قضيّة الأمر عدمه.

قوله: ﴿بعد تسليم كون الأمر بالشيء نهياً عن ضدّه ... الخ﴾.

أراد بذلك المنع من كون الأمر بالشيء نهياً عن ضدّه أولاً وبعد تسليمه أورد عليه بما ذكره.

قوله: ﴿أو تخصيصه﴾.

عطف على التسليم وترديده بين الوجهين من جهة عدم جريان المنع المذكور على التقدير الثاني.

قوله: ﴿منع كون النهي الّذي في ضمن الأمر للدوام﴾.

لا يخفي أن المسلّم عند المستدلّ كون صيغة النهي موضوعة للدوام، وليس على القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه حصول صيغة النهي في ضمن

الأمر حتّى يقال: بدلالتها على الدوام؛ والقدر المسلّم من حصول معنى النهي فيه هو طلب ترك الضدّ على نحو الطلب المتعلّق بالفعل، فإن كان الطلب الحاصل في الأمر للدوام كان النهي عن ضدّه كذلك وإلّا فلا، فلا يتّجه الاحتجاج إلّا أن يقال: إنّ قضيّة القول بكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضدّه أنّ مقتضى الأمر حصول ما يقتضيه لفظ النهي المتعلّق بضدّه، فيكون دلالتها على مطلوبيّة ترك الضدّ على سبيل الدوام اللازمة للأمر ـ على حسب ما يدّعيه ـ كاشفاً عن كون طلب الفعل أيضاً كذلك، فإذا سلّم هذا الاقتضاء تمّ المدّعى.

والجواب عنه منع هذا الاقتضاء، فإنّ غاية ما يسلّم من ذلك دلالته على النهي عن ضدّه على نحو الطلب الحاصل في الأمر حسب ما ذكرنا.

فإن قلت بتبعيّة النهي للأمر حسب ما ذكره المصنّف ممّا لا كلام فيه، لوضوح أنّه إذا تعلّق الأمر بفعل دائماً قضي بكون النهي عنه كذلك، وإن كان مرّة كان النهي عنه كذلك، لكن نقول: إنّ قضيّة ذلك كون الأمر المتعلّق بطبيعة الفعل قاضياً بتعلّق النهي أيضاً بطبيعة ضدّه وقضيّة النهي المتعلّق بالطبيعة هو الدوام والاستمرار، لعدم تحقّق الترك إلّا به.

قلت: لمّا كان قضيّة الأمر المتعلّق بالطبيعة هو الإتيان بتلك الطبيعة في الجملة ولو في ضمن المرّة كان قضيّة النهي اللازم له هو طلب ترك ضدّه كذلك، فإنّه القدر اللازم للأمر المفروض، وكما أنّ إيجاد طبيعة الفعل يتحقّق بفعله مرّة فكذلك ترك طبيعة الفعل؛ وإنّما لا نقول به في النهي الصريح، نظراً إلى قضاء ظاهر الإطلاق وللزوم اللغو في غالب الاستعمالات لقيام الضرورة على حصول الترك في الجملة؛ ولا يجري شيء منهما في النهي التابع للأمر، كما لا يخفى هذا.

وقد ذكر للقائل بالتكرار حجج أُخر موهونة جدّاً على نحو الحجج المذكورة:

منها: أنه يتبادر منه الدوام، ألا ترى أنّك لو قلت: «أكرم أباك وأحسن إلى صديقك وتحذّر من عدوّك» لم يفهم منها عرفاً إلّا الدوام. وهو أمارة الحقيقة. وضعفه ظاهر، فإنّ الدوام فيها إنّما يستفاد من المقام.

ومنها: أنّه لو لم يكن للتكرار لكان الإتيان به في الزمان الثاني متوقّفاً على قيام الدليل عليه ولكان قضاءاً لا أداءاً. ووهنه ظاهر سيّما الأخير.

ومنها: أنّه لا دلالة في الأمر على خصوص الوقت فإمّا أن لا يجب في شيء من الأوقات أو يجب في الجميع أو يجب في البعض دون البعض، لا سبيل إلى الأوّل وإلّا لم يجب الفعل، ولا إلى الأخير لبطلان الترجيح بلا مرجّح، فتعيّن الثاني وهو المطلوب.

وجوابه ظاهر فإنّا نقول بوجوبه في جميع تلك الأزمان بحيث لو أُتي به في أيّ جزء منها كان واجباً، ولا يلزم من ذلك وجوبه في الجميع على سبيل التكرار.

ومنها: أنّه لو لم يكن للتكرار لما صحّ نسخه واستثناء بعض الأزمان منه مع وضوح جواز الأمرين.

وأُجيب عنه بأنّ ورود النسخ والاستثناء قرينة على التعميم ولا يمنعه أحد والأولى أن يقال: إنّ شمول الوجوب للأزمان غير التكرار، كما عرفت في الجواب السابق.

ومنها: قوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» فإنّه يفيد التكرار مدّة استطاعته.

ويدفعه بعد الغضّ عن سنده أنّه على فرض دلالته فإنّما يفيد كون أوامره يراد بها التكرار من جهة القرينة المذكورة، وأين ذلك من دلالته عليه بحسب اللغة؟ كما هو المقصود؛ ومع الغضّ عنه فدلالة الرواية على إرادة التكرار غير ظاهرة، إذ قد يكون «ما» موصولة أو موصوفة، فيراد به أنّه إذا أمرتكم بشيء فأتوا من أفراده الفرد الّذي تستطيعونه، فلا يراد منكم مالا تستطيعونه ولا تقدرون عليه، وأين ذلك من الدلالة على التكرار؟ وقد مرّ الكلام في بيان الرواية عند احتجاج القائل بكون الأمر للندب.

قوله: ﴿ولو كان للتكرار لما عدّ ممتثلاً﴾.

لا يخفى أنّ القائل بكونه للتكرار إن جعل الجميع تكليفاً واحداً ـ كما هو أحد

الوجهين فيه ـ تمّ ما ذكره، وأمّا إن جعله تكاليف شتّى على حسب التكرار الحاصل فيه فما ذكره ممنوع، لحصول الامتثال على القول به أيضاً.

ويدفعه: أنّ القائل بالتكرار وإن قال بحصول الامتثال حينئذٍ إلّا أنّه لا يقول بفراغ ذمّة المكلّف وأداء التكليف به، فمقصود المستدلّ من حصول الامتثال امتثاله بأداء ما هو الواجب عليه القاضي بسقوط التكليف به، ولا يتمّ ذلك على القول بالتكرار مطلقاً.

فالحقّ في الجواب: أنّه إن أراد بذلك عدّه ممتثلاً بأداء خصوص المرّة فهو ممنوع، وإن أراد به عدّه ممتثلاً عند الإتيان به مرّة فمسلّم، وهو إنّما يدفع القول بالتكرار، ولا يثبت به الوضع للمرّة، لإمكان الوضع للأعمّ ـ أعني مطلق طلب الطبيعة ـ فيتحقّق الامتثال بالمرّة من جهة حصولها به، كما سيشير إليه المصنّف.

قوله: ﴿ولا ريب في شهادة العرف بأنه لو أتى ... الخ﴾.

لا يخفى أنّه لا حاجة في دفع الاحتجاج إلى هذه الضميمة لاندفاعه بمجرّد قيام الاحتمال المذكور حسب ما قرّرنا، وإنّما ذكره المصنّف لتكميل الإيراد وبيان كون الامتثال بحصول الطبيعة دون خصوص المرّة فيكون شاهداً على مقصوده.

وقد عرفت تفصيل الكلام فيما فيه من النقض والإبرام، فلا حاجة إلى إعادته.

وقد يقال: إنّ مقصوده بذلك صدق الامتثال بالفعل الأوّل مع الإتيان به ثانية وثالثة، ولو كان للمرّة لما حصل الامتثال به، لانتفاء صدق المرّة مع التكرار، وهذا الوجه بعيد عن كلامه، إذ سياق عبارته صريح في كون الثاني والثالث أيضاً محققّاً للامتثال إلّا أنّ ما ذكره واضح لا مجال لإنكاره؛ غير أنّه لا يتمّ إلّا على اعتبار المرّة بشرط لا على الوجه الأوّل، وهو أضعف الوجوه في المرّة وأمّا على سائر الوجوه فيها فلا يتمّ ذلك أصلاً.

وقد يحتجّ للقول بالمرّة أيضاً بوجوه أُخر موهونة:

منها: أنّ الأمر كسائر المشتقات من الماضي والمضارع واسم الفاعل والمفعول وغيرها، ولا دلالة في شيء منها على الدوام والتكرار فكذا الأمر.

وفيه: أنّه إن أُريد بذلك قياس الأمر على غيره من المشتقّات فوهنه واضح، وإن أُريد به الاستناد إلى الاستقراء، فإفادته الظنّ في مثل المقام غير ظاهر حتّى يصحّ الاستناد إليه.

ثمّ إنّ أقصى ما يفيده عدم الدلالة على التكرار وأمّا إفادته المرّة فلا، بل يمكن القول بدلالته على نفي المرّة أيضاً، فإنّه كما لا يدلّ سائر المشتقّات على التكرار فلا دلالة فيها على المرّة أيضاً، وإنّما يفيد مطلق الطبيعة، فينبغي أن يكون الأمر أيضاً كذلك؛ فهو في الحقيقة من شواهد القول بالطبيعة.

ومنها: أنّ صيغة الأمر إنشاء كسائر الإنشاءات والإيقاعات، وكما أنّ الحاصل من قولك: «بعت» و «أجرت» و «هي طالق» ليس إلّا بيع واحد وإجارة واحدة وطلاق واحد، فكذا الحاصل من قولك: «اضرب» ليس إلّا طلب ضرب واحد.

وضعفه ظاهر للخلط في الاحتجاج بين المنشئات بالإنشاء والأمر المتعلّق للإنشاء، فإنّ البيع والإجارة والطلاق هي الأُمور المنشئات بالإنشاءات المذكورة وهو أمر واحد وكذا المنشأ بقوله: «اضرب» طلب الضرب وليس إلّا طلب واحد، وإنّما الكلام في المطلوب ومتعلّق الطلب المفروض ولا ربط له باتّحاد الأمر الحاصل بالإنشاء.

ومنشأ الخلط في المقام كون المنشأ في الإنشاءات المذكورة هو نفس المبدأ، فزعم كون المنشأ في الأمر أيضاً ذلك فلاحظ الوحدة فيه، وليس كذلك لوضوح كون المنشأ هنا نفس الطلب دون المبدأ، وسيأتي توضيح القول في ذلك إن شاء الله.

ومنها: أنّه لو أمر الرجل وكيله بطلاق زوجته لم يكن له أن يطلّقها إلّا مرّة واحدة بلا خلاف بين الفقهاء، ولو كان للتكرار لجازت الزيادة عليها.

ويدفعه: أنّ غاية ما يلزم من ذلك دفع القول بالتكرار دون القول بالطبيعة وإنّما لم يجز الزيادة على المرّة من جهة أنّها المتيقّن في المقام وما زاد عليه غير معلوم فلا يجوز الإقدام عليه من دون دلالة الكلام عليه، وفيه تأمّل يظهر من ملاحظة ما قدّمناه في بيان ثمرة الأقوال.

ومنها: أنّه لو كان للتكرار لكان قولك: «صلّ مراراً» لغواً خالياً عن الفائدة وكان قولك: «صلّ مرّة واحدة» تناقضاً. ووهنه ظاهر، إذ لو تمّ ما ذكر فلا يثبت بذلك وضع الأمر للمرّة غاية الأمر أن لا يكون موضوعاً للتكرار فيوافق القول بوضعه لطلب الطبيعة.

ومنها: أنّه لو كان للتكرار لاستلزم أن يكون الأمر بكلّ عبادة ناسخاً لما تقدّمه إذا كانت مضادّة للأوّل، نظراً إلى أنّ الثاني يقتضي استيعاب الأوقات كالأوّل ويدفعه ـ بعد ما عرفت من عدم دفعه القول بالطبيعة ـ أنّ القائل بالتكرار لا يقول به إلّا على حسب الإمكان العقلي والشرعي والعادي فمع وجود واجب آخر إنّما يكرّران على وجه لا يزاحم أحدهما الآخر.

ومنها: أنّه لو كان للتكرار لكان الأمر بعبادتين مختلفتين لا يمكن الجمع بينهما، إمّا لكونه تكليفاً بما لا يطاق أو يكون الأمر بكلّ منهما متناقضاً للأمر بالأُخرى. ووهنه ظاهر ممّا عرفت فلا حاجة إلى إعادته.

**تتميم:** اختلف القائلون بعدم إفادة الأمر للتكرار في الأمر المعلّق على شرط أو صفة هل يفيد تكرّره بتكرّر الشرط أو الصفة أو لا، على أقوال:

أحدها: القول بإفادته ذلك مطلقاً حكي القول به عن جماعة.

ثانيها: عدم إفادته التكرار كذلك، وعزي القول به إلى بعضهم، وربما يحكى ذلك عن السيّد لإطلاقه القول أوّلاً بنفي اقتضائه للتكرار إلّا أنّه نص في أثناء الكلام في الأدلّة بأنّ الشرط قد يصير مع كونه شرطاً علّة، فيتكرّر من حيث إنّه كان علّة لا من حيث إنّه كان شرطاً ويعزى إلى الآمدي ـ مع حكايته الاتفاق والإجماع على إفادته التكرار في العلّة ـ أنّه قال: والأُصوليون من الحنفيّة قالوا: إنّ الأمر المطلق يفيد المرّة ولا يدلّ على التكرار وإذا علّق بالعلّة لم يجب تكرار الفعل بتكرّر العلّة، بل لو وجب تكرّره كان مستفاداً من دليل آخر. والعضدي مع حكايته الاتفاق فيها أيضاً ذكر احتجاج المنكرين للتكرار في العلّة، فظهر بذلك أنّ هناك جماعة ينكرون إفادته التكرار في المعلّق على العلّة أيضاً.

ثالثها: التفصيل بين العلّة وغيرها فيفيد التكرار في الأوّل من جهة العلّيّة دون غيره وحكى القول به من جماعة من العامّة والخاصّة، منهم الشيخ والسيّدان والديلمي والفاضلان وفخر المحقّقين وشيخنا البهائي والآمدي والحاجبي والرازي والبيضاوي وعزاه بعضهم إلى المحققّين.

والنزاع في المقام إمّا في وضع الصيغة حينئذٍ حتّى يقال بحصول وضع خاصّ لها عند تعليقها على الشرط أو الصفة أو من جهة استفادة ذلك من التعليق إمّا لقضاء وضعها التركيبي بذلك أو لكون التعليق ظاهراً فيه من جهة إفادته الإناطة بين الشرط والجزاء والاقتران بينهما. والمختار عندنا هو القول بالتفصيل.

وتوضيح المقام أن يقال: إنّه إن كان الشرط مشتملاً على أداة العموم كقولك: «كلّما جاءك زيد فأكرمه» فلا إشكال في إفادته التكرار، قال بعض الأفاضل: إنّه ممّا لم يختلف فيه اثنان وهو واضح، نعم من أنكر وضع لفظ للعموم ربما ينكر ذلك. هذا إذا كان عموماً استغراقيّاً وأمّا لو كان بدليّاً كما في قولك: «أيّ وقت جاءك فأكرمه» لم يكن الحال فيه على ما ذكر وكان دلالته على التكرار محلّ نظر.

ومنه «متى» كما في قولك: «متى جاءك زيد فأكرمه» ويظهر من بعض أساطين اللغة إنكار دلالته على التكرار، لوقوعه موقع «إن» وهي لا تقتضيه، ولكونه ظرفاً لا يقتضي التكرار في الاستفهام فلا يقتضيه في الشرط.

وعن بعض النحاة: أنّه إن زيد عليه «ما» كانت للتكرار نحو: «متى ما جاءك فأكرمه» وأُورد عليه: أنّ «ما» الزائدة لا يفيد غير التوكيد. ويردّه ملاحظة العرف، فإنّ المنساق منه عرفاً هو العموم، بل وكذا مع الخلوص عن «ما» الزائدة، نعم هو مع «ما» أظهر في ذلك جدّاً.

وإن خلا عن أداة العموم فإن كان المعلّق عليه علّة في ثبوت الحكم أفاد تكرّره بتكرّرها، إذ هو المنساق منه عرفاً. وكون العلل الشرعيّة معرّفات لا يمنع منه، فإنّ المتّبع فهم العرف؛ وفهم التكرار حينئذٍ إمّا من جهة السببيّة، حيث إنّ تكرّر السبب قاضٍ بتكرّر المسبّب، أو من جهة التعليق والسببيّة معاً، وكأنّ الثاني

هو الأظهر، وهو الّذي يناسب المقام، إذ دلالة السببيّة على تكرّر المسبّب بتكرّره أمر آخر لا ربط له بالأمر ولا بتعليقه على الشرط، ولا ينافي ذلك دلالة ما دلّ على السببيّة على التكرار، فإنّ الدلالة تتقوّى بملاحظة التعليق كما لا يخفى عند التأمّل في الاستعمالات.

وكيف كان: فدلالته على التكرار ممّا لا مجال للتأمّل فيه؛ مضافاً إلى الإجماع المحكيّ عليه في كلام جماعة من الأُصوليّين، منهم الآمدي والحاجبي والرازي والعضدي. ولا يبعد القول بذلك بالنسبة إلى التعليق على الوصف، والاتّفاق محكيّ بالنسبة إليه أيضاً.

والمراد بالعلّة في المقام ما يكون مناطاً لثبوت الحكم باعثاً على حصوله لا مجرّد السبب في الجملة ولو كانت ناقصة كالجزء الأخير من العلّة ونحوه، فإنّ غالب التعليقات مبنيّة عليه.

وإن لم يثبت كونه علّة للجزاء فالظاهر عدم إفادته التكرار بتكرّر الشرط أو الصفة، لما عرفت من كون الأمر موضوعاً لطلب الطبيعة من غير دلالة على التكرار. فحصول الدلالة في المقام إمّا لوضع جديد يتعلّق بالأمر أو بالهيئة التركيبيّة الخاصّة وهو مدفوع بالأصل والتبادر، أو من جهة كون التعليق قرينة على ذلك وهو أيضاً فرع الفهم منه عرفاً، وهو غير ظاهر بعد ملاحظة الاستعمالات العرفيّة، بل الظاهر خلافه، ألا ترى أنّه لو قال السيّد لعبده أو المالك لوكيله: «إن جاءك زيد فأعطه درهماً» لم يفهم منه إلّا إعطاء درهم واحد، فلو أعطاه لكلّ مجيء درهماً كان له أن يعاقب العبد على ذلك وكان للمالك أن لا يحتسبه مع الوكيل ويغرمه لذلك؛ كيف والمعنى المستفاد منه قابل للتقييد بكلّ من المرّة والتكرار؟ ولو كان المنساق منه بملاحظة التعليق المفروض هو التكرار لما كان المفهوم منه حينئذٍ قابلاً لذلك.

**حجّة القول بإفادته التكرار أُمور:**

**أحدها:** أنّ الغالب في التعليق على الشروط هو إفادة التسبيب وكون الأوّل

قاضياً بترتّب الثاني عليه، ألا ترى أنّ قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» و «إن ضربك فاشتمه» و «إن قاتلك فاقتله» و «إن أعانك فأعنه» و «إن زارك فزره» إلى غير ذلك من الأمثلة إنّما يفيد ترتّب الثاني على الأوّل وتسببّه عنه، ألا ترى أنّه نصّ المنطقيّون بأنّ وضع المقدّم ينتج وضع التالي ورفع التالي ينتج رفع المقدّم، إذ وجود العلّة يستلزم وجود المعلول ورفع المعلول يستلزم ارتفاع علّته من دون العكس في المقامين، إذ قد يخلف العلّة علّة أُخرى فإذا كان المعلّق عليه علّة لحصول المعلّق قضى تكرّره بتكرّره، قضاء لحقّ العلّيّة.

وحينئذٍ يمكن تقرير هذا الاحتجاج لإثبات الوضع الهيئي، ليكون الهيئة المفروضة حقيقة في ذلك، لدعوى أنّه المتبادر منه عند الإطلاق وإن يقرّر لأجل الحمل عليه مع الإطلاق؛ مع كون وضعه للأعمّ، نظراً إلى الغلبة المدعاة القاضية بظهوره فيه حين الإطلاق، فكان الثاني أوضح في المقام، إذ دعوى الوضع في المقام لا يخلو عن البعد.

وكيف كان فيدفعه: أنّه لو سلّم الغلبة المدعاة وبلوغها إلى حيث يقضى بفهم ذلك حال الإطلاق فالمفهوم منه إنّما هو التسبيب في الجملة، يعني: أنّ وجود الشرط في الجملة علّة لحصول الجزاء، وقضيّة ذلك أنّ تحقّق الشرط أوّلاً قاضٍ بتفرّع الجزاء عليه فحصوله مرّة علّة لحصول الجزاء، ولا يفيد ذلك كون كلّ حصول من حصولاته علّة لحصوله مطلقاً، فإنّ ذلك ممّا لا يستفاد من مجرّد التعليق أصلاً ولا غلبة له في الاستعمالات ولا يوافقه فهم العرف قط حسب ما عرفت.

نعم لو قام دليل من الخارج على كون الشرط علّة مطلقة لترتّب الجزاء تكرّر على حسب تكرّره كما ذكرنا، كما هو الحال في الأخبار الواردة في ثواب الأعمال والعقوبات المتفرّعة عليها، وما يذكر في المواعظ ونحوها وما ذكر من كلام المنطقيّين إنّما أرادوا به ما ذكرناه من دون أن يدّعوا إفادته كون الأوّل علّة للثاني مطلقاً كيف وقد صرّحوا بأنّ «ان» و «إذا» من أدوات الإهمال؟ فلا تفيد كليّة ثبوت الجزاء عند تحقّق الشرط، ولو أفاد كونه علّة له مطلقاً لأفاد ذلك قطعاً،

وإنّما قالوا به مع وجود أداة العموم في التعليق كقولك: «كلّما جاءك زيد فأكرمه» ولا كلام حينئذٍ في إفادته ذلك كما مرّ.

**ثانيها**: أنّه لو لم يفد تكرّر الجزاء بتكرّر الشرط، وكان المستفاد منه هو الإتيان به عند حصول الشرط أوّل مرّة لكان الإتيان به مع الثاني أو الثالث إذا ترك عند حصوله أوّلاً، قضاءاً لفوات محله من الإتيان به عقيب المرّة الأُولى، وحينئذٍ فلا يجب الإتيان به إلّا بأمر جديد بناءً على ما هو التحقيق في القضاء.

ووهنه ظاهر فإنّ كون الوجوب حاصلاً عند الحصول الأوّل من الشرط خاصّة لا يقضي بتوقيت الوجوب بحصوله الثاني حتّى يكون ذلك قاضياً بانتفاء الوجوب الثابت له من جهة حصوله الأوّل عند حصوله الثاني بل نقول: إنّ قضيّة وجوبه الأوّل هو بقاء الوجوب إلى أن يؤدّيه المكلّف، نظراً إلى إطلاق الأمر، فغاية الأمر أن لا يتكرّر الوجوب على حسب تكرّر الشرط، لا أنّه ينتهي الأمر به بحصوله الثاني، وهو ظاهر. نعم لو كان الشرط مفيداً للتوقيت، كما في «إذا» التوقيتيّة صحّ القول بلزوم ذلك ولا مانع من الالتزام به.

**ثالثها**: أنّ تكرّر العلّة قاض بتكرّر المعلول فكذا الشرط قياساً عليه. ووهنه واضح سيّما بعد وضوح الفرق بينهما.

**رابعها**: أنّ الشرط المستدام يدوم الجزاء بدوامه، كما إذا قلت: «إذا وجد شهر رمضان فصمه» فكذا ما بمنزلته من التكرار فيقترن الجزاء بكلّ حصول من حصولاته، كما يقترن حصوله بحصوله المستدام.

وضعفه ظاهر أيضاً، لمنع استدامة الجزاء بحصول الشرط المستدام. ألا ترى أنّه لو قيل: «إن كان زيد في البلد فأعطه درهماً» أو «إن كان حيّاً فتصدّق من مالي ديناراً» ونحو ذلك من الأمثلة لم يفد إلّا حصول ذلك مرّة عند حصول الشرط. نعم لو كان هناك قرينة على إرادة التطبيق أفاد ذلك، وهو أمر آخر لا كلام فيه ونقول بمثله في المقام عند قيام القرينة عليه كذلك.

❊ ❊ ❊

## معالم الدين:

# أصـل

ذهب الشيخ رحمه الله وجماعة إلى أنّ الأمر المطلق يقتضي الفور والتعجيل؛ فلو أخّر المكلّف عصى، وقال السيّد ـ رضي الله ـ هو مشترك بين الفور والتراخي؛ فيتوقّف في تعيين المراد منه على دلالة تدلّ على ذلك.

وذهب جماعة، منهم المحقّق أبو القاسم ابن سعيد، والعلّامة ـ رحمهما الله تعالى ـ إلى أنّه لا يدلّ على الفور، ولا على التراخي، بل على مطلق الفعل، وأيّهما حصل كان مُجزياً. وهذا هو الأقوى.

لنا: نظير ما تقدّم في التكرار، من أنّ مدلول الأمر طلب حقيقة الفعل، والفور والتراخي خارجان عنها، وأنّ الفور والتراخي من صفات الفعل، فلا دلالة له عليهما.

حجّة القول بالفور أُمور ستّة:

الأوّل: أنّ السيّد إذا قال لعبده: اسقني؛ فأخّر العبد السقي من غير عذر، عُدّ عاصياً، وذلك معلوم من العرف. ولولا إفادته الفور، لم يُعدّ عاصياً.

وأجيب عنه: بأنّ ذلك إنّما يفهم بالقرينة؛ لأنّ العادة قاضية بأنّ

طلب السقي إنّما يكون عند الحاجة إليه عاجلاً، ومحلّ النزاع ما تكون الصيغة فيه مجرّدة.

الثاني: أنّه تعالى ذمّ إبليس لعنه الله، على ترك السجود لآدم عليه السلام، بقوله سبحانه: ﴿ما مَنَعَكَ ألّا تَسجُدَ إذْ أَمَرْتُك﴾ ولو لم يكن الأمر للفور لم يتوجّه عليه الذمّ، ولكان له أن يقول: إنّك لم تأمرني بالبدار، وسوف أسجد.

والجواب: أنّ الذمّ باعتبار كون الأمر مقيّداً بوقت معيّن. ولم يأت بالفعل فيه. والدليل على التقييد قوله تعالى: ﴿فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَختُ فيه مِن رُوحي فَقَعُوا لَهُ ساجدينَ﴾.

الثالث: أنّه لو شرع التأخير لوجب أن يكون إلى وقت معيّن، واللازم منتف. أمّا الملازمة، فلأنّه لولاه لكان إلى آخر أزمنة الإمكان اتفاقاً، ولا يستقيم؛ لأنّه غير معلوم، والجهل به يستلزم التكليف بالمحال؛ إذ يجب على المكلّف حينئذٍ أن لا يؤخّر الفعل عن وقته، مع أنّه لا يعلم ذلك الوقت الّذي كلّف بالمنع عن التأخير عنه. وأمّا انتفاء اللاّزم فلأنّه ليس في الأمر إشعارٌ بتعيين الوقت، ولا عليه دليل من خارج.

والجواب: من وجهين: أحدهما ـ النقض بما لو صرّح بجواز التأخير؛ إذ لا نزاع في إمكانه. وثانيهما ـ أنّه إنّما يلزم تكليف المحال لو كان التأخير متعيّناً، إذ يجب حينئذٍ تعريف الوقت الّذي يؤخّر إليه. وأمّا إذا كان ذلك جائزاً فلا، لتمكّنه من الامتثال بالمبادرة، فلا يلزم التكليف بالمحال.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَسارِعُوا إلى مَغْفِرَة مِنْ رَبِّكُمْ﴾ فإنّ المراد بالمغفرة سببها، وهو فعل المأمور به، لا حقيقتها، لأنّها فعل الله سبحانه،

فيستحيل مسارعة العبد إليها، وحينئذٍ فتجب المسارعة إلى فعل المأمور به. وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الَخيراتِ﴾ فإنّ فعل المأمور به من الخيرات؛ فيجب الاستباق إليه. وإنّما يتحقق المسارعة والاستباق بأن يفعل بالفور.

واجيب: بأنّ ذلك محمول على أفضليّة المسارعة والاستباق، لا على وجوبهما، وإلّا لوجب الفور، فلا يتحقّق المسارعة والاستباق؛ لأنّهما إنّما يتصوّران في الموسّع دون المضيّق، ألا ترى أنّه لا يقال لمن قيل له «صُم غداً» فصام: «إنّه سارع إليه واستبق». والحاصل: أنّ العرف قاض بأنّ الإتيان بالمأمور به في الوقت الّذي لا يجوز تأخيره عنه لا يسمّى مسارعة واستباقاً؛ فلابدّ من حمل الأمر في الآيتين على الندب، وإلّا لكان مفاد الصيغة فيهما منافياً لما تقتضيه المادّة. وذلك ليس بجائز فتأمّل!.

الخامس: أنّ كلّ مخبر كالقائل: «زيد قائم، وعمرو عالم» وكلّ منشئ كالقائل: «هي طالق، وأنت حرٌّ» إنّما يقصد الزمان الحاضر. فكذلك الأمر، إلحاقاً له بالأعمّ الأغلب.

وجوابه: أمّا أوّلاً فبأنّه قياس في اللّغة، لأنّك قِست الأمر في إفادته الفور على غيره من الخبر والإنشاء، وبطلانه بخصوصه ظاهر. وأمّا ثانياً فبالفرق بينهما بأنّ الأمر لا يمكن توجّهه إلى الحال، إذ الحاصل لا يطلب، بل الاستقبال، إمّا مطلقاً، وإمّا الأقرب إلى الحال الّذي هو عبارة عن الفور، وكلاهما محتمل؛ فلا يصار إلى الحمل على الثاني إلّا لدليل.

السادس: أنّ النهي يفيد الفور، فيفيده الأمر؛ لأنّه طلب مثله. وأيضاً الأمر بالشيء نهي عن أضداده، وهو يقتضي الفور بنحو ما مرّ في التكرار آنفاً.

وجوابه: يعلم من الجواب السابق؛ فلا يحتاج إلى تقريره.

احتجّ السيّد رحمه الله بأنّ الأمر قد يرد في القرآن واستعمال أهل اللّغة ويراد به الفور، وقد يرد ويراد به التراخي. وظاهر استعمال اللّفظة في شيئين يقتضي أنّها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما. وأيضاً فإنّه يحسن بلا شبهة أن يستفهم المأمور ـ مع فقد العادات والأمارات ـ: هل أُريد منه التعجيل أو التأخير؟ والاستفهام لا يحسن إلّا مع الاحتمال في اللفظ.

والجواب: أنّ الّذي يتبادر من إطلاق الأمر ليس إلّا طلب الفعل. وأمّا الفور والتراخي فإنّهما يفهمان من لفظه بالقرينة. ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعاً للمعنى الأعمّ، إذ قد يستفهم عن أفراد المتواطي لشيوع التجوّز به عن أحدها، فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال. ولهذا يحسن فيما نحن فيه أن يجاب بالتخيير بين الأمرين، حيث يراد المفهوم من حيث هو، من دون أن يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ. ولو كان موضوعاً لكلّ واحد منهما بخصوصه، لكان في إرادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللّفظ وارتكاب للتجوّز، ومن المعلوم خلافه.

قوله: ﴿ذهب الشيخ رحمه الله وجماعة ... الخ﴾.

اختلفوا في دلالة الأمر على الفور أو التراخي على أقوال. وهذا الخلاف بين من نفى دلالته على التكرار، وأمّا كلّ من قال بدلالته على التكرار فهو قائل بكونه للفور حسب ما نصّ عليه جماعة وكان ذلك لاستلزام التكرار للفور بزعمه، حيث إنّ أوّل أزمنة الإمكان ممّا يجب الإتيان بالفعل عنده بمقتضى الدوام وإلّا فالملازمة الاتّفاقيّة بين القولين لا يخفى عن بعد؛ مضافاً إلى أنّه لو كان الفور مدلولاً آخر للصيغة عندهم غير الدوام على حسب ما تخيّله القائل بالمرّة لزم اعتبار الدوام حينئذٍ بالنسبة إلى مصداق الفور لا إلى آخر أزمنة الإمكان ولا يقول به القائل بكونه للدوام، فاللازم حينئذٍ عدم كون الفوريّة مدلولاً آخر للصيغة، بل ليس مفاد الصيغة عنده إلّا طلب طبيعة الفعل على وجه الدوام، ويتبعه لزوم الفور حسب ما قرّرناه. وفيه تأمّل سيظهر الوجه فيه.

وقد يقال: إنّه كما يقول القائل المذكور بوجوب الفور كذا يقول بالتراخي أيضاً، بل بوجوبه فإنّه كما يحكم بوجوب الفعل في أوّل الأزمنة كذا يقول بوجوبه في آخرها، فيتساوى نسبته إلى القولين ويكون قائلاً بوجوب الفور والتراخي معاً، وذلك غير ما هو الظاهر من القول بالفور والتراخي، فإنّه يراد به حصول تمام المطلوب بأدائه على الفور أو التراخي.

ثمّ إنّ الخلاف في المقام إمّا في وضع الصيغة ودلالتها على الفور أو التراخي من جهة الوضع أو في مطلق استفادة الفور أو التراخي منها ولو من جهة انصراف الإطلاق ودلالة الظاهر من غير تعلّق الوضع بخصوص شيء منهما أو في الأعمّ من ذلك ومن انصراف الأوامر المطلقة إليه ولو من جهة قيام القرائن العامّة عليه حسب ما يشير إليه المصنّف في الفائدة الآتية.

وهذا الوجه إنّما يتمّ بالنسبة إلى الأوامر الواردة في الشريعة دون مطلق الأمر، فإنّ القرائن العامّة إنّما يقال بنصب الشارع إيّاها في الشريعة ولا يجري القول به في مطلق الأوامر، وقد يقال بجريانه فيها مطلقاً لما يأتي الإشارة إن شاء الله.

ثمّ إنّ لهم في المسألة أقوالاً عديدة:

**أحدها:** القول بالفور، ذهب إليه جماعة من المتقدّمين، منهم الشيخ منّا والحنفيّة والحنابلة والقاضي وجماعة من الأُصوليين من العامّة واختاره أيضاً جماعة من المتأخّرين. والمراد بالفور إمّا ثاني زمان الصيغة أو أوّل أوقات الإمكان أو الفوريّة العرفيّة فلا ينافيه تخلّل نفس أو شرب ماء ونحو ذلك أو الفوريّة العرفيّة المختلفة بحسب اختلاف الأفعال، كطلب الماء وشراء اللحم والذهاب إلى القرية القريبة أو البلاد البعيدة على اختلافها في البعد وتهيّؤ الأسباب.

أو المراد به ما لا يصل إلى حدّ التهاون وعدم الاكتراث بالأمر، والظاهر أنّ أحداً لا يقول بجواز التأخير إلى الحدّ المذكور إن أفاد التأخير ذلك، وذلك ممّا لا ربط له بدلالة الصيغة، بل للمنع من التهاون بأوامر الشرع وعدم الاكتراث بالدين، وهو أمر خارج عن مقتضى الأمر حتّى أنّه لو اخّر إليه لم يسقط منه التكليف على القول المذكور وإن قلنا بسقوط التكليف بفوات الفور فليس ما ذكر تحديداً للفور إنّما هو بيان لحدّ التأخير في التراخي من الخارج لا بمقتضى الصيغة، إذ لا إشعار في نفس الصيغة بذلك أصلاً، فجعله بياناً لحدّ الفور كما يظهر من بعض المتأخّرين ليس على ما ينبغي.

وكيف كان فالقول بالفور ينحلّ إلى أقوال عديدة:

فإنّ منهم من فسّره بأوّل أزمنة الإمكان. وفسّره بعضهم بالفوريّة العرفيّة المختلفة بحسب اختلاف الأفعال. وفسّره بعضهم بما لا يصل إلى حدّ التهاون. وأطلق بعضهم فيحتمل كلّاً من الوجوه الأربعة[1] وربما يحمل على الفوريّة العرفيّة بأحد التفسيرين المذكورين.

ثمّ إنّ ظاهر القائل بالفوريّة تعيّنه، وعن القاضي التخيير بينه وبين العزم على الفعل في ثاني الحال.

---

(١) كذا، والظاهر: الوجوه الثلاثة.

ثمّ إنّ الظاهر من بعضهم ـ كما يظهر عن بعض الأدلة الآتية ـ دلالته عليه بالوضع. وذهب بعضهم إلى دلالته عليه من جهة انصراف الإطلاق إليه ومدلوله بحسب الوضع هو طلب مطلق الطبيعة. وذهب بعضهم إليه من جهة قيام القرائن العامّة عليه.

وهل يكون الفور حينئذٍ واجباً أوّلاً؟ فإذا أخّر وعصى سقط الفور وبقى وجوب الفعل على إطلاقه من غير لزوم التعجيل فلا يعصى بالتأخير إلى الزمان الثالث وما بعده، أو أنّه يجب التعجيل أيضاً فيعصي بالتأخير إلى الثالث ومنه إلى الرابع وهكذا؟ قولان محكيّان. وهناك قول ثالث وهو سقوط الفعل بالتأخير عن الأوّل، كما سيشير إليه المصنّف.

فهذه أقوال تسعة في القول بالفور، ولكن يقوم الاحتمال فيه بما يزيد على ذلك كثيراً، كما يظهر من ملاحظة الاحتمالات بعضها مع بعض.

**ثانيها**: القول بدلالته على التراخي، ذهب إليه جماعة من العامّة، وحكي القول به عن الجبائيين والشافعيّة والقاضي أبي بكر وجماعة من الأشاعرة وأبي الحسين البصري.

والمراد بالتراخي هو ما يقابل القول بالفور على أحد الوجوه الأربعة المتقدّمة دون الوجه الخامس، لما عرفت، وقد عرفت أنّ ذلك لم يكن تحديداً لمفاد الفوريّة حتّى يقابله التراخي.

ثمّ إنّ المقصود به جواز التراخي بأن يكون مفاد الصيغة جواز التأخير دون وجوبه إذ لا قائل ظاهراً بدلالته على وجوبه.

نعم ربما يحكى هناك قول بوجوب التراخي، حكاه شارح الزبدة عن بعض شرّاح المنهاج قولاً للجبائيين وبعض الأشاعرة، لكن المعروف عن الجبائيين القول بجواز التراخي وهو المحكي أيضاً عن الشافعيّة.

فالقول المذكور مع وهنه جدّاً ـ حيث لا يظنّ أنّ عاقلاً يذهب إليه ـ غير ثابت الإنتساب إلى أحد من أهل الأُصول.

نعم ربما يقرب وجود القائل، ويرفع الاستبعاد المذكور ما عزاه جماعة منهم الإمام والآمدي والعلّامة رحمه الله إلى غلاة الواقفيّة من توقّفهم في الحكم بالامتثال مع المبادرة أيضاً، لجواز أن يكون غرض الآمر هو التأخير، فإذا جاز التوهّم المذكور فلا استبعاد في ذهاب أحد إلى وجوبه أيضاً، بل وفي ما ذكر إشعار بوجود القائل به، إذ لو اتّفقت الكلمة من الكلّ على الحكم بالامتثال مع التعجيل لم يحتمل الوجه المذكور حتّى يصحّ التوقّف فيه لكن نصّ في الإحكام والنهاية بأنّ المتوقّف المذكور خالف إجماع السلف.

وكيف كان فلو ثبت القول المذكور فهو مقطوع الفساد، إذ كون أداء المأمور به على وجه الفور قاضياً بأداء الواجب ممّا يشهد به الضرورة بعد الرجوع إلى العرف، فهذا القول على فرض ثبوت القول المذكور ينحلّ إلى قولين ويقوم فيه وجوه عديدة حسب ما أشرنا.

ثمّ إنّ مقصود القائل بجواز التراخي أنّ الصيغة بنفسها دالّة على جواز التأخير، ما حسب نصّ عليه غير واحد منهم ويقتضيه ظاهر التقابل بين الأقوال، وإلّا فعلى القول بدلالته على طلب مطلق الطبيعة ـ كما سيجيء الإشارة إليه ـ يفيد ذلك جواز التراخي أيضاً من جهة الإطلاق أو بضميمة الأصل، ولو كان مراد القائل بجواز التراخي ما يعمّ ذلك لاتّحد القولان.

**ثالثها:** أنّه حقيقة لغة في طلب مطلق الطبيعة من غير دلالة في الصيغة على الفور ولا التراخي، فإذا أتى به على أيّ من الوجهين كان ممتثلاً من غير فرق، وهذا هو الّذي اختاره المحقّق والعلّامة والسيّد العميدي وأطبق عليه المتأخّرون كالشهيدين والمصنّف وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد وغيرهم واختاره جماعة من محقّقي العامّة كالرازي والآمدي والحاجبي والعضدي.

وقد ذهب بعض القائلين به إلى حمل الأوامر الشرعيّة على الفور، لقيام القرائن العامّة عليه في الشرع، وبعضهم إلى انصراف إطلاق الطلب إليه من غير وضعه له وقد أشرنا إليه في القائلين بالفور.

**رابعها**: القول بالوقف، فلا يدري أهو للفور أو لا؟ ذهب إليه جماعة من العامّة وعزاه في النهاية إلى السيّد، وكلامه في الذريعة يأبى عنه؛ وهم فريقان:

أحدهما: من يقطع بحصول الامتثال بالمبادرة ويتوقّف في جواز التأخير وخروجه حينئذٍ عن عهدة التكليف، وهو الّذي اختاره إمام الحرمين حاكياً له عن المقتصدين في الوقف.

ثانيهما: من يتوقّف في حصول الامتثال بالمبادرة أيضاً، وهم الغلاة في الوقف.

**خامسها**: القول بالاشتراك اللفظي بين الفور والتراخي، وعزى المصنّف وغيره ذلك إلى السيّد، واحتجاجه في الذريعة باستعماله في الفور والتراخي وظهور الاستعمال في الحقيقة يشير إليه إلّا أنّ كلامه في تحرير المذهب صريح في اختياره القول بالطبيعة.

ويمكن حمل احتجاجه بما ذكر على أنّ طلب ترك الطبيعة على سبيل الفور أو التراخي نحوان من الطلب، وعلى القول بوضعه لمطلق الطلب يكون كلّ من الإطلاقين حقيقة، فيوافق أصالة الحقيقة، بخلاف ما لو قيل بوضعه لخصوص أحدهما، فالمقصود إذن بيان أصالة الحقيقة في كلّ من الإطلاقين حسب ما ذكرنا لا فيما إذا استعمل في خصوص كلّ من الأمرين، فإنّ ذلك غير معلوم، ولا مفهوم من كلامه، فلا يكون ما ذهب إليه قولاً خامساً إلّا أنّه ذهب إلى حمل أوامر الشرع على الفور كحملها على الوجوب، نصّ عليه في بحث دلالة الأمر على الوجوب أو غيره، وظاهره كونه حقيقة شرعاً في خصوص الفور فيكون إذاً مذهباً آخر إلّا أنّه يندرج إذن في جملة أقوال القائلين بالفور حسب ما ذكرنا؛ فيرتقي الأقوال في المسألة إلى خمسة عشر قولاً وبملاحظة الوجوه المحتملة فيها يحتمل الزيادة على ذلك بكثير.

**بقي الكلام في الثمرة بين الأقوال المذكورة** فنقول: إنّ الثمرة بين القول بالفور والتراخي ظاهرة، وكذا بينه وبين القول بالطبيعة، وبينه وبين القول بالوقف

على الوجه الأوّل، إن قلنا بكون كلّ من الفور والطبيعة مطلوباً مستقلاً لا يسقط طلب الطبيعة بسقوطه وإلّا فلا يبعد القول بلزوم الفور على القول المذكور تحصيلاً ليقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال، ويحتمل دفع احتسال وجوب الفور حينئذٍ بالأصل، إلّا أنّه خلاف التحقيق بعد إجمال اللفظ والشكّ في المكلّف به وعلى الوجه الثاني فالظاهر وجوب الإتيان به على الوجهين، تحصيلاً لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال.

هذا إذا أمكن تكرار الفعل وإلّا تخيّر بين الوجهين وبما قرّرنا يظهر الفرق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي أيضاً إن ثبت القول به.

وأمّا الثمرة بين القول بجواز التراخي والقول بالطبيعة فقد يقرّر فيما إذا أخّر الفعل عن أوّل الأزمنة ومات فجأة أو لم يتمكّن من الإتيان به بعده، فعلى القول بالتراخي لا عقاب لترتّب الترك حينئذٍ على إذن الآمر وعلى القول بالطبيعة يستحقّ العقوبة، لتفويته المأمور به عمداً وإن كان ذلك من جهة ظنّه الأداء في الآخر، فإنّ ذلك الظنّ إنّما يثمر مع أداء الواجب وأمّا مع عدمه فهو تارك للمأمور به، وقضيّة وجوبه ترتّب استحقاق العقوبة على تركه. وهذا هو الذي ذهب إليه الحاجبي واختاره بعض محقّقي مشايخنا قدس سره.

ويشكل ذلك بأنّ جواز التأخير حينئذٍ وإن كان بحكم العقل إلّا أنّ حكم العقل يطابق حكم الشرع فيثبت جواز التأخير في الشرع أيضاً، فلا فرق بينه وبين الوجه الأوّل. وهذا هو الأظهر، إذ أقصى الفرق بين الوجهين تنصيص الشارع في الأوّل بجواز التأخير وعدمه هنا، لكن بعد حكم العقل بجوازه وقيامه دليلاً على حكم الشرع يثبت الجواز في المقام بحكم الشرع أيضاً، والفرق بين التجويزين ممّا لا وجه له.

وقد يقرّر الثمرة بين القولين بوجه آخر، وذلك أنّه على القول بالتراخي يجوز التأخير ما لم يظنّ الفوات به، وأمّا على القول بالطبيعة فإنّما يجوز التأخير مع ظنّ التمكّن من أدائه في الآخر، وأمّا مع الشكّ فيه فلا، إذ المفروض إيجاد الطبيعة

فإذا شكّ المكلّف في تفريغ ذمّته مع التأخير لم يجز الإقدام عليه، إذ قضية حصول الاشتغال هو تحصيل الفراغ ولا اطمينان إذن بحصوله، فلا يجوز له إلّا الاشتغال به، إذ لا أقلّ في حكم العقل بجواز التأخير من الظنّ بأداء الواجب معه. وفيه أيضاً تأمّل.

والثمرة بين القول بالتراخي والقول بالوقف على مذهب أهل الاقتصاد ظاهرة، بناءً على الوجه الثاني منه، للزوم الفور على ذلك القول على المختار حسب ما أشرنا إليه، وعلى الوجه الأوّل فالحال فيه على نحو ما ذكر في الثمرة بينه وبين القول بالطبيعة، وعلى قول أهل الغلوّ، فالثمرة أيضاً ظاهرة على ما مرّ.

وممّا ذكرنا يظهر الحال في الثمرة بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي إن ثبت القول به، وكذا بين القول بالطبيعة والقول بالوقف أو الاشتراك وبين قولي الوقف وبين كلّ منهما والقول بالاشتراك، كما لا يخفى على المتأمّل فيما قرّرناه.

قوله: ﴿وأيّهما حصل كان مجزئاً﴾.

يعني: من دون عصيان للأمر المذكور، نظراً إلى الإتيان بمقتضاه، ولا ينافي ذلك حصول العصيان بالتأخير من جهة أُخرى فيما إذا دلّ العقل على وجوب المبادرة أو حكم به العرف، كما إذا حصل له ظنّ الوفاة فأخّره ثمّ أخطأ ظنّه.

قوله: ﴿لنا نظير ما تقدّم في التكرار﴾.

ما مرّ من الكلام هناك جار في المقام فلا حاجة إلى إعادته.

وقد يورد في المقام بأنّ القول بكون الأمر موضوعاً لمطلق طلب الفعل من غير دلالة على الفور ولا التراخي لا يوافق ما تقرّر عند النحاة من دلالة الفعل على أحد الأزمنة الثلاثة، وقد جعلوه مايزاً بين الأسماء والأفعال، فكيف يقال بخروج الزمان عن مدلوله على نحو المكان حسب ما ذكره المصنّف وغيره في المقام؟ ويمكن الجواب عنه بوجوه:

**أحدها**: أنّ ما ذكر في حدّ الفعل إنّما هو بالنسبة إلى أصل وضع الأفعال وإلّا فقد يكون الفعل منسلخاً عن الدلالة على الزمان، كما هو الحال في الأفعال

المنسلخة عن الزمان، فلا مانع من أن يكون فعل الأمر أيضاً من ذلك، حسبما يشهد به فهم العرف على ما قرّره، إذ ليس المتبادر منه إلّا طلب الفعل مطلقاً من غير دلالة على زمان إيقاع المطلوب، كمكانه وآلته.

وفيه: أنّهم لم يعدّوا فعل الأمر والنهي من الأفعال المنسلخة عن الزمان، ولو قيل بعدم دلالتهما على الزمان لكان اشتهارهما بالانسلاخ أولى من سائر الأفعال المنسلخة، بل نصّوا على خلافه وجعلوا مدلوليهما خصوص الحال.

وربما حكي عليه إجماع أهل العربيّة، ففي ذلك منافاة أُخرى، لما ذكر في الاحتجاج من عدم دلالته على الزمان حيث إنّه مناف لما ذكر من إجماع أهل العربيّة على دلالته على خصوص زمان الحال، بل نقول: إنّ قضيّة ما ذكروه دلالته على خصوص الفور وقيام إجماعهم على ذلك، حيث إنّهم خصّوه بالحال دون الاستقبال.

فيقوم من هنا إشكال آخر وهو أنّ اتفاق أهل العربيّة على دلالته على الحال كيف يجامع هذا الخلاف المعروف بين أهل الأُصول؟ وسيظهر لك الجواب عن جميع ذلك بما سنذكره من تحقيق المقام إن شاء الله تعالى.

**ثانيها**: أنّ المقصود ممّا ذكر في الاحتجاج عدم دلالة الأمر على خصوص الحال والاستقبال، وذلك لا ينافي دلالته على القدر الجامع بينهما، فيفيد طلب إيقاع الفعل في أحد الزمانين، ومعه يحصل دلالته على الزمان ليتمّ به مدلول الفعل ولا يفيد خصوص شيء من الفور والتراخي، كما هو المدّعى.

وفيه مع منافاته لكلام أهل العربيّة من دلالته على خصوص الحال أنّه لا يوافق ما أخذ في حدّ الفعل من دلالته على أحد الأزمنة الثلاثة؛ مضافاً إلى ما فيه من توهّم كون الفور والتراخي بمعنى الحال والاستقبال، وهو فاسد.

**ثالثها**: أنّ القول بنفي دلالة الأمر على خصوص الفور أو التراخي لا ينافي دلالته على الزمان أصلاً، وما ذكره المصنّف من عدم دلالته على الزمان إنّما أراد به عدم دلالته على خصوص الفور أو التراخي، كما هو المدّعى لا مطلق الزمان،

فتسامح في التعبير، ولو حمل على ظاهره فكأنّه اختار الجواب الأوّل، لزعمه المنافاة بين كون الأمر لطلب الطبيعة ودلالته على أحد الأزمنة، والتحقيق خلافه، وذلك لا ربط له بأصل المدّعى.

وكيف كان فنقول: إنّ مفاد الأمر إنّما هو الاستقبال، فإنّ الشيء إنّما يطلب في المستقبل، ضرورة عدم إمكان طلبه حال أداء الصيغة.

وتوضيح المقام: أنّ الحال يطلق على أمرين:

أحدهما: الحال الحقيقي: وهو الفصل المشترك بين الماضي والمستقبل ولا يمكن ايجاد الفعل فيه، فإنّه تدريجي الحصول لا يمكن انطباقه على الآن، وليس هو من أحد الأزمنة الثلاثة المذكورة في حدّ الأفعال، إذ ليس الحدّ المشترك المذكور زماناً وإنّما هو فصل بين الزمانين كالنقطة الفاصلة بين الخطّين.

وثانيهما: الحال العرفي: وهو أواخر زمان الماضي وأوائل المستقبل المشتمل على الحال الحقيقي، إذ لو خلا عنه لتمحّض للماضي أو المستقبل وهو الحال المعدود من أحد الأزمنة، ألا ترى أنّ قولك: «زيد يضرب» إذا أُريد به الحال إنّما يراد به الزمان المذكور الملفّق من الأُمور المذكورة، وأمّا لو أُريد به أوائل زمان المستقبل بعد زمان إيقاع الصيغة لم يعدّ حالاً ولا ملفّقاً من الحال والاستقبال، بل كان استقبالاً خالصاً، كما لا يخفى بعد ملاحظة الاستعمالات العرفيّة، فلابدّ في صدق الحال العرفي من الاشتمال على الحال الحقيقي.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إنّه لا يمكن أن يراد من الأمر إيقاع المطلوب في الحال المذكور وإلّا لزم تحصيل الحاصل، بل أقصى ما يمكن أن يراد به ثاني زمان الصيغة وما تأخّر عنها وهو استقبال خالص كما عرفت، فإن أُريد به الفور كان المراد أوائل الاستقبال، وإن أُريد به التراخي كان قاضياً بجواز التأخير إلى ما بعده من الأزمنة، فعدم دلالة الأمر على خصوص الفور والتراخي لا ينافي دلالته على الزمان.

فمدلول الصيغة هو طلب إيجاد الفعل فيما بعد الطلب المذكور من غير دلالته

فيه على خصوص إيقاعه في أوائله ـ أعني الفور ـ أو مع تجويز تأخيره إلى ما بعده من الأزمنة كما هو مفاد التراخي. فالمدّعى عدم دلالته على خصوصيّة الأمرين وإن دلّ على إرادة الاستقبال الجامع بينهما.

وفيه: أنّه لا يوافق ما ذكره علماء العربيّة من كون مدلول الأمر هو الحال، والإغماض عمّا ذكروه ممّا لا وجه له سيّما بعد حكاية اتّفاقهم عليه؛ مضافاً إلى ما فيه ممّا سنقرّره إن شاء الله تعالى.

**رابعها:** ـ وهو المختار عندنا ـ أنّ مفاد الأمر هو الحال حسب ما نصّ عليه علماء العربيّة، وليس الحال فيه قيداً للحدث المطلوب، بل ظرف للطلب الواقع فيه على ما هو شأن الزمان المأخوذ في الأفعال.

وتحقيق المقام: أنّ الزمان المأخوذ في الأفعال معنى حرفي يؤخذ ظرفاً للنسبة الحرفيّة المأخوذة في الأفعال، ألا ترى أنّ «ضرب» في قولك: «ضرب زيد» له معنيان: أحدهما تامّ، وهو معناه الحدثي، والآخر ناقص حرفي، وهو معناه الهيئي، وهو نسبة ذلك الحدث إلى فاعل ما في الزمان الماضي، ويتمّ ذلك بفاعله المذكور إذ النسبة لا متحصّل إلّا بمنتسبيها، فيفيد في المثال نسبة الضرب إلى زيد نسبة خبريّة حاصلة في الزمان الماضي، كما أنّ «يضرب» أيضاً كذلك إلّا أنّ الملحوظ فيه زمان الاستقبال وللنسبة المذكورة جهتان:

إحداهما: من حيث صدورها عن المتكلّم وربطه بين المعنيين، أعني: المعنى الحدثي والفاعل المذكور بعده.

وثانيتهما: جهة كونها حكاية عن نسبة واقعيّة وارتباطها بين ذلك الحدث والفاعل الخاصّ، وبملاحظة الاعتبار الأوّل يصحّ لك أن تقول: إنّ ذلك المتكلّم أسند الضرب إلى زيد وبملاحظة الثاني يصحّ أن يقال: إنّه حكى النسبة الواقعيّة والربط الواقع بين ذلك الحدث وزيد.

والجهة الثانية مناط كون النسبة خبريّة، فإنّ ما يحكيه من النسبة إمّا أن يكون مطابقاً لما هو الواقع أو لا، فيكون صدقاً أو كذباً.

وأمّا من الجهة الأُولى فغير قابل للصدق والكذب، فمفاد النسبة الخبريّة هي النسبة الواقعة من المتكلّم، من حيث كونه حكاية عن أمر واقعي، والنسبة الإنشائية هي النسبة الواقعة منه، من حيث كونه واقعاً وصادراً منه، ولا حكاية فيها عن أمر آخر واقعي تطابقه أو لا تطابقه، حسب ما فصّل القول فيه في محلّه.

وكلتا النسبتين معنى حرفيّ صادر عن المتكلّم إلّا أنّ في الأوّل حكاية عن الواقع بخلاف الثاني. والزمان الملحوظ في الفعل معنى حرفي وهو ظرف لتلك النسبة.

ففي الإخبار يكون ظرفاً لها من الحيثيّة الثانية، إذ هي الّتي يختلف الحال فيها بالمضيّ والحال والاستقبال، وأمّا الحيثية الأُولى فلا تكون إلّا في الحال، ولا حاجة إلى بيان الحال فيها.

وأمّا في الإنشاء إذا اخذ فيه الزمان، فإنّما يؤخذ من حيث صدورها عن المتكلّم، إذ ليست فيها حيثيّة أُخرى، فلذا لا يمكن أن يؤخذ فيها إلّا زمان الحال، وإذا نصّوا بأن الأمر للحال يعنون به ما ذكرناه.

فإن قلت: إنّ بيان ظرف النسبة في المقام ممّا لا حاجة إليه أيضاً، لوضوحه في نفسه، حيث إنّه ينحصر الحال فيه في الحال فأيّ فائدة في وضعه لبيان ذلك؟ وحينئذٍ نقول: إنّه لمّا شاهد الواضع انتفاء الفائدة في الوضع المفروض أخذه قيداً في الحدث المنسوب، ليكون مطلوبه الحدث الحاصل في الزمان الخاصّ من الأزمنة الثلاثة.

قلت: فيه أوّلاً إنّ جعل الزمان قيداً في الحدث يقضي بكونه معنىً تامّاً ملحوظاً بالاستقلال لا حرفيّاً رابطيّاً، لوضوح أنّ القيود الملحوظة في الحدث معنى تامّ ينسب كالحدث المقيّد به إلى الفاعل، وليس الزمان المأخوذ في الأفعال كذلك، لوضوح كون المعنى التامّ فيها هو معناها الحدثي لا غير حسبما قرّر في محلّه.

وثانياً: إنّه كما يتعيّن الحال في ملاحظة النسبة الإنشائيّة كذا يتعيّن الاستقبال

في ملاحظته قيداً للحدث، ضرورة أنّه لا يتصوّر طلب إيجاد الشيء إلّا في المستقبل، فلا فائدة أيضاً في ذلك، فإن دفع ذلك بالفرق بين كون الشيء مدلولاً التزاميّاً أو وضعيّاً فهو جارٍ في الأوّل أيضاً، وإن قيل بأخذ الزمان فيه حينئذٍ من جهة اطّراد الحال في الأفعال فهو جار فيه أيضاً، مع أولويّة ذلك بعدم خروجه عن القانون المقرّر في سائر الأفعال.

إذا تقرّر ذلك فقد تبيّن لك أنّ الزمان المأخوذ في الأمر إنّما هو زمان الحال على الوجه المذكور، وهو مقصود علماء العربيّة من وضعه للحال، وذلك لا ربط له بزمان صدور الحدث عن المخاطب، إذ قد عرفت أنّ الطلب المأخوذ في الأمر معنى حرفي نسبي آلة لملاحظة نسبة معناه الحدثي إلى فاعله، فمفاد النسبة في «إضرب» كون الضرب منسوباً إلى المخاطب من حيث كونه مطلوباً منه في الحال، فهو ظرف للنسبة المأخوذة كما هو الحال في الماضي والمستقبل من الأفعال وأمّا كون صدور ذلك الحدث عن المخاطب في أيّ وقت من الأوقات فهو ممّا لا دلالة في الأمر عليه وضعاً أصلاً، ولا يقتضي عدم دلالته عليه نقصاً في معناه الفعلي بوجه من الوجوه.

نعم إن ثبت أخذ الواضع لذلك أو لشيء من خصوصيّاته من الفور أو التراخي في الوضع كان ذلك متّبعاً وإن لم يثبت ذلك كما هو الظاهر ويقتضيه التبادر وكلام علماء العربيّة فلا وجه للالتزام به.

فظهر بذلك اندفاع الإيرادات المذكورة من أصلها، كما لا يخفى على المتأمّل فيما قرّرنا.

ثمّ إنّه قد يحتجّ لكون الأمر للطبيعة في المقام بغير ما ذكر من الوجوه المذكورة في المسألة المتقدّمة وإجرائها في المقام ظاهر، فلا حاجة إلى التكرار وقد أشار إلى عدّة منها هنا في النهاية.

قوله: ﴿إنّما يفهم ذلك بالقرينة﴾.

يمكن أن يقال: إنّ وجود القرينة على فرض تسليمه إنّما يدفع الاستدلال إذا

كان فهم ذلك من الصيغة متوقّفاً على ملاحظتها في المقام، وليس كذلك، فإنّ ذلك يفهم منها وإن قطع النظر عن القرينة المفروضة ولذا يتبادر الفور من سائر الأوامر الواردة في الاستعمالات العرفيّة، فلو أخّر المكلّف أداءها ذمّه العقلاء على فرض وجوب طاعة الأمر وعاتبوه على التأخير، ولذا لا يفهم من شيء من الأوامر الواردة في العرف إرادة طلب مطلق الفعل ولو في مدّة عمر المأمور.

وقد قرّر بعضهم الاحتجاج بحكم العرف بعصيان العبد مع ترك المبادرة إلى امتثال أوامر المولى. نعم لا يبعد القول بتفاوت الأفعال في ذلك فيكون ذلك شاهداً على القول بالفور ببعض الوجوه المذكورة.

ويمكن دفعه بالمنع من تبادر الفور من خطابات المولى للعبد، وإنّما ينصرف الأمر فيها على حسب ما يقوم القرينة عليه في المقام، فالأمر بسقي الماء ينصرف إلى التعجيل، نظراً إلى قضاء العادة به، والأمر بشراء اللحم ينصرف إلى شرائه في وقت يمكن طبخه للوقت المعهود، وكذا الحال في غيرهما من المطالب؛ فيختلف الحال فيها بحسب اختلاف الحاجات، وليس ذلك من دلالة اللفظ في شيء، ولو فرض عدم قيام القرينة على خصوص زمان من الأزمنة في بعض المقامات فلا انصراف في الصيغة.

نعم لو أخّر حينئذٍ إلى حيث يصدق التهاون في الامتثال دلّ العرف على المنع من تلك الجهة، وقد عرفت أنّ ذلك ليس من الفور في شيء وإنّما هو تحديد لجواز التأخير على القول بالطبيعة أو التراخي، وليس ذلك إذن قيداً في الأمر حتّى يجري فيه الخلاف في فوات المطلوب بفوات الفور ليقال بسقوط الوجوب على أحد الوجهين، بل لا ريب حينئذٍ في بقاء الأمر، وإنّما يحكم بالعصيان من جهة التهاون في الامتثال والمسامحة في أداء ما أهمّ به المولى ممّا أوجب الإتيان به ووجوب الفعل على حاله.

نعم لو كان هناك قرينة على إرادة الزمان المعيّن، كما في كثير من المقامات سقط بفوته من تلك الجهة، وليس ذلك من محلّ البحث أيضاً.

قوله: ﴿إنّ الذمّ باعتبار ... الخ﴾.

يمكن الجواب عنه أيضاً بمنع دلالة الاستفهام المذكور على الذمّ فإنّه إنّما يتمّ لو كان للتوبيخ والإنكار ولا يتعيّن الوجه فيه في ذلك، لجواز حمله على إرادة التقرير، حيث إنّه وقع الترك منه على جهة الاستكبار والإنكار، فأراد سبحانه بالاستفهام المذكور تقريره به عليه واعترافه به ليقوم عليه الحجّة في الطرد والإبعاد، فلا دلالة فيها على حصول الذمّ أصلاً حتّى يكون ذلك على ترك الفور، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك.

قوله: ﴿والدليل على التقييد ... الخ﴾.

كأنّ الوجه فيه أنّ «إذا» للتوقيت، فتفيد أنّ الجزاء لابدّ من حصوله في ذلك الوقت أو أنّ «الفاء» يفيد التعقيب بلا مهلة، فيدلّ على ترتّب الجزاء على الشرط من غير فصل.

ويشكل الأوّل أنّه لا دليل على كون «إذا» للتوقيت، بل لا بعد في حملها على الشرطيّة، بل ربما يكون الحمل عليها أظهر. وحينئذٍ فيكون «الفاء» في قوله تعالى: ﴿فقعوا له﴾[1] جزائيّة، ولا دلالة فيها على التعقيب بلا مهلة، فإنّ ذلك مفاد الفاء العاطفة، فظهر بذلك فساد الوجه الثاني.

وقد يحتجّ على النحو المذكور بغير هذه الآية ممّا دلّ على ترتّب الذمّ أو العقوبة على مخالفة الأوامر المطلقة، كآية التحذير، وقوله: ﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾[2] إذ لولا أنّ الأمر للفور لما صحّ ترتّب الذمّ على مخالفة الأمر المطلق، لعدم استحقاق الذمّ حينئذٍ إلّا عند الوفاة.

وفيه: أنّ تأخير الفعل إلى حدّ التهاون، سيّما مع العزم على ترك الفعل رأساً يصحّح ترتّب الذمّ عليه وإن كان فعله أخيراً يبرئ الذمّة.

وقد عرفت أنّ ذلك ممّا لا ربط له بالقول بالفور.

---

(١) الحجر: ٢٩. (٢) المرسلات: ٤٨.

قوله: ﴿لو جاز[1] التأخير ... الخ﴾.

يمكن تقرير الاستدلال المذكور بنحو آخر، وهو أنّه لو لم يكن الأمر المطلق يفيد الفور لجاز التأخير، والتالي باطل فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرة وأمّا بطلان التالي فلأنّه لو جاز التأخير فإمّا أن يجوز إلى غاية معيّنة أو غير معيّنة أو يجوز التأخير دائماً، والوجوه الثلاثة باطلة، فالمقدّم مثلها، والملازمة ظاهرة، إذ جواز التأخير لا يخلو عن أحد الوجوه المذكورة.

ويدلّ على بطلان الأوّل أنّه لا بيان في المقام، إذ ليس في نفس اللفظ ما يفيد تعيين الوقت ولا من الخارج ما يفيد ذلك، ولو كان دليل على التعيين لخرج عن محلّ الكلام والثاني يستلزم التكليف بالمحال، إذ مفاده المنع من تأخّر الفعل عن وقت لا يعلمه المكلّف والثالث قاض بخروج الواجب عن كونه واجباً، لجواز تركه إذن في كلّ زمان وما يجوز تركه كذلك فلا يجب فعله قطعاً.

وبتقرير آخر: لو جاز التأخير فإمّا أن يجوز مع الإتيان ببدل يقوم مقامه ـ أعني العزم على الفعل فيما بعده ـ أو يجوز من دونه والتالي بقسميه باطل. أمّا الأوّل فلأنّ الإتيان بالبدل يقتضي سقوط التكليف بالمبدل على ما هو شأن الواجبات التخييريّة، وليس كذلك إجماعاً. وأمّا الثاني فللزوم جواز تركه لا إلى بدل فيلزم خروجه عن كونه واجباً، إذ ليس غير الواجب إلّا ما جاز تركه بلا بدل.

ويرد على الأوّل أنّه إن أُريد بالغاية المعيّنة أو المجهولة بالنسبة إلى المخاطب أو الواقع، فإن أُريد الأوّل اخترنا الثاني وإن أُريد الثاني اخترنا الأوّل، لأنّا نقول بعدم جواز تأخيره عن غاية معيّنة في الواقع غير معيّنة عندنا، وهو آخر أزمنة الإمكان، ولا يلزم فيه تكليف بالمحال، وإنّما يلزم ذلك لو وجب التأخير إلى غاية مجهولة. كذا ذكره المصنّف في الجواب عن الاستدلال، وسيجيء الكلام فيه.

وعلى الثاني جواز اختيار كلّ من الوجهين، أمّا الأوّل فيكون العزم بدلاً عن الفور لا عن نفس الفعل، وأمّا الثاني فبأنّه لا وجوب لخصوصيّة إيقاعه في

---

(١) في المتن المطبوع: لو شرع.

خصوص شيء من الأزمنة، وإنّما الواجب نفس الطبيعة، ولا يجوز تركها وإن جاز الترك مقيّداً بالزمان الخاصّ، ولا منافاة.

قوله: ﴿فلأنّه لولاه لكان إلى آخر أزمنة الإمكان﴾.

كان الأولى أن يقول: وإلّا لجاز التأخير إلى وقت غير معيّن ثمّ يرتّب عليه ما ذكره فلا حاجة إلى ضمّ المقدّمة المذكورة.

ثمّ إنّ ما ذكره من الاتفاق على كون جواز التأخير إلى آخر أزمنة الإمكان إن أراد جواز التأخير إليه بحسب الواقع مع قطع النظر عن تعيينه ولو بحسب الظنّ فهو ممنوع، والمفسدة المذكورة أو غيرها مترتّبة عليه، وإن كان ظاهر المقصود كون الغاية آخر أزمنة الإمكان على حسب الظنّ به فمسلّم ولا يترتّب عليه تلك المفسدة ولا غيرها، لعلم المكلّف بذلك الوقت فليس له أن يؤخّر عنه حتّى أنّ الواجبات الموسّعة يتضيّق به.

وقد نصّ جماعة بتضييق الواجبات المطلقة كالنذر المطلق ونحوه بظنّ الوفاة بل الفوات ولو فرض عدم حصول الظنّ المفروض لبعض الناس لم يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجباً، فإنّ الواجب ما يذمّ تاركه على بعض الوجوه، فهو بحيث لو ظنّ فواته بالتأخير عنه تضيّق فعله وتعيّن الإتيان به.

قوله: ﴿ولا عليه دليل﴾.

يمكن أن يقال: إنّ التأخير إلى حدّ يفيد التهاون في أمر المولى ممّا لا يجوز في الشرع ولا في العرف حسب ما أشرنا إليه، فالمنع من التأخير كذلك ثابت والدليل عليه قائم، وليس ذلك من التوقيت في شيء، ويندفع به الاحتجاج المذكور.

قوله: ﴿بما لو صرّح بجواز التأخير﴾.

إن أُريد به التصريح بجواز التأخير على الإطلاق فهو ممنوع، إذ هو يقضي إلى ترك الواجب وإن أُريد به التصريح بجواز التأخير في الجملة، فلا يوافق المدّعى حتّى يتمّ به ما أُريد من النقض.

قوله: ﴿وأمّا إذا كان ذلك جائزاً﴾.

فلا ضرورة كون الواجب نفس الفعل متى أتى به من تقديم أو تأخير، فلا تكليف بالمحال من جهة تعلّق التكليف بنفس الفعل، لتمكّنه قطعاً من الإتيان به في أوّل الأزمنة، وتجويز التأخير ليس تكليفاً ليلزم التكليف بالمحال من جهته.

نعم إن توهّم مفسدة في المقام فهو لزوم خروج الواجب عن الوجوب لا لزوم التكليف بالمحال، إذ مع تجويز التأخير لو اتّفق له الموت لم يكن عاصياً، لتجويزه له ذلك.

وهو أيضاً مدفوع بما مرّ من أنّ عدم ترتّب العصيان على ترك الواجب في بعض الأحيان لا يقضي بخروجه عن الوجوب، وما ذكر من عدم ترتّب الإثم على تركه إنّما يتّفق في بعض الفروض، وإلّا ففي كثير من الأحيان يحصل الظنّ بالفوات مع التأخير، وحينئذٍ فلا يجوز الإقدام عليه من تلك الجهة حسب ما عرفت.

وقد يورد في المقام بأنّ ما علّل به انتفاء التكليف بالمحال من تمكنه من المسارعة التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمّة، حيث إنّ جواز التأخير مشروط بمعرفته، ولا يتمكّن منه المكلّف، فينحصر الامتثال في الفور.

ويدفعه: أنّ مراد المستدلّ بذلك إيضاح القول في إبداء تمكّنه من الفعل، ليظهر فساد ما توهّم من لزوم التكليف بالمحال، وليس في كلامه ما يفيد كون جواز التأخير مشروطاً بمعرفة لا يتمكّن منه المكلّف ليرد عليه ما ذكر من الالتزام بالفور ولا وجه له، فإنّ عدم العلم بآخر أزمنة الإمكان لا يستلزم المنع من التأخير ليكون جواز التأخير مشروطاً بالعلم بعدم كونه آخر الأزمنة، لكفاية الظنّ في مثله، بل الشكّ أيضاً في وجه، نظراً إلى أصالة البقاء.

قوله: ﴿لأنّها فعل الله سبحانه﴾.

أراد بذلك أنّ المسارع إنّما يتسارع إلى فعله بمبادرته إليه دون فعل غيره، إذ لا يعقل تسارعه إليه، وإنّما يتسارع إليه الّذي يأتي به، فلابدّ من أن يراد بالمغفرة سببها الّذي هو فعل المكلّف ليكون من قبيل إقامة السبب مقام المسبّب؛ لكنّك خبير بأنّ

مجرد كون المغفرة فعل الله لا يقضي بامتناع المسارعة إليها، إذ لا مانع من المسارعة إلى فعل الغير بأن يجعل نفسه مشمولاً لفعله كما تقول: «سارعوا إلى ضيافة السلطان» و «إلى كرامته» و «إلى إنعامه» ونحوها.

نعم يمتنع المسارعة إلى أداء فعل الغير ولا قاضي بإرادته في المقام وحينئذٍ يكون المسارعة إليه حاصلة بالمسارعة إلى أسباب شموله من غير أن يراد بالمغفرة سببها، بل من جهة أنّ المقدور بالواسطة مقدور للمكلّف، فظهر بذلك أنّ هذا الوجه يشارك الوجه المذكور فيما هو ا لمدّعى من غير التزام التجوّز في المغفرة.

ثمّ إنّه قد يورد في المقام أنّه لا دليل على كون فعل المأمور به سبباً للمغفرة، وإنّما هو باعث على ترتّب الثواب والباعث على الغفران هو التوبة، فإنّها السبب لغفران الذنب؛ نعم لا يبعد القول باندراج الكفّارات في ذلك حيث إنّها تكفر الذنب، فأقصى الأمر أن يفيد الآية كونها مطلوبة على سبيل الفور وأين ذلك عن المدعى؟ والقول بكون مجرّد فعل المأمور به قاضياً بتكفير الذنب مبنيّ على مذهب الحبط والتكفير ولا نقول به.

ويمكن دفعه بأنّه قد ورد سقوط الذنب بأداء بعض الواجبات، كالصلاة والحجّ ونحوها، فلا اختصاص لها بالتوبة ونحوها، وحينئذٍ يمكن تتميم الدليل بعدم القول بالفصل.

وفيه: أنّ مفاد الآية حينئذٍ هو وجوب الفور في تحصيل غفران الذنب بعد ثبوته، وهو أمر ظاهر بملاحظة العقل أيضاً، والظاهر أنّه ممّا لا كلام فيه وحينئذٍ فالقول بعدم الفصل بين ما يقع مكفّراً للذنب وغيره، كما ترى.

ويمكن القول بحصول التكفير بالنسبة إلى كلّ من الطاعات، كما يستفاد من قوله تعالى: ﴿إنّ الحسنات يذهبن السيّئات﴾[1] ويشير إليه بعض الأخبار فيصحّ القول بإرادة مطلق المأمور به من المغفرة.

---

(١) هود: ١١٤.

وذلك أيضاً غير مقالة القائلين بالحبط والتكفير، فإنّهم يقولون بموازنة الحسنات والسيّئات في الدنيا ويثبت للعامل أو عليه التفضيل بينهما، فعلى هذا يكون ميزان الأعمال في الدنيا قبل الآخرة، وهذا ليس بمرضيّ، وسببيّة الطاعة للغفران لا دخل له بهذا المذهب.

ومع الغضّ عن ذلك ففي قوله تعالى: ﴿وجنّة عرضها كعرض السماء والأرض﴾[1] كفاية في المقام، فإنّ المراد بالمسارعة إلى الجنّة هي المسارعة إلى الأعمال والطاعات الموصلة إليها، وذلك كافٍ في تقرير الاستدلال من غير حاجة إلى ملاحظة كون أداء المأمور به باعثاً على الغفران كلّيّاً أو جزئيّاً.

ويندفع به أيضاً ما قد يورد في المقام أنّه إنّما يتمّ في الأوامر المتعلّقة بالعصاة لتكون مكفّرة لذنوبهم، ولا يجري فيمن لم يتحقّق منه ذنب، كمن هو في أوّل البلوغ إلّا أن يتمّ ذلك بعدم القول بالفصل على ما ذكرنا، إذ يعمّ العبادة جميع تلك الصور من غير حاجة إلى ضمّ عدم القول بالفصل لو[2] تمّ القول به.

ثمّ إنّه قد يورد أيضاً في المقام بأنّه ليس في الآية دلالة على العموم ليفيد وجوب المسارعة في جميع الأوامر، كما هو المدّعى، فغاية الأمر أن يفيد وجوب الفور في البعض؛ فيمكن تنزيله حينئذٍ على التوبة ونحوها ممّا ثبت وجوب الفور فيه.

ويمكن دفعه بكفاية الإطلاق في المقام فإنّ المطلق يرجع إلى العامّ في مقام البيان سيّما مع توصيف النكرة بصفة الجنس، فإنّه يفيد العموم كما نصّوا عليه في قوله تعالى: ﴿و ما من دابّة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه﴾[3].

وفيه: ـ مع وضوح المناقشة في توصيف النكرة هنا بصفة الجنس، ضرورة أنّ المغفرة قد تكون من فعل غيره سبحانه ـ أنّ إرادة العموم في المقام يخلّ بالمقصود، إذ كما يكون الواجبات سبباً للغفران كذا الحال في المندوبات، لشمول

---

(١) الحديد: ٢١.

(٢) في نسخة ف بدل «لو»: أو.

(٣) الأنعام: ٣٨.

الآية المذكورة للواجبات والمستحبّات، وورود ذلك في كثير من المندوبات بالخصوص حتّى أنّه ورد في زيارة سيّدنا الحسين عليه السلام والبكاء عليه ما ورد من حبط[١] السيّئات وغفران الذنوب والخطيئات[٢]، وكذا ما ورد في الصدقة والبكاء في جوف الليل[٣] وغيرها.

ومع حمل الآية على العموم يلزم حمل الأمر بالمسارعة على الأعمّ من الوجوب والندب، إذ لا معنى لوجوب المسارعة إلى المندوبات، وكذا الحال في الواجبات الموسّعة، فلا دلالة فيها على وجوب الفور.

والقول بحمله على الوجوب والتزام التخصيص بالنسبة إلى المندوبات والموسّعات ـ نظراً إلى ترجيح التخصيص على المجاز ـ مدفوع بأنّ التخصيص المذكور لا يترجّح على المجاز وإن قلنا بترجيح التخصيص عليه في الجملة، لكونه من قبيل التخصيص بالأكثر، لوضوح كون المستحبّات أضعاف الواجبات؛ مضافاً إلى أنّ استعمال الأمر في الندب أو الأعمّ منه والوجوب أمر شائع في الاستعمالات، وليس أبعد في فهم العرف من التخصيص حتّى يترجّح التخصيص عليه في أوامر الشريعة.

ولذا ذهب بعضهم إلى ذلك مستدلاًّ بهاتين الآيتين وغيرها، كيف ولو دلّ عليها الصيغة لم يكن حاجة إلى بيانها؟ إذ ليس بيان مفاد الألفاظ العرفيّة واللغويّة من وظيفة الشارع، ولو كانت مسوقة لذلك لكان تأكيداً لما يفيده اللفظ ،والتأسيس أولى منه.

قوله: ﴿قوله تعالى: فاستبقوا الخيرات[٤]﴾.

يرد على هذه الآية أيضا أُمور:

منها: ما أشرنا إليه في الآية السابقة من عدم دلالتها على إفادة الصيغة للفور.

---

(١) كذا، والظاهر: حطّ.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٠ ب ٦٦ من أبواب المزار ص ٣٩٤ ح ٨.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٦ ب ١٤ من أبواب الصدقة ص ٢٧٨، وج ١١ ب ١٥ من أبواب جهاد النفس ح ١٤ ص ١٧٩.

(٤) البقرة: ١٤٨.

ومنها: نظير ما مرّ في الآية المتقدّمة أيضاً، فإنّ الخيرات جمع محلّى يفيد العموم، وهي شاملة للواجبات والمندوبات إلى آخر ما ذكرنا.

ومنها: أنّ مفاد الاستباق هو مسابقة البعض الآخر في أداء الخيرات والتسابق عليها دون مطلق الإسراع إلى الفعل ليراد به الفور، فلا يوافق المدّعى؛ ولابدّ إذن من حملها على الندب، إذ لا قائل بوجوب المسابقة على الطاعات على الوجه المذكور، وقد يذبّ عنه بأنّه لمّا كان ظاهر الآية الوجوب ولم يكن الاستباق على الوجه المذكور واجباً قطعاً فيصير ذلك قرينة بحمل الاستباق على مطلق المسارعة، وهو كما ترى.

قوله: ﴿فإنّهما يتصوّران في الموسّع دون المضيّق﴾.

لا يخفى أنّه قد يؤخذ الزمان في الفعل على وجه لا يتصوّر الإتيان بذلك الفعل في غير ذلك الزمان، كما في «صم يوم الجمعة» إذ لا يعقل إيقاع ذلك الواجب في غير ذلك الزمان.

وقد يؤخذ الزمان شرطاً لصحّة إيقاع الفعل من غير أن يؤخذ مقوّماً لمفهومه، فيمكن تأخّر الفعل عن ذلك الزمان إلّا أنّه لا يتّصف بالصحّة.

وقد يكون إيقاعه فيه واجباً ويكون التأخير عنه حراماً إلّا أنّه لا يفوت الواجب بفوات ذلك الوقت، فيكون نفس الفعل واجباً مطلقاً وجعل إيقاعه في ذلك الوقت واجباً.

وقد يكون على وجه الرجحان.

وقد لا يكون خصوص الزمان مأخوذاً فيه فيتساوى نسبته إلى الأزمنة.

وما لا يتحقّق فيه المسارعة والاستباق إنّما هو القسم الأوّل خاصّة، وأمّا الأقسام الأربعة الباقية فلا مانع من صدق المسارعة بالنسبة إليها، وإن وجب الإقدام على الفعل حينئذٍ ولم يجز التأخير عنه في الصورتين الأُوليين منها، بل لم يصحّ مع التأخير في الأُولى منها، ألا ترى أنّه يصحّ أن يقال: إنّه «سارع إلى الحجّ» إذا حجّ في السنة الأُولى من وجوبه عليه ويقال: «إنّه سارع إلى أداء دينه» إذا أدّاه

وقت حلوله مع مطالبة الديان بل يقال: «إنّه سارع إلى أداء الصلاة» إذا أدّاها في الوقت المختصّ بها مع تضيّقها، كما في صلاة الكسوف مع كون زمان الآية بقدر زمان الفعل.

فما قرّره المجيب من المنافاة بين وجوب الفور وصدق المسارعة والاستباق فاسد جدّاً، والاستشهاد بالمثال المذكور بيّن الفساد، لكونه من قبيل القسم الأوّل وهو غير محلّ الكلام.

قوله: ﴿والحاصل أنّ العرف قاض﴾.

قد عرفت: أنّ حكم العرف إنّما هو في الصورة الأُولى، كما قرّرنا، وأمّا في غيرها فمن الظاهر ـ بعد ملاحظة العرف ـ صدق المسارعة والاستباق من غير إشكال؛ فما فى كلام الفاضل المحشّي ـ من تسليم ما ذكره المجيب بالنسبة إلى ما لا يصحّ فعله في الزمان المتراخى ـ ليس على ما ينبغي وإنّما يتمّ ذلك في الصورة المتقدّمة.

قوله: ﴿وإلّا لكان مفاد الصيغة فيهما منافياً لما يقتضيه المادّة﴾.

لا يخفى أنّه لو سلّم ما ذكره فإنّما يسلّم لو قلنا بدلالة نفس الأمر على وجوب الفور، وأمّا إذا قلنا باستفادة الفور من الآيتين المذكورتين فأيّ منافاة بين مفاد الصيغة والمادّة؟ إذ لولا الأمر المذكور صحّ تأخير الفعل وتعجيله بالنظر إلى الأمر المتعلّق به، وإنّما يجب المسارعة والتعجيل من جهة الأمر المذكور، فما يقتضيه المادّة هو جواز تأخير الفعل في نفسه، مع قطع النظر عن إيجاب الفور بالأمر المذكور، وما يقتضيه الصيغة هو المنع منه بالأمر المذكور، ولا منافاة بينهما.

والحاصل أنّ هناك فرقاً بين وجوب التعجيل مع قطع النظر عن الأمر بالتعجيل ووجوبه بهذا الأمر؛ والمنافاة المدّعاة لو تمّت فإنّما يتمّ في الصورة الأُولى خاصّة.

والقول باعتبار جواز التأخير مطلقاً في صدق المسارعة ممنوع بل فاسد جدّاً، كيف ولو كان كذلك لما أمكن إيجاب المسارعة عرفاً في فعل من الأفعال؟ وهو واضح الفساد.

قوله: ﴿فتأمّل﴾.

إشارة إلى إيراد وجواب، أمّا الأوّل فبأنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو ابقيت المادّة على ظاهرها، وأمّا لو أُريد بها المسارعة إلى الامتثال فلا مانع من إرادة الوجوب من الصيغة؛ فكما يندفع المنافاة بما ذكر كذا يندفع بما ذكرنا. وأمّا الثاني فبأنّ ذلك غير مصحّح للاستدلال، لدوران الأمر إذن بين الوجهين، وإنّما يتمّ الاحتجاج على الثاني ولا مرجّح له، فبمجرّد الاحتمال لا يتمّ الاستدلال، ولا يبعد ترجيح الأوّل بأصالة عدم وجوب الفور، كذا يستفاد من المصنّف في الحاشية.

قلت في الفرق بين المسارعة والمبادرة بما ذكر تأمّل.

قوله: ﴿كلّ مخبر كالقائل﴾.

ظاهر الاستدلال هو التمسّك بالاستقراء، فإنّ سائر الإخبارات والإنشاءات يراد بها الحال فكذا الأمر، إلحاقاً للمشكوك بالشائع الأغلب.

وأنت خبير بأنّه إن أراد بكون كلّ خبر وإنشاء غير الأمر للحال أنّ الإخبار والإنشاء إنّما يقعان في الحال فهو أمر ظاهر غني عن البيان وكذا الأمر، فإنّ الطلب إنّما يقع في الحال ولا كلام لأحد فيه، وإن أراد بكونها للحال أنّ متعلّق النسبة الخبريّة والإنشائيّة فيها للحال فهو ممنوع، كيف ونحو: «زيد ضرب» و «عمرو يضرب» من الأخبار ليس للحال وقولك: «فلان حرّ بعد وفاتي» إنشاء ولا حرّيّة فى الحال؟ وكذا قولك: «فلانة طالق إن دخلت الدار وفعلت كذا» على مذهب من يصحّ الطلاق به، وكذا الحال في التمنّي والترجّي والاستفهام وغيرها، فإنّ كلّاً منها كالطلب لا يقع إلّا في الحال، لكن المتمنّي والمترجّي والمستفهم منه قد يكون في الحال وقد يكون في الاستقبال، وما عدا الطلب منها يمكن أن يكون في الماضي أيضاً.

قوله: ﴿قياس في اللغة﴾.

قد عرفت: أنّ ما ذكره المستدلّ ليس من باب القياس وإنّما تمسّك بالاستقراء كما يدلّ عليه قوله فكذا الأمر، إلحاقاً بالأعمّ الأغلب وحجّية الاستقراء في

مباحث الألفاظ ممّا لا كلام فيه وهو عمدة الأدلّة في إثبات الأوضاع التركيبيّة وجرت على الرجوع إليه طريقة أهل العربيّة؛ فالحقّ في الجواب ما قدّمناه.

نعم استدلّ في المقام أيضاً تارة بحمل الأمر على النهي، فإنّه للفور فكذا الأمر قياساً عليه، وأُخرى بأنّ الطلب إنشاء كالإيقاعات من العتق والطلاق وكذا العقود مثل «بعت» و «اشتريت» فكما أنّ معاني تلك تقع على الفور فليكن هنا كذلك، قياساً عليها بجامع الإنشائيّة، وهذا الجواب يوافق أحد التقريرين المذكورين دون ما ذكر.

قوله: ﴿وبطلانه بخصوصه ظاهر﴾.

أي: عدم حجّية القياس في إثبات الأوضاع بخصوصه ظاهر، كما ذهب إليه المعظم واتفق عليه المحقّقون، حسبما قرّر في محلّه، وإنّما ذلك بعد حصول الظنّ منه في المقام، وإلّا فبعد حصول الظن منه فالظاهر حجّيّته في المقام إن قلنا بعدم حجّيّته في الأحكام، لابتناء الأمر في مباحث الألفاظ على مطلق الظنّ، بخلاف الأحكام الشرعيّة، ولقيام الدليل عندنا على عدم جواز الرجوع اليه في الأحكام وعدم قيام دليل على المنع من الأخذ بالظنّ الحاصل منه في مباحث الألفاظ.

قوله: ﴿فبالفرق بينهما﴾.

محصّل البيان المذكور انّ المنشأ بإنشاء الأمر يعني الطلب الحاصل به لا يمكن تعلّقه بالحال، لما مرّ من لزوم تحصيل الحاصل، بخلاف غيره ممّا تعلّق به الأخبار وسائر الإنشاءات، إذ يمكن تعلّقه بالحال، فإذا كان الثاني موضوعاً للحال لا يمكن أن يقاس عليه الأوّل مع عدم إمكان إرادة الحال.

وهذا الفرق وإن كان متّجهاً إلّا أنّه مبنيّ على كون مراد المستدلّ أنّ ما تعلّق به الإخبار أو شيء تعلّق به المنشأ بذلك الإنشاء للحال، وليس كذلك لتعقلّه كثيراً بغير الحال أيضاً، وبه يبطل الاستدلال من أصله حسب ما قرّرناه.

قوله: ﴿بأنّ الأمر قد يرد في القرآن﴾.

ظاهر الاحتجاج المذكور إفادة الاشتراك اللفظي كما مرّ نظيره في كلام السيّد، لكن عرفت أنّه يمكن حمل كلامه هنا على إثبات الاشتراك المعنوي بحمل

استعماله في الأمرين على إطلاقه على الطلب الحاصل بكلّ من الوجهين، وظاهر الإطلاقات كما يقتضي الحمل على الحقيقة في صورة استعماله في خصوص كلّ من المعنيين كذا يقتضي الحمل على الحقيقة في صورة إطلاقه عليهما.

والأوّل وإن لم يكن مرضيّاً عند الجمهور وإنّما اختاره السيّد ومن وافقه إلّا أنّ الظاهر أنّ الثاني مرضي عند السيّد وعند غيره، فحمل كلامه هنا على الثاني غير بعيد بملاحظة أوّل كلامه حسب ما أشرنا إليه وينطبق عليه دليله الثاني أيضاً.

قوله: ﴿إنّ الّذي يتبادر من إطلاق الأمر﴾.

كأنّه أراد بذلك أنّ ظاهر الاستعمال إنّما يقتضي الحقيقة إذا لم يقم دليل على كون اللفظ مجازاً فيه، وها هنا قد قام الدليل على كونه حقيقة في المعنى الأعمّ ـ أعني طلب الفعل مجازاً في غيره أعني كلاًّ من الخصوصيّتين ـ نظراً إلى تبادر الأوّل وعدم تبادر شيء من الخصوصيّتين لتوقّف إيقاعهما على قيام القرينة، أو أنّه أراد بذلك منع استعمال الأمر في الخصوصيّتين، وإنّما المستعمل فيه بحكم التبادر هو القدر الجامع بينهما، وكلّ من الخصوصيّتين إنّما يفهم من القرينة الخارجيّة.

وهذا الوجه هو الّذي استظهرناه في كلام السيّد، وحينئذٍ فكلامه هذا موافق لما اخترناه، كما هو الحال في دليله الثاني.

وجواب المصنّف مبنيّ على ما فهمه من كونه احتجاجاً على الاشتراك اللفظي.

قوله: ﴿ولهذا يحسن فيما نحن فيه﴾.

لا يخفى أنّ جوابه بالتخيير بين الأمرين جواب بإرادة التراخي، فإنّ المراد به كما عرفت جواز التراخي، فليس ذلك معنى آخر حتّى يكون الجواب به على فرض كونه موضوعاً لكلّ من الفور والتراخي، خروجاً عن ظاهر اللفظ وارتكاباً للتجوّز كما زعمه.

نعم لو قال باشتراكه بين وجوب الفور ووجوب التراخي أمكن الإيراد عليه بذلك، وليس كذلك.

❊ ❊ ❊

## معالم الدين :

### فائدة

إذا قلنا: بأنّ الأمر للفور، ولم يأت المكلّف بالمأمور به في أوّل أوقات الإمكان؛ فهل يجب عليه الإتيان به في الثاني أم لا؟ ذهب إلى كلٍّ فريقٌ.

احتجّوا للأوّل: بأنّ الأمر يقتضي كون المأمور فاعلاً على الإطلاق، وذلك يوجب استمرار الأمر. وللثاني: بأنّ قوله: إفعل يجري مجرى قوله: إفعل في الآن الثاني من الأمر، ولو صرّح بذلك، لما وجب الإتيان به فيما بعدُ. هكذا نقل المحقّق والعلّامة الاحتجاج، ولم يُرجّحا شيئاً.

وبنى العلّامة الخلاف على أنّ قول القائل: إفعل، هل معناه: إفعل في الوقت الثاني، فإن عصيت ففي الثالث؟، وهكذا. أو معناه: إفعل في الزمن الثاني، من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده؟. فإن قلنا بالأوّل اقتضى الأمر الفعل في جميع الأزمان، وإن قلنا بالثاني لم يقتضه، فالمسألة لغويّة. وقد سبقه إلى مثل هذا الكلام بعض العامّة.

وهو وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه قليل الجدوىٰ، إذ الإشكال إنّما هو في مدرك الوجهين اللذين بنى عليهما الحكم، لا فيهما. فكان الواجب أن يبحث عنه.

والتحقيق في ذلك: أنّ الأدلّة الّتي استدلّوا بها على أنّ الأمر للفور ليس مفادُها، على تقدير تسليمها، متّحداً. بل منها ما يدلّ على أنّ الصيغة بنفسها تقتضيه، وهو أكثرها. ومنها ما لا يدلّ على ذلك، وإنّما يدلّ على وجوب المبادرة إلى امتثال الأمر، وهو الآيات المأمور فيها بالمسارعة والاستباق.

فمن اعتمد في استدلاله على الأُولىٰ، ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي أوّل أوقات الإمكان مفرّ، لأنّ إرادة الوقت الأوّل على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الأمر، فكان بمنزلة أن يقول: «أوجبت عليك الأمر الفلانّي في أوّل أوقات الإمكان» ويصير من قبيل الموقت. ولا ريب في فواته بفوات وقته.

ومن اعتمد على الأخيرة، فله أن يقول بوجوب الإتيان بالفعل في الثاني؛ لأنّ الأمر اقتضى بإطلاقه وجوب الإتيان بالمأمور به في أيّ وقت كان، وإيجاب المسارعة والاستباق لم يصيّره موقّتاً وإنّما اقتضى وجوب المبادرة، فحيث يعصي المكلّف بمخالفته، يبقى مفاد الأمر الأوّل بحاله. هذا.

والذي يظهر من مساق كلامهم: إرادة المعنى الأوّل؛ فينبغي حينئذٍ القول بسقوط الوجوب.

قوله: ﴿ذهب إلى كلٍّ فريق﴾.

فقد حكي الأوّل من أبي بكر الرازي وأبي الحسين البصري تفريعاً على القول بالفور وكذا القاضي عبد الجبّار، وحكى الثاني عن الكرخي وأبي عبدالله البصري.

قوله: ﴿إنّ الأمر يقتضي كون المأمور فاعلاً على الإطلاق﴾.

يمكن أن يقال: إنّ ما ذكره مناف لما اختاره من الدلالة على الفور، إذ القائل المذكور إنّما يقول: باقتضائه كون المأمور فاعلاً على سبيل الفور لا على الإطلاق.

ويمكن أن يقال: إنّ القائل المذكور قد جعل مقتضى الأمر شيئين:

كون الفعل حاصلاً من المأمور به مطلوباً إيجاده حيث أسند الفعل إليه من الجهة المذكورة حسب ما مرّ توضيح القول فيه.

والثاني: كون ذلك الفعل حاصلاً منه على الفور سواء قلنا بكون الثاني أيضاً مدلولاً ابتدائياً للأمر أو قلنا بكون ذلك من مقتضيات الوجوب، لظهور الوجوب في الفور، فيقتضي الأمر بالفعل الأمرين المذكورين فلابدّ أوّلاً من الجمع بين مقتضييه فإن عصى وخالف الأوّل بقى الثاني.

والمصنّف اختصر البيان المذكور والمذكور في النهاية يقارب ما قرّرناه، حيث قال في بيان الحجّة المذكورة: إنّ لفظة «إفعل» يقتضي كون المأمور فاعلاً، وهو يوجب بقاء الأمر ما لم يصر المأمور فاعلاً، ويقتضي أيضاً وجوب المأمور به، ووجوبه يقتضي كونه على الفور وإذا أمكن الجمع بين موجبيهما لم يكن لنا إبطال أحدهما، وقد أمكن الجمع بأن يوجب الفعل في أوّل أوقات الإمكان، لئلّا ينتقض وجوبه فإن لم يفعله أوجبناه في الثاني، لأنّ مقتضى الأمر كون المأمور فاعلاً ولم يحصل بعد.

وتوضيح المقام: أنّ الفور إمّا أن يلحظ قيداً للطلب، فإنّ الطلب للفعل يمكن أن يكون على وجه الفور وأن يكون على وجه التراخي، أو يلحظ قيداً للمطلوب والوجهان اعتباران لحقيقة واحدة، إذ ليس هناك إلّا طلب الفعل على سبيل الفور فصحّ أن يلحظ قيداً للطلب وقيداً للمطلوب.

والظاهر الأوّل، إذ الفوريّة إنّما تستفاد من الهيئة، ووضعها من قبيل أوضاع الحروف؛ فإنّ الهيئات موضوعة للمعاني الناقصة الآليّة الرابطيّة، فكما أنّ الوجوب الّذي يستفاد من الصيغة معنى حرفي حسب ما مرّ بيانه فكذا الفور على القول به، فيكون قيداً ملحوظاً في الطلب ويجعل معه مرآتاً، لملاحظة حال الحدث مع فاعله المنسوب إليه، فالحدث إنّما يحمل على فاعله من حيث كونه على وجه الفور.

فيحصل بالطلب المفروض المستفاد من هيئة الأمر أمران: طلب للفعل وطلب للفور، فالفوريّة بالملاحظة الأُولى من حيث دلالة الهيئة عليه ملحوظة آلة ومرآتاً، إلّا أنّه بالملاحظة الثانية ملحوظة استقلالاً، كما هو الحال في نفس الطلب اللازم من ذلك تقييد المطلوب أيضاً ولو أُخذت أوّلاً قيداً للمطلوب كانت ملحوظة على وجه الاستقلال من أوّل الأمر، كما هو الحال في المطلوب المتقيّد به، ويلزم ذلك من تعلّق الطلب بها أيضاً، إلّا أنّ ذلك لا يلائم وضع الهيئة.

وكيف كان فعلى كلّ من الوجهين فإمّا أن ينحل ذلك إلى طلبين أو مطلوبين أو يكون هناك طلب، أو مطلوب واحد متقيّد بذلك من غير أن ينحل ذلك إلى طلبين أو مطلوبين، فلا بقاء لمطلق طلب الفعل مع انتفاء ذلك القيد.

والظاهر: أنّ ذلك مبنى النزاع في المقام.

فالمختار عند جماعة هو عدم ارتباط طلب الفور بطلب الفعل، نظراً إلى المنساق من الأمر في المقام هو كون الفعل مطلوباً مطلقاً، غاية الأمر أن يفيد الأمر وجوب الفور أيضاً، وعليه مبنى الاستدلال المذكور.

والمختار عند آخرين تقييده، لكون الطلب والمطلوب هنا شيئاً واحداً حتّى أنّه لو قيّد به لفظاً عدّ مجموع القيد والمقيد شيئاً واحداً، فينتفي المقيّد بفوات قيده على ما هو التحقيق.

والأوضح في المقام هو الوجه الأوّل، وإن كان المنساق من تقييده به في اللفظ هو الاتحاد والانتفاء بانتفاء القيد، نظراً إلى أنّ ما ذكر هو المفهوم من الأمر

عرفاً لو قلنا بدلالة الأمر على الفور، فالمنساق منه بحسب فهم العرف هو انحلال المطلوب إلى أمرين من مطلق الفعل وخصوصيّته الفور، إذ مع عدم امتثاله للفور لا يسقط مطلق طلب الفعل في فهم العرف، فالمفهوم منه عرفاً مطلق الفعل مطلوباً للأمر على كلّ حال وإن كانت الفوريّة أيضاً مطلوبة، سيّما إذا فسّرنا الفور بالتعجيل في حصول المأمور به مطلقاً بأن يفيد مطلوبيّة الفور متدرّجاً ولو بالنسبة إلى الأزمنة المتأخّرة، إذ حينئذٍ يتعيّن فيه الوجه المذكور من غير مجال للاحتمال الآخر.

وما ذكره في الحجّة المذكورة من أنّ الأمر يقتضي كون المأمور فاعلاً على الإطلاق، يعني: أنّ مفاد الأمر بحسب أهل العرف هو كون الفعل مطلوباً من المأمور به مطلقاً، مراداً منه إيقاعه سواء أتى به فوراً ليحصل به مطلوبه الآخر ـ أعني الفور ـ أو أتى به متراخياً فمطلوب الأمر لا يفوت بفوات الفوريّة في فهم العرف.

فيظهر من ذلك انحلال الطلب المذكور إلى أمرين، وعدم كون المطلوب شيئاً واحداً ليفوت بفوات القيد حسب ما هو الظاهر فيما إذا ذكر القيد، كما في الموقّت، وكان الوجه فيه ما أشرنا إليه من كون الفور في المقام معنى حرفيّاً غير مأخوذ قيداً على نحو قولك: «صم غداً» فلا يتبادر منه في المقام ما يتبادر من تلك اللفظة وكيف كان فالمتّبع فهم العرف، وهو الفارق بين المقامين.

فظهر أن ما ذكره المصنّف ـ من لزوم اختيار القول بفوات مطلوبيّة الفعل بفوات القيد على القول بدلالة الصيغة على الفور ـ ليس على ما ينبغي، وقد عرفت شهادة العرف بخلافه.

قوله: ﴿إفعل في الآن الثاني من الأمر﴾.

ظاهر ذلك تفسير الفور بالزمان المتعقّب للأمر مطلقاً، كما مرّت الإشارة إليه وما ذكره ـ من جريان الأمر المطلق حينئذٍ مجرى التصريح بذلك ـ ممنوع بعد ظهور الاختلاف منها في فهم العرف؛ مضافاً إلى ما عرفت من الوجه في الفرق بينهما.

قوله: ﴿وبنى العلّامة رحمه الله الخلاف﴾.

ما ذكروه راجع إلى ما ذكرناه من الوجهين، وقد اعتبر الفوريّة مطلوبة بحسب

مراتبها، فينحلّ الأمر المطلق المتعلّق بالفعل إلى ما ذكره من التفصيل، وإلّا فلا وجه لدعوى كون التفصيل المذكور ممّا وضعت الصيغة بإزائه، فمقصوده بذلك ابتناء المسألة على معرفة مفاد الصيغة في فهم العرف من الوجهين المذكورين، ولا ابتناء له على غيره من الرجوع إلى الاستصحاب أو غيره، ولذا فرّع على ذلك قوله: ﴿فالمسألة لغويّة﴾.

قوله: ﴿وهو وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه قليل الجدوى﴾.

أراد بذلك أنّ ابتناء القولين المذكورين على المعنيين صحيح لا غبار عليه، لكن لا ثمرة في ذلك، إذ المقصود في المقام تعيين أحد الوجهين وإلّا فتحصيل مفهومين ملزومين لطرفي الخلاف ممّا يمكن في كلّ خلاف، ولا ثمرة فيه بعد خفاء المبنى على نحو خلاف الأصل.

وأورد عليه المدقّق المحشّي بأنّ ما سلّمه من صحّة البناء ممنوع، واستلزام المعنى الأوّل لما بنى عليه وإن كان ظاهراً إلّا أنّ تفريع الثاني على الثاني غير ظاهر، لاحتمال أن يقال بالأوّل، بناءاً على الوجه الثاني أيضاً، حسب ما قيل في الموقّت من عدم توقّف القضاء على الأمر الجديد وإذا احتمل القول الأوّل على الوجه الثاني بطل ما ذكر من المبنى، إذ لا يبتنى القول الأوّل على الوجه الأوّل ولا يستلزم الوجه الثاني للقول بالثاني.

ويمكن دفعه: بأنّ مقصود العلّامة رحمه الله كون الخلاف في المقام في مدلول الصيغة بحسب اللغة أنّها هل تفيد لفظاً بقاء المطلوب بعد فوات الفور أو انّها لا تفيد إلّا وجوب الفعل فوراً ولا دلالة فيها كذلك على وجوب الفعل بعد ذلك؟ ولذا قال: «إن المسألة لغويّة» وحينئذٍ فالقول ببقاء الوجوب من جهة الاستصحاب ـ كما هو مقتضى الاحتمال المذكور ـ ممّا لا ربط له بمدلول الصيغة حسب ما جعله محلّ الكلام.

وأنت بعد التأمّل فيما ذكرنا تعرف اندفاع ما أورده المصنّف عليه من قلّة الجدوى، فإنّ مقصود العلّامة بذلك بيان كون النزاع في ذلك مبنيّاً على تعيين معناه اللغوي من الوجهين المذكورين، فيرجع في التعيين إلى العرف واللغة كما نصّ

بقوله: «فالمسألة لغويّة» مريداً بذلك بيان كون المرجع فيه العرف واللغة دون غيرهما من الوجوه العقليّة، وليس مقصوده بذلك بيان الحقّ في المقام ليرد عليه أنّه لا يتمّ ذلك بمجرّد ما ذكره، بل لابدّ من بيان مدرك الوجهين ليتّضح به الوجه فيما هو الحقّ في المقام.

قوله: ﴿ليس له عن القول بسقوط الوجوب﴾.

قد عرفت عدم لزوم التزام القائل المذكور به وقياسه على التقييد الصريح فاسد بعد ملاحظة فهم العرف.

فإنّ وجوب الفعل والفور بلفظ واحد لا يقتضي تقييد أحدهما بالآخر، سيّما بعد ما عرفت من كون الفوريّة كالوجوب معنى حرفيّاً رابطيّاً، وخصوصاً إذا قلنا بكون الفور المفهوم من الصيغة هو لزوم التعجيل فيه مطلقاً، فإنّه يلزم بقاء طلب الفعل.

فكون مدلول الصيغة على القول بالفور بمنزلة أن يقال: «أوجبت عليك الشيء الفلاني» في أوّل أوقات الإمكان محلّ منع، كيف ولو كان كذلك لزم على القول ببقاء التكليف بعد فوات الفور سقوط اعتبار الفوريّة في بقيّة المدّة؟ وهو خلاف المعروف بين هؤلاء في ظاهر كلامهم، وإنّما حكي ذلك قولاً للبعض.

وقد عرفت توضيح القول بما ذكره المدقّق المحشّي من أنّه لا شكّ أنّ الفور لو كان مدلولاً للصيغة لكان قيداً للفعل، إذ لا يرتكب أحد أنّ مدلول الأمر شيئان منفصلان أحدهما عن الآخر، فكان معنى الصيغة حينئذٍ: أن «إفعل الفعل في الوقت الفلاني» أي: الوقت المتعقّب لزمان التكلّم.

ومن البيّن أيضاً أنّه لا فرق بين التقييد بزمان وزمان، فما يترتّب على التوقيت محلّ نظر، إذ فيه:

أوّلاً ما عرفت من الفرق بين تقييد المطلق بقيد مصرّح به وبين دلالة الصيغة على لزوم الخصوصيّة لاحتمال دلالته عليه على وجه لا يتقيّد به ذلك المطلق فإنّ ذلك إنّما يتبع وضع الواضع، فإذا كان فهم العرف مساعداً عليه فأيّ مانع منه؟ وقياسه على الآخر فاسد لا وجه له.

وثانياً: أنّ ما ذكره إنّما يتمّ لو كان مفاد الصيغة هو خصوص الفعل في أوّل أزمنة الإمكان حتّى أنّه لو فات الفعل في أوّل الأزمنة منه فات الفوريّة.

وأمّا إن قيل بوجوب الفور بمعنى لزوم التعجيل فيه على حسب الإمكان فيتدرّج الفور على حسب مراتب التأخير، فلا يعقل كون تقييد المطلق به قاضياً بسقوط الواجب حينئذٍ، لفوات الفعل في أوّل أزمنة الإمكان، بل هو قاض بخلافه.

فما ذكره المصنّف من المبنى غير ظاهر، والتحقيق فيه ما ذكره العلّامة كما أشرنا إليه، وحيث إنّ المسألة لغويّة فلابدّ من ترجيح أحد الوجهين اللذين ذكرهما بالرجوع إلى اللغة أو فهم أهل العرف، ليستكشف به الوضع اللغوي حسب ما قرّرنا.

قوله: ﴿ولا ريب في فواته بفوات وقته﴾.

يريد بذلك بيان الحقّ في المسألة وأنّه بناء على الوجه المذكور يفيد التوقيت، ومع إفادته التوقيت لا ريب في فواته بفوات وقته، بناءاً على ما هو الحقّ في تلك المسألة وإن خالف فيه من خالف فإنّ مجرّد وجود الخلاف في المسألة لا يجعلها ظنيّة فضلاً عن كونها مجهولة.

فتبيّن بذلك أنّه على القول بدلالة صيغة الأمر على الفور يكون الصواب هو القول بفوات الوجوب عند فوات الفور، ولا ينافي وجود القول بعدم فوات الموقّت بفوات وقته وكونه محلّاً للخلاف.

نعم لو أراد بذلك بيان عدم الخلاف في الفوات على القول المذكور تمّ ذلك وليس بصدده، بل هو فاسد قطعاً. فالإيراد بكون ذلك معركة للآراء وقد قال جمّ غفير بكون القضاء بالأمر الأوّل فمجرّد كون الفور مدلول الصيغة لا يكفي في تحقيق المقام كما ترى، إذ ليس مقصود المصنّف تحقيق المقام بمجرّد كون مدلول الصيغة ذلك، بل بعد ما قرّر من كون مفاد الصيغة هو التوقيت بما تقرّر عنده واتّضح من فوات الموقّت بفوات وقته ولا ينافي ذلك وقوع الخلاف فيه.

قوله: ﴿فحيث يعصي المكلّف بمخالفته﴾.

أورد عليه: بأنّ طلب الفور والسرعة إن لم يقتض تقييد الطلب بالزمان المعيّن

لم يكن قاضياً به في الصورة الأُولى أيضاً، وإن اقتضى التقييد به فلا يصرفه عن ذلك كون الدالّ عليه خارجاً، كما إذا دلّ دليل من خارج على كون الواجب موقّتاً، فإنّ ذلك الواجب أيضاً يفوت بفوات وقته من غير فرق بينه وبين ما دلّ الخطاب الأوّل على توقيته، فلا فرق في ذلك بين الصورتين حسب ما قرّره.

وضعفه ظاهر، إذ ليس مناط كلام المصنّف الفرق بين التوقيتين، بل غرضه أنّه لو دلّ نفس الصيغة على إرادة إيقاعه في الزمان الأوّل كان ذلك لا محالة مقيّداً للطلب المذكور، وحيث إنّه طلب واحد يلزم منه التوقيت، إذ ليس مفاد التوقيت إلّا طلب الفعل في الوقت، وأمّا لو دلّ الخارج على وجوب المسارعة فلا يلزم منه التوقيت وتقييد الطلب الأوّل به حتّى يكون المطلوب مقيّداً بالوقت المفروض، إذ لا دلالة في ذلك على اتحاد المطلوب، بل الظاهر من إطلاق الدليلين تعدّد المطلوب، فنفس الفعل على إطلاقه مطلوب والمسارعة إليه مطلوب آخر فلا باعث للحكم بفوات الفعل عند فوات الفور.

نعم لو دلّ الدليل الخارجي على توقيت ذلك الواجب بالفور ـ كما هو الحال في الموقّت الّذي ثبت التوقيت فيه من الخارج ـ كان الأمر على ما ذكره، لأنّ ما دلّ على وجوب المسارعة والاستباق من الآيتين لا دلالة فيه على ذلك.

فدعوى أنّ مجرّد الأمر بالمسارعة والاستباق قاضٍ بتوقيت الفعل بذلك حقيقة خالية عن الدليل، بل الأصل وظاهر الإطلاق قاضيان بخلافه.

قوله: ﴿والّذي يظهر من سياق كلامهم﴾.

لا يخفى أنّ كلامهم كالصريح في ذلك، فإنّ الكلام في مفاد الصيغة ومقتضاه على ما هو الحال في دلالته على الوجوب، فالترديد الّذي ذكره المصنّف في المقام غير متّجه.

نعم هناك قول لبعض المتأخّرين بوجوب الفور من الخارج بدلالة الشرع عليه، وهو قول شاذّ ليس التفريع المذكور مبنياً عليه كما لا يخفى.

* * *

## معالم الدين :

# أصل

الأكثرون على أنّ الأمر بالشيء مطلقاً يقتضي إيجاب ما لا يتمّ إلّا به شرطاً كان أو مسبباً أو غيرهما مع كونه مقدوراً، وفصّل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره، فقال: بعدم وجوبه. واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضىٰ ﷺ وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية. ولكنّه يوهم ذلك في بادئ الرأي، حيث حكىٰ فيهما عن بعض العامّة إطلاق القول بأنّ الأمر بالشيء أمر بما لا يتمّ إلّا به. وقال: «إنّ الصحيح في ذلك التفصيلُ بأنّه إن كان الّذي لا يتمّ الشيء إلّا به سبباً، فالأمر بالمسبّب يجب أن يكون أمراً به. وإن كان غير سبب، وإنّما هو مقدّمة للفعل وشرط فيه، لم يجب أن يعقل من مجرّد الأمر أنّه أمر به».

ثمّ أخذ في الاحتجاج لما صار إليه، وقال في جملته: «إنّ الأمر ورد في الشريعة على ضربين: أحدهما يقتضي إيجاب الفعل دون مقدّماته، كالزكاة والحجّ، فإنّه لا يجب علينا أن نكتسب المال، ونُحصّل النصاب، ونتمكّن من الزاد والراحلة. والضرب الآخر يجب فيه مقدّمات الفعل كما يجب هو في نفسه، وهو الصلاة وما جرى مجراها بالنسبة إلى

الوضوء. فإذا انقسم الأمر في الشرع إلى قسمين، فكيف نجعلهما قسماً واحداً»؟

وفرّق في ذلك بين السبب وغيره، بأنّه محال أن يوجب علينا المسبّب بشرط اتّفاق وجود السبب؛ إذ مع وجود السبب لا بدّ من وجود المسبّب، إلّا أن يمنع مانع. ومحال أن يكلّفنا الفعل بشرط وجود الفعل، بخلاف مقدّمات الأفعال. فإنّه يجوز أن يكلّفنا الصلاة بشرط أن يكون قد تكلّفنا الطهارة، كما في الزكاة والحجّ. وبنىٰ على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الإمام على الرعيّة، بأنّ إقامة الحدود واجبة، ولا يتمّ إلّا به.

وهذا كما تراه، ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الأُصول المشهورة لهذا الأصل. وما اختاره السيّد فيه محلّ تأمّل، وليس التعرّض لتحقيق حاله هنا بمهمّ.

فلنعُد إلى البحث في المعنى المعروف، والحجّة لحكم السبب فيه: أنّه ليس محلَّ خلاف يعرف، بل ادّعىٰ بعضهم فيه الإجماع، وأنّ القدرة غير حاصلة مع المسبّبات فيبعد تعلّق التكليف بها وحدها. بل قد قيل إنّ الوجوب في الحقيقة لا يتعلّق بالمسبّبات، لعدم تعلّق القدرة بها. أمّا بدون الأسباب فلامتناعها، وأمّا معها فلكونها حينئذٍ لازمة لا يمكن تركها. فحيث ما يرد أمر متعلّق ظاهراً بمسبّب فهو بحسب الحقيقة متعلّق بالسبب؛ فالواجب حقيقة هو، وإن كان في الظاهر وسيلة له.

وهذا الكلامُ عندي منظورٌ فيه؛ لأنّ المسبّبات وإن كانت القدرة لا تتعلّق بها ابتداءً، لكنّها تتعلّق بها بتوسّط الأسباب، وهذا القدر كافٍ في جواز التكليف بها. ثمّ إنّ انضمام الأسباب إليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدّعىٰ في حال الانفراد.

ومن ثمّ حكىٰ بعض الأُصوليّين القول بعدم الوجوب فيه أيضاً عن بعض. ولكنّه غير معروف.

وعلى كلّ حال، فالذي أراه: أنّ البحث في السبب قليل الجدوىٰ، لأنّ تعلّق الأمر بالمسبّب نادر، وأثر الشكّ في وجوبه هيّن.

وأمّا غير السبب، فالأقرب عندي فيه قول المفصّل. لنا: أنّه ليس لصيغة الأمر دلالة على إيجابه بواحدة من الثلاث، وهو ظاهر. ولا يمتنع عند العقل تصريح الآمر بأنّه غير واجب، والاعتبار الصحيح بذلك شاهد. ولو كان الأمر مقتضياً لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه.

احتجّوا: بأنّه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب أيضاً، للزم امّا تكليف ما لا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجباً. والتالي بقسميه باطل. بيان الملازمة: أنّه مع انتفاء الوجوب ـ كما هو المفروض ـ يجوز تركه. وحينئذٍ فإن بقي ذلك الواجب واجباً لزم تكليف ما لا يطاق؛ إذ حصوله حال عدم ما يتوقّف عليه ممتنع. وإن لم يبق واجباً خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً. وبيان بطلان كلّ من قسمي اللازم ظاهر. وأيضاً، فإنّ العقلاء لا يرتابون في ذمّ تارك المقدّمة مطلقاً. وهو دليل الوجوب.

والجواب عن الأوّل، بعد القطع ببقاء الوجوب: أنَّ المقدور كيف يكون ممتنعاً؟ والبحث إنّما هو في المقدور، وتأثير الايجاب في القدرة غير معقول. والحكم بجواز الترك هنا عقليّ لا شرعيّ؛ لأنّ الخطاب به عبث، فلا يقع من الحكيم. وإطلاق القول فيه يوهم إرادة المعنى الشرعيّ فينكر. وجواز تحقّق الحكم العقليّ هنا دون الشرعيّ يظهر بالتأمّل.

وعن الثاني: منع كون الذمّ على ترك المقدّمة، وإنّما هو على ترك الفعل المأمور به، حيث لا ينفك عن تركها.

قوله: ﴿الأكثرون على أنّ الأمر بالشيء﴾.

هذه المسألة إنّما ترتبط بالأوامر من جهة مدلولها الّذي هو الوجوب وإلّا فلا اختصاص لها بالأوامر، إذ هو من أحكام الوجوب سواء كان الدالّ عليه أمراً أو غيره، فالمقصود أنّ وجوب الشيء هل يستلزم وجوب ما لا يتمّ ذلك الشيء إلّا به فيكون ذلك قاضياً بدلالة ما يفيد ثبوت الأوّل على الثاني أو أنّه لا ملازمة بين الأمرين فلا دلالة؟ وإذا كان الحكم المذكور من أحكام الوجوب ولواحقه فهو من الأحكام المرتبطة بالمبادئ الأحكاميّة، بل هو ألصق بها ولذا اختار الحاجبي ذكرها هناك وتبعه شيخنا البهائي.

ويمكن إدراجها في الأدلّة العقليّة أيضاً لاستقلال العقل بالملازمة بين الأمرين، فكما أنّ العقل قد يدرك بعض الأحكام بنفسه مع قطع النظر من ورودها في الشرع فكذا قد يدرك ثبوت بعض الأحكام بعد حكم الشرع بثبوت حكم آخر لاستقلاله بالملازمة بين الأمرين، فثبوت الملازمة حكم عقليّ صرف وثبوت المقدّمة شرعيّ ويتفرّع عليها ثبوت اللازم، فإثبات الملازمة بين الأمرين ـ كما هو محطّ البحث في المقام ـ ممّا يستقلّ به العقل وإن كان الحكم بثبوت اللازم بعد ورود الشرع بثبوت الملزوم وملفّقاً من العقل والنقل ولذا أدرجها بعضهم في الأدلّة العقليّة.

وكيف كان فتحقيق الكلام في المسألة يتوقف على رسم مقدّمات:

**أحدها:** أنّ الواجب ما يذمّ تاركه في الجملة أو ما يستحقّ تاركه العقوبة كذلك. ولا يرد عليه المخيّر، لوضوح استحقاق تاركه الذمّ أو العقاب على فرض ترك الجميع، فإنّ لترك كلّ منها دخلاً في الاستحقاق المفروض. ولا الموسّع ولو فرض موت المكلّف فجأة في أثناء الوقت، نظراً إلى استحقاقه الذمّ أو العقوبة على ترك الطبيعة المأمور بها رأساً في تمام الوقت المضروب.

وقد يورد عليه وجوب المقدّمة على القول به، إذ لا استحقاق للذمّ ولا العقوبة على تركها عند القائل بوجوبها، كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى، وإنّما استحقاق الذمّ والعقاب على ترك ذيها.

ويمكن الجواب: بأنّ المأخوذ في الحدّ هو استحقاق تاركه الذمّ أو العقوبة وهو يعمّ ما لو كان الاستحقاق المذكور على تركه أو ترك غيره وذلك حاصل في المقدّمة.

وفيه: أنّه لو بنى على التعميم المذكور لزم انتقاض الحدّ بسائر الأحكام لشمول الحد حينئذٍ للمندوب والمباح بل المكروه والحرام إذا جامع ترك أحدها ترك الواجب، إذ يصدق حينئذٍ على كلّ منها أنّه ما يذمّ تاركه وإن لم يكن الذمّ على تركه بل على ترك غيره، مضافاً إلى أنّ البناء على التعميم المذكور خروج عن ظاهر العبارة، فإنّ المستفاد ممّا يذمّ أو يعاقب تاركه أن يكون تركه سبباً لذمّه أو عقابه لا ما إذا كان تاركه تاركاً لغيره وكان استحقاق الذمّ أو العقوبة حاصلاً من جهة ترك ذلك الغير من دون مدخليّة تركه فيه، وهو ظاهر.

ويمكن دفع ذلك بأنّ تارك المقدّمة مستحقّ للذمّ أو العقوبة بسبب تركه لها لا على تركها بل على ترك ذيها، فلها بعث على استحقاق الذمّ أو العقوبة لا أصالة بل إدّاء إلى ترك غيرها.

وتوضيح المقام: أنّ ترك الفعل إمّا أن يكون باعثاً على استحقاق الذمّ أو العقوبة أو لا يكون باعثاً على استحقاق ذلك وإنّما يكون مجامعاً لترك فعل آخر يستحقّ الذمّ أو العقوبة على ترك ذلك الفعل، فيمكن بملاحظة اتحاد العنوانين في المصداق الحكم باستحقاق ذلك الفعل للذمّ أو العقوبة.

وعلى الأوّل فإمّا أن يكون ترك الفعل المفروض باعثاً على استحقاق الذمّ أو العقوبة، من حيث كونه تركاً له فيكون سبباً للاستحقاق المذكور أصالة أو يكون باعثاً على ذلك من جهة إدّائه إلى ترك فعل آخر يكون الاستحقاق المذكور من جهة ترتّب الترك عليه، فيكون ترك ذلك الفعل سبباً للاستحقاق المذكور تبعاً لترك غيره من حيث إدّائه إليه فهذه وجوه ثلاثة.

ومن البيّن أنّه إذا لم يكن الترك باعثاً على استحقاق الذمّ أو العقاب لا أصالة ولا تبعاً لم يندرج في الحدّ المذكور، لوضوح أنّه لا يقال عرفاً: إنّ الزنا ما يذمّ

تاركه يعني: إذا جامع ترك بعض الواجبات، وإن صحّ الحكم المذكور في لسان العقل إلّا أنّه خارج عن الطريقة الجارية في المخاطبات العرفيّة.

وأمّا الوجهان الآخران فالظاهر اندراجهما في الحدّ، ويكون الوجوب في أحدهما نفسيّاً وفي الآخر غيريّاً.

فالواجب الغيري أيضاً ممّا يستحقّ تاركه الذمّ أو العقوبة من جهة تركه لكن لا لذاته، بل لإدائه إلى ترك غيره، فالتارك للذهاب إلى الحجّ مع الرفقة الأخيرة بعد حصول الاستطاعة مستحقّ للذمّ والعقوبة حين تركه له لأجل ترك الذهاب من حيث ذاته، بل من حيث إدّائه إلى ترك الحجّ فهو عاص مخالف للأمر المتعلّق بالحجّ أصالة عند ترك المقدّمة وللطلب المتعلّق بالمقدّمة تبعاً، وإن فرض تعلّق الأمر بها أصالة، كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى.

ولا يمنع من تحقق العصيان بالنسبة إلى ذي المقدّمة عدم مجيء زمان أدائه، إذ حقيقة العصيان مخالفة الأمر، وكما يصدق المخالفة بترك الفعل الواجب في الزمان المضروب له كذا يصدق بترك المقدّمة الموصلة إليه، بحيث لا يتمكّن منه بعد تركه ولو قبل مجيء الزمان المعيّن لأداء الفعل إذا تعلّق الوجوب به عند ترك مقدّمته، فيكون عاصياً مستحقّاً للعقوبة والعرف أقوى شاهد على ذلك.

نعم لابدّ في تحقّق المخالفة بحسب الواقع حصول سائر شرائط التكليف بالنسبة إليه في وقت الأداء، وأمّا إذا حصل هناك مانع آخر من أداء الفعل انكشف عدم تعلّق الأمر به بحسب الواقع، فلا مخالفة للأمر بحسب الواقع وإن كان عاصياً من جهة التجرّي وهو أمر آخر.

**ثانيها:** أنّ الواجب باعتبار ما يتوقّف عليه في الجملة قسمان:

أحدهما: أن يتوقّف وجوده عليه من غير أن يتوقّف عليه وجوبه كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة.

وثانيهما: أن يتوقّف وجوبه عليه سواء توقّف عليه وجوده كالعقل بالنسبة إلى العبادات الشرعيّة أو لم يتوقّف عليه كالبلوغ بالنسبة إليها بناءاً على القول بصحّة عبادات الصبيّ.

ومن البيّن أنّ الثاني لا يتّصف بالوجوب قبل وجود مقدّمته، إذ المفروض توقّف وجوبه على وجوده، ولذا لا تأمّل لأحد في عدم[1] وجوب مقدّمته، إذ لا يتعلّق الوجوب بذيها قبل حصولها، وبعد حصولها لا يمكن تعلّق الوجوب بها.

وقد ظهر ممّا بيّنّا أنّ الواجب المطلق والمشروط إنّما يعتبران بالإضافة إلى خصوص كلّ مقدّمة فإن توقّف عليها الوجود دون الوجوب كان الواجب مطلقاً بالنسبة إليها وإلّا كان مشروطاً، لوضوح أنّ الواجب لا يكون مطلقاً بالنسبة إلى جميع مقدّماته ولا مشروطاً بالنسبة إلى جميعها.

وقد ظهر بذلك أنّ ما ذكره جماعة في تعريف الواجب المشروط: من أنّه ما يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده والواجب المطلق ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده، ليس على ما ينبغي، إذ قد يتوقّف الوجوب على ما لا يتوقّف عليه الوجود، فيلزم خروجه من المشروط واندراجه في المطلق، فينتقض به حدّ المشروط جمعاً والمطلق منعاً.

وكيف كان فهل يكون إطلاق الواجب على المشروط قبل تحقّق مقدّمته مجازاً أو حقيقة؟

نصّ جماعة منهم بالأوّل فجعلوه من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه، وحينئذٍ فلا حاجة إلى تقييد الأمر والواجب في المقام بالمطلق للاكتفاء في ذلك بظاهر الاستعمال المنصرف إلى الحقيقة.

ويلوح من كلام السيّد كون إطلاق الواجب عليه على سبيل الحقيقة أيضاً ولا يذهب عليك أنّ إطلاق الواجب عليه حينئذٍ إن كان من جهة ثبوت العنوان المذكور له حين الإطلاق بملاحظة تلبّسه به في المستقبل، فلا ريب في كونه مجازاً، للاتّفاق على كون المشتقّ مجازاً في المستقبل.

وإن كان بملاحظة حال تلبّسه به فيراد كونه واجباً عند حصول شرائط وجوبه

---

(١) لم يرد «عدم» في المطبوع.

كان إطلاقه عليه حقيقة وإن لم تكن تلك الشرائط حاصلة عند الإطلاق ،كما تقول: «انّ الحجّ والزكاة من الواجبات في شريعة الإسلام» فإنّ المقصود بذلك وجوبها عند وجود شرائط الوجوب من غير أن يكون هناك تجوّز في الإطلاق.

فإطلاق جماعة ـ أنّ إطلاق الواجب عليه قبل حصول الشرط على سبيل المجاز ـ ليس على ما ينبغي.

وأبعد منه دعوى كون الأمر المطلق حقيقة في خصوص الواجب المطلق، فإذا تعلّق الأمر بالواجب المقيّد كان مجازاً استناداً إلى تبادر الأمر حال إطلاقه في المطلق، فيكون مجازاً في غيره.

وهو ضعيف جدّاً، كيف ولو كان كذلك لكان جميع الأوامر الواردة في الشريعة مجازات؟ لوضوح كونها مقيّدة بشرائط عديدة: منها: البلوغ والعقل؛ وتبادر إطلاق الأمر في المطلق إطلاقي حاصل من ظهور الإطلاق، لكون التقييد على خلاف الأصل، كما هو الحال في سائر الإطلاقات.

ومن البيّن: أنّ تقييد سائر الإطلاقات لا يلزم أن يكون على سبيل التجوّز وإن أمكن أن يكون مجازاً أيضاً فيما إذا أدرج التقييد في معنى اللفظ.

والحاصل أنّ تقييد الأمر بشرط أو شرائط لا يزيد على تقييد المأمور بذلك مع إطلاق الأمر، فكما أنّ الثاني يكون على وجه الحقيقة فكذا الأوّل من غير فرق أصلاً وربما يقال: إنّ لفظ الواجب قد تجرّد بحسب الاصطلاح عن معناه الوضعي وصار حقيقة فيما تعلّق به الخطاب في الجملة، فيكون إطلاقه على المشروط حقيقة من تلك الجهة وهو كما ترى وحينئذٍ فالأولى ذكر القيد المذكور في المقام، لإخراج الواجب المشروط، كما صنعه المصنّف وجماعة.

**ثالثها:** أنّ الواجب باعتبار تعلّق الخطاب به وعدمه ينقسم إلى أصلي وتبعي، وباعتبار كونه مراداً في نفسه وعدمه إلى نفسي وغيري، فالواجب الأصلي: ما تعلّق به الخطاب أصالة. والواجب التبعي: ما يكون وجوبه لازماً للخطاب تابعاً له من غير أن يتعلّق به الخطاب أصالة.

والظاهر أنّ اللوازم المقصودة بالإفادة في الخطاب بحسب فهم العرف ـ كما في مفهوم الموافقة والمخالفة ودلالة الاقتضاء ـ في حكم الخطاب الأصليّة، لاندراجها في المداليل اللفظيّة وإن لم يكن على سبيل المطابقة.

والواجب النفسي: ما يكون مطلوباً لنفسه، والغيري: ما يكون مطلوباً لأجل غيره أي: لحصول الغير والإتيان به.

ولا يرد في المقام كون الواجبات المأمور بها في الشريعة مطلوبة لغيرها من الفوائد الاخرويّة أو الدنيويّة، فلو بنى على ما ذكر لزم أن يكون الجميع واجبات غيريّة.

وهو بيّن الفساد، لوضوح الفرق بين تعلّق الطلب بالشيء لثمرة مترتّبة عليه وتعلّق الطلب به من جهة كونه وصلة إلى أداء مطلوب آخر ووسيلة إليه من غير أن يكون ذلك الفعل مطلوباً في نفسه، والواجب الغيري إنّما هو الثاني.

ثمّ إنّ كلّاً من القسمين المذكورين ممّا يصحّ اجتماعه مع كلّ من الآخرين، فالأقسام المتصوّرة أربعة، وحينئذٍ فالنسبة بين كلّ منهما مع كلّ من الآخرين من قبيل العموم من وجه إلّا أنّ اجتماع الواجب النفسي مع التبعي غير ظاهر بعد استقراء الواجبات.

وقد يجعل من ذلك وجوب الفرد بعد تعلّق الأمر بالطبيعة. وفيه تأمّل.

وكيف كان فالواجب النفسي ما يترتّب على تركه استحقاق الذمّ أو العقاب بملاحظة ذاته، والغيري لا يمكن أن يترتّب عليه ذلك بملاحظة ذاته وإلّا لوجب الاجتناب عن تركه من حيث إنّه تركه، فيكون واجباً مع قطع النظر عن غيره، هذا خلف.

والحاصل: أنّ الواجب الغيري وإن كان أصليّاً لا يمكن ترتّب استحقاق الذمّ أو العقاب على تركه من حيث إنّه تركه، وإنّما يكون استحقاق ذلك على ترك ذلك الغير، فالوجوب فيه تابع لوجوب الغير وآتٍ من قبله وإن كان متعلّقاً للخطاب أصالة فإنّ تعلّق الخطاب به إنّما هو من جهة إيصاله إلى الغير، ومثل ذلك الوجوب ليس قابلاً لاستحقاق عقوبة مستقلّة من جهة مخالفته كما لا يخفى.

فهناك استحقاق واحد إذا نسب إلى ذلك الغير كان استحقاقه من جهة تركه في نفسه، وإذا نسب إلى الواجب المفروض كان استحقاقه من جهة إدّائـه إلى تـرك الآخر، بل الظاهر أنّ هناك عصياناً واحداً ينسب أصالة إلى الأمر المتعلّق بـذي المقدّمة وتبعاً إلى المقدّمة، حتّى أنّه لا يختلف الحال في عصيانه إذا ترك الواجب وأتى بالمقدّمات أو تركها.

وبالجملة أنّه لمّا كان تعلّق الأمر بها مـن جـهة الإيـصال إلى واجب آخـر والأداء إليه لا من جهة الإتيان بها في نفسها لم يكن تحقّق العصيان بمخالفته إلّا من جهة عدم الوصول إلى ذلك الغير والإتيان به، فليس هناك إلّا جـهة واحـدة للعصيان وهي مخالفة ذلك الأمر النفسي، فيكون استناد العصيان إليه على سبيل الأصالة وإلى الأمر الغيري على وجه التبعيّة له، من حيث كونه سبباً موصلاً إليه.

وكذا الحال في أجزاء الواجب فإنّها وإن كانت واجبة تبعاً عند تعلّق الأمـر بالكلّ أو أصالة عند تعلّق الأمر بكلّ منها من حيث إدّائه إلى أداء الكلّ فلا عصيان أصالة إلّا في ترك الكلّ، ولو فرض حينئذٍ تعدّد المعصية فلا ريب في كون جـهة العصيان فيها واحدة فلا يكون الجهة المقبّحة لتلك المعاصي إلّا واحدة، فلا يزيد القبح الحاصل عند ترك الكلّ على القبح المتفرّع على ترك نفس الواجب وإن أتى بشرائطها وكثير من أجزائها.

فظهر بما قرّرنا ضعف ما تخيّله بعضهم من ترتّب استحقاق عقوبة مستقلّة على مخالفة الواجبات الغيريّة زاعماً أنّ ذلك من اللوازم العقليّة أو الشرعيّة لها فيما إذا ثبت وجوب اتّباع الأمر، وما دلّ شرعاً على استحقاق العصيان للعقاب مـطلق، لتعليقه على حصول المعصية الحاصلة بمخالفة الأمر وعدم الإتيان بما هو مطلوب الأمر، سواء كان ذلك مطلوباً لنفسه أو لغيره.

وأضعف منه ما ذكره بعض الأفاضل من ترتّب استحقاق الذمّ أو العقاب على ترك الواجب الغيري إذا كان متعلّقاً للخطاب أصالة، دون ما إذا كان الخطاب به

تبعاً، لاشتراكه مع الأوّل في الحكم باستحقاق عقوبة مستقلّة [للخطاب ][1] على ترك الواجبات الغيريّة في الجملة واختصاصه بالتفصيل بين الغيري الأصلي والتبعي.

مع أنّه لا فارق بينهما من جهة العصيان والمخالفة أصلاً، فلو فرض ترتّب استحقاق العقوبة على الواجبات الغيريّة فلا وجه للفرق بين ما تعلّق به الخطاب أصالة أو تبعاً، إذ الفرق بين الوجهين إنّما هو في مدرك الحكم دون الحكم نفسه، فإنّ الوجوب في الأصلي مدلول الخطاب أصالة وفي التبعي مدلوله بملاحظة حكم العقل، واختلاف الدليل مع اتّحاد المدلول لا يقضي باختلاف الأحكام المترتّبة على المدلول.

ثمّ إنّ كلاًّ من الوجوه المذكورة من أقسام الوجوب على سبيل الحقيقة، فيندرج الفعل المتّصف بالوجوب على أيّ وجه منها في الواجب على وجه الحقيقة، لصدق مفهومه عليه من غير توسّع، وإن كان إطلاق الوجوب والواجب منصرفاً إلى بعضها فإنّ مجرد ذلك لا يقضي بخروج الآخر عن الحقيقة.

نعم قد يتّصف بعض الأفعال بالوجوب على سبيل العرض دون الحقيقة فلا يكون الوجوب من عوارضه على سبيل الحقيقة، وإنّما يكون من عوارض الغير ويكون اتّصافه به بالعرض والمجاز كما هو الحال في لوازم الواجب، فإنّه إذا وجب الملزوم اتّصف اللازم بالوجوب من جهته بمعنى كونه غير جائز الترك، لعدم جواز ترك ملزومه المؤدّى إلى تركه، وليس ذلك من حقيقة الوجوب في شيء، إذ لا يقوم الوجوب حقيقة إلّا بالملزوم، وليس اللازم واجباً في ذاته لا لنفسه ولا لغيره إلّا أنّه لما كان السبب المؤدّى إليه واجباً ولم يتصوّر انفكاكه عنه صحّ لذلك إسناد الوجوب إليه بالعرض والمجاز، فهناك وجوب واحد يتّصف به الملزوم بالذات على وجه الحقيقة واللازم بالعرض على وجه التبعيّة والمجاز.

---

(١) أثبتناه من نسخة ف.

ولذا لا يصحّ إطلاق الأمر حينئذٍ بتجويز ترك اللازم، نظراً إلى عدم جواز تركه من جهة عدم جواز ترك ملزومه وإن صحّ الحكم بجواز تركه في نفسه، فوجوب الفعل على الوجه المذكور ليس من أقسام الوجوب على الحقيقة، ولا يندرج الفعل من جهته في الواجب إلّا على سبيل التوسّع.

فتأمّل حتّى لا يختلط عليك الأمر في الفرق بين الواجب الغيري والواجب على النحو المذكور، فإنّ هذا واجب بالغير وذاك واجب للغير، ولذا كان اتّصاف الأوّل بالوجوب مجازاً دون الثاني.

وقد ظهر بما ذكرناه أنّ عدّ الوجوب على الوجه المذكور من أقسام الوجوب وجعل الواجب على ذلك الوجه واجباً على الحقيقة ـ كما يستفاد من كلام بعض الأفاضل ـ بعيد عن التحقيق.

**رابعها**: أنّ المقدّمة كما عرفت قد تكون مقدّمة للوجوب وقد تكون مقدّمة للوجود؛ والنسبة بينهما من قبيل العموم من وجه؛ فقد يجتمع الأمران كما في اشتراط العقل بالنسبة إلى العبادات؛ وقد ينفرد الأوّل كما في البلوغ بالنسبة إلى الصلاة ونحوها بناءً على شرعيّة عبادات الصبيّ المميّز؛ وقد ينفرد الثاني كما في قطع المسافة بالنظر إلى الحجّ.

وقد تكون مقدّمة للصحّة كما في الطهارة بالنسبة إلى الصلاة ومرجع ذلك إلى مقدّمة الوجود، لتوقّف وجود الصلاة الصحيحة عليه وعلى القول بخروج الفرد الفاسد عن أصل الحقيقة فالأمر أوضح.

وقد تكون مقدّمة للعلم كغسل جزء من الرأس، لحصول العلم بغسل الوجه، وتكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين، ومرجع ذلك إلى مقدّمة الوجود بالنسبة إلى العلم، فإنّ تحصيل العلم بأداء الواجب واجب آخر ووجود ذلك الواجب يتوقّف على ذلك وهو ظاهر.

وأيضاً ينقسم المقدّمة إلى عقليّة كتوقّف العلوم النظريّة على المقدّمتين، وعاديّة كتوقّف الصعود على السطح على السلّم ونحوه، وشرعيّة كتوقّف الصلاة على الطهارة.

وأيضاً المقدّمة قد تكون سبباً وقد تكون شرطاً وقد تكون مانعاً وقد تكون معدّاً والأوّلان مأخوذان في حصول الواجب وجوداً، والثالث عدماً، والرابع وجوداً وعدماً؛ وقد عرّفوا السبب بأنّه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، والشرط بأنّه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود، والمانع بأنّه ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود، والمعدّ ما يلزم من كلّ من وجوده وعدمه المطلق العدم فيعتبر كلّ من وجوده وعدمه في الوجود فيؤخذ كلّ من مفهومي الشرط والمانع.

وقد اورد على تعريف السبب بأنّ السبب قد يجامع عدم الشرط أو وجود المانع فلا يلزم من وجوده الوجود، وقد يخلف السبب سبب آخر، فلا يلزم من عدمه العدم.

وقد زاد بعضهم في الحدّ التقييد بقوله: «لذاته» ليحترز من ذلك، وأنت خبير بأنّ أقصى ما يستفاد من التقييد المذكور التحرّز عن التخلّف الحاصل من وجود المانع، وأمّا ما يكون بفقدان الشرط فالاستلزام غير حاصل مع عدمه، إذ ذات المقتضي مع قطع النظر عن وجود الشرط غير كاف في الوجود.

وأيضاً فالتحرّز به عن قيام سبب مقام آخر غير ظاهر، إذ لا اقتضاء لانتفاء السبب الخاصّ في انتفاء المسبّب حتّى يكون قيام السبب الآخر مقامه خروجاً عن مقتضى ذلك السبب، لوضوح أنّ اللازم قد يكون أعمّ، ومن المقرّر عدم اقتضاء انتفاء الملزوم انتفاء اللازم.

ويرد عليه: صدق الحدّ المذكور على العلّة التامّة الجامعة للمقتضي والشرائط وانتفاء الموانع وهو خلاف ظاهر اصطلاح أرباب المعقول، كيف وقد قابلوا السبب بالشرط والمانع وهو ظاهر في عدم اندراج أحدهما في الآخر؟

وقد أورد أيضاً على الحدّ المذكور بأنّ كثيراً من الأسباب الشرعيّة معرّفات للحكم، وليست بمقتضيات حقيقة لثبوت الأحكام المتفرّعة عليها، فلا يندرج في الحدّ المذكور، لظهوره في كون السبب هو الباعث على وجود المسبّب لا مجرّد

كون العلم بحصوله باعثاً على العلم بحصول مسبّبه كما هو الحال في المعرّفات، فإنّ السببية حينئذٍ انّما تكون بين العلم بأحدهما والعلم بالآخر دون أنفسهما فارجاع السببية إلى ذلك بعيد جدّاً.

ويمكن دفعه: بأنّ لزوم أحد الشيئين للآخر لا يستدعي كون أحدهما علّة للآخر ولذا صرّحوا بكون المتلازمين إمّا علّة ومعلولاً أو معلولي علّة واحدة، فوجود أحد المعلولين لازم لوجود المعلول الآخر، وهو معرّف لوجوده مع انتفاء العلّيّة بينهما.

ويرد على تعريف الشرط: بأنّ كثيراً من الشروط ممّا يخلفه شرط آخر فلا يندرج في الحدّ، إذ لا يلزم من عدمه العدم؛ وأيضاً فالشرط الواقع جزءً أخيراً للعلّة التامّة ممّا يلزم من وجوده الوجود فلا يندرج في حدّ الشرط بل يلزم اندراجه في السبب فينتقض كلّ من الحدّين.

ويمكن دفع الأوّل بأنّ الشرط هناك إنّما هو أحد الأمرين لا خصوص كلّ منهما، والثاني بأنّ الشرط الواقع جزءاً أخيراً [للعلّة ][1] إنّما يلزمه الوجود إذا وقع أخيراً، وأمّا إذا لم يقع في الأخير فلا يلزمه الوجود فلا يندرج في الحدّ المذكور.

نعم قد يورد عليه بصدق الحدّ المذكور على الجزء الأخير من العلّة التامّة، إذ يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، بل هو أولى بصدق الحدّ المذكور عليه من الأسباب الشرعيّة؛ مع أنّه ليس سبباً في الاصطلاح وإن اطلق عليه السبب أحياناً، فالظاهر أنّه إطلاق مجازي.

ويمكن الإيراد على حدّ المانع تارة بنحو ما مرّ فإنّ بعض الموانع ممّا يلزم من عدمه الوجود فيما إذا وقع جزءً أخيراً للعلّة التامّة. ويدفعه ما عرفت.وأُخرى بأنّ الضدّ من الموانع وقد يكون ارتفاع أحد الضدّين قاضياً بوجود الآخر فيما إذا لم يكن لهما ثالث، كالحركة والسكون.

---

(١) أثبتناه من نسخة ف.

وقد يوجّه بأنّ المقصود من الحدّ أنّه لا يعتبر فيه أن يلزم من عدمه الوجود وإن اتّفق لزوم ذلك في بعض الموارد، وهو تكلّف بعيد عن العبارة جدّاً. والبناء على ذلك في حدّ المانع يقضي بالبناء عليه في حدّ الشرط أيضاً، وهو ممّا يقطع بفساده وإلّا لزم أن يكون الشرط أعمّ من السبب وهو بيّن الفساد.

**خامسها**: لا إشكال في إطلاق الواجبات بالنسبة إلى أسبابها، إذ لا يعقل الأمر بالشيء بعد كونه واجب الحصول، فإنّه نظير الأمر بتحصيل الحاصل.

وأمّا بالنسبة إلى الشرائط ونحوها فالّذي نصّ عليه غير واحد من المتأخّرين أنّ الأصل في الواجب الإطلاق إلى أن يثبت التقييد. وظاهر كلام السيّد رحمه الله لزوم التوقّف إلى أن يظهر الإطلاق أو التقييد، فعلى هذا إذا لم يثبت اَحد الأمرين أخذ بأصالة عدم الوجوب مع انتفاء الشرط.

والّذي يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال: إنّ وجوب الشيء إمّا أن يثبت بالأدلّة اللفظيّة أو غيرها من الإجماع أو العقل، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون ما تعلّق الطلب به مطلقاً أو مجملاً، فهذه وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يكون الوجوب ثابتاً من غير الدليل اللفظي، وحينئذٍ فإذا دار الأمر فيه بين أن يكون مطلقاً أو مشروطاً فالظاهر التوقّف بين الأمرين في مقام الاجتهاد والحكم بإلزام القيد وانتفاء الوجوب مع انتفاء القيد المفروض في مقام الفقاهة.

أمّا الأوّل فلأنّ القدر الثابت من الإجماع أو العقل هو القدر الجامع المشترك بين الأمرين ولا دلالة للعامّ على خصوص شيء من قسميه فلابدّ في التعيين من قيام دليل آخر عليه.

والقول بأنّ الواجب المشروط قبل حصول شرطه ليس من أنواع الواجب على الحقيقة فالدليل الدالّ على الوجوب من الإجماع أو العقل لا يحتمل الانصراف إليه بيّن الاندفاع، لوضوح أنّ الحكم بوجوب شيء على فرض حصول بعض مقدّماته ليس حكماً بوجوب ما ليس بواجب حتّى يقال: بعدم انصراف

الدليل إليه؛ مضافاً إلى ما عرفت من كون الواجب المشروط أحد قسمي الواجب على سبيل الحقيقة ولو قبل حصول شرطه على الوجه الّذي بيّنا، ومع الغضّ عنه فليس هناك إطلاق لفظي حتّى يحمل على الحقيقة، والمفروض كون القدر الثابت من الإجماع أو العقل هو ما يعمّ الأمرين، سواء كان ذلك وجوباً على الحقيقة أو أعمّ منه ومن غيره.

وما قد يتوهّم من أنّه بعد ثبوت مطلق الوجوب فالأصل عدم تقييده بشيء فإنّ اعتبار القيد على خلاف الأصل، مدفوع بأنّ الأصل المذكور إنّما يفيد مع وجود إطلاق في المقام، إذ الأصل المذكور أصل اجتهادي ومقتضاه الأخذ بظاهر إطلاق اللفظ إلى أن يثبت التقييد، وأمّا مع عدم وجود إطلاق كما هو المفروض في المقام فليس هناك أصل يرجع إليه في مقام الاجتهاد.

وأمّا الثاني فلأنّ أقصى ما يفيده الدليل المفروض هو حصول الوجوب مع وجود ذلك القيد، وأمّا مع انتفائه فالمفروض الشكّ في حصول الوجوب وتعلّق التكليف فالأصل عدمه، وذلك ظاهر ولا فرق بين ما إذا وجد القيد المفروض ثمّ انتفى وبين ما إذا لم يحصل من أوّل الأمر.

والتمسّك بالاستصحاب في الصورة الأُولى فاسد، لدوران الأمر المستصحب بين ما يقبل البقاء وبين ما لا يقبله، ومثل ذلك لا يجري فيه الاستصحاب حسب ما فصّل في محلّه.

وثانيها: أن يكون الوجوب مستفاداً من اللفظ ويكون ما تعلّق الوجوب به مجملاً، وحينئذٍ فإن كان ما يشكّ في كونه شرطاً للوجود ممّا يشكّ في كونه شرطاً للوجوب أيضاً، فإن تمكّن من الشرط المفروض فقضيّة الأصل حينئذٍ إطلاق الوجوب حسب ما سيجيء في الصورة الثالثة فيجب الإتيان بالشرط المشكوك، أخذاً بيقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال، وإن لم يتمكّن منه فمقتضى الأصل البناء على فراغ الذمّة، لعدم ثبوت الاشتغال مع انتفائه، وكذا لو فرض التمكّن منه أوّلاً ثمّ اتّفق عدمه.

واستصحاب اشتغال الذمّة في المقام ضعيف لكونه من قبيل استصحاب الجنس؛ ومن ذلك يظهر الحال في صلاة الجمعة بالنسبة إلى اعتبار المنصوب الخاصّ في وجوبها أو تعيّن وجوبها.

وثالثها: أن يكون اللفظ مطلقاً وحينئذٍ فلا إشكال في كون الوجوب المتعلّق به مطلقاً أيضاً، أخذاً بمقتضى إطلاق اللفظ إلى أن يثبت التقييد؛ وبالجملة كون قضيّة إطلاق اللفظ إطلاق الوجوب، وحجّيّة المطلق ممّا لا مجال للريب في شيء منهما ولا أظنّ أنّ أحداً يتأمّل فيه.

نعم قد يتراءى من ظاهر إطلاق السيّد البناء على التوقّف في المقام، نظراً إلى ورود كلّ من الوجهين في الشريعة فلا يحمل الإطلاق على خصوص أحدهما [إلّا ][1] بدليل.

وضعفه ظاهر، إذ الخروج عن الظاهر من جهة قيام الدليل عليه غير عزيز في الشريعة، ولا يقضي ذلك بالتوقّف مع انتفاء الدليل المخرج وإلّا لما صحّ التمسّك بشيء من الظواهر، وحنيئذٍ فلا وجه للتوقّف في إطلاق الوجوب مع إطلاق الأمر، لوضوح قضاء إطلاقه بإطلاق الوجوب، فالواجب هو البناء عليه حتى يثبت خلافه.

ومن البعيد إنكار السيّد لما ذكرناه فلا وجه لتوقّفه في المقام، ويمكن توجيه عبارة السيّد بما يرجع إلى المشهور وإن حملها جماعة على ظاهر ما يتراءى منها.

وتوضيح ذلك: أنّه بعد إطلاق المأمور به وعدم إجماله إمّا أن لا يثبت تقييد وجوبه أو وجوده بشيء من الأُمور الخارجة عنه، ممّا يحتمل اعتباره فيه على أحد الوجهين المذكورين أو يثبت ذلك، فعلى الأوّل لا إشكال في البناء على الإطلاق في المقامين، أخذاً بظاهر اللفظ إلى أن يثبت المخرج عنه حسب ما أشرنا إليه،وعلى الثاني فإن ثبت تقييده على أحد الوجهين المذكورين بخصوصه فلا

---

(١) أثبتناه من نسخة ف و ق.

إشكال أيضاً، لوجوب الخروج عن مقتضى الإطلاق على حسب ما دلّ الدليل عليه وإن لم يثبت ذلك لكن علم ورود التقييد على أحد الوجهين المذكورين من دون علم بخصوص أحدهما فهل يجب التوقف إلى أن يعلم الحال من الخارج أو يحكم برجحان أحدهما؟

وبالجملة لو دارت المقدّمة بين كونها للوجوب أو الوجود فهل هناك أصل يقتضي البناء على أحد الوجهين أو لابدّ من التوقّف والأخذ بمقتضى أُصول الفقاهة؟

فالّذي يقتضيه ظاهر القواعد هو التوقّف في مقام الاجتهاد والبناء على مقتضى مقدّمة الوجوب في مقام العمل.

أمّا الأوّل فللقطع بورود التقييد على أحد الإطلاقين ـ أعني إطلاق الأمر وإطلاق الفعل المأمور به ـ ولا مرجّح لأحد الوجهين فيتوقّف التعيين على قيام الدليل عليه.

وأمّا الثاني فلأنّ غاية ما يثبت بعد ملاحظة ذلك هو وجوب الفعل عند حصول الشرط المذكور، وأمّا مع عدمه فلا دليل على الوجوب، لما عرفت فينتفي بالأصل.

وما قد يتخيّل من أنّ تقييد الأمر قاض بتقييد المأمور به أيضاً بخلاف العكس فيترجّح البناء على الثاني مدفوع بالفرق بين ظاهر ورود التقييد على الإطلاق ورجوع الأمر إلى وجوب المقيّد.

والمرجوح بملاحظة ظاهر اللفظ انّما هو الأوّل. وأمّا الثاني فلا مرجوحيّة فيه بعد قيام الدليل عليه، ألا ترى أنّ تقييد متعلق الوجوب قاض بتقييد الوجوب من حيث المتعلق إلّا أنّ ذلك لا يعدّ تقيداً آخر وخروجاً عن الظاهر من جهة أُخرى، كما لا يخفى.

إذا تقرر ذلك فنقول: تنزيل كلام السيّد على الصورة المفروضة غير بعيد عن سياق كلامه فيكون مقصوده أنّه لو دلّ دليل على اشتراط الواجب بشيء ودار الأمر في المقدّمة بين الوجهين المذكورين لابدّ من التوقّف بالنسبة إلى غير

السبب، كما هو الحال فيما هو بصدده من ردّ استدلال المعتزلة فانّ إقامة الحدود ممّا يعتبر فيه إذن الإمام في الجملة، لكن لم يقم دليل على كونه شرطاً في وجوبها أو وجودها، ولا يتمّ الاحتجاج إلّا بعد إثبات كونه من الثاني، وحيث لا دليل فلابدّ من التوقّف وعدم الحكم بتعيين أحد الوجهين إلى أن يدلّ عليه دليل من الخارج.

**إذا تمهّد تلك المقدّمات فنقول:** لا كلام في أنّ المقدّمة لابدّ من حصولها في أداء الواجب ويعبّر عنه مجازاً بالوجوب العقلي، بل ليس ذلك إلّا مفاد كونها مقدّمة فهو في الحقيقة مقوّم لمفهوم الموضوع لا أنّه حكم من أحكامه، ويصحّ لذلك استناد الوجوب إليها بالعرض والمجاز، فإنّه لمّا لم يمكن انفكاك الواجب عنها لم يجز تركها، نظراً إلى عدم جواز ترك ما لا ينفكّ عنها حسب ما ذكرنا في لوازم الوجود؛ فالظاهر أنّه لا كلام أيضاً في وجوبها على الوجه المذكور.

فما اختاره بعض الأفاضل من القول بوجوب المقدّمة على النحو المذكور ـ نظراً إلى عدم إمكان انفكاك الواجب عنها لا من جهة أدائها إلى أداء الواجب وتوقّف وجود الواجب عليها ولذا لم يفرق بينها وبين لوازم الوجود وقال بوجوب الكلّ ـ هو عين القول بعدم وجوبها مطلقاً، إذ وجوبها على الوجه المذكور ممّا لا ينبغي الخلاف فيه، ولا يظهر من كلام المنكرين لوجوبها إنكار ذلك أصلاً، إذ ليس ذلك من وجوب المقدّمة في شيء كما عرفت. فما يستفاد من كلامه من كون ذلك قولاً بوجوب المقدّمة على الحقيقة وأنّ المنكر لوجوبها مطلقاً ينكر ذلك، ليس على ما ينبغي.

هذا، ولا كلام أيضاً في عدم اقتضاء وجوب الشيء وجوب مقدّمته وجوباً نفسيّاً بأن يكون المقدّمة واجبة لنفسها على سبيل الاستقلال كوجوب ذيها، لوضوح عدم دلالة وجوب الشيء على وجوب ما يتوقّف عليه على الوجه المذكور بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكة ولا يحوم حوله ريب وشبهة، إذ لا يعقل ربط بين الوجوبين على النحو المذكور؛ ويدلّ عليه مع غاية وضوحه أنّ ذلك هو المستفاد ممّا قرّر من الأدلّة على الوجوب فيكون ذلك هو مقصود القائل به.

نعم يوجد في كلام بعض الأفاضل استحقاق العقاب على ترك المقدّمة بناءاً على القول بالوجوب وعدمه على القول الآخر.

وفرّع عليه أيضاً استحقاق الثواب على فعلها وعدمه، وبه قطع بعض الأفاضل ممّن عاصرناه وأيّد ما أسند إليهم من الحكم بثبوت العقاب باستدلالهم في دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضدّ بأنّ ترك الضدّ واجب من باب المقدّمة، فيكون فعله حراماً فيثبت حرمته ويترتّب عليه أحكامه من الفساد وغيره.

فإنّ القائل بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ ليس مراده طلب الترك التبعي كما سنحقّقه، بل مراده الخطاب الأصلي، قال: «ووجه التأييد أنّ النهي المستلزم للفساد ليس إلّا ما كان فاعله معاقباً». وأنت خبير بما فيه، إذ كون النهي المستلزم للفساد خصوص ما يكون فاعله معاقباً دون غيره غير متّجه، فإنّ اقتضاء النهي المتعلّق بالعبادة للفساد إنّما يجيء من جهة عدم جواز اجتماعه مع الطلب المتعلّق بفعلها المقوّم لماهيّة العبادة، وذلك ممّا لا يختلف فيه الحال بين ما يترتّب عليه العقاب أو لا.

نعم هناك فرق بين النهيين من جهة أُخرى لا يترتّب من جهته الفساد على النواهي الغيريّة في بعض الصور ولو كانت أصليّة كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وأيضاً لو سلّم ذلك فكون المستدلّ المذكور قائلاً بذلك غير معلوم فلعلّه يتخيّل عدم جواز اجتماع الأمر والنهي في العبادة مطلقاً، ومجرّد فساد الدعوى المذكورة على فرض تسليمه لا يقضي بحمل كلامه على ما ذكر مع فساده أيضاً؛ مضافاً إلى أنّ ما ذكره لو تمّ لقضى بكون النهي المتعلّق بالمقدّمة نفسيّاً لا غيريّاً، لما عرفت من عدم ترتّب عقاب مستقلّ على ترك الواجبات الغيريّة.

ومن الغريب نصّ الفاضل المذكور بكون النزاع في المقام في الوجوب الأصلي النفسي حيث قال: «وأمّا القائل بوجوب المقدّمة فلابدّ أن يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصّلي، ويقول بكونه مستفاداً من الخطاب الأصلي وإلّا فلا

معنى للثمرات الّتي أخذوها لمحلّ النزاع، فلابدّ لهم من القول بأنّها واجبة في حدّ ذاتها أيضاً كما أنّها واجبة للتوصّل إلى الغير ليترتّب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وأن يكون الخطاب به أصليّاً ليترتّب العقاب عليه» انتهى.

وأنت خبير بأنّ الثمرات الّتي ذكروها ان سلّمنا عدم ترتّبها على الوجوب الغيري التبعي فليس عدم ترتّبها عليه بديهيّاً، ولو سلّم ظهوره فليس بأوضح من فساد القول بوجوبها النفسي الأصلي، فإنّ فساد ذلك يشبه أن يكون ضروريّاً، فالإيراد عليهم بعدم ترتّب الثمرات المذكورة على وجوب المقدّمة أولى من حمل الوجوب في كلامهم على هذا المعنى السخيف الّذي لا ينبغي صدوره عن العقلاء فضلاً عن أفاضل العلماء.

ثمّ إنّ ما ذكره من أنّ ترتّب العقاب عليه إنّما يتفرّع على كون الخطاب به أصليّاً قد عرفت وهنه، لوضوح أنّ العقاب إنّما يترتّب على ترك الواجبات النفسيّة ولو كانت تبعيّة على فرض ثبوتها كذلك، كما مرّت الإشارة إليه.وأمّا الواجبات الغيريّة فلا يترتّب عليها عقوبة ولو كانت أصليّة، كما عرفت الحال فيه، فتفريعه استحقاق العقاب على ذلك ممّا لا وجه له كتفريعه عدم اجتماعه مع الحرام على كون الوجوب نفسيّاً، حسبما يجيء تفصيل القول فيه إن شاء الله .

ثمّ ذكر الفاضل المذكور وجهاً آخر لوجوب المقدّمة على القول بها، وهو أن يكون الوجوب نفسيّاً عقليّاً لازماً للأمر بذي المقدّمة بأن يكون هناك خطابان أصليّان للشارع: أحدهما: بلسان رسول الظاهر،والآخر: بلسان رسول الباطن قال: «وإلى هذا ينظر استدلالهم الآتي على اثبات وجوب المقدّمة». وهذا أيضاً في الوهن كسابقه.

وما ذكره من أنّ استدلالهم الآتي ناظر إلى ذلك كأنّه أراد به الاستناد إلى استحقاق الذمّ على ترك المقدّمة فإنّه ربما يوهم ذلك ولا دلالة فيه على ما ذكره أصلاً كما سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

وكيف يعقل تقرير النزاع فيما ادّعاه مع أنّ جمهور العلماء ذهبوا إلى الوجوب

وادّعى جماعة عليه الإجماع بل جعله البعض من الضروريّات؟ وقد اعترف الفاضل المذكور بأنّ حكاية الإجماع ودعوى الضرورة يبعّد حمل كلامهم على ما قرّره. قلت بل يقضي بالقطع بخلافه سيّما بعد ملاحظة ما قرّرناه هذا.

وأمّا استحقاق الثواب على فعل المقدّمة فلا مانع منه لو أتى بها من جهة الإيصال إلى أداء مطلوب الشارع، فيكون واجباً غيريّاً مستحبّاً نفسيّاً حسب ما مرّ بيانه، بل لا يبعد القول بتفرّعه عليه حينئذٍ على القول بعدم الوجوب أيضاً، نظراً إلى أنّها جهة مرجّحة للفعل يصحّ قصد التقرّب من أجلها وليس ذلك قولاً باستحباب المقدّمة مطلقاً بل إذا أوقعها على الجهة الخاصّة، كما أنّ المباحات بل المكروهات أيضاً تندرج في المندوبات بعد ملاحظة الجهات.

قال بعض الأفاضل بعد الحكاية عن بعض المحقّقين ترتّب المدح والثواب على فعلها حاكياً له عن الغزالي أنّه لا غائلة فيه إلّا أنّه قول بالاستحباب، ففيه إشكال إلّا أن يقال باندراجه تحت الخبر العامّ «فيمن بلغه ثواب ... الخ» فإنّه يعمّ جميع أقسام البلوغ حتّى فتوى الفقيه، فإن أراد استحبابها إذا أتى بها على الجهة الّتي ذكرناه فهو كذلك إلّا أنّه لا إشكال إذن في استحبابها ولو على القول بعدم وجوب المقدّمة ولا حاجة إلى التمسّك بما ذكره مع ضعفه، وإن أراد استحبابها مطلقاً فهو موهون جدّاً، إذ لا دليل عليه أصلاً، والاستناد إلى ما ذكره ضعيف جدّاً.

ثمّ الظاهر إنّه لا إشكال أيضاً في عدم كون وجوب المقدّمة على فرض ثبوته أصليّاً، لوضوح أنّ الخطاب بالمقدّمة ليس عين الخطاب بذيها ولا جزئه ولا خارجه اللازم، بحيث يفهم من مجرّد اللفظ الدالّ على وجوب شيء وجوب مقدّمته حتّى يندرج في الدلالة الالتزاميّة اللفظيّة، لوضوح جواز الانفكاك بينهما بحيث لا مجال للريب فيه، فالظاهر أنّ القائلين بالوجوب لا يقولون به، وهو مع وضوح فساده ليس في شيء من أدلّتهم ولا المعروف من كلماتهم المنقولة في المسألة دلالة على ذلك بوجه.

وما قد يتخيّل من دلالة بعض ما ذكروه على ذلك قد عرفت ما فيه، فلا وجه

لجعل النزاع في المسألة في خصوص الوجوب الأصلي بأن يكون اللفظ الدالّ على وجوب ذي المقدّمة دالاًّ على وجوب مقدّمته ليكون الخطاب به خطاباً بها أصالة، كيف وفساد ذلك أيضاً يشبه أن يكون ضروريّاً؟

فتنزيل كلماتهم على إرادة ذلك ـ كما في كلام الفاضل المتقدّم واحتمله بعض الأفاضل ـ ممّا لا وجه له أصلاً بل فاسد قطعاً ومع ذلك فلا ثمرة لإثبات تعلّق الخطاب بها أصالة، إذ بعد وضوح كون الخطاب بها غيريّاً كما مرّ لا يترتّب على تركها عقوبة مستقلّة حسب ما عرفت، وتعلّق الطلب الحتمي بها حاصل على الوجهين؛ غاية الأمر اختلافهما في مدرك الحكم وذلك ممّا لا يترتّب عليه ثمرة كما لا يخفى.

فالحقّ في تحرير محلّ النزاع في المسألة أن يقرّر الخلاف في الوجوب الغيري التبعي، فالقائلون بالوجوب يقولون بكون المقدّمة مطلوبة للشارع للتوصّل إلى ذيها، ويستفاد ذلك الطلب بحكم العقل بعد ملاحظة الطلب المتعلّق بذي المقدّمة؛ والقائل بعدم الوجوب ينكر ذلك ويقول: إنّه لا يثبت للمقدّمة سوى اللابدّيّة المأخوذة في معناها أو يقول مع ذلك بثبوت الوجوب لها بالعرض، على ما مرّ تفصيل القول فيه إلّا أن يتعلّق بها أمر من الخارج كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة ونحوها ممّا ورد الأمر به من مقدّماتها.

ثمّ إنّ لهم في المسألة أقوالاً عديدة:

أحدها: القول بوجوب المقدّمة مطلقاً، وهو المختار وإليه ذهب المعظم من العامّة والخاصّة بل لا نعلم قائلاً بخلافه من الأصحاب ممّن تقدم على المصنّف، وحكاية الإجماع عليه مستفيضة على ما ذكره جماعة؛ ويستفاد من تتبّع مطاوي المباحث الفقهيّة أنّ ذلك من المسلّمات عندهم، وعن المحقّق الدواني دعوى الضرورة عليه؛ وربما يستفاد ذلك من كلام المحقّق الطوسي أيضاً وقد حكى الشهرة عليه جماعة.

ثانيها: القول بعدم وجوبها كذلك، حكاه الفاضل الجواد والعضدي قولاً

وحكي عن المنهاج أيضاً حكاية ذلك ولم ينسبه أحد إلى قائل معروف، بل نصّ جماعة من الأجلّة منهم المصنّف على جهالة القائل.

ثالثها: التفصيل بين السبب وغيره، حكاه في النهاية عن الواقفيّة وعزى القول به إلى السيّد رحمه الله، وليس كذلك كما بيّنه المصنّف بل كلامه صريح في وجوب مقدّمة الواجب المطلق مطلقاً، بل ظاهر كلامه أنّه من الأُمور الواضحة حيث لم يجعله مورداً للتأمّل والإشكال.

رابعها: التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره ذهب إليه الحاجبي والعضدي في ظاهر كلامه، ويحتمل ضمّ السبب إلى الشرط الشرعي إن ثبت الإجماع على وجوب الأسباب أو كان القائل ذاهباً إليه، والحاصل أنّه يدور الأمر في التفصيل المذكور بين الوجهين.

خامسها: التفصيل بين الشرط وغيره من المقدّمات كرفع المانع؛ وهذا القول غير معروف في أقوال المسألة إلّا أنّ ظاهر العلّامة في النهاية حكايته عن جماعة.

هذا وقد يتخيّل لثمرة النزاع في المسألة أُمور:

منها: أنّها تثمر في النذور والأيمان ونحوها، كما إذا نذر الإتيان بواجبات عديدة فإنّه يكفيه الإتيان بواجب واحد ومقدّماته على القول بوجوب المقدّمة، بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها، وكذا إذا نذر دفع درهم لمن أتى بواجبات شتّى وهكذا. وقد يشكل ذلك بأنّه لا يبعد انصراف إطلاق الواجب في النذور وغيرها إلى الواجب المستقلّ دون الغيري التابع لوجوب الغير.

نعم لو صرّح بإرادة الأعمّ صحّ ذلك، إلّا أنّه فرض نادر على أنّ ذلك ليس من ثمرات مسائل الأُصول، إذ لا ربط له باستنباط الأحكام عن الأدلّة فلا يعدّ ثمرة لعقد المسألة في عداد مسائل الفنّ.

ومنها: استحقاق الثواب على فعل المقدّمات والعقاب على تركها، بناءاً على القول بوجوبها بخلاف ما لو قيل بعدمه، وقد عرفت ضعفه لابتنائه على كون وجوب المقدّمة نفسيّاً لا غيريّاً. وقد مرّ أنّ دعوى وجوبها كذلك موهونة جدّاً بل

لا يعرف قائل به أصلاً، ووجوبها الغيري ـ كما هو مذهب القائل بـالوجوب ـ لا يستلزم ترتّب الثواب على فعلها ولا العقاب على تركها من حيث إنّه تركها.

نعم يترتّب الثواب على فعلها إذا أتى بها على الوجه الخاصّ كـما مـرّ، ولا يتفاوت الحال حينئذٍ بين القول بوجوبها وعدمه.

ومنها: لزوم ترتّب الفسق على ترك المقدّمات إذا كانت متعدّدة بحيث يقضي بصدق الإصرار المتفرّع على الإكثار، ولو اكتفينا في صدقه بمجرّد العـزم عـلى معصية أُخرى ولو من غير جنسه جرى ذلك مع وحدة المقدّمة أيضاً بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها، إذ لا عصيان حينئذٍ إلّا في ترك نفس الواجب فإن كانت صغيرة لم يكن هناك فسق وإن تكثّرت مقدّماتها.

وفيه: أنّ العصيان المترتّب على ترك المقدّمات على نحو العـقوبة المـترتّبة عليها إنّما يكون بالنظر إلى إدّائها إلى ترك ذيها، إذ المفروض كون ذات المقدّمة من حيث إنّها هي غير مطلوبة للآمر فلا يزيد العصيان الحاصل من جهة ترك ألف من المقدّمات على العصيان المترتّب على ترك الواجب لاتّحاد جهة العصيان في الجميع على نحو جهة الأمر المتعلّق بها فإنّ كلّاً منها إنّما يتعلّق الأمر به من حيث إدّائه إلى ذيه، فلا يزيد العصيان الحاصل بترك كثير منها على الحاصل بترك واحد منها، وليس العصيان الحاصل بملاحظة مخالفة كلّ منها إلّا من تلك الجهة الواحدة؛ فلا يتّجه جعل كثرة المقدّمات المتروكة باعثة على حصول الفسق وصدق الإصرار مع اتّحاد جهة العصيان واتّحاد ما هو الواجب بالذات، وما دلّ على حصول الفسق بالإصرار على الصغائر ينزّل على غير المعاصي الغيريّة، كما يشهد بـه الاعـتبار الصحيح، فإنّ الظاهر منه تعدّد وجوه العصيان مع حـصول الإصـرار وهـو غـير حاصل في المقام كما عرفت.

ومنها: عدم جواز تعلّق الإجارة بها على القول بوجوبها كغيرها من الأفعال الّتي يجب على المكلّف الإقدام عليها مجّاناً بخلاف ما لو كانت غير واجبة، إذ لا مانع حينئذٍ من تعلّق الإجارة بها؛ فيصحّ العقد ويستحقّ الأُجرة المعيّنة بإزائـها،

فعلى هذا لو حصلت له الاستطاعة الشرعيّة جاز له أن يوجر نفسه لقطع المسافة عن غيره ثمّ إذا بلغ الميقات استأجره غيره لأداء أفعال الحجّ من الميقات وأتى بنفس الأفعال عن نفسه بناءً على الثاني بخلاف الأوّل إلى غير ذلك من الفروض.

ويمكن دفع ذلك بأنّ ما لا يجوز الاستيجار عليه من الواجبات هو ما يكون الإتيان به واجباً على المكلّف في نفسه لا على الواجبات الغيريّة الملحوظ فيها حال الغير، فإنّ المقصود هناك حصول ذلك الغير وإنّما يراد المقدّمة من جهة كونها موصلة إلى الواجب.

والحاصل: أنّ أقصى ما دلّ عليه الدليل عدم جواز وقوع الإجارة على الواجبات النفسيّة دون غيرها، وفيه تأمّل يظهر الوجه فيه بملاحظة خصوصيّات ما حكموا بالمنع من جواز أخذ الأُجرة عليه من الواجبات.

ثمّ إنّ الثمرات المذكورة على فرض تفرّعها على المسألة لا ربط لها باستنباط الأحكام عن الأدلّة ليكون من ثمرات المسائل الأُصولية كما أشرنا إليه في الثمرة الأُولى.

ومنها: عدم جواز اجتماعها مع الحرام على القول بوجوبها بناءاً على ما هو التحقيق من عدم جواز اجتماع الأمر والنهي بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها للاجتزاء حينئذٍ بأدائها في ضمن الحرام.

ويدفعه: أنّ المقدّمة إن كانت عبادة في نفسها كالوضوء والغسل فلا ريب في عدم جواز اجتماعها مع الحرام وإن قلنا بعدم وجوب المقدّمة، وإن لم تكن عبادة فعدم جواز اجتماع الوجوب مع الحرمة لا يقضي بعدم حصول المقصود من المقدّمة ـ أعني التوصّل إلى الواجب ـ ضرورة أنّ حصول التوصّل أمر عقلي أو عادي حاصل بحصول المقدّمة سواء كانت واجبة أو محرّمة، ومع حصول التوصّل يصحّ الإتيان بذي المقدّمة من غير حاجة إلى إعادتها لحصول الغرض منها، فالمقدّمة المحرّمة وإن لم تكن واجبة إلّا أنّها تغني عن الواجبة، فيسقط وجوبها بعد الإتيان بها، فلا فرق من الجهة المذكورة بين القول بوجوب المقدّمة وعدمه

ومجرّد عدم اجتماع المقدّمة الواجبة مع الحرام لا يفيد شيئاً في المقام بعد الاجتزاء بالحرام في أداء ما هو المقصود من المقدّمة من التوصّل إلى ذيها.

هذا إذا قلنا بعدم جواز اجتماع الوجوب والتحريم في المقدّمة أيضاً كما هو المختار، وأمّا على ما ذهب إليه البعض من جواز الاجتماع فيها فلا إشكال رأساً.

ومنها: لزوم كون الأمر بالشيء نهياً عن ضدّه بناءاً على القول بوجوب المقدّمة حيث إنّ ترك الضدّ من مقدّمات حصول الضدّ الآخر، إذ وجود كلّ من الضدّين مانع من حصول الآخر ومن البيّن أنّ رفع المانع من جملة المقدّمات، فحينئذٍ لو كان المأمور به واجباً مضيّقاً وكان الضدّ واجباً موسّعاً أو من المندوبات لم يصحّ الإتيان به ووقع فاسداً إذا أتى به حال تعلّق التكليف بالمضيّق نظراً إلى وجوب تركه حينئذٍ فلا يتعلّق التكليف بفعله، لعدم جواز اجتماع الأمر والنهي أو بقضاء النهي في العبادة بالفساد.

وفيه: أنّه لا ملازمة بين القول بوجوب المقدّمة واقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه كما سيجيء بيانه في كلام المصنّف رحمه الله فيسقط الثمرة المذكورة وفيه نظر يعرف الوجه فيه ممّا قرّرناه، وسيجيء تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى.

والتحقيق أن يقال: إنّ النهي المتعلّق بفعل الضدّ من باب المقدّمة لا يقضي بالفساد حسب ما سنقرّر الوجه فيه إن شاء الله تعالى؛ ولا مانع من اجتماع وجوب النفسي والحرمة الغيريّة في بعض الوجوه كما سنفصّل القول فيه إن شاء الله تعالى.

نعم لا يبعد البناء على فساد الضدّ فيما إذا كانت إرادة الضدّ هي الباعثة على ترك الضدّ الواجب كما يأتي بيانه إن شاء الله فيتمّ جعل ذلك ثمرة للخلاف في المسألة.

ومنها: أنّه إذا كانت المقدّمة عبادة متوقّفة على رجحانها والأمر بها ولم يتعلّق بها أمر أصلي يفيد وجوبها لما يتوقّف عليها من الغاية توقّفت صحّة الإتيان بها لأجل تلك الغاية على وجوب المقدّمة، فإنّه إذا كانت المقدّمة واجبة قضى الأمر بالغاية بالأمر بمقدّماتها، فيفيد ذلك رجحان الإتيان بها لأجل الغاية. بخلاف ما لو

قلنا بعدم وجوب المقدّمة وذلك كالوضوء والغسل لمسّ كتابة القرآن فإنّ أقصى ما يستفاد من الأدلّة تحريم المسّ على المحدث، وأمّا الأمر بالوضوء لأجله إذا وجب بأحد أسبابه الموجبة له فلا، بل يتوقف ذلك على البناء على وجوب المقدّمة فإن قلنا بوجوبها صحّ الإتيان بالطهارة لأجلها لرجحانها إذن كذلك، نظراً إلى تعلّق الأمر بها تبعاً للأمر بما يتوقّف عليها.

فلا فرق حينئذٍ بين الغاية المذكورة وسائر الغايات الّتي تعلّق الأمر بالطهارة لأجلها؛ غاية الأمر تعلّق الأمر بها هناك أصالة وها هنا تبعاً.

وقد عرفت أنّ ذلك لا يكون فارقاً بينهما بحسب المعنى؛ غاية الأمر أن يختلف لذلك وجه الدلالة والاستنباط وذلك لا يقضي باختلاف الحال في المدلول حسب ما بيّنّاه، وإن قلنا بعدم وجوبها لم يصحّ الإتيان بها لأجل تلك الغاية، إذ لا رجحان حينئذٍ في الطهارة من جهتها، فلا يصحّ التقرّب بها لأجلها، بل لابدّ حينئذٍ من الإتيان بها لسائر الغايات الّتي ثبت رجحان الطهارة لأجلها حتّى يصحّ الطهارة الواقعة ويجوز له الإتيان بتلك الغاية.

وفيه: أنّ الإتيان بالفعل لأجل التوصّل إلى الواجب جهة مرجّحة لذلك الفعل وان لم نقل بوجوب مقدّمة الواجب كما مرّت الإشارة إليه، ولذا قلنا بترتّب الثواب عليه إذا أتى به على الوجه المذكور على القول بعدم وجوب المقدّمة أيضاً وذلك كاف في رجحان الإتيان بالمقدّمة للغاية المفروضة.

نعم يثمر ما ذكر في جواز قصد الوجوب في الفعل المذكور أو وجوب قصده على القول بوجوب نيّة الوجه.

قوله: ﴿مع كونه مقدوراً ... الخ﴾.

قد يقال: إنّ قوله: «مطلقاً» يقضي بخروج الواجب المشروط عن محلّ النزاع مطلقاً، ولا ريب أنّ التكاليف كلّها مقيّدة بالنسبة إلى القدرة على نفس الواجب وعلى مقدّماته، فلا يكون الأمر بالشيء مع عدم القدرة على مقدّمته مطلقاً ليحتاج في إخراجه إلى التقييد بكونها مقدورة.

وقد يدفع ذلك بأنّ قوله: «مطلقاً» ليس لإخراج الواجب المشروط، بل المقصود منه بيان تعميم اعتبارات الأمر ومقايسته بالنظر إلى مقدّماته فيكون قوله: «شرطاً كان أو سبباً أو غيرهما» بياناً لمفاد الإطلاق. وحينئذٍ فلابدّ من اعتبار مقدوريّة المقدّمة لوضوح عدم وجوبها مع انتفاء القدرة عليها.

وفيه مع ما فيه من التكلّف الظاهر أنّه يلزم حينئذٍ اندراج غير القدرة من مقدّمات الواجب المشروط في العنوان مع خروجها عن محلّ النزاع.

ولو أُجيب بأنّ إطلاق الأمر بالشيء إنّما ينصرف إلى المطلق دون المشروط لعدم تعلّق الأمر به قبل وجود شرطه.

ففيه: أنّ ذلك إن تمّ لجرى بالنسبة إليها فلا حاجة إلى القيد المذكور، إذ لا فرق بين المقدّمة المذكورة وسائر مقدّمات الواجب المشروط.

وقد يقال: إنّ المراد بالإطلاق في المقام هو إطلاق الوجوب بحسب ظاهر اللفظ وهو لا يستلزم الإطلاق بالمعنى المصطلح، إذ قد يكون الواجب مقيّداً بحسب العقل لانتفاء القدرة على مقدّمته وحيث إنّ تقييد الواجب عقلاً منحصر في الجهة المذكورة، والمفروض إطلاقه بحسب اللفظ أفاد القيد المذكور إطلاق الواجب بحسب المصطلح لإطلاقه إذن بحسب العقل والنقل. وهو كما ترى موهون من وجوه شتّى.

وقد يوجّه أيضاً بأنّ مقدّمة الواجب قد تكون مقدورة وقد لا تكون مقدورة، فإذا كانت مقدورة كان الأمر بالواجب مطلقاً بالنسبة إليها فيصدق حينئذٍ أنّ الأمر به مطلق بالنسبة إلى تلك المقدّمة في الجملة، وإن صارت غير مقدورة فالتقييد بالمقدوريّة من جهة الاحتراز عن تلك المقدّمة، إذا لم تكن مقدورة فالكلام في قوّة أن يقال: مقدّمة الواجب المطلق واجبة ما دام مطلقاً لا دائماً.

وأنت خبير بما فيه من التكلّف، كيف ولو لم يكن اعتبار إطلاق الأمر به كافياً في الدلالة على اعتبار بقاء الإطلاق لم يكن اعتبار المقدوريّة كافياً في اعتبار بقاءها، لصدق كونها مقدورة في الجملة بعد تعلّق القدرة بها؟

فالأولى أن يقال: إنّ التقييد المذكور لإخراج الأفراد أو الأنواع الغير المقدورة من المقدّمات إذا كانت غيرها مقدوراً عليه لاطلاق الأمر بالفعل حينئذٍ، فلا يقضي اعتبار إطلاق الواجب بخروج ذلك مع أنّ الأمر بالشيء على وجه الإطلاق لا يقضي بوجوبها، فالأمر بالشيء مطلقاً على القول بوجوب المقدّمة إنّما يقتضي إيجاب النوع أو الفرد المقدورين دون غيره، لعدم تعلّق التكليف بغير المقدور مطلقاً وإن اكتفى بها في أداء الواجب على فرض حصولها؛ فظهر بذلك أنّ ما ذكره جماعة من عدم الحاجة إلى القيد المذكور ليس على ما ينبغي.

قوله: ﴿والضرب الآخر يجب فيه مقدّمات الفعل﴾.

صريح في ذهابه إلى وجوب مقدّمة الواجب المطلق مطلقاً سواء كانت شرطاً أو سبباً، بل وسواء كانت شرطاً شرعيّاً أو غيره وإن [صحّ][1] كان ما ذكره من المثال من قبيل الشرط الشرعي. وظاهر كلامه يشير إلى أنّ ذلك أمر واضح لا حاجة إلى إقامة الدليل عليه.

ثمّ إنّ الظاهر منه إرادة الوجوب بالمعنى الّذي بيّنّاه لا مجرّد وجوب الإتيان بها بالعرض بمعنى وجوبها بوجوب الإتيان بما يتوقّف عليها، إذ ليس ذلك من حقيقة الوجوب في شيء حسب ما مرّ بيانه، فاحتمال حمل كلامه على ذلك بعيد غاية البعد كاحتمال حمله على إرادة الوجوب الأصلي أو الوجوب الّذي يترتّب عليه عقاب مستقلّ على ترك الفعل، إذ لا باعث لحمل كلامه عليه مع وضوح فساده.

قوله: ﴿إلّا أن يمنع مانع﴾.

ظاهر كلامه يفيد تفسير السبب بالملزومات العاديّة ممّا يترتّب عليه غيره بحسب العادة، بحيث يكون التخلّف عنه خارقاً للعادة، وهو كما ترى أخصّ من المقتضي وأعمّ من العلّة التامّة لعدم إمكان التخلّف في الثاني، وجواز التخلّف في الأوّل من غير خرق للعادة كما إذا قارنه عدم الشرط أو وجود المانع الّذي يمكن حصوله على النحو المعتاد.

---

(١) أثبتناه من نسخة ف.

قوله: ﴿وهذا كما ترى ينادي بالمغايرة﴾.

قد عرفت: أنّ كلامه صريح في وجوب مقدّمة الواجب مطلقاً، وإنّما منعه من وجوب غير السبب بعد تعلّق الأمر بما يتوقّف عليه من جهة دوران الأمر عنده بين كون الواجب مطلقاً بالنسبة إليها أو مقيّداً، وذلك ممّا لا ربط له بمنع وجوب مقدّمة الواجب بعد ثبوت إطلاقه بالنسبة إليها كما هو محلّ النزاع في المقام.

قوله: ﴿وما اختاره السيّد فيه محلّ تأمّل﴾.

قد عرفت أنّ ظاهر ما يتراءى من كلام السيّد قدس سره ممّا لا وجه له فيما إذا كان الأمر المتعلّق بالفعل مطلقاً.

وما احتجّ به ـ من تعلّق الأمر بالشيء تارة مطلقاً وأُخرى مقيّداً ولا دلالة فيه على شيء من الصورتين ـ قد عرفت ضعفه، كيف ولو تمّ ما ذكره لجرى بالنسبة إلى غير المقدّمة أيضاً؟ إذ كما يكون الواجب بالنسبة إلى مقدّمته قسمين فكذا بالنظر إلى غير مقدّمته، إذ قد يتوقّف وجوب الشيء على ما لا يتوقّف عليه وجوده.

وقد يحتجّ له أيضاً بأنّه لو بقي الأمر على إطلاقه ولم يقيّد بوجود مقدّمته فإمّا أن يقال: بوجوب المقدّمة أو عدمه، لا سبيل إلى الثاني وإلّا لزم وجوب التوصّل إلى الواجب بما ليس بواجب ولا إلى الأوّل، لمخالفته للأصل، فكما أنّ قضية الأصل إطلاق الأمر إلى أن يثبت التقييد فكذا الأصل عدم وجوب المقدّمة إلى أن يثبت وجوبها.

وضعفه أيضاً ظاهر أمّا على القول بعدم وجوب المقدّمة فواضح وأمّا على القول بوجوبها فمن البيّن تقديم حال الإطلاق ولا وجه للقول بمقاومته لأصالة عدم وجوب المقدّمة، إذ تلك من أُصول الفقاهة وأصالة عدم التقييد من أُصول الاجتهاد، كيف ولو صحّ ذلك لزم أن لا يصحّ الاستناد إلى شيء من الإطلاقات في إثبات الأحكام المخالفة للأصل؟ وهو فاسد بالاتّفاق. هذا.

وقد عرفت فيما مرّ إمكان توجيه كلام السيّد بما لا ينافي المشهور وكأنّه

الأظهر، فإنّ ما يتراءى من ظاهر كلامه موهون جدّاً لا يليق صدوره عنه قدس سره ولم يعهد منه الجري عليه في شيء من المطالب الفقهيّة والالتفات إليه في المسائل المتداولة.

قوله: ﴿انّه ليس محلّ خلاف يعرف﴾.

أنت خبير بأنّ مجرّد عدم ظهور الخلاف لا ينهض حجة في مسائل الفروع فكيف في مسائل الأُصول؟ فجعله حجّة في المقام غير متّجه سيّما على طريقة المصنّف رحمه الله.

قوله: ﴿بل ادّعى بعضهم فيه الإجماع﴾.

قد حكى الإجماع عليه جماعة منهم التفتازاني في شرح الشرح.

وأنت خبير بأنّ حكاية التفتازاني لا ينهض حجّة عندنا سيّما بعد حكاية الخلاف فيه عن البعض، ولا يعرف حال غيره من النقلة بل كونه من الأصحاب غير معلوم أيضاً، فالاستناد فيه إلى الإجماع محصّلاً أو منقولاً غير متّجه.

نعم عدم ظهور الخلاف في ذلك المنضمّ إلى الإجماع المحكي مؤيّد قويّ في المقام.

وقد يستدلّ عليه أيضاً بالإجماع على وجوب التوصّل إلى الواجب، وليس التوصّل بالشرط واجباً لما دلّ على عدم وجوبه كما سيجيء، فتعيّن أن يكون الواجب هو التوصّل بالسبب.

ووهنه ظاهر، إذ المسلّم من وجوب التوصّل إلى الواجب هو تحصيله والإتيان به في الخارج، وأمّا فعل ما هو وصلة إليه ووسيلة في إيجاده فوجوبه أوّل الدعوى، ولو سلّم ذلك لجرى في الشرط أيضاً، وما ذكر في الاستدلال على عدم وجوب المقدّمة إن تمّ جرى في السبب أيضاً فيزاحم الدليل المذكور، إلّا أن يقال: إنّ الوصلة إلى الواجب إنّما يكون بالسبب دون الشرط.

وتوضيحه: أنّه قد يراد بما يتوصّل به إلى الواجب ما يكون بالسبب حصوله معتبراً في الوصول إلى الواجب سواء كان الإتيان به هو الموصل إليه ـ كما في السبب ـ أو لا، كما في الشرط.

وقد يراد به ما يتحقّق به الإيصال إلى الواجب فيختصّ بالسبب، وحينئذٍ فإذا خصّ الدعوى بالثاني كما هو الظاهر من العبارة لم يجر في الشرط إلّا أنّه لا حاجة حينئذٍ إلى التمسّك بما دلّ على عدم وجوب التوصّل بالشرط.

نعم قد يقال بجريانه بالنسبة إلى الشرط أيضاً إذا وقع جزءً أخيراً للعلّة لإيصاله إذن إلى الفعل، فحينئذٍ يفتقر التمسّك به لوجوب خصوص السبب إلى ضمّ ذلك إليه.

**قوله: ﴿وأنّ القدرة غير حاصلة معالمسبّبات دون السبب فيبعد تعلّق التكليف بها وحدها﴾.**

كأنّه أراد بذلك أنّ القدرة غير حاصلة مع المسبّبات وحدها، فإنّها إنّما تكون مقدورة مع ضمّ أسبابها إليها، فالظاهر تعلّق التكليف بها على نحو ما يتعلّق القدرة بها نظراً إلى اعتبار القدرة في التكليف وكأنّه للإشارة إلى ذلك عبّر بقوله: «مع المسبّبات» لإيمائه إلى عدم اقتران القدرة بها بملاحظة نفسها وإن حصل القدرة عليها بملاحظة ضمّ الأسباب إليها، ولو أراد عدم حصول القدرة على المسبّبات مطلقاً ـ كما يتراءى من ظاهر إطلاقه ـ لم يتّجه التمسّك بالاستبعاد، لوضوح امتناع التكليف بغير المقدور وأيضاً قضيّة ذلك عدم جواز تعلق التكليف بها مطلقاً لا وحدها على أنّ ذلك بعينه هو الوجه الآتي فلا وجه لتكراره هذا.

وأنت خبير بأنّ الاستبعاد المدّعى محلّ تأمّل، إذ لا شكّ في كون المسبّبات ممّا يتعلّق القدرة بها ولو بتوسّط الأسباب، والقدرة المعتبرة في تعلّق التكليف بالأفعال كونها مقدورة للمكلّف سواء كانت مقدورة بالذات أو بواسطة الغير، فأيّ استبعاد إذن في تعلّق الأمر بها وحدها، يعني: من غير أن يتعلّق بأسبابها الموصلة إليها كما هو محلّ الكلام في المقام، وأمّا إيجادها وحدها أي: بشرط أن لا يكون معها أسبابها فلا شكّ في استحالته وعدم جواز تعلّق الأمر به ولا كلام فيه.

ولو سلّم الاستبعاد المدّعى فأيّ حجّيّة في مجرّد استبعاد العقل حتّى يجعل ذلك دليلاً شرعيّاً على تعلّق الأمر بالأسباب؛ ومع الغضّ عن ذلك لو تمّ الوجه

المذكور لجرى بالنسبة إلى الشرائط أيضاً، فإنّ القدرة على المشروط غير حاصلة إلّا مع الشرط، فيبعد أيضاً تعلّق التكليف به وحده فيكون الدليل المذكور على فرض صحّته قاضياً بوجوب المقدّمة مطلقاً لا خصوص السبب، كما هو الملحوظ في المقام.

قوله: ﴿لعدم تعلّق القدرة بها﴾.

هذا الوجه كما ذكره جماعة عمدة ما احتجّوا به على وجوب الأسباب، وهو كما ترى يفيد نفي المقدّمة السببيّة وانحصار مقدّمة الواجب في غيرها، إذ مع عدم تعلّق الأمر بالمسبّبات لا تكون واجبة حتّى ينظر في حال مقدّماتها، وارتباط ما ذكروه بالمقام من جهة أنّ الانتقال إلى وجوب الأسباب إنّما حصل عندهم من ظاهر الأمر المتعلّق بالمسبّبات فكان إيجاب المسبّبات في الظاهر قاضياً بإيجاب الأسباب.

ثمّ إنّ الوجه المذكور موهون جدّاً من وجوه شتّى: أمّا أوّلاً: فبأنّه لو تمّ ما ذكر لقضى بعدم إمكان تعلّق الأمر بالأسباب أيضاً فإنّها أيضاً مسبّبات عن أسباب أُخر وهكذا إلى أن ينتهي السلسلة إلى الواجب تعالى.

وأمّا ثانياً: فلأنّ أقصى ما ذكر أنّها مع انتفاء أسبابها تكون ممتنعة ومع وجودها تكون واجبة، وذلك لا ينافي تعلّق التكليف بها، إذ لا يخرج الفعل بذلك عن كونه اختياريّاً لما تقرّر من أنّ الوجوب أو الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

نعم لو كانت واجبة أو ممتنعة لا باختيار المكلّف منع ذلك من تعلّق التكليف بها، وهو حينئذٍ خارج عن محلّ الكلام، كيف ولو صحّ ما ذكر لقضى بعدم جواز تعلّق التكليف بشيء من الأشياء؟ فإنّها مع وجود أسبابها واجبة الحصول غير قابلة لتعلّق التكليف ومع عدمها ممتنعة.

والفرق بين ما يكون سببه القريب نفس الإرادة والاختيار وما لا يكون كذلك غير متّجه فإنّه إن لم يكن الاختيار من جملة أسبابه الموصلة إليه ولو كان بعيداً

كان خارجاً عن محلّ البحث، لوضوح كون الاختيار من شرائط التكليف وإن كان من جملتها فأيّ فرق بين كون الاختيار سبباً قريباً لحصوله أو بعيداً، لوضوح حصول الفعل في الصورتين عن اختيار المكلّف، وكما أنّ الوجوب أو الامتناع بالاختيار غير منافٍ للاختيار في الصورة الأُولى فكذا في الثانية.

وأمّا ثالثاً: فباختيار تعلّق التكليف بها في حال انتفاء أسبابها؛ والقول بامتناع وجودها حينئذٍ فاسد فإنّ الممتنع وجودها بشرط انتفاء أسبابها لا في حال عدمها، لجواز الإتيان بها حينئذٍ، فيقتدر بذلك على الإتيان بمسبّباتها حسب ما ذكروه من جواز تكليف الكافر بالفروع في حال الكفر.

وأمّا رابعاً: فبما أشار إليه المصنّف بقوله ﴿لأنّ المسبّبات وإن كان القدرة لا يتعلّق بها ابتداءً ... الخ﴾

وتوضيحه: أنّ غاية ما يستفاد من الدليل المذكور عدم تعلّق القدرة بالمسبّبات بلا واسطة وأمّا القدرة عليها بواسطة الاقتدار على أسبابها فلا مجال لإنكاره كيف والمستدلّ معترف بتعلّق القدرة بالأسباب؟

ومن البيّن: أنّ الاقتدار على السبب اقتدار على المسبّب بالواسطة وذلك كاف في جواز تعلّق الأمر به، إذ لا يعتبر في جواز التكليف ما يزيد على ذلك.

قوله: ﴿ثمّ إنّ انضمام الأسباب إليها ... الخ﴾.

لا يخفى أنّ قضيّة ما ذكره وجوب المقدّمة السببيّة، إذ مع انضمام الأسباب إلى مسبّباتها في التكليف والقول بتعلّق التكليف بالأمرين يرتفع الاستبعاد المدّعي في تعلّق التكليف بالمسبّبات وحدها من دون انضمام أسبابها إليها حسب ما ذكره في الاستدلال.

وأنت خبير بأنّ ذلك عين ما أراده المستدلّ، فإنّ مقصوده من دعوى الاستبعاد المذكور ضمّ الأسباب إلى المسبّبات في التكليف، فيكون الأمر بالمسبّبات دليلاً على تعلّق الأمر بالأسباب أيضاً ودفع اختصاص المسبّبات في تعلّق التكليف بها كما يقتضيه القول بعدم وجوب المقدّمة مطلقاً، وليس غرضه من دعوى الاستبعاد

إثبات اختصاص الأسباب في التكليف بها بأن ينصرف الأمر بالمسبّبات إلى الأمر بأسبابها حسب ما نسبه ثانياً إلى القيل، فإنّ ذلك دعوى أُخرى مبنيّة على امتناع التكليف بالمسبّبات لا على مجرّد الاستبعاد حسب ما اخذ في الوجه الأوّل.

ويمكن توجيهه بجعل ذلك من تتمّة دفع القول بعدم تعلّق الأمر بالمسبّبات، فيكون مقصوده دفع ما قد يتوهّم من جريان الاستبعاد في تعلّق التكليف بالمسبّبات مطلقاً فقال: إنّه لا استبعاد في تعلّق الأمر بها منضمّاً إلى أسبابها؛ غاية الأمر تسليم الاستبعاد في حال الانفراد كما ادّعاه القائل الأوّل، فمقصوده من ذلك أنّه كما لم يقم دليل قطعي على عدم تعلّق التكليف بالمسبّبات كذا لم يقم عليه دليل ظنّي أيضاً. وفيه: أنّه لا يرتبط بذلك.

قوله: ﴿ومن ثمّ حكى بعض الأُصوليّين ... الخ﴾.

لوضوح أن دفع الاستبعاد من تعلّق الأمر بالمسبّبات والأسباب معاً لا ربط له بالقول بتعلّق الأمر بالمسبّبات وحدها.

وقد يتكلّف في تصحيحه بجعله إشارة إلى ما ذكر أوّلاً من دفع الدليل القطعي على عدم وجوب المسبّبات، فالمراد أنّه لمّا لم يقم دليل قطعي على عدم صرف الأمر بالمسبّبات إلى الأسباب حكى بعض الأُصوليّين القول باختصاص الوجوب بها من دون أسبابها، وهو كما ترى.

ويمكن توجيه العبارة بإرجاعها إلى دفع ما ادّعى أوّلاً من الاستبعاد بأن يقال: إنّ مقصوده من ضمّ الأسباب إلى المسبّبات ضمّها إليها في التكليف بالمسبّبات من غير أن يتعلّق التكليف بالأسباب، بيان ذلك أنّ هناك وجوها أربعة:

أحدها: أن يكون الأسباب هي المتعلّقة للتكليف من غير أن يكون المسبّبات مكلّفاً بها.

ثانيها: أن يتعلّق التكليف بالمسبّبات وحدها من غير أن يكون الأسباب ملحوظة معها في التكليف بها.

ثالثها: أن يكون المسبّبات متعلّقة للتكليف ملحوظة مع أسبابها من غير أن يكون الأسباب مكلّفاً بها.

رابعها: أن يتعلّق التكليف بالأسباب والمسبّبات جميعاً، وهذا هو مقصود المستدلّ بالاستبعاد المذكور ولا يتمّ له ذلك، فإنّ الّذي يقتضيه الاستبعاد المفروض عدم تعلّق التكليف بالمسبّبات على الوجه الثاني، فإنّه لمّا كانت القدرة غير حاصلة مع المسبّبات وحدها استبعد تعلّق الأمر بها بملاحظتها على الوجه المذكور، وذلك لا يستدعي تعلّق الأمر بأسبابها أيضاً، لإمكان وقوع الأمر بها على الوجه الثالث بأن يكون المسبّبات مأموراً بها بملاحظة اقترانها مع أسبابها من غير أن يكون الأسباب مأموراً بها أصلاً، فإنّ تعلّق القدرة بها من جهة أسبابها لا يقتضي أزيد من تعلّق التكليف بها بملاحظة اقترانها معها. هذا.

وقد يستدلّ على تعلّق التكاليف بالأسباب دون مسبّباتها بوجوه أُخر:

منها: أنّ كلّ ما يتعلّق به التكاليف من أفعال المكلّفين ولا شيء من المسبّبات بفعل للمكلّف، وإنّما هي أُمور تابعة للفعل الصادر عنه من الحركات الإراديّة الحاصلة بتحريك العضلات حاصلة عند حصولها من غير أن يباشر النفس إيجادها فلا يكون شيء متعلّقاً للتكليف.

ومنها: أنّ المكلّف به بالتكاليف المتعلّقة بالأفعال ليس إلّا إيجادها في الخارج لا وجودها في أنفسها، إذ ليس الوجود من حيث هو قابلاً لتعلّق التكليف به، وحينئذٍ فنقول: إنّ إيجادالمكلّف للمسبّب إمّا أن يكون عين إيجاده للسبب ـ بأن ينتسب الإيجاد إلى السبب انتساباً ذاتيّاً وإلى المسبّب انتساباً عرضيّاً ـ أم إيجاداً آخر غير إيجاد السبب، لا سبيل إلى الثاني، ضرورة أنّه ليس هناك إلّا تأثير اختياريّ واحد صادر عن المكلّف كما يشهد به الوجدان فتعيّن الأوّل، فيكون الأمر بالمسبّب عين الأمر بسببه، لاتّحاد السبب والمسبّب في الإيجاد الّذي هو متعلّق الأمر، وحيث إنّ الإيجاد يتعلّق بالسبب أوّلاً وبالذات وبالمسبّب ثانياً وبالعرض يكون متعلّق التكليف في الحقيقة هو السبب.

ومنها: أنّه لا شكّ في انقطاع التكليف بفعل المكلّف به، وإنّما وقع الخلاف في انقطاعه حال حصول الفعل أو في الآن الّذي بعده، وأمّا قبل حصول ما كلّف به

فلا كلام في بقاء التكليف وعدم انقطاعه وحينئذٍ، فنقول: إنّه بالإتيان بالسبب المؤدّى إلى المأمور به إمّا أن ينقطع التكليف بالمسبّب أو لا، لا سبيل إلى الثاني، إذ بعد حصول السبب المستلزم لحصول المسبّب يكون حصول المسبّب بالوجوب ولو بالنظر إلى العادة، فلا يكون قابلاً لتعلّق التكليف به، إذ من شرط التكليف كون المكلّف به جائز الحصول والانتفاء كما قرّر في محلّه فتعيّن الأوّل. وذلك قاضٍ بكون المأمور به في الحقيقة هو ما أوجده من السبب، لما عرفت من عدم انقطاع التكليف قبل حصول الواجب.

ويرد على الأوّل أنّ ما يتعلّق به التكليف من فعل المكلّف يعمّ ما يكون فعلاً له ابتداءً أو بالواسطة، فإنّ الأفعال التوليديّة هي أفعال المكلّف ولذا يتّصف بالحسن والقبح ويتعلّق به من جهتها المدح والذمّ، فإن أُريد بفعل المكلّف المأخوذ وسطاً خصوص الأوّل فكلّيّة الصغرى ممنوع ومعه لا ينتج الكلّيّة ليثبت به المدّعى، وإن أُريد به الأعمّ فالكبرى ممنوعة.

وعلى الثاني أنّه إن أُريد باتّحاد التأثير والإيجاد أنّ الأمر الحاصل من المكلّف ابتداءً تأثير واحد فمسلّم، وهو إنّما يتعلّق بالسبب ثمّ يحصل بعد حصول السبب تأثير آخر إمّا من نفس السبب ـ إن قلنا بكونه علّة فاعليّة لحصول المسبّب ـ أو من المبدأ الفيّاض أو غيره ـ إن قلنا بكون الأسباب العاديّة عللاً إعداديّة ـ وعلى التقديرين يستند فعل المسبّب إلى المكلّف، لكونه الباعث عليه وإن لم يكن مفيضاً لوجوده ابتداءً أو مطلقاً، إذ لا يعتبر في جواز التكليف أن يكون المكلّف به فعلاً ابتدائيّاً للمكلّف مفاضاً منه على سبيل الحقيقة، بل يكفي فيه كونه فعلاً له عرفاً مستنداً إليه ولو كان فعلاً توليديّاً له كما مرّ.

وإن أُريد به وحدة التأثير في المقام مطلقاً فهو بيّن الفساد، فإنّه إن قيل حينئذٍ بكون إيجاد المسبّب بالعرض بمعنى أنّه لم يتعلّق به إيجاد على الحقيقة وإنّما تعلّق به بنحو من المجاز فهو واضح الفساد، إذ لا يعقل تحقّق موجود ممكن في الخارج من غير أن يتعلّق الإيجاد به على الحقيقة، وإن قيل بعدم تعلّق الإيجاد به

منفرداً بل به وبسببه معاً فهو أيضاً في الفساد كسابقه، إذ من الواضح كون كلّ من السبب والمسبّب فعلاً مغايراً للآخر بحسب الخارج مبايناً له، ومن المستبين في أوائل العقول عدم إمكان حصول فعلين متعدّدين متباينين في الخارج بتأثير واحد شخصي متعلّق بهما، لتوقّف كلّ من فعلين مختلفين كذلك على تأثير منفرد متعلّق به.

ودعوى شهادة الوجدان باتّحاد التأثير في المقام فاسدة جدّاً كيف ومن البيّن أنّ التأثير المتعلّق بجزّ الرقبة مثلاً غير التأثير المتعلّق بزهوق الروح؟ فكيف يقال بحصول الأمرين بتأثير واحد؟ غاية الأمر أن يكون التأثير المتعلّق بأحدهما حاصلاً بواسطة التأثير المتعلّق بالآخر ومنوطاً به في العادة وإن حصل التأثير الثاني من مؤثّر آخر بحسب الواقع كما قرّرنا؛ وقد ظهر بذلك اتّحاد مناط الاستدلال في الوجهين المذكورين وفي الجواب عنهما.

ثمّ مع الغضّ عن جميع ما ذكرنا وتسليم اتّحاد التأثير المتعلّق بهما يكون نسبة الإيجاد إليهما على نحو واحد، فكما يمكن أن يكون السبب متعلّقاً للتكليف يمكن أن يكون المسبّب متعلّقاً له من غير فرق أصلاً، وحينئذٍ فلا وجه لجعل انتساب أحدهما إليه ذاتيّاً والآخر عرضيّاً والحكم بكون الأوّل متعلّقاً للتكليف حقيقة دون الآخر.

نعم لو جعل الوجه المذكور دليلاً على عدم تعلّق الأمر بالمسبّبات وحدها مع أسبابها لكان له وجه، نظراً إلى ما ادعي من اتّحادهما في الإيجاد فيكون الأمر بإيجاد المسبّب أمراً بإيجاد سببه أيضاً.

لكنّك خبير بأنّه لا يتمّ الاحتجاج بالنسبة إلى ذلك أيضاً، فإنّه مع وضوح فساده بما عرفت مدفوع بأنّ مجرّد اتّحادهما في الإيجاد لا يستدعي تعلّق الأمر بهما، إذ قد يكون ملحوظ الآمر حصول أحدهما من غير التفاته إلى حصول الآخر معه، فمطلوبيّة الإيجاد من إحدى الجهتين لا يستلزم مطلوبيّته من الجهة الأُخرى فضلاً عن أن يكون عينه.

نعم غاية الأمر أن يقال: إنّه لمّا كان إيجاد الواجب متّحداً مع الآخر بحسب الواقع وكان المطلوب نفس ذلك الإيجاد صحّ بملاحظة ذلك إسناد التكليف إلى ذلك الأمر الآخر بالعرض والمجاز، نظراً إلى اتّحاده مع الواجب، فيكون الأمر بالمسبّب أمراً بالسبب على النحو المذكور نظير ما مرّت الاشارة إليه في سائر المقدّمات، وقد عرفت خروجه عن محلّ النزاع.

وعلى الثالث أوّلاً: أنّه لا دليل على توقّف انقطاع التكليف على فعل المكلّف به، بل لو قيل بحصول الامتثال لو أتى بسببه المستلزم له في العادة، نظراً إلى إدّائه إلى أداء المطلوب لم يكن بعيداً إذا لم يحصل هناك ما يقضى بتخلفه عن المسبّب، كما أنّه يحصل عصيان النهي بالإتيان بالسبب المفضي إلى الحرام من حيث إدّائه إليه، وليس في كلامهم تصريح بخلافه، وما ذكر من اختلافهم في زمان سقوط الواجب على قولين منزّل على غير الصورة المفروضة.

وثانياً: أنّه لا مانع من التزام بقاء التكليف بعد حصول السبب، وما ذكر من اعتبار إمكان الفعل في جواز التكليف إنّما هو بالنسبة إلى التكليف الابتدائي دون الاستدامي، إذ لا مانع من القول ببقائه إلى صدور الفعل منه، لعدم صدق الامتثال قبله. فتأمّل.

قوله: ﴿لأنّ تعلّق الأمر بالمسبّب نادر﴾.

لمّا كان مراد القائل بتعلّق الأمر بالأسباب هو وجوب الأفعال الّتي يتعلّق بها إرادة المكلّف واختياره ابتداء دون ما يتسبّب عن ذلك من الأفعال ـ كما هو ظاهر كلامه ـ أراد المصنّف بيان قلّة الثمرة في المسألة، فليس هناك فرق يعتدّ به بين القول باختصاص الوجوب بالأسباب أو المسبّبات أو تعلّقه بالأمرين، وذلك لكون الأوامر الشرعيّة متعلّقة في الغالب بنفس الأفعال الصادرة من المكلّف ابتداءاً كالوضوء والغسل والصلاة والصوم ونحوها، وتعلّق الأمر بفعل توليديّ للمكلّف على فرض ثبوته نادر.

قوله: ﴿وأثر الشك في وجوبه هيّن﴾.

لكنّك خبير بأنّ قضيّة وجوب السبب وجوب نفس الإرادة الملزمة، فإنّ ذلك هو السبب في صدور الأفعال وليست الأوامر متعلّقة بها في الغالب، فاختصاص كلام القائل بانصراف الأوامر إلى الأسباب نظراً إلى ما يوهمه من اختصاص القدرة عنده بما يتعلّق به الإرادة والاختيار بلا واسطة لا يقضي بتخصيص السبب في المقام بذلك، وحينئذٍ فدعوى تعلّق الأمر غالباً بالأسباب كما ترى.

قوله: ﴿لنا أنّه ليس لصيغة الأمر ... الخ﴾.

لمّا كان مختار المصنّف ملفّقاً من أمرين ـ أعني نفي الدلالة على وجوب المقدّمة لفظاً ونفي ملازمته له عقلاً ـ أراد إثبات الأوّل بقوله: «أنّه ليس لصيغة الأمر دلالة ... الخ» وإثبات الثاني بقوله: «ولا يمتنع عند العقل تصريح الآمر ... الخ» فجعل كلّ من الوجهين دليلاً مستقلّاً على المطلوب ـ كما في كلام الفاضل المحشّي ـ ليس على ما ينبغي، إذ ليس في العبارة ما يفيد ذلك، بل ظاهر سياقها يأبى عنه، فلا داعي لحملها عليه؛ مضافاً إلى أنّها لو حملت على ذلك كان استناده إلى الوجه الأوّل فاسداً جدّاً، إذ أقصى ما يفيده نفي الدلالة اللفظيّة ولا إشعار فيه بنفي الدلالة العقليّة التابعة لملازمة إيجاب الشيء لإيجاب مقدّمته.

قوله: ﴿ولا يمتنع عند العقل ... الخ﴾.

فلو كان هناك ملازمة عقليّة بين الأمرين لامتنع عند العقل تصريح الآمر بعدم وجوبه لما فيه من الحكم بتفكيك الملزوم عن اللازم.

وفيه أوّلاً: أنّه لو تمّ فإنّما يتمّ في رفع اللزوم البيّن ولو كان بمعناه الأعمّ، وأمّا اللزوم الغير البيّن المفتقر إلى ملاحظة الوسط في الحكم بالملازمة فتجويز العقل للانفكاك بينهما وتجويزه في بادئ النظر ترك المقدّمة لا يفيد جوازه بحسب الواقع.

وبتقرير آخر: إن أُريد بجواز التصريح بجواز تركها إدراك العقل لجوازه بحسب الواقع، فالملازمة مسلّمة لكن بطلان التالي ممنوع، كيف وهو أوّل الدعوى؟ ومجرّد تجويز العقل في بادئ الرأي تصريحه بجواز تركها لا يفيد

جوازه بحسب الواقع، وإن أُريد به امتناع التصريح بعدمه في ظاهر نظر العقل فالملازمة ممنوعة، لإمكان أن يكون هناك ملازمة بين الأمرين، ويكون تجويز العقل للتصريح بنفيه مبنيّاً على جهله بالحال.

وثانياً: بالمنع من جواز تصريح الآمر بجواز تركها، كيف وقد نصّ المصنّف بعد ذلك بعدم جواز تصريح الشارع بجواز تركها؟ ومعلوم أنّ المانع من ذلك هو العقل، إذ لا نصّ يدلّ عليه، فلا خصوصيّة حينئذٍ لذلك بتصريح الشارع بل يعمّ غيره، فبين كلاميه تدافع بيّن.

والتحقيق أن يقال: إنّه إن أُريد بجواز تصريح الآمر بجواز تركها تصريحه بالجواز بملاحظة ذاتها فمسلّم ولا يفيد ذلك المدّعى، إذ أقصى الأمر أن يفيد ذلك عدم وجوبها لنفسها ولا كلام فيه، وإن أُريد جواز التصريح بجواز تركها ولو بملاحظة توقّف الواجب عليها وإدّاء تركها إلى تركه فهو ممنوع، بل من البيّن خلافه والاعتبار الصحيح شاهد عليه.

وقد أجاب عنه بعض الأفاضل بمنع الملازمة، إذ جواز تصريح الآمر بخلافه لا يمنع من اقتضائه وجوبها حين الإطلاق، كما أنّ إفادة الظواهر ثبوت مداليلها لا ينافي التصريح بخلافه لقيام القرائن الظنّيّة اللفظيّة أو غيرها عليه.

وبالجملة أنّ استلزام إيجاب الشيء وجوب مقدّمته ظنّيّ فلا ينافي جواز التصريح بخلافه، ولا يخفى ما فيه بعد ملاحظة ما قرّرناه، كيف ولو كان الاقتضاء المذكور ظنّيّاً لم ينهض حجّة في المقام؟ لعدم اندراجه في الدلالات اللفظيّة الّتي يكتفى فيها بمجرّد المظنّة، والظنون المستندة إلى الوجوه العقليّة لا عبرة بها في استفادة الأحكام الشرعيّة.

ثمّ إنّ الدليل المذكور هو حجّة القائل بعدم وجوب المقدّمة مطلقاً، وكان المصنّف يفصّل في تجويز العقل تصريح الآمر بتجويز ترك المقدّمة بين المقدّمة السببيّة وغيرها حتّى يصحّ جعله دليلاً على نفي الوجوب في غير الأسباب، ومن ذلك يظهر وجه آخر لضعف الاحتجاج المذكور، إذ لو صحّ حكم العقل بذلك

فلا فرق بين السبب وغيره، وإن لم يحكم به بالنسبة إلى المسبّب فلا يحكم به بالنظر إلى غيره أيضاً، لاتّحاد المناط فيها هذا.

**وللمانعين من وجوب المقدّمة مطلقاً حجج أُخرى** موهونة لا بأس بالإشارة إلى جملة منها:

منها: الأصل بعد تضعيف حجج الموجبين؛ مضافاً إلى أنّ المسألة ممّا تعمّ بها البليّة وتشتدّ إليها الحاجة فعدم قيام الدليل في مثلها على الوجوب بل عدم تصريح الشارع به وعدم سؤال أحد من الأصحاب عنها مع غاية الاحتياج إليها دليل على انتفاء الوجوب بل وضوح انتفائه.

وأنت خبير بأنّ قضاء الأصل بعدم وجوب المقدّمة أمر ظاهر لا سترة فيه لكن الشأن في تضعيف ما دلّ على وجوب المقدّمة وستعرف الحال فيه، ومنه يظهر فساد التأييد المذكور، وكان الوجه في عدم وروده في الأخبار غاية وضوح الحال في وجوبه على الوجه الّذي بيّناه وعدم تفرّع ثمرة مهمّة عليه كما عرفت الحال فيه.

ومنها: أنّه لو وجبت المقدّمة لكان بإيجاب الآمر له وتعلّق طلبه به، ومن البيّن أنّ إيجاب الآمر لشيء يتوقّف على تصوّره لذلك الشيء، ضرورة استحالة الأمر بالشيء مع الذهول عن المأمور به بالمرّة ويتوقّف على تصوّره لإيجابه، ضرورة أنّ صدور الفعل الاختياري يتوقّف على تصوّر ذلك الفعل ولو بوجه ما، ومن البيّن انتفاء ذلك في كثير من صور الأمر بذي المقدّمة، لوضوح أنّه يمكن الأمر بالشيء مع الذهول عن مقدّمته بالمرّة فضلاً عن إيجابه.

وأُجيب عنه بوجوه:

أحدها: منع كون إيجاب الشيء مستلزماً لتصوّره وتصوّر إيجابه، فإنّه إنّما يلزم ذلك بالنسبة إلى الإيجاب الأصلي دون التبعي لتبعيّة إيجابه لإيجاب متبوعه بمعنى حصوله بحصول إيجاب متبوعه، فهو من قبيل لوازم الأفعال الحاصلة بحصولها، والأفعال المتفرّعة على فعل الفاعل لا يلزم أن يكون الفاعل شاعراً لها،

فإنّك إذا أكرمت زيداً ولزم من إكرامك له إهانة عمرو لا يلزمك تصوّر الإهانة المفروضة ولا القصد إليه قطعاً، وهو أمر واضح لا يستريب فيه عاقل.

وقد يقرّر ذلك بوجه آخر وحاصله منع المقدّمة الأُولى، فإنّ وجوب المقدّمة لا يتوقّف على إيجاب الآمر لها بل إنّما يتوقّف على إيجاب الآمر لذيها، فإنّ إيجاب ذي المقدّمة يستلزم وجوب مقدّمته من غير أن يحصل هناك إيجاب من الآمر للمقدّمة، فوجوبها تابع لإيجاب ذيها وآتٍ من قبله، ولا يلزم من ذلك التفكيك بين الوجوب والإيجاب، فإنّ إيجاب ذي المقدّمة إيجاب أصلي لها فوجوبه أيضاً وجوب أصلي، وذلك بعينه إيجاب للمقدّمة تبعاً فوجوبه الحاصل به تبعي أيضاً.

فإن شئت قلت: إن كان المقصود ممّا ذكر في المقدّمة الأُولى من أنّ وجوب المقدّمة إنّما يكون بإيجاب الآمر لها أنّه لابدّ أن يكون وجوبه بإيجاب مستقلّ متعلّق به فهو ممنوع، فإنّ ذلك إنّما يتمّ لو كان وجوبها أصليّاً وأمّا الوجوب التبعي فلا يفتقر إلى ذلك، وإن كان المقصود أنّ وجوبه يفتقر إلى إيجاب الآمر له ولو تبعاً لإيجاب غيره فالمقدّمة الثانية ممنوعة، إذ إيجاب الشيء تبعاً لا يتوقّف على تصوّره حسب ما قرّرناه.

ثانيها: منع إمكان الأمر بشيء والذهول عن مقدّمته بالمرّة وإنّما الممكن جواز الذهول عن التفصيل، والمانع من تعلّق الإيجاب إنّما هو الأوّل دون الثاني وفيه ما لا يخفى.

ثالثها: أنّا لا نقول: إنّ الأمر بالشيء يستلزم الأمر بمقدّمته مطلقاً من أيّ آمر صدر، بل المقصود أنّه إذا صدر عن الحكيم العالم الشاعر بها كان مستلزماً لإرادة المقدّمة والأمر بها كما هو الحال في أوامر الشرع الّتي هي محطّ الكلام في المقام. وهذا الكلام منظور فيه لوجهين:

أحدهما: مخالفته لما سيجيء من الأدلّة الدالّة على وجوب المقدّمة فإنّها إن تمّت أفادت الملازمة بين الأمر بالشيء والأمر بمقدّمته من أيّ آمرٍ صدر حكيماً كان أو لا شاعراً للمقدّمة أو لا.

وثانيهما: أنّه قد يكون الآمر حكيماً شاعراً بها ومع ذلك لا يوجبها كما إذا كان نافياً للملازمة بين إيجاب الشيء وإيجاب مقدّمته على ما هو حال المنكرين لوجوب المقدّمة أو كان شاكّاً فيه.

نعم لو كان الآمر حكيماً شاعراً بالمقدّمة معتقداً للملازمة بين الأمرين كان إيجابه للشيء مستلزماً لإيجابه لمقدّمته، ولا يتمّ ذلك في الأوامر الشرعيّة إلّا بعد إثبات الملازمة المذكورة وهو دور ظاهر.

ويمكن دفعه بأنّا إنّما نقول بكون الأمر بالشيء مستلزماً للأمر بمقدّمته إذا كان الآمر حكيماً شاعراً للمقدّمة غير مسبوق بالشبهة القاضية بإنكار وجوب المقدّمة أو الشكّ فيه.

ومنها: أنّه لو كان وجوب المقدّمة لازماً لوجوب ذيها لاستحال الانفكاك بينهما مع أنّا نرى جواز ذلك، فإنّ من يقول: بعدم وجوب المقدّمة إذا تعلّق منه الأمر بذي المقدّمة لا يحصل منه إيجاب مقدّمته ولا يرى وجوبها على المأمور.

ويدفعه أنّه إنّما ينكر حصول وجوب المقدّمة بإيجابه لذي المقدّمة، ولا ينافي ذلك حصول وجوبها بذلك بحسب الواقع، وغفلته عنه وتصريحه حينئذٍ بعدم إيجابه للمقدّمة يناقض ذلك وإن كان غافلاً عن مناقضته له.

ومنها: أنّ كلّ واجب متعلّق للخطاب، فإنّ الوجوب قسم من أقسام الحكم الشرعي الّذي هو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين وينعكس ذلك بعكس النقيض إلى قولنا كلّ ما ليس متعلّقاً للخطاب لا يكون واجباً، فحينئذٍ نقول: إنّ المقدّمة ليست متعلّقة للخطاب وكلّ ما ليس متعلّقاً للخطاب فليس واجباً ينتج أنّ المقدّمة ليست واجبة، وقد ظهر الحال في الكبرى وأمّا الصغرى فلوضوح أنّ الخطاب المتعلّق بذي المقدّمة لا يشمل مقدّمته حتّى يكون متعلّقاً للخطاب.

وجوابه ظاهر ممّا مرّ فإنّه إن أُريد بكون كلّ واجب متعلّقاً للخطاب خصوص الخطاب الأصلي فالكلّيّة ممنوعة، وما ذكر في حدّ الحكم إنّما يراد به الأعمّ من الأصلي والتبعي، وإن أُريد به الأعمّ من الأمرين فالصغرى المذكورة ممنوعة، وما ذكر في بيانه إنّما يفيد عدم تعلّق الخطاب الأصلي بها.

ومنها: أنّه لو وجبت المقدّمة لتحقّق العصيان بتركها والتالي باطل، لتعلّق العصيان بترك ذي المقدّمة خاصّة.

وجوابه واضح فإنّه إن أُريد به لزوم العصيان بتركها لذاتها فالملازمة ممنوعة، والسند ظاهر ممّا مرّ فإنّ ذلك من خواصّ الواجب النفسي ولا يمكن تحقّقه في الواجب الغيري، وإن أُريد به تحقّق العصيان ولو من حيث إدّائها إلى ترك غيرها فالملازمة مسلّمة لكن بطلان التالي ممنوع، لوضوح ترتّب العصيان على ترك المقدّمة على الوجه المذكور.

ومنها: أنّه لو وجبت المقدّمة لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح، وفساد التالي ظاهر، أمّا الملازمة فلأنّ ترك الحرام واجب وهو لا يتمّ إلّا بفعل من الأفعال، لعدم خلوّ المكلّف عن فعل، والمفروض وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به فيكون تلك الأفعال واجبة على سبيل التخيير.

وجوابه: أنّ اندفاع شبهة الكعبي غير متوقّف على نفي وجوب المقدّمة، بل هي ضعيفة على القول بوجوبها أيضاً كما سيجيء الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

ومنها: أنّه لو كانت المقدّمة واجبة لوجب فيها النيّة، لوجوب امتثال الواجبات ولا يتحقّق ذلك إلّا بقصد الطاعة، والتالي باطل بالإجماع.

ووهنه واضح، فإنّه إن كانت المقدّمة عبادة ـ كالوضوء والغسل أو العبادة المتكرّرة لأجل تحصيل العلم الواجب كما في الصلاة في الثوبين المشتبهين ـ فلا إشكال في وجوب النيّة، فبطلان التالي واضح البطلان، وإن لم تكن عبادة فالملازمة المذكورة ظاهر الفساد، لعدم وجوب النيّة في غير العبادة، إذ ليس المقصود منه إلّا حصول الفعل لا خصوص الطاعة والانقياد، كما هو قضيّة إطلاق الأمر، فإنّه إنّما يفيد وجوب أداء متعلّقه والإتيان به لا خصوص الطاعة المتوقّفة على النيّة؛ غاية الأمر أن لا يترتّب عليه ثواب من دونها.

ومنها: أنّه لو وجبت المقدّمة لكان تارك الوضوء على شاطئ النهر مستحقّاً لعقوبة واحدة وإذا كان بعيداً عن الماء مستحقاً لعقوبات متعدّدة كثيرة على حسب تعدّد المقدّمات الموصلة إلى الماء، مع أنّ الاعتبار قاض بعكسه.

والجواب عنه ظاهر بملاحظة ما مرّ من عدم استحقاق العقوبة على ترك المقدّمة وإنّما يكون ترك الواجب في الأوّل أشنع من جهة تهاونه فيه مع سهولة أدائه، ومع الغضّ عن ذلك فأيّ مانع من أن يكون عقوبة التارك للوضوء على شاطئ النهر أقوى كيفيّة من الآخر وإن كان عقوبة الآخر أكثر كميّة، نظراً إلى اختلاف الحال في العقوبة بحسب صعوبة الفعل وسهولته فبعد ملاحظة العقوبة المترتّبة على كلّ منهما وموازنة أحدهما بالآخر تكون عقوبة الأوّل أعظم، على أنّه يمكن المعارضة بأنّه لو لم يجب المقدّمة لكان ثواب الآتي بالوضوء على شاطئ النهر مماثلاً لثواب من أتى به مع البعد عن الماء بعد تحمّل مشاقّ عظيمة لتحصيله مع أنّ العقل حاكم قطعاً بزيادة الثواب في الثاني، وليس ذلك إلّا لوجوب المقدّمة.

ويمكن دفع ذلك بأنّه إن كان تحمّله لمشاقّ تلك المقدّمات لا لأجل إيصالها إلى الطاعة بل لأغراض نفسانيّة فلا ريب في عدم استحقاقه زيادة المثوبة لأجلها وإن كان من جهة الإيصال إلى الطاعة فلا مانع من القول بترتّب الثواب حينئذٍ على المقدّمات ولو على القول بعدم وجوبها نظراً إلى رجحان الجهة المذكورة، فيصحّ قصد الطاعة بفعل المقدّمة من جهة التوصّل بها إلى مطلوب الشارع، فتصير راجحة عبادة بالنيّة، كما هو الحال في المباحات إذا أتى بها لمقاصد راجحة كما مرّت إليه الإشارة.

قوله: ﴿لو لم يقتض الوجوب ... الخ﴾.

هذه الحجّة ذكرها العلّامة في النهاية والتهذيب وقد حكيت عن الرازي في المحصول قيل وكأنّها مأخوذة من كلام أبي الحسين البصري.

قوله: ﴿وحينئذٍ فإن بقي ذلك الواجب واجباً ... الخ﴾.

يعني: أنّه إذا تحقّق منه ترك المقدّمة نظراً إلى جواز تركها لزم أحد المحذورين، فإنّه إذا جاز له تركها لم يكن هناك مانع من إقدامه عليه فإذا أقدم عليه حينئذٍ يترتّب عليه المفسدة المذكورة، وليس غرض المستدلّ تفريع تلك المفسدة على مجرّد جواز الترك ابتداءاً حتّى يرد عليه ما قيل من أنّ المفسدة

المذكورة إنّما يتفرّع على وقوع الترك لا على جوازه، فيجوز أن يكون جائزاً غير واقع، فلا وجه لتفريعه على مجرّد جواز الترك.

وقد يورد عليه حينئذٍ بأنّ المفسدة المذكورة إذا تفرّعت على الإقدام على ترك المقدّمة جرت تلك المفسدة بعينها في صورة عدم جواز الإقدام على تركها أيضاً، فإنّ ترك المقدّمة لا يتوقّف على جوازه شرعاً بل على إمكانه وهو حاصل في المقام، نظراً إلى قدرة المكلّف على الفعل والترك فلا يستفاد منه ما هو المقصود من تفريع المحال المذكور من جهة ذلك على جواز الترك حتّى يقال بامتناعه.

ويمكن دفعه: بأنّ المحال المذكور إنّما يتفرّع حسب ما ادّعاه المستدلّ على ترك المقدّمة على سبيل الجواز لا على مجرّد ترك المقدّمة فليس غرض المستدلّ تفريع ترك المقدّمة على جواز تركها في الشرع وتفريع المحال المذكور من جهة مجرّد ترك المقدّمة ليقال عليه: إنّ حصول الترك أمر ممكن على فرض عدم جوازه في الشرع أيضاً، فيكون ذلك شبهة واردة على القولين غير متفرّعة على جواز الترك.

فإن قلت: إنّ المفسدة المذكورة إذا ترتّبت على أمرين ـ أعني حصول الترك وجوازه شرعاً ـ لم يفد ذلك خصوص امتناع الثاني، إذ قد يكون متفرّعة على الأوّل فلا يتمّ الاستدلال.

قلت: لمّا كان الإقدام على ترك المقدّمة أمراً ممكناً قطعاً لم يكن استناد المحال المذكور إليه، فيكون متفرّعاً على الآخر كما هو الملحوظ في الاستدلال.

وقد يورد في المقام بأنّه وإن كان ملحوظ المستدلّ تفريع المحال المذكور على جواز ترك المقدّمة ليثبت بذلك امتناعه إلّا أنّ ذلك بعينه جار على القول بعدم جوازه أيضاً، فإنّه إذا ترك المقدّمة عصياناً فإمّا أن يبقى معه التكليف بذي المقدّمة أو لا إلى آخر ما ذكر، فلا مدخليّة لجواز ترك المقدّمة وعدمه في خروج ذيها من الوجوب وعدمه، فما يجاب به من ذلك في الفرض المذكور فهو الجواب عنه في الصورة الأُخرى أيضاً.

ويمكن دفعه: بأنّه لا استحالة حينئذٍ في اللازم لإمكان القول باختيار كلّ من الوجهين المذكورين.

أمّا الأوّل: فلأنّه لو قيل حينئذٍ بسقوط الواجب لم يلزم خروج الواجب عن كونه واجباً، للفرق بين سقوط الواجب بعصيان الأمر وسقوطه من دون عصيان ألا ترى أنّ من ترك الواجب في وقته فقد سقط عنه وجوبه بعد مضيّ الوقت وليس فيه خروج الواجب عن كونه واجباً، فكذا في المقام فإنّ من ترك المقدّمة فقد عصى الأمر في الترك المذكور من جهة إدّائه إلى ترك ذي المقدّمة فيكون مخالفة وعصياناً للأمرين لإناطة عصيان الأوّل بالثاني بخلاف ما لو قلنا بعدم عصيانه من جهة المقدّمة لا أصالة ولا إدّاء، فيلزم حينئذٍ سقوط الواجب من غير عصيان وهو ما ذكر من خروج الواجب عن كونه واجباً.

وقد يقال: إنّه كما يمكن القول بحصول العصيان بالنسبة إلى نفس الواجب بترك مقدّمته بناءً على وجوب المقدّمة فأيّ مانع من القول بحصول العصيان بالنسبة اليه على القول بعدم وجوبها أيضاً؟ فإنّ مخالفة الأمر كما يحصل بتركه كذا يحصل بإقدامه بعد توجّه الأمر إليه على ما يستحيل معه الإتيان به وإن بقى وقت الفعل.

وأنت خبير بأنّه إن كان الإقدام على ذلك الأمر من حيث كونه مؤدّياً إلى ترك الواجب محرّماً عند الآمر ـ كما هو ظاهر في الفرض المذكور ـ فذلك بعينه مفاد وجوب المقدّمة بالمعنى الّذي قرّرناه وإن لم يكن محرّماً عنده ولا ممنوعاً منه من الجهة المذكورة أيضاً فلا معنى لحصول العصيان بالإقدام عليه.

وأمّا الثاني: فلأنّه لا مانع من القول ببقاء التكليف، وما قيل من لزوم التكليف بالمحال مدفوع بأنّه لا مانع منه في المقام فإنّه إنّما يقبح التكليف بالمحال ابتداء من قبل المكلّف وأمّا إذا كان عن سوء اختيار المكلّف فلا، كما هو الحال فيمن دخل متعمّداً إلى المكان المغصوب، فإنّ كلاًّ من خروجه وبقائه في ذلك المكان حرام عليه مع انحصار أمره في الوجهين، وليس ذلك إلّا بسوء اختياره في الإقدام على الدخول.

فظهر بذلك الفرق بين القول بوجوب المقدّمة وعدمه، إذ ليس التكليف بذي المقدّمة على فرض ترك المقدّمة من سوء اختيار المكلّف بناءً على الثاني، لجواز ذلك بالنسبة إليه بخلاف ما إذا قيل بالأوّل.

وقد يقال: بأنّ الاستحالة في المقام انّما نشأ أيضاً من قبل المكلّف، فلا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب اختياره ترك مقدّمة يعلم كونها مقدّمة له وإن لم يكن ترك تلك المقدّمة محرّماً، كما أنّه لا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب سوء اختيار المكلّف من جهة إقدامه على الحرام كذا يستفاد من كلام بعض الأفاضل.

وفيه: أنّه إن أُريد أنّ الاختيار المذكور لمّا كان سبباً لترك الواجب كان مصححاً للعقوبة على ترك ذلك الواجب من غير أن يبقى التكليف بالفعل بعد امتناعه ولا أن تكون تلك العقوبة على نفس اختياره ذلك فهو عين ما ذكرناه في الوجه الأوّل.

وقد عرفت أنّ مقتضاه كون الاختيار المذكور باعثاً على استحقاق العقوبة من حيث إدّائه إلى ترك الواجب، وهو عين مفاد الوجوب الغيري، ولذا يقبح عند العقل تجويز الآمر لاختياره ذلك، من حيث إدّائه إلى ترك الواجب كيف ولو جوّز له ذلك ولو من الحيثيّة المذكورة قبح منه العقاب بعد ذلك؟ وفيه خروج الواجب عن الوجوب.

وإن أُريد أنّ ترك المقدّمة إنّما يقتضي استحقاق العقوبة على ترك الواجب بعد ذلك وإن لم يبق هناك أمر بالفعل بعد ترك مقدّمته فلا يكون المكلّف عاصياً بمجرّد ترك المقدّمة، وإنّما تحقّق عصيانه واستحقاقه للعقوبة عند ترك الواجب في زمانه المضروب له فيكون عاصياً للأمر المتعلّق به قبل ترك مقدّمته بتركه للواجب في زمانه وان سقط الأمر بعد ترك المقدّمة، إذ لا يمنع ذلك من تحقّق العصيان بالنسبة إلى الأمر السابق.

ففيه: أنّه إذا سقط عنه الأمر عند ترك المقدّمة من غير تحقّق عصيان ولا

استحقاق عذاب أصلاً ولو من جهة إدّائه إلى ترك الواجب لم يعقل هناك عصيان ولا استحقاق للعقاب بعد ذلك، إذ لا معنى حينئذٍ لعصيانه للأمر الساقط كما لا يخفى.

فدعوى أنّ سقوط الأمر لا يمنع من استحقاق العقاب ممّا لا وجه له بل الحقّ عصيان الأمر عند ترك مقدّمته من حيث إدّائه إلى ترك الواجب ان تعلّق الأمر بالفعل قبل مجيء زمانه كما في الحجّ بعد حصول الاستطاعة، وذلك قول بوجوب المقدّمة حسب ما قرّرناه وإلّا منع ترك المقدّمة من تعلّق الأمر به، فلا وجوب حتّى يلزم بذلك خروج الواجب عن كونه واجباً.

وإن أُريد أنّه لمّا كان ترك المقدّمة ناشئاً عن اختياره كان ذلك مصحّحاً لبقاء التكليف بذي المقدّمة مع امتناعه بعد ذلك، حيث إنّه نشأ الامتناع عن اختياره، كما هو ظاهر الفاضل المذكور وقد نصّ أيضاً بعد ذلك بأنّ العلم بعدم الصدور أو امتناعه لا يستلزم إلّا قبح إرادة وجود الفعل وطلبه وقصد تحصيله، إذ بعد العلم بعدم الوقوع قطعاً لا يجوز من العاقل أن يكون بصدد حصول ذلك الشيء، ويقضي العقل بأنّ الغرض من الفعل الاختياري يجب أن يكون محتمل الوقوع وإن لم يجب أن يكون مظنوناً أو معلوماً إلّا أنّه قد تقرّر أنّ الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء، لا بمعنى تحصيل العلم بما لم يكن معلوماً بل بمعنى إظهار ما لم يكن ظاهراً على العقول القاصرة والأحلام السخيفة. انتهى.

ففيه: أنّه إذا لم يتعلّق منع من الآمر بترك المقدّمة ولو من جهة إدائها إلى ترك ذيها لم يصحّ بعد اختياره لترك المقدّمة إلزامه بأداء ذي المقدّمة وإيجاب ذلك عليه مع امتناع صدوره عنه لما تقرّر عندنا من امتناع التكليف بغير المقدور، وتفسيره حقيقة التكليف بما ذكره مخالف لما هو ظاهر المشهور بين علمائنا من اتّحاد معنى الطلب والإرادة إلّا أنّه موافق للتحقيق، كما مرّ تفصيل القول فيه، وبه يصحّ القول بجواز التكليف بغير المقدور إذا كان من سوء اختيار المكلّف، إذ لو كان حقيقة التكليف إرادة الفعل على الحقيقة امتنع تعلّقها بالمحال مطلقاً لكنه لا يثمر في المقام، إذ أقصى ما يترتّب عليه أن يتعقّل حصول التكليف بعد عروض الامتناع،

ولا يصحّح ذلك حسن التكليف مع امتناع الفعل، فإنّ إيراد التكليف المفروض على المكلّف من دون ورود تقصير منه ظلم عليه.

نعم لو كان ذلك متفرّعاً على عصيانه وسوء اختياره صحّ ذلك، إذ ليس وروده عليه حينئذٍ من قبل الآمر، فنفي التفرقة بين الوجهين حسب ما رامه الفاضل المذكور غير متّجه.

فإن قلت: قد مرّ أنّ القائل بنفي وجوب المقدّمة قد يلتزم بوجوبها بالعرض من جهة اتّصاف ما لا ينفكّ عنها بالوجوب، وحينئذٍ فالإقدام على تركها مع وجوبها كذلك كاف في انتفاء القبح عن بقاء التكليف بذيها.

قلت: قد عرفت أنّ الحكم بوجوبها على الوجه المذكور ليس قولاً بوجوبها حقيقة ولو لأجل الغير وإنّما هو اتّصاف لها بالوجوب على سبيل المجاز حسب ما مرّ تفصيل القول فيه، فلا يثمر شيئاً في المقام، إذ لا يتحقّق بسببه سوء اختيار من المكلّف ليحسن من جهته إلزامه بالمحال فتأمّل؛ مضافاً إلى عدم اشتماله على ما جعله غاية التكليف من الابتلاء والاختبار، إذ لا يعقل حصوله بعد علم الآمر والمأمور بامتناع الفعل فيكون التكليف به عبثاً خالياً عن الفائدة.

قوله: ﴿وأيضاً فإنّ العقلاء لا يرتابون ... الخ﴾.

أراد بذلك ترتّب استحقاق الذمّ على ترك المقدّمة وإن لم يكن الذمّ من جهة تركها في نفسها وإلّا لكان وجوبها نفسيّاً وهو خلاف المدّعى، فالمقصود ترتّب الذمّ على تركها من حيث إدّائها إلى ترك ذيها، وورود الذمّ عليه على الوجه المذكور ممّا لا مجال للريب فيه، ومقتضاه ثبوت الوجوب الغيري، كما هو الحال فيما تعلّق به صريح الأمر من الواجبات الغيريّة، فإنّ الذمّ الوارد هناك أيضاً إنّما هو من جهة إدّائها إلى ترك الغير لا على ترك نفسها كما مرّت الإشارة إليه.

والحاصل: أنّ ترك المقدّمة سبب لاستحقاق الذمّ لكن لا على تركها بل لإدّائها إلى ترك غيرها وبه يثبت المدّعى؛ ولا فرق في ذلك بين ما يكون زمان إيقاع المقدّمة متقدّماً على الزمان الّذي يصحّ فيه الفعل ـ كما في قطع المسافة من

البلدان النائية بالنسبة إلى الحجّ ـ وما لا يكون كذلك واستحقاق الذمّ في الأوّل إنّما يحصل قبل مجيء زمان الفعل وترك الواجب فيه، إذ بترك المقدّمة حينئذٍ يحصل الإدّاء إلى ترك الواجب في وقته، فيستحقّ به الذمّ على الوجه المذكور من غير أن يجيء هناك استحقاق آخر على ترك نفس الواجب في وقته، واستحقاق الذمّ لترك المقدّمة من جهة الإدّاء إلى ترك الواجب هو بعينه استحقاق الذمّ على ترك ذلك الواجب، فينسب إلى ترك المقدّمة من جهة الإدّاء إلى ترك الواجب وإلى ترك نفس الواجب أصالة.

فظهر بما ذكرنا أنّ ما يتوهّم في المقام من أنّ الدليل المذكور على فرض صحّته إنّما يفيد الوجوب النفسي دون الغيري ليس على ما ينبغي، وإنّما يتمّ ذلك لو ادّعى استحقاق الذمّ على تركها مع قطع النظر عن إدّائها إلى ترك غيرها.

وهو مع وضوح فساده لا يدّعيه المستدلّ في المقام وإن كان إطلاق كلامه قد يوهم ذلك.

وكذا ما يقال في المقام من أنّ الذمّ هنا إنّما هو على ترك نفس الواجب مع القدرة عليه لا على مجرّد ترك المقدّمة وإنّما توهّم المستدلّ ذلك من جهة تقارنهما في الخارج، فإنّه كثيراً ما يقع الاشتباه في أحوال المتقارنين في الوجود، فيثبت حال أحدهما للآخر، ولذا يتخيّل كون الذمّ الوارد على ترك ذي المقدّمة وارداً على ترك مقدّمته، وذلك للقطع بصحّة ورود الذمّ على ترك المقدّمة من حيث إدّائه إلى ترك الواجب وهو كاف فيما هو المقصود.

كيف ولو كان الاشتباه من جهة المقارنة بينهما في الوجود لزم الحكم بورود الذمّ على ترك المقدّمة بملاحظة ذاتها؟ مع أنّه لا يحكم العقل به أصلاً بل كثيراً ما لا تقارن بينهما في الخارج ألا ترى أنّ من ترك المسير إلى الحجّ مع الرفقة الأخيرة يذمّ على ذلك عند العقلاء بل يحكم حينئذٍ بفسقه مع أنّه لم يتحقّق منه حينئذٍ إلّا ترك المقدّمة.

وقد يقال: إنّه إن تمّ الوجه المذكور في الجملة فلا يجري في جميع الموارد،

كما إذا كان المكلّف غافلاً عن وجوب المقدّمة أو لا يكون قائلاً بوجوبها نظراً إلى اختلاف الأنظار في ذلك، إذ لا وجه حينئذٍ لترتّب الذمّ على تركها ولا للقول بوجوبها.

ويدفعه: أنّ الحال في وجوب المقدّمة لا يزيد على سائر الواجبات، فإذا لم تكن الغفلة عن سائر الواجبات باعثة على سقوط وجوبها في أصل الشريعة ـ وإن كان عذراً لخصوص الغافل في تركه لها ـ فكذا في المقام؛ على أنّه قد يقال: بأنّ الغفلة عن وجوب المقدّمة مع عدم الغفلة عن كونها مقدّمة لا يقضي بسقوط وجوبها، ولذا يصحّ ورود الذمّ على تركها سواء كان قائلاً بوجوب المقدّمة أو لا غافلاً عن وجوبها أو لا، وذلك لأنّ المفروض كون وجوبها غيريّاً وقد فرض علمه بوجوب الغير وبإدّاء تركها إلى ترك ذلك الغير، وذلك كاف في استحقاق الذمّ على تركها من جهة الإدّاء إلى ترك الغير، فلا تمنع الغفلة المفروضة عن تعلّق الوجوب بها على النحو المذكور.

أو يقال: إنّ العلم بالمقدّمة والعلم بوجوب ذيها لا ينفكّ عن العلم بوجوبها لأجلها؛ غاية الأمر أن يكون غافلاً عن علمه به فالعلم المعتبر في تعلّق التكليف حاصل في المقام وإن كان غافلاً عن حصوله. فتأمّل.

قوله: ﴿أنّ المقدور كيف يكون ممتنعاً ... الخ﴾.

يريد أنّا نختار بقاء الواجب على وجوبه بعد اختيار المكلّف ترك مقدّمته قولكم: إنّ حصول الواجب حال انتفاء ما يتوقّف عليه ممتنع فيلزم التكليف بالمحال.

قلنا: هذا فاسد، إذ الكلام في المقام إنّما هو في المقدّمات المقدورة حسب ما ذكر في عنوان البحث، وحينئذٍ فلا يعقل أن يكون المقدور ممتنعاً حال تركه؛ كيف ومن الواضح أنّ الخلاف في وجوب مقدّمة الواجب ليس في خصوص المقدّمة الموجودة؟ فإذا كانت المقدّمة المقدورة مع كونها مقدورة محلاً للنزاع فكيف يعقل أن يكون بمجرّد ترك المكلّف غير مقدورة؟ فإذا تحقّق حصول القدرة على

المقدّمة فلا محال يكون الواجب المتوقّف عليها مقدوراً أيضاً، إذ لا باعث على انتفاء القدرة عليه من وجه آخر، كما هو المفروض في محلّ البحث.

وقد تحقّق أنّ عدم الإقدام على إيجاد المقدّمة لا يجعلها خارجة عن القدرة فمن أين يجيء التكليف بالمحال؟ كيف وقد اعترف المستدلّ بحصول القدرة على الواجب مع البناء على وجوب مقدّمته؟ فكيف لا يكون مقدوراً مع البناء على عدم وجوبها؟ وتأثير الإيجاب في القدرة غير معقول، بل لا يتعلّق الإيجاب بالفعل إلّا بعد مقدوريّته، فالقول بكون التكليف بالفعل حينئذٍ من قبيل التكليف بغير المقدور واضح الفساد.

وقد يقرّر الجواب المذكور بوجه آخر بأن يقال: بعد اختيار الشقّ الأوّل من الترديد أنّ الممتنع هو الإتيان بذي المقدّمة بشرط انتفاء مقدّمته لا في حال عدمها ألا ترى أنّ الكافر مكلّف بالعبادات الشرعيّة في حال الكفر لا بشرط اتّصافه به وكذا المحدث مكلّف بالصلاة في حال كونه محدثاً لا بشرط كونه محدثاً.

ويرد عليه على كلّ من التقريرين: أنّ ترك المقدّمة قد يفضي إلى امتناعها كما إذا ترك الذهاب إلى الحجّ مع الرفقة الأخيرة أو كان الماء منحصراً عنده في معيّن فأتلفه فإنّ ترك المقدّمة حينئذٍ قاضٍ بامتناعها ويتفرّع عليه حينئذٍ امتناع ما يتوقّف عليها. فإن أراد بقوله: «إنّ المقدور كيف يكون ممتنعاً» أنّ المقدور حال كونه مقدوراً لا يعقل أن يكون ممتنعاً فمسلَّم وليس الكلام فيه، وإن أراد أنّ المقدور لا يمكن أن يطرأه الامتناع فهو واضح الفساد.

قوله: ﴿وتأثير الإيجاب في القدرة غير معقول﴾.

يعني: أنّ تأثير إيجاب المقدّمة في القدرة عليها ليكون ذلك باعثاً على القدرة على ما يتوقّف عليها أو أنّ تأثير إيجاب المقدّمة في القدرة على ما يتوقّف عليها غير معقول، ويجري الوجهان في قوله: «إنّ المقدور كيف يكون ممتنعاً» فإنّه يمكن أن يريد به المقدّمة المقدورة كما يشعر به قوله: «والبحث إنّما هو في المقدور» لما قيّد به عنوان البحث ولما ادّعى المستدلّ امتناع ذي المقدّمة حال

ترك مقدّمته وكانت استحالته حسب ما قرّره مبنيّة على استحالة المقدّمة أفاد بذلك حصول القدرة عليها حين تركها، فلا يعقل استحالة الواجب من جهة انتفائها ويمكن أن يريد به أنّ الواجب المقدور كيف يكون ممتنعاً حال انتفاء مقدّمته مع أنّ المفروض حصول القدرة عليه فإنّ البحث في المقام إنّما هو في المقدور، إذ لا وجوب مع انتفاء القدرة.

ثمّ إنّ ظاهر العبارة أنّ ذلك من تتمّة الجواب حسب ما مرّ من تقريره، وجعله بعضهم جواباً آخر على سبيل النقض بأنّه لو تمّ الدليل المذكور لجرى على القول بوجوب المقدّمة حسب ما مرّ الكلام فيه؛ وفيه خروج عن ظاهر سياق العبارة، ويرد عليه ما مرّت الإشارة إليه هذا.

وقد يورد على الدليل المذكور بوجوه أُخر:

منها: أنّه إن أُريد بالملازمة المدّعاة من أنّها لو لم تكن واجبة لجاز تركها أنّها إذا لم تكن واجبة بالأمر المتعلّق بذيها جاز تركها فالملازمة ممنوعة لجواز أن تكون واجبة بأمر آخر، وإن أُريد أنّها لو لم تكن واجبة مطلقاً فالملازمة مسلّمة لكنّها لا تثبت المدّعى.

وضعفه ظاهر، أمّا أوّلاً: فلأنّ المقصود في المقام دلالة مجرّد إيجاب الشيء على وجوب مقدّمته مع عدم قيام شيء من الأدلّة الخارجيّة على وجوب المقدّمة، وحينئذٍ فاحتمال قيام دليل من الخارج على وجوبها خروج عن المفروض في المقام.

وأمّا ثانياً: فبأنّا نختار الوجه الأوّل، وما ذكر من منع الملازمة إن أُريد به منع الملازمة بين عدم الوجوب بذلك الأمر وجواز تركه بالنظر إليه فهو واضح الفساد، وإن أُريد منع الملازمة بين عدم الوجوب بذلك الأمر وعدم وجوبها بأمر آخر فهو كذلك، إلّا أنّه لا ينافي صحّة الاحتجاج، فإنّ المقصود منه تفرّع الفساد المذكور على جواز تركها نظراً إلى الأمر المذكور، فإنّه إذا جاز تركها بملاحظة الأمر المتعلّق بذيها فتركه المكلّف إن بقي ذلك التكليف بحاله كان تكليفاً بما لا يطاق إلى

آخر ماذكر ووجوب المقدّمة بأمر خارجي مستقلّ لا ربط له بالمقام؛ مضافاً إلى أنّه لا قائل بوجوب المقدّمات على إطلاقها بأوامر مستقلّة أقصى الأمر أن لا ينتهض الدليل بالنسبة إلى بعض المقدّمات ممّا ثبت وجوبه من الخارج ونهوضه بالنسبة إلى بعض كاف في إثبات المقصود.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ المدّعى ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته بحسب الواقع والدليل المذكورة قاض بثبوتها، إذ على فرض عدم وجوبها في الواقع يكون تركها جائزاً بحسب الواقع إلى آخر ما ذكر، ولم يؤخذ في المدّعى كون إيجاب ذي المقدّمة سبباً لإيجاب مقدّمته في الواقع؛ غاية الأمر كون العلم بوجوبه سبباً للعلم بوجوب الآخر سواء كانت السببية حاصلة على الوجه الأوّل أيضاً أو لا.

ومنها: النقض بأنّه لو صحّ ما ذكر من الدليل لزم عدم جواز التكليف من رأس وتقرير الملازمة بوجهين:

أحدهما: أنّ كلّ فعل لم يصل إلى حدّ الوجوب أو الامتناع لم يكن موجوداً ولا معدوماً فهو في حال وجوده متّصف بالوجوب وفي حال عدمه بالامتناع ولا يصحّ التكليف بالفعل في شيء من الحالين لتوقّفه حسب ما ذكر في الدليل على الإمكان المنفي في الصورتين، والقول باتّصافه بالإمكان قبل مجيء الزمان المفروض على فرض صحّته لا يثمر في المقام، إذ المعتبر من الإمكان المعتبر في المكلّف به هو ما كان في زمان إيجاد الفعل أو تركه لا ما كان متقدّماً عليه.

ثانيهما: إنّ كلّ حادث وجد في زمان أو لم يوجد فلزوم وجوبه في ذلك الزمان أو امتناعه حاصل في الأوّل، لما تقرّر من استناد الممكنات إلى الواجب وإنّ الشيء ما لم يجب امتنع وجوده فما وجد في زمان فهو ممّا يجب في الأوّل حصوله في ذلك الزمان وما لم يوجد يمتنع حصوله فيه؛ غاية الأمر عدم علمنا بأسباب الوجوب والامتناع قبل مجيء ذلك الزمان، وقد يحصل العلم ببعضها كما هو المفروض في المقام، فإنّ ترك المقدّمة سبب لامتناع الإتيان بالفعل فإذا لم

يصحّ التكليف بسبب الامتناع المفروض لم يصحّ في شيء من التكاليف للعلم الإجمالي بحصول أسباب امتناعه مع عدم الإتيان به بالفعل وحصول أسباب وجوبه مع الإتيان به وإن لم يعلم خصوص السبب الموجب لأحد الأمرين.

ومنها: الحلّ: فإنّا نختار بقاء الوجوب، ولزوم التكليف بما لا يطاق ممنوع، إذ ليس التكليف بأيّ ممتنع من قبيل التكليف بما لا يطاق، إذ من الممتنعات ما يكون امتناعه من جهة اختيار المكلّف ولا مانع من تعلّق التكليف به، فنقول: إنّ ترك المقدّمة لمّا كان باختيار المكلّف كان ترك ذي المقدّمة أيضاً عن اختياره، ومن المقرّر: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار؛ وبعضهم حمل الجواب المذكور في كلام المصنّف رحمه الله على ذلك.

وحاصل الجواب: أنّ الوجوب والامتناع إن كان لا من جهة اختيار المكلّف فهو المانع من جواز التكليف وأمّا إن كان من جهة اختياره فهو لا يمنع جواز التكليف بل يصحّحه فإنّ من شرائطه قدرة المكلّف ووجوب الفعل أو امتناعه بسبب الاختيار مصحّح للقدرة عليه.

ويدفعه: أنّ ما قيل: من أنّ الوجوب أو الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار إنّما يراد به الاختيار المقارن لصدور الفعل بأن يكون اختيار ذلك الفعل أو الترك هو الموجب لوجوده أو عدمه في الخارج، فإنّ ذلك لا ينافي كون الفعل أو الترك اختياريّاً بل يصحّحه، إذ لولا وجوبه أو امتناعه بذلك لما كان اختياريّاً حاصلاً بسبب الاختيار حسب ما ذكر.

وأمّا ما كان بسبب الاختيار المتقدّم على الفعل المتعلّق بأمر آخر معدّ لحصول ذلك الفعل من غير أن يكون الفعل الثاني صادراً عن اختيار المكلّف حين حصوله، فلا يجعل ذلك الفعل اختياريّاً حال صدوره عن الفاعل ولا مقدوراً عليه حين حصوله؛ غاية الأمر حصول القدرة المتقدّمة السابقة على اختيار الإتيان بذلك المعدّ وأمّا بعد الإتيان به فلا.

ومن البيّن: أنّ المعتبر من القدرة والاختيار ـ بناءً على عدم جواز التكليف بما

لا يطاق مطلقاً ـ هو ما كان مقارناً للفعل، كيف ولولا ذلك لزم انفتاح باب عظيم في الفقه؟ فإن من أجنب متعمّداً مع عدم الماء أو أتلف الماء الموجود عنده عمداً مع علمه بعدم تمكنه من غيره لزم أن يكون مكلّفاً بأداء الصلاة مع الطهارة الاختياريّة نظراً إلى قدرته السابقة وإقدامه على إيجاد المانع باختياره، وكذا من كان عنده استطاعة الحجّ فأتلف المال عمداً قبل مضيّ الرفقة أن يكون مكلّفاً بالسير معهم مع عدم تمكّنه منه، وكذا من كان عنده وفاء الدين فأتلفه عمداً أن يكون مكلّفاً بالوفاء مع عدم تمكّنه منه، بل فاسقاً مقيماً على العصيان بعدم الأداء، إلى غير ذلك من الفروض الكثيرة ممّا يقف عليه المتأمّل.

فإن قلت: لا شكّ في كون الأفعال التوليديّة حاصلة عن اختيار المكلّف ولذا يجوز التكليف بها ويصحّ وقوعها متعلّقاً للمدح والذمّ مع أنّها لا قدرة عليها حين حصولها وإنّما يتعلّق القدرة بها بتوسّط أسبابها.

قلت: لا يلزم ممّا قلناه أن لا يكون الأفعال التوليديّة متعلّقة للقدرة مطلقاً ولا عدم جواز التكليف بها رأساً، فإنّه لا شكّ في جواز التكليف بها قبل الإتيان بالأسباب المولّدة لها مع حصول القدرة على تلك الأسباب، لوضوح أنّه مع القدرة على السبب يقتدر على المسبّب أيضاً إلّا أنّ ذلك لا يقضي بحصول القدرة عليها وجواز تعلّق التكليف بها بعد حصول أسبابها كما هو المدّعى، فالتكليف بها ينقطع عند الإتيان بأسبابها، وارتفاع القدرة عليها وعدم مقدوريّة الفعل كما يمنع من تعلّق التكليف به ابتداءاً يمنع عنه استدامة، لاتّحاد جهة المنع، فكما أنّه مع الإتيان بنفس الواجب ينقطع التكليف فكذا مع الإتيان بالسبب المولّد له، لوجوب ذلك الفعل حينئذٍ، وتعلّق المدح أو الذمّ به إنّما هو من جهة الإقدام على سببه من حيث إيصاله إليه، ولذا لو تاب المكلّف عن ذلك بعد الإقدام على السبب قبلت توبته وحكم بعدالته بعد ثبوتها وإن لم يأت زمان أداء الواجب ولا يحصل منه معصيته في زمان ايقاع الفعل، كما إذا ترك الذهاب إلى الحجّ مع الرفقة ثمّ تاب بعد ذلك فإنّه لا يكون عاصياً ولا فاسقاً في أيّام أداء الحجّ وذلك ظاهر.

وحينئذٍ فنقول: إن تعلّق التكليف بها بواسطة التكليف بأسبابها من حيث أنّها موصلة إليها كما هو المدّعى فلا إشكال وأمّا إن تعلّق التكليف بها حينئذٍ وحدها من غير أن يتعلّق التكليف بأسبابها أصلاً ولو من جهة إيصالها إليها فلا مانع عنه أيضاً من تلك الجهة، لحصول القدرة عليها حينئذٍ من جهة الاقتدار على أسبابها إلّا أنّه يلزم سقوطها عن المكلّف من دون عصيان إذا ترك الأسباب المولّدة لها مع ارتفاع القدرة على تلك الأسباب بعد تركها، إذ المفروض أنّه لا مانع عند الآمر من الترك المفروض ولو من جهة إيصاله إلى ترك المأمور به، فلا عصيان حينئذٍ بترك تلك الأسباب لا بملاحظة ذاتها ولا من جهة أدائها إلى ترك مسبّباتها، وتحقّق العصيان حينئذٍ عند انتفاء المسبّبات بعد ذلك ممّا لا وجه له، لما عرفت من ارتفاع التكليف بها بعد ارتفاع القدرة عليها ونحوه الكلام بالنسبة إلى ترك الشروط ونحوها.

والحاصل: أن حصول القدرة على الفعل بعد زمان الأمر في الجملة كاف في حصول التكليف وصحّة العقوبة إذا تحقّق ترك الواجب بتعمّد المكلّف ولو بترك بعض مقدّماته، لكن لا يكون ذلك إلّا مع وجوب المقدّمة والمنع من تركها من جهة الايصال إلى الواجب والأداء إلى تركه، ولذا لو صرح الآمر بعدم وجوب شيء من مقدّماتها أصلاً وتساوي جهتي فعلها وتركها في نظره مطلقاً ولو بملاحظة ايصالها إلى الواجب وأداء تركها إلى تركه لكان مناقضاً وأدّى ذلك إلى عدم استحقاق العقوبة على ترك ذلك الواجب أصلاً، وهو مفاد خروجه عن كونه واجباً، ومجرّد كون الترك المذكور بعد حصول القدرة عليه في الجملة غير كاف في تصحيح استحقاق العقوبة على الفرض المذكور كما لا يخفى على المتأمّل.

وما يقال: من أنّ العرف والعادة شاهدان على صحّة الذمّ حينئذٍ ألا ترى أنّ كافة ذوي العقول يذمّون يوم النحر الجالس في بلده البعيد مع استطاعته للحجّ ويقولون له: لِمَ اخترت الجلوس في بلدتك في هذا الحال على طواف بيت الله تعالى وأداء المناسك المقرّبة إلى الله الباعثة على نجاتك من عذاب الله؟ ولا

يقبلون اعتذاره بعدم تمكّنه من ذلك حينئذٍ لبعد المسافة وعدم قطعه الطريق بعد تمكّنه منه في وقته، بل يقولون له: إنّ ذلك كان أمراً ضروريّاً لأداء المناسك وقد كنت متمكّناً من ذلك، وإرجاع هذا الذمّ إلى الذمّ على ترك قطع الطريق خلاف مقتضى اللفظ بل الوجدان يحكم بأنّه قد لا يخطر ذلك بالبال.

بيّن الاندفاع، للفرق البيّن بين ذمّه على عدم إتيانه في ذلك الزمان بتلك الأفعال وإقدامه على القبيح في تلك الحال وذمّه على أنّه لم يكن في جملة المتلبّسين بتلك الأفعال الآتين بها في تلك الحال، فإنّ هذا الذمّ وارد عليه من جهة تركه الذهاب مع الرفقة الأخيرة، فإنّه لمّا كان الواجب في ذمّته هو أداء المناسك كان الذمّ متوجّهاً إليه من جهة ترك ذلك وإن كان قبل وقت أدائها بعد تركه المقدّمة الموصلة إليها، إذ الذمّ الوارد على ترك المقدّمة إنّما هو من جهة إدّائه إلى ذلك، فالذمّ المذكور إنّما يرد بالأصالة على ترك ذي المقدّمة وبالتبع على ترك المقدّمة، ولذا يرد الذمّ عليه مع قطع النظر عن ملاحظة تركه قطع الطريق ـ حسب ما ذكر ـ لكن لا دلالة فيه على ما هو بصدده.

ثمّ إنّه يظهر من ملاحظة ما ذكرنا تقريراً آخر للدليل المذكور وقد أشار إليه بعض المتأخّرين، وذلك بأن يقال: إنّه لو لم تكن المقدّمة واجبة لزم عدم تحقّق المعصية واستحقاق العقوبة بترك الواجب والتالي واضح الفساد، لخروج الواجب بذلك عن كونه واجباً.

أمّا الملازمة فلأنّه إذا كانت المقدّمة بحيث لو تركها المكلّف لم يتمكّن من الإتيان بها بعد ذلك ـ كقطع المسافة بالنسبة إلى أداء الحجّ فتركها المكلّف ـ فإمّا أن يكون عاصياً عند ترك قطع المسافة أو عند ترك الحجّ في موسمه المعيّن، لا سبيل إلى الأوّل، إذ المفروض عدم وجوب ذلك عليه بوجه من الوجوه فلم يصدر عنه حينئذٍ فعل حرام ولا ترك واجب أصلاً ومع ذلك لا يعقل صدور العصيان منه بوجه من الوجوه، ولا إلى الثاني، لامتناع الإتيان به في وقته بالنسبة إليه ومعه لا يمكن حصول العصيان ولا استحقاق العقوبة بتركه، إذ لا يتّصف بالحسن والقبح إلّا الفعل

المقدور وملاحظة العرف أقوى شاهد على ذلك.ألا ترى أنّه لو أمر السيّد عبده بفعل معيّن في زمان معين في بعض البلاد النائية والعبد ترك المسير إليه عمداً إلى حضور ذلك الزمان فعاقبه المولى بعد حضور الزمان المعيّن على ترك ذلك الفعل فيه وإخلائه عن ذلك العمل معترفاً بعدم صدور قبيح من العبد يستحقّ به العقوبة إلى ذلك الزمان أصلاً وإنّما تجدد منه صدور القبح حين تعمّده ترك الفعل في الزمان الحاضر لسفّهه العقلاء وحكموا بضعف عقله وفساد رأيه.

كيف ولو فرض أنّ العبد كان نائماً في الزمان الحاضر أو حبسه جائر بحيث لم يقدر على الخلاص لم يعقل استحقاقه للعقوبة بترك الفعل في ذلك الزمان أيضاً، لقبح تكليف النائم والمحجور عليه مع أنّ من الواضح عدم تفاوت الحال في استحقاق العقوبة بين كونه نائماً أو ممنوعاً من الفعل أو غيره؟ فليس استحقاقه للعقوبة إلّا من جهة ترك المقدّمة من حيث إدّائه إلى ترك ذي المقدّمة، وهو مفاد الوجوب الغيري.

وأنت بعد التأمّل فيما مرّ تعرف ما يمكن إيراده على التقرير المذكور وما يدفع به عنه.

قوله: ﴿والحكم بجواز الترك ... الخ﴾.

ليس ذلك من تتمّة الجواب وإنّما هو دفع دخل يورد في المقام وقد عزى إيراده إلى أبي الحسين البصري، حيث زعم أنّه بناءً على عدم وجوب المقدّمة شرعاً يكون تركه جائزاً مع أنّ خطاب الشرع بجواز تركها بعد أمره بذي المقدّمة قبيح ركيك.

وقد أجاب عنه المصنّف: بأنّ الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي يعني: أنّ العقل يدرك جواز ترك المقدّمة من غير أن يصرّح الشارع بذلك فإنّه لمّا لم يكن الأمر بذي المقدّمة مستلزماً للأمر بمقدّمته ولم يكن هناك دليل آخر على وجوبها جاز عند العقل ترك المقدّمة، إذ هو اللازم بعد نفي الوجوب من جهة انتفاء الدليل عليه، فإذا ثبت عدم حكم الشارع بوجوب المقدّمة لزمه الحكم بجواز تركه فحكم

العقل بالجواز مستفاد من عدم حكم الشارع بالوجوب، من غير أن يصرّح بالجواز، وإنّما لم يجر حكم الشارع بالجواز مع أنّه لازم ـ لعدم حكمه بالوجوب ـ لأنّه لمّا كان الإتيان بذي المقدّمة مطلوباً للشارع على جهة الالزام وكان الإتيان به لا ينفكّ عن الإتيان بمقدّمته كان الحكم بجواز تركه عبثاً بل منافياً لغرضه، إذ فائدة الحكم به هو اقدام المكلّف على الترك إذا شاء وهو غير ممكن في المقام، إذ لا يجامع ذلك الإتيان بذي المقدّمة الواجب في الشريعة، فيشبه الحكم به الحكم بجواز الإتيان بالممتنعات، كالطيران في السماء والمشي على الماء، فليس عدم جواز الشارع بالجواز في المقام من جهة انتفاء الجواز حتّى يتوهّم بسببه وجوب المقدّمة، بل من جهة كونه لغواً لا ينبغي صدوره عن الحكيم.

فحاصل الجواب: أنّ جواز حكم الشرع بجواز الترك إنّما يتمّ إذا تفرّع فائدة على حكمه وامّا إذا خلا عنها فلا، بخلاف حكم العقل به فإنّ من شأنه إدراك الواقع وإن خلا ذلك عن ثمرة تترتّب عليه في الأعمال، وهذا هو الوجه فيما ذكره من جواز تحقّق الحكم العقلي هنا دون الشرعي، كما أشار إليه بقوله ﴿لأنّ الخطاب به عبث ... الخ﴾.

وقد ظهر بذلك دفع ما قد يورد عليه: من أنّ المقرّر في محلّه مطابقة حكم العقل للشرع بمعنى أنّ ما حكم به العقل قد حكم به الشرع، فكيف يبنى على الانفكاك بينهما في المقام؟ إذ ليس المدّعى انفكاك حكم الشرع عن حكم العقل بأن لا يطابق حكم الشرع ما حكم به العقل، كيف وقد كان الحكم المذكور من لوازم عدم إيجاب الشارع للمقدّمة؟ فهي أيضاً في حكم الشرع ممّا يجوز تركه، لكن المقصود عدم جواز تصريح الشارع بجواز تركه للزوم اللغو حسب ما ذكر.

لكنّك خبير بأنّ القول بعدم جواز تصريح الشارع بالحكم الثابت مع أنّ من شأنه بيان الأحكام غير متّجه، وما ذكر من لزوم اللغو في الحكم به فاسد، إذ لا يعقل لغو في بيان الأحكام الشرعيّة، وكيف يتصوّر ذلك في المقام؟ وفي حكمه المذكور تصريح بعدم وجوب المقدّمة واتّحاد الواجب حتّى لا يتوهّم هناك

وجوب أمرين، كيف ولو كان ذلك لغواً لكان بيان هذه المسألة وعقد الخلاف فيها وإقامة الحجج من الفريقين على كلّ من الجانبين والنقض والإبرام الواقع في البين من الطرفين أعظم لغواً، فما يجعل فائدة في ذلك فهي الفائدة في تصريح الشارع به، كيف ولو صرّح به وثبت ذلك عنه لم تكن المسألة محلاً للخلاف فلا أقلّ من ظهور الحقّ لمن بذل الوسع فيه، وأيّ فائدة أعظم من ذلك؟

فيمكن أن ينهض الوجه المذكور حجّة على وجوب المقدّمة بأن يقال: لو لم تكن المقدّمة واجبة شرعاً لجاز تركها، والملازمة ظاهرة، وأمّا بطلان التالي فلأنّه لو جاز تركها لجاز حكم الشارع بجواز تركها، أمّا الملازمة فلجواز حكم الشارع بما هو الواقع بل من شأنه بيان حكمه في الوقائع وأمّا بطلان التالي فلقبحه وركاكته، كما اعترف المصنّف به.

ويمكن الإيراد عليه: بأنّ الوجه في عدم جواز حكمه بجواز ترك المقدّمة امتناع انفكاك الواجب عنها فهي واجبة بالعرض من جهة وجوب ذيها، كما هو الحال في لوازم الواجب فلا يجوز تركها، لعدم جواز ترك ملزومها ولذا لا يصحّ إطلاق الحكم بجواز تركها ويصحّ الحكم بجواز تركها في نفسها وكما لا يجوز حكم الشرع بجواز تركها لعدم جواز تركها على الإطلاق كذا لا يحكم به العقل فلا فرق بين الحكمين كما توهّم المصنّف ولا دلالة في ذلك على وجوب المقدّمة كما لا يدلّ على وجوب لوازم الواجب.

فقوله: ﴿لو لم يكن المقدّمة واجب لجاز تركها﴾.

إن أُريد به وجوبها بالذات على أن يكون الوجوب من عوارضها فالملازمة ممنوعة، لإمكان أن لا يكون واجبة كذلك لكن لا يجوز تركها بالعرض من جهة عدم جواز ترك ملزومها، وإن أُريد به الأعمّ من وجوبها بالذات وبالغير على أن يكون الوجوب من عوارض ذلك الغير وتتّصف هي بالوجوب بالعرض على سبيل المجاز من جهة عدم انفكاك الواجب عنها فالملازمة مسلّمة، ولا تثبت المدّعى، لما عرفت من خروج ذلك عن محلّ البحث، إذ هو من لوازم اللابدّيّة المسلّمة بعد الحكم بوجوب ذي المقدّمة.

وقد ظهر بما قرّرناه ضعف ما قد يمنع في المقام من عدم جواز تصريح الشارع بجواز ترك المقدّمة، إذ لا يعقل هناك مانع منه بعد البناء على عدم وجوبها لما قد عرفت من ظهور الوجه فيه لكنّه لا يفيد الوجوب حسب ما حاوله المستدلّ. هذا.

ويمكن تقرير الاستدلال بوجه آخر ينهض بإثبات المدّعى وذلك بأن يقال: إنّه لا شكّ بعد مراجعة الوجدان في عدم جواز حكم العقل ولا الشرع بجواز ترك المقدّمة من حيث إدّائها إلى ترك ذي المقدّمة، وكيف يجوّز عاقل أن يوجب الشارع علينا الحجّ مثلاً ثمّ يقول: «يجوز لكم ترك قطع المسافة إلى مكّة» من حيث إنّه يؤدّي إلى ترك الحجّ؟ وهل يكون مفاد ذلك إلّا تجويزه لترك الحجّ؟ فيتناقض الحكمان وهو بعينه مفاد الوجوب الغيري، إذ لولا وجوبها لأجل الغير لجاز الحكم بجواز تركها من الحيثيّة المذكورة وإن لم يجز من جهة أُخرى فتأمّل[1].

قوله: ﴿منع كون الذمّ على ترك المقدّمة﴾.

إن أُريد منع كون الذمّ على ترك المقدّمة بنفسها فلا ربط له بالمدّعى، إذ ليس المأخوذ في الاحتجاج ورود الذمّ على تركها بالوجه المذكور وإلّا لكان واجباً نفسيّاً لا غيريّاً، وإن أُريد منع الذمّ على ترك المقدّمة من حيث إدّائها إلى ترك ذيها فهو واضح الفساد، كيف وتعلّق الذمّ بتركها بالاعتبار المذكور من الواضحات كما مرّت الإشارة إليه؟

ثمّ إنّ هنا حججاً أُخرى للقول بوجوب المقدّمة قد أشار إليها غير واحد من الأجلّة بعضها متينة وبعضها مزيّفة ولا بأس بالإشارة إلى جملة منها:

منها: أنّ حقيقة التكليف هي طلب الفعل أو الترك من المكلّف اتّفاقاً من الكلّ

---

(١) إشارة إلى ما قد يتخيّل من أنّ الحيثيّة المذكورة ملزومة لحيثيّة أُخرى ـ أعني عدم انفكاكها عن الواجب ـ فلعلّ المنع المذكور إنّما يأتي من الحيثيّة الأُخرى دونها فلا يفيد المدّعى. ويمكن دفعه بأنّه وإن كان هناك ملازمة بين الأمرين لكن يمكن الغضّ عن ملاحظة اللازم في ملاحظة الحكم المذكور مع أنّا نرى الحكم بعدم التجويز على حاله فتأمّل. منه ﷺ.

وذهب العدليّة إلى أنّ حقيقة الطلب هي الإرادة المتعلّقة بفعل الشيء أو تركه وعليها مدار الإطاعة والعصيان، والألفاظ الدالة على ذلك من الأمر والنهي إنّما هي لإعلام المكلّف الّذي هو من شرائط التكليف، ولذا قد لا يكون العلامة لفظاً بل شيئاً آخر من دلالة العقل وغيره من الأمارات المنصوبة على حصول الإرادة المذكورة. واستدلّوا على ذلك بأنّه لا يعقل الإنسان بعد رجوعه إلى وجدانه عند أمره بالشيء أمراً آخر وراء الإرادة المذكورة يصلح لأن يكون مدلولاً للصيغة فلو كان هناك شيء آخر لزم أن يكون معلوماً بالوجدان، كسائر المعاني الحاصلة للنفس من العلم والقدرة والكراهة والشهوة والفرح والهمّ والجبن ونحوها، فإذا لم يتعقّل هناك معنى آخر وراء ما ذكر من الإرادة تبيّن أنّه ليس معنى الطلب إلّا الإرادة،كيف ولو سلّم أنّ هناك معنى آخر لا يدركه إلّا الأوحدي من الخواص فكيف يصحّ القول بوضع صيغ الأمر والنهي لذلك؟

ومن المقرّر أنّ الألفاظ الظاهرة الشائعة الدائرة بين العامّة غير موضوعة بإزاء المعاني الخفيّة الّتي لا يدركها إلّا الأفهام الدقيقة، وقد خالف في ذلك الأشاعرة فزعموا أنّ الطلب أمر آخر وراء الإرادة وجعلوه من أقسام الكلام النفسي المغاير عندهم للإرادة والكراهة.

وقد عرفت أنّ ما ذكروه أمر فاسد غير معقول مبني على فاسد آخر ـ أعني الكلام النفسي ـ وليس بيان ذلك حريّاً بالمقام فإنّما يطلب من علم الكلام، فإذا تبيّن أنّ حقيقة التكليف هو ما ذكرناه من الإرادة فمن البيّن أنّ الإرادة المذكورة لا تحدث بواسطة اللفظ فإنّها أمر نفساني لا يمكن حصولها باللفظ وإنّما يكون اللفظ كاشفاً عنها دليلاً عليها فهو متأخّر عنها في الوجود دالّ على حصولها في النفس شرط لتعلّق الإرادة بالمكلّف.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إنّ الإيجاب على ما ذكرنا هو الإرادة الحتميّة المتعلّقة بالفعل فإذا صدر ذلك منّا متعلّقاً بفعل من الأفعال وعلمنا أنّ ذلك الفعل لا يتمّ في الخارج إلّا بفعل آخر وكانت الإرادة الحتميّة متعلّقة بالفعل الأوّل على جهة

الإطلاق فبالضرورة الوجدانيّة يحكم العقل بتعلّق الإرادة الحتميّة بذلك الفعل المتوقّف عليه من جهة إيصاله إلى ما هو المطلوب وإدّائه إليه بحيث لا مجال للريب فيه، وليس معنى الوجوب الغيري إلّا ذلك لما عرفت من أنّ حقيقة التكليف ليس شيء وراء الإرادة المذكورة.

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكر من أنّ الطلب الّذي هو مدلول الأمر عين الإرادة الّتي هي من الأُمور القائمة بذات الأمر الحاصلة قبل إيجاد الصيغة فاسد حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ولنشر[1] في المقام إلى ما فيه من وجوه الفساد:

منها: أنّه لو كان كذلك لم يمكن تعلّق الطلب بمن يعلم الآمر عدم صدور الفعل منه، فإنّ صدور الفعل منه حينئذٍ مستحيل ولو بالغير، ومن الواضح عدم إمكان تعلّق الإرادة بالأمر المستحيل، فإنّ احتمال وقوع المراد ولو مرجوحاً شرط في تعلّق الإرادة.

ومنها: أنّه لو كان كذلك لكان الفعل واجب الحصول عند إرادة الله صدوره من العبد على نحو ما يريد الآمر منّا صدور الفعل عمّن يأمره به، لعدم إمكان تخلّف إرادة الله كذلك عن مراده.

ومنها: أنّ دلالة الإنشاء حينئذٍ على حصول الإرادة من قبيل دلالة الأخبار لكونه حكاية عن أمر حاصل في الواقع فقد يطابقه وقدلا يطابقه، فيكون قابلاً للصدق والكذب وذلك ـ مع أنّه لا يقول به أحد ـ مخالف لما يستفاد من الأمر وسائر الإنشاءات، فإنّ الجمل الإنشائيّة ـ كما نصّوا عليه ويستفاد منها بحسب العرف ـ آلة لثبوت معانيها في الخارج فالنسبة الإنشائيّة نسبة تامّة حاصلة باستعمال الجملة الإنشائيّة في معناها، كما أنّ الجمل الخبريّة آلة في إحضار النسبة التامّة ببال السامع، وحينئذٍ فإمّا أن تطابقها أو لا تطابقها بخلاف الإنشاء، إذ ليس النسبة الّتي يشتمل عليها إلّا حاصلة بإرادتها من اللفظ، فالإخبار حكاية عن

---

(١) في «ف» وسنشير.

أمر واقعي والإنشاء إيجاد للنسبة الخارجيّة، فجعل الطلب المدلول بالأمر عبارة عن الإرادة بالمعنى المذكور ممّا لا وجه له أصلاً.

والتحقيق أن يقال ـ حسب ما بيّناه في محلّه ـ: إنّ الطلب المدلول للأمر ليس إلّا اقتضاء الفعل منه في الخارج الّذي يعبّر عنه في الفارسية بـ«خواهش كردن» وهو أمر إنشائيّ حاصل بتوسّط الصيغة لا الإرادة النفسيّة المعبّر عنها بـ«خواهش داشتن» والإرادة على الوجه الثاني ممّا لا يمكن تخلّف المراد عنها بالنسبة إليه تعالى ويعبّر عنها بالإرادة التكوينيّة بخلاف الأوّل ويعبّر عنها بالإرادة التشريعيّة ولا ملازمة بين الإرادتين بل يمكن التخلّف من كلّ من الجانبين عن الآخر.

وحينئذٍ فما ذكره العدليّة من اتّحاد الطلب والإرادة إن أرادوا بها الإرادة على الوجه الثاني ففساده واضح، لوضوح المغايرة بينهما كما عرفت.وإن أرادوا بها الإرادة على الوجه الأوّل فهو الحق الّذي لا محيص عنه،وما ذكره الأشاعرة من المغايرة بينهما إن أرادوا بها الوجه الأوّل فهو فاسد قطعاً كما عرفت.وإن أرادوا بها الوجه الثاني كما يومئ إليه ما استدلّوا به عليه فهو متّجه.وممّا بيّنّا يقوم احتمال أن يكون النزاع بين الفريقين لفظيّاً.

وكيف كان فالحقّ في المسألة ما قرّرناه، وحينئذٍ فما ذكره الفاضل المستدلّ من اتّحاد الطلب والإرادة على الوجه الّذي قرّره فاسد فلا يتمّ ما فرّع عليه من وجوب المقدّمة بالمعنى الّذي قرّره، لكن يمكن أن يقال: إنّ اقتضاء الفعل على وجه الحتم حسب ما قرّرناه قاضٍ باقتضاء ما يتوقّف عليه ذلك الفعل ولا يتمّ إلّا به لأجل حصوله وملخّصه: أنّ العقل بعد تصوّر وجوب ذي المقدّمة ومعنى المقدّمة ووجوبها الغيري لأجل حصول ذي المقدّمة يقطع بلزوم الثاني للأوّل وعدم انفكاكه عنه من غير حاجة إلى الوسط فهو لازم بيّن له بالمعنى الأعمّ وهو أمر ظاهر بعد إمعان النظر في تصوّر الأطراف، وكان هذا هو مقصود بعض المحقّقين حيث حكم ببداهة وجوب المقدّمة، كما مرّت الإشارة إليه.

ومنها: أنّه قد تقرّر عند العدليّة كون إيجاب الشارع وتحريمه وسائر أحكامه

تابعة للمصالح ودفع المفاسد، فإذا كانت المصلحة الداعية إلى الفعل بالغة إلى حدّ لا يجوز إهمالها وتفويتها على المكلّف وجب أمر الشارع به، وكذا الحال في المصلحة الداعية إلى تركه ومن البيّن: أنّ المصالح الداعية إلى الفعل أو الترك قد تكون مترتّبة على نفس ذلك الفعل أو الترك وقد تكون مترتّبة على فعل شيء آخر أو تركه فيتعلّق الطلب به من حيث كونه مؤدّياً إلى ما يترتّب عليه ذلك، فإنّ من الواضح أنّ ملاحظة ترتّب المصلحة أو المفسدة على الفعل أو الترك لا يجب أن يكون بلا واسطة، وحينئذٍ فاللازم من ذلك تكليف الشارع بالمقدّمات على نحو تكليفه بأداء نفس الواجبات، نظراً إلى ما ذكر من مراعاة المصلحة اللازمة والمفسدة المترتّبة.

ويمكن الإيراد عليه: بأنّ القدر اللازم الّذي يقضي به وجوب اللطف هو إعلام المكلّف بالحال وإلزامه بالفعل أو الترك على نحو ما يقتضيه المصلحة من الفعل أو الترك لئلا يفوته نفع تلك المصلحة أو يلحقه ضرر تلك المفسدة وذلك حاصل بإلزامه بنفس الفعل الّذي يترتّب عليه ذلك من غير حاجة إلى إلزامه بما يؤدّي إلى ذلك.

وقد يدفع ذلك بأنّه إن كان ترتّب المصلحة أو المفسدة على الفعل كذلك قاضياً بحسن التكليف على مقتضى ذلك، فلا يجوز إهمال الشارع له وإن لم يكن قاضياً به، فلا يجوز وقوع الطلب والإلزام من الشارع على الوجه المذكور والثاني باطل قطعاً لتعلّق التكاليف الشرعية بكثير من الأفعال على الوجه المذكور فإنّ الواجبات التوصّليّة المأمور بها في الشريعة لأجل الإيصال إلى واجبات أُخر غير عزيزة في الشريعة فلابدّ إذن من حصول التكليف على حسب المصالح المترتّبة على الأفعال بالواسطة أيضاً.

كيف! وحصول التكليف على الوجه المذكور ومراعاة العقلاء له في أوامرهم ونواهيهم أمر واضح غنيّ عن البيان، فإنّ من تأمّل في القواعد العقليّة ومارس المصالح الحكميّة والتدبيرات الكلّيّة وعرف مجاري أحكام العقلاء وأهل المعرفة عرف أنّ ما يجب رعايته والأمر به قد يكون ممّا يترتّب عليه المصلحة لذاته وقد

يكون مؤديّاً إلى ما يترتّب عليه المصلحة، ألا ترى أنّ من أراد تدبير عسكر أو بلد كما أنّه يأمر بالأُمور النافعة لهم وينهى عن الأُمور الضارّة بحالهم كذا يأمر بما يؤدّي إلى ما فيه نفعهم وينهى عمّا يؤدّي إلى ما فيه ضررهم، وذلك طريقة جارية بين العقلاء لا يرتابون فيه وقد جرى عليه الشارع في كثير من التكاليف الشرعيّة فيكون ذلك برهاناً لمّيّاً على مراعاته، ذلك فيما لم يتعلّق به صريح الأمر فتأمّل.

ومنها: أنّه قد تقرّر أنّ تحريم المسبّب قاضٍ بتحريم سببه المؤدّي إليه وحينئذٍ فنقول: إنّ ترك كلّ من الشرائط والمقدّمات سبب لترك مشروطه وما يتوقّف عليه ومن البيّن: أنّ إيجاب المشروط والمتوقّف قاضٍ بالمنع من تركه فتكون الشرائط والمقدّمات أيضاً ممنوعاً من تركها لإفضائها إلى الحرام، فإذا كان تركها حراماً لكونه سبباً للحرام كان فعلها واجباً وهو المدّعى.

وفيه: ـ بعد الغضّ عن المناقشة في تحريم سبب الحرام، إذ قد ينكره من ينكر وجوب المقدّمة مطلقاً ـ أن سبب المحرّم إنّما يكون محرّماً إذا كان هو الباعث على حصول الحرام والمفضي إليه دون ما يكون من شأنه ذلك، فإذا لم يستند إليه حصول المحرّم وإنّما كان وجوده من المقارنات لوجوده فلا تحريم فيه أصلاً.

ومن البيّن: أنّ انتفاء الواجب إنّما يتفرّع على انتفاء الداعي إليه فلا يستند الترك إلّا إليه وهو السبب لحصوله دون ترك سائر المقدّمات وإن كان لترك كلّ منها شأنيّة السببيّة فقد يقال حينئذٍ: إنّ مقتضى الدليل المذكور وجوب خصوص السبب دون غيره من المقدّمات، إذ الداعي إلى الفعل هو الإرادة الجازمة المسمّاة بالإجماع وهو السبب لوجود الفعل.

وفيه مناقشة ظاهرة والأولى أن يقال: إنّ مفاد ذلك حرمة خصوص ترك المقدّمة الّتي يستند ترك الواجب إلى تركها لا مطلقاً، ومن البيّن أنّ ترك الواجب في الحقيقة إنّما يستند إلى ترك بعضها ويكون ترك البواقي مجرّد مقارنة لترك الواجب من غير أن يكون لها بعث على تركه، فأقصى ما يفيده الدليل المذكور تحريم الترك المفروض دون ترك سائر المقدّمات ممّا يثبت لها شأنيّة التسبيب إلّا أن يتمّ ذلك حينئذٍ بعدم القول بالفصل وفي إثباته في المقام تأمّل.

ومنها: أنّه لو أمر المولى كلّاً من عبديه بفعل مخصوص في بلد بعيد في وقت معيّن وأتمّ الحجّة عليهما في التكليف فتعمّدا ترك المسير إلى البلد المذكور عند تضيّق الوقت الذي يسع المسير إليه من غير عذر باعث على الترك فاتّفق موت أحدهما قبل حضور وقت الفعل وبقي الآخر فإمّا أن يكونا عاصيين بذلك مستحقّين للعقوبة، أو لا يتحقّق العصيان منهما ولا يستحقّان للعقوبة، أو يثبت ذلك بالنسبة إلى الحيّ دون الميّت، أو بالعكس. والآخر واضح الفساد، وكذا الثاني والثالث فاسد أيضاً، لاستوائهما في الأفعال الاختياريّة ولا تفاوت بينهما إلّا باتّفاق موت أحدهما وبقاء الآخر وليس ذلك من الأفعال الاختياريّة ليكون دخيلاً في إثبات الاستحقاق ونفيه بمقتضى قواعد العدليّة وإنّما هو من فعل الله تعالى، وإذا بطل الوجوه الثلاثة تعيّن الأوّل وبه يتمّ المقصود، إذ لولا وجوب المقدّمة لم يعقل تحقّق العصيان منهما، إذ ليس المتروك بالنسبة إلى الميّت منهما سوى مقدّمة الواجب.

وفيه أوّلاً: أنّه لو تمّ ما ذكر لزم كونهما عاصيين بترك نفس الفعل المفروض، لوضوح كون الثاني عاصياً بذلك فيلزم أن يكون الأوّل أيضاً عاصياً به، لاستوائهما في الأفعال الاختيارية الّتي هي مناط التكليف حسب ما أخذ في الاستدلال المذكور مع أنّه لا يقول به المستدلّ وإلّا لم يفد ذلك وجوب المقدّمة، كيف ومن المقرّر عدم جواز الأمر بالفعل المشروط مع علم الآمر بانتفاء الشرط وإذا لم يكن ثمّة أمر لم يعقل حصول العصيان من جهته.

وثانياً: بالمنع من كونهما عاصيين، إذ بعد تسليم عدم تكليف الأوّل بنفس الفعل كما عرفت لا يعقل عصيان بالنسبة إليه من جهة تركه ذلك الفعل، ولا من جهة ترك مقدّمته، لوضوح عدم وجوب المقدّمة مع عدم وجوب ذيها فلا وجه للحكم باستوائهما في العصيان واستواؤهما في الأفعال الاختيارية لا يقضي بحصول العصيان منهما مع انكشاف انتفاء القدرة بالنسبة إلى أحدهما وكونها من شرائط التكليف قطعاً.

نعم ربما يصحّ ما ذكره بالنسبة إلى غير أوامر الشرع فيما إذا اعتقد الآمر ـ ولو بحسب ظاهر الحال ـ بقاء العبد فأطلق الأمر بالنسبة إليه فإنّه يجب عليه حينئذٍ أداء الفعل في الوقت الّذي عيّنه لأدائه ويكون بقاء ذلك التكليف حينئذٍ مشروطاً ببقاء العبد، فحينئذٍ يعقل القول بوجوب مقدّمته قبل سقوط التكليف عنه بسبب انتفاء الشرط عند حضور وقت الفعل، بناءاً على كون الوقت شرطاً لأداء الفعل لا لوجوبه، كما سيجيء تفصيل القول فيه إن شاء الله إلّا أنّ الفرض المذكور خارج عن محلّ البحث فإنّ محطّ الكلام في المقام خصوص أوامر الشرع ولا يعقل ذلك بالنسبة إليها.

وثالثاً: بأنّ ذلك لو تمّ لدلّ على استحقاقه العقوبة على ترك نفس المقدّمة لتسليمه وابتناء كلامه على عدم وجوب ذي المقدّمة بالنسبة إليه، كما عرفت وذلك قاضٍ بوجوب المقدّمة لنفسها وقد عرفت وضوح فساده.

والتحقيق أن يقال: باستحقاق العبدين المفروضين للعقوبة إلّا أنّه يختلف جهة الاستحقاق بالنسبة إليهما، فإنّ العبد الباقي إنّما يستحقّ العقوبة من جهة إقدامه على ترك الواجب بسبب اختياره لترك المقدّمة وإتيانه بالسبب المفضي إلى تركه، وأمّا الآخر فلا يستحقّ العقوبة على ترك ذلك الواجب لما عرفت من انتفاء الوجوب بالنسبة إليه وإنّما يستحقّ العقاب من جهة تجرّيه على ترك الواجب حيث إنّه اعتقد بقاءه إلى حين الفعل ومع ذلك تصدّى لما يفضي إلى ترك ذلك الفعل عند حضور زمانه، فحصول العصيان واستحقاق العقوبة إنّما هو من جهة ترك نفس الواجب واقعاً أو من جهة التجرّي عليه وذلك ممّا لا مدخل له في وجوب المقدّمة وعدمه.

ولو تشبّث حينئذٍ بحصول العصيان والمخالفة بسبب ترك المقدّمة ـ وإن كان لإدّائه إلى ترك ذيها وهو كاف في إفادة المقصود ـ كان ذلك رجوعاً إلى الوجه المتقدّم فلا حاجة إلى ضمّ المقدّمات المذكورة ولا فرض المسألة في العبدين المفروضين كما لا يخفى.

ومنها: أنّه قد تقرّر عند العدليّة لزوم العوض على الله سبحانه بإلزامه المشقّة على العبد حيث إنّ إلزامها على المكلّف من غير عوض قبيح عقلاً وذلك قاضٍ بترتّب الثواب على المقدّمة أيضاً، إذ لا كلام لأحد في لزوم الإتيان بها ولابدّيّة المكلّف من فعلها، نظراً إلى عدم إمكان حصول الواجب من دونها فيكون التكليف بنفس الواجب باعثاً على إلزام المكلّف بأداء مقدّماتها، واللازم من ذلك كما عرفت تقرير عوض بإزائها ويتفرّع على ترتّب الثواب عليها رجحانها ومن البيّن أنّ مطلق الرجحان لا يتقوّم بنفسه فلابدّ من انضمامه إلى أحد الفصول وحيث إنّه لا قائل باستحباب المقدّمة تعيّن ضمّ المنع من الترك إليه فتكون واجبة.

وأنت خبير بما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ القدر الثابت من إلزام الشارع بالمقدّمة حسب ما ذكر هو الالزام التبعي الحاصل بإلزامه على ما يتوقّف عليها بالعرض وهذا النحو من الإلزام إنّما يقضي بترتّب الثواب على ذي المقدّمة لا على المقدّمة نفسها، لعدم تعلّق غرض الشارع بفعلها ولا بإلزام المكلّف بها، فكما أنّ الإلزام بها حاصل بالعرض من جهة الإلزام بما يتوقّف عليها يكون ترك الثواب عليها كذلك أيضاً، ألا ترى أنّ الإلزام المذكور حاصل بالنسبة إلى أجزاء الواجب وليس هناك استحقاق ثواب على كلّ من الأجزاء وإنّما يكون الاستحقاق بالنسبة إلى الكلّ وإن أمكن إسناده إلى الأجزاء أيضاً بالعرض فكذا الحال في المقدّمات.

وأمّا ثانياً: فلأنّ إيجاب الشيء إنّما يستلزم ترتّب الثواب عليه إذا أتى بالفعل من جهة أمر الآمر به وبسبب إرادته لحصوله فيكون الباعث على الفعل هو امتثال الأمر والانقياد له وقضيّة ذلك عدم ترتّب الثواب على المقدّمة إلّا مع إيقاعها على الوجه المذكور.

والظاهر أنّ القائل بعدم وجوب المقدّمة يقول: أيضاً بترتّب الثواب عليها إذا أتى بها من جهة إدّائها إلى أداء الواجب كما هو الحال في المباحات إذا أتى بها لوجوه مرجّحة لفعلها، كما مرّت الإشارة إليه وحينئذٍ فلا وجه لدعوى الاتّفاق على عدم ترتّب الثواب عليها على القول بعدم وجوبها. فتأمّل.

ومنها: أنّه إذا كان حصول الشيء على بعض التقادير ممكناً وعلى بعضها ممتنعاً فالآمر الطالب لذلك الشيء العالم بحاله إمّا أن يريد حصوله على جميع تلك التقادير أو على التقدير الّذي يمكن فيه حصول ذلك الشيء، لا سبيل إلى الأوّل للزوم التكليف بالمحال فتعيّن الثاني.

إذا تمهّد ذلك فنقول: إنّه لو لم يجب المقدّمة لم يستحقّ تارك الفعل للعقاب أصلاً، وبطلان التالي ظاهر، أمّا الملازمة فلأنّه إمّا أن يريد الإتيان بذي المقدّمة على كلّ من تقديري وجود المقدّمة وعدمها أو على تقدير وجودها والأوّل فاسد لما عرفت فتعين الثاني وحينئذٍ يكون وجوب الفعل مقيّداً بوجود مقدّمته فلا يكون تاركه بترك شيء من مقدّماته مستحقّاً للعقاب، إذ المفروض عدم وجوب المقدّمة وعدم وجوب الفعل مع عدمها.

وهذا الاستدلال موهون جدّاً.

أمّا أوّلاً: فلأنّه لو تمّ لقضى بتقييد وجوب الواجب بوجود مقدّمته وهو مع كونه فاسداً قطعاً ومخالفاً لما هو المفروض في المقام من اختصاص المبحث بمقدّمات الواجب المطلق غير مفيد للمقصود، إذ مجرّد القول بوجوب المقدّمة لا يرفع الفساد المذكور، إذ غاية الأمر حينئذٍ استحقاقه العقوبة على ترك المقدّمة، ولا يقضي ذلك باستحقاقه العقوبة على ترك ذي المقدّمة حتّى يرتفع الفساد على أنّ ذلك إنّما يقتضي وجوب المقدّمة لنفسها لا لغيرها، ففيه فساد من جهة أُخرى أيضاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّا نختار تعلّق الأمر بذي المقدّمة على كلّ من تقديري وجود المقدّمة وعدمها وما ذكر من أنّ ذلك من قبيل طلب الشيء على تقدير إمكانه واستحالته فاسد فإنّ الشيء في حال انتفاء مقدّمته لا يكون ممتنعاً لإمكان الإتيان حينئذٍ بمقدّمته فيمكن الإتيان بالواجب.

نعم لو تعلّق الطلب به بشرط عدم مقدّمته أو في حال إمكان مقدّمته وامتناعه لزم الفساد المذكور لكن من المعلوم أنّ الأمر إنّما يتعلّق بالفعل مطلقاً مع إمكان مقدّمته لا امتناعه.

فإن قلت: إنّما يتمّ الاستدلال حينئذٍ بالنسبة إلى المقدّمات الّتي لا يتمكّن منها بعد تركها قبل انتفاء وقت وجوب الفعل المتوقّف عليها كما في قطع المسافة بالنسبة إلى الحجّ إذ نقول حينئذٍ: إنّه إمّا أن يجب الحجّ في زمانه المخصوص مطلقاً سواء تمكّن من قطع المسافة أو لا أو أنّه لا يجب إلّا مع التمكّن منه، والأوّل فاسد لاستلزامه التكليف بالمحال والثاني قاض بسقوط الحجّ والعقاب عمّن ترك قطع المسافة والحجّ، أمّا سقوط الحجّ فظاهر وأمّا سقوط العقاب فلعدم إخلاله بالواجب أمّا بالنسبة الى المقدّمة فلأنّه المفروض وأمّا بالنسبة إلى الحجّ فلسقوطه ثمّة.

قلت: أمّا سقوط العقاب بمجرّد سقوط الواجب ممنوع.

ألا ترى أنّه يسقط الواجب بتعمّد تركه في وقته أو بعد تضيّق وقت التمكّن من فعله ولا ريب في تحقّق العصيان مع سقوطه، فنقول بمثله في المقام فيلزم سقوط الحجّ مع ارتفاع التمكّن من قطع المسافة لكن مع مخالفته لأمر الحجّ وعصيانه له فإنّه لمّا وجب عليه الحجّ في حال التمكّن من قطع المسافة وكان قطع المسافة ممّا لابدّ منه في أداء الحجّ كان مخالفاً للأمر المتعلّق بالحجّ مع تعمّده لترك القطع المؤدّى إلى ترك الواجب فيكون مستحقّاً للعقوبة على ترك الحجّ لا على ترك القطع، إذ يصدق حينئذٍ تعمّده لترك الواجب.

وأنت خبير برجوع ذلك إلى ما هو المقصود من القول بوجوب المقدّمة، فإنّه إذا تحقّق مخالفة الأمر بتركه لقطع المسافة كان ترك القطع عصياناً له من حيث أدائه إلى ترك الحجّ، لحصول مخالفة الأمر المتعلّق بالحجّ من جهته، وهذا هو المقصود من الوجوب الغيري اللازم في المقام للوجوب النفسي.

وحينئذٍ فيمكن تقرير الدليل على هذا الوجه بأن يقال: إنّ ترك المقدّمة إمّا أن يكون محرّماً ممنوعاً منه من حيث أدائه إلى ترك الواجب أو لا، والأوّل هو المدّعى والثاني قاض بعدم استحقاق العقوبة في الصورة المفروضة أصلاً فإنّه إمّا أن يتعلّق الأمر بذي المقدّمة مع التمكّن من مقدّمته وعدمه أو في خصوص الصورة الأُولى إلى آخر ما ذكر.

وقد يجاب عنه تارةً: إنّا نختار تعلّق الأمر به حال التمكّن من مقدّمته بعد تعلّق الأمر به في الجملة وحينئذٍ فإن خرج ذلك الفعل عن قدرته من جهة اختياره لم يكن مانعاً من بقاء ذلك التكليف، نظراً إلى أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وأُخرى بالتزام حصول العصيان واستحقاق العقاب بترك الفعل في الزمان المضروب له وإن لم يتمكّن حينئذٍ من مقدّمته ولم نقل ببقاء التكليف حال انتفاء التمكّن من المأمور به نظراً إلى تعلّق التكليف به حال التمكّن عن المقدّمة، فإنّ الآمر إذا أراد إيجاد المأمور لشيء في الزمان اللاحق وكان ذلك الشيء متوقّفاً على مقدّمة سابقة عليه في الوجود وكان المأمور قادراً على الإتيان بها لم يكن هناك مانع من تعلّق التكليف بذلك الشيء من غير إشكال، نظراً إلى إمكان حصول الفعل وصدوره من المأمور لإمكان إتيانه بمقدّمة المقدورة ثمّ بالواجب، فإذا تعمّد المكلّف ترك المقدّمة المفروضة قضى ذلك بعصيانه للأمر حين مجيء زمان الفعل وإن ارتفع الأمر بارتفاع المكنة من أداء الفعل فهو عاص حينئذٍ للأمر المتعلّق به حال تمكّنه من مقدّمته وإن لم يبق ذلك الأمر حين عصيانه، إذ لا دليل على لزوم بقاء الأمر حال تحقّق العصيان.

وقد عرفت ضعف كلّ من الوجهين المذكورين فلا حاجة إلى اعادة الكلام فيهما.

ومنها: ما ذكره جماعة منهم الغزالي والآمدي والحاجبي من أنّ الإجماع قائم على وجوب تحصيل الواجب وتحصيله إنّما يكون بتعاطي ما يتوقّف عليه وقضيّة ذلك وجوب ما يتوقّف عليه وإلّا لزم التناقض، إذ مفاد ذلك وجوب تحصيل الشيء بما لا يجب تحصيله به.

وجوابه ظاهر: فإنّه إن كان المراد بوجوب تحصيل الواجب هو الإتيان به فالإجماع على وجوبه مسلّم، ودلالته على وجوب ما يتوقّف ذلك الإتيان عليه أوّل الدعوى.وإن أُريد به غير ذلك فدعوى الإجماع على وجوبه ممنوعة، ولو سلّم

ذلك فإنّما يسلّم بالنسبة إلى الأسباب حيث إنّها المفضية إلى وجود المسبّبات وإنّ تحصيل المسبّبات إنّما يكون باختيار الأسباب وأمّا بالنسبة إلى غير السبب فلا نسلّم ذلك.

**ومنها:** أنّ ترك المقدّمة يشتمل على جهة مقبّحة لإفضائه إلى ترك الواجب فيكون قبيحاً وإذا كان تركها قبيحاً كان فعلها واجباً.

وهو راجع إلى بعض ما مرّ من الأدلّة وجوابه ظاهر بعد ملاحظة ما قرّرناه، فإنّه إن أُريد باشتمال ترك المقدّمة على الوجه المقبّح اشتماله بنفسه على ذلك فهو ممنوع، فإنّ كون المؤدّى إلى ترك الواجب قبيحاً ممنوعاً منه أوّل الدعوى، وإن أُريد اشتمال ما يفضى إليه ـ أعني ترك الواجب على القبح ـ فهو مسلّم ولا يقضي ذلك بقبح ترك المقدّمة إلّا مع البناء على وجوبها. ويمكن دفعه بنحو ما مرّ، فإنّا نرى أنّه قد منع الشارع من أُمور كثيرة من غير أن تكون هي بنفسها مشتملة على جهة مقبّحة وإنّما نهى الشارع عنها لإفضائها إلى القبيح وذلك بعينه حاصل في المقام، فإنّه إذا كان الإفضاء إلى القبيح سبباً للتحريم والمنع من حيث أدائه إليه كما هو قضيّة حكم العقل وجرت عليه التكاليف الصادرة من العقلاء جرى ذلك في المقام، نظراً إلى أدائه إلى القبيح وإلّا لم يصحّ الحكم بالمنع فيما علم انحصار جهة المنع منه في ذلك ومن الظاهر خلافه.

والحاصل أنّ الشارع كما يلاحظ في المنع من الشيء جهة القبح الحاصلة فيه فكذا يلاحظ جهة القبح الحاصلة فيما يترتّب على ذلك الشيء والعلّة المذكورة حاصلة في المقام فلا وجه لتخلّف المعلول عنه.

وأنت خبير بأنّ ذلك إن تمّ فإنّما يجري فيما إذا كان ترك المقدّمة هو السبب المفضي إلى ترك الواجب وأمّا إذا استند ترك الواجب إلى غيره وكان ذلك مقارناً لتركه من غير أن يكون مستنداً إليه فلا يتمّ ذلك، إذ أقصى ما يلزم حينئذٍ أن يكون من شأنه ترتّب ذلك عليه وذلك لا يفيد قبحه فعلاً مع عدم ترتّبه عليه، كما مرّت الإشارة إليه. نعم إن تمّ القول بعدم القول بالفصل أمكن إتمام الدليل بضمّه.

ومنها: أنّا إذا تتبّعنا موارد الشرع وجدنا حكم الشارع بوجوب كثير من المقدّمات، ألا ترى أنّه حكم بمنع نكاح زوجته المشتبهة بالأجنبيّة ولبس أحد الثوبين المشتبهين بالنجس واستعمال أحد الإنائين المشتبهين بالنجس إلى غير ذلك، فإنّه لم يمنع من ذلك إلّا لتوقّف حصول الاجتناب من الحرام على ذلك أو لتوقّف العلم بالاجتناب عليه.

وأنت خبير بأنّ أقصى ما يفيده الاستقراء الظنّ بالحكم ولا حجّية في مطلق الظنّ بالنسبة إلى الفروع فكيف بالأُصول؟ على أنّه قد يناقش في حصول الاستقراء في المقام بحيث يعلم ثبوت الحكم بالنسبة إلى الغالب حتّى يمكن تحصيل الظنّ بإلحاق الباقي بها لكون الظنّ يلحق المجهول بالأعمّ الأغلب.

ومنها: أنّ ضرورة العقل قاضية بالتناقض بين القول بأنّي أطلب منك الشيء الفلاني على سبيل الحتم والجزم، ولا أُلزمك بمقدّمته المتوقّفة عليه الّذي لابدّ منه في الوصول إلى ذلك بوجه من الوجوه ولو من جهة إيصاله إلى ذلك الفعل وأدائه إليه، بل أنت بالخيار عندي في فعله وتركه ولو من جهةالإيصال إلى ما هو مطلوبي.

كيف ومن المعلوم بالضرورة أنّ المنع من الشيء وتحريمه والإذن في السبب الموصل إليه ـ كالمنع من قتل زيد والتهديد عليه والإذن في ضرب عنقه والحكم بجوازه ـ يعدّ عرفاً من الهذيان؟ لوضوح التناقض بينهما بضرورة الوجدان! والقول بالواسطة بين المنع من الشيء والإذن فيه من العاقل المتفطّن العالم بحقيقة الأمر حتّى يقال في المقام بعدم جواز الإذن فيه وإن لم يكن ممنوعاً منه أيضاً فاسد، لوضوح أنّ عدم المنع من الفعل مع التفطّن له إذن في الإتيان به بالنسبة إلى من لا يعقل في شأنه التردّد في الأمر ولو سلّم ذلك فهو في حكم العقل، وحينئذٍ فإمّا أن يكون ممنوعاً منه أو لا، والأوّل يثبت المدّعى والثاني قاض بجواز الترك.

والفرق بين حكم العقل والشرع وجواز الانفكاك بين الحكمين بيّن الفساد حسب ما مرّ، وحينئذٍ فكيف يعقل جواز ترك المقدّمة مع المنع من ترك ذي المقدّمة وعدم جوازه؟

أقول: إنّه إذا تحقّق الملازمة بين الشيئين إمّا من جانب أو من جانبين كان الحكم الثابت للملزوم ثابتاً للّازم بالعرض بمعنى أنّه إذا وجب الملزوم كان اللازم واجب الحصول لا بمعنى أنّه واجب آخر حتّى يتعدّد الواجب، بل بمعنى أنّ الوجوب المتعلّق بالملزوم ذاتاً متعلّق بلازمه عرضاً، فليس وصف الوجوب عارضاً له على الحقيقة وإنّما هو من عوارض ملزومه إلّا أنّه لعدم إمكان انفكاكه عنه بحسب الوجود يكون الإتيان به واجباً بالعرض من جهة وجوب ملزومه، وليس وجوبه كذلك اتّصافاً له بالوجوب على الحقيقة فمفاد وجوبه في الخارج هو وجوب ملزومه، فلذا يصحّ سلب الوجوب عنه على الحقيقة حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إنّ هذا النحو من الاتّصاف بالوجوب يمنع من حكم العقل أو الشرع بجواز ترك ذلك الفعل على سبيل الإطلاق، لوضوح أنّ الإقدام على تركه إنّما يكون بالإقدام على ترك ملزومه والمفروض المنع منه؛ غاية الأمر صحّة الحكم بجواز تركه بملاحظة ذاته لا مطلقاً.

فظهر بما ذكرنا أنّ أقصى ما يفيده الدليل المذكور هو وجوب المقدّمة على النحو المذكور، فحصول الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ومقدّمته قاضٍ بالمنع من اجتماع الحكمين المذكورين على سبيل الإطلاق، ولذا يصحّ الحكم بجواز ترك المقدّمة بملاحظة ذاتها من غير تناقض أصلاً.

وقد عرفت: أنّ المقصود من القول بوجوب المقدّمة غير ذلك وأنّ ما تخيّله بعض الأعلام من أنّ الوجوب الثابت للمقدّمة إنّما هو على الوجه المذكور على نحو لوازم الواجب ولواحقه قول بإنكار وجوب المقدّمة مطلقاً، فإنّ القائلين بعدم وجوبها يقولون بذلك قطعاً، إذ هو من لوازم اللابدّيّة المعتبرة في مفهوم المقدّمة بعد ثبوت الوجوب لما يتوقّف عليها، كما مرّت الإشارة إليه، واتّصاف المقدّمة بالوجوب على القول به حقيقيّ، فالوجوب حينئذٍ حال من أحوالها وإن كان غيريّاً حسب ما عرفت ولا يستفاد من الدليل المذكور ذلك أصلاً.

ومنها: أنّه لو لم يجب المقدّمة لصحّ الإتيان بالفعل من دونها، والتالي واضح الفساد لامتناع وجود الموقوف بدون ما يتوقّف عليه، أمّا الملازمة فلأنّ ما لا يجب الإتيان به يجوز تركه وجواز ترك شيء عند الأمر الموجب لإيجاد شيء قاضٍ بجواز الانفكاك بين الشيئين، إذ لا يعقل جواز ترك الشيء مع عدم جواز ترك ما لا يمكن انفكاكه عنه.

ومنها: أنّ المقدّمة لابدّ منها في إيجاد الفعل فيمتنع تركها بالنسبة إلى فاعل ذلك الفعل، فالأمر المتعلّق بذلك الفعل القاضي بالمنع من تركه قاضٍ بالمنع من ترك الآخر وما يمنع من تركه يحكم بوجوبه.

والجواب عنهما ـ بعد ما بيّناه ـ ظاهر فإنّ أقصى ما يستفاد منهما هو وجوب المقدّمة بالعرض والمجاز تبعاً لوجوب ذيها على الوجه الّذي قرّرنا، نظراً إلى عدم إمكان انفكاكه عنها وهو غير المدّعى كما مرّت الإشارة إليه مراراً. هذا.

**ويمكن الاستناد** في وجوب المقدّمة إلى وجه آخر بأن يقال: إنّ من تصوّر معنى المقدّمة وتصوّر مفاد الوجوب الغيري على ما ينبغي وتصوّر النسبة بين الأمرين جزم باللزوم بينهما من غير تشكيك فيكون الوجوب على الوجه المذكور من لوازمه البيّنة بالمعنى الأعمّ من غير أن يتوقّف إثباته على الاستدلال.

وقد نبّه على ذلك العلّامة الدواني، وربما يلوح من كلام المحقّق الطوسي كما مرّت الإشارة إليه. وليس المقصود بذلك وجوبها بالعرض والمجاز كما زعمه بعض الأعلام، إذ ليس ذلك اتّصافاً لها بالوجوب على الحقيقة وقضيّة ما ذكر من الوجه هو وجوب المقدّمة [على وجه الحقيقة][1] على أن يكون الوجوب صفة ثابتة لها وان كان غيريّاً لا وجوبها بوجوب غيرها، كما هو الحال في اللوازم، ولذا يجد العقل فرقاً بيّناً بين لوازم الواجب ولواحقه من الأُمور التابعة لوجوده وما يتوقّف عليه وجود الواجب ولا يمكن حصوله بدونه. والوجوب المحكوم به في المقام إنّما هو من جهة التوقّف دون مجرّد الاستلزام، كما لا يخفى على المتأمّل.

---

(١) لم يرد في «ق».

كيف ولو كانت واجبة على الوجه الثاني خاصّة لاكتفى في وجودها بمجرّد وجود الواجب؟

فإنّ وجوبها حينئذٍ إنّما يتفرّع على عدم انفكاكها عن الواجب فيثبت لها الحكم الثابت له بالعرض والمجاز، وليس الحال كذلك بالنسبة إليها بل الأمر فيها بالعكس بالنسبة إلى المقدّمة السببيّة وفي غيرها لا يكون حصول المقدّمة متفرّعاً على حصول ذيها ضرورة.

والحاصل: أنّ هناك فرقاً ظاهراً بين عدم انفكاك الشيء عن الواجب وعدم إمكان انفكاك الواجب عن الشيء لتوقّفه عليه، واللازم للأوّل هو وجوب ذلك الشيء بوجوب ذلك الغير بالعرض والمجاز تبعاً للواجب واللازم للثاني زيادة على ذلك وجوبه لأجل الغير على الوجه الّذي قرّرناه وهو أمر ظاهر بعد التأمّل فيما بيّنّاه وهو المدّعى.

**وأمّا القول الرابع** فقد احتجّ عليه الحاجبي.

أمّا على وجوب الشرط الشرعي فبما توضيحه أنّه لو لم يكن الشرط الشرعي واجباً خرج عن كونه شرطاً وهو خلف، أمّا الملازمة فلأنّه مع البناء على عدم وجوبه يجوز للمكلّف تركه، فحينئذٍ إذا تركه وأتى بالمشروط فإمّا أن يكون آتياً بتمام المأمور به أو بعضه، لا سبيل إلى الثاني فتعيّن الأوّل، إذ الشرط الشرعي لا يتوقّف عليه إيجاد المشروط عقلاً ولا عادة.

والمفروض أنّه لا يجب الإتيان به شرعاً أيضاً فالمكلّف إذا تركه وأتى بالمشروط فقد أتى بجميع ما يجب عليه وذلك قاضٍ بحصول الامتثال والاجتزاء بالإتيان به من دون شرطه وهو ما ذكرناه من اللازم.

وأمّا على عدم وجوب غيره فبجملة من أدلّة القائلين بعدم وجوب المقدّمة وقد مرّ الكلام فيها وفيما يرد عليها.

ويرد على ما احتجّ به على الوجوب في الشرط الشرعي أنّه لا فرق بين الشروط الشرعيّة وغيرها إلّا في كون الاشتراط فيها حاصلاً بحكم الشرع وفي

غيرها حاصلاً من جهة العقل أو العادة، فبعد ثبوت الاشتراط من جهة الشرع كيف يعقل القول بحصول المشروط من دون شرطه لو قلنا بعدم وجوب الشرط؟ إذ لا ملازمة بين عدم وجوب الشرط وإمكان الإتيان بالمشروط مع انتفائه كما أنّ عدم الوجوب بالنسبة إلى المقدّمات العقليّة والعاديّة لا يقضي بإمكان أداء الواجب من دونها.

غاية الأمر أن يكون التوقّف والاشتراط هناك بالنظر إلى العقل أو العادة وهنا بالنظر إلى الشرع بل نقول: إنّ امتناع الإتيان به من دونه هنا أيضاً عقلي بعد ثبوت الاشتراط والتوقّف، لعدم إمكان الإتيان بالمقيّد من دون القيد، وخروج القيد عن الواجب لا يقضي بإمكان حصوله من دونه مع دخول التقييد فيه، وأيضاً على ما هو المختار عند العدليّة من مطابقة حكم العقل للشرع يكون الشرط الشرعي راجعاً إلى العقلي؛ غاية الأمر أن لا يكون الاشتراط معلوماً للعقول الضعيفة ويكون حكم الشرع كاشفاً عنه فلا وجه للتفصيل بينهما.

وأورد عليه أيضاً: بأنّ الكلام في المقام إنّما هو في دلالة مجرّد الأمر بالشيء على الأمر بمقدّمته، ولا يظهر من البيان المذكور فرق بين الشروط الشرعيّة وغيرها في ذلك؛ غاية الأمر أنّ الشروط الشرعيّة يجب الإتيان بها من جهة حكم الشرع بوجوبها، إذ ليس مفاد حكمه بشرطيّة شيء للواجب على ما ذكره إلّا وجوب الإتيان به لأداء ذلك الواجب، فوجوب الشرائط الشرعيّة معلوم من حكم الشارع، كما أنّ وجوب الشرائط العقليّة معلوم في حكم العقل، فليس وجوبها من جهة الأمر بما يتوقّف عليها، كما هو المدّعى.

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ ذلك عين مقصود المفصّل، فإنّه إنّما يستفيد وجوب الشروط الشرعيّة من وجوب المشروط به بعد حكم الشارع بالاشتراط.

فإن قلت: إنّه لا ربط لما ذكره بكون الأمر بالشيء أمراً بمقدّمته حتّى يصحّ عدّ ما ذكر من القول تفصيلاً في المسألة، فإنّ قضيّة الحجّة المذكورة دلالة حكم الشارع بالاشتراط على وجوب الشرط والأمر به، وهذا ممّا لا ربط له بكون الأمر بالمشروط قاضياً بوجوبه، كما هو الملحوظ في المقام.

قلت: من البيّن أنّ مجرّد الحكم بالاشتراط لا يفيد وجوب الشرط، إذ قد لا يكون المشروط واجباً فلا يعقل وجوب شرطه، وإنّما يحكم بدلالة الاشتراط عليه بعد الحكم بوجوب المشروط فيكون وجوب الشرط مستفاداً من وجوب المشروط بعد ثبوت الاشتراط، فيندرج ذلك في محلّ النزاع.

وربما يورد في المقام: بأنّه إذا كان الواجب هو الفعل المقيّد بالشرط المخصوص، كالصلاة المخصوصة الصادرة عن المتطهّر فلا يمكن تحصيلها إلّا بإيجاد سببها وكان التكليف بالصلاة المخصوصة بالخصوصيّة المذكورة تكليفاً بأسبابه، وسببه[1] الأركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلّق التكليف بالطهارة كتعلّقه بالصلاة.

وفيه بعد تسليم القائل المذكور لوجوب السبب، كما هو أحد الاحتمالين في مذهبه أنّه إذا كان الواجب هو الفعل المقيّد لم يصحّ عدّ الإتيان بالسبب الباعث على حصول القيد سبباً لحصول الواجب، إذ ليس الواجب هناك إلّا شيئاً واحداً ومن الواضح أنّ مجرّد الإتيان بالشرط ليس سبباً لحصول الفعل، بل ولاقتران الفعل به وإلّا لزم حصول الصلاة بمجرّد الإتيان بالطهارة، فكيف يصحّ عدّ ذلك من المقدّمة السببيّة على أنّ الحال في الشروط ليست بأعظم من الأجزاء؟ وسيجيء أنّ حكم الجزء حكم سائر المقدّمات فيكون الحكم بوجوبه مبنيّاً على وجوب المقدّمة، فلا يكون نفس الأجزاء واجبة بناءً على القول بعدم وجوب المقدّمة فضلاً عن السبب الباعث على وجودها، فكيف يصحّ القول بوجوب السبب المؤدّى إلى وجود الشرط؟

ثمّ إنّ عدّ نفس الصلاة سبباً لأداء الواجب مع وضوح كونه أداء لنفس الواجب، كما ترى، واحتجّ في النهاية للقائل بوجوب الشرط دون غيره بأنّه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً.

---

(١) في نسخة ف بدل «بأسبابه، وسببه» بأسبابها وسببها.

وأنت خبير بأنّه إن خصّ ذلك بالشروط الشرعيّة ليكون إشارة إلى الدليل المذكور لم يفد ذلك وجوب الشرط مطلقاً، كما هو قضيّة إطلاقه، وإن أراد به مطلق الشرط لم يتّجه ما ذكره من الملازمة، ولا يجري ما ذكره ـ مع فساده ـ في غير الشروط الشرعيّة كما لا يخفى.

ولنختم الكلام في المرام ببيان أُمور:

**أحدها**: أنّه يجري الكلام المذكور في وجوب المقدّمة وعدمه بالنسبة إلى أجزاء الواجب أيضاً نظراً إلى توقّف وجود الكلّ على وجودها، فلابدّ من الإتيان بها لأجل أداء الكلّ، فحينئذٍ يجب الإتيان بها لأجل أدائه بناءاً على القول بوجوب المقدّمة ولا يجب الإتيان بها بناءاً على عدم وجوبها، فالحال فيها كالحال في المقدّمات من غير فرق، فالوجوب المتعلّق بها على القول بوجوب المقدّمة توصّلي أيضاً، ودلالة وجوب الكلّ على وجوبها بالاستلزام العقلي كالمقدّمات.

وقد يتخيّل الفرق بين الأمرين بأنّ دلالة وجوب الكلّ على وجوب أجزائه على سبيل التضمّن لاندراجها فيه دون المقدّمات الخارجة، لأنّه لا يعقل إفادته لوجوبها إلّا على وجه الاستلزام، فلا وجه لجعل الدلالة في المقامين على نحو واحد.

وعن بعض الأفاضل: أنّ محلّ الخلاف هو الأُمور الخارجة عن ظاهر ما تناوله الأمر من الأسباب والشروط وأمّا الأجزاء فكأنّه لا ريب في أنّ الأمر بالكلّ أمر بها من حيث هي في ضمنه، لأنّ إيجاد الكلّ هو إيجادها كذلك، وليس ايجاد الكلّ أمراً آخر غير إيجاد أجزائها. انتهى.

وقد قطع الفاضل المحشّي في البحث الآتي بأنّ وجوب الكلّ يستلزم وجوب كلّ من أجزائه، إذ جزء الواجب واجب اتّفاقاً، ومن جميع ذلك يظهر أنّ دلالة وجوب الكلّ على وجوب أجزائه ممّا لا مجال للتأمّل فيها كيف وقد عدّ دلالة التضمّن من المنطوق الصريح بخلاف المقدّمات؟ فإنّ دلالة الالتزام مبنيّة على ثبوت الاستلزام وهو قابل للإنكار والمنع.

ويدفعه: أنّ هناك فرقاً بيّناً بين وجوب الجزء بوجوب الكلّ وفي ضمنه ووجوب الجزء بسبب وجوب الكلّ ولأجله.

والقدر المسلّم في المقام هو الوجه الأوّل، ولا ريب أنّ المتّصف بالوجوب على الحقيقة إنّما هو الكلّ وأنّ الجزء إنّما يتّصف به من جهة اتّصاف الكلّ به فذلك الاتّصاف منسوب إلى الكلّ بالذات وإلى أجزائه بالعرض، نظير ما ذكرناه في المقدّمات، وقد عرفت أنّ ذلك غير المتنازع فيه في المقام إلّا أنّ ملاحظة وجوب الأجزاء كذلك على سبيل التضمّن وملاحظة وجوب المقدّمات على سبيل الالتزام.

وأمّا الوجه الثاني فيتوقّف القول به على وجوب المقدّمة فهو وجوب غيريّ متعلّق بذات الجزء من حيث توقّف الكلّ عليه وكون إيجاده مؤدّياً إلى إيجاد الكلّ، وهذه الدلالة على سبيل الالتزام في المقامين من غير فرق بين الأمرين، وقد حكم غير واحد من المتأخرين بعدم الفرق بين أجزاء الواجب والأُمور الخارجة عنه في جريان البحث المذكور.

نعم لو تحقّق هناك إجماع من الخارج على وجوب الأجزاء على الوجه المذكور فهو أمر آخر، وهو محلّ تأمّل وكان دعوى الاتّفاق في المقام مبنيّ على الخلط بين الوجهين المذكورين أو أنّه مبنيّ على ظهور الحال عنده من الدليل المذكور فتوهّم الاتّفاق عليه من جهته، لوضوحه عنده بحيث لا يذهل عنه أحد من أهل العلم وليس الحال على ما زعمه كما عرفت، بل الظاهر عدم الفرق بين الأجزاء وغيرها في ذلك.

هذا إذا قام الوجوب بالكلّ من حيث إنّه كلّ دون ما إذا قام بالأجزاء وبعبارة أُخرى إنّما يكون الحال على ما ذكر إذا قام الوجوب بمجموع الأجزاء لا بجميعها.

وتوضيح الحال: أنّ الصفات العارضة للكلّ قد يكون عارضة لمجموع الأجزاء من دون أن يكون عارضة لكلّ منها كما في الوحدة العارضة على الكلّ وقد يكون عروضه للكلّ عين عروضه لأجزائه، كعروض السواد على الجسم فإنّه كما يتّصف به الكلّ على سبيل الحقيقة كذلك أجزاؤه.

وحينئذٍ فنقول: إنّ عروض الوجوب للكلّ يتصوّر على كلّ من الوجهين المذكورين، فإنّه قد يكون مطلوب الأمر هو ايجاد الكل من حيث إنّه كلّ حتّى أنّه لو أتى به ناقصاً لم يكن مطلوباً له ولا راجحاً عنده، كما هو الحال في وجوب الصلاة وقد يكون مطلوبه هو جميع الأجزاء بأن لا يكون للهيئة الاجتماعيّة مدخليّة في تعلّق الوجوب بالأجزاء، فيكون نسبة الوجوب إلى الأجزاء على نحو نسبته إلى الكلّ، كما في وجوب الزكاة وصيام شهر رمضان بالنسبة إلى أيّامه، لقيام الوجوب حقيقة بكلّ جزء من أجزاء الزكاة وكلّ يوم من أيّامه، ولذا يحصل الامتثال بحسبه بالنسبة إلى كلّ منها فليس الكلّ إلّا عنواناً لأجزائه ويكون الحكم متعلّقاً بالأجزاء، فهي حينئذٍ مطلوبة بالذات على وجه الحقيقة بخلاف الوجه الأوّل.

فالفرق بين الوجهين نظير الفرق بين العامّ المجموعي والاستغراقي، فكما أنّ هناك اعتبارين حاصلين في الحكم المتعلّق بالجزئيّات كذا في المقام بملاحظة الأجزاء فكلّ الأجزاء في الصورة الأُولى متعلّق للطلب على سبيل الحقيقة بعنوان واحد ـ أعني عنوان الكلّ من حيث هو ـ وليست دلالته على الأجزاء مقصودة إلّا بقصد الكلّ، كتعلّق الحكم بها من غير أن يتعلّق القصد ولا الحكم بشيء منها في نفسه ولا من حيث أدائه إلى أداء الكلّ.

ولو قلنا بدلالته على ثبوت الحكم للأجزاء من الحيثيّة المذكورة فهي بملاحظة أُخرى غير تلك الملاحظة وتلك الأجزاء في الصورة الثانية متعلّقة للطلب حقيقة بعنوان واحد أيضاً ـ أعني بملاحظة الكلّ ـ لكن لا يتعلّق الحكم به من حيث هو كلّ، بل لما جعل ذلك العنوان مرآتاً لملاحظة ماله من الأجزاء فكلّ من تلك الأجزاء متعلّق للطلب على سبيل الحقيقة، ودلالة وجوب الكلّ على وجوبها كذلك على سبيل التضمّن، فلابدّ من الفرق بين الصورتين وما ذكرناه من أنّ دلالته على وجوب الأجزاء من باب المقدّمة من جهة استلزام وجوب الكلّ لوجوبها إنّما هو في الصورة الأُولى خاصّة.

ثمّ اعلم أنّ هناك فرقاً بين وجوب الاجزاء من باب المقدّمة ووجوب

المقدّمات، فإنّ الأجزاء إنّما يكون مطلوبة لأجل أداء الواجب بحصولها وسائر المقدّمات إنّما يتعلّق الطلب بها لأدائها إلى أداء الواجب، ويتفرّع على ذلك عدم إمكان أداء الواجب مع تحريم الجزء مطلقاً بخلاف المقدّمات الخارجة عن الواجب.

وتوضيح المقام: أنّ مقدّمة الواجب وجزءه إن كانت منحصرة في المحرّم كان التكليف بالواجب ساقطاً إلّا إذا كان اهتمام الشارع بأداء ذلك الواجب أعظم من ترك ذلك المحرّم، فلا يقضي ذلك حينئذٍ بسقوط الواجب إلّا أنّه لا تحريم حينئذٍ للمقدّمة أو الجزء المفروضين وإن لم يكن المقدّمة أو الجزء منحصرة في المحرّم لكن اختار المكلّف أداءها بالمحرّم، فلا يمنع ذلك من أداء الواجب وصحّته بالنسبة إلى المقدّمة بخلاف الجزء، إذ مع حرمته لا يمكن اتّصاف الكلّ بالوجوب وذلك لتقوّم الكلّ بأجزائه فإذا كان الجزء حراماً لم يكن الكلّ الحاصل به راجحاً؛ أقصى الأمر حينئذٍ اختلاف الجهتين في اجتماع الواجب والحرام.

والتحقيق عدم تصحيح ذلك اجتماع الحكمين كما سيجيء تفصيل القول فيه إن شاء الله، ولا يجري ذلك بالنسبة إلى المقدّمة، لخروجها عن حقيقة الواجب فيكون اختيار المحرّم مسقطاً لما تعلّق به التكليف من المقدّمة، لحصول الغرض منها، ولا مانع حينئذٍ من رجحان الفعل مع مرجوحيّة ما يوصل به إليه بخلاف الجزء.

ومن ذلك يظهر الحال فيما إذا انحصرت المقدّمة في المحرّم وتصدّى المكلّف لإتيانها، فإنّه إن كانت المقدّمة متقدّمة على الفعل قضى اختيارها بتعلّق الوجوب بالمكلّف بعد حصولها إذ لا مانع حينئذٍ من تعلّق الأمر، وإن كانت مقارنة للفعل منع ذلك من تعلّق الأمر، وذلك لانتفاء التمكّن شرعاً من أداء المقدّمة، ومن البين أنّ جميع الواجبات مقيّدة بالنسبة إلى التمكّن منها ومن مقدّماتها.

نعم قد يصحّ تعلق الأمر به فيصحّ الفعل حينئذٍ في بعض الوجوه حسبما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

ثانيها: أنّه هل يتصوّر تقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذيها بحيث لو علم أو ظنّ تعلّق الوجوب بذي المقدّمة بعد ذلك وجب عليه الإتيان بالمقدّمة قبل وجوبها أو أنّها لا تجب إلّا بعد وجوب ذيها، وليس الكلام في ذلك مبنيّاً على القول بوجوب المقدّمة، بل يجري على القول بعدم وجوبها أيضاً إذا كانت ممّا تعلّق الأمر بها أصالة لأجل غيرها.

والحاصل: أنّه إذا كان الوجوب المتعلّق بالفعل غيريّاً سواء كان ثبوته له على وجه التبعيّة أو بالأصالة ـ كما في الوضوء بالنسبة إلى الصلاة الواجبة ـ فهل يتوقّف وجوبه على وجوب ذلك الغير أو يمكن القول بوجوبه قبل وجوب الآخر؟ قولان.

والمحكيّ عن ظاهر الجمهور البناء على الأوّل من غير إشكال فيه ولذا قطعوا بعدم وجوب الوضوء قبل وجوب شيء من غاياته.

وذهب جماعة ـ منهم صاحب الذخيرة والمحقّق الخوانساري ـ إلى الثاني وزعموا أنّه لا مانع من أن يكون الفعل واجباً لغيره قبل وجوب غايته إذا كان وجوبها في وقتها معلوماً أو مظنوناً.

واحتجّ للأوّل بأنّ السبب في وجوب ما يجب لغيره هو وجوب ذلك الغير ولذا يسقط وجوبه عند سقوط الوجوب عن الغير، فلا يتعقّل تقدّم وجوبه على وجوب ذلك الغير إذ لا يتقدّم المعلول على علّته.

وأورد عليه بالمنع من كون العلّة في وجوب المقدّمة منحصرة في وجوب ذيها، لجواز أن يكون العلّة فيه أحد الأمرين من ذلك ومن العلم أو الظنّ بوجوبه في المستقبل مع مطابقته للواقع فلا مانع إذن من وجوبها قبل وجوب الغاية نظراً إلى حصول العلّة الثانية.

ويدفعه: أنّ المقصود من العلم أو الظنّ بوجوب الغير في وقته هو وجوبه مطلقاً ولو مع ترك مقدّمته قبل وجوبه، فيكون ترك المقدّمة باعثاً على ترك الواجب في ذلك الوقت، لعدم التمكّن منه حينئذٍ أو يراد بذلك العلم أو الظنّ بوجوبه على فرض وجود مقدّمته لا مع عدمه، فعلى الأوّل يتمّ ما ذكر من الوجه

لكن تحقّق الوجوب على النحو المذكور غير معقول، إذ لا يصحّ إيجاب الفعل مع عدم القدرة على مقدّمته وعلى الثاني لا وجه لتعلّق الوجوب بالمقدّمة؛ مع أنّ المفروض كون وجودها شرطاً لوجوب غايتها فمع انتفاء وجودها لا يتحقّق وجوب الغاية في الخارج حتّى يجب المقدّمة لأجله فلا يعقل هناك علم أو ظنّ بوجوبه مع ترك مقدّمته.

ويمكن دفع ذلك تارةً باختيار الوجه الأوّل ولا مانع من وجوب الفعل حينئذٍ إذا كان ترك المقدّمة عن اختيار المكلّف بناءاً على انّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وقد مرّت الإشارة اليه وإلى ما فيه وأيضاً قد تكون المقدّمة مقدورة بعد تعلّق الوجوب بالفعل، وحينئذٍ فيتصف الغاية بالوجوب في وقتها فلا مانع من تعلّق الوجوب بمقدّمتها بعد العلم أو الظنّ بذلك وجوباً موسّعاً فيتخيّر المكلّف بين أدائه قبل دخول وقت الغاية وبعده.

وتارةً باختيار الثاني، وما ذكر من كون وجوب الفعل مشروطاً حينئذٍ بوجود مقدّمته فلا يتصوّر حينئذٍ وجوب مقدّمته للاتّفاق على عدم وجوب مقدّمة الواجب المشروط مدفوع بأنّه إنّما لا يتّصف مقدّمة الواجب المشروط بالوجوب من جهة الأمر المتعلّق بذلك الواجب لتوقّف تعلّقه به على وجود ذلك الشرط، فلا يعقل وجوب ذلك الشرط بالأمر الّذي يتعلّق بالمشروط على تقدير وجود الشرط وأمّا وجوبه بأمر آخر متعلّق بالمقدّمة لأجل الإيصال إلى الغاية الآتية فلا مانع منه، وحينئذٍ فيتقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذيها من جهة تعلّق ذلك الأمر بها، وأيضاً لا توقّف لوجوب الواجب بعد ذلك على وجود الشرط المذكور، بل إنّما يتوقّف على القدرة عليه فإذا كانت القدرة عليه حاصلة مع التأخير لم يكن ذلك من قبيل وجوب مقدّمة الواجب المشروط، وحينئذٍ فالقول بتوقّف تعلّق الوجوب به على فرض وجود مقدّمته غير متّجه إلّا بالنسبة إلى المقدّمة الّتي لا يتمكّن منها مع التأخير لا مطلقاً.

وفيه: أنّ كون مجرّد العلم أو الظنّ بوجوب الواجب فيما بعد ذلك علّة لوجوب

الفعل قبله ممّا لا وجه له، لوضوح أنّ وجوب الفعل شرعاً لابدّ أن يستند إلى طلب الشارع إمّا أصالة أو تبعاً، وليس مجرّد العلم بوجوب ذلك الفعل فيما يأتي قاضياً بالأمر بما يتوقّف عليه قبل وجوب ذلك الشيء بشيء من الوجهين المذكورين، أمّا الأوّل فواضح وأمّا الثاني فلأنّه إذا لم يكن نفس وجوب الشيء فيما يأتي قاضياً بوجوب ما يتوقّف عليه قبله لم يعقل أن يكون مجرّد العلم به سبباً لحصوله.

وتوضيح ذلك أنّ هناك وجوباً للفعل في المستقبل ووجوباً لما يتوقّف عليه قبل وجوب ذلك الفعل وعلماً بوجوب ذلك الفعل في المستقبل وعلماً بوجوب المقدّمة قبل ذلك، وغاية ما يتخيّل في المقام حصول الملازمة بين الوجوبين، ويتفرّع عليه الملازمة بين العلمين بعد العلم بالملازمة المذكورة واعتبار الملازمة بين العلم بوجوب الفعل في المستقبل ونفس وجوب المقدّمة قبل وجوبه ممّا لا يعقل وجهه، فإنّه إذا لم يكن هناك ملازمة بحسب الواقع بين وجوب الفعل في المستقبل ووجوب مقدّمته قبله، لوضوح فساد حصول اللازم قبل حصول الملزوم لم يعقل تأثير العلم بالأوّل في وجود الثاني ولا العلم به.

نعم يمكن أن يتعلّق من الشارع أمر أصليّ بالمقدّمة منوطاً بالعلم أو الظنّ بل مجرّد احتمال وجوب ذلك الفعل في المستقبل، فيتسبّب وجوب المقدّمة المفروضة عن الأمر المتعلّق بها لا عن مجرّد العلم أو الظنّ أو الاحتمال المفروض.

وتحقيق المقام: أنّه إن فسّر الوجوب الغيري بما يكون وجوب الفعل منوطاً بوجوب غيره وحاصلاً من جهة حصوله من غير أن يكون له مطلوبيّة بحسب ذاته، بل إنّما يكون مطلوبيّته لأجل مطلوبيّة غيره، فيكون وجوبه في نفسه عين وجوبه لوجوب غيره لم يتعقّل الوجوب الغيري قبل حصول الوجوب النفسي، لتفرّع حصوله على حصول ذلك وتقوّمه به وإن تعلّق به أمر أصلي.

وإن فسّر الوجوب الغيري بما لا يكون المصلحة الداعية إلى وجوبه حاصلة في نفسه، بل يكون تعلّق الطلب به لأجل مصلحة حاصلة بفعل غيره لا يجوز

تفويت المكلّف لها فيجب عليه ذلك ليتمكّن من إتيانه بذلك الغير أمكن القول بوجوبها قبل وجوب ذيها لا من جهة الأمر الّذي يتعلّق بذيها، بل بأمر أصليّ متعلّق بها، وحينئذٍ فلا يكون مطلوبيّة الفعل حاصلة من مطلوبيّة غيره آتية من قبله وإنّما هي حاصلة من الطلب المستقلّ المتعلّق به؛ غاية الأمر أن تكون الحكمة الباعثة على تعلّق الطلب به تحصيل الفائدة المترتّبة على فعل آخر يكون الفعل المذكور موصلاً إليه إن بقي المكلّف على حال يصحّ تعلّق ذلك التكليف به عند حضور وقته، وقضيّة ذلك استحقاق المكلّف للعقاب عند تركه له، لمخالفته للأمر المتعلّق به وإن لم يكن تفويته للواجب المشروط عصياناً موجباً للعقاب، نظراً إلى أنّ تفويته له قبل تعلّق الوجوب به فقد صار المكلّف على حال لا يتعلّق ذلك التكليف به حتّى يكون عاصياً بتركه، ولا فرق حينئذٍ بين ما إذا علم وجوب الفعل الآخر في وقته أو ظنّه أو احتمله.

فظهر بما قرّرنا: أنّ الاستناد في وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها إلى الأمر المتعلّق بذيها حال حضور وقته غير متّجه على شيء من الوجهين المذكورين، وأمّا وجوبها لأجل الغير بأمر مستقلّ فلا يصحّ على الوجه الأوّل ولا مانع منه على الوجه الثاني لكن عدّ ذلك من الوجوب الغيري محلّ تأمّل، بل لا يبعد كونه نحواً من الوجوب النفسي، لما عرفت من ترتّب استحقاق العقاب على تركه من غير استحقاق للعقوبة على ترك الآخر.

والوجه للقول الآخر إطلاق ما دلّ على وجوب مقدّمة الواجب ولا مانع من كون الفعل واجباً لغيره ومع ذلك يكون واجباً قبل دخول وقت الغير إذا كان وجوب الغاية في وقتها معلوماً أو مظنوناً، ألا ترى أنّ قطع المسافة ليس واجباً لنفسه بل واجب للحجّ، ومع ذلك لم يجب إيقاعه إلّا قبل زمان الحجّ وكذلك صحّة الصوم مشروط بالاغتسال من الجنابة قبل الفجر عند الأكثر، وما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به فهو واجب، فيكون الغسل واجباً للصوم قبل دخول وقته.

وضعفه ظاهر ممّا قرّرنا، لوضوح أنّ القاضي بوجوب المقدّمة إنّما هو وجوب ذي المقدّمة فمع عدم حصوله كيف يعقل حصول ما يلزمه ويتفرّع عليه؟

والقول بكون العلم بوجوبه في وقته أو الظنّ به كافياً في ذلك قد عرفت وهنه. هذا إذا حمل كلام الجماعة على حكمهم بوجوب المقدّمة من جهة ما يتعلّق من الأمر بذيها، كما هو الظاهر من كلامهم، وان أرادوا إمكان وجوبه بأمر من الخارج فقد عرفت أنّه لا مانع منه على الوجه الذي قرّرناه ولا يظنّ أنّ أحداً يخالف فيه.

وفصّل بعض الأفاضل في المقام بين مقدمات الواجب المضيّق ممّا يعتبر حصولها قبله وغيرها فقال بوجوب الأوّل قبل وجوب ذيها، لحكم العقل حينئذٍ بلزوم الإتيان بها، فلو كانت المقدّمة من العبادات حكم بصحّتها حينئذٍ، نظراً إلى تعلّق الأمر بها، وكذلك الحال عنده في الواجب الموسّع إذا لم يسع الوقت لأدائه وأداء مقدّمته، كما في مثال الحجّ، فالمناط في حكم العقل بالوجوب هو ما إذا علم المكلّف أو ظنّ أنّه إن لم يأت بالمقدّمة قبل وجوب ذيها يفوته الواجب في وقته وأمّا في غير ذلك فلا مانع من تعلّق الأمر بالمقدّمة من الخارج، وأمّا مجرّد الأمر بذيها فلا دلالة فيه على وجوب المقدّمة لا عقلاً ولا شرعاً.

نعم لو أتى بالمقدّمة قبل وجوب ذيها كان مجزياً إلّا إذا كانت عبادة فيشكل الحال لتوقّفها على الأمر المفقود في المقام والفاضل المذكور ممن لا يقول بوجوب المقدّمة، فكان قوله بانتفاء الدلالة في المقام من جهة عدم ذهابه إلى وجوب المقدّمة، وحينئذٍ فيشكل الحال في حكمه بالوجوب مع الضيق إلّا أن يفصل في وجوب المقدّمة بين الوجهين، نظراً إلى ادّعائه إدراك العقل لوجوبها في الصورة الأُولى دون الثانية، وحينئذٍ فلا يكون ما ذكره تفصيلاً في هذه المسألة وهو تفصيل غريب في وجوب المقدّمة لا يعلم ذهاب أحد إليه ولا وجه له كما لا يخفى؛ ومع الغضّ عنه فكما يقول بحكم العقل بوجوب المقدّمة هناك على وجه التضييق فليقل بحكمه بالوجوب في الباقي على وجه التوسعة، إذ لا فارق بين المقامين فيما سوى الضيق والتوسعة، والحقّ أنّ حكم العقل منفي في المقامين.

وتحقيق المقام: أنّ الواجب إمّا أن يكون موقّتاً أو غير موقّت، وعلى التقديرين فإمّا أن يكون مضيّقاً أو غير مضيّق، وعلى التقادير فإمّا أن يكون الوقت

في نفسه متّسعاً لأداء الفعل ومقدّماته أو لا، وعلى الأوّل فإمّا أن يطرؤه ما يكون مانعاً من اتّساعه للمقدّمة أو يكون هناك مانع آخر من إيقاعها في الوقت لعدم تمكّنه من فعلها مع تأخيرها إلى الوقت أو لا.

فنقول: إنّه إذا لم يكن الوقت شرطاً في وجوب الفعل بل كان شرطاً في وجوده، كما هو الحال في الحجّ بالنسبة إلى وقته فلا إشكال في وجوب المقدّمة قبل حضور الزمان المضروب له بناءاً على القول بوجوب المقدّمة سواء وسع الوقت لمقدّمات الفعل أو لم يسعه، وليس ذلك حينئذٍ من مسألتنا، إذ ليس ذلك من تقدّم وجوب المقدّمة على ذيها، ومن ذلك أيضاً وجوب غسل الجنابة في الليل للصوم الواجب، إذ الظاهر كون النهار محلّاً لوقوع الصوم لا شرطاً في وجوبه، كما في الصلاة اليوميّة بالنسبة إلى أوقاتها حيث دلّ الدليل على كون الوقت شرطاً في وجوبها وصحّتها فما استشهد به من حكينا عنه من بعض المتأخّرين لتقدّم وجوب المقدّمة على ذيها من المثالين المذكورين ممّا لا وجه له، ولا فرق حينئذٍ بين سعة الوقت للفعل ومقدّماته وعدمها.

وأمّا إذا كان الوقت شرطاً في وجوب الفعل أو لم يكن الفعل موقّتاً لكن علم بحصول سببه بعد ذلك فالظاهر أنّه لا وجه للقول بوجوب المقدّمة من جهة الأمر المتعلّق بذيها في الزمان المتأخّر، كما أشرنا إليه من غير فرق بين سعة الوقت للفعل ومقدّماته وعدم اتّساعه لها وتمكّنه من الإتيان بها حينئذٍ وعدمه؛ غاية الأمر أنّه إذا دخل الوقت ولم يسع لأداء المقدّمة أو لم يتمكّن المكلّف من أدائها فيه لا يتعلّق الأمر بذي المقدّمة، لعدم تمكّنه حينئذٍ من الإتيان بها فلا يجب عليه ذلك الفعل ولا محذور فيه أصلاً.

ودعوى قضاء العقل بأداء المقدّمة قبل الزمان المفروض ـ كما مرّ عن بعض الأفاضل ـ واضح الفساد، إذ لم يتعلّق أمر بالمكلّف قبل حضور ذلك الوقت حتّى يحكم العقل بوجوب الإتيان بمقدّمته على ما هو شأنه في سائر المقدّمات، وحكم العقل بوجوب جعل المكلّف نفسه قابلاً لتعلّق الخطاب، وورود التكليف عليه ممّا لا يلتزمه أحد.

وتسليم الفاضل المتقدّم ـ حكم العقل بوجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها إذا لم يتّسع الوقت للمقدّمة مع منعه من حكم العقل بالوجوب بعد دخول الوقت مطلقاً ولو مع عدم اتّساعه إلّا لأداء الواجب ومقدّمته ـ من الغرائب، إذ لا فارق بين الصورتين سوى دخول وقت الواجب في الثاني وعدم دخوله في الأوّل، ومن البيّن أنّ دخول الوقت إن لم يكن مؤيّداً للحكم بالوجوب فلا يكون مانعاً منه.

ويأتي على ما ذكره المفصّل المذكور وجوب الإتيان بالمقدّمة قبل وجوب ذيها في جميع الصور الّتي لا يتمكّن المكلّف من أداء المقدّمة في وقت وجوب الفعل لاشتراك الوجه فيها.

ثمّ إنّ ما ذكرناه إنّما هو بالنظر إلى دلالة الأمر الّذي يتعلّق بذي المقدّمة وأمّا لو قام هناك أمر من الخارج على وجوب الإتيان بالمقدّمة قبل وجوب الفعل لأن يتمكّن من فعل المأمور به عند تعلّق الوجوب به فلا مانع منه أصلاً كما قرّرناه؛ ولا فرق حينئذٍ أيضاً بين الصور المذكورة لكن في عدّ ذلك حينئذٍ من الوجوب الغيري تأمّل أشرنا إليه، ولا يبعد إدراجه في الوجوب النفسي إن كان الأمر به لإحراز مصلحة حاصلة بفعل غيره، والأمر في ذلك هيّن بعد وضوح الحكم وعدم تفرّع ثمرة على مجرد إطلاق الاسم.

**ثالثها**: أنّ وجوب المقدّمة ـ كما مرّ الكلام فيه ـ من لوازم وجوب الواجب فإذا قام دليل على عدم وجوب بعض مقدمات الفعل قضى ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل أيضاً وحينئذٍ لو دلّ دليل آخر على وجوبه قامت المعارضة بين الدليلين المذكورين، فلابدّ من ملاحظة الجمع بينهما بتقييد أحدهما بالآخر ونحو ذلك ان أمكن ذلك بحسب المقام والأخذ بمقتضى التعادل والترجيح.

ويظهر من بعض أفاضل المتأخّرين الجمع بين الأمرين، نظراً إلى جعله وجوب المقدّمة من مقتضيات وجوب ذيها لا من لوازمه، فيصحّ الانفكاك بينهما بعد قيام الدليل عليه وقد عرفت ضعفه.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إذا ثبت عدم وجوب بعض مقدّمات الفعل سواء ثبت

تحريمه أو كراهته أو غيرهما من الأحكام قضى ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل لكن لا مطلقاً بل على سبيل الإطلاق، فلا مانع حينئذٍ من كونه واجباً مشروطاً بوجود تلك المقدّمة، إذ لا مانع من حرمة مقدّمة الواجب المشروط وثبوت سائر الأحكام لها نظراً إلى ما تقرّر من عدم وجوبها، وحينئذٍ فلو دلّ الدليل على وجوب ذلك الفعل في الجملة أمكن الجمع بينهما بحمله على الوجوب المشروط وتقييد إطلاق وجوبه بذلك.

وحينئذٍ فإن كانت تلك المقدّمة المحرّمة مثلاً متقدّمة على الفعل وتصدّى المكلّف لفعلها فلا إشكال حينئذٍ في تعلّق الوجوب بذلك الفعل وصحّة الإتيان به، لتعلّق الأمر به بعد الإتيان بمقدّمته المحرّمة ومقتضى الأمر الإجزاء والصحّة. وأمّا إن كانت مقارنة للفعل أو متأخّرة عنه فقد يتخيّل حينئذٍ عدم صحّة الفعل المذكور، لكون المقدّمة المذكورة حينئذٍ من مقدّمات الوجوب فلا يتعلّق أمر بالفعل قبل حصولها فلا يعقل القول بصحّته.

ويمكن دفعه: بأنّ مقدّمة وجود الشيء لا يجب تقدّمها على حصول ذلك الشيء، بل قد يقارنه وقد تتأخّر عنه، ألا ترى أنّ الإجازة الحاصلة من المالك في البيع الفضولي شرط في حصول الانتقال حال العقد بناءاً على المعروف من كون الإجازة كاشفة لا ناقلة ومع ذلك تتأخّر عنه.

فحينئذٍ نقول: إنّ مقدّمة الوجوب من مقدّمة الوجود بالنسبة إلى الوجوب، فحصول الوجوب إذا كان متوقّفاً على وجود المقدّمة المذكورة في الجملة فقد يكون متوقّفاً على وجود ذلك الفعل أوّلاً، ليتفرّع عليه الوجوب المفروض، وحينئذٍ فلا إشكال في عدم صحّة ذلك الفعل قبل حصول مقدّمته المفروضة وقد يكون متوقّفاً على حصول ذلك الفعل في الجملة سواء كان متقدّماً عليه أو مقارناً له أو متأخّراً عنه، بل وقد يتوقّف على خصوص حصوله المتأخّر فيكون حصوله أخيراً كاشفاً عن وجوب ذلك الفعل أوّلاً.

وحينئذٍ فلا مانع من صحّة الفعل مع حرمة مقدّمته المذكورة وإن كانت

متأخّرة، لكون وجودها أخيراً ولو على وجه محرّم كافياً في وجوب ذلك الفعل أوّلاً.وقد يجعل من ذلك اعتبار تبقية النصاب إلى انقضاء الشهر الثاني عشر في وجوب الزكاة عند دخوله بناءاً على اعتبار بقاء النصاب طول الشهر في الوجوب، كما ذهب إليه جماعة فلو فرضنا حينئذٍ حرمة تبقية النصاب كما إذا كان له غريم يطالبه بحقّه وكان الوفاء منحصراً بدفعه لم يمنع ذلك من وجوب الزكاة عليه وصحّة دفعه إذا لم يكن ما يدفعه في الزكاة منافياً لأداء حقّ الغريم، بل ولو كان منافياً أيضاً في وجه.

ويتفرّع على ما قرّرناه أنّ ترك الواجب المضيّق إذا كان من مقدّمات أداء الموسّع لم يمنع تحريمه من صحّة ما يتوقّف عليه من فعل الموسّع ليكون قاضياً بسقوط الأمر المتعلّق به القاضي بفساد فعله، وسيجيء تفصيل القول فيه إن شاء الله في المسألة الآتية.

**رابعها**: أنّه قد يتخيّل أنّ الواجب من المقدّمة هو ما يحصل به التوصّل إلى الواجب دون غيره، فإذا أوجب الشارع علينا الحجّ كان قطع المسافة الموصلة إلى الحجّ واجباً علينا لا مطلقاً، فلو قطع المسافة إلى مكّة المشرّفة وترك الحجّ لم يكن آتياً بالمقدّمة الواجبة، وكذا لو أتى بالوضوء وترك الإتيان بالصلاة، ومن ذلك ما إذا كان له صارف عن أداء الواجب، فإنّه يخرج بذلك سائر ما يأتي به من مقدّمات الفعل عن الوجوب، فلا مانع حينئذٍ من تركها حيث إنّه لا إيصال لشيءٍ منها إلى الواجب وإن كان المكلّف تاركاً للمقدمة الواجبة أيضاً ـ أعني خصوص الموصلة إلى الواجب ـ إلّا أنّ ما يقدم على تركه من الشرائط أو فعله من الموانع وأضداد الوجوب ليس تركاً للواجب ولا إقداماً على الحرام مع وجود الصارف عن الواجب وعدم إيصال شيء منها إلى فعله على فرض الإتيان بها أو تركها.

وقد يستفاد ذلك من المصنّف في ذيل المسألة الآتية حيث قال: إنّ حجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من أعطاها حقّ

النظر، وكأنّه إنّما خصّ الوجوب بها في تلك الحال من جهة حصول التوصّل بها عند إرادة ما يتوقّف عليها دون ما إذا لم يكن مريداً له، إذ لا يتوصّل بها حينئذٍ إلى فعله.

والأظهر كما هو ظاهر الجمهور وجوب المقدّمة من حيث إيصالها إلى أداء الواجب، فالمقدمة الّتي لا يتحقّق بها الإيصال إلى الواجب واجب الحصول من حيث التوصّل بها إلى الواجب، فيجب الإتيان بها والتوصّل إلى الواجب من حينها، فإذا لم يتوصل المكلّف بها إلى الواجب لم يخرج المقدّمة عن الوجوب، فإذا وجب علينا شيء وجب الإتيان بما يتوقّف عليه لا من جهة ذاته بل من حيث أدائه إلى الواجب، ويجب علينا الإقدام على فعل الواجب بعد الإتيان بمقدّمته، فعدم الإقدام على الواجب بعد الإتيان بالمقدّمة لا يخرج ما أتى به من المقدّمة عن الوجوب فإنّها واجبة من حيث كونها مؤدّية إلى الواجب وإن لم يحصل التأدية إليه لإهمال المكلّف، فإنّ عدم حصول الأداء بها لا ينافي اعتبارها من حيث كونها مؤدّياً ليحكم بوجوبها من تلك الجهة.

وبالجملة: أنّه لا يتنوّع المقدّمة من جهة إيصالها إلى ذي المقدّمة وعدمه إلى نوعين ليقال بوجوب أحدهما دون الآخر، بل ليس هناك إلّا فعل واحد يتّصف بالوجوب من حيث كونها موصلة إلى الواجب سواء أتى بها على تلك الجهة أو لا، وتلك الجهة حاصلة فيها سواء تحقّق بها الإيصال إليه أو لا.

نعم لو فرض انتفاء الجهة المذكورة عن المقدّمة لم تكن واجبة وحينئذٍ يخرج عن عنوان المقدّمة كما لا يخفى، فلا فرق في وجوبها بين وجود الصارف الاختياري عن أداء الواجب وعدمه ولو كان هناك صارف عن الواجب خارج عن اختيار المكلّف خرجت به المقدّمة عن الوجوب، لانتفاء الحيثيّة المذكورة وحينئذٍ يسقط التكليف بالواجب أيضاً.

والتأمّل في الأدلّة المتقدّمة لوجوب المقدّمة قاض بما قلناه، كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النظر، وقد نصّ على ما ذكرنا غير واحد من أفاضل

المتأخّرين مصرّحاً بأنّ ما دلّ على وجوب المقدّمة إنّما ينهض دليلاً على الوجوب المطلق إذا أمكن صدور الواجب عن المكلّف. هذا.

ويتفرّع على الوجهين المذكورين أُمور:

منها: أنّه إذا كان للمكلّف صارف عن أداء الواجب لم يكن ما يقدّم عليه من ترك مقدّماته ممنوعاً منه على الأوّل، إذ المقدّمات المتروكة غير موصلة إلى الواجب مع وجود الصارف عنه وإنّما الممنوع منه هو ترك المقدّمة الموصلة، وليس ذلك بشيء من تلك التروك ويتفرّع عليه صحّة أداء الواجب الموسّع عند مزاحمته للمضيّق، إذ لا يتحقّق فعل الموسّع إلّا مع وجود الصارف عن المضيّق، وحينئذٍ فلا يكون ما يأتي به من الموسّع منهيّاً عنه ليقضي النهي بفساده بخلاف ما لو قيل بالثاني، لتعلّق النهي به حينئذٍ لكون تركه مقدّمة لأداء الواجب فيكون واجباً من حيث كونه موصلاً إلى الواجب.

ويشكل بأنّه لا إشكال في حرمة ترك المقدّمة الموصلة وكذا في وجوب ترك المانع الموصل إلى فعل الواجب، فالمكلّف مع وجود الصارف عن الواجب إذا ترك الواجب وترك مقدّمته يكون تاركاً لواجب نفسي ولمقدّمته الموصلة إليه، فكيف يصحّ القول بكون ما يقدّم عليه من ترك المقدّمة جائزاً؟ ومجرّد مقارنته لوجود الصارف مع حرمته أيضاً لا يقضي بجواز الترك الحاصل منه وإذا ترك الواجب وأتى بضدّه فقد ترك نفس الواجب ومقدّمته الواجبة الّتي هي ترك ضدّه الموصل إليه.

ومن البيّن: أنّ ما أتى به من فعل الضدّ ترك لترك الضدّ الموصل إلى الواجب أيضاً فيلزم أن يكون حراماً من تلك الجهة وإن لم يكن ترك الضدّ في المقام موصلاً إلى الواجب بسوء اختيار المكلّف ولا مانع من اجتماع حصول التركين في المقام بفعل الضدّ كما لا يخفى، فلا يتمّ الحكم بصحّة ما أتى به من الضدّ أيضاً، وسيجيء الكلام في ذلك إن شاء الله.

ومنها: أنّه يصحّ أداء الوضوء ونحوه بقصد الوجوب عند اشتغال الذمّة بالغاية

الواجبة وان لم يأت به لأداء تلك الغاية بل لغاية مندوبة بناءاً على الثاني بخلاف الأوّل، إذ لا يجوز حينئذٍ قصد الوجوب إلّا إذا أتى به لأداء الغاية الواجبة ولا أقلّ من ظنّه بأدائه إليها إذا لم يلحظ الغاية الواجبة حال أداء الفعل.

ومنها: جواز أخذ الاجرة على فعل المقدّمة في الصورة المفروضة وعدم جوازه على الوجهين، نظراً إلى ما تقرّر من عدم جواز أخذ الاجرة على الواجبات بناءاً على عدم الفرق في ذلك بين الواجبات النفسيّة والغيريّة، كما مرّت الإشارة إليه.

ومنها: برء النذر بفعلها في الصورة المذكورة لو تعلّق نذره بفعل الواجب أو واجبات عديدة بناءاً على الثاني إذا قلنا بشمول الواجب عند الإطلاق للواجبات الغيريّة أو صرّح الناذر بالتعميم بخلاف ما لو بنى على الأوّل.

**خامسها**: أنّه يجري جميع ما قلناه في مقدّمة الواجب بالنسبة إلى مقدّمات المندوب فيحكم بحصول الندب الغيري في مقدّماته على القول بوجوب مقدّمة الواجب بخلاف القول بعدمه.

والظاهر أنّه لا إشكال في استحباب مقدّمة المندوب إذا أتى بها لأجل أدائها إليه وإن قلنا بعدم وجوب مقدّمة الواجب، لما تقرّر من أنّ كلّ فعل قصد به الطاعة فهو طاعة وهو غير ما نحن بصدده من بيان استحبابها الغيري، فإنّ ذلك استحباب نفسي حاصل في مقدّمة الواجب أيضاً وإن لم نقل بوجوبها الغيري ولذا ينعقد نذرها من حيث إنّها مقدّمة لأداء الواجب على القول بعدم وجوب المقدّمة أيضاً، ولا مانع من اجتماع الاستحباب النفسي والوجوب الغيري بوجه، كما أنّه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب الغيري فيما إذا كان الفعل المفروض مقدّمة للواجب والمندوب، وتضادّ الأحكام لا يقضي بامتناع ذلك مع عدم الاكتفاء باختلاف الجهة مع اتّحاد المتعلّق ـ كما قد يتوهّم ـ فإنّه إنّما يفيد امتناع اجتماع حكمين منها في أمر واحد بحسب الواقع بأن يكون الفعل الواحد واجباً غير جائز الترك ومندوباً جائز الترك لا اجتماع الجهتين، إذ الحكم حينئذٍ يتبع

الجهة الأقوى فعند اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب النفسي أو الغيري يكون حكم ذلك الشيء هو الوجوب غير أنّه إذا لوحظ ذلك الشيء في نفسه أو بالنسبة إلى غاية أُخرى راجحة كان راجحاً رجحاناً غير بالغ إلى درجة المنع من الترك.

فالحاصل بحسب الواقع جهتان مرجّحتان للفعل إحداهما بالغة إلى درجة المنع من الترك والأُخرى غير بالغة إليها.

ومن البيّن أنّه لا تضادّ بينهما فلا مانع من اجتماعهما في أمر واحد، فإنّ عدم إيصاله الجهة النادبة إلى حدّ الوجوب لا ينافي إيصاله الأُخرى إلى ذلك وذلك كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة الواجبة وبالنظر إلى قراءة القرآن ونحوها، إذ من الواضح عدم سقوط رجحان الوضوء لأجل التلاوة بعد دخول وقت الصلاة؛ غاية الأمر حينئذٍ أن يكون الوضوء موصوفاً بالوجوب لا غير وذلك لا يستلزم إتيان العامل به على ذلك الوجه، إذ لا مانع من إتيانه به لا من جهة وجوبه، بل بجهة أُخرى راجحة غير بالغة إلى تلك الدرجة، فيختلف الحال بملاحظة ذلك بين الوجوب الّذي يكون صفة للفعل وما يكون جهة لإيقاعه ويعبّر عن الأوّل بالوجوب الواقع «صفة» وعن الثاني بالوجوب المجعول «غاية».

فيمكن اجتماع الوجوبين، كما إذا أتى بالفعل المفروض لأجل كونه واجباً.

ويمكن افتراقهما، كما إذا أتى بالواجب لأجل رجحانه الغير البالغ إلى درجة الوجوب فيكون آتياً بالواجب لكن لا على جهة وجوبه بل على الجهة النادبة، ولا يمنع ذلك من أداء الواجب وإن كان عبادة، لما تقرّر من عدم اعتبار ملاحظة الامتثال للأمر الخاص في أداء الواجب فإنّه بعد العلم برجحان الفعل في الجملة والإتيان به من جهة رجحانه يصحّ الفعل ويتّصف بالوجوب بحسب الواقع، فيكون المكلّف آتياً بالواجب خارجاً عن عهدة التكليف وإن لم يصدق امتثال ذلك الأمر إلّا بعد ملاحظته في الجملة عند الإتيان بالفعل، فإذا أتى بالفعل على وجه القربة ولو كانت تلك الجهة نادبة إلى الفعل وكان ذلك الفعل عبادة واجبة عليه من جهة أُخرى لا يعلمها أصلاً أو غفل حال أداء الفعل عنها كان ذلك الفعل

مجزياً عن الواجب وكان متّصفاً بالوجوب بحسب الواقع وإن لم يأتِ به من جهة وجوبه.

**سادسها:** ما مرّ من الكلام في مقدّمة الواجب يجري بعينه في مقدّمات ترك الحرام أعني ما يتوقّف عليه ترك الحرام من الأفعال والتروك بل يندرج ذلك في مقدّمة الواجب، نظراً إلى وجوب ترك الحرام، وكما أنّ مقدّمة الواجب قد تكون مقدّمة لوجوده وقد تكون مقدّمة للعلم بحصوله، فكذا مقدّمة ترك الحرام قد تكون مقدّمة لنفس الترك سواء كانت فعلاً أو تركاً، وقد تكون مقدّمة للعلم به كما في الحلال المشتبه بالحرام، كما إذا اشتبه الدرهم الحلال بالحرام فإنّه يتوقّف العلم بالاجتناب عن الحرام على التجنّب عن جميع ما وقع فيه الاشتباه، فيجب الاجتناب عن الكلّ.

وذهب جماعة إلى عدم وجوب التجنّب، نظراً إلى بعض الأخبار الدالّة على عدم وجوب الاجتناب عن الحرام إلّا مع العلم به بعينه دون المشتبه، فلا يجب ترك الحرام مطلقاً حتّى يجب مقدّمة العلم به، وهو ضعيف كما سيجيء تفصيل القول فيه في محلّه إن شاء الله.

ثمّ الظاهر إنّ ما اختاره الجماعة من عدم وجوب التجنّب إلّا عن الحرام المعلوم إنّما هو بالنسبة إلى الماليّات ونحوها، وأمّا بالنظر إلى الإقدام على سائر المحرّمات كما إذا اشتبه الكافر بالمسلم ومن يحلّ سبيه بمن لا يحلّ ومن يحلّ وطؤه بمن يحرم أو اشتبه الخمر بغيره أو السمّ بغيره ونحو ذلك فإنّ الظاهر: أنّ أحداً لا يقول بجواز الإقدام وتوقّف التحريم على العلم فيحكم في الأمثلة المذكورة بحلّ القتل والسبي والوطء والشرب والأكل بمجرّد الشبهة الحاصلة كيف وربما يعدّ المنع من ذلك من الضروريّات الواضحة المستغنية عن تجشّم ذكر الأدلّة هذا.

وقد علم ممّا ذكرنا حرمة السبب المفضي إلى الحرام، لتوقّف ترك الحرام على تركه بل لا يبعد القول بتحريمه ولو على القول بعدم وجوب المقدّمة الشرطيّة نظراً

إلى كونه في حكم المقدّمة السببيّة، فكما يجب الأسباب المفضية إلى فعل الواجب كذا يحرم السبب المفضي إلى الحرام كما سيشير إليه المصنّف بل قد يقال بتحريمه ولو مع عدم القول بوجوب المقدّمة مطلقاً لاستفادة ذلك من تتبّع موارد الشرع، وأمّا سائر مقدّمات الحرام فلا وجه للقول بتحريمها، لعدم استلزامها لحصول الحرام وعدم كونها معتبرة في ترك الحرام ليتوقّف تركه على تركها إلّا أن تكون جزءاً أخيراً للعلّة التامّة فتحرم لما عرفت ولا يبعد إدراجها إذاً في الأسباب.

نعم لو قصد بفعل المقدّمة التوصّل إلى الحرام كان محرّماً، لقيام الدليل على تحريم الأفعال الّتي يقصد بها المحرّمات وهو حينئذٍ حرام نفسي فلا ربط له بالمقام، ولا فرق إذاً بين ما إذا حصل التوصّل بها إلى الحرام أو لا.

**سابعها:** قد يتخيّل أنّ المقدّمة إذا كانت فعل أُمور يكون الإتيان بالواجب حاصلاً في ضمنها كالصلاة إلى الجوانب الأربع والصلاة في الثوبين المشتبهين كانت واجبة على القولين:

قال في الوافية: وكأنّه لاخلاف في وجوبه، لأنّه عين الإتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة والصلاة في كلّ من الثوبين المشتبهين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك انتهى.

ويرد عليه: أنّه إن قيل بكون الأفعال المتعدّدة متقدّمة بالنسبة إلى نفس الواجب فهو بيّن الفساد، لوضوح عدم الحاجة في وجوده إلى التكرار وإن أُريد كون ذلك مقدّمة للعلم بأداء الواجب فإنّه كما يجب الإتيان بالفعل يجب العلم بتفريغ الذمّة أيضاً فيكون التكرار واجباً لتوقّف وجود العلم الواجب عليه.

فدعوى كون الواجب حاصلاً في ضمن المقدّمة غير ظاهرة، فإنّ الواجب الّذي يكون التكرار مقدّمة بالنسبة إليه هو العلم بأداء الواجب وهو غير حاصل في ضمنها وأداء أصل الواجب الحاصل في ضمنها ليس ممّا يتوقّف حصوله على التكرار قطعاً فليس ذلك مقدّمة بالنسبة إليه، وحيث كان التكرار المفروض مقدّمة بالنسبة إلى وجود العلم الواجب كان الحال فيه كسائر المقدّمات من غير فرق.

نعم يندرج ذلك في المقدّمة السببيّة لكون التكرار سبباً لحصول العلم فالحال فيه كسائر أسباب الواجبات ودلالة النصّ على وجوب التكرار في بعض الموارد لا يفيد شيئاً في المقام كورود النصّ بوجوب غيره من المقدّمات كوجوب الوضوء والغسل للصلاة.

ويدفعه: أنّه لا شكّ في إتيانه بكلّ من الأفعال المتكرّرة على سبيل الوجوب نظراً إلى وجوب الاحتياط في مثله بعد اليقين بالاشتغال فلا وجه للقول بعدم وجوب ذلك بناءاً على القول بنفي وجوب المقدّمة مطلقاً، كيف وليس الحال في ذلك إلّا كغيره من الاحتياط الواجب كوجوب الإتيان بالأجزاء المشكوكة على القول بكون أسامي العبادات موضوعة للصحيحة، فإنّ وجوب الإتيان بها إنّما هو من جهة تحصيل العلم بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال.

وقد يقال: بأنّ وجوبها من باب الاحتياط غير الوجوب من باب المقدّمة وذلك لاستصحاب بقاء الاشتغال قبل حصول التكرار أو الإتيان بالجزء المشكوك فيحكم بالوجوب من تلك الجهة لا بمجرّد كونها مقدّمة للعلم.

وفيه: أنّ ذلك إنّما يجري بالنسبة إلى الإتيان بالأجزاء المشكوكة وأمّا في المقام فلا يصحّ ذلك، إذ لا وجه حينئذٍ في نيّة الوجوب في كلّ من الفعلين إلاّ من باب المقدّمة وليس الوجه في وجوب الاحتياط حينئذٍ إلّا من جهة توقّف اليقين بالفراغ عليه، فالقول بعدم وجوب التكرار على القول بعدم وجوب المقدّمة مع إطباق الأصحاب ظاهراً على الوجوب من الجهة المذكورة غير متّجه.

نعم مع الغضّ عن إطباقهم عليه يمكن المناقشة فيه بناءاً على القول بعدم وجوب المقدّمة مطلقاً إلّا أنّ اتفاقهم على الوجوب يدفع ذلك، وفيه دلالة على ما ذكره المصنّف من الاتفاق على وجوب المقدّمة السببيّة، إذ لا خصوصية للسبب المذكور بين أسباب الواجبات.

❊ ❊ ❊

## معالم الدين :

# أصـل

الحقّ أنّ الأمر بالشيء على وجه الإيجاب لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ لفظاً ولا معنىً.

وأمّا العامّ؛ فقد يُطلق ويراد به أحد الأضداد الوجوديّة لا بعينه، وهو راجع إلى الخاصّ، بل هو عينه في الحقيقة، فلا يقتضي النهي عنه أيضاً. وقد يطلق ويراد به الترك. وهذا يدلّ الأمر على النهي عنه بالتضمّن.

وقد كثر الخلاف في هذا الأصل، واضطرب كلامهم في بيان محلّه من المعاني المذكورة للضدّ؛ فمنهم: من جعل النزاع في الضدّ العامّ بمعناه المشهور ـ أعني الترك ـ وسكت عن الخاصّ. ومنهم: من أطلق لفظ الضدّ ولم يبيّن المراد منه. ومنهم: من قال: إنّ النّزاع إنّما هو في الضدّ الخاصّ. وأمّا العامّ بمعنى الترك فلا خلاف فيه، إذ لو لم يدلّ الأمر بالشيء على النهي عنه، لخرج الواجب عن كونه واجباً.

وعندي في هذا نظر؛ لأنّ النزاع ليس بمنحصر في إثبات الاقتضاء ونفيه، ليرتفع في الضدّ العامّ باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجباً، بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في أنّه

هل هو عينه أو مستلزمه كما ستسمعه. وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضدّ العامّ، بل هو إليه أقرب.

ثمّ إنّ محصّل الخلاف هنا: أنّه ذهب قوم إلى أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه في المعنى. وآخرون إلى أنّه يستلزمه، وهم: بين مُطلِق للاستلزام، ومُصرِّح بثبوته لفظاً. وفصّل بعضهم، فنفى الدلالة لفظاً وأثبت اللزوم معنى، مع تخصيصه لمحلّ النزاع بالضدّ الخاصّ.

لنا على عدم الاقتضاء في الخاصّ لفظاً: أنّه لو دلّ لكانت واحدة من الثلاث، وكلّها منتفية.

أمّا المطابقة، فلأنّ مفاد الأمر لغةً وعرفاً هو الوجوب، على ما سبق تحقيقه. وحقيقة الوجوب ليست إلّا رجحان الفعل مع المنع من الترك. وليس هذا معنى النهي عن الضدّ الخاصّ ضرورة.

وأمّا التضمّن، فلأنّ جزءه هو المنع من الترك. ولا ريب في مغايرته للأضداد الوجوديّة المعبّر عنها بالخاصّ.

وأمّا الالتزام، فلأنّ شرطها اللزوم العقليّ أو العرفيّ. ونحن نقطع بأنّ تصوّر معنى صيغة الأمر لا يحصل منه الانتقال إلى تصوّر الضدّ الخاصّ، فضلاً عن النهي عنه.

ولنا على انتفائه معنى: ما سنبيّنه، من ضعف متمسك مُثبتيه، وعدم قيام دليل صالح سواه عليه.

ولنا على الاقتضاء في العامّ بمعنى الترك: ما علم من أنّ ماهيّة الوجوب مركّبة من أمرين، أحدهما المنع من الترك. فصيغة الأمر الدالّة على الوجوب دالّة على النهي عن الترك بالتضمّن، وذلك واضح.

احتجّ الذاهب إلى أنّه عين النهي عن الضدّ: بأنّه لو لم يكن نفسه، لكان إمّا مثله، أو ضدّه، أو خلافه، واللازم بأقسامه باطل.

بيان الملازمة: أنّ كلّ متغايرين إمّا أن يكونا متساويين في الصفات النفسيّة، أو لا ـ والمراد بالصفات النفسيّة: ما لا يفتقر اتّصاف الذات بها إلى تعقّل أمر زائد، كالإنسانيّة للإنسان. وتُقابلها المعنويّة المفتقرة إلى تعقّل أمر زائد، كالحدوث والتحيّز له ـ فإن تساويا فيها؛ فمثلان، كسوادين وبياضين. وإلّا، فإمّا أن يتنافيا بأنفسهما، بأن يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد بالنظر إلى ذاتيهما، أو لا. فإن تنافيا كذلك، فضدّان، كالسواد والبياض. وإلّا، فخلافان، كالسواد والحلاوة.

ووجه انتفاء اللازم بأقسامه: أنّهما لو كانا ضدّين أو مثلين لم يجتمعا في محلّ واحد، وهما مجتمعان؛ ضرورة أنّه يتحقّق في الحركة الأمرُ بها والنهي عن السكون الّذي هو ضدّها. ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كلّ منهما مع ضدّ الآخر، لأنّ ذلك حكم الخلافين، كاجتماع السواد ـ وهو خلاف الحلاوة ـ مع الحموضة، فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشيء مع ضدّ النهي عن ضدّه، وهو الأمر بضدّه. لكن ذلك محال، إمّا لأنّهما نقيضان، إذ يُعَدُّ «إفعل هذا» و «إفعل ضدّه» أمراً متناقضاً، كما يعدّ «فَعَلَه» و «فَعَلَ ضدّه» خبراً متناقضاً؛ وإمّا لأنّه تكليف بغير الممكن، وأنّه محال.

والجواب: إن كان المراد بقولهم: «الأمر بالشيء طلب لترك ضدّه» على ما هو حاصل المعنى: أنّه طلب لفعل ضدّ ضدّه، الّذي هو نفس الفعل المأمور به، فالنزاع لفظيّ، لرجوعه إلى تسمية فعل المأمور به تركاً لضدّه، وتسمية طلبه نهياً عنه. وطريق ثبوته النقلُ لغة، ولم يثبت. ولو ثبت فمحصّله: أنّ الأمر بالشيء، له عبارة أُخرىٰ، كالأُحجيّة، نحو: «أنت وابنُ أختِ خالتك». ومثله لا يليق أن يدوّن في الكتب العلميّة.

وإن كان المراد: أنّه طلبٌ للكفّ عن ضدّه، منعنا ما زعموا: أنّه لازم

للخلافين ـ وهو اجتماع كلّ مع ضدّ الآخر ـ لأنّ الخلافين: قد يكونان متلازمين؛ فيستحيل فيهما ذلك؛ إذ اجتماع أحد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه؛ فيلزم اجتماع كلّ مع ضدّه، وهو محال. وقد يكونان ضدّين لأمرٍ واحد، كالنوم للعلم والقدرة، فاجتماع كلّ مع ضدّ الآخر يستلزم اجتماع الضدّين.

حجّة القائلين بالاستلزام وجهان:

الأوّل ـ أنّ حرمة النقيض جزء من ماهيّة الوجوب. فاللفظ الدالّ على الوجوب يدلّ على حرمة النقيض بالتضمّن. واعتذر بعضهم ـ عن أخذ المدّعى الاستلزام، واقتضاء الدليل التضمّن ـ بأنّ الكلّ يستلزم الجزء. وهو كما ترىٰ.

وأُجيب: بأنّهم إن أرادوا بالنقيض ـ الّذي هو جزء من ماهيّة الوجوب ـ الترك؛ فليس من محلّ النزاع في شيء؛ إذ لا خلاف في أنّ الدالّ على الوجوب دالّ على المنع من الترك، وإلّا، خرج الواجب عن كونه واجباً. وإن أرادوا أحد الأضداد الوجوديّة، فليس بصحيح، إذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك، وأين هو من ذاك؟

وأنت إذا أحطت خُبراً بما حكيناه في بيان محلّ النزاع، علمت أنّ هذا الجواب لا يخلو عن نظر؛ لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادّعى أنّه عين النهي، لا على أصل الاقتضاء. وما ذكر في الجواب إنّما يتمّ على التقدير الثاني.

فالتحقيق: أن يردّد في الجواب بين الاحتمالين؛ فيتلقّى بالقبول على الأوّل، مع حمل الاستلزام على التضمّن، ويردّ بما ذكر في هذا الجواب على الثاني.

الوجه الثاني ـ أنّ أمر الايجاب طلب يُذَمُّ تركه اتّفاقاً، ولا ذمّ إلّا على فعل؛ لأنّه المقدور، وما هو هاهنا إلّا الكفّ عنه، أو فعل ضدّه، وكلاهما ضدّ للفعل. والذمّ بأيّهما كان، يستلزم النهي عنه، إذ لا ذمّ بما لم يُنهَ عنه، لأنّه معناه.

والجواب: المنع من أنّه لا ذمّ إلّا على فعل، بل يذمّ على أنّه لم يفعل. سلّمنا، لكنّا نمنع تعلّق الذمّ بفعل الضدّ، بل نقول: هو متعلّق بالكفّ، ولا نزاع لنا في النهي عنه.

واعلم: أنّ بعض أهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصراً في المعنوي؛ فقال: التحقيق أنّ من قال بأنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه لا يقول بأنّه لازم عقليّ له، بمعنى أنّه لابدّ عند الأمر من تعقّله وتصوّره. بل المراد باللزوم: العقليّ مقابل الشرعيّ، يعني: أنّ العقل يحكم بذلك اللزوم، لا الشرع. قال: «والحاصل: أنّه إذا أمر الآمر بفعل، فبصدور ذلك الأمر منه يلزم أن يحرم ضدّه، والقاضي بذلك هو العقل. فالنهي عن الضدّ لازم له بهذا المعنى. وهذا النهي ليس خطاباً أصليّاً حتّى يلزم تعقّله، بل إنّما هو خطاب تبعيّ، كالأمر بمقدّمةالواجب اللازم منالأمر بالواجب؛ إذ لا يلزم أن يتصوّره الآمر».

هذا كلامه. وأنت إذا تأمّلت كلام القوم رأيت أنّ هذا التوجيه إنّما يتمشّى في قليل من العبارات الّتي أطلق فيها الاستلزام. وأمّا الأكثرون فكلامهم صريح في إرادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظيّة. فحكمه على الكلّ بإرادة المعنى الّذي ذكره تعسّف بحت، بل فرية بيّنة.

واحتجّ المفصّلون على انتفاء الاقتضاء لفظاً، بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه، وعلى ثبوته معنىً بوجهين:

أحدهما: أنّ فعل الواجب الّذي هو المأمور به لا يتمّ إلّا بترك ضدّه، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، وحينئذٍ فيجب ترك فعل

الضدّ الخاصّ. وهو معنى النهي عنه.

وجوابه يعلم ممّا سبق آنفاً؛ فإنّا نمنع وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به مطلق، بل يختصّ ذلك بالسبب، وقد تقدّم.

والثاني: أنّ فعل الضدّ الخاصّ مستلزم لترك المأمور به، وهو محرّم قطعاً؛ فيحرم الضدّ أيضاً؛ لأنّ مستلزم المحرّم محرّم.

والجواب: إن أردتم بالاستلزام: الاقتضاء والعلّيّة، منعنا المقدّمة الأُولىٰ، وإن أردتم به مجرّد عدم الانفكاك في الوجود الخارجيّ على سبيل التجوّز، منعنا الأخيرة.

وتنقيح المبحث: أنّ الملزوم إذا كان علّة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضياً لتحريم الملزوم، لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء إيجاب المسبّب إيجاب السبب، فإنّ العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلّة. وكذا إذا كانا معلولين لعلّة واحدة؛ فإنّ انتفاء التحريم في أحد المعلولين يستدعي انتفاءَه في العلّة، فيختصّ المعلول الآخر الّذي هو المحرّم بالتحريم من دون علّته. وأمّا إذا انتفت العلّيّة بينهما والاشتراك في العلّة، فلا وجه حينئذٍ لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم؛ إذ لا ينكر العقل تحريم أحد أمرين متلازمين اتّفاقاً، مع عدم تحريم الآخر.

وقُصارىٰ ما يُتخيّل: أنّ تضادّ الأحكام بأسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في أمرين متلازمين.

ويدفعه: أنّ المستحيل إنّما هو اجتماع الضدّين في موضوع واحد. على أنّ ذلك لو أثّر، لثبت قول الكعبيّ بانتفاء المباح، لما هو مقرّر من أنّ ترك الحرام لابدّ وأن يتحقّق في ضمن فعل من الأفعال، ولا ريب في وجوب ذلك الترك، فلا يجوز أن يكون الفعل المتحقّق في ضمنه

مُباحاً؛ لأنّه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم.

وبشاعة هذا القول غير خفيّة. ولهم في ردّه وجوه في بعضها تكلّف، حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به مطلقاً؛ لظنّهم أنّ الترك الواجب لا يتمّ إلّا في ضمن فعل من الأفعال؛ فيكون واجباً تخييريّاً.

والتحقيق في ردّه: أنّه مع وجود الصارف عن الحرام، لا يحتاج الترك إلى شيء من الأفعال، وإنّما هي من لوازم الوجود، حيث نقول بعدم بقاء الأكوان واحتياج الباقي إلى المؤثّر. وإن قلنا بالبقاء والاستغناء، جاز خلوّ المكلّف من كلّ فعل؛ فلا يكون هناك إلّا الترك.

وأمّا مع انتفاء الصارف وتوقّف الامتثال على فعل منها ـ للعلم بأنّه لا يتحقّق الترك ولا يحصل إلّا مع فعله ـ فمن يقول بوجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به مطلقاً، يلتزم بالوجوب في هذا الفرض، ولا ضير فيه، كما أشار إليه بعضهم. ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره.

إذا تمهّد هذا فاعلم: أنّه إن كان المراد باستلزام الضدّ الخاصّ لترك المأمور به، أنّه لا ينفكّ عنه، وليس بينهما علّيّة ولا مشاركة في علّة، فقد عرفت: أنّ القول بتحريم الملزوم حينئذٍ لتحريم اللازم، لا وجه له. وإن كان المراد أنّه علّة فيه ومقتض له، فهو ممنوع، لما هو بيّن، من أنّ العلّة في الترك المذكور إنّما هي وجود الصارف عن فعل المأمور به وعدم الداعي إليه، وذلك مستمرّ مع فعل الأضداد الخاصّة؛ فلا يُتصوّر صدورها ممّن جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف، إلّا على سبيل الإلجاء، والتكليف معه ساقط.

وهكذا القول بتقدير أن يُراد بالاستلزام اشتراكهما في العلّة، فإنّه ممنوع أيضاً؛ لظهور أنّ الصارف الّذي هو العلّة في الترك ليس علّة لفعل الضدّ. نعم هو مع إرادة الضدّ من جملة ما يتوقّف عليه فعل الضدّ،

فإذا كان واجباً كانا ممّا لا يتمّ الواجب إلّا به.

وإذ قد أثبتنا سابقاً عدم وجوب غير السبب من مقدّمة الواجب، فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدّمة له، لكنّ الصارف باعتبار اقتضائه ترك المأمور به، يكون منهيّاً عنه، كما قد عرفت. فإذا أتى به المكلّف عوقب عليه من تلك الجهة. وذلك لا ينافي التوصّل به إلى الواجب، فيحصل، ويصحّ الإتيان بالواجب الّذي هو أحد الأضداد الخاصّة. ويكون النهي متعلّقاً بتلك المقدّمة ومعلولها، لا بالضدّ المصاحب للمعلول.

وحيث رجع حاصل البحث هاهنا إلى البناء على وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به وعدمه، فلو رام الخصم التعلّق بما نبّهنا عليه، بعد تقريبه بنوع من التوجيه، كأن يقول: «لو لم يكن الضدُّ منهيّاً عنه، لصحّ فعله وإن كان واجباً موسّعاً. لكنّه لا يصحّ في الواجب الموسّع؛ لأنّ فعل الضدّ يتوقّف على وجود الصارف عن الفعل المأمور به، وهو محرّم قطعاً. فلو صحّ مع ذلك فعل الواجب الموسّع، لكان هذا الصارف واجباً باعتبار كونه ممّا لا يتمّ الواجب إلّا به. فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في أمر واحد شخصيّ، ولا ريب في بطلانه» لدفعناه، بأنّ صحّة البناء على وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به، تقتضي تماميّة الوجه الأوّل من الحجّة، فلا يحتاج إلى هذا الوجه الطويل.

على أنّ الّذي يقتضيه التدبّر، في وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به مطلقاً، على القول به، أنّه ليس على حدّ غيره من الواجبات. وإلّا لكان اللّازمُ ـ في نحو ما إذا وجب الحجُّ على النائي فقطع المسافةَ أو بعضَها على وجه منهيّ عنه ـ أن لا يحصل الامتثالُ حينئذٍ؛ فيجب عليه إعادة السعي بوجه سائغ، لعدم صلاحية الفعل المنهيّ عنه للامتثال، كما سيأتي بيانه. وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعاً؛ فعلم أنّ الوجوب فيها إنّما هو للتوصّل بها إلى الواجب. ولا ريب أنّه بعد الإتيان بالفعل

المنهيّ عنه يحصل التوصّل؛ فيسقط الوجوب، لانتفاء غايته.

إذا عرفت ذلك، فنقول: الواجب الموسّع كالصلاة مثلاً يتوقّف حصوله ـ بحيث يتحقّق به الامتثال ـ على إرادته وكراهة ضدّه؛ فإذا قلنا بوجوب ما يتوقّف عليه الواجب كانت تلك الإرادة وهاتيك الكراهة واجبتين، فلا يجوز تعلّق الكراهة بالضدّ الواجب؛ لأنّ كراهته محرّمة، فيجتمع حينئذٍ الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصيّ. وهو باطل، كما سيجيء.

لكن قد عرفت: أنّ الوجوب في مثله إنّما هو للتوصّل إلى ما لا يتمّ الواجب إلّا به. فإذا فرض أنّ المكلّف عصىٰ وكره ضدّاً واجباً، حصل له التوصّل إلى المطلوب؛ فيسقط ذلك الوجوب؛ لفوات الغرض منه، كما علم من مثال الحجّ.

ومن هنا يتّجه أن يقال بعدم اقتضاء الأمر للنهي عن الضدّ الخاصّ، وإن قلنا بوجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به؛ إذ كونه وجوبه للتوصّل يقتضي اختصاصه بحالة إمكانه، ولا ريب أنّه، مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي، لا يمكن التوصّل؛ فلا معنىٰ لوجوب المقدّمة حينئذٍ. وقد علمت أنّ وجود الصارف وعدم الداعي مستمرّان مع الأضداد الخاصّة.

وأيضاً: فحجّة القول بوجوب المقدّمة ـ على تقدير تسليمها ـ إنّما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفىٰ على من أعطاها حقّ النظر. وحينئذٍ فاللازم عدم وجوب ترك الضدّ الخاصّ في حال عدم إرادة الفعل المتوقّف عليه من حيث كونه مقدّمة له؛ فلا يتمّ الاستناد في الحكم بالاقتضاء إليه. وعليك بامعان النظر في هذه المباحث؛ فإنّي لا أعلم أحداً حام حولها.

قوله: ﴿الحقّ أنّ الأمر بالشيء ... الخ﴾.

الخلاف في هذه المسألة كالمسألة المتقدّمة ليس من جهة دلالة صيغة الأمر على ذلك وعدمها وإنّما الكلام في قضاء ما دلّ على إيجاب الفعل بذلك سواء كان الدالّ عليه صيغة الأمر أو غيرها على وجه الحقيقة أو المجاز بل لو دلّ العقل على وجوب شيء جرى فيه البحث فإدراج المسألة في بحث الأوامر إنّما هو من جهة مدلولها، وقد أدرجها بعضهم في الأدلّة العقليّة كالمسألة المتقدّمة من جهة كونها من جملة الملازمات الثابتة بحكم العقل.

قوله: ﴿عن ضدّه الخاصّ ... الخ﴾.

قد يفسّر مطلق الضدّ في المقام الشامل للخاصّ والعامّ بما ينافي الفعل المأمور به ويستحيل اجتماعه معه في الخارج، فيعمّ ذلك ما يكون مقابلته للمأمور به من قبيل تقابل الإيجاب والسلب، كما في الضدّ العامّ أو من قبيل تقابل التضادّ، كما في الضدّ الخاصّ، وما يكون منافياً له بالذات أو بالعرض بأن لا ينفكّ عمّا ينافيه بالذات، كالأُمور الملازمة لأضداده فإنّ منافاتها للمأمور به تبعيّة من جهة ملازمتها لما يضادّه من غير أن يكون هناك مضادّة بينهما مع قطع النظر عن ذلك وهذا التفسير للضدّ العامّ لا يخلو عن ضعف، فإنّ اندراج الأخير في محلّ البحث غير متّجه، إذ لا يزيد الحال فيها على لوازم الواجب ولوازم مقدّماته بالنسبة إلى البحث السابق ولا يندرج شيء منها في عنوان المقدّمة كما عرفت الحال فيها، أقصى الأمر أن يثبت لها هناك وجوب بالعرض نظراً إلى وجوب ما يلازمها.

والظاهر أنّ المعنى المذكور ممّا لا يقبل النزاع حسب ما مرّ بيانه، والكلام في هذه المسألة نظير البحث في مقدّمة الواجب من غير تفاوت فلا إشكال في حصول النهي عنها على الوجه المذكور من غير أن يكون هناك نهيان بل نهي واحد متعلّق بالمنهيّ عنه بالذات وبما يلازمه بالعرض بعين النهي المتعلّق بذلك الشيء ولا ربط له بما هو المتنازع فيه في المقام وفي بحث المقدّمة كما مرّ القول فيه.

فالأولى تفسير الضدّ هنا بما ينافي المأمور به بالذات سواء كان يناقضه،

كما في الضدّ العامّ بمعنى الترك فيقابله تقابل الإيجاب والسلب أو كان مضادّاً له ملازماً لنقيضه، كما في سائر الأضداد الخاصّة المنافية للمأمور به بالذات الملازمة لما يناقضه ـ أعني: الترك ـ.

وقد يعدّ منافاتها للمأمور به حينئذٍ عرضيّة وهو غير متّجه لوضوح كون المنافاة بين الضدّين ذاتية ولذا يعدّ تقابل التضادّ من أقسام التقابل من غير أن يرجع إلى تقابل الإيجاب والسلب وكان القائل المذكور يسلم ذلك، وما ذكره مبنيّ على المسامحة في التعبير وإلّا فالفرق بين الضدّ ولوازمه أمر غنيّ عن البيان. هذا.

وأمّا الضدّ الخاصّ فقد يطلق على كلّ من الأفعال الوجودية المنافية للمأمور به بالذات والوجه في إطلاق الخاصّ عليها ظاهر وقد يطلق على المفهوم الجامع بين تلك الأضداد ـ أعني: الفعل الوجودي الخاصّ الّذي لا يجامع المأمور به بالذات ـ وهو حينئذٍ عنوان لكلّ من تلك الأضداد وآلة لملاحظتها بخصوصيّاتها على وجه كلّي، والنهي في الحقيقة إنّما يتعلّق بتلك الجزئيّات وإن لوحظت بالعنوان العامّ ولا منافاة وهو بهذا المعنى وإن كان شاملاً لجميع الأضداد الخاصّة، فربما يتوهّم كون المناسب عدّه ضدّاً عاماً نظراً إلى ذلك لكن لما كانت الخصوصيّة ملحوظة في المفهوم المذكور على وجه الإجمال، بل كان المنهيّ عنه في الحقيقة هو كلّ واحد من الأضداد الخاصّة وكان ذلك العنوان العامّ آلة لملاحظتها صحّ عدّه خاصاً.

وقد يؤخذ المعنى المذكور بإسقاط ملاحظة الخصوصيّة فيقال: إنّه الفعل الوجودي الّذي لا يجامع المأمور به بالذات فيكون مفاده حينئذٍ أمراً كلّيّاً منطبقاً على الجزئيّات الخاصّة من غير أن يكون شيء من تلك الخصوصيّات مأخوذة في مفهوم الضدّ، وهو بهذا الاعتبار أيضاً ضدّ خاصّ، وإن كان أقرب إلى العموم من الوجه السابق لتعلّق النهي أيضاً بتلك الجزئيّات الخاصّة من حيث انطباق ذلك عليها وإن لم يكن شيء من تلك الخصوصيّات متعلّقة للنهي بملاحظة خصوصيّاتها بل إنّما يتعلّق النهي بها من جهة كونها فعلاً وجوديّاً مضادّاً للمأمور به

فهي أضداد خاصّة يتعلّق النهي بها من جهة كونها من جزئيّات المنهيّ عنه، فلا وجه أيضاً لاندراج ذلك في الضدّ العامّ، كيف ولا يتعلّق النهي في الضدّ العامّ بشيء من جزئيّات الأفعال، وإنّما يتعلّق بأمر عامّ يقارن تلك الجزئيّات حسب ما نشير إليه إن شاء الله.

والظاهر: أنّ القائل باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ إنّما يعني به أحد الوجهين المذكورين، إذ لا يعقل القول بدلالة الأمر على النهي عن خصوص كلّ من الاضداد الخاصّة بعنوانه الخاصّ به.

قوله: ﴿وأمّا العامّ فقد يطلق ... الخ﴾.

يمكن أن يلحظ الأضداد الوجوديّة حينئذٍ على كلّ من الوجهين المتقدّمين فتكون خصوصيّة الضدّ الخاصّ ملحوظة في أحدها على أحد ذينك الوجهين غير ملحوظة في الآخر على حسب ما مرّ،وعلى كلّ منهما فأحد الأضداد إمّا أن يلحظ على وجه يعتبر فيه الوحدة فيكون المنهيّ عنه هو واحد منها دون ما يزيد عليه وإمّا أن يلحظ على وجه اللابشرط فيكون النهي عن أحدها نهياً عن جميع آحادها فيكون بمنزلة النكرة في سياق النفي، وعلى جميع التقادير فليس المنهيّ عنه إلّا الضدّ الخاصّ إلّا أنّه مع دلالته على الاستغراق يكون المنهيّ عنه جميع الأضداد الخاصّة ومع عدمها يكون ضدّاً خاصّاً لها من غير تعيين وكأنّ المقصود به النهي عن إيقاع ضدٍّ مكان الواجب أيّ ضدّ كان منها، فلا يعمّ النهي كلّاً من ضدّي المأمور به لو أمكن الإتيان بهما في زمان واحد وإنّما المحرّم واحد منهما.

قوله: ﴿وقد يطلق ويراد به الترك﴾.

هذا هو المعروف في إطلاق الضدّ العامّ وإنّما أُطلق عليه الضدّ لعدم إمكان اجتماعه مع المأمور به ولا ينافيه كونه عدميّاً، إذ اعتبار كون الضدّ وجوديّاً من اصطلاح أرباب المعقول ولا ربط له بإطلاق علماء الأُصول أو أُطلق عليه لفظ الضدّ من جهة مقارنته للأضداد الخاصّة فيكون الإطلاق المذكور مجازاً من جهة المجاورة.

وأمّا كونه عامّاً فظاهر لمقارنته لكلّ من الأضداد الوجوديّة أو لشموله ما يقارن الأضداد الخاصّة وما لا يقارنها بناءاً على إمكان خلوّ المكلّف عن الأفعال أو لكون المنهيّ عنه حينئذٍ أمراً عامّاً لا يقتضي تعلّق النهي بشيء من الأضداد الخاصّة، كما يقضي به تعلّق النهي بالضدّ الخاصّ على أحد الوجوه المتقدّمة، ونحو ذلك إطلاقه على الكفّ عن فعل المأمور به فهو أيضاً فعل عامّ يغاير كلّاً من الأضداد الخاصّة ويقارنها، والقائل بكون متعلّق النهي هو الكفّ دون الترك ينبغي أن يعتبر في الضدّ العامّ في المقام الكفّ المذكور، وحينئذٍ فإطلاق الضدّ عليه ظاهر بالنظر إلى الاصطلاح أيضاً.

قوله: ﴿وهذا يدلّ الأمر على النهي عنه بالتضمّن ... الخ﴾.

وذلك لكون مدلول الصيغة طلب الفعل مع المنع من الترك فتكون دلالتها على المنع من الترك بالتضمّن وسيجيء تفصيل القول فيه إن شاء الله.

قوله: ﴿واضطرب كلامهم في بيان محلّه﴾.

إعلم: أنّ الكلام في بيان محلّ النزاع في المقام يقع في أُمور:

**أحدها:** أنّ المراد بالنهي عن الضدّ الّذي وقع الكلام في دلالة الأمر عليه هل هو النهي الأصلي أو التبعي؟ وهل يراد به النهي النفسي أو الغيري؟

فإنّه كما ينقسم الواجب إلى أصلي وتبعي ونفسي وغيري كذلك الحرام ينقسم إلى الأقسام الأربعة المذكورة، فما يتعلّق غرض الشارع بعدمه في نفسه فهو حرام أصلي، وما يتعلّق غرضه بعدمه لأدائه إلى محرّم آخر وأداء عدمه إلى واجب من غير أن يكون له مطلوبيّة مع قطع النظر عن ذلك فهو حرام غيري، وما يكون متعلّقاً للخطاب على نحو ما مرّ في الواجب الأصلي فهو حرام أصلي، وما يلزم حرمته من تعلّق الخطاب بشيء آخر من غير أن يتعلّق به أصالة فهو حرام تبعي.

وحينئذٍ نقول: إنّه على القول بكون الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه ليس هناك تكليفان صادران عن المكلّف، بل الحاصل هناك تكليف واحد يكون أمراً بالشيء وهو بعينه نهي عن ضدّه، فمفاد وجوب الشيء عند هذا القائل هو حرمة

ضدّه حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله، وأمّا على القول بمغايرة الأمر بالشيء النهي عن ضدّه واستلزامه له فمن البيّن التزام القائل المذكور حينئذٍ بحصول تكليفين يكون أحدهما ملزوماً والآخر لازماً له، لكن لابدّ من القول بكون أحدهما نفسيّاً والآخر غيريّاً، إذ لا يعقل القول بحصول تكليفين مستقلّين في المقام يكون الأخذ بكلّ منهما مطلوباً في نفسه وفي حيال ذاته ليتفرّع عليهما ثوابان على تقدير امتثالهما وعقابان على فرض العصيان حسب ما مرّ القول فيه في مقدّمة الواجب.

والظاهر على هذا المذهب كون الخطاب به تبعيّاً، لوضوح عدم دلالة الخطاب أصالة إلّا على تكليف واحد هو إيجاب ذلك الشيء وإنّما يستفاد التكليف بالترك من جهة استلزامه له كما هو شأن الأحكام التبعيّة.

نعم لو قيل بحصول الدلالة اللفظيّة الالتزاميّة وسلّم تنزيلها منزلة الدلالة المطابقيّة في تعلّق الخطاب بمدلوله كان النهي عنه أصليّاً، لكنّ القول بحصول الالتزام اللفظي ـ في محلّ الخلاف على فرض ثبوت القائل به ـ موهون جدّاً كما ستعرفه إن شاء الله، ومع ذلك لا يترتّب ثمرة على القول بتعلّق الخطاب به أصالة والبناء على ثبوته تبعاً حسب ما مرّ الكلام فيه في مقدّمة الواجب، وحينئذٍ فما ذكره بعض الأفاضل ـ من أنّ الخلاف في المسألة في النهي الأصلي المتعلّق بالضدّ دون التبعي فهو ليس من محطّ النزاع في شيء ـ بيّن الوهن، وهو نظير ما ذكره في مقدّمة الواجب من كون الخلاف في وجوبها الأصلي بل النفسي أيضاً، حسب ما مرّت الإشارة إليه، وقد بيّنّا هناك ما يرد عليه.

وما يتوهّم في المقام: من أنّ ما فرّع على الخلاف المذكور من فساد الضدّ إذا كان عبادة موسّعة يدلّ على إرادة التحريم الأصلي لعدم ترتّب الفساد على النهي التبعي، مدفوع بأنّه إن كان عدم ترتّب الفساد على النهي التبعي من جهة عدم تعلّق صريح النهي به فهو بيّن الفساد، لوضوح أنّ الفساد المستفاد من النهي المتعلّق بالعبادة ليس من جهة دلالة اللفظ عليه ابتداءاً بل من جهة منافاة التحريم لصحّة العبادة وحينئذٍ فأيّ فرق بين استفادة التحريم من اللفظ ابتداءاً ومن العقل بواسطة

اللفظ ـ كما في المقام ـ أو من العقل المستقلّ، وإن كان من جهة كون النهي المتعلّق به حينئذٍ غيريّاً، إذ لا منافاة فيه للرجحان المعتبر في العبادة ليكون قاضياً بفسادها.

ففيه: أوّلاً: أنّ دعوى كون النهي المتعلّق بالضدّ الخاصّ نفسيّاً ليكون هناك تكليفان أصليان مستقلّان ممّا يشهد الوجدان السليم بفساده، بل هو واضح الفساد بحيث لا مجال لتوهّم الخلاف فيه كما مرّت الإشارة إليه.

وثانياً: أنّه لا داعي إلى حمل كلامهم على هذا الوجه السخيف، ومجرّد ما ذكر من الوجه لا يقضي به، إذ التزام دلالة النهي الغيري المتعلّق بالعبادة على الفساد أهون من ذلك بمراتب بل لا غبار عليه في ظاهر النظر، نظراً إلى أنّ صحّة العبادة يتوقّف على تعلّق الأمر بها ومع فرض تعلّق النهي الغيري بها لا مجال لتعلّق الأمر لاستحالة تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد ولو من جهتين على ما هو المعروف بينهم وكون النهي غيريّاً لا يقضي بجواز الاجتماع، إذ الجهة القاضية بالمنع في غيره قاضية بالنسبة إليه أيضاً لاتّحاد المناط في المنع، إذ مع كون ترك العمل مطلوباً للشارع ولو لأجل الغير لا يعقل أن يكون فعله مطلوباً له أيضاً.

نعم هناك وجه دقيق لعدم ترتّب الفساد على النهي الغيري في المقام غير ما يتخيّل في بادئ النظر يأتي بيانه إن شاء الله، ولا يقضي ذلك بصرف كلامهم في المقام عن ظاهره وحمله على ذلك الوجه الفاسد.

والحاصل: أنّه لو فرض فساد الدعوى المذكورة فمن الظاهر أنّه ليس أمراً ظاهراً وعلى فرض ظهوره فليس في الوضوح كوضوح فساد التزام تكليفين نفسيّين حاصلين في المقام حتّى يصحّ جعل ذلك شاهداً على حمل كلامهم على ذلك الاحتمال الّذي لا ينبغي وقوع الخلاف فيه بين أهل العلم، غاية الأمر أن يقال: بفساد ما بنوا عليه من الثمرة بعد التأمّل حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله.

فتلخّص ممّا قرّرنا أنّ النزاع في المقام في تعلّق النهي الغيري التبعي بالضدّ فالقائل بكون الأمر بالشيء مستلزماً للنهي عن ضدّه إنّما يعني به ذلك والقائل

بعدمه يمنع عن حصول النهي عن الضدّ من أصله، غاية الأمر أن يقول: بكون الضدّ ممّا لابدّ من تركه أو كون تركه مطلوباً لمطلوبيّة المأمور به، لعدم انفكاكه عنه بأن يكون هناك طلب واحد يتعلّق بالمأمور به بالذات وبترك الضدّ بالعرض، على ما مرّت الإشارة إلى نظيره في مقدّمة الواجب.

**ثانيها:** أنّه لا خلاف لأحد في كون صيغة الأمر مغايرة لصيغة النهي وأنّه لا اتّحاد بين الصيغتين في الوجود حتّى يكون صيغة «إفعل» عين صيغة «لا تفعل» وكذا في عدم حصول الملازمة بين الصيغتين، لوضوح خلافه بالحسن فلا يقع في مثله التشاجر بين العلماء وإنّما الخلاف في المقام في كون صيغة الأمر بالشيء قاضياً بمفاد النهي عن الضدّ حتّى يكون الحاصل بصيغة الأمر أمرين ـ أعني الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه ـ سواء كانا حاصلين بحصول واحد أو حصولين يتبع الثاني منهما للأوّل في الوجود أو أنّه ليس الحاصل هناك إلّا الأمر بالشيء لا غير.

ثمّ إنّه لا تأمّل في وقوع الخلاف بينهم في اقتضاء الأمر للنهي بالنسبة إلى الأضداد الخاصّة، كما هو ظاهر كلماتهم، وفي وقوع الخلاف بالنسبة إلى الضدّ العامّ بمعنى الترك تأمّل، نظراً إلى وضوح اقتضاء الأمر له بحيث لا مجال للريب فيه فيبعد وقوع النزاع في مثله إلّا أن يكون الخلاف فيه في كيفيّة الاقتضاء حسب ما يشير إليه المصنّف، ولذا حكى الإجماع على ثبوت أصل الاقتضاء، لكن يظهر من كلمات جماعة من الأُصوليين وقوع الخلاف فيه أيضاً منهم: السيّد العميدي في المنية حيث عنون البحث في الضدّ العامّ بمعنى الترك وجعله مضادّاً للمأمور به بالذات وما يشتمل على الترك من أحد الأضداد الوجوديّة مضادّاً له بالعرض فقال: بكون الأمر بالشيء قاضياً بالنهي عن ضدّه العامّ بالمعنى المذكور بالذات وعن سائر الأضداد الوجوديّة بالعرض، وقد حكى الخلاف فيه عن جمهور المعتزلة وكثير من الأشاعرة وعزى اختياره إلى محقّقي الفريقين من المتأخّرين وهذا كما ترى صريح في وقوع الخلاف في الأمرين.

وربما يلوح ذلك من العلّامة في النهاية وقد استقرب القول بافادة الأمر بالشيء النهي عن ضده العام بمعنى الترك إذا لم يكن الآمر غافلاً عنه.

وربما يستفاد القول به من السيّد قدس سره في الذريعة حيث قال: إنّ الّذي يقتضيه الأمر كون فاعله مريداً للمأمور به وإنّه ليس من الواجب أن يكره الترك ثمّ ذكر الأمر المتعلّق بالنوافل مع أنّه سبحانه ما نهى عن تركها ولا كره أضدادها؛ فالظاهر على هذا وقوع الخلاف بالنسبة إلى الضدّ العامّ أيضاً إلّا أنّه ضعيف جدّاً.

ويمكن تصوير القول بعدم الاقتضاء فيه بوجهين:

أحدهما: أن يكون مبنيّاً على القول بجواز التكليف بالمحال فيجوز عنده الأمر بالفعل وبالترك معاً فلا يدلّ مجرّد الأمر بالشيء على المنع من تركه.

وفيه: أنّ قضيّة القول المذكور جواز حصول المنع من الترك والأمر به معاً فلا يلزم من حصول الأمر بالفعل والترك معاً إلّا حصول المنع من الترك والأمر بالترك، فيكون المنع من الترك حاصلاً في المقام أيضاً كما يقول به من لا يجوّز التكليف بالمحال من غير فرق، كيف والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول ببطلان دلالة التضمّن أو الالتزام، غاية الأمر أن يقول: بجواز اجتماع الأمرين.

ثانيهما: أن يكون ملحوظ القائل المذكور أنّه ليس الحاصل في المقام إلّا تكليف إيجابي فقط من غير أن يتحقّق هناك تحريم، بل إنّما يكون المنع من الترك حاصلاً بالتزام العقل من غير أن يكون هناك أمر آخر غير الإلزام المذكور فليس هناك إذن نهي عن الضدّ.

وأنت خبير بأنّه إن تمّ التقرير المذكور ـ حسب ما يجيء بيانه إن شاء الله ـ أفاد كون الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه بحسب الخارج فيعود النزاع لفظيّاً حيث إنّ القائل بعدم الدلالة يقول: إنّه ليس هناك شيء وراء إيجاب الفعل، والآخر يقول: إنّ المنع من الترك حاصل بحصول الإيجاب المذكور، ثمّ إنّه قد وقع الخلاف أيضاً بينهم في كيفيّة الاقتضاء في المقامين بعد اقتضاء أصل الدلالة، حسب ما قرّره المصنّف وسنشير إليه إن شاء الله في الضدّ العامّ.

**ثالثها:** أنّ جماعة من المتأخّرين قرّروا النزاع في المسألة في الواجب المضيّق إذا كان ما يضادّه واجباً موسّعاً وقالوا: إنّ الواجبين إمّا أن يكونا موسّعين

أو مضيقيّن أو المأمور به مضيّقاً والضدّ موسّعاً أو بالعكس، وذكروا أنّه لا خلاف في شيء من الأقسام إلّا الثالث، أمّا الحال في الموسّعين فظاهر، وأمّا المضيّقان فإن كان اهتمام الشارع بهما على نحو واحد تخيّر المكلّف بينهما، وإن كان أحدهما أهمّ من الآخر اختصّ الأهمّ بالوجوب دون الآخر.

وبعضهم قسّم الواجب حينئذٍ إلى ما يكون من حقّ الله أو من حقّ الناس أو أحدهما من حقّ الله والآخر من حقّ الناس، ففي الأوّل والثاني يتخيّر المكلّف بينهما إلّا أن يثبت أهميّة أحدهما، وفي الثالث يقدّم الثاني إلّا أن يعلم كون الأوّل أهمّ منه ومرجع ذلك إلى الوجه المتقدّم، إذ ليس تقديم حقّ الناس على حقّه تعالى إلّا من جهة الأهميّة في الجملة، ففيه بيان لما هو الأهمّ على وجه كلّي، أمّا الوجه الرابع فالحال فيه ظاهر لوضوح عدم قضاء الأمر بالموسّع بالنهي عن المضيّق، لعدم مزاحمته له.

وقد ناقشهم بعض الأفاضل في أمرين:

أحدهما: في عدّ الموسّع مأموراً به والمضيّق ضدّاً مع أنّه ينبغي أن يكون الأمر بالعكس لكون المضيّق مطلوباً للشارع في ذلك الزمان البتة فيكون الموسّع ضدّاً له، ولذا بنى الفاضل المذكور على إسقاط القسم الرابع وجعل الوجوه ثلاثة.

ويدفعه: أنّ صحّة إطلاق كلّ من اللفظين مبنيّ على حصول مدلوله في المقام والمفروض حصوله فأيّ مناقشة فيإطلاق لفظه عليه وتضيّق الطلب في جانب الضدّ، وتوسعته[1] في جانب المأمور به لا يمنع من إطلاق المأمور به على الموسّع والضدّ على الآخر، لوضوح تعلّق الأمر بالموسّع وكون الآخر ضدّاً له، وإنّما يطلق

---

(١) المراد بالتوسعة في المقام ما يعم المؤقّت وغيره وكذا المراد بالمضيّق، وتفصيل الأقسام أن يقال: إنّ الواجبين إمّا أن يكون مؤقّتين أو غير مؤقّتين أو المأمور به مؤقّتاً والضدّ غير مؤقّت أو بالعكس وعلى كلّ حال فإمّا أن يكونا من حقّ الله تعالى أو من حقوق الناس أو المأمور به من حقّه تعالى والضدّ من حقوق الناس أو بالعكس، فيكون الأقسام أربعة، وسيبيّن ما يظهر الحال في الجميع ممّا قرّرناه منه ﷺ.

المأمور به حينئذٍ على الموسّع، حيث إنّ المقصود معرفة اقتضائه النهي عن ضدّه وعدمه، فيقال: إنّ تعلّق الأمر بالموسّع لا يقتضي تعلّق النهي بضدّه المفروض فلابدّ في هذا اللحاظ من اعتبار الموسّع مأموراً به والآخر ضدّاً له وإن كان مضيّقاً وهو ظاهر، وكون بقاء الأمر بالموسّع حينئذٍ محلّاً للكلام لا يمنع من إطلاق اللفظ عليه مع تعلّق الأمر به في الجملة كما هو الحال في غيره.

وثانيهما: أنّ أهمّيّة أحد الواجبين في نظر الشارع إنّما يقضي بأولويّة اختيار المكلّف له وأين ذلك من اختصاص التكليف به بحسب الشرع؟ إلّا أن يقوم هناك دليل شرعي على وجوب تقديم الأهمّ، كما في الصلاة اليوميّة بالنسبة إلى صلاة الكسوف، وهو أمر آخر.

وفيه: أنّ المقصود من الأهمّيّة في المقام هو ما يكون وجوبه أشدّ في نظر الشرع واهتمامه به أكثر، ولا ريب أنّه إذا كان الحال على ذلك كان الأخذ بالأهمّ كذلك متعيّناً عند الدوران بينه وبين غيره، وثبوت الأهمّيّة على الوجه المذكور أمر ظاهر من ملاحظة الشرع وممارسة الأدلّة الشرعيّة من غير حاجة إلى قيام دليل خاصّ عليه، فإذا ثبت ذلك من الشرع قضى بتقديم الأهمّ كما هو ظاهر من ملاحظة موارده. هذا.

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكره الجماعة من تخصيص محلّ النزاع بالصورة المذكورة غير مذكور في كلام المعظم، بل كلماتهم مطلقة وإنّما تعرّض للتفصيل المذكور جماعة من المتأخّرين وكان الحامل لهم على تخصيص الخلاف بالواجبين ظهور الثمرة بالنسبة إلى ذلك، إذ لو لم يكن الضدّ مأموراً به لم يتفرّع عليه الثمرة المفروضة من الحكم بفساده على القول باقتضائه النهي عنه وإخراج صورة توسعة الأمر من جهة ظهور عدم حرمة الترك حينئذٍ قبل تضييق الأمر فلا يعقل تحريم أضداده الخاصّة حتّى يتبعه الفساد، وأمّا إخراج الواجبين المضيّقين فلعدم إمكان تعلّق الأمر بهما على الوجه المذكور فإمّا أن يبنى على التخيير أو يحكم بتعيين الأهمّ فعلى الأوّل لا وجه للنهي عن الضدّ وعلى الثاني لا مسرح لاحتمال الصحّة في الآخر.

قلت: وأنت خبير بما فيه أمّا أوّلاً: فبأنّه لا داعي إلى تخصيص النزاع بالصورة المفروضة مع إطلاق كلام الأُصوليّين واختصاص الثمرة بالصورة المفروضة على فرض تسليمه لا يقضي بتخصيص النزاع، لإمكان وقوعه على سبيل الإطلاق وإن أثمر الخلاف في صورة مخصوصة، إذ لا يعتبر في ثمرة الخلاف جريانها في جميع جزئيّات المسألة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ اختصاص الثمرة بالصورة المفروضة محلّ نظر، لإمكان جريانها في غير الواجبات، فإنّه إذا كان الضدّ من العقود أو الإيقاعات أمكن القول بفساده من جهة النهي المتعلّق به بناءاً على القول باقتضائه الفساد في المعاملات مطلقاً وأيضاً فلو كان الضدّ في نفسه من الأفعال المباحة فإن قلنا: بتعلّق النهي به لم يصح الاستيجار عليه ولم يستحق العامل أخذ الأُجرة عليه، لاندراجه إذاً في أُجور المحرّمات.

ثمّ إنّ جريان الثمرة بالنسبة إلى المندوبات كالصلاة المندوبة والتلاوة والزيارة ونحوها ظاهر، ولا وجه لتخصيص الحكم بالواجب.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الحكم بخروج المضيّقين عن محلّ الخلاف غير ظاهر، وما ذكر من الوجه إنّما يقضي بعدم جواز تعلّق التكليف بهما معاً وأمّا إذا كان التكليف بهما على الترتيب فمما لا مانع منه حسب ما يأتي تفصيل القول فيه إن شاء الله.

وما ذكروه من خروج الأمر بالموسّع عن محلّ الكلام فإنّما يصحّ إذا لوحظ بالنسبة إلى الفعل الواقع في أجزاء الوقت قبل تضيّق الواجب، إذ من البيّن حينئذٍ عدم اقتضائه النهي عن ضدّه مطلقاً ولو عن ضدّه العامّ بمعنى الترك، إذ لا منع حينئذٍ عن تركه ولا يقضي ذلك بتخلّف اقتضاء الأمر بالشيء عن المنع عن تركه، بل ولا النهي عن أضداده، بناءاً على القول به بل قضاؤه بذلك حينئذٍ على نحو دلالته على الوجوب، فكما أنّه يفيد وجوب الفعل في تمام الوقت بمعنى إلزامه بأدائه في المدّة المضروبة في الجملة فيفيد المنع عن إخلاء تمام الوقت عن الفعل المفروض وتركه فيه، بل والمنع عن أضداده الوجوديّة المانعة عن الإتيان به كذلك.

فتلخّص بما قرّرنا: أنّ القول باقتضاء الأمر النهي عن ضدّه لا ينافي عدم حصول النهي عن ترك الواجب في أجزاء الوقت قبل حصول الضيق، فإنّ قضاءه بالنهي عن الضدّ إنّما هو على طبق الأمر المتعلّق به ـ حسب ما ذكرنا ـ ولا يستلزم ذلك حصول المنع من الترك ولا النهي عن أضداده بالنسبة إلى ما يحصل به أداء الواجب ويتّصف بالوجوب من جهة تحقّق الواجب به، كما هو الحال في جزئيّات الواجب العيني، فإنّها متّصفة بالوجوب من حيث تحقّق الواجب بها مع أنّه لا منع من ترك شيء من خصوص تلك الآحاد مع عدم انحصار الأمر في أداء الواجب به.

ويجري ما ذكرناه في الموسّع بالنسبة إلى الواجب التخييري أيضاً إذا كان ما أتى به من الضدّ ضدّاً لبعض ما خيّر فيه دون غيره، بل وبالنسبة إلى الكفائي أيضاً إذا علم قيام الغير به على فرض تركه، والداعي إلى إخراج الموسّع على حسب ما ذكروه قاضٍ بإخراج ما ذكره أيضاً، لحصول جواز الترك في المقامين في الجملة إلّا أن يقال: باندراجهما في الموسّع وهو بعيد جدّاً خارج عن مقتضى الاصطلاح من غير باعث عليه وإن أُطلق الموسّع في المقام على ما يعمّ ذلك في كلام بعض الأعلام إلّا أنّه تعسّف ركيك.

قوله: ﴿فلا خلاف فيه إذ لو لم يدلّ الأمر ... الخ﴾.

قد عرفت أنّ قضيّة ما ذكره جماعة منهم وقوع الخلاف في الضدّ العامّ أيضاً وذهاب جماعة منهم إلى نفي الدلالة عليه، بل يعزى القول به إلى جماعة من الأساطين، فدعوى نفي الخلاف فيه معلّلاً بالوجه المذكور غير متّجه، وكذا الحال في تنزيل المصنّف الخلاف فيه على الخلاف في كيفيّة الاقتضاء من كونه على وجه العينيّة أو الاستلزام فإنّه لا يوافق كلامهم ولا ما حكوه عن الجماعة فإنّ المحكي عنهم نفي الاقتضاء بالمرّة، ومع ذلك فلا يكاد يظهر ثمرة في الخلاف في كيفيّة الاقتضاء بعد تسليم أصله، ولا يليق إذاً بالتدوين في الكتب العلميّة وما يرى من الخلاف فيه فإنّما هو بتبعيّة الخلاف في أصل الدلالة، حيث يقول: بعض القائلين بالدلالة بثبوتها على وجه العينيّة وبعض آخر بثبوتها على وجه الاستلزام

فبيّنوا ذلك عند بيان الأقوال في تلك المسألة من غير أن يعقدوا لذلك بحثاً، بل إنّما ذكروه في عداد الأقوال الحاصلة في الخلاف في الاقتضاء وعدمه. هذا.

والظاهر أنّ مراد من قال بنفي الدلالة في المقام هو ما قدّمنا الاشارة إليه من أنّه ليس في المقام سوى إيجاب الفعل من غير حصول تكليف وحكم آخر وراء ذلك، لا أنّ القائل المذكور يقول: بجواز ترك الواجب حتّى يقال: بخروج الواجب إذاً عن كونه واجباً، وسيأتي تفصيل القول فيه إن شاء الله.

قوله: ﴿عين النهي عن ضدّه في المعنى﴾.

كأنّه أراد بذلك أنّه عينه بملاحظة ما يتحصّل منه في الخارج فإنّ الأمر الحاصل من إنشاء الأمر بحسب الخارج هو الحاصل من إنشاء النهي عن ضدّه وإن اختلفا في الصيغة، بل وفي المفهوم الحاصل منهما، في الذهن، ضرورة أنّ المفهوم الحاصل في الذهن من «افعل» غير ما يحصل من النهي عن تركه غير أنّ المتحصّل منهما في الخارج أمر واحد ألا ترى أنّك لو قلت: «افعل هذا الشيء» مثلاً أو «لا تتركه» كان مؤدّاهما أمراً واحداً وإن اختلفا بحسب المفهوم المنساق من اللفظ فإنّ هذا القدر من الاختلاف ضروريّ لا يكاد ينكره عاقل.

قوله: ﴿لو دلّ لكانت واحدة من الثلاث﴾.

ملخّصه حصر الدلالات اللفظيّة بحسب الاستقراء في الثلاث وقيام الضرورة بانتفاء الجميع في المقام بعد ملاحظة مفاد الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه وما ذكره واضح، فدعوى الدلالة اللفظيّة في المقام لو ثبت القول به ـ حسب ما يدّعيه المصنّف ـ فاسدة جدّاً.

قوله: ﴿أمّا المطابقة فلأنّ مفاد الأمر ... الخ﴾.

يفيد ذلك كون الوجوب معنى مطابقيّاً للأمر وليس كذلك، إذ لا ينحصر مدلوله في إفادة مجرّد الوجوب، والظاهر أنّ مقصوده كونه معنى مطابقيّاً للهيئة إن قيل بتعلّق وضع لها بخصوصها أو نزّل الوضع المتعلّق بتلك الكلمة منزلة وضعين حسب ما مرّ بيانه.

وفيه أيضاً تأمّل وقد مرّ الكلام في نظيره ويمكن أن يقال: إنّ البحث في المقام لا يدور مدار لفظ الأمر وإنّما المقصود دلالة إيجاب الفعل على تحريم ضدّه فالمطابقة إنّما تلحظ بالنسبة إلى ذلك.

قوله: ﴿ما سنبيّنه من ضعف متمسّك مثبتيه ... الخ﴾.

يمكن أن يقال: إنّ ضعف متمسّك القوم وعدم وجدان دليل آخر عليه لا يدلّ على انتفائه، أقصى الأمر أن يقضي ذلك بالوقف فكيف يجعل ذلك دليلاً على عدم الاستلزام؟

ويدفعه: أنّ عدم وجدان دليل صالح عليه بعد بذل الوسع فيه ووقوع البحث عنه بين العلماء في مدّة مديدة يفيد الظنّ بعدمه فيكون ذلك دليلاً ظنّياً على انتفائه.

وفيه: أنّه لا حجّية في الظنّ المذكور في المقام، إذ المفروض خروجه عن المداليل اللفظيّة ممّا يكتفى فيها بمطلق المظنّة، فالأولى أن يقال: إنّ المستند بعد انتفاء الدليل على الاقتضاء المذكور هو أصالة عدم النهي عن الضدّ وعدم استلزام الأمر له، فإنّ الحكم بالاستلزام يتوقّف على قيام الدليل عليه، وأمّا نفيه فعدم قيام الدليل على الاستلزام كافٍ فيه، نظراً إلى قيام الأصل المذكور.

قوله: ﴿ما علم من أنّ ماهيّة الوجوب ... الخ﴾.

أورد عليه: تارةً: بأنّ الوجوب حكم من أحكام المأمور به ولازم من لوازم مدلول الصيغة على بعض الوجوه وليس مدلولاً مطابقيّاً للّفظ حتّى يعدّ دلالة اللفظ على جزئه من التضمّن، بل دلالة اللفظ عليه من قبيل الدلالة على جزء معناه الالتزامي فكيف يعدّ من التضمّن؟

وتارةً: بأنّ الوجوب معنى بسيط لا جزء له والمنع من الترك ليس جزءاً من مدلوله، وإنّما هو لازم من لوازمه فهو طلب خاصّ يتفرّع عليه المنع من الترك، فلا وجه لعدّه معنى تضمّنيّاً، وإن سلّمنا كون دلالة الصيغة على الوجوب على سبيل المطابقة.

ويمكن دفع الأوّل بأنّه لو كان المقصود بالوجوب في المقام هو معناه

المصطلح ـ أعني ما يذمّ تاركه أو يستحقّ تاركه العقاب ـ صحّ ما ذكر، إذ لا وجه لأن يكون ذلك مدلولاً وضعيّاً للصيغة لوضوح وضع الأمر لإنشاء الطلب أو الوجوب، وهذا المعنى أمر آخر يتبع الإنشاء المذكور ويلزمه في بعض المواضع، فالقول بوضع الصيغة له واضح الفساد حسب ما مرّ تفصيل القول فيه، وأمّا إذا أُريد بالوجوب في المقام هو الطلب الحتميّ الحاصل من الأمر بالشيء سواء تفرّع عليه استحقاق ذمّ أو عقوبة فيما إذا كان الأمر ممّن يجب طاعته عقلاً أو شرعاً ولم يكن كسائر الآمرين فلا مانع من كونه مدلولاً وضعيّاً للصيغة، بل هو الّذي وضعت الصيغة لإنشائه ـ حسب ما مرّ بيانه في محلّه ـ وهو عين الوجوب بالمعنى المذكور ومغاير له بالاعتبار.

ودفع الثاني بما عرفت من أنّ الوجوب وإن كان معنى بسيطاً في الخارج لكنّه منحلّ في العقل إلى شيئين فإنّ البساطة الخارجيّة لا ينافي التركيب العقلي فلا مانع من كون الدلالة تضمّنية، نظراً إلى ذلك.

وتحقيق المقام: أنّ مفاد الأمر طلب إيجاد المبدأ على سبيل الحتم وأنّ مفاد الخصوصيّة المذكورة المأخوذة مع الطلب ممّا ينتزع عنه المنع من الترك، فإنّ مفاد تحتّم الإيجاد على المكلّف أن لا يتحقّق منه ترك الإيجاد، فمفاد المنع من الترك حاصل في حقيقة الإيجاب لا يتأخّر حصوله عن حصول تلك الحقيقة، وكون حقيقة الإيجاب أمراً بسيطاً في الخارج لكونه اقتضاء طلب خاصّ[1] لا ينافي حصول أمرين به، لوضوح إمكان حصول مفاهيم متعدّدة بوجود واحد بسيط في الخارج، سيّما إذا كان ذلك الأمر البسيط منحلاً في العقل إلى أُمور، كما هو الحال فيما نحن فيه، لوضوح انحلال الوجوب في العقل إلى الطلب المشترك بينه وبين الندب، والخصوصيّة المفروضة المعبّر عنه بكون ذلك الطلب على سبيل الحتم والإلزام، أو عدم الرضا بالترك أو المنع من الترك ونحوهما ممّا يؤدّي مفاد ذلك.

فالحاصل في الخارج طلب بسيط خاصّ وهو مرتبة من الطلب بالغة إلى حدّ

---

(١) في نسخة (ف) لكونه اقتضاءً وطلباً خاصّاً.

الإلزام والتحتّم لكنّه منحلّ عند العقل إلى الأمرين المذكورين، ولذا يكون الأمر الثاني حاصلاً في مرتبة حصول الطلب المذكور من غير أن يتأخّر عنه في المرتبة، فلو كان ذلك من لوازمه والأُمور الخارجة عن حقيقته ـ كما توهّم ـ لم يثبت له في مرتبة ذاته، لوضوح أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، ومن الواضح عند التأمّل الصحيح خلافه.

والحاصل: أنّ ما ينتزع منه المفهوم المذكور حاصل في حقيقة الوجوب، فالمنع من الترك حاصل بحصول الوجوب لا بعد حصوله ليكون له حصول آخر متأخّر عن الوجوب، كما هو الحال في اللوازم التابعة لملزوماتها، وعدم التفات الذهن إلى التفصيل المذكور عند تصوّر الإيجاب لا يفيد عدم كونه مأخوذاً في حقيقته، لوضوح أنّ تصوّر الكلّ لا يستلزم تصوّر الأجزاء تفصيلاً إلّا إذا كان التصوّر بالكنه، ومن هنا يتبيّن أنّه لا وجه لجعل الدلالة على الجزء حاصلة بالدلالة على الكلّ مطلقاً بل لابدّ فيه من تفصيل يذكر في محلّه.

فظهر بما قرّرنا: أنّ ما ذكر في الإيراد من كون حقيقة الوجوب معنى بسيط لا جزء له، إن أُريد به أنّه أمر بسيط في الخارج لا جزء له أصلاً حتّى لا يكون المنع من الترك جزء له وإنّما هو لازم له باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، فهو فاسد، لما عرفت من أنّ البساطة الخارجيّة لا ينافي التركيب في العقل والانحلال إلى أُمور وهو كاف في كون الدلالة تضمّنيّة كما هو الحال في المقام، وإن أُريد به أنّه بسيط في العقل لا ينحلّ إلى أُمور عديدة وإنّما يكون المنع من الترك من لوازمه وتوابعه المتأخّرة عنه في الوجود كغيره من اللوازم، فهو بيّن الفساد بعد ملاحظة ما قرّرنا.

فإن قلت: إذا كان النهي عن الترك جزءاً من مدلول الوجوب لزم أن يكون مدلول النهي جزءً من مدلول الأمر فيكون الأمر إذاً مشتملاً على طلبين، وهو ظاهر الفساد، لوضوح أنّ مفاد الأمر ليس إلّا طلباً واحداً متعلّقاً بالفعل.

قلت: الّذي يتراءى من كلام المصنّف رحمه الله وغيره هو ذلك لكن ذلك غير لازم ممّا قرّرناه، والتحقيق: أنّ النهي عن الترك ليس مدلولاً تضمّنيّاً للأمر بشيء، إذ

ليس هناك طلب آخر في ضمن الأمر متعلّق بالترك، وليس المنع من الترك المأخوذ جزء من الوجوب عبارة عن النهي عن الترك، بل هو عنوان من الخصوصيّة المأخوذة مع الطلب المايزة بينه وبين الندب، فإنّ تحتّم الطلب كونه بحيث يمنع من ترك المطلوب، وحيثيّة تحتيم أحد النقيضين هي بعينها حيثية إلزام رفع الآخر، فإنّ كلاًّ من النقيضين رفع للآخر، فليس هناك طلب آخر متعلّق بالترك ولا تحتيم آخر متوجه إليه بل هناك طلب وتحتيم واحد متعلّق بالفعل وهو بعينه طلب لترك الترك وتحتيم له، لكون الفعل بعينه تركاً للترك ورفعاً له، فطلب ترك الترك هو عين طلب الفعل وحتميته عين حتمية ذلك الطلب.

فظهر أنّ دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه العامّ ليس على سبيل التضمّن ولا الالتزام، بل ليس مفاد النهي المفروض إلّا عين ما يستفاد من الأمر وإنّما يتغايران بحسب الاعتبار من غير أن يكون هناك طلبان وتكليفان أصلاً فليس معنى الطلب ثانياً مأخوذاً في المنع، بل المقصود بالمنع من الترك المأخوذ قيداً لطلب الفعل هو حيثيّة تحتم الطلب المتعلّق بالفعل، ولمّا لم يمكن انفكاك تصوّره عن تصوّر الطلب اعتبر معنى الطلب ثانياً عند التعبير عن تلك الخصوصيّة فعبّر عنه بالمنع عن الترك، ألا ترى أنّه يعبّر عن مدلول النهي بطلب الترك مع المنع من الفعل، ومن الواضح أنّه ليس هناك طلبان حاصلان في التحريم يؤخذ أحدهما جنساً والآخر جزءاً من الفصل، بل لمّا كان تصوّر مفهوم الفصل حاصلاً بضمّه إلى الجنس اعتبر فيه ذلك المعنى الجنسيّ على وجه الإجمال ليتصوّر معه الخصوصيّة المفروضة، والفصل بحسب الحقيقة إنّما هو تلك الخصوصيّة لا غير.

وقد لوحظ نظير ذلك في سائر الفصول أيضاً ألا ترى أنّه قد لوحظ مفهوم الذات الّتي ينضمّ إليها النطق في الناطق وكذا في غيره من الفصول مع أنّه من المبرهن عندهم عدم أخذ مفهوم الذات في الفصول فليس ذلك ملحوظاً إلّا من جهة التبعيّة، والفصل إنّما هو الأمر المنضمّ إليه، فدلالة الأمر على الخصوصيّة المذكورة تضمّنيّة ولا يستلزم ذلك أن يكون دلالته على النهي عن الترك كذلك.

وإنّما وقع الشبهة في المقام من جهة ملاحظة مفهوم المنع من الترك، حيث يرى أنّ مفاده طلب ترك الترك على سبيل الجزم الّذي هو عين مدلول النهي، وقد عرفت أنّ أخذ الطلب فيه ثانياً إنّما هو من جهة تصوّر الخصوصيّة المفروضة وليس هناك طلب آخر ملحوظ في جانب الترك أصلاً، فليس هناك إلّا طلب واحد يتعلّق بالفعل وإن انحلّ ذلك إلى مفهومين، إذ لا يجعله ذلك تكليفين وطلبين، وليس ترك الفعل المفروض إلّا حراماً أصليّاً نفسيّاً باعثاً على استحقاق العقوبة لكونه عصياناً ومخالفة للأمر المتعلّق بالفعل، فحرمة الترك مفاد وجوب الفعل، كما أنّ وجوب الفعل مفاد حرمة الترك، وكذا الحال بالنسبة إلى حرمة الفعل ووجوب الترك ولذا كان ترك كلّ حرام واجباً وترك كلّ واجب حراماً من غير أن يكون هناك تكليفان، فحيثيّة الأمر بالفعل هي حيثيّة النهي عن الترك، إذ ترك الترك هو عين الفعل بحسب الخارج لكون الفعل والترك نقيضين وكلّ منهما رفع للآخر فيكون طلب كلّ منهما لترك الآخر، وخصوصيّة ذلك الطلب الحاصل في الأمر بأحدهما حاصل في النهي عن الآخر، فإذا كان الأمر بالفعل على وجه الإلزام كان النهي عن تركه كذلك أيضاً.

قوله: ﴿إنّ كلّ متغايرين﴾.

يعني بحسب الوجود لا بمجرّد المفهوم فلا يرد عليه أنّ مفهومي الجنس والفصل لا يندرجان في شيء من الأقسام المذكورة.

قوله: ﴿ما لا يفتقر اتّصاف الذات بها﴾.

يعني به الصفات المنتزعة عن نفس الذات مع قطع النظر عن الأُمور الخارجة عنها المنضمّة إليها ومحصّله التساوي في الذاتيّات.

قوله: ﴿ضرورة أنّه يتحقّق في الحركة ... الخ﴾.

قد يورد عليه: تارة: بأنّ الأمر من حيث الصدور يعني: إذا اعتبر مصدراً بمعنى الفاعل قائم بالأمر ومن حيث الوقوع يعني: إذا اعتبر مصدراً بمعنى المفعول قائم بالمأمور به وكذا الحال في النهي، فلا قيام لهما بالفعل المأمور به ليلحظ

امتناع اجتماعهما بالنسبة إليه وعدمه وأُخرى: بأنّ المفروض تعلّق الأمر بالشيء وتعلّق النهي بضدّه فيكون أحد الأمرين وصفاً للشيء والآخر وصفاً لمتعلّقه ،ولا مانع من اجتماع الضدّين على الوجه المذكور كما في «زيد قبيح حسن غلامه».

وأُجيب عن الأوّل: تارة: بأنّ تضادّ الأمر والنهي وإن قضى بامتناع قيامهما بموصوف واحد وهو الآمر أو المأمور دون الفعل المأمور به، إذ لا قيام لشيء منهما به إلّا أن المتضادّين كما يمتنع اتّصاف شيء واحد بهما على سبيل الحقيقة كذا يمتنع أن يكونا وصفين بحال المتعلّق لشيء واحد بالنسبة إلى متعلّق واحد، كما في «زيداً أسود الغلام وأبيضه» مع اتّحاد الغلام، فكذا الحال في المقام فلو كانا متضادّين لم يمكن اتّصاف الفعل الواحد بهما على الوجه المذكور.

وتارة: بأنّه ليس مراد المستدل بيان اتّحاد محلّ الأمرين المفروضين بدعوى كون الحركة موصوفاً بالأمرين المذكورين، بل المقصود بيان اتّحاد متعلّق الأمرين المذكورين ليتحقّق شرط التضادّ بينهما على فرض كونهما ضدّين، لوضوح أنّه لا تضادّ بين الأمر والنهي مع تغاير المتعلّق، ضرورة إمكان صدورهما حينئذٍ عن آمر واحد وجواز وقوعهما على مأمور واحد، فالمقصود بيان حصول الشرط المذكور في المقام بكون الحركة متعلّقاً للأمرين لا بيان اجتماع الأمرين المذكورين فيها وقيامهما بها، بل بيان ذلك متروك في كلامه، لوضوح الحال في كون محلّ اجتماعهما أحد الشخصين المذكورين على الوجه المذكور.

ولا يخفى عليك وهن الوجهين وعدم انطباق شيء منهما على كلام المستدل، لصراحة كلامه في اجتماع ما يفرض كونهما ضدّين في الحركة، كيف ولو كان مقصوده ما ذكر في الجواب الأوّل ـ من تقرير الاجتماع بالنسبة إلى الآمر أو المأمور ـ فلا داعي لإضرابه عن بيان اجتماعهما في الموصوف الواحد إلى بيان كونهما وصفين بحال المتعلّق بغيره، ولو جعل السرّ فيه ما ذكر في الجواب الثاني من بيان حصول شرط التضادّ من اتّحاد المتعلّق ففيه: أنّ ذلك أمر واضح غنيّ عن البيان، إذ المفروض في المقام حصول المضادّة بين الأمر بالشيء والنهي عمّا

يضادّ ذلك الشيء، فاتّحاد المتعلّق على الوجه المذكور مأخوذ في أصل المسألة لا حاجة إلى بيانه وإنّما المقصود بيان اجتماع الأمرين في محلّ واحد ليدلّ على انتفاء التضادّ بينهما، كما هو قضيّة المقام وصريح الكلام؛ وقد ظهر بذلك ضعف الجواب الثاني أيضاً.

فالصواب في الجواب أن يقال: إنّه لمّا كان مرجع الخلاف في كون الأمر بالشيء نهياً عن ضدّه إلى أنّ وجوب الشيء هل يفيد تحريم ضدّه؟ فيكون المفيد لوجوب الشيء هو المفيد لتحريم ضدّه وكان مقصود القائل بكون الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه أنّ الأمر الحاصل من أحدهما عين الحاصل من الآخر، وإلّا فتغاير المفهومين والصيغتين والمفهوم من الصيغتين أمر واضح لا مجال لإنكاره كما مرّ كان مقصوده أنّ وجوب الفعل المأمور به عين حرمة ضدّه، والحاصل من كلّ من الأمر والنهي المفروضين عين الحاصل من الآخر في الخارج، فمقصوده من هذه الفقرة من الحجّة إبطال المضادّة على تقدير عدم العينيّة، نظراً إلى وضوح اجتماع الأمرين في الحركة حسب ما ذكره.

ومن البيّن أنّ الوجوب والتحريم وإن كانا صادرين عن الآمِر إلّا أنّهما قائمان بالفعل المأمور به والمنهيّ عنه، ولذا يتّصف الفعل بالوجوب والتحريم من غير إشكال.

والجواب عن الثاني واضح، إذ ليس المقصود في المقام دفع المضادّة بين الأمر بالشيء والنهي عنه ببيان اجتماعهما في محلّ واحد ليكون ذلك دليلاً على انتفاء المضادّة بينهما، بل المدّعى عدم المضادّة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه ومجرّد كون أحدهما وصفاً للشيء والآخر وصفاً له بحال متعلّقه لا يمنع من حصول التضادّ، لوضوح المضادّة بين قولك «زيد شابّ شائب الابن» كيف ولو كان مجرّد ذلك رافعاً للتضادّ لكان مؤيّداً لكلام المستدلّ لا إيراداً عليه، إذ هو بصدد إبطال التضادّ لا تصويره وبيانه.

قوله: ﴿كاجتماع السواد مع الحلاوة ... الخ﴾.

كأنّه أراد بذلك بيان الحكم المذكور بملاحظة المثال، نظراً إلى أنّه إذا حصل الاجتماع مع ضدّه في ذلك كان ذلك من مقتضيات الخلافين فيثبت في جميع موارده بحصول المناط، ووهنه واضح وما ذكره مجرّد دعوى لا شاهد عليه.

قوله: ﴿وهو الأمر بضدّه﴾.

لا يخفى: أنّ ضدّ النهي عن ضدّه لا ينحصر في الأمر بضدّه، إذ عدم النهي عن ضدّه أيضاً مضادّ له متقابل معه تقابل الإيجاب والسلب إن قلنا بتعميم الضدّ في المقام لما يشمل ذلك، ولو قلنا باختصاصه بالوجوديّ الغير المجامع معه فإباحة الضدّ أيضاً أمر وجوديّ غير مجامع للنهي عن الضدّ ومن البيّن: أنّ القائل بعدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه لا ينكر شيئاً من ذلك وهو كافٍ في صدق الأمر بالشيء مع ضدّ النهي عن ضدّه.

نعم لو أُريد من جواز اجتماع كلّ منهما مع ضدّ الآخر جواز اجتماعه مع كلّ أضداده صحّ ما ذكره من البيان إلّا أنّ الحكم بأنّ ذلك من لوازم الخلافين بعيد جدّاً، ولا شاهد عليه أصلاً؛ مضافاً إلى فساد دعواه من أصلها، كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله في كلام المصنّف.

قوله: ﴿وإنّه محال﴾.

لا يخفى: أنّ المستحيل هو الأمر بالشيء والأمر بضدّه معاً وأمّا الأمر به على فرض عصيان الأمر الأوّل بأن يكون الطلبان مترتّبين ولا يكونا في درجة واحدة فلا مانع منه ـ حسب ما مرّت الإشارة إليه في مقدّمة الواجب وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله ـ ولا يرد عليه لزوم شيء من المفسدتين المذكورتين وذلك كافٍ في حصول ما ادّعاه من لزوم جواز اجتماع الأمر بالشيء مع الأمر بضدّه فيبطل به ما أراده من إبطال اللازم.

قوله: ﴿إمّا لأنّهما نقيضان﴾.

أراد بالتناقض في المقام عدم جواز الجمع بين الأمرين، نظراً إلى تدافع مدلوليهما، فيعدّ أحد الأمرين المذكورين مناقضاً للآخر بحسب العرف مدافعاً له

ولا يجوز حصول التدافع والتنافي في كلام الحكيم، كما هو الحال فيما ينظر له من الخبرين المتناقضين فليس غرضه من ذلك كون أحد الخطابين متناقضاً للآخر في حكم العقل حتّى يكون الجمع بينهما من قبيل الجمع بين المتناقضين، كيف وتنظيره ذلك بمناقضة أحد الخبرين المفروضين للآخر ينادي بخلاف ذلك، لوضوح إمكان صدور الخبرين عن الكاذب، وحينئذٍ فالإيراد عليه ـ بأنّه لا تناقض بين الخطابين المذكورين ولا بين الخبرين المفروضين وإنّما التناقض في الخبرين بين ما أُخبر بهما ولذا لا يجتمعان في الصدق دون نفس الخبرين ـ ليس على ما ينبغي.

نعم يمكن الإيراد عليه: بأنّ قضيّة ما ذكره من جواز اجتماع كلّ من الخلافين مع ضدّ الآخر هو أن لا يكون في أحدهما ما يمنع من الاجتماع مع ضدّ الآخر، بل يجوز الاجتماع بينهما بملاحظة أنفسهما ولا ينافي ذلك حصول مانع خارجي من جواز الاجتماع كما في المقام، حيث إنّ المانع منه حكمة الأمر ووقوع أحكامه على مقتضى حكم العقل؛ ومع الغضّ عنه فاللازم على فرض تسليم ما ذكره جواز اجتماع الأمر بالشيء مع الأمر بضدّه في الجملة لا بالنسبة إلى كلّ مكلّف، ولا ريب في جواز ذلك بالنسبة إلى أوامر السفهاء من غير أن يقضي بامتناعه منه شيء من الأمرين المذكورين، وهو كافٍ فيما هو بصدده من جواز الاجتماع بينهما.

قوله: ﴿وإمّا لأنّه تكليف بغير الممكن﴾.

قد يقال: إنّ ما ذكره أوّلاً من لزوم التناقض إنّما هو من جهة إيجاب الإتيان بالضدّين في زمان واحد ولا مفسدة فيه إلّا من جهة التكليف بالمحال ـ حسب ما مرّت الإشارة إليه ـ فلا وجه لعدّ ذلك وجهاً آخر.

وقد يجاب عنه: بأنّ امتناع التكليف بالمحال يقرّر من وجهين:

أحدهما: من جهة استحالة توجّه الإرادة نحو المحال مع العلم باستحالته.

وثانيهما: من جهة لزوم السفه بل الظلم أيضاً لو ترتّب عليه العقوبة من جهة المخالفة، فأشار بالوجه الأوّل إلى الأوّل وأراد بالثاني الاستناد إلى الجهة الثانية.

ودفع ذلك: بأنّ المحال تحقّق قصد المحال من العاقل وأمّا طلب المحال الّذي هو حقيقة التكليف دون إرادة الفعل فلا استحالة فيه إلّا من الجهة الثانية.

وفيه: أنّ ما ذكر من حقيقة التكليف وإن كان هو ما يقتضيه التحقيق ـ حسبما مرّ ويأتي الكلام فيه ـ إلّا أنّ ظاهر المشهور بين أصحابنا والمعتزلة هو اتّحاد الطلب والإرادة لا تغايرهما، كما اختاره الأشاعرة، فالجواب مبنيّ على ذلك دون ما ذكر.

نعم حمل العبارة على ما ذكر بعيد جدّاً، فإنّ الوجهين المذكورين كما ذكرنا قاضيان بامتناع التكليف بالمحال، ومقتضى العبارة كون المفسدة الأُولى مغايرة لذلك لا ربط لها بامتناع التكليف بالمحال، فما ذكر في التوجيه تمحّل ظاهر لا وجه لحمل العبارة عليه، فالمتّجه في دفع الإيراد حمل الوجه الأوّل على ما قرّرناه، وذلك الوجه كاستحالة التكليف بالمحال مبنيّ على ثبوت التحسين والتقبيح العقليّين والمفسدة المترتّبة على كلّ من الوجهين من قبيل واحد، وكأنّه لذا ردّد المستدلّ بينهما مشيراً بذلك إلى صحّة تقريره بكلّ من الوجهين.

قوله: ﴿إن كان المراد بقولهم﴾.

لا يخفى: أنّ الاحتمالين المذكورين في الجواب إنّما هما بالنسبة إلى الضدّ الخاصّ ولو كانت دعواهم العينيّة بالنسبة إلى الضدّ العامّ ـ حسب ما مرّ من أنّه الأنسب بالقول المذكور ـ يكون المراد بالضدّ الترك ويكون مفاد القول بأنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه أنّ مفاد طلب إيجاد الشيء عين مفاد طلب ترك تركه، إذ مفاد عدم العدم هو الوجود، فإنّ كلّاً من الوجود والعدم رفع للآخر، فطلب الوجود وطلب عدم العدم شيء واحد وإن اختلف المفهوم منهما فهما عنوانان عن أمر واحد حسبما مرّ تفصيل القول فيه، وحينئذٍ فلا حاجة في بيانه إلى ذلك الوجه الطويل مع وضوح فساده.

قوله: ﴿منعنا ما زعموا أنّه لازم للخلافين﴾.

قد عرفت: أنّ الدعوى المذكورة ليست بيّنة ولا مبيّنة بالدليل، فهي في محلّ المنع بل من الواضح فسادها لما قرّر من الدليل على خلافها.

قوله: ﴿وقد يكونان ضدّين لأمر واحد﴾.

لا يخفى: أنّ كونهما ضدّين لأمر واحد لا يقضي بعدم اجتماع كلّ منهما مع ضدّ الآخر في الجملة حسب ما يقتضيه المقدّمة المذكورة في الاحتجاج إلّا مع انحصار ضدّهما في ذلك.

نعم لو ادّعى كون حكم الخلافين جواز اجتماع كلّ منهما مع كلّ من أضداد الآخر صحّ ما ذكر، إلّا أنّه لا دلالة في العبارة المتقدّمة على الدعوى المذكورة وإن توقّف عليها صحّة الاحتجاج في المقام، كما مرّت الإشارة إليه.

قوله: ﴿واعتذر بعضهم ... الخ﴾.

يمكن أن يوجّه ما ذكره أيضاً: بأنّ القائل المذكور قد يقول: بكون دلالة الأمر على الوجوب على سبيل الالتزام فيكون دلالته على المنع من النقيض التزاميّة أيضاً، لكونه جزءاً من معناه الالتزامي، فليس المراد بالتضمّن في كلامه هو التضمّن بمعناه المصطلح ليكون جزءاً من معناه المطابقي، بل أراد به الجزئيّة بالنسبة إلى معناه الالتزامي.

ويمكن أن يوجّه أيضاً: بأنّه وإن كانت دلالته على المنع من النقيض تضمّنيّة إلّا أنّه لم يرد بالاستلزام في المقام كون دلالته على المنع من النقيض التزاميّة بل أراد به الاستلزام بين الدلالتين فيكون الدلالة على الكلّ مستلزماً للدلالة على الجزء وهو كذلك، إذ من البيّن كون الدلالة التضمّنيّة تابعة للدلالة المطابقيّة لازمة لها وإن اتّحدتا ذاتاً، فإنّ المغايرة الاعتباريّة القاضية بتعدّد الدلالتين كافية في الحكم بتبعيّة الثانية للأُولى ولزومها لها، فاللزوم في المقام بين الدلالتين دون المدلولين، فأراد في الاحتجاج كون الدلالة تضمّنيّة والمأخوذ في الدعوى حصول اللزوم بين الدلالتين فلا منافاة.

قوله: ﴿بأنّ الكلّ يستلزم الجزء﴾.

كأنّه أراد بذلك إطلاق الاستلزام على مجرّد عدم الانفكاك، كما عبّروا عن عدم انفكاك الكلّ عن جزئه باستلزامه له وإن لم يكن الجزء من لوازم الكلّ بحسب

الاصطلاح فكما يصحّ القول بأنّ الكلّ يستلزم الجزء يصحّ أن يقال: إنّ الأمر بالشيء يستلزم المنع عن نقيضه مع كون المنع من النقيض جزء من مدلوله ـ حسبما ذكره ـ وحينئذٍ فلا غبار عليه وكأنّ المصنّف رحمه الله فهم ممّا ذكره حمل الاستلزام على معناه الظاهر وأراد تصحيح كون الدلالة على الجزء من قبيل الاستلزام بما ذكره من استلزام الكلّ لجزئه، ولذا قال: إنّه كما ترى مشيراً إلى ضعفه، وأنت خبير بوهن ذلك ووضوح فساده فيبعد حمل كلام المعتذر عليه.

قوله: ﴿لجواز كون الاحتجاج لإثبات كون الاقتضاء ... الخ﴾.

قد عرفت: أنّ عقد النزاع في كيفيّة الاقتضاء بعد تسليم نفس الاقتضاء ممّا لا يترتّب عليه ثمرة أصلاً فلا وجه لكون النزاع المعقود عليه بينهم في ذلك.

ثمّ إنّه قد نوقش في المقام بأنّه لو كان مراد المستدلّ هذا الاحتمال لم يخل تعبيره عن نوع استدراك لثبوت مطلوبه الّذي هو المغايرة بينهما بكون المنع من النقيض جزء من مفهوم الواجب فلا حاجة إلى ضمّ قوله: ﴿فالدالّ على الوجوب ... الخ﴾.

قلت: وكذا الحال لو حمل كلامه على بيان أصل الاقتضاء، لوضوح أنّه بعد إثبات كون المنع من النقيض جزء من مفهوم الوجوب يثبت دلالته عليه، فلا حاجة أيضاً إلى ضمّ ما ذكر، فلا يعقل فرق ولو في بادئ الرأي بين الوجهين حتّى يمكن تقرير الإيراد المذكور على أحد الوجهين دون الآخر.

وقد أجاب المورد من المناقشة المذكورة: بأنّه لمّا كان الكلام في مدلول الصيغة لوحظ كون الوجوب مدلولاً للصيغة حتّى يكون الدالّ على الوجوب دالاًّ على المنع من النقيض وهو أيضاً مشترك بين الوجهين كما نبّه عليه المورد المذكور، فالمناقشة المذكورة ليست في محلّها.

نعم لو ناقش من جهة استدراك المقدّمة المذكورة ثمّ أجاب بما ذكر لربما كان له وجه.

قوله: ﴿أن يردّد في الجواب بين الاحتمالين﴾.

كأنّه أراد بذلك الترديد في الشقّ الأوّل من الجواب بين الاحتمالين المذكورين من كون الاحتجاج لكيفيّة الاقتضاء أو لأصل اقتضائه فيتلقّى بالقبول بناءاً على الأوّل ويرد بما ذكر في الجواب من خروجه عن محلّ النزاع على الثاني، ويدلّ على إرادة ذلك: أنّ ما تنظر فيه المصنّف من الجواب المذكور إنّما هو بالنسبة إلى ذلك الشقّ دون الشقّ الثاني، فلا كلام له فيه أصلاً وإنّما إيراده على إطلاق المجيب في إيراده على الشقّ الأوّل، بل كان ينبغي له التفصيل الّذي ذكره في التحقيق.

فظهر بذلك أنّ ما فسّره بعضهم من كون المراد بالأوّل هو إرادة الترك وبالثاني هو إرادة الأضداد الخاصّة ليس على ما ينبغي، كيف ولو أراد الأوّل وكان كلامه في إثبات أصل الاقتضاء ورد عليه ما أورده على المجيب، وقد اعترف به المصنّف أيضاً حيث قال: إنّ ما ذكر في الجواب إنّما يتمّ على التقدير الثاني فلا وجه لأن يتلقّاه بالقبول مطلقاً، كيف وما ذكره حينئذٍ عين كلام المجيب، فكيف يجعل ذلك مقتضى التحقيق بعد ذكره الإيراد المذكور على الجواب، مضافاً إلى ما فيه من التعسّف لبعد إرادة الاحتمالين المذكورين في كلام المجيب عن ظاهر كلامه، نظراً إلى بعدها عن العبارة وإنّما المنساق منه هو ما ذكره المصنّف من الاحتمالين فإنّ ظاهر قوله: ﴿والتحقيق: أن يردّد بين الاحتمالين﴾ عدم حصول ذلك من المجيب وإنّه الّذي ينبغي أن يذكر في الجواب، فلا وجه لأن يحمل الاحتمالان المذكوران على ما ذكره في التفسير المذكوره وكذا ما فسّره به بعض آخر: من أنّ المراد بالأوّل أن يكون الاحتجاج لإثبات كيفيّة الاقتضاء فيتلقّى بالقبول، لأنّ له محلّاً صحيحاً وهو حمل الضدّ على العامّ بمعنى الترك وبالثاني هو إثبات أصل الاقتضاء فيردّد النقيض حينئذٍ بين الترك والضدّ الخاصّ.

ويجاب عنه على حسب ما ذكر في كلام المجيب، إذ لا يخفى ما فيه من التعسّف، فإنّ مجرّد صحّة الحكم على بعض الفروض لا يقتضي قبوله مطلقاً بل لابدّ من التفصيل فيتلقّى بالقبول على أحد الوجهين ويردّ على الآخر.

ودعوى ظهور العبارة حينئذٍ في إرادة الضدّ العامّ لبعد إطلاق النقيض على الأضداد الخاصّة الوجوديّة غير مسموعة، ولو كان كذلك لجرى ذلك في الصورتين، فلا وجه للترديد على الثاني دون الأوّل بل ينبغي ذكره في الوجهين أو تركه فيهما.

قوله: ﴿إنّ الأمر الإيجابي طلب فعل... الخ﴾.

يمكن أن يقال: إنّ الدليل المذكور هو الدليل الأوّل بعينه؛ غاية الأمر أنّه اخذ هنا زيادات لم تؤخذ في الأوّل، ومناط الاستدلال في المقامين واحد، فقد اعتبر هناك كون مدلول الأمر طلب الفعل مع المنع من النقيض الّذي هو بمعنى حرمة النقيض وهنا قد جعل مفاد الأمر طلب الفعل على وجه يذمّ على تركه ومفاد ذلك هو حرمة الترك أيضاً، وما ذكره من الوجه في إرجاع الترك إلى الفعل جارٍ في الأوّل أيضاً إلّا أنّه لم يلتفت إليه هناك.

نعم قد صرّح في الأوّل بكون المنع من النقيض جزءاً للوجوب ومدلولاً تضمّنيّاً له، وهنا لم يصرّح بذلك بل ظاهر عبارته حامل لكون ذلك مدلولاً التزامياً له لاحتمال أن يؤخذ الوجوب طلباً خاصّاً من لوازمه استحقاق الذمّ على تركه، وحينئذٍ يمكن الجمع بينه وبين الدليل الأوّل ليتوافق مؤدّاهما بأنّ المأخوذ في الأوّل كون حرمة النقيض جزءاً من مدلول الأمر والمأخوذ في الثاني على التقدير المذكور كون استحقاق الذمّ لازماً له فلا منافاة لوضوح أنّ استحقاق الذمّ من لوازم التحريم، فاستند هناك إلى كون تحريم النقيض جزءاً من مفهوم الوجوب الّذي هو مدلول الأمر وهنا إلى ما يلزمه من استحقاق الذمّ على الترك وأكمل ذلك بإرجاع الترك إلى الفعل حسب ما قرّرناه.

قوله: ﴿ولا نزاع لنا في النهي عنه﴾.

قد يورد عليه: بأنّه يرد عليه عين ما أورده على المجيب عن الدليل الأوّل فإنّه ذكر أيضاً خروج ذلك عن موضع النزاع فأورد عليه بعدم صحّة الإطلاق المذكور وأنّ التحقيق الترديد بين الاحتمالين، ويدفعه أنّه لمّا كان تقرير هذا

الاستدلال ظاهراً في إثبات أصل الدلالة في مقابلة من ينكرها كما هو ظاهر من ملاحظة قوله: ﴿إذ لا ذمّ بما لم ينه عنه لأنّه معناه﴾ فإنّ ذلك إنّما يقال: عند دفع توهّم عدم دلالته على النهي، فلذا أجاب عنه المصنّف رحمه الله بانّه لا نزاع لنا في النهي عنه حسبما يفيده الدليل المذكور حيث لا يفيد سوى أصل الدلالة، ووقوع النزاع في كون تلك الدلالة على سبيل العينيّة أو التضمّن أو الالتزام ممّا لا ربط له بهذا المقام، وحينئذٍ فلا ينافي ذلك ما سبق من المصنّف رحمه الله من صحّة وقوع النزاع في الضدّ العامّ بالنسبة إلى كيفيّة الدلالة ولا حاجة حينئذٍ إلى أن يقال في الجواب: إنّ ذلك لا يفيد الاستلزام كما يدّعيه المستدلّ وإنّما يفيد التضمّن حسب ما ذكرناه، والأولى توجيه العبارة بحملها على ذلك بأن يكون المراد منها: أنّه لا نزاع لنا في النهي عنه في الجملة، وبمجرّد ذلك لا يتمّ ما ادّعيت من الاستلزام بل هو على سبيل التضمّن لبعد ذلك عن العبارة جدّاً كيف ولو أراد ذلك لأشار إلى منع إفادته كون الدلالة على سبيل الاستلزام دون التضمّن، ولا يدفعه بأنّ ما يفيده ممّا لا نزاع لنا فيه.

ويمكن تقرير الاستدلال بوجه يفيد كون الدلالة على سبيل التضمّن كما هو مقتضى الدليل الأوّل، فإنّ الوجوب الّذي هو مدلول الأمر هو مطلوبيّة الفعل على وجه يذمّ تاركه وكونه بحيث يذمّ تاركه هو مفاد تعلّق النهي بتركه، فإنّ المنهيّ عنه هو الّذي يذمّ فاعله أو يقال: إنّ تعريف الواجب بما يذمّ تاركه تعريف بالرسم، وحدّه في الحقيقة هو طلب الفعل مع المنع من الترك وهو الباعث على استحقاق الذمّ على تركه والمنع من الترك هو عين مفاد النهي عنه إلى آخر ما ذكر وحينئذٍ فيمكن أن يراد من قوله: ﴿ولا نزاع لنا في النهي عنه﴾ تلقّيه له بالقبول لا دفعه بخروجه عن محلّ النزاع حسب ما مرّ في كلام المجيب المتقدّم، وقد يحمل كلامه على إرادة إثبات الالتزام لكنه لا يوافق دليله السابق، لظهوره بل صراحته في إثبات التضمّن؛ ومع ذلك فأقصى ما يفيده ذلك هو الاستلزام العقلي دون الالتزام اللفظي، كما لا يخفى.

قوله: ﴿يعني: أنّه لابدّ عند الأمر من تعلّقه﴾.

يعني: بذلك أنّه لا يريد به اللزوم العقلي بأن يكون العقل ظرفاً للزومهما بأن يستحيل الانفكاك بينهما بحسب الذهن ليكون لازماً بيّناً له بالمعنى الأخصّ، بل يريد باللزوم العقلي: أنّ العقل يدرك ذلك اللزوم وإن توقّف ذلك على واسطة في الإثبات ليكون اللزوم غير بيّن، أو اكتفى في إدراكه بمجرّد تصوّر الطرفين والنسبة بينهما لا أنّ الشرع يحكم به، وليس المراد من عدم حكم الشرع به عدم انفراده في الحكم به، كما هو الحال في الملزومات الثابتة بالشرع ممّا لا يستقلّ العقل بإدراكه وإلّا فمن الظاهر أنّه إذا حكم به العقل فقد حكم به الشرع أيضاً.

قوله: ﴿فالنهي عن الضدّ لازم له بهذا المعنى﴾.

قضيّة ظاهر العبارة: أنّ ذلك بيان لكلام القائل بالاستلزام، فالإيراد عليه بأنّه إن أُريد به الضدّ العامّ فغير مفيد في استنباط الأحكام وإن أُريد به الضدّ الخاصّ فغير مسلّم إذ ليس ترك الضدّ من جملة مقدّمات الفعل، ليس في محلّه.

قوله: ﴿وأنت إذا تأمّلت ... الخ﴾.

لا يخفى: أنّه إن أراد القائل المذكور تنزيل كلام القائل بالدلالة على النهي عن الضدّ العامّ على ما ذكره فهو ممّا لا شاهد عليه، إذ ذهاب البعض إلى حصول الدلالة اللفظيّة بالنسبة إليه ممّا لا بعد فيه ولا داعي إلى التنزيل بعد قضاء كلامه بذلك، وإن أراد تنزيل كلام القائل بالدلالة على النهي عن الضدّ الخاص على ذلك فليس بالبعيد، لبعد القول بالدلالة اللفظيّة بالنسبة إليه جدّاً، كيف والدلالة المذكورة على فرض ثبوتها ليست بيّنة بالمعنى الأعمّ أيضاً بل يتوقّف إثباتها على قيام الدليل عليه، فدعوى اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ كأنّه مصادم للضرورة، وليس في كلام القوم على ما رأينا تصريح بإثبات الدلالة اللفظيّة وإن فرض إطلاق بعضهم حصول الدلالة اللفظيّة. فتنزيله على إرادة الضدّ العامّ ليس بذلك البعيد، فاستنكار المصنّف رحمه الله لما قرّر القائل المذكور على إطلاقه ليس على ما ينبغي.

قوله: ﴿أحدهما: أنّ فعل الواجب ... الخ﴾.

قد عرفت: أنّ جلّ القائلين بدلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه الخاصّ أو كلّهم إنّما يقولون به من جهة الدلالة العقليّة بملاحظة قيام الدليل العقلي القاطع عليه حسب ما صرّح به المفصّل المذكور، كما يقتضيه هذه الحجّة المقرّرة وهي عمدة حججهم على المسألة والمعوّل عليها كما ستعرف الحال فيها وتقريرها: أن ترك كلّ من الأضداد الخاصّة من مقدّمات حصول الواجب نظراً إلى استحالة اجتماع كلّ منها مع فعل الواجب فيكون مانعاً من حصولها وترك المانع من جملة المقدّمات، وقد مرّ أنّ مقدّمة الواجب واجبة فيكون ترك الضدّ واجباً وإذا كان تركه واجباً كان فعله حراماً وهو معنى النهي عنه.

وقد يورد عليه بوجوه:

**أحدها:** المنع من كون ترك الضدّ من مقدّمات الفعل وإنّما هو من الأُمور المقارنة له وليس مجرّد استحالة اجتماع الضدّ مع أداء الواجب قاضياً بكونه من موانع الواجب ليكون تركه مقدّمة لفعله، فإنّ الأُمور اللازمة للموانع ممّا يستحيل اجتماعها مع الفعل مع أنّها ليست مانعة منه ولا تركها مقدّمة لحصوله، وقد يحتجّ على ذلك أيضاً بوجوه:

أحدها: أنّه لو كان ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه لكان فعل الضدّ مقدّمة لترك ضدّه بالأولى، إذ التوقّف المدّعى في الأوّل من قبيل توقّف المشروط على الشرط وفي الثاني من قبيل توقّف المسبّب على السبب، فإنّ من البيّن أنّ فعل الضدّ مستلزم لترك الآخر وسبب لتركه والتوقّف على المقدّمة السببيّة أوضح من غيرها والتالي فاسد جدّاً وإلّا لزم صحّة قول الكعبي بانتفاء المباح فالمقدّم مثله.

ثانيها: أنّه لو كان كذلك لزم الدور، فإنّه لو كان فعل الضدّ من موانع فعل الواجب كان فعل الواجب مانعاً منه أيضاً، ضرورة حصول المضادّة من الجانبين، وكما أنّ ترك المانع من مقدّمات حصول الفعل فكذا وجود المانع سبب لارتفاع الفعل فيكون فعل الواجب متوقّفاً على ترك الضدّ وترك الضدّ متوقّفاً على فعل الواجب، ضرورة توقّف المسبّب على سببه؛ غاية الأمر اختلاف جهة التوقّف من

الجانبين فإنّ أحدهما من قبيل توقّف المشروط على الشرط والآخر من توقّف المسبّب على السبب، وهو غير مانع من لزوم الدور.

ثالثها: أنّ من المعلوم بالوجدان أنّه إذا حصل إرادة المأمور به وانتفى الصارف عنه حصل هناك كلّ من فعل المأمور به وترك ضدّه فيكونان إذاً معلولي علّة واحدة فلا وجه إذن لجعل ترك الضدّ من مقدّمات الفعل، فكما أنّ السبب الباعث على حصول أحد النقيضين هو الباعث على رفع الآخر فكذا السبب لحصول أحد الضدّين هو السبب لرفع الآخر، فلا ترتّب بين ترك الضدّ والإتيان بالفعل، لوضوح عدم حصول الترتّب بين معلولي علّة واحدة، إذ هما موجودان في مرتبة واحدة لا تقدّم لأحدهما على الآخر في ملاحظة العقل.

ويرد على الأوّل: أنّه إن أُريد بكون فعل الضدّ سبب لترك الآخر انحصار السبب فيه حتّى أنّه يتعيّن على المكلّف الإتيان به ليتفرّع عليه ما يجب عليه من ترك ضدّه فهو بيّن الفساد، ضرورة أنّه كما يصحّ استناد الترك إلى وجود المانع كذا يصحّ استناده إلى عدم الشرط أو السبب. وإن أُريد به كونه سبباً للترك في الجملة وإن جاز أن يكون هناك سبب آخر لحصوله فلا يستلزم ذلك حينئذٍ ما يريده الكعبي من انتفاء المباح، إذ مع استناد الترك إلى غيره لا يكون فعل الضدّ واجباً، لظهور أنّ سبب الواجب إنّما يكون واجباً إذا كان هو المؤدّي إلى حصوله وأمّا إذا كان السبب المؤدّي إليه أمر آخر لم يكن ذلك السبب واجباً أصلاً، وإنّما يكون مقارناً لحصوله؛ غاية الأمر: أنّه لو فرض كون ترك الضدّ المحرّم سبباً عن فعل ضدّه لزم أن يكون ذلك الضدّ واجباً وذلك لا يقضي بانتفاء المباح مطلقاً، على أنّا نقول: بامتناع ذلك لأنّ فعل الضدّ مسبوق دائماً بإرادته، وهي كافية في حصول ترك الحرام سابقة على فعل الضدّ، فلا يكون فعل الضدّ هو الباعث على ترك ضدّه في شيء من المقامات وسيجيء تفصيل القول في ذلك في دفع شبهة الكعبي.

وعلى الثاني: أنّ وجود الضدّ من موانع وجود الضدّ الآخر مطلقاً، فلا يمكن فعل الآخر إلّا بعد تركه وليس في وجود الآخر إلّا شأنيّة كونه سبباً لترك ذلك

الضدّ، إذ لا ينحصر السبب في ترك الشيء في وجود المانع منه، فإنّ انتفاء كلّ من أجزاء العلّة التامّة علّة تامّة لتركه، ومع استناده إلى أحد تلك الأسباب لا توقّف له على السبب المفروض حتّى يرد الدور.

فإن قلت: إنّه مع فرض انتفاء سائر الأسباب وانحصار الأمر في السبب المفروض يجيء الدور وهو كاف في مقصود المجيب.

قلت: إنّه لا يمكن انحصار السبب المؤدّي إلى الترك في فعل الضدّ حسب ما عرفت لكونه مسبوقاً بإرادته وهي كافية في تسبيبه الترك، لوضوح أنّ السبب الداعي إلى أحد الضدّين صارف عن الآخر فلا يتحقّق استناد الترك إليه بالفعل في شيء من الصور. لا يقال: إنّه يجري الكلام المذكور حينئذٍ بالنسبة إلى ذلك السبب الداعي إلى المأمور به لمضادّته لضدّ المأمور به أيضاً، نظراً إلى امتناع اجتماعه معه، فيقرّر لزوم الدور بالنسبة إليه، لأنّا نمنع من ثبوت المضادّة بينهما، ومجرّد امتناع الجمع بين الأمرين لا يقضي بالمضادّة، إذ قد يكون الامتناع بالعرض كما في المقام فإنّ امتناع اجتماعه معه من جهة مضادّته للسبب الموصل إليه ـ أعني: إرادة ذلك الضدّ ـ نظراً إلى امتناع اجتماع الإرادتين ولذا كان صارفاً عن ذلك الضدّ كيف ومن البيّن: أنّ إرادة أحد الضدّين لا يتوقّف على ترك الضدّ الآخر بوجه من الوجوه، ولذا يصحّ استناد ذلك الترك إلى ترك الإرادة دون العكس.

لا يقال: إنّا نجري الكلام حينئذٍ بالنسبة إلى الإرادة المفروضة وإرادة ذلك الضدّ، إذ لا شكّ في ثبوت المضادّة بينهما فنقول: إنّ حصول الإرادة المذكورة سبب لعدم إرادة ضدّه، لما ذكر من أنّ وجود أحد الضدّين سبب لانتفاء الآخر مع أنّ وجودها يتوقّف على انتفاء الآخر، بناءاً على كون عدم الضدّ شرطاً في حصول الضدّ الآخر.

لأنّا نقول: إنّ إرادة الفعل وعدمها إنّما يتفرّع عن حصول الداعي وعدمه، فقد لا يوجد الداعي إلى الضدّ أصلاً، فيتفرّع عليه عدم إرادته من غير أن يتسبّب ذلك عن إرادة ضدّه بوجه من الوجوه، وقد يكون الداعي إليه موجوداً لكن يغلبه

الداعي إلى المأمور به، وحينئذٍ فلا يكون عدم إرادة الضدّ مستنداً أيضاً إلى إرادة المأمور به ليكون توقّف إرادة المأمور به على عدم إرادة ضدّه موجباً للدور، بل إنّما يستند إلى ما يتقدّمها من غلبة الداعي إلى المأمور به ومغلوبيّة الجانب الآخر الباعث على إرادة المأمور به وعدم إرادة الآخر، فيكون وجود أحد الضدّين وانتفاء الآخر مستنداً في الجملة إلى علّة واحدة من غير أن يكون وجود أحدهما علّة في دفع الآخر ليلزم الإيراد، ولا ينافي ذلك توقّف حصول الفعل على عدم إرادة ضدّه، حسب ما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: إنّا نجري الإيراد حينئذٍ بالنسبة إلى غلبة الداعي إلى المأمور به وغلبة الداعي إلى ضدّه، لكونهما ضدّين أيضاً وقد صار رجحان الداعي إلى الفعل سبباً لانتفاء رجحان الداعي إلى ضدّه، والمفروض توقّف حصول الضدّ على انتفاء الآخر، فيلزم الدور المذكور.

قلت: لا سببيّة بين الأمرين بل رجحان الداعي إلى الفعل إنّما يكون بمرجوحيّة الداعي إلى الضدّ، فهو حاصل في مرتبة حصول الآخر من غير توقّف بينهما يقدّم ذلك أحدهما على الآخر في الرتبة، فرجحان الداعي إلى المأمور به مكافؤ في الوجود لمرجوحيّة الداعي إلى ضدّه، إذ الرجحانيّة والمرجوحيّة من الأُمور المتضايفة، ومن المقرّر: عدم تقدّم أحد المتضايفين على الآخر في الوجود، ورجحان الداعي إلى الضدّ مع رجحان الداعي إلى المأمور به وإن لم يكونا متضايفين إلّا أنّ رجحان الداعي إلى الضدّ منفي بعين مرجوحيّة الداعي إليه من غير ترتّب بينهما، فإنّ مرجوحيته عين عدم رجحانه على الآخر فرجحان الداعي إلى المأمور به مكافؤ لمرجوحيّة الداعي إلى ضدّه الّذي هو مفاد عدم رجحانه من غير حصول توقّف بين الأُمور المذكورة.

وتوضيح المقام: أنّ الأمرين المتقابلين إن كان تقابلهما من قبيل تقابل الإيجاب والسلب فلا توقّف لحصول أحد الطرفين على ارتفاع الآخر، إذ حصول كلّ من الجانبين عين ارتفاع الآخر، وكذا الحال فى تقابل العدم والملكة، وقد

عرفت عدم التوقّف في تقابل التضايف أيضاً، وأمّا المتقابلين على سبيل التضادّ فيتوقّف وجود كلّ على عدم الآخر إلّا أن يرجع الأمر فيهما إلى أحد الوجوه الأُخر، كما في المقام.

وعلى الثالث: أنّ القول بكون فعل المأمور به وترك ضدّه معلولين لعلّة واحدة فاسد، لوضوح كون كلّ من الضدّين مانعاً من حصول الآخر وظهور كون ارتفاع المانع من مقدّمات الفعل، والفرق بين الضدّ والنقيض ظاهر، لظهور أنّ حصول كلّ من النقيضين بعينه رفع للآخر، فليس هناك أمران يعدّان معلولين لعلّة واحدة بخلاف المقام، إذ ليس حيثيّة وجود أحد الضدّين هي بعينها مفاد رفع الآخر وإنّما يستلزمه، وما يتراءى من حصول الأمرين بإرادة الفعل وانتفاء الصارف عنه لا يفيد كونهما معلولين لعلّة واحدة، لإمكان كون ذلك سبباً أوّلاً لانتفاء الضدّ ثمّ كون المجموع سبباً لحصول الفعل فيكون عدم الضدّ متقدّماً في الرتبة على حصول الفعل وإن كان مقارناً له في الزمان.

فإن قلت: إذا كان ترك الضدّ لازماً للإرادة الملزمة للفعل حاصلاً بحصولها فلا داعي للقول بوجوبه بعد وجوب ملزومه، فالحال فيه كسائر لوازم المقدّمات، وقد عرفت: أنّه لا وجوب لشيء منها وإن لم تكن منفكّة عن الواجب.

قلت: قد عرفت أنّ انتفاء أحد الضدّين من مقدّمات حصول الآخر؛ غاية الأمر أن يكون من لوازم مقدّمة أُخرى للفعل، فإنّ ذلك لا يقضي بعدم وجوبه قبل وجوب ملزومه، إذ أقصى الأمر عدم اقتضاء كونه من لوازم المقدّمة وجوبه من جهة وجوب الفعل وهو لا ينافي اقتضاء وجوب الفعل وجوبه من حيث كونه مقدّمة له إلّا أن يقال: باختصاص ما دلّ على وجوب المقدّمة بغيره وهو فاسد، لما عرفت من إطلاق أدلّة القول بوجوب المقدّمة، وإذا عرفت تفصيل ما قرّرناه ظهر لك فساد ما ذكر من منع كون ترك الضدّ مقدّمة ومنع اقتضاء استحالة الاجتماع مع الفعل قاضياً بكون تركه مقدّمة لما عرفت من الدليل المثبت للتوقّف، وما ذكر من النقض سنداً للمنع الأخير واضح الفساد، للفرق البيّن بين الأضداد والموانع وما

يلازمها فإنّ استحالة الاجتماع هناك ذاتية وهنا بالعرض والمانعية إنّما يتمّ بالأوّل دون الأخير.

**ثانيها**: أنّ القول بوجوب المقدّمة لا يقضي بوجوب ترك الضدّ مطلقاً وإنّما يقضي بوجوب ترك الضدّ الموصل إلى أداء الواجب، فإنّ ما دلّ على وجوب المقدّمة إنّما يفيد وجوبها من حيث إيصالها إلى الواجب لا مطلقاً، فإذا لم يكن المكلّف مريداً لفعل الواجب لم يكن ترك الضدّ موصلاً إلى الواجب فلا يكون الحكم بوجوب المقدّمة قاضياً بوجوب ذلك، نظراً إلى انتفاء التوصّل به حينئذٍ إلى الواجب وإذا لم يكن حينئذٍ ترك الضدّ واجباً فمن أين يجيء النهي عنه؟

ويدفعه ما عرفت من أنّ ما دلّ على وجوب المقدّمة إنّما يفيد وجوبها من حيث كونها موصلة إلى الواجب لا خصوص ما هو الموصل إليه، وقضيّة ذلك وجوب ترك الضدّ في المقام من حيث إيصاله إلى أداء الواجب بأن يجتمع مع إرادة الواجب وسائر مقدّماته ليتفرّع عليها أداء الواجب، ولا يمنع من وجوبه مقارنته لانتفاء سائر المقدّمات، إذ مطلوب الأمر حينئذٍ إيجاد الجميع وعدم إقدام المكلّف على إيجادها لا يقضي بخروج شيء منها عن الوجوب، فعدم حصول الإيصال بها فعلاً لا ينافي وجوبها من حيث حصول الإيصال بها بأن يأتي بسائر المقدّمات أيضاً فيتبعه الإيصال، فحينئذٍ إذا لم يأت بغيرها كان تاركاً لما لم يأت بها من المقدّمات دون ما أتى به أيضاً، حسب ما يقتضيه التقرير المذكور.

**ثالثها**: المنع من وجوب المقدّمة مطلقاً أو خصوص المقدّمة الغير السببيّة كما اختاره المصنّف رحمه الله وقد أشار إليه بقوله: ﴿فإنّا نمنع وجوب المقدّمة ... الخ﴾ وجوابه ما تبيّن من ثبوت وجوب المقدّمة مطلقاً وبطلان القول بنفي وجوبها على الإطلاق أو على التفصيل حسب ما مرّ القول فيه.

**رابعها**: أنّ المقدّمة إنّما تجب للتوصّل إلى الواجب كما يقتضيه الدليل الدالّ عليه، وقضيّة ذلك اختصاص الوجوب بحال إمكان حصول التوصّل بها لا مطلقاً، ولا ريب أنّه مع وجود الصارف عن المأمور به وعدم الداعي إليه المستمرّين مع الأضداد الخاصّة لا يمكن التوصّل بها فلا وجوب لها.

**خامسها:** أنّ حجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما ينهض دليلاً على الوجوب عند التأمّل فيها حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها دون ما إذا لم يكن مريداً له، كما هو الحال عند اشتغاله بفعل الضدّ وهذان الوجهان يأتي الإشارة إليهما في كلام المصنّف في آخر المسألة، ويأتي الإشارة إلى ما يزيّفهما.

قوله: ﴿وهو محرّم قطعاً﴾.

لما عرفت من الاتّفاق على دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه العامّ بمعنى الترك وإن وقع الكلام في كيفيّة تلك الدلالة حسب ما مرّ.

قوله: ﴿لأنّ مستلزم المحرّم محرّم﴾.

هذا إمّا مبنيّ على ما مرّ من وجوب المقدّمة السببيّة، فكما يكون السبب الواجب واجباً فكذا يكون سبب المحرّم محرّماً لاتّحاد المناط فيهما، وهذا هو الّذي بنى عليه المصنّف رحمه الله في الجواب. أو مبنيّ على ثبوت تحريم الأسباب المفضية إلى الحرام، إمّا من تتبّع موارد حكم الشرع بحيث يعلم بناء الشرع على تحريم تلك الأسباب، أو لدعوى الإجماع على ذلك بالخصوص، فلا ربط له إذاً بالقول بوجوب المقدّمة.

قوله: ﴿فإنّ العقل يستبعد﴾.

قد عرفت: أنّ مجرّد استبعاد العقل لا ينهض حجّة شرعيّة على إثبات الحكم في الشريعة فالاستناد إليه في المقام ممّا لا وجه له أصلاً.

ثمّ إن المراد بالعلّة في المقام هو المقتضي لحصول الحرام إذا صادف اجتماع الشرائط، ولا يريد به خصوص العلّة التامّة لخروجه عن المصطلح، كيف ولو أراد به ذلك لزمه القول بوجوب الشروط، فإنّها من أجزاء العلّة التامّة، ومن البيّن: أنّ تحريم الكلّ يستدعي تحريم أجزائه، ولا يقول المصنّف رحمه الله به، ويمكن أن يريد به الجزء الأخير من العلّة التامّة، فإنّه الّذي يتفرّع عليه حصول الحرام، فما يقال: من أنّ ما ذكره إنّما يوجّه إذا كان علّة تامّة للّازم ليس على ما ينبغي، والمراد بتحريمه

كونه محظوراً في الشريعة مطلوباً تركه على ما هو المقصود من الحرام، وليس المراد به أن يترتّب عليه عقوبة أُخرى سوى العقوبة المترتّبة على اللازم، لوضوح فساده في المقام، وليس استحقاق العقوبة كذلك من لوزام التحريم مطلقاً حتّى يلزم القول بحصوله بعد القول بتحريمه، والمراد بكون تحريم المعلول مقتضياً لتحريم علّته هو قضاؤه بتحريم علّته المفضية إلى الحرام بأن يكون وجود الحرام مسبّباً عنه، لا مجرّد ما يكون من شأنه العلّيّة وإن لم يستند وجود الحرام إليه.

هذا إذا تسبّب الحرام عن إحدى تلك العلل فقارنها وجود غيرها من غير أن يتسبّب ذلك الحرام عنها، وأمّا إذا لم يأت به وكان له أسباب عديدة فظاهر ما ذكره المصنّف تحريم الجميع، لكون كلّ منها سبباً لحصول الحرام، فقضيّة قضاء تحريم المعلول بتحريم علّته هو حرمة جميع تلك الأسباب.

وقد يورد في المقام: بأنّ تسليم المصنّف كون تحريم المعلول قاضياً بتحريم علّته يستلزم قوله بوجوب المقدّمة الغير السببيّة أيضاً، لكون ترك الواجب محرماً قطعاً، وكون ترك كلّ من مقدّماته علّة لترك الواجب ومستلزماً له وإن لم يكن هناك استلزام من جانب الوجود، وتخصيص العلّة والمعلول بالوجوديّين تحكّم صرف، لاطّراد العلّة، وكذا القول بتخصيص أحدهما بذلك، فلا يصحّ له حينئذٍ نفي وجوب غير السبب حسبما اختاره.

قلت: وقد مرّ تفصيل الكلام في ذلك عند ذكر الدليل المذكور في عداد أدلّة القول بوجوب المقدّمة، فلا حاجة إلى إعادته وبملاحظته يتبيّن الحال في الإلزام المذكور.

قوله: ﴿فإنّ انتفاء التحريم في أحد المعلولين ... الخ﴾.

لا يخفى: أنّ قضيّة ما ذكره من قضاء تحريم المعلول بتحريم العلّة أنّه مع انتفاء التحريم عن المعلول لا قضاء فيه بتحريم العلّة، وأمّا قضاؤه بانتفاء التحريم عن العلّة فلا، لوضوح أنّ انتفاء الملزوم لا يقضي بانتفاء اللازم، وأقصى ما يفيده انتفاء السبب الخاصّ انتفاء المسبّب من تلك الجهة لا مطلقاً، وهو لم يقم حجّة

على أنّ إباحة المعلول قاضية بإباحة العلّة، كما أنّ تحريمه قاضٍ بحرمتها؛ فغاية الأمر عدم تحريمها من تلك الجهة وهو لا ينافي حرمتها من جهة أُخرى، إذ نفي التحريم عن الفعل من جهة خاصّة لا يستلزم نفيه مطلقاً، كيف ومن البيّن أنّ شيئاً من المحرّمات لا تحريم فيها من جميع الجهات، وإنّما يحرم من الجهة المقبّحة له وكذا الحال في المقام، فإنّ القبح الحاصل في العلّة من جهة قبح معلوله وأدائه إلى القبيح منفي بانتفاء القبح عن معلوله، وأين ذلك من قضاء ذلك بالحكم بإباحته.

فما ذكره من أنّ انتفاء التحريم في أحد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلّة ليختصّ المعلول الآخر بالتحريم من دون علّته ضعيف جدّاً، إذ قد عرفت: أنّ قضيّة انتفاء التحريم في أحد المعلولين عدم تحريم علّته من تلك الجهة، وهو لا ينافي تحريمه من جهة أُخرى وهي حرمة المعلول الآخر.

ثمّ إنّ قضيّة ما ذكره من قضاء انتفاء التحريم عن المعلول بانتفاء التحريم عن علّته على فرض تسليمه دلالةً حرمة العلّة على تحريم المعلول، ضرورة دلالة انتفاء المعلول على انتفاء العلّة، ولا يقتضي ذلك كون تحريم العلّة سبباً لتحريم المعلول، كما يستفاد من كلام المدقّق المحشّي، إذ الإفادة المذكورة إنّما تجيء من جهة اقتضاء ارتفاع الحرمة عن المعلول ارتفاعها عن العلّة، فإذا حرمت العلّة كشف ذلك عن تحريم المعلول، إذ لو لم يكن محرّماً لقضى بعدم تحريم علّته وقد فرض خلافه، هذا.

ولا يخفى عليك: أنّ ما ادّعاه المصنّف من لزوم اتّحاد العلّة والمعلول في الحكم وكذا معلولا علّة واحدة، إن أراد به حصول محرّمات عديدة يستحقّ الآتي بها عقوبات متعدّدة على حسبها فهو واضح الفساد، إذ لا يزيد ما ذكره على حكم المقدّمة وقد عرفت: أنّه لا عقوبة مستقلّة على ترك المقدّمات ولا قائل به كذلك في المقام. وكذا إن أراد به ثبوت التحريم الغيري كذلك بعد ثبوت التحريم النفسي لأحدهما، فإنّه إنّما يتمّ بالنسبة إلى علّة المحرّم دون معلوله، إذ لا قائل بكون ما يتفرّع على الحرام من اللوازم محرّماً آخر. والحاصل: أنّه إذا تعلّق التحريم بشيء

كان المحرّم هو ذلك الشيء دون غيره ممّا يتبعه ويلحقه؛ غاية الأمر أن يكون السبب المفضي إليه محرّماً من جهة الإيصال إليه ـ حسب ما قرّره ـ ولا دليل على تحريم غيره أصلاً، كيف ولو صحّ ما توهّم لكان إيجاب الأسباب قاضياً بإيجاب مسبّباتها لتحريم ترك السبب الواجب القاضي بتحريم مسبّبه مع أنّ الأمر بالعكس، بل ربما قيل: بأنّ التكاليف لا يتعلّق بالمسبّبات، وإنّما يتعلّق بأسبابها، كما مرّت الإشارة إليه.

وإن أراد به استناد التحريم إلى ما ذكر بالعرض نظراً إلى عدم انفكاكه عن الحرام نظير ما مرّ في مقدّمة الواجب من وجوبها بالعرض لوجوب ذيها فهو كذلك قطعاً، وقد مرّ هناك: أنّ ذلك ممّا لا ينبغي النزاع فيه ولا في جريانه في لوازم الواجب ولوازم المقدّمات والأسباب إلّا أنّ حمل العبارة على ذلك بعيد جدّاً، كما هو ظاهر من ملاحظة كلامه، إذ ليس الحرام حينئذٍ إلّا شيئاً واحداً يتعلّق به التحريم بالذات وغير ذلك ممّا يلزمه ويتبعه إنّما يحرم بتحريمه بالتبع والعرض، فليس هناك إلّا تحريم واحد وهو لا يلائم ما ذكره، كيف ولو أراد ذلك لمّا جاز له إنكاره في القسم الآتي، لوضوح جريانه فيه أيضاً لدوران الحال فيه مدار عدم جواز الانفكاك ولو بحسب العادة؟ فلا يعقل منعه من ذلك بالنسبة إليه.

قوله: ﴿وأمّا إذا انتفت العلّيّة بينهما ... الخ﴾.

لا يخفى: أنّ الأمرين المتلازمين في الوجود إمّا أن يكونا علّة ومعلولاً بلا واسطة أو معها، كمعلول مع علّة العلّة أو يكونا معلولي علّة واحدة كذلك، وهذه العلّيّة إمّا بحسب العقل فالتلازم بينهما عقلي أو بحسب العادة فالملازمة عادية، ومن الظاهر: أنّ العلّيّة العادية بمنزلة العقليّة في تفريع الأحكام في المقام من غير تفاوت، ولذا نصّوا في باب مقدّمة الواجب على تعميم السبب للعقلي والعادي.فإن أُريد بالعلّة في المقام ما يعمّ ذلك ـ كما هو الظاهر ـ فلا إشكال إلّا أنّ حكمه بحصول التلازم في غير هذه الصورة ممّا لا وجه له، إذ لا يصحّ الملازمة وعدم الانفكاك بين الشيئين من دون ذلك على سبيل الاتفاق وعدم الانفكاك بين

الشيئين على سبيل الاتفاق ممّا لا يعقل بالنسبة إلى أفعال المكلّفين، إذ مع إمكان الانفكاك عقلاً أو عادة يكون للمكلّف التفريق بينهما وإن أُدرجت العلّيّة العادية في القسم الثاني، فالحكم بعدم جريان حكم المتلازمين فيه كما ترى.

قوله: ﴿إنّ تضادّ الأحكام بأسرها يمنع ... الخ﴾.

لا يخفى: أنّه كما يمنع تضادّ الأحكام من اجتماع اثنين منها في محلّ واحد كذا يمنع منه قبح التكليف بما لا يطاق، وذلك ظاهر فيما إذا أوجب الإتيان بأحد المتلازمين وحرم الإتيان بالآخر، فإنّه يتعذّر على المكلّف امتثال الأمرين، ومن البيّن: أنّه كما يستحيل التكليف بما لا يطاق بالنسبة إلى تكليف واحد كذلك يستحيل بالنسبة إلى تكليفين أو أكثر، فحرمة ترك المأمور به وإن لم يناف إباحة فعل الضدّ إلّا أنّه ينافي وجوبه على ما هو مورد ثمرة المسألة بل ينافي استحبابه أيضاً، لاستحالة الامتثال له بعد تحريم ما يلازمه، فدفع الوجه المذكور بأنّ قضيّة التضادّ امتناع اجتماعهما في موضع واحد لا موضعين لا يدفع ما ذكرناه، فالحكم بجواز حصول حكمين من الأحكام الخمسة مطلقاً في المتلازمين المفروضين ليس على ما ينبغي.

قوله: ﴿على أنّ ذلك لو أثّر﴾.

أشار بقوله: «ذلك» إلى التلازم بين الشيئين يعني: لو كان التلازم بين الشيئين مطلقاً قاضياً بعدم حصول حكمين منها في المتلازمين لثبت قول الكعبي، وقد يجعل قوله: «لو أثّر» بمنزلة: لو صحّ، فيكون قوله «ذلك» إشارة إلى كون مطلق التلازم بين الشيئين مانعاً من اتّصاف المتلازمين بحكم غير حكم الآخر، فلو صحّ ذلك لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح، والأوّل أظهر.

قوله: ﴿لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح ... الخ﴾.

لا يخفى: أنّ شبهة الكعبي على تقريره المشهور مبنيّة على عكس هذه المسألة أي: قضاء النهي عن الشيء بالأمر بضدّه، وهو إنّما يتبيّن بإثبات توقّف ترك الحرام على فعل ضدّه، ووجوب مقدّمة الواجب، كما سيأتي بيانه إن شاء الله، وأمّا الوجه

الّذي ذكره المصنّف في الشبهة فلا توقف له على كون فعل الضدّ من مقدّمات ترك الحرام ليتوقّف تركه عليه ولا على وجوب مقدّمة الواجب وإنّما يبتنى على عدم اختلاف المتلازمين في الحكم بعد ثبوت الملازمة بين ترك الحرام والإتيان بفعل من الأفعال.

وتقريرها على البيان المذكور: أنّ ترك الحرام يلازم فعلاً من الأفعال المضادّة للحرام وترك الحرام واجب فيكون ما يلازمه واجباً، لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم، فإذا ثبت وجوب ذلك قضى بوجوب كلّ من تلك الأفعال على سبيل التخيير، وهذا التقرير كتقريره المشهور مبنيّ على عدم إمكان خلوّ المكلّف عن فعل من الأفعال، ومن يقول بجواز خلوّ المكلّف عن الأفعال فهو في سعة عن هذه الشبهة ونحوها، ومع البناء على عدم إمكان خلوّه عن الأفعال فالجواب عنه على مذاق المصنّف ما سيجيء بيانه في كلامه، وسنقرّر ما يرد عليه.

والحقّ في الجواب عنه حينئذٍ هو المنع من لزوم اتّحاد المتلازمين في الحكم، وأقصى ما يقال في المقام: إنّ الأمر الثابت لأحد المتلازمين من رجحان أو مرجوحيّة أو منع ترك أو منع فعل ثابت للآخر بالتبع والعرض من غير أن يتحقّق هناك شيئان، بل يكون الثابت شيئاً واحداً ينسب إلى أحدهما بالذات وإلى الآخر بالعرض ـ على حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ـ فغاية الأمر أن يكون أحد الأفعال الوجوديّة واجب الحصول بتبعيّة وجوب ترك الحرام يعني: أنّه يلزم الإتيان به من جهة لزوم ترك الحرام لعدم انفكاكه عنه فهو واجب بوجوبه، فهو في نفسه غير واجب لا لنفسه ولا لغيره، فليس في ذلك نفي للمباح بوجه من الوجوه، أقصى الأمر ثبوت الوجوب بالعرض والمجاز للكلّيّ المفروض الملازم لترك الحرام فيثبت ذلك للجزئيّات المندرجة تحته تبعاً، فإن أراد القائل بوجوب المباح ما ذكرناه فلا خلاف في المعنى، وإن أراد ثبوت الوجوب له بنفسه سواء كان نفسيّاً أو غيريّاً فقد عرفت عدم نهوض الدليل المذكور عليه أصلاً، بل يمكن أن يقال: إن الوجوب بالعرض على الوجه المذكور لا يثبت لخصوص شيء من الأضداد وإنّما

يثبت للكلّيّ الشامل لتلك الجزئيّات، حيث إنّه الّذي لا ينفكّ عن ترك الحرام بخلاف كلّ من الجزئيّات، لحصول الانفكاك بالنسبة إلى كلّ منها، فلا وجه للقول بوجوب شيء منها بالتبع، فإنّه إنّما يتبع عدم الانفكاك وهو غير حاصل بالنسبة إلى تلك الخصوصيّات، فثبوت الحكم على الوجه المذكور للكلّيّ لا يستتبع ثبوته للفرد، نظراً إلى عدم حصول الجهة الباعثة لثبوته بالنسبة إلى شيء من الأفراد، فلا وجوب إذاً لشيء من الأضداد الخاصّة بالعرض أيضاً وإن وجب الأمر العامّ على الوجه المذكور. فتأمّل.

قوله: ﴿ولهم في ردّه وجوه: في بعضها تكلّف حيث ضايقهم القول ... الخ﴾.

أراد بذلك: ردّهم لقوله بالنظر إلى الشبهة المعروفة المبتنية على وجوب المقدّمة دون التقرير الّذي ذكره، إذ لا ربط له بوجوب المقدّمة حتّى يتضايق عليهم الأمر من جهة القول بوجوب المقدّمة.

وتقرير شبهته المعروفة: أنّ ترك الحرام واجب وهو لا يتمّ إلّا بفعل من الأفعال وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، أمّا الأُولى: فظاهرة.والثالثة: قد قرّرت في المسألة المتقدمة.وأمّا الثانية: فيحتجّ عليها تارةً: بأنّ فعل الضدّ سبب لترك الحرام حيث إنّ وجود أحد الضدّين سبب لرفع الآخر فيتوقّف عليه توقّف المسبّب على سببه وأُخرى: بأنّه لمّا لم يمكن خلوّ المكلّف عن الفعل توقف تركه لفعل الحرام على التلبس بفعل آخر لئلّا يلزم خلوّه عن الأفعال.

وأُجيب عنه بوجوه:

أحدها: منع المقدّمة الثانية.وما ذكر في الاحتجاج عليها لا يفيد توقّف ترك الحرام على فعل المباح، إذ قد يحصل ذلك بفعل الواجب.

ويدفعه: أنّ ذلك لا يقضي بعدم وجوب المباح إذ أقصى الأمر حصول ذلك الواجب بما يعمّ الواجب والمباح، فيتخيّر المكلّف بين الأمرين، فالواجب إذاً هو الإتيان بفعل من الأفعال الغير المحرّمة سواء كان واجباً أو غيره، غاية الأمر: أن يتحقّق في الواجب جهتان للوجوب.

ثانيها: المعارضة بأنّه لو تمّ ما ذكر من الدليل لزم أن يكون الحرام واجباً فيما إذا حصل به ترك حرام آخر، فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد وأنّه محال.وردّ ذلك بأنّه إنّما يقضي ذلك باجتماع الحكمين من جهتين ولا مانع منه.

ويدفعه: أنّ الإيراد مبنيّ على جواز اجتماع الأمر والنهي من جهتين فلا يتمّ على المشهور المنصور من المنع منه، وعليه مبنى الجواب؛ فالحقّ في الإيراد عليه أن يقال: إنّ ذلك مسقط إذاً للواجب وليس الإتيان بالحرام من أفراد الواجب وإن حصل به الأداء إلى ترك حرام آخر إذ ليس كلّ موصل إلى الواجب مندرجاً في المقدّمة الواجبة كما مرّت الإشارة إليه.

ثالثها: المنع من وجوب مقدّمة الواجب وهو أوضح الأجوبة بناءاً على القول بنفي وجوب المقدّمة، وأمّا القائل بوجوبها مطلقاً فلابدّ له من التزام غيره من الاجوبة لينحلّ به الإشكال، وقد استصعب ذلك على الآمدي فعجز عن حلّ الإشكال لاختياره وجوب المقدّمة قائلاً: إنّه لا خلاص عنه إلّا بمنع وجوب ما لا يتمّ الواجب إلاّ به، وفيه خرق للقاعدة الممهّدة على أُصول الأصحاب، ثمّ إنّ ما ذكره الكعبي في غاية الغموض والإشكال وعسى أن يكون عند غيري حلّه، ولذا أشار المصنّف إلى ضيق الأمر على الجماعة من جهة القول بوجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به مطلقاً مشيراً بذلك إلى أنّ من لا يقول به مطلقاً فهو في سعة من ذلك، كالمصنّف المانع من وجوب غير المقدّمة السببيّة والحاجبي حيث اختار في الجواب عن الشبهة منع وجوب المقدّمة مطلقاً نظراً إلى اختياره اختصاص الوجوب بالشروط الشرعيّة دون العقلية والعادية، ولا ريب أنّ ترك الضدّ من المقدّمات العقليّة.

نعم لو كانت المضادّة بينهما ممّا ثبت بحكم الشرع أمكن قوله بالمنع منه ولا يلزم منه القول بنفي المباح، وقضيّة كلامه توقّف دفع الشبهة على المنع المذكور والتحقيق خلافه، كما سنبيّن الحال فيه إن شاء الله.

وربما يورد في المقام: بأنّ بعض تقريرات شبهة الكعبي لا يتوقّف على

وجوب المقدّمة مطلقاً ولا على عدم اختلاف المتلازمين في الحكم حسب ما اعتبر في التقرير الأوّل، فإنّه ذكر العلّامة رحمه الله في تقرير شبهته: أنّ المباح ترك للحرام وترك الحرام واجب فالمباح واجب، أمّا الثاني فظاهر، وأمّا الأوّل فلأنّه ما من مباح إلّا وهو ضدّ الحرام، فإنّ السكوت ترك للقذف والسكون ترك للفعل، وكما أنّ الإتيان بالفعل رفع لتركه فكذا الإتيان بضدّه رفع لفعله، فإمّا أن يراد من كون فعل المباح تركاً للحرام أنّه عينه أو أنّه سبب لتركه حيث إنّ الإتيان بأحد الضدّين سبب لرفع الآخر، وعلى كلّ حال فلا توقّف لها على وجوب مقدّمة الواجب مطلقاً، أمّا على الأوّل: فظاهر، إذ لا ربط لها بوجوب المقدّمة حتّى يتسع الأمر من جهتها على من ينكره وأمّا على الثاني: فلكونه إذاً سبباً لحصول الواجب، فلا اتّساع على المجيب من جهة إنكاره وجوب المقدّمة مطلقاً إذا كان قائلاً بوجوب السبب، كما هو ملحوظ المصنّف.

وفيه: أنّ التقرير المذكور لشبهة الكعبي أوهن الوجوه، أمّا على الأوّل فواضح، ضرورة أنّ الإتيان بالضدّ ليس عين رفع الفعل وإنّما يلابسه ويقارنه وإنّما الواجب هو الترك المقارن له، فلا قاضي بوجوب الضدّ المقارن لذلك الواجب. وأمّا على الثاني فبأنّ ترك الحرام لا يتسبّب عن فعل الضدّ، وإنّما السبب المؤدّي إليه هو الصارف عن فعل الحرام ـ أعني: عدم إرادته من أصله أو لإرادة ضدّه المفروض المتقدّمة على فعله ـ ولو سلّم كون فعل الضدّ سبباً فهو من أحد الأسباب، إذ كما يستند عدم الشيء إلى وجود المانع فقد يستند إلى عدم المقتضي أو انتفاء أحد الشرائط فلا يتوقّف ترك الحرام على خصوص الإتيان بفعل الضدّ ولا يقضي ذلك بوجوب كلّ من تلك الأسباب على وجه التخيير ليعود المحذور، إذ مع استناد الترك إلى بعض تلك الأسباب لا وجوب لغيرها أصلاً، فليس مقصود المصنّف من وقوع القائل بوجوب المقدّمة في الضيق من جهة التقرير المذكور، لما عرفت من سهولة اندفاعه بل وضوح فساده، وإنّما الباعث على الضيق هو تقريره المتقدّم، لوقوع الإشكال في دفعه، وقد عرفت

اعتراف الآمدي وغيره بصعوبة الأمر في رفعه وعدم ظهور اندفاعه بغير منع وجوب المقدّمة مطلقاً.

قوله: ﴿والتحقيق في ردّه أنّه مع وجود الصارف ... الخ﴾.

ملخّص ما ذكره في الجواب: أنّه إن تحقّق الصارف عن الحرام تفرّع عليه الترك ولم يتوقّف على أمر آخر من الإتيان بالضدّ أو غيره، وإن لم يتحقّق الصارف عنه وتوقّف الترك على فعل ضدّ من أضداده لزم القول بوجوبه بناءاً على القول بوجوب المقدّمة، ولا يلزم منه نفي المباح رأساً ـ حسب ما يدّعيه المستدلّ ـ غاية الأمر وجوب الضدّ في تلك الصورة الخاصّة، ولا مانع للقائل المذكور به منه، سيّما مع ندور تلك الصورة.

ويرد عليه: أنّ الصارف عن الحرام إن كان خارجاً عن قدرة المكلّف واختياره كان الإتيان بالمحرّم ممتنعاً بالنسبة إليه، ومعه يرتفع التكليف فلا تحريم، وهو خروج عن الفرض إذ المأخوذ في الاحتجاج ثبوت التحريم على ما هو معلوم من تعلّق التحريم بالمكلّفين وإن كان تحت قدرته، فقضيّة التقرير المذكور كون كلّ من الصارف وفعل الضدّ كافياً في أداء الواجب ـ أعني: ترك الحرام ـ فاللازم من ذلك تخيير المكلّف بين الأمرين، فيكون الإتيان بالضدّ المباح أحد قسمي الواجب التخييري، وهو عين مقصود المستدلّ.

وقد يجاب عنه: بأنّه إذا حصل أحد الأمرين الواجبين على سبيل التخيير ـ أعني: الصارف من المنهي عنه ـ انتفى وجوب الآخر فيبقى سائر الأضداد الخاصّة على إباحتها.

ويدفعه: أنّه إنّما يتمّ ذلك بالنسبة إلى حال وجود الصارف وأمّا بالنظر إلى الزمان الّذي يليه فالتخيير على حاله، فيجب عليه في كل حال أحد أمرين من تحصيل الصارف عن المنهيّ عنه أو إيجاد ضدّه، فإذا حصل الصارف سقط عنه إيجاد الضدّ بالنسبة إلى حال حصوله لا بالنظر إلى ما بعده، لتخييره إذاً بين الأمرين وإن علم إذاً ببقاء الصارف إلى الزمان المتأخّر، فإنّ مجرّد العلم بحصول

أحد الواجبين المخيّرين في الزمان الثاني لا يقضي بسقوط الآخر قبل حصوله، على أنّ ذلك لو تمّ لكان جواباً مستقلاً عن الاحتجاج، من غير حاجة إلى التمسّك بحصول الصارف، فإنّ اختيار أحد الأضداد الخاصّة قاضٍ بسقوط الوجوب عن البواقي فتكون باقية على إباحتها، فلا يفيد ذلك نفي المباح رأساً كما هو المدّعى.

ويمكن دفع الإيراد المذكور بوجه آخر وذلك بأن يقال: إنّ حصول الصارف ليس عن اختيار المكلّف مع كون الفعل أو الترك الحاصل منه اختياريّاً، بيان ذلك: أنّ حصول الفعل في الخارج إنّما يتبع مشيئة المكلّف وإرادته له في الخارج، فإن شاء المكلّف حصل الفعل وإن لم يشأ لم يحصل وذلك عين مفاد قدرته عليه، لكن حصول المشيئة وعدمها إنّما يكون بالوجوب والامتناع، نظراً إلى الدواعي القائمة عليه في نظر الفاعل من أوّل الأمر أو بعد التأمّل في لوازمه وآثاره وما يترتّب عليه من ثمراته وغاياته، فميل النفس إلى أحد الجانبين بعد ملاحظة الداعيين والغايات المترتّبة على الأمرين من الفعل والترك الّذي هو عين الإرادة إنّما يتبع ما عليه نفسه من السعادة والشقاوة وغلبة جهة الحقّ والباطل وغير ذلك من الصفات المناسبة لتلك الأفعال، فيترجّح عنده أحد الجانبين من جهتها، وظاهر أنّ ذلك غير موكول إلى اختياره بل لا مدخليّة لإرادته ومشيئته في حصوله بل الإرادة تابعة له، وكون ذلك الداعي خارجاً عن اختيار المكلّف لا يقضي بكون الفعل أو الترك المترتّب عليه خارجاً عن قدرته واختياره كما توهّمه المورد، ضرورة كون الفعل تابعاً لمشيئته واختياره وليست حقيقة القدرة والاختيار إلّا ذلك، فإذا كان كلّ من الفعل والترك موكولاً إلى مشيئة الفاعل لا غير فإن شاء فعل وإن شاء ترك كان ذلك الفاعل قادراً مختاراً بالضرورة، وإن كانت مشيئته لأحد الطرفين بالوجوب نظراً إلى ما ذكرناه، فإنّ ذلك لا ينافي صدق الشرطيّة المذكورة الّتي هي من اللوازم البيّنة لحقيقة القدرة أو عين حقيقتها، فكون الفعل مقدوراً عليه لا يقضي بكون الدواعي أيضاً مقدوراً عليها داخلة تحت اختيار المكلّف، وإنّما الاختيار متعلّق بالأفعال الصادرة منه المتعلّقة لمشيئته من جهة إناطتها بها وجوداً

وعدماً، وأمّا المشيئة فهي مقدور عليها بنفسها صادرة عن اختيار المشيء بخلاف الدواعي الباعثة عليها، فإذا كانت الدواعي خارجة عن اختيار المكلّف لم تكن متعلّقة للتكليف وان تعلّق التكليف بالفعل المقدور عليه فحينئذٍ نقول: إن كان الصارف عن الفعل حاصلاً حصل الترك من غير أن يتوقّف حصوله على الإتيان بضدّ من الأضداد، وإنّما يكون الإتيان به من لوازم وجود المكلّف إن قيل بامتناع خلوّه عن الفعل، وإن لم يكن حاصلاً وتوقّف الترك على الإتيان بالضدّ وجب ذلك من باب المقدّمة، حسب ما قرّره.

وقد يورد عليه: بأنّ خروج الداعي عن اختيار المكلّف لا ينافي تخييره بين ذلك وما يكون حصوله باختياره، نظراً إلى قيام الوجوب في المخيّر بأحدهما ومن الظاهر: أنّه إذا كان واحد منهما مقدوراً عليه كان القدر الجامع بينهما مقدوراً عليه أيضاً، فيصحّ التكليف به، فإن حصل غير المقدور عليه اكتفى به في سقوط الواجب بالنسبة إلى زمان حصوله، على ما هو الشأن في المخيّر وإلّا وجب عليه الإتيان بالآخر، ولا ينافي ذلك وجوب القدر الجامع عليه عند دوران الأمر بينهما بالنسبة إلى الزمان المتأخّر ـ حسب ما قرّر في الجواب المتقدّم ـ فبذلك يتمّ الاحتجاج أيضاً.

ويرد عليه: أنّ تعلّق التكليف بغير المقدور ولو على سبيل التخيير سفه لا يقع من الحكيم، ألا ترى أنّه لا يصحّ التكليف بالجمع بين النقيضين أو صلاة ركعتين وإن كان القدر الجامع بينهما مقدوراً عليه فلا وجه للالتزام به في المقام.

وفيه: أنّه يصحّ التكليف بالطبائع المطلقة مع أنّه يندرج فيها الأفراد الكثيرة ممّا لا يتعلّق بها القدرة، ولا يمنع ذلك من تعلّق الأمر بالمطلق إلّا أنّه يجب من أفراده على سبيل التخيير ما يتعلّق القدرة بها من جهة الأمر بالمطلق، فكذا الحال في المقام فليس المقصود وجوب غير المقدور على سبيل التخيير بل المدّعى وجوب أحد الأمرين من المقدور وغيره، فيتعلّق الوجوب بالمقدور منه.

ويدفعه: أنّ ذلك إنّما يصحّ في الطبائع المطلقة ممّا يتحصّل في ضمن الأفراد

فيتبعه وجوب تلك الأفراد دون ما إذا تعلّق الأمر بأمرين أو أُمور على وجه التخيير، فتبعه وجوب القدر الجامع أو تعلّق ابتداءاً بأحدهما على ما هو الحال في التخييري، ولذا لا يصحّ في المثال المتقدّم.

وفيه: أنّ المفروض في المقام من قبيل القسم الأوّل فإنّ الوجوب إنّما يتعلّق بما يتوقّف عليه الترك الواجب وهو يعمّ الأمرين، فإنّ عدم الفعل قد يكون لانتفاء شرطه وقد يكون لوجود المانع منه فالوجوب إنّما يتعلّق بالكلّي المذكور ويتحقّق ذلك بكلّ من الأمرين المذكورين من الصارف وفعل الضدّ ولا يتعلّق بخصوص كلّ منهما ليدفع بما ذكره فإذا كان الصارف غير مقدور عليه وجب عليه الآخر.

قلت: إنّما يتمّ ما ذكر إن أُريد بالجواب المذكور في كلام المصنّف كون الترك حاصلاً تارة من جهة وجود الصارف أعني انتفاء الإرادة أو سببها الّتي هي شرط في وجود الفعل، وأُخرى بوجود المانع الّذي هو فعل الضدّ، فلا يلزم من وجوب الترك القول بوجوب المباح مطلقاً، بل في خصوص الصورة الأخيرة، إذ حينئذٍ يتّجه الإيراد عليه بما ذكر، بل يرد عليه غير ذلك أيضاً حسب ما يجيء الإشارة إليه. وأمّا إن أُريد به غير ما ذكر ـ حسب ما يأتي بيانه ـ فلا يتّجه الإيراد المذكور من أصله، وستعرف الحال فيه إن شاء الله.

قوله: ﴿وإنّما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الأكوان ... الخ﴾.

يريد أنّه مع وجود الصارف عن فعل الحرام يتحقّق ترك الحرام قطعاً من غير أن يتوقّف الترك على فعل من الأفعال، إلّا أنّه إن قلنا بعدم بقاء الأكوان أو احتياج الباقي إلى المؤثّر كان الاشتغال بفعلٍ من الأفعال من لوازم وجود المكلّف، حيث إنّه لا يمكن خلوّه من كونٍ جديدٍ أو تأثيرٍ في الكون الباقي.

أمّا إذا قلنا ببقاء الأكوان واستغناء الباقي عن المؤثّر لم يلازم الترك فعلاً من الأفعال، وأمكن انفكاكه عن جميع الأفعال. هذا على ظاهر ما ذكر في الاستدلال فإنّ المنساق من الفعل هو التأثير.

وأمّا إن أُريد بالفعل الأثر الحاصل من الفاعل ـ سواء كان عن تأثير مقارنٍ له أو سابقٍ عليه ـ فيبقى الأثر بنفسه، فالتلبّس بفعل من الأفعال حينئذٍ من لوازم وجود المكلّف مطلقاً، إذ لا يمكن خلوّ الجسم عن الأكوان، سواء قلنا ببقاء الأكوان واستغناء الباقي عن المؤثّر، أو لا.

فالمناقشة في المقام بأنّ الكلام في أنّ ما يصحّ وصفه بالإباحة هل يجوز خلوّ المكلّف عنه أو لا؟ فإنّ مقصود الكعبي بذلك نفي المباح رأساً، ومن البيّن أنّ الأثر المستمّر يتّصف بالإباحة والحرمة ـ ولذا يكون الساكن في المكان المغصوب متلبّساً بالحرام وإن قلنا بالبقاء والاستغناء ـ هيّنة جدّاً، إذ لا يرتبط التفصيل المذكور بأصل الجواب، وإنّما هو استدراك مبنيّ على ما هو الظاهر من لفظ الفعل المذكور في كلام المستدلّ، فلا مانع عن سقوط ذلك لو فُسِّر الفعل في كلامه بالمعنى الثاني والتزم بكونه من لوازم الوجود مطلقاً.

وقد يناقش أيضاً: بأنّ البناء على تجدّد الأكوان أو احتياج الباقي إلى المؤثّر لا يستلزم عدم خلوّ المكلّف عن الفعل؛ لمنع وجوب استناد الكون من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق إلى محلّه؛ لجواز استناده إلى غيره.

وأنت خبير بوهن الاحتمال المذكور لو أُريد عدم استناده إلى المكلّف رأساً. كيف! ولو كان كذلك لمّا صحّ اتّصافه بالتحريم والإباحة. ولو أُريد به عدم استناد البقاء أو الأكوان المتجدّدة إليه فلا وجه لإمكان اتّصافه بها حينئذٍ من جهة التفريع، إلّا أنّه لا يخلو عن بعد، والأمر فيه سهل.

قوله: ﴿وأمّا مع انتفاء الصارف وتوقّف الامتثال ... الخ﴾.

اورد عليه: بأنّ تسليم توقّف ترك المنهيّ عنه على فعل الضدّ يستلزم الدور بعد ملاحظة ما سلّمه أوّلاً من توقّف فعل أحد الضدّين على ترك الآخر؛ حسبما يظهر من جوابه عن الدليل الأوّل، حيث اختار الجواب بمنع وجوب المقدّمة دون أن يمنع كون ترك الضدّ مقدّمةً، وسيصرّح به أيضاً، إذ يلزم حينئذٍ توقّف ترك المنهيّ عنه على فعل ضدّه، وتوقّف فعل ضدّه على ترك المنهيّ عنه.

ويدفعه: أنّه ليس المقصود من توقّف ترك الحرام على فعل ضدّه أنّه لمّا كان وجود المانع من أسباب انتفاء الشيء وكان فعل الضدّ مانعاً عن الإتيان به كان الإتيان بما يضادّ الحرام من المباحات سبباً لانتفائه. كما أنّ وجود الصارف قاضٍ بانتفائه من جهة قضاء انتفاء الشرط بانتفاء المشروط، فيكون التوقّف المذكور في المقام من قبيل توقّف المسبَّب على السبب. كيف ولو أراد ذلك لكان لزوم الدور ظاهراً لا مدفع له.

ويرد عليه مع ذلك اُمور اُخر:

منها: لزوم القول بوجوب فعل الضدّ حينئذٍ مطلقاً على نحو المخيّر؛ لتوقّف الترك حينئذٍ على أحد الأمرين من الصارف وفعل الضدّ، فيجب عليه الإتيان بأحدهما، فلا يصحّ الجواب حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

ومنها: أنّه لا يمكن أن يكون فعل الضدّ سبباً بالفعل لترك ضدّه، حيث إنّه مسبوق أبداً بإرادته، وإرادته لا تجامع إرادة الحرام، وانتفاء إرادته قاضٍ بالصرف عنه.

وبالجملة: ليس الباعث على الترك إلّا حصول الصارف عن الفعل وعدم إرادة المكلّف له، إلّا أنّ انتفاء الإرادة قد يكون من أوّل الأمر، وقد يكون من جهة إرادة ضدّه، فحينئذٍ نقول: إنّ ترك الحرام إنّما يكون لوجود الصارف عنه، ولا توقّف لحصول الصارف على الإتيان بفعل الضدّ، وإن كان حصوله في بعض الأحيان من جهة إرادة الضدّ، إذ ذلك لا يقضي بتوقّف مطلق الصارف عليه، ولو قضى به فلا ربط له بالتوقّف على فعل الضدّ إلّا في بعض الوجوه، كما سنشير إليه، فما ذكره من التوقّف إن أراد به ذلك فهو فاسد جدّاً.

ومنها: أنّه لا يصحّ حينئذٍ قوله بعد ذلك: ومن لا يقول به ـ أي بوجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به مطلقاً ـ فهو في سعةٍ من هذا وغيره، فإنّ من لا يقول به كذلك قائل بوجوب السبب حسب ما مرّ، حيث نصّ أنّه ليس محلّ خلاف يعرف، ومع الغضّ عنه فممّن لا يقول به كذلك من يقول بوجوب السبب، بل هو المعروف بينهم،

وليس على ما ذكر في سعةٍ منه؛ لكون فعل المباح حينئذٍ سبباً لترك الحرام، بل مراده بذلك توقّف ترك الحرام على فعل الضدّ على سبيل الاتّفاق، بأن يكون المكلّف على حالٍ يصدر منه الحرام لو لم يتلبّس بضدّه، بأن يكون تلبّسه بالضدّ شاغلاً له عن غلبة ميله إلى الحرام، فيتمكّن بذلك من ترك إرادته الباعث على تركه. فليس التوقّف المفروض من قبيل توقّف المسبّب على السبب، فترك الإرادة إنّما يكون من النفس بعد اشتغالها بفعل الضدّ، أو في حال اشتغالها به،فليس انتفاء الحرام بسبب وجود ضدّه الغير المجامع معه في الوجود، كيف! وقد لا يكون ترك الحرام مجامعاً لفعل ضدّه المفروض في الوجود بأن يتوقّف ترك الحرام على فعل الضدّ أوّلاً فيتقدّمه بالزمان كما أشرنا إليه. وفي صورة اقترانه معه لا يقع منه فعل الضدّ إلّا بعد إرادته، وهي كافية في الصرف عن الحرام حسب ما مرّ.

وممّا ذكرنا يعلم: أنّه قد يكون ما يتوقّف عليه ترك الحرام غير ضدّه إذا كان شاغلاً له عن التصدّي للحرام، سواء كان الاشتغال به متقدّماً على ترك الحرام، أو مقارناً له على نحو ما ذكر في الأضداد، وحينئذٍ فيندفع عنه الإيرادات المذكورة جُمَع.

أمّا الأوّل فلأنّه لا توقّف لترك الحرام عليه من جهة كونه سبباً لحصوله، بل لتوقّف حصول الصارف عنه على إرادته القاضية بعدم إرادة ضدّه، فلا دور.

وأمّا الثاني فلأنّه لا توقّف لترك الحرام حينئذٍ إلّا على الصارف، غير أنّ الصارف عنه قد يتّفق توقّفه على فعل الضدّ، بل على إرادته حسب ما ذكر، فلا مجال حينئذٍ للقول بالتخيير بين الإتيان بالصارف وفعل الضدّ، فلا وجوب لفعل الضدّ ابتداءً. نعم، إنّما يجب حينئذٍ إذا اتّفق حصول التوقّف المفروض، وهو الذي التزم به المصنّف على القول بوجوب المقدّمة.

وأمّا الثالث فواضح. وأمّا الرابع فلعدم كون التوقّف المفروض من قبيل توقّف المسبّب على السبب حتّى يرد عليه ما ذكر.

نعم يمكن أن يورد في المقام: تارةً بأنّ ما ذكره من فرض انتفاء الصارف

حينئذٍ غير متّجه؛ لما عرفت من كون فعل الضدّ حينئذٍ مسبوقاً بإرادته الصارفة عن إرادة الحرام، فلا وجه لما قرّره من التفصيل بين وجود الصارف وعدمه، فلا يوافق ذلك ما ذكرناه.

وأُخرى بأنّ دعوى توقّف ترك الحرام على فعل الضدّ ممّا لا وجه لها؛ لكون التعرّض للحرام حينئذٍ اختياريّاً غير خارجٍ عن قدرته، وإلّا لم يكن مورداً للتكليف، كيف! ومن البيّن أنّ فعل الضدّ حينئذٍ ليس من مقدّماته الشرعيّة، ولا العقليّة والعاديّة، فلا وجه لعدِّه موقوفاً عليه في المقام مع إمكان حصول الترك من دونه، ولذا يبقى التكليف به والقدرة عليه شرعاً وعقلاً وعادةً بعد انتفائه؛ إلّا أن يعمّم مقدّمة الواجب لما يشمل مثل ذلك، وهو غير معروفٍ بينهم، كما يظهر من ملاحظة تقسيمهم للمقدّمة في بحث مقدّمة الواجب، فلا يتّجه القول بوجوب فعل الضدّ لذلك، بل الواجب هو ترك الحرام خاصّةً، فلا وجه لجعل ذلك قسماً آخر قسيماً للفرض الأوّل وإلزام القائل بوجوب المقدّمة به.

**ويمكن دفع الأوّل:** بأنّ مقصود المصنّف من الصارف في المقام هو الصارف الابتدائي غير ما يتعلّق بفعل الضدّ، وإرادة الضدّ لكونها سبباً لحصول الضدّ بمثابة نفس الضدّ، ويقابله ما إذا توقّف ترك الفعل عليه نظراً إلى توقّف الصارف عن الحرام على حصوله، فجعله قسماً آخر يقابل الأوّل، وهو ما لا يتوقّف الصارف عنه على التعرّض لفعل الضدّ، وحمل العبارة على ذلك غير بعيد وإن لم يخلُ عن تسامح في التعبير، والأمر فيه سهل.

**والثاني:** بأنّ من الواضح توقّف حصول الفعل على الإرادة، ومن البيّن كون إيجاد الإرادة وتركها تابعاً للدواعي القائمة على أحدهما في نظر الفاعل.

وحينئذٍ فنقول: إنّ دواعي الخير أو الشرّ قد تكون قويّةً مرتكزةً في النفس بحيث لا تُزاح بالوساوس الشيطانيّة ونحوها، أو التفكّر في ما يترتّب على الفعل أو الترك من المفاسد وسوء العاقبة، أو يكون الفاعل بحيث لا يراعي ذلك؛ وذلك كصاحب الملكة القويّة في التقوى، أو البالغ إلى درجة الرين والطبع في العصيان،

أو الغافل عن ملاحظة خلاف ما يثبت له من الدواعي، فحينئذٍ يترتّب عليها الفعل أو الترك على حسب ما تقتضيه تلك الدواعي قطعاً، من غير لزوم اضطرارٍ على الفعل أو الترك، بل إنّما يحصلان منه في عين الاختيار حسبما مرّت الإشارة إليه.

وقد تكون تلك الدواعي بحيث يمكنه إزاحتها بالوساوس ونحوها، أو التروّي في عواقب الفعل أو الترك والآثار المترتبة عليهما مع تفطّن الفاعل لها، أو بالاشتغال بأفعالٍ أُخر يكون الإتيان بها رافعاً لتلك الدواعي فيقتدر معها على دفع ما يقتضيه وبعثها على اختيار العصيان.

فحينئذٍ نقول: إنّه بعد القول بوجوب المقدّمة لا تأمّل في وجوب السعي في دفع الدواعي الباعثة على اختيار المعصية مع تمكّن المكلّف منه، فإنّ ذلك أيضاً ممّا يتوقّف عليه الطاعة الواجبة وبقاء القدرة والاختيار على الطاعة مع ترك ذلك؛ نظراً إلى أنّ الوجوب الحاصل في المقام إنّما هو بالاختيار وهو لا ينافي الاختيار لا يقضي بانتفاء التوقّف في المقام؛ لوضوح حصول الوجوب هنا وإن كان بالاختيار، فإذا كان المكلّف متمكّناً من دفعه وجب عليه ذلك؛ لوضوح وجوب ترك الحرام على حسب الإمكان، وحيث كان رفع الوجوب المفروض متوقّفاً على ذلك كان ذلك واجباً عليه من باب المقدّمة، إذ هو ممّا يتوقّف عليه الاختيار الّذي يتوقّف عليه الفعل، وإن كان التمكّن من الفعل الّذي هو مناط التكليف حاصلاً من دونه، فكون الشيء ممّا يتوقّف عليه حصول الفعل بالاختيار لا يستلزم توقّف التمكّن من الفعل عليه كما يستلزمه ما يتوقّف الفعل عليه في نفسه، فهو في الحقيقة نحو من مقدّمة الوجود أيضاً.

فتحصّل ممّا قرّرناه: أنّ المكلّف إن كان له صارف عن المعصية حاصلة له بفضل الله تعالى ومنّته عليه، من غير أن يكون المكلّف محصّلاً له كان ذلك كافياً له في ترك المعصية، ومن البيّن حينئذٍ أنّ ذلك الداعي لا يتّصف بالوجوب، إذ ليس من فعل المكلّف ولا من آثار فعله. وإن لم يكن ذلك حاصلاً له لكن تمكّن من تحصيله قبل العصيان، أو تمكّن من إزاحة الداعي الحاصل على خلافه بالمواعظ

أو غيرها من الأُمور الباعثة عليه ولو بالتماس غيره على اختياره ذلك، أو الكون في مكانٍ لا يمكنه الإتيان، أو يحتشم عن التعرّض لمثله، أو الاشتغال بفعلٍ يمنعه عن ذلك، أو يتسلّط معه على مدافعة تلك الدواعي ونحو ذلك لزمه ذلك، وإن كان صدور العصيان منه لولاه حاصلاً باختياره فإنّه يلزمه دفع ذلك الاختيار على حسب قدرته واختياره وحينئذٍ فإذا كان فعل الضدّ قاضياً بدفعه وجب عليه الإتيان به على حسب ما يكون رادعاً له عن العصيان من ارتكابه له قبل زمان الضدّ الآخر، أو في حاله بإيجاده ذلك بدل إيجاده بحيث لو لم يشتغل به لاشتغل بالآخر، إلّا أنّ وجوب ذلك حينئذٍ لا يقضي بانتفاء المباح مطلقاً ولو في تلك الصورة، إذ لا يكون فعل كلٍّ من المباحات رادعاً له عن العصيان ليجب الكلّ عليه تخييراً، وإنّما يكون الرادع خصوص بعض الأفعال، ولو فرضنا كون المانع في بعض المقامات أيّ فعل من الأفعال فغاية الأمر انتفاء المباح في بعض الفروض النادرة بالنسبة إلى الشخص الخاصّ في بعض الأحوال، وذلك ممّا لا يستنكر الالتزام به، ولم يقم دليل على بطلانه، ولم يظهر إنكار القوم فيه. هذا غاية ما يتخيّل في توضيح المرام وتبيين ما ذكره المصنّف في المقام.

لكنّك خبير بأنّ ما ذكر في القسم الثاني استدراك محض لا يناط به الجواب المذكور، حيث إنّ قضيّة التوقّف المفروض وجوب بعض الأفعال في بعض الأحوال، ولا يختلف بسببه الحال في الجواب، فإنّ حقيقة الجواب هو المنع من توقّف الترك على فعل المباح مطلقاً حسب ما ذكره المستدلّ، وإنّما يتوقّف على وجود الصارف حسب ما قرّرناه، غاية الأمر أن يتوقّف الصارف في بعض الأحيان على ذلك، أو على إرادة الضدّ حسب ما مرّ، ولا يقضي ذلك بانتفاء المباح حسب ما رامه المستدلّ، فالجواب في الصورتين أمر واحد.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما يقتضيه الوجه المذكور هو وجوب ما يتوقّف عليه الترك، وهو قد يكون ضدّاً متقدّماً، وقد يكون مقارناً، وفي صورة المقارنة يكون إرادة الضدّ كافيةً في تحقّق الصارف حسب ما مرّ، إلّا أنّه قد يتوقّف بقاؤها على

الاشتغال به، فيحصل التوقّف على الضدّ في الجملة. وقد يكون غير ضدٍّ من سائر الأفعال أو التروك حسب ما أشرنا إليه.

وكيف كان فالتوقّف المفروض في المقام غير ما أُخذ في الاستدلال، فإنّ الظاهر أنّه أراد أنّه لا يتمّ الترك إلّا بفعلٍ من الأفعال واقع مقام الحرام. ولو لوحظ التوقّف بالنسبة إلى خصوص ما يقارن الترك ـ كما في بعض الفروض ـ فجهة التوقّف مختلفة.

والحاصل: هنا ـ على ما ذكر ـ أمر آخر غير ما لاحظه المستدلّ، وما ادّعاه المستدلّ فاسد قطعاً. نعم، الأمر اللازم هو مجرّد عدم الانفكاك بين الفعل والترك، بناءً على امتناع خلوّ المكلّف عن الفعل، وهو غير التوقّف المأخوذ في الاستدلال. هذا.

ومن غريب الكلام ما ذكره المدقّق المحشّي رحمه الله في المقام في الجواب عن الدور المذكور مع مقارنة فعل الضدّ لترك الآخر: أنّ وجود الضدّ الآخر يتوقّف على عدم الضدّ الأوّل، فعدمه يتوقّف على عدم عدمه، لا على وجوده، فلا مانع من توقّف وجود الضدّ الأوّل على عدم الضدّ الآخر، إذ أقصى الأمر أن يلزم توقّف وجود الضدّ الأوّل ـ أعني ما يضادّ المحرّم المقارن لتركه ـ على عدم ذلك المحرّم، ويكون عدم ذلك المحرّم متوقّفاً على عدم عدم الضدّ الأوّل، فيلزم توقّف وجود الضدّ الأوّل على عدم عدمه، ولا دليل على امتناعه، إذ ليس ذلك من توقّف الشيء على نفسه؛ لاختلاف الأمرين.

وأنت خبير بوهنه، إذ من الواضح أنّ الوجود وعدم العدم وإن اختلفا بحسب المفهوم الحاصل في العقل لكنّهما متّحدان بحسب الخارج، إذ ليس الوجود إلّا عين رفع العدم الّذي هو عين عدم العدم، ولذا كان الوجود والعدم نقيضين، لا أنّ أحدهما لازم لنقيض الآخر.

ومن البيّن أنّ التوقّف الحاصل في المقام على فرض ثبوته حاصل بالنسبة إلى الأمر الخارجي دون المفهوم الذهني، فلا يعقل دفع الدور بمجرّد اختلاف المفهومين.

ثمّ إنّ دعوى توقّف عدم الضدّ الآخر على عدم عدم الضدّ الأوّل ممّا لا وجه لها، إذ لا توقّف له إلّا على حصول الصارف عنه. ولو فرض انتفاء سائر الصوارف وتوقّفه على تحقّق الضدّ في الخارج ـ كما هو المتوهّم في المقام ـ كان متوقّفاً على وجود الضدّ الأوّل حسب ما ذكره المصنّف، لا على عدم عدمه كما ادّعاه، وليس جهة التوقّف في المقام ما يظهر من كلامه من: أنّ وجوده لمّا كان مستنداً إلى عدم الأوّل كان عدمه مستنداً إلى عدم عدمه، بل الوجه فيه على مقتضى التقرير المذكور: كون وجود الضدّ مانعاً من الآخر، فإيجاده قاضٍ بارتفاع الآخر وسبب لرفعه، فيتوقّف إذن عدمه على وجود الآخر، لا على عدم عدمه كما ادّعاه.

ثمّ إنّه لا يذهب عليك أنّ ما ذكره الكعبي من الشبهة إن تمّت دلّت على انتفاء المندوب والمكروه أيضاً؛ لدوران الحكم بناءً على الشبهة المذكورة بين الواجب والحرام، وهو غير معروف عنه، فإن خصّ المنع بالمباح كان ذلك نقضاً على حجّته، وقد يحمل المباح في كلامه على ما يجوز فعله وتركه، سواء تساويا أو اختلفا، فيعمّ الأحكام الثلاثة.

لكن ظاهر كلامهم في النقل عنه خلاف ذلك، حيث إنّهم ذكروا الخلاف عنه في المبادئ الأحكاميّة في خصوص المباح، ولم يذكروه في المندوب والمكروه.

ويمكن أن يقال: إنّ الشبهة المذكورة لا تقضي بنفيهما، إذ أقصى ما يلزم منها وجوب غير الحرام من الأفعال وثبوت التخيير بينها، وذلك لا ينافي استحباب بعضها وكراهة بعضٍ آخر منها؛ لجريان الاستحباب والكراهة في الواجبات، كاستحباب الصلاة في المسجد وكراهتها في الحمّام.

ووهنه ظاهر، فإنّ الاستحباب والكراهة في المقام لا يراد بهما المعنى المصطلح، وإنّما يُراد بهما معنىً آخر نسبيّ حسبما فصّل القول فيه في محلٍّ آخر، فلابدّ له من نفيهما بمعناهما المصطلح.

نعم، لو جعل ذلك من قبيل اجتماع الحكمين من جهتين بناءً على جوازه صحّ حملهما على المعنى المصطلح، إلّا أنّه يجري ذلك بعينه في الإباحة أيضاً، فلا وجه للفرق.

قوله: ﴿إذا تمهد هذا فاعلم ... الخ﴾.

هذا راجع إلى الكلام على أصل الاستدلال بعد تمهيد المقدّمة المذكورة، أعني بيان الحال في جواز اختلاف حكم المتلازمين وعدمه في أقسامه الثلاثة.

قوله: ﴿لما هو بيّن من أنّ العلّة في الترك ... الخ﴾.

يمكن أن يقال: إنّه قد يكون مجرّد وجود الصارف وعدم الداعي إلى الفعل كافياً في ترك المأمور به من دون حاجةٍ إلى حصول ضدٍّ من أضداده، وقد لا يكون ذلك كافياً ما لم يحصل الضدّ، كما إذا نذر البقاء على الطهارة في مدّةٍ معيّنةٍ يمكن البقاء عليها، فإنّه إذا تطهّر لم يمكن رفعها إلّا بإيجاد ضدّها، ومجرّد انتفاء الداعي إلى البقاء عليها لا يكفي في انتفائها، فيتوقّف رفعها إذن على وجود الضدّ الخاصّ، فيكون وجود ذلك الضدّ هو السبب لترك المأمور به وإن كان مسبوقاً بالإرادة. وهكذا الحال في الصوم بعد انعقاده إن قلنا بعدم فساده بارتفاع نيّة الصوم، ولا يقضي ذلك حينئذٍ بورود الدور؛ نظراً إلى توقّف فعل أحد الضدّين على ترك الآخر؛ لما عرفت من اختلاف الحال في الأضداد كما مرّت الإشارة إليه.

قوله: ﴿إلّا على سبيل الالجاء﴾.

نظراً إلى أنّه مع انتفاء الصارف من قبله يكون مريداً له بالإرادة الجازمة الباعثة على الفعل، فلا محالة يقع منه الفعل لولا حصول مانعٍ من الخارج يمنعه من الجري على مقتضى إرادته، وهو ما ذكره من الإلجاء، فيسقط معه التكليف بالواجب وينتفي الأمر، وهو خروج عن محلّ البحث، ومع ذلك فلا يكون الباعث على ترك الحرام حينئذٍ فعل الضدّ المفروض، إذ الإلجاء على فعل الضدّ كما يكون سبباً لحصول الضدّ كذلك يكون سبباً لترك الآخر؛ لما عرفت من عدم كون الضدّ شرطاً في وجود ضدّه فيتقدّم عليه رتبةً، فإن لم يكن منتفياً كان الباعث على وجود أحدهما قاضياً بعدم الآخر، حسبما مرّت الإشارة إليه، فلا وجه لعدم وجود الضدّ حينئذٍ سبباً لانتفاء الآخر، كما قد يتراءى من ظاهر كلامه. ويمكن أن ينزّل كلامه على بيان الفساد في الوجه المذكور في الجملة، فلا ينافي فساده من جهة أُخرى.

قوله: ﴿لظهور أنّ الصارف الّذي هو العلّة ... الخ﴾.

لا يخفى أنّ إرادة أحد الضدّين على وجه الجزم كما يوجب حصول ذلك الضدّ كذا يقضي بارتفاع الضدّ الآخر، فيكون المقتضي لوجود أحدهما صارفاً عن الآخر، لكن لا يتعيّن الصارف عنه بذلك، إذ كما يستند انتفاء الضدّ إلى ذلك فكذا يمكن استناده إلى انتفاء غيره من شروط وجوده، أو وجود المانع عنه. ولو اجتمع ذلك مع فعل الضدّ لم يمنع من استناد الترك إلى الأوّل؛ نظراً إلى سبقه على فعل الضدّ، فيكون الترك مستنداً إليه، ويكون فعل الضدّ حينئذٍ مقارناً محضاً حسب ما مرّ.

إلّا أنّ الكلام هنا فيما إذا استند ترك المأمور به إلى إرادة ضدّه، فيكون انتفاء المأمور به من جهة السبب الداعي إلى ضدّه، فيشتركان في العلّة. والقول بأنّ السبب الداعي إلى ضدّه لا يكون سبباً لتركه بل إنّما يقضي ذلك بعدم إرادة المأمور به نظراً إلى استحالة اجتماع الإرادتين فإنّما الصارف في الحقيقة هو عدم إرادة الفعل ـ كما في غير هذه الصورة حسب ما مرّ ـ دون السبب الداعي إلى الضدّ بيّن الدفع، إذ أقصى الأمر حينئذٍ بعد تسليم ما ذكر أن يكون السبب الداعي سبباً بعيداً بالنسبة إليه، وذلك لا يمنع من كونهما معلولي علّةٍ واحدة، إذ لا يعتبر فيه أن تكون العلّة قريبةً بالنسبة إليهما، بل يعمّ القريبة والبعيدة، فقد تكون العلّة المشتركة بعيدةً بالنسبة إليهما، أو تكون قريبةً بالنسبة إلى أحدهما بعيدةً بالنظر إلى الآخر.

ومن هنا يتّجه الكلام المذكور إذا نوقش في استناد عدم إرادة الفعل إلى إرادة ضدّه؛ نظراً إلى كون الإرادتين ضدّين، فيتوقّف وجود أحدهما على ارتفاع الآخر حسب ما عرفت من توقّف وجود الشيء على ارتفاع المانع منه، فلابدّ أوّلاً من ارتفاع إرادة الفعل حتّى يتحقّق معه إرادة الضدّ. أو نقول حينئذٍ: إنّه لو لم يكن إرادة الفعل منتفيةً لأسباب أُخر فلابدّ من استناد انتفائها إلى أسباب تلك الإرادة، فالسبب القاضي بإرادة الضدّ قاضٍ بنفي تلك الإرادة، وهو كافٍ في المقام، إذ لا فرق بين زيادةٍ بعد السبب وقلّته.

وقد يدفع ذلك: بأنّ الإرادة الداعية إلى الضدّ شرط في إيجاده، وليس سبباً لحصوله، كما سيشير المصنّف رحمه الله إليه، فكونها علّة لترك الفعل لا يقضي باشتراك الأمرين في السبب.

ويمكن أن يقال: إنّ الإرادة الجازمة وإن كان شرطاً في تحقّق الفعل إلّا أنّه جزء أخير للعلّة التامّة، فيكون في معنى السبب، بل قد يفسّر السبب في كلام المصنّف بالجزء الأخير للعلّة التامّة، على أنّه قد يقال بأنّ السبب في المقام ليس مخصوصاً بالأسباب العقليّة، بل يعمّ العاديّة أيضاً، والإرادة الجازمة المسمّاة بالإجماع تُعدّ عادةً سبباً لحصول الفعل، فتأمّل.

قوله: ﴿نعم، هو مع إرادة الضدّ ... الخ﴾.

أورد عليه الفاضل المحشّي: بأنّه لا توقّف للضدّ على وجود الصارف المذكور أصلاً، وإنّما هو المقارنة من الجانبين بلا توقّفٍ في البين.

وهذا الكلام مبنيّ على ما اختاره سابقاً من عدم توقّف وجود أحد الضدّين على ارتفاع الآخر، وإنّما يكون بينهما مجرّد المقارنة حسب ما مرّ تفصيل القول فيه، وقد بيّنّا هناك وهن ذلك، وأنّ حصول التوقّف في المقام ممّا لا مجال للريب فيه، فيكون ما ذكره هنا فاسداً أيضاً.

قوله: ﴿فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدّمة﴾.

أورد عليه الفاضل المحشّي: بأنّ تسليم وجود السبب بمعنى العلّة التامّة يستلزم وجوب كلّ جزءٍ من أجزائه، إذ جزء الواجب واجب اتّفاقاً، فلا يتصوّر بعد تسليم وجوب السبب منع وجوب كلّ واحدٍ ممّا ذكر مع كونهما جزءين للعلّة، فلعلّ المراد بالسبب هنا وفي بحث مقدّمة الواجب: هو الجزء الأخير من العلّة التامّة الّذي هو علّة قريبة للفعل.

قلت: قد مرّ تفصيل الكلام في المراد بالسبب في المقام في بحث المقدّمة، فلا حاجة إلى إعادة الكلام فيه. وما ذكره من وجوب الأجزاء قطعاً عند وجوب الكلّ غير متّجه، كما عرفت الحال فيه في بحث المقدّمة، وقد بيّنّا هناك: أنّ الكلام في

الأجزاء كالكلام في المقدّمات إثباتاً ونفياً؛ من غير فرقٍ بينهما في ذلك، وأنّ ما يقطع به هو وجوب الأجزاء بوجوب الكلّ، لا بوجوبٍ آخر لأجل الكلّ كما هو الحال في المقدّمة، وقد عرفت أنّ وجوب المقدّمات بوجوب الواجب تبعاً ممّا لا مجال للريب فيه أيضاً، وأنّه ممّا لا ينبغي وقوع الخلاف فيه، فكان مانفاه من الخلاف في وجوب الأجزاء عند وجوب الكلّ هو الوجوب بالمعنى المذكور دون غيره، وقد مرّ بيان ذلك.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ عدّ الإرادة الجازمة ـ المسمّاة بالإجماع ـ المتعقّبة للفعل جزماً من جملة الشرائط لا يخلو عن تأمّل، بل لا يبعد إدراجها في السبب بمعنى الجزء الأخير للعلّة التامّة، أو بمعنى المقتضي للفعل بحسب العادة، كما مرّت الإشارة إليه.

قوله: ﴿فإذا أتى به المكلّف عوقب عليه من تلك الجهة ... الخ﴾.

هذا الكلام ظاهر في ترتّب العقاب على ترك المقدّمة، وقد عرفت ضعفه، وقد يحمل ذلك على إرادة ترتّب العقاب عليه من حيث أدائه إلى الحرام، فيتّحد العقاب المترتّب عليه وعلى ما يؤدّي ذلك إليه حسب ما مرّ الكلام فيه.

وكيف كان فالحاصل من كلامه: أنّ الصارف وإن كان محرّماً من حيث كونه علّةً لترك المأمور به لكنّه ليس علّةً للضدّ حتّى يقضي تحريمه بتحريم الضدّ؛ لئلّا يمكن الحكم بوجوبه.

وأنت خبير بأنّ المتلازمين إذا لم يكن بينهما علّيّة ولا مشاركة في علّيّة وان جاز اختلافهما في الحكم حسبما ذكره لكن لا يصحّ الحكم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر، وإن اختلف محلّ الحكمين لعدم إمكان العمل على مقتضى التكليفين، لاستحالة الانفكاك بين الأمرين بحسب العقل والعادة، فإيجاب أحدهما وتحريم الآخر من قبيل التكليف بالمحال.

ومن الواضح أنّه كما يستحيل التكليف بما يستحيل الإتيان به كذا يستحيل حصول تكليفين أو تكاليف يستحيل الجمع بينها في الامتثال وخروج المكلّف

عن عهدتها، وحينئذ فلا يصحّ الحكم بحرمة الصارف ووجوب الضدّ المتوقّف عليه.

وقد ظهر بما قرّرنا: أنّ دعوى إمكان وجوب ضد المأمور به لا يتمّ بمجرّد ما ذكره، فلا يتفرّع على ذلك صحة الإتيان بالواجب الموسّع الّذي هو أحد الأضداد الخاصّة، إذ لا ملازمة بين عدم تعلّق النهي بضدّ المأمور به وجواز إيجابه، مع أنّ المفروض حرمة الترك الّذي يلازمه.

ويمكن دفع ذلك: بأنّه إنّما يتمّ ما ذكر من استحالة التكليف المذكور لو لم يكن هناك مندوحة للمكلّف في أداء التكليف، وأمّا إذا كان له مندوحة عن ذلك ـ كما إذا كان الواجب موسّعاً يمكن الإتيان به في غير الوقت المفروض كما في المقام ـ فإنّ الواجب الّذي هو ضدّ للمأمور به وإن كان ملازماً للصارف المفروض إلّا أنّه لا يتعيّن عليه الإتيان به في ذلك الوقت، إذ المفروض توسعة الضدّ، فلا إلزام للمكلّف بالمحال من ورود التكليفين المفروضين؛ لتمكّن المكلّف من أداء الضدّ الواجب في غير ذلك الوقت وإنّما يلزمه العصيان من سوء اختياره.

ويشكل ذلك بأنّه كما لا يجوز التكليف بالمحال على وجه التضييق فكذا لا يجوز على نحو التوسعة، فإذا استحال الخروج عن عهدة التكليف في بعض الوقت لم يتعلّق به التكليف في ذلك الوقت على سبيل التوسعة أيضاً وإن كان للمكلّف حينئذٍ مندوحة بإتيانه في الجزء الآخر من الوقت، والمفروض في المقام من هذا القبيل فإنّه في الوقت المفروض لا يمكنه الخروج عن عهدة التكليفين.

قوله: ﴿لو لم يكن الضدّ منهيّاً عنه لصحّ فعله... الخ﴾.

قد يورد في المقام: بأنّه إن أراد بالصحّة المذكورة في تالي الشرطيّة موافقة الأمر على ما هو مفادها بالنسبة إلى العبادات لم يتّجه الحكم بصحّة الضدّ مطلقاً، وإن لم يكن واجباً كما هو مقتضى العبادة؛ نظراً إلى حكمه بصحّة الضدّ مطلقاً، وجعله الواجب من جملة الصحيح، إذ الصحّة بالمعنى المذكور لا تتحقّق في غير الواجب، وليس سائر الأضداد قابلاً للصحّة بالمعنى المذكور.

وإن أراد بالصحّة مطلق الجواز وعدم الحرمة مع بعد إرادته عن تلك اللفظة

لم يتفرّع عليه قوله: «فلو صحّ مع ذلك فعل الواجب» فإنّ صحّة الفعل بمعنى جوازه وعدم حرمته لا يقتضي وجوب مقدّمته، وإنّما المقتضي لها صحّة الفعل بمعنى موافقته للأمر الإيجابي القاضي بوجوب الفعل في الحال المفروض، ومجرّد الصحّة بالمعنى الثاني لا يقتضي الصحّة بالمعنى الأوّل؛ لإمكان القول بسقوط الأمر الوجوبي حينئذٍ؛ نظراً إلى المفسدة المذكورة فإنّها إنّما تتفرّع على البناء على وجوب الضدّ حينئذٍ، فأقصى ما يفيده الوجه المذكور عدم وجوب الضدّ؛ نظراً إلى ما يتفرّع عليه من الفساد، لا كونه منهيّاً عنه كما هو المدّعى.

ويمكن الجواب عن ذلك باختيار كلٍّ من الوجهين.

ويندفع ما أورد على الوجه الأوّل: بأنّ الصحّة بالمعنى المذكور لا يختصّ بالواجب، بل يعمّ سائر العبادات من الواجب والمندوب، فالمدّعى أنّه إذا لم يكن الضدّ منهيّاً عنه لكان صحيحاً موافقاً لأمر الشارع في ما يكون قابلاً للصحّة بالمعنى المذكور، يعني إذا كان عبادةً، وإن كان واجباً موسّعاً لكنّه لا يصحّ في الواجب الموسّع ... الخ.

نعم، لو أراد إثبات الصحّة للضدّ مطلقاً ـ عبادةً كانت أو غيرها ـ تمّ ما ذكر من الإيراد، إلاّ أنّه ليس في العبادة ما يفيد ذلك، إذ أقصى ما يفيده حصول الصحّة في الجملة في غير الواجب الموسّع أيضا. ويمكن الإيراد عليه حينئذٍ بمنع الملازمة، إذ عدم تعلّق النهي بالضدّ لا يقضي بصحّته على الوجه المذكور، وإنّما يقضي بعدم المنع عنه من الجهة المذكورة، ومجرّد ذلك لا يقتضي كونه موافقاً للأمر؛ لإمكان ارتفاع الأمر حينئذٍ؛ نظراً إلى ما ذكر من المفسدة.

كيف! وقد اختار غير واحدٍ من المتأخّرين كون الأمر بالشيء مقتضياً لعدم الأمر بضدّه دون النهي عنه.

ويمكن دفع ذلك: بأنّه مع عدم تعلّق النهي بالعبادة تكون لا محالة صحيحة؛ لوضوح كون الفاسدة منهيّاً عنها، ولا أقلّ من جهة بدعيّتها.

وفيه: أنّ مقصود المصنّف: أنّها لو لم تكن منهيّاً من جهة تعلّق الأمر بضدّها،

حيث إنّ المدّعى كون الأمر بالشيء قاضياً بالنهي عن ضدّه، لا أن يجيء النهي من جهةٍ أُخرى خارجيّةٍ كالبدعيّة.

ويدفعه: أنّ نفي كونها منهيّاً عنها من جهة تعلّق الأمر بضدّها لا يقضي إذن بصحّتها؛ لإمكان ارتفاع الأمر من الجهة المذكورة حسب ما قرّرنا.

وما أورد على الوجه الثاني بأنّ جواز الفعل بالنسبة إلى العبادات قاضٍ بصحّتها بالمعنى الأوّل، إذ لولاها لكان الإتيان بها بدعةً محرّمة، فيستلزم الأمر بالشيء النهي عنه، وقد فرض عدم استلزامه له.

ويرد عليه ما مرّ من: أنّ المقصود عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه من حيث تعلّق الأمر به، لا من جهةٍ أُخرى؛ كما في الصورة المفروضة، فإنّ النهي هناك إنّما يجيء من جهةٍ خارجيةٍ هي البدعيّة، لا من جهة تعلّق الأمر بضدّه الآخر، ولذا لو لم يكن الضدّ عبادةً لم يجرِ الوجه المذكور، فلا يجيء هناك نهي، مع أنّ المدّعى يعمّ القسمين قطعاً.

وتمحّل المدقّق المحشّي بحمل الصحّة في كلامه على الأعمّ من الإباحة وموافقة المأمور به، بأن يكون تحقّقه بالنسبة إلى غير الواجب الموسّع في ضمن الإباحة وبالنسبة إليه في ضمن الموافقة المذكورة ـ وهو كما ترى ـ لا داعي إلى التزامه؛ مع غاية بعده، إذ لا جامع ظاهراً بين الأمرين، ولا داعي على تخصيصه الصحّة المصطلحة بالواجب.

قوله: ﴿فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في أمرٍ واحدٍ شخصي﴾.

ولو من جهتين، وهو باطل، كما سيجيء، وحينئذٍ فالإيراد عليه بجواز اجتماعهما في المقام نظراً إلى اختلاف الجهتين ليس على ما ينبغي.

قوله: ﴿يقتضي تماميّة الوجه الأوّل من الحجّة﴾.

هذا صريح في تسليم المصنّف رحمه الله كون ترك الضدّ مقدّمةً لفعل ضدّه، كما كان ظاهراً من عبارته المتقدّمة، كما مرّت الإشارة إليه.

قوله: ﴿ليس على حدّ غيره من الواجبات ... الخ﴾.

مراد المصنّف رحمه الله بذلك ـ على ما فهمه جماعة ـ أنّ وجوب المقدّمة من جهة كونه توصّليّاً لا ينافي الحرمة، فيمكن اجتماعهما معاً في أمرٍ واحد، حيث إنّ المقصود من وجوبها التوصّل إلى الواجب؛ وهو حاصل بالحرام كحصوله بغيره، بخلاف غيرها من الواجبات، فيكون الحكم بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة في أمرٍ واحدٍ شخصيٍّ من جهتين مختصّاً عنده بغير الصورة المفروضة.

وأنت خبير بوهنه، إذ ما ذكر من الوجه في امتناع الاجتماع في غير المقدّمة جارٍ بعينه بالنسبة إليها أيضاً، فإنّ تضادّ الأحكام كما يمنع من الاجتماع في غيرها كذا بالنسبة إليها وكذا الحال في التكليف بالمحال. ومن البيِّن امتناع التخصيص في القواعد العقليّة.

نعم، يمكن أن يقال بجواز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيريّة؛ نظراً إلى انتفاء المضادّة بينهما، كما سيجيء بيانه إن شاء الله.

وما يُتراءى من سقوط الواجب عند الإتيان بها على الوجه المحرّم لا يقتضي كون المأتيّ بها واجباً؛ لإمكان سقوط الواجب بالحرام من غير أن يتّصف المحرّم بالوجوب. كيف! ولو كان سقوط الواجب بالحرام دليلاً على اجتماع الوجوب والتحريم لجرى ذلك في غير المقدّمة من الواجبات النفسيّة من غير العبادات، كما لو أدّى دينه على وجهٍ محرّم، أو أتى بالحقّ الواجب عليه من المضاجعة في مكانٍ أو فراشٍ مغصوب، ونحو ذلك، فلا وجه لتخصيص ذلك بالمقدّمة كما يظهر من العبارة.

والتحقيق في المقام ـ كما مرّت الإشارة إليه ـ هو الفرق بين إسقاط الواجب وأدائه والامتثال بفعله، فالأوّل أعمّ مطلقاً من الثاني، كما أنّ الثاني أعمّ مطلقاً من الثالث، فإنّ امتثال الأمر هو أداء المأمور به من جهة أمر الآمر به، ولا يتحقّق ذلك بفعل الحرام قطعاً، إذ لا يمكن تعلّق الأمر به أصلاً، كما سيجيء في محلّه إن شاء الله.

وأداء الواجب إنّما يكون بالإتيان بالفعل المأمور به، سواء أتى به من جهة

موافقة الأمر أو لغيره من الجهات، ولا يمكن حصول ذلك بفعل المحرّم أيضاً؛ لعين ما ذكر. وإسقاط الواجب يحصل بكلٍّ من الوجهين المذكورين، وبالإتيان بما يرتفع به متعلّق الحكم، ولا يبقى هناك تكليف. ألا ترى أنّ الواجب من أداء الدين هو ما يكون على الوجه المشروع فإنّه الّذي أمر به الشرع، لكن إذا أدّاه على غير الوجه المشروع لم يبقَ هناك دين حتّى يجب أداؤه؟! وهكذا الحال في نظائره كتطهير الثوب على الوجه المحرّم، ومن ذلك الإتيان بالمقدّمة على وجهٍ غير مشروعٍ، كقطع المسافة إلى الحجّ على الوجه المحرّم، فإنّ ذلك القطع ليس ممّا أمر الله سبحانه به قطعاً، لكن إذا أتى به المكلّف حصل ما هو المقصود من التكليف بالمقدّمة، ولم يبقَ هناك مقدّمة حتّى يجب الإتيان بها، فيسقط عنه وجوبها، إلّا أنّ ما أتى به كان واجباً عليه من جهةٍ محرّماً من أُخرى؛ فإنّ ذلك ممّا يستحيل قطعاً عند القائل بعدم جواز اجتماع الأمرين ولو من جهتين.

فظهر بما قرّرنا: أنّ احتجاجه على جواز اجتماع الوجوب التوصّليّ مع التحريم بما ذكره من سقوط الواجب حينئذٍ وعدم وجوب إعادته موهون جدّاً؛ لما عرفت من كون سقوط الواجب أعمّ من أدائه، فيمكن حصول الأوّل من دون الثاني، وإنّما يتمّ له الاحتجاج لو أثبت حصول الأداء بذلك، وهو ممنوع، بل ممتنع قطعاً؛ نظراً إلى عموم الدليل القاضي بامتناع الاجتماع المسلَّم عند المصنّف. ويمكن تنزيل كلامه رحمه الله على ذلك، فيريد بما ذكره إمكان سقوطه بفعل المحرّم من غير عصيانٍ للأمر المتعلّق بها، بخلاف الحال في غيرها؛ حيث لا يمكن هناك سقوط الواجب كذلك إلّا بأدائه على غير الوجه المحرّم على ما هو الحال في العبادات.

ويقرِّبُه إنّه إنّما أُخذ في التفريع هنا وفي دفع الشبهة الّتي قرّرها سقوط الواجب بذلك من جهة حصول الغرض من التكليف إلى أدائه بها، لكن يبعد إرادته ذلك من وجوه:

أحدها: أنّ ذلك بعينه جار في غير المقدّمة من الواجبات إذا لم يكن من العبادات، فلا وجه لتخصيص الحكم بالواجبات التوصّليّة.

ثانيها: أنّ الوجه المذكور لا يجري في المقدّمة إذا كانت عبادةً كالوضوء والغسل، فلا وجه لإطلاق الحكم بجواز ذلك بالنسبة إلى المقدّمات، إلّا أنّ الظاهر أنّ ما يظهر من كلامه غير جارٍ بالنسبة إلى المقدّمات المفروضة أيضاً، فإطلاق كلامه غير متّجهٍ على كلّ حال.

ثالثها: أنّ الظاهر من قوله: «فيقطع المسافة أو بعضها على وجهٍ منهيٍّ عنه أن لا يحصل الامتثال» حينئذٍ أنّه يقول بحصول الامتثال بالقطع المفروض، وهو إنّما يتمّ بناءً على اجتماع الحكمين، إذ لا يعقل الامتثال مع انتفاء الأمر، وحمله على إرادة حصول الامتثال حينئذٍ بأداء الحجّ بعيد عن العبارة والمقصود، مضافاً إلى أنّ تعليله بعدم صلاحيّة الفعل المنهيّ عنه للامتثال كالصريح في خلافه. هذا.

واعلم: أنّ الّذي أوقع المصنّف رحمه الله في الشبهة هو زعمه أنّ المناط في امتناع اجتماع الواجب مع الحرام هو المعاندة بين محبوبيّة الفعل ومطلوبيّته في نفسه لمبغوضيّته ومطلوبيّة تركه، فلا يجتمعان في محلٍّ واحد، وهو غير حاصلٍ في المقدّمة، إذ ليس الفعل هناك مطلوباً في حدّ ذاته أصلاً، وإنّما يتعلّق به الطلب لأجل إيصاله إلى غيره، وتلك الجهة حاصلة بكلٍّ من المحلّل والمحرّم قطعاً، فلا مانع من اجتماعه مع الحرام، كما يظهر ذلك من ملاحظة مثال الحجّ. وهذا الوجه عند التأمّل وإن كان ضعيفاً جدّاً لا يصلح أن يقع فارقاً بعد البناء على عدم كون تعدّد الجهة مجدياً ـ كما عرفت الحال فيه ممّا قرّرنا ـ إلّا أنّه قد يتراءى في بادئ الرأي قبل التأمّل في المقام، وهو الّذي يستفاد من ظاهر عبارة المصنّف رحمه الله، بل صريحه.

ومن الغريب ما يستفاد من كلام المدقّق المحشّي رحمه الله في وجه الشبهة في المقام، وهو: أنّ المصنّف رحمه الله توهّم أنّ امتناع اجتماع المأمور به والمنهيّ عنه إنّما هو على تقدير بقاء الوجوب بعد الفعل أيضاً، فلا مانع من الاجتماع في ما يسقط وجوبه بالفعل، وحيث إنّ وجوب المقدّمة يسقط بفعلها ـ حيث إنّ المقصود منها التوصّل إلى الغير وهو حاصل بفعلها ـ فيسقط وجوبها فلا مانع من اجتماعها مع

الحرام. وكان الوجه في استفادته ذلك من كلامه تصريحه عند بيان الوجه لجواز اجتماعه مع الحرام بأنّه بعد الإتيان بالفعل المنهيّ عنه يحصل التوصّل فيسقط الوجوب، فيظهر منه أنّه لا يقول في غيرها بالسقوط، إذ لو اشتركا فيه لم يعقل بذلك فرق بين الأمرين، فيكون ذلك إذَن هو الفارق بين المقامين.

وأنت خبير بوهن ذلك جدّاً، كيف! والقول ببقاء الوجوب بعد الإتيان بالواجب ممّا لا يتوهّمه عاقل، ولا يرضى به سفيه، فكيف يُظَنّ بالمصنّف رحمه الله توهّم مثله، على أنّه لا فرق بين بقاء الوجوب بعد الفعل وعدمه، مع وضوح أداء الواجب بالحرام حين الإتيان به في الصورتين. والقائل بعدم جواز اجتماع الأمرين إنّما يمنع من ذلك، فإن قيل بجواز ذلك فلا يتعقّل فرق بين سقوط الوجوب بعد ذلك وعدمه حتّى يمكن أن يتوهّم ذلك فارقاً في المقام، وليس في كلام المصنّف رحمه الله ما يشعر بقصده ذلك في المقام، وإنّما مراده من عدم كونه على حدّ غيره من الواجبات هو ما قرّرناه من عدم كونه مطلوباً في نفسه إلى آخر ما ذكر. وليس مراده من سقوط الوجوب بفعل المنهيّ عنه بيان الفرق بحصول السقوط هنا بنفس الفعل دون غيرها من الواجبات، بل المقصود سقوطه هنا بفعل الحرام، كما في مثال الحجّ، بخلاف غيرها، حيث لا يسقط الوجوب هناك بفعل الحرام، وهو واضح.

ثمّ قال رحمه الله: فإن قلت: مراده أنّه ليس على حدّ غيره من الواجبات أنه لا يجب على جميع التقادير، بل ربّما يسقط وجوبها منه على بعضها، كما إذا حصل الغرض منه بغيره وهو المنهيّ عنه.

ثمّ إنّه دفع ذلك: بأنّ المقدّمة حينئذٍ هو القدر المشترك بين الجائز والحرام. فإن قلنا بوجوب القدر المشترك فقد اجتمع الواجب والحرام لتحقّق القدر المشترك في ضمنه. وإن قلنا: إنّ الواجب حينئذٍ غير المنهيّ عنه خاصّة لزم فيه مفاسد بيّنة: عدم وجوب المقدّمة الّتي لا يتمّ الفعل من دونها ـ أعني القدر المشترك ـ ووجوب غير المقدّمة، لوضوح أنّ غير المنهيّ عنه ممّا يتمّ الفعل بدونه، إذ المفروض حصول التوصّل بالحرام أيضاً، وسقوط وجوب الواجب بفعل غير الواجب.

ثمّ ذكر: أنّ القول بأنّ المقدّمة في المقام هو الفعل المشروع دون غيره إذ الإتيان بالمأمور به على وجهٍ لا يقع المكلّف في الحرام متوقّف على الإتيان بالوجه المشروع إن تمّ، فإنّما يدفع الإيراد من الأوّلين، أعني عدم وجوب المقدّمة ووجوب غير المقدّمة. وأمّا سقوط الواجب بغير الواجب فهو باقٍ على حاله، قال: على أنّ هذا اصطلاح آخر في المقدّمة غير ما هو المشهور، فإنّ الشرط الشرعي ما يشترط في صحّة الفعل واعتباره، لا ما يكون تجنّب القبيح في الإتيان بالمأمور به متوقّفاً عليه، فإنّ ذلك مقدّمة ترك القبيح، لا مقدّمة فعل المأمور به.

**قلت:** ولا يذهب عليك وهن جميع ما قرّره في المقام. وما ذكره من الوجه في كونها على حدّ غيرها من الواجبات عين الوجه الّذي احتملناه في تنزيل كلام المصنّف رحمه الله، وهو وجه متين في نفسه وإن لم يكن مخصوصاً بالمقدّمة عند التأمّل حسب ما قرّرناه، إلّا أنّه لا يساعده عبارة المصنّف حسبما مرّ الكلام فيه، وما أورد عليه من الوجوه الثلاثة بيِّن الاندفاع.

وتوضيحه: أنّ المقدّمة في المقام هو القدر المشترك بين الجائز والحرام، إذ هو الّذي يتوقّف عليه الفعل، ولابدّ منه في حصوله، لكنّ الشارع إذا أوجب ذلك الكلّي فإنّما يوجب الإتيان به على الوجه السائغ من دون غيره، فيقيّد الأمر به بذلك. ألا ترى أنّ حفظ النفس المحترمة إذا توقّف على دفع القوت إليها حصل ذلك ببذل كلٍّ من المحرّم والمحلّل لها؟ لكنّ الشارع إذا أوجب ذلك لتوقّف الواجب عليه فإنّما يوجبه على الوجه السائغ دون الحرام. وكذا قطع المسافة للحجّ، فإنّ القدر المتوقّف عليه هو الأعمّ من الوجهين، ولكن إذا أوجب الشارع ما يتوقّف عليه الوصول إلى محالِّ المناسك فلا يوجب إلّا إيجاده على النحو الجائز، وليس ذلك حينئذٍ إلّا إيجاباً للمقدّمة المفروضة، لا إيجاباً لغير المقدّمة كما زعمه؛ لوضوح أنّ المطلوب في المقام هو تحصيل ما يوصل إلى المطلوب، إلّا أنّ القابل للمطلوبيّة عند الآمر هو ذلك.

نعم، لو أوجب نحواً خاصّاً منه، كما إذا أوجب الركوب أو المشي في المثال

المفروض لم يكن إيجاب تلك الخصوصيّة من إيجاب المقدّمة، بخلاف الصورة الأُولى، إذ ليس المقصود هناك إلّا إيجاد ما يتوقّف الواجب عليه، غير أنّ مطلوبيّة ذلك إنّما يكون على الوجه السائغ. فالفرق بين المقامين: أنّ المطلوب في الأوّل هو إيجاد ما يتوقّف الواجب عليه، أعني القدر المشترك، لكن وقع الإيجاب على النحو الخاصّ حيث إنّه القابل لذلك؛ نظراً إلى وجود المانع من وجوب غيره.

وأمّا في الثاني فليس المطلوب هناك إلّا خصوص ذلك النحو الخاصّ، والمفروض عدم توقّف الواجب عليه، فلا يكون ذلك من إيجاب المقدّمة، ولذا لا يتأمّل أحد في إدراج القسم الأوّل في إيجاب المقدّمة، بل ليس إيجاب المقدّمات في الشرع ـ بل العرف ـ إلّا على النحو المذكور، أليس من يقول بوجوب مقدّمة الواجب قائلاً بوجوب الإتيان بها على النحو الجائز عقلاً وشرعاً، ولا يقول بوجوب جميع أفرادها المحلّلة والمحرّمة؟! وليس إيجابها على الوجه المذكور إيجاباً لغير المقدّمة قطعاً؛ لوضوح أنّ الخصوصيّة غير ملحوظةٍ بنفسها في وجوبها، وإنّما أُخذت في المقام من جهة حصول المانع في غيره، فإيجاب الطبيعة الكلّية إنّما يقضي بوجوب كلٍّ من أفرادها؛ نظراً إلى إيجاد الطبيعة بها إذا لم يكن في خصوصيّة الفرد مانع عن الوجوب، وإلّا أفاد ذلك تقييد الوجوب بغيره مع صدق وجوب الطبيعة المطلقة أيضاً، وهذا بخلاف ما إذا تعلّق الوجوب أوّلاً بالمقيّد، فعدم فرقه في المقامين بين الصورتين المذكورتين هو الّذي أدخل عليه الشبهة المذكورة.

وأمّا ما ذكره من لزوم سقوط الواجب بفعل غيره ففيه: أنّ ذلك ممّا لا مانع منه، وهو كثير في الشريعة؛ كما عرفت من ملاحظة الأمثلة المتقدّمة.

نعم، لو قيل بلزوم أداء الواجب بفعل غيره كان ذلك مفسدةً، وفرق ظاهر بين الأمرين حسب ما عرفت الحال فيه ممّا قرّرناه.

وأمّا ما ذكره في التوجيه من أنّ المقدّمة هنا خصوص الفعل المشروع فهو ضعيف أيضاً، إذ المقدّمة وما يتوقّف عليه الفعل هو الأعمّ قطعاً، غاية الأمر أن

يكون السائغ منها هو ذلك، ولا يعتبر ذلك في مفهوم المقدّمة قطعاً، فكون المقدّمة هو الأعمّ ممّا لا ريب فيه، إلّا أنّ وجوبها إنّما يكون على الوجه الخاصّ من جهة الملاحظة الخارجيّة، ولا ربط لذلك بتخصيص المقدّمة بالسائغ، وبذلك يتّضح اندفاع الإيرادين الأوّلين.

وما ذكره من إدراج ذلك في المقدّمة الشرعيّة مبنيّ على أخذ القيد المذكور في نفس المقدّمة، لا في وجوبها حسب ما قرّرناه، وهو وجه ضعيف، إذ لا توقّف لوجود الفعل، ولا لصحّته شرعاً عليه حسبما أشار إليه، وتفسير المقدّمة الشرعيّة بذلك ممّا لم نجده في كلام أحدٍ من القوم، فلا وجه لتفسيرها به أصلاً.

قوله: ﴿فلا يجوز تعلّق الكراهة ... الخ﴾.

وكذا الحال في تعلّق الإرادة بالواجب الموسّع، فإنّه إذا كان ضدّه واجباً توقّف حصوله أيضاً على إرادته وكراهة ضدّه.

وإن شئت قلت: عدم إرادة ضدّه فيكون إرادة الضدّ محرّمة أيضاً، فقد فرض أوّلاً وجوبها، فيلزم اجتماع الحكمين في الإرادة أيضاً.

قوله: ﴿لكن قد عرفت ... الخ﴾.

بيان لدفع الشبهة المذكورة بالوجه الّذي ذكره في العلاوة.

ويرد عليه: أنّه لو سلّم جواز اجتماع الوجوب التوصّلي مع التحريم فهو إنّما يفيد في المقام مع عدم انحصار المقدّمة في الحرام، أو عدم مقارنتها لفعل الواجب، وأمّا مع انحصارها حينئذٍ في المحرّم ومقارنتها لأداء الواجب فلا وجه حينئذٍ لوجوب ذي المقدّمة، لوضوح امتناع خروج المكلّف حينئذٍ عن عهدة التكليف، فيكون تكليفه بالأمرين المذكورين من قبيل التكليف بالمحال.

ومن البيِّن أنّه كما يستحيل التكليف بالمحال بالنسبة إلى تكليفٍ واحدٍ فكذا بالنظر إلى تكليفين أو أزيد، كما مرّت الإشارة إليه، وحينئذٍ فلابدّ من القول بسقوط الواجب المفروض أو عدم تحريم كراهة ضدّه القاضي بعدم وجوب الإتيان بذلك الضدّ.

لكنّ الثاني فاسد قطعاً، لظهور تعيّن الإتيان بالواجب المضيّق، فلا يكون الموسّع مطلوباً، وذلك كافٍ في الحكم بفساده، إلّا أن يقال: إنّ توسعة الوجوب يدفع التكليف بالمحال، فإنّ الالتزام بذلك إنّما يجيء عن سوء اختيار المكلّف، إذ له أداء الموسّع في غير ما يزاحم المضيّق.

وقد عرفت ما فيه، إذ الظاهر عدم الفرق في المنع من التكليف بالمحال بين ما لا يكون للمكلف مندوحةً عنه وما يكون له المندوحة، حسب ما مرّت الإشارة إليه، فلا يتمّ ما حاوله من القول بصحّته من جهة حصول التوصّل بالمقدّمة المفروضة وإن كانت محرّمة، لوضوح عدم وجوب المقدّمة المفروضة، ولا ما يتوقّف عليها حتّى يسقط وجوبها بحصول الغرض منها من فعل الحرام، وحينئذٍ فالتحقيق في الجواب عن ذلك ما سيجيء الإشارة إليه ـ إن شاء الله تعالى ـ دون ما ذكره.

وأمّا ما يقال في الجواب عنه من منع كون ترك الضدّ مقدّمةً لفعل ضدّه ومنع كون الصارف عن الضدّ مقدّمةً فقد عرفت ما فيه.

وكذا ما قد يقال من اختلاف الجهتين في المقدّمة المفروضة، فيجب من إحداهما، ويحرم من الأُخرى، كما هو ظاهر في المثال المذكور، فإنّ الوجوب إنّما يتعلّق بقطع المسافة على إطلاقه من حيث كونه موصلاً إلى الواجب والحرمة متعلّقة بالخصوصيّة، لما قد عرفت من ابتناء ذلك على جواز اجتماع الأمر والنهي من جهتين، وفساده مقطوع به عند المصنّف وغيره من الأصحاب، عدا ما تجدّد القول به من جماعةٍ من المتأخّرين، كما سيجيء الكلام فيه إن شاء الله.

قوله: ﴿ومن هنا يتّجه أن يقال ... الخ﴾.

أراد بذلك بيان التفكيك بين القول بوجوب المقدّمة والقول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه، وقد يتخيّل لذلك وجوه:

أحدها: ما مرّت الإشارة إليه من منع كون ترك الضدّ من مقدّمات فعل ضدّه، كما اختاره الفاضل المحشّي، فلا يكون القول بوجوب المقدّمة مستلزماً لدلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه، وقد عرفت ضعفه ممّا بيّناه.

ثانيها: ما أشار إليه المصنّف بما قرّره في المقام، وتقريره على مقتضى ظاهر كلامه: أنّه لمّا كان وجوب المقدّمة لأجل التوصّل إلى ذيها ومن حيث إيصالها إليه من غير أن تكون واجبةً لنفسها وفي حدّ ذاتها لم يصحّ القول بوجوبها إلّا في حال إمكان التوصّل بها إليه، ليعقل معه اعتبار الجهة المذكورة.

وحينئذٍ فنقول: إنّه لا ريب أنّه مع وجود الصارف عن المأمور به وعدم الداعي إليه لا يمكن التوصّل بالمقدّمة المفروضة إلى أداء الواجب، فلا وجه حينئذٍ للقول بوجوب مقدّمته، فلا يكون حينئذٍ ترك الضدّ واجباً.

فإن أُريد من الكبرى المذكورة في الاستدلال من: أنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، وجوب المقدّمة مطلقاً ولو مع عدم إمكان التوصّل بها إلى الواجب فهي ممنوعة، والسند ظاهر ممّا قُرّر.

وإن أُريد بها وجوبها مع إمكان إيصالها ومن حيث كونها موصلةً إلى ذيها فمسلَّم، ولا ينتج إلّا وجوب ترك الضدّ مع إمكان التوصّل به إلى الواجب، لا وجوبه مطلقاً، وقد عرفت أنّه مع وجود الصارف وعدم الداعي لا يمكن التوصّل بها إليه.

وأنت خبير بوهن ما ذكره، إذ مجرّد وجود الصارف لا يقضي باستحالة التوصّل إليه، لكون وجوده بقدرة المكلّف واختياره، ألا ترى أنّ سائر الواجبات الغيريّة الثابت وجوبها بالنصّ إنّما تكون واجبةً من أجل التوصّل بها إلى غيرها على ما هو مفاد الوجوب الغيري؟! ومع ذلك لا قائل بسقوط وجوبها مع وجود الصارف وعدم الداعي إلى إيجاد ذلك الشيء، كيف! ولو صحّ ما ذكره من الخروج عن قدرة المكلّف لم يكن عاصياً بترك نفس الواجب أيضاً، لسقوط وجوبه حينئذٍ بانتفاء القدرة عليه، وهو واضح الفساد، بل لزم[1] أن لا يعصي أحد بترك شيءٍ من الواجبات، ضرورة أنّها إنّما تترك مع وجود الصارف عنها وعدم الداعي إليها، والمفروض حينئذٍ امتناع حصولها؛ فلا يتعلّق التكليف بها.

---

(١) في (ف): بل يلزم.

وبالجملة: أنّ هناك فرقاً بين التوصّل إلى الواجب بشرط وجود الصارف وعدم الداعي إليه وفي حال وجوده، والممتنع إنّما هو الأوّل دون الثاني، والمفروض في المقام إنّما هو الثاني دون الأوّل؛ وذلك ظاهر.

ثالثها: ما أشار إليه المصنّف بقوله: ﴿وأيضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة ... الخ﴾.

تقريره أنّ ما دلّ على وجوب المقدّمة إنّما يفيد وجوبها من حيث كونها موصلةً إلى الواجب، لا وجوبها في حدّ ذاتها، كما عرفت، وذلك قاضٍ بتوقّف وجوبها على إرادة الواجب، لعدم كون المقدّمة موصلةً مع عدمها، فيكون إيجادها حينئذٍ لغواً، والمفروض عدم إرادة الواجب حينئذٍ، فلا يكون ترك الضدّ واجباً من جهة كونه مقدّمة للواجب على نحو ما ذكرناه في الوجه الأوّل، وضعفه أيضاً ظاهر، لوضوح انتفاء المانع من وجوب المقدّمة من حيث إيصالها إلى الواجب ولو لم يكن مريداً لفعل الواجب، إذ عدم إرادة الواجب لا يقضي بسقوطه؛ فلا يسقط وجوب مقدّمته، فيجب عليه في حال عدم إرادة الواجب أن يأتي به، ويأتي بمقدّمته من حيث إيصالها إليه.

نعم، لو لم يتمكّن من إرادة الفعل ومن إيجاده في الخارج صحّ ما ذكر من عدم وجوب مقدّمته، إلّا أنّه لا يجب عليه الإتيان بذي المقدّمة أيضاً، وهو خارج عن محلّ الكلام.

وما دلّ على وجوب المقدّمة يعمّ ما إذا كان المكلّف مريداً للإتيان بذي المقدّمة أو غير مريدٍ له، فدعوى اختصاصه بالصورة الأُولى فاسدة جدّاً، كما لا يخفى على من لاحظها.

رابعها: ما مرّت الإشارة إليه في المسألة المتقدّمة من: أنّ ما دلّ على وجوب المقدّمة إنّما يفيد وجوب المقدّمة الموصلة إلى ذيها دون غيرها، بل مفاد المقدّمة عند التأمّل هو خصوص الموصلة إليه دون غيرها، حسبما مرّ بيانه، وحينئذٍ فالمقدّمة المجامعة للصارف وعدم الداعي ليست موصلةً فليست بواجبة.

وحينئذٍ فقوله: «إنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل الواجب» إن أُريد به خصوص ترك الضدّ الموصل إلى فعل المأمور به فمسلّم. وقوله: «إنّ ما يتوقّف عليه الواجب فهو واجب» إنّما يقتضي وجوب ذلك، ولا ربط له بما هو محلّ النزاع، إذ قد عرفت أنّه ليس موصلاً إلى فعل الواجب.

وإن أُريد به أنّ ترك الضدّ مطلقاً مقدّمة لفعل الواجب فإن سلّم ذلك فلا نسلّم وجوب المقدّمة مطلقاً، بل ليس الواجب إلّا خصوص المقدّمة الموصلة. ويمكن أن يجعل ذلك المناط فيما ذكره المصنّف من الوجهين، فكأنّه لاحظ ذلك في تقييده وجوب المقدّمة بكلٍّ من الأمرين المذكورين وإن لم يصرّح به، فيكون مرجع الوجهين المذكورين إلى أمرٍ واحد.

وحينئذٍ فيقال في تقرير الوجه الأوّل: إنّه مع وجود الصارف عن المأمور به وعدم الداعي إليه ـ كما هو المفروض في المقام ـ لا يمكن التوصّل بالمقدّمة المفروضة إلى الواجب، فلا يكون تلك المقدّمة على الفرض المذكور موصلةً إلى الواجب، فلا تكون واجبةً حسب ما عرفت، ولا يدفعه حينئذٍ إمكان ترك الصارف وإيجاد الداعي، فيمكن أن تكون المقدّمة حينئذٍ موصلةً إلى الواجب، إذ قضيّة ما ذكره وجوب المقدّمة المجامعة لترك الصارف وإيجاد الداعي، دون ما إذا كان غير مجامع لذلك، لما عرفت من امتناع إيصالها حينئذٍ فلا تكون واجبةً، وإن أمكن ترك الصارف وإيجاد الداعي فتكون موصلة، فإنّ ذلك مجرّد فرضٍ لا وجود له في الخارج، أقصى الأمر إمكان أن تكون واجبة، فهو فرض غير واقعٍ فلا يتّصف بالوجوب فعلاً ليترتّب عليه ما ذكر.

**والحاصل:** أنّ وجوب كلٍّ من المقدّمات حينئذٍ إنّما يكون مع حصول البواقي، وإذا فرض ترك واحدٍ منها لم يكن شيء من المقدّمات الحاصلة متّصفاً بالوجوب، فكما يكون المكلّف حينئذٍ تاركاً لنفس الواجب يكون تاركاً لما هو الواجب من مقدّماته أيضاً.

ومن ذلك يظهر الوجه في تقريره الثاني أيضاً، فإنّ المقدّمة المجامعة لعدم

إرادة الفعل ليست موصلةً إلى الواجب فلا تكون واجبة، لما عرفت من كون الواجب خصوص المقدّمة الموصلة دون غيرها، فليس إتيانه حينئذٍ بالمقدّمة المفروضة مع عدم إرادة الواجب إتياناً بالمقدّمة الواجبة، بل هو تارك للمقدّمة الواجبة ولذي المقدّمة معاً.

وحينئذٍ فما اُورد عليه من إمكان حصول الإرادة حينئذٍ فتكون موصلةً، وما دلّ على وجوب المقدّمة إنّما ينهض دليلاً على الوجوب في حال إمكان إرداة المكلّف وإمكان صدور الفعل عنه، فلا يشترط فعليّة الإرادة في وجوبهامدفوع بنحو ما ذكر، إذ لا يقول المصنّف باشتراط فعليّة الإرادة في وجوب المقدّمة حتّى يرد عليه ذلك، بل إنّما يقول بكون الواجب هو المقدّمة الموصلة، فإذا ترك الواجب فقد ترك المقدّمة الموصلة إليها، وإتيانه بغير الموصلة ليس إتياناً بالمقدّمة الواجبة، ولا تركه لغير الموصلة تركاً للمقدّمة الواجبة، فترك الضدّ الصارف لعدم إرادة المأمور به لا يكون موصلاً إلى المأمور به فلا يكون واجباً.

هذا غاية ما يوجّه به كلامه. لكن قد عرفت أنّ ما دلّ على وجوب المقدّمة يفيد وجوبها مطلقاً من حيث إيصالها إلى الواجب من غير أن تنقسم المقدّمة بملاحظة ذلك إلى نوعين؛ يجب أحدهما دون الآخر حسب ما مرّ تفصيل القول فيه في بحث مقدّمة الواجب.

فالحقّ أنّ ترك الضدّ في المقام واجب من حيث ايصاله إلى الواجب وإن لم تكن موصلةً بالفعل، لتسامح المكلّف في أداء التكليف، فإنّ ذلك لا يرفع الوجوب عنه، فلا وجه للقول بجواز ترك الضدّ حينئذٍ، نظراً إلى مصادفته لحصول الصارف، بل الترك المفروض واجب عليه، ويجب عليه ترك الصارف وإيجاد الداعي وسائر المقدّمات حتّى يحصل بها الإيصال إلى الواجب.

وحينئذٍ فالتحقيق أن يقال بالملازمة بين القول بوجوب المقدّمة واقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه حسب ما اخترناه. كما أنّ القائل بعدم وجوب المقدّمة يلزمه القول بعدم الاقتضاء عند التحقيق.

بقي الكلام في المقام في بيان الثمرة المتفرّعة على الخلاف المذكور، وعمدة ما فُرِّع على ذلك هو الحكم بفساد الضدّ وعدمه إذا كان عبادةً، سواء كانت واجبةً أو مندوبةً.

فعلى القول بدلالته على النهي عن ضدّه تكون فاسدةً من جهة النهي المتعلّق بها، بخلاف ما إذا قيل بعدم الاقتضاء، إذ لا قاضي حينئذٍ بفسادها. وقد يقع التأمّل في تفرّع الثمرة المذكورة على كلٍّ من الوجهين.

أمّا الأوّل فبما مرّت الإشارة إليه من: أنّا لو قلنا بدلالة الأمر على النهي عن ضدّه لا يلزمنا القول بفساد الضدّ، إذ المطلوب هو ترك الضدّ الموصل إلى الواجب دون غيره، والإتيان بالضدّ إنّما يكون مع حصول الصارف عن المأمور به، فلا يكون تركه موصلاً حتّى يحرم فعله ويتفرّع عليه فساده.

لكنّك قد عرفت ضعف الكلام المذكور، وأنّ المطلوب في المقام هو ترك الضدّ من حيث كونه موصلاً إلى الواجب، لا خصوص ترك الضدّ الموصل، وفرق ظاهر بين الوجهين. وقضية الوجه الأوّل هو تحريم فعل الضدّ وإن لم يوصل حسب ما فرض في المقام، وقد مرّ تفصيل القول فيه.

وأمّا الثاني فبما ذكره بعض الأفاضل من لزوم الحكم بفساد الضدّ على القول بعدم اقتضائه النهي عن الضدّ أيضاً، نظراً إلى انتفاء مقتضى الصحّة على ما سيجيء تفصيل القول فيه وفي بيان فساده.

والتحقيق في المقام: عدم تفرّع الثمرة المذكورة على المسألة حسب ما فرّعوها عليها، لا لما ذكر، بل لعدم إفادة النهي المذكور فساد الضدّ، نظراً إلى عدم اقتضاء النهي الغيري المتعلّق بالعبادات الفساد مطلقاً، بل فيه تفصيل.

وتوضيح المقام: أنّ دلالة النهي على الفساد ليست من جهة وضعه له، إذ ليس ما وضع النهي له إلّا التحريم أو طلب الترك، وإنما يدلّ على الفساد بالالتزام، كما سيجيء الكلام فيه إن شاء الله.

فاستفادة الفساد في المقام: إمّا من جهة إفادته المرجوحيّة المنافية للرجحان

المعتبر في حقيقة العبادة، أو من جهة امتناع تعلّق الطلب بالفعل بعد تعلّقه بتركه، لكونه من التكليف بالمحال، فتعلّق النهي به مانع من تعلّق الأمر لكون الترك حينئذٍ مطلوباً للآمر مراداً له، فلا يكون الفعل مراداً ومطلوباً له أيضاً.

وإذا انتفى الأمر لم يعقل الصحّة، لكون الصحّة في العبادة عبارةً عن موافقة الأمر، ولا يجري شيء من الوجهين المذكورين في المقام.

أمّا الأوّل فلأنّ الرجحان المعتبر في حقيقة العبادة هو رجحان الفعل على الترك، لا رجحانه على سائر الأفعال، وإلّا لم تكن العبادة إلّا أفضل العبادات، وكان غيرها من العبادات المرجوحة بالنسبة إليها فاسدة، وهو واضح الفساد. ورجحان الفعل على الوجه المذكور حاصل في المقام، لكون الفعل المفروض عبادةً راجحةً بملاحظة ذاته، والنهي المتعلّق به غيري يفيد مطلوبيّة الترك لأجل الاشتغال بما هو الأهمّ منه، فيدلّ على مرجوحيّة ذلك الفعل بالنسبة إلى فعل آخر، لا مرجوحيّته بالنظر إلى تركه حتّى ينافي رجحانه عليه. ومن البيّن أيضاً أنّه لا منافاة بين رجحان الفعل على تركه ومرجوحيّته بالنسبة إلى فعل غيره.

فإن قلت: إنّ المنافاة حاصلة في المقام، نظراً إلى كون رجحان الفعل على الترك رجحاناً مانعاً من النقيض، ومرجوحيّته بالنسبة إلى فعلٍ آخر كذلك أيضاً. ومن البيّن امتناع حصول الأمرين في فعلٍ واحد، للزوم اجتماع المنع من الفعل والمنع من الترك في آنٍ واحد.

قلت: لا مانع من اجتماع الأمرين بوجهٍ من الوجوه، إذ قد يكون الفعل بملاحظة ذاته جائزاً لكن يجب تركه، لمعارضته بواجبٍ آخر أهمّ منه، فهو راجح في ذاته رجحاناً مانعاً من النقيض مرجوح كذلك بالنسبة إلى غيره، فمن أراد الإتيان بالراجح من غير أن يصدر منه عصيان تعيّن عليه ترك ذلك والإتيان بالأهمّ، ولا مانع من ترك ما يتحتّم فعله في ذاته إذا عارضه ما كان كذلك وكان أهمّ منه في نظر الآمر، فهو محتوم الفعل بملاحظة ذاته، غير محتوم بملاحظة غيره، بل محتوم الترك بتلك الملاحظة، ولا تدافع بينهما أصلاً. وإن أتى بغير الأهمّ فقد أتى بالراجح أيضاً، إلّا أنّه لابدّ حينئذٍ من عصيان الأمر الآخر.

وأمّا الثاني فلأنّه لمّا كان النهي المفروض غيريّاً لم يكن هناك مانع من اجتماعه مع الواجب، فإنّ حرمة الشيء لتوقّف الواجب الأهمّ على تركه لا ينافي وجوبه وحرمة تركه على فرض ترك ذلك الأهمّ بأن يكون ترك ذلك الأهمّ شرطاً في وجوبه وتعلّق الطلب به، فيجتمع الوجوب والتحريم المفروضان في آنٍ واحدٍ من غير تمانعٍ بينهما، فإذا لم يكن هناك مانع من اجتماع الأمر والنهي على الوجه المذكور فلا مجال لتوهّم دلالة النهي المفروض على الفساد.

فظهر مما قرّرنا: أنّه لا مانع من تعلّق التكليف بالفعلين المتضادّين على الوجه المذكور، ولا مجال لتوهّم كونه من قبيل التكليف بالمحال، إذ تعلّق الطلب بالمتضادّين إنّما يكون من قبيل التكليف بالمحال إذا كانا في مرتبةٍ واحدةٍ بأن يكون الآمر مريداً لإيقاعهما معاً، نظراً إلى استحالة اجتماعهما في الوجود بالنسبة إلى الزمان المفروض. وأمّا إذا كانا مطلوبين على سبيل الترتيب؛ بأن يكون مطلوب الآمر أوّلاً هو الإتيان بالأهمّ ويكون الثاني مطلوباً له على فرض عصيانه للأوّل وعدم إتيانه بالفعل فلا مانع منه أصلاً، إذ يكون تكليفه بالثاني حينئذٍ منوطاً بعصيانه للأوّل والبناء على تركه. ولا يعقل هناك مانع من إناطة التكليف بالعصيان، فلا منافاة بين التكليفين، نظراً إلى اختلافهما في الترتيب، وعدم اجتماعهما في مرتبةٍ واحدةٍ ليكون من التكليف بالمحال، لوضوح عدم تحقّق الثاني في مرتبة الأوّل، وتحقّق الأوّل في مرتبة الثاني لا مانع منه بعد كون حصوله مرتّباً على عصيان الأوّل، ولا بين الفعلين، إذ وقوع كلٍّ منهما على فرض إخلاء الزمان عن الآخر. ومن البيِّن أنّه على فرض خلوّ الزمان عن الآخر لا مانع من وقوع ضدّه فيه.

فإن قلت: لو وقع التكليف مرتّباً على النحو المفروض لم يكن هناك مانع منه على حسب ما ذكر، وليس الحال كذلك في المقام، إذ المفروض إطلاق الأمرين المتعلّقين بالأمرين المفروضين، وليس هناك دلالة فيهما على إرادة الترتيب المذكور. فمن أين يستفاد ذلك حتّى يقال بوقوع التكليفين على الوجه المذكور.

قلت: ما ذكرناه هو مقتضى إطلاق الأمرين بعد ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل، فإنّ إطلاق كلّ من الأمرين يقضي بمطلوبيّة الفعل على سبيل الإطلاق، ولمّا لم يكن مطلوبيّة غير الأهمّ في مرتبة الأهمّ ـ لوضوح تعيّن الإتيان بالأهمّ وعدم اجتماعه معه في الوجود ـ لزم تقييد الأمر المتعلّق بغير الأهمّ بذلك، فلا يكون غير الأهم مطلوباً مع الإتيان بالأهمّ. وأمّا عدم مطلوبيّته على فرض ترك الأهمّ وعصيان الأمر المتعلّق به فممّا لا دليل عليه، فلا قاضي بتقييد الإطلاق بالنسبة إليه أيضاً.

والحاصل: أنّه لابدّ من الاقتصار في التقييد على القدر الثابت، وليس ذلك إلّا بالتزام ارتفاع الطلب المتعلّق بغير الأهمّ على تقدير إتيانه بالأهمّ. وأمّا القول بتقييد الطلب المتعلّق به بمجرّد معارضته بطلب الأهمّ مطلقاً ولو كان بانياً على عصيانه وإخلاء الزمان عن الإتيان به فممّا لا داعي إليه، وليس في اللفظ ولا في العقل ما يقتضي ذلك، فلابدّ فيه من البناء على الإطلاق، والاقتصار في الخروج عن مقتضى الأمر المتعلّق به على القدر اللازم.

فإن قلت: إنّ ترك الأهمّ لمّا كان مقدّمة للإتيان بغير الأهمّ وكان وجوب الشيء مستلزماً في حكم العقل لوجوب مقدّمته بحيث يستحيل الانفكاك بينهما ـ كما مرّ الكلام فيه ـ كيف يعقل وجوب غير الأهمّ مع انحصار مقدّمته إذن في الحرام؟! فيلزم حينئذٍ أحد أمرين: من اجتماع الوجوب والحرمة في المقدّمة المفروضة، أو القول بانفكاك وجوب المقدّمة عن وجوب ذي المقدّمة ولا ريب في فساد الأمرين.

قلت: ما ذكرناه من كون تعلّق الطلب بغير الأهمّ على فرض عصيان الأهمّ إنّما يفيد كون الطلب المتعلّق به مشروطاً بذلك، فيكون وجوب غير الأهمّ مشروطاً بترك الأهمّ، وإخلاء ذلك الزمان عن اشتغاله به. ومن البيّن عدم وجوب مقدّمة الواجب المشروط، فلا مانع من توقّف وجود الواجب على المقدّمة المحرّمة إذا توقّف وجوبه عليها أيضاً.

فإن قلت: لو كانت المقدّمة المفروضة متقدّمةً على الفعل المفروض تمّ ما ذكر، لتعلّق الوجوب به بعد تحقّق شرطه، فيصحّ تلبّسه به. وأمّا إذا كان حصول المقدّمة مقارنة لحصول الفعل ـ كما هو المفروض في المقام ـ فلا يتمّ ذلك، إذ لا وجوب للفعل المفروض قبل حصول مقدّمة وجوبه، فلا يصحّ صدوره عن المكلّف، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك.

قلت: إنّما يتمّ ذلك إذا قيل بلزوم تقدّم حصول الشرط على المشروط بحسب الوجود، وعدم جواز توقّف الشيء على الشرط المتأخّر بأن يكون وجوده في الجملة كافياً في حصول المشروط. وأمّا إذا قيل بجواز ذلك ـ كما هو الحال في الإجازة المتأخّرة الكاشفة عن صحّة عقد الفضوليّ وتوقّف صحّة الأجزاء المتقدّمة من الصلاة على الاجزاء المتأخّرة منها ـ فلا مانع من ذلك أصلاً، فإذا تيقّن المكلّف على حسب العادة بحصول الشرط المذكور تعلّق به الوجوب وصحّ منه الإتيان بالفعل.

فإن قلت: من أين يستفاد كون الشرط الحاصل في المقام من هذا القبيل حتى يصحّ الحكم بصحّة الفعل المفروض، مع أنّ مقتضى الأصل الأوّلي انتفاء الصحّة؟

قلت: إنّ ذلك أيضاً قضيّة إطلاق الأمر المتعلّق بالفعل، إذ أقصى ما يلزم في حكم العقل تقييده بصورة الإتيان بالأهمّ. وأمّا مع خلوّ زمان الفعل عن الاشتغال به ـ بحسب الواقع ـ فلا مانع من تعلّق التكليف بغير الأهمّ، فإذا علم المكلّف ذلك بحسب حاله لم يكن هناك مانع من اشتغاله بغير الأهمّ، ولا من تكليفه بالإتيان به، ولا قاضيَ إذن بالالتزام بتقييد الإطلاق بالنسبة إليه.

فإن قلت: إنّ جميع ما ذكرت إنّما يتمّ فيما لو كان الصارف عن الإتيان بالأهمّ أمراً خارجيّاً سوى الاشتغال بغير الأهمّ، إذ لا مانع حينئذٍ من تعلّق التكليف به كذلك، وصحّة الإتيان به على حسب ما ذكر. لكن إذا كان الصارف عنه هو الاشتغال بغير الأهمّ بحيث لولا إتيانه به لكان آتياً بالأهمّ فيشكل الحال فيه، إذ المفروض توقّف صحّة غير الأهمّ على خلوّ الزمان عن الاشتغال بالأهمّ، وتوقّف خلوّه عنه على الاشتغال بغير الأهمّ، فإنّ تركه إنّما يتفرّع على الاشتغال به.

قلت: إنّ خلوّ الوقت عن الأهمّ لا يتفرّع على فعل غير الأهمّ، بل على إرادته، فإنّ إرداته حينئذٍ قاضية بعدم إرادة الآخر، وهو قاضٍ بعدم حصوله، فلا يتوقّف وجوب الفعل على وجوده. ويشكل حينئذٍ لزوم اجتماع الوجوب والتحريم في الإرادة المتعلّقة بغير الأهمّ، فإنّها محرّمة من جهة صرفه عن الأهمّ، واجبة من جهة توقّف الواجب عليها. ولا يمكن القول بتوقّف وجوب الفعل على إرادته ليكون وجوب ذلك الفعل مشروطاً بالنسبة إليها على حسب ما أُجيب سابقاً، لكون الإرادة سبباً قاضياً بحصول الفعل، أو جزءاً أخيراً من العلّة التامّة ولا وجه لاشتراط الوجوب بالنسبة إلى شيء منهما حسب ما مرّت الإشارة إليه.

ومن هنا يتّجه التفصيل بين الوجهين، والحكم بالصحّة في الصورة الأُولى دون الثانية.

وقد يدفع ذلك بمنع كون الصارف عن الأهمّ هو الإرادة الملزمة للفعل، أعني الإجماع عليه، بل الشوق والعزم السابقان عليه كافيان في ذلك، ولا مانع من تقييد الوجوب بالنسبة إلى شيء منهما، إذ ليسا سببين لحصول الفعل، ولا جزءاً أخيراً من العلّة.

وتحقيق ذلك أن يقال: إنّ الصارف عن الأهمّ إنّما هو عدم إرادته، وهو ليس مسبّباً عن إرادة غير الأهمّ، بل هو ممّا يتوقّف عليه الإرادة المفروضة؛ نظراً إلى حصول المضادّة بينهما، فيتوقّف وجود كلّ منهما على انتفاء الآخر حسب ما مرّ.

فنقول: إنّ الشوق والعزم المتقدِّمين على الإرادة اللذَين هما شرط في تحقّقها قد أوجبا انتفاء الإرادة المفروضة، فغاية الأمر حصول الاشتراط بالنسبة إلى أحد الأمرين المذكورين، أو ما يتفرّع عنهما من الصارف المذكور، فتأمّل.

هذا، وقد يُتخيّل في المقام تفصيل آخر، وهو الفرق بين ما إذا كان الاشتغال بالضدّ رافعاً للتمكّن من أداء الواجب حينئذٍ، وما إذا بقى معه التمكّن منه، فيصحّ له ترك الضدّ والاشتغال بالواجب مهما أراد.

فقال في الصورة الأُولى بفساد الإتيان بالضدّ إذا كان عبادةً موسّعة أو مضيّقة،

بخلاف الصورة الثانية. والفرق بينهما: أنّ رفع التمكّن من أداء الواجب بعد اشتغال الذمّة به محظور في الشريعة، فلا يجوز حينئذٍ للمكلّف أن يرفع مكنته من أداء ما كُلِّف به، كما هو معلوم من ملاحظة العقل والنقل، فلا يصحّ الإتيان بالفعل الرافع لها من جهة النهي المذكور، بخلاف غيره.

وفيه: أنّ رفع التمكّن من الواجب إنّما يكون محظوراً من حيث أدائه إلى ترك المطلوب، فإذا كان الصارف عن أداء الواجب موجوداً قطعاً بحيث لا يستريب المكلّف في تركه له فأيّ ثمرةٍ في بقاء المكنة منه؟ فيكون منعه من الإتيان بالفعل الرافع للمكنة إنّما هو من جهة أدائه إلى ترك الواجب، فالنهي المتعلّق به غيري أيضاً، وهو غير قاضٍ بالفساد في المقام حسب ما قرّرنا، لوضوح أنّ مقصود الشارع من ترك الفعل المفروض هو التمكّن من فعل الواجب فيأتي به.

وأمّا إذا قطع بعصيانه وإخلاء ذلك الوقت عن الفعل المفروض فلا مانع من تعلّق أمر الشارع به، فيكون مأموراً بإيجاده ذلك على فرض عصيانه للأمر الأوّل، فيكون ترك ذلك شرطاً في وجوبه على حسب ما بيّنّا، والنهي المتعلّق به من جهة كونه سبباً لارتفاع التمكّن من الآخر ليس بأقوى من النهي المتعلّق به، لكون تركه مقدّمةً لأداء الواجب، فكما أنّ ذلك النهي لا يقضي بفساده ـ حسب ما بيّنّا ـ فكذا النهي المتعلّق به من جهة أدائه إلى ارتفاع التمكّن من أداء الواجب، لكونه نهياً غيريّاً على نحو النهي الآخر، فاجتماع النهيين المذكورين في الصورة المفروضة على فرض تحقّقه لا ينافي وجوب ذلك الفعل على الوجه الّذي قرّرناه. ولنتمّم الكلام في المرام برسم أُمور:

**أحدها**: أنّه ذكر شيخنا البهائي قدس سره: أنّه لو أُبدل عنوان المسألة بأنّ «الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضدّه فيبطل» لكان أقرب، والوجه فيه سهولة الأمر حينئذٍ في مأخذ المسألة، لظهور عدم جواز الأمر بالضدّين في آنٍ واحد وترتّب الثمرة المطلوبة من تلك المسألة عليه، إذ المتفرّع على القول بدلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه فساد العبادة الموسّعة الواقعة في زمان الواجب المضيّق، وهو

حاصل على القول باقتضائه عدم الأمر بضدّه، لوضوح كون الصحّة في العبادة تابعةً للأمر.

وأنت بعد ما أحطت خُبراً بما قرّرناه تعرف ضعف ما ذكره رحمه الله، فإنّ المسلّم من اقتضاء الأمر بالشيء عدم الأمر بضدّه هو ما إذا كان الأمران في مرتبةٍ واحدة، فيريد من المكلّف الإتيان بهما معاً.

وأمّا لو كان التكليفان مترتّبين بأن يريد منه الإتيان بأحدهما على سبيل التعيين: فإن أتى به المكلّف فلا تكليف عليه سواه، وإن بنى على العصيان وعلم بإخلائه ذلك الزمان عن ذلك الفعل تعلّق به الأمر الآخر، فيكون تكليفه بالثاني على فرض عصيان الأوّل، حسبما مرّ بيانه، فلا مانع منه أصلاً. وكما يصحّ ورود تكليفين على هذا الوجه يصحّ ورود تكاليف شتّى على الوجه المفروض بالنسبة إلى زمانٍ واحد، فإن أتى بالأوّل فلا عصيان، وإن ترك الأوّل وأتى بالثاني استحقّ عقوبةً لترك الأوّل، وصحّ منه الثاني وأُثيب عليه، ولا عصيان بالنسبةإلى البواقي. وإن عصى الأوّلَين وأتى بالثالث استحقّ عقوبتين وصحّ منه الثالث، وهكذا. وإن ترك الجميع استحقّ العقوبة على ترك الجميع، مع عدم اتّساع الزمان إلّا لواحدٍ منها.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه وإن صحّ حصول التكليف على النحو المذكور إلّا أنّا لم نجد في أصل الشريعة ورود التكليف على الوجه المذكور، لكنّ ورود ذلك على المكلّف من جهة العوارض والطواري ممّا لا بعد فيه، ويجري ذلك في المضيّق والموسّع، والمضيّقين، وفي الواجب والمندوب. وقد عرفت أنّ قضية الأصل عند حصول التعارض بينهما هو الحمل على ذلك، إلّا أن يقوم دليل من الشرع على تعيّن ذلك الأهمّ وسقوط التكليف بغيره رأساً، كما في شهر رمضان حيث يتعيّن لصومه، ولا يقع فيه صيام غيره، حتّى أنّه لو بنى على ترك صومه لم يصحّ فيه صوم آخر، وكالوقف المقرّر للصلاة اليومية عند تضيّقه وتفطّن المكلّف به فإنّ الظاهر من الشرع تعيّنه حينئذٍ لليومية، وعدم وقوع صلاةٍ أُخرى فيه.

هذا، وقد أورد على ما ذكره رحمه الله بوجوه:

أحدها: ما ذكره بعض الأفاضل من منع انحصار الوجه في صحّة العبادة في موافقة الأمر، إذ هو من أحكام الوضع في العبادات والمعاملات، فقد يكون الصحّة فيها من غير أمر، كما هو الحال في المعاملات.

ووهنه واضح، للفرق البيّن ووضوح قوام صحّة العبادة بالأمر، فكيف يعقل صحّتها من دون كونها مطلوبةً للشارع؟

ثانيها: ما ذكره الفاضل المذكور أيضاً من: أنّ ذلك إنّما يتمّ في العبادات دون المعاملات.

وضعفه أيضاً ظاهر، إذ المقصود ممّا ذكره تفرّع الثمرة المترتّبة على القول بدلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه من فساد الضدّ على العنوان الّذي ذكره. ومن الواضح أنّ الترتّب على العنوان الأوّل إن تمّ فإنّما هو فساد الضدّ لو كان عبادةً مزاحمةً له دون المعاملة المزاحمة له، لوضوح كون النهي المفروض على فرض حصوله في المقام غير دالٍّ على الفساد بالنسبة إلى المعاملة، فكما أنّ العنوان الثاني لا يفيد الفساد بالنسبة إلى المعاملة فكذا العنوان الأوّل، فلا وجه للإيراد.

نعم، لو توهّم إفادة النهي المفروض فساد المعاملة ـ كما قد يستفاد من كلام المُورِد المذكور ـ لربّما صحّ الإيراد المذكور، وكأنّه الوجه في إيراده ذلك، إلّا أنّ ذلك فاسد جدّاً ـ كما ستجيء الإشارة إليه في محلّه إن شاء الله ـ فلا يتّجه الإيراد أصلاً.

ثالثها: أنّ الأمر بالشيء إنّما يقتضي عدم الأمر بضدّه إذا كان الضدّ مضيّقاً أيضاً، وامّا إذا كان موسّعاً ـ كما هو المفروض ـ فلا، إذ لا استحالة في اجتماع الأمر المضيّق والأمر الموسّع، لعدم المزاحمة بينهما، إذ ليس مفاد وجوب الشيء على وجه التوسعة إلّا وجوبه في مجموع الوقت؛ بأن لا يخلو عنه تمام الوقت، ولو أتى به في أيّ جزءٍ امتثل الأمر فلا يتعيّن عليه الإتيان به في وقت المضيّق حتّى

يزاحمه في التكليف، وإنّما تكون المزاحمة بينهما في الوجود من سوء اختيار المكلّف، كذا ذكره جماعة من الأعلام، منهم الفاضل المتقدّم.

وفيه: أنّه لا كلام في جواز صدور التكليفين في الجملة على الوجه المذكور، إذ لا مزاحمة بينهما، وإنّما مقصوده في المقام أنّ التكليف بالمضيّق يقتضي تقييد الأمر بالموسّع، فيفيد عدم تعلّق الأمر بالموسّع في حال التكليف بالمضيّق، فإنّه لمّا تعيّن على المكلّف الإتيان بالمضيّق في ذلك الوقت في حكم الأمر قضى ذلك بأن لا يريد منه الآمر في ذلك الوقت سواه، سواء أراد منه الغير على سبيل التعيين أيضاً ـ كما إذا أراد منه حينئذٍ مضيّقاً آخر ـ أو على سبيل التوسعة والتخيير بين إيقاعه في ذلك الزمان وغيره، لوضوح أنّ تعيّن الإتيان بالفعل ينافي القسمين معاً قطعاً، وحصول المندوحة للمكلّف لا يقضي بجواز ورود التكليف كذلك، إذ المفروض عدم تجويز الآمر على حسب تعيينه الإتيان بالأوّل لإيقاع غيره فيه، فكيف يوجب حصول الغير فيه ولو على سبيل التخيير بينه وبين الغير؟

وقد عرفت أنّ التكليف بما لا يطاق كما يستحيل بالنسبة إلى الواجبات التعيينيّة كذا يستحيل بالنسبة إلى المخيّر والموسّع، فسوء اختيار المكلّف حينئذٍ لا يقضي بحصول الواجب وما هو مطلوب الآمر، إذ لا مطلوب له حينئذٍ إلّا الإتيان بالمضيّق حسب تعيينه ذلك على المكلّف فكون الموسّع مأموراً به في الزمان المعيّن للمضيّق مطلوباً من الأمر إيقاعه فيه بمكانٍ من الوهن، فلا وجه إذن للحكم بصحّته. نعم، يصحّ ذلك على الوجه المتقدّم من الاكتفاء في الحكم بالصحّة بمجرّد تعلّق الأمر به في نفسه؛ مع قطع النظر عن ارتفاع ذلك الأمر بالنسبة إلى المزاحم للمضيّق.

فالقائل المذكور يقول بحصول تقييد الأمر وعدم كون الموسّع المزاحم للمضيّق مطلوباً للآمر، ومع ذلك يقول ببقاء الصحّة، وهو من الوهن بمكانٍ لا يحتاج إلى البيان، وذلك هو محصّل كلام بعض القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي حسب ما يجيء بيانه إن شاء الله.

فيكون الإيراد المذكور مبنيّاً على القول بجواز الاجتماع، فلا وجه لإيراده ممّن لا يقول بالجواز، وحينئذٍ فالوجه في صحّة التكليف بالموسّع منحصر فيما ذكرناه من اعتبار الترتيب، وعليه فلا فرق بين الموسّع وغيره كما بيّنّا.

رابعها: ما ذكره الفاضل الجواد من: أنّ الظاهر أنّ القائل بأنّ الأمر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضدّ الخاصّ يجوّز صحّة ذلك الضدّ لو أوقعه المكلّف، فهو لا يسلّم عدم الأمر بالضدّ، بل يذهب إلى تعلّق الأمر به ليتمّ حكمه بالصحّة، وعلى هذا فلا وجه لأقربية ما ذكره.

وفيه: أنّ مقصوده رحمه الله سهولة الخطب في الاستدلال على العنوان الّذي ذكره، لا عدم ذهاب القائل بنفي الدلالة على عدم ثبوت الأمر، فمجرّد قوله به لا يفيد قوّة ما ذهب إليه، والمراد: أنّ إثبات نفيه الأمر بالضدّ أسهل من إثبات دلالته على النهي عن الضدّ، وهو أمر ظاهر لا مجال لإنكاره، فالتعبير بالعنوان المذكور أولىٰ ممّا عبّروا به بعد الاشتراك في الثمرة المطلوبة.

خامسها: ما أورده عليه صاحب الوافية، وله كلام طويل في ذلك، ملخّصه: أنّ الواجب إمّا موسّع أو مضيّق، وعلى كلّ حالٍ فإمّا موقّت أو غير موقّت. فما ذكره من اقتضاء الأمر بالشيء عدم الأمر بضدّه لا يتمّ في الموسّع مطلقاً، إذ لا يتوهّم فيهما تكليف بالمحال. وكذا في الموسّع والمضيّق مطلقاً، إذ لا قاضي بخروج وقت المضيّق عن كونه وقتاً للموسّع أيضاً، غاية الأمر عصيان المكلّف بترك المضيّق حينئذٍ، ولا يستلزم ذلك بطلان الموسّع الواقع فيه.

وأمّا المضيّقان الموقّتان فما ذكره حقّ فيهما، إلّا أنّه لم يرد في الشريعة شيء من ذلك القبيل إلّا ما تضيّق بسبب تأخير المكلّف، وحينئذٍ لا يمكن الاستدلال ببطلان أحدهما من جهة الأمر بالآخر، ولا يتفاوت الحال من جهة كون أحدهما أهمّ، بل الحقّ التخيير وتحقّق الإثم بسبب ترك ما يختار حينئذٍ تركه إن كان التأخير للتقصير.

بل لا يبعد القول بوجوب كلٍّ منهما في هذا الوقت على سبيل التخيير، وبين

الأجزاء السابقة من الوقت كما كان كذلك من أوّل الأمر؛ وتحتم الفعل حينئذٍ؛ بمعنى عدم جواز التأخير عنه لا يرفع التخيير فيه بالنسبة إلى ما تقدّمه.

وأمّا في المضيّقين الغير الموقّتين فإن كان ذلك في أوّل وقت وجوبهما فالتخيير إن لم يكن بينهما ترتيب، وأمّا إذا مضى من أوّل وقت وجوبهما بقدر فعل أحدهما ففيه الاحتمالان المذكوران من كون وجوبهما في كلّ جزءٍ من الزمان تخييريّاً، لكن مع تحقّق الإثم على ترك ما تركه منهما بسبب تقصيره في التأخير إن كان تقصير، وكون وجوبهما في كلّ جزءٍ منه حتميّاً؛ بمعنى عدم جواز تأخيرهما.

وعلى أيّ تقديرٍ فلا يمكن الاستدلال على النهي من أحدهما بالأمر بالآخر.

وأنت خبير بضعف ما ذكره من وجوه:

الأوّل: أنّ ما ذكره من صحّة الموسّع المأتيّ به في وقت المضيّق وإن عصى بترك المضيّق فيه محلّ نظر، إذ مع كونه مأموراً بأداء المضيّق في ذلك الزمان تعييناً كيف يكون مأموراً بفعل الموسّع فيه أيضاً؟ وليس الأمر به مع تعيين الآخر عليه وعدم رضاه بإتيان غيره فيه كما هو مقتضى التعيين إلّا تدافعاً، فإذا انتفى الأمر به فكيف يعقل حينئذٍ صحّة الموسّع الواقع فيه؟ وهذا هو ما أراده الشيخ رحمه الله.

فقوله: «إذ لا قاضي ... الى آخره» كلام ظاهريّ غير مبنيّ على وجهٍ صحيح.

نعم، نحن نقول هنا بالصحّة، ولكن من الوجه الّذي قرّرناه من حصول التقييد في الجملة وبناء التكليفين على الترتيب حسبما مرّ، وهو أمر آخر ولو أراد ذلك كان عليه بيانه، وكان ما ذكره عين ما ادّعى سابقاً من عدم المنافاة بين الوجوب المضيّق والموسّع وقد عرفت وهنه.

الثاني: أنّ ما ذكره من عدم تفاوت الحال في المقام من جهة كون أحدهما أهمّ غير متّجه، كيف! واهتمام الشرع ببعض الواجبات قاضٍ بتعيين الأخذ به، ألا ترى أنّه لو دار الأمر بين إزالة النجاسة عن المسجد وأداء الشهادة وحفظ نفس المؤمن قُدِّم عليهما؟ وكذا لو دار بين أداء الدين أو الإتيان بالصلاة أو الصيام وبين حفظ

المؤمن عن التلف أو حفظ بيضة الإسلام قدّما عليهما قطعاً؟ وكذا لو دار بين حفظ نفس المؤمن وحفظ بيضة الإسلام إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

ودعوى التخيير بين الأمرين في أمثال تلك المسألة كان الضرورة تشهد بخلافها، وحينئذٍ فبعد تحتّم الإتيان بالأهمّ إذا تلبّس بالآخر يجري فيه ما ذكره من انتفاء الأمر بالنسبة إليه، ولا مناص عمّا قرّره إلّا ما ذكرنا.

الثالث: أنّ ما ذكره من وجوب الفعل في آخر الوقت على سبيل التخيير بينه وبين الأوّل غير مفهوم المعنى، فإن أراد به أنّ وجوبه الحاصل له من أوّل الأمر إنّما هو على الوجه المذكور فذلك ممّا لا ربط له بالمقام. وإن أراد به بقاءه حينئذٍ على تلك الحال ـ كما هو صريح كلامه في بيان الوجه فيه ـ فهو ظاهر الفساد، إذ مع تركه في تلك الأزمنة وتأخيره إلى آخر الوقت يتعيّن عليه الفعل حينئذٍ قطعاً بمقتضى التوقيت، كيف والواجبات الّتي نصّ الأمر على التخيير بينها لو انحصر مقدور المكلّف في أحدها تعيّن عليه ذلك؛ وسقط عنه البواقي وارتفع التخيير بالنسبة إليه، فكيف يعقل لنا التخيير في المقام مع وضوح امتناع إتيان الفعل في الماضي؟ وكيف يعقل عدم رفع تحتّم الفعل حينئذٍ التخيير فيه بالنسبة إلى الماضي حسب ما ادّعاه؟

الرابع: أنّ قوله «فالتخيير إن لم يكن بينهما ترتيب» إن أراد به عدم الترتيب المأخوذ فيهما بحسب تكليف الأمر وتشريعه فحكمه بالتخيير مطلقاً غير متّجه، وكأنّه يقول حينئذٍ بعدم العبرة بالأهمّيّة أيضاً حسب ما مرّ. وقد عرفت ضعفه، وأنّى ثمرة ما ذكره؟

وإن أراد به الأعمّ من ذلك وإن كان بعيداً عن سياق كلامه ففيه أيضاً ما عرفت من وضوح الثمرة فيما إذا كان الترتيب من جهة الأهمّية، فكيف غضّوا النظر عنه؟

ثمّ إنّ ما ذكره من الوجهين في هذه الصورة قد عرفت ما فيه، وكان لفظ «النهي» من قوله: «فلا يمكن الاستدلال على النهي من أحدهما بالأمر بالآخر» وقع سهواً، وكان عليه أن يذكر مكانه «عدم الأمر».

**ثانيها**[١]: أنّه ذكر بعض المتأخّرين: أنّ الأمر بالشيء على وجه الوجوب لا يقتضي عدم الأمر بضدّه على وجه الاستحباب، إذ لا تناقض في إيجاب عبادةٍ في وقتٍ مخصوصٍ واستحباب أُخرى فيه بعينه، ولا شكّ في صحّة التصريح به من دون تناقض.

وأنت خبير بأنّه إن قيل بجواز ورود الخطابين المفروضين في مرتبةٍ واحدةٍ ـ إذ ليس في تكليف الندبيّ إلزام على المكلّف ليلزم بسببه التكليف بأحدهما ـ فهو بيّن الفساد، لوضوح امتناع التكليف بالضدّين معاً على سبيل الاستحباب، سواء عُدّ الندب تكليفاً في الحقيقة أوْ لا، فكيف مع كون التكليف بأحدهما وجوبيّاً والآخر ندبيّاً؟

وإن قيل بجواز ورودهما مرتّبين ـ كما ذكره الفاضل المذكور في بيان ما ذكره ـ فهو حقّ كما قدّمناه، لكن لا وجه لتخصيصه الحكم بالندب على ما يستفاد من كلامه لجريانه بالنسبة إلى التكليف الوجوبي أيضاً حسب ما قرّرناه.

**ثالثها**: أنّ الأمر بالشيء على وجه الندب يقتضي النهي عن تركه تنزيهاً قطعاً، حسب ما مرّ في بيان دلالة الأمر الإيجابي على النهي عن الضدّ العامّ، لكن لا يسمّى ذلك كراهةً، إذ هو عين استحباب الفعل، فإنّ رجحان الفعل على الترك عين مرجوحيّة الترك بالنسبة إليه حسب ما مرّت الإشارة إليه. وهل يقتضي ذلك مرجوحيّة أضداده الخاصّة؟ الحقّ ذلك، لعين ما عرفت في بيان دلالة الأمر الإيجابي على النهي عن أضداده الخاصّة، لكن لا يقتضي ذلك كراهتها بحسب الاصطلاح، لما عرفت من أنّ المرجوحيّة المذكورة من حيث كون ذلك الترك من مقدّمات المستحبّ المفروض لكون ترك أحد الضدّين مقدّمةً لفعل الآخر، فلا يقتضي ذلك إلّا مرجوحيّة ذلك الفعل على تركه من حيث كون تركه مؤدّياً إلى ذلك المندوب، ولا ينافي ذلك استحبابه في نفسه ورجحان فعله على تركه

---

(١) أي ثاني الأُمور تقدّم أوّلها في ص ٢٧٥ .

بملاحظة ذاته، بل ورجحانه على المستحبّ المفروض أيضاً، ولا تدافع، لما عرفت من انتفاء المضادّة في ذلك، وجواز اجتماع الجهات المتقابلة في الشيء وإن كان الحكم تابعاً لما هو الأقوى؛ فلا يفيد الجهة المفروضة إذن إلّا مرجوحيّة غيريّة لفعل الضدّ من تلك الجهة الخاصّة وأين ذلك من الكراهة المصطلحة.

**رابعها:** أنّ النهي عن الشيء تحريماً هل يقتضي الأمر بضدّه إيجاباً، أوْ لا؟

قيل النزاع فيه بعينه النزاع في الأمر في ادّعاء العينيّة والاستلزام.

قلت: إنّ مفاد النهي هو طلب ترك الشيء على سبيل الحتم، فكون الضدّ العامّ لإيجاد الشيء ـ أعني تركه ـ مطلوباً هو عين مفاد النهي عن الشيء، فلا مجال هنا لتوهّم النزاع فيه حسب ما توهّم في مسألة الأمر على ما مرّ. ولا نزاع في كونه على سبيل التضمّن أو الالتزام حسب ما وقع الخلاف فيه هناك، كيف وليس حقيقة النهي على حسب حدّه المشهور إلّا طلب الترك، فليس ذلك إذن حكماً آخر على ما مرّ تحقيقه، وفي ذلك إيضاح لما قرّرناه هناك.

وأمّا بالنسبة إلى الضدّ الخاصّ فالقول بدلالة النهي على إيجابه هو بعينه مذهب الكعبي، حيث زعم أنّ ترك الحرام لا يتمّ إلّا بفعلٍ من الأفعال، فيكون النهي عن الشيء قاضياً بإيجاب واحدٍ منها، فيكون الجميع واجباً على سبيل التخيير، ولذا ذهب إلى نفي المباح. وقد عرفت وهن ما ذكره. وأنّ ترك الشيء لا يتوقّف على فعل ضدّ من أضداده، بل يكفي في حصوله عدم إرادة الفعل. والفرق بينه وبين إيجاد الشيء واضح، فإنّه يتوقّف على ترك ضدّه حسب ما مرّ. وكون فعل الضدّ متوقّفاً على ترك ضدّه لا يقضي بكون فعل الضدّ مقدّمةً لترك ضدّه أيضاً، بل يقضي ذلك بخلافه، وإلّا لزم الدور.

نعم، غاية الأمر أن يكون فعل الضدّ من أحد أسباب ترك الضدّ، وهو لا يقضي بثبوت التوقّف عليه، لما عرفت من أنّ سببيّته شأنيّة، وهو مسبوق أبداً بسببٍ آخر مقدّم عليه، فلا يتّصف بالوجوب من تلك الجهة.

وأنت بملاحظة ما ذكرناه تعرف الفرق بين هذه المسألة ومسألة اقتضاء الأمر

بالشيء النهي عن ضدّه في المقامين، فالقول بأنّ النزاع فيه بعينه النزاع في الأمر حسب ما ذكره كما ترى.

وكأنّه لذا عبّر في النهاية عن الخلاف في ذلك بأنّ من الناس من طرد البحث في النهي، فقال: النهي عن الشيء أمر بضدّه، وهو اختيار القاضي أبي بكر. وهذا كما ترى يفيد التفاوت في الخلاف بحسب المقامين.

ثمّ إنّ ما حكاه عن القاضي يفيد ذهابه إلى مقالة الكعبي، حسب ما عرفت بعد تنزيل الضدّ في كلامه على الضدّ الخاصّ أو الأعمّ منه ومن العامّ. وقد ذكر في جملة احتجاج القاضي على ذلك: بأنّ النهي طلب ترك الفعل، والترك فعل الضدّ، فيكون أمراً بالضدّ. وهذا كما ترى أحد تقريرات شبهة الكعبي في القول بنفي المباح بعد حمل الضدّ في كلامه على الخاصّ. هذا.

وذكر العلّامة رحمه الله في النهاية بعد ذلك: أنّ التحقيق: أنّ النهي طلب الإخلال بالشيء، وهو يستلزم الأمر بما لا يصحّ الإخلال بالمنهيّ عنه إلّا معه، فإن كان المنهيّ عنه لا يمكن الانصراف عن المنهيّ عنه إلّا إليه كان النهي دليلاً على وجوبه بعينه، وإن كان له أضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه إلّا إلى واحدٍ منها كان النهي في حكم الأمر بها أجمع على البدل.

وأنت خبير بما فيه، فإنّ مجرّد عدم إمكان الانصراف عنه إلّا إلى واحدٍ منها لا يقضي بوجوبها، إذ قد يكون ذلك من لوازم وجود المكلّف حسب ما مرّ، فيمتنع انفكاك ترك الحرام عن التلبّس بواحدٍ منها، وذلك غير مسألة التوقّف، كيف ولوازم الواجب ممّا لا يمكن فعل الواجب بدونها، ولا توقّف لها عليها، ولا يقضي وجوب الواجب بوجوبها كما مرّ، فالقول بالدلالة في الصورة المفروضة أيضاً فاسدة، إلّا أن يحصل هناك توقّف للترك على بعض الأضداد، أو واحد منها؛ فيجب الإتيان به لأجل ذلك على حسب ما مرّ، وذلك أمر آخر.

نعم، لو اتّحد الضدّ ـ كالحركة والسكون ـ لم يبعد أن يكون مفاد النهي عن أحدهما هو الأمر بالآخر، إذ لا فرق عرفاً بين أن يقول: «اُسكُن» أو «لا تتحرّك»

فذلك أيضاً أمر آخر يرجع إلى دلالة العرف في خصوص المقام، ولا ربط له بما لوحظ في هذا العنوان.

**خامسها**: أنّ النهي عن الشيء تنزيهاً هل يدلّ على الأمر بضده استحباباً، أو لا؟ وقد ظهر الحال ممّا مرّ فيه.

أمّا بالنسبة إلى الضدّ العامّ فقد عرفت أنّ الأمر بضدّه عين مفاد الكراهة، إذ مفاد النهي المفروض طلب تركه على وجه الرجحان الغير المانع من النقيض، فليس ذلك حكماً آخر ثابتاً للضدّ، بل هو عين مفاد النهي عنه كذلك حسب ما مرّ نظيره.

وأمّا بالنسبة إلى الضدّ الخاصّ فقد عرفت أنّه لا دلالة فيه عليه؛ إلّا اذا فرض توقّف الترك على واحدٍ منها في خصوص بعض المقامات، أو كان الإتيان بالضدّ رافعاً له، كما في بعض الفروض حسب ما مرّ بيانه، فيفيد ذلك إذن رجحان ذلك الفعل رجحاناً من تلك الجهة غير مانعٍ من النقيض، فلا ينافي ذلك وجوبه من جهةٍ أُخرى، أو كراهته كذلك، إذ ليس ذلكَ حينئذٍ إلّا جهة مرجّحةً ثابتةً له كذلك. وقد عرفت أنّ ثبوت الجهات المتخالفة في الفعل ممّا لا مانع منه، والحكم الشرعيّ يتبع الجهة الأقوى، ومع التساوي والتخالف في المقتضى يتخيّر بينهما، ولو اتّحد الضدّ ـ كالحركة والسكون ـ كان الحال فيه هنا على نحو ما مرّ في النهي التحريمي.

**سادسها**: لو حكم الشارع بإباحة فعلٍ أفاد ذلك إباحة ضدّه العامّ قطعاً، بل هو عين مفاد إباحته، إذ حقيقة الإباحة تساوي طرفي الفعل والترك، وأمّا أضداده الخاصّة فلا دلالة فيه على إباحتها أصلاً.

نعم، هي من حيث تحقّق ترك المباح بها ـ كما في بعض الفروض ـ لا رجحان فيها ولا مرجوحيّة، وهو لا يفيد شيئاً، لوضوح أنّ الواجب أو المندوب أو الحرام لا يجب أن يكون كذلك من جميع الوجوه. نعم، لو اتّحد ضدّ المباح أفاده إباحته لعين ما مرّ.

❊ ❊ ❊

## معالم الدين :

# أصـل

المشهور بين أصحابنا أنّ الأمر بالشيئين أو الأشياء على وجه التخيير يقتضي إيجاب الجميع، لكن تخييراً، بمعنى أنّه لا يجب الجميع، ولا يجوز الاخلال بالجميع، وأيّها فَعَلَ كان واجباً بالأصالة. وهو اختيار جمهور المعتزلة.

وقالت الأشاعرة: الواجب واحد لا بعينه، ويتعيّن بفعل المكلّف.

قال العلّامة رحمه الله ونعم ما قال: «الظاهر أنّه لا خلاف بين القولين في المعنى، لأنّ المراد بوجوب الكلّ على البدل أنّه لا يجوز للمكلّف الإخلال بها أجمع، ولا يلزمه الجمع بينها، وله الخيار في تعيين أيّها شاء. والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عَنَوا به هذا، فلا خلاف معنويّ بينهم. نعم هاهنا مذهب تَبرّأ كلُّ واحدٍ من المعتزلة والأشاعرة منه ونسبه كلٌّ منهم إلى صاحبه واتّفقا على فساده، وهو: أنّ الواجب واحد معيّن عند الله تعالى غير معيّن عندنا، إلّا أنّ الله تعالى يعلم أنّ ما يختاره المكلّف هو ذلك المعيّن عنده تعالى.

ثمّ إنّه أطال الكلام في البحث عن هذا القول. وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمّة في إطالة القول في توجيهه وردّه. ولقد أحسن المحقّق رحمه الله حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسألة: «وليست المسألة كثيرة الفائدة».

قوله: ﴿المشهور بين أصحابنا﴾[١].

لمّا كان حقيقة الوجوب متقوّمةً بالمنع من الترك وكان جملة من الواجبات ـ كالواجب التخييري والموسّع ـ ممّا يجوز تركها في الجملة وقع الإشكال هناك في متعلّق الوجوب بحيث ترتفع المنافاة الّتي تتراءىٰ بين الوجوب وجواز الترك؛ ولذا وقع الخلاف بينهم في عدّةٍ من الواجبات ممّا شأنها ذلك، وعقدوا لكلٍّ منها بحثاً، ومن جملتها الواجب التخييري.

ويمكن تقرير الإشكال فيه: بأنّ الوجوب هناك امّا أن يتعلّق بكلّ واحدٍ من الأفعال المعيّنة، أو بالمجموع، أو بواحدٍ معيّن، أو بواحدٍ غير معيّن، ولا سبيل إلى شيء منها.

أمّا الأوّل والثاني فللزوم عدم حصول الامتثال بأداء واحدٍ منها، هو خلاف الإجماع.

و أمّا الثالث فلاختصاص الوجوب هناك بذلك الفعل، فيتعيّن الإتيان به دون غيره.

وأمّا الرابع فللزوم عدم حصول الامتثال بكلّ واحدٍ من تلك الأفعال، وهو أيضاً خلاف الإجماع، مضافاً إلى أنّ الوجوب صفة معيّنة فلا يعقل تعلّقه بأمرٍ مبهمٍ بحسب الواقع.

وقد اختاروا لدفع الإشكال في المقام وجوهاً، وقد اختلفت من جهته الأقوال في الواجب التخييري.

منها: ما اختاره كثير من أصحابنا: كالسيّد والشيخ والمحقّق والعلّامة في بعض كتبه، وعزي القول به إلى المعتزلة وإلى جمهورهم، بل عزاه في المنية إلى أصحابنا؛ مؤذناً بإطباقهم عليه، وهو القول بقيام الوجوب بكلّ واحدٍ من الأفعال المفروضة، لكن على سبيل التخيير، بمعنى كون ذلك الفعل مطلوباً للآمر بحيث

---

(١) في (ف) زيادة: «أنّ الأمر بالشيئين أو الأشياء ... الخ».

لا يرضى بتركه وترك أبداله. وقد عبَّروا عن ذلك بأنّه لا يجب الجميع، ولا يجوز الإخلال بالجميع، وأرادوا بعدم وجوب الجميع: عدم وجوب كلٍّ منها على سبيل التعيين، وبعدم جواز الإخلال بالجميع: عدم جواز ترك الجميع على سبيل السلب الكلّي.

وتوضيح المقام: أنّ حقيقة الوجوب ـ كما عرفت ـ هي مطلوبيّة الفعل على سبيل الجزم والحتم في الجملة، بأن يريد الآمر صدور الفعل من المكلّف؛ ولا يرضى بتركه في الجملة، فإذا أمر المكلّف بأفعالٍ عديدةٍ على سبيل التخيير بينها فقد أراد حصول كلّ واحد منها على وجه المنع من ترك الجميع بأن لا يكون تاركاً للكلّ، فالمنع من الترك المأخوذ فصلاً للوجوب حاصل في ذلك، كما أنّه حاصل في الوجوب التعييني.

وتفصيل ذلك: أنّ الطلب المتعلّق بالفعل قد يكون مع عدم المنع من الترك بالمرّة، فلا يكون الترك ممنوعاً منه على سبيل السلب الكلّي، وهذا هو الطلب الحاصل في المندوب. وقد يكون مع المنع من الترك في الجملة على سبيل الإيجاب الجزئي في مقابلة السلب الكلّي المأخوذ في النوع الأوّل، وهذا هو المأخوذ فصلاً للوجوب.

فإن قلت: إنّه ينتقض حدّ الواجب حينئذٍ ببعض الأفعال الّتي تجب على بعض الأحوال دون بعضها؛ لحصول المنع من تركه في الجملة، مع أنّه ليس واجباً مطلقاً.

قلت: إنّ الحاصل هناك طلبان متعلّقان بالفعل، يتقيّد أحدهما بعدم المنع من الترك مطلقاً، والآخر بالمنع منه بخلاف المقام، فإنّ هناك طلباً واحداً يتقيّد بالمنع من الترك في الجملة، وهو الّذي ينطبق عليه الحدّ دون الصورة المفروضة، وحينئذٍ ينقسم ذلك إلى قسمين:

أحدهما: أن يتعلّق المنع بترك ذلك الفعل بالخصوص، وهو الوجوب التعييني.

وثانيهما: أن يتعلّق بترك ذلك الفعل وما يقوم مقامه، وهو الوجوب التخييري.

وحينئذٍ فالطلب متعلّق بكلّ من الأفعال الّتي وقع التخيير بينها، وكذا المنع من

الترك على الوجه المذكور. ولذا صحّ عدّ كلٍّ منها واجباً على الحقيقة، وقضية الطلب الواقع على الوجه المفروض حصول الامتثال بفعل واحد منها فإنّ مقتضى ما أخذ فيه من المنع من الترك على الوجه الّذي قرّرنا عدم ترك الجميع الحاصل بفعل البعض.

لا يقال: إنّ قضية ما ذكر من تعلق الطلب بكلّ واحد منها حصول الامتثال بالفعل الثاني والثالث مثلاً من تلك الأفعال وإن ارتفع المنع من الترك بفعل الأوّل مع أنّ الحال على خلاف ذلك، إذ بعد الإتيان بواحدٍ منها لا يبقى هناك تكليف أصلاً.

لأنّا نقول: إنّ الطلب الحتمي الحاصل في المقام المتعلّق بكلّ منها متقوّم بالمنع من الترك الملحوظ على الوجه المذكور، فإذا[1] فرض ارتفاع المنع من الترك بفعل واحدٍ منها قضى ذلك بارتفاع الطلب المتقوّم به، فلا وجه لتحقّق الامتثال بعد ذلك.

هذا، وقد ظهر بما ذكرنا: أنّه ليس الطلب في المقام متعلّقاً بالأصالة بمفهوم أحدها، ولا المنع من الترك متعلّقاً به كذلك، وإنّما يتعلّق الطلب بخصوص كلّ من الأفعال المفروضة، كما هو ظاهر من ملاحظة الأوامر المتعلّقة بها. وكذا المنع من الترك فإنّه قيد مقوّم للطلب المفروض فيدور مداره. غاية الأمر انّه يصحّ الحكم بعد ملاحظة الأوامر المذكورة بوجوب أحد تلك الأفعال على سبيل التعيين، وعدم جواز تركه مطلقاً، من غير أن يكون المفهوم المفروض ملحوظاً في المكلّف به بوجهٍ من الوجوه، إذ ليس متعلّق الأمر أصالة إلّا كلّ واحدٍ من الأفعال المفروضة بالخصوص.

ولو فرض تعلّق الأمر أصالةً بأداء واحدٍ من تلك الأفعال فليس المكلّف به

---

(١) في حاشية (ل): فرض انتفاء الترك المتعلق للمنع بفعل واحد منها فقد ارتفع المنع المتعلق به وبارتفاعه يرتفع الطلب المتقوم به اذ ليس الحاصل هناك إلّا طلباً خاصاً على الوجه المذكور. (نسخة).

أيضاً إلّا خصوص كلّ واحد منها على وجه التخيير، وإنّما أُخذ مفهوم الواحد هناك مرآةً لملاحظة كلّ واحدٍ منها، والحكم إنّما يتعلّق بكلّ من تلك الخصوصيّات دون المفهوم المذكور، كما لو تعلّق صريح الأمر بكلّ منها على سبيل التخيير، من غير فرق بين مفاد التعبيرين المذكورين أصلاً، فيكون الوجوب التعييني المتعلّق بمفهوم أحدها على الوجه المذكور تابعاً لما ذكر من وجوب كلّ منها بخصوصه على سبيل التخيير.

وتفصيل المقام: أنّ كلاًّ من الوجوب التعييني والتخييري: إمّا أن يكون أصليّاً، أو تبعيّاً، فالوجوه أربعة، والأمر في الوجوب التعييني الأصلي ظاهر كالوجوب التخييري الأصلي، كخصال الكفّارة. وأمّا الوجوب التعييني التبعي ـ فكمطلوبيّة أحد تلك الخصال على سبيل التعيين ـ فإنّه تابع لتعلّق الخطاب بتلك الأفعال على سبيل التخيير والوجوب التخييري التبعي، كوجوب الإتيان بأفراد الطبيعة على سبيل التخيير عند تعلّق الأمر بها.

فكلّ واجبٍ تخييري أصلي يلزمه وجوب تعييني تبعي. كما أنّ كلّ واجبٍ تعييني أصلي يلزمه وجوب تخييري تبعي إذا تعلّق الوجوب بطبيعةٍ كلّيّة، لا بأن يكون هناك تكليفان مستقلّان يكون أحدهما عينيّاً والآخر تخييريّاً. إنّما الحاصل في المقام تكليف واحد يختلف الحال فيه بحسب الاعتبارين المذكورين، فهما اعتباران حاصلان بإيجابٍ واحدٍ يتعلّق بأحدهما على سبيل الأصالة، ويتبعه صدق الآخر من غير أن يقوم به فرد آخر من الوجوب، كما هو الحال في الوجوب التبعي الحاصل للأجزاء بالوجوب المتعلّق بالكلّ، فإنّ هناك وجوباً واحداً يتعلّق أصالةً بالكلّ، وتبعاً بالأجزاء، فهي واجبة بوجوب الكلّ، وإن ثبت هناك وجوب آخر للأجزاء من جهةٍ أُخرى حسب ما مرّت الإشارة إليه في مقدّمة الواجب، وذلك نظير ما تقرّر في الدلالة المطابقيّة والتضمّنية، فإنّ هناك دلالةً واحدةً لها اعتباران، يعدّ بالنسبة إلى أحدهما مطابقة، وبالنسبة إلى الآخر تضمّناً، فأحد ذينك الاعتبارين تابع للآخر؛ من غير أن يكون هناك دلالتان متعدّدتان

في الواقع، تكون إحداهما تابعةً للأُخرى، فنقول بمثل ذلك في المقام، فإنّ الوجوب الحاصل هنا أيضاً واحد يختلف الحال فيه بحسب الاعتبارين، فهناك وجوب متعلّق[1] أصالة بكلّ من تلك الأفعال على وجه التخيير بينهما، ويتبعه صحّة اتّصاف أحدها بالوجوب الحتمي التعييني، من غير أن يكون هناك وجوبان وكذا الحال في اتّصاف الماهيّة بالوجوب التعييني فإنّه يتبعه وجوب أفرادها بالوجوب المتعلّق بالطبيعة، لاتّحادها معها على سبيل التخيير بينها، فوجوب الأفراد كذلك وجوب نفسي تبعي حاصل بعين وجوب الطبيعة، حسبما قرّرنا.

فظهر بذلك: أنّ الحال في الواجبات التخييريّة على عكس الواجبات التعيينيّة، وأنّ كلّ واحدٍ من الخصال المخيّر فيها مطلوب للآمر بخصوصه وإن صدق معه تعلّق الوجوب بالقدر الجامع بينها.

كما أنّ القدر الجامع في الواجب التعييني مطلوب للآمر، من غير أن تكون خصوصيّة الأفراد مطلوبةً بذلك الطلب وإن صحّت نسبته إليها بالتبع، كما عرفت.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ ما يتراءى من كون المفهوم عرفاً من قول السيّد لعبده: «أكرم زيداً» أو «أطعم عَمراً» أنّ الواجب مفهوم أحدهما ـ ولذا لو سأل العبد عمّا هو الواجب عليه صحّ عند العقلاء أن يجيبه السيّد بأنّ الواجب واحد منهما، لا جميعهما، ولا واحد معيّن منهما ـ مبنيّ على إرادة الواجب التعييني التابع في المقام للتخييري، فإنّه لمّا كان الظاهر من الوجوب هو الوجوب التعييني صحّ الحكم بأنّ الواجب بمعناه الظاهر هو أحد الأمرين المذكورين، لا جميعهما، لوضوح عدم تعيّن الإتيان بهما. ولذا يصحّ الجواب أيضاً بوجوب كلٍّ منهما على سبيل التخيير. وكان ما ذكرناه مقصود جماعةٍ من علمائنا، حيث حكموا في المقام بتعلّق الوجوب بأحدهما، كما سنشير إليه.

وعلى ما ذكرنا فالتخيير يتعلّق بأصل الواجب، لا في ما يتحقّق الواجب به، كما عزي إلى جماعة.

---

(١) في (ف): حيث إنّه وجوب يتعلّق.

نعم، لو جعل الواجب خصوص المفهوم المذكور لم يتحقّق هناك تخيير في نفس الواجب، وهو ضعيف جدّاً، كما سنشير إليه إن شاء الله.

**ومنها**: أنّ الواجب في المقام مفهوم أحدهما، والمنع من الترك حاصل بالنسبة إليه، واختاره جماعة من الخاصّة والعامّة، منهم: العلّامة في النهاية ونهج الحقّ، والسيّد العميدي، والشهيد، والمحقّق الكركي، وشيخنا البهائي، والمحقّق الخوانساري، والحاجبي، والبيضاوي.

وعن القاضي حكاية إجماع سلف الأُمّة عليه. وحكاه في العدّة عن شيخنا المفيد رحمه الله وعزاه في نهج الحقّ إلى الإماميّة، مؤذناً بإطباقهم عليه. وعن ... أنّ الّذي عليه المحقّقون من أصحابنا والمعتزلة والأشاعرة: أنّ الواجب واحد لا بعينه من أُمورٍ معيّنة.

قلت: يمكن أن يكون المراد بمفهوم أحدها: ما يكون آلةً لملاحظة كلّ من تلك الأفعال على سبيل البدليّة، ويكون المطلوب خصوص كلّ من تلك الخصال على سبيل التخيير بينها والمنع من تركها أجمع، فيكون ذلك إلزاماً لأحد تلك الأفعال من غير أن يكون المطلوب تحصيل المفهوم المذكور لذاته أصلاً، وأن يكون المراد به هو المفهوم الجامع بين الأفعال المفروضة؛ بأن يكون المطلوب هو تحصيل ذلك المفهوم الحاصل بحصول أيٍّ منها، فلا يكون كلّ من الخصال المخيّر بينها مطلوباً بخصوصه، بل لكونه مصداقاً لمفهوم أحدها، ومتّحداً بذلك المفهوم، وأن يكون المراد به أحدها على سبيل الإبهام، فيراد قيام الوجوب بواحدٍ مبهمٍ منها دون غيره، فيكون غير ذلك المبهم قائماً مقامه في الإجزاء، وأن يكون المراد به واحداً مبهماً عندنا معيّناً عند الله، فإن أتى المكلّف به فلا كلام، وإلّا أجزأ غيره من الأفعال المفروضة عنه وناب مَنابَه، وأن يكون المراد به ذلك أيضاً، فيكون الواجب معيّناً عند الله سبحانه، لكن مع اختلافه بحسب اختلاف اختيار المكلّفين، فيكشف اختيار كلّ منهم عمّا هو الواجب في شأنه.

فالوجه الأوّل راجع إلى المذهب المختار، إذ المأمور به حينئذٍ هو كلّ واحدٍ

من الخصال بخصوصه، ويكون كلّ منها مطلوباً بنفسه، إلّا أنّه يتخيّر المكلّف بينها حسب ما مرّ تفصيله.

فإن شئت عبّرت بأنّ الواجب الّذي لا يجوز تركه هو واحد من تلك الأفعال.

وإن شئت قلت: إن كلّاً منها واجب على سبيل التخيير.

والحاصل: أنّ الأمر الحاصل في المقام شيء واحد يصحّ التعبير عنه بالوجهين، وقد مرّ تفصيل الكلام فيه. ويمكن تنزيل كلام المفيد[1] عليه، وكأنّه لأجل ذلك قال في العدّة بعد الإشارة إلى القولين المذكورين: إنّ هذه المسألة إذا كشف عن معناها ربّما زال الخلاف فيها.

واستظهر في النهاية كون النزاع بينهما لفظيّاً، كما سيشير إليه المصنّف.

والوجه الثاني مغاير لما اخترناه، وربّما يتفرّع عليهما بعض الثمرات، وربّما نشير إلى بعضها.

وقد يوهمه عبارة النهاية، حيث قال: إنّ التحقيق في هذا الباب: أنّ الواجب هو الكلّي، لا الجزئيّات، إلّا أنّ القول به في المقام ضعيف، حيث إنّ المطلوب في المقام خصوص كلّ من تلك الأفعال دون المفهوم المذكور، وليس ذلك المفهوم إلّا أمراً اعتباريّاً ينتزع من الأفعال المذكورة، وليس المقصود بالأمر المتعلّق بكلّ من تلك الخصال تحصيل ذلك المفهوم قطعاً.

والوجه الثالث لا يظهر قائل به. وقد يشكل الحال فيه أيضاً بأن الوجوب معنىً متعيّن لا يعقل تعلّقه بالمبهم واقعاً، وقد مرت الإشارة إليه.

ويدفعه: أنّ للمبهم المذكور تعيّناً في الذمّة، ولذا يصحّ توجيه الأمر به نحو المكلّف، ألا ترى أنّه يصحّ أن يأمر السيّد عبده بإتيانه غداً برجلٍ ما على وجه الإبهام، من غير أن يتعيّن شخصه عند السيّد حين أمره لتأمّله في تعيينه؟

نعم، لو لم يعيّنه إلى وقت تنجّز الخطاب وحضور وقت الحاجة كانت المفسدة الحاصلة فيه من تلك الجهة، وهي جهة أُخرى لا ربط لها بذلك، ولا مانع من جهتها

---

(١) في (ف): السيّد.

إذا كان للمكلّف مندوحة عن الخروج عن عهدة التكليف كما في المقام، حيث يقال بالاكتفاء في الامتثال بإتيانه أو إتيان أحد أبداله.

وأمّا الوجهان الآخران وإن احتملا في المقام ـ وربّما يستفاد من بعض الأدلّة المذكورة للمذهب المختار ما يفيد إبطالهما فتومئ إلى كون ذلك مقصود القائل بتعلّقه بأحدهما ـ فهما موهونان جدّاً، كما لا يخفى، وستأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

ومنها: أنّ الواجب هو الجميع، لكنّه يسقط بفعل البعض. كما أنّ الكفائيّ يجب على جميع المكلّفين ويسقط بفعل بعضهم، فلو ترك الجميع استحق العقاب على كلّ منها، ولو أتى بالجميع استحقّ الثواب كذلك. وهذا القول محكيّ عن البعض، وربّما يحكى عن السيّد والشيخ، وهو غلط.

ومنها: أنّ الواجب واحد معيّن لا يختلف الحال فيه، لكنّه يسقط التكليف بالإتيان به أو بالآخر. وقد حكي ذلك قولاً في المقام، وهو أحد الوجوه في تفسير أحدهما كما عرفت. والظاهر أنّ ذلك هو الّذي احتمله الشيخ في العدّة في تفسير القول بوجوب أحدهما، حيث إنّه بعد احتماله إرجاع القول المذكور إلى المختار وقوله: إنّ ذلك يكون خلافاً في عبارةٍ لا اعتبار به قال: وإن قال: إنّ الّذي هو لطف ومصلحة واحد من الثلاثة، والثنتان ليس لهما صفة الوجوب، فذلك يكون خلافاً في المعنى، ثمّ احتجّ على إبطاله.

ومنها: أنّ الواجب واحد معيّن عند الله، لكنّه يختلف بحسب اختلاف المكلّفين فيكشف ما يختاره المكلّف أنّ ذلك هو الواجب في شأنه، وهذا هو الّذي حكاه المصنّف، وذكر ـ تبعاً للعلّامة في النهاية ـ إسناد كلّ من الأشاعرة والمعتزلة ذلك إلى صاحبه وتبرّي الفريقين منه. وقد حكاه العضدي عن بعض المعتزلة.

وأنت بعد التأمّل في جميع ما ذكرنا تعرف أنّ الإيراد المتوهّم في المقام يندفع عمّا يقتضيه ظاهر الأمر من وجوب الجميع على وجه التخيير، حسبما ذكر في الوجه الأوّل، فلا حاجة إلى التزام التمحّل اللازم على سائر الأقوال المذكورة،

بل لابدّ من الجري على الظاهر، مضافاً إلى غير ذلك من المفاسد الواردة على غيره من الأقوال.

نعم، الوجه الأوّل للقول الثاني متجه، إلّا أنّك قد عرفت أنّه راجع إلى القول المختار، وأنّه ليس الاختلاف بينهما إلّا في العبارة، كما نصّ عليه جماعة منهم المصنّف. هذا.

ولنفصّل المقال فيما استدلّ به على هذه الأقوال:

أمّا القول المختار فيمكن الاحتجاج عليه بوجوه:

**أحدها**: أنّه لا شكّ أنّه قد تشترك أفعال عديدة في الاشتمال على مصلحةٍ لازمةٍ للمكلّف لا يجوز إهمالها في العقل، من غير تفاوتٍ بينها في ترتّب تلك المصلحة، فيجب عليه الإتيان بخصوص فعلٍ من تلك الأفعال لإحراز تلك المصلحة إن دلّه العقل على ذلك، وإلّا لزم دلالة الشرع عليه كذلك، نظراً إلى وجوب اللطف عليه، وقضيّة ذلك وجوب كلّ من تلك الأفعال بخصوصه على وجه التخيير بينها حسب ما قرّرنا.

وإن شئت قلت: إنّه يجب عليه واحد من الأفعال المفروضة على النحو الّذي قرّرناه في الوجه الأوّل. وقد عرفت أنّه عين ما اخترناه، حسب ما اتّضح وجهه ونصّ عليه الجماعة.

فلا وجه إذن للقول بوجوب الجميع وإن سقط بفعل البعض، لِما عرفت من انتفاء المقتضي له، ولا للقول بوجوب واحدٍ منها دون الباقي، أو لِما عرفت من قيام المقتضي في كلّ منها على نحوٍ واحد، فلا يعقل ترجيح البعض للوجوب دون الباقي. وقد أشار إلى هذا الوجه في الذريعة وغيره.

**ثانيها**: ما أشرنا إليه من ورود الأمر في الشريعة بعدّة واجباتٍ على وجه التخيير بينها، وقضيّة الأدلّة الدالّة على وجوب تلك الأفعال وجوب كلّ منها بذاته على وجه التخيير بينها، فهناك أفعال متعدّدة متّصفة بالوجوب متعلّقة للطلب بخصوصها على حسب ما قرّرناه، وقد عرفت أنّه لا مانع عقلاً من إيجاب الفعل

على الوجه المذكور، فلا قاضي بصرف تلك الأدلّة عن ظواهرها وارتكاب خلاف الظاهر بالنسبة إليها من غير قيام باعثٍ على صرفها.

**ثالثها**: اتّفاق الأصحاب على القولين الأوّلين، بل اتّفاق الأُصوليّين عليه، عدا شذوذٍ لا عِبرة بأقوالهم في المقام، وقد عرفت إرجاع أحدهما إلى الآخر، وكون النزاع بينهما لفظيّاً، فيتعيّن البناء على القول المذكور، ويبطل به سائر الأقوال المنقولة. وكأنّه لذا لم يتعرّض المصنّف رحمه الله في المقام للاحتجاج على ما ذهب إليه، واقتصر على إرجاع أحد القولين إلى الآخر.

**رابعها**: أنّ جميع الأقوال المذكورة في المسألة منحصرة في ما ذكرناه، وقد عرفت إرجاع القولين الأوّلين إلى أمرٍ واحد، وانتفاء الخلاف بينهما في المعنى وسائر الأقوال بيِّن الوهن، لما فيها من ارتكاب أُمورٍ يقطع بفسادها، حسب ما هو ظاهر ممّا قرّرناه، فتعيّن الأخذ بما اخترناه.

**خامسها**: أنّه لا سبيل إلى القول بوجوب الجميع على وجه الجمع، لعدم تعلّق الأمر بها كذلك، ولا القول بوجوب واحدٍ منها؛ لورود التخيير بينه وبين غيره. ومن الواضح عدم جواز ورود التخيير من الحكيم بين ما له صفة الوجوب وما ليس له ذلك، كيف ولو اشتمل الآخر أيضاً على المصلحة المترتّبة على الواجب لم يعقل ترجيح أحدهما بالوجوب دون الآخر، وإن لم يشتمل عليه لم يجزْ التخيير المذكور؛ لما فيه من تفويت مصلحة الواجب، وعلمه بأنّه لا يختار إلّا الواجب لا يحسن التخيير المذكور. كما لا يحسن التخيير بين الواجب والمباح إذا علم أنّه يختار الواجب، وإذا بطل الوجهان تعيّن القول بوجوب الجميع على سبيل التخيير، أو وجوب أحدهما على سبيل البدليّة على النحو الّذي قرّرناه، وقد عرفت أنّ مفاد أحدهما عين الآخر فثبت المدّعى.

حجّة القول بكون المكلّف به أحدهما لا بعينه أُمور:

**منها**: أنّ الإنسان لو عقد على قفيزٍ من صبرةٍ لم يكن المبيع قفيزاً معيّناً، وكان الخيار للبائع في التعيين، فالواجب هناك قفيز غير معيّن، والتعيين فيه باختيار المكلّف. وكذا الحال في غيره من الواجبات التخييريّة من غير تفاوتٍ أصلاً.

ويدفعه: أنّ ذلك إمّا محمول على الإشاعة إن كان العقد مستقلاً في إفادة الانتقال، وحينئذٍ فلا إشكال ولا يرتبط بالمدّعى، وإلّا كان العقد وتعيين البائع معاً باعثاً على انتقال المعيّن من دون أن ينتقل شيء إلى المشتري قبل تعيينه، لوضوح أنّ المنتقل إليه ليس أمراً كلّياً في الذمّة، لعدم تعلّق القصد به، ووجود الكلّي في الخارج ليس إلّا في ضمن المعيّن، والمفروض أنّه لم ينتقل إليه شيء من القفزان المعيّنة قبل اختياره، وانتقال غير المعيّن إليه في الخارج غير معقول، فلا ينتقل إليه شيء بنفس العقد.

غاية الأمر أن يحصل الانتقال به وبالاختيار: إمّا بأن يكون جزءاً أخيراً من الناقل، أو يكون كاشفاً عن الانتقال بالعقد؛ كما هو الحال في عتق أحد العبيد وطلاق إحدى الزوجات إن قلنا بصحّته، وذلك أمر يتبع قيام الدليل عليه، ولا يتصوّر القول بانتقال الجميع إليه على سبيل التخيير؛ كما يقال بوجوب الجميع كذلك في المقام. فالفرق بين المقامين ظاهر، ووجوب الدفع الحاصل في المقام تابع للانتقال، فلا يصحّ القول بالتخيير بالنسبة إليه دونه، ولو أمكن القول به فهو مطابق لِما ذكرناه، لما عرفت من أنّ وجوب أحد الأفعال على الوجه المذكور عين ما اخترناه.

ومنها: أنّ القول بالتخيير يؤدّي إلى أن يكون المكلّف مخيّراً بين عبيد الدنيا كلّها، وكذا الكسوة والإطعام، وذلك فاسد؛ كذا ذكره السيّد، ومحصّله: أنّه لو لم يكن مفاد التخيير وجوب أحدها لكان مفاد التخيير بين الجزئيّات عند إيجاب الطبيعة هو التخيير بين جميع الأفراد الغير المحصورة، حسب ما قرّر، ووهنه ظاهر؛ للفرق الظاهر بين المقامين، ومع الغضّ عنه فليس متعلّق التخيير إلّا القدر الممكن من الأفراد دون جميعها ممّا لا يتعلّق قدرة المكلّف بها.

ومنها: أنّه لو نصّ على أنّ ما أوجب عليه واحد لا بعينه لكان ذلك هو الواجب عليه، وكذا لو خيّر بين تلك الأفعال لاتّحاد مؤدّى العبارتين.

ويدفعه: أنّه إن أُريد بوجوب أحدهما هو الوجه الأوّل الّذي قرّرناه ـ كما هو

الظاهر من العبارة المذكورة ـ فما ذكره حقّ، وقد عرفت اتّحاد مؤدّى اللفظين وكون الاختلاف بين القولين لفظيّاً لا يرجع إلى طائل.

وإن أُريد به أحد الوجوه المتأخّرة فالقول باتّحاد مؤدّى العبارتين حينئذٍ واضح الفساد، و إيجاب واحدٍ لا بعينه على بعض الوجوه المذكورة غير جائزٍ من أصله؛ لوضوح أنّ الوجوب أمر معيّن لا يمكن تعلّقه خارجاً بالمبهم.

وإن أُريد به المعيّن في الواقع المبهم عند المكلّف فهو أيضاً غير جائزٍ في الجملة[1] بعد فرض تساوي الفعلين في وجه المصلحة.

ومنها: أنّه لو فعل المكلّف جميعها لكان الواجب واحداً منها بالإجماع، فكذا يجب أن يكون الواجب أحدها قبل الفعل، إذ لا يختلف الحال في ذلك قبل إيجاد الفعل وبعده.

ويدفعه: أنّه إن أُريد بالواجب ما لا يجوز تركه بالخصوص فمن البيِّن أنّه ليس الواجب كذلك، إلّا أحدها بالتفسير الّذي ذكرناه، ولا يختلف فيه الحال قبل الفعل وبعده، وهو ـ كما عرفت ـ يرجع إلى ما اخترناه.

وإن أُريد به ما تعلّق به الإيجاب ولا يجوز تركه في الجملة ـ يعني ـ ما يعمّ تركه وترك بدله ـ فالوجوب بهذا المعنى قائم بكلّ منها ولا يختلف الحال فيه أيضاً على الوجهين.

ودعوى الإجماع على قيام الوجوب بهذا المعنى بأحدها بيّن الفساد، بل دعوى الإجماع على وجوب أحدها عند الإتيان بالكلّ دون الجميع محلّ نظر، كما سيجيء الإشارة إليه. وقد عرفت أيضاً في أقوال المسألة وجود القول بالحكم بوجوب الجميع، وحينئذٍ كأنّه لم يُلتفت إليه لوهنه.

ومنها: أنّه لو ترك الجميع لاستحقّ العقاب على واحدةٍ منها، فعلم أنّ الواجب هو أحدها.

ويدفعه: أنّه لا دلالة في ذلك على اتّحاد الواجب، فإنّ الواجبات المخيّر بينها

---

(١) في (ط): في الحكمة.

على الوجه الّذي قرّرناه إنّما يكون استحقاق العقاب على ترك واحدٍ منها، إذ استحقاق العقوبة إنّما يتبع حصول المنع من الترك، وقد عرفت أنّ المنع من ترك كلّ منها إنّما هو في الجملة بمعنى المنع من تركه وترك ما يقوم مقامه، فكيف يصحّ الاحتجاج باتّحاد العقاب على عدم وجوب الجميع كذلك مع أنّ القائل به يقول بهذا قطعاً؟!

ومنها: أنّه لو كان في كلّ منها جهة موجبة لفعله ليصحّ اتّصافه بالوجوب من جهتها لزم وجوب الجمع بينها مع الإمكان إحرازاً للمصلحة الموجبة، فيخرج بذلك عن حدّ الوجوب التخييري، وإن كان تلك الجهة في أحدها كان الواجب واحداً منها، كما هو المدّعى.

ويدفعه: أنّ الجهة الموجبة قد تكون حاصلةً بكلٍّ منها بانفراده بأن لا يحصل تلك المصلحة الموجبة من فعلٍ آخر، وقد تكون حاصلةً بأيٍّ منها بأن يكون كلّ منها كافياً في تحصيل تلك الثمرة.فعلى الأوّل يجب الجمع بينها بحسب الإمكان، ويكون الوجوب المتعلّق بها تعيينيّاً بخلاف الثاني، لاستقلال كلّ منها بتحصيل الفائدة المطلوبة، ولا حاجة إلى الباقي بعد إيجاد واحدٍ منها، والحال فيه ظاهر من ملاحظة ما عندنا من المصالح المترتّبة على الأفعال، فإنّه قد يرى الوالد مصلحةً لازمةً لا يجوز تفويته على ولده، لكن يقوم بتحصيل تلك المصلحة أفعال عديدة؛ من غير فرقٍ بينها في الأداء إلى تلك المصلحة، فلا محالة يوجب عليه حينئذٍ تلك الأفعال على وجه التخيير، من غير فرقٍ بينها في ذلك، وهو الّذي اخترناه.

ويمكن الاحتجاج للثالث: بأنّه لابدّ للوجوب من محلّ يقوم به: فإمّا أن يقوم بواحدٍ معيّنٍ من تلك الأفعال، أو بواحدٍ مبهمٍ منها، أو بالمجموع، أو بكلّ واحدٍ واحدٍ منها لا سبيل إلى الأوّل، إذ لا ترجيح مع الاشتراك في المصلحة الموجبة، ولا إلى الثاني، إذ لابدّ من قيام الوجوب بمحلّ متعيّن، ضرورة عدم إمكان قيام الصفة المتعيّنة بالموصوف المبهم. ولا إلى الثالث، وإلّا لكان المجموع واجباً واحداً، فتعيّن الرابع، وهو المدّعى.

وإنّما يسقط الوجوب بفعل البعض، لقيام الإجماع على عدم بـقاء التكـليف مع الإتيان بالبعض.

ويدفعه: أنّا نقول بقيام الوجوب بكلّ منها؛ لكن لا على سبيل التعيين، بل على التخيير حسب ما قرّرنا. فإن أراد به ذلك فحقّ، ولا يثبت به ما ادّعاه. وإن أراد به الوجه الأوّل فلا ينهض ذلك بإثباته.

وإن شئت قلت: إنّه لا مانع من تعلّق الوجوب بأحد الشيئين أو الأشياء، فإنّه أيضاً معنىً متعيّن بحسب الواقع يصحّ تعلّق الوجوب به. ألا ترى أنّـه يـصحّ أن يوجب المولى على عبده أحد الشيئين فيتحقّق امتثاله بأيّ منهما؟! وقد عرفت أنّ هذا المعنى يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون المطلوب نفس مفهوم أحدهما دون خصوصية كـلٍّ مـن الأمرين، وإنّما يتعلّق الطلب بكلٍّ منهما من حيث اتّحاده بالمفهوم المذكور. لكن قد عرفت أنّ ذلك غير حاصلٍ في المقام، إذ لا مطلوبيّة للمفهوم المذكور أصلاً، وإنّما المطلوب خصوص كلّ من الفعلين أو الأفعال.

ثانيهما: بأن يكون مرآةً لملاحظة كلّ من الأمرين على وجه البدليّة، فيتعلّق الوجوب بكلّ منهما تخييراً، وحينئذٍ فتعلّق الأمر بالمفهوم المفروض إنّما هو في مجرّد اللحاظ والاعتبار، وقيام الوجوب حقيقةً بكلٍّ من الفعلين أو الأفعال على الوجه الّذي قرّرناه، فيرجع ذلك إلى التقرير الأوّل.

وهناك وجه ثالث، وهو: أن يكون أحدهما ملحوظاً على جهة الإبـهام فـلا يتعلّق الوجوب بالأمر الكلّي الشامل للأمرين الحاصل بحصول أيٍّ منهما. وهذا الوجه هو الّذي أبطله المستدلّ، وهو فاسد كما زعمه، إلّا أنّه لا ينحصر الأمر فيه.

واحتجّ على كون الواجب واحداً معيّناً في الواقع ـ على ما قيل به في كلٍّ من القولين الأخيرين من كون الواجب واحداً معيّناً ـ بأنّه لو فعل الجميع فالمقتضي لسقوط المفروض: إمّا الجميع، وإمّا كلّ واحد، وإمّا واحد مبهم أو معيّن. لا سبيل إلى الأوّل وإلّا لزم وجوب الجميع، ولا الثاني للزوم توارد العلل المستقلّة عـلى

المعلول الواحد، ولا الثالث لعدم جواز استناد الأمر المعيّن إلى المؤثّر المبهم، فتعيّن الرابع. وأما سقوط الواجب بالإتيان به وبالآخر فبقيام الإجماع إذن على السقوط.

ويمكن تقرير مثل ذلك بالنسبة إلى قيام الوجوب حينئذٍ، فيقال: لو فعل الجميع فالوجوب حينئذٍ: إمّا قائم بالمجموع، أو بكلّ منها ... إلى آخره. وكذا بالنسبة إلى استحقاق الثواب بأن يقال: إنّ استحقاق ثواب الواجب إمّا بفعل الجميع أو بكلّ منها ... إلى آخره. وبالنسبة إلى استحقاق العقاب لو أخلّ بها أجمع فيقال: إنّ استحقاق العقاب حينئذٍ: إمّا لترك الجميع، أو لترك كلّ منها ... إلى آخره فهذه وجوه عديدة قد ذكر الاحتجاج بها لذلك.

إذا تقرّر ذلك فيمكن أن يحتجّ لأوّل القولين المذكورين بحصول ذمّة[1] المكلّف إجماعاً بكلّ من الفعلين أو الأفعال، فله اختيار أيٍّ منهما شاء، فيتعيّن القول بسقوط الواجب بذلك المعيّن وببدله، كما هو المدّعى.

ولثانيهما بأنّه لا وجه لأداء الواجب بفعل غيره، ومن المعلوم أداء الواجب في المقام بكلٍّ من الفعلين، فلابدّ من التزام اختلاف المكلّف به بحسب اختلاف المكلّفين.

وأنت خبير بوهن جميع الوجوه المذكورة، إذ لا مانع من كون أحد تلك الأفعال قاضياً بسقوط الواجب، إذ هو معنىً معيّن بحسب الواقع يصدق على كلّ منها على سبيل البدليّة، ويصحّ تفرّع الأحكام عليه، ألا ترى أنّه لو كان له في ذمّة غيره دينار فدفع إليه دينارين على أن يكون أحدهما وفاءً لدينه مسقطاً لما في ذمّته، والآخر قرضاً عليه مشتغلاً لذمّته صحّ ذلك قطعاً مع عدم تعيين الخصوصيّة، ومع الغَضِّ عنه نقول: إنّه إمّا أن يأتي بالجميع تدريجاً، أو دفعة.

فعلى الأوّل إنّما يقضي الأوّل بالبراءة دون غيره مما يأتي به بعده. وعلى الثاني فالبراءة حاصلة بكلٍّ منهما، نظراً إلى تقارنهما، ولا مانع من توارد العلل

---

(١) في (ف): اشتغال ذمّة.

الشرعيّة فإنّها معرّفات، وفيه تأمّل. وممّا قرّرنا يظهر الجواب عن الوجوه الأُخر فلا حاجة إلى التفصيل، فظهر بذلك ضعف كلٍّ من القولين المذكورين.

**قوله: ﴿يعلم أنّ ما يختاره المكلّف هو ذلك المعيّن﴾.**

يعني أنّه إذا أتى المكلّف بأحد تلك الأفعال فإنّما يأتي بما هو الواجب عليه في علم الله سبحانه، فإنّما أوجب الله عليه خصوص ما علم أنّه يختاره من تلك الأفعال فيميّز الواجب عند المكلّف أيضاً.

هذا إذا أتى بواحد من تلك الأفعال. وأمّا إذا تركها أجمع أو أتى بالجميع دفعةً فلا يتعيّن عندنا، ولو أتى بما يزيد على الواحد دفعةً انكشف عدم وجوب الباقي عليه، إلّا أنّه يدور ما هو الواجب عليه في علم الله تعالى بين ما أتى به من تلك الأفعال.

**قوله: ﴿ولقد أحسن المحقّق ... الخ﴾.**

ما ذكره ظاهر، لكن لو فسّر مختار الأشاعرة بتعلّق الوجوب بمفهوم أحدها الصادق على كلٍّ منها ـ كما اختاره بعض الأفاضل في تفسيره ويستفاد من كلام العلّامة رحمه الله ـ أمكن تفريع ثمرةٍ مهمّةٍ عليه، بناءً على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحد من جهتين، فإنّه لا مانع حينئذٍ من تعلّق الوجوب بأحدهما، ولو اختصّ أحد تلك الأفعال بالتحريم لاختلاف محلّ الوجوب والحرمة بحسب الحقيقة وإن اجتمعا في شيءٍ واحدٍ بسوء اختيار المكلّف حسب ما قرّروه بالنسبة إلى سائر الكلّيّات فاعتراف الفاضل المذكور بقلّة الثمرة بين القولين المذكورين مع ذهابه إلى جواز اجتماع الأمر والنهي من جهتين ليس على ما ينبغي.

**وينبغي التنبيه في المقام على اُمور:**

**أحدها:** أنّ قضيّة الوجوب التخييريّ ـ حسب ما قرّرناه ـ حصول الامتثال بفعلٍ واحدٍ منها، فإذا أتى بأحدها سقط التكليف بالباقي سقوط الواجب بأدائه ولم يشرع له الإتيان بالباقي، لا على جهة الوجوب ولا الاستحباب، إلّا أن يقوم دليل من الخارج على الرجحان، ولا ربط له بالمقام. وتعلّق الأمر بكلّ من تلك الأفعال

لا يقضي بمشروعيّة الإتيان بها مطلقاً، لما عرفت من أنّ قضيّة تلك الأوامر تحصيل أداءٍ واحدٍ لا أزيد.

وقد يجيء على قول من يقول بتحقّق الامتثال بالتكرار بعد الإتيان بالمرّة فيما إذا تعلّق الأمر بالطبيعة ـ كما اختاره المصنّف ـ حينئذٍ مشروعيّة الفعل هنا أيضاً بعد الإتيان بالبعض، بناءً على القول بتعلّق الأمر هنا بمفهوم أحدها الصادق على كلّ منها.

وفيه: أنّ هناك فرقاً بين المفهوم المذكور وسائر المفاهيم، حيث إنّه إنّما يصدق على كلّ منها انفراداً على سبيل البدليّة ـ كالنكرة ـ من غير أن يصدق عليهما معاً، بخلاف سائر الطبائع فإنّ وحدتها النوعيّة لا تنافي الكثرة فرديّة، فهي صادقة على الأفراد المتكثّرة كصدقها على الفرد الواحد، فيمكن القول بحصول الامتثال بأداء الأفراد المتكثّرة من حيث حصول الطبيعة في ضمنها، بخلاف المفهوم المذكور إذ لا يمكن صدقه على المتعدّد، فلا يصحّ فيه تحقّق الامتثال بالمتعدّد.

والقول بتحقّق الامتثال ثانياً بالإتيان بالآخر مدفوع: بأنّ الأمر الواحد إنّما يقتضي امتثالاً واحداً، وليس المقصود من تحقّق الامتثال هناك بالمتعدّد تعدّد الامتثال أيضاً، إذ لا وجه له مع اتّحاد الأمر، وعدم دلالته على التكرار، بل المراد أنّه كما يحصل الامتثال بالإتيان بالفرد الواحد لحصول الطبيعة به كذا يحصل بالأفراد المتعدّدة من حيث حصول الطبيعة في ضمنها، فيكون الإتيان بالأفراد المتعدّدة امتثالاً واحداً كالإتيان بالفرد الواحد، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

**ثانيها**: أنّه لو أتى بتلك الأفعال دفعةً لم يكن أداء المكلّف به إلّا بواحدٍ منها حسب ما يقتضيه التكليف المذكور على ما قرّرناه، فلا يتّصف بالوجوب إلّا واحد منها. ويحتمل القول باتّصاف جميع ما يأتى به من تلك الأفعال بالوجوب على نحو اتّصاف نفس تلك الأفعال، فكما أنّ كلّاً من الأفعال المفروضة واجبة على المكلّف بالوجوب التخييريّ بالمعنى المتقدّم فكذا كلّ ما أتى به منها دفعةً متّصف

بالوجوب بالمعنى المذكور، فيكون كلّ واحدٍ ممّا أتى به مطلوباً صحيحاً واجباً بالوجوب التخييري.

ويحتمل أيضاً أن يقال بوجوب الجميع من حيث أداء الواجب به بناءً على أنّ الواجب هو القدر الجامع من تلك الأفعال، وهو كما يحصل بالإتيان بكلّ واحدٍ منها كذا يحصل بالإتيان بالمجموع على نحو سائر الطبائع الحاصلة في ضمن الواحد والمتعدّد.

ويستفاد من العلّامة رحمه الله اختيار الاحتمال الأوّل، حيث ذكر في النهاية في جواب ما قرّره الخصم فيما إذا أتى بالجميع دفعةً: أنّه هل يستحقّ الثواب على الجميع؟ وأنّه هل ينوي الوجوب بفعل الجميع؟ وأنّه لو أخلّ بها أجمعَ هل يستحقّ العقاب على ترك كلّ واحدٍ منها؟

فقال: إنّه يستحقّ على فعل كلّ منها ثواب المخيّر لا المضيّق، بمعنى أنّه يستحقّ على فعل أُمورٍ كان يجوز له ترك كلٍّ واحدٍ بشرط الإتيان بصاحبه، لا ثواب فعل أُمورٍ كان يجب عليه إتيان كلّ واحدٍ منها بعينه.

ثمّ ذكر: أنّ الحال كذلك في الثاني. وقال في الثالث: إنّه يستحقّ العقاب على ترك أُمورٍ كان مخيّراً في الإتيان بأيّها كان وترك أيّها كان بشرط إتيان صاحبه.

فإنّ الظاهر ممّا ذكره صحّة الإتيان بالجميع، ووقوع تلك الأفعال واجباً، لكن بالوجوب التخييري مستحقّاً عليها أجر الواجب المخيّر، أعني المشتمل على جواز الترك إلى بدل.

وقال في التهذيب في جواب احتجاج من زعم أنّ الواجب واحد معيّن: بأنّه إذا فعل الجميع فإمّا أن يسقط الفرض بالجميع فيلزم القول بوجوب الجميع، وهو خلف، أو يسقط بكلّ واحدٍ منها فيلزم اجتماع العلل على المعلول الواحد، إلى آخر ما ذكر.

والجواب: أنّ هذه معرِّفات، فظاهرها اختيار اتّصاف الجميع بالوجوب التخييري وسقوط الواجب بكلّ منها على نحو ما يستفاد من النهاية.

وقد ذكر السيّد العميدي في المنية هذا الجواب من دون إيرادٍ عليه، فظاهره القول به أيضا. إلّا أنّه قال: ويمكن الجواب باختيار القسم الأوّل، والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقديره، وإنّما يلزم ذلك لو لم يسقط الفرض إلّا بالجميع، لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره، والحقّ أنّ المسقط للفرض شيء واحد وهو الأمر الكلّي الصادق على كلّ واحدٍ من الأفراد، وكون المجموع أو كلّ واحدٍ من أفراده مسقطاً إنّما هو لاشتماله على ذلك الأمر الكلّي، لا بخصوصه.

وظاهر ذلك بل صريحه اختيار الاحتمال الثاني. وأنت خبير بوهن الوجهين. أما الأوّل فبأنّه وإن اتّصف كلّ من الأفعال المفروضة بالوجوب التخييري على الوجه المذكور إلّا أنّ الخروج عن عهدة ذلك التكليف إنّما يكون بفعلٍ واحدٍ منها ـ حسب ما عرفت ـ فكيف يصحّ القول باتّصاف الجميع بالوجوب مع عدم حصول الامتثال وأداء الواجب إلّا بواحد منها؟ وغاية ما يلزم من وجوب الجميع على الوجه المفروض صلوح كلّ من تلك الأفعال أداء للواجب، وذلك لا يقضي بحصول الامتثال بكلّ منها على ما هو الشأن في الواجبات التعيينيّة.

وأمّا الثاني فبأنّ الأمر الكلّي الملحوظ في المقام ليس إلّا مفهوم أحدها، وقد عرفت أنّه لا يصدق على المجموع قطعاً، وإنّما يصدق على الآحاد على سبيل البدليّة، فكيف يجعل الجميع مصداقاً له كالآحاد؟ ومجرّد كونه كلّياً لا يقضي بصدقه على الكثير كصدقه على البعض، حسب ما قرّر ذلك في الأوامر المتعلّقة بالطبائع الكلّية.

والحاصل: أنّ المفهوم المذكور ملحوظ على وجهٍ لا يصدق إلّا على فعلٍ واحد، لكنّ ذلك الفعل يدور بين تلك الأفعال، فبملاحظة ذلك ينطبق المفهوم المذكور على كلّ من تلك الأفعال، فإذا أتى بأيٍّ منها قضى بالإجزاء، ولا يعقل صدقه على المتعدّد أصلاً، ولو سلّمنا أنّه كسائر الطبائع الكلّية يصدق على الواحد والكثير فالقول بحصول الامتثال هناك بالكثير محلّ نظر، مرّت الإشارة إليه في بحث المرّة والتكرار.

**ثالثها**: أنّه إذا أتى بما يزيد على الواحد: فإن أتى به تدريجاً فلا إشكال في صحّة الأوّل وحصول الإجزاء به، وكان إتيانه بالثاني على وجه امتثال الأمر المفروض بدعةً محرّمةً كما مرّ بيانه، وعلى غير تلك الجهة لا مانع منه، كما إذا ثبت هناك رجحان لذلك الفعل من الخارج، أو لم يكن الرجحان ملحوظاً فيه إذا لم يكن من العبادات.

وأمّا إذا أتى بها دفعةً: فإن كان إتيانه بالزائد سائغاً مشروعاً فلا إشكال ظاهراً في الصحّة وحصول الامتثال، ويكون الواجب حينئذٍ أحدها الدائر بينها على سبيل البدليّة.

فإن قلت: إنّ نسبة أحدها على الوجه المفروض إلى كلّ واحدٍ منها على وجهٍ واحد، فإمّا أن يجب الكلّ ويكون كلّ منها أداءً للواجب وقد عرفت فساده. وإمّا أن لا يجب الكلّ فالواجب منها حينئذٍ: إمّا واحد معيّن ولا وجه له أيضاً، لانتفاء المرجّح للتعيين وبطلان الترجيح بلا مرجّح. أو واحد غير معيّن، وهو غير ممكنٍ أيضاً، لوضوح عدم اتّصاف غير المعيّن بالوجوب مع سلبه عن كلّ واحدٍ واحدٍ بالخصوص، فكيف يصحّ القول باتّصاف أحدها بالوجوب مع بطلان الوجوه الثلاثة.

قلت: قد اختار بعضهم في المقام حصول الامتثال بأكثرها ثواباً، حيث حكم باستحقاقه ثواب أعلاها وأكثرها ثواباً. واختاره السيّد في الذريعة.

وقال الشيخ في العدّة بعد ما حكم بعدم لزوم بيان ذلك: إنّ ما يعلمه الله أنّه لا يتغيّر عن كونه واجباً إذا فعله مع غيره يثيبه عليه ثواب الواجب واستحقّ العقاب بترك ذلك بعينه، ومحصّله كون المثاب عليه والمعاقب عليه متعيّناً حينئذٍ في الواقع، وفي علمه تعالى، غير معيّنٍ عندنا، فيكون الواجب المبرئ للذمّة أيضاً كذلك.

وهو غريب بعد اختياره وجوب الجميع وقوله بعدم الفرق بين تلك الأفعال في الوجوب والمصلحة القاضية به.

وقد عرفت ممّا حكيناه عن العلّامة رحمه الله والسيّد العميدي ظهوره في اتّصاف الجميع بالوجوب، بل كلام الأخير صريح في أداء الواجب حينئذٍ بالكلّ، وهذه الوجوه كلّها ضعيفة، وقد ظهر الوجه في ضعفها ممّا قرّرناه، ولا حاجة إلى التفصيل.

والّذي تقتضيه القاعدة في المقام هو القول بأداء الواجب بواحدٍ منها، لما عرفت من أنّ قضيّة التكليف المفروض حصول الواجب بفعلٍ واحد من تلك الأفعال، ولا اقتضاء فيه لتأدّي ما يزيد على الواحد، فلا وجه للقول بحصول الامتثال بالجميع، غاية الأمر أن يدور ذلك الواحد بين تلك الأفعال الصادرة من المكلّف، لصلوح كلّ منها أداءً للواجب من غير فرقٍ بينها، فيكون تأدّي الواجب في المقام بواحدٍ منها من غير أن يتعيّن ذلك بواحدٍ معيّنٍ منها، نظراً إلى انتفاء ما يفيد تعيينه بحسب الواقع، ولا يمنع ذلك من حصول البراءة به، إذ لا يتوقّف أداء الواجب على تعيين ما يحصل به، لوضوح الامتثال بحكم العرف، بل العقل بأدائه على الوجه المفروض قطعاً، فإنّ مقصود الآمر حصول واحدٍ من تلك الأفعال، وقد حصل ذلك فلا وجه لعدم سقوط التكليف به.

فإن قلت: كما أنّ كلّاً من الأفعال المفروضة متّصف بالوجوب التخييري وإن كان ما يمنع من تركه بالمرّة هو أحدها ـ كما مرّ ـ فكذا ينبغي أن يكون كلّ واحدٍ من تلك الأفعال أداءً للواجب التخييري، ويكون كلّ منها متّصفاً بالوجوب على الوجه المذكور، وإن كان ما يمنع من تركه هو أحدها أيضاً، وهذا هو مقصود العلّامة رحمه الله من اتّصاف الجميع بالوجوب.

قلت: اتّصاف أفعالٍ عديدةٍ بالوجوب التخييري نظراً إلى تعلّق الخطاب بها على سبيل التخيير بينها ممّا لا مانع منه حسب ما عرفت. وأمّا اتّصاف أفعالٍ متعدّدةٍ بكونها أداءً للواجب على وجه التخيير بينها فممّا لا يمكن تصويره، إذ لا يتصوّر التخيير بين الأُمور الواقعة، غاية الأمر أن يعتبر الترديد بدلاً عن التخيير، ومع ترديد الواجب بينها لا يمكن الحكم إلّا بوجوب أحدها، إذ لا معنى لوجوب الكلّ على وجه الترديد.

والحاصل أن يقال: إيجاب أفعالٍ عديدةٍ على سبيل التخيير بينها إنّما يقضي بحصول ذلك التكليف بأداء واحدٍ منها لا غير، فلا وجه للحكم بوجوب ما يزيد عليه، بل ولا الحكم بمشروعيّة ما يزيد على ذلك حسب ما عرفت، فلا وجه للقول باتّصاف الجميع بالوجوب على الوجه المذكور، بل ليس أداء الواجب إلّا بأحدها الدائر بينها. ولو عبّر عن مجرّد صلوح كلّ واحدٍ منها لأداء الواجب باتّصافه بالوجوب فذلك مع كونه بحثاً لفظيّاً لا محصّل له ممّا لا يساعده الاصطلاح والإطلاقات.هذا.

ويمكن أن يقال: إنّه مع أفضليّة بعض تلك الأفعال وزيادة ثوابه يستحقّ تلك الزيادة، نظراً إلى إتيانه بما يوجبه، ومع استحقاقه أجر الأكثر يكون أداء الواجب به أيضا، إذ لولاه لَما استحقّ أجره، وكان هذا هو الوجه فيما ذكره السيّد.

ويشكل: بأنّه كما أتى بالأكثر ثواباً فقد أتى بالأقلّ ثواباً، ونسبة الواجب إليهما على نحوٍ سواء، ومجرّد زيادة الثواب لا يقضي بالترجيح حتّى ينصرف أداء الواجب إليه.

ويمكن دفعه: بأنّه لمّا قرّر الشارع مزيد الأجر على بعض تلك الأفعال وقد أتى المكلّف به قضى ذلك باستحقاقه تلك الزيادة، وليس الإتيان بالأقلّ ثواباً نافياً لاستحقاقه الأكثر، غاية الأمر أنّه لا يقضي باستحقاق الزائد فلا معارضة بين الأمرين.

وفيه: أنّه لا يستحقّ ثواب الأكثر إلّا مع حصول الامتثال به وكونه أداءً للواجب، وقد عرفت أن نسبة ذلك إلى الفعلين على وجهٍ واحدٍ فكيف يحكم بأداء الواجب بخصوص الأوّل دون الثاني حتّى يثبت له ثوابه؟

نعم، لو قيل بحصول الامتثال بالجميع مع ترتّب ثوابٍ واحدٍ على تلك الأفعال، كما أنّه يقال بترتّب عقابٍ واحدٍ على ترك الجميع أمكن القول بذلك لحصول الامتثال بما ثوابه أكثر، فلابدّ من ترتّب تلك الزيادة عليه، إلّا أنّك قد عرفت أنّ القول به بعيد.

هذا إذا كان إتيانه بالجميع سائغاً، وأمّا إذا لم يكن سائغاً فإمّا أن يكون الواجب المفروض عبادةً، أو غيرها، فإن كان عبادةً ولم تفِدْ مشروعيّتها سوى الأمر المفروض ليكون الإتيان بما يزيد على واحدٍ منها بدعةً محرّمةً، أو دلّ الدليل على مشروعيّتها مطلقاً لكن أُريد من الإتيان بالجميع امتثال الأمر المفروض ليندرج في البدعة من تلك الجهة ـ حسب ما عرفت ـ فهل يحكم إذن بصحّة أحدها وفساد الباقي لقيام مقتضى الصحّة بالنسبة إليه دون غيره، أو أنّه يحكم بفساد الجميع من جهة النهي المتعلّق به على الوجه المذكور القاضي بفساد العبادة، ولا يمكن قصد التقرّب بشيءٍ منها حينئذٍ؟ الظاهر الأخير، سيّما إذا نوى الامتثال بالمجموع. وإن كان من غير العبادات جرى أيضاً فيه الوجهان، واحتمال الصحّة هنا متّجه، إذ التحريم يتعلّق بالنيّة، وما يزيد على الواحد من الأفعال المفروضة فلا مانع من أداء الواجب لواحدٍ منها، وفيه إشكال. وأمّا سقوط الواجب فيما يكون المقصود مجرّد حصول الفعل كإزالة النجاسات فممّا لا ينبغي الريب فيه.

رابعها: أنّه هل يتعيّن الواجب التخييري بالشروع في أحدهما وجهان:

أحدهما: أنّه لا يتعيّن ذلك، بل التخيير على حاله حتّى يسقط التكليف المفروض، فلو شرع في أحدهما جاز له العدول إلى الآخر استصحاباً لما ثبت إلى أن يسقط التكليف بأدائه.

ثانيهما: التعيين بذلك، حيث إنّه مخيّر في اختيار أيّهما شاء، فإذا اختار أحدهما زال التخيير، ولأنّ جواز العدول بعد الشروع في الفعل يتوقّف على قيام الدليل عليه، ولا دليل عليه في المقام.

ويرد على الأوّل: أنّه كان مخيّراً في الإتيان بأيّهما شاء فما لم يأتِ فالتخيير على حاله، كما هو ظاهر اللفظ ولو سلّم احتماله ودوران الحال فيه بين الوجهين فاستصحاب بقاء التخيير الثابت قاضٍ بالأوّل.

وعلى الثاني: أنّ ما عرفت من الدليل كافٍ في الدلالة على الجواز.

وهنا وجه ثالث، وهو: التفصيل بين ما إذا سقط بعض التكليف بأداء البعض، وما يكون سقوطه متوقّفاً على إتمام الفعل.

فعلى الأوّل لا يجوز العدول، إذ القدر الثابت من التخيير بين تمام الفعلين دون تمام أحدهما والبعض من الآخر فتعيّن عليه إتمام الأوّل.

وعلى الثاني يجوز العدول، لبقاء الأمر على حاله قبل إتمام الأوّل.

هذا كلّه إذا لم يكن هناك مانع من العدول، كما إذا كان إبطال الأوّل محرّماً، كما في التخيير بين الظهر والجمعة فإنّه بعد شروعه في أحدهما يحرم عليه إبطاله ليتلبس بالآخر فيتعيّن عليه الإكمال.

نعم، لو ارتكب الحرام وأبطل العمل كان بالخيار بينهما، ومن ذلك في وجه تخيير المولى بين دفع العبيد الجاني إلى المجنيّ عليه وافتدائه ببذل أرش الجناية، فإذا بنى على الافتداء ودفع بعض الأرش فأراد الرجوع إليه ودفع العبد فإنّه ينافي تملّك المجنيّ عليه للمدفوع إليه، وثبوت الخيار له في الردّ خلاف الأصل.

**خامسها**: أنّه إذا وقع التخيير في الواجب بين الأقلّ والأكثر في أصل الشرع ـ كما لو ورد التخيير في الركعتين الأخيرتين بين أداء التسبيحات الأربع مرّة أو ثلاثاً، أو ورد التخيير في بعض منزوحات البئر بين الأربعين والخمسين، أو ثبت التخيير بحكم العقل، كما إذا تعلّق الأمر بطبيعةٍ وأمكن أداؤها في ضمن الأقلّ والأكثر كما إذا وجب عليه التصدّق الصادق بتصدّق درهم أو درهمين أو ثلاثةٍ مثلاً، أو وجب عليه المسح المتحقّق بمسح إصبعٍ أو إصبعين أو ثلاثةٍ وهكذا ـ فهل يتّصف الزائد بالوجوب ليكون التخيير على حقيقته، أوْ لا؟ فيه أقوال:

أحدها: اتّصاف الجميع بالوجوب أخذاً بمقتضى ظاهر اللفظ، إذ كلّ من الناقص والزائد قسم من الواجب.

ثانيها: اتّصاف الزائد بالاستحباب مطلقاً نظراً إلى جواز تركه لا إلى بدل.

ثالثها: التفصيل بين ما إذا كان حصول المشتمل على الزيادة دفعةً وما إذا كان تدريجيّاً بأن حصل الناقص أوّلاً ثمّ حصل القدر الزائد، فإن كان حصول الفعل

المشتمل على الزيادة دفعيّاً اتّصف الكلّ بالوجوب لأداء الواجب به ولقضاء ظاهر الأمر بوجوبه، وإن كان حصول الناقص قبل حصول الزائد أو حصول الناقص بالوجوب لا غير[١] لأداء الواجب به فيسقط الوجوب، وحينئذٍ فإن صرّح الآمر بالتخيير بين الأقلّ والأكثر اتّصفت الزيادة بالاستحباب، نظراً إلى مطلوبيّة الزائد في الجملة وجواز ترك الزيادة لا إلى بدل.

وأمّا التخيير[٢] العقلي فيسقط الوجوب بالأوّل وتبقى مشروعيّة الزيادة متوقّفةً على قيام الدليل عليه، ففي الحقيقة لا تخيير حينئذٍ عند التأمّل، وبذلك يظهر الفرق بين التخيير العقلي والشرعي.

ويمكن المناقشة في ذلك: بأنّ الأمر المتعلّق بالزائد والناقص على جهة التخيير أمر واحد مستعمل في الوجوب، فمن أين يجيء الحكم باستحباب الزائد في الصورة المذكورة؟ ولو سلّم استعماله في الوجوب والندب ـ نظراً إلى أنّ القدر الّذي يمنع من تركه هو الأقلّ فيكون الزائد مستحبّاً ـ لم يكن هناك فرق بين حصول الناقص قبل حصول الزيادة وحصول الزائد دفعةً، والتفصيل في استعماله في الوجوب وفي الوجوب والندب بين الوجهين المذكورين تعسّف بيّن لا وجه لالتزامه.

وقد يقال: إنّ تعلّق الأمر به على الوجه المذكور محمول على الوجوب إلّا فيما لا يمكن حمله عليه، وهو فيما إذا كان حصول الناقص قبل الزيادة، لقضاء التخيير بحصول الواجب حينئذٍ بالأقلّ، فمع رجحان الزيادة يتّصف الزائد لا محالة بالاستحباب، لجواز تركه حينئذٍ لا إلى بدل.

وفيه: أنّه اذا لم يتعلّق بالزيادة تكليف مستقلّ كيف يعقل اتّصافها بالاستحباب؟ وقضيّة ورود التخيير في الواجب بين الأقلّ والأكثر قيام الوجوب بكلّ منهما، فإن كان الصادر منه في الخارج هو الأقلّ قام الوجوب به، وإن كان

---

(١) في (ف ونسخة من ط): قبل الزيادة، فالمتّصف بالوجوب هو الناقص لا غير.

(٢) في (ف): وأمّا في التخيير.

الأكثر كان الوجوب قائماً به بمقتضى الأمر، وحينئذٍ فقيام الوجوب بالأقلّ غير معلوم إلّا بعد العلم بعدم التحاق الزائد به، وأمّا بعد الإتيان بالقدر الزائد فإنّما يقوم الوجوب بالجميع، فحصول الامتثال بالأقلّ يكون مراعىً بعدم الإتيان بالزيادة.

فما ذكر من عدم إمكان حمل الأمر المتعلّق بالزائد حينئذٍ على الوجوب لجواز ترك الزائد حينئذٍ لا إلى بدل مدفوع بما عرفت من أنّ الزيادة لا حكم لها مستقلّاً، ولم يتعلّق بها أمر، بل إنّما تعلّق الحكم بمجموع الزائد، ولا يجوز تركه لا إلى بدلٍ وهو فعل الناقص، وبذلك يتقوّى القول الأوّل.

فإن قلت: إنّ نسبة الوجوب إلى كلّ من الواجبات التخييريّة على نحوٍ واحد، وكما يحصل أداء الواجب بالأكثر يحصل بالأقلّ أيضاً، فأيّ ترجيح حينئذٍ للحكم بقيام الوجوب بالأكثر عند حصول الزيادة دون الأقلّ، فمع حصوله قبله القاضي بأداء الواجب به فلا وجه لكون حصول الامتثال به مراعى بعدم التحاق الزيادة.

قلت: من البيّن أنّه إذا حكم الشارع بالتخيير بين الأقلّ والأكثر كان مفاد كلامه قيام الوجوب بكلّ من الأقلّ والأكثر على ما هو الشأن في الواجب التخييري، لكن لمّا كان الأكثر مشتملاً على الأقلّ كان قضيّة حكمه بقيام الوجوب بالأكثر مع اشتماله على الأقلّ كون الأقلّ المقابل له هو الأقلّ بشرط لا. فمفاد التخيير المذكور: أنّه لو أتى بالأقلّ وحده كان واجباً، وإن أتى بالأكثر ـ أعني الأقلّ مع الزيادة ـ كان أيضاً واجباً، وحينئذٍ فالأقلّ المندرج في الأكثر ليس ممّا يقوم الوجوب به إلّا في ضمن الكلّ.

نعم، لو كان مفاد التخيير بين الأقلّ والأكثر هو التخيير بين الأقلّ الملحوظ لا بشرط والأكثر صحّ ما ذكر، لكن ذلك خلاف المفهوم من اللفظ عند حكم الشارع بالتخيير بينهما، بل ليس المنساق منه إلّا ما ذكرناه، وقضيّة ذلك كون الحكم بقيام الوجوب بالأقلّ مراعىً بعدم التحاق الزيادة.

هذا إذا أُورد التخيير المذكور في لسان الشرع، وأما إذا كان التخيير عقليّاً فلا يتمّ ذلك، لظهور كون الأقلّ حينئذٍ مصداقاً للواجب، سواء ضمّ إليه الزائد أو لا.

فعلى القول بتعلّق الأمر بالطبيعة يكون كلّ من المرّة والتكرار مصداقاً لأداء الطبيعة، إلّا أنّها حاصلة بحصول المرّة، سواء ضمّ إليها الباقي أوْ لا، فلا وجه إذن لكون التكرار مصداقاً للامتثال لحصول البراءة بالأُولى، فلا وجه لكون الامتثال به مراعىً بحصول الباقي وعدمه، بل هو حاصل به على كلّ حال، فلا يتّجه إجراء الكلام المذكور في هذه الصورة سيّما في المثال المفروض، حيث إنّه لا يعدّ الجميع امتثالاً واحداً وأداءً واحداً للطبيعة، نظراً إلى حصول الطبيعة بكلٍّ منها، فيكون كلّ منها مصداقاً لأداء الطبيعة ومحقّقاً لامتثال الأمر المتعلّق بها، فظاهر أنّ الأمر الواحد لا يقتضي إلّا امتثالاً واحداً فلا وجه للحكم بأداء الواجب حينئذٍ بالمتعدّد ليكون التكرار أحد فردي المخيّر، بل لا يفترق الحال بين أداء الجميع دفعةً أو تدريجاً لحصول الواجب في الحالين بالمرّة، وفيه تأمّل، وقد مرّ الكلام فيه في بحث المرّة والتكرار.

فظهر بما قرّرناه أنّه لو كانت الزيادة ممّا يحصل به الواجب أيضاً ـ كما في المثال المذكور ـ كان ذلك أيضاً قاضياً[1] بوجوب الأقلّ لحصول الطبيعة الواجبة به، فيتحقّق به الامتثال، وبعد تحقّق الامتثال والطاعة وحصول البراءة لا بقاء للتكليف حتّى يعقل إمكان امتثال الأمر أيضاً حسب ما أشرنا إليه.

نعم، لو نصّ الآمر بعد تعلّق الأمر بنفس الطبيعة بالتخيير بين أدائه لتلك الطبيعة في ضمن المرّة أو التكرار أمكن القول باستحباب ما زاد على المرّة، ويكون النصّ المذكور دليلاً على ثبوت الاستحباب في القدر الزائد لحصول الطبيعة الواجبة حينئذٍ بالمرّة، ومعه لا يتحقّق اتّصاف الزائد بالوجوب فيتعيّن أن يكون مندوباً.

وأمّا لو حكم أوّلاً بالتخيير بين الإتيان بفعل مرّةٍ أو مرّتين أو ثلاثاً ـ مثلاً ـ لم يبعد القول بقيام الوجوب بكلّ من المراتب حسب ما قررناه أوّلاً، فتأمّل في الفرق بين الوجهين فإنّه لا يخلو عن خفاء. هذا.

---

(١) في (ف): أيضاً واجباً.

وإذا لم تكن الزيادة ممّا يتحقّق بها تكرار لحصول الفعل بل إنّما تعدّ هي مع الناقص امتثالاً واحداً وأداءً واحداً للطبيعة المتعلّقة للأمر لم يبعد القول بمشروعيّة الزيادة واتّصاف كلّ من الناقص والزائد بالوجوب، كما في مسح الرأس فإنّه وإن تحقّق مسمّاه بأوّل جزءٍ من إمرار اليد عليه إلّا أنّه مع استمرار المسح زيادةً على قدر المسمّى يعدّ الجميع مسحاً واحداً وأداءً واحداً للطبيعة، فإن اقتصر على الأقلّ تحقّق به الطبيعة، وإن أتى بالزائد كان المشتمل على الزيادة فرداً آخر منها وقام الوجوب بالمجموع، من غير فرقٍ في ذلك بين كون التخيير عقليّاً أو شرعيّاً.

وقد يقال في غير هذه الصورة باستحباب القدر الزائد في التخيير الشرعي مطلقاً، إذ هو الّذي لا يجوز تركه عند الآمر، وما زاد عليه لا منع من تركه أصلاً فيكون مندوباً.

فإن قلت: إنّ تعلّق الأمر بهما على نحوٍ سواء فكيف! يصحّ القول بوجوب الأقلّ دون الأكثر، فيلزم استعمال الأمر حينئذٍ في الوجوب والندب معاً.

قلت: ورود التخيير على الوجه المذكور دليل على ذلك، إذ المتحصّل من إيجاب الفعل على النحو المفروض هو المنع من ترك الأقلّ وجواز ترك الباقي، فلو لزم تجوّز في صيغة الأمر فلا مانع منه بعد قيام الدليل عليه، وليس ذلك من استعمال اللفظ في كلّ من معنييه الحقيقي والمجازي.

بل نقول: إنّ ذلك لا يقتضي خصوص استحباب الزائد، بل يفيد الرخصة فيه، فإنّه إذا كان ذلك الفعل أمراً راجحاً في نفسه قضى ذلك باستحبابه، كما إذا قال: «تصدّق بعشرة دراهم فما زاد». ولو كان محرّماً في نفسه كما إذا قال: «اضربه عشرة أسواطٍ فما زاد إلى عشرين» فليس مفاده إلّا الرخصة في ما زاد على العشرة إلى عشرين، ولا دلالة فيه على استحبابه. وهذا الوجه لا يخلو عن قرب، إلّا أنّ ما فصّلناه هو الأقرب، والباعث على الشهرة في المقام هو ما ذكر من جواز ترك الزيادة، وقد عرفت أنّ الوجوب لا يقوم بها حتّى ينافيه ذلك، وإنّما يقوم بالكلّ، وجواز تركه إنّما هو إلى بدلٍ هو الإتيان بالأقلّ فلا ينافي وجوبه على سبيل التخيير حسب ما ذكرنا، فتأمّل في المقام فإنّه لايخلو عن إبهام.

ويحتمل في المقام وجه رابع، وهو التفصيل بين ما إذا نوى الامتثال بالأقلّ أو الاكثر. فعلى الأوّل يسقط التكليف بأداء الأقلّ، فلا وجه للإتيان بالزيادة، بخلاف الثاني، لتوقّف الامتثال حينئذٍ على الإتيان بالزيادة.

وفيه: أنّ قصد الامتثال ممّا لا يتوقّف عليه أداء الواجب، بل كون المأتيّ به من أفراد الواجب كافٍ في أدائه وتحقّقه في الخارج. نعم، لو كان المأمور به من العبادات تعيّن اعتبار القربة في النيّة.

فقد يتوهّم: حينئذٍ اعتبار قصد امتثال الأمر المفروض ليتحقّق به الطاعة الملحوظة في العبادات.

ويدفعه: أنّ الملحوظ في العبادة مطلق قصد الطاعة، لا خصوص امتثال الأمر الخاصّ المتعلّق به بحسب الواقع، فلا يعتبر فيه ملاحظة كون المأتيّ به تمام المأمور به أو بعضه، إذ لا دليل عليه أصلاً حسب ما مرّ القول فيه في محلّه، فلا فرق حينئذٍ بين ما إذا نوى الامتثال بالأقلّ أو نواه بالأكثر، فإنّه إذا كان مجرّد حصول الطبيعة المأمور بها كافياً في سقوط الواجب جرى ذلك في الصورة الثانية، وإن كان حصول الطبيعة بأداء الأقلّ مراعىً بعدم التحاق الزائد جرى ذلك في الصورة الأُولى أيضاً، ومجرّد قصده الامتثال بالأقلّ لا ينافيه.

**سادسها**: أنّ التخيير بين الشيئين قد يكون على وجه الترتيب، وقد يكون على وجه البدليّة، والإشكال المتقدّم والأقوال المذكورة إنّما هو في الصورة الثانية، وأمّا الأُولى فلا مجال فيها للإشكال، بل ليس ذلك من حقيقة التخيير في شيءٍ وإن عُدَّ من التخيير. وعلى كلّ حال: فإمّا أن يمكن الجمع بينهما، أوْ لا، وعلى الأوّل: فإمّا أن يحرم الجمع بينهما، أو يجوز مع إباحته أو استحبابه.

**سابعها**: أنّه هل يصحّ اتّصاف أحد الواجبين المخيّرين بالاستحباب بأن يكون واجباً تخييريّاً مندوباً عينيّاً، أوْ لا؟ قولان. والمحكيّ عن جماعةٍ القول بجواز الاجتماع، والأظهر المنع، لِمَا تقرّر من تضادّ الأحكام، واستحالة اجتماع المتضادّين في محلٍّ واحد.

وعلى القول بجواز تعلّق الأمر والنهي بشيءٍ واحدٍ من جهتين ـ كما هو المختار عند جماعة من المتأخّرين ـ فلا ريب في الجواز في المقام، نظراً إلى اختلاف الجهتين، وهذا هو الوجه في اختيار بعض المتأخّرين جواز اجتماع الأمرين.

وقد يتخيّل جواز اجتماعهما في المقام بناءً على المنع من اجتماع الأمر والنهي أيضاً، ولذا ذهب إليه بعض مَن لا يقول بجواز اجتماعهما، نظراً إلى منع المضادّة بين الاستحباب العيني والوجوب التخييري.

كما أنّه لا مضادّة بين الاستحباب النفسي والوجوب الغيري، فوجوبه حينئذٍ لنفسه نظراً إلى حصول القدر المشترك به، واستحبابه بملاحظة خصوصيّته إضافيّ بالنظر إلى غيره.

وأنت خبير بما فيه، فإنّه: إن أُريد بجواز اجتماع الأمرين في المقام جواز الجمع بين الوجوب التخييري والندب المصطلح ـ يعني ما يجوز تركه مطلقاً ـ فبيّن الفساد، لوضوح أنّه ليس ممّا يجوز تركه كذلك، وإلّا لم يتّصف بالوجوب التخييري، لِمَا عرفت من حصول المنع من ترك كلّ من الواجبين المخيَّرين في الجملة، فإنّ كلّاً منهما مطلوب للآمر على وجه المنع من تركه وترك ما يقوم مقامه.

**وما أُورد عليه** من أنّ ما لَه بدل ليس بواجبٍ في الحقيقة، وما هو الواجب لا بدل له، فإنّ الواجب بالحقيقة هو مفهوم أحدهما، والمندوب هو خصوص واحد منهما فلا اجتماع للوصفين، غاية الأمر أن يكون المندوب مصداقاً للواجب لاتّحاده معه مدفوع بما عرفت من أنّ الواجب التخييري هو خصوص كلّ واحدٍ من الأمرين، لا مفهوم أحدهما، وإنّما هو أمر اعتباري انتزاعي بعد تعلّق الوجوب بكلّ منهما على الوجه الّذي قرّرناه، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه. ولو سلّمنا تعلّق الوجوب بمفهوم أحدهما فبعد اتّحاده مع خصوص واحدٍ منهما لا يصحّ اتّصافه بالاستحباب إلّا على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي من جهتين وهو مع ضعفه ـ كما سيجيء بيانه في محلّه إن شاء الله ـ خلاف مبنى الكلام، إذ المفروض

البناء على امتناعه. وما يتراءى من جواز اجتماع الاستحباب النفسي والوجوب الغيري ـ كما في الوضوء وغسل الجنابة ـ ليس على ما ينبغي، إذ ليس ذلك من اجتماع الوجوب والاستحباب في شيء، إذ لا يتّصف الوضوء أو الغسل في زمانٍ واحدٍ بالوصفين المذكورين، إذ الحكم الثابت لكلّ منهما بعد وجوب[1] المشروط به هو الوجوب دون الندب.

نعم، يجتمع هناك جهتا الندب النفسي والوجوب الغيري، ولا مانع منه، كما أنّه لا مانع من اجتماع جهتي الوجوب والندب الغيريّين، فمفاد استحبابه النفسي أنّه مندوب في ملاحظة نفسه وإن كان واجباً مترقّياً رجحانه عن مقام الندب إلى الوجوب بملاحظة غيره، وثبوت شيءٍ لشيءٍ في مرتبةٍ أو نفيه عنه كذلك لا يستلزم ثبوته أو نفيه عنه بحسب الواقع، ولذا تقرّر عندهم جواز اجتماع النقيضين في المرتبة، ومن ذلك يعلم جواز اجتماع جهتي الوجوب والندب النفسيّين أيضاً.

ألا ترى أنّه لو نذر أداء نافلةٍ كانت تلك النافلة مندوبةً بملاحظة ذاتها، فإنّها لا تقتضي زيادةً على ذلك واجبةً من جهة تعلّق النذر بها، وهي حينئذٍ غير متّصفةٍ فعلاً بالوصفين المذكورين، بل الوصف الحاصل لها حينئذٍ هو الوجوب لا غير، ولا يجري نحو ما ذكر في المقام حتّى يقال هنا أيضاً باجتماع الجهتين وإن كان الحكم تابعاً لأقواهما. ولو سلّم جريانه في المقام فقد عرفت أنّه ليس ذلك من اجتماع الحكمين أصلاً، والكلام هنا إنّما هو في اجتماع الحكمين دون الجهتين، إذ قد عرفت أنّه لا مجال لتوهّم الإشكال بالنسبة إليه.

وإن أُريد بذلك جواز اجتماع الوجوب التخييري والندب بغير معناه المصطلح ـ أعني ما يكون فعله راجحاً بالنسبة إلى فعل غيره رجحاناً غير مانعٍ من النقيض، نظير ما اعتبر في مكروه العبادة من مرجوحيّة فعلها بالنسبة إلى فعل غيرها، كما قد يومئ إليه قوله بكون استحبابه إضافيّاً بالنسبة إلى غيره ـ فلا مجال لتخيّل

---

(١) في (ف): دخول.

مانعٍ منه في المقام، ولا يعتريه شبهة، فلا إشكال. والظاهر أنّ أحداً لا يقول بامتناعه. هذا.

وقد يوجَّه اجتماع الوجوب والندب في المقام بنحوٍ آخر: بأن يقال بأنّ هنا رجحاناً مانعاً من النقيض يقوم غيره مقامه، ورجحاناً غير مانعٍ من النقيض لا بدل له يقوم مقامه.

فالأوّل هو الوجوب التخييري القائم بكلّ من الفعلين.

والثاني هو الاستحباب العيني القائم بالفرد الأكمل، إذ لا بدل لكمال الفرد، ولا يتعيّن على المكلّف تحصيله.

وأنت خبير بوهن ذلك أيضاً، فإنّ ما ذكر إنّما يفيد كون الجهة المفروضة غير ملزومة للفعل، وأين ذلك من استحباب الفعل وجواز تركه بحسب الواقع كما هو المقصود؟ إذ من البيِّن أنّه إذا حصل جهة الوجوب والندب في شيءٍ كان الترجيح لجانب الوجوب، لاضمحلال الجهة النادبة عند الجهة الموجبة ومع الغضّ عن ذلك فالمصلحة القاضية بالأولويّة في المقام إنّما تفيد أولويّة فعل أحدهما على فعل الآخر على وجهٍ لا يمنع من النقيض، لا أولويّة فعل أحدهما على تركه مع عدم المنع منه مطلقاً حتّى يندرج في الندب المصطلح، ومجرّد عدم بديلٍ للرجحان المفروض لا يقضي بكون الرجحان الحاصل ندباً مصطلحاً كما لا يخفى.

نعم، إن أُريد بالندب غير معناه المعروف حسب ما أشرنا إليه صحّ ما ذكر، إلّا أنّك قد عرفت أنّه غير قابلٍ للنزاع.

**ثامنها**: أنّهم اختلفوا في جواز حصول التخيير في التحريم بأن يكون المحرَّم أحد الفعلين لا بعينه على الوجه الّذي قرّر في الواجب المخيّر.

فعن الأشاعرة القول بجوازه، وقد اختاره الآمدي والحاجبي والعضدي، إذ لا يعقل مانع من تعلّق النهي بأحد الشيئين على الوجه المذكور.

وعن المعتزلة إنكار ذلك. وحكي عن بعضهم المنع من النهي عن أُمورٍ على سبيل التخيير بينها؛ لأنّ متعلّق النهي حينئذٍ هو مفهوم أحدها الّذي هو مشترك بينها

حسب ما ذكر في الواجب المخيّر، فيحرم الجميع، إذ لو دخل شيء منها في الوجود دخل القدر المشترك فيه، والمفروض حرمته.

وأُورد عليه بالتحريم المتعلّق بالأُختين والأُمّ والبنت، فإنّه إنّما نهي عن التزويج بأحدهما على الوجه المذكور، لا بهما، ولا بواحد معيَّنٍ منهما.

وأُجيب عنه: بأنّ التحريم هناك إنّما تعلّق بالجمع بينهما، فيتحقّق امتثاله بترك الجمع الحاصل بترك واحدٍ منهما كيف! ولو تعلّق التحريم هناك بالقدر المشترك ـ أعني مفهوم أحدهما ـ لَحَرمتا جميعاً، ضرورة استلزام وجود الأخصّ وجود الأعمّ، إذ لا يعقل تحقّق فردٍ من نوعٍ وحصول جزئيٍّ من كليٍّ من دون تحقّق ذلك النوع وحصول ذلك الكلّي المشترك. وظاهر الشهيد اختيار ذلك.

والّذي يقتضيه التدبّر في المقام أن يقال: إنّ النهي المتعلّق بالطبيعة قد يراد به عدم إدخال تلك الطبيعة في الوجود أصلاً، فيكون كالنكرة الواقعة في سياق النفي مفيداً لعموم المنع.

وقد يراد به عدم إدخال تلك الطبيعة في الوجود في الجملة، فيحصل الامتثال بمجرّد حصول الترك ولو بتركه في بعض الأفراد، كما هو الحال في الأمر. وسنبيِّن كون استعمال النهي حقيقةً على الوجهين وإن كان ظاهر إطلاقه منصرفاً إلى الأوّل وعلى هذا فتعلّق النهي بمفهوم أحدهما على الوجه الثاني لا يستلزم إلّا حرمة واحدٍ منهما وتحصيل امتثاله بترك أحدهما.

فما ذكر من استلزام تحريم الطبيعة تحريم جميع أفرادها إنّما يتمّ في الصورة الأُولى دون غيرها، فإذا تعلّق الطلب بترك أحد الفعلين على الوجه الّذي ذكرناه كان ترك أيٍّ منهما كافياً في تحقّق الامتثال، وقضيّة ذلك حرمة الجمع بين الفعلين المذكورين، لا تحريم كلّ منهما على وجه التخيير على ما هو الشأن في الواجب، فإنّ تعلّق الوجوب بأحدهما يقتضي وجوب كلّ منهما على وجه التخيير بينهما حسب ما مرّ بيانه، بخلاف ما إذا تعلّق التحريم بأحدهما فلا مفسدةَ حينئذٍ في الإتيان بكلّ من الفعلين المذكورين لو خلّي عن ملاحظة وجود الآخر معه،

بخلاف الواجب المخيّر لحصول المصلحة في فعل كلّ منهما مع قطع النظر عن الآخر. غاية الأمر أنّ تلك المصلحة كما تحصل بفعل أحدهما كذا تحصل بفعل الآخر أيضاً، فيكتفي في جلبها بفعل أحدهما، ولا كذلك الحال في المقام، إذ لا مفسدة في فعل أحدهما، وإنّما المفسدة في الإتيان بهما.

وبالجملة: أنّ المفسدة الحاصلة في المقام إمّا أن تتفرّع على خصوص كلّ من الفعلين، أو خصوص أحدهما، أو مفهوم أحدهما الجامع بينهما، أو الجمع بينهما، لا سبيل إلى شيءٍ من الوجوه الثلاثة الأُوّل، وإلّا لكانا محرّمين معاً، أو اختصّ التحريم بأحدهما دون الآخر، فتعيّن الرابع.

فقضيّة تحريم أحد الفعلين على الوجه المذكور تحريم الجمع بينهما، كما أنّ قضيّة وجوب أحدهما وجوب كلّ منهما على سبيل التخيير بينهما، فإن أراد الجماعة من جواز تعلّق التحريم بأحد الشيئين أو الأشياء ما ذكرناه فلا كلام معهم، والظاهر أنّه لا مجال لتوهّم مانعٍ فيه. وإن أرادوا كون الحرمة المتعلّقة بأحدها على نحو الوجوب المتعلّق به فهو غير متّجه، كما عرفت.

والحاصل: أنّه لا ينبغي التأمّل في جواز تعلّق النهي بأحد الشيئين كما يجوز تعلّق الأمر به، إلّا أنّ المحصّل من تعلّق النهي به هو حرمة الجمع بين ذينك الأمرين، من غير أن يتعلّق التحريم بكلّ واحدٍ منهما، بخلاف ما إذا تعلق الأمر به فإنّ المتحصّل منه هو وجوب كلّ منهما على سبيل التخيير حسب ما عرفت.

❊ ❊ ❊

## معالم الدين :

# أصـل

الأمرُ بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلاً، واقع على الأصحّ. ويعبّر عنه بالواجب الموسّع، كصلاة الظهر مثلاً. وبه قال أكثر الأصحاب، كالمرتضى، والشيخ، والمحقّق، والعلّامة، وجمهور المحقّقين من العامّة.

وأنكر ذلك قوم؛ لظنّهم أنّه يؤدّي إلى جواز ترك الواجب. ثمّ إنّهم افترقوا على ثلاثة مذاهب.

أحدها: أنّ الوجوب فيما ورد من الأوامر الّتي ظاهرها ذلك، مختصّ بأوّل الوقت. وهو الظاهر من كلام المفيد رحمه الله على ما ذكره العلّامة.

وثانيها: أنّه مختصّ بآخر الوقت، ولكن لو فعل في أوّله كان جارياً مجرى تقديم الزكاة؛ فيكون نفلاً يسقط به الفرض.

وثالثها: أنّه مختصّ بالآخر، وإذا فعل في الأوّل وقع مراعى، فإن بقي المكلّف على صفات التكليف تبيّن أنّ ما أتى به كان واجباً، وإن خرج عن صفات المكلّفين كان نفلاً. وهذان القولان لم يذهب إليهما أحد من طائفتنا، وإنّما هما لبعض العامّة.

والحقّ تساوي جميع أجزاء الوقت في الوجوب، بمعنى أنّ للمكلّف الإتيان به في أوّل الوقت، ووسطه، وآخره، وفي أيّ جزء اتّفق إيقاعه كان واجباً بالأصالة، من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف، وعدمه. ففي الحقيقة يكون راجعاً إلى الواجب المخيّر.

وهل يجب البدل؟ وهو العزم على أداء الفعل في ثاني الحال، إذا أخّره عن أوّل الوقت ووسطه. قال السيّد المرتضى: نعم. واختاره الشيخ رحمه الله على ما حكاه المحقّق عنه، وتبعهما السيّد أبو المكارم ابن زهرة، والقاضي سعدالدين بن البرّاج، وجماعة من المعتزلة. والأكثرون على عدم الوجوب، ومنهم المحقّق والعلّامة رحمهما الله وهو الأقرب.

فيحصل ممّا اخترناه في المقام دعويان.

لنا على الأُولى منهما: أنّ الوجوب مستفاد من الأمر، وهو مقيّد بجميع الوقت. لأنّ الكلام فيما هو كذلك. وليس المراد تطبيق أجزاء الفعل على أجزاء الوقت، بأن يكون الجزء الأوّل من الفعل منطبقاً على الجزء الأوّل من الوقت، والأخير على الأخير؛ فإنّ ذلك باطل إجماعاً. ولا تكراره في أجزائه، بأن يأتي بالفعل في كلّ جزء يسعه من أجزاء الوقت. وليس في الأمر تعرّض لتخصيصه بأوّل الوقت أو آخره ولا بجزء من أجزائه المعيّنة قطعاً، بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل إلى أجزاء الوقت. فيكون القول بالتخصيص بالأوّل أو الآخر تحكّماً باطلاً. وتعيّن القول بوجوبه على التخيير في أجزاء الوقت. ففي أيّ جزء أدّاه فقد أدّاه في وقته.

وأيضاً: لو كان الوجوب مختصّاً بجزء معيّن، فإن كان آخر الوقت، كان المصلّي للظهر مثلاً في غيره مقدّماً لصلاته على الوقت؛ فلا تصحّ،

كما لو صلّاها قبل الزوال. وإن كان أوّله، كان المصلّي في غيره قاضياً، فيكون بتأخيره له عن وقته عاصياً، كما لو أخّر إلى وقت العصر، وهما خلاف الإجماع.

ولنا على الثانية: أنّ الأمر ورد بالفعل، وليس فيه تعرّض للتخيير بينه وبين العزم، بل ظاهره ينفي التخيير، ضرورة كونه دالّاً على وجوب الفعل بعينه. ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره؛ فيكون القول به أيضاً تحكّماً، كتخصيص الوجوب بجزء معيّن.

احتجّوا لوجوب العزم: بأنّه لو جاز ترك الفعل في أوّل الوقت أو وسطه، من غير بدل، لم ينفصل عن المندوب؛ فلابدّ من إيجاب البدل ليحصل التمييز بينهما. وحيث يجب، فليس هو غير العزم، للإجماع على عدم بدليّة غيره. وبأنّه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفّارة، وهو أنّه لو أتى بأحدهما أجزأ، ولو أخلّ بهما عصىٰ، وذلك معنى وجوب أحدهما؛ فيثبت.

والجواب عن الأوّل: أنّ الانفصال عن المندوب ظاهر ممّا مرّ، فإنّ أجزاء الوقت في الواجب الموسّع باعتبار تعلّق الأمر بكلّ واحد منها على سبيل التخيير تجري مجرى الواجب المخيّر. ففي أيّ جزء اتّفق إيقاع الفعل فهو قائم مقام إيقاعه في الأجزاء البواقي. فكما أنّ حصول الامتثال في المخيّر بفعل واحدة من الخصال لا يُخرِجُ ما عداها عن وصف الوجوب التخييريّ، كذلك إيقاع الفعل في الجزء الأوسط أو الأخير من الوقت في الموسّع لا يُخرج إيقاعه في الأوّل منه مثلاً عن وصف الوجوب الموسّع، وذلك ظاهر. بخلاف المندوب، فإنّه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء. وهذا كافٍ في الانفصال.

وعن الثاني: أنّا نقطع بأنّ الفاعل للصلاة مثلاً ممتثل باعتبار كونها

صلاة بخصوصها، لا لكونها أحد الأمرين الواجبين تخييراً، أعني: الفعل والعزم؛ فلو كان ثَمّة تخيير بينهما، لكان الامتثال بها من حيث إنّها أحدهما، على ما هو مقرّر في الواجب التخييري. وأيضاً، فالإثم الحاصل على الإخلال بالعزم ـ على تقدير تسليمه ـ ليس لكون المكلّف مخيّراً بينه وبين الصلاة، حتّى يكونا كخصال الكفّارة، بل لأنّ العزم على فعل كلّ واجب ـ إجمالاً، حيث يكون الالتفات إليه بطريق الإجمال، وتفصيلاً عند كونه متذكّراً له بخصوصه ـ حكم من أحكام الإيمان يثبت مع ثبوت الإيمان، سواء دخل وقت الواجب أو لم يدخل. فهو واجب مستمرّ عند الالتفات إلى الواجبات إجمالاً أو تفصيلاً. فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلاة.

واعلم: أنّ بعض الأصحاب توقّف في وجوب العزم، على الوجه الّذي ذكر. وله وجه، وإن كان الحكم به متكرّراً في كلامهم، وربّما استدلّ له بتحريم العزم على ترك الواجب، لكونه عزماً على الحرام، فيجبُ العزم على الفعل، لعدم انفكاك المكلّف من هذين العزمين، حيث لا يكون غافلاً، ومع الغفلة لا يكون مكلّفاً. وهو كما ترىٰ.

حجّة من خصّ الوجوب بأوّل الوقت: أنّ الفضلة في الوقت ممتنعة؛ لأدائها إلى جواز ترك الواجب؛ فيخرج عن كونه واجباً. وحينئذٍ فاللازم صرف الأمر إلى جزء معيّن من الوقت، فإمّا الأوّل أو الأخير، لانتفاء القول بالواسطة. ولو كان هو الأخير، لما خرج عن العهدة بأدائه في الأوّل. وهو باطل إجماعاً، فتعيّن أن يكون هو الأوّل.

والجواب: أمّا عن امتناع الفضلة في الوقت، فقد اتّضح ممّا حقّقناه آنفاً، فلا نطيل بإعادته. وأمّا عن تخصّص الوجوب بالأوّل، فبأنّه لو تمّ لما جاز تأخيره عنه، وهو باطل أيضاً، كما تقدّمت الإشارة إليه.

واحتجّ من علّق الوجوب بآخر الوقت: بأنّه لو كان واجباً في الأوّل لعصىٰ بتأخيره؛ لأنّه ترك للواجب، وهو الفعل في الأوّل، لكنّ التالي باطل بالإجماع، فكذا المقدّم.

وجوابه: منع الملازمة، والسند ظاهر ممّا تقدّم؛ فإنّ اللزوم المدّعى إنّما يتمّ لو كان الفعل في الأوّل واجباً على التعيين. وليس كذلك، بل وجوبه على سبيل التخيير. وذلك أنّ الله تعالى أوجب عليه إيقاع الفعل في ذلك الوقت، ومنعه من إخلائه عنه، وسوّغ له الإتيان به في أيّ جزء شاء منه. فإن اختار المكلّف إيقاعه في أوّله أو وسطه أو آخره، فقد فعل الواجب.

وكما أنّ جميع الخصال في الواجب المخيّر بالوجوب، على معنى أنّه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الإتيان بالجميع، بل للمكلّف اختيار ما شاءَ منها، فكذا هنا لا يجب عليها إيقاع الفعل في الجميع، ولا يجوز له إخلاءُ الجميع عنه. والتعيين مفوّض إليه ما دام الوقت متّسعاً؛ فإذا تضيّق تعيّن عليه الفعل.

وينبغي أن يعلم: أنّ بين التخيير في الموضعين فرقاً، من حيث إنّ متعلّقه في الخصال الجزئيّات المتخالفة الحقائق، وفيما نحن فيه الجزئيّات المتّفقة الحقيقة؛ فإنّ الصلاة المؤدّاة مثلاً في جزء من أجزاء الوقت مثل المؤدّاة في كلّ جزء من الأجزاء الباقية، والمكلّف مخيّر بين هذه الأشخاص المتخالفة بتشخّصاتها، المتماثلة بالحقيقة. وقيل: بل الفرق أنّ التخيير هناك بين جزئيّات الفعل وهاهنا في أجزاء الوقت. والأمرُ سهلٌ.

قوله: ﴿الأمر بالفعل في وقت يفضل عنه ... الخ﴾.

الواجب بالنسبة إلى الزمان الّذي يقع فيه على وجهين:

**أحدهما**: غير الموقّت، وهو أن لا يلحظ له زمان مخصوص لأدائه لا يجوز تقديمه ولا تأخيره عنه، بل إنّما يلحظ نفس الفعل ويراد إيقاعه من المكلّف، وحينئذٍ: فإمّا أن يتعلّق التكليف به على وجه الفور والتعجيل كالحجّ، أو من دون اعتباره، كقضاء الفوائت على المشهور، والنذر المطلق، ولا إشكال في شيءٍ منهما. أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني فلكون المكلّف به هو مطلق الطبيعة والمنع من الترك حاصل بالنسبة إليه وربما يقال بجريان الإشكال الآتي فيه أيضا.

**ثانيهما**: الموقّت، وهو ما عيّن له وقت مخصوص، ثمّ الفعل بالنسبة إلى وقته المضروب له لا يخلو عن وجوهٍ ثلاثة، فإنّه: إمّا أن يكون الفعل زائداً على وقته، أو مساوياً له، أو ناقصاً عنه.

لا إشكال على ما نصّ إليه جماعة منهم على امتناع الأوّل بناءً على امتناع التكليف بما لا يطاق. وفي النهاية: أنّه لا نزاع فيه.

هذا إذا أُريد إيقاع تمام الفعل في الوقت المفروض. وأمّا إذا أُريد إيقاع بعضه فيه وإتمامه فيما بعد ذلك فلا مانع منه، كما ورد «أنّ من أدرك ركعة من الوقت كان كمن أدرك الوقت»[1] فهو وقت مضروب لإيقاع بعض الفعل، أو أنّ ما بعد ذلك الوقت ممّا يسع الفعل من وقتٍ مضروب له ملحق بالوقت المضروب له، أوْ لا. وكيف كان فهو يندرج في الموقّت، لاعتبار الوقت فيه في الجملة.

ولا إشكال أيضاً في جواز الثاني ووقوعه من غير خلافٍ فيه. وقد صرّح جماعة منهم الفاضلان بالإجماع على جوازه. ونصّ جماعة منهم الشيخ والعلّامة والسيّد العميدي بنفي الخلاف عنه أو الاتّفاق على جوازه. وفي النهاية وغيره: أنّه لا نزاع في وقوعه.

---

(١) وسائل الشيعة: ج ٣ ب ٣٠ من أبواب المواقيت ص ١٥٨ ح ٤، وفيه: «ومن أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة».

هذا إذا كان الواجب أمراً مستمرّاً، سواء كان وجوديّاً أو عدميّاً كالصوم. وأمّا إذا كان مركّباً ذا أجزاءٍ كالصلاة وأُريد تطبيق الفعل على أجزاء الوقت حقيقةً بحيث لا يتقدّم عليه شيء من أجزائه ولا يتأخّر عنه فهو مشكل، بل الظاهر امتناعه بحسب العادة، وعلى فرض إمكانه فالعلم به مستحيل بحسب العادة، وما هذا شأنه لا يصحّ التكليف به. فما ذكر من الاتّفاق على الجواز والوقوع إنّما يراد به حصول ذلك في الجملة، أو المراد[1] المساواة العرفيّة دون الحقيقة، فلا ينافيه زيادة الوقت من أوّله وآخره بمقدارٍ يسيرٍ يعتبر في تحصيل اليقين بإيقاع الفعل في الوقت.

وأمّا الثالث فقد اختلفوا فيه على قولين بعد اتّفاقهم على ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة:

**أحدهما**: الجواز والوقوع، وهو مختار المحقّقين، بل لا يعرف فيه مخالف من الأصحاب سوى ما يعزى إلى ظاهر المفيد، وحسب ما حكاه العلّامة في المختلف وأشار إليه المصنّف رحمه الله. وذكر الفاضل الصالح: أنّه الحقّ عندنا وعند كثيرٍ ممّن خالفنا، وهو يومئ بإطباق الخاصّة عليه. وقال الفاضل الجواد: إنّه المشهور، وعليه الجمهور.

**وثانيهما**: المنع من جوازه، وعزاه في المبادئ إلى من لا تحقيق له، وفي النهاية إلى أبي الحسن الكرخي وجماعةٍ من الأشاعرة وجماعةٍ من الحنفية، واستظهره المصنّف من كلام المفيد على ما حكاه العلّامة، لكن ما عزاه الشيخ إليه إنّما هو بالنسبة إلى الصلاة، فإنكاره لمطلق الموسّع مع ما فيه من البعد غير ظاهر. وكيف كان فمنشأ الخلاف في ذلك ما أشرنا إليه في الواجب المخيّر، وقد نبّه عليه المصنّف بقوله: «لظنّهم أنّه يؤدّي إلى ترك الواجب» وستعرف دفعه إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (ف) ونسخة: إذ المراد.

قوله: ﴿مختصّ بأوّل الوقت﴾.

فسّره بعضهم بالجزء الأوّل الّذي يساوي الفعل، وقد عرفت ما فيه من الإشكال، إلّا أن يكون المراد المساواة العرفيّة كما أشرنا إليه. أو يقال: إنّه لمّا لم يكن مانع من التأخير نظراً إلى انتفاء العقوبة فيه جاز التحديد على الوجه المذكور، وفيه تأمّل.

وقد حكي القول المذكور أيضاً عن جماعةٍ من الأشاعرة وبعض الحنفيّة وقوم من الشافعيّة.

ثمّ إنّ قضيّة القول المذكور صيرورة الفعل قضاءً بالتأخير. وقد حكاه في النهاية صريحاً عن القائل بهذا القول، والظاهر أنّهم لا يقولون إذن بثبوت العقاب، وإلّا لم يكن فرق بين الوقت المفروض وغيره، مع أنّ الظاهر قيام الإجماع من الكلّ على الفرق كما أنّه قضيّة النصّ.

قوله: ﴿ليكون نفلاً يسقط به الفرض﴾.

حكاه في النهاية عن جماعةٍ من الحنفيّة، ونصّ في المختلف بأنّه لا يعرف به قائلاً من أصحابنا كما سيصرّح به المصنّف، وعلى هذا القول يكون إسقاطه الفرض مراعىً ببقائه على صفات التكليف في الآخر، فلو لم يبقَ على صفات التكليف لم يتعلّق الوجوب به أصلاً حتّى يسقط الفرض بما فعله في الأوّل.

قوله: ﴿واذا فعل في الأوّل وقع مراعى ... الخ﴾.

أُورد عليه: بأنّ ما حكم به أوّلاً من اختصاص الوجوب بالآخر لا يلائم وقوع الفعل في الأوّل مراعى، إذ قضيّة ذلك وجوب الفعل الواقع أوّلاً إذا استجمع في الآخر شرائط التكليف فلا يختصّ الوجوب بالآخر.

وقد يجاب عنه بوجوه:

**أحدها**: أنّ مراده باختصاص الوجوب بالآخر أنّ استحقاقه العقاب بالترك إنّما هو بالنسبة إلى الآخر، لوضوح عدم ترتّب العقاب على مجرّد الترك في الأوّل والوسط.

ويوهنه: أنّ ذلك تعليل لاختصاص الوجوب بالآخر، فهو إنّما يوافق المذهب السابق من كون الفعل الواقع أوّلاً نفلاً يسقط به الفرض دون هذا القول، فلا يتمّ به الجمع بين الحكمين المذكورين في كلامه ليندفع به التدافع الملحوظ في الإيراد.

ويمكن أن يقال: إنّ المقصود في الجواب أنّ مطلق الوجوب لا يستلزم استحقاق العقاب بالترك مطلقاً، وإنّما يتفرّع استحقاق العقاب فعلاً على ترك بعض أفراده، فأراد باختصاص الوجوب بالآخر هو الوجوب الّذي يتفرّع عليه استحقاق العقاب بالترك مطلقاً على ما هو الشائع في تفسيره، ووجوبه في الأوّل مع استجماعه لشرائط التكليف في الآخر هو الوجوب على ما يقتضيه التحقيق في تفسيره.

ولا يخفى ما فيه من التعسّف، مضافاً إلى فساده في نفسه، فإنّ نسبة استحقاق العقاب إلى الترك في الأوّل والآخر على نحوٍ واحد، فإنّ الترك في الآخر مع الفعل في الأوّل لا يقضي باستحقاق العقاب، كما أنّ الترك في الأوّل مع الفعل في الآخر لا يقتضيه، ولو حصل الترك فيهما كان نسبة الذمّ واستحقاق العقاب إليهما على نحوٍ سواء.

**ثانيها**: أنّه إنّما يقول باختصاص الوجوب بالآخر مع عدم الإتيان به في الأوّل إذا بقي على صفة التكليف في الآخر.

وأنت خبير بوهنه أيضاً، إذ لا يستفاد ذلك من كلام القائل المذكور أصلاً، بل قضيّة كلامه كون إدراكه الوقت الآخر مجامعاً لشرائط التكليف كاشفاً عن وجوبه في الأوّل كيف ولولا ذلك لَما كان الفعل الصادر منه حينئذٍ واجباً، وقد نصّ على انكشاف وجوبه بإدراك آخر الوقت كذلك. ومن البيِّن أيضاً أنّه لا دخل لإتيان المكلّف بالفعل وعدمه في وجوبه وعدم وجوبه.

**ثالثها**: أنّه لمّا كان البقاء إلى الآخر كاشفاً عنده عن وجوبه في الأوّل عبّر عن ذلك بكون الوجوب مختصّاً بالآخر تجوّزاً حيث إنّه يحقّقه، وهذا الوجه وإن كان بعيداً عن ظاهر اللفظ إلّا أنّه لا مناص عن الحمل عليه في مقام الجمع. هذا إذا

صرّح القائل المذكور باختصاص الوجوب بالآخر حسب ما حكاه المصنّف موافقاً لِمَا في الإحكام.

وأمّا ما ذكره العلّامة في النهاية فهو خالٍ عن ذلك. قال عند ذكر قول الكرخي على ما هو المشهور عنه: إنّ الصلاة المفعولة في أوّل الوقت موقوفة، فإن أدرك المصلّي آخر الوقت وهو على صفة المكلّفين كان ما فعله واجباً، وإن لم يبقَ على صفات المكلّفين كان نفلاً، وهذا كما ترى لا إشارة فيه إلى اختصاص الوجوب بالآخر، وقد حكاه عنه كذلك في التهذيب ومنية اللبيب وغيرهما من غير إشارة إلى حكمه باختصاص الوجوب بالآخر، بل جعلوه مقابلاً للقول بالاختصاص بالآخر.

وعزى الغزالي في المستصفى القول به كذلك إلى قوم، وكان هناك اضطراباً في تعبيره قد قضى باضطراب النقل عنه، كما يستفاد من العدّة عند نقل قوله، حيث أسند إليه اختصاص الوجوب بالآخر وكون فعله في الأوّل نفلاً، قال: وربّما نمّاه موقوفاً على أن يأتي عليه الوقت الآخر وهو على الصفة الّتي يجب عليه معها فعل الصلاة ويخرج الوقت، فيحكم بالوجوب، ومع تسميته نفلاً يكون قد أجزأت عن الواجب.

وما حكاه عنه أخيراً هو القول الّذي ذكره المصنّف هنا، ويمكن حمله على إرادة الأوّل، فإنّه لمّا كان ممّا يسقط به الفرض سمّاه واجباً، نظراً إلى قيامه مقامه، فيحصل بذلك الجمع بين كلاميه، ولا يساعده حكاية المصنّف.إذلا يصحّ حينئذٍ عدّه قولاً آخر إلّا أن يكون القول المنقول هنا لغيره.

وكيف كان فمع البناء على وقوع الفعل مراعىً في الأوّل لا يكون القول المذكور إنكاراً للواجب الموسّع، ضرورة كون الفعل حينئذٍ واجباً في تمام الوقت إذا أدرك آخر الوقت مستجمعاً للشرائط، وإلّا لم يكن واجباً بالنسبة إليه، وكان الحامل له على ذلك شبهةً أُخرى غير الشبهة المذكورة في الواجب الموسّع، وهي: أنّه لو خرج عن صفات المكلّفين فجأةً بعد دخول الوقت لم يتحقّق عصيان

في شأنه، فجاز له الترك لا إلى بدل، وهو لا يجامع الوجوب، وهذا بخلاف ما لو كان على صفات المكلّفين في الآخر، لعدم جواز تركه إذن في شيءٍ من أجزاء الوقت مطلقاً، بل إنّما يجوز ذلك إلى بدل، وهو لا ينافي الوجوب، ومنه يعلم أنّ اعتباره البقاء على صفات المكلّفين في الآخر إنّما هو في غير مَن ظنّ الفوات قبل بلوغ الآخر. وأمّا بالنسبة إليه فلا ريب في وجوب الفعل عنده عند ذلك. هذا، وقد حكى عنه قولان آخران:

**أحدهما**: ما حكاه عنه أبو الحسين البصري، وقال: إنّه أشبه من الحكاية الأُولى، وهو: أنّه إن أدرك المصلّي آخر الوقت وهو على صفة المكلّفين كان ما فعله مسقطاً للفرض، وهو بعينه القول المتقدّم، ويوافق ما حكاه الشيخ أوّلاً.

**ثانيهما**: ما حكاه عنه أبو بكر الرازي من أنّ الصلاة يتعيّن وجوبها بأحد الشيئين: إمّا بأن يفعل، أو بأن يتضيّق وقتها ويشارك هذان الوجهان ما مرّ من الوجه المتقدّم في كون إدراك آخر الوقت معتبراً في الجملة في وجوب الفعل وإن اختلف الحال فيه على حسب اختلافها.

قوله: ﴿ففي الحقيقة يكون راجعاً إلى الواجب المخيّر﴾.

كلامه هذا ـ كما سنشير إليه بعد ذلك ـ يومئ إلى كون الواجب الموسّع من قبيل الواجب المخيّر، غاية الأمر أنّ التخيير هناك بين الأفعال المختلفة بالحقيقة وهنا بين الأفعال المتّفقة في الحقيقة المختلفة بحسب الزمان، كما سيصرّح به، فيكون المكلّف مخيّراً بين الإتيان بالفعل في أوّل الوقت ووسطه وآخره، ويكون الأمر متعلّقاً بكلّ من تلك الأفعال أصالةً على الوجه المذكور، ففي أيّ جزءٍ أتى بالفعل فقد أتى بما يجب عليه بالأصالة، كما أنّه إذا أتى بأحد الأفعال الواجبة تخييراً كان آتياً بواجبٍ أصلي، نظراً إلى تعلّق الأمر بخصوص كلّ منها على وجه التخيير، فيكون ذلك هو المراد بقوله: «ففي أيّ جزءٍ اتّفق إيقاعه فيه كان واجباً بالأصالة» يعني أنّه لمّا تعلّق الأمر به بحسب أجزاء الوقت على سبيل التخيير كان الإتيان به في أيّ جزءٍ كان من أجزائه إتياناً لما يجب عليه أصالةً، نظراً إلى تعلّق الأمر به كذلك على نحو الواجب المخيّر.

فيندفع حينئذٍ بهذا التقرير ما يتوهّم من المنافاة بين الوجوب وجواز الترك، إذ ليس الواجب هناك شيئاً واحداً حتّى يتخيّل جواز تركه في أوّل الوقت ووسطه، بل الواجب أفعال عديدة على سبيل التخيير بينها، وجواز تركه حينئذٍ في الأوّل والوسط إنّما هو من جهة التخيير المتعلّق به، وهو لا ينافي الوجوب كما مرّ في الواجب المخيّر.

وأنت خبير بما فيه، إذ لا وجه للقول بتعلّق الأمر أصالةً بخصوص كلّ واحدٍ من تلك الأفعال على سبيل التخيير، ليكون الواجب الموسّع واجباً مخيّراً على الوجه المذكور، ويكون الفرق بينه وبين غيره من الواجبات التخييريّة مجرّد ما ذكر، بل الحقّ عدم تعلّق الأمر هنا أصالةً بخصوص إيقاع الفعل في شيءٍ من أجزاء الوقت، وإنّما الواجب بالأصالة هنا فعل واحد، وهو الطبيعة المتعلّقة للأمر المقيّدة بعدم خروجه عن الزمان المفروض.

وتوضيح المقام: أنّه إذا تعلّق الأمر بطبيعةٍ على وجه الإطلاق كان الواجب هو أداء تلك الطبيعة في أيّ وقتٍ كان من غير أن يتعلّق وجوبه بخصوص وقتٍ من الأوقات، فنفس الطبيعة متّصفة بالوجوب متعلّقة للمنع من الترك بملاحظة ذاتها، مع قطع النظر عن خصوصيّات الأوقات، من غير أن يكون خصوص إيقاعها في كلّ من تلك الأوقات الخاصّة واجباً بالأصالة، لعدم تعلّق الأمر بشيءٍ منها، وإنّما هي واجب لتوقّف وجود[1] الفعل على الزمان، أو لكونه من لوازم وجوده، فالأمر المتعلّق بالطبيعة إنّما يقتضي وجوب تلك الطبيعة بالأصالة، وإنّما يجب خصوصيّات الأفراد المندرجة تحتها تبعاً على سبيل التخيير لما ذكر، ولا يقضي ذلك بكون الفعل المتقيّد بتلك الخصوصيّة واجباً بالتبع ومن باب المقدّمة، نظراً إلى تعلّق الأمر أصالةً بنفس الفعل، وكون الفعل متّحد مع الخصوصيّة بحسب الخارج، ضرورة كون الماهيّة والتشخّص متّحدين بحسب الوجود، وإنّما يتعدّدان في تحليل العقل.

---

(١) في (ف): واجبة بالتبع لتوقّف وجود. وفي نسخةٍ أُخرى: واجب بالتوقّف ووجود.

فالفعل الخاصّ الصادر من المكلّف من حيث انطباقه على الطبيعة المطلقة المتعلّقة للأمر أصالةً يكون واجباً أصليّاً، ومن جهة خصوصيّته المنضمّة إلى تلك الطبيعة يكون واجباً بالتبع بملاحظة الغير، فالتخيير الحاصل بين أفراد الواجب تخيير تبعيّ حاصل من الجهة المذكورة، وهي غير جهة الأمر المتعلّق أصالةً بالطبيعة المفروضة، فكون كلّ من تلك الأفعال واجباً أصليّاً من جهة اتّحادها مع الطبيعة المطلقة لا ينافي كونها واجبةً بالتبع من جهة الخصوصيّة الملحوظة فيها، وهي من الجهة الأُولى لا تخيير فيها، إذ المفروض اتّحاد الطبيعة وعدم حصول بدلٍ عنها. ومن الجهة الثانية يتخيّر المكلّف بينها، ولا أمر يتعلّق بها أصالةً من الجهة المذكورة.

إذا تقرّر ذلك فنقول بجريان ذلك بعينه في الواجب الموسّع، غير أنّ بينهما فرقاً من جهة عدم ملاحظة الزمان في الأوّل أصلاً. وهنا قد لوحظ عدم خروج الفعل عن حدَّي الزمان المفروض. ومن البيِّن أنّ ذلك لا يقضي بتعلّق الأمر أصالةً بإيقاع الفعل في خصوصيّات أبعاض الزمان المفروض ولو على سبيل التخيير. كما أنّه لا يقضي تعلّق الأمر بالطبيعة المطلقة بتعلّقه أصالةً بخصوصيّات الأفراد الخاصّة.

نعم، هنا وجوب تبعيّ تخييريّ متعلّق بتلك الخصوصيّات حسب ما ذكرناه، ولا دخل له بوجوب نفس الفعل الملحوظ في المقام.

فالتحقيق أن يقال: إنّه لا مانع من تعلّق الوجوب بالفعل في الزمان الّذي يزيد عليه من غير حاجةٍ إلى إرجاعه إلى الوجوب التخييري وجعل كلّ من الآحاد بدلاً عن الآخر، إذ بعد تعلّق الأمر بالطبيعة في الزمان المتّسع يكون الواجب هو إيجاد تلك الطبيعة في الزمان المضروب له بحيث لا يجوز تركه في جميع ذلك الزمان وإن جاز الترك في خصوص أبعاضه، من غير فرقٍ بين أوّله ووسطه وآخره.

كيف؟ ومن الواضح جواز تعلّق الأمر بالطبيعة المطلقة من غير تقييدٍ بزمان، فيكون الواجب حينئذٍ نفس تلك الطبيعة، ففي أيّ زمانٍ أوجدها المكلّف يكون

واجباً، نظراً إلى حصول الطبيعة به فكذا الحال في الموسّع، بل هو أوضح حالاً منه لتقييد الوجوب فيه بالزمان المعيّن حيث لا يجوز تقديمه عليه ولا تأخّره عنه، ففيه تضييق لدائرة اتّحاد الواجب لا توسّع فيه بالنسبة إلى الواجبات المطلقة. واتّصاف الفعل بجواز الترك في خصوص أبعاض ذلك الزمان لا ينافي وجوب نفس الطبيعة وعدم جواز تركها بملاحظة ذاتها، لِمَا تقرّر من عدم تعلّق الوجوب المتعلّق بالطبيعة بشيءٍ من أفرادها بالنظر إلى الخصوصيّة المتّحدة بها.

غاية الأمر أن تكون الأفراد واجبة بملاحظة اتّحادها مع الطبيعة، وذلك لا يقضي بتعلّق الوجوب أصالةً بشيءٍ من خصوصيّاتها. نعم، تتّصف تلك الخصوصيّات بالوجوب اتّصافاً عرضيّاً، نظراً إلى اتّحادها مع الواجب وعدم إمكان انفكاك الواجب عن أحدها، بل ربّما يقال باتّصافها بالذات بوجوبٍ غيريٍّ تبعيٍّ تخييريٍّ، لكونها مقدّمةً لحصول الواجب، نظراً إلى توقّف إيجاد الطبيعة على حصولها، وفيه نظر ستجيء الإشارة إليه في المحلّ اللائق به.

وكيف كان فلا ربط للوجوب الملحوظ على أيٍّ من الوجهين المذكورين بما نحن فيه، فإنّ الكلام في الوجوب الأصلي التعييني المتعلّق بالطبيعة، ولا يعتريه جواز تركٍ ولا تخيير، كما عرفت.

وإذا تبيّن أنّ جواز ترك كلّ من الأفراد غير مانعٍ من اتّصاف الطبيعة بالوجوب فكذا جواز ترك الطبيعة في خصوص كلّ زمانٍ لا يمنع من تعلّق الوجوب بنفس الطبيعة. كيف! وليس الزمان إلّا خصوصيّةً من الخصوصيّات الّتي يتقيّد بها الفعل.

كما أنّ المكان والآلة والمتعلّق ونحوها من جملة تلك الخصوصيّات، فإنّ الفعل لا يخلو عن أحد تلك القيودات، إذ لا يكون عدم وجوب خصوص واحدٍ منها على التعيين مانعاً من تعلّق الوجوب بالطبيعة، فيتخيّر المكلّف بين الإتيان بواحدٍ من تلك الخصوصيّات من غير تأمّلٍ لأحد، ولا إشكال، فكذا الحال في المقام، إذ ليس زيادة الزمان بأعظم من زيادة المكان، ولا جواز ترك الفعل في

زمانٍ خاصٍّ بأعظم من جواز ترك الفعل المتعلّقٍ بمتعلّقٍ خاصٍّ أو بآلةٍ مخصوصةٍ مع عدم منافاة شيءٍ من ذلك، لوجوب أصل الفعل، وعدم جواز تركه لا ينافي جواز ترك كلّ من الخصوصيات المتّحدة بالواجب المأخوذة في الفرد المتّحد بالطبيعة الحاصلة بحصوله.

وبتقريرٍ آخر: وجوب أصل الفعل عيناً وعدم جواز تركه من دون تخييرٍ فيه لا ينافي التخيير في أدائه والإتيان به، والتخيير الحاصل في هذه المقامات إنّما هو في تأدية الواجب، لا في أصله، فإنّ الواجب نفس الطبيعة المطلقة أو المقيّدة، ولا يجوز تركه ولا بدل له، إلّا أنّ أداء ذلك الواجب يحصل بوجوهٍ متعدّدةٍ يتخيّر المكلّف بينها، وذلك هو ما ذكرناه من التخيير التبعي، وتلك الوجوه هي المطلوبة تبعاً على الوجه المذكور من حيث حصول الطبيعة الواجبة بكلّ منها، والإشكال المذكور في المقام مبنيّ على الخلط بين الأمرين وعدم التمييز بين اللحاظين.

قوله: ﴿وهل يجب البدل وهو العزم ... الخ﴾.

لا إشكال عند القائلين بحصول التوسعة في الواجبات الشرعيّة في جواز تأخير الموسّع عن أوّل الوقت ووسطه. كما أنّه لا إشكال في تعيين الإتيان بنفس الفعل في آخر الوقت وعدم الاكتفاء عنه بغيره، واختلفوا في جواز تركه لا إلى بدل فيما عدا الوقت الأخير، فقيل بعدم جواز تركه في شيء من أجزاء الوقت إلّا إلى بدل ينوب منابه وهو العزم على الفعل فيما بعد، فيتخيّر المكلّف بينه وبين الفعل إلى أن يتضيّق الوقت فيتعيّن الفعل، وقيل بجواز تركه في خصوصيّات تلك الأوقات من غير بدل وهو كما مرّت الإشارة إلى وجهه وسيجيء تفصيل القول فيه.

قوله: ﴿وتبعه السيّد أبو المكارم﴾.

وقد اختار ذلك شيخنا البهائي، وتبعه تلميذه الفاضل الجواد. وحكي القول به عن الجبائين، وعزاه الفاضل الجواد إلى أكثر أصحابنا. واضطربت كلماتهم في بيان ما يقع العزم المذكور بدلاً عنه. فظاهر السيّد المرتضى أنّ العزم المذكور إنّما يقع بدلاً عن نفس الفعل، ولذا أنكر كون الإتيان بالبدل قاضياً بسقوط المبدَل، وذكر أنّ الأبدال في الشرع على وجهين:

فمنها: ما يسقط المبدَل بحصوله.

ومنها: ما لا يسقط به، كما هو الحال في التيمّم بالنسبة إلى الوضوء والغسل فإنّه مع كونه بدلاً لا يسقط به التكليف بمبدَله، بل يتعيّن الإتيان به أيضاً عند التمكّن منه.

ويظهر من كلام بعضهم أنّه بدل عن خصوص الافعال الّتي يقع العزم المذكور موقعها، فالعزم على الفعل في الزمان الثاني بدل عن الفعل في الزمان الأوّل، والعزم عليه في الثالث بدل عن الفعل في الثاني، وهكذا.

وقيل بكون العزم بدلاً عن خصوص الإيقاعات دون نفس الفعل، فيحتمل أن يراد به خصوص الأفعال الخاصّة، فيرجع إلى الوجه المتقدّم، أو الخصوصيّات المنضمَّة إلى نفس الفعل عند إيجاده في خصوص الأزمنة المفروضة دون نفس الفعل، كما هو الظاهر من العبارة.

وربّما يقال بكون العزم جزءاً من البدل، وأنّ بدل الفعل في أوّل الوقت هو العزم على الفعل في ثانيه مع أداء الفعل فيه، ثمّ العزم على الفعل في ثالثه مع الفعل فيه بدل من الفعل في ثاني الوقت، وهكذا، فيكون الفعل في آخر الوقت مع ما تقدّم عليه من العزم على الفعل في ثاني الحال وثالثه إلى آخر الوقت بدلاً عن الفعل في الأوّل. وهذه الوجوه كلّها ضعيفة غير جارية على القواعد.

أمّا ما ذكره السيّد فظاهر، لوضوح قضاء البدليّة بوقوعه مقام المبدَل وقيامه مقامه في معنى سقوطه بفعله، وليس التيمّم بدلاً عن الوضوء مطلقاً حتّى يسقط بفعله، وإنّما هو بدل منه في حال الاضطرار وقائم مقامه. ومن البيّن أنّه لا وجوب حينئذٍ للوضوء ولو سلّم جواز عدم سقوط المبدل مع الإتيان بالبدل، فإنّما هو الأبدال الاضطراريّة. وأمّا إذا كان البدل اختياريّاً كان المكلّف مخيّراً في الإتيان بأحد الأمرين، فكيف يعقل عدم سقوط التكليف مع الإتيان بأحدهما؟

**وأمّا الوجه الثاني** فلوضوح قيامه مقام ذلك الفعل الخاصّ ـ كما عرفت ذلك ـ قاضٍ أيضاً بسقوط الواجب، لظهور كون الإتيان بالمبدَل مسقطاً للتكليف، كيف!

ومن البيّن أنّه لا تكرار هناك في التكليف، بل ليس المكلّف به إلّا أداء الفعل مرّةً، والمفروض قيام العزم مقامه فكيف! يصحّ القول ببقاء التكليف بعد الإتيان بما ينوب منابه.

وأمّا **الوجه الثالث** فلأنّه لا يكون العزم حينئذٍ بدلاً عن الفعل الواجب، إذ المفروض كونه بدلاً من الخصوصيّات المغايرة له، فيكون نفس الواجب خالياً عن البدل، ومعه تبقى الشبهة القاضية ببدليّة العزم على حالها، ولا يكون التزام بدليّة العزم على الوجه المذكور نافعاً في المقام، ومعه لا يقوم دليل على ثبوت بدليّته على الوجه المذكور.

وأمّا **الوجه الرابع** ففيه مع مخالفته لظواهر كلماتهم: أنّه إذا جعل الفعل في ثاني الحال وثالثه ـ مثلاً ـ بعضاً من البدل، فأيّ مانع من كونه هو البدل من غير حاجةٍ إلى ضمّ العزم مضافاً إلى بعده جدّاً من ظاهر الأمر، فإنّ الظاهر منه كون الواجب نفس الطبيعة،إلّا أنّ ذلك تمام المأمور به تارةً، وبعضاً منه أُخرى.

والّذي ينبغي أن يذهب إليه القائل ببدليّة العزم أن يقول بحصول تكليفين في المقام أحدهما يتعلّق بالفعل، والآخر بالفوريّة والمبادرة في تحصيل تفريغ الذمّة. والتكليف الأوّل على سبيل التعيين من غير أن يثبت هناك بدل للواجب. والثاني على سبيل التخيير بينه وبين العزم على أدائه فيما بعد ذلك بمعنى أنّه يجب عليه البدار إلى الفعل ما لم يأت به أو العزم على الإتيان به فيما بعده، وقضيّة ذلك وجوب المبادرة إلى الفعل على الوجه المذكور في أوّل أوقات الإمكان ثمّ في ثانيها ثمّ في ثالثها وهكذا ينحلّ التكليف الثاني إلى تكاليف عديدة. ويمكن أن يتحقّق مخالفات شتّى بالنسبة إليه فيتعدّد بحسب استحقاق العقوبة، وحينئذٍ لا يرد عليه شيء من الإيرادات المذكورة، ولا يلزم أيضاً خروج الواجب عن الوجوب بالنسبة إلى شيء من التكليفين. أمّا الثاني فظاهر، وأمّا الأوّل فلأنّه إنّما يتسبّب ذلك من جواز التأخير من غير ترتّب عصيان أصلاً وليس الأمر هناك كذلك، فإنّه لا يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة الإمكان وكذا ثانيها وثالثها مطلقاً، بل إلى بدل

هو العزم على الفعل في الثاني والثالث وهكذا، وذلك كاف في انفصاله عن المندوب على ما هو مناط الشبهة عندهم في التزامهم بما ذكروه من بدليّة العزم.

قوله: ﴿والأكثرون ... الخ﴾.

عزى القول به إلى أبي الحسين البصري وفخر الدين، وعزاه في المنية إلى أكثر المحقّقين، وقال أيضاً: إنّه أطبق المحقّقون على عدم وجوبه بدلاً عنه.

قوله: ﴿فلأنّ الوجوب مستفاد من الأمر، وهو مقيّد بجميع الوقت ... الخ﴾.

قد أشار إلى هذه جماعة من الخاصّة والعامّة، فمن الخاصّة: الشيخ في العدّة، والمحقّق في المعارج، والعلّامة في النهاية وغيره، والسيّد العميدي في المنية، وشيخنا البهائي، وتلميذه الفاضل الجواد، والفاضل الصالح وغيرهم. ومن العامّة: الآمدي في الإحكام، والحاجبي والعضدي في المختصر وشرحه، إلّا أنّ في كلامهم اختلافاتٍ في تقريره لا طائل في ذكره، ومحصّل الاحتجاج الظاهر التوقيت الوارد في الأدلّة، فإنّه لا شكّ في ورود التوقيت بما يزيد على مقدار أداء الفعل. وغاية ما يتخيّل فيه وجوه ثلاثة:

أحدها: إطالة الفعل بمقدار ما ضرب له من الوقت فينطبق عليه.

ثانيها: تكراره بمقدار الوقت.

ثالثها: الإتيان بالفعل في أيّ جزءٍ شاء من ذلك الوقت من غير أن يقدّمه عليه أو يؤخّره عنه، والوجهان الأوّلان باطلان بالإجماع، فيتعيّن الثالث وهو المدّعى. واحتمال اختصاصه بأوّل الوقت أو آخره مع خروجه عن ظاهر العبارة على ما هو المناط في الاستدلال مدفوع، بأنّه لا تعرّض في الكلام لاختصاصه[1] حسب ما قرّروه. وحينئذٍ فللخصم دفع ذلك بما يدّعيه من دلالة العقل على عدم جواز زيادة الوقت على الفعل، لكن ستعرف وهنه. فالظاهر أنّه حجّة شرعيّة لا داعي

---

(١) في (ف): لاختصاصه به.

إلى العدول عنه، فالاحتجاج المذكور إنّما يتمّ بعد ضمّ المقدّمة المشتملة على إبطال ما ذكره الخصم من لزوم اختصاص الوجوب ببعض أجزاء الوقت من أوّله وآخره، وإلّا فمجرّد ظهور الأمر في الشريعة في التوسعة ومساواة أجزاء الوقت في تأدية الواجب ممّا لا مجال للخصم في إنكاره؛ فلابدّ من ضمّ ما يبطل به ما ادّعاه الخصم من الباعث على الاختصاص إلى ذلك حتّى يتمّ الاحتجاج، بل هو العمدة في المقام.

وأنت خبير بأنّ الحجة المذكورة إنّما تفيد ما اخترناه، فإنّ أقصى ما تفيده العبارة هو وجوب الإتيان بالطبيعة في المدّة المفروضة من غير إشعارٍ بحصول التخيير وتعلّق الأمر أصالةً بالفعل المفروض في خصوص كلّ جزءٍ جزءٍ من الزمان المفروض على سبيل التخيير بينها حسب ما اختاره، ويجري ذلك في غير هذا الوجه من الوجوه الّتي احتجّوا بها حسب ما نشير إليها.

قوله: ﴿وليس في الأمر تعرض لتخصيصه ... الخ﴾.

يريد بذلك دفع اختصاصه ببعض أجزائه المعيّنة، فإنّه إذا لم يكن في اللفظ دلالة عليه ـ كما هو معلوم بالوجدان وبالاتّفاق ـ كان قضيّة الأمر المعلّق على الوقت المفروض بعد ظهور بطلان الوجهين المتقدّمين حصول الامتثال بأدائه في أيّ جزءٍ شاء.

قوله: ﴿بل ظاهره ينفي التخصيص ... الخ﴾.

ترقّى عن دعوى عدم دلالته على التخصيص إلى دلالته على عدمه، فيتمّ الاحتجاج حينئذٍ من وجهين.

قوله: ﴿فيكون القول بالتخصيص بالأوّل والآخر تحكّماً باطلاً﴾.

لعدم قيام دليلٍ عليه في ظاهر اللفظ، ولا من الخارج، بل مخالفاً لظاهر ما يفيده اللفظ من مساواة الأجزاء حسب ما ادّعاه أخيراً، ويمكن تعميم الحكم للصورتين كما هو ظاهر البيان.

قوله: ﴿وأيضاً لو كان الوجوب مختصّاً ... الخ﴾.

قد أشار إلى هذه الحجّة في النهاية.

ويرد عليه: أنّ ما ذكره من الملازمة على تقدير اختصاص الوقت بالآخر ممنوع، لإمكان كونه نفلاً يسقط به الفرض، كما ذهب إليه القائل به. وما ذكر من لزوم كونه عاصياً على تقدير اختصاصه بالأوّل غير واضح الفساد أيضاً. ودعوى الإجماع على فساده ممنوع، كيف! والقائل به قد يلتزم بذلك،إلّا أنّه يقول بالعفو، فيكون ذلك هو الفارق بينه وبين غيره من المضيّقات.

وقد يجاب عن ذلك بجعل ما ذكره بعضاً من الدليل الأوّل، فيكون قوله: «وأيضاً ... الخ» وجهاً آخر لإبطال دلالة اللفظ على الاختصاص بالأوّل أو الأخير، فيكون قد استند في إبطاله أوّلاً إلى دعوى الظهور وكون التخصيص بأحدهما تحكّماً باطلاً وثانياً إلى الدليل المذكور، فإنّه لو كان في اللفظ دلالة على اختصاصه بأحد الوقتين لزم أحد الأمرين: من التقديم القاضي بعدم الامتثال وبقاء الاشتغال، وكون الفعل قضاءً باعثاً على ترتّب العصيان لكونه قضاءً عمديّاً أخذاً بظاهر ما يقتضيه اللفظ من تعيّن الإتيان به في وقته وعدم حصول الامتثال به. نعم، لو قام دليل على الإجزاء بأحد الأمرين صحّ البناء عليه، وقضى بالخروج عما يقتضيه ظاهر اللفظ، لكنّه غير متحقّقٍ في المقام، كما ذكره الفاضل المدقّق في تعليقاته على الكتاب.

وأنت خبير بما فيه. أمّا أوّلاً فلبعده جدّاً عن العبارة، إذ ليس فيها ما يفيد كون المقصود إبطال دلالة اللفظ عليه، وظاهر العبارة بل صريحها هو دفع اختصاص الوجوب واقعاً بجزءٍ معيّنٍ، حسب ما يذهب إليه أحد الخصوم ويشير إليه: أنّ العلّامة رحمه الله جعل ذلك في النهاية حجّةً مستقلّةً على المقصود بحيث لا مجال في كلامه للاحتمال المذكور.

وأمّا ثانياً فبأنّ عدم دلالة اللفظ على اختصاص الوجوب بالأوّل أو الآخر واضح لا مجال لتوهّم دلالة اللفظ عليه، ولذا قطع به في الحجّة من غير أن يستدلّ عليه، وفرّع عليه كون الحكم بالاختصاص حينئذٍ تحكّماً باطلاً فليس استناده

في إبطال دلالة اللفظ عليه إلى دعوى الظهور وكون التخصيص بأحدهما تحكّماً كما ذكره المدقّق المذكور، بل الأمر بالعكس، كيف! وإثبات عدم دلالة اللفظ عليه بكونه تحكّماً غير معقول، فإنّه إنّما يكون تحكّماً إذا لم يكن في اللفظ دلالة عليه.

ومن الغريب أنّ الفاضل المذكور قد ادّعى في تقرير الاحتجاج كون انتفاء تقييد الأمر بجزءٍ مخصوصٍ أمراً ظاهراً، وحكى الاتّفاق على عدم قيام دليلٍ نقليٍّ من الخارج على الاختصاص، ومعه كيف يعقل تنزيل العبارة على الوجه المذكور؟

وأمّا ثالثاً فبأنّ الإيراد المتقدّم جارٍ بالنسبة إلى التقرير المذكور أيضاً، فإن أُريد بقوله: «وهما خلاف الإجماع» أنّ عدم صحّة التقديم واقتضاءه العصيان خلاف الإجماع فالملازمة في الأوّل وبطلان التالي في الثاني ممنوع. وإن أُريد به أنّ اقتضاء ظاهر الأمر ذلك خلاف الإجماع فالملازمة في المقامين مسلّمة، لكنّ بطلان التالي ممنوع، إذ لا مانع من القول باقتضاء ظاهره ذلك، إلّا أنّه قد قضى الدليل الشرعي من الإجماع أو النصّ بخلافه، إذ لا يستريب أحد في جواز التقديم وعدم ثبوت العقاب في التأخير.

هذا وقد استدلّ أيضاً للقول المذكور بوجوهٍ أُخر:

منها: حصول العلم الضروري بجواز قول السيّد لعبده: «خِطْ هذا الثوب في هذا الشهر ولا تؤخّره عن ذلك الوقت، وفي أيّ وقتٍ أتيت به من ذلك الشهر فقد امتثلت أمري، ولو أخّرته عنه عصيتني». وهذا هو معنى الواجب الموسّع، إذ لا يعقل حينئذٍ كون الإيجاب مضيّقاً، ولا عدم إيجابه على العبد شيئاً.

وقد يقال: إنّ التكليف المذكور ينحلّ إلى أمرين: وجوب الفعل على سبيل التضييق في آخر أوقات الإمكان، واستحباب الإتيان به في أوّله بحيث يكون مسقطاً للتكليف به في الآخر. غاية الأمر أنّه خلاف ظاهر الإطلاق، ولا كلام للخصم في الخروج عن ظاهر الإطلاق، وإنّما التزمه لِمَا زعمه من حكم العقل، ومع الغضّ عن ذلك فمرجع الوجه المذكور إلى الدليل المتقدّم، لرجوعه إلى التمسّك بالظاهر وإن اختلفا في ظاهر التقرير.

ومنها: أنّه يمكن تساوي أجزاء الزمان في المصلحة الداعية إلى الفعل، بأن تكون المصلحة قاضيةً بحصول الفعل من غير أن تختصّ تلك المصلحة بجزءٍ من الزمان دون آخر، ففي أيِّ جزءٍ أتى به المكلَّف فقد حصل تلك المصلحة، فلو أخرج الفعل عن تمام الوقت فاتت تلك المصلحة. فهذا الفعل لا يجوز أن يحكم الشارع بتضييقه وإيجابه في جزءٍ معيَّنٍ من أجزاء الوقت، لتساوي الأجزاء في المصلحة الداعية إلى الفعل، ولا أن يترك الأمر به، لِمَا فيه من تفويت المصلحة اللازمة، فلا مناص في إيجابه على المكلَّف على وفق المصلحة المفروضة، فيكون الأمر به على سبيل التوسعة.

ويمكن أن يقال: إنّه لا كلام في ورود التكليف على النحو المفروض في الواجبات الشرعيّة ـ ممّا يكون الشأن فيه ذلك قطعاً بحيث لا مجال لإنكاره ـ وإنّما الكلام في أنّه إذا ورد التكليف على الوجه المذكور، فهل يتّصف الفعل بالوجوب من أوّل الوقت إلى آخره، أو أنّه يختصّ الوجوب بالأوّل أو الآخر؟ ويكون إتيانه في الباقي قائماً مقامه مثمراً لثمرته، لِمَا تخيّلوه من الوجوه الدالّة عليه. فمجرّد تساوي أجزاء الوقت في المصلحة الداعية إلى الفعل ـ بمعنى إحراز تلك المصلحة بأداء الفعل فيه ـ لا يقضي باتّصاف الفعل في تمام الوقت بالوجوب. فاللازم في الوجه المذكور كسابقه من ضمّ ما ذكرناه في الوجه الأوّل من المقدّمة القاضية ببطلان ما زعمه الخصم من الوجه القاضي باختصاص الوجوب ببعض أجزاء ذلك الوقت.

ومنها: أنّ مرجع الواجب الموسّع إلى الواجب المخيّر، وقد ثبت جواز تعلّق الوجوب بكلّ من الأبدال على سبيل التخيير، وقد أشار إلى ذلك جماعة منهم: السيّد والشيخ، والعلّامة في عدّةٍ من كتبه، والسيّد العميدي والفاضل الجواد، ويستفاد ذلك من كلام المصنِّف في جوابه عن حجّة الخصم، لكنّ ظاهر كلامه يفيد تعلّق الوجوب بخصوص كلّ زمانٍ من تلك الأزمنة تخييراً على وجه الأصالة، وقد عرفت ما فيه. ولا يتوقّف تتميم الاستدلال على ذلك، بل يكتفي فيه بحصول التخيير على وجه التبعية.

ويمكن تنزيل كلام الجماعة عليه، ومحصّل الكلام حينئذٍ: أنّه إن لوحظ الوجوب بالنسبة إلى الطبيعة المطلقة المقيّدة بإيقاعها بين الحدّين فلا ريب أنّه لا يجوز تركها في الحدّ المفروض من الزمان مطلقاً من غير توقّف قيام بدلٍ مقامه، فلا شبهة في تحقّق معنى الوجوب بالنسبة إليه. وإن لوحظ ما يتبع ذلك من وجوبها في خصوص كلٍّ جزءٍ من ذلك الزمان أفاد التخيير بين تلك الأفراد الواقعة في تلك الأزمنة ليرجع إلى ما مرّ من الواجب المخيّر، ويأتي في دفعه ما ذكر هناك.

ومنها: أنّه مقتضى ظاهر اللفظ، فإنّ تناول الأمر للفعل في أوّل الوقت كتناوله للفعل في وسطه وآخره من غير فرقٍ أصلاً، فالترجيح بينها بجعل بعضها وقتاً للوجوب دون الآخر تكلّف.

وأنت خبير بأنّ مرجع الوجه المذكور إلى الوجه الأوّل المذكور في كلام المصنّف.

ويرد عليه: ما مرّت الإشارة إليه، فإنّ الخصم إنّما يصرفه عن ذلك، لدعواه قيام الدليل على خلافه، فالشأن حينئذٍ في دفع المانع، لا في إثبات المقتضي حتى يستند فيه إلى الوجه المذكور.

ومنها: أنّه لو أتى به في أيِّ جزءٍ من أجزاء الوقت لكان مجزياً إجماعاً محصّلاً للامتثال من غير أن يترتّب عليه عقاب، وإنّما يكون كذلك لو حصلت به المصلحة اللازمة، وكان إيقاعه في أيّ جزءٍ منه قائماً مقام إيقاعه في غيره، وهو معنى الموسّع.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ جميع ما ذكر من الوجوه ـ على فرض صحّتها ـ إنّما تفيد جواز التوسعة في الواجب، وأمّا كون التوسعة على الوجه الّذي ادّعاه المصنّف من الرجوع إلى الواجب المخيّر ـ حسب ما مرّ الكلام فيه ـ فلا دلالة فيها عليه أصلاً.

قوله: ﴿إنّ الأمر ورد بالفعل ... الخ﴾.

يتلخّص من كلامه وجهان:

أحدهما: الاستناد إلى ظاهر الأمر، حيث إنّه ظاهر في الوجوب العيني دون التخييري، حسب ما عرفت الوجه فيه في محلّه.

وثانيهما: أنّه لا إشكال لأحدٍ في عدم دلالة صيغة الأمر على وجوب العزم، ولم يقم على وجوبه دليل آخر من الخارج، كما سيظهر عند إبطال دليل الخصم، فالأصل يقتضي عدم وجوبه.

هذا وقد يستدل لذلك بوجوهٍ أُخر:

**الأوّل:** أنّ البدليّة قاضية بمساواته للمبدل في الحكم وقيامه مقامه، ومن البيّن أنّه لو أتى بمبدله ـ أعني الفعل ـ قضى بسقوط التكليف بالمرّة، فيلزم أن يكون العزم أيضاً كذلك، ولا قائل به.

**واورد عليه بوجوه:**

أحدها: أنّه إنّما يكون بدلاً عن الفعل في أوّل الوقت ـ مثلاً ـ فيكون قائماً مقام الفعل الواقع فيه، لا في جميع الأوقات.

ويدفعه: أنّه إذا قام مقام الفعل في الأوّل قضى بسقوط التكليف به في باقي الوقت، إذ لا تكرار في التكليف، ولا يجب الإتيان بالفعل زائداً على المرّة، والمفروض الإتيان ببدل الواجب، فلابدّ من سقوط التكليف بالمرّة.

وقد اختار شيخنا البهائي ذلك في الجواب عن الحجّة المذكورة، حيث قال: إنّ العزم بدل من الفعل في كلّ جزءٍ لا مطلقاً، وقد عرفت ما فيه. ويمكن تنزيل كلامه على الجواب المختار، كما ستجيء الإشارة إليه، لكنّه بعيد عن كلامه.

ثانيها: أنّا لا نقول بكون مجرّد العزم بدلاً عن الفعل في الأوّل، بل العزم عليه والفعل في الثاني بدل عنه والعزم عليه، والفعل في الثالث بدل عن الفعل في الثاني، وهكذا، فلا يكون العزم وحده بدلاً عن الفعل في الأوّل حتّى يكون الإتيان به قائماً مقامه، حسب ما مرّت الاشارة اليه.

وفيه: ما مرّ بيانه من مخالفته لكلام القوم، ومن الاكتفاء حينئذٍ ببدليّة الفعل اللاحق من غير حاجةٍ إلى ضمّ العزم، فإنّه إذا صحّ جعله جزءاً من البدل صحّ كونه تمام البدل.

ثالثها: ماذكره السيّد من منع كون الإتيان بالبدل مسقطاً لوجوب المبدل، وقد عرفت ما فيه.

رابعها: أنّه ليس العزم بدلاً من نفس الفعل، وإنّما هو بدل من تقديمه، لتخييره بين تقديمه وبين العزم على إتيانه فيما بعد، أشار إلى ذلك العلّامة في النهاية.

وفيه: أنّ المفروض وجوب الفعل على سبيل التوسعة، فلا يجب التقديم حتّى يجب العزم بدلاً عنه.

ويدفعه: أنّ مرجع ما ذكره إلى ما قرّرناه من ثبوت تكليفين في المقام عند القائل المذكور، أعني نفس الفعل ووجوب المبادرة إليه على حسب الإمكان، والعزم إنّما يكون بدلاً عن وجوب المبادرة فيقوم مقامه إلى أن يتضيّق الوقت فيتعيّن الفعل، وغاية ما يسلَّم من جواز التأخير في الموسّع إنّما هو مع العزم على الفعل، لا مطلقاً، كيف ومن البيّن أنّ هؤلاء الجماعة لا يجوّزون التأخير من دونه.

**الثاني**: أنّ القائل ببدليّة العزم يقول بوجوب العزم في الوسط كما يقول بوجوبه في الأوّل، فيلزم حينئذٍ تعدّد البدل مع اتّحاد المبدَل، وهو خروج عن مقتضى البدليّة، فإنّ البدل إنّما يجب على نحو المبدَل فإذا كان البدل واجباً مرّةً وكان العزم الأوّل بدلاً عنه لم يعقل ثبوت بدلٍ آخر عنه بعد ذلك.

وأُجيب عنه: بأنّ العزم أوّلاً إنّما يكون بدلاً عن الفعل في الأوّل ويسقط به مبدله، والعزم ثانياً بدل عن الفعل في الثاني ويسقط به، وهكذا.

ويدفعه: ما عرفت من أنّه لا تكرار هنا في وجوب الفعل، فإذا كان العزم أوّلاً قائماً مقام الفعل أوّلاً قضى بسقوط التكليف رأساً، فالحقّ في الجواب ما عرفت من التزام القائل المذكور بتكليفين، وينحلّ التكليف الثاني منهما إلى تكاليف عديدةٍ ما بقي التكليف الأوّل، ويقوم العزم مقام كلٍّ واحدٍ منها، وينتفي موضوع ذلك التكليف عند تضيّق وقت الفعل فيسقط التكليف به، وينحصر الأمر في التكليف الأوّل، أعني إيجاد الفعل.

وقد يشكل ذلك: بأنّ العزم إذا كان بدلاً عن الفور المذكور يبقى أصل الفعل إذاً

خالياً من البدل فيجوز تركه قبل الزمان الأخير بلا بدل، ووجوب الفور على الوجه المذكور لا يدرجه في حدّ الواجب. نعم، لو لم يكن هناك بدل عن الفور وكان الإقدام عليه أوّلاً واجباً اكتفى به في ذلك حسب ما مرّت الإشارة إليه، لكنّ المفروض قيام العزم مقام الفور، فحينئذٍ يجوز ترك الطبيعة أوّلاً، وثانياً إلى الزمان الآخر بلا بدل عنها، فالإشكال على حاله.

ويمكن دفعه: بأنّ مفاد وجوب الفور هو وجوب أداء الفعل فوراً، ومفاد بدليّة العزم عن الفور هو تخيير المكلّف بين أداء الفعل فوراً والعزم على أدائه في الثاني والثالث، فيكون أداء الفعل في الأوّل واجباً على سبيل التخيير، وهو الّذي رامه القائل، فلا ينافيه عدم كون العزم بدلاً عن مطلق الفعل، إذ ليس مقصود القائل المذكور إلّا دفع الشبهة من عدم اتّصاف الفعل الواقع أوّلاً وثانياً ـ مثلاً ـ بالوجوب، نظراً إلى جواز تركه حينئذٍ بلا بدل[1]. وهذا القدر كافٍ في ما هو ملحوظ في المقام، ومع الغضّ عن ذلك فالمقصود بذلك إدراج الفعل حينئذٍ في الواجب، لصدق عدم جواز ترك مطلق الفعل حينئذٍ على تقدير العزم، وهو كافٍ في إدراجه في حدّ الواجب وانفصاله عن المندوب، إذ الواجب ما لا يجوز تركه في الجملة، والعزم وإن كان بدلاً عن تعجيل الإتيان به في الأوّل إلّا أنّه لا يجوز ترك مطلق الفعل حينئذٍ مع ترك العزم، لوجوب التعجيل على سبيل التخيير بينه وبين العزم، ووجوب نفس الفعل حينئذٍ من جهة المنع من تركه على تقدير عدم العزم على الإتيان به في ما بعده، فهو أيضاً ممّا لا يجوز تركه في الجملة. هذا.

ثمّ إنّه يمكن أن يقال: أنّه لا تعدّد في المقام في الأبدال، ولا في الواجب المبدل، فإنّ وجوب المبادرة إلى الفعل أمر واحد مستمر إلى أن يأتي المكلّف بالفعل، وكذلك العزم على أداء ذلك الفعل واجب واحد يقوم مقام الواجب المذكور عندهم يستمّر باستمرارها، حتّى أنّه لا يجب عليه تجديد العزم في كلّ آن،

---

(١) في (ف): والمفروض أنّ جواز تركه إلى بدلٍ بلا بدل.

بل عزمه أوّلاً على أداء الفعل كافٍ بالنسبة إلى الأزمنة اللاحقة ما لم يتردّد فيه، أو ينوي خلافه، كما هو الحال في النيّة بالنسبة إلى العبادات الطويلة.

وقد أشار إلى ذلك في البرهان حيث قال: الّذي أراه أنّهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني، بل يحكمون بأنّ العزم الأوّل ينسحب على جميع الأزمنة المستقبلة كانسحاب النيّة على العبادات الطويلة مع عزمها. هذا.

وقد ذكر المصنِّف في الحاشية بعدما أشار إلى الحجّتين المذكورتين: أنّه إنّما عدل عنهما لِمَا هو التحقيق من أنّ القائلين ببدليّة العزم لم يجعلوه بدلاً عن نفس الفعل، بل عن إيقاعه، فالمبدل منه هو إيقاعات الفعل في أجزاء الوقت، والبدل هو إيقاعات العزم فيها إلّا في الجزء الأخير، فكلّ واحدٍ منهما متعدّد، وكلّ مبدلٍ يتأتّىٰ به ببدله.

وأنت خبير بما فيه، كما مرت الإشارة إليه. وأيضاً إيقاع الفعل في الأوّل قاضٍ بسقوط التكليف فكيف يعقل القول بحصول البدليّة وبقاء التكليف مع الإتيان بالبدل؟

والحاصل: أنّ إيقاعات الفعل وإن كانت متعدّدةً لكن لا يجب الإتيان بها أجمع، بل يكفي إيقاع واحدٍ منها، فكيف! يقال بوجوب المتعدّد فيما هو بدل عنه.

ويمكن تنزيل كلامه على ما ذكرناه من وجوب التقديم وقيام العزم مقامه، فما ذكره من تعدّد الواجبات والأبدال لا يلزم أن يكون على سبيل الحقيقة، بل يكفي أن يكون ذلك في تحليل العقل حسب ما قدّمنا الإشارة إليه.

**الثالث**: أنّه لو كان العزم بدلاً لم يجز فعله مع القدرة على المبدَل كسائر الأبدال مع القدرة على مبدلاتها.

وضعفه ظاهر، لمنع كون ذلك من أحكام البدل، لوضوح انقسام الأبدال إلى الاختياريّة والاضطراريّة، وقد أشار إلى ذلك جماعة، منهم السيّد في الذريعة، والعلّامة في النهاية.

**الرابع**: أنّ العزم من أفعال القلوب، ولم يعهد من الشرع إقامة أفعال القلوب مقام أفعال الجوارح، ووهنه ظاهر، إذ لا حجّة في مجرّد ذلك.

قوله: ﴿لم ينفصل عن المندوب﴾.

قد عرفت أنّ المتّصف بالوجوب الموسّع إنّما هو مطلق الفعل الواقع في الزمان المضروب له، وتركه[1] إنّما يتحقّق بتركه في جميع الزمان المضروب له، وليس تركه في أوّل الوقت ووسطه تركاً للواجب، بل يكون ذلك تأخيراً له.

والمعتبر في الواجب إنّما هو المنع من الترك دون المنع من التأخير، وأمّا خصوص الأفعال الواقعة في أجزاء ذلك الزمان فإنّما يتّصف بالوجوب من حيث انطباق الواجب عليه، وكونه فرداً منه، لا من حيث الخصوصيّة الحاصلة فيه، كما هو الشأن في سائر أفراد الواجبات فإنّها إنّما تكون واجبةً من حيث انطباق الطبيعة الواجبة عليها، لا من جهة الخصوصيّة المأخوذة معها، ولذا يجوز ترك كلّ من الأفراد واختيار الآخر.

إذا عرفت اختلاف الجهتين المذكورتين فلا ينافي وجوب الفرد من جهة حصول الماهيّة في ضمنه جواز تركه بالنظر إلى الخصوصيّة الحاصلة معه، وإنّما ينافيه جواز ترك الماهيّة إذا لوحظت على الوجه الّذي تعلّق الطلب بها، فإنّ جواز تركها بالملاحظة المذكورة قاضٍ بعدم انفصالها عن المندوب، وأمّا إذا لم يجز تركها على الوجه المذكور فالانفصال عن المندوب واضح وإن جاز تركها بملاحظةٍ أُخرى. وليس ذلك من اجتماع وجوب الفعل وجواز تركه في محلٍّ واحد، إذ جواز ترك الفعل من جهةٍ لا يستلزم جواز تركه بحسب الواقع مطلقاً، فالحاصل في المقام هو اجتماع الجهتين، لا اجتماع الحكمين، ولا مانع منه أصلاً، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ الوجوب المتعلّق بالطبيعة متعلّق بأفرادها من حيث كون الأفراد نفس الطبيعة، ووجوب الفرد بذلك الأمر عين وجوب الطبيعة، وإذا كانت الطبيعة المفروضة ممّا لا يجوز تركها ـ كما قرّرناه ـ لم يعقل عدم انفصال الواجب في المقام عن المندوب، وجواز ترك الفرد نظراً إلى الخصوصيّة الملحوظة معه

---

(١) في (ف): المضروب أو تركه.

لا ينافي وجوبه بالاعتبار الأوّل، فغاية الأمر جواز ترك أداء الطبيعة بـه، وذلك لا ينافي وجوبها أصلاً، وقد مرّ توضيح القول في ذلك.

ثمّ إنّ الطبيعة المفروضة من حيث إطلاقها متعلّقة للأمـر بـالأصالة مـتّصفة بالوجوب التعييني أصالةً، وهي بتلك الاعتبار ممّا لا يجوز تركه مطلقاً، ومن حيث تقييدها بخصوصيّات الأفراد متصفة بالوجوب التخييري التبعي الّذي هـو عـين الوجوب التعييني المذكور المـغاير له بـحسب الاعـتبار، حسب مـا مـرّ بـيانه، والانفصال عن المندوب بالملاحظة المذكورة ظاهر أيضاً.

قوله: ﴿وهو أنّه لو أتى بأحدهما أجزأ ... الخ﴾.

لا يخفى أنّ حصول الإجزاء بمجرد الإتيان بأحد الفعلين والعصيان بالإخلال بهما لا يقضي بتعلّق الوجوب بكلٍّ من الأمرين على سبيل التخيير، لإمكـان أن يكون الأمر بالثاني مرتّباً على ترك الأوّل، فلا وجوب للثاني لا عيناً ولا تخييراً مع الإتيان بالأوّل، ويجب عيناً مع ترك الأوّل، أو يكون سقوط الثاني مترتّباً على فعل الأوّل فيجب الثاني عيناً مع ترك الأوّل، ولا وجوب أصلاً مع الإتيان به، ألا ترى أنّه لو ترك الزوج طلاق زوجته والإنفاق عليها عصى، ولو أتى بأحد الأمرين أجزأه؟ وكذا الحال في تخييره بين السفر في شهر رمضان والمقام وأداء الصيام.

هذا إذا أُريد بالإجزاء ارتفاع الإثم وانتفاء العصيان. ولو أُريد به تحقّق الطاعة وحصول الامتثال على الوجهين فليفرض ذلك فيما إذا وجب عليه السفر، فإنّه لو ترك الأمرين حينئذٍ عصى، ولو أتى بأحدهما اكتفى به في حصول الامتثال، ومن الواضح عدم كونه من الوجوب التخييري في شيء.

والحاصل: أنّ الأمر المذكور من لوازم الوجوب التخييري، واللازم قد يكون أعمّ من الملزوم، فلا يلزم من ثبوته في المقام ثبوت الوجوب التخييري.

قوله: ﴿أنّا نقطع بأنّ الفاعل للصلاة ... الخ﴾.

يمكن تقرير الجواب المذكور بتمامه معارضةً، فأراد بذلك إثبات أنّ الوجوب في ذلك ليس على سبيل التخيير، إذ لو كان كذلك لزم أن يكون حصول الامتثال

بالفعل من جهة كونه أحد الواجبين المخيّرين، وليس كذلك كما يعرف من ملاحظة الشرع، وأن يكون العصيان المترتّب على ترك العزم لا من جهة تركه بخصوصه، بل لكونه تركاً لأحد الأمرين اللذَين وجبا عليه على سبيل التخيير، حسب ما مرّت الإشارة إليه.

ويمكن أن يقرّر كلّ من الوجهين معارضةً مستقلّة، فيكون كلّ منهما جواباً مستقلاًّ على سبيل المعارضة، وقد يومئ إليه قوله: وأيضاً.

ويمكن أن يقرّر ذلك منعاً، ويكون كلّ من الوجه الأوّل والثاني سنداً للمنع.

وقد يقرّر الأوّل معارضةً والثاني منعاً، وهو أبعد الوجوه، وقد يستظهر ذلك من قوله: ليس لكون المكلّف الخ لإشعاره بمنع حصول التخيير بين الأمرين، وهو كما ترى لعدم ظهور ذلك في المنع أصلاً، بل مقصوده نفي ذلك ليدفع به ما توهّم من ثبوت حكم الخصال في المقام.

قوله: ﴿حكم من أحكام الإيمان ... الخ﴾.

إن أُريد به أنّه لازم من لوازم الإيمان وتابع لحصوله فضعفه ظاهر، لوضوح أنّ نفس الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات ليس من لوازم الإيمان فكيف العزم عليهما؟ كيف! ولو كان ذلك من لوازم الإيمان لَما صحّ تعلّق التكليف بها بعد حصول الإيمان، فلا يتفرّع عليه ما ذكره من وجوب ذلك مستمرّاً عند الالتفات إلى الواجبات.

وإن أُريد به أنّ وجوبه من الأحكام التابعة للإيمان فليس هناك وجوب للعزم قبل حصول الإيمان، وإنّما يجب ذلك بعد حصوله ففيه: أنّه لا وجه حينئذٍ للتفصيل، فإنّه إن قلنا بكون الكفّار مكلّفين بالفروع كان العزم المذكور واجباً على الكفّار أيضاً كغيره من الواجبات، وإن لم نقل بكونهم مكلّفين بالفروع لم يتحقّق التكليف به ولا بغيره.

وقد يقال: إنّ العزم على الواجبات ليس واجباً في نفسه، بل لأنّ قضيّة وجوب الطاعة على المكلّف أن يعزم على كلّ فعلٍ يعتقد أمر المولى به، وإلّا لم

يكن مطيعاً له في حكم العقل مطلقاً، أو مع قصد عدم الامتثال، وهو لازم، لعدم قصد الامتثال بعد التفطّن على ما ظنّ، وهذا المعنى إنّما يثبت بعد اعتقاد وجوب الشيء، وأمّا قبله كما هو الحال في الكفّار فلا، وهو كما ترى لا يتمّ في جميع أقسام الكفر.

قوله: ﴿وهو كما ترى﴾.

كأنّه أراد بذلك منع كلّ من المقدّمتين المذكورتين، لإمكان خلوّ المكلّف عن العزمين مع شعوره بالفعل كما في المتردّد، ومع تسليمه فحرمة العزم على الحرام ممنوعة أيضاً. وقد يخصّ القول بوجوب العزم بما بعد دخول الوقت، نظراً إلى أنّه إذا أمر المولى عبده بشيءٍ ولم يأتِ العبد ولا كان عازماً على فعله عُدَّ عاصياً في العرف وذَمّه العقلاء ولو قبل مضيّ آخر الوقت، ولذا لو مات حينئذٍ فجأةً صحّت عقوبته، فيفيد ذلك وجوب العزم، إذ لا عصيان في ترك الفعل قبل تضيّق الوقت.

وفيه أيضاً ما عرفت، واستحقاقه العقوبة في الفرض المذكور إن تمّ فإنّما هو لصدق كونه تاركاً للواجب عمداً، لا لمجرّد ترك العزم. هذا.

وقد يستدلّ أيضاً على بدليّة العزم بوجهٍ آخر، وهو: أنّه لو لم يجب البدل لزم تساوي حال الفعل قبل دخول الوقت وبعده، والتالي واضح الفساد.

أمّا الملازمة فلجواز تركه قبل دخول الوقت، لا إلى بدل، وجواز تركه كذلك بعد دخوله فيتساويان.

وقد أشار إلى ذلك في الزبدة وشرحها، وضعفه ظاهر، فإنّه إن أُريد تساويهما من كلّ وجهٍ فهو واضح الفساد، ضرورة أنّ الإتيان به قبل دخول الوقت بدعة، ولو من جهة قصده به امتثال التكليف المفروض، بخلاف ما بعد دخول الوقت.

وإن أُريد به عدم الفرق بينه وبين ما لا يجب الإتيان به فلا ينفصل عن المندوب، فيرجع إلى الوجه الأوّل، فلا وجه لعدِّه دليلاً آخر. وحينئذٍ يرد عليه ما يرد على الوجه المذكور.

وقد يدّعى الإجماع على المسألة، لِمَا عرفت من عبارة السيّد، وهو موهون

جدّاً، إذ لا دلالة فيها على ذلك، وعلى فرض دلالتها فالخلاف في المسألة كما هو مشهور، بل الشهرة المتأخّرة قائمة على خلافه، فدعوى الإجماع في مثلها موهونة جدّاً غير صالحةٍ للاعتماد عليها.

قوله: ﴿لأدائها إلى جواز ترك الواجب ... الخ﴾.

يمكن تقرير الاحتجاج بكلّ من الوجهين المتقدّمين لقضاء التوسعة في الوقت بجواز ترك الفعل في أوّل الوقت ووسطه، وهو ينافي الوجوب، ولقضاء جواز التأخير بانتفاء الإثم مع الموت فجأةً في أثناء الوقت، فيلزم من ذلك جواز ترك الفعل مطلقاً المنافي لوجوبه، وكان هذا الوجه أوفق بظاهر العبارة.

وأنت خبير بأنّ الوجه المذكور لو تمّ في الجملة فلا يتمّ على القول ببدليّة العزم، فهو على فرض صحّته إنّما يفيد عدم جواز الفضيلة في الوقت مع انتفاء بدليّة العزم، فلو قيل ببدليّة العزم اندفع ما توهّم من المفسدة، فلا يصحّ الاستناد إلى الوجه المذكور في إثبات كلّ من الأمرين المذكورين إلّا بعد إبطال الآخر.

قوله: ﴿لما خرج عن العهدة ... الخ﴾.

إن أراد به عدم حصول الإتيان بما هو الواجب وعدم تحقّق الامتثال بأدائه في الأوّل فمسلّم، لكنّ عدم الخروج بذلك عن عهدة التكليف ممنوع، لإمكان أن يكون ما تقدّم على وقت الوجوب نفلاً يسقط به الفرض حسب ما مرّ بيانه، فلا يتعلّق الوجوب بالفعل حين مجيء وقت الوجوب، فغاية الأمر حينئذٍ حصول التوسعة في وقت الأداء لا في وقت الوجوب، وهو ممّا لا مانع منه أصلاً، ولا يرد الشبهة المذكورة بالنسبة إليها مطلقاً.

وإن أراد به عدم الخروج عن عهدة التكليف بأدائه في الأوّل مطلقاً فهو ممنوع، والسند ظاهر مما مرّ.

قوله: ﴿وهو باطل أيضاً﴾.

كما تقدّمت الإشارة إليه في الاحتجاج على المختار، حيث ادّعي الإجماع على عدم كونه عاصياً بالتأخير، لكن قد عرفت أنّ القدر المسلّم انتفاء العقوبة مع

التأخير ولو من جهة عقوبة الآمر. وأمّا عدم جواز التأخير في الجملة فبطلانه غير مسلَّم عند الخصم.

قوله: ﴿لعصى بتأخيره ... الخ﴾.

إن أراد بالعصيان مجرّد مخالفة الأمر الإيجابي وإن لم يترتّب عليه عقوبة فقيام الإجماع على بطلان التالي ممنوع، لذهاب الخصم. وإن أُريد به العصيان الّذي يترتّب عليه العقاب فالملازمة ممنوعة، فإنّ ذلك من لوازم الواجب المضيّق بمعناه المعروف، وأمّا الواجب الموسّع فلا يترتّب على تأخيره عقوبة وإن كان على حسب ما يعتقده القائل المذكور، فإنّ الفرق بينه وبين سائر الواجبات عنده في حصول العفو هنا مع التأخير إلى مدّةٍ معيّنةٍ، بخلاف غيره من الواجبات.

قوله: ﴿وجوابه منع الملازمة﴾.

لمّا توهّم المستدلّ كون جواز الترك منافياً للوجوب مطلقاً زعم أنّ وجوب الفعل في أوّل الوقت قاضٍ بعدم جواز تركه فيه، أعني تأخيره عنه، وإلّا لزم خروج الواجب عن كونه واجباً حسب ما مرّ في كلام القائل بالاختصاص بالأوّل في بيان منع الفضلة في الوقت، فإذا لم يكن واجباً في الأوّل تعيّن وجوبه في الآخر، فأجاب عنه: بأنّه لا منافاة بين وجوب الفعل وجواز تركه في الجملة ولو إلى بدل، كما في المخيّر على ما هو الحال في المقام. نعم، لو جاز تركه مطلقاً لنافَى الوجوب.

قوله: ﴿وينبغي أن يعلم أنّ بين التخيير ... الخ﴾.

هذا كالصريح في ما ظهر من عبارته السابقة من كون الواجب الموسّع في الحقيقة واجباً تخييريّاً، وقد عرفت بُعدَه، وأنّه لا قاضي بالتزامه.

وينبغي في المقام بيان اُمور:

**أحدها**: أنّه لا ريب في أنّ الواجبات الموسّعة تتضيّق بظنّ الفوات مع التأخير، بمعنى أنّه لا يتعيّن الإتيان بها حينئذٍ، ولا يجوز للمكلَّف تأخيرها عن ذلك الوقت، وقد نصّ عليه جماعة من الخاصّة والعامّة من دون ظهور خلاف فيه، بل نصّ

بالاتّفاق عليه جماعة، منهم الفاضل الجواد، والفاضل الصالح، والآمدي، والحاجبي، واحتُجَّ عليه بعد الاتّفاق عليه حسب ما ذكر بأُمور:

الأوّل: أنّه لولا ذلك لزم خروج الواجب عن كونه واجباً، إذ مع جواز التأخير حينئذٍ يلزم جواز ترك الواجب في الغالب، وهو ما ذكر من اللازم.

وفيه: أنّه إنّما يلزم خروج الواجب عن الوجوب لو جاز تركه مطلقاً، ومن البيِّن خلافه، لعدم جواز تركه على تقدير القطع بالفوات، وفي صورة تضيّق الوقت، وذلك كافٍ في حصول معنى الوجوب والفرق بينه وبين الندب، لِمَا عرفت من أنّ الواجب ما لا يجوز تركه في الجملة.

الثاني: أنّ التكليف بالفروع دائر مدار الظنّ، فإنّ المرء متعبّد بظنّه، فيكون الظنّ في المقام قائماً مقام العلم.

وفيه منع حجّية الظنّ في الفروع مطلقاً، سيّما في المقام حيث إنّه من قبيل الموضوع الصرف، وما ورد من أنّ المرء متعبّد بظنّه لم يثبت وروده عن صاحب الشريعة، فلا وجه للاتّكال عليه.

الثالث: أنّه مع ظنّ الفوات بالتأخير لا يمكن أن يتحقّق منه العزم على الفعل في الآخر، فإذا ترك الفعل حينئذٍ كان تاركاً للفعل والعزم معاً فيكون عاصياً، فيتعيّن عليه الإتيان بالفعل.

وفيه بعد تسليم امتناع حصول العزم منه حينئذٍ: أنّه مبنيّ على القول ببدليّة العزم، وهو ضعيف حسب ما مرَّ.

الرابع: أنّا نجد حكم العقل حينئذٍ حكماً قطعيّاً بعدم جواز التأخير ووجوب المبادرة إلى الفعل، فيجب الأخذ به.

وفيه: أنّه ليس ذلك من الفطريّات، ولا من الوجدانيّات ونحوهما حتّى يدّعى الضرورة فيه، فلابدّ من بيان الوجه في قطع العقل به حتّى ينظر فيه.

قلت: ويمكن الاحتجاج عليه بوجهين:

أحدهما: أنّ ذلك قضيّة وجوب الامتثال بحسب العرف، فإنّ وجوب الفعل

على المكلَّف وإلزام المكلَّف إيّاه قاضٍ عرفاً بتعيّن الإتيان به حينئذٍ، وإلّا عدّ عاصياً مخالفاً للأمر مع التأخير وحصول الترك، بل متهاوناً في أداء مطلوب الآمر، معرِّضاً نفسه للمخالفة ولو مع خطاء ظنّه، ألا ترى أنّه لو أمر المولى عبده بشراء اللحم كذلك واتّفق أنّه ظنّ العبد فوات الشراء مع التأخير فتعمّد التأخير فلم يتمكّن من الإتيان به عُدَّ عاصياً مفوّتاً لمطلوب مولاه؟!

ثانيهما: أنّه مع وجوب الفعل وإلزام الشارع إيّاه وعدم إذنه في الترك لاشتماله على المصلحة الّتي لا يجوز للمكلَّف تفويتها يحكم العقل بتعيّن الإتيان به حينئذٍ، احتياطاً لتحصيل المطلوب بعد العلم باشتغال الذمّة به، ودفعاً للضرر المظنون بسبب التأخير.

وكما أنّ اليقين بالاشتغال يستدعي تحصيل اليقين بالفراغ وأداء ما يعلم معه بتفريغ الذمّة كذا يقضي بتحصيل اليقين بالخروج عن عهدة ذلك التكليف، وعدم حصول الترك له، ولا يكون ذلك إلّا بالإتيان به عند ذلك وعدم تأخيره عنه.

بل قد يشكل جواز التأخير في صورة الشكّ في الأداء مع التأخير، كما سنشير إليه، إذ قضيّة ما ذكرناه مراعاة الاحتياط في التعجيل عند حصول التردّد، إلّا أن يقوم دليل قاطع لعذر المكلَّف يفيد جواز التأخير حينئذٍ، كما قام الدليل عليه في صورة ظنّ البقاء.

والحاصل: أنّ الإذن المستفاد من الشارع في التأخير لا يعمّ صورة ظنّ الفوات، وكذا حكم العقل بجواز التأخير للفعل. وقضيّة حكم العقل بملاحظة ثانيهما هو لزوم التعجيل، ولا فرق حينئذٍ بين الواجبات الموسّعة الموقّتة وغيرها من الموسّعات المطلقة، بل الحال في الأخيرة أظهر. والظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه في المقامين، ولو كان ظنّ الفوات بسبب ظنّه تضيّق الوقت وفواته مع التأخير، فالظاهر وجوب التعجيل حينئذٍ أيضاً لعين ما ذكر. ويحتمل عدمه استصحاباً لبقاء الوقت، سيّما إذا لم يمكن استعلام الحال لظهور الفوات مع التأخير، ولو أخّر حينئذٍ فلم يعلم فوات الوقت بنى على الأداء، لما ذكر من الاستصحاب، فلا عبرة بالظنّ

في الفوات مطلقاً وإن اكتفى به في الحكم بدخول الوقت في بعض الصور، وحينئذٍ فيمكن الحكم بأدائيّة الظهرين مع جواز أداء العشاءين أيضاً، ولا يخلو عن بعد، وقد يقال بقضاء ما دلّ على الاكتفاء بالظنّ في الدخول بقضائه به في الحكم بالخروج أيضاً، وفيه تأمّل وإن لم يخلُ عن قرب.

**ثانيها**: أنّه لا إشكال في حصول العصيان لو أخّر الواجب حينئذٍ فلم يتمكّن من فعله فهو كتعمّد الترك، وأمّا إذا أخّره وانكشف فساد ظنّه فأتىٰ بالفعل بعد ذلك فلا عصيان بالنسبة إلى الأمر المتعلّق بالفعل، لإتيانه به. وهل يكون عاصياً بالتأخير؟ الظاهر ذلك، بل هو ممّا لا ينبغي التأمّل فيه، لما عرفت من وجوب إقدامه إذاً على الفعل، فيكون مخالفته عصياناً، وقد نصّ عليه جماعة.

وعن القاضي أبي بكر في المسألة الآتية دعوى الإجماع عليه، كما هو الظاهر، إذ لم يظهر فيه مخالف سوى ما يظهر من شيخنا البهائي من التوقّف فيه.

وقد يستفاد من العلّامة في النهاية منعه لذلك في دفعه حجّة القاضي في المسألة الآتية بعد نقله عنه حكاية الإجماع على العصيان، حيث منع من تحقّق العصيان بعد ظهور بطلان الظنّ، إذ بعد تسليم تحقّق التضيّق وتعيّن الإتيان بالفعل حينئذٍ كيف يعقل انتفاء العصيان مع المخالفة؟ وكأنّه أراد به عدم حصول العصيان بالنسبة إلى أصل الواجب، أو عدم ترتّب العقوبة على تلك المعصية.

وكيف كان فما يستفاد من ظاهره ضعيف جدّاً، وكأنّه ذكر ذلك إيراداً في مقام الردّ، لا اعتقاداً، وإلّا فالمنصوص به في كلامه في موضعٍ آخر تحقّق العصيان.

واختار بعض أفاضل المتأخّرين عدم العصيان، معلّلاً بأن وجوب العمل بالظنّ ليس وجوباً أصليّاً كوجوب الصلاة، بل هو وجوب توصّلي من باب المقدّمة، كالصلاة إلى الجوانب الأربعة، وترك وطء الزوجة عند اشتباهها بالأجنبيّة.

ولا عقاب على ترك المقدّمات، وإنّما يترتّب العقاب على ترك نفس الواجب، وهو كما ترى، إذ لو أراد بذلك المنع من وجوب التعجيل لمنعه وجوب المقدّمة

فلا عصيان حينئذٍ من جهتها فهو فاسد، إذ المفروض تسليمه الوجوب في المقام وتضيّق الواجب عنده من جهة الظنّ المفروض.

وإن أراد به عدم تحقّق العقوبة على ترك المقدّمة نفسها ففيه: أنّ حصول العصيان غير متقوّمٍ بترتب العقوبة، ولو سلّم ملازمته لاستحقاق العقوبة، فليس استحقاق العقوبة المترتّبة على ترك المقدّمة إلّا من جهة ترك نفس الواجب، نظراً إلى أداء تركها إلى تركه كما مرّ الكلام فيه، وهو كافٍ في حصول العصيان في المقام.

فإن قلت: إنّ المفروض في المقام عدم أداء تركها إلى ترك الواجب لانكشاف الخلاف، فلا يترتّب عليه العقوبة من جهة الأداء أيضاً.

قلت: من البيِّن أنّ وجوب التعجيل في الفعل حينئذٍ ليس من جهة توقّف الفعل عليه واقعاً، وإلّا لَما أمكن حصوله من دونه، ضرورة عدم إمكان حصول الواجب من دون مقدّمته، وإلّا لم يكن مقدّمةً له، بل إنّما يجب ذلك من جهة كونه مقدّمةً للعلم بالخروج عن عهدة التكليف حينئذٍ، حيث إنّ الواجب عليه العلم بعدم الإقدام على ترك الواجب المتوقّف على الإقدام على الفعل حينئذٍ حسب ما قرّرناه، فالعصيان من الجهة المذكورة حاصل في المقام قطعاً، سواء انكشف الخلاف أو لا، وترك الإتيان بالفعل حينئذٍ مؤدٍّ إليه يقيناً.

والحاصل: أنّ التجرّي على ترك الواجب أو فعل الحرام محرّم، ويتوقّف الاحتراز عنه على التعجيل في الفعل في المقام، كما أنّه يتوقّف على الصلاة إلى الجواب الأربعة، وترك وطئ المرأتين عند الاشتباه، فلو قصَّر في ذلك بتأخير الفعل في المقام أو الاقتصار على الصلاة إلى الجهة الواحدة أو وطئ واحدةٍ منهما فقد تجرّى على العصيان، وعصى من تلك الجهة قطعاً، وإن انكشف خلاف ظنّه في المقام، أو تبيّن بعد ذلك مصادفة ما فعله للجهة اتّفاقاً، أو كون الموطوءة هي زوجته، إذ قضيّة ذلك عدم تحقّق العصيان بالنسبة إلى التكليف المتعلّق بنفس الفعل.

وأمّا بالنسبة إلى تكليفه بتحصيل اليقين بتفريغ الذمّة بعد تيقّن الاشتغال، ووجوب تحصيل الاطمئنان حينئذٍ بعدم الإقدام على ترك الواجب وفعل الحرام فلا، إذ من البيِّن عدم حصول الواجب المذكور، واستحقاقه العقوبة إنّما هو من تلك الجهة، لا من جهة ترك المقدّمة نفسها.

كيف؟ ومن البيّن أنّ تكرار الفعل في اشتباه القبلة والاجتناب عنهما في اشتباه الزوجة إنّما هو من قبيل مقدّمة العلم دون مقدّمة نفس الواجب، وترتّب العقاب على ترك المقدّمة المفروضة، إنّما هو من جهة عدم حصول الواجب الّذي هو العلم، فكذا الحال في المقام، وانكشاف التمكّن من أداء الواجب بعد ذلك غير قاضٍ بانتفاء الإثم، كما هو الحال في المثالين، سواء قلنا بوجوب المقدّمة أو لم نقل به، فترتّب العقاب على ترك المقدّمة في المقام إنّما هو من جهة أدائه إلى ترك الواجب المذكور والإقدام على التجرّي على ترك الواجب دون ترك نفس الفعل، وذلك ظاهر.

**ثالثها:** أنّه لو ظهر كذب ظنّه فأتى بالفعل في الوقت المفروض فهل يكون مؤدّياً أو قاضياً؟ فيه خلاف، والمعروف هو الأوّل، بل الظاهر إطباق علمائنا عليه، إذ لم ينقل منهم خلاف في ذلك، والخلاف فيه محكيّ عن القاضي أبي بكر من العامّة، فقد اختار كونه قاضياً، والحقّ هو الأوّل، والوجه فيه واضح، نظراً إلى وقوعه في الوقت المقدَّر له شرعاً، ووجوب التعجيل فيه عند ظنّ الفوات إنّما كان من جهة الاطمئنان بعدم تفويت الواجب حسب ما مرَّ، لا من جهة كون ذلك هو وقته الموظّف له.

وتوضيح ذلك: أنّ وقت الموسّع محدود واقعاً بأحد الأمرين من الحدّ المعيَّن من الوقت وما ينتهي إليه التمكّن من الفعل، فيدور تحديده في الواقع بين الأمرين، ويكون السابق منهما هو حدّه الّذي ينتهي الوجوب إليه، وإنّما تعيّن عليه الفعل عند حصول الظنّ المفروض لظنّه كون الحدّ بالنسبة إليه هو الثاني، فلمّا تبيّن الخلاف ظهر له كون الحدّ هو الأوّل فكان أداءً هذا.

والّذي يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال: إنّ بقاء المكلّف إلى آخر الوقت أو تمكّنه من الفعل إلى الآخر ممّا لا ربط له بالتوقيت، بل التحديد بالوقت الخاصّ حاصل على كلّ حالٍ فإنّه من الأُمور الوضعيّة، ولا يختلف الحال فيه بين القادر والعاجز.

غاية الأمر أن لا يكون مكلّفاً بالفعل في أوقات العجز، ولذا لو لم يتمكّن من الفعل في آناتٍ متفرّقةٍ، بين الوقت لم يكن التوقيت متبعّضاً متجزّئاً على حسب ذلك، فالتوقيت هو تقييد الفعل بالزمان الخاصّ وتحديد إيقاعه بالحدّ المعيّن من الزمان، وقضيّة ذلك أنّه لو أتى به المكلّف في الزمان المفروض كان أداءً، وكان واجباً مبرئاً لذمّته على تقدير استجماعه لشرائط التكليف به، ولا ينافي ذلك امتناع صدوره منه في بعض أجزاء الوقت. كما أنّ تقييد الفعل بإيقاعه في مكانٍ متّسعٍ محدودٍ إذا لم يتمكّن المكلّف من إيقاعه في بعض أجزائه لا يقضي بتحديد ذلك الفعل بخصوص البعض المقدور عليه، بل ليس المكان المعيّن له إلّا جميع ذلك، غير أنّ المكلّف لا يقدر إلّا على أدائه في البعض منه، فيجب عليه اختيار المقدور، فكذا الواجب في المقام مع عدم تمكّن المكلّف من أدائه في بعض أجزاء الوقت هو أداؤه في البعض المقدور من غير لزوم توقيتٍ آخر للفعل.

فإن قلت: إنّه إذا ارتفع عنه التكليف عند انتفاء القدرة عليه لم يتّصف الفعل إذاً بالوجوب، ومعه لا وجه لاتّصافه إذاً بالوجوب الموسّع.

قلت: مفاد توسعة الوجوب في المقام هو كون الوجوب المتعلّق بالفعل في أصل الشريعة مقيّداً بجميع الوقت المتّسع، وهي تتبع توقيت الفعل بالزمان المفروض، وتعيينه ذلك الوقت زماناً لأدائه بحيث لو أتى به في أوّله أو وسطه أو آخره كان أداءً له في الوقت الموظَّف، وهو كما ذكرنا حكم وضعي لا يختلف الحال فيه بين استجماعه لشرائط التكليف في جميع ذلك الوقت وعدمه، فغاية الأمر أنّه مع عدم تمكّنه منه في بعض أجزاء الوقت يتعيّن عليه الإتيان به في الباقي إذا علم أو ظنّ ذلك، نظير المخيّر إذا تمكّن من واحدٍ منها ولم يتمكّن من

الباقي فإنّه يتعيّن عليه الإتيان بالمقدور مع كون الوجوب المتعلّق به في أصل الشريعة تخييريّاً. فهناك وجوب للفعل في أصل الشريعة في جميع ذلك الوقت، بحيث لو أتى به في أيٍّ جزءٍ من أجزائه كان مؤدّياً له في وقته الموظّف لولا حصول مانعٍ من تعلّق التكليف به، ووجوب للفعل بالنسبة إلى المستجمع لشرائط التكليف واقعاً، ووجوب له متعلّق بالمكلّف على حسب ما يعتقد تمكّنه من الفعل وعدمه.

والثالث حكم ظاهري يختلف بحسب اختلاف اعتقاد المكلّف على ما هو الحال في المقام، حيث ظنّ عدم التمكّن من الفعل فيما بعد ذلك الزمان فتعيّن عليه الفعل حينئذٍ، ولم يجز له التأخير عنه. ثمّ لما انكشف عليه الخلاف جرى تكليفه على نحو ما انكشف له. ومبنى كلام القاضي على ملاحظة الوجوب على الوجه المذكور مع زعمه كون ذلك تحديداً واقعيّاً.

والثاني حكم واقعي لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاعتقاد، إلّا أنّه يجب عليه الجري في الظاهر بعد ظهور الحال عنده حسب ما مرّ. وعلى هذا الوجه مبنى الجواب المتقدّم، فيكون الوجوب على الوجه الأوّل ظاهريّاً حسب ما قرّرناه، دون ما زعمه.

والأوّل هو حكمه المقرّر في أصل الشريعة، وتعلّقه بالمكلّف واقعاً أو ظاهراً موقوف على اجتماع شروطه، وعليه مبنى التوقيت[1].

والجواب الّذي اخترناه في المقام مبنيّ على ملاحظة ذلك، فعلى هذا يكون ذلك الوقت بأجمعه وقتاً موظّفاً لذاك الفعل وإن لم يتمكّن المكلّف من أدائه في بعض أجزائه، أو زعم عدم تمكّنه منه، فلو انكشف له خلافه فأتى به فيه فلا قاضي بكونه قاضياً مع أدائه له في الوقت المقرّر. كيف! ولو اعتقد عدم تمكّنه من أحد الواجبين المخيّرين تعيّن عليه الآخر في ظاهر التكليف على النحو المفروض

(١) فبدون ذلك لا يكون إلّا شأنيّاً وهو كاف في ملاحظة التوقيت. منه رحمه الله.

في المقام. ولو انكشف خطؤه في ذلك قبل الإتيان به فتمكّن من الآخر لم يزل عنه التخيير الثابت له بأصل الشرع من جهة تعيّن الآخر عليه بالعارض، فكذا الحال في المقام، إذ لا يعقل فرق بين المقامين، كما لا يخفى، ولا فرق في ذلك بين الموسّع الموقّت وغيره، وإطلاق الأمر في الثاني قاضٍ بذلك أيضاً.

حجّة القاضي على كونه قاضياً: تعيّن ذلك الوقت للفعل عند حصول الظنّ المفروض، وعدم جواز التأخير عنه، فلا توسعة في الوجوب بالنسبة إلى ما بعد ذلك، فإذا أخّر عنه كان قضاءً، إذ ليس مفاده إلّا إيقاع الفعل خارجاً عن الوقت المعيّن له شرعاً. وضعفه ظاهر بعد ما قرّرناه، إذ مجرّد تضيّق الوجوب بالعارض لمجرّد ظنّ المكلّف لا يقضي بخروج الوقت المقرّر شرعاً عن كونه وقتاً، سيّما بعد ظهور خطئه في ظنّه. وظاهر إطلاق النصّ القاضي بكونه وقتاً يدلّ عليه، ولا دليل على تقييده وكون حصول التضييق من جهة الظنّ الفاسد قاضياً به أوّل الدعوى وقضيّة الأصل عدمه، مع ما عرفت من ظهور فساده، بل قد عرفت أنّه مع صدق الظنّ ومطابقته للواقع لا يكون ذلك الوقت خارجاً عن التوقيت، غاية الأمر أن لا يتمكّن المكلّف من الإتيان بالفعل فيه، فإنّ التوقيت حكم وضعي حسب ما أشرنا إليه. هذا.

واعلم: أنّه لا ثمرة للخلاف المذكور في المقام إلّا في نيّة الأداء والقضاء لو قيل بوجوب تعيين ذلك، وهو ضعيف. نعم، قد يجعل الثمرة جواز نيّة الأداء على المشهور، وجواز نيّة القضاء على الآخر، إذ لا يجوز قصد الخلاف.

ولو جعل الثمرة فيه جواز تأخير الفعل إذاً عن الوقت الموظّف بناءً على القضائية لكونه قضاءً في الجميع فلا اختصاص له بالوقت المفروض، بخلاف ما لو كان أداءً كان فاسداً، إذ الظاهر عدم التزام أحدٍ بذلك، والاتّفاق من الكلّ قائم على خلافه. ومنه يظهر فساد جعل الثمرة في المقام توقّفه على الأمر الجديد بناءً على كونه قضاءً، إذ لا قائل ظاهراً بتوقّفه على ذلك وسقوط الأمر الأوّل، فلعلّ القاضي يقول بكون القضاء بالأمر الأوّل مطلقاً، أو يفصّل بين هذا النحو من القضاء وغيره فيكتفي في ذلك بالأمر الأوّل دون غيره.

رابعها: لو ظنّ السلامة فأخّر الفعل ثمّ مات فجأةً في أثناء الوقت، أو طرأه مانع بغتةً فلم يتمكّن من الفعل في باقي الوقت فهل يكون عاصياً بترك الفعل، أوْ لا عصيان في شأنه؟

التحقيق: الثاني، إذ المفروض جواز التأخير شرعاً، كما هو مفاد توسعة الوقت، فإذا كان جائزاً وتفرّع عليه ترك الفعل لم يعقل منه صدور العصيان، ولم تصحّ عقوبته عليه، إذ لا عقاب على الجائز.

وقد يورد عليه: بأنّ الجائز شرعاً هو التأخير والإتيان بالفعل في الوقت الأخير دون الترك، وحيث كان المظنون هو الإتيان به فيما بعد الأوّل جوّز الشارع له التأخير والإتيان بعد ذلك. وليس المجوِّز له شرعاً ترك الفعل، وإلّا لخرج الواجب عن الوجوب.

ومحصّل ذلك: أنّ المجوِّز هو التأخير بشرط سلامة العاقبة، فلا جواز مع عدمها.

وأُورد عليه: بأنّ سلامة العاقبة ممّا لا يمكن العلم بها، فلو كانت شرطاً في المقام لأدّى إلى التكليف بالمحال، لإحالة التأخير حينئذٍ على أمرٍ مجهولٍ يمتنع العلم به.

ودفع ذلك: بأنّه إنّما يلزم التكليف بالمحال لو كان التأخير واجباً، أمّا لو كان جائزاً فلا، لجواز التقديم أيضاً، فيكون المكلّف به هو القدر الجامع بين الأمرين من التقديم والتأخير المشروط بالشرط المحال، ولا استحالة فيه، إذ القدر الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

وأُجيب عنه: بأنّ الواجب حينئذٍ هو التقديم، إذ يتعيّن عليه في مقام الامتثال اختيار المقدور، فلا يجوز له التأخير عن أوّل الأزمنة، فيكون واجباً مضيّقاً لا موسّعاً هذا خلف. وأيضاً يكون الحكم بجواز التأخير حينئذٍ لغواً غير جائزٍ على الحكيم، نظراً إلى عدم إمكانه، لتوقّفه على الشرط المحال.

ويمكن أن يقال: إنّ توقّف التأخير على سلامة العاقبة لا يقضي بتوقّفه على

العلم بها ليرد ما ذكر، بل يكتفي في ذلك بالظنّ نظراً إلى انسداد سبيل العلم بـه، وهو ممكن الحصول في العادة.

فإن قلت: إنّ الاكتفاء فيه بالظنّ قاضٍ بانتفاء الإثم، إذ المـفروض حـصول الظنّ المفروض وطروء المانع بغتةً فلا عقاب على الجائز.

قلت: ليس الظنّ المفروض شرطاً في الجواز ليجوز التأخير في الواقـع مـع حصوله، وإنّما الشرط في المقام هو السلامة، لكن لمّا لم يتمكّن المكلّف من العلم بها اكتفى فيه بالظنّ، فهو إنّما يكون طريقاً إلى حصول الشرط لا عينه، فإذا تخلّف الطريق عن الواقع تفرّع على الواقع ما يتفرّع عليه من الإثم والعـقوبة، فـالعقوبة المتفرّعة على ترك الواجب الحاصل بالتأخير لا يتخلّف عنه في المقام، إلّا أنّه لمّا كان المكلّف مطمئنّاً من أداء الواجب وعدم حصول الترك منه جاز له التأخير من تلك الجهة، ولو كان معتقداً حصول العقوبة على فرض التخلّف وحصول الترك فلا ينافي ذلك تفرّعه عليه، ولا تجويز الشرع أو العقل الإقدام عليه في هذه الحال، ألا ترى أنّه لو ظنّ سلامة الطريق جاز له السفر، بل وجب عليه مع وجوبه؟ ولا يقضي ذلك بعدم تفرّع ما يترتّب على السفر من المفاسد المحتملة فـيه. والعـقل والشرع إنّما يجوِّزان الإقدام من جهة بُعدِ ذلك الاحتمال وإن تفرّع عليه ذلك على فرض خطأ الظنّ المفروض، فأيّ مانعٍ في المقام من تفرّعه عليه مع ظهور الخطأ؟

ويدفعه: أنّ الآثار المتفرّعة هناك إنّما تترتّب على نـفس الأفـعال، والأثـر المترتّب هنا إنّما يتفرّع على حصول العصيان والإقدام على المـخالفة، وحـيث تحقّق منه الإذن في التأخير مع ظنّ السلامة فلا إقدام على المعصية ضرورةً. وإن تخلّف الظنّ عن الواقع وحصل ترك المطلوب لتحقّق الترك حينئذٍ عـلى الوجـه المشروع السائغ المأذون فيه من الآمر فلا يعقل ترتّب العقوبة عليه من تلك الجهة، مع عدم مخالفته لمولاه وجريانه على مقتضى إرادته وإذنه، فليس ما نقوله مـن انتفاء العقوبة مبنيّاً على الملازمة بين الاكتفاء بظنّ سلامة العاقبة وحصول السلامة ضرورة حصول التخلّف في المثال المفروض وغيره، وإنّما المقصود عدم إمكان

حصول الإقدام على العصيان مع تجويز التأخير إذا اتّفق معه حصول الترك من غير اختياره.

ومن هنا قد يتخيّل الفرق بين الواجبات الموسّعة في حكم الشرع وما حكم بتوسعة العقل، إذ مع تجويز الشرع للتأخير لا يعقل منه التأثيم والعقوبة على الترك المتفرع على تجويزه. وأمّا لو كان ذلك بحكم العقل من دون حكم الشرع بجواز التأخير فلا يتّجه ذلك، فإنّ الآمر يريد الفعل من المأمور لا محالة في أيّ جزءٍ كان من الزمان، من غير فرقٍ عنده بين إيقاعه في الأوّل أو غيره، والعقل إنّما يجوّز التأخير من جهة الظنّ والاطمئنان بحصول مطلوب الشارع في الزمان الثاني أو الثالث ـ مثلاً ـ على نحو ما ذكر في المثال.

فإن قلت: إنّ تجويز العقل التأخير كتجويز الشرع، لما تقرّر من أنّ ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع، فأيّ فرقٍ بين الصورتين؟

قلت: إنّ العقل في المقام لا يجوّز التأخير الّذي يترتّب عليه الترك، وإنّما يجوِّز التأخير من جهة اطمئنانه بحصول المطلوب في الثاني مثلاً، ولذا ترى أنّه يجوِّز ذلك مع اعتقاده تحقّق الإثم والعقوبة على فرض تفرّع الترك على التأخير لبعد ذلك الاحتمال في نظره، كما في احتماله اخترام السبع له أو قتل اللصّ في إقدامه على السفر مع ظنّ سلامته، فحكم العقل بجواز التأخير على الوجه المذكور لا ينافي تفرّع العقوبة على فرض التخلّف، لئلّا يلزم المطابقة بين الحكمين. بل لو حكم الشرع أيضاً بجواز التأخير على الوجه المذكور من جهة اطمئنانه بعدم حصول العصيان لم يمنع ذلك من عقوبته على فرض حصول العصيان، وإنّما قلنا بالمنع أوّلاً من جهة إطلاقه التجويز.

هذا غاية ما يُتخيّل في المقام، لكنّك خبير بأنّ ذلك لا يصحِّح تفرّع العقوبة، ولا تحقّق العصيان، إذ ليس العصيان مجرّد ترك المأمور به، لحصوله من الساهي والناسي ونحوهما ممّا لا كلام في عدم عصيانه، وإنّما العصيان ترك المأمور به على وجهٍ غير مأذون فيه، والمفروض حصول الإذن في التأخير الملازم للترك

بحسب الواقع، وإن لم يعلم به المأمور فلا يعقل حصول العصيان، سواء حصل ذلك الإذن من الشرع على الوجه المذكور أو غيره، أو من العقل الّذي أمر الشرع باتّباعه وقضى البرهان بموافقته لحكم الشرع وكونه من أدلّته. فالتحقيق في المقام عدم تحقّق العصيان، وعدم ترتّب الذمّ والعقوبة على ذلك في المقام مطلقاً.

**خامسها:** أنّه لو شكّ في تمكّنه من الفعل مع التأخير أو خروج الوقت ففي جواز التأخير وجهان:

من استصحاب القدرة وبقاء الوقت، وثبوت جواز التأخير بحكم الشرع في الصورة الأُولى، فلا يدفع بمجرّد الاحتمال.

ومن وجوب الفعل وعدم جواز الإقدام على تركه، ومع الشكّ المفروض يكون في تأخيره الفعل إقدام على ترك الامتثال، لعدم اطمئنانه إذاً بأداء الواجب.

فقد يتأمّل في شمول ما دلّ على جواز التأخير لتلك الصورة، وقد يفصّل في ذلك بين الموسّع الموقّت والتوسّع الثابت بحكم العقل في الواجب المطلق، فيقال بجواز التأخير في الأوّل، نظراً إلى إطلاق الإذن في التأخير، بخلاف الثاني فإنّ حكم العقل بجواز التأخير إنّما هو من جهة وثوقه بحصول الفعل، ولا وثوق مع الشكّ.

ويمكن أن يقال بدوران الحكم في المقامين مدار خوف الفوات بالتأخير وعدمه، فيمنع منه مع حصول الخوف في الصورتين دون ما إذا لم يخَف الفوات.

هذا كلّه في جواز التأخير وعدمه. وأمّا إذا أخّره حينئذٍ ـ سواء قلنا بعصيانه أو لا ـ فلا ريب في الحكم بكونه أداءً إلى أن يثبت خروج الوقت. ومنه يظهر قوّة القول بجواز التأخير فيما إذا اعتقد بقاء الشكّ المفروض مع التأخير، لتمكّنه حينئذٍ من أداء الفعل في ما يحكم شرعاً بكونه من الوقت. ولو كان بقاء شكّه من جهة ترك الاستعلام مع تمكّنه منه ففي جواز التأخير نظر، ولو أخّره فالظاهر عدم وجوب الاستعلام، وكونه أداءً مع عدم ظهور خروج الوقت.

**سادسها:** أنّه لو كان بانياً على ترك الفعل مطلقاً في أوّل الوقت ثمّ اتّفق موته

فجأةً ـ مثلاً ـ في أثناء الوقت فهل يكون عاصياً بترك الفعل لصدق كونه متعمّداً لترك الواجب، أو أنّه لمّا كان التأخير جائزاً في حكم الشرع لم يتحقّق منه عصيان بالتأخير، والترك الحاصل في ما بعد ذلك مقرون بعدم التمكّن من الفعل، فلا تكليف إذاً ليتصوّر معه العصيان، فهي كصورة العزم على الفعل حسب ما مرّ، غاية الأمر أن يكون حينئذٍ عاصياً بترك العزم، أو العزم على الترك على القول بوجوب العزم، أو تحريم العزم على الترك، ولا ربط لذلك بالعصيان لترك أصل الفعل؟ وجهان، كان أوجَهَهُما الأوّلُ، لا من جهة وجوب العزم وبدليّته عن الفعل، بل لما عرفت من صدق تعمّده لترك الواجب حينئذٍ عرفاً، واتّفاق انتفاء التمكّن منه في الأثناء لا يدفع الصدق المذكور.

نعم، لو ندم عن ذلك وكان بانياً على الفعل على فرض التمكّن منه فربّما أمكن القول بعدم صدق ذلك، إلّا أنّه لا يخلو عن بُعد، ولو كان غافلاً عن الفعل في الآخر غير ملتفتٍ إليه فالظاهر عدم ترتّب الإثم حينئذٍ على التأخير، لعدم صدق تعمّد الترك، ولو كان متذكّراً للفعل في الآخر متردّداً في الإتيان به وعدمه فوجهان.

**سابعها**: أنّه لو أتى بما يرفع التمكّن من الفعل: فإن كان ذلك قبل دخول الوقت وتعلّق الوجوب بالمكلّف فيما يكون الوقت شرطاً للوجوب فالظاهر أنّه ممّا لا مانع منه في المضيّق والموسّع.

وإن كان بعد دخول وقت الموسّع فإن كان مانعاً من الإتيان به في تمام الوقت مع العلم به فالظاهر أنّه في حكم تعمّد الترك، والظاهر أنّه لا فرق بين ما إذا كان متمكّناً من الفعل حين الإتيان بذلك المانع، أو غير متمكّنٍ منه لجهةٍ أُخرى إذا لم يكن مانعاً منه في جميع الوقت علماً أو ظنّاً. ولو علم ببقائه فلا مانع من تعرّضه للآخر.

وكذا الحال لو أتى بذلك قبل دخول الوقت فيما لا يكون الوقت شرطاً في وجوبه اذا علم كونه مانعاً منه في جميع الوقت. ولو شكّ في ارتفاع المانع الحاصل قوي المنع من التعرّض لمانعٍ آخر يمنع من الفعل مطلقاً علماً أو ظنّاً. ولو ظنّ بقاء

الحاصل ففي جواز إتيانه بمانعٍ آخر يعلم معه المنع وجهان، أوجَهُهما المنع. ولو ظنّ معه بالمنع أيضاً ففيه وجهان.

ولو كان شاكّاً في كون ما يقدم عليه مانعاً من الإتيان بالواجب في جميع الوقت ففي جواز الإقدام عليه حينئذٍ وجهان، وذلك كما إذا أراد النوم بعد دخول الوقت وكان شاكّاً في تيقّظه قبل انقضاء الوقت. وأمّا إذا كان ظانّاً بالانتباه فلا يبعد الجواز، وحينئذٍ فإن اتّفق استمراره على النوم لم يكن عاصياً حسب ما مرّ.

**ثامنها:** أنّه قال بعض الأفاضل: وممّا يتفرّع على توسيع الوقت وحصول التخيير بين جزئيّات الأفعال المتميّزة بحسب أجزاء الوقت والتخيير بين لوازم تلك الأفعال بحسب تلك الأوقات: كما إذا كان مقيماً في بعض أجزاء الوقت مسافراً في بعضها، وكونه صحيحاً في بعضها مريضاً في البعض، واجداً للماء في بعضها فاقداً له في آخر فيتخيّر بين تلك الخصوصيّات واللوازم، كما أنّه يتخيّر بين نفس الأفعال، إذ التخيير بين الأفعال يستتبع التخيير في لوازمها. قال رحمه الله: فلا يمكن التمسّك باستصحاب ما يلزم المكلّف في أوّل الوقت في جزءٍ آخر، فالمكلّف في أوّل الظهر إنّما هو مكلّف بمطلق صلاة الظهر، فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسألة القصر في السفر لا يمكن التمسّك باستصحاب وجوب التمام أوّل الوقت.

**أقول:** قضيّة ما ذكره رحمه الله جواز أداء الواجب لأصحاب الأعذار في أوّل الوقت، من غير حاجةٍ إلى التأخير مع رجاء زوال العذر وعدمه، بل ومع الظنّ أو القطع بارتفاعه، بل الظاهر ممّا ذكره قضاء ذلك بجواز التأخير مع عدم حصول العذر في الأوّل إذا ظنّ أو علم بحصوله مع التأخير، بل ويجوز إذاً إيجاده العذر المسقط للخصوصيّة الاختياريّة، نظراً إلى ما زعمه من التخيير، وهذا الكلام على إطلاقه ممّا لا وجه له أصلاً.

**وتوضيح الكلام في المقام:** أنّ الخصوصيّات التابعة لكلٍّ من تلك الأفعال الخاصّة: إمّا أن تكون ثابتة للطبيعة المطلقة في حال الاختيار فتكون متساوية

الثبوت بالنسبة إليها، أو تكون مختلفةً في ذلك فيثبت بعضها في حال الاختيار وبعضها في حال الاضطرار. ثمّ إنّ تلك الخصوصيّة: إمّا أن تكون معلوم الثبوت للجزئي الواقع في الزمان الخاصّ، أو تكون مشكوك الثبوت له، فيفتقر الحكم بثبوتها له على إقامة الدليل عليه، فإن كانت تلك الخصوصيّات في درجةٍ واحدةٍ فلا ريب في تخيير المكلّف بينها، كالصلاة التامّة والمقصورة والصلاة مع الوضوء أو الغسل الرافع. وإن كان ثبوت أحدهما في حال الضرورة لم يجزْ له تأخير الواجب إليه مع تمكنّه أوّلاً من الخصوصيّة الاختياريّة، لِتعيُّن ذلك عليه حينئذٍ فلا يجوز له تركه مع الاختيار. والتخيير الحاصل من توسعة الواجب ولو قلنا به على نحو ما يظهر من المصنّف رحمه الله لا يفيد ذلك، إذ أقصى الأمر أن يفيد التخيير كذلك بين الخصوصيّات الاختياريّة، وأمّا تخييره بين الاختياري والاضطراري فلا يكون إلّا على وجه الترتيب، فلا يجوز ترك الأوّل مع الإمكان واختيار الثاني، فتفريع ذلك على التخيير المفروض غير متّجه.

ومنه يظهر الحال فيما لو كان في الأوّل على صفة الاضطرار لكن كان متمكّناً من الصفة الاختياريّة مع التأخير فإنّ قضيّة الأصل في ذلك أيضاً وجوب التأخير أخذاً بمقتضى الترتيب، لصدق حصول التمكّن معه حينئذٍ، فلا يتعلّق به التكليف بالأوّل مع إمكان أداء الواجب على وجهه.

**والقول** بتعلّق الأمر به في كلّ جزء من أجزاء الزمان على وجه التخيير، فيعتبر حاله في كلّ جزءٍ من الزمان من القدرة والعجز فيأخذ بمقتضاه **غير متّجه**، إذ قد عرفت أنّ المطلوب في المقام هو حقيقة الفعل الواقع بين الحدّين، والتخيير الواقع بين أجزاء الوقت تخيير عقليّ تبعي، فمع صدق التمكّن من الواجب الاختياري لا وجه للتنزّل إلى ما يجب حال الاضطرار مع عدم قيام الضرورة عليه. بل على ما ذهب إليه المصنّف رحمه الله من التخيير ـ كما هو ظاهر القائل المذكور ـ لا يتّجه ذلك أيضاً، إذ أقصى الأمر أن يكون التخيير مرتّباً، إذ لا يساوق حال الضرورة حال الاختيار. وعدم حصول التمكّن منه بالنسبة إلى خصوصيّة ذلك الزمان لا يقضي

بعدم صدق التمكّن منه مطلقاً، فلا وجه لترك ما يقدر عليه من العمل الواجب عليه مع الاختيار واختيار الآخر.

فلا يتّجه لأصحاب الأعذار تقديم الصلاة في أوّل الوقت مع علمهم بزوال العذر في الآخر أو ظنّهم به على حسب ما يقتضيه الأصل المذكور. نعم، لو قام عليه في خصوص المقام فهو خارج عن محلّ الكلام.

## [الواجب الكفائي]

ولنُتبعِ الكلام في الواجبين المذكورين بذكر الواجب الكفائي حسب ما جرت عليه طريقة القوم في المقام، وكأنّه تركه المصنّف لعدم الخلاف في وقوعه، وعدم ظهور الخلاف بيننا في وجوبه على الجميع حسب ما يأتي الإشارة إليه.

وعُرِّف تارةً: بأنّه الواجب الّذي يريد به الشارع وقوعه من غير أن يقصد عين فاعله، حسب ما يستفاد من عدّةٍ من تعاريفهم.

وتارةً: بأنّه الواجب الّذي يسقط من الكلّ بفعل البعض علماً أو ظنّاً، وقريب منه ما يستفاد من الروضة من تحديده بما يجب على الجميع إلى أن يقوم به من به الكفاية، فيسقط عن الباقين سقوطاً مراعىً باستمرار القائم به إلى أن يحصل الغرض المطلوب شرعاً.

وأُخرى: بأنّه ما وجب على الجميع لا على سبيل الجمع، وفي معناه أنّه ما وجب على الكلّ على البدل، لا معاً.

وأولى حدوده: أنّه ما وجب على الكلّ على وجهٍ يقتضي أداؤه من أيّ بعضٍ كان ممّن يحصل منه ذلك المطلوب، ويستفاد ذلك أيضاً من الروضة.

ولا خلاف بين المسلمين في وقوعه في الشريعة، بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه في الجملة وحكاية الإجماع على وجوب خصوص بعض الواجبات، كما في كتب الفروع.

وقد وقع الخلاف فيمن يتعلّق به الوجوب الكفائي على أقوال، ومنشأ

الاختلاف: أنّ حكم الكفائي بالاتّفاق من الكلّ عصيان الجميع بالترك، وأداء الواجب وسقوطه بفعل البعض.

فالأوّل قاضٍ بوجوبه على الجميع، وإلّا لَما عصى الكلّ بالترك.

والثاني قاضٍ بوجوبه على البعض وجواز تركه من الباقين في الجملة، وإلّا لَما أدّى بفعل البعض، والمنقول فيه أقوال ثلاثة:

**أحدها**: أنّ الوجوب فيه متعلّق بالجميع، ويسقط من الباقين بفعل البعض، وهو المحكيّ عن أصحابنا، وقد نصّ عليه جماعة منهم، وفي غاية المأمول: أنّه المشهور وعليه أصحابنا وأكثر العامّة.

ثمّ إنّ ظاهر ما يتراءى من ذلك بل المحكيّ عنهم في ذلك: أنّه يجب على الجميع على نحو الوجوب العيني، ويسقط الوجوب عنهم بفعل البعض، قيل: كما أنّ طروء الحيض من مسقطات الصلاة عن الحائض فالّذي يوهمه ذلك وكلام جماعةٍ منهم كون سقوط الوجوب حينئذٍ عن الباقين من جهة انتفاء الموضوع حينئذٍ بفعل البعض. والذي يتقوّى في النظر ويحتمل أن يكون مراد الجماعة كما هو الظاهر من بعضهم: أنّه يجب على الجميع على وجهٍ يقتضي أداء ذلك الواجب بفعل البعض، فسقوطه عن الباقين إنّما هو بأداء الواجب، لا بعروض المسقط له، فليس من قبيل سقوط وجوب أداء الدين بأداء الغير له على وجه التبرّع أو إبراء الغريم إيّاه، حيث لا يبقى معه موضوع للدين حتّى يجب أداؤه، بل إنّما يسقط بحصول عين الواجب كسقوط سائر الواجبات العينيّة بأدائها، ولا يكون أداء الواجب حينئذٍ إلّا من المباشر له حيث إنّه القائم به دون غيره.

**ثانيها**: تعلّق الوجوب فيه بالبعض ممّن يكتفي به في أداء الفعل، نظير ما ذكر في الواجب المخيّر من تعلّق الوجوب بأحد الأفعال، غير أنّ الإبهام هناك في المكلّف به، وهنا في المكلَّف، وهو محكيّ عن جماعةٍ من العامّة، كالرازي والبيضاوي، وعُزِي إلى الشافعيّة، ولم ينسب ذلك إلى أحدٍ من الخاصّة، بل أكثر العامّة على ما ذكر على خلافه. فإن أُريد بذلك كون المكلّف هو البعض المبهم الغير

المعيّن بحسب الواقع كما أنّه غير متعيّن عندنا فمن البيّن فساده، لوضوح كون التكليف صفةً وجوديّةً لا يمكن تعلّقه خارجاً بالمبهم، ضرورة صحّة سلبه عن كلّ بعضٍ معيّن، فيصحّ سلبه كلّياً عن الجميع، فلا يجامع الإيجاب الجزئي. وبتقريرٍ آخر: البعض المبهم غير موجودٍ في الخارج، فلا يعقل أن يتعلّق به صفة وجوديّة في الخارج.

وإن أُريد به تعلّق التكليف بالبعض المعيّن بحسب الواقع وفي علم الله سبحانه وإن لم يتعيّن عندنا ـ كما حكي ذلك أيضاً قولاً في المقام وإن لم يعرف القائل به ـ فهو أيضاً ظاهر الفساد؛ لاختصاص الوجوب إذاً بذلك البعض، وإن قام فعل الغير مقامه وقضى بسقوطه عنه حسب ما دلّ الدليل عليه، إلّا أنّ ذلك لا يقضي بعصيان الكلّ عند ترك الإتيان به كما يقضي به اتّفاق الكلّ عليه.

غاية الأمر لزوم العصيان من جهة التجرّي إن سلّم لزوم ذلك، وذلك غير عصيانهم بترك الواجب على ما يقضي به الإجماع، مضافاً إلى أنّه لا ترجيح للبعض على البعض في أداء المطلوب، فتخصيص الشارع بعضهم بذلك دون غيره ترجيح من غير مرجّح يستحيل حصوله منه.

وإن أُريد به تعلّق الوجوب بمطلق البعض على نحو الكلّي الطبيعي الصادق على كلّ من الأبعاض حسب ما ذكر نظيره في الواجب المخيّر فيجب إذاً على كلّ من الأفراد بدلاً لانطباق مفهوم البعض عليه، فهو عين القول بوجوبه على الكلّ على سبيل البدل، إذ ليس المكلّف مفهوم البعض، بل هو عنوان لكلّ من أبعاض المكلّفين، فيكون المكلّف هو كلّ من تلك الأبعاض على وجهٍ يراد الفعل من أيّ منهم كان، وقضيّة التكليف الحاصل على الوجه المذكور أداء الواجب بفعل أيّ منهم وعصيان الجميع عند ترك الكلّ، فيعود الخلاف بين القولين لفظيّاً.

**ثالثها:** القول بوجوبه على المجموع من حيث هو، لا على كلّ واحدٍ منهم، ولا على البعض، فمع الترك يلزم تأثيم المجموع بالذات، وتأثيم كلّ واحدٍ منهم بالعرض، ومع إتيان البعض به يصدق حصول الفعل من المجموع في الجملة فيسقط الوجوب، وعزي القول به إلى قطب الدين الشيرازي.

وأنت خبير بأنّ من الظاهر عدم وجوب الفعل على المجموع بحيث يكون المطلوب حصول ذلك الفعل من المجموع من حيث هو، وكذا عدم وجوبه على المجموع بأن يراد صدور الفعل الواحد من المجموع، لعدم الاكتفاء إذاً بفعل البعض، ووجوب تلبّس المجموع بذلك الفعل إمّا بالتكرير كما في الأوّل، أو التقسيط كما في الثاني، فإذا أراد من وجوبه على المجموع أن يجب على المجموع صدور الفعل من البعض فهو غير معقول، إذ لا معنى لوجوب الفعل الصادر من الغير على آخر.

وإن أراد به وجوب صدور الفعل على تلك الجماعة في الجملة بحيث يحصل أداؤه من أيّ واحدٍ منهم فليس مفاده إلّا وجوب الفعل على الجميع على سبيل البدليّة، كما هو الحقّ في تفسير القول الأوّل، بل هو مرجع للقول الثاني كما عرفت، فيكون مرجع الأقوال الثلاثة إلى شيءٍ واحدٍ ويعود الخلاف بينها لفظيّاً.

هذا، وقد حكي عن بعض المتأخّرين: أنّ الواجب الكفائي واجب مطلق على البعض الغير المعيّن، وواجب مشروط على كلّ بعضٍ منهم، بمعنى أنّه يجب على كلّ بعضٍ بشرط عدم قيام الباقين به. وقد اختاره بعض المعاصرين، زاعماً أنّ كلّ واجبٍ كفائي يشتمل على واجبٍ مطلقٍ ومشروط، فالأوّل متعلّق بالبعض الغير المعيّن، والثاني بالجميع.

وظاهر كلامه في تفسير البعض الغير المعيّن أنّه البعض اللابشرط الصادق على كلّ بعض، فيكون وجوبه على كلّ بعضٍ من جهة انطباق اللابشرطٍ عليه، فالخصوصيّة المتعيّنة غير ملحوظةٍ في المقام، وإنّما يتعلّق الوجوب بالكلّي اللابشرط الصادق عليه المتعيّن به.

وحكي في المقام عن بعض المتأخّرين: أنّ كلّ واجب كفائي يستلزم واجباً عينيّاً مشروطاً يدلّ عليه الأمر بالكفائي بالالتزام، وهو هذا الفعل بشرط عدم قيام غيره به، فالواجب الكفائي واجب مطلق على بعضٍ غير معيّن، والواجب المشروط يجب على جميع الأفراد، فإذا لم يقم أحد منهم به عوقب الكلّ بالترك

لا لأجل تركهم الكفائي، بل لتركهم الواجب المشروط مع تحقّق الشرط، ومع قيام البعض لا يعاقب الباقون، لعدم تحقّق شرط الوجوب.

فإن كان المقصود ممّا ذكر أوّلاً هو ما ذكر هنا اتّحد القولان، وإلّا اختلفا. فكيف كان فهو ظاهر الوهن، إذ ليس في الكفائي وجوبان، ضرورة أنّه ليس مطلوب الشارع إلّا أمر واحد يحصل بقيام أيّ بعضٍ منهم، فإيجابه ذلك على كلّ منهم على سبيل البدل قاضٍ بحصول الواجب بفعل أحدهم، واستحقاقهم جميعاً للعقاب على فرض ترك الكلّ حسب ما يأتي توضيح القول فيه، فتعيّن الفعل على كلّ منهم على فرض ترك الباقين له هو عين وجوبه الكفائي الثابت أوّلاً قبل فرض ترك غيره.

والظاهر أنّ القول المذكور إنّما نشأ من ضيق الخناق في الجميع من حصول الواجب بفعل البعض واستحقاق الجميع للعقوبة على فرض ترك الكلّ، حيث رأى أنّ الوجوب على البعض ينافي استحقاق الكلّ للعقوبة. كما أنّ تعلّق الوجوب في التخييري بأحدها ينافي استحقاقه العقوبة بالكلّ على تقدير ترك الجميع، بل إنّما يعاقب على أحدها فزعم حصول وجوبين في المقام على الوجه المذكور.

وقد عرفت ما يدفع الإشكال من غير حاجةٍ إلى الالتزام بذلك، على أنّه يمكن أن يقال أيضاً: إنّ ما ذكره وإن صحّح الحكمين المذكورين إلّا أنّه يلزم على تقدير ترك الجميع استحقاق عقوبتين: أحدهما على ترك ذلك الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه بالنسبة إلى الكلّ الّذي لازم الوجوب الكفائي على ما نصّ عليه ذلك البعض. والآخر على ترك نفس الواجب الكفائي المتعلّق بالبعض، ولا قائل به فكيف يصحّ الحكم بوجوبه كذلك مع عدم استحقاق العقوبة على تركه أصلاً؟ إلّا أن يقول بارتفاع ذلك الوجوب حينئذٍ، بل ترقّيه إلى العيني فيكون وجوبه كفائيّاً على تقدير قيام البعض به، وعينيّاً على تقدير عدمه.

وهو كما ترى تعسّف ظاهر، بل تمحّل فاسد لا يوافق الخطاب المتعلّق بالفعل، ولا باعث على الالتزام به. وما ذكره في تفسير البعض الغير المعيَّن إن أراد به كون

ذلك البعض عنواناً لكلّ من مصاديقه فيكون الوجوب متعلّقاً بكلّ من مصاديقه على سبيل البدليّة ـ حسب ما قرّرناه ـ فهو عين القول بوجوبه على الكلّ بدلاً، كما عرفت. وإن أراد به وجوبه على أحدهم على سبيل الكلّي اللابشرطٍ حسب ما يقال في متعلّق الوجوب في التخييري فيصدق ذلك مع كلّ من الآحاد فهو فاسد، لما عرفت من إبهام اللابشرطٍ في الخارج، وإنّما يصحّ تعلّق الوجوب في التخييري من جهة تعلّقه به في الذمّة، وهو متعيّن فيه، كما يتعيّن الكلّي الطبيعي في الذهن، وسيأتي توضيح القول فيه.

ثمّ إنّه مع البناء على ظاهر الاختلاف بين الأقوال المذكورة فلنذكر حجج القائلين بها، فنقول: **حجّة الأولين** بعد اتّفاق الإماميّة عليه حسب ما يظهر منهم وجوه:

**أحدها**: أنّه لو وجب على البعض لما استحقّ الجميع للعقاب على تقدير تركهم له، لوضوح أنّ استحقاقه العقاب يتبع تعلّق الوجوب به، فإذا استحقّ كلّ منهم العقوبة بتركه دلّ على وجوبه حينئذٍ على كلّ بخصوصه، إذ لولا ذلك لكان استحقاقه العقوبة بترك ما وجب على غيره، أو بترك الغير ما وجب عليه، وهو غير معقول. وأمّا بطلان التالي فلقيام الإجماع على استحقاق الجميع حينئذٍ للعقوبة، وقد حكاه جماعة، منهم: العلّامة، والسيّد العميدي، وشيخنا البهائي، والفاضل الجواد، والحاجبي. وقد يورد عليه بوجوه:

الأوّل: أنّه لا ملازمة بين تأثيم الكلّ واستحقاقهم للعقوبة والوجوب على الكلّ، إذ يمكن القول بوجوبه على مطلق البعض وتأثيم الكلّ عند ترك الكلّ، ألا ترى أنّه يصحّ للمولى أن يقول لعبيده: «ليأتِ أحدكم بهذا الفعل في هذا اليوم البتّة ولو تركتموه أجمع لأُعاقبنّكم جميعاً على ترك مطلوبي» ويحكم العقلاء حينئذٍ بتأثيم الجميع واستحقاقهم للعقوبة مع إيجابه الفعل على أحدهم.

وفيه: أنّه إن أُريد بوجوبه على مطلق البعض كون المكلّف هو البعض في الجملة من غير أن يتعلّق الوجوب بكلٍّ منهم فقضاء ذلك بتأثيم الجميع غير معقول،

بل قضيّة ذلك هو تأثيم المكلّف ـ الّذي هو البعض ـ واستحقاقه العقوبة عند المخالفة، ضرورة قضاء ترك المأمور به بتأثيم المكلّف عند المخالفة واستحقاقه العقوبة دون غيره، وهو مع مخالفته للإجماع ممّا لا محصّل له.

وإن أُريد وجوبه حينئذٍ على كلّ واحدٍ واحدٍ من جهة كونه بعضاً منهم فهو عين القول بوجوبه على الكلّ، حسب ما يأتي توضيح القول فيه إن شاء الله، وعليه يحمل المثال المفروض.

الثاني: ما أشار إليه جمال المحقّقين في حواشيه على العضدي من منع التنافي بين تعلّق الوجوب بالبعض المبهم وتعلّق الإثم بالجميع، بل لا مانع منه، وكون ذلك غير معقولٍ ممنوع، فإنّ الظاهر ـ كما يشهد به الملاحظة الصحيحة ـ تعلّق الوجوب أوّلاً على البعض المبهم، والغرض صدور الفعل من البعض، أيّ بعضٍ كان، لكن لمّا لم يكن تأثيم غير المعيّن معقولاً تعلّق القصد ثانياً بتأثيم الجميع لو تركوه، ولا يمكن إنكار ذلك فضلاً عن أن لا يكون معقولاً.

وفيه: أنّه إن أراد بذلك ـ كما هو الظاهر من كلامه ـ أنّ تعلّق الوجوب بالبعض على الوجه المذكور لمّا لم يكن قاضياً بتأثيم الجميع وعصيان الكلّ عند المخالفة ـ حسب ما قرّرناه ـ فلابدّ في الحكم بتأثيم الكلّ من تعلّق قصده ثانياً بتأثيم الجميع على فرض المخالفة حتّى يمكن إسناد الإثم إليهم جميعاً فهو غير معقول المعنى، إذ لو أراد من تعلّق قصده ثانياً بتأثيم الكلّ حكمه بالوجوب على الكلّ ليتفرّع عليه تأثيمهم على تقدير المخالفة فهو قول بتعلّق الوجوب بالكلّ، واعتبار إيجابه ذلك عليهم ثانياً ممّا لا ثمرة فيه، بل لا وجه له أصلاً، إذ لو كان تأثيم البعض المبهم غير معقولٍ كان الحكم بوجوبه على البعض كذلك غير معقولٍ أيضاً، لمساوقتهما.

وإن أراد مجرّد الحكم بتأثيم الجميع ثانياً ليتفرّع عليه عصيان الكلّ على تقدير المخالفة من غير أن يتعلّق الإيجاب حينئذٍ بالكلّ فهو أيضاً بيّن الفساد، إذ لو لم يكن مخالفة التكليف المفروض قاضياً بتأثيم الجميع كيف يجوز للحكيم الحكم بتأثيمهم! وهل هو إلّا حكم بخلاف ما يستحقّونه وظلم بالنسبة إليهم إن فرّع على ذلك ورود العقوبة عليهم كما هو قضيّة التأثيم؟

وإن أراد بذلك أنّ الحكم بالوجوب على البعض أوّلاً قاضٍ بوجوبه على الكلّ ثانياً عند التأمّل، نظراً إلى كون البعض المطلوب عنواناً لكلّ من الأبعاض فيتفرّع عليه تأثيم الكلّ حسب ما مرّ بيانه، ويساعده فهم العرف، فهو متّجه وإن بعد عن كلامه، إلّا أنّه عين القول بوجوبه على الكلّ، فإنّهم لا يريدون به سوى ذلك عند التحقيق حسب ما فصّلنا القول فيه.

الثالث: أنّ ما يقتضيه الوجوب على البعض هو الحكم بتأثيم البعض دون الكلّ، وما يرى من استحقاق الجميع للعقوبة إنّما هو لأجل ما يستلزمه ذلك التكليف الكفائي من الوجوب العيني المشروط المتعلّق بكلّ واحدٍ منهم، حسب ما مرّ الكلام فيه.

وفيه ما عرفت من بطلان القول بثبوت تكليفين في المقام، مضافاً إلى أنّ استحقاق كلّ منهم العقوبة من جهة الوجوب المتعلّق بأحدهما لا يقضي بمعقوليّة الوجوب الآخر مع عدم تحقّق استحقاق العقوبة من جهة مخالفته.

**ثانيها**: أنّه لو وجب على أحدهم ولا تعيّن له عندنا ضرورةً: فإمّا أن يكون معيّناً بحسب الواقع، أو يكون مبهماً في الواقع أيضاً. لا سبيل إلى شيءٍ من الوجهين.

أمّا الأوّل فلوضوح عدم جواز استحقاق شخصٍ للعقوبة من جهة ترك غيره ما وجب عليه، بل قضيّة دوران التكليف في غير الكفائي بين شخصين عدم تعلّقه بشيءٍ منهما، وعدم استحقاق كلّ منهما للعقوبة بتركه، كما في الجنابة الدائرة بين شخصين.

وأمّا الثاني فلكون الوجوب أمراً خارجيّاً لا يمكن تعلّقه خارجاً بالمبهم، بل لابدّ له من متعلّقٍ متعيّنٍ في الخارج ليصحّ تعلّقه به. وقد يورد عليه بما سيجيء الإشارة إليه وإلى جوابه في حجّة القول الثاني.

**ثالثها**: أنّه يصحّ لكلٍّ منهم أن ينوي الوجوب بفعله إجماعاً، ولو كان واجباً على البعض لَما صحّ ذلك، لكون قصد الوجوب من غير من يجب عليه بدعةً محرّمة.

وإن أراد بذلك أنّ الحكم بالوجوب على البعض أوّلاً قاضٍ بوجوبه على الكلّ ثانياً عند التأمّل، نظراً إلى كون البعض المطلوب عنواناً لكلّ من الأبعاض فيتفرّع عليه تأثيم الكلّ حسب ما مرّ بيانه، ويساعده فهم العرف، فهو متّجه وإن بعد عن كلامه، إلّا أنّه عين القول بوجوبه على الكلّ، فإنّهم لا يريدون به سوى ذلك عند التحقيق حسب ما فصّلنا القول فيه.

الثالث: أنّ ما يقتضيه الوجوب على البعض هو الحكم بتأثيم البعض دون الكلّ، وما يرى من استحقاق الجميع للعقوبة إنّما هو لأجل ما يستلزمه ذلك التكليف الكفائي من الوجوب العيني المشروط المتعلّق بكلّ واحدٍ منهم، حسب ما مرّ الكلام فيه.

وفيه ما عرفت من بطلان القول بثبوت تكليفين في المقام، مضافاً إلى أنّ استحقاق كلّ منهم العقوبة من جهة الوجوب المتعلّق بأحدهما لا يقضي بمعقوليّة الوجوب الآخر مع عدم تحقّق استحقاق العقوبة من جهة مخالفته.

**ثانيها:** أنّه لو وجب على أحدهم ولا تعيّن له عندنا ضرورةً: فإمّا أن يكون معيّناً بحسب الواقع، أو يكون مبهماً في الواقع أيضاً. لا سبيل إلى شيءٍ من الوجهين.

أمّا الأوّل فلوضوح عدم جواز استحقاق شخصٍ للعقوبة من جهة ترك غيره ما وجب عليه، بل قضيّة دوران التكليف في غير الكفائي بين شخصين عدم تعلّقه بشيءٍ منهما، وعدم استحقاق كلّ منهما للعقوبة بتركه، كما في الجنابة الدائرة بين شخصين.

وأمّا الثاني فلكون الوجوب أمراً خارجيّاً لا يمكن تعلّقه خارجاً بالمبهم، بل لابدّ له من متعلّقٍ متعيّنٍ في الخارج ليصحّ تعلّقه به. وقد يورد عليه بما سيجيء الإشارة إليه وإلى جوابه في حجّة القول الثاني.

**ثالثها:** أنّه يصحّ لكلٍّ منهم أن ينوي الوجوب بفعله إجماعاً، ولو كان واجباً على البعض لَما صحّ ذلك، لكون قصد الوجوب من غير من يجب عليه بدعةً محرّمة.

وأُورد عليه: بأنّ الواحد الغير المعيّن لمّا كان ملحوظاً على وجه اللابشرط كان صادقاً على كلٍّ منهم أنّه البعض، وكان ذلك حاصلاً به، فصحّ لكلٍّ منهم قصد الوجوب به.

وفيه: أنّ ذلك عين القول بوجوبه على الكلّ، حسب ما مرّ بيانه، فهو إذاً واجب على الكلّ بدلاً على نحو صدق البعض عليها، لكن لا يقوم الوجوب إلّا بكلّ واحدٍ لا بمفهوم البعض، إذ لا وجود له كذلك ليعقل تعلّق الوجوب به.

**حجّة القول ا لثاني أُمور:**

**الأوّل:** أنّه لو وجب على الجميع لَما سقط بفعل البعض، والتالي باطل إجماعاً.

وأُورد عليه: بأنّ سقوط الوجوب بفعل البعض بل بفعل غير المكلّف لا ينافي وجوبه على ذلك المكلّف، كما أنّ أداء الدين من غير المديون قاضٍ بسقوطه عنه، مع أنّ المؤدّي لا يجب عليه الأداء.

وفيه: أنّ سقوط الواجب قد يكون بأدائه، وقد يكون بانتفاء موضوعه، والسقوط المفروض في المقام إنّما هو بأدائه، ولا يعقل أن يكون بفعل غير المكلّف.

وقد يدفع: بأنّ سقوط الواجب عن البعض الفاعل إنّما هو بالأداء، وعن الباقين بانتفاء موضوعه.

ويدفعه: أنّ سقوط الواجب عن الكلّ إنّما هو بأدائه وإن كان المؤدّي هو البعض حسب ما عرفت.

**الثاني:** أنّ أداء الواجب بقيام البعض به دليل على تعلّق الوجوب بالبعض، فالمقتضي له موجود، والمانع منه مفقود، إذ لا يتصوّر هناك مانع سوى إبهام البعض، وهو غير قابلٍ للمنع، وإلّا لقضى بالمنع من تعلّق الوجوب به في المخيّر أيضاً، وقد عرفت خلافه.

والجواب عنه: ظهور الفرق بين المقامين، إذ لا يعقل تعلّق الإثم بواحدٍ غير معيّنٍ من الشخصين، ولا مانع من لحوق الإثم بواحدٍ معيّنٍ لترك واحدٍ غير معيّنٍ من الفعلين.

وبالجملة: لا يعقل تأثيم المبهم دون التأثيم به، فهو الفارق بين الأمرين. والسرّ فيه: أنّ أحد الفعلين مفهوم متعيّن في الذهن فيمكن اشتغال الذمّة به، فإنّ الذمّة بمنزلة الذهن يتعيّن فيه الكلّي فيصحّ اشتغالها به. وأمّا إحدى الذمّتين فلا تعيّن لها في الخارج، فلا يعقل تعلّق الاشتغال بها في الخارج مع إبهامها فيه. كما أنّ حصول أحد التصوّرين في النفس من دون تعيّنه بحسب الواقع ممّا يستحيل عقلاً دون تصوّر مفهوم أحد الشيئين من غير تعيين ذلك الشيء، وهو ظاهر.

وأُورد عليه: بأنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو كان مذهبهم تأثيم واحدٍ مبهمٍ منهم عند الترك. أمّا لو قالوا بتأثيم الجميع ـ كما هو المذهب ـ فلا يرد ذلك، ولا منافاة بين الوجوب على البعض وتأثيم الكلّ عند ترك الكلّ.

وفيه: أنّه مع البناء على تعلّق الوجوب بواحدٍ مبهمٍ لا وجه للحكم بتأثيم الجميع، فإنّه إنّما يصحّ القول به لو قيل بقضاء ذلك بوجوب الإقدام في الظاهر على الجميع، ولا دليل عليه، بل قضيّة الأصل حينئذٍ دفع كلّ واحدٍ منهم الوجوب عن نفسه بالأصل، كالجنابة الدائرة بين شخصين، بخلاف ما إذا اشتغلت الذمّة بأحد الفعلين على وجه الإبهام، لوجوبهما عليه إذاً من جهة تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال، فذلك فرق آخر بين الأمرين.

ولو قيل في المقام بوجوب الإقدام حينئذٍ على الجميع من جهة النصّ كان ذلك قولاً بوجوبه على الجميع هذا خلف.

ثمّ إنّه مع الغضّ عن ذلك وتسليم قضاء ذلك بوجوب الإقدام على الجميع في الظاهر فقضيّة الترك من الكلّ تأثيم واحدٍ غير معيّنٍ منهم بترك نفس الواجب، وتأثيم الباقين من جهة التجرّي، ولا يعقل في الفرض المذكور تأثيم الجميع على ترك نفس الفعل مع عدم تعلّق الوجوب بهم كذلك، فالمفسدة على حالها.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّه إن أراد المستدلّ بتعلّق الوجوب على أحدهم على سبيل الإبهام من دون أن يتعلّق بخصوص بعضهم أصلاً فقد عرفت أنّه غير معقول، إذ الوجوب أمر خارجيّ لابدّ له من متعلّق متعيّن في الخارج،

الفعلين مقصوداً من حيث انطباق مفهوم الأحد عليه لا بخصوصه، لما عرفت من كون ذلك المفهوم أمراً متعيّناً في الذمّة يمكن تعلّق التكليف به.

إلّا أنّ هذا الاحتمال مدفوع في المخيّر بجهةٍ أُخرى مرّ تقريرها ثمّة، لا من جهة عدم إمكانه كما في المقام.

وبما ذكرنا يظهر فرق آخر بين الكفائي والتخييري في ذلك، فإنّ المطلوب في المخيّر هو خصوص الأفعال المفروضة من غير أن يكون لانطباق مفهوم الأحد عليها مدخليّة في تعلّق الأمر بها، فليس المفهوم المفروض إلّا عنواناً محضاً، والمطلوب هو خصوص تلك الأفعال على وجه التخيير.

وأمّا في المقام فيمكن القول بمثل ذلك أيضاً، إلّا أنّ الظاهر تعلّق التكليف هنا بخصوص كلّ من الأشخاص من حيث انطباق مفهوم الأحد عليه، إذ لا يلحظ فيه الطلب إلّا من أحدهم، ولا ربط لخصوص كلٍّ منهم في تعلّق التكليف به، فليس الطلب هنا متعلّقاً بمفهوم الأحد من حيث هو، ولا بخصوص كلٍّ من الأشخاص من حيث خصوصه، لما عرفت من استحالة الأوّل، وعدم ملاحظة خصوصيّة المكلّف في المقام، بل إنّما المقصود حصول الفعل من واحدٍ منهم، فكلّ منهم إنّما يتعلّق به التكليف من حيث كونه واحداً منهم، فمفهوم الأحد في المقام كلّي طبيعي يتعلّق به الأمر لا من حيث هو، بل من حيث حصوله في ضمن أفراده واتّحاده بها، فيتعلّق الأمر ابتداءً بكلّ من آحاد الأشخاص من حيث انطباق المفهوم المذكور عليه لا لخصوصه، ويكون ذلك المفهوم عنواناً لها ومرآةً لتصوّرها، فبذلك يصحّ التعبير بتعلّق التكليف بجميع تلك الأشخاص على سبيل البدليّة وتعلّقه بمفهوم أحدها أيضاً.

**الثالث:** أنّ الواجب ما يستحقّ تاركه الذمّ والعقاب، ومن البيِّن أنّ الباقين لاذَمّ يتوجّه عليهم ولا عقوبة مع فعل البعض، فلا يتحقّق وجوب بالنسبة إليهم.

والجواب عنه: أنّ الواجب ما يستحقّ تاركه الذمّ والعقاب في الجملة لا مطلقاً، وإلّا لانتقض بالمخيّر والموسّع كما مرّ، وهو هنا حاصل لاستحقاقهم الذمّ والعقوبة على تقدير ترك الكلّ.

وربّما يجاب عنه أيضاً: بأنّ عدم استحقاق الباقين للذمّ والعقوبة حينئذٍ إنّما هو لسقوط الواجب عنهم نظراً إلى فوات موضوعه بفعل الغير، لا لعدم وجوبه عليهم من أوّل الأمر.

وفيه: ما عرفت من أنّ سقوط الواجب حينئذٍ إنّما هو بأدائه وحصول مطلوب الآمر بفعله، لا بمجرّد سقوطه بانتفاء موضوعه، فأداء الواجب بفعل البعض شاهد على وجوبه على البعض.

ويدفعه: أنّ أداء الواجب بفعل البعض لا يقضي بوجوبه على البعض، لصحّة تعلّق الوجوب بالكلّ على وجهٍ يؤدّى الواجب بفعل البعض، حسب ما مرّ توضيح القول فيه.

فالحقّ أن يقال: إنّه مع ترك الكلّ يتوجّه استحقاق الذمّ والعقوبة إلى الكلّ، فهو شاهد على وجوبه على الكلّ، وأداء الواجب بفعل البعض وسقوط الذمّ والعقوبة على الباقين يفيد حينئذٍ كون الوجوب على الكلّ على سبيل البدليّة دون الاجتماع، كما مرّ الكلام فيه.

الرابع: قوله تعالى: ﴿فلولا نَفَرَ من كلِّ فرقة منهم طائفةٌ ...﴾[1] فإنّ ظاهر الآية الشريفة إيجاب النفر على الطائفة المبهمة من جهة تنكير الطائفة، ولو كان واجباً على الجميع لَما خصّ الطائفة بالذكر في مقام بيان التكليف.

وأجاب عنه العضدي وغيره: بأنّ الظاهر مؤوّل بعد قيام الدليل على خلافه، وقد عرفت قيام الدليل على وجوبه على الجميع، فيؤوّل ذلك بأنّ فعل الطائفة مسقط للوجوب عن الجميع.

قلت: ويمكن أن يقال: إنّه لمّا كان فعل الطائفة مسقطاً للوجوب في المقام خصّهم بالذكر وإن لم يختصّ الوجوب بهم.

والتحقيق في الجواب: ما عرفت من أنّ التعبير بإيجاب الفعل على الطائفة المطلقة الصادقة على كلّ من الآحاد لا ينافي القول بوجوبه على الجميع بدلاً،

---

(١) التوبة: ١٢٢.

حسب ما قرّرناه، فلا فرق إذاً بين التعبير بوجوبه على الطائفة تعييناً ووجوبه على الجميع بدلاً، نظير ما قرّرناه في المخيَّر، ولذا عبّر في كثير من الكفائيّات بذلك، كما في قوله تعالى: ﴿ولْتَكُن منكم أُمّة يدعون إلى الخيرِ ويأمرون بالمعروفِ وينهون عن المنكر﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ولْيَشهد عذابَهما طائفةٌ من المؤمنين﴾[2].

**الخامس:** ما حكي عن بعض المحقّقين من: أنّه لو كان واجباً على الكلّ لكان إسقاطه عنهم بعد فعل البعض نسخاً للوجوب، لأنّه رفع له، ولا نسخ اتّفاقاً.

ورُدّ ذلك بمنع الملازمة، إذ ليس كلّ رفعٍ للطلب نسخاً، فقد يكون ذلك بسبب انتفاء علّة الوجوب، كصلاة الجنازة فانّ المقصود بها احترام الميِّت وقد حصل بفعل البعض، فسقط عن الباقين لزوال علّة الوجوب.

والفائدة في إيجابه على الجميع كون المقصود حينئذٍ أقرب إلى الحصول، فظهر بذلك أنّه ليس فعل البعض حينئذٍ قاضياً بالسقوط حقيقةً، بل استناداً إليه على وجه المجاز، والسبب المسقط إنّما هو زوال علّة الوجوب.

وأنت خبير بأنّ الجواب المذكور إنّما يوافق القول بكون السقوط عن الباقين من جهة فوات الموضوع، لا لأداء ما هو الواجب، وقد عرفت وهنه.

فالحقّ في الجواب: أنّ ارتفاع التكليف في المقام إنّما هو لأدائه، ومن الواضح أنّ ارتفاع التكليف بذلك لا يكون نسخاً، وأداء الواجب في المقام وإن لم يتحقّق بفعل الكلّ إلّا أنّ وجوبه على الكلّ إنّما كان على وجه يحصل أداؤه بفعل أيٍّ منهم، حسب ما مرّ الكلام فيه.

ثمّ إنّه ذكر بعض الأفاضل هذا الوجه حجّةً للقول الثالث، قائلاً: بأنّه لو تعيّن على كلّ واحدٍ كان إسقاطه عن الباقين رفعاً للطلب بعد تحقّقه فيكون نسخاً، فيفتقر إلى خطابٍ جديدٍ، ولا خطابَ فلا نسخ، فلا يسقط، بخلاف ما إذا قلنا بوجوبه على المجموع فإنّه لا يستلزم الإيجاب على كلٍّ واحد، ويكون التأثيم للجميع بالذات، ولكلّ واحدٍ بالعرض.

---

(١) آل عمران: ١٠٤. (٢) النور: ٢.

قلت: لا يخفى أنّ جعل هذا التقرير حجّةً للقول المذكور لا يخلو عن خفاء، والأولى في تقريرها حينئذٍ أن يقال: إنّه لو تعيّن الواجب على كلّ واحدٍ منهم كان سقوطه عن الباقين بعد فعل البعض رفعاً للطلب قبل الفعل بالنسبة إليهم فيكون نسخاً، وهو باطل اتّفاقاً. وأيضاً يتوقّف حصوله على خطابٍ جديد، ولا خطاب فلا نسخ. وإنّه لو لم يتعلّق الوجوب بكلّ واحدٍ منهم لم يصحَّ قصد الوجوب من كلٍّ منهم، ولم يجزْ تأثيم الجميع بتركهم، فلابدّ من تصوير ذلك على وجهٍ يجمع بين ما ذكر، وليس ذلك إلّا بالقول بتعلّقه بالمجموع على أن يراد وقوع الفعل من المجموع في الجملة، بحيث إنّه لو أتى به البعض صدق معه حصول الفعل من مجموع الجماعة، فيصحّ من كلّ منهم قصد الوجوب، ولا يحصل ترك الفعل من المجموع إلّا عند ترك الجميع، فيتعلّق الإثم إذاً بالمجموع بالذات، وبكلّ منهم بالعرض.

وحينئذٍ فالجواب عنه: أنّ طريق الجمع بين الأمرين المذكورين لا ينحصر في ما ذكر، بل يصحّ على ما قلناه من تعلّق الوجوب بكلّ منهم على سبيل البدليّة، حسب ما فصّلنا القول فيه، بل لا يصحّ ذلك على القول بوجوبه على المجموع إلّا بإرجاعه إلى ما قلناه، حسب ما أشرنا إليه.

هذا، وقد ظهر ممّا قرّرناه سابقاً. حجّة القول الرابع المحكيّ عن بعض المعاصرين وغيره، والوجه في وهنه، فلا حاجة إلى إعادته. وقد اتّضح من التأمّل في جميع ما ذكرناه حجّة القول المختار، ودفع ما ربّما يتوهّم من الإيراد في المقام، فلا حاجة إلى تطويل الكلام.

ولنتمّم الكلام في المرام بذكر أُمور:

**أحدها**[1]: أنّه لا ريب أنّه لو ترك الواجب الكفائي جميع المكلّفين الواجدين لشرائط التكليف به عصى الكل على ما هو قضيّة التكليف في المتعلّق بهم كما عرفت، ولا خلاف فيه على شيءٍ من الأقوال المذكورة.

---

(١) لا يخفى أنّه لم يأت فيما بعدُ بقايا هذه الأُمور، وسيأتي بعد أسطر: وإنّما وقع الكلام في أُمور: الأوّل ...

نعم، قد يتوهّم على القول بتعلّق التكليف بالمجموع إن لم يفسّر بما يرجع إلى المختار توزيع العقاب حينئذٍ على الجميع، وليس كذلك، إذ ليس الواجب عليهم عند القائل المذكور توزيع العمل على الجميع حتّى يترتّب عليه توزيع العقاب عليهم، فهو أيضاً يقول بتحقّق العصيان بالنسبة إلى كلّ منهم.

وكذا لا ريب في سقوط التكليف عن الجميع بفعل البعض، وكذا عدم استحقاق غير الفاعل للثواب وإن كان سقوط الواجب عن الباقين بأدائه، وذلك لحصول الأداء من غيره فلا داعي لاستحقاقه الثواب بفعل غيره، وإنّما يقع الكلام في المقام في أُمور:

**الأوّل**: أنّه هل يجوز للجميع التلبّس بالفعل؟ فإن قلنا بوجوب الفعل على الجميع على نحو سائر الواجبات إلّا أنّه يسقط عن الباقين بعد أداء البعض فلا ينبغي الريب في الجواز، بل ووجوبه عليهم قبل حصول الفعل من البعض.

وإن قلنا بوجوبه على الكلّ بدلاً ـ كما هو المختار ـ فقد يشكل ذلك، نظراً إلى أنّ الواجب فعل واحد، فالإتيان بما يزيد عليه ممّا لا دليل على شرعيّته. وفيه منع ظاهر، لتعلّق الأمر في الكفائي بمطلق الطبيعة كغيره من الواجبات، فالقول بأنّ الواجب هو المرّة ممّا لا وجه له.

نعم، لو قام الدليل على كون المطلوب هو الفعل الواحد كتغسيل الميّت، حيث إنّ المطلوب هناك غسل واحد لا أزيد لم يشرع التلبّس بأغسالٍ عديدة، وإنّما يشرع الإتيان بفعل واحدٍ منها وإن وجب ذلك على الكلّ، ولا مانع من تعدّد المباشر مع اتّحاد الفعل، لما عرفت من كون وجوبه عليهم على سبيل البدل.

وكذا الحال في الفعل المحرّم إذا صار واجباً كفائيّاً لأجل التقيّة أو غيرها، إذ لا يجوز الإتيان إلّا بواحدٍ مع اندفاع الضرورة وإن وجب الإتيان به كذلك على الجميع، وهذا بخلاف ما لو كان المطلوب مطلق الطبيعة وإن لزمه اتّصاف الواحد بالوجوب وأداء الواجب، ولذا لا يتعيّن على الجميع التلبّس فإنّ ذلك لا ينافي اتّصاف الجميع بالوجوب لو أتى به دفعةً، نظراً إلى حصول الطبيعة به أيضاً.

فإن قلت: إنّه مع حصول الطبيعة بالواحد كحصولها بالمتعدّد لِمَ لا يكون أداء الواجب هنا بالواحد دون المتعدّد لحصول الواجب به؟ فلا حاجة إلى ما يزيد عليه، بل لا يشرع الزيادة عليه على ما يقتضيه الأصل.

وأيضاً قضيّة حصول الطبيعة في ضمن الجميع أداء الواجب الّذي هو الإتيان بالطبيعة بذلك، لحصول الطبيعة بالمتعدّد كحصولها بالواحد، وهو خلاف المفروض في المقام، إذ كلّ منهم إنّما يقصد أداء الواجب بفعله، وليس المقصود أداء الواجب بالمجموع.

قلت: يمكن دفع الأوّل: بأنّه مع صدق الطبيعة على الواحد والمتعدّد لابدّ من اتّصاف الكلّ بالوجوب قبل سقوط الواجب، نظراً إلى صدق الطبيعة الواجبة عليه فلا وجه للقول بأدائها لخصوص الواحد.

والثاني[1]: بأنّه ليس المقصود من صدق الطبيعة على المتعدّد حصول الامتثال هنا بالمجموع ليكون الإتيان به امتثالاً واحداً وأداءً واحداً للواجب وإن كان المؤدّى متعدّداً، نظراً إلى حصول الطبيعة الواجبة بالمتعدّد على نحو حصولها بالواحد. بل المقصود اتّصاف كلّ منهما بالوجوب، نظراً إلى حصول الطبيعة به، فيتعدّد أداء الواجب بتعدّدها، ولا مانع منه بعد تعلّق الأمر بمطلق الطبيعة، وجواز الاقتصار حينئذٍ على البعض لا ينافي وجوب الكلّ، إذ الأمر بأداء الطبيعة المطلقة يعمّ الواحد والمتعدّد ويحصل المطلوب بكلّ من الوجهين، فله الاقتصار على أداء واحد، وله الإتيان بالمتعدّد قبل سقوط الواجب، لبقاء الأمر وصدق الطبيعة عليه، فليس الواجب إلّا مطلق الطبيعة الحاصلة بتلك الحصولات، فيتّصف الجميع بالوجوب من جهة حصولها لكلّ منها، فلا وجوب لشيءٍ منها بالخصوص، وإنّما يتّصف بالوجوب من جهة حصول الواجب، أعني الطبيعة المطلقة بها، وقد مرّ الكلام في ذلك في بحث المرّة والتكرار.

---

(١) أي ويمكن دفع الثاني.

ويشكل الحال في المقام: بأنّ ذلك إن تمّ فإنّما يتمّ في الواجبات العينية، وأمّا في المقام فلا يصحّ ذلك، إذ المفروض كون الوجوب هنا على الجميع بدلاً، فكيف يصحّ القول باتّصاف الكلّ بالوجوب معاً؟

ويدفعه: أنّ مفاد الوجوب عليهم بدلاً هو أداء الواجب بفعل أيّ منهم حسب ما مرّ بيانه، لا تعلّق الوجوب بالواحد على وجهٍ ينافي حصول الواجب من المتعدّد، وذلك يقضي بسقوطه عن الباقين بعد فعل الواحد. وأمّا إذا اقترنت أفعالهم فالكلّ متّصف بالوجوب لأداء كلّ منهم ما وجب عليه قبل سقوط الواجب مع قبول الواجب المتعدّد لتعلّقه بالطبيعة، فهو نظير اتّصاف الأفراد المتعدّدة الحاصلة من مكلّفٍ واحدٍ قبل سقوط الوجوب عنه عند تعلّق الأمر بالطبيعة حسب ما مرّ بيانه، فتأمّل.

**الثاني**: أنّه هل يسقط الوجوب عن الباقين بشروع البعض فيه، أو أنّه إنّما يسقط بإتمام الفعل؟ وجهان، وظاهر جماعةٍ منهم بقاء الوجوب ما لم يحصل الإتمام، وهو الّذي يقتضيه الأصل وإطلاق الأمر، وهو المختار.

ولا فرق بين الإتيان بمعظم الفعل وعدمه، فيجوز إتيان الغير به على وجه الوجوب، لكن لو كان المطلوب فعلاً واحداً ـ كما مرّ ـ أشكل إقدام الباقين عليه حينئذٍ، فالظاهر السقوط عنهم حينئذٍ سقوطاً مراعىً بإتمام المباشر.

وأمّا لو كان المطلوب مطلق الطبيعة فلا مانع من مباشرة الباقين أيضاً، ويكون متّصفاً بالوجوب قبل إتمام العمل ولو من البعض. نعم، لو لم يكن أجزاء الفعل مرتّباً بعضها بالبعض وشَرَع فيه بعضهم سقط ذلك البعض عن الباقين، وكان الإتيان بالباقي واجباً على الكفاية.

**الثالث**: لو أتمّ البعض فعله قبل الباقين في ما يصحّ تلبّس المتعدّد به خرج فعل الباقين من الوجوب، لسقوط التكليف به، وحينئذٍ فإن كان الفعل ممّا ثبت مشروعيّته جاز إتمامه، ولو كان ممّا يحرم قطعه وجب الإتمام من تلك الجهة ولا إشكال فيه حينئذٍ، وإلّا أُشكل الحال فيه، والظاهر الرجوع فيه إلى مقتضى الأصل،

فإن كانت عبادةً لم يجزْ الإتمام، لأنّ سقوط ذلك التكليف حينئذٍ قاضٍ بانتفاء الأمر، إذ المفروض عدم حصول أمرٍ قاضٍ بمشروعيّة ذلك الفعل، وإلّا جاز الإتمام. ولو علم في الأوّل عدم إمكان إتمامه قبل الآخر بعد شروعه فيه ففي وجوب تلبّسه به حينئذٍ وجهان، أوجههما ذلك، لإمكان طروء مانعٍ للآخر عن الإتمام. ويحتمل البناء على ظاهر الحال، فيسقط عنه الوجوب في الظاهر سقوطاً مراعىً بالإتمام، وحينئذٍ فلو كان ممّا لا يشرع فعله على تقدير سقوط الوجوب لم يجزْ الشروع فيه.

**الرابع:** لو أتى البعض بالفعل فقد سقط عن الباقين، فإذا تلبّسوا بالفعل بعد ذلك كان نفلاً على ما حكي من البعض. وحكي قول بكونه فرضاً أيضاً كالأوّل، لِمَا فيه من ترغيب الفاعل، لأنّ ثواب الفرض يزيد على النفل، وقد كان الفرض متعلّقاً بالجميع، فالسقوط إنّما هو من باب التخفيف، ولا يخفى وهنه جدّاً لو أُريد به ظاهره. ولو أُريد ثبوت ثواب الفرض فهو أيضاً ممّا لا دليل عليه كذلك.

نعم، لو قام إطلاق في بعض المقامات فلا مانع من القول به، ومن الظاهر وهن الأوّل أيضاً إذا لم يقم هناك أمر آخر قاضٍ برجحان ذلك الفعل، إذ سقوط الوجوب بأداء الفعل قاضٍ بسقوط مطلق الرجحان، لِما تقرّر من عدم بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل، فالحقّ في ذلك بعد الحكم بالسقوط الرجوع إلى حكم الأصل جوازاً أو منعاً. نعم، لو قام دليل خاصّ في خصوص بعض المقامات كان متّبعاً.

**الخامس:** لو أتى بالفعل الكفائي مَن لم يجب عليه لم يقضِ ذلك بسقوط الواجب عمّن وجب عليه. فلو سلّم المسلّم على الجماعة وردّ عليه غير المسلَّم عليه لم يسقط الجواب عمّن وجب عليه. نعم لو كان صدور الفعل من الغير رافعاً لموضوع التكليف سقط عنهم من تلك الجهة، وهو غير السقوط الحاصل بفعل البعض، لِما عرفت من كون ذلك السقوط حاصلاً بأداء الواجب، بخلاف المفروض في المقام.

**السادس:** لا ريب أنّه إنّما يحكم بسقوط الواجب بفعل البعض إذا كان ذلك الفعل محكوماً بصحّته، فإذا كان فاسداً كان في حكم العدم، وهل يبنى فيه على

أصالة صحّة فعل المسلم ليحكم بالسقوط بمجرّد فعله وإن لم يعلم أداؤه على الوجه المقرّر، أو أنّه يشترط العلم بصحّته؟ المتّجه هو الأوّل، لعدم إمكان العلم بالصحّة الواقعيّة في الغالب، وجريان السيرة القاطعة بالحكم بالسقوط عند إتيان الغير به حملاً لفعله على الصحيح، كما هو مقتضى الأصل.

وهل يعتبر الظنّ بالصحّة، أو يكتفي بمجرّد احتمالها ولو كان بعيداً، أو يعتبر عدم الظنّ بالفساد؟ وجوه، أقواها الثاني، إذ أصالة حمل فعل المسلم على الصحّة مبنيّة على التعبّد ولا يدور مدار الظنّ، فلابدّ من الحكم بمقتضاها، ومعه لا وجه لعدم الحكم بالسقوط عن الباقين. والظاهر جريان السيرة عليه أيضاً مضافاً إلى لزوم الحرج لولاه.

**والقول** بأنّ القدر الثابت من السقوط بالإجماع إنّما هو مع حصول الظنّ بالصحّة، فمع عدمه لابدّ من البناء على حكم الأصل من عدم سقوطه مدفوع بما عرفت. وقد يقال بأنّ الأصل المذكور معارض بأصالة عدم تعلّق الوجوب به فيما لو علم بالواقعة بعد قيام ذلك البعض به، ولا قائل بالفصل بين الصورتين، فيتساقطان.

وفيه: أنّ قضيّة اليقين بالاشتغال هو الحكم بمقتضاه بعد حصوله وعدم حصول اليقين بالبراءة منه، وقضيّة أصالة البراءة هو الحكم بها في صورة عدم ثبوت الاشتغال شرعاً، فلابدّ من الأخذ بمقتضى كلّ من الأصلين في محلّه، وقيام الإجماع على عدم الفصل بين الأمرين بحسب الواقع لا ينافي الأخذ بالتفصيل في مقام العمل، عملاً بمقتضى الأصل في كلّ من الصورتين، فالّذي يقتضيه الأصل هو البناء على التفصيل، إلّا أنّك قد عرفت قيام الدليل على السقوط مطلقاً.

**السابع**: لا فرق في الحكم بالسقوط بفعل البعض بين كونه عدلاً أو فاسقاً، لِما عرفت من أصالة حمل فعل المسلم على الصحّة مطلقاً، لا خصوص العدل، وعدم اعتبار الظنّ بالصحّة، بل ولا عدم الظنّ بالفساد، على أنّه قد يحصل الظنّ بالصحّة في الفاسق أيضاً، وقد حكي الشهرة عليه، بل لم يظهر فيه خلاف، سوى أنّه

استشكل فيه الفاضل الجواد وتبعه الفاضل الصالح، معلّلَين بأنّ الفاسق لا يقبل خبره لو أخبر بإيقاع فعله، ولا عبرة بفعله أيضاً، وهو كما ترى قياس فاسد، وكأنّه أُريد بذلك أنّه لو أخبر بصحّة فعله لم يقبل خبره، لما دلّ على وجوب التثبّت عند خبره، فمع عدمه أولى.

ويدفعه: أنّ عدم القبول بالصحّة من جهة قوله لا يقضي بعدم الحكم بها من جهة الأصل المذكور، ألا ترى أنّه لو أخبر بأمرٍ موافقٍ للأصل لم يقبل خبره مع العمل بمقتضى الأصل، وهو ظاهر.

وزاد الفاضل الجواد: أنّ قيام الظنّ مقام العلم إنّما هو بنصّ خاصّ أو لدلالة العقل عليه، وهما منتفيان في المقام، فلا عبرة به، لأنّ وجوبه على المكلّف معلوم، والسقوط عنه بذلك مظنون، والعلم لا يسقط بالظنّ، وضعفها ظاهر بعدما عرفت.

ثمّ إنّ قضيّة ما ذكر من التعليل جريان الإشكال في مجهول الحال أيضاً، والحكم بالاكتفاء به أظهر من الاكتفاء بفعل الفاسق، والظاهر قيام السيرة عليه في المقامين، سيّما في الثاني، بل لا يبعد دعوى القطع بالنسبة إليه.

**الثامن:** أنّه إذا علم بقيام الغير بالكفائي سقط عنه، سواء كان ذلك بمشاهدته، أو بالتواتر، أو بالآحاد المحفوفة بقرائن القطع، أو بالعادة المفضية إلى العلم، كما هو ظاهر في الأموات الّتي لهم أقارب وأرحام وأصدقاء في بلد موتهم متوجّهين للأُمور المتعلّقة بهم كمال التوجّه، معتنين بشأنهم غاية الاعتناء، فمن المقطوع به في العادة أنّه لا يتركون نعشه من غير غسل ودفن وكفن، بل وكذا الحال في غيرهم إذا كان موتهم بين أظهر المسلمين الصالحين المعتنين بأوامر الشرع إذا لم يكن هناك حادثة توجب الذهول عنه، أو تقضي بسقوط التكليف في شأنهم، لحصول العلم العادي بذلك أيضاً.

وأمّا إذا ظنّ قيام الغير به فإن كان حاصلاً من الطريق الخاصّ ـ كشهادة العدلين ـ فالظاهر أنّه لا إشكال في جواز الأخذ به، بناءً على قيامها مقام العلم مطلقاً، وفي الاكتفاء بخبر العدل الواحد وجه قويّ.

وبعضهم منع من الأخذ به، ونصّ بعضهم بعدم الاكتفاء بإخبار العادل بفعله، وألحق بعضهم بشهادة العدلين الشياع، ولا يخلو عن وجه، سيّما إذا حصل به ظنّ قويّ يقارب العلم. وهل يكتفي فيه بمطلق الظنّ؟ وجهان، والمقطوع به في كلام الفاضل الجواد وغيره عدم العبرة به، لكونه موضوعاً صرفاً لابدّ فيه من العلم، أو ظنّ قام دليل على حجّيته، ولا دليل على حجّية مطلق الظنّ في خصوص هذا المقام.

وظاهر كلام جماعةٍ منهم المحقّق في المعارج والعلّامة في النهاية وغيرهما الاكتفاء في ذلك بمطلق الظنّ، وكأنّه لِلزوم الحرج لولاه، لحصول العلم غالباً بالتكاليف الكفائيّة، واعتبار العلم بأداء الغير لها في سقوط التكليف بها في الظاهر يفضي إلى المشقّة، مع قيام السيرة المستمرّة على خلافه، فإنّ الميّت إذا كان بين أظهر المسلمين من غير حصول عائقٍ من التوجّه لتجهيزه فإنّ الظاهر قيامهم بأمره، وقد جرت الطريقة على عدم التزام غيرهم بالتجسّس عن حاله وبنائهم على قيام غيرهم بأمره.

وفيه: أنّ دعوى الحرج في المقام ممّا لا وجه له، كيف! وإذا لم يكن عليهم حرج في أصل تعلّق التكليف بهم كيف يتوهّم ثبوت الحرج عليهم في تحصيل العلم بسقوطه عنهم!

ودعوى قيام السيرة على الاعتماد على الظنّ القويّ الحاصل من العادة في الصورة المذكورة إن تمّت فإنّما تفيد جواز الاعتماد على ذلك الظنّ الخاصّ فيلحق بغيره من الظنون الخاصّة ممّا دلّ الدليل على جواز الاعتماد عليها، وأين ذلك من الدلالة على الاكتفاء بمطلق الظنّ؟

ودعوى عدم القول بالفصل مجازفة لا شاهد عليها، وقد يفصّل في المقام بين ما إذا حصل العلم بالواجب الكفائي وقارنه الظنّ بقيام الغير به فيكتفى حينئذٍ بمطلق الظنّ إذا كان الدليل على وجوبه منحصراً في الإجماع لأصالة براءة ذمّته عن ذلك وعدم قيام الإجماع على تعلّق الوجوب به حينئذٍ، وما إذا كان بخلاف

ذلك بأن كان الدليل عليه إطلاق النصّ، أو كان العلم به حاصلاً قبل الظنّ المفروض. وإن كان الدليل عليه حينئذٍ هو الإجماع فلابدّ حينئذٍ من العلم أو الظنّ الخاصّ، نظراً إلى ثبوت اشتغال ذمّته بالعمل المفروض، فلابدّ من العلم بتفريغه الحاصل بأحد الوجهين المذكورين.

ويضعِّفه: أنّ مقارنة الظنّ للعلم لا ينافي الإجماع القائم على اشتغال ذمّته بالعمل المفروض، فإنّه قاضٍ بالعلم باشتغال ذمّته بالعمل المفروض كما هو الحال في صورة تقدّم علمه بذلك، فالمقصود الحكم بسقوط ذلك التكليف عنه بالظنّ المفروض، ولا يتمّ ذلك إلّا بعد قيام الدليل عليه، ومجرّد الشكّ في اشتغال ذمّته فعلاً بالفعل المذكور لا يدرجه في مسألة الشكّ بأصل الاشتغال ليدفع بأصل البراءة، للقطع بوجوب ذلك الفعل على سبيل الكفاية، وإنّما الشكّ في المقام من جهة الشكّ في حصول المسقط.

فإن قلت: إذا وقع الشكّ في كون الظنّ مسقطاً فقد وقع الشكّ في تعلّق التكليف بالفعل، ولا إجماع في المقام على وجوب ذلك على المكلّف حينئذٍ حتّى لا يصحّ دفعه بالأصل، غاية الأمر القطع بحصول المقتضي في الجملة، ولا يثبت به التكليف مع احتمال عروض المانع إلّا أن يكون هناك إطلاق قاضٍ بثبوت الحكم مع حصوله، فيدفع المانع بالأصل عملاً بإطلاق الدليل. وأمّا إذا كان المستند هو الإجماع فلا وجه للاستناد إليه مع الشكّ المفروض، لأصالة عدم تعلّق التكليف به.

والحاصل: أنّه لا فرق حينئذٍ في رفع التكليف بالأصل بين ما إذا حصل الشكّ في حصول المقتضي أو وجود الشرط أو علم بهما وشكّ في حصول المانع، لعدم العلم بتعلّق التكليف به في الصورتين.

فالقول بأنّ قضيّة الأصل حينئذٍ عدم حصول المانع فيعمل المقتضي عمله مدفوع: بأنّه على فرض تسليم جريان الأصل فيه لا يثبت به تعلّق التكليف بالمكلّف، فإنّ الأصل أيضاً عدم التكليف، ومجرّد وجود المقتضي المحتمل مقارنته للمانع لا يثبته إلّا أن يكون هناك إطلاق لفظي يقضي بثبوت الحكم مع

ثبوت ذلك المقتضي، فيكون ذلك دليلاً شرعيّاً على ثبوت الحكم حينئذٍ، وأمّا مع انتفائه كما هو المفروض في المقام فلا دليل على ثبوت الحكم حينئذٍ، ومجرّد الأصل المذكور لا يكون دليلاً على الثبوت، كيف! وعدم المانع أيضاً من جملة الشروط، فيرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في الشرط.

وتوضيح المقام: أنّ الشكّ في التكليف قد يكون من جهة الشكّ في المقتضي، أو الشكّ في الشرط، أو المانع، وعلى كلّ حالٍ فقد يكون الشكّ من جهة الشكّ في اعتبار كلٍّ من المذكورات في ثبوت التكليف، أو الشكّ في حصوله بعد العلم باعتباره.

وعلى كلٍّ حالٍ فإمّا أن يكون الدليل على ثبوت الحكم إطلاق النصّ أو مجرّد الإجماع فلو كان الدليل عليه هو الإطلاق وشكّ في نفس الاعتبار فالإطلاق محكّم، والشكّ المفروض مدفوع بالإطلاق. وإن كان الشكّ في حصوله حكم فيه بمقتضى البراءة في الجميع عند الشكّ في الأوّلَين، وأمّا في الثالث فقد يقال فيه بمثل ذلك لأصالة براءة الذمّة، ويحتمل القول بثبوت التكليف لأصالة عدم حصول المانع. هذا إذا لم يعلم حصوله أوّلاً، وإلّا فيستصحب.

كما أنّه لو علم حصول المقتضي أو الشرط أوّلاً ثمّ شكّ في ارتفاعه فإنّه يبني على بقائه عملاً بالاستصحاب، وكان ذلك هو المتّجه. وإن كان الدليل عليه هو الإجماع وشكّ في أصل اعتباره حكم بالبراءة، لعدم تحقّق الإجماع إلّا مع حصوله، وأمّا لو شكّ في حصوله بعد العلم باعتباره فالحال فيه نظير ما إذا دلّ عليه الإطلاق من غير فرق.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إذا حصل الشكّ في كون الظنّ المذكور مانعاً من تعلّق التكليف في المقام فإن كان الدليل عليه هو الإطلاق أخذ بمقتضاه ودفع ذلك بالأصل، لكون الإطلاق محكّماً حتّى يقوم دليل على التقييد. وأمّا إذا كان الدليل عليه هو الإجماع فحصول التكليف في المقام غير ظاهر، لعدم تحقّق الإجماع في مورد الشكّ، فيدفع التكليف بالأصل، حسب ما ذكر.

قلت: لا يخفى أنّ الظنّ المذكور لو احتمل كونه مانعاً من تعلّق التكليف بالمكلَّف على حسب ما ذكر كان قضية الأصل فيه هو التفصيل المذكور، لكنّ الحال ليس كذلك، فإنّ ثبوت التكليف بالفعل ممّا لا مجال للشكّ فيه، إنّما الكلام في أداء المكلَّف به والحكم بأدائه، فالشكّ الحاصل في التكليف في المقام إنّما هو من جهة الشكّ في أدائه، لا الشكّ في تعلّق التكليف به، فهو نظير ما إذا علم بالكفائي وشكّ في قيام غيره به، فإنّ ذلك الشكّ لا يقضي بصحّة جريان أصالة البراءة فيه وإن قارن الشكّ المفروض المذكور العلم به، نظراً إلى الشكّ في تعلّق التكليف به بملاحظة ذلك، فكما أنّه لا يجري الأصل في صورة الشكّ فكذا الحال في صورة الظنّ به مع عدم قيام دليلٍ على حجّية الظنّ.

والحاصل: أنّ الكلام في المقام في كون الظنّ المذكور طريقاً إلى ثبوت حصول المأمور به من غيره ليكون قاضياً بأدائه، فيسقط الواجب من جهة أدائه، فإذا لم يقم دليل على حجّية الظنّ في المقام كان قضيّة الأصل عدم الأداء، فلابدّ من الحكم ببقاء التكليف به، ومجرّد الاحتمال لا يقضي بالسقوط، فدعوى جريان أصالة البراءة فيه كما ترى.

**التاسع**: قد يتراءى من بعض العبارات الحكم بسقوط الكفائي مع الظنّ بقيام الغير به في المستقبل، وقد يستفاد ذلك من إطلاق جماعة، ومن الظاهر أنّ ذلك ممّا لا مساغ للمصير إليه، بل المتعيّن عدم السقوط ولو مع العلم بأداء الغير له في المستقبل، وكان مرادهم من ذلك سقوط التعيين ثمّةً لظنّ قيام الغير به في المستقبل، فلا يعاقب على تركه لو اتّفق عدم أداء الآخر له، لعروض مانعٍ ونحوه، لا أنّه لا يجب عليه ذلك حينئذٍ على سبيل الكفاية، حتّى أنّه إذا تصدّى لأدائه حينئذٍ لم يكن مؤدّياً للواجب الكفائي، لوضوح فساد القول به، لكنّ الإشكال في الاكتفاء بالظنّ المذكور في ما ذكرناه، وقضيّة الأصل عدم الاكتفاء به.

نعم، لو حصل الظنّ القوي على حسب مجاري العادات بقيام المطّلِعين عليه بذلك الواجب احتمل الاكتفاء به، نظراً إلى قيام السيرة عليه حسب ما ذكر في

المسألة السابقة، إلّا أنّ التعدّي من الواجبات الّتي قامت السيرة فيها إلى غيرها بعيد، بل وفي ثبوت السيرة في صورة حصول الظنّ القوي تأمّل، حسب ما أشرنا إليه في ما مرّ، إذ لا يبعد كون السيرة في صورة حصول العلم العادي بقيام المسلمين به كما في غسل الأموات وكفنهم والصلاة عليهم ودفنهم إذا كان ذلك بين أظهر المسلمين.

**العاشر**: إذا علم أو ظنّ كلّ منهم ظنّاً معتبراً في الشريعة سواء كان ظنّاً خاصّاً أو مطلقاً بناءً على الاكتفاء به في المقام بأداء الآخر للواجب سقط عنهم أجمع، وقد نصّ عليه جماعة وتنظّر فيه الفاضل الجواد، نظراً إلى أنّه يلزم منه ارتفاع الوجوب قبل أدائه ودفعه بأنّه لا مانع منه، كما في صورة ارتفاع الموضوع، كما إذا أُحرق الميّت أو أخذه السيل.

وأنت خبير بوهن الإيراد المذكور جدّاً، إذ ليس السقوط في المقام سقوطاً واقعياً، وإنّما يسقط عنه بحسب ظاهر التكليف نظراً إلى الطريق المقرّر، كيف؟ وهو بعينه جارٍ في الواجب العيني أيضاً إذا اعتقد الإتيان به ثمّ ظهر خلافه.

وما ذكره في الجواب من عدم المانع من سقوط الواجب بغير فعله نظراً إلى سقوطه بانتفاء موضوعه حسب ما ذكره من المثال لا يدفع الإيراد، إذ ليس الملحوظ في الإشكال مجرّد سقوط الواجب من غير فعله، إذ لا يعقل إشكال في ذلك بمجرّده، لوضوح سقوطه بانتفاء التمكّن منه، وبسقوط موضوعه كما في المثال، وإنّما إشكاله من جهة سقوط الواجب مع حصول الشرائط المقرّرة لذلك التكليف من دون فعله، فإنّه لا يكون ذلك إلّا بنسخ الوجوب. وجوابه حينئذٍ ما ذكرناه، ولا ربط له بما ذكر من التنظير.

ثمّ إنّهم إن بقوا على ذلك الظنّ أو العلم حتّى فات عنهم الفعل فلا كلام. وإن ظهر لهم أو لبعضهم الخلاف مع عدم فوات محلّ الفعل فهل يبقى السقوط على حاله، أو لابدّ من الإتيان به؟

استشكل فيه بعض الأفاضل، ثمّ ذكر: أنّ التحقيق فيه التفصيل: بأنّه إن كان

هناك عموم أو إطلاق يقضيان بلزوم الإتيان بذلك في جميع الأحوال تعيّن العمل به، وإلّا فلا، عملاً بالاستصحاب.

والصواب أن يقال: أنّه لا تأمّل في وجوب الإتيان بالفعل مطلقاً، فإنّ سقوط الواجب بالعلم بأداء الآخر أو الظنّ به إنّما هو من جهة الحكم بأداء ذلك الواجب، لا لكونه مسقطاً له في نفسه، وليس ذلك إلّا نظير ما إذا علم أو ظنّ بناءً على اعتبار ظنّه بأدائه للعمل الواجب عليه عيناً فتبيّن له الخلاف مع عدم فوات وقت الواجب، فإنّ وجوب الإتيان بالفعل حينئذٍ يُعدّ من الضروريّات، ولا فرق بينه وبين المفروض في المقام أصلاً.

بل نقول: إنّه لو شكّ بعد علمه أو ظنّه بأداء الآخر لفعله تعيّن عليه الإتيان به ولا وجه لاستصحاب السقوط في المقام، لِمَا عرفت من أنّ السقوط المذكور إنّما كان من جهة ثبوت أداء الواجب لا على وجه التعبّد، فهو نظير استصحاب النجاسة في من تيقّن نجاسة ثوبه ثمّ شكّ فيها من أصلها فإنّه لا وجه لاستصحاب النجاسة كما قد يتوهّم.

**الحادي عشر**: لو شَرَع بعضهم في الفعل فالظاهر سقوطه عن الباقين، بمعنى سقوط تعيّن الإتيان به أخذاً بظاهر الحال، وأمّا أصل الوجوب فالظاهر عدم سقوطه إلّا بالإتمام حسب ما مرّت الإشارة إليه. نعم، لو كان المراد هو الفعل الواحد اتّجه القول بسقوطه عنهم سقوطاً مراعىً بالإتمام، كما مرّت الإشارة إليه.

**ثاني عشرها**: لو كان المؤدّي للفعل مجتهداً مخالفاً له في المسألة أو مقلِّداً لمن يخالفه فأتى بالفعل على وفق مذهبه فهل يقضى ذلك بسقوط الواجب عن غيره ممّن يخالفه في الرأي، أو يقلِّد من يخالفه؟ وجهان:

من الحكم بصحّة ما يأتي به على الوجه المذكور، لكونه مأموراً به في ظاهر الشريعة قاضياً ببراءة ذمّة عامله، حتّى أنّه لا يجب عليه القضاء ولو عدل عن اجتهاده أو عدل المقلّد عن تقليده بناءً على جوازه، ولذا يعدّ ذلك الفتوى من حكم الله تعالى، ويندرج العلم به في الفقه حسب ما مرّ بيانه.

ومن أنّ أقصى ما دلّ عليه الدليل هو الصحّة في شأن العامل، فإنّ حجّية ظنّ المجتهد إنّما هي في شأنه وشأن من يقلّده، وإنّما يعدّ من حكم الله بالنسبة إليهما دون غيرهما، ولذا لا يحكم بصحّته لو أتى به من عداهما، فسقوط التكليف الثابت في شأنه بالفعل المفروض الفاسد واقعاً بحسب معتقده وإن حكم بصحّته في شأن عامله يتوقّف على قيام دليلٍ عليه كذلك.

وبتقريرٍ آخر: المكلّف به في شأنه هو الفعل الواقع على وفق معتقده، فلا وجه لحصول البراءة عنه بالفعل الواقع على الوجه الآخر إلّا أن يقوم دليل عليه، وأيضاً فعل كلّ من المكلّفين في الكفائي يقوم مقام فعل الآخر وينوب مناب فعله، والمفروض أنّ الفعل الواقع على الوجه المذكور غير مبرئ للذمّة بالنسبة إلى غير ذلك العامل، ولا يمكن أن يقوم مقام فعله، إذ قيامه مقامه قاضٍ بفساده، لكون المفروض فساد ذلك العمل لو فرض وقوعه منه.

وفيه: أنّ المكلّف به في المقام ليس إلّا شيئاً واحداً وكلّ من ظنون المجتهدين طريق إليه شرعاً، فإذا حصل الإتيان به على ما يقتضيه ظنّ أحدهم حصل أداء الواجب على الوجه المعتبر شرعاً، وهو قاضٍ بسقوط التكليف به عن الجميع وإن لم يكن ذلك طريقاً بالنسبة إلى المجتهد الآخر ومقلّده لو أراد العمل بنفسه، وهو لا ينافي كونه طريقاً مقرّراً لو عمل به غيره، فالقائم مقام فعله هو الفعل المحكوم بصحّته شرعاً الواقع على النحو المعتبر في الشريعة ولو عند المجتهد المخالف له، وفساده على تقدير وقوعه من غيره لا ينافي قيام فعله مقام فعل ذلك الغير، فإنّ القائم مقام فعل ذلك الغير هو الفعل الصحيح الواقع على وفق الشريعة، مضافاً إلى حصول البراءة به بالنسبة إلى العامل ومن يوافقه، وسقوط التكليف بذلك الفعل عنهم قطعاً، فلابدّ من الحكم بسقوطه عن الباقين، إذ المسقط للكفائي عن البعض مسقط عن الجميع، إذ ليس المطلوب إلّا أداء ذلك الفعل في الجملة، فالمتّجه إذاً هو السقوط.

نعم، لو اختلف الفعلان في النوع أشكل الحال في السقوط، كما إذا وجب

عند أحدهما تغسيل الميّت وعند الآخر تيمّمه فأتى الآخر بالتيمّم، وقضيّة الأصل في ذلك عدم السقوط. ومجرّد كون ما يأتي أحدهما به أداءً لِما هو الواجب شرعاً لا يقضي بسقوط ما هو الواجب عليه مع عدم أداء الآخر له رأساً، وأمّا لو حكم أحدهما بنفي الوجوب رأساً والآخر بوجوبه عليه فلا تأمّل في عدم سقوطه عمّن يعتقد الاشتغال به، وكون ترك الآخر له من الجهة المذكورة لا يقضي بقيام ذلك مقام فعله.

غاية الأمر حينئذٍ عدم تعلّق الوجوب بالآخر في الظاهر، لأداء اجتهاده أو اجتهاد من يقلّده إلى ذلك، وهو لا ينافي اشتغال الآخر به وهو ظاهر، ولو كان ما يأتي به المجتهد الآخر خطأً في اعتقاد الآخر ـ كما إذا كان مخالفاً للدليل القاطع في نظره كالإجماع ـ فلا عبرة بعمله وعمل مقلّده بالنسبة إليه، بل يحكم بفساده، وإن كان معذوراً في ذلك فلا يحكم بسقوطه من المجتهد الثاني ومقلّديه، حسب ما فصّل القول في ذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد.

ولو قلّد في العمل غير المجتهد فإن لم يكن موافقاً للواقع لم يحكم بصحّته، ولو كان مع اعتقاده اجتهاد المفتي ولو بعد بذل وسعه فيه في وجه قويّ، وإن وافق الواقع في اعتقاده فإن لم يكن عبادة حكم بالسقوط مطلقاً، وإن كان عبادة فإن كان مع بذل وسعه في كونه مجتهداً أو كان غافلاً قاصراً فالظاهر الصحّة والسقوط، وإن كان مقصّراً لم يحكم بصحّته، كما هو الحال في عبادات العوامّ على ما سيأتي الكلام فيه. وإن شكّ في تقليده المجتهد وعدمه بنى على السقوط وأصالة الصحّة، وكذا لو شكّ في كون من يقلّده مجتهداً لأصالة الصحّة.

ولو علم عدم تقليده المجتهد الجامع لشرائط الفتوى لكن شكّ في كونه غافلاً قاصراً أو مقصّراً مع مطابقة العمل لفتوى الآخر، أو شكّ في كون ما أتى به موافقاً للواقع على حسب معتقده فهل يحكم بصحّة العبادة وسقوط الواجب عن الباقين؟ إشكال من أصالة الصحّة والعلم بعدم وقوع الفعل على الوجه المقرّر في الشريعة وجريان أصالة الصحّة في مثل ذلك والحكم بوقوع الصحيح على سبيل الاتّفاق أو من جهة الغفلة محلّ تأمّل.

ولو وقع العمل بفتوى غير المجتهد الحيّ من جهة الضرورة، كما إذا لم يكن متمكّناً من الرجوع إليه فأخذ بقول الميّت فإن كان موافقاً لقول الحيّ فلا إشكال ظاهراً في الصحّة والسقوط ولو بعد حضور المجتهد الحيّ مع بقاء الوقت، وإن خالفه ففي الحكم بالسقوط من غيره مطلقاً، أو أنّه إنّما يسقط عن مثله، وأمّا عن المجتهد ومقلّديه إذا حضروا بعد ذلك، أو كانوا حاضرين ولا يعلم العامل باجتهاده أو علمهم بقول الحيّ، أو جواز أخذه بنقله لجهالة حالهم عنده إشكال، والقول بالسقوط لا يخلو عن وجه، والأحوط فيه عدم السقوط.

ثالث‌عشرها: لو كان الاشتباه من العامل في الموضوع مع الإتيان به على الوجه المقرّر في ظاهر الشريعة، كما إذا غسل الميّت بماءٍ مستصحب الطهارة وعلم الآخر بملاقاته النجاسة فهل يسقط عنه الواجب بذلك؟ وجهان: السقوط لحصول الفعل على الوجه المعتبر في الشريعة، وهو يقضي بالسقوط والإجزاء، وأيضاً لا كلام في سقوطه حينئذٍ عن العامل فيحكم بسقوطه عن الباقين، إذ الإتيان بالكفائي على الوجه الّذي يسقط به التكليف عن البعض فهو مسقط عن الكلّ، إذ ليس المقصود في الكفائي إلّا إيجاد الفعل في الجملة، وعدمه لعلمه بعدم أداء المأمور به على وجهه، ولذا لو تفطّن له مع بقاء الوقت لزمه الإعادة وإيقاعه للفعل على الوجه المشروع بملاحظة الطريق المقرّر إنّما يقضي بالإجزاء مع عدم انكشاف الخلاف حسب ما قرّر في محلّه.

وإسقاط التكليف عن العامل، إنّما هو في ظاهر الشريعة من جهة كونه معذوراً، وذلك لا يقضي بالسقوط بالنسبة إلى غير المعذور، ولذا لو علم العامل بالحال لزمه الإعادة كما عرفت، وهذا هو المتّجه. نعم، لو كان ذلك ممّا لا يوجب الإعادة على العامل بعد تذكّره كما إذا صلّى في ثوبٍ مجهول النجاسة أو نسي غير أركان الصلاة ونحو ذلك فالظاهر السقوط، وإن كان الآخر متفطّناً له حين الفعل لأداء العمل على الوجه الصحيح، وإن اشتمل على نقصٍ في الأجزاء أو الكيفيّات.

رابع‌عشرها: قيل: إنّ الواجب الكفائي أفضل من العيني، وعُزِي القول به إلى

أكثر المحقّقين، لكن أسنده في القواعد إلى ظنّ بعض الناس، وهو يشعر بكون الظانّ من العامّة، وعلّل ذلك بكون الإتيان به قاضياً بصون الخُلُق الكثير عن العصيان واستحقاق العذاب، بخلاف العيني فإنّه لا يحصل به إلّا صون الفاعل.

وفيه أوّلاً: أنّ الواجب في العيني أفعال عديدة على حسب تعدّد المكلّفين، وفي الكفائي فعل واحد، ومن الواضح أنّه لا أفضليّة للواجب الّذي يجب الإتيان به مرّةً على ما يجب تكراره من جهة حصول صون المكلّف عن العقوبة بفعلٍ واحد في الأوّل، بخلاف الثاني، وذلك لتعدّد التكاليف في الصورة الأُولى دون الثانية، فكذا الحال في المقام، نظراً إلى تعدّد الواجبات في العيني، فيجب تعدّد الإتيان بها على حسب تعدّد المكلّفين، بخلاف الكفائي فإنّ الواجب على الجميع شيء واحد حسب ما مرّ القول فيه.

وثانياً: أنّ الأفضلية ليست من جهة إسقاط العقاب، بل إنّما يلحظ من أجل زيادة الثواب، ولا دليل على كون الثواب المترتّب على الكفائي أكثر من العيني، وحينئذٍ فقد يتوهّم زيادة العيني لكون المثابين به أكثر من المثابين في الكفائي، وهو فاسد، إذ كثرة الثواب من جهة كثرة المثابين غير كثرة الثواب المترتّب على الفعل في نفسه، والأفضليّة تتبع ذلك، على أنّ تعدّد الثواب من الجهة المذكورة يمكن تصويره في الكفائي أيضاً، فالظاهر أنّ الجهة المذكورة لا تقتضي أفضليّةً ولا مفضوليّة، وإنّما يتبع ذلك غيرها من الجهات.

* * *

## معالم الدين :

# أصـل

الحقّ أنّ تعليق الأمر بل مطلق الحكم على شرط، يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشرط. وهو مختار أكثر المحقّقين، ومنهم الفاضلان.

وذهب السيّد المرتضى إلى أنّه لا يدلّ إلّا بدليل منفصل. وتَبِعَه ابن زُهرة. وهو قول جماعة من العامّة.

لنا: أنّ قول القائل: «أعطِ زيداً درهماً إن أكـرمَك» يـجري فـي العرف مجرى قولنا: «الشرط في إعطائه إكرامك». والمتبادر من هذا انتفاء الإعطاء عند انتفاء الإكرام قطعاً، بـحيث لا يكـاد يـنكر عـند مراجعة الوجدان؛ فيكون الأوّل أيضاً هكذا. وإذا ثبت الدلالة على هذا المعنىٰ عرفاً، ضممنا إلى ذلك مقدّمة اُخرىٰ، سبق التنبيه عليها، وهي أصالة عدم النقل، فيكون كذلك لغة.

احتجّ السيّد رحمه الله بأنّ الشرط هو تعليق الحكم به، وليس يـمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج عن أن يكون شرطاً ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهيدَيْنِ مِنْ رِجٰالِكُمْ﴾[1] يمنع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه آخر؟ فانضمام الثـاني

(١) سورة البقرة: آية ٢٨٢.

إلى الأوّل شرط في القبول. ثمّ نعلم أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل يقومُ مقام الثاني. ثمّ نعلم بدليل، أنّ ضمّ اليمين إلى الواحد يقوم مقامه أيضاً. فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تُحصىٰ.

واحتجّ موافقوه ـ مع ذلك ـ: بأنّه لو كان انتفاءُ الشرط مقتضياً لانتفاءِ ما علّق عليه، لكان قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى البِغَاء إن أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾[1] دالّاً على عدم تحريم الإكراه، حيث لا يُرِدْن التحصّنَ، وليس كذلك، بل هو حرام مطلقاً.

والجواب عن الأوّل: أنّه، إذا علم وجود ما يقوم مقامه، كما في المثال الّذي ذكره، لم يكن ذلك الشرط وحده شرطاً. بل الشرط حينئذٍ أحدهما؛ فيتوقّف انتفاءُ المشروط على انتفائهما معاً؛ لأنّ مفهوم أحدهما لا يعدم إلّا بعدمهما. وإن لم يُعلَم لَهُ بَدَلٌ، كما هو مفروض المبحث، كان الحكم مختصّاً به، ولزم من عدمه عدم المشروط، للدليل الّذي ذكرناه.

وعن الثاني بوجوه: أحدها ـ أنّ ظاهر الآية يقتضي عدم تحريم الإكراه إذا لم يُرِدْنَ التحصُّنَ، لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الإباحة؛ إذ انتفاءُ الحرمة قد يكون بطَريان الحلّ، وقد يكون لامتناع وجود متعلّقها عقلاً؛ لأنّ السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارةً وبعدم الموضوع أُخرى. والموضوع هنا منتف، لأنّهنّ إذا لم يُرِدْنَ التحصُّنَ فقد أردنَ البغاء ومع إرادتهنّ البغاء يمتنع إكراههُنّ عليه؛ فإنّ الإكراه هو حمل الغير على ما يكرهه. فحيث لا يكون كارهاً يمتنع تحقّق الإكراه. فلا يتعلّق به الحرمة.

وثانيها ـ أنّ التعليق بالشرط إنّما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه،

---

(١) النور: ٣٣.

إذا لم يظهر للشرط فائدة أُخرىٰ، ويجوز أن يكون فائدتُه في الآية، المبالغة في النهي عن الإكراه، يعني أنّهنّ إذا أردن العفّة، فالمولى أحقُّ بإرادتها. أو أنّ الآية نزلت فيمن يُردِنَ التحصُّنَ وَيُكرههنّ الموالي على الزنا.

وثالثها ـ أنّا سلّمنا أنّ الآية تدلّ على انتفاء حرمة الإكراه بحسب الظاهر نظراً إلى الشرط، لكنّ الإجماع القاطع عارضه. ولا ريبَ أنّ الظاهر يُدفَعُ بالقاطع.

قوله: ﴿الحقّ أنّ تعليق الأمر ... الخ﴾.

البحث عن المفاهيم أحد مقاصد علم الأُصول، كالبحث عن الأوامر والنواهي، والعامّ والخاصّ، ونحوها، وقد أدرجه بعض الأُصوليّين في مباحث الأمر من جهة تعليق الأمر على الشرط، أو الصفة، أو تقييده بالغاية ونحوها، والأنسب في البيان هو الوجه الأوّل، إلّا أنّ المصنّف رحمه الله اختار الثاني، حيث اقتصر على عدّةٍ من مباحثها فلم يستحسن جعلها مقصداً منفرداً.

والمناسب أوّلاً قبل الشروع في المقصود تفسير المنطوق والمفهوم وذكر أقسامهما وما يندرج فيهما، وحيث كانا من أقسام الدلالة أو المدلول كان الحَريّ في المقام أوّلاً بيان الدلالة وذكر أقسامها. ولنورد ذلك في مباحث:

**الأوّل** في تعريف الدلالة، وقد عرفت بأنّها كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيءٍ آخر. والمراد بالعلم هنا مطلق الإدراك الشامل للتصوّر والتصديق ليندرج فيها الدلالات اللفظيّة مفرداتها ومركّباتها، إذ ليس من شأنها من حيث كونها دلالاتٍ لفظيّةً إلّا إفادة تصوّر مداليلها وإحضارها ببال السامع. هذا بالنسبة إلى دلالة اللفظ على نفس المعنى.

أمّا بالنسبة إلى دلالتها على إرادة اللافظ فمدلولها أمر تصديقي، لانتقاله من اللفظ إلى التصديق بإرادة اللافظ ذلك تصديقاً علميّاً أو ظنّياً، ولا فرق في ذلك أيضاً بين المفردات والمركّبات، لكون الدلالة إذاً في المقامين تصديقيّة، والدلالة بهذا المعنى تعمّ الدلالات اللفظيّة والوضعيّة وغيرها وغير اللفظيّة، كالأقيسة الدالّة على نتائجها، وعرفت خصوص الدلالة اللفظيّة الوضعيّة الّتي هي المقصود في المقام بأنّها فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه، أو تخييله بالنسبة إلى من هو عالم بالوضع.

وأورد عليه بوجهين:

أحدهما: أنّ الفهم أمر حاصل من الدلالة فلا يجوز جعله جنساً لها.

ثانيهما: أنّ الدلالة صفة اللفظ والفهمُ، إن أخذه مصدراً بمعنى الفاعل فهو صفة للسامع، أو بمعنى المفعول فهو صفة للمعنى، فلا يصحّ أخذه جنساً للدلالة.

وأنت خبير بأنّ الإيراد الثاني تفصيل للأوّل، فإنّ الفهم أمر حاصل من الدلالة، فهو بمعناه الفاعلي صفة للسامع، وبمعناه المفعولي صفة للمعنى. وجوابه ظاهر، وهو: أنّ الفهم بأيٍّ من الوجهين من لوازم الدلالة، ولا مانع من تعريف الشيء بلازمه، فيصحّ على كلٍّ من الوجهين.

ويرد عليه: أنّ التعريف باللازم إنّما يكون بأخذ اللازم على وجهٍ يمكن حمله على الملزوم، كتعريف الإنسان بالضاحك لا على وجه يباينه، كتعريفه بالضحك، فينبغي في المقام تعريفها بكون اللفظ بحيث يَفهَم منه المعنى العالمُ بالوضع، والظاهر أنّ ذلك هو المقصود بالحدّ، فيكون التحديد مبنيّاً على التسامح.

وأجاب عنه بعض المحقّقين: بأنّ الفهم وحده صفة للسامع، والانفهام وحده صفة للمعنى، لكنّ فهم السامع من اللفظ المعنى، أو انفهامه منه صفة للّفظ فيصحّ تعريف الدلالة به، سواء أُخذ الفهم بمعنى الفاعل أو المفعول، وإنّما لا يصحّ الاشتقاق منه، كما يصحّ اشتقاق الدلالة لكون المبدأ في المشتقّ هو مطلق الفهم، وقد عرفت أنّه بأحد المعنيين صفة للسامع، وبالآخر صفة للمعنى.

وأُورد عليه: بأنّ فهم السامع صفة له قائمة به، لكنّها متعلّقة بالمعنى بلا واسطة، وباللفظ بواسطة حرف الجر، فهناك ثلاثة أشياء: الفهم، وتعلّقه بالمعنى، وتعلّقه باللفظ، والأوّل صفة للسامع والأخيران صفة للفهم. فإن أراد أنّ الفهم المقيّد بالمفعولين الموصوف بالتعلّقين صفة اللفظ فهو ظاهر البطلان، وإن أراد أنّ المجموع المركّب من الأُمور الثلاثة صفة له فمع بعده من اللفظ واضح الفساد أيضاً، وإن أراد أنّ أحد التعلّقين صفة للّفظ فهو باطل أيضاً.

نعم، يفهم من تعلّق الفهم بالمعنى صفةً للمعنى هي كونه مفهوماً، ومن تعلّقه باللّفظ صفةً له هي كونه مفهوماً منه المعنى.

قلت: مقصود المجيب: أنّ الوصف الملحوظ في المقام ليس وصفاً للموصوف ابتداءً، بل وصف متعلّق بحال الموصوف، فإن أُخذ الفهم بمعنى الفاعل كان فهم السامع من اللفظ معناه صفةً للّفظ فإنّه يثبت له فهم السامع منه المعنى. وإن أُخذ

بمعنى المفعول كان من صفته أنّ المعنى مفهوم منه للسامع، وهذا هو السرّ في ما ذكر في الجواب من أنّه لا يصحّ الاشتقاق من الفهم للّفظ، إذ مفاد الاشتقاق كونه وصفاً له، لا وصفاً له بحال متعلّقه، فاندفع عنه الإيراد المذكور.

ثمّ إنّ تقييد الفهم بكونه من العالم بالوضع من جهة توقّف الدلالة على العلم بالوضع، فهو بعد الوضع دالّ بالنسبة إلى العالم غير دالّ بالنسبة إلى الجاهل، فهو شرط في حصول الدلالة بالنسبة إلى الأشخاص.

ومن سخيف الاعتراض في المقام: أنّ ذلك يقضي بالدور، لأنّ العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى، إذ الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى فيتوقّف العلم بها على تصوّر المنتسبين، والمفروض توقّف الفهم على العلم بالوضع، إذ من الواضح أنّ المتوقّف عليه هو مجرّد العلم بالمعنى وتصوّره، لا فهمه من اللفظ والانتقال منه إليه، والمتوقّف على العلم بالوضع هو فهمه من اللفظ، فغاية الأمر أن يكون فهم المعنى من اللفظ متوقّفاً على تصوّر ذلك المعنى أوّلاً قبل فهمه من اللفظ، وهو كذلك قطعاً، ولا يتعقّل فيه محذور أصلاً.

**الثاني**: أنّ الدلالة تنقسم إلى عقليّةٍ ووضعيّة، وكلّ منهما ينقسم إلى لفظيّةٍ وغير لفظيّة، والكلام في المقام في الدلالة اللفظيّة الوضعيّة بناءً على إدراج التضمّن والالتزام في الدلالات الوضعيّة، كما هو مختار علماء الميزان. وإن أدرجناهما في العقليّة كان المقصود بالوضعيّة في المقام: ما هو للوضع فيها مدخليّة، سواء كانت مستندةً إلى الوضع ابتداءً أو بواسطة. وقد قسّموها إلى المطابقة والتضمّن والالتزام، وقد مرّ الكلام في تعريف كلّ منها فلا حاجة إلى إعادته.

ثمّ إنّهم قد قسّموا الدلالة والمدلول إلى المنطوق والمفهوم، وعرّفوا المنطوق: بأنّه ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، والمفهوم: بأنّه ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق. وعلى ظاهر العبارة كلمة «ما» موصولة، وهي عبارة عن المدلول، وفي محلّ النطق متعلّقٌ بِدَلَّ، والمرادُ بهُ اللفظُ من حيث كونه مُنْطَقاً بهُ، أي يكون الدلالة عليه في محلّ التلفّظ به بأن لا يكون الدلالةُ عليه متوقّفةً على ملاحظة أمرٍ آخر

غيرِ اللفظ الموضوع، فيفتقر الانتقالُ إليه إلى واسطة، فيكون الدلالة في المنطوق في محلّ التلفّظ بخلاف المفهوم.

وقد يورد عليه بإدراج الدلالة العقليّة المستندة إلى نفس اللفظ، كدلالتهُ على وجود اللافظ في المنطوق.

ويمكن دفعه: بأنّ الدلالة الملحوظة في المقام هي الدلالة الوضعيّة المستندة إلى الوضع في الجملة، فهي خارجة عن المَقْسم.

لكن يرد عليه خروج الدلالات الالتزاميّة عن حدّ المنطوق فتندرج في المفهوم، فلا يشمل المنطوقُ دلالةَ الاقتضاء والتنبيه والإشارة، وينتقض بها الحدّان جمعاً ومنعاً، بل ويندرج دلالته على لازم الحكم في المفهوم مع خروجها عنه، بل وعن المنطوق أيضاً.

وقد يورد عليه أيضاً خروج المعاني المجازيّة عن المنطوق وإن كان اللفظ مستعملاً فيها، إذ ليست الدلالة عليها في محلّ النطق لكون الانتقال إليها بواسطة المعاني الحقيقيّة، بل وبعد ملاحظة القرينة كما في كثيرٍ منها فليست الدلالة عليها في محلّ النطق.

ويمكن دفع الأخير بجعل الظرف متعلّقاً بمقدَّرٍ يجعل حالاً عن المدلول، فإنّ المدلول هناك في محلّ النطق لاستعمال اللفظ فيه وإن لم تكن الدلالة عليه كذلك، ولا يجري ذلك في المداليل الالتزاميّة، لعدم كون شيءٍ من الدلالة والمدلول هناك في محلّ النطق.

وربّما يجعل الموصول عبارةً عن الدلالة، ويجعل الضمير راجعاً إلى المدلول المستفاد منه، فيكون المعنى: أنّ المنطوق دلالة اللفظ على مدلوله في محلّ النطق، والمفهوم دلالته عليه لا في محلّه. أو يجعل «ما» مصدريّة فيؤوّل ما بعده إلى المصدر ويكون مفاده مفاد ما ذكر، وعلى هذين الوجهين يكون المنطوق والمفهوم من أقسام الدلالة، ويكون حينئذٍ قوله: «في محلّ النطق» متعلّقاً بِدَلَّ، أو يكون متعلّقاً بمقدَّرٍ يكون حالاً عن المدلول على نحو ما ذكر في الوجه المتقدّم.

وكيف كان فالحدّان المذكوران بظاهرهما لا ينطبقان على المحدودين على حسب ما عرفت، وقد يجعل الموصول عبارةً عن الحكم، ويجعل المجرور حالاً عنه باعتبار ما تعلّق ذلك الحكم به، أعني موضوعه، فالمراد أنّه حكم دلّ عليه اللفظ حال كون ما تعلّق به في محلّ النطق، يعني يكون مذكوراً، والمفهوم حكم دلّ عليه اللفظ حال كون متعلّقه غير مذكور. وقد يفسَّر الموصول بالموضوع ويكون الضمير راجعاً إليه باعتبار الحكم المتعلّق به، ويكون المجرور حينئذٍ حالاً عن الموصول. فمناط الفرق بين المنطوق والمفهوم على هذين الوجهين هو اعتبار ذكر الموضوع في المنطوق، واعتبار عدمه في المفهوم من دون ملاحظة حال الحكم المدلول عليه، وهذا هو الّذي نصّ عليه جماعة في الفرق بينهما، فلا يناط الفرق بينهما بذكر الحكم وعدمه، كما هو قضيّة الوجوه المتقدّمة على اختلاف ما بينها حسب ما عرفت.

واورد عليه: بأنّ بعض ما عدّ من المنطوق كدلالة الآيتين على أقلّ الحمل ليس الموضوع فيه مذكوراً، وبعض ما عدّ من المفهوم كدلالة حرمة تأفيف الوالدين على حرمة ضربهما قد ذكر فيه الموضوع.

وأُجيب عنه: بأنّ الموضوع في الأوّل ليس أقلّ الحمل، بل الحمل بنفسه وهو مذكور في إحدى الآيتين، والموضوع في الثاني هو الضرب دون الوالدين وهو غير مذكور.

قلت: ويرد على ذلك مفهوما الشرط والغاية لاتّحاد الموضوع في المنطوق والمفهوم فيهما، وكذا مفهوم الموافقة في مثل قولك: «إن ضربك أبوك فلا تؤذِه» لدلالته على المنع من أذيّته مع انتفاء الضرب، والموضوع متّحد في المقامين.

وقد يُتكلَّف لدفعه: بأنّ الشرط والغاية قيدان في الموضوع، فالموضوع في «إن جاءك زيد فأكرمه» و «صُمْ إلى الليل» هو زيد المقيّد بالمجيء، والصوم المقيَّد بكونه إلى الليل لتعلّق الحكم بذلك، وكذا المنهيّ عن إيذائه هو الأب الضارب، فالموضوع الخالي عن ذلك القيد موضوع آخر وهو غير مذكور وقد تعلّق به

الحكم في المفهوم، ولا يخفى ما فيه من التعسّف، مضافاً إلى ما في التفسيرين المذكورين من التكلّف من جهاتٍ شتّى، إذ ليس المنطوق والمفهوم عبارةً عن الحكم وإن صدق عليه، وإنّما هما من قبيل المدلول أو الدلالة. وكذا الحال في حمل الموضوع عليهما في التفسير الثاني، وكذا جعل المجرور حالاً عن الموضوع في الأوّل مع عدم ذكره وانتفاء القرينة عليه، والتزام الاستخدام في الضمير في الثاني مع عدم قرينةٍ ظاهرةٍ عليه.

فالأولى أن يقال: إنّ دلالة المفهوم هو دلالة الكلام على ثبوت الحكم المذكور فيه لموضوع غير مذكور، أو نفيه عنه أو ثبوته على تقديرٍ غير مذكور، أو نفيه كذلك ودلالة المنطوق ما كان بخلاف ذلك، والمدلول في الوجهين هو المفهوم أو المنطوق إن جعلناهما من أقسام المدلول كما هو الظاهر، وإن جعلناهما من أقسام الدلالة فالحدّان المذكوران ينطبقان عليهما، فدلالة قولنا: «الطهارة شرط في صحّة الصلاة أو تشترط الصلاة بالطهارة على انتفاء الصلاة بانتفاء الطهارة» مندرجة في دلالة المنطوق، بخلاف قولنا: «يصحّ الصلاة بشرط حصول الطهارة أو الصلاة واجبة بشرط البلوغ» فإنّ دلالتها على انتفاء الصحّة بانتفاء الطهارة وانتفاء الوجوب بانتفاء البلوغ من دلالة المفهوم، والأمر فيه ظاهر ممّا قرّرنا، فليس العبرة في الفرق بمجرّد كون الموضوع في محلّ النطق وعدمه، ولا كون المدلول في محلّ النطق وعدمه، ولا كون الدلالة كذلك لما عرفت، وإنّما المناط هو ما ذكرناه.

ويرد عليه: أنّ ذلك أيضاً منقوض بكثيرٍ من اللوازم مع عدم اندراجها في المفهوم، كدلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته إن عُدَّ ذلك من الدلالات اللفظيّة، كما هو قضيّة جعلهم دلالة الآيتين من دلالة اللفظ، وكذا دلالة وجود الملزوم على وجود لازمه كدلالة الحكم بطلوع الشمس على وجود النهار.

والحاصل: أنّ جميع الأحكام اللازمة للحكم المدلول عليه بالمنطوق ممّا يكون الموضوع فيها مغايراً للموضوع في المنطوق يندرج على ذلك في المفهوم، حتّى دلالة الحكم على لازمه إن اندرج ذلك في دلالة الالتزام أو مطلقاً، وهم لا يقولون، ويرد ذلك أيضاً على الحدّ المتقدّم أيضاً.

**الثالث**: أنّهم قد قسّموا المنطوق إلى صريح وغير صريح، قالوا: والأوّل هو دلالة المطابقة والتضمّن، والثاني من دلالة الالتزام. وقد يناقش في إدراج دلالة التضمّن في الصريح، نظراً إلى أنّ الجزء قد لا يكون ملحوظاً حال الدلالة على الكلّ، ولا مفهوماً من اللفظ، فكيف يندرج في الصريح؟ نعم، لو لوحظ كون شيءٍ جزءاً لشيءٍ عند دلالة اللفظ على الكلّ فقد دلّ حينئذٍ على الجزء، ونحو هذه الدلالة لا يندرج في الدلالات اللفظيّة فضلاً عن أن يكون منطوقاً صريحاً.

قلت: لابدّ في المقام من بيان المدلول التضمّني، وأنّ عدّهم التضمّن من أقسام الدلالة ما يراد به؟ فإنّ الإشكال المذكور قاضٍ بخروج الدلالة التضمّنية عن حدّ الدلالة لاعتبار كلّية الاستفادة فيه، حيث قالوا: إنّها كون الشيء بحيث متى أُطلق وأُحسّ فهم الشيء الثاني، ولذا اعتبروا في دلالة الالتزام كون اللزوم الحاصل بيّناً بالمعنى الأخصّ.

وحينئذٍ فنقول في بيان ذلك: إنّ اللفظ إمّا أن يكون موضوعاً للمفهوم المركّب الملحوظ على وجه التفصيل، كما إذا وضع لفظ «الإنسان» بإزاء الحيوان الناطق. وإمّا أن يكون موضوعاً لمعنىً وحدانيٍّ ينحلّ في الخارج أو في الذهن إلى أمرين أو أُمور، وحينئذٍ فذلك الكلّ قد يكون ملحوظاً بالكُنهِ حال الوضع، وقد يكون ملحوظاً بوجهٍ مّا بأن يجعل ذلك الوجه مرآةً لملاحظة ذلك المعنى وآلةً لإحضاره حتّى يضع اللفظ بإزائه.

وعلى التقديرين فإمّا أن يكون السامع عالماً بحقيقة ذلك المعنى مستحضراً له حين سماع اللفظ، أو لا بل يكون متصوّراً له بالوجه، والدلالة التضمّنية في كلّ من الصور المذكورة تابعةً للمطابقة، فالحال في الصورة الأُولى ظاهرة، إذ من البيِّن عدم انفكاك تصوّر الكلّ التفصيلي الّذي فرض معنىً مطابقياً للّفظ عن تصوّر أجزائه كذلك.

وأمّا في باقي الصور فإن كان اللفظ دالاًّ على الكلّ على وجه التفصيل بأن كان السامع مستحضراً لحقيقة الموضوع له فالدالّ على ذلك المعنى بالوجه

المذكور دالّ على أجزائه كذلك، من غير فرقٍ بين ما إذا كان الواضع مستحضراً للتفصيل حين الوضع أو متصوّراً له بالوجه. وإن كان السامع متصوّراً لذلك الكلّ بالوجه كان التصوّر المفروض عين تصوّر أجزائه بالوجه، حيث إنّ ذلك الوجه الّذي يتصوّر به الكلّ وجه من وجوه أجزائه فيكون ذلك تصوّراً لها بالوجه المذكور وإن لم يشعر بتصوّره بخصوص تلك الأجزاء.

والحاصل: أنّه إذا دلّ اللفظ على الكلّ وانتقل السامع إليه عند سماع اللفظ فقد انتقل إلى أجزائه على حسب انتقاله إلى الكلّ، فإن كان قد تصوّر الكلّ على وجه التفصيل فقد تصوّر أجزاءه كذلك، وإلّا كان متصوّراً لها على وجه الإجمال كتصوّره للكلّ، فيكون دلالته على الأجزاء على نحو دلالته على الكلّ.

وممّا يوضّح حصول الدلالة التضمّنية كلّما كان معنى اللفظ مركّباً: أنّ دلالة اللفظ على المعنى عبارة عن حضور المعنى في الذهن عند حضور اللفظ، ومن البيّن: أنّ ذلك هو وجود المعنى المفروض في الذهن، وأنّ وجود المركّب في أيّ ظرفٍ كان لا ينفكّ عن وجود أجزائه في ذلك الظرف، فكيف يعقل الانفكاك بينهما في المدلوليّة؟

بل نقول: إنّ دلالته على الأجزاء عين دلالته على الكلّ، فهي مدلول عليها بمدلوليّة الكلّ، فالدلالة المطابقيّة عين التضمّنية بحسب الواقع، إلّا أنّها تفارقها بحسب الاعتبار والنسبة، فهناك دلالةٌ واحدة إن نُسبت إلى الكلّ كانت مطابقةً، وإن نسبت إلى الأجزاء كانت تضمّناً.

فإن قلت: إنّ وجود الكلّ يتوقّف على وجود أجزائه وقضيّةُ التوقّف المغايرة فيكون دلالة اللفظ على الكلّ متوقّفاً على دلالته على الأجزاء، فكيف يصحّ القول باتّحاد الدلالتين ذاتاً وتغايرهما اعتباراً؟

قلت: إنّه لا منافاة بين الأمرين، فإنّ حصول الكلّ في الذهن عند حضور اللفظ الدالّ عليه وإن كان حصولاً واحداً متعلّقاً بالكلّ إلّا أنّه لا شكّ في كون الأجزاء حاصلةً بحصول الكلّ حسب ما قرّرنا. ومن البيّن أنّ حصولها في ضمن

الكلّ كافٍ في اعتبار وجودها في الذهن والحكم عليها بالمدلوليّة بملاحظة نفسها، فهي بهذا الاعتبار مقدّمة على وجود الكلّ، فمدلوليّة الكلّ متأخّرةٌ رتبةً عن مدلوليّة الجزء، نظراً إلى الاعتبار المذكور وإن كان مدلوليّةُ الكلّ متأصّلةً في المدلوليّة ومدلوليّةُ الجزء تابعةً لها حاصلةٌ بمدلوليّة الكلّ فإنّ الكلّ من الوجهين اعتباراً غير الاعتبار الملحوظ في الآخر، فتأمّل. هذا.

وهل تندرج المجازات في المنطوق الصريح أو الغير الصريح؟ وجهان:

من أنّ الدلالة الحاصلة فيها إنّما هو بطريق الالتزام، حسب ما نصّ عليه علماء البيان، فيندرج في غير الصريح.

ومن أنّ استعمال اللفظ في خصوص المعنى المجازي، وإرادته منه على نحو الحقيقة، وقد تحقّق الوضع النوعي بالنسبة إليه، فيندرج لذلك في المطابقة والالتزام الّذي يجعل من المنطوق الغير الصريح هو ما يستفاد من اللفظ على سبيل الالتزام من غير أن يستعمل اللفظ فيه، كما هو الحال في الأمثلة المتقدّمة.

وربّما يفصّل بين ما تكون القرينة في المجازات لفظيّةً كما في «رأيت أسداً يرمي»، وما تكون عقليّةً ونحوها كما في «اسأل القرية» ونحوه، فيندرج الأوّل في المنطوق الصريح، والثاني في غير الصريح، ولذا عُدَّ من دلالة الاقتضاء.

وهو غير متّجه، لِما ستعرف من أنّ دلالة القرينة في المقامين التزاميّة معدودة من الاقتضاء، وهي إنّما تحصل من اللفظ بتوسّط العقل أو العادة فيهما، فإنّ إسناد «يرمي» إلى «الأسد» يفيد إرادة الرجل الشجاع منه بضميمة العقل أو العادة، كما أنّ إسناد السؤال إلى القرية يفيد إرادة الأهل منه كذلك، وأنّ استعمال الأسد والقرية في المعنيين المذكورين على سبيل التوسّع والمجاز فيهما من غير فرقٍ أيضاً، فإنّ الحقّ الدلالة الحاصلة فيه من جهة انضمام القرينة بالمنطوق الصريح، نظراً إلى استعمال اللفظ فيه، فليكن كذلك في المقامين، وإلّا فلا فيهما.

والأظهر عدّ المجاز من المنطوق الصريح، إذ لا بُعدَ في اندراجه في المطابقة، نظراً إلى ما ذكر من استعمال اللفظ فيه، وحصول الوضع الترخيصي بالنسبة إليه،

غير أنّ الوضع الحاصل فيه لا يفيد دلالته على معناه المجازي، وإنّما ثمرته جواز استعمال اللفظ فيه ليخرج به عن حدّ الغلط، وإنّما تحصل دلالته عليه بواسطة القرينة، فتكون القرينة مفيدةً لدلالته على المعنى المجازي. كما أنّ الوضع مفيد لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي، ولمّا كان الملحوظ في أنظار أهل البيان حال الدلالة واختلافها في الوضوح والخفاء عَدّوا دلالة المجاز من الالتزام، إذ ليست دلالته بسبب الوضع، والمناسب لأنظار أهل الأُصول إدراجه في المطابقة، لبُعدِ إدراجه عندهم في المنطوق الغير الصريح مع استعمال اللفظ فيه وصراحته في الدلالة عليه، بل قد يكون أصرح من دلالة الحقيقة، فلا بُعدَ إذاً في إدراجه في المطابقة، نظراً إلى حصول الوضع الترخيصي فيه، لصدق كون اللفظ دالاً بعد تعلّق الوضع المذكور به على تمام ما وضع له، فيعمّ الوضع المأخوذ في حدّ المطابقة لِما يشمل ذلك ويندرج المجاز في المنطوق الصريح.

هذا بالنسبة إلى المجاز نفسه، وأمّا القرينة الدالّة على كون المراد باللفظ هو معناه المجازي ففي الأغلب إنّما تكون بطريق الالتزام، كما أشرنا إليه، ويندرج في دلالة الاقتضاء، وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله.

ثمّ إنّ جماعةً قسّموا الدلالة في المنطوق الغير الصريح إلى: دلالة الاقتضاء، ودلالة التنبيه والإيماء، ودلالة الإشارة، وذلك لأنّه إمّا أن تكون الدلالة مقصودةً للمتكلّم بحسب مفاهيم العرف، أوْ لا.

وعلى الأوّل فإمّا أن يتوقّف عليه صدق الكلام أو صحّته عقلاً أو شرعاً، وهو دلالة الاقتضاء، كما في قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «رفع عن أُمّتي الخطأ»[1] فإنّ صدق الكلام يتوقّف على تقدير المؤاخذة ونحوها، وقوله تعالى: ﴿و سْئَلِ القَرْيَةَ﴾[2] فإنّ صحّة ذلك عقلاً يتوقّف على تقدير الأهل، وقولك: «أعتق عبدك عنّي على ألف» أي مملّكاً على ألفٍ لتوقّف صحّة العتق عليه شرعاً. أو لا يتوقّف على ذلك، بل يكون مقترناً بشيءٍ لو لم يكن ذلك الشيء علّةً له لبعد الاقتران، كما في قوله عليه السلام: «كفر»

(١) بحار الأنوار: ج ٨٨ ص ٢٦٥. (٢) يوسف: ٨٢.

بعد قول الأعرابي: «واقعت أهلي في نهار رمضان» فإنّه يفيد أنّ الوقاع في نهار رمضان موجب للكفّارة، وهذا هو دلالة التنبيه والإيماء.

**والثاني** وهو ما لا تكون الدلالة مقصودةً في ظاهر الحال دلالة الإشارة، كدلالة الآيتين على أقلّ الحمل، فلو كانت مقصودةً بحسب المتفاهم كما لو فرض ورودهما في مقام بيان أقلّ الحمل لم تكن من دلالة الإشارة.

وأنت خبير بأنّ ما ذكروه غير حاصرٍ لوجوه دلالة الالتزام ممّا لا يندرج في المفهوم.

والأولى في التقسيم أن يقال: إنّ الدلالة الالتزاميّة ممّا لا يعدّ من المفهوم إمّا أن تكون مقصودةً للمتكلّم بحسب العرف ولو بملاحظة خصوص المقام، أوْ لا. وعلى الأوّل فإمّا أن يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عقلاً أو شرعاً أو عادةً أو لغةً عليه، أوْ لا.

**فالأوّل** هو دلالة الاقتضاء، كما في الأمثلة المتقدّمة.

وقوله: «نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ» فإنّ صحّته لغةً يتوقّف على تقدير راضون، وقولك: «رأيت أسداً في الحمّام» فإنّه يتوقّف صدق كون الأسد في الحمّام بحسب العادة على إرادة الرجل الشجاع منه. ويمكن أن يجعل تعلّق السؤال بالقرية قرينةً على استعمالها في أهلها من غير أن يكون هناك إضمار، فلا فرق في ذلك بين إضمار اللفظ وحمله على خلاف ما وضع له.

والظاهر أنّ معظم القرائن العقليّة واللفظيّة القائمة على إرادة المعاني المجازيّة من قبيل دلالة الاقتضاء، كما في قوله تعالى: ﴿... يَدُ اللهِ فوقَ أيدِيهِم﴾[1] وقولك: «رأيت أسداً يرمي» و «جرى النهر» وغيرها، وإن كان دلالة نفس المجاز على معناه المجازي من قبيل المطابقة بحسب ما عرفت، ويجري نحو ذلك في حمل المشترك على أحد معانيه.

---

(١) الفتح: ١٠.

والحاصل: أنّ المناط في كون الدلالة اقتضاءً هو ما ذكرناه، من غير فرقٍ بين كون مدلوله لفظاً مضمراً أو معنى مراداً، حقيقيّاً كان أو مجازيّاً.

**والثاني** دلالة التنبيه والإيماء، وذلك إنّما يكون بدلالة الكلام ولو بانضمام ما يقترن به من القرينة اللفظيّة أو الحاليّة ما يقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يستبعد خلافه من غير أن يتوقّف صدق أصل الكلام ولا صحّته على ذلك.

فمن ذلك: ما إذا أُريد من بيان الملزوم إفادة وجود لازمه، كما إذا قيل: «طلع الشمس» عند بيان وجود النهار.

ومن ذلك: ما إذا كان مقصوده من الحكم بيان لازمه، كما إذا قيل: «مات زيد» وأُريد بيان علمه بموته.

ومن ذلك: ما إذا اقترن الكلام بشيءٍ يفيد كونه علّةً للحكم، كما مرّ من المثال، وكقوله بعد السؤال عن جواز بيع الرطب بالتمر: «أينقص إذا جفّ» قال: نعم، قال: لا يجوز، لدلالته على أنّ العلّة في المنع هو النقصان بالجفاف.

ومنه إذا قيل: جاء زيد فقلت: ظهر الفساد في البلد، لدلالته على أنّ مجيء زيدٍ سبب للفساد. ومنه: ما إذا علّق الحكم على الوصف لدلالته ولو بضميمة المقام على كون الوصف سبباً لترتّب الحكم، ويجري ذلك في استفادة غير السببيّة من سائر الأحكام، كالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، كما يظهر ذلك بملاحظة الأمثلة، إلى غير ذلك من الأُمور الّتي يراد إفادتها من الكلام ولو بضميمة المقام، كإفادة العداوة بين الشخصين، أو المودّة بينهما، كما إذا قيل: إن مات زيد فرح عمرو أو حزن بكر، أو قيل عند حضور موت زيد: اليوم يفرح عمرو أو يحزن خالد.

وقد يفيد الاقتران غير الحكم من تعيين بعض المتعلّقات، كما إذا قلت: «رأيت زيداً» أو «أكرمت» فإنّ ظاهر المقارنة يفيد كون المكرَم زيداً من غير أن يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عليه، والظاهر إدراج الكناية في القسم المذكور إن كان المعنى الحقيقي مقصوداً بالإفادة أيضاً، لاندراجها إذاً في الحقيقة الأُصوليّة لاستعمال اللفظ حينئذٍ في معناه الموضوع له. وإن أُريد بعد ذلك الانتقال منه إلى

لوازمه كسائر اللوازم المقصودة بالإفادة ـ حسب ما أشرنا إليه ـ فإنّ إرادتها لا تنافي استعمال اللفظ في معناه الحقيقي أصلاً. وأمّا إن كان المقصود بالإفادة هو المعنى الالتزامي من غير أن يكون المعنى الحقيقي مراداً وإنّما يراد من أجل الإيصال إلى لازمه لا غير فالظاهر إدراجها حينئذٍ في المجاز الأُصولي، وحكمها حينئذٍ حكم سائر المجازات.

**والثالث** دلالة الإشارة، ويندرج فيها سائر اللوازم المستفادة من الكلام ممّا لا يكون إفهامه مقصوداً من العبارة بمقتضى المقام، سواء استنبطت من كلامٍ واحدٍ أو أكثر، كما في الآيتين المذكورتين، وكذا الحال في الآيتين الدالّة إحداهما على ثبوت العصيان بمخالفة الأمر، والأُخرى على استحقاق النار بعصيانه تعالى وعصيان الرسول فيستفاد منهما كون أوامر الشرع للوجوب، ومن ذلك دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته. ومنه أيضاً دلالة الحكم على لازمه إن لم يقترن به ما يفيد كون ذلك مقصوداً للمتكلّم، وإلّا كان من دلالة التنبيه حسب ما أشرنا إليه.

فإن قلت: إذا كانت الدلالة على حصول اللازم مقصوداً بالإفادة من الكلام في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإيماء لزم أن يكون اللفظ مستعملاً فيه، إذ ليس المراد بالاستعمال إلّا إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، فيلزم حينئذٍ أن يكون ذلك من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، مع أنّه ليس الحال كذلك قطعاً، ومع الغضّ عن ذلك فاللازم إدراج ذلك في الكناية، حيث إنّه يراد من اللفظ لازمه مع إمكان إرادة الملزوم مع عدم اندراجها في الكناية.

قلت: أمّا الجواب عن الأوّل فظاهر ممّا قرّرناه في أوائل الكتاب، إذ قد بيّنّا أنّ استعمال اللفظ في غير ما وضع له إنّما يكون بكونه المقصودة بالإفادة من العبارة من غير أن يكون الموضوع له مقصوداً بالإفادة أصلاً، وإن جعل فهم المعنى الحقيقي واسطةً في الوصلة إليه. وأمّا إذا كان المعنى الحقيقي مقصوداً بالإفادة فإن اللفظ مستعمل فيه. وإن أُريد من ذلك الانتقال إلى لازمه أيضاً فإنّ ذلك لا يقضي

بكون ذلك اللازم مستعملاً فيه أصلاً، كما مرّ. والحال في المقام من هذا القبيل، لوضوح إرادة المعاني الحقيقيّة في المقام وتعلّق الحكم بها وإن كان المقصود من الحكم بها وإثباتها إفادة لوازمها وما يتفرّع عليها.

وأمّا عن الثاني فبأنّ اللازم المفهوم عن الكلام قد يكون لازماً لمدلول اللفظ، وقد يكون لازماً للحكم به، وقد يكون من لوازم الاقتران بين الشيئين، ونحو ذلك. وليس المعدود من الكناية إلّا الصورة الأُولى خاصّةً، كما يدلّ عليه حدّها، فأقصى ما يلزم من ذلك أن يكون إرادة اللازم على الوجه الأوّل كناية، وهو كذلك، وهو إنّما يكون من بعض صور دلالة الإيماء حسب ما أشرنا إليه.

هذا ملخّص الكلام في تقسيم المنطوق.

**وأمّا المفهوم**: فإمّا أن يكون موافقاً للمنطوق في الإيجاب والسلب، أو مخالفاً له في ذلك. والأوّل مفهوم الموافقة، ويسمّى «فحوى الخطاب» و «لحن الخطاب».

والمحكيّ عن البعض: أنّه إن كان ثبوت الحكم في المفهوم أولى من ثبوته في المنطوق سمِّي بالأوّل، وإن كان مساوياً لثبوته له سمِّي بالثاني. ولا فرق بين أن يكون هناك تعليق على الشرط أو الصفة، أوْ لا، كما في دلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب، ودلالة قولك: «إن ضربك أبوك فلا تؤذِهِ» على حرمة الأذيّة مع عدم الضرب، وقولك: «لا تُؤذِ الفاسق» الدالّ على منع أذيّة العادل، والثاني مفهوم المخالفة ويسمّى دليل الخطاب.

وينقسم إلى: مفهوم الشرط، ومفهوم الوصف، ومفهوم الغاية، ومفهوم الحصر، ومفهوم العدد، ومفهوم اللقب، إلى غير ذلك ممّا سنشير إلى جملةٍ منها إن شاء الله. فحصر المفهوم في مفهوم الموافقة والمخالفة عقلي. وأمّا حصر مفهوم المخالفة في أقسامها فاستقرائي. هذا.

واعلم أنّه لا إشكال في حجّية ما يستفاد من الألفاظ بحيث تكون مفهومةً منها بحسب العرف حين الإطلاق، لبناء الأمر في المخاطبات العرفيّة على ذلك، وورود المخاطبات الشرعيّة على طبق اللغة والعرف حسب ما دلّ عليه الآية

الشريفة وقضى به تتبّع خطابات الشرع، وإطباق العلماء خلفاً عن سلفٍ عليه.

وقد وقع الخلاف في حجّية جملةٍ من المفاهيم، ومرجع البحث فيها إلى البحث في كونها مفهومةً من اللفظ، إذ لا مجال للتأمّل فيها بعد فرض مفهوميّتها ودلالة اللفظ عليها للاتّفاق على حجّية مداليل الألفاظ كما عرفت. فالخلاف في المقام إنّما هو في انفهام تلك المفاهيم من الألفاظ ودلالتها عليها، وعدمه، وقد ذكر المصنّف في المقام عدّةً من أقسام مفهوم المخالفة، ونحن نُتبِعها بذكر غيرها إن شاء الله.

وأمّا مفهوم الموافقة فسيجيء الإشارة إليه في كلام المصنّف رحمه الله في بحث القياس، والظاهر أنّه لا خلاف في حجّيته والاعتماد عليه، لكن المحكيّ عن البعض كونه قياساً، وأنّ الوجه في حجّيته حجّية قياس الأولويّة، وذلك يؤذِن بمنع القائل المذكور انفهامه من اللفظ، وعدم إدراجه في مداليل الألفاظ، إذ لو قال بدلالة اللفظ عليه لَما أدرجه في القياس واستند في التمسّك به إلى ذلك.

ومنه ينقدح الخلاف في كونه مفهوماً من اللفظ على نحو ما وقع الخلاف في غيره من المفاهيم، وقد ينزّل كلام القائل المذكور على تسليمه دلالة اللفظ عليه بحسب متفاهم العرف، لكنّه يجعل الوجه في انفهامه منه عرفاً ملاحظة قياس الأولويّة، وتلك الملاحظة هي الباعثة عنده على الفهم المذكور.

وكيف كان فالحقّ أنّه لا ربط لها بقياس الأولويّة وليست حجيتها من جهة حجّيته، بل لا إشكال في حجّيتها ولو قلنا بعدم حجّية قياس الأولويّة لاندراجها في المفاهيم اللفظيّة، فإن سلّم القائل المذكور كونه مدلولاً لفظيّاً لكنّه جعل الوجه في مدلوليّته عرفاً ملاحظة الأولويّة المذكورة حسب ما ذكر فلا ثمرة في البحث، وإن قال بانتفاء الدلالة العرفيّة وجعله مدلولاً عقليّاً بملاحظة قياس الأولويّة فهو موهون جدّاً، لما سيجيء بيانه ـ إن شاء الله ـ من عدم حجّية قياس الأولويّة ممّا يكون خارجاً عن المداليل اللفظيّة.

قوله: ﴿يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشرط﴾.

الشرط في اللغة بمعنى إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه، كما في القاموس، ولا يبعد شموله للالتزام الحاصل بالنذر وشبهه أيضاً كما يستفاد من غيره. وربّما يشمل الجميع قوله: «المؤمنون عند شروطهم»[1]. ويطلق في العرف العامّ على ما ذكره الأُستاذ العلاّمة ـ رفع الله مقامه ـ على ما يتوقّف عليه وجود الشيء مطلقاً، وفي العرف الخاصّ على الأمر الخارج عن الشيء ممّا يتوقّف عليه وجوده ولا يؤثّر فيه. وقد عرفت ممّا مرّت الإشارة إليه من أنّه: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود، ويطلق على الجملة الّتي وَلِيت إحدى أدوات الشرط ممّا علّق عليه مضمون جملةٍ أُخرى، وعلى الجملة الّتي وَلِيت إحدى كلمات الشرط مطلقاً وإن لم يعلّق عليها غيرها على الحقيقة، كما في قولك: «إن ضربك أبوك فلا تؤذِه» لوضوح أنّه ليس المقصود تعليق النهي على الأذيّة على الضرب، وقولك: «أكرم أباك وإن أهانك» أو «أكرم أباك إن أكرمك وإن أهانك» والمراد بالشرط في المقام هو المعنى الرابع، وإطلاق ما ذكره من كون النزاع في الجملة المدخولة لـ «إن» وأخواتها محمول على ذلك، أو مبنيّ على كون أداة الشرط حقيقةً في المعنى المذكور مجازاً في غيره، فأطلقوا القول في المقام.

وكيف كان فالجملة الشرطيّة تستعمل في تعليق الوجود على الوجود من غير تعليق الانتفاء على الانتفاء، كما هو المتداول بين المنطقيّين حيث أخذوا الشرط على الوجه المذكور، ولذا حكموا بكون وضع المقدّم في القياس الاستثنائي قاضياً بوضع التالي، ولم يحكموا بكون رفع المقدّم قاضياً برفع التالي، وقد تستعمل في تعليق الوجود على الوجود والانتفاء على الانتفاء، وقد تكون لمحض التقدير، كما في الفروض المذكورة في كلام الفقهاء عند بيان الأحكام، كقولهم: «لو شكَّ بين الثلاث والأربع كان عليه كذا» و «لو أوصى بشيءٍ من ماله كان كذا» إلى غير ذلك.

ومن ذلك: ما يذكر لبيان ثبوت الحكم على كلّ حال، كقولك: «أكرم زيداً إن

---

(١) الوسائل: ب ٢٠ من أبواب المهور ج ١٥ ص ٣٠.

أكرمك وإن أهانك». ومن ذلك أيضاً: ما إذا أُريد به الإشارة إلى ثبوت الحكم في الأضعف ليتأكّد ثبوته في الأقوى، كما في قولك: «إن ضربك أبوك فلا تؤذِه».

وقد تكون لبيان العلامة كما إذا سألك عن وقت حلول الشتاء فقلت: «إذا نزل الثلج فقد حلّ الشتاء». وقولك: «إذا صفّ الغلمان فقد جلس الأمير» و «إذا رأيت معرفةً مرفوعةً أوّل الكلام فهو المبتدأ» إلى غير ذلك.

وقد يجعل الشرط في ذلك شرطاً للحكم، فيكون الجزاء في الحقيقة هو الحكم بثبوته لا نفس حصوله، فيرجع إلى الإطلاق السابق، ولا حاجة إليه، إذ لا بعد في إطلاقه على ما ذكر، كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات، ومحلّ النزاع ـ كما عرفت ـ إنّما هو فيما إذا أُريد به التعليق، أو مطلقاً بناءً على كونها حقيقةً في التعليق دون غيره، وحينئذٍ فمرجع النزاع إلى كونها حقيقةً بحسب اللغة والعرف في تعليق الوجود على الوجود لا غير، كما هو المتداول بين المنطقيّين، أو أنّها تفيد تعليق كلّ من وجود الجزاء وعدمه على وجود الشرط وعدمه، فتدلّ حينئذٍ على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه، فيكون المدلول عليه بذلك حكمين: أحدهما إيجابي، والآخر سلبي، وذلك ظاهر بالنسبة إلى الأخبار، إذ مفاد الشرط حينئذٍ انتفاء الحكم المخبَر به على فرض انتفاء الشرط.

أمّا بالنسبة إلى الإنشاء فالظاهر أنّ كلاًّ من القائل بحجّية المفهوم والقائل بنفيها يقول بانتفاء الإنشاء الحاصل بالكلام على تقدير انتفاء الشرط، بل وكذا بالنسبة إلى سائر القيودات المذكورة في الكلام حتّى بالنسبة إلى الألقاب، فإنّ قوله: «أكرم زيداً» إنّما يكون إنشاءً لوجوب إكرام زيدٍ دون غيره، فيكون الإيجاب المذكور ثابتاً بالنسبة إليه منتفياً بالنظر إلى غيره، ولو وجب إكرام غيره فإنّما هو بإيجابٍ آخر، فليس ذلك من القول بحجّية المفهوم في شيء.

وما يذهب إليه القائل بحجّية المفهوم في المقام هو القول بدلالة الكلام على انتفاء الإيجاب مطلقاً مع انتفاء الشرط، وحينئذٍ فيشكل الحال في تصوير الدعوى المذكورة، نظراً إلى أنّ الشرط المذكور إنّما وقع شرطاً بالنسبة إلى الإنشاء

الحاصل بذلك الكلام دون غيره، فأقصى ما تفيده الشرطيّة انتفاء ذلك بانتفائه، وأين ذلك من دلالته على انتفاء الوجوب ـ مثلاً ـ بالنسبة إلى الصورة الأُخرى مطلقاً، كما هو المدّعى؟

وحلّه: أنّ الوجوب الملحوظ في المقام الّذي وضعت الصيغة لإفادته وإنشائه هو الوجوب المطلق المتعلّق بالمادّة المعيّنة، لا خصوص ذلك الوجوب المخصوص الحاصل بالإنشاء المفروض، كما هو قضيّة كلام القائل بكون الموضوع له في وضع الهيئات المذكورة خاصّاً، إذ قد عرفت أنّ الأوفق بالتحقيق كون كلّ من الوضع والموضوع له فيها عامّاً وإن كان الحاصل من استعمالها في معانيها أمراً خاصّاً، فكما أنّ مدلول المادّة أمر كلّي يتشخّص بفعل المأمور وتكون الخصوصيّات الشخصيّة خارجةً عن المكلّف به فكذلك مدلول الهيئة هو الإيجاب المطلق المتعلّق بالمادّة المفروضة المتشخّص بفعل الأمر من جهة استعمال اللفظ فيه وإيجاده به، وخصوصيّاتها الشخصيّة خارجة عن الموضوع له، فإذا كان مدلول الصيغة مطلق الإيجاب المتعلّق بالمادّة كان الشرط المذكور في الكلام قيداً لذلك المعنى، فيدلّ على كون مطلق إيجاب تلك المادّة معلّقاً على الشرط المذكور منتفياً بانتفائه بناءً على القول بثبوت المفهوم، لا أن يكون خصوص ذلك الإيجاب الخاصّ معلّقاً عليه ليلزم انتفاء ذلك الخاصّ بانتفائه دون مطلق الإيجاب.

وبما ذكرنا يتأيّد القول بكون الموضوع له للهيئات المذكورة عامّاً، كما هو مختار الأوائل، لا خصوص جزئيّات النِسَب الواقعة بتلك الألفاظ الخاصّة، كما هو مختار المتأخّرين، إذ لو كان الأمر كما ذكروه لم يتصوّر ما ذهب إليه أكثر المحقّقين من دلالة المفهوم على انتفاء الحكم مطلقاً بانتفاء الشرط من غير فرق بين الإنشاء والإخبار كما بيّنّاه.

ثمّ إنّه من التأمّل في ما قرّرنا يظهر أنّ ما ذكره الشهيد الثاني في التمهيد حاكياً له عن البعض من تخصيص محلّ النزاع بما عدا مثل الأوقاف والوصايا والنذور والأيمان، إذ لو علّق إحدى هذه بشرطٍ أو وصفٍ لم يكن هناك مجال لإنكار

المفهوم، كما إذا قال: «وقفت هذا على أولادي الفقراء» أو «إن كانوا فقراء» ونحو ذلك، إذ لا يتأمّل أحد في اختصاص الوقف بالواجدين للوصف أو الشرط المذكور، ونفيه عن الفاقدين له غير متّجه، إذ ليس ذلك من حجّية المفهوم في شيء، إذ مفاد العبارة المذكورة ثبوت الوقف المتعلّق بمن ذكره من غير أن يفيد تعليقه بشيءٍ آخر، فيقع الوقف على الوجه المذكور، وقضيّة ذلك انتفاء تعلّق الوقف بشيءٍ آخر، إذ بعد تعيّن متعلّقه بمقتضى الصفة المفروضة لا معنى لتعلّقه بغيره، وكذا الحال في نظائره، ألا ترى أنّه لو أقرّ بشيءٍ لزيدٍ أفاد ثبوت تملّكه له، وكونه المقرّ به له بتمامه؟ وذلك لا يجامع اشتراك غيره معه، فيدلّ على نفي تملّك غيره من تلك الجهة، لا من جهة المفهوم على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام. ويجري ذلك في سائر الاحكام الّتي لا يمكن تعلّقها بموضوعين، كما إذا قيل: «تصدّق بهذا على زيد» أو «بِعْهُ زيداً» أو «بعته زيداً» أو «وهبته لزيد» فإنّ تعلّق الأعمال المذكورة بزيدٍ يفيد عدم تعلّقها بغيره لما ذكرناه، ولا ربط له بدلالة المفهوم، ولذا يجري ذلك بالنسبة إلى الألقاب، كما في الأمثلة المذكورة.

قوله: ﴿وهو مختار أكثر المحقّقين﴾.

وقد عزاه إليهم المحقّق الكركي والشهيد الثاني، وعزي إلى الشيخين والشهيدين رحمهم الله أيضاً، واختاره جماعة من المتأخّرين، وحكي القول به عن جماعةٍ من العامّة أيضاً، منهم أبو الحسين البصري، وابن شريح، وأبو الحسين الكرخي، والبيضاوي، والرازي، وجماعة من الشافعيّة.

قوله: ﴿وهو قول جماعةٍ من العامّة﴾.

فقد حكي القول به عن مالك وأبي حنيفة وأتباعه، وأكثر المعتزلة، وأبي عبد الله البصري، والقاضي أبي بكر، والقاضي عبد الجبار، والآمدي، واختاره من متأخّري أصحابنا الشيخ الحرّ وغيره. وربّما يحكى في المسألة قولان آخران:

أحدهما: ثبوت المفهوم بحسب الشرع دون اللغة.

وثانيهما: التفصيل بين الإنشاء والإخبار، فيثبت في الأوّل دون الثاني.

قوله: ﴿يجري في العرف مجرى قولك: الشرط في إعطائه إكرامك﴾.

كأنّه أراد به الإعطاء المأمور به، فالمقصود اشتراط وجوب الإعطاء به.

وأيضاً ظاهر أنّه لا معنى لاشتراط نفس الإعطاء بذلك، فالمراد اشتراط وجوب الإعطاء أو جوازه به، وحيث إنّ المفروض تعليق الأمر به عليه فيتعيّن إرادة الأوّل.

فما قد يناقش في العبارة من إشعارها بدلالته على النهي عن الإعطاء عند انتفاء الشرط مع عدم إفادته إلّا انتفاء الحكم بانتفاء الشرط لا ثبوت مقابله ليس في محله.

ثمّ إنّ المراد بالشرط في ما ذكره هو ما يتوقّف عليه الشيء، كما هو المتبادر منه في العرف عندنا.

وما يتخيّل من أنّه لا وجه حينئذٍ للرجوع في معناه إلى التبادر المفيد للظنّ غالباً، نظراً إلى كون الانتفاء بالانتفاء حينئذٍ قطعيّاً، بل ضروريّاً.

مدفوع: بأنّه ليس المقصود من ذلك الرجوع إلى التبادر في دلالة توقّف الشيء على الشيء على انتفائه بانتفائه، ضرورة أنّه بعد فرض حصول التوقّف لا حاجة في استفادة ذلك إلى الاستناد إلى التبادر، إذ هو من اللوازم البيّنة بالنسبة إليه، بل المراد الاستناد إلى التبادر في فهم المعنى المذكور من لفظ الشرط، فقد بني الاحتجاج في كلامه على مقدّمتين:

إحداهما: أنّ مفاد التعليق على الجملة الشرطيّة هو مفاد لفظ «الشرط» فيما لو صرّح بكون مضمون الجملة الأُولى شرطاً في حصول الثانية.

والثانية: أنّ مفاد اشتراط شيءٍ بشيءٍ هو توقّف ذلك الشيء على الشيء الآخر وانتفاؤه بانتفائه، فاستند في إثبات المقدّمة الثانية إلى التبادر، وكأنّه لم يتعرّض لإثبات الأُولى لوضوحها عنده، فإنّه لا فرق بين مفاد لفظ «الشرط» وأدواته إلّا في استقلال الأوّل في الملاحظة، وعدم استقلال الثاني، حسب ما قرّر في الفرق بين المعاني الاسميّة والحرفيّة.

ويمكن أن يحمل كلامه على الاستناد إلى التبادر بالنسبة إلى المقام الأوّل أيضاً، فيكون قوله: «يجري في العرف ... الخ» إشارةً إلى اتّحاد مفاد الأمرين في فهم العرف وجريان أحدهما مجرى الآخر، فالدليل المذكور عين ما احتجّت به الجماعة من التمسّك بالتبادر، إلّا أنّه زاد عليه المقدّمة الأُولى إيضاحاً للمدّعى، فإنّه لو استند إلى تبادر الانتفاء بالانتفاء من تعليق الحكم بالشرط ـ حسب ما قرّروه في المقام ـ تمّ المرام، إلّا أنّه لمّا رأى أنّ تبادر المعنى المذكور ابتداءً من التعليق المفروض لا يخلو عن خفاء ـ إذ ربّما يمنع ذلك ـ ضَمَّ إليه المقدّمة المذكورة، فادّعى جريان أحد التعبيرين المذكورين مجرى الآخر. ثمّ بيّن أنّ المستفاد من التعبير الآخر هو الانتفاء بالانتفاء، فيسهل بذلك إثبات المدّعى.

فظهر ممّا ذكرنا اندفاع ما قد يتخيّل في المقام من كون المقدّمة الأُولى المأخوذة في الاحتجاج لغواً، ولذا لم يؤخذ في تقريره المعروف في كتب القوم. هذا.

وقد يورد على الاحتجاج المذكور بوجوه:

أحدها: أنّ الشرط بالمعنى المذكور من المصطلحات الخاصّة، فكيف يرجع فيه إلى العرف العامّ، مضافاً إلى أنّه من المعاني المتجدّدة الحادثة؟ فلا ربط له بما هو محلّ البحث من الدلالة عليه بحسب اللغة، ففيه خلط بين معنيي الشرط.

ويدفعه: أنّ الظاهر سراية ذلك المعنى إلى العرف وشيوع استعماله فيه عندهم إلى أن بلغ حدّ الحقيقة، كما يقضي به ملاحظة تبادره منه في العرف. وتجدّد المعنى المذكور لا يمنع من ملاحظته في المقام، إذ ليس الكلام في مفاد لفظ الشرط، بل في مدلول الجملة الشرطيّة، وإذا ظهر أنّ مفاد الاشتراط الحاصل من الجملة الشرطيّة هو مفاد لفظ «الشرط» عندنا تمّ به المدّعى، وإن كان ثبوت المعنى المذكور للشرط بالوضع اللاحق، إذ لا يلزم منه كون مفاد الجملة الشرطيّة مستحدثاً أيضاً.

ثانيها: وضوح الفرق بين مفاد الأمرين، فإنّ مفاد لفظ «الشرط» توقّف

المشروط على حصوله وانتفاؤه بانتفائه من غير دلالةٍ فيه على حصول المشروط بحصوله، بخلاف الجملة الشرطيّة، لِما عرفت من الاتّفاق على دلالته بوجود المشروط عند وجوده، فلا يتّجه الحكم بكون الجملة الشرطيّة جاريةً مجرى العبارة المذكورة.

وفيه: أنّه ليس المراد توافق مفاد العبارتين من جميع الوجوه بل المراد توافقهما في إفادة ذلك وان أُستفيد ذلك من الجملة الشرطيّة مع ما يزيد عليه.

ثالثها: أنّه ليست أدوات الشرط موضوعة لمجرّد الانتفاء بالانتفاء، إذ ليس ذلك معنىً مطابقيّاً لها بالاتّفاق، بل إنّما هو من لوازمه حسب ما نقرّره إن شاء الله، فلا وجه للاستناد إلى التبادر الّذي هو من أمارات الوضع.

ويدفعه: أنّه ليس المقصود في المقام دعوى تبادر الانتفاء عند الانتفاء ابتداءً من نفس اللفظ حتّى يرد ما ذكر، بل المدّعى: أنّه يتبادر منه معنىً لا ينفكّ عن ذلك، فالمقصود انفهام ذلك المعنى منه بالواسطة، وليس ذلك من أمارات الحقيقة، كما مرّ بيانه في محلّه.

رابعها: أنّه إذا أُريد بالشرط في قوله: «الشرط في إعطائه إكرامك» هو ما يتوقّف عليه الإعطاء ـ حسب ما مرّ من تفسيره به ـ فدعوى كون الجملة الشرطيّة مفيدةً لذلك محلّ منع، إذ القدر الّذي يسلّم دلالته عليه هو تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط، فالمراد بالشرط الّذي وضعت تلك الأدوات بإزائه هو مجرّد تعليق الشيء على الشيء وارتباطه به دون المعنى المذكور.

وإن أُريد بالشرط ما عُلِّق عليه مضمون جملةٍ أُخرى وارتبط به فالتبادر المدّعى محلّ منع، وكون مفاد قولنا: «الشرط في إعطائه إكرامك» ـ بالمعنى المذكور ـ انتفاء الأمر بالإعطاء عند انتفاء الإكرام أوّل الدعوى.

ويدفعه: أنّ كون المتبادر من الجملة المذكورة هو مفاد الشرط بالمعنى الأوّل أمر ظاهر بالوجدان من التأمّل في الإطلاقات العرفيّة. ألا ترى حصول المناقضة الظاهرة بين قول القائل: «أكرم زيداً على كلّ حالٍ من الأحوال، سواء جاءك أو لم

يجئك، أكرمك أو لم يكرمك» وقوله: «أكرم زيداً إن جاءك أو إن أكرمك»؟ ولذا يجعل حكمه الثاني عدولاً عن الأوّل ورجوعاً عنه إلى غيره.

خامسها: أنّ قوله: «الشرط في إعطائه إكرامك» يفيد انحصار الشرط فيه، ولا دلالة في قوله: «أعط زيداً إن أكرمك» على ذلك.

وفيه: أنّه لمّا كان مفاد الجملة الشرطيّة هو الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء لزمه انحصار الشرط في وجوب الاكرام في ذلك، وإلّا لم يجب الإعطاء بمجرّد وجود الشرط المذكور فلا تفاوت في ذلك بين مفاد الأمرين.

هذا، ويمكن الاحتجاج على ذلك بوجهين آخرين:

أحدهما: نصّ جماعة من أهل اللغة على ما حكي بدلالته على ذلك. فقد عزى الزركشي إلى كثيرٍ من أهل اللغة منهم أبو عبيدة وغيره بحجّية مفاهيم المخالفة ما عدا اللقب، وقولهم حجّة في ذلك. وقد عورض ذلك بمنع الأخفش وغيره منه، إلّا أنّه يمكن دفعه بتقديم الإثبات على النفي وانجبار الأوّل بفهم العرف وموافقته لقول الأكثر.

لا يقال: إنّ الاستناد إلى كلام أهل اللغة إنّما يتمّ لو قلنا بكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك، أو قلنا بكونه بعضاً من الموضوع له. وأمّا لو قلنا بكون الدلالة عليه التزاميّةً كما هو الأظهر ـ حسب ما سيجيء بيانه إن شاء الله ـ فلا وجه للرجوع فيه إليهم، لدوران ذلك مدار الملازمة بين الأمرين من غير حاجةٍ فيه إلى نقل النقلة.

لأنّا نقول: إنّ الرجوع إلى أهل اللغة إنّما هو في إثبات وضعه لما هو ملزوم لذلك، لا في دلالته على اللازم بعد تعيين الملزوم.

ثانيهما: عدّة من الروايات الدالّة عليه:

منها: ما رواه القمّي في تفسيره، والصدوق في معاني الأخبار عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى في قصّة إبراهيم عليه السلام: ﴿بل فَعلَه كبيرُهم هذا فاسئلوهم إن كانوا ينطِقون﴾[1] قال عليه السلام: ما فعله، وما كذب إبراهيم عليه السلام، قلت فكيف ذلك؟

---

(١) الأنبياء: ٦٣.

قال عليه السلام: قال إبراهيم: فاسألوهم إن كانوا ينطقون فكبيرهم فعل، وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً، فما نطقوا، وما كذب إبراهيم عليه السلام[١].

وأُورد عليه: أنّه لا دلالة فيه على وجوب اعتبار المفهوم، بل على جواز إرادته، ولا كلام فيه، وكان المقصود بذلك: أنّ مراد الامام عليه السلام بيان عدم كذبه في الحكم المذكور، بأنّ حكمه عليه السلام بكون ذلك من فعل كبيرهم معلّق على نطقهم، فليس الإخبار به مطلقاً حتّى يلزم الكذب، ولا دلالة إذاً في ذلك على حكمه عليه السلام بعدم فعله مع عدم نطقهم، بل ذلك ممّا يجوز أن يكون مراداً له وأن لا يكون.

قلت: من الظاهر أنّ دفع الكذب عنه عليه السلام حاصل بالوجه المذكور من غير دلالةٍ فيه على ثبوت المفهوم أصلاً، فلا وجه للاستناد إلى تلك الرواية من الجهة المذكورة، لكن فيها اعتبار ما يزيد على ذلك، حيث إنّه عليه السلام استفاد من ذلك أنّهم إن لم ينطقوا فلم يفعل شيئاً، وحينئذٍ ففي استفادته ذلك من التعليق المذكور دلالة على المطلوب، وهو محلّ الشاهد، وبه يندفع الإيراد المذكور.

ومنها: ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ منكم الشهرَ فليصُمْه﴾[٢] في ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عبيد بن زراة أنّه سأل الصادق عليه السلام عن تلك الآية فقال: «ما أبيَنها، من شهد فليصمه، ومن سافر فلا يصمه»[٣].

وذكر النهي في المفهوم إمّا من جهة دلالته على رفع الوجوب لوروده في مقام توهّم الوجوب، كالأمر الوارد في مقام توهّم الحظر حيث يدلّ على رفعه. أو من جهة كونه عبادةً متوقّفةً على التوظيف، فبعد انتفاء الأمر تكون محرّمة، والأوّل أظهر. فالمناقشة في دلالتها من جهة أنّ ما يدلّ عليه غير ما يقولون به ساقطة.

ومنها: ما ورد في قوله تعالى: ﴿اُدعوني أستجبْ لكم﴾[٤] في ما رواه القمّي في الصحيح عن الصادق عليه السلام أنّه قال له رجل: جعلت فداك، إنّ الله يقول:

---

(١) تفسير القمي: ج ٢ ص ٧٢، الأنبياء: ٦٣.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) الوسائل: ج ٧ ص ١٢٥.

(٤) غافر: ٦٠.

﴿أُدعوني أستجبْ لكم﴾ وإنّا ندعو فلا يستجاب لنا! فقال: إنّكم لا تَفُون الله بعهده فإنّه تعالى قال: ﴿أوفوا بعهدي أُوفِ بعهدِكم﴾[١].

فمعناه أنّ قضيّة التعليق الظاهر من الآية انتفاء وفائه تعالى بانتفاء وفائكم، فحيث لا تفون الله بعهده لا يفي لكم بعهدكم.

ومنها: ما ورد في قوله تعالى: ﴿فَمَن تعجّل في يومين فلا إثمَ عليه﴾[٢] حيث قال: لو سكت لم يبقَ أحد إلّا تعجّل، ولكنّه قال: «ومن تأخّر فلا إثم عليه»[٣]. فإنّ ظاهره أنّ ذلك من أجل إثبات الإثم بالتأخير من جهة المفهوم لولا أنّه تعالى صرّح بخلافه، إلى غير ذلك ممّا ورد ممّا يقف عليه المتتبّع.

وقد يستدلّ في المقام بعدّةٍ من الأخبار، ولا دلالة فيها على ذلك:

منها: ما رواه العياشي عن الحسن بن زياد[٤] قال: سألته عن رجلٍ طلّق امرأته، فتزوّجت بالمتعة أتحلّ لزوجها الأوّل؟ قال: «لا تحلّ له من بعد حتّى تنكح زوجاً غيره، فإن طلّقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنّا أن يقيما حدود الله، والمتعة ليس فيها طلاق»[٥].

وجه الاستدلال: أنّه عليه السلام استند إلى عدم تحليل المتعة من جهة انتفاء الطلاق فيها أخذاً بمفهوم الشرط في قوله: «فإن طلّقها... الآية» حيث علّق نفي البأس على الرجوع بالطلاق، فحيث لا طلاق فلا تحليل.

وفيه: أنّه لا يتعيّن الوجه في ذلك أن يكون من جهة الاستناد إلى المفهوم، بل يحتمل أن يكون الاستناد فيها إلى منطوق قوله تعالى: ﴿فلا تحلّ له من بعدُ حتّى تنكِح زوجاً غيرَه﴾[٦] بملاحظة قوله: ﴿فإن طلّقها﴾ لا من جهة مفهومه، بل لدلالته على أنّ النكاح المعتبر في التحليل هو ما يقع فيه الطلاق، والمتعة لا يتعلّق بها طلاق.

---

(١) البقرة: ٤٠.
(٢) البقرة: ٢٠٣.
(٣) البقرة: ٢٠٣.
(٤) في (ق) الحسن الصيقل.
(٥) الوسائل: ج ١٥ ص ٣٦٩ ح ٤.
(٦) البقرة: ٢٣٠.

ومنها: ما ورد من أن يعلى بن أُميّة سأل عمر بن الخطاب فقال: ما بالنا نقصّر وقد أمِنّا وقد قال تعالى: ﴿فليس عليكم جناحٌ أن تَقصروا من الصلاة إن خفتم﴾[1]؟ فقال له عمر: قد عجبت ممّا عجبت منه، فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «صدقة تصدّق الله بها عليكم فاقبلوها»[2]. فقد فهما من ذلك انتفاء القصر مع انتفاء الخوف، وهما من أهل اللسان، ولمّا ذكر عمر ذلك للنبيّ صلى الله عليه وآله أقرّه على ذلك وأجاب بأنّه صدقة ... الخ.

وفيه: أنّه يمكن أن يكون تعجّبهما من جهة تسرية القصر إلى صورة الأمن مع اختصاص حكم القصر بمقتضى منطوق الآية الشريفة بصورة الخوف، فيكون الحكم في غيرها على مقتضى الأصل من الإتمام، كما هو ظاهر من الخارج، ويشهد له اللفظ التقصير الدالّ على الخوف.

وقد يجاب عنه بمنع كون الأصل في الصلاة الإتمام، إذ ليس في الكتاب ما يدلّ عليه، وقد روت عائشة خلافه، فإنّها قالت: إنّ صلاة السفر والحضر كانت ركعتين، فقصرت صلاة السفر وزيدت صلاة الحضر[3].

مضافاً إلى أنّه لو كان التعجّب من جهة انتفاء التمام مع قضاء الأصل به لكان المناسب أن يقال: فما بالنا لا نتمّ فظهر، بذلك أنّهما تعجّبا من حصول القصر مع انتفاء الشرط.

وفيه: أنّ ظاهر الآية الشريفة تعطي كون الأصل هو التمام، وكون الأصل فيها هو الركعتين ـ حسب ما روته عائشة ـ إن ثبت لا يدلّ على عدم انقلاب الأصل، كما يومئ إليه ظاهر الآية وغيرها. ومن الجائز أن يكون التعجّب من ثبوت حكم القصر مع اختصاص الآية بصورة الخوف، فقال: ما بالنا نقصّر وقد أمِنّا، وليس في ذلك خروج عن ظاهر السياق أصلاً، كما لا يخفى.

---

(١) النساء: ١٠١. (٢) سنن الدارمي: ج ١ ص ٣٥٤.

(٣) صحيح مسلم: ج ١ ص ٤٧٨ ح ١ و٢ و٣، باختلاف يسير.

ومنها: ما ورد من أنّه لمّا نزل قوله تعالى: ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرّةً فلن يغفر اللهُ لهم﴾ قال ﷺ: لأزيدنَّ على السبعين[1].

فدلّ ذلك على أنّه ﷺ فهم من تعليق عدم المغفرة على الشرط المذكور أنّ حكم الزيادة غير حكم السبعين، وهو موهون جدّاً، لعدم صحّة الخبر، فإنّه ﷺ ما كان يستغفر للكفّار بعد ورود النهي عنه، وليس الملحوظ في ذكر السبعين خصوص ذلك العدد، بل إنّما يذكر عرفاً لأجل الدلالة على الكثرة، وإنّما أُريد به في المقام بيان عدم حصول الغفران لهم على آكد الوجوه، ولو صحّ ورود ذلك عنه ﷺ فالمراد به إظهار الشفقة والرأفة استمالةً للقلوب، و مع الغضّ عن جميع ذلك فليس في الخبر دلالة على استفادته من ذلك حصول الغفران لهم بالزيادة، إذ قد يكون ذلك من جهة احتمال حصول الغفران لهم بالزائد، لخروجه عن مدلول تلك الآية.

هذا، وقد احتجّوا على ثبوت المفهوم المذكور بوجوه أُخر مزيفة:

منها: ما تمسّك به العلّامة في النهاية: من أنّ وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قطعاً، فلو لم يستلزم عدمه عدمه لكان كلّ شيءٍ شرطاً لغيره، والتالي واضح الفساد، فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرة. وهو كما ترى،لابتنائه على الخلط بين إطلاقي الشرط، فإنّ الشرط الّذي لا يستلزم وجوده الوجود هو الشرط بالمعنى المصطلح، والشرط المقصود في المقام يستلزم وجوده الوجود في الجملة قطعاً، إذ هو قضيّة منطوق الكلام.

ومنها: أنّ المذكور بعد «إن» وأخواتها شرط بالنسبة إلى ما يتفرّع عليه من الجزاء وكلّ شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط به. أمّا الصغرى فلإطباق علماء العربيّة على أنّ «إن» ونحوها من حروف الشرط، فيكون مفادها مفاد الشرط.

وأمّا الثاني فلأنّ ذلك هو المراد بالشرط، ألا ترى أنّهم يعدّون الوضوء شرطاً

---

(١) تفسير الكشاف: ج ٢ ص ٢٩٤، والآية: ٨٠ من سورة التوبة.

للصلاة، ومعلوميّة العوضين شرطاً لصحّة البيع، وتسليم الثمن في المجلس شرطاً لصحّة السلم، وتقابض العوضين في المجلس شرطاً لصحّة الصرف إلى غير ذلك يعنون بذلك توقّف ما يشترط بها من صحّة الصلاة والبيع والسلم والصرف بذلك؟

وفيه أيضاً ما عرفت من كونه خلطاً بين إطلاقي الشرط، فإنّ المراد بالشرط في المقامات المذكورة ونحوها هو الشرط بمعناه المصطلح، دون ما هو المقصود في المقام، وكون الشرط بالمعنى المتنازع فيه ممّا يتوقّف عليه وجود المشروط ولا يحصل من دونه أوّل الكلام.

ومنها: أنّهم جعلوا التقييد بالشرط من مخصصات العام كالاستثناء، فكما أنّ حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذا الشرط.

ويدفعه أنّه ليس المناط في حصول التخصيص إثبات الحكم المخالف للعامّ بالنسبة إلى المخرج، كيف؟ ولو كان كذلك لَما كان يعقل الخلاف في كون الاستثناء من النفي إثباتاً أوْ لا، مع أنّ الخلاف فيه معروف في كتب الأُصول.

فنقول: إنّ المناط في التخصيص إخراج الخاصّ عن العامّ إمّا بأن يراد به الباقي كما هو ظاهر الجمهور، أو بأن يتعلّق الحكم بالباقي ليكون التخصيص قرينةً على خروج القدر المخرج عن متعلّق الحكم مع استعمال اللفظ في الكلّ، كما هو الوجه الآخر، حسب ما فصّل الكلام فيه في محلّه. وعلى كلّ من الوجهين فقضيّة التخصيص عدم شمول الحكم المتعلّق بالعامّ لجميع جزئيّاته المندرجة فيه، لا بحسب الواقع ليلزم منه إثبات خلافه للمخرج عنه، بل بحسب ما يراد إفادته، فقضيّة ذلك عدم إفادة الكلام ثبوت حكم العامّ للمخرج عنه، وأين ذلك من إثبات خلافه له؟

نعم قضيّة خصوص الاستثناء ذلك نظراً إلى قضاء التبادر به وهو بالنسبة إلى الاستثناء من الإثبات محلّ وفاق، وبالنظر إلى الاستثناء من النفي محلّ خلافٍ معروف، فحمل سائر المخصصات على الاستثناء قياس محض لا شاهد عليه.

قوله: ﴿بأنّ تأثير[١] الشرط ... الخ﴾.

كأنّه أراد بذلك أنّ ما يسلّم فهمه من القضيّة الشرطية هو تعليق وجود الشيء على وجود غيره وارتباطه به، ومجرّد ذلك لا يقضي انتفاؤه بانتفائه، إذ كما يكون وجوده مرتبطاً بالشرط المذكور يمكن أن يكون مرتبطاً بغيره أيضاً من غير أن يكون هناك منافاة بين الارتباطين بحسب العرف والعقل، فكما يكون حاصلاً عند حصول ذلك الشرط يكون حاصلاً عند حصول غيره أيضاً، فلا دلالة فيه على انتفاء المشروط بانتفائه.

قوله: ﴿ألا ترى أنّ ... الخ﴾.

قد يورد عليه: أنّ ذلك ليس من محلّ الكلام في شيء، إذ ليس هناك تعليق للحكم بإحدى أدوات الشرط، فلا ربط لِمَا استشهد به بما هو المقصود.

ويدفعه: أنّه ليس مقصود السيّد من ذلك إلّا التنظير وبيان إمكان إناطة وجود الشيء وارتباطه بكلّ من أمرين أو أُمورٍ ووقوعه في الشرع من غير حصول منافاة، فغرضه من ذلك دفع ما يتوهّم من المانع العقلي بأنّه مع ارتباط الشيء بالشيء وإناطته به لا يصحّ القول بوجوده مع انتفاء الآخر، وذلك حاصل بما ذكره من المثال وإن لم يكن فيه تعليق على الشرط لاتّحاد المناط في المقامين، على أنّه يمكن تقرير ذلك بالنسبة إلى الشرط أيضاً، فإنّ المعنى المستفاد من الآية الشريفة يمكن التعبير عنه في كلّ من المقدّمات[٢] المذكورة بحسب العرف واللغة بلفظ «الشرط» أيضاً وبأداته مع أنّ غيره ينوب منابه.

وقد أُورد على السيّد بوجوه:

أحدها: أنّ ما ذكره السيّد قدس سره إنّما ينافي عموم المفهوم فيكون دفعاً لقول من يذهب إلى عموم المفهوم، إذ هو قائل بحصول الانتفاء بالانتفاء في الجملة فيما إذا لم يكن هناك شيء من الشرط ولا ما يقوم مقامه.

---

(١) في المعالم: بأنّ الشرط.

(٢) في (ف، ق): المقامات.

وفيه: أوّلاً أنّه ليس في كلام السيّد ما يفيد انتفاء الحكم في بعض الصور الموجودة، إذ قد يكون الشرط المفروض وما يقوم مقامه جامعاً لجميع الفروض الحاصلة. نعم، لو فرض انتفاء الأمرين كان الحكم منتفياً، إلّا أنّه ليس في كلام السيّد ما يفيد تحقّق ذلك الفرض حتّى يقال بذهاب السيّد إلى تحقّق الانتفاء بالانتفاء في الجملة، كما يقوله القائل بحجّية المفهوم وعدم عمومه.

وثانياً: أنّ مرجع كلام القائل بنفي عموم المفهوم إلى نفي المفهوم، فإنّه يحتمل قيام غيره مقامه في كلّ من الفروض الحاصلة، غاية الأمر أن يقول بانتفاء الحكم في بعض الأقسام على سبيل الإجمال، وهو لعدم تعيّنه لا ينفع في شيءٍ من الخصوصيّات. نعم يثمر ذلك في مقابلة من يدّعي ثبوت الحكم في جميع الأقسام.

ثانيها: أنّ المدّعى ظهور تعليق الحكم على الشرط انتفاؤه بانتفائه، وهو لا ينافي عدم انتفائه، لقيام الدليل على قيام غيره مقامه، فليس في قيام بعض الشروط مقام بعضٍ دلالةٌ على انتفاء الظهور المذكور إلّا أن يدّعى غلبة ذلك بحيث لا يبقى معه ظنّ بظاهر ما يقتضيه اللفظ، لكنّ بلوغه إلى تلك الدرجة محلّ منع، فينبغي الأخذ بظاهر ما يقتضيه اللفظ إلى أن يقوم دليل على قيام غيره مقامه، كما يقول القائل بحجّية المفهوم.

وفيه: أنّ مقصود السيّد منع الظهور المدّعى، فإنّ أقصى ما يفيده اللفظ حصول الإناطة في الجملة، وهو لا ينافي الإناطة بالغير أيضاً، ولا عدمه، إذ ليس في الكلام ما يفيد انحصار المناط فيه، فإذا جاز الأمران من غير ظهورٍ لأحدهما لم يبقَ هناك دلالة على الانتفاء بالانتفاء في خصوص شيءٍ من الصور، نظراً إلى احتمال حصول ما يقوم مقام الشرط المفروض في خصوص كلّ مقام، فليس السيّد قائلاً بحصول المقتضى للانتفاء محتملاً لوجود ما يمنع منه حتّى يدفع ذلك بالأصل، بل يمنع من حصول المقتضي أيضاً، فإنّ مجرّد إناطة وجود الشيء بالشيء في الجملة لا يقضي بإناطة عدمه بعدمه، إذ قد يكون عدمه منوطاً بعدم أُمور شتّى.

وأنت خبير بوهن المنع المذكور. فالتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ الظاهر من تعليق الشيء على الشيء إناطة وجوده بوجوده وتعلّقه وارتباطه به كما يشهد به ملاحظة العرف، وهو مفاد توقّفه عليه، وقضيّة التوقّف هو الانتفاء بالانتفاء إلّا أن يقوم دليل مخرج عن ذلك الظاهر يفيد توقّفه على ما يعمّ ذلك وغيره.

ثالثها: ما أشار إليه المصنّف في الجواب عن الحجّة، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

قوله: ﴿لو كان انتفاء الشرط ... الخ﴾.

لا يخفى أنّه لا إشعار في الآية الثانية[1] بعدم دلالة الشرط على انتفاء المشروط بانتفائه، أقصى الأمر عدم إرادة ذلك منها، كما هو الحال في آياتٍ كثيرةٍ ورد فيها التعليق على الشرط من غير إرادة انتفاء الحكم المعلّق بانتفائه، وكان الوجه في الاحتجاج بها: أنّه لو كان مفاد الشرط هو الانتفاء بالانتفاء لم يحسن التعليق في الآية الشريفة مع عموم المنع، إذ لا أقلّ من إيهامه خلاف ما هو الواقع من غير باعث عليه، فلمّا علّق المنع عليه مع ما هو معلوم من الخارج من عموم الحكم تبيَّن عدم إفادة التعليق انتفاء الحكم مع انتفاء ما علِّق عليه.

قوله: ﴿لم يكن ذلك الشرط وحده شرطاً﴾.

قد يورد عليه: بأنّ فيه خلطاً بين ما أُريد بالشرط في محلّ النزاع والشرط بمعناه المصطلح، فإنّ كون الشرط في المثال المذكور هو مفهوم أحدهما إنّما يوافق المعنى الثاني دون الأوّل، إذ لا يعقل أن يقال بكون الجملة التالية لأداة الشرط هو مفهوم أحدهما، فمقصود السيّد أنّه يصحّ أن يعلَّق في العرف واللغة قبول شهادة الواحد بكلّ واحد منهما مع عدم انتفاء القبول بانتفاء كلّ منهما، لقيام الآخر مقامه وإن كان الشرط المصطلح حينئذٍ هو مفهوم أحدهما.

ويمكن أن يقال: إنّ مراد المصنّف رحمه الله أنّه لمّا كان التعليق على الشرط مؤدّياً

---

(١) في (ف، ق): الآية الشريفة.

لمفاد الشرط المصطلح ـ حسب ما مرّ بيانه ـ وكان الشرط في المقام هو مفهوم أحدهما فكان ما ينبغي أن يعلّق عليه الحكم المذكور هو ذلك دون كلّ واحدٍ منها، ولو فرض تعلّق الحكم بكلّ واحدٍ منها كان خروجاً عن ظاهر اللفظ حسب ما قرّرناه، فيكون مرجع الجواب المذكور إلى ما مرّ من الجواب الّذي ذكرناه.

قوله: ﴿لكن لا يلزم من عدم الحرمة﴾.

لا يخفى أنّه إذا انحصر تحقّق الجزاء في صورة تحقّق الشرط لم يتصوّر حصوله مع انتفاء الشرط، فيكون انتفاؤه بانتفاء الشرط أمراً حاصلاً مع قطع النظر عن التعليق وعن دلالة المفهوم على الانتفاء بالانتفاء، فلا يكون إفادة انتفائه بانتفاء الشرط مقصوداً من التعليق المفروض، وإنّما يراد به إفادة ثبوته عند ثبوت الشرط، لكن لا يخرج بذلك عمّا هو الظاهر من التعليق والاشتراط، إذ ليس الظاهر منه إلّا توقّف حصول الجزاء على حصول الشرط وهو حاصل في الصورة المفروضة، إذ القدر اللازم في تحقّق معنى التوقّف له هو حصول الانتفاء بالانتفاء، سواء استفيد ذلك من التعليق المفروض أو كان معلوماً في نفسه، فمن ذلك قولك: «إن جئت زيداً وجدته مشغولاً» و «إن ركب زيد دابّةً ركب حماراً» و «إن أراد زيد شيئاً لم يكرهه أحد على تركه» وإن أمر زيد بشيءٍ أو نهى عنه لم يجترِ أحد على عصيانه إلى غير ذلك من الأمثلة.

ومن ذلك: التعليق الحاصل في الآية الشريفة، إذ مفاد الأمر: أنّهنّ إن أردن العفاف حرم عليكم إكراههنّ على البغاء، وقضيّة ذلك توقّف حرمة الإكراه على البغاء على إرادتهنّ العفاف، وهو كذلك، لتوقّف ثبوت موضوع الإكراه على إرادة العفاف، فالتوقّف المستفاد من القضيّة الشرطيّة حاصل في المقام، إلّا أنّه لا يراد من الآية إفادة الانتفاء بالانتفاء، نظراً إلى وضوحه من الخارج، فليس في الآية الشريفة خروج عن ظاهر ما يقتضيه القضيّة الشرطيّة أصلاً، فهذا تحقيق الحال على حسب ما رامه المصنّف رحمه الله من الجواب عن الاستدلال، وفيه تأمّل سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

قوله: ﴿لأنهنّ إذا لم يُردنَ التحصّن ... الخ﴾.

لا يخفى أنّه يمكن حصول الواسطة بين الأمرين لإمكان الخلوّ عن الإرادتين، كما هو الحال في المتردّد، ومعه يمكن تحقّق الإكراه على البغاء من غير إرادة التحصّن، بناءً على تفسير الإكراه بحمل الغير على ما لا يريده لا على ما يكرهه، كما فسّره المصنّف به، ومع الغضّ عن ذلك فعدم تحقّق الإكراه على البغاء مع إرادتهنّ ترك العفاف غير ظاهرٍ أيضاً، لإمكان أن يردن البغاء بغير أن يكرههنّ المولى على البغاء، ولا يصدق حينئذٍ أنّهنّ قد أردن العفاف، فإنّه إنّما يصدق ذلك مع عدم إرادتهنّ البغاء أصلاً.

قوله: ﴿إذا لم يظهر للشرط فائدة أُخرى﴾.

أورد عليه: بأنّ ذلك لا يوافق ما يستفاد من كلام المصنّف من كون الدلالة في المقام وضعيّة، فإنّ الدلالة الوضعيّة لا يفرق الحال فيها بين ظهور فائدةٍ أُخرى للاشتراط وعدمه إلّا أن يقال باعتبار الواضع للقيد المذكور حين الوضع، وهو تعسّف ركيك لم يعهد نحوه في شيءٍ من الأوضاع اللفظيّة. نعم، يوافق ذلك القول بكون الدلالة الحاصلة في المقام عقليّةً صيانةً لكلام الحكيم عن اللغويّة، كما سيجيء الإشارة إليه، وهو غير ما اختاره المصنّف رحمه الله.

ويدفعه: أنّ ذلك إنّما يلزم لو التزم المصنّف كون الدلالة في المقام وضعيّةً حاصلةً من تعلّق الوضع به ولو في ضمن الكلّ، وليس في كلام المصنّف ما يفيد ذلك، أقصى الأمر أن يكون الدلالة عنده وضعيّةً حاصلةً من تعلّق الوضع بما يلزم منه ذلك، فرجوعه إلى التبادر في المقام لا يتعيّن أن يكون لأجل إثبات الموضوع له، بل يمكن أن يكون من جهة إثبات وضعه لِما يلزم منه ذلك لينتقل نسبته إليه، حسب مامرّ بيانه، وحينئذٍ فيمكن أن يكون ظهور فائدةٍ أُخرى للاشتراط صارفاً ظنّياً للّفظ عن حقيقته، أعني الدلالة على التوقّف والارتباط الملزوم لانتفاء الحكم بانتفائه، فيكون الاستعمال مجازاً. أو يقال بكون التعليق والاشتراط ظاهراً في إرادة التوقّف الملزوم للانتفاء بالانتفاء، نظراً إلى فهم العرف من أجل انصراف

المطلق إلى الفرد الظاهر أو الشائع، وحينئذٍ فيرتفع الفهم المذكور بانضمام أمرٍ آخر إليه يقتضي ظهور ثمرةٍ أُخرى للاشتراط غير الانتفاء بالانتفاء من غير لزوم تجوّز في المقام، وكان هذا هو الأظهر حسب ما يأتي بيانه وإن لم يوافق ظاهر ما ذكره المصنّف.

قوله: ﴿ويجوز أن يكون فائدته في الآية﴾.

لا يخفى أنّ مجرّد قيام الاحتمال المذكور غير نافعٍ في المقام مع استناد المعنى الأوّل إلى الوضع، إذ ثمرة القول بتحقّق المفهوم هو الحمل عليه عند دوران الفائدة في الاشتراط بين الوجهين. نعم، إنّما يثمر ذلك بناءً على كون الدلالة في المقام عقلية، كيف؟ ولو كان مجرّد احتمال ملاحظة فائدةٍ أُخرىٰ بانتفاء المفهوم لَجرىٰ في كثيرٍ من الشروط، فلا يتحقّق هناك مفهوم في الغالب، ومع انحصار الفائدة في إفادة الانتفاء لا يبعد تسليم المنكر له، فيؤول ذلك إلى إنكار المفهوم، وقد يحمل كلامه على استظهار ملاحظة الفائدة المذكورة حتّى يكون صارفاً عمّا وضع له.

قوله: ﴿أو أنّ الآية نزلت ... الخ﴾.

يريد بذلك: أنّ مورد الآية هو خصوص من يردن التعفّف، فعلّق الحكم على الشرط المذكور تنصيصاً على بيان الحكم في مورد النزول، ولا يريد بذلك مجرّد احتمال نزوله في من يردن التعفّف ويكرههنّ المولى ليرد عليه: أنّ قيام نظير احتمال المذكور حاصل في أكثر الشروط.

قوله: ﴿ولا ريب أنّ الظاهر يدفع بالقاطع﴾.

قد يقال: إنّه ليس ملحوظ المستدلّ لزوم جواز الإكراه على البغاء بناءً على حجّية المفهوم، إذ ليس ذلك ممّا يتوهّمه أحد في المقام، بل مراده لزوم دلالة الآية على ذلك، فلابدّ من صرفها عنه من جهة الإجماع بناءً على القول المذكور، فلا يناسب ذلك مقام البلاغة، لكون الاشتراط حينئذٍ زيادةً خاليةً عن الفائدة، بل مخلّة بالمقصود يتوقّف رفعه على ملاحظة الدليل من الخارج، ومثله لا يليق بكلام البلغاء فضلاً عن كلامه تعالى، وحينئذٍ فلا يلائمه ما ذكر في الجواب.

هذا، وهناك وجوه أُخر قد يتمسّك بها القائل بنفي المفهوم المذكور، لا بأس بالإشارة إلى جملةٍ منها:

منها: أنّه لو دلّت لكانت بإحدى الدلالات الثلاث، وكلّها منتفية. أمّا المطابقة والتضمّن فظاهر، كيف؟ ولو دلّ عليه بأحد الوجهين لكان منطوقاً. وأمّا الالتزام فلأنّ من شروطه اللزوم العقلي أو العرفي، وكلاهما منتفيان في المقام، ضرورة أنّه لا ملازمة بين حصول الجزاء عند حصول الشرط وانتفائه عند انتفائه لا عقلاً ولا عادةً، ولذا لا يراد بها الانتفاء عند الانتفاء في كثيرٍ من المقامات.

ويدفعه: اختيار كون الدلالة في المقام تضمّنيةً، حسب ما ذهب إليه بعض المحقّقين، كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله تعالى، فلا وجه لدعوى ظهور فساده، ولا لزوم كونه منطوقاً، لما عرفت من أنّ مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم ـ كما نصّوا عليه ـ كون متعلّق الحكم مذكوراً في أحدهما غير مذكورٍ في الآخر.

وفيه: أنّ الوجه المذكور خلاف التحقيق، كما سنبيّنه إن شاء الله، فالأظهر في الجواب أن يقال بحصول الدلالة الالتزاميّة، لا بدعوى حصول الملازمة بين ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وعدمه عند عدمه، لوضوح خلافه، بل لأنّ المفهوم من القضيّة الشرطيّة شيء يلزم من إرادته الانتفاء عند الانتفاء: أمّا عقلاً أو عادةً أو عرفاً، نظراً إلى جريان المخاطبات العرفيّة على ذلك وانصراف ذلك منه عند الإطلاق.

ومنها: أنّه قد جرت الاستعمالات بذكر الشرط تارةً وإرادة الانتفاء بالانتفاء، وتارةً مع عدم إرادته، وقد وقع استعمال الفصحاء والبلغاء على الوجهين. وقد حكي عن الشيخ الحرّ: أنّه ذكر في الفوائد الطوسيّة مائةً وعشرين آيةً من القرآن لم يوجد فيها مفهوم الشرط، وذكر أنّ الآيات الّتي اعتبر فيها مفهوم الشرط لا تكاد تبلغ هذا المقدار، وكذا الأخبار، وأكثر كلام البلغاء، وحينئذٍ فكيف يوثّق به ويجعل دليلاً على إرادة المتكلّم له من غير قيام قرينةٍ عليه؟!

ويدفعه: أنّ مجرّد ورود الاستعمال على الوجهين لا ينافي ظهوره في إرادة الانتفاء بالانتفاء، كما هو الحال في سائر الألفاظ، ألا ترى أنّ استعمال الأمر في الندب فوق حدّ الإحصاء ومع ذلك ينصرف عند التجرّد عن القرائن إلى الوجوب؟ ويحمل عليه كما هو ظاهر بعد ملاحظة فهم العرف فكذا الحال في المقام، مع أنّ كون الشيوع هنا بتلك المثابة غير ظاهر، فمجرّد ورود الاستعمال على الوجهين لا يقضي بتردّده بين الأمرين.

ومنها: أنّه لو دلّ لكان إمّا بالعقل أو بالنقل، والأوّل لا ربط له بالأوضاع، والثاني إمّا متواتر أو آحاد، والأوّل غير ثابت، وإلّا لقضى بارتفاع الخلاف، وحصول الثاني لا يثمر في المقام، إذ الآحاد لا يفيد العلم، والمسألة أُصوليّة لابدّ فيها من العلم. وضعفه ظاهر ممّا عرفت مراراً، مضافاً إلى أنّ الوجه المذكور لو تمّ لقضى بالوقف في الحكم، لا بنفي الدلالة كما هو المدّعى. وقد جرت طريقة المتوقّفين على الاحتجاج بمثل ذلك في أمثال هذه المقامات، إلّا أن يقال: إنّ قضيّة الوقف هو نفي الحكم بالمفهوم في مقام الحمل.

ومنها: حسن الاستفهام عن حال انتفاء الشرط فإنّه يفيد إجمال اللفظ، وعدم دلالته على حكم الانتفاء إذ مع الدلالة عليه لا يحسن الاستفهام، كما لا يحسن الاستفهام عن مفهوم الموافقة بعد ملاحظة المنطوق، ووهنه ظاهر أيضاً كما عرفت في نظرائه، والفرق بين ذلك ومفهوم الموافقة ظاهر، لصراحة الأوّل دون الثاني.

ومنها: أنّه يصحّ التصريح بالمفهوم بعد ذكر المنطوق من غير أن يعدّ ذلك لغواً، فيصحّ أن يقال: «إن جاءك زيد فأكرمه وإن لم يجئك لم يجب عليك إكرامه» ولو دلّ الأوّل على الثاني لكان ذكر الثاني بعد الأوّل لغواً مستهجناً، وليس كذلك، كما يشهد به العرف، وضعفه أيضاً واضح، إذ فائدة ذكر المفهوم التصريح بما يقتضيه الظاهر، وهو أمر واقع في الاستعمالات مطلوب في المخاطبات، سيّما إذا كان للمتكلّم اهتمام في بيان الحكم.

ومنها: أنّه لو دلّ على ذلك لزم التناقض، أو التأكيد عند التصريح بنفي المفهوم

أو ثبوته، والأوّل باطل، والثاني خلاف الأصل، وكان ذلك بمنزلة قولك: «لا تقل لوالديك أُفّ واضربهما، أو ولا تضربهما». وجوابه ظاهر، إذ لا تناقض في المقام، أقصى الأمر قيام ذلك قرينةً على الخروج عن ظاهر التعليق، وأنّه إذا دلّ الدليل على استفادة الحكم المذكور من التعليق كان التصريح به تأكيداً، ولا مانع منه. والفرق بين ذلك وبين المثال المفروض ظاهر، وذلك لنصوصيّة المثال في حرمة الضرب كما أشرنا إليه.

ومنها: أنّه لا فرق بين قولنا: «زكّ الغنم السائمة» من التقييد بالوصف و: «زكّ الغنم إن كانت سائمةً» من التقييد بالشرط، وكما يصحّ التعبير عمّا هو المراد بالتركيب الوصفي يصحّ التعبير عنه بالتقييد بالشرط، من غير فرقٍ بين التعبيرين في المفاد. وكما أنّ التقييد بالوصف لا يفيد انتفاء الحكم مع انتفاء الوصف فكذا التقييد بالشرط، مضافاً إلى أنّ كلاًّ من الشرط والوصف من المخصّصات الغير المستقلّة، فإذا كان مفاد تخصيص الوصف قصر العامّ على الموصوف بالوصف المفروض مع السكوت عن حال فاقد الوصف فكذا الحال في التخصيص المستفاد من الشرط.

وجوابه: ظهور الفرق بين التعبيرين ولو عند القائل بحجّية مفهوم الوصف، فإنّ مفهوم الشرط أقوى دلالةً عنده، وأمّا عند المفصّل في الحجّية ـ كما هو الأشهر ـ فالأمر واضح. وكون التخصيص الحاصل بالصفة بالسكوت في غير محلّ الوصف لا يقضي بجريانه في الشرط مع اختلافهما في المفاد، كيف؟ وهو منقوض باشتراكه مع الاستثناء في كونه مخصّصاً غير مستقلّ مع ظهور نفيه لحكم العامّ عن المخرج.

ومنها: أنّه لو دلّ على الحكمين لَجاز أن يبطل حكم المنطوق ويبقى إرادة المفهوم، كما يجوز عكسه، مع أنّه لا يجوز ذلك.

وفيه مع عدم وضوح الملازمة المدّعاة: أنّه إنّما يتمّ لو قلنا بكون دلالته على الانتفاء بالانتفاء تضمّنية، وهو ضعيف، كما سيجيء بيانه إن شاء الله.

وأمّا لو قلنا بكونها التزاميّةً فهي إنّما تتبع إرادة المنطوق، فمع عدم إرادة المنطوق من أين يجيء الدلالة على لازمه؟

هذا، **وحجّة القول بالتفصيل** بين الخبر والإنشاء: أنّ الجملة الواقعة بعد أدوات الشرط إنّما تقع شرطاً لحكم المتكلّم بالجزاء على ما يشهد به التبادر، كما في قولك: «إذا نزل الثلج فالزمان شتاء». وقضية ذلك انتفاء الإخبار مع انتفاء الشرط المفروض لانتفاء الحكم المخبر به، إذ عدم حصول الإخبار بشيءٍ لا يستلزم عدمه، بخلاف الإنشاء فإنّ انتفاء الإنشاء يستلزم انتفاء أصل الحكم الحاصل بذلك الإنشاء، ضرورة أنّه ليس هناك واقع مع قطع النظر عن الإنشاء الحاصل، فإنّ حصوله الواقعي تابع لِمَا يدلّ عليه لفظ «الإنشاء».

وأُجيب عنه: بأنّ الحجّة المذكورة لا تفيد نفي الدلالة على الانتفاء في شيءٍ من الصورتين، بل تفيد خلافه، فإنّ المقصود في المقام دلالة الاشتراط على انتفاء الحكم المعلّق على الشرط بانتفائه، وقد قضى به الحجّة المذكورة في كلّ من الصورتين، ويسلّمه القائل المذكور، غير أنّه يجعل المعلّق على الشرط هو الحكم بمعناه المصدري دون النسبة التامّة، وهو كلام آخر لا ربط له بدلالة المفهوم وإن كان فاسداً في نفسه، إذ الظاهر كون الشرط شرطاً لنفس النسبة لا للحكم بها، كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات ومرّت الإشارة إليه.

وما يرى من كونه شرطاً للحكم في بعض الأمثلة فهو خارج عن ظاهر اللفظ، متوقّف على الإضمار أو التجوّز، نظراً إلى القرينة القائمة عليه، وليس الكلام فيه، فمرجع التفصيل المذكور إلى التفصيل في دلالة انتفاء الشرط على انتفاء أصل الحكم، أعني النسبة التامّة بين الوجهين المذكورين، لا التفصيل في الدلالة على الانتفاء بالنسبة إلى الحكم الّذي علّق عليه الشرط المذكور، كما هو محطّ الكلام في المقام، فالقائل المذكور مفصّل بالنظر إلى ما يقول الأكثر بإطلاق الانتفاء بالانتفاء بالنسبة إليه، وقائل بإطلاق الانتفاء بالنسبة إلى ما يعتقد[1] تعلّق الشرط به.

---

(١) في (ف، ق): ما يفيد.

ويمكن تقرير الحجّة بوجهٍ آخر يفيد التفصيل في أصل الحكم المعلّق عليه، وذلك بأن يقال: إنّ تعليق الحكم على الشرط إنّما يفيد الحكم بوجوده على تقدير حصول ذلك الشرط من غير إشعارٍ فيه بملاحظة نفسه بانتفاء ذلك الحكم عند انتفائه، ولا منافاته له، بل يجوز فيه الأمران، ولذا جرت الاستعمالات المتداولة في كلام الفصحاء أو البلغاء على الوجهين، إلى غير ذلك ممّا يتمسّك به القائل بنفي المفهوم، لكن يلزم من ذلك أنّه إن كان المعلَّق عليه حكماً إنشائيّاً انتفاء ذلك الإنشاء بانتفاء شرطه فإنّه لمّا كان الحكم الإنشائي حاصلاً بإيجاد المتكلِّم وإنشائه، وكان إيجاد المتكلِّم تابعاً لِلَفظه الدالّ عليه، ومع تقييد المتكلِّم الجملة الإنشائيّة بالشرط المفروض لا يكون الإنشاء الحاصل بذلك الكلام شاملاً لغير تلك الصورة. وقضيّة ذلك انتفاء الإنشاء المذكور بانتفاء الشرط، وهذا بخلاف الإخبار، إذ ليست النسبة الحاصلة هناك تابعةً لإيجاد المتكلِّم، وإنّما هي أمر واقعي حاصل في نفس الأمر مع قطع النظر عن إخبار المتكلِّم به، فإذا فرض بيان المتكلّم لحصول الحكم في بعض الفروض لم يكن فيه دلالة على انتفائه في غير تلك الصورة.

لكن قد عرفت وهن ذلك، فإنّ القول بانتفاء ذلك الإنشاء المخصوص بانتفاء شرطه ممّا يقوله القائل بحجّية المفهوم، والقائل بنفيه، ولذا يجري ذلك بالنسبة إلى الألقاب أيضاً، ولا يقول أحد من المحقّقين بحجّيته، فمرجع الكلام المذكور إلى القول بنفي حجّية المفهوم رأساً، وقد عرفت ما فيه، وعرفت تصحيح دلالته على انتفاء مطلق النسبة الإنشائيّة بالنسبة إلى الإنشاءات أيضاً.

**وأمّا حجّة المفصِّل بين الشرع وغيره** فلم نقف عليها، وكان الوجه فيه ما استند إليه النافي لحجّية المفهوم مع ما دلّ من الأخبار على اعتبار المفهوم، كما أشرنا إلى جملةٍ منها، واستناد العلماء خلفاً عن سلفٍ بعدّةٍ من المفاهيم، حتّى أنّه حكى الشهيد الثاني في التمهيد عن بعض الفقهاء اجماع الأُصوليّين على حجّية

مفهوم قوله: «إذا بلغ الماء قُلَّتين لم يحمل خبثاً»[١]. وحكى بعض الأصحاب عن بعضهم حكاية الإجماع على اعتبار المفهوم في قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدرَ كرٍّ لم ينجِّسه شيء»[٢].

وفيه ما عرفت من وهن الوجوه المذكورة للنافين، والروايات الواردة في ذلك، واستدلال العلماء بالمفاهيم من الشواهد على المختار، ولا إشعار فيها باختصاص ذلك بعرف الشريعة أصلاً.

هذا، ولنختم الكلام في المرام برسم أُمور:

**أحدها**: أنّ المدار في حصول المفهوم في المقام على دلالة الكلام على التعليق وربط إحدى الجملتين بالأُخرى بأن يفيد إناطتها بها، فلا فرق إذاً بين الأدوات الدالّة عليه «كان» و «لو» الموضوعتين لخصوص التعليق وإفادة الاشتراط والأسماء المتضمّنة لمعنى الشرط: كـ«مهما» و «كلّما» و «متى» و «من» ونحوها، ولو كان ذلك في بعض الأحيان من جهة قيام شاهد عليه كما في «الّذي يأتيني فله درهم» وإن اختلف الحال فيها وضوحاً وخفاءً.

فإن قلت: إذا كان الموصول في المثال المفروض غير مفهم للشرطيّة في نفسه لزم أن يكون إرادة ذلك منه خروجاً عن مقتضى وضعه، فيلزم أن يكون مجازاً، وهو خلاف الظاهر، وحينئذٍ فكيف يجمع بين الأمرين؟

قلت: ما ذكر من التجوّز إنّما يلزم إذا قلنا باستعمال الموصول حينئذٍ في خصوص الاشتراط بأن يكون المراد إفادته له بنفسه، كما هو الشأن في المعاني المجازيّة وإن كانت إفادته بتوسّط القرينة، وليس كذلك بل الظاهر إرادة التعليق من الخارج، كزيادة الفاء في الجزاء، فافادة الاشتراط هناك إنّما تجيء من القرينة، وذلك كافٍ في المقام.

وقد يقال بنحو ذلك في الأسماء المفيدة للاشتراط، إلّا أنّ هناك فرقاً من جهة

---

(١) الفتح العزيز بهامش المجموع: ج ١ ص ١١٢.

(٢) الوسائل: ج ١ ب ٩ من أبواب الماء المطلق ص ١١٧ ح ١.

غلبة تلك الإرادة فيها وقلّتها في غيرها. وقد ذهب بعض أئمّة العربيّة إلى القول بإضمار «أن» قبلها. ويؤيّد ما قلناه الفرق في إفادتها ذلك بين الوقوع في صدر الكلام وغيره، كما في قولك: «من جاءك فأكرمه» و «أكرم من جاءك» وكذا «كلّما جاءك زيد فأكرمه» و «أكرم زيداً كلّما جاءك». وكيف كان فالمدار في المقام على فهم التعليق والاشتراط، لا على وضع اللفظ له.

غاية الأمر أنّ ما وضع اللفظ بإزائه يحمل عليه إلى أن يجيء قرينة على خلافه، وما يستفاد منه التعليق لأمر آخر يتبع حصول ذلك الأمر، ويختلف الحال في تلك الإفادة ظهوراً وخفاءً من جهة اختلاف المقامات وظهور القرينة وخفائها، كما هو معلوم من ملاحظة الاستعمالات، ومن ذلك: الوقوع في جواب الأمر كما في قولك: «أكرم زيداً أُكرمك». وقد مرّ استناد الإمام عليه السلام إلى المفهوم المستفاد من ذلك في الآية الشريفة.

هذا، وقد يوهم بعض تعبيراتهم في المقام اختصاص الحكم بالتعليق بكلمة «إن» بخصوصها، حيث قرّروا المسألة في خصوص التعليق بها، كما في المحصول وفي التهذيب والزبدة وغيرها، وليس كذلك، بل إنّما عبّروا بذلك على سبيل التمثيل، حيث إنّ كلمة «إن» هي الشائعة في التعليق، كيف! وما ذكروه من الدليل يعمّ الجميع، وقد نصّ جماعة من علماء الأُصول أيضاً على التعميم، وفهم العرف حاصل في الجميع، وهو ظاهر.

**ثانيها:** أنّ دلالة المفهوم في المقام هل هي من قبيل التضمّن أو الالتزام، أو أنّها دلالة عقليّة غير مندرجةٍ في الدلالة اللفظيّة؟ أقوال: أوسطها أوسطها، والمختار عند بعض أفاضل المحقّقين هو الأوّل، والمعزى إلى أكثر أصحابنا المتأخّرين هو الثالث. لنا: أنّ مفاد الاشتراط تعليق الحكم بالشرط وارتباطه وإناطته به بحيث يفيد توقّفه عليه كما مرّ بيانه، ومن البيّن أنّ توقّف الشيء على الشيء لا يعقل إلّا مع انتفائه انتفاؤه[1] فمدلول المنطوق هو الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل

---

(١) في (ق): مع انتفائه بانتفائه.

توقّف الثاني على الأوّل، والانتفاء بالانتفاء من اللوازم البيّنة للتوقّف، وليس جزء من مفهومه، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ مفاد التعليق على الشرط كمفاد قولك: هذا شرط في هذا، أو متوقّف على كذا، فكما أنّ كلاًّ من اللفظين دالّ بالدلالة الالتزاميّة على انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وانتفاء المتوقّف بانتفاء ما يتوقّف عليه فكذا في المقام، وإن اختلفا في ظهور الدلالة فالدلالة هناك من قبيل المنطوق ـ كما مرّت الإشارة إليه ـ وهنا من قبيل المفهوم.

فإن قلت: إنّه ليس مفاد قولك: «هذا متوقّف على هذا» إلّا إناطة وجوده بوجود الآخر، وعدمه بعدمه، فيكون الانتفاء عند الانتفاء مدلولاً تضمّنياً كذلك، وكذا قولك: «هذا شرط في كذا» لأُخذ الانتفاء عند الانتفاء في معنى الشرط، فكيف يعدّ ذلك من دلالة الالتزام ويستند إليه في محلّ البحث؟

قلت: الظاهر أنّ الدلالة على الانتفاء بالانتفاء في المقامين التزاميّة، فإنّ توقّف الشيء على الشيء هو افتقاره إليه بحيث لا يتحقّق إلّا بتحقّقه، فالانتفاء بالانتفاء من لوازم المعنى وقيوده بحيث يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً، كما لا يخفى عند التأمّل الصادق. وكذا الحال في لفظ «الشرط» إذ هو ارتباط خاصّ يلزمه الانتفاء عند الانتفاء، فالمأخوذ فيه هو التقييد المذكور، وأمّا نفس القيد فهي خارجة عن معناه، وتعريفه بأنّه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود تعريف باللازم، كما هو ظاهر لفظ «اللزوم» المأخوذ في حدّه، فإذا كانت الدلالة في صريح لفظ «الشرط» و «التوقف» التزاميّةً فكيف تكون دلالة الجملة الشرطيّة الظاهرة في التوقّف والشرطية تضمّنية؟

فالتحقيق: أنّه ليس مفاد التعليق على الشرط إلّا الحكم بوجود الجملة الجزائيّة عند وجود مصداق الجملة الشرطيّة على سبيل توقّفه عليه وإناطته به، والانتفاء عند الانتفاء من لوازم تلك الإناطة، والارتباط المدلول عليها بالمنطوق.

حجّة القول بكون الدلالة تضمّنيةً وجوه:

أحدها: أنّ الحكم بالانتفاء عند الانتفاء مندرج في الموضوع له داخل فيه، كما هو مقتضى التبادر وفهم العرف، إذ المفروض فهمهم من التعليق المفروض الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء، فكلّ من الأمرين جزء من المعنى الموضوع له، فلا يكون التزاماً إذ هو دلالة اللفظ على الخارج اللازم، وهذا ليس بخارج.

ثانيها: أنّ الدلالة الالتزاميّة لا تستدعي كون المدلول بها مراداً للمتكلّم، إذ المعتبر فيها هو اللزوم الذهني ليحصل الانتقال من أحدهما إلى الآخر، وقد تكون بين الملزوم ولازمه الذهني معاندة في الخارج كالعمى والبصر، فمقتضى الدلالة الالتزاميّة هو الفهم والانتقال إلى المعنى وإحضاره في البال، وهو غير كونه مراداً من اللفظ مقصوداً بالإفادة، فبعد البناء على ثبوت الدلالة على الانتفاء في المقام هو مراد قطعاً فلا تكون الدلالة عليه التزاميّة.

ثالثها: أنّ اللزوم الذهني منفيّ في المقام، فلو لم نقل بكون الدلالة في المقام تضمّنيةً لزم إنكار الدلالة اللفظيّة في المقام بالمرّة، وهو فاسد، إذ من المعلوم أنّ هناك مدلولين:

أحدهما: منطوق العبارة، وهو الحكم بالوجود عند الوجود.

والآخر: مفهومها، وهو الحكم بالعدم عند العدم.

ومن الواضح أنّ الحكم بالوجود عند الوجود لا يستلزم الحكم بالعدم عند العدم بوجهٍ من الوجوه، فتبيّن من ذلك أنّ القول بالدلالة اللفظيّة في المقام يستلزم القول بكونها تضمّنية.

ويرد على الأوّل: ما عرفت من أنّ المفهوم عرفاً من التعليق المذكور ليس إلّا الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل توقّف الثاني على الأوّل وإناطته به، واللازم من ذلك هو الحكم بالانتفاء عند الانتفاء حسب ما قرّرنا، فليست دلالته على الانتفاء بالانتفاء على نحو الدلالة على الحكم بالوجود عند الوجود ليكون كلّ منهما تضمّنيةً، يشهد بذلك التأمّل في مفاد الجملة المفروضة، وملاحظة تقدّم

فهم الأوّل على الثاني والاحتمال منه إليه، ومجرّد فهم الأمرين منها لا يقضي بكون الدلالة تضمّنيةً بعد كون طريق الفهم منها على ما ذكرنا، حسب ما مرّ بيانه.

ومنه يظهر الجواب عن الثالث، إذ ليس مفاد المنطوق مجرّد الحكم بالوجود عند الوجود على إطلاقه، بل مقيّداً بالنحو المذكور، واستلزام ذلك للانتفاء عند الانتفاء واضح لا يخفى.

وعلى الثاني: أنّ مجرّد كون الدلالة التزامية وإن لم يقضِ بكون اللازم مراداً لكن لا يلزم من ذلك عدم دلالته عليه مطلقاً، بل الحقّ في ذلك التفصيل، وذلك لأنّ اللازم إن كان من اللوازم الذهنيّة للشيء ولو بحسب العرف من غير أن تكون هناك ملازمة بينهما في الخارج ـ كما في العمى والبصر ـ فمن الظاهر أنّ إرادة الأوّل لا يقضي بإرادة الثاني، وإنّما يتبعه الثاني في الفهم خاصّةً، وإن كان اللازم المذكور ممّا لا ينفك عنه الشيء في الخارج، كما إذا كان ممّا لا يتحصّل ذلك المعنى في الخارج بدونه فلا شكّ حينئذٍ في كونه مراداً، نظراً إلى عدم حصول المراد إلّا به، غاية الأمر أن لا يكون مراداً من نفس اللفظ ابتداءً، إذ المفروض خروجه عن المعنى المراد، ولا يستلزم ذلك أن لا يكون مراداً أصلاً ويتّضح ذلك بملاحظة سائر المقامات.

ألا ترى أنّ قولك: «هذا فوق هذا» يدلّ على تحتيّة الآخر، وقولك: «ذلك تحت هذا» يدلّ على فوقيّة ذلك، وقولك: «هذا متوقّف على كذا» يدلّ على انتفائه بانتفائه، وكذا قولك: «هذا شرط في هذا» إلى غير ذلك من الأمثلة؟ فاللوازم المذكورة وإن كانت خارجةً عن مدلول اللفظ إلّا أنّها مرادة التزاماً نظراً إلى عدم تحقّق المعاني الحقيقيّة إلّا بها.

نعم، لو لم يكن هناك لزوم ذهني ولو عرفاً بين المعنيين لم يعدَّ ذلك من الدلالة اللفظية بمعناها المعروف، وإن كان اللازم حاصلاً قطعاً والدلالة عليه حاصلةً أيضاً بملاحظة مدلول اللفظ بعد تصوّر الطرفين والنسبة، أو مع ضمّ الواسطة الخارجية إليه أيضاً، كما هو الحال في وجوب المقدّمة بالنسبة إلى ما دلّ على وجوب ذيها.

والحاصل: أنّ المدلول الالتزامي إن كان لازماً خارجيّاً للمعنى المطابقي كان مراداً في الجملة على وجه اللزوم والتبعيّة، فإن كان مع ذلك لازماً ذهنيّاً كان مدلولاً لفظيّاً، وإلّا خرجت الدلالة عليه من الدلالات اللفظيّة.

وعلى كلّ حالٍ فليس إرادة ذلك اللازم في المقام باستعمال اللفظ فيه، إذ ذاك إنّما يكون بإرادته من اللفظ ابتداءً، على ما مرّ تفصيل القول فيه في محلّه، وليس ذلك من شأن المداليل الالتزاميّة عندنا. ولو أُريد من اللفظ كذلك ليكون اللفظ مستعملاً فيه فهو إذاً مندرج في المطابقة من تلك الجهة لكونه مجازاً فيه، وقد عرفت سابقاً أنّ الأظهر إدراج المجاز في المطابقة.

حجّة القول الثالث: أنّه لو كانت الدلالة لفظيّةً لكانت بإحدى الأدوات الثلاث، وكلّها منتفية، نظراً إلى أنّ مفاد التعليق المفروض ومدلوله لغةً وعرفاً ليس إلّا ارتباط الوجود بالوجود والحكم بوجود أحدهما على تقدير وجود الآخر.

ومن البيِّن أنّ الانتفاء عند الانتفاء ليس عين ذلك، ولا جزءه، ولا لازمه، فلا يندرج في شيء من الثلاث.

وأيضاً قد نَصُّوا على أنّ التعليق على الشرط إنّما يقتضي الانتفاء عند الانتفاء على القول به إن لم يظهر للشرط فائدة سواه، وأمّا مع تحقّق فائدةٍ أُخرى سوى ذلك فلا دلالة فيه على الانتفاء، وهذا لا يتمّ مع كون الدلالة عليه لفظيّة، إذ مجرّد وجود فائدةٍ أُخرى للتعليق لا يقضي بالخروج عن مدلول اللفظ وصرفه عمّا وضع بإزائه، إذ لابدّ حينئذٍ من البناء عليه حتّى يثبت المخرج. والقول باشتراط وضعه لذلك المفهوم ـ لعدم ظهور فائدةٍ أُخرى، حتّى أنّه لا يكون مع ظهور فائدةٍ أُخرى موضوعاً لذلك، فلا ينصرف الإطلاق عليه ـ مستنكر جدّاً، وكأنّه عديم النظير في الأوضاع اللفظيّة، وذلك كافٍ في دفعه.

وأمّا الوجه في الدلالة العقليّة فهو على ما قرّره بعض الأفاضل: أنّ اللفظ لمّا كان وافياً بالمطلوب ولم يكن يتعلّق بذكر القيد غرض في الظاهر سوى انتفاء الحكم بانتفائه يحصل الظنّ بأنّه لانتفاء الحكم عن غير محلّ القيد، فلولا ملاحظة

ذلك لكان اعتبار القيد عبثاً لَغواً لا حاجة إلى ذكره، وإن لم يكن حاجة إلى تركه أيضاً، فإنّ الواجب عند الحكيم ترك ما لا حاجة إلى ذكره وتركه، لأنّ العبث فعل ما لا فائدة في فعله، لا ترك ما لا فائدة في تركه.

فحاصل الاستدلال: أنّ المظنون أو المعلوم انحصار فائدة القيد المذكور في انتفاء الحكم عن غير محلّ القيد، فلولاه لزم العبث إمّا ظنّاً أو يقيناً، إذ المظنون أو المعلوم خلوّ كلام المتكلِّم عن العبث، فينتج العلم أو الظنّ بانتفاء الحكم عن غير محلّ القيد عند المتكلِّم، وهو المطلوب.

ثمّ قال: إنّ هذا الوجه يعمّ سائر المفاهيم، سوى مفهوم اللقب، ويختصّ بما إذا انتفى الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور.

وقد يورد عليه باختصاص الوجه المذكور بما إذا كان المتكلِّم حكيماً، إذ لا يجري ذلك في غيره، فلا يكون الدلالة حاصلةً بالنسبة إلى الكلام الصادر من سائر المتكلِّمين.

ويدفعه: أنّ الظاهر من قاعدة الوضع البناء على صون الكلام عن اللغو مع الإمكان، حكيماً كان المتكلِّم أو غيره حتّى يتبيّن الخلاف.

نعم، يرد عليه ما أفاده بعض أفاضل المحقّقين من: أنّ هذا التقرير إنّما يتمّ إذا علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد، ومع هذا الفرض فالنزاع مرتفع، إذ لا خلاف في إرادة ذلك مع انتفاء غيره من الفوائد في كلام الشرع، وإلّا لزم اللَغو والعبث تعالى الله سبحانه عنه. وإنّما الخلاف فيما إذا دار الأمر في الشرط بين أن يكون للتخصيص أو لغيره فهل الأصل الحكم بالأوّل حتّى يظهر خلافه، أو لابدّ من التوقّف حتّى يقوم دليل منفصل عليه؟

فالقائلون بالحجّية ذهبوا إلى الأوّل، والباقون إلى الثاني، فالشرط المذكور من القائل بحجّية المفهوم غفلةٌ ورجوع إلى القول بعدم الحجّية.

قلت: كان مقصود القائل المذكور ترجيح هذه الفائدة على الفوائد المحتملة، وحاصل كلامه: أنّه إن كان هناك فائدة ظاهرة غير ذلك فلا دلالة في التعليق على

الانتفاء، وأمّا إذا لم يكن هناك فائدة أُخرى في الظاهر وإن قام احتمال فوائد عديدةٍ فالظاهر كون الفائدة هو التخصيص، فالمظنون حينئذٍ انحصار الفائدة فيه فإنّه أظهر الفوائد، ويومئ إليه قوله: «إن المظنون أو المعلوم انحصار فائدة التقييد ... الخ» فليس ما ذكره مقصوراً على صورة العلم بانتفاء سائر الفوائد كما ذكر في الإيراد، فعلى هذا لو فرض انتفاء الظنّ في خصوص بعض المقامات فلا دلالة عند التمسّك بالوجه المذكور والإيراد عليه من هذه الجهة.

نعم، يتوجّه عليه منع ما ادّعاه من الظهور حينئذٍ، إذ لم يبيِّن وجهاً لاستظهاره، ومع ذلك[1] فقد ذكر في آخر كلامه: أنّ الوجه المذكور مخصوص بما إذا انتفى الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور. وذلك يدفع ما ذكرناه من التوجيه المذكور، إلّا أن يؤوّل العبارة المذكورة بما لا يخالف ذلك، ولا داعي إليه، فتأمّل.

ولبعض الأفاضل في تقرير الدلالة العقليّة مسلك آخر، محصّله: أنّ كلّ متكلِّمٍ عاقلٍ إذا أمكن تأديته للمراد بلفظٍ مطلقٍ فلم يكتفِ به وعبَّر بالمقيّد يعلم أنّه أراد بذلك إفادة أمرٍ لا يستفاد من اللفظ المطلق، فإن لم تكن هناك فائدة سوى انتفاء الحكم بانتفاء القيد فلا نزاع في حصول القطع أو الظنّ بإرادته، إنّما النزاع فيما إذا كان هناك فوائد عديدة ولا دليل على تخصيص إحداها بالإرادة فهل يتوقّف في ذلك، أو يقدّم بعضها؟ فذكر حينئذٍ: أنّا إذا تتبّعنا التعليقات على الشروط وجدنا الأغلب فيها البناء على الفائدة المذكورة، فليرجّح البناء عليها بالنسبة إلى غيرها من جهة ملاحظة تلك الغلبة والكثرة، فإذا رأينا جملةً شرطيّةً لا قرينة فيها على ملاحظة فائدةٍ معيّنةٍ من تلك الفوائد يحصل لنا الظنّ بتوسّط استحالة خلوّها عن الفائدة، أو بعدِّه بأنّه من القسم الغالب. ثمّ استشكل في جواز الاعتماد على الظنّ المفروض، لعدم دليلٍ قاضٍ بحجّيته، فإنّ القدر المعلوم من حجّية الظنّ في الألفاظ ما كان من جهة الدلالة المطابقيّة أو الالتزاميّة البيّنة ولو كان اللزوم فيها عرفيّاً.

---

(١) في (ق): لاستظهار دفع ذلك.

قلت: ما ذكره من التشكيك في حجّية الظنّ المفروض على فرض حصوله فلا ريب في وهنه، إذ ليس الظنّ المفروض ظنّاً عقليّاً خارجيّاً، بل من قبيل القرينة المنضمّة إلى اللفظ المبيِّنة للمراد، ولا ريب في الاكتفاء بالقرائن الظنّية، إذ لم يعتبر أحد في القرينة أن تكون مفيدةً للعلم، ومن الظاهر جريان المخاطبات العرفيّة في ذلك على الظواهر والأُمور المفيدة للظنّ، كما لا يخفى.

ولو سلّم اعتبار العلم في القرائن العقليّة المنضمّة إلى الألفاظ الكاشفة عن المراد بها فلا يجري ذلك بالنسبة إلى الغلبة المدّعاة، لوضوح جريان المخاطبات على الرجوع إلى الغالب في حمل الألفاظ، حتّى أنّه قد يرجَّح المجاز المشهور على الحقيقة، لقوّة الشهرة حسب ما مرّ بيانه. ومن هنا يظهر المناقشة في عدّ الوجه المذكور من الأدلّة العقليّة، لرجوعه إذاً إلى القرينة العرفيّة.

ثمّ إنّه يبقى الكلام في كون الغلبة المدّعاة في المقام بالغةً إلى حدٍّ يورث الظنّ لو قطع النظر عن سائر الوجوه المفيدة لذلك وهو في حيِّز المنع، وعلى فرض كونها كذلك فلا منافاة فيها لِما بيّنّاه، بل هي مؤيّدة لحملها على ما قلناه، ولا يمنع ذلك من الرجوع إلى التبادر كما هو الشأن في غيره من الموارد، لإمكان قطع النظر عن ملاحظة الغلبة.

والرجوع إلى التبادر والمنع من حصول الفهم في المقام مع قطع النظر عن ملاحظة ما ذكر مدفوع بما بيّنّاه من الدليل.

والوجهان المذكوران لعدم إفادة اللفظ ذلك مدفوعان.

أمّا الأوّل فبما بيّنّاه من التبادر وغيره.

وأمّا الثاني فبالمنع من كون مجرّد وجود فائدةٍ أُخرى باعثاً على الصرف من ذلك. نعم، لو ظهر أنّ هناك فائدةً أُخرى ملحوظةً للمتكلِّم قضى ذلك بصرفه عنه، وهو ظاهر بناءً على ما استظهره من انصراف التعليق إلى ذلك لكونه أظهر فيه، فإذا قامت القرينة على ملاحظة فائدةٍ أُخرى في التعليق تعيّن له، ولم يقدح ما يزيد عليه من دون لزوم تجوّز، كما سيجيء بيانه إن شاء الله.

وأمّا على القول بكون المفهوم مدلولاً تضمّنياً أو التزاميّاً باللزوم البيِّن لِما وضع اللفظ له فلابدّ من التزام التجوّز، ويجعل ذلك حينئذٍ قرينةً صارفةً عن الحقيقة كما نصّ عليه بعض هؤلاء، فتأمّل.

**ثالثها**[1]: قد عرفت أنّ المختار كون دلالة التعليق المذكور على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط من قبيل دلالة الالتزام، فلو قام دليل على عدم إرادة المفهوم وأنّ التعليق إنّما حصل لفائدةٍ أُخرى فهل هناك تجوّز في اللفظ نظراً إلى دلالة انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فلا يكون اللفظ حينئذٍ مستعملاً فيما وضع له، أو لا تجوّز في اللفظ نظراً إلى أنّ ذلك أمر خارج عن موضوع اللفظ، فعدم إرادته في المقام لا يقضي بالخروج عن مقتضي الوضع؟ وجهان.

وأنت خبير بأنّ الوجه الثاني إنّما يتمّ إذا كان اللزوم في المقام عرفيّاً لا عقليّاً، إذ يصحّ القول حينئذٍ بتخلف اللازم لقيام دليل عليه. وأمّا إذا كان اللزوم عقليّاً ـ حسب ما عرفت ـ فلا يصحّ ذلك، لامتناع الانفكاك حينئذٍ، فيكون عدم حصول اللازم إذاً دليلاً على عدم إرادة الملزوم، فيلزم الخروج عن مقتضى المنطوق القاضي بالتجوّز في اللفظ حسب ما ذكر في الوجه الأوّل.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ مفاد التعليق على الشرط هو ربط الجزاء بالشرط، وهو ظاهر في توقّفه عليه وإناطته به، واللازم من ذلك عقلاً هو الانتفاء بالانتفاء، إلّا أنّ دلالة التعليق على التوقّف المذكور ليس بالوضع، بل من جهة ظهور التعلّق فيه بحسب العرف، كما مرَّ نظيره من انصراف الطلب إلى الوجوب، فإذا قام دليل على عدم ثبوت المفهوم ظهر عدم كون التعليق هناك لإفادة التوقّف، بل لأمرٍ آخر، كما في قولك: إن ضربك أبوك فلا تؤذِه، و: أكرم زيداً إن أكرمك وإن أهانك، وكذا الحال في فروض الفقهاء في كتب الفقه، حيث يراد به مجرّد الفرض والتقدير إلى غير ذلك، ولا تجوّز حينئذٍ في شيءٍ منها، لحصول التعليق وربط إحدى الجملتين

---

(١) أي ثالث الأُمور.

بالأُخرى في الجملة الّذي هو مفاد أدوات الشرط، غاية الأمر عدم دلالتها على التوقّف والإناطة، وليس ذلك ممّا وضع له بخصوصه، بل إنّما يستظهر ذلك منه حين الإطلاق على الوجه الّذي قرّرناه، فإذا قامت قرينة على خلافه لزم الخروج عن مقتضى الظهور المذكور. وهذا الوجه غير بعيدٍ بعد إمعان النظر في ملاحظة الاستعمالات العرفيّة، وظاهر المصنّف التزام التجوّز على ما يستفاد من ملاحظة دليله المذكور، وهذا هو المتعيَّن لو قيل بكون الدلالة على المفهوم تضمّنية، لكونه استعمالاً للَّفظ الموضوع للكلّ في الجزء، كما أنّه يتعيّن البناء على الحقيقة لو قلنا بكون الدلالة عقليّة، حسب ما مرّ.

**رابعها:** المعروف بينهم عموم الحكم في المفهوم بمعنى انتفاء الحكم على جميع صور انتفاء الشرط، ولا يظهر فيه خلاف بينهم سوى ما ذكره العلّامة رحمه الله في المختلف في دفع احتجاج الشيخ للمنع من سؤر ما لا يؤكل لحمه بقوله عليه السلام: «كلّ ما يؤكل لحمه يتوضّأ من سؤره و يشرب»[1] حيث قال: إنّه يكفي في صدق المفهوم مخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت فيه، وحينئذٍ لا تدلّ الرواية على أنّ كلّ ما لا يؤكل لحمه لا يتوضّأ من سؤره ولا يُشرب، بل جاز اقتسامه إلى قسمين:

أحدهما يجوز الوضوء به والشرب منه، والآخر لا يجوز، فإنّ الانقسام إلى القسمين حكم مخالف للمنطوق.

ثمّ أورد على ذلك: بأنّه إذا تساوى أحد قسمي المسكوت عنه والمنطوق في الحكم انتفت دلالة المفهوم، والمفروض البناء على دلالته.

وأجاب عنه بالمنع من انتفاء الدلالة لحصول التنافي بين المنطوق والمفهوم بما ذكر، وهو كافٍ في المخالفة، وهو كما ترى صريح في البناء على عدم العموم في المفهوم، وكلامه المذكور وإن كان بالنسبة إلى مفهوم الوصف إلّا أنّه بعينه جارٍ في مفهوم الشرط أيضاً.

---

(١) بحار الأنوار: ج ٨٠ ص ٧٣.

واعترض عليه بعض محقّقي المتأخّرين: بأنّ فرض حجّية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفياً عن غير محلّ النطق، والمراد بالمنطوق في مفهوم الشرط والوصف: ما تحقّق فيه القيد المعتبر شرطاً أو وصفاً ممّا جعل متعلّقاً له. وبغير محلّ النطق: ما ينفى عنه القيد من ذلك المتعلّق، ولا يخفى **أنّ** متعلّق القيد هنا هو قوله: «كلّ ما» أي كلّ حيوان، إذ القيد المعتبر هو كونه مأكول اللحم، فالمنطوق هو مأكول اللحم من كلّ حيوان، والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره والشرب منه، وغير محلّ النطق هو ما انتفى عنه الوصف وهو غير المأكول لحمه من كلّ حيوان، وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت المنع، لأنّه اللازم لرفع الجواز.

قال: وإن فرض عروض اشتباهٍ فلنوضّح بالنظر إلى مثاله المشهور ـ أعني قوله: في سائمة الغنم زكاة ـ فإنّه على تقدير ثبوت المفهوم يفيد نفي الوجوب في مطلق المعلوفة بلا إشكال.

والتقريب فيه: أنّ التعريف في الغنم للعموم وهو متعلّق القيد، أعني وصف السوم، فالمنطوق هو السائمة من جميع الغنم، والحكم الثابت له هو وجوب الزكاة، فإذا فرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محلّه كان مقتضياً هنا لنفي الوجوب عمّا انتفى عنه الوصف من جميع الغنم فيدلّ على النفي من كلّ معلوفةٍ من الغنم.

وأورد عليه بعض أفاضل المحقّقين: بأن النافي لعموم المفهوم إنّما يدّعي أنّ اللازم للقول بحجّيته هو اقتضاؤه نفي الحكم الثابت للمنطوق عن غير محلّ النطق على وجهٍ يرفع الإيجاب الكلّي، فلا ينافي الإيجاب الجزئي، وهو صريح كلام العلامة رحمه الله حيث قال: وهو لا يدلّ على أنّ كلّ ما لا يؤكل لحمه لا يتوضّأ من سؤره ولا يشرب، بل جاز اقتسامه إلى قسمين، فما ذكر من أنّ فرض حجّية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفياً عن غير محلّ النطق إن أراد به السلب الكلّي فهو ممنوع، كيف وهو عين النزاع؟ وإلّا فمسلّم، ولا يجدي نفعاً. انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

قلت: لا يخفى أنّ الموضوع في المثال المفروض هو كلّ حيوان والقيد المأخوذ فيه المعلّق عليه الحكم المذكور هو كونه مأكول اللحم، فيكون مفاد العبارة: الحكم على كلّ واحدٍ من الحيوان بعدم المنع من سؤره مع وصف كونه مأكول اللحم، فقضيّة ذلك بناءً على القول بالمفهوم ثبوت المنع بالنسبة إلى سؤر آحاد الحيوان مع انتفاء القيد المأخوذ فيه، فمرجع هذا التعليق إلى تعليق الحكم في كلّ فردٍ لوجود القيد المذكور، فيرتفع الحكم عن كلّ منها مع انتفائه، وحينئذٍ فكيف يتصوّر القول بالاكتفاء في صدق المفهوم برفع الإيجاب الكلّي؟

نعم، لو كان عموم الحكم وشموله للأفراد معلّقاً على الوصف المذكور صحّ ما ذكر، لقضاء ذلك برفع ذلك العموم مع انتفائه، فيكتفي في مفهومه برفع الإيجاب الكلّي حسب ما ذكر، لكن ليس مفاد المنطوق ذلك أصلاً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ توضيح الكلام في المرام يستدعي بسطاً في المقام. فنقول: إنّه قد يراد بعموم المفهوم شمول نفي الحكم الثابت للمنطوق لجميع صور انتفاء الشرط ووجوهه، فيكون الحكم الثابت في صورة وجود الشرط منتفياً عن ذلك الموضوع على جميع صور انتفاء ذلك الشرط، بمعنى عدم توقّف انتفائه على قيدٍ آخر، بل بمجرّد انتفاء الشرط المفروض ينتفي الحكم.

وقد يراد به شمول نفي الحكم لجميع صور الانتفاء بحيث يتكرّر انتفاء ذلك الحكم بحسب تكرّر انتفاء الشرط، مثلاً: إذا قال: «إن لم يجئك زيد فلا يجب عليك إكرامه» يكون مفاده على الأوّل أنّه مع حصول المجيء كيف كان يجب الإكرام، ولا يدلّ على تعدّد الإكرام وتكرّره بحسب تكرّر المجيء، وإن قيل بإفادته العموم على الوجه الثاني أفاد ذلك.

و أنت خبير بأنّ من الواضح المستبين عدم إشعار التعليق المذكور بالعموم على الوجه الثاني في المثال المفروض أصلاً. نعم، قد يستفاد منه ذلك أيضاً في بعض الصور.

والتفصيل: أنّه قد لا يكون المنطوق مشتملاً على العموم أصلاً، لا في الاشتراط، ولا في الموضوع، ولا في الجزاء، كالمثال المتقدّم.

وقد يكون هناك عموم إمّا في الاشتراط نحو «كلّما أهانك زيد لم يجب عليك إكرامه». وإمّا في الموضوع، سواء كان استغراقاً أفراديّاً كما في قولك: «كلّ ماءٍ إن كان قدر الكرّ لم يتنجّس بالملاقاة» أو بدليّاً كقولك: «أيّ حيوانٍ إذا كان مأكول اللحم جاز الوضوء من سؤره». وإمّا في متعلّق الشرط، نحو «إن أتاك زيد في كلّ يومٍ من شهر رمضان فزُره في العيد». وإمّا في الجزاء المترتّب على الشرط نحو «إنْ جاءك زيد فأعطِه كلّ ما عندك» و «إن كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء».

وفي هاتين الصورتين قد يكون العموم استغراقاً أفراديّاً، وقد يكون بدليّاً موضوعاً للعموم كذلك، أو يكون عمومه البدلي من جهة الإطلاق، ويختلف الحال فيها حسب ما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

فهذه وجوه خمسة:

أمّا الأوّل فلا يفيد إلّا رفع ذلك الحكم مع انتفاء الشرط من غير دلالةٍ على التكرار أصلاً، ولا فرق بين كون الشرط والجزاء إيجابيّين أو سلبيّين أو مختلفَين، غير أنّ كلّاً من الشرط والجزاء إن كان إيجابيّاً اكتفى في صدقه بمجرّد حصول فردٍ منه، وإن كان سلبيّاً توقّف على رفع الجميع.

هذا في المنطوق، وأمّا في المفهوم فالأمر بالعكس، فإنّه في الإيجابي يتوقّف على رفع الجميع وفي السلبي يكتفي فيه بحصول فردٍ منه، من غير فرقٍ في ذلك بين الشرط والجزاء، فلابدّ من نفي الجميع في الأوّل على الأوّل حتّى يحكم بنفي الجزاء، وعلى الثاني لابدّ من عدم إدخال شيءٍ من أفراد الجزاء في الوجود، ويكتفي بوجود فردٍ منه في الحكم بترتّب الجزاء في الثاني على الأوّل، وثبوت فردٍ من الجزاء على الثاني. والمراد بعموم المفهوم حينئذٍ ما قرّرناه من كون الانتفاء حاصلاً على جميع صور انتفاء الشرط من غير توقّفٍ على قيدٍ آخر، لكونه على نحوٍ خاصٍّ أو في صورةٍ مخصوصةٍ، لِمَا عرفت من دلالة التعليق على توقّف المعلَّق على وجود المعلَّق عليه، وقضاء التوقّف عقلاً بانتفاء المتوقّف عند انتفاء المتوقّف عليه مطلقاً، ففي المثال المفروض لو تحقّق المجيء على أيِّ نحوٍ كان وجب الإكرام، ولا يدلّ على وجوبه كلّما تكرّر المجيء أصلاً.

وأمّا الثانية فتفيد الحكم بتكرّر انتفاء الجزاء كلّما تكرّر انتفاء الشرط، ففي المثال المفروض يجب عليه الإكرام في كلّ صورة انتفت الإهانة، والوجه فيه ظاهر نظراً إلى إفادة العبارة اشتراط كلّ صورة من صور الجزاء بصورة من الشرط، فينتفي الجزاء في كلّ من تلك الصور بانتفاء الشرط فيها ويثبت خلافه، فينحلّ التعليق المفروض إلى تعليقات شتّى، والمستفاد منه إذن انتفاء الحكم في كلّ منها بانتفاء شرطه.

وأمّا الثالثة فالحكم فيها كالثانية لاعتبار الاشتراط إذن في كلّ واحد من آحاد الموضوع فيلزمه الحكم بالانتفاء بحسب انتفاء الشرط في كلّ من تلك الآحاد، ففي المثال الأوّل يحكم بالتنجّس بالملاقاة في كلّ ماء مع انتفاء كرّيته، وفي الثاني يحكم بالمنع من الوضوء من سؤر أيّ حيوان لا يؤكل لحمه.

وأمّا الرابعة فقد يكون الحكم بالجزاء فيها معلّقاً على حصول الجميع، أو عدم حصوله، أو على حصول أيّ منها، أو عدم حصوله كذلك.

فعلى الأوّل يتوقّف ثبوت الجزاء على حصول الجميع، وينتفي بانتفاء بعضٍ منه أيٍّ بعضٍ كان. وعلى الثاني يفيد عكس المذكور.

وعلى الثالث يفيد ترتّب الجزاء على أيٍّ واحدٍ كان من تلك الآحاد، ويترتّب نفيه على حصول بعضٍ منها أيٍّ بعضٍ كان وعلى كلّ حالٍ فلا دلالة في العبارة على التكرار، لا في المنطوق ولا في المفهوم.

وأمّا الخامسة فتفيد توقّف ثبوت العموم على تقدير حصول الشرط، فإن كان الجزاء موجبةً كلّيةً دلّ المنطوق على توقّف الإيجاب الكلّي على حصول ذلك الشرط، فيكون مفاد مفهومه رفع الإيجاب الكلّي الحاصل بالسلب الجزئي على تقدير انتفاء الشرط، من غير دلالةٍ فيه على السلب الكلّي بوجهٍ من الوجوه.

وإن كان الجزاء سالبةً كلّية دلّ على توقّف السلب الكلّي على حصول الشرط المفروض، فيكون مفهومه رفع السلب الكلّي الحاصل بالإيجاب الجزئي عند انتفاء الشرط، من غير إشعارٍ فيه بالإيجاب الكلّي.

هذا إذا كان عمومه أفراديّاً. وأمّا إن كان بدليّاً: فإن كان إيجابياً أفاد في المنطوق ترتّب حصول فردٍ منه على الشرط المذكور، والاكتفاء فيه بأيّ فردٍ كان وأفاد في المفهوم السلب الكلّي، إذ ثبوت الحكم على وجه العموم البدلي إيجاب جزئي، فيكون رفعه في المفهوم بالسلب الكلّي. ومنه يعلم عدم الفرق بين كونه موضوعاً للعموم البدلي كما في المثال المتقدّم، وما يستفاد منه ذلك من جهة الإطلاق، كما إذا قال: «إن جاءك زيد فأعطِه شيئاً» فإنّ مفهومه عدم وجوب إعطائه شيئاً على سبيل السلب الكلّي على تقدير عدم المجيء، وإن كان سلبيّاً أفاد استغراق الآحاد في المنطوق، فيكون مفاده في المفهوم رفع السلب الكلّي، فهو في الحقيقة يندرج في القسم المتقدّم.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك أنّ ما ذكره المحقّق المذكور قدس سره ـ انتصاراً للعلّامة ـ إنّما يتمّ لو كان مفاد الحديث المذكور من قبيل الصورة الخامسة، ليكون مفاده رفع الإيجاب الكلّي الصادق بالسلب الجزئي حسب ما قرّر، وليس الحال كذلك، بل هو من قبيل الصورة الثالثة، حيث إنّ العموم فيه إنّما اعتبر في الموضوع، وقد عرفت اقتضاء ذلك عموم المفهوم على الوجه الّذي قرّرناه، فما ذكره العلّامة من جواز الاقتسام إلى القسمين في جهة المفهوم كما ترى.

ومن غريب الكلام ما رأيته في تعليقات بعض الأعلام على كتاب مدارك الأحكام، حيث حاول الاحتجاج بمفهوم قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شيء» على تنجيس ما دون الكرّ بملاقاة كلّ واحدٍ من النجاسات، نظراً إلى عموم «شيء» المذكور في المنطوق، فيسري العموم إلى المفهوم أيضاً، كما يفيد منطوقه عدم تنجّس الكرّ بشيءٍ من النجاسات يفيد مفهومه تنجّسه بكلّ منها. ووجّه ذلك: بأنّه لما دلّ عدم تنجّسه بشيءٍ من النجاسات على الكرّية كان ذلك بمنزلة تعليق عدم تنجّسه بكلّ واحدةٍ واحدةٍ منها على ذلك، فينحلّ ذلك التعليق إلى تعليقاتٍ عديدة، ويكون مفاد كلّ منها تنجّس الماء بها مع ارتفاع الشرط الّذي هو الكرّية.

وأنت خبير بالبون البيِّن بين ما ذكره وما هو مفاد التعليق المذكور في الرواية،

إذ من الواجب أنّه ليس المعلّق هناك على الشرط المذكور إلّا عدم تنجّسه بشيءٍ من النجاسات، أعني السلب الكلّي، وقد عرفت أنّه لا دلالة في انتفاء الشرط حينئذٍ إلّا على انتفاء ذلك الحكم الحاصل بالإيجاب الجزئي، ولا دلالة في ذلك على حصول التعليق بالنسبة إلى آحاد النجاسة أصلاً، فمن أين يمكن استفادة الحكم منه على سبيل الإيجاب الكلّي؟ كيف؟ ولو صحّ ما ذكره لكان مفهوم قولك: «إذا أهانك زيد فلا تعطه شيئاً من مالي» الحكم بجواز إعطاء جميع مالِه له مع انتفاء الإهانة، وقولك: «إن لم يقدم أبي من السفر فلا أتصدّق بشيءٍ على الفقراء» الحكم بالتصدّق بجميع الأشياء عليهم مع قدومه، إلى غير ذلك من الأمثلة، مع أنّ الضرورة قاضية بخلافه كما هو في غاية الوضوح عند ملاحظة العرف، والظاهر أنّ ما ذكره في المقام إنّما نشأ من الخلط بين ما فصّلناه من الأقسام.

**خامسها**[1]: أنّه لو كان المنطوق مقيّداً بقيدٍ اعتبر ذلك القيد في المفهوم أيضاً، فإن كان ذلك القيد مأخوذاً في الشرط كما في قولك: «إن جاءك زيد وقت الصبح فأكرمه» دلّ على نفي الحكم على تقدير عدم مجيئه في ذلك الوقت، سواء جاءه في وقتٍ آخر أوْ لا. وإن أُخذ في الجزاء دلّ على انتفاء ذلك المقيَّد عند فوات شرطه، فإذا قال: «إن جاءك زيد فأكرم العلماء الطوال» دلّ الاشتراط على عدم وجوب إكرام خصوص العلماء الطوال عند عدم مجيئه دون مطلق العلماء، فالحكم في غير الطوال مسكوت عنه إثباتاً ونفياً في المنطوق والمفهوم.

نعم، لو قلنا بحجّية مفهوم الوصف دلّ على عدم وجوب إكرامهم في صورة المجيء، وفي صورة عدم مجيئه يكون الحكم فيهم مسكوتاً عنه بتلك الملاحظة أيضاً، فإنّ التقييد بالصفة إنّما هو في صورة المجيء خاصّة. وربّما يعزى إلى البعض دلالة مفهوم الشرط على انتفاء الحكم عنهم مطلقاً مع انتفاء الشرط، فإن ثبت القول به فهو موهون جدّاً.

هذا إذا كان التقييد بالمتّصل، وأمّا إذا كان بالمنفصل فهل يقضي ذلك باعتبار التقييد في المفهوم أيضاً؟ وجهان:

---

(١) أي خامس الأُمور.

من إطلاق ظاهر اللفظ، فيكون المفهوم أيضاً مطلقاً، غاية الأمر قيام الدليل على تقييد المنطوق فيقتصر عليه أخذاً بمقتضى الإطلاق في غير ما قام الدليل على التقييد.

ومن أنّ المفهوم تابع للمنطوق، فإذا كان المنطوق مقيَّداً في الواقع تبعه المفهوم في ذلك، وكان هذا هو الأظهر، ولو خُصَّ العامّ في المنطوق قضى ذلك بتخصيص المفهوم أيضاً، إلّا أنّه يثبت في المنطوق للمستثنى خلاف حكم المستثنى منه، وفي المفهوم لا يثبت له خلاف حكمه، بل المستثنى هناك مسكوت عنه، إذ الاشتراط المذكور إنّما يثبت للمستثنى منه، فيفيد نفي ذلك الحكم الثابت للباقي عند فقدان الشرط المفروض، ولا يسري الاشتراط إلى المستثنى حتّى يفيد نفي الحكم الثابت له عند فوات ذلك الشرط وهو ظاهر، ويجري في التخصيص بالمنفصل ما ذكرناه في التقييد به.

**سادسها:** أنّه ذكر بعضهم لحجّية مفهوم الشرط وغيره شروطاً:

الأوّل: أن لا يكون ثبوت الحكم في غير محلّ النطق أولى أو مساوياً لمحلّ النطق، كما في قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادَكم خشيةَ إملاقٍ﴾[1] وقولك: إن ضربك أبوك فلا تؤذِه.

الثاني أن لا يكون الحكم وارداً مورد الغالب، كما في قوله تعالى: ﴿وربائِبكم اللاتي في حُجُورِكم﴾[2]. وقول الصادق عليه السلام في الصحيح: «يجوز شهادة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها إذا كان معها غيرها». وفي الإحكام: أنّه اتّفق القائلون بالمفهوم على أنّ كلّ خطابٍ خصّص محلّ النطق بالذكر فخروجه مخرج الأعمّ الأغلب لا مفهوم له.

وقريب منه ما في المستصفىٰ. عن بعض شروح المبادئ حكاية الاتّفاق عليه. وذكر في النهاية في مفهوم الوصف: أنّه إذا خرج التقييد مخرج الأغلب فإنّه لا يدلّ على النفي اتّفاقاً، كما في قتل الأولاد فإنّه غالباً لخشية الإملاق. ويظهر من نهاية

---

(١) الإسراء: ٣١. (٢) النساء: ٢٣.

المسؤول وجود الخلاف فيه فإنّه بعد ما ذكر: أنّ ذلك هو المعروف قال: ونقله إمام الحرمين في البرهان عن الشافعي، ثمّ خالفه.

وكيف كان فكأنّ الوجه فيه: أنّه لمّا كان الإطلاق منصرفاً إلى الغالب وكان ذلك الشرط أو الوصف حاصلاً له في الغالب كان الشرط أو الصفة مساوياً للمشروط والموصوف، وحينئذٍ فلا يراد بهما إفادة التخصيص، وإنّما يراد بهما نكتة أُخرى غير الانتفاء بالانتفاء. وعلَّله بعض الأفاضل: بأنّ النادر هو المحتاج إلى التنبيه، والأفراد الشائعة حاضرة في الأذهان عند إطلاق اللفظ المعرّى، فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فإنّما يحصل في النادر، فالنكتة في الذكر لابدّ أن تكون شيئاً آخر، لا تخصيص الحكم بالغالب.

وأنت خبير بأنّ مجرّد ما ذكره لا إشعار فيه إلى دفع المفهوم وعدم إرادة الانتفاء بالانتفاء، وليس المقصود بالتقييد المفروض بيان دلالته على ثبوت الحكم في محلّ القيد حتّى يقال بعدم الاحتياج إليه مع ورود القيد مورد الغالب، نظراً إلى الاكتفاء فيه بالإطلاق. بل المقصود بناءً على اعتبار المفهوم انتفاء الحكم عن غير مورد القيد، أعني الفرد النادر، ولا السكوت عنه، ولا إشعار في الوجه المذكور بخلافه حتّى يلزم أن يكون النكتة في الذكر شيئاً آخر، كما لا يخفى.

الثالث أن لا يكون التقييد لأجل وقوع السؤال عنه، كما إذا قيل: أَكرِم زيداً إن جاءني» فتقول: «أكرمه إن جاءك» أو «هل في الغنم السائمة زكاة؟» فتقول: «في الغنم السائمة زكاة». وبمنزلة تقدّم السؤال ما إذا ورد ذلك عند وقوع الواقعة الخاصّة، أو نحو ذلك من الأسباب الباعثة على تخصيص الذكر، إذ لا دلالة إذاً في ذلك على انتفاء الحكم بانتفائه.

وأنت خبير بأنّ مرجع هذه الشروط إلى أمرٍ واحد، وهو: عدم قيام شاهدٍ على عدم إرادة الانتفاء بالانتفاء بحيث يخرج العبارة بملاحظته عن ظهورها في ذلك، سواء ظهر منه خلافه أو تساوى الأمران، لخروجه بذلك عن إفادة الانتفاء بالانتفاء، وهو بناءً على ما استظهرناه من ظهور التعليق في ذلك من غير أن يكون اللفظ موضوعاً لخصوص ما ذكر ظاهر، إذ ليس الظهور المذكور إلّا من جهة

الإطلاق فإذا رجّح عليه الظهور الحاصل من ذلك زال الأوّل ولزم الأخذ بالثاني، ولو تعادلا لزم الوقف بينهما لانتفاء الظهور.

وأمّا على قول من يجعل الدلالة وضعيّةً فتلك قرينة صارفة له عمّا وضع له إن كان صرفه عنها على سبيل الظهور، لما عرفت من الاكتفاء به في الصرف. وأمّا مع التساوي فلا تكون صارفةً عن الحمل عليه، إلّا أنّها تجعله دائراً بين الوجهين محتملاً للأمرين فلا يمكن الحكم بإرادة الحقيقة.

وقد عرفت في ما مرّ أنّ قرينة المجاز قد تعادل ظهور اللفظ في الحقيقة فيتوقّف في الحمل، كما هو الحال في المجاز المشهور عند قوم. وكيف كان فلا حاجة في المقام إلى اعتبار الشرط المذكور، إذ المقصود ظهور اللفظ في إفادة المفهوم مع انتفاء القرينة، وهو لا ينافي انتفاء الظهور، لقيام القرينة على خلافه.

**سابعها**: أنّه لو علّق اُموراً على الشرط فإن كانت تلك الاُمور مذكورةً بلفظٍ واحدٍ فالظاهر إناطة المجموع بذلك الشرط، فيكون مقتضى المفهوم انتفاء المجموع بانتفائه الحاصل برفع البعض إلّا أن يظهر من اللفظ أو الخارج إناطة الحكم في كلٍّ منها بالشرط، كما في قولك: «إن جاءك زيد فأكرم العلماء» فإنّ الظاهر كون المفهوم منه عدم وجوب إكرام العلماء عند انتفاء المجيء، وهو ظاهر في عدم وجوب إكرام أحدٍ منهم. وإن كان رفع الإيجاب الكلّي حاصلاً بالسلب الجزئي فالظاهر من اللفظ في المقام حصوله بالسلب الكلّي. والوجه فيه ما قرّرناه من ظهوره في إناطة الحكم في كلّ من الآحاد بالشرط المذكور.

وإن كانت مذكورةً بألفاظٍ متعدّدةٍ فالظاهر إناطة كلٍّ منها بالشرط المذكور، فينتفي كلّ منها بانتفائه، إلّا أن تقوم في المقام قرينة على إناطة المجموع به، فلا يفيد مفهومه حينئذٍ ما يزيد على انتفاء البعض.

**ثامنها**: أنّه لو علّق الأمر بشيءٍ على كلٍّ من شرطين فإن صحّ فيه التكرار فالظاهر من تكرار الأمر تعدّد المطلوب، فينتفي كلّ منها بانتفاء شرطه. وإن لم يصحّ فيه التكرار أو قام الدليل على كون المطلوب شيئاً واحداً احتمل القول بتوقّف حصوله على الشرطين معاً، لدلالة كلٍّ من التعليقين على توقّف الأمر على

حصول ذلك الشرط، فإذا أخذ بهما لزم القول بتوقّفه على حصولهما، فيكون كلّ منهما مقيّداً لإطلاق الأمر، وفيه ما لا يخفى.

والحقّ أن يقال: إنّ قضيّة الجمع فيهما هو البناء على توقّف الأمر على أحد ذينك الشرطين، فيحصل التكليف بحصول أيٍّ منهما، وقضيّة منطوق كلٍّ منهما حصوله بحصول ذلك الشرط، وقضيّة مفهومه انتفاؤه بانتفائه، فيكون منطوق كلٍّ منافياً لمفهوم الآخر فيقيّده تقديماً لجانب المنطوق على المفهوم.

**تاسعها**: أنّه ذكر صاحب الوافية: أنّ ثمرة الخلاف في المفهوم إنّما تظهر فيما إذا كان مخالفاً للأصل، كما إذا قيل: «ليس في الغنم زكاة إذا كانت معلوفةً» فإنّه يفيد حينئذٍ وجوب الزكاة في السائمة، ولا يقول بمقتضاه من لا يقول بحجّية مفهوم الشرط، بخلاف من يقول بحجّيته. وأمّا إذا قيل: «في الغنم زكاة إذا كانت سائمةً» أفاد نفي الزكاة في المعلوفة، ويقول به حينئذٍ من يقول بحجّية المفهوم ومن لا يقول به، غاية الأمر استناد المثبت في ذلك إلى ظاهر المفهوم المعتضد بالأصل والنافي إلى مجرّد الأصل، وذلك لا يثمر في أصل المسألة، إذ هما موافقان فيه.

قال: ودعوى حجّية المفهوم من القائل به إنّما نشأ عن غفلةٍ من ذلك، فإنّه لمّا كان حكم الأصل في ذلك مرتكزاً في العقول اختلط الأمر عليه بين مقتضى الأصل ومدلول اللفظ، فتوهّم كون ذلك مدلولاً للّفظ. هذا كلامه مشروحاً.

وأورد عليه غير واحدٍ من أفاضل المتأخّرين بما توضيحه: أنّه وإن كان الحال كذلك في الصورة الثانية فيتطابق الأصل والنصّ على القول بالحجّية، وينفرد الأصل على القول بالنفي، ويشترك الوجهان في ثبوت الحكم الّذي هو ملحوظ نظر الأُصولي، إلّا أنّ هناك فرقاً بيّناً بين الثبوتين: فإنّه إن ثبت الحكم حينئذٍ بالأصل لم يقاوم شيئاً من الأدلّة الدالّة على خلافه، فإنّ حجّية الأصل مغيّاة بقيام الدليل على خلافه فبعد قيامه لا يقوم حجّة في المقام حتّى تعارض الدليل المذكور.

وأمّا إذا كان الثبوت بالنصّ ودلالة المفهوم فهو يعارض ما يدلّ على خلافه، ولابدّ حينئذٍ من ملاحظة الترجيح، ومجرّد كون هذا مفهوماً لا يقضي بترجيح

الآخر عليه، إذ ربَّ مفهوم يترجّح على المنطوق، ومع الغضّ عنه فقد يكون الدليل من ذلك الجانب أيضاً مفهوماً، فلابدّ من ملاحظة المرجّح بينهما على القول بحجّيته، بخلاف ما لو قلنا بسقوط المفهوم.

وزاد بعض الأفاضل في المقام: أنّه إذا كان المفهوم حجّةً كان الحكم المستفاد منه مأخوذاً من قول الشارع فلا حاجة في إثباته إلى الاجتهاد، بخلاف ما لو بنى على الرجوع إلى مجرّد الأصل، فإنّ الأخذ بمقتضاه يتوقّف على الاجتهاد واستفراغ الوسع في البحث عن الدليل المخرج عنه، ولا يجوز الأخذ بمقتضاه قبل الفحص عن الدليل، فإنّ الأصل عامّ، والعمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصِّص غير جائز.

وأنت خبير بوهن هذه، فإنّ كلّاً من العمل بالأصل والنصّ عندنا يتوقّف على الاجتهاد وبذل الوسع، ولا ينهض شيء منهما حجّةً قبل الاجتهاد وبذل الوسع، فلا فرق بينهما في ذلك بالنسبة إلينا، غاية الأمر حصول الفرق بينهما كذلك في أوّل الأمر بالنسبة إلى المشافهين ومن بحكمهم، حيث إنّه لا حاجة بعد السماع من المعصوم إلى بذل الوسع في ملاحظة المعارضات وغيرها في العمل بقوله عليه السلام، بخلاف الأخذ بالأصل المذكور ونحوه، ولا يجري ذلك بالنسبة إلينا حسب ما فصّل القول فيه في محلّه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما تقدّم من الإيراد بإثبات الثمرة في الصورة الثانية أيضاً غير جيّد، فإنّه إنّما يترتّب تلك الثمرة في مواضع نادرة، ومقصود صاحب الوافية كون معظم الثمرة في صورة المخالفة للأصل، كما أشار إليه في كلامه، لا انحصار الفائدة فيه مطلقاً حتّى يورد عليه بإمكان ترتّب ثمرةٍ أُخرى من تلك الجهة.

نعم، ما ذكره من بيان منشأ الغفلة في المقام فهو موهون جدّاً، لوضوح الفرق بين استفادة الحكم من اللفظ أو الأصل، وظهور عدم الفرق في الفهم المذكور بين كون الحكم موافقاً للأصل أو مخالفاً، فإنّ فهم توقّف الجزاء على الشرط وانتفاءه بانتفائه حاصل في الصورتين.

❊ ❊ ❊

## معالم الدين :

# أصـل

واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها. فأثبته قوم، وهو الظاهر من كلام الشيخ. وجنح إليه الشهيد في الذكرى. ونفاه السيّد، والمحقّق، والعلّامة، وكثير من الناس، وهو الأقرب.

لنا: أنّه لو دلّ، لكانت إحدى الثلاث. وهي بأسرها منتفية. أمّا الملازمة فبيّنة. وأمّا انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة إلى المطابقة والتضمّن، إذ نفي الحكم عن غير محلّ الوصف ليس عين إثباته فيه ولا جزءه؛ ولأنّه لو كان كذلك، لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم، والخصم معترف بفساده. وأمّا بالنسبة إلى الالتزام، فلأنّه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف، بين ثبوت الحكم عند صفة، كوجوب الزكاة في السائمة مثلاً، وانتفائه عند أُخرى، كعدم وجوبها في المعلوفة.

احتجّوا: بأنّه، لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة؛ لعرى تعليقُه عليها عن الفائدة، وجرىٰ مجرىٰ قولك: «الإنسان الأبيض لا يعلم الغيوب، والأسود إذا نام لا يبصر».

والجواب: المنع من الملازمة؛ فإنّ الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه، بل هي كثيرة:

منها: شدّة الاهتمام ببيان حكم محلّ الوصف، إمّا لاحتياج السامع إلى بيانه، كأن يكون مالكاً للسائمة مثلاً دون غيرها، أو لدفع توهّم عدم تناول الحكم له، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ فإنّه لولا التصريح بالخشية لأمكن أن يتوهّم جواز القتل معها؛ فدلّ بذكرها على ثبوت التحريم عندها أيضاً.

ومنها: أن تكون المصلحة مقتضية لإعلامه حكمَ الصفة بالنصّ وما عداها بالبحث والفحص.

ومنها: وقوع السؤال عن محلّ الوصف دون غيره، فيُجاب على طبقه، أو تقدّم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل.

واعترض: بأنّ الخصم إنّما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محلّه، إذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه؛ فحيث يتحقّق ما ذكرتموه من الفوائد، لا يبقى من محلّ النزاع في شيء.

وجوابه: أنّ المدّعىٰ عدم وجدان صورة لا تحتمل فائدة من تلك الفوائد، وذلك كافٍ في الاستغناء عن اقتضاء النفي الّذي صِرتم إليه، صَوناً لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة؛ إذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتأدّىٰ ما لابدّ في الحكمة منه؛ فيحتاج إثبات ما سواه إلى دليل. وأمّا تمثيلهم في الحجّة بالأبيض والأسود، فلا نسلّم أنّ المقتضي لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف، وإنّما هو كونه بياناً للواضحات.

قوله: ﴿اختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة﴾.

هذا هو مفهوم الوصف ـ أحد أقسام مفهوم المخالفة ـ وهو على فرض ثبوته أضعف من مفهوم الشرط، ولذا كان القائلون بمفهوم الشرط أكثر من القائلين به، وقد أنكره جماعة ممّن يقول به، ومنهم المصنّف رحمه الله، والمراد بالصفة ما يعمّ النعت النحوي وغيره.

والأوّل يعمّ ما كان من الأوصاف، كأكرم رجلاً عالماً أو غيرها، كما إذا كان النعت جملةً اسميّةً أو فعليّة، كأَكرِم رجلاً أبوه عالم، وأكرِم رجلاً أكرمك. أو من الظروف، كأَطعِم رجلاً من الفقراء. أو من النسب كائتني برجلٍ بغدادي.

وقد يعمّ الحكم للصِلات وسائر الأوصاف المأخوذة قيداً في الموضوع أو الحكم كالحال، كأكرم عالماً، وانصر مظلوماً، وتواضع لأفضل الناس. والثاني يعمّ ما كان وصفاً صريحاً، كأسماء الفاعلين والمفعولين وأفعل التفضيل ونحوها، وما دلّ على الوصف وإن لم يندرج في الصفات كالمنسوبات، نحو بغداديّ ورومي، ونحو كثرة الشعر يعادَ له الوضوء فإنّ مفاده الشعر الكثير، وعُدَّ من ذلك: «لئِن يمتلئ بطن أحدكم قيحاً خير من أن يمتلئ شعراً» فإنّ مؤدّاه الشعر الكثير.

وظاهر الغزّالي في المستصفى: كون المنسوبات من الألقاب، وقد يخصّ النزاع في المقام بخصوص الحكم المعلّق على الوصف، سواء كان نعتاً نحويّاً أو غيره، بناءً على كون الدلالة على الانتفاء بالانتفاء هنا من جهة التعليق على خصوص الوصف الظاهر في إناطة الحكم به، وكان هذا هو الأوفق بعنوان المسألة. ويمكن أن يجعل ذلك أحد الوجهين في البحث، والآخر من جهة ملاحظة التقييد، نظراً إلى استظهار كون القيد احترازيّاً دليلاً على انتفاء الحكم بانتفائه، وحينئذٍ يعمّ المسألة سائر القيود المتعلّقة[1] بالكلام ولو من غير الأوصاف، وبعض تعليلاتهم الآتية يومئ إلى الوجه الأخير فيندرج فيه التقييد بالزمان والمكان، والعدد في وجه.

---

(١) في (ق): الملحقة.

وكيف كان فالظاهر أنّ محلّ الخلاف في الاقتضاء المذكور ليس من جهة الدلالة الوضعيّة، ضرورة عدم اندراج ذلك في وضع شيء من الألفاظ المفردة المستعملة في المقام، لا في الوضع العامّ المتعلّق بالتراكيب الخاصّة على الوجه الّذي مرّ في محلّه، إذ ذلك الوضع لا يعتبر فيه خصوص تعليق الحكم على الوصف، ولا كون الوصف المذكور متعلّقاً للحكم المفروض حتّى يتصوّر فيه أخذ المعنى المذكور، وليس هناك وضع خاصّ يتعلّق بالهيئة المجموعيّة حتّى يقال بكونها موضوعةً لذلك، ولو قيل به فالقول بوضعها لذلك بعيد جدّاً، وليس في كلماتهم ما يفيد الدعوى المذكورة، فالظاهر أنّ استفادة ذلك منه على القول به ليس إلّا من جهة استظهار ذلك من تعليق الحكم عليه، فهو إذاً مدلول عرفيّ حاصل في المقام: إمّا من جهة تعليق الحكم على الوصف، أو من جهة التقييد وذكر الخاصّ مع أولويّة تركه، أو لاختصاص الحكم، فلا يلزم هناك تجوّز في اللفظ ولا في الهيئة لو قام دليل على عدم إرادة المفهوم، وإنّما يلزم هناك الخروج عن الظاهر المذكور على القول به. فالبحث في المقام إنّما هو في الدلالة الالتزاميّة العرفيّة، وكان الأظهر في تقريرها على القول بها أن يقال فيها على نحو ما قدّمناه بظهور التعليق على الوصف، أو التقييد بالقيد في إناطة الحكم به وتوقّفه عليه، ويستلزم ذلك عقلاً انتفاء الحكم بانتفائه.

ويؤيّد ما ذكرناه: أنّه لا مجال لتوهّم ثبوت المفهوم في عدّة من المقامات الّتي قيّد فيها الحكم بالوصف كما إذا قلت: رأيت عالماً، أو: أكرم الأمير رجلاً عالماً، أو: مات اليوم فاضل، أو: أُهين فاسق، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة، إذ لا إشعار في تلك العبارات بالدلالة على الانحصار وانتفاء الحكم في غير المقيّد، ولو كان ذلك من جهة الوضع لاطّرد في المقامات، إلّا أن تقوم قرينة على خلافه فتقضي بالصرف عنه بعد فهمه. فتبيّن أنّ ذلك إنّما هو من جهة الاستظهار المذكور، حيث إنّه يتبع الموارد الّتي يجري فيها ذلك دون غيرها، كما في الأمثلة المذكورة ونحوها. فالظاهر عدم تعميم محلّ البحث لسائر ما قيّد فيه الحكم بالوصف، وإن

كان ظاهر إطلاق كلماتهم يعمّ الجميع إلّا أنّه لابدّ من التقييد، إذ لا مجال لتوهّم جريان البحث في نحو ما ذكر من الأمثلة ولو مع الخلوّ عن القرائن.

والأظهر في بيان ذلك على ما يطابق كلامهم أن يقال: إنّ محلّ البحث ما إذا ورد التقييد في مقام لا يظهر هناك فائدة أُخرى للتقييد سوى انتفاء الحكم، وإن احتمل هناك فوائد اخرى. وأمّا مع ظهور فائدةٍ كما في قولك: رأيت رجلاً عالماً ونحوه من الأمثلة المتقدّمة، حيث إنّه لا يؤدّي مفاد رؤيته للعالم إلّا بذكر القيد فلا مجال إذاً لدلالته على انتفاء الحكم بانتفاء القيد، فليس الدلالة في المقام إلّا من جهة كون الفائدة المذكورة أظهر الفوائد حينئذٍ في فهم العرف، أو من جهة تعليق الحكم على الوصف المشعر بإناطة الحكم به حسب ما أشرنا إليه، ففي ذلك أقوى دلالة على ما قلناه.

ثمّ إنّ ها هنا أُموراً ربّما يتوهّم منافاتها للخلاف المذكور في المقام، وقضاؤها باعتبار هذا المفهوم من دون تأمّلٍ منهم فيه، لابدّ من الإشارة إليها وبيان الحال فيها:

**أحدها:** ما اشتهر في الألسنة من أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازيّاً، ولا تزال تراهم يلاحظون ذلك في الحدود والتعريفات، ويناقشون في ذكر قيدٍ لا يكون مخرجاً لشيء، وكذا لا يعرف الخلاف بين الفقهاء في الأغلب إلّا من جهة التقييدات المذكورة في كلامهم وعدمها، حيث إنّه يعرف اختلافهم في المسائل من جهة اختلافهم في القيود المأخوذة في فتاواهم، أو اختلافهم في الإطلاق والتقييد، وليس ذلك إلّا من جهة ظهور التقييد في كونه احترازيّاً، وإلّا لَما أفاد ذلك أصلاً.

وفيه أوّلاً: أنّ ذلك أمر جرت عليه الطريقة في المقامات المذكورة، فإنّ المتداول بينهم في الحدود والتعريفات هو ذلك، وقد بنوا على ملاحظة الاحتراز في التقييدات، وكذا الحال في بيان الأحكام المدوّنة في الكتب الفقهيّة، بل وفي سائر العلوم المدوّنة أيضاً، فجريان طريقتهم على ذلك كافٍ في إفادته له في كلامهم، وكان مقصودهم من الأصل المذكور هو ذلك، نظراً إلى ما عرفت من

بنائهم عليه، ولا يقضي ذلك بكونه الأصل في الاستعمالات العرفيّة والمحاورات الدائرة في ألسنة العامّة.

وثانياً: أنّ المراد بكون القيد احترازيّاً: أن يكون مخرجاً لِما لا يندرج فيه عمّا يشمله من الإطلاق، أو العموم الثابت لما انضمّ إليه ذلك القيد، فأقصى ما يفيده ذلك هو الخروج عن مدلول تلك العبارة، وما هو المراد منها في ذلك المقام لا عدم شمول ذلك الحكم له بحسب الواقع.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ ما يفيده اختصاص الحكم الواقع بتلك الصورة وخروج المخرج من شمول ذلك الحكم له، لا تخصيص المحكوم به بذلك حتّى يفيد ثبوت خلافه للمخرج بحسب الواقع. فالقيد التوضيحي المتروك في الحدود غالباً هو ما لا يفيد اخراج شيءٍ من الحدّ، وإنّما ثمرته مجرّد الإيضاح والبيان، فأقصى ما يفيده القيد الاحترازي في مقابلة التوضيحي هو ما ذكرناه، وهذا ممّا لا مدخل له بدلالة المفهوم، حيث إنّ المقصود دلالته على نفي الحكم عند انتفاء الوصف أو القيد بحسب الواقع، لكن لمّا كان المعتبر في الحدود مساواة الحدّ للمحدود ومطابقة المحدود للحدّ بحسب الواقع كان اللازم من ذلك انتفاء صدق المحذور على فاقد القيد، فلزوم الانتفاء واقعاً مع انتفاء القيد إنّما هو من تلك الجهة، لا من مجرّد كون القيد احترازيّاً حتّى يفيد حجّية المفهوم، حسب ما عرفت من عدم إفادته زيادةً على ما بيّنّاه في مقابلة القيد التوضيحي، واعتباره كذلك في بيان الأحكام وإن لم يكن مخلاً بالمرام إلّا أنّه لا يناسب مقام تدوين الأحكام، سواء كانت شرعيةً أو غيرها من سائر العلوم المدوّنة، إذ لا داعي هناك غالباً على الاختصاص إلّا من جهة عدم حكم ذلك الحاكم بما عداه[1]. فاذاً ملاحظة المقام في تدوين الأحكام قاضية بذلك دون مجرّد التقييد، فظهر بما قررنا أنّ أصالة كون القيد احترازيّاً لا تُنافي القول بنفي المفهوم أصلاً، وأنّ دلالته على الانتفاء بالانتفاء في المقامين المذكورين إنّما هي من الجهة الّتي ذكرناها دون مجرّد الأصل المذكور.

---

(١) في (ق): بما قالوه.

**ثانيها:** عدّهم الصفات من المخصّصات المتّصلة للعمومات، ولا خلاف لهم في ذلك في مباحث التخصيص، وهذا بظاهره منافٍ لِما ذكر من انتفاء الدلالة في المقام.

وفيه ما عرفت من الفرق الظاهر بين تخصيص اللفظ بمورد الصفة وتخصيص الحكم به بحسب الواقع، بأن يدلّ على ثبوت الحكم لغيره بحسب الواقع، والّذي يدلّ عليه التقييد المذكور هو الأوّل خاصّةً، وهو مرادهم في مقام عَدِّهِ من المخصّصات، والملحوظ في المقام هو الأمر الثاني، وهو يمكن اجتماعه مع الأوّل وعدمه.

فإن قلت: إنّهم عدّوا ذلك في عداد سائر المخصّصات المتّصلة، كالاستثناء والشرط والغاية، وهي تدلّ على انتفاء الحكم في المستثنى، ومع انتفاء الشرط، وفي ما بعد الغاية، وليس مفادها مقصوراً على مجرّد رفع الحكم المدلول عليه بالعبارة حسب ما ذكر والظاهر كون الجميع من قبيلٍ واحد، أو أنّ ذلك هو المراد بكونه من المخصّصات.

قلت: ليس المراد من عدّ المذكورات من المخصّصات إلّا ما ذكرناه، وأمّا دلالتها على انتفاء الحكم المذكور بحسب الواقع بالنسبة إلى المخرج فهو أمر آخر لا دخل له بذلك، ولذا وقع الخلاف فيها بالنسبة إلى كلٍّ منها مع اتّفاقهم على كونها من المخصّصات، فإنّه قد خالف أبو حنيفة[1] ومن تبعه في الاستثناء من المنفيّ، والخلاف في مفهوم الشرط والغاية معروف.

ثالثها: ما اتّفقوا عليه من لزوم حمل المطلق على المقيَّد مع اتّحاد الموجب، كما إذا قيل: «إن ظاهرت فأعتق رقبة»، و «إن ظاهرت فأعتق رقبةً مؤمنةً» فإنّه لا إشكال عندهم حينئذٍ في وجوب حمل المطلق على المقيّد مع أنّه لا معارضة بينهما ليفتقر إلى الحمل إلّا مع البناء على دلالة المقيّد على انتفاء الحكم بانتفاء

---

(١) في (ق): أبو عبيدة.

القيد ليقع المعارضة بينه وبين إطلاق منطوق الآخر، وإلّا فأيّ منافاةٍ بين ثبوت الحكم في المقيَّد وثبوته في سائر أفراد المطلق أيضاً؟ غاية الأمر أن يكون الدليل على ثبوته في المقيَّد من وجهين، والدليل على ثبوته في المطلق من وجهٍ واحد، فالاتّفاق على ذلك في المقام المذكور ينافي الخلاف الواقع في المقام، مع ذهاب كثيرٍ من المحقّقين في المقام إلى نفي الدلالة.

ويدفعه: أنّه ليس ما بنوا عليه من وجوب الحمل من جهة المعارضة بين منطوق الأوّل ومفهوم الثاني، فرجّحوا المفهوم الخاصّ على إطلاق المنطوق، كيف! ولو كان كذلك لَما جرى في الألقاب، لاتّفاقهم على المنع من مفهوم اللقب، مع أنّه لا كلام أيضاً في وجوب الحمل، كما إذا قال لعبده: «إن قدم أبي فأطعم الفقراء، ثمّ قال: إن قدم أبي فأطعم الفقراء الخبز واللحم» فإنّه يجب أيضاً حمل المطلق على المقيّد من غير فرقٍ بينه وبين غيره اتّفاقاً، مع أنّه لا مفهوم له عند المحقّقين، بل إنّما ذلك من جهة المعارضة بين المنطوقين، فإنّ الظاهر من الأمر بالمطلق هو الاكتفاء في الامتثال بأيّ فردٍ منه ولو كان من غير أفراد المقيّد، وظاهر الأمر بالمقيّد هو تعيّن الإتيان به وعدم الاكتفاء بغيره، نظراً إلى ظهور الأمر في الوجوب التعييني فلذا حكموا بحمل المطلق على المقيّد جمعاً بينهما عملاً بهما، لا لِمَا توهّم من دلالة الأمر بالمقيّد على انتفاء الحكم مع انتفاء القيد.

فإن قلت: على هذا لا ينحصر الأمر في الجمع بينهما في حمل المطلق على المقيّد، لجواز حمل الأمر بالمقيّد على إرادة الوجوب التخييري.

قلت: أمّا على القول بكون الأمر مجازاً فيه فترجيح الأوّل ظاهر، إذ لا يستلزم حمل المطلق على المقيّد تجوّزاً في المطلق، ومع تسليمه فشيوع التقييد كافٍ في ترجيحه. وأمّا على القول بعدم كونه مجازاً فلا ريب في كونه خلاف الظاهر منه. كما أنّ التقييد مخالف للظاهر أيضاً، إلّا أنّ فهم العرف قاضياً بترجيح الثاني عليه، وكفى به مرجّحاً، وهو الباعث على اتّفاقهم عليه، بل ملاحظة الاتّفاق عليه كافٍ فيه من غير حاجةٍ إلى التمسّك بغيرها، ولتفصيل الكلام فيه مقام آخر.

وممّا قرّرنا ظهر ضعف ما ذكره شيخنا البهائيﷺ في الجواب عن الإشكال المذكور من التزام التقييد بالقول بعدم حجّية المفهوم المذكور، قال: «فقد أجمع أصحابنا على أنّ مفهوم الصفة فيه حجّة، كما نقله العلّامة ـ طاب ثراه ـ في نهاية الأُصول، فالقائلون بعدم حجّية مفهوم الصفة يخصّون كلامهم بما إذا لم يكن في مقابلتها مطلق، لموافقتهم في حجّية ما إذا كان في المقابل مطلق ترجيحاً للتأسيس على التأكيد». انتهى.

وما حكاه من إجماع أصحابنا على حجّية مفهوم الصفة فيه ليس بمتّجه، وحكاية ذلك عن العلّامة سهو، بل الّذي حكاه هو الإجماع على حمل المطلق على المقيّد، وأين ذلك من الإجماع على حجّية المفهوم؟ وكأنّهﷺ رأى انحصار الوجه في حمل المطلق على المقيّد على ثبوت المفهوم المذكور، فجعل الإجماع على الحمل إجماعاً على ثبوت المفهوم من جهة الملازمة، وقد عرفت ما فيه، فإنّ الوجه فيه هو ما ذكرناه حسب ما قرّرناه، ولا ربط له بالمفهوم، وما علّل به البناء على ثبوت المفهوم حينئذٍ من ترجيح التأسيس على التأكيد لو تمّ جرى في غيره، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» وقال أيضاً: «أكرم كلّ فقيهٍ» أو «كلّ عالمٍ صالح». ولا يقول أحد بتخصيص الثاني للأوّل إلّا أن يقول بثبوت المفهوم المذكور وكونه قابلاً لتخصيص العامّ، ومع الغضّ عنه فالتأكيد إنّما يلزم في المقام لو كان المطلق متقدّماً على المقيّد، أمّا لو كان بالعكس فلا تأكيد. وأيضاً لو تمّ فإنّما يتمّ لو صدر القولان عن معصومٍ واحدٍ وبالنسبة إلى مخاطبٍ واحد. أمّا لو كانا صادرين عن معصومين أو تغاير المخاطبون من دون حكايته للأوّل عند ذكر الثاني فلا تأكيد، كما في الأخبار المتكرّرة الواردة عن المعصومين بالنسبة إلى المخاطبين المتعدّدين، سيّما إذا كان كلّ منهما بعد سؤال المخاطب، ومع ذلك فالإجماع على حمل المطلق على المقيّد يعمّ الجميع.

قوله: ﴿وجنح إليه الشهيد في الذكرى﴾.

حيث نفى البأس عن القول بحجّيته، بل جعل مفهوم الغاية ـ الّذي هو أقوى

من مفهوم الشرط ـ راجعاً إلى مفهوم الوصف، وقد حكى القول به عن المفيد، وعن جماعةٍ من العامّة، منهم: الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل والأشعري وإمام الحرمين والبيضاوي والعضدي، وجماعة من الفقهاء والمتكلّمين، وحكاه في النهاية والإحكام عن أبي عبيدة وجماعة من أهل العربية، وعزي القول به إلى كثيرٍ من العلماء، وعزاه الغزّالي إلى الأكثرين من أصحاب الشافعي ومالك.

قوله: ﴿ونفاه السيّد﴾.

والمحقّق والعلّامة. قد وافقهم في ذلك كثير من أصحابنا، منهم ابن زهرة والشهيد الثاني، بل عُزِي ذلك إلى أكثر الإماميّة.

قوله: ﴿وكثير من الناس﴾.

قد اختاره الغزّالي والآمدي، وقد حكى القول به عن أبي حنيفة والقاضي أبي بكر وأبي علي وأبي هاشم وأبي بكر الفارسي وابن شريح والجويني والشافعي والقفّال والمروزي وابن داود والرازي وجماهير المعتزلة، وأسنده الغزّالي إلى جماعةٍ من حذّاق الفقهاء، والآمدي إلى أصحاب أبي حنيفة.

هناك قولان آخران بالتفصيل، بل أحدهما: ما تقدّم من التفصيل الّذي ذكره شيخنا البهائي، إذ لا أقلّ من ذهابه إليه.

ثانيهما: ما حكاه في النهاية والإحكام عن أبي عبد الله البصري من التفصيل بين ما إذا ورد في مقام البيان أو في مقام التعليم، أو كان ما عدا الصفة داخلاً تحت الصفة، كالحكم بالشاهدين لدخول الشاهد الواحد في الشاهدين، وما إذا ورد في غير هذه الصورة، ففي الوجوه الثلاثة المتقدّمة يفيد نفي الحكم عن غير ما بالصفة، بخلاف الوجه الرابع، وهذا القول في الحقيقة راجع إلى القول بنفي المفهوم، وإنّما يستفاد المفهوم في تلك الصورة لانضمام شهادة المقام.

وقد يزاد قول خامس، وهو البناء على الوقف إن عُدَّ قولاً، وعليه الحاجبي في مختصره، ويميل إليه كلام بعض أفاضل المتأخّرين.

ثمّ إنّ الأظهر عندي هو القول بعدم دلالة مجرّد التعليق المفروض على

الانتفاء بالانتفاء. ويدلّ عليه: أنّ من الظاهر عدم كون ذلك معنىً مطابقيّاً لتعليق الحكم على الوصف، ولا تضمّنياً له، لِمَا أشرنا إليه من أنّ وضع مفردات تلك الألفاظ لا ربط له بإفادة ذلك، والوضع النوعي المتعلّق بها هو ما تعلّق بغيرها من الوضع الكلّي المتعلّق بالمبتدأ والخبر والفعل والفاعل وغيرها على وجهٍ عامٍّ جارٍ في جميع الموارد، من جملتها: ما إذا كان مورده وصفاً، وليس من جزء الموضوع له بتلك الأوضاع حصول الانتفاء بالانتفاء قطعاً، وإلّا لجرى في الألقاب ونحوها.

ودعوى حصول وضع خاصّ لها بالنسبة إلى الأوصاف ممّا لا دليل عليه. فهو مدفوع بالأصل، بل الظاهر خلافه، لاستكمال الكلام بالوضعين المذكورين وزيادة وضعٍ آخر بعد ذلك خلاف الظاهر.

وكذا القول باختصاص الوضع العامّ بغير ما إذا كان معروضه وصفاً ونحوه، وحصول وضعٍ آخر للهيئة بالنسبة إلى ما يعرض من الأوصاف، فيكون مفاده عين ما أفاده الوضع العامّ إلّا أنّه يزيد عليه، ما ذكره من الدلالة على الانتفاء بالانتفاء خلاف الظاهر جدّاً، إذ لا داعي إلى الالتزام به مع عدم قيام الدليل عليه، بل الظاهر حصول وضعٍ واحدٍ عامٍّ جارٍ في الجميع. كيف؟ ولو التزم بذلك لم يجر في جميع المقامات، لمَا عرفت من عدم إشعار التقييد بالوصف بذلك في كثيرٍ من المقامات حسب ما أشرنا إليه. والتزام حصول الوضع الخاصّ المتعلّق بخصوص بعض الصور بعيد جدّاً عن ملاحظة أوضاع الهيئات بحيث لا مجال للالتزام به، مضافاً إلى ما عرفت من عدم قيام شاهدٍ واضحٍ عليه حتّى يلتزم من جهته بالتعسّف المذكور. ومن ذلك يظهر أيضاً عدم اعتبارٍ معنىً فيه يستلزم الانتفاء بالانتفاء عقلاً، فإنّ اعتبار ذلك أيضاً يتوقّف على التزام أحد الوجهين المذكورين، بل لا يبعد خروج ذلك كلّه عن موضع النزاع حسب ما أشرنا إليه.

بقي الكلام في حصول الالتزام العرفي بعد دلالة اللفظ بحسب الوضع على تعليق الحكم على الوصف، أو تقييد الإطلاق بالقيد بأن يكون ذلك مفهماً عرفاً لارادة الانتفاء بالانتفاء، نظراً إلى ظهور التعليق على الوصف والتقييد المذكور في

إناطة الحكم بالوصف أو القيد الظاهر في انتفاء الحكم بانتفائه وكون التقييد لفائدةٍ، وأظهرها عند الإطلاق هو إناطة الحكم بالقيد ليقضى بانتفائه عند انتفائه.

لكنّك خبير بأنّ دلالة مجرّد التعليق على الوصف على ذلك غير ظاهر، وكذا التقييد بالقيد، كما هو ظاهر بعد إمعان النظر في العرف وملاحظة التعليقات والتقييدات الواردة في الاستعمالات. نعم، فيها إشعار بذلك في كثيرٍ من صوره، وبلوغه إلى حدٍّ يجعله مدلولاً للعبارة على حسب ما يلحظ في المحاورات العرفيّة غير ظاهر، بل الظاهر خلافه، لكن لو قام في المقام شاهد عليه اندرج في مدلول العبارة، ولا شكّ إذاً في حجّيته لِمَا دلّ على حجّية مداليل الألفاظ، ويختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الأوصاف والقيود بحسب اختلاف المقامات، فرُبَّ وصفٍ يفهم منه ذلك بقيام أدنى شاهدٍ عليه، وقد لا يكتفى بما يزيد عليه بالنسبة إلى وصفٍ آخر، ويختلف الحال وضوحاً وخفاءً بحسب تقييد المطلق بالوصف وتقييده بغيره وتعليق الحكم أوّلاً على الوصف من غير حصول تقييد، نظراً إلى حصول جهتين لإفادة المفهوم عند حصول التقييد بالوصف، بخلاف كلٍّ من الوجهين الآخرين، فلابدّ من ملاحظة المقامات واعتبار الخصوصيّات، فإنّ الإشعار يكون مدلولاً بقيام أدنى شاهدٍ عليه. وليس كلامنا في المقام في ذلك، وإنّما البحث في دلالة مجرّد التعليق والتقييد على ذلك وعدمها.

والظاهر بعد التأمّل في العرف هو الثاني، كيف؟ والتقييد بالوصف مع كونه أظهر ما وقع فيه الكلام في إفادة المفهوم لا يبلغ حدّ الدلالة عليه، ولا يزيد إفادته لذلك بملاحظة نفسه على مجرّد الإشعار، وإنّما يدلّ عليه في بعض المقامات بانضمام ملاحظة المقام ممّا يشهد بإدراج المفهوم، فكيف يسلّم ذلك في الوجهين الأخرين؟

قوله: ﴿إذ نفي الحكم عن غير محلّ الوصف ... الخ﴾.

لا يخفى أنّه لو قيل بكون الدلالة في المقام تضمّنيةً فليس ذلك من جهة ادّعاء كون ذلك جزءاً من المفهوم المذكور لوضوح خلافه، بل إنّما يدّعى دلالة العبارة

على إثبات الحكم في محلّ الوصف وإناطته بالوصف المذكور معاً، فليس مدلول اللفظ عنده خصوص المعنى الأوّل حتّى يدفع بظهور عدم اندراج نفي الحكم عن غير محلّ الوصف فيه، فاللازم نفي وضعه للمعنى المذكور، ولا ربط لما ذكره بدفعه إلّا مع ادّعاء عدم إفادة اللفظ وضعاً لما يزيد على ذلك وهو أوّل الكلام، فلابدّ من الاستناد فيه إلى ما ذكرناه، وبه يثبت المقصود.

قوله: ﴿لكانت الدلالة عليه بالمنطوق لا بالمفهوم ... الخ﴾.

قد عرفت ممّا مرّ في تحديد المنطوق والمفهوم عدم لزوم اعتبار كون الدلالة في المفهوم التزاميّةً حتّى يلزم من كون الدلالة في المقام تضمّنيةً أن تكون الدلالة خارجةً عن حدّ المفهوم مندرجةً في المنطوق، وقد عرفت ما هو مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم، وهو لا ينافي كون الدلالة عليه بالتضمّن، فتأمّل.

قوله: ﴿فلأنّه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف ... الخ﴾.

لا يخفى أنّ من يقول بثبوت المفهوم المذكور لا يسلِّم كون مدلول المنطوق مجرّدَ وجوب الزكاة عند حصول الوصف المذكور حتّى يقال بعدم ملازمته لانتفاء الحكم عند انتفائه، كيف؟ ولو كان كذلك لجرى بعينه في مفهوم الشرط، إذ مجرّد الحكم بوجود الجزاء عند حصول الشرط لا يستلزم عقلاً ولا عرفاً انتفاءه عند انتفائه، بل قد عرفت أنّ من يقول هناك بالدلالة اللفظيّة فإنّما يقول بدلالته على ثبوت الحكم عند حصول الشرط أو الوصف على وجه الإناطة والتوقّف عليه، وهذا المعنى يستلزم الانتفاء بالانتفاء، حسب ما مرّ الكلام فيه. فما ذكره من انتفاء الملازمة بين الأمرين غير مفيدٍ في المقام إلّا بعد إثبات كون مدلول اللفظ هو ما ذكرنا، دون ما يزيد عليه، وهو أوّل الكلام.

هذا، وقد ذكر للقول المذكور حجج أُخرى لا بأس بالإشارة إليها وإلى وهنها:

منها: ما اختاره الآمدي من: أنّه لو كان تعليق الحكم على الصفة قاضياً بنفي الحكم مع انتفائها لَما كان ثابتاً مع عدمها لما يلزمه من مخالفة الدليل، وهو على خلاف الأصل، وقد ثبت الحكم مع عدمها، كما هو الحال في آياتٍ عديدةٍ

وغيرها. وحاصل هذا الوجه: لزوم التزام المعارضة بين الأدلّة في موارد كثيرة، وعدم المناص عن التزام الخروج عن الظاهر في التعليق المفروض، وهو على خلاف الأصل، بخلاف ما لو قيل بانتفاء الدلالة في ذلك.

ومنها: ما اختاره في الاحكام أيضاً، وهو: أنّه لو كان ممّا يستفاد منه ذلك لم يخلو: إمّا أن يكون مستفاداً من صريح الخطاب، أو من جهة ملاحظة أنّ تعليق الحكم عليه يستدعي فائدة، ولا فائدة سوى نفي الحكم بانتفائه، أو من جهةٍ أُخرى.

والأوّل ظاهر البطلان، لوضوح أنّه لا دلالة في صريح الخطاب عليه، كيف ولا قائل به؟

والثاني أيضاً باطل، لعدم انحصار الفوائد.

والثالث مدفوع بالأصل.

ويدفعه: أنّه يمكن أن يكون الدالّ عليه ظاهر اللفظ، نظراً إلى ظهور التعليق فيه حسب ما يدّعى في المقام، أو من جهة كون ذلك أظهر الفوائد في نظر العرف، وعدم انحصار الفوائد فيه لا ينافي أظهريّتها في المقام.

ومنها: أنّه لو دلّ على ذلك لعرف ذلك إمّا بالعقل أو بالنقل، والعقل لا مجال له في اللغات، والنقل إمّا متواتر أو آحادَ، ولا سبيل إلى الأوّل، وإلّا لَما وقع الخلاف فيه، والثاني لا يفيد القطع.

وضعفه ظاهر، وقد مرّت الإشارة إلى دفع مثله في حجّة المتوقّفين.

ومنها: أنّه لو كان تعليق الأمر أو النهي على الصفة دالّاً على ذلك لكان كذلك في الخبر أيضاً، ضرورة اشتراك الجميع في التخصيص بالصفة، واللازم باطل، ضرورة أنّه لو قال: «رأيت رجلاً عالماً ورأيت غنماً سائمةً» لم يُفِد نفي الرؤية عن غير ما ذكر.

ويدفعه: أنّه قياس في اللغة، ومع الغضّ عنه فالقول بالفرق أيضاً غير متّجه، بل الظاهر أنّ القائل بالمفهوم المذكور لا يفرّق بين الخبر والأمر، والاستفادة منه عرفاً

يحصل في الأخبار أيضاً، فإنّه لو قال القائل: «الفقهاء الشافعيّة فضلاء أئمّة» فإنّ سامعه من فقهاء الحنفيّة وغيرهم تشمئزّ نفسه عن ذلك ويكره من سماعه، وهو دليل على فهم التخصيص، غاية الأمر عدم انفهام ذلك في المثال المذكور، وهو لا يدلّ على عدم دلالته على الانتفاء في الأخبار مطلقاً.

ومنها: أنّ التقييد بالوصف قد يكون مع انتفاء الحكم بانتفائه، وقد يكون مع ثبوته، كما في قوله تعالى: ﴿ولا تَقتُلوا أولادَكم خَشيةَ إملاقٍ﴾[1]، فلو كان حقيقةً فيها معاً لزم الاشتراك، ولو كان حقيقةً في أحدهما لزم المجاز، فالأصل أن يكون حقيقةً في القدر الجامع بينهما، حذراً من الاشتراك والمجاز.

وفيه: أنّ ذلك إن تمّ فإنّما يتمّ في نفي الدلالة الوضعيّة، وقد عرفت وهنها جدّاً في المقام، بل لا يبعد خروجها عن محلّ النزاع، كما مرّت الإشارة إليه. وأمّا الدلالة الحاصلة من جهة استظهار ذلك من التعليق على الوصف وتقييد الحكم به ـ على حسب ما مرّ ـ فلا يصحّ رفعها بذلك، إذ لا تجوّز أيضاً على القول المذكور في شيءٍ من الوجهين.

ومنها: أنّه لو دلّ على ذلك لما حسن الاستفهام عن نفي الحكم عند انتفاء الصفة أو عند إثباته، والتالي ظاهر الفساد، والملازمة ظاهرة، فإنّ ما دلّ عليه الكلام لا يحسن السؤال عنه. ألا ترى أنّه لو قيل: «لا تقل أُفٍّ لفلان لا يحسن أن يسأل عنه» أنّه هل يجوز ضربه أو شتمه؟

ويدفعه: أنّ الاستفهام إنّما يحسن مع قيام الاحتمال، سواء كان اللفظ ظاهراً فيه أو كان مجملاً، وإنّما لا يحسن مع صراحته وغاية ظهوره كما في المثال المذكور.

ومنها: أنّه لو دلّ على المفهوم لكان قوله: «أدّ زكاة السائمة والمعلوفة» و«أحسن إلى المحتاج والغنيّ» متهافتاً متناقضاً لمكان دلالة المفهوم.

ويدفعه: ما عرفت من الفرق البيّن في ذلك بين النصّ والظاهر، إذ لا مانع من

---

(١) الاسراء: ٣١.

الخروج عن مقتضى الظاهر بقيام القرينة على خلافه، سيّما إذا كان الظهور من الإطلاق بخلاف النصّ.

ومنها: أنّ المقصود من الوصف إنّما هو تمييز الموصوف، كما أنّ المقصود من الاسم تمييز المسمّى، فكما لا يفيد تعليق الحكم على الاسم اختصاص الحكم به فكذا التعليق على الوصف وقد حكي في الإحكام الاحتجاج بذلك عن أبي عبدالله البصري والقاضي عبد الجبّار.

ويدفعه بعد كونه قياساً في اللغة، منع كون المقصود من الوصف مجرّد تمييز الموصوف، ومع تسليمه فالفرق بين الأمرين ظاهر، فإنّ الحاصل بالصفة تمييزه بالصفة، بخلاف الاسم فإنّ المتميّز به نفس المسمّى، وهو الباعث على اختلاف الفهم حيث إنّ تمييزه بالصفة قاضٍ بتعليقه على الوصف، وهو يومئ إلى العلّية، فيتفرّع عليه الدلالة المذكورة، وأيضاً فذكر الاسم العامّ أوّلاً ثمّ تمييزه بالصفة على وجهٍ يخصّ بعض أفراد ذلك المسمّى يومئ إلى عدم شموله لسائر أفراد ذلك المسمّى، وإلّا لَما سمّاه أوّلاً على وجه الإطلاق ثمّ أعرض عنه إلى تمييزه بالوصف الخاصّ، وهذا بخلاف ما إذا سمّى الخاصّ من أوّل الأمر.

ومنها: أنّه لو دلّ على ذلك لَما استحسن أن يقال: «في الغنم السائمة زكاة» و «لا زكاة في المعلوفة» لكونه تكراراً لغواً، نظراً إلى وفاء التقييد بالوصف بإفادة الحكم الثاني، وليس كذلك قطعاً.

ويوهنه وضوح الفرق بين دلالة المنطوق والمفهوم، فكون الحكم مدلولاً على وجه الظهور لا يمنع من التصريح به، لتثبّته في ذهن السامع، ولا يُعدّ لغواً حتّى لا يستحسن ذكره، سيّما في مقام التأكيد، ومجرّد كون التأسيس أولى من التأكيد لا يثمر في المقام مع شيوعه أيضاً، بل قضاء بعض المقامات بالإتيان به.

ومنها: أنّه لو ثبت هناك دلالة المفهوم كما ثبت دلالة المنطوق لجاز أن يراد منه المفهوم خاصّةً، كما أنّه يجوز إرادة المنطوق وحده، وليس كذلك قطعاً، ووهنه واضح، لظهور كون دلالة المفهوم تابعةً لدلالة المنطوق حاصلة بسببه فكيف يمكن حصولها من دونها بخلاف العكس؟

ومنها: أنّه ليس في لغة العرب لفظ واحد يفيد المتضادَّين ويدلّ على حكمين مختلفين بالإيجاب والسلب.

ووهنه أوضح من جميع ما تقدَّم عليه، لوضوح وجوده في كلام العرب، كما في مفهوم الحصر وغيره ممّا ثبت من المفاهيم، ولو بنى على إنكار الجميع فأيّ مانعٍ من ثبوته في المقام ونحوه بعد قيام الدليل عليه؟ وليس مشتملاً على التضادّ الممتنع، لوضوح اختلاف المتعلّقين.

قوله: ﴿لعرى تعليقه عليها عن الفائدة ... الخ﴾.

هذه الحجّة هي الحجّة المعروفة للنفاة، وظاهرها يعطي أنّ القائل بثبوت المفهوم في المقام لا يقول به من جهة الوضع، وإنّما يقول به من جهة العقل، وعدم خلوّ التقييد عن الفائدة، إذ لو لم يستقلَّ في مقام انتفاء الحكم بانتفاء الوصف كان التقييد لغواً، ولابدّ للعاقل من التحرّز عنه، كتكرار كلامٍ واحدٍ مرّاتٍ عديدةٍ زائداً على ما يطلب من التأكيد فإنّه لغو يجب الاجتناب عنه، إلّا أنّه لو أتى به لم يكن استعماله مجازاً، وحيث إنّه جرى البناء في المخاطبات على عدم حمل كلام العقلاء على اللغو مهما أمكن كان ذلك شاهداً على إرادته انتفاء الحكم بانتفاء الوصف، ولا فرق في ذلك بين كلام الحكيم وغيره من العقلاء. نعم، يزيد الدلالة وضوحاً لو كان المتكلّم حكيماً، ويختلف الحال فيها بحسب اختلافه في مراتب الحكمة.

ويمكن تقرير الدليل المذكور على وجهٍ يفيد الوضع بأن يقال: إنّ التوصيف لو لم يُرِد به إفادة ذلك كان لغواً، فينزّه الواضع عن وضعه كذلك، فلابدّ أن يكون موضوعاً للدلالة على أمرٍ مفيد، وليس ذلك إلّا ما ذكر من انتفاء الحكم بانتفائه.

وأنت خبير بوهن هذا التقرير، فإنّ التوصيف إنّما قرِّر بالوضع النوعي لإفادة اتّصاف موصوفه بالوصف المذكور، تقول: «رأيت زيد العالم» أو «زيد العالم جاءني» أو «رأيت رجلاً عالماً» ونحو ذلك، وذلك فائدة معتدّ بها ملحوظة للواضع، كافية في وضعه النوعي، وحينئذٍ فلابدّ للمستعمل من ملاحظة الفائدة

عند استعماله بأن لا يكون بيان الوصف المذكور في المقام خالياً عن الفائدة، فهذا أمر يرجع إلى حال المستعمل ولا ربط له بالوضع.

قوله: ﴿إذا لم تظهر للتخصيص فائدة سواه ... الخ﴾.

يريد بذلك أنّه لمّا كان إرادة نفي الحكم عن غير محلّ الوصف من جهة التحرّز عن اللغو وعدم خلوّ التوصيف عن الفائدة فإن ظهرت هناك فائدة أُخرى كانت كافيةً للخلوص عن اللغو، ولم يكن هناك داعٍ إلى إرادة النفي المذكور، ومجرّد احتمال إرادته أيضاً لا يكفي في الحمل عليه. نعم، لو كان موضوعاً لذلك لم يكن مجرّد ظهور فائدةٍ أُخرى صارفاً عن معناه، لإمكان اجتماع الفائدتين، ففيما ذكره من خروجه إذاً عن محلّ النزاع إشارة أيضاً إلى عدم كون النزاع هنا من جهة الوضع، إلّا أن يدّعى اختصاص الوضع بغير الصورة المفروضة، وهو كما ترى.

قوله: ﴿إنّ المدّعى عدم وجدان صورة ... الخ﴾.

لا يخفى أنّ بناء الاعتراض المذكور على كون محلّ النزاع فيما إذا لم يظهر حصول فائدةٍ من تلك الفوائد في المقام، إذ مع ظهور حصولها يكتفى بها قطعاً في الخروج عن اللغو، فلا حاجة إلى اعتبار الفائدة المذكورة، لأنّه إذا لم يحتمل حصول فائدةٍ سواه حتّى يقال بعدم وجدان صورةٍ لا يحتمل حصول فائدةٍ من تلك الفوائد، فكأنّ المعترِض فصّل في كلام المجيب ـ حيث ذكر عدم انحصار الفائدة في ما ذكر وأنّها كثيرة ـ بأنّه إن ظهر حصول فائدةٍ من تلك الفوائد في المقام اكتفى بها، ولا نزاع إذاً في انتفاء المفهوم، وأمّا مع عدم ظهور شيءٍ من تلك الفوائد فالفائدة المذكورة راجحة على غيرها، وإليها ينصرف الإطلاق فيتمّ المدّعى، وحينئذٍ فكان حقّ الجواب المنع من الظهور والانصراف المذكور، فإنّ الاجتماع إنّما يكون ملزوم اللغو والعراء عن الفائدة لو لم نقل بملاحظة الفائدة المذكورة، وذلك إنّما يلزم لو لم يحتمل فائدة من تلك الفوائد، لا ما إذا لم يظهر حصول فائدة سواه، لوضوح أنّه مع قيام احتمال بعضٍ منها يرتفع الحكم باللغوية فلا يتمّ الاحتجاج.

ودعوى ظهور الفائدة المذكورة بين الفوائد عند الدوران بينها ممّا لم يؤخذ في الاحتجاج المذكور، مضافاً إلى عدم قيام دليلٍ عليه، على أنّه لو سلّم ذلك فإنّه يسلّم مجرّد الأظهريّة في الجملة ولا يبلغ حدّ الدلالة بحيث يوجب صرف اللفظ إليه عرفاً فأقصاه الإشعار حسب ما قدّمنا، وأين ذلك من المدّعى؟

ويمكن تنزيل كلام المجيب على ذلك، فليس مقصوده تسليم ما ذكره المعترض من الشرط والقول بحصول ذلك الشرط في جميع الموارد حتّى يرد عليه أنّ الشرط المذكور هو الظهور دون مجرّد الاحتمال، بل أضرب عمّا ذكره، حيث إنّ الاشتراط المذكور لا ربط له بدفع الاعتراض.

فتبيّن أنّ المدّعى عدم وجدان صورةٍ لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد، ومجرّد الاحتمال المذكور كافٍ في الاستغناء عن خصوص الفائدة المذكورة، ويحصل به الصون عن لزوم اللغو، وإن لم يكن تلك الفائدة ظاهرةً فالفائدة المفروضة وإن لم تكن متحقّق الحصول أيضاً إلّا أن مجرّد احتمالها في المقام كافٍ في دفع الحكم بغيرها لدفع محذور اللغويّة فيحتاج إذاً إثبات ما سواه إلى قيام دليلٍ آخر.

قوله: ﴿وإنّما هو كونه بياناً للواضحات﴾.

فيه: أنّه لو كان السبب ذلك لجرى مع انتفاء التقييد، وليس كذلك، فلو كان الاستهجان المذكور من الجهة المذكورة لكان قوله: «الإنسان لا يعلم الغيب» مثله في الاستهجان وليس كذلك قطعاً، فإنّ الحكم المذكور وإن لم يخلُ عن غضاضة توضيح الواضح إلّا أنّ في صورة التقييد غضاضةً أُخرى أعظم منها ويُعدّ الكلام من جهتها مستهجناً عرفاً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ للقول المذكور حججاً أُخرى لا بأس بالإشارة إليها.

منها: أنّ أبا عبيدة القاسم بن سلام من أجلّاء أهل اللغة وقد قال بدلالة المفهوم في المقام، حيث ذكر في بيان قوله عليه السلام: «لَيُّ الواجد يحلّ عقوبته وعرضه» أنّه أراد به أنّ مَن ليس بواجدٍ لا يحلّ عرضه ولا عقوبته. وقال في قوله عليه السلام: «مَطَل الغنيّ ظلم» أنّ مَطَل غير الغنيّ ليس بظلم. وقال في قوله عليه السلام: «لَئن يمتلئ

بطن أحدكم قيحاً خير من أن يمتلئ شعراً» وقد قيل: إنّما أراد من الشعر هجاء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: لو كان ذلك المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف معنىً، فإنّ القليل من ذلك ككثيره.

وأُجيب عنه: بأنّه مجتهد في ذلك، ولا يكون اجتهاده حجّةً على غيره من المجتهدين المخالفين له، ولو سلّم كون ذلك نقلاً عن أهل اللغة فهو من نقل الآحاد، فلا ينتهض حجّةً في إثبات مثل هذه القاعدة اللغوية.

وبأنّه معارض بمذهب الأخفش، حيث حكي عنه إنكار المفهوم المذكور، وهو أيضاً من أهل اللغة.

وبأنّه لا دلالة في كلامه على فهمه نفي الحكم عن فاقد الصفة من مفهوم الوصف، فلعلّه فهم ذلك من جهة الأصل واختصاص النصّ بغيره، لا لدلالة اللفظ على نفيه.

والجميع مدفوع. أمّا الأوّل فبأنّ كثيراً ممّا ذكره أهل اللغة وعلماء العربيّة مبنيّ على اجتهاده، وقد جرت الطريقة على الرجوع إلى أقوالهم لكونهم من أهل الخبرة، وانسداد سبيل العلم إلى المعاني اللغويّة غالباً من غير جهتهم، فلا مناص من الرجوع إلى كلامهم حسب ما قرِّر في محلّه.

أو يقال: إنّ الأصل في جميع ما يذكرونه من اللغة البناء على النقل حتّى يتبيَّن الخلاف، وإلّا سقط الرجوع إلى كلامهم، وفيه سدّ لباب إثبات اللغات، ومخالف لِمَا اتّفقت الكلمة عليه من الاحتجاج بكلامهم والرجوع إلى كتبهم.

وأمّا الثاني موهون جدّاً، فإنّ المدار في إثبات اللغات على نقل الآحاد.

وأمّا الثالث فبأنّ المثبِت مقدَّم على النافي في مقام التعارض، هذا إن ثبت الحكاية المذكورة عن الأخفش، فقد يستفاد من العضدي إنكاره لذلك.

وأمّا الرابع فبأنّ ما حكي عنه في غاية الظهور في فهم ذلك من التعليق بالوصف، سيّما ما حكي عنه في الرواية الأخيرة، والأظهر في الجواب عنه ما عرفت من حصول الإشعار في التعليق المذكور، وأنّه يبلغ درجة الدلالة بعد قيام

أدنى شاهدٍ عليه. والظاهر حصوله في الأخبار المذكورة نظراً إلى مناسبة الوصف، وأنّ الظاهر عدم ملاحظة فائدةٍ أُخرى في التعليق المفروض سوى انتفاء الحكم بانتفائه، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك.

**ومنها**: ما حكي عن ابن عبّاس من منع توريث الأُخت مع البنت، احتجاجاً بقوله تعالى: ﴿إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيسَ لَهُ ولدٌ ولهُ أُختٌ فلها نصفُ ما ترك﴾[1] ففهم من تقييد توريث الأُخت بعدم الولد الصادق على البنت عدم توريثها مع وجودها، وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن.

وأُجيب عنه باحتمال استناده في ذلك إلى الأصل، واستصحاب النفي الأصلي بعد اختصاص الآية بالصورة المذكورة.

ويدفعه: أنّه لا وجه لإجراء الأصل في المقام، للعلم بانتقاله من الميّت إلى أحد الشخصين، فعند دورانه بينهما لا وجه لتعيين أحدهما من جهة الأصل، فليس الوجه فيه الاستناد إلى الأصل، ويجري فيه أيضاً سائر الإيرادات المتقدّمة وأجوبتها.

والحقّ في الجواب: أنّ ذلك استناد إلى مفهوم الشرط، لكون الشرط في ظاهر الآية مجموع القيد والمقيَّد الحاصل رفعه برفع القيد المذكور، ومع الغضّ عن ذلك فقد يكون فهمه ذلك من جهة ملاحظة المقام، وقد عرفت أنّ ذلك غير بعيدٍ بعد شهادة المقام به.

**ومنها**: أنّ المتبادر عرفاً فيما لو قال لوكيله: «اشترِ لي عبداً أسودَ» عدم الشراء للأبيض، فلو اشترى الأبيض لم يكن ممتثلاً. وكذا لو قال لزوجته: «أنت طالق عند دخولك الدار» فهم انتفاء الطلاق مع عدم الدخول في الدار، وبأصالة عدم النقل يثبت كونه كذلك لغةً.

ويدفعه: أنّ عدم جواز شراء غير ما يصفه إنّما هو لعدم شمول الوكالة، فلا تتحقّق الوكالة بالنسبة إليه لا لدلالة العبارة على نفي الوكالة فيه، وكذا الحال

---

(١) النساء: ١٧٦.

في الطلاق فانفهام ذلك إنّما هو من جهة الأصل المقرَّر في الأذهان بعد اختصاص اللفظ بغيره، ولا ربط لذلك بدلالة المفهوم.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّما يفيد ذلك عدم شمول الحكم المذكور في الخطاب المفروض لغير الأسود، فلا يجب عليه شراء غير الأسود بهذا الخطاب، وهو ممّا لا كلام فيه قد اتّفق عليه القائلون بحجّية المفهوم ومنكروها، ولا ربط له بدلالة المفهوم، والقدر المسلَّم من التبادر في المقام هو هذا المقدار. وأمّا دلالته على عدم وجوب شراء غير الأسود مطلقاً وعدم كونه مطلوب له رأساً ليفيد الكلام حكمين: أحدهما إيجابي والآخر سلبي فلا، ودعوى تبادره في المقام ممنوعة، وهو ظاهر.

ومنها: أنّ الغالب في المحاورات ـ سيّما في كلام البلغاء ـ إرادة المفهوم من الأوصاف، وقصد الاحتراز من القيود، فالظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب.

وفيه: أنّ إرادة الاحتراز من القيود وصفاً كانت أو غيرها لا ربط لها بدلالة المفهوم، حسب ما مرّت الإشارة إليه، فإنّ قضيّة ذلك إخراج الوصف المذكور ما ليس بتلك الصفة عن مدلول الكلام، فلا يشمله الحكم المذكور، ولا يفيد ثبوته له، ولا دلالة فيه على عدم ثبوت ذلك الحكم له بحسب الواقع كما هو المدّعى، إلّا مع قيام قرينةٍ عليه، كما إذا اورد ذلك في الحدود، حيث إنّه يعتبر فيها المساواة للمحدود، فلو كان المحدود صادقاً في الواقع مع انتفاء الوصف وغيره من القيود المأخوذة في الحدّ لم يكن الحدّ جامعاً، فلا يصحّ التحديد، فيقوم شاهداً على إرادة المفهوم هناك.

ودعوى كون الغالب إرادة المفهوم عند ذكر الأوصاف محلّ منع، ولو سلِّم فأقصى الأمر حصول الأغلبيّة في الجملة، وبلوغها إلى درجةٍ تقضي بانصراف الإطلاق إليه محلّ منع.

ومنها: أنّهم اتّفقوا على كون الوصف من المخصِّصات، كالشرط والغاية ونحوها، وقضيّة ذلك انتفاء الحكم بانتفاء الوصف، ولو كان الحكم ثابتاً مع انتفاء الوصف أيضاً لم يكن العامّ مخصَّصاً.

ويدفعه: ما عرفت من أنّ قضيّة التخصيص إخراج ذلك البعض عن العامّ، فلا يشمله الحكم المدلول بالعبارة، سواء كان ذلك الحكم ثابتاً له في الواقع أو لا، ولا دلالة في مجرّد التخصيص على ثبوت خلاف ذلك الحكم بالنسبة إلى المخرج، وقد مرَّ تفصيل القول فيه.

ومنها: أنّ أهل اللغة فرّقوا بين الخطاب المطلق والمقيّد بالصفة، كما فرّقوا بين الخطاب المرسَل والمقيّد بالاستثناء. فكما أنّ الخطاب المقيّد بالاستثناء يفيد نفي الحكم بالنسبة إلى المخرج بالاستثناء فكذا الحال في المقيّد بالوصف بالنسبة إلى المخرج بسبب التوصيف، فلا يكون المخرَج مسكوتاً عنه كما يقوله المنكر للمفهوم.

وفيه: أنّه قياس في اللغة، مضافاً إلى الفرق الظاهر بين الأمرين، نظراً إلى حصول التبادر في الاستثناء، بخلاف الوصف حيث لا يفهم منه ثبوت خلاف ذلك الحكم لفاقده، غاية الأمر أن يفيد اختصاص الحكم المذكور به، كما مرّ.

ومنها: أنّه لو كان التقييد بالصفة دالًّا على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف كان أَفْيَد ممّا لو كان غير المتّصف بها مسكوتاً عنه، لاشتمال الأوّل على بيان حكمين، بخلاف الأخير.

وفيه: أنّ مجرّد الأفيديّة ليس من أدلّة الوضع وأماراته، بل لابدّ من الرجوع إلى أمارة الحقيقة، وعلى فرض انتفائها يلزم الرجوع في الزائد إلى مقتضى الأصل، فيحكم بكون المشترك بين الوجهين موضوعاً له في الجملة، ويتوقّف في القدر الزائد، ومجرّد الأفيديّة لا يقضي بتعلّق الوضع بالقدر الزائد.

ومنها: أنّ التعليق بالصفة كالتعليق بالعلّة، فكما أنّ الثاني يوجب نفي الحكم لانتفاء العلّة فكذا الأوّل.

ويدفعه: أنّه قياس في اللغة، ومع ذلك فالفرق بينهما ظاهر، ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء علّته، بخلاف الوصف، إذ لا دليل على حصول الانتفاء بانتفائه، مضافاً إلى ورود المنع على الثاني أيضاً قد يخلف العلّة علّة أُخرى، ولذا لم يقل أحد من المنطقيّين بكون رفع المقدّم قاضياً برفع التالي.

ومنها: أنّ التخصيص بالذكر لابدّ له من مخصِّص، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح، ونفي الحكم عن غير محلّ الوصف صالح لذلك، وليس هناك شيء آخر بحسب الظاهر ليكون داعياً إلى التخصيص، فالظاهر أنّه المخصّص في المقام، إلّا أن يظهر مخصّص آخر، ولا بحث حينئذٍ، مضافاً إلى مناسبة الملاحظة والاقتران الظاهر إلى ذلك.

ويدفعه: أنّ الفائدة المذكورة وإن صحّ أن تكون باعثةً على ذلك إلّا أنّ الأمر غير منحصرٍ فيها، واحتمال غيرها من الفوائد قائم في كثيرٍ من المقامات، ولا ترجيح، ومع انحصار الفائدة فيها ولو ظنّاً فلا كلام.

نعم، ربّما يقال بأظهريّة الفائدة المذكورة عند عدم ظهور فائدةٍ أُخرى في المقام على ما هو محلّ الكلام كما مرّ، لكن ليست بتلك المثابة من الظهور. وكذا الحال في ملاحظة المناسبة والاقتران فلا يبلغ حدّ الدلالة ليمكن الاتّكال عليه في مقام الاستفادة.

وأمّا حجّة أبي عبد الله البصري على التفصيل المذكور فكأنّها استظهار ذلك منه في الصور الثلاث بحسب فهم العرف دون غيرها من الموارد، وقد عرفت أنّ مرجع ذلك ما ذكرناه من القول بعدم دلالة نفس التعليق على ذلك، كما هو مورد البحث في المقام، وإنّما يستفاد ذلك منه في ما ذكره إن سلّم بحسب اقتضاء المقام، وهو أمر[1] آخر لا يأبى عنه القائل بالنفي المطلق، لوضوح أنّه لا يقول بعدم إمكان أن ينضمّ إلى الكلام من القرائن الحاليّة والمقاليّة ما يفيد معنى الانتفاء عند الانتفاء، سواء كان على وجه التنصيص أو الظهور، وإنّما يقول بعدم دلالة التعليق على ذلك، لا بدلالته على خلافه.

وقد يقال: إنّ كلام القائل بإطلاق النفي يدلّ على أنّ التعليق على الوصف لا يدلّ على الحكم المذكور في شيءٍ من المقامات، والمفصّل يقول بالفرق بين

---

(١) من هنا إلى ص ٥٩٩ لا يوجد في نسخة (ق).

الموارد الثلاثة وغيرها، فيرجع الكلام في ذلك إلى الكلام في أنّ الخصوصيّة الحاصلة في الصور الثلاث هل تفيد الانتفاء عند الانتفاء، أمْ لا؟ فالأوّل يقول بالثاني، وعدم الفرق بين الموارد في ذلك.

نعم، يمكن أن يقترن الكلام بكلامٍ آخر يدلّ على ذلك، والثاني يقول بالأوّل على ما هو الحال في التفصيلات المذكورة في سائر المسائل، إذ لا يمكن القول به في شيءٍ من المقامات إلّا بدعوى اختصاص بعض الصور بما يميِّزها عن غيرها في الحكم.

والأوجه أن يقال: إنّ القائل بالتفصيل إن ادّعى أنّ نفس التعليق على الوصف في تلك الصور الثلاث يدلّ على انتفاء الحكم بانتفائه صحّ مقابلته بالقول بالنفي المطلق، بخلاف ما إذا كان غرضه إسناد الدلالة إلى خصوصيّاتها، لرجوعه إلى أمرٍ آخر، وهو: أنّه هل في تلك الخصوصيّات ما يفيد المعنى المذكور، أم لا فيوافق القول الآخر في عدم دلالة التعليق على الوصف على ذلك مطلقاً؟

فإن قلت: إنّ الدلالة على ذلك في تلك الصور على التقديرين مستندة إلى الخصوصيّة دون نفس التعليق، وإلّا لعمّ الحكم، فما الفرق بينهما؟

قلت : فرق بيِّن بين القول بقيام الدلالة بنفس التعليق على الوصف بشرط حصوله في تلك الموارد، والقول بحصولها من القرائن المنضمّة إلى التعليق، فإنّ الأوّل عين القول بالتفصيل، والثاني راجع إلى إطلاق النفي، وظاهر القول المذكور بالتفصيل هو الأوّل.

ويمكن الاعتراض عليه بوجوه:

الأوّل: المنع من دلالة الوصف على ذلك في الموارد الثلاثة، لإمكان استناد الدلالة في تلك المقامات على تقديرها إلى الخصوصيّات الحاصلة فيها، بل هو الظاهر، فيخرج عن محلّ المسألة ويندرج في مفهوم البيان والعدد ونحوهما. وليس شيء من ذلك من مفهوم الوصف في شيءٍ. ويشهد به عدم ظهور الفرق في تلك الصور بين التعليق على الوصف أو اللقب مع توافق الفريقين على إطلاق

القول بنفي دلالة الثاني، ولو تمّ التفصيل المذكور في مفهوم الوصف لزم القول بمثله في مفهوم اللقب أيضاً، لجريان كلام المفصّل فيه بعينه. فإنّ المحكيّ عنه تمثيل القسم الأوّل بما إذا قال: «خذ من غنمهم صدقةً» ثمّ بيّنه بقوله: «في الغنم السائمة زكاة». ونظيره في اللقب أن يقول خذ من أموالهم صدقة ثمّ يبيّنه بقوله: «في الغنم زكاة».

وتمثيل القسم الثاني بخبر التخالف، وهو قوله عليه السلام: «إن تخالف المتبايعان في القدر أو في الصفة والسلعة قائمة فليتحالفا وليترادّا». وهو إن لم يرجع إلى مفهوم الشرط أمكن اعتباره من حيث التقييد بالقدر والصفة فيه أيضاً، وكان غرض المفصّل من جهة التقييد فيه بقيام السلعة، فإنّه من الوصف، أو دلالته على توصيف المتبايعين بالمتخالفين في القدر والصفة أو بناءه على إرجاع جميع جهات التخصيص إلى الصفة، كما يظهر من جماعة.

وتمثيل القسم الثالث بما مرّ من قوله: «احكم بشاهدين» والشاهد الواحد داخل فيه، فيدلّ على عدم الحكم به، وهو راجع إلى مفهوم اللقب بناءً على شموله لمفهوم العدد أو قريب منه.

الثاني: أنّ الفرق بين القسمين الأوّلَين غير ظاهر، لرجوع البيان إلى التعليم والتعليم إلى البيان، فلا يكون هناك أمران مختلفان.

وفيه: أنّ المفروض في الأوّل وروده بعد صدور الحكم على سبيل الإجمال على نحو ما جاء في بيان جملة من العبادات والمعاملات، وسائر الموضوعات الشرعيّة من الأفعال بعد ثبوت أحكامها على الإجمال، كما في الوضوء البياني، والصلاة الواردة في حديث حمّاد، والحجّ الواقع بعد قوله عليه السلام: «خذوا عنّي مناسككم» إلى غير ذلك.

والأقوال كسائر الأخبار الواردة في بيان الماهيّات المجملة، فيجري ذلك مجرى قولك: الوضوء كذا والصلاة كذا، فيدلّ ذلك على اعتبار كلّ واحدةٍ من الخصوصيات الواردة والكيفيات الواقعة في ماهيات تلك الأُمور المجملة، حتّى

تثبت خلافه من الخارج، على ما هو الحال في الحدود والتعريفات المذكورة في العلوم، للزوم اطّرادها وانعكاسها، بخلاف الثاني فإنّ الغرض منه وروده في مقام التعليم وإعطاء القاعدة ابتداءً من غير أن يكون مسبوقاً بوروده مجملاً، أو مع قطع النظر عنه، فيدلّ على اعتبار كلّ واحدٍ من القيود المأخوذة فيه في الحكم، إذ لا يتمّ التعليم وبيان القاعدة إلّا بذلك، وتلك الخصوصيّة قد تظهر من وروده عقيب السؤال عن مطلق الحكم، لضرورة تطابق الجواب والسؤال، وقد يظهر من قرائن الأحوال.

الثالث: أنّ ما ذكر في القسمين على إطلاقه غير ظاهر، فإنّ الكلام كما قد يقع مسوقاً لبيان تمام الحكم المجعول في جميع موارده فيدلّ على انتفائه بانتفاء كلّ من القيود المأخوذة فيه وصفاً كان أو لقباً أو غيرهما كذا قد يكون مسوقاً لبيان ثبوت الحكم في المقام المخصوص، نظراً إلى تعلّق الغرض ببيانه دون غيره، أو لحصول مانعٍ من بيان الحكم في غيره، فلا يدلّ انتفاء القيد المأخوذ في الكلام بمجرّده على انتفاء الحكم في سائر الموارد وإن كان من الأوصاف، إلّا على القول باعتبار مفهوم الوصف، وقد يشكّ في ذلك فلا يمكن الاستدلال بوروده في مقام البيان بعد قيام الاحتمال.

وفيه: أنّ الغرض من ورود الكلام في مورد التعليم والبيان ليس على ما ذكر، كيف! وهذا المعنى حاصل في مطلق الكلام، لوضوح أنّ المتكلّم الشاعر إنّما يريد بكلامه إفادة المعنى المقصود كائناً ما كان، فكيف يعقل ورود الكلام في غير مورد البيان؟ وإنّما يعقل التفرقة بذلك في الأفعال.

بل الغرض من التفصيل المذكور: أنّ التعليق على الوصف أو غيره قد يكون في مقام البيان وإعطاء القاعدة، فلابدّ من إناطة الحكم به، وقد يقع لغيره من الفوائد، كتعلّق الحاجة به، أو وقوع السؤال عنه، فإنّ الجواب وإن كان تعليماً لحكمةٍ لا محالة إلّا أنّ التعليق المفروض ليس لبيان الحكم لعدم ارتباطه به وعدم مدخليّته فيه وإنّما جيء به لبيان محلّ الحاجة أو لغيره من الفوائد الخارجة

عن محض البيان، فالانتفاء عند الانتفاء إنّما يستفاد من التعليق كأنّ الغرض منه تعليم الحكم، وإلّا لَما كان لذكره مدخليّة في مقام التعليم، فيظهر منه ورود التعليق المذكور لإفادته مناطاً للحكم، وإن احتمل أن يكون تخصيصه بالذكر لفائدةٍ أُخرى أيضاً إلّا أنّ ما ذكر أظهر بقرينة المقام، لكنّك قد عرفت أنّ الفرض المذكور خارج عن محلّ المسألة.

الرابع: أنّ ما ذكر في الصورة الثالثة إنّما يتصوّر حيث يتعلّق الحكم بالعدد المعيّن، فيفيد نفيه عمّا دونه، أو بالمركّب فيفيد نفيه عن بعض أجزائه وصفاً كان أو لقباً أو غيرهما. ومن المعلوم أنّ تعليق الحكم على العدد المعيّن أو المركّب المخصوص قد يفيد انتفاءه في أبعاضهما، نظراً إلى انتفاء الكلّ بانتفاء جزئه، وقد لا يفيد ذلك، وذلك حيث يتعلّق بعض الأغراض ببيان حكم ذلك الموضوع دون غيره، وقد يفيد ثبوت الحكم في البعض من ذلك بطريقٍ أولى فيدرج في مفهوم الموافقة، كما يأتي بيانه في مفهوم العدد إن شاء الله. فمن البيّن اختلاف الحال في ذلك بحسب اختلاف المقامات، فلا معنى لإطلاق القول بثبوت المفهوم في المقام المذكور.

**وأمّا القول بالوقف** فمأخذه القدح في أدلّة الفريقين، أو دعوى تعارض الأدلّة من الجانبين وانتفاء المرجّح في البين، وحينئذٍ فمن المعلوم أنّ قضيّة الأصل عدم الدلالة، فإنّ الحكم بثبوت الدلالة كالحجّية يتوقّف على قيام الشاهد عليه والعلم به، وكذلك الأصل عدم تعلّق قصد الواضع بإفادة المفهوم المفروض، فإذا شكّ في الدلالة الوضعيّة كان الأصل عدم الوضع، وكذا الحال في الدلالة العقليّة، أو في قيام القرينة على إرادة المعنى المذكور، فمع الشكّ في ذلك يصحّ نفيه بالأصل، وحينئذٍ فنقول: إن كان هناك عموم أو إطلاق يدلّ على ثبوت الحكم في غير محلّ النطق أو على نفيه فيه تعيّن الأخذ به، إذ لا يمكن رفع اليد عن الدليل بالشكّ. هذا إذا لم يكن هناك معارضة بين المطلق والمقيّد، كما إذا قال المولى لعبده: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «أكرم العلماء الفقهاء».

وتوهّم الإجماع على إثبات المفهوم في تلك الصورة وحمل المطلق لأجله على المقيّد كما يظهر من كلام شيخنا البهائي رحمه الله، وهمٌ فاحشٌ، بل يتوقّف على القول بإثبات المفهوم، ويأتي فيه الخلاف الواقع في المفهوم. إنّما يتمّ دعوى الإجماع مع ثبوت المعارضة بين المطلق والمقيّد من غير تلك الجهة، كما في المثال السابق، وهو قوله: «أعتق رقبة» و «أعتق رقبةً مؤمنة» لاستناد الحكم فيه إلى ظهور الأمر الثاني في الوجوب التعييني، فلابدّ معه من حمل المطلق على المقيّد، والإجماع على الحمل إنّما يسلّم في مثله ولا ربط له بدلالة المفهوم، إلّا أنّها على القول بها مؤكّدة للحمل، ولا يتصوّر التفرقة في ذلك على القولين بين سبق المطلق أو تأخّره، مع أنّ مقتضى التعليل المنقول عن شيخنا رحمه الله المشار إليه الفرق بينهما في ذلك، كما مرّت الإشارة إليه، ولم يقل به أحد، مضافاً إلى ما يرد عليه ممّا تقدّم ذكره.

وأمّا إذا لم يكن هناك عموم أو إطلاق يدلّ على ثبوت الحكم في فاقد الوصف أو نفيه فاللازم رجوع الواقف في ذلك كالنافي إلى مقتضى الأصل العملي، لعدم ظهور الدليل الاجتهادي في محلّ المسألة على التقديرين، إلّا أنّ الثاني يقول بانتفائه، والأوّل إنّما يقول بعدم ظهوره، فلابدّ له من الفحص عن حاله بالقدر المعتبر فيه، ومعه يتعيّن الرجوع إلى الأصل، فإن اقتضى البراءة أو الاشتغال لزم البناء على أحدهما في ذلك، وإلّا تعيّن الأخذ بالحالة السابقة في موارد الاستصحاب والعمل بمقتضى الاحتياط في موارده، فالحال في ذلك يختلف باختلاف المقامات على حسب اختلاف الأُصول العمليّة في مواردها.

وقد ظهر ممّا مرّ في تقرير كلام شيخنا المشار إليه: حجّة القول الرابع المستفاد منه وجوه الاعتراض عليه، وإنّما استفيد هذا القول من كلامه قدس سره على حسب ما فهمه في ذلك، لدلالته على تصويب القول بالتفصيل فيه، وزعمه بناء القوم عليه وإن لم يوافقه عليه أحد منهم. وعلى هذا فيمكن استفادة أقوالٍ أُخر في المسألة من كلام جماعةٍ من الأُصوليّين ولو في غير المقام.

منها: التفصيل بين ذكر الموصوف في الكلام واعتماد الوصف عليه وعدمه، فإنّ المستفاد من كلام غير واحدٍ منهم عَدُّ القسم الثاني من مفهوم اللقب مع القول بعدم حجّيته، بل دعوى الوفاق عليه، واختصاص محلّ المسألة بالقسم الأوّل، كما نصّ على ذلك بعضهم في تعليق الحكم على الفاسق في آية النبأ عند ردّ الاحتجاج بها على حجّية أخبار الآحاد. وربّما يظهر ذلك أيضاً من تقرير بعضهم لمحلّ النزاع، فإنّ منهم من عبّر عن محلّ المسألة بأنّ تعليق الحكم على الذات موصوفة بأحد الأوصاف، كقوله عليه السلام: «في الغنم السائمة زكاة» هل يدلّ على انتفاء الحكم عمّا ليس له تلك الصفة كما في غاية المأمول.

ومنهم من عبّر عنه بالخطاب الدالّ على حكمٍ مرتبطٍ باسمٍ عامٍّ مقيَّدٍ بصفةٍ خاصّة، كما في الإحكام والمُنية وغيرهما.

والوجه فيه: أنّ العمدة في إثبات المفهوم عند القائلين به هو لزوم اللغو في الكلام على تقدير مساواة الموصوف لغيره في الحكم المعلّق عليه، وذلك إنّما يتمّ مع ذكر الموصوف وتخصيصه بالوصف بعد التعميم، أمّا مع عدمه فلا يلزم ما ذكر.

غاية الأمر قصر البيان على حكم مورد الوصف، ولا يرد المحذور المذكور على من قصده بالبيان دون غيره.

وفيه: أنّ المستند في إثبات المفهوم المذكور لا ينحصر في ما ذكر، لإمكان استنادهم في ذلك إلى إشعار الوصف بالعلّية. ومن البيِّن عدم التفرقة بين المقامين في ذلك، ولو سلّم الانحصار أمكن أن يقال: إنّ العدول عن العنوان الأعمّ إلى المقيّد بالوصف الخاصّ في كلام البلغاء لا يقع إلّا لفائدةٍ وخصوصيّةٍ في ذلك، وأظهر الفوائد وأكملها هو إرادة الانتفاء عند الانتفاء، حسب ما قرّروه في الاحتجاج بذلك، ويجري في المقامين ما أوردوه في الحجّة المذكورة من النقض والإبرام.

غاية الأمر أن تكون الدلالة عند القائل بها مع ذكر الموصوف أوضح وأظهر، وذلك لا يوجب التفرقة بينهما في أصل الحكم.

ويشهد بذلك: أنّ كلام الأكثر في عنوان المسألة يعمّ المقامين.

ففي كلام السيّد وجماعةٍ من الأُصوليّين: أنّ تعليق الحكم بصفته لا يدلّ على انتفائه بانتفائها.

وفي الغنية: أنّ تعليق الحكم بصفةٍ ليس بدالّ على نفيه عمّا انتفت عنه.

وفي العُدَّة: أنّ الحكم إذا علِّق بصفة الشيء هل يدلّ على أنّ حاله مع انتفاء ذلك الوصف بخلاف حاله مع وجوده؟

وفي المعارج: تعليق الحكم على الصفة لا يدلّ على نفيه عمّا عداها.

وفي النهاية: أنّ تقييد الحكم بالوصف هل يدلّ على نفيه عمّا عداه؟

وفي التهذيب: الحقّ أنّ عدم الوصف لا يقتضي عدم الأمر المعلّق به.

وفي المبادئ: أنّ الأمر المقيّد بالصفة لا يعدم بعدمها.

وفي كلام جماعةٍ منهم الغزّالي والعَبري التعبير عنها: بأنّ تعليق الحكم بأحد وصفي الشيء هل يدلّ على نفيه عمّا يخالفه في الصفة؟

وأمّا ما ذكره الآمدي في الإحكام فقد صرّح في آخر المسألة: بأنّ تخصيص الأوصاف الّتي تطرأ وتزول، كقوله: «السائمة يجب فيها الزكاة» يلحق بهذه المسألة، والحكم كالحكم نفياً وإثباتاً، وحينئذٍ فكان الأولى إدراجه في عنوان المسألة كما صنعه غيره، ويؤيّده إطلاق التعبير في كلماتهم عن المسألة بمفهوم الوصف.

وممّا يشهد بذلك أيضاً: ما اشتهر في كلامهم من الاحتجاج بما نقلوه عن أبي عبيدة من إثبات المفهوم في التعليق على وصفَي «الغنى» و «الواجد» في الحديث مع عدم ذكر الموصوف فيهما. وتوهّم بناء الاحتجاج بذلك على دعوى ثبوت الحكم في محلّ المسألة بالأولويّة القطعيّة بعيد عن كلامهم، كيف؟ وهم لا يقولون به في الأصل على تقدير اندراجه في مفهوم اللقب فكيف يتمسّكون به في غير مورده؟!

وممّا يدلّ على ما ذكر ما اشتهر بينهم من تمثيل محلّ المسألة بمثل «في سائمة

الغنم زكاة» كما ذكره السيّدان والشيخ وصاحب المنية والغزالي والبيضاوي والعبري وأبو العباس وابن شريح وغيرهم، وإلحاقه بالموصوف المذكور بدعوى تعميمه لذكره بطريق الإضافة لا يخلو عن بعد.

ومنهم من ذكر في أمثلته «مَطَلُ الغنيِّ ظلم». وعدّ الشهيد الثاني رحمه الله منه «ليس لعرق ظالمٍ حقّ». وقد صرّح جماعة بالاستناد في آية النبأ إلى مفهوم الوصف، وإن أنكره بعضهم كما مرّ. وقد يدّعى كون الموصول مع الصلة من قبيل ذكر الموصوف مع الوصف، فإنّ الموصول إمّا عامّ أو مطلق.

وفيه: أنّ دلالة الموصول لا يتمّ إلّا بالصلة فإنّه من المبهمات، فليست الصلة مخصّصةً للموصول أو مقيّدةً لإطلاقه، إنّما هي محصّلة للمدلول معيّنة للمعنى المقصود، فالتكليف بحمل الألف واللام في بعض الأمثلة على معنى الموصول لا يجدي في ذلك شيئاً.

ومنها: التفصيل بين كون الوصف علّةً للحكم وغيره، كما يظهر من كلام العلّامة في النهاية، حيث قال: إنّ الأقرب أنّ تقييد الحكم به لا يدلّ على النفي إلّا أن يكون علّة. وتبعه غيره، وكأنّه لا يريد التفصيل في محلّ المسألة، لأنّه لا يعمّ صورة التصريح بعلّيّة الوصف، لرجوعه إلى مفهوم العلّة، وهو أمر آخر غير ما نحن فيه.

نعم، يمكن أن يُعدَّ من التفصيل ما يشعر به كلام البعض من التفرقة في محلّ المسألة بين الوصف والمناسب للعليّة، كقولك: «أكرم العلماء» و «أهن الفسّاق» و«لا تركن إلى الظالمين» وأمثال ذلك، وغيره كما في المثال المعروف «في السائمة زكاة» ونحو ذلك، فيقال بثبوت المفهوم في الأوّل دون غيره. ووجهه: ظهور الكلام عرفاً على الأوّل في إفادة العلّية وإن لم يصرّح بها، فيرجع إلى مفهوم العلّة بخلاف الثاني.

وفيه: أنّ مجرّد المناسبة إنّما يفيد صلاحيّته للعلّية وذلك أعمّ من الوقوع، والقابليّة حاصلة في القسم الثاني أيضاً. ولو حصل الظنّ بالعلّية في القسم الأوّل

أمكن المنع من التعويل عليه، إذ الظنّ المطلق لا عبرة به في إثبات العلّية. ودعوى رجوعه إلى الظنّ الحاصل من الألفاظ فيندرج في الظنون المخصوصة محلّ منع، للفرق بين ظهور اللفظ في المعنى المقصود منه ولو بالتبع بحيث يعدّ مدلولاً له عرفاً، وحصول الظنّ بأمرٍ آخر خارج عن مدلول الكلام، لاندراج الأوّل في مداليل الألفاظ المعتبرة في جميع اللغات، ورجوع الثاني إلى مطلق الظنّ وإن كان لِلَّفظ مدخليّة في حصوله.

ومن المعلوم أنّ كون الوصف علّة للحكم أمر خارج عن مدلول الكلام، وإنّما استُفيد ذلك من مجرّد المناسبة فيندرج في العلّة المستنبطة، إلّا أن يدّعى الإجماع على حجّية الظنّ بالمراد من اللفظ بقولٍ مطلق، كما يظهر من بعضهم. ثمّ إنّ في مفهوم العلّة كلاماً تأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

ومنها: التفصيل بين الأوقاف والوصايا والنذور والأيمان ونحوها، فيعتبر مفهوم الوصف في أمثال تلك المقامات وغير ذلك فلا يعتبر، يظهر القول به من كلام شيخنا الشهيد الثاني رحمه الله حيث قال في مفهومي الشرط والوصف: إنّه لا إشكال في دلالتهما في مثل ما ذكر، كما إذا قال: وقفت هذا على أولادي الفقراء أو إن كانوا فقراء، أو نحو ذلك.

ويرد عليه: أنّ إثبات المفهوم في تلك الموارد إنّما هو لاختصاص الإنشاء بالموصوف بالوصف المفروض فينتفي في غيره، إذ ليس للكلام الإنشائي خارج يطابقه أو لا يطابقه، وإنّما يوجد مدلوله بنفس هذا الإنشاء المخصوص فإذا اختصّ مورده بالقيد المخصوص انتفى عن غيره، وهذا بخلاف تعليق الحكم الشرعي على الوصف لكونه أمراً واقعيّاً ثابتاً في نفس الأمر، والكلام مسوق لبيانه فيجري فيه الخلاف. فما ذكر من الأمثلة خارج عن محلّ المسألة.

ويشهد بذلك: أنّه لو قيّد شيئاً من ذلك بالألقاب قطعنا بانتفائه في غيرها، كما لو وقف على زيدٍ، أو على المسجد، أو أوصى لعمرو، أو وكّله، أو باع داره. أو قيّد سائر العقود والإيقاعات ببعض الألقاب إلى غير ذلك فإنّه لا يشكّ في انتفائها

في غير مواردها، مع دعوى الوفاق على عدم حجّية مفهوم اللقب، ولو فرضنا القول بحجّيته فدلالته ظنّية، ودلالة الكلام على ما ذكر قطعيّة فلا ريب في خروجه عن المفاهيم.

ويدلّ على ذلك: أنّه لا يتصوّر هناك منافاة بين إيقاع المعاملة على الوجه المختصّ ببعض الأوصاف أو الألقاب وإيقاعها أيضاً على الوجه الآخر ولو في زمانٍ واحد، فلو دلّ الأوّل على معنى الانتفاء عند الانتفاء لزم فهم المنافاة بين العقدين، وفساده ظاهر، للقطع بعدم تعقّل المنافاة بين بيع الدار وبيع العقار، ولا بين بيع الدار الموصوفة ببعض الأوصاف وبين بيع الدار الأُخرى. وكذا الحال في الوقف والوكالة والوصية والنذر وسائر العقود والإيقاعات وغيرها، فليست الدلالة في ذلك من المفهوم الّذي هو على تقدير ثبوته من أضعف الدلالات، بل من الوجه الّذي ذكرناه، كما لا يخفى، وقد مرّ في مفهوم الشرط التنبه على ذلك.

ومنها: التفصيل بين الخبر والإنشاء، فإنّ التعليق على الأوصاف في الإخبار، ولا يكاد يدلّ على انتفاء المخبَر به عن المخبر عنه بانتفائها في الخارج، غايته عدم تعلّق الإخبار به، ولا إشعار فيه بعدم وجوده في نفس الأمر، كقولك: «أكرمت رجلاً عالماً» و «ضربت فاسقاً» و «جاءني العبد الصالح» ومررت بالمظلوم فنصرته» و «رأيت الفقير فأغنيته والظالم فأهنته» إلى غير ذلك، فإنّ شيئاً من ذلك لا يفيد نفي وقوع تلك الأفعال عن غير المتّصف بتلك الأوصاف في الواقع، وإنّما تعلّق الغرض ببيان المذكورات، وهذا بخلاف الإنشاءات، لوضوح انتفاء مدلولاتها عن غير المتّصف بالأوصاف الّتي علّقت عليها.

وهذا التفصيل قد يستفاد من كلام بعضهم في غير المقام، ومقتضاه عدم ثبوت المفهوم في الأخبار الواردة في بيان الأحكام الشرعيّة إلّا مع ورودها على وجه الإنشاء، كالأمر والنهي وغيرهما، وهو ضعيف جدّاً، لوضوح اشتراك الإخبار والإنشاء في عدم تعلّقهما بغير المذكور، وإمكان حصول الحكم في الواقع بالنسبة إلى غيره بغير الإنشاء المفروض، كما يمكن وجوده في الخارج من غير أن يتعلّق الإخبار به إلّا بخبرٍ آخر غير المفروض.

ومستند القائل بالمفهوم من ظهور الكلام في إناطة الحكم بالوصف أو لزوم خلوّه عن الفائدة أو نحو ذلك جارٍ في المقامين على نهجٍ واحد، ولذا لم يفرّق أحد في مدلول الروايات المشتملة على بيان الأحكام الشرعيّة بين التعبيرين.

غاية الأمر انتفاء الدلالة على المفهوم في الإخبار في جملةٍ من المقامات، كما يجري مثله في الإنشاءات، وذلك أمر آخر لا يمنع من ثبوت المفهوم في غيرها، فلا فرق بين قولك: «يجب إكرام الرجل العالم» وقولك: «أكرم الرجل العالم» في إفادة المفهوم وعدمها، كما لا يخفى.

والقول بأنّ الإنشاء حيث لا خارج له يطابقه أو لا يطابقه لا يمكن تعلّقه بغير المذكور فينتفي عن غيره بخلاف الأخبار مدفوع:

أوّلاً: بجريانه في مطلق القيود من الألقاب وغيرها.

وثانياً: باشتراكهما في اختصاص موردهما الشخصي بالمذكور وإمكان تعلّق نوعه بغيره.

وثالثاً: بما مرّ بيانه في مفهوم الشرط، ويأتي توضيحه في مفهوم الغاية أيضاً.

**ومنها**: التفصيل بين التوصيف بوصف الغير وما يؤدّي مؤدّاه، كقولك: «أكرم الناس غير الكفّار وسوى الفسّاق» وغير ذلك، فيدلّ على انتفاء الحكم بانتفاء الأوّل دون غيره، ذهب إليه بعض المتأخّرين، وهو خروج عن محلّ الكلام، إذ الأوّل يجري مجرى الاستثناء ويفيد معناه، ولا كلام عندنا في دلالته إذاً على المعنى المذكور، وأين ذلك ممّا نحن فيه من دلالة التعليق على الوصف من حيث هو على ذلك؟

**ومنها**: التفصيل بين الوصف الصريح والوصف المفهوم من الكلام، أو بضميمة قرائن المقام، كالوصف المستفاد من قوله صلى الله عليه وآله: «لئن يمتلئ جوف الرجل قيحاً خير من أن يمتلئ شعراً»[1] لدلالته على الشعر الموصوف بالكثرة، وظاهر الأكثر

---

(١) بحار الأنوار: ج ٧٩ ص ٢٩٢.

عدم الفرق بين المقامين، ولذا احتجّوا بقول أبي عبيدة في المثال المذكور ونحوه، إلّا أنّ ظاهر العنوان لا يتناوله.

ومنها: التفصيل بين الوصف الظاهر في المدح أو الذمّ أو التأكيد أو الجواب عن السؤال المخصوص، أو غيرها من الفوائد وما لا يظهر منه سوى إناطة الحكم به، فإنّ الأوّل يفيد التوضيح، ونحوه لو ظهر هناك مانع من عذرٍ أو جهالةٍ من بيان الحكم في غير مورد الوصف. والثاني ظاهر في الاحتراز، والظاهر خروج الأوّل عن محلّ المسألة كما مرّت الإشارة إليه في محلّ النزاع. وكذا الوصف المساوي للموصوف أو الأعمّ مطلقاً، كما في قولك: «أشتهي العسل الحلو» لتمحّضه للتوضيح وإن أمكن إشعاره بإناطة الحكم بمطلق الحلاوة، لكنّه ضعيف جدّاً.

ومنها: التفصيل بين التوصيف بالوصف الوارد في مورد الغالب، كما في قوله تعالى: ﴿وربائِبكم اللاتي في حُجُورِكم﴾ وغيره، فلا دلالة في الأوّل على المفهوم، لظهوره في إرادة التوضيح تنزيلاً للأفراد النادرة منزلة المعدوم، فلا يظهر منه إرادة الانتفاء عند الانتفاء، ولا أقلّ من الشكّ، فلا يمكن الاحتجاج به. ويمكن التفصيل في ذلك بين غلبة الوجود وغلبة الإطلاق، ويقابل الأوّل ندرة الوجود، والثاني ندرة الإطلاق. كما فرّقوا بذلك في شمول المطلقات للأفراد النادرة وعدمه. فعلى الثاني لا يكون الموصوف شاملاً للفرد النادر من أصله، فيكون الوصف توضيحيّاً كما في الأوصاف اللازمة، ولا يكون هناك تخصيص بعد التعميم ليفيد حكم المفهوم، بخلاف الأوّل لشموله للأفراد النادرة، فيظهر من التخصيص بغيرها إرادة المفهوم كما في غيرها.

**وينبغي التنبيه على اُمور:**

**الأوّل:** أنّ ما اشتهر بينهم من تعليل مفهوم الوصف بلزوم خلوّه عن الفائدة يجري في مطلق القيد الواقع في الكلام بعد اللفظ المطلق أو العامّ وإن كان من الألقاب أو أسماء العدد أو الزمان أو المكان أو غيرها، فمقتضاه دلالتها أيضاً على المفهوم سواء وقعت قيوداً للحكم المنطوق به أو لموضوعه المذكور فيه.

ويؤيّده: ملاحظة الحال في عدّةٍ من الأمثلة الّتي ذكروها في بيان المسألة والاحتجاج عليها، كتمثيل البصري بحديث التحالف والشاهدين، واحتجاج بعضهم بما جاء في تقييد الاستغفار بالسبعين في الآية الشريفة، وبقوله عليه السلام: «الماء من الماء» حيث جعلوه منسوخاً بحديث التقاء الختانين، وتمسّك ابن عبّاس بقوله تعالى: ﴿ليس له ولد﴾[1] إلى غير ذلك.

والظاهر من كلمات أكثر القائلين بمفهوم الوصف الفرق بين الأوصاف وغيرها من القيود، ففي التقييد بالوصف عندهم خصوصيّة أُخرى قاضية بالدلالة على ذلك، فكأنّ المعوّل عليه عندهم دعوى ظهور التعليق على الوصف في إناطة الحكم به القاضية بانتفائه عند انتفائه، ولذا لم يفرّقوا في ذلك بين الوصف الواقع قيداً في الكلام أو موضوعاً للحكم مستقلاًّ كما مرّ التنبيه عليه.

فالنسبة بين مقتضى التعليلين المذكورين من قبيل العموم من وجه، لتحقّق الأوّل في التقييد بغير الوصف، والثاني في غير القيود. والحقّ ما عرفت من أنّ في كلٍّ من الأمرين إشعاراً لا يبلغ بمجرّده حدّ الدلالة المعتبرة إلّا إذا انضمّ إليه من خصوصيّات المقام ما يفيد ذلك المعنى ويدلّ عليه بحسب العرف، كما في القيود والأوصاف الواقعة في مقام البيان، وفي مقام العمل الظاهر في الحصر، أو حيث يحصل الظنّ المعتبر بانحصار فائدتها في ذلك، أو عند ظهور عدم تعلّق الغرض بسائر الفوائد المتصوّرة.

**الثاني**: أنّه ذكر جماعة من العامّة: أنّ مفهوم المشتقّ الدالّ على الجنس مثل قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» راجع إلى مفهوم الصفة، معلِّلين بأنّ المراد بها ما هو أعمّ من النعت النحوي، قاله التفتازاني والباغنوني، وعدّه العلّامة والآمدي قريباً من اللقب، وكان الغرض من ذلك جهة اشتقاقه من الطعم الراجع إلى الوصف، أي المطعوم دون اشتقاق المزيد من المجرّد وإن لم يفد معنى الوصفيّة كما يظهر

---

(١) النساء: ١٧٦.

من العنوان، إذ ليس له مدخليّة في إفادة المفهوم وإن كان الأوّل أيضاً كذلك، لعدم ملاحظة المعنى الأصلي في استعماله، كما في الألقاب الدالّة بحسب الأصل على ما يوجب المدح أو الذمّ، لزوال المعنى الوصفي بالتسمية، فينتفي عنه تلك الخصوصيّة، ولذا عبّروا باللقب عن مطلق الاسم، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى. فالمثال المذكور وغيره من الأسماء المشتقّة الدالّة على المعنى الجنسي مندرج في اللقب بعينه، إذ لا فرق فيه بين الأعلام بأقسامها وأسماء الأجناس، فيجري فيه الكلام في مفهوم اللقب لغيره.

نعم، في جملةٍ من الأسماء والقيود الواقعة في الكلام خصوصيّات تشعر بإرادة المفهوم وتدلّ عليه على حسب اختلاف المقامات ولأجلها وقع فيها خلاف آخر يأتي التنبيه عليه إن شاء الله، وذلك كأسماء الأعداد المعيّنة والمقادير المشخّصة، وسائر الهيئات التركيبيّة، وخصوصيّات الأحوال الخاصّة، والأزمنة والأمكنة المخصوصة، ونحوها فإنّ تعليق الحكم عليها يشعر بإناطته بها وتوقّفه عليها، فإذا انضمّ إليها من خصوصيّات المقام ما يوجب بلوغه حدّ الدلالة أو يقضي بظهور انحصار الفائدة في إفادة المفهوم دلّ على الانتفاء عند الانتفاء، وليس في لفظ «الطعام» شيء من تلك الخصوصيّات، فلا مجال لتوهّم الفرق بينه وبين غيره من الألقاب كما لا يخفى.

نعم، حكي عن الإمام في البرهان: أنّ جميع جهات التخصيص راجعة إلى الصفة، فإنّ المحدود والمعدود موصوفان بحدّهما وعدّهما، وقس عليهما البواقي، وهذا وإن كان يشعر به كلام جماعةٍ منهم في الأمثلة والاحتجاجات إلّا أنّه مخالف لكلماتهم في عنوان المسألة، لتوقّفه على استفادة المعنى الوصفي ولو ضمناً كما هو ظاهر، ولذا أطلقوا عدم العبرة بمفهوم اللقب.

**الثالث:** أنّ تعليق الحكم على الوصف في بعض الأجناس على القول بإثبات المفهوم فيه إنّما يدلّ على انتفاء الحكم بانتفائه في ذلك الجنس دون غيره، وأمّا تعليقه على ذلك الجنس فمن اللقب، فلو فرض إثبات المفهوم في مثله دلّ على

انتفاء الحكم في غيره، سواء كان موصوفاً بالوصف المفروض أو بضدّه، فلا مجال لتوهّم الدلالة على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف المفروض في سائر الأجناس، إذ المفهوم إنّما يتبع المنطوق، ومحصّله انتفاء الحكم المذكور فيه عن موضوعه بانتفاء وصفه.

وربّما يسبق إلى بعض الأوهام أنّ تعليق وجوب الزكاة على سائمة الغنم يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الأجناس، وحكى الرازي عن بعض الفقهاء من أصحابه القول بذلك، معلّلاً بأنّ السوم يجري مجرى العلّة في وجوب الزكاة، فيلزم من انتفاء العلّة انتفاء الحكم، وهو وهم فاحش، إذ فساده يلحق بالضروريّات، بل العلّة سوم الغنم دون مطلق السوم، إذ لم يتعرّض فيه لحكم سائر الأجناس بنفي ولا إثبات. ومن البيِّن أنّ النفي في ذلك تابع للإثبات، وهو من الوضوح بمكان.

**الرابع**: أنّه قال العلّامة: الوصفان المتضادّان إذا علّق الحكم على أحدهما اقتضى نفيه عن الآخر عند القائل بدليل الخطاب، وهل يقتضي نفيه عن النقيض؟ إشكال.

وأنت خبير بأنّ مقتضى المفهوم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف على نفي انتفائه بانتفاء علّته، سواء تحقّق هناك ضدّ الوصف المفروض أو لا، فمع الشكّ في حصول الوصف المفروض يصحّ نفيه بالأصل فيبنى على انتفاء الحكم فيه، فتأمّل.

**الخامس**: أنّه ذهب بعضهم إلى أنّ مفهوم الوصف على القول به يخالف المنطوق في الكلّية والجزئيّة، فإذا قلت: «كلّ غنمٍ سائمةٍ فيها الزكاة» كان مفهومه ليس كلّ غنمٍ معلوفةً كذلك. وإن قلت: «بعض السائمة فيها الزكاة» كان مفهومه لا شيء من المعلوفة كذلك.

ويظهر من بعضهم خلاف ذلك، حيث قال: مفهوم قولنا: «كلّ حيوانٍ مأكول اللحم يتوضّأ من سؤره ويشرب» أنّه لا شيء ممّا لا يؤكل لحمه كذلك. وقد تقدّم في مفهوم الشرط ما يغني عن إطالة الكلام في ذلك.

* * *

## معالم الدين :

# أصـل

والأصحّ أنّ التقييد بالغاية يدلّ على مخالفة ما بعدها لما قبلها، وفاقاً لأكثر المحقّقين. وخالف في ذلك السيّد رضي الله عنه فقال: «تعليق الحكم بغاية، إنّما يدلّ على ثبوته إلى تلك الغاية، وما بعدها يعلم انتفاؤه أو إثباته بدليل». ووافقه على هذا بعض العامّة.

لنا: أنّ قول القائل: «صُوموا إلى الليلِ» معناه: آخر وجوب الصوم مجيء الليل. فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه، لم يكن الليل آخراً، وهو خلاف المنطوق.

واحتجّ السيّد رضي الله عنه بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف، حتّى أنّه قال: «من فرّق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية، ليس معه إلّا الدعوى. وهو كالمناقِض؛ لفرقه بين أمرين لا فرق بينهما؛ فإن قال: فأيّ معنى لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الَّلَيْلِ﴾ إذا كان ما بعد الليل يجوز أن يكون فيه صوم؟ قلنا: وأيّ معنى لقوله عليه السلام: «في سائمة الغَنَم زكاة» والمعلوفة مثلها. فإن قيل: لا يمتنع أن تكون المصلحة في أن يعلم ثبوت الزكاة في السائمة بهذا النصّ،

ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر. قلنا: لا يمتنع فيما عُلّق بغاية، حرفاً بحرف».

والجواب: المنع من مساواته للتعليق بالصفة؛ فإنّ اللزوم هنا ظاهر؛ إذ لا ينفكّ تصوّر الصوم المقيّد بكون آخره الليل، مثلاً، عن عدمه في الليل، بخلافه هناك، كما علمت. ومبالغة السيّد رحمه الله في التسوية بينهما لا وجه لها.

والتحقيق ما ذكره بعض الأفاضل، من أنّه أقوىٰ دلالة من التعليق بالشرط. ولهذا قال بدلالته كلّ من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها.

قوله: ﴿والأصحّ أنّ التقييد بالغاية يدلّ على مخالفة ما بعدها لما قبلها﴾.

من جملة المفاهيم: مفهوم الغاية، وهو ثالث أقسام مفهوم المخالفة الّذي يعبَّر عنه بدليل الخطاب، وهو أقوى من الأوّلَين كما يأتي، ولابدّ من تحرير محلّ النزاع فيه.

فنقول: إنّ الغاية قد يطلق ويراد بها فائدة الشيء وثمرته، كما يقال في أوائل العلوم بعد تعريف العلم وبيان موضوعه: إنّ غايته كذا.

وقد يطلق ويراد بها تمام المسافة زماناً أو مكاناً، كما في قولهم: «من» لابتداء الغاية، و «إلى» لانتهائها. وتوجيهه بأنّ المراد أنّها لإفادة كون مدخولها غايةً ونهاية كما ترى، وكان منه قوله عليه السلام: هو قبل القبل بلا غاية ولا منتهى غاية، وقوله: انقطعت عنه الغايات.

وقد يطلق على ما دخلت عليه أداة الغاية، ولذا يعبَّر عن دخوله في المغيّا أو خروجه بدخول الغاية وخروجها.

وقد يطلق على نهاية الشيء بمعنى الجزء الأخير منه الّذي يمتدّ ذلك الشيء إليه بنفسه، أو بحسب محلّه، أو زمانه، أو مكانه، فيدخل فيه وإن قلنا بخروج ما بعد الأداة، كما تقول: غاية مرامي ومنتهى مقصدي كذا، وغاية ما في الباب كذا مع احتمالها للمعنى الثاني.

وقد يطلق على حدّه الخارج عنه المتّصل بآخره وإن قلنا بدخول ما بعد الأداة، كما قد يقال: غايات الدار لنهاياتها، ويراد بها حدودها، وكان منه قوله عليه السلام: «هو غاية كلّ غاية». ومثله قولك: يا غاية أمل الآملين، ورجاء الراجين، ورغبة الراغبين، ومطلب الطالبين، ومُنى المحبِّين، وما أشبه ذلك يريد بذلك انتهاءها إليه، وكان الأوّل مأخوذ من أحد الأخيرين، فإنّ فائدة الشيء وثمرته هي غايته الّتي ينتهي ذلك الشيء إليها وينقطع دونها فكأنّها نهايته وحدّه. إمّا بادّعاء دخولها فيه ووقوعها في آخره لأنّها المقصودة منه فلا يطلب وراءها أمر، أو وعلى أنّها خارجة عن ذلك الشيء فكأنّها حدّه الّذي يتّصل به.

وأمّا الثاني فيمكن أن يكون إطلاق الغاية عليه من باب إطلاق اسم الجزء على الكلّ، لعدم تبادر المجموع من إطلاق الغاية، وإنّما يطلق عليه أحياناً لقيام القرينة عليه، كما قد يطلق المنتهى على تمام الشيء لا خصوص جزئه الأخير، كما يقال: منتهى المطلب والكلام، وغاية المأمول والمرام، وفي الدعاء: «أسألك بمنتهى الرحمة من كتابك» أي برحمتك كلّها، إذ الوصول إلى الغاية وصول إلى الجميع.

والثالث يرجع إلى أحد الأخيرين على اختلاف القولين، وهل هي مشتركة بينهما لفظاً أو معنىً، أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر؟ وجوه مبنيّة على أنّ الأصل دخول الغاية في المغيّا أو خروجها عنه، أو هي قابلة للمعنيين صالحة لكلٍّ من الوجهين حتّى يقوم قرينة على إحدى الخصوصيّتين.

والوجه أن يقال: إنّ هذا الكلام ان أُريد به تحقيق معنى الغاية كان أحرى بالبناء على الأوّل والتفرّع عليه، لوضوح أنّ الأصل حمل اللفظ على حقيقته إلى أن يقوم هناك قرينة أو شاهد على الخروج عنها، وهو ظاهر، وإن رجع إلى تحقيق معنى الأداة ففيه الخلاف المعروف بين النحاة والأُصوليّين، وهو: أنّ مدخول «إلى» وما يؤدّي مؤدّاها هل يندرج في المغيّا بها، أوْ لا؟

وعلى الثاني فهل فيه دلالة على خروجه عنه، أو لا يدلّ على شيءٍ من الأمرين إلّا بقرينةٍ من الخارج؟ وهذا الخلاف لا يبتني على تحقيق معنى الغاية، ولا هو ممّا يتفرّع على الخلاف المذكور، فيمكن القول بدخول الغاية وخروج ما بعد الأداة، فيكون وضعها لانتهاء الغاية، بمعنى انقطاعها عندها فلا يكون ما بعدها غاية. ويمكن العكس أيضاً فيكون انتهاؤها بانتهاء مدخولها، إذ الغاية هنا بمعنى المسافة فتكون الغاية بالمعنى المذكور خارجة عنها، إلّا أنّ الظاهر من كلماتهم والمعروف في إطلاقاتهم أن يكون ما بعد الأداة غاية، فيكون قولك: «صُمْ إلى الليل» في معنى صُمْ صياماً غايته الليل، وذلك يعطي توافقهما في المدلول.

وزعم بعضهم أنّ خروج غاية الشيء ونهايته عنه ضروريّ وإنّما يتردّد لفظ الآخِر بين المعنيين لإطلاقه عليهما، وهو كما ترى.

والّذي يقتضيه التحقيق والنظر الدقيق: أنّ معنى الغاية والآخِر والنهاية بحسب أصلها وحقيقتها إنّما يقع فيما بين الجزءين المذكورين الداخلي والخارجي، فليس شيء منهما بحقيقته غاية الشيء المستمرّ وآخِره ومنتهاه. وكذا الحال في المبدأ فإنّه يقابل المنتهى، فحقيقتهما حينئذٍ أمران موهومان اعتباريّان منتزعان من طرفي الشيء الممتدّ، كالسطح المتوهّم بين الجسمين، فيدخل ما بعد الأداة فيما بعد الغاية بالمعنى المذكور على القول بخروجه عن المغيّا، وفيما قبلها على القول بدخوله. وحيث إنّ الأمر الاعتباري المذكور بعيد عن فهم العرف ولا يترتّب عليه بنفسه كثير فائدة فلا جرم كان المنساق من لفظ «الغاية» ومن أداتها أحد الجزءين المتّصلين به، وعليه جرت الاستعمالات الشائعة، لكونه أقرب المجازات إلى الحقيقة، ويتساوى نسبتهما إليه من حيث نفسه، إلّا أنّه قد يغلب الاستعمال في أحدهما فيحمل المطلق عليه، ومنه نشأ الخلاف في الدخول والخروج، فليس الاستعمال في شيءٍ منهما بحسب الأصل واقعاً على حقيقته، كيف؟ وهما مركّبان من أجزاء غالباً، ومن البيّن خروج ما سوى الجزء الأخير من الأوّل، والأوّل من الثاني عن معناها فكذا الجزءان، فإطلاقه عليهما لاتّصالهما به وقربهما إليه، أو باعتبار تركّبهما من الآخر وما قبله أو ما بعده، للقطع بأنّ ما قبل الآخِر ليس من الآخر، وكذا ما بعده، فإطلاقه على أحدهما بالإضافة إلى ما تقدّمه أو تأخّر عنه فهو آخر إضافي لا حقيقي، ولذا لا يطلق على الجزء البعيد عنه كالنصف الأخير في النهاية والأوّل في البداية إلّا بطريق الإضافة، وكلّما قرب إلى الطرفين كان أقرب وألصق بحقيقة المبدأ والمنتهى والأوّل والآخِر.

نعم، قد يقال بصيرورة اللفظ حقيقةً في أحدهما لكثرة الاستعمال فيه وشيوعه، كما هو الظاهر من لفظَي «الأوّل» و «الآخِر» فيمكن الجمع بين هذا الوجه وكلّ واحدٍ من الأقوال والوجوه الآتية، فقد يقال بصيرورته حقيقةً في الجزء الخارج ـ مثلاً ـ نظراً إلى كثرة الاستعمال فيه خاصّة، فلا يحمل على الداخل إلّا بقرينة، أو فيهما مع تقابلهما، إلّا أنّه ينصرف إلى الخارج، لكون الاستعمال فيه

أكثر، كما علّله جماعة من النُحاة بذلك، وإلّا فالأصل تساوي نسبة الأمرين إلى المعنى الأصلي في البداية والنهاية، وإنّما يختلفان بالعوارض، فلا استبعاد في التفصيلات الآتية، كالتفصيل بين الطرفين أو بين المتجانسين وغيرهما، أو بين لفظي «حتّى» و «إلى»، أو بين الاقتران بـ«من» وعدمه، إلى غير ذلك، مع غاية بعد اعتبار تلك الخصوصيّات في الوضع، وندرة اشتراك اللفظ بين المتقابلين حتّى ظنّ امتناعه، إذ بعد إناطة الأمر بشيوع الاستعمال يراعى في كلّ مقامٍ على حسبه وإن اتّحدت الحقيقة، فتأمّل هذا.

وربّما يسبق إلى بعض الأوهام أنّ الخلاف في مفهوم الغاية إنّما وقع في نفس الغاية، وأمّا ما بعد الغاية فلا خلاف في مخالفته لما قبلها في الحكم.

قال العضدي وقد يقال الكلام في الآخِر نفسه ففي قوله: إلى المرافق آخر المرافق، وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق. وذكر شارح الشرح في توضيحه: أنّ النزاع لم يقع فيما بعد الغاية، إذ لم يقل أحد بدخول ما بعد المرافق في الغسل، وإنّما النزاع في نفس الغاية، كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرفق هل يلزم انتفاء الحكم فيه؟ ولا معنى لمفهوم الغاية سوى أنّها لا تدخل في الحكم، بل ينتفي الحكم عند تحقّقها.

وربّما يرشد إلى هذا الكلام ما ذكره العلّامة في غير موضع من كتبه والرازي من التفصيل في محلّ المسألة بين صورة انفصال الغاية عن المغيّا بمفصّلٍ محسوسٍ وغيرها، فإنّه إنّما يناسب الكلام في نفس الغاية، أمّا فيما بعدها فلا يعقل الفرق بين الصورتين، ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ بين المسألتين بوناً بعيداً، إذ النزاع في أحدهما في دلالة المنطوق، وفي الأُخرى في المفهوم، والخلاف في الأُولى إنّما هو في دلالة الكلام على موافقة الغاية للمغيّا في الحكم ودخولها فيه وعدمها، وفي الثانية في دلالته على مخالفة ما بعدها لا قبلها فيه وعدمها بعد القطع بعدم دلالته على توافقهما في الحكم، فنفي الخلاف عن مخالفته لما قبلها في الحكم كما عن بعضهم ممنوع جدّاً بل فاسد قطعاً، إذ الخلاف في ذلك بين الخاصّة

والعامّة ظاهر مشهور وينادي به عباراتهم وأدلّتهم، وعبارة المصنّف رحمه الله وغيره من الأُصوليّين كالسيّد والفاضلين والعميدي والآمدي والرازي وغيرهم في عنوان المسألة وبيان أدلّة الفريقين صريحة في ذلك.

نعم، ما ذكر من أنّه لم يقل أحد بمشاركة ما بعدها لما قبلها في الحكم ظاهر، ولا ربط له بما هو المقصود من إفادة المعنى المفهومي.

نعم، يأتي الخلاف المذكور في نفس الغاية أيضاً على القول بخروجها عن المغيّا، فيقال حينئذٍ: إنّ التقييد بالغاية هل يدلّ على انتفاء الحكم عن نفس الغاية وما بعدها، أم لا؟ وأمّا على القول بدخولها في المغيّا فلابدّ من تخصيص الخلاف المذكور بما بعدها، كما هو المعروف في عنوان المسألة، وكذا على القول بنفي الدلالة على كلا الأمرين أو التوقّف في ترجيح أحد القولين.

وأمّا الغاية بالمعنى الّذي ذكرناه فليس واسطةً بين ما قبلها وما بعدها إلّا بالاعتبار فلا يقع فيها الكلام، ولفظ «الغاية» في كلام المصنّف يحتمل المعنى المذكور فلا يكون بين ما قبلها وما بعدها واسطة، ويحتمل إرادة مدخول الأداة فيكون ساكناً عن حكمه بنفسه، وقد يحمل على نفس الأداة ليختصّ بمدخولها، بناءً على ما احتمله العضدي ومن تبعه في المسألة، وهو مع ما عرفت من محلّ المسألة بعيد عن معنى الغاية، إذ لم يظهر استعمالها في الأداة نفسها، وليست هي من معانيها، فلا تغفل.

وتأتي المسألتان في مدخول «مِن» وما قبله أيضاً، فمن قال بثبوت مفهوم الغاية ينبغي أن يقول بمثله في البداية، والنافي يلزمه القول بنفي الدلالة هناك أيضاً، لجريان أدلّة الفريقين في كلٍّ من المقامين على مثال الآخر.

وكذلك من قال بدخول ما بعد «إلى» في المغيّا بها ينبغي أن يقول بدخول ما بعد «مِن» فيه أيضاً، إذ الحكم فيه إن لم يكن أظهر فليس بأخفى من الأوّل.

وقد يتوهّم من كلام نجم الأئمّة اختصاص الخلاف بالأوّل ونفي الخلاف عن خروج الثاني، وهو وهْم.

نعم، لا يلزم العكس، لإمكان القول بالتفصيل بينهما في ذلك، كما يأتي إن شاء الله تعالى، وإن كان خلاف المشهور.

ثمّ الظاهر أنّه لا فرق في محلّ المسألة بين أدوات الابتداء والانتهاء كـ«مِن» و«إلى» و«حتّى» وغيرها، وهل يأتي الكلام في لفظ «الأوّل» و«الآخِر» و«البداية» و «النهاية» و «الابتداء» و «الانتهاء» وأمثالها؟ يحتمل ذلك، إذ الأدوات المذكورة مفيدة لتلك المعاني، ولا فرق بين الدالّ والمدلول في إفادة المعنى المفهومي.

وفيه: أنّ دلالتها على انتفاء المحدود بها سابقاً أو لاحقاً ظاهرة، وأمّا الأدوات فيمكن إرجاع الخلاف فيها إلى الخلاف في تعيين الأمر المحدود، وأنّه الحكم أو الموضوع، والكلّي أو الفرد، لبعد الخلاف في إفادتها لتلك المعاني، ولا في استلزام تلك المعاني للانتفاء المذكور، فتأمّل.

وأمّا المسألة الأُخرى فيمكن اختصاصها بـ«مِن» و «إلى». وأمّا كلمة «حتّى» فإن كانت عاطفةً فلا شكّ في دخول ما بعدها في الحكم، لأنّها بمنزلة الواو.

وأمّا الخافضة فيظهر من بعضهم نفي الخلاف أيضاً في دخول ما بعدها فيما قبلها، حكي ذلك عن الشيخ شهاب الدين القرافي، وأنكره ابن هشام قائلاً: إنّ الخلاف في ذلك مشهور، وإنّما الاتّفاق في العاطفة. لكنّ المستفاد من كلام جماعةٍ منهم الجزم بالدخول، قائلين: إنّ من حقّها أن يدخل ما بعدها في الحكم، نصّ على ذلك الزمخشري في المفصّل وشارحه، وابن هشام، وابن الحاجب. وجوّز ابن مالك الدخول وعدمه، سواء كان مدخولها جزءاً أو ملاقياً لآخِر جزء.

قال نجم الأئمّة: ومذهب ابن مالك قريب، لكنّ الدخول مطلقاً أكثر وأغلب، قال: والأظهر دخول ما بعد «حتّى» في حكم ما قبلها، بخلاف «إلى».

وعن جماعةٍ منهم الشيخ عبدالقاهر والرمّاني والأندلسي وغيرهم: أنّ الجزء داخل في حكم الكلّ، كما في العاطفة، والملاقي غير داخل، والأظهر الأوّل، وكذا الحال في الابتدائيّة.

نعم، لا شكّ في استفادة الخروج من أمثال قوله تعالى: ﴿حتّى يَطْهُرنَ﴾[١] و﴿حتّى يُعْطوُا الجزيةَ﴾[٢] و﴿حتّى تَنكِح زوجاً غيره﴾[٣] و﴿حتّى تفيءَ إلى أمرِ الله﴾[٤] و﴿حتّى يرجعَ إلينا موسى﴾[٥] و﴿حتّى أتاهم نصرُنا﴾[٦] و﴿حتّى يلجَ الجملُ﴾[٧] ﴿حتّى مطلعِ الفجرِ﴾[٨] ... إلى غير ذلك، فلا تغفل.

وجملة القول في المسألة: أنّ المحكيّ عن الأكثر في كلام جماعةٍ منهم خروج حدَّي الابتداء والانتهاء عن المحدود بهما، وعزاه التفتازاني في الثاني إلى أكثر النحويّين، حتّى قال: إنّ القول بالدخول مطلقاً شاذّ لا يعرف قائله. ونسبه الشهيد الثاني إلى أكثر المحقّقين. وفي المغني: أنّه الصحيح. وقال نجم الأئمّة: إنّ الأكثر عدم دخول حدَّي الابتداء والانتهاء في المحدود، فإذا قلت: «اشتريت من هذا الموضع إلى هذا الموضع» فالموضعان لا يدخلان. ثمّ ذكر بعد الأقوال: إنّ المذهب هو الأوّل. وعلّله في المغني أيضاً بأنّ الأكثر مع القرينة عدم الدخول.

وقيل بدخولهما جميعاً حكاه جماعة. وربّما يقال بدخول الأوّل دون الثاني.

وفصّل غير واحدٍ منهم بين المجانس وغيره، فإن كانا من جنس المغيّا حكم بدخولهما فيه، كما صرّح به الشهيد في الذكرى حيث قال بدخول الحدّ المجانس في الابتداء [والانتهاء][٩]، مثل: بعت الثوب من هذا الطرف إلى هذا الطرف. وعزاه جماعة في الثاني إلى المبرّد، وحكاه ابن هشام ونجم الأئمّة قولاً. وفصّل آخرون بين ما إذا كان أحدهما منفصلاً عن المغيّا بمفصّلٍ محسوسٍ فيخرج عن الحكم، وما إذا لم يكن كذلك فيدخل، قاله السيوري في التنقيح فيهما معاً، وبه صرّح الشهيد الثاني في الانتهاء، وعليه يحمل كلام العلّامة في غير موضعٍ من كتبه، والرازي كما يأتي إن شاء الله تعالى.

---

(١) البقرة: ٢٢٢.
(٢) التوبة: ٢٩.
(٣) البقرة: ٢٣٠.
(٤) الحجرات: ٩.
(٥) طه: ٩١.
(٦) الأنعام: ٣٤.
(٧) الأعراف: ٤٠.
(٨) القدر: ٥.
(٩) أضفناه من الذكرى.

وأنت خبير بأنّ اختلاف الجنس يلازم الانفصال، إذ لا يُطلب وراءه فاصل آخر، فيظهر الفرق بين التفصيلين في المجانس، لإمكان الفاصل المحسوس فيه. وقد يعقل اختلاف الجنس في غير المحسوس فيظهر الفرق فيه أيضاً، ويكون النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه.

ولا يخفى بُعده، فإنّ تقييد الفاصل بالمحسوس إنّما يراد به فيما يكون المغيّا محسوساً، ففي مثل الملكات النفسانيّة وغيرها إنّما يتحقّق الفصل باختلاف الجنس، ومنهم من جمع بين التفصيلين، فاكتفى في الدخول بأحد الوصفين، كما يظهر من الذكرى حيث علّل الحكم بدخول المرفق في الغسل بكلٍّ من الوجهين. وحكى في التمهيد قولاً بدخول الغاية، إلّا أن تقترن بـ«من» نحو: بعتك من هذه الشجرة إلى هذا، فلا تدخل الغاية حينئذٍ وتوقف آخرون بين الدخول والخروج[1]، فلا يحمل اللفظ على أحدهما إلّا بدليلٍ من خارج، ويتصوّر ذلك على وجوه:

أحدها: التردّد بين القولين أو الأقوال وعدم الجزم بصحّة أحدهما أو فساده، فيتوقّف حينئذٍ في تعيين المعنى الموضوع له أو المعنى المراد من اللفظ.

الثاني: الجزم باشتراكه لفظاً بين المعنيين، فيكون التردّد في الثاني دون الأوّل، فيتوقّف حمله على أحدهما على القرينة المعيّنة.

الثالث: الجزم بعدم الدلالة على شيءٍ منهما وصلاحيّته لكلٍّ منهما إلى أن يقوم دليل على أحدهما، فيكون موضوعاً للقدر المشترك بين الأمرين، وهذا هو الظاهر من كلام جماعةٍ منهم صاحب الكشّاف، حيث قال: إنّ «إلى» للغاية، وأمّا دخولها

---

(١) في هامش المطبوع مايلي:

قال جمال الدين الخوانساري رحمه الله تعالى: لاريب أنّ «إلى» قد استعمل فيما كان بعده خارجاً، نحو: «أتِمّوا الصيام إلى الليل». والظاهر أنّه كثيراً ما يستعمل أيضاً فيما كان بعد الغاية داخلاً، كما يقال: سِرتُ من البصرة إلى الكوفة، والمراد: أنّ الكوفة آخِر جزءٍ سار فيه.

ومنه: آية المرافق، لإجماع أصحابنا على دخول المرفقين، وحينئذٍ فيحتمل أن تكون الغاية بمعنى الطرف، وتكون في الآخر مجازاً، وأن تكون الغاية بمعنى الجزء الأخير، وتكون في الآخر مجازاً والحكم بأحدهما لا يخلو من إشكال، وللتوقّف فيه مجال. انتهى (منه دام ظلّه العالي).

وخروجها فيدور مع الدليل، إلى أن قال: وقوله تعالى: ﴿إلى المرافق﴾ لا دليل فيه على أحد الأمرين، وبه قال في مشرق الشمسين وغاية المأمول وغيرهما، وليس ذلك من باب الاشتراك بين المتناقضين حتّى يناقش في جوازه، نظراً إلى انتفاء الفائدة في وضعه على الاشتراك اللفظي، وفقدان القدر الجامع بين الوجود والعدم على المعنوي، وإنّما يكون اللفظ على الوجه المذكور موضوعاً للقدر المشترك بين طرفي المغيّا وحدّيه الخارجين المتّصلين بهما، بمعنى عدم كونه بحسب الوضع اللغوي منافياً لإرادة شيءٍ من الأمرين، بل يجتمع مع إرادة كلٍّ منهما، فتكون الخصوصيّة موقوفةً على قيام قرينةٍ عليها، إلّا أنّه يكفي في قرينة الخروج عدم قيام قرينةٍ على إرادة الدخول، لصدق الغاية حينئذٍ على أقرب الأمرين، ولأنّه المتيّقن من إرادة المتكلّم، فيرجع القول المذكور إلى القول الأوّل، إلّا أنّ الفرق بينهما يظهر في إثبات المفهوم في نفس الغاية وعدمه. فعلى الأوّل يلحق الغاية بما بعدها، ويحكم بمخالفتها في الحكم لما قبلها، ومثلها الحال في حدّ الابتداء فيلحق حينئذٍ بما قبله، بخلاف الوجه المذكور، لجواز مشاركة الحدّين للمحدود في الحكم، وإنّما لا يحكم بها، للزوم الاقتصار في القدر الداخل على المتيقّن، فيرجع في نفس الحدّين إلى مقتضى الأصل، فإن اقتضى مشاركتهما للمحدود أو لما قبله أو بعده حكم بأحدهما، وإلّا لزم نفي الحكمين عنهما وإن كان مخالفتهما مع الجانبين في الحكم الواقعي مستبعداً، إلّا أنّ العلم الإجمالي بأحد الحكمين قد لا يمنع من نفيهما جميعاً بالأصل، وذلك ممّا يختلف بحسب اختلاف المقامات. هذا إذا لم يكن هناك عموم أو إطلاق يدلّ على إثبات الحكم المفروض في نفس الحدّين أو نفيه عنهما، وإلّا تعيَّن الأخذ به على كلٍّ من الوجوه الثلاثة.

غاية الأمر الجزم بعدم المعارض على الأخير بخلاف الأوّلين، لاحتمال معارضة الإطلاق بمدلول الحدّين، إلّا أنّ الاحتمال لا يجدي في ذلك شيئاً، إذ لا يجوز رفع اليد عن الدليل الشرعي بمجرّد الاحتمال.

وهناك احتمال رابع مبنيّ على ما ذكرناه من كون حقيقة الغاية أمراً اعتباريّاً،

وإنّما شاع استعمالها واستعمال أداتها فيما يقرب منه من أحد الطرفين، فالتوقّف في تعيين أحد المجازين. كما أنّ سائر الأقوال حينئذٍ مبنيّة على ترجيح أحدهما بالشهرة وكثرة الاستعمال.

وقد ظهر بما ذكر: أنّ القول بالخروج مطلقاً أو في بعض الصور أيضاً يتصوّر على وجهين:

أحدهما: القول بدلالة اللفظ على خروج الغاية عن المغيّا كما بعدها. وينبغي أن تكون الدلالة حينئذٍ قائمةً بأداة الغاية، فتكون موضوعةً لانقطاع الحكم دونها، أو دالّةً عليه بغير الوضع. ومثله الحال في حدّ الابتداء.

والآخر: القول بعدم الدلالة على الدخول، فلا يمكن الحكم بدخول الحدّين، نظراً إلى انتفاء الشاهد عليه، فيبنى على خروجهما من باب الاقتصار على القدر المتيقّن. وكلام أكثر القائلين بالخروج لا يأبى عن إرادة هذا المعنى، فيمكن الجمع بينه وبين القول بالوقف بالمعنى الأخير كما عرفت، بل قد يوجد في كلماتهم ما يشهد بذلك.

والقول بالتفصيل أيضاً بأقسامه يتصوّر على وجهين:

أحدهما: القول باختلاف الوضع في ذلك بحسب اختلاف المقامات، فتكون الدلالة على كلا الوجهين مستندةً إلى الوضع.

والآخر: القول بكون الخصوصية في إحدى الصورتين قرينةً على أحد الأمرين مع اتّحاد الوضع اللغوي فيهما، وهو الظاهر، لبعد الاختلاف في الوضع اللغوي على الوجه المذكور مع مخالفته للأصل.

والقول بالوقف أيضاً يتصوّر على وجهين:

أحدهما: الجزم بالدلالة على أحد الأمرين من الدخول أو الخروج، والتوقّف في التعيين استبعاداً للسكوت عن حكم الحدّين مع بيان حكم الطرفين منطوقاً ومفهوماً، فينبغي اندراجه في أحد المدلولين.

والآخر: التردّد بين الدلالة وعدمها أيضاً. ثمّ إنّ الدلالة على أحد القولين

الأوّلين أيضاً يمكن أن تكون وضعيّةً فتكون مستندةً إلى وضع الأداة لما يفيد ذلك، لوضوح أنّه لا تأثير لوضع مدخولها في الدلالة على ذلك. ويمكن أن تكون مبنيّةً على دعوى انصراف اللفظ إلى أحد المعنيين، أو ظهوره فيه من غير أن تكون مستندةً إلى نفس الوضع اللغوي.

هذا، وفي المسألة احتمال آخر، وهو التفصيل بين الجزء والكلّ، فيقال بالدلالة على دخول البعض دون الكلّ، حيث يكون أحد الحدّين مركّباً قابلاً للتجزئة، وإلّا فيدخل.

ولا يخفى أنّ القول بدخول البعض يتوجّه في مقامين:

أحدهما: فيما إذا توقّف العلم باستيعاب ما بين الحدّين على إدخال البعض من باب المقدّمة، كالسعي في ما بين الصفا والمروة، فيرجع إلى القول بالخروج، لوضوح أنّ المقدّمة خارجة عن ذي المقدّمة.

والآخر: فيما إذا كان مدخول الحرفين مشتركاً بين الكلّ والبعض، فيصدق بإدخال البعض ويرجع إلى القول بالدخول.

**حجّة القول بالخروج مطلقاً وجوه:**

**منها:** أنّه المتبادر من إطلاق اللفظ حيث لا يكون هناك قرينة على أحد الأمرين، ويصحّ سلبه عن المعنى الآخر، فإنّ السير في الكوفة ليس سيراً إلى الكوفة قطعاً، وكذلك الصوم في الليل ليس صوماً إلى الليل قطعاً، ويرشد إليه صدق الامتثال للأمر المحدود مع الاقتصار على ما بين الحدّين.

وفيه: أنّ صدق الامتثال يمكن أن يكون من جهة كونه القدر المتيقّن من الخطاب، لا من جهة الدلالة على خصوص ما يفيد الخروج.

**ومنها:** أنّ ذلك مختار أكثر النحاة والأُصوليّين، فإنّ حكاية الشهرة عليه مستفيضة في كلمات الفريقين، ولا ريب أنّه يفيد الظنّ بالوضع، أو المراد من اللفظ سيّما مع شذوذ القول بالدخول كما نصّ عليه بعضهم.

وفيه ما عرفت من أنّ كلمات القوم لا تأبى عن إرادة الاقتصار على المتيقّن في الحكم، فلا تدلّ على إرادة خصوص المعنى المذكور.

ومنها: أنّه الأكثر في الاستعمالات الواقعة في كلمات العرب ولو مع القرينة، كما نصّ عليه نجم الأئمّة وابن هشام وغيرهما، فيجب الحمل عليه عند التردّد، إذ الظنّ يلحق المشكوك فيه بالأعمّ الأغلب.

وفيه: أنّ كثرة الاستعمال مع القرينة لا يدلّ على الحقيقة ما لم يتبادر المعنى من نفس اللفظ، ألا ترى أنّ الاستعمالات المجازيّة في كلام العرب أكثر من الحقائق، حتّى قيل: إنّ أكثر اللغات مجازات؛ وذلك لأنّ المجازات أبلغ من الحقائق، والعرب إنّما تقصد المعاني البليغة في تعبيراتهم.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ المقصود من الاحتجاج بكثرة الاستعمال تشخيص المراد من اللفظ، ولا ريب في حصول الظنّ به من ذلك، سواء كان ذلك مستنداً إلى الوضع أو غيره، وإنّما المقصود من إثبات الوضع أيضاً تشخيص المراد.

نعم، إن ثبت كونه مجازاً في ذلك كان الأصل عدمه، وأمّا مع خروج الخصوصيّة عن الوضع وغلبة وقوع الاستعمال في المقام المخصوص فيحصل الظنّ بإرادته، ولا يلزم التجوّز.

وثانياً: أنّ الغالب وإن كان هو الاستعمال المجازي المبنيّ على ملاحظة العلاقة لكنّ ذلك حيث يتعيّن المعنى الحقيقي، أمّا مع الشكّ فيه والعلم بغلبة الاستعمال في المعنى المخصوص وندرة وقوعه في غيره فيمكن الاستناد إليه في كونه حقيقةً في ذلك، إذ الظاهر عدم ملاحظة العلاقة في تلك الاستعمالات الشائعة وعدم ابتنائها على القرينة، فتأمّل.

وأنت خبير بأنّ الوجه المذكور إن تمّ فلا يدلّ أيضاً على وضع الأداة لخصوص المعنى المذكور حتّى يكون مجازاً في غيره، فيمكن وضعه لِمَا يعمّ الأمرين، فلا تغفل.

ومنها: أنّ الغاية إنّما تُطلق على نهاية الشيء وهي الّتي ينتهي ذلك الشيء إليها، فتكون خارجةً عن المغيّا، فكذا كلّ ما يدلّ عليها، حتّى قال الباغنوي:

إنّ الّذي يطلق على كلا الأمرين هو لفظ «الآخِر» فإنّه كما يطلق على الطرف الخارج عن الشيء كذا يطلق على الّذي ينقطع الكلّ عنده، كما يقال: أوّل الأنبياء آدم وآخِرهم محمّدﷺ. وأما لفظ «الغاية» وكلمة «إلى» الّتي للغاية فظاهر أنّها تستعمل فيما إذا كان ما بعدها خارجاً عمّا قبلها، وإلّا لم يكن للغاية والنهاية، فإنّ كون نهاية الشيء خارجاً عنه ضروري. وأمّا كلمة «إلى» الّتي لم تكن ما بعدها خارجاً عمّا قبلها فهي بمعنى مع، وليست للغاية، فكان خارجاً عمّا نحن فيه. وربّما يؤيّد ذلك: أنّ المرافق حيث كانت عند الأصحاب داخلةً في المغسول جعلوا لفظة «إلى» في الآية الشريفة بمعنى مع، كما ورد النصّ في ذلك، وذكره جماعة من مفسِّري الأصحاب.

وفيه: أنّ دعوى الضرورة على خروج نهاية الشيء عنه ممنوعة جدّاً، بل الظاهر عدم الفرق بين معنى الآخِر والنهاية، لإطلاقهما على كلا الأمرين. ثمّ إنّه لا يلزم في موارد ظهور الدخول أن يجعل «إلى» بمعنى «مع» لندرة استعمالها فيه، ولذا نقل نجم الأئمّة وغيره الخلاف المذكور في «إلى» الّتي للغاية، ثمّ ذكر مجيئه بمعنى مع، ومثله بقوله تعالى: ﴿إلى أموالكم﴾ وقوله: ﴿إلى المرافق﴾ ثمّ جعل التحقيق فيه كونها بمعنى الانتهاء، أي تضيفونها إلى أموالكم، ومضافة إلى المرافق. وعلى ما ذكرنا فلا حاجة في الأخير إلى التكلّف المذكور لثبوت استعمالها بمعنى الغاية في كلا المقامين. نعم، يحتمل الأمران في الأوّل، لعدم وروده في انتهاء الغاية.

ومنها: أنّ الأصل عدم الدخول، لدوران الأمر فيه بين الزائد والناقص، ومن المعلوم أنّه مع دوران الحادث بين الأقلّ والأكثر يتعيّن الاقتصار فيه على القدر المتيقّن.

وفيه: أنّه إن أُريد بذلك الأصل العملي في الشبهة الحكميّة توقّف التمسّك به على كون المغيّا مخالفاً للأصل فلا يطّرد، مع أنّه لا يؤثّر في إثبات الوضع، ولا في دلالة اللفظ.

وإن أُريد أنّ الأصل عدم دخوله في مدلول اللفظ، أو عدم تعلّق غرض الواضع به، أو عدم تعلّق إرادة المتكلّم بإفادته ففيه: أنّ الدلالة على الدخول كما تخالف الأصل كذا الدلالة على الخروج، فمع دوران الأمر بينهما لا مجال لإثبات أحدهما بالأصل، والمدَّعى إنّما هو الدلالة على الخروج ليترتّب عليه الحكم بمخالفة الغاية للمغيّا في الحكم كما بعدها بمقتضى الدليل الاجتهادي، فكيف يتمسّك فيه بالأصل العملي؟ إذ من البيّن عدم جواز تعيين الحادث بالأصل سيّما مع معارضته بالمثل، بل الأصل خروج كلٍّ من الأمرين عن مراد المتكلّم، وعدم دلالة اللفظ على شيءٍ منهما، فتعيّن الرجوع إلى الأصل العملي في نفس الحكم كما ذكر، فلا ربط له بالمدّعى إلّا إذا حملنا كلام القائل بالخروج على الوجه المذكور.

ومنها: حسن الاستفهام عن حكم الغاية فيدلّ على خروجها عن المغيّا، إذ مع فرض الدخول لا يحسن الاستفهام عنه. وفيه: أنّه كما يدلّ على عدم الدخول كذا يدلّ على عدم الخروج أيضاً، فلو تمّ ذلك لدلّ على نفي كلٍّ من الأمرين، وهو خلاف المقصود إلّا على الاحتمال المذكور، مع أنّ الدلالة على تقديرها ظنّية، ومن البيّن حسن الاستفهام المفيد للعلم أو لقوّة الظنّ معها.

ومنها: تحقّق الاستعمال في كلٍّ من الأمرين، وصحّة إطلاق اللفظ على كلا الوجهين فيدلّ على كونه حقيقةً في القدر المشترك بينهما، إذ الأصل في الاستعمال الحقيقة، لمخالفة كلٍّ من المجاز والاشتراك للأصل، ومن البيّن أنّ القدر المشترك بين الدخول والخروج إنّما يتحقّق مع خروجه عن المدلول.

وفيه أوّلاً: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، كما تقرّر في محلّه.

وثانياً: أنّ التجوّز لازم على كلٍّ من الأقوال، للزومه على الوجه المذكور أيضاً عند استعمال اللفظ في كلٍّ من الخصوصيّتين.

وثالثاً: أنّه لا يوافق المدّعى، إذ المقصود هو الدلالة على خصوص ما يفيد الخروج ليترتّب عليه الحكم بمخالفة الغاية لما قبلها، فلا يعقل إثباته بالأصل

المذكور. فظهر ممّا ذكر: أنّ الوجوه المذكورة بالدلالة على وضعها للأعمّ وخروج كلٍّ من الخصوصيّتين مع انتفاء القرينة عن مدلول اللفظ أوْلى.

**حجّة القول بالدخول:** أنّ البداية بمعنى الجزء الأوّل، والغاية بمعنى الجزء الآخِر، ومن البيّن أنّ أوّل الشيء وآخِره متقابلان داخلان في ذلك الشيء، فإرادة الخروج خروج عن مدلول اللفظ، وأنّ المتبادر من الإطلاق ذلك، كما في قولك: قرأت الكتاب من أوّله إلى آخِره، واشتريت الثوب من هذا الطرف إلى هذا الطرف.

وفيه المنع من كون الغاية بالمعنى المذكور، والمنع من كون أداتها موضوعةً لذلك، بل كأنّه إعادة للمدّعى ومصادرة على المطلوب، والمنع من استناد فهم الدخول إلى الإطلاق، بل إلى القرينة كلفظ «الأوّل» و «الآخِر» و «الطرف» في المثالين.

و**حجة التفصيل بين الطرفين:** أنّه المتبادر من نفس اللفظ عند عدم القرينة، كما في قولك: قرأت القرآن من سورة كذا إلى سورة كذا، والكتاب من فصل كذا، ويشهد به جواز الحكم بمقتضاه في العقود والإيقاعات المتعلّقة بالغايات المحدودة، كما لو آجر نفسه أو مالَه من السبت إلى الجمعة، أو متّعت نفسها من أوّل الشهر إلى الحادي عشر مثلاً، أو نذر الصور ـ مثلاً ـ من أوّل الشهر إلى الشهر المقبل أو من الصيف إلى الشتاء، أو شرط لنفسه الخيار من شهر كذا إلى شهر كذا أو من يوم كذا إلى يوم كذا، أو شرط في المكاتبة أداء المال إلى الشهر الفلاني، أو قيّد المزارعة والمساقاة والقرض والحبس والمضاربة والشركة وغيرها إلى يومٍ معلوم، أو قال المولى لعبده: افعل كذا من يوم كذا إلى يوم كذا، إلى غير ذلك من الأمثلة، فإنّ المستفاد منها دخول الأوّل وخروج الآخِر، مع وضوح انتفاء القرائن في تلك الموارد، لتساوي نسبتي الدخول والخروج فيها إلى حال المتكلّم، فيكون التبادر المذكور ناشئاً من حاقّ اللفظ، فيدلّ على الحقيقة.

و**أيضاً فلا شكّ** في أنّ «مِن» للابتداء و «إلى» للانتهاء، ولا معنى للابتداء

بالشيء إلّا دخوله، ولا للانتهاء عند الشيء إلّا خروجه، ويضعّفه بعد التفرقة بين الطرفين المتقابلين.

ومن المعلوم أنّ مفهومَي الابتداء والانتهاء أمران متضادّان، ومتعلّقهما متقابلان واقعان في طرفَي الغاية وحدّيهما، فلا وجه لدخول أحدهما وخروج الآخر، مع أنّا لم نقف على مصرِّح بذلك إلّا من نادرٍ من المتأخّرين، بل ربّما يوهم كلام نجم الأئمّة اختصاص الخلاف بالآخر، حيث قال: الأكثر على عدم دخول حدّي الابتداء والانتهاء في المحدود. وقال بعضهم: ما بعد «إلى» ظاهر في الدخول إلى آخر كلامه.

ويمكن الجواب عن الوجه الأوّل:

أوّلاً: أنّ الأمثلة مختلفة في ذلك، فكما أنّ المفهوم من الأمثلة المذكورة ما ذكر كذا المفهوم من أمثلةٍ أُخرى هو الخروج مطلقاً، كما في الأمر بالسعي من الصفا إلى المروة ومن المروة إلى الصفا، وبعتك أو وهبتك الأرض من قرية كذا إلى قرية كذا ومن أُخرى، وهو الدخول كذلك، كما في قولك: قرأته من أوّله إلى آخِره، وغسلته من قرنه إلى قدمه، وسرت من الكوفة إلى البصرة، إلى غير ذلك. وإذا كانت الأمثلة مختلفةً في المعنى المفهوم منها لم يمكن الاحتجاج بشيءٍ منها.

ويمكن أن يقال: إنّ القرائن في الأمثلة المذكورة قائمة على إرادة ما ذكر ظاهرةً في ذلك بخلاف الأُولى، لِما عرفت من تساوي نسبتي الدخول والخروج إلى ما هو عليه من الحال، وظاهر المقال، فإنّ من أمر عبده بالفعل المعيّن من يوم كذا إلى كذا صحّ امتثاله مع خروج الثاني دون الأوّل، وكذا الحال في الآجال المقدّرة في العقود والشروط والنذور والأيمان والعهود وغيرها، وللمنع من ذلك مجال، لإمكان الاستناد إلى بعض القرائن في أكثرها ولا أقلّ من جريان العادة على التعبير بذلك عن المعنى المذكور، فيكون العادة هي القرينة، وأمّا ما لا يقترن بشيءٍ من القرائن فيمكن المنع من استفادة المعنى المذكور منه.

وثانياً: أنّ صدق تلك الألفاظ مع خروج الغاية يمكن أن يكون مبنيّاً على

صلاحيّة اللفظ لكلٍّ من الأمرين وصدق الامتثال على كلٍّ من الوجهين فيقتصر على المتيقّن استناداً إلى الأصل.

ويمكن أن يقال: إنّ ذلك أيضاً أحد وجهَي التفصيل المذكور، فيكون الخروج مبنيّاً على الأصل، والدخول مستنداً إلى دلالة اللفظ.

وعن الوجه الثاني: أنّ دلالة الابتداء بالشيء على دخوله والانتهاء عنده على خروجه مستندة إلى حرف الجرّ والظرف وتعلّقهما بلفظي «الابتداء» و «الانتهاء» ونحن نمنع وضع الأداة للمعنى المذكور، فيمكن التعبير عن معناها بعكس المذكور، فيقال بكون «من» للابتداء عند الشيء و «إلى» للانتهاء بالشيء فلا يفيد ما ذكر.

**حجّة التفصيل بين المجانس وغيره ووجود المفصّل وعدمه:** لزوم التحكّم على القول بالخروج مع انتفاء المميّز، وتوقّف الاستيعاب والامتثال على الدخول حينئذٍ بخلاف غيره، مضافاً إلى فهم العرف في المقامين.

والأوّل والأخير ممنوعان، والثاني مع كونه خلاف المدّعى إنّما يقضي بدخول جزءٍ من الطرفين ولو في غير المجانس، كما في قولك: صم إلى الليل، وقد يقتضي المقدّمة عكس المطلوب فضلاً عن عدم الدخول، كما لو كان حكم الخارج عمّا بين الحدّين مخالفاً للأصل على أنّه قد ينتفي ذو المقدّمة، كما لو قطع اليد من نفس المرفق فينتفي المقدّمة، بخلاف فرض الدخول بالأصالة لبقاء محلّ الفرض فيه.

**وحجّة التوقّف بالمعنى الأوّل:** تعارض الأدلّة من الجانبين، أو ضعفها بما عرفت.

وبالمعنى الثاني وقوع الاستعمال في كلٍّ من الأمرين، فيدلّ على كونه حقيقةً في كلٍّ منهما بناءً على صحّة التمسّك بالاستعمال على الوضع.

وأمّا بالمعنى الثالث فيظهر وجهه ممّا ذكرناه من الاقتصار على المتيقّن في الحكم بأحد الأمرين عند مخالفته للأصل، وحسن الاستفهام وغير ذلك ممّا عرفت.

وأمّا بالمعنى الرابع فيظهر وجهه من الرجوع إلى التبادر وعدم صحّة السلب، ونحوهما من أمارات الحقيقة والمجاز، فإذا تعذّر المعنى الحقيقي ـ كما في أكثر الموارد ـ لزم التوقّف عن الحكم بالدخول، فالأصل عدمه. إلّا مع القرينة، ومنها اختلاف الجنس ووجود المفصِّل فيحكم بالخروج، وجريان العادة في حدّ الابتداء فيحكم بالدخول. وقد تقدّم أنّ ذلك هو القدر المتيقّن من قول الأكثر بالخروج، وهو الأقوى.

وهذا تمام الكلام في نفس الغاية وما يقابلها من البداية. وأمّا ما خرج عن الحدّين فهو موضوع الخلاف في مفهوم الغاية، ومحصّله: أنّ التقييد بهما هل يدلّ على أنّ الخارج عن محلّ النطق مخالف له في الحكم بحيث يكون الكلام دالّاً على أمرين إيجابي وسلبي، فإن كان الحكم المنطوق به إيجاباً كان المفهوم سلباً، وبالعكس، أو أنّه لا يدلّ إلّا على الأوّل فهو بالنسبة إلى غيره كالساكت من غير أن يدلّ فيه على إثباتٍ أو نفي، ولا فرق فيه بين القول بدخول الغاية في المغيّا وخروجها عنه، إلّا أنّه على الأوّل يخرج نفس الغاية عن محلّ المسألة، وعلى الثاني يندرج فيه، ففي تلك المسألة تحقيق لبعض الموضوع في هذه المسألة، ولا فرق في محلّ المسألة بين الإخبار والإنشاء كما في سائر المفاهيم، فمحلّ الكلام في الخبر أنّ الإخبار بحصول شيءٍ إلى غايةٍ معيّنةٍ هل يدلّ على الإخبار بانتفائه فيما بعدها، أوْ لا؟ ومنه: الأخبار المشتملة على الأحكام الشرعيّة، وفي الإنشاء كالأمر والنهي أنّ الطلب المقيَّد بالغاية كما ينتهي إليها وينتفي عندها هل يدلّ على نفي مطلوبيّة ما بعدها حتّى يكون دليلاً اجتهاديّاً على النفي، أوْ لا؟ فالكلام هنا في الدلالة على انتفاء نوع ذلك الطلب فيما بعد الغاية على حسب ما عرفت توضيح القول فيه في مفهوم الشرط.

وأمّا انتفاء ذلك الطلب المخصوص فذلك أمر معلوم لا يختلف الحال فيه بين إثبات المفهوم أو نفيه، ولا يقبل النزاع فيه والتشاجر عليه كما في سائر القيود الواقعة في الخطاب.

وأمّا تعلّق خطابٍ آخر بحكمٍ آخر مماثلٍ للحكم الأوّل فيما بعد الغاية بسببٍ آخر فيظهر من جماعةٍ دعوى خروجه عن مقتضى المفهوم المذكور، وتجويزه على كلا القولين، إلّا أنّه مدفوع بالأصل، ولذلك نصّ بعضهم على أنّه لا مانع من ورود خطابٍ فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق إجماعاً، والمقصود: نفي المنافاة بين الخطابين بحسب معناهما الحقيقي من غير لزوم تجوّزٍ ولا نسخ، وذلك لأنّ الحكم المستند إلى الخطاب الأوّل مغاير للحكم المستند إلى الثاني، وإن ماثله فهو موجود حال عدم الأوّل.

وأنت خبير بأنّ المنكِر للمفهوم يقول بأنّه لو تحقّق فيما بعد الغاية مثل الحكم الأوّل لكان حكماً آخر غير الأوّل، لوضوح أنّ الأوّل لا يتجاوز عن حدّه ومورده بالضرورة، فيكون الثاني مماثلاً للأوّل بعد انقطاعه، فلا يكون في الغاية دلالة على مخالفة حكم ما بعدها لما قبلها كما يدّعيه القائل بثبوت المفهوم، وإنّما يدلّ على انتهاء نفس الحكم الأوّل عندها، وهو أمر بديهيّ لا ينكرِه أحد من الفريقين.

فهناك فرق بيِّن بين القول بانقطاع الحكم الأوّل وانتفائه فيما بعد الغاية، والقول بمخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم الأوّل. والأوّل مسلَّم بين الكلّ، فيكون النزاع في الثاني، كما هو ظاهر من ملاحظة تعبير المصنّف وغيره عن محلّ المسألة بذلك.

وقد يقال: إنّه ليس المقصود من القول بمخالفة ما بعد الغاية لما قبلها انتفاء المماثل وإثبات الحكم المخالف في الجنس وإن أوهمه ظاهر التعبير، بل المقصود: أنّ التقييد بالغاية يدلّ على عدم بقاء الحكم الأوّل فيما بعدها بحسب الواقع وانقطاعه في نفس الأمر، والنافي يقول بعدم الدلالة على ذلك، فيمكن أن يكون الحكم مستمرّاً في الواقع والطلب باقياً في نفس الأمر، إلّا أنّه لم يتعرّض لبيانه في ذلك الخطاب. وتوضيحه: أنّ الحكم السابق له اعتبارات ثلاثة:

أحدها: اعتباره على ما هو عليه مقيّداً بغايته، وهو ممّا لا يعقل بقاؤه فيما بعدها، ونحوه الحال في سائر القيود الواقعة في الكلام، أوصافاً كانت أو ألقاباً أو غيرها، لأنّ انتفاء الحكم المقيَّد بها في غير موردها ضروري.

والثاني: اعتباره مطلقاً مع قطع النظر عن تخصيصه بتلك الغاية، وهو بهذا الاعتبار ممّا يمكن بقاؤه وزواله، فالتقييد بها على القول بالمفهوم يدلّ على زواله وانتفائه فيما بعدها، وهو المراد من إثبات المخالفة لتحقّقها بذلك. ولو فرض ثبوت حكمٍ آخر بعدها من جنس ذلك الحكم لم يكن ذلك منافياً للقول بالمفهوم، كما في قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهنّ حتّى يطهرنَ﴾[1]. فمفاده انتفاء ذلك الحكم بعد الطهر، فلو ثبت مثله من جهة الإحرام أو الظهار أو الإيلاء أو الرضاع أو المصاهرة أو غيرها من أسباب التحريم لم يكن ذلك منافياً لانتفاء الحكم المذكور، وعلى القول الآخر لا يدلّ على ذلك أيضاً بنفيٍ ولا إثبات، ومثله الحال في الشروط والأوصاف فمفهومها انتفاء ذلك الحكم في غير مواردها، وإن ثبت فيها ما يماثلها بقيام أسبابٍ أُخر مقامها إلّا أنّ ذلك مدفوع بالأصل.

والثالث: اعتباره من حيث نوعه أو جنسه، ولا دلالة في شيءٍ من المفاهيم على نفيه بهذا الاعتبار بمعنى الحكم بانتفاء مجانسه أو مماثله إلّا حيث يكون هناك شيء يدلّ على انحصار السبب أو الحكم في المذكور، وذلك لأنّ القيد المذكور في الكلام لا تعلّق له بغير الحكم المذكور فيه، ومجرّد المجانسة لا يقضي باندراج الحكم الآخر فيه حتّى يقضي التقييد بانتفائه.

فإن قلت: إنّ الحكم الأوّل إذا ثبت فيما بعد الغاية فإنّما يثبت بخطابٍ آخر، ولا ريب أنّ الثابت به غير الثابت بالأوّل، وإنّما يماثله فيرجع إلى الاعتبار الثالث.

قلت: إنّ المماثلة هناك إنّما هي في طريق الثبوت والإثبات، وأمّا الثابت فقد يكون عين الأوّل، وقد يكون غيره ثمّ المماثلة والاتّحاد، وقد يكونان بحسب الحقيقة، وقد يثبتان بحسب فهم العرف، والمدار في المقام عليه لبناء الأمر في مطلق الدلالة اللفظيّة على ذلك.

فنقول: إنّ المغيّا بالغاية المفروضة قد يكون نفياً للشيء، وقد يكون إثباتاً له.

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

فإن كان الأوّل دلّ التقييد بالغاية على القول بالمفهوم على ثبوت ذلك الشيء فيما بعدها، وإلّا لاستمرّ النفي السابق بعينه، وهو خلاف مدلول الغاية. وإن كان الثاني: فإمّا أن يكون من الأُمور الخارجيّة، أو من الأحكام الوضعيّة، أو الطلبيّة. وعلى التقادير ففي التقييد على هذا القول دلالة على زوالها وانتفائها فيما بعد الغاية وإن وجد ما يماثلها، وذلك أنّ المماثل أمر حادث لا يوجد إلّا بسببٍ جديد، فيغاير الأمر الحاصل بالسبب الأوّل، فكلّما كان ثبوته فيما بعد الغاية على تقديره مستنداً إلى علّة حصوله فيما قبلها لولا المانع كان عين الأوّل، وإن اختلفا في طريق الإثبات فالغاية إذاً مانعة من دوامه، رافعة لاستمراره، فالتقييد بها عند المثبت يدلّ على ارتفاعه، وعند النافي إنّما يفيد اقتصار المتكلّم على بيانه مع سكوته عن إفادة غيره، لعدم تعلّق الغرض به، أو لحصول مانعٍ منه، أو لقصده استفادة بقائه من دليلٍ آخر من استصحابٍ أو غيره.

وأمّا إذا كان البقاء على تقديره مستنداً إلى علّةٍ أُخرى غير علّة الثبوت كان الثاني مغايراً للأوّل على الحقيقة، مماثلاً له في النوع، فإن رجع إلى الاتّحاد العرفي كان كالأوّل في الدلالة على النفي، إذ المدار فيها على فهم العرف، وإلّا لم يكن في التقييد دلالة على انتفاء المماثل بغير ضميمة الأصل، كوجوب القتل بالقصاص المقيّد بغاية العفو ووجوبه بالردّة، وكذا غير ذلك من الأُمور المستندة إلى أسبابٍ جديدة المغايرة في العرف للأمر الثابت في الأوّل.

هذا، ولا يذهب عليك أنّ دلالة التقييد بالغاية على المفهوم عند القائل به إنّما يتبع المنطوق، فإنّ كان الحكم المغيّا قسماً مخصوصاً من الطلب، أو مبنيّاً على خصوص ما ذكر من السبب كما في المثالين المذكورين دلّ على انتفائه فيما بعدها دون نوع الطلب، فإنّ أقصى ما يفيده مفهوم المخالفة انتفاء الحكم المنطوق به، فإذا كان ذلك حكماً مخصوصاً وأمراً مقيّداً دلّ على انتفاء ذلك الحكم الخاصّ والأمر المقيّد بجميع قيوده وخصوصيّاته، فلا يدلّ على انتفاء الحكم الأعمّ والأمر المطلق. وإن كان الحكم المفروض جنس الطلب دلّ المفهوم على انتفائه، فيفيد

عدم مطلوبيّة الفعل فيما بعد الغاية مطلقاً، فينافي ذلك بظاهره ما يدلّ على مطلوبيّته بخطابٍ آخر ولو بسببٍ آخر فيتعارض الخطابان، غير أنّ الثاني في نفسه أقوى من دلالة المفهوم، فيصلح قرينةً على إرادة خلاف الظاهر من الأوّل بالقدر الثابت من الخطاب الآخر. وحينئذٍ فقد تُبنى المسألة على كون الموضوع له في وضع هيئة الأمر والنهي وغيرهما عامّاً، وإن كان الحاصل من استعمالها في معانيها خاصّاً. فكما أنّ مدلول المادّة أمر كلّي يتشخّص بفعل المأمور وتكون الخصوصيّات الشخصيّة خارجةً عن مورد التكليف فكذلك مدلول الهيئة حينئذٍ هو الإيجاب المطلق للمادّة المفروضة، وخصوصيّاتها الشخصيّة خارجة عن الموضوع له، كما عزي القول به إلى المتقدّمين، أو أنّ الموضوع له فيها خصوص جزئيّات النسب الواقعة بتلك الألفاظ الخاصّة، كما نسب إلى المتأخّرين.

فعلى الأوّل يكون مدلول الصيغة مطلق الإيجاب أو التحريم مثلاً، فإذا كان الحكم المغيّا مطلق إيجاب تلك المادّة دلّ على انتفائه فيما بعد الغاية فينتفي مطلق الوجوب. وعلى الثاني يكون المغيّا خصوص ذلك الإيجاب الخاصّ الحاصل بالخطاب المخصوص، فيلزم انتفاء ذلك الإيجاب الخاصّ فيما بعد الغاية دون انتفاء مطلق الإيجاب. وقد تقدّم في محلّه أنّ الأوفق بالتحقيق كون كلٍّ من الوضع والموضوع له فيها عامّاً، فيرتفع الإشكال بحذافيره، كما تقدّم بيانه في مفهوم الشرط، فتأمّل.

ويظهر الحال في ذلك من مقايسة مفهوم الغاية بمفهوم الاستثناء، لأنّه أظهر المفاهيم، فقولك: «صُمْ إلى الليل» في معنى قولك: «صُمْ إلّا الليل» فما هو المفهوم من الثاني هو المفهوم من الأوّل، لجريان الكلام المذكور في المقامين على حدٍّ سواء.

ثمّ إنّ طلب الفعل المقيّد بالغاية يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يتعلّق الطلب بمجموع الأجزاء الّتي يتركّب المطلوب منها على وجهٍ يكون للهيئة التركيبيّة مدخليّة فيه بحيث ينتفي المطلوب بانتفاء شيءٍ منها،

كما في قولك: «صُمْ إلى الليل» فإنّ الصوم عبادة مركّبة من أجزائه لا يتحقّق إلّا باجتماعها.

والآخر: أن يكون كلّ جزءٍ من أجزائه مطلوباً إلى أن ينتهي إلى غايته من غير أن يكون لاجتماع الأجزاء مدخليّة في مطلوبيّته. وينبغي أن يكون القسم الأوّل خارجاً عن محلّ الكلام، إذ الدلالة فيه ثابتة على القولين، إذ مع فرض استمرار المطلوب إلى ما بعد الغاية يكون الطلب المفروض متعلّقاً بجزء المأمور به، ولا شكّ في خروجه عن الظاهر، وإن لم نقل بمفهوم الغاية لظهور الأمر في الوجوب النفسي. ومن المعلوم أنّ الجزء ليس مطلوباً بنفسه، وإنّما هو مقدّمة لحصول المطلوب، فاستعمال الأمر في طلبه خروج عن الظاهر، أو مجاز لايصار إليه إلّا بقرينة، فظهر أنّ ما اشتهر بينهم من تمثيل محلّ المسألة بالمثال المذكور ليس على ما ينبغي. وأيضاً فقد يقال: الليل اسم لمجموع ما بين الغروب والطلوع، وقد وقع فيه غاية للصوم مع عدم كونه بمجموعه غايةً للنهار أو الصوم، وإلّا كان ما بعد الغاية هو اليوم الثاني، وليس بمراد. وإنّما الغاية الجزء الأوّل منه، إلّا إذا قلنا باشتراكها بين الجزء والكلّ فيصدق على الجزء، وهو الظاهر، فلا غبار عليه من تلك الجهة.

قوله: ﴿وفاقاً لأكثر المحقّقين﴾.

هذا القول هو المعروف بين أصحابنا والعامّة، ذهب إليه المحقّق في المعارج، والعلّامة في موضعين من النهاية، وموضعٍ من التهذيب، والسيّد عميد الدين في المنية، وشيخنا البهائي في الزبدةِ، وشارحه الجواد، والمازندراني، والمحقّق البهبهاني، وصاحب القوانين، وغيرهم، وجنح إليه في الذكرى؛ لأنّه أرجعه إلى مفهوم الوصف. وعزاه الآمدي إلى أكثر الفقهاء وجماعة من المتكلّمين، كالقاضي أبي بكر، والقاضي عبد الجبّار، وأبي الحسين البصري، وغيرهم وفي الزبدة إلى الأكثر. وفي غاية المأمول إلى أكثر أصحابنا والعامّة. ونسبه جماعة من أصحابنا والعامّة إلى كلٍّ من قال بمفهوم الشرط، وبعض من لم يقل به مصرِّحين بأنّه أقوى منه، فيكون أقوى من مفهوم الوصف إن قلنا به بطريقٍ أولى.

قوله: ﴿وخالف في ذلك السيّد ... الخ﴾.

قد وافق السيّد رحمه الله في ذلك الشيخ في العدّة في جميع ما ذكره، لكن الّذي يظهر من آخر كلامه هو التوقّف، فإنّه بعد أن بالغ في التسوية بين مفهوم الغاية والوصف والمنع منهما ذكر أخيراً: أنّ له في ذلك نظراً واختار هذا القول جماعة من أصحابنا، منهم صاحب الوافية وغيره، ومن العامّة الآمدي في الإحكام وجماعة. وعزاه الآمدي إلى أصحاب أبي حنيفة وجماعةٍ من الفقهاء.

وهناك قول ثالث بالتفصيل بين ما إذا كانت الغاية منفصلةً عن ذي الغاية بمفصلٍ محسوسٍ، كما في قوله تعالى: ﴿ثمّ أتِمّوا الصيامَ إلى الليل﴾[1]، وما لم يكن كذلك، كما في قوله سبحانه: ﴿وأيديَكم إلى المرافق﴾[2].

ففي الأوّل يجب أن يكون حكم ما بعد الغاية مخالفاً لما قبلها، للعلم حسّاً بانفصال أحدهما عن الآخر. وفي الثاني يجوز أن يكون ما بعدها داخلاً في ما قبلها، حكاه العلّامة في النهاية، واختاره في المبادئ وموضعٍ من التهذيب. وبه قال الرازي في المحصول، وهو في محلّ المسألة لا يخلو من غرابة. وإنّما يناسب الكلام في نفس الغاية، كما مرّ في تبيان الأقوال المذكورة فيها، وكأنّه يؤيّد ما قيل من اختصاص النزاع بنفس الغاية دون ما بعدها، إلّا أنّ كلماتهم في عنوان المسألة بين صريحةٍ وظاهرةٍ في اختصاصه بما بعد الغاية كما عرفت.

نعم، كلام بعضهم يحتمل إرادة الغاية وما بعدها، فيكون الكلام في نفس الغاية مندرجاً في محلّ المسألة، فلعلّ الجماعة المذكورة بهذا الاعتبار ذهبوا إلى التفصيل المذكور.

وقد يذكر في المسألة قول رابع، وهو: أنّ التقييد بالغاية يقتضي المخالفة بالنسبة إلى الحكم المذكور، بحيث يكون المفهوم من المثال المعروف انقطاع الصوم المأمور به بذلك عند مجيء الليل، ولا يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقاً حتّى يكون مدلوله ان لا أمر بالصيام بعدها مطلقاً ولو بأمرٍ آخر.

---

(١) البقرة: ١٨٧. (٢) المائدة: ٦.

وأنت إذا أحطت خبراً بما قدّمناه في محلّ النزاع تعلم رجوع هذا التفصيل إلى النفي المطلق، إذ لا يتصوّر القول بكون الصوم المطلوب بذلك الخطاب مستمرّاً بعد الليل وهو ظاهر.

ويظهر من بعضهم التوقّف في المسألة، فيرجع فيما بعد الغاية إلى مقتضى الأصل العملي، سواء وافق القول بالمخالفة أو خالفه، فيكون ذلك هو رابع الأقوال، والله سبحانه هو العالم بحقيقة الحال.

قوله: ﴿لنا إنّ قول القائل﴾.

هذه هي الحجّة المعروفة في كلام المثبتين ويأتي مثلها في البداية، فيقال: إنّ قول القائل: «صم من الفجر» معناه أوّل وجوب الصوم هو الفجر، فلو ثبت له وجوبٌ قبل الفجر لم يكن الفجر أوّلاً، وهو خلاف المنطوق. ومحصّله: أنّه لا شبهة في كون «مِن» لابتداء الغاية و «إلى» لانتهائها، من غير خلافٍ بين علماء العربيّة في ذلك، وإن ذكروا لهما معانٍ أُخر أيضاً إلّا أنّ سائر المعاني خارجة عن محلّ الكلام، ولا معنى للابتداء والانتهاء إلّا ما ذكرناه من معنى الأوّل والآخر، ولولا إرادة المفهوم لم يكن لهما معنى، فالدلالة على ذلك إذاً التزاميّة باللزوم البيّن، إذ لا يمكن تصوّر الصوم المقيّد بكون أوّله الفجر وآخره الليل عن عدمه فيما قبل النهار وبعد الليل.

وأورد عليه بوجوه:

**الأوّل**: أنّ ثبوت الوجوب في أحد الطرفين لو استلزم مخالفة المنطوق لزم أن يكون الكلام مع التصريح بعدم إرادة المفهوم من باب المجاز البتّة، لعدم استعماله إذاً في المعنى الموضوع له، ولم يقل به أحد، والتجوّز حينئذٍ في استعمال الأداة في غير ما يفيد المعنى المذكور، إذ لا يمكن استعمالها فيه حينئذٍ إلّا مع إرادة حصر الوجوب فيما بين الحدّين.

وقد يجاب تارةً بالمنع من كون استعمال الحرفين المذكورين في غير ما يفيد المعنى المذكور مجازاً، فإنّهم ذكروا لهما معانيَ عديدةً ولم يميّزوا الحقائق منها من

المجازات، غاية الأمر أن يكون المعنى المذكور أظهر فلا يلزم المجاز من القول بالدلالة عليه، فيمكن القول بالاشتراك المعنوي وانصراف الإطلاق إلى المعنى المذكور. ويمكن التزام الاشتراك اللفظي، فإذا قامت هناك قرينة على عدم إرادة المعنى المذكور تعيّن حمله على المعنى الآخر، كأن يقال: إنّ «إلى» بمعنىٰ «مع» فالغرض أنّ ما دلّ على انتهاء الغاية يفيد المعنى المذكور، سواء كان اللفظ حقيقةً فيه خاصّةً أو لم يكن كذلك.

وتارةً بأنّ دعوى الاتّفاق على بطلان القول بالتجوّز فيه عند التصريح بعدم إرادة المفهوم منه ممنوعة، إذ ليس في كلماتهم ما يدلّ عليه، وإن لم يتعرّضوا لدعوى التجوّز فيه أيضاً، فإن كان غرض المورد مجرّد عدم وقوع التصريح في كلماتهم بكونه مجازاً لم يكن فيه دلالة على بطلانه.

وأُخرى بأنّ كلام القائلين بإثبات المفهوم ظاهر في كون الدلالة على ذلك لغويّةً مستندةً إلى وضع الأداة لما يستلزم المفهوم، فعدم إرادته يستلزم استعمالها في غير المعنى الموضوع له، لوضوح أنّ انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلا يكون اللفظ مستعملاً فيه، فكلام الجماعة ـ وهم الأكثرون ـ يعطي القول بالتجوّز فيه حينئذٍ فكيف يدّعي أنّه لم يقل به أحد؟

ويرد على الأوّل: أنّ عدم تعرّض القوم لتميّز الحقائق من المجازات لا ينافي تشخيصها من الأمارات، ومقتضاها كون الحرفين المفروضين موضوعين لابتداء الغاية وانتهائها، فيكون استعمالهما فيهما حقيقةً، وفي غيرهما مجازاً.

وكيف كان فإنّما الكلام في اللفظ الموضوع لأحد المعنيين المذكورين المستعمل فيه، سواء كان حقيقةً في غيره أو مجازاً، فإذا دلّ بحقيقته على المفهوم المذكور كما هو مقتضى قوله ـ وهو خلاف المنطوق ـ كان استعماله فيه مع عدم إرادته مجازاً، وهو ما ذكر من اللازم، ودعوى كونه من باب انصراف الإطلاق دون الوضع كما ترى، إذ لا جهة للانصراف في ذلك لولا الوضع.

وعلى الثاني أنّه قد يقال بكفاية الاتّفاق المنقول في المقام بناءً على الاكتفاء

بمطلق الظنّ في مثل ذلك، لحصول الظنّ منه بالوضع، وعدم خروج اللفظ بذلك عن حقيقته مع تأيّده بعدم إشارة أحدٍ منهم إلى التجوّز في ذلك. ألا ترى أنّ قولك: «سرت من البصرة إلى الكوفة ومن الكوفة إلى الشام» ليس عندهم من الاستعمالات المجازيّة المتوقّفة على ملاحظة العلاقة بينها وبين المعنى الحقيقي، ومثله الأمر بالسير على الوجه المذكور، وكذا الحال في سائر المقامات الّتي لا يراد فيها المفهوم.

ودعوى رجوعه إلى تقييد إطلاق السير بالسير المخصوص المنتفي فيما بعد الغاية فلا يلزم المجاز مدفوعة بظهور عدم بناء الاستعمال فيه على ملاحظة التقييد المذكور في استعمال الفعل المغيّا بنفسه، وإنّما يحصل التقييد بذكر الغاية، وإلّا لزم استعمال اللفظ الموضوع للمطلق في الخصوصيّة، وهو مجاز آخر، إذ مع استعماله في المطلق وتقييده بالغاية يكون مفاده انتهاء مطلق السير إلى تلك الغاية.

وعلى الثالث أنّ القول بثبوت المفهوم المذكور لا يستلزم القول بالتجوّز مع عدم إرادته، فيمكن الاستناد فيه إلى نحو ما ذكروه في مفهوم الوصف، من ظهور كون الفائدة في التقييد إفادةَ المعنى المذكور، مع أنّه لم يقل أحد من القائلين بمفهوم الوصف بلزوم التجوّز في الكلام بدونه. غاية الأمر أن يكون الظهور في الغاية أقوى، ولذلك قال به من لا يقول بالوصف.

ويمكن الجواب عن الأوّل: بأنّ من المحتمل رجوع القيد إلى موضوع الحكم دون نفسه فيكون معنى قولك: «صم إلى الليل» صم صياماً آخره الليل، وهو لا يستلزم الانتفاء بعدها إلّا بمفهوم الوصف وإنّما عدلنا عنه لظهوره في التعلّق بنفس الحكم كما سيجيء فلا يلزم المجاز.

وأيضاً فمن الممكن رجوعه إلى الحكم المخصوص فلا يلزم تقييد مطلقه بالقيد المذكور وإن كان خلاف الظاهر أيضاً، فلا يلزم من عدم إرادة المفهوم عدم استعمال أداة الغاية في معنى انتهائها حتّى يلزم التجوّز في اللفظ الموضوع بإزائه.

وعن الثاني بالفرق بين المثال المذكور وما نحن فيه، فإنّ الكلام المذكور

حيث يدلّ على وقوع سَيرين مختلفين ينتهي أحدهما إلى الكوفة والآخر إلى الشام فلا محالة يكون ذلك قرينةً على إرادة الخصوصيّة من كلٍّ منهما، فينتفي كلّ من السيرين المخصوصين فيما بعد غايته، فلا ينافي ذلك القول بالتجوّز في استعمال الأداة في غير ما يفيد معنى الانتهاء، بل هو المفروض في محلّ المسألة على ما ذكرناه. وكلام المورد لا يدلّ على دعوى الاتّفاق على خلاف ذلك، إنّما يدلّ على عدم تصريحهم بذلك، ومجرّد ذلك لا يقضي بحصول الظنّ بخلافه، وإنّما المدار في ذلك على أمارات الحقيقة والمجاز.

وعن الثالث: بأنّ إثبات المفهوم وإن لم يستلزم القول بالتجوّز بدونه إلّا أنّ في كلمات أكثرهم ما يشعر به أو يدلّ عليه، كاحتجاجهم بما ذكره المصنّف رحمه الله فإنّ ظاهره هو القول باستناد الدلالة في ذلك إلى الوضع.

**الثاني**: أنّه لو تمّ ما ذكره المستدلّ لزم رجوع المفهوم في ذلك إلى المنطوق، إذ المفروض استناد الدلالة في ذلك إلى المعنى الموضوع له، وهو كون مدخول «من» أوّلاً ومدخول إلى «آخراً» للحكم، فيدلّ الكلام إذن بمنطوقه على اختصاص الحكم بما بين الحدّين فينتفي عن غيره، والتالي باطل، لإطباقهم على عدِّ ذلك من المفاهيم وذكره في عدادها.

ويمكن الجواب عنه أوّلاً: بأنّ دعوى كون الدلالة على ذلك من باب المفهوم ليس مسلَّماً بينهم حتّى يتمّ الاستناد فيه إلى إطباقهم عليه. فعن بعضهم: اختيار القول بكونه من المنطوق، وحكي ذلك عن أبي الحسين، ومنهم من عدّه صريحاً في ذلك، وهو ظاهر في دعوى كونه من المنطوق، بل يشعر برجوعه إلى دلالة المطابقة، فلا وجه لدعوى الاتّفاق على خلافه.

وثانياً: بأنّ ما ذكر في الاحتجاج لا يستلزم رجوع الدلالة في ذلك إلى المنطوق، وإنّما يقتضي كونه من لوازم المعنى الموضوع له، وغايته دعوى كون اللزوم في ذلك من البيِّن بالمعنى الأخصّ، ولا يخرج بذلك عن حدّ المفهوم، وحيث إنّ انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلذلك قلنا بكونه خلاف المنطوق،

لا بمعنى أنّ إثبات المعنى المذكور بنفسه من دلالة المنطوق، بل بمعنى أنّ ملزومه مدلول المنطوق.

وقد يورد على الأوّل: بأنّ القول بكونه من المنطوق ضعيف جدّاً، والقائل به لم يستند إلى الوجه المذكور، بل توهّم ذلك من جهةٍ أُخرى سنشير إليها إن شاء الله، وإنّما المعنى المذكور عندهم مدلول التزاميّ للتعليق بحسب العرف واقع في غير محلّ النطق فلا يخرج عن حدّ المفهوم.

وعلى الثاني: بأنّ ظاهر الاحتجاج المذكور كون المعنى المذكور مدلولاً لمنطوق الكلام بحسب الوضع اللغوي من غير واسطة أمرٍ آخر، إذ لا معنى للأوّل والآخر والابتداء والانتهاء إلّا حدوث الأمر بالأوّل وانقطاعه بالثاني، وهو معنى الانتفاء عند الانتفاء، فإذا كانت الأداة موضوعةً للمعنى المذكور دلّت بمنطوقها على الانتفاء فيما بعدها، إذ المفهوم أمر خارج عن مدلول اللفظ ولا يتناوله الوضع، وإنّما يستفاد منه بواسطة اللزوم، ألا ترى أنّ قولك: «الليل آخر وجوب الصوم» يدلّ بمنطوقه على انتفائه فيما بعده من غير أن يكون ذلك بتوسّط أمرٍ آخر، فكذا الحال في الأداة الموضوعة لذلك.

وفيه: أنّا لا نعني بالمفهوم إلّا إثبات الحكم المذكور في الكلام للموضوع الغير المذكور فيه، أو نفيه عنه، كما مرّ بيانه. ومن البيِّن أنّ ما بعد الغاية غير مذكورٍ في الكلام كما قبل البداية، وإلّا لزم اشتماله على جميع الأزمنة أو الأمكنة مثلاً، فلا يكون نفي الحكم المذكور عنه إلّا من باب المفهوم، غاية الأمر كون اللزوم في ذلك من البيِّن بالمعنى الأخصّ، كملازمة ما يدلّ على الشرط والحصر لمعنى الانتفاء، وهو ظاهر.

نعم، لو قال: «الفجر أوّل الصوم والليل آخره» كان ذلك من المنطوق، كما لو قال: الطهارة شرط للصلاة، بخلاف ما لو قيل: صم مبتدئاً من الفجر منتهياً إلى الليل.

**الثالث:** أنّه إن أراد بآخر وجوب الصوم ما ينتهي إليه وينقطع عنده فهو عين

المدّعىٰ، كيف؟ ولو صحّ ذلك لكان من المعنى المطابقي أو التضمني، ولا يقول به الخصم. وإن أراد ما ينتهي إليه ـ انقطع أو لم ينقطع ـ لم يكن في ذلك دلالة على المفهوم.

وقد يقال: إنّه لا يعقل وجه للتفرقة بين حقيقة الانتهاء والانقطاع، إذ لا معنى للانتهاء مع فرض استمرار الحكم ودوامه وعدم تأثير الغاية في انقطاعه.

وفيه: أنّ كلّ جزءٍ من أجزاء السير غاية لِمَا تقدّمه وإن حصل بعده من جنسه، فوقت الظهر غاية لِمَا قبله، أي ينتهي إليها ما سبقها من الزمان وإن استمرّ الزمان والنهار فيما بعدها. فالمراد بالانتهاء: بلوغ القدر المقصود إلى غايته ونهايته، وهو أعمّ من الانقطاع، إذ الغرض منه انتهاء نوعه وعدم استمرار جنسه فيما بعد غايته. فالغرض من الإيراد: أنّ القدر المسلَّم وضع الأداة لإفادة انتهاء القدر المقصود بالبيان عند مدخولها، وذلك لا يستلزم انقطاعه إليه وانتفاء جنسه فيما بعده.

ويشهد بذلك: أنّه لا يقال للجالس إلى العصر: إنّه لم يجلس إلى الظهر، إنّما يقال: إنّه لم ينقطع جلوسه عندها، فغاية ما يدلّ عليه اللفظ إثبات وقوع الفعل في الزمان المنتهي إلى الغاية المفروضة، وهو لا يستلزم انقطاعه عندها، بل يكون ساكتاً عن بيان ما بعدها، فلا يكون الانقطاع مدلولاً مطابقياً ولا تضمّنياً للّفظ، ولذا لم يقل به الخصم أيضاً.

والحاصل: أنّ غاية ما يدلّ عليه لفظ «من» و «إلى» انحصار الحكم المقصود بالإظهار الواقع في حيّز الإنشاء أو الإخبار فيما بين الحدَّين، ومقتضى ذلك انتهاء ذلك الحكم المخصوص بحصول غايته، والمدّعى مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم، فالمستدلّ يدّعي دلالة اللفظ على انقطاع الحكم الواقعي فيما بعد الغاية، واللفظ إنّما يدلّ على انتهاء الحكم المقصود بالبيان، وأحدهما غير الآخر، وليس المعنى الأوّل داخلاً في معناه الموضوع له، ولا مدلولاً للّفظ، وإلّا لكان من المنطوق المطابقي أو التضمّني، وهم لا يقولون به.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ حمل التقييد بالغاية على المعنى المذكور يتوقّف

على تقييد الحكم المغيّا بالقيد المذكور، فيكون معنى قولك: «جلس زيد إلى الظهر» انتهاء خصوص الجلوس المقصود بالبيان بخصوص الوقت المفروض، ومن المعلوم خروجه عن مدلول الكلام، فإنّ الظاهر كون الظهر غايةً لمطلق الجلوس فيجب انتفاؤه فيما بعدها، لظهور الحكم المغيّا في المطلق، واستعماله في الخصوصيّة المفروضة مجاز لايُصار إليه إلّا بقرينةٍ قويّة، لكونه في غاية البعد عن مدلول اللفظ، فيكون مفاده انتهاء مطلقه بحصول تلك الغاية. ولو فرض هناك قيام قرينةٍ على إرادة الخصوصيّة من نفس المغيّا لكان ذلك خارجاً عن محلّ المسألة، إذ لا كلام في عدم دلالة مثله على انتفاء مماثله وانقطاع نوعه، وإنّما الكلام في انتفاء المعنى على ما هو عليه من الإطلاق أو التقييد.

**الرابع**: أنّا لا نسلِّم أنّ قولك: «صم إلى الليل» في معنى: آخر وجوب الصوم الليل، إنّما معناه: أنّي أُريد منك الإمساك الخاصّ في الزمان المخصوص الّذي أوّله الفجر وآخره الليل. ومن البيِّن أنّ مطلوبيّة الإمساك في القطعة الخاصّة من الزمان لا يستلزم عدم مطلوبيّته في غيرها، فيجوز أن يكون في غير تلك القطعة مطلوباً أيضاً، وإنّما سكت عنه لمصلحةٍ اقتضت ذلك للقطع بجواز تعلّق خطابٍ آخر بذلك.

غاية الأمر دلالة اللفظ على أنّ الصوم المطلوب بذلك الخطاب مبدؤه الفجر، وآخره الليل، وهذه الدلالة ثابتة في جميع القيود المذكورة في الكلام، سواء تعلّقت بنفس الحكم أو بموضوعه، أوصافاً كانت أو ألقاباً، للقطع بأنّ الحكم الثابت بذلك الخطاب لايتعدّاها، مع ما حكي من الاتّفاق على عدم اعتبار مفهوم اللقب، وذهاب الأكثر إلى مثله في الوصف والغاية أيضاً من جملة القيود الواقعة في الكلام فلا يفيد أكثر ممّا يفيده سائر القيود.

وقد يجاب عنه: بأنّ فرض ثبوت الحكم فيما بعد الغاية بخطابٍ آخر يستلزم أحد الأمرين: من الخروج عن محلّ النزاع، أو نسخ الأوّل، وهو أيضاً خارج عن محلّ المسألة، مع ما فيه من امتناعه في زمان الأئمّة، بل وما قبله قبل حضور وقت

العمل على المشهور، وذلك أنّ المطلوب من الخطابين المفروضين إن كان فعلاً واحداً كان الثاني ناسخاً للأوّل، إذ حمل الأوّل على بيان جزء المطلوب خلاف الظاهر، فيدلّ على أنّه تمام المطلوب، فيكون الثاني منافياً له وإن كانا فعلين مستقلّين بالمطلوبيّة خرج عن محلّ المسألة، فإنّ أحداً لا يمنع من تعلّق تكليفٍ آخر فيما بعد الغاية بمثل الأوّل، وكذا فيما قبل البداية، وقولهم بالدلالة على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها في الحكم إنّما يراد به بحسب الخطاب الأوّل. ومن البيّن أنّ انتفاء الحكم الأوّل لا يمنع من ثبوت حكمٍ آخر فالحيثيّة معتبرة في ذلك.

وفيه: أنّ الخصم أيضاً لا يزعم شمول الحكم لما بعد الغاية بحسب الخطاب الأوّل، كيف! وهو ضروريّ الفساد، فإن تعلّق بالمركّب كما في الصوم دلّ على كون المقيّد بالغاية تمام المطلوب كما ذكر، وليس من محلّ الكلام كما مرّت الإشارة إليه في بيان محلّ المسألة، لرجوعه إذاً إلى المعارضة بين ظاهر الخطابين؛ لا من جهة مفهوم الغاية، بل لظهور كلٍّ منهما في استقلال متعلّقه بالمطلوبيّة، وإنّما يظهر فائدة الخلاف في الأُمور الّتي لا يكون للهيئة التركيبيّة فيها مدخليّة، كما في قوله سبحانه: ﴿ولا تقربوهنَّ حتّى يَطهُرنَ﴾[1] فالقائل بالمفهوم يقول بحصول المعارضة بين مفهوم الغاية فيه ومفهوم الشرط فيما بعده، إلّا أنّ الأوّل عنده أقوى في الدلالة من الثاني، ولذا يقدَّم عليه، والنافي يدّعي سلامة الثاني عن معارضة الأوّل، وكذا الحال في قوله سبحانه: ﴿فلا تحلّ له من بعد حتّى تنكح زوجاً غيره﴾[2] فيعارضه بظاهره ما دلّ على توقّف الحلّية على الدخول إلّا مع حمل النكاح فيه على الوطء، إلى غير ذلك من الأمثلة. وما يوجد في كلامهم من التمثيل بقوله: «صم إلى الليل» فإنّما الغرض منه جهة التقييد بالغاية فيه مع قطع النظر عن اعتبار الهيئة التركيبيّة في مورده، وإلّا فالدلالة على الانتفاء في مثله حاصلة على القولين، نظراً إلى دلالة الأمر على الوجوب النفسي ومتعلّقه على المطلوبيّة بالاستقلال كما عرفت.

---

(١) البقرة: ٢٢٢. (٢) البقرة: ٢٣٠.

فما ذكر من أنّ أحداً لا يمنع من تعلّق تكليف آخر فيما بعد الغاية بمثل الأوّل وأنّه خارج عن المسألة محلّ منع، إذ لا يعقل القول بثبوت الحكم فيما بعد الغاية بنفس الخطاب الأوّل، وإنّما يثبت لو ثبت بخطابٍ آخر، وحينئذٍ فمن البيّن أنّ ما تعلّق به أحد الخطابين مخالف لمتعلّق الخطاب الآخر، فإذا كان مثل ذلك خارجاً عن محلّ النزاع فينبغي انتفاء النزاع في البين، إذ القائل بالمفهوم على ما ذكر إنّما يقول بانتفاء الحكم عمّا بعد الغاية بحسب الخطاب الأوّل، والمنكر إنّما يقول بجواز ثبوته بخطابٍ آخر، فلا يكون شيء منهما حينئذٍ محلاً للنزاع، وهو كما ترى، إذ الحال في جميع القيود الواقعة في الكلام على ما ذكر، فلا اختصاص لبعض القيود من بينها بإفادة المفهوم، فلا يكون مدلول الخطاب الآخر معه خارجاً عن محلّ المسألة، وإنّما يحصل المعارضة إذاً بين الخطابين، ولذا نصّوا على دلالة الغاية على مخالفة ما بعدها لما قبلها. هذا، وقد تقدّم الكلام في تحرير محلّ النزاع في المسألة، فلا حاجة إلى إعادته.

**الخامس**: أنّ التقييد بالغاية راجع إلى التعليق على الوصف، كما يأتي في كلام السيّد والشيخ وغيرهما. ونصّ عليه الشهيد وغيره لرجوعه إلى قيد الموضوع، فالمثال المذكور يجري مجرى قولك: «صم صياماً آخره الليل» ومعناه مطلوبيّة الصيام الموصوف بكونه منتهياً إلى الليل، فما عداه موضوع آخر خارج عن مدلول الخطاب، ولم يتعرّض فيه بنفيٍ ولا إثبات، كما هو قضيّة القول بنفي مفهوم الوصف، فمجرّد كون أداة الغاية موضوعةً لِمَا يفيد معنى الآخر لا يكفي في الدلالة على انتفاء الحكم فيما بعدها، إنّما تدلّ على كون الغاية آخراً للمتعلّق المذكور في الخطاب، وهو أمر بيّن لا يقبل الارتياب، ولا ربط له بمقصود المستدلّ.

نعم، لو كان المتكلّم في مقام بيان الحكم دلّ على المقصود بمفهوم البيان، كما مرّ في مفهوم الوصف.

وفيه أوّلاً: أنّ الكلام في مفهوم الوصف إنّما هو في مجرد التقييد بالوصف مع قطع النظر عن خصوصيات الأوصاف، فلا مانع من وقوع نزاعٍ آخر في بعض

الخصوصيّات الحاصلة في عدّةٍ من القيود الواقعة في الكلام، كما وقع في العدد والشرط والزمان والمكان وغيرها، ومن جملتها الغاية فإنّها وإن رجعت إلى الوصف إلّا أنّ الكلام في أنّ لخصوصيّة الغاية مدخليّة في إفادة المفهوم أو لا؟ ولذا يقول به من لا يقول بمفهوم الوصف.

وثانياً: أنّ إرجاع الغاية إلى قيود الموضوع بعيد جدّاً، للزوم الإضمار في الكلام، لتعلّق الجارّ والمجرور حينئذٍ بالمقدّر وكون الظرف مستقرّاً، وذلك خروج عن ظاهر اللفظ، وإنّما الظاهر رجوع القيد إلى الحكم، وتعلّق الظرف بنفس الفعل المذكور لسلامته عن التقدير، وهو وإن رجع إلى مفهوم القيد إلّا أنّ لخصوصيّة الغاية مدخليّةً في الدلالة عند القائل بمفهومها، فيكون مدلولها انتهاء الحكم إلى الغاية، وكونها آخراً له، فإذا فرض ثبوته بعدها لم يكن آخراً كما قرّره المستدلّ.

**السادس**: أنّ ما ذكره المستدلّ إنّما يناسب الإخبار بأنّ آخر وجوب الصوم الليل دون الإنشاء الّذي ليس له خارج سواه، وإنّما يوجد مدلوله بايجاده. ومن المعلوم أنّ الإنشاء إنّما يتعلّق بمورده المنطوق به وينتفي عن غيره كائناً ما كان، ألا ترى أنّ مورده إذا كان من الأسماء والألقاب اختصّ الإنشاء بها ولم يعقل تعلّقه بغيرها، كما في العقود والإيقاعات مع توافق الفريقين على عدم اعتبار المفهوم فيها، بل وكذلك الحال في الإخبار من حيث تعلّقه بمورده لوضوح انتفائه عن غيره، فلو فرض شموله واقعاً لغيره لم يكن ذلك منافياً لاختصاص جهة الإخبار به إلّا إذا كان وارداً في مقام بيان ذلك الواقع، فيدلّ على انتهاء الواقع إلى الغاية وانقطاعها في نفس الأمر، وهو أمر آخر.

وأمّا الإنشاء فليس له واقع آخر، فاختصاصه بمورده لا ربط له بما هو الغرض من إثبات المفهوم فيه، لرجوعه إلى القول بدلالة التقييد بالغاية فيه على انتفاء خطابٍ آخر فيما بعدها بحيث لو وجد خطاب آخر وقع التعارض بينهما، كما عرفت، ولم يثبت ذلك من الدليل المذكور، إنّما يفيد انتهاء الوجوب الحاصل بالإنشاء المفروض ـ مثلاً ـ بتلك الغاية فينتفي بانتفائها، إذ ليس له خارج سوى

مدلوله المنقطع إليها، وذلك لا ينافي تحقّق وجوبٍ آخر بإنشاءٍ على حدةٍ حاصلٍ بعد الخطاب الأوّل، فينتفي الحكم فيما بين الخطابين أو قبله أو مقارناً له، ولا منافاة بينهما على شيءٍ من الوجوه الثلاثة.

وفيه: أنّ النزاع في المسألة ـ على ما عرفت غير مرّةٍ ـ إنّما هو في أنّ التقييد بالغاية هل يفيد حكماً واحداً وجوديّاً وهو إثبات الحكم في محلّ النطق، أو يفيد مع ذلك حكماً عدميّاً وهو نفيه عن غيره، أو بالعكس حيث يكون النسبة المذكورة سلبيّةً من غير فرقٍ بين الإخبار والإنشاء في ذلك، فالغرض من إثبات المفهوم أنّ الخطاب المفروض ينحلّ إلى خطابين: إيجابي وسلبي، ففي الإخبار يدلّ على الإخبار بالأمرين جميعاً، وفي الإنشاء يفيد إنشاء الحكمين معاً، والنافي يقول بعدم دلالة اللفظ إلّا على الأوّل، وعدم التعرّض فيه للثاني بنفي ولا إثبات.

والمقصود من الدليل: أنّ التقييد بالغاية في الإخبار يدلّ على الإخبار بكونها آخراً للأمر المخبر عنه، فيدلّ على انتهائه عندها وعدم استمراره بعدها، وإلّا لم يكن آخراً، إذ من البيّن أنّ الغاية في الكلام لم تجعل غايةً للإخبار حتّى ينتهي الإخبار عندها، وإنّما جعلت غاية للأمر الواقعي، وفي الأوامر يدلّ على انتهاء نوع الطلب عندها، وكونها آخراً للطلب أو المطلوب مطلقاً، فلو فُرِض بقاؤه بعدها ولو بإنشاءٍ آخر قبله أو معه لم يكن آخراً، فكأنّه أنشأ حكماً آخر سلبيّاً وهو نفي الطلب والمطلوبيّة فيما بعد الغاية. والقول بأنّ الأمر العدمي لا يتعلّق به الإيجاد مدفوع: بأنّ الغرض من إيجاده إثباته وتقريره.

نعم، لو تجدّد الطلب بعد الغاية لم يكن ذلك منافياً للأوّل، وكذا الحال في سائر الإنشاءات، فليست الغاية لخصوصيّاتها، بل لنوعها على ما تقدّم في محلّه من كون الموضوع له في تلك الهيآت عامّاً، ويشهد بذلك أنّه لو نصّ الآمر بعد التقييد بالغاية على استمرار الحكم فيما بعدها عدّ ذلك نسخاً للتقييد بها، أو قرينةً على إرادة خلاف المعنى الظاهر منه، ولولا دلالة الكلام على انتهاء نوع الطلب عند الغاية لم يكن إثباته بعدها من النسخ والبداء. ويؤيّده: أنّ القول بالتفصيل في

مفهومَي الشرط والغاية وغيرهما بين الخبر والإنشاء شاذّ لا يعرف من أرباب التحقيق، فيكون مدلول الإنشاء فيها كالإخبار، ويعرف الحال في ذلك بالمقايسة إلى الاستثناء من الطلب أو المطلوب، كما لو قال: «صُم إلّا الليلَ» فإنّه يدلّ على انتفاء نوعه في المستثنى، لا انتفاء ذلك الطلب المقصود بيانه.

فهناك فرق بيِّن بين التقييد بالشرط والغاية والاستثناء ونحوها وبين التقييد باللقب والوصف ونحوهما، فإنّ الأوّل يدلّ على انتفاء نوع الطلب على حسب ما مرّ في تحرير محلّ النزاع، والثاني إنّما يستلزم انتفاء الطلب المخصوص في غير مورده مع السكوت عن بيان حكمه، إلّا لخصوصيّةٍ في ذلك تقضي بالدلالة عليه، فإذا كان مدلول الأمر هو الطلب الخاصّ الحاصل به لم يكن مفاد الاستثناء منه إلّا انتفاءه في المستثنى بخصوصه، فلا يدلّ حينئذٍ على أكثر ممّا يفيده اللقب وغيره، ومن البيّن خلافه، لوضوح دلالة الاستثناء على نفي مطلق الطلب عن المستثنى وانتفاء مطلوبيّته على الإطلاق وإن صحّ تعلّق الطلب به فيما بعد ذلك، فكذا الحال في التقييد بالشرط والغاية، بل الثاني أوضح من الأوّل كما عرفت، وهذا ممّا يؤيّد ما تقدّم في محلّه من كون الموضوع له للهيآت المذكورة عامّاً.

وعلى كلّ حالٍ فالدلالة على ما ذكرنا ظاهرة من الرجوع إلى العرف والنظر إلى متفاهم أهل اللسان، وقد يقرّر الدلالة في المقام ونظائره بوجهٍ آخر، وهو: أنّ التقييد بالغاية في الأحكام الطلبيّة يدلّ على انقطاع الإرادة الواقعيّة عندها فينتفي فيما بعدها، فيدلّ على انتهاء مطلق الطلب حينئذٍ، سواء كان مدلول الصيغة خاصّاً أو عامّاً.

وأنت خبير بما فيه، إذ الإرادة إن قلنا بكونها عين الطلب ـ كما هو المعروف من المذهب ـ كان الحال فيها هو الحال في الطلب في العموم والخصوص، بل مفاد أحدهما عين الآخر فلا يجدي اختلاف التعبير شيئاً، فإنّ انتفاء الإرادة المخصوصة لا ينافي ثبوت نوعها وجنسها فيما بعد الغاية كالطلب. وإن قلنا بمغايرة الطلب والإرادة لم تكن الإرادة مناطاً للتكليف ولم يكن في تقييد الطلب دلالة على تقييد الإرادة، فلا تغفل.

واعلم: أنّ الدليل المذكور كما يدلّ على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها كذا يدلّ على مخالفتها بنفسها لما قبلها على القول بخروجها عن المغيّا بها، لدلالتها إذن على انقطاع الحكم عندها، فيكون الحال فيها كما هو الحال فيما بعدها، فيقال: إنّ أداة الغاية موضوعة لانقطاع الحكم عند مدخولها فلو استمرّ إليها لم ينقطع عندها، ويؤيّده بُعد التعرّض لحكم الطرفين والسكوت عن حكم ما بينهما، وكذا الحال في البداية.

وهناك وجوه أُخر قد يستدلّ بها في المقام:

**الأوّل**: أنّ التقييد بالغاية لو لم يدلّ على مخالفة ما بعدها لما قبلها كان ما بعدها مسكوتاً عنه، للقطع بعدم الدلالة على مساواتهما في الحكم، فيلزم حسن استفهام المخاطب عن حكمه والسؤال عن استمرار الحكم الأوّل فيه وانقطاعه عنه، لوضوح حسن الاستفهام عمّا لا شاهد عليه في الكلام والسؤال عن حكم المجهول في كلّ مقام. ومن المعلوم في العرف والعادة أنّ من أخبر بجلوس زيدٍ إلى الظهر مثلاً، أو حكم بشيءٍ من الأحكام التكليفيّة أو الوضعيّة إلى الوقت المعيّن والغاية المعيّنة لم يحسن استفهام المخاطب عنه، وسؤاله أنّه هل جلس إلى العصر أم لا؟ وهل يستمرّ ذلك الحكم فيما بعد الغاية أو ينتفي عندها؟ بل يستقبح بعد سماع التقييد المذكور المسألة عن نحو ذلك فإنّه يعدّ في المحاورات جهلاً بمدلول الكلام، أو لغواً في ذلك المقام، أو طلباً للتصريح بالمرام، وإلّا كان مستهجناً في العرف دليلاً على غباوة السامع، ولولا ثبوت المفهوم المذكور لم يكن الأمر كذلك.

وقد يورد عليه: بأنّ قبح الاستفهام لا يتوقّف على دلالة الكلام، إذ قد يحصل مع سكوت المتكلّم عن بيان الحكم أيضاً، كما هو الحال فيما قبل البداية، ودعوى استناده حينئذٍ إلى مفهوم البداية مدفوعة بفرض المسألة قبل صدور الخطاب، فإنّ المفهوم المذكور إنّما يتصوّر بعد صدوره وقبل حصول مبدأ الحكم، أمّا قبل الخطاب فلا يتصوّر هناك مفهوم حتّى يعقل استناده إليه، إنّما يحسن السؤال في مظانّ ثبوت الحكم.

وأنت خبير بما فيه، للقطع بحسن الاستفهام مع حصول التردّد في الحكم، إنّما لا يحسن مع سكوت المتكلّم حيث يكون دليلاً على النفي ولو بضميمة الأصل، بل قد يحسن مع ذلك أيضاً عند قيام الاحتمال لتحصيل المعرفة بالحكم الواقعي. وعلى ما ذكر ينبغي القول بقبح الاستفهام مطلقاً، إذ الكلام إن دلّ على الحكم لم يحسن الاستفهام كما ذكر، وإن لم يكن فيه دلالة فالمفروض عدم حسنه أيضاً مع سكوت المتكلّم في تلك الحال، فيختصّ حسن الاستفهام بالسؤال عن تعيين الحكم بعد ثبوته على الإجمال، مع قيام الضرورة على حسن الاحتياط في تعلّم الأحكام في كلّ مقام، فالكلام المذكور في غاية السقوط.

**الثاني**: أنّ التقييد بالغاية لو لم يكن لفائدةٍ إفادة المفهوم كان لغواً في الكلام، وهو مع امتناعه في كلام الحكيم خارج عن وضع المخاطبات، مخالف لطريقة العقلاء في المحاورات، كما مرّ نظيره في مفهومَي الشرط والوصف، ألا ترى أنّه لو أُخبر عن الجالس إلى الليل بجلوسه إلى الظهر أو عن شيءٍ من الأحكام والوقائع المستمرّة بثبوته إلى وقت كذا وحال كذا مع بقائه فيما بعده عدّه مستهجناً في العرف قبيحاً في المحاورات؟

وفيه: أنّ ذلك إنّما يسلّم حيث تنحصر الفائدة فيما ذكر، أمّا لو فرض حصول غيره من الفوائد المقصودة في ذكر الغاية لم يكن فيه حزازة. نعم، لو كان ما ذكر أظهر الفوائد وأرجحها في النظر بحيث يكون هو المنساق من اللفظ عند الإطلاق تمّ ما ذكر، وهو أمر آخر، وقد مرّ الكلام في نظائره، إذ ليس للغاية خصوصيّة في ذلك، بل يجري في مطلق القيود الواقعة في الكلام كما سلف.

**الثالث**: أنّ المغيّا بالغاية المفروضة لو فرض استمراره فيما بعدها كانت الغاية وسطاً للأمر المفروض حكماً كان أو غيره. ومن البيّن أنّه لا يعقل من الغاية إلّا طرف الشيء وحدّه الّذي ينتهي إليه.

وأُورد عليه: بأنّ المفهوم منها كونها غايةً للمذكور، ولا يلزم من وجود المغيّا فيما بعد الغاية بخطابٍ آخر أن يكون وسطاً، إنّما يلزم لو كان مستنداً إلى ذلك الخطاب الحاصل قبل الغاية.

وأنت خبير بأنّ الوجه المذكور راجع إلى الأوّل، لمنافاة كون الغاية آخراً لكونها وسطاً، ويأتي فيه ما مرّ من التفصيل سؤالاً وجواباً، فلا وجه لإعادته.

**الرابع**: أنّ المفهوم المذكور هو المتبادر من اللفظ عند الإطلاق، إذ ليس المفهوم عرفاً من التقييد بالغاية إلّا ما ذكر، وقد يعارض بدعوى عدم صحّة سلب المحمول عن الموضوع على الوجه المذكور في الكلام عند فرض استمرار الحكم المفروض فيما بعد الغاية، فلا يصحّ أن يقال للجالس إلى العصر: إنّه لم يجلس إلى الظهر، ولا مع وجوب الصوم إلى الليل: إنّه لا يجب إلى الظهر، وذلك دليل الحقيقة.

وفيه أوّلاً: أنّ المدّعى أعمّ من الدلالة الوضعيّة، فغاية ما يدلّ عليه ذلك عدم خروج اللفظ بذلك عن حقيقته، وهو لا ينافي المقصود.

وثانياً: أنّ السلب المذكور حيث يوهم تعلّقه بنفس المغيّا فلا يصحّ، أمّا مع تعلّقه بنفس القيد فلا ريب في صحّته، فيقال: إنّ جلوسه لم يكن إلى الظهر بل إلى العصر، فلا تغفل.

قوله: ﴿احتجّ السيّد ... الخ﴾.

يمكن الاحتجاج على ذلك أيضاً بوجوه:

**منها**: الأصل، فإنّ الدلالة على المفهوم في ذلك إمّا أن تستند إلى وضع اللفظ، أو إلى القرائن الخارجة عن الوضع، ومع الشكّ فيهما معاً لا يمكن الحكم بها، إذ الأصل عدم تعلّق غرض الواضع بإفادته، وعدم قيام القرينة عليه، فإنّ ذلك زيادة في مدلول الكلام، والمتيقن منه هو الدلالة على ثبوت الحكم إلى تلك الغاية، وأمّا انتفاؤه عمّا بعدها فأمر آخر يتوقّف على قيام الدليل عليه إذ بدونه يتعيّن الاقتصار في تشخيص المدلول على المتيقّن.

وقد يورد عليه: بأنّ الأصل العملي قد يوافق مقتضى المفهوم في الحكم المقصود منه، وذلك حيث يكون المغيّا مخالفاً لمقتضى الأُصول العمليّة المقرّرة في مواردها كما هو الغالب، فمقتضى الأصل حينئذٍ عدم استمرار الحكم المفروض فيما بعد الغاية، بناءً على ما تقرّر في محلّه من عدم حجّية الاستصحاب مع الشكّ في المقتضي.

ويدفعه: أنّ ذلك لا ينافي القول بنفي المفهوم، فإنّ غرض القائل به خروجه عن مدلول الكلام، ولزوم الرجوع في مقام العمل إلى مقتضى الأصل، سواء أفاد البناء على الحكم السابق على الغاية المفروضة أو على خلافه.

ومنها: أنّ الدلالات منحصرة في الثلاث، ومن البيّن انتفاء دلالة المطابقة والتضمّن في المقام، كيف ولا يدّعيه الخصم أيضاً؟ إذ ليس انتفاء الحكم فيما بعد الغاية نفس الموضوع له ولا جزءه، للقطع بخروج ما بعد الغاية عن مدلول اللفظ، ولذا استبعد جماعة وقوع الخلاف واستظهروا اختصاصه بنفس الغاية كما مرّ، فكيف يندرج فيه حكمه؟ وأمّا الالتزام فهو أيضاً غير ظاهرٍ في المقام، لانتفاء الملازمة في المثال المفروض بين وجوب صوم النهار وعدم وجوب صيام الليل، فيمكن أن يكون السكوت عن الثاني لعدم تعلّق الغرض ببيانه، أو لحصول مانعٍ من ذكره فإنّ إثبات الشيء لا يقضي بنفي ما عداه.

وفيه ما عرفت من ثبوت الملازمة بين كون الغاية آخراً للحكمْ المغيّا وانتفائه فيما بعدها، وإلّا كانت وسطاً للحكم، ولم يكن غايةً على ما مرّ بيانه، فتكون الدلالة على ذلك التزاميّة، بل هو من الالتزام البيّن، لعدم انفكاك تصوّر أحد المتلازمين المذكورين عن تصوّر الآخر، بل ربّما يقال بكونها تضمّنيّةً فإنّ مفهوم الآخريّة يتضمّن الانتفاء عمّا بعده، وفيه اشتباه اللازم البيّن بالجزء، لوضوح أنّ ما بعد الغاية غير مذكورٍ في الكلام حتّى يشتمل على حكمه، كما في مفهوم الشرط والاختصاص والتوقيت ونحوها.

ومنها: أنّ التقييد بالغاية كما يقع مع انتفاء الحكم عمّا بعدها كذا يقع مع ثبوته، لوروده في الاستعمالات على كلا الوجهين، فيكون للقدر المشترك بين الأمرين، فإنّ كلاًّ من المجاز والاشتراك مخالف للأصل، وقد شاع الاحتجاج بمثل ذلك في كثيرٍ من المقامات.

وفيه: أنّ ورود التقييد بالغاية مع استمرار الحكم فيما بعدها أمر نادر قليل الوقوع، لا سيّما في كلام أرباب الحكمة والبلاغة، ولا عبرة بالاستعمالات

النادرة، فالتمسّك بالاستعمال الشائع أولى، ولو فرض شيوع الاستعمال فيه لم يكن فيه دلالة على الاشتراك المذكور أيضاً، لِمَا تقرّر في محلّه من كون الاستعمال أعمّ من الحقيقة، سيّما مع ملاحظة غلبة الاستعمالات المجازيّة في كلمات العرب، ومخالفة المجاز للأصل لا يجدي في ذلك شيئاً، إذ المجاز لازم على التقديرين، لخروج اللفظ إذاً عن مقتضى الوضع عند استعماله في كلٍّ من الخصوصيّتين بل الوجه المذكور لو تمّ لكان بالدلالة على خلاف المقصود أولى، إذ مع دوران احتمال التجوّز بين وقوعه في الاستعمالات الشائعة والنادرة يتعيّن القول بالثاني على الأصل المذكور. ومن البيّن أنّ التقييد بالغاية إنّما يقع غالباً عند إرادة الانتفاء فيما بعدها، والقول بكون الدلالة في تلك الموارد مستندة إلى القرائن المنضمّة من غير أن يكون تلك الخصوصيّة مأخوذةً في نفس المستعمل فيه حتّى يلزم التجوّز على الوجه المذكور لا يخلو عن بعد، بل الظاهر خلاف ذلك في الإطلاقات الدائرة، إذ لا يستعمل أداة الغاية غالباً إلّا في خصوص معنى الانتهاء المفيد لانقطاع الحكم السابق عليها، فإذا دلّ الاستعمال على الحقيقة خصوصاً مع الشيوع والغلبة أفاد ذلك كونها حقيقةً في تلك الخصوصيّة، فيكون مجازاً في القدر المشترك فضلاً عن الخصوصيّة الأُخرى لندرة الاستعمال في أحدهما، بل يمكن القطع بعدم وقوع استعمالها في الثانية.

غاية الأمر مقارنتها لثبوت الحكم فيما بعد الغاية بدليلٍ آخر، وهو ما ذكر من القدر المشترك، فيدور الأمر في الحكم بالتجوّز بين الاستعمالين، فيبنى على مقتضى الاستعمال الغالب، ولا أقلّ من تساوي الاحتمالين، فلا دلالة فيما ذكر على أحد الوجهين.

**ومنها**: أنّه لو دلّ على ذلك لكان إمّا بصريح لفظةٍ، أو لانحصار فائدة التقييد في إفادته، أو لجهةٍ أُخرى، والأوّل واضح الفساد، والثاني مسلّم، لجواز أن يكون فائدة التقييد تعريف بقاء ما كان بعد الغاية على ما كان قبل الخطاب من غير تعرّضٍ لإثبات الحكم فيه، أو نفيه، والثالث خلاف الأصل، ولا يخفى أنّه تطويل

بلا طائل، فكان الأولى التمسّك بالأصل المذكور من أوّل الأمر، وحينئذٍ فإن أراد الأصل المذكور في الوجه الأوّل فمن البيّن أنّه لا يعارض الدليل، وإلّا فمجرّد أصالة انتفاء الجهة المفيدة لإثبات المفهوم المذكور إنّما يقضي بالتوقّف دون الجزم بنفي الدلالة الموجب للقول بوضع الأداة للقدر المشترك، إذ مع الاختلاف في تعيين المعنى الموضوع له لا يمكن التمسّك فيه بالأصل، فمقتضى ذلك هو اختيار القول بالوقف، على أنّ تعريف بقاء ما كان بعد الغاية على ما كان قبل الخطاب أمر زائد على القدر المشترك لا يشهد به أصل ولا دليل، وتوهّم الاستصحاب في مثله وهم فاسد، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

ومنها: أنّه لا مانع من ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق على الغاية، وقد تكثّر نقل الإجماع عليه في كلامهم، وعند ذلك إمّا أن يكون تقييد الحكم بالغاية نافياً للحكم فيما بعدها، أوْ لا، والأوّل يلزم منه إثبات الحكم مع تحقّق ما ينفيه، وهو خلاف الأصل. والثاني هو المطلوب، وهو رجوع إلى التمسّك بالأصل، إذ لا يزيد التقرير المذكور على ذلك كسابقه فهما معاً تطويل من غير طائل، على أنّ الخطاب الثاني يكون قرينةً على إرادة خلاف الظاهر من الأوّل، أو ناسخاً له فلا ينافي المقصود.

ثمّ إنّ الغالب في الاستعمالات الواقعة قيام الدليل على إرادة المفهوم من نفس اللفظ، لا على مجرّد مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها في الحكم حتّى يقال بعدم منافاته للقدر المشترك، فيلزم القول بمقتضى الدليل المذكور مع تحقّق ما ينفي من نفس اللفظ، نظراً إلى أصالة الحقيقة، وهو لشيوعه أولى بالاستناد ممّا ذكره لندرة وقوعه، وأيضاً فقد يقال: إنّ فرض ورود الخطاب بمثل الحكم السابق خارج عن محلّ المسألة، لكن قد عرفت ما فيه.

ومنها: أنّه لو دلّ على ذلك لكان في آية الإسراء دلالة على نفي المعراج إلى السماء، ولكان قولك: «سرت من الكوفة إلى البصرة ومنها إلى الشام» مشتملاً على التناقض، ومن المعلوم أنّ شيئاً من هذين الكلامين لا يدلّ على ما ذكر،

بل لا يستفاد من قوله: «سرت من الكوفة إلى البصرة» اختصاص سيره في الواقع بما بينهما، إنّما يستفاد ذلك حيث تنحصر فائدة التقييد في مجرّد الحصر، وذلك حيث لا يكون لذكر المبدأ والمنتهى خصوصية مقصودة بالإفادة، كقولك: «سرت في الأرض الفلانيّة من هنا إلى هنا» أمّا مع الخصوصية كقولك: «سرت من المدينة المشرّفة إلى مكّة المعظّمة» فلا يكاد يظهر منه انتفاء السير فيما قبل المدينة وما بعد مكة المشرّفة، ولا يعقل هناك فرق فيما بين المقامين إلّا انحصار الفائدة في الأوّل في إفادة المفهوم وعدمه في الثاني، فيكون المدار في الدلالة على ذلك على نحو الحال في الأوصاف ومطلق القيود، ولذا لا يظهر في المقامين المذكورين دلالة على المفهوم، لظهور تعلّق الغرض بإفادة حصول الإسراء إلى المسجد الأقصى، وإمكان حصوله في ذكر الكوفة والبصرة، فإذا انحصرت الفائدة ـ كما في غالب المقامات ـ دلّ على ذلك، ومن ذلك نشأ الاشتباه، حتّى توهّم استناده إلى الوضع ولزوم التجوّز بدونه، مع ما عرفت من بعضهم من أنّه لم يقل به أحد.

وفيه: أنّ التشكيك في وضع اللفظ للابتداء والانتهاء تشكيك في الأُمور الظاهرة، كيف وهو المفروض في محلّ المسألة؟ فلابدّ حينئذٍ من ملاحظة متعلّقهما، والشكّ في ذلك إنّما ينشأ من الشكّ في متعلّق الأمرين المذكورين، فإن كان متعلّقهما مطلق الفعل أو الحكم دلّ على انتفاء أحدهما فيما خرج عن الحدّين، لدلالته إذاً على التحديد والحصر والاختصاص، وإن كان متعلّقهما أمراً مخصوصاً أو موضوعاً خاصّاً لم يكن فيه دلالة على ذلك. ومن المعلوم أنّ اختصاص البعض بالذكر لا يكون إلّا لفائدة، إذ بدونها يكون تخصيصاً من غير مخصّص، فاختلاف المدلول بحسب اختصاص الفائدة وعدمه إنّما يبتني على ذلك، فلابدّ من تشخيص المتعلّق بحسب إطلاق اللفظ وقرائن المقام.

ومن المعلوم أنّ اللفظ مع انتفاء القرينة إنّما يدلّ على تعلّق الأمرين المذكورين بتمام المعنى المفهوم من الكلام حتّى يقوم شاهد على إرادة بعض الخصوصيّات وتعلّق الغرض بإفادتها وإظهارها، سواء كان من القرائن الحاليّة

أو المقاليّة، ومع الشكّ يرجع إلى ظاهر الإطلاق، ففي المثالين المذكورين وما أشبههما من الأمثلة حيث كان الظاهر بيان الخصوصيّة يكون مفادها اختصاص السير المقصود بالإظهار بما بين الحدّين، وذلك لا ينافي استعمال اللفظ الموضوع للابتداء و الانتهاء في معناه، ولذا لا يلزم التجوّز فيه على ما ذكر، كما مرّ التنبيه عليه، بخلاف ما لم يظهر فيه ذلك، فإنّ إطلاق اللفظ يقتضي تعلّق أداة الابتداء والانتهاء فيه بمطلق مدخولها، فقولك: «سرت من الكوفة إلى البصرة» بحسب وضع اللفظ في معنى قولك: «ابتدأت في سيري بالكوفة وانتهيت إلى البصرة» فإذا كان هناك شاهد على استمرار سيره من قبل ومن بعد كان ذلك في معنى: ابتدأت في بعض مسيري بالكوفة وانتهيت في ذلك البعض إلى البصرة، وذلك لتعلّق الغرض ببيانهما خاصّةً دون غيره، بل الغالب في مثل ذلك عدم تعلّق الغرض بالإخبار عن مطلق السير، بل عن جملةٍ منه مقصودة، ولذا لا يفهم من قول القائل: «سرت إلى البصرة وأقمت بها أيّاماً» عدم تجاوز سيره عنها، والغلبة أقوى دليلٍ على إرادة الخصوصيّة المذكورة.

فإن قلت: فيكون السير المطلق في ذلك مستعملاً في الخصوصيّة فيلزم التجوّز في الكلام.

قلت: ليس المقصود ذلك، وإنّما يقع استعماله في الخصوصية على نحو استعمال سائر المطلقات في أفرادها، من غير أن يكون هناك فرق بين المقامين في ذلك، لوضوح استعمال السير في الفرد الواقع منه، سواء كان ذلك تمام الواقع منه أو بعضه.

فإن قلت: إذا كان الواقع على التقديرين هو السير الخاصّ والمطلق إنّما استعمل في الفرد المخصوص الحاصل في الخارج في كلا المقامين فما الفرق بينهما بحسب مدلول الكلام؟

قلت: قد يكون المتكلّم في مقام بيان تمام الأمر، وقد يكون في مقام بيان بعضه، لخصوصيّةٍ فيه داعية إلى إظهاره.

فإن قلت: إنّ ذلك هو الحال في مطلق القيود الواقعة في الكلام، سواء كان من الألقاب أو الأوصاف فيدلّ التقييد على المفهوم في القسم الأوّل دون الثاني مطلقاً، فلا خصوصيّة إذاً في أداة الابتداء والانتهاء.

قلت: إنّ الجهة المذكورة وإن كانت حاصلةً في جميع القيود مشتركةً بينها إلّا أنّ للأداة المذكورة خصوصيّةً في الدلالة على الانتفاء في غير متعلّقها بحسب حقيقتها ومعناها، بخلاف غيرها من القيود إذ لا دلالة لها على حال الخارج عن موردها، وإنّما الغرض في المقام تعيين المتعلّق بحسب ظاهر الكلام، فالمتعلّق في أكثر المقامات مطلق الفعل الحاصل منه، كما هو قضيّة إطلاق اللفظ، وفي بعضها خصوص القدر المقصود بإظهاره نظراً إلى الخصوصيّة الحاصلة فيه بحسب نظر المتكلّم، فيتوقّف على قيام القرينة الحاليّة أو المقاليّة عليه.

فظهر بما قرّرناه ما في كلام السيّد من المبالغة في التسوية بين التقييد بالغاية والوصف، وإن أطال القول فيه، ووافقه الشيخ وغيره عليه.وقد يحمل كلامه على إرادة إرجاع القيد في المقام إلى الموضوع، فيكون من باب مفهوم الوصف بعينه، كما مرّت الإشارة إليه والجواب عنه.

قوله: ﴿والجواب المنع ... الخ﴾.

الفرق بين التعليق على الوصف والتقييد بالغاية ظاهر ممّا مرّ، إذ الوصف كسائر القيود الواقعة في الكلام من العدد والزمان والمكان ومطلق اللقب لا دلالة فيها بنفسها على حكم ما خرج عن مواردها، وإنّما تحصل الدلالة من جهة انحصار الفائدة في موارد ظهوره من اللفظ، أو من الخارج، وإلّا فمن البيّن أنّ إثبات شيءٍ بشيءٍ آخر لا يقضي بنفي ما عداه، فينحصر الوجه في دلالته على ذلك في الجهة المذكورة وهي خارجة عن الدلالة الوضعيّة، كما مرّ بيانه في محلّه. وأمّا الغاية وكلّ ما يدلّ عليها من الاسماء والحروف فإنّما هي على ما عرفت بمعنى نهاية الشيء وآخره، فتدلّ بالوضع على انقطاع الحكم عندها مع قطع النظر عن انحصار الفائدة فيه، وإرجاعها إلى الوصف بالتوجيه الّذي مرّ ذكره في غاية

البعد، كما عرفت، فليس الحال في مدلولها إلّا ما هو الحال في أداة الحصر والاستثناء والشرط، فكأنّ المتكلّم حصر الحكم فيما قبل الغاية، أو استثنى عنه حكم ما بعدها، أو جعله شرطاً فيه.

ألا ترى أنّ من قال في الاستثناء والشرط: بأنّ الغرض إثبات الحكم في مورد الشرط، وما عدا المستثنى نظراً إلى اقتضاء المصلحة في أن يعلم بثبوت ذلك الحكم بهذا النصّ مع السكوت عن غيرهما ليعلم ثبوته فيه بدليلٍ آخر كان حقيقاً بالإعراض عنه حرياً بالسكوت عن جوابه فكذلك الحال في الغاية الصريحة في انتهاء المغيّا بها فينتفي فيما بعدها؟ وأين ذلك من الوصف؟! فليس التفرقة بينهما بمجرّد الدعوى، بل ينبغي التسوية بينها وبين الاستثناء. فلو قيل: إنّ من فرّق بين تقييد الحكم بالغاية والاستثناء فقد فرّق بين المتساويين في أصل الدلالة، وليس معه إلّا الدعوى كان أقرب ممّا أفاده السيّد رحمه الله.

قوله: ﴿إذ لا ينفكّ تصوّر الصوم المقيّد بكون آخره الليل﴾.

هذا هو الوجه في إثبات الدلالة الالتزاميّة باللزوم البيِّن، ولا ينافي ذلك ما مرّ عنه من أنّه لو فرض ثبوت الوجوب في الليل لزم خلاف المنطوق، لوضوح أنّ انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم، ولأجله يلزم ما ذكر، كما مرّ بيانه، فالملزوم هو المعنى المدلول عليه بالمنطوق، والمفهوم مدلول التزاميّ له، فيكون ناشئاً من وضع الأداة لِمَا يفيد معنى الغاية والنهاية، وأين ذلك من الوصف؟!

واعترض بمنع اللزوم الذهني، بل الخارجي أيضاً، إذ لا مانع من ورود خطابٍ فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق إجماعاً.

وأُجيب تارةً: بأنّ إمكان ذلك لا ينافي ما ذكر من اللزوم، إنّما يكون إذاً قرينة على عدم إرادة حقيقة الغاية من اللفظ الموضوع لها، ولو صرّح بأنّ المراد منه وحقيقتها كان ذلك نسخاً عند من يجوّز النسخ في مثله، ومن لا يجوّزه يدّعي استحالة وقوع هذا المفروض.

وأُخرى: بأنّ الحكم المستند إلى الخطاب الأوّل مغاير للحكم المستند إلى الخطاب الثاني، وإن ماثله فهو موجود حال عدم الأوّل.

وقد يورد على الأوّل: بأنّ غرض المعترض دعوى عدم المنافاة بين الخطابين بحسب معناهما الحقيقي، من غير لزوم تجوّزٍ ولا نسخ.

وعلى الثاني: بأنّ الخطاب الثاني إذا كان دالاًّ على ثبوت مثل الحكم الثابت قبل الغاية فيما بعدها كان منافياً لمقتضى المفهوم، لأنّ معناه الحكم بنفي الحكم المذكور عمّا بعد الغاية، وقد عرفت رجوعه إلى نفي المماثل، لوضوح أنّ الأوّل لا يتجاوز عن حدّه ومورده بالضرورة، فإنّما يكون الثاني مماثلاً للأوّل بعد انقطاعه.

والوجه في ذلك: ما تقدّم من أنّ أقصى ما يفيده المفهوم انتفاء الحكم المنطوق به فيما بعد الغاية وانقطاعه عندها، فيكون المفهوم تابعاً للمنطوق في الإطلاق والخصوصيّة، فإن كان المغيّا مطلق الحكم دلّ على انتفائه فيما بعد، وان كان حكماً خاصّاً كان أقصاه الدلالة على انتفائه، فلا يدلّ على انتفاء نوعه، فلابدّ من تشخيص مدلول المنطوق وتعيين الحكم المقيَّد بالغاية فيه. وقد تقدم أنّ مدلول الخطابات بحسب ظاهرها مطلق الحكم، ومدلول الأخبار ماهيّة الأمر المغيّا إلاّ أن تقوم هناك قرينة على إرادة الخصوصيّة وتقييدها بالغاية من حيث هي، ولا ينبغي التأمّل في مثله في عدم الدلالة على انتفاء المماثل، فلا ينافي ذلك ورود خطابٍ آخر بمثل الحكم السابق، فمثل وجوب القتل بالقصاص المقيّد بغاية العفو لا ينافي وجوبه بالردّة وغيرها فيما بعدها، وكذا تحريم الزوجة المحرمة إلى غاية الخروج من الإحرام لا ينافي تحريمها بالحيض والظهار والإيلاء وغيرها، وكذا الحال في الأحكام المستندة إلى أسبابٍ خاصّةٍ لا ينافي ثبوت مثلها بأسبابٍ أُخر، بخلاف مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصيامَ إلى الليل﴾[1] ﴿ولا تقربوهُنَّ حتّى يَطْهرنَ﴾[2] ﴿فلا تَحِلُّ له من بعدُ حتّى تَنكِحَ زوجاً﴾[3] ... إلى غير ذلك، فلا تغفل.

وأمّا القول الثالث بالتفصيل فإن رجع إلى الكلام في نفس الغاية فقد تقدّم القول فيه، وإلاّ فقد عرفت أنّه لا يناسب حكم ما بعد الغاية، وغاية ما ذكره المفصِّل

---

(١) البقرة: ١٨٧. (٢) البقرة: ٢٢٢.

(٣) البقرة: ٢٣٠.

أنّ الغاية إن انفصل عن ذي الغاية بمفصِلٍ محسوسٍ كأتمّوا الصيام إلى الليل وجب أن يكون حكم ما بعدها بخلاف ما قبلها، للعلم حسّاً بانفصال أحدهما عن الآخر. وإن لم يكن كذلك مثل «إلى المرافق» لم يجب فيه المخالفة، فإنّه لمّا كان المرفق غير منفصلٍ عن اليد بمفصِلٍ محسوسٍ لم يكن تعيين بعض المواضع في البدن أولى من بعض.

فها هنا يجوز أن يكون ما بعدها داخلاً فيما قبلها، وهو كما ترى.

قوله: ﴿إنّه أقوى دلالةً من التعليق بالشرط﴾.

قد صرّح بذلك جماعة، ويشهد به مضافاً إلى الفهم العرفي أمران:

أحدهما: ما ذكره من أنّ كلّ من قال بمفهوم الشرط قال بثبوته، وقد قال به بعض مَن أنكره أيضاً، كما صرّح بذلك جماعة من الخاصّة والعامّة.

والآخر: أنّ استعمال أداة الغاية في غير ما يفيد انتهاء المغيّا إليها أو انقطاعه عندها نادر بخلاف أداة الشرط، لكثرة استعمالها في غير ما يفيد معنى الشرطيّة، كالشروط المَسوقة لبيان الموضوع فإنّها شائعة في الاستعمالات جدّاً، والواردة في مورد الغالب وغيرها، وحيث إنّ مفهوم الشرط أقوى من الوصف والعدد عند القائل بهما ـ إذ الدلالة في الأوّل وضعيّة دون الأخيرين كما عرفت ـ كان مفهوم الغاية أقوى منهما أيضاً بطريقٍ أولى. وتظهر الفائدة في صورة المعارضة، كتعارض مفهومَي الغاية والشرط في قوله سبحانه: ﴿ولا تقربوهنّ حتّى يطهرنَ فإذا تطهّرنَ ...﴾ الآية[1]، فيقدّم الأوّل مع انحصار الدليل وفقد المرجّح الخارجي.

وأمّا القول بالوقف فمرجعه بحسب العمل إلى نفي المفهوم، للزوم الرجوع إلى الأصل العملي مع الشكّ في الدلالة كالجزم بنفيها.

وأمّا القول الرابع بالتفصيل فقد علّله القائل به: بأنّ قول القائل: «صم إلى الليل» إنّما يقتضي لغةً وعرفاً تعلّق طلبه بالصوم المغيّا بالليل، وظاهر هذا لا ينافي

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

تعلّق أمره أيضاً بصوم الليل إلى الفجر ـ مثلاً ـ بطلبٍ مستقلٍّ، فإنّ مرجع الأمرين حينئذٍ إلى طلب كلّ من الصومين المحدودين بالغاية المذكورة.

وهذا كما ترى لا يستدعي خروجاً عمّا يقتضيه ظاهر الأمر وظاهر الغاية، وإنّما المفهوم من ذلك انقطاع الصوم المأمور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية، والجواب عنه مع رجوعه إلى النفي المطلق ظاهر ممّا مرّ. ويشهد به: أنّ هذا الكلام ربّما يأتي في مفهوم الاستثناء وشبهه أيضاً، فإنّ قول القائل: «صم إلى الليل» إنّما يقتضي تعلّق طلبه بصيام ما عدا الليل، فلا ينافي تعلّق أمره بصيام الليل بطلبٍ مستقلٍّ أيضاً، وهو واضح الفساد، كما اعترف به المفصّل، فكذا في المقام وإنّما يتبع المفهوم إطلاق المنطوق وتقييده بحسب قرائن المقام، فيدلّ على نفيه كائناً ما كان، فإن أُريد به الخصوصيّة ولو بحسب القرائن الحاليّة أو العاديّة أو غلبة الاستعمالات الجارية كان مفهومه انتفاء تلك الخصوصيّة فيما بعد الغاية، وفي المستثنى في المثال المذكور، فلا يدلّ على انتفاء مطلقه، بخلاف ما إذا ثبت تقييد المطلق بأحد القيدين. ويأتي الكلام في مفهوم الشرط أيضاً كما مرّ توضيح القول فيه.

**وينبغي التنبيه على أُمور:**

**الأوّل:** أنّ الدلالة على ما ذكرناه التزاميّة، والمدلول من المفهوم دون المنطوق، لرجوعه إلى نفي الحكم المذكور عن الموضوع الغير المذكور.

وحكي عن أبي الحسين البصري: أنّه من المنطوق، وعن بعض العلماء: أنّ اللفظ صريح فيه، قيل: فهو عنده مطابقة، وهو ممنوع، إنّما يريد صراحة اللفظ الموضوع للانتهاء في انتفاء الحكم عمّا بعده، لكونه لازماً بيّناً له من غير أن يكون ذلك نفس الموضوع له أو جزءه، للقطع بأنّ موضوع هذا الحكم غير مندرج في مدلول اللفظ، وكذا حكمه، إذ ليس في الكلام لفظ موضوع لمعنى النفي حتّى يكون دلالته عليه بالمطابقة، وكذا لو كان الحكم المغيّا نفياً فليس في اللفظ ما يفيد بمدلوله المطابقي معنى الإثبات، وهو ظاهر.

واحتجّ البصري باتّفاقهم على أنّ الغاية ليست كلاماً مستقلّاً فلابدّ فيه من إضمارٍ لضرورة تتميم الكلام، والإضمار بمنزلة الملفوظ، فإنّه إنّما يضمر لسبقه إلى فهم العارف باللسان، كتقدير مثل: «فاقربوهنّ» بعد قوله: ﴿حتّى تنكح زوجاً غيره﴾ إلى ﴿يطهرن﴾ أو «فيحلّ» بعد قوله تعالى: ﴿حتّى تنكِح زوجاً غيره﴾.

وضعفه ظاهر، إذ لا داعي إلى الإضمار المخالف للأصل، وليس الحال في الغاية إلّا ما هو الحال في سائر القيود الواقعة في الكلام الدالِّ منها على المفهوم، كالشرط والحصر وغيره، ولا يلزم في شيءٍ منها إضمار.

وقد يقال: إنّ دلالة لفظ «الأوّل» و«الآخر» و«الابتداء» و«الانتهاء» على الانتفاء من قبل ومن بعد من المنطوق، فكذا ما وضع بإزائها من الحروف، ومقتضى ذلك إدراج اللوازم البيّنة بالمعنى الأخصّ في دلالة المنطوق. وقد عرفت في حدّ المنطوق والمفهوم أنّ ذلك خروج عن الاصطلاح، وإنّما يندرج فيه ما كان مدلوله الانتفاء كلفظ «الزوال» و«الانقطاع» ونحوهما، لدخول النفي الحاصل في الجزء الأوّل من زمانه في مدلولهما المطابقي كلفظ «الانتفاء»، بخلاف ما إذا كان النفي لازماً للمدلول المذكور وإن كان بيّناً.

نعم، قد عرفت في مفهوم الشرط وجه الفرق بين قولك: «الطهارة شرط في الصلاة» أو «يشترط بها» وقولك: «إن كنت متطهِّراً فصلّ» أو «يصحّ بشرط الطهارة» و«يجب بشرط البلوغ». وأنّ دلالة الأوّل على انتفاء الصلاة بانتفاء الطهارة مندرجة في المنطوق، والثاني في المفهوم، فكذا في المقام ينبغي التفرقة بين قولك: «أوّل الصوم أو ابتداؤه الفجر وآخره أو منتهاه الليل» وقولك: «صم مبتدأً بالفجر منتهياً إلى الليل». ويظهر من بعض المحقّقين أنّ مناط الفرق بين المثالين المذكورين في محلّ المسألتين التصريح بالشرط والغاية وعدمه، وليس كذلك كما يظهر من المثال الّذي ذكرناه، وإلّا فلا فرق في المنطوق بين النصّ والظاهر ومدلول الاسم والحرف، فتأمّل.

**الثاني**: أنّ لفظة «إلى» قد تستعمل في لغة العرب بمعنى «مع» كما في قوله

تعالى: ﴿إلى أموالكم﴾، وإن أوّلَه بعضهم بتقدير معنى الإضافة، وعلى ذلك قد يحمل قوله تعالى: ﴿إلى المرافق﴾ كما في الخبر، وحينئذٍ فلا دلالة في التقييد بذلك على انتفاء الحكم فيما بعد، إذ هو حينئذٍ من جملة القيود الواقعة في الكلام الّتي لا يدلّ إثبات الحكم في موردها على نفيه عن غيره، ولو دلّ على ذلك لكان باعتبار أنّه لو كان ما بعد المرفق داخلاً في المغسول لكان الاقتصار على ذكر المرفق تخصيصاً في الذكر من غير فائدة، بل مخلاً بالمقصود، إلّا أن تظهر هناك فائدة أُخرى في التصريح المذكور دون غيره، وتلك جهة أُخرى خارجة عن مقتضى الوضع أو المعنى المستعمل فيه، ولا ريب في خروج مثل ذلك عن محلّ المسألة، وإنّما الكلام هناك في أداة الغاية، بل كلّما يدلّ عليها أو يستعمل فيها من اسمٍ أو حرفٍ لاشتراكها في التقييد بمعنى الغاية وحقيقتها، وقد عرفت استلزامه للانتفاء فيما بعدها، وكذا الحال في كلّ ما دلّ على التوقيت والتحديد بحسب المبدأ أو المنتهى، كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصلاةَ لِدُلُوكِ الشمس﴾[1]، لاستلزام التوقيت للانتفاء في خارج الوقت.

**الثالث:** أنّه قد ذكر الغزالي: أنّه يحتمل أن يقال: كلّ ما له ابتداء فغايته مقطع لبدايته، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية، فيكون الإثبات مقصوراً أو محدوداً إلى الغاية، ويكون ما بعد الغاية كما كان قبل البداية.

ولا يخفى أنّ ذلك إنّما في الحكم الإيجابي الحاصل بعد النفي المطلق، إذ بعد قصر الحكم المفروض على ما بين الحدَّين يرجع فيما عداه إلى أصالة النفي وهذا لا اختصاص له بأداة الغاية، بل يجري في مطلق القيود الواقعة في الكلام، إذ بعد فرض انحصار الحكم الثبوتي في موردها يتعيّن الرجوع في غيره إلى النفي الأصلي، وأمّا إذا كان إثبات الحكم المغيّا مسبوقاً بحكمٍ وجوديّ آخر لم يكن فيه دلالة على رجوع حكم ما بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية.

---

(١) الإسراء: ٧٨.

ألا ترى أنّ قولك: «جلس زيد إلى الظهر» لا يدلّ على رجوعه بعد الظهر إلى الحال الّتي كان عليها قبل الجلوس، إنّما يدلّ على انتفاء الجلوس فيما بعد الظهر، سواء رجع إلى الحالة السابقة أم لا.

نعم، يتمّ ذلك في الوصفين المتضادّين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون، فإذا قال: «سكن زيد من الصبح إلى الظهر» دلّ على تحرّكه من قبل ومن بعد وإن اختلف نوع الحركة الحاصلة منه في الحالين. وكذا الحال في المتناقضين فلو قيّد النفي بمثل ذلك دلّ على الإثبات في الحالين، وإن اختلف نوعه كما لو قيّد الإثبات دلّ على النفي في الحالين، وأمّا سائر الأوصاف والحالات فلا وجه لرجوع الحال فيما بعد الغاية إلى الحالة السابقة. وتوهّم الاستصحاب في مثل ذلك وهمٌ فاحش، لانقطاع السابق بالأمر المغيّا فلا يعود إلّا بسببٍ جديد وإن زال الأمر المتوسّط بين الحالين، كما لا يخفى.

ولنختم الكلام في باب المفاهيم بذكر ما أهمله المصنّف رحمه الله فيها ممّا تداول ذكره في كتب القوم مع الإشارة إلى غيره، وكان اقتصاره على المفاهيم الثلاثة وترك التعرّض للباقي، لظهور الحكم في بعضها بالنفي أو الإثبات ورجوع بعضها إلى المنطوق.

## [مفهوم الاستثناء]

**فمنها**: مفهوم الاستثناء بكلّ ما دلّ عليه من الأسماء أو الحروف، فإنّه إن ورد على أحد النقيضين دلّ على النقيض الآخر في المستثنى، وإن ورد على أحد المتضادّين المنحصرين كالحركة والسكون دلّ على ثبوت الضدّ الآخر، وإن ورد على سائر الأضداد الوجوديّة دلّ على انتفاء الأمر المفروض عنه من غير تعيينٍ للضدّ الثابت له. فالاستثناء من النفي يدلّ على حصر الاثبات في المستثنى، كما في كلمة التوحيد، ومن الإثبات يدلّ على نفيه عنه، فمفاده إخراج المستثنى عمّا قبله ومخالفته له في مدلوله كائناً ما كان. وقد أطبق على إثبات الدلالة المذكورة

أئمّة اللغة والنحو والتفسير والأُصول، ولم ينقل عن أحدٍ من القائلين بدليل الخطاب والمنكرين له إنكارها سوى الحنفيّة، وكفى به دليلاً على ذلك. فقد تكرّر في كلماتهم إسناد القول بها إلى واضعِي اللغة وأهل العربيّة مؤذنين بالاتّفاق عليه، بل صرّح غير واحدٍ منهم بإجماعهم عليه. ويدلّ عليه مع ذلك القطع بتبادر المعنى المذكور منه، حتّى قال التفتازاني: إنّ إنكار دلالة «ما قام إلّا زيد» على ثبوت القيام لزيدٍ يكاد يلحق بإنكار الضروريّات، والقطع بعدم جواز تشريك المستثنى مع المستثنى منه في الحكم لتناقض الكلامين، كقولك: جاء القوم إلّا زيداً، وزيد، والقطع باكتفاء الشارع والمتشرّعة في الحكم بالإسلام بكلمة التوحيد، وقد تكثّر في كلامهم نقل الإجماع عليه، ولولا ما ذكرناه لم يكن فيها دلالة على إثبات الإله الحقّ جلَّ ذكره. وعن كتب الحنفيّة إنكار الدلالة المذكورة في النفي والإثبات جميعاً، قائلين: إنّ معناه إخراج المستثنى والحكم على الباقي من غير حكمٍ عليه بشيءٍ من النفي والإثبات فقول القائل: «ليس له عليَّ إلّا سبعة» ليس إقراراً بالسبعة، وقوله: «له عليَّ عشرة إلّا ثلاثة» سكوت عن الثلاثة.

وعن الشافعيّة دعوى الوفاق على أنّه من الإثبات نفي، وأنّ الخلاف إنّما هو في العكس. قال العضدي: الاستثناء من الإثبات نفي اتّفاقاً وبالعكس إثبات خلافاً لأبي حنيفة، ثمّ قال: إنّهم لا يفرّقون بينهما من جهة الدلالة الوضعيّة، ولا يرون شيئاً منهما يدلّ على المخالفة فيما يفيده من النسبة الخارجيّة، بل في النسبة النفسيّة.فإن كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم النفسي وهم يقولون به فيهما، وإن كان مدلوله الخارجيّة فالاستثناء إعلام بعدم التعرّض له، والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة فيهما، إلّا أنّ السكوت عن إثبات الحكم يستلزم نفيه بالبراءة الأصليّة، بخلاف النفي، إذ لا مقتضى معه للإثبات. وكأنّه حاول بذلك الجمع بين النقلين المختلفين عن أبي حنيفة، وكيف كان ففساده معلوم من اللغة والعرف.

نعم، إن كان المستثنى منه الاعتقاد النفساني أو النسبة اللفظيّة كقولك:

«علمت» أو «ظننت» أو «أخبرت» أو أمرّت بالأمر الفلاني إلّا الشيء الفلاني فمفاده انتفاء أحدهما عن المستثنى وإن وافق المستثنى منه في الحكم الخارجي مع احتمالها الاستثناء عن متعلّقهما، بخلاف ما إذا كان مدلوله النسبة الخارجيّة فالاستثناء منها يدلّ على انتفائها عن المستثنى بحسب الخارج، إذ لا يتحقّق خروجه عمّا قبله ومخالفته له إلّا بذلك.

واقتضى ما للحنفيّة أنّ مثل «لا صلاة إلّا بطهور»[1] و«لا نكاح إلّا بوليٍّ»[2] و«لا علم إلّا بحياة» و«لا ملك إلّا بالرجال» و«لا رجال إلّا بالمال» و«لا مال إلّا بالسياسة» إنّما تدلّ على أنّ المستثنى منه مشروط بالمذكور لا يتحقّق بدونه، وأمّا أنّه يتحقّق معه فلا. ولو كان الاستثناء من النفي إثبات لَلَزِمَ الثبوت معه البتّة، وأنّ دلالة الألفاظ على الأُمور الخارجيّة إنّما يكون بتوسّط الصور المرتسمة في الأذهان، فصرف الاستثناء إلى الحكم الذهني أولى، لتعلّق اللفظ به ودلالته عليه من غير واسطة، ومقتضاه في الإخبار إخراج المستثنى عن الإسناد السابق، وفي الإنشاء رفع الحكم السابق عنه، لا الحكم عليه بالخروج في الواقع.

وضعف الوجهين في غاية الظهور، إذ الأوّل إنّما يرد على من يدّعي دلالة الاستثناء من عموم النفي على عموم الإثبات والمدّعى دلالته على الإثبات في الجملة. فإن كان هناك ما يفيد العموم ـ من دليل الحكمة أو غيره ـ دلّ عليه وإلّا فلا. ففي الأمثلة المذكورة لابدّ من تقدير المستثنى إن كان الظرف مستقرّاً متعلّقاً بمحذوف صفة له أي لا صلاة إلّا صلاة بطهور، أو المستثنى منه إن كان لغواً أي لا صلاة بوجه من الوجوه إلّا باقترانها بطهور، فيكون من الاستثناء المفرّغ. وعلى الوجهين فمدلوله تحقّق الصلاة بالطهور في الجملة أي من تلك الجهة، فالمراد حيث يكون مستجمعة لسائر ما يعتبر فيها كما لا يخفى.

ولو قلنا بدلالته على عموم الإثبات أمكن أن يقال بخروج ما ثبت فساده

---

(١) الوسائل ١: ٢٥٦ باب ١ من أبواب الوضوء الحديث ١، ٦.

(٢) الدعائم ٢: ٢١٨.

بما دلّ عليه، على أنّ المنفيّ هو الصلاة الصحيحة والنكاح الصحيح ـ مثلاً ـ فالمستثنى هو الصحيح منهما الواقع بالطهور والوليّ. ولو فرض إرادة الأعمّ فالمستثنى أيضاً هو الماهيّة الواقعة معهما مطلقاً، فأين موضع الدلالة على استلزام الطهور والوليّ لحصولهما كما توهّم؟ والأمر في سائر الأمثلة المذكورة أوضح.

وأمّا الثاني فهو اجتهاد في مقابلة النصّ المعلوم من أهل اللغة مع وضوح فساده، إذ لا شكّ في أنّ مدلول الألفاظ هو الأُمور الخارجيّة، ولو قلنا بوضعها للصور الذهنيّة فباعتبار انطباقها عليها. وكيف كان فلا شبهة في تعلّق الاستثناء بمدلول الجملة، فإذا كان هو النسبة الخارجيّة دلّ على خروج المستثنى عنها، كما لا يخفى. وقد تبنى المسألة على أنّ الإسناد اللفظي في الجملة الاستثنائيّة هل يتحقّق بعد الإخراج فيحكم على ما عدا المستثنى بالنفي أو الإثبات، سواء قيل بكون المجموع من المستثنى والمستثنى منه، والأداة اسماً مركّباً بإزاء الباقي، أو بكونه قرينةً على إرادته من اللفظ العامّ كما زعمه كثير منهم، أو يتحقّق قبله فيكون العامّ مستعملاً في معناه الحقيقي ثمّ أُخرج عنه المستثنى وأُسند الحكم في المغيّا إلى الباقي؟

فعلى الأوّل لا دلالة فيها على حكم المستثنى، لاتّحاد الحكم والإسناد فيها، فقولك: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق» يجري مجرى قولك: أكرم مَن عدا الفساق منهم، فكأنّه قال: أكرم العدول منهم، ونحوه قولك: «لا تكرم إلّا العلماء» في معنى قولك: لا تكرم الجهّال، فيكون الاستثناء إخراجاً عن الموضوع أوّلاً، ثمّ الحكم عليه ثانياً، فلا يكون إخراجاً عن الحكم، وإنّما يرجع المفهوم في ذلك إلى الوصف.

ألا ترى أنّ المفهوم في مثل قولك: «أكرم غير زيدٍ» من مفهوم الوصف، وليس مفاد الاستثناء على الوجه المذكور إلّا ذلك، بخلاف الوجه الثاني. وضعفه ظاهر، إذ ليس اختلافهم في ذلك خلافاً في مدلول الأداة، إنّما هو كلام ذكروه توجيهاً لدفع التناقض المتوهَّم في الجملة المذكورة، كما يأتي القول فيه إن شاء الله تعالى والدلالة ثابتة على الوجهين، بل ولو جيء به وصفاً كقولك: «مَن عدا زيدٍ يجب

إكرامه» و«غير زيدٍ جاء» فقد عرفت في مفهوم الوصف خروجه عن محلّ الكلام في تلك المسألة، وثبوت المفهوم فيه غالباً على كلا القولين فيها، ومساواته مع الاستثناء في المدلول العرفي. ويشهد به أنّه لم ينقل من أحدٍ من القائلين بالوجه الأوّل إنكار الدلالة المذكورة سوى الحنفية.

نعم، قد يفرَّق بين الوجهين المذكورين في كون الدلالة على الثاني وضعيّةً دون الأوّل، كما في التعليق على وصف الغير ونحوه ممّا يدلّ على المعنى المذكور، من غير لزوم تجوّزٍ في اللفظ عند التصريح بخلافه، كما لو قيل: أكرم زيداً وغير زيد.

وفيه: أنّ حرف الاستثناء على كلا الوجهين يدلّ بوضعه اللغوي على مخالفة ما بعده لما قبله، لاتّفاق أهل اللغة والعرف عليه كما عرفت، ولا يلزم منه تعدّد الحكم والإسناد بمنطوق اللفظ. ألا ترى أنّ لوازم المعنى الموضوع له مداليل وضعيّة للألفاظ، أي مستندة إلى الوضع ولو بتوسّط اللزوم بحيث لو صرّح المتكلّم بخلافها لزم استعمالها في غير ملزوماتها على سبيل التجوّز، مع عدم وقوع الحكم بها والإسناد فيها باللفظ، وإنّما حصل النطق بملزوماتها، فلا فرق بين الوجهين المذكورين في الدلالة الوضعيّة.

نعم، دلالة التعليق على وصف الغير ونحوه ليست وضعيّةً وإن كانت مشاركةً للوضعيّة في المدلول، نظراً إلى جريانه مجرى الاستثناء بحسب العرف، كما مرّت الإشارة إليه.

نعم، يمكن التفرقة في المقام بين القولين المذكورين بوجهٍ ثالث، وهو: أنّ الدلالة المذكورة على الوجه الأوّل من باب المفهوم، لعدم وقوع النطق حينئذٍ إلّا بحكم الباقي بعد الاستثناء كما في الوصف.

غاية الأمر أن يكون للوضع مدخليّة هنا في أصل الدلالة بخلاف الوصف، وذلك لا يقضي باندراجه في المنطوق كما في الشرط والغاية وغيرهما، بخلاف الوجه الثاني، لحصول النطق بإخراج المستثنى عن الحكم المذكور قبله. وقد يقال

باندراجه في المنطوق على الوجهين، أمّا إذا قلنا بكون المدار فيه على ذكر الموضوع كما يظهر من بعض الحدود فظاهر، لأنّ موضوع الحكم المقصود هو المستثنى بعينه. وأمّا إذا قلنا بكون المدار فيه على ذكر كلّ من الموضوع والمحمول ولو تقديراً ـ كما مرّ بيانه ـ فلأنّ الأداة المذكورة دالّة بوضعها على مخالفة المستثنى لما قبله على التقديرين كما ذكر، فيكون حكماً منطوقاً به لذكر الموضوع وهو المستثنى والمحمول، وهو نفي الحكم السابق عنه بحرف الاستثناء ولو تقديراً، كما يقدّر المستثنى في قولهم: ليس إلّا، أو المستثنى منه في المفرّغ. وقد يقال باندراجه في المفهوم كذلك، كما هو ظاهر قولهم بمفهوم الاستثناء، حتّى قال بعض المحقّقين: إنّ ما وقف عليه من كلماتهم متّفقة على تسميته مفهوماً، وزعم أنّ عرفهم إنّما يساعد على تسميته مفهوماً لا منطوقاً، حتّى أنّهم نقلوا الخلاف في القصر المفهوم من «إنّما» و«الحصر» فإنّ بعضهم عدّه منطوقاً، ولم نظفر منهم بنقلٍ مثله في المقام، وأنّ عدم مساعدة حدودهم عليه إنّما يوجب القدح فيها، لا في تسميته مفهوماً.

وقد توجّه أيضاً تارةً بأنّ الموضوع وإن كان مذكوراً في الكلام إلّا أنّ حكمه في مخالفة المستثنى منه بالنفي أو الإثبات إنّما يلازم المعنى الموضوع له ـ كملازمة الانتفاء عند الانتفاء لمعنى الغاية والشرط والحصر وغيرها ـ فحرف الاستثناء موضوع لإخراج ما لولاه لدخل، ويلزمه الإثبات في السالبة والنفي في الموجبة، فلا يكون أحدهما منطوقاً به.

وأُخرى بأنّ المعنى المذكور لو كان واقعاً في محل النطق لزم أن تكون الأداة موضوعة للنفي تارةً، وللإثبات أُخرى، إذ ليس هناك قدر جامع بين المتناقضين فيلزم الاشتراك، وهو واضح الفساد، فيكون لازماً للمعنى المنطوق به كما ذكر.

ويرد على الأوّل: أنّ الاستثناء على الوجه الأوّل إنّما يفيد إخراج المستثنى عن موضوع ما تقدّمه، وإنّما هناك حكم واحد ورد على الباقي، فنفيه عن المستثنى غير مذكورٍ في الكلام ولو تقديراً.

وقد عرفت في تعريف المنطوق اعتبار النطق بالحكم أيضاً ولو تقديراً.

نعم، قد يتمّ ما ذكر بناءً على الوجه الثاني، لكونه حينئذٍ إخراجاً عن الحكم، فيكون كما ذكر من كونه نفياً للحكم السابق عنه.

وعلى الثاني المنع من توافقهم على عدّه مفهوماً، لتصريح جماعةٍ منهم باندراجه في المنطوق. ويؤيّده عدم تعرّضهم لهذه المسألة في باب المفاهيم إنّما ذكروها في مبحث التخصيص والاستثناء، بل لم نقف في كلام أكثرهم على التصريح بكونه من المفهوم. وبالجملة: فالخلاف في ذلك أوضح وأظهر من الخلاف في مفهوم «إنّما» ودعوى التبادر العرفي في ذلك ليست بيّنة ولا مبيّنة. وأما التوجيه الأوّل فإنّما يتمّ على القول الأوّل.

أمّا إذا قلنا باستعمال الأداة في إخراج المستثنى عن الحكم والإسناد الواقع قبله فيكون الحكم بانتفائه عنه واقعاً في محلّ النطق، لأنّه معنى خروجه عمّا قبله. وأمّا الثاني فواضح الفساد، ألا ترى أنّه قد يقع التصريح بانتفاء النسبة المذكورة عن المستثنى فيكون نطقاً بالإثبات في السالبة، وبالنفي في الموجبة قطعاً مع انتفاء الاشتراك، فإن كان الاستثناء بهذا المعنى كان مدلوله من المنطوق، وإن كان ملزوماً للمعنى المذكور كان من المفهوم، فبناؤه على القولين المذكورين وجه وجيه، وسيأتي في مبحثه تحقيق القول فيه إن شاء الله تعالى.

## [مفهوم الحصر]

ومنها: مفهوم الحصر، فكلّ ما دلّ عليه من اسمٍ أو حرفٍ أو هيئةٍ فإنّه يدلّ على انتفاء الحكم أو الوصف المذكور عن غير الموضوع المذكور فيه أو انتفاء غيره عن نفس الموضوع. وقد تقدم الوجه في اندراج كلّ من القسمين في حدّ المفهوم، وذلك أنّ الحصر قد يكون بقصر الصفة على الموصوف، وقد يكون بالعكس. ثمّ قد يقع على وجه الحقيقة، وقد يرد على سبيل التجوّز أو الادّعاء أو الإضافة على اختلاف المقامات بحسب اختلاف القرائن الحاليّة أو المقاليّة،

فيكون الدلالة على المفهوم في كلّ مقامٍ على حسب مقتضاه. وهذا المفهوم ممّا لا شكّ في ثبوته بعد إثبات معنى الحصر بصريح لفظه أو ظاهره عن غير الموضوع المذكور، فإنّه لازم بيِّن لمعنى الحصر لا ينفكّ تصوّره عنه. وكأنّه لذا لم يتعرّض المصنّف له ولما قبله، إذ بعد فرض الحصر لا مجال للكلام في مدلوله، إلّا أنّ جماعةً منهم زعموا اندراجه في المنطوق. فإن أرادوا أنّ معنى الحصر مدلول اللفظ المنطوق به من غير واسطة، كما أنّ معنى الشرط والغاية مدلول عليهما بحرفي «إن» و«إلى» كذلك فهو أمر واضح، سواء كان الدالّ عليه اسماً كلفظ «الحصر» و«القصر» أو حرفاً كلفظ «إنّما» أو هيئةً كتقديم الوصف العامّ المعرّف على الموصوف الخاصّ [ولا يلزم منه خروج ما يلزمه من الحكم من الحكم المذكور][1] وذلك أنّ شيئاً من موضوع الحكم المذكور ومحموله لم يقع في محلّ النطق.

وبالجملة: وإن زعموا أنّ انتفاء الحكم من غير المذكور من المنطوق به ففيه اشتباه اللازم بالملزوم، وعليهما مدار المنطوق والمفهوم، كما في الشرط والغاية وغيرهما، فإنّ دلالة اللفظ عليها بالمنطوق وعلى لازمها بالمفهوم كما قد يقع التصريح بالشرط أيضاً في قولك: يجب الصيام بشرط البلوغ والعقل.

وزعم جدّي الفقيه قدس سره[2] أنّه لو صرّح بالحصر أو الشرط أو الغاية أو البداية أو العلّة أو غيرها عاد[3] من المنطوق، وأنّ المعتبر في تلك المفاهيم أن يكون الدالّ عليها صيغة تفيدها على نحو المفهوم. والوجه فيه غير معلوم، إذ التفرقة بين كون الدالّ عليها نصّاً أو ظاهراً أو حقيقةً أو مجازاً أو اسماً أو حرفاً أو وصفاً كما ترى. وغاية ما يوجّه به: أنّ الدالّ عليها إن كان من الأسماء كان مدلولها منطوقاً، لتضمّنها معنى الانتفاء المقصود في المقام، سواء كان على وجه الحقيقة أو المجاز

---

(١) زيادة تصحيحيّة من هامش المطبوع.

(٢) يشهد هذا التعبير بأنّ هذه المباحث صدر من قلم نجله المحقّق الشيخ محمّد باقر سبط الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سرهما إذ لم يُعهد للشارح قدس سره جدّ فقيه. ويأتي في الصفحة ٥٩٥ التصريح بذلك بقوله: «وقد ذكر جدّي الفقيه قدس سره في كشف الغطاء».

(٣) كذا، والظاهر: عُدَّ.

بطريق التنصيص أو الظهور. وإن كان من الحروف والهيئات اندرج مدلولها في المفهوم، فإنّها ليست موضوعةً لتلك المفاهيم المستقلّة، وإلّا عادت أسماء، وهو أيضاً كما ترى، فإنّ دلالة الأسماء المذكورة على الانتفاء ليست بالتضمّن، بل بالالتزام، ولو سلِّم فاندراج المدلول التضمّني في المنطوق غير لازم، كما مرّ، ولو سلِّم لزم اندراج مدلول الحروف والهيئات الدالّة عليها فيه أيضاً، فإنّها وإن لم تكن مستقلّةً في معانيها لكنّها مع متعلّقاتها وموادّها موضوعة لتلك المعاني بعينها فمداليلها أيضاً من المنطوق، وإلّا لزم اندراج المعاني المستقلّة المستفادة من الحروف والهيئات في المفاهيم مطلقاً، وهو واضح الفساد.

ويمكن إرجاع الكلام المذكور إلى ما مرّ في تعريف المفهوم من الفرق بين قولنا: الطهارة شرط في الصلاة، وقولنا: تصحّ الصلاة بشرط الطهارة، فإنّ الدلالة على الانتفاء في الأوّل من المنطوق، دون الثاني، وكذا الحال في سائر المفاهيم، فليس الغرض التفصيل بين التصريح بلفظ «الشرط» وعدمه، أو بين دلالة الاسم عليه، أو الحرف، لوضوح فساده، بل الغرض من التصريح وعدمه الفرق بين كون الجملة مسوقةً لبيان تلك المعاني على الاستقلال وعدمه.

**وبالجملة:** فبعد فرض الحصر لا ينبغي الكلام في مفهومه، وإنّما وقع الكلام هنا في بعض الأُمور المفيدة له، وهو أمر آخر مرجعه اللغة والعرف، ويعرف الحال في ما اشتبه من ذلك بالرجوع إلى كتب العربيّة. فدلالة الحصر على معنى الانتفاء عند الانتفاء وإن كانت من الأُمور البديهيّة إلاّ أنّ الحال في ذلك يختلف باختلاف أدلّة الحصر وضوحاً وخفاءً، فقد يكون باعتباره أضعف من أكثر المفاهيم، وقد يكون أقوى. والّذي تداول على ألسنة القوم منها في المقام تقديم الوصف العامّ المعرّف بالإضافة، أو اللام على الموصوف الخاصّ، كقولك: العالم زيد، وصديقي عمرو، فقد اشتهر في كلامهم التعبير عن مدلوله بمفهوم الحصر، وعبّروا عن الحصر بـ«إنّما» بمفهوم إنّما، واختلفوا في حجّيته وعدمها، أي في إثباته ونفيه على أقوال:

فعن الغزالي وجماعةٍ من الفقهاء إثباته، وبه قال العلّامة وأكثر من تأخّر عنه

من علمائنا. وعن الحنفيّة والقاضي أبي بكر وجماعةٍ من المتكلِّمين نفيه. وعن بعضهم التوقّف فيه.

ثمّ اختلف المثبتون في الدلالة ـ فأكثرهم على أنّها من المفهوم وعن بعضهم القول بكونها من المنطوق ـ وفيما هو المناط فيها. فيظهر من بعضهم أنّ الوجه فيه مخالفة الترتيب الطبيعي: إمّا لجعل اسم الذات خبراً والوصف مبتدءً، أو لتقديم الخبر على المبتدأ على اختلاف الوجهين فيه. فينسحب الحكم في تقديم كلّ ما كان من حقّه التأخير ـ كتقديم الفاعل والمفعول على الفعل، والحال والتميز على ذيهما، وغير ذلك ـ وعليه فلا حاجة إلى القيود المذكورة في العنوان، ولا يجري في مثل: زيد العالم، والكرم في العرب، والأئمّة من قريش، والأعمال بالنيّات، ونحوها.

ومنهم من جعل المناط فيه كون المبتدأ أعمَّ من خبره بحسب المفهوم، فيدلّ على انحصار مصاديقه فيه، وعليه فلا فرق بين مخالفة الترتيب وعدمها، فلو جعلنا العالم في المثال خبراً مقدّماً لم يندرج في هذا العنوان.

ومنهم من جعل المدار على التعريف في مقام الحمل وكون المعرَّف أعمَّ بحسب المفهوم، سواء كان موضوعاً أو محمولاً، فلا فرق حينئذٍ بين قولك: «العالم زيد» على كلا الوجهين فيه وقولك: «زيد العالم». وعلى الوجهين فلا فرق في المحمول بين الأوصاف وأسماء الأجناس، ولا في المحمول عليه بين العلم وغيره، كما في قولك: الرجل زيد، والكرم في العرب، والأئمّة من قريش، وغيرها، ولا بين التعريف باللام والإضافة. وعلى هذا فينبغي عدم الفرق بين قولك: «صديقي زيد» و«زيد صديقي» في الدلالة، كما يظهر من التفتازاني وغيره مع ظهور الفرق بينهما من العرف، إذ لا يكاد يفهم الحصر من قولك: زيد صديقي.

وقد يعلَّل بدعوى ظهوره في الإضافة اللفظيّة، أي: هو صديق لي، فلا يفيد التعريف وهو مشترك الورود.

وقد يدّعى اختصاص المسألة بالتعريف باللام، وهو ينافي تمثيلهم بمثل صديقي زيد.

إذا عرفت ذلك فنقول: احتجّ المثبِتون بوجوه:

**الأوّل**: التبادر، فإنّ المفهوم من الأمثلة المذكورة وأمثالها هو الحصر والقصر، حيث لا يكون هناك عهد ينصرف إليه اللفظ، من غير فرقٍ بين التقديم والتأخير، ولا بين الوصف واسم الجنس، كما في قولك: «الصديق زيد» و«زيد الصديق» و«الرجل بكر» و«بكر الرجل».

ويؤيّده: أنّه قد يؤكّد الحكم بلفظ «الكلّ» كما في قولك: أنت الرجل كلّ الرجل، أي الكامل في الرجوليّة بصفاتها وآثارها، كما قال الشاعر:

هُمُ القومُ كُلُّ القومِ يا أُمَّ خالدٍ ...

فيكون الأوّل مفيداً لمعنى الثاني، إلاّ أنّ الثاني أصرح، فتقييد العنوان بتقديم الوصف لبيان أظهر الفردين في إفادة الحصر، لاشتماله على تقديم ما حقّه التأخير أيضاً، أو للجمع بين وجهي الدلالة.

وقد يفرّق به في أصل الدلالة في بعض المقامات، كما في قولك: «صديقي زيد» و«زيد صديقي» و«إيّاك نعبد» و«نعبدك».

**الثاني**: أنّ التفتازاني نفى الخلاف بين علماء المعاني في إفادة الحصر إذا عرّف المبتدأ بحيث يكون ظاهراً في العموم، وجعل الخبر ما هو أخصّ منه بحسب المفهوم، ومثل: «العالم زيد» و«الرجل بكر» و«صديقي عمرو» و«الكرم في العرب» تمسّكاً باستعمال الفصحاء، وفي عكسه أيضاً مثل: زيد العالم. قال صاحب المفتاح[1]: المنطلق زيد أو زيد المنطلق، كلاهما يفيد حصر الانطلاق في زيد. لكن حكى عن المنطقيّين أنّهم يجعلونه في قوّة الجزئيّة، أي بعض المنطلق زيد أخذاً بالأقلّ المتيقّن على ما هو قانون الاستدلال، وذلك لا يقدح في الاتّفاق المذكور، فإنّ اتّفاق علماء المعاني حجّة في المقام، وحكايته من مثل التفتازاني مسموعة، لأنّه من أئمّة هذا الفنّ.

---

(١) أي مفتاح العلوم للسكّاكي.

**الثالث:** أنّ المراد من الوصف المحلّى وشبهه في الأمثلة المذكورة إن كان هو الجنس امتنع حمل الفرد عليه وحمله على الفرد، لأنّه يقتضي الاتّحاد. ومن البيِّن أنّ الفرد الخاصّ ليس عين حقيقة الجنس، إذ لا يعقل اتّحاد الجزئي مع الطبيعة الكلّية، فلا يصحّ الإخبار عنها بأنّها هو أو هو إيّاها، فينبغي أن يكون المراد منه مصداقه، فإمّا أن يراد منه الفرد المعيّن، أو المبهم، أو الاستغراق، وحيث إنّ المفروض انتفاء العهد بقسميه وانتفاء القرينة المفيدة للتعيين فلا يجوز حمله على الأوّل، وإلّا لزم خروج الكلام عن الإفادة.

والثاني أيضاً لا معنى له، لامتناع وجود المبهم، فتعيّن الثالث. فقولك: «أنت الرجل» في معنى قولك: «كلّ الرجل»، ولذا يؤكَّد به. ومن المعلوم أنّ الحمل في ذلك ممّا لا يصحّ إلّا مع انحصار مصداقه في الفرد، لامتناع حمل الكثيرين على الواحد، وذلك:

إمّا حقيقة كما في قولك: زيد الأمير، أو على سبيل المبالغة والادّعاء، كما في قولك: الشجاع بكر، فالمراد هو المصداق الكامل. وهذا الوجه كما ترى يعمّ صورتي تقدّم المبتدأ أو تأخّره، وحمل الوصف أو الجنس على العلم أو غيره وعكسه، وينبغي اختصاصه بالمحلّى باللام، لتعيّن حملها بعد تعذّر الجنس، وانتفاء العهد على الاستغراق وإن أمكن إجراؤه في غيره. ولا يخفى عليك ضعف الوجه المذكور.

أمّا أوّلاً فلأنّ الحمل إنّما يقتضي الاتّحاد في الوجود الخارجي، لا في المفهوم، بل لابدّ فيه من التغاير في الجملة ولو بحسب الاعتبار، لئلّا يكون من باب حمل الشيء على نفسه، فلا مانع من حمل المحلّى على الجنس على الفرد.

وأمّا ثانياً فلأنّ حمل اللام في تلك الأمثلة وغيرها على الاستغراق في غاية البعد والركاكة وإن ذكره التفتازاني وتبعه المحقّق الشريف وغيره وجهاً في المقام، لوضوح أنّه لا يفهم من قولك: «أنت الرجل» أنّك كلّ فردٍ من أفراده، وليس المراد بقولك: «كلّ الرجل» ذلك وإن زعمه الفاضل المذكور إنّما يراد به أنّه استكمل تلك الحقيقة وحاز تمام ما يكون في الرجل من مرضيّات الخصال.

وقد يورد عليه أيضاً بإمكان حمله على العهد، والمنع من انتفاء موجبه، لوجود القرينة بملاحظة المحمول أو المحمول عليه، وخصوصاً مع تقديمه في الذكر، كقولك: زيد العالم، وهو كما ترى، إذ لابدّ في القضيّة من تحصيل معنى الطرفين وتعقّله، ثمّ إيقاع النسبة بينهما، فلا يجوز أن يكون تحصيل المعنى المحكوم به وتعقّله بمعونة إسناده إلى المحكوم عليه بعد ذكره، أو بالعكس على ما توهّمه المعترض، بخلاف ما إذا ظهر العهد من قرينةٍ أُخرى، كأن تقول: أكرمت عالماً، والعالم زيد، أو زيد العالم.

**الرابع**: أنّ اللام حقيقة في تعريف الجنس، والمفرد المحلّى ظاهر في الطبيعة الجنسيّة، فإن وقع مبتدأ في الكلام دلّ على كونه مصداقاً للمحمول، كما تقول: الكرم في العرب، فمعناه أنّ جنس الكرم مصداق للوصف الثابت في العرب فلا يعمّ الغير. وإن كان المحمول من الأعلام لزم توجيهه، لعدم جواز حمل العلم الجزئي على غيره. إمّا بتأويل الاسم بالمسمّى فيدلّ على الحصر كما ذكر، أو بجعله من باب حمل أحد المترادفين على الآخر، كما تقول: الليث الأسد، وزيد أبو عبد الله، فدلالته على الحصر أظهر، لأنّه يفيد اتّحاده معه في الماهيّة والوجود في الذهن والخارج، فيكون الغرض من الحمل المبالغة. وإن وقع خبراً مقدّماً أو مؤخّراً دلّ حمله على موضوعه على اتّحاده معه في الخارج فلا يتجاوزه.

وأُورد عليه أوّلاً بالنقض بالمنكر، فإنّه لو تمّ الوجه المذكور لجرى في المحمول المنكر أيضاً، كقولك: زيد عالم، وعمرو صديق، وبكر أمير، وهكذا فيكون مفاد الحمل اتّحاده معه في الخارج، فلا يصدق إلّا حيث يصدق فيكون منحصراً فيه، وهو خلاف الضرورة.

وأُجيب عنه تارةً: بأنّ المحمول فيه ليس عين الجنس، بل هو فرد من أفراده فلا يجري فيه ما ذكر. وأُخرى بالتزام الدلالة فيه أيضاً من حيث نفسه، إلّا أنّ كثرة استعمال المنكر في الفرد وندرة إرادة الحصر منه ممّا يوهن الدلالة فيه، بل يقوي خلاف ذلك، بخلاف المعرّف باللام إذ الأمر فيه بالعكس، لشيوع استعماله في الحصر فيقوى مدلوله.

ويرد على الأوّل: أنّ المحمول على ما هو طريقة الحمل عين المنكر، وهو حقيقة الفرد المنتشر دون الفرد الخاصّ، فقضيّة الحمل على ما ذكره المستدلّ اتّحاد الموضوع المذكور مع المحمول الّذي هو الفرد المنتشر، فينبغي أن لا يصدق إلّا حيث يصدق.

وعلى الثاني: أنّ التزام دلالة المحمول المنكر على الحصر من حيث نفسه ظاهر الفساد، إذ مع قطع النظر عمّا ذكر من شيوع الاستعمال لا يكاد يفهم منه معنى الحصر أيضاً في شيءٍ من الاستعمالات، ولا توهّمه متوهّم في شيءٍ من المقامات، وهو الوجه في عدم وقوع استعماله في الحصر، لا أنّه الوجه في عدم إفادة الحصر.

**وثانياً بالحلّ**، وهو: أنّ الحمل والصدق إنّما يستدعيان الاتّحاد في الوجود الخارجي، ومن البيّن اتّحاد الكلّي مع كلّ فردٍ من أفراده في الخارج، وانّما يختلفان بحسب المفهوم، فالحكم بأنّ جنس الكرم ـ مثلاً ـ موصوف بكونه حاصلاً في العرب لا يستلزم انحصار أفراده فيهم، لجواز أن يثبت لهم في ضمن فردٍ ولغيرهم في ضمن فردٍ آخر.

وقد يجاب عنه: بأنّ ما ذكر إنّما يتمّ في المحمول المنكر، ولذا لم يقل أحد بإفادته للحصر كما ذكر. وأمّا التعريف باللام فإنّه يقتضي الإشارة إلى مدخولها على وجه التعيين، وليس المراد منه الحقيقة الجنسيّة من حيث هي، إنّما يراد به تلك الحقيقة مقيّدة باعتبار الخارج. ومن المعلوم أنّ الماهيّة الخارجيّة عند عدم العهد لا تعيّن لها إلّا باعتبارها من حيث تمام تحقّقها وتحصّلها في الخارج، فحملها على الفرد المخصوص يدلّ على أنّه قد حاز تمام تلك الحقيقة الخارجيّة، فلم يبقَ لغيره حظّ منها، وإلّا لم يكن جائزاً للكلّ، بل للبعض، فيدلّ على الحصر.

وفيه: أنّ لام التعريف إنّما يقتضي الإشارة إلى الحقيقة الجنسيّة من حيث تعيّنها في نفسها وامتيازها عن سائر الحقائق، ولو اقتضى الإشارة إلى تمام الأفراد الخارجيّة من حيث إنّها تمام تحصّلها في الخارج لدلّ على الاستغراق، وقد عرفت ضعف البناء عليه.

غاية الأمر عدم استعماله فيه بنفسه، ودلالته عليه بالالتزام، وهو فاسد، والوجه المذكور لا يفي بإثباته، إذ ليس تعيّنها في ضمن جميع الأفراد الموجودة في الخارج تعيّناً لتلك الماهيّة على الحقيقة لاحتمالها للأفراد الفرضية القابلة للوجود أيضاً، بل تعيّنها من حيث وقوعها في الخارج في ضمن تلك الأفراد بمجموعها ليس بأولى من تعيّنها في ضمن الفرد المعيّن. وكما أنّ الفرد لا يتعيّن من غير عهدٍ ولا قرينة كذا المجموع لا يتعيَّن إلّا بإقامة القرينة عليه، وكلّ ذلك خارج عن مدلول الجنس المحلّى من حيث نفسه، وإنّما يقتضي اللام تعريف مدخولها من حيث نفسه وهو الطبيعة الجنسيّة من حيث هي.

فالوجه أن يقال: إنّ التعريف باللام يقتضي الإشارة إلى نفس الحقيقة الجنسيّة، فحمل الفرد عليها يدلّ على غاية المبالغة في إفادة الحصر فتكون دلالتها عليه أقوى من أداة الحصر، فإنّك تدّعي اتّحاد تلك الحقيقة مع الفرد المخصوص فكأنّها هو بعينه كما تقول هل سمعت بالأسد وتعرّفت حقيقته؟ فزيد هو هو بعينه، كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلّى باللام، ويظهر ذلك من كلام الزمخشري في قوله تعالى: ﴿وأُولئك هُمُ المفلِحونَ﴾. ومحصّله: أنّ تعريف المحمول باللام قرينة على أنّ المقصود به الحمل الذاتي، أي حمل «هو هو» دون الحمل المتعارف، إنّما يقع الحمل المتعارف في المحمول المنكر، لأنّه الّذي تعارف فيه حمل الكلّي على الفرد دون المعرّف، فيحمل فيه على حقيقة الحمل المقتضي للاتّحاد المستلزم للحصر، لوضوح أنّ الشيء لا يتجاوز عن نفسه، وحيث لا اتّحاد هناك على الحقيقة فيكون الحمل فيه من باب المبالغة في الحصر بادّعاء أنّ الموضوع ليس له حقيقة سوى حقيقة المحمول.

**الخامس**: أنّ الغرض من الحمل عند تعريف المحمول بالألف واللام لو كان مجرّد الاتّحاد في الوجود الخارجي لَضاع تعريف المحمول، لأنّ هذا المعنى ممّا يفيده المحمول المنكر أيضاً، فلابدّ من إفادة التعريف أمراً زائداً على ذلك، ولا تكون الزيادة إلّا بإفادة معنى الحصر، أو ما يستلزمه من الاتّحاد في الحقيقة على ما ذكرناه.

وأنت خبير بأنّه لولا ما علم من الفرق بين لام التعريف وتنوين التنكير بحسب المدلول كما ذكرناه لَما كان القول بلزوم ضياع الأوّل أولى من القول بلزوم ضياع الثاني، فذلك بمجرّده لا يجدي في المقام شيئاً، فمرجعه إلى ما ذكرنا من إفادة التعريف للاتّحاد مع الحقيقة الجنسيّة، وإلّا لانتفت الفائدة في زيادته.

**السادس:** أنّه لو لم ينحصر العالِم في زيدٍ والصديق في عمروٍ في المثال المعروف وما أشبهه لكان المبتدأ أعمَّ من خبره فكان إخباراً بالخاصّ عن العامّ، وذلك كذب، كما لو قال: الحيوان إنسان، والإنسان زيد، واللون أسود، فإنّ ما ثبت للشيء بحسب مقتضى حمله عليه يثبت لجميع أفراده وجزئيّاته، فلا يصحّ حمل المصداق الخاصّ على المفهوم العامّ. وقضيّة هذا الوجه أن يكون العالِم مبتدأً وزيد خبراً له، كما هو أحد الوجهين فيه، وبه قال التفتازاني، وعليه حمل كلام العضدي.

وأُورد عليه: بأنّ الكذب إنّما يلزم لو كان الألف واللام فيه للعموم، كما لو قيل: كلّ حيوانٍ إنسان، وهو كذب، وليس كذلك، بل هي ظاهرة في البعض، فكأنّه قال: بعض العالم زيد، وبعض أصدقائي عمرو، حتّى لو ثبت أنّ الألف واللام إذا دخلت على اسم الجنس تكون عامّةً، وكان المتكلّم مريداً للتعميم كان دالاًّ على الحصر لا محالة، وكان كاذباً على تقدير ظهور عالِمٍ أو صديقٍ آخر، كذا في الأحكام.

وأُجيب: بأنّ المراد من العالِم إذا لم يكن نفس حقيقة الجنس لكان مصداقه، وهو ليس بفردٍ خاصٍّ، لعدم العهد، وعدم فائدةٍ في العهد الذهني، فيحمل على الاستغراق.

واعترض بالمنع من عدم الفائدة على تقدير إرادة العهد الذهني، إذ مفاده حينئذٍ اتّحاد المحكوم به بفردٍ من أفراد المحكوم عليه.

وأنت خبير بأنّ الغرض من الاستدلال: أنّ المانع من حمل الخاصّ على العامّ في سائر المقامات حاصل في المقام، فلو فرض غير زيدٍ وهو عمرو ـ مثلاً ـ عالماً لكان العالم أعمَّ من زيدٍ وعمرو قد أخبرت عنه بأنّه زيد، فيدلّ على الحصر، إلّا أنّ

إلّا أنّ دلالته عليه إنّما تكون بحسب المعنى المفهوم منه بعد ملاحظة قرائن المقام، فحمل المثال على ذلك إنّما يكون بعد تخصيصه بما يصلح أن يحمل عليه زيد، وهو الكامل في العلم على وجهٍ تصوّره المخاطَب وتوهّمه وأنت تعلم ذلك فتخبر عنه بأنّه زيد، ولا منافاة في ذلك للدلالة على الحصر.

السابع: أنّه لو لم يدلّ على الحصر لكان الخروج فيه عن الوضع المألوف والعدول عن الترتيب المعروف إلى غيره خالياً عن الفائدة، والوجه في مخالفته للترتيب ظاهر، لأنّ العالم في المثال إن كان خبراً فتقديمه على المبتدأ خلاف الأصل فيفيد الحصر، كما في قوله تعالى: ﴿إيّاك نعبد وإيّاك نستعين﴾. وإن كان مبتدأً كان الوصف محمولاً عليه واسم الذات محمولاً، وهو أيضاً خلاف الأصل، كما مرّت الإشارة إليه.

وفيه: أنّ مخالفة الترتيب المعهود إنّما يقع لنكتةٍ وفائدةٍ ما، ولا ينحصر في إرادة الحصر، لإمكان ابتنائه على فوائد أُخر، كمزيد الاهتمام، أو ملاحظة الأدب والاحترام، أو إرادة التبرّك بتقديمه، أو حصول الالتذاذ بذكره فترتاح النفس بالابتداء به، أو موافقة المخاطب في كلامه، إلى غير ذلك.

نعم، إذا فرض انحصار الفائدة في ما ذكر أو ظهوره من الكلام أو من قرائن المقام تمّت الدلالة عليه، وقد ظهر بما مرّ ضعف حجّة النافي ـ وهو دعوى التسوية بين تقديم الوصف في الأمثلة المذكورة وتأخيره ـ مع دعوى الاتّفاق على عدم إفادة الحصر في الثاني، فكذا الأوّل، وذلك لوضوح تطرّق المنع إلى كلّ واحدةٍ من المقدّمتين.

أمّا الأُولى فلأنّ بعض الوجوه السابقة وإن كان مشتركاً بين القسمين إلّا أنّ بعضها ممّا يختصّ بصورة التقديم كما عرفت، فلا يلزم الحكم بتساويهما وإن كان هو الصواب.

وأمّا الثانية فلأنّ الاتّفاق إن لم ينعقد على إفادة الحصر كما ادّعاه بعضهم فلا اتّفاق على خلافه قطعاً، وكأنّ تقييد العنوان في كلامهم بالتقديم بيانٌ لأظهر القسمين، فإنّ كثيراً منهم قد صرّحوا بعدم الفرق ووافقوا القوم في العنوان.

ثمّ لا يخفى أنّ الدلالة على الحصر في محلّ المسألة وإن كانت من المنطوق إلّا أنّ دلالته على النفي التزاميّة خارجة عن محلّ النطق كما عرفت، فالحال في ذلك هو الحال في دلالة التعليق على الشرط والغاية وغيرهما، ولعلّ مَن عدَّ الدلالة المذكورة من المنطوق إنّما اشتبه عليه الملزوم باللازم، أو تسامح في التعبير، ولذا قال التفتازاني: إنّ كون هذا الحصر مفهوماً ممّا لا ينبغي أن يقع فيه خلاف، للقطع بأنّه لا تعلّق لمحلّ النطق بالنفي أصلاً، وفي العبارة مسامحة، إذ ليس نفس الحصر مفهوماً كالشرط والغاية، وإنّما المفهوم ما يلزم ما يلزمه من الانتفاء. ولذا لو وقع التصريح بلفظ «الحصر» و«القصر» أو بما يرادفه أو يدلّ عليه من الأسماء والحروف في الكلام لم يخرج بذلك عن حدّ المفهوم على ما ذكرناه.

نعم، لو كان مدلول الجملة ثبوت الحصر بالأصالة كان من المنطوق، كما عرفت في الشرط والغاية. وممّا ذكر يظهر الحال في سائر ما يفيد الحصر من الهيئات والحروف أيضاً.

**فمن الهيئات**: مخالفة الترتيب الطبيعي، حيث يظهر من الكلام أن يكون العدول عنه لإفادة الحصر، كما عرفت.

ومنها: تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي إن وليَ حرف النفي، ولذا لا يحسن أن تقول: ما أنا ضربت زيداً ولا غيري، لكنّ الحصر فيه مطّرد.

ومنها: ورود الكلام في مقام التعريف والبيان فيفيد الحصر، كما في الحدود تقول: النحو علم بكذا، والطِبّ علم بكذا، وهكذا.

**ومن الحروف**: وقوع ضمير الفصل بين المسند والمسند إليه، فإنّه يدلّ على قصر الأوّل على الثاني، كما نصّ على ذلك علماء المعاني. وبه صرّح جماعة من المفسّرين في قوله تعالى: ﴿إنّ الله هو يقبلُ التوبةَ عن عبادِه﴾[1] و﴿كنتَ أنتَ الرقيب عليهم﴾[2] و﴿إنّكَ لأنتَ الحليمُ الرشيدُ﴾[3] و﴿إنّ الله هو الرزّاقُ﴾[4]

---

(١) سورة التوبة: ١٠٤.
(٢) سورة المائدة: ١٧.
(٣) سورة هود: ٨٧.
(٤) سورة الذاريات: ٥٨.

وغير ذلك. ويشهد به النقل، والاستعمال، والتبادر العرفي، وفهم التأكيد من إتباعه بالحصر، وحسن التكذيب بدونه، وقبح الاستفهام عنه. ولا ينافيه إفادة التأكيد، فقد يكون في الكلام ما يفيد الحصر من دون ضمير الفصل، فيكون الضمير تأكيداً له، كما في جملةٍ من الأمثلة المذكورة.

فما يظهر من الكشّاف من حصر مجيئه للتأكيد فيما إذا كان التخصيص حاصلاً بدونه لا منافاة فيه لإرادة الحصر، بل يؤكّده.

وقد يعرف المبتدأ بحيث يفيد قصر المسند إليه على المسند على ما عرفت، كما تقول: الكرم هو التقوى، والحسب هو المال. ومن هنا قد يشتبه الأمر، فيقال بدلالة ضمير الفصل على ذلك أيضاً، مع تصريح جماعةٍ من أهل الفنّ باختصاص دلالته على الحصر بقصر المسند على المسند إليه. وأمّا العكس فلا ربط للضمير بإفادته فيكون للتأكيد.

وهل يجري الحكم في الضمير الواقع بين الخبرين إذا كان للمبتدأ خبران معرّفان باللام، أو بين الحال وصاحبها وما أشبه ذلك من المقامات؟ يحتمل ذلك، كما ذكره بعض أئمّة النحو. وتفصيل الكلام في ذلك وفي شرطه يطلب من مظانّه.

ومنها: عدّة من الحروف الّتي قد تستعمل فيما يفيد الحصر مثل «بل و«لكن» وغيرهما، وتفصيل القول فيه أيضاً يطلب من مظانّه.

ومنها: كلمة «إنّما» بالكسر، وألحقَ بها الزمخشري «أنّما» بالفتح، ووافقه عليه آخرون، وإن قيل: إنّه ممّا انفرد به لكن لم يثبت، فالأصل أن تكون مركّبةً من «أن» و«ما» زيادةً في التأكيد لثبوت الوضع في المفرد وعدم ثبوته في المركّب. وأمّا «إنّما» فإنّها موضوعة للحصر، لتبادره منها، وشيوع استعمالها فيه في الكتاب والسنّة، وكلمات الفصحاء، وأشعار العرب، ونصّ أئمّة اللغة والنحو والتفسير والأُصول عليه. وعن الأزهري نسبته إلى أهل اللغة. وعن ظاهر السكّاكي والكاتبي وغيرهما إجماع النحاة عليه. وحكى التفتازاني نقله عن أئمّة النحو والتفسير. وفي المجمع: ولم يُظفر بمخالفٍ لذلك، قال: واستعمال أهل العربيّة والشعراء والفصحاء إيّاها بذلك يؤيّده.

ويشهد بتبادر المعنى المذكور: أنّه لا فرق بحسب العرف بين ﴿إنّما إلـٰهكم الله﴾ وبين لا إله لكم إلّا الله، ولا بين قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «إنّما الأعمال بالنيّات»[١] وقوله: لا عمل إلّا بالنيّة[٢] ولا بين قوله تعالى: ﴿إنّما حرّم عليكم الميتة﴾[٣] وقولك: ما حرّم عليكم إلّا الميتة، فهي تتضمّن معنى «ما» و«لا» كما قال النحاة: إنّها لإثبات ما بعدها ونفي ما عداه. وفي الصحاح: أنّه يوجب إثبات الحكم للمذكور ونفيه عمّا عداه.

وعن أبي عليّ الفارسي في الشيرازيّات: أنّ العرب عاملوا «إنّما» معاملة النفي، وقد يوهم ذلك ما نسب إليه من القول بأنّها نافية، وهو فاسد قطعاً، أو أنّها مركّبة من حرفَي «إنّ» للإثبات «وما» للنفي، فحيث يمتنع تواردهما على أمر واحدٍ يجب تعلّق الأوّل بالمذكور والثاني بما سواه، للاتّفاق على بطلان العكس، فيكون ذلك هو الوجه في إفادتها للحصر، فإن أُريد توجيهه بذلك بحسب الأصل أمكن، فهي مناسبة ذكرت لتضمّنها معنى الإثبات والنفي، كسائر النكات الّتي تذكر بعد الوقوع، وإلّا فليس المتبادر منها إلّا معنىً واحداً، ولا يفهم منها المعنى التركيبي، كيف؟ ومن المعلوم أنّ «إنّ» لا تدخل على الفعل، وأنّها ناصبة للاسم، وأنّها تدلّ على تأكيد ما دخلت عليه نفياً كان أو إثباتاً، وأن «ما» النافية تقع في صدر الكلام ولا تدخل عليها إن.

وقد حكي إجماع النحاة على أنّها لنفي ما دخلت عليه، وليس في كلام الفارسي ولا غيره من النحاة استعمالها في النفي، ولا في المعنى التركيبي، كما نصّ عليه ابن هشام، بل حكي إجماع النحويّين على بطلان كلّ من المتقدّمتين من استعمال الجزءين في الإثبات والنفي. وعن عليّ بن عيسى الربعي: أنّ ذلك ظنّ من لا وقوف له بعلم النحو، وأضعف من ذلك دعوى تركّبها من «إنّ» و«ما» الزائدة

---

(١) الدعائم ١: ١٥٦، الوسائل ١: ٣٤ باب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات الحديث ٦، ٧، ١٠.
(٢) الوسائل ١: ٣٣ و٣٤ باب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات الحديث ١، ٢، ٣، ٤، ٩.
(٣) النحل: ١١٥.

فتفيد تأكيداً على تأكيد فناسب الحصر، إذ هو مع ضعف أصله ومخالفة الزيادة للأصل كما ترى، لوضوح أنّ تكرار التأكيد ولو ألف مرّةٍ لا يفيد معنى الحصر.

وحكى الآمدي عن أصحاب أبي حنيفة وجماعةٍ ممّن أنكر دليل الخطاب: أنّها لتأكيد الإثبات، ولا دلالة لها على الحصر، قال: وهو المختار.

واحتجّ عليه: بأنّ كلمة «إنّما» قد ترد ولا حصر، كما في قوله عليه السلام: «إنّما الربا في النسيئة»[1] مع انعقاد الإجماع على تحريم ربا الفضل، فإنّه لم يخالف فيه إلّا ابن عبّاس وقد رجع عنه، وعلى ذلك حملت عدّة من الآيات كقوله تعالى: ﴿إنّما المؤمنونَ الذينَ إذا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قلوبُهُم﴾[2] و﴿إنّما المؤمنون إخوَةٌ﴾[3] و﴿إنّما يريدُ اللهُ لِيُذهِبَ عنكُمُ الرِجْسَ﴾[4]. وقد ترد والمراد به الحصر، كقوله: ﴿إنّما أنا بَشَرٌ مِثلُكُم﴾[5] وعند ذلك فيجب اعتقاد كونها حقيقةً في القدر المشترك بين الصورتين، وهو إثبات الخبر للمبتدأ نفياً للتجوّز والاشتراك عن اللفظ، وبأنّ كلمة «إنّما» لو كانت للحصر لكان ورودها في غير الحصر على خلاف الدليل، وهو خلاف الأصل، وليس فهم الحصر في صورة الحصر من غير دليلٍ لعدم انحصار دليل الحصر فيها.

وقد يحتجّ أيضاً: بأنّه لا فرق بين قولك: إنّ زيداً قائم، وإنّما زيد قائم، فإنّ «ما» فيها زائدة فتكون بحكم العدم، كما في قوله تعالى: ﴿فبما رحمةٍ من الله لِنْتَ لَهُم﴾[6]، ومع الشكّ في زيادة المعنى بها فالأصل عدمها، ولا يخفى فساد القول المذكور، فإنّ المدار في إثبات اللغات على اللغة والعرف، وقد عرفت تطابقهما على المعنى المذكور، ولو فرض وقوع الخلاف فيه من أهل اللغة فاللازم تقديم قول المثبت فيه على النافي سيّما مع تأيّده بما عرفت. وما ذكر من التعليل لنفي الدلالة واضح الفساد، فإنّ استعمالها في غير الحصر لو ثبت ففي غاية الندرة، وإنّما

---

(١) سنن ابن ماجة ٢: ٧٥٩.
(٢) الانفال: ٢.
(٣) الحجرات: ١٠.
(٤) الاحزاب: ٣٣.
(٥) الكهف: ١١٠.
(٦) آل عمران: ١٥٩.

يستعمل في كلام العرب في معنى القصر كما عرفت، فيكون حقيقةً فيه احترازاً عن التجوّز في الاستعمالات الشائعة. والقول باستعمالها فيها في القدر المشترك واستفادة الحصر من دليلٍ آخر وهم فاحش، فإنّا نقطع باستعمالها في خصوص المعنى المذكور وتبادره منها، وعدم الحاجة إلى استفادة معنى الحصر من غيرها، بل كثيراً ما ينحصر دليل الحصر فيها، فالاستعمال النادر لو فرض وقوعه أحقّ بأن يكون مجازاً، إذ النادر في حكم المعدوم سيّما مع معارضته بالمثل، على أنّ تسليم استعمالها في الحصر تارةً وفي غيره أُخرى ينافي ما بني عليه من الحمل على القدر المشترك، لرجوعه إلى نفي الأوّل وترجيح الآخر من غير مرجّح، فإنّ القدر المشترك هو الثاني بعينه، إذ ليس المراد منه استعمالها بشرط عدم وقوع الحصر فيصدق في مقام الحصر أيضاً.

غاية الأمر اقتران الاستعمال إذاً بثبوت الحصر من دليلٍ آخر من غير أن يكون اللفظ مستعملاً فيه، فيكون استعماله على ذلك في خصوص الحصر كما هو الغالب مجازاً، وفساده ظاهر، مضافاً إلى ما تقرّر من عدم دلالة الاستعمال بمجرّده على الحقيقة، مع أنّ المنع من استعمالها في الحصر في الأمثلة المذكورة غير ظاهر، لإمكان إرادة الحصر المجازي، أو الادّعائي، أو الإضافي، أو حصر الكمال. ولو أُريد الحقيقة أمكن تقييد المثال الأوّل على فرض ثبوته بالمتساويَين، أو في بيع غير المكيل والموزون، كما قاله جماعة من الأصحاب وأكثر العامّة في بعض الموارد.

ثمّ إنّ غاية الأمر أن يكون ظاهره إذاً مخالفاً للإجماع، ووجه الحصر في الآيتين الأخيرتين عندنا ظاهر. وما ذكر من التسوية بين كلمتَي «إنّ» و«إنّما» في المدلول واضح الفساد، فإنّ الأُولى تدلّ على تأكّد الإثبات، والثانية على قصر الحكم على المذكور وحبسه فيه، فيلزمه انتفاؤه عن غيره، فهي موضوعة للحصر، والمحصور هو اللفظ المتّصل بها، والمحصور فيه إنّما يقع بعد ذلك في الغالب، فإن كان المتّصل بها وصفاً أو حكماً دلّت على انتفائه عن غير المذكور فيه، كما في قوله

تعالى ﴿إنّما وليّكم الله ...﴾[١]، وإن كان موضوعاً لأحدهما دلّت على انتفاء غيره عنه، كما في قوله سبحانه: ﴿إنّما أنا بشر مثلكم ...﴾[٢]، وحيث كان الانتفاء على أحد الوجهين من اللوازم البيّنة لمعنى القصر كانت الدلالة عليه من باب المفهوم وإن كان دلالتها على الحصر بالمنطوق.

وقد قيل: إنّ دلالة «إنّما» على النفي إنّما يكون بالمنطوق تعليلاً بوضعها للحصر، وبما ذكر من تضمّنها معنى «ما» و«لا» وهو ضعيف، فإنّ الدلالة المفهوميّة أيضاً مستندة إلى الوضع غالباً، غير أنّ اللفظ لم يستعمل في نفس المدلول، إنّما وضع لملزومه واستعمل فيه، كما في مفهوم الشرط والغاية، فإنّ دلالة الأداة على أحدهما بالمنطوق وعلى ما يلزمهما من الانتفاء بالمفهوم ـ كما مرّ في محلّه ـ وما ذكر من تضمّنها معنى النفي إنّما يراد به ما ذكر، وإلّا فلا دليل عليه كما عرفت، ولذا يحسن التصريح بالنفي بعد «إنّما» عند إصرار المخاطب على الإنكار، ولا يحسن تكراره بنفسه: إنّما زيد قائم لا قاعد، ولا يقال: ما زيد إلّا قائم لا قاعد.

نعم، لو قلنا بتركيب اللفظ المذكور من حرفَي الإثبات والنفي وبقائه على المعنى التركيبي كانت في الدلالة في ذلك من المنطوق، لتصريحه إذاً بالانتفاء وإن كان متعلّقه مقدّراً في الكلام، إذ المقدّر في حكم المذكور. لكنّك قد عرفت ضعف الاحتمال المذكور وإن أمكن ذكره من باب المناسبة، فتأمّل.

ومنها: مفهوم الاختصاص والتوقيت والتحديد والبيان حيث لا يكون في محلّ النطق، وهي قريبة من معنى الحصر، بل راجعة إليه في الحقيقة، سواء دلّ عليها أسماؤها أو الحروف المستعملة فيها، كما في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصلاةَ لِدُلُوكِ الشمسِ﴾[٣]، وقولك: استأجرت الدار الّتي لزيدٍ، إلى غير ذلك. أمّا لو كان مدلول القضيّة نفس تلك المعاني كأن تقول: المال لزيد، وما بين الظهر والمغرب

---

(١) المائدة: ٥٥. (٢) الكهف: ١١٠.
(٣) الأسراء: ٧٨.

وقت للظهرين، والكرّ ثلاثة أشبارٍ في مثلها، إلى غير ذلك فدلالتها على الانتفاء في غير المذكور من المنطوق، كالنطق بالحصر وغيره.

## [مفهوم العدد]

ومنها: مفهوم العدد، وقد اختلفوا في أنّ تعليق الحكم عليه هل يقتضي من حيث هو نفيه عن سائر الأعداد الزائدة أو الناقصة، أو لا بل هو ساكت عن حكم سائر الأعداد غير متعرِّضٍ له بنفيٍ ولا إثباتٍ إلى أن يقوم على أحد الأمرين شاهد آخر؟ المعروف بين الأُصوليّين هو الثاني، حتّى حكي اتّفاقنا عليه، إلّا أنّ جماعةً منهم ذكروا في المسألة تفصيلاتٍ مرجعها إلى ما ذكر من الفرق بين قيام شاهد آخر على أحد الأمرين وعدمه، ومن البيِّن خروج الأوّل عن محلّ الكلام فلا ينبغي عدّه قولاً ثالثاً في المقام.

فمنها: ما اختاره الآمدي في الإحكام بعد نقل الخلاف في المسألة من التفصيل بين العدد الّذي يكون الحكم فيه ثابتاً بطريقٍ أولى وما كان مسكوتاً عنه. فمن الأوّل ما كان ثبوت الحكم في الزائد أولى دون الناقص، كما لو حرم جلد الزاني ـ مثلاً ـ بعددٍ معيّن، أو قال: «إذا بلغ الماء قلّتين لم يحمل خبثاً» فإنّه يدلّ على تحريم الزائد من الأوّل، واعتصام الزائد من الثاني بالأولويّة، لاشتمالهما على العدد المنصوص عليه وزيادة. أمّا الناقص فمسكوت عنه إلّا بشاهدٍ آخر، كمفهوم الشرط، ومنه ما كان بالعكس من ذلك، كما لو أوجب جلد الزائد مائة، أو أباح ذلك، فحكم ما نقص عن ذلك كحكم المائة، لدخوله تحتها، لكن لا مع الاقتصار عليه، بخلاف الزائد فإنّه مسكوت عنه.

ومنها: ما ذكره السيّد عميد الدين وحكاه عن المحقّقين من أنّ العدد إذا كان علةً كان الزائد عليه ملزوماً للعلّة، لاشتماله على الناقص، إلّا إذا كان موصوفاً بوصفٍ وجوديٍّ فلا يجب حينئذٍ كون الزائد عليه موصوفاً به. وأمّا الناقص فإن كان العدد الزائد إباحةً لزم ثبوتها فى الناقص مع دخوله تحت الزائد، كإباحة جلد

الزاني مائةً فإنّه يوجب إباحة الخمسين بمعنى مطلق الإذن في الفعل، وإلّا لم يلزم، كإباحة الحكم بالشاهدين فإنّه لا يستلزم الحكم بالواحد، لعدم دخوله تحت الحكم بالأول. وكذا لو كان إيجاباً فإنّ إيجاب الكلّ مستلزم لإيجاب كلِّ جزءٍ منه، وإن كان حظراً فقد يكون الحكم في الناقص أولى، كحظر استعمال ما دون الكرّ عند حظر استعمال الكرّ، وقد لا يكون، كتحريم جلد الزاني زيادةً على المائة فإنّه لا يوجب تحريم المائة.

ومنها: ما ذكره بعضهم من أن العدد إمّا أن يكون علّةً لحكمٍ، أوْ لا، فإن كان علّةً دلّ التعليق عليه على ثبوته في الزائد، لاشتماله على العلّة دون الناقص، وإلّا فإن كان الحكم حظراً أو كراهةً دلّ على ثبوت أحدهما في الزائد، لاشتماله على موضوع الحكم دون الناقص، وإن كان إيجاباً أو ندباً أو إباحة دلّ على ثبوت مثله في الناقص، لاندراجه في موضوعه دون الزائد.

وأنت خبير بأنّ الوجوه المذكورة لا محصّل لها إلّا ما ذكرناه، إذ لا يطّرد الحكم في ما ذكر، إنّما المدار على إلغاء الخصوصيّة بالنسبة إلى الزائد أو الناقص وعدمه، فليس شيء منها تفصيلاً في محلّ المسألة.

نعم، قد يفصّل بين ما إذا وقع جواباً عن المقيّد فلا يفيد، وما إذا أُطلق ولم يظهر له فائدة سوى المفهوم فيفيد ذلك، وإلّا فلا.

وفيه أوّلاً: أنّه يمكن القول بخروج الأوّل والآخر عن محلّ المسألة.

وثانياً: أنّه لو تمّت الدلالة لم يكن في مجرّد ظهور الفائدة الأُخرى ما يمنع، بل ينبغي بناء الأمر فيه على أظهر الفوائد الممكنة، وإلّا فلا فرق بين تحقّق فائدةٍ أُخرى في الكلام واحتمال وجودها في المقام، فإنّ قيام الاحتمال أيضاً يمنع من الاستدلال، إلّا أن يقال بعدم العبرة بمجرّد الاحتمال في فهم العرف، بل ينصرف الذهن إلى إرادة المفهوم حتّى يتحقّق هناك فائدة أُخرى تبعث على صرف الكلام إليها، أو التردّد في بنائه على إحداهما. وقد سبق في مفهومي الشرط والوصف ما يغني عن إعادة الكلام في هذا المقام.

والحقّ أنّ تعليق الحكم على العدد المعيّن كتعليقه على سائر الألقاب لا يدلّ بمجرّده على حكم غيره من الأعداد إلّا بقرينةٍ تفيد ذلك، لأنّ الأعداد المختلفة قد تتّفق أحكامها، وقد تختلف، فتعليق الحكم على شيءٍ منها لا يدلّ على ثبوته فيما عداه، ولا على نفيه، فلو دلّ على شيءٍ من ذلك لكان باعتبارٍ زائدٍ على مجرّد التعليق، لأنّ دلالته على ذلك على فرض ثبوتها ليست مستندةً إلى وضع المفردات، ولا إلى وضع الهيئة التركيبيّة، كما مرّ بيانه في مفهوم الوصف، ولذا لا يلزم التجوّز عند التصريح بخلافه، للقطع بعدم صحّة السلب حينئذٍ، فتكون مستندةً إلى أمرٍ زائد، وهو ما ذكرناه، وغاية ما يستدلّ به على ذلك وجوه:

الأوّل: أنّ تعليق الحكم على العدد المفروض لو لم يدلّ على انتفائه عن غيره لعرى التقييد به عن الفائدة، وهو غير جائزٍ في كلام الحكيم، بل خارج عن وضع المخاطبات، كما مرّ بيانه في مفهوم الوصف.

وفيه: ما عرفت أيضاً من أنّ الفائدة لا تنحصر في ذلك، لإمكان وقوعه لفوائد أُخر على حسب ما مرّ، على أنّه إنّما يلزم حيث يذكر العدد المخصوص بعد ذكر العدد العامّ، كما في تقييد الموصوف العامّ بالوصف الخاصّ، وذلك غير مفروض في المقام، وإلّا فبيان حكم العدد المخصوص كغيره لا يدلّ على نفيه عمّا عداه، إذ لا يلزم في بيان الحكم ذكر جميع موارده، إنّما يذكر من ذلك ما يقتضيه الحال، كما يأتي في اللقب.

الثاني: استقراء المحاورات العاديّة والمخاطبات العرفيّة الجارية بين الناس من قديم الدهر، لاستمرار الطريقة على عدم ذكر العدد المخصوص إلّا مع اعتبار الخصوصيّة واستقرار العادة على عدم ذكره بمجرّد الاقتراح.

وفيه: أنّ ذلك إنّما يقتضي أن يكون في ذكره خصوصيّة ما في الجملة، لا خصوص إرادة انتفاء الحكم في غيره، ألا ترى أنّه لو قال: «صُمْ ثلاثةَ أيّامٍ» ثمّ قال: «صُمْ خمسةً أو يوماً» لم يتصورّ هناك منافاة بين الخطابين أصلاً؟! إنّما يقتضي أن يكون ذكر الثلاثة في الأوّل لخصوصيّةٍ ما، كما عرفت.

الثالث: أنّا نقطع بأنّ من رأى عشرين أو خمسةً أو ملك أحد العددين ثمّ قال: رأيت عشرةً، أو بعت، أو اشتريت، أو ملكت عشرةً عدّ كاذباً، وكذا في سائر الأمثلة، وليس ذلك إلّا لاعتبار المفهوم المذكور.

وفيه: أنّ لزوم الكذب عند نقصان الواقع عن العدد المخبَر عنه إنّما هو لمخالفته للمنطوق الصريح. أمّا مع الزيادة فلا يلزم الكذب، إذ لا يصحّ سلب رؤية العشرة عمّن رأى المائة.

نعم، لو لم يكن في ذكر العشرة خصوصية أصلاً عدّ ذكرها لغواً، وربّما عدّ كاذباً مجازاً من حيث ظهور كلامه في استعمال العشرة لخصوصيّةٍ ما مع مخالفته للواقع، أو حقيقة حيث يقع الكلام في مقام بيان تمام الواقع، فكأنّه أخبر بأنّ الواقع كذا، كما لو أخبر عمّا يملكه بأنّه عشرة فتبيّن أنّه ألف.

الرابع: أنّ التعليق على العدد لو لم يُفدِ الاختصاص لحسن الاستفهام عن حكم الزائد عليه، أو الناقص عنه، ومن البيِّن خلافه، ألا ترى أنّه لو علّق الحكم على إقامة العشرة، أو التزويج بأربع نساءٍ، أو شهادة الشاهدين، أو صلاة الركعتين إلى غير ذلك لم يحسن للمخاطب استفهامه عن الناقص والزائد؟! بل يستقبح ذلك في العادات، وليس ذلك إلّا لثبوت المفهوم المذكور في العرف والعادة.

وفيه: أنّا لا ننكر استفادة المعنى المذكور في كثيرٍ من المقامات الّتي لا يظهر فيها خصوصيّة أُخرى لذكر العدد المخصوص سوى التخصيص، وإنّما يقبح الاستفهام في تلك الموارد حيث لا يكون الغرض منه الرجوع عن الظنّ إلى اليقين. وأمّا مع احتمال الخصوصيّة فلا شكّ في حسن الاستفهام عن الزائد، فإنّ المسافر إذا قال: «أقمت عشرةً» أمكن أن يكون غرضه حصول الإقامة القاطعة للسفر، وإن أقام خمسةَ عشر فيحسن السؤال عنه: هل أقمت زيادةً على ذلك؟ وكذا من أُخبر بشيءٍ من المذكورات أو غيرها بعد سبق نوعٍ من الالتزام، أو التعاهد والتواعد على العدد المخصوص، أو أمكن لحوق بعضٍ الفوائد والآثار لذلك العدد لم يكن في التقييد به دلالة على الحصر وحسن الاستفهام في ذلك المقام.

الخامس: ما روي أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لمّا نزل عليه ﴿إنْ تَستغفِرْ لهم سبعينَ مرة﴾ قال عليه السلام: «لأزيدنّ على السبعين»[١]. فلو لم يسبق إلى فهمه الشريف أنّ ما زاد بخلافه لمّا قال ذلك.

وفيه بعد تسليم الخبر: أنّ التقييد بالعدد وإن لم يكن فيه دلالة على المفهوم إلّا أنّ اختصاص الوارد به ممّا لا شكّ فيه، فيبقى غيره على الأصل فيه، على أنّ العدد في ظاهر اللفظ إنّما وقع في حيّز الشرط ولذا استدلّ به على مفهوم الشرط، كما مرّ في محلّه.

وممّا ذكر يظهر الحال في جميع الأعداد الّتي علّقت عليها الأحكام، كمقادير الحدود، والديات، والمنزوحات، وأعداد الأذكار، والدعوات، والصيام، والصلاة، والأوقات المضروبة لجملةٍ من الأحكام بتعيين الأيّام بالأصل أو الالتزام، فإنّ الأمر فيما يزيد على ذلك راجع إلى ما كان عليه قبل الخطاب، أو قبل الالتزام، فليس انتفاء تلك الأحكام بعد تمامها في تلك المقامات شاهداً على مفهوم العدد على أنّها واردة في مقام البيان، وتلك جهة أُخرى في الدلالة على المفهوم خارجة عن محلّ الكلام، فالاستناد إلى بعض ما ذكر في كلام بعضهم كالثمانين في حدّ القذف واضح الفساد.

فظهر ممّا ذكر: أنّ اختصاص الحكم والنسبة اللفظيّة في كلٍّ من الإنشاء والإخبار بالعدد المفروض وانتفاء واقعه عن غيره بالأصل في موارده، أو ثبوته في الأقلّ أو الأكثر بمفهوم الموافقة، أو لشمول العلّة، أو من باب المقدّمة في مواردها، أو بخطابٍ آخر مثبتٍ لحكمٍ مستقلٍّ على حِدَةٍ ممّا لا ينبغي الكلام فيه والتنازع عليه، وكذا شمول إطلاق العدد للمقترن بالزيادة وغيره، حيث لا يكون في اللفظ ما يفيد تقييده بشرط عدمها، لرجوعه إلى دلالة المنطوق، فإن كان شاملاً للوجهين اختصّ الحكم بالعدد وكان القدر الزائد خارجاً عن مورد الحكم.

---

(١) المكارم ٢: ١٣٤ نحوه.

وكذا لا كلام في دلالة الإخبار بالعدد الزائد على نفي الناقص، للزوم الكذب قطعاً. وكذا الأمر بالزائد يقتضي عدم جواز الاقتصار على ما دونه، لعدم حصول الامتثال بالضرورة. فالكلام إنّما هو في دلالة اللفظ على اختصاص الحكم الواقعي أو النسبة الخارجيّة بالعدد المنطوق به على الوجه الّذي اعتبر في محلّ النطق من إطلاقٍ أو تقييدٍ ليفيد انتفاء أحدهما عن القدر الزائد خاصّةً في بعض المقامات، وعن تمام العدد الزائد والناقص جميعاً في غير الموارد المذكورة، على ما هو الحال في الصلاة والطواف وغيرهما بحيث يصلح معارضاً لِمَا دلَّ على ثبوت أحدهما في أحد المقامين.

ويظهر من بعضهم تخصيص محلّ المسألة بالزائد دون الناقص، وذلك يتمّ في الأخبار دون الأحكام، لتساوي نسبتهما إلى العدد المفروض، واللفظ إنّما يدلّ على حكم الموضوع المذكور فيه، وكلّ من العدد الزائد والناقص موضوع آخر فلابدّ في إثبات حكمه من دليلٍ آخر.

نعم، إن ظهر من الكلام أو من قرائن المقام انتفاء سائر الخصوصيّات المتصوّرة لذكر العدد كان المفهوم من تعليق الحكم عليه إناطة الحكم الواقعي أو النسبة الخارجيّة بخصوصه، فينتفي أحدهما في غيره، فلو دلّ دليل آخر على ثبوته للزائد أو الناقص وقعت المعارضة بينهما، إلّا إذا دلّ ذلك على حكمٍ آخر مستقلٍّ في نفسه مثل الأوّل لعددٍ آخر أيضاً، للزوم مغايرته مع الأوّل، وأمّا لو لم يظهر هناك من اللفظ ولا من خارجه خصوصيّة أُخرى لذكر العدد ولا انتفاؤها عنه تعيّن الاقتصار في مدلول اللفظ على المنطوق، لعدم ثبوت المفهوم مع قيام الاحتمال المذكور، وأصالة انتفاء سائر الخصوصيّات لا يجدي شيئاً في المقام. ودعوى أنّ المفهوم حيث كان فائدةً معلومةً في المقام كان هو المنساق من اللفظ في نظر السامع دون الأمر المحتمل ممنوعة، إنّما يتمّ الانصراف عند ظهور الانتفاء، كما عرفت.

## [مفهوم المقدار والمسافة]

ومنها: مفهوم المقدار والمسافة، فإذا علّق الحكم على مقدار معيّنٍ بحسب الكيل أو الوزن أو المساحة أو غيرها فهل يدلّ على انتفائه فيما دونها أو ما فوقها؟ الظاهر جريان الحكم السابق في العدد فيه أيضاً فإنّه أيضاً من الكمّ، وإنّما الفرق بينهما: أنّ ذلك كمّ منفصل، وهذا كمّ متّصل فلا فرق بينهما، فإن ظهر من الكلام أو من قرائن المقام إناطة الحكم به دلّ على انتفائه بانتفائه، لكنّ الإطلاق يقتضي شموله للزائد هنا أيضاً، كتعليق الاعتصام على الكرّ، والسفر على المسافة المعيّنة، وغير ذلك، إلّا إذا قام هناك شاهد أو قرينة على تقييده بشرطٍ لا فيدلّ على نفي الحكم عن المقدار الزائد مطلقاً، كالزيادة في الصلاة والطواف وغيرهما، ويجري الحكم في مطلق المركّبات. فالغرض أنّ تعليق الحكم عليها وإن دلّ على انتفاء ذلك الحكم المخصوص بانتفاء شيءٍ من أجزائها لكنّه لا يدلّ على انتفاء مطلق الحكم بذلك إلّا لشاهدٍ آخر حسب ما مرّ بيانه.

## [مفهوم الزمان والمكان]

ومنها: مفهوم الزمان والمكان، فإذا قيّد الحكم أو النسبة في الإنشاءات والإخبار بأحدهما فهل يدلّ على انتفائه في غيرهما؟ يختلف الحال في ذلك أيضاً باختلاف المقامات، ففي مثل تقييد الصلاة والصيام بأوقاتها، والحجّ بشهورها وأيّامها وأمكنتها، والفطرة بوقتها إلى غير ذلك يدلّ على الانتفاء في غيرها، وبه يقيّد مطلقاتها، بخلاف ما لم يظهر فيه الإناطة وأمكن وروده لخصوصيّاتٍ خارجيّة، وكذلك الحال في سائر القيود الواقعة في الكلام من تمييزٍ أو حالٍ أو غيرهما، كما مرّت الإشارة إليه.

والحاصل: أنّ الدلالة في أمثال هذه المفاهيم ليست وضعيّة، وإنّما تتبع ظهور الفائدة كما مرّ بيانه في مفهوم الوصف، فلا يلزم التجوّز عند التصريح بخلافها، بخلاف سائر المفاهيم المستندة إلى الوضع، كالشرط والغاية والحصر.

## [مفهوم اللقب]

ومنها: مفهوم اللقب، والمعروف بينهم التعبير به عن تعليق الحكم بالاسم، سواء كان من الأعلام الشخصيّة أو من أسماء الأجناس من الأعمال، كأسماء العبادات والمعاملات، أو من سائر الأجناس أو الأنواع. وقيّده بعضهم بما إذا كان معرّفاً باللام وأطلق الباقون. ومنهم من قيّد الاسم بغير الصفة، وهو الظاهر من الباقين، لإطلاقهم اللقب في مقابلة الوصف.

وزعم بعضهم أنّهم لم يفرّقوا بين كون الاسم المخصوص بالذكر جنساً أو نوعاً أو وصفاً، كلا تصحب فاسقاً، فيكون الفرق بين اللقب والوصف بذكر الموصوف وعدمه. وقد عرفت أنّ مفهوم الوصف أعمّ منه، فاللقب ما عداه، وحكي عن بعضهم الفرق بين أسماء الأنواع فجعل لها مفهوماً دون أسماء الأشخاص، مع أنّ المعروف تمثيل المسألة بمثل: زيد في الدار، وتصريحهم بالأعلام الشخصيّة في العنوان والاحتجاج. وكيف كان فالمعروف بينهم عدم دلالة التعليق المذكور على نفي الحكم عمّا لا يتناوله الاسم، وأجمع عليه أصحابنا وأكثر العامّة، بل حكى العضدي والآمدي تارةً اتّفاق الكلّ على عدم اعتباره، وأُخرى ذهاب الجمهور إليه.

وحكي القول بثبوته عن أبي بكر الدقّاق، والصيرافي، وبعض المالكيّة، وبعض الحنابلة. ونسبه الآمدي إلى أصحاب أحمد بن حنبل، وهو من غرائب المقالات، فإنّ أكثر كلمات أهل العلم وأكثر عبارات الكتب والرسائل يشتمل على العنوان المذكور مع القطع بعدم إرادة المفهوم فيها، وعدم انفهام ذلك المعنى فيها في شيءٍ من المقامات والمحاورات، وإنّما يفهم حيث يفهم من خصوصيّاتٍ خارجيّةٍ حاصلةٍ في بعض الألقاب من حيث وقوعه قيداً زائداً في الكلام إذا انحصرت فائدته في إفادة المعنى المذكور، أو غير ذلك على ما عرفت تفصيل القول في أقسامه وموارده، وإلّا فلم يزعم أحد أن يكون إثبات شيءٍ لشيءٍ مفيداً للحصر فيه ونافياً لِمَا عداه، وإلّا لكان قولك: «زيد موجود، أو عالم، أو حيّ، أو مخلوق،

أو ممكن، أو مدرك، أو صادق، أو يحشر في القيامة، أو يموت ويفنى» إلى غير ذلك من أنواع الإيجاب دالاًّ على الحصر وانتفاء تلك المعاني عن غيره، وقولك: «زيد ليس بواجبٍ ولا دائمٍ ولا خالقٍ ولا رازقٍ» إلى غير ذلك من السُلُوب مفيداً لإثبات تلك المفاهيم لغيره، فتكون مداليل تلك الألفاظ مع قطع النظر عن القرائن الخارجة راجعةً إلى الكفر.

كما احتجّوا على ذلك تارةً بلزوم دلالة قولنا: «عيسى رسول الله» على نفي نبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم وما قيل: إنّ المتكلّم بذلك إنّما لا يكون كافراً إذا لم يكن متنبّهاً لدلالة لفظه، أو كان متنبّهاً لها غير أنّه لم يرد بلفظه ما دلّ عليه مفهومه. وأمّا إذا كان متنبّهاً لدلالة لفظه وهو مريد لمدلولها فإنّه يكون كافراً كما ترى، إذ لا يعتبر في التكفير استعلام تنبّه المتكلّم لدلالة لفظه وإرادته لمدلولها من أمرٍ آخر غير الكلام الصادر منه، وإلّا لَما جاز الاكتفاء بعبارة المرتدّ في الحكم بكفره، إنّما المدار في ذلك على مدلول كلامه على أنّ الغرض من الاستدلال دعوى الضرورة على عدم انفهام معنى الكفر من أمثال تلك العبارات ولو مع قطع النظر عن جميع الخصوصيّات الخارجية، فلا يرد دعوى استناده إلى قرائن الأحوال وإن فرض عدم انفكاكه عنها أيضاً.

وتارةً بأنّه إذا قيل: «زيد يأكل» لم يفهم منه أنّ غيره لم يأكل، ومثله إسناد سائر الأفعال إلى شخصٍ معيّنٍ فإنّه لا يدلّ على نفي أمثالها عن غيره.

وما قيل من أنّه: إن أُريد عدم فهم المثبت لمفهوم اللقب فممنوع، وإن أُريد عدم فهم النافي فلا يفيد عدم دلالته في نفسه واضح الفساد، إنّما الغرض عدم دلالته في نفسه على ذلك، وعدم انفهامه في عرف أهل اللسان، ومَن توهّم دلالته فقد كابر وجدانه، ولو تمّ ذلك إيراداً في المقام لجرى في كلّ تبادرٍ يستدلّ به في المسائل اللغويّة ونحوها، وهو كما ترى.

وأُخرى بأنّه لو كان مفهوم اللقب دليلاً لما حسن من الإنسان أن يخبر بأنّ زيداً يأكل ـ مثلاً ـ إلّا بعد علمه بأنّ غيره لم يأكل، وإلّا كان مخبراً بما يعلم أنّه

كاذب فيه، أو بما لا يؤمن فيه من الكذب، وحيث يستحسن العقلاء ذلك مع عدم العلم بما ذكر فيدلّ على عدم دلالته على نفي الأكل عن الغير.

وما قيل: إنّ فرض علمه بأكل الغير أنّ جهله به يصلح قرينةً على عدم إرادة المفهوم المذكور، فإنّ الظاهر من العاقل أنّه لا يخبر عن نفي ما لم يعلمه فضلاً عما علم وقوعه، حتّى أنّه لو ظهر منه إرادته لنفي ما دلّ عليه لفظه عند القائلين به لكان مستقبحاً فاسداً أيضاً، إذ القرينة لابدّ من ظهورها في الكلام، أو من خصوصيات المقام، ومجرّد علمه في الواقع أو جهله مع عدم إظهار أحدهما لو تمّ قرينة في المقام لكانت الدلالة على المفهوم المذكور كسائر المفاهيم متوقّفةً على ظهور علمه بمقتضاها من الخارج، وعدم الاكتفاء فيه بظاهر التعبير، إذ معه يلزم ما ذكر من الكذب بعد انكشاف خلافه، وكلّ ذلك خلاف الضرورة، وحيث إنّ المسألة من الضروريّات فذكر وجوه الإيراد والجواب فيها تطويل للكلام من غير طائل.

وغاية ما توهّمه المثبت: أنّ ترجيح اللقب المذكور وتخصيصه بالذكر يفتقر إلى مرجّح، وليس إلّا نفي الحكم عن غير المذكور، ولو احتمل غيره فالأصل عدمه. وأنّه لو تخاصم شخصان فقال أحدهما للآخر: «لستُ زانياً وليست لي أُمّ ولا أُخت ولا امرأة زانية» فإنّه يتبادر إلى الفهم نسبة الزنا إلى خصمه أو زوجته وأُمّه وأُخته، ولذا قال أصحاب أحمد ومالك بوجوب حدّ القذف عليه. وضعف الوجهين في غاية الظهور، إذ اللقب ليس قيداً زائداً في الكلام حتّى يفتقر إلى فائدةٍ زائدةٍ على أصل الكلام، فذكره في كلام الحكيم إنّما يفتقر إلى ترتّب فائدةٍ عليه.

وأمّا ترك غيره وعدم التعرّض له فلا يلزم ترتّب الفائدة عليه، بل ويكفي عدم ترتّبها على الذكر، على أنّه لو فرض زيادته في الكلام أمكن أن يكون تخصيصه بالذكر لاختصاص الفائدة المقصودة به، فلا تظهر إلّا بذكر خصوصيّته، أو لغير ذلك من الوجوه المرجّحة له بالذكر، والأصل لا يجدي في المقام شيئاً، إذ الدلالة المتوقّفة على انحصار الفائدة إنّما تظهر بظهور الانحصار، لا بأصالة العدم. وأمّا ما

ذكر من المثال فليس من المسألة، إنّما هو من باب التعريض بالمخاطب، وإلّا لكانت العبارة المذكورة على الوجه المذكور قذفاً لكلّ أحد، وهو ضروريّ الفساد، على أنّ الغرض إنّما هو عدم دلالة اللقب من حيث هو على ما ذكر، وإلّا فيمكن استفادة المعنى المذكور من بعض خصوصيّات المقام، كما لو قال في جواب من سأله: أجاءك زيد أو عمرو؟ زيد جاءني، أو أوصى بعينٍ لزيدٍ ثمّ أوصى بها لعمرو، أو أوصى إلى جماعةٍ، أو وكّلهم ثمّ خصّص واحداً بالإذن على وجهٍ يفهم منه الرجوع إلى غير ذلك.

## مفهوم العلّة

ومنها: مفهوم العلّة، فكلّ ما دلّ على العلّية من اسمٍ أو حرفٍ أو غيرهما كلفظ «العلّة» و«السبب» أو «لام التعليل» أو التعليق على الوصف في بعض المقامات أو غير ذلك يدلّ على ثبوت الحكم في غير الموضوع المذكور عند ثبوت العلّة فيه وانتفائه عنه عند انتفائه، لدوران الحكم مدار علّته وجوداً وعدماً. وعن الغزّالي إنكار دلالته على انتفاء الحكم بانتفائه، وقد يعلّل بوجهين:

أحدهما: أنّه قد تقرّر في محلّه أنّ علل الشرع معرِّفات للأحكام، علامات عليها، وليست مؤثّرةً في حصولها. أمّا عند الأشاعرة فلكون الخطاب عندهم قديماً فلا معنى لاستناده إلى علّةٍ حادثة، ولامتناع كون أفعاله تعالى معلَّلةً بالأغراض، ومنها الأحكام فلا تكون مستندةً إلى العلّة، فتعيّن حمل ما يدلّ على العلّية على تعريف الحكم الشرعي.

وأمّا عندنا فلأنّ الفعل الاختياري إنّما يستند إلى الإرادة، فلا يكون غيرها علّةً في صدوره عن الفاعل المختار، ونقل الكلام في علّة الإرادة مدفوع بما تقرّر في محلّه.

وحينئذٍ فنقول: إنّ انتفاء المعرِّف للحكم الشرعي لا يستلزم انتفاءه في الواقع، إذ لا يلزم من عدم معرفة الحكم معرفة عدمه، فلا يلزم من انتفاء العلّة الشرعيّة انتفاء معلولها.

الثاني: أنّه لا يلزم من انتفاء العلّة انتفاء المعلول، لإمكان استناده حينئذٍ إلى علّةٍ أُخرى، سواء كانت من العلل الشرعيّة أو العقليّة، فإنّ كون ارتكاب الفاحشة علةً لإباحة الدم لا ينافي كون الردّة علّةً لها، كما أنّ كون الشمس علّةً لتسخين الماء لا ينافي كون النار علّةً له أيضاً.

ويمكن الجواب عن الأوّل تارةً: بأنّ انتفاء علّة التعريف يقتضي انتفاء معلولها وهو المعرفة بالحكم، فيصحّ نفيه بالأصل، فيمكن تقييد العموم أو الإطلاق بمفهوم العلّة، إذ بعد فرض انحصار المعرّف في العلّة المفروضة لا يمكن المعرفة بالحكم في غير موردها، وبذلك يتمّ المقصود.

وتارةً: أنّ مبنى كلام الأشعري واضح الفساد، وأمّا عندنا فالعلّة المفروضة تقتضي اختصاص المصلحة الباعثة على تشريع الحكم المفروض بموردها فينتفي عن غيره.

وأُخرى: بأنّ تعليق الحكم على العلّة يقتضي إناطة الحكم بحصولها وجوداً وعدماً كائنةً ما كانت على نحو العلل العقليّة، فلا يتوقّف ذلك على كونها علّةً، فيكون كسائر القيود المأخوذة في الحكم.

وعن الثاني أوّلاً: بأنّ المعلول بعد انتفاء علّته المذكورة إمّا أن يستند إلى علّةٍ أُخرى، أوْ لا، فإن كان الأوّل لم يكن ما فرضناه علّةً، إذ العلّة حينئذٍ أحد الأمرين. وإن كان الثاني لزم وجود المعلول بدون العلّة.

وثانياً: بأنّ نفس التعليل ظاهر في تعليق الحكم على وجود العلّة وإناطته بها كما ذكر، فيدلّ على انتفائه بانتفائها، فيكون مدلولاً التزاميّاً لظاهر اللفظ، فإذا قيل: «الخمر حرام لإسكارها» دلّ على إناطة التحريم بالإسكار، فكأنّه قال: المسكر حرام، فلو فرض ثبوت التحريم لغير المسكر واقعاً لكان ذلك حكماً آخر غير الحكم المعلَّل، فمع الشكّ فيه يتعيّن الرجوع إلى الأصل.

وثالثاً: بأنّ تعليل الحكم الكلّي بالعلّة المفروضة ظاهر في الانحصار، إذ لا يمكن استناد الأمر الواحد بالاعتبار الواحد إلى علّتين مستقلّتين في التأثير،

وإلّا لكانت العلّة مجموع الأمرين، أو كلّ واحدٍ منهما على البدليّة، وكلّ من الأمرين مخالف لمدلول اللفظ لظهوره في استقلال العلّة وتعيينها.

ورابعاً: بأنّ الأصل انتفاء العلّة الأُخرى، وهو كافٍ في المقام، غير أنّه لا يجدي فيما إذا كان هناك عموم أو إطلاق يقضي بثبوت الحكم في غير مورد العلّة، وكذا لو كان الحكم المفروض موافقاً لمقتضى بعض الأُصول أو القواعد الشرعيّة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الدلالة المذكورة إنّما هي من باب المفهوم دون المنطوق صرّح بالعلّية أو لا، كما لو قال الخمر حرام بسبب الإسكار، أو لعلّة الإسكار، أو لإسكارها، أو النبيذ المسكر حرام، حيث يقترن بما يفيد علّية الوصف المذكور، خلافاً لما مرّ نقله عن بعضهم من التفرقة بين التصريح بالعلّية وعدمه، وقد عرفت ضعفه.

نعم، لو قال: «الإسكار علّة لتحريم الخمر» كان ذلك من المنطوق لذكر الموضوع والمحمول في تلك القضيّة، فيكون الحكم المذكور إذاً مأخوذ في معنى المحمول المنطوق به، كما مرّ في نظائره.

ومنها: غير ما ذكر من المفاهيم فإنّ المفهوم كما عرفت إثبات الحكم المذكور أو نفيه بالنسبة إلى غير الموضوع المذكور، أو إثبات غيره، أو نفيه بالنسبة إلى المذكور، فكلّ لفظٍ دلّ على أحد الوجوه المذكورة بالالتزام بل وبالتضمّن في بعض الفروض كان من المفهوم.

وقد ذكر جدّي الفقيه قدس سره في كشف الغطاء[1] من هذا الباب مفاهيم عديدةً غير ما ذكره القوم:

## مفهوم التلازم

منها: مفهوم التلازم، كما في قوله عليه السلام: «إن قصّرت أفطرت، وإن أفطرت قصّرت»[2].

واعترض: بأنّ دلالة العبارة المذكورة على التلازم في الوجود إنّما هي

---

(١) هذا تصريح بأنّ هذه المباحث صدر من قلم نجل المؤلّف قدس سرهما، وقد تقدّم ما يشهد بذلك في الصفحة ٥٦٧.

(٢) كشف الغطاء: ص ٢٩ س ٢٩.

بالمنطوق، وعلى التلازم في جانب النفي إنّما هي بمفهوم الشرطين، وهو مناقشة في المثال، فكان الغرض منه بيان مصداق التلازم، فالمقصود: أنّ ما دلّ على تلازم الوجودين يدلّ على انتفاء أحدهما بانتفاء الآخر فإنّه من لوازمه البيّنة، وليس بمذكورٍ في محلّ النطق. نعم، لو كانت القضيّة الحكم بالملازمة بين الشيئين كان من المنطوق كنظائره.

## [مفهوم الاقتضاء]

ومنها: مفهوم الاقتضاء، كإيجاب المقدّمة، والنهي عن الضدّ العام، وهو غير ما تقدّم في أقسام المنطوق من دلالة الاقتضاء، لِمَا عرفت من تفسيره وتعيين موارده، ولم يذكر هنا دلالته على النهي عن الأضداد الخاصّة مع رجوعه عند القائل به إلى إيجاب المقدّمة، ولا على بطلان العبادات المضادّة للمأمور به، والوجه في الأخير ظاهر، لاستناد الفساد إلى دليلٍ خارجٍ عن مدلول الأمر، وكان حكم الأضداد الخاصّة عنده من هذا القبيل، لتوقّفه على مقدّمةٍ خارجيّةٍ بخلاف الضدّ العامّ، لكون النهي عنه من اللوازم البيّنة للأمر، حتّى ادّعى بعضهم فيه العينيّة، كما مرّ في محلّه.

وأمّا إيجاب المقدّمة فالظاهر من كلام كثيرٍ منهم خروجه عن المفهوم، حتّى أوردوه نقضاً في بعض الحدود المذكورة في محلّه كما عرفت، ويبنى ذلك على أنّ دلالة اللفظ على اللازم البيّن بالمعنى الأعمّ هل يكون من باب المفهوم، أوْ لا كاللوازم الغير البيّنة؟ وربّما يستند في إيجاب المقدّمة إلى وجوهٍ أُخر خارجةٍ عن مدلول اللفظ.

## [مفهوم الزيادة والنقصان]

ومنها: مفهوم الزيادة والنقصان، كما لو علّق المنع في النكاح على الزائد على الأربع، وفي الصلاة في التنجّس بالدم على ما يزيد على الدرهم، والانفعال على

الناقص عن حدّ الكرّ إلى غير ذلك، فإنّ المفهوم منها انتفاء الحكم في الناقص على الأوّل، وفي الزائد على الثاني، ومرجعه إلى الوصف، لما عرفت من أنّ تعليق الحكم عليه قد يدلّ على المفهوم بمعونة المقام، والحال في الأمثلة المذكورة من هذا القبيل، وقد لا يفيد تعليق الحكم على أحد الوصفين مفهوماً، كما لو وقع جواباً عن المقيَّد، أو ظهرت هناك حكمة أُخرى للتعيين سوى التخصيص.

## [مفهوم ترتيب الذكر]

**ومنها:** مفهوم ترتيب الذكر في القرآن أو مطلقاً حيث يدلّ على ترتيب الحكم، فإن استند في ذلك إلى النصّ الدالّ على وجوب الابتداء بما بدأ الله تعالى به كان من المنطوق، وإلّا فلا دلالة عليه إلّا إذا دلّت القرينة على استعمال الواو فيه للترتيب ولو على سبيل المجاز، فيرجع إلى المنطوق أيضاً.

## [مفهوم ترك البيان]

**ومنها:** مفهوم ترك البيان في موضع البيان، كالجمع بين الفاطميّتين، ومثله الحكم في كلّ حكمٍ يعمّ البلوى به فتشتدّ الحاجة إليه، فترك البيان في مثله يدلّ على انتفاء الحكم فيه، وهو الّذي يعبَّر عنه بعدم الدليل دليل العدم، ولا ربط لذلك بالمفهوم.

## [مفهوم التعريض]

**ومنها:** مفهوم التعريض الحاصل بإيراد الكلام في معرض بيان حال المخاطب، مثلاً: كرُبَّ راغبٍ فيك، أو إنّي راغب في امرأةٍ تشابهك في الجمال، أو قال لخصمه مشيراً إليه: لست زانياً، ولا أُمّي زانية، أو قال لمن أصابه من ناحيته أذيّة: «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه» مشيراً به إلى خصوص المؤذِي، إلى غير ذلك من الألفاظ الدالّة من جهة الإشارة والسياق على مقصودٍ

خاصّ بطريق الإمالة، من غير أن يكون ذلك المعنى بخصوصه مأخوذاً في المعنى المراد من نفس اللفظ على وجه الحقيقة أو المجاز أو الكناية، فلا يكون اللفظ حينئذٍ مستقلاً في إفادة المعنى المذكور، وإنّما يفهم من الإشارة به إلى خصوصيةٍ خارجةٍ عن مدلول اللفظ مستندةٍ إلى القرائن الحاليّة والمقاليّة، وهي غير محصورة.

## [مفهوم الإعراض]

ومنها: مفهوم الإعراض، كما إذا عدّ قوماً فأعرض عن ذكر أعظمهم قدراً، وذلك حيث لا يكون هناك مانع من ذكره من خوفٍ أو احترامٍ أو نحوهما، ولا يكون تركه لوضوحه وظهوره في الذهن والاستغناء به عن ذكره، فالدلالة فيه إذاً ناشئة من جهة السكوت عنه وعدم التعرّض له في مقام البيان، لا من نفس اللفظ، كما في محلّ المسألة.

## [مفهوم الجمع]

ومنها: مفهوم الجمع، كما قد يفهم الندب والكراهة ـ مثلاً ـ عند تعارض الأدلّة.

وفيه: أنّ فهم المعنى المذكور إمّا من جهة كون أحد الدليلين قرينةً على ما هو المراد من الآخر، أو من باب ترجيح أحد المتعارضين لقوّة الدلالة فيه أو غيرها، وليس ذلك من المفهوم في شيء.

## [مفهوم تعارض الأدلّة]

ومنها: مفهوم تعارض الأدلّة حيث يبنى على التخيير أو الترجيح، وليس شيء منهما من المفهوم فضلاً عن حكم التساقط.

ثمّ ذكر المحقّق المذكور قدس سره زيادةً على المفاهيم المذكورة أُموراً أُخر،

وعدّ منها مفهوم تغيير الأُسلوب في الدلالة على تبدّل الحكم وغيره من النكات البيانيّة أو البديعيّة.

قال: ويتبعها: التقييد، والتلويح، والإشارة، والتلميح، وتتبّع الموارد، والسكوت، والمكان، والزمان، والجهة، والوضع، والحال، والتمييز ونحوها.

ثمّ قال: وتفصيل الحال: أنّ المعاني المستفادة قد تكون مفهومةً مرادةً مستعملاً فيها. وقد تكون خاليةً من الفهم والاستعمال، كالتأكيد من الزيادة وضمير الفصل ونحوهما. وقد تكون مفهومةً مرادةً ولا استعمال، ككثيرٍ من المفاهيم والإشارات والتلويحات ونحوها. وقد يفهم بلا استعمالٍ ولا إرادة، كالمعاني الحقيقيّة مع قرينة المجاز. وقد يكون استعمال ولا إرادة، كالكناية على الأقوى.

وأنت إذا أحطت خبراً بما تقدّم في تعريف المفهوم والمنطوق وأقسامهما تبيَّن لك الحال في الأقسام المذكورة. وأمّا مفهوم الموافقة بقسمَيه المذكورَين سابقاً من فحوى الخطاب ولحن الخطاب فقد مرّت الإشارة إليه، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ تتمّة الكلام في مباحث القياس[1].

* * *

(١) من ص ٤٥٨ الى هنا لا يوجد في نسخة «ق» ولا في المطبوع لمؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

## معالم الدين :

### أصـل

قال أكثر مخالفينا: إنّ الأمر بالفعل المشروط جائز وإن علم الآمر انتفاء شرطه. وربّما تعدّى بعض متأخّريهم، فأجازه، وإن علم المأمور أيضاً، مع نقل كثير منهم الاتّفاق على منعه.

وشرط أصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط، كون الآمر جاهلاً بالانتفاء، كأن يأمر السيّد عبده بالفعل في غد، مثلاً، ويتّفق موته قبله. فانّ الأمر هنا جائز؛ باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط، ويكون مشروطاً ببقاء العبد إلى الوقت المعيّن. وأمّا مع علم الآمر، كأمر الله تعالى زيداً بصوم غد، وهو يعلم موته فيه، فليس بجائز.

وهو الحقّ. لكن لا يعجبني الترجمة عن البحث بما ترى، وإن تكثّر إيرادها في كتب القوم، وسيظهر لك سرّ ما قلته وإنّما لم أعدل عنها ابتداءً قصداً إلى مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى، حيث جعله على الوجه الذي حكيناه.

ولقد أجاد علم الهدى، حيث تنحّى عن هذا المسلك، وأحسن التأدية عن أصل المطلب!. فقال: «وفى الفقهاء والمتكلّمين من يجوّز أن يأمر الله تعالى بشرط أن لا يمكن المكلّف من الفعل، أو بشرط أن يقدره. ويزعمون: أنّه يكون مأموراً بذلك مع المنع. وهذا غلط؛

لأنّ الشرط إنّما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له إلى علمها، فأمّا العالم بالعواقب وبأحوال المكلّف؛ فلا يجوز أن يأمره بشرط».

قال: «والذي يبيّن ذلك أنّ الرّسول ﷺ لو أعلمنا أنّ زيداً لا يتمكّن من الفعل في وقت مخصوص، قبح منّا أن نأمره بذلك لا محالة. وإنّما حسن دخول الشرط فيمن نأمره فَقد علمنا بصفته في المستقبل. ألا ترى أنّه لا يجوز الشرط فيما يصحّ فيه العلم ولنا إليه طريق نحو حسن الفعل، لأنّه ممّا يصِحّ أن نعلمه، وكون المأمور متمكناً لا يصحّ أن نعلمه عقلاً؛ فاذا فُقد الخبر، فلابدّ من الشرط، ولابدّ من أن يكون أحدنا في أمره يحصل في حكم الظانّ لتمكّن من يأمره بالفعل مستقبلاً، ويكون الظنّ في ذلك قائماً مقام العلم. وقد ثبت أنّ الظنّ يقوم مقام العلم إذا تعذّر العلم. فأمّا مع حصوله، فلا يقوم مقامه. وإذا كان القديم تعالى عالماً بتمكّن من يتمكّن، وجب أن يوجّه الأمر نحوه، دون من يعلم أنّه لا يتمكّن. فالرّسول ﷺ حاله كحالنا إذا أعلَمَنا الله تعالى حال من نأمره، فعند ذلك نأمر بلا شرط».

قلت: هذه الجملة التي أفادها السيّد ـ قدس الله نفسه ـ كافية في تحرير المقام، وافية باثبات المذهب المختار، فلا غرو إن نقلناها بطولها، واكتفينا بها عن إعادة الاحتجاج على ما صرنا إليه.

احتجّ المجوّزون بوجوه: الأوّل لو لم يصحّ التكليف بما علم عدم شرطه، لم يعص أحد، واللازم باطل بالضرورة من الدين. وبيان الملازمة: أنّ كلّ ما لم يقع، فقد انتفى شرط من شروطه، وأقلّها إرادة المكلّف له؛ فلا تكليف به؛ فلا معصية.

الثاني لو لم يصحّ، لم يعلم أحد انّه مكلّف. واللّازم باطل. أمّا الملازمة، فلأنّه مع الفعل، وبعده ينقطع التكليف، وقبله لا يعلم، لجواز أن لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلّفاً.

لا يقال: قد يحصل له العلم قبل الفعل إذا كان الوقت متّسعاً، واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت. وذلك كاف في تحقّق التكليف.

لأنّا نقول: نحن نفرض الوقت المتّسع زمناً زمناً، ونردّد في كلّ جزء جزء، فانّه مع الفعل فيه، وبعده ينقطع، وقبل الفعل يجوز أن لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الآخر؛ فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه، فلا يعلم التكليف. وأمّا بطلان اللازم فبالضرورة.

الثالث لو لم يصحّ، لم يعلم إبراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده؛ لانتفاء شرطه عند وقته ـ وهو عدم النسخ ـ وقد علمه وإلّا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج إلى فداء.

الرابع كما أنّ الأمر يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به، كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر. وموضع النزاع من هذا القبيل، فانّ المكلّف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المأمور به، ربّما يُوطِّنُ نفسَه على الامتثال، فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا، لانزجاره عن القبيح. ألا ترى: أنّ السيّد قد يستصلح بعض عَبيده بأوامر ينجّزها عليه، مع عزمه على نسخها، امتحاناً له. والانسان قد يقول لغيره: «وكّلتك في بيع عبدي» مثلاً، مع علمه بأنّه سيعزله، إذا كان غرضه استمالة الوكيل أو امتحانه في أمر العبد.

والجواب عن الأوّل: ظاهر ممّا حققه السيّد رحمه الله، إذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع، وإنّما هو في الشرط الذي يتوقّف عليه تمكّن المكلّف شرعاً وقدرته على امتثال الأمر. وليست الارادة منه قطعاً، والملازمة إنّما تتمّ بتقدير كونها منه. وحينئذ فتوجّه المنع عليها جليّ.

وعن الثاني: المنع من بطلان اللازم. وادّعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان. وقد ذكر السيّد رضي الله عنه في تتمّة تنقيح المقام ما يتّضح به سند هذا المنع؛ فقال: «ولهذا نذهب إلى أنّه لا يعلم بأنّه مأمور بالفعل إلّا بعد

تَقَضّي الوقت وخروجه، فيعلم أنّه كان مأموراً به. وليس يجب، إذا لم يعلم قطعاً أنّه مأمور، أن يسقط عنه وجوب التحرّز. لأنّه إذا جاء وقت الفعل، وهو صحيح سليم، وهذه أمارة يغلب معها الظنّ ببقائه، فوجب أن يتحرّز من ترك الفعل والتقصير فيه. ولا يتحرّز من ذلك إلّا بالشروع في الفعل والابتداء به. ولذلك مثال في العقل، وهو أنّ المشاهد للسبع من بُعدٍ، مع تجويزه أن يخترم السَّبُع قبل أن يصل إليه، يلزمه التحرّزُ منه، لما ذكرناه، ولا يجب إذا لزمه التحرّز أن يكون عالماً ببقاء السَّبُع وتمكّنه من الاضرار به».

وهذا الكلام جيّد، ما عليه في توجيه المنع من مزيد. وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل، بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنيّة الفرض، إذ يكفي في وجوب نيّة الفرض غلبة الظنّ بالبقاء والتمكّن، حيث لا سبيل إلى القطع، فلا دلالة له على حصول العلم.

وعن الثالث: بالمنع من تكليف إبراهيم عليه السلام بالذبح الذي هو فري الأوداج، بل كلّف بمقدّماته كالإضجاع، وتناول المُدية، وما يجري مجرى ذلك. والدليل على هذا قوله تعالى: «وَنٰادَيْنٰاهُ أن يٰا اِبراهيمُ قَد صَدَّقتَ الرُّؤيٰا». فأمّا جزعه عليه السلام فلإشفاقه من أن يؤمر ـ بعد مقدّمات الذبح ـ به نفسه، لجريان العادة بذلك. وأمّا الفداءُ، فيجوز أن يكون عمّا ظنّ أنّه سيأمر به من الذبح، أو عن مقدّمات الذبح زيادة على ما فعله، لم يكن قد أمر بها، إذ لا يجب في الفدية أن يكون من جنس المفديّ.

وعن الرابع: أنّه لو سلّم، لم يكن الطلبُ هناك للفعل؛ لما قد علم من امتناعه، بل للعزم على الفعل والانقياد إليه والامتثال. وليس النزاع فيه، بل في نفس الفعل. وأمّا ما ذكره من المثال، فانّما يحسن لمكان التوصّل إلى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل، وذلك ممتنع في حقّه تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّد المرسلين محمّدٍ وعترته وذرّيته الأكرمين إلى يوم الدين.

قوله: ﴿قال أكثر مخالفينا: إنّ الأمر بالفعل المشروط جائز وإن علم الآمر انتفاء شرطه ... إلخ﴾.

الشرائط المعتبرة في الفعل قد تكون شرطاً في وجوده، وقد تكون شرطاً في وجوبه، وقد تكون شرطاً فيهما. ومحلّ الكلام في المقام فيما إذا علم الآمر انتفاء شرط الوجوب، سواء كان شرطاً في الوجود أيضاً، أوْ لا. وأمّا الشرط في وجود الفعل من غير أن يكون شرطاً في وجوبه فلا خلاف لأحدٍ في جواز الأمر به مع علم الآمر بانتفائه، فإطلاق الشرط في المقام ليس على ما ينبغي، كما سيشير إليه المصنّف إن شاء الله.

وبعضهم قرّر النزاع في المقام في خصوص شرائط الوجود دون الوجوب، وهو فاسد، إذ لا مجال لأحدٍ أن يتوهّم امتناع التكليف بذلك، وليس في كلام المانعين ما يوهم ذلك، كيف؟ وتمثيلاتهم في المقام بانتفاء الشروط الغير المقدورة صريح في وقوع النزاع في شرائط الوجوب فكيف يعقل القول بخروجها عن محلّ البحث؟ وقد يُتراءى حينئذٍ تدافع في عنوان المسألة، فإنّه إذا كان المطلوب بالشرط في المقام هو شرط الوجوب وقد فرض انتفاؤه فلا محالة يكون التكليف منتفياً بانتفاء شرطه، كما هو قضيّة الشرطيّة، فكيف يعقل احتمال وقوع التكليف على ذلك الفرض حتّى يعقل النزاع فيه؟

ومن هنا توهّم القائل المذكور، فزعم أنّ مرادهم بالشرط هو شرط الوجود دون شرط الوجوب، إذ مع انتفاء شرط الوجوب وعلم الآمر به لا يتعقّل تحقّق التكليف في المقام بدون الوجوب. قال: وذلك ظاهر[1].

ويمكن دفعه: بأنّه ليس الكلام في جواز الأمر والتكليف حين انتفاء شرطه، بل المراد أنّه هل يجوز التكليف بأداء الفعل في الوقت الّذي ينتفي فيه شرط التكليف بحسب الواقع مع علم الآمر به بأن يكون حصول التكليف به قبل مجيء وقت الإيقاع الّذي فرض انتفاء الشرط فيه؟ فإنّ النزاع في المقام في تحقّق التكليف قبل زمان انتفاء الشرط، كما يظهر من تمثيلاتهم. وعزي إلى طائفةٍ من المحقّقين التصريح به. وتوضيحه: أنّه لا يشكّ في كون انتفاء شرط التكليف مانعاً من تعلّق التكليف بالفعل حين انتفاء شرطه، إنّما الكلام في جواز تعلّق التكليف به قبل الزمان الّذي ينتفي الشرط فيه إذا كان الآمر عالماً بانتفائه فيه دون المأمور، سواء كان التكليف قبل مجيء زمان الفعل، أو قبل مجيء الزمان الّذي يقارن بعض أجزاء الفعل ممّا ينتفي الشرط فيه بالنسبة إليه.

فعلى القول بالمنع يكون انتفاء شرط التكليف على الوجه المذكور مانعاً من تعلّق التكليف به مطلقاً.

وعلى القول بالجواز لا يمنع ذلك من تعلّق التكليف به قبل ذلك، فيسقط عند انتفاء الشرط، أو علم المأمور بالحال ولو قبله بناءً على المنع من التكليف مع علم المأمور بالحال حسب ما ادّعوا الاتّفاق عليه، كما أشار المصنّف إليه.

والحاصل: أنّه لا منافاة بين انتفاء التكليف في الزمان المقارن لانتفاء الشرط وحصول التكليف قبله ثمّ سقوطه بانتفاء الشرط، والقدر اللازم من انتفاء شرط الوجوب هو الأوّل ولا كلام فيه، ومحلّ البحث في المقام هو الثاني.

**وما قد يتخيّل**: من أنّه لا يتعقّل تعلّق التكليف بالفعل قبل مجيء زمانه، غاية

---

(١) في المطبوع: لا يتعقّل التكليف، إذ لا يتصوّر التكليف في المقام بدون الوجوب، فإنّ ذلك ظاهر.

الأمر حصول التكليف التعليقي حينئذٍ بالفعل، وليس ذلك بحسب الحقيقة تكليفاً به، فإنّه إنّما يكون المخاطب به مكلّفاً بالفعل حين حصول ما علّق التكليف عليه لا قبله مدفوع: بأنّ الوقت المعتبر في الواجب على وجهين، فإنّه قد يكون شرطاً للوجوب، والحال فيه على ما ذكرنا فلا يمكن أن يتقدّمه الوجوب. وقد يكون شرطاً للوجود، ولا مانع حينئذٍ من تعلّق التكليف بالفعل قبله فيكون المكلّف مخاطباً به مشغول الذمّة بأدائه في وقته، غير أنّه لا يمكن أداؤه قبل الزمان المفروض، لكونه شرطاً في وجوده، كما هو الحال بالنسبة إلى مكان الفعل لمن كان نائياً عنه حسب ما مرّ بيانه في مقدّمة الواجب، ويكشف الحال في ذلك ملاحظة حقوق الناس، فإنّه قد يعلّق اشتغال الذمّة بها على حصول شيء، كما إذا ثبت الخيار في البيع مع قبض البائع للثمن.

وبالجملة: فإنّ اشتغال ذمّته بالثمن بمالٍ[1] مؤجّلٍ فإنّ ذمّته مشتغلة بالفعل وإن تأخّر وقت أدائه.

ويمكن أن يجاب أيضاً عن أصل الإيراد: بأنّ ما يتوقّف عليه الشرط المفروض إنّما هو التكليف الواقعي، والمبحوث عنه في المقام هو التكليف الظاهري، ومرجع البحث في ذلك إلى كون التكليف الظاهري تكليفاً حقيقيّاً أو صوريّاً مجازيّاً، فالقائل بجوازه في المقام يقول بالأوّل، والمانع منه يقول بالثاني، وعلى هذا يمكن تصوّر البحث بالنسبة إلى الزمان الواحد أيضاً، إلّا أنّ الوجه المذكور غير سديد كما يتّضح الوجه فيه إن شاء الله.

ويمكن أن يقال أيضاً: إنّ المراد بالشرط في المقام ما يتوقّف عليه كلّ من وجوب الفعل ووجوده في الواقع، والمراد بانتفاء الشرط انتفاؤه بغير اختيار المكلّف وقدرته.

---

(١) في الحاشية هكذا: «لا يخفى قصور العبارة وسقوط شيءٍ منها، وكأنّ الساقط بعد قوله: بالثمن معلّق على حصول الفسخ، وقد يثبت اشتغال الذمّة بها فعلاً ويتأخّر زمانها، كما في المديون بمال ... إلخ. وبالجملة فالساقط ما يفيد هذا المعنى».

ومحصّله: أن يتعلّق الأمر بفعلٍ لا يتمكّن المكلّف من إيقاعه، لانتفاء أحد شرائطه لا عن سوء اختيار المكلّف. فالمقصود بالبحث: أنّ تلك الشروط المفروضة كما أنّها شرط لوجود الفعل ولوجوبه أيضاً مع علم المأمور به والآمر فهل هي شرط لوجوبه مع جهل المأمور أيضاً إذا كان الآمر عالماً بالحال وباستحالة وقوع الفعل من دونه فلا يمكن تعلّق التكليف به، أو أنّه لا مانع من تعلّق التكليف به قبل علم المكلّف بالحال؟ فتلك الشرائط شرائط في الحقيقة لوجوب الفعل على القول المذكور أيضاً لكن لا مطلقاً، بل مع علم المأمور أيضاً على القول بامتناع الأمر حينئذ، كما هو الحال، كما حكي[1] الاتّفاق عليه، وإلّا فليست شرائط للوجوب مطلقاً، فليس المأخوذ في المسألة شروط الوجوب مطلقاً حتّى يتوهّم التدافع في العنوان، بل المعتبر فيها شروط الوجود على الوجه الّذي قرّرناه.

ويتفرّع عليه كونها شروطاً في الوجوب أيضاً مع علم المأمور حسب ما ذكر، فالخلاف حينئذٍ في كونها شروطاً للوجوب مع علم الآمر أيضاً أولا حسب ما قرّرناه، وحينئذٍ يمكن فرض انتفاء الشرط وتعلّق الأمر في زمانٍ واحد، كما إذا كانت المرأة حائضاً بحسب الواقع وكانت جاهلةً بحيضها، فعلى القول المذكور يصحّ توجيه الأمر، ولم يكن ما تأتي به مطلوباً للشرع، فهي غير قادرةٍ واقعاً بأداء الصوم المطلوب، لكنّها قادرة في اعتقادها ومكلّفة حينئذٍ بالصوم واقعاً وإن لم تتمكّن من أدائها، وتظهر الثمرة حينئذٍ في عصيانها لأمر الصوم لو أفطرت حينئذٍ متعمّدةً، لمخالفة إفطارها التكليف المفروض وصدق العصيان به، وإن كانت مفطرةً بحسب الواقع بخروج الحيض فإنّ المفروض أنّ خروجه لا يقتضي سقوط تكليفها بالصوم، وبقاء التكليف كافٍ في صدق العصيان والمخالفة بتعمّد ذلك، لكن لا تثبت الكفّارة لو تعلّقت بمَن أفطر متعمّداً كما توهّم، حسب ما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

وقد يجري ما قلناه بالنسبة إلى بعض الشروط الاختياريّة إذا كانت شرطاً

---

(١) في الحاشية هكذا: «الظاهر كما هو الحقّ، وحكي».

للوجوب في الجملة على تفصيلٍ تأتي الإشارة إليه. هذا، وتفصيل الكلام في المقام: أنّ الأمر بالشيء مع انتفاء شرطه المذكور بحسب الواقع إمّا أن يكون مع علم الآمر بذلك، أو مع جهله. وعلى كلا التقديرين: فإمّا أن يكون مع علم المأمور بالحال، أو مع جهله. وعلى التقادير: فإمّا أن يكون التكليف به مطلقاً، أو معلّقاً على استجماع الشرائط. أمّا مع جهل الآمر بالحال فلا إشكال في جواز الأمر معلّقاً على وجود شرطه، سواء كان المأمور عالماً بالحال أو جاهلاً. كما أنّه لا إشكال في المنع مع علمهما بالحال، من غير فرقٍ بين إطلاق الأمر وتعليقه على حصول الشرط حسب ما أشار إليه المصنّف من حكايتهم الاتّفاق على منعه، وظاهرهم يعمّ الصورتين، بل ربّما كان المنع في الصورة الثانية من وجهين نظراً إلى قبح توجيه الأمر نحو الفاقد وقبح الاشتراط من العالم حسب ما يأتي الإشارة إليه في كلام السيّد.

بقي الكلام فيما إذا كان الآمر عالماً بالحال والمأمور جاهلاً وأراد توجيه الأمر مطلقاً أو معلّقاً على الشرط المفروض، وما إذا كان جاهلاً بالحال وأراد توجيه الأمر مطلقاً غير معلّقٍ على الشرط، سواء كان المأمور عالماً بالحال أو جاهلاً أيضاً. فهذه مسائل ثلاث، وظاهر العنوان المذكور منطبق على الفرض الأوّل، ونحن نفصّل القول في كلّ منها إن شاء الله. ثمّ نرجع إلى الكلام في ما قرّره المصنّف وحكاه عن السيّد رحمه الله.

فنقول: أمّا المسألة الأُولى فقد وقع الكلام فيها بين علمائنا والأشاعرة، وقد احتمل بعض الأفاضل في محلّ النزاع وجهين:

أحدهما: أن يكون النزاع في التكليف الواقعي الحقيقي، فيراد أنّه إذا علم الآمر انتفاء الشرط بحسب الواقع فهل يجوز أن يطلبه منه ويكلّفه به على وجه الحقيقة، أوْلا؟

وثانيهما: أن يكون البحث في صدور الخطاب والتكليف الظاهري، فيكون المراد: أنّه هل يجوز في الفرض المذكور أن يصدر عن الآمر التكليف بالفعل من

غير أن يكون غرضه في الحقيقة طلب صدور الفعل عن المكلّف، بل غرضه صدور نفس التكليف، فيكون الصادر عنه حقيقةً هو صورة التكليف لا حقيقته؟ قال: وكلمات القوم مشوّشة هنا جدّاً، بعضها يوافق الأوّل وبعضها الثاني.

أقول: ستعرف ـ إن شاء الله ـ بعد تقرير مناط البحث في المسألة أنّه لا تشويش في كلمات القوم، وأنّ محلّ الخلاف في المقام إنّما هو الوجه الأوّل، وأنّ الوجه الثاني خارج عن محلّ النزاع في المقام، وأنّه لا خلاف فيه ظاهراً إلّا من نادر، كما سنشير إليه.

ثمّ أقول: إنّه لا خلاف لأحدٍ في جواز تعلّق التكليف الظاهري الحاصل بملاحظة الأدلّة الشرعيّة والقواعد المقرّرة في الشريعة مع علمه تعالى بانتفاء شرط التكليف بحسب الواقع، سواء كان ذلك بنصِّ الشارع وبيانه، أو بحكم العقل من جهة وجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل، ولا نزاع في وقوع التكليف على الوجه المذكور وارتفاعه عن المكلّف عند ظهور انتفاء الشرط، كيف؟ وبناء الشريعة على ذلك، فإنّ المرأة مكلّفة بالصوم في أوّل النهار وإن حاضت وقت الظهر مثلاً، وذلك تكليف ظاهري لها بالصوم يرتفع عند ظهور المانع، ولذا تكون عاصيةً قطعاً بالإفطار قبل ظهور المانع، وهكذا الحال في غيرها من المكلّفين إذا ظهر منهم انتفاء الشرط في الأثناء، فيكشف ذلك من عدم تعلّق التكليف بحسب الواقع عند القائلين بالامتناع في المقام، بخلاف القائل بالجواز إذ يمكنه القول بحصول التكليف أوّلاً بحسب الواقع أيضاً وارتفاعه عند انتفاء الشرط، فيكون التكليف المفروض واقعياً عنده أيضاً.

ولا يتوهّم في ذلك لزوم الإغراء بالجهل، إذ ليس بناء التكليف فيه إلّا على كونه ظاهريّاً محتملاً لمطابقته للواقع، وعدمه، بخلاف الوجه الثاني من الوجهين المتقدّمين، لظهور التكليف في إرادة الواقع فيتوهّم لزوم الإغراء بالجهل، كما سنشير إليه. وليس وقوع التكليف على الوجه المذكور بسبب حصول التكليف مع علم الآمر بانتفاء شرطه، فإنّ التكليف الظاهري ليس مشروطاً بنفس الشرط

المفروض، والتكليف الواقعي المشروط به غير حاصلٍ بمجرّد الأمر المفروض عند القائل بامتناعه.

هذا، وتحقيق الكلام في بيان محلّ النزاع في المقام يتمّ برسم أُمور:

**أحدها**: أنّ المراد بجواز التكليف بما لا يطاق عند القائل به هو جواز التكليف بما لا يطاق على أنّه ما لا يطاق، وهو الّذي وقع البحث فيه بين العدليّة وغيرهم، وهو إنّما يكون إذا كان كلّ من الآمر والمأمور عالماً باستحالته، أو يكون أمر الآمر به على فرض إمكان الفعل، واستحالته مع جهل أحدهما به، أو جهلهما. وأمّا إذا كان الآمر جاهلاً باستحالته فلا إشكال في جواز الأمر به مطلقاً، أي من غير أن يكون على نحو التعميم للحالين، سواء كان المتعلّق به تنجيزيّاً أو تعليقيّاً، أو يكون الآمر معتقداً إمكانه أو شاكّاً فيه. وبعض الوجوه المذكورة ممّا لا خلاف فيه وبعضها ممّا وقع فيه الخلاف كما سيجيء ـ إن شاء الله ـ في الجملة، سواء كان المأمور عالماً بالحال أو جاهلاً. وإذا كان الآمر عالماً والمأمور جاهلاً فقد عرفت جواز[1] الأمر به على سبيل الإطلاق، وأمّا الأمر به مطلقاً على ما هو مفروض البحث في المقام فليس منع المانع منه من حيث استحالته ليكون تجويز المجوّز من قبيل تجويز التكليف بالمحال، وإلّا تمسّك به القائلون بجوازه، بل من حيث إمكانه في نظر المأمور فيكتفي به القائل به في جواز التكليف، فكما أنّه لا يقبح التكليف بالمحال مع جهل الآمر باستحالته فقد يتخيّل عدم قبحه مع جهل المأمور أيضاً، نظراً إلى كون إمكان الفعل في نظر المأمور مصحّحاً لأمر الآمر به وإن كان ممتنعاً في نظر الآمر. وسيتّضح لك الوجه فيه بعد ما سنبيِّنه من حقيقة التكليف.

ويشهد له أيضاً: أنّ القائل بالجواز يقول بسقوط التكليف وارتفاعه من المكلّف إذا جاء وقت انتفاء الشرط وعلم المكلّف بانتفائه، بل ولو علم بانتفائه قبل ذلك، ولو كان ذلك من جهة جواز التكليف بالمحال لم يختلف فيه الحال.

---

(١) في (ق): عرفت عدم جواز.

فظهر أنّه لا ربط للمسألة بمسألة التكليف بالمحال. فدعوى كون التكليف بالفعل حينئذٍ على سبيل الحقيقة من قبيل التكليف بالمحال وجزئيّاً من جزئيّاته، فلو كان البحث فيه لَما احتاج إلى عنوانٍ جديدٍ كما صدر عن بعض الأعلام ليس على ما ينبغي.

نعم، يمكن دعوى كون ذلك في الحقيقة مندرجاً في التكليف بالمحال، فيستدلّ عليه بامتناع التكليف بالمحال، كما رامه جماعة في المقام منهم العلّامة رحمه الله، لكن ليس ذلك من جهة كون مناط البحث في المقام هو التكليف بالمحال، وفرق بيّن بين المقامين.

**ثانيها**: أنّ انتفاء شرائط الوجوب قد يكون لا عن اختيار المكلّف، وقد يكون عن اختياره، كما إذا تعمّد ترك المقدّمة المفروضة، سواء كانت عقليّةً أو شرعيّة. وقد يقال في الصورة الثانية: إنّه لا مانع من تعلّق التكليف به، نظراً إلى كون المكلّف هو السبب في استحالته، لِمَا تقرّر من أنّ المحال بالاختيار لا ينافي الاختيار، ولو قلنا باستحالة التكليف به بعد استحالة الفعل ولو من جهة اختيار المكلّف فأيّ مانعٍ من تعلّق التكليف به قبل ذلك إذا علم الآمر انتفاء شرط الوجوب زمان أداء الفعل من جهة إقدام المكلّف على تركه؟

وفيه: أنّه إن كان تمكّن المكلّف من الشرط كافياً في إيجاب الأمر وإن زال عنه ذلك باختياره لم يكن شرط الوجوب منتفياً. غاية الأمر انتفاء شرط الوجود، وهو خارج عن محلّ النزاع، وإن كان بقاء التمكّن شرطاً في الإيجاب لم يعقل حصول الإيجاب مع انتفائه.

ويدفعه: وضوح الفرق بين إيجاب الفعل مع انتفاء التمكّن من الشرط وإيجابه مع التمكّن منه، والمفروض في المقام ارتفاع التمكّن بعد الإيجاب باختيار المكلّف، فاللازم منه بعد استحالة التكليف مطلقاً سقوط التكليف به، لا عدم تعلّق التكليف به من أوّل الأمر.

والحاصل: أنّا لو قلنا بكون ارتفاع التمكّن عن اختيار المكلّف غير مانعٍ من

بقاء التكليف بالفعل لم يكن شرط الوجوب حينئذٍ منتفياً في المقام فيخرج بذلك عن مورد الكلام، وإن قلنا بكونه مانعاً من بقائه فلا وجه لجعله مانعاً من تعلّق التكليف به من أصله مع التمكّن من الشرط المفروض.

أقصى الأمر عدم بقاء التكليف مع إقدام المكلّف على ترك المقدّمة واختياره ذلك، فتكون الصورة المذكورة خارجةً عن مورد بحثهم غير مندرجةٍ فيما قرّروه من محلِّ النزاع.

هذا، وقد ذكر جماعة منهم الكرماني على ما حكي عنه، والفاضل المحشّي، والمحقّق الخوانساري اختصاص النزاع بالشروط الغير المقدورة للمكلّف، ويظهر ذلك من السيّد حسب ما يستفاد ممّا حكاه المصنّف من كلامه، ويظهر أيضاً من العلّامة في النهاية، وقد قرّر النزاع في الإحكام في خصوص ذلك، ونصّ المدقّق المحشّي وتبعه بعض الأفاضل بتعميم النزاع في القسمين، فقال: إنّ تخصيص الشرط بالشرط الغير المقدور غير جيّد، لأنّ الشروط المقدورة الّتي يكون الواجب مشروطاً بالنسبة إليها في حكم الشروط الغير المقدورة وداخل في محلّ النزاع، حتّى انّ المسألة المبنيّة على هذه القاعدة قد تناولت الشرط الاختياري، وهي: أنّ الصائم لو أفطر ثمّ سقط فرض صومه لحيضٍ أو سفر، والسفر يتناول الاختياري كما صرّح به الأصحاب في هذه المسألة.انتهى.

وأنت خبير بأنّه إذا كان انتفاء الشرط باختيار المكلّف لم يكن هناك مانع من تعلّق التكليف بالفعل، فيكون ذلك إيجاباً للفعل وللشرط معاً، كما هو الحال في إيجاب الطهارة المائيّة، فإنّه إذا تعلّق وجوبها بالمكلّف كان ذلك مشروطاً بالتمكّن من الماء، فإذا كان التمكّن منه حاصلاً للمكلّف وكان إبقاء التمكّن مقدوراً له أيضاً وجب عليه ذلك ليتأتّى منه أداء الواجب، ولا يكون إتلافه للماء في أوّل زمان الفعل كاشفاً عن انتفاء التكليف، بل قد يكون عاصياً قطعاً، وهو شاهد بتعلّق التكليف به مع علم الآمر بانتفاء شرطه على الوجه المذكور، وهذا جارٍ في سائر التكاليف أيضاً بالنسبة إلى إبقاء القدرة عليها وعلى شروطها، فاندراج الشروط

المقدورة في محلّ النزاع يقضي بالتزام القائل بالمنع بامتناعه أيضاً، والظاهر أنّهم لا يلتزمون به، وما ذكروه من الدليل عليه لا يفي بذلك قطعاً.

نعم، لو فرض عدم وجوب الشرط المفروض في نظر الآمر صحّ ما ذكره من الإلحاق، كما هو الحال في ما فرضه من المثال، فإن أُريد إدراج الشرائط المقدورة في محلّ النزاع فليدرج فيه خصوص هذه الصورة دون غيرها، فإنّ انتفاء الشرط المفروض حينئذٍ في وقته عن اختيار المكلّف بمنزلة انتفاء سائر الشروط الغير المقدورة، لجريان ما ذكروه من الدليل في ذلك أيضاً، بخلاف الصورة الأُولى.

ولا يذهب عليك أنّه إن كان مأموراً بصوم ذلك اليوم مطلقاً كان الواجب عليه ترك السفر حتّى يتحقّق منه الصوم الواجب، وكان الحال فيه كسائر شروط الوجود حسب ما ذكرنا. وإن كان وجوبه عليه مشروطاً بعدم السفر لم يكن مأموراً بالصوم مطلقاً، بل على تقدير انتفاء الشرط، فيخرج عن موضوع هذه المسألة ويندرج في المسألة الثانية حسب ما قرّره السيّد رحمه الله، فإدراج الشرائط المقدورة في المقام ليس على ما ينبغي، كما لا يخفى.

**ثالثها:** أنّه لا إشكال ظاهراً في جواز الأمر بالفعل على سبيل الامتحان والاختبار مع علم الآمر بانتفاء شرطه في زمان أدائه واستحالة صدوره من المكلّف في وقته مع جهل المأمور بحاله، فيتحقّق التكليف بالفعل بحسب الظاهر قطعاً، ويرتفع ذلك بعد وضوح الحال، ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب وغيرهم كما اعترف به بعض الأفاضل، سوى ما حكي عن السيّد العميدي رحمه الله من منعه لذلك حسب ما يستظهر من كلامه، وهو ضعيف جدّاً، لوضوح أنّه كما يحسن الأمر للمصلحة الحاصلة في المأمور به فكذا يحسن للمصلحة المترتّبة على نفس الأمر من جهة امتحان المأمور واختبار حاله في الانقياد وعدمه، وغير ذلك، وإن لم يكن المطلوب حسناً بحسب الواقع في نفسه، أو لم يكن المكلّف متمكّناً من أدائه، غاية الأمر عدم وجوب التكليف بالمحال في الصورة الأُولى.

وحجّة السيّد رحمه الله على المنع ما فيه من الإغراء بالجهل، نظراً إلى دلالة ظاهر

الأمر على كون المأمور به مراداً للآمر بحسب الواقع محبوباً عنده، والمفروض خلافه، ولأنّه لو حسن الأمر لنفسه لا لمتعلّقه لم يبقَ في الأمر دلالة على الأمر بما لا يتمّ به، ولا على النهي[1] عن ضدّه، ولا على كون المأمور به حسناً. وأنت خبير بما فيه.

أما الأوّل فأوّلاً: أنّه لا إغراء بالجهل بالنسبة إلى التكاليف بمجرّد ذلك لبناء الأمر فيها على طروّ الطوارئ المذكورة ونحوها، ولذا ذهب معظم الأُصوليّين إلى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ولو في ما له ظاهر، وهذا لا يزيد على ذلك.

وثانياً: بالمنع من قبح الإغراء بالجهل مطلقاً، حتّى في ما يترتّب عليه فائدة مقصودة للعقلاء، ويكون المقصود حصول تلك الفائدة، بل قد لا يعدّ ذلك إغراءً بالجهل، إذ ليس المقصود به تدليس الواقع على المخاطب، بل المراد منه ما يترتّب عليه من المصلحة البيّنة المطلوبة عند العقلاء، كيف! وقد جرت عليه طريقة العقلاء قديماً وجديداً في اختبار عبيدهم ووكلائهم وأصدقائهم وغيرهم من غير أن يتناكروه بينهم، ولا تأمّل لأحدٍ منهم في حسنه، ولا احتمالهم لقبحه مع وضوح قبح الإغراء بالجهل في الجملة، فلو فرض كونه إغراءً به فهو خارج عمّا يستقبح منه قطعاً. وقد يقال بالمنع من ذلك بالنسبة إلى أوامر الشرع، لعلمه تعالى بحقائق الأحوال، ولا يتصوّر في حقّه تعالى قصد الامتحان والاختبار بذلك، ويظهر ذلك من كلامه وكلام المصنّف في آخر المسألة.

ويوهنه: أنّه لا تنحصر المصلحة فيه في استعلام حال العبد، بل قد يكون لإقامة الحجّة عليه، أو لترتّب الثواب عليه من جهة توطين نفسه للامتثال، أو لظهور حاله عند الغير. وفي قوله تعالى في حكاية إبراهيم عليه السلام: ﴿إنَّ هذا لَهُوَ البلاءُ المُبِينُ﴾[2] دلالة ظاهرة على ذلك، وهذا كلّه واضح لا خفاء فيه.

وأمّا الثاني فبظهور منع الملازمة، فإنّه إنّما يلزم ذلك لو لم يكن الأمر ظاهراً

---

(١) في (ق): ولا دلالة على النهي.

(٢) الصافّات: ١٠٦.

في إرادة المأمور به، ويكون الأمر الواقع على سبيل الامتحان مساوياً لغيره في الظهور، وليس كذلك عند جماعة، إذ الأوامر الامتحانيّة من جملة المجازات عندهم، ولا دلالة فيها على شيءٍ ممّا ذكر بعد ظهور الحال، ولا ينافي ذلك الدلالة عليه قبل قيام القرينة.

وممّا يستغرب من الكلام ما صدر عن بعض الأعلام من تقرير النزاع في خصوص ذلك في المقام، نظراً إلى أنّ وقوع النزاع هنا في المقام الأوّل بعيد جدّاً، إذ هو من متفرّعات النزاع في مسألة التكليف بما لا يطاق، وليس نزاعاً على حدة، وليس تجويز التكليف بما لا يطاق ملحوظاً في وضع هذه المسألة، فتعيَّن أن يكون النزاع في المقام الثاني، واستشهد له بكلام العلّامة في النهاية، فإنّه بعدما حكى عن المجوّزين جواز وقوع الأوامر الاختباريّة لما يتفرّع عليها من المصالح الكثيرة وجريان الطريقة عليه بحسب العادة قال: والأصل في ذلك أنّ الأمر قد يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر، لا من نفس المأمور به، وقد يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به، فجوّزه من جوّزه لذلك، والمانعون قالوا: الأمر لا يحسن إلّا لمصلحةٍ تنشأ من المأمور به. انتهى. قال: ولا يخفى صراحته في ما ذكرنا.

أقول: أمّا جواز ورود الأوامر الامتحانيّة ونحوها ممّا لا يكون المقصود حقيقةً حصول الفعل في الخارج فأمر ظاهر غنيّ عن البيان يشهد بحسنه ضرورة الوجدان حسب ما مرّ، وذلك وإن لم يمنع من وقوع شبهةٍ في جوازه لبعض الأجلّة إلّا أنّ البناء على منع كثيرٍ من العلماء منه، بل ظهور اتّفاق أصحابنا عليه حسب ما ذكره المصنّف رحمه الله ممّا يستبعد جدّاً، بل لا يبعد دعوى القطع بخلافه سيّما مع عدم تصريحهم بذلك. وقد عرفت أنّ كون النزاع في المسألة في المقام الأوّل لا يدرجها في مسألة التكليف بما لا يطاق، وما حكي عن عبارة النهاية لا دلالة فيه على المنع من الأوامر الاختباريّة، إذ لا يمكن ابتناؤها على نفي كون الأوامر الاختباريّة أوامر حقيقيّةً، ويشير إليه أنّه دفع ذلك بأنّ الطلب هناك ليس للفعل لعلم الطالب بامتناعه للعزم على الفعل، فإنّه يفيد أنّ ما ذكره من المبنى إنّما هو في الأوامر

الحقيقيّة دون غيرها، وكان الأولى استناده في ذلك إلى كلام السيّد العميدي في المُنية، حيث إنّ ظاهر كلامه تقرير النزاع في الأوامر الامتحانيّة، وإنّه بنى على المنع منه مستدلاًّ بما مرّت الإشارة إليه. وما تقدّم من إسناد المنع من صدور الأوامر الامتحانيّة إليه إنّما كان لما ذكره في تقرير هذه المسألة، وقد بنى فيها على المنع مستدلاًّ بما مرّ، فيكون محلّ النزاع عنده في المسألة خصوص الأوامر الامتحانيّة دون ما يراد منه الإتيان بنفس المأمور به، فيصحّ الاستشهاد به في المقام.

لكن يمكن أن يقال: إنّه لا يريد بذلك المنع من صدور الأوامر الامتحانيّة المجازيّة المستعملة في خلاف مدلول الأمر بالنظر إلى صيغته أو مادّته، فإنّ باب المجاز واسع لا مجال للمنع منه، وإنّما أراد بذلك دفع ما ذكره المجوّز من أنّ حسن الأمر بالشيء على وجه الحقيقة لا يتوقّف على مصالح تنشأ من حسن الفعل المأمور به، بل قد يكون لمصالح تنشأ من نفس الأمر أيضاً، فيمكن صدور الأمر على الوجهين، وظاهر أنّ الوجه الثاني منهما لا يترتّب عليه ما ذكره من المفاسد حسب ما فصّل القول فيه، فجعل ذلك مناط الحكم بجواز صدور الأمر حينئذٍ مع علم الآمر بانتفاء شرطه، فأراد بها دفع ذلك بأنّه لو جاز صدور الأمر على الوجهين لزم الإغراء بالجهل، نظراً إلى ظهور الأمر عرفاً في إرادة نفس المأمور به، فلو لم يكن ذلك مراداً مع عدم قيام القرينة عليه لزم الإغراء بالجهل، ويلزم أيضاً على جواز صدور الأمر على الوجهين عدم دلالة مطلق الأمر على وجوب مقدمته، ولا النهي عن ضدّه، إلى آخر ما ذكره.

وهذا الكلام وإن كان فاسداً حسب ما يظهر ممّا نقرّره في المقام إلّا أنّه لا ربط له بالمنع من صدور الأوامر الامتحانية المجازيّة حسب ما توهّم من كلامه، والحال في ما ذكره نظير ما مرّ من كلام العلامة في النهاية.

ثمّ إنّ توضيح الحال أنّه لا إشكال في جواز ورود الأوامر الامتحانيّة وعدم حصول جهةٍ مقبِّحةٍ في صدورها حسب ما ذكرنا، إنّما الإشكال في كون الأمر

المتعلّق بالفعل على الوجه المفروض أمراً حقيقيّاً أو صوريّاً متجوّزاً به بالنسبة إلى الصيغة باستعمالها في صورة الطلب، أو المادّة باستعمالها في مقدّمات ذلك الفعل المطلوب دون نفسه، فإن قلنا بكون ذلك أمراً حقيقيّاً وتكليفيّاً بذلك الفعل تمّ القول بجواز الأمر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه من غير مجالٍ للتأمّل فيه. وإن لم نقل بكون ذلك أمراً حقيقيّاً ولا تكليفاً بالفعل على وجه الحقيقة لم يكن الأمر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه جائزاً، وجواز ورود الأوامر الامتحانيّة لا يفيد جواز ذلك، إذ المفروض خروجها عن حقيقة الأمر، والكلام إنّما هو في الأمر بالفعل على وجه الحقيقة والتكليف الحقيقي به دون المجازي. وبيان الحقّ في ذلك يتوقّف على تحقيق حقيقة التكليف، فمبنى النزاع في المسألة: أنّ الأمر الّذي لا يراد به إيجاد الفعل هل هو أمر حقيقي أوْ لا؟ ولا نزاع لأحدٍ في عدم جواز تعلّق الصيغة الّتي يراد بها حصول الفعل بحسب الواقع بالمستحيل، فإنّ إمكان المراد في نظر المريد شرط عقليّ في تحقيق الإرادة لا مجال لإنكاره، ولم ينكره أحد من العقلاء. وكذا لا إشكال ولا نزاع في المقام في جواز استعمال صيغ الأمر لمجرّد الامتحان والاختبار من غير إرادةٍ لحصول الفعل بحسب الواقع، وإنّما وقع النزاع في جواز إيجاب الشيء والأمر به مع علم الآمر بانتفاء شرطه من جهة الاختلاف في حقيقة الأمر ومفاد الإيجاب والتكليف، فمن أخذ في حقيقته الإرادة منع منه، ومن لم يأخذ تلك في حقيقته ـ حسب ما مرّ بيانه ـ جوّزه، فالنزاع إذا قرّر بالنسبة إلى جواز الأمر والتكليف ـ كما هو ظاهر عنوان المسألة ـ كان نزاعاً معنويّاً مبنيّاً على الوجهين، كما يظهر من ملاحظة أدلّة الطرفين من غير حصول خلطٍ في كلام أحدٍ من الفريقين، كما لا يخفى بعد التأمّل في ما قرّرنا. وإن قرّر النزاع في تعلّق صيغة الأمر بالمكلّف على الوجه المذكور كان نزاعاً لفظيّاً، فإنّ المانع إنّما يمنع من توجيه الصيغة الّتي يراد بها إيجاد الفعل واقعاً، والمجيز إنّما يجيز توجيه الصيغة الّتي لا يراد بها ذلك، ولا خلاف لأحدٍ من الجانبين في المقام في استحالة الأوّل، ولا في جواز الثاني، فتأمّل.

وحيث إنّ بيان الحقّ في المسألة مبنيّ على المسألة المذكورة فلا ضَيْرَ لو أشرنا إلى ما هو التحقيق فيها وإن مرّت الإشارة اليها غير مرّةٍ في المباحث المتقدّمة.

فنقول: إنّ الّذي يظهر بعد التأمّل: أنّ حقيقة التكليف والإيجاب ـ وهي الّتي تقتضيه صيغة الأمر ـ هو اقتضاء الشيء من المكلّف واستدعاؤه منه على وجه المنع من الترك، وإرادة ذلك من المكلّف إرادة فعليّة جازمة حاصلة بقصد الإنشاء من صيغة الأمر وغيرها ممّا يراد به حصول ذلك، سواء تعلّقت به الإرادة النفسيّة الحاصلة لذات الأمر بأن يكون مريداً لذلك الفعل في ذاته مع قطع النظر عن الإنشاء المذكور، كما هو الحال في معظم التكاليف الصادرة من الناس ممّا لا يقصد به الاختبار ونحوه، أو لم تتعلّق به، كما هو الحال في التكاليف الشرعيّة، لظهور أنّه لو تعلّقت إرادته تعالى بالفعل ابتداءً على الوجه المذكور حسب ما يقتضيه الأمر لو قلنا باتّحاد الطلب والإرادة بالمعنى المذكور لم يمكن تخلّف المراد عنه، وكان صدور الفعل عن المكلّف على سبيل الإلجاء والاضطرار من غير أن يمكن منه تحقّق العصيان، كما يومئ إليه قوله تعالى: ﴿لو شاء لهداكم أجمعين﴾[1] وهو مع كونه خلاف الضرورة مخالف للحكم الباعثة على التكليف.

ومن البيّن أنّ التكليف إنّما يحصل بالأمر، ومدلول الأمر إنّما يحصل باستعمال الصيغة فيه من غير أن يكون له واقع تطابقه أوْ لا تطابقه، بل استعمال اللفظ فيه هو الآلة في إيجاده فيكون معناه حاصلاً بذلك.

ومن البيّن أنّ الإرادة النفسيّة غير حاصلةٍ بتوسّط الصيغة، بل هي أمر واقعيّ نفسيّ حاصل للآمر مع قطع النظر عن الصيغة المفروضة، فلا مدخل للإنشاء في حصولها والدلالة عليها، فالطلب والتكليف الحاصل بصيغة الأمر غير الإرادة المفروضة.

---

(١) سورة الانعام: ١٤٩ (فلو ...)، سورة النحل: ٩ (ولو ...).

نعم، هو متّحد مع الإرادة الفعليّة، إذ هو عين الاقتضاء الحاصل بصيغة الإنشاء، كما مرّت الإشارة إليه.

نعم، قد يقال بحصول إرادة الطاعة من خصوص المطيع، نظراً إلى إرادة اتّحاده فإنّها إرادة الطاعة بالعرض، حيث إنّ إرادة السبب إرادة لمسبّبه كذلك مع العلم بالسببيّة، ويجري خلافه بالنسبة إلى الآخر، وذلك كلام آخر لا ربط له بالمقام.

ويشير إلى ذلك ـ أي تعدّد الإرادتين المذكورتين ـ ما ورد[1] من أنّ الله تعالى أمر إبليس بالسجود لآدم عليه السلام ولم يشأ منه ذلك، ونهى آدم عليه السلام عن أكل الشجرة وشاء منه ذلك. فظهر بذلك أنّ الأوامر الامتحانيّة أوامر حقيقيّة مشتملة على حقيقة الطلب المدلول لصيغة الأمر الحاصلة بإنشاء الصيغة وإيجادها على نحو غيرها، وإن خلت عن إرادة الفعل على الوجه الآخر فإنّ تلك خارجة عن مفاد الأمر، كما بيّنّاه، ولم أرَ مَن نبّهَ من الأصحاب على ما قرّرناه من مغايرة حقيقة الطلب الحاصل بالصيغة لإرادة الفعل على الوجه المفروض سوى المدقّق المحشّي رحمه الله فإنّه أشار إلى ذلك في بحث مقدّمة الواجب، قال: إنّ العلم بعدم الصدور أو امتناعه لا يستلزم القبح إلّا لإرادة وجود الفعل وطلبه وقصد تحصيله، إذ بعد العلم بعدم الوقوع قطعاً لا يجوز من العاقل أن يكون بصدد حصول ذلك الشيء، ويقضي العقل بأنّ الغرض من الفعل الاختباري يجب أن يكون محتمل الوقوع وإن لم يجب أن يكون مظنونه ومعلومه.

وقد تقرّر أنّ الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء، لا بمعنى تحصيل العلم بما لم يكن معلوماً، بل بمعنى إظهار ما لم يكن ظاهراً. انتهى.

وهو كما ترى صريح في ما قرّرناه، إلّا أنّه مخالف لظاهر ما اختاره الأصحاب من اتّحاد الطلب والإرادة.

---

(١) البقرة: ٣٤ ـ ٣٦.

ويمكن تنزيل كلامهم على اتّحاد الطلب والإرادة التشريعيّة وهي ما ذكرنا من الإرادة الفعليّة الإنشائيّة المعبَّر عنها بالاقتضاء والاستدعاء دون الإرادة النفسيّة المتعلّقة بحصول الفعل من المكلّف حسب ما مرّ تفصيل القول فيه، وما ذكره من الوجه في خلوّ الأمر عن الإرادة المذكورة مذكور في كلام الأشاعرة، وقد مرّ بيانه مفصّلاً في محلّه.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إنّ ما قد يُتخيّل من الوجه في امتناع الأمر بالفعل مع علم الآمر بامتناعه أُمور:

أحدها: استحالة تعلّق الإرادة بالمحال، فبعد علم الآمر بانتفاء الشرط لا يتعقّل معه إرادة الفعل.

ويدفعه: ما عرفت من أنّ المستحيل إنّما هو إرادة الفعل في النفس وترجيحه على الترك دون الإرادة الفعليّة الانشائيّة الحاصلة بإنشاء الصيغة، وقد عرفت الفرق بين الأمرين، وأنّ مفاد الأمر والتكليف هو الثاني دون الأوّل.

ثانيها: حكم العقل بقبح طلب المحال وإلزام المكلّف بما يستحيل صدوره منه.

ثالثها: خلوّ الطلب المفروض عن الفائدة فلا يعقل صدوره عن الحكيم.

ويدفعهما: أنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو قلنا بالجواز مع علم المأمور بالحال، وأمّا مع جهله وإمكان الفعل في نظره فلا وجه لتقبيح العقل للطلب المفروض، ولا لعدم ترتّب مصلحةٍ عليه، لوضوح أنّ الطلب كما يحسن لمصالح حاصلةٍ في الفعل المطلق كذا يحسن لمصالح مترتّبةٍ على نفس الطلب مع حصولها.

وما يقال حينئذٍ من خروج ذلك عن محلّ البحث لخروج الأمر حينئذٍ عن حقيقته وكونه أمراً صوريّاً محضاً مدفوع بما عرفت من أنّ حقيقة الطلب لا يزيد على ذلك، وهي حاصلة في الأوامر الامتحانيّة قطعاً، غاية الأمر خلوّها عن الإرادة بالوجه الآخر، وقد عرفت أنّها خارجة عن مفاد الأمر لا ربط لها بحقيقة مدلول الصيغة، فاتّضح بذلك أنّه لا محذور في الأمر بالفعل مع علم الآمر بانتفاء شرطه. وما عُزِيَ إلى الأصحاب من المنع مبنيّ على ما ذكر، وقد ظهر ممّا قرّرنا

فساد مبناه، فاتّجه القول بالجواز، وليس فيه مخالفة لإجماع الأصحاب، إذ لا يظهر منهم انعقاد إجماعٍ منهم عليه، ولا وقفنا على ادّعاء الإجماع عليه، كيف! وقد ذهب المفيد إلى جواز نسخ الفعل قبل حضور وقته، وهو من جملة جزئيّات هذه المسألة، فإنّه إذا أمر بالشيء ثمّ نسخه قبل حضور وقته كان آمراً بالشيء مع علمه بانتفاء شرطه الّذي هو عدم النسخ، وحيث إنّ المعروف عندنا[1] القول بالمنع في المقام فالمعروف هناك القول بالمنع أيضاً. والمتّجه عندنا الجواز في المقامين.

ومن الغريب أنّ بعض الأفاضل مع قطعه في المسألة بالمنع أجاب عمّا احتجّوا به من أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ـ حسب ما يأتي ـ أنّه يمكن أن يكون ذلك من قبيل نسخ الفعل قبل حضور وقته، مع أنّ ذلك أيضاً عين مقصود المستدلّ من وقوع الأمر على النحو المفروض.

وأمّا المسألة الثانية فقد اختلفوا فيها أيضاً، بل قرّر السيّد النزاع في المسألة في ذلك بخصوصه، واستحسنه المصنّف، وقد نصّ السيّد بالمنع منه، واختاره المصنّف، وربّما يظهر ذلك من غيرهما أيضاً، وقد يستفاد ذلك من إطلاقهم المنع من الأمر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه بناءً على تعميم الأمر للتنجيزي والتعليقي.

ويبعّده: أنّ الأمر التعليقي لا يتعلّق بالمكلّف إلّا بعد حصول ما علّق عليه، فلا أمر في الحقيقة قبل حصوله.

وأنت خبير بأنّ تخصيصه النزاع بالصورة المذكورة مخالف لظاهر كلمات القوم، بل صريحها، وما تقتضيه أدلّتهم في المسألة حسب ما ستجيء الإشارة إليه، فإنّ قضيّة كلماتهم وقوع النزاع في تعلّق التكليف بالمكلَّف فعلاً مع علم الآمر بانتفاء شرطه في المستقبل، إلّا أن يكون البحث في خصوص التكليف المعلّق على الشرط كما ذكره السيّد، إذ غاية الأمر حينئذٍ قبح الاشتراط حسب ما أطال القول فيه، أو قبح إلقاء الخطاب المفروض، وليس مناط البحث فيه حينئذٍ إمكان تعلّق

---

(١) كذا، والظاهر: عندهم.

التكليف بالمكلَّف بحسب الواقع واشتغال ذمّته بأداء الفعل مع علم الآمر بانتفاء شرطه وعدمه، كما هو صريح كلماتهم وقضيّة أدلّتهم، والتفريع الّذي فرّعوه عليها، وكأنّه رحمه الله قرّر النزاع في ما ذكره لوضوح فساد ذلك، وكونه من قبيل التكليف بالمحال، أو من جهة ظهور التدافع بين حصول التكليف وفرض انتفاء شرطه، فنزل الخلاف فيه على ما قرّره.

وقد عرفت اندفاع الوجهين، مضافاً إلى أنّ ظهور وهن الخلاف في شيءٍ لا يقتضي عدم كونه مورداً للخلاف، مع اشتهار المخالف[1] وتنزيله الخلاف فيه على ما ذكره ممّا لا وجه له بعد تصريحهم بخلافه، وإن أمكن وقوع الخلاف فيه أيضاً إلّا أنّه غير المسألة المفروضة، بل أمكن إدراجه في ما عنونوه بناءً على تعميم الأمر للمنجّز والمعلق حسب ما أشرنا إليه، وحينئذٍ فتخصيص النزاع به غير متّجه، وكيف كان فالظاهر أيضاً جواز ذلك للأصل وانتفاء المانع، وما يتخيّل للمنع منه أُمور:

منها: أنّه من التكليف بالمحال، لتعلّق الطلب بما علم الآمر استحالته.

ومنها: لزوم الهذريّة والخلوّ عن الفائدة، لعلمه بعدم حصول المكلّف به، بل ارتفاع التكليف لانتفاء شرطه.

ومنها: قبح الاشتراط من العالم بالعواقب، إذ مقتضاه الشكّ في حصول الشرط، وعدم علمه بالحال، حسب ما أشار إليه السيّد والكلّ مدفوع:

أمّا الأوّل فبما عرفت من عدم لزوم محذورٍ من الجهة المذكورة مع تنجيز الأمر فكيف مع تعليقه على الشرط؟ ومع الغضّ عن ذلك فإنّما يلزم التكليف بالمحال لو كان هناك إطلاق في التكليف، وليس كذلك، إذ المفروض تعليقه على شرطٍ غير حاصل، فهو في معنى عدم التكليف، لقضاء انتفاء الشرط بانتفاء المشروط، فهو نظير القضيّة الشرطيّة الصادقة مع كذب المقدِّمتين.

---

(١) في (ق): قول المخالف.

وأمّا الثاني فلأنّ فائدة صدور الأمر ليست منحصرةً في الإتيان بالفعل لئلّا يترتّب عليه فائدة بعد العلم بفواته لانتفاء شرطه، بل هناك فوائد أُخر كما عرفت ذلك في المسألة السابقة.

وأمّا الثالث ففيه أوّلاً: المنع من دلالة الاشتراط على الشكّ، بل مفاده إناطة الحكم بما علِّق عليه.

نعم، قد يستفاد ذلك من بعض أدواته، حسب ما ذكروه في التعليق الحاصل بإن كيف وإطلاق الأمر حينئذٍ قد يفيد خلاف المقصود، لدلالته إذاً على إطلاق الوجوب مع أنّ المفروض كونه مشروطاً.

وثانياً: أن أقصى ما يفيده تشكيك المخاطب وترديده بين حصول الشرط وعدمه أعمّ من إفادته شكّ المتكلّم، ولو سلّم كونه حقيقةً في الثاني فلا مانع من الخروج عنه بعد قيام الدليل عليه، وقد يستفاد من ذلك المنع من الاشتراط في حقِّ العالم إذا كان عالماً بحصول الشرط أيضاً، ولذا نصّ السيّد على المنع منه أيضاً كما سيجيء.

وأمّا المسألة الثالثة فإن كان الآمر ظانّاً بحصول الشرط فلا إشكال في جواز الأمر من دون تعليقٍ على الشرط، لقيام الظنّ في ذلك مقام العلم، كما ستجيء الإشارة إليه في كلام السيّد، إلّا أنّه معلَّق في الواقع على حصول الشرط، وإنّما أُطلق نظراً إلى ظهور حصوله، فيكشف عند ظهور انتفائه عدم حصول التكليف من أصله. ويحتمل القول بإطلاق الأمر وحصول التكليف حينئذٍ مطلقاً لاعتقاده حصول الشرط، غاية الأمر سقوطه عند انكشاف فساد ظنّه، كما هو الحال في صورة القطع به بعد انكشاف فساد قطعه. وإن كان ظانّاً بخلافه فيحتمل أيضاً إلحاق ظنّه بالعلم لقيامه مقامه عند انسداد باب العلم، فيكون مانعاً من إطلاق الأمر[1]. وربّما يتوهّم المنع من تعليق الأمر على الشرط المفروض نظراً إلى

(١) في (ق) زيادة «كما أنّه يجوز ما في الصورة الأُولى».

التنزيل المذكور، وهو ضعيف جدّاً، إذ غاية ما يقتضيه التعليق قيام الاحتمال الحاصل في المقام، فجواز تعليق الأمر عليه ممّا لا ينبغي الريب فيه. بل يحتمل حينئذٍ أن يقال بجواز إطلاق الأمر أيضاً ـ لما نقرّره في صورة الشكّ ـ وإن كان شاكّاً فيه. فقضيّة كلام السيّد فيما يأتي المنع منه أيضاً، وكأنّه لدلالة الإطلاق على حصول الأمر مع انتفاء الشرط أيضاً.

ويدفعه: ظهور إرادة التعليق في مسألة[1] وإن لم يصرّح به كما هو الظاهر من ملاحظة الأوامر المطلقة الدائرة في المخاطبات العرفيّة.

نعم، لو دار الأمر في إطلاق الأمر مع حصول الشرط وعدمه لم يجزْ ذلك قطعاً ولو جوّزنا الأمر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه، حسب ما مرّت الإشارة إليه، ويحتمل حينئذٍ جواز إطلاق الأمر على الوجه الّذي مرّ في صورة الظنّ، فيتعلّق به التكليف، وعند انتفاء الشرط يرتفع من حينه، لا أنّه ينكشف انتفاؤه من أصله، فيكون المصحّح له جهل الآمر بالانتفاء.

فإن قلت: إمكان الفعل شرط في تعلّق التكليف، وهو مشكوك في المقام، والشكّ فيه قاضٍ بعدم جواز الإقدام على المشروط به.

قلت: قيام احتمال حصول الشرط قاضٍ بإمكان الفعل في نظر الآمر، وهذا القدر كافٍ في الإقدام عليه، على أنّ اشتراط الإمكان الواقعي[2] غير ظاهر، غاية الأمر أنّه بعد ظهور الامتناع يرتفع التكليف حينئذٍ، فكما يقوم الاحتمال المذكور بالنسبة إلى حصول الشرط في الزمان اللاحق كذا يجري في المقارن إذا شكّ في حصوله وإن كان الحال في الأوّل أولى.

قوله: ﴿فأجازه مع علم المأمور أيضاً﴾.

ما ذكره بناءً على قاعدتهم من تجويز التكليف بما لا يطاق، فنقل كثير منهم الاتّفاق على منعه غير متّجهٍ على أُصولهم إلّا أن يكون المراد الاتّفاق على

---

(١) كذا، والعبارة ناقصة ظاهراً.

(٢) في (ق): «على أنّ ثبوت الإقدام الواجب».

عدم وقوعه، أو يراد الاتّفاق على المنع بناءً على امتناع التكليف بما لا يطاق، ولا يخفى بُعده.

وقد يقال: إنّه لمّا كان المفروض انتفاء شرط الوجوب كان القول بحصول الوجوب حينئذٍ تناقضاً، وتجويزهم حصول الأمر مع جهل المأمور إنّما هو بملاحظة الأمر الظاهري، وهو غير جارٍ في المقام، نظراً إلى علم المأمور بالحال.

وأنت بعد التأمّل فيما قرّرناه في محلّ النزاع تعرف ضعف ذلك أيضاً فليس المانع حينئذٍ سوى لزوم الهذريّة والخلوّ عن الفائدة، فإذا لم يكن هناك مانع عقلي من ذلك على أُصولهم لم يتّجه حكمهم بالمنع من جهته.

قوله: ﴿وشرط أصحابنا في جوازه ... الخ﴾.

ظاهره يعطي تجويزهم للأمر حينئذٍ مطلقاً ومعلّقاً على الشرط مع الظنّ بحصول الشرط والشكّ فيه، بل والظنّ بعدمه، وسيأتي في كلام السيّد المنع من الثاني مع إطلاق الأمر فيكون مانعاً من الثالث بالأُولى، وظاهر المصنّف التسليم لجميع ما ذكره. ويمكن حمل كلامه هنا على جواز الأمر حينئذٍ في الجملة ولو معلّقاً على الشرط، فإنّ ذلك ممّا لا مانع فيه في شيءٍ من الوجوه المذكورَة.

قوله: ﴿كأمر الله زيداً بصوم غدٍ وهو يعلم موته فيه﴾.

ظاهر كلامه يعطي اندراج الأمر المتعلّق بالشخص المنفرد في محلّ النزاع، كما يظهر من غيره أيضاً، وهو كذلك، إذ لا فرق بين انفراد المأمور وتعدّده في ما بنوا عليه الأصل المذكور. ولكن حكى العلّامة عن قاضي القضاة نفي الخلاف عن عدم جوازه، والوجه فيه غير ظاهرٍ على أُصولهم.

قوله: ﴿لكن لا يعجبني الترجمة ... الخ﴾.

قد عرفت الوجه فيه، فإنّ إطلاق الشرط في المقام غير متّجه، لاندراج شروط الوجود المقدورة في الترجمة المذكورة، مع أنّه لا خلاف في جواز الأمر مع العلم بانتفائها، بل وكذا الكلام في شرائط الوجوب إذا كانت مقدورةً على تفصيلٍ مرّت الإشارة إليه.

وقد يجعل الوجه فيه: أنّ ظاهر العنوان المذكور يفيد كون النزاع في جواز

إطلاق الأمر مع علم الآمر بانتفاء شرطه، وليس الكلام فيه لاشتماله على المناقضة حسب ما مرّت الإشارة إليه، بل إنّما البحث في جواز الأمر معلّقاً على الشرط المفروض حسب ما ذكر السيّد في بيان محلّ الخلاف واستحسنه المصنّف، وهذا الوجه وإن كان متّجهاً في بادئ النظر إلّا أنّه مدفوع بما عرفت، غير موافقٍ لما ذكره من الوجه في ترك العدول من قصده مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى، فإنّه إنّما يوافق الوجه الأوّل، حيث إنّ بعض أدلّتهم إنّما يفيد جواز الأمر مع انتفاء شرط الوجود[1]، كما ستأتي الإشارة إليه في كلام المصنّف، مضافاً إلى أنّه المحكيّ عن المصنّف في وجه عدم الإعجاب.

قوله: ﴿بشرط أن لا يمنع المكلّف، أو بشرط أن يقدر﴾.

وهذا ظاهر في كون الكلام في الشرائط الغير المقدورة للمكلّف دون المقدورة، ولو كانت من شرائط الوجوب.

قوله: ﴿ويزعمون انّه يكون مأموراً بذلك مع المنع﴾.

قد يقال: إنّه إذا فرض كون الأمر معلّقاً على الشرط المفروض فكيف يعقل أن يكون مأموراً به مع انتفاء الشرط؟ ويمكن أن يوجّه: بأنّ المراد أنّهم يزعمون جواز أمره التعليقي مع انتفاء الشرط، وأيضاً ليس المراد تعلّق الأمر به تنجيزاً حال انتفاء الشرط، وهذا العنوان كما ترى تحرير للمسألة الثانية، والمعروف في كتب القوم بيان المسألة الأُولى، وهو المناسب لما ذكروه من الأدلّة، وقد تدرج هذه فيها بناءً على تعميم الأمر في كلامهم للتعليقي والتنجيزي حسب ما أشرنا إليه.

قوله: ﴿فلا يجوز أن يأمره بشرط﴾.

فإن كان عالماً بحصول الشرط جاز الأمر ولم يجزْ الاشتراط، وإن كان عالماً بعدمه لم يجزْ الأمر ولا الشرط، فلا يصحّ الأمر مطلقاً ولا مشروطاً، وحينئذٍ فتندرج المسألة الأُولى في كلامه أيضاً، وفي قوله: «قبح منّا أن نأمره بذلك» لا محالة دلالة على ذلك أيضاً.

---

(١) في نسخة: «الوجوب».

قوله: ﴿فإذا فقد الخبر فلابدّ من الشرط﴾.

هذا يدلّ على بنائه على المنع في المسألة الثالثة، وحينئذٍ لابدّ من الاشتراط في صورة الشكّ في حصول الشرط والظنّ بعدمه. وقد يقال بامتناع الأمر في صورة الظنّ تنزيلاً له منزلة العلم، وهو بعيد، والظاهر أنّه لا تأمّل في جوازه، وليس في كلامه رحمه الله ما يفيد المنع منه.

نعم، قد يجعل حكمه بقيام الظنّ مقام العلم عند انسداد السبيل إليه شاهداً على المنع، وفيه نظر لا يخفى.

ثم إنّ ما استند إليه في قبح الأمر مطلقاً في صورة العلم بانتفاء الشرط ما قد علمت ما فيه، وأمّا ما ذكره من قبح الاشتراط مع العلم بوجود الشرط فالوجه فيه هو ما قدّمناه من اللغويّة، أو الدلالة على حصول الشكّ، وقد عرفت ما يرد عليهما[1].

قوله: ﴿وأقلّها إرادة المكلّف﴾.

قد يقال في توجيه الدليل: إنّه مبنيّ على كون الإرادة خارجة عن قدرة المكلّف، فإنّ سائر الأفعال إنّما تكون مقدورةً بحصولها بإرادة المكلّف، فلا تكون الإرادة مقدورةً لحصولها بغير توسّط الإرادة، وإلّا لزم التسلسل في الإرادة، وإذا كانت غير مقدورةٍ وكان التكليف حاصلاً من دون حصولها ثبت المدّعى، وإن لم يثبت التكليف مع انتفائها لزم ما ذكر من اللازم.

وفيه أوّلاً: أنّ التقرير المذكور لو تمّ فإنّما يجري في خصوص الإرادة دون سائر الشروط المفقودة، وقضيّة التقرير المذكور جريان الدليل في غيرها من سائر الشروط المفقودة، حيث ذكر: أنّ كلّ ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه.

وثانياً: أنّ عدم مقدوريّة الإرادة ممنوعة، وكونها غير حاصلةٍ بإرادةٍ أُخرى لا يفيد ذلك، فإنّها مقدورة بنفسها، وتكون غيرها مقدورةً بتوسّطها.

وثالثاً: بأنّ محلّ النزاع في المقام إنّما هو بالنسبة إلى شروط الوجوب دون

---

(١) في نسخة: «عليها».

الوجود، والإرادة من شروط الوجود بالاتّفاق، سواء كانت مقدورةً أو غير مقدورة، فتكون خارجةً عن محلّ النزاع. وقد يوجّه الاستدلال بنحوٍ آخر بأن يقال: إنّه كلّما انتفى شرط من شروط الفعل فهو ممّا يمتنع حصوله في الخارج، لكون انتفائه معلوماً لله تعالى فلو حصل في الخارج لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، وهو محال، فالملزوم مثله، فإذا كانت تلك الشرائط المفقودة ممتنعةً لم تكن مقدورةً أوّلاً، فتعلّق القدرة غير ظاهر، غاية الأمر أن يقضي ذلك بامتناعها، نظراً إلى اختيار المكلّف تركها، وهو لا ينافي المقدوريّة، بل يؤكّدها. نعم، لو كانت ممتنعةً من دون اختيار المكلّف تمّ ما ذكر، إلّا أنّه ليس كذلك، ولو سلّم عدم مقدوريّتها فليس الوجوب مشروطاً بالنسبة إليها، إذ ليس جميع الشرائط مشروطاً في الوجوب، فهي خارجة عن مورد النزاع، ومجرّد عدم مقدوريّتها نظراً إلى الوجه المذكور لا يقضي بتقييد الوجوب بها وانتفائه مع انتفائها.

قوله: ﴿لم يعلم أحد أنّه مكلّف﴾.

قد مرّ أنّ العلم بحصول التكليف الظاهري حاصل بالاتّفاق، ولو مع عدم حصول الظنّ بمطابقته للواقع إذا ثبت التكليف بملاحظة الطريق المقرّر في الشريعة لإثبات التكاليف الشرعيّة، كما في العلم بتكليف المرأة بالصوم مع شكّها في طروء الحيض في أثناء النهار، أو ظنّها به، فالملازمة المدَّعاة ممنوعة، وما ذكر في بيانه لا يفيد ذلك، أقصى الأمر أن يفيد عدم علمه بكونه مكلّفاً، نظراً إلى حكمه الواقعي الأوّلي، وأمّا تكليفه الظاهري فليس مشروطاً به حسب ما قدّمنا الإشارة إليه.

قوله: ﴿لو اجتمعت الشرائط عند دخول الوقت﴾.

لا يخفى أنّ مجرّد اجتماع الشرائط عند دخول الوقت لو كان كافياً في حصول اليقين بالتكليف لجرى في الضيّق أيضاً إذا حصل اجتماع الشرائط عند دخول وقته، وكيف يعقل حصول اليقين حينئذٍ بالتكليف مع الشكّ في طروء المانع، أو ارتفاع بعض الشرائط في الأثناء، وكأنّه أراد بما ذكره مضيّ مقدار أداء الفعل مستجمعاً للشرائط بعد دخول الوقت، وحينئذٍ يحصل اليقين بالاشتغال في الموسَّع.

ويدفعه: أنّ الحاصل حينئذٍ هو اليقين بسبق الاشتغال، لا كونه مشتغلاً بالفعل بالنسبة إلى ما يأتي حسب ما قرّره في الجواب.

قوله: ﴿لو يعلم إبراهيم عليه السلام بوجوب ذبح ولده ... إلخ﴾.

كان الأظهر أن يجعل تالي الشرطيّة المذكورة عدم أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، والتالي باطل، لدلالة الآية الشريفة على الأمر به، وأيضاً لولا تعلّق الأمر به لم يعلم أمره عليه السلام بوجوب ذبح ولده، لامتناع الجهل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم سيّما بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة، وقد علم ذلك نظراً إلى إقدامه على الذبح، وكأنّه راعى في ذلك الاختصار، فإنّه لمّا كان علم إبراهيم عليه السلام دليلاً على الأمر جعل ذلك تالياً للشرطيّة.

قوله: ﴿وإنّما هو في الشرط الّذي يتوقّف عليه تمكّن المكلّف ... إلخ﴾.

لا يخفى أنّ من الشروط: ما يتوقّف عليه حصول الفعل من غير أن يتوقّف التمكّن منه عليه، كالشروط الوجوديّة المقدورة للمكلّف.

ومنها: ما يتوقّف عليه حصول تمكّن المكلّف عن الفعل، كالقدرة على مقدّمات الفعل، وحينئذٍ فقد يتوقّف عليه حصول القدرة، وقد يتوقّف عليه بقاؤها، والصورة الأُولى خارجة عن محلّ النزاع قطعاً، وظاهر العبارة يفيد اندراج الصورة الثانية بقسميها في محلّ البحث، لتوقف تمكّن المكلّف من الفعل عليها إمّا ابتداءً أو استدامةً. ومن البيِّن أنّ ما يتوقّف عليه بقاء القدرة قد يكون مقدوراً للمكلّف، وقد لا يكون مقدوراً له، واندراج الأوّل في محلّ النزاع غير ظاهرٍ كما عرفت، وقد يخصّ كلامه بالقسم الأوّل أو ما يعمّه، والثاني مع عدم كون البقاء مقدوراً للمكلّف، وكأنّه لذا جعل الوجه في عدم الإعجاب من الترجمة المتقدّمة كونها أعمَّ من المقدّمات المقدورة وغيرها، مع أنّ محلّ الخلاف هو الثانية لا غيرها، لكن قد عرفت أنّ ظاهر إطلاق ما ذكر أعمّ من ذلك.

ويرد عليه: ما مرّت الإشارة إليه من جريان الخلاف في بعض شروط الوجوب ممّا يكون مقدوراً للمكلّف فلا وجه للحصر المدّعى.

قوله: ﴿المنع من بطلان اللازم﴾.

هذا مبنيّ على حمل العلم بالتكليف على العلم بتعلّق التكليف به واقعاً، وهو مقصود السيّد أيضاً، وقوله: «وليس يجب إذا لم يعلم قطعاً انّه مأمور به أن يسقط عنه وجوب التحرّز» إشارة إلى ثبوت التكليف الظاهري بالنسبة إليه، وحصول العلم به قطعاً حسب ما قرّره، لكن لا يعتبر فيه حينئذٍ حصول الظنّ بالواقع، بل يكفي فيه الرجوع إلى الطريق المقرّر شرعاً، ظنّاً كان أو غيره حسب ما مرّت الإشارة إليه.

قوله: ﴿إلّا بعد تقضّي الوقت وخروجه﴾.

هذا في المضيّق، وأمّا الموسّع فيكفي فيه تقضّي مقدار الفعل ومقدّماته الّتي يتوقّف عليها الفعل حينئذٍ، وقد يعمّ الوقت في كلامه بحيث يشمل ذلك.

قوله: ﴿بل كلّف بمقدّماته ... إلخ﴾.

لا يخفى أنّ ما ذكره يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿إنّي أرى في المنام أنّي أذبحُك فانظُر ماذا ترى﴾[1] فإنّ الظاهر منه كون المأمور به نفس الذبح، وحمله على إرادة المقدّمات مجاز، وجعل قوله تعالى: ﴿صدّقت الرُؤيا﴾ قرينةً عليه حسب ما ادّعاه ليس بأولى من العكس، لكن يمكن أن يقال: إنّ دوران الأمر بين الوجهين كافٍ في دفع الاستدلال، نظراً إلى قيام الاحتمال، إلّا أن يقال بترجيح المجاز الثاني نظراً إلى قربه، بل يمكن أن يقال بحصول التصديق على سبيل الحقيقة، إذ لم يكن سوى الإتيان بسبب الذبح وقد أتى به، وإن لم يتفرّع عليه ذلك لمنعه تعالى إلّا أنّه يخرج حينئذٍ عن محلّ البحث لأدائه المأمور به، وكذا الحال لو قيل بحصول فري الأوداج والتحام العضو بأمر الله تعالى، وكلّ من الوجهين بعيد منافٍ لنزول الفداء، إذ هذا ظاهر جدّاً في كون المطلوب نفس الذبح وعدم حصوله في المقام، وجعل الفداء عوضاً عنه، واحتمال كونه فداءً عن الذبح نظراً إلى ما يظنّ من حصول الأمر به بعد ذلك، أو عن بقيّة المقدّمات ممّا لم يؤمر به، وظنّ أنّه سيؤمر به من التكلّفات البعيدة ولا داعي إلى ارتكابه، والحقّ كون الأمر في المقام

(١) سورة الصافات: ١٠٢.

لاختبار إبراهيم عليه السلام وإظهار علوّ شأنه وكمال انقياده، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إنّ هذا لَهو البلاءُ المُبينُ﴾[1]. وقد عرفت أنّه لا تجوّز حينئذٍ في الأمر، نظراً إلى حصول الطلب الّذي هو مدلول الصيغة والإرادة التشريعيّة لنفس الفعل وإن لم يكن مراداً بنحوٍ آخر، لعلمه تعالى بمنعه عن الفعل، وقد مرّ أنّ تلك الإرادة لا مدخل لها في مفاد الصيغة، فالقضيّة المذكورة أقوى شاهدٍ على المدّعى، ولا حاجة في دفعه إلى التكلّفات المذكورة، إذ ليس فيها منافاة لحكم العقل، ولا لقواعد الشرع حتّى يتصدّى لتأويل النقل حسب ما عرفت تفصيل القول فيه، وجعل الأمر في المقام للامتحان مع التزام التجوّز والخروج عن حقيقة التكليف بالفعل بإرادة التكليف بمقدّماته أو بعدم إرادة التكليف أصلاً من غير أن يعلم إبراهيم عليه السلام بحقيقة الحال ليتعقّل حصول الامتحان ـ مع ما عرفت من ضعفه ـ قاضٍ بحصول الجهل المركّب لإبراهيم عليه السلام، وهو لا يناسب منصب النبوّة، سيّما بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة.

قوله: ﴿بل للعزم على الفعل والانقياد إليه ... إلخ﴾.

لا يخفى أنّه بناءً على المنع من تعلّق الأمر بالفعل مع علم الآمر بامتناعه لابدّ إمّا من القول بعدم جواز صدور الأوامر الامتحانيّة كما قد يومئ إليه.

قوله: ﴿ولو سلّم ... إلخ﴾ وهو في غاية البعد، بل واضح الفساد كما عرفت. وامّا التوجيه في مادّة الأمر بإرجاعه إلى إرادة مقدّمات الفعل، أو بالتجوّز في هيئته بإرادة صورة الطلب منه من غير أن يكون هناك طلب على سبيل الحقيقة.

وكلا الوجهين لا يتمّ على القول بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إمّا مطلقاً أو في ما له ظاهر، فإنّه إن بيّن ذلك للمخاطب في حال الخطاب لم يتفرّع عليه ما هو المقصود من الامتحان، وإن لم يبيّن ذلك لزم المفسدة المذكورة، ومع الغضّ عن ذلك فلا يخفى ما في التوجيهين المذكورين من البعد والخروج عن الظاهر، سيّما في ما اختاره المصنّف من الوجه الأوّل، إذ استعمال الفعل في العزم عليه والإتيان بمقدّماته في غاية البعد، بل ربّما يقال بكونه خطاباً خالياً عن

---

(١) سورة الصافات: ١٠٦.

العلاقة المعتبرة في المجاز على ما هو المتداول في الاستعمالات، مضافاً إلى خروجه عمّا هو ملحوظ المستعمل في مقام الامتحان، وحصول مقصوده من الأمر المفروض بالعزم على الفعل والتهيّؤ له أو الإعراض عنه والتهاون فيه لا يفيد كون اللفظ مستعملاً في ذلك، كما لا يخفى، على أنّه قد يكون الاختبار بإتيانه بنفس الفعل، كما إذا لم يكن الآمر مريداً لوقوع الفعل في نفسه، لكن يأمر العبد به لاختباره من غير أن يمنعه من الفعل إلى أن يأتي به.

وبالجملة: أنّ الاختبار كما يقع بما يريد الآمر عدم حصوله في الخارج كذا يقع بما يتساوى عنده الوقوع وعدمه، والفرق بينهما: أنّه يجب عليه في الأوّل إعلام العبد قبل إيقاع الفعل إلّا مع عدم تمكّنه من الإتيان به، بخلاف الثاني إذ لا يجب عليه الإعلام مطلقاً، لانتفاء المفسدة في أداء الفعل، وعدم لزوم قبح عقلي ولو من جهة الإغراء بالجهل، فلو كان ذلك خارجاً عن حقيقة التكليف لكان الإعلام واجباً، لامتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة عندهم حسب ما حكي الإجماع عليه.

قوله: ﴿وأمّا ما ذكره في المثال فإنّما يحسن ... إلخ﴾.

هذا يفيد تسليمه تعلّق الأمر في صورة إرادة الامتحان بنفس الفعل، وظاهره يومئ إلى كون الأمر حقيقيّاً فإنّه الّذي أراده المستدلّ، فتسليم حسنه والجواب بعدم جريانه في أوامره تعالى ظاهر في ذلك، فملخَّص جوابه عن الاستدلال بالمنع من جريان الامتحان في أوامره تعالى، وبعد تسليمه فالمأمور به في الحقيقة إنّما هو العزم على الفعل والانقياد إليه، لعلمه تعالى بامتناع الفعل. وأمّا ما ذكر من المثال من تعلّق الأمر حينئذٍ بنفس الفعل فإنّما يجري في غير أوامره تعالى، لاستحالة الوجه المذكور بالنسبة إليه تعالى.

وأنت خبير بما فيه، فإنّه وإن لم يعقل التوصّل بذلك إلى تحصيل العلم بالنسبة إليه تعالى إلّا أنّه يمكن أن يكون ذلك لمصالح أُخر، كإظهار حاله على غيره، أو إقامة الحجّة عليه حسب ما مرّت الإشارة إليه.

هذا، وقد يتفرّع على المسألة المذكورة أُمور:

منها: ما لو كان المأمور جاهلاً بانتفاء الشرط إلى أن أدّى الفعل وكان الآمر عالماً به، كما لو اتّفق تحيّض المرأة في نهار الصوم من غير أن تعلم به إلى أن تغيب الشمس فإنّه بناءً على جواز الأمر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه ينبغي القول بصحّة العمل، بخلاف ما لو قيل بالمنع منه.

قلت: وعلى هذا يثمر أيضاً في ثبوت الكفّارة عليها لو تناولت المفطر حينئذٍ لإفطارها الصوم المأمور به.

وفيه: أنّ المفروض انتفاء شرط الصحّة حينئذٍ بحسب الواقع فكيف يعقل معه الحكم بصحّة الفعل الواقع منه مع عدم مطابقته للمأمور به؟ وغاية ما يلزم من القول بالجواز في المقام هو كون الفعل المستجمِع للشرائط مأموراً به واقعاً مع علم الآمر بعدم حصول شرطه، وكون المستجمع مأموراً به لا يقضي بصحّة غير المستجمع حتّى يتفرّع عليه ما ذكر، وكذا القول بثبوت الكفّارة حينئذٍ فإنّ المفروض ثبوتها بتعمّد الإفطار، وهو فرع التلبّس بالصوم قبله، وقد تبيَّن انتفاؤه فكيف يقال بثبوت الكفّارة الواجبة من جهة تعمّد إفطار الصوم؟

نعم، لو قرّر النزاع في المقام في جواز الأمر بالشيء الّذي انتفى عنه الشرط إذا علم الآمر بانتفائه مع جهل المأمور بذلك حتّى يكون غير المستجمع بحسب الواقع مع جهل المأمور به مأموراً به صحّ التفريع المذكور، وهو فرع جليل، إذ قضيّته الحكم إذاً بصحّة جميع الأفعال الفاقدة للشروط مع جهل المأمور بالحال إذا تبيّن الحال فيها بعد ذلك، إلّا إذا قام الدليل على خلافه، وهو أصل نافع جدّاً، إلّا أنّ ذلك ممّا لا ربط له بالمسألة المعنونة في المقام، كيف؟ وجواز الأمر به على النحو المذكور ممّا لا مجال لإنكاره، إذ غاية الأمر حينئذٍ أن يكون الشروط المعتبرة في الفعل شروطاً علميّة لا واقعيّة. وأيضاً مجرّد جواز وقوع التكليف على النحو المذكور لا يكفي في التفريع المذكور، بل لابدّ من القول بوقوع التكليف على ذلك الوجه حتّى يمكن أن يفرّع عليه ذلك. وأيضاً لا يجري ذلك بالنسبة إلى الشرائط العقليّة كالقدرة على الفعل، مع أنّ تمثيلاتهم في المقام صريحة في اندراجها في المسألة ولا يوافق ما ذكر.

والحاصل أنّ كلامهم في هذه المسألة صريح في خلاف ذلك، فلا يمكن تنزيل الخلاف عليه، فلا وجه للتفريع المذكور أصلاً، وغاية ما يتفرّع عليه بملاحظة ذلك حصول انفصال المخالفة، نظراً إلى حصول الأمر مع انتفاء الشرط حسب ما مرّت الإشارة اليه.

ومنها: ما لو أدرك أوّل وقت الفعل ثمّ طرأه مانع من حيض ونحوه قبل انقضاء مدّة يسع الفعل فإنّه يجب عليه القضاء بناءً على جواز الأمر كذلك، بخلاف ما لو قيل بالمنع منه، إذ لا أمر حينئذٍ بالفعل حتّى يتحقّق معه صدق الفوات.

وفيه: أنّه لو قيل بكون القضاء تابعاً للأداء فربما أمكن تصحيح الكلام إلّا أنّه مذهب ضعيف اتّفق المحقّقون على فساده.

وأمّا على القول بكونه عن أمر جديد كما هو المختار عند الجمهور فهو إنّما يتبع ورود الأمر من غير فرق في ذلك بين القولين، وليست تسميته قضاءً مبنيّة على وجوب الأداء كما هو ظاهر ومعلوم من ملاحظة قضاء الحائض وغيره للصوم.

ومنها: انتقاض التيمّم بوجدان الماء إذا لم يتمكّن من استعماله بعد وجدانه لعدم اتّساع زمانه أو لغير ذلك، فإذا قلنا بكونه مأموراً بالمائيّة إذا لم يعلم أوّلاً بعدم تمكّنه من الاستعمال حكم بانتقاض التيمّم وإلّا حكم ببقائه. وقد يقال حينئذٍ بالانتقاض من جهة إطلاق النصوص وإن لم نقل بجواز الأمر على الوجه المفروض.

ومنها: لو ملك قدر الاستطاعة وقت مضيّ الرفقة فتعمّد التخلّف عنهم ثمّ مات أو تلف ماله قبل زمان الحجّ أو منعه مانع عن المضيّ إلى الحجّ في العامّ الأوّل بعد حصول الاستطاعة، فإنّه على القول بجواز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط يتعيّن عليه أداء الحجّ بعد ذلك والقضاء عنه، بخلاف ما لو قيل بالمنع من ذلك. ويشكل ذلك بالمنع من كون مجرّد تعلق الأمر أوّلاً قاضياً باستقرار الحجّ في الذمّة بعد انكشاف انتفاء الاستطاعة.

ومنها: لزوم الكفّارة على من أفطر شهر رمضان ثمّ طرءه مانع اضطراري من

الصوم كالحيض والمرض أو اختياري كالسفر، فإنّه على القول بجواز الأمر مع علم الآمر بانتفاء الشرط يكون مأموراً حينئذٍ بالصوم، فيجب عليه الكفّارة، بخلاف ما لو قيل بعدم تعلّق الأمر به، فإنّه مع عدم علم الآمر بالصوم لا يكون مفطراً للصوم الواجب. وقد يقال بأنّه يمكن أن يكون وجوب الكفّارة منوطاً بمخالفة التكليف الظاهري نظراً إلى حصول التجرّي بمخالفته وإن لم يكن مطابقاً للواقع، وذلك حاصل في المقام على القول بعدم جواز تعلّق الأمر مع العلم بانتفاء الشرط، ولذا وقع الخلاف في وجوب الكفّارة بين أصحابنا.

وأنت خبير بأنّ المقصود تفريع ذلك على ما إذا علّق وجوب الكفّارة على إفطار الصوم الواجب، وأمّا لو دلّ الدليل على وجوبها بمجرّد التجرّي المذكور فلا كلام، وحينئذٍ فلا مانع من التفريع المذكور من تلك الجهة.

نعم قد يشكل ذلك من جهة أُخرى عدم استجماع ذلك اليوم لشرائط صحّة الصوم، فصومه فاسد في الواقع وإن تعلّق الأمر بصومه نظراً إلى جهل المأمور بالحال، فليس الأمر متعلّقاً به من حيث انتفاء الشرط المفروض، بل لم يتعلّق الأمر بالصحيح المستجمع لجميع الشرائط وإن لم يمكن حصوله من المأمور به بحسب الواقع. والإفطار إنّما حصل للصوم الفاسد بحسب الواقع، فلا كفّارة من جهة إفطارها للصوم الصحيح لولاه كما هو المقصود، فلا ثمرة للخلاف سوى تحقّق العصيان حسب ما مرّت الإشارة إليه وهو أيضاً غير متّجه، لحصوله على القول الآخر، نظراً إلى تحقّق التكليف الظاهري قطعاً كما عرفت، إلّا أنّ تحقّق العصيان بالنسبة إلى الأمر الأوّلي على الأوّل والأمر الثانوي على الثاني، ولا تفاوت بينهما بعد الاشتراك في مطلق الإثم والعصيان. وغاية ما يمكن أن يصحّح الثمرة المذكورة أن يقال:إنّه لمّا لم يحصل بعد الفساد وكان المفروض تعلّق الأمر واقعاً بالصوم لم يتّصف صومه بالفساد واقعاً إلّا حين طروّ المفسد، فيتعلّق به الكفّارة بالإفطار قبله ولا يخفى ذلك أيضاً عن تأمّل.

* * *

## معالم الدين :

# أصـل

الأقرب عندي: أنّ نسخ مدلول الأمر ـ وهو الوجوب ـ لا يبقى معه الدلالة على الجواز، بل يرجع إلى الحكم الّذي كان قبل الأمر. وبه قال العلّامة في النهاية، وبعض المحقّقين من العامّة. وقال أكثرهم بالبقاء، وهو مختاره في التهذيب.

لنا: أنّ الأمر إنّما يدلّ على الجواز بالمعنى الأعمّ ـ أعني الإذن في الفعل فقط ـ وهو قدر مشترك بين الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة. فلا يتقوّم إلّا بما فيها من القُيود، ولا يدخل بدون ضمّ شيء منها إليه في الوجود، فادّعاءُ بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غيرُ معقول.

والقولُ بانضمام الإذن في الترك إليه باعتبار لزومه لرفع المنع الّذي اقتضاه النسخ، موقوف على كون النسخ متعلّقاً بالمنع من الترك الّذي هو جزءُ مفهوم الوجوب، دون المجموع. وذلك غير معلوم؛ إذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ: «نسخت الوجوب» ونحوه. وهو كما يحتمل التعلّق بالجزء الّذي هو المنع من الترك، لكون رفعه كافياً في رفع مفهوم الكلّ، كذلك يحتمل التعلّق بالمجموع، وبالجزء الآخر الّذي هو رفع الحرج عن الفعل، كما ذكره البعض، وإن كان قليل الجدوى؛ لكونه في

الحقيقة راجعاً إلى التعلّق بالمجموع.

احتجّوا: بأنّ المقتضي للجواز موجود، والمانع منه مفقود؛ فوجب القول بتحقّقه.

امّا الأوّل: فلأنّ الجواز جزء من الوجوب، والمقتضي للمركّب مقتض لأجزائه.

وأمّا الثاني: فلأنّ الموانع كلّها منتفية بحكم الأصل والفرض، سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعيّة؛ لأنّ الوجوب ماهيّة مركّبة، والمركّب يكفي في رفعه رفع أحد أجزائه، فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه. وحينئذٍ فلا يدلّ نسخه على ارتفاع الجواز.

فان قيل: لا نُسلِّم عدم مانعيّة نسخ الوجوب لثبوت الجواز؛ لأنّ الفصل علّة لوجود الحصّة التي معه من الجنس، كما نَصَّ عليه جمع من المحقّقين. فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لابدّ لوجوده في الواجب من علّة هي الفصل له، وذلك هو المنع من الترك، فزواله مقتض لزوال الجواز، لأنّ المعلول يزول بزوال علّته، فتثبت مانعيّة النسخ لبقاء الجواز.

قلنا: هذا مردود من وجهين:

أحدهما: أنّ الخلاف واقع في كون الفصل علّة للجنس؛ فقد أنكره بعضهم وقال: انّهما معلولان لعلّة واحدة. وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه.

وثانيهما: أنّا وإن سلّمنا كونه علّة فلا نُسلِّم أنّ ارتفاعه مطلقاً يقتضي ارتفاع الجنس، بل إنّما يرتفع بارتفاعه، إذا لم يخلفه فصل آخر؛ وذلك لأنّ الجنس إنّما يفتقر إلى فصل مّا ومن البيّن أنّ ارتفاع المنع من

الترك مقتض لثبوت الإذن فيه، وهو فصل آخر للجنس الذي هو الجواز.

والحاصل: أنّ للجواز قيدين: أحدهما ـ المنع من الترك، والآخر ـ الإذن فيه؛ فإذا زال الأوّل خلفه الثاني. ومن هنا ظهر أنّه ليس المدّعى ثبوت الجواز بمجرّد الأمر، بل به وبالناسخ، فجنسه بالأوّل وفصله بالثاني. ولا يُنافي هذا إطلاق القول بأنّه إذا نسخ الوجوب بقي الجواز، حيث إنّ ظاهره استقلال الأمر به، فإنّ ذلك توسّع في العبارة. وأكثرهم مصرّحون بما قلناه.

فإن قيل: لمّا كان رفع المركّب يحصل تارة برفع جميع أجزائه، وأُخرى برفع بعضها، لم يعلم بقاءُ الجواز بعد رفع الوجوب؛ لتساوي احتمالي رفع البعض الّذي يتحقّق معه البقاء، ورفع الجميع الّذي معه يزول.

قلنا: الظاهر يقتضي البقاء، لتحقّق مقتضيه أوّلاً، والأصل استمراره. فلا يدفع بالاحتمال. وتوضيح ذلك: أنّ النسخ إنّما توجّه إلى الوجوب، والمقتضي للجواز هو الأمر، فيستصحب إلى أن يثبت ما ينافيه. وحيث إنّ رفع الوجوب يتحقّق برفع أحد جزئيه، لم يبق لنا سبيل إلى القطع بسقوط المنافي فيستمرّ الجواز ظاهراً. وهذا معنى ظهور بقائه.

والجواب: المنع من وجود المقتضي؛ فإنّ الجواز الّذي هو جزء من ماهيّة الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الأحكام الثلاثة الأُخر، لا تحقّق له بدون انضمام أحد قيودها إليه قطعاً، وإن لم يثبت علّيّة الفصل للجنس، لأنّ انحصار الأحكام في الخمسة يعدّ في الضروريّات. وحينئذٍ فالشكّ في وجود القيد يوجب الشكّ في وجود المقتضي. وقد علمت أنّ نسخ الوجوب، كما يحتمل التعلّق بالقيد فقط ـ أعني

المنع من الترك ـ فيقتضي ثبوت نقيضه الّذي هو قيد آخر، كذلك يحتمل التعلّق بالمجموع، فلا يبقى قيد ولا مقيّد؛ فانضمام القيد مشكوك فيه، ولا يتحقّق معه وجود المقتضي. ولو تشبّث الخصم في ترجيح الاحتمال الأوّل بأصالة عدم تعلّق النسخ بالجميع، لكان معارضاً بأصالة عدم وجود القيد، فيتساقطان.

وبهذا يظهر فساد قولهم في آخر الحجّة: «إنّ الظاهر يقتضي البقاء، لتحقّق مقتضيه، والأصل استمراره»، فإنّ انضمام القيد ممّا يتوقّف عليه وجود المقتضي، ولم يثبت.

إذا تقرّر ذلك، فاعلم: أنّ دليل الخصم لو تمّ، لكان دالّاً على بقاء الاستحباب، لا الجواز فقط، كما هو المشهور على ألسنتهم، يريدون به الإباحة. ولا الأعمّ منه ومن الاستحباب، كما يُوجَد في كلام جماعة. ولا منهما ومن المكروه، كما ذهب إليه بعض، حتّى انّهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه إلّا عن شاذّ، بل ربّما ردّ ذلك بعضهم نافياً للقائل به، مع أنّ دليلهم على البقاء كما رأيت ينادى بأنّ الباقي هو الاستحباب.

وتوضيحه: أنّ الوجوب لمّا كان مركّباً من الإذن في الفعل وكونه راجحاً ممنوعاً من تركهِ، وكان رفع المنع من الترك كافياً في رفع حقيقة الوجوب، لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الإذن في الفعل مع رجحانه؛ فإذا انضمّ إليه الإذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ، تكمّلت قيود الندب وكان الندب هو الباقي.

قوله: ﴿الأقرب عندي أنّ نسخ مدلول الأمر ... الخ﴾.

هذه المسألة أيضاً من أحكام الوجوب ولا ترتبط بالأوامر إلّا من جهة كون مدلولها ذلك عند الجمهور، فلا فرق بين كون الوجوب مدلولاً للامر أو غيره من الأدلّة اللفظيّة أو العقليّة وإن لم نسمّ الثاني نسخاً بل ارتباطها بالنسخ أولى من ربطها بالوجوب، إذ لا خصوصيّة للحكم المذكور بالوجوب، لجريانه في الندب وغيره من الأحكام، بل وغير الأحكام أيضاً، فالمناط في ذلك على ما بنوا عليه الاستدلال أنّه إذا رفع أمر مركّب فهل يحكم برفعه أجمع أو إنّما يحكم برفع ما تحقّق رفعه من أبعاضه ويحكم ببقاء الباقي، وحينئذٍ فقد يكون التركيب في نفس الحكم الثابت كما في المقام وقد يكون في متعلّقه كما إذا تعلّق الحكم بمقيّد ثمّ نسخ ذلك، فإنّه هل يحكم بارتفاعه عن خصوص القيد فيثبت المطلقة أو يحكم برفعه مطلقاً، وقد يكون نحو التركيب في ثبوت الحكم كما لو ثبت حكم على وجه العموم ثمّ نسخ ذلك، فإنّه هل يحكم برفعه كذلك؟ وإنّما يحكم برفع القدر المحقّق من جزئيّات ذلك العامّ لارتفاع العموم به ويحكم ببقاء الباقي. ويجري البحث المذكور بالنسبة إلى نسخ الوجوب العيني فإنّه هل يدلّ على رفع الوجوب من أصله أو إنّما يفيد رفع عينيّته، فلو احتمل وجوبه على سبيل التخيير ينى عليه بحكم الأصل، ثمّ إنّ نسخ الوجوب رفع له بطريق مخصوص. ويجري الكلام المذكور بعينه في ارتفاع الوجوب بغير نحو النسخ، كما إذا وجب شيء في حال ودلّ الدليل على ارتفاع الوجوب في حال أُخرى فهل يحكم حينئذٍ ببقاء الجواز أو لا؟ وحيث عرفت جريان الكلام بالنسبة إلى ما يتعلّق به الوجوب فيندرج في ذلك أيضاً ما إذا تعلّق الوجوب بوقت مخصوص، فإنّه يرتفع ذلك الواجب قطعاً بفوات وقته، وهل يحكم ببقاء الوجوب لأصل الفعل حتّى لا يتوقّف وجوب القضاء على أمر جديد أو يحكم بارتفاع الوجوب رأساً فيتوقّف وجوب القضاء على أمر آخر؟ وقد عنونوا بعض المسائل المذكورة بعنوان مستقلّ إلّا أنّه بعد تفصيل القول في المسألة يتبيّن الحال في الجميع، ونحن نفصّل الكلام في غيرها أيضاً إن شاء الله في المباحث الآتية.

ثمّ إنّ نسخ الوجوب كما عرفت هو رفعه فقد يتعلّق الرفع بنفس الوجوب أو بجزئه الأخصّ أو الأعمّ أو بجزئيه معاً، لا إشكال في وقوع الخلاف في الصورة الأُولى كخروج الأخيرين عن محلّ النزاع.

وأمّا الثالث فسيجيء في كلام المصنّف التصريح بخروجه عن محلّ البحث، لكن نصّ الشهيد الثاني وغيره باندراجه في محلّ الخلاف وهو المتّجه، لجريان الوجه الآتي بعينه في ذلك أيضاً، فإنّ ارتفاع الفصل قاض بارتفاع الجنس، فيندفع به ما يتخيّل من انتفاء الإشكال حينئذٍ في بقاء الجواز.

نعم قد لا يجري في بعض الوجوه المتخيّلة لارتفاع الجواز، ومجرّد ذلك لا يقضي بخروجه عن محلّ البحث، مع أنّ ظاهر إطلاقاتهم شمول النزاع للوجهين وإن كان الأظهر بالنظر إلى سياق كلامهم هو الصورة الأُولى خاصّة.

والمراد بالدلالة في المقام إمّا الدلالة اللفظيّة بأن يكون الدالّ على الوجوب هو الدالّ على بقاء الجواز بأن يفيد النسخ رفع جزئه الأخصّ فيكون الأعمّ مدلولاً لما دلّ على ثبوت الكلّ، أو لا دلالة له على الجواز وإثباته بواسطة اللفظ وإن كان ثبوته من جهة استصحاب الجواز، فالمدّعى حينئذٍ إثبات الجواز بواسطة اللفظ الدالّ على ثبوت الوجوب، والثاني هو المناسب لبعض أدلّتهم الآتية. وأما إثبات الجواز بواسطة أصالة البراءة أو الإباحة ونحوهما من غير تمسّك بثبوت الجواز أوّلاً بالأمر فممّا لا ربط له بالمقام بل هو من قول المنكر لدلالته على الجواز.

ثم إنّ الجواز المبحوث عنه هو الجواز بالمعنى الأعمّ الشامل للأحكام الأربعة، كما هو المنساق عن العبارة وإن لم يكن حصوله في المقام في ضمن الوجوب من جهة النسخ أو الشامل للثلاثة، حيث إنّ نسخ الوجوب دليل على عدم حصول الجواز في ضمنه وإسناد البقاء إليه مع أنّه أخصّ من المعنى الجنسي الحاصل في ضمن الوجوب نظراً إلى حصول الأعمّ في ضمنه وكون الخصوصيّة من لوازم نسخ الوجوب المأخوذ في عنوان المسألة. أو يراد به الجواز بالمعنى الأخصّ يعني خصوص الإباحة كما احتمله في النهاية، وسيأتي عن المصنّف

حكاية الشهرة عليه، وهو بعيد عن ظاهر العنوان إلّا أنّه سيأتي في احتجاج القائل بالبقاء توجيه ذلك، على أنّ ذلك ممّا لا دليل عليه كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله. ولا يجري بالنسبة إلى ما لا يعقل فيه الإباحة كما في العبادات. وقد يراد به الجواز في ضمن الاستحباب وهو الّذي تقتضيه حجّتهم على ذلك كما سيشير إليه المصنّف إلّا انّ القول به نادر حسب ما نصّ عليه المصنّف.

قوله: ﴿بل يرجع إلى الحكم الّذي كان قبل الأمر﴾ قيل عليه: إنّ رجوعه إلى الحكم الّذي كان قبل الأمر لا دليل عليه فالحقّ أنّه يصير من قبيل ما لا حكم فيه.

قلت: مبنى الإيراد المذكور على حمل الحكم الّذي كان قبل الأمر على ظاهر إطلاقهم ليشمل الحكم الثابت له قبل ذلك بالدليل الخاصّ أيضاً، وعلى هذا فالحكم بالرجوع إليه واضح الفساد، إذ لا معيد إلى الحكم الخاصّ بعد ارتفاعه بالأمر الدالّ على الوجوب. ولا يبعد أن يريد به رجوعه إلى الحكم الّذي لولا الأمر، فالمراد بالحكم الثابت له قبل الأمر هو الحكم الثابت بمقتضى الأصل عقليّاً كان كالإباحة والحظر العقليين، أو شرعيّاً كأصالة البراءة والإباحة الثابتتين بالشرع أو القاعدة الشرعيّة الثابتة في الشريعة، كما إذا نسخ وجوب قتل فاعل بعض الكبائر فإنّه يرجع إلى قاعدة تحريم قتل المسلم الثابتة بحكم الشرع بل العقل أيضاً، وما إذا نسخ وجوب الصدقة عند النجوى فإنّه يرجع إلى الاستحباب الثابت شرعاً بل وعقلاً لمطلق الصدقة، وما إذا نسخ وجوب صوم يوم معيّن فإنّه يرجع إلى قاعدة الاستحباب الثابت لمطلق الصوم إلى غير ذلك.

وحينئذٍ فما ذكره المدقّق المحشّي في رفع المتقدّم من تفسيره الحكم الّذي كان قبل الأمر بالحكم الأصلي الّذي يحكم به العقل من الإباحة أو الحظر الأصليّين دون الحكم الشرعي الّذي كان مرتفعاً بالأمر المنسوخ ليس على ما ينبغي، إذ قد عرفت أنّه لا مانع من الرجوع إليه إذا كان ذلك الحكم أصلاً شرعيّاً وقد خرج عنه من جهة الأمر فإذا نسخ ذلك رجع الأمر إلى الأصل المفروض هذا.

والمذاهب بالنظر إلى ظاهر الحال خمسة:

أحدها: القول ببقاء الجواز وهو يرجع إلى وجوه بل أقوال ثلاثة: بقاء الجواز بالمعنى الأعمّ من الأحكام الاربعة، أو الدائر بين الثلاثة حسب ما مرّ، أو الأخصّ وبقاء الاستحباب.

ثانيها: الرجوع إلى الحكم الثابت قبل الأمر.

ثالثها: الخلوّ عن الحكم.

رابعها: الرجوع إلى الحكم الثابت قبل الأمر من الإباحة أو الحظر العقليّين.

خامسها: ما اخترناه ويمكن إرجاع الأقوال الثلاثة المذكورة إلى الخامس.

وكيف كان فيدلّ على المختار أنّ الوجوب معنى بسيط في الخارج وقد دلّ عليه الأمر فإذا فرض رفعه بالنسخ ارتفع بالمرّة، إذ ليس مركّباً من أشياء ليقال بإمكان ارتفاع المركّب برفع بعض أجزائه حسب ما ذكره المصنّف في الاستدلال الآتي وتوهّمه القائل ببقاء الجواز فيما سيقرّره من الاحتجاج على مذهبه.

نعم إنّما يثبت له أجزاء تحليليّة عقليّة من الإذن في الفعل والمنع من الترك وغيرها إن ثبت كونها اُموراً ذاتيّة له، ومن البيّن أنّ ذلك لا يوجب تركّباً بحسب الخارج بأن يكون هناك موجودات متعدّدة منضمّة ليصحّ القول برفع بعضها دون بعض. فالاشتباه في المقام إنّما وقع من جهة الخلط بين التركيب العقلي والخارجي، بل قد مرّ التأمّل في كون المنع من الترك من أجزائه العقلية أيضاً حتّى قيل بكونه من لوازمه البيّنة بالمعنى الأعمّ. وإذا ثبت زوال الحكم المذكور من جهة النسخ بالمرّة فلابدّ فيه من الرجوع إلى الاُصول والقواعد الشرعيّة أو العقليّة حسب ما قرّرناه.

قوله: ﴿إنّ الأمر انّما يدلّ على الجواز بالمعنى الأعمّ﴾.

لا يخفى أنّ مدلول الأمر هو مفهوم الوجوب دون مفهوم الجواز غاية الأمر أنّه يصحّ أن ينتزع العقل منه مفهوم الجواز، ومجرّد ذلك لا يقضي بكون الجواز مدلولاً لفظيّاً له، ولو سلّم كونه مدلولاً لفظيّاً له في الجملة فالقدر الّذي يكون مدلولاً له هو الجواز

المتّحد مع الوجوب المرتفع بارتفاعه، وذلك لا يستلزم كون الجواز مع قطع النظر عن اتّحاده بالوجوب مدلولاً له حتّى يكون الجواز المطلق ـ أعني مفهوم الجواز في نفسه ـ مدلولاً للأمر، فيعمّ الجواز المتّحد بالوجوب وبغيره من الأحكام المضادّة له، فيكون الدلالة عليه باقية بعد ارتفاع الوجوب، فيتوقّف بقاؤه حينئذٍ على ضمّ أحد القيود لتقوّمه بها حسب ما توهّموه في المقام. ولو سلّم كون الجواز المطلق مدلولاً له بعد ارتفاع الوجوب فلا مانع من القول بدلالته عليه من دون ثبوت انضمام شيء من القيود إليه ألا ترى أنّه يصحّ التصريح بالإذن في الفعل على سبيل الإطلاق الشامل للأحكام الأربعة من دون بيان شيء من الخصوصيّات المنضمّة إليه.

غاية الأمر أنّه لابدّ من كون ذلك الإذن متحقّقاً بحسب الواقع في ضمن أحد الوجوه الأربعة لتقوّمه بواحد منها. ومن البيّن حينئذٍ أنّ توقّف حصول الإذن على أحد القيود المذكورة بحسب الواقع لا يقضي بنفي الإذن المدلول عليه بالعبارة مع عدم ثبوت شيء من تلك الخصوصيّات، فدفع دلالته على الإذن من جهة انتفاء الدليل على الخصوصيّة ممّا لا وجه له أصلاً. وحينئذٍ فقوله فادّعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول كما ترى، إذ المدّعى حينئذٍ دلالته على الإذن بنفسه لابقاء الإذن كذلك من دون انضمام شيء من الخصوصيّات إليه بحسب الواقع. هذا بناءً على ظاهر عنوانه والمصرّح به في كلام بعضهم من كون الكلام في الدلالة اللفظيّة.

نعم لو أراد بذلك رفع دلالته عليه من جهة الاستصحاب ـ نظراً إلى أنّه لمّا ثبت الجواز والمنع من الترك قبل النسخ من جهة دلالة الأمر عليهما كان قضيّة الاستصحاب بقاء الجواز الثابت، إذ غاية ما يقتضيه النسخ هو رفع الثاني دون الأوّل ـ كان له وجه، إذ لا يعقل استصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع ما يقوّمه.

ويمكن المناقشة فيه: بأنّه إن أُريد من الحكم ببقائه بنفسه بقاؤه «بشرط لا» من دون انضمام شيء من الخصوصيّات إليه فالأمر كما ذكره، إلّا أنّه ليس مقصود

القائل بالبقاء قطعاً، ضرورة عدم إمكان وجود المبهم في الخارج فضلاً من بقائه. وإن أُريد الحكم ببقائه «لا بشرط شيء» فلا وجه إذن لعدم معقوليّته.

وغاية ما يلزم من إبهامه واشتراكه بين الأحكام الأربعة عدم دخوله في الوجود من دون انضمام واحد من تلك القيود إليه، ضرورة استحالة الحكم ببقائه من دون انضمام شيء منها إليه بحسب الواقع لا مطلقاً.

فغاية الأمر أن يكون استصحابه مستتبعاً لثبوت إحدى تلك الخصوصيّات للإذن المفروض، لعدم إمكان خروجه واقعاً عن أحد تلك الأقسام.

والقول بأنّ وجود تلك الخصوصيّات أيضاً مخالف للأصل فيعارض أصالة بقاء الإذن مدفوع بأن بقاء الإذن مستتبع لواحد منها قطعاً، ضرورة أنّه لابدّ من كون الإذن بحسب الواقع على نحو مخصوص فهو من لوازم بقاء الإذن، ومن البيّن أنّ وجود لوازم الشيء وتوابعه وضروريّاته لو كانت مخالفة للأصل لم يمنع من إجراء الاستصحاب في المتبوع ولم يعارضه، وإلّا لم يجر الاستصحاب في كثير من المقامات المسلّمة عندهم. ألا ترى أنّه لا كلام عندهم في جواز استصحاب الحياة مع توقّفه على أُمور كثيرة وجوديّة من الأكل والشرب وغيرهما، فإنّها وإن كانت مخالفة للأصل في نفسها إلّا أنّها لمّا كانت من توابع بقاء الحياة عادة لم يمنع من جريان الاستصحاب فيها.

قوله: ﴿وانضمام الإذن في الترك إليه ... الخ﴾.

محصّله أنّ الفصل الّذي ينضمّ إلى الجنس المذكور حاصل في المقام، فإنّ الإذن في الترك لازم لرفع المنع من الترك فيكون الإذن في الفعل قابلاً للاستصحاب، إذ ليس إذن باقياً بنفسه بل بالفصل المفروض، فإذا ثبت الفصل المذكور بما ذكرناه ثبت بقاء الإذن حينئذٍ بالاستصحاب وتمّ المدّعى.

وأجاب عن ذلك بقوله: ﴿موقوف على كون النسخ متعلقاً بالمنع من الترك ... الخ﴾.

ويمكن تقرير ذلك بوجهين:

أحدهما: أنّ مفاد رفع المنع من الترك هو الإذن في الترك دون رفع أصل

الوجوب فإن كان النسخ متعلّقاً بخصوص المنع من الترك صحّ ما ذكر دون ما إذا تعلق بالمجموع.

ثانيهما: أنّ انضمام الإذن في الترك إلى الإذن في الفعل موقوف على كون النسخ متعلّقاً بخصوص المنع من الترك، إذ لو تعلّق بالمجموع لم يعقل انضمامه إليه.

ويرد على الأوّل: أنّ المنع من الترك مرتفع عند نسخ الوجوب قطعاً فإمّا أن يكون هو المرتفع خاصّة أو يكون المرتفع هو وغيره، ومن البيّن أنّ رفع المنع من الترك في معنى الإذن فيه في الصورتين، فلا فرق إذن بين الوجهين إلّا أن يقال: إنّ هناك فرق بين تعلّق الرفع بنفس المنع من الترك ـ سواء لوحظ وحده أو مع غيره ـ وتعلّقه بمفهوم الوجوب، فإنّ رفع الوجوب لا يستلزم الإذن في الترك إذ قد يكون مسكوتاً عنه أو خالياً عن الحكم.

ويضعّفه: أنّه إمّا أن يقال بكون استلزام رفع المنع من الترك للإذن فيه عقليّاً بأن يكون مفاد الاذن في الترك بعد المنع منه مساوقاً لرفع المنع من تركه وحينئذٍ فلا ريب في حصول ذلك عند رفع الوجوب أيضاً، أو يقال بكونه لازماً عرفيّاً له حيث إنّ مفاد رفع المنع من الترك عرفاً هو الإذن فيه، وإن كان الإذن في الترك غير لازم لرفع المنع منه عقلاً وحينئذ فلا ريب أيضاً في كون المفهوم العرفي من قوله لا يجب عليك هذا الفعل كونه مأذوناً في تركه فلا وجه للفرق بين الوجهين.

وعلى الثاني: بأنّه لمّا كان قضيّة الأصل بقاء الإذن كان النسخ متعلّقاً بخصوص المنع من الترك، وحينئذٍ فيضمّ [الإذن في الترك إلى][1] الإذن في الفعل على انضمام الفصل ـ أعني الإذن في الترك ـ إليه مانعاً من جريان الاستصحاب نظراً إلى عدم العلم بحصول ما يتوقّف عليه، فإنّه إمّا أن يراد بعدم العلم بحصول ما يتوقّف عليه عدم العلم بحصوله في نفسه أو عدم العلم بحصول انضمامه إليه[2]،

---

(١) لم يرد في ق ١.

(٢) العبارة من قوله: وحينئذٍ إلى هنا مشوّشة غير واضحة المعنى، فلاحظ.

أمّا الأوّل فقد عرفت وهنه، وأمّا الثاني فلأن مجرّد الاستصحاب قاضٍ بحصوله، فإنّه إذا كان الإذن في الترك حاصلاً وكان الإذن في الفعل مستصحباً حصل انضمام أحدهما إلى الآخر، ولا يعارض الاستصحاب المذكور أصالة عدم الانضمام، فإنّ الانضمام أمر اعتباري من توابع الاستصحاب المذكور وضروريّاته، وقد عرفت أنّ أصالة عدم التابع لا يعارض استصحاب المتبوع.

والحاصل: أنّه يتوقّف استصحاب الجنس على حصول ما ينضمّ إليه من أحد الفصول، فإذا حصل ذلك الفصل حصل الانضمام من استصحابه.

ثمّ إنّه قد بقي في كلامه أُمور:

أحدها: أنّه إن أراد بالإذن في الترك الإذن المساوي للإذن في الفعل لم يتّجه جعله لازماً لرفع الوجوب، فإنّ اللازم له هو الإذن الأعمّ. وإن أراد به المعنى الأعمّ لم يتّجه عدّه فصلاً للإذن في الفعل، ضرورة كونه معنى إبهاميّاً مشتركاً بين الأحكام الأربعة كالإذن في الفعل، ومع انضمام أحدهما إلى الاخر إنّما يقلّ الاشتراك، لدورانه حينئذٍ بين أحكام ثلاثة، فكيف يعقل حينئذٍ تحصّله به وخروجه عن الإبهام.

ثانيها: أنّ المستفاد من كلامه أنّه لو تعلّق النسخ بالمنع من الترك صحّ ما ذكر من الاستدلال فيحكم حينئذٍ ببقاء الجواز، إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام وقد عرفت وهنه، فإنّ الوجوب معنى بسيط بحسب الخارج فبعد ارتفاع المنع من الترك يرتفع الوجوب من أصله سواء جعلناه فصلاً له أو لازماً.

ثالثها: أنّ إخراج الصورة المذكورة عن محلّ الكلام ـ كما يفيد صريح قوله: إذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه ـ غير متّجه حسب ما مرّت الإشارة إليه.

قوله: ﴿والمقتضي للمركّب مقتضٍ لأجزائه﴾.

لا يخفى أنّ المقتضي للمركّب إنّما يكون مقتضياً لأجزائه من حيث اقتضائه للمركّب، فإذا فرض ارتفاع المركّب ارتفع اقتضاؤه لأجزائه، إذ لا اقتضاء بالنسبة

إليها استقلالاً وإنّما هي مقتضاه باقتضائه للكلّ، ومع الغضّ عن ذلك فالمراد بكون الأمر مقتضياً للجواز اقتضاؤه إيّاه ابتداءاً أو استدامة فإن أُريد الأوّل فمسلّم ولا يفيد المدّعى، وإن أُريد الثاني فممنوع وكونه مقتضياً للجواز حال اقتضائه الوجوب لا يقضي بحصول الاقتضاء مع ارتفاع الوجوب، وإمكان رفع المركّب بارتفاع أحد جزئيه وارتفاعهما معاً، فإنّه إذا جاز الوجهان ولم يعلم خصوص أحدهما لم يكن في اللفظ اقتضاء ودلالة على خصوص أحد الوجهين، فيكون ذلك نظير العامّ المخصّص بالمجمل فكما لا يحكم هناك بإخراج الأقلّ وإدراج غيره تحت العامّ بل يتوقّف في الحكم إلى أن يجيء البيان فكذا في المقام، فليس إذن في الأمر اقتضاء لبقاء الجواز إلّا أن يقال: إنّ المقصود أنّ ثبوت الجواز في ضمن ثبوت الوجوب قاض ببقائه من جهة الاستصحاب فليس المقصود الاستناد إلى الدلالة اللفظيّة وكون اللفظ مقتضياً لبقاء الجواز بل المقتضى له هو الاستصحاب بعد دلالة اللفظ على حصوله. وحينئذٍ يرد عليه ما مرّت الإشارة إليه.

قوله: ﴿لأنّ الفصل علّة لوجود الحصّة الّتي ... الخ﴾.

كان مرادهم بعلّية الفصل للجنس أنّ وجود الجنس مستند إلى وجود الفصل بأن يكون المتأصّل بحسب الوجود في الخارج هو الفصل ويكون الجنس موجوداً بوجود الفصل تبعاً له لاتّحاده به، فهناك وجود واحد ينسب أصالة إلى الفصل وتبعاً إلى الجنس وهما متّحدان بحسب الوجود.

نعم يتصوّر العلّية الحقيقيّة في الأنواع المركّبة بين ما يحاذي الفصل والجنس فإنّهما متغايران بحسب الوجود.

وقد يقال: إنّ المراد من علّية الفصل للجنس أنّه علّة لصفات الجنس في الذهن كالتعيين وزوال الإبهام، فهو علّة له من حيث إنّه موصوف بتلك الصفات، وإلّا فليس علّة له في العقل، وإلّا لزم أن لا يعقل الجنس بدون الفصل ولا في الخارج، وإلّا تغايرا في الوجود وامتنع الحمل.

وأنت خبير بما فيه كيف ولو أُريد ذلك لم ينفع المستدلّ في شيء، إذ لا ربط

لذلك بانتفاء الجنس في الخارج من جهة انتفاء الفصل حسب ما ادّعاه المستدلّ.

قوله: ﴿فقال إنّهما معلولان لعلّة واحدة﴾.

لا يخفى أنّ القول المذكور أيضاً كاف في ثبوت ما يريده المستدلّ فإنّهما إذا كانا معلولين لعلّة واحدة كان زوال أحدهما كاشفاً عن زوال علّته القاضي بزوال المعلول الآخر، فالتمسّك في دفع الاستدلال بقيام هذا الاحتمال ممّا لا وجه له.

ويدفعه: أنّه ليس المقصود من إبداء الاحتمال المذكور إلّا دفع الحكم بكون الفصل علّة للجنس وبيان كون ذلك من المسائل الخلافية، والمقصود من ذلك عدم وضوح الحال في المسألة لا حصر الوجه فيه في القولين المذكورين حتى يقال بكون كلّ منهما كافياً في إثبات المقصود.

قوله: ﴿ولا نسلّم أنّ ارتفاعه مطلقاً ... الخ﴾.

ما ذكره ظاهر بالنسبة إلى بعض العلل الناقصة كالشرائط، وأمّا العلّة المقوّمة لوجود المعلول فلا يعقل ذلك فيه سيّما في المقام لما عرفت أنّه لا تغاير بحسب الخارج بين الجنس والفصل وإنّهما متّحدان في الوجود متغايران في لحاظ العقل وتحليله وحينئذٍ فيقال إنّ الموجود بالذات هو الفصل، والجنس إنّما يوجد تبعاً له من جهة الاتّحاديّة به، فكيف يعقل حينئذٍ بقاء وجود الجنس بذلك الوجود بعد انتفاء الفصل المفروض، غاية الأمر إمكان حصوله حصّة أُخرى منه بوجود فصل آخر.

قوله: ﴿مقتض لثبوت الإذن فيه﴾ قد عرفت أنّه إن أراد اقتضاءه للإذن في الفعل على الوجه الشامل للإباحة وغيرها ممّا عدا الحرمة فمسلّم وليس فصلاً، وإن أراد اقتضاءه للإذن في الفعل على الوجه الّذي يساوي الترك فممنوع.

قوله: ﴿ظهر أنّه ليس المدّعى ... الخ﴾ هذا صريح في كون المراد بقولهم بقي الجواز في عنوان المسألة هو الجواز بالمعنى الأخصّ.

وقد عرفت أنّ إسناد البقاء إليه غير متّجه وما يذكره من التوجيه لا يصحّح ذلك.

والحاصل: أنّ إرادة المعنى المذكور بعيد عن التعبير المذكور جدّاً. ثمّ إنّك

قد عرفت أنّ ما يفيد بقاء الجواز بالمعنى الجنسي على فرض صحّته إنّما هو الاستصحاب دون الأمر، فإنّه بعد تعلّق النسخ به ودورانه بين الوجهين لا يبقى هناك دلالة لفظيّة على بقاء الجنس حتّى يصحّ القول بثبوته بالأمر.

وقد يوجّه ذلك بأنّ المراد استناد ثبوت الجواز إلى الأمر في الجملة ولو باستناد ثبوته الاولى إليه واستناد بقائه حينئذٍ إلى الاستصحاب.

قوله: ﴿فإن قيل رفع المركّب ... الخ﴾.

يمكن تقرير الإيراد المذكور بوجهين:

أحدهما: أن يكون معارضة وإثباتاً لانتفاء المقتضي في المقام بأن يقال: إنّ نسخ الوجوب رفع له في الخارج، وكما يكون رفع المركّب برفع أحد جزئيه كذا يكون برفعهما معاً، فبعد ثبوت الرافع المذكور ودورانه بين الوجهين لا يبقى دلالة في لفظ الأمر على بقاء الجواز، فيرجع إلى ما قرّرناه من الإيراد عند تقرير الاحتجاج. فالمقصود من قوله: لم يعلم ببقاء الجواز، عدم دلالة اللفظ عليه المقتضي لبقائه فلا يعلم بقاؤه وقوله في الجواب: انّ الظاهر يقتضي البقاء، يعني بقاء الجواز لتحقّق مقتضيه أوّلاً أي الأمر الدالّ عليه قبل النسخ فيقضي الاستصحاب ببقائه فمحصّل الإيراد دفع الاقتضاء اللفظي، ومحصّل الجواب تسليم ذلك والتمسّك بمجرّد استصحاب الجواز.

ثانيهما: أن يكون منعاً لوجود المقتضي، لدوران الأمر فيه بين وجهين يكون المقتضي موجوداً على أحدهما منتفياً على الآخر، فلا يعلم حينئذٍ بقاء الجواز بعد رفع الوجوب نظراً إلى عدم العلم بثبوت مقتضيه.

وتوضيحه أن يقال: إنّ الموانع الحاصلة قد تكون مانعة من تأثير المقتضي مع كونه مقتضياً في حال المنع إلّا أنّها لا تؤثّر لوجود المانع، وقد تكون مانعة لأصل اقتضاء المقتضي حتّى إنّه لا يكون مقتضياً أصلاً بعد وجود المانع.

فالأوّل يمكن التمسّك في رفعه عند الشكّ في حصوله بأصالة عدم المانع بخلاف الثاني، فإنّه مع احتمال وجود المانع المفروض لا علم بوجود المقتضي،

إذ الشكّ في حصول المانع المفروض يرجع إلى الشكّ في حصول المقتضي، والمفروض في المقام من هذا القبيل، فإنّه وإن كان رفع المركّب هنا برفع جزئيه لم يبق هناك مقتضي الجواز، وإذا رجع الحال إلى الشكّ في وجود المقتضي فلا يتمّ ما ذكر من الحكم بوجود المقتضي، وحينئذٍ فمحصّل الجواب أنّ لمّا كان المقتضي حاصلاً قبل طروّ المانع المذكور فالأصل بقاؤه إلى أن يثبت خلافه، وقضيّة ذلك بقاء الجواز لبقاء مقتضيه.

لكن يرد عليه حينئذٍ أنّ مجرّد بقاء استصحاب المقتضي غير مانع في المقام، إذ لا أقلّ في مداليل الألفاظ من حصول الظنّ فلا يعوّل فيها على مجرّد الأصل. ودعوى حصول الظنّ في المقام كما قد يومئ إليه قوله:إنّ الظاهر يقتضي البقاء ممنوعة بعد دوران الأمر في رفع المركّب بين الوجهين المذكورين، وكون أحدهما أقرب إلى الأصل لا يفيد الظنّ بإرادته كما هو الحال في تخصيص العامّ بالمجمل. وقد مرّ تفصيل الكلام فيه في محلّه.

ويمكن تقرير الجواب على الوجه الأوّل أيضاً بأن يراد به إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى نفس الجواز وإن لم نقل بجريانه بالنسبة إلى نفس المقتضي ولم نحكم ببقائه بعد طروّ النسخ، إلّا أنّه لمّا كان المقتضي موجوداً قبل النسخ والجواز حاصلاً به كان الجواز مستصحباً إلى أن يثبت خلافه وإن كان وجود المقتضي بعد النسخ مشكوكاً فيه، فإنّه لا ينافي جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الجواز، فعلى هذا يكون الضمير في قوله: والأصل في استمراره، راجعاً إلى الجواز أو ما بمعناه لا إلى المقتضي.

فظهر بما قرّرناه اندفاع ما أورد في المقام من عدم ارتباط الإيراد المذكور بشيء من مقدّمات المستدلّ ولا يصحّ جعله معارضة بل هو منع للمدّعى بعد الاستدلال عليه، وكذا ما ذكر من الإيراد على الاستدلال بالوجه الثاني من الوجهين المتقدّمين، واحتمل أن يكون ذلك هو مراد المورد لكنه خلط في تقريره، ألا ترى أنّه قرّر الاستصحاب بالنسبة إلى نفس الجواز الظاهر في كون السؤال في بقائه لابقاء مقتضيه.

وأنت بعد التأمّل فيما ذكر تعرف ضعف جميع ذلك فلا حاجة إلى التطويل.

قوله: ﴿والجواب المنع من وجود المقتضي﴾.

أورد عليه بأنّ ما ذكره سنداً للمنع لا ربط له بنفي وجود المقتضي، فإنّ عدم حصول المقتضي لا يدلّ على عدم وجود المقتضي لإمكان استناد انتفائه إلى وجود المانع.

ويدفعه: أنّ المقتضي للجواز حسب ما يؤول إليه كلام المستدلّ هو الاستصحاب وهو مدفوع بما سنبيّنه، فيكون ما ذكره دفعاً لثبوت المقتضي، وحيث إنّ دفعه مبنيّ على عدم إمكان بقاء الإذن بنفسه بيّن ذلك بما قرّره ولو على القول بعدم علّية الفصل للجنس، فالإيراد المذكور كأنّه بالنظر إلى بادئ الرأي مع قطع النظر عن ملاحظة ما ذكره في الجواب، وأمّا بعد التأمّل فيه فلا مجال للإيراد المذكور أصلاً كما لا يخفى، وقوله في آخر كلامه: فإنّ انضمام القيد ممّا يتوقّف عليه وجود المقتضي، صريح في ذلك.

قوله: ﴿لأنّ انحصار الأحكام في الخمسة﴾.

لا يخفى أنّه لابدّ أن يكون للإذن في الفعل مرتبة معيّنة بحسب الواقع من البلوغ إلى درجة المنع من الترك وعدمه، وبلوغه في الثاني إلى درجة رجحان الفعل وعدمه وبلوغ الترك في الثاني إلى درجة الرجحان وعدمه، ولا يعقل خلوّه عن إحدى المراتب المذكورة فبعد الحكم بتحقّق الإذن في المقام يتبعه القول بحصول إحدى تلك المراتب له عمّا سوى المرتبة الأُولى.

غاية الأمر أنّه لابدّ من القول بحصول ما يوافق الأصل منها بعد تحقّق الإذن، ولا يمكن أن يعارضه أصالة عدم الخصوصيّة المذكورة، فإنّ تلك الخصوصيّة تابعة لبناء الإذن، وقد عرفت أنّ أصالة عدم التابع لا يعارض أصالة بقاء المتبوع، كما يعرف ذلك من تتبّع موارد جريان الاستصحاب كما مرّت الإشارة إليه.

قوله: ﴿لكان معارضاً بأصالة عدم القيد﴾.

قد عرفت أنّ الإذن في الترك حاصل على الوجهين فلا وجه للقول بأصالة عدمه إلّا أن يقال: إنّه مع تعلّق النسخ بالجميع لا يحصل هناك إذن في الترك، وهو كما ترى، كما تقدّمت الإشارة إليه.

نعم قد يتخيّل أنّ الانضمام أيضاً على خلاف الأصل وهو إنّما يحصل بناءً على بقاء الجواز فيكتفي به في معارضة الاستصحاب المذكور، وكأنّه أشار إلى ذلك بقوله: فإنّ انضمام القيد ممّا يتوقّف عليه وجود المقتضي، وفيه ما قد عرفت من أنّ الانضمام أمر اعتباري تابع لبقاء الإذن فلا يمكن أن يعارض به أصالة بقائه هذا.

ولنختم الكلام في الأوامر بذكر مسائل يتعلّق بها قد يتداول إيرادها في جملة مباحثها، ولم يتعرّض المصنّف لبيانها ونحن نفصّل الكلام فيها:

## ـ أحدها ـ

أنّه إذا تعلّق الأمر بموقّت فهل يفوت وجوب الفعل بفوات الوقت أو أنّه لا يسقط وجوب أصل الفعل لفوات وقته؟ فيجب الإتيان بعد الوقت أيضاً إذا لم يأت به في وقته، فيكون وجوب القضاء بالأمر الجديد على الأوّل وبالأمر الأوّل على الثاني قولان. وهذه المسألة جزئيّة من قاعدة كلّية وهي انّه إذا تعلّق الأمر بمقيّد ثمّ فات المقيّد أو لم يتمكّن المكلّف من الإتيان به كذلك فهل يجب الإتيان بالمطلق أو لا؟ سواء كان تقييده بزمان أو مكان أو آلة أو كيفيّة خارجة أو نحوها، وهي قريبة المأخذ من المسألة المتقدّمة بل المناط فيها واحد في الحقيقة كما أشرنا إليه ثمّة.

وهنا مسألة أُخرى نظير المسألة المذكورة وهي أنّه إذا تعلّق الأمر بالكلّ فلم يتمكّن المكلّف من الإتيان ببعض أجزائه فهل يسقط التكليف بالكلّ أو أنّه يجب الإتيان به على حسب ما يتمكّن من أجزائه إلّا أن يقوم دليل على السقوط؟

وأيضاً إذا تعمّد ترك الإتيان ببعض أجزائه فهل الأصل حصول الامتثال على قدر ما يأتي به منها أو أنّه لا امتثال إلّا بأداء الكلّ؟ ونحن نفصّل البحث في جميع الصور المذكورة إن شاء الله تعالى إلّا أنّا نتكلّم أوّلاً فيما هو محلّ البحث في المقام ثمّ نتبعه بالكلام عن سائر الأقسام.

فنقول: إذا صدر من الآمر توقيت الفعل بزمان مخصوص، فإمّا أن يتعلّق الأمر بالفعل مقيّداً بالزمان المفروض، أو يتعلّق بالفعل مطلقاً ثمّ يأمر بإتيانه في الوقت المعيّن، وعلى التقديرين فإمّا أن يعلم أنّ المطلوب حصول المقيّد بما هو مقيّد، أو يعلم كون كلّ من المطلق والخصوصيّة مطلوباً له، أو لا يعلم شيء من الأمرين، والحال في الأوّل والثاني ظاهر، وأمّا الثالث فهل الأصل إلحاقه بالصورة الأُولى أو الثانية؟ اختلفوا فيه على قولين والمعروف بينهم هو الأوّل، فقالوا يتوقّف وجوب القضاء على أمر جديد، وقيل بعدم توقّفه بالمرّة ووجوب القضاء بعد فوات الوقت من جهة الأمر الأوّل.

وبنى العضدي الخلاف في ذلك على أنّ المأمور به في قولنا: صم يوم الجمعة شيئان في الخارج أو شيء واحد، فالمطلق والخصوصيّة متعدّدان بحسب الوجود الخارجي في الأوّل ومتّحدان على الثاني وإن تعدّدا بحسب المفهوم الذهني، وعبّر عن كلّ منهما بلفظ وجعل ذلك مبنيّاً على الخلاف في كون الجنس والفصل متميّزين بحسب الوجود الخارجي في الأوّل ومتّحدان على الثاني وإن تعدّد بحسب المفهوم الذهني، وعبّر عن كلّ منهما بلفظ وجعل ذلك مبنيّاً على الخلاف في كون الجنس والفصل متميّزين بحسب الوجود الخارجي أو متّحدين، ومقصوده أنّ اتّحاد المطلق والخصوصيّة بحسب الوجود مع تعلّق التكليف بالمقيّد قاضٍ بانتفاء التكليف بالمطلق بعد فوات قيده قطعاً، إذ المفروض انتفاء المأمور به بفوات ذلك قطعاً، وتكليفه بحصّة أُخرى من المطلق يتوقّف على أمر جديد فلا يعقل القول بوجوب المطلق حينئذٍ بالأمر الأوّل، وأمّا إذا قيل بكونهما شيئين بحسب الوجود بعد تعلّق الوجوب بهما يتّجه القول ببقاء وجوب المطلق بعد فوات القيد استصحاباً لوجوبه الثابت حال وجود القيد من غير قيام دليل على ارتفاعه بارتفاعه.

وأورد عليه:

تارة: بأنّ كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الأوّل ولا ينافي كونه بأمر جديد، لاحتمال أن يكون غرض الآمر الإتيان بهما مجتمعاً فمع انتفاء أحدهما ينتفي الاجتماع.

وأُخرى: بأنّه لا يفيد كونهما شيئاً واحداً في نفي كون القضاء بالأمر الأوّل لاحتمال كون المراد هو الإتيان بالمطلق لا بشرط الخصوصيّة وإنّما ذكر المقيد لحصول المطلق في ضمنه من غير اعتبار الخصوصيّة الحاصلة معه فلا ينتفي المطلق بفوات القيد.

واورد على الأوّل بما عرفت: من أن المأمور به إذا كان متعدّداً في الخارج لم يكن مجرّد زوال أحدهما قاضياً بزوال الآخر، وقضيّة الأصل حينئذٍ بقاؤه.

نعم لو علم إناطة أحدهما بالآخر في ثبوت الحكم ثبت ذلك إلّا أنّه غير معلوم، بخلاف ما إذا كانا متّحدين في الخارج فإنّ ارتفاع أحدهما عين ارتفاع الآخر.

ويدفعه: أنّ ذلك لو تمّ فإنّما يتمّ إذا تعلّق الوجوب بكلّ من الأمرين وشكّ في ارتباط وجوب أحدهما بالآخر، فإنّه قد يقال حينئذٍ بأصالة عدم ربط الأمر بأحدهما للأمر بالآخر مع أنّه مشكل أيضاً.

وأمّا إذا قيل بتعلّق الأمر بهما تبعاً من غير تعلّقه بخصوص شيء منهما إلّا بالتبع على نحو وجوب المقدّمة على القول به فلا مجال لما ذكر، فإنّه مع الشكّ في تعلّق الأمر بالمجموع من حيث هو مجموع أو بخصوص كلّ منهما لا يعقل القول بكون الأصل تعلّقه بكلّ منهما، ولا لاستصحاب بقاء وجوب أحدهما بعد انتفاء الآخر، وحينئذٍ فالإيراد المذكور يتّجه جدّاً. لكن يرد على الثاني خروج الفرض المذكور عن محلّ النزاع فإنّ مورد البحث ما إذا كانت الخصوصيّة مطلوبة إذ المفروض توقيت الوجوب وكون الخارج عن الوقت قضاءً فلا وجه لإبداء الاحتمال المذكور.

ويمكن توجيهه بفرض الخصوصيّة مطلوبة على الاستقلال من غير أن تكون مخصّصة لأصل الطلب فيرجع التكليف بالصيام في يوم الجمعة في المثال المذكور إلى أمرين مستقلّين على ما هو الحال في التكليف بالحجّ في السنة الأُولى والأمر بأداء الدين عند حلوله وما أشبه ذلك، فإنّ الطلب في تلك المقامات وإن تعلّق بأمر

واحد في الخارج لا تعدّد فيه بحسب الوجود إلّا أنّه بحسب المراد الواقعي ينحلّ إلى أمرين:

أحدهما: التكليف به من حيث حصول المطلق في ضمنه، فيكون المطلوب بهذا الاعتبار مطلق الصيام من غير اعتبار الخصوصيّة في أصل المطلوبيّة.

والآخر: التكليف به مع اعتبار الخصوصيّة فيه بمعنى الأمر بالمبادرة إليه، فيكون الآمر قد جمع بين التكليفين في خطابه المذكور.

وفيه: أنّ الأمر المذكور خارج عن مدلول الخطاب وإنّما يثبت بدليل من خارج، وإلّا فلا يعقل استفادة التكليفين المذكورين من الأمر الواحد المتعلّق بالفعل الواحد، لوضوح تنافي الاعتبارين المذكورين وتضادّهما فيمتنع اجتماعهما فيه.

وقد يورد عليه أيضاً: بأنّ الاحتمال المذكور إنّما يتصوّر فيما ذكر من الجنس والفصل، إذ لا تقوّم للجنس بدون الفصل في الخارج دون ما نحن فيه من القيد والمقيّد كالصوم ويوم الجمعة ـ مثلاً ـ فإنّهما شيئان متمايزان في الخارج لا يعقل اتّحادهما، لخروج الزمان عن ماهيّة المأمور به وإنّما قيّد به لكونه ظرفاً للفعل ومطلقه من ضروريّات المأمور به ولا يعقل تعلّق الطلب به.

وهو سهو ظاهر، إذ ليس المراد من القيد في المقام نفس الزمان المخصوص وإنّما هو الإيقاع المخصوص ولا شكّ في اتّحاده مع المطلق بل هو أولى بالاتّحاد من الجنس والفصل، لأنّهما ماهيّتان مختلفتان بحسب الحقيقة.

فقد يتوهّم لذلك تمايزهما في الخارج بخلاف المطلق والمقيّد، لاتّحادهما بحسب الخارج والحقيقة وإنّما يختلفان بحسب الاعتبار، فلا يعقل التمايز بينهما في الخارج وإلّا لزم القول بتركّب البسائط الخارجيّة والأُمور الاعتباريّة من أُمور كثيرة متمايزة في الخارج وهو خلاف الضرورة، وبناء كلام الخصم على ذلك غير ظاهر بل الظاهر ابتناؤه على ما مر في المسألة السابقة من القول بجواز استصحاب الوجوب بعد نسخ الجواز.

فظهر أنّ تفريع المسألة على مسألة الجنس غير متّجه. على أنّه إمّا يقال بعلّية الفصل للجنس أو بكونهما معلولين لعلّة واحدة، وعلى الوجهين فيمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر. وأمّا الحاصل بسائر الفصول فموجود آخر غير الأوّل ففرض تمايزهما في الخارج لا يفيد المقصود، لأنّه لا يقتضي جواز الانفكاك، فكان الأولى إذن بناؤها على جواز الانفكاك وعدمه لا على مجرّد التمايز، لكنّه أيضاً غير واضح، إذ الكلام هنا في المطلوبيّة ولا إشكال في جواز الانفكاك فيها.

ثمّ القول بتمايز الجنس والفصل بحسب الخارج واضح الفساد كما تقرّر في محلّه، وإلّا لامتنع حمل أحدهما على الموجود الخارجي، لوضوح أنّ المركّب من الداخل والخارج خارج عن الشيء لا يصحّ حمله عليه، ثمّ لو فرضنا صحّة ذلك بحسب التدقيق العقلي وقلنا بجواز انفكاك أحدهما عن الآخر أيضاً كذلك فلا شكّ في خروجه عن المفهوم العرفي، إذ لا يكاد يفهم من المقيّد الخارجي إلّا أمر واحد لا تركّب فيه بحسب العرف.

ومن البيّن أنّ المدار في مداليل الخطابات على فهم العرف، لتوجّهها إلى عامّة الناس ومنهم أهل البوادي والقرى وأمثالهم، وقد لا يكون التكليف مستفاداً من الألفاظ وإنّما يستفاد من إجماع أو نحوه ممّا لا يكون له ظاهر يعوّل عليه، وإنّما يدور الأمر إذن مدار القدر المتيقّن، وعلى الوجهين فالقدر المعلوم تعلّق الطلب بالخصوصيّة سواء قلنا بتمايزها عن المطلق أو لم نقل، فيرجع في غيره إلى أصل البراءة.

والحاصل أنّ الاحتمال الأوّل في المقام واضح الفساد، وعلى فرضه فاستصحاب الأمر المتعلّق بالمطلق أيضاً بيّن البطلان.

وأورد عليه أيضاً بأنّ الجنس لا يتقوّم في الخارج إلّا بالفصل سواء قلنا بتمايزهما فيه أو لا، فيتوقّف بقاء الجنس عند زوال فصله على وجود فصل آخر، فكما أنّ الأصل بقاء الجنس كذا الأصل عدم قيام فصل آخر مقام الأوّل.

ويدفعه: أنّ استصحاب الأمر المتعلّق بالمطلق على فرض صحّته لا يتوقّف على إثبات اللوازم الغير المقصودة وإن كانت مخالفة للأصل.

ألا ترى أنّه قد يستصحب حياة الغائب مع مخالفة أكثر لوازمها للأُصول، على أنّه ليس الغرض إثبات وجود المطلق في الخارج ليستلزم وجود فصل آخر وإنّما الغرض بقاؤه على المطلوبيّة، ومن البيّن أنّ خصوصيّة الفصل الآخر لا مدخليّة لها في المطلوبيّة، فلا يتوقّف على إثبات الخصوصيّة وإن توقّف عليها في الوجود الخارجي.

وقد يوجّه تفريع المسألة على الوجهين المذكورين بقاعدة ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه، فإن قلنا بتمايز المطلق والمقيّد في الخارج أمكن إرجاعه إليها والتمسّك في وجوب المطلق بعد تعذّر القيد بتلك القاعدة وإلّا فلا.

وفيه: أنّ رجوعه إلى ذلك بالتحليل العقلي على فرضه لا يجدي شيئاً، بل المدار على الفهم العرفي كما عرفت، وسيأتي التنبيه على مدلوله إن شاء الله تعالى.

هذا كلّه فيما إذا تعلّق الأمر بنفس المقيّد بالوقت. أمّا إذا تعلّق بالفعل ثمّ أمر بإتيانه في الوقت المخصوص فإن دلّ الثاني ولو بضميمة القرائن على تقييد الأوّل رجع إلى الأوّل، وإلّا خرج عن محلّ المسألة، فيلزم التمسّك بالإطلاق حتّى يثبت التقييد فيدلّ مع عدم ثبوته على تعدّد الطلب والمطلوب سواء اقترن الخطابان أو افترقا.

ولا يخفى أنّ أكثر المطلقات المجامعة مع الخطابات المقيّدة ببعض الخصوصيّات من قبيل الأوّل، وحينئذٍ فقد يحمل المشكوك فيه على الأعمّ الأغلب فيحمل المطلق على المقيّد، إلّا مع قيام القرينة الدالّة على تعدّد الطلب والمطلوب.

ولا فرق فيما ذكر بين التقييد بالوقت وغيره من القيود ـ إلّا أنّ الكلام هنا إنّما وقع في الأوّل ـ ولا بين الإيجاب والندب.

وربما يقال بجريان مثله في النهي أيضاً سواء ورد على وجه التحريم أو الكراهة، بل وغيره من الخطابات المشتملة على تعليق بعض الأحكام على الوقت أو غيره، كتعليق الخيار وحقّ الشفعة وغيرهما على الزمان المخصوص أو الحالة

الخاصّة أو غيرهما، كما في خيار المجلس والحيوان والشرط وغيرها، إذ لو صحّ استصحاب حكم المطلق بعد زوال الخصوصيّة بناءً على تميّزه عنها لجرى في الجميع على حدّ سواء.

وحيث إنّه في تلك الموارد واضح الضعف كان شاهداً على ضعف المبنى المذكور.

ولا فرق أيضاً بين كون الدالّ على الطلب لفظاً أو غيره، ولا في اللفظ بين صيغة الأمر وغيره، ولا في الزمان بين الوقت المحدود وغيره كزمان الفور مثلاً سواء قلنا بدلالة الأمر بنفسه على الفور أو ثبت التقييد به في نفس الخطاب، إلّا أنّهم ذكروا في الأوّل كلاماً تقدّم التنبيه عليه في مسألة الفور والتراخي، فالوجه خروجه عن محلّ الكلام في المقام. فمحلّ المسألة أنّ الطلب المتعلّق بالفعل المقيّد بزمان مخصوص هل يدلّ على ثبوته فيما بعده على تقدير الإخلال به أو بشيء من شرائطه والأُمور المعتبرة فيه عمداً أو سهواً وخطأً أو لغير ذلك من المعاذير فيكون القضاء ثابتاً بنفس الأمر ولو بضميمة الاستصحاب، أو لا يدلّ على ذلك حتّى يقوم عليه دليل آخر مع القطع بعدم دلالته على نفيه فحكمه حينئذٍ مسكوت عنه حتّى يقوم شاهد آخر على النفي أو الإثبات؟ فالمعروف بينهم هو الثاني، بل لا نعرف فيه مخالفاً من أصحابنا.

وعزي القول به إلى المحقّقين من المعتزلة والأشاعرة، وعن جماعة من العامّة اختيار الأوّل وحكاه الآمدي عن الحنابلة وكثير من الفقهاء. وحكي عن أبي زيد الديوسي أنّه قال بوجوب القضاء بقياس الشرع.

ويظهر من بعض أصحابنا القول بثبوته بالغلبة، ومرجعهما إلى الثاني، لتوافقهما على عدم دلالة الأمر بنفسه، ويدلّ عليه وجوه:

**منها**: الأصل فإنّ ذلك أمر زائد على القدر المعلوم من مدلول اللفظ فالأصل عدمه، إذ الكلام إنّما هو في إثبات الدلالة ونفيها، إذ لا مجال لتوهّم الدلالة على نفي القضاء كما عرفت.

وأيضاً فالأصل البراءة من التكليف بالقضاء حتّى يثبت.

ومنها: ظهور انتفاء الدلالات الثلاث، إذ كما انّ مدلول الصيغة قسم خاصّ من الطلب بسيط لا يبقى مطلقه بعد زوال خصوصيّته على ما تقدّم بيانه في المسألة السابقة كذلك متعلّقها المقيّد بالوقت المخصوص أمر واحد ينتفي بانتفاء قيده.

ويشهد به أنّه لو صرّح الآمر بعد ذلك بنفي القضاء لم يكن ناسخاً أو مناقضاً لكلامه الأوّل، بل ولا منافياً لظاهره، كما هو معلوم من اللغة والعرف، وأنّ من أخبر بوجوب الجمعة والعيدين في أوقاتها مع انتفاء القضاء فيها لم يكن كاذباً بالضرورة.

فإن قلت: إنّ الخصم قد لا يدّعي دلالة الأمر بنفسه على إيجاب القضاء بل يقول باستصحاب وجوب المقيّد بعد زوال قيده، فالدالّ على القضاء حينئذٍ هو الاستصحاب دون الأمر.

قلت: إنّ الاستصحاب في ذلك يتوقّف على إثبات دلالة الأمر على الإيجاب المطلق، لأنّ وجوب المقيّد لا يقبل البقاء بعد زوال قيده، ونحن نمنع دلالة الأمر عليه بعين ما ذكر في عدم دلالته على إيجاب القضاء.

ومنها: أنّ التقييد بالوقت كسائر القيود الواقعة في الخطابات التكليفيّة والوضعيّة، من مكان أو حال أو تميز أو إضافة أو فصل أو خاصّة أو غيرها، ولم يعهد من أحد من العقلاء توهّم بقاء مطلقاتها بعد زوال قيودها وخصوصيّاتها بنفس تلك الخطابات أو بضمّ قاعدة الاستصحاب إليها، وليس للوقت المضروب للعبادة خصوصيّة يمتاز بها عن غيرها في ذلك، فيكون الحال فيه أيضاً كذلك، بل الحال فيما بعد الوقت وقبله في ذلك سيّان، لتساويهما في وقوع الفعل خارج الوقت. وليس الغرض من القبل الزمان السابق على الخطاب، بل ما بين الخطاب ودخول الوقت، فلو دلّ على حكم المطلق كان شموله لما بعد الوقت كشموله لما قبله، إلّا أن يفرّق بين الحالين في جريان الاستصحاب أو في صحّة الفعل وفساده إذا كان عبادة نظراً إلى اقتضاء الأمر بإيقاعه في الوقت للنهي عن تقديمه بخلاف التأخير، لسقوط التكليف به بفوات الوقت وذلك أمر آخر. وقد يرتفع الاثم بضرب من الأعذار الشرعيّة فيلزم القول بصحّة تقديمه حينئذٍ فضلاً عن غير العبادة ولم

يقل به أحد، للقطع بتوقّف شرعيّة التقديم على قيام دليل آخر عليه كما في صلاة الليل وغسل الجمعة والزكاة وغيرها.

ومنها: أنّ الواجبات الشرعيّة منها ما يثبت فيه القضاء كالصلاة والصيام، ومنها ما لاقضاء له كالجمعة والعيدين والجهاد ونحوها، فيكون مدلول الأمر قدراً مشتركاً بين القسمين، ومن البيّن أنّ الأعمّ لا دلالة له على الأخصّ.

ودعوى استناد نفي القضاء في القسم الثاني إلى دليل من خارج ليس بأولى من العكس فتأمّل.

ومنها: أنّه لو دلّ على طلب الفعل في خارج الوقت أيضاً لكان مندرجاً في ماهيّة المأمور به كاندراج فعله في الوقت، فيكون الأمر الواحد شاملاً لهما معاً فيلزم أن يكون الإتيان به في خارج الوقت أداءً أيضاً، وهو مع مخالفته للضرورة خروج عن محلّ المسألة، إذ الكلام إنّما هو في تبعيّة القضاء للأداء.

فإن قلت: لا كلام في وجوب مراعاة الوقت فيكون عاصياً بمخالفته على كلا القولين.

قلت: مجرّد ذلك لا يكفي في صدق القضاء على وقوعه في خارج الوقت، إذ غاية الأمر أن يكون الحال في الواجبات الموقّتة على ما يدّعيه الخصم على نحو الحال في الحجّ إذا عصي بتأخيره عن السنة الأُولى، والدين إذا أخّره عن وقت الحلول، وإزالة النجاسة عن المحترمات إذا أخّرها، والقضاء على القول بالمضايقة عند تأخيره عن وقت الإمكان إلى غير ذلك. ولا شكّ أنّ شيئاً من ذلك لا يسمّى قضاءً، وذلك أنّ وجوب المبادرة إليها ثابت بطلب آخر من غير أن يكون مأخوذاً في أصل وجوبها، فإذا كان الحال في المقام كذلك كان حكمها أيضاً على ما ذكر ومن البيّن خلافه.

فإن قلت: قد لا يدّعي الخصم شمول الخطاب بنفسه للقضاء ليلزم رجوعه إلى الأداء بل يستصحب حكم المطلق الثابت في ضمن المقيّد فيما بعد الوقت.

قلت: إن كان القيد المفروض مأخوذاً في وجوب المطلق لم يجز استصحابه لزوال موضوعه، وإلّا كان الحال فيه على نحو الأمثلة المذكورة. ولذا استدلّ

الخصم ببعض تلك الأمثلة مدّعياً مساواة المقام معها فلا يخرج عن موضوع الأداء، كيف والاستصحاب إنّما يقتضي الحكم ببقاء ما كان، على ما كان فكيف يقضي بانتقال الحكم من الأداء إلى القضاء.

ومنها: أنّه لو تمّ ذلك لزم تساوي الفعلين لاندراجهما في مدلول الأمر وتساوي نسبة الأمر إليهما، فيلزم القول بتخيّر المكلّف بينهما وهو بيّن البطلان.

وأُورد عليه: بأنّ للخصم أن يقول بأنّي أدّعي أنّه أمر بالصلاة وبإيقاعها في يوم الخميس فلمّا فات إيقاعها فيه ـ الّذي به كمال المأمور به ـ بقي الوجوب مع نقص فيه.

وفيه: انّه على ذلك يكون المطلوب بالأمر شيئين أحدهما: مطلق الصلاة سواء وقعت في الوقت أو في خارجه أو الصلاة في الجملة لكي يستصحب حكمها فيما بعد الوقت، والآخر: إيقاعها في يوم الخميس، فهو بالاعتبار الأوّل لا ترتيب فيه، فيكون بهذا الاعتبار مفيداً لتخيير المكلّف بينهما، وإنّما وجب الترتيب بالاعتبار الثاني وليس الكلام فيه، وذلك أنّ الحكم الثاني إذا اعتبر قيداً في الأوّل امتنع شمول الأوّل لما بعد الوقت، بل واستصحابه أيضاً كما عرفت.

ومنها: أنّه إذا علّق الفعل بوقت معيّن فلابدّ أن يكون ذلك لحكمة ترجع إلى المكلّف، إذ هي الأصل في شرع الأحكام ظهرت أو لم تظهر. وتلك الحكمة إمّا أن تكون حاصلة من الفعل في غير ذلك الوقت أو غير حاصلة، والأوّل غير جائز، لأنّها حينئذٍ إمّا أن تكون مثلاً لها أو أزيد، والثاني باطل، وإلّا كان الحثّ على إيجاد الفعل بعد فوات وقته أولى من إيجاده في الوقت وهو محال، وإن كانت مثلاً لم يكن تخصيص أحد الوقتين بالذكر أولى من الآخر. ولأنّ الفعل في الوقت أداء وقد ورد «أنّه لم يتقرّب المتقرّبون إليّ بمثل أداء ما افترضت عليهم»[1]. ولأنّ الأصل عدمه. فإذا لم تكن حاصلة في الوقت الثاني حسب حصولها في الأوّل،

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١ ب ٢٣ من أبواب مقدّمات العبادة ص ٧٨ ح ١٧، وفيه هكذا «ما يتقرب إلى عبدي بمثل أداء ما افترضتُ عليه».

فلا يلزم من اقتضاء الأمر للفعل في الوقت أن يكون مقتضياً له فيما بعده، وكان هذا كما لو أمر الطبيب بشرب الدواء في وقت فإنّه لا يكون متناولاً لغير ذلك الوقت.

وكذلك إذا علّق الفعل بشرط معيّن كاستقبال جهة معيّنة أو بمكان معيّن كالأمر بالوقوف بعرفة فإنّه لا يكون متناولاً لغيره.

كذا ذكره الآمدي، وهو تطويل من غير طائل، إذ لا شكّ في اختصاص بعض المصالح بمراعاة الوقت، إنّما الكلام في كون تلك المصلحة قاضية بالأمر بها مستقلاً أو مقتضية لتقييد المطلوب بها مطلقاً، وليس فيما ذكر دلالة على أحد الأمرين، على أنّ هناك قسماً ثالثاً وهو أن يكون الحكمة حاصلة في الوقت الثاني على وجه يكون أنقص من الأوّل، فيكون الزيادة قاضية باختصاص الوقت الأوّل بالطلب المخصوص، والقدر المشترك قاضياً بإطلاق الطلب.

ومنها: أنّ ما دلّ على وجوب القضاء في أكثر العبادات الفائتة يدور بين التأكيد والتأسيس، فإن كان مأموراً به بالأمر الأوّل كانت فائدة تلك الأدلّة مجرّد التأكيد، وإلّا كانت فائدتها التأسيس، وهو أولى، لعظم فائدته. وهو وجه ضعيف.

**حجّة القول الآخر وجوه:**

الأوّل: أنّ الفعل قبل خروج الوقت كان واجباً، فالأصل بقاؤه على الوجوب فيما بعده حتّى يقوم دليل على سقوطه.

وفيه: أنّ الوجوب إنّما تعلّق هناك بالفعل المقيّد بالوقت فيمتنع بقاؤه فيما بعده، لامتناع متعلّقه حينئذٍ فيكون من التكليف بالمحال، والفعل الواقع فيما بعد الوقت لم يكن واجباً من قبل حتّى يتصوّر استصحابه.

ويمكن الجواب عنه: بأنّه إنّما يتمّ إذا كان الوقت المفروض قيداً للواجب دون الوجوب بأن يكون الطلب متعلّقاً بالفعل المقيّد بالوقت. أمّا إذا كان الوقت ظرفاً للوجوب فلا وجه لتقييد الفعل به، فيكون المطلوب هو الماهيّة المطلقة، والطلب في الوقت مستنداً إلى النصّ وفي خارجه إلى الاستصحاب، وهذا هو

الظاهر من جملة من الأوامر الواردة كقوله تعالى ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ لتعلّق الظرف فيه بالأمر دون الصلاة.

ويدفعه: أنّ التقييد في المقام راجع إلى تقييد المأمور به لا محالة، للقطع بوجوب مراعاة الوقت، وأداء الفعل فيه، وحصول العصيان بتأخيره عنه، فالواجب هو الإتيان بالفعل في الوقت خاصّة. ولو كان الواجب مطلق الفعل والوجوب حاصلاً في الوقت بالنصّ وفي خارجه بالاستصحاب لجاز تأخيره عن الوقت، فيرجع حينئذٍ إلى غير الموقّت، بل لا يمكن إطلاق المأمور به وتقييد الأمر، وإلّا لزم خروج الواجب عن الوجوب، أو بقاء المقيّد بدون القيد. ثمّ إنّ المفروض ثبوت التقييد بالوقت ومعه فلا وجه للاستصحاب سواء كان القيد مأخوذاً في الطلب أو المطلوب، إلّا أنّه على الأوّل يمتنع بقاؤه، وعلى الثاني يمتنع بقاء متعلّقه، بل الأوّل أولى بالمنع، لأنّه من المحال والثاني من التكليف بالمحال، وإنّما يعقل الاستصحاب في المقام عند الشكّ في الإطلاق والتقييد، بأن يكون القدر المعلوم ثبوت الوجوب في الوقت من غير أن يكون هناك شاهد على اشتراطه به أو إطلاقه، فيستصحب فيما بعده ويكون أداءً، وهو أمر خارج عن محلّ المسألة، على أنّ في صحّة الاستصحاب في مثله أيضاً كلاماً، لكونه من الشكّ في المقتضي، والمختار في مثله عدم جريان الاستصحاب، واختصاصه بالشكّ في المزيل عند العلم بحصول ما يقتضي البقاء.

**الثاني**: أنّ الأمر إنّما يدلّ على طلب الفعل وهو مقتضاه لا غير، وأمّا الزمان فلا يكون مطلوباً بالأمر، إذ ليس هو من فعل المكلّف وإنّما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفاً للفعل. وهذا الكلام وإن تكرّر ذكره في كتبهم لكنّه مغالطة واضحة، إذ ليس الغرض تعلّق الطلب بنفس الوقت، بل المفروض وجوب مراعاته وأداء الفعل فيه والمنع من تأخيره عنه، فالمطلوب هو الفعل المقيّد به، فلا يعقل بقاؤه بعده، والّذي هو من ضروريّات فعل المأمور به ولوازمه هو مطلق الزمان لا خصوص الوقت المفروض.

وبالجملة ففساد التعليل المذكور ظاهر.

ومثله ما قيل: من أنّه لو سقط وجوب الفعل بفوات الوقت لسقط الإثم، لأنّه من أحكام وجوب الفعل، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً، وذلك أنّ الإثم يترتّب على تفويت المأمور به، ومن المعلوم أنّه لا بقاء له بعد فواته، كما في سائر موارد العصيان، إذ لا يعقل بقاء التكليف بعد فوات محلّه بالموت أو غيره، وإنّما تبقى الإثم فيه، فإنّه من لوازم التكليف السابق، ولو فرض بقاء محلّه لم يكن هناك إثم، وإنّما يلزم خروج الواجب عن الوجوب إذا سقط من غير إثم كما مرّت الإشارة إليه.

**الثالث:** أنّ العبادة حقّ الله والوقت المفروض كالأجل له، فيكون الحال فيه على نحو الآجال المقدّرة في الديون وسائر الحقوق والمعاملات بالأصل أو الشرط، كالأجل المقرّر في الشرع لأداء الدية في العمد وغيره، والمشروط في السلم والنسيئة والقرض وغيرها. ومن البيّن أنّ شيئاً من ذلك لا يسقط بتأخير الأداء وإن حصل الإثم به فكذا في المقام، وهو قياس مع وضوح الفارق، لثبوت اشتغال الذمّة هناك بمطلق الحقّ، وإنّما اعتبر الوقت المخصوص ليكون عليه المدار في المطالبة وعدمها، وجواز التأخير وعدمه وليس بمأخوذ في موضوعه، ولذا لا يصدق عليه القضاء عند أدائه بعد انقضاء أجله، بخلاف العبادات الموقّتة لما عرفت من تقييدها بأوقاتها المقدّرة، وكذا ما أشبهها من غيرها كحقّ الخيار والشفعة وغيرهما، لامتناع بقائهما مع تقييدهما ببعض الأزمنة بالأصل أو الشرط كسائر القيود المأخوذة في موضوع الحكم لانتفائه بانتفاء شيء من قيوده فلا يعقل بقاء حكمه، إنّما يتمّ ما ذكر في مثل القضاء الثابت في الذمّة ـ وإن قلنا بوجوب المبادرة إليه في أوّل زمان الإمكان والأداء في الوقت على القول بوجوب المسارعة إليه في أوّله ـ والحجّ الواجب على المستطيع وإن وجب تعجيله في السنة الأُولى ولذا لا يكون شيء منها في الزمان المتأخر قضاء لعدم كون الوقت فيها مأخوذاً في ماهيّة المطلوب وإنّما هناك تكليف آخر تعلّق بأدائه فيه.

**الرابع**: أنّه لو كان القضاء ثابتاً بأمر جديد مستقلّ فيه لكان واجباً آخر غير الأوّل، وكان كالأوّل أداءً للفعل الواجب في وقته المضروب له، وهو: ما بعد الوقت المقرّر للواجب الأوّل، فهما إذن واجبان لكلّ منهما وقت معيّن إلّا أنّ الثاني مشروط بترك الأوّل فلا معنى لكون أحدهما أداءً والآخر قضاءً، وهو باطل بالاتّفاق.

وفيه: أنّ الثاني وإن وقع في وقته ومحلّه لكنّ الأمر به إنّما وقع لتفويت الأوّل ليكون بدلاً عمّا فات واستدراكاً له، ولا نعني بالقضاء إلّا ذلك، وإنّما يخرج عن حقيقته على ما زعمه الخصم كما عرفت، لعدم فوات حقيقة المطلوب الأوّل عنده وبقاء وجوبه بنفس ذلك الأمر على ما زعمه.

**الخامس**: أنّ الغالب في الواجبات الموقّتة وجوب قضائها عند فوات أوقاتها المعيّنة ولابدّ لذلك من مقتضٍ، والأصل عدم ما سوى الأمر السابق فكان هو المقتضي وهو ظاهر الفساد، لوجود الأدلّة في تلك الموارد على ثبوت القضاء. فكيف! يقال بأصالة عدمها، على أنّ الأصل المذكور معارض بأصالة عدم دلالة الأمر الأوّل عليه أيضاً، فكان المقتضي غيره. ثمّ الأصل في المقام لا يجدي شيئاً، لكونه من الأصل المثبت وقد تقرّر عدم اعتباره.

ومنهم من قرّر الوجه المذكور بأنّ التتبّع يورث الظنّ بثبوت القضاء في كلّ موقّت فات في وقته إذا كان واجباً، إذ لا يوجد في الواجبات خلاف ذلك إلّا في العيدين والجمعة ونحوهما، فيحصل الظنّ بأنّ منشأ الحكم بوجوب القضاء إنّما هو الأمر الأوّل.

وهو أيضاً كما ترى، لأنّ تفريع الأمر الأخير على الأوّل فاسد. غاية الأمر جواز إثبات القضاء في محلّ الشكّ بالظنّ الحاصل من الغلبة. وهو بعد تسليمه وتسليم حجّيّته في مقابلة الأُصول القطعيّة القاضية بالبراءة خارج عن محلّ الكلام، لاستناد القضاء إذن إلى الدليل وهو الغلبة دون الأمر الأوّل، فإن أُريد أنّ الباعث على إيجاب القضاء هو الأمر الأوّل فهو أمر بيّن، بل لا نعني بالقضاء إلّا ذلك، ولا ربط له بالمقصود من كون الأوّل دليلاً على ثبوت القضاء، بل المفروض خلافه.

السادس: أنّه قد ورد في الشرع إطلاقات تقضي بثبوت القضاء في كلّ فائتة فيثبت بها قاعدة شرعيّة وافية بما هو المقصود، كقوله عزّ من قائل: ﴿وهو الّذي جعل الليل والنهار خلفه لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً﴾[1] لتحقّق الذكر والشكر بالإتيان بالمطلوب في خارج الوقت.

ويعضده بعض الأخبار الواردة في تفسيره وقوله عليه السلام: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»[2] لشمولها لمطلق الفرائض. وقوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه مااستطعتم»[3]. فإنّ من فاته الوقت الأوّل مستطيع للفعل في الوقت الثاني. وقوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» لصدق الميسور على القضاء فيجب.

وفيه أوّلاً: أنّه لا ربط له بالمدّعى، إذ المقصود ثبوت القضاء بنفس الأمر الأوّل وكونه تابعاً للأداء، وأين ذلك من إثباته بدليل آخر.

وثانياً: أنّ القاعدة المذكورة في محلّ المنع، وليس في الآية الشريفة دلالة عليها، إذ بعد تسليم صدق الشكر على فعل المأمور به فدلالتها على ثبوت القضاء موقوفة على اثبات كونه مأموراً به، فلو توقّف ذلك على دلالتها عليه لزم الدور. وأما تجويز مطلق الذكر والشكر فذلك أمر آخر غير ما نحن فيه. والخبر الأوّل ظاهر في الصلاة المفروضة فلا يعمّ غيرها. والأخيران مع ضعفهما لا يدلّان على اندراج القضاء في المطلوب إلّا بعد إثبات وجوبه بدليل آخر وهو أوّل الكلام، إذ المأمور به والثابت هو المقيّد بالوقت وقد علم سقوطه من أصله وغيره ليس من أجزائه ولا من أفراده، فلا يصدق أنّه منه ولا أنّه ممّا ثبت أوّلاً حتّى يدلّ نفي سقوطه على إثباته، فإنّ السقوط فرع الثبوت ولو في الجملة.

ودعوى تركّب المقيّد من المطلق والقيد فيصدق على المطلق بعد تعذّر القيد: أنّه القدر الميسور المستطاع من المأمور به.

مدفوعة بأنّ غاية ما يمكن استفادته من الخبرين أنّه لو وجب على المكلّف

---

(١) الفرقان: ٦٢.
(٢) عوالي اللئالي: ج ٢ ص ٥٤ ح ١٤٣.
(٣) عوالي اللئالي: ج ٤ ص ٥٨ ح ٢٠٦.

أُمور متعدّدة في الخارج لم يسقط بعضها بتعذّر بعض، سواء كان المطلوب مركّباً منهما أو كان المتعذّر عند إمكانه شرطاً شرعيّاً للمأمور به، فكلّ ما كان من القيود من هذا القبيل أمكن إدراجه في تلك القاعدة على تقدير ثبوتها كما سيجيء.

وأمّا التركيب العقلي أو الاعتباري من الجنس والفصل وغيرهما فلا يجدي في ذلك شيئاً، وإلّا لزم عدم سقوط شيء من الواجبات عند تعذّرها بجميع أجزائها وشرائطها مع التمكّن من بعض الأفعال الاختياريّة لاشتراكهما في جنس الفعل، وعدم سقوط التكليف المتعلّق بشيء من الأجسام عند التمكّن من بعضها نظراً إلى اشتراكها في الجنس البعيد أو القريب أو النوع أو الصنف. فيجب الأكل وغيره من الأفعال عند تعذّر العبادات، ويجب على المكلّف بإكرام العالم العادل ـ مثلاً ـ إكرام الفاسق عند تعذّره، وعلى المكلّف بالإتيان بزيد عند تعذّره أن يأتي ببكر أو بحيوان أو بجماد، لكونه القدر الميسور من الجنس أو النوع أو الصنف أو المطلق، بل الممكنات كلّها مشتركة في جنسها، فيكون التمكّن من شيء منها موجباً لاندراجه في القدر الميسور من كلّ فائت ومتعذّر وإن كان بينهما بعد المشرقين، وكلّ ذلك خلاف الضرورة، إنّما المدار على الصدق العرفي المتوقّف على تعدّد الفعل في الخارج ـ كالطهارة والصلاة ـ أو تركّب متعلّقه في الخارج ـ كالغسل بماء السدر والكافور والتكفين والتحنيط بالقدر الواجب ـ فإذا تعذّر بعضه لم يسقط الباقي بناءً على القاعدة المذكورة. وأمّا خصوصيّات الأنواع والأصناف والأفراد المأمور بها فتعذّرها قاضٍ بتعذّر الإتيان بالمطلوب من أصله، ومنها خصوصيّة الزمان والمكان، فإذا دار الأمر بين مراعاة بعض القيود الّتي يكون من القسم الأوّل والثاني تعيّن تقديم الثاني.

ومن هذا الباب ما يظهر من استقراء أحكام الشرع وتتبّع النصّ والفتوى من تقديم مراعاة الأوقات ونحوها على مراعاة كثير من شرائط العبادات وأجزائها، ولذلك لا يضرّ نقصان الطهارة بجبيرة أو تقيّة أو غيرهما ونقص القيام والاستقرار والساتر والطهارة المائيّة وغيرها من الشرائط وما عدا الأركان من الأجزاء مع

إمكان مراعاتها في خارج الوقت، وذلك أنّ الفعل الواقع في خارج الوقت لا يعدّ من القدر الميسور المستطاع من المأمور به، بخلاف الفاقد للأجزاء والشرائط المذكورة فلا يسقط بتعذّرها على القاعدة المذكورة، على أنّ فيها كلاماً يأتي إن شاء الله تعالى.

وكيف كان فلا ربط لذلك بمحلّ المسألة.

والحقّ أنّ المسألة من الواضحات المستغنية عن تجشّم إقامة الأدلّة عليها، ومثلها الحال في كلّ مشروط تعذّر الإتيان ببعض شرائطه أو فات بعض قيوده، فالأصل عدم مطلوبيّة المطلق منه في العبادات وعدم ترتّب الأثر عليه في غيرها إلّا بدليل آخر، فظهر ممّا مرّ حكم المسألة الأُولى وما يلحق بها ممّا يندرج في القاعدة الّتي أُشير إليها.

**المسألة الثانية:** أنّه إذا تعلّق الطلب بالمجموع المركّب من أجزاء خارجيّة فهل الأصل سقوط التكليف بالكلّ عند تعذّر الإتيان ببعض أجزائه أو سقوطه بسائر الأعذار العقليّة أو الأدلّة النقليّة إلى أن يقوم دليل آخر على ثبوت الباقي، أو الأصل وجوبه إلى أن يقوم دليل على سقوطه أيضاً، وظاهر العنوان تعلّق التكليف أوّلاً بالكلّ وعروض المسقط بعد ذلك.

ويمكن فرض المسألة فيما حصل العذر المذكور للمكلّف قبل تعلّق التكليف به وتوجّه الخطاب إليه، أو قام الدليل أوّلاً على سقوط الجزء المفروض ثمّ دخل الوقت فهل الأصل تعلّق التكليف بسائر الأجزاء أولا؟ ومنه النسخ فيما لو قام دليل إجمالي على نسخ وجوب الجزء المفروض مع السكوت عن الباقي، فهل يدلّ على نسخ المجموع أم لا؟ وعلى التقادير فقد يكون الساقط جزءاً معيّناً من أجزاء المأمور به، وقد يكون أحد الأجزاء على سبيل الترديد، كما لو ضاق الوقت عن الإتيان بالكلّ دون البعض فهل يجب الإتيان بالبعض أو لا؟ ومع وجوب الجميع فهل يجب مراعاة الوقت بالقدر الممكن أو لا؟ فيتخيّر بينه وبين الإتيان بالجميع في خارجه أو يبنى ذلك على الخلاف في كونه بتمامه قضاءً أو مركّباً من الأداء والقضاء.

هذا إذا لم يقم هناك دليل على إلحاقه بإدراك الوقت. ولا فرق في محلّ المسألة بين اتّصال الأجزاء بعضها بالبعض وانفصالها، كالطلب المتعلّق بالعدد المعيّن حيث لا يكون هناك شاهد على مطلوبيّة الآحاد. ولا يجري المسألة في العامّ الأُصولي، إذ العموم فيه إن كان بدليّاً حصل الامتثال بكلّ فرد ممكن وإن تعذر الباقي وإلّا وجب الإتيان بالقدر الممكن، كما لو قال:أكرم العلماء فلم يتمكّن من إكرام جماعة منهم فإنّه يجب إكرام الباقين، بخلاف ما لو تعلّق الحكم بمجموع الأفراد من حيث المجموع حيث لا يكون هناك دليل على حكم الفرد، كصيام الشهرين وإطعام الستّين في الكفّارة ونحو ذلك.

وتحقيق المسألة: أنّ الطلب قد يتعلّق بمجموع الأجزاء أو الأفراد المفروضة على وجه يكون للهيئة المجموعيّة مدخليّة في مطلوبيّة الفعل حال التمكّن من جميع أجزائه وثبوت التكليف به بحيث ينتفي مطلوبيّة الفعل في تلك الحال بانتفاء شيء من أجزائه إلّا بالطلب التبعي الغيري الثابت للمقدّمات.

وقد يتعلّق بها على وجه يحصل الامتثال بالقدر المأتيّ به منها في حال التمكن من غير أن يتوقّف تحقّقه على ضمّ غيره إليه إلّا أنّه يبقى الباقي في عهدته حتّى يأتي به.

وقد يشكّ في ذلك فلا يكون هناك شاهد على شيء من الوجهين.

وعلى الأوّل: فإمّا أن يكون اجتماع الأجزاء في تلك الحال شرطاً في صحّة العمل فيبطل بالإخلال بشيء منها ويجب إعادتها كما في الصلاة والصيام، أو لا يكون كذلك إلّا أنّه لا يحصل الامتثال إلّا بالمجموع كإطعام الستّين وأداء الصاع في الفطرة والإتيان بالعدد المنذور ونزح المنزوحات المعيّنة من البئر عند وقوع النجاسة فيها على القول بوجوبه من باب التعبّد إلى غير ذلك، إذ لا يبطل البعض المأتيّ به من تلك الأفراد بترك الباقي ولا يجب إعادته لكن لا يحصل الامتثال إلّا بالإتيان بالكلّ، إذ ليس هناك إلّا أمر واحد تعلّق بالمجموع.

وعلى الثاني: فقد يكون المأمور به أُموراً متعدّدة لا تندرج تحت عنوان

واحد، وقد يكون أفراداً متعدّدة مندرجة في ماهيّة واحدة بحيث يكون كلّ واحد منها مأموراً به ـ كأفراد الصيام أو الصلاة أو غيرهما ـ وقد يكون أمراً واحداً مركّباً من أجزاء خارجيّة يطلق على كلّ جزء منها اسم الكلّ، كستر العورة وقراءة القرآن وأداء الدين وغيرها، وقد لا يطلق على الجزء اسم الكلّ ويكون الهيئة المجموعيّة مطلوبة من حيث الخصوصيّة، والأبعاض أيضاً مطلوبة للآمر. فينحلّ الأمر في ذلك إلى طلبين ومطلوبين: أحدهما: المجموع من حيث المجموع، والآخر: الأبعاض فيحصل امتثال الثاني في كلّ بعض على قدره، ويتوقّف امتثال الأوّل على الإتيان بالباقي كما في الطلب المتعلّق بالأعداد المعيّنة من الأذكار والدعوات في بعض المقامات. وقد لا يكون الهيئة مطلوبة من حيث الخصوصيّة وإنّما وجبت على سبيل الاتّفاق، كما في النفقات والأخماس والزكوات وغيرها ممّا لا يكون للقدر المخصوص منها خصوصيّة مطلوبة.

وعلى الثالث: فقد يحصل العلم بمطلوبيّة الهيئة المجموعيّة من حيث هي ويشكّ في مطلوبية الأبعاض بالأمر الوارد فيها كالطلب الاستحبابي المتعلّق بالأدعية المأثورة، وقد يشكّ فيهما معاً فلا يعلم أنّ المطلوب هو الهيئة التركيبيّة فلا يكون البعض مطلوباً، أو الأبعاض فلا يكون الهيئة مطلوبة من حيث هي، أو كلّ من الأمرين.

هذا كلّه فيما إذا كان الفعل المفروض مطلوباً لنفسه.

وقد يكون المركّب المأمور به مطلوباً لأجل التوصّل به إلى أمر آخر، فإمّا أن يكون علّة لحصوله كما في الأسباب الشرعيّة، أو مقدّمة لحصول العلم به كالصلاة إلى جميع الجهات لتحصيل العلم بالاستقبال وتكرار الطهارة بالماء المشتبه بالمضاف وغير ذلك من موارد الاحتياط عند اشتباه المكلّف به، أو يكون من قبيل الشرائط الشرعيّة ورفع الموانع الحاصلة.

وعلى الأوّل: فإمّا أن يتوقّف تأثيره على اجتماع أجزائه كما في التذكية

وغيرها، أو يؤثّر فيه شيئاً فشيئاً حتّى يبلغ حدّه، كأعداد الغسلات فيما يعتبر التعدّد فيه ومنزوحات البئر على القول بالنجاسة إن قلنا بقبول النجاسة للتخفيف.

وعلى الأخير: فإمّا أن يكون الحكم ثابتاً لكلّ جزء من أجزائه فينحلّ بحسب أجزائه إلى شرائط أو موانع عديدة كستر العورة وإزالة النجاسة وغيرها من موانع الصلاة، أو يكون ثابتاً للمجموع دون بعضه وإن كان مقدّمة لحصوله كما في الطهارات الثلاث، وعلى التقديرين فإمّا أن يثبت التكليف بالمشروط بعد تعذّر شرطه أيضاً أو لا.

فهذه وجوه عديدة:

منها: أن يثبت اعتبار الهيئة المجموعيّة في مطلوبيّة الفعل حال التمكّن منها، فهل الأصل اعتبارها فيها مطلقاً فيسقط التكليف من أصله عند تعذّر البعض، أو سقوطه، أو اختصاصه بتلك الحال، فيكون الباقي في الصورة المذكورة مطلوباً، فيرجع المسألة إلى الشكّ في جزئيّة القدر المتعذّر أو ما بمنزلته واعتباره في الماهيّة المطلوبة وعدمها، إذ مع ثبوت جزئيّته في تلك الحال لا يعقل تعلّق التكليف بباقي الأجزاء حينئذٍ لوضوح انتفاء الكلّ بانتفاء جزئه، ومع عدمها يكون الباقي تمام المأمور به في تلك الحال. وحينئذٍ فقد يتوهّم بناء المسألة على المسألة المعروفة في الشكّ المتعلّق بماهيّات العبادات في جزئيّة شيء لها.

فإن قلنا بكون الأصل فيه الجزئيّة بعين القول بها في المقام أيضاً فيحكم بسقوط التكليف حينئذٍ. وإن قلنا بأصالة عدم جزئيّة المشكوك لزم القول بوجوب الإتيان بالأجزاء الممكنة، إذ القدر المعلوم جزئيّة الباقي في حال التمكّن منه، ففي الحالة الأُخرى لا يعلم بكونه جزءاً فيصحّ نفيه حينئذٍ بالأصل.

وفيه: أنّ القائل بجزئيّة المشكوك فيه لا يدّعي ثبوت الجزئيّة ـ الّتي هي من الأحكام الوضعيّة ـ ليترتّب عليها آثارها الّتي منها سقوط التكليف بالباقي عند تعذّره، إذ هي أيضاً أمر حادث مشكوك فيه فلا يمكن إثباته بالأصل، إنّما يقول بكونه في حكم الجزء في توقّف الحكم بصحّة العمل وحصول الامتثال عليه، نظراً

إلى اقتضاء الاشتغال بالماهيّة المجملة لتحصيل البراءة اليقينيّة المتوقّفة على الإتيان بالمشكوك فيه. والغرض من إثبات الجزئيّة في المقام هو الحكم بسقوط التكليف بالفعل في تلك الحال فلا يثبت بأصل الاشتغال، بل لو تمّ جريانه في المقام لاقتضى هنا نفي الجزئيّة.

نعم قد يقال: إنّ مقتضى كلام القائل بأصالة جزئيّة المشكوك فيه توقّف الحكم بصحّة العمل على الإتيان به والبناء على بطلانه بدونه، نظراً إلى أصالة عدم مشروعيّة الفاقد للجزء المفروض فضلاً عن مطلوبيّته، فينبغي الحكم بمثله في حال التعذّر أيضاً، وذلك أنّ العبادات توقيفيّة موقوفة على ثبوتها من الشرع فحيث لا دليل على مطلوبيّة قسم مخصوص من العبادة يتعيّن نفيها بالأصل، وهو مأخذ آخر غير ما هو المعروف في تلك المسألة.

وأمّا القائل بنفي جزئيّة المشكوك فيه فهو أيضاً إنّما يقول بعدم وجوبه بالأصل، نظراً إلى أدلّة البراءة فلا يترتّب عليه ما هو المقصود في المقام من الحكم ببقاء التكليف بسائر الأجزاء بعد تعذّر الجزء المفروض، أمّا بعد ثبوت الجزئيّة في حال التمكّن وسقوط التكليف به عند التعذّر فليس في أدلّة أصل البراءة ما يقضي بتعلّق التكليف المستقلّ بالأجزاء الباقية، بل الأصل يقضي بعدم وجوبها للقطع بسقوط التكليف السابق بالكلّ لتعذّر جزئه والشكّ في حدوث التكليف بالباقي، وهو محلّ أصل البراءة.

فظهر أنّ مقتضى أدلّة القولين المذكورين في حال التعذّر إن لم يكن على عكس مقتضاها في حال التمكّن فليس بمطابق له.

وغاية ما يمكن الاحتجاج به على وجوب باقي الأجزاء حينئذٍ وجوه:

**الأوّل**: أنّ التكليف بالمجموع في معنى التكليف بكلّ جزء من أجزائه فإنّ المجموع عين الأجزاء.

غاية الأمر وجوب مراعاة الهيئة المجموعيّة حال التمكّن منها وقد ثبت سقوط التكليف بها وبما تعذّر من أجزائها ولم يثبت سقوط التكليف بالأجزاء الباقية فالأصل بقاؤه استصحاباً للحالة السابقة.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ الاستصحاب في المقام لو تمّ فإنّما يصحّ لو ثبت اتّصافها بالوجوب في الزمان السابق، وقد عرفت أنّ محلّ المسألة أعمّ منه، لإمكان فرضها في صورة تحقّق المسقط من أوّل الأمر قبل استجماع شرائط التكليف بالفعل المفروض، لأنّه لم يتّصف بعد بالوجوب ليعقل استصحابه. وإرجاعه إلى الاستصحاب التعليقي ـ نظراً إلى العلم بوجوب ذلك الفعل على تقدير التمكّن من جميع أجزائه ـ لا يجدي شيئاً.

وثانياً: أنّ الاستصحاب المذكور على فرض جريانه في المقام معارض باستصحاب عدم وجوب الأجزاء الباقية على الاستقلال، للقطع بعدم وجوبها على هذا الوجه فيما سبق فيستصحب.

ودعوى ورود الاستصحاب الأوّل على الثاني فيرجع إلى تعارض الاستصحابين في المزيل والمزال ممنوعة، إنّما ذلك حيث يكون أحد المستصحبين سبباً مزيلاً للآخر من غير عكس كما تقرّر في محلّه، وليس الحال في المقام كذلك.

وثالثاً: أنّ محلّ المسألة يدور بين اختلاف الموضوع فيه والمحمول، وقد ثبت لزوم اتّحادهما في الاستصحاب، وذلك أنّ الموضوع المتّصف بالوجوب النفسي سابقاً إنّما هو مجموع الأجزاء مقيّداً بانضمام بعضها إلى البعض. ومن البيّن انتفاء المجموع بانتفاء جزئه المفروض، وانتفاء المطلوب بزوال الهيئة المأخوذة فيه. فالأجزاء الباقية موضوع آخر غير الموضوع الأوّل، ولم يتّصف قبل ذلك بالمطلوبيّة إلّا بالطلب الغيري التبعي نظراً إلى اندراجه في المأمور به اندراج الجزء في الكلّ. ومعلوم أنّ الجزء لا يتّصف بالمطلوبيّة النفسيّة إنّما هو مقدّمة لحصول المطلوب، فوجوبه غيري تبعي والمفروض زوال ذلك الطلب، إذ على تقدير كونه واجباً يكون واجباً نفسيّاً مستقلّاً بالمطلوبيّة، وهو غير حاصل في السابق، فيختلف المحمول فكيف! يعقل جريان الاستصحاب فيه.

ويمكن توجيهه بوجوه:

الأوّل: أنّ المستصحب في المقام ليس خصوص الوجوب الغيري التبعي الحاصل في السابق للعلم بزواله، ولا خصوص الوجوب النفسي المقصود إثباته في الزمان اللاحق للعلم بانتفائه في السابق، بل المستصحب هو القدر المشترك بين الوجوبين، وهو تحتّم الفعل على الإجمال، فإنّه قد كان حاصلاً في الأوّل ثمّ شككنا في زواله في ثاني الحال فالأصل بقاؤه وإن كان مستلزماً لاتّصافه بالوجوب النفسي المسبوق بالعدم، إذ لا يشترط في الاستصحاب أن لا يكون لبقاء المستصحب لوازم وجوديّة مسبوقة بالعدم. بل ولا يمنع من استصحابه أصالة عدم تلك اللوازم الحادثة، إذ لا مانع من التفكيك بين الأُمور المتلازمة بحسب الأُصول العمليّة كما تقرّر في محلّه، وإلّا لامتنع استصحاب حياة الغائب مع استلزامها لأُمور كثيرة مسبوقة بالعدم، من الأكل والشرب والنوم والحركة والسكون وغير ذلك مع القطع بصحّة استصحابها فيترتّب عليه بعض تلك اللوازم، حيث يكون حكماً شرعيّاً متفرّعاً على المستصحب، كانتقال الميراث عن مورّثه إليه وإن كان مخالفاً للأصل أيضاً نظراً إلى تقديم الاستصحاب الوارد عليه. فكذا في المقام فإنّ استصحاب تحتّم الإتيان بالأجزاء المفروضة يستلزم كونها مطلوبة على الاستقلال فلا يقدح فيه مخالفة ذلك اللازم للأصل، لكونه وارداً عليه فلا اختلاف هنا في شيء من الموضوع والمحمول.

الثاني: إنّا لا نستصحب وجوب مجموع الأجزاء الباقية حتّى يلزم الحكم بوجوبه على الاستقلال على خلاف ما كان عليه، بل نستصحب الوجوب التبعي الغيري الثابت لكلّ جزء من تلك الأجزاء. ومن المعلوم أنّ هذا الوجوب بعد استصحابه لا يكون إلّا غيريّاً كما كان عليه وإن كان الحاصل من مطلوبيّة تلك الأجزاء من حيث اجتماعها الوجوب النفسي، إلّا أنّ ذلك من لوازم المستصحب المذكور.

وقد عرفت أنّ مخالفة اللازم للأصل غير قادح.

الثالث: أنّ ما ذكر من اختلاف المحمول بالنفسيّة والغيريّة لا يقدح في

الاستصحاب، لبنائه على فهم العرف دون التدقيق العقلي، كما يحكم على القدر المعيّن من الماء المسبوق بالكرّية أو القلّة بعد نقصانه بما يوجب الشكّ في بقائه على الكرّية أو زيادته بما يوجب الشكّ في بلوغه حدّ الكرّ بمقتضى الاستصحاب مع وضوح اختلاف الموضوعين بحسب الدقّة، إذ المتّصف بالكرّية أو القلّة في السابق هو القدر المعيّن من الماء الموجود، والمحكوم عليه بأحدهما في اللاحق مقدار آخر أنقص أو أزيد منه، وأحدهما غير الآخر عند التدقيق إلّا أنّهما بحسب فهم العرف شيء واحد. فكما لا يمنع ذلك من جريان الاستصحاب فيه فكذا في المقام فيستصحب الوجوب السابق في الزمان اللاحق وإن اختلف الوجوبان بنظر الدقّة، إذ المدار في الجميع على فهم العرف.

وأنت خبير بضعف الوجوه المذكورة، أمّا الأوّل: فلأنّ استصحاب القدر المشترك بعد زوال الخصوصيّة كاستصحاب الجنس بعد زوال الفصل، وقد تقدّم فساد القول به بما لا مزيد عليه ويأتي أيضاً في مبحث الاستصحاب إن شاء الله، إذ من المعلوم أنّ الحاصل في السابق إنّما هو الوجوب التبعي الغيري الّذي قد زال بسقوط التكليف المتعلّق بالمجموع من حيث المجموع. وانتزاع مفهوم التحتّم المطلق منه ثمّ استصحابه واضح الفساد.

وأمّا الثاني: فلأنّ الوجوب الغيري الثابت للأجزاء المفروضة إنّما كان للتوصل بها إلى أداء المأمور به ـ وهو الكلّ الّذي تعلّق الطلب به ـ فبعد العلم بسقوط التكليف به لا معنى لاستصحاب وجوب مقدّماته ليثبت به تعلّق طلب آخر ينافي الأجزاء، لوضوح زوال الفرع بزوال أصله وسقوط التابع بانتفاء متبوعه، فلا معنى للتمسّك بالاستصحاب في إبقائه.

وأمّا الثالث: فلأنّ العرف وإن كان هو المرجع في مداليل الألفاظ والخطابات إلّا أنّه لا يجدي في المقام شيئاً، إذ الحاصل هنا طلب واحد بسيط متعلّق بإيجاد الهيئة المطلوبة وقد تحقّق سقوطه، وأين ذلك ممّا ذكر من المثال لثبوت وصف الاعتصام أو الانفعال لكلّ جزء من أجزاء الماء الموجود في السابق فيستصحب

ذلك عند الشكّ في زواله بانفصاله عن الجزء المأخوذ أو اتّصاله بالجزء الوارد عليه، فليس الموضوع هناك المقدار المعيّن الموجود سابقاً حتّى يزول بزيادته ونقصه. كيف ولو كان الأمر فيه مبنيّاً على المسامحات العرفيّة لزم التفرقة في ذلك بين قلّة الجزء المأخوذ أو الناقص وكثرته. ومن البيّن عدم الفرق في جريان الاستصحاب بينهما مع بقاء الشكّ فيهما. وعلى ما ذكر فينبغي التفصيل في محلّ المسألة أيضاً بين قلّة الجزء المتعذّر وكثرته وليس كذلك، إذ لو تعذّر أقلّ جزء يتصوّر ممّا فرض ارتباط العبادة به سابقاً امتنع الرجوع إلى الاستصحاب فيه، كالصيام الّذي ينتفي موضوعه بتعذّر إكماله ولو بأقلّ جزء منه.

والحاصل: أنّه بعد فرض إناطة المطلوبيّة بانضمام كلّ جزء من أجزاء الفعل بالباقي يمتنع بقاؤه بعد زوال شيء منها.

**الثاني**: استقراء الأحكام الثابتة في الشرع عند تعذّر بعض أجزاء العبادات أو شرائطها، فإنّ الغالب عدم سقوط الباقي.

ألا ترى أنّ الصلاة لا يسقط على حال حتّى ينتهي الأمر فيها إلى التسبيحة بدل الركعة.

نعم ربما تسقط في حقّ فاقد الطهورين لقيام الدليل عليه على خلاف الأصل، والحجّ لا يسقط بتعذّر ما عدا الأركان منه وهكذا، بل وكذا الحال في الأسباب الشرعيّة كالتذكية وغيرها على بعض الوجوه والأحوال. والظنّ يلحق المشكوك فيه بالأعمّ الأغلب.

وفيه: بعد المنع من حجّية الظنّ المذكور إمكان المنع من تحقّق الاستقراء التامّ في المقام، فإنّ كثيراً من العبادات ـ كالطهارات الثلاث من غير الأقطع وصاحب الجبيرة ونحوهما والصوم وغيره ـ تسقط بتعذّر أقلّ جزء منها، والصلاة لا تتبعّض في ركعاتها، وكذا مطلق العبادة في أركانها، والأسباب الشرعيّة تسقط في الأغلب بتعذّر جزئها أو شرطها. ولا نسلّم أنّ السقوط في موارده مستند إلى الدليل المخصوص، فلعلّ الثبوت في موارده مستند إلى ذلك.

**الثالث:** الأخبار الثلاثة الّتي تداول نقلها في كتب الفريقين، وحكي توافقهم على قبولها والاحتجاج بها، واشتهارها بينهم في موارد كثيرة، والاستشهاد بها في المحاورات والأُمور العادية، ونقل روايتها عن غوالي اللئالي وغيره. قيل والفقهاء يذكرونها في كتبهم الاستدلاليّة على وجه القبول وعدم الطعن في السند. وهي: حديث الميسور لا يسقط بالمعسور[1]. وما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه[2]. وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم[3]. أُسند الأوّلان إلى أميرالمؤمنين عليه السلام، والثالث إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فإنّ ظاهرها أنّ تعذّر بعض أجزاء المأمور به أو تعسّره لا يقضي بسقوط الباقي بل يجب الإتيان به بقدر الاستطاعة، بل وكذا الحال في صورة تعذّر بعض شرائطه الشرعيّة وإن كان الخبر الثاني ظاهراً في الأوّل خاصّة. بل ظاهر الأوّل يعمّ الأسباب والشرائط الشرعيّة أيضاً وإن لم يتعلّق الطلب بها في الشريعة، إلّا أنّه لا يثبت بذلك ترتّب الأثر على القدر الممكن منها إنّما يدلّ على اعتبار تمام الشرائط المقدورة فيه بعد ثبوته في الجملة.

وأمّا الأخيران فظاهرهما الوجوب وإن أمكن إلحاق المستحبّات به أيضاً لعدم الفصل وثبوت التسامح في دليلها بما لا يتسامح به في غيرها.

وفيه: أنّ تلك الأخبار مرسلة لا يوجد منها في كتب الأخبار المعتبرة عين ولا أثر، ومجرّد اشتهارها في كتب الفريقين لا يكفي في الحكم بانجبارها، لإمكان رجوع الكلّ إلى نقل الواحد، بل ربما كان الأصل فيه من بعض العامّة ولم يظهر اعتماد الأصحاب عليها بمجرّدها في موارد العمل بمضمونها، لإمكان استنادهم في تلك الموارد إلى ما مرّ من الاستصحاب أو غيره، فيكون غرضهم من ذكرها التأييد دون الاستدلال بها على الاستقلال، إلّا حيث يتحقّق انجبارها بالاشتهار. ولو وجد ذلك في كلام بعضهم فليس بشيء يكتفى به في الحكم بانجبارها مطلقاً،

---

(١) عوالي اللئالي: ج ٤ ص ٥٨ ح ٢٠٥. (٢) عوالي اللئالي: ج ٤ ص ٥٨ ح ٢٠٧.
(٣) عوالي اللئالي: ج ٤ ص ٥٨ ح ٢٠٦.

ففي كلّ مورد تحقّق فيه انجبارها بما يمكن الاكتفاء به في العمل بمضمونها يصحّ التمسّك بها في ذلك المقام ويلزم الاقتصار عليه.

على أنّه يمكن المناقشة في دلالة الأوّل بظهوره في الميسور الثابت بنفسه ولو في ضمن غيره، إذ السقوط فرع الثبوت. فمفاده عدم سقوط الحكم السابق فيه وبقاؤه على الوجه الّذي ثبت عليه، فيكون الميسور هو الواجب الميسور أو الفرد الميسور من أفراد الواجب، فلا يعمّ الجزء المفروض، لعدم ثبوته على الاستقلال حتّى يمكن إبقاؤه كذلك، ولا التكليف المتعلّق بالهيئة التركيبيّة من حيث هي، للقطع بسقوطه، فكيف يعقل بقاء التكليف بمقدّماتها. فالثابت في السابق قد تحقّق سقوطه والمقصود بإثباته لم يثبت في السابق حتّى يقال بعدم سقوطه.

فمحصّله: أنّه لو ثبت حكم لمعسور وميسور فسقوط المعسور لا يضرّ بحكم الميسور، فلا ربط له بما نحن فيه.

وفي الثاني: بشموله لما لا يدرك كلّه باختيار المكلّف فيختصّ بما لا يرتبط بعض أجزائه بالبعض في المطلوبيّة وللعبادات المندوبة، فيحمل على مطلق الطلب الّذي هو القدر المشترك بين الحكمين، فلا يدلّ على خصوص الوجوب، على أنّه إخبار بما جرت العادة عليه، غايته التقرير عليه فيدلّ على جوازه. ولو حمل على الإنشاء لدلّ على مطلق الطلب أيضاً فلا يدلّ على الوجوب.

وفي الثالث: باحتمال أن يكون «من» فيه للتبيين أو بمعنى الباء كما ذكر الوجهان في قوله تعالى: ﴿من أساور﴾[1] وأن يكون للتبعيض بحسب أجزاء المأمور به أو أفراده واحتمال أن يكون «ما» فيه زمانيّة كما في قوله سبحانه ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾[2] وموصوفة أي شيئاً استطعتم، وموصولة أي الّذي استطعتم على أن يكون مفعولاً أو بدلاً عن الشيء، فهذه وجوه عديدة. والاستدلال به موقوف على أن يكون «من» بمعنى التبعيض بحسب الأجزاء، وهو

---

(١) الحجّ: ٢٣. (٢) التغابن: ١٦.

خلاف الظاهر، ولا أقلّ من الاحتمال القادح في الاستدلال، فيحتمل إرادة الإتيان بالمأمور به ما دامت الاستطاعة باقية للفعل، أو الإتيان من أفراد المأمور به بقدر الاستطاعة دون الإتيان بجزئه، فإنّه حينئذٍ ليس منه، إذ الفعل المقيّد في أجزائه بوصف الاجتماع لا يستطاع بدون أقلّ جزء منها، لانتفاء الكلّ بانتفاء الجزء.

ويؤيّده ما نقل من وروده في الأمر بالحجّ عند السؤال عن تكراره في كلّ سنة.

وقد يجاب عن الأوّل: بالرجوع إلى العرف فإنّ التدقيق المذكور بعيد عن فهم العرف، والمفهوم منه يعم محل المسألة فيكون المراد هو القدر المشترك بين الوجوب الأصلي والتبعي الغيري وهو تحتّم إيقاع الفعل، فمفاده أنّه كما لابدّ من الإتيان به حال إمكان الكلّ كذا لابدّ منه حال تعذّر غيره أيضاً، فيقوم البعض مقام الكلّ عند تعذّره، على أنّه ليس في الخبر ذكر الواجب حتّى يرد ما ذكر، فيشمل نفس الجزء المفروض لا من حيث الجزئيّة أعني الفعل المخصوص وإن ثبت أوّلاً في ضمن الكلّ، فيدلّ على أنّ الجزء الميسور لا يسقط بسقوط غيره فيصير مستقلاً بعد أن كان منضمّاً إلى غيره فتأمّل.

وعن الثاني: بظهوره في العموم غاية الأمر خروج بعض الموارد عنه، بل ظاهره فرض عدم تيسّر إدراك الكلّ ونفي سقوط الكلّ معه، فيبقى الباقي على حسب ما كان عليه من وجوب أو استحباب شرعيّين أو عرفيّين فلا يختصّ بالوجوب، ولو حمل النفي على النهي المفيد للتحريم اختصّ بالواجب لأولويّة التخصيص من المجاز.

وأما حمله على مجرّد الإخبار بالواقع فينبغي القطع بفساده. ولو صحّ ذلك لكان إخباراً بطريقة العقلاء في الالتزام بذلك وتقريراً عليه لا على مجرّد جوازه، ففيه دلالة على صحّته من وجهين.

واحتمال الاستحباب مع عدم القول به مدفوع، بأنّ الجملة الخبريّة المستعملة في الإنشاء تدلّ على الوجوب. بل لعلّها أقوى في الدلالة عليه من الأمر، لدلالتها على أنّه قد بلغ في التحتّم حدّاً لا يقع خلافه.

وعن الثالث: بأنّ الغرض من هذا الكلام إمّا اشتراط القدرة في المأمور به، أو لزوم تكرار العمل بقدر الإمكان، أو عدم سقوط القدر الممكن بالمتعذّر. والأوّل بعيد خارج عن مساق الرواية لرجوعه إلى تأكيد ما دلّ عليه العقل والنقل من نفي التكليف بما لا يطاق والتأسيس أولى منه، ولو أُريد إفادة هذا المعنى لكان التعبير بنحو ما في الكتاب والسنّة أولى ليكون مفاده أنّ الأمر لا يتعلّق بغير المقدور لا أنّه بعد تعلّق الأمر به لا يجب الإتيان به مع عدم الاستطاعة. والثاني مبنيّ على التكرار وقد تقدّم فساده في محلّه، كيف ولم يقل به أحد في غير ما دلّ الدليل المخصوص عليه سيّما الحجّ فتعيّن الثالث، ولا أقلّ من ظهوره فيما يعمّ المقام، فيجب الإتيان بالمستطاع الّذي يصدق عليه أنّه من الفعل المأمور به أفراداً وأبعاضاً فتأمّل.

ولو سلّم عدم تماميّة الدلالة في تلك الأخبار أمكن انجبارها بما ينجبر به سندها، لما عرفت من توقّف الاستناد إليها على وجود الجابر فينجبر به ضعف السند وقصور الدلالة في خصوص المسألة الّتي يراد الاحتجاج فيها بها.

هذا كلّه إذا اعتبر اجتماع الأبعاض في صحّة العمل.

ومنه يظهر إمكان الاستناد إليها في وجوب الإتيان بالفعل عند تعذّر بعض شرائطه أو الاضطرار إلى بعض موانعه أيضاً، لرجوع الأوّل إلى تعذّر الشرط أيضاً وهو اجتماع الأجزاء، إلّا أنّ الخبر الثاني بظاهره لا يعم سائر الشرائط كما مرّت الإشارة إليه، لظهوره في الأجزاء العرفيّة دون العقليّة. بخلاف غيره، إذ يصدق على الفعل عند تعذّر بعض شرائطه أنّه القدر الميسور المستطاع من الواجب، لكن الاستدلال به موقوف على وجود الجابر كما عرفت.

وأمّا إذا علّق الحكم على العدد المخصوص أو المركّب المعلوم على وجه يسقط التكليف عنه على قدر ما يأتي به ـ كإطعام الستّين، وصيام الشهرين في غير مقام التتابع، وإعطاء الصاع إلى غير ذلك ـ فهل الأصل سقوط البعض بسقوط غيره؟ وجهان:

أحدهما: السقوط كما في الأوّل فإنّ الطلب إنّما تعلّق بالمجموع، غاية الأمر سقوطه في كلّ جزء بقدره بمعنى عدم لزوم إعادته، وذلك لا يقضي برجوعه إلى تكاليف عديدة، إنّما يحصل الامتثال بالإتيان بالمجموع فإذا تعذّر سقط الأمر به، فلا وجه لوجوب الإتيان بجزئه إلّا من جهة الأخبار المذكورة في موارد انجبارها.

والآخر: عدم السقوط فإنّ سقوط التكليف بالجزء المأتيّ به يقتضي انحلال الأمر في ذلك إلى الأمر بكلّ جزء من أجزائه فيصحّ استصحابه مع الشكّ. بخلاف ما إذا توقّف السقوط عنه على اجتماع الأجزاء وحصول الهيئة المطلوبة، إذ لا وجه لبقاء وجوبه بعد تعذّر الإتيان بالمطلوب.

وفيه: أنّ مطلوبيّة الجزء حال وجوب الكلّ لا يقتضي مطلوبيّته بدونه، وإنّما وقع هناك طلب واحد بسيط متعلّق بالمجموع، فالجزء مطلوب حال مطلوبيّة الكلّ، لتوقّف امتثال الأمر بالكلّ عليه، لا لاستقلاله بالمطلوبيّة.

غاية الأمر عدم اشتراط صحّته بضمّ الباقي إليه، بمعنى عدم لزوم إعادته عند انفصاله عن غيره، فلا يكون حكم التارك لإطعام المسكين الواحد مع إتيانه بالباقي كحكم التارك للجميع، وإنّما يبقى عليه إطعام ذلك الواحد، فإذا حدث التعذّر فيه سقط من حينه وكان القدر المأتيّ به قبل ذلك من الواجب بخلاف القسم الأوّل، إذ التارك للبعض والكلّ هناك في حكم واحد وبمنزلة واحدة، فالثابت عليه حينئذٍ هو المجموع وإذا تعذّر البعض سقط الكلّ حينئذٍ وانكشف عدم كون القدر المأتيّ به من الواجب، لانتفاء شرط الصحّة فيه، وهو انضمام الباقي إليه، وذلك اختلاف في كيفيّة المأمور به بحسب الشرائط المأخوذة فيه، وإلّا فالطلب واحد في المقامين، والمفروض سقوطه فيلزمه سقوط التكليف بمقدّماته الداخلة والخارجة، فلا وجه لإثبات وجوب الجزء مستقلاً، لتوقّفه على أمر آخر ولم يثبت.

ومنها:[1] أن يثبت مطلوبيّة الأبعاض وعدم إناطتها بوصف الاجتماع فيرجع

---

(١) أي: من وجوه تعلّق التكليف بالمجموع المركّب، راجع ص ٦٧٣.

إلى تعدّد الطلب والمطلوب، ويكون كلّ جزء من أجزاء المأمور به مطلوباً على الاستقلال وإن كان الكلّ أيضاً مطلوباً، فيحصل الامتثال على قدر ما يأتي به من أجزاء المطلوب من غير أن يتوقّف تحقّق الامتثال به على ضمّ سائر الأجزاء إليه.

فإن لم يكن هناك للهيئة المجموعيّة مدخليّة في المطلوبيّة وإنّما اتّفق انضمام الأجزاء المتعدّدة فيه ـ كما في الديون والنفقات والأخماس والزكوات وغيرها ـ فلا إشكال في عدم سقوط بعضها بتعذّر الباقي أو سقوطه وهو ظاهر. ولو كانت الهيئة المفروضة أيضاً مطلوبة وكلّ بعض من أبعاضها أيضاً مطلوباً بطلب آخر ـ كالأمر المتعلّق بالأعداد المعيّنة من الأذكار، والصلوات وغيرها، كالصلاة على النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم في الجمعة مائة مرّة، والنافلة في الليل مائة ركعة وغيرها ـ فلا شبهة في سقوط الأمر بالهيئة المذكورة بتعذّرها كسقوطه بالقدر المتعذّر من أبعاضها، ويبقى الأمر المتعلّق بالباقي على حاله كما ذكر فيكون مطلوباً بالأمر الثاني دون الأوّل. وهو أيضاً واضح جدّاً فلا يقبل المناقشة والترديد فيه.

فإن قلت: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ مع تعدّد الأمر أو عمومه، أمّا مع وحدة الأمر وتعلّقه بالمجموع المركّب فمن البيّن سقوطه بتعذّر جزئه، فوجوب البعض يتوقّف على دليل آخر.

قلت: إنّ المفروض عدم كون المجموع متعلّقاً للأمر من حيث الاجتماع وإنّما تعلّق الأمر في الحقيقة بالعنوان الشامل للكلّ والبعض كالدين، لصدق الاسم على كلّ منهما فيكون كلّ جزء من أجزائه واجباً على نحو وجوب الكلّ فلا يسقط بسقوط غيره، إنّما يتم ما ذكر فيما إذا لم يكن الاسم شاملاً للبعض، كما إذا وجب في الزكاة قسم مخصوص من الأنعام الثلاثة أو مقدار مخصوص كالصاع، فلا يدلّ على وجوب البعض من ذلك بعد تعذّر الكلّ كما عرفت.

**ومنها**: أن يقع الشكّ في الأمرين المذكورين، فهل الأصل حينئذٍ اعتبار الهيئة المجموعيّة في المطلوب مع الإمكان فلا يحصل الامتثال بشيء من أجزائها إلّا بالإتيان بالباقي فيرجع إلى الأوّل أو الأصل عدم اعتبارها فيحصل الامتثال بكلّ

جزء منها على حسبه ولو مع تعمّد الإخلال بالباقي فيرجع إلى الثاني؟ كالأوامر المتعلّقة بالأدعية المأثورة والأعداد المعيّنة من الأذكار والعبادات المخصوصة، فهل يحصل الامتثال على قدر ما يأتي به منها أو أنّه لا امتثال إلّا بأداء الكلّ؟ وهذه هي المسألة الثالثة ويتفرّع عليها حكم التعذّر على ما عرفت.

والوجه فيها هو الأوّل، إذ القدر المتيقّن حينئذٍ إنّما هو تعلّق الطلب بالمجموع فيحصل الامتثال بالإتيان به خاصّة، وأمّا البعض من ذلك فلم يقم هناك دليل على مطلوبيّته بنفسه، وحينئذٍ فإن حصل العلم بسقوط التكليف به بقدره ـ كإطعام المسكين الواحد في الكفّارة، وغسل بعض الأعضاء في الغسل الترتيبي ـ لزم الحكم بصحّته، وغايته عدم لزوم إعادته في امتثال التكليف المتعلّق بالمجموع، وإلّا رجع الشكّ في ذلك إلى الشكّ في اشتراط صحّة الجزء بضمّ سائر الأجزاء إليه وعدمه. وقد تقرّر في مثله لزوم الاحتياط بتكرار الجزء المأتيّ به عند إرادة الإتيان بالمجموع تحصيلاً للموالاة ـ مثلاً ـ لاقتضاء الاشتغال المعلوم للبراءة اليقينيّة المتوقّفة على إحراز الشرائط المشكوكة. وعلى الوجهين فالأصل عدم كون الجزء المفروض مطلوباً على الاستقلال، وإنّما المتيقّن من ذلك كونه مطلوباً لغيره، لتوقّف الإتيان بالكلّ عليه، فلا يمكن الحكم بحصول الامتثال بقدره إلّا على نحو الامتثال الحاصل بالإتيان بسائر الواجبات الغيريّة، فلا يمكن التقرّب به عند إرادة الاقتصار عليه، ولا يبقى الأمر به عند تعذّر الإتيان بغيره. وحينئذٍ فيلحق مورد الشكّ بالقسم الأوّل سواء تعلّق الأمر بالكلّ أوّلاً قبل تعذّر الجزء المفروض أو كان العذر حاصلاً من أوّل الأمر.

فإن قلت: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ مع العلم بتعلّق الطلب بالمجموع والشكّ في تعلّقه بالأبعاض، أمّا دوران المطلوب بين الكلّ والبعض فلا يقين بالأول حتّى يلزم الاقتصار عليه.

قلت: إنّ المجموع على التقديرين مطلوب للآمر قطعاً، غاية الأمر أنّ الهيئة المجموعيّة على أحد التقديرين معتبرة في المطلوب دون الآخر، فالمتيقّن من

ذلك هو القدر المشترك بين الوجهين فيقتصر عليه، ولا يحكم بشيء من الخصوصيّتين في ترتيب الآثار المتفرّعة عليها بخلاف الصورة الأُولى، للعلم بمطلوبيّة الهيئة فيها واختصاص الشكّ بالخصوصيّة الأُخرى، فيصحّ التقرّب بها حينئذٍ دون الثانية، بل ينوي التقرّب بالقدر المشترك، لأنّه المعلوم على الإجمال كما لا يخفى.

ومنها: أن يكون الفعل واجباً لأجل التوصّل به إلى غيره، فإن كان سبباً شرعيّاً له فلا شكّ أنّ تعذّر بعض أجزائه لا يقضي بكون ما عداه كافياً في السببيّة، فالأصل عدمها حتّى يثبت بدليل آخر، وحينئذٍ فيكون الحال فيه كما لو تعذّر بعض مقدّمات الواجب مع إمكان الباقي فلا يجب الإتيان بالقدر الممكن، إذ المقصود من المقدّمة إنّما هو التوصّل بها إلى المطلوب، فإذا تعذّر ذلك بامتناع بعض مقدّماته سقط التكليف به فسقط التكليف بسائر مقدّماته.

نعم لو كان البعض المفروض مؤثّراً في الجملة ـ كالتخفيف الحاصل في النجاسة ببعض الغسلات والمنزوحات ـ أمكن القول بعدم سقوطه عند الاضطرار إلى استعمال النجس عملاً بالقاعدة المتقدّمة، لكنّها على تقدير جريانها في المقام محتاجة إلى الجابر كما عرفت.

وأما الشرائط والموانع الشرعيّة: فإن كان الحكم ثابتاً لكلّ جزء من أجزائه وتحقّق صحّة المشروط بتعذّر شرطه لزم الإتيان بما أمكن من شرائطه ورفع ما أمكن من موانعه بالقاعدة المذكورة، لأنّه ينحلّ إلى شرائط أو موانع عديدة ـ كستر العورة، وإزالة النجاسة، وغيرها من موانع الصلاة ـ فلا يسقط بعضها بسقوط الباقي. وفي عموم ما دلّ على شرطيّة القدر الممكن كفاية في ذلك.

وممّا ذكر يظهر الفرق في مسألة لزوم تخفيف النجاسة مع العذر بحسب الكم والكيف، لأنّ كلّ جزء من أجزاء النجاسة مانع للصلاة فيجب رفعه بحسب الإمكان، أمّا تخفيفها ببعض الغسلات فلم يثبت له حكم في السابق على الاستقلال حتّى يحكم ببقائه، إلّا من باب عدم سقوط الميسور بالمعسور إن كان له

جابر في ذلك. وإن كانت الشرطيّة ثابتة للمجموع دون البعض إلّا من باب المقدّمة ـ كما في الطهارات الثلاث ـ لم يجب البعض عند تعذّر الباقي إلّا إذا اندرج في النصّ المذكور مع وجود الجابر.

وعلى الوجهين فإن لم يثبت بقاء التكليف بالمشروط فالأصل سقوطه بتعذّر شرطه إلّا من باب النصّ المذكور كما عرفت.

وأمّا الأسباب الشرعيّة الّتي لم يتعلّق بها أمر من الشرع فالأصل عدم ترتّب الأثر عليها مع تعذّر بعض أجزائها أو شرائطها، إلّا أن يثبت بدليل آخر فيعتبر القدر الممكن منها في الحكم بترتّبه عليها.

ومنها: أن يكون الفعل واجباً للتوصّل به إلى العلم بحصول الواجب ـ كالصلاة إلى الجهات الأربع ـ فهل الأصل وجوب الإتيان بالقدر الممكن عند تعذّر البعض؟ وجهان: من أنّ المفروض تعذّر تحصيل العلم بأداء المطلوب لتعذّر بعض مقدّماته فيسقط التكليف به فلا يجب الإتيان بسائر مقدّماته أيضاً، ومن أنّ تحصيل العلم إنّما يجب للتحرّز عن ضرر المخالفة فإن اتّفق مصادفة الواقع للمتعذّر فلا شكّ في إعذار المكلّف في ترك الواقع، ومن المحتمل مصادفة الواقع الغير المتعذّر. وحينئذٍ فلا دليل على معذوريّة التارك للواجب، فوجوب التحرّز عن الضرر المخوف يقتضي الإتيان بالقدر الممكن، للقطع معه بإعذار المكلّف وسقوط التكليف عنه، ولا قطع به مع عدمه، وهذا هو المتّجه.

فإن قلت: إنّ هذا إنّما يتمّ لو تعلّق التكليف به قبل حصول العذر فيستصحب حتّى يحصل العلم بسقوط التكليف بالإتيان بما أمكن من المحتملات، أمّا لو حصل العذر من أوّل الأمر فلا علم بتعلّق التكليف به حتّى يستدعي العلم بالبراءة.

قلت: إنّ المفروض وجود المقتضي للتكليف والعلم به والشكّ في العذر الواقع له، فيقتصر في الحكم به على المتيقّن ويبنى على المقتضي في غيره.

ويمكن التفصيل في المسألة بأن يقال: إنّه قد يكون المتعذّر أحد الأفراد الّتي يتردّد الواجب بينها لا بعينه كما إذا ضاق الوقت عن الصلوات الأربع دون الأقلّ،

وقد يكون المتعذّر فرداً معيّناً من تلك الأفراد كالصلاة إلى جهة معيّنة. وعلى الوجهين: فإن حدث العذر بعد دخول الوقت وحصول الاشتغال بمراعاة الاستقبال في المثال أمكن استصحاب التكليف به حتّى يحصل القطع بسقوطه بالإتيان بالقدر الممكن كما ذكر. أمّا لو حصل العذر من أوّل الوقت فيمكن القول بثبوت التكليف في الصورة الأُولى بخلاف الثانية، لإمكان مصادفة القبلة لتلك الجهة المخصوصة الّتي تعذّر استقبالها من أوّل الأمر فلا علم بتعلّق التكليف بمراعاة الاستقبال عن أوّل دخول الوقت. وعمومات أدلّة البراءة تقضي بسقوطه من أصله، فلا يجب الإتيان بما أمكن من مقدّمات العلم به.

وفيه: أنّ عموم ما دلّ على وجوب الاستقبال شامل له لعدم علمه بتعذّره، إنّما يحتمل ذلك ومجرّد ذلك ليس عذراً عقليّاً ولا شرعيّاً في سقوط التكليف المذكور، وإنّما يعلم ذلك مع الإتيان بالقدر الممكن فيجب ذلك للتحرّز عن خوف المخالفة.

فإن قلت: لا شكّ في تقييد التكليف بذلك بالإمكان، والشكّ في الشرط يوجب الشكّ في المشروط فلا علم بالتكليف من أصله.

قلت: فرق بين الشرط والمانع وإن كان عدم المانع شرطاً أيضاً، فإنّ الشكّ في الأوّل قاض بجواز نفي التكليف بالمشروط بالأصل بخلاف الثاني، فإنّ احتمال المانع لا يكفي في رفع اليد عن التكليف الثابت بظاهره، إذ الرفع يحتاج إلى الدليل كما أنّ الإثبات يتوقّف عليه.

ومنها: أن يحصل الشكّ في اعتبار بعض القيود المأخوذة في الواجب في مجموع أجزائه أو في كلّ جزء من أجزائه كالوقت، إذ على الأوّل يسقط التكليف بتعذّر مراعاته في البعض إلّا مع اندراجه في النصّ وانجباره في مورده بخلاف الثاني. ومقتضى الاقتصار على المتيقّن هو الأوّل، إلّا أنّ الشكّ في الثاني يرجع إلى الشكّ في شرطيّة الشيء للمأمور به، فإن قلنا بلزوم الاحتياط فيه لزم مراعاته بقدر الإمكان.

وفيه: أنّ المفروض حصول البراءة بيقين مع مراعاة الوقت في البعض

وعدمها، إنّما الشكّ في ترتّب الإثم على تفويت الوقت وعدمه، فالأصل عدمه إلّا مع قيام الدليل عليه كما في إدراك الركعة من الوقت فيجب ويكون أداءً. وتمام الكلام في هذه المباحث في الفقه.

## ـ ثانيها ـ

اختلفوا في أنّ المطلوب بالأمر هل هي الطبيعة المطلقة والماهيّة الكلّية الطبيعيّة أو خصوص الأفراد والجزئيّات المندرجة تحت تلك الماهيّة على قولين: والأكثر على الأوّل، والمختار عند جماعة منهم الحاجبي هو الثاني.

**حجّة القول الأوّل:** أنّ المتبادر من الأوامر هو طلب مطلق الطبيعة حسب ما مرّت الإشارة إليه مراراً عديدة، فيكون حقيقة في ذلك، لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة، وأنّها مأخوذة من المصادر الغير المنوّنة والمعرفة وهي حقيقة في الماهيّة المطلقة حسب ما هو المتبادر منها، والمحكي فيه عن السكّاكي إجماع أهل العربيّة. ومفاد الصيغة بحكم التبادر ليس إلّا الطلب فيكون مفاد الأمرين هو طلب الطبيعة، فلا دلالة فيها على طلب الفرد.

ويرد على الأوّل: أنّه إن أُريد به عدم دلالة الصيغة بمقتضى التبادر على تعلّق الطلب بالخصوصيّة المأخوذة في الفرد ليكون التكليف منوطاً بالطبيعة والخصوصيّة معاً فالأمر كما ذكر، ولا يظهر من كلام القائل بتعلّقه بالفرد إرادة ذلك، لوضوح فساده إذ الخصوصيّات اللاحقة للأفراد لا تندرج في مفاد الأمر حتّى تفيد الصيغة تعلّق الطلب بها، بل وكذا الخصوصيّة المطلقة، على أنّها لا تجعلها جزئيّة ليقضي بتعلّق الأمر بجزئيّات الطبيعة على ما هو منظور القائل المذكور. وإن أُريد به عدم تعلّق الطلب بأفراد الطبيعة بملاحظة كونها مصاديق لتلك الطبيعة وكون الطبيعة ملحوظة على وجه يسري الحكم منها إلى أفرادها فيكون المحكوم عليه في الإخبارات هي الأفراد المندرجة تحتها كما هو في القضايا المسورة[1]،

---

(١) في «ق» المحصورة.

ويكون الطلب في الإنشاءات متعلّقاً بمصاديقها من حيث كون الطبيعة عنواناً لها فهو ممنوع بل ليس المفهوم عرفاً من القضايا المتعارفة إلّا ذلك، فإنّه إذا قيل الصلاة واجبة أو البيع حلال ونحو ذلك كان المفهوم عرفاً هو ما قلناه، حسب ما نصّوا عليه في بحث المعرّف باللام، وأثبتوا كونها محصورة كلّية بدليل الحكمة وإن كانت المهملة في قوة الجزئيّة عند المنطقيّين. وكذا المفهوم من صلّ أو بع فإنّ المطلوب هو الصلاة أو البيع من حيث كونه عنواناً لمصداقه فيكون الطلب قد تعلّق بالمصداق على ما هو الحال في القضيّة ـ حسب ما ذكرنا ـ فالمستفاد من صلّ والصلاة واجبة أمر واحد، فكون المتبادر من اللفظ هو الطبيعة المطلقة لا ينافي تعلّق الطلب بالمصداق، نظراً إلى كون الطبيعة عنواناً له. وحمل كلام القائل بتعلّق الأوامر بالجزئيّات على إرادة ذلك غير بعيد، بل هو الظاهر. وحينئذٍ فلا دِلالة في التبادر المدّعى على دفع القول المذكور.

ومن ذلك يظهر الحال في الدليل الثاني، فإنّ كون معناه المادّي هو الماهيّة لا بشرط شيء لا ينافي كون المطلوب مصاديق تلك الماهيّة، إذ الماهيّة قد تعتبر بحيث يسري الحكم إلى أفرادها ويكون الحكم عليها حكماً على أفرادها. وقد يلحظ بحيث لا يسري الحكم منها إلى الفرد كما في القضيّة الطبيعيّة.

ومن البيّن أنّ الشائع في الاستعمالات هو الأوّل، فمطلوبيّة الماهيّة على الوجه المذكور عين مطلوبيّة الأفراد على الوجه الّذي قرّرناه، فلا منافاة فيما ذكر للقول بكون المطلوب هو المصاديق والجزئيّات. ولذا تراهم يحكمون في بحث الفور والتراخي والمرّة والتكرار بأنّ المطلوب بالأمر مطلق الطبيعة من دون أن ينافي ذلك القول بكون متعلّق الأمر في الحقيقة هو الأفراد، نظراً إلى كون الطبيعة عنواناً لها، فالاكتفاء بحسب فهم العرف بتحقّق المفهوم في الخارج على أيّ نحو يكون، وعدم مدخليّة الخصوصيّات المعيّنة في الامتثال لا ينافي الحكم بتعلّق الحكم بالأفراد على الوجه الّذي قرّرناه.

نعم إنّما ينافيه لو اخذ الأفراد متعلّقاً للحكم بخصوصيّاتها، وهو فاسد جدّاً خارج عن مقتضى فهم العرف قطعاً.

فما ذكره بعض الأفاضل: من أنّ الظاهر أنّ من يدّعي أنّ المطلوب هو الفرد لا ينكر أيضاً كون مفاد اللفظ في العرف واللغة على وجه الحقيقة هو طلب الطبيعة فقد يقال: إنّهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد فإنّهم يقولون في بحث المرّة والتكرار والفور والتراخي وغير ذلك: إنّ الأمر لا يقتضي إلّا طلب الماهيّة لكنّه يدّعى الخروج عن مقتضى الحقيقة لقيام القرينة على خلافه من جهة حكم العقل حسب ما يأتي الإشارة إلى شبهتهم.

ليس على ما ينبغي، إذ قد عرفت عدم المنافاة بين القول بكون الصيغة موضوعة لطلب الطبيعة وكون المطلوب في الحقيقة هو مصاديق الطبيعة وجزئيّاته نظراً إلى كون الطبيعة عنواناً لتلك الجزئيّات ومرآتاً لملاحظتها والحكم عليها حسب ما بيّناه. فلو قال القائل المذكور بكون متعلّق الأوامر هو المصاديق إنّما يريد به ذلك من دون دافع أصلاً. والتزام الخروج من وضع اللفظ والتجوّز فيه على ما يقتضيه الثاني بالنسبة إلى معظم تلك الصيغ ممّا لا يصحّ إسناده إلى الجماعة، ولا مجال للقول بذهاب هؤلاء ونظائرهم من أهل العلم إليه.

**حجّة القول الثاني**: أنّ التكليف إنّما يتعلّق بالممكن دون المحال، وما يمكن حصوله في الخارج ليس إلّا الجزئيّات الخاصّة دون الماهيّة المطلقة، لاستحالة وجود المطلق في الخارج ما لم يتشخّص ويتقيّد.

وأُجيب عنه: بأنّ ما يستحيل وجوده خارجاً هو الطبيعة بشرط لا، وأمّا هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بإيجاد الفرد. والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به، فيكون الفرد من مقدّمات حصولها فيجب من باب المقدّمة، ولا يستلزم ذلك نفي مطلوبيّة الطبيعة.

ويرد عليه: أنّ الطبيعة اللابشرط إمّا أن يكون في ضمن بشرط لا أو في ضمن اللابشرط، والأوّل مستحيل في الخارج فيستحيل التكليف به فتعيّن أن يكون الثاني هو المكلّف به. فتعلّق التكليف بالمطلق إنّما ينصرف إلى الممكن من قسميه بمقتضى ما ذكره في الاحتجاج من اختصاص التكليف بالممكن. فكون الجامع

بين الوجهين ممكناً لإمكان أحد قسميه لا يقضي بتعلّق التكليف بالمطلق على إطلاقه ليكون مرآتاً لملاحظة أفراده كذلك، بل إنّما يقيّد ذلك بالممكن على حسب ما ذكر، فيكون الطبيعة مأموراً بها من حيث كونها عنواناً للأفراد والجزئيّات على ما هو الحال في المحصورات.

ثمّ إنّ ما ذكر من كون الفرد مقدّمة لحصول الطبيعة فاسد جدّاً، ضرورة أنّ النسبة بين الطبيعة والفرد اتّحادية، وانحلال الفرد إلى الطبيعة والخصوصيّة إنّما هو في العقل، فليس الفرد في الخارج إلّا أمراً بسيطاً، والمتّصف بالوجوب هو الطبيعة الخارجية المتّحدة بالخصوصيّة وهو المعبّر بالفرد، فكيف يعقل أن يكون مقدّمة للواجب مع وضوح لزوم التغاير بين المقدّمة وذي المقدّمة. وأيضاً لا توقّف لإيجاد الطبيعة على إيجاد الخصوصيّة بل الخصوصيّة من لوازم إيجاد الطبيعة فكما أنّ الطبيعة ما لم يتشخّص لم يوجد كذا ما لم يوجد لم يتشخّص.

والحاصل: أنّ وجود الطبيعة في الخارج يلازم وجود الخصوصيّة فهي إنّما توجد على الوجه المذكور وذلك لا ربط له بالتوقّف.

وقد عرفت في بحث المقدّمة أنّ الحكم فيما يلازم الواجب غير حكم المقدّمات.

ومع الغضّ عن جميع ذلك فلو صحّ ما ذكر كانت الخصوصيّة مقدّمة لحصول الطبيعة لا أن يكون الفرد مقدّمة للطبيعة، فإنّ الفرد ملفّق من الطبيعة والخصوصيّة، والمفروض أنّ الخصوصيّة الحاصلة مقدّمة لوجود الطبيعة الحاصلة به، وأين ذلك من كون الفرد مقدّمة للطبيعة حسب ما ذكره.

والتحقيق في الجواب: أنّه إن أُريد بها أنّه لمّا تعلّقت القدرة بالفرد ـ أعني الطبيعة المنضمّة إلى الخصوصيّة ـ لزم أن يكون المطلوب هو الطبيعة والخصوصيّة معاً فهو فاسد، لمقدوريّة الطبيعة أيضاً. فالأمر إنّما يتعلّق بالفرد من حيث انطباقه على الطبيعة من دون أن يكون الخصوصيّة ملحوظة في الأمر. فعدم تعلّق القدرة بالطبيعة من غير انضمام الخصوصيّة لا يقضي إلّا بتعلّق التكليف بالمنضمّ إليها،

وذلك أعمّ من تعلّقه بالطبيعة المنضمّة إلى الخصوصيّة مع خروج الخصوصيّة عن كونها متعلّقاً للتكليف وكون الخصوصيّة متعلّقاً للتكليف أيضاً. فلا دلالة في ذلك على تعيّن الثاني كما هو المدّعى.

وإن أُريد أنّ الحكم المذكور لا يمكن تعلّقه إلّا بالفرد فإنّ المقدور إنّما هو الفرد والحكم إنّما يتعلّق بالمقدور دون الوجه الآخر ـ حيث لا يتعلّق به القدرة ـ فذلك مسلّم، لكنّه لا يقتضي إلّا ثبوت الحكم المذكور للفرد من حيث انطباق الفرد على تلك الحقيقة ولا دلالة فيه على وجوب الخصوصيّة أيضاً. فإن أُريد به الوجه الثاني فلا دلالة في ذلك عليه أيضاً كما عرفت.

وما يقال: من أنّ الفرد المأخوذ على الوجه المذكور أيضاً كلّي ـ لصدقه على أفراد كثيرة ولا دلالة فيه على ثبوت الحكم لخصوص شيء من الأفراد، فالمفسدة المذكورة جارية فيه، لعدم تعلّق القدرة عليه إلّا في ضمن خصوص الأفراد، ولو أُريد إيجاد خصوص الفرد المعيّن فهو مع خروجه عن مقتضى التقرير المذكور ممّا لا دلالة في اللفظ عليه قطعاً ـ مدفوع، بأنّ ما تعلّق به الحكم ليس مفهوم الفرد ليكون أيضاً كلّياً صادقاً على أفراد عديدة. بل المقصود ثبوت الحكم لمصداق الفرد، يعني أنّ الحكم الثابت للطبيعة إنّما لوحظ ثبوته من حيث انطباقها على مصداق الفرد ليكون الحكم الثابت لها ثابتاً لمصداقه، فليس المقصود إلّا ثبوت الحكم للفرد الخاصّ بحسب الواقع من حيث انطباقه على الطبيعة. وإنّما ذلك من اعتبار الفرد مفهوماً مستقلاً كلّياً حسب ما يتوهّم. وأداء الواجب بكلّ من الأفراد وحصول التخيير بينها إنّما هو من جهة انتفاء الدليل على العموم، وحصول الطبيعة المنضمّة في الفرد بكلّ منها، فيقضي[1] الأمر المتعلّق بها بالإجزاء عند إرادته كذلك، فهو تخيير عقلي حاصل من ملاحظة القدرة، وليس الفرد هناك إلّا واجباً أصليّاً نفسيّاً من غير أن يتحقّق هناك وجوب غيريّ تبعيّ أصلاً.

---

(١) العبارة في المخطوطتين هكذا: حصول الطبيعة المنطبقة في الفرد بكلّ منها ليقضي.

فما يقال: من أنّ وجوب الفرد هناك وجوب تبعي من باب المقدّمة وليست الطبيعة واجبة بالوجوب الأصلي النفسي ممّا لا وجه له، كما هو ظاهر من التأمّل فيما قرّرناه.

نعم وجوب الخصوصيّة المأخوذة في الفرد الخاصّ بملاحظة ذاتها وجوب بالغير، إذ لم يتعلق الوجوب به كذلك، مثلاً إذا قلت «النار حارّة» كان ثبوت الحرارة لفرد النار من حيث إنّه فرد منه ثبوتاً أصليّاً بالذات، وكان ثبوته لغير ذلك من المفاهيم المتّحدة به ثبوتاً بالعرض من حيث اتّحاد تلك الطبيعة، سواء كانت خصوصيّات أو كانت مفاهيم عامّة ـ كثبوت الحرارة للجسميّة المطلقة، أو للجوهر، أو للممكن، أو الخشب ونحوها ـ فليس في المقام وجوبان، ينسب أحدهما إلى الطبيعة المطلقة، وآخر إلى الخصوصيّة أو الفرد بما ذكرنا أنّ الأفراد وإن كانت متعلّقة للتكليف على حسب ما قرّرناه، إلّا أنّ جهة التكليف بها أمر واحد هو الطبيعة المطلقة الّتي هي العنوان لتلك الأفراد فالفرق واضح.

## ـ ثالثها ـ

أنّهم اختلفوا في أنّ الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر بذلك الشيء حتى يكون المأمور الثاني مأموراً من الأوّل أو لا؟ فيه قولان:

أحدهما: أنّه ليس أمراً بذلك الشيء، ذهب إليه جماعة منهم العلاّمة في النهاية والتهذيب، والآمدي في الإحكام، وحكاه في المنية عن المحقّقين.

وثانيهما: أنّه أمر بذلك الشيء، حكاه في المنية عن قوم، واختاره بعض المتأخّرين من أصحابنا.

ثمّ الظاهر أنّ الخلاف في المقام ليس من جهة الوضع، إذ لا مجال لتوهّم القول بكون الأمر بالأمر بالشيء موضوعاً لأمر المأمور بذلك الشيء. وكذا الظاهر أنّه لا مجال للقول باستلزام الأمر بالأمر لذلك لزوماً عقليّاً لا يمكن الانفكاك بينهما، وإنّما الكلام حينئذٍ في اللزوم العرفي بحيث يستلزم الأمر بالأمر ذلك بحسب فهم العرف.

**وحجّة الأوّلين وجوه:**

أحدها: أنّه لو كان أمراً للآخر لكان الأطفال مكلّفين شرعاً بالصلاة، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع»[1] وهو خلاف الإجماع بل الضرورة.

ثانيها: أنّه لو قال أحد لغيره: «مر عبدك أن يفعل كذا» لم يُعدّ متعدّياً على عبد الغير، ولو كان الأمر بالأمر أمراً لكان آمراً لعبد غيره، متعدّياً عليه.

ثالثها: أنّه لو أمر أن يأمر غيره بشيء ثمّ نهى ذلك الغير عن فعل ذلك لم يعدّ ذلك تناقضاً، ولو كان الأمر بالأمر أمراً لكان تناقضاً فإنّه بمنزلة أن يقول له:افعل ولا تفعل.

رابعها: أنّه لو كان الأمر بالأمر أمراً لما جاز أن يقول لغيره: «مرني بكذا» ـ مثلاً ـ لكونه حينئذٍ أمراً لنفسه، وهو واضح الفساد.

ويرد على الأوّل: أنّ ذلك خارج بالإجماع، وليس القائل بكون الأمر بالأمر أمراً إلّا مدّعياً ظهوره في ذلك، فلا مانع من قيام الدليل على خلافه، وأيضاً فليس الأمر المذكور وجوبيّاً، لعدم وجوب التمرين على الوليّ بل المراد به الندب.

وحينئذٍ فلا مانع من كونه أمراً من الشرع للطفل، لإمكان تعلّق الأمر الندبي به، فيكون ذلك دليلاً على كون عبادته شرعيّة، ويكون ذلك من ثمرات المسألة.

وعلى الثاني: أنّ أمر عبد الغير إذا كان بواسطة مولاه لم يعدّ تعدّياً، وإنّما يكون تعدّياً لو كان على وجه الظلم لو سلّم كون مجرّد الأمر كذلك.

وعلى الثالث: أنّ القائل بكون الأمر بالأمر بالشيء أمراً إنّما يقول بكونه ظاهراً في ذلك، فإذا قام الدليل على خلافه كما في المثال المذكور فلا إشكال في عدم إفادته، وأين ذلك من التناقض؟ كيف! ولا يزيد ذلك على دلالة الحقيقة. ولا يتوهّم تناقض لو قام هناك دليل على إرادة خلافه. وبمثل ذلك يجاب عن الرابع.

---

(١) عوالي اللئالي: ج ١ ص ٣٢٨ ح ٧٤.

احتجّ القائل بكونه أمراً بالشيء: بأنّ ذلك هو المفهوم منه بحسب العرف.

ألا ترى أنّه لو قال الملك لوزيره:«مر فلاناً بكذا» لم يفهم منه عرفاً إلّا كون السلطان آمراً إيّاه بذلك الشيء.

وأُجيب عنه: بالمنع من فهم العرف مطلقاً، وفهمه ذلك في المثال المفروض بقرينة المقام لكون الوزير مبلّغاً لا أصيلاً، ولا كلام فيه مع قيام القرينة ودلالة خصوص المقام عليه.

هذا تمام ما ذكروه من أدلّة الطرفين مع بيان ما يرد عليه.

وتوضيح الكلام في المقام أنّ البحث هنا في أمرين:

أحدهما: أنّ الأمر بالأمر بالشي هل هو أمر بذلك الشيء وإن لم يتحقّق أمر من المأمور بالأمر أو لا؟ وهذا هو الظاهر من العنوان.

والثاني: أنّه لو أمر المأمور بذلك الشيء هل يكون أمراً من قبل الآمر بالأمر سواء كان أمراً في الحقيقة من قبل المأمور أو لا؟ أو أنّه لا يكون أمراً إلّا من المأمور.

ثمّ نقول: إنّ الآمر بالأمر إمّا أن يأمر به مطلقاً أو يأمره بالأمر من قبل نفسه أو من قبل الآمر، وعلى كلّ حال فالمأمور بالأمر إمّا أن يأمره من قبل الآمر أو من قبل نفسه أو من قبلهما معاً كمطلق الأمر، أو لا يلاحظ شيئاً من الوجوه المذكورة فإنّ أمره بالأمر من قبل الآمر وتحقّق الأمر من المأمور، فلا شكّ في كونه أمراً من الآمر، اذ لا مانع من التوكيل في الأمر فإن أوقع الأمر على الوجه المذكور لم يكن أمراً من الآمر بالفعل، بل إنّما يكون في الحقيقة أمراً من الآمر بالأمر، وهل يكون مجرّد أمره بالأمر أمراً وإن لم يتحقّق الأمر من الآخر؟ وجهان:

أحدهما: أن يكون ذلك الأمر أمراً للآخر بذلك الفعل فيجب عليه الفعل إذا بلغه ذلك وان لم يأمره الآخر، وكان هذا هو الظاهر في العرف، لدلالة ذلك على كون الفعل محبوباً له، مريداً لوقوعه منه، وهو معنى الأمر. ولذا لو بلغه ذلك ولم يفعل عدّ عاصياً في العرف وذمّه العقلاء وصحّ له عقوبته وإن لم يأمره الآخر إذا كان ممّن يجب عليه إطاعة الآمر.

ثانيهما: أنّه لا يكون مأموراً إلّا بعد أمر المأمور فإنّ مجرّد الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء بحسب اللغة، ضرورة أنّ الأمر بالشيء هو إيقاع طلب الشيء، وليس الأمر بالأمر به إلّا إيقاعاً لطلب الأمر به، وهو غير إيقاع طلبه ضرورة ولا يستلزمه أيضاً، اذ قد يكون مطلوب الآمر إيقاع المأمور لذلك الشيء بعد أمر من أمره بالأمر، لتعلّق المصلحة بفعله بعد ذلك ولا يريد إيقاعه الفعل من دون ذلك.

وأنت خبير: بأنّ ما يقتضيه اللفظ على مقتضى اللغة هو الوجه الأخير إلّا أنّ الغالب بحسب الإرادة هو الوجه الأوّل، لقضاء شواهد الأحوال به بحسب المقامات فإن قضت به بحسب المقام فلا إشكال، وإلّا فالظاهر حمله على ما هو الأغلب، ويشهد له ملاحظة فهم العرف حسب ما مرّت الإشارة إليه.

نعم لو قام في المقام قرينة تمنع من الحمل عليه اتّبعت ولا كلام حينئذٍ. هذا إذا أُريد بالأمر أمره به استقلالاً. وأمّا إذا أُريد تبليغ الأمر بصيغة الأمر فلا إشكال في كونه أمراً به وإن لم يأمر به الآمر، اذ لا دخل لتبليغ الأمر في تحقّق الأمر، والظاهر أنّ ذلك ممّا لا خلاف فيه.

هذا كلّه إذا تعلّق أمره بشيء مخصوص، وأمّا إذا قال:«مُره عنّي بما شئت» فالظاهر أنّه لا يكون الآخر مأموراً إلّا بعد أمر الآخر كما يشهد به العرف ويدلّ عليه اللفظ بحسب اللغة. ولو قال:«مره عنّي بإتيان ما يجب فعله» ففيه وجهان. ولو قال:«مره عنّي بإتيان ما يحبّه زيد» فالظاهر أنّه كالصورة الأُولى.

وإن أمره بالأمر من قبل نفسه فالظاهر أنّه لا إشكال في عدم كونه أمراً منه بذلك الشيء بمجرّد ذلك قبل تحقّق الأمر من الآمر. وهل هو أمر منه بذلك الشيء بعد تحقّق الأمر من الآخر؟ وجهان:

من أنّ ذلك الآمر لمّا كان الأمر حاصلاً عن أمره فكان قائماً مقام أمره وأنّ مفاد الأمر بالفعل هو لزوم الفعل عند الآمر وفي أمره بالأمر به دلالة في العرف على كون ذلك الفعل محبوباً له مطلوباً عنده. ومن هنا ينقدح احتمال كونه أمر به من دون أمر الآخر.

ومن أنّه قد يكون مطلوب الآمر مجرّد أمر الآخر به من غير أن يكون للآمر بالأمر مصلحة في إيقاعه الفعل، فلا دلالة فيه على تعلّق أمر الآمر به أصلاً وهذا هو الأظهر، ومجرّد كون ذلك الأمر عن أمره لا يفيد تعلّق أمره به. والدلالة العرفيّة في هذه الصورة ممنوعة.

نعم لو قامت هناك قرينة على إرادة وقوع الفعل منه فهو المتّبع. فحينئذٍ قد يكون آمراً بعد أمر المأمور به، وقد يكون آمراً به مع قطع النظر عن أمره به أيضاً على حسب ما يقوم عليه شواهد الأحوال وقرائن المقام.

وإن أمره بالأمر وأطلق فالظاهر أنّه ليس محلّ البحث في المقام على ما يقتضيه ظاهر تعبيرهم، ويجري فيه ما ذكرناه من الكلام في المقامين: من كون مجرّد الأمر المذكور أمراً للثالث أو لا بذلك الفعل مع قطع النظر عن أمر الثاني له، ومن كون أمر الثاني إيّاه بمنزلة الأمر الأوّل قائماً مقامه.

أمّا الأوّل: فقد عرفت أنّه الظاهر من العنوان إلّا أنّ كون مجرّد أمره بالأمر أمراً للثالث محلّ نظر، وليس في إفادته ذلك إلّا من جهة قضاء ظاهر العرف بإرادة التبليغ وجريان المخاطبات على ذلك بحيث ينصرف الإطلاق إليه، وذلك غير ظاهر. فالقول بإفادته ذلك عند الإطلاق على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام نظراً إلى الوجه المذكور غير متّجه. فالأظهر عدم دلالته على كونه أمراً للثالث إلّا أن يقوم شاهد في المقام على إرادة التبليغ بحيث ينصرف إليه اللفظ وحينئذٍ فلا كلام. وكذا لو قام في المقام شاهد على كون نفس الفعل محبوباً عنده مطلوباً لديه وإن تحقّق في طلبه في الظاهر بواسطة أمر الآخر به فبعد علم المأمور بذلك يجب الجري عليه ولو مع قطع النظر عن أمر الثاني.

وأما الثاني: فلا يبعد قضاء الإطلاق به إمّا لكونه توكيلاً في الأمر فيكون الأمر الثاني به بمنزلة الأمر الصادر من الأوّل قائماً مقامه فإنّ الأمر بالشيء من صيغ التوكيل فيكون الأمر الأوّل توكيلاً للثاني وأمر الثالث بالفعل حيث أمره بأمره، وإمّا لإفادة أمره بالأمر إيجاب طاعته على الآخر.

ألا ترى أنّه لو قال:«مر عبدي بما شئت وما أحببت» ونحو ذلك أفاد عرفاً أنّه يريد من العبد انقياده لأوامره والإتيان بما يحبّه ويريده. وحينئذٍ فيكون الثالث مأموراً من الثاني أوّلاً ومن الأوّل بواسطة أمر الثاني به من جهة إيجابه لطاعته لا لكون خصوص الفعل مطلوباً من قبل الأوّل، كما أنّ إيجاب الله تعالى طاعة المولى على العبد قاض بكون العبد مأموراً من قبل الله سبحانه بأداء ما أمر به المولى لكن من الجهة المذكورة. وهذه أيضاً طريقة جارية في العرف يجري في أوامر الرسول والأئمّة عليهم السلام لإيجابه سبحانه طاعتهم على الأُمّة فيكون أوامرهم أمراً من الله تعالى من تلك الجهة، فعلى الوجه الأوّل يكون الثالث مأموراً من الأوّل خاصّة ويكون وظيفة الثاني إيقاع الأمر من قبل الأوّل، وعلى الثاني يكون مأموراً من كلّ منهما إلّا أنّ وجوب طاعة الثاني إنّما يجيء من جهة الإيجاب الأوّل.

فظهر بملاحظة ما ذكرناه أنّ مفاد الأمر بالأمر عند الإطلاق كون الثالث مأموراً بذلك الفعل من الأوّل بعد تحقّق الأمر من الثاني، إلّا أن يقوم شاهد في المقام على إرادة مجرّد أمره بالفعل من غير أن يكون ذلك الأمر من جهة الأمر بالأمر ولا من جهة إرادته لأداء مطلوبه، وإلّا فظاهر الإطلاق هو ما ذكرناه كما لا يخفى على من تأمّل فيما قرّرناه.

فتلخّص ممّا بيّناه أنّ جهات كون الأمر بالأمر بالشيء أمراً به أُمور:

أحدها: من جهة فهم العرف كون الفعل محبوباً عند الآمر مطلوباً لديه.

ثانيها: من جهة إرادة التبليغ والإيصال إليه.

فعلى الثاني إمّا أن يكون الأمر الصادر من الأوّل على حقيقته[1] وإنّما يراد به مجرّد إبلاغ الأمر. وعلى الأوّل لا يبعد إرادة الأمر منه على وجه الحقيقة وإن أفاد كونه مطلوباً للآمر الأوّل. وهذان الوجهان يفيدان كون الأمر بالأمر أمراً للثالث مع قطع النظر عن أمر الثاني إلّا أنّك قد عرفت أنّهما يدوران مدار شواهد

---

(١) العبارة إمّا ناقصة بسقوط بعض الكلمات منها وإمّا محرّفة.

الأحوال وقرائن المقام. واستفادتهما عن الإطلاق غير ظاهر فلا يتمّ الاستناد إليهما في المقام.

ثالثها: من جهة إرادة توكيل الثاني في الأمر.

رابعها: أن يعدّ ذلك من جهة إيجاب الطاعة. وهذان الوجهان يفيدان أمره به بعد الأمر الثاني على حسب ما مرّ بيانه واخترناه.

هذا وينبغي أن يعلم أنّه لا فرق فيما ذكرناه بين أن يأمره إيجاباً بالأمر الإيجابي، أو أن يأمره ندباً بالأمر الندبي. ولو أمره ندباً بالأمر الإيجابي أو أمره إيجاباً بالأمر الندبي أمكن القول بدلالته على ندبه للثالث ابتداءً أو بعد الأمر الآخر به، ويحتمل عدمه. ويعرف الحال فيه من التأمّل فيما قرّرناه.

ثمّ إنّه يجري جميع ما ذكرناه فيما إذا أمر بنهي غيره عن شيء في إفادة نهي الآخر عنه أوّلاً أو بعد نهي الثاني، ويجري فيه الوجوه المذكورة إلى آخرها. والظاهر أنّ القائل بكون الأمر بالأمر أمراً يقول به هنا، والمانع منه يمنعه. ولو نهاه عن النهي عنه فمن الظاهر عدم إفادة النهي عنه. وإنّما التأمّل في دلالته على عدم المنع من الفعل وجواز الإتيان به، ولا يبعد القول بإفادته ذلك. كما أنّه لو نهاه عن الأمر أمكن القول بدلالته على جواز الترك وعدم المنع منه، إذ لا مانع من النهي عن الحرام والأمر بالواجب، فيكون المنع منهما شاهداً على انتفاء التحريم والوجوب إلّا أن يكون في المقام شاهد على كون المنع منه من جهة النهي. ولو أمره بالإذن لغيره في الفعل أو الترك جرى فيه الكلام المتقدّم أيضاً من كونه إذناً للثالث ابتداءً أو بعد إذن الثاني، وكذا لو أذن له في الإذن كذلك. ولو نهاه عن الإذن كذلك أمكن القول بدلالته على المنع من الفعل في الأوّل ومن الترك في الثاني. فيظهر الحال في الوجوه المحتملة في تلك الفروض من التأمّل فيما قررناه.

## ـ رابعها ـ

أنّهم اختلفوا في دلالة الأمر على الإجزاء بفعل المأمور به على وجهه

وعدمها: فالمعروف بينهم دلالته على ذلك ذهب إليه أصحابنا وأكثر العامّة وعزاه الآمدي إلى أصحابه الأشاعرة والفقهاء وأكثر المعتزلة، وعن أبي هاشم والقاضي عبد الجبّار ومن تبعه المنع من ذلك.

ثمّ اختلف المثبتون فالأكثر على دلالته عليه لغة، وعن السيّدين دلالته على ذلك شرعاً لا لغة. ويجري في جميع العبادات سواء كانت واجبة أو مندوبة بل في كلّ ما تعلّق الطلب به في الشرع وإن لم يكن من العبادة بالمعنى الأخصّ، وكذا في الأوامر الصادرة من الموالي للعبيد وكلّ مطاع ومطيع، إذ الدلالة اللغويّة لا يفرق فيها بين المقامات.

ثمّ إنّهم ذكروا أنّه ليس المراد بالإجزاء في المقام إفادة الامتثال للقطع بحصوله بموافقة المأمور به على حسبه والاتّفاق عليه، بل المراد إسقاط القضاء، ومنهم من عبّر بسقوطه. والأوّل أقرب إلى لفظ الإجزاء بل هو المتعيّن، إذ قد يسقط القضاء بأُمور أُخر ـ كالموت، والجنون، والإسلام، وغيرها ـ إلّا أن يقيّد سقوطه بفعل المأمور به. وذلك أحد المعنيين المذكورين للفظ الصحّة في العبادات، كما أنّ موافقة الأمر معناه الآخر ـ كما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى ـ فالكلام في أنّ المعنى الثاني هل يقتضي الأوّل أو لا؟

والصواب: التعبير عنه بإسقاط التعبّد به ثانياً، لشموله لما لا قضاء له بأصل الشرع ـ كالجمعة والعيدين وغيرها ـ دون الأوّل، ولأنّ الفعل قد يسقط القضاء ولا يسقط الإعادة، كما في ناسي القصر والنجاسة والقبلة وغيرها على بعض الوجوه والأقوال، وكذا الجاهل في بعض المقامات.

وقد يوجّه الأوّل بالفرض والتقدير فيراد إسقاط القضاء على فرض ثبوته، وهو تكلّف.

والثاني بأنّ الناسي ونحوه إن تذكّر في الوقت وجب عليه الإعادة والقضاء أيضاً عند الإخلال بها، وإلّا لم يجب عليه شيء منهما.

ويمكن التفرقة بين الحدّين على التقدير الأوّل: بأنّ ثبوت القضاء على تارك

الإعادة عند تذكّره في الوقت إنّما يستند إلى ترك امتثال الأمر المتعلّق بالإعادة وإن رجع في الحقيقة إلى عدم أداء المأمور به حينئذٍ، إلّا أنّ الظاهر من إسقاط القضاء إسقاطه من غير واسطة أمر آخر، وهو ثابت في المثال المفروض.

وعلى الثاني: بأنّ الفعل المفروض لا يصلح لإسقاط الإعادة في نفسه وإن سقط التكليف بها عند استمرار العذر في الوقت، إذ المسقط لها حينئذٍ هو العذر المفروض دون نفس الفعل.

والأوجه أن يقال: إنّه إن قلنا بصحة الفعل المفروض في الواقع مشروطاً مراعى باستمرار النسيان في الوقت فيبطل مع التذكّر في الوقت ـ بمعنى أنّه ينكشف به بطلانه من أوّل الأمر ـ كان مجزياً على الأوّل بكلا الوجهين دون الثاني كذلك. وإن قلنا بفساده في الحقيقة إلّا أنّه لا قضاء له مع استمرار العذر، فيخصّ به عمومات القضاء لم يكن مجزياً على الوجهين أيضاً، إذ الفعل المفروض لا يصلح لإسقاط القضاء حينئذٍ وإنّما سقط قضاؤه بالنصّ كالعبادات الّتي لا قضاء لها من الأصل، فعدم اندراجه في الحد الأوّل كعدم اندراجها.

وربما يظهر من كلام بعضهم أنّ المراد بالإجزاء في المقام ترتّب الأثر على المأمور به على حسب ما فسّر الصحّة به في المعاملات، ومقتضاه شمول الكلام للأوامر المتعلّقة بالمعاملات سواء كانت مستعملة في الطلب ـ كما في النكاح والتجارة والمكاتبة والوقف والعتق وغيرها ـ أو في مطلق الإذن كالبيع والطلاق وغيرهما، لتمثيلهم في محلّ المسألة بتلك الأمثلة، وهو بعيد عن كلام النافين. بل من البيّن خروجه عن محلّ المسألة واختصاصه بما عرفت فهو كلام آخر.

ثمّ إنّ الكلام في هذه المسألة يتصوّر على وجوه ثلاثة:

**الأوّل**: أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي سقوط التعبّد به ـ بمعنى عدم مطلوبيّة فعله ثانياً في الوقت أو خارجه ـ أو لا يقتضي ذلك؟ فيمكن بقاء التعبّد به ووجوب الإتيان به مرّة أُخرى، كما هو الظاهر من كلام الخصم حيث ذكر أنّه لا يمتنع أن يأمر بالفعل ويقول: «إن فعلته أدّيت الواجب ويلزم القضاء مع ذلك» فيكون الحكم

في ذلك تابعاً لدليل آخر، ومع عدمه فالأصل البراءة عنه. وعلى المشهور يقع المعارضة إذن بين الدليلين. فنفي القضاء مع عدم الدليل لا يكون مستنداً إلى مجرّد الأصل بل إلى الدليل.

واورد عليه: بأنّه لا يعقل النزاع في جواز تعلّق أمر آخر بمثل الفعل الأوّل، لوضوح إمكانه وورده في موارد لا يحصى، فيكون النزاع في صدق القضاء عليه وعدمه فيرجع إلى اللفظ، فإن اعتبر في مفهوم القضاء استدراك المصلحة الفائتة لم يكن قضاءً.

وفيه: أنّ الأمر المتعلّق بفرد آخر من الطبيعة المأمور بها غير الأوّل خارج عن محلّ المسألة قطعاً، كالأمر المتعلّق بتكرار العبادات بحسب أوقاتها وأسبابها ـ كالصلاة والصيام والزكاة وغيرها ـ إذ الثاني غير الأوّل وإن تماثلا في الصورة فيرجع إلى الأمر بالمتماثلين. وإنّما الكلام في اقتضاء الأمر لسقوط التكليف بنفس المأمور به في الوقت أو بمثله لاستدراكه ثانياً في الوقت أو خارجه ولو بأمر آخر متعلّق بعين الأوّل.

وأنت خبير: بأنّ الضرورة كما قضت بجواز الأوّل كذا تقضي بامتناع الثاني، لكونه تحصيلاً للحاصل. إلّا أن يقال: إنّ قيام الضرورة على بطلان أحد القولين لا يمنع من وقوع الخلاف فيه، فإنّ الخلاف في الأُمور الضروريّة ليس ببعيد، ولذا استدلّ المشهور على القول الأوّل بلزوم تحصيل الحاصل. وكان الباعث على التوهّم المذكور قياس الأمر في دلالته على الإجزاء على النهي في دلالته على الفساد، كما ذكره الخصم مع وضوح الفرق بين المقامين كما سنشير إليه إن شاء الله.

**الثاني**: أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي فعله ثانياً في الوقت من باب الإعادة أو في خارجه على وجه القضاء ولو في الجملة أو لا يقتضي ذلك بل يتبع تعلّق أمر آخر بذلك فيثبت به وعدمه فينتفي بالأصل؟

وبهذا الوجه قرّر بعض المتأخّرين محلّ الكلام في المسألة استبعاداً لوقوع النزاع على الوجه الأوّل لرجوعه إلى اللفظ كما مرّ. وزعم أنّه لا يبتني على

الخلاف في المرّة والتكرار ولا في تبعيّة القضاء للأداء وعدمها. وهو من غرائب الكلام إذ الخلاف في ذلك أشدّ غرابة من الأوّل، لما عرفت من أنّ تعلق الأمر بمثل الأوّل ليس من المسألة، بل الكلام في جواز استدراكه ثانياً وعدمه. وإنّما يستبعد الخلاف فيه لقيام الضرورة على امتناع تحصيل الحاصل، فكيف يعقل القول بدلالة الأمر عليه، بل وكذا القول بلزوم الإعادة في خارج الوقت ولو لغير جهة الاستدراك بعد فرض الإتيان بالمأمور به على وجهه: من مرّة، أو تكرار، أو غير ذلك.

ثمّ لو فرضنا وقوع الخلاف في دلالته على ذلك فكيف يعقل اجتماع القول به مع القول بعدم تبعيّة القضاء للأداء، إذ الأمر لو لم يقتض التكليف بالقضاء مع الإخلال بالمأمور به في الوقت فكيف يعقل اقتضاؤه له مع الإتيان به على وجهه، ثمّ كيف يجتمع القول بذلك مع القول بدلالته على المرّة أو على طلب الطبيعة الحاصلة في ضمن الفرد.

نعم ما ذكر في الوجه الأوّل لا يبتني على الخلاف المذكور في شيء من المسألتين كما لا يخفى، ثمّ ليس في كلام الفريقين ما يشير إلى إرادة المعنى المذكور، بل كلماتهم في عنوان المسألة وأدلّتها صريحة في خلافه فلا تغفل.

**الثالث:** أنّ الأمر المتعلّق بالعمل بالطرق الشرعيّة المقرّرة لمعرفة الأحكام أو الموضوعات الخارجيّة هل يقتضي الإجزاء عند الإتيان بالواجبات والمستحبّات الشرعيّة على ما يقتضيه تلك الطرق وإن اتّفق مخالفتها للواقع إلّا أن يقوم دليل على خلافه أو لا يقتضي ذلك إلّا مع قيام دليل آخر عليه؟ فالأصل دوران الأمر في ذلك مدار إصابة الواقع وعدمها. فإن اتّفق مصادفتها للواقع حصل الاجتزاء به وإلّا فلا، إلّا أنّه يجوز الاكتفاء به من حيث الحكم عليه في الظاهر بأنّه هو الواقع ما لم ينكشف الخلاف، فإذا تبيّن ذلك انكشف فساد العمل وبقاء الواقع على حاله فيجب الإتيان به في الوقت، والقضاء في خارجه لتحقّق الفوات فيه. فمحصّله أنّ الأمر الظاهري هل يقتضي الإجزاء عند مخالفة الحكم الواقعي أم لا؟

وهذا هو الّذي ينبغي أن يكون محطّاً لنظر العلماء دون الأوّلين، وإطلاق العنوان في كلام القوم يوهم اندراجه في محلّ المسألة. ويشهد به احتجاج الخصم بالصلاة الواقعة باستصحاب الطهارة بعد انكشاف الخلاف، إلّا أنّ الأظهر أنّ الغرض من عنوان المسألة أنّ الإتيان بالمأمور به يقتضي سقوط الأمر المتعلّق به لا سقوط أمر آخر يتعلّق بفعل آخر قد انكشف مخالفته للأوّل بعد اعتقاد توافقهما فلا يشمل الفرض المذكور.

وقد يقرّر المسألة في الأوامر الواردة في حقّ أصحاب الأعذار كالأفعال الواقعة على وجه التقيّة، ووضوء صاحب الجبيرة، وطهارة المسلوس والمبطون، وتيمّم العاجز عن الطهارة المائيّة، وصلاة العاجز عن القيام أو القراءة أو الطهارة، أو غيرها من الأجزاء والشرائط المقرّرة إلى غير ذلك، فهل الأصل الاجتزاء بها بعد زوال تلك الأعذار أو يدور الأمر في ذلك مدار العذر فإذا زال بقي الواقع على حاله؟

وفيه: أنّ أصالة الاجتزاء بتلك الأفعال حيث تحقّق بدليّتها عن الواقع واضح لا ينبغي التأمل فيها. لسقوط التكليف عن المعذور بالواقع فلا يعود إلّا بدليل، أمّا لو لم يثبت فيه البدليّة ـ كبعض موارد التقيّة ـ فالأصل بقاء الواقع في الذمّة وإنّما اضطرّ المكلّف فيه إلى الإتيان بفعل آخر غير المأمور به نظراً إلى تحقّق الخوف في تركه فلا يجزئ عنه بعد زواله.

وينبغي بناء المسألة الأُولى على الوجهين المذكورين، فإن ثبت بدليّة الأحكام الظاهريّة عن الواقع كانت واقعيّة ثانويّة، فكان الحال في العمل بمقتضاها على نحو الحال في الأمثلة المذكورة، بخلاف ما إذا قلنا بكونها عذريّة محضة وإنّما فائدتها نفي العقاب على مخالفة الواقع وعدم تنجّز التكليف به ما لم ينكشف الخلاف، ومعه فالأصل ثبوت الواقع وبقاؤه على حاله.

ولتحقيق الكلام في ذلك محلّ آخر في مسألة التخطئة والتصويب وغيرها.

هذا كلّه في الأجزاء والشرائط الواقعيّة. وأمّا الشرائط العلميّة فهي راجعة إلى

اشتراط العمل بعدم العلم دون الواقع ـ كاشتراط الصلاة بعدم العلم بالغصب في اللباس والمكان وغير ذلك ـ ومن البيّن تحقّق الشرط المذكور في نفس الأمر وإن انكشف بعد العمل مخالفته للواقع، كما إذا علم بالغصب بعد الصلاة فليس ذلك من مخالفة الواقع في شيء.

وقد تقرّر المسألة على عكس الوجه المذكور فيقال: إنّ الأمر الواقعي هل يقتضي الإجزاء مع مخالفة الطريق الظاهري أم لا؟ ولابدّ فيه من إحراز جميع الشرائط الواقعيّة حتّى النيّة في العبادات الخاصّة، لعدم اندراجه في المأمور به بالأمر الواقعي مع الإخلال بشيء منها، لكن لا يعقل القول بالفساد مع الفرض المذكور. فيرجع المسألة إلى أنّ موافقة الطريق الشرعي أو عدم مخالفة الحكم الظاهري هل هو شرط في صحّة العمل بالواقع أم لا؟

ولتحقيق الكلام في ذلك محلّ آخر في أحكام عبادة الجاهل.

**إذا عرفت ذلك، فنقول: حجّة القول بالإجزاء وجوه:**

**الأوّل:** أنّ القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الأداء أو مصلحة صفته أو شرطه. وإذا كان المأمور قد أتى به على وجه الكمال والتمام من غير نقص ولا إخلال فوجوب القضاء استدراكاً لما حصل تحصيل للحاصل، وذلك أنّ الفعل المأتيّ به إن لم يكن كافياً في حصول المصلحة المقصودة لزم القصور في الأمر المتعلّق به، وإلّا كان تحصيلها ثانياً تحصيلاً للحاصل.

واعترض عليه: بأنّ كلام الخصم يشعر بأنّه ليس النزاع في الخروج من عهدة الواجب بهذا الأمر، بل أنّه هل يصير بحيث لا يتوجّه إليه تكليف بذلك الفعل بأمر آخر أولا؟ ولا خفاء في أنّ المأتيّ به ثانياً لا يكون نفس المأتي به أوّلاً بل مثله، فلا يكون تحصيلاً للحاصل.

ولا نسلّم أنّ القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الأداء، بل عن الإتيان بمثل ما وجب أوّلاً بطريق اللزوم.

وأُجيب: بأنّ الواجب في الحقيقة إنّما هو نفس الطبيعة دون خصوصيّات

الأفراد، ولا ريب في أنّ الطبيعة الّتي وقعت أداء هي الّتي وقعت قضاءً، فإذا أتى بها المكلّف أداءً ولم يسقط به القضاء فقد وجب الإتيان بها بعدما حصلت وهو تحصيل الحاصل، إذ ليس الواجب إلّا تحصيل الطبيعة في الجملة.

واعترض: بأنّه قريب من الهذيان إذ ذلك يستلزم أن يكون الإتيان بجميع الأنواع المندرجة تحت جنس بعد الإتيان بواحد منها تحصيلاً للحاصل.

وأنت خبير: بأنّ المقصود في محلّ المسألة ليس تعلّق الأمر بمثل الفعل الأوّل فإنّه لا يعقل وجه للمنع منه ولا إطلاق القضاء عليه ـ كما مرّت الإشارة إليه ـ وإلّا لزم أن يكون تكرار العبادات بحسب الأوامر المتعلّقة بها تحصيلاً للحاصل وأن يكون الإتيان بها ثانياً قضاءً وهو خلاف الضرورة، بل الغرض أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة لو لم يقتض الإجزاء لأمكن بقاء التكليف بعين ما تعلّق به الأوّل بعد حصوله وهو تحصيل للحاصل. وكذا لو تعلّق الأمر المفروض بالفرد المخصوص من حيث خصوصيّته فلا يمكن التكليف به بعينه بعد حصوله. وذلك غير الأمر المتعلّق بفرد آخر من أفراد الطبيعة، لوضوح أنّه واجب آخر مغائر للأوّل، إذ لا فرق في مغايرته للأوّل بين اختلاف الطبيعة واختلاف الخصوصيّة، فليس الأمر المتعلّق بالفرد الثاني إلّا كالأمر المتعلّق بطبيعة أُخرى مباينة للأُولى في الحقيقة. فلا يعقل حينئذٍ أن يكون الثاني قضاءً للأوّل، لتفرّعه على فوات الأداء، وإلّا فليس إطلاق القضاء على الفعل الثاني إلّا كإطلاقه على صيام ما عدا اليوم الأوّل من أيّام شهر الصيام أو صلاة سائر الأيّام، إذ المفروض هنا أيضاً أنّ الفعل الثاني واجب آخر يثبت بأمر آخر ووقع في وقته المقرّر، فليس الحال فيه إلّا كالأوّل، فإطلاق القضاء عليه إذن ضروريّ البطلان.

إذا عرفت ذلك فلا حاجة في الاستدلال إلى التمسّك بحصول المصلحة المقصودة، فقد يمنع ابتناء الأوامر الشرعيّة على المصالح الذاتيّة على بعض الوجوه والأقوال، أو يمنع اعتبار استدراكها في صدق القضاء. بل لا يبتني الاستدلال على صدق القضاء وعدمه ليكون الكلام راجعاً إلى تشخيص معنى

اللفظ، إنّما نقول بامتناع التكليف بعين ما تعلّق به الأمر الأوّل كلّياً كان أو شخصيّاً في الوقت أو خارجه. وذلك معنى الإجزاء لا إسقاط الأمر الآخر المتعلّق بفعل آخر مغاير للأوّل من حيث الخصوصيّة. فالمراد به إسقاط المأمور به بعينه بعد وقوعه دون غيره، فلا يمكن تعلّق أمر آخر بتحصيل الأمر الحاصل فضلاً عن توهّم دلالة الأمر الأوّل عليه، أو إسقاط الأمر الأوّل بعينه فلا يعقل بقاؤه بعد امتثاله. ومرجع الوجهين إلى واحد، إذ الأمر الثاني حيث لا يكون تأكيداً للأوّل بل يكون مستقلّاً في إفادة الوجوب يستدعي مطلوباً آخر غير الأوّل.

الثاني: أنّه لو لم يستلزم الاجزاء لزم تعذر العلم بالامتثال أبداً لجواز أن يأتي بالمأمور به حينئذٍ على وجهه ولا يسقط عنه.

واعترض أوّلاً: بتوافق الفريقين على الإجزاء بمعنى إفادة الامتثال، وإنّما الكلام في إسقاط القضاء.

وثانياً: بأنّ الخصم إنّما يدّعي عدم اللزوم عقلاً فلا ينافي العلم بحصوله شرعاً، بل الأصل مع الشكّ أيضاً عدم لزوم القضاء، فيتوقّف ثبوته على دليل آخر، فيحصل العلم بالامتثال مع انتفائه.

والجواب: أنّ المراد بالامتثال سقوط التكليف والخروج عن العهدة بحيث لو تعلّق الأمر به ثانياً لكان واجباً آخر غير الأوّل، وكان الإتيان به حينئذٍ إتياناً للواجب في وقته فلا يعقل أن يكون قضاءً للأوّل. فإن اقتضى الأمر ذلك لزمه الإجزاء وإسقاط القضاء، وإلّا لزم امتناع العلم به وإن أتى به في الوقت وخارجه ألف مرّة إلّا مع قيام الدليل عليه بخصوصه، إذ لو حصل العلم بدونه فإمّا أن يحصل بتكراره بعدد معيّن أو بعدد غير معيّن. والأوّل ترجيح لبعض الأعداد من غير مرجّح والثاني محال، فتعيّن حصوله بالأوّل كما هو مقتضى الاتّفاق على إفادة الامتثال. فإذا حصل العلم بسقوط التكليف والخروج عن العهدة امتنع عوده بعينه فضلاً عن بقائه بالأوّل، وإنّما يعقل معه تعلّق تكليف آخر بفعل آخر، وقد عرفت خروجه عن محلّ المسألة.

**الثالث:** أنّه إن اكتفى في الإجزاء بإدخال الماهيّة في الوجود ثبت المطلوب، وإلّا لزم اقتضاء الأمر للتكرار وهو باطل.

واعترض: بالفرق البيّن بين هذه المسألة ومسألة اقتضاء الأمر [للتكرار]، إذ التكرار على القول به مدلول للأمر فكان الأمر قد تعلّق بكلّ فرد من الأفراد المتكرّرة أو بمجموعها بدلالة المطابقة أو التضمّن على قدر ما يدّعيه القائل به من المرّتين أو الأكثر بحسب اقتضاء العرف، وحينئذٍ فيأتي الكلام في أنّ الإتيان بكلّ واحد منها أو بمجموعها هل يقتضي سقوط التعبّد به ثانياً بالالتزام أو لا يقتضي ذلك؟ فلا ربط له بالقول بالتكرار ولا يستلزمه.

وفيه: أنّ الغرض أنّ الأمر لو لم يستلزم سقوط التعبّد بالفعل ثانياً لكان باقياً على حاله ويلزمه التكرار، إذ لا واسطة بين السقوط وعدمه. لكن قد يقال بعدم دلالة الأمر على شيء من الأمرين وإن لم يكن بينهما واسطة.

**الرابع:** أنّ النهي يدلّ على فساد مورده إذا كان عبادة، فالأمر يدلّ على الإجزاء. وهو كما ترى، إذ الثاني أوضح وأظهر من الأوّل فلا يمكن الاستدلال عليه بقياسه على الأخفى مع فساده.

**احتجّ الخصم بوجوه:**

الأوّل: أنّ الأمر إنّما يدلّ على طلب الماهيّة المعرّاة عن جميع القيود الخارجيّة فالطلب مدلول الهيئة والماهيّة المطلقة مدلول المادّة، والسقوط أمر خارج عنهما. وفيه: أنّ غاية الأمر خروجه عن المدلول المطابقي بل والتضمّني أيضاً، والمدّعى دلالته عليه بالالتزام فلا منافاة.

الثاني: أنّ النهي لا يدلّ على فساد المنهيّ عنه، فالأمر أيضاً لا يدلّ على إجزاء المأمور به، وهو قياس مع الفارق، ولو تمّ ذلك لكان العكس أولى كما مرّ، لثبوت دلالة النهي على الفساد عندنا.

الثالث: أنّه لو دلّ على السقوط لسقط قضاء الحجّ بالأمر المتعلّق بإتمام فاسده وهو خلاف الاتّفاق. وفيه: أنّ القضاء لو سلّم بالمعنى المعروف فإنّما يجب

للحجّ الصحيح الّذي تحقّق فواته، وأمّا الأمر المتعلّق بإتمام الفاسد فلا شكّ في سقوطه بفعله إذ لا يجب إعادة الفاسد.

الرابع: أنّه لو سقط لسقط عن المصلّي باستصحاب الطهارة إذا انكشف الخلاف بعد العمل لوضوح تعلّق الأمر بالصلاة على ذلك وهو خلاف الاتّفاق، ويجري المسألة في مطلق الأحكام الظاهريّة عند انكشاف مخالفتها للواقع كما مرّت الإشارة إليه.

وقد عرفت أنّ هذه المسألة لا ربط لها بظاهر العنوان ولا هي ممّا يتفرّع عليه. بل هي مسألة أُخرى مستقلّة قد مرّت الإشارة إلى مأخذها ومبناها، وإنّه من ثمرات الخلاف في التخطئة والتصويب على الوجه الّذي وقع الكلام فيه بين أصحابنا من كون العمل بالحكم الظاهري بدلاً عن الواقع عند مخالفته له واقعاً فيسقط الواقع عند العمل به ـ كما قد يستظهر ذلك من الادلّة الدالّة على وجوب الأخذ بالظاهر وامتناع ثبوت الواقع معه ـ أو لا، نظراً إلى إطلاق ما دلّ على ثبوت الحكم الواقعي في حقّ العالم والجاهل، وأصالة عدم سقوطه بغير امتثاله، غاية الأمر إعذار الجاهل في عمله بالظاهر ما لم ينكشف الواقع، فإذا انكشف أثّر الواقع أثره.

وتحقيق الكلام في ذلك موكول إلى تلك المسألة فعلى الأوّل: يكون الأمر الظاهري مسقطاً عن الواقع، كما يقتضي الإجزاء عن نفسه كذا يقتضي الإجزاء عن الحكم الواقعي ـ بمعنى سقوطه عن المكلّف ـ فلا يعود بعد الانكشاف إلا بدليل خاصّ. وعلى الثاني: يكون الأصل بقاء الواقع في ذمّته شأناً، بمعنى إعذاره في مخالفته ما دام جاهلاً، ولزوم امتثاله بعد انكشافه في الوقت، وقضاؤه في خارجه نظراً إلى تحقّق فواته عن المكلّف فلا يجزئ عنه غيره إلّا بدليل مخصوص.

وحيث إنّ المختار عندنا هو الوجه الثاني فوجه الفرق بين المثال المذكور في الاحتجاج وما هو الظاهر من عنوان المسألة في كلامهم ظاهر، بخلاف الأوامر المتعلّقة بأصحاب الأعذار المقتضية لتبدّل الحكم في حقّهم، فيسقط الحكم الأوّلي

عنهم مطلقاً إلّا حيث يكون هناك شاهد على دورانه مدار العذر وجوداً وعدماً، لعدم اجتماع البدل والمبدل منه في حال واحدة.

ولتفصيل الكلام فيه محلّ آخر.

**حجّة القول بالتفصيل** على الإجزاء شرعاً قيام الإجماع عليه لاتّفاقهم على الاحتجاج بالأوامر الواردة على الحكم بترتّب جميع الآثار على امتثالها، وعلى عدمه لغة أنّ الإجزاء إشارة إلى أحكام شرعيّة ـ كوقوع التملّك بالبيع، والاستباحة بعقد النكاح، والفرقة بالطلاق، والصحّة في الصلاة والصوم ـ فلا يجب إعادتها. وإذا كانت هذه الأحكام غير متعلّقة بالأمر لا في لفظه ولا في معناه نفياً ولا إثباتاً، فلا يدلّ امتثاله على ثبوتها لفقد التعلّق بينهما.

وأنت خبير بأنّ الإجزاء في المعاملات ـ بمعنى ترتّب الأثر عليها ـ خارج عن محلّ المسألة كما أشرنا إليه، إذ ليس المقصود من تشريعها إلّا ترتّب الآثار عليها لا مجرّد الإذن في فعلها وإن لم يترتّب أثر عليها، على أنّها لو كانت موضوعة للصحيحة فدلالة الأمر بها على صحّتها أوضح، على أنّ كثيراً منها لا يتعلّق به أمر ـ كالطلاق، وشبهه ـ وإنّما جاء الإذن في إيقاعها وترتيب الآثار عليها، والباقي أيضاً إنّما تعلّق الطلب الاستحبابي به بعد تشريعه على ذلك ـ كالوقف، والعتق، وغيرهما ـ فليس شيء من ذلك من محلّ المسألة في شيء.

نعم ما ذكر: من أنّ الصحّة في الصلاة والصوم وسقوط الإعادة غير متعلّقة بالأمر لا في لفظه ولا في معناه، ممنوع جدّاً، إذ الصحّة بمعنى موافقة الأمر، وقد عرفت استلزامها لسقوطه باللزوم البيّن، فالدلالة على ذلك لغويّة التزاميّة كما لا يخفى.

## ـ خامسها ـ

أنّ التكليف له أركان أربعة: المكلِّف، والمكلَّف، والتكليف، والمكلّف به. ولكلّ منها شرائط ذكر المتكلّمون بعضها، والفقهاء بعضها. وكان البحث فيها أقرب

إلى علمي الكلام والفقه من الأُصول؛ ولذا لم يتعرّض لها بعض الأُصوليين، إذ لا دخل لها بالبحث عن أحوال الأدلّة من حيث هي لكن لابأس بالإشارة إليها.

وهذه المسألة وإن كانت مشتركة بين الأوامر والنواهي إلّا أنّ أكثر مباحثها أقرب إلى بحث الأوامر وألصق به، ولذا جرت العادة ممّن تعرّض لها بذكرها في المقام، فنقول:

**الركن الأوّل المكلِّف الآمر:**

ولابدّ فيه أن يكون ممّن يجب طاعته على المأمور عقلاً أو شرعاً وإن صدق الأمر من غيره إذا وقع بضرب من الاستعلاء ـ كما مرّ في محلّه ـ لكن لا يترتّب عليه ما هو المقصود في المقام من الوجوب المقتضي لتحتّم الامتثال. فإن كان حكيماً عالماً بعواقب الأُمور ـ كما هو المقصود في المقام ـ توقّف صدور التكليف منه على الحقيقة على أُمور أربعة: علمه بتمكّن المأمور من الإتيان بالمأمور به على وجهه، وبتحقّق شرط الوجوب وانتفاء مانعه في وقت الفعل على وجه تقدّم في المسألة السابقة ويأتي في نسخ الوجوب قبل وقت العمل، وبكون المأمور به على وجه يجوز الأمر به، وتمكين المأمور منه بالألطاف الواجبة.

واشترط بعضهم كونه ممّا يترتّب عليه الثواب بأن يكون واجباً أو مندوباً، وأن يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقّاً، وعلمه بقدر المستحقّ عليه من الثواب، وامتناع القبيح عليه، وأن يكون غرضه إيصال الثواب إليه ليكون تعريضاً له لكونه الفائدة في التكليف، وأن يكون عالماً بأنّه سيفعله على كلّ حال ولا يحبط عمله.

وأنت خبير بأنّ الوجه في اشتراط الأُمور المذكورة غير ظاهر، لعدم انحصار فائدة التكليف في إيصال الثواب، وإنّما ثبت التفضّل على العباد في إطاعتهم بذلك، وإلّا فالأمر بالفعل الحسن والأمر النافع في الحال والنهي عن القبيح والضارّ حسن على كلّ حال فسقط أكثرها. وامتناع القبيح عليه ليس من الشرائط المعتبرة فيه، لأنّه إن كان حكيماً قادراً كما هو المفروض فلا يفعله ألبتّة، وإلّا فقد يقع التكليف منه على غير الوجه المستحسن. وإنّما الغرض بيان ما يعتبر في حسن

التكليف، فلا يشترط زيادة على ذلك امتناع القبيح عليه، لحسن التكليف مع ذلك وإن لم يمتنع القبيح عليه.

وتعليله: بأن لا يخلّ بالواجب فلا يثيب المستحقّ للثواب، ولا يغيّر صفات الأفعال بأن يجعل الحسن قبيحاً وبالعكس، ولا يكلّف بغير فائدة، ولا يخلّ بالألطاف الواجبة.

عليل، إذ المفروض حصول مايعتبر في حسن التكليف ـ من حسن الفعل، وفعل اللطف، وترتّب الفائدة، ونحو ذلك ـ وإن فرض إمكان خلافه في حقّه. وترك الإثابة لو فرض استحقاقها لا يوجب قبح التكليف، وإنّما يقبح ذلك في نفسه بعد التكليف كترك سائر الواجبات العقليّة.

وأمّا التكليف الصادر من العبد بالنسبة إلى غيره فالمعتبر فيه ظنّه بحسن الفعل، وتمكّن المكلّف، وتعلّق الغرض به لنفسه أو غيره.

**الثاني: المكلَّف المأمور** ويشترط فيه أُمور:

**منها:** أهليّته لتوجّه الخطاب، فلو كان معدوماً حال الخطاب امتنع تكليفه إلّا على سبيل الوضع معلّقاً على وجوده ـ كما يأتي تفصيله في محلّه إن شاء الله تعالى ـ وكذا الحال في الموجود قبل بلوغه حدّ التميز والعقل، فلا يجوز تكليف الصبيّ غير المميّز والمجنون، لتوقّفه على الشعور وإمكان التفاته بنفسه إلى عواقب الأُمور وتميّز النفع من الضرر والطاعة من المعصية. وما يقع من الوليّ بالنسبة إلى أحدهما فليس من التكليف المبنيّ على الاختيار الباعث على المجازاة، بل من باب التأديب وحمله على الصلاح ولو على سبيل الإلجاء والاضطرار. وأمّا البلوغ الشرعي فهو من الشرائط الشرعيّة، إذ ليس في العقل ما يمنع من تكليف المميّز المراهق إلّا من باب حكمة اطّراد الأحكام وانتظامها. وكذا لا يجوز تكليف النائم والمغمى عليه والسكران إلّا معلّقاً على رفع العذر أو سابقاً عليه، فلا يمنع منه إيجاد المانع الاختياري بل يصحّ العقاب عليه مع علمه بكونه مانعاً عن أداء التكليف.

ومنها: قدرته على الفعل المكلّف به فلا يجوز التكليف بغير المقدور، وهو من شرائط المكلّف به أيضاً ـ كما سيجيء إن شاء الله تعالى ـ فهو باعتبار كونه وصفاً للمكلّف وهو كونه قادراً مختاراً يكون من شرائطه، وباعتبار كونه وصفاً للفعل وهو كونه مقدوراً يكون من شرائطه. ومعنى القدرة تمكّنه من الفعل والترك جميعاً ليتحقّق الاختيار المصحّح للتكليف والمجازاة عليه، فلابدّ من انتفاء الإلجاء إلى الفعل بأقسامه ليبقى معه حقيقة الاختيار.

ومنها: تمكنه من قصد الامتثال والطاعة وإن لم يكن من العبادة، فلا يكفي إمكان الموافقة الاتّفاقية وإن تحقّق بها الغرض والغاية. فلا يجوز تكليف الغافل عن الفعل ـ كالساهي والمخطئ ـ أو عن التكليف، كالناسي والجاهل المطلق في حال الغفلة. ولا يجوز تكليفه بغير ما غفل عنه من أجزاء الفعل وشرائطه أيضاً، لتوقّف الامتثال على الشعور والالتفات إلى التكليف بأركانه الأربعة ولو على سبيل الإجمال، فلا يمكن تعليق التكليف على عنوان الناسي ولو بغير موارد النسيان، لامتناع التفاته إلى كونه مكلّفاً بذلك في تلك الحال.

نعم يجوز اندراجه في عنوان المكلّف حيث لا يكون وصف النسيان ملحوظاً فيه، لإمكان التفاته في حال النسيان إلى العنوان الأعمّ.

والحاصل: أنّ الغافل عن أحد أركان التكليف يمتنع تكليفه في تلك الحال. لكنّ الغفلة عن المكلّف به راجعة إلى عدم القدرة على الفعل فيرجع إلى الشرط السابق. والغفلة عن سائر الأركان مانعة من القصد إلى امتثاله. ولا فرق بين حصول الغفلة في تمام العمل أو جزئه، لانتفاء الكلّ بانتفاء جزئه وتعذّر الكلّ بتعذّر جزئه. وكما تمنع من ابتداء التكليف كذا تمتنع من استمراره، إلّا أنّ الغفلة المستندة إلى الأسباب الاختياريّة كالمسامحة وقلّة العناية لا ترفع الإثم واستحقاق العقوبة. وأمّا الفعل الواقع في تلك الحال من باب الاتّفاق فليس من المأمور به.

وقد يورد النقض على ذلك بوجوه:

منها: أنّ ما ذكر إنّما يتمّ في العبادات الّتي يشترط فيها قصد الامتثال، وأمّا الواجبات والمستحبّات الّتي لا يشترط فيها ذلك فلا وجه للقول بخروجها عن المطلوب بدون القصد المذكور، إذ المفروض تعلّق الطلب بمطلقها وعدم اشتراطها بذلك.

وفيه: أنّ معنى عدم اشتراط الواجبات التوصّليّة بذلك حصول الغرض المقصود منها بدونه فيسقط التكليف بها حينئذٍ، ولذا لو وقعت بغير اختيار المكلّف ـ كطهارة المتنجّس بورود المطر عليه، أو إلقاء الريح، أو الحيوان له في الماء ـ حصل المقصود وسقط التكليف عنه بذلك مع القطع بعدم كونه من المأمور به بعينه. فكذا الحال في الأفعال الواقعة من باب الاتّفاق فإنّ مطلق الطلب يستدعي الامتثال، بل هو بمعنى استدعاء الامتثال، وهو الإتيان بالمطلوب من حيث إنّه مطلوب. ثمّ قد يكون الحيثيّة المذكورة مأخوذة فيه على وجه الشرطيّة فيكون عبادة، وقد لا يكون كذلك فيحصل الغرض بدونها، فيكون الفعل حينئذٍ مسقطاً للتكليف لا أداءً للمطلوب بعينه، لعدم كونه امتثالاً للأمر. وكذا الحال في النواهي، لحصول الغرض بالتروك الواقعة بدون القصد والاختيار مع امتناع تعلّق الطلب بها، كما سيجيء بيانه في محلّه إن شاء الله تعالى.

ومنها: أنّ من الواجبات والمحرّمات ما يرجع إلى الأخلاق والملكات والاعتقادات ونحوها مع عدم استنادها إلى القصد وإرادة الامتثال.

وفيه: أنّ التكليف في ذلك راجع إلى أسبابها الاختياريّة، بل الأفعال التوليديّة بنفسها أُمور اختياريّة، فإنّ المقدور بالواسطة مقدور.

ومنها: أنّه لا شكّ في صحّة العبادات ـ كالصلاة، والصوم، والحجّ ـ بترك ما عدا الأركان منها جهلاً أو نسياناً. وقد تقرّر أنّ الصحّة في العبادة بمعنى موافقة الأمر، فلابدّ من كونها موافقة للأمر مطابقة للماهيّة المطلوبة، مع أنّها لو وقعت من العالم الذاكر كانت باطلة، ويلزمه اختلاف الماهيّة المطلوبة باختلاف الجاهل والعالم والناسي والذاكر ـ كما في الجهر والإخفات، والقصر والإتمام ـ فيكون الناسي مكلّفاً بغير ما كلّف به الذاكر.

وفيه: أنّ النقض المذكور إنّما يرد لو توجّه الخطاب فيها إلى الناسي وهو ممنوع، وإنّما تعلّق الطلب بنوع المكلّفين بالأركان وغيرها ممّا يعتبر في صحّة العمل مطلقاً، وهو القدر المشترك بين تكليفي الذاكر والناسي وخصّ التكليف بسائر الواجبات بغير الناسي، فيكون الإخلال بها عمداً موجباً للخروج عن الماهيّة المطلوبة ولا يوجبه النسيان، فليس ذلك من باب تنويع المكلّفين إلى قسمي الذاكر والناسي وتكليف كلّ منهما بغير ما كلّف به الآخر على نحو تكليفي الحاضر والمسافر وواجد الماء وفاقده، بل من باب تعميم التكليف ببعض الأفعال، فلا يكون الناسي عنها آتياً بالمكلّف به وإن كان معذوراً في المخالفة حال النسيان وتخصيص التكليف ببعضها بخصوص العالم أو الذاكر، فيكون الجاهل أو الناسي معذوراً وعمله صحيحاً مطابقاً للأمر المتعلّق بالقدر المشترك. فالماهيّة المطلوبة مختلفة باختلاف المكلّفين والتكليف بها مشروط بالقدرة عليها وإمكان القصد إليها، والناسي عن غير الأركان في الصلاة والحجّ أو في تناول المفطرات والمحرّمات في الصيام والإحرام معذور في ذلك، على معنى أنّ التكليف إنّما تعلّق بعدم تعمّد الإخلال بذلك.

ولتمام الكلام في ذلك محلّ آخر.

ومنها: أنّه قد يحصل الاجتزاء بفعل الفاقد لبعض الشرائط المذكورة في تمام العمل ـ كصوم النائم في أوّل النهار إلى آخره إذا وقع بعد تحقّق النية ـ أو في بعضه، كنوم المعتكف والمحرم والصائم بعد انعقادها، ونيّة الصوم قبل الظهر في القضاء أو عند قدوم المسافر أو قبل الغروب في المندوب، والغفلة العارضة بعد النيّة في أثناء العبادة مطلقاً. ولو تمّ ما ذكر لامتنع ورود التخصيص عليه.

وفيه: أنّ فعل النائم في تلك الموارد ليس من المكلّف به قطعاً، وإنّما يحصل الغرض المقصود فيها بالترك المسبوق بالنيّة كحصوله في المحرّمات بمطلق الترك. وأمّا الطلب فإنّما يتعلّق بالأمر الاختياري على نحو المطلوب في النواهي وغيره مسقط له لحصول المقصود به ـ كما في الواجبات التوصّليّة ـ ولا ينافي ذلك كون

تلك الأعمال عبادات، إذ المراد لزوم اقترانها بالنيّة في الجملة. فيدور مدار الجعل الشرعي في لزوم اقترانه بأوّل العمل في غير الصوم وجواز تقديمه وتأخيره في الصوم، فيرجع الأمر في غير الجزء المقترن مع النيّة إلى نحو ما يأتي بيانه في المطلوب بالنهي ـ إن شاء الله تعالى ـ من غير فرق بين الجزء الأوّل والأخير. فالمطلوب في الصيام ترك المفطرات مع النيّة في الجملة على التفصيل، وفي الاعتكاف ترك الخروج من المسجد في المدّة المعيّنة مع النيّة في أوّلها، وفي الإحرام ترك المحرّمات مع النيّة حال انعقاده.

وأمّا المسألة الأخيرة فإن فرض استمرار الداعي إلى آخر العمل واستناده بجميع أجزائه إليه لم يخرج شيء من أجزائه عن الاختيار فلا يقدح فيه ما لا ينافيه من السهو والغفلة، إذ مثله لا يمنع من التكليف. وإن فرض انقطاعه وعروض النسيان المانع من دوامه فلا ينبغي التأمّل في خروجه عن المكلّف به في الحقيقة؛ والأصل عدم الاجتزاء به، لأنّ ما دلّ على اشتراطه بالنيّة يقضي باعتبارها في كلّ جزء من أجزائه. فالاكتفاء بالاستدامة الحكميّة يتوقّف على الدليل النقلي وقد عرفت توجيهه، ولم يثبت ذلك في أكثر العبادات. فالمعتبر هو الاستدامة الحقيقيّة على ما ذكرناه.

نعم إن قلنا بكون النيّة هي الإخطار بالبال فلا محيص عن الاكتفاء بالحكميّة لتعسّر إبقائه أو تعذّره.

وقد ذكر بعض المحقّقين في توجيه المسألة: أنّ المانع من تعلّق التكليف بفعل النائم والناسي والغافل ونحوهم هو أنّ الإتيان بالفعل المعيّن لغرض امتثال الأمر تقتضي العلم بتوجّه الأمر نحوه مع امتناعه في حقّهم، ومن المعلوم أنّ الموانع المذكورة إنّما تمنع من ذلك في ابتداء الفعل دون سائر أجزائه، إذ لا يتوقّف صحّتها على توجّه الذهن إليها فضلاً عن إيقاعها على الوجه المطلوب.

نعم قد يكون العارض مخرجاً للمكلّف عن أهليّة الخطاب والتهيّؤ له أصلاً كالجنون والإغماء ومثله يمنع من استدامة التكليف كما يمنع من ابتدائه. أمّا لو لم

يخرج عن ذلك ـ كالنوم والسهو والنسيان مع بقاء العقل ـ لم يمنع ذلك من الاستدامة. ومن ثمّ لو ابتدأ بالصلاة على وجهها ثمّ عرض له في أثنائها ذهول عنها بحيث أكملها وهو لايشعر بها، أو نسي وفعل منها أشياء على غير وجهها، أو ترك بعضها ممّا هو ليس بركن ـ ونحو ذلك ـ لم تبطل الصلاة، مع أنّه يصدق عليه أنّه في حالة النسيان والغفلة غير مكلّف. بل وكذا النوم وإن استلزم إبطالها من حيث نقضه للطهارة الّتي هي شرطها لا من حيث هو غفلة ونقص عن فهم الخطاب. وكذا القول في الصوم لو ذهل عن كونه صائماً في مجموع النهار بعد نيّة الصوم، بل لو أكل وشرب وجامع ناسياً للصوم لم يبطل. وهي مع مشاركتها للنوم في عدم التكليف حالتها أعظم منافاةً للصوم منه.

وفيه: أنّ الإتيان بالفعل لغرض الامتثال إنّما يعقل مع وقوعه بجميع أجزائه على ذلك، فلو وقع جزء منه على وجه النسيان والغفلة لم يكن مأتيّاً به لغرض الامتثال إنّما قصد في ابتداء العمل إيقاعه على ذلك ولم يتمّ له ما قصده.

وأمّا عدم بطلان الصلاة بالسهو عن غير الأركان فمقتضاه خروجه عن الجزئيّة في حال النسيان، كخروج المفطرات عن المانعيّة في تلك الحال وخروج بعض المنافيات للصلاة حينئذٍ عن الإبطال.

وقد عرفت: أنّ مرجعه إلى التكليف بالأركان على وجه الإطلاق وبغيرها من الأجزاء عند التذكّر لها، فيكون الإخلال بالأوّل موجباً للبطلان مطلقاً، وبالثاني عند التذكّر دون النسيان.

وأمّا عدم بطلانها بعروض الغفلة في أثنائها فقد يمنع من ذلك إذا كان على وجه يمنع من بقاء الداعي، ولو فرض قيام الدليل عليه لكان الحال فيه كما لو تركها على سبيل النسيان. ومرجعه إلى إسقاط التكليف بها وعدم اعتبار النيّة فيها في تلك الحال كما عرفت.

ومن العجيب! توهّم صحّة العمل مع وقوع ما عدا الجزء الأوّل منه في حال النوم حيث لا يكون هناك جهة أُخرى للمنع كنقض الطهارة، لإمكان دعوى القطع

بفساده كما يشهد به رفع مطلق القلم عن فعل النائم، إنّما يسلَّم ذلك في السهو الّذي لا يقدح في استمرار الداعي الحاصل في ابتداء العمل أو مع قيام الدليل على سقوط الواجب معه فلا يكون الفعل إذن من المكلّف به. وما ذكر من التفرقة بين النائم والمغمى عليه في الخروج عن أهليّة الخطاب والتهيّؤ له غير ظاهر أيضاً، إذ لا فرق بينهما في نظر العقل في امتناع تعلّق التكليف بهما.

**واعلم أنّ الجاهل** إمّا أن يكون جاهلاً بالحكم أو بالموضوع، جهلاً مركّباً أو بسيطاً، مقصّراً أو قاصراً، غافلاً أو متردّداً بين وجوه محصورة أو غير محصورة، متمكّناً من الجمع بينها أو لا، قادراً على الفحص أو عاجزاً، مكلّفاً بالفحص عقلاً أو نقلاً أولا، فهذه وجوه عديدة تمتنع تكليفه بالواقع في جملة منها ويجوز في أُخرى. فالجاهل بالجهل المركّب ـ وهو الّذي يعتقد أحدهما على خلاف الواقع ـ لا يجوز تكليفه بالواقع مع عدم تقصيره بالمقدّمات، وكذا الغافل والمتردّد العاجز عن الفحص والاحتياط مع عدم التقصير. ويجوز تكليف المتردّد القادر على أحد الأمرين بما هو الواقع إذا علم المكلّف به على الإجمال فيجب عليه أحدهما عقلاً، ولا يجب ذلك مع عدم العلم بالتكليف إجمالاً إلّا مع الخوف من الضرر عاجلاً ـ كاحتمال السمّ القاتل ـ أو آجلاً بظنّ المؤاخذة على الإهمال فيه.

نعم يستحبّ أحدهما عقلاً مع قيام الاحتمال وانتفاء الخوف. ويجوز قيام الدليل النقلي على وجوب أحد الأمرين حينئذٍ فيصح معه التكليف بالواقع على ما هو عليه، ويمتنع ذلك مع عدم وجوبه عقلاً ونقلاً. والمراد من عدم تكليف الجاهل حيث يمتنع هو التكليف المنجّز الّذي يستتبع الثواب والعقاب، أمّا التكليف الشأني الّذي لا يترتّب على مخالفته المؤاخذة، فلا مانع منه.

فقد يقتضي حكمة اطّراد الأحكام جعلها أوّلاً في حقّ العالم والجاهل على حدّ سواء، ثمّ إعذار الجاهل بها إذا لم يكن مقصّراً في مخالفتها. وهذا هو الظاهر من مذهب المخطئة. وليس ذلك من اشتراط التكليف بالعلم في الحقيقة، لامتناع وجود المشروط بدون شرطه في الواقع، فيكون الجاهل بالحجّ كغير المستطيع في

إصابة الواقع، والجاهل بالأحكام كالصبيّ والمجنون في خروجه عن موضوع المكلّف بها واختصاصها بالعالم أو المتمكّن من العلم على التفصيل المذكور وهو قريب من مذهب المصوّبة. وما اشتهر من اشتراط التكليف بالعلم فكأنّ المراد به اشتراط تنجّزه وترتّب الأثر عليه بذلك. وسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيل القول في المسائل المذكورة في مباحث أصل البراءة، ومسألة التصويب والتخطئة، والله سبحانه يهدي من يشاء من عباده إلى صراط مستقيم.

**الثالث الأمر الّذي به يتحقّق التكليف وله شرطان:**

**أحدهما** تقدّمه وتقدّم العلم به وبقيوده ومتعلّقاته على الوجه المعتبر في تنجّزه على المأمور به بجميع أجزائه، وعلى وقته المضيّق بالأصل أو العارض بالقدر الّذي يتمكّن معه المأمور من الإتيان به وبمقدّماته المفقودة. فلا يصحّ تأخّره عن الفعل بالضرورة ولا مقارنته معه أو مع شيء من أجزائه، إذ الفعل حينئذٍ مسبوق بعلّته التامّة لا محالة فيمتنع عدمه؛ وكذا الحال في جزئه فيمتنع وقوعه في حيّز الطلب سواء كان مطلوباً لنفسه كما في الأفعال الّتي لا يرتبط بعض أجزائها بالبعض، أو لحصول المجموع المركّب منه ومن سائر أجزائه؛ وذلك أنّ التكليف حينئذٍ لغو لا حاصل له لتوقّفه على الاختيار، وانتفاء ما يقصد في ذلك من الابتلاء والاختبار، لوقوع الفعل حينئذٍ لا محالة. فلا يتصوّر معه عصيان الأمر، على أنّ قصد الامتثال المعبّر في الطاعة ممّا يتعذّر حينئذٍ، فيمتنع فيه الطاعة والمعصية جميعاً.

واستدلّ عليه: بأنّ التكليف في حال حدوث الفعل يستلزم التكليف بإيجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال، فالتكليف به تكليف بالمحال، وهو غير واقع ولو على القول بجوازه بناءً على ما قيل: من دعوى الاتّفاق على عدم وقوعه في غير ما يبتني على مسألة الجبر وخلق الأفعال.

وأورد عليه: بأنّه مغلطة، فإنّ المحال إيجاد الموجود بوجود سابق، لا بوجود حاصل بهذا الإيجاد، فإنّه عين محلّ الكلام.

وفيه: أنّ مدلول الأمر إنّما هو الإتيان بالمأمور به بعده كما مرّ في مسألة الفور والتراخي، فلو كان حاصلاً حين الأمر كان الإتيان به بعده تحصيلاً للحاصل، على أنّ الوجوب لا يتحقّق إلّا بتمام الأمر وحصول شرطه، فإمّا أن يقع الفعل قبله أو بعده، والواسطة بينهما أمر موهوم لا يعقل أن يكون محلّاً للكلام.

واختلف الحكاية عن الأشاعرة في هذه المسألة فنقل عنهم: أنّ المأمور إنّما يصير مأموراً حال الفعل، فلا أمر قبله بل هو إعلام له بأنّه سيصير مأموراً في الزمان الثاني وهو زمان حدوث الفعل، وكأنّه المعروف منهم، كما قال التفتازاني: إنّ المنقول من مذهب الأشعري في الكتب المشهورة، أنّ التكليف إنّما يتعلّق عند المباشرة لا قبلها.

وحكى الآمدي اتّفاق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه قال: سوى شذوذ من أصحابنا.

واختلفوا في جواز تعلّقه به في أوّل زمان حدوثه فأثبته أصحابنا، ونفاه المعتزلة.

وربما يظهر من العضدي دعوى الاتّفاق على ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وانقطاعه بعده قال: وهل هو باق حال حدوثه لا ينقطع؟ قال الأشعري به، ومنعه إمام الحرمين والمعتزلة، فهذه وجوه ثلاثة:

**الأوّل:** القول بامتناع تقدّم التكليف على الفعل فلابدّ من مقارنته مع الفعل، فيكون الأوامر السابقة على الفعل محمولة على تعليق التكليف على الفعل، كتعليقه على الشرائط العقليّة أو الشرعيّة فلا يجدي تقدّمها شيئاً، فيكون الحال فيها كما هو الحال في الأمر المقارن للفعل. ومقتضاه اختصاص التكليف بالمطيع وانتفاؤه في حق العصاة إلّا أنّهم لا يلتزمون بذلك وإن لزمهم.

وفيه قدح في جميع الشرائع والأديان.

وقد يبنى ذلك على ما ذهب إليه الأشعري: من أنّ القدرة إنّما يوجد مع الفعل فلا يجوز التكليف به قبل حصوله.

أمّا الأوّل: فلأنّ القدرة لابدّ لها من متعلّق، فإن كان معدوماً لزم تعلّق العرض بالمعدوم وهو محال.

وأيضاً فالعدم أزليّ غير مقدور فكذا استمراره، والمتعلّق بغير المقدور غير مقدور. ولأنّ الفعل حينئذٍ لا مرجّح لوجوده، فلو تعلّقت القدرة به لزم تعلّق القدرة بالمحال وهو الترجيح من غير مرجّح.

وأمّا الثاني: فلأنّ التكليف إنّما يتعلّق بالمقدور فلا يتعلّق بالفعل قبل وجوده وإلّا لزم التكليف بالمحال.

وفساد المقدّمتين أوضح من أن يخفى.

أمّا الأُولى: فلأنّ المعدوم ليس محلاًّ للقدرة وإنّما محلّها المكلّف فإن شاء فعل وإن شاء ترك، وهو معنى كونه مقدوراً، وليس معناه تعلّق القدرة بالعدم الأزليّ أو بإيجاده من غير علّة، بل بمعنى التمكّن من اختيار وجوده بإيجاد سببه واستمرار عدمه بعدمه، على أنّ الأشعري في الحقيقة ينفي القدرة من أصلها، وحدوثها مع الفعل غير معقول.

ولتمام الكلام فيه محلّ آخر.

وأمّا الثانية: فلأنّ الأشعري يجوّز التكليف بغير المقدور فلا يوافق مذهبه. وغيره إنّما يعتبر في التكليف السابق وجود القدرة حال وقوع الفعل فلا يمنع منه عدم حصولها قبله، فإنّ معنى ما لا يطاق هو الّذي يمتنع تعلّق القدرة الحادثة به. فكون القدرة مع الفعل لا ينافي كون الفعل قبل الحدوث ممّا يصحّ تعلّق القدرة به.

**الثاني**: القول بجواز مقارنة التكليف للفعل كجواز تقدّمه عليه، ويتصوّر على وجوه:

أحدها: صدور الأمر بالفعل حال اشتغال المكلّف به.

والثاني: تقدّم الأمر بالفعل على وجه التعليق، بأن يكون مدلوله تعليق الوجوب والطلب على الاشتغال بالفعل، كتعليق سائر الواجبات المشروطة على شرائطها، فلا يكون واجبة قبل حصولها وإنّما تتّصف بالوجوب بعدها.

والثالث: تقدّم الوجوب على الفعل أيضاً مع تعليق الواجب على زمان حصوله، كتعليق الصلاة بعد وجوبها على زمان الطهر، وتعليق الحجّ بعد الاستطاعة على أوقاته، وتعليق الصوم بعد وجوبه بالنذر أو دخول الشهر أو غيرهما على وجود النهار، ونحو ذلك.

ولا يخفى عليك: أنّ شيئاً من الوجوه الثلاثة ممّا لا يعقل فيما نحن فيه، فإنّ تعليق الوجوب أو الواجب على حال الوقوع ليس له معنى محصّل، فضلاً عن حدوث الأمر به في تلك الحال كما عرفت.

وغاية ما احتجّوا به للقول بالجواز: أنّ الفعل في أوّل زمان حدوثه مقدور بالاتّفاق، لأنّه أثر القدرة فيوجد معها، سواء قيل بتقدّم القدرة عليه ـ كما هو مذهب المعتزلة ـ أو حدوثها معه. وإذا كان مقدوراً أمكن تعلّق التكليف به، لأنّه لا مانع إلّا عدم القدرة وقد انتفى.

وأُجيب: بأنّا لا نسلّم أنّ المقدور يصحّ التكليف به مطلقاً، وأنّه لا مانع غير ما ذكر، بل لزوم التكليف بإيجاد الموجود وانتفاء الفائدة مانعان آخران.

واعترض: بأنّ الأوّل ليس إلّا عدم القدرة لأنّ التكليف بإيجاد الموجود إنّما امتنع لكونه تكليفاً بمحال غير مقدور، فإذا ثبت أنّه مقدور ارتفع المانع.

والقول بأنّ المقدور هو الفعل والمحال إيجاده فيمتنع التكليف به مدفوع، بأنّه لا تكليف إلّا بالمقدور. فإن كان الفعل فالفعل أو الإيجاد فالايجاد. على أنّ كلام القوم ظاهر في أنّه الفعل، لأنه متعلّق الخطاب والأمر والطلب. وكونه إيقاع الفعل مذهب المعتزلة، وكأنّه مبنيّ على الاختلاف في أنّ التأثير في الخارج نفس حصول الأثر أو أمر مغائر له سابق عليه.

وأمّا ما ذكر من انتفاء فائدة التكليف، ففيه: أنّا لا نسلّم أنّ الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتداؤه.

وأنت خبير: بما في الكلمات المذكورة من الفساد والخروج عن السداد، لوضوح أنّه ليس الغرض من دليل المانع خروج الفعل حين وقوعه عن كونه

مقدوراً عليه، وإلّا لامتنع وجود الفعل المقدور، بل الغرض أنّ التكليف إنّما يقتضي الإتيان به في ثاني الحال، وإيجاد الحاصل بعينه محال. وإنّما يتعلّق بالفعل قبل وجود علّته الاختياريّة ليبقى الاختيار المصحّح للتكليف، والفعل حال وقوعه مسبوق بعلّته، ولا يلزمه خروجه حينئذٍ عن الفعل الاختياري، إذ ليس المراد به إلّا المسبوق بالإرادة والاختيار المستند إليه. أمّا بعد وقوعه أو تحقّق علّته فلا اختيار.

وما ذكره: من أنّ الابتلاء فائدة الابتداء دون البقاء، إنّما يناسب الوجه الثالث من وجوه تقرير كلام الخصم.

وما ذكر: من الفرق بين الفعل والإيجاد، واضح الفساد.

وبالجملة: فالأمر المقارن للمأمور به طلبٌ لممتنع الوجود على التعليل الأوّل ولممتنع العدم على الثاني من باب التنزّل، ولو سلّم عدمهما فهو لغو لا فائدة له. وأمّا تعليق الوجوب أو الواجب على وقوعه فمرجع الأوّل إلى كون وجود الشيء شرطاً في وجوبه، والثاني إلى تعليق الشيء على نفسه. وقد يوجّه بتعليق أحدهما على زمان فعله، ولا محصل له لأنّ اشتراط الوجوب بزمان الوقوع يستلزم اشتراطه بنفس الوقوع. وتعليق الإيجاد على زمان الوجود لغو لا حاصل له، لوضوح أنّه لا يقع إلّا في الزمان.

نعم يمكن تعليق الوجوب جواز الفعل إذا كان موسّعاً كما في الصلاة، أمّا المضيّق فلا، للزوم تقدّم الوجوب على الفعل، إذ الوجوب هو الباعث على الامتثال والداعي إليه، فلا يمكن اقترانه مع العبادة لكون المعلول مسبوقاً بالعلّة، بل الامتثال مسبوق بالنيّة، والنيّة موقوفة على تحقّق الطلب فيتقدّم عليه من وجهين. فما يقع من هذا القبيل راجع إلى تعليق المطلوب دون الطلب.

فظهر بما ذكر أنّ وجوب الصوم لا يمكن اقترانه بأوّل الفجر، بل لابدّ من تقدّمه عليه، فلا إشكال في وجوب الغسل قبل الفجر. فتوهّم توقّف وجوبه على الفجر وهم فاحش، لرجوعه إلى مقارنة الوجوب مع الجزء الأوّل من المطلوب وتعليقه على زمان وجوده وهو غير جائز.

وأمّا الواجبات الموسّعة فيمكن تعليق الوجوب فيها على دخول أوقاتها، ولا ينافي ذلك كون أوّل الوقت زمان الفعل أيضاً، فإنّ المراد من التوقيت تعيين الزمان الّذي يصلح للفعل وإن كان تعليق الوجوب عليه موجباً لتأخّره عنه آناً مّا.

فإن قلت: إذا فرضنا مقارنة بعض شرائط الوجوب ـ كالبلوغ والعقل وغيرهما ـ مع أوّل النهار في الصوم الواجب أو أوّل الوقت في سائر الواجبات المضيّقة، فمقتضى ما ذكر من اشتراط تقدّم الوجوب سقوط الصوم ـ مثلاً ـ حينئذٍ، كما لو حصل ذلك في أثناء النهار، مع دعوى القطع بخلافه. وإذا جاز مقارنة الوجوب مع أوّل الوقت في ذلك جاز في غيره.

قلت: إنّ الحكم في ذلك بعد تحقّقه جار على خلاف مقتضى الأصل، لوضوح أنّ الأصل في العبادة أن يكون مسبوقة بالنيّة مستندة إليها. ومن البيّن أنّ قصد الامتثال مسبوق بحصول الطلب. فلا يكفي فيه الوجوب المشروط قبل تحقّق شرطه وإن علم بحصوله فيما بعد، لانتفائه قبل ذلك. فلا يكون هو الداعي إلى الفعل وإنّما يكون الباعث عليه علمه بحصوله فيما بعد، فيكون الحال فيه كما لو علم بوقوع الأمر بعد ذلك، لكنّه بعد ثبوته ولو بإطلاق الأدلّة ممّا لا مانع منه، كما لو ثبت الاكتفاء بتجديد النيّة إلى الزوال أو إلى العصر في بعض المقامات، ومرجعه إلى قصد الإمساك في باقي النهار منضمّاً إلى ما كان فكذا في المقام، فإذا بلغ الصبيّ أو عقل المجنون في أوّل الفجر نوى امتثال التكليف المتعلّق به حينئذٍ بالإمساك فيما عدا الجزء الأوّل منضمّاً إليه وإن كان مقتضى الأصل سبق النيّة عليه ليكون الجزء الأوّل أيضاً واقعاً بداعي القربة ونيّة الامتثال.

ويمكن أيضاً الاكتفاء بقصد الإتيان بما سيجب إذا دلّ الدليل عليه، وليس ذلك تخصيصاً للدليل العقلي الدالّ على لزوم تأخّر فعل الواجب عن الوجوب وتعلّق الطلب بالفعل المتأخّر دون المقارن نظراً إلى ترتّبه عليه وإن لم يكن من العبادة المتوقّفة على النيّة، إنّما ذلك تصرّف في متعلّق الطلب. وقد يكتفى في ذلك بالتقدّم الطبعي وإن تقارنا في الوجود، نظراً إلى إمكان الامتثال في مثله بعد العلم بحصوله قبل ذلك.

وفيه: أنّ التقدّم الطبعي في ذلك ممّا لا معنى له وإنّما يتحقّق في العلّة والمعلول، ومن البيّن أنّ الوجوب لا أثر له في الفعل المقارن له، بل يكون الداعي إليه العلم بحصوله في زمانه. فالأصل تقدّم الوجوب زماناً ليترتّب عليه داعي الامتثال المترتّب عليه الفعل إلّا أن يثبت خلافه، فلا يمكن حصول الثلاثة في آن واحد عقليّ على الحقيقة إلّا أنّ الأحكام الشرعيّة مبنيّة على المفاهيم العرفيّة دون الدقائق العقليّة.

فظهر أنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بالفعل فيما بعده، والوجوب لا يتعلّق بالحال الحقيقي وإن اقترن مع الفعل في الاتّصاف الخارجي، ولا يجوز تعليق الوجوب على حال الوجود. وكذا لا يجوز مقارنة تنجّز الطلب مع المطلوب بعد تقدّمه عليه في الواقع، فإنّ الباعث على قصد الامتثال إنّما هو تنجّز الطلب، فإنّ وجوده الواقعي لا يبعث على انتهاض العبد للامتثال. والباعث على تنجّز الخطاب الواقعي هو العلم به والتذكّر له، فلابدّ من تقدّمه أيضاً على الفعل. ولا يلزم فيه العلم التفصيلي إلّا حيث يتوقّف الامتثال عليه فقد يكتفى فيه بالإجمال، بل قد يكتفى عنه بالاحتمال حيث يبعث على الامتثال وذلك في مقام الخوف. وكما يعتبر تقدّم العلم بالطلب كذا يعتبر تقدّم العلم بالمطلوب وبشرائطه وأجزائه، ويكفي فيه أيضاً الإجمال أو الاحتمال على ما ذكر. ولابدّ من تقدّم العلم على الوجه المذكور على المقدّمات المفقودة فلا يجوز تأخّره عنها، لامتناع الفعل حينئذٍ. ويجوز مقارنته معها وتقدّمها عليه، إلّا إذا كانت عبادة يتوقّف مطلوبيّتها على مطلوبيّة ذيها. أمّا لو كانت مستحبّة بنفسها كالطهارة جاز تقدّمها.

**الثالث:** القول بعدم انقطاع التكليف السابق حال الفعل وإنّما ينقطع بعده.

فإن أُريد به سقوط التكليف والخروج عن عهدته وحصول البراءة منه فمن البيّن توقّفه على حصول الامتثال، فلا يقع حال الفعل وإنّما يقع بوقوعه ويصدق بتحقّقه في الخارج فيكون بعده. ففي الأُمور الارتباطيّة لا يمكن تحقّقه إلّا بعد الإتيان بجميع أجزائه، وأمّا غيرها ففي كلّ جزء منها إنّما ينقطع التكليف بالإتيان به ولا يسقط وجوبه إلّا بعده.

وإن أُريد به حقيقة التكليف به حال وقوعه رجع إلى ما عرفت.

**الشرط الثاني**[١]: انتفاء المفسدة في نفس الأمر من جميع الجهات وحسن صدوره من الآمر بكلا معنييه ـ الأعمّ والأخصّ ـ بمعنى رجحان وجوده على عدمه على الوجه الّذي يقع عليه من زمانه ومحلّه وسائر قيوده. ولا يجب رجحان وقوع الفعل في حدّ ذاته، لإمكان حصول الفائدة في الأمر دون المأمور به. فلا يجوز إهماله من الحكيم، بل قد يتصوّر كون الفعل مرجوحاً ويكون رجحان الأمر غالباً عليه، إلّا أنّ الغالب أن يكون رجحان الأمر مبنيّاً على رجحان المأمور به، بل لم نقف على خلافه في الشرع وإن أمكن في نظر العقل.

وأمّا الأمر فلا يكفي حسنه بالمعنى الأعمّ، لامتناع اللغو والعبث على الحكيم، فلا يصدر منه ما يتساوى وجوده وعدمه. بل لا يمكن صدور الراجح مع وجود الأرجح منه بمجموع الاعتبارات المتصوّرة فيه حيث يدور الأمر بينهما، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح. فلابدّ من وقوع كلّ فعل من أفعال الحكيم القادر على الإطلاق على الوجه الّذي لا يمكن أرجح منه في تلك الحال بملاحظة جميع الجهات المنضمّة إليه. ويمكن وقوع أحد المتساويين حيث يشتركان في حصول المصلحة المقصودة ولا يكون بينهما فرق بشيء من الوجوه الممكنة. فمع تساوي نسبتها إليهما وانتفاء المرجّح بينهما يتعيّن اختيار أحدهما، لعدم جواز تفويت تلك المصلحة بتركهما وانتفاء ما يقتضي الجمع بينهما.

وخالف في ذلك من زعم استحالة ابتناء أفعاله سبحانه على الأغراض المطلوبة والمصالح المقصودة، فضلاً عن القول بتساوي جميع الأفعال الاختياريّة في صفاتها الذاتيّة وانتفاء صفتي الحسن والقبح فيها بالكلّية. وهو إنكار لحكم العقل من غير عقل، كما تقرّر في محلّه.

**الرابع المأمور به**. ويعتبر فيه أُمور:

**منها**: أن يكون من جنس الأفعال أو التروك على وجه يأتي في النهي، فلا

---

(١) من شرطي الأمر، تقدّم أوّلهما في ص ٧٢٠.

يتعلّق الأمر والنهي بالأعيان الخارجيّة إلّا بتأويلها بالأفعال المتعلّقة بها، كما في قوله تعالى:﴿حرّمت عليكم أُمّهاتكم﴾ و﴿حرّمت عليكم الميتة﴾ وقولنا: يجب الخمس والزكاة.وذلك ظاهر.

**منها:** انتفاء المفسدة فيه لنفسه ولغيره، لقبح الأمر بما فيه المفسدة، بل وبما لا مصلحة فيه إلّا حيث يكون المصلحة في نفس الأمر، كما في الأوامر الابتلائيّة لتحقّق الطلب فيها على الحقيقة كما عرفت.

**منها:** كونه ممكن الحصول على وجهه بالفعل، فلو كان ممتنعاً لذاته أو لغيره امتنع تعلّق الطلب به، سواء كان امتناعه بحكم العقل أو بحسب العادة، في حقّ عامّة المكلّفين أو بالنسبة إلى المكلّف المخصوص، على الإطلاق أو في خصوص تلك الحال، في نفسه أو باعتبار مكانه أو زمانه، أو شيء من سائر القيود المأخوذة فيه.

وقد اتّفق على ذلك كافّة أصحابنا والمعتزلة، فإنّ معنى التكليف بالشيء هو استدعاء حصوله من المكلّف، ولا يعقل تعلّق القصد بوقوع ما لا يمكن وقوعه مع علم الآمر به، إلّا على سبيل التمنّي وهو أمر آخر غير الطلب؛ ولأنّ التكليف به لغو لا يترتّب عليه فائدة، بل هو قبيح بحسب العقل والعرف، وإنّما يعدّ ذلك في نظر العقلاء من الجهل والسفاهة وسخافة الرأي.

واستدلّ عليه بامتناع تصوّر وقوع المحال فلا يمكن تعلّق الطلب به، لتوقّفه على تصوّره من الآمر في طلبه، وإمكان تصوّره من المأمور في امتثاله. أمّا الثاني فظاهر.

وأمّا الأوّل فقد يعلّل تارة: بأنّه لو كان متصوّراً لكان متميّزاً، ولو كان متميّزاً لكان ثابتاً. فما لا ثبوت له لا تميّز له، وما لا تميّز له لا يكون متصوّراً.

وأُخرى: بأنّ تصوّر المحال من حيث الوقوع يستلزم تصوّره على خلاف ماهيّته، فإنّ ماهيّته ينافي ثبوته، فيكون ذاته غير ذاته ويلزمه انقلاب حقيقته، كما أنّا لو تصوّرنا أربعة ليست بزوج فقد تصوّرنا أربعة ليست بأربعة، فإنّ كلّ ما ليس بزوج ليس بأربعة.

ويرد على الأوّل: أنّ تصوّره إنّما يستلزم تميّزه في الذهن دون الخارج، فإنّ الممكن المعدوم لا تميّز له في الخارج أيضاً مع إمكان تصوّره في الذهن.

وعلى الثاني: أنّ الّذي يلزم ذات الممتنع عدم وجوده في الخارج لا عدم تصوّره، فلا يلزم من تصوّره خروجه عن حقيقته. وليس الحال في تصوّر الممكن ممتنعاً والممتنع ممكناً إلّا كتصوّر المعدوم موجوداً والموجود معدوماً، إذ لا امتناع في تصوّر الأشياء على خلاف ما هي عليها لذاتها أو لغيرها، إنّما يمتنع انفكاكها عن لوازمها في الوجود الخارجي دون الاعتبار العقلي، سواء كانت ذاتيّة أو عارضيّة.

نعم لا يمكن تصوّرها على خلاف حقائقها وذواتها، لعدم كونه تصوّراً لها بأنفسها بخلاف لوازمها وإن كانت من ذاتيّاتها، لعدم كونها مأخوذة في ماهيّاتها، لوضوح الفرق بين حقيقة الشيء ولوازمه، إذ لا يمكن تصوّر الشيء على خلاف ماهيّته، ويمكن تصوّره منفكّاً عمّا يلزمه لذاته.

والأصل في التعليل المذكور ما ذكره الشيخ في الشفاء: من أنّ المستحيل لا يحصل له صورة في العقل، فلا يمكن أن يتصوّر شيء هو اجتماع النقيضين. فتصوّره إمّا على طريق التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثمّ يقال مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض، وإمّا على سبيل النفي بأن يعقل أنّه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض.

وأيّده بعضهم بأنّ المحكوم عليه في قولنا اجتماع النقيضين مستحيل ليس أمراً خارجيّاً إذ لا مستحيل في الخارج، ولا متصوّراً ذهنيّاً وإلّا لزم الحكم بالامتناع على ما ليس بممتنع، إذ الثابت في الذهن ليس بممتنع، فلابدّ من توجيهه بأحد الوجهين المذكورين.

وضعفه ظاهر، إذ المحكوم عليه في القضيّة وإن كان متصوّراً لكن ليس الحكم على الصورة الذهنيّة، بل على ما له تلك الصورة وهو ذات الممتنع. ولو سلّم فإنّما يراد منها الحكم بالامتناع في الخارج. فالغرض أنّ المعنى الحاصل من هذا اللفظ في الذهن يمتنع أن يوجد له في الخارج فرد يطابقه.

وأمّا ما ذكره الشيخ فمحصّله: أنّ المستحيل لا يمكن تعقّله بماهيّته وتصوّره بكنهه، وإنّما يتصوّر بوجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات، ولا يتوقّف الحكم عليه بالأحكام الثبوتيّة والسلبيّة على أكثر من ذلك. فكذا الحال فيما لو فرض تعلّق الأمر والنهي به فيكفي في إمكانه تصوّره بالوجه فلا يرتبط بالمدّعى.

ويمكن التفرقة في ذلك بين ما ذكره من المثال ونحوه ـ كارتفاع النقيضين ـ وبين سائر الممتنعات الذاتيّة والغيريّة، كشريك الباري سبحانه في أفعاله وصفاته، فيمكن تصوّر الثاني.

ولا يمكن حصول صورة الأوّل في الذهن، لأنّ تعقّل اتّصاف الشيء في الخارج بالمتناقضين والضدّين لا يمكن إلّا على سبيل المبادلة دون الاجتماع، لأنّه حين تصوّره موجوداً لا يتصوّر معدوماً وبالعكس، فتصوّره موجوداً معدوماً لا يمكن إلّا باختلاف الملاحظة. وكذا الحال في تعقّل الجسم أسود وأبيض، بخلاف المختلفين تقول: هذا حلو أسود، ولا تقول: هذا أبيض أسود، فإنّك حين قلت: أبيض، فقد نفيت عنه السواد، وحين قلت: أسود، فقد أنكرت بياضه، فلا يتصوّر اجتماعهما على نحو المختلفين.

وكيف كان فهذا الكلام ممّا لا ربط له بالمقام على أنّ الكلام في مطلق المستحيل، ولا شكّ في إمكان تصوّره في الجملة.

وقد اختلف النقل عن الأشاعرة في هذا الباب فالمعروف عنهم إطلاق القول بجواز التكليف بالمحال. قال العضدي: ولم يثبت تصريح الأشعري به فيكون مأخوذاً من قوله بالجبر وخلق الأفعال ومقارنة القدرة لها من غير تأثير ونحو ذلك، فيكون كلامهم في المحال الغيري ـ وهو الّذي يمكن في حدّ ذاته ولا يتعلّق به القدرة الحادثة عندهم ـ وبه خصّ محلّ النزاع في المواقف، سواء كان من جنس ما يتعلّق به القدرة أولا.

والمستفاد من كلامه في شرح المختصر كغيره: أنّ محلّ النزاع ما يكون ممتنعاً بالذات، كالجمع بين الضدّين لتمسّكه في اختياره بامتناع تصوّره وتمثيله به قال:

والإجماع منعقد على صحّة التكليف بما علم الله أنّه لا يقع وإن ظنّ قوم أنّه ممتنع لغيره.

وقد يتوهّم من ذلك دعواه الإجماع على جواز التكليف بالممتنع الغيري، وهو وهم فاحش. إنّما يعني اتّفاق أهل الشرائع والأديان على صحّة التكليف بالأفعال وإن وقع الكلام في كونه تكليفاً بالمحال، فمن قال بالجبر يلزمه القول بجوازه بل وقوعه أيضاً.

وأمّا الممتنع الذاتي فالقول بجواز الأمر به لا يستلزم القول بوقوعه.

وقد عرفت إنكاره تصريح الأشعري به.

وذكر الآمدي اختلاف قوله في ذلك، وأنّ ميله في أكثر أقواله إلى الجواز مع تمثيله لذلك بالجمع بين الضدّين وقلب الأجناس وإيجاد القديم وإعدامه قال: وهو لازم على أصله في وجوب مقارنة القدرة للمقدور وعدم تأثيرها فيه. ثمّ قال: وهذا مذهب أكثر أصحابه وبعض معتزلة بغداد ـ حيث قالوا بجواز تكليف العبد بفعل في وقت علم الله أنّه يكون ممنوعاً عنه ـ والكرّاميّة حيث زعموا أنّ الختم والطبع على الأفئدة مانعان من الإيمان مع التكليف به، غير أنّ من قال بجواز ذلك من أصحابه اختلفوا في وقوعه نفياً وإثباتاً، ووافقه على القول بالنفي بعض الأصحاب وهو مذهب البصريّين من المعتزلة وبعض البغداديّين، ثمّ اختار امتناع التكليف بالمستحيل لذاته وجوازه في المستحيل باعتبار غيره، ونسب إلى الغزالي ميله إليه.

وأنت خبير بأنّ الشبهات العقليّة الّتي ذكروها في تجويز التكليف بالمحال إنّما يجري في الممتنع الغيري، إذ هي الّتي ذكروها للقول بالجبر وخلق الأفعال وعدم تأثير قدرة العبد في مقدوره ووجوب مقارنتها له ونحو ذلك، فكأنّهم يقيسون الممتنع الذاتي على ذلك بدعوى أنّ الامتناع إذا لم يمنع من التكليف تساوى فيه الذاتي والغيري.

وهذه المقالات من الضلالات البالغة إلى أقصى الغايات.

وتفصيل الكلام في تلك الشبهات وما يتعلّق بها من الأجوبة والإيرادات موكول إلى علم الكلام، ولبعضها في هذا الفنّ محلّ آخر في مسألة الحسن والقبح العقليّين وحيث ثبت بالضرورة العقليّة بطلان القول بالجبر وما يرجع إليه تحقّق بطلان تلك الوجوه بأسرها، فلا حاجة إلى ذكرها في هذا المقام.

وأمّا الوجوه النقليّة فهي شاملة للقسمين، بل قد يحتجّ بها على جواز التكليف بالجمع بين الضدّين.

فمنها: أنّه سبحانه أخبر نوحاً عليه السلام بأنّه لن يؤمن من قومه إلّا من قد آمن وأخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنّ أبا لهب لا يصدّقه، ومع ذلك فقد كلّفهم بتصديق النبي فيما يخبر به، ومنه إخبارهم بعدم تصديقهم له، ومن ضرورة ذلك تكليفهم بأن لا يصدّقوه، تصديقاً له في خبره أنّهم لا يؤمنون، وفي ذلك تكليفهم بتصديقه وعدم تصديقه، وهو تكليف بالجمع بين الضدّين.

وأُجيب بالمنع من وجود الإخبار بعدم الإيمان في الآيتين، والمنع من تكليفهم بتصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما أخبر به من ذلك.

وفساد المنعين في غاية الظهور، كما أنّ الاحتجاج المذكور من غرائب الأُمور، لوضوح أنّ التكليف بتصديق النبي في إخباره باختيارهم الكفر لا يقتضي الأمر باختيار الكفر النهي[1] عن تصديقه الموجب لتكذيبه، لوضوح امتناع التكليف بذلك إنّما يلزم ذلك لو كلّفوا بفعل ما أخبر بوقوعه، وهو واضح المنع.

وغاية ما يعقل في تقرير الاحتجاج بذلك أن يقال: إنّ تكليف المذكورين بالإيمان يستلزم تكليفهم بتصديقه في عدم تصديقه، وهو باطل، إذ يلزم من وجوده عدمه. فكان على المستدلّ لو عقل تقريره على هذا الوجه ـ مع أنّه أيضاً غير معقول ـ فإنّ النبي صلى الله عليه وآله إنّما كلّف القوم باختيار الإيمان وتصديقه في جميع ما أخبر به، ولو أنّهم أطاعوه في ذلك لم يخبر بعدم إيمانهم، لكنّه علم بعدم تصديقهم له في ذلك بسوء اختيارهم فأخبر به بعد تكليفهم بما ذكر. فليس هذا الخبر من

---

(١) كذا، والظاهر: المنهي.

حيث خصوصيّته داخلاً في الحكم الأوّل، لتأخّر مورده عنه وانتفاء موضوعه حينئذٍ، لأنّ الإخبار بعدم وقوع التصديق المأمور به مسبوق بالأمر به ولو على سبيل التقدير، والأمر سابق عليه فلا يندرج فيه من حيث شخصه، على أنّ التصديق فرع وجود خبر سابق عليه ولو فرضاً، فلا يندرج نفس الإخبار بوقوعه أو عدم وقوعه في متعلّقه وإنّما دخل فيه من حيث تحقّق العموم في عنوانه، لتعلّق الحكم بالعنوان الكلّي، ولا يلزم فيه المحذور المذكور.

فالفرق بين المقامين هو الفرق بين الإجمال والتفصيل، كما يندفع به المصادرة المتوهّمة في الشكل الأوّل فتأمّل.

ومنها: قوله تعالى:﴿ربّنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به﴾ حيث سألوا دفع التكليف بما لا يطاق، ولو كان ذلك ممتنعاً لكان مندفعاً بنفسه ولم يكن لسؤال دفعه عنهم معنى محصّل.

ويؤكّده قوله عليه السلام: رفع عن اُمّتي تسعة أشياء أو ستّ خصال،وعدّ منها ما لا يطيقون، لإشعاره بثبوته على الاُمم السابقة.

واعترض تارة بحمله على رفع الحرج والمشقّة.

وتارة بأنّ الآية الشريفة حكاية حال عن الداعين فلا حجّة فيها.

واُخرى بمنافاته لمذهب الخصم من القول بالجبر في جميع الأفعال، إذ لا فائدة معه لتخصيصهم بذكر ما لا يطاق، فيرجع إلى سؤال رفع مطلق التكليف.

وضعف الجميع ظاهر، إذ الأوّل مجاز لا يُصار إليه إلّا بقرينة مفقودة في الكلام، ويلزمه أيضاً أن يكون تأكيداً لما قبله، وهو خلاف الظاهر.

والثاني لا ينافي صحّته مع وروده في معرض التقرير أو التعليم أو المدح، والمروي أنّ الداعي هو النبي صلى الله عليه وآله في ليلة المعراج.

والثالث لا ينافي اختلاف الأفعال في المقدوريّة وعدمها بحسب فهم العرف مع قطع النظر عن تلك الجهة، والمسألة مبنيّة عليه والألفاظ محمولة على المعاني العرفيّة دون الدقائق العقليّة. فالوجه في الجواب حمل الآية الشريفة على ما رواه

في الاحتجاج[١] من سؤال دفع البلايا العظيمة الواقعة على الأُمم السابقة، تعليلاً بأنّ الحكم في جميع الأُمم عدم تكليفهم بما فوق طاقتهم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون﴾[٢] لدلالته على التكليف بالسجود مع عدم الاستطاعة.

ومثله: ما ورد في حقّ المصوّرين أنّهم يكلّفون يوم القيامة بنفخ الروح في تماثيلهم[٣]، مع وضوح امتناعه.

وفيه: أنّ الدار الآخرة دار مجازاة وليست بدار عمل، والتكليف فيها محمول على التعجيز أو السخريّة أو نحو ذلك.

ومنها: ما جاء في التكليف بالنظر والفكر[٤]. ومن البيّن توقّف ذلك على القضايا الضروريّة دفعاً للتسلسل، والتصديق بها موقوف على تصوّر مفرداتها، والتكليف به تكليف بالمحال، لأنّه إن كان حاصلاً كان إيجاده تحصيلاً للحاصل وإلّا امتنع طلبه.

وهذا من غرائب الكلام إنّما الممتنع تكليف الغافل، وأمّا الشاعر الملتفت إلى محلّ النظر فلا يمتنع عليه الفكر الموجب لحصول التصديقات وإن كانت مسبوقة بالتصوّرات، لامكان اكتسابها بعد الالتفات الإجمالي أو بعد حصول تلك التصوّرات، فلا تكليف إلّا بتحصيل التصديقات المقصودة وهو ظاهر.

ثمّ إنّ الأدلّة النقليّة على نفي التكليف بما لا يطاق، والإشارة إلى عدم جوازه عقلاً كثيرة. كصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: الله أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون[٥]. ورواية حمزة بن حمران عنه عليه السلام قلت: إنّي أقول إنّ

---

(١) الاحتجاج: ص ٢٢١ ـ ٢٢٢. (٢) سورة القلم: ٤٢.

(٣) البحار: ج ٧٩ ص ٢٨٧ ح ٦، وفيه (هم المصوِّرون يكلّفون يوم القيامة ان ينفحوا فيها الروح).

(٤) سورة الاعراف: ١٨٥، سورة الجاثية: ١٣، البحار: ج ٣ ص ٢٦ ح ١.

(٥) البحار: ج ٥ ص ٤١ ح ٦٤.

الله تعالى لم يكلّف العباد ما لا يستطيعون، ولم يكلّفهم إلّا ما يطيقون ـ إلى أن قال ـ هذا دين الله الّذي أنا عليه وآبائي[١].

وعنه عليه السلام: إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحد في ضيق ـ إلى أن قال ـ وما امروا إلّا بدون سعتهم، وكلّ شيء امر الناس به فهم يسعون له، وكلّ شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم[٢]. إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

والمسألة من البديهيّات وعليها إجماع الأصحاب، والمنكر لا يستحقّ الجواب.

**نعم قد يستثنى من ذلك أُمور[٣]:**

الأوّل: أنّه لو كان المأمور جاهلاً بامتناع الفعل المكلّف به في وقته ومحلّه، فقد عرفت في مسألة الأمر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه وجه القول بجواز التكليف به مع كونه من التكليف بما لا يطاق. لكنّ المعروف بين الأصحاب المنع منه إلّا مع جهل الآمر به أيضاً، وهو الصواب. إنّما يصحّ الحكم به في ظاهر الحال، فإذا انكشف امتناع الفعل تبيّن انتفاء الحكم في الواقع، ويصحّ إيقاع صورة الأمر به لإرادة تحصيل مقدّماته، أو ابتلاء المكلّف به وإرادة ظهور حاله ومقامه؛ وكلا الأمرين خارج عن حقيقة التكليف وقد تقدّم.

الثاني: أنّه لو توسّط أرضاً مغصوبة فعن بعضهم جواز اجتماع الأمر والنهي فيه وفي أمثاله، بل ووقوعه وفعليّته، وهو من التكليف بالمحال الذاتي، ومثله التكليف بذي المقدّمة بعد تفويت المقدّمة، والتكليف بترك الحرام بعد إيجاد سببه. والّذي سوّغه ـ عند القائل به ـ توهّم أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وربما زعم بعضهم أنّه مأمور بالخروج ولا إثم عليه في ذلك من باب ارتكاب أقلّ القبيحين.

---

(١) البحار: ج ٥ ص ٣٦ ح ٥٢. (٢) البحار: ج ٥ ص ٣٠١ ح ٤.

(٣) في هامش المطبوعة ممّا يقرب بذلك الموضع يوجد هذا العنوان: «في الإيماء إلى مخالفته مدّ ظلّه مع والده قدس سره» ويبدو منه: أنّ هذه المباحث من ابن المؤلّف قدس سره. والله أعلم.

وينبغي القطع بالإثم في جميع تلك الموارد إذا تحقّق التكليف فيها قبل حصول الامتناع، لأنّه باختياره أوجد سبب العصيان وبعدم جواز حدوث التكليف بعد حصول الامتناع ولو بالاختيار لعدم تقصيره إذن في إيجاد سببه. إنّما الكلام في بقاء التكليف الحاصل قبل الامتناع، والصواب عدمه، كما يأتي في مسألة اجتماع الأمر والنهي إن شاء الله تعالى.

الثالث: قد عرفت أنّ الجاهل قد يمتنع عليه الفعل لجهله، مع عدم خروجه عند القائلين بالتخطئة عن موضوع المكلّفين بالأحكام الواقعيّة الشأنيّة، لقضاء الحكمة باطّرادها وتشريعها في حقّ العالم والجاهل على حدّ سواء، وترتّب الفوائد على تعميمها ليصحّ الحكم على الوسائط بتبليغها وعلى المكلّفين بتحصيلها، مع وضوح تأخّر العلم والجهل عن جعلها وإنشائها، فلا يمكن تأخّرها عن العلم بها. ومقتضى ذلك إمكان شمول الحكم الواقعي لما يمتنع وقوعه بسبب الجهل عند ترتّب الفائدة على تعميمه، واقتضاء الحكمة له مع عدم تنجّزه في حقّ المكلّف حينئذٍ وعدم ترتّب الذمّ والعقاب على مخالفته. وقد يلحق به السهو والنسيان ونحوهما، لاشتراكهما معه في العلّة وحينئذٍ فالممتنع تنجّز التكليف بالمحال.

ولتحقيق الكلام في ذلك محلّ آخر في مبحث التصويب والتخطئة.

**ومنها**: كونه ممكن الترك فلو وجب حصول الفعل من غير اختيار المكلّف لم يجز تعلّق الطلب به كالمحال ـ كتكليف الأعمى والأصمّ والأخرس والأقطع بترك المحرّمات المتوقّفة على تلك الجوارح والآلات ـ فالنواهي وإن كانت مطلقة لكن يجب تقييدها بموارد الإمكان، فالتروك الحاصلة بغير الاختيار خارجة عنها وإن كان المطلوب حاصلاً بها.

وخالف في ذلك الأشاعرة أيضاً لدوران الأمر في أفعال العباد عندهم بين واجب الحصول وممتنع الحصول، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يكن موجوداً، وما لم يمتنع لم يكن معدوماً. فلا يمكن أن يكون على وجه يجوز فيه الوجهان، لوجوبه مع علّته وإلّا لزم ترجّح الممكن من غير مرجّح. فالمراد من الممكن ما يجوز وجوده بوجود علّته، وعدمه بعدمها.

وفيه: أنّ الشيء قد يجب وقوعه أو لا وقوعه بإرادة المكلّف واختياره، وقد يجب بغير ذلك. وشرط التكليف تعلّقه بالقسم الأوّل قبل الوجوب، وشبهة الجبر باطلة.

ولتحقيق الجواب عن ذلك محلّ آخر، ويترتّب على الشرط المذكور عدم جواز التخيير بين الفعل والترك إلّا مع توجيهه بما يرجع إلى غيره، لرجوعه إلى وجوب أحد النقيضين، ومن البيّن امتناع ارتفاعهما فلا يعقل فيه وقوع المخالفة. وفي ذلك إبطال لحكمة التكليف ونقض للغرض المقصود فيه: من ابتلاء المكلّف واختباره، وإرشاده إلى مصالحه، أو إيصال النفع إليه. بل ليس ذلك من حقيقة التكليف في شيء، فهو لغو يمتنع على الحكيم، ومنه التكليف بما اضطرّ المكلّف في العادة إلى اختياره أو استكره عليه.

وحديث رفعهما عن هذه الأُمّة لا تدلّ على ثبوتهما على الأُمم السالفة، ولو دلّ على ذلك لزم حمله على نفي الآثار الوضعيّة، أو تأويله بما يرجع إلى نفي الحرج والمشقّة. ومثله التكليف المتعلّق بما لا يرتبط بعمل المكلّف في العرف والعادة وإن أمكن وقوعه بحسب العقل. ولذا لو دار الحرام بين ما يتعلّق بعمل المكلّف وغيره لم يجر فيه حكم المشتبه بالمحصور، كما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

ومنها: أن لا يكون في فعله حرج أو مشقّة على أكثر المكلّفين، أو على المكلّف بذلك التكليف وإن لم يكن متعسّراً على غيره. وهذا الشرط يستفاد من كلام بعضهم حيث تمسّكوا في إثباته بالدليل العقلي فلا يقبل التخصيص.

وغاية ما يستدلّ به على ذلك دعوى منافاته لما تقرّر في محلّه من قاعدة اللطف، فإنّهم فسّروه بما يقرب إلى الطاعة ويبعد عن المعصية وأطلقوا القول بوجوبه في الحكمة. ولا شكّ أنّ الحرج والمشقّة ممّا يقرّب المكلّف إلى المخالفة ويبعّد عن الطاعة، فيكون منافياً لتلك القاعدة. إنّما الكلام في وجوب مطلق اللطف بالمعنى المذكور، إذ يتصوّر ما لا يحصى من الأُمور المقرّبة إلى الطاعة إلى

أن ينتهي إلى عدم وقوع العصيان من جميع أفراد الإنسان وذلك ممّا يقطع بعدم وقوعه في شيء من الشرائع والأديان، بل هو خلاف المعلوم بضرورة الوجدان، إذ لا يحصل من عامّة المكلّفين إلّا المخالفة والعصيان إلّا من شذّ من أفراد الإنسان. ولو حصل اللطف على الوجه المذكور لكان الأمر بالعكس، فلابدّ من القول بإناطة وجوبه بما يقبح التكليف بدونه فيتوقّف الوجه المذكور على إثبات قبح التكليف بما فيه الحرج. وقد يوجّه بالتزام وجوب اللطف مطلقاً إلّا حيث يكون هناك حكمة أُخرى مانعة عنه. فيكون اللطف من حيث هو واجباً عقليّاً لولا المانع، فلابدّ أن يكون فيما لا يقع من الألطاف حكمة مانعة من ظهورها وتحقّقها. أمّا ما علم كونه لطفاً في حدّ ذاته ولم يظهر هناك مانع من تحقّقه فيمكن البناء على وقوعه في الظاهر إلى أن يثبت المانع، تمسّكاً بالمقتضي المعلوم حتّى يظهر خلافه.

وفيه: أنّ العمل بالمقتضي على فرض ثبوته إنّما يصحّ حيث يمكن نفي المانع بالأصل، وذلك بأن يكون الحكم الشرعي معلّقاً على مجرّد عدم المانع، كما في استصحاب الأُمور الثابتة عند الشكّ في رافعها ومزيلها. وليس الحال في المقام كذلك، إذ الغرض من التمسّك بالمقتضي إن كان مجرّد نفي الحكم إلى أن يقوم عليه دليل، فذلك ممّا لا يتوقّف على إثبات المقتضي لثبوت أصالة النفي، وإنّما المتوقّف على المقتضي وجود الشيء لا نفيه. وإن كان غير ذلك كتخصيص العمومات الثابتة ورفع الأحكام السابقة ـ كما هو الغرض الأصلي من عنوان المسألة ـ لم يثبت بمجرّد الأصل المذكور لتقدّمها عليه. ولا يكفي في الحكم بوجود الحادث مجرّد المقتضي لعدم ترتّبه على أصالة عدم المانع، لما تقرّر من عدم حجّية الأُصول المثبتة، فيكون أصالة عدمه سالمة عن المعارض، على أنّ تحقّق الاقتضاء في مطلق المقرّب محلّ منع ظاهر. ولعلّ هذا مراد من قال: إنّ الواجب هو اللطف الواقعي لا ما يتخيّل أنّه لطف، ولعلّ التكليف الواصل إلى حدّ الحرج لطف واقعاً ونحن لا نعرفه. فمحصّله المنع من كون نفي الحرج لطفاً واجباً في حكم العقل. إنّما الثابت ما يستقبح التكليف بدونه واقعاً، فلا يرد عليه أنّه يلزمه سدّ باب الحكم بمقتضاه لانتفاء القدر الثابت منه فيما نحن فيه.

وقد يوجّه في المقام بأنّ التكليف بما فيه الحرج قاض بوقوع كثرة المخالفة، وهو مناف لمقتضى الرأفة الإلهيّة والعناية الأزليّة، فإنّه سبحانه أرحم بعباده من أن يفتنهم بما يوقعهم في العذاب غالباً.

ألا ترى أنّ المولى لو أمر عبده بأُمور شاقّة لا تتحمّل عادة عدّ ذلك خارجاً عن مقتضى اللطف مشوباً بالأغراض، بل لا يفعل ذلك إلّا من يريد العقوبة ويطلب إليها وسيلة، كما قد يقع ذلك من الأُمراء والسلاطين إذا أرادوا عقوبة أحد من خدّامهم فيكلّفونه بأُمور شاقّة لا يتحمّل مثله لمثلها فيخالف فيأخذونه بذلك. وأمّا الّذي يريد تربية عبده ويقصد إصلاح حاله فإنّما يأمره بأُمور سهلة لا يشقّ عليه ارتكابها تمريناً له على الالتزام بالطاعة إلى أن يسهل عليه ما فوقها، بخلاف التكليف بما فيه الحرج والضيق فإنّه من دواعي المخالفة وأسبابها، فيكون مذموماً عند العقلاء ويقولون: إنّ هذا ليس مقتضى اللطف بل اللائق أن يأمره بما لا يشقّ عليه حتّى لا يوجب خذلانه، بل ربما يقبل اعذار العبد في مخالفته بالمشقّة، نظراً إلى أنّ التكليف بالأُمور الصعاب الّتي لا يتحمّل غالباً لا يستحسن ممّن لا غرض له سوى التربية والتكميل.

واعترض بأنّ إفضاء التكليف المذكور إلى كثرة المخالفة ليس أمراً منافياً لمقتضى اللطف، إنّما هي نقص من جانب المكلّف، ولو أوجب ذلك عدم التكليف لزم أن يكون مقتضى اللطف عدم التكليف من رأس، لإيجابه المخالفة ولا فرق فيها بين الكثرة والقلّة، مع أنّا نرى كثرة المخالفة بحيث تجاوزت عن الحدّ ولم يوجبها إلّا أصل التكليف.

وقد يجاب بأنّ المقتضي لكثرة المخالفة ليس نفس التكليف لتساوي نسبته إلى الطاعة والمعصية، وكما يرجّح جانب المعصية دواعي الشهوة والغضب كذا يرجّح جانب الطاعة كثرة الوعد والوعيد والترغيب والتهديد والثواب والعقاب، مضافاً إلى ما أنعم عليه من العقل المدرك لحسنها وقبح الخروج عنها لوجوه كثيرة. فكثرة وقوع المخالفة بسوء اختيار المكلّفين بعد إتمام الحجّة عليهم ليست مستندة

إلى نفس التكليف بخلاف محلّ المسألة، إذ الحرج والضيق من دواعي المخالفة وأسبابها. ومحال على الحكيم أن يقع منه أمر يفضي إلى العصيان، فإنّ طريقة العقلاء في تربية العبيد تأبى عن ذلك.

وأنت خبير بما فيه إذ القدر الواجب في الحكمة أن يكون التكليف المذكور مبنيّاً على مصلحة كاملة يستصغر معها ما يلحقه من الحرج.

ألا ترى أنّ العقلاء ربما يتحمّلون الاُمور الصعبة ويرتكبون الأهوال العظيمة لرجاء الوصول إلى المنافع المقصودة والمصالح المطلوبة. والأطبّاء قد يعالجون المرضى بما فيه غاية الحرج والمشقّة ـ كتقطيع الأعضاء المتآكلة ـ فيمدح ذلك من فعلهم، وإذا ترتّبت عليها الفوائد المقصودة انتشر بين العقلاء مدحهم والثناء عليهم، وعدّ ذلك من أبلغ الحكمة وأحسن التدبّر، واستحقّوا بذلك أحسن الثناء وأكمل الثواب. والمرضى متى وثقوا بقول الأطبّاء وظنّوا بذلك العافية وحسن العاقبة اشتدّ شوقهم إلى تحمل المعالجات الصعبة، وكذلك العقلاء متى وثقوا بقول أطبّاء النفوس استلانوا ما استوعره المترفون وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون.

ويشهد بما ذكرنا ما يظهر من الأخبار والآثار من وقوع التكليف بالاُمور الشاقّة في الاُمم السالفة حتّى كانت اُمّة منهم إذا أصاب أحدهم قطرة بول يقرضون لحومهم بالمقاريض، وإنّما تفضّل الله تعالى على هذه الاُمّة المرحومة بوضع الشريعة الطاهرة على غاية اليسر والسهولة ورفع أقسام الحرج والمشقّة عنها، كما قال تعالى: ﴿ويضع عنهم إصرهم والأغلال الّتي كانت عليهم﴾[1] وكان ذلك بدعائه صلّى الله عليه وآله في ليلة المعراج بقوله: ﴿ربّنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا﴾[2] فقد جاء في تفسيره ما يدلّ على ذلك بأبلغ الوجوه، رواه العياشي[3] وعلي بن ابراهيم[4] في تفسيرهما والطبرسي في الاحتجاج[5].

---

(١) سورة الاعراف: ١٥٧. (٢) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٣) تفسير العياشي: ج ١ ص ١٥٩ ح ٥٣١.

(٤) تفسير علي بن ابراهيم: ج ١ ص ٩٥. (٥) الاحتجاج: ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

وفيه يعني بالإصر الشدائد الّتي كانت على من كان قبلنا، فأجابه الله تعالى إلى ذلك فقال: قد رفعت عن أُمّتك الآصار الّتي كانت على الأُمم السالفة، وذكر جملة من أحكامها.

وروى في قرب الاسناد عنه صلى الله عليه وآله قال: أعطى الله أُمّتي ثلاث خصال لم يعطها الأنبياء. وعدّ منها قوله: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[١] يقول من ضيق.

وقد يقال: إنّ التكاليف الشاقّة الّتي كانت على بني إسرائيل إنّما كانت شاقّة بالنسبة إلينا لو كلّفنا مثل تكليفهم ولذلك رفعت عنّا ولم يكن بالنسبة إليهم حرجاً وإصراً، نظراً إلى ما نقل من بسطة الأوّلين في الأعمار والأجسام وشدّتهم وطاقتهم على تحمّل شدائد الأُمور.

وربما يؤيّده ما ورد في حديث المعراج من قول موسى عليه السلام لنبيّنا صلى الله عليه وآله: إنّ أُمّتك لا يطيق ذلك. فيكون الحرج منفيّاً في جميع الملل وإنّما يختلف الحال باختلاف أهلها فما هو حرج بالنسبة إلينا لم يكن حرجاً حيث شرّع، لكن الامتنان بنفي الحرج في هذا الدين ورفع الأغلال والآصار يمنع من ذلك.

فالوجه في المقام التمسّك بالأدلّة النقليّة: من الآيات الشريفة، والأخبار المتواترة، وإجماع الطائفة المحقّة. قال الله سبحانه: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[٢] وقال عزّ من قائل: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾[٣] وقال جلّ شأنه: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[٤] وهو بمنزلة التعليل لحكم إفطار المريض والمسافر.

وأما قوله تعالى: ﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها﴾[٥] فظاهره عامّ في جميع الأُمم فالغرض نفي التكليف بما لا يطاق.

ومنه قوله عليه السلام: الله أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون[٦]. وقوله: لم يكلّف

---

(١) قرب الاسناد: ص ٨٤ ح ٢٧٧.
(٢) سورة الحج: ٧٨.
(٣) سورة المائدة: ٦.
(٤) سورة البقرة: ١٨٥.
(٥) سورة البقرة: ٢٨٦.
(٦) البحار: ج ٥ ص ٤١ ح ٦٤.

العباد ما لا يستطيعون[١] ونحو ذلك وأمّا قوله عليه السلام: رفع عن أُمّتي تسعة أشياء، فتوجيه اختصاصه بالأُمّة مذكور في محلّه.

وأمّا النصوص الواردة فيما ذكر فكثيرة.

منها: صحيحة زرارة في تفسير آية التيمّم أنّه تعالى أثبت بعض الغسل مسحاً، لأنّه تعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾[٢] والحرج الضيق.

ومنها: صحيحة الفضيل بن يسار في الرجل الجنب يغتسل فينضح من الماء في الإناء فقال: لا بأس ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[٣].

ومنها: صحيحة أبي بصير عن الجنب بيده الركوة والتور فيدخل اصبعه فيه قال: إن كان يده قذرة فليهرقه، وإن كان لم يصبها قذر فليغتسل منه، هذا ممّا قال الله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[٤].

ومنها: حسنة محمّد بن الميسر عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه وليس معه إناء يغرف به ويداه قذرتان، قال: يضع يده ويتوضّأ ثمّ يغتسل، هذا ممّا قال الله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[٥].

ومنها: رواية عبد الأعلى عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله تعالى ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ فامسح عليه[٦].

ومنها: موثّقة أبي بصير، إنّا نسافر فربما بلينا بالغدير من المطر إلى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبيّ وتبول الدابّة وتروث فقال: إن عرض

---

(١) البحار: ج ٥ ص ٣٦ ح ٥٢.

(٢) الوسائل: ج ٢ باب ١٣ من أبواب التيمّم ص ٩٨٠ ح ١.

(٣) البحار: ج ٢ ص ٢٧٤ ح ١٥.

(٤) نور الثقلين: ج ٣ ص ٥٢٤ ح ٢٣٣.

(٥) نور الثقلين: ج ٣ ص ٥٢٤ ح ٢٣٦.

(٦) نور الثقلين: ج ٣ ص ٥٢٤ ح ٢٣٥.

في قلبك منه شيء فقل هكذا، يعني أخرج الماء بيدك ثمّ توضّأ فإنّ الدين ليس بمضيق، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول:﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[١].

ومنها: صحيحة البزنطي، عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فرّاء لا يدري أذكيّة هي أم غير ذكيّة أيصلّي فيها؟ قال: نعم، ليس عليكم المسألة إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك[٢].

ومنها: رواية حمزة البزنطي في حديث، قال: بعد ذكر قضاء الصلاة إذا نام عنها، والصيام للمريض بعد الصحّة، وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً في ضيق ـ إلى أن قال ـ وما أُمروا إلّا بدون سعتهم[٣].

ومنها: النبوي بعثت بالحنيفيّة السهلة السمحاء[٤]. وقوله عليه السلام دين محمّد صلى الله عليه وآله حنيف[٥]. كما قال تعالى.

ومنها: ما أشرنا إليه من رواية الاحتجاج في بيان الآصار الّتي كانت على الأُمم السابقة، ورفعت عن هذه الأُمّة في تفسير الآية الشريفة. إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع في الأخبار.

ويشهد به تتبّع الأحكام كما يظهر من التأمّل في كيفيّة الصلاة وأعدادها، وسائر العبادات وأحكامها، كإفطار المريض والمسافر، والعفو عن دم الجروح والقروح وما دون الدرهم، ونجاسة ثوب المربّية، وما لا يتمّ الصلاة فيه، والمسلوس والمبطون والمستحاضة، وطهارة ماء الاستنجاء، وحكم ما يوجد في أسواق المسلمين وأيديهم، وأصل الصحّة في أفعالهم، وقاعدة الطهارة والحلّية، وتشريع التيمّم في المضارّ اليسيرة، وحكم المشتبه بغير المحصور، والقصر في صلاة المسافر والخائف، وسقوط الزكاة عن المعلوفة وغيرها، والحجّ عن غير

---

(١) نور الثقلين: ج ٣ ص ٥٢٤ ح ٢٣٤. (٢) البحار: ج ٢ ص ٢٨١ ح ٥٤.
(٣) البحار: ج ٥ ص ٣٠١ ح ٤.
(٤) عوالي اللئالي: ج ١ ص ٣٨١ ح ٣، وفيه «بعثت بالحنيفية السمحة».
(٥) وسائل الشيعة: ج ٣ باب ٢٣ من أبواب لباس المصلّي ص ٢٨٥ ح ١.

المستطيع الشرعي، وتناول الميتة في المخمصة، وارتكاب المحظورات عند الضرورات، وعدم العبرة بالشكّ بعد المحلّ ومع الكثرة، وكفاية الظنّ في الصلاة، والاكتفاء في مسحات الوضوء بأقلّ المسمّى، وتشريع التقيّة في مواردها، وسقوط قضاء الصلاة عن الحائض والنفساء، وجواز الإفطار للحامل المقرب والشيخ والمرضعة وذي العطاش، ونفي الضرر والضرار في الشرع، وشرعيّة التصرّف في البيوت المخصوصة والأنهار العظيمة والأملاك المتّسعة، والاكتفاء بالشياع في جملة من المقامات، وبالقسامة في تهمة القتل، وحكم الأخرس، وإنظار المعسر، وإثبات الوصيّة، وشرعية الخيارات، والكفّارات، والديات، والطلاق، والرجعة إلى غير ذلك.

وبالجملة فجميع الأحكام الشرعيّة مبنيّة على كمال اليسر والسهولة، وينتفي عنها أقسام الحرج والمشقّة.

وقد يناقش بوجود التكاليف الشاقّة أيضاً ـ كوجوب الجهاد والثبات عليه والصبر على السيوف والأسنّة والرماح وحرمة الفرار عن الزحف، ولزوم الحجّ على النائي ولو بمسافة سنة أو أكثر، والصوم ولو في أحرّ الأيّام وأطولها، والهجرة والتغرّب عن الأوطان في طلب العلم، ومجاهدة النفس، والوضوء والغسل في السفر وفي الشتاء بالماء البارد، والمشاقّ الّتي تكون على جهة العقوبة على الحرام وإن أدّت إلى تلف النفس كالحدود والسياسات إلى غير ذلك ـ فيشكل الجمع بين تلك الأحكام الثابتة وما ورد من نفي بعض التكاليف السهلة الّتي هي دون تلك الأحكام بمراتب شتّى بدليل العسر والحرج، كما مرّ في عدّة من الأخبار الواردة.

وقد اختلف الأصحاب في الجواب عن ذلك.

فمنهم: من رماه بالإجمال قائلاً إنّه لا يمكن الجزم به فيما عدا تكليف ما لا يطاق وإلّا لزم رفع جميع التكاليف، وكأنّه زعم أنّ التكليف بمعنى الإيقاع في الكلفة فلا يخلو شيء من التكاليف عن نوع من المشقّة، فالمنفيّ إذن نوع مخصوص من الحرج وحيث لا شاهد على تعيينه فيرجع إلى الإجمال.

وهو واضح الفساد، إذ الحرج موضوع للحكم الشرعي، ومرجعه كسائر الموضوعات إلى اللغة والعرف. ومن البيّن عدم تحقّقه في معظم التكاليف الثابتة، إذ ليس في مطلق الأفعال الاختياريّة معنى الحرج، فكيف يعقل ثبوته فيها عند وقوعها في حيّز التكليف، وإنّما يتحقّق في بعضها فيدلّ ذلك على عدم تعلّق التكليف به، على أنّ المعلوم من سيرة الفقهاء وطريقتهم التمسّك بنفي الحرج في أبواب الفقه، كما ورد ذلك عن أئمّة الهدى عليهم السلام في مقامات كثيرة مرّت الإشارة إلى جملة منها، ولو كان مجملاً امتنع الاستناد إليه في شيء من الموارد.

وأمّا العسر فقد يقال بكونه أعمّ من الحرج مطلقاً، فقد حكى في النهاية قولاً بأنّ الحرج أضيق الضيق.

وعن عليّ بن ابراهيم: أنّ الحرج الّذي لا مدخل له والضيق ما يكون له مدخل له[1].

وفي المجمع فسّر الحرج والضيق بالتكليف بما لا طاقة للعباد به وما يعجزون عنه. لكن قد مرّ في الأخبار تفسيره بمطلق الضيق، وبه فسّر في الصحاح والقاموس وغيرهما، يقال مكان حرج أي: ضيق، وفي الدعاء حرج المسالك، فيوافق معنى العسر، إذ كلّ متعسّر فلا يخلو من ضيق. ومع ذلك فالظاهر أنّ العسر أعمّ من الحرج. فصيام المسافر لا يخلو من عسر كما يظهر من الآية وليس من الحرج في الأغلب. فالصواب التمسّك بما جاء في نفي الأمرين جميعاً، وعدم الاقتصار على نفي الحرج خاصّة. وحينئذٍ فما ثبت من العسر في الأحكام الشرعيّة خارج عن العموم بالدليل ولا يلزم منه التخصيص بالأكثر، ولو سلّم فإمّا أن يحمل العسر على الحرج لكونه المتيقّن أو يقيّد بما لا يتحمّل مثله في العادات، كما يظهر من التقييد به في جملة من العبارات فتأمّل.

ومنهم من أنكر موضوع الحرج والمشقّة في شيء من التكاليف الشديدة

---

(١) تفسير علي بن ابراهيم: ج ١ ص ٢١٦.

الواقعة في الشرع من الحجّ والجهاد والزكاة وتحمّل العاقلة للدية ونحوها بناءً على أنّ العسر والحرج في الأُمور ممّا يختلف باختلاف العوارض الخارجيّة، فقد يصير الحرج باعتبارها سهلاً وسعةً.

فمنها: جريان العادة بارتكاب أمثالها من دون عوض وتكليف كالمحاربة للحميّة أو بعوض يسير. فما جرت العادة بالإتيان بمثله والمسامحة فيه وإن كان عظيماً في نفسه ـ كبذل النفس والمال ـ ليس من الحرج في شيء.

نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتهيات أو نوع منها على الدوام على ما كانت عليه طريقة القسّيسين والرهبان حرج وضيق، ومثله منتف في الشرع.

ومنها: مقابلته بالعوض الكثير، فإنّا نرى العقلاء يستصعبون الأعمال اليسيرة عند خلوّها عن الأعواض ويعدّون أعظم منها سهلاً يسيراً بملاحظة كثرة أعواضها ونفاستها. ومعلوم أنّ ما كلّف الله سبحانه به من الأعمال الشاقّة يقابله ما لا يحصى من الأجر فلا يكون شيء منها حرجاً، وما لم يرض به بأدنى مشقّة فإنّه من الأُمور الّتي لا يقابلها أجر ولا يستحقّ بفعلها عوض.

ومنها: اندفاع المضارّ العظيمة بفعله ألا ترى أنّ الأدوية المرّة يصعب شربها من دون حاجة ويطلب ذلك لدفع الأمراض المزمنة.

وأنت خبير بأنّ شيئاً من ذلك لا أثر له في رفع المشقّة الحاصلة في الأعمال الشاقّة، وإنّما يقضي بتحمّلها طلباً لما هو أعظم منها أو أخذاً بأقلّ المحذورين وأهون المشقّتين.

نعم ربما تقضي العادة بتخفيف المشقّة الحاصلة فيها لصيرورتها كالطبيعة الثانية، وقد لا يكون في الفعل مشقّة بدنيّة ويكون فيه مشقّة قلبيّة يصعب تحمّلها على النفس تنشأ من فوات المحبوب أو وقوع المكروه كما في الضرر المالي ويكون العلم بفوائدها وأفعالها، كما لا يشقّ بذل الأموال العظيمة في مقابلة الأعواض المقصودة بخلاف الضرر اليسير الّذي لا يقابل بعوض، وذلك أمر آخر

غير ما نحن فيه. على أنّ الوجه المذكور يؤدّي إلى إبطال التمسّك بتلك القاعدة الشريفة في نفي شيء من الحرج عن الدين، لأنّ وقوعه في الدين يقتضي إذن انتفاء موضوعه لما يترتّب على الدين من الفوائد العظيمة ودفع المضارّ المتصوّرة، فلا يمكن الحكم حينئذٍ بارتفاع شيء من التكاليف الشاقّة إلّا بعد إثبات خلوّه عن الفائدة، ولا يكون ذلك إلّا بعد تحقّق خروجه عن الدين، فالتمسّك به إذن يشتمل على دور ظاهر. وحمله على الإخبار بأن ليس في الدين تكليف شاقّ بغير فائدة لا يرجع إلى معنى محصل، إذ لا فرق فيه بين الشاقّ وغيره.

ومنهم من زعم أنّ المراد بنفي العسر والحرج نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبائع التكاليف الثابتة بالنسبة إلى طاقة أوساط الناس والقدر الّذي هو معيار التكاليف، بل هي منفيّة من الأصل إلّا فيما ثبت وبقدر ما ثبت، فالغرض إنّ الله سبحانه وتعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر إلّا من جهة التكاليف الثابتة بحسب أحوال المتعارف في الأوساط من الناس وهم الأغلبون، فالباقي منفيّ سواء لم يثبت أصله أصلاً أو ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة. وهذا في الوهن نظير سابقه لكونه تقييداً لتلك القاعدة بما يخرجه عن الفائدة من غير علّة، إذ التكليف المفروض إن كان عليه دليل في الشرع لم يكن حينئذٍ منفيّاً، وإلّا كان مدفوعاً بالأصل، ولولا ذلك لتوقّف التمسّك بها على إثبات عدم وروده في الشرع، فلو توقّف عليها لزم ما ذكر من الدور، هذا إذا قيّد بغير الثابت من الأحكام فيكون من أدلّة أصل البراءة. ولو قيّد بغير الواقع من التكاليف كان من اللغو الّذي لا يرجع إلى محصّل، فكأنّه قيل ما جعل زيادة على ما جعل وهو كما ترى.

ومنهم من زعم أنّ أدلّة نفي الحرج إطلاقات وعمومات لابدّ من ملاحظة نسبتها مع أدلّة التكاليف الشرعيّة فيجب الأخذ بقواعد المعارضة، فإن كانت النسبة بين الدليلين من العموم المطلق لزم تقديم الخاصّ، وإن كان ذلك من العامّين من وجه تعيّن الرجوع إلى المرجّحات الخارجيّة، ومع التعادل فعلى الخلاف فيه.

وهذا الوجه أيضاً يقتضي قلّة الفائدة في تمهيد تلك القاعدة الشريفة، لوضوح

كون نسبتها مع جميع ما يعارضها من العمومات المثبتة للتكاليف من القسم الثاني، فلو لم يجز التمسّك بها بمجرّدها في تلك الموارد اختصّ بما لا دليل عليه. وحينئذٍ ففي الأُصول العمليّة ما يغني عن التمسّك بها، بل الصواب تقديمها على العمومات المذكورة مطلقاً، كما يظهر من طريقة الأصحاب في الاستدلال بها على أحكام مواردها من غير تأمّل منهم في ذلك من الجهة المذكورة.

نعم إن قام الدليل على إثبات ما فيه الحرج بحيث كان أخصّ بحسب المورد من تلك الأدلّة مطلقاً قدّم عليها لكونه إثباتاً للحرج الخاصّ فيخصّ به الدليل العامّ بخلاف العامّين من وجه، إذ الأدلّة المذكورة حاكمة على أدلّة الأحكام مسبوقة بها ناظرة إليها، فكأنّها مفسّرة لها مبيّنة لمواردها. ومن المعلوم أنّ أحد الدليلين متى جرى مجرى التفسير والبيان لموارد الآخر قدّم عليه، إذ ليس المفهوم منهما إذن إلّا ذلك.

ألا ترى أنّه لو أمر المولى عبده بإكرام طوائف من الناس فيهم العدول والفسّاق ـ كالفقهاء، والحكماء، والجيران، والأرحام إلى غير ذلك ـ ثمّ قال: ما أوجبت عليك إكرام الفاسق لم يعقل من الخطابين في العرف والعادة إلّا إخراج الفسّاق من المكرمين في الخطابات السابقة فيرجع الثاني إلى تفسير الأوّل، فكأنّه قال: أردت من الفقهاء والحكماء وسائر من أمرت بإكرامهم سوى الفسّاق منهم، بخلاف ما لو قال: لا تكرم الفسّاق، وكذا الحال فيما نحن فيه. ففرق بين قول القائل ليس عليك حرج وقوله: ما جعلت عليك فيما أمرتك به من حرج أو ما أُريد بك العسر فيما أُكلّفك، إذ الأوّل لا نظر له إلى التكاليف السابقة والثاني بيان لما تقدّمه أو تأخّره من الخطابات الّتي تعمّ موارد الحرج، أو إخبار باختصاصها بغيرها مسوق لإظهار الامتنان بعدم تعلّقها بها. فقوله سبحانه: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[1] بيان لاختصاص المجعولات الشرعيّة والتكاليف الدينيّة بما

(١) سورة الحج: ٧٨.

لا حرج فيه على العباد، فهو ناظر إلى الأحكام المجعولة الّتي يعبّر عن مجموعها بالدين، وليست الخطابات المثبتة لها ناظرة إلى الدليل المذكور وإن كانت شاملة لما فيه الحرج مقتضية بعمومها لتخصيص نفي الحرج بغير مواردها من حيث استلزام حملها على العموم لذلك لا من حيث النظر إليه والتفسير له، وبه يظهر الفرق بين الدليلين. وكذا قوله تعالى:﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾[1] لما فيه من الإشارة إلى المجعولات السابقة أو اللاحقة، وأنّه ليس في شيء منها ما يفضي إلى الحرج. وكذا نفي إرادة العسر في الآية الأُخرى أيضاً ناظر إلى ما يريده من الأحكام، وأنّ المراد منها اليسر دون العسر. وهذا هو الحال في تعارض عمومي الوارد والمورد عليه في بعض المقامات.

وتفصيل الكلام في ذلك مذكور في محلّه، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

وممّا يشهد بتقديم القاعدة المذكورة على عمومات الأحكام ما جاء من الأخبار في التمسّك بها في مقابل بعض العمومات، كتعليل المسح على نحو الجبائر بنفي الحرج مع عموم ما دلّ على وجوب غسل البشرة أو المسح عليها، وكان المراد الاستناد إليها في سقوط غسل البشرة أو مسحها لا في إيجاب المسح على الجبيرة. ونحوه ما مرّ في الماء القليل وغيره.

وبالجملة فالأصل سقوط التكليف بحصول الحرج في المكلّف به إلّا ما دلّ الدليل على إثباته بخصوصه كالجهاد وشبهه.

ودعوى قبح ورود التخصيص على تلك الأدلّة على نحو التخصيص في مثل قوله تعالى:﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾[2] ممنوعة، إذ ليست بيّنة ولا مبيّنة والمثال من مستقلّات العقل فلا يقبل التخصيص بخلاف نفي الحرج كما عرفت، ولا يأبى عن ذلك وروده في مقام الامتنان لظهوره بوضع الحرج عن معظم الأحكام.

وقد يقال: إنّ ما ثبت في الشرع من الجهاد وشبهه فإنّما وقع بصورة المبايعة

---

(١) سورة المائدة: ٥.

(٢) سورة آل عمران: ١٠٨.

من الله سبحانه مع خلقه في قوله سبحانه ﴿إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم﴾[١] الآية. ومن البيّن أنّ بيعها بأعلى القيم وأغلى الثمن ليس من الحرج في شيء، كما قال تعالى: ﴿فاستبشروا ببيعكم الّذي بايعتم به﴾[٢] فتأمّل.

**وينبغي التنبيه على أُمور:**

**منها:** أنّ المنفي بأدلّة نفي الحرج هل هو نوع التكاليف الشاقّة بالإضافة إلى أواسط الناس وإن لم يكن فيها مشقّة بالنسبة إلى أقويائهم دون غيرها وإن كان فيها مشقّة على ضعفائهم، أو التكاليف الشاقّة بالنسبة إلى أشخاص المكلّفين فلا يسقط التكليف عن القويّ الّذي لا مشقّة عليه ويسقط عن الضعيف الّذي يتعسّر عليه وجهان: والّذي يظهر من عموم الأدلّة ما أشرنا إليه في صدر المسألة من نفي الأمرين جميعاً، فالحكم الّذي يتضمّن الحرج في الأغلب منفيّ عن الشرع، لبناء أحكام الشرع على ملاحظة حال الغالب من المكلّفين فلا يكلّف الأقوى بما لا يكلّف به أغلب الناس من حيث قوّته على تحمّل ما يضعف عنه غيره. ومع ذلك فلو اتّفق تعسّر الامتثال على المكلّف المخصوص من حيث ضعفه عن تحمّل ما يقوى عليه الأكثر سقط التكليف عنه أيضاً، لأنّ نفي الحرج يقتضي نفي جميع أفراده ومصاديقه.

فإن قلت: إن كان الملحوظ في تلك الأدلّة حال النوع تعيّن الأوّل أو حال الشخص تعيّن الثاني، فلا وجه للجمع بينهما.

قلت: لمّا كانت التكاليف والأحكام الشرعيّة مجعولة بالنسبة إلى نوع المكلّفين كان الحرج الحاصل في حقّ الأكثر وأفعالها من أصلها، إذ لم يجعل حكم مخصوص بالنسبة إلى أقوى الناس، لكن العذر الشرعي قد يختصّ بواحد معيّن فيقضي بسقوط التكليف عنه. ومنه الحرج والمشقّة فيكون منفيّاً على كلا الوجهين، كما هو قضيّة تعلّق النفي بالطبيعة. فزيادة القوّة عن المتعارف لا يقضي بزيادة

---

(١) سورة التوبة: ١١١.

(٢) سورة التوبة: ١١١.

التكليف، ونقصانها قاضٍ بحصول التخفيف، لاندراج الحرج النوعي والشخصي معاً في الأدلّة بغير منافاة بينهما؛ فتأمّل.

ومنها: أنّ الأدلّة المذكورة كما تقضي بنفي التكاليف الحتميّة المشتملة على الحرج والمشقّة من الإيجابيّة والتحريميّة فهل يجري في موارد الاستحباب والكراهة أيضاً؟ وجهان: من أنّ أحد الأمرين إذا تعلّق بما فيه الحرج استلزم إرادة العسر، إذ الإرادة أعمّ من الحتم والإلزام وغيره بل يقتضي جعل الحرج في الدين لاندراجهما في الدين أيضاً؛ ومن أنّ موضوع الحرج ينتفي بتجويز الترك وعدم إلزام المكلّف بالامتثال فلا يصدق إيقاع المكلّف في المشقّة.

والوجه أن يقال: إنّ الحرج إن فرض حاصلاً في متعلّق الخطاب الواحد قضى عموم دليل نفي الحرج بنفيه، وإن كان حاصلاً في الإكثار من العمل بمصاديق الماهيّات المطلوبة أو في العمل بخطابات عديدة دون أحدها لم يمنع العمل بأحدها من رجحان العمل بالباقي وإن أوجب الوقوع في غاية الحرج والمشقّة. ولذا كان أئمّة الهدى عليهم السلام وأصحابهم الأبرار يتحمّلون المشاقّ العظيمة في طاعة الله سبحانه، وذلك أنّ التكليف المتعلّق بالماهيّة المطلوبة كقوله عليه السلام: الصلاة خير موضوع فمن شاء استقلّ ومن شاء استكثر[1]، ليس من إرادة العسر ولا من جعل الحرج في الدين. وكذا كلّ واحد من الخطابات المتعلّقة بالأدعية والأذكار والصلوات وغيرها لا يصدق عليه ذلك وإن كان العمل بمجموعها مشقّة عظيمة بخلاف ما إذا تعلّق الطلب الواحد بمجموع تلك الأفعال، فإنّ جعل ما فيه الحرج في الدين وتعلّق الطلب به يقتضي إرادة العسر ولو على سبيل الاستحباب، فإنّ الإذن في الترك وإن كان رافعاً للحرج عن العبد لكنّه لا يمنع من صدق طلب المشقّة وإرادة العسر، لشمولها للطلب الاستحبابي والنهي التنزيهي أيضاً.

ومن هنا قيل بعدم مطلوبيّة الاحتياط في الطهارة والنجاسة والحلّية والحرمة، إلّا في المقامات الخاصّة وعلى بعض الوجوه المخصوصة.

---

(١) البحار: ج ٨٢ ص ٣٠٨ ح ٩.

فإن قلت: إنّ رجحان الأفراد المتكثّرة من الماهيّة المطلوبة والخطابات التعيّنية المتعلّقة بالأفعال المتعدّدة يقتضي تعلّق الطلب بالجمع المتعسّر كما في الطلب الإيجابي، وإلّا رجع الأمر إلى مطلوبيّة بعض الأفراد والتخيير بين تلك الأفعال.

قلت: هناك فرق بيّن بين الطلب الإيجابي وغيره، فإنّ الأوّل على الوجه المذكور موجب لوقوع العبد في الحرج لمنعه من الإخلال بالبعض بخلاف الثاني، لما عرفت من أنّ الإذن في الترك رافع للحرج عنه. وإنّما قلنا بعدم تعلّق الطلب بالمجموع من حيث المجموع أخذاً بظاهر نفي الجعل والإرادة للعسر، ولا يقضي ذلك بنفي جعل الطبيعة المشتركة بين الكلّ والبعض أو خصوص شيء من الخطابات المفروضة بعد عدم وقوع العبد من أجلها في المشقّة. فالفارق بين المقامين هو العرف مع اشتراكهما في عدم الحرج على العبد فتأمّل.

ومنها: أنّ الأدلّة المذكورة كما يقتضي نفي الحرج في التكاليف الأصليّة كذا يقتضي نفيه في الأحكام التبعيّة كالمقدّمات العلميّة، فإنّ إلزام المكلّف بالفعل عند دورانه بين أُمور عديدة يتعسّر الجمع بينها ـ كما في الشبهة الغير المحصورة إيجابيّة كانت أو تحريميّة ـ يستلزم إيقاع العبد في الحرج والمشقّة، بخلاف حكم الاستحباب والكراهه. والفرق بين المقامين هو ما عرفت من الفرق بينهما في المسألة السابقة. ومن أجل ذلك قلنا بعدم وجوب الاحتياط عند انسداد سبيل العلم بالواقع في الغالب وثبوت استحبابه.

وتوهّم انصراف تلك الأدلّة إلى نفس الأحكام المجعولة وهمٌ فاحش، فإنّ الموجب للحرج هو نفس الإلزام بتلك الأحكام في تلك الحال نظراً إلى استلزامه للجمع المتعسّر كما هو الحال في مقدّمات الوجود فلو توقّف أداء الفعل على مقدّمة متعسّرة قضى نفي الحرج بعدم وجوبه لا بسقوط وجوبها الغيري، إذ لا يجدي ذلك في رفع الحرج بعد ثبوت التوقّف والأبديّة. وكذا لو كان الحرج في لوازم المأمور به كفى في سقوطه أيضاً، مع عدم اتّصاف اللوازم بالوجوب قطعاً.

وأمّا الطلب الاستحبابي فيمكن الفرق فيه بين مقدّمة العلم ومقدّمة الوجود نظراً إلى اختلافهما في الصدق العرفي على نحو ما عرفت في المسألة السابقة.

ومنها: أنّ الأدلّة المذكورة كما تقضي بنفي الحرج في التكاليف التعيينيّة فهل يجري في التخييريّة الشرعيّة أو العقليّة والكفائيّة والموسّعة أيضاً ـ بحيث يكون الحرج في إحدى الخصال أو أحد الأفراد أو بعض المكلّفين أو شيء من أجزاء الوقت قاضياً بخروج ما فيه الحرج عن حيّز التكليف واختصاصه بالموارد الّتي لا مشقّة فيها، فلا يكون الإتيان بالفرد المتعسّر بعد تحمّل المشقّة في فعله قاضياً بسقوط التكليف من أصله نظراً إلى عدم الإتيان بنفس المأمور به إلّا إذا قام دليل من خارج على سقوط التكليف به ـ أو لا يكون كذلك؟ وجهان: من إطلاق نفي الجعل والإرادة للحرج والعسر فلا يقع في حيّز التكليف لاستلزامه للإرادة والجعل، ومن أنّ تجويز الترك واختيار البدل كاف في رفع المشقّة عن العبد فلا يكون في ذلك حرج عليه.

ويمكن الفرق في ذلك بين التخيير الشرعي والعقلي، فإنّ الطلب متى تعلّق بالفرد المتعسّر بخصوصه صدق عليه جعل الحرج وإرادة العسر وان لم يرد على العبد مشقّة في ذلك نظير ما عرفت في الاستحباب والكراهة، بل هو أولى منهما نظراً إلى جواز الترك فيهما لا إلى بدل بخلاف المقام. وأمّا التخيير العقلي الحاصل بين أفراد الطبيعة المأمور بها فالطلب إنّما تعلّق بالكلّي، فمتى كان في أفراده ما لا حرج في فعله لم يكن في الأمر به إرادة للعسر ولا جعل للحرج نظراً إلى تحقّقه في ضمن الفرد المفروض، والحرج الحاصل في خصوصيّة بعض الأفراد ليس بواقع في حيّز الطلب فلا ينفيه الدليل ومنه الموسّع، فإنّ الطلب فيه إنّما تعلّق بالفعل المقيّد بوقوعه في الوقت، فمتى تيسّر الإتيان به في بعض أجزاء الوقت صدق انتفاء الحرج في ذلك التكليف. فمن تحمّل الحرج في فعله في الوقت الآخر كان ذلك أداءً للمأمور وخروجاً عن عهدة التكليف به، من حيث كون فعله مصداقاً له وفرداً من أفراده وإن لم يكن الخصوصيّة الحاصلة فيه مطلوبة للأمر، لعدم تعلّق

الطلب بها بالمرّة بل لو فرض كونها مقدّمة لفعل المأمور به ـ كما زعمه بعضهم ـ كان الحال فيها هو كالحال في المقدّمات المحرّمة إذا عصى المكلّف بفعلها حتّى ينتهي إلى فعل المأمور به حيث لا ينحصر المقدّمة فيها، كركوب المغصوبة مع إمكان غيرها بخلاف التخيير الشرعي لتعلّق الطلب فيه بالخصوصيّة.

ويمكن التفصيل فيه أيضاً بين حصول الحرج في بعض الخصال على الوجه[1] تعلّق به وغير ذلك، إذ التكليف بها في تلك الحال جعل للحرج على ما ذكر. بخلاف الثاني، إذ التكليف الواقع بالخطاب المفروض إنّما تعلّق بالأُمور السهلة. وعروض التعسّر في بعض الخصال لا يقضي بسقوط الخطاب، لانتفاء الحرج على العبد وعدم اندراجه حينئذٍ في إطلاق الأدلّة المذكورة وإنّما يندرج فيها عند تعسّر جميعها. وكذا الحال في الواجب الكفائي فإنّ جعل الإيجاب على من يتعسّر عليه الفعل حال الخطاب جعل للحرج ولو على سبيل الكفاية، بخلاف ما إذا تيسّر الفعل على المكلّفين في حال الخطاب ثمّ عرض التعسّر في حقّ البعض أو تعلّق الطلب بالعنوان الكلّي مع حصول الحرج في خصوص البعض.

نعم يمكن أن يقال بسقوط الوجوب عمّن تعسّر عليه الفعل وإن عصى الباقون بترك المأمور به، وإلّا فمع ترك الباقين يتحتّم الفعل على المكلّف المفروض فيستلزم إيقاعه في الحرج. أمّا لو تحمل الحرج في فعله قضى ذلك بسقوط التكليف عن غيره وارتفاع العصيان عنه، لحصول المطلوب ـ الّذي هو القدر المشترك بين فعل الجميع ـ فيقوم غير الواجب مقام الواجب. بل له أن ينوي الوجوب مع ذلك، لأنّ ترك الغير إنّما يقضي بتعيّن البعض وإلزامه بالفعل بالنظر إلى الواقع، فإذا تضمّن الحرج سقط عنه. وإنّما يتحقق ذلك في الظاهر عند خروج الوقت وترك الجميع فيأثم الكلّ بذلك، سوى من كان عليه الحرج. أمّا قبل ذلك فتكليف الجميع بالفعل على سبيل الكفاية باق على حاله، وليس في حرج البعض

---

(١) كذا، وفي العبارة تصحيف أو سقط.

ما يمنع عنه على ما عرفت، فينوي الوجوب الكفائي ويسقط بفعله عن غيره، لكن لا يأثم بتركه وإنّما يختصّ الإثم بغيره.

فإن قلت: إذا انتفى الإثم عنه في تركه وترك غيره فما معنى وجوبه عليه؟

قلت: يتصوّر ذلك على وجهين كما أشرنا إليهما:

أحدهما: أن يكون ثابتاً قبل التعسّر ويكون التعسّر مسقطاً له، إلّا أنّ الفعل الواقع منه مسقط للتكليف عن غيره، لحصول المطلوب به.

والآخر: أن يكون الوجوب ثابتاً للعنوان الكلّي الشامل لمن تعسّر عليه الفعل، ويكون فائدة شموله حصول الاجتزاء بفعله عن فعل غيره ويكون أثر الوجوب ترتّب الإثم على غيره عند ترك الجميع. ومع ذلك فالأوجه القول بانتفاء الوجوب في حقّه وعدم جواز قصده وتعلّقه بسائر المكلّفين، فيكون فعله مسقطاً للواجب عن غيره من غير أن يكون واجباً على نفسه. وهذا معنى ما هو المختار في الواجب الكفائي.

وأمّا على سائر الأقوال فيه. وفي المخيّر والموسّع، فيظهر الحال فيها من التأمّل فيما ذكر.

**ومنها**: أنّ الأدلّة المذكورة هل تنفي الحرج في التكاليف الالتزاميّة الحاصلة باختيار المكلّف للسبب الموجب لها كالنذر والعهد واليمين والشرط والإجارة بل وسائر العقود والإيقاعات الواقعة مع تعسّر الوفاء بمقتضاها وتحمّل الديون والحقوق بالاختيار مع تعسّر أدائها؟ قد يمنع من ذلك من حيث إنّ الحرج في تلك الموارد ليس بأمر مجعول من الشارع، وإنّما المجعول تجويز الالتزام المذكور وشبهه وليس في نفس الإذن فيه شائبة الحرج، وإنّما اختار المكلّف إيقاع نفسه في الحرج فلا يندرج في الأدلّة.

وقد يفصّل بين علمه في تلك الحال بتضمّنه للحرج وعدمه. فيقال بسقوط التكليف بما فيه الحرج منها مع جهله بذلك، إذ لو كلّف بعد ذلك بوجوب تحمّله كان ذلك تكليفاً بالحرج وإرادة للعسر، ولذا يسقط أداء الدين في المستثنيات وعلى

الوجوه المتعسّرة مع أنّه إنّما يقع على المكلّف باختياره في الغالب. بخلاف ما إذا كان عالماً بذلك في حال التحمّل، فقد يقال في المثال المذكور بأنّ المعسر إذا استدان شيئاً باختياره مع علمه بتعسّر أدائه أو انحصار الوجه فيه في بذل المستثنيات فالأصل وجوب أدائه وإن تعسّر عليه، لأنّه الّذي أوقع نفسه في الحرج إلّا أن يثبت خلافه من إطلاق الاستثناء. وكذا الحال في العقود الواقعة في حال العلم بتعسّر الوفاء بمقتضاها، كالإجارة على الأعمال الشاقّة وغير ذلك. وكذا غيرها من الأسباب الاختياريّة.

ويمكن أن يقال: إنّ عموم ما دلّ على نفي الحرج قاض بعدم وجوب العمل بما فيه الحرج وإن كان مستنداً إلى الأسباب الاختياريّة. بل وإن علم المكلّف باستلزامها للحرج، فإنّ إيجاب العمل بمقتضاها بعد وقوعها جعل للحرج وإرادة للعسر وقد ثبت انتفاؤهما.

وهل يبطل العقد المفروض حينئذٍ من أصله نظراً إلى اقتضائه للّزوم الموجب للحرج أو ينقلب جائزاً ـ لكون الحرج في لزومه لا في جوازه ـ أو يقع على وجهه لكن لا يلزم العمل به ما دام الحرج باقياً ويدور مداره مع بقاء محلّه فلو زال الحرج رجع إلى اللزوم كما أنّه لو لم يتضمّن الحرج حال وقوعه ثمّ عرضه الحرج رجع إلى الجواز فإذا زال عاد حكم اللزوم؟ وجوه:

أشبهها الأخير، والوجه فيه أنّ ما دلّ على وجوب الوفاء بالعقود مقيّد بغير موارد الحرج كسائر التكاليف، فيختلف الحال في ذلك باختلافه وجوداً وعدماً ما دام المحلّ باقياً فإذا فات المحلّ انحلّ العقد. هذا إذا كان الحرج في الوفاء بنفس العقد أو الإيقاع كما في المثال المذكور ـ أعني الاجارة ـ أمّا لو اتّفق حصول الحرج في آثاره وما يترتّب عليه فنفي الحرج لا يقضي بفساد الأمر الواقع. فلو استتبع الطلاق أو العتق مشقّة عظيمة في الفرقة الحاصلة وآثارها لم يمنع ذلك من انعقادهما، لعدم تضمّنهما للحرج من حيث نفسهما فلا يندرج في الأدلّة.

ومنها: أنّ الحرج قد يتحقّق في الفعل أو الترك بنفسه، وقد يتحقّق في تكراره

أو استمراره عند تعلّق الأمر بأحدهما. فمقتضى الدليل إناطة التكليف بهما بعدم حصول الحرج فيستمرّ على أحدهما إلى أن يحصل الحرج.

وقد يقال: إنّ إناطة الحكم بالحرج ودورانه مداره حرج آخر، إذ ليس له حدّ معيّن معلوم يقف عليه، بل لابدّ من حصول العلم به ولا يحصل إلّا بعد وقوع الحرج ووجدانه من نفسه، كالاشتغال بقضاء الفوائت على القول بالمضايقة أو الاحتياط في الموارد الّتي يقع الاشتباه فيها في تعيين المكلّف به إلى أن يتحقّق عنده الحرج.

وفيه: أنّه لا مانع من التزام الحرج بالقدر الّذي يتوقّف العلم بموضوعه عليه، كالصبر على الإمساك المضرّ في أيّام الصيام إلى أن يظهر الإضرار، وكذا الضرر الحاصل في سائر المقامات الموجب لتبدّل أحكام الواجبات والمحرّمات.

ومنها: أنّ الحرج قد يكون في نفس الفعل أو الترك المأمور به، وقد يقع في أجزائه أو شرائطه أو الاحتراز عن موانعه، فهل يسقط به التكليف بذلك من أصله إلى أن يثبت خلافه أو يسقط به جزئيّة الجزء أو الشرط المتعسّر فيجب الإتيان بالباقي حتّى يثبت ارتفاعه؟ والّذي يظهر إجمال الدليل بالنسبة إلى ذلك، لتحقّق نفي الحرج على كلا الوجهين، فيرجع الأمر في ذلك إلى ما عرفت من حكم تعذّر الجزء أو الشرط وأنّ الأصل سقوط أصل الحكم، إلّا حيث يقوم هناك دليل آخر على تعلّق الطلب بالباقي أو على قاعدة تقتضي ذلك.

ومنها: أنّ نفي الحرج هل يختصّ بالتكاليف السمعيّة أو يجري في الأحكام العقليّة أيضاً كوجوب ردّ الوديعة وتحريم الظلم بأقسامه؟ الوجه أن يقال: إنّه إن استقلّ العقل بوجوب ما فيه الحرج أو تحريم ما في تركه الحرج فمقتضى التلازم بين حكمي العقل والشرع بقاء التكليف بمقتضى حكم العقل، أمّا مع عدم استقلال العقل في مورد الحرج فلا. ومن الأوّل وجوب استنقاذ النبيّ وشبهه من موارد الهلاك وتحريم ظلمه وهتك حرمته.

ويمكن القول بأنّ مطلق قتل المسلم بغير حقّ من هذا القبيل. ومن الثاني

حرمة التصرّف في مال الغير بدون إذنه، ومنه قبول الولاية عن الجائر والعمل بمقتضاها عند الخوف في غير القتل فتأمّل.

## ـ وسادسها ـ

أنّ الأصل في الأوامر وجوب المباشرة، فلا يكفي الاستنابة والتولية إلّا حيث يقوم الدليل عليه. ولو تعذّرت المباشرة فالأصل سقوط التكليف وعدم قيام الاستنابة أو التولية مقامها إلّا بدليل، كما في الطهارات الثلاث والحجّ في بعض المقامات. ويجوز الاستنابة اختياراً في الواجبات التوصّليّة، حيث يحصل الغرض بها، كما في العبادات الماليّة. ويصحّ النيابة عن الأموات في مطلق العبادات وعن الأحياء في الحجّ والطواف والزيارات وما يتبعها من الصلوات، وهو تكليف آخر يدور مع الدليل المثبت له وجوداًوعدماً فلا ربط له بالأمر الأوّل.

وربما يحكى عن الأشاعرة أنّ الأصل جواز الاستنابة إلّا مع قيام الدليل على المنع، نظراً إلى حصول الغرض المقصود من وجود الفعل في الخارج ولو بواسطة أو وسائط وهو فاسد من وجوه:

الأوّل: أنّ المتبادر من الخطاب طلب الفعل من المكلّف، فامتثاله إنّما يصدق مع مباشرة المكلّف للفعل المأمور به والاستنابة فعل آخر غير ما تعلّق الأمر به. فالاكتفاء بها يتوقّف على أمر آخر يتعلّق بها، أو بتحصيل المطلوب على الوجه الشامل لها، فمع عدمه يتعيّن المباشرة ويصحّ سلب الفعل بدونها. هذا إذا كان الدليل على الوجوب لفظ الأمر وما يقوم مقامه، فلا يجري فيما إذا كان الدليل على ذلك من الألفاظ المجملة أو من الإجماع وشبهه ممّا يدلّ على وجوب الفعل في الجملة.

الثاني: أنّ قضيّة الأصل عند دوران الأمر في الواجب بين الوجهين هو الاقتصار على القدر المتيقّن للعلم بحصول الامتثال مع المباشرة والشكّ فيه بدونها، فقاعدة الاشتغال واستصحابه قاضيان بلزوم الاقتصار عليه. وهذا هو

الحال في كلّ موضع دار الأمر في متعلّق التكليف فيه بين التعيين والتخيير، إذ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة المتوقّفة على مراعاة الوجه الأوّل. ولا فرق في ذلك بين كون الدليل على ذلك إجماعاً أو نحوه، أو من الأدلّة اللفظيّة.

وتوهّم رجوع الأمر إلى تكليف زائد يتعلّق بالمباشرة ـ ومقتضى الأصل في مثله هو الاقتصار على القدر المعلوم وهو التكليف بإيجاد الفعل على الوجه الأعمّ.

وأمّا التكليف بما يزيد عليه فالأصل البراءة عنه ـ مدفوع، بأنّ المباشرة ليس فعلاً آخر غير إيجاد المأمور به حتّى يرجع الشكّ في ذلك إلى الشكّ في وحدة التكليف وتعدّده. إنّما هو شكّ في تعيين المكلّف به وأنّه الأعمّ أو الأخصّ. وإرجاع المعنى الأخصّ إلى الأجزاء العقليّة بالتحليل العقلي لا يجدي في ذلك شيئاً، إذ ليس هناك قدر متيقّن ليحصل الامتثال للقدر المتيقّن من التكليف به، إذ الوجه الآخر مشكوك فيه من أصله، فلا يمكن الاكتفاء به في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم.

الثالث: أنّ الحكمة المقصودة من التكاليف وهي الابتلاء والاختبار بتحمّل المشاقّ الحاصلة فيها إنّما يظهر بالمباشرة ولا يحصل بفعل الغير. واحتمال الفائدة في استنابة الغير مدفوع، بأنّها إذن فائدة أُخرى غير ما هو الفائدة في نفس الفعل المأمور به. فإذا لم يقع من المكلّف لم يتحقّق الفائدة المقصودة منه. ففائدة الجهاد ـ مثلاً ـ وهي الامتحان ببذل النفس لا يكاد يظهر بفعل النائب؛ وبذل المال من المنوب عنه غير ما هو الفائدة في نفس الجهاد، إذ ليس الغرض منه بالأصالة بذل المال، إنّما هو فائدة العبادات الماليّة الّتي لا يقصد منها إلّا ذلك. فيجوز الاكتفاء بفعل النائب فيما لا يراد منه إلّا الابتلاء ببذل المال الحاصل بالمباشرة والاستنابة على حدّ سواء، بخلاف ما يكون بذل المال فيه بالتبع كما في الحجّ، إذ المقصود منه الهجرة عن الأوطان وتحمّل المشاقّ في الإتيان بتلك الأفعال المخصوصة وإن لزمه بذل الأموال في الزاد والراحلة.

والحاصل: أنّه إن علم أنّ غرض الآمر حصول الفعل في الخارج من أيّ مباشر كان ـ كما في الواجبات التوصّليّة ـ جاز فيه التوكيل والاستنابة، بل يكفي

فيه حصول أثر الفعل ولو من غير الفاعل المختار حيث لا يقصد منه سوى حصول الأثر، كما في إزالة النجاسات.

وهل الأصل فيما جاز فيه ذلك اشتراط العدالة في النائب أو عدمه؟ وفائدة التوجهين إنّما يظهر مع الشكّ في وقوع الفعل، إذ مع القطع به أو بعدمه لا فرق بين عدالة النائب وفسقه، إنّما يكون ذلك حيث يراد التعويل على قول النائب في وقوع الفعل. فيمكن البناء على الاشتراط اقتصاراً على المتيقّن من سقوط التكليف، وعملاً بعموم ما دلّ على وجوب التبيّن في خبر الفاسق وما دلّ على عدم كونه أهلاً للأمانة والمنع من الركون إليه وسقوطه عن درجة الاعتبار والايتمان ونحو ذلك. ويحتمل البناء على الصحّة في قول النائب وفعله، للأمر بوضع أمره على أحسنه وغيره ممّا دلّ على أصل الصحّة في أفعال المسلمين. بل قاعدة الصحّة تعمّ فعل المسلم وغيره على ما قرّر في محلّه.

وقد يفصّل بين ما يكون مسقطاً للتكليف عن الغير أو حجّة عليه أو تصرّفاً في ماله بدون إذنه وغير ذلك، فيشترط العدالة في الصور الأُولى خاصّة ـ كما في نائب العبادات الواجبة عن الحيّ أو الميّت باستنابة المنوب عنه بنفسه أو وليّه أو وكيله وإمام الجمعة والجماعة والشاهد والقاضي والكاتب والمترجم وعامل الصدقة والمقوّم والمقسّم ومنصوب الحاكم في نظارة الوقف والحقوق العامّة ومال الصبيّ ومطلق المحجور عليه والأمانات الشرعيّة إلى غير ذلك ـ ومحلّ المسألة من القسم الأوّل. لكن ظاهرهم قبول قول الوكيل في العقود والإيقاعات وتطهير المتنجّسات، بل مطلق المسلم بل الفاعل حيث يتحقّق صدور الفعل منه، فيسمع قوله فيما لا يعلم إلّا من قبله أو فيما لا معارض له أو ما أشبه ذلك، مع استلزامه لحجّية قوله على غيره وسقوط التكليف عنه.

وتفصيل القول في ذلك يطلب من مظانّه في الفقه، لرجوعه إلى الأدلّة الخاصّة والقواعد الفقهيّة. وإلّا فمن البيّن أصالة عدم حجّية قول الغير إلّا في موضع اليقين، كما أنّ الأصل عدم الاكتفاء بفعله إلّا مع قيام الدليل عليه على الوجه الّذي دلّ عليه كما لا يخفى.

## ـ وسابعها ـ

أنّه قد يقال: إنّ الأصل في الأوامر حصول الاجتزاء بفعل المأمور به على أيّ وجه وقع، سواء وقع بقصد الامتثال والطاعة أو بدونه، بل وإن وقع بقصد الرياء أو غيره، مستقلاً أو منضمّاً إلى قصد القربة على وجه يكون كلّ من القصدين مستقلاً في الداعي، أو يكون أحدهما مستقلاً والآخر تبعاً له، أو يكون المجموع هو الداعي دون أحدهما، إلّا أنّ استحقاق المدح والثواب يتوقّف على الإتيان بالمطلوب على وجه الامتثال وإطاعة الأمر، فالإتيان به بغير القصد المذكور إنّما يرفع عقوبة المخالفة.

ودعوى استلزام موافقة الأمر للإثابة ممنوعة، إنّما يستحقّ العوض بالإتيان بالفعل من حيث كونه مطلوباً للآمر وإن انضمّ إليه غيره من القصود أيضاً.

وقد يقال بانصراف الأوامر إلى طلب الفعل المأمور به من حيث كونه مطلوباً للآمر، فلو أتى به لغير تلك الجهة بل لأغراض أُخر خارجة عن غرض الآمر لم يكن من الواجب، فيبقى في عهدته حتّى يأتي به على وجهه إلّا أن يظهر من القرينة حصول الغرض بمطلق الفعل، فالأصل في الأوامر أن يكون متعلّقها عبادة حتّى يظهر خلافه. ويشهد به فهم العرف.

ألا ترى أنّه لو أمر المولى عبده بشراء اللحم ـ مثلاً ـ فاشتراه العبد لنفسه أو لرجل آخر لم يكن آتياً بمطلوب المولى. وكذا لو أمر الموكّل وكيله في شراء متاع أو الموصي وصيّه في عتق أو وقف فاشتراه لنفسه أو لغيره أو أعتق ووقف عن نفسه أو عن رجل آخر لم يكن عاملاً بمقتضى الأمر ولم يقع للآمر، ولو كان الأمر المذكور شاملاً لكلا الوجهين لزم وقوعه عنه. ولو أمر المستأجر أجيره بعمل من الأعمال فعملها لنفسه أو لغيره أو من غير قصد الموافقة فلا شكّ في خروجه عن غرض المستأجر ولا يستحقّ عليه شيئاً من المسمّى واجرة المثل. وهذا ينبغي أن يكون وجهاً في عدم ترتّب الثواب على الواجبات الواقعة لغير غرض الامتثال. ولو اندرج ذلك في مدلول الأمر كان من المطلوب بعينه فينبغي ترتّب الثواب عليه.

وفيه: أنّ القرائن في الأمثلة المذكورة ظاهرة دالّة على إرادة العمل للآمر، وليس الحال في الخطابات الشرعيّة من هذا القبيل. وقد تقدّم تفصيل القول في ذلك فيما سبق.

هذا كلّه إذا وقع الفعل على سبيل القصد والاختيار بعد العلم بالتكليف على الوجه المعتبر في امكان الامتثال. أمّا إذا وقع على وجه السهو والغفلة عن نفس الفعل أو عن تعلّق الأمر به أو في حال الجهل بأصل الخطاب أو متعلّقاته أو على سبيل الإلجاء والاضطرار فلا يجزي عن الواجب، لامتناع تعلّق الطلب بغير الفعل الاختياري ـ كالساهي والغالط والمخطئ ـ أو توجّه الخطاب إلى الجاهل المطلق بالأمر والناسي له ونحوهما. فلا يكون الفعل الواقع في تلك الأحوال من المأمور به كما سلف، ولذلك قلنا باشتراط التكليف بإمكان القصد إلى امتثال المأمور به المتوقّف على العلم بالتكليف وتذكّره ولو على الإجمال على ما عرفت. ففرق بين اشتراط إمكان قصد الامتثال واعتباره قيداً في المطلوب فالمعتبر هو الأوّل، لامتناع تكليف الغافل. أمّا بعد وقوع التكليف وتذكّر المكلّف فالأصل سقوط التكليف بمجرّد وقوع المطلوب ولو على غير جهة الامتثال، لأنّ اشتراط القصد إليه أمر زائد على ماهيّة المأمور به، فيتوقّف اعتباره فيه على قيام دليل آخر عليه. فإطلاق الأمر يقتضي عدم تقييد المطلوب والطلب بقيد زائد على الماهيّة وإن امتنع توجّهه إلى الغافل والجاهل المحض الّذي لا طريق له إلى أداء المأمور به.

نعم قد تقرّر شمول الخطابات الواقعيّة للجاهل والغافل بالتوجيه المذكور في محلّه وإن توقف تنجّزها على العلم والتذكّر. فيمكن القول بوقوع المطلوب إذا اتّفق صدوره عن الغافل لاندراجه في الخطاب الواقعي، ويلزمه سقوط التكليف به بعد العلم به نظراً إلى اقتضاء الأمر للاجتزاء، وإذا سقط الأمر الواقعي لم يتعلّق به في الظاهر بعد حصول العلم به.

فهناك فرق بين السهو والغفلة عن نفس الفعل أو عن الطلب المتعلّق به. فالأوّل: لا يمكن اندراجه في المأمور به، لامتناع التكليف به وظهور الأمر بحسب العرف في طلب الفعل الصادر على وجه العمد دون الغفلة أو الالتباس بغيره.

والثاني: لا يمنع من التكليف بحسب الواقع والاندراج في المكلّف بـه بـعد صدوره على وجه القصد والاختيار، فإطلاق الأمر يقتضي الاجتزاء به حتّى يثبت تقييده بما يقع على سبيل الطاعة والانقياد كما في العبادات.

وأنت خبير بأنّ هذا وإن كان مقتضى ما مرّ بيانه في متعلّقات مسألة كون الأمر للوجوب إلّا أنّ المانع من اندراج فعل الغافل والساهي في المأمور به يمنع مـن شمول الأمر للجاهل المطلق والغافل عن نفس الطلب أيضاً، لأنّ استحالة التكليف بالفعل مع غفلة المأمور وذهوله عن ذلك الفعل كاستحالته مع غفلته عن نفس الأمر أو جهله به مطلقاً؛ إذ لا فارق في نظر العقل بين تكليف الغافل عن الأمر والمأمور به، لاشتراكهما في قبح التكليف في نظر العقل. فكون المأتيّ به أداءً للواجب إنّما هو بعد العلم بالتكليف ولو على الإجمال على الوجه الّذي مرّت الإشارة إليه. فلو أتى به قبل ذلك ثمّ انكشف التكليف به لم يكن ما أتى به واجباً حتّى يسقط به ذلك التكليف، إلّا أن يظهر من الخارج تعلّق الغرض بمجرّد تحقّق الفعل في الخـارج نظراً إلى حصول المصلحة المقصودة بمجرّده. فلا إشكال في الاكتفاء بـه سـواء صدر من المأمور على سبيل القصد والإرادة أو وقع على وجه السهو والغفلة، من غير فرق بين الغفلة عن الطلب أو المطلوب أيضاً. وذلك أمر آخر غـير مـا هـو المقصود من النظر إلى مدلول الأمر بمجرّده مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة، فلا فرق بالنظر إلى ذلك بين الوجهين المذكورين أيضاً.

نعم لو فرض علم المكلّف بالطلب والمطلوب معاً من غير حصول مانع مـن تعلّق الطلب به ـ من سهو أو خطأ أو غيرهما ـ كان إطلاق الأمر قاضياً بسـقوط الواجب بالإتيان بالفعل سواء قصد به الامتثال والإطاعة أو لم يقصد ذلك، إلّا أنّه مع الإتيان به على الوجه الأوّل يكون مطيعاً مستحقّاً للـمدح والثـواب، وعـلى الثاني يكون آتياً بالواجب من غير أن يكون مستحقّاً للمدح والثواب وإنّما يندفع به العقاب.

وأمّا إطلاقات ما دلّ على وجوب الطاعة المتوقّفة على قصد الامتثال فقد مرّ

الجواب عنها، فالمعتبر في التكليف إمكان القصد إلى امتثاله على ما مرّ بيانه في شرائطه دون وقوعه، فلا يتقيّد المطلوب بخصوص القيد المذكور إلّا بشاهد من خارج.

وأمّا ما أُجيب به عن لزوم التكليف بالمحال: من أنّ المدار في تعلّق الطلب في الواقع هو كون صدور الفعل محبوباً للآمر وإن كان المكلّف معذوراً من جهة جهله، فيكفي في التعلّق الواقعي أن يكون الفعل على وجه لو علم به المكلّف كان عليه الإتيان به نظراً إلى حسنه في ذاته وإرادة المكلّف له وإن توقّف تعلّقه به في ظاهر الشرع على فعليّة العلم به. ففيه:

أوّلاً: أنّ نسيان الطلب والمطلوب أو الجهل بهما أو نحوهما من الأعذار العقليّة في نظر العقل بمنزلة واحدة في جواز التكليف وعدمه، فإذا جاز التكليف الواقعي مع فرض الأوّل جاز على الثاني أيضاً، إذ الغرض منه على ما ذكر مجرّد كون الفعل على وجه لو علم به المكلّف كان عليه الإتيان به، وهذا المعنى حاصل على الوجهين من غير تصوّر فرق بينهما في ذلك بوجه من الوجوه.

وثانياً: أنّ مجرّد ما ذكر من الفرض والتقدير إنّما يصلح مجوّزاً لتقدير التكليف ولا كلام فيه، لإمكان فرضه في جميع الأعذار العقليّة ولا يجدي شيئاً، إذ الغرض من ذلك حصول الاجتزاء بوقوع الفعل في حال الغفلة ولا يترتّب ذلك على الأمر الفرضي كما هو ظاهر. وأمّا حصول التكليف بحسب الواقع في حال الغفلة وشبهها من غير أن يكون معلّقاً على زوال العذر فذلك ممّا لا يجوز في نظر العقل، والمعقول من ذلك على ما مرّت الإشارة إليه. إنّما هو التكليف الشأني الّذي يتعلّق به العلم والجهل. ولا يعقل أن يكون مسبوقاً بأحدهما أو متوقّفاً على العلم به وإنّما العلم به مسبوق بحصوله، وهو الّذي يجب تحصيله وتعلّمه وتعليمه وإيصاله إلى المكلّفين ويعذّر الجاهل به إذا لم يكن مقصّراً في تحصيله. فالعلم بالتكليف وإن لم يكن كسائر الشرائط العقليّة والشرعيّة من البلوغ والعقل ونحوهما فإمكانه شرط في تنجّزه وفعليّته وترتّب الآثار عليه فلا أثر له بدونه، إنّما يثبت على سبيل

القوّة والشأنيّة. وما هذا حاله فلا يستدعي الامتثال ما لم يخرج من القوّة إلى الفعل، فالإتيان بالمطلوب حينئذٍ لا يكون إتياناً بالواجب الفعلي، فلا يكون مسقطاً له إلّا إذا ثبت قيامه مقامه، كفعل الساهي والنائم ونحوهما.

فإن قلت: إن تقيّد الطلب بالقيد المذكور كان الحال في ذلك كسائر الشرائط فينتفي الحكم الواقعي وقد ثبت خلافه، وإلّا حصل المطلوب بدونه فكان أداء للواجب بعينه.

قلت: إنّما يثبت التقييد في الطلب الفعلي دون الشأني، وبه يظهر الفرق بينه وبين سائر القيود.

فإن قلت: إنّ الأصل في الحكم عند القائلين بالتخطئة هو الحكم الواقعي وإنّما يترتّب عليه الفعليّة بإمكان العلم به، فإذا لم يتقيّد الواقع بالقيد المذكور حصل المطلوب لا محالة ويلزمه سقوط الواقع في نفس الأمر، فلا يترتّب عليه الفعليّة بعد الانكشاف.

قلت: إنّ الطلب وإن كان مطلقاً في الواقع لكن المطلوب مقيّد بالإمكان، وكما أنّ فعل الساهي والناسي والمخطئ خارج عن الفعل الاختياري كذا فعل الجاهل بالحكم والغافل عنه خارج عن مورد الطلب وإن اتّفق مصادفته للمطلوب الواقعي، إذ الأمر الواقع بالبخت والاتّفاق خارج عن القصد والشعور، ويمتنع معه الالتفات إلى أداء المكلّف به، ومن البيّن أنّ التكليف لا يتعلّق إلّا بالمقدور.

فإن قلت: إذا كان المكلّف به مقيّداً بأمر غير حاصل فقد انتفى التكليف قبل حصول القيد في نفس الأمر ـ كتقييد الصيام بالنهار، والحجّ بالموسم وغيرهما ـ فلا حكم لهما قبل ذلك في الواقع. وإذا كان الحال في المقام أيضاً كذلك رجع إلى التصويب.

قلت: فرق بين التقييد بزمان غير حاصل كالصوم المقيد بالنهار والتقييد بوصف غير حاصل إذ التكليف به في معنى التكليف بتحصيل الوصف، وهو أيضاً وإن كان من التكليف بغير المقدور لكنّه أمر شأني لا تنجّز له، فلا يمتنع تعلّقه بمثله

ـ كما مرّت الإشارة إليه ـ بخلاف تعلّقه بالزمان الغير الحاصل، لأنّه لا يقبل وقوعه في حيّز الطلب ولو شأناً. وحينئذٍ فالفعل الواقع في حال الغفلة ليس من المأمور به ـ كفعل الساهي وشبهه ـ فلا يجدي ولا يغني عن نفس المطلوب بعد فرض تنجّزه على المكلّف، إذ ليس الإتيان به إتياناً بالواجب بعينه. إنّما الواجب في الواقع إيقاع الفعل على سبيل العمد والشعور، وهو الحكم الشأني الثابت في الواقع عند المخطئة.

فظهر ممّا ذكر أنّ الأصل في الأوامر اعتبار إمكان القصد والشعور إلى أداء المأمور به حال الإتيان به، إذ الغافل عن الأمر حين الفعل لا يتعلّق به التكليف، بل قد عرفت إمكان القول بانصرافها إلى ما قصد به ذلك فعلاً، فإنّ الأمر يستدعي الامتثال وينصرف إليه، فلا يكون الواجب إلّا ما قصد به أداء المأمور به بالفعل.

نعم إطلاق الأمر يقتضي الاكتفاء بمطلق القصد إليه وإن انضمّ إليه من سائر القصود ما لا يمنع من حصوله ولو كان من الرياء، إلّا أن يتمسّك في المنع منه بعموم ما دلّ على اشتراط الإخلاص والمنع من التشريك في العمل، فيكون ذلك قاعدة ثانويّة مستندة إلى عمومات الكتاب والسنّة كقوله تعالى: ﴿وما أُمروا إلّا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾[1] والأخبار الكثيرة الدالّة عليه، فيكون الأصل في الأوامر أن يكون متعلّقها من العبادة بالمعنى الأخصّ حتّى يثبت خلافه، وذلك أمر آخر مبنيّ على تماميّة الأدلّة الخاصّة الدالّة عليه وهو من القواعد الفقهيّة، وإنّما غرض الأُصولي هو البحث عن الحكم الكلّي مع قطع النظر عن الأدلّة الخاصّة.

ويمكن التمسّك فيه بعدم الفصل، لأنّه إذا اقتضى إطلاق الأمر قصد الامتثال بأداء المطلوب تعيّن اشتراطه بالإخلاص والخلوص عن شوائب الرياء وإن لم يمنع منه سائر الضمائم على بعض الوجوه، فتأمّل.

فتلخّص ممّا قرّرناه أنّ في المقام أُموراً خمسة: إمكان القصد إلى أداء الفعل

---

(١) سورة البيّنة: ٥.

المخصوص ولو على الإجمال، ووقوع القصد المذكور، وإمكان القصد إلى امتثال الأمر الخاصّ المتعلّق به حال الإتيان به ولو على الإجمال، ووقوعه، وخلوصه عن شوائب الرياء وغيره من القصود المنضمّة إلى القصد المذكور على أحد الوجوه الأربعة في الاستقلال والتبعيّة.

وقد تقدّم في ذيل مسألة الأمر للوجوب اعتبار الأوّلين، وعرفت في شرائط المكلّف اعتبار الثالث. وأمّا الرابع فلا كلام في اعتباره في استحقاق الثواب وتوقّف صدق الإطاعة والامتثال عليه، إنّما الكلام في اعتباره في الإجزاء وسقوط التكليف وعدمه، ويبنى ذلك على انصراف الأمر إلى طلب إيقاع الفعل لغرض الامتثال وعدمه. فإن تمّ ذلك دلّ على اشتراطه بذلك إلّا مع اقترانه بقرينة دالّة على عدم اعتبار الخصوصيّة في المطلوب ـ كما في الواجبات التوصّليّة والأوامر الصادرة من الموالي للعبيد وأمثالهم ـ وإلّا كان الأمر على إطلاقه حتّى يثبت التقييد. والفرق بين وقوع القصد إلى نفس الفعل والقصد إلى الامتثال به أنّ الفعل الواقع بدون القصد ليس من الاختياري الّذي يمكن تعلّق الأمر به بخلاف الثاني، إذ بعد العلم بالأمر والمأمور به والالتفات إليهما لا يخرج المأتيّ به عن الفعل الاختياري وإن لم يقصد به امتثال الأمر.

وأمّا الخامس فليس في نفس الأمر ما يدلّ على اعتباره فيتوقّف على قيام دليل آخر عليه، فإن تمّت القاعدة المذكورة نظراً إلى إطلاقات الكتاب والسنّة فذاك، وإلّا فإطلاق الأمر يقضي بالاجتزاء به مطلقاً.

نعم إن قلنا بانصرافه إلى طلب الامتثال أمكن القول باعتباره على الاستقلال وإن انضمّ إليه غيره من الدواعي على سبيل التبعيّة أو الاستقلال أيضاً. أمّا لو كان الامتثال مقصوداً بالتبع أو كان الداعي مركّباً من القصدين من دون استقلال لأحدهما في ذلك فلا، إلّا أنّ البناء على الإطلاق الشامل للوجوه الأربعة أظهر.

وأمّا قصد الرياء فهو مبطل للعبادة بأقسامها الأربعة كما ثبت في محلّه.

## ـ ثامنها ـ

أنّ الخطابات المتعلّقة بالأحكام الفرعيّة تعمّ المسلمين والكفّار تكليفيّة كانت أو وضعيّة، فالكفّار أيضاً مكلّفون بالفروع معاقبون عليها كالأُصول وإن كانت مترتّبة على الإسلام كترتّب الإمامة في الأُصول على النبوّة، والنبوّة على معرفة الحقّ سبحانه.

غاية الأمر اشتراط صحّة العبادات من الفروع بالتصديق والإقرار بالأُصول كاشتراط جملة من العبادات بالطهارات، فحصول الإسلام والإيمان من شرائط وجودها دون وجوبها، وإنّما الشرط في وجوبها هو التمكّن منهما.

وقد ذهب إلى ذلك علماؤنا حتّى حكى عليه كثير منهم اجماعنا عليه وإن خالفهم في ذلك شرذمة من متأخّري الأخباريّين ـ كالمحدّث القاساني في الوافي، والاسترابادي في الفوائد المدنيّة، وصاحب الحدائق ـ فإنّ ذلك لا يقدح في الإجماع المذكور. واختلفت العامّة في ذلك على أقوال: فذهب كثير منهم إلى ما ذكرناه، وذهب بعضهم إلى اختصاص التكليف بالفروع بالمسلمين فلا يكلّف الكافر إلّا بأُصول الدين وحكي اختياره عن أبي حنيفة.

وينبغي على هذا القول تخصيصه بغير ما يستقلّ به العقل من الأحكام السمعيّة المتوقّفة على ثبوت الشرع.

وأمّا ما يستقلّ بإدراكه العقل ـ كحسن الإحسان، وقبح الظلم والعدوان، ووجوب شكر المنعم، والتحرّز عن الضرر المخوف ـ فلا وجه للقول بتوقّف التكليف به على الإسلام. كيف! ومن المعلوم أنّ القول بوجوب النظر في المعجزة والتأمّل في الأدلّة المفضية إلى معرفة الأُصول ممّا يبتني على حكم العقل به تحرّزاً عن الضرر المخوف، فلو لم يكلّف العبد بمثله لزم إقحام الأنبياء وإعذار معظم الكفّار.

وعن بعضهم التفصيل في محلّ المسألة بين الواجبات والمحرّمات، فزعم

اختصاص الأوامر بالمسلمين وشمول النواهي لجميع المكلّفين. وعن السيّد رضي الله عنه أنّه والله خلاف الإجماع.

**حجّة الأوّل وجوه:**

**الأوّل:** عمومات الخطابات الواردة في الكتاب والسنّة المثبتة للأحكام الفرعيّة من الأوامر والنواهي وغيرها من الأحكام الوضعيّة.

فمن الأوّل قوله تعالى: ﴿يا أيّها الناس اتّقوا ربكم واخشوا يوماً لا يجزي والدٌ عن ولده﴾[١] وقوله: ﴿يا أيّها الناس اتّقوا ربكم﴾[٢] وقوله عزّ من قائل: ﴿وما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون﴾[٣].

وقوله سبحانه: ﴿ألم أعهد إليكم يا بني آدم ألّا تعبدوا الشيطان إنّه لكم عدوٌّ مبينٌ * وأن اعبدوني هذا صراطٌ مستقيم﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾[٥] وقوله: ﴿إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى﴾[٦] وجملة من الأوامر الواردة في الصلاة والزكاة والصوم والطهارة وغيرها.

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿ويل للمطفّفين﴾ ... إلى آخر الآيات[٧].

وقوله عزّ من قائل: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهنّم﴾[٨] وقوله تعالى ﴿ومن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره﴾[٩] وقوله سبحانه: ﴿ولا تحسبنّ الله غافلاً عمّا يعمل الظالمون﴾[١٠] وقوله: ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾[١١] وقوله ﴿يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير﴾[١٢] إلى غير ذلك.

ومن الثالث قوله تعالى: ﴿للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون﴾[١٣]

---

(١ و٢) سورة لقمان: ٣٣.
(٣) سورة الذاريات: ٥٦.
(٤) سورة يس: ٦٠.
(٥) سورة آل عمران: ٩٧.
(٦) سورة النحل: ٩٠.
(٧) سورة المطففين: ١.
(٨) سورة النساء: ٩٣.
(٩) سورة الزلزلة: ٨.
(١٠) سورة ابراهيم: ٤٢.
(١١) سورة النحل: ٩٠.
(١٢) سورة البقرة: ٢١٩.
(١٣) سورة النساء: ٧.

الآيات وغيرها ممّا جاء في الكتاب والسنّة من الأحكام الوضعيّة، ومرجعها إلى الأحكام التكليفيّة وإن قلنا بثبوتها على الاستقلال أيضاً. هذا مضافاً إلى جميع ما دلّ على اشتراك العباد في التكاليف والأحكام وأنّ حكم الله في حقّ الأوّلين والآخرين سواء.

**الثاني**: ما جاء في حدود الإسلام والإيمان واشتمالها على العمل بالأركان والإقرار باللسان، والأخبار في ذلك كثيرة جدّاً وفي جملة منها اعتبار الإيتان بالفرائض المعروفة، فيكون التكليف بهما في معنى التكليف بتلك الفرائض والأعمال.

فإن قلت: إنّ المعروف خروجها عن حقيقتهما كما يدلّ على ذلك أخبار كثيرة أيضاً، فالمقصود اعتبارها في بلوغهما حدّ التمام والكمال.

قلت: مقتضى القول بعدم تكليف الكفّار بالفروع أن لا يكونوا مكلّفين إلّا بشيء واحد هو الاعتقاد بالأُصول المعروفة، فلا يكون لشيء من جوارحهم تكليف أصلاً، مع ما علم من تكثّر درجات الإيمان ومراتبه وتوزيعه على الجوارح والأعضاء بحسب الأفعال المتعلّقة بكلّ منها. واعتبارها في الإيمان الكامل لا يقدح في اندراجها في التكليف بالإيمان وإن ترتّبت الواجبات بعضها على البعض كترتّب كلّ من الأُصول والفروع بعضها على بعض، فليس الحال في ترتّب الفروع على الأُصول إلّا ما هو الحال في الترتّب الحاصل بين أحكام أحدهما، فيكون التكليف متعلّقاً بجميعها على الترتيب فلا تغفل.

**الثالث**: أنّ التكليف بالفروع لو اختصّ بأهل الإسلام لزم تساوي جميع الكفّار في استحقاق العقوبة مع شدّة اختلافهم في الأخلاق والملكات والأفعال الحسنة والقبيحة، فيلزم التسوية بين المرتكب منهم للقبائح العظيمة ـ كقتل الناس أجمعين، وتخريب بلاد المؤمنين وسبي نسائهم وذراريهم ونهب أموالهم، وقتل الأنبياء والأئمّة عليهم السلام كمثل ما وقع في حقّ أهل البيت عليهم السلام، وما صدر من مثل چنكيز وبخت النصر ـ وبين الكافر الأمين الّذي أعان المؤمنين وآواهم ونصرهم وبذل

نفسه وماله وأُسرته في نصرتهم وتشييد أركانهم والإحسان إليهم وإعانتهم على نشر الإسلام والمجاهدة مع أعدائهم فضلاً عن نشر العدل والإحسان في عامّة العباد والبلاد، فيلزم تساوي الفريقين في الجزاء.

ومن المعلوم بضرورة العقول فساد الالتزام بذلك، وكيف يجوز مع ذلك إلزامهم في الدعاوي والمرافعات وسائر الأفعال بشيء وهو خلاف الضرورة. والقول بتكليفهم في ذلك كلّه بفروع مذهبهم مخالف لمقتضى النسخ، على أنّا نتكلّم في الكافر الّذي لم يعتقد بشيء من الشرائع والأديان.

وفيه: أنّه إن أُريد تساوي الكفّار بالنظر إلى الواجبات السمعيّة فبطلان التالي ممنوع، وإن أُريد تساويهم في ذلك مع اختلافهم في ارتكاب القبائح العقليّة وأقسام الحسن العقلي فالملازمة ممنوعة، لما عرفت من إمكان اختصاص محلّ المسألة بغير الأحكام العقليّة.

**الرابع**: خصوص عدّة من الآيات والروايات الدالّة على مؤاخذة الكفّار بالفروع، ففي النواهي مثل قوله سبحانه: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلـهاً آخر ولا يقتلون النفس الّتي حرّم الله إلّا بالحقّ ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاماً يضاعف له العذاب﴾[1] الآية. وفي الأوامر قوله عزّ من قائل: ﴿وويل للمشركين * الّذين لا يؤتون الزكاة﴾[2] وقوله تعالى: ﴿فلا صدّق ولا صلّى * ولكن كذّب وتولّى﴾[3] وقوله سبحانه: ﴿ما سلككم في سقر * قالوا لم نك من المصلّين * ولم نك نطعم المسكين * وكنّا نخوض مع الخائضين * وكنّا نكذّب بيوم الدين﴾[4].

وقد يورد بأنّ التهديد والذمّ على مخالفة المجموع المركّب من الأُصول والفروع لا يستلزم استقلال البعض في ذلك، فلا يفيد المطلوب.

وضعفه ظاهر، إذ لو فرضنا عدم إرادة الفروع من الكفّار لم يكن لمخالفتهم

---

(١) سورة الفرقان: ٦٨.
(٢) سورة فصلت: ٦ ـ ٧.
(٣) سورة القيامة: ٣١ ـ ٣٢.
(٤) سورة المدثر: ٤٢ ـ ٤٦.

فيها مدخليّة في الذمّ، وكان ضمّها إلى مخالفة الأُصول كضميمة ارتكاب المباحات إلى المحرّمات في الوعيد عليها، وهو قبيح.

**حجّة القول الثاني وجوه:**

الأوّل: أنّه لو كلّف الكافر بالفروع صحّ منه فعلها واستحقّ الثواب عليها إذ الصحّة موافقة الأمر والامتثال يستلزم الثواب، وفساده ظاهر، لأنّ الحال في الإسلام هو الحال في سائر مقدّمات الوجود والشرائط المفقودة شرعيّة كانت أو عقليّة، مثل[1] الطهارة والاستقبال وستر العورة وقطع المسافة والإرادة وغيرها. فإن أُريد من الملازمة أنّ التكليف يستلزم صحّة وقوع الفعل في الحال الّتي عليها المكلّف فهو مقطوع الفساد، وإن أُريد صحّة الفعل في الجملة فبطلان اللازم واضح الفساد إذ المقدور بالواسطة مقدور.

**الثاني**: أنّ تكليف الكافر بالفروع يرجع إلى التكليف بما لا يطاق، فإنّ تكليف الجاهل بما هو جاهل به تصوّراً وتصديقاً عين التكليف بالمحال. وفيه:

أوّلاً: أنّ الجاهل بالأصل كالجاهل بالفرع، فما هو الوجه في تكليف الأوّل يجري في الثاني.

وثانياً: أنّ المعذور في المقامين إنّما هو القاصر الّذي لا طريق له إلى تحصيل العلم، أمّا القادر على ذلك بتحصيل الأسباب المفضية إليه المقصّر في تحصيله فلا امتناع في حقّه.

وثالثاً: أنّ المقصود في المقام اثبات الحكم الواقعي، وذلك لا ينافي إعذار المكلّف فيه ورفع العقاب عنه لقصوره عن دركه وجهله به، كما هو مقتضى القول بالتخطئة وإبطال التصويب.

**الثالث**: أنّه لو كلّف بالفروع أمكنه امتثالها، لوضوح أنّ التكليف فرع القدرة. والكافر لا يتمكن من الامتثال، لأنّه في حال الكفر باطل للقطع باشتراطه بالإسلام وبعد الإسلام يسقط عنه.

---

(١) في الأصل: كما قبل الطهارة.

وفيه أولاً: أنّ التكليف بفعل العبادة من أوّل الوقت بشرط الإسلام ممّا لا يتصوّر له مانع أصلاً وإن كانت مضيّقة، إذ الإسلام لا يسقطه في وقت العبادة قبل تعذّرها وكان ذلك كتكليف المحدث بالصلاة. فيكون مكلّفاً بترك الكفر والإتيان بالعبادة في زمانها، ولا يلزم منه القضاء لو لم يفعل، لأنّه بأمر جديد؛ ولو كان بالأمر الأوّل لاختصّ بما لم يقم فيه دليل على سقوطه كبعض العبادات الّتي لا قضاء لها.

وثانياً: أنّ ما ذكر لا يجري في الواجبات الّتي لا تفتقر إلى القربة فضلاً عن النواهي، فلا شبهة في تمكّن الكافر من الإتيان بتلك الواجبات ـ كردّ الوديعة، والوفاء بالعقود وما أشبه ذلك ـ والاجتناب عن المحرّمات خصوصاً فيما يستقلّ العقل بإدراكه، كتحريم القتل والظلم وما أشبه ذلك بناءً على تعميم محلّ المسألة لمثل ذلك.

فإن قلت: إنّ من جملة الفروع هو التكليف بقضاء الفوائت والكفّارات المقرّرة في جملة من المقامات ومن البيّن اشتراطهما بالإسلام وسقوطهما بعده، فكيف! يعقل تكليف الكافر بهما مع اشتراطهما بالإسلام الموجب لسقوطه، لرجوعه إلى الأمر بهما بعد الإسلام فيكون منافياً لما دلّ على سقوطه بالإسلام، فيلزمه عدم تكليف الكافر بهما وإن عوقب على موجبهما.

قلت: إنّ التكليف بهما ثابت عليه أيضاً قبل حصول المسقط إكمالاً للحجّة عليه، ولولاه لم يكن للإسقاط معنى محصّل فيجب الإتيان بهما، وتعبيرهما من الفروع مع ثبوت اشتراطها بالإسلام وتحقّق وجوبه من باب المقدّمة زيادة على وجوبه الذاتي، إلّا أنّ وقوع الإسلام في الخارج قاض بسقوط التكليف عنه من حينه، ولا امتناع في التكليف بمثله.

نعم لو كان الإسلام كاشفاً عن انتفاء التكليف من الأصل امتنع، وليس كذلك.

فإن قلت: إنّ التكليف بالفعل المشروط بالإسلام حينئذٍ في معنى التكليف بالفعل بعد سقوطه، وهو محال.

قلت: إن كان الغرض إثبات التكليف بعد وقوع الإسلام كان الحال كما ذكر، وليس كذلك. بل الغرض إثبات التكليف قبل وقوعه بمجرّد التمكن من تحصيله، إذ لا يشترط العبادات إلّا بالتمكّن من تحصيل مقدّماتها الّتي منها الإسلام. ومن المعلوم أنّ التمكن منه لا يوجب سقوطه عن المكلّف، وانّما المسقط وقوعه في الخارج ولم يثبت بعده تكليف بذلك بل يسقط به.

فإن قلت: لا شكّ في كون حصول الإسلام شرطاً في صحّة العمل، فيكون المسقط شرطاً للمكلّف به مع كونه رافعاً لأصل التكليف.

قلت: لا مانع من كون حصول المسقط للحكم شرطاً في موضوعه بعد عدم كونه شرطاً للحكم، لما عرفت من أنّ شرط الحكم مجرّد التمكّن دون الوقوع، غاية الأمر امتناع وقوع المكلّف به بوصف كونه مكلّفاً به، وليس ذلك من التكليف بالمحال، إذ الوصف المذكور ليس من قيود الموضوع.

فإن قلت: لا شكّ أنّ الشرط مقدّمة للمشروط سابق عليه، فيرجع التكليف بذلك إلى الأمر بالعبادة بعد حصول الإسلام مع انتفاء وجوبها حينئذٍ.

قلت: لا أمر بالعبادة بعد حصول الإسلام وإنّما الأمر سابق عليه لكن وقوعه مأخوذ في موضوع المأمور به، فإذا تحقّق في الخارج سقط الأمر، غاية ما في الباب تعلّق الطلب الغيري والنفسي بإيجاد المسقط للأمر ولا مانع منه.

فإن قلت: لا فائدة في الأمر بمثله بعد تعذّر بقائه حين الفعل ليمكن امتثاله به فيكون لغواً.

قلت: يكفي في فائدته صحّة المؤاخذة عليه في ترك الإتيان بمقدّمته المؤدّي إلى تركه فيتضاعف عقوبته في ذلك، ومن فائدته حكمة اطّراد الأحكام وشمولها أوّلاً لكافّة الأنام.

الرابع: أنّه لو كلّف الكافر بالفروع لوجب قضاؤها عليه كالمسلم استدراكاً للمصلحة الفائتة في تلك العبادات، وليس كذلك. وهو احتجاج غريب لبطلان الملازمة وصحّة التالي، إذ قد عرفت أنّ التكليف بالقضاء أيضاً من الفروع إلّا أنّه يسقط بالإسلام كغيره.

**الخامس:** عدّة من الأخبار الظاهرة في اختصاص التكاليف الفرعيّة بالمسلمين، كصحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام أخبرني عن معرفة الإمام منكم واجبة على جميع الخلق، فقال: إنّ الله تعالى بعث محمّداً صلى الله عليه وآله إلى الناس أجمعين رسولاً وحجّةً منه على خلقه في أرضه، فمن آمن بالله وبمحمّد رسول الله صلى الله عليه وآله واتّبعه وصدّقه فإنّ معرفة الإمام منّا واجبة عليه، ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتّبعه ولم يصدّقه ويعرف حقّهما، فكيف! يجب عليه معرفة الإمام وهو لا يؤمن بالله ويعرف حقّهما[١] الحديث.

والمرويّ في الاحتجاج عن أميرالمؤمنين عليه السلام في حديث الزنديق، قال: فكان أوّل ما قيّدهم به الإقرار بالوحدانيّة والربوبيّة والشهادة أن لا إله إلّا الله، فلمّا أقرّوا بذلك تلاه بالإقرار لنبيّه بالنبوّة والشهادة بالرسالة، فلمّا انقادوا لذلك فرض عليهم الصلاة ثمّ الصوم ثمّ الحجّ[٢]. الحديث.

والمرويّ في تفسير عليّ بن ابراهيم في قوله تعالى: ﴿وويل للمشركين * الّذين لا يؤتون الزكاة﴾ قال: أترى أنّ الله عزّ وجلّ طلب من المشركين زكاة أموالهم وهم يشركون به، حيث يقول: ويل للمشركين إنّما دعى للإيمان به فإذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرض[٣].

والمرويّ في تفسير قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾ قال: كيف يأمر باطاعتهم ويرخّص في منازعتهم، إنّما قال ذلك للمأمورين الّذين قيل لهم أطيعوا الله وأطيعوا الرسول[٤]. ويؤكّد ذلك اختصاص كثيراً من الخطابات الواردة في الفروع بالمؤمنين، كما في عدّة من الآيات المقيّدة بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ وفي الأخبار الواردة في طلب العلم «إنّ طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة»[٥] وأمّا الخطابات المطلقة المصدّرة بـ ﴿يا أيّها

---

(١) الكافي: ج ١ ص ١٨٠ ح ٣. (٢) البحار: ج ٩٣ ص ١٢٢.
(٣) تفسير علي بن ابراهيم: ج ٢ ص ٢٦٢.
(٤) البحار: ج ٢٣ ص ٣٠٢ ح ٦٠. (٥) البحار: ج ١ ص ١٧١ ح ٢٤ وغيره.

الناس﴾ وما يجري مجراه فمحمولة على المقيّد حملاً للعامّ على الخاص، كما هو القاعدة المسلّمة بينهم.

والجواب عن الأوّل وهو الأخبار الخاصّة، أولاً: المنع من دلالتها على المدّعى.

أمّا الأوّل، فلأنّ معرفة الإمام عندنا من الأُصول، والتمسّك بالفحوى أو العلّة المنصوصة فرع العمل به ولا أظنّ الخصم يلتزم به، إذ مقتضاه عدم وجوب الإذعان بالنبوّة أيضاً إلّا بعد المعرفة بالتوحيد. وأيضاً فليس الغرض نفي وجوب الإقرار بالأئمّة عليهم السلام مطلقاً، إذ الأخبار المتواترة ناطقة بخلافه، كحديث الميثاق وعرض الأمانة وغيرهما، فيمكن تنزيله على الترتيب الحاصل في متعلّقات عدّة من الأحكام ومواردها دون نفسها، إذ الواجب على جميع المكلّفين أوّلاً معرفة الله تعالى ثمّ معرفة النبي ثانياً بعدها ثمّ معرفة الإمام ثالثاً بعدهما ثمّ الفروع فتجب الطهارة أوّلاً ثمّ الصلاة بعدها وهكذا. ويشهد بذلك سياق الخبر في إحالته على الوضوح كيف يجب عليه معرفة الإمام، إنّما الغرض عدم وجوبه مقيّداً بإنكار الحقّ سبحانه وتعالى.

وإنّما يترتّب التكاليف بعضها على بعض كترتّب الصلاة على الطهارة فيجب الجميع على سبيل الترتيب.

وأمّا الثاني فمفاده ورود الأحكام على سبيل التدريج ولا كلام فيه، إنّما الكلام في ثبوتها بعد ورودها على الجميع.

وأما الثالث فمفاده أيضاً ما ذكرناه من ترتّب الأحكام والتكاليف، فيجب الفروع بعد الأُصول وإن ثبت التكليف بهما كذلك من أوّل الأمر. وكذا الحال في الرابع.

وثانياً: أنّ غاية الأمر ظهور تلك الأخبار فيما ذكر، ولا يصلح ذلك لمعارضة الآيات الكثيرة والأخبار المتواترة مع مخالفتها لعمل علمائنا وإجماعاتهم، فظاهرها متروك، فيحمل على التقيّة أو غيرها من المحامل.

والمناقشة في حملها على التقيّة ـ لاشتمال بعضها على كون الإمام من أهل البيت عليهم السلام ـ ضعيفة، لما تقرّر من عدم كونه مانعاً من الحمل على التقيّة سيّما مع موافقته لمذهب الزيديّة مع عدم انحصار توجيه تلك الأخبار في حملها على ذلك.

وعن الثاني أنّ حمل المطلق على المقيّد إنّما يصحّ مع المنافاة ولا منافاة بين إثبات الحكم لطائفة مع ثبوته لأُخرى، ولعلّ تخصيص الأُولى بالذكر من جهة اختصاص الانتفاع به بالمسلمين ولتشريفهم بالتخصيص في الذكر أو نحو ذلك.

وحجّة المفصّل: أنّ الأفعال يفتقر إلى القربة ولا يتأتّى ذلك مع الكفر بخلاف التروك. وفساده ظاهر لإمكان القربة من الكافر بشرط الإسلام إذ ليس الغرض من تكليف الكافر تكليفه بشرط الكفر، ولامتناع الترك المطلوب في النهي من الكافر وهو الواقع على جهة الامتثال لتوقّفه على معرفة المكلّف والتكليف. ومطلق الترك كالأفعال التوصّليّة الّتي لا تتوقّف على القربة فلا فرق بينها في ذلك، فالأوامر الواردة في غير العبادات كالنواهي، فلا وجه للتفصيل بينهما في ذلك كما هو ظاهر.

ولنقطع الكلام في المجلّد الثاني من كتاب،
هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين
حامدين لله سبحانه مسلّمين على رسوله والأئمّة المعصومين من آله
ويتلوه الكلام في المجلّد الثالث في النواهي
والمسؤول من الله عزّ شأنه أن ينفع به كما نفع بأصله،
وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم موجباً لثوابه الجسيم
وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

[illegible]

# فهرس الموضوعات

# هداية المسترشدين

في شرح

## أصول معالم الدين

تأليف

الفقيه المحقق و الأصولي المدقق

الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني

المتوفى سنة ١٢٤٨ هـ.ق

الجزء الثالث

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

٨٤٢

٨٤٢

# هداية المسترشدين

## في شرح

## أصول معالم الدين





تأليف

الفقيه المحقق و الأصولي المدقق

الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني قدس سره

المتوفى سنة ١٢٤٨ هـ.ق

الجزء الثالث

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

شابك ٤ - ٠٦٩ - ٤٧٠ - ٩٦٤

ISBN 964 - 470 - 069 - 4

# هداية المسترشدين
# في شرح أُصول معالِم الدِين
## (ج ٣)

■ تأليف : العلّامة الربّانيّ الشيخ محمّد تقيّ الرازيّ النجفيّ الإصفهانيّ قدس سره □

■ الموضوع : الأُصول □

■ تحقيق ونشر : مؤسّسة النشر الإسلامي □

■ عدد الصفحات : ٧٣٢ صفحة □

■ الطبعة : الأُولىٰ □

■ المطبوع : ١٠٠٠ نسخة □

■ التاريخ : ربيع المولود ١٤٢١ □

مؤسّسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

## البحث الثاني في النواهي

### أصل

اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة، على نحو اختلافهم في الأمر. والحقّ أنّها حقيقة في التحريم، مجاز في غيره؛ لأنّه المتبادر منها في العرف العامّ عند الإطلاق؛ ولهذا يُذَمُّ العبدُ على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله: لا تفعله، والأصل عدم النقل؛ ولقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَيْكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، أوجب سبحانه الانتهاء عمّا نهى الرسول صلّى الله عليه وآله، عنه؛ لما ثبت من أنّ الأمر حقيقة في الوجوب، وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله.

وما يقال: من أن هذا مختصّ بمناهي الرسول صلّى الله عليه وآله، وموضع النزاع هو الأعمّ؛ فيمكن الجواب عنه: بأنّ تحريم ما نهى عنه الرسول صلّى الله عليه وآله، يدلّ بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى عنه. مع ما في احتمال الفصل من البعد، هذا. واستعمال النهي في الكراهة شايع في أخبارنا المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام، على نحو ما قلناه في الأمر.

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

قوله: ﴿في النواهي﴾.

لفظ النهي قد يكون مصدراً لقولك: «نهى» كما أنّ لفظ الأمر يكون مصدراً لـ«أمر» وحينئذٍ قد يراد مطلق طلب الترك على النحو الخاصّ كما تقول: «أنهاك عن كذا» أي: أطلب منك تركه، وحينئذٍ يصدق النهي على طلب الترك بالإشارة والكتابة أيضاً، وقد يراد به خصوص طلب الترك بالقول المخصوص، وقد يراد قول القائل «لا تفعل» على الوجه المخصوص، وقد يكون اسماً يراد به القول المخصوص الدالّ على طلب الترك.

والظاهر أنّه حقيقة في الأمرين كما هو الحال في لفظ الأمر، وظاهر حكمهم بجريان ما مرّ في الأمر دعوى على كون النهي حقيقة في الصيغة المذكورة حسب ما مرّ من دعوى الاتّفاق عليه في الأمر. هذا.

والتعاريف المذكورة له في كلام الأُصوليّين مختلفة على حسب اختلاف الوجوه المذكورة فيوافق كلّ منها بعض الوجوه المذكورة، ففي المعارج أنّه قول القائل لغيره: «لا تفعل» أو ما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهة المنهيّ عنه، وقريب منه ما في العدّة وفي النهاية: أنّه طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء، وفي منية اللبيب: أنّ النهي القول الدالّ على طلب الترك على جهة الاستعلاء، وفي غاية المأمول: أنّه طلب كفّ عن فعل بالقول استعلاءاً، إلى غير ذلك من حدودهم المذكورة في الكتب الأُصوليّة، وقد يطلق على الصيغة المعروفة

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

ثمّ إنّه قد وقع الكلام في كونها حقيقة في خصوص الطلب الواقع على وجه التحريم أو الصيغة المستعملة فيه، أو أنّها موضوعة لمطلق طلب الترك أو الصيغة المستعملة فيه، على نحو ما مرّ في الأمر.

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

نعم يأتي لفظ الأمر اسماً بمعنى الشيء والشأن ـ كما عرفت ـ سواء كان مجازاً فيه كما هو المعروف أو حقيقة أيضاً كما هو المختار ولا يأتي له لفظ النهي أصلاً وفيه إشارة إلى ما اخترناه، إذ لو كان استعماله فيه من جهة العلاقة بينه وبين الصيغة أو الطلب لجرى في النهي أيضاً، والكلام في اعتبار العلوّ في معناه أو الاستعلاء أو هما معاً أو أحدهما وعدم اعتباره مطلقاً نظير ما مرّ في الأمر، والمختار منها ما اخترناه هناك من غير فرق بينهما في ذلك، وبذلك يحصل الفرق بينه وبين الدعاء والالتماس نظير ما مرّ في الأمر، والدليل الدليل، فلا حاجة إلى التطويل.

**قوله: ﴿اختلف الناس ... الخ﴾.**

قد استعملت صيغة النهي كالأمر في معاني عديدة: أنهاها في النهاية إلى سبعة: التحريم والكراهة والتحقير نحو ﴿لا تمدّنّ عينيك ... الخ﴾[1] وبيان العاقبة نحو ﴿ولا تحسبنّ الله غافلاً عمّا يعمل الظالمون﴾[2] والدعاء والالتماس نحو ﴿لا تعتذروا اليوم﴾[3] والإرشاد نحو ﴿لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾[4] ويجيء أيضاً لمعان أُخر منها: طلب الترك الجامع بين التحريم والكراهة ومنها:

---

(١) الحجر: ٨٨.
(٢) إبراهيم: ٤٢.
(٣) التحريم: ٧.
(٤) المائدة: ١٠١.

رفع الحرج عن الترك فيفيد الإذن في الفعل، كالنهي الوارد عقيب الإيجاب ومنها: الإلتماس ومنها: التهديد، كقول المولى لعبده لا تطعني فيما آمرك به ومنها: الإنذار، كقولك لمن يريد أن يصنع شيئاً يترتّب عليه بعض المعايب: «لا تقع في هذه البليّة ولا تسع في هتك عرضك وسفك دمك» ومنها: التشفّي كما تقول لمن حذرته عن شيء وقد أبى عن تركه فتواردت عليه الأهوال «لا تتعرّض لهذه الأهوال» ومنها: السخريّة والاستهزاء، كما تقول لمن يدّعيك بألف وأنت تنكره «لا تأخذه منّي إلّا بسكّة واحدة» ومنها: التسلية، كقولك للمصاب «لا تحزن» ومنها: الامتنان، كما تقول لمن أجرته في مقام إظهار النعمة «لا تخف في داري ولا تتعب ولا تستعن بأحد ولا تخسر درهماً ولا ديناراً» إلى غير ذلك من المعاني المناسبة له. وملخّصها يرجع إلى الاستعمال في الطلب مطلقاً أو في خصوص أحد قسميه أو في صورة الطلب لإفادة أحد الأُمور المذكورة، من الإذن أو الإرشاد أو التهديد أو التحقير أو غيرها، على حسب ما يفهم منها بملاحظة المقام حسب ما مرّت الإشارة إليه، ولا خلاف في عدم كونها حقيقة في جميع تلك المعاني.

قال في الغنية بعد ذكر عدّة من المعاني المذكورة: ليست حقيقة في الجميع إجماعاً، وإنّما وقع الخلاف في عدّة منها، نظير ما ذكرناه في الأمر.

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

**أحدها:** أنّه حقيقة في التحريم مجاز في غيره، وهو المعروف وعزي إلى الأكثر وقد اختاره الشيخ والمحقّق والعلّامة في التهذيب والمبادئ والسيّد العميدي وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد والمصنّف وغيرهم.

**ثانيها:** أنّها حقيقة في الكراهة وعزاه في غاية المأمول وغيره إلى بعض.

**ثالثها:** أنّها مشتركة لفظاً بين التحريم وغيره وعزي القول به إلى ظاهر

الذريعة والغنية، وذكر أنّه يظهر من الأخير أنّها مشتركة بين التحريم والتهديد والتوبيخ.

قلت: الّذي يظهر من السيّد في الذريعة أنّ صيغة لا تفعل ليست مخصوصة بالنهي لورودها في التهديد أيضاً كقول المولى لعبده «لا تطعني ولا تفعل ما آمرك به» فليس عنده للنهي صيغة تخصّه، فظاهره كون الصيغة حقيقة في صورة إرادة التحريم وغيره، بل وفي التهديد أيضاً، وقد نصّ هناك باشتراك الصيغة بين الأمر والإباحة وقد نصّ في المقام أيضاً بأنّ الكلام في أنّه لا صيغة للنهي تخصّه كالأمر، فلا وجه لإعادته، وذهب في مبحث الأمر إلى أنّ صيغة الأمر يفيد كون الآمر مريداً لفعل المأمور به.

وظاهر كلامه دلالتها على ذلك بالوضع فقد يراد به الوجوب وقد يراد به الندب إمّا بالاشتراك اللفظي أو المعنوي، وقد نصّ هنا أيضاً بدلالة النهي على كون الناهي كارهاً للمنهي عنه، فيكون صيغة النهي دالّة عليه وضعاً، على حسب ما ذكر في الأمر، لتنظيره بين المقامين فيفترق الحال عند السيّد بين مطلق افعل ولا تفعل وبين صيغة الأمر والنهي، والأوّلان لا يخصّان طلب الفعل أو الترك، والأخيرتان تخصّان به إمّا على سبيل الاشتراك اللفظي أو المعنوي بين الوجوب والندب والتحريم والكراهة، حسب ما مرّ الكلام فيه في الأوامر، لكنه نصّ في المقام بأنّ نهيه تعالى يفيد وجوب الترك وإن لم يكن أمره مفيداً لوجوب الفعل، لأجل أنّه يقتضي قبح الفعل، والقبيح يجب أن لا يفعل.

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

فالظاهر أنّ مختار السيّد في المقام كمختاره في الأمر إلّا أنّه يقول بكون

نواهي الشرع للتحريم ولو مع الغضّ عمّا ذكره في الأمر. وقريب منه ما ذكره السيّد ابن زهرة في الغنية، والظاهر موافقته للسيّد في المقام في جميع ما قرّره كما هو شأنه في معظم المسائل.

**رابعها:** أنّها للقدر المشترك بين التحريم والكراهة. ففي النهاية: أنّ من جعل الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي مشتركاً بين التحريم والكراهة. والظاهر أنّه أراد وضعه للقدر المشترك بينهما.

**خامسها:** القول بذلك مع حمل نواهي الشريعة مع الإطلاق على التحريم لقيام قرائن عامّة عليه، وهو مختار صاحب الوافية نظير ما ذكره في الأمر.

**سادسها:** القول بذلك أيضاً مع القول بانصراف الطلب مطلقاً إلى التحريم كما هو المختار في المقام نظير ما مرّ في الأمر.

**سابعها:** القول بالتوقّف كما يظهر من جماعة حكاية القول به حيث جعلوا القول بالتوقّف هنا نظير ما ذكروه في الأمر. هذا وحجّة المختار هنا نظير ما مرّ في الأمر من غير فرق فلا حاجة إلى الإعادة، ويظهر حجج سائر الأقوال بالمقايسة فلا حاجة إلى الإعادة.

قوله: ﴿ولهذا يذمّ العبد ... الخ﴾.

هذا تقرير وتوضيح لكون المفهوم والمنساق من النهي عند الإطلاق هو التحريم، لملاحظة استحقاق الذمّ عند كون الآمر ممّن يجب إطاعته على المأمور، إذ لولا مفاده التحتيم والإلزام لما تفرّع عليه استحقاق الذمّ، وربما يعدّ ذلك دليلاً آخر سوى التبادر، ولا وجه له. ثمّ إنّ الكلام على الدليل المذكور نظير ما مرّ ذكره في الأمر فلا حاجة إلى إعادته.

قوله: ﴿وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله﴾.

فإنّ الانتهاء عن الشيء هو تركه والاجتناب عنه، ووجوب الاجتناب عن الفعل ولزوم تركه هو مفاد حرمته.

وقد يورد على الاحتجاج المذكور بأُمور:

أحدها: ما أشار إليه المصنّف من أنّه مختصّ بمناهي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلا يثبت به الحال في مناهيه تعالى ومناهي الأئمّة عليهم السلام فضلاً عن مفاد النهي بحسب اللغة كما هو المدّعى.

ثانيها: أنّ أقصى ما يفيده الآية حمل نواهيه على التحريم ولا يفيد وضع النهي لذلك، غاية الأمر أن يكون ذلك قرينة عامّة على استعمال النهي في التحريم كما هو مختار البعض ولا تفيد وضعه لذلك.

ثالثها: أنّها ظاهرة في عدم وضع الصيغة للتحريم، إذ لو كانت موضوعة لما احتيج إلى بيانه تعالى، إذ ليس من شأنه تعالى بيان الأوضاع اللفظيّة، للرجوع فيها إلى أهل اللسان.

فالظاهر من بيانه ذلك عدم دلالة الصيغة عليه، ليكون حكمه بوجوب الانتهاء قاضياً به، فهي بالدلالة على خلاف المدّعى أولى.

رابعها: أنّها إنّما تفيد كون لفظ النهي مفيداً للتحريم أي موضوعاً للصيغة المستعملة في التحريم، سواء كان استعمال الصيغة فيه من جهة وضعها له أو على سبيل المجاز أو الاشتراك، فأقصى ما يفيده كون لفظ النهي موضوعاً للصيغة المستعملة في التحريم وهو غير المدّعى.

خامسها: المنع من استعمال قوله «فانتهوا» في الوجوب وإن سلّمنا وضع الأمر للوجوب، وذلك لأنّ جملة من مناهي الرسول يراد بها الكراهة قطعاً، فإن أُريد الوجوب من الأمر المذكور لزم التخصيص في قوله وما نهاكم عنه فانتهوا، إذ لا يتصوّر وجوب الانتهاء من المكروه، فلابدّ إذن من حمله على الأعمّ من الوجوب والاستحباب فلا يفيد المدّعى، أو يقال بالتوقّف من التزام المجاز المذكور، أو التخصيص فلا ينهض أيضاً بإثبات المطلوب.

سادسها: المنع من دلالته على عموم الحكم لمناهي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فإنّ الأمر المذكور من الخطاب الشفاهي فلا مانع من أن يكون إشارة إلى مناهي معهودة صدرت من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالنسبة إليهم.

سابعها: أنّ المراد بالانتهاء قبول النهي والتديّن به والأخذ بمقتضاه، إن تحريماً فتحريم وإن كراهة فكراهة، فالمقصود وجوب تلقّيهم أوامره ونواهيه بالقبول، وأين ذلك من الدلالة على استعمال نواهيه في التحريم فضلاً عن وضعها له ولا أقلّ من احتمال حمله على ذلك ومعه لا يتمّ الاستدلال.

ثامنها: أنّ لفظ الإيتاء ظاهر في الإعطاء وهو ظاهر في التعلّق بالأعيان كما هو الظاهر من لفظ الأخذ أيضاً فيكون المراد بالنهي في مقابلته بمعنى المنع منه كما في قوله: ولقد أتيتك اكماء وعسا قلا ولقد نهيتك عن بنات الأوبر. والآية إنّما وردت بعد ذكر الغنائم، فالمراد على هذا: أنّ ما أعطاكم الرسول من الغنيمة وعيّن لكم من السهم فخذوه، وما ذاد عنكم ومنعكم منه فانتهوا عنه، ولا تزاحموه في القسمة ولا تطلبوا منه زيادة عمّا عيّنه لكم، كما ورد نظيره في غيره من الآيات ولا ريب في لزوم اتّباعه في ذلك، فلا ربط للآية بالخطابات الشرعيّة.

تاسعها: أنّ أقصى ما تفيده الآية بعد الغضّ عن جميع ما ذكر دلالة صيغة النهي مجرّدة عن القرائن على التحريم، ولا يستلزم ذلك وضع الصيغة له، إذ قد يكون ذلك من جهة انصراف الإطلاق إليه على نحو ما مرّ في الأمر حسب ما اخترناه في المقامين.

ويمكن الجواب عن الأوّل: أنّه إذا ثبت كون نواهيه للتحريم ثبت ذلك بالنسبة إلى العرف واللغة بأصالة عدم النقل. وأجاب عنه المصنّف بوجهين:

أحدهما: أنّ تحريم ما نهى عنه الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم يدلّ بالفحوى على تحريم ما نهى الله سبحانه عنه، وكان الوجه فيه: أنّه إذا دلّ ذلك على وجوب طاعة الرسول في نواهيه أفاد وجوب طاعته تعالى بالأولى، لظهور أنّ وجوب طاعة الرسول إنّما يأتي من وجوب طاعته تعالى.

وأنت خبير بوهن التعليل فإنّ وجوب الطاعة إنّما يقضي بوجوب ترك ما أراد تركه على سبيل الحتم، دون ما كان على سبيل الكراهة، فإن كان مفاد الآية مجرّد وجوب الطاعة لم يرتبط بالمقصود، وإلّا كان الاحتجاج بما دلّ على وجوب

طاعته تعالى وطاعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام من الآيات والأخبار أولى، وربما استدلّ به بعضهم إلّا أنّه موهون جدّاً كما مرّت الإشارة إليه في بحث الأوامر. فغاية الأمر حمل دلالة الآية حسب ما ادّعاه المستدلّ على كون النهي موضوعاً في لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم للتحريم، ولذا يجب الاجتناب عن الفعل بمجرّد نهيه فأيّ أولويّة لكون النهي في كلامه تعالى أيضاً موضوعاً لذلك، كيف! والأوضاع أُمور اصطلاحيّة تتبع وضع الواضع، ولا وجه لأولويّة ثبوته في مقامٍ من ثبوته في مقام آخر.

نعم، لو قيل: إنّ مفاد الآية حمل نواهي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع الإطلاق على التحريم فربما يدّعى أنّ دلالتها بالفحوى على حمل نواهيه تعالى على ذلك أيضاً. بل قد يقال بدلالته على حمل نواهي الشريعة مطلقاً عليه. لكن ذلك مخالف لما هو بصدده من إثبات الوضع، ولو لوحظ حينئذٍ مع ظهور ذلك في ثبوت الوضع اندفعت به الأولويّة المدّعاة، إذ لو كان الحمل من جهة لم يتّجه الأولويّة كما عرفت.

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

وفيه: أنّه أقصى ما يفيده القول بعدم الفصل هو ثبوت ذلك بالنسبة إلى نواهيه تعالى بل نواهي الأئمّة عليهم السلام ولا يفيد ذلك ثبوت الحكم في اللغة إلّا أن يستند حينئذٍ إلى أصالة عدم النقل، وحينئذٍ فالأولى الاستناد إليه من أوّل الأمر حسب ما ذكرنا. وقد ينزّل كلامه على إرادة ذلك فاستبعاده التفصيل من جهة مخالفته للأصل، ولا يخلو عن بعد.

وعن الثاني: أنّ تعليق وجوب الانتهاء على مجرّد النهي يفيد كون النهي بنفسه مفيداً للتحريم، إذ لولا ذلك لم يحسن تعليقه على مجرّد ذلك.

وفيه أنّه لو علّق استفادة التحريم على مجرّد النهي تمّ ما ذكر في الجواب، وليس كذلك، بل إنّما علّق أمره بالانتهاء على مجرّد نهيه، ولا دلالة في ذلك على

كون النهي بنفسه مفيداً للتحريم، بل أقصى الأمر أن يراد منه التحريم ولو كان استفادته منه بعد ضمّ الأمر المذكور إليه، والفرق بين الوجهين المذكورين واضح، فتكون الآية المذكورة قرينة عامّة لإفادة نواهيه التحريم. ولذا استدلّ بها صاحب الوافية على مذهبه.

فالأولى الجواب عنه: بأنّ ذلك بيان للازم الوضع فإنّه إذا دلّ ذلك على حمل نواهيه المطلقة على التحريم أفاد عرفاً حصول الوضع له ـ كما إذا قال القائل: متى وجدت اللفظ الفلاني خالياً عن القرينة في العرف فاحمله على كذا أفاد كونه موضوعاً بإزائه ـ واحتمال كون ذلك قرينة عامّة لحمل النهي عليه وبياناً للمراد منه بعيد في المقام، وليس ذلك من شأنه تعالى.

وعن الثالث: أنّه ليس المقصود بالآية الشريفة بيان مقصود النبي صلى الله عليه وآله وسلم من نواهيه ولا بيان وضعه لذلك، بل المراد به الحثّ على طاعته والاجتناب عن مخالفته كسائر الآيات الدالّة عليه، إلّا أنّ التعبير بلزوم الاجتناب عند نهيه دليل على كون نهيه للتحريم، حيث إنّ الاجتناب عن مخالفته لترك مناهيه المطلقة يفيد كون نواهيه المطلقة مفيداً للتحريم، إذ لو كان نهيه لمطلق الكراهة أو الأعمّ منها لم يلزم من الإتيان بالمنهيّ عنه مخالفته.

وعن الرابع: أنّ الصيغة المطلقة الصادرة من العالي نهي قطعاً، كما هو ظاهر من ملاحظة العرف، فمقتضى الآية الشريفة حينئذٍ وجوب الاجتناب وهو قاض بكون الصيغة للتحريم.

وعن الخامس: انّ وجوب الانتهاء إنّما علّق على ما تعلّق به النهي على سبيل الحقيقة، وعند القائل بكون النهي للتحريم لا يكون المكروه منهيّاً عنه، نعم لو كان لفظ النهي موضوعاً للأعمّ صحّ الإيراد المذكور، إلّا أنّ المستدلّ لا يقول به وإنّما يرد ذلك على من يلتزم به، وهو وجه ضعيف بعد القول بكون الصيغة حقيقة في التحريم، ومع الغضّ عنه يفيد الدوران بين التخصيص والمجاز تقدّم التخصيص عليه، ودعوى كونه من قبيل التخصيص بالأكثر فعلى فرض جوازه يقدّم المجاز عليه، ممنوع.

وعن السادس: أنّ الظاهر من الآية كون الخطاب للأُمّة لا لخصوص الحاضرين في المجلس، وسيأتي تفصيل الكلام فيه في محلّه، وعلى فرض اختصاصه بهم فالظاهر عموم الحكم لجميع نواهيه المتعلّقة بهم، وكون اللام فيه للعهد بعيد عن الظاهر.

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

وعن الثامن: أنّ حمله على خصوص ذلك خلاف الظاهر وإن ذكر بعض المفسِّرين وظاهر غيره عمومه للنهي وغيره، والعبرة بعموم اللفظ، فيعمّ ما منعهم منه من الغنائم أو غيرها، وفيه تأمّل.

نعم في الأخبار الخاصّة دلالة على ورودها في الأوامر والنواهي وقد استمرّت الطريقة بين الأُصوليّين على الاحتجاج بها في المقام.

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

ثمّ إنّه قد يحتجّ للقول بكون النهي للتحريم بوجوه أُخر:

منها: أنّ فاعل المنهيّ عنه عاصٍ، وكلّ عاصٍ مستحقّ للعقوبة ـ كما دلّت عليه الآية الشريفة ـ ويمكن الإيراد عليه تارة بمنع المقدّمة الأُولى، إذ هي في مرتبة الدعوى. وفيه: أنّ العرف شاهد على صدق العصيان بذلك. وأُخرى بأنّ أقصى ما يثبت بذلك حمل النواهي الشرعيّة على التحريم، وهو أعمّ من وضعها له شرعاً فضلاً عن الوضع له لغة. وفيه: أنّ قبح العصيان عند أيّ آمر كان معلوم في العرف، غاية الأمر دلالة الآية على خصوص قبحه عند الشارع فيستفاد منه دلالته على التحريم عند الإطلاق والخلوّ عن القرينة فيفيد وضعه له. فالأولى في الإيراد عليه

أن يقال: إنّ أقصى ما ثبت من ذلك ظهور النهي المجرّد عن القرائن في التحريم، ونحن نقول به ـ حسب ما عرفت ـ ولا دلالة فيه على المدّعى.

ومنها: أنّ الأمر للوجوب فيكون النهي للتحريم، لعدم القول بالفصل أو للقطع باتّحاد مفادهما في العرف، سوى أنّ الأوّل متعلّق بالفعل والثاني بالترك أو الكفّ.

ويضعّفه ما عرفت من عدم ثبوت وضع الأمر للوجوب.

ومنها: أنّ الصحابة والتابعين كانوا يستدلّون بالنواهي على التحريم كما كانوا يستدلّون بالأوامر على الوجوب، حسب ما مرّ من تصريح جماعة به هناك، وقد نصّ عليه هنا أيضاً غير واحد من العامّة. وربما يمنع ذلك في المقام إذ لا يوجد ذلك في كلام من يوثق به عندنا، لكنّ الإنصاف أنّه لا فرق في ذلك بين الصيغتين. فالأولى في الجواب أن يقال: إنّ أقصى ما يفيده ذلك ظهور النهي في التحريم، وهو أعمّ من وضعه له كما عرفت.

قوله: ﴿واستعمال النهي في الكراهة شائع ... الخ﴾.

قد عرفت ما يرد مفصّلاً في بحث الأوامر فلا حاجة إلى إعادته.

❊ ❊ ❊

## معالم الدين :

# أصل

واختلفوا في أنّ المطلوب بالنهي ما هو؟. فذهب الأكثرون إلى أنّه هو الكف عن الفعل المنهيّ عنه، ومنهم العلّامة رحمه الله في تهذيبه. وقال في النهاية: المطلوب بالنهي نفس أن لا تفعل. وحكى: أنّه قول جماعة كثيرة. وهذا هو الأقوى.

لنا: أنّ تارك المنهيّ عنهُ كالزنا، مثلاً، يُعدّ في العرف ممتثلاً، ويمدحه العقلاءُ على انّه لم يفعل، من دون نظر إلى تحقّق الكفّ عنه، بل لا يكاد يخطر الكفّ ببال أكثرهِم. وذلك دليل على أنّ متعلّق التكليف ليس هو الكفّ، وإلّا لم يصدق الامتثال، ولا يحسُن المدحُ على مجرّد الترك.

احتجّوا: بأنّ النهي تكليف، ولا تكليفَ إلّا بمقدور للمكلّف. ونفي الفعل يمتنع أن يكون مقدوراً له، لكونه عدماً أصليّاً، والعدم الأصليّ سابق على القدرة وحاصل قبلها، وتحصيل الحاصل محال.

والجواب: المنع من أنّه غير مقدور، لأنّ نسبة القدرة إلى طرفي الوجود والعدمِ متساوية. فلو لم يكن نفي الفعل مقدوراً، لم يكن إيجاده مقدوراً، اذ تأثير صفة القدرة في الوجود فقط، وجوب، لا قدرة.

فان قيل: لابدّ للقدرة من أثر عقلاً، والعدم لا يصلح أثراً، لأنّه نفي محض. وأيضاً فالأثر لابدّ أن يستند الى المؤثّر ويتجدّد، والعدم سابق مستمرّ، فلا يصلح أثراً للقدرة المتأخّرة.

قلنا: العدم إنّما يجعل أثراً للقدرة باعتبار استمراره. وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيّز المنع؛ وذلك لأنّ القادر يمكنه أن لا يفعل فيستمرّ، وأن يفعل فلا يستمرّ. فأثر القدرة إنّما هو الاستمرار المُقارن لها، وهو مستندٌ إليها، ومتجدّد بها.

قوله: ﴿فذهب الأكثرون إلى أنّه هو الكفّ﴾.

وقد اختار ذلك الحاجبي والعضدي، وكأنّه المراد بما عزى إلى الأشاعرة من كون المطلوب فعل ضدّ المنهي عنه. ثمّ قد يتخيّل أنّ المراد بالكفّ هو زجر النفس عن فعل الشيء عند حصول الشوق إليه وقيام الداعي إلى فعله، بملاحظة ما يقاوم ذلك أو يغلب عليه فيمنع من حصول مقتضاه، وحينئذٍ فهو أخصّ مطلقاً بحسب الوجود من الترك الّذي هو عدم الإتيان بالفعل، فإنّ الكفّ بالمعنى المذكور يستلزم الترك بخلاف الترك، فإنّه لا يستلزم حصول الكفّ، إذ قد لا يكون له شوق إلى الفعل من أوّل الأمر، فلا يصدق معه اسم الكفّ مع حصول الترك، فعلى القول المذكور يكون المطلوب بالنهي خصوص ذلك، فلو لم يكن للمكلّف شوق إلى الفعل ولم يقم له داع إليه لم يكن الترك الحاصل منه مطلوباً للناهي عند القائل المذكور ولا يتعلّق النهي به. والظاهر أنّه يقول حينئذٍ بسقوط النهي تنجيزاً وإن تعلّق به معلّقاً على حصول الشوق، فعلى هذا يكون النواهي المتعلّقة بالمكلّفين مشروطة بشوقهم إلى الفعل ورغبتهم فيه لا مطلقاً، إذ لا مجال للقول بوجوب الكفّ على الوجه المذكور مطلقاً حتّى يجب عليه تحصيل الشوق إلى الفعل ليتصوّر منه حصول ما وجب من الكفّ. ويمكن توجيه القول بسقوط التكليف مع انتفاء الشوق إلى الفعل وعدم الداعي إليه بأنّه لمّا كان مقصود الشارع من تحريم الفعل عدم حصوله في حيّز الوجود كان ميل المكلّف عن الفعل وعدم شوقه إليه مغنياً عن التكليف بتركه، للاكتفاء به في الصرف عن الفعل، والمنع عن إدخاله في الوجود، فلا حاجة إلى تكليفه به، وإنّما الحاجة إلى التكليف المفروض فيما إذا كان مائلاً إلى الفعل راغباً فيه ليتعلّق التكليف إذاً بالكفّ. ويرد عليه أنّ فيه خروجاً عن ظاهر الإطلاق من غير جهة باعثة عليه، وما ذكر من الوجه يتمّ مع إمكان ورود التكليف على الوجه المذكور لا وقوعه، كيف ولم يعتبره الشارع في جانب الأمر، إذ لم يقل أحد بعدم شمول الأوامر لمن يريد المأمور به ويرغب إليه ويأتي به، مع قطع النظر عن أمر الشارع به، وحينئذٍ فالتزام القائل المذكور بذلك في

جانب النهي بعيد جدّاً، سيّما وقد ذهب جماعة من الأجلّة إلى إطلاقه على نحو الأمر، كما هو الظاهر المفهوم من النهي في العرف. بل الظاهر أنّه لا مجال لتوهّم عدم تحريم المحرّمات على غير الراغب فيها، فيظهر من ذلك وهن القول المذكور جدّاً إن حمل على ظاهره. ويمكن أن يقال في توجيهه: إنّ المراد بالكفّ هو الميل عن الفعل والانصراف عنه عند تصوّر الطرفين، سواء حصل له الرغبة إلى الفعل أو لا، فإنّ العاقل المتصوّر للفعل والترك لابدّ من ميله إلى أحد الجانبين، فالمراد بالكفّ هو ميله إلى جانب الترك ويجعل متعلّق الطلب الحاصل في النهي هو ذلك الميل، نظراً إلى ما يتوهّم من عدم قابليّة نفس الترك لأن يتعلّق الطلب به بخلاف الإيجاد، إذ لا مانع من تعلّق الطلب به فيكون الميل المذكور من جملة مقدّماته، وحينئذٍ فلا فرق بين القولين المذكورين إلّا بالاعتبار، حيث يقول القائل بتعلّق الطلب بالكفّ بكون المطلوب هو ميل النفس عن الفعل وانصرافه عنه. ويقول القائل بتعلّقه بالترك: بكون المكلّف به نفس الترك المسبّب من ذلك المتفرّع عليه، وكأنّه الى ذلك نظر بعض شرّاح المنهاج حيث عزي إليه القول بعدم الفرق بين القولين المذكورين، ويشير إليه ما ذكره التفتازاني في المطوّل من تقارب القولين وكيف كان فالمختار ما اختاره المصنّف من كون متعلّق الطلب في النهي هو الترك، إذ هو المتبادر من الصيغة بعد ملاحظة العرف والتأمّل في الاستعمالات، ولأنّ الذمّ والعقوبة إنّما يترتّب على مخالفة المأمور لما طلب منه، فإن كان المطلوب بالنهي هو الكفّ لزم أن لا يتعلّق الذمّ أو العقوبة لفعل المنهي عنه، بل على ترك الكفّ عنه، ومن الواضح خلافه، وعلى القول بكون المطلوب هو الترك يصحّ وقوع الذمّ والعقوبة على الفعل، إذ هو في مقابلة الترك، ويشهد له أيضاً أنّ مفاد المادّة هو الطبيعة المطلقة، كما مرّ في الأمر وحرف النهي الواردة عليها إنّما يفيد نفيها ومفاد الهيئة الطارئة على تلك المادّة هو إنشاء الطلب، فالمتحصّل من المجموع هو طلب عدم ذلك الفعل ـ أعني طلب الترك ـ ويعضده أيضاً أنّ الأمر طلب لإيجاد الفعل فيكون النهي المقابل له طلباً لتركه. وما يتخيّل في دفع ذلك ولزوم صرف الطلب

إلى الكفّ بدعوى عدم مقدوريّة العدم فلا يمكن تعلّق التكليف به واهٍ جدّاً، كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

قوله: ﴿يعدّ في العرف ممتثلاً [ويمدحه العقلاء] على انّه لم يفعل﴾.

لايخفى أنّ صدق الامتثال موقوف على كون الترك لأجل النهي لا لجهة أُخرى، وحينئذٍ يمدح على ترك الفعل من جهة قصده الترك لأجل النهي، وهو مفاد الكفّ عن الفعل، فلا دلالة في ذلك على كون المطلوب نفس الترك. وفيه: أنّ حيثيّة الكفّ مغايرة للجهة المذكورة وإن كان صادقاً له فحصول المدح على الجهة المذكورة شاهد على كون المطلوب نفس الترك حتّى عدّ الترك الحاصل من جهة النهي امتثالاً، فإنّ حقيقة الامتثال هو الإتيان بما كلّف به من جهة كونه مكلّفاً به، فلو كان المكلّف به هنا هو الكفّ لكان الامتثال حاصلاً به من الجهة المذكورة لا من جهة الترك، فلمّا وجدنا حصول الامتثال بمجرّد الترك الحاصل على الوجه المذكور دلّ على كونه هو المكلّف به في النهي هذا، ومرجع الدليل المذكور إلى ما ذكرناه من التبادر.

وقد يستدلّ عليه أيضاً بأنّه كثيراً ما يترك الحرام مع إرادة الفعل على وجه لو حصل له القدرة عليه لأتى به أو من دون إرادة أصلاً، وعلى الوجهين لا يحصل الكفّ، فلو كان المكلّف به هو الكفّ لزم حينئذٍ فواته ويلزمه ترتّب العقاب.

واورد عليه: بالتزام ترتّب العقاب في المقام، لكون العزم على ترك الحرام من أحكام الإيمان والمفروض انتفاؤه في الصورتين، فيترتّب العقاب عليه. وضعفه ظاهر، فإنّ العصيان حينئذٍ ـ على فرض تسليمه ـ إنّما يترتّب على مخالفة تكليف آخر، دون ترك المكلّف به بالتكليف المفروض، إذ لا يصدق مخالفته للنهي المذكور قطعاً، وإن حصل عزمه على المخالفة في الصورة الأُولى وترك العزم على الطاعة في الثانية، فلو كان المطلوب بالنهي الكفّ لصدق مخالفته لنفس النهي المذكور أيضاً، لانتفاء مطلوبه الّذي هو الكفّ، ومن الواضح خلافه.

قوله: ﴿احتجّوا بأنّ النهي تكليف ... الخ﴾.

محصّله أنّ النهي تكليف، ولا شيء من التكليف متعلّقاً بغير المقدور، فلا شيء من النهي يتعلّق بغير المقدور، وكلّ عدم غير مقدور، فلا شيء من النهي متعلّقاً بالعدم. والمقدّمات المأخوذة في الاحتجاج المذكور مسلّمة، إلّا الكبرى الأخيرة فبيّنه بقوله: «لكونه عدماً أصليّاً ... الخ».

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

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

وأنت خبير: بأنّ حصول الامتثال وترتّب الثواب إنّما يتصوّر فيما إذا ترك المنهيّ عنه لأجل نهيه عنه، وأمّا إذا تركه لأجل أمر آخر مع علمه بالنهي أو عدمه فليس ذلك قاضياً بصدق الامتثال ولا باعثاً على ترتّب الثواب، حسب ما مرّ بيانه، لكن لا يقضي ذلك بعدم حصول المطلوب بالترك المفروض، لما عرفت من الفرق بين أداء الواجب وترك المحرّم وحصول الامتثال. فقوله: إنّ تحقّق الامتثال وترتّب الثواب إنّما هو في صورة الكفّ ـ على فرض تسليمه ـ لا يقضي بتعلّق النهي بالكفّ، إذ تعلّق النهي بالترك لا يستدعي حصول الامتثال بمجرّد الترك، كما أنّ تعلّق الأمر بالفعل لا يقضي بحصول الامتثال بمجرّد الإتيان به، بل يتوقّف أيضاً على كون أدائه من جهة أمر الآمر به، وبدونه يكون أداءاً للواجب من غير أن يكون امتثالاً كما مرّ تفصيل القول فيه. فما زعمه المستدلّ من الملازمة ممنوعة، ولو سلّم ذلك نقول: إنّ حصول الامتثال وترتّب الثواب حينئذٍ إنّما هو من أجل الترك دون الكفّ وإن كان مجامعاً له، إذ مجرّد حصول الكفّ حينئذٍ لا يستدعي كون الامتثال من جهته، لما عرفت من الفرق بين الأمرين. وكون الامتثال حاصلاً من جهة الترك، فإن أراد المجيب بترتّب الامتثال على الترك ترتّبه عليه في

الصورة المفروضة المجامعة للكفّ فهو كذلك، وإن أراد ترتّبه على مجرّد الترك كيف ما حصل فهو بيّن الفساد لما عرفت.

قوله: ﴿المنع من أنّه غير مقدور﴾.

لمّا كانت المقدّمة المذكورة مستدلاًّ عليه في كلام المستدلّ ولم يتعلّق المنع المذكور بشيء من مقدّمات دليله لم يتّجه الإيراد عليه بالمنع، ولذا وجّهه المحقّق المحشّي رحمه الله بأنّ المراد بالمنع هنا غير المنع المصطلح، بل المنع اللغوي، فالمقصود إبطال ما ذكره من كون العدم غير مقدور، نظراً إلى ما أقام عليه من الدليل، فيكون ذلك معارضة للدليل المذكور، ويكون قوله «فإن قيل» معارضة على المعارضة، وقد صرّح بعضهم بجوازه. نعم وقعت المعارضة الثانية بعين ما ذكر في الدليل ولا يخفى قبح إعادته.

قلت: يمكن حمل المنع في كلامه على المنع المصطلح والوجه فيه: أنّه لمّا كانت المقدّمة المذكورة مستدلاًّ عليها في كلامه توقّف ورود المنع عليها على إبطال دليلها، فجعل ما يبطل به الدليل المذكور على وجه المعارضة سنداً للمنع، فيكون ذكر السند في المقام مصحّحاً لورود المنع، إذ بعد إبطال ما أقامه من الدليل عليها يبقى المقدّمة المذكورة خالية عن الدليل، فيصحّ توجيه المنع إليها. فلمّا كانت قضيّة المعارضة المذكورة لما ذكره من الدليل على إيجاب تلك المقدّمة ثبوت تأثير القدرة في كلّ من الوجود والعدم ـ حيث ذكر أنّ تأثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة ـ أورد عليه: بأنّه لابدّ للقدرة من أثر عقلاً، ضرورة كون التأثير مستلزماً للأثر والعدم غير صالح لذلك لكونه نفياً محضاً، ولأنّه لابدّ من استناد الأثر إلى المؤثّر وهو غير ممكن في المقام، حسب ما قرّره، فالملحوظ في المقام نفي كون العدم أثراً للقدرة، ليلزم من ذلك نفي تأثير القدرة فيه، ليتفرّع عليه نفي كونه مقدوراً، إذ المقدوريّة يستدعي تأثير القدرة فيه، حسب ما اعترف المستدلّ به.

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

من أوّل الأمر، وهذا القدر كافٍ في التفاوت مضافاً، إلى اشتمال ما ذكره ثانياً على بيان جواب آخر عن أصل الاستدلال، فلا يخلو إعادته عن فائدة. فتحصّل بما ذكر جوابان عن الاستدلال: أحدهما المنع من عدم مقدوريّة العدم حسب ما قرّرناه، والآخر إثبات مقدوريّته في الزمان المتأخّر عن الصيغة وإن جعلهما جواباً واحداً أو جعل الجواب الثاني رفعاً لما يورد على الجواب الأوّل فتأمّل.

قوله: ﴿باعتبار استمراره... الخ﴾.

هذا الوجه جواب عن الإيراد الآخر وكأنّه لم يتعرّض للجواب عن الأوّل اكتفاءاً بما ذكر في الجواب عنه، فإنّ لاستمرار العدم حظّاً من الوجود، ولذا يستند في ملاحظة العقل إلى اختيار المكلّف ويترتّب ذلك عليه، فلا يكون أثر القدرة نفياً محضاً، حسب ما ادّعاه المستدلّ، لكنك خبير بأنّ عدم الفعل نفي محض بحسب الخارج لا تأثير ولا تأثّر فيه أصلاً، وليس استمرار العدم أمراً حاصلاً بحسب الواقع وإنّما هو اعتبار عقليّ محض، ثبوته في العقل كمفهوم العدم، فتأثير صفة القدرة فيه بحسب الخارج غير معقول.

والحقّ أن يقال: إنّ مقدوريّة الفعل إنّما يكون باقتدار الفاعل على قطع استمرار العدم بالتأثير في الوجود، لا بتأثيره في العدم أيضاً، وإن صحّ بذلك حكم العقل باستناد عدم المعلول الى عدم علّته، فإنّ مناط الحكم بالاستناد المذكور هو عدم حصول الأثر عند عدم حصول التأثير لا بتأثير الفاعل في عدمه، فالمراد باستناد عدم المعلول إلى علّته والترتّب العقليّ الحاصل بينهما في لحاظ العقل هو ذلك، لا بتأثير العدم في العدم. كيف! وحصول التأثير والتأثّر غير معقول بين الأعدام، فليس تأثير القدرة في المقام إلّا في جهة الوجود ويكون العدم مقدوراً بذلك أيضاً، وحينئذٍ فما ادّعاه المجيب «من لزوم تأثير القدرة في كلّ من جانبي الوجود والعدم وإلّا لكان وجوباً لا قدرة» كما ترى. ويمكن تنزيل كلامه على ما ذكرنا فيكون مقصوده بالتأثير في العدم هو مفاد الترتّب العقليّ المذكور، وهو لا ينافي كون عدم الفعل نفياً محضاً بحسب الخارج.

❊ ❊ ❊

## معالم الدين :

# أصل

قال السيد المرتضى رضي الله عنه وجماعة منهم العلّامة في أحد قوليه: «إنّ النهي كالأمر في عدم الدلالة على التكرار، بل هو محتمل له وللمرّة». وقال قومٌ: بافادته الدوام والتكرار، وهو القول الثاني للعلّامة رحمه الله اختاره في النهاية، ناقلاً له عن الأكثر وإليه أذهب.

لنا: أنّ النهي يقتضي منع المكلّف من إدخال ماهيّة الفعل وحقيقته في الوجود، وهو إنّما يتحقّق بالامتناع من إدخال كلّ فرد من أفرادها فيه؛ إذ مع إدخال فرد منها يصدق إدخال تلك الماهيّة في الوجود؛ لصدقها به؛ ولهذا إذا نهى السيّدُ عبده عن فعل، فانتهى مدّة كان يمكنه إيقاع الفعل فيها ثمّ فعل، عُدَّ في العرف عاصياً مخالفاً لسيّده، وحسن منه عقابه، وكان عند العقلاء مذموماً بحيث لو اعتذر بذهاب المدّة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك، وليس نهي السيّد بمتناول غيرها، لم يقبل ذلك منه، وبقي الذمّ بحاله. وهذا ممّا يشهد به الوجدان.

احتجّوا: بأنّه لو كان للدوام؛ لما انفكّ عنه، وقد انفكّ. فانّ الحائض نهيت عن الصلاة والصوم، ولا دوام. وبأنّه ورد للتكرار، كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقرَبُوا الْزِّنا﴾ وبخلافه، كقول الطبيب: ﴿لا تَشرَبِ اللبَنَ﴾،

﴿ولا تأكُلِ اللحمَ﴾. والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فيكون حقيقة في القدر المشترك. وبأنّه يصحّ تقييده بالدوام ونقيضه، من غير تكرار ولا نقض؛ فيكون للمشترك.

والجواب عن الأوّل: أنّ كلامنا في النهي المطلق. وذلك مختصّ بوقت الحيض، لأنّه مقيّد به، فلا يتناول غيره. ألا ترى أنّه عامّ لجميع أوقات الحيض.

وعن الثاني أنّ عدم الدوام في مثل قول الطبيب، إنّما هو للقرينة، كالمرض في المثال. ولولا ذلك، لكان المتبادر هو الدوام. على أنّك قد عرفت في نظريه سابقاً: أنّ ما فرّوا منه بجعل الوضع للقدر المشترك ـ أعني: لزوم المجاز والاشتراك ـ لازم عليهم، من حيث انّ الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازاً فلا يتمّ لهم الاستدلال به.

وعن الثالث: أنّ التجوّز جائز، والتأكيد واقع في الكلام مستعمل، فحيث يقيّد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز، وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تأكيداً.

فائدة:

لمّا أثبتنا كون النهي للدوام والتكرار، وجب القول بأنّه للفور؛ لأنّ الدوام يستلزمه. ومن نفى كونه للتكرار، نفى الفور أيضاً. والوجه في ذلك واضح.

قوله: ﴿إنّ النهي كالأمر في عدم الدلالة على التكرار ... الخ﴾.

يمكن تقرير النزاع في ذلك على نحو الأمر فيكون الكلام في وضع الصيغة له، فالقائل بدلالتها على الدوام يقول بوضعها لخصوص ذلك، والقائل بكونها للأعمّ يجعل مفادها مجرّد ترك الطبيعة في الجملة. ويمكن تقريره في الدلالة الالتزاميّة فيقال: إنّ النهي موضوع لطلب ترك الطبيعة، لكن هل يستلزم ذلك الدوام والتكرار أو لا بل هو أعمّ من الأمرين؟ وعلى هذا فيجري الكلام في كلّ طلب متعلّق بالترك وإن كان بصيغة الأمر كـ «اترك» و«انته» و«كفّ» ونحوها وكذا في مادّة النهي كـ «أنهاك عن كذا» أو «نهانا عن كذا» ونحو ذلك، ويخرج عنه ما يكون أمراً بصورة النهي نحو «لا تترك» ويمكن تقرير النزاع في الأعمّ من الوجهين المذكورين فيصحّ للقائل بدلالتها على الدوام الاستناد إلى كلّ من الوجهين المذكورين فلابدّ للنافي من إبطال كلّ منهما، والظاهر البناء في تحرير محلّ النزاع على أحد الوجهين الأخيرين.

ثمّ إنّ المقصود بالتكرار هنا هو خصوص الدوام، لا مسمّى التكرار كما مرّ احتماله في الأمر، وإن كان الظاهر هناك أيضاً خلافه، ولذا عبّروا هنا عن التكرار بالدوام. ثمّ إنّ المقصود بالدوام هل هو خصوص التأبيد والدوام مدّة العمر أو يرجع فيه إلى العرف؟ فيختلف بحسب اختلاف الأفعال والأحوال وجوه: أظهرها الأخير.

وهل المطلوب حينئذٍ خصوص الترك المستدام فيتوقّف حصول الامتثال على ترك الكلّ من غير أن يحصل هناك امتثال بالنسبة إلى خصوص التروك الحاصلة في كلّ من الأزمنة، أو أنّ كلّ ترك منها مطلوب في نفسه مع قطع النظر عن انضمام الآخر إليه؟ فينحلّ ذلك إلى تكاليف عديدة، وإن عبّر عن الكلّ بتعبير واحد، وجهان: أظهرهما الثاني كما يشهد به العرف.

وهل الكلام في وضع الصيغة المطلقة للدوام أو لما يستلزمه؟ فلا تجري في النواهي المقيّدة بزمان خاصّ، أو في وضع مطلق الصيغة؟ فيلزم التجوّز في بادئ

الرأي فيما يقيّد بخصوص بعض الأزمنة بناءً على القول بوضعه لذلك، وعلى هذا يلزمه التزام التجوّز في معظم النواهي الواردة، وسنبيّن لك ماهو الحقّ في المقام هذا. ولهم في المسألة قولان معروفان أشار المصنّف رحمه الله إليهما.

**أحدهما**: اقتضاؤه للدوام ذهب إليه الآمدي والحاجبي والعضدي، واختار جماعة من علمائنا ـ منهم المصنّف رحمه الله، والعلّامة في النهاية، والسيّد العميدي، وشيخنا البهائي، وتلميذه الفاضل الجواد، وغيرهم ـ وعزاه في النهاية والمنية والزبدة إلى الأكثر، وحكاه الشيخ عن أكثر المتكلّمين والفقهاء ممّن قال بأنّ الأمر يفيد المرّة، ومن قال بأنّه يفيد التكرار، وقال الآمدي في الإحكام اتّفق العلماء على أنّ النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائماً، وقال العضدي النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المحقّقين اقتضاءاً ظاهراً فيحمل عليه إلّا إذا صرف عنه دليل.

**ثانيهما**: نفي دلالتها على ذلك، ذهب إليه جماعة من علمائنا: منهم السيّد والشيخ والمحقّق والعلّامة في التهذيب، وعزاه الآمدي إلى بعض الشاذّين، والعضدي إلى شذوذ، والسيّد العميدي إلى الأقلّ.

وحينئذٍ فإمّا أن يكون موضوعاً لمطلق طلب الترك الشامل للوجهين كما هو المصرّح به في كلام بعض هؤلاء، أو يكون موضوعاً لخصوص المرّة، وحكاه في غاية المأمول حيث قال: إنّ القائلين بعدم الدوام منهم من ذهب إلى أنّه للمرّة فقط، ومنهم من يجعله مشتركاً بينها وبين التكرار، بحيث يتوقّف العلم بأحدهما على دليل من خارج كما في الأمر، فيكون الأقوال حينئذٍ ثلاثة. وربما يحكى هنا قول رابع: وهو وضعه لهما على سبيل الاشتراك اللفظيّ، وقد يعزى ذلك إلى السيّدين، كما هو قضيّة مذهبهما من أصالة الاشتراك اللفظيّ فيما يستعمل في معنيين. وخامس: وهو القول بالتوقّف حكاه الشيخ في العدّة عن بعض.

والحقّ عندنا وضع الصيغة لمجرّد طلب ترك مطلق الطبيعة المعرّاة عن الوحدة والكثرة على حذو ما مرّ في الأمر، وقد تقدّم الدليل عليه، وحينئذٍ نقول: إنّ النهي

إن لم يقيّد بقيد أفاد طلب ترك الطبيعة المطلقة، أعني المفهوم اللابشرط، ولا يمكن حصوله إلّا بترك جميع الأفراد، بخلاف طلب إيجاد الطبيعة فإنّه يحصل أداؤه بإيجاد فرد من أفرادها، والفرق بين الأمرين أنّ إيجاد المطلق حاصل بإيجاد فرد منه، فإذا حصل ذلك حصل به أداء المأمور به والإتيان بالمنهيّ عنه، فيحصل امتثال الأمر ومخالفة النهي بإيجاد فرد من الطبيعة، فلابدّ إذن في حصول امتثال النهي من ترك المخالفة الحاصلة بترك كلّ فرد من أفراد المنهيّ عنه وهو ما أردناه. وليس تركها في ضمن بعض الأفراد تركاً للطبيعة المطلقة، وإنّما هو ترك الطبيعة المقيّدة وترك المقيّد لا يستلزم ترك المطلق، كما أنّ فعله يستلزم فعله حسب ما عرفت، هذا مع إطلاق النهي. وأمّا إذا قيّد الطبيعة بزمان مخصوص أو قيد خاصّ لم يكن هناك تجوّز في الصيغة، ولا في المادّة، لصدق اللابشرط على ذلك أيضاً.

والحاصل: أنّ النهي موضوع لطلب ترك مطلق الطبيعة، وهو قدر جامع بين طلب ترك الطبيعة المطلقة والمقيّدة، فإن وجد هناك قيد انصرف إلى الثاني وكان حصوله في ضمن المقيّد، وإلّا انصرف إلى المطلق، إذ مع عدم القيد لا يكون مفاد اللفظ إلّا المطلق، فلا يكون النهي مع الإطلاق دائراً بين الأمرين، ليكون مجملاً غير منصرف بحسب اللفظ إلى أحد الوجهين.

فإن قلت: إنّ المراد بالطبيعة في المقام إمّا الطبيعة من حيث هي أو من حيث حصولها في ضمن الفرد، لا سبيل إلى الأوّل، فإنّ الأحكام الشرعيّة بل وغيرها من الأحكام المتداولة بين أهل العرف واللغة بل وأرباب العلوم العقليّة إنّما ينتسب إلى الطبائع من حيث وجودها في ضمن الفرد، لعدم العبرة بالقضيّة الطبيعيّة. وأمّا الثاني فإمّا أن يراد من حيث حصولها في ضمن الفرد في الجملة أو في ضمن جميع الأفراد، ولا يثبت إرادة الدوام إلّا في الصورة الثانية، وإرادتها في المقام أوّل الدعوى، غاية ما يسلّم إرادة ترك الطبيعة في ضمن الفرد في الجملة.

قلت: قد عرفت أنّ المبادئ المأخوذة في الأفعال بمعنى الطبائع المطلقة وحيث إنّ الطلب الحاصل في الأمر والنهي إنّما يتعلّق بالإيجاد والترك لا حاجة

إلى اعتبار حيثية الحصول في ضمن الفرد في مدلول المادّة، فإنّ إيجاد الطبيعة إنّما يكون بإيجاد فردها، وتركها إنّما يكون بترك جميع أفرادها ـ حسب ما عرفت ـ فمرجع الأمر في ذلك إلى المحصورة وإن لم يلاحظ الحصول في ضمن الفرد في خصوص مواردها، ولو سلّم كون الطبائع المدلولة لمواردها ملحوظة من حيث وجودها في ضمن الفرد فهو أيضاً كافٍ في المقام، لأنّ المرجع فيها إلى النكرة وهي تفيد العموم في المقام، فإنّ ترك مطلق الطبيعة في ضمن الفرد إنّما يكون بترك جميع أفرادها، لعين ما مرّ. نعم لو كان مفاد ذلك حصول الترك في ضمن الفرد في الجملة تمّ ذلك، إلّا أنّه ليس من مدلول الصيغة في شيء هذا.

ومع الغضّ عن كون الدوام لازماً عقليّاً للنهي على الوجه المذكور، فلا شكّ في كون ذلك هو المنساق منه عرفاً، فلا أقلّ إذاً من الظهور العرفيّ لو لم نقل باللزوم العقليّ، ومنع انفهام ذلك منه في العرف يكاد يشبه إنكار الضروريّات، كما لايخفى على من تأمّل في الاستعمالات وموارد الإطلاقات.

ثمّ إنّ بعض الأفاضل بعدما أنكر ثبوت الدلالة على كلّ من الوجهين المذكورين تمسّك في دلالة النواهي المطلقة على الدوام بوجه ثالث، وذلك بالرجوع إلى دليل الحكمة إذ لا وجه لإرادة النهي عن الفعل في وقت غير معيّن، لما فيه من الإغراء بالجهل ولا معيِّن، لانتفاء التعيين إذ المفروض إطلاق النهي فتعيّن إرادة النهي عنه على وجه العموم.

وأنت خبير بما فيه: فإنّه مدفوع أوّلاً: بالنقض بالأمر فإنّه لا وجه لإرادة الإتيان به في زمان معيّن، لانتفاء التعيين، ولا في زمان غير معيّن، لما فيه من الإغراء بالجهل، فتعيّن إرادة الدوام، مع أنّه لا يقول به. وثانياً بأنّ هناك احتمالاً آخر وهو إرادة التخيير في أداء المطلوب بالنسبة إلى الأزمنة كما هو الحال في الأمر، فإذا كان الحال في النهي نظير الأمر في عدم الدلالة على الدوام جرى فيه التخيير الّذي يثبت في الأمر.

**قوله: ﴿إنّ النهي يقتضي منع المكلّف من إدخال ماهيّة الفعل ... الخ﴾.**

يمكن تقرير هذه الحجّة بوجهين:

**أحدهما:** ما أشرنا إليه من الرجوع إلى العقل بعد إثبات دلالة اللفظ على المنع من إدخال طبيعة الفعل في الوجود، وهذا هو الّذي يقتضيه ظاهر الآية.

ويرد عليه حينئذٍ أنّ ذلك إنّما يقتضي كون الدوام مدلولاً التزاميّاً لطلب ترك الطبيعة، سواء ادّي ذلك بصيغة النهي أو بغيره، فلا يفيد وضع الصيغة للدوام، فإن أُريد بذلك بيان وضع الصيغة له فهو ظاهر الفساد، وإن أُريد به بيان الدلالة الالتزاميّة فهو متّجه، كما مرّ القول فيه، إلّا أنّه مخالف لما يظهر من كلامه في آخر المبحث، لظهوره في دعوى الوضع للدوام.

وقد يورد عليه أيضاً بأنّه إن أُريد بالمنع من إدخال الماهيّة في الوجود دائماً فهو أوّل الكلام، وإن أُريد بالمنع من إدخاله في الوجود في الجملة فغاية ما يقتضيه عدم إدخال شيء من أفراد الماهيّة في الوجود في بعض الأوقات، لصدق عدم إدخال الماهيّة في الوجود مع عدم إيجاد شيء من أفرادها في بعض الأزمنة.

ويدفعه ما عرفت من أنّ عدم إيجاد الطبيعة المطلقة لا يصدق إلّا بتركها بالمرّة، دون ما إذا تركها في وقت وأتى بها في آخر، لظهور صدق إتيانه حينئذٍ بالطبيعة وهو لا يجامع صدق تركه لها.

غاية الأمر أن يصدق تركه للطبيعة في الزمان المفروض وهو لا يستلزم صدق ترك الطبيعة مطلقاً كما عرفت. ويشهد له أنّ المنع من الترك الحاصل بإيجاب الفعل إنّما يقتضي عدم ترك الفعل مطلقاً، كيف! ولو صدق ترك الفعل مع ترك جميع أفرادها في آنٍ من الأوان لزم القول بالملازمة بين الأمر والنهي في الدلالة على الدوام، مع أنّهم لا يقولون به، فإنّ وجوب الشيء يستلزم المنع من تركه أو يتضمنه ـ حسب ما مرّ ـ ومع البناء على حصول ترك الشيء بتركه في آنٍ مّا يلزم تركه أن يكون تركه في كلّ آنٍ متعلّقاً للمنع، بناءً على استلزام المنع من الشيء المنع من جيمع أفراده في جميع الأزمنة ـ كما هو مختار القائل بدلالة النهي على الدوام ـ فلا يصحّ البناء على الفرق بين الأمرين.

ودعوى كون المنع من الترك تابعاً لإيجابه فلو لم يكن إيجابه على سبيل التكرار لم يكن المنع منه كذلك، مدفوع: بأنا نقرّر الكلام على فرض دلالة الأمر على طلب مطلق الطبيعة ـ كما هو مختار معظم المحقّقين ـ فيكون المنع من الترك التابع للأمر هو المنع من ترك نفس الطبيعة ـ كما هو مدلول سائر النواهي الواردة من غير فرق أصلاً ـ فإذا صدق ترك الطبيعة بترك جميع أفرادها في آنٍ واحد لزم أن يكون متعلّقاً للمنع، إذ المفروض تعلّق المنع بترك الطبيعة وقضاء ذلك بتركها في جميع الأزمان، فلزم من ذلك أن يكون إيجادها مطلوباً في كلّ زمان.

نعم لو قلنا بدلالة الأمر على المرّة تمّ ما ذكر، إلّا أنّه غير ما هو المفروض في التقرير المذكور. فظهر بما قرّرنا صحّة ما ذكرنا من كون مفاد ترك الطبيعة تركها في جميع الأزمان، وهو الّذي يتعلّق به الأمر[1] عند الأمر بالفعل ويحصل امتثاله بأداء المطلوب ولو مرّة واحدة ـ كما مرّ بيانه في محلّه ـ وقد تبيّن بملاحظة جميع ما بيّناه ضعف ما أورده المحقّق المحشّي رحمه الله من منع اقتضاء النهي سلب جميع الأفراد، فإنّ ورود النفي على المفهوم خبراً وإنشاءاً يتصوّر على وجهين: وروده في ضمن جميع أفراده، ووروده عليه في الجملة، بحيث يصلح تحقّقه في ضمن السلب الكلّيّ والسلب الجزئيّ، فلا يلزم ترك جميع الأفراد ولو في آنٍ واحد أيضاً انتهى ملخّصاً. كيف! وصريح العرف ينادي بخلاف ما ذكره وليس المطلوب بالنهي إلّا عدم إيجاد الفعل ـ كما مرّ ـ وهو رفع لما هو المطلوب بالأمر، وكيف يعقل رفع إيجاد الفعل مع فرض الإتيان به ممّا لا يتناهى من أفراده، فيكون مفاد النهي أمراً هو واجب الحصول. فما ذكره من الاحتمال فاسد قطعاً لا مجال للخلاف فيه. فدلالة النهي على كون المطلوب ترك جميع أفراد المنهيّ عنه ولو في زمان واحد مقطوع به غير قابل للنزاع، إنّما الكلام في دلالته على اعتبار دوام الترك المفروض وعدمه، وقد عرفت دلالته على ذلك حسب ما بيّناه.

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

---

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

الصيغة هو المنع من إدخال ماهيّة الفعل في الوجود مطلقاً، وذلك إنّما يتحقّق بعدم إدخال شيء من أفرادها في الوجود. فيكون قوله: «ولذا إذا نهى السيّد ... الخ» استشهاداً بالمثال المذكور على حصول التبادر، وعدّ جماعة منهم الآمدي والعلّامة في النهاية والفاضل الجواد ذلك دليلاً برأسه على المطلوب، وهو رجوع إلى التبادر المدّعى.

ويدفعه حينئذٍ المنع من استناد التبادر إلى نفس اللفظ، وإنّما ذلك من جهة استلزام مدلول اللفظ، فالانتقال إليه إنّما يكون بتوسّط ذلك، فإن أُريد بذلك الاستناد إليه في وضع النهي للدوام فهو ممنوع، وإن أُريد التمسّك به في استفادة الدوام منه في الجملة فمسلّم ومرجعه إلى ما قرّرناه، وقد يمنع من حصول التبادر وفهم العرف للدوام وهو ضعيف كما عرفت.

نعم، لو قام هناك قرينة على إرادة عدم الدوام لم يفهم منه ذلك ـ كما لو اشتغل أحد بضرب زيد فنقول له: لا تضرب زيداً فإنّ المستفاد حينئذٍ من اللفظ نهيه عمّا يقع منه من الضرب دون منعه منه على سبيل الدوام كماهو الحال في نواهي الطبيب بالنسبة الى المريض ـ فالاستشهاد بذلك على المنع من حصول التبادر بالنسبة الى المجرّد عن القرينة كما هو محطّ النظر في المقام كما ترى.

هذا وقد يستدلّ أيضاً على القول المذكور بوجوه أُخر:

منها: دعوى الإجماع عليه، فإنّ العلماء لم يزالوا يستدلّون بالنواهي على الدوام من غير نكير، وقد حكى ذلك عنهم جماعة من الخاصّة والعامّة، فمن الخاصّة العلّامة في النهاية والسيّد العميدي في المنية وشيخنا البهائي في الزبدة والفاضل التوني في الوافية وغيرهم، ومن العامّة الحاجبي والعضدي وغيرهما.

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

ودعوى أصالة كون الدلالة تضمّنية عند الدوران بينها وبين الالتزاميّة ممّا لا يعرف الوجه فيه.

والقول بأنّ الدلالة الالتزاميّة مغايرة بالذات للدلالة المطابقيّة بخلاف التضمّنية لاتّحادهما بالذات وتغايرهما بحسب الاعتبار فبأصالة عدم تعدّد أصل الدلالة يترجّح كون الدلالة في المقام تضمّنية، ممّا لا يصغى إليه، لو سلّم قضاء الأصل بذلك، لدوران الأمر في المقام مدار الظنّ. وعدم حصوله من التخريج المذكور واضح جدّاً.

ثمّ إنّه قد يمنع في المقام من جريان طريقتهم على ذلك، أو من دلالته على فرض ثبوته على استفادته من اللفظ، فقد يكون ذلك من جهة انضمام القرائن، ولا وجه له بعد نقل الجماعة استنادهم في فهم الدوام إلى مجرّد النواهي الواردة.

ومنها: أنّ مبادئ الأفعال نكرات في المعنى فإذا وردت في سياق النفي أو النهي أفادت العموم.

واورد عليه: بالمنع من جريان ذلك في المصادر الّتي في ضمن الأفعال سيّما في المقام، غاية الأمر ان يسلّم ذلك في النكرة المصرّحة. ويدفعه فهم اشتراك العرف.

وقد يورد عليه أيضاً: بأنّ غاية ما يستفاد من النكرة في سياق النفي نفي الحكم عن جميع الأفراد، وأمّا في جميع الأوقات والأزمان فلا، ألا ترى أنّ قولك: لا رجل في الدار لا يفيد نفي وجود الرجل فيها في كلّ زمان.

وفيه: أنّه إنّما يتبع الزمان الّذي وقع الحكم بالنسبة إليه من الماضي والحال والاستقبال، ويفيد عدم الحكم بالنسبة إلى ذلك الزمان إن كان قابلاً له. وأمّا قولك: لا رجل في الدار فلا يفيد إلّا النفي في الحال، كما هو قضيّة الجملة الاسميّة في الإثبات[1]. فالأولى الإيراد عليه: بأنّه لا دلالة في ذلك على ثبوت الوضع لما سيجيء بيانه إن شاء الله من عدم وضع النكرة في سياق النفي للعموم، فإن أُريد بما ذكر إفادة الموضوعيّة للعموم لم يتّجه ذلك وإلّا كان وجهاً كما عرفت.

---

(١) الإيجاب ـ خ ل.

ومنها: ما أشار إليه شيخنا البهائي في حاشية الزبدة وحكاه الفاضل الجواد في الشرح وهو: أنّ ترك الفعل في وقت من الأوقات أمر عاديّ للمكلّف حاصل منه بحسب العادة فلا حاجة إلى النهي عنه، فلو لم يكن النهي مفيداً للدوام لكان صدوره من الحكيم لغواً.

وأورد عليه تارة: بأنّ من قال بأنّ النهي للمرّة قال بالفور، كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث صرّح بأنّ النهي لا يفيد إلّا الانتهاء في الوقت الّذي يلي وقت النطق بالنهي، فلا يلزم عبث على مذهبهم، وكذا عند من يجعله مشتركاً، فإنّه يتوقّف في الحكم إلى أن يظهر دليل، وحينئذٍ فلا يلزم من كون الترك عادياً في بعض الأوقات أن يكون النهي عبثاً. كذا ذكره الفاضل الجواد.

ويدفعه عدم دلالة النهي على الفور عند القائل بكونه للمرّة أو لمطلق الطبيعة، حسب ما سيشير إليه المصنّف رحمه الله: من أنّ القائل بنفي دلالته على الدوام ينفي الدلالة على الفور، وهو وإن لم يكن متّجهاً كما سنشير إليه، إلّا أنّ القائل المذكور لا يلزمه القول بدلالته على الفور قطعاً، فلا وجه للإيراد المذكور عند من نفى الدلالة على الفور كما هو المختار.

وتارة: بأنّه يثمر ذلك في حصول الامتثال فإنّه وإن حصل الترك مع انتفاء النهي إلّا أنّه لا يتفرّع عليه حصول الامتثال بالترك إلّا مع حصول النهي فيمكن معه قصد الامتثال.

وأورد عليه: بانّه لا اعتبار لقصد الامتثال في جانب النهي، إذ ليس المقصود من تشريعه قصد التقرّب المعتبر في العبادات، لوضوح عدم اندراج النواهي الشرعيّة في العبادة إلّا ما ورد من النواهي المأخوذة في بعض العبادات ـ كالصوم ـ فالمراد به في الحقيقة بيان حقيقة تلك العبادة المأمور بها، واعتبار الوجه فيه إنّما هو من جهة الأمر فلا ربط له بالمقام.

وفيه: أنّ مقصود المورد إمكان قصد الامتثال حينئذٍ، فيترتّب عليه الثواب على فرض حصول القصد المذكور، وهو كاف في الخروج عن اللغويّة، لا لزوم

حصوله، واعتباره في نفس التكليف ليكون القصد المذكور مأخوذاً في النواهي ليعتبر القربة في التروك المطلوبة بها ليلزم اندراجها في العبادة، وهو ظاهر.

فالحقّ في دفعه: أن يقال: إنّ ذلك لا يكفي في تصحيح التكليف، إذ لابدّ في صحّة التكليف بالفعل أو الترك كونه في حيّز الإمكان، فيكون خارجاً عن درجتي الوجوب والامتناع، فلو كان الفعل أو الترك واجباً لم يصحّ تعلّق الأمر أو النهي به.

غاية الأمر أنّه إذا كان تركه واجباً كان تعلّق الأمر به قبيحاً من قبح التكليف بما لا يطاق، وإن كان فعله واجباً كان قبحه من جهة الهذرية، وهي أيضاً إحدى الجهات في امتناع التكليف ـ حسب ما تقرّر في محلّه ـ وكذا الحال لو كان الفعل أو الترك واجباً في تعلّق النهي به، لكن على عكس الحال في الأمر، وليس مجرّد صحّة قصد الامتثال في صورة وجوب الفعل بالنسبة إلى الأمر وامتناعه بالنسبة إلى النهي كافياً في صحّة التكليف، فإنّ صحة القصد المذكور فرع تحقّق التكليف، فإذا كان التكليف قبيحاً لم يصحّحه ذلك ولو اخذ ذلك قيداً في الفعل. وتوضيح القول في ذلك يتوقّف على إطالة الكلام ولا يناسبه المقام، سيّما مع وضوح المرام ولعلّنا نتعرّض في المقام اللائق به. وبالجملة فقبح ما ذكر في الجملة من الأُمور الظاهرة عند العقل. ألا ترى وضوح قبح أمر المكلّف بالكون في المكان والزمان ونهيه عن الجمع بين النقيضين والطيران في الهواء مطلقاً أو مقيّداً بقصد التقرّب؟ مع جريان ما ذكره المستدلّ هنا فيها أيضاً. والتحقيق في الإيراد على الدليل المذكور ما عرفته في الجواب عن غيره: من عدم دلالة ذلك على وضع الصيغة للدوام، إذ لو كان موضوعاً لما يستلزم الدوام مع الإطلاق ـ حسب ما قرّرنا ـ كان كافياً في حصول الثمرة المطلوبة.

ومنها: ظهور التناقض عرفاً بين قولنا : اضرب زيداً ولا تضربه ، وقد عرفت أنّ مفاد اضرب هو طلب حقيقة الضرب في الجملة الحاصلة بمرّة واحدة، فلو كان النهي أيضاً موضوعاً لذلك لم يكن بينهما مناقضة، لرجوعهما حينئذٍ إلى قضيّتين مهملتين هما في قوّة الجزئيّة، ولا تناقض بين الجزئيّتين بوجه من الوجوه.

وفيه: أنّ المناقضة بينهما قد تكون من جهة أنّ تعلّق الأمر بالطبيعة يفيد مطلوبيّة الفعل في كلّ آنٍ من الآنات مع عدم فعله في الأوّل، كما هو قضيّة الإطلاق فيرجع إلى العموم لكن على سبيل التخيير بين جزئيّاته، وهو لا يجامع الجزئيّة المستفادة من النهي، ومع الغضّ عن ذلك فقد يكون مبنى المناقضة على انصراف إطلاق النهي إلى الدوام لا وضعه له، فإن كان المقصود من الدليل المذكور إفادة الوضع له لم يتمّ ذلك. ودعوى أصالة كون الدلالة تضمّنيّة عند الدوران بينها وبين الالتزاميّة وقد عرفت وهنها. وهناك حجج أُخرى للقول المذكور موهونة جدّاً فهي بالإعراض عنها أحرى.

قوله: ﴿بأنّه لو كان للدوام لما انفكّ عنه ... الخ﴾.

قد يورد عليه: بأنّ الكلام حينئذٍ في الدلالة اللفظيّة، والتخلّف جائز، واقع بالنسبة إليها، كيف! وباب المجاز واسع حتّى قيل بأغلبيّته على الحقيقة، فالملازمة المدّعاة فاسدة جدّاً.

ويمكن دفعه تارة بأن الكلام هنا في الملازمة العقليّة ـ حسب ما مرّ ـ ويحتمله الدليل المتقدّم في كلامه، بناءً على أنّ ترك الطبيعة لا يتحقّق إلّا بترك جميع أفرادها، فيقال لو تمّ ذلك لجرى في جميع النواهي وليس كذلك. وأُخرى بأنّ التخلّف في الدلالات اللفظيّة إنّما يكون بالنسبة إلى الإرادة دون نفس الدلالة، والمفروض حصول الثاني فيما ذكره من المثال، إذ لا يدلّ نهي الحائض عن الصلاة والصيام على المنع منهما على سبيل الدوام، فذلك وجهان في تقرير الاحتجاج المذكور.

ويمكن الإيراد عليهما: بأنّ أقصى ما يلزم منها عدم وضع الصيغة لخصوص الدوام وعدم استلزام مدلول الصيغة للدوام مطلقاً، حيث حصل الانفكاك بينهما، ولا يلزم منهما عدم وضع الصيغة لما يستلزم الدوام حال الإطلاق، وإن أمكن الانفكاك بينهما بعد قيام القرينة متّصلة أو منفصلة على عدم إرادة المطلق، بل هي حينئذٍ قد تفيد الدوام أيضاً على حسب القيد.

والحاصل: أنّ النهي يفيد الدوام مطلقاً مع الإطلاق والدوام على حسب القيد مع التقييد، ولا يفيد الدوام أصلاً مع قيام القرينة على ارادة الترك في الجملة من دون لزوم المجاز في شيء من الصور، حسب ما مرّ بيانه.

وقد يقرّر الاحتجاج بوجه ثالث: وهو أنّه لو كان حقيقة في خصوص الدوام لما كان مستعملاً في غيره على وجه الحقيقة، والملازمة ظاهرة، والتالي باطل، لنهي الحائض عن الصلاة والصوم مع كون النهي المتعلّق بهما على وجه الحقيقة دون المجاز.

وفيه: أنّ الدعوى المذكورة محلّ خفاء، إذ كون النهي عنهما على وجه الحقيقة أوّل الكلام.

وأورد عليه أيضاً برجوعه حينئذٍ إلى الدليل الثالث.

وأنت خبير بما فيه لاختلاف كيفيّة الاستدلال في المقامين وإن اتّحدت المقدّمات المأخوذة فيهما.على أنّ ذلك أيضاً ممنوع بناءاً على حمل المناقضة في الدليل الآتي على المناقضة الحقيقيّة دون الصوريّة الحاصلة في المجازات الباعثة على صرفها من الحقيقة.

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

وأنت خبير ببعده عن العبارة جدّاً فحملها على ذلك تعسّف ركيك، مضافاً إلى أنّه عين الدليل الثاني. فلا وجه لحمل العبارة عليه، ثمّ الإيراد بعدم الفرق بين الدليلين ـ كما فعله المدقّق المحشّي رحمه الله ـ.

وقد يقرّر بوجه خامس: وهو أنّه لو كان للتكرار لما انفكّ عنه مع إطلاق النهي، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

وهو أيضاً خارج عن ظاهر العبارة ولا يوافقه الجواب المذكور في كلامه، وإنّما يناسبه منع الملازمة إن أُريد بإطلاق النهي إطلاقه بحسب الظاهر وإن ورد

التقييد بعد ذلك، لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب. ومنع بطلان التالي إن أُريد إطلاقه بحسب الواقع. فاحتمال حمل العبارة كما صنعه المدقّق المحشّي رحمه الله ليس على ما ينبغي، وهو ظاهر.

قوله: ﴿وبأنّه ورد للدوام﴾ إن أُريد بذلك دفع وضعه لخصوص أحد المعنيين وكلّ منهما ليكون مجازاً في الآخر أو مشتركاً لفظيّاً بينهما فله وجه بناءاً على صحّة الاستناد في إثبات الأوضاع إلى الأصل المذكور إلّا أنّه لا يفيد عدم دلالته على الدوام ولو على سبيل الالتزام، وإن أُريد به دفع دلالته على الدوام مطلقاً فلا إشعار في الدليل المذكور على دفعه، أقصى الأمر أن يفيد عدم وضعه للدوام.

قوله: ﴿وبأنّه يصحّ تقييده بالدوام ... الخ﴾.

يمكن تقرير ذلك بوجهين:

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

ثانيهما: أن يقال إنّه يجوز تقييد النهي بكلّ من القيدين، والأصل فيما يقيّد أن يكون حقيقة في كلّ منهما هرباً من التأكيد والمجاز ـ حسب ما مرّ بيانه في محلّه ـ.

قوله: ﴿والجواب عن الأوّل ... الخ﴾ يمكن تقرير الجواب عن كلّ من الوجهين الأوّلين المذكورين في تقرير الاستدلال، أمّا على الأوّل: فبأن يقال: إنّ مايدّعى من الملازمة المذكورة العقليّة إنّما هو بالنسبة إلى النواهي المطلقة، إذ اقتضاء ترك الطبيعة على سبيل الإطلاق قاضٍ بعدم إدخال شيء من أفرادها في الوجود، إذ لا يعقل ترك الطبيعة المطلقة إلّا بذلك كما مرّ. أمّا إذا قيّد النهي أو المنهيّ عنه بشيء فإنّما يكون قضيّة النهي حينئذٍ عدم إدخال شيء من أفراد المنهيّ عنه في الوجود ـ على حسب ما ذكر من القيد ـ فالدلالة على الدوام حينئذٍ حاصلة

أيضاً، لكن على حسب ما حصل من النهي أو على النحو الّذي تعلّق به النهي عن الفعل.

وأمّا على الثاني: فبأنّ الصيغة إنّما وضعت لإفادة الدوام بالنسبة إلى ما تعلّقت به، فإن تعلّقت بالمطلق أفادت إطلاق الدوام ـ كما هو المقصود في المقام ـ وإن تعلّقت بالمقيّد أفادت دوامه ـ على حسب ذلك القيد ـ ففي المثال المفروض إنّما تعلّق النهي بالصلاة والصيام الواقعين في أيّام الحيض لا مطلقاً، فليس هناك خروج عن مقتضى وضع الصيغة، وإنّما حصل الخروج عن الظاهر في تقييد المادّة حيث إنّ مقتضاه الإطلاق وقد التزم تقييدها بما ذكر من القيد، والصيغة تفيد الدوام في الصورتين.

قوله: ﴿إنّ عدم الدوام في مثل قول الطبيب ... الخ﴾.

أراد بذلك أنّه بعد تسليم قضاء الأصل بما ذكر فإنّما يفيد ما أراده إذا لم يقم دليل على خلافه وقد قام في المقام، حيث إنّ المتبادر من النهي هو الدوام ولا يفهم منه غيره إلّا لقيام القرينة عليه ـ كما في نهي الطبيب ـ فيكون ذلك دليلاً على كونه حقيقة في الأوّل مجازاً في غيره.

وأنت خبير: بأنّ التبادر المدّعى في المقام ليس مستنداً إلى نفس اللفظ ليفيد كونه حقيقة في خصوص الدوام فلا يتمّ ما ذكره، بل لو قيل بكون المتبادر من نفس الطبيعة طلب ترك الطبيعة مطلقاً ـ كما أنّ المتبادر من الأمر طلب إيجادها كذلك من غير دلالة في نفس اللفظ على مرّة أو تكرار ودوام ـ كان أولى.

قوله: ﴿من حيث إنّ الاستعمال في خصوص المعنيين يصير ... الخ﴾.

قد عرفت فيما مرّ أنّ ما ذكره يتمّ إذا ثبت استعمال اللفظ في خصوص كلّ من المعنيين، فأُريد من ذلك إثبات كونه حقيقة في القدر الجامع بينهما من غير ثبوت استعماله فيه أو مع ثبوته أيضاً، إلّا أنّه مع عدم الثبوت أوضح فساداً، وأمّا إذا علم استعماله في القدر الجامع وعلم استعماله في مقام إرادة الدوام تارة وغيره أُخرى من غير أن يعلم استعمال الصيغة في خصوص الدوام أو المرّة، بل لكونه قسماً من

الطلب كما هو الحال في المقام فلا يلزم ما ذكره، إذ قضيّة الأصل حينئذٍ كونه حقيقة في القدر الجامع، وتنزيل الإطلاقات الخاصّة على كونها من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد، وإطلاق طلب ترك الطبيعة على قسم خاصّ منه، مع فهم الخصوصيّة من القرينة المنضمّة إليه أو غيرها، لاندفاع المجاز والاشتراك إذاً، وفرض جواز استعماله حينئذٍ في خصوص كلّ من المعنيين فيلزم المجاز والاشتراك أيضاً لا يثمر في المقام، إذ المقصود التخلّص من المجاز والاشتراك في الاستعمالات الواردة، حيث إنّ الأصل فيها الحقيقة المتّحدة لا فيما يفرض الاستعمال فيه، بل لا يبعد القول بما ذكرنا فيما إذا لم يعلم حينئذٍ استعماله في مطلق طلب الترك أيضاً، ودار الاستعمال بين كونه في المطلق أو الخاصّ. وقد مرّ تفصيل القول في ذلك في محلّه.

قوله: ﴿بأنّ التجوّز جائز ... الخ﴾.

لا يخفى أنّ الجواب المذكور بظاهره لا يلائم شيئاً من الوجهين المتقدّمين في تقرير الاحتجاج، إذ ليس مبنى التقريرين المذكورين على عدم جواز التجوّز والتأكيد حتّى يجاب بجوازهما ووقوعهما في الكلام، بل مبنى الأوّل على كون ما يستفاد من إطلاق النهي عرفاً قابلاً للقيدين المذكور من غير أن يخرج النهي به من ظاهره، فلا وجه لدفعه بجواز كلّ من الأمرين المذكورين. ومبنى الثاني على كون ما ذكر من الأمرين على خلاف الأصل، فمهما أمكن البناء على انتفائهما تعيّن البناء عليه، فيكون ذلك تمسّكاً بالأصل، فلا وجه لدفعه بجواز وقوع الأمرين.

ويمكن الجواب بإمكان قطعيّته على كلّ من الوجهين، أمّا على الأوّل: فبأنّ المقصود منه منع ما ادّعاه من قبول المفهوم من إطلاق النهي لكلّ من القيدين وما يرى من استعماله على الوجهين فمبنيّ على الخروج عن الظاهر من التزام التجوّز أو التأكيد.

وأمّا على الثاني: فبأن يقال: إنّ التجوّز والتأكيد وإن كانا على خلاف الأصل إلّا أنّهما شائعان في الاستعمالات، فمجرّد كونهما على خلاف الأصل لا يثبت

الوضع، لأنّه أمر توقيفيّ لابدّ في ثبوته من الرجوع إلى توقيف الواضع لا إلى مجرّد الأُصول المذكورة.

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

منها: أنّه لو كان موضوعاً للدوام لكان قولنا: «لا تضرب زيداً غداً» غلطاً، والتالي واضح الفساد، أمّا الملازمة فلانحصار استعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز، والأوّل منفيّ قطعاً وكذا الثاني، إذ لا علاقة بينه وبين الدوام، ولذا لا يجوز أن يطلق لفظ الدوام ويراد به خصوص الغد ـ مثلاً ـ ويوهنه أنّه لو تمّ ذلك فإنّما يتمّ لو كان الدوام تمام مفاد الصيغة، وأمّا إذا كان بعض مفاده كما هو واضح فأقصى الأمر إسقاط قيد الدوام، واستعماله في الباقي فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء، ولا يتصوّر إذن مانع من صحّة الاستعمال.

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

ومنها: أنّ «لا تفعل» مركّب من حرف وفعل وشيء منهما لا يفيد العموم انفراداً قطعاً، والأصل عدم دلالة الهيئة التركيبيّة زيادة على ما هو من مقتضيات التركيب ولوازمه عقلاً، ومن الظاهر أنّ الدوام ليس منها.

وفيه: بعد الغضّ عن عدم جريان الأصل في مداليل الألفاظ أنّ أقصى ما يفيده ذلك عدم وضع الهيئة لإفادة الدوام، وأمّا عدم كون الدوام مدلولاً التزاميّاً له مع الإطلاق حسب ما بيّناه فلا، ويجري ذلك في دفع الوجهين الأوّلين أيضاً.

**قوله: ﴿لمّا أثبتنا كون النهي للدوام ... الخ﴾** إذا قلنا بكون النهي موضوعاً

لطلب ترك الطبيعة وقلنا بكون ذلك مستلزماً للدوام لزمه الفور قطعاً، وهو ظاهر، وأمّا إذا قلنا بدلالة صيغة النهي على جواز التراخي ووجوبه كما قد يقال بذهاب شاذّ إليه في الأمر كما مرّ فلا منافاة بينه وبين القول بدلالتها على الدوام، فإنّها إنّما تفيد الدوام على حسب الطلب الحاصل في المقام، فإذا كان الطلب على سبيل التراخي جوازاً أو وجوباً كان الدوام الملحوظ فيه كذلك أيضاً، سيّما إذا قلنا بكون دلالتها على الدوام على سبيل الالتزام، فإنّ دلالته على التراخي بحسب الوضع، فيكون الدوام المعتبر فيه تابعاً للطلب الحاصل. فما ذكره من «أنّ القول بدلالتها على الدوام يستلزم القول بالفور» غير ظاهر على إطلاقه.

قوله: ﴿ومن نفى كونه للتكرار﴾ لايخفى أنّه لا ملازمة بين الأمرين المذكورين.فما ذكره من أنّ النافي للتكرار نافٍ للفور إن أراد به أنّه يلزمه ذلك ـ حسب ما ذكره في الصورة الأُولى ـ فهو واضح الفساد ودعوى وضوح الوجه فيه أوضح فساداً.وإن أراد النافي للتكرار نافياً للفوريّة على سبيل الاتّفاق،ففيه أيضاً أنّه خلاف الواقع.إذ الشيخ رحمه الله من النافين لدلالتها على التكرار ويقول بدلالتها على الفور كما ذهب إليه في الأمر، بل قال في غاية المأمول: إنّ من قال بأنّ النهي للمرّة قال بالفوريّة كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث صرّح بأنّ النهي لا يفيد إلّا الانتهاء في الوقت الّذي يلي وقت النطق بالنهي.انتهى.

❊ ❊ ❊

[illegible]

[illegible]

[illegible]

## معالم الدين :

### أصل

الحقّ امتناع توجّه الأمر والنهي إلى شيء واحد. ولا نعلم في ذلك مخالفاً من أصحابنا. ووافقنا عليه كثيرٌ ممّن خالفنا. وأجازه قوم. وينبغي تحرير محلّ النزاع أوّلاً فنقول:

الوحدة تكون بالجنس وبالشخص. فالأوّل يجوز ذلك فيه، بأن يُؤمَر بفرد ويُنهى عن فرد، كالسجود لله تعالى، وللشمس، والقمر. وربّما منعه مانعٌ، لكنه شديد الضعف، شاذّ. والثاني إمّا أن يتّحد فيه الجهة، أو تتعدّد. فان اتّحدت، بأن يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأموراً به منهيّاً عنه؛ فذلك مستحيل قطعاً. وقد يجيزه بعض من جوّز تكليف المحال ـ قبّحهم الله ـ ومنعه بعض المجيزين لذلك؛ نظراً إلى أنّ هذا ليس تكليفاً بالمحال، بل هو محال في نفسه؛ لأنّ معناه الحكم بأنّ الفعل يجوز تركه، ولا يجوز. وإن تعدّدتِ الجهة، بأن كان للفعل جهتان، يتوجّه إليه الأمرُ من إحديهما، والنهيُ من الأُخرى، فهو محلّ البحث؛ وذلك كالصّلاة في الدار المغصوبة، يُؤمَر بها من جهة كونها صلاة، ويُنهى عنها من حيث كونها غصباً؛ فمن أحال اجتماعهما أبطلها، ومن أجازه صحّحها.

لنا: أنّ الأمر طلبٌ لايجاد الفعل، والنهي طلب لعدمه؛ فالجمعُ بينهما في أمر واحد ممتنع. وتعدّدُ الجهة غير مُجدٍ مع اتّحاد المتعلّق؛ إذ الامتناع إنّما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد. وذلك لا يندفع إلّا بتعدّد المتعلّق، بحيث يُعَدُّ في الواقع أمرين، هذا مأمور به وذلك منهيّ عنه. ومن البيّن أنَّ التعدّد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعاً؛ فالصلاة في الدار المغصوبة، وإن تعدّدت فيها جهةُ الأمر والنهي، لكن المتعلّق الذي هو الكون متّحد؛ فلو صحّت، لكان مأموراً به ـ من حيث انّه أحد الأجزاء المأمور بها للصلاة وجزء الجزء جزء والأمر بالمركّب أمر باجزائه ـ ومنهيّاً عنه، باعتبار أنّه بعينه الكون في الدار المغصوبة، فيجتمع فيه الأمر والنهي وهو متّحدٌ. وقد بيّنا امتناعه؛ فتعيّن بطلانها.

احتجّ المخالفُ بوجهين، الأوّل: أنّ السيّد إذا أمر عبده بخياطة ثوب، ونهاه عن الكون في مكان مخصوص، ثمّ خاطه في ذلك المكان، فانّا نقطع بأنّه مطيعٌ عاص لجهتي الأمر بالخياطة والنهي عن الكون.

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

والجوابُ عن الأوّل: أنّ الظاهر في المثال المذكور إرادة تحصيل خياطة الثوب بأيّ وجه اتّفق. سلّمنا، لكن المتعلّق فيه مختلف، فانّ الكون ليس جزءً من مفهوم الخياطة، بخلاف الصلاة. سلّمنا، لكن نمنع

كونه مطيعاً والحال هذه. ودعوى حصول القطع بذلك في حيّز المنع، حيث لا يعلم إرادة الخياطة كيف ما اتّفقت.

وعن الثاني: أنّ مفهوم الغصب، وإن كان مغايراً لحقيقة الصلاة، إلّا أنّ الكون الذي هو جزؤها بعض جزئيّاته؛ إذ هو ممّا يتحقّق به. فاذا أَوجد المكلَّف الغصبَ بهذا الكون، صار متعلّقاً للنهي، ضرورةَ أَنَّ الأحكام إنّما تتعلّق بالكلّيّات باعتبار وجودها [في ضمن الأفراد]، فالفرد الذي يتحقّق به الكلّيُّ هو الذي يتعلّق به الحكم حقيقة. وهكذا يُقالُ في جهة الصلاة، فانّ الكون المأمور به فيها وإن كان كلّيّاً، لكنه إنّما يُرادُ باعتبار الوجود. فمتعلَّق الأمر في الحقيقة إنّما هو الفرد الذي يُوجَد منه، ولو باعتبار الحِصَّة التي في ضمنه من الحقيقة الكلّية، على أبعد الرأيين في وجود الكلّيّ الطبيعيّ.

وكما أنّ الصلاة الكلّيّة تتضمّن كوناً كلّيّاً، فكذلك الصلاة الجزئيّة تتضمّن كوناً جزئيّاً؛ فاذا اختار المكلّفُ إيجاد كلّيّ الصلاة بالجزئيّ المعيّن منها، فقد اختار إيجاد كلّيّ الكون بالجزئي المعيّن منه الحاصل في ضمن الصلاة المعيّنة. وذلك يقتضي تعلّق الأمر به. فيجتمع فيه الأمر والنهي، وهو شيء واحد قطعاً؛

فقوله: «وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما، الخ»، إن أراد به خروجَهما عن الوصف بالصلاة والغصب، فمسلّمٌ، ولا يُجديه؛ إذ لا نزاعَ في اجتماع الجهتين، وتحقّق الاعتبارين؛ وإن أراد أنّهما باقيان على المغايرة والتعدُّد بحسب الواقع والحقيقة، فهو غلط ظاهرٌ ومكابَرَة محضة، لا يرتابُ فيها ذو مُسكة.

وبالجملة فالحكمُ هنا واضح، لا يكاد يلتبِس على من راجع وجدانه، ولم يطلق في ميدان الجدال والعَصَبيَّة عِنانه.

قوله: ﴿الحقّ امتناع توجّه الأمر والنهي ... الخ﴾.

هذه المسألة أيضاً من المسائل المتعلّقة بالأحكام، ولذا ذكرها هناك جماعة من الأعلام فلا ربط لخصوصيّة الأمر والنهي بمحلّ الكلام، وإنّما يناط البحث في المقام باجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد، فترتبط المسألة بمباحث الأوامر والنواهي من جهة كون الوجوب والتحريم مدلولاً للأمر والنهي على نحو غيرها من المقامين المتقدّمة، فالكلام في جواز اجتماع الوجوب والتحريم بأيّ لفظ وردا، هذا بالنظر إلى الكلام في الجواز العقليّ. وأمّا بالنسبة إلى الفهم العرفيّ الّذي هو أحد المقامين اللذين وقع البحث فيهما فإنّما تقدّم البحث في الظواهر والإطلاقات دون النصوص والتصريحات، وسيجيء الكلام أيضاً في اجتماع سائر الأحكام بعضها مع بعض واجتماع كلّ منها مع كلّ من الوجوب والتحريم ونحن نفصّل القول في جميع ذلك في آخر المسألة إن شاء الله تعالىٰ.

ثمّ نقول: إنّ الأمر والنهي إمّا أن يتعلّقا بشيئين أو بشيء واحد، وعلى الأوّل فإمّا أن يكونا متباينين أو متساويين أو يكون بينهما عموم وخصوص مطلق مع تعلّق النهي بالأخصّ أو الأعمّ أو عموم من وجه، وعلى الأوّل فإمّا أن يكونا متلازمين بحسب الوجود أو متفارقين، أو يكون المأمور به ملازماً للمنهيّ عنه أو بالعكس، وعلى الثاني فإمّا أن يكون تعلّق الأمر والنهي من جهة واحدة أو من جهتين، والجهتان إمّا أن تكونا تعليليّتين أو تقييديّتين، أو يكون الجهة المأخوذة في المأمور به تقييديّة والأُخرى تعليليّة أو بالعكس، ثمّ إنّ الجهتين إمّا أن تكونا متباينتين أو متساويتين أو يكون بينهما عموم مطلق أو من وجه، وعلى فرض التباين يجري فيهما. والتلازم من الجانبين أو من جانب واحد. والتفارق حسب ما مرّ. ثمّ إنّ الوحدة الملحوظة في متعلّق الأمر والنهي إمّا أن تكون شخصيّة أو نوعيّة أو جنسيّة. والوجوب والتحريم المتعلّقتين بالشيء الواحد أو الشيئين إمّا أن يكونا نفسيّين أو غيريّين أو الوجوب نفسيّاً والحرمة غيريّاً أو بالعكس، وإمّا أن يكونا أصليّين أو تبعيّين أو الوجوب أصليّاً والحرمة تبعيّاً أو بالعكس، وإمّا أن

يكونا تعيينيّين أو تخييريّين أو الوجوب عينيّاً والحرمة تخييريّاً أو بالعكس، وكذا يجري الكلام بالنسبة إلى العينيّ والكفائيّ.

**فهاهنا مسائل:**

**منها:** ما لا إشكال فيه أصلاً.

**ومنها:** ما يقع فيه الإشكال وإن كان خارجاً عن محلّ البحث في المقام ونحن نشير إلى الحال في جميع ذلك. فمن الصورة الأُولى تعلّق الأمر والنهي بشيئين متباينين متفارقين في الوجود فإنّه لا إشكال في جوازه سواء كانا متعاندين كالصلاة والزنا أو غير متعاندين كالصلاة والنظر إلى الأجنبيّة.

**ومنها:** أن يتعلّقا بأمر واحد جنسيّ بالنظر إلى قيدين منوّعين له كعبادة الله تعالى وعبادة الصنم وهذا ممّا لا خلاف في جوازه ومرجعه إلى الصورة الأُولى.

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

**ومنها:** توجيه الأمرين إلى شيء واحد شخصيّ من جهة واحدة، ولا إشكال في المنع منه، كما سيشير إليه المصنّف رحمه الله، وكذا الحال إلى واحد نوعي أو جنسي من جهة واحدة فإنّ مآله إلى التوجيه إلى الواحد الشخصي.

**ومنها:** تعلّقهما بشيئين متساويين ولا تأمّل أيضاً في المنع منه، فإنّ ما يجب على المكلّف بحسب الخارج المتعلّق هو إيجاد المأمور به وترك المنهيّ عنه، والمفروض اتّحادهما بحسب الوجود فيتّحد متعلّق الطلبين مضافاً إلى عدم إمكان الخروج عن عهدة التكليفين.

**ومنها:** أن يكون بين متعلّقهما عموم مطلق مع تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد من جهتين متلازمتين.

ومنها: تعلّقهما بشيء واحد شخصي أو نوعي أو جنسي من جهتين متلازمتين وإن كانت الجهتان مميّزتين لمتعلّق الأمر والنهي، إذ عدم الانفكاك بينهما في الوجود يقضي بامتناع الخروج عن عهدة التكليفين، فيكون توجيه الخطابين إلى المكلّف من قبيل التكليف بالمحال، إذ لا فرق في استحالة التكليف بالمحال بين التكليف الواحد والتكاليف العديدة. ومنه يظهر الحال في امتناع تعلّقهما بشيء واحد من جهتين مع ملازمة جهة الأمر لجهة النهي لا لاستحالة الخروج عن عهدة التكليفين ـ كما أشرنا إليه ـ وكذا الحال في تعلّقهما بشيئين متلازمين أو ما يلازم المأمور به منهما للمنهيّ عنه.

ومنها: تعلّقهما بشيء واحد من جهتين تعليليّتين وإن أمكن تفارق الجهتين، فإنّ تعدّد العلّة لا يقضي باختلاف المتعلّق، فلا فرق إذن بين الواحد الشخصي وغيره.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من المنع ظاهر بالنسبة إلى الوجوب العيني التعييني سواء كان نفسيّاً أو غيريّاً أصليّاً أو تبعيّاً، نعم لو كان وجوبه مشروطاً بحصول الحرام المفروض فيما إذا تعدّد المتعلّق فلا مانع ـ حسب ما مرّت الإشارة إليه ـ.

وأمّا بالنسبة إلى الوجوب التخييري أو الكفائي فقد يقع فيه الإشكال، سيّما فيما إذا كان الوجوب تبعيّاً أو غيريّاً أو هما معاً خصوصاً إذا كان التحريم كذلك أيضاً، والحقّ فيه أيضاً المنع، كما سنفصّل القول فيه إن شاء الله تعالى. وبعض الصور المذكورة هو موضوع البحث في المقام ـ على ما ذكره جماعة من الأعلام ـ وستعرف حقيقة الحال فيه. هذا وبقيّة الوجوه المذكورة ممّا يقع الكلام في جوازها ومنعها. ونحن بعد ما نفصّل القول في المسألة نبيّن الحال في كلّ من الوجوه المذكورة إن شاء الله تعالى.

قوله: ﴿الوحدة قد يكون بالجنس ... الخ﴾.

المراد بالجنس هنا يعمّ النوع كما هو المتداول بين علماء المنقول ويشير إليه مقابلته بالوحدة الشخصية.

قوله: ﴿وربما منعه مانع لكنّه شديد الضعف ... الخ﴾.

الظاهر أنّه مبنيّ على القول بكون حسن الأفعال وقبحها ذاتيّاً لها غير منفكّ عنها ـ حسب ما عزي إلى قدماء المعتزلة ـ لا بحسب الوجوه والاعتبارات، فاذا ثبت الحسن أو القبح لطبيعة في ضمن بعض الأفراد كان منوطاً بنفس الذات ـ أعني الطبيعة النوعيّة ـ فلا يمكن انفكاكه عنها بالعوارض المصنّفة أو المشخّصة، لأنّ ما بالذات لا يزول بالغير، ومنه يعرف اختصاص المنع بالوحدة النوعيّة ولا يجري في غيرها، لكن المبنى المذكور ضعيف جدّاً، فإنّ التحسين والتقبيح العقليّين يدور غالباً مدار الوجوه والاعتبارات، كما سيجيء الكلام فيه مفصّلاً إن شاء الله تعالى، ومع الغضّ عن ذلك وتسليم كونهما ذاتيّين للأفعال فليس الأمر والنهي دائراً مدار ذلك قطعاً، لوجوب الأمر بأقلّ القبيحين حينئذٍ عند دوران الأمر بينهما، فأيّ مانع إذاً من أن يكون بعض أصناف الطبيعة المنهيّ عنها مأموراً به؟ فيرتفع النهي بالنسبة إليه لدوران الأمر بين ارتكاب القبح الحاصل فيه وما هو أقبح منه وإن لم نقل حينئذٍ بانقلاب القبيح حسناً فتأمّل.

قوله: ﴿ومنعه بعض المجيزين لذلك نظراً إلى أنّه ... الخ﴾ يمكن أن يقرّر كونه تكليفاً محالاً لا تكليفاً بالمحال من وجوه:

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

ويدفعه: أنّ مفاد الوجوب ليس إلّا مطلوبية الفعل على سبيل الحتم كما أنّ مفاد الحرمة هو مطلوبية الترك على الوجه المذكور، ومن البيّن أنّه لا منافاة بين الطلبين من حيث أنفسهما، واستلزام مطلوبيّة الفعل لجوازه بحسب الواقع

ومطلوبيّة الترك كذلك أوّل المسألة، والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول به.

**ثانيها:** أنّ إيجاب الشارع للفعل يفيد حسنه ونهيه عنه يفيد قبحه، فيلزم من اجتماع الأمر والنهي كذلك اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو جمع بين الضدّين.

ويضعفه: أنّه إنّما يتمّ عند العدليّة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليّين.

وأمّا الأشاعرة المجوّزون للتكليف بالمحال فلا يقولون به، وليس مفاد الحسن عندهم إلّا ما تعلّق به أمر الشارع والقبيح إلّا ما تعلّق به نهيه، ولا يتفرّع على أمره ونهيه تعالى حسن عقلي للفعل ولا قبح كذلك، فإنّه كما ينكر الحسن والقبح العقليّين مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه كذا ينكرهما بعد تعلّق الأمر والنهي أيضاً، بل ينكر ذلك ولو على فرض تسليمه للأوّل، حيث إنّه يمنع وجوب شكر المنعم الحقيقي على فرض تسليم الحسن والقبح العقليّين، فلا يحصل للفعل من تعلّق أمر الشارع به إلّا كونه مأموراً به ولا من تعلّق النهي به سوى كونه منهيّاً عنه، وهو مفاد الحسن والقبح الشرعيّين عنده. ومن البيّن أنّه لا تضادّ بين الأمرين المذكورين بحسب أنفسهما ليلتزم القائل بجواز التكليف بالمحال بالمنع منه.

نعم لا يمكن ذلك عند العدليّة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليّين.

**ثالثها:** أنّ اجتماع الأمر والنهي يقتضي اجتماع الضدين بالنظر إلى الآمر فإنّ الآمر مريد للفعل كما أنّ الناهي مريد للترك، واجتماع الإرادتين بالنسبة إلى شيء واحد في زمان واحد اجتماع للضدّين.

ويدفعه: أنّه إنّما يتمّ إذا قلنا باشتمال الأمر والنهي على إرادة الفعل والترك وليس الحال كذلك عند القائل المذكور، إذ ليس الأمر والنهي عندهم إلّا نوعين من الطلب، والطلب عندهم يغاير الإرادة النفسيّة، إذ ليس الطلب عندهم إلّا نفس الاقتضاء الإنشائي الحاصل بالأمر والنهي دون الإرادة النفسيّة الحاصلة مع قطع النظر عن الأمر والنهي، وقد مرّ بيان ذلك في مقامات عديدة. هذا على مذهب هؤلاء الجماعة. وقد عرفت أنّ التحقيق عندنا اتّحاد الطلب والإرادة الفعليّة

التشريعيّة الحاصلة بإنشاء الصيغة وإثبات التضادّ بين هاتين الإرادتين محلّ نظر، إلّا على قواعد العدليّة من ثبوت التحسين والتقبيح العقليّين. فظهر ممّا قرّرنا أنّه لا مانع من اجتماع الحكمين المذكورين في شيء واحد من جهة واحدة على قواعد الأشاعرة. فالّذي ينبغي أن يقال به على أُصولهم هو الجواز، فما عزي إلى جماعة منهم من القول بالمنع غير متّجه على أُصولهم. وأمّا على أُصول العدليّة فلا يجوز ذلك مع قطع النظر عن امتناع التكليف بالمحال عندهم، لكونه حينئذٍ تكليفاً محالاً حسب ما قرّر من الوجهين الأوّلين، إذ لا مجال للمناقشة فيهما على أُصول الجماعة، نعم لا يتمّ الوجه الآخر على أُصولهم أيضاً إلّا مع القول باتّحاد الطلب والإرادة النفسيّة، كما هو ظاهر من كلامهم كما مرّ، إلّا أنّه موهون بما فصّلنا القول فيه في محلّه.

قوله: ﴿لأنّ معناه الحكم بأنّ الفعل يجوز ... الخ﴾.

كأنّه إشارة إلى الوجه الأوّل وهو اجتماع الجواز وعدمه في شيء واحد فإنّ حكم الشارع بالجواز وعدمه في شيء واحد يقتضي ثبوتهما بحسب الواقع لعدم جواز الكذب عليه تعالى فيلزم الجمع بين الضدّين.

وأنت خبير: بأنّه بعد تسليم إرجاع الأمر والنهي إلى الحكمين الخبريّين أنّهم لا يثبتون الكذب عليه تعالى بناءاً على أُصولهم، فلا يقتضي حكمه بثبوت الضدّين وجودهما بحسب الواقع ليلزم المحال. وقد يقال: إنّ المراد لزوم حكمنا بثبوت الجواز وعدمه يعني أنّ اللازم من اجتماع الأمر والنهي ثبوت المتنافيين ـ حسب ما أشرنا إليه ـ فينطبق على الوجه الأوّل وقد عرفت ما فيه.

قوله: ﴿فهو محلّ البحث في المقام﴾.

لايخفى أنّه لا فرق في ذلك بين تعلّقهما بواحد شخصي أو كلّي إذا لم يكن هناك ما يميّز مورد الأمر عن مورد النهي بأن يجعلهما شيئين، ومرجع ذلك إلى الواحد بالشخص كما مرّت الإشارة إلى نظيره.

ثمّ إنّ المختار عند جماعة من المتأخّرين في تحرير مورد النزاع ـ حسب

ما يستفاد من الدليل الآتي ـ أنّ البحث في تعلّق الأمر والنهي بكلّيين يكون النسبة بينهما عموماً من وجه وأنّ ذلك هل يقتضي تقييد أحدهما بالآخر؟ فيكون المأمور به والمنهيّ عنه غير مورد الاجتماع، أو أنّه لا حاجة إلى الالتزام بالتقييد؟ بل يؤخذ بمقتضى الإطلاقين غاية الأمر اجتماع المأمور به والمنهيّ عنه في مورد اجتماع الطبيعتين.

وأمّا توارد الأمر والنهي على خصوص الفرد فلا يصحّ ولو تعدّدت جهتا الأمر والنهي، إذ بعد فرض تعلّقهما بخصوص الشخص لا يجدي تعدّد الجهة، ولذا نصّ بعضهم بابتناء النزاع في المقام على تعلّق الأمر والنهي بالطبائع أو الأفراد فيقال بالجواز على الأوّل ويتعيّن المنع على الثاني.

فعلى هذا يشكل الحال فيما قرّره المصنّف في بيان محلّ النزاع، إلّا أنّ ما ذكره موجود في كلام جماعة من الأُصوليّين منهم العلّامة في النهاية والقاضي عبد الوهّاب في جمع الجوامع والزركشي في شرحه والآمدي والحاجبي والعضدي حيث حرّروا محلّ النزاع على الوجه المذكور، ويمكن الجمع بين الوجهين وإرجاع أحدهما الى الآخر، بأن يقال: إنّ المقصود من تعلّق الأمر والنهي بالواحد الشخصي من جهتين هو تعلّق التكليفين المفروضين بالفرد بملاحظة الجهتين الحاصلتين فيه، فيكون المطلوب بالذات فعلاً أو تركاً هو نفس الجهتين، ويكون الفرد مطلوباً كذلك تبعاً بملاحظة حصول الجهة المفروضة فيه وانطباقها عليه سراية من الجهة المفروضة إلى الفرد. وهذا بعينه مقصود الجماعة من المتأخّرين من تقرير النزاع في بقاء إطلاق التكليفين عند تعلّقهما بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه، لاجتماع الأمر والنهي حينئذٍ في الفرد الّذي يكون مصداقاً للطبيعتين من الجهتين المفروضتين. فإن شئت قلت: إنّه هل يجوز تعلّق الأمر والنهي بالفرد الواحد من جهة تعلّقه بالجهتين الحاصلتين فيهما ـ أعني الطبيعتين المفروضتين ـ أولا؟ وإن شئت قلت: إنّه لو تعلّق الأمر بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه فهل يبقيان على إطلاقهما ليكون المكلّف آتياً بالمأمور به والمنهيّ

عنه معاً في مورد الاجتماع أولا؟ ويبقى الفرق بين ظاهر التعبيرين المذكورين في أُمور:

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

ثانيها: أنّ التعبير المذكور يعمّ ما إذا تعلّق الأمر والنهي المعيّنين بالفرد من جهتين حاصلتين فيه، والظاهر أنّه لا كلام في المنع منه بناءاً على امتناع التكليف بالمحال، ولابدّ من حمل كلامهم على غير هذه الصورة، كما هو صريح ما ذكره من أنّ الاجتماع من سوء اختيار المكلّف، بل الظاهر أنّ مرادهم من تعلّق الأمر والنهي بالفرد تعلّقهما به من جهة الطبيعة سواء قلنا بتعلّق الأوامر حقيقة بالطبائع أو الأفراد، لا ما إذا فرض تعلّقهما صريحاً بخصوص الفرد فلا فرق بين التعبيرين المذكورين في ذلك.

ثالثها: أنّ التعبير المذكور يعمّ ما لو كانت النسبة بين الجهتين العموم المطلق أو من جهة بل التساوي أيضاً وما إذا كانت الجهتان متلازمتين أو كانت جهة الأمر ملازمة لجهة النهي أو بالعكس، ولا ريب في خروج صورة التساوي والتلازم وملازمة جهة الأمر لجهة النهي عن محلّ الكلام، لوضوح امتناعه بناءاً على استحالة التكليف بالمحال ـ كما مرّت الإشارة إليه ـ وأمّا العموم المطلق فالّذي يقتضيه كلام الحاجبي ظاهراً والعضدي والأبهري والزركشي والاصفهاني على ما نقل الكرماني من كلامه في جواب القاضي هو خروجه عن محلّ البحث. والظاهر ممّا نقل عن القطب نسبته إلى الجمهور. وصرّح الفاضل الشيرازي بدخوله في محلّ البحث واعترض على العضدي في قوله بتخصيص الدعوى وهو الظاهر من جمال المحقّقين وغيره. والأظهر خروجه عن محلّ البحث حسب ما ذكره الجماعة المذكورة ـ ويستفاد من فحاوى كلماتهم عند تحرير الأدلّة مضافاً إلى أنّ العرف أقوى شاهد هناك على التقييد، إذ حمل المطلق على المقيّد حينئذٍ ممّا لا مجال للريب فيه فلا فائدة في البحث عنه في المقام وإن كان ما ذكروه من الوجه

العقلي جارياً في العموم المطلق أيضاً على بعض الوجوه كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله تعالى. فالظاهر تنزيل إطلاق المصنّف وغيره على ذلك. ثمّ إنّ ما ذكرناه من جريان الكلام المذكور في العموم المطلق إنّما هو فيما إذا تعلّق الأمر بالأعمّ والنهي بالأخصّ، وأمّا صورة العكس فلا مجال للكلام فيه حسب ما مرّ.

نعم لو كان الأمر أو النهي حينئذٍ تخييريّاً فربما يقع الكلام فيه وسيجيء الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: إذا انحصر الفرد في المحرّم يجيء على ظاهر التعبيرين المذكورين إدراجه في محلّ البحث، لتعلّق الأمر والنهي بطبيعتين يكون النسبة بينهما هو العموم من وجه، ومن الظاهر أنّ بقاء التكليفين حينئذٍ ليس إلّا تكليفاً بالمحال.

قلت: قد عرفت خروج الجهتين المتلازمتين عن محلّ النزاع وقد نصّ عليه بعضهم أيضاً، والجهتان المفروضتان وإن أمكن انفكاك إحداهما عن الأُخرى في نفسهما إلّا أنّه لا يمكن الانفكاك بينهما بالعارض. ومن البيّن أنّ المخرج عن محلّ البحث هو الأعمّ من الوجهين لاتّحاد العلّة الباعثة عليه.

قوله: ﴿فمن أحال اجتماعهما أبطلها﴾.

قد يحتمل عدم بطلانها مع استحالة الاجتماع بناءاً على كون الغصب أمراً خارجاً عن الصلاة غير متّحد معها، وإنّما هو متّحد مع الكون الّذي هو من مقدّماتها ـ كما قد يستفاد من كلام بعضهم ـ وهو ضعيف جدّاً. وقد يحتمل البناء على الصحّة من جهة تغليب جانب الأمر كما حكي القول به عن بعض المحقّقين، وأيّد ذلك بما ورد من أنّ للناس من الأرض حقّاً لأجل الصلاة. وفيه أيضا ضعف كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

قوله: ﴿ومن أجازه صحّحها﴾ لا ملازمة بين الأمرين، بل القول بالفصل بينهما مختار غير واحد من أفاضل المتأخّرين، نظراً إلى الإجماعات المحكيّة على بطلان الصلاة في الدار المغصوبة مطلقاً، المعتضدة بظاهر بعض الروايات المأثورة، وكان بناء الحكم فيها على هذه المسألة حسب ما ذكره كان معروفاً

منهم، حيث إنّ الأصحاب حكموا بالبطلان من الجهة المذكورة كما يقتضيه تعليلاتهم حسب ما أشرنا إليه وأكثر العامّة حكموا بالصحّة نظراً إلى بنائهم على الجواز.

قوله: ﴿لنا أنّ الأمر ... الخ﴾.

أقول يمكن الاحتجاج لما صرنا إليه من المنع بوجوه:

**أحدها:** أنّ متعلّق الوجوب والتحريم هو إيجاد الفعل وترك إيجاده لا نفس الطبيعة من حيث هي، والطبيعتان المفروضتان متّحدتان بحسب الوجود في المقام، فيتّحد متعلّق الوجوب والتحريم، وحيث إنّ الحكمين المذكورين متضادّان يستحيل اجتماعهما في شيء واحد ويستحيل من الحكيم إنشاءه لهما. والمقدّمة الأخيرة ظاهرة على أُصولنا، غنيّة عن البيان. وإنّما الكلام في المقدّمتين الأُوليين أمّا المقدّمة الأُولى فيدلّ عليها أُمور:

منها: أنّ متعلّق الطلب في الأمر هو إيجاد الفعل ومتعلّقه في النهي عدم إيجاده كما عرفت من كون المطلوب بالنهي هو العدم والمضاف إليه للعدم هو الوجود في الحقيقة وإن أُضيف إلى نفس الماهيّة في الظاهر.

فإن قلت: إنّ متعلّق الأوامر والنواهي إنّما هو الطبائع المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء ـ كما مرّ مراراً ـ حسب ما يظهر من الرجوع إلى التبادر، ويومئ إليه كون الأفعال مشتقّة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين الموضوعة بإزاء الطبيعة المطلقة ـ كما نصّوا عليه ـ والطبيعتان المفروضتان شيئان متغايران.

غاية الأمر إيجاد المكلّف ايّاهما في مصداق واحد وليس خصوص المصداق متعلّقاً للتكليف ليلزم اجتماع المتنافيين، بل محلّ الحكمين نفس الطبيعتين وقد اختار المكلّف بسوء اختياره إيجادهما بوجود واحد وفي ضمن مصداق واحد.

قلت: إنّ متعلّق الأمر والنهي وإن كان نفس الطبيعة المطلقة ـ حسب ما ذكر ـ إلّا أنّ متعلّق الطلب في الأمر هو إيجاد تلك الطبيعة، كما أنّ متعلّقه في النهي عدم إيجاده، فمفاد هيئة الأمر هو طلب الإيجاد، كما أنّ مفاد هيئة النهي بضميمة حرف

النهي هو طلب عدم الإيجاد، ومفاد المادّة المعروضة لهما هو نفس الطبيعة وملاحظة التبادر أقوى شاهد على ذلك. وقد يقال: إنّ معنى الوجود والإيجاد مأخوذ في المصادر، ألا ترى أنّ ضرب ويضرب يفيد الحكم بإيجاد الضرب في الماضي أو المستقبل. وفيه: أنّ دلالة الجمل على الوجود إنّما هي من جهة اشتمالها على النسبة، فإنّ مناط النسبة الإيجابيّة هو الوجود، كما أنّ مناط النسبة السلبيّة هو سلب الوجود، وتلك النسبة في الإخبارات خبريّة وفي الإنشاءات إنشائيّة حاصلة باستعمال الصيغة في معناها، ومفاد ذلك في المقام إيجاد الطلب لا إيجاد المطلوب، فلا دلالة في نفس المبدأ على الوجود، وإنّما يستفاد كون الطلب متعلّقاً بالوجود من جهة الوضع الهيئي ـ حسب ما ذكرنا ـ فكون متعلّق الأمر والنهي نفس الطبيعة المطلقة لا ينافي كون متعلّق الطلب هو الإيجاد وعدم الإيجاد كما هو المدّعى.

ومنها: أنّ الأحكام الشرعيّة من الوجوب والندب والحرمة وغيرها إنّما يتعلّق بالماهيّات مقيساً إلى الوجود الخارجي، فإنّ الوجوب رجحان إيجاد الماهيّة على عدمه رجحاناً مانعاً من النقيض، والحرمة بالعكس وهكذا، إذ لا يعقل اتّصاف الماهيّة مع قطع النظر عن الوجود بشيء من الأحكام الشرعيّة. فظهر بذلك أنّ متعلّق الرجحان والمرجوحيّة هو الوجود دون نفس الماهيّة.

ومنها: أنّ الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام الشرعيّة من عوارض الوجود الخارجي لأفعال المكلّفين دون الوجود الذهني ولا نفس الماهيّة، ضرورة أنّه لا يتّصف بالوجوب وأخواته إلّا فعل المكلّف بحسب الخارج فعلاً أو تقديراً، إذ من الواضح أنّ تصوّر فعله لا يتّصف بالوجوب حتّى يكون من عوارض الماهيّة أو من عوارض الوجود الذهني، وإذا كانت الأحكام المذكورة من عوارض الوجود الخارجي كان المتّصف بها إمّا نفس الوجود الخارجي أو الماهيّة الموجودة بذلك الوجود، وعلى التقديرين يتمّ المقصود.

وأمّا المقدّمة الثانية: فلأنّ المفروض اتّحاد الطبيعتين المفروضتين في

المصداق وهو لا يكون إلّا مع اتّحادهما في الوجود، إذ مع تعدّدهما وتميّزهما بحسب الخارج كلّيّاً لا تكون النسبة بينهما إلّا تبايناً كلّيّاً لا عموماً من وجه. كما هو المفروض في محلّ البحث.

فإن قلت: كيف يصحّ القول باتّحادهما بحسب الوجود مع أنّ المفروض كون النسبة بين الكلّيّين عموماً من وجه وقد تقرّر في محلّه استحالة اتّحاد الكلّيّين المفروضين بحسب الوجود ليؤول الأمر في تركيبهما إلى الوحدة الحقيقيّة، بل لا يمكن اتّحاد الكلّيّين بحسب الوجود إلّا إذا كان بينهما عموم مطلق ليكون أحدهما جنساً والآخر فصلاً، وأمّا غيرهما فهما متغايران بحسب الوجود عند التحقيق قطعاً وإن اتّحدا اتّحاداً عرضيّاً ويعدّان بحسب العرف واحد، كما هو المفروض في محلّ البحث، فإنّ هذا الوجه من الاتّحاد غير مانع من تعدّدها بحسب الواقع، وهو كافٍ في تغاير الموضوعين.

قلت: فيه أوّلاً: أنّ ما ذكر إنّما يتمّ بالنسبة إلى الماهيّات المتأصّلة في الخارج بحيث يكون ما يحاذيها موجوداً في الخارج، وأمّا الأُمور الاعتباريّة المنتزعة من الوجود الخارجي ممّا لا يكون الموجود المتأصّل في الخارج إلّا ما ينتزع منها ويكون وجودها الخارجي بوجود ما ينتزع منها فلا نسلّم ذلك، إذ يمكن اتّحادها في الوجود الخارجي أيضاً من جهة اتّحاد وجود ما ينتزع منها، وحينئذٍ فيكون ذلك الوجود الواحد واجباً محرّماً من الجهتين المفروضتين فيهما.

وثانياً: بعد تسليم تعدّد الأمرين المذكورين خارجاً بحسب الواقع وتغايرهما في الوجود فلا شكّ في اتّحادهما أيضاً بحسب الواقع من وجه، ولذا يصحّ حمل أحدهما على الآخر ويكون النسبة بينهما عموماً من وجه من تلك الجهة، فهناك جهة اتّحاد بين الأمرين المذكورين وجهة مغايرة بينهما، والنسبة بين الكلّيّين المفروضين بالملاحظة الأُولى عموم من وجه، لتصادقهما على مصداق واحد، وبالاعتبار الثاني مباينة كلّية فإن كان تعلّق الحكمين المذكورين بهما بالملاحظة الثانية فلا مانع منه، وهو حينئذٍ خارج عن محلّ النزاع، إذ ليس حينئذٍ بين مورد

الحكمين عموم من وجه، بل هي مباينة كلّية، وإن كان تعلّقهما بالملاحظة الأُولى كما هو المفروض في موضع النزاع لم يجر ذلك، لاتّحادهما إذاً في مورد الاجتماع نظراً إلى الوجه المذكور، ويكون الأمر والنهي متعلّقين بهما من حيث كونهما متّحدين في الوجود ـ حسب ما قرّرنا ـ وسيجيء لهذا مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

**ثانيها:** أنّ الأحكام الشرعيّة إنّما يتعلّق بالماهيّات من حيث حصولها في ضمن أفرادها فالحكم على الماهيّة حينئذٍ إنّما يرجع إلى الحكم على أفرادها، كما نصّوا عليه في تقرير دليل الحكمة لإرجاع المفرد المحلّى باللام إلى العموم، فصرّحوا بأنّ الطبيعة من حيث هي لا يصحّ أن يراد من المفرد المعرّف إذا تعلّق به أحد الأحكام الشرعيّة، كيف! ومن المقرّر أنّ القضية الطبيعية غير معتبرة في شيء من العلوم، إذ المقصود منها معرفة حال ما وجد أو يوجد في الخارج، ولا يستفاد من القضيّة الطبيعيّة حال الطبيعة في الخارج أصلاً ولو على سبيل الجزئيّة، ولذا لم يتوهّم أحد إرجاع القضيّة الطبيعيّة إلى الجزئيّة كما أرجعوا المهملة إليها، وليس المقصود بذلك تعلّق الأحكام بخصوص الأفراد ابتداءاً، بل المدّعى تعلّق الحكم بنفس الطبيعة من حيث حصولها في ضمن أفرادها، وهناك فرق بين لحاظ الأفراد ابتداءاً وإناطة الحكم بها ـ كما يقول القائل بتعلّق الأوامر بالأفراد ـ وبين إناطة الحكم بالطبيعة من حيث حصولها في ضمن الأفراد، كما في تعريف الجنس في نحو قولك: البيع حلال، فإنّ المراد به تعريف الطبيعة على ما هو ظاهر اللفظ. لكن لا من حيث هي بل من حيث حصولها في ضمن الأفراد واتّحادها بها، وانّما يتعلّق الحكم المذكور بها من تلك الجهة فهو في الحقيقة قضيّة مهملة إلّا أنّه يرجع إلى العموم بملاحظة الحكمة، وليس المراد بتعريف الجنس في الغالب إلّا ذلك دون ما يكون المراد به تعريف نفس الطبيعة من حيث هي، كما في القضيّة الطبيعيّة في نحو «الرجل خير من المرأة» فإنّ ذلك لا يفيد إلّا حكم تلك الجهة من غير أن يفيد حكم الأفراد، إلّا أنّ ذلك غير متداول في المخاطبات العرفيّة أيضاً، بل الملحوظ

عندهم في الغالب بيان حكم الأفراد. وسيجيء تفصيل القول في ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى.

إذا تمهّد ذلك، فنقول: إنّ كلاًّ من الماهيّتين المفروضتين إن تعلّق به الأمر والنهي من حيث حصوله في ضمن جميع الأفراد كما هو ظاهر الإطلاق، وإن كان تعلّق الأمر به في ضمن أيّ فرد منه على سبيل العموم البدلي والتخييري بين الأفراد وتعلّق النهي به من حيث حصوله في ضمن كلّ منها على سبيل التعيين والعموم الاستغراقي، أمكن القول بما ذكر من حصول الامتثال من جهة والعصيان من أُخرى لو أتى بمورد الاجتماع. إلّا انّه لا مجال للقول به، لاتّحاد الكلّيّين حينئذٍ في المصداق، فيلزم أن يكون ذلك الفرد الواحد مطلوباً فعله وتركه معاً وهو جمع بين المتنافيين، فلابدّ إذاً من التزام عدم شمول الأمر أو النهي للفرد المفروض وهو المدّعى. نعم، لو صحّ القول بثبوت الأحكام لنفس الطبائع من حيث هي حتّى يكون القضايا المستفادة من الشريعة قضايا طبيعيّة لم يكن هناك مانع من اجتماع الطبيعة المطلوبة مع المبغوضة ولم يقض ذلك بارتكاب التقييد في شيء من الجانبين، ولا يلزم منه اجتماع المتنافيين في الفرد، لما تقرّر من عدم استفادة حكم الأفراد من القضايا الطبيعيّة أصلاً، فقد يكون حكم الفرد المفروض حكماً ثالثاً غير كلّ من الحكمين المفروضين، وقد يثبت له إذاً أحد الحكمين دون الآخر ـ كما إذا رجّح الشارع حينئذٍ جانب التحريم فحكم بحرمة الفرد ـ فإنّه لا ينافي وجوب الطبيعة على الوجه المفروض أصلاً، بل ولا حكمه بوجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة المفروضة في ضمنه، فإنّ ثبوت شيء لشيء من جهة لا يستلزم ثبوته له في الواقع حتّى ينافي ثبوت التحريم له، ألا ترى أنّ خيريّة طبيعة الرجل من طبيعة المرأة لا ينافي خيريّة كلّ من أفراد المرأة من كلّ من أفراد الرجل؟

غاية الأمر أن يكون كلّ من أفراد الرجل من حيث كونه رجلاً خيراً من كلّ من أفراد المرأة من حيث كونه مرأة، وهو لا يستلزم خيريّته منه بالنظر إلى الواقع، فالقول باجتماع الأمر والنهي على الوجه المذكور ممّا لا مانع فيه أصلا. إلّا أنّك قد

عرفت أنّه لا مجال لتوهّم تعلّق الأحكام الشرعيّة بالطبائع على الوجه المذكور. وربما يستفاد من كلام جماعة من المجيزين للاجتماع توهّم كون المسألة من قبيل المذكور، وهو بمكان من الضعف. وسيجيء زيادة بيان لذلك إن شاء الله تعالى.

**ثالثها:** أنّ الأمر إذا تعلّق بطبيعة فإن كانت تلك الطبيعة على إطلاقها متعلّقة للأمر من غير أن يكون تعلّق الأمر بها مقيّداً بقيد قضى ذلك في حكم العقل بوجوب كلّ واحد من أفرادها على سبيل التخيير، ضرورة انطباق الواجب عليه وأدائها به، وإذا تعلّق النهي بعبادة على الوجه المذكور قضى بالمنع من كلّ واحد من أفرادها على سبيل الاستغراق أو العموم ـ حسب ما عرفت ـ وحينئذٍ فنقول: إنّ الأمر والنهي المتعلّقين بالطبيعتين المفروضتين إن قيّد أحدهما بالآخر فهو المدّعى، إذ لا اجتماع حينئذٍ، وإن بقيا على إطلاقهما كما هو مقصود الخصم لزم أن يكون الفرد الّذي يجتمع فيه الطبيعتان واجباً محرّماً معاً.

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

فإن قلت: إنّ الأمر والنهي إنّما يتعلّقان بالطبيعة دون الأفراد فيكون خصوصيّة الأفراد مقدّمة لأداء الواجب ـ أعني الطبيعة ـ فلا يشملها الأمر المتعلّق بالفعل، غاية الأمر أن تكون واجبة من باب المقدّمة إن قلنا بوجوبها، وهو في محلّ المنع، فلا اجتماع هناك للوجوب والتحريم.

قلت: ولو سلّم ذلك فأقصى الأمر حينئذٍ اجتماع الوجوب والتحريم في المقدّمة، فلا مانع ـ كما مرّت الإشارة إليه في كلام المصنّف ـ حيث قال: إنّ الوجوب فيها ليس على حدّ غيرها من الواجبات ... الخ ولو سلّم المنع منه فغاية الأمر أن تكون خصوصيّة الفرد محرّمة محضة لا واجباً، وهو لا ينافي وجوب أصل الطبيعة كما هو المدّعى، إذ تحريم المقدّمة يجامع وجوب ذيها مع عدم انحصارها في الحرام كما هو المفروض في المقام، فغاية الأمر أن تكون المقدّمة المحرّمة مسقطة للواجب كما هو الحال في قطع المسافة إلى الحجّ على الوجه

المحرّم، فإنّه يسقط الواجب بالإتيان به على الوجه المفروض، ويصحّ الإتيان بالحجّ، فكذا في المقام فيكون الإتيان بالخصوصيّة المحرّمة مسقطاً للتكليف بإحدى الخصوصيّات المحلّلة ممّا يتوقف عليها أداء الطبيعة، ويكون الطبيعة الّتي يتوصّل بها إليها واجبة حسنة على نحو الحجّ في المثال المفروض.

قلت: أمّا ما ذكر من منع وجوب المقدّمة فقد عرفت وهنه في محلّه، مضافاً إلى منع كون الخصوصيّة مقدّمة ـ كما سنشير إليه إن شاء الله ـ وأمّا ما ذكر: من اجتماع الواجب الغيري مع الحرمة وإنّه ليس الوجوب هنا على حدّ غيره من أقسام الوجوب. فقد عرفت وهنه، كيف! والقائل بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة إنّما يقول بتنافي مطلق الوجوب والتحريم ـ كما هو مقتضى دليلهم ـ وحينئذٍ فلا فرق في ذلك بين أقسام الوجوب من الوجوب النفسي والغيري والأصلي والتبعي والعيني والتخييري وغيرها.

نعم هنا كلام بالنسبة إلى اجتماع الوجوب والتحريم الغيري ـ وسيجيء الإشارة إليه ـ وأمّا ما ذكر: من كون الحرام حينئذٍ مسقطاً للواجب من غير أن تكون تلك الخصوصيّة واجبة أصلاً.

ففيه أوّلاً: انّ الخصوصيّة متّحدة مع الطبيعة بحسب الخارج، فكيف يعقل كون الخصوصيّة مقدّمة لإيجادها بحسب الخارج مع وضوح قضاء التوقف بمغايرة المتوقّف للمتوقّف عليه في الخارج. وكون الوجوب في أحدهما نفسيّاً وفي الآخر غيريّاً فرع تغاير الموجودين دون ما إذا اتّحدا ـ كما هو الحال في المقام ـ حسب ما فرض من اتّحاد الطبيعتين في المصداق، فغاية الأمر مغايرة الخصوصية للماهيّة في التحليل العقلي وهو لا يقتضي كونها مقدّمة لها في الخارج موصلة إليها، كيف! والوصول إلى الخصوصية المفروضة عين الوصول إلى الطبيعة. فظهر بذلك أنّ دعوى التوقّف الخارجي بينهما غير ظاهرة. وقضيّة اتّحادهما في الوجود وجوب الخصوصيّة بوجوب الطبيعة في الخارج، ضرورة اتّصاف المتّحد مع الواجب بالوجوب، فكيف! يقال بعدم وجوب الخصوصيّة أصلاً.

نعم، غاية ما يقال اختلاف الحيثيّة في الوجوب، فإنّ الخصوصيّة إنّما يجب حينئذٍ، لاتّحادها مع الطبيعة في الخارج لا بملاحظة نفسها بخلاف نفس الطبيعة، وكذا الحال في تحريم الخصوصيّة بالنسبة إلى تحريم الطبيعة، وإذا كان الحال على ما ذكر فكيف يعقل القول بوجوب الطبيعة خاصّة وتحريم الخصوصيّة.

وأمّا ثانياً: فبأنّ تسليم حرمة الفرد والمنع منه من غير أن يتعلّق الوجوب به قاضٍ بعدم تعلّق الأمر بالطبيعة من حيث هي، بل من حيث حصولها في ضمن غير الفرد المذكور، إذ لو كانت الطبيعة مطلوبة على إطلاقها لزمه وجوب الفرد المذكور من حيث انطباق الطبيعة عليها ـ حسب ما ذكرنا ـ فتكون إذاً واجبة قطعاً وهذا خلف.

نعم، غاية الأمر عدم وجوب الخصوصيّة في حدّ نفسها، ولا ينافي ذلك وجوبها من الجهة المذكورة اللازم من تعلّق الأمر بالطبيعة الحاصلة بها إلّا مع التزام التقييد ـ حسب ما ذكرنا ـ فيثبت به ما اخترناه هذا. ولو قيل بعدم اتّحاد الطبيعتين المفروضتين في الوجود اتّجه ما ذكر من إطلاق ثبوت كلّ من الحكمين لكلّ من الطبيعتين، إلّا أنّه لا ربط له بالكلام المذكور. وهو أيضاً مدفوع بما مرّت الإشارة إليه ويأتي توضيح القول فيه إن شاء الله تعالى.

**رابعها:** أنّ ما يجب على المكلّف من الأفعال سواء كان من العبادات أو غيرها لابدّ أن يكون فعله راجحاً بحسب الواقع على تركه رجحاناً مانعاً من النقيض، ولا يمكن اتّصاف شيء من الأفعال بالرجحان على حسب الواقع إلّا إذا كانت جهة رجحانه كذلك خالية عن المعارض أو غالبة على غيرها من الجهات الحاصلة فيه، إذ لولا ذلك لم يكن الفعل الصادر عن المكلّف راجحاً على عدمه، بل قد يكون عدمه راجحاً على وجوده، وما يكون كذلك يستحيل أن يكون مراداً للشارع، مطلوباً حصوله من المكلّف بناءاً على قاعدة التحسين والتقبيح العقليّين.

فإن قلت: إنّ القدر اللازم في حقيقة الواجب على قواعد العدليّة أن تكون حقيقة الفعل وطبيعته ممّا يرجّح وجودها على عدمها رجحاناً مانعاً من النقيض،

فرجحان وجود نفس الطبيعة بملاحظة ذاتها كافٍ في كونها عبادة راجحة، مطلوبة للشارع وإن انضمّ إليها من القيود والخصوصيّات المرجوحة ما يقابل ذلك الرجحان، بل ويزيد عليه بحيث يجعل الفرد الحاصل في الخارج مرجوحاً، راجحاً عدمه على وجوده رجحاناً مانعاً من الوجود، إذ لا ينافي ذلك رجحان نفس الطبيعة المعتبرة في تعلّق الأمر بها.

قلت: إذا كان الأمر على ما ذكر لم يكن الطبيعة الحاصلة في الخارج متّصفة بالرجحان بحسب الواقع، إذ المفروض انضمام القيود الخارجة عنها إليها، الباعثة على مرجوحيّة وجودها، الغالبة على جهة رجحان نفس الطبيعة الحاصلة لها بملاحظة ذاتها، فيزول عنها الرجحان بسبب انضمام دواعي المرجوحيّة إليها، إذ ليس ذلك الرجحان من لوازم ذاتها ليستحيل انفكاكه عنها، بل إنّما يدور مدار الوجوه والاعتبارات الحاصلة لها، وإذا كانت الطبيعة الحاصلة في الخارج خالية عن الرجحان ـ بل ومرجوحة ـ استحال أن تكون مطلوبة للحكيم، مرادة له.

فإن قلت: لاريب حينئذٍ في رجحان نفس الطبيعة الحاصلة في الخارج بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن الخصوصيّات المنضمّة إليها فليس الرجحان مسلوباً عنها بالمرّة حتّى لا يصحّ تعلّق الأمر بها على قواعد العدليّة، أقصى الأمر أن تكون المرجوحيّة الحاصلة للخصوصيّة غالبة على رجحانها بعد ملاحظة المعارضة بين الجهتين، ولا يكون ذلك مانعاً من تعلّق الأمر بنفس الطبيعة، غاية الأمر حصول الجهتين في الفرد، فيكون المكلّف عند اختياره الفرد المذكور مطيعاً عاصياً، من جهتين إتيان بالراجح والمرجوح كذلك، فإنّ مكافئة مرجوحيّة الخصوصيّة لرجحان الطبيعة أو غلبتها عليه لا يرفع رجحان أصل الطبيعة، فالحيثيّتان حاصلتان بحسب الواقع تكون إحداهما مصحّحة للأمر والأُخرى للنهي، فمصادفة جهة المرجوحيّة الحاصلة بسبب الخصوصيّة للرجحان الحاصل بنفس الطبيعة كمصادفة الإتيان بالمحرّم لأداء الواجب مع تعدّد الفعلين بحسب الخارج، فكما لا يمنع ذلك من تعلّق الأمر والنهي بهما فكذا لا يمنع هذا من تعلّق الأمر والنهي بالجهتين إذا تقارنتا في الوجود بسوء اختيار المكلّف.

قلت: رجحان وجود الطبيعة بملاحظة ذاتها لا يستلزم رجحان وجود الطبيعة بحسب الخارج، فإنّ الأوّل قضيّة طبيعيّة لا يقتضي إلّا ثبوت الحكم المذكور في الاعتبار المفروض، كما أنّ خيريّة طبيعة الرجل من طبيعة المرأة لا يستلزم خيريّة أفراد الرجل من أفراد المرأة بحسب الواقع.

غاية الأمر أن يقضي بخيريّة جهة الرجوليّة من جهة الانوثيّة، فثبوت شيء لشيء باعتبار مخصوص لا يقتضي ثبوته له بحسب الواقع، ألا ترى أنّ قولك «الماء بارد» بملاحظة ذاته وطبيعته لا ينافي كونه حارّاً بالعارض بمجاورة النار. فظهر من ذلك أنّ قياس الفعل الواحد على الفعلين بيّن الفساد، لوضوح الفرق بين الأمرين. فتبيّن ممّا قرّرنا: أنّ ثبوت الرجحان للطبيعة على الوجه المذكور لا يفيد إلّا كون الرجحان من شأن الطبيعة الموجودة لا ثبوت الرجحان لها بحسب الواقع، إذ قد يكون في الفرد ما ينافي ذلك.

ومن البيّن: أنّ المعتبر على قواعد العدليّة رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع في تعلّق الأمر به، ومرجوحيّته كذلك في تعلّق النهي، فبعد اجتماع الجهتين المفروضتين في الفرد إمّا أن يتساويا أو يترجّح جانب الأمر أو جانب النهي، وعلى كلّ حال فلا يكون واجباً محرّماً ـ كما هو مختار القائل باجتماع الأمرين ـ.

فإن قلت: انّ ذلك كلّه إنّما يتمّ مع عروض الرجحانيّة والمرجوحيّة المفروضتين لمعروض واحد. وأمّا مع عروض كلّ منهما لشيء واقترانهما في الوجود بالنسبة إلى الفرد المفروض فلا مانع فيه، إذ لا مانع من اتّصاف ذات الشيء مثلاً بالرجحان واتّصاف بعض أعراضه بالمرجوحيّة من غير تدافع بين الأمرين.

قلت: ليس الحال في المقام على الوجه المذكور، إذ المفروض اتّحاد الكلّيّين المفروضين في الوجود وبحسب المصداق. وقد نصّ جماعة بتسليمه من المجوّزين للاجتماع وإنّما قالوا: إنّ ذلك لا يقضي بعدم تمايز الطبيعتين في أنفسهما.

قال بعض الأفاضل منهم: إنّ متعلّق الأمر طبيعة الصلاة ومتعلّق النهي طبيعة

الغصب وقد أوجدهما المكلّف بسوء اختياره في شخص واحد. فإنّ ذلك قاضٍ بتسليمه اتّحاد الطبيعتين في الوجود والمصداق غير أنّه يدّعي أنّ ذلك لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين. وقد نصّ الفاضل المذكور بعد ذلك بأنّه لا ريب في تعدّد الطبيعتين مع اتّحاد الفرد وأنّه لا ينتفي إحدى الحقيقتين في الخارج بحسب اتّحاد الفرد ولم يصيرا شيئاً ثالثاً أيضاً، بل هما متغايرتان في الحقيقة متّحدتان في نظر الحسّ في الخارج.

وأنت خبير: بأنّ اتّحاد الطبيعتين في الوجود لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين لكن يخرجهما عن كونهما شيئين في الخارج، فإذا كان الاتّصاف خارجيّاً لم يفد بيان كونهما حينئذٍ حقيقتين أيضاً في إثبات المقصود. فالاستناد إلى ذلك في دفع الإشكال موهون جدّاً، وكذا ما قد يتخيّل من عدم اتّحاد الطبيعتين في المصداق وتعدّدهما بحسب الوجود بناءاً على ما هو التحقيق عندهم من عدم إمكان اتّحاد الماهيتين اللتين بينهما عموم من وجه بحسب الموجود ـ حسب ما مرّت الإشارة إليه ـ فإنّ ذلك إنّما يتمّ إذا لم يكن بينهما اتّحاد في الخارج أيضاً، وليس في الوجه المذكور ما يفيد خلاف ذلك، فإنّ أقصى ما يستفاد منه عدم اتّحاد الماهيتين بحسب الذات، وأمّا مع اتّحادهما في بعض مراتب الواقع فلا مانع منه، كيف! والاتّحاد بين الشيئين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو حاصل هنا قطعاً، إذ هو المأخوذ في محلّ النزاع. فإنّ حيثيّة تعلّق الأمر والنهي بالطبيعتين هنا إنّما هي بملاحظتهما على وجه يتّحدان في الخارج. ولذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه ـ حسبما قرّر في بيان محلّ النزاع ـ ومع الغضّ عن جميع ذلك فنقول: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو قلنا بكون الحسن والقبح الحاصلين للأفعال مقصوراً على الذاتي المستند إلى ذواتها، وأمّا لو قلنا باستنادهما إلى الوجوه والاعتبارات أيضاً ـ كما هو الحقّ ـ فكون جهة الحسن أو القبح عارضيّاً غير متّحد مع الذات اتّحاداً ذاتيّاً لا يقضي بعدم عروض الحسّ أو القبح للذات من جهتها، بل قضيّة ذلك اتّصاف الذات بالحسن والقبح مع كون الجهة عارضية مغايرة للذات كما هو الحال في

المقام، إذ المفروض حسن الكون الواحد وقبحه من الجهتين المفروضتين، وإن كانت إحدى الجهتين ذاتيّة والأُخرى عرضيّة أو كانتا عرضيّتين فلابدّ من ملاحظة المعادلة أو الترجيح بين الجهتين المذكورتين، فتعدّد الجهتين وتكثّرهما في حدود أنفسهما لا يصحّح اتّصاف الكون الشخصي في المثال المشهور بالحكمين المتضادّين، فإنّ الكون الّذي يجتمع فيه الجهتان المذكورتان إن كان بملاحظة تينك الجهتين ممّا يتساوى وجوده وعدمه لم يتّصف بوجوب ولا تحريم، وإن كان تركه راجحاً على سبيل المنع من النقيض كان محرّماً خاصّة، وإن كان بالعكس كان واجباً خاصّة، واتّصافه فعلاً بهما معاً غير معقول.

نعم يمكن اتّصافه بهما على سبيل الشأنيّة بمعنى اتّصافه بالوجوب بملاحظة الجهة الموجبة خاصّة أو التحريم بملاحظة الجهة المحرّمة من دون ملاحظة لكلّ من الجهتين والمصادفة الحاصلة في البين. فصار المتحصّل أنّ الأمر الحاصل من المكلّف في المقام أمر واحد قطعاً ـ كما يشهد به الضرورة ـ وهو الكون الخاصّ في المثال المفروض، وله حال واحد بحسب الواقع من الحسن والقبح والرجحانيّة والمرجوحيّة بعد ملاحظة ذاته وعوارضه الحاصلة له ـ كما هو قضيّة أُصول العدليّة ـ فكيف! يعقل القول بحصول كلّ من الحكمين المتضادّين في المقام بالنظر إلى كلّ من الجهتين. نعم الممكن حصولهما معاً بملاحظة القضيّة الطبيعيّة المفيدة لشأنيّة ثبوت الحكم المذكور للكون المفروض لولا قيام المانع منه وهو خارج عن محلّ الكلام، إذ قد لا يحصل شيء من الحكمين للفرد المفروض أو يثبت له أحدهما خاصّة من غير أن ينافي ذلك ثبوت كلّ من الحكمين بملاحظة خصوص كلّ من الجهتين مع قطع النظر عن الأُخرى، إذ لا يفيد ذلك سوى شأنيّة ثبوت الحكم المذكور للفرد كما لا يخفى.

قوله: ﴿وتعدّد الجهة غير مجدٍ ... الخ﴾.

أُورد عليه بوجهين:

أحدهما: أنّ ما لا يجدي في المقام هو تعدّد الجهة التعليليّة، إذ المانع هو

اجتماع المتنافيين في موضوع واحد، واختلاف العلّة غير مفيد مع فرض الاجتماع. وأمّا تعدّد الجهة التقييديّة فمجدٍ في ذلك، حيث إنّ ذلك قاضٍ حقيقة بتكثّر الموضوع وتعدّده بحسب الواقع، والظاهر أنّ الحاصل في المقام من قبيل الثاني، فإنّ متعلّق الوجوب وموضوعه في المثال المفروض هو مطلق الكون من حيث هو كون مطلق، ومتعلّق الحرمة وموضوعها هو خصوصيّة الكون وتشخّصه، وهما أمران يمكن الانفكاك بينهما وقد جمعهما المكلّف بسوء اختياره.

غاية الأمر: أن يكون أحد الموضوعين عارضاً للآخر، فخصوصيّة الغصبيّة عارضة لمطلق الكون، ومعروضها متعلّق للوجوب، والعارض المفروض متعلّق للحرمة، ولا يتصوّر فيه المانع المذكور أصلاً، إذ ليس ذلك من اتّحاد المتعلّق في شيء.

واورد عليه: بأنّ جعل متعلّق الوجوب مطلق الكون خروج عن ظاهر كلام المصنّف رحمه الله فإنّ الظاهر من عبارته كون متعلّق الوجوب والتحريم هو الكون الخاصّ، حيث ذكر أنّ الكون المفروض مأمور به من حيث إنّه أحد أجزاء الصلاة ومنهيّ عنه باعتبار أنّه بعينه الكون في الدار المغصوبة، فالاتّحاد المفروض في كلامه هو الاتّحاد الشخصي لا الاتّحاد الحاصل بين المطلق والمقيّد.

وفيه: أنّه ليس في كلام المصنّف رحمه الله ما يفيد كون متعلّق الأمر بحسب الحقيقة هو الكون الخاصّ، كيف! والمفروض فيه تعلّق الأمر بمطلق الصلاة فيكون الواجب هو مطلق الكون، غير أنّ ذلك المطلق لمّا كان حاصلاً في ضمن الفرد المفروض كان ذلك الفرد واجباً من حيث حصول الطبيعة في ضمنه وانطباقها معه وكان بعينه محرّماً من جهة الخصوصيّة، ولا بعد في حمل العبارة على ذلك بوجه من الوجوه مع موافقته لما هو الواقع، إذ الحال في المقام على الوجه المذكور. وحينئذٍ يرد عليه بعد التأمّل في حقيقة الحال ما ذكره المورد من أنّ وجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة به إنّما هو لقيام الوجوب بالطبيعة، وتحريمه لأجل الخصوصية إنّما هو لقيام الحرمة بالخصوصية، وهما موضوعان متعدّدان بحسب

الواقع ـ حسب ما ذكره ـ ولو سلّم عدم انطباق العبارة عليه فلا يقضي ذلك بدفع الإيراد المذكور، بل غاية الأمر حينئذٍ منع ما ادّعاه من تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد عند التحقيق ـ أعني خصوص الكون المفروض ـ وإنّما يتعلّق الأمر بالكون المطلق والنهي بالخصوصيّة حسب ما قرّرناه.

ثمّ إنّه قد يقال: مع الغضّ عمّا ذكر وتسليم تعلّق الأمر والنهي بالكون الخاصّ في الجملة إلّا أنّه لا شكّ في اختلاف جهتي الأمر والنهي، فإنّ ذلك الفرد إنّما يكون مأمورا به من حيث كونه جزءاً من الصلاة ومنهياً عنه من حيث كونه غصباً، فهناك طبائع ثلاثة مشتركة «كون وصلاة وغصب» حاصلة بالكون المفروض، وحينئذٍ فإمّا أن يقال: بكون الفرد المذكور ملتئماً من الماهيّات الثلاث المفروضة حتّى تكون تلك الماهيّات متّحدة بحسب الخارج في الشخص المفروض، أو يقال: بأنّ هناك أفراد ثلاثة للطبائع الثلاث المفروضة متميّزة بحسب الخارج.

غاية الأمر أن يكون بعضها عارضاً للبعض بأن يقال ـ مثلاً ـ بعروض الصلاة والغصب للكون الخاصّ المفروض، فذلك الكون من حيث كونه فرداً من الكون معروض للأمرين المذكورين، وهما شيئان متعدّدان بحسب الخارج عارضان له، لا سبيل إلى الوجه الأوّل لما تقرّر عندهم من استحالة التئام الطبيعة من جزئين يكون بينهما عموم من وجه ـ كما أشرنا إليه ـ فتعيّن الثاني. وحينئذٍ فيكون معروض الوجوب والحرمة بالذات هو العارضان المذكوران ويتّصف معروضها بالأمرين على سبيل التبعيّة ولا مانع منه، لعدم كون الاتّصاف حينئذٍ حقيقيّاً. لكنّك بعد التأمّل فيما قرّرنا تعرف ضعف الإيراد المذكور ـ حسب ما مرّ تفصيل القول فيه وسيجيء أيضاً مزيد توضيح له إن شاء الله ـ على أنّه قد يقال بكون الجهتين في المقام تعليليتين لا تقييديتين. وتوضيح ذلك في المثال المفروض أنّه لا شكّ في أنّ الحاصل من المكلّف في الخارج كون شخصي خاصّ حاصل في المكان المغصوب وليس الحاصل هناك كونان في الخارج كما يشهد ضرورة الوجدان، وذلك الكون المفروض متّحد مع الصلاة والغصب معاً، فهو بملاحظة وجوب

الصلاة وكونه جزءاً منها يكون واجباً، وبملاحظة كونه عين الغصب وجزئيّاً من جزئياته يكون محرّماً، فليس الواجب والحرام حينئذٍ بحسب الخارج إلّا شيئاً واحداً، وعلى هذا فلا يكون الجهتان المذكورتان إلّا تعليليّتين.

بيان ذلك: أنّ الحيثيّة المعتبرة في الموضوعات قد تكون مميّزة لما اعتبرت فيه بحسب الخارج، بأن يكون المحيّث بإحدى الحيثيّتين مغايراً في الوجود للمحيّث بالأُخرى، كما في ملاحظة الحيوان من حيث كونه ناطقاً، وملاحظته من حيث كونه ناهقاً، وضرب اليتيم من حيث كونه تأديباً ومن حيث كونه ظلماً، وحينئذٍ فلا مانع من اتّصاف المحيّث بالحيثيّتين بالمتضادّين من الجهتين المذكورتين لتغاير المتعلّقين وكون الوحدة الملحوظة في الموضوع من قبيل الوحدة النوعيّة وقد مرّ أنّه لا إشكال في جواز اتّصافه بالحكمين المذكورين، وقد لا يكون مميّزة لذات ما اعتبرت فيه من غيره بحسب الخارج، بل الذات المحيّثة بالحيثيّتين أمر واحد في الخارج، وحينئذٍ فإن ثبت الوصفان المتضادّان لنفس الجهتين فلا مانع أيضاً، كما تقول: إنّ العلم صفة كمال والفسق صفة نقص ولا مانع من قيام الوصفين بموضوع واحد ـ كالعالم الفاسق ـ فيثبت له الكمال بملاحظة الجهة الأُولى والنقص بملاحظة الثانية على نحو ما ذكر في الأحكام الثابتة للقضايا الطبيعيّة، فإنّها تسري إلى أفرادها على الوجه المذكور لا بملاحظة الواقع، ولو أُريد ملاحظة ثبوت الكمال للفرد بحسب الواقع وعدمه فلابدّ من ملاحظة حال الصفتين فإن تساويتا في القوّة فلا كمال في ذلك الفرد بحسب الواقع بعد ملاحظة جميع صفاته، لتساقط الجهتين وإلّا كان الفرد تابعاً للأقوى منهما، ويجري ذلك بعينه فيما نحن فيه أيضاً، إذ لا مانع من القول بكون الكون المفروض واجباً من جهة كونه جزءاً من الصلاة مع قطع النظر عن كونه غصباً، وكونه محرّماً من حيث كونه غصباً مع قطع النظر عن كونه جزءاً من الصلاة، لكن لا يفيد شيء منهما حال الفرد المذكور بحسب الواقع. فإن أُريد ملاحظته على الوجه المذكور فلابدّ من ملاحظة حال الجهتين في القوّة والضعف فإن تساوت مصلحة الوجوب والتحريم

في القوّة كان الفعل مساوياً للترك، وحينئذٍ فلا أمر ولا نهي وإلّا تعلّق به ما يتفرّع على الجهة الغالبة، وإن أُريد إثبات الوصفين المتضادّين للمحيّث بتينك الحيثيّتين بحسب الواقع نظراً إلى تعدّد الجهتين كما هو الملحوظ في المقام فهو بيّن الفساد سواء جعل محلّ الصفتين خصوص متعلّق الحيثيّتين أو المحيّث والحيثية معاً.

أمّا الأوّل فواضح والحيثيّة حينئذٍ تكون تعليليّة نظراً إلى كون الحيثيّة المذكورة علّة لثبوت الحكم في المحيّث بها.

وأمّا في الثاني فلقيام الضدّين أيضاً بالمحيّث المفروض في الجملة، ألا ترى أنّه إذا كان الإتيان بالكون المفروض من حيث كونه صلاة واجباً والإتيان به من حيث كونه غصباً حراماً ما كان نفس الكون المحيّث بالحيثيّتين مشتركاً بين الواجب والحرام بعضاً من كلّ منهما، فيكون واجباً محرّماً من حيث كونه محصّلاً للواجب والحرام، على أنّ الكلام في الاتّصاف بالصفات الخارجيّة وهي في الحقيقة عارضة لذوات الموضوعات إذا حصلت معها تلك الحيثيّات، ألا ترى أنّه لو قال «الماء طاهر والملاقي للنجاسة نجس» لم يكن المقصود بذلك أنّ طبيعة الماء من حيث هي طاهرة وطبيعة الملاقي من حيث هي نجسة، بل المقصود منه ثبوت الحكم لأفراد الماء وأفراد الملاقي ـ حسب ما عرفت ـ وحينئذٍ فالمتّصف بالطهارة والنجاسة ذات الماء من حيث كونه فرداً من الماء وفرداً من الملاقي، فلا يصحّ اتّصافها بهما واقعاً ولو مع تعدّد الحيثيّات والجهات المعتبرة في كلّ من الحكمين.

نعم، يصحّ اتّصافهما بهما على سبيل الشأنيّة حسب ما يعطيه ثبوت الحكم على سبيل القضيّة الطبيعيّة ـ كما أشرنا إليه ـ إلّا أنّه غير مقصود في هذه المقامات، فيرجع الحال في هذه الصورة أيضاً إلى الصورة الأُولى وتكون الحيثيّة أيضاً تعليليّة بالملاحظة المذكورة. وكأنّه إلى ما قرّرنا نظر المحقّق الداماد حيث قال قدس سره في السبع الشداد: إنّ الوجوب والحرمة من الأُمور المتضادّة والحيثيّات المتقابلة بالذات فلا يصحّ اجتماعهما في ذات فعل واحد بالشخص كهذا الكون في هذا

المكان بحيثيّتين تعليليّتين، لكونه جزءاً من الصلاة المأمور بها وكونه تصرّفاً عدوانيّاً في الدار المغصوبة، بل لابدّ من اختلاف حيثيّتين تقييديّتين يجعل أوّلاً نفس ذلك الكون الشخصي الموصوف بالوجوب والحرمة كونين، ثمّ يعرض الوجوب والحرمة لهما من تلقاء الاستناد إلى تينك الحيثيّتين التقييديّتين انتهى كلامه رحمه الله.

قوله: ﴿احتجّ المخالف بوجهين ... الخ﴾.

قد زاد عليه بعض المتأخّرين وجهاً ثالثاً. وربما يستأنس له بوجوه أُخر وسنشير إلى الجميع إن شاء الله.

قوله: ﴿إنّ السيّد إذا أمر عبده ... الخ﴾.

يمكن أن يقرّر هذه الحجّة:

تارة: بإرجاعها إلى التمسّك بحكم العرف، فإنّه إذا أمر السيّد عبده بالخياطة ونهاه عن الكون في مكان خاصّ فأتى بها فيه عدّ مطيعاً وعاصياً قطعاً، فيدلّ ذلك على حصول الاجتماع فإنّ الإطاعة هنا بموافقة الأمر والعصيان بمخالفة النهي.

وأُخرى: بإرجاعها إلى التمسّك بحكم العقل، فإنّه بعد ورود الأمر والنهي على الوجه المذكور يقطع العقل حينئذٍ بحصول الطاعة والعصيان بالخياطة المفروضة الكاشف عن تعلّق الأمر والنهي به، وكان هذا هو مقصود المستدلّ، إذ الوجه الأوّل غير نافع في مقام إثبات الجواز عقلاً، كما هو المفروض في محلّ البحث، إذ لا يتّجه الاستناد فيه إلى حكم العرف، لإمكان الغلط في شأنهم بالنسبة إلى الأُمور العقليّة، نعم إنّما يصحّ الرجوع إليهم في المداليل الوضعيّة والمفاهيم اللفظيّة، فيصحّ الاستناد إلى الوجه المذكور بعد إثبات الجواز العقلي عند بيان عدم فهم التقييد عرفاً، وعدم الحاجة إلى حمل أحد الإطلاقين على الآخر وتقييده به حسب ما يأتي الكلام فيه إن شاء الله.

قوله: ﴿إذ الاتّحاد في المتعلّقين ... الخ﴾.

قد يقال: إنّ هذا منافٍ لما مرّ في تحرير محلّ النزاع لتقرير الخلاف هناك

في تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد شخصي من جهتين، فما ذكر من عدم تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد في المقام يقضي بخروج ذلك عن محلّ الكلام.

ويدفعه: ما عرفت من أنّ المراد من تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد من جهتين كون الأمر والنهي بحسب الحقيقة متعلّقاً بالجهتين ويكون اجتماعهما في الفرد لأجل حصول الجهتين فيه، فحصول الاجتماع في محلّ واحد إنّما هو بتلك الملاحظة، وهذا هو محلّ البحث في المقام ومورد النفي والإثبات، والمستدلّ بالمنع يتخيّل أنّ ذلك قاض باجتماع الحكمين حقيقة في الفرد المفروض، والقائل بالجواز يتخيّل عدم اجتماع الحكمين في محلّ واحد في دقيق النظر.

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

نعم لا يجري الدليل المذكور فيما إذا تعلّق الأمر والنهي بنفس الفرد من الجهتين المفروضتين من غير أن يتعلّق الأمر بنفس الجهتين، فيكون كلّ من الجهتين المفروضتين واسطة في ثبوت الحكم المفروض لا في عروضه، وقد مرّ أنّ البناء على التطبيق بين الوجهين المذكورين في تحرير محلّ النزاع يقضي بإخراج ذلك عن محلّ البحث، وقد يجعل الاستناد إلى الدليل المذكور شاهداً عليه كما أشرنا إليه. وممّا قرّرنا يظهر ضعف ما يتوهّم في المقام من: أنّ من يلتزم باختلاف متعلّق الأمر والنهي فيما يتخيّل فيه الاجتماع قائل في الحقيقة بعدم جواز الاجتماع، فلا خلاف له مع القائل بالمنع في أصل المسألة، وإنّما كلامه في خصوص الأمثلة، ولذا تخيّل بعضهم عدّ بعض من هؤلاء من القائلين بمنع الاجتماع، فليس المخالف في المسألة إلّا من يقول بجواز الاجتماع في الواحد الشخصي من جهتين.

ووهنه ظاهر بعد التأمّل في كلماتهم، كيف! ومعظم المصرّحين بجواز

الاجتماع مصرّحون بما ذكر من اختلاف المتعلّق مستندون إليه، ولو صحّ ما ذكر لارتفع الخلاف في المسألة بحسب المعنى ولكان البحث في خصوص الأمثلة بأنّ الحال فيها من قبيل الاجتماع أولا؟ وليس كذلك قطعاً، فالمناط في الاجتماع المأخوذ في مورد البحث هو ما ذكرنا دون الاجتماع الحقيقي، وإنّما يؤخذ ذلك وجوداً وعدماً دليلاً على المنع والجواز فتأمّل.

ثمّ انّ هذا الوجه هو الأصل فيما ذهب إليه القائلون بجواز الاجتماع، وهو عمدة ما استندوا إليه في المقام، فلنفصّل القول في بيانه، وفي دفعه وإن تبيّن الحال فيه ممّا قرّرناه في الاحتجاج على المختار.

فنقول توضيح الاستدلال: إنّ المفروض في محلّ النزاع تعلّق كلّ من الأمر والنهي بطبيعة غير ما تعلّق به الآخر، فهناك طبيعتان مختلفتان يتعلّق الأمر بإحداهما والنهي بالأُخرى. غاية الأمر أن يكون المكلّف أوجدهما في مصداق واحد وقارن بينهما في الوجود بسوء اختياره ولا مانع من ذلك لا من جهة: قيام الضدّين بأمر واحد، إذ المفروض قيام الحكمين بالطبيعتين وهما أمران لا اتّحاد بينهما في لحاظ الطبيعة الذي هو المناط في تعلّق التكليف به، فإنّ المكلّف به هو الطبيعة المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء ـ حسب ما قرّر في محلّه ـ وهما متغايران بهذا اللحاظ قطعاً لا اتحاد بينهما أصلاً، ألا ترى في المثال المشهور أنّه لا يصير طبيعة الصلاة غصباً ولا طبيعة الغصب صلاة؟ غاية الأمر أنّهما يتصادقان على مصداق واحد. ومن ذلك يظهر أنّه لا مانع من صدور الإرادتين من المكلّف أيضاً، نظراً إلى اختلاف المرادين. ولا من جهة: لزوم إرادة القبيح من الحكيم، لعدم تعلّق الأمر إلّا بالطبيعة الراجحة الخالية عن الوجوه المقبّحة. ولا من جهة: لزوم التكليف بالمحال، ضرورة إمكان الانفكاك بين الأمرين، وإنّما جمع المكلّف بينهما بسوء اختياره.

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

بحسب الوجود، لأنّ مصداق كلّ منهما يغاير مصداق الآخر عند التحقيق، وإذا كان الحال في الطبيعتين المفروضتين في المقام على الوجه المذكور فلا اجتماع للأمر والنهي بحسب الحقيقة ليلزم قيام الوجوب والتحريم بشيء واحد، لاختلاف المتعلّقين بحسب الوجود. غاية الأمر حصول اتّحاد بينهما بالعرض على بعض الوجوه، والمفروض انفكاك كلّ من الطبيعتين عن الأُخرى وانتفاء الملازمة بينهما، وكون الجمع بينهما من سوء اختيار المكلّف فلا يلزم التكليف بالمحال أيضاً.

**والجواب أمّا عن التقرير الأوّل** فبما عرفت: من أنّ متعلّق الأمر والنهي إنّما هو الطبائع من حيث الوجود، إذ لا يعقل طلب نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود، فتغاير الماهيتين في حدود أنفسهما لا يفيد شيئاً في المقام مع اتّحادهما في الوجود الذي هو مناط التكليف ومتعلّقه، ومع الغضّ عنه فليس الوجوب والحرمة وأخواتهما إلّا[1] من عوارض الوجود لا من عوارض الماهية، فلا يتّصف بها الماهية إلّا من حيث وجودها في الخارج إمّا محقّقاً أو مقدّراً، والمفروض اتّحاد الماهيتين بالنظر الى الوجود الّذي هو مناط الاتّصاف.

فإن قلت: إنّ المطلوب إنّما هو وجود الماهيّة دون الخصوصيّة، والمفروض رجحان وجود الماهيّة على عدمها وإن لم يكن الإتيان بالماهيّة الأُخرى راجحاً بل كان مرجوحاً، فالوجود المفروض إذا قيس الى الماهيّة الراجحة كان راجحاً على عدمه، وإن قيس إلى الماهيّة الأُخرى كان بالعكس، فأيّ مانع حينئذٍ من اجتماع الراجحيّة والمرجوحيّة على الوجه المذكور في شيء واحد نظراً إلى اختلاف الجهتين.

قلت: من البيّن امتناع اتّصاف الوجود الواحد بالرجحان والمرجوحيّة بحسب الواقع وإن أمكن حصول الجهتين المذكورتين فيه. فغاية الأمر رجحانه بالنظر إلى إحداهما ومرجوحيّته بالنظر إلى الأُخرى وهذا غير رجحان إيجاده على عدمه ومرجوحيّته بحسب الواقع، إذ لابدّ حينئذٍ من ملاحظة النسبة بين

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

الجهتين والأخذ بالراجح أو الحكم بالمساواة كيف! ولو جاز حصول الوصفين في الواقع نظراً إلى اختلاف الجهتين فإمّا أن يتفرّع عليها التكليف بالإيجاد والترك معاً فيلزم التكليف بالمحال أو يتعلّق بأحدهما فلا اجتماع للحكمين.

فإن قلت: إنّا نقول بوجوب إيجاد الطبيعة المطلقة من غير أن يتعلّق الوجوب بشيء من خصوصيّات أفرادها، إذ لا يتعلّق الأمر بشيء منها على ما حقّق في محلّه.

أقصى الأمر: أنّه لمّا توقّف إيجاد الطبيعة على إيجاد واحد من الأفراد ـ إذ لا يمكن إيجاد الكلّيات إلّا بإيجاد أفرادها ـ كان الإتيان بأحد الأفراد واجباً من باب المقدّمة، وهي تحصل في ضمن الحرام أيضاً، سواء قلنا بإمكان اجتماع الوجوب التوصّلي مع الحرام أو قلنا بقيام الحرام مقام الواجب منها، فيكون الإتيان بالمحرّم مسقطاً للتكليف المتعلّق بالمحلّل، لحصول التوصّل بالحرام ـ كما هو المختار حسب ما مرّ القول فيه ـ وحينئذٍ نقول بتحريم الفرد المفروض وحصول التوصّل به إلى أداء الطبيعة الواجبة. كذا يتلخّص من كلام بعض الأفاضل في المقام.

قلت: لاريب أنّ الماهيّة متّحدة مع الفرد بحسب الخارج، وليس الإتيان بالفرد في الخارج إلّا عين الإتيان بالطبيعة، وليس الامتياز بينهما إلّا في تحليل العقل، فكيف! يعقل أن يكون مقدّمة موصلة إليه بل ليس الإتيان بالفرد إلّا عين الإتيان بالطبيعة، فيكون ذلك أداءاً لنفس الواجب. غاية الأمر أنّ عنوان الخصوصيّة إذا ميّز في نظر العقل من عنوان الطبيعة لم يحكم بوجوبه لنفسه، بل من حيث اتّحاده مع الواجب في الخارج إذ توقّف حصول الواجب في الخارج على اتّحاده معه، وكون الشيء بالنظر إلى بعض عناوينه مقدّمة لعنوانه الآخر في لحاظ العقل لا يقضي بكون وجوب ذلك الشيء في الخارج من باب المقدّمة حتّى يمكن القول بصحّته وسقوط الواجب بأدائه، إذ قد يكون ذلك الشيء بعينه واجباً نفسيّاً بملاحظة صدق ذلك العنوان عليه، ولا يمكن الحكم بتحريمه كما هو الحال بالنسبة

إلى الطبيعة والخصوصية ، بل قد يكون الشيء بملاحظة بعض عناوينه مباحاً أو مكروهاً ـ مثلاً ـ ويكون بملاحظة عنوان آخر واجباً، فحينئذٍ لا يصحّ القول بإباحته في الواقع، لوضوح غلبة جهة الوجوب على جهة الإباحة، فيتّصف الفعل بالوجوب بحسب الواقع كما هو الحال في جميع الواجبات لعدم وجوبها بجميع العناوين الصادقة عليها وهو ظاهر.

والحاصل: أنّه لا مجال للقول بكون الإتيان بالفرد إتياناً بالمقدّمة الموصلة إلى الواجب لا أداءاً لنفس الواجب، بل ليس إتياناً بعين الواجب لكن بملاحظة كونه الطبيعة المأمور بها، كيف! ولولا ذلك لما كان الصادر عن المكلّفين إلّا المقدّمات دون نفس الواجبات، إذ ليس الحاصل منهم في الخارج إلّا الأفراد. وهو واضح الفساد. وحينئذٍ فتسليم حرمة الفرد في المقام والحكم بعدم وجوبه مع الحكم بأداء الطبيعة الواجبة واتّصافها بالوجوب كما ترى.

ومن العجيب! ما ذكره الفاضل المذكور في المقام حيث قال: قلت كاشفاً للحجاب عن وجه المطلوب ورافعاً للنقاب عن السرّ المحجوب: إنّه لا استحالة في أن يقول الحكيم: هذه الطبيعة مطلوبتي ولا أرضى إيجادها في ضمن هذا الفرد لكن لو عصيتني وأوجدتها فيه أُعاقبك لما خالفتني في كيفيّة الإيجاد لا لأنّك لم توجد مطلوبي، لأنّ ذلك الأمر المنهيّ عنه خارج عن العبادة، فهذا معنى مطلوبيّة الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا أنّها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد. فقد أسفر الصبح وارتفع الظلام فإلى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الإشكال في نيّة التقرّب، لأنّ قصد التقرّب إنّما هو الإتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد الخاصّ، لا بإتيانه في ضمن هذا الفرد الخاصّ المنهيّ عنه انتهى كلامه رفع مقامه.

فإنّه بعد تسليم كون إيجاد الطبيعة في ضمن الفرد المفروض عصياناً باعثاً على استحقاق العقاب لا يعقل القول بكون الطبيعة الحاصلة في ضمنه مطلوبة للآمر مرادة له، فإنّه إن كان إيجاد تلك الطبيعة بأيّ إيجاد كان مطلوباً له لم يتصوّر

معه القول بحرمة الإيجاد المفروض والمنع منه، وإن لم يكن ايجادها كذلك مأموراً به بل كان المطلوب إيجادها بغير الإيجاد المفروض لم يعقل القول بحصول الامتثال بالإيجاد المفروض ولو من جهة حصول الطبيعة به، إذ ليس ذلك الإيجاد حينئذٍ إلّا عصياناً محضاً لا يشوبه شائبة الطاعة والانقياد.

فإن قلت: ليس المقصود شيء من الوجهين المذكورين بل المدّعى كون المطلوب إيجاد نفس الطبيعة لا بشرط العموم ولا التخصيص. ولا شكّ في حصول اللابشرط في ضمن الفرد المذكور، فأيّ مانع من حرمة ذلك الإيجاد الخاصّ ومطلوبيّة مطلق إيجاد الطبيعة اللابشرط، فيكون الآتي بذلك الخاصّ مطيعاً بالنظر إلى الإتيان بالطبيعة اللابشرط عاصياً من جهة الخصوصيّة. وقد أشار إلى هذا المعنى بقوله: فهذا معنى مطلوبيّة الطبيعة الحاصلة في ضمن الفرد لا أنّها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد. وقوله: إنّ قصد التقرّب إنّما هو في الإتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا بإتيانه في ضمن هذا الفرد الخاصّ.

قلت: إنّ ما ذكر خيال ظاهري لا يكاد يعقل حقيقته بعد التأمّل فيه.

فإنّه إن أُريد بذلك بقاء مطلوبية الطبيعة اللابشرط على حالها مع فرض مطلوبيّة ترك إيجادها على الوجه الخاصّ.

فهو واضح الفساد، ومن البيّن أنّه مع عدم مطلوبيّة إيجادها على الوجه الخاصّ يكون المطلوب إيجادها على غير ذلك الوجه، فلا يكون اللابشرط مطلوباً، بل يكون المطلوب مشروطاً على خلاف ما هو المفروض، وحينئذٍ فلا يعقل حصول الامتثال مع إتيانه بغير مطلوب الآمر.

وإن أُريد به أنّ مطلوبيّة الطبيعة ـ وإن قيّدت بإيجادها على غير الوجه المذكور ـ لا تفيد عدم مطلوبيّة الإتيان بأصل الطبيعة الراجحة بالإيجاد المفروض، إذ قد يكون ذلك من جهة المرجوحيّة الحاصلة في الخصوصيّة، فرجحانيّة الطبيعة ومطلوبيّتها من حيث هي على حالها إلّا أنّ الجمع بين ذلك والاجتناب عن المرجوحيّة الحاصلة لأجل الخصوصيّة يقتضي تقييد الأمر

بإيجاد الطبيعة بغير الصورة المفروضة، فلا يدلّ ذلك على عدم مطلوبيّة أصل الطبيعة، فلو فرض أنّه عصى بإقدامه على الإيجاد المفروض فإنّما يكون عاصياً من جهة إقدامه على الخصوصيّة المرجوحة لا بتركه إيجاد أصل الطبيعة.

فهو أيضاً فاسد، فإنّه بعد تقييد الأمر المتعلّق بالطبيعة بغير الصورة المفروضة لا يعقل وجه لحصول الامتثال بأدائها، وكون النهي المتعلّق بها لا من جهة ملاحظة نفس الطبيعة بل لأجل الخصوصيّة لا يفيد شيئاً في المقام، إذ لا يعتبر في تحريم الفعل أن تكون العلّة في تحريمه ذات ذلك الفعل، بل لا إشكال في صحّة اتّصافه بالتحريم لعلّة خارجة عن ذاته ـ كما في كثير من المحرّمات ـ فإنّ التحسين والتقبيح غالباً إنّما يكون بالوجوه والاعتبارات ومنه المفروض في المقام، وحينئذٍ فكيف! يعقل حصول الامتثال مع تقييد الأمر المتعلّق بالطبيعة بالنهي المفروض إلّا أن لا يلتزم حينئذٍ بتقييد الأمر، بل يقول بتعلّق الوجوب والتحريم معاً بالإيجاد المفروض بالنظر إلى اختلاف الجهتين ـ أعني بملاحظة كونه إيجاداً للطبيعة المطلقة وكونه إيجاداً للخصوصيّة ـ وهو مع وضوح فساده للزوم اجتماع الضدّين في محلّ واحد مخالف لما هو بصدده من البيان، فإنّه أراد بذلك دفع لزوم اجتماع الضدّين ـ أعني الوجوب والتحريم في شيء واحد ـ بالتزام حصول التحريم خاصّة في المقام دون الوجوب وإن حصل به أداء الواجب حسب ما زعمه.

**وأمّا الجواب عن التقرير الثاني** فمن وجوه:

**أحدها**: انّ الطبائع المقرّرة في الشريعة كـ«الصلاة والغصب» في المثال المفروض من الأُمور الاعتبارية: بحسب الخارج لا وجود لها إلّا بوجود ما ينتزع منها، والمفروض اتّحاد ما ينتزع منه الأمران المذكوران في الوجود، فإنّ نفس الكون في المكان المغصوب ينتزع منه الصلاة والغصب وإن كانت حيثيّة كونه صلاة مغايرة بالاعتبار لحيثيّة كونه غصباً، فليس للصلاة وجود متميّز من الغصب، بل الحاصل من المكلّف في الخارج أمر واحد هو الكون المفروض وينتزع منه الأمران المذكوران، فكلّ من الأمرين المذكورين في وجوده الاعتباري مغايراً

للآخر، لكن لا وجود لشيء منهما في الخارج استقلالاً، وإنّما الموجود هناك منشأ انتزاع الأمرين. فالطبيعتان المفروضتان متّحدتان بحسب الوجود الخارجي التبعي نظراً إلى اتّحاد ما ينتزعان منه، ولمّا عرفت أنّ المكلّف به هو إيجاد الماهيّة وترك إيجاده لزم اجتماع المتنافيين في تكليفه بإيجاد منشأ انتزاع الأمرين وتركه له. ألا ترى أنّه لو قال «ايتني بواحد من القوم ولا تأتني بالفاسق» لم يمكن إبقاء التكليفين على إطلاقهما، فإنّ المأمور بالإتيان به والمنهيّ عنه بحسب الحقيقة إنّما هو من ينتزع منه الوصفان المذكوران، لا مجرّد الإتيان بالواحد من حيث إنّه واحد. ومفهوم الفاسق من حيث هو، فمجرّد تغاير الوحدة للفسق بحسب الاعتبار لا ينفع في المقام مع اتّحادهما في الخارج بحسب ما ينتزعان منه.

ويرد عليه: أنّ منشأ انتزاع الأمرين المذكورين وإن كان أمراً واحداً في الخارج إلّا أنّ كلّا منهما مغاير للآخر بحسب وجوده الضعيف الاعتباري، إذ من البيّن أنّ انتزاع العقل لشيء من شيء يتفرّع على نحو وجود لذلك الشيء في المنتزع منه، وإلّا لكان الانتزاع بمحض التعمّل من غير أن يكون له حقيقة أصلاً.

ومن البيّن أيضاً أنّ ذلك الوجود ليس عين وجود المنتزع منه بملاحظة ذاته بل هو من توابعه ولواحقه. فإذا تقرّر ذلك ظهر أنّ اتّحاد منشأ انتزاع الأمرين لا يقضي باتّحادهما بحسب الوجود الخارجي ليكون وجود منشأ انتزاعهما عين وجود الأمرين المذكورين في الخارج.

نعم غاية الأمر: أن يكون وجودهما تابعاً لوجوده فإذا كان هناك شيئان موجودان في الخارج ولو بحسب الوجود الضعيف فأيّ مانع من قيام الضدّين بهما نظراً إلى تغاير محلّهما، أقصى الأمر توقّف وجودهما على وجود ما ينتزع منه ولا ربط له بلزوم المانع المذكور. نعم يتمّ الكلام المذكور على قول من يرى عدم وجود الأُمور الاعتباريّة في الخارج أصلاً ويجعل وجودها في الخارج بمعنى وجود ما ينتزع منه، فيرجع التكليف بإيجادها عنده إلى التكليف بإيجاد ما ينتزع منه وحينئذٍ يتمّ المدّعى.

**ثانيها:** أنّ التكاليف المتعلّقة بالطبائع المنتزعة من الأفعال إنّما يتعلّق حقيقة بتلك الأفعال الّتي ينتزع منها الطبائع المفروضة، لا بمجرّد تلك الطبائع من حيث هي. فمفاد الأمر بالصلاة هو الإتيان بالفعل الّذي ينتزع منه تلك الطبيعة، فالمطلوب هو نفس الحركات والسكنات ـ مثلاً ـ الصادرة عن المكلّف نظراً إلى انتزاع الصلاة منها، لا أنّ المأمور به هو تلك الأُمور المنتزعة من غير أن تكون نفس الأفعال الصادرة مطلوبة للآمر وإنّما تكون مطلوبة تبعاً من جهة إيصالها إلى المطلوب، نظراً إلى قيام المطلوب بها وتبعيّته لوجودها، بل هي مطلوبة بعين مطلوبيّة الفعل المنتزع منها، وفهم العرف أقوى شاهد على ذلك. ألا ترى أنّه لو قال «ايتني بأخي زيداً وبأبي عمرو» كان المفهوم منه هو الإتيان بالذات الّتي ثبت له المفهوم المذكور ـ أعني المضاف المشهوري دون المضاف الحقيقي ـ وحينئذٍ فنقول: إنّ ما ينتزع منه المأمور به والمنهيّ عنه أمر واحد في الخارج وقد عرفت تعلّق الطلب به فعلاً وتركاً فيلزم اجتماع الضدّين بالنسبة إليه حسب ما قرّرناه.

**ثالثها:** أنّ المفروض في محلّ البحث كون النسبة بين الطبيعتين هو العموم من وجه، وقضيّة ذلك اجتماع الطبيعتين المفروضتين في المصداق، كيف! ولو لم تجتمعا في المصداق وكان مصداق كلّ منهما مغايراً للآخر لكانت النسبة بينهما تبايناً كلّياً هذا خلف. فتغاير كلّ من الطبيعتين للآخر بحسب الوجود بملاحظة ذاتها حسب ما قرّر لا ينافي اتّحادهما ولو بالعرض من بعض الوجوه، ألا ترى أنّ الحيوان والأسود يصدقان على شيء واحد ويحملان عليه مع كون مفاد الحمل هو الاتّحاد في الوجود، ولا ينافيه كون وجود ذلك المصداق في نفسه مغايراً لوجود السواد في نفسه ـ أعني الأسود بما هو أسود ـ فهناك جهة اتّحاد في الخارج وجهة مغايرة، وإنّما يصحّ الحمل بملاحظة الجهة الأُولى دون الثانية ولذا لا يصحّ حمل السواد على الجسم ويصحّ حمل الأسود عليه.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إنّ ما يتعلّق به الأمر والنهي من الماهيّات الملحوظة في المقام إنّما اعتبرت بالجهة الأُولى، إذ المفروض كون النسبة بين المأمور به

والمنهيّ عنه هي العموم من وجه، ولو كانت ملحوظة بالاعتبار الثاني لكانت النسبة بينهما المباينة الكلّية، ألا ترى أنّ تصادق الصلاة والغصب إنّما هو بالاعتبار الأوّل وهي الجهة الّتى يتعلّق بهما الأمر والنهي بالنظر إليها، ولذا فرض تصادق الطبيعتين في الفرد الواحد كما هو المفروض في محلّ البحث. وأمّا مع ملاحظتهما بالاعتبار الثاني فلا ريب في عدم تصادقهما وتباينهما في المصداق، إذ لا شيء من حيثية الصلاة بغصب ولا من حيثيّة الغصب بصلاة. وحينئذٍ فنقول: إنّه على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي يلزم اجتماع الضدّين في الشيء الواحد، إذ المفروض اتّحاد الطبيعتين بحسب الواقع في ذلك الاعتبار وثبوت الحكمين المذكورين لهما بتلك الملاحظة، فلا فائدة في تغايرهما وتباينهما من جهة أُخرى.

رابعها: أنّ وجوب الطبيعة علّة لوجوب الفرد فتكون جهة تعليليّة واسطة في ثبوت الوجوب له لا تقييديّة واسطة في العروض، فالمتّصف بالوجوب هو نفس الفرد وإنّما يجب من أجل حصول الطبيعة به، وكذا الحال في التحريم فيجتمع الحكمان في الفرد.

فإن قلت: إن أُريد بذلك كون وجوب الفرد معلّلاً بوجوب الطبيعة بأن يكون هناك وجوبان يتعلّق أحدهما بالطبيعة والآخر بالفرد ويكون وجوب الفرد معلّلاً بوجوب الطبيعة حاصلاً به. فمن الظاهر فساده، لوضوح أنّه ليس هناك واجبان ليكون المكلّف بأداء الفرد آتياً بواجبين، بل ليس الواجب إلّا نفس الطبيعة ويكون الفرد واجباً بوجوب الطبيعة نظراً إلى اتّحاده معها في الخارج وإن تغايرا في ملاحظة العقل.

وإن أُريد أنّ وجوب الفرد معلّل بنفس الطبيعة ـ بمعنى أنّ حصول الطبيعة في ضمن الفرد هو الباعث على وجوبه ـ فإنّما يجب الإتيان به لأجل حصول الطبيعة في ضمنه من غير أن يتعلّق الوجوب بنفس الطبيعة، بل إنّما يتعلّق بالفرد ويكون الطبيعة الحاصلة به علّة لثبوت الوجوب له. فهو وإن صحّ به ما ذكر من لزوم

اجتماع المتنافيين إلّا أنّ مبنى الكلام المذكور كون متعلّق الأمر والنهي في خصوص الأفراد دون نفس الطبائع.

غاية الأمر: أن تكون الطبيعة جهة تعليليّة في وجوب الفرد، وهذا القول مرغوب عنه لا معوّل عليه كما مرّ الكلام فيه فلا يتمّ المدّعى. وأقصى ما يتخيّل في المقام أن يقال: إنّ الحاصل هناك وإن كان وجوباً واحداً إلّا أنّه ينسب ذلك الوجوب أوّلاً وبالذات إلى الطبيعة وثانياً بالعرض إلى الفرد نظراً إلى اتّحاده معها، وحينئذٍ فانتساب الوجوب إلى الفرد معلّل بوجوب الطبيعة في نظر العقل وإن لم يكن هناك واجبان بحسب الخارج. وفيه: أنّ الطبيعة حينئذٍ تكون واسطة في العروض لثبوت الوجوب للفرد، فلا تكون الجهة حينئذٍ إلّا تقييدية بحسب الخارج لا تعليلية كما ادّعى.

قلت: إنّ الواجب هو أفراد الطبيعة من حيث انطباق الطبيعة عليها وهو مفاد ما ذكرناه من تعلّق الأمر بالطبائع من حيث الوجود لا من حيث هي على نحو القضيّة الطبيعيّة فإنّ الطبيعة بملاحظة وجودها في الخارج عين الفرد، إذ إيجاد الطبيعة إنّما يكون بإيجاد فرد منها ولا ينافي ذلك ما ذكرناه من كون الجهة تعليليّة، لما عرفت من أنّ التعليل المذكور إنّما هو في لحاظ العقل بعد ملاحظة الاعتبارين لا في الخارج، إذ لا تميّز بينهما حسب ما عرفت، فلا يلزم أن يكون هناك وجوبان يتعلّق أحدهما بالطبيعة والآخر بالفرد كما يقتضيه ظاهر ما يتراءى من اعتبار الحيثيّة في المقام تعليليّة مع تعلّق الوجوب أوّلاً بنفس الطبيعة، ولا أن تكون الطبيعة واسطة في العروض وتكون الجهة تقييديّة وذلك لتعلّق الحكم بحسب الذات بالأفراد فإنّ الحكم على الطبيعة بالوجوب حكم على أفرادها.

غاية الأمر: أن يكون ذلك بتسريته من الطبيعة إليها، وبه يفرق بين تعلّق الأوامر بالأفراد وتعلّقها بنفس الطبائع كما مرّت الإشارة إليه وسيجيء بيانه أيضاً إن شاء الله، وكون الجهة هنا تعليليّة إنّما هو من جهة التسرية المفروضة فتأمّل. فتحصّل ممّا قرّرناه أنّه ليس وجوب الفرد حاصلاً بالعرض، إذ ليس مفاد وجوب

الطبيعة في الخارج إلّا عين مفاد وجوب الفرد، إذ لا يتّصف الطبيعة من حيث هي بالوجوب كما عرفت وإنّما تتّصف به من حيث الوجود وهو عين الفرد، إلّا أنّ كلاً من الاعتبارين في لحاظ العقل غير الآخر، وإسناد الوجوب إلى الثاني معلّل بإسناده إلى الأوّل.

**خامسها:** أنّ إيجاد الطبيعة يتوقّف على إيجاد الخصوصيّة، فلو لم نقل بكون خصوصيّة العوارض اللاحقة متّحدة مع الطبيعة بحسب الوجود بل مغايرة لها في الوجود عند التدقيق فلا ريب في توقّف حصول الماهيّة في الخارج على انضمامها إليها، فإذا كانت تلك الخصوصيّات مقدّمة لحصول الواجب كانت واجبة، لما تقرّر من وجوب مقدّمة الواجب حينئذٍ، فيكون وجوب الطبيعة مقدّمة لثبوت الوجوب للخصوصيّة وعلّة مقتضية له، كما أنّ وجود الخصوصيّة مقدّمة لوجود الطبيعة، والمفروض أنّ تلك الخصوصيّة محرّمة، إذ مفاد النهي عن الشيء تحريم جزئيّاته المندرجة تحته، فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي، غاية الأمر أن يكون الوجوب غيريّاً تخييريّاً والتحريم نفسيّاً تعيينيّاً. وقد يورد عليه بوجوه:

أحدها: أنّ وجوب المقدّمة ـ حسب ما ذكر ـ غيري تبعي ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة العينيّة، إذ المقصود من إيجاب المقدّمة هو الإيصال إلى ذيها وهو حاصل بالحرام أيضاً.

ويدفعه: ما عرفت من عدم الفرق بين ذلك وغيره من أقسام الوجوب وإنّ السبب القاضي بامتناع الاجتماع في غيره قاض بذلك بالنسبة إليه أيضاً.

ثانيها: أنّ القدر المسلّم هو وجوب المقدّمة الجائزة، وأمّا المقدّمة المحرّمة فليست بواجبة وإنّما هي مسقطة للواجب لحصول الغرض بها، كما في قطع المسافة إلى الحجّ على الوجه المحرّم، فلا تكون تلك الخصوصيّة المحرّمة واجبة.

وفيه: أنّه إذا لم تكن تلك الخصوصيّة واجبة أصلاً لم يعقل تعلّق الوجوب بالطبيعة الحاصلة بها، فإنّ تلك الخصوصيّات وإن كانت خارجة عن نفس الماهيّة

مغايرة لذاتياتها إلّا أنّها متّحدة معها بنحو من الاتّحاد في وجودها الشخصي، فإنّها إنّما تكون شخصاً بعد انضمام العوارض المشخّصة إليها، فهي في تحصّلها الشخصي متقوّمة بتلك الخصوصيّة وإن لم تكن متقوّمة بها في مرتبة ذاتها، فهي بهذا اللحاظ متّحدة مع الخصوصيّة وإن تغايرتا في لحاظ آخر ولا تقوّم للطبيعة بها بالنسبة إلى تلك الملاحظة، فإذا فرض كون الخصوصيّة حراماً محضاً كان تحصّلها الشخصي محرّماً، ومعه لا يمكن أن يكون الطبيعة المتّحدة معها الحاصلة بذلك الحصول واجباً ـ حسب ما قضى الجواب المذكور بالاعتراف به ـ.

والحاصل: أنّه إذا كان الشخص المفروض من الطبيعة محرّماً غير واجب كان المطلوب إيجاد تلك الطبيعة في ضمن غير ذلك الشخص لا مطلقاً، وحينئذٍ فيكون ذلك مقيّداً لإطلاق الأمر.

نعم لو لم يكن بين الطبيعة والخصوصيّة اتّحاد أصلاً ولم يكن هناك إلّا توقّف وجود الطبيعة على وجود الخصوصيّة صحّ ما ذكر من القول بوجوب نفس الطبيعة الحاصلة وسقوط المقدّمة الواجبة بأداء المحرّم، لكن ليس الحال في المقام على ما ذكر ـ حسب ما قرّر في محلّه ـ.

ثالثها: مع كون الخصوصيّة مقدّمة لأداء الطبيعة وإنّما هي من لوازم وجودها فالأمر متعلّق بإيجاد نفس الطبيعة غاية الأمر أن يستلزم ذلك إحدى الخصوصيّات الحاصلة، إذ لا يمكن وجود المطلق على إطلاقه بل إذا وجد لزم الخصوصيّة.

ويدفعه: أنّ ذلك لو تمّ لزم حرمة الطبيعة الباعثة على وجود المحرّم، فإنّ تحريم اللازم يستدعي تحريم الملزوم فيعود المحذور.

فإن قلت: إنّا لا نقول حينئذٍ بكون إيجاد الطبيعة مستلزماً لإيجاد تلك الخصوصيّة بل نقول إنّ الطبيعة والخصوصيّة متلازمتان في الوجود.

قلت: إنّ المتلازمين إمّا أن يكونا علّة ومعلولاً أو معلولي علّة واحدة، وعلى الأوّل فالأمر كما قلنا، وعلى الثاني يكون وجوب الطبيعة مستلزماً لوجوب علّتها

وحرمة المعلول الآخر مستلزماً لحرمة علّته فيلزم المحذور المذكور بالنسبة إلى تلك العلّة.

فإن قلت: إنّا نقول حينئذٍ بوجوب الطبيعة دون علّتها المحرّمة وإنّما الواجب الإتيان بغيرها من عللها السابقة، فغاية الأمر أن يكون الإتيان بالمحرّمة مسقطاً لما هو الواجب.

قلت: إنّ حصول الطبيعة بالخصوصيّة المفروضة غير حصولها بخصوصيّة أُخرى، فإنّ تلك الخصوصيّات جهات مكثّرة للموضوع فإن كانت الطبيعة مطلوبة على إطلاقها من غير أن يقيّد بغير النحو المفروض لزم وجوب الحصّة الحاصلة بالخصوصيّة المفروضة، فيلزم أن يكون تلك الخصوصيّة واجبة أيضاً، وإن قيل بتقييد الطبيعة المطلوبة بغير تلك الصورة لم يكن الإتيان بها واجباً كما هو المدّعى.

**سادسها:** أنّه لا ريب في كون الوجوب والتحريم ضدّين لا يجوز قيامهما بشيء واحد، وغاية ما يلزم من التقرير المذكور تغاير الطبيعتين المفروضتين بحسب الوجود لكنّهما قائمان بمحلّ واحد، إذ المفروض كونهما خلافين لا ضدّين، فيلزم أيضاً قيام الضدّين بالمحلّ المفروض بتوسّط الخلافين القائمين به.

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

**قوله: ﴿وقد اختار المكلّف جمعهما ... الخ﴾.**

الظاهر أنّه أراد بجمعهما في الوجود إيجادهما بوجود واحد حسب ما ذكر في التقرير الأوّل. فالمراد بقوله: وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما ... الخ أنّ الاتّحاد في الوجود لا يقضي باتّحاد الطبيعتين، لوضوح أنّ الطبيعتين بما هما طبيعتان شيئان لا اتّحاد بينهما في لحاظ الطبيعة، والمفروض أنّ هذه الجهة هي جهة تعلّق الأمر والنهي فإنّهما إنّما يتعلّقان بالطبائع من حيث هي، وربما يحمل كلامه على التقرير الثاني فيكون المراد بجمعهما في الوجود هو الاقتران بينهما في

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

قوله: ﴿إنّ الظاهر في المثال ... الخ﴾.

لايخفى أنّ الكلام المذكور إنّما يتمّ لو كان المستدلّ في مقام إثبات فهم العرف بأن يقول بعد تسليم جواز الاجتماع عقلاً إنّ فهم العرف حينئذٍ أيضاً يساعد ذلك ـ كما هو الحال في المثال المذكور ـ فيصحّ الجواب حينئذٍ بأنّ فهم العرف إنّما يسلّم مع قيام الشاهد على كون الطبيعة متعلّقة للأمر مطلقاً مطلوبة على أيّ نحو كان، وأمّا مع الإطلاق فلا، إذ من الواضح أنّ الفرق بين العموم والإطلاق إنّما هو بحسب دلالة الألفاظ، وأمّا في حكم العقل فلا فرق بين الوجهين أصلاً، لوضوح أنّه مع استحالة الاجتماع عقلاً لا يجوز عند العقل تصريح الآمر بإرادة الطبيعة على أيّ وجه كان. فما ذكره في الجواب لا يدفع الاستدلال بل يثبته ويؤكّده، حيث سلّم جواز الاجتماع مع إرادة التعميم وهو كاف في إثبات الجواز العقلي.

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

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

الانشائيّين الحاصلين في نظرهم دون الواقعيّين، ولو فرض كون الإنشاء الصادر منهم باعثاً على الوجوب والتحريم الواقعي فلا يتفرّع ذلك واقعاً إلّا على أحدهما، وكيف كان فحصول التكليف على الوجه المذكور قاض بحصول الطاعة والعصيان من الوجهين، فالحكم بحصول الإطاعة والعصيان على فرض أمر السيّد بالخياطة كيف ما اتّفقت لايفيد جواز الجمع بينهما في نظر العقل عند صدور التكليف من الحكيم، وما يتراءى من ظاهر كلام بعض الأعلام ـ من عدم الفرق وأنّه إذا ثبت ذلك في حقّ غيره تعالى ثبت الجواز بالنسبة إليه تعالى أيضاً، إذ المقصود جواز اجتماع الأمر والنهي من غير نظر إلى خصوص المادّة ـ ليس على ما ينبغي. نعم مع ملاحظة الحكمة والعلم بالحقيقة لا فرق بين المقامين.

قوله: ﴿سلّمنا لكن المتعلّق فيه مختلف ... الخ﴾.

قد يورد عليه تارة: بأنّ المراد بالكون في المقام إمّا نفس الأين والكون في المكان أو خصوص الحركة والسكون على حسب إطلاقه المعروف، فإن أُريد الأوّل كان ذلك من لوازم الفاعل والفعل وكان خارجاً عن حقيقة الفعلين، وإن أُريد الثاني لم يعقل خروجه عن حقيقة الفعل في شيء من المقامين، فإنّ ذلك عمدة أجزائهما وأركانهما سيّما بالنسبة إلى الخياطة إذ ليست الخياطة سوى الحركات الخاصّة الصادرة من الخيّاط فكيف يقال باختلاف المتعلّق هنا دون الصلاة.

وتارة: بعد تسليم خروج الحركات المذكورة عن مفهوم الخياطة فلا شكّ في كونها من مقدّماتها العقليّة وعللها الإعداديّة فتكون واجبة من باب المقدّمة، فيجتمع الحرمة النفسيّة مع الوجوب الغيري وهو كافٍ في المقام، لما عرفت من عدم الفرق.

وأُخرى: بأنّ ذلك كلّه بعد تسليمه إنّما يكون مناقشة في المثال، فيندفع بإيراد مثال آخر وهو أن يأمر السيّد عبده بمشي خمسين خطوة في كلّ يوم وينهاه عن الدخول في الحرم فيمشي الخطوات المأمور بها في الحرم، فإنّه أيضاً يعدّ مطيعاً عاصياً على نحو ما ذكر في مثال الخياطة من غير فرق.

ويمكن دفع الجميع:

أمّا الأوّل: فبعد اختيار أنّ المراد بالكون هو الحركة والسكون بأنّ مقصود المولى من الأمر بالخياطة هو الخياطة الحاصلة بالمصدر لا نفس الحركات المعيّنة، ولو فرض تعلّق الأمر صورة بنفس الحركات فليست مقصودة إلّا من باب المقدّمة، وليس المأمور به على الحقيقة إلّا تحصيل الخياطة بالمعنى الأوّل كما هو ظاهر من ملاحظة المقام.

ومن البيّن: أنّ الحركات المخصوصة ليست داخلة في حقيقتها بخلاف الصلاة.

وأمّا الثاني: فبالمنع من اجتماع الأمر والنهي هنا في المقدّمة بل ليست المقدّمة في المقام إلّا محرّمة.

غاية الأمر: أنّه يحصل به التوصّل إلى الواجب فيسقط به ما هو الواجب من مقدمته المحلّلة كما هو الحال في ركوب الدابّة المغصوبة إلى الحجّ فتأمّل.

وأمّا الثالث: فبجريان الكلام المذكور بعينه بالنسبة إلى المثال المفروض أيضاً، فإنّ الدخول والكون المطلق من مقدّمات المشي لا نفسه، لوضوح كون الحركة في المكان مغايرة للكون فيه، وإنّما المثال الموافق في المقام أن يفرض أمر السيّد بمشي خمسين خطوة ونهيه عن المشي في دار مخصوصة فاتّفق مشي خمسين خطوة هناك، وكذا لو أمره بخياطة الثوب المعلوم ونهاه عن الخياطة في بيت معلوم فأتى بخياطة الثوب المعيّن في ذلك المكان.

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

قوله: ﴿سلّمنا لكن نمنع ... الخ﴾.

قد يقال: بأنّا نقطع بأنّ العبد إنّما يستحقّ العقوبة لمخالفة النهي لا لمخالفة الأمر، إذ مع إتيانه بالخياطة لا وجه لعقوبته على تركها، ولو عاقبه المولى على ذلك لذمّه العقلاء وعدّ سخيفاً، فهو شاهد على حصول الإطاعة من الجهة

المذكورة، ولذا يصحّ أن يقول العبد: إن عصيتك بالكون في المكان المخصوص فقد أدّيت مقصودك من الخياطة.

وفيه: أنّ عدم استحقاق العبد للعقوبة على ترك المأمور به لا يفيد أداءه للمأمور به حتّى يصحّ عدّه مطيعاً من تلك الجهة، بل قد يكون ذلك من جهة إسقاط المأمور به بأداء غيره، وذلك لا يقضي بمخالفة الأمر كما هو ظاهر ومرّت الإشارة إليه في المباحث المتقدّمة.

والحاصل: أنّ إسقاط المأمور قد يكون بعصيانه، وقد يكون بأداء ما يكون باعثاً على الأمر به، أو عدم بقاء متعلّقه، وسقوط الأمر على الوجه الثاني لا يقضي بحصول العصيان كما هو ظاهر من ملاحظة إنقاذ الغريق على الوجه المحرّم، فإنّ ذلك ليس ممّا أمر الشارع به، لكنّه مسقط للتكليف بالإنقاذ فلا امتثال حينئذٍ ولا عصيان. نعم لو علم تعلّق غرض الآمر بخياطة الثوب في غير المكان المفروض تفرّع عليه العصيان من تلك الجهة أيضاً إلّا أنّه مخالف لظاهر الإطلاق وإن قلنا بتقييد جانب الأمر بالنهي، فإنّ ذلك التقييد إنّما يجيء من جهة النهي المفروض والجمع بينه وبين الأمر، لا لتعلّق غرض بخصوص الخياطة الحاصلة في غير ذلك المكان.

قوله: ﴿حيث لا يعلم إرادة الخياطة كيفما اتّفقت﴾.

هذا أيضاً ناظر إلى ما هو الظاهر من الجواب المتقدّم من جواز اجتماع الطاعة والعصيان مع كون جهة الأمر مطلقة ليتعلّق الطلب بالفعل كيفما اتّفق. وقد عرفت وهنه وأنّه مخالف لما هو بصدده، وبه يبعد أيضاً ما مرّ من التوجيه الأوّل.

قوله: ﴿فإذا أوجد المكلّف الغصب بهذا الكون صار متعلّقاً للنهي﴾

قد يقال: إنّه إذا كان الكون المفروض من أفراد طبيعة الغصب وكان النهي المتعلّق بها متعلّقاً حقيقة بأفرادها كان الكون المفروض متعلّقاً للنهي سواء أوجد المكلّف كلّي الغصب في ضمنه أو لا، إذ ليس إيجاد المنهي عنه سبباً لتعلّق النهي به، فلا يتّجه ما ذكره من: أنّه إذا أوجد المكلّف مطلق الغصب في ضمن الكون الخاصّ صار متعلّقاً للنهي.

ويمكن دفعه: بأنّ متعلّق الأمر والنهي إنّما هو نفس الطبيعة لكن لا من حيث هي بل من حيث الوجود، وقضيّة ذلك أن يتّصف أيّ فرد من أفراد الطبيعة ممّا يتحقّق إيجاد تلك الطبيعة في ضمنه بالوجوب أو التحريم، وفي صورة الترك انّما يكون الواجب أو المحرّم أيضاً أمراً واحداً وهو الطبيعة المطلقة من حيث الوجود، فليس في تركه لجميع الأفراد تاركاً لواجبات متعدّدة ولا تاركاً لمحرّمات عديدة كما قد يتوهّم، ذلك بناءاً على القول بتعلّق الأمر والنهي بالأفراد سيّما بالنظر إلى النهي لقضائه بتحريم جميع الجزئيّات المندرجة في الماهيّة المفروضة الظاهر في تعدّد المحرّمات. فظهر بذلك أنّه مع إتيانه بفرد من الحرام يكون ذلك الفرد متعلّقاً للنهي قطعاً لاتّحاد الطبيعة المحرّمة به، وكون إيجاده عين إيجاد المحرّم، وأمّا مع ترك الجميع فلا يتّصف شيء من تلك الخصوصيّات بالتحريم وإنّما المحرّم هو الطبيعة من حيث الوجود، نعم يصحّ الحكم على أفرادها بالتحريم من حيث اتّحادها مع الطبيعة إلّا أنّه لا يستفاد من ذلك أكثر من تحريم نفس الطبيعة بحسب الواقع.

وتوضيح المقام: أنّ هناك فرقاً بين اتّحاد الطبيعة مع خصوصيّة الفرد بحسب الواقع وبين اتّحادها معها على فرض وجودها من غير أن يتحقّق هناك اتّحاد بينهما في الواقع فان الأوّل قاضٍ بحرمة الفرد قطعاً بخلاف الثاني، إذ لا يثبت التحريم هناك بحسب الواقع إلّا لنفس الطبيعة دون أفرادها.

غاية الأمر: أنّها على فرض وجودها واتّحادها مع الطبيعة يكون متّصفة بالتحريم، ولا يقضي ذلك باتّصافها بالحرمة قبل اتّحادها مع الطبيعة ووجود الطبيعة في ضمنها.

والحاصل: أنّ النهي إنّما يتعلّق بنفس الطبيعة وهي المتّصفة بالحرمة بملاحظة ذاتها، واتّحادها مع الفرد قاضٍ بثبوت التحريم لخصوص الفرد المتّحد معها فما لم يحصل السبب المذكور لم يصحّ الحكم بثبوت الحرمة لخصوصيّات الأفراد، نعم يصحّ الحكم عليها بالتحريم على فرض وجودها حسب ما ذكرنا. فظهر بما قرّرنا صحّة ما ذكره المصنّف رحمه الله من التعبير.

قوله: ﴿فمتعلّق الأمر في الحقيقة إنّما هو الفرد ... الخ﴾.

قد يستفاد من البيان المذكور سيّما من هذه العبارة ذهاب المصنّف إلى تعلّق الأوامر والنواهي بالأفراد، وهو قول مرغوب عنه عند المحقّقين وإنّما المختار عندهم تعلّقهما بالطبائع، وقد نصّ عليه المصنّف فيما مرّ. وفيه ما عرفت: من أنّ الحكم بتعلّقهما بالأفراد إنّما هو بتسرية الحكم من الطبيعة إليها، لا أنّها بنفسها يتعلّق بها الأوامر والنواهي من أوّل الأمر ـ كما هو ظاهر القائل بتعلّقهما بالأفراد ـ والظاهر: أنّ المختار عند المحقّقين هو تعلّقهما بالطبائع من حيث الوجود وهو يرجع إلى مطلوبيّة الفرد، فإنّ وجود الطبيعة في الخارج عين وجود الفرد فيكون الأمر بالطبيعة على الوجه المذكور عين الأمر بالفرد لكن لا مطلقاً بل من حيث انطباق الطبيعة عليه، وهذا هو الفرق بين القولين حسب ما فصّلنا القول فيه في محلّه. ولا يذهب عليك أنّ ما قرّره المصنّف هنا يوافق القول بتعلّقهما بالطبائع على الوجه الّذي قرّرنا وليس مبنيّاً على اختيار تعلّقهما بالأفراد بل ربما ينافيه حسب ما أشرنا إليه.

قوله: ﴿باعتبار الحصّة الّتي في ضمنه من الحقيقة الكلّية ... الخ﴾.

يريد أنّ الفرد إنّما يؤمر به من جهة الحصة الحاصلة في ضمنه من الطبيعة الكلّية بناءاً على القول بوجود الكلّي الطبيعي خارجاً في ضمن الأفراد على أبعد الرأيين فيه، وأمّا على القول الأقرب وهو وجوده بعين وجود أفراده فالأمر أظهر.

وأنت خبير: بأنّ القول بوجود الكلّي الطبيعي في ضمن الفرد إن أُريد به أنّ وجود الفرد بحسب الحقيقة ملفّق من وجودين أو أكثر ـ أعني وجود الطبيعة وسائر العوارض المكتنفة بها ـ لما تقرّر من أنّه لا اتّحاد بينهما بملاحظة وجود كلّ منهما في حدّ ذاته فتكون الطبيعة موجودة في ضمن الفرد بهذا المعنى وإن كانت تلك الطبيعة عين تلك العوارض في بعض الاعتبارات لاتّحادهما بحسب الوجود أيضاً اتّحاداً عرضيّاً. فيكون الطبيعة حينئذٍ عين أفرادها بتلك الملاحظة فليس هذا أبعد الرأيين في وجود الكلّي الطبيعي، وحينئذٍ إنّما يجيء البطلان من جهة اتّحاد

المأمور به للمنهيّ عنه ولو كان الاتّحاد الحاصل بينهما عرضيّاً لا ذاتيّاً حسب ما قدّمنا بيانه. وإن أُريد به أنّ وجود الكلّي الطبيعي إنّما يكون في ضمن الفرد من غير حصول اتّحاد بينه وبين العوارض اللاحقة بل بتلفيق الفرد من جزءين خارجيّين أو أجزاء أحدها الطبيعة والباقي غيرها من الأُمور اللاحقة لها. ففيه ـ مع وضوح فساده ضرورة صحّة الحمل القاضي بحصول الاتّحاد ـ أنّه على فرض صحّته لا يصحّ معه البناء على المنع، إذ مع حصول الطبيعة في ضمن الفرد إنّما يتعلّق الأمر بتلك الحصّة الحاصلة، لا بمجموع الفرد الملفّق منها ومن غيرها.

غاية الأمر: أن يتعلّق الأمر حينئذٍ بالفرد على سبيل المجاز بأن يكون مطلوبيّته بمعنى مطلوبيّة جزئه، فالقول بتعلّق الأمر حينئذٍ بالفرد على سبيل الحقيقة ليتفرّع عليه المنع من الاجتماع بناءاً على الجزئيّة أيضاً ليس على ينبغي، وإنّما يتمّ ذلك على القول بكون وجود الكلّي متّحداً مع الفرد في الجملة حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

قوله: ﴿وإن أراد أنّهما باقيان على المغايرة ... الخ﴾.

فيه: أنّ القائل بجواز الاجتماع يجعل متعلّق كلّ من الأمر والنهي نفس الطبيعة من حيث هي، ولا ريب أنّ كلاًّ من الطبيعتين من الحيثيّة المفروضة مغايرة للأُخرى لا اتّحاد بينهما.

غاية الأمر: أن يكون المكلّف بسوء اختياره أوجدهما في ضمن فرد واحد وليس الفرد عند القائل المذكور متعلّقاً للتكليف حتّى يلزم اجتماع الحكمين في شيء واحد، وإنّما مورد الحكمين هو الطبيعتان وهما شيئان متغايران في حدّ أنفسهما، بل يمكن أن يقال بتغايرهما بحسب الوجود أيضاً، بل ومغايرتهما للكون الخاصّ في المقام فإنّ الكون الحاصل من حيث ذاته لا يكون صلاة ولا غصباً، فالصلاتيّة والغصبيّة من الأُمور الطارئة على الكون الخاصّ بحسب الاعتبارين.

ومن البيّن: أنّ العارض غير المعروض فهناك أُمور ثلاثة موجودة أعني الكون الخاصّ من حيث ذاته وما ذكر من عارضيه، ومتعلّق الأمر والنهي

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

الوجه الثالث للقائل بجواز الاجتماع ما أشار إليه بعض المتأخّرين تقريره: أنّه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي التحريمي لما جاز اجتماعه مع النهي التنزيهي، إذ المسألتان من قبيل واحد فإن جاز الثاني جاز الأوّل وإن امتنع الأوّل امتنع الثاني، إذ لا مانع هناك سوى لزوم اجتماع الضدّين، والأحكام بأسرها متضادّة لا يمكن الاجتماع بينهما على سبيل الحقيقة، فإن كان المفروض في المقام من قبيل اجتماع المتضادّين لم يجز في المقامين وإلّا جاز فيهما، لكن جواز الاجتماع في الثاني معلوم كما هو ظاهر من ملاحظة العبادات المكروهة الواردة في الشريعة ـ كالصلاة في الحمّامات وفي معاطن الإبل وفي الأوقات المكروهة والصيام المكروه ونحوها ـ وهذه النواهي وإن لم تكن نظير ما هو المبحوث عنه في المقام، إذ الكلام هنا فيما إذا كان المنهيّ عنه بالنهي التحريمي أعمّ من وجه من المأمور به، والمنهيّ عنه هنا أخصّ مطلقاً منه، إلّا أنّه يثبت المدّعى بطريق أولى، إذ مع القول بالجواز في العموم والخصوص المطلقين لا مناص من القول بجوازه في العموم من وجه أيضاً.

قلت: ويمكن التنظير بما هو من قبيل المقام أيضاً، وذلك كالصلاة في دار الظالم مع ظنّ غصبيّته والوضوء والغسل من ماء وهبه له ظالم مع ظنّ الغصبيّة ونحو ذلك، فإنّ يد المسلم وإن كان طريقاً شرعيّاً لجواز التصرّف إلّا أنّ التصرّف فيه مرجوح لما ذكر، فيجتمع حينئذٍ مرجوحيّة التصرّف فيما ذكر مع وجوب التصرّف الخاصّ.

والجواب: أمّا عمّا ذكرناه ـ من جواز اجتماع الكراهة والوجوب فيما هو من قبيل محلّ النزاع ـ فبأنّ أقصى ما يقتضيه ذلك مرجوحيّة تلك التصرّفات بالنظر إلى ذواتها وهي لا ينافي رجحانها من جهة أُخرى نظراً إلى وقوعها جزءاً من العبادة الواجبة وحينئذٍ يقع المعارضة بين الجهتين.

ومن البيّن: أنّ مرجوحيّة المكروه لا يوازي رجحان الواجب، فغاية الأمر أن يحصل هناك نقص في ثواب الواجب ويكون الفعل بعد ملاحظة الجهتين راجحاً لا مكروهاً بمعناه المصطلح، نعم يثبت له الكراهة بالمعنى المذكور بالنظر إلى ذاته، وذلك لا يستدعي ثبوت الكراهة له في خصوصيّات الموارد مطلقاً، إذ قد يعرضه ما يحصل بسببه رجحان يوازي تلك المرجوحيّة ويزيد عليها فيرتفع الكراهة بالمعنى المذكور عن ذلك الفعل، غاية الأمر أن يكون أقلّ ثواباً عن العاري عن تلك المنقصة.

نعم لو قلنا حينئذٍ ببقاء المرجوحيّة بالمعنى المذكور صحّ ما ذكره من النقض إلّا أنّه ليس كذلك. ومن ذلك يظهر الجواب عمّا ذكروه من ثبوت الكراهة لبعض العبادات، فإنّ الكراهة هناك ليس بمعناها المصطلح بل بمعنى أقلّية الثواب كما نصّ عليه جماعة من علمائنا، وقد اختاره هنا جماعة من الأفاضل جواباً عن الإيراد المذكور.

وأورد عليه: أنّه يلزم حينئذٍ أن يكون معظم العبادات مكروهة، إذ ما من عبادة إلّا وهو أقلّ ثواباً من الأفضل كالصلاة في البيت بالنسبة إلى الصلاة في مسجد المحلّة والصلاة في مسجد المحلّة بالنسبة إلى الصلاة في مسجد الجامع وهكذا مع أنّه لم يتوهّم أحد عدّ شيء من ذلك من جملة المكروهات.

والجواب: أنّه ليس المراد مجرّد أقلّية ثوابها بالنظر إلى غيرها، بل المقصود كونها أقلّ ثواباً بالنظر إلى ما اعدّ من الثواب لتلك العبادة في حدّ ذاتها فقد يجيء هناك ما يوجب مزيد ثوابها عن ذلك ـ كما في الصلاة في المسجد والجماعة ونحوها ـ وقد يجيء هناك ما يوجب النقص عنه ـ كالصلاة في الحمّام ـ فكراهة الصلاة في الحمّام نظير استحباب الصلاة في المسجد، فكما أنّ ذلك يقتضي زيادة ثواب فهذا يقتضي نقصانه، فمطلوبيّة تركها على الوجه المذكور إنّما هو من جهة النقص الحاصل فيها، فالغرض من النهي المفروض إخلاء الفعل عن تلك المنقصة بأن يترك الفعل المشتمل عليها ويأتي بالخالي عنها، لا أنّ ذلك الفعل المشتمل

عليها خالٍ عن الرجحان بالمرّة ليكون النقص الحاصل من الخصوصيّة مقاوماً لرجحان أصل الطبيعة وزائداً عليها، وعلى هذا فيكون المباح على طباق المعنيين المذكورين هو ما لا يكون فيه زيادة ولا نقيصة بالنسبة إلى أصل الطبيعة ـ كالصلاة في البيت ـ فرجحان الفعل مع عدم المنع من النقيض على الوجه المذكور كمرجوحيّته كذلك ومساواته لا ينافي بوجه من الوجوه وجوب الفعل ورجحانه على تركه رجحاناً مانعاً من النقيض. فما ذكره بعض الأفاضل ـ من أنّ ما ذكر لا يسمن ولا يغني من جوع، فإنّ مطلوبيّة الترك المتعلّق بهذا الشخص من الصلاة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع مطلوبيّة الفعل من جهة مطلق الأمر بالصلاة، مع أنّك قد اعترفت بأنّ الخصوصيّة أوجبت نقصاً لهذا الفرد الموجود عن أصل العبادة، فمع هذه المنقصة إمّا أن يطلب فعلها بدون تركها أو تركها كذلك أو كلاهما، فإنّه لا يمكن بحسب الواقع خلوّها عن أحد الوجوه الثلاثة، فعلى الأوّل يلزم انتفاء الكراهة وعلى الثاني انتفاء الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور ـ بيّن الاندفاع ونحن نقول: إن أردت بكون المطلوب فعلها دون تركها أن يكون فعل الصلاة على الوجه الناقص مطلوباً على سبيل المنع من تركها بالمرّة أعني أعمّ من إتيانها على الوجه الناقص أو الكامل على ما هو الشأن في المنع من الترك المأخوذ في الواجبات التخييريّة، فإنّه انّما يؤخذ على الوجه الأعمّ من ترك ذلك الفعل وبدله ـ حسب ما مرّ بيانه في محلّه ـ فنختار أنّ هذا الوجه هو المقصود في المقام. قولك: إنّه يلزم حينئذٍ انتفاء الكراهة مدفوع، بأنّه إن أُريد بذلك انتفاء الكراهة بمعناها المعروف فمسلّم وعليه مبنى الجواب المذكور، وان أُريد انتفاؤها بالمعنى الّذي ذكرناه فممنوع، إذ لا مانع من أن لا يكون ترك الفعل من أصله على وجه يعمّ ذلك وغيره من أبداله مطلوباً ومع ذلك يكون ترك الفعل الخاصّ مطلوباً بالإضافة إلى بدله فيراد تركه لاختيار بدله نظراً إلى اشتماله على المنقصة وخلوّ البدل عنها، فإنّه لا تضادّ بين الوجوب والكراهة بالمعنى المذكور وإنّما المقابلة بينه وبين الكراهة بمعناها المشهور. وإن أردت بكون المطلوب فعلها دون تركها أن لا يكون الترك

مطلوباً أصلاً ولو على الوجه الّذي قرّرنا قلنا نختار الوجه الثالث. قولك: فيلزم المحذور قلنا ممنوع، وإنّما يلزم لو قلنا بكون الترك بالمرّة مطلوباً وأمّا لو كان الترك في الجملة مطلوباً على الوجه الّذي ذكرنا فلا محذور أصلاً ـ حسب ما قرّرناه ـ.

فصار المحصّل أنّ الفعل المذكور راجح على تركه، لكنّه لمّا كان مشتملاً على النقيصة بالنسبة إلى الرجحان الحاصل لأصل تلك العبادة نهى الشارع عنه إبداءً لتلك المنقصة وتحريضاً على الإتيان بالفرد الآخر الخالي عنها من غير مناقضة بين الراجحيّة والمرجوحيّة المفروضتين أصلاً نظراً إلى اختلاف النسبة، فإنّ رجحانه بالنسبة إلى الترك بالمرّة ومرجوحيّته نظراً إلى اشتماله على النقيصة المفروضة بالنسبة إلى ما قرّر لأصل تلك العبادة فطلب تركه لتخلية العمل عن تلك الوصمة. وما يقال في المقام: من أنّ هذا الجواب لا ينفعهم ولا يدفع الإيراد المذكور على مذاقهم إذ مدار كلامهم على تعلّق الأحكام بالأفراد بخصوصها وإن كان تخييراً وما ذكر إنّما يناسب مختارنا من تعلّق الحكم بالطبيعة مدفوع أيضاً، إذ لا تدافع بين الراجحيّة والمرجوحيّة على الوجه المفروض أصلاً وإن قلنا بتعلّق الأوامر بخصوص الأفراد بل لا مانع من تعلّق الأمر التخييري بخصوص الفعل على الوجه المذكور ثمّ يتعلّق به النهي التنزيهي بالمعنى الّذي بيّناه كما لا يخفى.

وحينئذٍ فيكون الملحوظ في الثواب المعدّ لأصل العبادة هو المعدّ لخصوص أفرادها الغير المشتملة على المزيّة أو النقيصة، أو نقول: إنّ لتلك الأفراد من حيث انطباق الطبيعة عليها ثواباً ورجحاناً قد ينقص عنه من جهة الاشتمال على الخصوصيّة المرجوحة أو يزيد عليه من جهة الاشتمال على الخصوصيّة الراجحة فالمقيس عليه هو الرجحان الثابت لها في تلك الملاحظة، وأيّ ارتباط لذلك بتعلّق الأوامر بالطبائع المطلقة كما توهّمه، مضافاً إلى أنّ القائل بامتناع الاجتماع لا يلتزم بتعلّق الأوامر بخصوص الأفراد، بل أقصى الأمر أن يقول بتسرية الحكم من الطبيعة إلى الفرد من حيث انطباق الطبيعة عليه وهو غير القول بتعلّقها بخصوص

الفرد ـ كما عرفت تفصيل القول فيه ـ فكلامه المذكور ساقط من أصله وكذا ما يقال أيضاً: من أنّه مع البناء على هذا الجواب عليهم أن يلتزموا أنّ الصلاة في البيت الّتي هي أحد الأفراد المطلوبة مباحة وهو أيضاً فاسد، إذ كما لا يكون العبادة مرجوحة لا يكون مباحة أيضاً.

والقول بأنّ المباح إيقاعها في البيت لا نفسها جار فيما نحن فيه، فلم لا يقولون إنّ المكروه هو فعلها في الحمّام لا نفسها وإنّ الحرام هو فعلها في الدار لا الغصبية نفسها، فذلك بعينه رجوع إلى ما ذكرنا وذهبنا إليه. فإذا بطل الجواب على مذهبهم بقى الإيراد بحاله فلا تغفل واغتنم هذا الخيال واضبطه فإنّه ظاهر الاندفاع بعد التأمّل فيما قرّرناه، فإنّ المباح بالمعنى الّذي ذكرناه لا ينافي رجحان الفعل ووجوبه وإنّما المباح بمعناه المعروف هو الّذي ينافيه، والمقصود بإباحة إيقاعها في البيت أنّ خصوصيّة الإيجاد في البيت لا رجحان فيه ولا مرجوحيّة وإن كان نفس طبيعة العبادة راجحة، ولذا كان الفرد المطابق لها راجحاً من حيث إنّه فرد من تلك الطبيعة، كما أنّ خصوصيّة الإيجاد في الحمّام مرجوحة باعثة لنقص العبادة عمّا هي عليه من الرجحان، وخصوصيّة الإيجاد في المسجد راجحة باعثة على زيادة الفضيلة، وليس المراد به أنّ خصوصيّة الإيقاع في البيت مباحة بالمعنى المصطلح، كيف وهو متّحد مع الإيقاع المطلق، وإذا وجب المطلق وجبت أفراده حسب ما عرفت فلا يتعقّل القول بإباحته الواقعيّة.

غاية الأمر أن يقال: إنّ تلك الجهة ليست جهة وجوب بل جهة إباحة من حيث إنّه إنّما يجب الفرد من حيث كونه إيقاعاً للصلاة لا من جهة خصوصيّة كونه في البيت لكن لا يجري ذلك بالنسبة إلى ما ذكر من المكروه، إذ ليست تلك الخصوصيّة مكروهة في نفسها بل هي جهة تعليليّة في كراهة العبادة المتّحدة بها، إذ ليس نفس الكون مكروهة بل الصلاة الملابسة له مكروهة من جهته.

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

ومصادمته لجهة الوجوب لا يبقى مكروهاً بمعناه الاصطلاحي، لرجحان جهة الوجوب على جهة الكراهة ـ حسب ما قدّمنا ـ ولو أجرى نظير ذلك بالنسبة إلى الحرام لم يحصل أيضاً اجتماع بينه وبين الواجب، لملاحظة الترجيح حينئذٍ بين الجهتين أو المقاومة ويكون الحكم الثابت له على حسبه فلا معنى أيضاً لاجتماع الحكمين.

وقد يورد أيضاً في المقام: أنّه إذا فسّرت الكراهة بالمعنى المذكور لم يكن المقصود من النهي طلب الترك، بل كان كناية عن بيان حال الفعل بأنّه أقلّ ثواباً من غيره فلا طلب حتّى يلزم اجتماع الأمر والنهي وهو مع بعده وكونه تعسّفاً بحتاً لا يجدي بالنظر إلى الواقع، فإنّ ذلك الفعل حينئذٍ إمّا أن يطلب إيجاده أو تركه أو هما معاً ويجري فيه الكلام المتقدّم إلى آخره.

ويضعّفه أنّ مجرّد الخروج عن الظاهر لا يقضي ببطلان الجواب، فإنّ مبناه على التوجيه والتزام التأويل، وكونه تعسّفاً بحتاً غير ظاهر بعد ظهور العلاقة. نعم، الأظهر حمله إلى إرادة الطلب مهما أمكن فيه ذلك ـ حسب ما يأتي بيانه ـ وأمّا مع عدم إمكانه كما في بعض المقامات فالحمل على ما ذكر ليس بالبعيد، بل يتعيّن الحمل عليه بعد القول بامتناع اجتماع الحكمين، أمّا لو قلنا بجواز الاجتماع لم يكن هناك باعث على التزام التوجيه وكان ارتكابه حينئذٍ تعسّفاً بحتاً إلّا أنّ ذلك أمر آخر والجواب المذكور مبنيّ على خلافه، وما ذكر من عدم إجدائه بالنظر إلى الواقع فاسد، والمختار حينئذٍ مطلوبيّة الفعل المفروض واللازم منه انتفاء الكراهة بمعناها المعروف لا بمعنى أقلّية الثواب فأيّ فساد في التزام انتفاء الكراهة في المقام بالمعنى المذكور حتّى يجعل ذلك إيراداً في المقام كيف! ومبنى الجواب المذكور انتفاء الكراهة بهذا المعنى وهم مصرّحون بذلك، ومع ذلك كيف يعقل الإيراد عليهم بلزوم انتفاء الكراهة الحقيقيّة، نعم لو أُريد بذلك لزوم انتفاء الكراهة مطلقاً حتّى بمعنى أقلّية الثواب صحّ ما ذكر إلّا أنّ ذلك من الوهن بمكان غنيٌّ عن البيان.

هذا، ويمكن الجواب أيضاً عن الدليل المذكور بوجهين آخرين:

أحدهما: أنّ النواهي التنزيهيّة المتعلّقة بالعبادات ليست متعلّقة بنفس العبادة أو جزئها، وإنّما هي متعلّقة بحكم الاستقراء بأُمور خارجة عنها فلا اتّحاد في متعلّق الأمر والنهي ـ مثلاً ـ النهي عن الصلاة في الحمّام إنّما يتعلّق حقيقة بالتعرّض للرشاش، والنهي عن الصلاة في معاطن الإبل إنّما يتعلّق بأنفارها، والنهي عن الصلاة في البطائح إنّما يتعلّق بالتعرّض للسبيل.

**واورد عليه بوجوه:**

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

ويوهنه: أنّ الكلام في المقام في الجواز العقلي ولا ريب أنّ مجرّد الظاهر لا يفي في مقابلة من يدّعي الامتناع، نعم لو لم يقم دليل على المنع لربما صحّ الاستناد إليه، فمجرّد الخروج عن الظاهر لا يدفع التوجيه المذكور فإنّ بناء التوجيه على الخروج من الظاهر لعدم إمكان الأخذ به.

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

ويدفعه: أنّ التعرض للرشاش بحسب الحقيقة مغاير للكون، وإنّما الكون من مقدّماته،فلا وجه لتفسير التعرض له بالكون في معرض الرشاش، غاية الأمر حصول التعرّض للرشاش بالكون في معرضه فلا اتّحاد بين متعلّق الأمر والنهي.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الكون في معرض الرشاش سبب للتعرّض له، فمع مرجوحيّة التعرض له يكون السبب المفضي إليه مرجوحاً فيعود المحذور المذكور. إلّا أن يقال: إنّه لا مانع من اجتماع الكراهة الغيريّة مع الاستحباب والوجوب النفسيّين كما قد يقال به بالنسبة إلى الوجوب النفسي والحرمة الغيريّة حسب ما يأتي الإشارة إليه. وقد يشكل ذلك بأنّا لو قلنا بجواز اجتماعهما في الجملة فجريانه في المقام محلّ تأمّل كما سيظهر الوجه فيه إن شاء الله.

ومنها: أنّه لا كراهة في التعرض للرشاش في نفسه وإلّا لكان الكون في الحمّام مكروهاً في غير حال الصلاة أيضاً، وإنّما المكروه التعرّض له في حال الصلاة فيصير مفاده أنّ الصلاة في الحمّام منهيّ عنها، لكونها في معرض الرشاش فيتعلّق النهي بالصلاة أيضاً ويعود المحذور.

وفيه: أنّه لو كان التعرّض للرشاش مكروهاً حال الصلاة لم يلزم منه أن يكون نفس الصلاة مكروهة، إذ لا اتّحاد بين الصلاة والتعرّض المفروض في الوجود غاية الأمر أن يكونا متقارنين، فكيف يصحّ القول بكون مفاد كراهة التعرّض للرشاش في الصلاة كراهيّة نفس الصلاة لأجل العلّة المذكورة، وكون النهي عن التعرّض له لأجل الصلاة لا يقضي بتعلّق النهي بنفس الصلاة.

غاية الأمر أن يكون ثبوت الكراهة الحقيقيّة الثابتة للتعرّض معلّلاً بتسببه نقصاً في الصلاة، فعلى هذا يكون كراهة التعرّض للرشاش معلّلاً بالصلاة لا العكس.

ومنها: أنّ ذلك لا يجري في كثير من الحمّامات وفي كثير من الأوقات، وتخصيص الكراهة بغير تلك الصورة في غاية البعد.

ثمّ إنّه لا يجري الجواب المذكور في جميع موارد الكراهة ممّا عدا الأمثلة المذكورة كما يظهر بالتأمّل فيها.

قلت: إن كان مقصود المجيب جريان الجواب المذكور في جميع المكروهات من العبادات فلا يخفى ما فيه، لظهور عدم جريانه في جملة منها. وإن أراد بذلك جريانه في جملة منها ويجاب عن غيرها بوجه آخر فلا بأس بما ذكر من الجواب، وما ذكر من الإيراد حينئذٍ بيّن الاندفاع، وبذلك يندفع ما قد يورد أيضاً في المقام: من أنّ مثل الصلاة في مواضع التهمة ممّا هو من جزئيّات المفروض في هذه المسألة لا يجري فيه الكلام المذكور، لتعلّق الكراهة هناك بفعل آخر اتّحد مع الصلاة حسب ما هو المفروض في محلّ النزاع فلا وجه حينئذٍ للقول بتعلّق النهي التنزيهي بأمر آخر سوى العبادة، إذ المفروض اتّحاده معها فكما لا يجوز اتّحاد

الواجب مع الحرام نظراً إلى تضادّ الأحكام كذا لا يجوز اتّحاده مع المكروه على الوجه المذكور، فلابدّ من القول ببطلان العبادة حينئذٍ أو الحكم بارتفاع الكراهة وكلّ من الوجهين في غاية البعد، بل لا يظنّ أنّ أحداً يلتزمه فالظاهر أنّه لا مجال للتأمّل في صحّة العبادة وكراهة ذلك الأمر المتّحد معها، وإذا كان الحال هناك على الوجه المذكور لا جرم صحّ القول به في المقام لاشتراك العلّة، والمجوّز له هناك قاضٍ بجوازه هنا أيضاً لاتّحاد المناط.

ويمكن دفع ذلك تارة: بأنّ مرجوحية الكون في موضع التهمة ممّا لا كلام فيها، ولا نقول بانتفاء تلك المرجوحيّة إلّا أنّا نقول بمعارضتها برجحان الصلاة الواقعة في ذلك المكان، وبعد حصول الجهتين نقول برجحان الصلاة فحصول جهة المرجوحيّة لا يستلزم ثبوت المرجوحيّة والكراهة واقعاً بالنسبة إلى الفعل الّذي حصل فيه تلك المرجوحيّة وما يعارضها من الجهة المرجّحة، بل لابدّ من موازنة الجهتين، فلا يتمّ الإيراد إلّا بعد ثبوت رجحان جهة الكراهة حتّى يكون الكون المذكور ممّا يطلب تركه ولو مع اتّحاده بالصلاة فيكون تركه راجحاً على إيجاده مطلقاً وهو في محلّ المنع، إذ يمكن أن يقال برجحان الفعل على الترك بعد ملاحظة الجهتين وإن كان فيه منقصة من جهة حصول المرجوحيّة.

نعم لو ثبت مرجوحيّة الكون المذكور مع ملاحظة كونه جزءاً من الصلاة أمكن الإيراد المذكور وأنّى له بإثباته.

وتارة: بالتزام مرجوحيّة الكون في ذلك المكان ورجحان تركه مطلقاً إلّا أنّه لا يستدعي بطلان الصلاة ومرجوحيّتها، إذ مرجوحيّة الجزء وكراهته لا يستلزم مرجوحيّة الكلّ، فالكراهة إنّما تتعلّق بالكون المذكور، والاستحباب أو الوجوب إنّما يقوم بالكلّ ولا اتّحاد في متعلّقيهما حتّى يلزم اجتماع الضدّين، فغاية ما يلزم حينئذٍ أن يتّصف ذلك الجزء بالرجحان الغيري من جهة توقّف حصول الكلّ عليه والمرجوحيّة الذاتيّة ـ حسب ما فرض ـ ولا تضادّ بينهما ويأتي بيانه إن شاء الله، ولذا يمكن أن يتّصف مقدّمة الواجب بالكراهة الحقيقيّة مع أنّا نقول بوجوبها

الغيري، ولا يجري ذلك بالنسبة إلى تحريم الجزء فإنّ وجوب الكلّ واستحبابه يستلزم جواز الجزء قطعاً، ولا يجامع تحريمه وجوب الكلّ وجوازه حسب ما ظهر من البيان المتقدّم.

**وينبغي التنبيه لأُمور:**

**أحدها:** أنّه هل يجوز اجتماع الوجوب الغيري والحرمة النفسيّة أم لا؟ والّذي يظهر من المصنّف هو القول بجواز الاجتماع فيه، وظاهر كلامه وإن كان مطلق حيث قال: إنّه ليس على حدّ غيره من الواجبات فيجوز أن يجتمع مع الحرام إلّا أنّ الظاهر أنّه إنّما يقول بجواز الاجتماع إذا كان وجوبه الغيري تخييريّاً، وأمّا الوجوب العيني الغيري مع الحرام العيني فاجتماعهما قاضٍ بالتكليف بالمحال كما لا يخفى.

وكيف كان فحجّته على الجواز أنّ الغرض من الوجوب الغيري هو التوصّل إلى الغير لا حصول الامتثال والانقياد به حتّى لا يمكن حصوله بالمحرّم، وهو ممّا يحصل بالحرام أيضاً كما في الوصول إلى الحجّ بالدابّة المغصوبة. وفيه: أنّ غاية ما يلزم من البيان المذكور حصول التوصّل بالحرام وأداء الغرض به، وذلك لا يستدعي تعلّق التكليف به، فإنّه إنّما يقتضي ذلك تعلّق التكليف به وإذا لم يكن هناك مانع من تعلّقه به لتعلّق الوجوب نظراً إلى حصول العلّة الموجبة، لكن المفروض حصول المانع من جهة تعلّق الحرمة به، فغاية الأمر ترتّب تلك الثمرة الموجبة للفعل عليه من غير تحقّق الوجوب بالنسبة إليه لما عرفت.

والحاصل: أنّ حصول الغرض مقتضٍ لوجوبه عليه وهو إنّما يتفرّع عليه الوجوب مع انتفاء المانع وهو موجود في المقام، كيف ولو جاز تعلّق الأمر به لحصل الامتثال والانقياد بفعله، فأيّ فرق بين ما يراد به الامتثال والانقياد أو ما يكون المقصود منه أداء الفعل؟ إذ لو جاز تعلّق الأمر به حصل به الامتثال والانقياد أيضاً، فإن كان تعلّق النهي به مانعاً من تعلّق الأمر جرى في المقامين.

غاية الأمر تفرّع الثمرة القاضية بالوجوب على الحرام أيضاً من غير أن يكون

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

**ثانيها**: أنّه هل يجوز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيريّة أم لا؟ والّذي يتقوّى في النظر جوازه نظراً إلى أنّ الوجوب النفسي إنّما يقتضي رجحان الفعل على الترك رجحاناً مانعاً من النقيض، والحرمة الغيريّة إنّما يقتضي مرجوحيّته بالنسبة إلى الفعل الآخر الّذي هو أهمّ منه مرجوحيّة قاضية بتعيّن الإتيان بالآخر ولا تدافع بين الوصفين، إذ لا مانع من رجحان الفعل على تركه ومرجوحيّته بالنسبة إلى فعل آخر سواء لم يكن الراجحيّة والمرجوحيّة مانعة من النقيض كما في المندوبات المتعارضة أو كانت مانعة منه كما في الواجبات المتعارضة أو كانت الراجحيّة غير مانعة والمرجوحيّة مانعة كما في المندوب والمعارض للواجب.

ويرد عليه: أنّه إن اخذت الراجحيّة والمرجوحيّة في المقام بالنسبة إلى كلّ من الجهتين المفروضتين فلا مانع من اجتماعهما قطعاً إلّا أنّ ثبوت الراجحيّة والمرجوحيّة حينئذٍ إنّما يكون على نحو القضيّة الطبيعيّة من غير أن يكون الصفتان حاصلة له في الخارج على نحو ما يلحظ في القضيّة المحصورة، ومفاد ذلك اجتماع الجهتين لا اجتماع الحكمين، وقد عرفت أنّه لا مانع منه قطعاً بل هو حاصل في محلّ النزاع أيضاً من غير أن يكون هناك تأمّل في جوازه، وإن لوحظ ثبوت الراجحيّة والمرجوحيّة المفروضتان[1] له بحسب الواقع فيريد الشارع في الواقع بعد ملاحظة جميع جهات الفعل الحاصلة له بحسب ذاته وبحسب الخارج

(١) كذا في الأصل والصواب المفروضتين.

إيجاد الفعل ويريد أيضاً عدم إيجاده فيكون ملزماً لفعله وملزماً لتركه معاً فهو محال ـ حسب ما قرّرناه في محلّ النزاع ـ من غير فرق، كيف ولا أقلّ من كونه تكليفاً بالمحال لكونه إلزاماً للمكلّف بالضدّين، والمفروض في المقام كون التكليف بالأهمّ مقدّماً فيسقط التكليف بالآخر.

ويدفعه أنّه إنّما يلزم ذلك لو كان التكليفان حاصلين في مرتبة واحدة، وأمّا لو كانا مترتّبين فلا مانع منه فيكون مطلوب الآمر أوّلاً هو الإتيان بالأهمّ ولا يكون طالباً في هذه المرتبة لضدّه، بل يكون الضدّ مطلوب الترك من حيث الأداء إلى الأهمّ ويكون مطلوبه ثانياً هو الإتيان بالثاني على تقدير عدم الإتيان بالأهمّ، ولا مانع من تعلّق التكليفين كذلك بالمكلّف، إذ لا مدافعة بينهما من حيث التكليف والإلزام لملاحظة الترتيب ولا من حيث اجتماع الحسن والقبح، لما عرفت من عدم المدافعة بين الحسن والقبح المفروضين وجواز اجتماعهما في محلّ واحد، وإنّما يجيء التكليف على الترتيب المفروض من ملاحظة الجهتين والأخذ بمقتضاهما فإنّ جهة المنع من فعله بملاحظة أهمّية ضدّه إنّما تنافي إلزامه بالفعل على تقدير الإتيان بالأهمّ لا مطلقا، وليست تلك الجهة كالجهة المقبّحة للفعل بملاحظة نفسه، فإنّه لا يمكن الجمع بينهما ـ حسب ما مرّ ـ وأمّا الجهة المفروضة الملزمة للترك من جهة لزوم الإتيان بالأهمّ إنّما تنافي الإلزام بغير الأهمّ مع الإطلاق دون الإلزام به على تقدير ترك الأهمّ ـ حسب ما قرّرنا ـ فظهر بما ذكرنا أنّ الأهمّ يتعلّق به الأمر من غير أن يتعلّق به النهي اللازم من الأمر بغير الأهمّ، إذ ليس غير الأهمّ متعلّقاً للأمر في مرتبة الأهمّ حتى يكون إيجابه نهياً عن ضدّه الّذي هو الأهمّ ليلزم اجتماع الأمر والنهي بالنسبة إليه.

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

قلت: إنّما يلزم ذلك في المقام لو كان وجوب غير الأهمّ مطلقاً، وأمّا لو كان مقيّداً بصورة ترك الأهمّ ـ كما هو قضيّة ما ذكرناه حيث إنّ المفروض ترتّب الأمرين ـ فلا يلزم ذلك، لأنّ وجوب غير الأهمّ حينئذٍ مشروط بترك الأهمّ فيكون ترك الأهمّ مقدّمة لوجوب غير الأهمّ. ومن المقرّر عدم وجوب مقدّمة الواجب المشروط فلا يكون ترك الأهمّ واجباً للأداء إلى غير الأهمّ حتّى يلزم اجتماع الأمر والنهي في الأهمّ، بل ترك الأهمّ حرام محض يترتّب عليه وجوب غير الأهمّ وفعله حسب ما قرّرنا.

فإن قلت: إنّ ترك الأهمّ إن كان شرطاً في وجوب غير الأهمّ كان وجوبه متوقّفاً عليه، فلابدّ من حصوله أوّلاً حتّى يتفرّع عليه وجوب غير الأهمّ، فينبغي أن لا يتحقّق التكليف بغير الأهمّ إلّا عند مضيّ زمان الأهمّ أو مضيّ ما يتمكّن من أداء الأهمّ فيه ليصدق معه ترك الأهمّ وليس كذلك في المقام، إذ المفروض أداء غير الأهمّ في الزمان الّذي يجب فيه أداء الأهمّ مع التمكّن من ترك غير الأهمّ والإتيان بالأهمّ مقامه، فليس هناك إلّا البناء على ترك الأهمّ ولا يمكن أن يكون وجوب غير الأهمّ مشروطاً بالبناء المذكور، إذ هو غير الترك المفروض ولا يندفع بالتزام اشتراط الوجوب به ما ذكر من الإيراد بالنسبة إلى الأهمّ لوجوب الإتيان بالأهمّ عند البناء على تركه ضرورة أنّ البناء على عصيان الأمر لا يسقطه ووجوب تركه أيضاً نظراً إلى كونه مقدّمة لفعل غير الأهمّ المفروض وجوبه على تقدير البناء على العصيان المفروض وهو عين المفسدة المذكورة.

قلت: إنّا لا نقول بكون وجوب غير الأهمّ مشروطاً بالبناء على ترك الأهمّ وإنّما نقول باشتراطه بترك الأهمّ، لكن لا نقول بالتزام كون الشرط متقدّماً على المشروط، بل يمكن تأخّره عنه وتقارنه لجميع المشروط فلا يكون بتمامه حاصلاً حين الشروع في المشروط، بل نقول بأنّ وجود ذلك الشرط بحسب الواقع كافٍ في وجود المشروط به وإن كان تحقّقه بعد حصول المشروط به كما في الإجازة اللاحقة للعقد الفضولي بناءاً على القول بكون الإجازة كاشفة كما هو الأظهر، فكذا

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

فإن قلت: إنّه يرد حينئذٍ لزوم المفسدة المذكورة بالنسبة إلى فعل غير الأهمّ من جهة إلزام المكلّف حينئذٍ بفعله وإلزامه بتركه أيضاً، لكونه مانعاً من فعل الأهمّ الواجب عليه حينئذٍ أيضاً، ضرورة عدم سقوط التكليف به بالبناء على عصيانه وعلم المكلّف بعدم إتيانه به وهو عين المفسدة المترتبة على اجتماع الأمر والنهي ـ حسب ما مرّ ـ فلا فائدة فيما ذكر من ترتّب التكليفين في تصحيح ذلك.

قلت: إنّه قد يدفع ذلك بأنّ ترك غير الأهمّ إنّما يجب من حيث كونه مقدّمة لفعل الأهمّ، وقضيّة ذلك وجوب خصوص الترك الموصل إلى فعل الأهمّ دون غيره ـ حسب ما مرّ في بحث المقدّمة من الإشارة إلى ما قد يتراءى من أنّ الواجب منها خصوص المقدّمة الموصلة دون غيرها ـ والواجب بمقتضى التكليف الثانوي ـ على حسب ما فرض ـ هو الفعل الغير الموصل تركه إلى الأهمّ حيث كان وجوبه مبنيّاً على ترك الأهمّ فلا يكون فعل شيء واحد وتركه واجبين معاً ليلزم المحذور، بل الترك الواجب هو ما يوصل إلى فعل الأهمّ والترك الحرام هو ما لا يوصل إليه، وهما شيئان مختلفان لا اتّحاد بينهما حتّى يلزم من ذلك التدافع بين الطلبين المذكورين، فالواجب فعل والمحرّم فعل آخر. وقد مرّت الإشارة إلى ذلك في بحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه.

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

غاية الأمر: أنّه مع عدم حصول الإيصال به قد ترك نفس الواجب دون المقدّمة المفروضة فلا يكون ترك المقدّمة المفروضة مع بنائه على ترك الواجب جائزاً غير ممنوع منه عند الآمر ليمكن تعلّق الأمر به منه، لوضوح كون ذي المقدّمة حين البناء المذكور ممنوعاً من تركه إذ لا يقضي البناء على العصيان

بسقوط الواجب ومع حصول المنع من تركه فلا ريب في حصول المنع من ترك مقدّمته أيضاً، غير أنّ منعه من تركه ليس مطلقاً ليكون مطلوباً في نفسه واجباً في حدّ ذاته، بل إنّما يجب بملاحظة إيصاله إلى الفعل الآخر سواء تحقّق به الإيصال أو لا وبون بعيد بين ما ذكر وما ذكرناه ـ حسب ما مرّ القول فيه في بحث المقدّمة ـ فاللازم حينئذٍ كون ذلك الترك واجباً بخصوصه بملاحظة إيصاله إلى الأهمّ ومحرّماً أيضاً بملاحظة تعلّق الأمر بذلك الفعل في ذاته فيثبت له الحرمة والوجوب من جهتين، والمفروض عدم إجداء تعدّد الحيثيّة مع اتّحاد الفعل ـ حسب ما مرّ القول فيه ـ فالمحذور على حاله سيّما مع تضيق الواجبين، إذ القائلون بالاكتفاء بتعدّد الجهة لا يقولون به أيضاً ـ حسب ما مرّ ـ.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ متعلّق الأمر والنهي هنا على تقدير الحكم بصحّة الصلاة شيء واحد كما هو ظاهر في المقام، فإنّ ما يوقعه من الصلاة عند مزاحمته لإزالة النجاسة قد ألزمه الشارع بتركها وإيصال ذلك الترك إلى فعل الإزالة، والمفروض تعلّق الأمر بها أيضاً بملاحظة ذاتها وإنّما يصحّح ذلك ويجوّزه أنّ الأمر والنهي المتعلّقين به مترتّبان لا مطلقان، فإنّ المفروض أنّ ترك ذلك الفعل المطلوب في المقام إنّما هو من حيث إيصاله إلى الأهمّ، وفعله إنّما يطلب من حيث ذاته على تقدير عدم حصول ذلك الترك الموصل، إذ لو حصل منه الترك الموصل لم يرد منه إيجاد ذلك الفعل أصلاً، لما عرفت من كون مطلوبيّة الثاني إنّما هو على تقدير خلوّ ذلك الزمان عن ضدّه المفروض فمع الإتيان به وإيصال ترك الثاني إلى فعله لا تكليف بالثاني أصلاً، وإنّما الواجب هو ذلك الأهمّ خاصّة، فالفعل الثاني إنّما يراد على تقدير عدم حصول ذلك الترك ولا محذور فيه.

فإن قلت: إنّ إيجاب الفعل على الوجه المذكور يكون إيجاباً مشروطاً بعدم تركه وهو ممتنع إذ محصّله أن يكون وجوبه مشروطاً بعدم تركه وهو محال، إذ لا يعقل ملاحظة الترتيب بين وجوب شيء وعدم حصول تركه حسب ما فرض.

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

إيجاب الشيء على تقدير عدم تركه، وأمّا لو كان الترك ملحوظاً على جهة خاصة فلا مانع منه أصلاً.

وتوضيح الحال: أنّ الترتّب المفروض في المقام إنّما يلحظ ابتداءاً بين التكليف بغير الأهمّ والتكليف بالأهمّ ـ حسب ما قرّرناه ـ وهو إنّما يأمره بالثاني على تقدير تركه للأهمّ، لكنه لمّا كان التكليف بذي المقدّمة مستتبعاً للتكليف بالمقدّمة وكان الأمر بالمقدّمة من لوازم الأمر بذي المقدّمة لزم من ذلك حصول الترتيب بين ذلك التكليف والتكليف المتعلّق بمقدّمة الآخر أيضاً اللازم من التكليف به، فيكون التكليف المتعلّق بذلك الفعل مترتّباً على عصيان التكليف المتعلّق بتركه لكن ليس التكليف المتعلّق بتركه مطلقاً ليلزم المحذور المذكور، بل إنّما يتعلّق به من حيث إيصاله إلى الأهمّ، وكما يتحقّق عصيانه بإيجاد الفعل المذكور كذا يتحقّق بتركه مع عدم إيصال الترك إلى فعل الأهمّ لعدم إتيانه بالترك من حيث الإيصال في الصورتين، وحينئذٍ فليس ما ترتّب عليه التكليف بالفعل مجرّد عدم الترك ليتفرّع عليه كون وجوب الفعل مشروطاً بوجوده، بل إنّما يكون مشروطاً بعدم تركه على الوجه الخاصّ وهو أعمّ من فعله ومن تركه لا على ذلك الوجه.

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

ومن البيّن: أنّه لا مانع من ترتّب وجوب الأخصّ على البناء على إيجاد الأعمّ ولا مفسدة فيه أصلاً.

فإن قلت: إنّ ذلك عين الجواب المتقدّم فإنّ انتفاء الترك الموصل إنّما يكون بالوجهين المذكورين إذ انتفاء المقيّد قد يكون بانتفاء القيدين وقد يكون بانتفاء أحدهما، فيكون الواجب من المقدّمة حينئذٍ هو خصوص الترك الموصل ويكون التكليف الثانوي مترتّباً على عدم حصول ذلك الترك الموصل لا ترك ذلك الفعل

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

قلت: ليس الحال على ما ذكر، إذ الملحوظ في الوجه الأوّل اختلاف متعلّق التكليفين وتعدّدهما في الخارج، فإنّ المأمور به هو الترك الموصل إلى الأهمّ والممنوع منه هو الترك الغير الموصل إليه، ولمّا كان الجمع بين ذينك التكليفين ممتنعاً قيل بكون التكليف الثاني على فرض عصيان الأوّل على الوجه الّذي مرّ، وعلى هذا فلا اجتماع بين الأمر والنهي أصلاً ولا يتمّ ما قرّرناه من جواز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيريّة ـ حسب ما ذكرناه في ذيل ذلك الجواب ـ والملحوظ في الوجه الثاني اتّحاد متعلّق التكليفين ـ كما هو الواقع في ذلك الفرض ـ فإنّ فعل غير الأهمّ مطلوب في ذاته وتركه بخصوصه مطلوب من حيث ايصاله إلى الأهمّ ـ حسب ما أشرنا إليه ـ فقد تعلّق الطلبان بشيء واحد إلّا أنّهما من جهتين مختلفتين، وإنّما قرّرنا تسويغ ذلك بما عرفت من عدم لزوم اجتماع الضدّين في نفس الفعل، لعدم المدافعة بين حسن الفعل في ذاته وقبحه بالنظر إلى ما هو أحسن منه، وعدم التدافع بين نفس التكليفين لما عرفت من اعتبار الترتيب بين الأمرين فإنّ امتناع التكليف بالضدّين إنّما يجيء من جهة استحالة الجمع بينهما، وإلّا فلا استحالة في ذلك التكليف من جهة أُخرى، ومع كون التكليف بالثاني على تقدير إخلاء ذلك الزمان عن الضدّ الآخر فلا مانع منه بوجه، فالتكليف بفعله من حيث ذاته مترتّب على ترك ما تعلّق من التكليف بتركه من جهة إيصاله، ولا محذور في الترتيب المذكور حسب ما قرّرناه.

**ثالثها:** أنّه قد ظهر ممّا قرّرناه عدم جواز اجتماع الوجوب والاستحباب واجتماع الكراهة والتحريم، لما قرّرناه من اضمحلال جهة الاستحباب والكراهة في جنب جهة الوجوب والتحريم، وأنّ الحكم في ذلك يتبع جهة الوجوب والتحريم لبلوغ تلك الجهة إلى الحدّ المنع من الترك وعدم وصول الجهة الأُخرى إليها فالرجحان مشترك بينهما، وجهة المنع من الترك غالبة على جهة عدم المنع

من الترك إن سلّم المدافعة بينهما، وإلّا فالظاهر عدم المدافعة، حيث إنّ جهة الاستحباب إنّما يقتضي عدم المنع من الترك لعدم اقتضائه من الرجحان ما يزيد على تلك الدرجة فلا ينافي حصول ذلك الاقتضاء من جهة أُخرى، وحينئذٍ فيتعيّن حكمه بالوجوب أو التحريم، ولا تدافع بين الجهتين وحصول الاقتضائين لكون أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً، وإنّما التدافع في المقام بين الحكمين المذكورين لتقوّم الوجوب والتحريم بالمنع من الخلاف القاضي بزوال الاستحباب والكراهة المتقوّمين بعدمه، ولا يمكن القول حينئذٍ بقيام الاستحباب والكراهة بالجهة المفروضة وقيام الوجوب أو التحريم بالجهة الأُخرى، لما عرفت من كون ثبوت الأحكام لموضوعاتها على سبيل القضيّة المحصورة دون الطبيعة.

ومن البيّن: أنّه مع اتّصاف الفرد بالوجوب أو التحريم نظراً إلى الجهة المفروضة لا يمكن اتّصافه فعلاً بالاستحباب أو الكراهة، فيكون ثبوت الاستحباب أو الكراهة إنّما هو للجهة من دون ثبوته واقعاً للفرد المطابق لها وهو عين مفاد القضيّة الطبيعيّة ـ حسب ما عرفت ـ ومن ذلك يتبيّن عدم جواز اجتماع الوجوب والكراهة ـ حسب ما مرّ تفصيل الكلام فيه ـ وكذا اجتماع الحرمة والاستحباب، بل الحال فيه أظهر، وأمّا اجتماع الكراهة والاستحباب فالّذي يقتضيه ظاهر النظر المنع منه أيضاً، نظراً إلى تضادّ الأحكام فكما لا يجوز اجتماع الوجوب والتحريم ـ حسب ما قرّرنا ـ فلا يجوز اجتماع الندب والكراهة للاشتراك في العلّة المانعة، كيف! وقضيّة الندب رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع، وقضيّة الكراهة رجحان الترك على الفعل كذلك، والتدافع بينهما واضح، فكيف يعقل اجتماعهما. وقد يقال: إنّ رجحان الفعل على الترك واقعاً من جهة لا ينافي رجحان الترك على الفعل واقعاً من جهة أُخرى، نعم الممتنع حصولهما من جهة واحدة فأيّ مانع من القول باجتماعهما من جهتين.

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

قلت: لاريب أنّ المنع من الترك والفعل متضادّان لا يمكن اجتماعهما في فعل واحد وإن كان من جهتين إلّا على طريق الشأنيّة ـ بمعنى اجتماع جهتي الحكمين ـ وحصول تينك الجهتين قاضٍ بترجيح أحدهما فيثبت الحكم التابع لها دون الآخر، أو التخيير بينهما فيرتفعان معاً، ويتخيّر المكلّف في العمل، وظاهر أنّه لا يمكن حصول المنع من ترك فعل والمنع من فعله معاً بحسب الواقع، كيف وهو تكليف بالمحال لا يمكن القول به عند العدليّة، وكذا الحال في رجحان الفعل على الترك مع المنع من النقيض ورجحان الترك على الفعل مع عدم المنع من الفعل وكذا عكسه، إذ مع حصول المنع من الفعل أو الترك يتعيّن الحكم بالوجوب أو التحريم، فلا يعقل الحكم الندبي والكراهة، إذ لا يجامع المنع من الفعل أو الترك بحسب الواقع عدم حصوله، للزوم الجمع بين النقيضين وهو واضح.

فغاية الأمر هناك أيضاً جواز اجتماع الجهتين دون الحكمين ـ حسب ما مرّ ـ وأمّا رجحان الفعل على الترك من دون حصول المنع من الترك ورجحان الترك على الفعل كذلك بحسب الواقع من جهتين فلا مانع منه، إذ لا مانع من القول برجحان فعل على تركه واقعاً من جهة ورجحان تركه على فعله كذلك من جهة أُخرى، وإنّما يستحيل حصول الأمرين من جهة واحدة.

فإن قلت: إن لوحظ ثبوت الحكمين على نحو القضيّة الطبيعيّة بأن يثبت الحكمان للجهتين ويكون حصولهما للفرد بملاحظة الجهة من دون ثبوتها للفرد بحسب الواقع فذلك ممّا لا مانع منه في المقام وغيره من الصور المتقدّمة، لما عرفت من جواز اجتماع جهتي الوجوب والتحريم وغيرهما وذلك غير اجتماع الحكمين. وإن لوحظ ثبوتهما بحسب الواقع على نحو القضيّة المحصورة فمن الظاهر امتناعه، فكما لا يمكن اتّصاف الفرد واقعاً بالوجوب والتحريم، كذا لا يمكن اتّصافه بالاستحباب والكراهة واقعاً، إذ كما يثبت التضادّ بين المنع من الترك والمنع من الفعل، فكذا يثبت بين رجحان الفعل على الترك ومرجوحيته بالنسبة إليه وإن خليا عن المنع من الخلاف.

فغاية الأمر أنّ المضادّة في الواجب والحرام من جهتين ـ أعني جهة الرجحانيّة والمرجوحيّة وجهة الإلزام بالفعل والإلزام بالترك ـ وهنا إنّما يكون المضادّة من الجهة الأُولى خاصّة.

قلت: لاريب أنّ رجحان الفعل والترك في الواجب والحرام متقوّم بالمنع من النقيض كما أنّه متقوّم في المندوب والمكروه بعدمه، فالمدافعة الحاصلة بين الرجحان والمرجوحيّة فيها حاصلة بحصول المنع من النقيض، وحاصلة في المندوب والمكروه لعدم المنع منه، إلّا أنّه بعد بلوغ رجحان الفعل أو الترك إلى حدّ المنع من النقيض لا يمكن تعلّق الرجحان بالنقيض إلّا على نحو الشأنيّة والقضيّة الطبيعيّة، بل لا يمكن تعلّق إذن الشارع به فضلاً عن رجحانه وطلبه من المكلّف، لوضوح عدم جواز اجتماع المنع من شيء والاذن فيه ولو من جهتين إلّا أن يكون الجهتان مميّزتين لأحدهما عن الآخر في الخارج ـ كضرب اليتيم على وجه التأديب أو على جهة الظلم ـ وهو خارج عن محلّ الكلام. وأمّا مع عدم بلوغ الرجحان إلى حدّ المنع من النقيض فالإذن في النقيض حاصل بملاحظة رجحانه من الجهة المفروضة، ولا ينافي الرجحان المفروض رجحان الخلاف أيضاً من جهة أُخرى، فيجتمع الرجحانان في فعل واحد من جهتين.

والحاصل: أنّ المنع من الترك أو الفعل بحسب الواقع إنّما يكون بعد ملاحظة جميع جهات الفعل، وبحسب الواقع بأن يكون الفعل بعد ملاحظة جميع جهاته على الوجه المفروض ممنوعاً من تركه أو فعله، سواء كان الباعث على الحكم المذكور جهة واحدة منها أو جهات متعددة إلّا أنّه لابدّ من عدم مزاحمة غير تلك الجهة أو الجهات لحصول المنع المفروض وإلّا لم يتحقّق المنع واقعاً.

غاية الأمر أن يكون ثبوت المنع من الترك لنفس الطبيعة من حيث هي أو حيثية أُخرى على النحو القضيّة الطبيعيّة من غير أن تسري الحكم إلى الفرد وهو خارج عن محلّ الكلام كما عرفت. وأمّا مع عدم تحقّق المنع من الترك والفعل فيمكن رجحان كلّ من الجانبين من جهته بحسب الواقع، ولا يلزم في الحكم بذلك

الرجحان من ملاحظة جميع جهات الفعل، بل لو كان راجحاً حينئذٍ بملاحظة بعض الجهات صحّ الحكم برجحانه وإن كان مرجوحاً من جهة أُخرى فلا مانع من تحقّق الرجحان من الجانبين بملاحظة الجهتين التقييديّتين لثبوت الرجحان في الواقع حينئذٍ لكلّ من الجهتين، ويكون المصداق الواحد متّصفاً بكلّ منهما بحسب الواقع بملاحظة انطباقه بكلّ من الجهتين، فيكون كلّ من الفعل والترك مطلوباً كذلك من جهته.

غاية الأمر أن يكون الفعل والترك المفروضان نظير الفعلين إذا لم يمكن التفريق بينهما وكان أحدهما مندوباً والآخر مكروهاً فإنّه إن أتى بالمندوب فقد أتى بالمكروه وإن ترك المكروه فقد ترك المندوب أيضاً، فحينئذٍ إن تعادلا في الرجحان والمرجوحيّة تخيّر المكلّف بين الوجهين من غير ترجيح لأحد الجانبين على الآخر، وإلّا كان الأولى ترجيح الأرجح لكن ليس اختيار المرجوح في المقام إذا كان هو الفعل مكروهاً مطلقاً، إذ المفروض رجحانه على الترك بملاحظة عنوانه المفروض وإنّما يكون مرجوحاً بالنسبة إلى العنوان الآخر فيكون قد اختار الإتيان بالمندوب من جهة والمكروه من أُخرى وإن كانت جهة الكراهة أقوى، وكذا الحال لو تعادلا فيكون المكلّف في كلّ من صورتي الفعل والترك آتياً براجح ومرجوح.

فإن قلت: إنّه مع تساوي الفعل والترك في الرجحان والمرجوحيّة عند تعادل الجهتين يكون الفعل متّصفاً بالإباحة من غير أن يكون هناك مندوب ومكروه، ومع ترجيح إحدى الجهتين يكون الحكم تابعاً للراجح فليس هناك اجتماع الحكمين.

قلت: تساوي الفعل والترك على الوجه المفروض لا يقضي باندراجه في المباح، فالظاهر من المباح ما لا يكون مصلحة في فعله وتركه، ولو فرض وجود المصلحة في فعله على وجه يساوي مصلحة الترك فربما أمكن إدراجه في المباح أيضاً، لتساوي الفعل والترك في المصلحة ـ على حسب ما فرض ـ أمّا لو تحقّق

المصلحة الغير المانعة من النقيض في عنوان والمفسدة كذلك في عنوان آخر وتساويا واتّفق اجتماعهما في مصداق واحد فإدراج ذلك في المباح غير ظاهر، بل قضيّة ظاهر الخطابين هو الأخذ بمقتضى التكليفين وثبوت الحكم على حسبهما، فيكون ذلك المصداق مندوباً من جهة ومكروهاً من أُخرى ولا معارضة بين الأمرين حتّى يلحظ التعادل والترجيح بينهما، بل يثبت له الحكمان بملاحظة العنوانين، فمع تعادل الوجهين كما في هذه الصورة يتخيّر المكلّف في الإقدام على أيّ منهما، ومع رجحان أحد الوجهين كما في الصورة الأُخرى ينبغي ترجيح الراجح وذلك تخيير في الأخذ بمقتضى التكليفين والحكمين من دون ترجيح لأحد الجانبين أو معه وهو غير ثبوت حكم واحد في المقام من الإباحة أو الاستحباب أو الكراهة كما لايخفى.

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

❊ ❊ ❊

## معالم الدين :

# أصل

اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهيّ عنه، على أقوال. ثالثها: يدلّ في العبادات، لا في المعاملات. وهو مختار جماعة، منهم المحقّق والعلّامة.

واختلف القائلون بالدلالة، فقال جمع منهم المرتضى: إنّ ذلك بالشرع، لا باللّغة. وقال آخرون: بدلالة اللغة عليه أيضاً، والأقوى عندي: أنّه يدلّ في العبادات بحَسَب اللغة والشرع دون غيرها مطلقاً. فهنا دَعويان.

لنا على أُوليهما: أنّ النهيَ يقتضي كونَ ما تعلّق به مَفسدَة، غيرَ مراد للمكلّف. والأمر يقتضي كونه مصلحة مراداً. وهما متضادّان؛ فالآتي بالمنهيّ عنه لا يكون آتياً بالمأمور به. ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة. ولا نعني بالفساد إلّا هذا.

ولنا على الثانية: أنّه لو دلّ، لكانت إحدى الثلاث، وكلّها منتفية. أمّا الأُولى والثانية فظاهر. وأمّا الالتزام، فلأنّها مشروطة باللزوم العقليّ، أو العرفيّ، كما هو معلوم، وكلاهما مفقودان. يدلّ على ذلك: أنّه يجوز عند العقل وفي العُرف أن يصرّح بالنهي عنها، وأنّها لا تفسد

بالمخالفة، من دون حصول تناف بين الكلامين. وذلك دليلٌ على عدم اللزوم بيّنٌ.

حجّة القائلين بالدلالة مطلقاً بحسب الشرع لا اللغة: أنّ علماء الأمصار في جميع الأعصار، لم يزالوا يستدلّون على الفساد بالنهي في أبوابه، كالأنكحة والبيوع وغيرها. وأيضاً لو لم يفسد، لزم من نفيه حكمة يدلّ عليها النهيُ، ومن ثبوته حكمة تدلّ عليها الصحّة. واللازم باطل؛ لأنّ الحكمتين، إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا، وكان الفعل وعدمه متساويين، فيمتنع النهي عنه؛ لخلوّه عن الحكمة. وإن كانت حكمة النهي مرجوحة فهو أولى بالامتناع؛ لأنّه مفوّت للزائد من مصلحة الصحّة، وهو مصلحة خالصة؛ إذ لا معارضَ لها من جانب الفساد، كما هو المفروض. وإن كانت راجحة فالصحّة ممتنعة؛ لخلوّها عن المصلحة، بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي، وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحّة.

وأمّا انتفاء الدلالة لغة، فلأنّ فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه. وليس في لفظ «النهي» ما يدلّ عليه لغةً قطعاً.

والجواب عن الأوّل: أنّه لا حجّة في قول العلماء بمجرّده، مالم يبلغ حدَّ الإجماع. ومعلومٌ انتفاؤه في محلّ النزاع؛ إذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جليّ.

وعن الثاني: بالمنع من دلالة الصحّة، بمعنى ترتّب الأثر على وجود الحكمة في الثبوت؛ إذ من الجائز عقلاً انتفاءُ الحكمة في إيقاع عقد البيع وقت النداءِ مثلاً مع ترتّب أثره ـ أعني انتقال الملك ـ عليه. نعم، هذا في العبادات معقول؛ فإنّ الصحّة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال، تدلّ على وجود الحكمة المطلوبة؛ وإلّا لم يحصل.

وبما قدّمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة؛ فانّه على عمومه ممنوع. نعم هو في غير العبادات متوجّه.

واحتجّ مثبتوها كذلك لغة أيضاً، بوجهين:

أحدهما: ما استدلّ به على دلالته شرعاً، من أنّه لم يزل العلماء يستدلّون بالنهي على الفساد.

وأجاب عنه أُولئك: بأنّه إنّما يقتضي دلالته على الفساد، وأمّا أنّ تلك الدلالة بحسب اللّغةِ، فلا. بل الظاهر أنّ استدلالهم به على الفساد إنّما هو لفهمهم دلالته عليه شرعاً؛ لِما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة.

والحقّ ما قدّمناه: من عدم الحجّيّة في ذلك. وهم وإن أصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة، لكنّهم مخطئون في هذا الدليل. والتحقيق ما استدللنا به سابقاً.

الوجه الثاني لهم: أنّ الأمر يقتضي الصحّة، لما هو الحقّ من دلالته على الأجزاءِ بكلا تفسيريه. والنهي نقيضه، والنقيضان مقتضاهما نقيضان. فيكون النهي مقتضياً لنقيض الصحّة، وهو الفساد.

وأجاب الأوّلون: بأنّ الأمر يقتضي الصحّة شرعاً، لا لغة، ونقول بمثله في النهي. وأنتم تدّعون دلالته لغة. ومثله ممنوع في الأمر.

والحقّ أن يقال: لا نُسلِّم وجوبَ اختلاف أحكام المتقابلات، لجواز اشتراكها في لازم واحد، فضلاً عن تناقض أحكامها. سلّمنا، لكن نقيض قولنا: «يقتضي الصحّة»: أنّه «لا يقتضي الصحّة»، ولا يلزم منه أن «يقتضي الفساد». فمن أين يلزم في النهي أن يقتضي الفساد؟ نعم يلزم أن لا يقتضي الصحّة. ونحن نقول به.

حجّة النافين للدلالة مطلقاً، لغة وشرعاً: أنّه لو دلّ لكان مناقضاً للتصريح بصحّة المنهي عنه. واللازم منتف، لأنّه يصحّ أن يقول: «نهيتك عن البيع الفلانيّ بعينه مثلاً. ولو فعلت لعاقبتك. لكنّه يحصل به الملك».

وأُجيب: بمنع الملازمة، فانّ قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه، وأنّ الظاهر غير مراد. ويكون التصريح قرينة صارفة عمّا يجب الحمل عليه عند التجرّد عنها.

وفيه نظر، فانّ التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعاً. وليس بين قوله في المثال: «ولو فَعَلتَ لَعاقَبْتُك الخ»، وبين قوله: «نَهَيتُك عنه» مناقضة ولا منافاة. يشهد بذلك الذوق السليم.

فالحقّ: أنّ الكلام متّجه في غير العبادات وهو الذي مثّل به. وأمّا فيها، فالحكم بانتفاء اللازم غلط بيّن؛ إذ المناقضة بين قوله: «لا تُصَلِّ في المكان المغصوب» و«لو فعلت لكانت صحيحة مقبولة» في غاية الظهور، لا ينكرها إلّا مُكابِرٌ.

قوله: ﴿اختلفوا في دلالة النهي﴾.

ينبغي قبل الشروع في المرام توضيح المقام برسم أُمور:

**أحدها:** أنّ الظاهر أنّ دلالة النهي على الفساد في العبادات أو مطلقاً على القول بها ليس من جهة وضعه لذلك، بل لاستلزام مدلوله ذلك أو لفهمه من المقام ـ حسب ما يأتي القول فيه إن شاء الله ـ كيف! وليس مدلول النهي إلّا مطلق الطلب أو خصوص التحريم وذلك معنى غير الفساد، ولو قيل بكون الفساد جزءً من معناه لزم التجوّز في كثير من النواهي الشرعيّة ممّا لا يتصوّر فيه الفساد ـ كالنهي عن الزنا وأكل الميتة وشرب الخمر ونحوها ـ بل معظم النواهي الجارية في العرف كذلك.

نعم ربما يتوهّم من كلام القائل بدلالة النهي على الفساد شرعاً ـ حسب ما ذكر في أقوال المسألة وذهب إليه السيّد من علمائنا ـ أنّه موضوع للفساد في الشريعة.

وحينئذٍ إمّا أن يقال: بنقله في الشريعة من الطلب أو التحريم إلى الفساد إمّا مطلقاً، أو فيما إذا تعلّق بالأُمور القابلة للفساد. وهو واضح الفساد لا مجال لأن يتوهّمه أحد في المقام سيّما الأخير، لمخالفته لما هو المعهود في الأوضاع، والظاهر أنّه ممّا لا قائل به.

أو يقال: بضمّ معنى الفساد في الشريعة إلى الطلب أو التحريم، فيكون منقولاً من معناه الأوّلي ـ الّذي هو مجرّد طلب الترك أو التحريم ـ إلى الطلب أو التحريم مع الفساد، فيكون مدلوله الأوّلي جزءً من معناه الثانوي. وهو أيضاً فاسد، إذ لو ثبت النقل على الوجه الأوّل لزم التجوّز في كثير من النواهي الشرعيّة ـ كالنهي عن المحرّمات الغير القابلة للفساد ـ وهو ظاهر الفساد. وإن قيل به على الوجه الثاني. ففيه: ما عرفت من عدم معهوديّة مثله في الأوضاع اللفظيّة، فلو ثبت الوضع له ثبت مطلقاً ولزمه المفسدة المذكورة. والأظهر أن يقال: إنّ مقصودهم من دلالته شرعاً على الفساد انفهام ذلك من ملاحظة المقام في الاستعمالات الشرعيّة ـ حسب ما نقرّره إن شاء الله ـ والحقّ فيه ما سنفصّله إن شاء الله وإن كان كلام القائل المذكور مطلقاً.

أو يقال بكون الفساد مستفاداً من غلبة استعمال الشارع النواهي الشرعيّة في مقام إرادة الفساد فيظنّ من ملاحظة تلك الغلبة كون النهي الوارد من الشارع وارداً في مقام إرادة الفساد فيما إذا كان قابلاً له من دون أن يكون الفساد ممّا استعمل فيه اللفظ، بل لمّا جرى طريقته على النهي عن العبادات أو العقود والإيقاعات ونحوها من الأُمور القابلة للفساد ـ إذا كانت فاسدة ـ فهم منه الفساد بملاحظة تلك الغلبة، وهو كافٍ في استفادته من اللفظ فيكون لازماً له من جهة الغلبة.

**ثانيها:** أنّ ما يتعلّق به النواهي قد تكون قابلة للصحّة والفساد ـ كالعبادات والعقود والإيقاعات وغيرها من الأفعال الموضوعة لترتّب آثار معيّنة كغسل الثياب ونحوها والتذكية ـ وقد لا تكون قابلة لذلك ـ كالنهي عن الزنا والسرقة ونحوهما ممّا أشرنا إليه ـ والثاني ممّا لا كلام فيه ولا كلام أيضاً في عدم خروجه عن حقيقة النهي، ومحلّ الخلاف هو الأوّل سواء قام هناك دليل عامّ على الصحّة أولا.

ومن المقرّر أنّ الأصل الأصيل في الجميع هو الفساد، لوضوح توقّف العبادة على تعلّق الأمر بها وهو خلاف الأصل، كما أنّ ترتّب الآثار على المعاملات على خلافه، لأصالة بقاء الشيء على ما هو عليه، وحينئذٍ فالحكم بصحّتها يتبع الدليل الدالّ عليها من عموم أو خصوص، وحينئذٍ فإن قام دليل على صحّة العبادة أو المعاملة وتعلّق النهي به كان ذلك دليلاً على فسادها وخصّ به الدليل الدالّ على الصحّة بناءاً على القول بإفادته الفساد. وإن لم يقم دليل على الصحّة كان عدم الدليل كافياً في الحكم بالفساد من جهة الأصل، والنهي أيضاً دليل لفظيّ دالّ على فساده، والفرق بين الدليلين ظاهر ولا أقلّ من كونه مؤكِّداً. فتخصيص النزاع بالصورة الأُولى كما نصّ عليه بعض الأفاضل ممّا لا وجه له.

**ثالثها:** أنّ المراد بالعبادة ما يتوقّف صحته على نيّة القربة أي: يكون المطلوب إيقاعه على جهة الامتثال والطاعة لا أن يكون المقصود منه حصول نفس الفعل، فلابدّ فيها من أمر ومن كون المأمور به إيقاع الفعل على تلك الجهة، فيقابله ما لا

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

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

**رابعها**: أنّ الصحيح من العبادات على ما فسّرها المتكلّمون ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما أسقط القضاء. قالوا: ويظهر الثمرة بين التفسيرين فيمن صلّى باستصحاب الطهارة ثمّ انكشف الخلاف، فإنّها صحيحة على الأوّل، لأدائها موافقاً لأمر الشارع حيث جعله متعبّداً بالعمل به، فاسدة على الثاني، لعدم إسقاطه القضاء.

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

فإن قلت: إنّه إذا فسّر ما وافق الشريعة بما وافقها في ظاهر التكليف صدق الحدّ على الفعل المفروض وإن انكشف الخلاف بعد ذلك، إذ لا يرتفع به الأمر الحاصل حين الفعل. وليس ذلك الفعل حينئذٍ مسقطاً للقضاء في ظاهر التكليف مطلقاً، غاية الأمر إسقاطه له قبل الانكشاف، والمأخوذ في الحدّ هو إسقاطه له على سبيل الإطلاق، فلا يكون صحيحاً على التعريف المذكور أيضاً حسب ما ذكروه.

قلت: الظاهر عدم صحّتها بعد انكشاف الخلاف على التفسير الأوّل أيضاً، فإنّ الأمر المتعلّق بالفعل حين الإتيان به إنّما هو من جهة الحكم بكون المأتيّ به هو الواقع وكون الطريق المذكور موصلاً إلى الواقع، فليست المطلوبيّة الحاصلة هناك إلّا من جهة إيصاله إلى الواقع وكون المأتيّ به هو عين الواقع في حكم الشارع لا أمر آخر قائم مقامه ليكون واقعيّاً ثانويّاً مطلوباً من حيث ذاته، بل ليست مطلوبيّته إلّا من حيث كونه نفس ما هو الواقع أيضاً، فيحكم حينئذٍ بموافقة العمل للشريعة لحكم الشارع حينئذٍ بالحكم به ما لم يتبيّن الخلاف، فإذا انكشف الخلاف لم يكن موافقاً للشريعة في الظاهر أيضاً وإن كان موافقاً له قبل الانكشاف كما أنّه كان مسقطاً للقضاء قبله.

وتوضيح الكلام في ذلك مبنيّ على تحقيق القول في الحكم الظاهري والواقعي ولتفصيل الكلام محلّ آخر. فالظاهر من قولهم: «ما وافق الشريعة» ما أتى به على وفق ما قرّر في الشريعة واقعاً ولو بالطريق المقرّر في ظاهر الشريعة، وبعد انكشاف الخلاف لم يكن المأتيّ به ما قرّر في الشريعة واقعاً ولو بحسب ظاهر الشريعة، وإنّما كان محكوماً بموافقته للشريعة قبل انكشاف الخلاف ـ حسب ما قرّرنا ـ فالمناط موافقته للواقع لكن الحكم بالموافقة قد يكون من جهة العلم بالمطابقة وقد يكون من جهة الطريق المقرّر في الشريعة لكشف الواقع، فلا يكون مطابقاً بعد انكشاف الخلاف.

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

الشريعة سواء كشف عن الواقع أو انكشف خلافه فانقطع كونه طريقاً صحّ الفرق بين الحدّين، فإنّ الفعل بعد انكشاف الخلاف قد وقع على وفق الأمر المقرّر في الشريعة، وإن لم يكن حينئذٍ كاشفاً عن الواقع كان متّجهاً لكنّه بعيد عن التفسير المذكور. فالأظهر ـ على حسب ما قرّرنا ـ عدم اختلاف الحدّين في ذلك فلا فارق بين الحدين من الجهة المذكورة، وليس اختلاف الحدّين مبنيّاً على اختلاف الاصطلاح في الصحّة حتّى يكون الصحيح في اصطلاح فاسداً في آخر، وإنّما اعتبر كلّ من الفريقين أمراً في التعريف خلاف ما اعتبره الآخر يوافق غرضه.

والصحّة في المعاملات كون الفعل بحيث يترتّب عليه الآثار المطلوبة منه عقوداً كانت أو إيقاعاتاً أو غيرهما. والفاسد في العبادات والمعاملات ما يقابل حدّ الصحيح المذكور فيختلف بحسب اختلاف الحدود المذكورة.

وقد يتراءى من ظاهر كلامهم كون الصحّة والفساد مشتركاً لفظيّاً بين الوجهين، حيث جعلوا حدّ الصحّة في العبادات مغايراً لحدّه في المعاملات لكنّ الظاهر خلافه، فإنّ المنساق من الصحّة معنى واحد وهو أمر واحد يتّصف به العبادة والمعاملة. فلا يبعد أن يكون المناط في الحدّين أمراً واحداً وهو في الحقيقة مفاد الصحّة وإن اختلف الحال فيه بحسب اختلاف الموصوف به، وانّما لاحظوا اختلاف الحدّين من تلك الجهة. وقد نبّه على ذلك بعضهم حيث جعل مفاد الصحّة في المقامين كونه بحيث يترتّب عليه أثره، فإن كان في العبادات المطلوبة منها الانقياد كان أثرها المترتّب عليها هو الطاعة والانقياد وأداء مطلوب الشارع ويتبعه الإجزاء وسقوط التعبّد به ثانياً، وقد لوحظ واحد من ذينك الأمرين في كلّ من التعريفين على حسب ما يلائم قصد المعرّف، وإن كان في المعاملات كان الأثر المترتّب عليها هو ما وضعت لها تلك المعاملات من الآثار المترتّبة عليها.

**خامسها**: أنّ النهي قد يتعلّق بذات العبادة، وقد يتعلّق بجزئها، وقد يتعلّق بشرطها، وقد يتعلّق بأمر خارج عنها لازم لها أو مفارق عنها. والنهي المتعلّق بالخارج إمّا متعلّق به لأجل العبادة أو لا لأجلها، ثمّ الخارج إمّا أن يكون أمراً

مبايناً له أو متّحداً معه. والنهي المتعلّق بذات العبادة إمّا أن يكون متعلّقاً بها لذاتها أو لغيرها سواء كان ذلك الغير جزءاً لها أو لا. ثمّ النهي المتعلّق إمّا أن يكون أصليّاً أو تبعيّاً، نفسيّاً أو غيريّاً. والنهي المتعلّق بالخارج المفارق المتّحد مع العبادة هو بعينه الكلام في المسألة المتقدّمة ـ أعني مسألة اجتماع الأمر والنهي ـ ولذا نصّ بعض الأفاضل بإخراج ذلك عن محلّ البحث وخصّ البحث بالنسبة إلى العبادات في المقام بما إذا كان النسبة بين المأمور به والمنهيّ عموماً مطلقاً، وأمّا إذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه ـ كما في الفرض المذكور ـ فهو المسألة المتقدّمة، وصرّح أيضاً بخروج ما يكون النهي متعلّقاً بأمر خارج مفارق مباين للعبادة عن محلّ النزاع، لعدم ارتباط النهي حينئذٍ بالعبادة كما في الأمر بالعبادة والنهي عن النظر إلى الأجنبيّة.

وفيه: أنّه إن كان النهي عن ذلك الأمر الخارج لا لأجل العبادة فالأمر كما ذكر وإن كان النهي عنه لأجل العبادة فالمتّجه إدراجه في المسألة ـ كالنهي عن التكفير في الصلاة، وعن قول آمين ونحوهما ـ وأيضاً البحث المتقدّم عمّا إذا كانت النسبة بين الكليّين عموماً من وجه إنّما كان من جهة حكم العقل، حيث إنّه الملحوظ بالبحث عندهم ولذا أدرج ذلك جماعة منهم في مباحث الأحكام، والبحث الواقع هنا من جهة الدلالة اللفظيّة. أو يقال: إنّ المبحوث عنه هنا هو حال النهي المتعلّق بالعبادة وإن كان من جهة خارجة عن ذات العبادة فيستدلّ هنا على دلالته على الفساد، والملحوظ في مسألة اجتماع الأمر والنهي هو المنع من اجتماع الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه إذا كان أحدهما متعلّقاً للأمر والآخر للنهي في مصداق واحد. ومرجع كلام المجوّز هناك إلى عدم تعلّق النهي بالعبادة، فإنّ كلاًّ من متعلّق الأمر والنهي إنّما هو الطبيعة. وكلّ من الطبيعتين مغايرة للأُخرى، غاية الأمر إيجاد المكلّف لهما بسوء اختياره في فرد واحد، وليس الفرد متعلّقا للأمر والنهي. نعم مرجع كلام المانع كما مرّ إلى كون الطبيعة من حيث الوجود متعلّقة للأمر والنهي، وهما متّحدان وجوداً، فيكون النهي متعلّقاً بنفس العبادة وإن كان من

جهة خارجة عن ذاتها وهو لا يقضي أيضاً باتّحاد المسألتين، إذ يقع مسألتنا هذه كبرى للدليل الدالّ على المنع هناك. فلا مجال لتوهّم إدراج المسألة المتقدّمة في هذه المسألة وكونها من بعض جزئيّاتها، حتّى يلتزم بالتخصيص هنا في مورد البحث لئلّا يتّحد البحثان.

قوله: ﴿ثالثها يدلّ في العبادات ... الخ﴾.

المحكيّ في المسألة أقوال عديدة:

أحدها: القول بالدلالة على الفساد في العبادات والمعاملات لغة وشرعاً، حكاه الرازي عن بعض أصحابه، وحكاه في النهاية عن جمهور فقهاء الشافعيّة ومالك وأبي حنيفة والحنابلة وأهل الظاهر كافّة وجماعة من المتكلّمين.

ثانيها: القول بعدم الدلالة مطلقاً، حكاه في النهاية عن جماعة من الأشاعرة كالقفّال والغزالي وغيرهما وجماعة من الحنفيّة وجماعة من المعتزلة كأبي عبد الله البصري وأبي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبّار.

ثالثها: الدلالة فيهما شرعاً لا لغة، ذهب إليه الحاجبي وعزي إلى السيّد رحمه الله.

رابعها: الدلالة في العبادات مطلقاً دون المعاملات مطلقاً، ذهب إليه المصنّف رحمه الله وجماعة ـ حسب ما أشار إليه ـ واختاره الرازي وحكاه عن أبي الحسين البصري.

خامسها: الدلالة فيهما شرعاً لا لغة إلّا إذا رجع النهي في المعاملة إلى أمر مقارن للعقد غير لازم كالنهي عن البيع في وقت النداء يوم الجمعة، وحكي القول به عن الشهيد الثاني والشهيد رحمهما الله.

سادسها: القول بالدلالة في العبادات مطلقاً وفي المعاملات شرعاً خاصّة، اختاره بعض متأخّري الأصحاب.

سابعها: الدلالة على الفساد لغة وشرعاً في العبادات والمعاملات إن رجع النهي إلى العين أو الجزء أو اللازم وصفاً كان أو غيره دون الوصف والخارج الغير اللازم، وحكي القول به عن الرازي في المعاملة والعدي وعزاه العضدي إلى الشافعي وربما يحكى عن الشيخ في العدّة.

ثامنها: القول بالدلالة في العبادات والدلالة في المعاملات شرعاً بشرط أن يكون تعلّقه بالمنهيّ عنه لعينه أو وصفه اللازم دون ما إذا كان لأمر خارج مفارق كالبيع وقت النداء وذبح الغاصب، اختاره السيّد الأُستاذ دام ظله وحكاه عن الشهيد في القواعد، والمحقّق الكركي في شرح القواعد قال: وكلام الفقهاء هناك في كتب الفروع يعطي ذلك.

تاسعها: الدلالة عليه شرعاً خاصّة في العبادات والمعاملات إن رجع الى العين أو الجزء أو اللازم، وحكي القول به من البيضاوي في المنهاج.

عاشرها: الدلالة عليه في العبادات مطلقاً وفي المعاملات إن كان مقتضى الصحّة منحصراً في ما يفيد الحلّية.

حادي عاشرها: الدلالة عليه في العبادات شرعاً خاصة عزاه ذلك الى أكثر الأصحاب.

ويدلّ على المختار: أمّا على عدم دلالة النهي الغيري على الفساد في العبادات، فبما عرفت الوجه فيه إلّا فيما مرّ من الصورة المتقدمة نظراً إلى امتناع مجامعة النهي للأمر على الوجه المذكور.

وأمّا على عدم دلالته على الفساد في المعاملات، فلوضوح عدم المنافاة عقلاً بين التحريم وترتّب الآثار ولا عرفاً وشرعاً فيما إذا كان المنع حاصلاً لأجل الغير.

وأمّا على دلالة النهي النفسي المتعلّق بالعبادات على الفساد إذا تعلّق بذات العبادة أو جزئها فلوجوه:

أحدها: وضوح المنافاة بين الأمر والنهي والرجحانيّة والمرجوحيّة، فإذا تعلّق به النهي قضى بارتفاع الأمر، ومعه يرتفع الصحّة عن العبادة، إذ الصحّة في العبادة بمعنى موافقة الأمر أو كونها بحيث يحصل بها الانقياد والإطاعة فيها وهو فرع الأمر، ولا فرق حينئذٍ بين أن يتعلّق النهي بها لذاتها أو لأمر خارج عنها متّحد معها وإن كان الحال أوضح في الصورة الأُولى، لوضوح أنّ ما ذكرناه من ارتفاع الأمر فرع تعلّق النهي بها وهو حاصل في الصورتين.

فإن قلت: إنّ النهي في الصورة الثانية إنّما يتعلّق حقيقة بالخارج وإنّما يتعلّق بالعبادة من جهة اتحاده معها، فإذا لوحظت تلك العبادة بذاتها لم يتحقّق مرجوحيّة بالنسبة إليها لينافي صحّتها.

قلت: المفروض في المقام تعلّق النهي بذات العبادة، غاية الأمر أن لا يكون النهي معلّلاً بنفس الذات، والمانع من تعلّق الأمر هو تعلّق النهي بالذات لا تعليل النهي بها. وما ذكر من تعلّق النهي حقيقة بالخارج فاسد، إذ الحيثيّة المأخوذة هنا تعليليّة لا تقييديّة. فالنهي متعلّق بنفس العبادة، على أنّك قد عرفت أنّه مع تعلّق النهي أوّلاً بالخارج يرجع الأمر إلى تعلّقه بالعبادة ولو من جهة اتّحادهما بحسب الوجود، وإلّا لم يندرج في موضوع النزاع، إذ محلّ البحث إذا تعلّق النهي بالعبادة، ولولا ذلك لرجع إلى البحث في المسألة السابقة ـ حسب ما تخيّله القائل بجواز الاجتماع ـ على أنّك قد عرفت أنّ الحقّ هناك هو المنع من الاجتماع وإرجاع الأمر في الطلبين إلى جهة الوجود. فعند التحقيق يرجع الأمر فيها إلى تعلّق النهي بالعبادة وإن لم يلتزمه القائل بالجواز حيث توهّم تعلّق كلّ من الأمر والنهي بطبيعة غير ما تعلّق به الآخر.

فإن قلت: إنّ أقصى ما يدلّ عليه الوجه المذكور ـ على فرض تسليمه ـ دلالة النهي المتعلّق بذات العبادة على الفساد دون المتعلّق بجزئها، إذ لا يتعلّق الأمر هناك إلّا بالكلّ دون كلّ من الأجزاء سيّما على القول بعدم وجوب المقدّمة، فغاية ما يلزم من تعلّق النهي بجزء العبادة عدم تعلّق الأمر بذلك الجزء، وهو لا يستدعي فساد الكلّ، إذ لا يتوقّف صحّة الكلّ على تعلّق الأمر بالأجزاء وإنّما يتوقّف على تعلّقه بالكل.

قلت: من البيّن أنّه إذا تعلّق الأمر بالكلّ كان كلّ من الأجزاء مطلوباً بمطلوبيّة الكلّ واجباً بوجوبه ـ سواء قلنا بوجوب المقدّمة أو لا، حسب ما مرّ بيانه عند الكلام في مقدّمة الواجب ـ وهو لا يجامع تحريمه بنفسه من جهة تعلّق النهي به، فمع فرض حرمة الجزء لا يعقل تعلّق الوجوب بالكلّ، فإنّه إمّا أن يقال: حينئذٍ

بكون المطلوب هو نفس الأجزاء خاصّة فيلزم خروج الجزء بعد تعلّق الوجوب بالكلّ عن الجزئية وهو خلف، وإمّا أن يقال بكون المطلوب هو الإتيان بالجميع وإن يكن كلّ منهما مطلوباً مستقلاً فهو لا يجامع حرمة البعض والمنع من الإتيان به، ومع الغضّ عن ذلك فلا ريب في استلزام الكلّ لجزئه وعدم انفكاكه عنه، فإذا فرض كون اللازم حراماً امتنع الأمر بالملزوم لما عرفت من استحالة تعلّق كلّ من الأمر والنهي بالمتلازمين نظراً إلى استحالة التكليف بالمحال.

ثانيها: صريح فهم العرف في المقام، فإنّه إذا قال للمكلّفين «صلّوا وللحائض لا تصلّي» فهم التخصيص وخروج الحائض عن متعلّق الأمر، وكذا لو أمر بالصلاة المشتملة على السورة ثمّ قال: ولا يقرأ سور العزائم في الصلاة دلّ على كون المطلوب هو الصلاة الّتي لا يؤتى فيها بتلك السور وهكذا، فإذا خرج ذلك عن متعلّق الأمر في حكم العرف لزمه فساد العمل.

فإن قلت: غاية ما يفهم من العبارة المذكورة عدم كون الصلاة الّتي يقرأ أحد العزائم مكان السورة الواجبة فيها مطلوباً للشارع، فيكون النهي المتعلّق بقراءة العزيمة دالاًّ على عدم الاجتزاء بها في الصلاة، لا أنّ الصلاة المشتملة عليها فاسدة وإن أتى فيها بسورة أُخرى حتّى يكون النهي المتعلّق به قاضياً بفساد العبادة.

قلت: المقصود في المقام من دلالة النهي المتعلّق بجزء العبادة على فسادها هو ما لو جعل المنهيّ عنه جزءاً للعبادة وأتى به مكان الجزء المطلوب، كما في الصورة المفروضة. وأمّا لو تعلّق النهي حينئذٍ بالجزء مطلقاً من غير أن يكون هناك ما يؤتى به مكانه، فإنّه يقضي بفساد أصل العبادة، كما إذا طرءه مرض في آخر النهار يضرّ معه الصوم لنهيه حينئذٍ عن الإمساك، فإذا صام على الوجه المذكور فسد صومه ـ حسب ما بيّناه ـ وأمّا إذا تعلّق النهي ببعض أجزاء العبادة مع التمكّن من إتيان الجزء على الوجه الغير المنهيّ عنه فأتى به على الوجهين لم يفد ما ذكرناه من دلالة النهي على الفساد على فسادها في المقام، وذلك يشبه ما لو تعلّق النهي بأمر خارج عن العبادة الحاصلة على الوجه المطلوب كالإتيان بفعل منهيّ عنه في أثنائها.

توضيح ذلك: أنّ النهي المتعلّق بالجزء على الوجه المذكور يخرج الجزء المذكور من كونه جزءاً للعبادة وقد خرج عن الجزئيّة بتعلّق النهي.

ثالثها: أنّه إذا تعلّق النهي بالعبادة فلابدّ هناك من مصلحة قاضية به فإن فرض تعلّق الأمر به أيضاً لزم هناك من وجود مصلحة قاضية بذلك أيضاً، فإمّا أن يتساوى المصلحتان أو يترجّح مصلحة الأمر أو النهي، لا سبيل إلّا إلى الثالث، إذ لا يمكن تعلّق النهي بالعبادة إلّا مع البناء عليه. وحينئذٍ فلا سبيل إلى تعلّق الأمر به، لاضمحلال مصلحة الأمر بالنسبة إلى مصلحة النهي، فلا يكون باعثاً على الأمر ومع انتفائه يتعيّن البناء على الفساد.

وأمّا دلالته على الفساد إذا تعلّق بأمر خارج لازم لها، فلما عرفت من امتناع تعلّق الأمر والنهي بالمتلازمين. ولا فرق في اللازم بين أن يكون لازماً لأصل الفعل أو لبعض من أنواعه بل ولبعض أفراده، لما عرفت من أن الفرد الملزوم للمحرّم يكون خارجاً حينئذٍ عن مورد التكليف، فإنّ إيجاده في ضمن ذلك الفرد إذا كان مستلزماً للمحرّم لم يكن ذلك الإيجاد مطلوباً للآمر، فتقيّد به الطلب المتعلّق بالطبيعة فلا يكون الإتيان به مجزياً.

وأمّا دلالته على الفساد إذا تعلّق بأمر خارج متّحد مع الماهيّة في الوجود، فبما عرفت من امتناع اجتماع الأمر والنهي ورجوع النهي في ذلك إلى نفس العبادة وإن لم يكن لذاتها، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

وأمّا دلالته على الفساد إذا تعلّق بأمر خارج لأجل العبادة سواء كان وصفاً عارضاً للعبادة أو أمراً مبايناً مساوياً لها، فلقضاء ظاهر العرف حينئذٍ بفهم المانعيّة وكون ذلك الأمر الخارج مخلًّا بأداء المطلوب، بل وقد لا يفهم منه حرمة ذلك الفعل وإنّما يراد منه مجرّد بيان كونه مانعاً عن حصول ذلك الفعل أو عن ترتّب آثاره عليه، فكما أنّ أجزاء الفعل وشرائطه يعبّر عنها بالأوامر فكذا موانعه. ويجري ذلك في التكاليف العرفيّة أيضاً إذا كان للمكلّف به أجزاء وشرائط، فإنّهم يفهمون من الأوامر المتعلّقة بخصوصيّات الأفعال الواقعة والنهي عنها اعتبار تلك

الأفعال وجوداً وعدماً في صحّتها. ولا فرق في ذلك بين كون ذلك الأمر الخارج شرطاً في العبادة أولا، إلّا أنّ الحكم بالنسبة إلى الشرط أوضح، فإنّه قد يستفاد منه أيضاً عدم حصول الشرط بذلك فيفيد الفساد.

وأمّا عدم دلالته على الفساد إذا لم يكن النهي لأجل العبادة، فبانتفاء الملازمة العقليّة والدلالة العرفيّة. ولا فرق حينئذٍ بين كون المنهيّ عنه شرطاً أو غيره.

فإن قلت: إذا كان المنهيّ عنه شرطاً دلّ النهي عنه على عدم وجوبه وهو لا يجامع وجوب المشروط، لما عرفت من كون وجوب المقدّمة من لوازم وجوب ذيها، وحينئذٍ فسقوط الوجوب عن ذيها يكون قاضياً بفسادها، حسب ما مرّ[1].

وأمّا دلالته على الفساد إذا تعلّق بذات المعاملة لذاتها أو لجزئها كذلك أو بأمر خارج عنها لازم لها أو مفارق عنها لأجل تلك المعاملة شرطاً كان أو غيره فلوجوه:

**أحدها**: أنّ ذلك هو المنساق منها بحسب الاستعمال وإن لم يكن هناك ملازمة عقليّة بين التحريم والفساد ـ حسب ما قرّرناه بالنسبة إلى العبادات ـ إذ ليست الصحّة هنا إلّا ترتّب الأثر، ولا مانع من ترتّبه على المحرّم، إلّا أنّه لمّا كان الغرض الأهمّ من المعاملة هو ترتّب الأثر وكان كمالها الذاتي يتفرّع آثارها عليها كان النهي المتعلّق بها لذاتها دالاً بحسب المقام على نقصها في حدّ ذاتها وعدم كونها مثمرة للثمرة المقصودة منها ـ كما يظهر ذلك من التأمّل في المقام ـ بل لا يبعد استفادة ذلك من النواهي الواردة في العرف أيضاً من الموالي بالنسبة إلى العبيد أو الحكّام إلى الرعيّة ونحوهم في مثل هذا المقام، فانّه لا ريب في ظهوره بملاحظة المقام في عدم ترتّب الآثار المطلوبة من تلك الأفعال، بل ليس المقصود من تلك النواهي غالباً إلّا بيان ذلك، فإيرادها في صورة الطلب إنّما هو لبيان ذلك لا لإرادة التحريم، ولا يبعد القول في كثير من النواهي الشرعيّة بل في معظمها إلّا ما شذّ وندر، فإنّ نهيه عن بيع الغرر وبيع الملامسة والحصاة ونحوها إنّما يراد به بيان

---

(١) لم يرد في النسخ جواب إن قلت.

فساد تلك البيوع، لا أنّ الإتيان بها من المحرّمات في الشريعة بحسب ذاتها مع قطع النظر عن حصول التفريع بها كما هو قضيّة ظاهر النهي مضافاً إلى أنّ التفريع غير حاصل في جميع الصور.

**الثاني**: أنّ العلماء خلفاً عن سلف لم يزالوا يستدلّون بالنواهي على الفساد ويستندون إليها في أبواب البيوع والأنكحة وغيرهما من مباحث المعاملات إذا تعلّق النهي بها على أحد الوجوه المذكورة، يظهر ذلك من ملاحظة كتب الاستدلال في المباحث المتفرّقة دون ما إذا تعلّق النهي بذاتها لأمر خارج عنها كالنهي عن البيع وعن النكاح في المكان المغصوب أو الذبح المتعلّق بالحيوان المغصوب أو الآلة المغصوبة أو في المكان المغصوب ونحو ذلك فلم يحكموا بالفساد في شيء منها، واورد على ذلك بوجوه:

أحدها: أنّه لا حجّة في أقوال العلماء ما لم يصل إلى حدّ الإجماع، ودعوى وصوله في المقام إلى ذلك في حيّز المنع بل الظاهر خلافه، حيث إنّ الخلاف والتشاجر في المسألة من الأُمور الظاهرة الجليّة.

ثانيها: أنّ احتجاج العلماء بالنواهي على الفساد في أبواب المعاملات معارض بتصريحهم بعدم دلالة النهي على الفساد حيث اشتهر في ألسنتهم عدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد، وإذا كان الحال على ذلك لم يصحّ الحكم بدلالتها على الفساد بمجرّد حكمهم بفساد عدّة من المعاملات الّتي ورد النهي عنها، إذ قد يكون ذلك من جهة قيام ضرورة أو إجماع أو دليل آخر على الفساد ليصحّ به الجمع بين الأمرين المذكورين.

ثالثها: أنّه قد يكون استناد الفقهاء في حكمهم بفساد المعاملات المفروضة إلى الأصل بعد انحصار دليل الصحّة فيما دلّ على حلّ نوع تلك المعاملة أو الأمر بإيقاعها ونحوهما، إذ بعد النهي عن خصوص بعض أقسامها لا يندرج ذلك فيما يفيد الصحّة لثبوت المنع منه، وقضيّة الأصل حينئذٍ هو الحكم بالفساد فلا يفيد ذلك دلالة النهي على الفساد كما هو المدّعى.

ويدفع الأوّل: أوّلاً بأنّه لا حاجة إلى إثبات الإجماع عليه، فإنّ المسألة من مباحث الألفاظ ويكتفى فيها بالظنّ.

ومن البيّن أنّ اشتهار ذلك في كلامهم خصوصاً عند القدماء منهم من أقوى الأسباب على حصول الظنّ بالاستفادة المذكورة، إذ يبعد جدّاً استناد معظم الأصحاب في المداليل اللفظيّة إلى ما لا دلالة فيه أصلاً، كيف! ولا يقصر ذلك عن الاستناد إلى كلمات أهل اللغة والرجوع إلى سائر الأمارات الظنّية في إثبات المداليل اللفظيّة فلا مانع من الاحتجاج به مع عدم البلوغ حدّ الإجماع المفيد للقطع، إذ ليست المسألة إلّا من مباحث الألفاظ ولا حاجة فيها إلى القطع.

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

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

وقد عرفت أنّه غير منافٍ لما هو المقصود من حصول الظنّ باستفادة الفساد إلّا أن يدّعى شهرة خلافه بينهم، وهو غير ظاهر بعد ملاحظة ما قرّرناه من حمل النواهي على الفساد. وما يدّعى من اشتهار القول بعدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد ـ على فرض تسليمه ـ يمكن حمله على عدم دلالة مجرّد النهي على الفساد، وهو كذلك فإنّا لا نقول بدلالة مجرّد النهي على الفساد وإنّما نستفيد الفساد من كون النهي لأجل المعاملة فيكون ذلك أمارة قاضية بذلك، مضافاً إلى أنّ وجود الخلاف بل واشتهاره لا ينافي انعقاد الإجماع الكاشف عن قول الحجّة كما هو الحال في عدّة من مسائل الأُصول وكثير من مسائل الفروع وهو ظاهر.

وعن الثالث بأنّ الكلام المذكور حجّة القول بالتفصيل بين الصورتين المذكورتين كما هو المحكيّ من بعض المتأخّرين وسنقرّر ضعفه.

**الثالث:** أنّ ذلك هو المستفاد من تتبّع الأخبار فقد روي[١] وجه الدلالة أنّ المراد بالتعليل المذكور انّه لم يعص بالنكاح من حيث كونه نكاحاً، إذ ليس العقد المذكور محرّماً لأجل كونه عقداً وإنّما المنع منه من جهة عصيان السيّد وإيقاع العقد من دون إذنه ورضاه، فهو محرّم لأمر خارج، فليس المراد من نفي عصيانه تعالى نفي عصيانه له مطلقاً، لوضوح كون عصيان السيّد عصياناً له تعالى بل المقصود نفي عصيانه تعالى على الوجه المذكور، كما هو واضح بعد التأمّل في الرواية، وحينئذٍ فالمستفاد منها أنّه لو تعلّق النهي بنفس المعاملة من حيث نفسها حتّى يتحقّق عصيانه تعالى بنفس إيقاع المعاملة كانت باطلة، وأمّا إذا لم يتعلّق بها نهي لأجل نفسها وإن تعلّق بها من جهة خارجيّة ككونها عصياناً للسيّد لم يقض ذلك بفسادها، فحينئذٍ ينطبق ذلك على ما اخترناه من أنّ النهي إن تعلّق بالمعاملة إمّا بنفسها أو بجزئها أو بأمر خارج عنها لازم لها أو مفارق لأجل المعاملة كان قاضياً بفسادها، لكون الإتيان بالعقد المفروض حينئذٍ مخالفة له تعالى وأمّا إذا تعلّق النهي بها على أحد الوجوه المذكورة لكن لا لأجل المعاملة بل من جهة خارجيّة لم يقض ذلك بالفساد.

وقد يورد عليه بوجوه:

أحدها: أنّ المستفاد من التعليل المذكور أنّه لو كان تحريم المعاملة من جهة منعه تعالى وحصول عصيانه تعالى ابتداءً من جهة الإتيان بها كان ذلك قاضياً بفسادها سواء كان ذلك لأجل المعاملة أو لغيرها وأمّا إن كان تحريمها لا من جهة منعه تعالى ابتداءً ...[٢].

---

(١) الرواية هكذا: ما رواه ثقة الإسلام الكليني وشيخ الطائفة في التهذيب في الحسن ـ بابراهيم بن هاشم ـ ورئيس المحدّثين الصدوق فيمن لا يحضره الفقيه في الموثّق ـ بعبد الله بن بكير ـ عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده؟ فقال ذاك إلى سيّده إن شاء أجازه وإن شاء فرّق بينهما، قلت: أصلحك الله إنّ الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد ولا يحلّ له إجازة السيّد له فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لم يعص الله بل عصى سيّده فإذا أجاز فهو له جائز. (هامش المطبوع)

(٢) كذا.

حجّة التفصيل المذكور أمّا على عدم الدلالة مع عموم دليل الصحّة وشموله للمحرّم وغيره فبما مرّ من عدم المنافاة بين الصحّة والتحريم فلا معارضة بين الأمرين حتّى يحتاج إلى الجمع فلابدّ من العمل بهما معاً، لعدم جواز تقييد الإطلاق وتخصيص العامّ من دون حصول المعارضة بينه وبين المقيّد والخاصّ، وأمّا على استفادة الفساد منه مع اختصاص دليلها بالمحلّل فظاهر أيضاً، لما عرفت من قضاء الأصل الأصيل في المعاملات بالفساد، والمفروض أنّ مادلّ على الصحّة غير شامل للمحرّم فيكون النهي الدالّ على تحريمه مخرجاً له عن الاندراج فيما يدلّ على صحّة تلك المعاملة وترتّب الأثر عليه فيتعيّن الحكم بفساده أخذاً بمقتضى الأصل المذكور هذا. ولمّا كان الشأن هنا في بيان عدم شمول الإطلاقات الدالّة على صحّة جملة من المعاملات للقسمين وكون دليل الصحّة في بعضها منحصراً في المحلّل منها تصدّى المفصّل المذكور لإثبات ذلك وبين ما يدلّ على صحّة المنع وترتّب الأثر له أُمور:

الأوّل: قوله تعالى ﴿أحلّ الله البيع﴾[1] فإنّ من البيّن عدم شموله للبيوع المحرّمة فلابدّ بعد ثبوت التحريم في بعض أنواعه من تقييد الإطلاق المذكور.

الثاني: قوله تعالى ﴿أوفوا بالعقود﴾[2] فإنّ مقتضاه صحّة العقد الّذي يجب الوفاء به والحرام لا يجب الوفاء به، لأنّه يعاقب على فعله فكيف يعاقب على ترك الوفاء به، فإنّ الظاهر أنّ أهل العرف يفهمون التنافي بين هذين.

الثالث: قوله تعالى والكلام فيه نظير الكلام في الآية السابقة.

الرابع: قوله تعالى ﴿إلّا أن تكون تجارة عن تراض﴾[3] استثنى التجارة عمّا نهى عنه من أكل أموال الناس فمعناه انتفاء التحريم بالنسبة إلى التجارة فهو نصّ صريح في الحكم بالحلّية، وبما ذكر يرتفع ما يتوهّم من التناقض في كلام الفقهاء فإنّ الموضع الّذي يستدلّون به على الفساد هو الموضع الّذي يكون مقتضى الصحّة

---

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.
(٢) سورة المائدة: ١.
(٣) سورة النساء: ٢٩.

منحصراً في نحو ما ذكر، وما يحكم فيه بعدم الدلالة على الفساد هو غير ذلك ممّا يعمّ فيه دليل الصحّة، أو أنّ مقصودهم من ذلك عدم دلالة النهي بنفسه على الفساد وإنّما يأتي الفساد فيما ذكر من جهة الأصل لاختصاص دليل الصحّة لا من جهة النهي.

والجواب أمّا عن عدم المنافاة بين الصحّة والتحريم فبأنّه كذلك إلّا أنّ هناك فرقاً بين النهي المتعلّق لأجل المعاملة والمتعلّق بها لأمر خارج ـ حسب ما بيّناه ـ بل قد عرفت أنّ استفادة التحريم من الأوّل محلّ تأمّل فالمنافاة بينهما على ما قرّرناه ظاهرة لابدّ من تقييد ما دلّ على الصحّة بذلك. وأمّا عمّا ذكر «من استفادة الفساد مع اختصاص دليل الصحّة بالمحلّل» فبأنّ استفادة الفساد منه حينئذٍ من جهة الأصل ممّا لا تأمّل فيه إلّا أنّ الشأن في بيان اختصاص أدلّة الصحّة ـ حسب ما ذكر ـ فبأنّ أقصى ما يسلّم عدم شمول الآية الأُولى للبيوع المحرّمة. وأمّا عن آيات المتاجر فما ذكر من الوجه «في اختصاصها بالمحلّل» غير متّجه، أمّا الأُولى منها فلأنّ مدلول الآية الشريفة وجوب الوفاء بمقتضى العقود، وغاية ما دلّ عليه النهي هو حرمة نفس العقود ولا منافاة بين الأمرين بالذات لوضوح اختلاف متعلّق التحريم والحلّ ولا بالالتزام، فإنّه إنّما يتحقّق المنافاة إذا قلنا باستلزام حرمة العقد لحرمة الوفاء بمقتضاه ـ أعني الفساد ـ فإنّه ينافي ما يستفاد من الحلّ إلّا أنّ ذلك أوّل الدعوى، ومبنى كلام القائل على عدم المنافاة بينهما ـ حسب ما صرّح به في القسم الأوّل ـ والظاهر أنّ قوله «فإنّ الظاهر أنّ أهل العرف يفهمون التنافي» رجوع عن حصول المنافاة العقليّة ـ حسب ما يقتضيه أوّل الكلام ـ واستناد إلى التنافي العرفي.

وأنت خبير: بأنّ المنافاة العرفيّة إنّما يتمّ على ما ذكرناه من دلالة النهي عن المعاملة على الوجه الّذي قرّرناه على الفساد عرفاً، فإنّه لمّا كان مفاد النهي هنا الفساد ظهر المنافاة بين الحكمين في فهم العرف فهو حينئذٍ رجوع إلى ما قلناه. ومنه يظهر الكلام في الآية الثانية. وأمّا الآية الأخيرة فبأنّ استثناء أكل المال على

سبيل التجارة من الأكل المنهيّ إنّما يفيد عدم تعلّق النهي بالأكل المفروض، وعدم تحريمه القاضي بحصول الانتقال وهو لا يقضي بجواز التجارة الواقعة وإباحتها، إلّا أن يقال: إنّ جواز التصرّف في المال الحاصل بواسطتها يفيد بحسب العرف إباحتها أيضاً، وهو لا يجامع القول بعدم دلالة النهي على الفساد، لوضوح بطلان القول بحرمة المعاملة وترتّب الأثر عليه وجواز التصرّف في المال، فيكون البناء على ذلك أيضاً مبنيّاً على دلالة النهي على الفساد كما هو المدّعى. وينبغي تتميم الكلام في المرام بذكر اُمور:

أحدها: أنّ ما عنونوه من البحث إنّما هو في غير النهي الّذي يراد به الكراهة وأمّا النهي المستعمل في الكراهة فظاهر أنّه لا يفيد الفساد في المعاملات، لما هو واضح من عدم المنافاة بين الكراهة والصحّة، وبعد استعماله في الكراهة لا دلالة فيها على الفساد من جهة المقام أيضاً، بل ربما يشير إلى الصحّة لإفادة الجواز الظاهر في الصحّة. وأمّا بالنسبة إلى العبادات فقد يقال بإفادته الفساد، لما تقرّر من اعتبار الرجحان في العبادة فالمرجوحيّة المدلول للنهي المفروضة يناقض الرجحان المعتبر في مفهومها فيجيء الفساد من تلك الجهة، لكن الّذي يقتضيه النظر في المقام أنّ النهي المفروض إمّا أن يكون متعلّقاً بالعبادة أو بجزئها أو بشرطها أو بغيره من الاُمور الخارجة عنها المتّحد بها أو غيرها، وعلى كلّ حال فإمّا أن يكون متعلّقا بها لأجل العبادة أولا ثمّ المتعلّق بالعبادة إمّا أن يكون متعلّقاً بها لذاتها أو لوصفها فإن تعلّق النهي بذات العبادة لذاتها اتّجه القول بفسادها وخروجها عن مفهوم العبادة وإن تعلّق بها لوصفها.

والثاني: أنّك قد عرفت أنّ دلالة النهي في العبادة على الفساد إنّما هو من جهة قضاء النهي بارتفاع الأمر لاستحالة كون شيء واحد مأموراً به ومنهيّاً عنه فإذا انتفى عنه الأمر قضى بفساده، إذ الصحّة فيه موافقة الأمر حسب ما مرّ فإذا كان الحال على وجه يجوز حصول التكليف بالمحال كما إذا كان ذلك بسوء اختيار المكلّف بناءاً على جواز التكليف بالمحال حينئذٍ كما إذا توسّط المكان المغصوب،

فإنّه إذن مأمور بالخروج منهيّ عن التصرّف بالخروج أيضاً، بل لا مانع حينئذٍ من تعلّق الأمر به على وجه كونه عبادة أيضاً، إن لم تكن الجهة عبادة.

لا فرق في دلالة النهي على الفساد بين النهي النفسي والغيري والأصلي والتبعي، إذ الجهة المذكورة للدلالة عقليّة لا يختلف الحال فيها بين الوجوه المذكورة، لكن ذلك إنّما يتمّ في التكليفين المستقلّين، أمّا لو كان أحد التكليفين مترتّباً على الآخر أمكن اجتماع الأمر المترتّب مع النهي الغيري إذا كان التكليف بالأوّل مترتّباً على عصيان الثاني ـ حسب ما فصّلنا القول فيه في بحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه في الواجبين المضيّقين والموسّع المعارض للمضيّق والمندوب ـ فإذا كان أحدهما أهمّ من الآخر صحّ المعارض للواجب، فإنّ غير الأهمّ في الأوّل منهيّ عنه من جهة الإيصال إلى الأهمّ وكذا الموسّع أو المندوب بالنسبة إلى الواجب المضيّق. ولا مانع من كونه مأموراً به على فرض العصيان بالآخر، إذ لا مانع من الأمر بالضدّين على سبيل الترتيب فلا مانع من اجتماع الأمر والنهي في الواجب المذكور فلا يكون النهي المفروض قاضياً بارتفاع الأمر كذلك، ولا فرق بين كون النهي الغيري حينئذٍ أصليّاً أو تبعيّاً، إذ المناقضة بينهما عقلية لا لفظيّة فإذا ارتفعت جاز في الصورتين ولا يجري ذلك بالنسبة إلى النهي النفسي، فإنّ حرمة الشيء في نفسه لا يجامع وجوبه كذلك ولو على سبيل الترتّب.

نعم يصحّ ترتّب الوجوب على التحريم لكن بعد حصول الوجوب بحصول المترتّب عليه يرتفع عنه التحريم فيخرج عن مورد النهي، والفرق بين النفسي والغيري في ذلك مع اشتراكهما في مطلوبيّة الترك أنّ المنهيّ عنه لنفسه يكون تركه مطلوباً كذلك فلا يجامع ذلك فعله لا لنفسه ولا لغيره، ولا يعقل الترتّب المسوّغ في المقام إذ لا يمكن ترتّب وجوب الشيء على وجوده، وأمّا لو كان التحريم غيريّاً كان التحريم المتعلّق به إنّما هو لأجل الغير فإذا فرض عصيانه وتركه لذلك الغير صحّ الأمر بذلك المنهي عنه، فإنّه إنّما لا يصحّ الأمر به من جهة استحالة اجتماع الأمر بالضدّين وهو إنّما يتمّ إذا كان في مرتبة واحدة لا مرتبتين، ولا يرتفع عنه

التحريم حينئذٍ لظهور أنّ عصيان الأمر لا يقضي بسقوط التكليف مع بقاء التمكّن منه، فهو في حال كونه مأموراً به منهيّ عنه أيضاً من جهة الأداء إلى الآخر ولا يحكم بعصيانه في تلك الحال.

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

قلت: لايخفى أنّ تركه الّذي لا يؤدّي إلى فعل الآخر واجب أيضاً لوجوب ذلك الواجب بالفعل ووجوب ذلك الترك للأداء إليه، لوضوح أنّ عصيان الأمر لا يقتضي سقوطه.

غاية الأمر: عدم وجوب ذلك الترك في نفسه ومن حيث إنّه لا يؤدّي إلى فعل ذلك الواجب، فعدم أدائه بالفعل مع إمكان كونه مؤدّياً لا يسقط عنه الوجوب من حيث الأداء، فغاية الأمر أن لا يجعله المكلّف مؤدّياً إلى فعل الآخر فذلك الترك حين كونه غير مؤدّ إلى الواجب واجب من حيث أدائه إليه، فما يقتضيه الحيثيّة

الملحوظة أن لا يكون في تلك الحال واجباً إلّا من جهة الأداء سواء تحقّق به الأداء أو لا، وذلك لا يقضي بعدم وجوب الترك الغير المؤدّى مطلقاً، وإنّما يقضي بعدم وجوبه من حيث إنّه لا يؤدّي، فلا ينافي وجوبه من حيث الأداء وإن لم يؤدّه المكلّف إليه لعدم سقوط الوجوب بعدم إتيان الواجب، فالفرق بينه وبين المثال المذكور ظاهر حيث إنّ الدخول في دار الغير بغير إذنه محرّم، ولا يستثنى منه إلّا الدخول المؤدّى إلى الواجب المفروض فغيره يندرج في الحرام. فما تحقّق به الإيصال أو كان ملحوظ الداخل إيصاله إليه وإن لم يتحقّق به الإيصال لطروّ مانع بعد ذلك متّصف بالوجوب، فيكون الإتيان به لا لأجل ذلك محرّماً غير مستثنى من التحريم.

فإن قلت: إنّه قد يكون الدخول لأجل أداء ذلك الواجب واجباً، لكون الدخول مقدّمة له فيكون ذلك واجباً من حيث الأداء إليه ـ كما هو المفروض في محلّ البحث ـ وحينئذٍ لو أتى بذلك لا لأجل الأداء إليه كان محرّماً قطعاً؛ فظهر بذلك أنّ الواجب في المقام هو الدخول المؤدّي من حيث أدائه فالواجب في المقام أيضاً هو الترك المؤدّي من حيث الأداء لا مطلقاً من غير فرق بين المقامين. فيظهر بذلك كون الواجب هو الفعل الموصل على حسب ما مرّ القول فيه.

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

المفروض في المقام ولا دلالة في ذلك على كون الحرام بعد الواجب، بل اجتمع الأمران على سبيل الترتّب المفروض فذلك الترك حينئذٍ واجب وإن كان محرّماً من حيث كونه مانعاً عن أداء الواجب. فظهر بذلك جواز اجتماع الوجوب الغيري والحرمة النفسيّة أيضاً على وجه الترتيب على الوجه المذكور كما أنّه يجوز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيريّة على ذلك الوجه فتأمّل في المقام، فإنّه من مزالّ الأقدام.

❊ ❊ ❊

معالم الدين :

# المطلب الثالث

# في العموم والخصوص

وفيه فصول:

## الفصل الأوّل

## في الكلام على ألفاظ العموم

### أصل

*الحقّ: أنّ للعموم في لغة العرب صيغة تخصّه. وهو اختيار الشيخ، والمحقّق، والعلّامة، وجمهور المحقّقين. وقال السيّد رحمه الله وجماعة: إنّه ليس له لفظ موضوع إذا استعمل في غيره كان مجازاً، بل كلّ ما يدّعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم. ونصّ السيّدُ على أنّ تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع إلى العموم، كقوله بنقل صيغة الأمر في العُرف الشرعيّ إلى الوجوب. وذهب قوم إلى أنّ جميع الصيغ الّتي يدّعىٰ وضعها للعموم حقيقة في الخصوص، وإنّما يستعمل في العموم مجازاً.*

لنا: أنّ السيّد إذا قال لعبده: «لا تضرِب أحداً» فهم من اللفظ العموم عرفاً، حتّى لو ضرب واحداً عُدّ مخالفاً. والتبادر دليل الحقيقة؛ فيكون كذلك لغة؛ لأصالة عدم النقل، كما مرّ مراراً. فالنكرة في سياق النفي للعموم لا غير، حقيقة، وهو المطلوب.

وأيضاً، لو كان نحوُ: «كلّ» و«جميع» من الألفاظ المدّعى عمومها، مشتركة بين العموم والخصوص، لكان قول القائل: «رأيت الناسَ كُلَّهُم أجمعين» مؤكّداً للأشتباه، وذلك باطل بيان الملازمة: أنّ «كلاً» و«أجمعين» مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ، واللفظ الدالّ على شيء يتأكّد بتكريره؛ فيلزم أن يكون الالتباس متأكّداً عند التكرير. وامّا بطلان اللازم؛ فلأنّا نعلم ضرورة أنّ مقاصد أهل اللغة في ذلك تكثير الإيضاح وإزالة الاشتباه.

احتجّ القائلونَ بالاشتراك بوجهين.

الاوّل: أنّ الألفاظ التي يدّعى وضعُها للعموم تستعمل فيه تارة وفي الخصوص اُخرى. بل استعمالها في الخصوص أكثر، وظاهر استعمال اللفظ في شيئين أنّه حقيقة فيهما. وقد سبق مثله.

الثاني: أنّها لو كانت للعموم، لعلم ذلك إمّا بالعقل، وهو محال؛ إذ لا مجال للعقل بمجرّده في الوضع؛ وإمّا بالنقل، والآحادُ منه لا تفيد اليقين. ولو كان متواتراً لاستوى الكلّ فيه.

والجواب عن الأوّل: أنّ مطلق الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، والعموم هو المتبادر عند الإطلاق. وذلك آية الحقيقة؛ فيكون في الخصوص مجازاً، إذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه.

وعن الثاني: منع الحصر فيما ذكر من الأوجه؛ فانّ تبادر المعنى

من اللّفظ عند إطلاقه دليل على كونه موضوعاً له، وقد بيّنا أنّ المتبادر هو العموم.

حجّة من ذهب إلى أنّ جميع الصيغ حقيقة في الخصوص: أنّ الخصوصَ متيقّن؛ لأنّها إن كانت له فمراد، وإن كانت للعموم فداخل في المراد، وعلى التقديرين، يلزم ثبوته. بخلاف العموم، فانّه مشكوك فيه؛ إذ ربّما يكون للخصوص؛ فلا يكون العموم مراداً، ولا داخلاً فيه؛ فجعله حقيقة في الخصوص المتيقّن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه.

وأيضاً: اشتهر في الألسُن حتّى صار مثلاً أنّه: «ما مِن عامّ إلّا وقد خُصّ منه»، وهو واردٌ على سبيل المبالغة وإلحاق القليل بالعدم. والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الأغلب مجازاً في الأقلّ، تقليلاً للمجاز.

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

وأمّا عن الأخير، فبأنّ احتياج خروج البعض عنها إلى التخصيص بمخصّص ظاهرٌ في أنّها للعموم. على أنّ ظهور كونها حقيقة في الأغلب، إنّما يكون عند عدم الدليل على أنّها حقيقة في الأقلّ، وقد بيّنا قيام الدليل عليه. هذا، مع ما في التمسّك بمثل هذه الشهرة، من الوهن.

قوله: ﴿في العموم والخصوص﴾.

لمّا كان العموم والخصوص من عوارض الأدلّة وكان متعلّقاً بمباحث الألفاظ كما مرّ في بحث الأوامر والنواهي، عقّبوا البحث فيهما بالبحث عن العامّ والخاصّ، وهو أيضاً من المشتركات بين الكتاب والسنّة إلّا أنّه قد يجري في غيرهما أيضاً في الجملة. وكيف كان فالأُولى أوّلاً تقديم تعريف العامّ والخاصّ ثمّ الشروع في مباحث الباب. وقد اختلفوا في تعريف العامّ وعرّفوه على وجوه شتّى وذكروا له حدوداً مختلفة، وليس ذلك مبنيّاً على الاختلاف في المحدود، بل إنّما هو من جهة المناقشة فيما يرد على الحدود. فاختار كلّ منهم حدّاً على حسب ما استجوده:

**أحدها:** ما حكي عن أبي الحسين البصري واختاره جماعة وإن اختلفوا في زيادة بعض القيود «من أنّه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له» ويرد عليه أُمور:

منها: أنّ أخذ المستغرق في الحدّ يوجب الدور، إذ هو مرادف للعامّ، نعم لو كان التعريف لفظيّاً جاز ذلك لكنّه غير مقصود في المقام، إذ المراد به كشف الحقيقة. وضعفه ظاهر، لمنع المرادفة بين العموم والاستغراق، ومع تسليمه فليس مرادفاً للعموم بالمعنى المحدود غاية الأمر أن يكون مرادفاً للعموم اللغوي.

ومنها: أنّه إن أُريد ممّا يصلح له الجزئيّات الّتي وضع اللفظ لما يعمّها ويصدق عليها ـ كما هو الظاهر من العبارة ـ لم يكن جامعاً، لخروج الجمع المحلّى باللام والمضاف من الحدّ، فإنّ المنساق منهما على المشهور المنصور هو استغراق كلّ من الآحاد دون المجموع وليس ذلك من جزئيّات الجمع وإنّما هو من أجزائه. وإن أُريد به الأجزاء الّتي تصلح اللفظ للإطلاق عليها أجمع لم ينطبق على المحدود، إذ لا يصدق ذلك على كثير من العمومات، فإنّ عمومها من جهة استغراقها الجزئيّات دون الأجزاء، مضافاً إلى عدم كونه مانعاً، لشموله لسائر الألفاظ الموضوعة بإزاء المعاني المركّبة ـ كأسماء العدد ـ بل الأعلام الشخصيّة، بل ويندرج فيه المركّبات نحو ضرب زيد عمراً فإنّ المأخوذ في الحدّ مطلق اللفظ الشامل للمفرد والمركّب مع عدم صدق العامّ على شيء منها.

ومنها: أنّه إن أُريد بما يصلح له إطلاق اللفظ عليه سواء كان على سبيل الحقيقة أو المجاز لزم خروج معظم الألفاظ العامّة، لعدم كونها مستغرقة لمعانيها الحقيقيّة والمجازيّة معاً. وإن أُريد به ما يصلح إطلاق اللفظ عليه حقيقة خرج عنه نحو رأيت كلّ أسد يرمي، مع أنّه يندرج في العامّ. ويمكن دفعه بأنّ المراد ما يستغرق جميع ما يصلح له بالنظر إلى المفهوم الّذي أُريد منه، فإن كان ذلك المفهوم حقيقيّاً أو مجازيّاً كان الاستغراق بالنسبة إليه ملحوظاً.

ومنها: أنّه إن كان المراد باستغراقه لجميع ما يصلح له استغراقه له وضعاً لزم خروج جملة من العمومات من الحدّ ـ كالنكرة في سياق النفي والجمع المحلّى باللام وغيرهما ـ حسب ما يبيّن الحال فيها إن شاء الله، بل نقول بجريان الإشكال في غيرهما أيضاً، فإنّ لفظ الرجل في قولك «كلّ رجل عادل» إن عدّ عامّاً غير مستغرق لجميع جزئيّاته وضعاً، وإن عدّ لفظة كلّ عامّاً ـ كما يستفاد من ظاهر كلماتهم حيث عدّوا لفظ كلّ وجميع ونحوهما من ألفاظ العموم ـ فهي غير مستغرقة لجميع جزئيّاتها، إذ ليس كلّ من الآحاد من جزئيّات المفهوم الّذي وضعت بإزائه ـ حسب ما مرّت الإشارة إليه ـ في الإيراد السابق. وإن أُريد مجرّد استغراقه لها ولو من جهة انضمام سائر الشواهد إليه ـ كدليل الحكمة وملاحظة ترك الاستفصال ونحوهما ـ لزم اندراج المطلقات بل وغيرها أيضاً في العموم، وليس كذلك ولذا اعتبر بعضهم في الحدّ كون الاستغراق من جهة الوضع، حسب ما يأتي الإشارة إليه.

ومنها: أنّه يندرج فيه التثنية والجمع فإنّهما يستغرقان ما يصلحان له من الفردين أو الأفراد.

ولا يخفى وهنه، لوضوح أنّ التثنية صالحة لكلّ اثنين وليس مستغرقاً لها فغاية الأمر استغراقها لما اندرج فيه من الآحاد دون الجزئيّات.

نعم قد يشكل الحال في تثنية الأعلام بناءً على الاكتفاء في بنائها على الاتّفاق في اللفظ.

ويدفعه ـ مع وهنه بفساد المبنى المذكور ـ أنّه ليس الاستغراق هناك بالنظر إلى الوضع الواحد بل بملاحظة الوضع المتعدّد، فلو بنى على شمول الحدّ لذلك فليس ذلك أيضاً مستغرقاً لجميع ما وضع له غاية الأمر أن يشتمل معنيين.

نعم لو فرض عدم وضع ذلك العلم إلّا لشخصين أمكن الإيراد بذلك، على أنّه لا يجري الإيراد بالنسبة إلى الجمع على الوجه الأوّل أيضاً إلّا في جمع الأعلام على الوجه الضعيف المذكور.

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

وعن قاضي القضاة اعتبار قيد آخر في الحدّ لإخراج التثنية والجمع حيث قال «إنّه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له في أصل اللغة من غير زيادة» وأراد بقوله من غير زيادة الاحتراز عن ذلك فإنّ الاستغراق الحاصل هناك من جهة زيادة علائم التثنية والجمع. وفيه: ـ مع ضعفه بما عرفت ـ أنّ زيادة القيد المذكور يقتضي خروج جمع المحلّى عن الحدّ، فإنّ إفادته العموم إنّما هي من جهة ضمّ اللام إليه وكذا الحال في الجمع المضاف.

ومنها: أنّه يندرج فيه المشترك إذا استعمل في جميع معانيه مع عدم اندراجه في ألفاظ العموم ولذا زاد جماعة في الحدّ منهم الرازي والعلّامة في التهذيب والشهيد في الذكرى التقييد بوضع واحد ليخرج عنه ذلك، وربما يحترز به أيضاً عن استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه نظراً إلى كون استعماله فيهما بملاحظة الوضع الحقيقي والترخيصي.

ويدفعه: أنّه إن كان المشترك حينئذٍ مستغرقاً لجميع آحاد معنييه كان مندرجاً في العامّ وإلّا فلا يصدق الحدّ عليه.

ثانيها: ما حكي عن الغزالي من «أنّه اللفظ الواحد الدالّ من جهة واحدة على شيئين فصاعداً» فالتقييد بالواحد لإخراج المركّبات ـ كزيد قائم في الدار ـ الدالّ على معاني مفرداتها، وبالدالّ من جهة واحدة لإخراج المشترك، فإنّ دلالته على

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

منها: أنّه يخرج عنه الجمع المضاف والموصول بل الجمع المحلّى باللام أيضاً، إذ ليس شيء منها لفظاً واحداً، وأيضاً فقوله من جهة واحدة مغنٍ عن ذلك فإنّ الدلالة هناك من جهة وضعين أو أوضاع متعدّدة فلا حاجة إلى التقييد به.

وقد يذبّ عن الأوّل: بأنّ العامّ في الحقيقة هو المضاف والإضافة شرط في عمومه، وكذا العامّ هو الموصول والصلة قيد خارج رافع لإبهام الموصول، واللام في الجمع المحلّى بمنزلة الجزء. وقد يجاب أيضاً بأنّ المراد بالواحد ما يقابل الجملة ولا شكّ أنّ الموصول مع صلته ليس بجملة تامّة بل جزء منها. وفيه: ـ مع ما فيه من الوهن ـ أنّه يلزم حينئذٍ اندراج المركّبات الناقصة في العامّ لاستغراقها لمعاني أجزائها، فإنّ الملحوظ في التقييد بالواحد على ما ذكر هو إخراج الجمل الدالّة على معاني مفرداتها فيبقى غيرها مندرجة في الحدّ. وعن الثاني: بأنّ إغناء القيد الآخر عن الأوّل غير مستنكر في التعريفات وإنّما المرغوب عنه عكسه.

ومنها: أنّه ينتقض بالمثنّى والمجموع لدلالة الأوّل على شيئين والثاني على أزيد منها مع عدم اندراجها في العامّ.

وقد يذبّ عن الانتقاض بالمثنّى: بأنّ المأخوذ في الحدّ دلالته على شيئين فصاعداً والمثنّى إنّما يدلّ على شيئين فقط. وأنت خبير: بأنّه مع حمل العبارة على ذلك لا وجه للتعبير المذكور بل كان ينبغي التعبير عن دلالته على الكثرة بلفظ واحد كأن يقول ما دلّ على أشياء أو أُمور ونحوهما.

وعن الانتقاض بالجمع: أنّه يقول بعموم الجمع المنكّر. وفيه: أنّه إنّما يقول بإفادته العموم وأمّا مع عدم إرادة العموم منه فلا ريب في عدم اندراجه في العامّ مع دخوله في الحدّ، نعم لو التزم عموميّة الجمع حينئذٍ مع ظهور فساده كما قد يقال بالتزامه عموميّة المثنى اندفع عنه الإيراد.

ومنها: أنّه يندرج فيه أسماء العدد كعشرة ونحوها إلّا أن يلتزم أيضاً بعمومها.

ومنها: أنّه يندرج فيه العمومات المخصّصة مع عدم اندراجها في العامّ.

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

ويدفعه: أنّ المفهوم المتصوّر شيء في الذهن وإن لم يكن شيئاً في الخارج، والمراد بالشيء ما يعمّ الأمرين على أنّ الشيئيّة المفهوميّة يعدّ في العرف شيئاً وإن لم يكن موجوداً وليس الشيئيّة منحصرة في الوجوديّة.

ومنها: ما ذكره الحاجبي من «أنّه ما دلّ على مسمّيات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة» فبقوله مسمّيات يخرج المفردات الّتي لا عموم فيها بالنظر إلى دلالتها على معناها الإفرادي وكذا المثنّيات بملاحظة دلالتها على التثنية، وأمّا بالنظر إلى دلالتها على آحاد كلّ منهما فبالقيد الأخير ـ كما سنشير إليه إن شاء الله ـ وبقوله باعتبار أمر اشتركت فيه عشرة ونحوها من أسماء العدد، فإنّ دلالتها على آحادها ليست باعتبار أمر مشترك بينهما لعدم اشتراك الأجزاء في مسمّى ذلك العدد.

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

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

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

وعلى الثاني فلا يخرج من التقييد بالمسمّيات سوى المفرد الموضوع بإزاء البسيط دون الألفاظ المفردة الموضوعة بإزاء المعاني المركّبة، فإنّ لأجزائها حينئذٍ ألفاظاً سمّيت بها وكذا الحال في مثنّياتها. ويمكن دفعه: بأنّ التعدّد غير ملحوظ في مفاهيم تلك المفردات أصلاً بل لم يلحظ في أوضاعها إلّا معنى واحد وإن انحلّ ذلك إلى أُمور بخلاف أسماء العدد فإنّ المفهوم منها وإن كان أمراً واحداً في الاعتبار إلّا أنّ التعدّد مأخوذ في معناها وليس اتّحادها إلّا بمجرّد الاعتبار.

وقد يقال بعدم إخراجها لأسماء العدد إذ دلالتها على كلّ من الآحاد لأمر مشترك بينهما أعني الجزئيّة من مفهومها. وقد يجاب عنه بأنّ المراد بالأمر المشترك هو مفهوم ذلك اللفظ، والجزئيّة ليست من مفهوم أسامي الأعداد.

وفيه: أنّه خروج عن ظاهر الإطلاق فلابدّ من قيد يدلّ عليه، وخرج بقوله مطلقاً المعهود إذا كان متعدّداً، فإنّه وإن دلّ على مسمّيات باعتبار أمر اشتركت فيه إلّا أنّه ليست دلالته عليها مطلقاً بل مقيّداً بالمعهوديّة. وبقوله ضربة ـ يعني دفعة ـ يخرج النكرة فإنّه وإن دلّ على مسمّياته ـ أعني الآحاد الّتي يندرج تحته ـ إلّا أنّ دلالته عليها على سبيل البدليّة لا الدفعة، وكذا الحال في المثنّى بالنسبة إلى دلالته على آحاد الاثنين، فإنّ دلالته عليها على سبيل البدليّة دون الجمع. ويرد على الحدّ المذكور ـ مضافاً إلى ما عرفت ـ أنّه إن أُريد بالأمر المشترك المعتبر في دلالته على المسمّيات هو الكلّي الصادق على جزئيّاته لزم خروج الجمع المحلّى باللام والمضاف عن الحدّ، لعدم صدقه على الآحاد وكذا لفظة كلّ وجميع ونحوهما.

نعم قد يعدّ العامّ مدخول لفظة كلّ ونظائره ويجعل تلك الألفاظ أداة للعموم، وحينئذٍ فلا انتقاض إلّا أنّه مخالف لظاهر ما ذكروه وإن أُريد به ما يعمّ ذلك وصدق الكلّ على أجزائه اندرج فيه الجمع المنكّر وأسماء العدد، مضافاً إلى ما في الحدّ المذكور من الخفاء الغير اللائق بالحدود.

رابعها: ما اختاره المحقّق في المعارج من «أنّه اللفظ الدالّ على اثنين فصاعداً من غير حصر» وينتقض بالمثنّى والجمع المنكّر، إلّا أن يراد به الدلالة على ما يزيد على الإثنين فحينئذٍ يخرج عنه المثنّى، لكن يبقى السؤال في اختيار التعبير المذكور مع إمكان التعبير عن الدلالة على الكثرة بلفظ واحد ـ حسب ما مرّ نظيره في بعض الحدود المتقدّمة ـ وينتقض أيضاً بلفظ الكثير ونظائره لدلالتها على الكثرة من غير حصر، وبالعام المخصوص كأكرم العلماء إلّا زيداً.

خامسها: ما ذكره العلّامة في النهاية من «أنّه اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوّة مع تعدّد موارده» واحترز بالواحد عن الجملة، وبالمتناول بالفعل عن النكرة، لصلاحيّتها بالقوّة لجميع الآحاد لكنها غير متناول لها فعلاً، وباعتبار التعدّد في موارده عمّا له معنى واحد ـ كالأعلام الشخصيّة ـ وقد عدّ من ذلك الكلّيات المنحصرة في الفرد ـ كالشمس والقمر ـ وفيه تأمّل فإنّ قولك: كلّ شمس وكلّ قمر ولا شمس ولا قمر عامّ قطعاً ويندرج في الحدّ. ومجرّد الأفراد الفرضيّة كافٍ في صدقه وإن لم يتحقّق منها في الخارج إلّا فرد واحداً ولم يوجد أصلاً كما في لا شريك له.

وقد يورد على الحدّ المذكور أُمور:

أحدها: أنّ الفعليّة تقابل القوّة فلا يجتمعان فكيف يقيّد حصول أحدهما بحصول الآخر.

ويدفعه: أنّ عدم اجتماع الأمرين من الأُمور الظاهرة فهو قرينة واضحة على سبق القوّة فالمراد تناولها حين العموم لما هو صالح له قبل طروّه.

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

ثانيها: أنّه ينتقض بالأطفال، إذ ليس متناولاً بالفعل لما هو صالح له بالقوّة من المشايخ وكذا الحال في العلماء والسلاطين وفي غيرهما.

ويدفعه: أنّ لفظ الطفل والعالم والسلطان غير صالح قوّة للشيخ والجاهل والرعيّة، غاية الأمر أن يكون ما يطلق عليه قابلاً للخروج عن ذلك العنوان إلى العنوان الآخر، وأين ذلك من صلاحيّة اللفظة المأخوذة في الحدّ.

ثالثها: أنّه ينتقض بالعشرة ونحوها من أسماء العدد إن أُريد مفاهيمها.

ويدفعه: أنّ أسامي الأعداد صالحة لما لا تحصى ولا يراد منها بالفعل إلّا مصداق واحد من مصاديقها إلّا إذا اقترنت بما يفيد عمومها كقولك كلّ عشرة وحينئذٍ يندرج في العامّ.

رابعها: أنّه إن أُريد بموارده الجزئيّات المندرجة تحته انتقض بالجمع المحلّى، فإنّه إنّما يتناول أجزاءه دون جزئيّاته من مراتب الجموع. وإن أُريد ما يعمّ ذلك والأجزاء اندرج فيه أسماء الأعداد، فإنّها وإن لم يتناول جزئيّاتها إلّا أنّها متناولة فعلاً لما يصلح له من أجزائها. ويمكن دفعه بما سيجيء الإشارة إليه.

**سادسها:** ما اختاره شيخنا البهائي من «أنّه اللفظ الموضوع لاستغراق أجزائه أو جزئيّاته» ويرد عليه تارة: أنّ عدّة من ألفاظ العموم ليست موضوعة لاستغراق أجزائها أو جزئيّاتها وإنّما يفيد العموم ظهوراً أو من جهة الالتزام كما هو الحال في الجمع المحلّى باللام والنكرة في سياق النفي ـ حسب ما يأتي الكلام فيها إن شاء الله ـ وتارة: أنّهم عدّوا لفظة كلّ من ألفاظ العموم وليس كلّ من الجزئيّات جزءاً من الكلّ الاستغراقي ولا جزئيّاً له، ولو جعل لفظة كلّ أداة للعموم وعدّ مدخوله عامّاً فهو خارج عن الحدّ أيضاً لعدم وضعه للاستغراق. وأُخرى: أنّه يندرج فيه العامّ المخصوص والمستعمل في غير العموم من جهة المبالغة وغيرها لصدق الحدّ عليه مع عدم إندراجه إذن في العامّ هذا. ولهم أيضاً حدود غير ذلك مذكورة في كلامهم لا طائل في ذكرها وبيان ما يرد عليها. والذي ينبغي أن يقال في المقام أنّ العموم يكون على وجوه:

**أحدها:** أن يكون استغراقيّاً بأن يراد بالعامّ جميع ما اندرج فيه على وجه يكون كلّ واحد منها مناطاً للحكم المتعلّق بالعامّ.

**ثانيها:** أن يكون مجموعيّاً بأن يراد بالعامّ جميع ما اندرج فيه على وجه يناط الحكم بالمجموع، وعلى التقديرين فإمّا أن يكون شمول اللفظ ملحوظاً بالنظر إلى أجزائه أو جزئيّاته.

**ثالثها:** أن يكون بدليّاً بأن يكون جميع الجزئيّات المندرجة تحت العامّ مراداً من اللفظ في الجملة لكن على وجه يناط الحكم بواحد منها على سبيل البدليّة. وهذه الوجوه الثلاثة مشتركة في الدلالة على الاستغراق، وملاحظة الآحاد المندرجة تحت العامّ اندراج الجزئي تحت الكلّي أو الجزء تحت الكلّ إلّا أنّه يلحظ تلك الآحاد تارة على نحو يكون الحكم منوطاً بكلّ منها وتارة على نحو يكون منوطاً بالمجموع وأُخرى على نحو يكون منوطاً بواحد منها. وحينئذٍ فنقول إنّ العامّ هو اللفظ المستغرق لما اندرج تحته من الأجزاء أو الجزئيّات فلا يندرج فيه نحو العشرة إذ ليس كلّ من الآحاد ملحوظاً فيها وإنّما الملحوظ هناك هو المجموع بما هو مجموع كما هو المفهوم من معنى العشرة، فالفرق بين العشرة والعامّ المجموعي أنّ كلاً من الآحاد ملحوظ في العامّ المجموعي بالملاحظة الإجماليّة إلّا أنّ الحكم منوط بالمجموع بخلاف أسماء العدد، فإنّه لا يلاحظ فيها الكلّ بما هو كلّ، وأمّا الجمع المنكّر فهو وإن لوحظ فيه الوحدة إلّا أنّه ليس بمستغرق لآحادها.

وأمّا المثنّى فهو وإن كان مستغرقاً لما اندرج فيه على الوجه المفروض إلّا أنّه ليس ما اندرج فيه مصداقاً للجميع ليندرج في الحدّ. وأمّا العموم البدلي المفهوم من الإطلاق ـ كما في أعتق رقبة ـ فليس من مدلول اللفظ إذ ليس مفاد اللفظ هناك سوى فرد ما وهو معنى صادق على كلّ من الآحاد فليس كلّ من الآحاد هناك مدلولاً للّفظ أصلاً.

واعلم أنّهم اختلفوا في أنّ العموم هل هو من عوارض الألفاظ خاصّة أو المعاني أيضاً بعد أن حكي الاتّفاق على كونه من عوارض الألفاظ ـ كما في النهاية والمنية وكشف الرموز ـ على أقوال:

**أحدها:** أنّه من عوارض الألفاظ ولا يطلق العامّ إلّا عليها وإطلاقها على المعاني مجاز، وحكي عن جماعة من الخاصّة والعامّة كالسيّد وظاهر الفاضلين والشهيد وشيخنا البهائي وأبي الحسين البصري والغزالي والبيضاوي وعزي ذلك إلى الأكثر بل حكي عن البعض المنع من إطلاقه في غير الألفاظ حقيقة ومجازاً.

**ثانيها:** أنّه حقيقة في المعنى الأعمّ من الأمرين وحكي عن جماعة منهم القاضي والعضدي.

**ثالثها:** أنّه مشترك لفظي بين الأمرين ذهب إليه الشيخ في ظاهر العدّة وحكاه عن قوم من الأُصوليّين.

**حجّة القول الأوّل وجوه:**

الأوّل: أنّه حقيقة في شمول الألفاظ اتّفاقاً، حكاه الجماعة المذكورون فيكون مجازاً في غيره دفعاً للاشتراك.

الثاني: أنّه المتبادر منه عند الإطلاق، وهو علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز.

الثالث: أنّه لو كان حقيقة لاطّرد فيقال عمّ الإنسان وعمّ الجدار وعمّ البلد مع أنّه لا يطلق معها، إلّا أن يقال: إنّه لابدّ في الإطلاق من حصول معناه على الوجه المذكور المأخوذ في التسمية وهو غير حاصل في تلك الموارد ولذا قيل باختصاصه بالمعاني العرضية وهو مطّرد فيه فيكون علامة على الحقيقة.

**حجّة الثاني:** الأصل لإطلاقه على الأمرين فيكون حقيقة في القدر المشترك دفعاً للاشتراك والمجاز وأنّ العموم لغة الشمول وهو حاصل في المقامين.

**وحجّة الثالث:** أنّه اشتمل على الوجهين فيكون حقيقة في الأمرين.

قلت: لايخفى أنّ محلّ النزاع في هذه المسألة غير منقّح في كلامهم بل الخلاف فيه غير متصوّر، فإنّ العموم قد يطلق على شمول شيء لأشياء في حصوله لها فيكون المشمول مبايناً للشامل ـ كما في عموم المطر للأراضي وعموم الخصب للبلاد وعموم الجود للأشخاص وعموم الحاجة للممكنات ـ وقد يطلق على

عمومه في الصدق عليها ـ كما هو الحال في عموم المفاهيم الكلّية كالإنسان والحيوان لمصاديقها ـ وهذا هو العموم الملحوظ عند أهل المعقول، وقد يدرج ذلك في المعنى الأوّل على أن يراد به شمول شيء لأشياء إمّا صدقاً أو حصولاً، وقد يطلق على شمول اللفظ في الدلالة لجميع جزئيّات مدلوله أو أجزائه ـ حسب ما مرّ ـ فإن كان الكلام في تعيين مفاد العموم بحسب اللغة فمن الواضح الّذي لا مجال للريب فيه كونه في اللغة بمعنى الشمول الصادق على الوجه الأوّل على نحو الحقيقة ولذا يصحّ الحكم بالعموم في تلك الموارد بحسب الإطلاقات العرفيّة على سبيل الحقيقة من غير ريبة، ولا يبعد القول بشموله للمعنى الثاني لشمول تلك المعاني لجزئيّاتها فالملحوظ في تلك المفاهيم والكلّيات عند أهل المعقول نحو من الشمول اللغوي إلّا أنّه على حسب ما اعتبروا من شمول المفهوم لجزئيّاته يعمّ المعاني وهو حينئذٍ لا يصدق على شمول اللفظ للمعنى قطعاً. وقد يورد في المقام: بأنّ شمول المطر للأماكن وشمول الخصب للبلاد وشمول الموت للأشخاص ونحوها ليس من حقيقة الشمول، فإنّ كلّ فرد منها يختصّ شخصاً ومحلاً فليس ذلك من حقيقة الشمول فيكون الإطلاق مجازاً. وهو واضح الفساد، إذ ليس المقصود شمول الخصوصيّات والأفراد بل المدّعى شمول الكلّي والقدر الجامع بينها للجميع وهو حاصل قطعاً، وحينئذٍ فهذا المعنى غير حاصل بالنسبة إلى الألفاظ إذ لا حصول للألفاظ بالنسبة إلى معانيها.

نعم يتمّ ذلك بالنسبة إلى ملاحظة دلالتها عليها لشمول الدلالة حصولاً بالنسبة إلى الكلّ وإن كان الكلام في العموم الاصطلاحي أعني استغراق اللفظ في دلالته على حسب ما مرّ، فمن الواضح أنّه يخصّ الألفاظ ولا يثبت للمعاني فإنّ استغراق دلالة اللفظ على جزئيّات مدلوله أو أجزائه كما هو المصطلح لا يعقل انفكاكه من اللفظ ولا يمكن إثباته للمعاني قطعاً، وكون الاستغراق في الحقيقة وصفاً للدلالة وهي غير اللفظ لا يقضي بكون استغراق دلالة اللفظ وصفاً لغير اللفظ وهو ظاهر، فليس هناك معنى يصحّ وقوع النزاع فيه، فيمكن أن يعود النزاع هنا لفظيّاً كما نبّه

عليه بعض الأعلام قائلاً «إنّه إن أُريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمّياته على ما هو مصطلح أهل الأُصول فهو من عوارض الألفاظ خاصّة، وإن أُريد شمول أمر لمتعدّد عمّ الألفاظ والمعاني، وإن أُريد شمول مفهوم لأفراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اختصّ بالمعاني» وقد يقال: إنّ شمول اللفظ لمسمّيات معناه نحو من الشمول اللغوي فالنسبة بينه وبين اللغوي من قبيل العموم والخصوص، وحينئذٍ فيمكن تقرير النزاع في أنّ الشمول على ما هو مفاد العموم لغة هل يختصّ بمعناه الاصطلاحي فيكون من عوارض الألفاظ خاصّة أو أنّه يعمّ غيره أيضاً؟ وحينئذٍ يبتني الخلاف على أنّ المعاني الذهنيّة هل هي أُمور موجودة في الأذهان أو لا؟ فعلى الأوّل يتّصف بالعموم قطعاً وعلى الثاني لا يعقل العموم في غير الألفاظ على الوجه المذكور، إذ لا يتصوّر عموم الشيء الخارجي لأشياء متعدّدة، ألا ترى أنّ المطر والخصب لا عموم في الموجود منهما في الخارج، إذ الموجود منهما في كلّ مكان غير الموجود في الآخر. فالعموم إنّما يتصوّر للكلّي الجامع بينها وهو مفهوم ذهني لا وجود له عند الجماعة.

قال العضدي: إنّ الإطلاق اللغوي أمره سهل إنّما النزاع في واحد متعلّق بمتعدّد، وذلك لا يتصوّر في الأعيان الخارجيّة إنّما يتصوّر في المعاني الذهنيّة والأُصوليّون ينكرون وجودها. فكأنّه أراد بذلك أنّ العموم والشمول بمعناه اللغوي ممّا لا يتّصف به شيء من المعاني على سبيل الحقيقة إذ المراد بها الأعيان الخارجيّة وهي لا يعقل اتّصافها بشمول، وإن أُريد بها المعاني الذهنيّة فهي غير موجودة عندهم فكيف يتّصف بالشمول فيكون النزاع حينئذٍ في أمر عقلي لا لفظي. والظاهر أنّه لا يساعده ظاهر أدلّتهم المذكورة على أنّ ما ذكره من امتناع شمول الواحد للمتعدّد في الأعيان الخارجيّة غير متّجه، لإمكان شمول المكان لمتمكّنات عديدة وكذا شمول الظرف لمظروفات شتّى، وشمول الخباء لأشخاص كثيرين، وهكذا، وليس ذلك خارجاً عن معناه الحقيقي له.

قوله: ﴿انّ للعموم في لغة العرب صيغة تخصّه ... الخ﴾.

قد يقال: إنّ الظاهر أنّ المراد بالعموم هنا هو العموم المصطلح ـ أعني استغراق

اللفظ لجميع ما يصلح له ـ وحينئذٍ فالقول بأنّ هنا صيغة تدلّ على ذلك غير ظاهر، فإنّ ما يفيده اللفظ هو عموم المعنى لا عموم اللفظ، وحمل العموم في المقام على إرادة شمول المعنى بعيد، إذ مع خروجه عن ظاهر الاصطلاح لا يقول الأكثر باتّصاف المعاني به إلّا على سبيل المجاز ـ كما عرفت ـ وأيضاً فالظاهر كون الخلاف في وضع اللفظ بإزاء العموم حسب ما يعطيه ملاحظة أدلّتهم وليست الألفاظ المذكورة موضوعة بإزاء العموم وإنّما العموم كيفية ملحوظة في معانيها.

قلت: لا مانع من أن يراد بالعموم في المقام معناه المصطلح، فإنّ المراد أنّه هل للعموم بالمعنى المذكور صيغة تدلّ عليه ـ بأن يكون ذلك اللفظ دالاًّ على استغراقه لما يصلح له ـ فلا منافاة في التعبير المذكور لما هو المقصود، فإنّه إذا دلّ اللفظ على الاستغراق لما يصلح له صحّ أن يقال باستغراق ذلك اللفظ لما يصلح له، وانّ ذلك الاستغراق مدلوله بحسب الوضع وإن لم يكن الاستغراق المذكور عين الموضوع له، فليس المراد بكون الصيغة مختصّة بالعموم أن يكون العموم تمام معناه الموضوع له بل المراد به أن لا يكون مشتركاً بينه وبين غيره ولا مختصّاً بالغير.

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

ثمّ اعلم أنّ الألفاظ الدالّة على العموم قد تكون هي بنفسها عامّة فتكون دالّة على معانيها على سبيل العموم والشمول، وقد يكون اللفظ دالاًّ على العموم لكن ذلك العموم لم يكن وضعاً لمعناه بل لمعنى آخر فيكون العامّ هو اللفظ الدالّ على ذلك المعنى وتكون إرادة العموم من اللفظ الأوّل باعثاً على عموم ذلك اللفظ ـ كما في لفظ كلّ ونظائره ـ فإنّ العامّ إنّما هو مدخوله وهو أداة العموميّة وحينئذٍ فالموضوع للعموم إنّما هو الأداة المذكور دون اللفظ الآخر، فمحلّ الخلاف في المقام هو ما يعمّ الوجهين ولذا عدّوا لفظة «كلّ» ونظائره من ألفاظ العموم.

❊ ❊ ❊

## أصل

الجمع المعرّف بالأداة يفيد العموم حيث لا عهد. ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب. ومحقّقوا مخالفينا على هذا أيضاً. وربّما خالف في ذلك بعض من لا يُعتدُّ به منهم، وهو شاذّ ضعيف، لا التفات إليه.

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

احتجّوا بوجهين، أحدهما: جواز وصفه بالجمع، فيما حكاه البعضُ من قولهم: «أهلك الناسَ الدرهمُ البيضُ والدينارُ الصُّفرُ».

الثاني: صحّة الاستثناء منه، كما في قوله تعالى: «اِنَّ الْاِنْسانَ لَفِي خُسرٍ إلّا الذين آمَنُوا».

واجيب عن الأوّل: بالمنع من دلالته على العموم؛ وذلك لأنّ مدلول العامّ كلُّ فرد، ومدلولَ الجمع مجموعُ الأفراد، وبينهما بون بعيد.

وعن الثاني: بأنّه مجاز؛ لعدم الاطّراد.

وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر:

أمّا الأوّل؛ فلأنّه مبنيّ على أنّ عموم الجمع ليس كعموم المفرد، وهو خلاف التحقيق، كما قرّر في موضعه.

وأمّا الثاني، فلأنّ الظاهر: أنّه لا مجال لإنكار إفادة المفرد المعرَّف العموم في بعض الموارد حقيقة؛ كيف ودلالة أداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه أحد معانيها، ممّا لا يظهر فيه خلاف بينهم؛ فالكلام حينئذٍ إنّما هو في دلالته على العموم مطلقاً، بحيث لو استعمل في غيره كان مجازاً، على حدّ صيغ العموم الّتي هذا شأنها. ومن البيّن: أنّ هذه الحجّة لا تنهضُ بإثبات ذلك، بل إنّما تثبت المعنى الأوّل الّذي لا نزاع فيه.

فائدة مهمّة:

حيث علمت أنّ الغرض من نفي دلالة المفرد المعرّف على العموم، كونُه ليس على حدّ الصيغ الموضوعة لذلك، لا عدم إفادته إيّاه مطلقا، فاعلم: أنّ القرينة الحاليّة قائمة في الأحكام الشرعيّة غالباً، على إرادة العموم منه، حيث لا عهد خارجيّ، كما في قوله تعالى: «وأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا» وقوله عليه السلام: «إذا كانَ الماءُ قَدرَ كُرٍّ لَم يُنَجِّسْهُ شَيْء»، ونظائره، ووجه قيام القرينة على ذلك امتناعُ إرادة الماهيّة والحقيقة؛ إذ الأحكام الشرعيّة إنّما تجري على الكلّيّات باعتبار وجودها، كما علم آنِفاً.

وحينئذٍ، فإمّا أن يُراد الوجود الحاصل بجميع الأفراد أو ببعض غير معيّن. لكن إرادة البعض يُنافي الحكمة؛ إذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع، وتحريم فرد من الربا، وعدم تنجيس مقدار الكُرّ من بعض الماء، إلى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنّة؛ فتعيّن في هذا كلّه إرادة الجميع، وهو معنى العموم.

ولم أر أحداً تنبّه لذلك من متقدّمي الأصحاب، سوى المحقّق ـ قدّس الله نفسه ـ فإنّه قال في آخر هذا البحث: «ولو قيل: إذا لم يكن ثمَّ معهود، وصدر من حكيم، فإنّ ذلك قرينة حاليّة تدلّ على الاستغراق، لم ينكر ذلك».

قوله: ﴿الجمع المعرّف بالأداة﴾.

لا خلاف بينهم ـ على ما نصّ عليه غير واحد منهم ـ في إفادة الجمع المحلّى باللام للعموم حيث لا عهد، ويشهد لذلك بعد اتّفاقهم عليه ملاحظة العرف والإطلاقات. فالمسألة ظاهرة إلّا أنّ هناك تأمّلاً في أُمور:

أحدها: أنّ دلالته على العموم هل هي من جهة وضعه له بخصوصه أو أنّه يفيده من جهة أُخرى؟ وعلى الأوّل فالموضوع للعموم هل هو المجموع المركّب أو أنّ اللام هي الموضوعة لإفادته فتكون أداة للعموم.

ثانيها: أنّ تقييدهم إفادته العموم بما إذا لم يكن عهد هل هو من جهة اشتراط الواضع ذلك في وضعه للعموم فيكون له وضعان في حالتين أو من جهة كونه قرينة صارفة عن العموم فاعتبروا عدمه؟ وعلى كلّ من التقديرين فلا يخلو الكلام عن الإشكال، إذ الأوّل كأنّه عديم النظير في الأوضاع اللغويّة، وعلى الثاني أيّ وجه لتخصيص القرينة المذكورة من بين القرائن الصارفة؟

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

واختلفوا في إفادة المفرد المحلّى باللام لذلك: فعن المحقّق والشهيد الثاني عدم دلالته على العموم وهو المحكيّ عن أبي هاشم وجماعة من المحقّقين وعزي إلى أكثر البيانيّين والأُصوليّين وعن الشيخ في العدّة وشيخنا البهائي عدم دلالته على العموم وحكي ذلك عن المبرّد والشافعي وأبي علي الجبائي والحاجبي والبيضاوي وعزاه في التمهيد إلى جماعة من الأُصوليّين وجعله المعروف من مذهب البيانيّين. وحكاه الآمدي عن الأكثرين ونقله الرازي عن الفقهاء.

والحقّ أنّه عند التجرّد عن القرائن لا يفيد العموم وإن لم تكن إرادة الاستغراق منه خروجاً عن مقتضى وضعه واستعمالاً له في غير ما وضع له.

وتحقيق الكلام في المرام يحصل برسم مقامات:

# الأوّل
# في بيان الجنس واسم الجنس أفراديا وجمعيّاً وعلم الجنس والمعرّف بلام الجنس وغيرها والنكرة والجمع واسم الجمع

فنقول: **أمّا الجنس** فهو اسم الماهيّة الكلّية المأخوذة لا بشرط شيء من القيودات الزائدة عليها. والمراد بالماهيّة المأخوذة في الحدّ هو الكلّي الّذي دلّ عليه جوهر الكلمة مع قطع النظر عن لواحقه، فمفهوم الواحد جنس وإن كانت الوحدة ملحوظة فيه، إذ ليست قيداً زائداً عليه وإنّما لوحظ المجموع[1] باعتبار واحد، وفي المثنّى والمجموع لحاظان فبملاحظة المفرد فيهما مع اعتبار التثنية والجمعيّة معه لا يعدّان من الجنس، وبملاحظة التثنية والجمع بأنفسهما يمكن عدّهما من الجنس، إذ جنس التثنية والجمع أيضاً من الأجناس.

وقد ظهر بما ذكرنا: أنّ أسماء الإشارة ليست من أسماء الأجناس بناءً على ما هو التحقيق من وضعها لخصوصيّات الجزئيّات، وكذا الحال في الجمع بالنسبة إلى معنى الجمعيّة لو قلنا بأنّ لفظ الجمع موضوع لكلّ واحد من مراتب الجمع بالوضع العامّ ليكون وضعه عامّاً والموضوع له خاصّاً، ولا ينافي ذلك ملاحظة الجنسيّة بالنسبة إلى كلّ واحد من المراتب فلا ينافي ما قدّمناه فتأمّل.

قال بعض الأفاضل: لا اختصاص لجنسيّته بالمفردات بل قد يحصل للجمع لا بمعنى أنّ المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة بل بمعنى أنّ الجماعة أيضاً مفهوم كلّي، فيقال: إنّ لفظة رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوعة لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلاثة والأربعة وجميع رجال العالم انتهى ملخّصاً.

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

---

(١) خ ل: المفهوم.

أيضاً عامّاً محلّ تأمّل. والظاهر أنّ صيغ الجموع موضوعة لنفس آحاد ما فوق الاثنين من مصاديق الجماعة لا أنّ نفس مفهوم الجماعة ما وضعت لها، فإذا دخلت عليها لام الجنس كانت اللام فيها إشارة إلى مطلق الجنس الحاصل في ضمن الأفراد، فتارة لا يلاحظ وجوده في ضمن المتعدّد بل يكون الملحوظ مجرّد الماهيّة فيكون مفاده كالمفرد المعرّف به، كما تقول: فلان يركب الخيل أو لا أتزوّج النساء، فإنّه ليس المراد ركوبه لما زاد على الدابّتين أو عدم تزويج ما زاد على الإثنتين منهنّ ولا مجاز في لفظ الجمع كما توهمّ على ما سنبيّنه إن شاء الله تعالى.

وتارة يلحظ الجنس من حيث وجوده فيما زاد على الاثنين وإرادة جنس الجماعة المفهوم من الجمع وإن أمكن إلّا أنّه كأنّه بعيد عن اللفظ فظهر بذلك ما في كلامه ـ زيد في إكرامه ـ فلا تغفل.

واسم **الجنس** عبارة عن اللفظ الموضوع لتلك الماهيّة المطلقة من دون ملاحظة الأفراد والتعدّد على ما هو ظاهر إطلاقاتهم فليس المثنّى والمجموع من اسم الجنس وإن أُشير بهما إلى الجنس ـ كما في لا أتزوّج الثيّبات فيما أشرنا إليه ـ وقد صرّح بوضع أسماء الأجناس للماهيّة المطلقة غير واحد من محقّقي أهل العربيّة ـ كنجم الأئمّة والأزهري ـ وهو ظاهر التفتازاني في مطوّله. وذهب بعضهم إلى وضعه للفرد المنتشر ـ كالنكرة ـ والأوّل هو الأظهر، لتبادر نفس الجنس عند سماعه مجرّداً عن اللواحق الطارئة، ولأنّه المفهوم منه عند دخول اللام عليه أو «لا» الّتي لنفي الجنس، ولو كان موضوعاً للفرد المنتشر لكان مجازاً أو موضوعاً هناك بالوضع الجديد. وكلاهما في غاية البعد، إذ لا وجه لالتزام التجوّز في مثله مع كثرته وعدم خروجه عن الظاهر ـ كما يظهر بالتأمّل في الإطلاقات ـ والقول باختصاص وضعه بتلك الحال كأنّه خروج عن ظاهر الطريقة في الأوضاع، ولا يرد ذلك في النكرة نظراً إلى كونها حقيقة في الفرد المنتشر، إذ يمكن أن يقال بكون نفس اللفظ فيها دالّاً على الجنس والتنوين على الخصوصيّة. فوضعه للجنس المطلق لا ينافي إطلاقه على الفرد مع دلالة شيء آخر على إرادة الخصوصيّة

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

فظهر بما بيّنّا أنّ النكرة دالّة على الفرد المنتشر لا بوضع واحد بل بوضعين، فإنّ نفس اللفظ تدلّ على الجنس المطلق والتنوين اللاحق له على كون ذلك الجنس في ضمن فرد، فيدلّ مجموع الاسم والتنوين على الفرد المنتشر، وهذا هو المراد بكون النكرة حقيقة في الفرد المنتشر لا بمعنى أنّها موضوعة للفرد المنتشر بوضع مخصوص،فلا تغفل.

ومن هنا يظهر مؤيّداً آخر لما ذكرناه من وضع أسماء الأجناس للماهيات المطلقة فإنّها القابلة لاعتبار ما يدلّ عليه الطوارئ الطارئة على اللفظ من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع من الخصوصيّات، فإنّه إذا دلّ مجرّد اللفظ على المعنى المطلق صحّ تقييده بتلك القيود بخلاف ما لو قلنا بوضعها للفرد.

والمعرّف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس وهي التي يشار بها الى الجنس فتفيد تعريف الجنس والإشارة إليه، فنفس اللفظ وإن دلّ على الجنس إلّا أنّه لا يفيد تعريفه والإشارة إليه من حيث إنّه معيّن بل إنّما يدلّ عليه مطلقاً، وإنّما يستفاد التعيين من اللام الداخلة عليه. فما ذكره نجم الأئمّة «من أنّ هذه الفائدة ممّا يقوم بها نفس الاسم المجرّد عن اللام فالحقّ أنّ تعريف اللام في مثله لفظي» ليس على ما ينبغي وسيظهر لك حقيقة الحال.

وعلم الجنس ما وضع للجنس بملاحظة حضوره وتعيّنه في الذهن، فمدلوله كمدلول المعرّف بلام الجنس ولذا كانا من المعارف، ومجرّد اسم الجنس وإن دلّ على الماهيّة ـ كما مرّ ـ إلّا أنّ مدلوله لم يتقيّد بشرط الحضور.

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

قلت: فرق ظاهر بين حصول الصفة للشيء واعتباره معه، فالماهيّة إذا اخذت مطلقة كانت منكّرة، لعدم ملاحظة التعيين معها فلفظ أسد يدلّ على الماهيّة المعروفة من غير تقييدها بالحضور في الذهن، وإن لزمها الحضور عند دلالة اللفظ

عليها فهو دالّ على الماهيّة المطلقة والحضور في الذهن من لوازم الدلالة، ولفظة «أُسامة» موضوعة للماهيّة الحاضرة في الذهن فالحضور والتشخّص في الذهن مأخوذ في وضعها.

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

وقد يوضع للماهيّة المقيّدة بالحصول في الذهن فالحصول بالفعل فيه قيد للوضع مأخوذ فيه وليس ما عداه من موضوع اللفظ، فالأوّل هو حال الوضع في اسم الجنس والثاني هو الحال في علم الجنس والمعرّف بلام الجنس والعهد الذهني. فظهر بذلك ما في كلام نجم الأئمّة حيث بنى على أنّ التعريف في اللام لفظي في الجنس والاستغراق والعهد الذهني وأنّ اللام المفيدة للتعريف حقيقة هي الّتي للعهد الخارجي لا غير، وبنى أيضاً على أنّ التعريف في علم الجنس من قبيل التعريف اللفظي، قال ـ بعد توجيه كلامهم في جعل الأعلام الجنسيّة من المعرّف الحقيقي ـ أقول: إذا كان لنا تأنيث لفظي كغرفة وبشرى ونسبة لفظيّة نحو كرسي فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظي إمّا باللام ـ كما ذكرنا قبل ـ وإمّا بالعلميّة كما في أُسامة، انتهى. فعلى هذا لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى وكذا بينه وبين المعرّف بلام الجنس وإنّما الفرق بينهما في الأُمور اللفظيّة.

قلت: وتنقيح المرام يتمّ ببيان معنى التعريف في المقام، فنقول: إنّ التعريف هو تعيين الشيء وإحضاره في الذهن من حيث كونه معيّناً إمّا في الخارج أو في الذهن، فلا منافاة بين الكلّية والتعريف، إذ الكلّي متعيّن في الذهن فإن أُريد من حيث تعيينه فيه كان معرفة وإلّا كان نكرة، فلفظ إنسان مع قطع النظر عن لواحقه العارضة له نكرة، لدلالتها على الطبيعة المطلقة، وكذا لو لحقها التنوين بل يزيده تنكيراً إذا كان تنوين التنكير، ولو لحقه لام التعريف كانت إشارة إلى الطبيعة الحاضرة في الذهن، إذ بنفس لفظة «الإنسان» تحضر الماهيّة المخصوصة في الذهن

فيشار باللام إليها، فيكون لفظة «الإنسان» معرّفاً إشارة إلى الشيء المعيّن فيكون معرفة. فتبيّن إذن فرق بيّن بين إنسان والإنسان وأسد وأُسامة وإن كان اللفظ إشارة إلى المعنى فيهما، إلّا أنّ الأوّل إشارة إلى المعنى مع عدم تعيّنه فيتعيّن بتلك الإشارة والثاني إشارة إلى المعنى المتعيّن قبل تلك الإشارة فتأمّل.

وممّا ذكرنا ظهر الوجه في كون الضمائر العائدة إلى النكرات معرفة، وذلك لتعيّن معانيها في الذهن وإرادة ذلك المعيّن من ضمائرها كما هو الحال في المعهود الذكري إذا كان نكرة كما في قوله تعالى ﴿الى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾[1] وبالجملة المعرفة ما دلّ على معنى معيّن وذلك التعيّن إمّا أن يكون لتعيّن المعنى بذاته ـ كما في الأعلام الشخصيّة ـ أو لضمّ ما يعيّنه كذلك، إمّا في الخارج ـ كما في الضمائر الراجعة إلى النكرات المعيّنة بحسب الواقع وأسماء الإشارة إذا أُشير بها إليها ـ فإنّ تقدّم المرجع وخصوصيّة الإشارة بها قاضٍ بتعيّن معانيها، أو في الذهن ـ كما في المعرّف بلام الجنس ـ ونحوه علم الجنس لوضعه للماهيّة الحاضرة في الذهن ـ كما مرّ ـ وهي بهذه الحيثيّة معيّنة مشخّصة فيه ويجري القسمان الأخيران في الموصولات والمضاف إلى المعرفة. فما ذكره رحمه الله من «أنّ التعريف في المعرّف بلام الجنس وغيره ممّا مرّ لفظي» ليس على ما ينبغي، لما عرفت من ظهور الفرق بين الماهيّة المرسلة والمقيّدة بالحضور في الذهن، كيف! ولولا ذلك لجرى ما ذكره في الموصولات والضمائر وأسماء الإشارة والمضاف إلى المعارف. والقول بنفي التعريف عن جميع ذلك حينئذٍ خروج عن كلام القوم، بل نقول بجريان ما ذكره في المعرّف بلام العهد أيضاً إذا كان المعهود كلّياً ـ كما في قولك أكرم رجلاً وليكن الرجل عالماً ـ إذ ليس التعريف هناك إلّا من جهة كونه إشارة إلى المعنى الحاضر بالبال المتقدّم في الذكر، فلا تعيّن له إلّا من الجهة المذكورة وهي بعينها جارية في جميع المذكورات.

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

---

(١) المزمّل: ٧٣.

والعهد الذكري من أوضح صوره هذا. وقد ظهر بما قرّرنا أنّه ليس التعريف في الاستغراق إلّا من الجهة المذكورة دون تعيّن معناه بحسب الواقع من جهة استغراقه لجميع الآحاد، إذ لو كان ذلك باعثاً على التعريف لجرى في غيره من ـ نحو كلّ رجل وكلّ عالم ـ ولا يتوهّم أحد اندراجه في المعرفة، إذ لا تعيّن له بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة فلا تغفل.

فإن قلت: على ما ذكرت يكون أُسامة والأسد اسمين للصورة الذهنيّة الحاصلة في العقل فإطلاقهما على الفرد يكون مجازاً، وعن الحاجبي أنّ أعلام الأجناس وضعت أعلاماً للحقائق الذهنيّة كما أُشير باللام في نحو اشتر اللحم إلى الحقيقة الذهنيّة فكلّ واحد من هذه الأعلام موضوع لحقيقة في الذهن متّحدة فهو إذن غير متناول غيرها وضعاً، وإذا أُطلق على فرد من الأفراد الخارجيّة ـ نحو هذا أُسامة مقبلاً ـ فليس ذلك بالوضع بل لمطابقة الحقيقة الذهنيّة لكلّ فرد خارجي مطابقة كلّ كلّي عقلي لجزئيّاته الخارجيّة.

قال نجم الأئمّة: ولم يصرّح المصنّف بكون استعماله في الفرد الخارجي مجازاً ولابدّ من كونه مجازاً على مذهبه قال: وكذا ينبغي عنده أن لا يقع أُسامة على الجنس المستغرق خارجاً فلا يقال: إنّ أُسامة كذا إلّا الأسد الفلاني، لأنّ الحقيقة الذهنيّة ليس فيها معنى الاستغراق كما ليس فيها التعيين انتهى.

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

قلت: لا يلزم على ما ذكرنا أن يكون أعلام الأجناس ونحوها أسامي للصور الذهنيّة، بل نقول إنّها أسامي للأُمور الخارجيّة من حيث كونها متصوّرات عند

العقل حاضرات لديه فإنّ لفظة «الأسد» مع قطع النظر عن اللام إشارة إلى الجنس الخارجي على ما هو التحقيق من وضع الألفاظ للمعاني الخارجيّة دون الصور الذهنيّة فبتكلّمنا بنفس اللفظ تحضر الماهيّة الخارجيّة في الذهن، واللام ـ كما يأتي بيانه ـ للإشارة فيكون المعرّف بها إشارة إلى الطبيعة الخارجيّة الحاضرة في الذهن وهو ما أردناه، وكذا الحال في أعلام الأجناس بل وكثير من المعارف، ألا ترى أنّ المعهود الذكري اسم للشيء الخارجي من حيث معهوديّته في الذكر وحضوره عند العقل فهو مع كونه إشارة إلى الشيء الحاضر عند العقل اسم للشيء الموجود في الخارج فتبيّن عدم المنافاة بين الأمرين فعلى هذا لا يلزم من استعماله في الأمر الخارجي مجاز في الاستعمال في شيء ممّا ذكر. وما ذكره المحقّق الاسترآبادي مبنيّ على القول بكونه اسماً لنفس الحقيقة الذهنيّة كما يتراءى من المنقول من كلام الحاجبي، وهو خلاف التحقيق وقد يؤول كلامه بما ذكرناه فلا تغفل.

هذا وقد عرفت ممّا بيّناه تحقيق الحال فيما مرّ من المفرد المعرّف بلام الجنس وأعلام الجنسيّة وأنّه لا فرق بينهما إلّا في كون المفرد المعرّف إشارة إلى الطبيعة الحاضرة بواسطة اللام وعلم الجنس اسماً لذلك. ولا يذهب عليك أنّ الفرق المذكور يرجع إلى شيئين:

أحدهما: في كون الدالّ على الحضور في الذهن جوهر الكلمة في الثاني وفي الأوّل أداة التعريف.

ثانيهما: أنّ في المعرّف معنى الإشارة من جهة اللام بخلاف العلم فإنّه اسم للطبيعة الحاضرة فهناك تقييد في نفس تركيب في المعنى بخلافه. فما يظهر من الفاضل السمرقندي من انحصار الفرق بينهما في الأوّل ـ حيث ذكر في الفرق بينهما أنّ علم الجنس دلّ بجوهره على حضور الماهيّة في الذهن والمعرّف بواسطة اللام ـ ليس على ما ينبغي. وقد ظهر أيضاً من البيان المذكور معنى النكرة والفرق بينهما وبين كلّ من اسم الجنس وعلمه والمعرّف بلامه، وكذا يتبيّن معنى الجمع والفرق بينه وبين المذكورات.

وأمّا **اسم الجمع** فالظاهر أنّه كالجمع في المعنى وإنّما الفرق بينهما في أنّ للجمع مفرداً من لفظه بخلاف اسم الجمع، نعم لا يبعد أن يقال بكون الجمع اسماً لخصوص مراتبه ـ كما مرّ ـ وأمّا اسم الجمع فيحتمل القدر المشترك بين الجمع فيكون الوضع والموضوع له فيه عامّين.

وأمّا **اسم الجنس الجمعي** فهو كغيره من أسماء الأجناس فيكون موضوعاً لمطلق الجنس لكن الفرق بينهما أنّه خصّ في الاستعمالات بما فوق الاثنين، فعدم إطلاقه على الواحد والاثنين من جهة الاستعمال لا الوضع كذا ذكره نجم الأئمّة فتأمّل.

أمّا **المعرّف بلام العهد والاستغراق** فيتبيّن عند بيان معنى العهد والاستغراق وسيظهر ذلك في المقام الآتي إن شاء الله.

## المقام الثاني

## في بيان معنى اللام

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

فنقول المعاني المذكورة لها ثلاثة: **أحدها** الجنسيّة وهي نوعان:

أحدها: أن تكون إشارة إلى الجنس من حيث هو من دون ملاحظة شيء من خصوصيّات الأفراد والجزئيّات كما في قولهم «الرجل خير من المرأة» فإنّه ليس المراد بالرجل سوى ماهيّة الرجل من حيث هي ولذا لا دلالة فيه لفظاً على خيريّة شيء من أفراده بالنسبة إلى أفراد المرأة، فيصدق الحكم المذكور ولو كان جميع أفراد المرأة في الخارج خيراً من أفراد الرجل.

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

بالجنس من حيث هو بل إنّما تعلّق به بملاحظة حصوله في الأفراد، فيثبت هناك حكم الفرد كلّياً في النفي وجزئيّاً في الإثبات أو كلّياً أيضاً فيما يأتي بيانه إن شاء الله وكان الغالب في لام الجنس هو الثاني.

**ثانيها**: الاستغراق وهو أن يكون إشارة إلى جميع أفراد مدخوله وهو أيضاً قسمان: حقيقي وعرفي ويفسّران بوجهين:

أحدهما: ما ذكره التفتازاني في مطوّله وهو أنّه إن كان المراد جميع أفراد المفهوم من اللفظ حقيقة كان الاستغراق حقيقيّاً، كما في قوله تعالى ﴿وهو بكلّ شيء عليم﴾[1] فإنّ المراد من لفظة «الشيء» مطلق الشيء لغة. وإن كان المراد جميع أفراد المفهوم منه عرفاً في ذلك المقام كان الاستغراق عرفيّاً، كما في قولك: جمع الأمير الصاغة، فإنّ المتبادر منه عرفاً في خصوص المقام هو صاغة البلد أو مملكة الأمير فيكون الاستغراق بالنسبة إلى ذلك المعنى لا ما وضع له.

وثانيهما: ما ذكره التفتازاني في شرح المفتاح وتبعه السيّد الشريف وجعله بعض المحقّقين أقرب إلى التحقيق وهو أنّ الشمول إن كان حقيقيّاً بأن لا يخرج عنه شيء من أفراد متعلّقه كان الاستغراق حقيقيّاً، وإن لم يكن شموله كذلك لكن يعدّ في العرف شمولاً كان الاستغراق عرفياً، فالاستغراق الحقيقي على المعنيين لا اختلاف فيه. وأمّا العرفي فيختلف بملاحظة اختلاف العرف في المقامات على التفسيرين، والفرق بين المعنيين أنّ الخروج من مقتضى الحقيقة اللغويّة في الاستغراق على الأوّل في مدخول الأفراد والاستغراق فيها على حدّ سواء وعلى الثاني يكون الخروج في الاستغراق فيكون التصرّف في نفس الأداة.

أقول: لا يخفى أنّ ملاحظة العرف في مدخول اللام في جعل الاستغراق عرفيّاً ممّا لا يتمّ، إذ لو بني على ذلك لزم أن يكون جميع الألفاظ المستعملة في غير معانيها اللغويّة ـ ممّا استعملت في حقائها العرفيّة أو مجازاتها اللغويّة ـ إذا تعلّقت بها أداة الاستغراق من الاستغراق العرفي لا الحقيقي، وذلك ما لا يتوهّمه أحد

---

(١) الحديد: ٥٧.

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

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

و**ثالثها**: أن يكون للعهد أي الإشارة إلى المعهود وهو على ما فسّره التفتازاني أن يكون إشارة إلى حصّة من الحقيقة معهودة بين المتكلّم والمخاطب واحداً كان أو إثنين أو جماعة، وعنه في التلويح تحديده اللام الّتي للعهد بما أُشير إلى حصّة معيّنة من الحقيقة.

قلت: وتخصيص العهد بكونه إشارة إلى الحصّة خلاف الظاهر، فإنّ المعهود قد يكون جنساً بل وجميع الأفراد فإنّه إذا تقدّم ذكر الجنس أو جميع الأفراد ثمّ أُشير بالمعرّف باللام إليه من حيث تقديمه في الذكر ومعهوديّته عند المخاطب كان اللام للعهد عند التحقيق.

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

اعتبار زائد لا حاجة إليه مع إرادة الجنس أو الاستغراق، إذ يمكن الاهتداء إليهما من دون ملاحظة كونهما معهوداً بخلاف ما لو كان إشارة إلى الحصّة إذ تعريف الحصّة المخصوصة إنّما يكون بالعهد.

وأنت خبير: بأنّ ما ذكر إنّما يفيد عدم لزوم اعتبار العهديّة عند إرادتهما لا عدم صحّته لو اعتبرت. غاية الأمر أن لا يكون فائدة في اعتبارها على أنّه يتصوّر فيه بعض الفوائد أيضاً كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكره من تخصيص العهد بكونه بين المتكلّم والمخاطب غير متّجه أيضاً، إذ يكفي فيه المعهوديّة عند المخاطب إذا علم به المتكلّم وإن لم يكن معهوداً بينهما. ولذا فسّره نجم الأئمّة بالّتي عهد المخاطب مطلوب مصحوبها قبل ذكره وهو ظاهر إطلاق العبارة المنقولة عن بدر الدين. وقد يقال: إنّ مراده بمعهوديّته بينهما مجرّد علمهما به ولا يخفى بعده عن العبارة. ثمّ إنّ العهد قد يكون خارجيّاً، كقولك: خرج الأمير وحكم القاضي، إذا لم يكن في البلد أميراً وقاضياً مشتهراً غيره، وقد يكون ذكريّاً إمّا مصرّحاً به سابقاً كقوله تعالى ﴿كما أرسلنا الى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾[1] أو مذكوراً ضمناً وقد يعبّر عنه بالعهد التقديري كما في قوله تعالى ﴿وليس الذكر كالأُنثى﴾[2] فإنّ خصوص الذكر غير مذكور سابقاً لكن قولها ﴿نذرت لك ما في بطني محرّراً﴾[3] يدلّ عليه بالالتزام، وقد يكون حضوريّاً إمّا محسوساً كقولك لمن يشتم رجلاً بحضرتك: لا تشتم الرجل، أو غيره كما في قوله تعالى ﴿آلآن وقد عصيت قبلُ﴾[4] و﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾[5] هذا واعلم أنّ الفرق بين كلّ من الجنس والاستغراق واضح لا خفاء فيه. وقد يفرق بينهما وبين العهد بأنّ العهد إشارة إلى الحصّة بخلاف الآخرين، فإنّ أحدهما إشارة إلى نفس الطبيعة الحاضرة والآخر إلى جميع الأفراد. وفيه: ما قد

---

(١) المزمّل: ١٥ و١٦.
(٢) آل عمران: ٣٦.
(٣) آل عمران: ٣٥.
(٤) يونس: ٩١.
(٥) المائدة: ٣.

عرفت من أنّ العهد قد يكون إشارة إلى نفس الطبيعة أو إلى جميع الأفراد. وقد يفرق أيضاً بأنّ العهد يتوقّف على علم سابق بخلافهما. وفيه: أنّ العهد الحضوري لا يتوقّف على علم سابق، إذ هو إشارة إلى الحاضر حال التكلّم كما أنّ اللام الّتي للجنس إشارة إلى الماهيّة الحاضرة في الذهن بلا فارق بينهما إلّا في كون الحضور في أحدهما خارجيّاً والآخر ذهنيّاً. فالأظهر في بيان الفرق أن يقال: إنّ العهديّة يتوقّف على أمر خارج عن مدلول اللفظ به يتحصّل العهد من تقدّم ذكر أو حضور حال التكلّم ونحوهما بخلاف الجنس والاستغراق إذ لا حاجة فيهما إلى ذلك، فإنّ الأوّل إشارة إلى الطبيعة الحاضرة عند سماع مدخوله له، فيكون اللام إشارة إليه من غير حاجة إلى ملاحظة أمر آخر غير مدخوله ونظيره القول في الاستغراق.

نعم قد يكون فهمه في بعض المقامات متوقّفاً على قيام دليل دالّ على عدم إرادة الجنسيّة ـ كما في المفرد المعرّف على ما يأتي ـ وليس ذلك ممّا يحصل به الاستغراق وإنّما هو صارف له عن إرادة الجنسيّة بخلاف العهد فإنّ قوامه بالمعرفة الخارجيّة.

وقد ظهر ممّا قرّرناه عدم اندراج العهد الذهني في أفراد العهد، إذ الانتقال هناك إلى الفرد ليس بسبب معهوديّته وحصول العلم به خارجاً عن تلك العبارة، بل من جهة عدم صحّة تعلّق ذلك الحكم إلّا بالجنس في ضمن بعض الأفراد خاصّة كما في قولك: أكلت اللحم وشربت الماء، وأكله الذئب، ومررت على اللئيم ونحو ذلك، فإنّ الأُمور المذكورة ممّا لا ربط لها بالطبيعة من حيث هي وإنّما يتعلّق بها في ضمن الأفراد، ولا يراد في ضمن جميع الأفراد إمّا لعدم قابليّتها لذلك ـ كما هو ظاهر في كثير من أمثلته ـ أو لدلالة المقام على خلافه. والحاصل أنّ الانتقال إلى الفرد إنّما يكون من الجنس بتوسّط القرينة القائمة في المقام، فاللام إشارة إلى الجنس ويكون الفعل المتعلّق به دالاً على كون ذلك الجنس في ضمن بعض الأفراد كما لا يخفى بعد التأمّل في موارد استعماله.

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

وعلى التقديرين إمّا أن يقع متعلّقاً للتكليف أو الأخبار، وعلى الأوّل يكون المراد هو الطبيعة في ضمن بعض الأفراد، وعلى الثالث يراد في ضمن الجميع لتوقّف الترك عليه وكذا على الرابع في وجه قويّ، فكما يعدّ بعض ذلك من لام الجنس قطعاً فليعدّ الباقي أيضاً من ذلك، لاتّحاد المناط في الجميع. وبالجملة أنّا لا نعقل فرقاً في المستعمل فيه في قولك «أهن اللئيم ومررت على اللئيم ولا تكرم اللئيم وما رأيت اللئيم» فإنّه قد جعل المتعلّق للحكم في كلّ منها هو جنس اللئيم ولا يتعلّق ذلك الحكم المذكور إلّا بالفرد غير أنّه في الثاني في ضمن أحد الأفراد، وهذاالقدر اللازم في الأوّل، ولا يكون الثالث إلّا بتركه في ضمن الجميع ولا الرابع إلّا مع انتفائه في الكلّ، وهذه كلّها خارجة عن مدلول نفس اللفظ وإنّما يأتي بملاحظة المقام، فلا وجه لجعل بعضها لتعريف الجنس وبعضها لإرادة الفرد فرداً مّا بل المستعمل فيه في الجميع واحد، فليس المعرّف باللام في المقام مستعملاً في خصوص فرد مّا كما قد توهّم، وممّا قد يشير إلى ذلك ملاحظة ما ذكرناه من أمثلة الوجه الثاني من وجهي الجنس، لوضوح أنّ اللام هناك ليس لتعريف شيء من الأفراد وقد نصّوا على كونه لتعريف الجنس مع عدم تعلّق الحكم المتعلّق به إلّا بالطبيعة في ضمن الفرد فكذا في المقام. وتفصيل الكلام في المرام أنّ المعرف باللام في نحو مررت على اللئيم يحتمل وجوهاً:

أحدها: أن يراد به الطبيعة المطلقة الحاضرة في الذهن من غير أن يراد به خصوص الفرد أو يطلق عليه وإنّما يفهم حصول تلك الطبيعة في ضمن الفرد من نسبة المرور إليه فيكون الخصوصيّة مفهومة من الخارج من غير أن يكون للفظ فيه مدخلية.

ثانيها: أن يراد بها الطبيعة مع الخصوصيّة الحاصلة في ذلك الفرد بأن يستعمل في مجموع الأمرين فيكون مستعملاً في خصوص الفرد الّذي وقع المرور عليه.

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

رابعها: أن يراد به الفرد ويطلق عليه لا من حيث خصوصيّته بل من حيث مطابقته لتلك الحقيقة فيكون ما اُستعمل فيه اللفظ حينئذٍ هو تلك الطبيعة المطلقة إلّا أنّه اطلق على الفرد مع إرادة تلك الطبيعة منه. والحال في الوجه الأوّل ظاهر لكونه مستعملاً فيما وضع له قطعاً فهو حقيقة بلا إشكال. وبيان الحال في الوجوه الاُخر يتوقّف على تفصيل القول في إطلاق الكلّي على الفرد وبيان الحال فيه.

فنقول: إنّ اطلاق الكلّي على فرده يتصوّر على وجهين:

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

ثانيهما: أن يستعمل في الطبيعة المطلقة ويطلق على الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة وصدقها عليه لا من جهة خصوصيّته وتشخّصه، وإن شئت قلت: إنّه يستعمل في الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة فالطبيعة المطلقة مرادة منه قطعاً غير أنّ ما اطلق عليه الفرد من جهة كونه مصداقاً له متّحداً معه فقد اطلق اللفظ مع إرادة الطبيعة منه على الفرد لاتّحاده معه. ألا ترى أنّ «هذا الرجل عالم» يفيد ثبوت مفهوم الرجوليّة لذلك الفرد، فهو بمنزلة حمل ذلك المفهوم عليه حملاً متعارفاً وإن كان هناك فرقاً بينهما يأتي الإشارة إليه، وهو بخلاف ما إذا استعمل في خصوص الفرد فإنّه لا يراد منه إذاً معناه الكلّي بل المستعمل فيه هو خصوص الفرد، فيكون حمله على ذلك الفرد حملاً ذاتيّاً لاتّحاد الموضوع والمحمول فيه بالذات ولذا كان اللفظ هناك مجازاً وها هنا حقيقة، لاستعمال اللفظ فيما وضع له من غير ضمّ شيء إليه.

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

الخصوصيّة فإن أُريد من اللفظ الطبيعة المطلقة فلا إشارة فيه إذاً إلى الفرد ولم يطلق عليه، وإن اطلق على الفرد كان المستعمل فيه مغايراً للموضوع له ـ حسب ما ذكر ـ فكيف! يدّعى استعماله فيه مع فرض اطلاقه على الفرد. وبالجملة أيّ فرق بين الإطلاق على الفرد والاستعمال فيه؟ مع أنّ إطلاق اللفظ على المعنى هو استعماله فيه، وحينئذٍ فبعد فرض استعماله في الطبيعة المطلقة كيف يقال بإطلاقه على خصوص الفرد، وهل هو إلّا من قبيل استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي.

قلت: لمّا كان الفرد متّحداً مع الطبيعة في الخارج وكانت النسبة بين الطبيعة والتشخّص نسبة اتّحادية بحسب الخارج كان هناك اعتباران:

أحدهما: ملاحظة الفرد من حيث كونه هي الطبيعة. والآخر: من حيث اشتماله على التشخّص فإن اطلق عليه اللفظ بملاحظة الجهتين معاً كان مستعملاً في خصوص الفرد وكان مجازاً ـ حسب ما قدّمناه ـ وإن استعمل فيه من جهة كونه هي الطبيعة نظراً إلى اتّحادها معه كان حقيقة ولم يكن اللفظ مستعملاً إلّا في الطبيعة.

غاية الأمر أنّ تلك الطبيعة مقيّدة في الواقع بالتشخّص. لا يقال: على هذا يكون المستعمل فيه هو الطبيعة المقيّدة مع خروج القيد عن المستعمل فيه فيكون التقييد معتبراً فيه وهو معنى الحصّة، وكما أنّ استعمال الكلّي في الفرد ليس استعمالاً فيما وضع له كذلك الحال في الحصّة لدخول التقييد فيها وإن كان القيد خارجاً. لأنّا نقول: إنّه ليس المستعمل فيه في المقام هو الحصّة من الطبيعة بل ليس مستعملاً إلّا في مطلق الطبيعة الحاصلة هناك، إذ من البيّن أنّ الطبيعة لا بشرط حاصل في الطبيعة مع شرط شيء، فالتقييد والقيد خارجان عن المستعمل فيه وإن كانا من لوازم ما أُطلق عليه، فخصوصيّة الحصّة والفرديّة غير ملحوظة فيما أُستعمل اللفظ فيه وإنّما هما من لوازم إطلاقه على الفرد. ومن الظاهر أيضاً أنّ دلالة اللفظ على الطبيعة اللابشرط أعني ما استعمل فيه في المقام غير مفتقر إلى ملاحظة قرينة تفيده، إذ المفروض وضعه بإزائها فلا حاجة في استعماله فيها إلى

القرينة. وأمّا في إطلاقه على الفرد أعني كون المستعمل فيه هو تلك الطبيعة المقيّدة بحسب الواقع وإن كان القيد والتقييد خارجين عنه فيفتقر الى ضمّ قرينة إليه حتّى يعلم ذلك، كأن يقول «هذا الرجل وهذا الفرس وهذا البساط» فإنّ كون الرجل والفرس والبساط بدلاً أو عطف بيان لهذا دالّ على إطلاقه على ذلك، وحينئذٍ يقال بإطلاق الكلّي على فرده وكون المستعمل فيه هو الطبيعة الحاصلة في ضمنه فصحّ القول بإطلاق الكلّي حينئذٍ على فرده واستعماله في الطبيعة المطلقة.

وإن شئت قلت باستعماله في الفرد وفي الطبيعة لاتّحادهما من الجهة المذكورة، إلّا أنّ ذكر الإطلاق على الفرد كأنّه أوضح في المقام من ذكر الاستعمال فيه، لظهور الأخير في اعتبار الخصوصيّة. وكيف كان فظهر أنّه ليس إطلاقه على الفرد واستعماله في الطبيعة إطلاقاً له على معنيين كما توهّم في الإيراد. وممّا يوضح ما قرّرناه ملاحظة قولك «هذا رجل وهذا الرجل» فإنّه لا تجوّز في شيء منهما قطعاً.

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

إذا تقرّر ما ذكرناه فقد اتّضح الحال في كلّ من الوجوه الثلاثة الأخيرة فإنّ كلّاً من الوجهين الأوّلين منها مجاز لاعتبار ما يزيد على الطبيعة في كلّ منهما والثالث حقيقة لاستعماله في مطلق الطبيعة وإنّما اطلق على الفرد حسب ما عرفت.

بقي الكلام في تعيين المراد بالمعهود الذهني من الوجوه المذكورة فنقول: إنّ الّذي يقتضيه الأصل في ذلك هو الوجه الأوّل، لوضع مدخول اللام للطبيعة المطلقة وكون اللام للتعريف، فيكون لتعريف تلك الطبيعة ولا يدلّ الحكم بالمرور عليه إلّا

على كون الطبيعة في ضمن الفرد وهو لا ينافي إرادة الطبيعة اللابشرط من اللفظ، ضرورة أنّ الماهيّة لا بشرط شيء يجامع ألف شرط. وقد ذكروا مثل ذلك في الماهيّات المطلقة المتعلّقة للأحكام الشرعيّة، إلّا أنّ هذا الوجه بعيد عن ظاهر كلماتهم، إذ لا ربط له إذاً بالإشارة إلى الفرد ولا لمعهوديّته في الذهن، إلّا أن يجعل ذلك بسبب ما يعلم من دلالة القرينة على كون ذلك في ضمن الفرد وهو مخالف لظاهر كلامهم. فالوجه الرابع أقرب الى ظاهر كلماتهم بل هو ظاهر كلام التفتازاني في المطوّل، والظاهر أنّ اللام حينئذٍ إشارة أيضاً إلى الطبيعة غير أنّ تلك الطبيعة حاصلة في ضمن الفرد لإطلاق اللفظ عليه فكأنّها إشارة إليه بالتبع من جهة اتّحاده بالطبيعة. ولمّا كان أحد أفراد الطبيعة من الأُمور المعهودة في الأذهان وكان اللام إشارة إليه تبعاً ـ حسب ما ذكرنا ـ عدّ ذلك من لام العهد.

وأنت خبير: بأنّ ذلك ليس من حقيقة العهد في شيء، إذ لا معهود هناك حقيقة ولا يراد «باللام» الإشارة إليه فليس هناك تعريف للفرد على حسب غيره من العهود، فكان في جعله حينئذٍ من العهد نوع توسّع نظراً إلى الاعتبار المذكور، أو أنّه اصطلاح منهم. والوجهان الآخران ممّا يبعد إرادتهما في المقام لبعدهما عن ظاهر اللفظ نظراً إلى اقتضاء استعمال الكلّي في خصوص الفرد انحصار مدلول اللفظ فيه وهو خلاف الظاهر في المقام، مضافاً إلى لزوم التجوّز في اللفظ المخالف للأصل مع عدم قيام دليل عليه. وقد اتّضح بما قرّرنا أنّ المعهود الذهني معرفة بالنظر إلى ما استعمل فيه ـ أعني الماهيّة المطلقة ـ لحضورها في الذهن والإشارة إليها باللام كما في غيرها من الأجناس المعرفة وفي معنى النكرة بالنسبة إلى الفرد الّذي أُطلق عليه، إذ لا تعيين فيه إلّا من جهة اتّحاده مع الطبيعة وذلك ممّا لا يعيّن الفرد إذ معرفة الشيء بالوجه العامّ ليس معرفة لذلك الخاصّ في الحقيقة، بل معرفة للعامّ الّذي صار وجهاً لمعرفته، فليس اللام في الحقيقة إشارة إلى خصوص الفرد ولا تعريفاً له، ولذا نصّوا على كونه في معنى النكرة يعنون به بالنسبة إلى خصوص الفرد لا بالنظر إلى الطبيعة الّتي استعمل فيها.

ولبعض الأعلام كلام في المقام أحببت إيراده مع تلخيص له وتوضيح لما يرد عليه ليكون تتميم الكلام في المرام قال: إنّ ما اشتهر بينهم من أنّ المفرد المحلّى بلام الجنس إذا استعمل في إرادة فرد مّا ويقال له المعهود فهو حقيقة غير واضح، لأنّ معيار كلامهم فيما ذكروه أنّه من باب إطلاق الكلّي على الفرد وهو حقيقة، فأورد على ذلك أُموراً:

منها: أنّ المعرّف بلام الجنس معناه الماهيّة المتعيّنة في الذهن المعرّاة عن ملاحظة الأفراد عموماً وخصوصاً وإطلاقه وإرادة الماهيّة باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي.

فإن قلت: إنّ الماهيّة المعرّاة عن ملاحظة الأفراد لا يستلزم ملاحظة عدمها.

قلت: نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الأفراد وإن لم يناف تحقّقها في ضمن الأفراد الموجودة.

ومنها: أنّه لا مدخليّة للّام في دلالة الكلّي على فرده فيصير «اللام» ملغاة فإنّ اللفظ الموضوع للكلّي من حيث هو كلّي مدخول اللام لا المعرّف باللام، فكأنّه أراد بذلك أنّ الوجه المذكور إنّما يفيد كون مدخول «اللام» بنفسه حقيقة إذا اطلق على الفرد، فإذا جعل مفاد المعرّف باللام هو مفاد الخالي عنه كان «اللام» ملغاة، وإن جعل مفاده مغايراً لذلك فلا يفيد كون المعرّف باللام حقيقة في الفرد.

ومنها: أنّ المعرّف باللام قد وضع للماهيّة المعرّاة في حال عدم ملاحظة الأفراد ولذلك مثّلوا له بقولهم «الرجل خير من المرأة» ورخصة استعمالها في حال ملاحظة الأفراد لم يثبت من الواضع كاستعمال المشترك في أكثر من معنى. لا يقال: يرد هذا في أصل المادّة بتقريب أنّها موضوعة للماهيّة في حال عدم ملاحظة الأفراد. لأنّا نقول: إنّ استعمالها على هذا الوجه أيضاً مجاز. وما ذكرناه «من كونها حقيقة» إنّما كان من جهة الحمل لا من جهة الإطلاق، وهو غير متصوّر فيما نحن فيه، لعدم صحّة حمل الطبيعة على فرد مّا.

ومنها: أنّ ما اطلق عليه المعرّف بلام العهد الذهني هو فرد مّا كما ذكر.

ومن البيّن أنّه لا معنى لوجود الكلّي في ضمن فرد مّا، لأنّه لا وجود له إلّا في ضمن فرد معيّن. فوجود الكلّي واتّحاده مع الفرد إنّما يصحّ في الفرد الموجود الّذي هو مصداق فرد مّا لا مفهوم فرد مّا المطلوب هنا من المعرّف بلام الجنس، فإنّ المفهوم المذكور ممّا لا وجود له حتّى يتحقّق الطبيعة في ضمنه.

وبالجملة: مقتضى ما ذكروه أنّ المراد بالمفرد المعرّف باللام إذا اطلق وأُريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد مّا لا حال وجودها في الأعيان الخارجيّة، ولا معنى محصّل لذلك إلّا إرادة مفهوم فرد مّا من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة أنّ مفهوم فرد مّا مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له.

نعم، مصداق فرد مّا يتّحد معها في الوجود وليس بمراد جزماً، فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض.

فإن قلت: هذا بعينه يرد على قولك «جئني برجل» فإنّه أُريد به الماهيّة بشرط الوجود في ضمن فرد مّا يعنى مصداق فرد مّا لا مفهوم فرد مّا، فلم قلت هنا: إنّها حقيقة، ولم تقل فيما نحن فيه؟

قلت: كونها حقيقة من جهة إرادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد مّا وهو أيضاً كلّي وطلبه يرجع إلى طلب الكلّي لا طلب الفرد ولا طلب الكلّي في ضمن الفرد. فالمطلوب منه فرد مّا من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد مّا، إلّا أنّ الإتيان بالكلّ يتوقّف على الإتيان بمصداق فرد مّا وهو فرد معيّن في الخارج بتعيين المخاطب. فلو أردت من قولك «جئني برجل» جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز أيضاً، لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحّة الإطلاق بالفعل بخلاف «هذا الرجل» مشيراً إلى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد. ثمّ قال: ومع هذا كلّه فالعجب من هؤلاء أنّهم أخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو أولى بالدخول. ولعلّهم توهّموا أنّ ها هنا لمّا اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز. وهو توهّم فاسد، لأنّ هذا ليس معنى إرادة الخصوصيّة ـ كما بيّنا ـ فإنّ قولنا «هذا

الرجل» أيضاً من باب العهد الخارجي الحضوري، ولا ريب أنّ المشار إليه هو الماهيّة الموجودة في الفرد لا أنّ المراد أنّ المشار إليه هو هذا الكلّي لا غير حتّى يكون مجازاً انتهى.

والوجوه المذكورة كلّها مدفوعة، ففي كلامه مواضع للنظر:

أحدها: ما ذكره من «أنّ إطلاق اسم الجنس الموضوع للماهيّة المعيّنة في الذهن وإرادة الماهيّة بحسب الماهيّة بحسب الوجود خلاف معناه الحقيقي» فإنّه إن جعل وجه المخالفة كون الموضوع له أمراً ذهنيّاً فإرادة الأمر الخارجي يخالفه فقد عرفت ما فيه، إذ ليس المعرّف باللام موضوعاً بإزاء الأمر الذهني بل قد اعتبر فيه الحضور في الذهن من جهة التعريف والإشارة وهو لا ينافي كونه موضوعاً لنفس الماهيّة أو لها باعتبار وجودها في الخارج ـ كما مرّ بيانه ـ وإن جعل وجه المخالفة كونها معرّاة عن ملاحظة الأفراد فاعتبار كونها في ضمن الفرد ينافيه ـ كما هو ظاهر كلامه ـ ففيه: أنّ المراد بتعريتها عن ملاحظة الأفراد عدم ملاحظة الأفراد معها لا اعتبار عدمها، وهو أيضاً قد نصّ على ذلك، وحينئذٍ فلا ينافيه اعتبار كونها في ضمن الفرد إذا لم يكن مستعملاً في خصوص الفرد بل إنّما اطلق عليه حسب ما مرّ تفصيل القول فيه. فظهر بذلك ما في قوله «لكنه ينافي اعتبار وجود الأفراد وإن لم يناف تحقّقها في ضمن الأفراد الموجودة» فإنّ إطلاقه على الفرد من حيث الوجود في الخارج نظراً إلى اتّحاده مع الطبيعة المطلقة لا يوجب تجوّزاً في اللفظ وليس المراد باعتبار الوجود ما يزيد على ذلك كما عرفت.

ومن الغريب أنّه اعترف به بالنسبة إلى اسم الجنس ونصّ على كون إطلاقه كذلك على الفرد الموجود حقيقة مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه ـ على أنّ دعوى المنافاة المذكورة ـ مع ما فيه ـ هو عين ما سيورده بعد ذلك فلا وجه لجعله ايراداً آخر.

ثانيها: قوله «لا مدخليّة للّام إلى آخره. إذ مع تسليم ذلك لا يلزم كون «اللام» ملغاة فإنّ من البيّن كون اللام مفيداً حينئذٍ لتعريف الحقيقة وهذا هو فائدة اللام

كما في غيره، وإطلاق الحقيقة على الفرد من الجهة المتقدّمة لا ينافي تعريفها على أنّ فيها نحو تعريف للفرد من جهة اتّحاده مع الطبيعة حسب ما مرّ.

والحاصل: أنّ من البيّن أنّ الدالّ على إطلاق الكلّي في المقام على الفرد وهو الحكم المتعلّق به ـ كالمرور في المثال السابق أو غيره ـ وليس للّام مدخليّة في الدلالة على إطلاقه على الفرد أصلاً ـ كما هو ظاهر ـ وحينئذٍ فجعل ذلك سبباً لإلغاء اللام مع إفادتها تعريف الطبيعة كما هو المفروض غريب.

ثالثها: ما ذكره «من أنّ الوضع إنّما ثبت حال عدم ملاحظة الأفراد فلابدّ من الاقتصار عليه لتوقيفيّة الوضع فلا يثبت الوضع في حال الملاحظة» فإنّ من البيّن أنّه إن اعتبر الواضع تلك الحال في وضعه اللفظ لمعناه فقد صار ذلك المعنى موضوعاً له بشرط عدم ملاحظة الأفراد وهو لا يقول به، بل هو ظاهر الفساد، لوضوح عدم اعتباره ذلك. وإن لم يعتبر تلك الحال في الوضع بل جعل الموضوع له هو تلك الطبيعة لا بشرط شيء، فمن الواضح حينئذٍ كون الاستعمال حقيقة إذا استعمل فيه سواء اطلق على الطبيعة في ضمن الفرد أو لا ـ كما أشرنا إليه ـ وقد بنى على مثله الحكم في مواضع متعدّدة وأشرنا إلى ما فيه. وممّا يستغرب في المقام جدّاً إيراد جريان مثل ذلك بالنسبة إلى مدخول اللام إذا اطلق على الفرد ـ كما أشار إليه ـ بقوله: «لا يقال... إلخ» ثمّ دفعه بالتزام المجازيّة هناك أيضاً إذا اطلق على فرد مّا نظراً إلى أنّه لا اتّحاد للطبيعة بالنسبة إليه وإنّما هي متّحدة مع الفرد المعيّن. فإنّ ذلك إن صحّ فلا ارتباط له بالكلام المذكور وما أورد عليه، فإنّ مبنى الكلام المذكور على كونه موضوعاً للطبيعة في حال تعريه عن ملاحظة الأفراد عموماً وخصوصاً فيكون إطلاقه عليها حال ملاحظة الفرد بعينه أو إجمالاً مخالفاً لما وضع له، والإيراد عليه بنفس مدخول اللام يعمّ الحالين. وحينئذٍ فالغضّ عن ذلك في الجواب والرجوع إلى وجه آخر وهو عدم اتّحاد الطبيعة مع فرد مّا كما ترى ممّا لا ربط له باعتبار كون الوضع في حال التعرّي عن ملاحظة الأفراد وعدمه، إذ لو قلنا بشمول الوضع للحالين جرى الكلام المذكور، إذ

المفروض وضع اللفظ للطبيعة وعدم حصول الطبيعة إلّا في ضمن الفرد المعيّن دون فرد مّا. فلا يصحّ إطلاق اللفظ حقيقة على ما لم يوضع له، فليس الخروج عن الموضوع له حينئذٍ من جهة انتفاء تلك الحالة الحاصلة في حال الوضع بل لانتفاء أصل المعنى الّذي وضع بإزائه وقد جعل ذلك وجهاً آخر في الإيراد عليه ـ حسب ما ذكرناه ـ فلو صحّ ما ذكرناه من إرجاع هذا الإيراد إليه فلا وجه لعدّهما إيرادين، فالتمسّك في أحدهما بملاحظة وضعه للطبيعة حال الانفراد فلا يصحّ إطلاقه عليه حال ملاحظة الأفراد ثمّ إرجاع ذلك إلى عدم وجود الطبيعة هناك أصلاً فليس إطلاقاً للّفظ عليها كما هو قضيّة إيراده.

رابعها: ما ذكره من «أنّ المراد في المقام هو الطبيعة في ضمن فرد مّا ولا وجود للطبيعة كذلك» فإنّ على ما ذكره يكون قد اطلق الكلّي على فرد مّا مبهم بحسب الواقع ولا ريب أنّ ذلك غير مراد من المعهود الذهني بل ولا من الكلّيات الّتي يطلق على أفرادها إلّا نادراً، فإنّ الكلّيات المأخوذة على الوجه المذكور ممّا لا وجود لها في الخارج ولا يمكن إيجادها كذلك، فلا يتعلّق بها غرض في الغالب. واللئيم في المثال المفروض قد اطلق على لئيم معيّن بحسب الواقع لكن لم يرد المتكلّم بيانه للمخاطب إلّا بعنوان أنّه أحد الأفراد حيث لم يأت بما يدلّ على التعيين، وإنّما دلّت نسبة المرور إليه على كونه في ضمن فرد معيّن بحسب الواقع غير معيّن في العبارة، وهذا هو المراد بإطلاقه على فرد مّا، ضرورة أنّ المبهم على إبهامه ممّا لا يمكن تعلّق المرور ولا شيء من الأحكام الخارجيّة به. وكذا الكلام في نحو أُدخل السوق إذا لم يكن هناك سوق معهود في الخارج فإنّه قد اطلق حينئذٍ على أحد الأسواق المعيّنة بحسب الواقع وقد اتّحدت الطبيعة بكلّ واحد منها فهي لا محالة متّحدة مع أحدها لا بمعناه الإبهامي، إذ لا يصدق على شيء منها ولا وجود له في الخارج أصلاً ولا مفهوم أحدها إذ لا اتّحاد للطبيعة إيّاه بنفسه بل المراد مصداق أحدها، فالمراد به الطبيعة المتّحدة مع أفرادها فهو بهذا المعنى قد اطلق على أحدها، فالسوق في قولك:أُدخل السوق قد أُطلق على أحد

الأسواق الخارجيّة وقد استعمل اللفظ في الطبيعة المطلقة من حيث انطباقها لأحد تلك الأسواق، وهذا بعينه جارٍ في قولك: «مررت على اللئيم» إلّا أنّه لمّا كان الممرور به معيّناً بحسب الواقع أمكن القول بإطلاقه عليه حسب ما قرّرنا أوّلاً. فظهر بذلك ضعف قوله «إنّه قد اطلق هنا على مفهوم فرد مّا ولا وجود له في الخارج حتّى يتحقّق الطبيعة في ضمنه. وقوله «نعم مصداق فرد مّا يتّحد معه في الوجود وليس بمراد جزماً» فإنّه إن أراد به خصوص الفرد المعيّن فكذلك لكنه ليس بمراد جزماً، وإن أراد به خصوص أحد تلك الأفراد الّذي يعبّر عنه بأحد الأفراد فأيّ شيء أوجب الجزم بعدم إرادته؟ وأيّ مانع من أن يراد من الدخول في السوق الدخول في أحد أفراده؟ بإطلاق السوق عليه من حيث اتّحاد الطبيعة معه، ضرورة أنّها إذا اتّحدت مع كلّ منها فقد اتّحدت مع أحدها بالمعنى المذكور.

خامسها: إثبات الوضع النوعي للنكرة حيث قال «إنّ له وضعاً نوعيّاً من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد مّا وطلبه يرجع إلى طلب الكلّي لا طلب الفرد ولا طلب الكلّي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد مّا من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد مّا» فإنّ الظاهر ـ كما أشرنا إليه ـ إنّ للتنوين وضعاً شخصيّاً حرفيّاً للدلالة على كون الكلّي المدخول له حاصلاً في ضمن الفرد، لا أنّ مجموع الرجل والتنوين قد وضع وضعاً نوعيّاً ليدلّ على فرد مّا ليكون المجموع كلمة واحدة بحسب الحقيقة ويكون وضع الرجل الخالي عن التنوين مرتفعاً في المقام، ضرورة زيادة حرف آخر في أصل اللفظ الموضوع، فيكون «كضارب» المأخوذ من الضرب في عدم بقاء الوضع الشخصي الحاصل بمبدئه في ضمنه وانّما وضعت المادّة والهيئة للمعنى المعروف بوضع نوعي ـ كما حقّق في محلّه ـ بل لكلّ من الاسم والتنوين وضع مستقلّ فلفظ «الرجل» مثلاً خالياً عن اللواحق موضوع لنفس الطبيعة ـ كما بيّناه ـ وهو المعنى الصالح للحوق الطوارئ عليه من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع، ولكلّ من تلك اللواحق إفادة لا ينافي مفاد تلك اللفظة بل يجامعه، لعدم المنافاة بين الطبيعة اللابشرط والخصوصيّات الواردة

عليه. فالاسم المفروض يدلّ بنفسه على الطبيعة المطلقة والحروف اللاحقة الطارئة عليه تدلّ على الخصوصيّات الحاصلة له ولذا صارت مكمّلة له، كيف! ولو كان لحوق تلك اللواحق مانعاً لبقاء الوضع المذكور لانتفى معظم الفائدة في وضع أسماء الأجناس خالية عن اللواحق.

وقد عرفت أنّ أحد الشواهد على وضعها للماهيّة المطلقة هو صلاحيّتها للحوق تلك اللواحق.

ثمّ إنّ ما نفاه في المقام «من كون معنى النكرة الطبيعة الحاصلة في ضمن فرد مّا» قد أثبته سابقاً في المقدّمات حيث صرّح بأنّ اسم الجنس الخالي عن اللواحق إذا دخله التنوين صار ظاهراً في فرد من تلك الطبيعة الحاصلة في ضمن فرد غير معيّن.

سادسها: قوله «فلو أردت من قولك: جئني برجل، إلى آخره» أمّا أوّلاً فلأنّه لا وجه لنفيه الوجود عنه بالفعل مطلقاً، وكأنّه مبنيّ على منافاة إرادة فرد مّا لكونه موجوداً كما مرّ. وقد عرفت ما فيه كيف! ولا شكّ في صحّة أن يقول: صريحاً جئني بفرد من أفراد الرجل موجود بالفعل، ألا ترى أنّ ما اطلق عليه حينئذٍ غير موجود. وأمّا ثانياً فبأنّ عدم وجوده حال الإطلاق لا ينافي صحّة استعماله فيه على سبيل الحقيقة، إذ ليست النكرة موضوعة بإزاء الفرد الموجود حال الإطلاق، بل لو وجد بعد ذلك أيضاً كان إطلاقه عليه حقيقة. ألا ترى أنّه لو قال «ائتني بماء» فأتاه بماء وجد بعد القول المذكور كان ممتثلاً وكان مندرجاً في قوله قطعاً.

والحاصل: أنّ النكرة يدلّ وضعاً على الفرد الخارجي ـ أعني الطبيعة بملاحظة حصوله في ضمن الفرد الخصوصيّة الخارجيّة ـ وإن شئت قلت: وضع بإزاء الطبيعة والخصوصيّة الخارجيّة اللاحقة لها الباعثة على كونها فرداً سواء كانت موجودة حال الإطلاق أو لا، كما يظهر الحال من ملاحظة إطلاقات النكرات.

سابعها: قوله «والعجب من هؤلاء أنّهم أخرجوا العهد الخارجي إلى آخره» إذ لا عجب لوضوح الفرق، فإنّ اللام في العهد الخارجي ليس لتعريف الطبيعة وإنّما

هو لتعريف الفرد غالباً ـ كما مرّ ـ والإشارة إلى خصوص المقدّم في الذكر أو الحاضر أو المعلوم من الخارج من غير كونه إشارة إلى الجنس المدلول للّفظ أصلاً كما هو واضح من ملاحظة أمثلته بخلاف الحال في العهد الذهني، إذ ليس اللام هناك إلّا لتعريف الجنس والإشارة إليه من حيث حضوره في الذهن غير أنّه يراد به الجنس الحاصل في ضمن الفرد لقيام القرينة عليه، وليس ذلك من حقيقة العهد في شيء، إذ الفرد الغير المعيّن غير معلوم ولا متعيّن عند المخاطب ولا معهود معروف مع قطع النظر عن المقام، وإنّما انصرف الذهن إليه من جهة قيام القرينة عليه فلا إشارة إليه باللام من جهة حضوره بالبال ولا تعيّنه في الخارج، ولذا أخرجناه عن حقيقة العهد. واللام في «الرجل» فيما ذكرنا من المثال إن جعلناه للعهد الحضوري كان لتعريف الشخص ولا ينافي كون مدخوله مستعملاً في نفس الطبيعة، فإنّ المقصود تعريفه في ضمن الخصوصيّة دون نفس الطبيعة. وإن جعل لتعريف الجنس كان إطلاقه على الفرد من جهة اتّحاد الطبيعة معه فليس حينئذٍ من العهد الحضوري في شيء كما لايخفى. وجميع ما ذكرناه ظاهر لمن أعطى النظر حقّه في ملاحظة ما هو الملحوظ في إطلاق اللفظ في تلك المقامات. إذا عرفت جميع ما ذكرناه في معاني اللام فاعلم أنّه قد وقع الخلاف في المقام في بيان ما وضع له ويدلّ عليه بحسب الحقيقة، وكذا في إرجاع بعض المعاني المذكورة إلى البعض فها هنا وجوه وأقوال:

**أحدها:** أنّها حقيقة في تعريف الجنس وسائر الوجوه من الاستغراق والعهد الخارجي بأقسامه والذهني راجعة إلى الجنس فيكون اللام في الجميع لتعريف الجنس لا بشرط شيء. والاستغراق والعهد الخارجي والذهني أُمور مفهومة من الخارج، إذ قد يقوم القرينة من ملاحظة المقام أو غيره على كون تلك الطبيعة في ضمن جميع الأفراد فيكون استغراقاً، أو على كونها في ضمن فرد معيّن بعد أن علم من الحضور أو من الخارج فيكون للعهد بأقسامه، أو على كونها في ضمن بعض الأفراد من غير تعيين فيكون للعهد الذهني، فلا تجوّز في اللام في شيء من تلك

الإطلاقات، لاستعماله فيما وضع له من تعريف الجنس، وإنّما يعلم تلك الخصوصيّات من الأُمور الخارجيّة، وحكي القول به عن الفاضل القوشجي، والوجه فيه ثبوت مجيئها لتعريف الجنس، كما يعرف من ملاحظة الاستعمالات، وشهادة التبادر، وعدم وضوح استعمالها في خصوص شيء من المعاني الأُخر لإمكان إرجاعها على الوجه المذكور بإرادة تعريف الطبيعة من اللفظ، وفهم تلك الخصوصيّات من الخارج فلا حاجة إلى تكثير معانيها ليلزم الاشتراك أو المجاز المخالفين للأصل.

وفيه: أنّ اللام في العهد ليس إلّا لتعريف خصوص الفرد والإشارة إليه، وليس فيه تعريف للجنس أصلاً. ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿فعصى فرعون الرسول﴾[1] فإنّه ليس المراد بقوله «الرسول» إلّا الإشارة إلى الرسول المقدّم في الذكر، وأين ذلك من تعريف الجنس والإشارة إليه! والعلم بإطلاقه على الفرد من جهة القرينة ـ نظير ما ذكرناه في العهد الذهني ـ ولو كان ذلك لتعريف الجنس لم يفد تعريف خصوص الفرد والإشارة إليه أصلاً، لما هو واضح من أنّ تعريف العامّ وتعيّنه لا يفيد تعريف الخاصّ وتعيّنه أصلاً، وكذا معرفة الخاصّ بالوجه العامّ ليس إلّا معرفة لذلك العامّ دون الخاصّ كما مرّ. وكذلك الحال في الاستغراق بالنسبة إلى الجمع، فإنّ التعريف والإشارة فيه ليس إلّا لخصوص الأفراد من غير إشارة إلى الطبيعة أصلاً ـ كما هو واضح من ملاحظة أمثلته ـ إذ الجمع الّذي هو مدخول اللام إنّما وضع لخصوص الآحاد واللام الداخلة عليه إنّما يفيد تعريف تلك الآحاد والإشارة إليها وأين ذلك من تعريف الطبيعة.

**ثانيها:** أنّها موضوعة لخصوص الجنس والعهد فهي مشتركة بين المعنيين ويرجع الاستغراق والعهد الذهني إلى الجنس فيكون الجنس على وجوه ثلاثة فإنّه إذا أُشير باللام إلى الجنس فإمّا أن يكون إشارة الى الطبيعة من حيث هي أو من حيث حصوله في الأفراد، وعلى الثاني فإمّا أن يراد به الجنس الحاصل في

---

(١) سورة المزمّل: ٧٣.

ضمن جميع الأفراد أو بعضها، فالأوّل لتعريف الحقيقة والثاني للاستغراق والثالث للعهد الذهني، والجميع يندرج في تعريف الجنس وحكي القول به من العلّامة التفتازاني والمحقّق الشريف، والوجه فيه ما عرفت من وهن إرجاع العهد إلى الجنس فهما معنيان مستقلّان، والظاهر من ملاحظة الإطلاقات كونها حقيقة في كلّ منهما، على أنّ كونه حقيقة في تعريف الجنس في الجملة ممّا لا كلام فيه، وإرادة العهد أوضح منه مع وجود المعهود، حيث إنّه أقرب إلى الفهم، ولذا يقدّم حينئذٍ على الجنس فيكون أولى بثبوت الوضع له. وإنّما أرجعوا الاستغراق إلى الجنس نظراً إلى أنّ حضور الطبيعة يكون سبباً لإحضار أفراده في الذهن عند قيام القرينة الباعثة على الانتقال وجميع الأفراد أمر متعيّن في الذهن، فيعرّف حينئذٍ بتعريف الجنس وقد عرفت الحال في سهولة الأمر في إرجاع العهد الذهني إلى تعريف الطبيعة.

وفيه: أوّلاً ما عرفت من وهن إرجاع الاستغراق إلى الجنس في الجمع المعرّف، وأنّه في كمال البعد، بل الظاهر أنّه ظاهر الفساد. نعم يحتمل القول به بالنسبة إلى المفرد المعرّف إذا اريد به الاستغراق ـ حسب ما مرّت الإشارة إليه ـ وذلك على فرض تسليمه لا يقضي بإرجاع الاستغراق مطلقاً إلى الجنس.

وثانياً ما سيجيء الإشارة إليه من بعد القول بالاشتراك في المقام.

**ثالثها:** أنّها موضوعة لكلّ من المعاني المذكورة من غير إرجاع شيء منها إلى الآخر فتكون مشتركة بينها لفظاً، حكاه بعضهم عن ظاهر كلام العلّامة التفتازاني في بعض تصانيفه، والوجه فيه أنّها معانٍ مستقلّة يستعمل اللفظ فيها ويراد منه إفهامها، فإرجاع بعضها إلى البعض تكلّف مستغنى عنه، وظاهر الاستعمالات كونها حقيقة في الجميع، إمّا لترجيح الاشتراك على المجاز، أو لاستظهار ذلك من ملاحظة موارد استعمالها.

ويضعّفه ما عرفت من ظهور إرجاع العهد الذهني إلى الجنس، وأنّ القول باشتراكها بين تلك المعاني خلاف الظاهر، بل الظاهر وضعها لمعنى وحداني جارٍ في الجميع حسب ما يأتي الإشارة إليه.

**رابعها:** أنّها موضوعة لتعريف الجنس خاصّة فاستعمالها في غيره من المعاني مجاز، من غير إرجاع شيء من المعاني المذكورة إلى آخر، ذهب إليه غير واحد من متأخّري المتأخّرين، إلّا أنّه جعل الجمع المحلّى باللام موضوعاً للعموم بوضع جديد ـ حسب ما يجيء تفصيل القول فيه ـ والوجه فيه أنّ المتبادر من المعرّف باللام هو تعريف الجنس فيكون حقيقة فيه مجازاً في غيره، لرجحان المجاز على الاشتراك، ولتبادر الغير الّذي هو من أمارات المجاز. ومن يدّعي كونه حقيقة في العهد والاستغراق لابدّ له من إثبات وضع جديد للهيئة التركيبيّة وأنّى له بذلك. نعم لا يبعد القول به في الجمع المعرّف بالنسبة إلى الاستغراق لما دلّ عليه ممّا سيجيء ذكره.

ويضعّفه: أنّ تبادر الجنس من المعرّف باللام إنّما هو في خصوص الفرد مع انتفاء العهد، وليس ذلك من جهة وضع اللام لخصوص تعريف الجنس بل لكونه موضوعاً لمطلق التعريف ووضع مدخوله للجنس فيفيد لذلك تعريف الجنس، فلا يدلّ ذلك على وضعها لخصوص تعريف الجنس، كيف! وكون استعماله في العهد حقيقة ممّا لا يعتريه ريب عند ملاحظة العرف. وهو الّذي يستفاد من كلام أهل العربيّة بل الظاهر تقديمه على غيره ـ كما يأتي ـ وكذا الحال في الاستغراق بالنسبة إلى الجمع بعد انتفاء العهد من غير حاجة إلى التزام وضع فيه للهيئة التركيبيّة كما ادّعاه وقد عرفت الحال في إرجاع العهد الذهني إلى تعريف الجنس.

**خامسها:** ما احتمله بعضهم في المقام وهو أن يجعل كلّ من الجنس والاستغراق والعهد معنى برأسه ويرجع العهد الذهني خاصّة إلى الجنس.

وهذا الوجه أقرب من الوجوه المتقدّمة إلى ظاهر الاستعمالات. فإن قيل بوضعها لما يعمّ الجميع من غير أن يكون مشتركاً لفظيّاً بينها فهو التحقيق في المقام ـ كما سنبيّنه ـ وإن قيل باشتراكها لفظاً بين المعاني الثلاثة فهو ـ بعد مخالفته للأصل ـ موهون بأنّ تلك الخصوصيّات ممّا لا دلالة في اللام عليها ولا يستعمل في خصوص شيء منها.

سادسها: ما احتمله البعض المتقدّم أيضاً وهو أن يكون اللام لتعريف الجنس والفرد. ثمّ ينقسم الأخير إلى الوجوه الثلاثة من العهد والاستغراق والعهد الذهني، وكان الوجه فيه سهولة الأمر في إرجاع الثلاثة الأخيرة إلى المعنى المذكور مع تقليل الاشتراك وعدم لزوم المجاز في شيء من الاستعمالات.

ويضعّفه: أنّ اللام لا يفيد تعريف الفرد على جهة الإطلاق ليجعل موضوعاً بإزائه وإنّما يفيد تعريف خصوص المعهود أو جميع الأفراد، وقد عرفت وهن القول بتعريفه للفرد في العهد الذهني، هذا ملخّص الوجوه المذكورة في المقام.

وأنت إذا أحطت خبراً بما ذكرنا عرفت: أنّ اللام ليست موضوعة إلّا لمعنى واحد هو التعريف والتمييز والإشارة كما هو قضيّة جعلها أداة للتعريف مفيداً له، إذ الإشارة من أسبابه، ولذا عدّ أسماء الإشارة من المعارف لما تتضمّن من معنى الإشارة الباعثة على التعيين.

وقد حكي عن التلويح وغيره أنّ اللام بالإجماع للعهد ومعناه الإشارة والتعيين والتمييز.

فنقول حينئذٍ: إنّ ذلك ممّا يصحّ تعلّقه بكلّ من الوجوه المذكورة فيختلف الحال باختلاف ما تعلّق به، فقد يتعلّق بالجنس والطبيعة المطلقة فيكون لتعريف الجنس، وقد يتعلّق بجميع الأفراد فيكون للاستغراق، وقد يتعلّق بفرد مقدّم في الذكر أو معلوم بالحضور [أو][1] من الخارج فيكون للعهد، فليس اللام موضوعة إلّا لمطلق التعريف وتلك الخصوصيّات إنّما يجيء من جهة متعلّقه، فعند التحقيق لا يرجع شيء من المعاني المذكورة إلى آخر بل كلّها اُمور متغايرة، إلّا أنّ اللام لم يوضع لخصوص شيء منها، وإنّما يتحصّل تلك المعاني من جهة ضمّ معنى اللام إلى ما يراد من مدخوله، فهي إنّما تأتي من التركيب من غير أن يكون هناك وضع للهيئة التركيبيّة كما ظنّ في بعضها.

نعم الظاهر إرجاع العهد الذهني إلى تعريف الجنس ـ حسب ما مرّ تفصيل

---

(١) لم يرد في بعض النسخ.

القول فيه ـ فيحتمل إرجاع الاستغراق في المفرد المعرّف إليه، إلّا أنّ كونه لتعريف الأفراد المفهومة من الجنس ـ بعد قيام القرينة على إرادته في ضمن الأفراد ليكون خارجاً عن تعريف الجنس ـ ليس ببعيد أيضاً. وأمّا الاستغراق المراد من الجمع فلا ربط له بالجنس، وكأنّ من أرجع الاستغراق إلى الجنس إنّما أراد ذلك بالنسبة إلى المفرد المعرّف، وأمّا بالنظر إلى الجمع فلا يتصوّر ذلك أصلاً، ضرورة أنّه لا إشارة فيه إلى الجنس وإنّما المراد من مدخوله خصوص الأفراد.

وأمّا إرادة الجنس منه فلا يكون إلّا بواسطة القرينة كما سيأتي إن شاء الله.

## المقام الثالث

## في بيان مفاد الجمع المعرّف باللام

وإذ قد عرفت كون اللام موضوعة للتعريف والإشارة فلا محالة تكون مع انتفاء القرائن ظاهرة في الإشارة إلى ما دلّ عليه صريح مدخوله، ولمّا كان موضوع الجمع على ما عرفت هو خصوص مراتب الجمع من الثلاثة إلى ما فوقها وكانت تلك المراتب مختلفة لا تعيّن في شيء منها لصدق كلّ منها على كثيرين مختلفين سوى جميع الأفراد إذ ذاك بمنزلة شخص واحد كانت اللام إشارة إليه، لتعيّنه وعدم عروض الإبهام له المنافي للتعيين والتعريف دون غيره من المراتب، إذ لا معروفيّة لها عند العقل ليشار إليها، وأيضاً ليس في لفظ الجمع تخصيص بشيء من خصوص المراتب فتخصيص بعضها بالإرادة دون الباقي ترجيح بلا مرجّح، والبناء على الإبهام والإجمال ينافي التعريف، فيظهر من الإشارة المستلزمة للتعيين إرادة الجميع إذ هو المرتبة الجامعة لجميع المراتب، ولهذين الوجهين صار الجمع المحلّى باللام ظاهراً في العموم، لا من جهة وضعه له بالخصوص كما يظهر من جماعة.

بل صرّح بعض الأفاضل بكونه حقيقة فيه بخصوصه مجازاً في غيره مطلقاً حتّى في العهد، وجعل قضيّة وضع اللام والجمع كونه لتعريف الجنس، لكنّه قال

بكونه حقيقة في الاستغراق من جهة الوضع الجديد للهيئة التركيبيّة قال: الظاهر أنّ هذا وضع مستقلّ للهيئة التركيبيّة على حدة، وصار ذلك سبباً لهجر المعنى الّذي كان يقتضيه الأصل المقرّر في المقدّمات من إرادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلّى، وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازاً، والدليل: الاتّفاق ظاهراً، والتبادر، وجواز الاستثناء مطّرداً انتهى.

**ويرد عليه أُمور:**

أحدها: أنّ ما ذكره من أنّ قضيّة وضع اللام والجمع كون الجمع المحلّى لتعريف جنس الجماعة غير ظاهر ولو من جهة ظهوره في ذلك، فإنّه إنّما يتمّ إذا قلنا بوضع الجموع لطبيعة الجمع وقد عرفت وهنه، وأنّ الظاهر وضعها لخصوص الآحاد سواء قلنا بكون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خصوص كلّ مرتبة مرتبة أو الموضوع له هو مصداق الجماعة أعني خصوص الوحدات كائنة ما كانت ليكون الموضوع له كلّياً أيضاً كما هو الأظهر ـ حسب ما مرّت الإشارة إليه ـ وأين ذلك من وضعها لجنس الجماعة ليكون المستفاد منها بعد دخول اللام عليها الإشارة إلى جنس الجماعة حسب ما ادّعاه. بل لا يبعد القول بكون المفرد الحاصل في ضمنها موضوعاً بإزاء المعنى الجنسي، وأداة الجمع حرفاً موضوعاً بالوضع المرآتي لإفادة الفرديّة، وفي الجموع المكسّرة بكون المادّة والهيئة ملحوظة على الوجه المذكور على نحو موادّ الأفعال وهيئاتها ـ حسب ما مرّ بيانه ـ وحينئذٍ فلا يعقل ورود التعريف على معنى الجمعيّة في المقام لكونه من المعاني الحرفيّة الغير القابلة للتعريف.

ثانيها: أنّ الأوضاع الطارئة للهيئات التركيبيّة ينبغي أن لا تنافي أوضاع المفردات ليصحّ ضمّ مفاد الهيئة الطارئة على الأجزاء الى ما يستفاد منها، والمفروض في المقام خلاف ذلك. فالظاهر أنّه أراد بالهيئة التركيبيّة مجموع اللفظين لا نفس الهيئة الطارئة عليها حال اجتماعهما، فيكون ذلك من قبيل وضع عبد الله في حال العلميّة الناسخة لأوضاع مفرداته، ويشير الى ذلك ما ذكره من

الحكم بانسلاخ معنى الجمعية عنه وأنّ الوضع المذكور صار سبباً لهجر المعنى الأوّل من إفادته تعريف جنس الجماعة، فعلى هذا يكون مجموع اللام والجمع لفظاً واحداً فيخرج اللام عن كونه أداة للتعريف ولفظ الجمع عن كونه جمعاً بل يكون المجموع لفظاً واحداً مفيداً للاستغراق، ولا ينبغي عدّه من المعارف، إذ من البيّن أنّ مجرّد الدلالة على الاستغراق لا يدرج اللفظ في المعارف كما في كلّ رجل. وجميع ذلك من الفساد بمكان لا يحتاج إلى البيان.

وقد يصحّح ما ذكر بجعل اللام للتعريف والإشارة والجمع مستعملاً في معناه ويكون الهيئة موضوعة لإفادة أنّ المراد من الجمع أعلى مراتبه وأنّ المشار إليه كلّ واحد من الجزئيّات المندرجة فيه، فبعد انضمام هذه الأُمور بعضها إلى البعض يكون مفاد الجمع المعرّف كلّ واحد واحد من جزئيّات مفردة.

وأنت خبير ببعد ذلك عن التعبير المذكور، وبما فيه من الوهن ـ بعد ملاحظة ما قرّرناه ـ وإن كان أقرب ممّا يظهر ممّا حكيناه عن الفاضل المذكور.

ثالثها: أنّ ما ذكره من تفريع كونه مجازاً في غير العموم على قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم غير ظاهر، فإنّه إن أُريد بذلك أنّ قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم قاضٍ بمجازيّته في غيره تقديماً للمجاز على الاشتراك فهو فاسد، فإنّ الأصل المفروض إنّما يتمّ إذا لم يثبت الوضع للمعنى الآخر، وأمّا مع ثبوت الوضع له أوّلاً فالبناء على الهجر يتوقّف على الدليل، بل قضيّة الدليل الدالّ على كونه حقيقة في المعنى الجديد حصول الاشتراك بين المعنيين وليس ذلك من الدوران بين المجاز والاشتراك ليقدّم المجاز عليه بل من الدوران بين الاشتراك والنقل. وإن أُريد به قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم مجازاً في غيره ـ فمع بعده عن ظاهر العبارة ـ فيه: أنّه لا دليل على كونه مجازاً في غير العموم. وما ذكره من الأدلّة غير ناهض عليه أمّا الاتّفاق فظاهر، فإنّه بعد تسليم ذلك إنّما اتّفقوا على كونه حقيقة في العموم حيث لا عهد، والقدر الثابت من ذلك هو الاتّفاق على كون إرادة العموم منه على وجه الحقيقة وأنّه المنساق منه عند الإطلاق مع انتفاء العهد،

ونحن نقول به ولا منافاة فيه لكونه حقيقة في غيره أيضاً من الجنس والعهد، ولذا لم يصرّح أحد بكونه حقيقة في العموم ولا ظاهراً فيه ـ مع وجود المعهود ـ بل الظاهر من اعتبارهم انتفاء العهديّة في ذلك كون انصرافه الى المعهود مقدّماً على الحمل على العموم، وقضيّة ذلك كونه حقيقة بل ظاهراً في العهد ـ مع وجود المعهود ـ فكيف يدّعى الاتفاق على مجازيّته في العهد.

فإن قلت: إنّ وجود العهد قرينة صارفة له عن معناه الموضوع له، فلا يكون اللفظ ظاهراً في الموضوع له مع وجودها، وهذا هو السبب في تقييدهم إفادته العموم بذلك.

قلت: إنّ ما ذكر ـ مع بعده عن الظاهر لعدم جريان الطريقة على أخذ انتفاء القرينة الصارفة عند بيان معاني الألفاظ فإنّ ذلك أمر معلوم من الخارج لا حاجة إلى الإشارة إليه فيه ولا اختصاص لتلك القرينة المعيّنة بذلك لجريانه في سائر القرائن الصارفة ـ فيه أنّ مجرّد وجود المعهود إنّما يصحّح إرادة العهديّة وليس فيه ما يقتضي تعيين ذلك في الإرادة وصرف اللفظ إليه، فكيف! يصحّ جعله قرينة صارفة عن إرادة الحقيقة. والقول بأنّ القدر الملحوظ في القرائن صرفها اللفظ عن الظاهر بحسب متفاهم العرف وإن لم يكن هناك التزام عقلي وهذا القدر حاصل في المقام إذ المفروض حينئذٍ فهم العرف انصرافه إلى المعهود مدفوع، بأنّ القرينة الصارفة عن الموضوع له لابدّ أن تكون معاندة للحقيقة ولو بحسب متفاهم العرف حتّى يصحّ كونها صارفة للّفظ عن معناه الحقيقي في فهم العرفي.

ومن البيّن أنّ مجرّد وجود معهود في المقام لا ينافي إرادة العموم في المقام ولو بحسب العرف، فكيف يصحّ جعله صارفاً للّفظ عن معناه الحقيقي، وحينئذٍ فنقول: إنّه ليس في انصرافه إلى المعهود خروج عن مقتضى الوضع بوجه من الوجوه، إذ قد عرفت أنّ اللام موضوعة لتعريف مدخولها والإشارة إليه، وحيث إنّ المراد بمدخولها في الجمع هو الأفراد في الجملة فإن كان في المقام أفراد معهودة بأن تكون تلك الأفراد من جهة معهوديّتها أعرف في نظر العقل من غيرها فلا

محالة تنصرف الإشارة إليها، فيكون المراد بالجمع هو تلك الآحاد، وتكون اللام تعريفاً لها وإشارة إليها، فإنّ الإشارة إنّما تنصرف مع الإطلاق إلى ما هو أعرف في نظر العقل وأبين من غيره، ولا قاضي حينئذٍ بانصرافها إلى العموم، فإنّها إنّما كانت تنصرف إليه من الجهة الّتي قرّرناه وهي غير جارية في مقام وجود المعهود. فهذا هو الوجه في ظهوره في العهديّة مع وجود المعهود على الوجه المذكور لا من جهة حصول قرينة على إرادته له ليكون فهمه متوقّفاً على قيام القرينة ليجعل ذلك شاهداً على مجازيّته ـ كما قد يتوهّم ـ فظهر بما قرّرناه أنّ إرادة العهد منه جارية على الظاهر لا خروج فيها عن قانون الوضع بالنظر إلى اللام ومدخولها. وذلك هو الوجه في تقييدهم إفادته العموم بانتفاء العهد في المقام.

وأمّا تبادر العموم منه: فقد عرفت الوجه فيه، وأنّه غير مستند إلى نفس اللفظ بل مبنيّ على ظهوره نظراً إلى الوجه المذكور. ومنه يظهر الحال في حسن الاستفهام، فإنّه مبنيّ على انفهام العموم وهو حاصل من الجهة الّتي قرّرناه، فلا دلالة في شيء من الوجوه المذكورة على مجازيّته في غير العموم، بل هو حقيقة في العهد قطعاً لما عرفت من انتفاء التجوّز بالنسبة إلى اللام ومدخولها، بل يتقدّم الحمل عليه على الحمل على العموم، ولذا قيّدوا إفادته العموم بانتفاء العهد.

وأمّا استعماله في الجنس كما في قولك: «فلان يركب الخيل أو يتزوّج الأبكار» فهل هو على وجه الحقيقة أو المجاز؟ وتوضيح الكلام في ذلك يتوقّف على تصوير استعماله فيه فنقول: إنّ إرادة الجنس في المقام يتصوّر على وجوه:

منها: أن يراد بالجمع مفهوم الجماعة ويكون اللام إشارة إليها وآلة لتعريفها فيكون مؤدّاه تعريف جنس الجماعة. وهذا الوجه هو الّذي نصّ غير واحد من متأخّري المتأخّرين على ظهوره من لفظ الجمع المعرّف بناءً على بقاء كلّ من اللام والجمع على معناه الأصلي وعدم طروّ وضع آخر عليهما، فيكون استعماله في الجنس على الوجه المذكور مبنيّاً على ملاحظة وضعه الأُولى.

وقد عرفت وهنه ممّا بيّنّاه، إذ ليس معنى الجمع مفهوم الجماعة ليرد التعريف

عليه وإنّما معناه مصداق الجمع، وهو على إطلاقه غير قابل للتعريف إلّا أن يتصرّف في لفظ الجمع بإخراجه عن معناه الحقيقي واستعماله في مفهوم الجماعة إن صحّ التجوّز عنه بذلك فيكون التجوّز إذن في مدخول اللام.

ومنها: أن يكون اللام الداخل عليه لتعريف الجنس على أن يكون الجنس قيداً مأخوذاً في معناها على وجه المجاز، فيكون تعريف الجنس مفهوماً من اللام ويكون الجمع باقياً على معناه فيكون المستفاد منه تعريف جنس الجمع، ولا يخفى ما فيه من التعسّف.

ومنها: أن يقال باستعمال الجمع في مدلول اسم جنسه بانسلاخه عن الجمعية مجازاً أو بالوضع الطارئ فيكون اللام الوارد عليه لتعريف الجنس كالفرد. وفيه أيضاً تكلّف ظاهر، لبعد دعوى الوضع الطارئ مع عدم مساعدة الفهم، وكون التجوّز المذكور مبنيّاً على وجود العلاقة المصحّحة وهو محلّ تأمّل.

ومنها: أن يقال باستعمال الجمع في معناه أعني ما فوق الاثنين من الأفراد لكن يكون التعريف الوارد عليه لا بملاحظة خصوصية الأفراد ـ حسب ما يعطيه ظاهر اللفظ كما في تعريف العهد والاستغراق ـ بل من جهة اتّحاد تلك الأفراد مع الطبيعة وكون الطبيعة حاصلة بها، فيكون مفاده بملاحظة ما ذكر تعريف الطبيعة المتّحدة مع الأفراد، وحيث كان حينئذٍ ورود التعريف على الأفراد من الجهة المذكورة مع قطع النظر عن ملاحظة خصوصيّاتها لم يتوقّف تعريفها على حمل الجمع على أقصى درجاته أو على خصوص مرتبة معيّنة من سائر مراتبه ليتعيّن بذلك مدلوله حتّى يصحّ ورود التعريف عليه ـ حسب ما مرّ ـ وذلك لخروجه عن الإبهام بملاحظة الجهة المذكورة وصحّة تعريفه والإشارة إليه من تلك الجهة، فيراد بالجمع مطلق الأفراد على الوجه المذكور ويكون اللام تعريفاً لها من تلك الجهة. وهذا الوجه هو الّذي يخطر بالبال في هذا المقام، وهو المختار، ويساعده التأمّل في الاستعمالات، ولا تجوّز حينئذٍ في اللام ولا في مدخولها، أمّا الأوّل فلكونها موضوعة للتعريف والإشارة إلى مدخولها وهو حاصل في المقام، غير أنّ التعريف

الوارد على مدخولها من جهة مخصوصة لا بملاحظة خصوصيّته، وذلك غير مخرج لها عن مقتضى وضعها وإن كان الظاهر منه مع الإطلاق وانتفاء القرينة هو الوجه الثاني. وأمّا الثاني فلاستعماله في مدلوله أعني خصوص الأفراد وإن لم يطلق على مرتبة معيّنة من مراتبه، وورود التعريف عليها بملاحظة اتّحادها مع الطبيعة، وكونها عينها في الخارج لا يقضي بخروجها عن معناها، إذ لا يمنع ذلك من إرادة الأفراد منها فالحال في المقام على عكس المفرد المعرّف، فإنّ صرف التعريف هناك إلى الفرد يتوقّف على قيام الدليل عليه بإطلاق الكلّي على الفرد أو جعل الطبيعة مرآتاً لملاحظة جزئيّاته ـ على ما سيجيء بيانه إن شاء الله ـ كصرف التعريف في الجمع المعرّف إلى الطبيعة بملاحظة الأفراد من حيث اتّحادها مع الطبيعة ومرآتاً لملاحظتها وإيراد التعريف عليها من تلك الجهة حسب ما قرّرناه هذا.

**ولنتمّم الكلام في المرام برسم أُمور:**

**أحدها:** أنّه لاريب أنّ الاستغراق الوارد على المفرد أشمل من الاستغراق الوارد على الجمع، فإنّ قولك «لا رجل في الدار» يفيد نفي الآحاد بخلاف «لا رجال فيها» ولذا يصدق الثاني مع وجود رجل أو رجلين في الدار، وكذا قولك: كلّ رجل أتاني فله درهم وكلّ رجال أتوني فلهم كذا، فإنّه لا يثبت ذلك لرجل أو لرجلين على الثاني بخلاف الأوّل.

وقد اختلفوا في المفرد المحلّى بلام الاستغراق والجمع المحلّى بلام الاستغراق أنّ المفرد أشمل من الجمع أم هما سيّان في الشمول؟ فذهب بعضهم إلى الأوّل والمختار عند جماعة هو الثاني وهو المعروف بين المتأخّرين وبه نصّ صاحب الكشّاف وغيره من أئمّة التفسير وهو المختار.

حجّة الأوّل: أنّه كما يكون استغراق المفرد بشموله لجميع الوحدات والأفراد المندرجة تحت مدخول اللام كذا استغراق الجمع إنّما يكون بشموله لجميع الجموع ووحدات الجمع المندرجة تحت جنس الجمع.

ومن البيّن صدق الثاني مع تخلّف الحكم عن الواحد والاثنين بخلاف الأوّل حسب ما ذكر في الاستغراق الحاصل في غير المعرّف.

قال المحقّق الشريف ـ بعدما نصّ على أنّ المفرد المعرّف بلام الاستغراق يفيد استغراق الآحاد ـ وأمّا الجمع فلما دلّ على الجنس مع الجمعيّة فلو أجرى حاله في الاستغراق على قياس حال المفرد كان معناه كلّ جماعة جماعة لا كلّ واحد، فإذا نسب إليه حكم كان الظاهر انتسابه إلى كلّ جماعة، انتهى.

واورد عليه بوجوه:

منها: أنّه لو كان مفاد الجمع ما ذكر لزم التكرار في معناه، فإنّ الثلاثة جماعة والأربعة جماعة فيندرج الثلاثة فيها والخمسة كذلك فيندرج الثلاثة والأربعة فيها وهكذا إلى أن يبلغ من حيث[1] هو كلّ فإنّه أيضاً جماعة فيكون معتبراً في الجمع المستغرق مع اندراج سائر المراتب المعتبرة فيه كلّا ألا ترى الأئمّة يفسّرون الجماعة المعرفة بكلّ واحد واحد أو بالمجموع من حيث هو مجموع لا بكلّ جمع جمع كذا يستفاد من كلام المحقّق الشريف.

وفيه أوّلاً: النقض بالاستغراق الوارد على الجماعة كما في قولك «أكرم كلّ جماعة من العلماء، وأعط كلّ جمع من القوم» إذ لاريب في صحّة الاستعمال المذكور من دون غضاضة مع جريان الكلام المذكور فيه حرفاً بحرف.

وثانياً: أنّ المستفاد من قولنا كلّ جماعة هو استغراق الجماعات الغير المتداخلة كما يشهد به ملاحظة العرف ولذا لا يتوهّم فيه حصول التكرار، فكذا الحال في الاستغراق المفهوم من الجمع المعرّف.

ومنها: أنّه لو سلّم كون مفاد الجمع في المقام كلّ جمع فلا يمكن خروج الواحد والإثنين، لأنّ الواحد مع اثنين آخرين من الآحاد والاثنين مع واحد آخر منها جمع من الجموع داخل في الحكم فيعمّ الحكم لجميع الآحاد على نحو عموم

---

(١) كذا وجد فيما عندنا في النسخ ولايخفى ما فيه والمقصود الى أن يبلغ أعلى المراتب الّذي هو الكلّ.

المفرد ولا يتمّ ما ذكر من الفرق. كذا أورد التفتازاني في شرح التلخيص.

ويدفعه: أنّ أقصى ما يفيد ذلك ثبوت الحكم للوحدات في ضمن الجمع لا في نفسها بخلاف الاستغراق المتعلّق بالمفرد فقوله «أكرم الرجل الّذي يأتيني» يعمّ الوحدات أجمع بخلاف «أكرم الرجال الّذين يأتوني» فإنّه لا يشمل ما إذا كان الجائي واحداً أو اثنين. وما ذكره من الوجه غير جار فيه على أنّه إذا عدّ الواحد أو الاثنين مع الاثنين أو الواحد جمعاً لم يصحّ اعتباره مع غيره جمعاً آخر، لما عرفت من عدم انفهام التكرار، فيبقى ذلك الواحد أو الاثنين بعد ملاحظة سائر الجموع خارجاً عنها، إلّا أن يعدّ تلك الجماعات أربعة أو خمسة ولا دليل عليه وقضيّة الأصل عدمه مضافاً إلى حصول فرق آخر وهو تعلّق الحكم بناءً على كونه مستغرقاً للوحدات بخصوص كلّ من الآحاد، وبناءً على القول الآخر يتعلّق الحكم بالجماعات فلا يكون الواحد والاثنين مناطاً للحكم وإنّما يناط بالحكم بهما في ضمن الجماعة.

ومنها: أنّه إنّما يتمّ ذلك لو كان إفادته الاستغراق بملاحظة وضع كلّ من اللام والجمع بالاستقلال بناءً على إفادة اللام للاستغراق ومدخوله للجمع ليكون ضمّ الأوّل الى الثاني مفيداً لاستغراق الجموع وليس كذلك، بل إفادته الاستغراق إنّما هي بوضع جديد متعلّق بالهيئة التركيبيّة ـ حسب ما مرّ ـ وليس مفاد ذلك استغراق الجموع بل الآحاد كما سيجيء بيانه، بل لو لوحظ فيه كلّ من الوضعين بأنفسهما كان المستفاد منهما إذن تعريف جنس الجمع دون استغراق آحاد الجموع كما مرّت حكايته عن غير واحد من المتأخّرين.

وفيه ما تقدّم من ضعف القول بثبوت وضع جديد للهيئة التركيبيّة، بل ليس استفادة العموم من الجميع[1] إلّا بملاحظة كلّ من وضع اللام والجمع حسب ما مرّ بيانه.

حجّة القول الثاني على ما يستفاد من كلام جماعة من المتأخّرين وجوه:

---

(١) «الجمع المعرّف خ ل».

أحدها: التبادر فإنّ المفهوم من الجمع المعرّف بحسب العرف هو استغراق الآحاد دون الجموع كما يعرف ذلك من ملاحظة موارد استعماله، ولذا نصّ جماعة بانسلاخه عن معنى الجمعيّة حيث لا تفاوت بين ما يستفاد منه وما يستفاد من الاستغراق الوارد على المفردات، فإنّ المفهوم من قولك «أكرم العلماء» هو المفهوم من قولك «أكرم كلّ عالم».

ثانيها: نصّ جماعة من أئمّة الفنّ عليه قال التفتازاني: إنّه ممّا ذكره أكثر أئمّة الأُصول والنحو وصرّح به أئمّة التفسير في كلّ ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو ﴿إنّي أعلم غيب السموات والأرض﴾[١] ﴿وعلّم آدم الأسماء كلّها﴾[٢] ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا﴾[٣] ﴿والله يحبّ المحسنين﴾[٤] ﴿وما هي من الظالمين ببعيد﴾[٥] ﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾[٦] إلى غير ذلك. وذكر أنّ كلام الزمخشري في الكشّاف مشحون بذلك حيث قال في قوله تعالى ﴿والله يحبّ المحسنين﴾ إنّه جمع يتناول كلّ محسن، وفي قوله تعالى ﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾ إنه نكّر ظلماً وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئاً من الظلم لأحد من خلقه، وفي قوله تعالى ﴿ولا تكن للخائنين خصيماً﴾[٧] أي ولا تخاصم عن خائن قطّ، وفي قوله ﴿ربّ العالمين﴾[٨] إنّه جمع ليشمل كلّ جنس ممّا سمّي بالعالم.

ثالثها: أنّه يصحّ بلا خلاف «جائني العلماء إلّا زيداً، وجائني القوم إلّا عمراً» مع امتناع قولك «جائني كلّ جماعة من العلماء إلّا زيداً» بناءً على إرادة الاستثناء المتّصل ولو كان مفاد اللفظين واحداً لجاز ذلك في المقامين.

واورد عليه: بأنّه لا شكّ في جواز استثناء البعض من الكلّ على نحو

---

(١) البقرة: ٣٣.
(٢) البقرة: ٣١.
(٣) البقرة: ٣٤.
(٤) آل عمران: ١٣٤.
(٥) هود: ٨٣.
(٦) آل عمران: ١٠٨.
(٧) النساء: ١٠٥.
(٨) الفاتحة: ٢.

الاستثناء المتّصل ـ حسب ما نصّ عليه المحقّقون من النحاة ـ تقول «رأيت زيداً إلّا صدره، وله عليّ عشرة إلّا واحداً» ونحو ذلك، مع عدم كون المستثنى من أفراد المستثنى منه بل من أجزائه فلم لا يجوز أن يكون الاستثناء في المقام على الوجه المذكور.

ويدفعه: أنّ من الظاهر أنّ قضيّة الاستثناء اندراج المستثنى في المستثنى منه سواء كان من قبيل اندراج الخاصّ تحت العامّ أو الجزء تحت الكلّ، فيصحّ الاستثناء على كلّ من الوجهين إلّا أنّه إذا كان هناك عموم وارد على كلّ كان الظاهر ورود الاستثناء على العموم دون ذلك الكلّ ولذا لم يجز أكرم كلّ جماعة من العلماء إلّا زيداً، هذا بالنظر إلى ما هو الظاهر من إخراجه عن العامّ. وأمّا إخراجه عن خصوصيّات ما اندرج في العامّ فلا مانع منه أيضاً إلّا أنّه خارج عن ظاهر العبارة، ومبنى الاستدلال على جواز استخراجه عن العامّ كما هو الظاهر من ملاحظة الاستعمالات لا على المنع منه على الوجه الآخر وإن كان خارجاً عن مقتضى الظاهر حسب ما توهّم. وبهذه الوجوه وإن ظهر كون المفهوم من الجمع المحلّى استغراق الآحاد دون الجموع لكن لا يظهر منها الجهة الباعثة على انصرافه إليه واستفادة ذلك منه، مع أنّ الّذي يتراءى في الظاهر كون مفاد الاستغراق الوارد عليه استغراق الجماعات دون الآحاد، ولذا اختار جماعة كون الاستفادة المذكورة من جهة وضع جديد متعلّق به ينسلخ باعتباره من معنى الجمعيّة، وقد يشير إليه كلام المحقّق الشريف حيث قال ـ بعد أن ذكر كون مفاد الجمع المعرّف استغراق الآحاد دون الجموع ـ كأنّه قد بطل فيه معنى الجمعيّة. لكنّك قد عرفت وهن القول بثبوت وضع جديد للهيئة التركيبيّة يكون انفهام الاستغراق من جهته كما زعموه، وكذا القول بانسلاخه عن الجمعيّة، إذ قد عرفت إطلاقه حينئذٍ على الدرجة العليا من مراتب الجمع فهو في إفادة الجمعيّة فوق سائر الجموع ما اطلقت على ما دونه من المراتب فكيف يصحّ القول بعدم إفادته لمعنى الجمعيّة.

فالحقّ في المقام أنّ الاستغراق هنا متعلّق بأجزاء ذلك الجمع والوحدات المندرجة فيه وليس ذلك مستنداً إلى وضع اللام، بل الجمع في نفسه مستغرق للآحاد المندرجة تحته سواء اطلق على أعلى مراتبه أو على ما دونه من المراتب إلى الثلاثة، إلّا أنّه مع إطلاقه على ما دون الكلّ من المراتب لا يندرج في العامّ، لعدم استغراقه لجميع ما يصلح له بخلاف ما إذا اطلق على الدرجة العليا، ومدخليّة اللام في استفادة العموم منه إنّما هو من جهة دلالته على إطلاق الجمع على الدرجة المذكورة نظراً إلى تعيّنه من بين المراتب وانصراف التعريف مع الإطلاق إليه، وليس اللام بمعنى كلّ ليفيد عمومه عموم مدخوله، وليس مفاده بحسب الوضع سوى الإشارة والتعريف ـ حسب ما مرّ القول فيه ـ وحينئذٍ فتحقيق المرام أنّ الجمع في المقام إنّما اطلق على مرتبة واحدة من مراتبه أعني المرتبة العليا وليس فيه استغراق لمراتب الجمع أصلاً بل ليس مفاده قابلاً لأن يلاحظ الاستغراق فيه بحسب الجماعات.

نعم لو كان موضوعاً لجنس الجماعة حتّى يكون مفاده مفاد لفظ الجماعة أمكن فيه ذلك لكنك قد عرفت فساده، وأنّه موضوع لصدق الجماعة، وأنّ دلالته على الكثرة والتعدّد من قبيل دلالة الحروف، ومعناه المستقلّ هو معناه الإفرادي فالتعريف وغيره من الضمائم إنّما يرد عليه دون معناه الحرفي، فلا يعقل دلالته على العموم بحسب أفراد الجماعة كما أنّه لا يعقل تعريفه لجنس الجماعة حسب ما مرّت الإشارة إليه.

وكيف كان فالاستغراق الحاصل في المقام إنّما هو من جهة شمول الجمع للوحدات المندرجة فيه، ولذا جعلنا العموم فيه من جهة استغراقه لأجزائه كما أشرنا إليه عند تحديد العامّ فهذا هو الوجه في استغراقه للآحاد دون الجموع، وليس ذلك مستنداً إلى وضع تركيبي ولا قاضياً بانسلاخه عن الجمعيّة. وليس في شيء من الأدلّة المتقدّمة الدالّة على استغراقه للآحاد دلالة على خلاف ذلك، وأقصى ما يفيده تلك الأدلّة كون مفاد اللفظ استغراق الآحاد دون الجماعات وهو

حاصل بما ذكرناه، فتبيّن بما بيّناه أنّ الاستناد إلى الوجوه المتقدّمة في وضعه للمعنى المذكور ليس في محلّه، لما عرفت من عدم استناد التبادر إلى نفس اللفظ وأنّ الوجه فيه ما قرّرناه، وكذا الحال فيما ذكره أئمّة الفنّ من إفادته عموم الأفراد وجواز استثناء الواحد منه على ما مرّ.

ثانيها: أنّ الجمع المعرّف هل هو حقيقة في خصوص العموم الأفرادي أو يعمّه والعموم المجموعي؟ وجهان، وقد نصّ بعض المتأخّرين على كونه حقيقة في خصوص العموم الأفرادي مجازاً في غيره. ونصّ المحقّق الشريف بأنّ الأوّل أكثر تداولاً عن الثاني لكن لم يصرّح بكونه حقيقة فيه بخصوصه. ولم أر في كلماتهم تنصيصاً على كونه حقيقة في خصوص الأوّل سوى من أشرنا إليه من متأخّري المتأخّرين ومن يحذو حذوَه. وظاهر ما حكاه المحقّق الشريف عنهم ـ من الحكم بأنّ قول القائل للرجال: «عندي درهم» إقرار بدرهم واحد للكلّ بخلاف قوله لكلّ واحد من الرجال: «عندي درهم» فإنّه إقرار لكلّ رجل بدرهم ـ يعطي تكافؤ الاحتمالين المذكورين عندهم حيث لم يحكموا باشتغال ذمّته بما يزيد على درهم، ولو كان المفهوم منه عندهم خصوص العموم الأفرادي لنزّلوه منزلة كلّ كما في المثال الثاني، وربما يتراءى انصراف القول بكونه حقيقة في العموم إلى العموم الاستغراقي وهو ضعيف، لما عرفت من كونه أعمّ من الوجهين، وما ذكر عنهم في مسألة الإقرار أقوى شاهد عليه. وكيف كان فالتحقيق كما عرفت كون إفادته العموم من الجهة الّتي ذكرناه، لا لوضعه لخصوص العموم حسب ما توهّمه الجماعة من المتأخّرين، وذلك أعمّ من كونه على وجه العموم الأفرادي ليكون الحكم منوطاً بكلّ واحد من الآحاد المندرجة فيه أو مجموعيّاً يتعلّق الحكم بالمجموع، فكلّ من اللام ومدخوله حقيقة على كلّ من الوجهين فإن ظهر من المقام أو من الحكم المتعلّق به أحد الوجهين بني عليه من دون تجوّز، وإن احتمل الأمران من غير ظهور وترجيح لأحد الوجهين من شواهد المقام لزم التوقّف في مقام الاجتهاد، والرجوع إلى الأُصول الفقهيّة في مقام العمل. ومنه ما ذكر من مثال

الإقرار، لقضاء الأصل ببراءة ذمّته من الزائد، ودعوى أغلبيّة الأوّل بحيث يوجب ظنّاً بإرادته غير ظاهرة.

نعم قد يتخيّل كون إرادة العموم المجموعي أقرب إلى ظاهر اللفظ حيث اطلق الجمع على الدرجة العليا واشير باللام إليها فظاهر ذلك تعلّق الحكم بمجموع الأفراد، فإنّ ملاحظة كلّ منها على وجه يستقلّ في تعلّق الحكم به اعتبار زائد يتوقّف على قيام الشاهد عليه وإن لم يكن فيه خروج عن موضوع اللفظ، لكن يمكن أن يقال: إنّ شيوع استعمال الجموع المعرفة على الوجه الثاني يكافؤ ذلك إن لم نقل بزيادته عليه، وكيف كان فالظاهر أنّه لا شاهد يعوّل عليه في المقام على ترجيح أحد الوجهين مع عدم قيام شاهد هناك على التعيين.

**ثالثها:** أنّه مع إرادة الجنس من الجمع المعرّف هل يكون الحال فيه كالمفرد المعرّف إذا أُريد به الجنس فيعمّ الواحد والاثنين والثلاثة وما فوقها لانسلاخه حينئذٍ عن الجمعيّة أو أنّه يعتبر فيه كون الجنس هنا في ضمن الجماعة فلو قال «لله عليّ أن أتزوّج الأبكار، أو أركب الأفراس، أو أن أشتري الجواري» حصل البرء بالإتيان بما دون الثلاث على الأوّل بخلاف الثاني، إذ لا يحصل الوفاء حينئذٍ إلّا بالإتيان بما فوق الاثنين وجهان. وذكر بعض الأفاضل وجهين في إرادة الجنس من الجمع المعرّف.

أحدهما: أن يراد به جنس الجماعة لتكون الجنسيّة ملحوظة بالنسبة إلى مفهوم الجماعة فإنّه أيضاً من جملة الأجناس.

ثانيهما: أن يراد به مطلق الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعيّة ويبقى إرادة الجنس، فحينئذٍ يجوز إرادة الواحد منه أيضاً، قال: لكنه مجاز لأنّ انسلاخ معنى الجمعيّة لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد، على أنّ انسلاخ الجمعيّة لا يوجب انسلاخ العموم، فعلى القول بكونه حقيقة في العموم كما هو المشهور يكون حينئذٍ مجازاً.

نعم يمكن أن يقال: إنّه بعد هذا التجوّز بإرادة الجنس لا يكون إرادة الواحد مجازاً بالنسبة إلى هذا المعنى المجازي.

وأنت قد عرفت وهن الوجه الأوّل وكذا الثاني، فإنّه الوجه الثالث من الوجوه المتقدّمة لتصوير إرادة الجنس في المقام وهو في غاية البعد، فإنّ إسقاط معنى الجمعيّة وإرادة نفس الطبيعة من اللفظ مع كونه مجازاً كما اعترف به بعيد عن ظاهر الاستعمالات.

وقد عرفت أنّ الظاهر في حمله على الجنس هو ما مرّت الإشارة إليه وحينئذٍ فيكون التعدّد ملحوظاً في معناه على ما هو مقتضى الجمعيّة.

غاية الأمر أن يكون تعريف الأفراد الملحوظة فيه من حيث اتّحادها مع الطبيعة ـ حسب ما مرّ بيانه ـ فلا تجوّز في المقام ولا يحصل الامتثال حينئذٍ إلّا بالإتيان به كذلك، ولذا لو أوصى شيئاً للفقراء أو السادات وغيرهم من غير المحصور حيث لا يمكن إرادة العموم منها ويتعيّن حملها على الجنس لم يجز الدفع إلى ما دون الثلاثة كما نصّوا عليه، وكذا الحال في النذور والأيمان وغيرها.

نعم لو قامت القرينة على قطع النظر عن ملاحظة الجمعيّة وإنّما أُريد حصول الفعل من ذلك الجنس وإنّما لوحظ فيه خصوص الجنسيّة دون غيرها اكتفي بالواحد، وحينئذٍ فإمّا أن يكون ذلك بتخصيص الجمع بمطلق الجنس أو بإسناد الفعل المتعلّق بالبعض إلى الجماعة على نحو «بنو فلان قتلوا فلاناً» وكلا الوجهين مجاز بعيد غالباً عن ظاهر الاستعمالات كما لا يخفى.

**رابعها**: أنّ ظاهر ما يتراءى من دلالة الجمع المعرّف على العموم أن يكون متعلّقاً للنفي أو النهي قاضياً بإفادة سلب العموم ـ أي دفعاً للإيجاب الكلّي الحاصل بالسلب الجزئي على حدّ النفي الوارد على سائر العمومات نحو قوله: ما كلّ ما يتمنّى المرء يدركه، وما كلّ برق لاح لي تستفزّني، إلى غير ذلك ـ لكن لا يساعده في المقام كثير من الإطلاقات، فإنّ الظاهر هو السلب الكلّي. ويمكن توجيهه بأنّ النفي أو النهي قد يرد على كلّ من جزئيّات الجمع ليكون كلّ منها مناطاً للنفي أو النهي وقد يرد ذلك على العموم المستفاد منه كان العموم الملحوظ فيه مجموعيّاً أو أفراديّاً.

وتوضيح المقام: أنّ العموم الملحوظ في الجمع إمّا أن يكون مجموعيّاً أو أفراديّاً، فعلى الأوّل يكون مفاده في المقام سلب الكلّي الحاصل برفع بعضه، وعلى الثاني فإمّا أن يكون السلب وارداً على العموم أو على كلّ واحد من جزئيّات العامّ، فعلى الأوّل يكون مفاده رفع السلب الكلّي أيضاً على نحو قولك «ما تزوّجت بكلّ بكر في هذه البلدة، وما زرت كلّ واحد من علمائنا» وعلى الثاني يكون مفاده سلباً كلّياً، والظاهر من هذين الوجهين في المقام هو الثاني وإن كان الظاهر من ورود النفي على لفظة «كلّ» وما بمعناه هو الأوّل.

بيان ذلك أنّه ليس في المقام ما يفيد المفهوم من لفظة «كلّ» وما بمعناه، وإنّما مفاد الجمع هو خصوص الجزئيّات المندرجة تحته فالاستغراق من أحواله وصفاته من غير أن يكون هناك ما يفيد خصوص معنى الشمول ليرد النفي عليه كما هو الحال في النفي الوارد على «كلّ» وما يفيد مفاده، فإذا تعلّق حكم بالجمع على الوجه المفروض فقد تعلّق بكلّ واحد من جزئيّاته سواء كان ذلك الحكم نفياً أو إثباتاً، فكما يكون تعلّق الحكم المثبت به حكماً على كلّ من تلك الجزئيّات فكذا الحال في النفي.

نعم لو لوحظ شموله للجمع نظراً إلى اندراج جميع الآحاد في مدلوله وعلّق النفي عليه صحّ ما ذكر من دلالته على سلب العموم إلّا أنّه اعتبار زائد لا يساعد عليه ظاهر الإطلاق ليتوقّف على قيام شاهد عليه، وحينئذٍ فإن كان في المقام ما يستظهر منه كون المقصود من الجمع عموم الآحاد تعيّن كون المراد منه عموم السلب إلّا أن يقوم دليل على خلافه، وإن ظهر كون المراد منه العموم المجموعي دلّ على سلب العموم، وإن دار الأمر بين الوجهين من غير ظهور ترجيح لأحد الجانبين تعيّن الرجوع إلى أُصول الفقاهة حسب ما بيّناه في وقوعه في سياق الإثبات، والقدر المفهوم من اللفظ حينئذٍ هو السلب الجزئي، وما يزيد عليه فغير مفهوم من اللفظ بل يتوقّف على قيام شاهد عليه.

# المقام الرابع

## في بيان الحال في المفرد المعرّف

وقد عرفت وقوع الخلاف في إفادته العموم وظاهر ما يتراءى من كلماتهم وصريح المصنّف فيما يأتي كون الخلاف في وضعه لخصوص العموم على أن يكون استعماله في غيره مجازاً فلا يكون موضوعاً لما عدا العموم ولا مشتركاً بين العموم وغيره.

وأنت خبير بوهن ذلك جدّاً، كيف واستعماله في العهد ممّا لا مجال لإنكار كونه على وجه الحقيقة، بل هو أظهر من إرادة الجنس والعموم قطعاً ولذا ينصرف إليه عند وجود المعهود، وقد قيّدوا إفادة الجمع المحلّى للعموم بما إذا لم يكن هناك عهد فيكون الحال كذلك في المفرد بطريق أولى. والّذي يخطر بالبال في المقام أنّ الخلاف هنا نظير الخلاف في الجمع المحلّى في تقديم تعريفه للأفراد على تعريف الجنس بعد انسداد طريق العهد، فالمراد أنّه إذا لم يكن هناك عهد هل ينصرف المفرد المحلّى باللام مع الإطلاق إلى تعريف الأفراد ليفيد العموم ـ كما في الجمع المعرّف ـ أو إنّما ينصرف حينئذٍ إلى تعريف الجنس فلا يفيد العموم. والقول بوضعه لخصوص العموم ـ على أن يكون هناك وضع متعلّق بالهيئة التركيبيّة مغايرة لوضع اللام ومدخوله ـ قاضٍ بإفادته الاستغراق أو القول بكون اللام سوراً بمنزلة «كلّ» ليفيد الاستغراق من أبعد الأوهام. وحمل الخلاف الواقع بينهم على إرادة ذلك مع وضوح فساده من دون قيام شاهد في كلماتهم على إرادته في المقام بعيد جدّاً.

وغاية ما يستفاد من كلام القائل بكونه للعموم استفادة العموم منه عند الإطلاق وانتفاء العهد وهو لا يأبى الحمل على ما قرّرناه، غاية الأمر أن يلحظ الخلاف على الوجه الأعمّ فلا حاجة إلى حمله على ذلك الوجه الفاسد، وكيف كان فلهم في المسألة أقوال عديدة:

أحدها: ما ذهب إليه غير واحد من المتأخّرين من كونه حقيقة في تعريف الجنس في مقابلة العهد والاستغراق مجازاً في غيره.

ثانيها: أنّه حقيقة في العموم مجاز في غيره، حكي ذلك قولاً حسب ما نصّ عليه المصنّف فإنّه حمل كلام القائل بإفادته العموم على كونه موضوعاً لخصوص العموم مجازاً في غيره على حدّ سائر الصيغ المختصّة.

ثالثها: القول بالاشتراك اللفظي بين العموم وغيره، وهو الّذي يلوح من المصنّف بل قضيّة كلامه كما سيجيء حكاية الاتّفاق عليه ممّن لا يقول بوضعه للعموم خاصّة.

رابعها: التفصيل بين ما يتميّز الواحد منه بالتاء وما لا يتميّز به، فيفيد العموم في الأوّل دون الثاني، وحكي القول به عن إمام الحرمين.

خامسها: التفصيل المذكور بعينه إلّا أنّه ألحق بما يتميّز الواحد منه بالتاء ما يصحّ توصيفه بالوحدة ـ كالدينار والدرهم ـ فإنّه يصحّ أن يقال: دينار واحد ودرهم واحد، بخلاف نحو الذهب والفضّة، إذ لا يقال: ذهب واحد وفضّة واحدة وحكي القول به عن الغزالي.

والمختار عندنا أنّه عند انتفاء القرائن وعدم حصول عهد في المقام إنّما يفيد تعريف الجنس وينصرف إليه، وذلك لما عرفت من كون اللام موضوعة للإشارة إلى مدخولها وإفادة تعريفه، وقد مرّ أيضاً أنّ أسامي الأجناس إنّما وضعت للطبائع المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء، وإنّما يجيء إفادة الخصوصيّات بملاحظة ما يطرؤها من الطوارئ واللواحق، والمفروض أنّ الطارئ الحاصل في المقام ـ أعني اللام ـ لا يفيد سوى التعريف والإشارة، فيكون مفاد اللفظين بملاحظة الوضعين هو تعريف الطبيعة نفسها حيث لم يلحظ أمر آخر معها، فيكون مفادها تعريف الطبيعة من حيث هي أي مع قطع النظر عن كونها متّحدة مع فرد خاصّ منها ـ كما في تعريف العهد ـ أو مع جميع الأفراد كما في الاستغراق.

والحاصل: أنّ ما وضع له اسم الجنس هو الطبيعة لا بشرط شيء فيعمّ الوجوه الثلاثة المذكورة حيث إنّ اللابشرط يجامع ألف شرط، فيتمّ تعريفه على كلّ من تلك الوجوه من غير لزوم تجوّز، إلّا أنّ كلاً من الوجهين الأخيرين يتوقّف على

انضمام أمر آخر ليكون اللفظ بتلك الواسطة دالاًّ عليه ويكون التعريف والإشارة منصرفاً إليه، وأمّا إرادة الجنس فلا يتوقّف على انضمام أمر إليه إذ مجرّد اللفظ كافٍ في الدلالة عليه، ويكفي في عدم إرادة تلك الخصوصيّات انتفاء ما يدلّ عليها، فيكون مفاد اللفظ حينئذٍ بملاحظة وضع اللام واسم الجنس منضمّاً إلى ما ذكرنا هو الطبيعة من حيث هي على الوجه الّذي بيّنا، فليس مجرّد وضع اللام للتعريف والإشارة ووضع مدخولها لمطلق الجنس قاضياً بكونه حقيقة في الجنس بالمعنى المذكور مجازاً في غيره، لما عرفت من كون الجنس الّذي وضع أسامي الأجناس بإزائه هو الطبيعة المطلقة الحاصلة في صورة العهد والاستغراق أيضاً، أمّا الجنس المقابل لهما فهو مأخوذ على وجه اللابشرط حاصل في صورة إرادة العهد عند إطلاقه على خصوص المعهود، وكذا في صورة إرادة الاستغراق فإنّ اللابشرط لا ينافي وجود الشرط.

غاية الأمر أن تكون الخصوصيّة مدلولة عليها بأمر خارجي لوضوح أنّ ما يدلّ على اللابشرط لا يفيد خصوصيّة الشرط.

والحاصل: أنّ ملاحظة الوضعين المذكورين لا يقضي بكونه حقيقة في خصوص تعريف الجنس المقابل للعهد والاستغراق، بل مقتضاه كونه حقيقة في الأعمّ من الوجوه الثلاثة.

غاية الأمر أنّه لمّا كان إطلاق اللفظ على خصوص المعهود أو على جميع الأفراد متوقّفاً على ضمّ خصوصيّة إليه ـ ولم يكن نفس اللفظ دالاًّ على تلك الخصوصيّة، لوضعه للقدر المشترك ـ توقّف الدلالة على كلّ منهما على قيام قرينة دالّة عليه بخلاف الحمل على الجنس المقابل لهما، فإنّ عدم قيام الدليل على إطلاق اللفظ على إحدى الخصوصيّتين المذكورتين كافٍ في إفادته. فتبيّن بما قرّرنا أنّ المفرد المعرّف حقيقة في القدر المشترك بين الوجوه الثلاثة إلّا أنّه ينصرف عند الإطلاق إلى الجنس. والظاهر أنّ ما اخترناه من كونه حقيقة في الأعمّ مختار جماعة من الأعلام كما يستفاد من كلماتهم. قال بعض الأفاضل: إنّ

طريقة تقسيمهم الجنس المعرّف باللام إلى أقسامه يقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع، لكن لا على سبيل الاشتراك، بل من باب استعمال الكلّي في الأفراد انتهى.

وكيف كان فحمل اللام على الجنس في المفرد المعرّف متقدّم على حمله على العهد والاستغراق وإن كان الحمل على العهد متقدّماً عليه مع وجود المعهود، إذ هو أظهر من غيره كما مرّ في الجمع المعرّف إلّا أنّ صحّة الحمل عليه موقوف على وجود المعهود ولا يعقل الحمل عليه من دونه، فهو في الحقيقة مصحّح للحمل على العهد لا قرينة على الحمل عليه، كما مرّت الإشارة إليه وسيجيء أيضاً إن شاء الله.

هذا والقول بكونه للعموم يتوقّف على القول بتعلّق وضع خاصّ باللام الداخلة على المفرد يفيد الاستغراق من جهته أو القول بحصول وضع للهيئة التركيبيّة حسب ما مرّ نظيره للقول بوضع الجمع المعرّف لخصوص العموم وهو ـ مع بعده عن الظاهر ـ مدفوع بالأصل، مضافاً إلى قضاء التبادر بخلافه، إذ لا يتبادر من المفرد المحلّى مع الإطلاق إلّا الطبيعة المطلقة المعرفة بواسطة الإشارة، ويشير إليه أيضاً عدم صحّة الاستثناء منه مطّرداً، ولو كان موضوعاً للعموم ظاهراً فيه لاطّرد جواز الاستثناء منه.

حجّة القول بوضعه لتعريف الجنس خاصّة وكونه مجازاً في إرادة العهد والاستغراق وجوه:

أحدها: ما أشار إليه بعض المتأخّرين على نحو ما أشرنا إليه من أنّ ذلك قضيّة وضع اللام للإشارة والتعريف ووضع أسامي الأجناس للطبائع المطلقة ـ حسب ما مرّ الكلام فيها ـ فيكون مفاد اللفظ المذكور بملاحظة الوضعين المفروضين هو تعريف الجنس. ودعوى طروّ وضع آخر متعلّق بالهيئة التركيبيّة يفيد الاستغراق من جهته خلاف الأصل فلا يصار إليه إلّا بدليل.

واورد عليه أنّه لا ريب في حصول وضع متعلّق بالهيئة التركيبيّة يصحّ التركيب بين اللفظين من جهته، ولا ريب أيضاً في حصول الرخصة في الجملة في

استعمالها على كلّ من الوجوه الثلاثة المذكورة من الجنس والعهد والاستغراق، واحتمال إرادة التكلّم بالنسبة إلى الكلّ متساوية، فلا يجري أصل العدم بالنسبة إلى شيء منها والقول بأنّ مدخول اللام حقيقة في الطبيعة اللابشرط فأصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة بالنسبة إلى الهيئة التركيبيّة.

وأنت خبير بوهن الإيراد فإنّ تركيب اللام مع مدخوله ليس إلّا كسائر التراكيب والوضع المتعلّق به كلّي نوعي يندرج فيه هذا التركيب أيضاً، ولا داعي إلى التزام وضع شخصي يتعلّق بهذا التركيب الخاصّ حتّى يحتمل أن يكون خصوصيّة الدلالة على الاستغراق أو غيره حاصلة من جهته، وليس مفاد الوضع العامّ المتعلّق بالتراكيب سوى الترخيص المتعلّق بتراكيب الألفاظ بعضها مع بعض وضمّ بعضها مع آخر لحصول المعاني المركّبة من ذلك.

نعم قد لوحظ في بعض الهيئات معنى آخر يضمّ إلى معاني المفردات ـ كالنسبة الإضافيّة الملحوظة في وضع الإضافة والنسبة التوصيفيّة في التوصيف ونحو ذلك ـ وهو غير متحقّق الحصول في المقام، وقضيّة الأصل عدمه، ومقتضى الترخيص المطلق في التركيب ليس إلّا ضمّ معنى التعريف إلى معنى الجنس. فما ذكره من أنّ أصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة بالنسبة إلى الهيئة التركيبيّة كما ترى، إذ ليس المقصود إثبات مفاد الهيئة التركيبيّة من جهة ذلك الأصل، بل المقصود أنّ قضيّة الأصل حمل اللفظين على معناهما الموضوع له، وقضيّة التركيب المرخّص فيه صحّة ضمّ أحدهما إلى الآخر، وجواز إرادة المعنى المركّب كما هو قضيّة الترخيص الحاصل في سائر التراكيب وتعلّق وضع خاصّ بتلك الهيئة غير معلوم، فالأصل عدمه، ولم يتحقّق هناك وضع خاصّ متعلّق ليشكّ فيما تعلّق به لئلّا يصحّ إجراء الأصل بالنسبة إليه. ومن الغريب أنّ المورد المذكور لا زال يتمسك في دفع المعاني الزائدة بالأصل بالنسبة إلى الهيئات بعد تعلّق الوضع بها كما نصّ في دفع اعتبار الفوريّة فيما وضع له هيئة الأمر إلى غير ذلك من سائر الأبواب، فكيف! لم يعوّل عليه في المقام.

الثاني: تبادر تعريف الجنس من المفرد المعرّف عند الإطلاق من دون أن يتردّد الذهن بينه وبين العهد أو الاستغراق، وذلك دليل على كونه حقيقة فيه مجازاً في غيره.

الثالث: عدم صحّة الاستثناء منه مطّرداً، لقبح «جاءني الرجل إلّا البصري، وأكرم الرجل إلّا الفساق» إلى غير ذلك.

ولا يذهب عليك أنّ شيئاً من الوجوه المذكورة لا ينافي ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس بمعناه المطلق الشامل لإطلاقه على المعهود والاستغراق والجنس المأخوذ في مقابلتهما، فإنّا نقول به بانصرافه عند استعماله في الجنس المأخوذ على الوجه الأوّل إلى خصوص الأخير حسب ما قرّرناه وهو الوجه في تبادره منه فلا يفيد وضعه له بالخصوص. وغاية ما يقتضيه عدم اطّراد الاستثناء عدم وضعه للعموم ونحن نقول به أيضاً. وما ذكر في الوجه الأوّل من الرجوع إلى الأصل فهو في الحقيقة دليل على المختار ـ حسب ما مرّ بيانه ـ والاحتجاج به على القول المذكور مبنيّ على الخلط بين مفادي الجنس على الوجهين المذكورين.

هذا، وقد يتخيّل في المقام أنّه لا تجوّز هنا بالنسبة إلى اللام في شيء من الإطلاقات المذكورة لكونها موضوعة لتعريف مدخولها والإشارة إليه وهو حاصل في كلّ من الوجوه المذكورة، وإنّما التجوّز في المقام عند استعمال المفرد المعرّف في العهد أو الاستغراق أو العهد الذهني في مدخول اللام، لكونه حقيقة في مطلق الجنس حسب ما تقرّر من وضع أسامي الأجناس لنفس الأجناس والطبائع المطلقة، فاستعمالها في الفرد المعيّن أو في جميع الأفراد أو الفرد المنتشر مجاز، لضمّ الخصوصيّة المذكورة إلى مفاد نفس الكلمة، ولأنّ إرادة أيّ من المعاني المذكورة منها متوقّفة على قيام القرينة سوى إرادة الجنس، وذلك شاهد على المجازيّة، وحيث لا تجوّز بالنسبة إلى الأداة حسب ما قرّرناه فالتجوّز في مدخولها.

وضعفه ظاهر ممّا قرّرناه فإنّ ما وضع له أسامي الأجناس هو الطبائع المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء، ومن المقرّر أنّ الماهيّة اللابشرط يجامع ألف شرط فإطلاقه على الماهيّة المطلقة المقيّدة لا يقضي بخروج اللفظ عن موضوعه إذا كانت الخصوصيّة مرادة من الخارج لا من نفس اللفظ حسب ما قرّرناه في إطلاق الكلّي على الفرد كما هو الحال في معظم استعمالات الكلّيات، فإنّها في الغالب إنّما تطلق على المفاهيم المقيّدة مع أنّه لا تجوّز فيها كما هو ظاهر من ملاحظة استعمالاتها.

وقد مرّ تفصيل القول فيه ومن ذلك موضع الكلام في المقام فإنّ من تأمّل في استعمالاته العرفيّة في المخاطبات الجارية يكاد يقطع بكون استعماله على وجه الحقيقة حين إطلاقه على المعهود كما في قولك «يا أيّها الرجل أو أكرم هذا الرجل وائتني بذلك الرجل ونحوها» من الاستعمالات الشائعة المتكثّرة وكذا الحال في إطلاقه على جميع الأفراد والفرد المنتشر عند التأمّل في المقام، فالحيثيّة الملحوظة في وضع المادّة أعمّ من الجنس الملحوظ في المقام، فإنّ المراد بالجنس هناك يعمّ ما إذا أُريد به العهد أو الاستغراق أو العهد الذهني أيضاً بخلاف ما يراد من الجنس هنا، فإنّه يقابلها فالجنسيّة على الوجه الثاني ملحوظة بشرط لا، لعدم اجتماع إرادتها مع إرادة أحد المعاني المذكورة بخلاف الجنس الملحوظ في الوجه الأوّل، فإنّه مأخوذ على وجه اللابشرط فيعمّ كلّاً من الوجوه المذكورة. وما ذكر من توقّف فهم تلك المعاني على ضمّ القرينة فيكون شاهداً على مجازيّته فيها أوهن شيء، وذلك لأنّ ضمّ أحد القيود المذكورة إلى الطبيعة المطلقة وكون الطبيعة اللابشرط حاصلة مع أحد الشروط المعيّنة لابدّ له من دليل يدلّ عليه، فإنّ مجرّد اللفظ الموضوع للطبيعة المطلقة لا يدلّ عليه، فلابدّ من قرينة تدلّ على كون تلك الطبيعة المطلقة مقترنة بواحد منها حاصلة معها ـ كما هو الحال في إطلاق الكلّي على الفرد في سائر المقامات ـ فإنّه لو لم يقم دليل على إطلاق الكلّي على الفرد لم يحمل اللفظ إلّا على الطبيعة المطلقة إذ لا يزيد مدخول اللفظ على ذلك.

فإن قلت: إذا كان نفس مدلول اللفظ لا يزيد إلّا على ذلك ولا يفيد سوى إرادة الطبيعة المطلقة كان إرادة ما سوى ذلك منه خروجاً عن مقتضى وضعه فيكون مجازاً، فإذا كان الألفاظ الخالية عن اللام والتنوين موضوعة لنفس الأجناس كان مفادها بعد ضمّ لام التعريف هو الجنس المعرّف لا غيره من العهد أو الاستغراق أو غيرها فلا محالة يكون إطلاقه مجازاً.

قلت: إنّما يتمّ ذلك لو ادرجت تلك الخصوصيّات في المراد من اللفظ وليس كذلك، بل انّما تراد تلك من القرائن المنضمّة ولا يراد من اللفظ إلّا نفس الطبيعة، فمراد المتكلّم هو الطبيعة المقيّدة وقد اطلق اللفظ عليها لكن نفس الطبيعة مدلولة لنفس اللفظ والقيد مستفاد من القرائن المنضمّة إليه ـ حسب ما فصّل الكلام فيه في بيان إطلاق الكلّي على الفرد ـ وبيّنا أنّ الاستعمال المفروض على وجه الحقيقة وإن اطلق اللفظ على خصوص الفرد إذا كان ذلك من حيث اتّحاده مع الطبيعة وانطباقها عليه مع كون الخصوصيّة مفهومة من الخارج.

حجّة القول بكونه للعموم وجوه تأتي الإشارة إلى وجهين منها في كلام المصنّف.

قوله: ﴿لنا عدم تبادر العموم منه﴾.

لايخفى أنّه لو تمّ الاستدلال المذكور لأفاد كونه مجازاً في العموم، فإنّ عدم التبادر من أمارات المجاز وحينئذٍ ينافي ذلك ما سيصرّح به من كونه حقيقة في العموم قطعاً، وإنّما الكلام في كونه حقيقة فيه خاصّة أو أنّه حقيقة فيه وفي غيره أيضاً، ويمكن توجيهه بأنّ المقصود عدم تبادر العموم منه على وجه يعلم أنّه المراد وهو يفيد عدم كونه حقيقة فيه بخصوصه سواء كان مجازاً فيه أو مشتركاً بينه وبين غيره.

قوله: ﴿لو عمّ لجاز الاستثناء منه مطّرداً﴾.

أراد بذلك الدلالة على عدم وضعه خاصّة سواء كان مجازاً فيه أو مشتركاً بينه وبين غيره حيث لا يجري اطّراد الاستثناء حينئذٍ بالنسبة إلى معناه الآخر، فلا ينافي ذلك أيضاً ما سيجيء من اعترافه بوضعه للعموم في الجملة.

ويمكن الإيراد عليه بأنّ عدم اطّراد الاستثناء إن كان مع الخلوّ عن القرائن أفاد عدم وضعه للعموم أصلاً، إذ لو كان موضوعاً للعموم لجاز إرادة العموم منه في كلّ موضع خال عن القرينة فيصحّ الاستثناء ويكون ذلك قرينة معيّنة لاستعماله في العموم. وإن كان مع وجود القرينة لم يكن فيه دلالة على وضعه للعموم أصلاً، ضرورة عدم صحّة الاستثناء بعد قيام القرينة على عدم إرادة العموم ولو كان اللفظ موضوعاً للعموم.

نعم قد يتّضح الاستدلال بذلك على ما هو المختار من كونه موضوعاً للأعمّ إذ ليس معناه الموضوع له خصوص العموم فلا يطّرد صحّة الاستثناء بالنسبة إليه وإنّما يتبع ذلك خصوص المقامات.

هذا وقد يستدل على القول المذكور بوجوه أُخر موهونة:

منها: أنّه لو كان للعموم لما صحّ أن يقال «أكلت الخبز وشربت الماء» وقد أكل خبزاً واحداً وشرب شربة من الماء، فإنّه مع انتفاء الوضع يتوقّف صحّة الاستعمال على وجود العلاقة بينهما وحيث لا علاقة بينهما ـ كما هو الحال في سائر العمومات إذا أُريد بها الواحد حسب ما فصّل في محلّه ـ يتعيّن كونه غلطاً. وهو ما ذكرناه من الملازمة والتالي باطل قطعاً فكذا المقدّم.

واورد عليه بأنّ غاية ما يلزم من ذلك عدم صحّة ذلك حقيقة وأمّا جوازه مجازاً فلا مانع منه، والقرينة عليه حاصلة في المقام، لوضوح عدم تمكّن أحد من أكل كلّ خبز وشرب جميع الماء.

وأورد عليه بعض الأفاضل بأنّ المقام محلّ تأمّل، لوضوح أنّ صحّة التخصيص المذكور محلّ تشاجر بين الأُصوليّين. ومحقّقوهم ذهبوا إلى المنع منه واشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العامّ كما سيجيء بيانه إن شاء الله.

واستندوا في المنع إلى استهجان العرف وعدم وجود العلاقة المعتبرة، فلو كان المفرد المعرّف عامّاً كان ما ذكر مندرجاً تحت ذلك وكان مستهجناً في العرف خالياً عن العلاقة المعتبرة على ما ذكروه، بل لو قلنا بجواز التخصيص المذكور

فلا أقلّ من كون ذلك محلاًّ للخلاف، مورداً للالتباس، ممنوعاً عند الجماعة، مع جواز الاستعمال المذكور عند الكلّ، بل قضاء ضرورة اللغة به، حيث لا مجال لاحتمال المنع منه، فكيف! يبنى صحّته على الوجه المذكور المختلف فيه بل الممنوع منه عند المحقّقين، فالاتّفاق على صحّة التعبير المذكور مع ظهور الخلاف في صحّة التخصيص إلى الحدّ المذكور دليل على عدم استناد جوازه إلى ذلك، فيكون شاهداً على عدم وضعه للعموم. ويوضّح ذلك أنّ العبارة المذكورة بناءً على كون المفرد المعرّف للعموم بمنزلة قولك:أكلت كلّ خبز وشربت جميع المياه،ومن الواضح استهجان الثاني في العرف وعدم جريانه في الاستعمالات والمنع منه عند الجماعة بخلاف الأوّل، لجريانه في الاستعمال وعدم استهجانه أصلاً، وعدم توهّم أحد حصول المنع منه فهو أقوى دليل على الفرق، وليس إلّا من جهة إفادة الثاني للعموم دون الأوّل كما هو المدّعى.

ويدفعه: أنّه إنّما يتمّ ذلك لو انحصر طريق التجوّز فيه في التخصيص كما في المثال المذكور، أمّا لو أمكن التجوّز فيه بغيره كإرادة الجنس أو العهد فلا مجال للإيراد المذكور أصلاً، ولا خلاف لأحد في جواز استعمال المفرد المعرّف في كلّ من المعنيين وإن اختلفوا في اختصاصه وضعاً بالعموم على ما يتراءى من ظاهر كلماتهم.

وهذا هو الوجه في الاتّفاق على جواز الاستعمال المذكور مع وضوح الخلاف في جواز التخصيص بالأكثر، فالاحتجاج المذكور ضعيف جدّاً على أنّه ـ مع الغضّ عمّا ذكرنا والقول بصحّة البيان المذكور ـ فهو لا يقضي بنفي كونه حقيقة في العموم مطلقاً أقصى الأمر أن يفيد عدم وضعه لخصوص العموم، فلا ينافي ما اخترناه من وضعه للقدر المشترك. فإن كان المقصود بالاحتجاج بيان ذلك فلا كلام. وإن أُريد نفي كون إطلاقه مع إرادة العموم حقيقة مطلقاً فهو موهون جدّاً، على أنّه يمكن الإيراد عليه بأنّه لا مانع من القول بكونه موضوعاً للعموم بكون الاستعمال المذكور مجازاً، وما ذكر من منع إطلاق العامّ على الواحد على فرض

تسليمه إنّما يتمّ إذا كان على سبيل التخصيص، ولا مانع من القول بكون اللام بحسب وضعه للاستغراق ويستعمل في الجنس على سبيل المجاز لعلاقة له، حيث إنّ كلاًّ منهما إنّما يراد به تعريف مدخوله، كيف! وجواز إرادة الجنس من الفرد المعرّف حقيقة أو مجازاً ممّا لا خلاف فيه وإن اختلفوا في اختصاصه وضعاً بالعموم على ما يتراءى من ظاهر كلامهم.

ومنها: أنّه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع المعرّف وتأكيده به وهو غير جائز، إذ لا يقال: رأيت الرجل العدول، أو ذهب الفقيه كلّهم.

وفيه: أنّه قد يكون من جهة مراعاة المشاكلة اللفظية.

قوله: ﴿جواز وصفه بالجمع ... الخ﴾ توضيح الاستدلال: أنّه قد وقع توصيف المفرد المحلّى بالجمع المعرّف في كلام من يعتدّ بشأنه من العرب ـ حسب ما حكاه الأخفش من العبارتين المذكورتين ـ فيفيد ذلك جواز توصيفه به وحيث إنّ الجمع المحلّى يفيد العموم كما مرّ فكذا المفرد وإلّا لم يحصل المطابقة بين الموصوف والصفة.

قوله: ﴿صحّة الاستثناء منه﴾.

يمكن أن يريد به جواز الاستثناء منه مطّرداً فإنّه دليل الوضع للعموم، وقد يراد به صحّة الاستثناء منه في الجملة بدعوى كون ذلك أيضاً دليلاً على الوضع للعموم، أو يجعل ذلك دليلاً على استعماله هناك في العموم، ويتمسّك حينئذٍ في كونه حقيقة بأنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة.

قوله: ﴿بالمنع من دلالته على العموم﴾ كأنّه يريد بذلك أنّ العموم الحاصل في المفرد على القول به إنّما يكون بدلالته على كلّ فرد، وعموم الجمع إنّما هو بدلالته على مجموع الأفراد ولا تطابق بينهما، ولو قلنا بعموم المفرد فلابدّ من التوجيه في تطبيق الوصف على الموصوف على كلّ حال، ومعه لا يبقى فيه دلالة على المدّعى لعدم انحصار الوجه في التوجيه.

وقد يتراءى من ظاهر تعبيره أنّ المراد بما ذكره في سند المنع أنّ بناء العموم

هو الدلالة على كلّ فرد، إذ العامّ هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له، ومدلول الجمع هو مجموع الأفراد حيث اطلق الجمع في المقام على أعلى مراتبه ودلالته على خصوصيّات الأفراد المندرجة تحته من قبيل دلالة الكلّ على أجزائه، وليس ذلك من قبيل دلالة العامّ، فلا دلالة في توصيفه به على عموم المفرد، إذ لا عموم فيه كذلك حتّى يفيد العموم في موصوفه. ويضعّفه حينئذٍ ما عرفت من دلالة الجمع المحلّى على العموم وأنّ مبنى العموم يعمّ الوجهين، ولذا ذهب المعظم إلى عموم الجمع من غير خلاف يعتدّ به كما مرّ.

قوله: ﴿بأنّه مجاز لعدم الاطّراد﴾.

أراد بذلك أنّ مجرّد صحّة الاستثناء في بعض الفروض لا يفيد الوضع للعموم بل عدم اطّراده كما في المقام يفيد خلافه، إذ لو كان موضوعاً له لاطّرد ذلك وجاز الاستثناء في سائر الموارد لصحّة الاستثناء من العامّ في كلّ مقام.

قوله: ﴿فلأنّه مبنيّ على أنّ عموم الجمع ليس كعموم المفرد﴾.

يريد أنّ التحقيق أنّ عموم الجمع على نحو عموم المفرد، فمفاد الجمع المحلّى هو كلّ واحد من أفراد مفرده ـ كما أنّ عموم المفرد هو كلّ واحد منه ـ ولذا اختار بعضهم ثبوت وضع جديد للهيئة التركيبيّة في الجمع المحلّى مفيد لذلك كما مرّت الإشارة إليه.

وقد يورد عليه بأنّ القول بحصول وضع جديد للجمع المحلّى يفيد بسببه العموم الأفرادي بعيد جدّاً، بل فاسد ظاهراً ـ حسب ما مرّ بيانه ـ وإنّما يفيد العموم الأفرادي من جهة تعلّق الحكم بكلّ واحد من الجزئيّات المندرجة تحت الجميع اندراج الجزء تحت الكلّ، حيث اطلق الجمع على مرتبته العليا، فتعلّق الحكم بكلّ واحد من الآحاد المندرجة فيها، وحينئذٍ فالمراد بالجمع هو مجموع الأفراد الّتي هي المرتبة العليا من الجمع، وعموم الحكم إنّما هو بالنسبة إلى جزئيّات مفرده المندرجة فيها حيث تعلّق الحكم بكلّ واحد منها، فشمول الحكم لكلّ واحد من الآحاد لا ينافي استعمال الجمع بنفسه في المجموع. والتوصيف في المقام إنّما

يلاحظ بالنسبة إلى معناه الأفرادي ولا يراد به سوى مجموع تلك الآحاد، والعموم الأفرادي إنّما يجيء من ملاحظة التركيب وتعلّق الحكم به ولا ربط له بالتوصيف حتّى يجعل ذلك مصحّحاً لتوصيفه بالجمع. وفيه نظر المذكور في الأصل بعد الإيراد. ويدفعه من غير ذكر وجه.

قوله: ﴿لا مجال لإنكار إفادة﴾.

هذا الكلام ظاهر في ذهابه ـ بعد إنكاره كون المفرد المعرّف من ألفاظ العموم ـ إلى اشتراكه لفظاً بين الاستغراق والعهد والجنس، وقد عرفت وهنه.

نعم كون الاستعمال الواقع على كلّ من الوجوه الثلاثة على سبيل الحقيقة هو الظاهر، لكن لا من جهة الاشتراك اللفظي، بل من جهة الاشتراك المعنوي وحصول ما وضع له اللفظان أعني اللام ومدخوله كما مرّ تفصيل القول فيه.

قوله: ﴿وكونه أحد معانيها ممّا لا يظهر فيه خلاف﴾.

هذه العبارة واضحة الدلالة على كون الاستغراق مدلول اللام عنده وأنّها موضوعة بإزائه، وقد عرفت أنّه لا وجه له وأنّ الاستغراق حاصل بمعونة المقام، وأنّ نفس الاستغراق ممّا لا يستعمل فيه اللفظ قطعاً، كما هو الحال فيما يراد منه الجنس والعهد.

نعم يتحصّل من ضمّ اللام إلى مدخوله معنى يكون مستغرقاً للآحاد المندرجة فيه. هذا بالنسبة إلى الجمع وأمّا المفرد فعلى أحد الوجوه فيه.

وتوضيح المقام: أنّ إرادة الاستغراق من المفرد المعرّف يتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يكون الهيئة التركيبيّة أو المجموع المركّب من اللفظين موضوعة لإفادة الاستغراق على ما مرّ نظيره في الجمع.

ثانيها: أن يكون اللام الداخلة عليه بمعنى كلّ ويكون قولك «العالم» بمنزلة كلّ عالم، وحينئذٍ فيكون التعريف فيه لفظيّاً ـ حسب ما مرّت الإشارة إليه في كلام نجم الأئمّة ـ أو يقال حينئذٍ بكون مفاده مفاد كلّ من حيث حضور الكلّ في الذهن والإشارة إليه ليكون ذلك سبباً مفيداً للتعريف، وقد مرّ نظير ذلك في الجمع أيضاً.

ثالثها: أن يكون المراد من مدخول اللام هو الطبيعة المطلقة من حيث كونها مرآتاً للآحاد المندرجة تحتها نظراً إلى القرينة الدالّة عليه ويكون اللام الداخلة عليها إشارة إلى الطبيعة المفروضة تعريفاً لها من تلك الحيثيّة، فيكون مفاده هو تعريف الآحاد، إذ مفاد الطبيعة الملحوظة على الوجه المفروض عين مفاد الفرد.

رابعها: أن يطلق الجنس المدخول للّام على جميع الآحاد كما أنّه يطلق في المعهود على خصوص فرد أو أفراد معهودة، فيكون اللام حينئذٍ للإشارة إلى خصوص تلك الأفراد وتعريفها، كما هو الحال في تعريف العهد من غير لزوم مجاز في اللام ولا في مدخوله.

خامسها: أن يكون المراد من مدخوله نفس الجنس والطبيعة المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء ولكن قامت القرينة على إطلاق تلك الطبيعة على جميع الآحاد المندرجة تحتها، فيكون اللام تعريفاً للطبيعة بالذات ولتلك الآحاد بالعرض بملاحظة إطلاقها عليها.

سادسها: أن يكون اللام لتعريف نفس الطبيعة كغيرها من المقامات لكن تقوم هناك قرينة خارجيّة على الاستغراق وحصول تلك الطبيعة في ضمن جميع الآحاد من غير أن يراد من لفظ الجنس المذكور بوجه من الوجوه، فلا يكون الاستغراق حينئذٍ من مدلول المفرد أصلاً، وإنّما هو مدلول خارجي حاصل من القرينة من غير أن تفيد القرينة استعمال اللفظ فيه ولا إطلاقه عليه.

قوله: ﴿إنّ القرينة الحاليّة قائمة ... الخ﴾.

الظاهر العبارة المذكورة ـ سيّما بملاحظة ما تقدّم ـ يعطي كون مراده كون العموم المحمول عليه هنا من جهة حمل اللام على الاستغراق حملاً للمشترك على أحد معانيه، فيكون عموم المفرد حينئذٍ استغراقيّاً وضعيّاً كسائر ألفاظ العموم، إلّا أنّ الفرق اشتراكه هنا بين العموم وغيره، وتعيين الأوّل من جهة القرينة بخلاف غيره من ألفاظ العموم، فلا يندرج إذن في المطلقات لينصرف إلى الأفراد الشائعة ـ حسب ما سيجيء الكلام فيه ـ وهو ضعيف وما يذكره في بيانه غير متّجه ـ كما سيجيء الإشارة إليه ـ.

وفي قوله «غالباً» إشارة إلى عدم إفادته العموم في بعض المواضع ممّا يقع متعلّقاً للأمر أو يقع في سياقه للاكتفاء بإيقاعه في ضمن فرد مّا، ولذا فصّل بعض الأفاضل في المقام فقال: إنّ المفرد المعرّف إذا وقع متعلّقاً للأمر كان مفاده الطبيعة في ضمن فرد مّا، لشهادة العرف بحصول الامتثال به، وإذا وقع متعلّقاً للنهي أفاد العموم، لعدم حصول ترك الطبيعة إلّا بتركها في ضمن جميع الأفراد مضافاً إلى شهادة فهم العرف بإرادة ذلك وتوقّف حصول الامتثال عندهم على ذلك، وإذا وقع متعلّقاً لسائر الأحكام ـ كالحلّية والطهارة وعدم الانفعال بالنجاسة ونحوها ـ أفاد العموم بالنظر إلى دليل الحكمة ـ حسب ما أشار إليه ـ ويمكن أن يقال باستفادة العموم منه في مقام الأمر أيضاً، إذ ليس المقصود حينئذٍ إيجاد الطبيعة في ضمن فرد معيّن إذ لا تعيين، ولا في ضمن فرد مّا على سبيل الإبهام والإجمال لخروج الكلام منه عن الإفادة، بل المقصود أداؤها في ضمن أيّ فرد كان.

غاية الأمر أن يكون العموم فيه بدليّاً فاستفادة العموم حاصلة في المقامين غير أنّ العموم هنا بدلي وفي غيره استغراقي، والظاهر أنّ المفصِّل المذكور قائل بذلك أيضاً، والمصنّف أيضاً يقول به، فلا خلاف في المعنى إنّما الكلام في التسمية.

والحقّ أن يقال: إنّ متعلّق الأحكام الشرعيّة إنّما هي الطبائع من حيث اتّحادها مع أفرادها، وكونها عنوانات لمصاديقها من غير أن يكون الأفراد بنفسها متعلّقاً للأحكام، بل من حيث اتّحادها مع الطبيعة، حيث إنّ الأمر قد تعلّق بالطبيعة من الحيثيّة المذكورة ـ حسب ما أشرنا إليه ـ وحينئذٍ فإمّا أن يتعلّق الأمر بها من حيث اتّحادها مع فرد مخصوص أو مع فرد مّا أو جميع الأفراد، وحيث لا سبيل إلى الأوّل لانتفاء العهديّة والجهة المعيّنة وعدم حصول فائدة في الثاني يتعيّن الثالث، وليس ذلك قاضياً باستعمال اللفظ في العموم، بل إنّما يفيد كون المراد من تعليق الحكم على الطبيعة هو الطبيعة الحاصلة في ضمن كلّ فرد من أفرادها، فيكون اعتبار الحكم المذكور مكمّلاً للمراد دالّاً على العموم من دون أن يكون ذلك مراداً من اللفظ، ويحتمل القول بكون الحكمة المذكورة قرينة على إرادة ذلك

من اللفظ بأن يفيد كون المراد من اللفظ الدالّ على الطبيعة هو الطبيعة من حيث اتّحادها مع كلّ من الآحاد ولا مجاز أيضاً ـ كما عرفت الحال فيه ممّا مرّ ـ فإنّ ذلك أيضاً من إطلاق الكلّي على الفرد مع كون المفهم له أمراً خارجيّاً وهذا هو الأظهر، وكيف كان فالعموم المستفاد على الوجه المذكور لا يتعدّى إلى الأفراد الشائعة، بل إنّما ينصرف إليها دون النادرة، بل ينصرف إلى ما يقتضيه خصوص المقام ـ كما إذا وكّله في شراء العبد ـ فإنّ ظاهر التوكيل في الشراء ينصرف إلى إرادة العبد السليم الخالي من العيب مع أنّ لفظ العبد في نفسه يعمّ ذلك وغيره. وهذا في الحقيقة خارج عمّا نحن بصدده، لرجوعه إذن إلى فهم الخصوصيّة من خصوص المقام لا بانصراف اللفظ إليه في نفسه ـ كما هو الملحوظ من انصراف المطلق إلى الأفراد الشائعة ـ.

**ولنتبع الكلام في المقام بذكر اُمور:**

**أحدها:** أنّه يجري في الجمع المضاف والمفرد المضاف ما ذكرناه في الجمع المعرّف والمفرد المعرّف، فكما أنّ الجمع المعرّف يفيد العموم فكذا الجمع المضاف، والتبادر الحاصل هناك قائم هنا أيضاً، إلّا أنّ العموم في الجمع المعرّف بالنسبة إلى أفراد الجمع وهنا إلى أفراده المقيّدة بالمضاف إليه.

والتحقيق فيه نظير ما ذكرنا في الجمع المعرّف فإنّ التعريف كما يحصل بالألف واللام كذا يحصل بالإضافة، وكما أنّ التعريف قد يكون بتعريف الجنس قد يكون بتعريف العهد وقد يكون بالاستغراق، فلمّا كان الجمع اسماً للوحدات ـ حسب ما عرفت ـ وكان المرتبة المتيقّنة من الجمع هي الدرجة العليا منه ـ حسب ما مرّ ـ لزم انصراف التعريف إليه إلى آخر ما ذكر. وأمّا على القول المذكور في الجمع فينبغي القول بوضع الهيئة التركيبيّة هنا للعموم، فينبغي القول بتعلّق وضع خاصّ لإضافة الجمع نظراً الى زيادة ذلك في معناه بخلاف غيره من الإضافات، وهو أيضاً يوهن الدعوى المذكورة، إذ ثبوت وضع خاصّ للإضافة المفروضة خلاف الأصل والظاهر.

ثمّ إنّ قضيّة ما ذكرناه في بيان المختار اختصاص القول بالعموم بالجمع المضاف إلى المعرفة ليتحصّل به تعريف المضاف، وأمّا المضاف إلى النكرة فلا يجزي فيه الوجه المذكور، فالظاهر عدم إفادته للعموم، ولو قيل بكون دلالته عليه من جهة الوضع التركيبي فربما يقال بتعميم الحكم للأمرين، وقد يشير إلى ذلك إطلاق بعضهم بكون الجمع المضاف للعموم ـ كما في كلام شيخنا البهائي في الزبدة وغيره ـ.

وقد يحتجّ عليه بالتبادر، لكنّك خبير بأنّ التأمّل في العرف قاضٍ بالفرق، ودعوى التبادر بالنسبة إلى المضاف إلى النكرة ممنوعة والمسلّم منه إنّما هو بالنسبة إلى المضاف إلى المعرفة، وليس مستنداً إلى نفس اللفظ ليفيد الوضع وإنّما هو مستند إلى ما ذكرناه من الوجه ـ حسب ما مرّ القول فيه ـ.

وأقصى ما يسلّم في المضاف إلى النكرة هو الإطلاق الراجع إلى العموم في كثير من المقامات من جهة دليل الحكمة ولا ربط له بالمقام. والحقّ في المفرد المضاف ما ذكرناه في المفرد المعرّف بالأداة.

**ثانيها**: أنّه قد يتوهّم أنّ انصراف المطلق إلى الشائع بحصول النقل وكون اللفظ منقولاً في العرف إلى خصوص ما يعمّ الأفراد الشائعة وهجره من المعنى العامّ الشامل للجميع، نظراً إلى تبادر غيره منه في العرف، فيكون حقيقة عرفيّة في الشائع مجازاً في غيره أخذاً بمقتضى العلامتين، فلابدّ إذن من الحمل عليه لتقديم الحقيقة العرفيّة على اللغويّة القديمة قطعاً، وانصراف كلام الشارع إليه مع دورانه بين الأمرين، لتقديم العرف على اللغة حسب ما قرّر في محلّه.

وهذا الوجه فاسد جدّاً، إذ دعوى كونه مجازاً في المعنى العامّ وحصول الهجر بالنسبة إليه ممّا ينافيه صريح العرف، كيف! ولو كان كذلك لم يكن هناك فرق بين العمومات والمطلقات، إذ العموم إنّما يعرض اللفظ بالنسبة إلى ما وضع بإزائه، ودعوى دلالة التبادر على كونه حقيقة في خصوص الشائع وعدم تبادر المعنى الأعمّ منه ومن النادر على كونه مجازاً فيه فاسدة، إذ التبادر في المقام ليس

مستنداً إلى نفس اللفظ بل من جهة غلبة الإطلاق، فهو نظير تبادر المجاز الراجح على الحقيقة بملاحظة الشهرة، فلا يكون علامة على الحقيقة ولا عدمه علامة للمجاز حسب ما مرّ بيانه، ومع الغضّ عن ظهور ذلك في المقام فمجرّد الشكّ في استناده إلى اللفظ أو الغلبة الظاهرة كافٍ في دفع ذلك، لأصالة عدم النقل. ودعوى أنّ الأصل في التبادر أن يكون مستنداً إلى نفس اللفظ وكونه أمارة على الحقيقة على إطلاقها فاسدة، بل الأصل في المقام قاضٍ بخلافه، لظهور حصول الشهرة الباعثة على الفهم، فالأصل عدم حصول سبب آخر ليستند الفهم إلى الوضع. وقد مرّ بيان ذلك في محلّه.

ويظهر من بعض الأفاضل القول بثبوت الوضع الجديد العرفي لخصوص ما يعمّ الأفراد الشائعة من غير هجر المعنى القديم الشامل للجميع، فيكون اللفظ مشتركاً بين المعنيين، إذ حصول الشهرة لاستعماله في خصوص الجامع بين الأفراد الشائعة ليكون مجازاً مشهوراً فيه من غير أن يبلغ إلى حدّ الحقيقة، فعلى الوجهين لا يتّجه الحمل على الأفراد الشائعة، بل لابدّ من التوقّف بين المعنيين، لعدم مدخليّة مجرّد شهرة أحد معاني المشترك في ترجيح الحمل عليه، لمعارضة الشهرة في المجاز المشهور بأصالة الحقيقة، إلّا أنّه لمّا كانت الأفراد الشائعة مندرجة في المعنيين كان الحكم ثابتاً بالنسبة إليها قطعاً، فيحكم بثبوت الحكم بالنسبة إليها دون غيرها، لعدم إفادة اللفظ حينئذٍ ما يزيد على ثبوت الحكم بالنسبة إلى الأفراد الشائعة من جهة الإجمال المفروض.

وفيه: أنّ القول بثبوت الوضع الجديد بعيد جدّاً ولا شاهد عليه سوى التبادر المذكور، وقد عرفت الحال فيه، وهو أيضاً مدفوع بالأصل ـ كما عرفت ـ والتزام التجوّز في إطلاقه على الأفراد الشائعة ـ كما جرى عليه مسلّم الاستعمالات ـ موهون جدّاً. ويدفعه الأصل أيضاً مع عدم الحاجة إلى التزامه، كيف ولو كان الوجه فيه ما ذكر لم يكن اللفظ منصرفاً إلى الشائع بحيث يفهم منه عرفاً إرادة الشائع، بل يكون مجملاً في مقام الفهم، وإنّما يثبت الحكم للشائع من جهة

اندراجه في المفهوم على الوجهين وهو خلاف ما يقتضيه الرجوع إلى المخاطبات العرفيّة، حيث إنّ المفهوم منها إرادة الشائع دون الحكم به من جهة الإجمال ـ حسب ما قرّرنا ـ وهو ظاهر. وأيضاً لو كان الوجه فيه ما ذكر لزم الرجوع إلى الأصل، وهو كما يقتضي الاقتصار على الأفراد الشائعة فقد يقتضي التعميم ـ كما إذا كان الحكم المدلول عليه موافقاً للأصل ـ فيكون ذلك قاضياً في مقام الفقاهة بثبوت الحكم للأعمّ، بل قد يقال بكون الأصل مرجّحاً لحمله عليه أيضاً.

ويمكن أن يقال: إنّ الكلام في المقام في بيان ما يستفاد من اللفظ والأصل المذكور إنّما يعمل عليه في مقام الفقاهة ولا يقضي باستفادته من اللفظ، فلا يصحّ جعله مرجّحاً لحمل اللفظ عليه. وأمّا ثبوت الحكم للأفراد الشائعة فهو مستفاد من اللفظ دون غيره نظراً إلى الوجه المذكور من جهة الإجمال المفروض، فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للأفراد الشائعة دون غيره، فمقتضاه الأصل بثبوت الحكم للأعمّ غير أن يكون ذلك هو القدر المستفاد من اللفظ كما يقتضيه الوجه المذكور وذلك هو الملحوظ في المقام.

وفيه: أنّ ذلك لا يتمّ على التقرير المذكور أيضاً، إذ قد يكون قضيّة الأخذ بالمتيقّن حمله على الأعمّ فيكون ذلك هو القدر المستفاد عن اللفظ كما إذا علّق عليه تكليف وجودي ـ كما إذا قال «إذا لم يأتك الإنسان فاقتل زيداً» فإنّه إن حمل على الأفراد الشائعة وجب القتل عند عدم مجيئه ولو جاءه غير الشائع، وهو خلاف الأصل، فالقدر الثابت من الإجمال هو وجوب القتل عند عدم مجيء الشائع وغيره، ولابدّ من الاقتصار عليه حتّى يقوم دليل على الوجوب عند عدم مجيء الشائع ـ نظير ما قرّرنا هناك ـ.

فالحقّ أن يقال: إنّ انصراف المطلق إلى الشائع إنّما هو من جهة غلبة إطلاق المطلق عليه من دون لزوم تجوّز ولا نقل ولا التزام وضع جديد.

وتوضيح الكلام فيه: أنّك قد عرفت أنّ إطلاق الكلّي على الفرد غير استعماله في خصوص الفرد، وأنّه لا يستلزم ذلك تجوّزاً في اللفظ وإن كانت الخصوصيّة

ملحوظة للمستعمل إذا لم يقحمه في معنى اللفظ وإنّما يريدها من الخارج، وأنّه قد ينتهي الغلبة المذكورة إلى حدّ النقل فيتعيّن اللفظ لمّا أُطلق عليه ويكون حقيقة فيه بخصوصه من غير أن يكون نقله إليه مسبوقاً بالتجوّز، فحينئذٍ نقول: إنّه إذا لم ينته إلى حدّ النقل ـ بحيث يكون اللفظ منصرفاً إليه من دون ملاحظة الشهرة ـ فقد يكون بحيث ينصرف إليه بملاحظة الشهرة نظير المجاز المشهور فيما يستعمل اللفظ فيه، وحينئذٍ يكون اللفظ باقياً على الحقيقة الأصليّة منصرفاً إلى الشائع بملاحظة الشهرة المفروضة. والقول بأنّ الشهرة لا تكون باعثة على الحمل وأنّها معارضة بأصالة الحقيقة ـ كما في كلام الفاضل المذكور ـ قد عرفت فساده ممّا قرّرناه في محلّه، إذ ذاك ممّا يتبع درجة الشهرة كما عرفت الحال فيه.

غاية الأمر تردّد الذهن عند عدم بلوغها إلى تلك الدرجة إذا كانت مطابقة لما يقتضيه ظاهر الإطلاق، وأمّا إذا كان الظنّ الحاصل من الشهرة راجحاً على الحاصل من ظاهر الإطلاق ـ كما هو الحال في موارد انصراف المطلق إلى الشائع ـ فلا ريب في ترجيحها عليه ـ نظير ما ذكرناه في درجات المجاز المشهور ـ.

فغاية الأمر أن يكون الأفراد الشائعة في بعض الصور ممّا يتردّد الذهن بين حمل اللفظ عليها أو على الأعمّ، نظراً إلى معادلة ظاهر الإطلاق للظهور الحاصل من الغلبة، ولا ينافي ذلك ما قرّرناه من الانصراف إلى الشائع في محلّ الكلام، ولو ادرجت تلك الصور في محلّ الكلام فغاية الأمر أن يقال: حينئذٍ بالتفصيل المذكور نظير ما ذكر في المجاز المشهور. ثمّ إنّ عدم كون الشهرة قرينة لحمل المشترك على المعنى المشهور ضعيف جدّاً، كدعوى معارضة الشهرة لأصالة الحقيقة في المجاز المشهور، فإنّه إنّما يصحّ إذا تكافأ الظنّان، وأمّا إذا ترجّح ظنّ الشهرة لقوّته فلا محيص عن الأخذ بمقتضاه.

والحاصل: أنّه بعد قيام الإجماع على حجّية الظنّ في مباحث الألفاظ وجريان المخاطبات عليه لا محيص من الاكتفاء به في القرائن الظنّية المعيّنة والصارفة، ومن جملتها الشهرة بل هي من أقوى الأُمور الباعثة على المظنّة، فلا وجه لعدم جواز الاتّكال عليها.

فإن قلت: إنّ غلبة إطلاق المطلق على الشائع إن كان مع ملاحظة الخصوصيّة لزمه التجوّز في الإطلاق، وإن كان من دون ملاحظة الخصوصيّة بأن لا يلاحظ في المقام إلّا المفهوم العامّ الّذي وضع اللفظ بإزائه فلا ثمرة لغلبة الإطلاق في انصراف المطلق إلى الشائع، إذ لا يراد من اللفظ إلّا معناه العامّ الشامل للأمرين. غاية الأمر أن يكون ذلك المفهوم حاصلاً في الغالب في ضمن مصاديقه الشائعة دون غيرها، وذلك لا يقضي بعدم ثبوت الحكم بمقتضى مدلول ذلك اللفظ لغير الشائع إذا فرض تحقّقه فيه.

ألا ترى أنّ غلبة إطلاق الماء على المياه الموجودة عندنا أو الموجودة في زمان الشارع لا يقضي بانصراف إطلاقه عندنا وفي كلام الشارع إليه، وكذا الحال في سائر المفاهيم بالنسبة إلى غلبة إطلاقها على الأفراد الموجودة المتداولة، إذ لا يلاحظ في الإطلاق خصوصيّة ذلك الوجود أصلاً، بل لا يلاحظ فيه إلّا المفهوم العامّ، ولذا لا يقال بانصراف الإطلاق إلى الشائع في مثل ذلك قطعاً، فندور وجوده بل وعدمه حينئذٍ لا يقضي بانصراف الإطلاق عنه، ولذا لو فرض حصوله في المقام على خلاف المتعارف اندرج في الإطلاق قطعاً.

ألا ترى أنّه لو قال المولى لعبده «اسقني الماء» فأتاه بماء السيل من طيّ الأرض ـ مثلاً ـ كان ممتثلاً قطعاً، فغلبة الإطلاق على الوجه المذكور لا يقضي بانصراف الإطلاق إلى الغالب أصلاً.

قلت: إنّا لا نقول بعدم ملاحظة الخصوصيّة في المقام أصلاً حتّى لا يكون شيوع الإطلاق قاضياً بالانصراف ـ كما في الصورة المذكورة ـ بل نقول بملاحظتها في المقام إلّا أنّ تلك الملاحظة لا تستلزم المجازيّة، وتوضيح ذلك: أنّ الخصوصيّة قد تقحم في المفهوم الّذي يراد من نفس اللفظ ويستعمل اللفظ فيه، وقد لا يقحم فيه ولكن يراد الخصوصيّة من الخارج ويلحظ في الاستعمال وإن لم يكن مراداً من نفس اللفظ، وقد لا يكون الخصوصيّة ملحوظة أصلاً، إلّا أنّه قد اطلق عليه لأنّه الموجود على سبيل الاتّفاق أو لغلبة وجوده، فلا تكون

الخصوصية ملحوظة للمستعمل لا بأخذها جزءاً للمفهوم الّذي استعمل اللفظ فيه ولا بإرادة الخصوصيّة من القرائن القاضية به، فاستعمال اللفظ على الوجه الأوّل مجاز قطعاً، وحصول الشهرة على الوجه المذكور قاضٍ بالنقل أو شهرة المجاز، وعلى الوجه الثاني لا تجوّز فيه، إذ لا يراد من نفس اللفظ إلّا المفهوم الّذي وضع بإزائه.

غاية الأمر إرادة الخصوصيّة من الخارج وإطلاق اللفظ على ذلك الخاصّ إنّما هو من جهة حصول ذلك المعنى فيه وانطباقه عليه، إلّا أنّ غلبة ذلك الإطلاق يقضي بالانصراف فتقوم تلك الغلبة مقام سائر القرائن الخاصّة القائمة عليه قبل حصولها. وقد ينتهي الأمر فيه إلى النقل ـ حسب ما مرّ ـ والوجه الثالث لا تجوّز فيه أيضاً ولا يقضي بالانصراف أصلاً، إذ ليست تلك الخصوصيّة ملحوظة في إطلاق اللفظ من الوجوه، ولذا لا يكون مجرّد ندور الفرد قاضياً بانصراف الإطلاق عنه.

والفرق بين الوجوه الثلاثة ظاهر للمتأمّل ومورد انصراف الإطلاق إلى الشائع هو القسم الثاني ما لم يتحقّق النقل. وأمّا القسم الأوّل فهو مندرج في المجاز المشهور قبل حصول النقل. وأمّا الثالث فلا انصراف للإطلاق إليه ـ كما بيّنّاه ـ وقد يقع الخلط بين الأقسام في كلمات الأعلام وتحقيق الحال ما ذكرنا، حسب ما يقتضيه التأمّل في المقام.

**ثالثها**: أنّه إذا دار الأمر في المفرد المعرّف بين كونه للعهد أو الجنس أو العموم فإن كان هناك معهود حمل عليه، لانصراف التعريف إليه كما عرفت، إلّا إذا كان في المقام ما يفيد إرادة غيره، كما إذا قال: لا تنقض يقين الطهارة بالشكّ في الحدث فإنّ اليقين لا ينقض بالشكّ، إذ التعليل ظاهر في إرادة العموم. وإن لم يكن هناك معهود انصرف إلى الجنس، والقدر اللازم منه ثبوت الحكم لذلك الجنس على سبيل الإهمال الراجع إلى الجزئيّة على ما هو الحال في القضايا المهملة، كما إذا قلت: جاء الإنسان وأكرمت الرجل، وكذا الحال فيما إذا نذر اكرام الإنسان أو دفع

الدرهم إلى الفقير ونحو ذلك. ولو لم يصحّ حمله على ذلك لزم حمله على العموم، ومن ذلك قضاء المقام به ـ حسب ما قرّرناه في إرجاع المفرد المحلّى إلى العموم من جهة الحكمة ـ بأن يجعل المعنى الجنسي مرآتاً لملاحظة الأفراد المندرجة تحته، ويحكم عليه من حيث اتّحاده بها فيراد به استغراق الأفراد الشائعة ـ حسب ما مرّ ـ كما في البيع حلال، واليقين لا ينقض بالشكّ، والشكّ لا عبرة به بعد الفراغ، ونحوها.

قال الشهيد رحمه الله في التمهيد: إذا احتمل كون «ال» للعهد وكونها لغيره، كالجنس أو العموم، حملت على العهد، لأصالة البراءة عن الزائد، ولأنّ تقدّمه قرينة مرشدة إليه، ومن فروعها: ما لو حلف أن لا يشرب الماء، فإنّه يحمل على المعهود، حتّى يحنث بنقضه إذ لو حمل على العموم لم يحنث. ومنها: أنّه إذا حلف أن لا يأكل البطّيخ، قال بعضهم: لا يحنث بالهندي، وهو الأخضر. وهذا يتمّ حيث لا يكون الأخضر معهوداً عند الحالف إطلاقه عليه إلّا مقيّداً. ومنها: الحالف بأن لا يأكل الجوز، لا يحنث بالجوز الهندي. والكلام فيه كالسابق، إذ لو كان إطلاقه عليه معهوداً في عرفه حنث به، إلّا أنّ الغالب خلافه، بخلاف السابق، فإنّه على العكس.

قلت: أمّا ما ذكره من تقديم العهد على المعنيين فهو المتّجه، كما عرفت لكن الوجه فيه ما ذكرنا، وكأنّه أشار بتعليله الثاني إليه، وأمّا تعليله الأوّل: فهو إن تمّ فلا يفيد انصراف اللفظ ودلالته عليه، بل غاية ما يدلّ عليه أنّه بعد الدوران بين العهد والعموم يكون المعهود متعلّقاً للتكليف على الوجهين، وتعلّق التكليف بغيره مبنيّ على احتمال كونه للعموم، وبمجرّد الاحتمال لا يثبت التكليف فيدفع الزائد بالأصل، فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للمعهود دون غيره، ولا بأس بذكره في المقام لموافقته للأوّل في الثمرة.

وأورد عليه بعض الأفاضل: أنّه لا يقتضي ما ذكره إلّا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود، لعدم العهد بأزيد منه، لا أنّ المتكلّم استعمل اللفظ في العهد. فالأولى أن يقال: في موضع أصالة البراءة أصالة عدم ثبوت الحكم إلّا في المعهود، يعني

إذا دار الأمر بين إرادة الجنس والعهد فالمعهود مراد بالضرورة، لدخوله تحتهما، والأصل عدم ثبوت الحكم في غيره.

وأنت خبير بأنّه لا يعقل فرق بين الوجهين فيما ذكره بعده، بل ما أورده على الأوّل وارد على الثاني بعينه، لوضوح عدم دلالة الأصل المذكور على استعمال اللفظ في خصوص العهد، كيف! ولو دلّ عليه الأصل المذكور لدلّ عليه أصالة البراءة أيضاً من غير فرق بينهما في ذلك أصلاً، فكون القدر الثابت من اللفظ تعلّق الحكم بالمعهود مشترك بينهما.

ثمّ أورد عليه حينئذٍ إنّه إنّما يتمّ لو لم يحتمل الجنس إرادة وجوده في ضمن فرد مّا، فإنّ المعهود حينئذٍ غير معلوم المراد جزماً.

وفيه أنّ المعهود أيضاً مندرج في المراد لكونه من أحد الأفراد غاية الأمر أن لا يتعيّن الإتيان به بناءً على الجنسيّة، فهو مطلوب إمّا بخصوصه أو لحصول المطلوب به، ومطلوبيّة غيره مع أحد الوجهين غير معلومة فهي أيضاً مدفوعة بالأصل، ويوضح الحال في ذلك ما لو تعذّر عليه الإتيان بالمعهود، فإنّ الحكم بوجوب إتيانه بفرد من غير المعهود ممّا لا دليل عليه، إذ لا يفيد وجوبه إلّا مجرّد الاحتمال، وهو لا يثبت التكليف، وأصالة عدم وجوب خصوصيّة المعهود لا يثبت التكليف به، فإنّ الأصل أيضاً عدمه.

فالحقّ أن يقال: إنّ التكليف ثابت في المقام ويقين الامتثال حاصل بأداء المعهود دون غيره، فيتعيّن الإتيان به عند التمكّن منه، ولا يثبت تكليف بغيره، ومع عدمه فتحقّق التكليف بغيره غير معلوم، فهو مدفوع بالأصل. هذا وكان مقصود الشهيد من التمسّك بأصالة البراءة هو قضاء الأصل به في الجملة فيما إذا تعلّق التكليف به، كما إذا قال «أكرم العالم، وأغن المسكين، وتصدّق بالدينار» إذا تقدّمه المعهود، فإنّ حمله على العموم على خلاف الأصل في مقابلة حمله على المعهود، وإلّا فمن البيّن أنّه لو تعلّق به الإباحة أو رفع التكليف، كما إذا قال «لا يجب عليك إكرام المسكين، أو يباح لك إعطاء الدرهم» لا معنى حينئذٍ لدفع العموم بأصل البراءة.

نعم لو تمسّك حينئذٍ بأصالة عدم إرادة غيره في دفع الزائد حيث إنّ ارادة المتكلّم ثبوت الحكم المعهود مستفاد من اللفظ مدلول له، فإنّه إمّا أن يكون هو المراد أو يكون مندرجاً في المراد، وأمّا إرادته ثبوت الحكم لغيره فغير ظاهر من اللفظ، فهو مدفوع بالأصل في مورد التكليف وغيره، إلّا أنّ التمسّك بذلك في بيان مداليل الألفاظ وحملها على معانيها غير متّجه، والحكم بكون المعهود مراداً في الجملة ولو تبعاً غير كونه هو المراد. ألا ترى أنّه لو كان لفظ مشتركاً بين الكلّ والبعض واستعمل مجرّداً عن القرائن لم يصحّ ترجيح إرادة البعض بالأصل المذكور، بل يتوقّف في مقام الحمل كما هو قضيّة الاشتراك، وحينئذٍ لو كان ثبوت الحكم للكلّ قاضياً بثبوته للبعض حكم به لثبوته حينئذٍ على الوجهين، وليس ذلك قاضياً بحمل المشترك على البعض، كما هو المقصود في المقام، لكنّك خبير بأنّ دلالته على ثبوت الحكم للبعض لا يتمّ أيضاً في جميع الموارد، بل إنّما يتمّ فيما يكون ثبوت الحكم للكلّ قاضياً بثبوته للبعض دون غيره، وحينئذٍ لا حاجة إلى ضميمة الأصل في بيان مفاد اللفظ. أو يقال حينئذٍ: إنّ القدر المستفاد من اللفظ عند التجرّد من القرائن إرادة الأقلّ، لكونه مراداً على كلّ من الوجهين المحتملين بخلاف ما يزيد عليه لابتناء إرادته على مجرّد الاحتمال، فلا يكون مدلوله عند الإطلاق إلّا ما ذكرناه.

وقوله: «من فروعه ما لو حلف إلى آخره». أراد به أنّه يحمل الماء في المثال على المعهود من إطلاق الماء إذا تعلّق به الشرب ولذا يحنث بشرب بعض المياه، ولو أراد به العموم لم يحنث بشرب البعض، لعدم وقوع الحلف حينئذٍ إلّا على ترك شرب الجميع.

وأنت خبير بأنّ ما ذكره إنّما يتمّ إذا أخذ عموم المفرد المعرّف من قبيل العموم المجموعي، فيكون قد نذر ترك شرب مجموع المياه فلا يحنث بشرب البعض، أو جعل النفي وارداً على نفس العموم لا على الجزئيات المندرجة في العام، كما تقول: ما كلّ إنسان أبيض، فيكون قد نذر ترك شرب كلّ واحد من المياه، فيكون

منذوره شيئاً واحداً وهو ترك الكلّ، والمعنيان المذكوران كما ترى في غاية البعد عن المفرد، بل الظاهر فساد الحمل عليهما، أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني فلأنّه إنّما يتمّ إذا كان هناك أداة للعموم ليتعلّق النفي به، فيكون سبباً للعموم، كما في قولك: ما جائني كلّ واحد من الناس إذا جاءك بعضهم.

وأمّا إذا كان مفاد اللفظ نفس الوحدات، كما إذا قلت: ما جائني العالم، مريداً بالعالم خصوص عالم عالم، بأن تجعل ذلك المفهوم مرآتاً لملاحظة الأفراد المندرجة تحته، فلا يكون مفاده إلّا عموم السلب.

وعلى هذا فيكون مفاد العبارة في المقام الحلف على عدم شرب آحاد المياه، فيحنث إذا شرب واحداً منها، كما إذا نذر أن لا يتزوّج الثيّبات، فإنّه يحنث بتزويج واحدة منها على التحقيق، إذ ثبت منها على القول الآخر. فما ذكره من التفريع لا يتمّ إلّا على أحد الوجهين، وقد عرفت ضعف إرادتهما في المقام.

ثمّ لايخفى أنّه لم يتعرّض في المثال لحمله على الجنس، مع أنّ الحمل عليه أظهر في المقام، لما عرفت من أنّ حمل المفرد على الجنس أوضح من غيره، بعد انتفاء معهود خاصّ يحمل عليه، كما في المقام وحمله على المتعارف بين الناس ليس من العهد، بل من حمل المطلق على المتعارف إن سلّم الشيوع في المقام في إطلاق الماء، لكن لا يذهب عليك أنّ حمله على الجنس في المقام يرجع إلى العموم على الوجه الثالث، حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله، فيتحقّق الحنث بشرب البعض قطعاً.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ ما ذكره ـ من قضاء أصالة البراءة عن الزائد بحمله على المعهود ـ ليس جارياً في جميع الموارد، ولا يريد أنّ الاحتجاج بها على ذلك كلّها، بل إنّما أراد به قضاء الأصل به في الجملة، كما عرفت الحال فيه في الأمثلة المتقدّمة، فلا يرد عليه عدم جريانه في المثال المذكور، لكون حمله للعموم هنا أوفق بالأصل، إذ لا يجب عليه حينئذٍ ترك شرب شيء من المياه.

فالإيراد المذكور عليه ـ بأنّ لزوم الكفّارة في الحنث يعني عند شرب البعض عند إرادة العهد مخالف لأصل البراءة ـ ليس على ما ينبغي.

وما ذكر في توجيه قضاء أصالة البراءة بحمله على العهد «من أنّه لو حمل على المعهود المتعارف يحصل الحنث بشرب بعض المياه فينحلّ اليمين، فلا يبقى مانع من الشرب، بخلاف ما لو حمل على العموم لعدم انحلال اليمين» أغرب شيء، لوضوح أنّ ما يشرب بعد الانحلال وقبله أنّه هو بعض من المياه، فعلى العموم لا مانع منه قبل الانحلال لا بعده، فكيف يصحّ بذلك كون العموم موافقاً للأصل دون العهد، على أنّ الأصل بعد ثبوت التكليف عدم ارتفاعه عن المكلّف إلّا بعد قيام الدلالة، فالحكم بارتفاع التكليف بمجرّد الاحتمال من جهة الأصل المذكور غير متّجه، بل قضيّة الأصل حينئذٍ خلافه.

ثمّ إنّه لايخفى أنّ تعلّق التكليف بترك شيء يستحيل صدوره من المكلّف ـ كالطيران في الهواء واجتماع النقيضين ـ ممّا لا وجه له، فانعقاد النذر على الوجه المذكور غير متّجه، فهو أقوى دليل على عدم إرادة العموم في المثال على الوجه المذكور. وأصالة حمل فعل المسلم على الصحّة يقتضي عدم قصده ذلك من غير حاجة إلى ملاحظة ما ذكر لو صحّ التمسّك به هذا.

وما ذكره في الفرع الثاني: إنّه إذا حلف لا يأكل البطّيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي إلى آخره. وتوضيحه: أنّ هناك معهوداً في أكل البطّيخ بحسب المقدار ومعهوداً بحسب الجنس منه، من الهندي وغيره، فلو حمل البطّيخ على العموم بالنسبة إلى الأوّل لم يحنث بأكل شيء منه لا من الهندي ولا من غيره. ولو حمل ذلك على المعهود، كما ذكره في الفرع الأوّل، فإن كان هناك جنس خاص معهود حُنث بالأكل منه دون غيره، وإن لم يكن يحنث بأكل أيّ من القسمين. وملحوظ الشهيد في المقام هو ملاحظة المعهودية الثانية وعدمها، وإلّا فهو محمول عنده على المعهود الأوّل كما في مثال الماء من غير فرق. وكذا الحال في الفرع الثالث.

وبذلك يندفع ما أورد على قوله في المثال السابق، إذ لو حمل على العموم لم يحنث بأن في صورة العموم يحصل الحنث، كما إذا جعل البطّيخ أعمّ من الهندي على سبيل المساواة، لما عرفت من عدم ارتباط أحد المعهودين بالآخر، وحصول

الحنث بالهندي أو بغيره مبنيّ على حمل البطّيخ على المعهود بحسب المقدار، لا على جميع أفراده، حسب ما ذكر في الماء وإن لم يحصل الحنث بشيء منهما كما في الماء. والمعهودية الملحوظة في المقام إثباتاً أو نفياً انّما هي في جنس البطّيخ حسب ما ذكرنا.

ثمّ إنّ ما قرّره الشهيد رحمه الله من ـ أنّه يتمّ حيث لا يكون الأخضر معهوداً عند المخاطب ـ غير متّجه، فإنّ حمل البطّيخ على غير الأخضر حينئذٍ ليس من العهد في شيء، وإنّما هو من قبيل حمل الإطلاق على الشائع من غير فرق بين ما يكون معرّفاً باللام وغيره حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

فالحقّ حمل البطّيخ في المقام على الجنس الراجع إلى العموم في المقام، من جهة ورود النفي عليه، إلّا أنّه يحمل على الشائع في الإطلاق ـ أعني غير الهندي ـ إذا ورد في كلام من يكون ذلك هو الشائع عنده في الإطلاقات وإن كان الشائع في الإطلاق عنده القسمان، كما هو المتعارف في بعض البلدان شمول النوعين، وكذا الحال في الفرع الثالث ربما يجعل الجوز من قبيل المشترك اللفظي، فلا ربط له بالمقام.

## [النكرة في سياق النفي]

واعلم أنّ من ألفاظ العموم النكرة في سياق النفي، ولا خلاف ظاهراً بين الأُصوليّين ـ ممّن قال بأنّ للعموم صيغة تخصّه كما هو المعروف ـ أنّها تفيد العموم إذا كان إسماً لا وصفاً، وهي مختلفة في وضوح الدلالة وعدمه، فالكائنة بعد لا النافية للجنس نحو «لا رجل» أو ما زيد عليها «من» الزائدة، نحو ما من رجل في الدار، أو كانت النكرة مثل لفظ «أحد» و«بدّ» ممّا لا يستعمل إلّا مع النفي صريحة في العموم، والحق بها ما إذا كانت النكرة صادقة على القليل والكثير، كالشيء والماء والدهن والدبس ونحوها.

وقد ذكر الشهيد رحمه الله في التمهيد: أنّ الكائنة بعد «ليس» و«ما» و«لا»

المشبّهتين به ظاهر فيه، وألحق بعضهم النكرة الواقعة بعد «لم» أو «لن» بالأوّل، قالوا: والفرق بين المعنيين أنّه لا يصحّ إثبات الزائد على الواحد في الأوّل بخلاف الثاني، فلا يقال «لا رجل عندي بل رجلان» أو «ما من رجل عندي بل رجلان» بخلاف «ليس عندي رجل بل رجلان» أو «ما عندي رجل بل رجلان أو رجال».

وأنت خبير بأنّ نصوصية الأوّل وظهور الثاني إنّما هي في الدلالة على العموميّة مطلقاً، وأمّا الدلالة على العموم بالنسبة إلى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما في ذلك كما مرّت الإشارة إليه.

نعم قد يقال: إنّ النكرة في قولك: «ليس عندي رجل» يحتمل أن يراد به الفرد المعيّن في الواقع، المبهم عند المخاطب، كما في النكرة الواقعة متعلّقاً بالخبر المثبت في كلام بعضهم، حسب ما مرّت الإشارة إليه، وحينئذٍ فلا دلالة فيها على العموم أصلاً. وربما كان المفرد في قولك: «عندي رجل» ظاهراً في العموم، من جهة احتمال أن يراد بالتنوين في «رجل» الوحدة البدليّة المقابلة للتثنية والجمع، ولذا صحّ أن يقول: «بل رجلان أو رجال» كما مرّت الإشارة إليه. وأمّا لو أُريد به الوحدة المطلقة فلا فرق بينه وبين «لا رجل» إذ لا فرق بين نفي الطبيعة ونفي فرد مّا في إفادة العموم، حسب ما عرفت. وهذا الاحتمال قائم في الجمع الأفراد[1]، إذ لا يصحّ أن يراد بالتنوين فيه الإشارة إلى جمع[2] واحد، ولذا لا يجوز أن يقابله بنفي الستّة أو التسعة ـ مثلاً ـ وإن أمكن أن ينفي الجميع[3]، فإنّ ذلك من الأُمور النادرة ولا يلحظ بالتنوين المقابلة لهما.

فإن قلت: إنّه يحتمل أن يكون قد أطلق رجالاً على عدّة معيّنة وحكم بنفيها فلا يفيد نفي الجميع فلذا لا يكون نصّاً في العموم.

قلت: إنّ الكلام في النصوصيّة من جهة دلالة اللفظ لا من جهة الإرادة،

---

(١) في المخطوطتين: في الجميع، بدون لفظ «الأفراد».

(٢) في المخطوطتين: جميع.

(٣) في المخطوطتين زيادة: أو يجمع.

وإلّا فليس «لا رجل» نصّاً فيه أيضاً كما مرّ، ولا ريب أنّ قضيّة ظاهر اللفظ هو الإطلاق، ونفي ذلك يفيد العموم قطعاً، كما هو الحال في لا رجل. وأمّا احتمال إطلاقه على الخاصّ وورود النفي عليه فهو قائم في «لا رجال» أيضاً، بأن يكون قد أطلقه على رجال مخصوصين وأورد النفي عليها، ثمّ يأتي بعد ذلك بقرينة تدلّ على ذلك، كما هو الحال في قوله: ليس عندي رجال.

والحاصل: أنّ ذلك خروج عمّا يقتضيه مدلول اللفظ ورجوع إلى ما يقتضيه القرائن، ولا ينافي ذلك النصوصيّة الملحوظة في المقام، فتأمّل. وينقل فيه خلاف عن النحاة فيما إذا كان الدالّ على النفي «ليس» ومشابهتاه في نحو قولك: ليس في الدار رجل و«ما في الدار رجل» و«لا رجل قائماً» فالمحكيّ عن سيبويه أنّها للعموم، والمحكيّ عن المبرّد والجرجاني والزمخشري أنّها ليست للعموم لا نصّاً ولا ظاهراً، وعن اليمني في المغني أنّ «ما من رجل» و«لا رجل في الدار» و«لا رجل قائماً» جواب لسؤال مطابق له في العموم، منطوق به أو مقدّر، وهو «هل من رجل» و«هل فيها رجل» و«هل رجل في الدار» وإنّ السؤال في الأوّلين كان عن الجنس فجاء الجواب بنفي الجنس، وفي الثاني عن الواحد فجاء نافياً له.

ومن ثمّ امتنعت المخالفة في الأوّلين وصحّت في الثاني، فيجوز بل رجلان. ثمّ ذكر أنّ هذا تحقيق مذهب النحاة، وحكي من أرباب الأُصول إطلاق القول بالعموم، قال: والتحقيق ما قال النحاة. وظاهر كلامه إطباق النحاة عليه، حيث أسنده إليهم من غير نقل خلاف عنهم. وظاهر ما يستفاد من كلامه أنّ استفادة العموم من النكرة في الأوّلين إنّما هي من جهة نفي الجنس القاضي بنفي جميع الآحاد لا من جهة الوضع بالخصوص، وعدم الدلالة في الأخير من جهة كون المنفيّ خصوص الواحد، فلا يدلّ على نفي ما عداه. ثمّ إنّ ظاهر ما حكي عن الأُصوليّين إنّها تفيد العموم بالوضع، وقد اختاره جماعة من المتأخّرين، وحينئذٍ فالموضوع للعموم إمّا الهيئة التركيبيّة أو خصوص النكرة المقيّدة بالوقوع في سياق النفي.

وعن السبكي والحنفيّة أنّ دلالة النكرة المنفيّة عليه التزاميّة، وهذا هو الظاهر عندي. وقد احتجّوا على كونها للعموم بوجوه:

أحدها: التبادر فإنّ السيّد إذا قال لعبده: «لا تضرب أحداً» فضرب واحداً عدّ عاصياً، وذمّه العقلاء، وصحّ للمولى عقوبته.

ثانيها: صحّة الاستثناء منه مطّرداً، وهو دليل الوضع للعموم، فإنّ الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل.

ثالثها: أنّها لو لم تكن مفيدة للعموم لكان كلمة «لا إله إلاّ الله» غير مفيدة للتوحيد، لعدم إفادتها نفي الالُوهيّة عن جميع من سواه تعالى، وهو باطل إجماعاً.

رابعها: أنّ أهل اللسان إذا أرادوا تكذيب من قال: «ما أكلت شيئاً» قالوا: قد أكلت كذا، وهو موجبة جزئيّة، فيكون الأوّل سلباً كلّياً، وإلاّ لم يكن ذلك تكذيباً له، لجواز صدق الجزئيّتين.

خامسها: إجماع العلماء على التمسّك بقوله عليه السلام: «لا يقتل والد بولده ولا يقتل مؤمن بكافر» ونحوهما على العموم، ولولا دلالتهما عليه لما صحّ ذلك.

سادسها: ظهور الاتّفاق عليه من القائلين بوضع صيغة للعموم تخصّه، كما هو مختار المعظم.

سابعها: أنّ النكرة المثبتة لا تفيد ثبوت الحكم على سبيل الجمع والاستغراق إجماعاً، ولا ثبوته لفرد مخصوص، وإلاّ لكان علماً، فهو إنّما يفيد ثبوت الحكم لواحد غير معيّن، فنفيه إنّما يكون باستغراق النفي، إذ نقيض كلّ شيء رفعه، ولا تناقض بين الجزئين ليكون أحدهما نفياً للآخر ورفعاً له.

وأنت خبير بأنّ الوجه الأخير إنّما يفيد دلالة النكرة على العموم على سبيل الالتزام، حيث إنّ نفي فرد مّا إنّما يكون بنفي جميع الأفراد، حسب ما هو المختار، من غير حاجة إلى وضعها لذلك، لحصول الإفادة المذكورة نظراً إلى ذلك مع فرض انتفاء الوضع له بالخصوص، فمن فرض وقوع الاحتجاج بذلك في كلامه ـ كالعلاّمة في النهاية ـ فالظاهر منه قوله بما اخترناه، بل ليس القدر المسلّم من سائر

الأدلّة المذكورة إلّا حصول الإفادة في الجملة، فلا ينافي ما ذكرنا، وبذلك يندفع دلالتها على ثبوت وضعها للعموم إجمالاً.

وتفصيل القول في ذلك انّه يرد على الأوّل: المنع من كون التبادر المدّعى مستنداً إلى نفس اللفظ ليكون دليلاً على الوضع، إذ يحتمل أن يستند إلى نفي الطبيعة أو نفي فرد مّا الحاصل بنفي جميع الأفراد حسب ما نقول به.

وأُجيب عنه: بأنّ الأصل في التبادر أن يكون من جهة اللفظ، فمجرّد قيام الاحتمال لا يكفي في الإيراد بعد قضاء الأصل بخلافه، مضافاً إلى قضاء الدليل باستناده إلى الوضع واستفادة المعنى من نفس اللفظ، إذ لو لم يكن العموم مستفاداً من نفس اللفظ لكان هناك انتقالان أحدهما الانتقال من اللفظ إلى المعنى والآخر الانتقال منه إلى العموم، وليس هناك انتقالان، لشهادة الوجدان. وأيضاً لو كان العموم في نحو «لا رجل» مستفاداً من نفي الطبيعة لما صحّ الاستثناء منه إلّا على سبيل الانقطاع، إذ ليست الخصوصيّة من جنس الطبيعة، فلا يكون الفرد المركّب منها ومن الطبيعة إلّا شيئاً آخر مغايراً للطبيعة، فيكون استثناؤه منها على وجه الانقطاع وهو واضح الفساد، ولا أقلّ من كونه على خلاف الأصل.

وفيه: أنّ دعوى كون الأصل في التبادر أن يكون مستنداً إلى نفس اللفظ على إطلاقها غير متّجهة. والتحقيق كما مرّت الإشارة إليه في محلّه: أنّه لو لم يكن في الظاهر ما يمكن استناد التبادر إليه فالظاهر استناده إلى نفس اللفظ، وأمّا لو كان هناك ما يصحّ استناد التبادر إليه مع قطع النظر عن الوضع كما في المقام حسب ما قرّرناه فلا وجه لدعوى استناده إلى الوضع، وكون الوضع هو الباعث على الانتقال، إذ لا دلالة في فهم ذلك من اللفظ على حصول الوضع، بل لا حاجة إلى ارتكاب الوضع له بعد حصول الفهم من دونه.

وما ذكر مؤيّداً لاستناد التبادر إلى نفس اللفظ بيّن الاندفاع، أمّا الأوّل: فبظهور منع عدم تعدّد الانتقال في المقام بل الظاهر تعدده، فإنّ المستفاد أوّلاً من قولك «ليس عندي رجل» نفي فرد مّا، وقضيّة ذلك نفي جميع الأفراد فهو لازم بيّن

لذلك، ولغاية الاتّصال بين الأمرين يتراءى في جليل النظر كون مدلول اللفظ أوّلاً هو نفي جميع الأفراد، وليس كذلك بعد التأمّل الصحيح في مدلول اللفظ، لظهور تعدّد المدلولين حسب ما ذكرنا.

وأمّا الثاني: فلوضوح أنّ نفي الماهيّة إنّما يراد به نفيها من حيث الوجود، وظاهر أنّ نفي وجود الماهيّة مطلقاً إنّما يكون بنفي جميع أفرادها، فإذا ثبت وجود واحد منها كان إخراجاً له عن مدلول اللفظ.

فإن قلت: إنّ الإخراج المذكور حينئذٍ إنّما يكون عن مدلوله الالتزامي فلا يكون الإخراج عمّا هو المراد من اللفظ، وهو خروج عن قاعدة الاستثناء مخالف للظاهر، فإنّ قضيّة الاستثناء هو الإخراج عن المستثنى منه دون الأمر اللازم له.

قلت: إن كان الأمر اللازم أمراً مبايناً للمستثنى منه فالحال على ما ذكر، وأمّا إن كان ذلك مصداقاً لمدلول اللفظ حاصلاً بحصوله منضمّاً إلى مدلول اللفظ بياناً لخصوصيّة في ذلك المدلول ملحوظاً في إطلاق اللفظ بملاحظة تلك الدلالة الالتزاميّة من غير لزوم تجوّز في الاستعمال كما في المقام فلا مانع، فإنّ مفاد «لا رجل» بضميمة الملاحظة المذكورة اللازمة لمؤدّاه نفي جميع الآحاد، فلا مانع من إخراج بعض الأفراد عنه، نظراً إلى دخوله في مدلول اللفظ وإن كان استفادة ذلك منه عند النظر الدقيق بملاحظة الخارج اللازم.

وعلى الثاني: أنّ اطّراد الاستثناء دليل على فهم العموم منه عند الإطلاق، وهو أعمّ من الوضع له، فلا مانع من أن يكون من أجل ما قرّرناه.

ونحوه يرد على الثالث والرابع والخامس، فإنّ أقصى ما يستفاد منها الدلالة على العموم لا خصوص كونها من جهة الوضع له.

وعلى السادس: أنّه إن أُريد به دعوى الاتّفاق منهم على استفادة العموم منه عند الإطلاق فمسلّم، ولا ينافي ما قرّرناه، وإن أُريد دعوى الاتّفاق على وضعه له فممنوع.

ثمّ إنّ الظاهر ممّا حكي عن النحاة من نفي دلالتها على العموم أنّهم أرادوا

عدم دلالتها على نفي التثنية والجمع، ولذا قالوا بجواز «ليس عندي رجل بل رجلان» فإنّه قاضٍ بعدم دلالتها على نفي الزائد على الواحد، ومرجع ذلك إلى اختلاف معنى النكرة، فإنّ المراد بالنكرة إن كان مطلق الجنس كما في «لا رجل» فقد نصّوا بإفادته العموم، وإن كان المراد بها الواحد المطلق كما في «ما من رجل» فقد قالوا به أيضاً، وإن أُريد بها الواحد العددي المقابل للتثنية والجمع منعوا من دلالتها على العموم يعني العموم بالمعنى المذكور، وأمّا دلالته على العموم بالنسبة إلى الآحاد ـ أعني نفيه جميع الوحدات العدديّة على نحو إفادة النكرة بمعناه الآخر لجميع الوحدات المندرجة فيها ـ فالظاهر أنّهم يقولون به، ولذا لا يجوز «ليس عندي رجل بل زيد» فليس اختلافهم في المقام من جهة عدم دلالتها على العموم بالنسبة إلى ما يصدق عليه، بل من جهة اختلاف معنى النكرة، وهي على الوجهين تفيد نفي جميع مصاديقها، فتفيد نفي جميع الوحدات المطلقة في الأوّلين، وتفيد نفي جميع الوحدات العدديّة في الثالث، فالبحث معهم حينئذٍ في مدلول النكرة، والظاهر من ملاحظة الاستعمالات العرفيّة كون المنساق من النكرة في مدخولة «ليس» ومشابهتيه أيضاً هو الواحد المطلق، فلذا قلنا بظهورها في العموم على نحو الأوّلين وإن قام فيه الاحتمال المذكور دون الأوّلين، وهم قالوا بعدم دلالتها على ذلك إمّا لدعوى ظهورها في الواحد العددي أو لدورانها بين الوجهين، فينبغي دلالتها على الوجه المذكور من جهة قيام الاحتمال المساوي، والفهم العرفي كما عرفت يدفع ما ذكروه.

نعم لو ذكر بعده الإضراب المذكور دلّ على إرادة الواحد العددي، والظاهر أنّه لا تجوّز في النكرة حينئذٍ وإن كان ذلك خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر كون النكرة حقيقة في الصورتين وإن انصرفت عند الإطلاق إلى الأوّل، وقد مرّ الكلام فيه.

**هذا، ولنتمّم الكلام في المرام بذكر أُمور:**

**أحدها:** انّه يختلف الحال في النكرات وضوحاً وخفاءً في الدلالة على العموم، فالكائنة بعد «لا» النافية للجنس نحو «لا رجل» وما زيد عليها «من» الزائدة نحو

«ما من رجل في الدار» وما كانت النكرة مثل لفظ «بدّ» و«ديّار» و«أحد» إذا كان اسماً لا وصفاً ممّا لا يستعمل إلّا مع النفي صريحة في العموم، والحق بها ما إذا كانت النكرة صادقة على القليل والكثير على نحو واحد ـ كالشيء والماء والدهن والدبس ونحوها ـ وقد نبّه عَليه الشهيد رحمه الله في التمهيد، والكائنة بعد «ليس» و«ما ولا» المشابهتين لها ظاهرة فيه. قالوا والفرق بين القسمين أنّه لا يصحّ إثبات الزائد على الواحد في الأوّل بخلاف الثاني، فلا يقال «لا رجل عندي بل رجلان» أو «ما من رجل عندي بل رجلان» بخلاف «ليس عندي رجل بل رجلان أو رجال».

وأنت خبير بأنّ نصوصيّة الأوّل وظهور الثاني انّما هي في الدلالة على العموم مطلقاً، وأمّا الدلالة على العموم بالنسبة إلى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما في ذلك، حسب ما مرّت الإشارة إليه.

نعم يمكن أن يقال: إنّ النكرة في قولك «ليس عندي رجل» يحتمل أن يراد به الفرد المعيّن في الواقع، المبهم عند المخاطب، كما في النكرة الواقعة في الخبر المثبت على ما نصّ عليه بعضهم فيما مرّ، ولا دلالة فيها على العموم أصلاً، فظهورها في العموم إنّما هو من جهة قيام الاحتمال المذكور في الصورة الثانية بخلاف الأُولى.

ويشكل ذلك بأنّ الاحتمال المذكور أبعد الوجوه في النكرة في المقام، وربما لا يكون قيام مثل هذا الاحتمال منافياً للنصوصيّة، ولذا لم يعلّل الحكم بالظهور بذلك في كلامهم، وكيف كان فقيام هذا الاحتمال هنا قاضٍ بالاختلاف في وضوح الدلالة لو سلّم عدم إخراجه لها عن النصوصيّة في الجملة هذا. وألحق بعضهم بالأوّل النكرة الواقعة بعد «لم» و«لن» وهو غير متّجه، لقيام ما ذكر من الاحتمال بالنسبة إليهما أيضاً، إذ لا مانع من أن يقال: لم يجئني رجل بل رجلان. ومثله الواقع بعد ما النافية للفعل نحو «ما جائني رجل بل رجلان» ويقوم فيها الاحتمال الأخير أيضاً، فالأظهر إلحاق الجميع بالظاهر في العموم المطلق.

**ثانيها:** أنّه يجري ما ذكرناه في النكرة الواقعة في سياق النفي من الدلالة على العموم ـ بالنسبة إلى الواقعة في سياق النهي، نحو «لا تضرب أحداً» و«لا تشتم رجلاً» وهي أيضاً مختلفة في وضوح الدلالة، فإن كانت النكرة ممّا لا يقع إلّا بعد النفي وما بمعناه، نحو «لا تضرب أحداً» و«لا تقتل ديّاراً» كان أوضح في الدلالة. وكذا لو اشترك القليل والكثير في الإسم نحو «لا تعط زيداً شيئاً» وأمّا نحو قولك: «لا تضرب رجلاً» فهو دونه في الوضوح، ويقوم فيه احتمال إرادة الوحدة العدديّة فيعقّبه بقوله: بل رجلين إلّا أنّه بعيد، لكنّه يفيد العموم بالنسبة إلى معناه حسب ما مرّ. ويحتمل أيضاً على بُعدٍ إرادة النكرة الإبهاميّة، فلا دلالة فيه إذن على العموم أصلاً، وقد عرفت بعد إرادة ذلك من النكرة جدّاً.

ثمّ إنّه يجري ما ذكرناه في النكرة المتعقّبة للنهي وغيره، ويجري في النكرة الواحدة والمتعدّدة، تقول: لا تعط من شتمك وشتم أباك درهماً، ولا تعط رجلاً أهانك درهماً.

**ثالثها:** أنّ النكرة الواقعة في سياق الاستفهام تفيد العموم أيضاً على ما صرّح به بعضهم، كما في قولك «هل أكرمت رجلاً» فمفاده السؤال عن جميع آحاد الرجال أنّه وقع الإكرام عليه لكن على سبيل البدل فالمسؤول هو إكرام الواحد وإن وقع السؤال عن الكلّ، ويتفرّع على ذلك أنّه لو وقع السؤال عن الماء القليل أنّه هل ينجّسه شيء؟ فقال: لا، أفاد عدم تنجيس شيء من الأشياء له، فإنّه لمّا وقع السؤال عن كلّ نجاسة يكون «لا» جواباً بالنسبة إلى كلّ منها ليطابق السؤال. ويمكن أن يجعل ذلك من قبيل النكرة المقدّرة في سياق النفي، أي لا ينجّسه شيء فلا حاجة إلى ملاحظة ذلك، نعم لو قال «لا ينجّسه ما سئلت عنه» انحصر في الوجه الأوّل، فتأمّل.

**رابعها:** أنّهم اختلفوا في دلالة النكرة الواقعة في سياق الشرط على العموم، فحكى الشهيد رحمه الله في التمهيد عن جماعة من الأُصوليّين ذلك، قال: وبه صرّح الجوهري في البرهان وتابعه الأنباري في شرحه واقتضاه كلام الآمدي، والمختار عند آخرين عدم إفادته العموم.

نعم لو انضمّ إليه قرينة المقام كما في قوله وقوله[١] أفاد ذلك ولا كلام فيه. وفرّعوا عليه ما إذا قال الموصي: إن ولدت ذكراً فله الألف، وإن ولدت أُنثى فلها مائة. فولدت ذكرين أو أُنثيين فيشترك الذكران في الألف والأُنثيان في المائة، لأنّه ليس أحدهما أولى من الآخر فيكون عامّاً، وقيل: إنّه على العموم تعطى كلّ واحد من الذكرين ألفاً ومن الانثيين مائة، إذ المعنى حينئذٍ كلّ من ولدته فله كذا، وبدونه تشتركان في العين ولا يخصّ أحدهما، لانتفاء الأولويّة. ويحتمل حينئذٍ القول بثبوته للواحد يُستخرج بالقرعة، أو يقال بتخيير الوصي حينئذٍ في الدفع إلى أيّ منهما. ويحتمل أيضاً سقوط الوصيّة فلا يعطى شيء، لتعلّق الوصيّة بولادتها ذكراً واحداً أو أُنثى واحدة لظهور اللفظ في الوحدة، فمع انتفائها ينتفي الوصيّة. وكيف كان فالمختار عندنا عدم إفادتها العموم وضعاً قطعاً ولا لزوماً، إذ مجرّد التعليق لا يدلّ عليه.

نعم يشير تعليق الحكم على النكرة إلى كون مناط الحكم مجرّد ثبوت مفاد النكرة فيثبت الحكم المعلّق عليه بمجرّد ثبوته، فإن كان الحكم المعلّق عليه مطلق الفعل كما في قولك «إن جاءك رجل فأكرم عمراً» أفاد ثبوت وجوب إكرام عمرو بمجرّد مجيء أيّ رجل كان، فيشير إلى العموم البدلي، وإن كان ممّا يثبت لمصاديق المعلّق عليه أو على ما يتعلّق به نحو «إن جاءك رجل فأكرمه». وقوله تعالى ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا ... الخ﴾[٢] أفاد ثبوت الحكم لجميع مصاديق المعلّق عليه، فيشير الى العموم الاستغراقي.

**خامسها:** أنّ النكرة إذا وقعت في سياق الأمر أفادت العموم، كما في «أعتق رقبة» فإنّه يفيد الاجتزاء بعتق أيّ رقبة كان، فيستفاد منه وجوب عتق رقبة مّا، والتخيير بين مصاديقه من الرقاب، وليس استفادة العموم هنا من جهة وضعه له قطعاً، وإنّما هو من جهة صدق فرد مّا على كلّ من مصاديق الرقبة وقضاء الأمر بالاجتزاء، فيرجع إلى العموم الاستغراقي في ثبوت الوجوب لكلّ منها على سبيل

---

(١) كذا في النسخ.

(٢) الحجرات: ٦.

التخيير، لكن يكون استغراقه بالنسبة إلى الأفراد الشائعة، إذ لا يزيد ذلك له على الإطلاق، وإنّما يرجع الإطلاق إلى العموم بملاحظة ما ذكرناه. فيكون ذلك مدلولاً التزاميّاً، ويكون عمومه على حسب ما ينصرف الإطلاق إليه من القدر الجامع بين الأفراد الشائعة حسب ما مرّت الإشارة إليه.

فما ذكره الرازي من: أنّ النكرة إن وقعت في الخبر نحو «جائني رجل» فلا تعمّ، وإن وقعت في الأمر كـ«أعتق رقبة» عمّت عند الأكثرين، بدليل الخروج عن العهدة بإعتاق ما شاء. فإن أراد به ما ذكرناه فلا كلام، وإن أراد عمومه على حسب اللغة فلا وجه له. وما احتجّ به عليه من الخروج عن العهدة بإعتاق ما شاء لا يدلّ عليه، وأقصى الأمر فيه ما ذكرناه، وفي معنى الأمر ما يفيد مفاده» ولو كان بصورة الإخبار، كما يجب في الظهار عتق رقبة، ولا حاجة في إرجاعه حينئذٍ إلى العموم إلى ضمّ أصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد إلى ذلك ليكون الإطلاق والأصل المذكور معاً قاضيين بالاجتزاء بأيّ فرد من ذلك، بل مجرّد الإطلاق كافٍ في الدلالة عليه، حسب ما عرفت من التقرير المذكور كما هو الحال في سائر الإطلاقات.

والحاصل: أنّ مدلول اللفظ كافٍ في إفادة ذلك، وأصالة البراءة من الزائد أمر آخر، وأمّا أصالة عدم التقييد فهو عين مفاد الأخذ بظاهر الإطلاق وليس أمراً ينضمّ إليه الظاهر.

فما ذكره بعض الأفاضل ـ من أنّه لو كانت مدخولة للأمر نحو «أعتق رقبة» فيفيد العموم على البدل لا الشمول، وهذا العموم مستفاد من انضمام أصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره، فالإطلاق مع أصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة أيّ فرد يكون منه ـ ليس على ما ينبغي.

ثمّ إنّ ما ذكرناه إنّما يجري فيما إذا أُريد بالنكرة النكرة المطلقة كما هو الظاهر منها، وأمّا إذا أُريد بها المعيّنة في الواقع المبهمة عند المخاطب ـ كما في الآية الشريفة على حسب ظاهر فهم اليهود ـ فلا يرجع إلى العموم أصلاً ويكون مجملاً، إلّا أنّه خلاف الظاهر من إطلاق النكرة، فهي إمّا مجاز فيه أو انّه خلاف ما ينصرف

الإطلاق إليه. وقد أشرنا إلى مثل ذلك في النكرة الواقعة في سياق النفي ونحوه، وقد مرّ الكلام فيه عند بيان معنى النكرة.

**سادسها**: أنّ النكرة في مقام الإثبات إن كانت في مقام بيان وقوع فعل منه أو عليه في الماضي أو المستقبل نحو «جاء رجل» أو «يجيء رجل» أو «ضربته بعصا» أو «أكرمته يوماً» فلا عموم فيه مطلقاً، وإنّما يفيد ثبوت الحكم لفرد مّا من غير الدلالة على الخصوصيّة المعيّنة أصلاً لا ابتداءاً ولا إلزاماً. وإن كان في مقام إثبات حكم له فإن لم يكن المقام مقام البيان فلم يحكم بعمومه، وإنّما يفيد ثبوت الحكم لفرد مّا على وجه الإجمال، كما إذا قال «أوجبت عليكم اليوم شيئاً، أو كلّفتكم بتكليف» ونحو ذلك. وإن ورد في مقام البيان وكان بيان ثبوت الحكم لفرد مّا غير مفيد بحسب المقام والمفروض أنّه لا إشارة إلى تعيين الفرد انصرف إلى العموم، من جهة قضاء الحكمة به على ما مرّت الإشارة إليه في المفرد المعرّف.

وقد يكون المراد بالنكرة حينئذٍ هو مطلق الطبيعة المرسلة ويكون التنوين فيه لمحض التمكن على نحو «أسد عليّ» ويعمّ ثبوت الحكم للطبيعة لأفراده المتّحدة بها كما في قولك: رجل ...[1] تبعاً، وحمل النكرة على ذلك وإن كان خلاف ما هو الظاهر منها، إلّا أنّ قرينة المقام حسب ما ذكرنا قاضية بالحمل عليه، ومن ذلك ما إذا وردت في مقام الامتنان ولم يحصل بإثبات الحكم لفرد مّا منه على ما هو الظاهر من النكرة ولا للطبيعة بالنسبة إلى بعض أفرادها ـ كما في الآية الشريفة ـ فيعمّ الظهور لجميع أفراد الماء النازل من السماء، وهذا هو المراد من قولهم: إنّ النكرة الواقعة في مقام الامتنان تفيد العموم. وأمّا إذا حصل الامتنان بثبوت فرد مّا له ـ كما في قولك «قد أعطاك سمعاً وبصراً، وآتاك قوّة، ومنحك علماً وفضلاً» ونحو ذلك ـ فلا دلالة فيه على العموم قطعاً. وكذا لو حصل ذلك بالحكم على الطبيعة في ضمن بعض الأفراد ـ كما في قوله تعالى ﴿فيها فاكهة ونخل ورمّان﴾[2] ـ فإنّه لا يدلّ على وجود أفراد الفواكه والنخل والرمّان في الجنّة،

---

(١) قد سقط من هنا شيء.

(٢) الرحمن: ٦٨.

بل إنّما يفيد وجود هذه الأجناس فيه، فالتنوين فيها بحسب ظاهر المقام للتمكّن، لكن لا يفيد ثبوت الحكم لجميع أفراده، لحصول الامتنان بثبوت تلك الأجناس فيها، فما ذكره في الوافية كما ترى، وكذا الحال في قوله ﴿وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً﴾[1] فإنّه لا يفيد إلّا ثبوت المطهّريّة لما نزّله عليهم من غير أن يفيد نزول جميع المياه عليهم أصلاً، وهو ظاهر، فما ذكره فيها من الآية كما ترى.

**سابعها**: أنّ ما ذكرناه في النكرة المنفيّة أو المنهيّ عنها هل يجري في الفعل المنفيّ نحو «ما ضربت» أو المنهيّ عنها نحو «لا تضرب» فتكون المادّة المنفيّة أو المنهيّ عنها كالنكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي؟ وجهان، فالمحكيّ عن ظاهر العضدي أنّه كذلك فيفيد العموم.

وقد يحتجّ عليه بوجوه:

أحدها: أنّ المتبادر منها ذلك ـ حسب ما ادّعي من التبادر في النكرة المصرّحة ـ من غير فرق، ونحن نقول: إنّ التبادر المدّعى متّجه، إلّا أنّه من مقتضيات الإطلاق، وليس دليلاً على الوضع، نظير ما مرّ في النكرة المصرّحة فإن أُريد بذلك قضاء الإطلاق به فمتّجه، وإن أُريد بذلك إثبات الوضع فلا. وقد مرّ تفصيل القول في ذلك في مبحث النهي، ويجري ما ذكرناه في الفعل المنفيّ من غير فرق.

ثانيها: أنّ الفعل نكرة باتّفاق النحاة فيجري فيه حكمها وأنّه يوصف به النكرة دون المعرفة.

واورد على الأوّل: بأنّ نجم الأئمّة منع من كون الأفعال نكرات، محتجّاً بأنّ التنكير كالتعريف من خواصّ الأسماء ومن عوارض الذات. وفيه: أنّه إن أُريد بذلك عدم اتّصاف الأفعال بملاحظة تمام معناها بالتعريف والتنكير فهو كذلك، لظهور كون معنى الفعل مركّباً من المعنى الاسمي والحرفي، ولا يوصف بهما الحروف فلا يصحّ اتّصاف الملفّق منه ومن غيره بهما، وإن أُريد عدم اتّصافها

---

(١) سورة الفرقان: ٤٨.

بملاحظة معناه التامّ بذلك فغير متّجه، إذ لا يمكن خلوّ المعنى التامّ عن أحد الوجهين، أقصى الأمر عدم اندراج الأفعال في النكرة المصطلحة حيث إنّه اصطلح المعرفة والنكرة في الألفاظ بملاحظة معناها المطابقي دون التضمّني، والتنكير الحاصل في معناها التامّ من قبيل تنكير المصادر الغير المنوّنة وليس كتنكير الفرد المنكّر ليكون المراد بها فرداً ما ـ حسب ما مرّت الإشارة إليه ـ وقد عرفت أنّ النكرة على وجهيها يفيد العموم عند الوقوع في سياق النفي أو النهي.

وعلى الثاني: بأنّ ذلك لمناسبتها لها من حيث إنّه يصحّ تأويلها بها كما تقول في «قام رجل ذهب أبوه ذاهب أبوه» كذا حكي عن نجم الأئمّة. وفيه: أنّه إن أُريد بذلك عدم اندراجها في النكرة المصطلحة فمسلّم، ولا يجدي في المقام. وإن أُريد عدم إفادتها مفاد النكرة فغير متّجه، إذ لولا ذلك لما قامت النكرة مقامها.

ثالثها: أنّ مفاد الفعل حكم، والأحكام من النكرات، لأنّ الحكم بشيء على آخر يجب أن يكون مجهولاً عند السامع، وإلّا لغى الكلام وخرج عن الإفادة، كبيان الواضحات نحو «السماء فوقنا» وهذا الوجه ضعيف جدّاً، فإنّ النكرة في اصطلاحهم ليست عبارة عن كون الشيء مجهولاً عند السامع، بل كون الذات غير مشارٍ بها إلى متعيّن في الذهن أو الخارج، وأيضاً سلّمنا كون الشيء مجهولاً نكرة لكن لا يلزم من ذلك أن يكون نفس الخبر والصيغة نكرة، إذ المجهول انتساب ما تضمّنه الخبر والصيغة إلى المحكوم عليه، فإنّ المجهول من مجيء زيد انتساب المجيء إلى زيد لا مفهوم المجيء المحمول عليه، كيف ولو لزم تنكير المحكوم لم يجز أن يقول: «زيد القائم وأنا زيد» وكان التعريف في المقام قاضياً بمعرفة النسبة، فكان كقولك «السماء فوقنا» وليس كذلك ضرورة. وذلك محصّل ما حكي عن نجم الأئمّة وهو متّجه.

وكيف كان فالمختار عندنا إفادته العموم على مقتضى الإطلاق من غير أن يكون تقييده ببعض الصور قاضياً بالتجوّز فيه، فالعموم من لوازم الإطلاق ومقتضياته من غير أن يكون اللفظ موضوعاً بإزائه حسب ما مرّ تفصيل القول فيه في مبحث النهي.

ويجري الكلام المقدّم في النكرة الواقعة في سياق فعل الشرط نحو إن أكلت فأنت حرّ أو أنت طالق، وظاهر اللفظ دوران الجزاء مدار مطلق حصول ماهيّة الشرط فيرجع أيضاً إلى العموم البدلي، وظاهر التعليق على الطبيعة دوران الحكم على مجرّد ذلك من دون اعتبار شيء من الخصوصيّات فيه، إلّا أنّه كغيره ينصرف إلى الشائع.

ثامنها: الجمع المنكّر الواقع في سياق النفي يفيد العموم على نحو المفرد الواقع في سياقه، كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات. وقد ذكر بعضهم أنّ الحكم بالنصوصيّة والظهوريّة لا يختلف في المقامين فـ«لا رجال في الدار» و«ما من رجال» نصّ في العموم، و«ليس في الدار رجال» و«ما في البيت رجال» ظاهر فيه، وعندي في ذلك كلام، لعدم ظهور فرق بين تلك العبارة في فهم العرف، إلّا أنّ ما زيد فيه «من» أبلغ في العموم من الخالي عنه.

نعم، هنا كلام في إفادته النفي من الآحاد كالمفرد أو أنّه يفيد النفي عن أفراد الجموع، وقد نصّ بعضهم بأنّ «لا رجال» نصّ في عموم أفراد الجموع وإن قلنا بكونه ظاهراً في عموم الأفراد أيضاً كالجمع المحلّى يسلخ معنى الجمعيّة. قلت: دعوى ظهوره في نظر الوجدان لا يخلو من خفاء كيف! ولو كان الأغلبيّة لكان قوله «ليس لي على زيد دراهم» إقرار بعدم اشتغال ذمّته بدرهم ودرهمين، وليس كذلك قطعاً، وكذا لو نذر أن لا يستقرض من زيد دراهم لم يحنث باستقراض درهم أو درهمين.

وبالجملة: أنّ الجمع اسم للوحدات الثلاث وما فوقها، والنفي الوارد عليه يمكن أن يرد على تلك الوحدات وعلى المجموع، فعلى الأوّل يعمّ الآحاد، وعلى الثاني لا يفيد إلّا نفي مراتب الجمع، ونفي الأوّل يستلزم نفي الثاني بخلاف العكس، فالقدر المتحقّق من الأوّل هو الثاني، ويتوقّف إرادة الآخر به على قيام القرينة عليه. ودعوى ظهوره فيه مع الإطلاق غير متّجهة، ولذا يصحّ أن يقال «لا رجال في الدار بل رجل أو رجلان» مع أنّه لا يصحّ أن يقال: لا رجل في الدار بل رجلان أو رجال.وكذا الحال في أسماء العدد الواقعة في سياق النفي، إذ يمكن

ورود النفي على الوحدات المندرجة فيها وعلى المجموع فلا ينافي ثبوته لبعضه ـ ويجري ما ذكرناه في الواقع في سياق النهي، نحو «لا تشتر عبيداً» و«لا تأكل أرغفة» والحقّ أنّها لا تفيد المنع عن شراء الواحد أو الاثنين ـ إلّا أن يقوم قرينة في المقام على تسلّط النفي على الوحدات.

ولو وقع الجمع المعرّف في سياق النفي فالظاهر منه عموم السلب، كما في قولك «ما جائني العلماء» و«ما أكرمت الفسّاق» و«ما أهنت العلماء» فإنّه ظاهر في عدم مجيء أحد من العلماء إليه، وعدم إكرامه أحداً من الفسّاق، وعدم إهانته أحداً من العلماء.

فإن قلت: إنّ الجمع المعرّف يفيد العموم، فالنفي الوارد عليه يكون سلباً للعموم، كما في قولك «ما جائني كلّ عالم» فكيف يكون ظاهراً في عموم السلب.

قلت: إنّما يتمّ ما ذكر لو كان مدخول النفي ما يدلّ على مفهوم الشمول كما في المثال، فيرجع النفي إليه ويكون سلباً للعموم، وليس من ذلك العموم في الجمع، حسب ما مرّ بيانه، بل الجمع المعرّف إشارة إلى جميع الوحدات المندرجة فيه، ويكون الحكم متعلّقاً بجميع تلك الوحدات، فهو شامل لجميع الوحدات المندرجة من غير أن يكون مفهوم الشمول مأخوذاً فيه، فيتعلّق الحكم بكلّ من تلك الآحاد إيجابيّاً كان أو سلبيّاً، فيرجع في الإيجاب إلى موجبة كلّية وفي السلب إلى سالبة كلّية، فلو حلف أن لا يتزوّج الثيّبات حنث بتزويج ثيّبة واحدة، هذا كلّه على المختار من كونه حقيقة في استغراق الآحاد. أمّا لو قلنا بدلالته على استغراق المجموع لم يحنث بتزويج واحدة أو اثنتين. وكذا الحال إذا وقع الجمع المعرّف في سياق النهي من غير فرق. هذا إذا أُريد بالجمع المعرّف ما هو الظاهر منه أعني الاستغراق. وأمّا إذا أُريد به الجنس ففيه وجهان: من إرادة الجنس المطلق فيفيد عموم النفي والنهي بالنسبة إلى الآحاد، ومن إرادة جنس الجمع فلا يفيد إلّا عمومه بالنسبة إلى المجموع فلا يفيد نفي الحكم عن الواحد والاثنين، وكذا النهي عنه وقد مرّ الكلام فيه حينئذٍ، ولا فرق في ذلك بين وروده في سياق الإيجاب أو السلب.

ولو وقع في سياق الشرط تعلّق الجزاء بحصول الجميع، فلا يثبت إلّا مع حصول

الكلّ كما إذا قال: إن جاءك العلماء فأكرم زيداً. هذا إذا لم يكن حكم الجزاء متعلّقاً بهم، وأمّا إذا كان متعلّقاً بهم فهو ظاهر في إفادة إناطة الحكم في كلّ منها بحصول الشرط المذكور بالنسبة إليه، كما إذا قال: إن جاءك العلماء فأكرمهم. ويحتمل أن يكون المقصود إناطة إكرام الكلّ على مجيء الكلّ، إلّا أنّه خلاف ظاهر الإطلاق حسب ما هو المفهوم منه في العرف.

ولو وقع الجمع المنكّر في سياق الأمر أو الإيجاب ففي إفادته العموم خلاف، أشار إليه المصنّف بقوله: أكثر العلماء على أنّ الجمع المنكّر لا يفيد العموم، هذا هو المعروف من الأُصوليّين بل لا يبعد حصول الاتّفاق عليه بعد الخلاف المذكور، إذ لم ينقل فيه خلاف بعد من نسب الخلاف إليه من القدماء، والظاهر أنّه لا خلاف فيه أيضاً من جهة وضعه لخصوص العموم، بل لا يبعد قضاء ضرورة اللغة بخلافه، وإنّما الخلاف المذكور في انصرافه إلى العموم من جهة اقتضاء الحكمة به، كما عزي إلى الشيخ أو غيره ممّا عزي إلى أبي علي الجبائي، وهو أيضاً خلاف ضعيف. ولا يبعد تنزيل كلام الشيخ على ما سنقرّره إن شاء الله.

وكيف كان، فالمختار عدم انصرافه إلى العموم أيضاً إلّا في بعض مواضع نادرة تقضي الحكمة به بحسب المقام كما سنقرّره، ويدلّ عليه أنّ المتبادر من الجمع المنكّر في الاستعمالات بعد الرجوع إلى العرف ليس إلّا الوحدات المتعدّدة ما فوق الاثنين كما هو المفهوم من الجمع، وليس مفاد التنوين فيه إلّا التمكّن، ولا دلالة فيه على الوحدة كما هو الحال في المفرد، ولا يفيد إطلاقه على عدد خاصّ ولا مرتبة مخصوصة من الجمع، فالمعنى المستفاد منه صادق على جميع مراتب الجمع من غير ترجيح لخصوص المرتبة العليا منه بوجه من الوجوه، والقدر المتيقّن منه هو الأوّل، فلا دلالة في لفظه على خصوص المرتبة العليا ولا قرينة، فإنّه يفيد إطلاقه عليها، وإلّا لانساق ذلك منه إلى الفهم عند الإطلاق ومن المعلوم عدمه، ودعوى قضاء الحكمة به ممنوعة إلّا في بعض موارد خاصّة، ولا ربط له بمحلّ البحث في المسألة.

وتوضيح القول في ذلك أنّ الجمع المنكّر إمّا أن يقع في مورد الأخبار،

وحينئذٍ فإمّا أن يتعلّق به حكم من الأحكام كأكل [اللحوم] وأرباح متاجر ونحو ذلك، أو غيرها من سائر الأخبار كجائني رجال، أو يقع متعلّقاً للأمر، أو يقع للشرط المتعلّق عليه حكم من الأحكام الشرعيّة أو غيرها.

فها هنا صور:

أحدها: أن يقع متعلّقاً للأخبار سواء كان ركناً في الإسناد نحو «جائني رجال» أو كان من متعلّقات المخبر به كـ «دفعت إليه دراهم» وحينئذٍ فالقدر المستفاد منه وقوع أقلّ الجمع، ولا دلالة فيه على ما يزيد على ذلك، إذ العامّ لا دلالة فيه على الخاصّ، وإنّما أفاد الأقلّ لاشتراكه بين جميع المراتب، ولا دلالة فيه على تعيين المصداق على نحو ما ذكرناه في المفرد المنكّر، إلّا أنّ ذلك يفيد وحدة المخبر به، وهذا يفيد تعدّده بما يزيد على الاثنين.

فالإبهام الحاصل في المفرد من جهة واحدة وهو عدم تعيّن الفرد الّذي تعلّق الإخبار به، وهنا من جهتين: أحدهما: دوران الجمع بين الثلاثة وما فوقها إلى أن يستغرق الجميع ليكون الجمع موضوعاً لإفادة القدر المشترك بينها، فلا يتعيّن شيء من مراتبه، وحيث كان أقلّها الثلاثة دلّ على حصوله قطعاً، ويكون إطلاقه على ما يزيد عليها في مقام الاحتمال، وليس ذلك من جهة إجمال اللفظ ودورانه بين أُمور، كما هو الحال في المشترك بين المعاني وإن كانت تلك المعاني متداخلة، فإنّ نفس المعنى غير متعيّن هناك، بل من جهة كون معناه صادقاً على الجميع وحاصلاً بكلّ منها فمعنى اللفظ ومفاده متعيّن في المقام أعني ما فوق الاثنين، إلّا أنّ ذلك المعنى غير متعيّن الصدق على مرتبة معيّنة، بل يصدق على مراتب غير متناهية، فلا دلالة في اللفظ إلّا على القدر المشترك من غير أن يدلّ على شيء من تلك. إلى هنا جفّ القلم[1].

* * *

(١) لا يخفى أنّ في المعالم قبل مباحث التخصيص أصلين:

١ ـ أصل: أكثر العلماء على أنّ الجمع المنكّر لا يفيد العموم ... الخ.

٢ ـ أصل: ما وضع لخطاب المشافهة ... الخ.

لم يأت في النسخ شرحهما.

## معالم الدين :

# الفصل الثاني

# في

# جملة من مباحث التخصيص

## أصل

*اختلف القوم في منتهى التخصيص إلى كم هو، فذهب بعضهم إلى جوازه حتّى يبقى واحد. وهو اختيار المرتضى، والشيخ، وأبي المكارم ابن زُهرة. وقيل: حتّى يبقى ثلاثة. وقيل: اثنان. وذهب الأكثر ومنهم المحقّق إلى أنّه لابدّ من بقاءِ جمع يقرب من مدلول العامّ، إلّا أن يستعمل في حقّ الواحد على سبيل التعظيم. وهو الأقرب.*

*لنا: القطع بقبح قول القائل: «أكلتُ كلَّ رمّانة في البستان»، وفيه آلاف وقد أكل واحدة أو ثلاثة. وقوله: «أخذتُ كلّ ما في الصندوق من الذهب» وفيه ألف، وقد أخذ ديناراً إلى ثلاثة. وكذا قوله: «كلُّ من دَخَلَ داري فهو حُرٌّ»، أو «كلُّ من جاءك، فأكرِمه»، وفسّره بواحد أو ثلاثة، فقال: «أردتُ زيداً أو هو مع عمرو وبكر». ولا كذلك لو أُريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله.*

احتجّ مجوّزوه إلى الواحد بوجوه:

الأوّل: أنّ استعمال العامّ في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز، على ما هو التحقيق، وليس بعض الأفراد أولى من البعض؛ فوجب جواز استعماله في جميع الأقسام إلى أن ينتهي إلى الواحد.

الثاني: أنّه لو امتنع ذلك، لكان لتخصيصه وإخراج اللفظ عن موضوعه إلى غيره. وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص.

الثالث: قوله تعالى: «وإنّا لَهُ لَحافِظونَ»، والمراد هو الله تعالى وحده.

الرابع: قوله تعالى: «الَّذينَ قالَ لَهُمُ النّاسُ»، والمراد نعيم بن مسعود، باتّفاق المفسّرين. ولم يعدّه أهل اللسان مستهجناً؛ لوجود القرينة؛ فوجب جواز التخصيص إلى الواحد، مهما وجدت القرينة. وهو المدّعى.

الخامس: أنّه علم بالضرورة من اللغة صحّة قولنا: «أَكلتُ الخبزَ وَشَربتُ الماءَ»، ويراد به أقلّ القليل ممّا يتناوله الماء والخبز.

والجواب عن الأوّل: المنع من عدم الأولويّة؛ فانّ الأكثر أقرب إلى الجميع من الأقلّ. هكذا أجاب العلّامة رحمه الله في النهاية.

وفيه نظر، لأنّ أقربيّة الأكثر إلى الجميع يقتضي أرجحيّة إرادته على إرادة الأقلّ، لا امتناع إرادة الأقلّ، كما هو المدّعى.

فالتحقيق في الجواب أن يقال: لمّا كان مبنى الدليل على أنّ استعمال العامّ في الخصوص مجاز، كما هو الحقّ، وستسمعه، ولا بدّ في جواز مثله من وجود العلاقة المصحّحة للتجوّز، لا جرم كان الحكم مختصّاً باستعماله في الأكثر، لانتفاء العلاقة في غيره.

فان قلت: كلُّ واحد من الأفراد بعض مدلول العامّ، فهو جزؤه.

وعلاقة الكلّ والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء غير مشترط بشيء، كما نصّ عليه المحقّقون. وإنّما الشرط في عكسه، أعني: استعمال اللفظ الموضوع للجزءِ في الكلّ، على ما مرّ تحقيقه. وحينئذٍ فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالأكثر؟

قلت: لا ريبَ في أنّ كلّ واحد من أفراد العامّ بعض مدلوله، لكنّها ليست أجزاء له، كيف؟ وقد عرفت أنّ مدلول العامّ كامّ فرد، لا مجموع الأفراد. وإنّما يتصوّر في مدلوله تحقّق الجزء، والكلّ، لو كان بالمعنى الثاني. وليس كذلك. فظهر أنّه ليس المصحّح المتجوّز علاقة الكلّ والجزء، كما توهّم. وإنّما هو علاقة المشابهة، أعني: الاشتراك في صفة، وهي هٰهنا الكثرة؛ فلابدّ في استعمال لفظ العامّ في الخصوص من تحقّق كثرة تقرب من مدلول العامّ، لتحقّق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال. وذلك هو المعنيّ بقولهم: «لابدّ من بقاء جمع يقرب، الخ».

وعن الثاني: بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقاً، بل لتخصيص خاصّ، وهو ما يُعَدُّ في اللغة لغواً، وينكر عُرفاً.

وعن الثالث: أنّه غير محلّ النزاع، فانّه للتعظيم، وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به، من أنّ العظماء يتكلّمون عنهم وعن أتباعهم، فيغلّبُون المتكلّم؛ فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظاً فيه أصلاً.

وعن الرابع: أنّه، على تقدير ثبوته، كالثالث في خروجه عن محلّ النزاع، لأنّ البحث في تخصيص العامّ، و«الناس»، على هذا التقدير ليس بعامّ بل للمعهود، والمعهود غير عامّ. وقد يُتوَقّف في هذا، لعدم ثبوت صحّة إطلاق «الناس» المعهود على واحد. والأمر عندنا سهل.

وعن الخامس: أنّه غير محلّ النزاع أيضاً؛ فإنّ كلّ واحد من الماءِ

والخبز في المثالين ليس بعامّ، بل هو للبعض الخارجيّ المطابق للمعهود الذهنيّ، أعني: الخبز والماء المقرّر في الذهن أنّه يُؤكل ويُشرَب، وهو مقدارٌ مّا معلوم.

وحاصل الأمر أنّه اطلِقَ المعرّفُ بلام العهد الذهنيّ ـ الذي هو قسم من تعريف الجنس ـ على موجود معيّن، يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة. وهذا مثل إطلاق المعرَّف بلام العهد الخارجيّ على موجود معيّن من بين معهودات خارجيّة، كقولك لمخاطبك: «أُدخُل السوقَ» مريداً به واحداً من أسواق معهودة بينك وبينه عهداً خارجيّاً معيّناً له من بينها بالقرينة، ولو بالعادة؛ فكما أنّ ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء، فكذا هذا.

حجّة مجوّزية إلى الثلاثة والاثنين: ما قيل في الجمع، وأنّ أقلّه ثلاثة أو اثنان، كأنّهم جعلوه فرعاً لكون الجمع حقيقة في الثلاثة أو في الاثنين.

والجواب: أنّ الكلام في أقلّ مرتبة يخصّص إليها العامّ، لا في أقلّ مرتبة يطلق عليها الجمعُ، فانّ الجمع من حيث هو ليس بعامّ، ولم يقم دليل على تلازم حكميهما؛ فلا تعلّق لأحدهما بالآخر؛ فلا يكون المثبت لأحدهما مثبتاً للآخر.

قوله: ﴿في جملة مباحث التخصيص﴾.

التخصيص قصر الحكم المتعلّق بالعامّ على بعض مدلوله، فلو تعلّق الحكم من أوّل الأمر على بعض مدلوله لم يكن تخصيصاً، كما في قولك «أكرم بعض العلماء» وكذا يخرج عنه التخصيص المتعلّق بغير العامّ في نحو قولك «له عليّ عشرة إلّا ثلاثة» و«أكلت الخبز إلّا نصفه» ويخرج عنه أيضاً التخصيص المتعلّق ببعض أحوال العامّ، كما في قولك «أكرم العلماء إلى يوم الجمعة» أو «في يوم الجمعة» إذ لا عموم بالنسبة إلى الأحوال حتّى يكون إخراج الحال المذكور تخصيصاً له، وإنّما العموم الحاصل فيه بالنسبة إلى الأفراد وهو حاصل في المثال المفروض، فهو يفيد بحسب الظاهر الإطلاق القاضي بالاكتفاء بالإكرام الحاصل في أيّ وقت كان، ويخرج عنه أيضاً إطلاق العامّ على بعض أفراده لا على وجه التخصيص، كما إذا قلت: رأيت كلّ الرجل، وقد رأيت زيداً تنزيلاً له منزلة الجميع، ويندرج فيه ما إذا كان التخصيص قرينة على إطلاق العامّ على بعض مدلوله، وما إذا كان مخرجاً لبعض الأفراد عن الحكم المتعلّق به، وإذا استعمل العامّ فيما وضع له من العموم في وجه، وقد يطلق التخصيص على ما يعمّ قصر الحكم المتعلّق بغير العامّ على بعض مدلوله، ويعرّف حينئذٍ بأنّه إخراج بعض ما يتناوله الخطاب، وذلك كالتخصيص المتعلّق بأسماء العدد وإخراج بعض الأجزاء عن الكلّ، كما في «أكلت السمكة إلّا رأسها» ثمّ إنّ المخصّص قد يكون متّصلاً وقد يكون منفصلاً، والصلة وإن كانت في معنى الصفة إلّا أنّها ليست مخصّصة للموصول، وذلك لعدم تماميّة الموصول إلّا بها، فعمومه إنّما هو على حسب صلته بخلاف الموصوف، وأمّا القيود المتعلّقة بالصلة فهل يعدّ تخصيصاً؟ وجهان: من تماميّة الموصول بنفس الصلة فيكون ذلك مخصّصاً له ببعض الأفراد، ومن كونه بمنزلة جزء الصلة فيكون عموم الموصول على حسبه.

والمخصّص المتّصل اُمور خمسة: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية، وبدل البعض من الكلّ، ويندرج في الصفة سائر القيود المنضمّة إلى اللفظ ممّا يوجب

تقييد الحكم به. والمراد بالمتّصل ما لا يستقلّ بنفسه، وبالمنفصل ما يكون مستقلاً في إفادة الحكم وإن اتّصل بالعامّ لفظاً، والتخصيص المنفصل قد يكون عقليّاً وقد يكون نقليّاً نصّاً أو إجماعاً.

قوله: ﴿اختلفوا في منتهى التخصيص إلى كم هو﴾.

ظاهر إطلاقهم في المقام يعمّ التخصيص الواقع على كلّ من الوجوه المتقدّمة، والظاهر أنّ المراد بالتخصيص هو الإطلاق الأوّل، أعني ما يرد على العامّ المصطلح دون ما يرد على الكلّ من جهة شموله لأجزائه، كما في أسماء العدد ونحوها، وإن لم يبعد اتّحاد المناط في المقامين.

ثمّ إنّ التخصيص الوارد على العامّ إمّا أن يكون بالنسبة إلى خصوص الأفراد المندرجة تحته، أو الأنواع المندرجة فيه، وحصول تخصيص الأكثر على كلّ من الوجهين إمّا أن يستلزم له كذلك على الوجه الآخر أو لا.

ثمّ إنّه إمّا أن يلحظ الأكثر بالنسبة إلى ما هو الموجود من أفراد العامّ وإن كان غير الموجود أضعافه، أو يلحظ بالنسبة إلى الأفراد أو الأنواع مطلقاً مع بقاء أغلب الأفراد أو الانواع الموجودة وعدمه.

ثمّ إنّ التخصيص إمّا أن يكون مع إرادة العموم من اللفظ فيخرج المخرج من الحكم، وقد يكون باستعمال اللفظ في خصوص الباقي حسب ما أشرنا إليه.

ثمّ إنّ لهم في المسألة أقوالاً عديدة أشار المصنّف رحمه الله إلى جملة منها:

ومنها: أن يعتبر فيه بقاء جمع غير محصور سواء كان المخرج أقلّ أو أكثر.

ومنها: التفصيل بين الجمع وغيره فيعتبر بقاء أقلّ الجمع في الأوّل، ويجوز إلى الواحد في الثاني.

ومنها: ما ذهب إليه الحاجبي ففصّل بين المخصّص المتّصل والمنفصل، ثمّ فصّل في المتّصل بين ما يكون باستثناء أو بدل بعض فجوّزه إلى الواحد، وما يكون بغيرهما من الشرط والصفة والغاية فاعتبر فيه بقاء الاثنين، وفي المنفصل بين ما يكون العامّ منحصراً في محصور قليل نحو «قتلت كلّ زيدين» وهم ثلاثة

أو أربعة مثلا فيجوز التخصيص حينئذٍ إلى الاثنين، وما لا ينحصر أفراده فاعتبر بقاء جمع يقرب من مدلول العامّ.

والأظهر عندي دوران الأمر في الجواز والمنع مدار الاستنكار والاستقباح العرفي، فكلّما لم يكن مستقبحاً بحسب العرف يجوز التخصيص على حسبه، ومع الاستقباح يمنع منه، وذلك ممّا يختلف جدّاً بحسب اختلاف المقامات.

لنا على الجواز مع عدم الاستقباح: إنّه إن كان التخصيص على وجه الحقيقة من دون لزوم تجوّز في المقام فظاهر، وإن كان على وجه التجوّز فلما عرفت سابقاً من دوران الأمر في المجاز مدار عدم الاستقباح، وعدم إباء العرف عن الاستعمال، من غير لزوم مراعاة شيء من خصوصيات العلائق المعروفة، ولو سلّم اعتبار تلك الخصوصيّات فعلاقة العامّ والخاصّ من جملة تلك العلائق، وهو الحاصل في العمومات المخصوصة. والقول بكون المراد به العامّ والخاصّ المنطقي دون الأُصولي موهون بما سيجيء بيانه إن شاء الله، مضافاً إلى أنّه يمكن حصول علاقة المشابهة في المقام أيضاً وإن كان الباقي أقلّ إذا كان مقارباً للكلّ في الثمرة، كما في قولك «أخذت كلّ ما في الصندوق» وفيه آلاف من الأشياء وقد أخذت واحداً منها يعادل في القيمة جميع الباقي ويزيد عليه، وقولك «أكلت كلّ رمّانة في المحرز إلّا ما كان فاسداً» ولم يكن الصحيح منه إلّا أقلّه، وقد يكون ذلك من جهة إفادة المبالغة في دعوى المشابهة وكون الباقي كالعدم، كقول الضيف للمضيف «أكلت كلّ ما في الخوان» وإنّما أكل قليلاً منه، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وعلى المنع منه مع الاستقباح: أنّ التخصيص إمّا تجوّز في لفظ العامّ، أو تصرّف في مدلوله على وجه يقضي بالتصرّف في اللفظ، وكلا الأمرين يتوقّف على ترخيص الواضع وهو غير حاصل مع استقباحه في العرف، ولو قيل بعدم توقّفه عليه في الوجه الأخير فلا ريب في قضاء منعه منه بعدم الجواز، والقبح العرفي كاشف من حصول المنع.

فإن قلت: إنّ الاستقباح الحاصل في المقام ليس من جهة قبح نفس

الاستعمال الكاشف عن منع الواضع، بل من جهة سوء التعبير وركاكة البيان، على نحو قولك «أكلت رمّانة ورمّانة ورمّانة» وهكذا أن تكمله عشراً أو عشرين، فإنّه ينبغي أن يعبّر عنه بقوله «أكلت عشر رمّانات أو عشرين» وكذا إذا أراد التعبير عن أكل رمّانتين أو ثلاث ينبغي أن يعبّر عنه بلفظه، لا أن يقول: أكلت كلّ رمّانة، ثمّ يستثنى عنه إلى أن يبقى واحد أو اثنان أو ثلاثة، وممّا يشير إلى ذلك أنّه لو كان المنع من جهة اللغة لاطّرد الاستقباح المذكور وليس كذلك، لوضوح استحسانه في بعض المقامات، حسب ما أشرنا إليه، فذلك شاهد على كون الاستقباح من جهة ركاكة التعبير وخلوّ العدول إليه من النكتة اللائقة، فلذا يستحسن مع وجودها في المقام، ولو كان ذلك من أجل المنع اللغوي لم يحسنه مراعاة المقام.

قلت: الظاهر أنّ القبح الحاصل في المقام إنّما هو في إطلاق لفظ العامّ على الوجه المذكور، وليس ذلك من قبيل سوء التعبير الحاصل بملاحظة التراكيب، بل من جهة نفس إطلاقه الأفرادي، وذلك قاضٍ بكون الاستعمال غلطاً، خارجاً عن قانون اللغة، كما هو الحال في نظائره من الأغلاط، إذ ليس القاضي بالمنع من الاستعمال بالنسبة إليها سوى الاستقباح المذكور، وعدم تجويز العرف للاستقباح كما في هذا المقام. وما ذكر من أنّه لو كان مستنداً إلى الوضع لجرى في جميع الاستعمالات وإن لم يختلف الحال فيه بحسب المقامات غير متّجه، لوضوح اختلاف المعاني المجازيّة صحّة وفساداً بحسب اختلاف المقامات، لاختلاف الخصوصيّات الملحوظة في كلّ مقام، وليس مجرّد صحّة التجوّز في مقام قاضياً باطّراده في سائر المقامات، ولذا قالوا بعدم لزوم الاطّراد في المجازات.

ألا ترى أنّه يصحّ إطلاق «اليد» على الإنسان في مقام الأخذ والإعطاء ونحوهما ولا يصحّ إطلاقها عليه في غير ذلك المقام، وكذا إطلاق «الرقبة» في مقام يرتبط بالرقبة ونحوها دن غيره، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه في محلّه، وهذا أمر واضح بالنسبة إلى المجازات، بل يمكن القول به في الحقائق أيضاً إذا اشتمل على تصرّف زائد على مجرّد استعماله فيما وضع له، كما هو المفروض في

المقام لو قلنا باستعماله فيه، فإذا صحّ بحسب المقام تخصيص العامّ بالأكثر بملاحظة خصوصيّة مجوّزة له جاز استعمال العامّ على الوجه المذكور، كما إذا نزّل الباقي منزلة المعظم أو الكلّ واطلق لفظ العامّ عليه تنزيلاً له بتلك المنزلة، فيصحّ الاستعمال ولو كان المخرج أضعاف ما اطلق اللفظ عليه، أو نزّل القليل الحاصل منه منزلة الكثير إمّا لدعوى استجماعه لصفات الكلّ أو الجلّ، أو لاكتفائه بذلك عن الكلّ على حدّ قولك: «حصل لي اليوم كلّ الربح» إذا حصّلت منه قدراً كافياً لا تتوقّع الزيادة عليه، فيدور الأمر جوازاً ومنعاً مدار ذلك، وليس ذلك كاشفاً عن جواز الاستعمال كذلك مطلقاً وإن كان في بعض المقامات مستحسناً موافقاً للبلاغة وارداً على وفق مقتضى الحال وفي بعض المقامات خلافه، بل الحال على خلاف ذلك، وإنّما يدور الجواز والمنع مدار ذلك، من جهة حصول المصحّح في بعض تلك المقامات دون غيره حسب ما بيّنا.

نعم لو كان الأمر الملحوظ في كلّ من تلك المقامات شيئاً واحداً من غير اختلاف في اعتباراته والجهات الملحوظة معه، فحسن في مقام وقبح في آخر. كان ذلك شاهداً على عدم استناد التحسين والتقبيح إلى الوضع، وإلّا لم يختلف الحال فيه كذلك وليس الحال على ذلك.

فظهر بما قرّرنا أنّ تخصيص العامّ إلى أن يبقى واحد أو اثنان أو ثلاثة ونحوها من مراتب تخصيص الأكثر ممّا لا يجوز، مع قطع النظر عن ضمّ أمر آخر وملاحظة جهة أُخرى معه، ولا يختلف الحال فيه من تلك الجهة بحسب المقامات، وإنّما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف سائر الأُمور المنضمّة إليه، ومن ذلك ما إذا كان المخرج صنفاً والباقي صنفاً آخر مع انحصار الباقي بحسب المصداق في الواحد أو الاثنين أو الثلاثة أو نحوها، وهو في التوصيف والشرط ونحوهما ممّا لا ينبغي الريب فيه، بل لا يبعد القول بكون الاستعمال على وجه الحقيقة، كما في قولك «أكرم كلّ عالم عادل» و«أكلت كلّ رمّانة صحيحة في البستان» و«أهن كلّ فاسق إن أمنت شرّه» إذ لا يبعد القول بانتفاء التجوّز فيه وإن كان الباقي أقلّ. وسيجيء

تفصيل القول في المسألة الآتية إن شاء الله تعالى، وهو اختيار المرتضى رحمه الله وقد عزاه الشريف الاستاد إلى أكثر أصحابنا قال:وبه قال ابن ادريس وحكى الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد، وهو قول العلّامة، وظاهره انتفاء الخلاف في ذلك بين الأصحاب، حيث نسب الخلاف في ذلك الى العامّة.

قوله رحمه الله: ﴿لنا القطع بقبح قول القائل ... الخ﴾.

هذا أحد الوجوه الّتي يحتجّ بها على القول المذكور.

وأنت خبير: بأنّ ما ذكر لا يفيد الحكم بالمنع على سبيل الإطلاق كما هو المدّعى، غاية الأمر ثبوت المنع مع حصول الاستقباح كما في الأمثلة المذكورة، سيّما مع ثبوت القول بالتفصيل بين المخصّص المتّصل والمنفصل، فحصول الاستقباح مع انفصال المخصّص لا يستلزم المنع من اتّصاله وعدم ظهور استقباحه، كما في قولك «أكلت كلّ رمانة حامضة في البستان» وفيه آلاف من الرمّان ولا حامض فيها إلّا ثلاثة، وكذا قولك «كلّ من دخل داري من أصدقائي فأكرمه» ولم يكن الداخلون من أصدقائك سوى ثلاثة مثلاً، وهكذا، مضافاً إلى ما عرفت من عدم دلالته على المنع بالنسبة إلى المخصّص المنفصل على سبيل الإطلاق أيضاً.

غاية الأمر أن يفيد المنع مع عدم ضمّ جهة خارجيّة مسوّغة للتعبير المذكور يرتفع به القبح، وأمّا مع انضمامها كما عرفت تفصيل الكلام فيه ممّا قرّرنا فلا قبح ولا منع، وقد يمنع في المقام من دلالة التقبيح المذكور على المنع كما مرّت الإشارة إليه وقد عرفت الجواب عنه فلا نعيده.

**ثانيها:** أنّ معاني الألفاظ حقائقها ومجازاتها توقيفيّة، لابدّ من ثبوتها بتوقيف الواضع على سبيل الخصوص أو العموم المستفاد من نقل النقلة أو الرجوع الى الاستعمالات المجازيّة، فيقتصر فيها على القدر الثابت، والثابت من ملاحظة الأدلّة هو الإذن في التخصيص مع بقاء الأكثر، فيبقى جواز الاستعمال بالنسبة إلى غيره خالياً عن الدليل، فلا يجوز التخطّي إليه مع عدم قيام دليل عليه.

وأنت خبير بأنّ غاية ما يقتضيه الوجه المذكور عدم جواز استعمالنا على

الوجه المذكور، لا الحكم بفساد الاستعمال المنقول، حتّى يطرح الرواية المشتملة عليه، أو يحكم بعدم جواز حمل الرواية على المعنى المشتمل عليه، على ما هو الملحوظ في أنظار أرباب الأُصول.

غاية الأمر أن لا يصحّ الحكم بالحمل عليه، وليس ذلك ثمرة يعتدّ بها في المقام.

**ثالثها:** أنّ التخصيص استعمال العامّ في غير ما وضع له، فيتبع جوازه وجود العلاقة المصحّحة، ولا علاقة مصحّحة في المقام سوى علاقة المشابهة، وهي غير حاصلة إلّا بقاء الأكثر، وسيأتي الكلام إليه في كلام المصنّف.

ويضعّفه المنع من انحصار العلاقة هنا بالمشابهة، إذ علاقة العامّ والخاصّ أيضاً من جملة العلائق المعتبرة الجارية في تخصيص العمومات، بناءً على القول بمجازيّتها، وهو أمر مشترك بين مراتب التخصيص، إلّا أنّه لمّا دار الأمر مدار عدم الاستقباح لم يطّرد في جميع الصور حسب ما قرّرناه.

والقول بكون علاقة العامّ والخاصّ إنّما هي في العامّ والخاصّ المنطقي دون الأُصولي ـ كما ذكره المدقّق المحشّي رحمه الله ـ ممّا لا وجه له، إذ لا باعث على حملها عليه، مع أنّ ملاحظة الاستعمالات كما يقضي بجواز استعمال العامّ المنطقي في الخاصّ، كذا يقضي بجواز استعمال العامّ الأُصولي في الخاصّ. واستعمال المنطقي في الخاصّ من قبيل استعمال المطلق في المقيّد، وقد عدّت علاقة أُخرى فيختصّ علاقة العامّ والخاصّ بالثاني، إلّا أن يفرق بينهما بأخذ المطلق على سبيل التفصيل في الإطلاق على المقيّد بخلاف إطلاق العامّ على الخاصّ. وفيه: أنّه لا وجه لتقييده بذلك مع صدق الإطلاق والتقييد على الوجهين.

ومع البناء عليه بناءً على كون التعدّد المذكور مبنيّاً على تكثير الأقسام لا مانع من عدّ اطلاق العامّ الأُصولي على الخاصّ من جملة العلائق أيضاً، كإطلاق العامّ المنطقي على الخاصّ، وملاحظة الاستعمالات كما تشهد للثاني فهي شاهدة للأول أيضاً، بل الأمر فيه أظهر لكونه أشيع في الإطلاقات.

* * *

[illegible]

[illegible]

[illegible]

## أصل

وإذا خصّ العامّ واريد به الباقي، فهو مجاز مطلقاً على الأقوى، وفاقاً للشيخ، والمحقّق، والعلّامة في أحد قولَيه، وكثير من أهل الخلاف. وقال قوم: إنّه حقيقة مطلقاً. وقيل: هو حقيقة، إن كان الباقي غير منحصر، بمعنى أنّ له كثرة يعسر العلمُ بعددها؛ وإلّا، فمجاز. وذهب آخرون إلى كونه حقيقة، إن خصّ بمخصّص لا يستقلّ بنفسه، من شرط، أو صفة، أو استثناءٍ، أو غاية، وإن خصّ بمستقلّ، من سمع أو عقل، فمجاز. وهو القول الثاني للعلّامة، اختاره في التهذيب. وينقل هٰهنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه، لكنّها شديدة الوهن، فلا جدوى للتعرّض لنقلها.

لنا: أنّه لو كان حقيقة في الباقي، كما في الكلّ، لكان مشتركاً بينهما. واللازم منتف. بيان الملازمة: أنّه ثبت كونه للعموم حقيقة، ولا ريبَ أنّ البعض مخالف له بحسب المفهوم، وقد فرض كونه حقيقة فيه أيضاً؛ فيكون حقيقة في معنيين مختلفين، وهو معنى المشترك. وبيان انتفاء اللازم: أنّ الفرض وقع في مثله، إذ الكلام في ألفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه بها في أصل الوضع.

حجّة القائل بأنّه حقيقة مطلقاً، أمران:

أحدهما: أنّ اللفظ كان متناولاً له حقيقة بالاتّفاق، والتناول باق على ما كان، لم يتغيّر، إنّما طرء عدم تناول الغير.

والثاني: أنّه يسبق إلى الفهم؛ إذ مع القرينة لا يحتمل غيره. وذلك دليل الحقيقة.

والجواب عن الأوّل: أنّ تناول اللفظ له قبل التخصيص إنّما كان مع غيره، وبعده يتناوله وحده، وهما متغايران؛ فقد استعمل في غير ما وضع له.

واعترض: بأنّ عدم تناوله للغير أو تناوله له، لا يغيّر صفة تناوله لما يتناوله.

وجوابه: أنّ كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي، حتّى يكون بقاءُ التناول مستلزماً لبقاءِ كونه حقيقة، بل من حيث إنّه مستعمل في المعنى الّذي ذلك الباقي بعض منه، وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي، فلا يبقى حقيقة. والقولُ بأنّه كان متناولاً له حقيقة مجرّدُ عبارة؛ إذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز، وهي صفة اللفظ.

وعن الثاني: بالمنع من السبق إلى الفهم. وإنّما يتبادر مع القرينة، وبدونها يسبق العموم. وهو دليل المجاز.

واعترض: بأنّ إرادة الباقي معلومة بدون القرينة. إنّما المحتاج إلى القرينة، عدم إرادة المخرج.

وضعفه ظاهر؛ لأنّ العلم بإرادة الباقي قبل القرينة إنّما هو باعتبار دخوله تحت المراد، وكونه بعضاً منه. والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه، هو العلم بارادته على أنّه نفس المراد، وهذا

لم يحصل إلّا بمعونة القرينة. وهو معنى المجاز.

حجّة من قال بأنّه حقيقة، إن بقى غير منحصر، أنّ معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالاً على أمر غير منحصر في عدد، وإذا كان الباقي غير منحصر، كان عاماً.

والجواب: منع كون معناه ذلك؛ بل معناه تناوله للجميع. وكان للجميع أوّلاً، وقد صار لغيره. فكان مجازاً.

ولا يذهب عليك أنّ منشأ الغلط في هذه الحجّة اشتباه كون النزاع في لفظ العامّ أو في الصيغ. وقد وقع مثله لكثير من الاصوليّين في مواضع متعدّدة، ككون الأمر للوجوب، والجمع للاثنين، والاستثناء مجازاً في المنقطع. وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض.

حجّة القائل بأنّه حقيقة، إن خصّ بغير مستقلّ: أنّه لو كان التقييد بما لا يستقلّ يوجب تجوّزاً في نحو: «الرجال المسلمون» من المقيّد بالصفة، و: «أكرم بني تميم ان دخلوا» من المقيّد بالشرط، و«اعْتَزِل الناسَ إلّا العُلَماءَ» من المقيّد بالاستثناء، لكان نحو: «مُسلِمُونَ» للجماعة مجازاً، ولكان نحو: «المُسلِم» للجنس أو للعهد مجازاً، ولكان نحو: «ألف سَنَة إلّا خمسينَ عاماً» مجازاً. واللوازم الثلاثة باطلة. أمّا الأوّلان: فإجماعاً، وأمّا الأخير، فلكونه موضع وفاق من الخصم. بيان الملازمة: أنّ كلّ واحدٍ من المذكورات يقيّد بقيد هو كالجزء له، وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له أوّلاً. وهي بدونه، لما نقلت عنه، ومعه لما نقلت إليه. ولا يحتمل غيره. وقد جعلتم ذلك موجباً للتجوّز. فالفرقُ تحكّم.

والجواب: أنّ وجه الفرق ظاهر. فانّ الواو في «مُسلِمون»، كألف «ضارِب» وواو «مضروب» جزء الكلمة، والمجموع لفظ واحد.

والألف واللام في نحو «المُسلِم» وإن كانت كلمة، إلّا أنّ المجموع يُعَدّ في العرف كلمة واحدة، ويفهم منه معنى واحد من غير تجوّز ونقل من معنى إلى آخر. فلا يقال: إنّ «مُسلِم» للجنس، والألف واللام للقيد والحكم بكون نحو «ألف سنة إلّا خمسينَ عاماً» حقيقة ـ على تقدير تسليمه ـ مبنيٌّ على أنّ المراد به تمام مدلوله، وأنّ الإخراج منه وقع قبل الإسناد والحكم.

وأنت خبير بأنّه لا شيء ممّا ذكرناه في هذه الصور الثلاث بمتحقّق في العامّ المخصوص؛ لظهور الامتياز بين لفظ العامّ وبين المخصّص، وكون كلّ منهما كلمة برأسها، ولأنّ المفروض إرادة الباقي من لفظ العامّ، لا تمام المدلول مقدّماً على الإسناد. وحينئذٍ فكيف يلزم من كونه مجازاً كون هذه مجازات؟

قوله: ﴿وإذا خصّ العامّ وأُريد به الباقي ... الخ﴾.

لايخفى أنّ ظاهر العنوان لا يوافق القول بكون ألفاظ العموم حقيقة في العموم بخصوصه حسب ما مرّ، إذ بعد فرض كون اللفظ حقيقة في العموم دون غيره لا يقبل النزاع في كونه حقيقة في الباقي، فعقد هذا النزاع بعد الفراغ من المسألة المذكورة والبناء على كون ألفاظ العموم حقيقة فيه بخصوصه لايخلو في بادئ الرأي عن التدافع، وربما يوجّه ذلك بأنّ عقد هذا النزاع إنّما يبتنى على وجود لفظ يفيد العموم في الجملة، ولا يبتنى على كون تلك الألفاظ موضوعة للعموم خاصّة، فعقدهم لهذا النزاع إنّما هو مع قطع النظر عن كون العامّ حقيقة في العموم بخصوصه مجازاً في غيره، فمن يقول بكون ألفاظ العموم حقيقة في الخصوص خاصّة ومن يقول باشتراكها بين العموم والخصوص يقول بكونها حقيقة في الباقي، بخلاف القائل بوضعها للعموم خاصّة.

وفيه: أنّه لا فائدة إذن في عقد ذلك نزاعاً آخر وجعله عنواناً برأسه لتفرّع كونه حقيقة أو مجازاً على المختار في تلك المسألة حسب ما ذكر.

كيف! والقائل بكونه حقيقة عند إرادة الباقي إنّما يقول به على فرض كون اللفظ للعموم، لا من جهة كونه حقيقة في خصوص الخصوص، أو مشتركاً بين العموم والخصوص، ولذا لم يستند الى ذلك أحد من القائلين بكونه حقيقة عند إرادة الباقي، كما استند القائل بالتجوّز إلى أنّه قضيّة كونه حقيقة في العموم، كما في احتجاج المصنّف وغيره، فظاهر كلامهم عقد هذا النزاع بعد البناء على كون اللفظ حقيقة في العموم خاصّة كما هو ظاهر العنوان، حيث فرضوا البحث في أنّ تخصيص العام وإرادة الباقي هل يقضي بمجازيّته أولا؟ فالملحوظ أنّ كون اللفظ للعموم هل يقضي بالتجوّز عند التخصيص وإرادة الباقي أو لا يقتضي ذلك؟ وسيأتي التنصيص عليه في كلام المصنّف، فالإشكال المذكور على حاله. ويمكن تصحيح محلّ النزاع في المقام بوجهين:

أحدهما: إنّه ليس الكلام في استعمال العامّ بخصوصه في خصوص الباقي

وإنّما الكلام في تخصيص العامّ وإرادة الباقي، فإنّه يتصوّر ذلك مع إرادة الباقي من العامّ بخصوصه، أو من مجموع العامّ والمخصّص، أو بإرادة العموم من اللفظ وإسناد الحكم إلى الباقي على ما يأتي تفصيل القول فيها.

فعلى الأوّل لا مناص من القول بالتجوّز بخلاف الأخيرين، إذ لا مانع من القول بكونه حقيقة، فيصحّ أن يكون بناء القائل بكونه حقيقة على أحد الوجهين الأخيرين من غير أن ينافي كونه موضوعاً للعموم بخصوصه.

وقد اختار ذلك جماعة في الاستثناء كما سيجيء تفصيل القول فيه إن شاء الله. هذا إذا أُريد تصحيح النزاع على المذاهب المعروفة، وأمّا على بعض المذاهب النادرة فالأمر واضح لا حاجة إلى التوجيه كما يتبيّن الحال من ملاحظة أدلّتهم، لكنّك خبير بأنّ ذلك لا يوافق الحجّة المعروفة من القائل بكونه حقيقة، فإنّ مقتضاه كونه حقيقة في خصوص الباقي حسب ما هو ظاهر عنوان المصنّف، إلّا أن يقال: إنّ ضعف الحجّة لا يقتضي فساد النزاع في المسألة، ولذا قد دفعوه بذلك كما في كلام المصنّف وغيره فتأمّل.

ثانيهما: إنّ العموم كيفيّة عارضة على دلالة اللفظ، قاضية بشمول اللفظ لجميع مصاديقه الحقيقيّة، أو جميع معانيه الموضوع لها عند القائل بكون المشترك ظاهراً في الجميع، فملحوظ القائل بكونه حقيقة عند عروض التخصيص أنّ الباقي أيضاً مصداق حقيقي للّفظ، فمع إرادته يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي أيضاً.

غاية الأمر سقوط تلك الكيفيّة في المقام، وذلك لا يقضي بالتجوّز في العامّ الّذي هو معروض العموم، نعم لو ذهب القائل بكونه حقيقة في الباقي إلى كونه بعضاً من الموضوع له لم يعقل ذهابه إلى كونه حقيقة فيه حينئذٍ، لكن ليس الحال على ذلك عنده، إذ دلالة العامّ على كلّ من جزئيّاته على سبيل المطابقة عندهم، كما مرّت الإشارة إليه، فبذلك يتصوّر القول فيه بكون العامّ حقيقة في الباقي، مع القول بأنّ للعموم صيغة تخصّه وإن فرض فساده بعد التأمّل فيه، وكأنّ هذا هو ملحوظ بعض القائلين به كما يظهر من احتجاجهم الآتي، والأولى أن يصحّح

النزاع على الوجهين المذكورين، فيكون الوجه الأوّل ملحوظاً عند بعض القائلين بكونه حقيقة، والثاني عند غيره.

ثمّ إنّ الأقوال المذكورة في المسألة ثمانية كما سيجيء إن شاء الله الإشارة إليها. والمختار عندنا أنّه لا تجوّز غالباً في لفظ العامّ، وإنّما التجوّز على فرض حصوله فيما يفيد العموم إن كان هناك لفظ موضوع بإزائه، فإنّك قد عرفت أنّ أغلب الألفاظ المستعملة في العموم ليست بنفسها موضوعة لخصوص العموم، فإنّ الدالّ على العموم هناك مغاير لما يفيد المعنى الّذي يتعلّق العموم به، ففي بعضها يكون العامّ لفظاً والموضوع لإفادة عمومه لفظاً آخر كما في «كلّ رجل» وفي بعضها يكون معنى العموم مستفاداً بالالتزام، وفي بعضها من ظاهر المقام أو نحو ذلك.

نعم لا يبعد في بعضها أن يكون العامّ والمفيد للعموم لفظاً واحداً، كما في أسماء المجازات، ومع كون لفظ العامّ موضوعاً لخصوص العموم أو كون الدالّ على عمومه موضوعاً لذلك انّما يلزم التجوّز فيه إذا استعمل فيه في غير الشمول، وأمّا مع استعماله فيه كما في عدّة من المخصّصات فلا مجاز أيضاً، فهناك تفصيل في المقام.

ولنوضح الكلام في المرام برسم أُمور:

**أحدها:** أنّه نصّ جماعة منهم بأنّ الغرض من وضع الألفاظ المفردة ليس إفادتها معانيها الأفراديّة، وإنّما المقصود من بعضها إفهام معانيها التركيبيّة بعد تركيب بعضها مع بعض، والظاهر انّ مقصودهم من ذلك أنّ الغرض من تقرير الأوضاع هو إظهار ما في الضمير من المطالب والحاجات، وظاهر أنّ ما يتعلّق به الأغراض إنّما هو بيان المعاني التركيبيّة دون المفاهيم الأفراديّة، لعدم تعلّق الأغراض بها إلّا نادراً، فالحاجة إنّما تمسّ إلى بيانها من جهة توقّف المطالب التركيبيّة عليها، فالوضع إنّما تعلّق بالألفاظ المفردة من جهة توقّف المعاني التركيبية على المعاني الأفراديّة المدلول عليها بالألفاظ المفردة، والغرض الباعث

إلى وضعها هو الإيصال إلى المعاني التركيبيّة الحاصلة من ضمّ بعضها إلى البعض بعد وضع الهيئات العارضة عليها لمعانيها النسبيّة على حسب ما تقرّر في محلّه.

فالمقصود الأصلي من وضع المفردات هو إفهام المعاني التركيبيّة الحاصلة من تركيبها للعالم بأوضاعها، وهذا ظاهر لكنهم علّلوا الحكم المذكور بأنّه لو كان الغرض من أوضاعها إفادة معانيها الأفراديّة لزم الدور، لأنّ استفادة المعاني منها يتوقّف على العلم بأوضاعها، ضرورة توقّف الدلالات الوضعيّة على العلم بالوضع، والعلم بالوضع للمعنى يتوقّف على تصوّر ذلك المعنى وحصوله في النفس، وهو دور مصرّح.

وضعف هذا التعليل ظاهر، ضرورة أنّ المراد من كون الوضع لإفادة المعنى كون اللفظ باعثاً لإخطار المعنى ببال السامع والإشارة إليه، والعلم بالوضع إنّما يتوقّف على تصوّر المعنى وحصوله في البال في الجملة، لا على ذلك الإخطار الحاصل بسماع اللفظ عند تلفّظ المتكلّم به، فلا مجال لتوهّم الدور وهو واضح.

ويمكن أن يقال: إنّ المقصود ممّا ذكروه أنّه ليس الغرض من وضع المفردات إفادة معانيها وتصويرها في ذهن السامع من أوّل الأمر، لما عرفت من لزوم الدور، لتوقّف حصول تلك المعاني في النفس بواسطة تركيب تلك الألفاظ على العلم بوضعها لتلك المعاني المتوقّف على تصويرها وحصولها في النفس بخلاف المعاني التركيبيّة، فإنّه يمكن حصولها بواسطة تركيب تلك الألفاظ من غير أن تكون حاصلة للنفس قبل ذلك أصلاً، فالمقصود أنّ وضع الألفاظ المفردة ليس لتصوير معانيها الأفراديّة للزوم الدور، وإنّما هي لأجل تصوير معانيها التركيبيّة الغير الحاصلة للمخاطب قبل تلفّظ المتكلّم بها.

وأنت خبير بأنّه لو أُريد ذلك فكون الوضع لأجل تصوير المعاني التركيبيّة إنّما هو على سبيل الإهمال، إذ يمكن أن يكون الإفهام في المركّبات على الوجهين: من إفادة تصوير المعنى المركّب، ومن الإشارة إلى المعنى الحاصل في الذهن قبل تلفّظ المتكلّم به على ما هو الحال في المفردات.

وكيف كان، فالأنسب بالتعليل هو ما ذكرناه وإن صحّ توجيه ما علّلوه بما قلناه، ثمّ إنّك بعد التأمّل ممّا ذكرناه من الوجهين تعرف أنّه لا منافاة بين ما ذكروه في المقام وما أخذوه في تعريف الوضع من «أنّه تعيين اللفظ أو تعيّنه للدلالة على المعنى بنفسه» نظراً إلى أنّ ظاهره كون وضع المفردات لأجل الدلالة على معانيها الأفراديّة فينافي ذلك ما قرّروه هناك، وذلك لأنّ المراد بالدلالة هنا هو إخطار معانيها الموضوع لها عند التلفّظ بها وإن كان ذلك مقصوداً بالتبع من أجل حصول معانيها التركيبيّة حسب ما قرّر أوّلاً، وليس المراد به تحصيل تصوّر تلك المعاني من أصلها لوضوح امتناعه نظراً إلى ما قرّرناه، وإنّما المراد مجرّد إحضارها والإشارة إليها من بين المعاني المخزونة في الخيال وهو واضح.

ومن الغريب ما ذكره بعض الأفاضل في بيان عدم المنافاة بين ما ذكروه في المقامين أنّ مقصودهم ممّا نفوه ـ من كون استفادة المعاني الأفراديّة غرضاً في الوضع ـ أنّه ليس الغرض من وضعها إفادة معانيها، بمعنى حصول التصديق من وضعها بأنّ تلك المعاني قد وضعت لها تلك الألفاظ[1] والمقصود فيه.

**ثانيها:** أنّ استعمال اللفظ في المعنى ـ أعني إطلاق اللفظ وإرادة المعنى ـ يكون تارة بإرادة ذلك المعنى على وجه يكون هو المقصود بالإفادة فيريد المتكلّم إفادة تصديقه للمخاطب، وتارة لا يكون على الوجه المذكور، بل يكون مقصود المتكلّم تصوير ذلك المعنى في ذهن المخاطب لينتقل منه الى غيره بملاحظة القرينة الحاليّة أو المقاليّة القاضية به، ويكون ذلك الغير هو المقصود بالبيان والإفادة، وحينئذٍ فهل يكون المستعمل فيه هو المعنى الأوّل أو الثاني؟ وجهان: والّذي يتقوّى في النظر كون المستعمل فيه حينئذٍ هو الثاني، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه، فإنّ الملحوظ في الاستعمال هو المعاني الّتي يكون المقصود من الكلام بيانها وإفادتها، فيكون اللفظ مستعملاً فيها دون المعاني الّتي جعلت وسيلة للانتقال إليها من غير أن تكون مقصودة في الإسناد، ولا يراد بيانها ولا إفادتها

(١) في هامش المطبوع ما يلي: هذه المقدّمة ناقصة في الأصل.

أصلاً، فيكون المناط فيما يستعمل فيه اللفظ هو المعنى المقصود بالإفادة، فإن كان ذلك ممّا وضع اللفظ بإزائه كان اللفظ حقيقة، وإلّا كان مجازاً وإن أُريد من اللفظ صورة ما وضع بإزائه ليجعل وسيلة للانتقال إليه، على ما مرّ التفصيل فيه.

بقي الكلام في شيء وهو أنّه قد يكون المعنى الّذي يراد الانتقال إليه حاصلاً من ملاحظة أوضاع متعدّدة ويكون ذلك المعنى حاصلاً باستعمال الألفاظ في معانيها الموضوع له، إلّا أنّ ذلك قد يستلزم أن لا يكون خصوص المعنى الموضوع له لبعض تلك الألفاظ مقصوداً بالإفادة حقيقة، بل يكون المقصود بالإفادة غيره إلّا أنّه ليس مقصوداً بالإفادة من تلك اللفظة، بل من مجموع تلك الألفاظ بملاحظة أوضاعها المنتقلة بها.

وتوضيح المقام: أنّ المعنى الّذي يراد الانتقال إليه قد يكون معنى مجازيّاً لتلك اللفظة ويراد من اللفظ خصوص معناه الحقيقي لأجل الانتقال إلى معناه المجازي الّذي هو المقصود بالإفادة، وقد يكون معنى مجازيّاً مقصوداً من ملاحظة مجموع الألفاظ من غير أن يراد ذلك المعنى من خصوص بعض منها، بل إنّما يراد من خصوص كلّ من تلك الألفاظ معناه الحقيقي لينتقل من المجموع إلى معناه الحقيقي التركيبي الحاصل من الأوضاع العديدة ثمّ ينتقل منه إلى المعنى المجازي المقصود بالإفادة، كما في التمثيل، وحينئذٍ يكون التجوّز في المركّب، بل وفي خصوص كلّ من تلك الألفاظ أيضاً، وقد يكون معنى حقيقيّا مقصوداً بالإفادة من إرادة المعاني الحقيقيّة من كلّ من تلك الألفاظ المستعملة لكن يكون اللازم من ذلك عدم كون المراد من بعض تلك الألفاظ مقصوداً بالإفادة، لا بأن يراد بتلك اللفظة الانتقال إلى المعنى الآخر ليجعل إرادة معناه الحقيقي وسيلة إليه، بل ذلك المعنى إنّما يراد من مجموع تلك الألفاظ بملاحظة أوضاعها الحقيقيّة، فليس ذلك المعنى مراداً من تلك اللفظة ليقال بكونها مستعملة فيه على وجه المجاز، كما في الصورة الأُولى، وليس المعنى المراد من الجملة خارجاً عمّا وضعت له ليكون الانتقال من الجملة إلى ذلك المعنى قاضياً بالخروج عن أوضاع

المفردات، حسب ما قلناه في الصورة الثانية، فلا مجاز حينئذٍ، فيكون كلّ من المفردات مستعملة فيما وضع له وإن كان المعنى الموضوع له المراد من بعض تلك الألفاظ غير مقصود بالإفادة على الوجه الّذي قرّرناه.

وتوضيح ذلك: أنّه كما يكون الحقيقة دالّة على المعنى الحقيقي بواسطة وضع اللفظ، فكذا المجاز هو الدالّ على المعنى المجازي بواسطة القرينة القائمة عليه، فالمستعمل في المعنى المجازي والمجعول عليه هو لفظ المجاز وإن كانت دلالته عليه بواسطة القرينة، فإذا لم يكن اللفظ ممّا أُريد به معناه المجازي ـ ولم يكن تلك اللفظة دالّة على ذلك المعنى بواسطة القرينة، بل كان ذلك اللفظ وغيره دالاًّ عليه، وكان ذلك المعنى مراداً من مجموع اللفظين أو الألفاظ ـ لم يكن ذلك اللفظ مستعملاً في ذلك المعنى، بل كان المستعمل فيه هو ما أُريد منه من معناه الحقيقي والمجازي.

نعم لو كان المعنى مجازيّاً للمركّب وكانت تلك الألفاظ في حال التركيب مستعملة فيه ـ كما في التمثيل ـ كان كلّ من الألفاظ المستعملة فيه مجازاً حسب ما قرّرناه في التمثيل على تأمّل فيه من بعضهم كما مرّ بيانه في محلّه.

وبالجملة أنّ حصول التجوّز مبنيّ على أحد أُمور ثلاثة: من استعمال اللفظ ابتداءً في غير ما وضع له كما في «رأيت أسداً يرمي» أو كون المراد منه بالأصالة غير ما وضع له وإن أُريد به الموضوع له لأجل التوصل إليه كما في الكناية في المفرد، أو عدم كون المقصود بالإفادة منه معناه الموضوع له وإن لم يستعمل في معنى مجازي مخصوص، بل كان المقصود منه في ضمن الجملة إفادة غير ما وضع له، بأن كانت الجملة المركّبة منه مستعملة في غير معناه الموضوع له، كما في المجاز المركّب والكناية المركّبة، ولا شيء من الوجوه الثلاثة حاصلة في المقام، فلا وجه لالتزام التجوّز فيه.

**ثالثها:** أنّ القيود الواردة على اللفظ لا يقضي بتجوّز فيه، إلّا أن يكون مفاد ذلك القيد مندرجاً في المعنى المراد من المطلق، فيكون ذلك قرينة على إرادة

خصوص ذلك المعنى منه، فيندرج حينئذٍ في المجاز، لكن ذلك غير شائع في التقييدات، بل الشائع فيها ضمّ القيد المدلول عليه باللفظ الدالّ عليه إلى المطلق المدلول عليه بلفظه، فيكون اللفظ الدالّ على المطلق مستعملاً في معناه، وحيث إنّه مأخوذ على وجه اللابشرط فلا ينافيه ضمّ الشرط إليه المدلول عليه بالقيد اللاحق، فإنّ اللابشرط يجامع ألف شرط، وحينئذٍ فيكون ذلك المطلق ممّا أُطلق على المقيد مع كون التقييد مستفاداً من الخارج ـ أعني القيد المأخوذ معه ـ فلا تجوّز فيه حسب ما قرّرناه في إطلاق الكلّيات على أفرادها.

ولا فرق في ذلك بين التقييد المتّصل والمنفصل، فأقصى ما يفيده التقييد بالمنفصل إطلاق المطلق على خصوص ذلك القيد مع استفادة الخصوصيّة من الخارج وكونه قرينة على الإطلاق المذكور، إذ إطلاق المطلق على خصوص بعض الأفراد نظير التجوّز باللفظ في افتقاره إلى وجود القرينة الدالّة عليه، وبدونه لا يحمل المطلق إلّا على معناه الإطلاقي المأخوذ على وجه اللابشرط من دون ضمّ شرط إليه.

رابعها: أنّ العموم الوارد على الألفاظ المقيّدة إنّما يرد عليها بملاحظة القيود المنضمّة إليها، وذلك لأنّ المطلوب من تلك المطلقات هو معانيها الإطلاقيّة المقيّدة بالقيود المنضمّة إليها، فتكون تلك المطلقات مطلقة على خصوص بعض أنواعها على حسب التقييد الوارد عليها، كما عرفت، فيكون العموم الوارد عليها على حسب ذلك، فإنّ العموم الوارد على اللفظ إنّما يتبع ما أُطلق عليه ذلك اللفظ، وحينئذٍ فعدّ الصفة والشرط ونحوهما من القيود مخصّصاً للعامّ إنّما هو من جهة إخراجه عن معناه الإطلاقي، بحيث لم يلحظ العموم فيه على حسب ظاهر مدلوله، بل خصّ ذلك بما يفيده القيد المنضمّ إليه، فسمّي تخصيصاً للعامّ، حيث إنّه بمعناه وإن لم يكن ذلك عند التحقيق تخصيصاً له، بإيراد العموم على المطلق ثمّ إخراج بعضه بالقيود المذكورة، بل لم يرد العموم إلّا على خصوص ما اطلق عليه ذلك المطلق نظراً إلى ما انضمّ إليه من القيد، ويجري نحو ذلك في المخصّص المنفصل

إذا دلّ ذلك على إطلاق ما يتعلّق العموم به على بعض مصاديقه، كما في قولك «أكرم كلّ رجل ولا تكرم الجهّال» فإنّ ذلك يفيد كون ما اطلق عليه الرجل هناك خصوص العالم، فيكون العموم الوارد عليه بحسب ما أُريد من اللفظ وأُطلق عليه دون مطلق الرجل، وحينئذٍ لا مجاز في لفظة «كلّ» وما في معناه حيث استعمل في معناه، ولا في مدخولها حيث اطلق على بعض مصاديقها.

وقد عرفت أنّ إطلاقه عليه على وجه الحقيقة، نعم لو أُريد بذلك هو معناه اللابشرط من غير أن يقال بدلالة المخصّص على إطلاقه على خصوص المقيّد تعيّن التزام التجوّز فيما يفيد العموم من لفظة «كلّ» وما بمعناه.

**خامسها:** أنّ الألفاظ الدالّة على العموم على وجوه:

فمنها: ما يكون موضوعاً لإفادة العموم والشمول ويكون الأمر الشامل غيره كما في لفظة «كلّ» وما بمعناه.

ومنها: ما يفيد ذلك من جهة المقام لوروده في سياق الشرط أو العموم كما في قولك «كلّما جاءك رجل فأكرمه» ومنه أسماء المجازات ونحوها.

ومنها: ما يدلّ على العموم على سبيل الالتزام كالنكرة الواقعة في سياق النفي.

ومنها: ما يدلّ عليه من جهة انصراف ظاهر الإطلاق إليه كما في الجمع المعرّف، إذ ليس موضوعاً لخصوص العموم كما مرّت الإشارة إليه.

**سادسها:** إنّك قد عرفت انّ شمول العامّ إنّما هو لمصاديقه والجزئيّات المندرجة تحته، فلذا عرّفوه باللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له سوى بعض العمومات، كالجمع المعرّف حيث إنّ شموله بالنسبة إلى أجزائه حسب ما مرّ بيانه، فحينئذٍ نقول: إنّ صدق العامّ على كلّ من جزئيّاته على وجه الحقيقة من حيث انطباقه عليه، فيكون العموم الطارئ عليه قاضياً بإطلاقه على جميع مصاديقه، فيكون مستغرقاً لجميع ما يصلح له، وحينئذٍ فمفاد التخصيص الوارد عليه إطلاق ذلك العامّ على بعض مصاديقه والجزئيّات المطابقة له، فلا تجوّز إذن في اللفظ من تلك الجهة، إنّما التجوّز هناك ـ على القول به ـ بالنسبة إلى ما يفيد عموم اللفظ

وشموله لمصاديقه حيث لم يرد به معناه بعد ظهور التخصيص، وحينئذٍ فإن كان الدالّ على العموم موضوعاً بإزائه كان ذلك مجازاً، حيث أُريد به غير ما وضع له من الشمول، وكذا لو كان دالاًّ على عموم النفي، فإنّه إنّما يجيء التجوّز فيه من تلك الجهة، وأمّا إن لم يكن إفادته العموم بالوضع بل بالالتزام أو ظهور الإطلاق فلا تجوّز، كما في النكرة الواقعة في سياق النفي.

فإن قلت: إنّ العموم إذا كان معنى التزاميّاً له كان عدم ثبوت العموم شاهداً على انتفاء ملزومه، فيلزم التجوّز فيه من تلك الجهة.

قلت: لا وجه لالتزام التجوّز من تلك الجهة إذ أقصى الأمر أنّه أن يكون النكرة الواقعة هناك قد اطلق على قسم خاصّ ليكون النفي وارداً عليه، من غير أن يراد بها مطلق الفرد المنتشر ليستلزم انتفاؤه انتفاء الجميع، وذلك أيضاً ممّا لا تجوّز فيه كما عرفت.

وأمّا الجمع المعرّف إذا ورد التخصيص عليه فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك مع إطلاقه على جميع الأفراد وإخراج المخرج عن الحكم فليس ذلك إذن مستعملاً إلّا في العموم. وإمّا أن يكون باستعماله فيما دون الدرجة العليا من الجمع على حسب ما ورد عليه التخصيص وهو إذن مستعمل في بعض مراتب الجمع، وليس إطلاق الجمع على تلك المرتبة إلّا على وجه الحقيقة، لوضع الجمع لما يشمل الجميع ولا اختصاص له وضعاً بالدرجة العليا، وإنّما ينصرف إليه مع الإطلاق لما مرّ بيانه.

إذا تقرّر هذه الجملة فقد تلخّص لك منها أنّه لا تجوّز في التخصيص بالمتّصل من الاستثناء وغيره: من الوصف والغاية والشرط ونحوها.

أمّا الاستثناء فلما عرفت من عدم استعمال المستثنى منه في خصوص الباقي، بل إنّما يراد الباقي من مجموع المستثى والمستثنى منه، فنحو «عشرة إلّا ثلاثة» قد أُريد من لفظ «العشرة» مفهومها وأُريد «بإلّا ثلاثة» إخراج الثلاثة منها من حيث تعلّق الحكم به، فيبقى السبعة متعلّقاً للحكم الوارد عليه، فالمستفاد من

مجموع الألفاظ المذكورة بملاحظة أوضاعها هو ذلك، فكلّ من تلك الألفاظ قد أُستعمل في موضوعه، وتلخّص ذلك من ملاحظة المجموع، ولو كان لفظ «العشرة» مستعملاً في خصوص السبعة على سبيل المجاز لكان ما يستفاد منه خصوص الباقي هو العشرة، وكان الاستثناء قرينة عليه، كسائر القرائن المقاليّة القائمة على إرادة المعاني المجازيّة من غير أن يتلخّص ذلك من المجموع، حسب ما قرّرناه في دلالة المجاز وهو ممّا يأبى عنه ظاهر الفهم عند التأمّل في المقام.

وممّا يشير إلى ذلك أنّهم أنكروا أنّ من فوائد الاستثناء تدارك ما فات المتكلّم عند ذكر المستثنى منه، إذ قد يغفل من خروج المستثنى فيذكر المستثنى منه على اطلاقه فيظهر منه إسناد الحكم إلى المجموع ثمّ إذا تنبّه على خروج المستثنى منه تداركه بالاستثناء مع بقاء محلّه، وحينئذٍ فلا يراد به إخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تعلّق الحكم به، وليس حينئذٍ قرينة على استعمال المستثنى في الباقي، إذ المفروض استعماله في المجموع، وقد يجعل الاستثناء في المقام قاضياً بنسخ الإرادة الأوّليّة ودلالته على إرادة البعض من ذلك اللفظ ثانياً، إلّا أنّ الظاهر بعده، كما لايخفى على المتأمّل.

وإذا ظهر ورود الاستثناء في المقام على الوجه المذكور فالظاهر جريانه في سائر الصور، لوروده على وجه واحد في الجميع وإن كان في بعض الصور مبنيّاً على الغفلة دون البعض، وممّا يشهد بما ذكرناه أنّه لو كان ما استعمل فيه المستثنى منه هو الباقي بقرينة الاستثناء لجاز التخصيص المستوعب وبالأزيد من المستثنى منه إذا ورد استثناء آخر على المستثنى بجعله أنقص من المستثنى منه، كما إذا قال «له عليّ عشرة إلّا عشرة إلّا خمسة» أو «له عندي عشرة إلّا عشرين إلّا خمسة عشر» إذ لا استيعاب بالنظر إلى ما أُريد من المستثنى في المقام، مع أنّ ملاحظة الاستعمالات تأبى عنه جدّاً، بل الظاهر عدم التأمّل في فساده، والظاهر أنّ الوجه فيه هو ما قرّرناه فيتأيّد به ما قلناه ويشير إلى ذلك أنّ أسامي الأعداد لا يجوز إطلاق الأكثر منها على الأقلّ من جهة علاقة الكلّ والجزء في غير الاستثناء،

كما إذا قال «أكرم هذه العشرة» مشيراً إلى رجل واحد، أو قال «لزيد هذه الدراهم العشرون» مشيراً إلى عشرة دراهم، إلى غير ذلك من الأمثلة. فعدم جواز الاستعمال المذكور مطّرداً في غير الاستثناء، وجوازه فيه على سبيل الاطّراد شاهد على عدم استعماله هناك في العدد الأقلّ، إذ لو جاز الاستعمال فيه من جهة العلاقة المذكورة لجاز في المقامين، لاتّحاد المعنى والعلاقة في الصورتين، غاية الأمر أن يكون التفاوت بينهما من جهة القرينة. ومن البيّن أنّه لا يختلف الحال في المجازات من جهة اختلاف القرائن.

وأمّا سائر المخصّصات المتّصلة من الشرط والصفة والغاية ونحوها فلأنّ الظاهر تقييد ما يرد العموم عليه بها، فقد قيّد بذلك على حسب سائر المطلقات المقيّدة، ويكون العموم وارداً عليه على حسب ما أُريد منه واطلق عليه بعد ضمّ القيد، فيكون العموم وارداً على المقيّد، لأنّ التقييد حصل بعد إرادة العموم، بل نقول: إنّ التقييد المذكور كاشف في بعضها من إطلاق المطلق على خصوص المقيّد من حيث انطباقه معه حسب ما بيّناه، وحينئذٍ فيكون العموم وارداً عليه كذلك.

نعم لو كان العموم مراداً من أوّل الأمر ثمّ تنبّه المتكلّم على خلافه فتداركه بالتوصيف أو غيره من التقييدات لم يتّجه في ذلك. إلّا أنّه يكون ذلك حينئذٍ قصراً للحكم الأوّل على محلّ الوصف وإخراجاً لغيره عمّا حكم به، فيكون كلّ من تلك الألفاظ مستعملاً فيما وضع له، ويكون الباقي هو المتلخّص من المجموع على نحو ما ذكر في الاستثناء، ولا تجوّز فيه حسب ما عرفت.

وقد يقال بكون التقييد حينئذٍ رفعاً للإرادة الأُولى من اللفظ ونسخاً لما أُريد به من الطبيعة المطلقة بتقييده بالوصف المذكور وإطلاق ذلك المطلق على المقيّد، حسب ما ذكرنا في المتفطّن، ولا مانع منه مع بقاء محلّه، ولا تجوّز فيه أيضاً كما عرفت، ويجري ما ذكرناه في أسماء الشرط ونحوها، نظراً إلى ورود التقييد هناك على حمل الشرط أو الصفة، فيكون عمومه أيضاً على حسب ذلك على نحو ما قرّرناه.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ استفادة العموم من بعض العمومات ليست بالوضع، بل من جهة الالتزام أو ظهور الإطلاق، فعدم اقتضاء التخصيص هناك تجوّزاً في اللفظ أظهر حسب ما مرّ بيانه.

وأمّا المخصّصات المنفصلة فقد عرفت جريان الوجهين فيها، فيمكن أن يكون التخصيص الوارد هناك على غير وجه التجوّز بدلالة المخصّص على إطلاق ما ورد العموم عليه حين استعماله على خصوص المقيّد، ويكون المخصّص ولو كان منفصلاً قرينة دالّة على ذلك، فيكون العموم وارداً على المقيّد، وأن يكون قرينة دالّة على عدم إرادة العموم من اللفظ الموضوع له إلّا أنّه إنّما يتمّ المجازيّة فيما إذا كان العامّ موضوعاً للعموم، وأمّا مع استفادة العموم من جهة أُخرى فلا مجاز أيضاً، حسب ما مرّت الإشارة إليه، هذا وقد ظهر بما قرّرناه دفع ما يورد في المقام من لزوم التناقض في الاستثناء نظراً إلى ما يترآى من إثبات الحكم تارة للمستثنى ونفيه عنه أُخرى.

ولهم في التفصّي عنه وجوه:

أحدها: أنّ المراد بالمستثنى منه هو معناه الحقيقي وقد اخرج عنه المستثنى ثمّ اسند الحكم إلى الباقي من غير أن يكون هناك إسنادان ليحصل التناقض في المقام.

وقد عزي ذلك إلى جماعة منهم العلّامة واختاره المحقّق الرضي وحكاه عن جماعة.

ثانيها: أنّ المراد بالمستثنى منه خصوص الباقي على سبيل المجاز والاستثناء قرينة على التجوّز، فليس المستثنى داخلاً في المستثنى منه ليلزم التناقض بالحكم عليه تارة بالإثبات وأُخرى بالنفي.

وعزي ذلك إلى الأكثر تارة وإلى الجمهور أُخرى، وأسنده المحقّق الرضي إلى البعض وحكاه بعضهم عن السكّاكي.

ثالثها: أنّ مجموع المستثنى منه والمستثنى والأداة اسم للباقي، فعشرة

إلّا ثلاثة اسم للسبعة، وله اسمان مفرد ومركّب، حكاه المحقّق الرضي عن القاضي عبد الجبّار وعزّاه العضدي إلى القاضي أبي بكر، وحيث كانت الوجوه المذكورة مسوقة لبيان دفع الإيراد المذكور لم يتعرّضوا للاحتجاج على ما اختاروا منها، اكتفاءً به في مقام دفع الإيراد، كما هو الحال في سائر الأجوبة المذكورة عمّا يورد في المقام، وإنّما اكتفوا بذكر الوجه المختار والإيراد على غيره من الإشكال.

ويمكن الاستناد لكلّ من الوجوه المذكورة ببعض الوجوه: كأن يستند للوجه **الأوّل** بأصالة حمل اللفظ على الحقيقة مهما أمكن. **وللثاني** بأنّ المقصود بالإفادة من المستثنى منه بحسب الحقيقة إنّما هو الباقي خاصّة دون المجموع والاستثناء قرينة عليه فيكون اللفظ مستعملاً فيه كسائر المجازات المنضمّة إلى قرائنها. **وللثالث** بأنّ التبادر أمارة الحقيقة فيكون المجموع حقيقة في ذلك.

والوجوه المذكورة بعضها فاسد، وبعضها محلّ نظر، وسنبيّن لك حقيقة الحال إن شاء الله.

وكيف كان فقد اورد على الوجه **الأوّل**: تارة بأنّ البناء على ذلك يستلزم أن لا يكون الاستثناء من النفي إثباتاً ومن الإثبات نفياً، فلا يثبت على من قال «ليس له عليّ شيء إلّا خمسة» شيء أصلاً، فإنّ إخراج المستثنى قبل تعلّق الحكم بالمستثنى منه يجعل المستثنى في حكم المسكوت عنه، وهو خلاف التحقيق، بل الثاني منه فاسد عند الكلّ على ما قيل. وتارة بأنّه لو أُشير إلى عشرة مجتمعة شخصيّة كأن يقول «خذ هذه العشرة إلّا ثلاثة منها» لم يتصوّر هناك إخراج الّا عن الحكم، إذ المفروض عدم إخراج أشخاص الثلاثة من جملة العشرة، فلا يمكن إلّا أن يكون المراد إخراجها عنها بحسب الحكم، فلابدّ من القول بإخراجها عن الحكم المتعلّق بالمجموع، إذ لا حكم هناك إلّا الإسناد الموجود في الكلام وهو متعلّق بالمجموع. وأُخرى بلزوم اللغو في كلام الحكيم، فإنّ إرادة الاستغراق من اللفظ حينئذٍ مع إسناد الحكم إليه ممّا لا فائدة فيه بل يندرج في الأغلاط، إذ الغرض من وضع الألفاظ تركيب معانيها، وتفهيم المعاني التركيبيّة الحاصلة منها،

وبيان الأحكام المتعلّقة بمفاهيم تلك الألفاظ المنضمّة بعضها إلى البعض، فإذا لم يرد في الكلام إسناد إلى مفهوم العامّ ولا إسناد إلى شيء إسناداً تامّاً أو ناقصاً لم يكن هناك فائدة في إرادتها، وكان إخراجاً[1] ممّا هو ملحوظ الواضع في وضع الألفاظ. كذا ذكره بعض الأفاضل.

وأنت خبير بوهن الكلّ.

أمّا الأوّل: فلأنّ من الواضح أنّه ليس المراد بإخراج المستثنى عن المستثنى منه إخراجه من جملتها بحسب الخارج، ولا إخراجه عن كونه مدلولاً له، ضرورة حصول الدلالة بعد ثبوت الوضع، ولا إخراجه عن المراد من اللفظ، فإنّه غير معقول على سبيل الحقيقة، الّا أن يراد الإخراج عن ظاهر اللفظ ليكون قرينة على كون المراد هو الباقي، لكنّه مخالف لصريح ما بنى عليه الجواب المذكور. فالمراد إخراجه عنه من حيث كونه متعلّق الحكم، فإنّ ظاهر تعليق الحكم على العامّ شموله لجميع جزئيّاته، فيكون إخراجاً لبعض مدلوله من كونه متعلّقاً للحكم فيختصّ الحكم بالباقي.

وهذا الوجه كما ترى ممّا لا ربط له بما ذهب إليه أبو حنيفة، إذ يصحّ مع القول به، لكن[2] دلالة الاستثناء على مخالفة حكم المستثنى للمستثنى منه وعدمها، فإنّ دلالته على مخالفة حكم المستثنى للمستثنى منه بحسب الواقع وعدمها مبنيّة على كون الإخراج بملاحظة ما حكم به المتكلّم من الإثبات والنفي، أو بملاحظة الواقع ـ أعني المطابقة لتلك النسبة الإيقاعيّة ـ فإن كان بملاحظة الثاني كما هو المشهور ويدلّ عليه ظاهر اللفظ تعيّن الأوّل، وإن كان بملاحظة الأوّل تعيّن ما ذهب إليه أبو حنيفة. وهذا ممّا لا ربط له بكون الإسناد قبل الإخراج أو بعده.

نعم لو توهّم كون الإخراج عن معناه الأفرادي من دون ملاحظة الإسناد والحكم أصلاً توجّه ذلك، إلّا أنّه توهّم فاسد لا مجال له في المقام كما عرفت.

وأمّا الثاني: فلابتنائه على كون مراد المجيب بإخراج المستثنى عن المستثنى

---

(١) في «ق ١» و«ق ٢»: خارجاً.

(٢) خ ل، بكلّ من دلالة.

منه هو إخراجه عن جملته بحسب الخارج وهو واضح الفساد وحمل كلام المجيب عليه غريب.

وأمّا الثالث: فبأنّه إن أُريد من كون المقصود من وضع الألفاظ إفادة معانيها التركيبيّة أن يكون تلك المعاني الحاصلة من ملاحظة المفردات هي المقصودة بالإفادة حتّى إنّها إذا لم تكن مقصودة كذلك صار الكلام غلطاً خارجاً عن القانون اللغوي، فهو أوهن شيء، كيف! وفيه سدّ لباب المجاز في المركّبات، إذ من البيّن أنّ من يقول «تقدّم رجلاً وتؤخّر أُخرى» عند بيان كونه مردّداً في الأمر يريد بالألفاظ المذكورة موضوعها اللغوي مع كون المقصود بالإفادة هو ما يشابه معناها التركيبي أعني التردّد في الأمر. وإن أُريد أنّ المعنى التركيبي مقصود سواء كان مقصوداً بالذات أو بالتبع فهذا القدر حاصل في المقام، ضرورة تعلّق الإسناد بالكلّ صورة للانتقال إلى إسناده إلى البعض بعد إخراج المستثنى.

فإن قلت: على ما ذكرت يكون هناك إسنادان أحدهما بالنظر إلى الظاهر وهو متعلّق بالكلّ، والآخر بالنظر إلى الواقع وما هو المقصود بالأصالة وهو متعلّق بالباقي، فلا يوافق ما ذكرت من كون الإسناد واحداً حاصلاً بعد الإخراج، فهو مع عدم انطباقه على الجواب المذكور غير مفيد في دفع التناقض، لحصول التدافع إذن بين الإسنادين المذكورين.

قلت: الجواب المذكور يحتمل في بادئ الرأي وجوهاً:

أحدها: أن يكون المقصود إخراج المستثنى عن المستثنى منه بالنظر إلى معناه الأفرادي مع قطع النظر عن التركيب وملاحظة الإسناد رأساً، فيلاحظ تركيبه مع الغير والإسناد المتعلّق به بعد الإخراج فلا إسناد هناك إلّا إلى الباقي.

وقد عرفت وهن هذا الوجه وفساده، إذ لا يعقل الإخراج عن المعنى الأفرادي سوى أن يراد به الإخراج عن ظاهر مدلوله الوضعي ليفيد كون المقصود به هو الباقي، كما ذكره في الجواب الآتي، فيكون قرينة على كون المستثنى منه مستعملاً في خصوص الباقي ولا ربط له بالجواب المذكور.

ثانيها: أن يكون المقصود اخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تركيبه ومن جهة تعلّق الحكم به فإنّه لمّا اريد من اللفظ تمام معناه كان قضيّة ذلك لولا الاستثناء إسناد الحكم إلى تمامه فيكون ورود الاستثناء عليه مخرجاً للمستثنى عن المراد من حيث تعلّق الحكم به نظراً إلى ما يقتضيه الظاهر، وحينئذٍ فيكون الإخراج بالنسبة إلى ظاهر اللفظ من حيث كونه مراداً من غير أن يكون ذلك الظاهر مراداً، فيكون ذلك هو الكاشف عن عدم إرادته من حيث التركيب والدليل على تعلّق الإسناد بالباقي دون الجميع، وكأنّ هذا هو المراد ممّا عدّه بعض الفضلاء جواباً رابعاً في المقام: من أنّ المستثنى منه من حيث الأفراد واللفظ خارج عنه من حيث التركيب والحكم، إذ الاستثناء بيان تغيير، وكلّ كلام التحق بآخره التغيير توقّف حكم صدره على آخره، فلا تناقض، ويمكن تنزيله على الوجه الآتي أيضاً.

ويرد على الوجه المذكور: أنّه لا مجال للقول بتأخّر الإسناد إلى مجيء ورود الاستثناء، وذلك لوضوح إهمال القائل فيه قبل ورود الكاشف عن حصول الإسناد سيّما إذا كان هناك فصل بينه وبين الاستثناء.

ثالثها: أن يقال بحصول الإسناد الصوري إلى الكلّ والحكم عليه كذلك من جهة إحضار ذلك في ذهن السامع ليتبعه بإخراج البعض، فيتبيّن بذلك ما هو المقصود بالإفادة من تلك العبارة، فكما أنّه يريد من المستثنى منه ما وضع له، فكذا يريد الإسناد إليه كذلك على حسب الصناعة وقانون العربيّة، إذ لا وجه للإسناد إلى بعض مدلول اللفظ الّا مع استعمال اللفظ فيه، ويكون ذلك حينئذٍ جميع مدلوله لاندراج المجاز في المطابقة، إلّا أنّه ليس الإسناد المذكور مقصوداً بالإفادة وإنّما اتي به للتوصّل إلى غيره، والإسناد المقصود في المقام إنّما هو الإسناد إلى البعض، وقد جعل الإسناد إلى الكلّ صورة وإخراج المستثنى دالّاً عليه.

وقد عرفت فيما مرّ أنّ المناط في الاستعمال إنّما هو المعنى المقصود بالإفادة

دون ما يجعل ذريعة إلى الانتقال، فما يدلّ على النسبة إنّما استعمل حقيقة في النسبة الثانية دون الأُولى، إذ ليست النسبة الأُولى مقصودة بالإفادة مراداً بيانها من ذكر تلك العبارة، كما هو الحال في النسبة الحاصلة في قولك «زيد يقدّم رجلاً ويؤخّر أُخرى» فإنّ المنسوب إلى زيد بحسب الصناعة إنّما هو مفهوم يقدّم بمعناه المعروف لكن ذلك غير مقصود بالإفادة، وإنّما المقصود نسبة التردّد إليه، فليست تلك النسبة مقصودة إلّا من جهة التوصّل إلى النسبة الثانية، والمراد من العبارة هو النسبة الثانية خاصّة، فالمستعمل فيه هي تلك النسبة خاصّة دون الأُولى، وكذا في غير ذلك من المجازات والكنايات المركّبة. وحينئذٍ فالمراد من كون الإخراج قبل النسبة إنّما هو بالنظر إلى النسبة الثانية دون الأُولى، إذ هي المستعمل فيها، والمراد من الكلام المذكور إفادتها، وإنّ تقدّمها نسبة صناعيّة صوريّة لأجل الانتقال إليها، كما هو الحال في نظائره، وهذا هو المراد ممّا ذكره بعض المحقّقين في الجواب عن التناقض المورد في المقام، من قوله ولك أن تريد أنّه يخرج عن النسبة إلى المتعدّد بأن تريد جميع المتعدّد وتنسب الشيء إليه فتأتي بالاستثناء لإخراجه عن النسبة ولا تناقض، لأنّ الكذب صفة النسبة المتعلّقة للاعتقاد، ولم ترد بالنسبة إفادة الاعتقاد، بل قصدت النسبة ليخرج عنه شيئاً، ثمّ تفيد الاعتقاد، فإنّه أراد بالنسبة المتعلّقة للاعتقاد هي النسبة المقصودة بالإفادة، وبالنسبة الأُخرى الموصلة إليها هي النسبة الصوريّة الصناعيّة، والمناط في الاستعمال إنّما هي الأُولى، إذ هي المقصودة من الكلام، وبه ينوط الصدق والكذب في المقام، فكون الإخراج قبل النسبة حسب ما قرّرنا في الجواب المذكور إنّما لوحظ بالنسبة إلى تلك النسبة الّتي استعملت فيها العبارة، دون النسبة الصوريّة الموصلة إليها ممّا لا يندرج في المراد من العبارة، والإخراج حينئذٍ إنّما يكون بالنسبة إلى ظاهر اللفظ، نظراً إلى ظهوره فيما هو المقصود بالإفادة، فيخرج المستثنى عن المستثنى منه من حيث كونه متعلّقاً للحكم المذكور، فلا يتعلّق إلّا بالباقي، وهذا الوجه هو المتّجه في المقام، ولا يرد عليه شيء من الإيرادات المذكورة، كما لايخفى على المتأمّل.

بقي الكلام في أنّ البناء على الوجه المذكور هل يشتمل على تجوّز في المقام أو لا؟ والّذي يتراءى فيه احتمال التجوّز هنا أُمور:

أحدها: خصوص المستثنى منه وقد عرفت أنّه لا تجوّز بالنسبة إليه حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

ثانيها: التجوّز في الجملة حيث إنّ مفادها مع قطع النظر من الاستثناء هو الحكم على المستثنى منه بكماله ولم يرد منها ذلك.

ويدفعه: أنّه لم يرد من الجملة المذكورة بعد ضمّ المفردات بعضها إلى البعض إلّا ما هو مفادها بعد التركيب، فلا تجوّز في المركّب بما هو مركّب، حيث إنّه لم يرد به غير معناه الحاصل بالتركيب على نحو سائر المجازات المركّبة.

ثالثها: التجوّز فيما وضع لإفادة النسبة بناءً على وضعه للإسناد إلى ما يستعمل فيه لفظ المنتسبين دون بعضه، كما هو المفروض في المقام، لحصول الإسناد هنا حقيقة بالنسبة إلى بعض مدلوله، حسب ما عرفت إلّا أنّ القول بوضعه لخصوص ذلك محلّ تأمّل، لإمكان القول بوضعه للأعمّ وإن كان المتبادر منه من جهة الإطلاق هو الإسناد إلى المجموع، فيكون الانصراف إليه لظهور الإطلاق لا من جهة وضعه له بالخصوص.

والحاصل أنّ احتمال التجوّز فيه من الجهة المذكورة قائم في المقام نظراً إلى الاحتمالين المذكورين هذا.

واورد على **الوجه الثاني** أيضاً بوجوه:

أحدها: ما أشار إليه المحقّق الرضي وذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما من إجماع أهل اللغة على أنّ الاستثناء مخرج، ولا إخراج إلّا بعد الدخول. ويمكن دفعه بأنّ المراد دخوله في الظاهر دون ما هو المقصود بحسب الواقع، فهو في المقام وإن لم يكن داخلاً في المقصود من اللفظ، لكنّه داخل فيما هو الظاهر منه، المحكوم بكونه المراد لولا تعلّق الاستثناء به، وهو مخرج حقيقة عن ظاهر ما يدلّ عليه اللفظ، إلّا أنّه مخرج صورة من دون أن يكون هناك إخراج حقيقة، كما

يوهمه بعض العبائر، فتكون الأداة مستعملة في حقيقة الإخراج على ما هو مقتضى وضعها حسب ما نصّوا عليه.

ثانيها: ما أشار إليه المحقّق المذكور من أنّه يتعذّر دعوى عدم الدخول في قصد المتكلّم في نحو «له عليّ عشرة إلّا واحداً» إلّا إنّ واحداً داخل في المراد وبالعشرة يقصده ثمّ أخرج عنه، وإلّا كان مريداً بلفظ العشرة تسعة، وهو محال قطعاً.

توضيحه: أنّ الاستثناء الوارد على أسماء العدد وغيرها على نحو واحد ولا يصحّ اختيار الوجه المذكور بالنسبة الى أسماء العدد قطعاً، وإلّا لزم جواز إطلاق كلّ عدد على ما دونه من الأعداد، كأن يطلق العشرة على خمسة أو ثلاثة أو واحد، كيف! ولو جاز ذلك من جهة علاقة الكلّ والجزء وكان الاستثناء قرينة على التجوّز لجاز ذلك عند قيام غيره من القرائن عليه، فنقول «ائتني بهذه العشرة» مشيراً إلى خمسة أو «بهذه الخمسة» مشيراً إلى واحد أو مفسّراً لهما بذلك.

ومن البيّن بملاحظة الاستعمالات العرفيّة فساده وقبحه على نحو سائر الأغلاط.

ويمكن الجواب عنها بأنّه لا يلزم الاطّراد في المجازات، فأيّ مانع من تجويز الواضع لاستعمال العدد في بعض منه على الوجه المذكور دون غيره، ألا ترى أنّه يجوز استعمال «الرقبة» و«اليد» في الإنسان في موضع دون أُخرى. ويشكل ذلك بالفرق بين المقامين، وذلك لقوّة العلاقة بين المعنيين في بعض المواضع فيجوز الاستعمال دون غيره ممّا ليست العلاقة بتلك القوّة، وليس الحال كذلك في المقام لاتحاد العلاقة قوّة وضعفاً في المقامين.

غاية الأمر اختلاف الحال في القرينة من كونها استثناءً أو غيره، والتزام اختلاف الحال في التجوّز جوازاً أو منعاً بمجرّد اختلاف القرينة بعيد جدّاً، بل فاسد ظاهراً.

ثالثها: ما أشار إليه الحاجبي والعضدي وغيرهما على ما ذكره العضدي أنّه لو قيل «اشتريت الجارية إلّا نصفها» فإمّا أن يكون الضمير راجعاً إلى كلّ الجارية

أو نصفها، فعلى الأوّل يلزم الاستثناء المستغرق، وعلى الثاني يلزم التسلسل، فإنّ المستثنى حينئذٍ هو الربع، وإذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالمستثنى منه الثمن وهكذا.

وفيه: أنّه لا وجه للزوم الاستثناء المستغرق على الأوّل، لوضوح أنّ النصف المستثنى غير النصف الباقي، والإيراد عليه بعدم اندراج المستثنى في المستثنى منه بيّن الوهن، لظهور أنّ الاندراج إنّما يعتبر بالنظر إلى الظاهر دون ما هو المراد، كيف! ولولا ذلك لجرى في جميع موارد الاشتباه. فالأولى في تقرير الإيراد أن يقال: إنّه لو كان المستثنى منه مستعملاً في خصوص الباقي لكان الضمير في المثال المذكور راجعاً إلى الباقي، لوضوح وضع الضمير لما أُريد من المرجع، مع أنّه لا يراد ذلك قطعاً، إذ المستثنى نصف الجارية لا ربعها، وأيضاً لو كان المراد ذلك لزم التسلسل إلى آخر ما ذكر.

وأُجيب عنه بالتزام الاستخدام في المقام بإرجاع الضمير إلى كلّ الجارية مع أنّ المراد بالمرجع نصفها.

وأنت خبير بما فيه وإن كان جائزاً لكنه بعيد عن المقام جدّاً، والاستخدام نادر في الاستعمالات، غير متداول في المخاطبات، سيّما في أمثال هذه المقامات.

واورد على الثاني أيضاً بوجوه:

منها: ما مرّ من مخالفته لإجماع أهل اللغة من كون أداة الاستثناء للإخراج.

ومنها: القطع بأنّ في الكلام المذكور إثباتاً ونفياً وعلى الوجه المذكور ليس الحال على ما ذكر إذ ليس مفاده إلّا إثبات الباقي ويفيد ابتداء.

ومنها: العلم بخروجه عن قانون اللغة، إذ ليس في اللغة لفظ مركّب من ألفاظ ثلاثة يعرب الجزء الأوّل منه وهو غير مضاف.

ومنها: أنّه يلزم إرجاع الضمير إلى بعض الكلمة في نحو قولك: اشتريت الجارية إلّا نصفها. ويمكن دفع بعض المذكورات بنحو ما مرّت الإشارة إليه، ويندفع الجميع بما سيجيء من بيان مراده في المقام إلّا أنّه يرجع حينئذٍ إلى المذهب المختار.

قوله: ﴿وينقل للناس هنا مذاهب كثيرة﴾.

منها: انّه حقيقة إن خصّ بدليل متّصل أو منفصل، ومجاز إن خصّ بغيره.

ومنها: أنّه حقيقة إن خصّ باستثناء أو شرط دون الوصف وغيره.

ومنها: أنّه حقيقة إن خصّ بشرط أو صفة دون الاستثناء وغيزه، وحكي القول به عن القاضي عبد الجبّار.

ومنها: أنّه حقيقة في تناوله، مجاز في الاقتصار عليه، وحكي عن الرازي.

قوله: ﴿كان متناولاً له حقيقة بالاتّفاق﴾.

اورد عليه تارة بالنقض بما إذا استعمل اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء، فإنّه كان متناولاً له حقيقة في ضمن الكلّ والتناول باقٍ. غاية الأمر عدم تناوله للباقي مع أنّه لا كلام في مجازيّته.

وتارة بالحلّ حسب ما يشير إليه المصنّف بأنّ تناوله للباقي إن كان على سبيل الحقيقة بملاحظة نفسه تمّ ما ذكر في الاستدلال لكنّه محلّ منع بل فاسد، وأمّا إن كان تناوله له على سبيل الحقيقة في ضمن تناوله للجميع من جهة اندراجه في الجميع كما هو الواقع فلا معنى لدعوى بقاء ذلك التناول مع فرض عدم إرادة الجمع.

وأُخرى بمنع كون تناوله للباقي في ضمن الكلّ على سبيل الحقيقة المصطلحة، إذ اللفظ إنّما يتّصف بالحقيقة باعتبار تناوله للجميع دون الباقي، وكون الباقي داخلاً في المعنى الحقيقي لا يستدعي كون اللفظ حقيقة فيه.

ويمكن أن يقال في المقام: إنّ مقصود المستدلّ بتناول العامّ للباقي تناول المفهوم لجزئيّاته لا تناول الكلّ لأجزائه، فإنّ مفاد كونه مستغرقاً لما يصلح له كونه صالحا لكلّ واحد ممّا يستغرقه على سبيل الحقيقة، فيكون إطلاقه على الجميع إطلاقاً له على جميع مصاديقه الحقيقيّة، فيصير محصّل الاحتجاج إنّ صدقه على كلّ من الجزئيّات المندرجة تحته إذا كان على سبيل الحقيقة حال إرادة العموم كان صدقه عليه كذلك أيضاً عند إخراج الباقي، فإنّ تناوله له على حاله إنّما طرأ عدم تناوله الغير ولا ربط لكون إطلاقه على الباقي على وجه الحقيقة بتناوله لغيره

وعدمه، وحينئذٍ فالنقض المذكور ساقط من أصله، وكذا ما ذكر في الحلّ، فإنّ دلالة العامّ على كلّ من جزئيّاته دلالة تامّة، لانطباق ذلك المفهوم عليه وكونه جزئيّاً من جزئيّاته حسب ما مرّ بيانه في أوّل مباحث العموم.

وما يقال: من أنّ دلالة العامّ على كلّ من جزئيّاته وإن كانت دلالة تامّة إلّا أنّه لا يثبت بذلك كون إطلاقه على كلّ منها حال انفراده عن إرادة الباقي حقيقة، فإنّ الموضوع له وإن كان كلّ فرد بدون قيد الانفراد والاجتماع لكن الوضع إنّما يثبت في حال إرادة جميع الأفراد بعنوان الكلّي التفصيلي الأفرادي حسب ما مرّ نظيره في بحث استعمال المشترك في معنييه، فإرادته على غير الوجه المذكور خروج عن القدر الثابت من الوضع، فلا يجوز التخطّي إليه من غير قيام دليل عليه، لما تقرّر من كون الأوضاع توقيفيّة.

مدفوع: بأنّ دلالة العامّ على كلّ جزئي من جزئيّاته إذا كان على سبيل المطابقة يلزم أن يكون استعماله في الباقي على وجه الحقيقة، والقول بكون الوضع له حال الانضمام وإن لم يكن بقيد الانضمام غير مفيد، ضرورة شمول الوضع إذن للصورتين فيكون حقيقة على الوجهين، إذ المفروض عدم اعتبار القيد المذكور في الوضع، فوقوع الوضع في الحال المفروض مع عدم اعتباره في الوضع كما هو المفروض لا يفيد شيئاً في المقام، حسب ما مرّ الكلام في نظائره مراراً. وأيضاً لو تمّ ما ذكر من البيان لم يجز معه الحكم بكون الاستعمال على وجه الحقيقة، لا[1] أن يثبت به كون الاستعمال على وجه المجاز كما هو المدّعى.

نعم لو قيل بكون الوضع بشرط الانضمام صحّ ما ذكر، الّا أنّه نصّ على خلافه، على أنّ القول بكون الوضع لكلّ منها مستقلّاً لكن بشرط الانضمام غير ظاهر، بل فاسد، إذ ليس نفس اللفظ موضوعاً لخصوص الجزئيّات، وإنّما هو موضوع للمفهوم العامّ ويكون إطلاقه على الجزئيّات إطلاقاً له على مصاديق ما وضع بإزائه، وشموله لجميع مصاديقه إنّما يكون من انضمام أداة العموم تدلّ عليه

---

(١) في «ق ١» و«ق ٢» إلّا.

بالوضع، كما في «كلّ رجل» وما بمعناه، أو من جهة الالتزام أو دلالة المقام فهناك دلالتان: إحداهما على نفس المعنى، والأُخرى على شموله وعمومه لجميع ما يندرج فيه، لا[1] أنّ هناك دلالة واحدة على جميع الآحاد حاصلة بوضع واحد كما يتراءى في بادئ الرأي حسب ما مرّ تفصيل القول فيه، وحينئذٍ فالتجوّز في المقام إنّما يفيد الشمول إن كانت دلالته عليه بالوضع حسب ما قرّرناه.

ومن ذلك يظهر ضعف الإيراد الآخر أيضاً، فإنّه مبنيّ على البيان المذكور حسب ما قرّره المورد حيث قال: إنّ الخاصّ وإن لم يكن جزءً من العامّ ليكون دلالته عليه تضمّنية نظراً إلى كون دلالة العامّ على كلّ من أفراده دلالة تامّة، بل يكون القدر الثابت وضعها لكلّ من الآحاد حال اجتماعها مع الباقي، فيكون استعمالها في الباقي استعمالاً في غير ما وضع له، وكونه حقيقة في الباقي في الصورة الأُولى لا يستدعي كونه حقيقة في الثانية.

وأنت بعدما علمت ضعف الكلام المذكور لا تحتاج إلى تفصيل الكلام في الإيراد عليه. ومن الغريب أنّه قال بعد ذلك: وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا معنى للتمسّك بالاستصحاب، إذ لم يكن تناول العامّ للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتّى يستصحب، بل لأنّه كان تابعاً للمدلول الحقيقي وهو الجميع انتهى.

فإنّ كلامه الأوّل صريح في تعلّق الوضع بكلّ من الأفراد، حال انضمامه إلى الباقي وهذا الكلام منه صريح في كون مدلوله الحقيقي هو الجميع وإنّ كلاًّ من الآحاد المندرجة فيه حال انضمام بعضها إلى البعض مدلول تبعي غير حقيقي.

ثمّ إنّه قال بعد ذلك: ولو سلّمنا كونه حقيقة فإنّما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغيّر الموضوع. وفيه: أنّ دعوى تغيير الموضوع غير ظاهرة بعد تسليم كون الباقي موضوعاً له حال الانضمام، إذ لا تفاوت حينئذٍ بين الصورتين سوى تبدّل حال الانضمام بحال الانفراد، ولا وجه للحكم بتغيّر الموضوع بمجرّد ذلك.

---

(١) في «ق ١» و«ق ٢» إلّا.

فالمتّجه حينئذٍ في الإيراد منع حجّية الاستصحاب في المقام، لدوران الأمر في مباحث الألفاظ مدار الظنّ وهو غير حاصل هنا من مجرد الاستصحاب، فلابدّ أن يقتصر فيه على القدر الثابت وهو وضعه له في خصوص حال الانضمام دون غيره حسب ما عرفت في نظائره.

نعم يتمّ ما ذكره لو قلنا بكون دلالة العامّ على كلّ من الجزئيّات المندرجة تحته تضمّنية إمّا مطلقاً أو في خصوص العامّ المجموعي، إذ كونه مدلولاً في ضمن الكلّ لا يقضي بكونه مدلولاً مع الانفراد أيضاً، بل دلالته على الجزء في ضمن الكلّ ليست باقية على وجه الحقيقة وإن اتّحدت الدلالتان، إذ مناط اختلافهما هو اختلاف الاعتبار وهو كافٍ، فهي خارجة عن كونها على وجه الحقيقة بذلك الاعتبار الّذي يتميّز به عن المطابقة حسب ما مرّ الكلام فيه في محلّه.

قوله: ﴿إنّه يسبق إلى الفهم إذ مع القرينة ... الخ﴾.

كأنّه أراد بذلك أنّ الباقي يسبق إلى الفهم بعد قيام القرينة على خروج المخرج من دون حاجة إلى قيام قرينة على إرادته، فلو كان مجازاً لتوقّف على قيام قرينة معيّنة له بين المجازات، لتعدّدها في المقام فلا باعث على الفهم سوى الوضع.

ويدفعه حينئذٍ أنّ أقربيّة المجاز كافية في الانصراف إليه، حسب ما مرّ الكلام فيه في محلّه، ومع الغضّ عن ذلك فمراتب الباقي مختلفة بحسب اختلاف المخصّصات الواردة عليه، والمفروض أنّه حقيقة في الجميع عند القائل المذكور، إذ لا تخصيص في دعواه بمرتبة دون أُخرى، فأيّ داع إلى انصرافه إلى تمام الباقي بعد إخراج المخرج، فما يجعل قاضياً بذلك على فرض كونه حقيقة يجعل ذلك شاهداً على تعيين المجاز أيضاً.

قوله: ﴿إنّ تناول اللفظ له قبل التخصيص إنّما كان مع غيره ... الخ﴾.

يمكن حمله على كلّ من الوجهين المتقدّمين بأن يراد به كون الباقي مدلولاً عليه هناك في ضمن الكلّ على وجه التضمّن وقد صار مدلولاً في المقام على وجه المطابقة، فكون التناول هناك على وجه الحقيقة لا يستدعي كونه هنا على وجه الحقيقة أيضاً، نظراً إلى اختلاف المدلولين، إذ المدلول هناك هو الكلّ وإنّما يكون

الباقي مدلولاً عليه بمدلوليّته بخلاف المقام، وقد عرفت ما يرد عليه، وقد يراد به أنّ كون دلالته على الباقي على وجه الحقيقة حال انضمامه إلى الغير لا يقضي بكون الدلالة عليه كذلك حال عدمه، فكونه حقيقة في الصورة الأُولى لا يستلزم كونه حقيقة في الثانية.

وقد عرفت ما يرد عليه أيضاً، ولا يساعد حمله على ذلك ما سنذكره في الجواب عن الاعتراض المذكور.

قوله: ﴿ليس باعتبار تناوله للباقي ... الخ﴾.

مبنى الاحتجاج والاعتراض المذكور على كون شمول العامّ لكلّ من الجزئيّات المندرجة تحته على سبيل الحقيقة لإطلاقه على جميع مصاديقه الحقيقيّة، ومبنى الجوابين المذكورين على نفي ذلك وكونه حقيقة بالنسبة إلى الجميع خاصّة، كما هو صريح هذا الجواب والظاهر من الأصل الجواب على أصل الدليل.

قوله: ﴿كون النزاع في لفظ العامّ ... الخ﴾.

لايخفى أنّه لا يتمّ ذلك في لفظ العامّ أيضاً، فإنّ اللفظة موضوعة أيضاً للشمول ويختلف ذلك بحسب اختلاف الأمر المشمول، فقد يكون ذلك منحصراً وقد يكون غير منحصر وقد لا يصدق معناه مع عدم الانحصار.

قوله: ﴿وأمّا الأخير فلكونه موضع وفاق من الخصم﴾.

كأنّه يشير بذلك إلى خصم معيّن كان يقول بذلك، وإلّا فليس كلّ من يقول بكون التخصيص مطلقاً قسماً من المجاز يقول بكون الاستثناء الوارد على اسم العدد غير قاض بالمجازيّة، كيف! والمعزي إلى الأكثر كون المستثنى منه مجازاً في الباقي مطلقاً.

قوله: ﴿إنّ كلّ واحد من المذكورات يقيّد بقيد﴾.

توضيح ذلك أنّ التقييد بالوصف أو غيره من المخصّصات المتّصلة كسائر التقييدات الواردة في الكلام فكما لا يوجب ذلك تجوّزاً فيما وردت عليه، فكذا في المقام، وإنّما خصّ الأمثلة المذكورة بالذكر للاتّفاق على عدم ثبوت التجوّز في

الأوّلين، ودعوى موافقة الخصم على الأخير، فكما أنّ لفظة «مسلم» مع الإطلاق موضوعة للطبيعة المطلقة، وبعد ورود اللام عليه تكون للطبيعة المتعيّنة، ومع تقييده بعلامة الجمع للطبيعة الحاصلة في ضمن الجماعة، ولفظ «الألف» مع تقييده بالاستثناء المذكور للألف المخرج منه خمسون من دون حصول تجوّز في تلك الألفاظ، فكذا الحال في التخصيص المتّصل الوارد على العمومات لورود الجميع على وجه واحد، فلو كان إخراج اللفظ عن إطلاقه بسبب ضمّ الضمائم موجباً للمجازيّة جرى في الجميع، وإلّا فلا تجوّز في الكلّ.

قوله: ﴿إلّا أنّ المجموع في العرف يعدّ كلمة واحدة﴾.

لايخفى أنّ ما ذكره من كون لفظ «مسلمون» ونحوه موضوعة بوضع واحد خلاف التحقيق، إذ الأظهر كون علامة الجمع موضوعة بوضع حرفي مستقلّ كما مرّت الإشارة إليه.

ومع الغضّ عن ذلك فأقصى الأمر أن يتمّ الجواب المذكور بالنسبة إليه، وأمّا بالنسبة إلى لفظة «المسلم» فلا وجه له أصلاً، إذ عدّها في العرف لفظاً واحداً لا يفيد شيئاً في المقام، مع كون الموضوع له للفظة «مسلم» شيئاً وكون المراد به بعد ضمّ اللام شيئاً آخر، إذ لو كان البيان المذكور مفيداً لتعلّق وضع آخر بالمجموع تمّ ما ذكره، وليس كذلك، لوضوح تعدّد الوضع المتعلّق باللفظتين، والتجوّز إنّما يتبع الخروج عن الوضع كما هو المفروض في المقام، فأيّ فائدة في عدّها لفظاً واحداً بحسب العرف.

قوله: ﴿مبنيّ على أنّ المراد به تمام المدلول﴾.

لو صحّ الكلام المذكور في ذلك جرى في محلّ النزاع، لكون الاستثناء في المقامين على وجه واحد وقوله ﴿إنّ المفروض إرادة الباقي من لفظ العام﴾ غير واضح، إذ القدر المفروض كون الباقي مقصوداً بالإفادة، وأمّا كونه مستعملاً فيه بخصوصه فلا، كيف! ولو كان كذلك لما كان النزاع فيه معقولاً بعد فرض اختصاص اللفظ وضعاً للعموم حسب ما أشرنا إليه فتأمّل.

❊ ❊ ❊

## معالم الدين :

# أصل

الأقرب عندي أنّ تخصيصَ العامّ لا يُخرجُهُ عن الحجيّة في غير محلّ التخصيص، ان لم يكن المخصّص مجملاً مطلقاً. ولا أعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً. نعم يوجد في كلام بعض المتأخّرين ما يشعر بالرغبة عنه. ومن الناس من أنكر حجيّته مطلقاً. ومنهم من فصّل، واختلفوا في التفصيل على أقوال شتّى، منها: الفرق بين المتّصل والمنفصل، فالأوّل حجّة، لا الثاني. ولا حاجة لنا إلى التعرّض لباقيها، فانّه تطويل بلا طائل، إذ هي في غاية الضعف والسقوط. وذهب بعض إلى أنّه يبقى حجّة في أقلّ الجمع، من اثنين أو ثلاثة، على الرأيين.

لنا: القطع بأنّ السيّد إذا قال لعبده: «كُلّ من دخل داري فأكرمه» ثمّ قال بعد: «لا تُكرِم فُلاناً»، او قال في الحال: «إلّا فُلاناً» فترك إكرامَ غير من وقع النصُّ على إخراجه، عُدَّ في العرف عاصياً، وذمّه العقلاءُ على المخالفة. وذلك دليل ظهوره في إرادة الباقي، وهو المطلوب.

احتجّ منكر الحجّيّة مطلقاً بوجهين:

الأوّل: أنّ حقيقة اللفظ هي العموم، ولم يُرَد؛ وسائر ما تحته من المراتب مجازاته. وإذا لم تُرَد الحقيقة وتعدّدت المجازات، كان اللفظ مجملاً فيها، فلا يُحمل على شيء منها. وتمام الباقي أحد المجازات؛

فلا يُحمل عليه، بل يبقى متردّداً بين جميع مراتب الخصوص؛ فلا يكون حجّة في شيء منها.

ومن هذا يظهر حجّة المفصّل؛ فانّ المجازيّة عنده إنّما تتحقّق في المنفصل، للبناءِ على الخلاف في الأصل السابق.

الثاني: أنّه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهراً؛ وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجّة.

والجواب عن الأوّل: أنّ ما ذكرتموه صحيح، إذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين أحدها. امّا إذا كان بعضها اقرب إلى الحقيقة، ووجد الدليل على تعيينه، كما في موضع النزاع، فانّ الباقي أقرب إلى الاستغراق. وما ذكرناه من الدليل يعيّنه أيضاً، لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في إرادته، مظافاً إلى منافاة عدم إرادته للحكمة، حيث يقع في كلام الحكيم، بتقريب ما مرّ في بيان إفادة المفرد المعرَّف للعموم؛ إذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد هٰهنا من غير جهة التخصيص. فحينئذٍ يجب الحمل على ذلك البعض، وسقط ما ذكرتموه. هذا مع أنّ الحجّة غير وافية بدفع القول بحجّيّته في أقلّ الجمع، إن لم يكن المحتجّ بها ممّن يرى جواز التجاوز في التخصيص إلى الواحد؛ لكون أقلّ الجمع حينئذٍ مقطوعاً به، على كلّ تقدير.

وعن الثاني: بالمنع من عدم الظهور في الباقي، وإن لم يكن حقيقة. وسندُ هذا المنع يظهرُ من دليلنا السابق. وانتفاء الظهور بالنسبة إلى العموم لا يضرّنا.

واحتجّ الذاهب إلى أنّه حجّة في أقلّ الجمع: بأنّ أقلّ الجمع هو المتحقّق، والباقي مشكوك فيه، فلا يصار إليه.

والجواب: لا نُسلِّم أنّ الباقي مشكوك فيه، لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي.

قوله: ﴿الأقرب عندي أنّ تخصيص العامّ﴾.

لايخفى أنّ ظاهر إطلاقهم في العنوان ثبوت الخلاف في حجّية العام المخصّص مطلقاً سواء كان التخصيص بطريق الإخراج من غير تعيين للباقي أو بتعيين الباقي في بعض أفراده، متّصلاً كان كالتخصيص بالوصف أو الشرط ونحوهما أو منفصلاً كما إذا فسّر العامّ بالخاصّ. والظاهر كما يتبيّن من ملاحظة الأدلّة اختصاص الخلاف بالصورة الأُولى، وأمّا الثانية فلا مجال للخلاف فيه، لوضوح دلالته وصراحته في تعيين المراد بالعامّ، ولا خلاف أيضاً في عدم حجّية العامّ المخصّص بالمجمل مع تسرية إجماله إلى العامّ مطلقاً، كما في «أكرم القوم إلّا بعضهم» أو «أردت به بعضهم» ومن ذلك قوله: ولو قضي بإجمال بعض الأنواع المندرجة في العامّ سقط العامّ عن الحجّية بالنسبة إليه، كما لو قال «اقتل المشركين إلّا بعض اليهود» ولو صدق المخصّص حينئذٍ على الأقلّ والأكثر لم يقتصر فيه على الأقلّ، فيحكم بالرجوع إلى حكم العامّ بالنسبة إلى الباقي.

قوله: ﴿لنا القطع ... الخ﴾.

وقد يحتجّ عليه بوجوه أُخر:

منها: أنّ المقتضي للحجّية في الباقي موجود والمانع مفقود فوجب حصوله.

أمّا الأوّل: فلوجود اللفظ الموضوع للعموم وهو مقتضٍ لثبوت الحكم لجميع أفراده الّتي من جملتها الباقي.

وأمّا الثاني: فلأنّ قضية التخصيص نفي الحكم الواقع من المتكلّم عن محلّ التخصيص، وظاهر أنّ نفيه في مورد التخصيص لا يفيد نفيه عن غيره، ولذا يصحّ التصريح بانتفاء الحكم في محلّ التخصيص وثبوته فيما عداه.

كيف! ولو أفاد التخصيص نفيه من غير محلّ التخصيص أيضاً[1] هذا خلف.

وفيه: المنع من وجود المقتضي، لأنّ المقتضي لإفادة الحكم في الباقي هو العامّ على فرض إرادة العموم منه، وأمّا مع عدم إرادته كما هو المفروض في المقام فلا.

---

(١) الظاهر: فيسقط من قوله لكان التخصيص بالمستوعب.

ويمكن الذبّ عنه بأنّه إنّما يتمّ ذلك لو قلنا بعدم إرادة العموم من اللفظ وحصول الإخراج عن الحكم، وأمّا لو قلنا باستعماله في العموم وتعلّق الإخراج بالحكم كما مرّ في الاستثناء فلا يتمّ ذلك، إذ لا يمكن دفع وجود المقتضى حينئذٍ، نعم لا يتمّ ذلك في جميع المخصّصات.

ومنها: أنّ العامّ متناول لكلّ أفراده، وكونه حجّة في كلّ واحد منها ليس متوقّفاً على كونه حجّة في الباقي، لأنّه إن عكس لزم الدور، وإلّا كان ترجيحاً من غير مرجّح.

ويدفعه: أنّه إن أُريد بالتوقّف ما يعمّ التوقّف في اللبنتين المتساندتين فمسلّم ولا مانع منه، وإن أُريد به التوقّف المبتني على عليّة المتوقّف عليه في الوجود فممنوع.

ونقول بتقرير آخر: إنّه لا يتوقّف على كونه حجّة في خصوص المخرج إنّما يتوقّف على كونه حجّة في الجميع فإذا انتفى ذلك من جهة التخصيص لم يكن حجّة في الباقي.

فإن قلت: إنّا ننقل الكلام بالنسبة إلى الجميع فنقول: إنّ حجّيته في كلّ واحد منها لا يتوقّف على حجّيته في الجميع وإلّا لزم الدور أيضاً، لتوقّف حجّيته في الجميع على حجّيته في كلّ واحد من الأفراد لالتئام الكلّ مع الأفراد.

قلت: هذا ضعيف جدّاً، إذ لا توقّف لحجّيته في الكلّ على حجّيته في خصوص الأفراد، وإنّما يستلزم حجّيته في الجميع حجّيته في الأفراد، والقول بالتئام الكلّ مع الأفراد فيتوقّف عليها إن أُريد به من حيث الوجود فمسلّم ولا ربط له بالمقام، وإن أُريد من حيث المدلوليّة فممنوع، بل الدلالة إنّما يتعلّق بالكلّ، وكلّ من الأفراد يكون مدلولاً عليه بالدلالة على الكلّ.

ومنها: الاستصحاب فإنّه كان قبل ورود المخصّص حجّة في الباقي وكان العمل بمقتضاه واجباً فيستصحب ذلك بعد ورود التخصيص عليه.

وفيه: أنّ حجّية الدليل في الأوّل إنّما يتبع حصول الدلالة، وحجّيته في الباقي

إنّما كان من جهة مدلوليّة الكلّ، ولا ريب أنّ المدلول الابتدائي هنا هو العموم، فمع انتفاء ذلك الدلالة لا يبقى حجّة في الجميع، فينتفي الحكم المساوي منه إلى جزئيّاته، ومجيء دلالة أُخرى يفيد ثبوت الحكم للباقي أوّل الكلام. ومنه يظهر فساد دعوى الاستصحاب في دلالة اللفظ، كما قد يومئ إليه كلام بعضهم نظراً إلى حصول الدلالة على حكم الباقي قبل ورود التخصيص فالأصل يقتضي بقاءه.

ويمكن أن يقال: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو لم نقل باستعمال العامّ في معناه، وأمّا مع البناء على استعماله فيه وإخراج مورد التخصيص عن الحكم كما هو الحال في بعض المخصّصات حسب ما مرّ فلا يتمّ ذلك، لحصول الدلالة اللفظيّة حينئذٍ بالنسبة إلى الكلّ، وغاية ما قضى به المخصّص خروج مورد التخصيص، فيبقى حجّة في غيره.

قوله: ﴿وإذا لم تُرَد الحقيقة وتعدّدت المجازات ... الخ﴾.

لايخفى أنّ ما ذكر إنّما يتمّ إذا قال: مثلاً أنّ هذا العامّ مخصوص، ولم يبيّن خصوص المخرج لكن ذلك ليس من مسألتنا، لكون ذلك إذن قرينة صارفة عن إرادة العموم من غير تعيين ما هو المراد من اللفظ، وأمّا إذا قال «أكرم العلماء إلّا زيداً» فليس المستفاد من قوله «الّا زيداً» مجرّد الصرف عن الظاهر من غير بيان للمراد، بل مفاده إخراج زيد عن العموم، فيبقى الباقي مندرجاً فيه.

فإن قلت: انّه إذا اخرج زيد عن القوم كان قاضياً بعدم استعماله في معناه الحقيقي نظراً إلى خروج الفرد المذكور منه، فمن أين ثبت أنّ المراد تمام الباقي وأنّه لم يخرج عنه فرد آخر أيضاً، فلو لم يكن هناك ما يفيد الخروج عن حقيقة اللفظ كانت أصالة الحقيقة قاضية باندراج جميع الأفراد فيه، وأمّا بعد ثبوت التجوّز في اللفظ فأيّ دليل على تعيين المرتبة الّتي استعملت فيها اللفظ؟ وكون المخرج خصوص الفرد المذكور لا يفيد عدم خروج غيره معه مع اشتراك الجميع في التجوّز والخروج عن الظاهر، ومع قيام الاحتمال يخرج اللفظ عن الظهور.

قلت: ظهور اللفظ في إرادة الجميع كافٍ في الحكم بعدم خروج شيء سوى

المستثنى، فإنّه إذا لوحظ الأمران كان مفادهما ثبوت الحكم لتمام الباقي، كما هو المفهوم في العرف، فلو غضّ النظر عن الوجه المذكور كان فهم العرف كافياً في المقام حسب ما أشار إليه المصنّف وغيره.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما ذكره المصنّف لو تمّ فإنّما يتمّ لو قلنا باستعمال العامّ في خصوص الباقي.

وأمّا لو قلنا باستعماله في العموم واخراج المخرج عن الحكم فإنّ الكلام المذكور ساقط من أصله.

قوله: ﴿خرج عن كونه ظاهراً ... الخ﴾.

لايخفى أنّه إنّما خرج عن كونه ظاهراً في العموم لا أنّه خرج من الظهور بالمرّة، بل هو ظاهر في الباقي، كما أنّه ظاهر قبل التخصيص في إرادة الجميع، بل ربما يقال: إنّ ظهوره في إرادة الباقي أقوى من ظهور العامّ في العموم.

قوله: ﴿أمّا إذا كان بعضها أقرب ... الخ﴾.

لايخفى أنّ مجرّد الأقربيّة غير كافٍ في إفادة المقصود، كيف! ولو كان ذلك كافياً في الانصراف لجرى فيما إذا قال: هذا العامّ مخصوص في الحكم بخروج الواحد دون ما زاد عليه، لدوران المخصّص هناك بين إرادة الأقرب والأبعد، وكذا الحال في نظائره، مع أنّه لا يحكم هناك بإرادة الأقلّ وبقاء ما عداه تحت العامّ حسب ما مرّت الإشارة إليه.

فظهر بذلك أنّ الأقربيّة غير قاضية بذلك، وإنّما الوجه فيه ما ذكرناه، ولفهم العرف المنبعث عنه فالصواب الاستناد إليه دون الأقربيّة المذكورة.

قوله: ﴿مع أنّ الحجّة غير وافية بدفع القول ... الخ﴾.

لايخفى أنّ اعتبار بقاء أقلّ الجمع في التخصيص غير كافٍ في خروج العامّ المخصوص من الإجمال، لدورانه إذن بين أفراد شتّى، كما هو الحال في الواحد الباقي، بناءً على جواز التخصيص إلى الواحد، بل وكذا الحال بناءً على عدم جواز

التخصيص إلى النصف، فإنّه حجّة على هذا القول فيما يزيد على النصف، لكن لا يتعيّن به خصوص المخرج والباقي، ومن ذلك يجيء الإجمال في الكلام.

نعم لو تعيّن الأفراد المخرجة بحيث لا يجوز التخصيص زيادة عليها على حسب ما يختاره القائل في منتهى التخصيص فالظاهر أنّه لا إشكال في كونه حجّة في الباقي، ولا مجال فيه للنزاع، وهو أيضاً خارج عن محلّ الكلام.

قوله: ﴿بأنّ أقلّ الجمع هو المحقّق ... الخ﴾.

قد عرفت أنّ ذلك لا يقضي بخروج العام عن الإجمال، لوضوح دوران المتيقّن من الباقي بين أفراد كثيرة، وأمّا حجّيته في الحكم ببقاء أقلّ الجمع على وجه الإجمال فهو ممّا لاريب فيه على هذا القول، كما أنّه حجّة بالنسبة إلى الواحد على القول بجواز التخصيص إليه، وكذا بالنسبة إلى الأكثر بناءً على القول بعدم جواز التخصيص إلّا بالأقلّ، فإن كان التفصيل المذكور من الجهة المذكورة فلا اختصاص له بالمذهب المذكور، بل يجيء التفصيل في هذه المسألة على المختار في الأُخرى حسب ما ذكرنا، والظاهر أنّ ذلك ممّا لا ربط له بهذا الخلاف، إذ اعتبار بقاء أصل ما يجوز التخصيص إليه غير قابل للنزاع، فهذا القول في الحقيقة راجع الى ما تقدّمه، فتأمّل[1].

❊ ❊ ❊

(١) في المعالم بعد ذلك الأصل الّذي تمّ شرحها، أصلٌ لم يأت في النسخ شرحها، وهو:
أصل: ذهب العلّامة في التهذيب إلى جواز الاستدلال بالعامّ قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص ... الخ.

معالم الدين :

# الفصل الثالث

## في ما يتعلّق بالمخصّص

## أصل

إذا تعقّب المخصّص متعدّداً، سواء كان جملاً أو غيرها، وصحّ عوده إلى كلّ واحد، كان الأخير مخصوصاً قطعاً. وهل يخصّ معه الباقي، أو يختصّ هو به؟ أقوال. وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج، في تعقّب الاستثناء. ثمّ يشيرون في باقي أنواع المخصّصات إلى أنّ الحال فيها كما في الاستثناء. ونحن نجري على منهجهم، حذراً من فوات بعض الخصوصيّات بالخروج عنه، لاحتياجه إلى تغيير أوضاع الاحتجاجات.

فنقول: ذهب قوم إلى أنّ الاستثناء المتعقّبَ للجمل المتعاطفة، ظاهرٌ في رجوعه إلى الجميع. وفسّره بعضهم بكلّ واحدة. ويحكى هذا القول عن الشيخ رحمه الله. وقال آخرون: إنّه ظاهر في العود الى الأخيرة. وقيل: بالوقف، بمعنى لا ندري أنّه حقيقة في أيّ الأمرين. وقال السيّد المرتضى رضي الله عنه: إنّه مشترك بينهما، فيتوقّف إلى ظهور القرينة. وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم.

قوله: ﴿إذا تعقّب المخصّص﴾.

أراد به المتّصل فإنّ المنفصل خارج عن محلّ البحث لاستقلاله بالإفادة، وإنّما يقضي بتخصيص العامّ من جهة بنائه على الخاصّ على ما هو قضيّة تعارض العامّ والخاصّ المطلقين، وهو إنّما يكون بعد معارضة العامّ والخاصّ، وحينئذٍ فلا يرتبط بغير ما حصل التعارض بالنسبة إليه.

نعم لو اتّحد حكم العامّين كما لو قال «أكرم الفقهاء» و«أكرم الأُدباء» ثمّ قال «لا تكرم زيداً» وهو مندرج في الفقهاء والأُدباء فالظاهر عدم التأمّل في رجوع التخصيص إلى العامّين، لقضاء إطلاق النهي عن إكرامه فيه ثمّ تعلّق الإكرام به مطلقاً فيتخصّص به العمومات سواء كان جملاً أو غيرها أو كان ملفّقاً من الأمرين وسواء كان متعاطفاً أو غيره ذا حكم واحد أو أحكام مختلفة، وربما يظهر من العضدي خروج غير المتعاطفين عن محلّ البحث، حيث عنون البحث في خصوص المتعاطفة فيكون غير المتعاطفة راجعاً إلى الأخير على الأقوال، والمحكيّ عن البعض دعوى الاتّفاق على رجوع المتعقّب للمفردات إلى الجميع، فيكون خارجاً عن محلّ النزاع، وهو غير ظاهر، وظاهر إطلاقهم يعمّ ما لو كانت الجمل أو العمومات المفروضة متناولة أو غيرها ما لم يكن الفصل الحاصل مانعاً من رجوع المخصّص إليه.

قوله: ﴿وصحّ عودة إلى كلّ واحد﴾.

احترز عمّا لا يصحّ عوده إلى الكلّ لعدم اندراج المستثنى في الجميع، نحو «أكرم العلماء» و«أحسن إلى الصلحاء إلّا الجهّال» فلابدّ من إخراجه عن الأخير ولو عكس الترتيب اختصّ بالأوّل.

ومنه ما لو كان المستثنى شخصاً معيّناً لا يندرج في بعضها نحو «أكرم العلماء» أو «أعن الأُدباء إلّا زيداً» إذا لم يكن زيد إلّا من أحدهما، أمّا لو اندرج فيهما فالظاهر اندراجه في محلّ البحث، لتوارد الحكمين عليه، فيحتمل تخصيصه بالنسبة إلى الأخيرة وإلى الجميع، هذا إذا لم يشتمل تخصيصه بالنسبة إلى الأخيرة وإلى الجميع على التدافع، وإلّا لم يصحّ عوده إلى الجميع، كما إذا قال «أكرم

العلماء» و«لا يجب إكرام الفسّاق إلّا زيداً» مع اندراجه في العامّين، ولا يمكن تخصيصه بالنسبة إليهما، وإلّا لوجب الحكم عليه بوجوب الإلزام وعدمه.

**بقي الكلام هنا في أُمور:**

**أحدها:** أنّ تقييد محلّ النزاع بذلك لا يخلو عن تأمّل، فإنّه إن كان النزاع في وضع المخصّص المتعقّب لتلك العمومات ـ كما هو الظاهر من جملة من كلماتهم ـ لم يتّجه ذلك، إذ غاية الأمر أن يقال باستعماله إذن في غير ما وضع له على القول بوضعه للعود إلى الجميع من جهة قيام القرينة الصارفة عليه، فلا ينافي ذلك ثبوت وضعه للرجوع إلى الجميع حينئذٍ أيضاً، إلّا أن يقال باختصاص وضعه لذلك بغير الصورة المفروضة، فيكون حينئذٍ حقيقة في الرجوع إلى غيره، وهو بعيد جدّاً وإن كان الخلاف في مجرّد الظهور دون الوضع، فظاهر أنّ ذلك إنّما يكون من جهة انصراف الإطلاق فلا ينافي عدم انصرافه إليه مع قيام القرينة على خلافه، فلا حاجة أيضاً إلى التقييد، الّا أن يقال: إنّ ذلك بمنزلة أن يقال: إنّ محلّ النزاع فيما ينصرف إليه الإطلاق إذا كان اللفظ قابلاً للرجوع إلى الأخيرة والجميع، وإنّما خصّ ذلك بالذكر دون سائر القرائن، لكونها قرينة داخليّة قاضية بعدم الرجوع إلى الجميع بخلاف سائر القرائن الخارجيّة، فكان فرض انتفاء الأوّل من تتمة المقتضي، وانتفاء الثاني من قبيل انتفاء المانع، واعتبار عدم الثاني ظاهر لا حاجة إلى التنبيه عليه، فاعتبر الأوّل في المقام لبيان مورد الاقتضاء.

**ثانيها:** أنّ ظاهر العبارة «خروج ما لو لم يصحّ عوده إلى الجميع عن محلّ البحث» وهو قد يكون باختصاص عوده إلى الأخيرة أو باحتمال عوده إلى متعدّد سوى الجميع، كما إذا تقدّمه عمومات ثلاثة لا يحتمل عوده إلى الأوّل فيدور الحال فيه بين عوده إلى الأخيرة وعوده إلى الأمرين، فظاهر العنوان أنّه حينئذٍ ذو وجه واحد فيرجع إلى الأخيرة وهو محلّ خفاء، إذ على القول بظهورها في العود إلى الجميع لا يبعد القول أيضاً بظهوره في العود إلى المتعدّد، وأيضاً قد يكون عدم صحّة عوده إلى الجميع من جهة عدم قابليّته للعود إلى الأخيرة فيدور بين كونه

عائداً إلى جميع ما عداها والى واحد ممّا تقدّمها أو خصوص ما قبل الأخير ممّا يصحّ عوده إليه فذلك أيضاً ممّا يقع الكلام فيه.

ويمكن أن يقال: إنّ إخراج المذكورات عن محلّ النزاع لا يقتضي أن يكون الحال فيها ظاهراً، بل غاية الأمر خروجها عن مورد هذا الخلاف وإن دار الأمر فيها أيضاً بين وجهين أو وجوه فتأمّل.

**ثالثها:** أنّ صلاحيّة المستثنى للعود إلى الجميع تكون على وجوه:

أحدها: أن يكون من المبهمات الصادقة على الجميع، كما إذا قال: أكرم العلماء وأعن الصلحاء إلّا من أهانك أو إلّا الّذي شتمك.

ثانيها: أن يكون من المشتقات المندرجة في كلّ منهما، نحو «أهن كلّ من شتمك واضرب كلّ من ضربك إلّا العالم» وكذا لو كان بمنزلة المشتقّ كما لو كان المستثنى إلّا البغدادي في المثال المذكور، ونحوه ما لو كان من المفاهيم الكلّية المندرجة في الجميع كما لو كان المستثنى هناك إلّا المراد، ولا فرق في ذلك بين المفرد والجمع، وعلى كلّ من الوجهين المذكورين فإمّا أن يكون المستثنى مطلقاً كما في المثالين المذكورين، أو عامّاً كما إذا دخل على المستثنى أداة العموم، وعلى كلّ من الوجوه الأربعة فإمّا أن يكون المصداق الّذي يصدق عليه مفهوم المستثنى شيئاً واحداً مندرجاً في كلّ من تلك العمومات كما إذا قال «أكرم العلماء وأعطهم درهماً إلّا من أهانك» ومن ذلك آية القذف، وإمّا أن يختلف المصداقان كما في الأمثلة المتقدّمة وإن احتمل اتّفاقهما في بعض المصاديق.

ثالثها: أن يكون المستثنى جزئيّاً حقيقيّاً مندرجاً في العمومين نحو «أكرم العلماء وأعِنْ الصلحاء إلّا زيداً» إذا كان من العلماء والصلحاء معاً، فيصحّ إخراجه من الأخير ومن الجميع.

رابعها: أن يكون المستثنى من النكرات ممّا يصحّ اندراجه في كلّ منهما، كما في أكرم العلماء وأعن الظرفاء إلّا رجلاً أو إلّا واحداً.

وقد يشكل الحال فيه بأنّ النكرة حقيقة في فرد واحد دائر بين الأفراد، وهنا

على تقدير رجوع الاستثناء إلى الأمرين إنّما يراد بها مايزيد على الواحد، فتكون قد اطلقت في المثال المذكور على رجل من العلماء واستثنى منهم، ورجل من الظرفاء واستثنى منهم، وهو خروج عن وضعها إن لوحظ الأمران معاً في ذلك الاستعمال، بأن يكون خروج الأوّل من الأوّل والثاني من الثاني فلا تكون صالحة لذلك، وإن لوحظ إطلاقها على كلّ منها بلحاظ مستقلّ ـ كما هو الظاهر في المقام ـ كان ذلك من إطلاق اللفظ على كلّ من مصداقيه استقلالاً ليقوم الاستعمال الواحد مقام استعمالين، نظير استعمال المشترك في معنييه، فيدور جوازه مدار جواز ذلك الاستعمال وقد عرفت أنّ التحقيق المنع منه.

ويمكن دفعه بأنّ النكرة في المقام لم تستعمل إلّا في مفهومها ـ أعني فرد مّا ـ لا غير، ويكون إخراجها من العمومين دليلاً على كون فرد مّا ـ الخارج من الأوّل ـ مغايراً للخارج من الثاني، فيكون مصداقه بالنسبة إلى الأوّل غير مصداقه بالنسبة إلى الثاني، ولا يستلزم ذلك أن تكون النكرة قد اطلقت على فردين أوّلاً، أو تكون قد اطلقت على مصداق وعلى آخر استقلالاً ليقوم مقام استعمالين، ألا ترى أنّه لو قال «أكرم رجلاً من العلماء ومن الظرفاء» لم يرد عليه المحذور المذكور، مع كون فرد مّا من العلماء مغايراً لفرد مّا من الظرفاء، وكذا إذا قال «أكرم كلّ عالم» فقد اطلق النكرة على كلّ من مصاديقها لكن بضميمة لفظ «كلّ» فلا منافاة بين الوحدة الملحوظة في معنى النكرة وإطلاقها على المتعدّد إذا كان الدالّ عليه أمراً خارجاً وكان المراد بالنكرة نفسها هو فرد مّا كما في كلّ من الأمثلة المذكورة.

خامسها: أن يكون المستثنى من المشتركات اللفظيّة، فيصحّ عوده إلى الأمرين باعتبار معنييه، وهذا الوجه مبنيّ على جواز استعمال المشترك في معنييه، وعلى القول بالمنع فلا صلاحيّة لذلك، ومن ذلك ما لو قال «أكرم العلماء وأحسن إلى الأُدباء إلّا زيداً» إذا كان هناك زيدان أحدهما من العلماء والآخر من الأُدباء، وإذا أُريد بزيد في المثال مفهوم المسمّى به كان من الوجه المتقدّم.

سادسها: أن يكون صلوحه للعود إلى الكلّ بتقسيط المستثنى عليها، كما إذا

قال «أكرم العلماء وأحسن إلى الظرفاء إلّا الرجلين» فيحتمل إخراجهما من الأخير وإخراج أحدهما من الأوّل والآخر من الثاني، ولو أُريد إخراج رجلين من الأوّلين ورجلين من الثاني كان من قبيل الوجه الرابع، ومن ذلك ما لو كان المستثنى مشتركاً لفظيّاً وأُريد به مجموع المعنيين على أن يكون المخرج من الأوّل أحدهما ومن الثاني الآخر.

وقد يقال: إنّ أداة الاستثناء إنّما وضعت لإخراج المستثنى عن المستثنى منه، فإن عاد الاستثناء إلى الجميع لزم أن يراد إخراج جميع المستثنى من كلّ من الأمرين، فإرادة إخراج البعض خارج عمّا يقتضيه وضع الاستثناء، فإذا أُريد من العبارة ذلك فلابدّ أن يلحظ المستثنى منه شيئاً منتزعاً من العامّين، فيلحظ إخراج ذلك بالنسبة إليه وهو حينئذٍ خارج عن محلّ النزاع.

وفيه: أنّه يمكن أن يقال بأنّ أداة الاستثناء موضوعة لمطلق الإخراج لمدخولها من العموم، سواء أُريد إخراج المستثنى من كلّ من العمومين، أو من أحدهما، أو إخراج مجموعه من العمومين معاً على وجه التقسيط، فيكون ما استعمل فيه هو إخراج واحد متعلّق بالمجموع عن العمومين معاً، كما أنّ إخراجه عن كلّ منهما إخراج واحد متعلّق بكلّ منهما حسب ما يأتي توضيح القول فيه إن شاء الله، إلّا أنّ القول بعموم وضع الاستثناء لما ذكر محلّ خفاء.

وأنت خبير بأنّ هذا الوجه من الصلوح لو تمّ فهو خارج عن ظاهر المفروض في كلام القوم، فإنّ الظاهر ممّا عنونوه للمبحث كون المستثنى بتمامه مخرجاً من كلّ من العمومين.

ويمكن أن يقال: إنّ كون المستثنى مخرجاً عن كلّ منهما إنّما يتصوّر فيما إذا كان المستثنى بنفسه مندرجاً في العامّين، كما مرّ في المثال المتقدّم فيما يكون المستثنى شخصاً معيّناً مندرجاً فيهما أو كان مفهومه مطلقاً مندرجاً فيهما معاً، وأمّا إذا كان بعض مصاديقه مندرجاً في الأوّل وبعضها في الآخر فلا محالة يكون رجوع المخصّص إلى العامّين على وجه التقسيط، فإنّ «من أهانك» في المثال

المتقدّم ـ يعمّ من أهانه من العلماء والصلحاء، وقد حصل تخصيص العلماء بمن أهانه من العلماء والصلحاء بمن أهانه من الصلحاء بعد قسط المستثنى على العامّين، وحصل تخصيص كلّ منهما ببعض مصاديق المستثنى المفروض، ولو كان المستثنى حينئذٍ عامّاً لغويّاً فالأمر أظهر، لكون المخصّص لكلّ من العمومين بعض جزئيّات ذلك العامّ، فعلى هذا يكون عمدة ما عدّ صالحاً في المقام للرجوع إلى الجميع من قبيل الوجه المذكور، فكيف يقال بخروجه عن ظاهر كلام القوم.

وفيه أن لا شمول للمستثنى للأمرين على أن يكون ذلك مأخوذاً في معناه. كيف! ولو كان كذلك وقلنا برجوعه إلى الأخيرة لزم عدم ارتباط بعض مدلوله بالمستثنى منه ليمكن إخراجه عنه، بل المستثنى في المقام مفهوم واحد قد لوحظ مخرجاً عن كلّ من العمومين بناءً على رجوعه إلى الجميع، غاية الأمر اختلاف مصداقه واقعاً بملاحظة الأمرين، وذلك لا يقضي باختلاف نفس المعنى ومدلوله في المقامين، فمفهوم المستثنى في المقامين شيء واحد لا اختلاف فيه أصلاً قد لوحظ مخرجاً عن كلّ من العمومين، وأين ذلك من بعض مسمّاه مخرجاً عن أحدهما وبعضه الآخر عن الآخر.

فإن قلت: إنّه يلزم على ذلك أن يكون قد اطلق ذلك اللفظ تارة على مصداق منطبق على مفهومه وعلى مصداق آخر كذلك، فيكون الإطلاق المفروض منزّلاً منزلة إطلاقين نظير استعمال المشترك في معنييه، فيكون إرادة ذلك مبنيّة على القول بجواز مثل ذلك.

قلت: ليس الحال كذلك وإنّما استعمال اللفظ في المقامين في مفهومه الوحداني وإنّما يأتي الاختلاف المفروض بملاحظة ضمّه إلى العامّ المخرج منه من غير أن يلحظ ذلك في إطلاق اللفظ واستعماله في معناه فتأمّل.

قوله: ﴿ثمّ يشيرون في باقي أنواع المخصّصات ... الخ﴾ ظاهر كلامه يومئ إلى الاتّفاق على عدم الفرق وهو محلّ تأمّل، بل قد حكي القول بالفرق في الجملة عن بعضهم، والّذي يقتضيه التأمّل في المقام هو الفرق، وسيجيء تفصيل الكلام فيه في آخر المسألة إن شاء الله تعالى.

قوله: ﴿للجمل المتعاطفة﴾.

لايخفى أنّ كون الجمل متعاطفة ممّا لم يؤخذ في عنوان المسألة فكأنّ القائل بعوده إلى الجميع نظر إلى اتّصال الجملتين من جهة العطف.

وأنت خبير بأنّ اتّصال الجملتين لا يتوقّف على العطف، على أنّ اعتباره ذلك في سائر الأقوال أيضاً كما هو ظاهر تقريره أيضاً ممّا لا وجه له.

كيف والعود إلى الأخيرة مع عدم اتّصال الجملتين أولى، إلّا أن يقال بخروج ذلك عن محلّ الخلاف، كما قد يومئ إليه كلام العضدي حسب ما أشرنا إليه، وهو لا يلائم إطلاقه الأوّل.

ثمّ إنّ تقرير النزاع في الجمل يومئ إلى كون النزاع فيها دون المفردات، مع أنّ المذكور في العنوان ما يعمّها والمفردات، وقد يحمل ذلك في كلامه وكلام غيره ممّن عنون البحث في الجمل على المثال، إلّا أنّك قد عرفت تنصيص بعضهم على خروج المتعقّب للمفردات عن محلّ النزاع.

قوله: ﴿ظاهر في رجوعه إلى الجميع﴾.

التعبير المذكور هنا وفي القول الآتي أعمّ من دعوى الوضع لخصوص الإخراج عن الجميع أو الأخيرة أو ظهور الإطلاق فيه ولو بالقول بوضعه للأعمّ، لكن قضيّة المقابلة بين الأقوال المذكورة كون المقصود من الظهور في المقام هو الظهور الوضعي دون الانصرافي، وعليه فيمكن تصوير النزاع في المقام بوجهين:

أحدهما: أن يكون الخلاف في وضع الأداة حال كونها متعقّبة للجمل المتعدّدة ونحوها، بأن يقال: حينئذٍ بوضعها للإخراج عن الجميع أو الأخيرة وإن كان أصل وضعها لمطلق الإخراج، حيث إنّها لو وقعت عقيب جملة واحدة كانت حقيقة في الإخراج عنها قطعاً.

ثانيهما: أن يكون البحث هنا من جهة الهيئة التركيبيّة وذلك بأن يقال بوضع الأداة لإفادة الإخراج المطلق، أو لجزئيّاته من غير ملاحظة لوروده عقيب المتعدّد أو الواحد، أو لرجوعها في الفرض الأوّل إلى الآخر أو الجميع، فيكون

النزاع في وضع الهيئة التركيبيّة الطارئة على الاستثناء الوارد عقيب المتعدّد لإفادة الرجوع إلى الجميع أو الأخيرة أو اشتراكها بين الأمرين، وكون الأداة موضوعة بإزاء المعنى الحرفيّ الرابطيّ لا يستلزم ملاحظة الخصوصيّة المذكورة في وضعها، فيكون الإخراج الرابطيّ مستفاداً من الأداة، وخصوصيّة رجوعها إلى الجميع أو الأخيرة من الهيئة المذكورة. وعلى القول بعدم وضع الهيئة لا يكون المستفاد من الأداة سوى الإخراج المطلق من غير إفادة لإحدى الخصوصيّتين على ما هو أحد الأقوال في المقام، فيكون محصّل البحث أنّ الهيئة التركيبيّة هل وضعت لإفادة تعلّق الإخراج الرابطيّ المدلول عليه بالأداة بالجميع أو بخصوص الأخيرة، أو لم يوضع لشيء من الأمرين وإنّما الموضوع خصوص الأداة لمطلق الإخراج من غير الدلالة على شيء من الخصوصيّتين.

قوله: ﴿وفسّره بعضهم بكلّ واحدة﴾.

كان إسناده التفسير المذكور إلى البعض يشير إلى عدم تعيّن الحمل عليه، إذ قد يقول القائل المذكور بغيره أو الأعمّ منه.

وتوضيح المقام: أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع يتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يكون راجعاً إلى المجموع بأن يكون المستثنى مخرجاً من مجموع المذكورات فيقسط ذلك عليها، كأن يراد من قوله «لزيد عليّ مائة ولعمرو خسمون ولبكر أربعون إلّا خمسة عشر» إخراج الخمسة عشر من مجموع المذكورات من غير أن يراد به إخراجه عن كلّ واحد منها، فلا يتعيّن حينئذٍ خصوص القدر المخرج عن كلّ منها.

ثانيها: أن يراد إخراجه عن كلّ واحد منها من المذكورات، فيكون المراد بالأداة هو الإخراج المتعلّق بالمتعدّد، فيكون التعدّد في متعلّق الإخراج، والمستعمل فيه للأداة هو الإخراج المخصوص المتعلّق بكلّ من المتعدّدات، فالمستعمل فيه هناك أمر واحد لكنّه ينحلّ في الخارج إلى إخراجات عديدة.

ثالثها: أن يستعمل في مجموع الإخراجات المتعلّق كلّ واحد منها بواحد من

العمومات المتقدّمة، فإنّ مجموع تلك الإخراجات أيضاً معنى واحد، فيكون من قبيل استعمال المشترك في مجموع معانيه.

رابعها: أن يستعمل في كلّ واحد من الإخراجات المفروضة على أن يكون كلّ من إخراجه عن كلّ من المذكورات ممّا استعمل فيه اللفظ بخصوصه، فيكون اللفظ مستعملاً في كلّ منها بإرادة مستقلّة نظير استعمال المشترك في جميع معانيه على ما هو محلّ النزاع كما مرّ الكلام فيه. فالقائل برجوعه إلى الجميع إمّا أن يقول به على أحد الوجوه المذكورة في الجملة من غير تعيين للخصوصيّة، أو يقول به على الوجه الأعمّ من الكلّ، فيصحّ عنده الرجوع إلى الجميع على أيّ من الوجوه المذكورة. وقد يكون تأمّل المصنّف في تفسير المذكور لأجل ذلك. لكنّ الأظهر أن يقال بخروج الوجه الأوّل عن ظاهر كلامه، إذ ظاهر كلامه في المقام وقوع الخلاف في خروج المستثنى بتمامه من الكلّ دون تقسيطه عليه، كما مرّت الإشارة إليه. والظاهر أيضاً خروج الأخير عمّا يريده القائل بالرجوع إلى الكلّ، بل الظاهر خروج ذلك عن محلّ الخلاف في المقام، وإن زعم بعض الأفاضل تنزيل كلام القائل برجوعه إلى الجميع إلى ذلك وجعل النزاع في رجوعه إلى الجميع أو الأخيرة منزّلاً على ذلك وهو غير متّجه، حسب ما يأتي تفصيل الكلام فيه إن شاء الله عند نقل كلامه رحمه الله.

بقي الكلام في الوجهين الباقيين ويمكن تنزيل كلامه على كلّ منهما وعلى إرادة الأعمّ منهما، وظاهر كلام البعض تنزيله على الأوّل منهما. فيمكن أن يكون تأمّل المصنّف في ذلك من جهة احتمال الوجه الثاني، أو احتمال حمله على الأعم. وكان الأظهر هو ما ذكره البعض، إذ لا يخلو الوجه الثاني عن التكلّف. وسيأتي تتمّة الكلام في ذلك إن شاء الله.

قوله: ﴿وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم﴾.

ما ذكره مأخوذ من كلام العضدي، وقد تبعه جماعة من المتأخّرين. وظاهر هذا الكلام الحكم بموافقة القولين للقول الثاني في الحكم بتخصيص الأخيرة وبقاء غيرها على العموم على ما يقتضيه ظاهر اللفظ.

وقد استدرك ذلك بثبوت فرق بينهما في أمر لفظي أشار إليه بقوله: نعم ... إلى آخره. فهو كالصريح بل صريح في عدم حصول فرق بينهما أظهر من ذلك.

وقد أورد عليه الفاضل المحشّي بأن ما ذكره محلّ تأمّل، لوضوح أنّه يحكم بالعموم في غير الأخيرة على القول الثاني قطعاً. وأمّا على هذين القولين فلا وجه للحكم بعمومه، إذ بعد ملاحظة الاستثناء المفروض المشترك بين الوجهين أو المتردّد بينهما يتوقّف في حمله على أحدهما فيكون مجملاً، ومع التوقّف فيه يشكل الحكم بالعموم فيها.

إلّا أن يقال: إنّ قضيّة التردّد والاشتراك هو التوقّف بالنظر إلى نفس المخصّص، ولا ينافي ذلك ترجيح جانب العموم بالنظر إلى ملاحظة وضع العامّ وأصالة عدم التخصيص.

قال: ولا يخفى ما فيه سيّما فيما إذا كان إبقاء العموم مخالفاً للأصل.

وقد أورد الفاضل المدقّق على ذلك أوّلاً: بأنّه لا إشكال في موافقة القولين الأخيرين للثاني في تمام الحكم، إذ يجب أن لا يعمل في غير الأخيرة أصحابهما إلّا على العموم، لثبوت وضعه للعموم خاصّة ولم يتحقّق في الكلام دلالة أُخرى تعارضها، ومجرّد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها وإلّا كان ذلك قائماً على تقدير عدم الاستثناء المفروض، فكما أنّ البحث عن انتفاء المخصّص كافٍ في دفع التخصيص والبناء على العموم فكذا الحال في المقام، فإنّ ثبوت الاشتراك وعدم العثور على قرينة تقتضي رجوعه إلى الجميع، وعدم العثور عليه بعد الفحص القاضي بالتوقّف كافٍ فيه أيضاً.

والحاصل: أنّه لابدّ من حمل العامّ على مقتضى وضعه بعد الفحص عن المخصّص فيه حتّى يتبيّن المخرج عنه.

* * *

# المطلب الخامس في الإجماع[1]

لمّا فرغ المصنّف عن الكلام في المباحث المتعلّقة بالألفاظ ممّا يشترك فيه الكتاب والسنّة شرع في بيان الأدلة الشرعيّة وأغمض النظر عن مباحث الكتاب فإنّ حجّيّته كان معدوداً من الضروريّات، ولذا لم يعنونوا له بحثاً في سائر الكتب المعدّة لذكر الخلافيّات، فإنّ الظاهر أنّ الخلاف الواقع فيه إنّما وقع من جماعة من ظاهريّة علمائنا ممّن ينتمون إلى الأخبار ويأخذون بظواهر الآثار ولم يكن الخلاف مشتهراً في تلك الأعصار وإنّما هو أمر حدث بين المتأخّرين. وأمّا سائر المباحث المتعلّقة بالكتاب فممّا لا يتفرّع عليه ثمرة مهمّة في الأحكام حتّى يناسب ذكره في أمثال هذه المختصرات.

ثمّ إنّ الأدلّة عندنا منحصرة في الكتاب والسنّة والإجماع ودليل العقل، ولنذكر قبل الشروع في بيانها مطالب:

## ـ المطلب الأوّل ـ

في بيان معنى الدليل وتفسيره على حسب ما بيّنوه.

---

(١) لا يخفى أنّ المؤلّف ﷺ من أوّل الكتاب إلى هنا كان يورد قطعة من متن المعالم قبل الشروع في الشرح، ونحن تسهيلاً للمراجعة رأينا أن نورد قبل كلّ مبحثٍ تمامَ المتن، وكان العمل على ذلك إلى هنا؛ وبعدُ لاحظنا أنّه ﷺ فيما يأتي قلّما ينقل من المعالم كلاماً، فلم نر كثير فائدة في إيراد المتن فأغمضنا عن ذلك.

## ـ ثانيها ـ

أنّ الدليل ينقسم إلى ما يكون حجّة في نفسه مطلقاً ـ كظاهر الكتاب وخبر الواحد ـ وما يكون حجّة عند عدم قيام حجّة على خلافه فتكون حجّة في نفسه لا مطلقاً. فإذا كان تعارض في القسم الأوّل لزم الرجوع إلى حكم الترجيح والتعادل بخلاف ما إذا وقعت المعارضة بينه وبين القسم الثاني من الأدلّة، فإنّ الدليل على الوجه الثاني غير قابل لمزاحمة شيء من الأدلّة على الوجه الأوّل، إذ المفروض كونه دليلاً حيث لا دليل، فلو قام هناك دليل من القسم الأوّل ولو من أضعف الأدلّة قدّم عليه، لعدم اندراجه في الدليل مع وجوده.

فإن قلت: إنّ حجّية القسم الأوّل أيضاً ليست مطلقة، فإنّه إنّما يكون حجّة مع عدم حصول معارض أقوى منه، وأمّا مع حصوله فلا ريب في سقوطه عن الحجّية.

قلت: المراد بإطلاقه في الحجّية كون حجّيته في نفسه مطلقة غير مقيّدة بشيء كما في القسم الثاني لا وجوب العمل به مطلقاً، إذ من البيّن كون المعمول به أقوى الحجّتين، ولا ملازمة بين الحجّية على الوجه المذكور ووجوب العمل به بالفعل، فهناك فرق بين ترك حجّة لوجود حجّة أقوى منها وعدم حجّية شيء من أصله.

وبعبارة أُخرى: ثمّ إنّ الأدلّة الشرعيّة تنقسم أيضاً إلى أقسام:

أحدها: ما يفيد القطع بالواقع كالإجماع المحصّل ودليل العقل.

ثانيها: ما يفيد الظنّ بالواقع ويكون حجّيته من حيث حصول الظنّ منه، فالدليل هنا على الحقيقة هو الظنّ الحاصل من تلك الأدلّة، فلولا حصول الظنّ منها لم تكن حجّة، وحصول هذا القسم في الأدلّة غير ظاهر عندنا كما سنفصّل القول فيه إن شاء الله.

ثالثها: ما تكون الحجّة خصوص أُمور ناظرة إلى الواقع كاشفة عنها بحسب دلالتها سواء كانت مفيدة للظنّ بالواقع أو لا، ومن ذلك كثير من الأدلّة الشرعيّة كظواهر الكتاب والسنّة، فإنّ حجّيتها غير منوطة بإفادة الظنّ بالحكم الواقعيّ كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة في المباحث المتقدّمة.

رابعها: أن لا يكون الدلالة على الواقع ملحوظة فيها أصلاً لا من حيث إفادة المظنّة بالواقع ولا من حيث النظر إليه والدلالة عليه، بل يكون المناط فيه هو بيان حكم المكلّف في ما يرد عليه من التكليف، ويراد منه في الحال الّتي هو عليها كما هو الحال في أصالة البراءة والاستصحاب، فإنّ الثابت بهما هو الحكم الظاهري من غير دلالة على بيان الحكم الواقعي، وإن اتّفق حصول الظنّ منهما بالواقع في بعض الوقائع.

وقد عرفت ممّا قرّرناه وجود القسم الأوّل والأخيرين من الأقسام المذكورة.

وأمّا القسم الثاني فلا يكاد يتحقّق حصوله في الأدلّة الشرعيّة، بل الظاهر عدمه وإن تسارع إلى كثير من الأوهام كون معظم أدلّة الأحكام من ذلك القبيل، إلّا أنّ الّذي يظهر بالتأمّل خلافه، لعدم إناطة الحجّية بحصول الظنّ بالأحكام الواقعيّة في شيء من الأدلّة الشرعيّة كما يتبيّن الحال فيه إن شاء الله.

فإن قلت: إنّ المدار في حجّية أخبار الآحاد على الظنّ دون التعبّد من حيث الإسناد ومن جهة الدلالة كما سيجيء تفصيل القول فيه في محلّه، ومع إناطة الحجّية بالمظنّة لا يعقل المنع من حصول الظنّ منها مع القول بحجّيتها، وأيضاً الوجوه الواردة في التراجيح عند تعارض الأخبار إنّما يناط الترجيح بها بالأخذ بالأقوى والرجوع إلى ما هو الأحرى فيكون الأمر دائراً مدار الظنّ دون غيره، إذ لا يعقل الترجيح بين الشكوك لمساواتها في الدرجة.

قلت: هنا أمران ينبغي الفرق بينهما في المقام ليتبيّن به حقيقة المرام:

أحدهما: كون الخبر مفيداً للظنّ بما هو الواقع حتّى يكون الأرجح في نظر المجتهد أنّ ما يفتي به هو المطابق لمتن الواقع.

ثانيهما: كون الخبر محلّاً للوثوق والاعتماد من حيث الدلالة والإسناد، ولو كان له معارض كان الظنّ الحاصل منه أقوى من الحاصل من الآخر.

وتبيّن الفرق بين الأمرين بأنّ الظنّ الحاصل في الصورة الأُولى يقابله الوهم، لوضوح كون ما يقابل الظنّ بالواقع وهماً.

وأمّا الحاصل في الصورة الثانية فيمكن أن يقابله كلّ من الظنّ والشكّ والوهم، إذ ليس متعلّق الظنّ هناك إلّا الصدور والدلالة، ولا منافاة بين حصول الظنّ بصدور خبر والظنّ بصدور معارضه أيضاً أو الشكّ فيه. وكذا الحال في الظنّ بدلالة أحدهما على مضمونه والظنّ بدلالة الآخر أيضاً أو الشكّ فيه. فغاية الأمر أن يؤخذ حينئذٍ بالمظنون منهما، أو بأقوى الظنّين منهما، وذلك لا يستدعي الظنّ بما هو الواقع في حكم المسألة حتّى يكون ما يقابله وهماً.

إذ من البيّن أنّ مجرّد ظنّ الصدور أو الدلالة لا يقتضي الظنّ بالواقع، إذ قد يحتمل المكلّف ـ احتمالاً مساوياً لعدمه ـ وجود ما يعارضه بحسب الواقع، بل قد يرى ما يعارضه بسند ضعيف مع وضوح عدم قضاء ضعف الخبر بالظنّ بكذبه، ومع الشكّ فيه لا يمكن تحصيل الظنّ فيه بالواقع من الخبر الآخر وإن كان ذلك حجّة وهذا غير حجّة، فإنّ مقام الظنّ غير مقام الحجّية، بل قد يكون ما يعارضه مظنوناً أيضاً من حيث الإسناد والدلالة، إذ لا منافاة بين الظنّين.

غاية الأمر حينئذٍ أن يؤخذ بأقوى الظنّين المفروضين، وهو أيضاً لا يستلزم ظنّاً بالواقع، ومجرّد كونه أقوى سنداً ودلالة لا يقضي بالظنّ بكذب الآخر أو سقوط دلالته، ومع عدم حصول الظنّ به لا يعقل حصول الظنّ بالحكم الواقعيّ في المقام.

فإن قلت: كون الخبر مفيداً للظنّ وعدمه إنّما يلحظ بالنظر إلى الواقع، فإذا كان أحد الخبرين المفروضين مفيداً للظنّ بالنظر إلى الواقع دون الخبر الآخر، أو كان مفيداً للظنّ الأقوى والآخر للأضعف فلا محالة يكون الحكم الحاصل من أحدهما راجحاً على الآخر، فيكون ذلك مظنوناً والآخر موهوماً، وإن كان الأضعف مفيداً للظنّ في نفسه مع قطع النظر عن الأقوى، فإنّ ملاحظة الأقوى يمنع من حصول الظنّ من الأضعف، بل يجعله موهوماً فكيف لو كان مشكوكاً فيه في نفسه؟ فالحاصل للمجتهد هنا أيضاً هو الظنّ بالواقع المقابل للوهم كما فرض في الصورة الأُولى.

قلت: ليس الأمر على ما ذكر، وكشف الحال أن يقال: إنّه إن كان الخبران المفروضان على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه وكان أحدهما أقوى من الآخر كان الأمر ـ على ما ذكر ـ لظنِّ الكذب حينئذٍ في طرف المرجوح، وأمّا لو كان الجمع بينهما ممكناً كالعامّ والخاصّ والحقيقة والمجاز لكن لم يكن الخاصّ أو الخبر المشتمل على قرينة المجاز بالغاً إلى حدٍّ ما يفيد الظنّ بالصدور وكان مشكوكاً من تلك الجهة لم يجز العمل به، ولا يجوز أن يترك الحجّة من أجله، ومع ذلك لا يعقل حصول الظنّ بإرادة العموم من العامّ المفروض بالنظر إلى الواقع وكذا إرادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع الشكّ في ورود التخصيص عليه في الواقع أو قيام قرينة المجاز.

والحاصل أنّه مع استفادة المعنى من اللفظ بحسب فهم العرف لا يصحّ تركه بمجرّد الشكّ الحاصل في تخصيصه أو الخروج عن ظاهره، بل لابدّ من العمل به إلى أن يثبت المخرج عنه.

وقد عرفت ممّا قرّرناه في المباحث السالفة أنّ مداليل الألفاظ إنّما يبنى حجّيتها على كونها مفهومة منها عند أهل اللسان، سواء حصل منها الظنّ بالمراد أو لا، حسب ما فصّلناه. ومن ذلك يعرف الحال في باقي المعارضات مع عدم بلوغ المعارض إلى حدِّ الحجّية أو بلوغه إليه وعدم مكافئته له في القوّة، هذا بالنظر إلى الدلالة.

وأمّا بالنسبة إلى الإسناد فنقول: إنّ ترجيح أحد الخبرين من حيث القوّة بحسب الصدور لا يقضي بالظنّ بكذب الآخر وعدم صدوره إلّا في الصورة المتقدّمة، ولا يكاد يوجد تلك في الأخبار المعروفة، وأمّا في غيرها فلا يقضي قوّة الظنّ بصدور أحد الخبرين لوهن صدور الآخر وعدم ثبوته في الواقع، إذ المفروض إمكان صدور الخبرين وورودهما عن الحجّة، إلّا أنّه لمّا كان صدور أحدهما مظنوناً والآخر مشكوكاً فيه كان عليه الأخذ بالمظنون، وكذا لو كان أحدهما مظنوناً بالظنّ الأقوى والآخر بالأضعف تعيّن الأخذ بالأقوى، ولا يلزم

من ذلك كون الحكم المدلول عليه بالأقوى مظنوناً ليكون خلافه حسب ما يقتضيه الخبر الآخر موهوماً، إذ لا يجامع ذلك الشكّ في صدق الخبر الآخر أو ظنّ صدقه بالظنّ الأضعف، مع أنّه يحصل الظنّ والشكّ المذكوران في غالب الحال.

فإن قلت: إذا كان أحد الخبرين أقوى من الآخر كان الظنّ الحاصل منه أقوى من الظنّ الحاصل من معارضه وإن تساويا في وجه الدلالة أيضاً فضلاً عمّا لو كانت الدلالة أقوى أيضاً، فكيف يقال حينئذٍ بعدم حصول الظنّ من الأقوى؟

قلت: على فرض كون دلالته أيضاً أقوى لا يلزم منه كون الحكم مظنوناً بالنظر إلى الواقع فكيف لو تساويا فيها؟ وذلك لأنّ غاية ما يقتضيه قوّة الإسناد كون الوثوق بصدور تلك الرواية أكثر من الوثوق بصدور الأُخرى، وما يقتضيه قوّة الدلالة كون إفادته لمضمونه أوضح وأقوى من إفادة الآخر، ولا يستلزم ذلك الظنّ بكون الحكم المدلول عليه هو المطابق للواقع، إذ قد يحتمل عنده وجود الصارف عنه احتمالاً متساوياً كما إذا كان الخبر الآخر مشتملاً على مشترك دائر بين معنيين يكون حمله على أحدهما صارفاً لهذه الرواية عن معناها، فإنّه مع تساوي الاحتمالين هناك ولو مع الشكّ في صدوره عن الإمام عليه السلام بعد ملاحظة هذه الرواية المعارضة لا يعقل حصول الظنّ من الرواية القويّة، لوضوح اقتضاء الظنّ بكون الشيء مطابقاً للواقع كون ما يقابله موهوماً، وهو لا يجامع الشكّ فيه حسب ما هو الحال في مقتضى الخبر الآخر.

فإن قلت: إذا كان الحكم الحاصل من الخبر المظنون الصدور أو الخبر الأقوى مشكوك المطابقة للواقع كان الحال فيه على نحو غيره من الخبر المشكوك المطابقة كالرواية الضعيفة أو الخبر الّذي دونه في القوة فكيف يؤخذ به ويطرح الآخر مع تساويهما في ذلك؟

قلت: أيّ مانع من ذلك؟ بعد اختيار كون الحجّية غير منوطة بمظنّة إفادة الواقع كما هو المدّعى، فإذا وجدت شرائط الحجّية في خبر دون خبر أُخذ به وإن شارك الآخر في عدم إفادة المظنّة بالواقع في خصوص الواقعة.

ودعوى كون التراجيح مبنيّة على الظنون دون التعبّد لا يراد به حصول الظنّ بالواقع، بل المقصود كون الخبر المشتمل على الرجحان في حدّ ذاته أقرب إلى مطابقة الواقع، فإنّه إذا كان أقوى من حيث الصدور أو من حيث الدلالة كان بالترجيح أحرى وإن كان مساوياً لما يترجّح عليه في عدم إفادته الظنّ بالواقع إلّا أنّ جهات الشكّ في إصابة الواقع قد تتّحد وقد تتعدّد، والجهات المتعدّدة قد تكون أقلّ وقد تكون أكثر، وحصول الترجيح بين الوجوه المفروضة ظاهر مع اشتراك الكلّ في عدم إفادة الظنّ بالواقع، وكون المكلّف مع ملاحظتها في مقام الشكّ في الإصابة نظر إلى حصول الجهة المشكّكة متّحدة كانت أو متكثّرة. ومن هنا يعلم إمكان حصول الترجيح بين الأخبار مع إفادتها للظنّ وسنفصّل القول في ذلك إن شاء الله في محلّه. وليس المقصود ممّا قرّرنا المنع من حصول الظنّ بالواقع كلّياً، بل المراد عدم استلزامه له وعدم إناطة الحجّية بحصول المظنّة وإن حصل منه الظنّ بالواقع في بعض الأحيان. ويؤيّد ما ذكرناه أنّه قد يقوم في المقام أمارات ظنّية كالشهرة أو القياس أو عدم ظهور الخلاف ونحوها ممّا يفيد ظنّاً بالحكم غير معتبر شرعاً في مقابلة الخبر الصحيح ونحوه من الأدلّة المعتبرة. ولا شكّ حينئذٍ في عدم حصول الظنّ من الدليل لاستحالة تعلّق الظنّين بالمتقابلين في آنٍ واحد عدم سقوط الدليل بذلك عن الحجّية، والقول بأنّ قيام الدليل على عدم حجّية تلك الوجوه قاضٍ بعدم حصول الظنّ منها كما يستفاد من بعض الأجلّة ممّا لا يعقل وجهه.

## ـ ثالثها ـ

أنّ مدار حجّية الأدلّة الشرعيّة حصول العلم منها واليقين دون مجرّد الظنّ والتخمين، سواء كانت مفيدة للعلم ابتداءً أو بواسطة أو وسائط، فلا عبرة بما إذا حصل منها الظنّ من حيث هو ظنّ من دون انتهائه إلى اليقين.

ويدلّ عليه العقل والنقل، إذ من البيّن استقلال العقل في إيجاب دفع الضرر عن النفس سيّما المضارّ الأُخرويّة لعظمها ودوامها، فلابدّ من تحصيل الاطمئنان

بارتفاعها والأمن من ترتّبها، ولا يحصل ذلك بمجرّد الظنّ، لقيام الاحتمال الباعث على الخوف، وأنّ الأخذ بطريق الظنّ ممّا يغلب فيه عدم الانطباق ويكثر فيه الخطأ فلا يؤمن مع الأخذ به من ترتّب الضرر.

كيف؟ ولولا ذلك لما قامت الحجّة للأنبياء على الرعيّة، إذ بمجرّد ادّعاء النبوّة ودعوى إقامة المعجزة لا يحصل إلّا خوف الضرر مع المخالفة وعدم الاستكشاف عن حقيقة حاله، فلولا حكم العقل إذن بوجوب ذلك لجاز لهم عدم الالتفات إلى كلامه وترك الظنّ مع معجزته فلا يتمّ الحجّة عليهم. والحاصل أنّ ذلك من الاُمور الواضحة الّتي تشهد بها الفطرة السليمة على سبيل الوضوح. ثمّ إنّ في عدّة من الآيات الكريمة دلالة عليه على ما قرّرناه من المنع من الأخذ بالظن كذلك.

وفي عدّة من الآيات الكريمة دلالة عليه.

والقولُ بورودها في الاُصول دون الفروع فلا تدلّ على عدم جواز الاستناد إليها في الأحكام، وأنّ الأخذ بذلك أخذ بالظنّ في عدم جواز الأخذ بالظنّ فيدور مدفوعٌ.

أمّا الأوّل: فبأنّ جملة من تلك الآيات إنّما وردت في الفروع وإنّما المستفاد منها إعطاء القاعدة في عدم الاكتفاء بالظنّ في تحصيل الحقّ، بل هي واردة في مقام الإنكار على الكفّار وذمّهم في اتّكالهم على الظنون والاحتجاج عليهم بحكم العقل بقبحه، فهو استناد إلى ما هو مرتكز في العقول من عدم جواز الاعتماد على الظنّ والتخمين في اُمور الدين مع عظم خطرها وشدّة الضرر المتفرّع عليها، فالمقصود إقامة الحجّة عليهم بمقتضى عقولهم لا بالنصّ المتوقّف على صدقه ليدور الاحتجاج، ولا يكون وقع لإيراد الذمّ عليهم مع عدم ظهور قبح ما ارتكبوه إلّا من جهة نصّه[1] فيكون ذلك شاهداً شرعيّاً على صحّة ما وجدناه من حكم العقل بقبح الأخذ بالظنّ، فاحتمال طروّ التخصيص عليه ساقط جدّاً مضافاً إلى أخذه كبرى في القياس، فلا يراد به إلّا الكلّية ليتمّ الاحتجاج.

---

(١) في «ف» و«ق»: ذمّه.

وأمّا الثاني: فبعد تسليم عدم اقتضاء المقام نصوصيّتها في الدلالة بأنّ دلالة الظواهر على عدم حجّية الظنّ كافية في المقام، إذ لا يخلو الواقع عن أحد الأمرين من حجّية وعدمها. وعلى التقديرين فالمطلوب ثابت، إذ الثاني عين المقصود والأوّل قاضٍ بصحّة الاستدلال[1]، وأيضاً كيف يمكن الحكم بالتعبّد بمجرّد الظنّ مع اقتضاء الظنّ عدم حجّيته؟ فلو كان الظنّ حجّة لم يكن حجّة لاندفاعه بنفسه، وكون حصول الحجّية مقتضياً لعدمها.

وما يتوهّم حينئذٍ من لزوم مراعاة أقوى الظنّين من الظنّ المتعلّق بالحكم والمتعلّق بعدم حجّية ذلك الظنّ فاسد، إذ لا معارضة بينهما لاختلاف متعلّقيهما، فإنّ الأوّل إنّما قضى بثبوت الحكم على نحوٍ غير مانع من النقيض، والثاني إنّما قضى بعدم حجّية ذلك الظنّ كذلك وعدم الاعتداد به في الفتوى والعمل، وأيّ منافاة بين ذينك الظنّين حتّى يلزم الأخذ بأقواهما؟ فلا معارض أصلاً للظنّ القاضي بعدم حجّية الظنّ فلابدّ من الأخذ به على فرض حجّية الظنّ ولو كان أضعف من الأوّل بمراتب.

نعم إن دلّ دليل على حجّية الظنّ حصل المعارضة بين ذلك الدليل وهذه الظواهر، وهو كلام آخر لا ربط له بالمقام.

ثمّ إنّ في الأخبار الكثيرة دلالة على وجوب تحصيل العلم وعدم الاكتفاء بغيره كالروايات الآمرة بالتعلّم ومعرفة الأحكام والدالّة على توقّف العمل على العلم، والروايات المشتملة على النهي عن الحكم بغير العلم والأخذ بالظنّ، إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع. ولا يبعد دعوى التواتر[2] فيها بعد ملاحظة الجميع. وفي ملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء من الصدر الأوّل إلى الآن من مطالبة الدليل على حجّية ما يدّعى من الظنون وعدم الاكتفاء بكونه مظنّة كفاية في ذلك، فإنّه لا زالت العلماء مطبقة عليه في جميع الأعصار والأمصار. ومن ادّعى حجّية

---

(١) في «ف»: إذ الأوّل عين المقصود والثاني قاضٍ بصحّة الاستدلال.

(٢) في «ف» و«ق»: التواتر المعنوي.

مطلق الظنّ فإنّما يستند فيه إلى حجّة قطعيّة كيف؟ ولو استند فيه إلى الظنّ لدار.

فظهر ممّا قرّرنا أنّ المستفاد من العقل والنقل كتاباً وسنّة وإجماعاً عدم حجّية الظنّ من حيث إنّه ظنّ، نعم لو قام دليل قطعي ابتداءً أو بواسطة على حجّيته كان حجّة وجاز الاستناد إليه وكان ذلك الظنّ خارجاً عن القاعدة المذكورة.

فإن قلت: من المقرّر عدم قبول القواعد العقليّة للتخصيص، فلو كان العقل مستقلاً في الحكم المذكور لم يمكن القول بحجّية شيء من الظنّون الخاصّة.

قلنا: لا نقول باستثناء ذلك من القاعدة المذكورة وإنّما نقول بخروجها عن موضوع تلك القاعدة.

وتوضيح ذلك أنّ مقتضى القاعدة المذكورة عدم حجّية الظنّ من حيث هو ظنّ إذا لم يلاحظ انتهاؤه إلى اليقين، والمقصود في الاستثناء المذكور هو حجّية الظنون المنتهية إلى اليقين، وليس أحدهما مندرجاً في الآخر، بل هما أمران متباينان، فالقاعدة المذكورة غير مخصّصة ولا قابلة للتخصيص، والعقل والنقل متطابقان في الحكم بها من غير طريان تخصيص عليها. وكيف يتوهّم لزوم التخصيص في تلك القاعدة من جهة حجّية بعض الظنون، مع أنّ الآخذ به بعد انتهائه إلى اليقين أخذ بالقين دون الظنّ؟

فإن قلت: إذا أُخذ الظنّ في بعض مقدّمات المطلوب كانت النتيجة تابعة للأخسّ، فكيف يدّعى كونها قطعيّة في المقام مع أنّ المفروض كون بعض مقدّماتها ظنّية؟

قلت: فرق بين أخذ القضيّة الظنّية في المقدّمات وأخذ الظنّ بها فيها، إذ لا شكّ في كون الثاني من الأُمور المعلومة الوجدانيّة، والمأخوذ في المقام إنّما هو الثاني دون الأوّل.

والحاصل: أنّ المدّعى عدم حجّية الظنّ من حيث هو، والظنّ الّذي دلّ الدليل القاطع أو المنتهي إلى القطع على حجّيته ليس من هذا القبيل، إذ ليس الحجّة حينئذٍ في الحقيقة هو ذلك الظنّ، بل الدليل القاطع الدالّ عليه، فيرجع الأمر حينئذٍ إلى

العلم فكذا الحال لو قلنا بقيام الدليل القاطع على حجّية مطلق الظنّ، فإنّ الحكم هناك إنّما يتبع ذلك الدليل القاطع لا مجرد الظنّ الحاصل المتعلّق بثبوت الحكم، وهو ظاهر.

وربّما توهّم متوهّم حجّية الظنّ من حيث هو ظنّ من دون انتهائه إلى اليقين، وهو ضعيف سخيف قد ظهر فساده ممّا بيّناه وربّما يؤول كلام قائله بما يرجع إلى ما ذكرناه.

## ـ رابعها ـ

أنّ المناط في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الأحكام الواقعيّة الأوليّة إلّا أن يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره، أو أنّ الواجب أوّلاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه إرادة الشارع منّا في الظاهر وحكم به قطعاً بتفريغ ذمّتنا بملاحظة الطرق المقرّرة لمعرفتها ممّا جعلها وسيلة للوصول إليها سواء علم مطابقته للواقع، أو ظنّ ذلك، أو لم يحصل به شيء من العلم والظنّ[1] أصلاً؟ وجهان، والّذي يقتضيه التحقيق هو الثاني فإنّه القدر الّذي يحكم العقل بوجوبه ودلّت الأدلّة المتقدّمة على اعتباره، ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعاً بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الأدلّة النقليّة بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك، بل الأدلّة الشرعيّة قائمة على خلاف ذلك، إذ لم يبيّن الشريعة من أوّل الأمر على وجوب تحصيل كلّ من الأحكام الواقعيّة على سبيل القطع واليقين، ولم يقع[2] التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع. وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبيّ والأئمّة عليهم السلام كفاية في المقام، إذ لم يوجب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه لجميع الأحكام، أو حصول التواتر لآحادهم بالنسبة إلى آحاد الأحكام، أو قيام القرينة القاطعة على عدم تعمّد

---

(١) في «ف» و«ق»: ولا الظنّ.

(٢) في «ق»: يقطع.

الكذب أو الغلط في الفهم أو في سماع اللفظ بالنظر إلى الجميع، بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به، والقول بإفادة قول الثقة القطع بالنسبة إلى السامع منه بطريق المشافهة، نظراً إلى أنّ العلم بعدالته والوقوف على أحواله يوجب العلم العادي بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنسبة إلى كثير من الأخبار العادية سيّما مع انضمام بعض القرائن القائمة مجازفة بيّنة، إذ بعد فرض المعرفة بالعدالة بطريق اليقين مع عدم اعتبارها في الشرع المبين كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح أبواب السهو والنسيان وسوء الفهم، سيّما بالنسبة إلى الأحكام البعيدة عن الأذهان كما نشاهد ذلك في أفهام العلماء فضلاً عن العوامّ؟ مضافاً إلى قيام احتمال النسخ في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله في كلّ آن، ومع ذلك لم يوجب على جميع أهل بلده التجسّس بما يفيد العلم بعده في كلّ زمان، بل كانوا يبنون على الحكم الوارد إلى أن يصل إليهم نسخه، هذا كلّه بالنسبة إلى البلدة الّتي فيها الرسول والإمام عليهما السلام فكيف بالنسبة إلى سائر الأماكن والبلدان سيّما الأقطار البعيدة والبلاد النائية؟

ومن الواضح أنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتفي منهم بالأخذ بالأخبار الواردة عليهم بتوسّط الثقات كما تدلّ عليه آية النفر والطريقة الجارية المستمرّة المقطوعة، ولم يوجب صلى الله عليه وآله يوماً على كلّ من لم يتمكّن العلم من المهاجرة ونحوها، أو أخذ الأحكام على سبيل التواتر ونحوه. وكذا الحال في الأئمّة عليهم السلام وذلك أمر معلوم من ملاحظة أحوال السلف والرجوع إلى كتب الرجال وإنكاره يشبه إنكار الضروريّات، وليس ذلك إلّا للاكتفاء بالأخذ بطرق ظنّية.

ودعوى حصول العلم بالواقع من الأُمور البعيدة خصوصاً بالنسبة إلى البلاد النائية، سيّما بعدما كثرت الكذابة على النبيّ والأئمّة صلوات الله عليهم حتّى قام صلى الله عليه وآله وسلم خطيباً في ذلك، ونادى به الأئمّة عليهم السلام كما يظهر من ملاحظة الأخبار.

وما يتراءى من دعوى السيّد وغيره إمكان حصول القطع بالأحكام في تلك الأعصار ممّا يقطع بخلافه، ويشهد له شهادة الشيخ رحمه الله وغيره بامتناعه. والظاهر أنّ تلك الكلمات مؤوّلة بما لا يخالف ما قلناه، لبعد تلك الدعوى من أضرابه. وممّا

ينادي بعدم بناء الأمر على تحصيل القطع ملاحظة حال العوامّ مع المجتهدين، فإنّ من البيّن عدم وجوب تحصيل القطع عليهم بفتاوى المجتهد على حسب المكنة، بل يجوز لهم الأخذ عن الواسطة العادلة مع التمكّن من العلم بلا ريبة. وعليه جرت طريقة الشيعة في سائر الأزمنة، بل الظاهر أنّه ممّا أطبقت عليه سائر الفرق أيضاً وهل كان الحال في الرجوع إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام في ذلك العصر إلّا كحال العوام في هذه الأعصار في الرجوع إلى المجتهدين.

فبملاحظة جميع ما ذكرناه يحصل القطع بتجويز الشارع العمل بغير العلم في الجملة مع انفتاح طريق العلم، سيّما مع ملاحظة ما في التكليف بالعلم في خصوصيّات الأحكام من الحرج التامّ بالنسبة إلى الخواصّ والعوامّ، وهو ممّا لا يناسب هذه الشريعة السمحة السهلة الّتي رفع عنها الحرج والمشقّة، ووضعت على كمال اليسر والسهولة. ويشهد بذلك أيضاً ملاحظة الحال في موضوعات الأحكام فإنّه اكتفى الشارع في إثباتها بطرق مخصوصة من غير التزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه من الحرج والمشقّة في كثير من الصور. فإذا كان الحال في الموضوعات على الوجه المذكور مع أنّ تحصيل العلم بها أسهل فذلك بالنسبة إلى الأحكام أولى، وأيضاً من الواضح كون المقصود من الفقه هو العمل، وتحصيل العلم به إنّما هو من جهة العلم بصحّة العمل وأدائه مطابقاً للواقع.

ومن البيّن أنّ صحّة العمل كما يتوقّف على العلم بالحكم كذا يتوقّف على العلم بالموضوع، فالاقتصار على خصوص العلم بالنسبة إلى الحكم لا يثمر العلم بصحّة العمل بالنظر إلى الواقع مع الاكتفاء بغيره في تحصيل الموضوع، وليس المتحصّل للمكلّف حينئذٍ بالنسبة إلى العمل إلّا العلم بمطابقة العمل لظاهر الشريعة والقطع بالخروج عن العهدة في حكم الشارع، فينبغي أن يكون ذلك هو المناط بالنسبة إلى العلمين.

فتحصّل ممّا قرّرنا كون العلم الّذي هو مناط التكليف أوّلاً هو العلم بالأحكام من الوجه المقرّر شرعاً لمعرفتها والوصول إليها، والواجب بالنسبة إلى العمل هو

أداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمّة في الحكم الشرعي، سواء حصل العلم بأدائها على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرّر من الشرع وإن لم يعلم ولم يظنّ بمطابقتها لمتن الواقع.

وبعبارة أُخرى لابدّ من المعرفة بالتكليف وأداء المكلّف به على وجه اليقين أو على وجهٍ منتهٍ إلى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتّب بينهما.

نعم لو لم يظهر طريق مقرّر من الشارع لمعرفتها تعيّن الأخذ بالعلم بالواقع مع إمكانه، إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقّف لإيصاله إلى الواقع على بيان الشرع، بخلاف غيره من الطرق المقرّرة.

وظهر أيضاً ممّا بيّنا تقرير الشارع طريقاً إلى الواقع سوى العلم في معرفة الأحكام ولو مع انفتاح سبيل العلم، وهي الأدلّة الشرعيّة ممّا لا يفيد العلم بالواقع حسبما يجيء تفصيل الكلام فيها في محلّها إن شاء الله.

## ـ خامسها ـ

في بيان أنّ الحجّة في معرفة الأحكام الشرعيّة في زمن الغيبة وانقطاع اليد من الرجوع إلى أرباب العصمة وانسداد باب العلم بالأحكام الواقعيّة هل هي ظنّ المجتهد مطلقاً من أيّ طريق حصل إلّا ما قام الدليل على عدم جواز الأخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق المفيدة للظنّ، أو أنّ هناك طرق مخصوصة هي الحجّة دون غيرها فيجب على المجتهد الأخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصلة من الطرق الّتي لم يقم على جواز الأخذ بها بخصوصها حجّة؟

وهذه المسألة وإن لم تكن معنونة في كتب الأُصول ولا تعرّض لبيانها مستقلّة أحد من علماء المعقول والمنقول، إلّا أنّه لابدّ من بنائهم فيها على أحد الوجهين واختيارهم لأحد المسلكين ويمكن استعلام مذهبهم من الرجوع إلى طريقتهم وكيفيّة استنباطهم وملاحظة احتجاجاتهم كما سنشير إليه إن شاء الله وكان كلّهم أو جلّهم كانوا قاطعين بأحد الوجهين المذكورين حيث لم يعنونوا لذلك بحثاً ولا ذكروا فيه خلافاً ولا فصّلوا فيه قولاً مع ما يترتّب عليه من الثمرة العظيمة والفائدة

المهمّة في استنباط الأحكام الفرعيّة، ولمّا كانت تلك المسألة من اُمّهات المسائل الاُصوليّة، بل كان عليها أساس استنباط الأحكام الشرعيّة لم يكن بدّ من تفصيل الكلام فيها، وإشباع القول في وجوهها، وبيان أدلّتها، وتميّز صحيح المذهب من المزيف منها.

فنقول: إنّ الذي يستفاد من كلام المعظم هو البناء على الوجه الثاني، بل لا يبعد دعوى اتّفاقهم عليه حيث إنّه جرت طريقتهم على إثبات حجّية كلّ من الظنون الخاصّة بأدلّة مخصوصة ذكروها في الباب المعدّ له ولو بنوا على حجّية مطلق الظنّ لأثبتوا ذلك وقرّروه واعتنوا ببيانه.

ثمّ بنوا عليها تلك المسائل من غير أن يحتاجوا في إثبات حجّية كلّ منها إلى تجشّم ذكر الأدلّة، بل كان المتوقّف على الدليل بعد تأصيل ذلك الأصل الأصيل هو بيان عدم الحجّية في ما لم يقولوا بحجّيته من الظنون، مع أنّ الأمر بالعكس، فإنّهم في بيان الحجج يفتقرون إلى الاستناد إلى الأدلّة لا في بيان عدم الحجّية ولم يعرف منهم الاستناد في الحكم بحجّية تلك الظنون إلى القاعدة المذكورة، ولو قالوا بها لكان ذلك رأس الأدلّة المذكورة في كلامهم وأصلها المعوّل عليه عندهم.

نعم ربّما يوجد الاستناد إليه في كلام آحاد منهم في طيّ الأدلّة على سبيل الندرة كما في النهاية في بيان حجّية أخبار الآحاد، وذلك ممّا لا يثبت به المذهب فإنّ طريقته قدس سره ضمّ المؤيّدات إلى الأدلّة والاستناد في كتبه إلى وجوه موهونة لا يقول بحجّيتها أحد من الفرقة، وإنّما يأتي بها تأييداً للمرام أو من جهة إيراد الحجّة على المخالفين ممّن يقول بحجّيته في مثل ذلك.

ومن هنا توهّم بعض القاصرين ذهابه إلى حجّية مثل تلك الوجوه ففتح باب الطعن عليه وعلى نظائره بأنّهم يعملون بقياسات عاميّة واستحسانات عقليّة، وليس الأمر كما توهّم، بل ما يوجد من أمثال ذلك في كلامهم مبنيّ على أحد الوجهين المذكورين كما لايخفى على من مارس كلماتهم، فإسناد القول المذكور إلى العلّامة رحمه الله لما ذكر كما يستفاد من بعضهم ليس على ما ينبغي، وكذا إسناده إلى

صاحب المعالم نظراً إلى ذكر ذلك في طيّ الأدلّة على حجّية خبر الواحد وعدم تعرّضه للمناقشة فيه، مع أنّ كلامه في دفع حجّية الشهرة وغيرها صريح في خلافه، وكذا الحال في ملاحظة طريقته في العمل بالأخبار وكان مقصوده بالاحتجاج المذكور بيان حجّية الظنّ في الجملة، وأنّ الظنّ الحاصل من خبر الواحد أولى بالحجّية من غيره فيتعيّن كونه حجّة.

وكيف كان، فالقول بعدم حجّية الظنّ إلّا ما قام الدليل على حجّيته مصرّح به في كلام جماعة من القدماء والمتأخّرين، فمن القدماء السيّدان والشيخ ذكروا ذلك عند بيان المنع من العمل بالقياس حيث استندوا بعدم ورود العمل به في الشريعة فلا يكون حجّة، إذ الظنّ إنّما يكون حجّة مع قيام الدليل عليه. وقد يعزى القول بذلك إلى الحلّي والمحقّق، ومن المتأخّرين المحقّق الأردبيلي وتلميذه السيّد وصاحب الذخيرة فيما حكي عنهم، وبه نصّ صاحب الوافية حيث قال فيه بعد ذكر احتجاج القائل بحجّية الاستصحاب بأنّه مفيد للظنّ للبقاء.

وفيه: أنّه بناءً على حجّية مطلق الظنّ وهو عندنا غير ثابت واختار ذلك جماعة ممّن عاصرناه من مشايخنا منهم الأُستاذان الأفضلان تغمّدهما الله برحمته، والمختار عند جماعة آخرين من أفاضل العصر هو حجّية الظنّ المطلق إلّا ما خرج بالدليل منهم المحقّق البهبهاني قدس سره وتلميذاه السيّدان الأفضلان صاحب الرياض وشارح الوافية وتلميذه الفاضل صاحب القوانين قدس سرهم، ولا نعرف القول به صريحاً لأحد ممن تقدّمهم.

نعم ربّما يستظهر ذلك من الشهيد في الذكرى بل العلّامة وصاحب المعالم حسب ما أشرنا إليه، وقد عرفت ما فيه والظاهر أنّ طريقة الأصحاب مستقيمة على الأوّل، ولذا لا ترى منهم الاتّكال على الشهرات ونحوها ممّا يقول به القائل بحجّية مطلق الظنّ، بل جماعة منهم يصرّحون بخلافه حتّى أنّ الشهيد رحمه الله مع استقرابه حجّية الشهرة لا يعهد منه الاستناد إليها في المسائل مع كثرتها وحصولها في كثير من الخلافيّات. نعم ربّما يوجد نادراً في بعض كلماته الاستناد إليها

ولا يعرف منه اتّكاله عليه، بل الظاهر أنّه من قبيل ضمّ المؤيّدات إلى الأدلّة.

هذا وربّما يوجد في كلام بعضهم ممّن لا تحصيل له مخالفة القولين والبناء على فساد الوجهين بدعوى عدم حجّية الظنّ مطلقاً في استنباط الأحكام وعدم انسداد سبيل العلم بالتكليف ما دام التكليف باقياً وأنّ الأخبار المعروفة الواردة عن أهل بيت العصمة سلام الله عليهم ممّا تداولته الشيعة قطعيّ الصدور والدلالة، وأنّها كافية في بيان ما يرد علينا من الفروع المتجدّدة مفيدة للقطع بحكم الواقعة وهو من الأوهام الفاسدة الّتي لايخفى وهنها على من له أدنى مسكة ولا علينا في المقام الإشارة إلى بيان وهنها وإبداء وجوه فسادها، إذ ليس ذلك من الأُمور المهمّة ولا ممّا يحتاج إلى إعمال نظر ورويّة ولعلّنا نشير إليه في مباحث الاجتهاد والتقليد إن شاء الله وإنّما المعقود عليه البحث في المقام هو الكلام في تميّز الحقّ من القولين الأوّلين وبيان أدلّة الجانبين.

ثمّ إنّه يقوم في كلّ من القولين المذكورين وجهان: فيحتمل أن يراد من حجّية الظنّ مطلقاً كون الحجّة بعد انسداد سبيل العلم بالواقع هو الظنّ بالواقع فيكون حجّية الأدلّة عند القائل به منوطة بالظنّ بالواقع، بل لا تكون الحجّة عنده إذن إلّا نفس الظنّ، فمع عدم حصول الظنّ من الدليل لمانع يمنع منه لا تنهض حجّة وإن لم يكن المانع المفروض حجّة[1]، إذ منعه من حصول الظنّ إنّما يتبع الوجدان دون الحجّية، وقضيّة عدم الحجّية عدم الاتّكال على الظنّ الحاصل المانع ولا ربط له بالمنع من حصول الظنّ منه. ويحتمل أن يراد به حجّية ما يفيد الظنّ في نفسه سواء حصل به الظنّ بالحكم فعلاً لانتفاء ما يمنع من حصوله[2] أو لم يحصل لحصول مانع منه، والأوّل هو الّذي يقتضيه ظاهر بعض كلماتهم وتقتضيه أدلّتهم.

وأمّا الثاني فلا يفي به ما قرّروه من الأدلّة كما ستعرف إن شاء الله.

ويمكن أن يقال بحجّية الظنّ مطلقاً سواء تعلّق بالواقع أو بالطريق الموصل

---

(١) في «ق» بإضافة: كالظنّ الحاصل من القياس في مقابل خبر الواحد.

(٢) في «ق» بإضافة: وذلك كالخبر الواحد المعارض بالقياس.

في حكم الشارع، فلو قام دليل ظنّي على حجّية أمر خاصّ ـ كظاهر الكتاب ـ قام حجّة ولو لم يحصل منه الظنّ بالواقع لمانع منه، وكان الأظهر بناءً على القول المذكور هو ذلك، فإنّه إذا قام الظنّ مقام العلم قضى بحجّية الظنّ المتعلّق بالطريق أيضاً، فإنّه أيضاً من جملة الأحكام الشرعيّة.

إلّا أن يقال: إنّ المقصود حجّية الظنّ في مسائل الفروع بعد انسداد سبيل العلم بها دون ما يتعلّق بالأُصول وبيان الطريق إلى استنباط الأحكام من مسائل الأُصول، فلا يندرج تحت الأصل المذكور، وفيه تأمّل.

ويحتمل أيضاً على القول الثاني أن يقال بحجّية الظنون الخاصّة ليكون الحجّة نفس الظنّ الحاصل من الأدلّة، فيناط حجّية الأدلّة عنده بالوصف المذكور، إلّا أنّه لا يوافقه بعض كلماتهم، وأن يقال بحجّية طرق خاصّة وظنّيات مخصوصة أفادت الظنّ بالواقع أو لم تفده.

وهذا هو التحقيق في المقام، إذ ليست حجّية الأدلّة الشرعيّة منوطة بحصول الظنّ منها بالواقع وإنّما هي طرق مقرّرة لإفادة الواقع على نحو الطرق المقرّرة للموضوعات في إجراء الأحكام المقرّرة لها والنسبة بين القولين على الوجهين الأوّلين عموم مطلق كما هو الحال في الوجه الثاني منهما في وجه. وكذا الحال في الاحتمال الثالث من الأوّل مع الثاني وكذا من الثاني لو قيل بأحد الأخيرين من الأوّل والأوّل من الثاني، وفي عكسه يكون بينهما عموماً من وجه.

هذا وقد يستشكل في القول الأوّل[1] بأنّه إذا كانت قضيّة حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم حجّية مطلق الظنّ وقيامه مقام العلم لزم القول به على الإطلاق، فلا وجه لتخصيص بعض الظنون وإخراجه عن العموم المذكور لقيام الدليل عليه لما تقرّر من عدم ورود التخصيص على القواعد العقليّة وإنّما وروده على العمومات اللفظيّة والقواعد الشرعيّة ونحوها، فكما أن لا تخصيص في الحكم بحجّية العلم فكذا ينبغي أن يكون الحال في الظنّ القائم مقامه بعد انسداد سبيله.

---

(١) في «ف»: القول، وفي «ق»: القول الثاني.

وأنت خبير بأنّ الإشكال المذكور مشترك الورود بين القولين فإنّ القائل بحجّية الظنون الخاصّة يقول بأصالة عدم حجّية الظنّ وأنّه لا يقوم شيء من الظنون حجّة في حكم العقل إلّا ما قام الدليل على حجّيته، ففي ذلك أيضاً التزام بالتخصيص في القاعدة العقليّة.

وقد عرفت الجواب عنه في ما مرّ، وأنّه ليس ذلك من التخصيص في شيء وإنّما هو اختصاص في حكم العقل، فإنّ مفاد حكم العقل هو عدم حجّية كلّ ظنّ لم يقم دليل على حجّيته، فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظنّ الخالي عن الدليل لا مطلقاً، وكذا الحال في القول الثاني، فإنّ المحكوم عليه بالحجّية هو الظنّ الّذي لم يقم دليل على عدم حجّيته، والظنّ الّذي قام الدليل على عدم حجّيته خارج عن الموضوع لا أنّه يخرج عنه بعد حكم العقل بحجّية الظنّ مطلقاً حتّى يكون تخصيصاً في حكم العقل.

نعم هو تخصيص بالنسبة إلى ظاهر التعبير حيث يعبّر بلفظ عامّ ثمّ يخرج عنه ذلك كما هو الحال في التخصيصات الواردة على العمومات النقليّة، إذ ليس ذلك إلّا بحسب ظاهر التعبير دون الواقع إلّا ما كان من التخصيص البدائي فإنّه تخصيص بحسب الواقع، ولا يجري في حكم العقل ولا في شيء من التخصيصات الواردة في الشرع.

فظهر بما ذكرنا أنّ ما ذكر من امتناع التخصيص في الأحكام العقليّة إنّما يراد به التخصيص الواقعي، وهو أيضاً مستحيل في العمومات الشرعيّة، والتخصيص في التعبير جائز في الصورتين، إذ لا مانع من إبداء الحكم على وجه العموم ثمّ إيراد التخصيص عليه حتّى يكون الباقي هو المحكوم عليه بحكم العقل، كما في المقام.

فظهر بذلك أنّه لا فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي غير أنّه لمّا كان المدار في الحكم الشرعي على ظواهر الألفاظ كان علينا الأخذ بالظاهر حتّى يتبيّن المخصّص بخلاف حكم العقل، فإنّه إن قضى

بالعموم لم يرد عليه التخصيص، وإن لم يورد فلا تخصيص، وإنّما يلحظ التخصيص بحسب تعبيرنا عن حكم العقل فهذا هو الفرق بينهما حيث حكموا بعدم جواز التخصيص في حكم العقل دون غيره ويستفاد من كلام بعض الأفاضل في الجواب عن الإيراد المذكور وجوه أُخر موهونة:

أحدها: أنّا لا نلتزم بالتخصيص، بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجّية جميع الظنون، وما دلّ على عدم حجّية القياس ونحوه فإنّما هو قبل انسداد باب العلم، وأمّا بعده فلا فرق بين الظنّ الحاصل منه ومن غيره.

وأنت خبير بما فيه، إذ المنع من العمل بالقياس في عصرنا وما شابهه من الإجماعيّات عند الشيعة بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه فالتزام العمل به حينئذٍ ممّا لا يقول به أحد، والظاهر أنّ المجيب لا يعمل به أيضاً.

ثانيها: المنع من حصول الظنّ من القياس ونحوه وذلك علّة منع الشارع من الأخذ به، وهو كما ترى، إذ حصول الظنّ من القياس ونحوه من الأُمور الوجدانيّة الّتي لا مجال لإنكارها.

ثالثها: أنّ مورد القياس ونحوه لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة إلى مقتضاه، فإنّا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدّى القياس، فيعلم أنّ حكم الله غيره وإن لم نعلمه أيّ شيء هو، ففي تعيينه نرجع إلى سائر الأدلّة وإن كان مؤدّاها عين مؤدّاه.

وملخّص هذا الجواب خروج مورد القياس ونحوه عن محل الكلام، فإنّ البحث في ما انسدّ فيه باب العلم والمفروض عدم انسداد باب العلم بالنسبة إليه فلا تخصيص. ويمكن أن يرجع ذلك أيضاً إلى عدم إفادته الظنّ نظراً إلى قيام الدليل القاطع على عدم حجّيته فكيف يفيد الظنّ بمقتضاه مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه؟ وفيه: أنّ الّذي لم ينسدّ فيه باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا عدم موافقة مؤدّاه للواقع، فالأخذ به أخذ بغير العلم لا أخذ بخلاف الواقع، فتفريعه العلم بكون حكم الله غير مؤدّى القياس على العلم الحاصل من الضرورة على حرمة العمل به إن أراد به حصول العلم من حرمة العمل بالقياس أنّ حكم الله

بالنسبة إلينا عدم الاعتماد على القياس والاتّكال عليه في استنباط الحكم فلا يجوز لنا الأخذ بمؤدّاه من حيث إنّه مؤدّاه وإن جاز الأخذ به من حيث كونه مؤدّى دليل آخر، فهو كذلك، إلّا أنّه لا ربط له بالجواب عن الإيراد المذكور، فإنّ ذلك عين مفاد عدم حجّية القياس.

وحاصل الإيراد: أنّه إذا قضى العقل بعد انسداد سبيل العلم بالواقع بقيام الظنّ مقامه لم يتّجه عدم الاعتماد على الظنّ الحاصل من القياس ونحوه. ولا وجه لقيام الدليل على عدم الاعتداد به بعد قطع العقل بما ذكر، وهو على حاله لا ربط لما ذكر بالجواب عنه وإن أراد أنّ العلم بحرمة العمل بالقياس قاضية بكون الحكم في الواقع غير ما دلّ عليه القياس فهو واضح الفساد. واعتبار كون الحكم مستفاداً من القياس لا يقضي بتعدّد الحكم حتّى يقال: إنّ الحكم الواقعي من حيث كونه مستفاداً من القياس غيره من حيث كونه مستفاداً من دليل شرعي حتّى يعلم انتفاء الأوّل بعد العلم بحرمة العمل بالقياس، وهو ظاهر.

ثمّ إنّه قد يورد على القول المذكور أيضاً بأنّه إذا دلّ الدليل على حجّية الظنّ من حيث هو وقيامه مقام العلم فلا وجه لورود التخصيص عليه، إذ المفروض كون المناط في الحجّية بعد انسداد سبيل العلم هو الرجحان الحاصل فيه، فلا وجه لإخراج بعض الظنون عنه والحكم بعدم حجّيته مع حصول المناط المذكور في الجميع. وقد تخلّص عنه الفاضل المذكور بالوجوه المتقدّمة، وقد عرفت ضعفها.

وأجاب أيضاً بأنّه مستثنى من الأدلّة المفيدة للظنّ لا أنّ الظنّ الحاصل منه مستثنى من مطلق الظنّ وقال: إنّ تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الأدلّة المقتضية للعلم أو الظنّ المعلوم الحجّية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظنّ في نفسه، يعني مع قطع النظر عمّا يفيد ظنّاً أقوى.

وبالجملة: ما يدلّ على مراد الشارع ولو ظنّاً ولكن لا من حيث إنّه يفيد الظنّ وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال: إنّه يجوز العمل بكلّ ما يفيد الظنّ بنفسه إلّا القياس، وبعد استثناء القياس إذا تعارض باقي الأدلّة المفيدة للظنّ فحينئذٍ يعتبر الظنّ النفس الأمري ويلاحظ القوّة والضعف.

وأنت خبير بما فيه، فإنّ ما ذكروه من الأدلّة إنّما يفيد حجّية نفس الظنّ دون الأُمور الّتي من شأنها إفادة الظنّ وإن لم يحصل منها ظنّ، ولو سلّم إفادة تلك الأدلّة حجّية تلك الأُمور فلا ريب أنّ حجّيتها إذاً منوطة بالظنّ، فلا تكون حجّة إلّا مع المناط المذكور، ومتى وجد ذلك المناط حصلت الحجّية، ولا ترتبط الحجّية على مقتضى تلك الأدلّة بشيء من خصوص تلك الموارد، فلا وجه للتخلّف، وحينئذٍ فأيّ فرق بين إيراد التخصيص على الظنّ أو الشيء المفيد له؟

نعم إن دلّ الدليل على حجّية ما من شأنه إفادة الظنّ وإن لم يحصل منه الظنّ كما قد يستفاد من ملاحظة طرق الاستدلال اتّجه الفرق، إلّا أنّه لا يساعده الأدلّة الّتي قرّرها لحجّية مطلق الظنّ.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لا حاجة في دفع الإيراد المذكور إلى شيء من الوجوه المذكورة، بل هو بيّن الاندفاع بعد ملاحظة ما سنقرّره إن شاء الله في تقرير دليلهم، فإنّ قضيّة انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو حجّية الظنّ في الجملة على سبيل القضيّة المهملة، وإنّما تصير كلّية بملاحظة انتفاء المرجّح بين الظنون، وقيام الدليل القاطع على عدم جواز الرجوع إلى بعض الظنون يكفي مرجّحاً في المقام، ومعه لا اقتضاء في الدليل المذكور لحجّيته أصلاً، فإنّه إنّما يقضي بحجّية الظنّ الّذي لم يقم دليل على عدم حجّيته حسب ما أشرنا إليه.

نعم يرد ذلك على غير الدليل المذكور من بعض أدلّتهم، وفيه دلالة على فساد ذلك الدليل حسب ما يأتي الكلام فيه إن شاء الله.

هذا ولنقدّم أوّلاً حجج المختار حسب ما قرّرت في المقام ونذكر ما فيه من النقض والإبرام، ثمّ نبيّن ما تيسّر لنا من وجوه الاحتجاج على ذلك المرام، فنقول:

**قد احتجّوا على ذلك بوجوه:**

## ـ الأوّل ـ

الآيات والأخبار المأثورة الدالة على النهي عن العمل بالظنون، أو المشتملة على ذمّ الأخذ بها، الدالّة على قبح ذلك، خرج منها ما خرج بالدليل، وبقي غيره تحت الأصل المذكور.

أمّا الآيات فمنها: قوله تعالىٰ: ﴿وما يتّبع أكثرهم إلّا ظنّاً إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً﴾[١] ففي الفقرة الأُولى منها دلالة على ذمّ الأخذ بالظنّ، وفي الثانية حكم بعدم إيصاله إلى الواقع وعدم الاكتفاء به فتفيد المنع من الأخذ به وقبح الاتّكال عليه، بل فيها إشارة إلى أنّ ذلك من الأُمور الواضحة المقرّرة في العقول حيث ذكره سبحانه في مقام الاحتجاج على الكفّار المنكرين للشريعة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وما لهم به من علم إن يتّبعون الّا الظنّ﴾[٢] وفيها دلالة على ذمّ اتّباع الظنّ وقبحه عند الشرع، بل العقل.

ونحوه قوله تعالى: ﴿إن يتّبعون الّا الظنّ وما تهوى الأنفس﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿ما لهم به من علم الّا اتّباع الظنّ﴾[٤].

ومنها: قوله تعالى في عداد ما حرّم الله سبحانه: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾[٥] فقد دلّ على المنع من القول في الشريعة بغير العلم سواء كان ظانّاً أو شاكّاً أو غيرهما.

ومنها: قوله تعالى لنبيّه صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾[٦] وهو كسابقه دالّ على المنع من الأخذ بغير العلم سواء بناءً على وجوب التأسّي أو لأصالة الاشتراك في التكاليف، لانحصار الخواصّ في أُمور مخصوصة لم يذكر ذلك في جملتها، أو لكون الخطاب له خطاباً لأُمّته حسب ما ذكر في محلّه، إلى غير ذلك من الآياتَ الدالّة على ذلك.

وأمّا الأخبار فهي مستفيضة في ذلك جدّاً، بل ربّما يدّعى تواترها كالأخبار الدالّة على وجوب تعلّم الأحكام فإنّها تفيد تعيّن تحصيل العلم بها، وما دلّ من الروايات[٧] على عدم جواز الأخذ بغير العلم والعمل بغير العلم والإفتاء بدون العلم،

---

(١) يونس: ٣٦.
(٢) النجم: ٢٨.
(٣) النجم: ٢٣.
(٤) النساء: ١٥٧.
(٥) الأعراف: ٣٣.
(٦) الإسراء: ٣٦.
(٧) وسائل الشيعة: ج ١٨ ص ٢٠ ب ٦ من أبواب صفات القاضي.

وخصوص ما رواه المفضّل قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من شكّ أو ظنّ فأقام على أحدهما فقد حبط عمله، إنّ حجّة الله هي الحجّة الواضحة»[١] وخبر تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إذا علمت فاقض، وإذا ظننت فلا تقض»[٢].

ورواية مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إيّاكم والظنّ فإنّ الظنّ أكذب الكذب»[٣]، وخبر سليم بن قيس عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قال: «ومن عمي نسي الذكر واتّبع الظنّ وبارز خالقه ـ إلى أن قال ـ ومن نجا من ذلك فمن فضل اليقين»[٤] إلى غير ذلك من الأخبار ممّا يقف عليه المتتبّع في الآثار.

وقد أُورد على الآيات المذكورة بوجوه:

منها: أنّ معظم تلك الآيات واردة في أُصول الدين، والمنع من العمل بالظنّ فيها من الأُمور المسلّمة عند المعظم، ولا دلالة فيها على المنع من العمل بالظنّ في الفروع كما هو المدّعى.

وفيه: أنّ إطلاقها يعمّ الأُصول والفروع فلا وجه للتخصيص، وكون المقصود هنا خصوص الأُصول غير ظاهر، وورودها في شأن الكفّار الآخذين بظنونهم في أُصول الدين لا يقضي باختصاصها بالأُصول بناءً على ما تقرّر عندنا من كونهم مكلّفين بالفروع، بل قد ورد عدّة من الآيات في خصوص الفروع ممّا يحكم به الكفّار من الأحكام الباطلة. ومع تسليمه فالعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد، والقول باختصاص القاعدة المذكورة بالعمومات اللغويّة دون الإطلاقات ـ ومنها المفرد المحلّى فإنّ الدعوى المذكورة محلّ منع بالنسبة إليها لضعف دلالتها على العموم فتنصرف إلى المورد ـ ضعيف على إطلاقه.

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨ ص ٢٥ ب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٨.
(٢) تحف العقول: ص ٥٠.
(٣) وسائل الشيعة: ج ١٨ ص ٣٨ ب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٤٢.
(٤) وسائل الشيعة: ج ١٨ ص ٢٥ ب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٩.

نعم إن كان المورد بحيث يصرف اللام إلى العهد صحّ ما ذكر، وإلّا فلا وجه لتقييد الإطلاق بمجرّد كون المورد خاصّاً. والظاهر أنّ القاعدة المذكورة في كلمات الأُصوليين يعمّ العموم الوضعي وغيره، ولذا مثّلوا له في المشهور بقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه ... إلى آخره» بعد وقوع السؤال عن بئر بضاعة. ولم نجد هناك من ناقش في ذلك بما ذكر، مضافاً إلى عدّة من تلك الآيات قد وردت في مقام الاحتجاج الظاهر في عموم الحكم.

واستظهارُ كون اللام في الآية الأُولى للعهد نظراً إلى تقدّم ذكر الظنّ، أو لا على[1] وجه التنكير مراداً به الظنّ المتعلّق بالأُصول وقد تقرّر عندهم كون النكرة المعادة[2] معرفة عين الأوّل فيتعيّن اللام فيها للعهد موهونٌ جدّاً، وسياق الآية كالصريح في خلافه. وورودها في مقام الاحتجاج ظاهر جدّاً في إرادة العموم كما يعرف ذلك من ملاحظة نظائرها كما إذا قلت: فلان قتل مؤمناً متعمّداً، وإنّ من قتل المؤمن متعمّداً كان مخلّداً في العذاب، وفلان أعان ظالماً، ومن أعان الظالم سلّطه الله عليه، إلى غير ذلك، وهو ظاهر.

والحاصل: أنّ الظاهر عرفاً من الآية الشريفة هو إرادة الاستغراق أو الجنس الراجع إليه دون العهد، والاحتجاج المذكور مبنيّ على الظاهر، وقيام الاحتمال المرجوح لا يهدم الاستدلال بالظواهر.

ومنها: أنّ مفاد هذه الآيات لا يزيد على الظنّ، فلا يجوز الاستناد إليها في المقام:

أمّا أوّلاً: فلأنّ هذه المسألة من عمدة مسائل الأُصول فلا يصحّ الاتّكال فيها على مجرّد الظنّ.

وأمّا ثانياً: فلأنّ قضيّة ظاهرها عدم حجّية ظواهرها، فلو صحّ العمل بتلك الظواهر لم يصحّ العمل بها، وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل.

ويدفعها: أنّ الظنّ الحاصل من ظاهر الكتاب من الظنون الّتي دلّ القاطع

---

(١) في «ف»: أو على.

(٢) في «ف»: المفادة.

على حجّيتها، فلا مانع من الاتّكال عليها. والقول بعدم جواز الاستناد إلى الظنّ في المسائل الأُصوليّة ولو من الظنون المفروضة من الأغلاط كما مرّ الكلام فيه مراراً، وقضاء ظاهرها بعدم حجّية ظاهرها إنّما يمنع من الاتّكال عليها لو لم يقم دليل على استثناء ظواهرها من الظاهر المذكور. وأمّا بعد قيام الدليل عليه كما هو مبنى الاحتجاج المذكور فلا مانع منه أصلاً.

ومع الغضّ عن ذلك نقول: إنّ مفاد الظنون المذكورة عدم حجّية الظنّ، فلو كان الظنّ حجّة لم يكن حجّة فليس المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر الاتّكال على الظنّ الحاصل منها في عدم حجّية الظنّ حتّى يرد أنّه إذا لم يصحّ الاتّكال على الظنّ لم يصحّ الاتّكال على الظنّ في ذلك أيضاً، بل المقصود أنّه لمّا قضى الدليل الظنّي بعدم حجّية الظنّ قضى ثبوت الحجّية بعدمها، وما قضى وجوده بعدمه فهو باطل.

وقد يقال حينئذٍ: إنّ المدّعى حجّية الظنّ في الفروع، وما دلّ على عدم حجّية الظنّ فإنّما هو في مسألة أُصوليّة فلا يقضي القول بحجّيتها عدمها.

وفيه: أنّه يرجع الأمر في ذلك إلى الفروع، إذ مآله إلى الظنّ بعدم ثبوت الحكم الفرعي في شأننا[1] من جهة الظنّ، فلو كان الظنّ المتعلّق بالفروع حجّة لم يكن الظنّ بها حجّة، فتأمّل.

ومنها: أنّ الظنّ المذكور في الآيات الشريفة لا يراد به العلم الراجح، بل هو مرادف للتردّد والشكّ والتخمين، وضعفه ظاهر، إذ لا داعي لحمل الظنّ على ذلك مع بعده عن ظاهر اللفظ في العرف واللغة. والتزام التخصيص فيه لو حمل على معناه الظاهر نظراً إلى حجّية ظنون خاصّة قطعاً بخلاف ما لو حمل على ذلك لا يقضي بالحمل عليه، لوضوح ترجيح التخصيص، مضافاً إلى لزوم التخصيص مع الحمل عليه أيضاً، لجواز العمل في بعض صور الشكّ في الواقع كما إذا لم يفد البيّنة ظنّاً بالواقع، أو لم يحصل من الاستصحاب ظنّ به.

---

(١) في «ف»: شأنها.

ومنها: أنّ مفاد هذه الآيات عدم حجّية الظنّ من حيث هو، وأمّا إذا قام الدليل القاطع على حجّيته فليس الاتّكال على الظنّ، بل على القاطع الّذي دلّ على الأخذ بمقتضاه، فمفاد هذه الآيات هو ما دلّ عليه العقل من عدم جواز الاتّكال على مجرّد الظنّ على حسب ما بيّناه سابقاً، وحينئذٍ فلا ترتبط بالمدّعى فإنّ من يقول بحجّية مطلق الظنّ إنّما يقول به من جهة قيام الدليل عليه كذلك، فمفاد هذه الآيات ممّا اتّفق عليه القائلون بالظنون الخاصّة والقائل بحجّية مطلق الظنّ، إلّا أنّ القائل بحجّية مطلق الظنّ إنّما يقول به بعد إقامة الدليل عليه كذلك كالقائل بحجّية الظنون الخاصّة، فلا دلالة في هذه الآيات على إبطال شيء من الأمرين.

ومنها: أنّ هذه الآيات عمومات وما دلّ على حجّية ظنّ المجتهد ظنّ خاصّ قد قام الدليل القاطع على حجّيته، فلابدّ من تخصيص تلك العمومات.

وفي هذين الوجهين ما سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

وهناك إيرادات أُخر على خصوص بعض تلك الآيات:

منها: ما أُورد على الآية الأُولى من أنّ المراد بالحقّ الثابت المعلوم، فالمقصود أنّ المعلوم الثابت لا يترك بالمظنون، إذ الظنّ لا يغني عنه حتّى يترك لأجله، وهو حينئذٍ ممّا لا كلام فيه ولا يفيد عدم جواز التمسّك بالظنّ مطلقاً.

وفيه: أنّه خلاف ما يستفاد من ظاهر الآية فإنّ الظاهر أنّ المراد بالحقّ هو الأمر الثابت في الواقع والمراد بعدم إغناء الظنّ عنه عدم كونه طريقاً موصلاً إليه كافياً في الحكم به.

وقد فسّره بذلك الرازي في تفسيره أو أنّه يراد به العلم أيّ أنّ الظنّ لا يغني من العلم شيئاً ولا يقوم مقامه، وقد فسّره الطبرسي به في المجمع، وعلى كلّ من الوجهين يفيد المقصود.

ومنها: ما قد يورد على الآية الثانية من أنّ الذمّ هناك بمقتضى ظاهر الآية على حصرهم الأمر في اتّباع الظنّ. فغاية الأمر أن تدلّ الآية على لزوم تحصيل العلم في بعض المسائل، وعدم جواز الاقتصار على الظنّ في الجميع، ولا كلام لأحدٍ فيه.

وفيه: أنّ ظاهر سياق الآية هو الذمّ على اتّباع الظنّ مطلقاً، وحملها على إرادة الحصر الحقيقي لا يخلو عن بعد، بل قد يقطع بفساده. وعلى فرض حملها عليه فليس الذمّ وارداً على خصوص الانحصار فيه، بل ظاهر السياق كون أصل الذمّ على اتّباع الظنّ، وإن كان حصر الأمر فيه أشنع كما تقول في مقام الذمّ لا يشتغل فلان إلّا بالعصيان، فإنّه يفيد شناعة أصل العصيان، كما لا يخفى.

ومنها: ما قد يورد على الآية الثالثة من أنّه لا عموم فيها حتّى يشمل جميع الظنون، غاية الأمر دلالتها على عدم حجّية بعض الظنون أو عدم حجّية الظنّ مطلقاً في بعض الأشياء، ولا كلام فيه، وأيضاً أقصى ما يستفاد من الآية عدم جواز إسناد الحكم إليه تعالى على سبيل الجزم مع حصول الظنّ به، وأمّا إذا أُبرز الحكم على سبيل الظنّ كما هوالواقع فلا دلالة فيها على المنع، وكذا لا دلالة فيها على المنع من العمل به.

ويدفع الأوّل أنّ في الإطلاق كفاية في المقام سيّما مع إشعاره بالعلّية، بل ودلالته فيها.

والثاني أنّه لو جاز الإفتاء على سبيل الظنّ جاز الحكم على وجه البتّ أيضاً من غير تأمّل لأحدٍ فيه، فإذا دلّت الآية على المنع منه دلّت على المنع من الإفتاء رأساً، ومع المنع من الإفتاء مطلقاً لا يجوز العمل به، إذ لا قائل بالفرق.

ومنها: ما يورد على الآية الأخيرة وهو من وجوه:

أحدها: أنّها خطاب للنبي صلّى الله عليه وآله وسلّم فلا يعمّ غيره. ومن البيّن أنّه مكلّف بالعمل بالوحي ولا يجوز له الأخذ بالظنّ، نعم فيها دلالة على بطلان قول من يجوز عليه الاجتهاد.

وقد يجاب عنها تارةً: بأنّ ما دلّ على وجوب التأسّي قاضٍ بجريان الحكم بالنسبة إلى أُمّته أيضاً كيف؟ والأصل الاشتراك في التكاليف إلّا أن يعلم اختصاصه به، ولذا حصرت خواصّه في أُمور معيّنة. وأُخرى: بأنّه لا تأمّل لأحد في شمول الحكم المذكور للأُمّة إمّا لأنّ الخطاب إليه خطاب لأُمّته في الحقيقة حسب ما هو

المتداول في اختصاص الخطاب بالرئيس مع كون المطلوب حقيقة فعل الأتباع، أو للاتّفاق عليه نظراً إلى انحصار خواصّه صلى الله عليه وآله وسلم في أُمور لم يذكر ذلك في جملتها.

ويمكن دفع الوجهين بأنّا نسلّم الاشتراك، لكن مع الاتّفاق في ما يحتمل إناطة الحكم به، وليس الحال كذلك في المقام، لوضوح الاختلاف حيث إنّه متمكّن من العلم، وليس ذلك حاصلاً لنا، إذ المفروض انسداد سبيل العلم بالنسبة إلينا، فأقصى الأمر أن يجري ذلك بالنسبة إلى المتمكّنين من العلم من أُمّته، ولا كلام فيه.

ثانيها: أنّه لا عموم في الآية لتفيد المنع من جميع الظنون والنهي عن بعضها ممّا لا كلام فيه، وقد فسّرها جماعة من المفسّرين بأُمور مخصوصة فقيل: معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رأيت ولم تر ولا علمت ولم تعلم، وقيل: معناه لا تقل في قفا غيرك شيئاً، وقيل: هو شهادة الزور، وقيل: معناه لا ترم أحداً بما ليس لك به علم. وعلى كلّ من هذه التفاسير لا ترتبط بالمدّعى.

ثالثها: أنّه على فرض كونه للعموم إنّما يفيد رفع الإيجاب الكلّي دون السلب الكلّي، فهي إنّما تدلّ على النهي عن العموم لا عموم النهي كما هو المدّعى.

والجواب عنها: أنّ الإطلاق هنا كافٍ في إفادة العموم لرجوع المطلق في المقام إلى العامّ، نظراً إلى دليل الحكمة، مضافاً إلى وقوعه فى سياق النهي الّذي هو بمنزلة النفي في اقتضائه عموم ما يقع في سياقه كما تقول: لا تهن العالم، وعلى كلّ من الوجهين فهو يفيد عموم النهي لا النهي عن العموم كما ظنّ.

وما ذكر من كلام المفسّرين مبنيّ على إرادة المثال ومع الغضّ عنه فلا حجّة فيه مع مخالفته لظاهر الإطلاق.

وممّا قرّرناه يظهر الإيراد على الأخبار المذكورة أيضاً، فإنّه قد يناقش في إسنادها ودلالتها بأنّ أقصى ما تفيده الظنّ وحجّيته أوّل الكلام، بل نقول: إنّ مفادها عدم جواز الاتّكال على الظنون، فلو صحّ مفادها لما جاز الاعتماد عليها.

ويمكن الجواب عنها بنحو ما مرّ. ويرد عليها أيضاً أنّ ما تفيده تلك الروايات عدم الاتّكال على الظنّ من حيث هو حسب ما ذكر في مفاد الآيات، وهو خارج عن محلّ الكلام.

وقد توافقت عن المنع منه الأفهام فلا تدلّ على المدّعى، وأيضاً أقصى ما تفيده عموم المنع عن الأخذ بالظنّ، وقد خرج ظنّ المجتهد، للأدلّة القاطعة الدالّة على حجّيته، فأقصى ذلك تخصيص العامّ أو تقييد المطلق، لقيام الدليل عليه.

ويمكن دفع الوجهين بأنّ ذلك لا ينافي ما هو المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر، حيث إنّ المقصود من ذلك بيان أنّ مقتضى الأدلّة القائمة من الكتاب والسنّة عدم حجّية شيء من الظنون إلى أن يقوم دليل على حجّيته، فإن تمّ الدليل على حجّية خصوص ظنّ المجتهد مطلقاً فلا كلام ولم يزاحمه شيء من تلك الظواهر، وإلّا كان مقتضى الدليل المذكور المنع من الأخذ به كذلك، وهو ظاهر، وسيأتي إن شاء الله توضيح القول فيه.

## ـ الثاني ـ

الإجماع، ويقرّر بوجوه:

أحدها: الإجماع على عدم حجّية الظنّ وأنّ الحجّة إنّما هي العلم وأنّ على كلّ من الأحكام الشرعيّة دليلاً قطعيّاً يصل إليه الطالب، فلا فرق بينهما في ذلك، ولا وجه للرجوع إلى الظنّ في الفروع كما هو الحال في الأُصول. يظهر ذلك من السيّد في ما حكي عنه قائلاً: «إنّ الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في أُصوله. وهذا المخالف في الأمرين على حكم واحد، لأنّ فروع الدين عندنا كأُصوله في أنّ على كلّ واحد منها أدلّة قاطعة واضحة لا محالة، وأنّ التوصّل إلى العلم بكلّ من الأمرين يعني الأُصول والفروع ممكن صحيح، لأنّ الظنّ لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي إلى الظنّ دون العلم، والشيعة الإماميّة مطبقة على أنّ مخالفها في الفروع كمخالفها في الأُصول في الأحكام» انتهى.

والإجماع المذكور وإن قضى ببطلان القول بحجّية مطلق الظنّ إلّا أنّه مخالف

للقول بحجّية الظنون الخاصّة أيضاً، نظراً إلى قضائه بعدم حجّية الظنّ مطلقاً ـ كما ذهب إليه الأخباريّة ـ فلا يصحّ التمسّك به في المقام، بل لابدّ من القطع بفساده، لقيام الضرورة على حجّية الظنّ في الفروع في الجملة.

وقد يقال: إنّ ما ذكره السيّد رحمه الله إنّما كان بالنظر إلى زمانه الّذي لم ينسدّ فيه باب العلم وكان أخذ الأحكام من الأدلّة القطعيّة ممكناً حسب ما ذكره السيّد في مقام آخر أيضاً.

ومن البيّن أنّه مع عدم انسداد باب العلم لا داعي إلى القول بحجّية الظنّ بخلاف هذه الأزمنة وما ضاهاها فلا يرتبط الإجماع المدّعى بالمقام، لكنّا نقول: إنّ الظاهر أنّ انفتاح السبيل كذلك لم يكن حاصلاً في عصره، بل وما تقدّم على عصره أيضاً، كيف! ولو كانت الأدلّة القطعيّة قائمة واضحة لما وقع هذه الاختلافات بين القدماء لبعدِ تفرّع الخلاف كذلك على الأدلّة القطعيّة النقليّة، وعلى فرض حصوله فإنّما يقع على سبيل الندرة، مع أنّ الخلاف الواقع بين القدماء لا يقصر عن الخلاف الحاصل بين المتأخّرين، ويشهد له أيضاً ملاحظة طرق استدلالهم ووجوه احتجاجهم على المسائل، فإنّهم يتمسّكون غالباً بوجوهٍ لا تفيد العلم بالواقع قطعاً. فالدعوى المذكورة من السيد رحمه الله بعيدة جدّاً، بل يكاد يقطع بخلافه. ويومئ إليه ما ذكره من قطع الإماميّة بأنّ مخالفها في الفروع كمخالفها في الأُصول، فإنّه لا يعنى منه أنّ كلاًّ منهم يقطع بأنّ مخالفه في المسألة الفرعيّة ولو كان من الإماميّة كمخالفه في الأُصول، للقطع بخلافه، كيف! والاختلافات الواقعة بينهم معروفة واضحة، ولم يقطع أحد منهم بضلالة مخالفه ولا قطع موادّته، بل ولم يتحقّق منه جزمه لذلك ولا الظنّ فيه[1] كما هو الحال في مخالفة الأُصول، وهو من الأُمور الواضحة، بل الضروريّة بعد ملاحظة طريقتهم، والظاهر أنّ مقصوده بذلك قطعهم بكون مخالفهم في الفروع من سائر المذاهب الآخذين فروعهم من غير الطرق المقرّرة في الشريعة عند الشيعة كمخالفهم في الأُصول وإن كان المخالف

---

(١) في «ق»: الطعن فيه.

في الفروع على الوجه المذكور هو المخالف في الأُصول، إلّا أنّ الحيثيّة مختلفة والجهة متعدّدة، والظاهر أنّه قدس سره عنى بقيام الدليل القاطع على كلّ مسألة من الفروع ما يعمّ القطع بالواقع والقطع[1] بوجوب العمل، لاشتراكهما في القطع بالتكليف. فلابدّ أن يكون الدليل مفيداً للقطع بالواقع أو[2] القطع بالتكليف بقيام القاطع على حجّيته حسب ما نصّ عليه في مقام آخر فلا يكتفى بمجرّد ما يفيد الظنّ بالواقع كما هو الحال في الاجتهاد المتداول بين العامّة، ولذا حكم بالمنع من الاجتهاد المفضي إلى الظنّ دون العلم.

والحاصل: أنّ القطع بالطريق الموصل كالقطع بالواقع في قطع عذر المكلّف ووضوح التكليف عنده وبلوغ الحجّة بالنسبة إليه.

فإن قلت: إنّ مطلق الظنّ عند من يعمل به ويقول بحجّيته بتلك المثابة أيضاً، فليس بناء العامّة على العمل بالظنّ إلّا مع القطع بحجّيته، ولذا قالوا: إنّ ظنّية الطريق لا تنافي قطعيّة الحكم.

قلت: مقصود السيّد من الإجماع المذكور هو دفع ذلك والردّ عليه، وأنّ الظنّ مطلقاً ممّا لا دليل على حجّيته، بل لابدّ من الأخذ بالعلم أو طريقٍ قام الدليل العلمي على حجّيته، فما ادّعاه من الإجماع إنّما هو على أصالة عدم حجّية الظنّ وأنّ الحجّة إنّما هي الطرق الخاصّة الّتي دلّت عليه الأدلّة القاطعة، فمن أخذ الفروع من غير تلك الطرق العلميّة يحكمون بضلالته كالمخالف في أُصول الدين والمذهب، وعلى هذا فيرجع ما ذكره من الإجماع إلى:

الوجه الثاني في تقرير الإجماع، وهو أن يدّعى الإجماع على أنّ الأصل الثابت بعد انسداد سبيل العلم هو عدم حجّية الظنّ مطلقاً وإنّما الحجّة كلّ واحد من الطرق الخاصّة الّتي قامت عليها الأدلّة القاطعة في الشريعة.

وسيظهر دعوى الإجماع عليه كذلك من الشريف الأُستاذ قدس سره حيث ذكر في بعض تحقيقاته في دفع حجّية الشهرة أنّ اعتبارها مبنيّ على حجّية الظنّ مطلقاً،

---

(١) في «ف» و«ق»: أو القطع.

(٢) في «ف» وبدل أو.

وليس ذلك من مذهبنا وإن أوهمه بعض العبارات، والحجّة عندنا ليس إلّا اليقين أو الظنّ المعتبر شرعاً وهو المنتهي إلى اليقين ـ كظواهر الكتاب ـ وهو المطابق لما ادّعاه السيّد رحمه الله حسب ما عرفت فيتأيّد به الدعوى المذكورة، مضافاً إلى ملاحظة طريقة العلماء خلفاً عن سلف، فإنّه لازال علماؤنا يستدلّون على حجّية الأدلّة الظنّية والطرق الخاصّة بالأدلّة القائمة عليها من الكتاب والسنّة وغيرهما، ولم نجدهم يستندون إلى مجرّد كونه مفيداً للظنّ، وأيضاً لا زالوا يتمسّكون في غير القطعيّات بالظنون الحاصلة من الكتاب والسنّة أو القواعد المأخوذة عنهما دون غيرهما، وعلى ذلك جرت طريقتهم من لدن أعصار الأئمّة عليهم السلام إلى يومنا هذا، كما يظهر ذلك من ملاحظة الكتب الاستدلاليّة ومناظراتهم المحكيّة كيف! ولو كان مطلق الظنّ حجّة عندهم لأقاموا الدليل على ذلك واستراحوا عن مؤنة الأدلّة الخاصّة على الظنون المخصوصة، بل الّذي يظهر أنّ ذلك من طريقة العامّة حيث إنّهم يركنون إلى سائر ما يفيد الظنّ كما يشعر به كلام الشريف الأُستاذ، وربّما يشير إليه عبارة السيّد رحمه الله، وعليه مبنى الاجتهاد عندهم حيث إنّهم يطلبون به الظنّ بالحكم الشرعي، ولذا ورد ذمّ الاجتهاد في الأخبار، وأنكره علماؤنا يعنون به ذلك دون مطلق الاجتهاد، فإنّه مطلوب عندنا أيضاً وإنّما يراد به بذل الوسع في تحصيل مفاد الأدلّة الّتي يقطع بحجّيتها والعمل بمؤدّاها، وتحصيل ما هو الأقوى منها عند تعارضها، وأين ذلك من الاجتهاد المطلوب عند العامّة؟ فمطلق الظنّ عندنا إنّما يعتبر في التراجيح الحاصلة بين ما يقطع بحجّيتها دون نفس الأدلّة.

والحاصل: أنّ الحكم بانعقاد الإجماع على ما ذكرنا غير بعيد من ملاحظة طريقتهم والتأمّل في مطاوي كلماتهم حسب ما قرّرناه، وقد ادّعاه السيّدان الأفضلان حسب ما عرفت. وربّما يدّعى الإجماع على عكس ذلك لبعض ما قد يوهم ذلك من كلماتهم، وهو توهّم فاسد كما سيجيء الإشارة إليه.

ثالثها: أن يدّعى الإجماع على أنّ الظنّ ليس بحجّة إلّا ما قام الدليل القطعي أو المنتهي إلى القطع على اعتباره، فإن قام ذلك فلا كلام وإلّا بني على عدم

حجّيته. والظاهر أنّه لا مجال لأحد في إنكاره حسب ما عرفت، بل هو ممّا اجتمعت عليه العقلاء كافّة، وإن فرض خلاف شاذّ فيه فهو من قبيل الخلاف في الضروريّات على نحو ما يقع من السوفسطائيّة، وحكاية إجماع المسلمين عليه مذكورة في كلام غير واحد من الأفاضل.

وأُورد عليه: أنّ غاية ما يستفاد ممّا ذكر أنّ الظنّ ليس بحجّة من أوّل الأمر، والأصل الأوّلي فيه عدم الحجّية على عكس العلم فلا يجوز التمسّك بشيء من الظنون إلّا ما قام الدليل على حجّيته من مطلق الظنّ أو الظنون الخاصّة، وهذا كما عرفت خارج عن محلّ الكلام إنّما البحث في أنّ الأصل المذكور هل انقلب بعد انسداد باب العلم فصار الأصل الثانوي حجّية الظنّ حينئذٍ إلّا ما قام الدليل على خلافه، أو الأصل فيه أيضاً عدم الحجّية وإنّما قام الدليل على حجّية ظنونٍ مخصوصةٍ؟ ولا ربط للإجماع المذكور بإثبات ذلك ونفيه، وانقلاب الأُصول إلى أُصول أُخر بخلافها شائع في الفقه كحجّية شهادة العدلين وإخبار ذي اليد ودلالة يد المسلم على الطهارة بعد العلم بنجاسته، مع أنّ الأصل الأوّلي في الجميع على خلاف ذلك، والكلام هنا في إثبات هذا الأصل، ولا يثبت بالإجماع المدّعى على ثبوت الأصل في التقدير الآخر.

قلت: المقصود من التمسّك بالإجماع المذكور بيان هذا الأصل المسلّم وأنّ قضيّة الأصل عدم حجّية شيء من الظنون إلّا ما قام الدليل عليه، فالقائل بحجّية مطلق الظنّ حينئذٍ لابدّ له من إقامة دليل علمي عليه، فإن تمّ له ذلك فلا كلام وإلّا لم يكن له بدّ من القول بنفي حجّية الظنّ بمقتضى الإجماع المذكور إلّا ما قام الدليل القاطع على حجّيته بالخصوص من الظنون فالإجماع القائم على الأصل الأوّلي كان حجّة على ثبوت الأصل في المقام الثاني بعد المناقشة في الدليل القائم على خلافه، فإذا لم ينهض دليل القائل بأصالة حجّية مطلق الظنّ بالأصل الثانوي حجّة في المقام انحصر الدليل بمقتضى الإجماع المذكور في الظنون الخاصّة من غير حاجة في إثبات هذا الأصل إلى إقامة دليل آخر، وهذا هو

المقصود من الاحتجاج المذكور، فمرجع هذا الدليل إلى الوجه السابق إلّا أنّ التفاوت بينهما أنّ ذلك الأصل قد يستدلّ عليه بعمومات الكتاب والسنّة، وقد يستدلّ عليه بالعقل حسب ما مرّت الإشارة إليه، فالأدلّة الأربعة مطابقة على إثبات الأصل المذكور، وهو قاضٍ بعدم حجّية مطلق الظنّ وعدم جواز الاتّكال عليه إلّا ما قام دليل على حجّيته. فإذا نوقش في ما يستنهض دليلاً على ذلك ولم نجد دليلاً آخر سواه تمّ الاحتجاج المذكور، فيمكن أن يقرّر ذلك بالملاحظة المذكورة دليلاً واحداً على المقصود، ويمكن أن يقرّر أدلّة أربعة نظراً إلى تعدّد الأدلّة القاضية به ولا مشاحّة فيه.

## ـ الثالث ـ

أنّه لو كان مطلق الظنّ حجّة في الشريعة وكانت العبرة في استنباط الأحكام بعد انسداد باب العلم بالواقع بمطلق المظنّة لورد ذلك في الأخبار المأثورة ونصّ عليه صاحب الشريعة، بل تواترت فيه الروايات الواردة، إذ هو من المطالب المهمّة وينوط به بقاء الشريعة وبه يتّسق تكاليف الأُمّة فكيف يقع من صاحب الشريعة إهمال البيان؟! مع أنّا لا نجد في الكتاب والسنّة دلالة على ذلك ولا بياناً من صاحب الشريعة، بل ولا إشارة إليه في الروايات المأثورة، بل نجد الأمر بعكس ذلك حيث ورد في الأخبار ذمّ الآخذ بالظنّ والمنع من التعويل عليه، فعدم قيام الدليل من الشرع على حجّيته مع كون المسألة ممّا يعمّ به البليّة أقوى دليل على عدم ثبوت الحكم، بل قد ورد عنه طريق آخر لاستنباط الأحكام غير مطلق الظنّ قد وقع التنصيص عليه في أخبار كثيرة وهو الأخذ بالكتاب والسنّة والأخبار المأثورة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام.

وقد ورد الحثّ الأكيد على الرجوع إلى ذلك، ففيه أقوى دلالة على عدم الرجوع إلى مطلق الظنّ مع التمكّن من الرجوع إلى ذلك. نعم الرجوع إلى ما ذكر إنّما يكون غالباً على سبيل الظنّ، إلّا أنّه ظنّ خاصّ لا مدخل له بمطلق الظنّ، ومن الغريب ما أُورد في المقام أنّه قد ورد الأمر بالعمل بالظنّ في الأخبار،

فلا وجه لما يدّعى من عدم وروده في الأخبار مشيراً بذلك إلى الأخبار الدالّة على الأمر بالأخذ بالكتاب والسنّة، نظراً إلى أنّ الأخذ بهما غالباً إنّما يكون على سبيل الظنّ، إذ من الواضح أنّ ذلك أمر بالأخذ بالظنّ الخاص دون المطلق، فهو يؤيّد مقصود المستدلّ ويعاضد ما ادّعاه حسب ما ذكرنا لا أنّه ينافيه.

وقد يورد على الاحتجاج المذكور: بأنّه لم يكن سبيل العلم منسدّاً في أزمنة المعصومين عليهم السلام وإنّما حصل الانسداد بعد ذلك، ولو كان ذلك حاصلاً في أزمنتهم صحّ ما ذكر في الاحتجاج، وأمّا إذا حصل بعد تلك الأزمنة فلا دلالة في خلوّ الأخبار عنه على عدم كونه طريقاً، وعموم البلوى بها بعد ذلك لا يقضي بذكرها في الأخبار حال عدم الاحتياج إليها، وهذا هو الوجه في خلوّ الأخبار عن بيانه.

ويدفعه أنّه لو سلّم جواز إهمال الشارع لحال التكليف في زمن الغيبة مع اشتداد الحاجة إليه نقول: إنّ انسداد باب العلم كان حاصلاً بالنسبة إلى كثير ممّن كان في أعصارهم عليهم السلام سيّما من كان منهم في البلدان البعيدة والأقطار النائية مع شدّة التقيّة، وفي ملاحظة أحوال الرجال وما يرى من اختلافهم في الفتاوى أقوى دلالة عليه، فمنع حصول الانسداد في تلك الأزمنة وإنكار شدّة الحاجة إلى حكمه ضعيف، فكيف يصحّ القول حينئذٍ بإهمالهم في بيان حكم المسألة وركونهم إلى مجرّد حكم العقل مع ما يشاهد من إختلاف العقول في الإدراكات؟

## ـ الرابع ـ

أنّ الظنون ممّا يختلف الحال فيها بحسب اختلاف السلائق والأفهام فكيف[1] يصلح أن يجعل مطلق الظنّ مناطاً لاستنباط الأحكام؟ وإلّا لزم الهرج والمرج في الشريعة وعدم انضباط الأحكام الشرعيّة. نعم ما كان من الطرق الظنّية مضبوطة بعيدة عن الاضطراب ـ كظنون الكتاب والسنّة ـ لم يكن مانع من حجّيتها والاتّكال عليها.

وفيه: أنّ ذلك إن تمّ فإنّما يتمّ بالنسبة إلى الظنون الّتي لا معيار لها كالأهواء والآراء والاستحسانات العقليّة والوجوه التخريجيّة، ولا كلام عندنا في عدم صحة

(١) في «ف» و«ق» بدل «فكيف»: فلا.

الاستناد إليها وقضاء الإجماع، بل الضرورة بعدم الاعتماد عليها، وأمّا ما سوى ذلك من الظنون فلا يجري فيها الوجه المذكور.

ويمكن دفعه: بأنّ ذلك خلاف ما اختاروه، فإنّهم إنّما[1] يقولون بقضاء العقل بحجّية الظنّ مطلقاً، وإنّما قالوا بعدم جواز الاستناد إلى الظنون المذكورة لوجود المانع عنه، وإلّا فالمقتضي لجواز الاتّكال عليها موجود عندهم حسب ما قرّروه، والوجه المذكور يدفعه.

نعم يمكن أن يقال: إنّه ليس الكلام في بناء الشريعة على الظنون إلّا حين انسداد سبيل العلم وحصول الضرورة الملجئة إليها، واختلافها في الانضباط وعدمه إنّما يقضي بقوّة المنضبط وضعف غيره، وذلك إنّما يقضي بعدم جواز الأخذ بالضعيف مع التمكّن من الأقوى، ولا كلام فيه لتعيّن الرجوع إلى الأقوى حينئذٍ. وأمّا مع عدم حصول الأقوى فلا ريب أنّ الأخذ بالضعيف أولى من الأخذ بخلافه وأقرب إلى إصابة الواقع، فهو في حال الضرورة بالترجيح أحرى، والمفسدة اللازمة في الأخذ بخلافه أقوى.

هذا وربّما استدلّ بعضهم في المقام بأنّه لا دليل في الشرع على حجّية مطلق الظنّ حين انسداد باب العلم، وإنّما الدليل عليه عند القائل به هو العقل وهو لا يفيد وجوب الأخذ به شرعاً كما هو المقصود، إذ الوجوب الشرعي لا يثبت إلّا بحكم الشرع دون العقل، وهذا الوجه موهون جدّاً، لأنّه مبنيّ على أصل فاسد مقطوع بفساده، أعني نفي الملازمة بين العقل والشرع وإنكار كون العقل القاطع من أدلّة الشرع، وقد قرّر وهنه في محلّه مستقصى.

ثمّ إنّ لنا طرقاً أُخرى في المقام ووجوهاً شتّى في تصحيح هذا المرام نوضح القول في بيانها، ونشير إلى ما يرد عليها وما به يمكن دفعه عنها.

**أحدها:**

أنّه لاريب في كوننا مكلّفين بأحكام الشريعة وأنّه لم يسقط عنّا التكاليف

---

(١) كذا. والظاهر: لا.

والأحكام الشرعيّة في الجملة وأنّ الواجب علينا أوّلاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلّف بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمّتنا عمّا كلّفنا به وسقوط التكليف عنّا سواء حصل منه العلم بأداء الواقع أو لا، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

وحينئذٍ نقول: إن صحّ[1] لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به، وإن انسدّ علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظنّ بالبراءة في حكمه، إذ هو الأقرب إلى العلم به فيتعيّن الأخذ به عند التنزّل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظنّ بأداء الواقع كما يدّعيه القائل بأصالة حجّية الظنّ، وبينهما بون بعيد، إذ المعتبر في الوجه الأوّل هو الأخذ بما يظنّ كونه حجّة لقيام دليل ظنّي على حجّيته سواء حصل منه الظنّ بالواقع أو لا، وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظنّ بالبراءة في حكم المكلّف، إذ لا يستلزم مجرّد الظنّ بالواقع ظنّاً باكتفاء المكلّف بذلك الظنّ في العمل سيّما بعد ما ورد من النهي عن العمل بالظنّ والأخذ به، فإذا تعيّن تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسب ما عرفت لزم اعتبار أمر آخر يظنّ معه برضاء المكلّف بالعمل به، وليس ذلك إلّا الدليل الظنّي الدالّ على حجّيته، فكلّ طريق قام دليل ظنّي على حجّيته واعتباره في نظر الشرع يكون حجّة دون ما لم يقم عليه ذلك.

فإن قلت: إن قام أوّلاً طريق مقرّر من الشرع في الوصول إلى الحكم والحكم معه بتفريغ الذمّة عن التكليف فلا كلام، وإن لم يقم فالواجب أوّلاً تحصيل العلم بالواقع، فمع تعذّره ينوب منابه الظنّ بالواقع، أو يقال: إنّه إن لم يقم طريق مقرّر من الشارع للوصول إلى الواقع كان العلم هو الطريق الواقع، وإن قام اكتفى بما جعله طريقاً، فإن لم يثبت عندنا ذلك أو ثبت وانسدّ سبيل العلم به كان المرجع هو العلم بالواقع، إذ القدر المسلّم من التكليف بالرجوع إلى الطريق إنّما هو مع العلم به، وبعد انسداد سبيل العلم به يرجع إلى الظنّ بالواقع حسب ما قرّروه.

---

(١) في «ق»: إن أمكن.

قلت: لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع بالطريق المقرّر من الشرع، وليس تعيّن الرجوع إلى العلم مع عدم الطريق المقرّر أو عدم العلم به قاضياً بترتّب العلم بالواقع عليه ولا تعيّن الرجوع إلى العلم بالواقع إلى أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطريق الذي قرّره دليلاً على ترتّب الآخر عليه، بل الجميع في مرتبة واحدة، وإنّما يتعيّن الرجوع إلى العلم مع انتفاء الطريق المقرّر أو عدم العلم به، لانحصار العلم بالخروج عن عهدة التكليف في ذلك، ولذا يجوز الرجوع إلى العلم مع وجود الطريق المقرّر أيضاً ويتخيّر المكلّف في الرجوع إلى أيّهما شاء.

والحاصل: أنّ القدر اللازم أداء الفعل وحصول البراءة بحسب حكم الشارع، وهو حاصل بكلّ من الوجهين. وتعيّن تحصيل العلم بالواقع مع فرض انتفاء العلم بالطريق المقرّر أو انتفائه واقعاً ليس لكونه متعيّناً في نفسه، بل لحصول البراءة به على النحو الّذي ذكرناه، وفرق بيّن بين كون الشيء مطلوباً بذاته وكون المطلوب حاصلاً به، فهو إذن أحد الوجهين في تحصيل تفريغ الذمّة، فإذا انسدّ باب العلم بتفريغ الذمّة على الوجه المفروض بكلّ من الوجهين المذكورين بأن لم يحصل هناك طريق قطعي من الشارع يحكم معه بتفريغ الذمّة وانسدّ سبيل العلم بالواقع القاضي بالقطع بتفريغ الذمّة كذلك يرجع[1] الأمر بعد القطع ببقاء التكليف إلى الظنّ بتفريغ الذمّة في حكم الشارع حسب ما عرفت، وهو يحصل بقيام الأدلّة الظنّية على حجّية الطرق المخصوصة حسب ما يقام الدليل عليها في محالّها من غير أن يكتفى في إفادة حجّيتها بمجرّد كونها مفيدة للظنّ بالواقع كما هو قضيّة الوجه الآخر.

فإن قلت: إنّ الظنّ بأداء الواقع يستلزم الظنّ بتفريغ الذمّة على الوجه المذكور لولا قيام الدليل على خلافه كما في القياس ونحوه، إذ أداء المكلّف به واقعاً يستلزم تفريغ الذمّة بحسب الواقع قطعاً لقضاء الأمر بالإجزاء على الوجه المذكور، والظنّ بالملزوم قاضٍ بالظنّ باللازم، فكلّ ما يفيد الظنّ بالواقع يفيد الظنّ

(١) في المطبوع: رجع.

بتفريغ الذمّة في حكم الشرع لولا قيام الدليل على خلافه، إذ ليس مقصود الشارع حقيقة إلّا الواقع، وإذا قام الدليل على خلافه فإن كان قطعيّاً فلا إشكال في عدم جواز الرجوع إليه، لعدم مقاومة الظنّ المفروض للقطع، وإن كان ظنّياً وقعت المعارضة بين الظنّين المفروضين، حيث إنّ الظنّ بالواقع يستلزم الظنّ بتفريغ الذمّة على الوجه المذكور حسب ما عرفت، والدليل القاضي بعدم حجّية ذلك الظنّ قاضٍ بالظنّ بعدم تفريغ الذمّة كذلك، فيراعى حينئذٍ أقوى الظنّين كما هو الشأن في سائر المتعارضين، بل القويّ حينئذٍ هو الظنّ والآخر وهم في مقابله، ولا يتحاشى عنه القائل بأصالة حجّية الظنّ، بل ذلك مصرّح به في كلام جماعة منهم.

نعم غاية ما يلزم من التقرير المذكور أن يقال بحجّية ما لا يفيد ظنّاً بالواقع كالاستصحاب في بعض الموارد إذا قام دليل ظنّي على كونه طريقاً شرعيّاً إلى الواقع، لحصول الظنّ منه حينئذٍ بتفريغ الذمّة في حكم الشرع وإن لم يحصل منه الظنّ بأداء الواقع، والظاهر أنّه لا يأبى عنه القائل بحجّية مطلق الظنّ، فغاية الأمر أن يقول: حينئذٍ بحجّية كلّ ظنّ بالواقع ويضيف إليه حجّية ما يظنّ كونه طريقاً إلى الواقع شرعاً وإن لم يفد ظنّاً بالواقع.

والحاصل: أنّ القول بحجّية ذلك لا ينافي مقصود القائل بحجّية مطلق الظنّ، سواء التزم به في المقام أو لم يلتزم به لبعض الشبهات.

قلت: قد عرفت ممّا مرّ أنّ الظنّ بما هو ظنّ ليس طريقاً إلى الحكم بتفريغ الذمّة، فمجرّد الظنّ بالواقع ليس قاضياً بالظنّ بتفريغ الذمّة في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجّية ذلك الظنّ، لوضوح عدم حصول التفريغ به كذلك، وإنّما يحتمل حصوله به من جهة قيام الدليل على حجّيته.

ومن البيّن تساوي احتمالي قيام الدليل المذكور وعدمه في نظر العقل، فتساوي نسبة الحجّية وعدمها إليه.فدعوى الاستلزام المذكور فاسدة جدّاً، كيف؟ ومن الواضح عدم استلزام الظنّ بالواقع الظنّ بحجّية ذلك الظنّ، ولا اقتضائه له، فكيف يعقل حصول الظنّ به من جهته؟!

نعم إنّما يستلزم الظنّ بالواقع الظنّ بتفريغ الذمّة بالنظر إلى الواقع لا في حكم المكلّف الّذي هو مناط الحجّية، والمقصود في المقام هو حصول الظنّ به في حكمه، إذ قضيّة الدليل المذكور حجّية ما يظنّ من جهته بتفريغ الذمّة في حكم الشارع بعد انسداد سبيل العلم به، وهو إنّما يتبع الدليل الظنّي القائم على حجّية الطرق الخاصّة، ولا يحصل من مجرّد تحصيل موضوع الظنّ بالواقع، لما عرفت من وضوح كون الظنّ بالواقع شيئاً والظنّ بحجّية ذلك الظنّ شيئاً آخر، ولا ربط له بنفس ذلك الظنّ.

وقد عرفت أنّ ما يتراءى من استلزام الظنّ بالواقع الظنّ بتفريغ الذمّة، نظراً إلى أنّ المكلّف به هو الواقع إنّما يصحّ بالنسبة إلى الواقع، حيث إنّه يساوق الظنّ بالواقع الظنّ بتفريغ الذمّة بالنسبة إليه عند أدائه كذلك، وذلك غير الظنّ بتفريغ الذمّة في حكم المكلّف كيف؟ والظنّ المفروض حاصل في القياس أيضاً بعد قيام الدليل على عدم حجّيته، فإنّه إذا حصل منه الظنّ بالواقع فقد حصل منه الظنّ بفراغ الذمّة بالنظر إلى الواقع عند أداء الفعل كذلك، إلّا أنّ الظنّ المفروض كالظنّ المتعلّق بنفس الحكم ممّا لا اعتبار له بنفسه، وقد قام الدليل الشرعي هناك أيضاً على عدم اعتباره فقضى بالقطع بعدم حصول التفريغ به في حكم الشرع.

فظهر بما قرّرناه أنّ الإيراد المذكور إنّما جاء من جهة الخلط بين الوجهين وعدم التميّز بين الاعتبارين. وممّا يوضح ما قلناه أنّ الظنّ بالملزوم لا يمكن أن يفارق الظنّ باللازم، فبعد دعوى الملازمة بين الأمرين كيف يعقل استثناء ما لو قام الدليل على خلافه، والقول بأنّه بعد قيام الدليل القطعي يعلم الانفكاك ومع قيام الدليل الظنّي يظنّ ذلك؟ وهل ذلك إلّا تفكيك بين اللازم والملزوم؟

فظهر بما قرّرناه أنّ اللازم أوّلاً في حكم العقل هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع وبعد انسداد سبيله يتنزّل إلى الظنّ بالتفريغ في حكمه لا مجرّد الظنّ بالواقع، وقد عرفت عدم الملازمة بين الأمرين وحصول الانفكاك من الجانبين.

نعم لو كان الحاصل بعد انسداد سبيل العلم بحصول التفريغ في حكمه أُمور

مفيدة للظنّ بالواقع من غير أن يكون هناك دليل قطعي أو ظنّي على حجّية شيء منها وتساوت تلك الظنون في ذلك كان الجميع حينئذٍ حجّة في حكم العقل وإن لم يحصل من شيء منها ظنّ بالتفريغ أوّلاً، وذلك لعدم إمكان تحصيل الظنّ بالتفريغ من شيء منها على ما هو المفروض، فينتقل الحال إلى مجرّد تحصيل الظنّ بالواقع، ويحكم العقل ـ من جهة الجهل المذكور وتساوي الظنون في نظره بالنسبة إلى الحجّية وعدمها حيث لم يقم دليل على ترجيح بعضها على بعضٍ ـ بحجّية الجميع والأخذ بأقواها عند التعارض من غير فرق بينها، فصار المحصّل أنّ اللازم تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع كما مرّ القول فيه.

وبعد انسداد سبيله يتعيّن تحصيل الظنّ بالتفريغ في حكمه تنزّلاً من العلم به إلى الظنّ، فينزّل الظنّ به منزلة العلم. وإذا انسدّ سبيله أيضاً تعيّن الأخذ بمطلق ما يظنّ معه بأداء الواقع حسب ما ذكر في المقام، فهناك مراتب متدرّجة ودرجات مترتّبة، ولا يتدرّج إلى الوجه الثالث إلّا بعد انسداد سبيل الأوّلين، والمختار عندنا حصول الدرجة الأُولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من أوّل الأمر كما سيأتي الإشارة إليه في الوجه الأخير.

لكنّا نقول: إنّه بعد تسليم انسداد سبيله إنّما يتنزّل إلى الوجه الثاني دون الثالث، وإنّما يتنزّل إليه بعد انسداد سبيل الثاني أيضاً وتساوي الظنون من كلّ وجه، وأنّى لهم بإثبات ذلك؟ بل من البيّن خلافه، إذ لا أقلّ من قيام الأدلّة الظنّية على حجّية ظنون مخصوصة كافية في استنباط الأحكام الشرعيّة، وهي كافية في وجوب الأخذ بها وعدم جواز الاتّكال على غيرها، نظراً إلى قيام الدليل القطعي المذكور، فليس ذلك من الاتّكال على الظنّ في إثبات الظنّ ليدور كما ظنّ.

فإن قلت: إنّ معرفة الطريق المقرّر من الشرع للوصول إلى الأحكام ـ أعني ظنّ المجتهد مطلقاً سوى ما استثني، أو خصوص الظنون المخصوصة والطرق الخاصّة ـ ليس من مسائل الفروع وإنّما هو من مسائل الكلام، فيتعيّن الأخذ فيها بالعلم، ولا يمكن القول بانسداد سبيل العلم بالنسبة إليها، وعلى فرض عدم

اندراجها في مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسدّاً بالنسبة إليها، كيف! والقائل بحجّية مطلق الظنّ يتمسّك فيها بالبرهان القاطع العقلي، فلا وجه للقول بانسداد سبيل العلم فيها ليرجع بعده إلى الظنّ بها.

قلت: كون المسألة من مسائل الكلام من أوهن الكلام، إذ لا ربط لها به كما هو ظاهر من ملاحظة حدّه، بل هي من مسائل أُصول الفقه لكونها بحثاً عن الدليل وبياناً لما يناط به حجّية الدليل، وبملاحظة حدّ الأُصول يتّضح كونها من أوضح المسائل المندرجة فيه.

نعم لو صحّ اعتبار القطع في أُصول الفقه صحّ القول باعتبار القطع فيها، إلّا أنّ ذلك فاسد جدّاً إن أُريد به اعتبار تحصيل القطع بها أوّلاً، وإن أُريد به ما يعمّ الانتهاء إلى القطع فهو ممّا لا اختصاص له بالأُصول ولا ربط له بالمقام، لوضوح حصول الانتهاء إليه هنا أيضاً، وما ذكر من قيام البرهان القاطع على حجّية الظنّ عند القائل به، فكيف يسلّم انسداد باب العلم فيها أوهن شيء! فإنّ الدليل العقلي المذكور على فرض صحّته إنّما يقرّر على فرض انسداد باب العلم بالواقع وبالطريق المقرّر من الشرع، كيف! ولو كان عنده طريق خاصّ قطعي مقرّر من الشارع لاستفادة الأحكام لما تمّ دليله المذكور قطعاً لابتنائه على انتفائه حيث أُخذ ذلك من جملة مقدّماته كما سيجيء بيانه إن شاء الله.

ولا يدّعى أيضاً قيام الدليل القطعي أوّلاً على حجّية كلّ ظنّ، وإلّا لما احتاج إلى الدليل المذكور، بل إنّما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرّر من الشرع أوّلاً للوصول إلى الواقع، ويريد بيان أنّ قضيّة العقل بعد الانسداد المذكور هو الرجوع إلى مطلق الظنّ، فالبرهان الّذي يدّعيه إنّما هو بعد فرض الجهل فيستكشف به حال الجاهل، وأنّ قضيّة جهله مع علمه ببقاء التكليف ماذا، ونحن نقول: إنّ قضيّة ذلك هو الانتقال إلى الظنّ على الوجه الّذي قرّرناه دون ما ادّعوه، فالكلام المذكور ساقط جدّاً.

**الثاني:**

إنّه كما قرّر الشارع أحكاماً واقعيّة كذا قرّر طريقاً للوصول إليها إمّا العلم بالواقع أو مطلق الظنّ أو غيرهما قبل انسداد باب العلم وبعده، وحينئذٍ فإن كان سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحاً فالواجب الأخذ به والجري على مقتضاه، ولا يجوز الأخذ بغيره ممّا لا يقطع معه بالوصول إلى الواقع من غير خلاف فيه بين الفريقين، وإن انسدّ سبيل العلم به تعيّن الرجوع إلى الظنّ به، فيكون ما ظنّ أنّه طريق مقرّر من الشارع طريقاً قطعيّاً حينئذٍ إلى الواقع نظراً إلى القطع ببقاء التكليف بالرجوع إلى الطريق وقطع العقل بقيام الظنّ حينئذٍ مقام العلم حسب ما عرفت ويأتي.

فالحجّة إذاً ما يظنّ كونه حجّة وطريقاً إلى الوصول إلى الأحكام وذلك إنّما يكون لقيام الأدلّة الظنّية على كونه كذلك، وليس ذلك إثباتاً للظنّ بالظنّ حسب ما قد يتوهّم، بل تنزّلاً من العلم بما جعله الشارع طريقاً إلى ما يظنّ كونه كذلك بمقتضى حكم العقل حسب ما مرّت الإشارة إلى نظيره في الوجه المتقدّم.

وقد يورد عليه بوجوهٍ سخيفة نشير إلى جملة منها:

أحدها: ما أشرنا إلى نظيره سابقاً من أنّ هذه المسألة من المسائل الكلاميّة، وانسداد سبيل العلم فيها معلوم البطلان، وقد عرفت وهنه.

ثانيها: أنّ سبيل العلم بهذه المسألة مفتوح فإنّ كلّ من سلك مسلكاً في المقام يدّعي العلم به من البناء على مطلق الظنّ أو الظنّ الخاصّ، وقد أشرنا سابقاً إلى وضوح فساده.

ثالثها: أنّ الانتقال إلى الظنّ بما جعله طريقاً إنّما يكون مع العلم ببقاء التكليف بالأخذ بالطريق المقرّر بعد انسداد باب العلم به، وهو ممنوع، إذ لا ضرورة قاضية ببقاء التكليف في تلك الخصوصيّة لو سلّم انسداد باب العلم بها، بخلاف الأحكام الواقعيّة فإنّ بعد انسداد باب العلم بها قد قامت الضرورة ببقاء التكليف، وإلّا لزم الخروج عن الدين.وهو أيضاً في الوهن نظير سابقيه، إذ من الواضح أنّ للشارع

حكماً في شأن من انسدّ عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق الظنّ أو الظنّ الخاصّ، ولا نعني نحن بالطريق المقرّر إلّا ذلك. وحينئذٍ كيف يمكن منعه؟ مع أنّ الضرورة القاضية به بعد القطع ببقاء التكليف أوضح من الضرورة القاضية ببقاء التكاليف، إذ مع البناء عليه لا مجال لأن يستريب ذو مسكة فيه مع قطع النظر عن ضرورة الدين القاضية ببقاء الأحكام، فإذا علم ثبوت طريق للشارع في شأنه حينئذٍ من الأخذ بمطلق الظنّ أو غيره تعيّن تحصيل العلم به أوّلاً فإن قام عليه دليل قطعي من قبله كما يدّعيه القائل بالظنون الخاصّة فلا كلام، وإلّا تعيّن الأخذ بما يظنّ كونه طريقاً. ولا يصحّ القول بالرجوع إلى مطلق الظنّ بالواقع من جهة الجهل المفروض، بل قضيّة علمه بتعيّن طريق عند الشارع في شأنه وجهله من جهة انسداد سبيل العلم به هو الرجوع إلى الظنّ به، أعني الأخذ بمقتضى الدليل الظنّي الدالّ عليه حتّى يحصل له القطع من ذلك بكونه الحجّة عليه بضميمة الدليل المذكور، وذلك حاصل في جهة الظنون الخاصّة دون مطلق الظنّ

نعم لو لم يكن هناك طريق خاصّ يظنّ حجّيته ممّا يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الأحكام وتساوت الظنون بالنسبة إلى ذلك مع القطع بوجوب الرجوع إلى الظنّ في الجملة كان الجميع حجّة حسب ما مرّ، ونحن نسلّمه إلّا أنّه ليس الحال كذلك في المقام.

رابعها: أنّه إن أُريد بذلك حصول العلم الإجمالي بأنّ الشارع قد قرّر طريقاً لإدراك الأحكام الواقعيّة والوصول إليها فكلّفنا في كلّ واقعة بالبناء على شيء كما هو مقتضى الإجماع والضرورة فمسلّم، ولكن نقول: هو ظنّ المجتهد مطلقاً من أيّ سبب كان من الأسباب الّتي لم يعلم عدم الاعتداد بها.

وإن كان المراد القطع بأنّ الشارع قد وضع طريقاً تعبّديّاً كالبيّنة للوصول إلى الأحكام فممنوع، وأين القطع به؟ بل خلافه من المسلّمات، لقيام الإجماع والضرورة على توقّف التكليف على الإدراك والفهم، وأقلّه الظنّ بالواقع، وهذا أوضح فساداً من الوجوه المتقدّمة.

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما سلّمه من تعيين طريق من الشارع للوصول إلى الأحكام مدّعياً قضاء الضرورة به هو عين ما أنكره أوّلاً. وحينئذٍ فقوله: إنّا نقول: «إنّ ذلك الطريق هو مطلق الظنّ» بيّن الفساد، فإنّه إن كان ذلك من جهة اقتضاء انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف له فهو خلاف الواقع، فإنّ مقتضاه بعد التأمّل في ما قرّرناه هو ما ذكرناه دون ما توهّموه، وإن كان لقيام دليل آخر عليه فلا كلام، لكن أنّى له بذلك؟

وأمّا ثانياً: فبأنّه لا مانع من تقرير الشارع طرقاً تعبّديّة للوصول إلى الأحكام كما قرّر طرقاً بالنسبة إلى الموضوعات، بل نقول: إنّ أدلّة الفقاهة كلّها من هذا القبيل، بل وكذا كثير من أدلّة الاجتهاد حسب ما فصّلنا القول فيها في محلّ آخر.

وأمّا ثالثاً: فبأنّ ما ذكره من الترديد ممّا لا وجه له أصلاً، فإنّ المقصود من المقدّمة المذكورة تعيّن طريق إلى ذلك عند الشارع في الجملة من غير حاجة إلى بيان الخصوصيّة، فما ذكره من الترديد خارج عن قانون المناظرة، ويمكن الإيراد في المقام بأنّه كما انسدّ سبيل العلم بالطريق المقرّر كذا انسدّ سبيل العلم بالأحكام المقرّرة في الشريعة، وكما ننتقل من العلم بالطريق المقرّر بعد انسداد سبيله إلى الظنّ به فكذا ننتقل من العلم بالأحكام الشرعيّة إلى ظنّها تنزّلاً من العلم إلى الظنّ في المقامين، لكون العلم طريقاً قطعيّاً إلى الأمرين، فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظنّ بها[1]. فغاية ما يستفاد إذاً من الوجه المذكور كون الظنّ بالطريق أيضاً حجّة كالظن بالواقع، ولا يستفاد منه حجّية خصوص الظنون الخاصّة دون مطلق الظنّ، بل قضيّة ما ذكر حجّية الأمرين، ولا يأبى عنه القائل بحجّية مطلق الظنّ فيثبت ذلك مقصوده من حجّية مطلق الظنّ وإن أُضيف إليه شيء آخر أيضاً.

ويدفعه: أنّه لمّا كان المطلوب أداء ما هو الواقع لكن من الطريق الّذي قرّره الشارع فإن حصل العلم بذلك الطريق وأدّاه كذلك فلا كلام، وكذا إن أدّاه على وجه يقطع معه بأداء الواقع، فإنّ العلم طريق إليه قطعاً، سواء اعتبره الشارع بخصوصه

---

(١) في «ق»: بهما.

في المقام أو لا، وسواء حصل له العلم بالطريق الّذي قرّره الشارع أو لا، للاكتفاء بالعلم بأداء الواقع قطعاً، بل يتعيّن الأخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطريق المقرّر وانفتاح سبيل العلم بالواقع، وأمّا إذا انسدّ سبيل العلم بالأمرين تعيّن الأخذ بالظنّ بالطريق دون الظنّ بالواقع لأداء التكليف المتعلّق بالطريق بذلك وأداء الواقع به على حسب الطريق. وأمّا الأخذ بمطلق الظنّ بالواقع فليس فيه أداء التكليف المتعلّق بالطريق لا علماً ولا ظنّاً. وكون أداء الواقع على سبيل القطع أداءً لما هو الواقع من طريقه قطعاً لا يستلزم أن يكون الظنّ بأداء الواقع أداءً للواقع على سبيل الظنّ مع الظنّ بكونه من طريقه، لوضوح أنّ كون العلم طريقاً قطعيّاً لا يستلزم أن يكون الظنّ طريقاً ظنّياً، إذ قد لا يكون طريقاً أصلاً فليس في أدائه كذلك علم بأداء ما هو الواقع ولا بأدائه على الوجه المقرّر، ولا ظنّ بأدائه على الوجه المقرّر، وإنّما هناك ظنّ بأداء الواقع لا غير، فلا يؤدّي به التكليف المتعلّق بالطريق مطلقاً، ويبقى الخروج عن عهدة التكليف المتعلّق بالطريق في محلّ الشك، إذ لا يعلم ولا يظنّ أداء التكليف المتعلّق بالطريق فلا علم ولا ظنّ بأداء الفعل على الوجه الّذي قرّره الشرع، ولا يمكن معه الحكم بالبراءة.

فإن قلت: إنّه كما قام الظنّ بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فأيّ مانع من قيام الظنّ بالواقع مقام العلم به حينئذٍ، وإذا قام مقامه كان بمنزلة العلم بأداء الواقع، كما أنّ الظنّ بالطريق بمنزلة العلم به، فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل أيضاً بالظنّ مع انسداد سبيله.

قلت: لو كان أداء التكليف المتعلّق بكلٍّ من الفعل والطريق المقرّر مستقلّاً صحّ ذلك، لقيام الظنّ في كلٍّ من التكليفين مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر، وأمّا إذا كان أحد التكليفين منوطاً بالآخر مقيّداً له فمجرّد حصول الظنّ بأحدهما من دون حصول الظنّ بالآخر الّذي قيّد به لا يقتضي الحكم بالبراءة. وحصول البراءة في صورة العلم بأداء الواقع إنّما هو لحصول الأمرين به نظراً إلى أداء الواقع، وكونه من الوجه المقرّر لكون العلم طريقاً إلى الواقع في حكم العقل والشرع، فلو كان

الظنّ بالواقع ظنّاً بالطريق أيضاً جرى الكلام المذكور في صورة الظنّ أيضاً، لكنّه ليس كذلك، فلذا لا يحكم بالبراءة حسب ما قلنا.

**الثالث:**

إنّ قضيّة بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به مع كون قضيّة العقل أوّلاً تحصيل العلم به هو الرجوع إلى الظنّ قطعاً على سبيل القضيّة المهملة، وحينئذٍ فإن قام دليل قاطع على حجّية بعض الظنون ممّا فيه الكفاية في استعلام الأحكام انصرف إليه تلك القضيّة المهملة من غير إشكال، فلا يفيد حجّية ما زاد عليه ولو تساوت الظنون من كلّ وجه قضى ذلك بحجّية الجميع نظراً إلى انتفاء الترجيح في نظر العقل وعدم إمكان رفع اليد عن الجميع ولا العمل بالبعض دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجّح، فيجب الأخذ بالكلّ حسب ما يدّعيه القائل بحجّية مطلق الظنّ.

وأمّا إذا قام الدليل الظنّي على حجّية بعض الظنون ممّا فيه الكفاية دون البعض فاللازم البناء على ترجيح ذلك البعض، إذ لا يصحّ القول بانتفاء المرجّح بين الظنون بالحجّية في بعض تلك الظنون دون البعض.

وتوضيح المقام: أنّ الدليل الظنّي القائم على بعض الظنون إمّا أن يكون مثبتاً لحجّية عدّة منها كافية في استنباط الأحكام من غير أن يقوم هناك دليل ظنّي على نفي الحجّية عن غيرها ولا إثباتها، وإمّا أن يكون نافياً لحجّية عدّة منها من غير أن يكون مثبتاً لحجّية ما عداها ولا نافياً لحجّيتها، وإمّا أن يكون مثبتاً لحجّية عدّة منها كذلك نافياً لحجّية الباقي، وإمّا أن يكون مثبتاً لحجّية البعض على الوجه المذكور نافياً لحجّية عدّة أُخرى مع خلوّ الباقي عن الأمرين، ويجب في حكم العقل الأخذ بمقتضى الظنّ في الجميع في مقام الترجيح وإن اختلف الحال فيها بالقوّة والضعف، غير أنّه في القسم الثاني لابدّ من الحكم بحجّية غير ما قضى الظنّ بعدم حجّيته، نظراً إلى انتفاء المرجّح بينها[1].

---

(١) في «ف» و«ق»: بينهما.

فإن قلت: إن أُقيم الدليل على حجّية الظنّ مطلقاً فقد ثبت ما يدّعيه الخصم، وإن لم يقم عليه دليل فلا وجه للحكم بمقتضى الدليل الظنّي من البناء على الحجّية أو نفيها، فإنّه رجوع إلى الظنّ واتّكال عليه، وإن كان في مقام الترجيح والاتّكال عليه ممّا لا وجه له قبل قيام القاطع عليه، بل نقول: إن لم يكن الدليل الظنّي القائم في المقام من الظنون المخصوصة لم يعقل الاتّكال عليه من المستدلّ، إذ المختار عنده عدم حجّيته وأنّ وجوده كعدمه وإن كان من الظنون المخصوصة كان الاتّكال عليه في المقام دوريّاً.

قلت: ليس المقصود في المقام إثبات حجّية تلك الظنون بالأدلّة الظنّية القائمة عليها ليكون الاتّكال في الحكم بحجّيتها على مجرّد الظنّ، بل المثبت بحجّيتها هو الدليل العقلي المذكور.

والحاصل من تلك الأدلّة الظنّية هو ترجيح بعض تلك الظنون على البعض فيمنع ذلك من إرجاع القضيّة المهملة إلى الكلّية، بل يقتصر في مفاد المهملة المذكورة على تلك الجهة، فالظنّ المفروض إنّما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك وعدم صرفه إلى سائر الظنون، نظراً إلى حصول القوّة بالنسبة إليها لانضمام الظنّ بحجّيتها إلى الظنّ الحاصل منها بالواقع بخلاف غيرها حيث لا ظنّ بحجّيتها في نفسها، فإذا قطع العقل بحجّية الظنّ بالقضيّة المهملة ثمّ وجد الحجّية متساوية النسبة بالنظر إلى الجميع فلا محالة يحكم بحجّية الكلّ حسب ما مرّ، وأمّا إن وجدها مختلفة وكان جملة منها أقرب إلى الحجّية من الباقي نظراً إلى الظنّ بحجّيتها مثلاً دون الباقي فلا محالة يقدّم المظنون على المشكوك أو الموهوم، والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة، فليس الدليل الظنّي المفروض مثبتاً لحجّية تلك الظنون حتّى يكون ذلك اتّكالاً على الظنّ في ثبوت مظنونه، وإنّما هو قاضٍ بقوّة جانب الحجّية في تلك الظنون فينصرف إليه ما قضى به الدليل المذكور من حجّية الظنّ في الجملة.

فإن قلت: إنّ صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك إن كان على سبيل اليقين تمّ

ما ذكر وإن كان ذلك أيضاً على سبيل الظنّ كان ذلك أيضاً اتّكالاً على الظنّ، فإنّ النتيجة يتبع أخسّ المقدّمات، والظاهر أنّه من القبيل الثاني لتقوّم الظنّ بقيام احتمال الخلاف، فإذا فرض تحقّق ذلك الاحتمال كان الظنّ المذكور كعدمه فتساوى الظنون المفروضة بحسب الواقع، ولا يتحقّق ترجيح بينها حتّى ينصرف الدليل المذكور إلى الراجح منها.

والحاصل: أنّه لا قطع حينئذٍ بصرف الدليل المذكور إلى خصوص تلك الظنون من جهة ترجيحها على غيرها، لاحتمال مخالفة الظنّ المفروض للواقع ومساواتها لغيرها من الظنون بحسب الواقع، بل احتمال عدم حجّيتها بخصوصها فلا قطع بحجّيتها بالخصوص بوجهٍ من الوجوه حتّى يكون الاتّكال هنا على اليقين، وغاية الأمر حصول الظنّ بذلك، فالمحذور على حاله.

قلت: الاتّكال في حجّية تلك الظنون ليس على الظنّ الدالّ على حجّيتها بحسب الواقع ولا على الظنّ بترجيح تلك الظنون على غيرها بعد إثبات حجّية الظنّ في الجملة، بل التعويل فيها على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها عند دوران الحجّية بينها وبين غيرها.

وتوضيح ذلك: أنّ قضيّة الدليل القاطع المذكور هو حجّية الظنّ على سبيل الإهمال، فيدور الأمر بين القول بحجّية الجميع والبعض، ثمّ الأمر في البعض يدور بين البعض المظنون وغيره، والتفصيل وقضيّة حكم العقل في الدوران هنا بين حجّية الكلّ والبعض هو الاقتصار على البعض أخذاً بالمتيقّن، ولذا قال علماء الميزان: إنّ القضيّة المهملة في قوّة الجزئيّة.

واعترف الجماعة: بأنّه لو قام الدليل القاطع على حجّية ظنون خاصّة كافية للاستنباط لم يصحّ التعدّي عنها في الحجّية إلى غيرها من الظنون، وأنّه لا يثبت بالقضيّة المهملة المذكورة ما يزيد عليها، ولو لم يتعيّن البعض الخاصّ حجّة في المقام ودارت الحجّة بين سائر الأبعاض من غير تفاوت بينها في نظر العقل لزم الحكم بحجّية الكلّ، لبطلان ترجيح البعض من غير مرجّح، الى آخر ما مرّ.

وأمّا لو كانت حجّية البعض ممّا فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك أقرب إلى الحجّية من غيره ممّا لم يقم على حجّيته كذلك دليل، فيتعيّن عند العقل الأخذ به دون غيره، فإنّ الرجحان حينئذٍ قطعيّ وجدانيّ، والترجيح من جهته ليس ترجيحاً بمرجّح ظنّي بل قطعيّ وإن كان ظنّاً بحجّية تلك الظنون، فإنّ كون المرجّح ظنّاً لا يقتضي كون الترجيح ظنّياً، وهو ظاهر.

والحاصل: أنّ العقل بعد حكمه بحجّية الظنّ في الجملة ودوران الأمر عنده بين القول بحجّية خصوص ما قام الدليل الظنّي على حجّيته من الظنون والبناء على حجّية ذلك وغيره ممّا لم يقم دليل على حجّيته من سائر الظنون لا يحكم إلّا بحجّية الأوّل، لترجيحه على غيره في نظر العقل قطعاً، فلا يحكم بحجّية الجميع من غير قيام دليل على العموم.

**الرابع:**

إنّه بعد قضاء المقدّمات الثلاث بحجّية الظنّ على سبيل الإهمال وإن اكتفينا بالمرجّح الظنّي كما مرّ في الوجه السابق كان ما دلّ على حجّية الدليل الظنّي هو المتّبع دون غيره حسب ما قرّر في الوجه المتقدّم. وإن سلّمنا عدم العبرة به وتساوي الظنون حينئذٍ بالملاحظة المذكورة بالنسبة إلى الحجّية وعدمها فاللازم حينئذٍ حجّية الجميع إلّا ما قام الدليل المعتبر على عدمه، ومن الدليل المعتبر حينئذٍ هو الدليل الظنّي، لقيامه مقام العلم، فإذا قضى الدليل الظنّي بكون الحجّة هي الظنون الخاصّة دون غيرها تعيّن الأخذ بها دون ما سواها، فإنّه بمنزلة الدليل القاطع الدالّ عليه كذلك.

فإن قلت: إذا قام الدليل القاطع على حجّية بعض الظنون ممّا فيه الكفاية كانت القضيّة المهملة الثابتة بالدليل المذكور منطبقة عليه فلا يتسرّى الحكم منها إلى غيرها حسب ما مرّ. وأمّا إذا قام الدليل الظنّي على حجّية بعض الظنون كذلك لم يكن الحال فيها على ما ذكر. وإن قلنا بقيام الظنّ مقام العلم وتنزيله منزلته فلا وجه إذن للاقتصار عليه، إذ الدليل الدالّ على حجّيته هو الدالّ على حجّية الباقي.

غاية الأمر أن يكون الدالّ على حجّيته أمران الدليل القاطع العامّ والدليل الظنّي المفروض، والدالّ على حجّية غيره هو الثاني خاصّة.

قلت: الحال حينئذٍ على ما ذكرت وليس المقصود في المقام تنزيل الدليل الظنّي القائم على خصوص بعض الظنون منزلة الدليل القاطع الدالّ عليه في تطبيق القضيّة المهملة المذكورة عليه، لوضوح الفرق بين الأمرين، بل المقصود أنّ قيام الدليل الظنّي على عدم حجّية غير الظنون الخاصّة قاضٍ بسقوطها عن الحجّية، فإنّ تنزيل ذلك الدليل الظنّي منزلة القطع قاضٍ بعدم حجّية غيرها من الظنون.

فإن قلت: إنّه يقع المعارضة حينئذٍ بين الظنّ المتعلّق بالحكم والظنّ المتعلّق بعدم حجّية ذلك الظنّ لقضاء الأوّل بالظنّ بأداء المكلّف به القاضي بحصول الفراغ وقضاء الثاني بالظنّ ببقاء الاشتغال فيتدافعان، ولابدّ حينئذٍ من الرجوع إلى أقوى الظنّين المذكورين لا القول بسقوط الأوّل رأساً.

قلت: لا مصادمة بين الظنّين المفروضين أصلاً، نظراً إلى اختلاف متعلّقيهما، مع انتفاء الملازمة بينهما أيضاً، لوضوح إمكان حصول الظنّ بالواقع مع الظنّ بعدم حصول البراءة به في الشريعة، أو العلم به كما هو الحال في القياس ونظائره، بل لا اقتضاء فيه لذلك كما مرّت الإشارة إليه. وأيضاً أقصى ما يسلّم في المقام أن يكون الظنّ بأداء الواقع مقتضياً للظنّ بحصول البراءة في الشريعة، وهو لا يزاحم الدليل الظنّي القائم على خلافه حتّى يتدافعان، ويرجع الأمر إلى ملاحظة الترجيح، بل مع ملاحظة حصول الثاني لا يحصل من الأوّل إلّا مجرّد الظنّ بالواقع من غير حصول الظنّ بالبراءة الشرعيّة.

فإن قلت: على هذا يقع المعارضة بين الدليل الظنّي المفروض والدليل القاطع المذكور الدالّ على حجّية مطلق الظنّ لقضاء ذلك بعدم حجّية الظنّ المفروض فهو دليل ظنّي خاصّ معارض لما يقتضيه القاعدة القطعيّة المذكورة. ومن البيّن أنّ الظنّي لا يقاوم القطعيّ فلا وجه لالتزام التخصيص فيها وإخراج ذلك عن القاعدة من جهة قيام الدليل المفروض.

قلت: لا تعارض في المقام بين الدليلين حتّى تكون ظنّية أحدهما قاضية بسقوطه في المقام، بل نقول: إنّ ما يقتضيه الدليل القاطع مقيّد بعدم قيام الدليل على خلافه حسب ما مرّ بيانه. فإذا قام الدليل عليه لم يعارض ذلك ما يقتضيه الدليل المذكور، بل ينتهي عنده الحكم المدلول عليه، فالظنّ الّذي قام الدليل المذكور على عدم حجّيته خارج عن موضوع الحكم المذكور.

وقد عرفت سابقاً أنّ خروج الظنون الّتي قام الدليل القاطع على عدم حجّيتها ليس من قبيل التخصيص ليلزم التخصيص في الأدلّة العقليّة، فكذا ما بمنزلته من الدليل الظنّي إذا أفاد عدم حجّية بعض الظنون فلا مدافعة أصلاً.

فإن قلت: إن قام هناك دليل على عدم حجّية بعض الظنون كان الحال فيه على ما ذكرت، وأمّا مع قيام الدليل الظنّي عليه فإنّما يصحّ كونه مخرجاً عن موضوع القاعدة المقرّرة إذا كانت حجّيته معلومة، وهي إنّما تبتني على القاعدة المذكورة، وهي غير صالحة لتخصيص نفسها، إذ نسبتها إلى الظنّين على نحوٍ سواء. فنقول: إنّ مقتضى الدليل المذكور حجّية الظنّين معاً، ولمّا كانا متعارضين لا يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة أقواهما والأخذ به في المقام على ما هو شأن الأدلّة المتعارضة من غير أن يكون ترك أحد الظنّين مستنداً إلى القاعدة المذكورة كما هو مبنى الجواب، إذ لا يتصوّر تخصيصها لنفسها.

والحاصل: أنّ المخرج عن حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدالّ على حجّية الظنّ المفروض، إذ الظنّ بنفسه لا ينهض حجّة قاضية بتخصيص القاعدة الثابتة، والمفروض أنّ الدليل عليها هي القاعدة المفروضة فلا يصحّ جعلها مخصّصة لنفسها أقصى الأمر مراعاة أقوى الظنّين المفروضين.

قلت: الحجّة عندنا هي كلّ واحد من الظنون الحاصلة وإن كان المستند في حجّيتها شيئاً واحداً، وحينئذٍ فالحكم بحجّية كلّ واحد منها مقيّد بعدم قيام دليل على خلافه. ومن البيّن حينئذٍ كون الظنّ المتعلّق بعدم حجّية الظنّ المفروض دليلاً قائماً على عدم حجّية ذلك الظنّ فلابدّ من ترك العمل به.

والحاصل: أنّ العقل قد دلّ على حجّية كلّ ظنّ حتّى يقوم دليل شرعي على عدم حجّيته، فإذا تعلّق ظنّ بالواقع وظنّ آخر بعدم حجّية ذلك الظنّ كان الثاني حجّة على عدم جواز الرجوع إلى الأوّل وخرج بذلك من الاندراج تحت الدليل المذكور، فليس ذلك مخصّصاً لتلك القاعدة أصلاً.

فإن قلت: إنّ العقل كما يحكم بحجّية الظنّ الأوّل إلى أن يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجّية الأخير كذلك، وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجّة دليلاً على عدم حجّية الأوّل فليجعل الأوّل باعتبار حجّيته دليلاً على عدم حجّية الثاني، إذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجّية فأيّ مرجّح للحكم بتقديم الثاني على الأوّل؟

قلت: نسبة الدليل المذكور إلى الظنّين بأنفسهما على نحوٍ سواء لكن الظنّ الأوّل متعلّق بحكم المسألة بالنظر إلى الواقع والظنّ الثاني متعلّق بعدم حجّية الأوّل، فإن كان مؤدّى الدليل حجّية الظنّ مطلقاً لزم ترك أحد الظنّين ولا ريب إذن في لزوم ترك الثاني، فإنّه في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجّية الظنّ مطلقاً لا للظنّ المفروض. وحينئذٍ فلا ظنّ بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعيّ المفروض، وأمّا إن كان مؤدّاه حجّية الظنّ إلّا ما دلّ الدليل على عدم حجّيته فلا مناص من الحكم بترك الأخذ بالظنّ الأوّل، إذ قضيّة الدليل المفروض حجّية الظنّ الثاني فيكون دليلاً على عدم حجّية الأوّل، ولا معارضة فيه للدليل القاضي بحجّية الظنّ لكون الحكم بالحجّية هناك مقيّداً بعدم قيام الدليل على خلافه ولا للظنّ الأوّل، لاختلاف متعلّقيهما. ولو أُريد الأخذ بمقتضى الظنّ الأوّل لم يمكن جعل ذلك دليلاً على عدم حجّية الظنّ الثاني، لوضوح عدم ارتباطه به وإنّما يعارضه ظاهراً نفس الحكم بحجّيته.

وقد عرفت أنّه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصحّ أن يجعل حجّية الظنّ الأوّل دليلاً على عدم حجّية الثاني، إذ الحجّة في المقام هي نفس الظنّين والدليل المذكور في المقام دالّ على حجّيتهما، وهو أمر واحد بالنسبة إليهما بأنفسهما على نحوٍ سواء كما عرفت، وليست حجّية الظنّ حجّة في المقام، بل الحجّة نفس الظنّ.

وقد عرفت أنّه بعد ملاحظة الظنّين وملاحظة حجّيتهما على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلاً على عدم حجّية الأوّل دون العكس، فيكون قضيّة الدليل القائم على حجّية الظنّ ـ إلّا ما قام الدليل على عدم حجّيته بعد ملاحظة الظنّين المفروضين ـ حجّية الثاني وعدم حجّية الأوّل من غير حصول تعارض بين الظنّين حتّى يؤخذ بأقواهما حسب ما اتّضح ممّا قرّرنا.

فإن قلت: إنّ مقتضى الدليل المذكور حجّية الظنّ المتعلّق بالفروع، والظنّ المذكور إنّما يتعلّق بالأُصول، حيث إنّ عدم حجّية الظنون المفروضة من مسائل أُصول الفقه فلا دلالة فيه إذن على عدم حجّيتها فيندرج تلك الظنون حينئذٍ تحت القاعدة المذكورة ويكون الدليل المذكور حجّة قاطعة على حجّيتها.

قلت: أوّلاً: إنّ مفاد الدليل المذكور حجّية الظنّ في ما انسدّ فيه سبيل العلم مع العلم ببقاء التكليف فيه، ولا اختصاص له بالفروع وإن كان عقد البحث إنّما يستند إليها، والمفروض انسداد سبيل العلم في هذه المسألة وعدم المناص عنه في العمل.

وثانياً: أنّ مرجع الظنّ المذكور إلى الظنّ في الفروع، إذ مفاده عدم جواز العمل بمقتضى الظنون المفروضة والإفتاء الّذي هو من جملة أعمال المكلّف، فتأمّل.

**الخامس:**

إنّه بعد البناء على حجّية الظنّ في الجملة على سبيل القضيّة المهملة كما قضت به المقدّمات الثلاث المذكورة إذا دار الأمر فيه بين حجّية جميع الظنون أو الظنون الخاصّة من دون قيام مرجّح لأحد الوجهين لزم البناء على حجّية الجميع، لتساوي الظنون إذن في نظر العقل وبطلان الترجيح من غير مرجّح قاضٍ بالتعيين. وأمّا إذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعاً بحجّيته على فرض حجّية الظنّ في الجملة دون البعض الآخر تعيّن ذلك البعض للحكم بالحجّية دون الباقي، فإنّه القدر اللازم من المقدّمات المذكورة دون ما عداه، إذ حكم العقل بحجّية الكلّ على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجّح بينها بحسب الواقع حتّى يجب الحكم بحجّية

الجميع كذلك، بل إنّما هو من جهة عدم علمه بالمرجّح فلا يصحّ له تعيين البعض للحكم بالحجّية دون البعض من دون ظهور مرجّح عنده فيتعيّن عليه الحكم بحجّية الكلّ بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع إليه في الجملة، فعموم الحكم إنّما يجيء حينئذٍ من جهة الجهل بالواقع، ولا يجري ذلك عند دوران الأمر بين الأخصّ والأعمّ على نحو ما هو المفروض في المقام، لثبوت حجّية الأخصّ حينئذٍ على التقديرين، فبعد ثبوت حجّية الظنّ في الجملة لا كلام إذن في حجّية الأخصّ، وإنّما التأمّل في الحكم بحجّية الباقي وحينئذٍ فكيف يسوغ للعقل في مقام الجهل أن يحكم بجواز الرجوع إلى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون في استعلام الأحكام، والمفروض كون حجّية الأخصّ حينئذٍ مقطوعاً بها عند العقل وحجّية الباقي مشكوكة، بل الضرورة العقليّة إذن قاضية بترجيح الأخصّ والاقتصار عليه في مقام الجهل حتّى يتبيّن حجّية غيره من الظنون؟!

فإن قلت: إنّ الظنون الخاصّة لا معيار لها حتّى يؤخذ بها على مقتضى اليقين المفروض لحصول الخلاف في خصوصيّاتها، ودوران الأمر بين الأخذ بالكلّ والبعض المبهم لا ينفع في المقام، لوضوح عدم إمكان الرجوع إلى المبهم، والمفروض أنّه لا دليل على شيء من خصوص الظنون ليكون ترجيحاً بالخصوص فيلزم الحكم بحجّية الجميع، لانتفاء المرجّح عندنا.

قلت: لابدّ في حكم العقل حينئذٍ من الأخذ بأخصّ الوجوه ممّا اتّفق عليه القائلون بالظنون الخاصّة بأن لا يحتمل الاقتصار على ما دونه بناءً على القول المذكور إن اكتفى به في دفع الضرورة ويترك الباقي ممّا وقع فيه الخلاف المذكور على القول المذكور، فلا يثبت بالقضيّة المهملة الحاكمة بحجّية الظنّ حينئذٍ ما يزيد على ذلك. وإن لم يكتف بالقدر المعلوم حينئذٍ لاستنباط الأحكام اخذ بالأخصّ بعده أخذاً بمقتضى المقدّمات المذكورة وجرياً على مفاد الدليل المذكور بعينه بالنسبة إلى ما بعده، فإن لم يكتف أيضاً بالأخصّ بعده تعيّن ما ذكر إلى أن يدفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك، هذا إذا كانت الظنون متداخلة.

وأمّا إذا كانت متباينة بأن كان أرباب الظنون الخاصّة مختلفين من غير أن يكون هناك ظنّ متّفق عليه بينهم، أو كان ولم يكن وافياً بالأحكام كان اللازم الحكم بحجّية جميع تلك الظنون، لدوران البعض المحكوم بحجّيته قطعاً بين تلك الظنون، ولا ترجيح بينها فيجب الأخذ بجميعها من غير أن يتسرّى إلى غيرها ممّا يتعدّى عن تلك المرتبة، فالقدر الثابت من تلك المقدّمات القاضية بحجّية الظنّ على سبيل الإهمال هو الحكم بحجّية البعض، ولمّا دار ذلك البعض بين ظنون عديدة كان قضيّة انضمام المقدّمة الرابعة ـ أعني عدم الترجيح بينها وبطلان الترجيح بلا مرجّح ـ هو حجّية جميع تلك الظنون ولا يتعدّى إلى غيرها من سائر الظنون.

فإن قلت: إنّ المرجّح للأخذ بالبعض إنّما هو الأخذ بالمتيقّن بعد إثبات حجّية الظنّ في الجملة، وإذا دار ذلك البعض بين ظنون عديدة وقع الاختلاف فيها انتفى المرجّح المذكور فلا قاضي إذن بترجيح البعض، بل تتساوى تلك الأبعاض وغيرها من الظنون، لوقوع الخلاف في الجميع.

قلت: إنّ هناك درجتين لتسرية الحجّية إلى الظنون:

أحدهما: أن يحكم بحجّية تلك الأبعاض الخاصّة بعد العلم بحجّية الظنّ في الجملة، ودوران الحجّية بين جميع تلك الأبعاض وبعضها نظراً إلى انتفاء الترجيح بين تلك الأبعاض وعدم المناص عن العمل.

وثانيهما: أن يتسرّى إلى جميع الظنون منها ومن غيرها.

ومن البيّن أنّ العقل حينَ جهالته ودوران الأمر عنده بين الوجهين إنّما يأخذ بالأخصّ، فإنّ المهملة إنّما تكون كلّية على قدر ما قام الدليل القاطع عليه دون ما يزيد عليه.

والحاصل: أنّه بعد قيام الاحتمالين المذكورين إذا لم يقم دليل خاصّ على شيء منهما كان قضيّة حكم العقل في شأن الجاهل بالحال هو الاقتصار على الأقلّ، وعدم تسرية الحكم إلى ما عدا تلك الظنون أخذاً بالمتيقّن على التقدير المفروض.

وبتقرير آخر أوضح: أنّ العقل بعد علمه بحجّية الظنّ في الجملة والتزامه بالعمل بالظنّ المعيّن ـ إذ لا يعقل العمل بالمبهم ـ يتعيّن عليه الحكم بحجّية المعيّن، وحيث لم يقم عنده دليل خاصّ على تعيين ما هو الحجّة من الظنون لا كلّاً ولا بعضاً ودار الأمر عند العقل بين حجّية البعض المعيّن ـ أعني الظنون المفروضة ـ وحجّية الكلّ ووقع الخلاف بين العلماء في ذلك لم يجز له الحكم حينئذٍ بحجّية ما يزيد على ذلك البعض، فإنّ الضرورة الملجئة له إلى العمل يندفع به، فلا داعي لضمّ غيره من الظنون إليه والحكم بحجّية الكلّ من دون ضرورة قاضية به، وعدم قيام دليل خاصّ على التعيين لا يقضي بتسرية الحكم للجميع من جهة انتفاء المرجّح حينئذٍ، لما عرفت من أنّ أخصّية أحد الوجهين في مثل هذا المقام من أعظم المرجّحات للحكم بالأخصّ، ولا يجوز عند العقل حين جهله بالحال التعدّي منه إلى غيره قطعاً، وهو ظاهر.

فإن قلت: إن تمّ ما ذكر من البيان فإنّما يتمّ لو لم يعارض الظنّ الخاصّ غيره من الظنون، وأمّا مع المعارضة ورجحان الظنّ الآخر فلا يتمّ ذلك، لدوران الأمر حينئذٍ بين الأخذ بأحد الظنّين فيتوقّف الرجحان على ثبوت المرجّح بالدليل، ولا يجري فيه الأخذ بالأخصّ، ولا اتّفاق على الأخذ بالظنّ الخاصّ ليتمّ الوجه المذكور، فيتساوى الجميع إذن في الحجّية، وقضيّة بطلان الترجيح بلا مرجّح هو حجّية الكلّ حسب ما قرّروه، ولابدّ حينئذٍ من الأخذ بالأقوى على ما يقتضيه قاعدة التعارض.

قلت: لمّا لم يكن تلك الظنون حجّة مع الخلوّ عن المعارض حسب ما ذكر فمع وجوده لا تكون حجّة بالأولى، فلا يعقل إذن معارضته لما هو حجّة عندنا.

فإن قلت: إنّا نقلب ذلك ونقول: إذا حكم إذن بحجّية الكلّ نظراً إلى بطلان الترجيح بلا مرجّح لزم القول بحجّيته مع انتفاء المعارض بالأُولى، ويتعيّن الأخذ بذلك دون عكسه، فإنّ قضيّة الدليل المذكور ثبوت الحجّية في الصورة المفروضة بخلاف ما اقتضاه الوجه الآخر من دفع الحجّية في الصورة الأُخرى، فإنّه إنّما

يقول به من جهة الأصل وانتفاء الدليل على الحجّية، لعدم وفاء الدليل المذكور بإثباته، فيكون إثباتها هنا حاكماً على نفيها فيثبت الحجّية إذن في جميع الظنون.

قلت: يمكن أن يقال في دفعه بأنّ القائل بحجّية الظنّ مطلقاً لا يمنع من حجّية الخبر مثلاً إذا عارضه الشهرة وكانت أقوى. غاية الأمر أنّه يرجّح جانب الشهرة حينئذٍ لقوّة الظنّ في جهتها، فهي حنيئذٍ عنده أقوى الحجّتين يتعيّن العمل بها عند المعارضة وترك الأُخرى، لوجود المعارض الأقوى المانع من العمل بالحجّة لا أنّه يسقطها عن الحجّية بالمرّة، وفرق بين انتفاء الحجّية من أصلها وثبوتها وحصول مانع عن العمل بها، لوجود المقتضي في الثاني، إلّا أنّه مصادف لوجود المانع بخلاف الأوّل، إذ لا حجّية هناك حتّى يلاحظ التعارض بينه وبين غيره.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إنّه على ما قرّرنا يكون بين القول بحجّية الظنون الخاصّة ومطلق الظنّ عموم مطلق، كما هو أحد الوجهين المتقدّمين في أوّل المسألة، فكلّ من يقول بحجّية مطلق الظنّ يقول بحجّية الظنون الخاصّة إلّا أن يقوم عنده دليل على خلافه دون العكس، وبذلك يتمّ المطلوب، إذ بعد تسليم حجّية الخبر في الصورة المفروضة لا دليل على حجّية الشهرة حتّى يعارض بها تلك الحجّة المسلّمة فضلاً عن ترجيحها عليها، فإنّ الحكم بالترجيح فرع الحجّية، فإذا كانت منتفية لعدم قيام الدليل عليها لم يعقل الترجيح، ويتمّ ما قرّرناه، فإنّ الفريقين متّفقان حينئذٍ على حجّية الخبر وجواز العمل به في نفسه لولا وجود المعارض الأقوى، إلّا أنّ القائل بحجّية مطلق الظنّ يقول حينئذٍ بوجود المعارض، فلا يجوز عنده العمل بالخبر من تلك الجهة وإنّما يتمّ له تلك الدعوى على فرض إثباته.

وقد عرفت أنّه لا دليل عليه حينئذٍ فيتعيّن العمل بالخبر، هذا غاية ما يمكن تقريره في تصحيح هذا الوجه، ولا يخلو عن تأمّل.

**السادس:**

إنّه قد دلّت الأخبار القطعيّة والإجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة، بل ذلك ممّا اتّفقت عليه الأُمّة وإن وقع الخلاف بين

الخاصّة والعامّة في موضوع السنّة، وذلك ممّا لا ربط له بالمقام، وحينئذٍ نقول: إن أمكن حصول العلم بالحكم الواقعي من الرجوع إليهما في الغالب تعيّن الرجوع إليهما على الوجه المذكور حملاً لما دلّ على الرجوع إليهما على ذلك، وإن لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق في كيفيّة الرجوع إليهما تعيّن الأخذ به وكان بمنزلة الوجه الأوّل. وإن انسدّ سبيل العلم به أيضاً وكان هناك طريق ظنّي في كيفيّة الرجوع إليهما لزم الانتقال إليه والأخذ بمقتضاه وإن لم يفد الظنّ بالواقع تنزّلاً من العلم إلى الظنّ مع عدم المناص عن العمل، وإلّا لزم الأخذ بهما والرجوع إليهما على وجهٍ يظنّ منهما بالحكم على أيّ وجهٍ كان، لما عرفت من وجوب الرجوع إليهما حينئذٍ فيتنزّل إلى الظنّ، وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلّقة بذلك على بعض يكون مطلق الظنّ المتعلّق بهما حجّة فيكون المتّبع حينئذٍ هو الرجوع إليهما على وجهٍ يحصل الظنّ منهما.

والحاصل: أنّ هناك درجتين:

أحدهما: الرجوع إليهما على وجهٍ يعلم معه بأداء التكليف من أوّل الأمر إمّا لكون الرجوع إليهما مفيداً للعلم بالواقع أو لقيام دليل أوّلاً على الرجوع إليهما على وجهٍ مخصوص سواء أفاد اليقين بالواقع أو الظنّ به أو لم يفد شيئاً منهما.

ثانيهما: الرجوع إليهما على وجهٍ يظنّ معه بذلك، وذلك بعد انسداد سبيل العلم إلى الأوّل مع العلم ببقاء التكليف المذكور فينزّل في حكم العقل إلى الظنّ به، فإن سلّم انسداد سبيل الوجه الأوّل على وجهٍ مكتفى به في استعلام الأحكام كما يدّعيه القائل بحجّية مطلق الظنّ فالمتّبع في حكم العقل هو الوجه الثاني، سواء حصل هناك ظنّ بالطريق أو الواقع، وإن ترتّب الوجهان على حسب ما مرّ من التفصيل، وحينئذٍ فالواجب الأخذ بمقتضى الظنّ المذكور بخصوصه في استنباط الأحكام من غير تعدية إلى سائر الظنون.

فإن قلت: إنّا نمنع وجوب الأخذ بالكتاب والسنّة مطلقاً ولو مع عدم إفادتهما اليقين بالحكم ولم يقم عليه دليل قاطع، وقيام الإجماع على وجوب الرجوع

إليهما من القائل بحجّية مطلق الظنّ، والظنّ المخصوص لا يفيد حجّيتهما بالخصوص، إذ القائل بحجّية مطلق الظنّ لا يقول بحجّيته من حيث الخصوصيّة وإنّما يقول به من جهة اندراجه تحت مطلق الظنّ، والقائل بحجّية الظنّ الخاصّ لا يثبت بقوله إجماع مع مخالفة الباقين ولم يقم دليلاً قاطعاً عليه حتّى يثبت به ذلك، والقول بدلالة الأخبار القطعيّة عليه ممنوع.

أقصى الأمر دلالتها على حجّية ذلك بالنسبة إلى المشافهين المخاطبين بتلك الخطابات ومن بمنزلتهم وحينئذٍ قد يقال بحصول العلم بالنسبة إليهم، إذ لا بعد إذن في احتفافها إذن بالقرائن القاطعة، ومع تسليم عدمه فغاية الأمر حجّية الظنّ الحاصل بالنسبة إليهم وذلك غير الظنّ الحاصل لنا، للاحتياج إلى ضمّ ظنون عديدة لم تكن محتاجاً إليها حينئذٍ، ولا دليل على حجّيتها عندنا إلّا ما دلّ على حجّية مطلق الظنّ.

قلت: المناقشة في ما ذكرناه واهية، إذ انعقاد الإجماع على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة بالنسبة إلى زماننا هذا وما قبله من الأُمور الواضحة الجليّة، بل ممّا يكاد يلحق بالضروريّات الأوّليّة، وليس بناء الإيراد على إنكاره، حيث إنّه غير قابل للمنع والمنازعة.

ولذا نوقش فيه من جهة اختلاف المجمعين في المبنى، فإنّ منهم من يقول به من جهة كونه من جزئيّات ما يفيد الظنّ لا لخصوصيّة فيهما، فلا يقوم إجماع على اعتبار الظنّ الحاصل منهما بخصوصه.

وفيه: أنّه بعد قيام الإجماع عليه لا عبرة بالخلاف المذكور في ما نحن بصدده، إذ ليس المقصود دعوى الإجماع على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة باعتبار خصوصيّتهما، بل المدّعى قيام الإجماع بالخصوص على وجوب الرجوع إليهما ليكون الظنّ الحاصل منهما حجّة ثابتة بالخصوص، إذ لا حاجة إذن في إثبات حجّيتهما إلى ملاحظة الدليل العقلي المذكور، بل هو ثابت بالاجماع القطعي، فيكون هو ظنّاً ثابتاً بالدليل الخاصّ، وليس يعني بالظنّ الخاص إلّا ما

يكون حجّيته ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجّيته بحسب الواقع بملاحظة الخصوصيّة الحاصلة فيه لا من جهة عامّة، وهو واضح لا خفاء فيه، فإذا ثبت حجّية الظنّ الحاصل منهما في الجملة ووجوب العمل بهما وعدم سقوط ذلك عنده، ولم يتعيّن عندنا طريق خاصّ في الاحتجاج بهما كان قضيّة حكم العقل حجّية الظنّ المتعلّق بهما مطلقاً، حسب ما قرّرناه.

وأمّا المناقشة في الأخبار الواردة في ذلك فإن كان من حيث الإسناد فهو واهٍ جدّاً، وكذا من جهة الدلالة، إذ من البيّن بعد ملاحظة فهم الأصحاب وعملهم شمولها لهذا العصر ونحوه قطعاً، وليس جميع تلك الأخبار من قبيل الخطاب الشفاهي ليخصّ الحاضرين، ويتوقّف الشمول للباقين على قيام الإجماع، ومع الغضّ عن ذلك ففي ما ذكرناه من الإجماع المعلوم كفاية في المقام.

وكيف كان، فإن سلّم عدم قيام الدليل القاطع من الشارع أوّلاً على حجّية الظنّ المتعلّق بالكتاب والسنّة على وجهٍ يتمّ به نظام الأحكام ـ حسب ما ندّعيه كما سيأتي الإشارة إليه ـ فقضيّة حكم العقل هو حجّية الظنّ المتعلّق بهما من أيّ وجه كان على ما يقتضيه الدليل المذكور، والمقصود بالاحتجاج المذكور بيان هذا الأصل، وبعد ثبوته لا وجه للرجوع إلى شيء من سائر الظنون، إذ لا ضرورة إليها ولم يقم عليها دليل خاصّ.

فإن قلت: إنّ القدر المسلّم وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة في الجملة ولا يقضي ذلك بحجّية الظنّ الحاصل منهما مطلقاً، بل القدر الثابت من ذلك هو ما قام الإجماع عليه فيقتصر من الكتاب على خصوصه، ومن السنّة على الخبر الصحيح الذي يتعدّد مزكّي رجاله، فلا يعمّ سائر وجوه الظنّ الحاصل من الكتاب والسنّة. وحينئذٍ نقول: إنّه لا يكفي الظنّ المذكور[1] في استنباط الأحكام فيتوقّف الأمر

---

(١) المعلوم بإجماع الشيعة بل الأُمّة والأخبار القطعيّة وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة الواقعيّة الّتي هي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، ولا فرق في ذلك بين أن يفيد ذلك القطع بالحكم الواقعي أو الظنّ، بل وإن لم يفد أحدهما. وليس شيء من ذلك من باب الظنّ ←

على الرجوع إلى ظنّ آخر، ويؤول الأمر أيضاً إلى وجوب الرجوع إلى كلّ ظنّ لانتفاء المرجّح على حسب ما مرّ، فلا يتمّ التقريب المذكور.

قلت: بناءً على اختيار الوجه المذكور لا نسلّم قيام الدليل القاطع على حجّية خصوص شيء من الأخبار كيف؟ ومن البيّن أنّ غالب التوثيقات الواردة من علماء الرجال ليس من قبيل الشهادة حتّى يقوم تعديل معدّلين منهم مقام العلم، ومع ذلك فقيام الدليل القاطع على قيام شهادة الشاهدين مقام العلم في المقام محلّ منع، ومع الغضّ عنه فحجّية خبر الثقة مطلقاً ممّا لم يقم عليه دليل قطعي، وإذا لم يقم دليل قاطع على حجّية خصوص شيء من الأخبار كان الحال على نهج واحد، وكان الأمر دائراً مدار الظنّ حسب ما قرّرناه، ولو فرض قيام دليل قاطع على حجّية بعض أقسامه فهو أقلّ قليل منها، ومن البيّن أنّه لا يكتفي به في الخروج عن عهدة ذلك التكليف. ومن المعلوم كون التكليف بالرجوع إلى الكتاب والسنّة في يومنا هذا زائداً على القدر المفروض. وبملاحظة ذلك يتمّ التقريب المذكور.

والفرق في ذلك بين نصوص الكتاب وظواهره إن كان الملحوظ فيه حصول القطع من الأوّل دون الثاني فهو فاسد، إذ دعوى حصول القطع من النصوص مطلقاً غير ظاهرة حسب ما قرّر ذلك في محلّه. وإن كان المقصود دعوى القطع بحجّيتها دون الظواهر نظراً إلى حصول الاتّفاق على حجّية النصوص دون غيرها ففيه أنّه

---

← المطلق الثابت بدليل الانسداد، فإذا انسدّ طريق العلم بالسنّة الواقعيّة فاللازم الأخذ بالظنّ بكونها سنّة.

ومن المعلوم أنّ الظنّ الحاصل من الشهرة وأخواتها من الظنون المطلقة مساوية مع الأخبار في كونها كاشفة ظنّاً عن السنّة الواقعية، أعني القول أو الفعل أو التقرير الصادر من المعصوم عليه السلام، فهذا هو الاستدلال المشهور لحجّية الظنّ المطلق في الأحكام الواقعيّة مع اختلال وفساد في تقريره، من جهة أنّ وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة ليس لذاته، بل لأجل ثبوت التكليف بالأحكام الواقعيّة الموقوف معرفتها على الرجوع إلى الكتاب والسنّة، فهذا بعينه دليل المشهور على مطلق الظنّ.من شيخنا الشيخ المرتضى أدام الله إفادته (من هامش ط. والظاهر أنّه من الشيخ محمّد باقر نجل المؤلّف قدس سره).

لا فرق في ذلك بين الأمرين، لقيام الاتّفاق في المقامين، وليس الحال في مفاد ألفاظ الكتاب إلّا كألفاظ السنّة، والتفصيل المذكور وإن ذهب إليه شذوذ إلّا أنّه موهون جدّاً حسب ما قرّر الكلام فيه في محلّه.

كيف! والرجوع إلى الكتاب والسنّة والتمسّك بهما وما بمعناهما ممّا ورد في الروايات يعمّ الأمرين كما يعلم الحال فيه من ملاحظة نظائر تلك العبارات في سائر المقامات.

فإن قلت: إنّ قضيّة ما ذكر من وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة هو الرجوع إلى ما علم كونه كتاباً وسنّة وإن كان الأخذ منهما على سبيل الظنّ تحقيقاً للموضوع كما هو قضيّة الأصل، فلا عبرة بالكتاب الواصل إلينا على سبيل الظنّ حسب ما أشاروا إليه في بحث الكتاب. وكذا لا ينبغي أن لا يعتبر من السنّة إلّا ما ينقل إلينا على وجه اليقين من المتواتر والمحفوف بقرينة القطع، وحينئذٍ فلا يتمّ ما قرّر في الاحتجاج، لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالأحكام وإن كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظنّ، فلابدّ أيضاً من الرجوع إلى مطلق الظنّ.

قلت: لاريب أنّ السنّة المقطوع بها أقلّ قليل، وما يدلّ على وجوب الرجوع إلى السنّة في زماننا هذا يفيد أكثر من ذلك، للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الأحكام إلى الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة بإجماع الفرقة واتّفاق القائل بحجّية مطلق الظنّ والظنون الخاصّة، فلا وجه للقول بالاقتصار على السنّة المقطوعة، وبذلك يتمّ التقريب المذكور.

فإن قلت: لمّا كان محصّل الوجه المذكور إرجاع الأمر بعد القطع ببقاء التكليف بالرجوع إلى الكتاب والسنّة وانسداد سبيل تحصيل العلم منهما، وعدم قيام دليل على تعيين طريق خاصّ من الطرق الظنّية في الرجوع إليهما وإلى مطلق الظنّ الحاصل منهما كان هذا الوجه بعينه هو ما قرّروه لحجّية مطلق الظنّ، فإنّ هذا التكليف جزئيّ من جزئيّات التكاليف الّتي انسدّ سبيل العلم بها وقضيّة العقل في الجميع هو الرجوع إلى الظنّ بعد العلم ببقاء التكليف حسب ما مرّ، فلا اختصاص

إذن للظنّ المذكور، بل يندرج على ما عرفت تحت القاعدة الكلّية الّتي ادّعوها.

قلت: لا حاجة في الحكم بالرجوع إلى الظنّ في المقام إلى ملاحظة الدليل العامّ، بل العلم ببقاء التكليف بالرجوع إلى الكتاب والسنّة في الجملة بعد انسداد سبيل العلم بالتفصيل حسب ما فرض يقضي بحكم العقل بتعيّن الرجوع إلى الظنّ في ذلك، فيكون الظنّ المذكور قائماً مقام العلم قطعاً، ومعه فلا حاجة إلى الرجوع إلى غيره من الظنون، وينطبق عليه ما دلّ عليه العقل من حجّية الظنّ في الجملة.

فإن قلت: إنّ الوجه المذكور الدالّ على الانتقال من العلم إلى الظنّ في المقام كما يجري في ما ذكر كذا يجري في سائر التكاليف عند انسداد باب العلم بها، وكما لا يكون اعتباره في كلّ منهما منفرداً قاضياً بتعدّد الدليل وخروجه عن الاندراج تحت الأصل المذكور، فكذا هنا.

قلت: ليس المقصود بالظنّ الخاصّ إلّا ما قام الدليل الخاصّ على حجّيته مع قطع النظر عن قيام الدليل على حجّية مطلق الظنّ، وذلك حاصل بالنسبة إلى الظنّ الحاصل من الرجوع إلى الكتاب والسنّة، لقيام الدليل على وجوب الرجوع إليهما مع عدم حصول العلم منهما بالواقع وعدم ثبوت طريق خاصّ في الرجوع إليهما كما هو المفروض، إذ مؤدّاه حينئذٍ حجّية الظنّ الحاصل منهما مطلقاً ولا ربط لذلك بالقول بحجّيتها من جهة انسداد باب العلم بالحكم المستفاد منهما وانحصار الأمر في الوصول إليه بالرجوع إلى الظنّ حسب ما قرّروه في الاحتجاج، فلا وجه لإدراج ذلك في مصاديق الأصل المذكور، لما عرفت من وضوح خلافه.

فإن قلت: إنّ المراد من القول بإدراجه تحت الأصل المذكور أنّ جهة حجّية الظنّ المستفاد منهما مطلقاً هو العلم ببقاء التكليف بالرجوع إليهما وانسداد سبيل العلم بالطريق الّذي يجب الأخذ به في الرجوع إليهما، فجهة حجّية هذا الظنّ في المقام هي بعينه جهة حجّية مطلق الظنّ بسائر الأحكام فلا يكون لخصوصيّته مدخليّة في ذلك.

قلت: كون الدليل المذكور على طبق ذلك الدليل العامّ لا يقضي بكون ذلك من

جزئيّات ذلك الدليل وكون الأخذ به من جهة الاندراج تحت الأصل العامّ ليكون المناط في حجّيته هي الجهة العامّة، وهو ظاهر.

ومع الغضّ عن ذلك نقول: إنّ كون الطريق بعد القطع ببقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به وعدم ثبوت طريق آخر هو الظنّ بذلك أمر واضح في نظر العقل لا مجال لإنكاره، فإذا لوحظ ذلك بالنسبة إلى نفس الأحكام قضى بحجّية الظنّ المتعلّق بها من أيّ طريق كان إن لم يثبت هناك طريق خاصّ، وإذا لوحظ بالنسبة إلى الطريق المقرّر لاستنباط الأحكام كالرجوع إلى الكتاب والسنّة بعد ثبوت مطلوبيّة الأخذ بذلك الطريق بعد انسداد سبيل العلم بتفصيل ما هو الحجّة منه قضى ذلك بحجّية الظنّ المتعلّق به مطلقاً إن لم يثبت هناك خصوصيّة لبعض الوجوه.

وحينئذٍ نقول: إنّه إذا [لوحظ هذان الأمران قضى العقل بتقديم الثاني على الأوّل][1] ثبت بذلك حجّية الظنّ بحجّية بعض الطرق لاستنباط الأحكام إذا كان كافياً في الاستنباط قضي بانصراف ما دلّ على حجّية الظنّ في الجملة إلى ذلك، فإنّ ما يستفاد منه هو حجّية جميع الظنون المتعلّقة بالواقع، إلّا إذا ثبت هناك طريق خاصّ للاستنباط، والمفروض هنا ثبوت الطريق المذكور فلا يثبت من ملاحظة الوجه الأوّل ما يزيد على ذلك، فإنّ حجّية الظنّ على خلاف الأصل وإنّما يقتصر فيه على القدر الثابت، وحيث لا يكون ترجيح بين الظنون يحكم بحجّية الكلّ، لعدم المناص عن الأخذ به وعدم ظهور الترجيح بين الظنون، وبعد ثبوت هذا الوجه الخاصّ والاكتفاء به في الاستنباط لا يحكم العقل قطعاً بعد ملاحظة الوجه الأوّل بحجّية ما عدا ذلك من الظنون.

**السابع:**

إنّه لا شكّ في كون المجتهد بعد انسداد باب العلم مكلّفاً بالإفتاء وأنّه لا يسقط عن التكليف المذكور من جهة انسداد سبيل العلم.

ومن البيّن أنّ الإفتاء فعل كسائر الأفعال يجب بحكم الشرع على بعض

---

(١) هذه العبارة أثبتناها من «ف» و«ق».

الوجوه، ويحرم على آخر. فحينئذٍ إن قام عندنا دليل علمي على تميّز الواجب منه عن الحرام فلا كلام في تعيّن الأخذ به ووجوب الإفتاء بذلك الطريق المعلوم وحرمة الإفتاء على الوجه الآخر، وإن انسدّ سبيل العلم بذلك أيضاً تعيّن الرجوع في التمييز إلى الظنّ، ضرورة بقاء التكليف المذكور وكون الظنّ هو الأقرب إلى الواقع. فإذا دار أمره بين الإفتاء بمقتضى مطلق الظنّ أو بمقتضى الظنّيات الخاصّة دون مطلق الظنّ لم يجز له ترك الفتوى مع حصول الأوّل ولا الإقدام عليه بمجرّد قيام الثاني، إذ هو ترك الظنّ وتنزّل إلى الوهم من دون باعث عليه.

فإن قلت: إنّ الظنّ بثبوت الحكم في الواقع في معنى الظنّ بثبوت الحكم في شأننا وهو مفاد الظنّ بتعلّق التكليف ينافي الظاهر فكيف يقال بالانفكاك بين الظنّ بالحكم والظنّ بتعلّق التكليف في الظاهر المرجّح للحكم والإفتاء؟

قلت: إنّ أقصى ما يفيده الظنّ بالحكم هو الظنّ بثبوت الحكم في نفس الأمر، وهو لا يستلزم الظنّ بجواز الإفتاء أو وجوبه بمجرّد ذلك، ضرورة جواز الانفكاك بين الأمرين حسب ما مرّ بيانه في الوجوه السابقة، ألا ترى أنّه يجوز قيام الدليل القاطع أو المفيد للظنّ على عدم جواز الإفتاء حينئذٍ من دون العارض[1] ذلك الظنّ المتعلّق بنفس الحكم، ولذا يبقى الظنّ بالواقع مع حصول القطع أو الظنّ بعدم جواز الإفتاء بمقتضاه.

ودعوى: أنّ قضيّة الظنّ بثبوت الحكم في الواقع هو حصول الظنّ بتعلّق التكليف ينافي الظاهر والظنّ بجواز الإفتاء بمقتضاه، إلّا أن يقوم دليل قاطع أو مفيد للظنّ بخلافه عريّة عن البيان، كيف! وضرورة الوجدان قاضية بانتفاء الملازمة بين الأمرين ولو مع انتفاء الدليل المفروض نظراً إلى احتمال أن يكون الشارع قد منع من الأخذ به.

نعم لو لم يقم هذا الاحتمال كان الظنّ بالحكم مستلزماً للظنّ بتعلّق التكليف في الظاهر.

---

(١) في «ق»: أن يعارض.

فإن قلت: إنّ مجرّد قيام الاحتمال لا ينافي حصول الظنّ سيّما بعد انسداد سبيل العلم بالواقع وحكم العقل حينئذٍ بالرجوع إلى الظنّ.

قلت: الكلام حينئذٍ في مقتضى حكم العقل، فإنّ ما يقتضيه العقل يتوقّف الإفتاء على قيام الدليل القاطع على جوازه وبعد انسداد سبيله ينتقل إلى الظنّ به، ومجرّد الظنّ بالواقع لا يقتضيه مع عدم[1] قيام الدليل الظنّي على جواز الإفتاء بمجرّد حصوله، فإذا قام الدليل الظنّي على جواز الإفتاء بقيام ظنّيات مخصوصة لزم الأخذ بمقتضاه، وإذا لم يقم على جواز الإفتاء بحصول الظنّ[2] لم يجز الإفتاء بها.

نعم إن لم يقم دليل ظنّي على الرجوع إلى بعض الطرق ممّا يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الأحكام أو على جواز الرجوع إلى بعضها وكانت الظنون متساوية من حيث المدرك في نظر العقل كان مقتضى الدليل المذكور القطع بوجوب العمل بالجميع، وجواز الإفتاء بكلّ منها، لوجوب الإفتاء حينئذٍ وانتفاء المرجّح بينها. وأمّا مع قيام الدليل الظنّي على أحد الأمرين المذكورين أو كليهما فلا ريب في عدم جواز الرجوع إلى مطلق الظنّ بالواقع.

والحاصل: أنّ الواجب أوّلاً بعد انسداد سبيل العلم بالطريق المجوّز للإفتاء هو الأخذ بمقتضى الدليل القاضي بالظنّ بجواز الإفتاء، سواء أفاد الظنّ بالواقع أو لا، ومع انسداد سبيل الظنّ به يؤخذ بمقتضى الظنّ بالواقع ويتساوى الظنون حينئذٍ في الحجّية، ويكون ما قرّرناه دليلاً قاطعاً على جواز الإفتاء بمقتضاها.

ثمّ إنّه لا يذهب عليك أنّ ما قرّرناه بالنسبة إلى جواز الإفتاء وعدمه يجري بعينه لو قرّر بالنسبة إلى العمل بالظنّ بالواقع وتركه، فيقال: إنّ الأخذ بالظنّ والعمل به حين انسداد سبيل العلم بالواقع يتوقّف على قيام الدليل القاطع عليه، فإن قام دليل قاطع عليه من أوّل الأمر فذاك، ومع انسداد سبيله يتنزّل بحكم العقل إلى الدليل الظنّي القاضي بالعمل به والجري على مقتضاه، ومع انسداد سبيله يؤخذ بما

---

(١) ليس في «ف».

(٢) في «ف» و«ق»: ظنون أُخرى.

يظنّ منه ثبوت الحكم في الواقع فيتساوى الظنون بأجمعها من حيث المدرك حينئذٍ لا قبل ذلك، ولا ريب إذن في حجّية الجميع وأين ذلك من القول به قبل حصول الانسداد المذكور؟ فالخلط الواقع من الجماعة القائلين بأصالة حجّية الظنّ بعد انسداد سبيل العلم بالواقع إنّما وقع من جهة عدم التمييز بين المرتبتين المذكورتين وعدم إعطاء التأمّل حقّه في ما يقتضيه العقل من الأمرين المفروضين ولا ريب في حصول الترتّب بين الصورتين، وذلك بحمد الله تعالى واضح لا سترة عليه.

**الثامن:**

إنّ الدليل القاطع قائم على حجّية الظنون الخاصّة والمدارك المخصوصة، وقد دلّ على أنّ هناك طريقاً خاصّاً مقرّراً من صاحب الشريعة لاستنباط الأحكام الشرعيّة لا يجوز التعدّي عنه في الحكم والإفتاء ما دام التمكّن منه حاصلاً، وما ذكروه من اعتبار القطع في الأُصول لابدّ من حمله على إرادة هذه المسائل ونحوها من مسائل الأُصول إن أرادوا بذلك ما يعمّ أُصول الفقه فكيف يلتزم بانسداد سبيل العلم فيها؟ والطريق عندنا هو الرجوع إلى الكتاب والسنّة حسب ما دلّت النصوص المستفيضة بل المتواترة على أخذ الأحكام منهما والرجوع إليهما والتمسّك بهما، وهناك أخبار كثيرة متجاوزة عن حدّ التواتر دالّة على حجّية الكتاب، وكذلك أخبار أُخر دالّة على حجّية الأخبار المأثورة على حسب ما فصّل القول فيه في محلّه.

ويدلّ عليه أيضاً جريان الطريقة المألوفة من لدن زمان الأئمّة عليهم السلام على العمل بالأمرين بين الشيعة وأخذ الأحكام منهما دون سائر الوجوه حسب ما تراه العامّة الضالّة. والأمر في رجوعهم إلى الأخبار أوضح من الشمس في رائعة النهار، فإنّ عليها مدار المذهب، ولا زالت عمل الشيعة من أزمنة الأئمّة عليهم السلام على الأخبار المأثورة بتوسّط من يوثق به من الروايات، أو مع قيام القرينة الباعثة على الاعتماد عليها والظنّ بصدقها وإن كان راويها مخالفاً لأهل الحقّ كالسكوني

وأضرابه حسب ما نشاهده من طريقتهم. ويؤيّده حكاية الشيخ اتّفاق العصابة على العمل بأخبار جماعة هذا شأنهم كالسكوني وابن الدرّاج والطاطريين وبني فضّال وأضرابهم، ويشير إليه الإجماع المحكيّ عن الجماعة المخصوصين، وفيهم فاسد العقيدة.

ومن البيّن أنّ الصحيح في اصطلاح القدماء هو المعمول به عندهم، وقد ذكر الصدوق أنّ كلّ ما صحّحه شيخنا محمّد بن الحسن بن الوليد فهو صحيح، وظاهر في العادة أنّ مجرّد تصحيحه لا يقتضي القطع بصدق الرواية، فلا يزيد على حصول الاعتماد عليها من أجله، فبملاحظة ذلك وغيره ممّا يقف عليه المتتبّع في كتب الرجال وغيرها ممّا ليس هنا موضع ذكره لا يبقى ريب وشبهة في كون الطريقة المستقيمة الجارية بينهم الكاشفة عن تقرير الأئمّة عليهم السلام أو قولهم على كون المدار في حجّية الأخبار على حصول الوثوق والاعتماد بصدق قائله وحصول الظنّ الغالب بصدوره عنهم عليهم السلام، ويأتي إن شاء الله تفصيل القول فيه في محلّه.

فظهر أنّ الظنّ الخاصّ الّذي نقول بالعمل به وجعله الشارع طريقاً إلى معرفة أحكامه هو الظنّ الحاصل من الرجوع إلى الكتاب والسنّة ولا نقول بحجّية ظنّ سوى ذلك.

نعم هناك قواعد مستنبطة من السنّة وأُصول مقرّرة في الأخبار المأثورة يستفاد منها الأحكام حسب ما نصّوا عليهم السلام عليه في الروايات من أنّ علينا إلقاء الأُصول وعليكم بالتفريع، فتلك إذن مندرجة في السنّة، وأمّا العقل والإجماع فهما يفيدان القطع وليستا من الأدلّة الظنّية، والمنقول بخبر الواحد إنّما نقول بحجّيته، لما دلّ من السنّة على حجّية قول الثقة والاعتماد عليه في الشريعة، فهو أيضاً مستفاد من السنّة مأخوذ منها.

فإن قلت، إنّ حجّية الكتاب قد وقع الخلاف فيها عن جماعة من الأخباريّة مطلقاً ومن آخرين منهم بالنسبة إلى ظواهره، فغاية الأمر تحصيل الظنّ الاجتهادي بحجّيته مطلقاً. ولا وجه لدعوى القطع فيها مع شيوع خلافهم والخلاف

في حجّية أخبار الآحاد معروف حتّى أنّ السيدﷺ ادّعى إجماعنا على عدم حجّيتها، بل ربّما يدّعى كونه من ضروريّات مذهبنا كالمنع من العمل بالقياس عندنا.

ومع الغضّ عنه فالخلاف في تفاصيلها متداول بين الأصحاب حتّى المتأخّرين منهم، فإنّ منهم من يقتصر على العمل بالصحيح ومنهم من يقول بحجّية الحسان أيضاً، ومنهم من يقول بحجّية الموثّق أيضاً، إلى غير ذلك من الآراء المتفرّقة، ومع هذه المعركة العظمى من فحول العلماء كيف يعقل دعوى القطع فيها؟ هذا بالنسبة إلى أصل الحجّية.

وأمّا بالنسبة إلى الدلالة فالأمر أظهر، لوضوح ابتناء الأمر فيها على الظنّ تارة من جهة ثبوت مفاد ألفاظها وتحصيل الأوضاع الحاصلة لها حين صدور الخطابات كوضع ألفاظ العموم للعموم، ووضع الأمر للوجوب والنهي للتحريم مثلاً، إلى غير ذلك من المباحث الخلافيّة المتعلّقة بالأوضاع سواء كانت شخصيّة أو نوعيّة، وكثير من أوضاع الألفاظ مأخوذ من نقل الآحاد تارة من جهة عدم التصرّف في استعمال تلك الألفاظ بإرادة خلاف حقائقها، أو طروّ الإضمار، أو التخصيص، أو التقييد عليها، إلى غير ذلك.

وما يتخيّل من قيام الإجماع على حجّية الظنون المتعلّقة بمباحث الألفاظ ممنوع على إطلاقه، وإنّما المسلّم منه ما تعلّق باستعمال المستعمل بإرادة ظواهرها وعدم الخروج عن مقتضى أوضاعها بعد ثبوت الوضع إلى أن يقوم القرينة على خلافه، وليس ذلك أيضاً على إطلاقه، بل إنّما المسلّم منه خصوص صورتين لا يتعدّاهما، لاختصاص الدليل بهما:

أحدهما: بالنسبة إلى المخاطب بذلك الخطاب عليه بناء اللغات، وعليه تجري المخاطبات والمحاورات الدائرة بين الناس في جميع الألسنة من لدن زمان آدمعليه السلام إلى يومنا هذا، كيف! ولولا ذلك لكان تقرير اللغات لغواً، إذ ليس مفادها غالباً إلّا الظنّ، وأمّا غير من ألقى إليه ذلك الكلام سواء كان في ذلك العصر

أو الأعصار المتأخّرة فلا يفيد الوجه المذكور حجّية ظنّه في فهم مراد ذلك المتكلّم، لعدم وقوع المخاطبة إيّاه وعدم كونه مقصوداً بالإفادة من العبارة، فلابدّ له تحصيل فهم المخاطب، فإن أمكن تحصيله على وجه اليقين فلا كلام، وإلّا كان الاعتماد على الظنّ به موقوفاً على أصالة حجّية الظنّ، إذ لا دليل عليه بالخصوص يفيد القطع بحجّيته والدليل المتقدّم لا يجري بالنسبة إليه فينحصر الأمر في الاعتماد عليه في الاندراج تحت ذلك الأصل.

ثانيهما: أن يكون الكلام موضوعاً لإفهام من يصل إليه مطلقاً أو لإفهام من يصل إليه من صنف خاصّ فيكون مقصود المتكلّم بقاءه والاستفادة منه، وحينئذٍ فلا فرق بين من وقعت المخاطبة معه من الحاضرين الّذين أُلقي إليهم الكلام والغائبين والمعدومين ممّن يأتي في الأعصار اللاحقة الّذين قصد استفادتهم من ذلك الكلام وإن لم يكونوا مخاطبين بذلك الخطاب على وجه الحقيقة، وذلك كتصنيفات المصنّفين، فإنّ الظنّ الحاصل لهم من ذلك الكلام حجّة بالنسبة إلى الجميع في الوقوف على مراد المتكلّم والطريقة المستمرّة من أهل العرف قاضية بذلك بحيث لا مجال أيضاً ولا ريب فيه، وعليه يبتنى في العادة فهم الكتب المصنّفة والرسائل الواردة ونحوها، وشيء من الأمرين المذكورين لا ينفعنا في المقام.

أمّا الأوّل: فظاهر، لعدم وقوع المخاطبة معنا في شيءٍ من الخطابات الواردة في الشريعة. نعم لو قيل بعموم الخطاب الشفاهي لربّما أمكن القول به إلّا أنّ القول المذكور ضعيف حسب ما بيّن في محلّه.

وأمّا الثاني: فلعدم قيام دليل عليه، كيف! والمقصود في المقام حصول القطع بالحجّية، ولا يتمّ ذلك إلّا مع قيام الدليل القاطع على كون تلك الخطابات من هذا القبيل، بل من الظاهر خلافه بالنسبة إلى الأخبار، فإنّ الظاهر أنّ خطاب الصادق عليه السلام لزرارة ومحمّد بن مسلم مثلاً لا يشمل غيره، ولا يريد بحسب ظاهر المخاطبة إلّا تفهيمه وإن كان غيره مشاركاً للحكم معه، فإنّ مجرّد المشاركة

لا يقتضي إرادة تفهيمه بذلك الخطاب حتّى يكون الكلام الوارد منه عليه السلام بمنزلة كلام المصنّفين وخطابهم المقصود منه إفهام الجميع.

وهذا الوجه وإن لم يكن بعيداً بالنسبة إلى الكتاب ـ فإنّ الظاهر كونه موضوعاً لإفهام الأُمّة واستفادتهم منه بالتدبّر فيه والتأمّل في معانيه إلى يوم القيامة على ما هو الظاهر من وضع الكتب ويستفاد من بعض الأخبار أيضاً ـ إلّا أنّه لم يقم عليه دليل قاطع، فلا يخرج أيضاً من دائرة الظنّ المطلق، ولا دليل على حجّية ذلك الظنّ المخصوص، فلا فائدة في ادراج خطاباته تحت القسم المذكور[1] إلّا مع إقامة الدليل القاطع عليه لا بدونه، كما هو الواقع.

فظهر بما ذكرنا أنّه ليس شيء من الظنون الحاصلة عندنا ممّا قام الدليل على حجّيته[2] على سبيل السلب الكلّي، ولا يتمّ القول بحجّية شيء منها إلّا بالدليل العامّ القاضي بحجّية ظنّ المجتهد مطلقاً. هذا كلّه بالنسبة إلى السند والدلالة.

ثمّ يأتي بعد ذلك ملاحظة التعارض الحاصل بينهما، فإنّه لا يحصل دليل ظنّي خالٍ عن المعارض بالمرّة وعلاج التعارض بين الأدلّة من الأُمور الظنّية في الأغلب، والأخبار الواردة فيه مع كونها ظنّية معارضة أيضاً، ولا يستفاد المقصود منها إلّا بالظنّ، فهو ظنّ في ظنّ.

قلت: أمّا المناقشة في قطعيّة حجّية الكتاب من جهة وقوع الخلاف فيها فهو أوهن شيء، لوضوح أنّ مجرّد وقوع الخلاف في مسألة لا يقضي بكونها ظنّية كيف! وأغلب المطالب الكلاميّة ممّا وقع الخلاف فيها من جماعة من العقلاء، ومع ذلك فالحكم فيها من القطعيّات، وليس المدرك لحجّية الكتاب منحصراً في الإجماع حتّى يناقش من جهة وجود الخلاف، وعلى فرض انحصار دليله القطعي فيه ووجود الخلاف فيه من الجماعة مسبوق بالإجماع، بل قد يدّعى قيام الضرورة عليه، وقد بلغت تلك المسألة في الوضوح مبلغاً لا يلتفت معه إلى الخلاف المذكور ولا إلى الشبهة الواردة فيها.

---

(١) في «ق»: الأول.

(٢) كذا، والظاهر أنّ في العبارة سقط.

وأمّا السنّة المرويّة والأخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة عليهم السلام وإن أمكن المناقشة في بادى الرأي في كون حجّيتها إجماعية نظراً إلى شيوع الخلاف فيها بيننا من قديم الزمان، إلّا أنّ الطريقة التي قرّرناها في الرجوع إليها والأخذ بها هي الّتي استقامت عليه الشيعة من لدن زمان الأئمّة عليهم السلام بحيث يحصل القطع من التأمّل فيها كون ذلك ناشئاً عن إجماع وإن خالف فيه من خالف، فإنّ مجرّد وجود الخلاف من جهة بعض الشبهات والتباس الأمر على المخالف لا يقضي بكون المسألة ظنّية، حتّى أنّ الأخباريّين توهّموا من ملاحظة ذلك كون الأخبار المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام قطعي الصدور معلوم الورود عنهم عليهم السلام بحسب الواقع، وهو خطأ في مقابلة التوهّم المذكور، إلّا أنّهم خلطوا بين معلوم الحجّية ومعلوم الصدور، والّذي ثبت من ملاحظة طريقة السلف وعملهم ـ الكاشف عن تقرير الأئمّة أو تصريحهم ـ هو القطع بالحجّية وتقرير صاحب الشرع ذلك طريقاً موصلاً إلى الأحكام كما قرّروا لإثبات الموضوعات لا العلم بالصدور، إذ ليس شيء من الوجوه المذكورة مقيّداً له، وقد فصّل القول فيه في محلّه.

وأمّا ما ذكر من المناقشة في حجّية الظنّ المتعلّق بالألفاظ فأوهن شيء، إذ جريان السيرة المستمرّة من أهل اللغات على ذلك ظاهر أيضاً، فكما أنّ المخاطب يحمل الكلام على ظاهره حتّى يتبيّن المخرج عنه كذا غيره حسب ما هو ظاهر من ملاحظة طريقة الناس في فهم ما يسمعونه من الأقوال المحكيّة والخطابات المنقولة، وقد ملئت منه كتب التواريخ وغيرها، ولا يتوقّف أحد في فهمها وحملها على ظواهرها.

**حجّة القول بحجّية مطلق الظنّ وجوه:**

## ـ أحدها ـ

وهو أقواها وأظهرها ما أشار إليه جماعة منهم، تقريره على ما ذكره بعض المحقّقين منهم: أنّ باب العلم بالأحكام الشرعيّة منسدّ في أمثال زماننا إلّا في نادر

من الأحكام ممّا قضت به الضرورة، أو قام عليه إجماع الأُمّة أو الفرقة، أو ثبت بالتواتر المعنوي عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أو الأئمّة عليهم السلام وليس ذلك إلّا في قليل من الأحكام، ومع ذلك فلا يثبت بها في الغالب إلّا الأُمور الإجماليّة فلابدّ في معرفة التفصيل من الرجوع إلى سائر الأدلّة. وشيء منها لا يفيد العلم غالباً، لعدم خلوّها عن الظنّ من جهة أو جهات، وحينئذٍ فيتعيّن العمل بالظنّ لقيام الإجماع، بل الضرورة على مشاركتنا مع الحاضرين في التكاليف وكونه أقرب إلى العلم.

قلت: وتوضيح ذلك أنّ هناك مقدّمات يتفرّع عليها حجّية مطلق الظنّ:

أحدها: أنّ التكاليف الشرعيّة ثابتة بالنسبة إلينا ولم يسقط العمل بالأحكام الشرعيّة عنّا، فنحن مكلّفون بالأحكام مشاركون للموجودين في زمن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم والأئمّة عليهم السلام، وهذه المقدّمة قد قام عليها إجماع الأُمّة، بل قضت به الضرورة الدينيّة.

ثانيها: أنّ الطريق إلى معرفة تلك الأحكام هو العلم مع إمكان تحصيله، ولا يجوز الأخذ بمجرّد الظنّ والتخمين وسائر الوجوه ما عدا اليقين كما عرفت أوّلاً من أنّه مقتضى العقل والنقل.

ثالثها: أنّ طريق العلم بالأحكام الشرعيّة منسدّ في أمثال هذه الأزمنة إلّا في نادر منها، لوضوح أنّ معظم أدلّة الأحكام ظنّية، وما يفيد القطع منها إنّما يدلّ غالباً على أُمور إجماليّة يفتقر تفاصيلها إلى إعمال الأدلّة الظنّية، وقد فرضنا أصل المسألة في هذه الصورة.

رابعها: أنّه لا ترجيح عند العقل بين الظنون من حيث المدرك والمستند ولو بعد الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة، إذ لم يقم دليل قاطع على حجّية شيء منها بالخصوص. ولو سلّم قيام الدليل القاطع على حجّية البعض كنصوص الكتاب وبعض أقسام أخبار الآحاد فليس ذلك ممّا يكتفى به في معرفة الأحكام بحيث لا يلزم مع الاقتصار عليه الخروج عن الدين، فلابدّ إذن من الرجوع إلى غيرها، وليس هناك دليل قاطع على حجّية ظنّ بالخصوص فيتساوى بقيّة الظنون في ذلك.

إذا تمهّدت هذه المقدّمات فنقول: قضيّة المقدّمة الأُولى والثالثة انتقال التكليف إلى العمل بغير العلم وإلّا لزم التكليف بغير المقدور، وقضيّة المقدّمة الثانية كون المرجع حينئذٍ هو الظنّ، إذ هو الأقرب إلى العلم في تحصيل الواقع، بل نقول: إنّه بمنزلة بعض منه، إذ الاعتقاد يتكامل إلى أن ينتهي إلى حدّ اليقين، فإذا تعذّر القدر الزائد وجب مراعاة ما دونه وهكذا. ولذا يجب مراعاة أقوى الظنون، فالأقوى من غير فرق بين الظنون المخصوصة وغيرها، إذ تخصيص بعض بالحجّية دون الباقي ترجيح من غير مرجّح، فيتساوى الجميع إلّا أن يقوم دليل على المنع من العمل ببعضها.

فإن قلت: إنّ قضيّة الدليل المذكور حجّية أقوى الظنون ممّا يمكن تحصيل أكثر الأحكام به بحيث لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج عن الدين لكونه الأقرب إلى العلم، فلا يثبت به حجّية ما دونه من مراتب الظنون، فإنّ نسبتها إلى ذلك الظنّ كنسبة الظنّ إلى العلم، فالقائم مقام العلم هو تلك المرتبة من الظنّ دون ما دونه من المراتب، وعدم حصول تلك المرتبة في خصوص بعض المسائل لا يقضي بحجّية ما دونها، إذ ليس في ترك العمل بها إذن خروج عن الدين، وأيضاً بعد بطلان احتمال الترجيح بين الظنون نظراً إلى انتفاء المرجّح لا يتعيّن الأخذ بالجميع، لاحتمال البناء على التخيير، وأيضاً الأخذ بالجميع أيضاً ترجيح لأحد المحتملات من غير مرجّح، إذ كما يحتمل حجّية البعض دون البعض كذا يحتمل حجّية الجميع، فكما أنّه لا مرجّح لحجّية البعض كذا لا مرجّح لحجّية الكلّ.

قلت: أمّا الأوّل فمدفوع بوضوح بطلان الاحتمال المذكور، لإطباق العلماء على خلافه، فلذا لم يؤخذ بطلانه في الاحتجاج، لكونه مفروغاً عنه في المقام ومع ملاحظة ذلك يتمّ ما ذكر من التفريع.

وأمّا الثاني فبأنّ احتمال التخيير بين الظنون مدفوع باستحالته، فإنّ تعارض الظنّين كتعارض العلمين غير ممكن، إذ مع رجحان أحد الجانبين يكون الآخر وهماً. وإنّما يعقل التعارض بين الظنّين، وهو غير محلّ الكلام.

ومع الغضّ عن ذلك فالبناء على التخيير بين الظنون ممّا لم يقل به أحد في المقام، فهو مدفوع أيضاً بالإجماع. ولو أُريد به التخيير في القول بحجّية أنواع الظنون المتعلّقة بالمسائل المختلفة بأن يكتفى ببعضها ممّا يتمّ به نظام الأحكام بحيث لا يلزم معه الخروج عن الدين فيتخيّر حينئذٍ في تعيين ذلك البعض وترك غيره، فهو وإن أمكن تصوره في الخارج إلّا أنّه بيّن الفساد أيضاً بالإجماع، بل الضرورة.

وأمّا الثالث فبأنّ الثابت من الدليل المذكور مع قطع النظر عن المقدّمة الأخيرة هو حجّية الظنّ في الجملة، وحيث لا دليل على اعتبار خصوص بعض الظنون دون غيره وكانت الطرق الظنّية متساوية في نظر العقل مع قيام الضرورة على الأخذ بالظنّ لزم مراعاة نفس المظنّة من غير اعتبار لخصوص مأخذه، لعدم إمكان اعتباره من جهة بطلان الترجيح من غير مرجّح، فلزم اعتبار كلّ ظنّ حسب ما أوردنا، وليس ذلك ترجيحاً لحجّية الجميع عند دوران الأمر بينها وبين حجّية البعض من غير مرجّح، بل قولٌ به من جهة قيام الدليل عليه، كما عرفت.

**هذا، ويمكن الإيراد على الدليل المذكور بوجوه:**

**أحدها:** منع المقدّمة الأُولى، بأن يقال: المراد ببقاء التكليف والمشاركة مع الحاضرين في التكليف إمّا التكاليف الواقعيّة الأوّليّة أو التكاليف الظاهريّة المتعلّقة بالمكلّفين بالفعل في ظاهر الشريعة بأن يكونوا مخاطبين فعلاً على نحو خطابهم، والأوّل مسلّم، الّا أنّه لا يفيد كوننا مكلّفين بها فعلاً وإنّما يفيد تعلّقها بناءً على فرض اطّلاعنا عليها وعلمنا بها، إذ ليست التكاليف الواقعيّة إلّا خطابات شأنيّة وإنّما يتعلّق بالمكلّفين فعلاً إذا استجمعوا شرائط التكليف حسب ما فصّل في محلّه. والثاني ممنوع، بل فاسد، ضرورة اختلاف تلك التكاليف باختلاف الآراء، ألا ترى أنّ كلّ مجتهد ومقلّديه مكلّف بما أدّى إليه اجتهاده مع ما بين المجتهدين من الاختلافات الشديدة في المسائل؟! فلسنا مكلّفين فعلاً بجميع ما كلّفوا به كذلك قطعاً.

والحاصل: أنّ المشاركة في التكاليف الواقعيّة الأوّلية لا يفيد تكليفنا بها فعلاً حتّى نتدرّج بعد انسداد باب العلم بها إلى الظنّ، والمشاركة في التكاليف الظاهريّة الفعلية ممنوعة، بل باطلة، فكونهم مكلّفين ظاهراً بالتكاليف الواقعيّة لتمكّنهم من تحصيل العلم لا يقضي بكوننا مكلّفين بتلك الأحكام حتّى يتنزّل بعد انسداد باب العلم بها إلى ظنّها، إذ قد يكون تكليفنا الظاهري حينئذٍ أمراً آخر.

وفيه: أنّ الحكم الظاهري التكليفي هو الحكم الواقعي في نظر المكلّف وبحسب اعتقاده، وليس حكماً آخر متعلّقاً بالمكلّف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقعي ليقابل سقوط الأوّل ثبوت[1] الثاني، بل إنّما يثبت الحكم الظاهري من جهة ثبوت التكليف بالواقع وعدم سقوطه عن المكلّف فيضطرّ إلى تحصيل الواقع، فيكون ما حصّله حكماً ظاهريّاً متعلّقاً به فعلاً، فإن طابق الواقع بحسب الواقع كان واقعيّاً أيضاً، وإلّا كان ظاهريّاً محضاً قائماً مقام الواقع، وبه يسقط تكليفه بالواقع بالنظر إلى الواقع وإن كان مكلّفاً به في الظاهر معتقداً كون ما يأتي به هو الواقع فليس الحكم الظاهري أمراً ثابتاً مستقلاً مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه هو الواقع، وإلّا لكان ذلك أيضاً حكماً واقعيّاً مستقلاً.

نعم قد يكون الحكم الظاهري بالنسبة إلى المكلّف أمراً مخالفاً للواقع مع العلم بمخالفته، كما إذا لم يتمكّن من استعلام المجمل ولم يكن له طريق في الخروج عن عهدة التكليف به، فإنّه يرتفع عنه ذلك التكليف في الظاهر، ويحكم ببراءة ذمّته مع علمه بخلافه، وقد يكون مع الظنّ أو الشكّ في المخالفة كما إذا دار العمل بين الوجوب والندب وظنّ كونه واجباً من غير طريق شرعي أو شكّ فيه، فإنّه ينفى الوجوب بالأصل ويحكم بالاستحباب مع عدم الظنّ بكونه واقعيّاً، لكنّ ذلك كلّه في مقام رفع الحكم والتكليف لا في مقام إثبات الحكم، وإن لزمه[2] ثبوت حكم شرعي ظاهراً في الأخيرين، وذلك في الحقيقة طريق شرعي للحكم بكونه الواقع بالنسبة إلى ذلك المكلّف وإن لم يثبت به الواقع لا علماً ولا ظنّاً، فإنّ الطريق

---

(١) في «ق»: ذهاب.

(٢) في «ف»: لزم.

إلى الحكم بالشيء شرعاً غير الطريق إلى نفس ذلك الشيء، يعرف ذلك بملاحظة الطرق المقرّرة للموضوعات، فإنّه إنّما يستفاد منها الحكم شرعاً بثبوتها إلّا أنّه يحصل هناك اعتقاد بحصولها في الواقع، والمقصود هو الأوّل، وهو المراد بكون شيء طريقاً إلى الواقع، وإنّما يتفرّع عليه الحكم المنوط بالواقع من جهة الحكم بثبوت ذلك في الواقع.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إنّه لمّا كانت التكاليف الواقعيّة ثابتة على المكلفين بالنظر إلى الواقع ولم يمكن القول بسقوطها عنّا بالمرّة كان الواجب حصول طريق لنا إليها، ولمّا لم يكن هناك طريق قطعي ثابت عن الشارع وجب الأخذ بالظنّ بمقتضى العقل إلى آخر ما ذكرنا. فإن كان المظنون مطابقاً للواقع فلا كلام، وإلّا كان التكليف بالواقع ساقطاً عنّا بحسب الواقع، وكان ذلك حكماً ثانويّاً قائماً مقام الأوّل بالنظر إلى الواقع أيضاً وإن كان مكلّفاً به في الظاهر من حيث إنّه الواقع.

فالقول بأنّ الاشتراك في التكاليف الواقعيّة لا يقتضي ثبوتها بالنسبة إلينا وتعلّقها بنا إن أُريد به عدم اقتضائه لحكمنا باشتغال ذمّتنا بالواقع ولزوم تفريغها عنه فهو بيّن الفساد، كيف؟ والمفروض قضاء الإجماع والضرورة به، وإن أُريد به عدم اقتضائه تعيّن تلك التكاليف علينا بحسب الواقع مع عدم ايصال الطريق المقرّر في الظاهر للإيصال إليها بالنظر إلى الواقع فمسلّم، ولا منافاة فيه لما نحن بصدده.

وربّما يورد في المقام بأنّ الانتقال من العلم إلى غيره من جهة انسداد سبيل العلم إنّما يلزم في حكم العقل إذا سلّم بقاء تلك التكاليف بعد فرض انسداد سبيل العلم بها، وهو في محلّ المنع، لاحتمال القول بسقوطها مع عدم التمكّن من العلم بها لانتفاء الطريق إلى الوصول إليها، وعدم ثبوت كون الطريق طريقاً شرعيّاً قاضياً بثبوتها وهو بمكان من الوهن والسقوط، إذ المقدمة القائلة ببقاء التكاليف الشرعيّة في الجملة وعدم سقوطها عن المكلّفين بالمرّة قد دلّ عليها إجماع الأُمّة بل الضرورة، والاقتصار على القدر المعلوم من التكاليف يوجب هدم الشريعة وسقوط معظم التكاليف عن الأُمّة.

ويمكن أن يقرّر المقدمة المذكورة ببيان أوضح لا مجال فيها للمنع المذكور

ويقوم مقام المقدّمتين المفروضتين بأن يقال: إنّه قد دلّ إجماع الفرقة بل الأُمّة، بل الضرورة الدينيّة على ثبوت أحكام بالنسبة إلينا يزيد تفصيلها عمّا قامت عليها الأدلّة القطعيّة التفصيليّة على خصوصها بحيث لو اقتصرنا على مقدار المقطوع به من التفاصيل وتركنا العمل بالباقي لتركنا كثيراً ممّا كلّفنا به قطعاً، إذ ليس المقطوع به من الأحكام على سبيل التفصيل إلّا أقلّ قليل، وثبوت هذا القدر من التكليف كافٍ في إثبات المقصود وإن منع مانع من توجّه جميع الأحكام الواقعيّة الثابتة في أصل الشريعة إلينا، فلا حاجة إلى أخذها مقدّمة في الدليل ليتمسّك في دفعه بالوجه المتقدّم.

هذا ويمكن الإيراد في المقام بأنّه كما قرّر الشارع أحكاماً واقعيّة كذا قرّر طريقاً للوصول إليها عند انسداد باب العلم بها أو قيام الحرج في التكليف بتحصيل اليقين بخصوصيّاتها، فيكون مؤدّاها هو المكلّف به في الظاهر، سواء حصل به الإيصال إلى الواقع أو لا. وتقريره للطريق المذكور ممّا لا يدانيه ريب بعد الحكم ببقاء التكليف، سواء كان ذلك هو مطلق الظنّ كما يقوله المستدلّ أو الظنّ الخاصّ كما ذهب إليه غيره.

وحينئذٍ فلابدّ من تحصيل العلم بذلك الطريق مع الإمكان كما هو الشأن في غيره من الأحكام المقرّرة، فإذا انسدّ سبيل العلم ـ بما قرّره حسب ما يدّعيه المستدلّ من عدم قيام دليل قاطع على حجّية شيءٍ من الظنّيات الخاصّة، وعدم إفادة شيء من الأدلّة المنصوبة له ـ لزم الرجوع إلى الظنّ بتحصيله أخذاً بما هو الأقرب إلى العلم حسب ما قرّره، فيجب الأخذ بما يظنّ كونه طريقاً منصوباً من الشارع لاستنباط الواقع، ويكون مؤدّاه هو الحكم المطلوب هنا في الظاهر، فالواجب علينا أوّلاً تحصيل العلم بما جعله طريقاً عند انسداد باب العلم، وبعد انسداد سبيل العلم به يجب علينا الانتقال إلى الظنّ به، وأين ذلك من الانتقال إلى الظنّ بالواقع في خصوصيّات المسائل كما دلّه[1] المستدلّ؟

---

(١) في «ق»: رآه.

فالحاصل أنّه لا تكليف بالأحكام الواقعيّة إلّا بالطريق الموصل إليها فنختار القول بتكليفنا بالأحكام الواقعيّة، لكن من الطريق المقرّر عند صاحب الشريعة، سواء كان هو العلم أو غيره. فالمكلّف به في الظاهر ليس سوى الطريق، فإذا انسدّ سبيل العلم بالطريق كما اعترف به المستدلّ فلابدّ من الانتقال إلى الظنّ بما هو مؤدّاه دون الظنّ بالواقع كما هو مقصود المستدلّ، ولا ملازمة بين الأمرين كما لا يخفى.

فإن قلت: إنّ الانتقال إلى الظنّ بما جعله طريقاً إلى الواقع إنّما يلزم في حكم العقل إذا علم بقاء التكليف بالأخذ بالطريق المقرّر ولا دليل عليه بعد انسداد سبيل العلم، إذ لا ضرورة قاضية به كما اقتضت ببقاء التكليف في الجملة بطريقٍ ما ممّا لا مناص عنه في استنباط الأحكام فلابدّ حينئذٍ من طريق مقرّر عند الشارع بحسب الواقع لمعرفة الأحكام والوصول إليها ولو مع انسداد باب العلم بنفس الطريق المقرّر للاستنباط، إذ لا مناص عن العمل ولا عن الأخذ بطريق من الطرق. وحينئذٍ فإذا لم يمكن العلم بذلك الطريق تعيّن الأخذ بظنّه، حسب ما قرّر في الدليل المذكور.

والحاصل: أنّ للشارع حينئذٍ طريقاً لمعرفة الأحكام، إذ المفروض عدم سقوط التكليف بها، فإذا انسدّ سبيل العلم به تعيّن الأخذ بظنّه. فما ذكر في الإيراد من احتمال سقوط التكليف بالأخذ بالطريق المقرّر إن أُريد به سقوط الأخذ بالطريق المقرّر مطلقاً فهو واضح الفساد، فإنّه لا يقوم ذلك الاحتمال إلّا إذا احتمل سقوط التكليف بغير المعلومات وأمّا مع بقائه فلا يعقل سقوط التكليف بالأخذ بطريق موصل إليها في حكم الشارع، إذ لابدّ حينئذٍ من طريق يوافق رضاه وهو المراد من الطريق المقرّر، مضافاً إلى أنّه بعد تسليم طريق مقرّر من الشارع من أوّل الأمر وعلم المكلّف به إجمالاً لا يجوز عند العقل ترك الأخذ به مطلقاً مع عدم ثبوت سقوط الأخذ به، بل يحكم حينئذٍ بتقديم الأخذ بالظنّ به عند انسداد سبيل العلم إليه على ترك الأخذ لمجرّد احتمال سقوطه مع ظنّ خلافه، فيقدّم الظنّ حينئذٍ

عند انسداد باب العلم قطعاً أخذاً بما هو الأقوى والأحرى والأقرب إلى الواقع مع عدم إمكان العلم به.

**ثانيها**[١]: أنّ ما ذكر في المقدّمة الثانية «من أنّ الطريق إلى الوصول إلى الأحكام هو العلم مع الإمكان» إن أُريد به أنّ الطريق أوّلاً إلى الواقع هو ما يعلم معه بأداء التكليف في ظاهر الشريعة وحصول الفراغ عن الاشتغال في حكم الشرع فمسلّم، ولا يلزم منه بعد انسداد طريق العلم به ـ ولو باعتبار العلم بأداء المكلّف به بحسب الواقع نظراً إلى توقّف اليقين بالفراغ عليه مع عدم قيام دليل على الاكتفاء بغيره من سائر الطرق ـ إلّا الرجوع إلى الظنّ بما جعله الشارع طريقاً إلى معرفة ما كلّف به، فيقوم ذلك مقام العلم به، بل يحصل منه العلم أيضاً بعد ملاحظة ذلك وإن كان في المرتبة الثانية. ولا ربط لذلك بحجّية الظنّ المتعلّق بخصوصيّات الأحكام كما هو مقصود المستدلّ.

وإن أُريد به أنّ الطريق أوّلاً هو العلم بالأحكام الواقعيّة فينتقل بعد انسداد سبيله مع العلم ببقاء التكليف إلى الأخذ بالظنّ بها فهو ممنوع، بل القدر اللازم منه أوّلاً هو ما عرفت من العلم بأداء التكليف شرعاً كما مرّ تفصيل القول فيه، وكون الطريق المقرّر أوّلاً في الشريعة هو العلم بالأحكام الواقعيّة ممنوع، وليس في الشرع ما يدلّ على لزوم تحصيل العلم بكلّ الأحكام الواقعيّة، بل الظاهر أنّه ممّا لم يقع التكليف به مع انفتاح طريق العلم لما في إناطة التكليف به من الحرج التامّ بالنسبة إلى عامّة الأنام، بل المقرّر من الشارع طرق خاصّة لأخذ الأحكام كما قرّر طرقاً خاصّة للحكم بالموضوعات الّتي أُنيط بها الأحكام، ونزّلها منزلة العلم بها.

وقد مرّ تفصيل القول في تضعيف ما قد يقال من إناطة التكليف بالواقع وأنّه لابدّ من القطع بالواقع في خصوصيّات المسائل، وعدم الاكتفاء بالطرق الظنّية إلّا بعد انسداد سبيل العلم كما هو مبنى الاحتجاج المذكور.

ومحصّل الكلام: أنّ الطريق أوّلاً إلى الواقع هو ما قرّره الشارع وجعله طريقاً

---

(١) أي: الوجه الثاني من وجوه الإيراد على دليل الانسداد، تقدّم أوّلها في ص ٣٩١.

إلى العلم بتفريغ الذمّة لا نفس العلم بأداء الواقع، ولذا إذا علمنا ذلك صحّ البناء عليه قطعاً ولو مع انفتاح باب العلم بالواقع، فعدم وجوب مراعاة القطع بالواقع إذا حصل القطع بتفريغ الذمّة في ظاهر الشريعة أقوى شاهد على ما قلناه.

نعم إذا انسدّ علينا الطريق المذكور تعيّن العمل بما يعلم معه بأداء الواقع مع إمكانه، نظراً إلى عدم قيام دليل على حصول البراءة بغيره، وقضاء اليقين بالشغل باليقين بالفراغ في حكم العقل لا لتعيّن ذلك بخصوصه، بل لإيجابه ذلك من جهة الجهل بحصول الفراغ من حكم الشرع بغيره، فإذا انسدّ علينا ذلك تعيّن الأخذ بالطريق الّذي يظنّ كونه طريقاً إلى تفريغ الذمّة، ويرجّح في نظر العقل جعله الشارع سبيلاً إلى معرفة التكليف وثبوت الحكم في ظاهر الشريعة، فيقدّم ذلك على مطلق الظنّ المتعلّق بالواقع الخالي عن الظنّ بكونه المكلّف به في الظاهر، فكما أنّه لو علم هناك طريق مقرّر من الشرع في معرفة تفريغ الذمّة كان ذلك هو المتّبع في أداء التكليف وصحّ تقديمه على الأخذ بما فيه العلم بالبراءة الواقعيّة، فكذا لو كان هناك ظنّ بالطريق المقرّر قدّم على ما يظنّ معه بالإتيان بما هو الواقع، غير أنّ هناك فرقاً بينهما من حيث إنّ الأخذ بالطريق المعلوم جائز هناك أيضاً مع عدم منع الشرع من الأخذ به، نظراً إلى استقلال العقل في الحكم برجحان الأخذ بالاحتياط ما لم يمنع منه مانع، وهنا لا يجوز الأخذ بمجرّد الظنّ المتعلّق بالواقع من دون ظنٍّ بكونه الطريق إلى تفريغ الذمّة، لما عرفت من أنّ الملحوظ في نظر العقل أوّلاً هو المعرفة بفراغ الذمّة في ظاهر الشريعة، وحيث تعذّر العلم به وكان باب الظنّ به مفتوحاً لا وجه لعدم الإتيان بمقتضاه والأخذ بالمشكوك أو الموهوم من حيث الأخذ وإن كان هناك ظنّ بأداء الواقع.

والحاصل: أنّ الإتيان بما هو معلوم يقضي بالعلم بأداء تكليفه بحسب الشرع ولو مع العلم بما جعله الشارع طريقاً إلى الواقع، بخلاف الإتيان بما يظنّ مطابقته للواقع بعد انسداد باب العلم، إذ لا يستلزم ذلك الظنّ بأداء ما كلّف به في ظاهر الشريعة من الرجوع إلى الطريق المقرّر لكشف الواقع، لما هو ظاهر من جواز

حصول الظنّ بالواقع والقطع بعدم كونه طريقاً في الشريعه إلى الواقع كما في ظنّ القياس، وقد يظنّ عدمه كما في ظنّ الشهرة، لقيام الشهرة على عدم الاعتداد به في الشريعة، وقد يشكّ فيه كما في بعض الظنون المشكوك حجّيتها وجواز الأخذ بها، ولا ترجيح في نظر العقل لجواز الاعتماد عليها في الشريعة على عدمه. فظهر أنّه لا ملازمة بين الظنّ بالواقع والظنّ بكون الأخذ بذلك المظنون هو المكلّف به في الشريعة والحجّة علينا في استنباط الحكم والمتّبع بمقتضى الدليل المذكور هو الظنّ الثاني دون الأوّل، وسيأتي تتمّة الكلام في ذلك إن شاء الله.

**ثالثها**[1]: المنع من المقدّمة الثالثة لإمكان المناقشة فيها بأنّه إن أُريد بانسداد سبيل العلم بالأحكام انسداد سبيل المعرفة بنفس الأحكام الشرعيّة على سبيل التفصيل فمسلّم، ولا يقضي ذلك بالانتقال إلى الظنّ، إذ الواجب على المكلّف بعد تعيّن الاشتغال بالأحكام الشرعيّة في الجملة هو تحصيل اليقين بالفراغ منها، ولا يتوقّف ذلك على تحصيل اليقين بحكم المسألة ليتنزّل بعد انسداد سبيله إلى الظنّ به. وإن أُريد انسداد سبيل العلم بأداء التكاليف الشرعيّة والخروج عن عهدتها فممنوع، فإنّه كما يمكن العلم بالفراغ بتحصيل العلم بحكم المسألة والجري على مقتضاه، كذا يمكن تحصيله بمراعاة الحائطة في الغالب ولو بتكرار العمل، وكثيراً ممّا لا يمكن فيه ذلك لا مانع من القول بسقوط التكليف بالنسبة إليه، إذ لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين، فإنّ معظم الواجبات والمحرّمات معلوم بالضرورة أو الإجماع.

غاية الأمر عدم قيام الدليل القاطع على تفاصيل تلك المجملات وتحصيل القطع بأداء الواجبات ممكن في الغالب بأداء فرد يقطع باندراجه في الطبيعة المطلوبة، وفي ترك المحرّمات قد يبنى أيضاً على الاحتياط وقد يقتصر على القدر المتيقّن على اختلاف المقامات، ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات مع العلم ببقاء التكليف فلا أقلّ من لزوم مراعاته في ما يمكن فيه

---

(١) الوجه الثالث من وجوه الإيراد على دليل الانسداد.

المراعاة، لإمكان تحصيل اليقين بالنسبة إليه، فلا وجه للرجوع فيه إلى الظنّ، لما عرفت من أنّ المناط في تحصيل اليقين هو اليقين بأداء التكليف دون اليقين بحكم المسألة لينتقل إلى الظنّ به بعد انسداد سبيله، فلا يتمّ القول بلزوم الرجوع إلى الظنّ بالحكم بعد انسداد سبيل العلم به كما هو المدّعى.

ولو سلّم توقّف الخروج عن عهدة التكليف على العلم بالحكم في بعض المقامات مع القطع ببقاء التكليف حينئذٍ فغاية الأمر حينئذٍ القول بحجّية الظنّ هناك، وأين ذلك من المدّعى؟ ودعوى عدم القول بالفصل بعد ثبوت حجّية الظنّ فيه مطلقاً محلّ تأمّل، على انّه غير مأخوذ في الاحتجاج، مضافاً إلى أنّ مقتضى ما سلّمناه من لزوم تحصيل العلم بالفراغ هو الانتقال بعد انسداد سبيله إلى ما هو الأقرب إلى اليقين بالفراغ، فيجب حينئذٍ مراعاة الأحرى في تحصيل الواقع، ولا ملازمة بينه وبين الأخذ بما يظنّ من الأحكام.

فغاية الأمر أن يكون الواجب في ما لا يمكن فيه تحصيل العلم بالفراغ ـ من مراعاة الاحتياط أو العلم بالحكم والجري على مقتضاه ـ أن ينتقل إلى ما يكون الظنّ بالفراغ معه أقوى، ويكون الحكم بتحصيل الواقع مع مراعاته أحرى، وهو غير الأخذ بما هو المظنون في حكم المسألة كما هو المدّعى إن أمكن توقّف حصوله على مراعاته في بعض المقامات.

فغاية الأمر ثبوت حجّية الظنّ في ذلك المقام لو تحقّق حصوله في الخارج وثبت بقاء التكليف به حينئذٍ من ضرورة أو إجماع. وما قد يقال: من عدم قيام دليل على وجوب الاحتياط مدفوع بأنّ هذا الدليل على فرض صحّته كافٍ فيه، فإنّ مقتضاه كما عرفت وجوب تحصيل القطع بالفراغ مع الإمكان، ولا ريب في حصوله بمراعاة الاحتياط.

وما قد يتراءى من وقوع الخلاف في جواز الاحتياط، لمخالفة الحلّي فيه حيث عزي إليه القول بكونه تشريعاً محرّماً، فكيف يمكن القطع بحسنه مع مخالفته؟ ومن أنّه لا يمكن مراعاته في معظم العبادات، لوقوع الخلاف في

وجوب كثير من أجزائها واستحبابه، فلابدّ مع مراعاة القول باعتبار الوجه من تكرار العمل، وهو يصل في الغالب إلى حدٍّ لا يمكن الفراغ منه موهونٌ بأنّ طريق العلم غير مسدود في هاتين المسألتين لقطع العقل بحسن الاحتياط في تفريغ الذمّة، بل والقطع به بملاحظة ما ورد في الشرع، ومجرّد وقوع الخلاف في مسألة لا يقضي بعدم إمكان تحصيل القطع[1] فيها، على أنّه خلافه في محلّ الفرض ـ أعني ما إذا انسدّ باب العلم بالحكم وانحصر طريق العلم بتفريغ الذمّة في الاحتياط مع عدم قيام الدليل على حجّية الظنّ ـ غير معلوم، بل الظاهر خلافه. وكذا الحال في المسألة الثانية، فإنّ القول بوجوب نيّة الوجه في الأجزاء موهون جدّاً، بل مقطوع بفساده سيّما بعد عدم إمكان تحصيل القطع وعدم قيام دليل على الاكتفاء بالظنّ، ومع الغضّ عن ذلك فبعد وجوب تحصيل العلم بالفراغ وكون الاحتياط طريقاً إلى العلم لانحصار الطريق فيه، يجب البناء عليه، ومعه يكون الإتيان بالأجزاء الدائرة بين الوجوب والندب ـ مثلاً ـ واجباً فلابدّ على القول باعتبار نيّة الوجه من أدائها على جهة الوجوب فلا حاجة إلى التكرار.

وما قد يتخيّل: من اتّفاق الأصحاب على عدم وجوب الأخذ بالاحتياط في جميع المقامات ـ أعني في مقام الجهل بالتكليف الإيجابي أو التحريمي، أو الشكّ في المكلّف به إيجاباً أو منعاً ـ فكيف يمكن الالتزام في الجميع؟ مدفوعٌ بالالتزام به في محلّ الإجماع، فيتمسّك فيه حينئذٍ بالأصل.

والحاصل: أنّ الأمر دائر في المقام بين القول بسقوط التكليف من جهة الأصل والأخذ بالاحتياط [وشيء منهما لا ربط له بالعمل بالظن. نعم قد يقال باتّفاقهم على عدم وجوب العمل بالاحتياط][2] في ما دلّ على خلافه الأدلّة الظنّية في الجملة، لاتّفاق القائل بأصالة الظنّ والقائل بالظنون المخصوصة عليه، إلّا أنّ كون الاتّفاق المذكور حجّة شرعيّة محلّ تأمّل، لوضوح المناقشة في كشفه عن قول الحجّة كما لايخفى، على أنّهم إنّما قالوا به من جهة قيام الأدلّة عندهم

(١) في «ق» الواقع.

(٢) أثبتناها من «ف» و«ق».

على حجّية ما سواه من وجوه الأدلّة. فإذا فرض عدم قيام دليل عليه عندنا وعدم صحّة ما ذكروه من الأدلّة، فكيف يجعل الاتّفاق المذكور دليلاً على المنع مع اختلاف الحال؟ إذ عدم حجّيته مع قيام الدليل غير عدمها مع عدم قيامه، وهو ظاهر.

والقول بأنّ الأخذ بالاحتياط موجب للعسر والحرج محلّ منع، كيف؟ والعمل به متعيّن بالنسبة إلى من لم يتمكّن من الرجوع إلى الطرق المقرّرة للاستنباط، ولا إلى عالم مستنبط للأحكام عن تلك الأدلّة إذا أمكنه تحصيل الاحتياط في المسألة، كما فصّل القول فيه في مباحث الاجتهاد والتقليد، فلو كان ذلك حرجاً منفيّاً في الشريعة لما وقع التكليف به حينئذٍ. ومع تسليمه فالقول برفع العسر والحرج مطلقاً مبنيّ على العمل بإطلاق ما دلّ عليه من الأدلّة الشرعيّة، وهو استناد إلى الظنّ.

وقد يقال: إنّ الرجوع إلى الأصل في غير ما يمكن فيه تحصيل القطع ولو بمراعاة الاحتياط رجوع إلى الظنّ أيضاً، فكيف يصحّ الرجوع إليه في التخلّص عن الأخذ بالظنّ؟

ويدفعه: أنّ الأخذ بالأصل ليس من جهة حصول الظنّ به، إذ قد لا يحصل منه الظنّ في المقام وإنّما الأخذ به من جهة انسداد طريق الوصول إلى التكليف ـ أعني العلم ـ وعدم قيام دليل على الرجوع إلى غيره فيندفع التكليف، لانتفاء السبيل إليه، فهو في الحقيقة رفع للتكليف لا إثبات له، ومع ذلك فهو رجوع إلى العلم نظراً إلى الوجه المذكور دون الظنّ، وبعد الغضّ عن ذلك فالملحوظ في المقام هو الإيراد على الدليل المذكور، والمأخوذ فيه إبطال الرجوع إلى الأصل من جهة أنّ فيه خروجاً ممّا علم ثبوته في الدين.

وقد قرّرنا أنّه لا يلزم ذلك. والقول بأنّه رجوع الى الظنّ على فرض تسليمه كلام آخر غير مأخوذ في الاحتجاج، وبما قرّرنا يظهر الجواب عمّا قد يقال: من أنّا إن سلّمنا جريان الاحتياط في أعمال نفسه فلا يمكن جريانه بالنسبة إلى بيان

الحكم لغيره، إذ من البيّن وجوب ذلك أيضاً والاقتصار في ذلك على بيان الاحتياط من غير بيان للحكم مع طلب السائل له، وظنّه بالحكم من الأدلّة الظنّية مشكل، على أنّه قد لا يتمكّن من ذلك أيضاً، كما إذا دار مال بين يتيمين أو غائبين أو يتيم وغائب، ونحو ذلك. والسكوت عن الفتوى حينئذٍ وترك التعرّض له مشكل أيضاً، إذ قد يكون محرّماً باعثاً على تلف مال اليتيم أو الغائب، فإنّ الالتزام بجميع ذلك في خصوص تلك المقامات لا يوجب الخروج عمّا يقطع به من التكليف المتعلّق بنافي الشريعة ممّا دلّت عليه الضرورة ونحوها حسب ما بني عليه تقرير الدليل المذكور.

نعم لو قرّر الاحتجاج بنحو آخر أمكن جريان الكلام المذكور وسنشير إليه إن شاء الله، هذا.

وقد ذكر أيضاً في المقام إيراداً على الدليل المذكور بأنّ تسليم انسداد باب العلم غير مفيد في ثبوت المرام والانتقال إلى الظنّ في تحصيل الأحكام، لإمكان الاقتصار على المعلوم ممّا دلّ عليه الضرورة والإجماع، وينفى ما عداه بالأصل لا لإفادته الظنّ، بل لحكم العقل بأنّه لا يثبت علينا تكليف إلّا بالعلم أو بظنٍّ قام عليه دليل علمي. وفي ما انتفى الأمران يحكم العقل بفراغ الذمّة قال: ويؤكّد ذلك ما ورد من النهي عن اتّباع الظنّ.

وعلى هذا فإذا لم يحصل العلم به على أحد الوجوه وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فالأمر سهل، للحكم إذن بجواز تركه، وإن لم يكن كذلك كالجهر بالتسمية أو الإخفات بها في الصلاة الإخفاتية فإنّه مع وجوب أصل التسمية بالإجماع وقع الخلاف في تعيين إحدى الكيفيتين، وحينئذٍ نقول: إنّ قضيّة حكم العقل هو البناء على التخيير، لعدم ثبوت الخصوصيّة عندنا، فلا حرج علينا في فعل شيء منهما إلى أن يقوم دليل على التعيين.

قلت: وأنت خبير بأنّه ليس مبنى الاستدلال على الاستناد إلى مجرّد انسداد باب العلم حتّى يورد عليه بأنّ انسداد طريق العلم لا يوجب العمل بالظنّ، بل

اعتبر معه قيام الإجماع والضرورة على بقاء الدين والشريعة، والمفروض في المقدّمة القائلة بانسداد باب العلم [أنّ باب العلم] بالأحكام على نحوٍ يحصل به نظام الشريعة ويرتفع به القطع الحاصل من الإجماع والضرورة المفروضة مسدود قطعاً. وحينئذٍ بعد تسليم الانسداد وعدم التعرّض لدفعه في المقام كيف يقابل ذلك بالاكتفاء بما دلّ عليه الضرورة والإجماع، والرجوع في ما عداه إلى الأصل، والمفروض لزوم انهدام الشريعة مع الاقتصار على ذلك كما عرفت.

ويمكن أن يقال: إنّ ذلك إنّما يتمّ إذا قلنا بعدم جريان الأصل المذكور في العبادات المجملة مطلقاً، أو في ما إذا كان أجزاء بعضها منوطاً بالبعض مع تعيّن أجزائها وشرائطها على سبيل التفصيل، إذ لا يصحّ الاقتصار على القدر المتيقّن من الأجزاء، لعدم العلم بكونه هو المكلّف به، ولا الحكم بسقوط الكلّ من جهة عدم تعيّن المكلّف به، لما فيه من الخروج عن ضرورة الدين. وأمّا إن قلنا بجريان الأصل فيها ـ كما هو مختار البعض ـ بناءً على أنّ التكليف إنّما يتعلّق بالمكلّف بمقدار علمه، ولا يتعلّق بنا التكليف بالمجملات إلّا بمقدار ما وصل إلينا من البيان، فلا يجب علينا إلّا الإتيان بما يفي به الأدلّة القاطعة من الأجزاء والشرائط، إذ المفروض كون القطع هو الطريق في البيان وعدم ثبوت حصول البيان بغيره ولا قطع لنا بعد الاقتصار على ذلك بوجوب جزء أو شرط آخر، إذ لم يقم ضرورة ولا إجماع ونحوهما من الأدلّة القاطعة على اعتبار شيء ممّا وقع الخلاف فيه من الأجزاء والشرائط ولو في الجملة.

وما قد يقال من حصول القطع إجمالاً بوجوب أجزاء أُخر غير ما دلّت عليه الأدلّة القاطعة بيّن السقوط بعد ملاحظة الحال في العبادات من الطهارة والصلاة والصوم والزكاة وغيرها، ومع الغضّ عن ذلك وتسليم حصول علم إجمالي بذلك فإنّما المعلوم اعتبار جزء أو شرط كذلك بحسب الواقع. وأمّا تعلّق ذلك بنا مع عدم ظهور طريق إليه فممّا لم يقم عليه إجماع ولا غيره، فأيّ مانع من نفيه بالقاعدة المذكورة وإن علم كون الحكم الواقعي الأوّلي خلافه، لوضوح جريان أصالة البراءة مع العلم الإجمالي باشتغال الذمّة بحسب الواقع إذا لم يكن هناك طريق إليه.

وقد يشكل الحال في المقام في القضاء والإفتاء، سيّما في مسائل المعاملات، لدوران الأمر حينئذٍ بين محذورين، لكن الّذي يقتضيه القاعدة المذكورة هو الحكم بعدم تعلّق وجوب القضاء والإفتاء بنا ، إلّا في ما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع أخذاً بمقتضى القاعدة العقليّة المذكورة، وليس في الالتزام به خروج عن مقتضى الأدلّة القاطعة القاضية بكوننا مكلّفين فعلاً بأحكام الشريعة في الجملة، فإنّها لا تفيد كوننا مكلّفين بالفعل بجميع التكاليف الواقعيّة وإن كانت معلومة إجمالاً حسب ما مرّت الإشارة إليه.

فظهر ممّا قرّرنا اندفاع ما يقال: من أنّ الاقتصار على القدر المتيقّن من التكاليف لا يكتفى به في الخروج عن عهدة التكليف، للقطع الإجمالي ببقاء تكاليف أُخر غير ما يقطع به على جهة التفصيل.

نعم قد يشكل الحال في الطوارئ الواردة كأحكام الشكوك ونحوها ممّا يقطع بتعلّق التكليف هناك على أحد وجهين أو وجوه.

ويمكن دفعه بناءً على الوجه المذكور بالتزام التخيير فيها بعد العلم بتعلّق التكليف في الجملة وعدم قيام دليل على التعيين، حيث إنّ المقطوع به حينئذٍ هو أحد الوجهين أو الوجوه، فيقتصر في ثبوت التكليف بذلك المقدار ويتخيّر في أدائه بين ذينك الوجهين أو الوجوه، وبمثله يقال: إذا دار الواجب من أصله بين أمرين لا قطع بأحدهما مع القطع بتعلّق التكليف بأحدهما كدوران الصلاة يوم الجمعة بين الظهر والجمعة، لكن البناء على جريان الأصل في مثل ذلك بعيد جدّاً، إذ كون الإتيان بكلٍّ منهما أداء للمأمور به غير ظاهر بعد دوران التكليف هناك بين الأمرين وكون القدر المعلوم من المكلّف به هو أحدهما، لا أنّه تعلّق هناك أمر بالقدر الجامع بين الأمرين ليكون الشكّ في الخصوصيّة قاضياً بدفعها بالأصل، فيبقى التكليف بالمطلق هو القدر الثابت من المكلّف به، فالموافق للقاعدة حينئذٍ هو البناء على تحصيل اليقين فيجب الإتيان بالفعلين، ولا مانع من الالتزام بالاحتياط في مثل الصورة المفروضة، ولا يقع ذلك إلّا في صورة نادرة.

ثمّ إنّي أقول: إنّه لو قرّر الاستدلال بنحوٍ آخر بأن يكون الاستناد فيه إلى مجرّد انسداد باب العلم بعد ثبوت التكليف في الجملة كان ما أورده من قيام ما ذكر من الاحتمال غير ناهض في هدم الاستدلال، إذ نقول حينئذٍ: إنّ قضيّة حكم العقل بعد العلم بحصول التكليف في الجملة ولزوم الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات هو التخيير بين متعلّق الوجوب وغيره ومتعلّق المنع والإباحة ليتمكّن من الامتثال بالفعل والترك، لتوقّف دفع الخوف من الضرر عليه كما أنّه يجب النظر إلى المعجزة بمجرّد ادّعاء النبوّة لاحتمال كونه نبيّاً في الواقع، وترتّب الضرر علىَ مخالفته في الآجل. وحينئذٍ فكما أنّ ثبوت الحكم يحتاج إلى الدليل القاطع فكذلك نفيه أيضاً.

فنقول: إنّ قضيّة انسداد باب العلم في المقام هو الرجوع إلى الظنّ، إذ هو الأقرب إلى العلم، فما ذكره من جواز أن يكون المرجع في الإثبات هو العلم ويحكم في ما عدا المعلوم وإن كان مظنوناً بالنفي لا وجه له، إذ هو أخذ بالوهم وتنزّل من العلم إلى ما دونه بدرجات.

نعم إن قام الدليل عليه كذلك صحّ الإيراد المذكور حينئذٍ، فإبراز مجرّد الاحتمال كما هو ظاهر كلام المورد غير كافٍ في المقام.

وإن ادّعي قيام الدليل عليه كذلك كما يومئ إليه آخر كلامه فممنوع، سيّما إذا حصل الظنّ بخلافه، إذ قضيّة التنزّل من العلم هو الأخذ بما هو أقرب إليه في الإثبات والنفي من غير فرق.

وإن ادّعي الإجماع على أصالة البراءة حتّى يعلم النقل فهو أيضاً ممّا لا وجه له، سيّما في نحو ما ذكره من مسألة الجهر والإخفات بعد العلم بوجوب إحدى الكيفيّتين، إذ لا يبعد في مثله الحكم حينئذٍ بوجوب التكرار كما نصّوا عليه في صورة اشتباه الموضوع كالصلاة في الثوبين المشتبهين. ودعوى الإجماع هنا على السقوط وعدم الرجوع إلى الاحتياط مجازفة بيّنة.

ومن غريب الكلام ما صدر في المقام عن بعض الأعلام حيث إنّه أورد

على المورد المذكور في فرقه بين مسألة غسل الجمعة، ووجوب الجهر والإخفات في جريان الأصل: بأنّه إن أراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقيناً من الشرع، وإن أراد إثبات الاستحباب فهو ليس إلّا معنى ترجيح أحاديث الاستحباب على أحاديث الوجوب بالأصل، وأنّ الرجحان الثابت بالإجماع والضرورة لابدّ أن يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي، فهو لا يتمّ إلّا بترجيح أصل البراءة على الاحتياط، وهو موقوف على حجّية هذا الظنّ.

وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع أحد الأمرين وأصل البراءة لا ينفي إلّا المنع من الترك، وعلى فرض أن يكون الرجحان الثابت بالإجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الأمر، فمع نفي المنع من الترك بأصل البراءة لا يبقى رجحان أصلاً، لانتفاء الجنس بانتفاء فصله. وأصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالإجماع في نفس الأمر هو الاستحباب، فكيف يحكم بالاستحباب؟ فلم يصحّ ترجيح الحديث الدالّ على الاستحباب على الحديث الدالّ على الوجوب بسبب اعتضاده بأصل البراءة، وهذا ليس مراده، وإنّما المناسب لما رامه من المثال هو أن يقال في نجاسة عرق الجنب بالحرام مثلاً: إنّ خبر الواحد في ذلك أو الإجماع المنقول الدالّ على ذلك لا حجّية فيه، والأصل براءة الذمّة عن وجوب الاجتناب.

وحينئذٍ فالجواب عن ذلك يظهر ممّا قدّمنا من منع حصول الجزم أو الظنّ بأصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح. وممّا ذكرنا ظهر أنّ حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية والإخفات على ما فهمه.

والحاصل: أنّ الكلام في ما كان الخبر الواحد الظنّي في مقابل أصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الإجماع والنوعين من الأخبار الواردة فيه في مقابل أصل البراءة. انتهى.

وأنت خبير بما فيه: **أمّا أوّلاً** فبأنّ إثبات الاستحباب حينئذٍ بضميمة الأصل

ممّا لا غبار عليه، فإنّ مطلق الرجحان ـ أعني القدر المشترك بين الوجوب والندب ـ معلوم بالإجماع والمنع من الترك منفيّ بأصل البراءة فيلزم من الأمرين ثبوت الاستحباب في ظاهر الشرع، وليس ذلك من ترجيح أحاديث الاستحباب بوجه، لوضوح جريانه بعينه مع فرض انتفاء الحديث من الجانبين، أو من جهة الاستحباب خاصّة، مع عدم نهوض ما دلّ على الوجوب حجّة في المقام، كما هو المفروض.

والحاصل: أنّه مع اليقين بثبوت الرجحان والحكم بعدم المنع من الترك من جهة أصالة البراءة لا يبقى مجال لإنكار الاستحباب. ودعوى كونه مبنيّاً على ترجيح أصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجّية هذا الظنّ غير واضحة.

كيف؟ وقد نصّ المستدلّ أوّلاً بكون البناء على أصل البراءة ليس من جهة الظنّ، بل من جهة قطع العقل بأنّه لا تكليف إلّا بعد البيان وقيام طريق للمكلّف إلى الوصول إلى التكليف، ومنع ذلك كلام آخر أشار إليه المورد أيضاً. وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله.

وما يتخيّل من: أنّ الجنس لا بقاء له بدون الفصل فقد يكون الرجحان في ضمن الوجوب بحسب الواقع فلا يعقل بقاؤه بعد انتفاء فصله مدفوعٌ بالفرق البيّن بين رفع الفصل في الواقع وفسخ الحكم كما في نسخ الوجوب والحكم بعدمه في الظاهر، لعدم قيام دليل عليه كما في المقام، لوضوح قضاء الأوّل برفع الجنس الثابت به بخلاف الثاني ضرورة عدم الحكم هنا برفع حكم ثابت، وإنّما المقصود عدم حصول المنع من الترك من أوّل الأمر الّذي هو فصل للنوع الآخر أعني الاستحباب، فبعد ثبوت الجنس بالإجماع والفصل المذكور بالأصل ثبت خصوص الاستحباب في الظاهر، وليس رفع الفصل بالأصل في الظاهر قاضياً بانتفاء الجنس الثابت بالدليل، بل أقصاه ما ذكرناه من الحكم بقيام الجنس في الظاهر بالفصل الآخر، فيكون المستفاد منها حصول النوع الآخر في الظاهر.

نعم لو لم يكن هناك دليل على حصول الجنس أمكن القول بنفيه أيضاً من جهة الأصل أوّلاً، لا لقضاء انتفاء الفصل المفروض بنفيه ظاهراً، والمفروض في المقام خلاف ذلك، لقيام الدليل القاطع على ثبوت الجنس. فقوله: أصل البراءة عن المنع من الترك لا يوجب كون الثابت بالإجماع ... إلى آخره غير متّجه، إذ ليس ذلك ممّا ادّعاه المورد أصلاً، بل مراده إثبات الاستحباب في الظاهر، وبيان كون الرجحان الثابت بالإجماع حاصلاً مع عدم المنع من الترك بحسب تكليفنا، فالرجحان معلوم والمنع من الترك في الظاهر منفيّ بحكم الأصل فيثبت بذلك الاستحباب في الظاهر، وكيف يعقل القول بقضاء أصل البراءة بكون الرجحان الثابت بالإجماع حاصلاً في الواقع مع عدم المنع عن الترك، ومن المعلوم عدم ارتباط أصل البراءة بالدلالة على الواقع، وقد نصّ عليه المورد في كلامه.

فإن قلت: إنّ مقصود المورد هو العمل بالعلم وترك الأخذ بالظنّ، والوجه المذكور لا يفيد ظنّاً بثبوت الاستحباب فضلاً عن العلم به، فكيف يصحّ الحكم بثبوته؟!

قلت: ليس مراد المورد إلّا البناء على العلم في إثبات الحكم ورفع غير المقطوع به بالأصل، لانتفاء الطريق إليه، ولمّا كان الرجحان مقطوعاً به في المقام حكم به، ورفع الزائد بالأصل، لعدم قيام دليل عليه. فيكون الثابت على المكلّف في الظاهر الاستحباب قطعاً وإن لم يظنّ بحصوله واقعاً، فإنّ رفع الحكم في الظاهر لانتفاء الطريق إليه لا يفيد نفي الحكم بحسب الواقع، وإذا كانت إحدى المقدّمات مفيدة لثبوت الحكم في الظاهر كان الحكم الثابت من الجميع ظاهريّاً.

ومع الغضّ عمّا ذكرنا، فلو سلّم كون نفي الفصل في الظاهر بمنزلة رفعه بحسب الواقع تمّ المقصود أيضاً، فإنّه مع ارتفاعه كذلك وقيام الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع ـ كما هو الواقع في المقام ـ لا مجال للتأمّل في تحقّق النوع المتقوّم[1] بعدم ذلك الفصل كما في نسخ الوجوب إذا قام دليل على تحقّق

---

(١) في «ف»: المنعدم.

الرجحان إذ لا إشكال بل لا خلاف في الحكم بالاستحباب، فغاية الأمر أن يكون المقام من قبيل ذلك.

والحاصل: أنّ أصل البراءة بالنسبة إلى الظاهر حجّة نافية للحكم فحاله حال الخبر النافي للحكم إذا قام الدليل على حجّيته ووجوب العمل به في الظاهر، فكما أنّا إذا علمنا بالإجماع ونحوه رجحان الفعل ودلّت الرواية المفروضة على عدم المنع من الترك حكمنا بحصول الاستحباب فكذا في المقام من غير فرق في ما نحن فيه بصدده من ثبوت الحكم بالنسبة إلى الظاهر، وليس ذلك إثباتاً للحكم بالأصل، إذ ليس قضيّة الأصل هنا سوى عدم المنع من الترك وبملاحظته مع الرجحان المعلوم الثبوت من الخارج يثبت الاستحباب، ولا يعدّ ذلك من قبيل الأُصول المثبتة قطعاً، كما لا يخفى.

ومن ذلك ظهر ما في قوله: أنّ حكم غسل الجمعة نظير الجهر والإخفات في التسمية، إذ بعد صحّة جريان الأصل في غسل الجمعة حسب ما قرّرنا وعدم صحّة جريانه بالنسبة إلى الجهر والإخفات للعلم بثبوت أحد التكليفين ومخالفة كلّ منهما للأصل من غير تفاوت بينهما في ذلك يتّضح الفرق بينهما كمال الوضوح. ومع الغضّ عمّا ذكرنا وتسليم دوران الأمر هناك أيضاً بين حكمين وجوديّين فجعلهما من قبيلٍ واحدٍ غير متّجه، مع كون أحد الحكمين في مسألة الغسل أقلّ مخالفة للأصل، والآخر أكثر على خلاف مسألة الجهر والإخفات، إذ لا فرق بينهما في مخالفة الأصل بوجهٍ من الوجوه.

**وأمّا ثانياً** فبأنّ ما ذكره: من أنّ المثال المناسب لما رامه نجاسة عرق الجنب من الحرام محلّ مناقشة، إذ رفع وجوب الاجتناب في المقام بالأصل حسب ما ذكره قاضٍ بارتفاع جواز الاجتناب الحاصل في ضمنه على ما قرّره من ارتفاع الجنس بارتفاع فصله. وأصل البراءة من المنع من ترك الاجتناب لا يقضي بكون جواز الاجتناب الثابت بالإجماع حاصلاً في نفس الأمر في ضمن الكراهة أو الإباحة، فإن أُريد بالأصل المذكور رفع المنع من ترك الاجتناب مع عدم الحكم

بجواز الاجتناب فهو مخالف لما دلّ الإجماع عليه، وإن أُريد معه الحكم بجواز الاجتناب[١] أيضاً فأيّ دليل قضى ببقائه على نحو ما ذكره في مسألة غسل الجمعة، غاية الأمر دوران الاحتمال هناك بين الحكمين وهناك بين أحكام ثلاثة.

**وأمّا ثالثاً** فبأنّ ما ذكره: من أنّ الحكم بالرجحان القطعي ... إلى آخره غير مستقيم، إذ لا وجه لاعتبار الحكم القطعي في مقابلة أصالة البراءة، وليس في كلام المورد ما يوهم ذلك أصلاً، وكيف يعقل مقابلة الأصل بما وقع الإجماع على ثبوته والحكم برجحانه عليه ورفعه له؟! وإنّما المقصود رفعه المنع من الترك. وإن قام عليه دليل ظنّي فيكون أصل البراءة في مقابلة ذلك الدليل الظنّي، كيف؟ وعبارة المورد صريحة في رفع أصالة البراءة للمنع من الترك. والظاهر أنّ ما ذكره مبنيّ على ما زعمه من كون رفع المنع من الترك بالأصل قاضياً برفع رجحان الفعل فيؤول الأمر إلى مزاحمة أصالة البراءة للرجحان المقطوع به.

وقد عرفت ضعفه، ولو صحّ ما ذكره لجرى ذلك بعينه في المثال الّذي أورده أيضاً.

غاية الأمر أنّ الجنس الحاصل في المقام رجحان الفعل، والحاصل هناك جوازه، فيكون رفع المنع من الترك هناك في معنى رفع الجواز المعلوم الثبوت أيضاً، ويكون ما دلّ على الجواز من الدليل القطعي مقابلاً بأصالة البراءة دون الدليل الظنّي القاضي بوجوب الاجتناب، وهو كلام ساقط جدّاً، ولو تمّ لقضى بعدم جريان أصالة البراءة في شيء من المقامات.

ثمّ إنّ للفاضل المذكور إيرادات أُخر على هذا الإيراد أحببنا إيراد جملة منها في المقام، ونشير إلى ما يرد عليها من الكلام حتّى يتّضح به حقيقة المرام.

**منها**: منع جواز الاستناد في رفع التكليف إلى أصل البراءة وقوله: «إنّ العقل يحكم بأنّه لا يثبت تكليف ... الى آخره» إن أراد به الحكم القطعي فهو أوّل الكلام كما يعرف من ملاحظة أدلّة أصالة البراءة، سيّما بعد ورود الشريعة والعلم

---

(١) في «ف» باضافة: فهو مخالف.

الإجمالي بثبوت الأحكام الشرعيّة خصوصاً بعد ورود مثل الخبر الصحيح في خلافه، وإن أراد الحكم الظنّي كما يشعر به كلامه سواء كان بذاته مفيداً للظنّ أو من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ظنّ مستفاد من ظواهر الأخبار والآيات الّتي لم يثبت حجّيتها بالخصوص، مع أنّه ممنوع بعد ورود الشرع ثمّ بعد ورود خبر الواحد إذا حصل منه ظنّ أقوى.

ومنها: أنّ قوله: «ويؤكّد ذلك ... إلى آخره» فيه أنّها عمومات لا تفيد إلّا الظنّ، بل هي ظاهرة في غير الفروع، وشمول عموم ما دلّ على حجّية ظواهر القرآن لما نحن فيه ممنوع، لأنّه إن كان هو الإجماع ففيما نحن فيه أوّل الكلام، وإن كان غيرها فليس إلّا الظنون الحاصلة من الأخبار، وقد مرّ الكلام في الاستدلال بها.

ومنها: أنّ قوله: «وأمّا في ما لم يكن مندوحة عنه ... إلى آخره» إن أراد به أنّ التخيير المفروض هو مفاد أصل البراءة فيقدّم على الدليل الظنّي فهو فاسد، إذ بعد تعارض دليلي القولين لا شيء في مقابلة أصل البراءة حتّى يقال: إنّه ظنّ لا يعمل به، بل يرجع الكلام إلى جريان أصل البراءة في ما لا نصّ فيه، ومقابله حينئذٍ أدلّة التوقّف والاحتياط، والمورِدُ أيضاً لا يقول بذلك، فإنّه لا يقول ببراءة الذمّة عن مقتضى القولين جمعاً لعدّه ذلك ممّا لا مندوحة عنه، والمستدلّ أيضاً لا يقول به لذهابه إلى ترجيح الظنّ، وإن أراد أنّ هذا التخيير إنّما هو في العمل بما اختاره من القولين، ومع اختيار أيٍّ منهما يكون العمل به واجباً عليه، فذلك ممّا لا ربط له بأصل البراءة. انتهى ملخّصاً.

ويتوجّه عليها، **أمّا على الأوّل**: فأوّلاً بأنّ منظور المورد هو المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع إلى الظنّ ووجوب الأخذ به باحتمال الرجوع إلى أصل البراءة وترك العمل بالظنّ نظراً إلى حكم العقل ... إلى آخره. وصحّة المنع لا يتوقّف على قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم بالواقع.

كيف؟ ولو أراد ذلك لما أبدى الإيراد المذكور بصورة المنع ولو ادّعى العلم بذلك، فإن ادّعى كونه ضروريّاً عند العقل لزم أن يكون القول بحجّية الظنّ عنده مصادماً للضرورة، وهو واضح الفساد.

وإن ادّعى كونه نظريّاً كان الدليل الموصل إليه معارضاً للدليل المذكور، وهو خلاف ما يعطيه كلام المورد، إذ ليس بصدد المعارضة ولو أراد ذلك لكان اللازم عليه حينئذٍ بيان ذلك حتّى يتمّ المعارضة، مع أنّه لم يشر إليه في الإيراد.

وثانياً: نختار أنّ المراد بحكم العقل قطعه بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم، لكن لا يريد به خصوص العلم بالواقع، بل ما يعمّه والعلم به من الطريق المقرّر للوصول إلى الحكم وإن لم يكن مفيداً للعلم بالواقع بل ولا الظنّ به أيضاً. وقطع العقل حينئذٍ بانتفاء التكليف ظاهر، لوضوح قبح التكليف مع انتفاء طريق موصل إليه مع العلم، وما يقوم مقامه من الطرق المقرّرة. ومحصّل الإيراد حينئذٍ المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع إلى الظنّ، لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظراً إلى قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الموصل إليه، فكما أنّ انسداد سبيل العلم بالواقع الّذي هو الطريق المقرّر أوّلاً للوصول إليه قد يكون قاضياً بانفتاح سبيل آخر إلى الواقع ـ كما هو مقصود المستدلّ، وذلك فيما إذا علم بقاء التكليف بعد حصول الانسداد ـ كذا قد يكون قاضياً بسقوط التكليف مع عدم العلم ببقائه، نظراً إلى انسداد الطريق إليه وقطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء طريق إليه.

فظهر بما قرّرنا أنّ قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء الطريق إليه إنّما قد يقتضي[1] قطع العقل في المقام بانتفاء التكليف، إذ كون الظنّ حينئذٍ طريقاً إلى الواقع هو المبحوث عنه في المقام، فما ذكره من أنّ حكم العقل ببقاء التكليف حينئذٍ أوّل الكلام مشيراً به إلى أنّ ذلك نفي لعين[2] المدّعى كما ترى، والظاهر أنّ ما ذكر غير قابل للمنع فإنّه من الواضحات حسب ما مرّ الكلام فيه.

كيف؟ ولولا ذلك لم يتمّ ما ذكره القائل بحجّية الظنون من الدليل المذكور وغيره ممّا احتجّوا به على ذلك لمن قال بحجّية الظنّ، فمنع ذلك في المقام ليس في محلّه. وكذا لا فرق في ذلك مطلقاً بعد ورود الشرع وقبله، فإنّ عدم ثبوت

---

(١) في «ق»: لا يقضي.

(٢) في «ف» و«ق»: بعين.

التكليف من غير طريق للمكلّف إلى الوصول إليه أمر عقلي لا يختلف الحال فيه قبل ورود الشرع وبعده.

وثالثاً: أنّ تسليم كون نفي التكليف حينئذٍ مظنوناً كاف في مقام رفع الحجّية، وليس من قبيل الاستدلال بالظنّ على الظنّ ليدور بل رفع الظنّ بالظنّ، وهو ممّا لا مانع منه، فإنّه لو كان حجّة لم يكن حجّة، وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل، وقد مرّ الكلام فيه.

**وأمّا على الثاني** فبأنّ كونها عمومات لا تفيد إلّا الظنّ على فرض تسليمه كافٍ في ما هو مقصود المعترض من رفع حجّية الظنّ، لما عرفت من جواز رفع الظنّ بالظنّ وأيضاً لم يستند إليها المورد في مقام الاستدلال حتّى يورد عليه بذلك، وإنّما ذكره في مقام التأييد والاستشهاد ليتبيّن اعتضاد ما ادّعاه من حكم العقل بالشواهد الشرعيّة.

ومن الواضح كفاية الدلالة الظنّية في ذلك، فلا وجه للإيراد عليه بكونه ظنّياً. ودعوى كونها ظاهرة في غير الفروع ممّا لا وجه لها كما مرّت الإشارة إليه. وما ذكره من منع شمول عموم ما دلّ على حجّية القرآن لمحلّ الكلام غير متّجه أيضاً، وكأنّه أراد به منع شمول ما دلّ على حجّية الكتاب بالنسبة إلى هذه الأعصار حسب ما أشار إليه في محلٍّ آخر وهو مدفوع بما قرّر في محلّه، حتّى أنّ الإجماع القائم على حجّيته شامل لذلك أيضاً كما سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله. ولو أراد بذلك المنع من الحجّية بالنسبة إلى خصوص محلّ الكلام نظراً إلى حصول الخلاف المانع من قيام الإجماع على حجّيته بحيث يشمل المقام فهو موهون جدّاً، لوضوح أنّ الإجماع القائم على حجّية الكتاب لا ينافي الخلاف الواقع في المسائل الّتي دلّ بها الكتاب على حكمها، فلا وجه للقول بكون شمول الإجماع لما نحن فيه أوّل الكلام.

**وأمّا على الثالث** فبأنّ القول بكون التخيير المذكور مفاد أصالة البراءة إنّما يصحّ بدفع خصوص كلّ من الوجهين بالأصل، حيث لم يقم عليه دليل قاطع،

ولمّا لم يكن هناك مندوحة من الأخذ بأحدهما لقيام الدليل القاطع على وجوب أحدهما نظراً إلى اتّفاق الفريقين عليه لزم البناء على التخيير، وحينئذٍ فليس التخيير المذكور مفاد أصل البراءة خاصّة، بل إنّما يجيء من جهة العلم بوجوب أحدهما مع عدم ثبوت كلّ من الخصوصيّتين لعدم قيام دليل قاطع عليه، فأصالة البراءة هنا دافعة لكلٍّ من الدليلين الظنّيين، سواء كانا متعادلين أو كان أحدهما راجحاً على الآخر. وانتفاء المندوحة إنّما يجيء من جهة قيام الدليل القاطع على وجوب أحدهما، فلا مناص عن الأخذ بأحدهما، هذا على أحد الوجهين في بيان مراده كما مرّت الإشارة إليه.

والوجه الآخر أن يراد به رفع وجوب كلّ من الجهر والإخفات بالأصل، وإن لم يمكن تركهما معاً لعدم المندوحة عن فعل أحدهما فلا يحكم إذن بوجوب شيء منهما، والعلم الإجمالي بوجوب أحدهما غير مفيد، لسقوطه عن المكلّف بعد انتفاء التعيين، فيكون مختاراً في أداء أيٍّ من الكيفيّتين، ولا يرتبط ما أورده في المقام بالإيراد المذكور على شيء من التفسيرين، وقد بنى ايراده على أنّ مراد المورِد بيان الحال في خصوص ما إذا تعارض دليلا القولين وتعادلا من غير ظهور مرجّح في البين، حيث جعل ذلك ممّا لا مندوحة عنه، ولو كان دليل أحدهما راجحاً على الآخر لكان هو المظنون واللائق بمقابلة أصالة البراءة دون الآخر، وإن كان هناك مندوحة عنه فإنّه يرجع إلى أصل البراءة عمّا دلّ عليه الدليل الراجح فأورد عليه بما ذكرنا.

وأنت خبير بأنّ حمل العبارة المذكورة على ذلك بعيد جدّاً، بل لا إشارة فيها بذلك أصلاً، إذ لا إشعار في كلامه بفرض المسألة في خصوص صورة المعارضة بين الدليلين فضلاً عن اعتبار المكافئة بينهما، وإنّما ذكر في كلامه المعارضة بين القولين وعدم إمكان ترك مقتضى الاحتمالين، حيث إنّه لا مندوحة للمكلّف عن اختيار أحد الوجهين، كيف؟ وقد بنى المورد كلامه على نفي حجّية الظنّ، وحينئذٍ فلا تفاوت بين حصول المعادلة بينهما في القوّة والضعف وعدمها، فإنّه إنّما يفرّق

بين الأمرين في الأدلّة المعتبرة في الجملة دون ما لا عبرة بها مع الانفراد فضلاً عن المعارضة.

ثمّ إنّه لو سلّم فرض المسألة في صورة المعادلة بين دليلي القولين وعدم حصول مرجّح لأحد الجانبين لم يقض ذلك بانتفاء المندوحة في المقام بوجه من الوجوه، إذ المفروض عدم حجّية شيء من الظنّين وكون وجودهما كعدمهما، فكيف ترتفع المندوحة من جهتهما؟ وما ذكره من أنّه: «لو كان أحدهما راجحاً ... إلى آخره» غير متّجه، إذ مع كون الأصل رافعاً للمظنون يكون رافعاً لغيره بالأولى فكيف يجعل المرفوع بالأصل حينئذٍ خصوص المظنون؟ وحتّى يكون المندوحة في المقام بأخذ مقابله وإن كان هو أيضاً مخالفاً للأصل كما هو المفروض في المثال.

وبالجملة أنّ بناء المورد على الأخذ بمقتضى الأصل في غير ما حصل اليقين به سواء كان ما يقابله مظنوناً أو لا، وإنّما فرض في المقام كونه رافعاً للأدلّة الظنّية حيث إنّ الكلام وقع في ذلك، فلا يعقل أن يكون قوّة أحد الظنّين في المقام وضعف الآخر قاضياً بحصول المندوحة في الصورة المفروضة حتّى يكون المرفوع بالأصل خصوص المظنون دون الآخر.

**وأمّا الرابعة** فبوجوه[1]:

**أحدها:** أنّه يمكن ترجيح البعض لكونه المتعيّن بعد فرض حجّية الظنّ في الجملة، ودوران الأمر بينه وبين الأخذ بمطلق الظنّ.

وتوضيح ذلك أنّه بعد ما ثبت بالمقدّمات الثلاث المذكورة حجّية الظنّ في الجملة لم يلزم من ذلك إلّا حجّية بعض الظنون ممّا يكتفى به في معرفة الأحكام بالقدر المذكور، لأنّ المهملة في قوّة الجزئيّة، فإن كانت الظنون متساوية في نظر العقل من جميع الجهات لزم القول بحجّية الجميع، لامتناع الحكم بحجّية بعض معيّن منها من دون مرجّح باعث على التعيين أو الحكم بحجّية بعض غير معيّن منها، إذ لا يعقل الرجوع إليه في ما هو الواجب من استنباط الأحكام.

---

(١) أي: الإيراد على المقدمة الرابعة من مقدمات الانسداد، راجع ص ٣٩١.

وأمّا إذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعاً بحجّيته على فرض حجّية الظنّ في الجملة دون البعض الآخر تعيّن ذلك البعض للحكم بالحجّية دون الباقي، فإنّه هو القدر اللازم من المقدّمات المذكورة دون ما عداه، إذ حكم العقل بحجّية الكلّ على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجّح بينها بحسب الواقع حتّى يجب الحكم بحجّية الجميع كذلك بل إنّما هو من جهة عدم علمه بالمرجّح، فلا يصحّ له تعيين البعض للحجّية دون البعض من غير ظهور مرجّح عنده، فيتعيّن عليه الحكم بحجّية الكلّ بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع إليه في الجملة، فعموم الحكم المذكور إنّما يجيء من جهة جهل العقل بالواقع.

وأنت خبير بأنّ قضيّة الجهل المذكور هي ترجيح الأخصّ في المقام عند دوران الأمر حينئذٍ بينه وبين الأعمّ، لثبوت حجّيته على التقديرين، فبعد ثبوت حجّية الظنّ في الجملة لا كلام في حجّية ظنون خاصّة لدوران الأمر حينئذٍ بين الأخذ بها وبغيرها، فكيف يسوغ حينئذٍ للعقل تجويز الرجوع إلى غير الظنون الخاصّة مع كون تلك الظنون كافية في استنباط الأحكام.

فان قلت: إنّ القائل بحجّية كلّ الظنون إنّما يقول بحجّية الظنون الخاصّة من حيث إنّها ظنّ لا لأجل خصوصيّتها، وتلك الحيثيّة جارية في جميع الظنون، والقائل بحجّية خصوص تلك الظنون الخاصّة من حيث إنّها ظنّ لم يقم على ذلك حجّة قاطعة، فلم يثبت إذن خصوصيّة في تلك الظنون حتّى يقال بترجيحها على غيرها.

قلت: ليس المقصود في المقام الاستناد في مقام الترجيح إلى الدليل الدالّ على حجّية الظنون الخاصّة حتّى يقال بعدم ثبوت مرجّح قطعي قاضٍ بحجّيتها بخصوصها وعدم اتّفاق الأقوال عليها كذلك، بل المراد أنّه لمّا دار الأمر في نظر العقل بعد العلم بحجّية الظنّ على جهة الإهمال بمقتضى المقدّمات الثلاث المذكورة، حيث إنّه لا يحتمل هناك وجهاً ثالثاً، وكان حجّية الظنون الخاصّة ثابتة على كلّ من الوجهين المذكورين، فحكم العقل بحجّيتها ليس من أجل قيام الحجّة

على حجّيتها ابتداءً حتّى يقابل ذلك بعدم نهوض دليل عليها كذلك، بل من جهة جهله بعموم الحجّية واختصاصها بالبعض بعد علمه بحجّية الظنّ في الجملة، فإنّ قضيّة ذلك عدم ثبوت حجّية ما يزيد على ذلك، فليس له الحكم إلّا بالقدر الثابت على التقديرين أخذاً باليقين، وإن احتمل أن يكون حجّية ذلك البعض واقعاً من جهة كونه ظنّاً مطلقاً لتعمّ الجميع أو بملاحظة الخصوصيّة، إذ مجرّد الاحتمال لا يثمر شيئاً في المقام، ولا يجوز تعدّي العقل في الحكم عن المقدار المذكور.

والحاصل: أنّ جهله بالترجيح في المقام قاضٍ بحكمه بترجيح ذلك البعض عند الدوران بينه وبين الكلّ دون حكمه بحجّية الكلّ من جهة الترجيح بلا مرجّح كما هو المدّعى.

فظهر بما قرّرنا أنّ الحكم بترجيح البعض المذكور ليس من جهة الاتّفاق عليه بخصوصه حتّى يقابل ذلك بمنع حصول الاتّفاق على خصوص ظنّ خاصّ وأنّه لو سلّم ذلك فالقدر المتّفق عليه لا يكفي في استعلام الأحكام كما هو الحال في العلم، فالإيراد في المقام بأحد الوجهين المذكورين بيّن الاندفاع.

فإن قلت: إنّ الظنون الخاصّة لا معيار لها حتّى يؤخذ منها حينئذٍ على مقتضى اليقين لحصول الاختلاف في خصوصيّاتها أيضاً.

قلت: يؤخذ حينئذٍ بأخصّ وجوهها ممّا اتّفق عليه القائلون بالظنون الخاصّة بأن لا يحتمل الاقتصار على ما دونها بناءً على ذلك، فإن اكتفى به في دفع الضرورة فلا كلام، والأخذ بالأخصّ بعده أخذاً بمقتضى المقدّمات المذكورة إلى أن يدفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك، ولو فرض دوران الأمر بين ظنّين أو ظنون في مرتبة واحدة حكم بحجّية الكلّ، لانتفاء الترجيح، ولا يقضي ذلك بحجّية ما بعده من المراتب.

فإن قلت: إنّه لو تمّ ما ذكر فإنّما يتمّ مع عدم معارضة الظنّ الخاصّ لغيره من الظنّون، وأمّا مع المعارضة ورجحان الظنّ الآخر عليه أو مساواته له فلا يتمّ لدوران الأمر حينئذٍ بين الظنّين، فيتوقّف الرجحان على ثبوت المرجّح بالدليل،

ولا يجري فيه الوجه المذكور، بل يقضي الدليل المذكور حينئذٍ بحجّية الجميع، لانتفاء الترجيح حينئذٍ حسب ما قرّر في الاحتجاج فيعمل حينئذٍ بما يقتضيه قاعدة التعارض.

قلت: لمّا لم يكن تلك الظنون حجّة مع الخلوّ عن المعارض على ما قرّرنا، فمع وجود المعارض لا تكون حجّة بطريق أولى، فلا يعقل معارضتها لما هو حجّة عندنا.

وأنت خبير بأنّه يمكن أن يقلب ذلك ويقال: إنّه مع التساوي أو الترجيح يحكم بحجّية الكلّ نظراً إلى بطلان الترجيح بلا مرجّح حسب ما قرّر في الدليل، فيلزم القول بحجّيته مع انتفاء المعارض بالأولى، بل يتعيّن الأخذ بالوجه المذكور دون عكسه فإنّ قضيّة الدليل المذكور ثبوت الحجّية في الصورة المفروضة بخلاف رفع[1] الحجّية في الصورة الأُخرى، فإنّه إنّما يقال به من جهة الأصل وانتفاء الدليل على الحجّية، فيكون الثبوت هنا حاكماً على النفي هناك، فينتفي القول بحجّية الكلّ كما هو مقصود المستدلّ، فتأمّل.

**ثانيها**: أنّ عدم قيام الدليل القاطع على حجّية بعض الظنون لا يمنع من حصول الترجيح للاكتفاء فيه بالأدلّة الظنّية من غير أن يكون ذلك استناداً إلى الظنّ في إثبات الظنّ كما قد يتوهّم.

توضيح ذلك: أنّه بعد قطع العقل بحجّية الظنّ في الجملة ودوران الحجّة بين بعض الظنون وكلّها إن تساوى الكلّ بحسب الحجّية في نظر العقل أمكن الحكم بحجّية الجميع، لما عرفت من امتناع الحكم بعدم حجّية شيء منها وانتفاء الفائدة في الحكم بحجّية بعض غير معيّن منها، وحكمه بحجّية بعض معيّن منها ترجيح بلا مرجّح، فيتعيّن الحكم بحجّية الجميع.

وأمّا لو اختلفت الظنون بحسب القرب من الحجّية والبعد عنها في نظر العقل ودار الأمر بين حكمه بحجّية القريب أو البعيد أو هما معاً، فلا ريب أنّ الّذي يقطع

---

(١) في «ف» و«ق»: دفع.

به العقل حينئذٍ هو الحكم بالأوّل وإبقاء الباقي على ما يقتضيه حكم العقل قبل ذلك، فهو في الحقيقة استناد إلى القطع دون الظنّ.

والحاصل أنّ الّذي يحكم العقل بحجّيته هو القدر المذكور ويبقى الباقي على مقتضى حكم الأصل[1].

**ثالثها:** أنّ مقتضى الدليل المذكور حجّية كلّ ظنّ عدا ما قام دليل قطعي أو منتهٍ إلى القطع على عدم جواز الرجوع إليه.

وبالجملة ما قام دليل معتبر شرعاً على عدم جواز الأخذ به. وحينئذٍ نقول: إنّه إذا قام دليل ظنّي على تعيّن الرجوع إلى ظنون مخصوصة وعدم جواز الرجوع إلى غيرها تعيّن الأخذ بها ولم يجز الرجوع إلى ما عداها، إذ مع قيام الظنّ مقام العلم يكون الدليل الظنّي القائم على ذلك منزّلاً منزلة العلم بعدم جواز الرجوع إلى سائر الظنون.

فمقتضى ما أفاده الدليل المذكور ـ من حجّية كلّ ظنّ عدا ما دلّ الدليل المعتبر شرعاً على عدم جواز الرجوع إليه ـ عدم جواز الرجوع حينئذٍ إلى سائر الظنون ممّا عدا الظنون الخاصّة، وليس ذلك حينئذٍ من قبيل إثبات الظنّ بالظنّ فلا يعتدّ به، بل إنّما يكون كلّ من الإثبات والنفي بالعلم، إذ المفروض العلم بقيام الظنّ مقام العلم عدا ما قام الدليل على خلافه.

فإن قلت: إنّه يقع التعارض حينئذٍ بين الظنّ المتعلّق بالحكم والظنّ المتعلّق بعدم حجّية ذلك لقضاء الأوّل بصحّة الرجوع إليه ودفع الثاني له، فلابدّ حينئذٍ من الرجوع إلى أقوى الظنّين المذكورين لا القول بسقوط الأوّل رأساً.

قلت: من البيّن أنّه لا مصادمة بين الظنّين المفروضين، لاختلاف متعلّقيهما، لما هو ظاهر من صحّة تعلّق الظنّ بالحكم، والظنّ بكونه مكلّفاً بعدم الاعتداد بذلك الظنّ والأخذ به في إثبات الحكم، فلا يعقل المعارضة بينهما ليحتاج إلى الترجيح.

---

(١) في «ق»: العقل.

نعم قد يقال: بوقوع التعارض بين الدليل الدالّ على حجّية الظنّ والظنّ القاضي بعدم حجّية الظنّ المفروض.

ويدفعه: أنّ قضيّة الدليل الدالّ على حجّية الظنّ هو حجّية كلّ ظنّ لم يقم على عدم جواز الأخذ به دليل شرعي، فإذا قام عليه دليل شرعي كما هو المفروض لم يعارضه الدليل المذكور أصلاً.

فإن قلت: إن قام هناك دليل علمي على عدم حجّية بعض الظنون كان الحال على ما ذكرت، وأمّا مع قيام الدليل الظنّي فإنّما يصحّ جعله مخرجاً عن مقتضى القاعدة المذكورة إذا كانت حجّيته معلومة، وهو إنّما يبتني على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها، إذ نسبتها إلى الظنّين على نحوٍ سواء، فكما يكون الظنّ بعدم حجّية ذلك الظنّ قاضياً بعدم جواز الأخذ به كذا يكون الظنّ المتعلّق بثبوت الحكم في الواقع أيضاً قاضياً بوجوب العمل بمؤدّاه، ومقتضى القاعدة المذكورة حجّية الظنّين معاً، ولمّا كانا متعارضين لم يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة أقواهما والأخذ به في المقام على ما هو شأن الأدلّة المتعارضة من غير أن يكون ترك أحد الظنّيين مستنداً إلى القاعدة المذكورة ـ كما زعمه المجيب ـ إذ لا يتصوّر تخصيصها لنفسها.

والحاصل: أنّ المخرج عن حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدالّ على حجّية الظنّ المفروض، إذ الظنّ بنفسه لا ينهض حجّة قاضية بتخصيص القاعدة الثابتة، والمفروض أنّ الدليل عليه هو القاعدة المفروضة فلا يصحّ جعلها مخصّصة لنفسها، أقصى الأمر مراعاة أقوى الظنّين المفروضين في المقام.

قلت: الحجّة عندنا حينئذٍ كلّ واحد من الظنون الحاصلة وإن كان المستند في خجّيتها شيئاً واحداً، وحينئذٍ فالحكم بحجّية كلّ واحد منها مقيّد بعدم قيام دليل على خلافه.

ومن البيّن حينئذٍ كون الظنّ المتعلّق بعدم حجّية الظنّ المفروض دليلاً قائماً على عدم حجّية ذلك الظنّ فلابدّ من تركه.

والحاصل: أنّ العقل قد دلّ على حجّية كلّ ظنّ حتّى يقوم دليل شرعي على عدم حجّيته، فإذا تعلّق ظنّ بالواقع وظنّ آخر بعدم حجّية ذلك الظنّ كان الثاني حجّة على عدم جواز الرجوع إلى الأوّل وخرج بذلك عن الاندراج تحت الدليل المذكور، فليس ذلك مخصّصاً لتلك القاعدة أصلاً.

فإن قلت: إنّ العقل كما يحكم بحجّية الظنّ الأوّل إلى أن يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجّية الأخير كذلك، وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجّة دليلاً على عدم حجّية الأوّل فليجعل الأوّل باعتبار حجّيته دليلاً على عدم حجّية الثاني، إذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجّية فأيّ مرجّح للحكم بتقديم الثاني على الأوّل.

قلت: نسبة الدليل المذكور إلى الظنّين بأنفسهما على نحوٍ سواء، لكن يتعلّق الظنّ الأوّل بحكم المسألة في الواقع والظنّ الثاني بعدم حجّية الأوّل، فإن كان مؤدّى الدليل حجّية الظنّ مطلقاً لزم ترك أحد الظنّين، ولا ريب إذن في لزوم ترك الثاني، فإنّه في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجّية الظنّ مطلقاً لا للظنّ المفروض، وحينئذٍ فلا ظنّ بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعي المفروض.

وأمّا إن كان مؤدّاه حجّية الظنّ إلّا ما دلّ الدليل على عدم حجّيته، فلا مناص من الحكم بترك الأخذ بالظنّ الأوّل، إذ قضيّة الدليل المفروض حجّية الظنّ الثاني، فيكون دليلاً على عدم حجّية الأوّل، ولا معارضة فيه للدليل القاضي بحجّية الظنّ، لكون الحكم بالحجّية هناك مقيّداً بعدم قيام الدليل على خلافه، ولا للظنّ الأوّل، لاختلاف متعلّقيهما. ولو أُريد الأخذ بمقتضى الظنّ الأوّل لم يمكن جعل ذلك الحكم دليلاً على عدم حجّية الظنّ الثاني، لوضوح عدم ارتباطه به، وإنّما يعارضه ظاهراً نفسه الحكم بحجّيته، وقد عرفت أنّه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة، ولا يصحّ أن يجعل حجّية الظنّ الأوّل دليلاً على عدم حجّية الثاني، إذ الحجّة في المقام هي نفس الظنّين، والدليل المذكور في المقام دالّ على حجّيتهما، وهو أمر واحد نسبته إليهما بأنفسهما على نحوٍ سواء كما عرفت، وليست حجّية الظنّ حجّة في المقام، بل الحجّة نفس الظنّ.

وقد عرفت أنّه بعد ملاحظة الظنّين وملاحظة حجّيتهما على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلاً على عدم حجّية الأوّل دون العكس، فيكون قضيّة الدليل القائم على حجّية الظنّ ـ إلّا ما قام الدليل على عدم حجّيته بعد ملاحظة الظنّين المفروضين ـ حجّية الثاني وعدم حجّية الأوّل، من غير حصول تعارض بين الظنّين حتّى يؤخذ بأقواهما، كما لا يخفى على المتأمّل.

**رابعها:** أنّ هناك أدلّة خاصّة قائمة على حجّية الظنون المخصوصة على قدر ما يحصل به الكفاية في استنباط الأحكام الشرعيّة، وهي إمّا قطعيّة أو منتهية إلى القطع حسب ما فصّل القول فيها في الأبواب المعدّة لبيانها، ونحن نحقّق القول في ذلك في تلك المقامات إن شاء الله، ولعلّنا نشير إلى بعض منها في طيّ هذه المسألة أيضاً. وحينئذٍ فلا إشكال في كونها مرجّحة بين الظنون فلا يثبت بالمقدّمات الثلاث المتقدّمة ما يزيد على ذلك، فطريق العلم بالأحكام الواقعيّة وإن كان مسدوداً في الغالب، إلّا أنّ طريق العلم بتفريغ الذمّة والمعرفة بالطرق المقرّرة في الشريعة للوصول إلى الأحكام الشرعيّة غير مسدود، فيتعيّن الأخذ به، هذا.

وقد يقرّر الدليل المذكور بنحوٍ آخر بأن يقال: إنّه لو لم يكن مطلق الظنّ بعد انسداد باب العلم حجّة لزم أحد أُمور ثلاثة: من التكليف بما لا يطاق، والخروج من الدين، والترجيح بلا مرجّح، وكلّ من اللوازم الثلاثة بيّن البطلان.

وأمّا الملازمة فلأنّه لا يخلو الحال بعد انسداد باب العلم من وجوب تحصيل العلم ولو بسلوك سبيل الاحتياط أو ترك العمل بما لا علم به رأساً، أو العمل ببعض الظنون دون بعض، أو الرجوع إلى مطلق الظنّ عدا ما ثبت المنع منه من الظنون الخاصّة فعلى الأوّل يلزم الأوّل، إذ المفروض انسداد باب العلم في معظم الأحكام وعدم إمكان مراعاة الاحتياط في كثير منها مضافاً إلى ذهاب المعظم إلى عدم وجوب الاحتياط مع ما في القول بوجوبه من العسر العظيم والحرج الشديد. وعلى الثاني يلزم الثاني لخلوّ معظم الأحكام عن الأدلّة القطعيّة. وعلى الثالث يلزم الثالث، إذ لا ترجيح بين الظنون، لعدم قيام دليل قطعي على حجّية ما يكتفى

به من الظنون في معرفة الأحكام. والرجوع إلى المرجّح الظنّي في إثبات الظنّ ممتنع، فيتعيّن الرابع، وهو المدّعى.

ويمكن الإيراد عليه على نحو ما مرّت الإشارة إليه تارةً: بأنّا نلتزم وجوب تحصيل العلم بالواقع أو بطريق دلّ الدليل القاطع على حجّيته، وفي ما عدا ذلك يبنى على الاحتياط على حسب ما مرّ تفصيل القول فيه، وفي ما لا يمكن الاحتياط فيه إن لم يعلم تعلّق التكليف بنا في خصوص تلك المسألة من إجماع أو ضرورة وكان لنا مندوحة عنه يبنى على سقوط التكليف، لعدم ثبوت طريق موصل إليه بحسب الشرع. وإن علم ثبوت التكليف بالنسبة إلينا يبنى فيه بالتخيير بين الوجهين أو الوجوه المحتملة في تعلّق التكليف، يعني أنّه يؤخذ بالقدر المتيقّن ويدفع اعتبار ما يزيد عليه، لانتفاء الطريق إليه. كما أنّا مع القول بقيام الدليل القاطع على طريق يعلم معه بتفريغ الذمّة نلتزم به بالنسبة إلى من يكون في أطراف بلاد الإسلام إذا لم يتمكّن من الوصول إلى الطريق المقرّر في الشريعة وتمكّن من تحصيل طريق الاحتياط، فإنّه يلزم البناء على نحو ما أشرنا إليه.

وتارةً بالتزام سقوط التكليف في ما لا سبيل إلى العلم به. قوله: إنّه يلزم الخروج عن الدين، قلنا: ممنوع، على حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

وأُخرى بالتزام البناء على العمل ببعض الظنون. قوله: «إنّه يلزم الترجيح من دون مرجّح» قلنا: ممنوع، وإنّما يلزم ذلك إذا لم يقم عندنا دليل قطعي أو منتهٍ الى القطع على حجّية جملة من الظنون كافية في حصول المطلوب.

ومع الغضّ عنه فإنّما يلزم ذلك مع عدم الاكتفاء بالمرجّح الظنّي إن قلنا بعدم حجّية الظنّ المتعلّق بحجّية بعض الظنون دون بعض، وكلا الدعويين محلّ منع، بل فاسد حسب ما مرّ القول فيهما.

وأيضاً نقول: إنّه إن أُريد بالشرطيّة المذكورة لزوم أحد الأُمور الثلاثة على تقدير عدم حجّية مطلق الظنّ بالواقع بعد انسداد طريق العلم به فالملازمة ممنوعة، وما ذكر في بيانها غير كافٍ في إثباتها، لإمكان الرجوع إلى الظنّ بما كلّفنا به من

غير أن يلزم شيء من المفاسد الثلاثة، وهو غير المدّعى كما عرفت. وإن أُريد به الأعمّ من الوجهين، فهو مسلّم ولا يفيد حجّية الظنّ المتعلّق بالواقع كما هو المدّعى، على أنّ التقرير المذكور لا يفي بوجوب الرجوع إلى الظنّ به.

غاية الأمر دلالته على لزوم الرجوع إلى ما عدا العلم ولو كان الرجوع إلى تقليد الأموات مثلاً، فلابدّ من أخذه فيه ما يفيد وجوب الأخذ بالظنّ حسب ما أخذناه في التقرير المتقدّم.

## ـ الثاني ـ*

أنّه لو لم يجب العمل بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو غير جائز بديهة، فالمقدّم مثله. بيان الملازمة: أنّه مع عدم الأخذ بالمظنون لابدّ من الأخذ بخلافه، وهو الموهوم.

ومن البيّن أنّ المظنون راجح والموهوم مرجوح لتقوّمهما بذلك، وهو ما ذكرناه من اللازم.

فإن قلت: أنّه إنّما يلزم ذلك إذا وجب الحكم بأحد الجانبين، وأمّا مع عدمه فلا، إذ قد لا يحكم إذن بشيء من الطرفين.

قلت فيه: أوّلاً: إنّ ترك الحكم مرجوح أيضاً في نظر العقل فإنّه مع رجحان جانب المظنون يكون الحكم به راجحاً على نحو رجحان المحكوم به، فيكون ترك الحكم أيضاً مرجوحاً كالحكم بخلاف ما ترجّح عنده من المحكوم به.

وثانياً: أنّه إنّما يمكن التوقّف في الحكم والفتوى، وأمّا في العمل فلا وجه للتوقّف، إذ لابدّ من الأخذ بأحد الجانبين، فإمّا أن يؤخذ الجانب الراجح أو المرجوح، ويتمّ الاستدلال.

وقد أشار إلى هذه الحجّة في الإحكام في حجج القائل بحجّية أخبار الآحاد وقال: إنّه إمّا أن يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معاً، أو تركهما معاً،

---

(*) أي: الوجه الثاني من وجوه حجّية مطلق الظنّ.

أو العمل بالمرجوح دون الراجح، أو بالعكس. لا سبيل إلى الأوّل والثاني والثالث فلم يبق سوى الرابع، وهو المطلوب. وأشار إليه في النهاية أيضاً في ذيل الحجّة الآتية.

والجواب عنه المنع من بطلان التالي. ودعوى البداهة فيه ممنوعة، إذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط، وهو مع كونه عملاً بخلاف المظنون حسن عند العقل قطعاً، فليس مجرّد العمل بخلاف المظنون مرجوحاً عند العقل، وقد يؤخذ فيه بالأصل نظراً إلى توقّف تعلّق التكليف في نظر العقل بإعلام المكلّف، وحيث لا علم فلا تكليف، إلّا أن يثبت قيام غيره مقامه، كيف؟ ولو كان ترجيح المرجوح في العمل على الراجح المفروض بديهي البطلان لكانت المسألة المفروضة ضروريّة، إذ المفروض فيها حصول الرجحان مع أنّها بالضرورة ليست كذلك، بل مجرّد رجحان حصول التكليف في نظر العقل لا يقضي بوجوب الأخذ بمقتضاه والقطع بتحقّق التكليف على حسبه كما زعمه المستدلّ إذا لم يقم هناك دليل قاطع على وجوبه، كيف؟ وهو أوّل الدعوى، بل نقول: إنّ رجحان حصول الحكم في الواقع لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه، لإمكان حصول الشكّ حينئذٍ في حسن الحكم أو الظنّ بخلافه، بل والقطع به أيضاً، فلا ملازمة بين الأمرين فضلاً عن القول بوجوب الحكم بذلك والقطع به، كيف؟ ويحتمل عند العقل حينئذٍ حصول جهة الحظر في الإفتاء بمقتضاه، ولحوق الضرر عليه من جهته، ومعه لا يحكم العقل بجواز الإقدام عليه بمجرّد الرجحان المفروض.

فظهر بذلك: أنّ ما ذكر من كون الحكم بالراجح راجحاً على نحو رجحان المحكوم به غير ظاهر، بل فاسد، فلا مرجوحيّة إذن لترك الحكم ولا للحكم بجواز كلّ من الفعل والترك في ما يصحّ فيه الأمران، نظراً إلى عدم قيام دليل قاطع للعذر عليه، وكأنه أشار إلى ذلك في الإحكام مشيراً الى دفع الحجّة المذكورة قائلاً بأنّه لا مانع من القول بأنّه لا يجب العمل ولا يجب الترك، بل هو جائز الترك، على أنّه لو تمّ الاحتجاج المذكور لقضى بحجّية الظنّ مطلقاً من غير أن يصحّ إخراج شيء

من الظنون عنها، لعدم جواز الاستثناء من القواعد العقليّة، إذ بعد كون الأخذ بالمظنون راجحاً وعدمه مرجوحاً وكون ترجيح المرجوح قبيحاً لا وجه للقول بعدم جواز الأخذ ببعض الظنون، لصدق المقدّمات المذكورة بالنسبة إليه قطعاً، فلا وجه لتخلّف النتيجة، مع أنّ من الظنون ما لا يجوز الأخذ به إجماعاً، بل ضرورة.

إلّا أن يقال: إنّ قضيّة رجحان الشيء أن يكون الحكم به راجحاً إلّا أن يقوم دليل على خلافه وهو مع عدم كونه بيّناً ولا مبيّناً غير ما بني عليه الاحتجاج المذكور، إذ قد يقال: إنّه بعد قيام الدليل على عدم حجّية ذلك الظنّ لا يبقى هناك رجحان في نظر العقل، وهو أيضاً بيّن الفساد، لوضوح عدم المنافاة بين الظنّ بحصول الشيء والعلم بعدم جواز الحكم بمقتضاه.

وقد يقرّر الاحتجاج المذكور بنحوٍ آخر بأن يقال: إنّ الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح، أي قبيح قاضٍ باستحقاق الذمّ عند العقل، والفتوى والعمل بالمظنون راجح، أي حسن يستحقّ به المدح عند العقل، فلو لم يجب العمل بالظنّ لزم ترجيح القبيح على الحسن، وهو قبيح ضرورة. أمّا كون الفتوى والعمل بالموهوم قبيحاً فلأنّه يشبه الكذب، بل هو هو بخلاف الحكم بالراجح والعمل به.

وأنت خبير بأنّ ما ذكر من كون الحكم والعمل بمطلق المظنون حسناً عند العقل هو عين المدّعى، فأخذه دليلاً في المقام مصادرة، إلّا أن يجعل المدّعى حسنه في حكم الشرع، والدليل على حسنه حكم العقل نظراً إلى ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع.

وفيه: أنّ الدعوى المذكورة أيضاً في مرتبة المدّعى في الخفاء، لوضوح أنّ القائل بالملازمة بين الحكمين ـ كما هو مبنى الاحتجاج بالعقل ـ إذا لم يثبت عنده حسن العمل بالظنّ شرعاً فلا يسلّم استقلال العقل بإدراك حسنه، فكان اللازم أن يجعل الدليل الدالّ على ذلك دليلاً على المطلوب، وليس في التقرير المذكور ما يفيد الاحتجاج عليه، إذ ليس فيه سوى دعوى قبح الأوّل وحسن الثاني.

نعم علّل قبح الأوّل بأنّه يشبه الكذب، بل هو هو وهو على فرض تسليمه

لا يستلزم حسن الحكم بالمظنون والعمل به، لإمكان قبح الأمرين، مع أنّ الوجه المذكور قاضٍ بقبح الحكم بالمظنون أيضاً، لأنّه أيضاً يشبه الكذب نظراً إلى توقّف الإخبار بالعلم بالمطابقة، فغاية الفرق بين الأمرين قوّة احتمال عدم المطابقة في الأوّل وضعفه في الثاني، وذلك لا يقضي بخروجه عن دائرة الكذب على تقدير عدم المطابقة ولا[1] التجرّي على الكذب بالإتيان بما يحتمله، لما فيه من انتفاء العلم بالحقيقة، فالتقرير المذكور ليس على ما ينبغي، وكأنّه مبنيّ على وجوب الحكم والعمل بأحد الجانبين حال انسداد باب العلم وإن لم يؤخذ ذلك في الاحتجاج.

وقد أُشير إلى ذلك في الإيراد الآتي في كلام المستدلّ فيضمّ إليه حينئذٍ قبح الأخذ بالموهوم في العمل والفتوى دون المظنون، والوجه فيه ما مرّ في الدليل المتقدّم من كون تحصيل الواقع هو المناط في العمل والفتوى، وحيث إنّ الطريق إليه هو العلم فبعد انسداد ذلك الطريق وبقاء وجوب الحكم والعمل لابدّ من الأخذ بما هو الأقرب إليه، أعني الطرف الراجح دون المرجوح، فلذا يحكم العقل بحسن الأوّل وقبح الثاني. فيكون الدليل على الدعوى المذكورة وهي المقدّمات الثلاث المتقدّمة من غير حاجة إلى ضمّ الرابعة نظراً إلى استقلال العقل بقبح ترك الراجح وأخذ المرجوح. ويجري ذلك بالنسبة إلى سائر الظنون، وهذا كما ترى تقرير آخر للاحتجاج المذكور بحذف المقدّمة الرابعة، فإنّ الموصل إلى الحكم بحجّية مطلق الظنّ بناءً على التقرير المذكور هو المقدّمات المذكورة. وأمّا الحكم بقبح ترك الراجح وأخذ المرجوح الحاصل بملاحظة تلك المقدّمات فهو مساوق للمدّعى أو عينه، كما عرفت.

وأنت بعد ملاحظة ما بيّناه تعرف أنّ المتّجه في تقرير الاحتجاج هو ما ذكرنا دون التقرير المذكور، فإنّ الرجحانيّة والمرجوحيّة بالمعنى الّذي ذكرناه بعد ضمّ المقدّمات الثلاث هو الموصل إلى الرجحانيّة والمرجوحيّة بالمعنى الّذي ذكره.

---

(١) في «ف» و«ق»: إلّا.

وأيضاً إذا ثبت ما ادّعاه من حكم العقل بالحسن والقبح في المقام لكان مثبتاً للمقصود من غير حاجة إلى ضمّ قوله: «فلو لم يجب العمل بالظنّ ... إلى آخره» فيكون أخذه في المقام لغواً، وإنّما ضمّه إليه من جهة أنّ العلّامة رحمه الله وغيره أخذوه في الاحتجاج المذكور فقرّر الاستدلال على حسب ما قرّروه إلّا أنّهم لم يريدوا بالراجح والمرجوح ما فسرّهما به، بل أرادوا بهما ما قرّرناه فلابدّ لهم من ضمّ المقدّمة المذكورة بخلاف ما قرّره، إذ لا يعقل حينئذٍ وجه لضمّ المقدّمة المذكورة أصلاً، فهو رحمه الله مع تفسيره الرجحانيّة بما مرّ أورد الاحتجاج على نحو ما ذكروه ومنه نشأ الإيراد المذكور.

هذا وقد ذكر الفاضل المتقدّم بعد بيان الاحتجاج على الوجه المذكور ايراداً في المقام، وهو: أنّه إنّما يتمّ ما ذكر إذا ثبت وجوب الإفتاء والعمل، ولا دليل عليه من العقل ولا النقل، إذ العقل إنّما يدلّ على أنّه لو وجب الإفتاء أو العمل يجب اختيار الراجح، وأمّا وجوب الإفتاء فلا يحكم به العقل، وأمّا النقل فلأنّه لا دليل على وجوب الإفتاء عند فقد ما يوجب القطع بالحكم، والإجماع على وجوب الإفتاء ممنوع في المقام، لمخالفة الأخباريّين فيه حيث يذهبون إلى وجوب التوقّف والاحتياط عند فقد ما يوجب القطع.

وأجاب عنه أوّلاً: بمنع وجوب العمل بالمقطوع به في الفروع وهو أوّل الكلام، وما دلّ عليه من ظواهر الآيات ليست إلّا ظنوناً لا حجّة فيها قبل إثبات حجّية الظنّ.

وثانياً: بعد تسليم وجوب القطع فإنّما يعتبر ذلك في حال إمكان تحصيله لا بعد انسداد سبيله كما هو الحال عندنا.

وثالثاً: أنّ العمل بالتوقّف أو الفتوى بالتوقّف أيضاً يحتاج إلى دليل يفيد القطع، ولو تمسّكوا في ذلك بالأخبار الدالّة عليه عند فقدان العلم، فمع أنّ تلك الأخبار لا تفيد القطع لكونها من الآحاد معارضة بما دلّ على أصالة البراءة ولزوم العسر والحرج، وعلى فرض ترجيح تلك الأخبار فلا ريب في كونه ترجيحاً ظنّياً، فلا يثمر في المقام.

ورابعاً: أنّه قد ينسدّ سبيل الاحتياط فلا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقّف في الفتوى، كما لو دار المال بين شخصين سيّما إذا كانا يتيمين، إذ لا يقتضي الاحتياط إعطاءه أحدهما دون الآخر، ولا دليل قطعي أيضاً على جواز السكوت وترك التعرّض للحال والإفتاء بأحد الوجهين بعد استفراغ الوسع وحصول الظنّ، فلعلّ الله سبحانه يؤاخذه على عدم الاعتناء وترك التعرّض للفتوى لعدم قيام دليل قطعي على حرمة العمل بالظنّ، بل ليس ما دلّ على حرمة العمل به من الأدلّة الظنّية معادلاً للضرر المظنون في إتلاف مال اليتيم وتعطيل اُمور المسلمين وإلزام العسر والحرج في الدين، فمع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل إلّا ملاحظة جانب الرجحان والمرجوحيّة من الطرفين والأخذ بما هو الأقوى منهما في نظر العقل والأبعد عن ترتّب الضرر حسب ما مرّت الإشارة إليه في الدليل المتقدّم.

فالعاقل البصير لابدّ أنّ يلاحظ مضارّ طرفي الفعل والترك في كلّ مقام ويأخذ بما هو الأقوى بعد ملاحظة الجهتين، ولا يقتصر على ملاحظة أحد الجانبين، فإنّ مجرّد كون الاحتياط حسناً في نفسه لا ينفع في مقابلة حفظ النظام ودفع المنكر وإقامة المعروف وإغاثة الملهوف ورفع العسر والحرج وحفظ النفوس والأموال عن التلف وعدم تعطيل الأحكام إلى غير ذلك من الفوائد المترتّبة على الفتوى، فلا وجه لترجيح جانب الاحتياط بعد انسداد باب العلم في المسألة وترك العمل بالظنّ الحاصل من الطرق الظنّية، بل لابدّ في كلّ مقام من ملاحظة الترجيح والأخذ بالراجح، غاية الأمر أن يكون في الاحتياط إحدى الجهات المحسّنة، وهذا هو السرّ في القول بالأخذ بالظنّ بعد انسداد سبيل العلم.

قلت: ويرد عليه، أمّا على ما ذكره أوّلاً: فبأنّه خارج عن قانون المناظرة، لكونه منعاً للمنع، فإنّ المُورد المذكور بيَّنَ توقّفَ ما ذكره المستدلّ على ثبوت وجوب الإفتاء والعمل، إذ مع البناء على عدمه لا قاضي بلزوم الأخذ بالظنّ، لإمكان البناء على التوقّف والاحتياط حسب ما ذهب إليه الأخباريّون في موارد

الشبهة وانتفاء الدليل القاطع على حكم المسألة، وحينئذٍ أورد عليه بمنع المقدّمة المذكورة حيث لم يثبته المستدلّ ولم يقم عليها حجّة، بل لم يأخذها في الاحتجاج. فمنع المنع المذكور ممّا لا وجه له، لاكتفاء المورد في المقام بمجرّد الاحتمال الهادم للاستدلال.

وأمّا على ما ذكره ثانياً: فبأنّ القول بعدم وجوب تحصيل القطع بعد انسداد سبيله لا يقتضي إثبات المقدّمة المذكورة، لقيام الاحتمال المذكور في ما انسدّ فيه سبيل العلم، كيف؟ ومن البيّن أنّه بعد انسداد سبيل العلم لا يتصوّر التكليف بتحصيل العلم، ومع ذلك ذهب الأخباريّون في غير المعلومات إلى وجوب التوقّف والاحتياط.

نعم قد يريد بذلك انسداد سبيل العلم في معظم المسائل مع القطع ببقاء التكليف بعده، فيثبت بذلك المقدّمة الممنوعة حسب ما ذكر ذلك في الدليل الأوّل حيث أثبت بهاتين المقدّميتن كون المكلّف به هو العمل بغير العلم، فحينئذٍ يرد عليه ما مرّ في الدليل المتقدّم مع أنّ ذلك غير مأخوذ في هذا الاستدلال.

وأمّا على ما ذكره ثالثاً: فبأنّ عدم ثبوت دليل قاطع أو منتهٍ إلى القطع كافٍ في التوقّف عن الفتوى، فإنّ الحكم بالشيء يحتاج إلى الدليل لا التوقّف عن الحكم، سيّما بعد حكم العقل والنقل بقبح الحكم من غير دليل وحرمته في الشريعة، فإذا لم يثبت حينئذٍ جواز العمل بمطلق الظنّ كان قضيّة ما ذكرناه التوقّف عن الفتوى قطعاً، وحيث لم يقطع حينئذٍ بجواز البناء على نفي التكليف رأساً كان اللازم في حكم العقل من جهة حصول الاطمئنان بدفع الضرر هو الأخذ بالاحتياط.

نعم لو قام دليل قاطع على جواز الأخذ بغيره كان متّبعاً ولا كلام فيه، وأمّا مع عدم قيامه فلا حاجة في إثبات وجوب الاحتياط إلى ما يزيد على ما قلناه.

وأمّا على ما ذكره رابعاً: فبأنّ ما ينسدّ فيه سبيل الاحتياط لا يجب فيه الحكم بأحد الجانبين إلّا مع قيام الدليل على تعيين أحد الوجهين، بل لابدّ مع عدم قيام الدليل كذلك من التوقّف عن الفتوى.

وما ذكره من أنّه «لا دليل قطعي أيضاً على جواز السكوت ... الى آخره» إمّا أن يريد به عدم قيام الدليل القطعي من أوّل الأمر على جواز السكوت وترك الحكم مع[1] عدم قيام الدليل القاطع على أحد الجانبين، أو عدم قيام الدليل القطعي عليه حينئذ ولو بعد ملاحظة عدم قيام الدليل القاطع على جواز الحكم بعد العلم ولا على عدم جوازه، فإن أراد الأوّل فمسلّم، ولا يلزم منه عدم العلم بجواز السكوت وترك الحكم، وإن أراد الثاني فهو مدفوع بما هو ظاهر عقلاً ونقلاً من عدم جواز الحكم بغير دليل، فإذا فرض عدم قيام الدليل على جواز الحكم تعيّن البناء على المنع منه، وكان ذلك حكماً قطعيّاً عند العقل بالنسبة إلى من لم يقم دليل عنده.

نعم لو قام هناك دليل على وجوب الحكم ودار الأمر بين الحكم بالمظنون وغيره فذلك كلام آخر لا ربط له بما هو بصدده إذ كلامه المذكور مبنيّ على الغضّ عن ذلك، فحكمه بالتساوي بين الحكم وتركه في التوقّف على قيام الدليل عليه ليس على ما ينبغي، لوضوح الفرق بينهما بما عرفت، فإنّ عدم قيام الدليل على الحكم كافٍ في الحكم بالمنع منه حتّى يقوم دليل على جوازه وإن اشتركا في لزوم تحصيل القطع في الجملة في الإقدام والإحجام.

وقوله: «مع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل ... إلى آخره» إمّا أن يريد به ملاحظة حال الرجحان والمرجوحيّة بالنظر إلى الواقع، أو من جهة التكليف الظاهري بالنسبة إلى جواز الإقدام على الفعل أو الترك.

فإن كان هو الأوّل فالأخذ بما هو الراجح غير لازم، إذ قد يكون الراجح في نظر العقل حينئذٍ هو ترك الأخذ به وعدم إثبات الحكم بمجرّد الرجحان الغير المانع من النقيض.

وإن أراد الثاني فلا ريب في أنّ ما يحكم به العقل بعد انسداد سبيل العلم وعدم قيام دليل على الأخذ بالظنّ هو التوقّف وترك الحكم، كيف! ومن البيّن على

---

(١) في «ف» و«ق»: ومع.

وجه الإجمال عدم جواز الحكم من غير دليل، فإذا لم يقم دليل على جواز الركون إلى الظنّ كان الحكم بمقتضاه محظوراً، وإنّما يصحّ الحكم به لو قام دليل على جواز الحكم بمقتضاه، وهو حينئذٍ أوّل الكلام، فمجرّد استحسان العقل وملاحظة الجهات المرجّحة للفعل أو الترك لا يقطع عذر المكلّف في الإقدام على الحكم بعد ملاحظة ما هو معلوم إجمالاً من المنع من الحكم بغير دليل.

فظهر بما قرّرنا أنّه مع الغضّ عن ثبوت وجوب الحكم في الصورة المفروضة عند الدوران بين الوجهين لا وجه للاحتجاج المذكور أصلاً، فما رامه من إتمام الدليل مع ترك أخذه في المقام فاسد.

## ـ الثالث ـ*

إنّ مخالفة المجتهد لما ظنّه من الأحكام الواجبة أو المحرّمة أو ما يستتبعها مظنّة للضرر، وكلّ ما هو مظنّة للضرر فتركه واجب، فيكون عمل المجتهد بما ظنّه واجباً. والكبرى ظاهرة، وأمّا الصغرى فلأنّه إذا ظنّ وجوب شيء أو حرمته فقد ظنّ ترتّب العقاب على ترك الأوّل وفعل الثاني، وهو مفاد ظنّ الضرر.

وأُورد عليه: تارةً بمنع الكبرى. ودعوى الضرورة فيها غير ظاهرة، غاية الأمر أن يكون أولى رعاية للاحتياط، ولو سلّم ذلك فإنّما يسلّم في الأُمور المتعلّقة بالمعاش دون الأُمور المتعلّقة بالمعاد، إذ لا استقلال للعقل في إدراكها.

وتارةً بمنع الصغرى، فإنّه إنّما يترتّب خوف الضرر على ذلك إذا لم نقل بوجوب نصب الدليل على ما يتوجّه إلينا من التكليف، وأمّا مع البناء على وجوبه فلا وجه لترتّب الضرر مع انتفائه كما هو المفروض.

وأُخرى بالنقض بخبر الفاسق بل الكافر إذا أفاد الظنّ ولا يتمّ القول بالتزام التخصيص في ذلك، نظراً إلى خروج ما ذكر بالدليل يبقى غيره تحت الأصل، لعدم تطرّق التخصيص في القواعد العقليّة الثابتة بالأدلّة القطعيّة.

---

(*) أي: الوجه الثالث من وجوه حجّيّة مطلق الظنّ.

والجواب عن الأوّل ظاهر، فإنّ وجوب رفع الضرر المظنون بل وما دونه من النظريّات الّتي لا مجال لإنكاره، كيف! وهو المبدأ في إثبات النبوّات والتجسّس عن الحقّ، ولولاه لزم إفحام النبيّ في أمره بالنظر إلى معجزته. والتفصيل المذكور بين المضارّ الدنيويّة والأُخرويّة من أوهن الخيالات، إذ لا يعقل الفرق بينهما في ذلك، بل المضارّ الأُخرويّة أعظم في نظر العقل السليم، لشدّة خطره وعظم المنال فيه ودوامه، وعدم حيلة للمكلّف في دفعه بعد خروج الأمر من يده. وعدم استقلال العقل في خصوصيّاتها لا يقتضي عدم إدراكه لما يتعلّق بها ولو على سبيل الإجمال.

وأجاب بعض الأفاضل عن الثاني بأنّ مراد المستدلّ أنّه إذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة المكلّف به في الظنّ وجب متابعته ولم يجز تركه، إذ ما ظنّه حراماً أو واجباً يظنّ أنّ الله يؤاخذه على مخالفته، وظنّ المؤاخذة قاضٍ بوجوب التحرّز عقلاً، ولا وجه لمنع ذلك. وما ذكره من سند المنع مدفوع بأنّ وجوب نصب الدلالة القطعيّة[1] بالخصوص على الشارع ممنوع، وهو أوّل الكلام، ألا ترى أنّ الإماميّة يقولون بوجوب اللطف على الله في نصب الإمام عليه السلام لإجراء الأحكام وإقامة الحدود، ومع ذلك خفي عن الأُمّة من جهة الظلمة؟ فكما أنّ المجتهد صار نائباً عنه بالعقل والنقل وكان اتّباعه واجباً كاتّباعه، فكذلك ظنّ المجتهد بقولهم وشرائعهم صار نائباً عن علمه بها، وكما أنّ الإمام عليه السلام يجب أن يكون عالماً بجميع الأحكام ممّا يحتاج الأُمّة إليها وإن لم يكونوا محتاجين فعلاً، فكذا يجب على المجتهد الاستعداد لجميع الأحكام بقدر طاقته ليرفع احتياج الأُمّة عند احتياجهم، ولا ريب أنّه لا يمكن تحصيل الكلّ باليقين فناب ظنّه مناب يقينه.

نعم لو فرض عدم حصول ظنّ المجتهد في مسألة أصلاً رجع فيها إلى أصل البراءة.

---

(١) في ط: العقليّة.

لا يقال: إنّه يوجب على التقرير المذكور يرجع هذا الدليل إلى الدليل الأوّل. لأنّا نقول: إنّ مرجع الدليل الأوّل إلى لزوم التكليف بما لا يطاق في معرفة الأحكام لو لم يعمل بظنّ المجتهد، ومرجع هذا الدليل إلى أنّ ترك العمل بالظنّ يوجب الظنّ بالضرر.

فإن قلت: لو لم يحصل الظنّ بشيء حين انسداد باب العلم فما المناص في العمل والتخلّص من لزوم تكليف ما لا يطاق؟ فإن عملت بأصل البراءة حينئذٍ فلِمَ لم تعمل به من أوّل الأمر؟

قلت: إنّما لا نعمل به أوّلاً لأنّ الثابت من الأدلّة كون جواز العمل به متوقّفاً على اليأس عن الأدلّة بعد الفحص، فكما يعتبر الفحص في اليأس عن الأدلّة الاختياريّة فكذا الحال في الأدلّة الاضطراريّة، فالحال في الظنون الغير المعلوم حجّيتها بالخصوص إذا تعارضت أو فقدت حال الظنون المعلوم الحجّية إذا تعارضت أو فقدت، فما يبنى عليه هناك من التوقّف في الفتوى أو الرجوع إلى الأصل يبنى عليه هنا، وكما لا يرجع هناك إلى الأصل مع وجود الدليل وانتفاء المعارض كذا لا يرجع إليه هنا.

وأجاب عن الثالث: تارةً بأنّ عدم جواز العمل بخبر الفاسق إذا أفاد الظنّ أوّل الكلام، واشتراط العدالة في الراوي معركة للآراء، وقد نصّ الشيخ رحمه الله بجواز العمل بخبر المتحرّز عن الكذب وإن كان فاسقاً بجوارحه، والمشهور بينهم أيضاً جواز العمل بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب، ولا ريب أنّ ذلك لا يفيد إلّا الظنّ.

والحاصل: أنّا لا نجوّز العمل بخبر الفاسق لأجل عدم حصول الظنّ أو لحصول الظنّ بعدمه لا من جهة كونه فاسقاً وإن حصل الظنّ به، وبمثل ذلك نقول: إذا ورد النقض بالقياس فيكون حرمة العمل به من جهة عدم حصول الظنّ منه، وذلك علّة منع الشارع من العمل به لا أنّه لا يعمل به على فرض حصول الظنّ.

وتارةً بأنّ ما دلّ الدليل على عدم حجّيته كخبر الفاسق أو القياس إنّما يستثنى من الأدلّة المفيدة للظنّ، لا أنّ الظنّ الحاصل منه مستثنى من مطلق الظنّ حتّى يرد

التخصيص على القاعدة العقليّة ليورد الإشكال المذكور، بل إنّما يرد التخصيص على متعلّق القاعدة المذكورة، فيكون القاعدة العقليّة متعلّقة بالعامّ المخصوص، وهي باقية على حالها كذلك من غير ورود تخصيص عليها.

وذكر المجيب المذكور أنّ ما ذكر من الإيراد وارد على الدليل الأوّل أيضاً، لأنّ تكليف ما لا يطاق إذا اقتضى العمل بالظنّ بعد انسداد سبيل العلم فلا وجه لاستثناء الظنّ الحاصل من القياس مثلاً. وأجاب عنه بوجوه:

أحدها: أنّ تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم ـ من الأدلّة المقتضية للعلم أو الظنّ المعلوم الحجّية مع العلم ببقاء التكليف ـ يوجب جواز العمل بما يفيد الظنّ، يعني في نفسه مع قطع النظر عمّا يفيد ظنّاً أقوى.

وبالجملة أنّه يدلّ على حجّية الأدلّة الظنّية دون مطلق الظنّ النفس الأمري، والأوّل أمر قابل للاستثناء، إذ يصحّ أن يقال: إنّه يجوز العمل بكلّ ما يفيد الظنّ بنفسه ويدلّ على مراد الشارع ظنّاً إلّا الدالّ الفلاني، وبعد إخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الأدلّة المفيدة للظنّ حجّة معتبرة، فإذا تعارضت تلك الأدلّة لزم الأخذ بما هو أقوى وترك الأضعف منها، فالمعتبر حينئذٍ هو الظنّ الواقعي، ويكون مفاد الأقوى حينئذٍ ظنّاً والأضعف وهماً، فيؤخذ بالظنّ ويترك غيره.

ثانيها: أنّ في مورد القياس ونحوه لم ينسدّ باب العلم بالنسبة إلى ترك مقتضاه، فإنّا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدّى القياس فنقطع أنّ حكم الله غير مؤدّاه، من حيث إنّه مؤدّاه، وإن لم نعلم أنّه ما هو فنرجع في تعيينه إلى سائر الأدلّة وإن كان مؤدّاه عين مؤدّاها لمخالفته له في الحيثيّة.

ثالثها: أنّه يمكن منع بداهة حرمة العمل بالقياس ونحوه في موضع لا سبيل إلى الحكم إلّا به، غاية ما يسلّم قضاء الضرورة بعدم جواز الأخذ به مع حصول طريق آخر إلى الحكم فلا نقض.

وأنت خبير: بأنّ جميع ما ذكر محلّ نظر لا يكاد يصحّ منها، أمّا ما ذكره في جواب الإيراد الثاني ففيه: أنّ المقدّمتين المذكورتين لم تؤخذا في الحجّة المذكورة حسب ما عرفت، فالوجه المذكور لا يدفع الإيراد، بل يحقّقه. ومع الغضّ

عن ذلك فلو أُخذتا في الاحتجاج وسلّمها الخصم حصل منها القطع بتكليفه بالظنّ وحصول المؤاخذة مع ترك العمل بالمظنّة بالمرّة، إذ المفروض القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظنّ، فأيّ حاجة إذن إلى ضمّ المقدّمة المذكورة؟ وأيّ داعٍ لاعتبار الظنّ بالضرر؟ وحصول المؤاخذة مع المخالفة على أنّ ما ذكره من انحصار الطريق في الأخذ بالظنّ غير مبيّن في المقام، إلّا أن يؤخذ فيه ما ذكر في الدليل الأوّل من المقدّمتين الأخيرتين من كون الطريق الأولى إلى الواقع هو العلم، وكون الظنّ هو الأقرب إليه، فينحصر الطريق في الأخذ به بعد انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف حسب ما مرّ بيانه في الدليل الأوّل.

ويبقى الكلام في عموم حجّية الظنّ ليشمل جميع أفراده عدا ما خرج بالدليل، إذ أقصى ما يفيده الوجه المذكور كون الظنّ دليلاً في الجملة ويترتّب الضرر على مخالفته كذلك.

وأمّا ترتّبه على مخالفة أيّ ظنّ كان فغير بيّن ولا مبيّن، والعقل يحكم بعدم ترتّب المضارّ الأُخرويّة كذلك من دون قيام الحجّة على عموم الحجّية، فظنّ ترتّب الضرر على مخالفة مطلق الظنّ من دون قيام الحجّة القاطعة لعذر المكلّف لا وجه له، وإنّما يتمّ ذلك بعد ملاحظة عدم الترجيح بين الظنون حسب ما مرّت الإشارة إليه فيرجع ذلك إلى الدليل المتقدّم.

فظهر بذلك فساد ما جعله فارقاً بين هذا الدليل والدليل الأوّل من كون المناط في الانتقال إلى الظنّ هناك بطلان تكليف ما لا يطاق وهنا دفع الضرر المظنون، إذ قد عرفت أنّ مجرّد الظنّ بالحكم لا يقتضي ظنّ الضرر بمخالفته مع عدم قيام دليل قاطع لعذر المكلّف. والكلام في المقام إنّما وقع في ذلك الدليل، ولو أُريد إثباته بمجرّد الظنّ بالحكم لزم الدور، ولو أخذ فيه المقدّمتان المذكورتان كان الانتقال إلى الظنّ من جهتهما دون ظنّ الضرر كما أشرنا إليه، على أنّ الانتقال إلى الظنّ في المقام لا يتصوّر مع قطع النظر عن لزوم تكليف ما لا يطاق، كيف! ولو قيل بجوازه لجاز حصول القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظنّ، مع كونه مكلّفاً بالعلم وعدم اكتفاء الشارع بغيره، ومجرّد الظنّ بأداء التكليف بموافقة المظنون لا يكتفى

به في الخروج عن عهدة التكليف الثابت، بل لا يكون مثبتاً للتكليف بالمظنون مع عدم كونه قاطعاً لعذر المكلّف في عدم ثبوت التكليف عندنا وقيام الحجّة عليه في بيان التكليف، إذ لا ملازمة بين الظنّ بالحكم والظنّ بالضرر مع مخالفة المظنون بعدما قام الدليل على عدم تعلّق التكليف قبل قيام الحجّة على المكلّف، وحصول طريق له في الوصول إلى المكلّف به.

وما ذكره جواباً عمّا أورد من إمكان العمل بأصل البراءة من أوّل الأمر: من أنّا إنّما لا نعمل به من أوّل الأمر إلى آخر ما ذكره مدفوع، بأنّ الحال وإن كان على ما ذكره من عدم الرجوع إلى أصل البراءة إلّا مع اليأس عن الأدلّة الاختياريّة والاضطراريّة، غير أنّه لابدّ من ثبوت الأدلّة الاضطراريّة ليمكن الرجوع إليها والاعتماد عليها. وأمّا مع عدم ثبوتها فلا وجه للاعتداد بها، بل لابدّ من الرجوع إلى أصل البراءة. فالظنون الّتي لا يعلم حجّيتها بالخصوص إن ثبت حجّيتها على جهة العموم فلا كلام في تقديمها على الأصل، لكنّها لم يثبت حجّيتها بعد، وإنّما يتوقّف ثبوتها على عدم جواز الرجوع حينئذٍ إلى الأصل المذكور كما هو مبنى الاستدلال. ومجرّد احتمال حجّيتها لا يقضي بالمنع من الرجوع إلى الأصل، إذ لا يتمّ الحجّة على المكلّف بمجرّد الاحتمال، ولذا يدفع احتمال حصول التكليف بالأصل المذكور، ولا يتعقّل فرق بين الاحتمال المتعلّق بنفس التكليف والاحتمال المتعلّق بإثبات التكليف بمجرّد الظنّ، فكما ينهض الأصل حجّة دافعة للأوّل إلى أن يقوم دليل على ثبوت التكليف، فكذا بالنسبة إلى الثاني.

والقول بأنّ حجّية الأصل إنّما هي مع اليأس عن الدليل ولا يأس مع وجود واحد من الظنون المفروضة ممّا يحتمل حجّيته واضح الفساد، فإنّ المراد بالدليل هو القاطع لعذر المكلّف. ومجرّد احتمال كونه مثبتاً للتكليف غير قاطع لعذره، كما أنّه لا يقطع عذره باحتمال ثبوت التكليف حسب ما قرّرنا، فيقوم الأصل حينئذٍ حجّة على دفع كلّ من الاحتمالين إلى أن يقوم دليل على خلافه.

نعم لو قرّر رفع الإيراد بأنّ البناء على أصل البراءة في غير معلوم الحجّية بالخصوص من الظنون المفروضة يوجب هدم الشريعة والخروج عن الدين لكان

له وجه حسب ما مرّ بيانه في تقرير الاستدلال الأوّل.

وأمّا ما علّل المنع به فممّا لا يكاد يمكن تصحيحه.

وأمّا ما ذكره في الجواب عن الإيراد الثالث ففيه: أنّ ما دفعه به أوّلاً من منع مادّة الانتقاض فهو موهون جدّاً، إذ عدم حجّية جملة من الظنون في الشريعة ولو بالنسبة إلى هذه الأزمان ممّا قضى به إجماع الفرقة، بل ضرورة المذهب كظنّ القياس والاستحسان ونحوهما، ودعوى عدم حصول الظنّ منها مكابرة للوجدان.

نعم إنّما يتمّ ما ذكره بالنسبة إلى خبر الفاسق مثلاً بناءً على الاكتفاء في حجّية الخبر بظنّ الصدور كما هو المختار، إذ احتمال الاكتفاء به لا يتحقّق معه النقض، لوضوح أنّ مجرّد الاحتمال غير كافٍ في حصول الانتقاض، وما دفعه به ثانياً فهو أيضاً كسابقه لبقاء الإشكال على حاله، ولا ثمرة لاعتبار الإخراج عن الأدلّة المفيدة للظنّ أصلاً، وذلك لوضوح التزام إخراجها عمّا دلّ على حجّية مطلق الظنّ أيضاً.

فإنّ مؤدّى الأدلّة المذكورة حجّية مطلق الظنّ بعد انسداد سبيل العلم، والمفروض عدم حجّية الظنون المفروضة فتكون مخرجة عن القاعدة المذكورة قطعاً. والقول بأنّ الحجّة مطلق الظنّ الحاصل عمّا سوى الأدلّة المفروضة ـ فلا تخصيص في القاعدة، لاختصاص الحكم بما عدا المذكور ـ غير مفيد في المقام، إذ لو كان ذلك كافياً في دفع الإيراد كان جارياً في نفس الظنّ أيضاً بأن يقال: إنّ الحجّة بعد انسداد سبيل العلم هو ما عدا الظنون الّتي علم عدم حجّيتها فأيّ فائدة في الخروج عن ظاهر ما يقتضيه تقرير الدليل وبنائه على الوجه المذكور؟

ومع الغضّ عن ذلك فمقتضى ما ذكره قيام الدليل على حجّية الظنّ الحاصل من الأدلّة المفيدة للظنّ، وحينئذٍ فورود التخصيص على متعلّق الظنّ المفروض تخصيص في القاعدة العقليّة أيضاً من غير فرق بينه وبين ورود التخصيص على حجّية مطلق الظنّ أصلاً.

نعم يمكن الجواب عن الإيراد المذكور: بأنّه بعد ما قام الدليل على عدم حجّية الظنّ الحاصل من القياس ونحوه لا يتحقّق خوف من الضرر عند مخالفته

ليجب الأخذ بمقتضاه من جهة دفعه، وذلك للعلم بعدم الاعتماد عليه في الشريعة، بل منع الشارع عن الأخذ به، فإنّما يترتّب الضرر حينئذٍ على التمسّك به دون عدمه.

ويمكن الإيراد عليه: بأنّ مدار الاحتجاج المذكور على كون الظنّ بالواقع قاضياً بظنّ الضرر مع مخالفة المظنون، فإذا قيل بإمكان التخلّف وعدم حصول الظنّ مع حصول الظنّ بالحكم بطل الاحتجاج من أصله.

ويدفعه: أنّ مدار الاحتجاج على كون الظنّ بالواقع مقتضياً لظنّ الضرر لولا قيام المانع منه، فإذا قام الدليل على عدم حجّية بعض الظنون كان ذلك مانعاً من الظنّ بالضرر، ومع عدمه فالظنّ بالضرر حاصل عند حصول الظنّ بالتكليف.

وفيه منع ظاهر، إذ لا دليل على الدعوى المذكورة سيّما بعد ملاحظة خلافه في عدّة من الظنون، وقيام بعض الوجوه المشكّكة في عدّة أُخر منها، بل ضرورة الوجدان قاضية بعدم الملازمة بين الظنّ بالحكم والظنّ بالضرر مع عدم الأخذ به، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك، ويأتي تتمّة الكلام فيه إن شاء الله.

إلّا أنّ ذلك إيراد آخر على الدليل المذكور لا ربط له بالإيراد المذكور، وما ذكر من الجواب كافٍ في دفع هذا الإيراد.

وأمّا ما ذكره في الجواب عن تقرير الإيراد المذكور على الدليل الأوّل فيرد على ما ذكره، أوّلاً: أنّ مفاد المقدّمات المذكورة هو حجّية مطلق الظنّ وقيامه مقام العلم دون الأدلّة الظنّية، ولو دلّ على حجّيتها فإنّما هي من حيث إفادتها الظنّ فيعود إلى الأوّل، فكيف يصحّ القول بأنّ مفادها حجّية الأدلّة الظنّية المفيدة للظنّ في نفسها مع قطع النظر عمّا يعارضها دون نفس المظنّة الواقعيّة؟

ومع الغضّ عن ذلك فأيّ فرق في ما ذكر بين دلالتها على حجّية كلّ من الأدلّة الظنّية وكلّ ظنّ من الظنون؟ فإنّه بناءً على ثبوت العموم بحكم العقل لا يصحّ ورود التخصيص عليه في شيء من الصورتين على ما تقرّر عندهم من عدم جواز التخصيص في القواعد العقليّة.

❊ ❊ ❊

قوله: ﴿الثالثة: حكي فيها أيضاً عن بعض الأصحاب ... الخ﴾.

شهرة الحكم بين الأصحاب تداوله بينهم وذهاب الأكثر إليه، سواء كان القول الآخر نادراً أو شائعاً في الجملة ويعبّر عنه حينئذٍ بالأشهر، وقد تطلق على مطلق تداول الحكم بينهم وذهاب كثير منهم إليه وإن لم يبلغ إلى حدّ الأكثريّة. ولذا يطلق المشهور على الحكمين المتقابلين، كما يقال فيه قولان مشهوران، والأغلب في إطلاق المشهور هو الوجه الأوّل، وكأنّه المقصود بالبحث في المقام، ولها مراتب مختلفة في القوّة والضعف، نظراً إلى فضيلة القائلين به وحذاقتهم في الفنّ وخلافه وكثرة القائلين به وشذوذ الآخر جدّاً وعدم بلوغها إلى تلك الدرجة.

ثمّ إنّه قد يكون في مقابلة المشهور قول آخر، وقد لا يعرف هناك قول، بل يكون تردّد من الآخرين وتوقّف فيه أو سكوت منهم في الحكم، ويندرج في الإجماع السكوتي. وليس بإجماع عندنا، وقد لا يكون هناك تعرّض من الباقين للحكم ليتبيّن خلافهم أو وفاقهم، ويندرج حينئذٍ في عدم ظهور الخلاف فيكون من بعض صور المسألة، بل قد يستظهر عدم خلاف الباقين أيضاً فيكون من ظهور عدم الخلاف، ويكون إجماعاً ظنّياً، وهو أيضاً يندرج في الشهرة.

ولو حصل هناك اتّفاق بين الأصحاب من دون كشفه عن قول المعصوم عليه السلام ـ كما قد يتّفق في بعض الأحيان ـ فالظاهر أيضاً اندراجه في المشهور.

هذا وقد يكون الشهرة في الرواية والمراد بها كثرة الرواة الناقلين لها، أو تداولها بين الأصحاب وذكرها في الكتب الكثيرة وإن كانت روايته بطريق واحد،

وقد يضمّ إلى ذلك تلقّيهم لها بالقبول، ولا يستلزم اشتهار الرواية ندور ما يقابلها، بل قد يكون ذلك أيضاً مشهوراً، وفي مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها دلالة عليه.

وقد يجتمع الشهرتان في بعض الأحيان، وليست الشهرة في الرواية مقصودة بالبحث في المقام، بل المبحوث عنه هنا هو الشهرة في الفتوى.

والمشهور بين الأصحاب من قدمائهم ومتأخّريهم، بل لا خلاف يعرف فيه بينهم ـ إلّا ممّن عبّر عنه الشهيد رحمه الله ببعض الأصحاب واستقربه ـ عدم حجّية الشهرة وعدم جواز الاتّكال عليها بمجرّدها في إثبات الأحكام الشرعيّة.

والظاهر عدم حجّيتها عند معظم العامّة أيضاً، ولذا لم يتداول عدّها في عداد الأدلّة الشرعيّة في الكتب الأُصوليّة ولا استندوا إليها في إثبات الأحكام في الكتب الاستدلاليّة، بل لا زالوا يطلبون الدليل على الأحكام المشهورة ويناقشون في أدلّتهم المذكورة.

ومن المثل السائر في الألسنة ـ في مقام عدم الاعتداد بالشهرة ـ «ربّ مشهور لا أصل له».

نعم ربّما استند إليها العلّامة رحمه الله في المختلف في بعض المسائل على سبيل الندرة، وليس ذلك اعتماداً منه على مجرّد الشهرة، بل لا يبعد أن يكون من قبيل ضمّ المؤيّدات إلى الأدلّة حسب ما هو ديدنه في كتبه الاستدلاليّة. كيف! ولو كان ذلك حجّة لشاع ذلك عنه وأشار إليه في كتبه الأُصوليّة وتكثّر استناده إليها في كتبه الاستدلاليّة. وإنّما ظهر الخلاف فيه عن نادر من علمائنا مجهول عبّر عنه الشهيد رحمه الله ببعض الأصحاب واستقربه رحمه الله لكن لم نجد جريه عليه في كتبه الاستدلاليّة، فقد لا يكون مقصوده بالاستقراب حكماً أو لا يكون مقصود القائل ومقصوده الاستناد إلى مجرّد الشهرة، بل المراد التمسّك بالقطع بوجود المستند الشرعي من اتّفاق الجماعة، فيدور الحكم مدار ذلك القطع كما هو أحد الطرق المتقدّمة في الإجماع، فيكون مقصوده صحّة التمسّك به من جهة حصول ذلك القطع كما يومئ إليه تعليله الأوّل «وإن لم يكن مفيداً للقطع أو الظنّ بالواقع»

ويكون تعليله الثاني تأييداً له من جهة حصول الظنّ منها بمطابقة الواقع، بناءً على عدم حجّية مطلق الظنّ كما هو المقرّر عندنا، وبذلك يندفع التدافع المتخيّل بين تعليله حسب ما أورده بعض الأجلّة كما سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

وكيف كان، فقد حكي اختيار ذلك عن المحقّق الخوانساري وربّما يعزى ذلك إلى المصنّف نظراً إلى كلامه الآتي مع ما ذكره في الدليل الرابع على حجّية أخبار الآحاد، وهو بعيد عن مذاقه جدّاً، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

وقد اختار بعض الأفاضل من متأخّري المتأخّرين حجّيتها إذا لم تخل عن حجّة ولو رواية ضعيفة ونحوها، فصارت الأقوال فيها إذن ثلاثة، والأقوى الأوّل. ويدل عليه أُمور:

أحدها: الأصل فإنّ إثبات الحجّية يتوقّف على قيام الدليل عليه، وحيث لا دليل على صحّة الرجوع إليها والحكم بمقتضاها ـ حسب ما نقرّره من ضعف متمسّك المجيز ـ لم يجز التعويل عليها، مضافاً إلى أنّ النواهي المتعلّقة بالأخذ بالظنون شاملة لها من غير ريب، فمع عدم قيام دليل على جواز الاتّكال عليها لا يجوز الأخذ بها.

ثانيها: أنّ المعلوم من حال الفقهاء قديماً وحديثاً أُصولاً وفروعاً عدم الحكم بشيء بمجرّد شهرته بين الأصحاب، بل لا زالوا يطالبون بأدلّة المشهورات ويتوقّفون عن الحكم حتّى ينهض دليل عليها، وذلك أمر معلوم من ملاحظة تصانيفهم والتتبّع في مناظراتهم واحتجاجاتهم، قد استمرّت عليه طريقتهم بحيث لا مجال لإنكاره، فصار ذلك إجماعاً من الكلّ، كيف ولو كانت الشهرة حجّة عندهم لكان من أبين الحجج وأوضحها وأظهر الأدلّة وأكثرها وأقلّها مؤنة وأسهلها، وشاع الاحتجاج بها عندهم، وكانت أكثر دوراناً من سائر الحجج مع أنّ الأمر بعكس ذلك، فإنّا لم نجد أحداً من المتقدّمين والمتأخّرين قد تمسّك بها في مقام الاحتجاج على شيء من المطالب إلّا ما يوجد في بعض كلمات العلّامة رحمه الله في شذوذ من المقامات عن التمسّك بها، وهو من قبيل ضمّ المؤيّد إلى الدليل على

ما هو طريقته حسب ما أشرنا إليه، ويدلّ عليه أيضاً أنّهم لم يعتدّوا بها في الكتب الأُصوليّة ولا ذكروها في عداد الحجج الشرعيّة كما عدّوا الإجماع وغيره من الحجج الوفاقيّة والخلافيّة، مع أنّه أولى بذلك لكثرة حصولها وسهولة تحصيلها.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا اتّفاقهم من قديم الزمان إلى الآن على المنع من العمل بها والتعويل عليها والرجوع إليها، فصار ذلك إجماعاً من الكلّ.

وقد عرفت أنّ الإجماع من أقوى الحجج الشرعيّة نعم في المطالب الّتي يتسامح في أدلّتها من السنن والآداب لا مانع من الرجوع إليها والأخذ بها، بل ربّما يؤخذ فيها بفتوى الفقيه الواحد أيضاً حسب ما فصّل في محلّه.

ثالثها: أنّها لو كانت حجّة لم تكن حجّة، لوضوح قيام الشهرة على عدم حجّية الشهرة، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

وبتقرير آخر: أنّه إمّا أن يقال بعدم حجّية الشهرة مطلقاً، أو بحجّيتها كذلك، أو بحجّيتها في بعض المقامات دون البعض، والأوّل هو المدّعى، والثاني باطل لما فيه من التناقض، نظراً إلى قيام الشهرة على عدم حجّية الشهرة، فلو أُخذ بمقتضى الشهرة المتعلّقة بالمسائل الفرعيّة لزم ترك الشهرة المتعلّقة بعدم حجّية الشهرة مع أنّها من أقوى الشهرات، والثالث ترجيح من غير مرجّح، إذ لا مرجّح بينها حتّى يقال بحجّية بعض الشهرات دون بعضها من دون قيام معارض يقاومها أو يترجّح عليها.

و يرد عليه: أوّلاً: منع قيام الشهرة على عدم حجّية الشهرة مطلقاً وإنّما المسلّم شهرة القول بعدم حجّية الشهرة إذا خلا عن المستند، ولو كان ضعيفاً كرواية ضعيفة ونحوها.

وأمّا إذا كان مستنداً إلى دليل ولو كان رواية ضعيفة فحصول الشهرة بعدم حجّيتها غير واضح، بل المشهور عندهم خلافه: حيث إنّهم يعتمدون على الشهرة المقترنة بالرواية الضعيفة ويحكمون بمقتضاها، فأقصى الأمر حينئذٍ عدم حجّية الشهرة المجرّدة الخالية عن المستند لا مطلقاً.

وثانياً: أنّا إنّما نقول بحجّية الشهرة في ما إذا لم يعارضها معارض أقوى على ما هو شأن الحجج الظنّية، وحينئذٍ نقول: إنّ الشهرة القائمة على عدم حجّية الشهرة معارضة بالدليل القطعي القائم على حجّية الظنون عند انسداد باب العلم على ما مرّ تقريره.

ومن البيّن أنّ الظنّ لا يقاوم القطع، ومع الغضّ عنه فهناك أدلة ظنّية قاضية بحجّية الشهرة كما سنشير إليها، ولا يقاومها الظنّ الحاصل من الشهرة فلابدّ من تركها.

ومن ذلك يظهر ضعف التقرير الثاني فإنّا نقول بحجّية الشهرة مطلقاً في ما لم يعارضها معارض أقوى لا مطلقاً، وقد ظهر بذلك أيضاً اندفاع الحجّتين الأُوليين، فإنّ الأصل يخالف الدليل.

ومن البيّن أنّ القائل بحجّية الشهرة يتمسّك في ذلك بالدليل حسب ما يأتي بيانه، والإجماع المدّعى لو سلّم فإنّما يسلّم في الشهرة المجرّدة دون المنضمّة إلى متمسّك ولو كان ضعيفاً، حسب ما أشرنا إليه، وفي ذلك كلّه نظر سيأتي تفصيل القول فيه إن شاء الله.

حجّة القول بحجّيتها مطلقاً أو في ما إذا لم تخل عن مستند أصلاً ـ ولو رواية ضعيفة لا يجوز التمسّك بها بنفسها ـ أُمور:

منها: الوجهان المذكوران في كلام الشهيد رحمه الله. والأوّل منهما ضعيف جدّاً حسب ما قرّره المصنّف ومرّ الكلام فيه، إلّا أن يرجع إلى الوجه الثاني. والثاني مبنيّ على قاعدة الظنّ والبناء على حجّيته إلّا ما قام الدليل على خلافه وإن لم ينهض عليه في الاحتجاج، لوضوح أنّ مجرّد حصول الظنّ أو قوّة الظنّ لا يقضي بجواز الاعتماد عليه ما لم يلاحظ معه أصالة حجّية الظنّ. ويمكن إرجاعه أيضاً إلى بعض الوجوه الآتية، كما سنشير إليه إن شاء الله.

ومنها: قيام الاتّفاق على حجّية جملة من الظنون ممّا هي أضعف من الظنّ الحاصل من الشهرة قطعاً، وهو قاضٍ بحجّية الظنّ الحاصل من الشهرة بالأولى،

ألا ترى أنّهم يقولون بحجّية أخبار الآحاد مع أنّ فيها من جهات الوهن ما لا يحصى، لابتناء الاحتجاج بها على معرفة أحوال رواتها وتعيين الراوي المشترك، ولا يكون شيء منها غالباً إلّا بإعمال ظنون ضعيفة وأمارات خفيّة، وكذا الحال في تصحيح دلالتها ومعرفة مفاد الألفاظ الواردة فيها أفراداً وتركيباً، وكذا الحال في التعارض الحاصل بينها.

والحاصل: أنّ جهات الظنّ فيها سنداً ودلالة وعلاجاً كثيرة جدّاً، وكثير منها ظنون موهومة في الأغلب لا مناص لهم عن الأخذ بها والظنّ الحاصل من الشهرة أقوى بكثير من كثير منها.

ويرد عليه: أنّ ما ذكره من قبيل القياس بالطريق الأولى ـ المعبّر عنه بالقياس الجليّ ـ وهو من قبيل القياسات العامّة لا حجّة فيه عندنا.

نعم ما كان منه من قبيل مفهوم الموافقة بحيث يندرج في الدلالات اللفظيّة كان خارجاً عن القياس وكان حجّة، وذلك غير حاصل في المقام، إذ ليس هنا لفظ يدلّ على حجّية ما ذكر من الظنون الموصوفة ليكون التعدّي عنها إلى ذلك مندرجاً في مداليل الألفاظ، أقصى الأمر أن يثبت حجّيتها بالإجماع ونحوه، فيكون التعدّي عنها من قبيل القياس الجليّ.

وقد يجاب عنه: تارة بأنّ الإجماع ونحوه وإن لم يتضمّنا لفظ الشارع صريحاً إلّا أنّهما كاشفان عن قوله، وليست حجّيتهما عندنا إلّا من جهة الكشف عن قوله، فهو الحجّة في الحقيقة لا هما، وحينئذٍ مآلهما إلى اللفظ، فإذا كان الأصل المذكور مستفاداً من اللفظ كان ما يلزمه أيضاً كذلك، وإن لم يتعيّن ذلك اللفظ عندنا.

وأُخرى بأنّ المناط في الرجوع إلى الأدلّة الظنّية، وهو تحصيل الواقع على سبيل الظنّ بعد انسداد سبيل العلم به، وبعد تنقيح المناط المذكور كما هو ظاهر عند العقل السليم يثبت ذلك في ما نحن فيه بطريق الأولويّة القطعيّة، لحصول المناط هنا بالنحو الأقوى.

ومنها: الروايات المستفيضة الدالّة عليه الواردة من طرق العامّة والخاصّة،

مثل ما رووه عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله: «عليكم بالسواد الأعظم»[١] وقوله: «الحقّ مع الجماعة» وقوله: «يد الله على الجماعة»[٢] إلى غير ذلك، وفي نهج البلاغة في كلامه عليه السلام للخوارج: «والزموا السواد الأعظم، فإنّ يد الله على الجماعة، وإيّاكم والفرقة فإنّ الشاذّ من الناس للشيطان، كما أنّ الشاذ من الغنم للذئب»[٣] وما في مقبولة عمر بن حنظلة: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الّذي حكاه المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذّ الّذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لاريب فيه، وإنّما الأُمور ثلاثة بيّن رشده ـ إلى أن قال: ـ قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم»[٤] الخبر.

وفي قوله: «ويترك الشاذّ الّذي ليس بمشهور» وقول الراوي: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» دلالة على كون المراد من المجمع عليه هو المشهور، فلا يرد دلالة الرواية على حكم الإجماع دون الشهرة. وما في مرفوعة زرارة قلت: «جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر، فقلت: يا سيّدي إنّهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم ... إلى آخره»[٥].

ومنها: أنّ المعروف بينهم بل من المسلّم عند المحقّقين بينهم حجّية الخبر الضعيف المنضمّ إلى الشهرة.

ومن البيّن عدم حجّية الخبر الضعيف، فلو كانت الشهرة أيضاً كذلك لم يصحّ الحكم المذكور، لظهور أنّ انضمام غير الحجّة إلى مثله لا يجعل غير الحجّة حجّة كانضمام أحد الخبرين الضعيفين إلى الآخر، فتعيّن أن يكون الشهرة هي الحجّة حتّى يكون انضمامها إلى الخبر قاضياً بالحجّية.

---

(١) سنن ابن ماجة: ج ٢ ص ١٣٠٣ ح ٣٩٥٠.

(٢) مجمع الزوائد: ج ٥ ص ٢١٨. وفيه: على الجماعة، كما في المتن.

(٣) نهج البلاغة: ١٨٤، رقم الخطبة «١٢٧»، صبحي الصالح وفيه: مع الجماعة.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي ص ٧٥ ح ١.

(٥) البحار: ج ٢ ص ٢٤٥ ح ٥٧.

ومن هنا استشكل صاحب المدارك وبنوه[١] في حجّية الخبر المنجبر بالشهرة لزعمه عدم حجّية الشهرة أيضاً، فمن أين يجيء الحجّية بعد انضمام أحدهما بالآخر؟ لكنّه بعد ملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء قديماً وحديثاً مقطوع الفساد، كما سيجيء بيانه في بحث أخبار الآحاد إن شاء الله، ولولا البناء على ما ذكرناه من حجّية الشهرة لكان ما ذكره متيناً متّجهاً، فلا محيص بعد ذلك عدا الاعتراف بعدم حجّية الرواية المنجبرة بالشهرة، وهو يستلزم باختلال كثير من الأحكام الشرعيّة، وهذه من الثمرة العظمى في القول بحجّية الشهرة كما هو واضح لمن تدبّرها. فهذه الوجوه دالّة على حجّية الشهرة مطلقاً وإذا ضمّ إليها قيام الشهرة على عدم حجّية الشهرة المعرّاة عن المستند بالمرّة ولو رواية ضعيفة قضى ذلك بخروج الشهرة المفروضة عن مقتضى دلالة الأدلّة المذكورة، إمّا لقيام الشهرة على فرض حجّيتها كما هو مقتضى الأدلّة المذكورة حجّة شرعيّة على عدم حجّية ذلك النوع من الشهرة وهي أجلى منها، فيؤخذ بمقتضاها، أو لأنّها لو كانت حجّة مطلقاً لما كانت حجّة كذلك، نظراً إلى حصول الشهرة المذكورة على نحو ما مرّ بيانه على أنّ الوجه الأخير لا يفيد إلّا حجّية الشهرة المنضمّة إلى المستند، ولو كان خبراً ضعيفاً دون الشهرة المجرّدة، إذ لا عمل عليها في المشهور.

فظهر بما قرّرنا أدلّة القولين المذكورين والكلّ ضعيف.

**أمّا الأوّل:** فبما مرّ بيانه في كلام المصنّف ويأتي تتمّة الكلام فيه أيضاً إن شاء الله.

**وأمّا الثاني:** فبما عرفت تفصيله من عدم صحّة ما ادّعوه من أصالة حجّية الظنّ وعدم نهوض ما استنهضوه من الأدلّة عليها.

**وأمّا الثالث:** فبأنّ ما ذكر من دعوى الأولويّة في المقام أوهن شيء. ودعوى كونها مندرجة في الدلالة اللفظيّة بناءً على كشف الاتّفاق المذكور عن لفظ دالٍّ على الحكم فيكون من مفهوم الموافقة مقطوع الفساد كما يشهد به صريح العرف

---

(١) كذا في النسخ، ولعلّه كناية عمّن تبعه.

بعد عرض الواقع عليه، على انّ دعوى كشف الإجماع عن لفظ دالٍّ عليه محلّ منع. وإنّما يكشف الإجماع عن رأي المعصوم، والطريق إلى معرفته غير منحصرٍ في اللفظ حتّى يستعلم من الإجماع على شيء صدور لفظ دالٍّ عليه.

ودعوى تنقيح المناط في حجّية الظنون فيقطع معه بالأولويّة ممنوعة، إذ لم يقم عندنا دليل من عقل أو نقل على كون الاحتجاج بالوجوه الظنّية مبنيّاً على إفادة المظنّة وحدها، منوطاً بها وجوداً وعدماً من دون مدخليّة التعبّد في ذلك، ومع قيام الاحتمال المذكور لا تصحّ الدعوى المذكورة، كيف؟ وقيام الدليل على عدم حجّية عدّة من الظنّيات ـ ممّا قد يكون الظنّ الحاصل منها أقوى جدّاً من الظنون المعتبرة ـ أقوى شاهد على خلافه، ولو تمّت تلك الدعوى لما كان هناك حاجة إلى ملاحظة الأولويّة.

وأمّا الرابع: فبأن الأخبار العامية ممّا لا حجّية فيها مع أنّها ليست بتلك المكانة من الظهور، وقد تداول عند العامّة الاستناد إليها في حجّية الإجماع فيمكن أن يكون ذلك هو المقصود منها فقد فسّرت الجماعة في بعض الروايات بأهل الحقّ وإن قلّوا، فلا يوافق المدّعى.

ويمكن أن يحمل على ذلك أيضاً ما في رواية النهج، وقد يقال: إنّ الظاهر منها الاتّفاق في ما عدا الأحكام الشرعيّة فإنّ قوله عليه السلام: «فإنّ الشاذّ من الناس للشيطان كما أنّ الشاذّ من الغنم للذئب يفيد أنّ تفرّد الإنسان في الأمر مظنّة لاستيلاء الشيطان كما أنّ تفرّد الشاة مظنّة لاستيلاء الذئب، إذ لو كان باطلاً لكان عين استيلاء الشيطان لا أنّه مظنّة لحصوله بعد ذلك من جهة التفرّد، وقد يكون ذلك هو المقصود من الروايات العامّية المتقدّمة. وما في المقبولة والمرفوعة مع الغضّ عن إسنادهما لا دلالة فيهما على المدّعى، فإنّ في الأُولى هو الأخذ بالخبر المجمع عليه كما هو صريح الرواية، فلا دلالة فيها على حكم الفتوى المشهورة ولو سلّم كون المراد من المجمع عليه هو المشهور بقرينة ما بعده، وكذا الحال في الثانية، فإنّ الموصول في قوله «خذ بما اشتهر بين أصحابك» للعهد كما هو ظاهر العبارة،

بل صريحها بعد عرضها على العرف، فلا يعمّ غيره حتّى يقال: إنّ العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد، سواء كانت الشهرة المذكورة فيهما شهرة في الرواية أو الفتوى أو أعمّ منهما.

وقد يقال: إنّ التعليل المذكور في المقبولة من قوله عليه السلام «فإنّ المجمع عليه لاريب فيه» بعد بيان كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور، أو ما يعمّه يفيد شمول الحكم لشهرة الفتوى أيضاً ولو كانت خالية عن الرواية، وفيه أيضاً إشارة إلى أنّ الباعث على نفي الريب إنّما هو الشهرة، فلو كانت الرواية المنضمّة إليها ضعيفة لكانت الشهرة حجّة دون الرواية.

وفيه: أوّلاً: أنّ كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور أو ما يعمّه غير ظاهر، فإنّ الإجماع هو الاتّفاق دون مجرّد الشهرة وأمره أوّلاً بأخذه بالخبر المجمع عليه بين أصحابه وتركه للشاذّ الّذي ليس بمشهور عندهم لا يفيد ذلك، إذ الاتّفاق على أحد الخبرين لا ينافي روايتهم للأُخرى أيضاً.

غاية الأمر أن يكون الرواية حينئذٍ شاذّة غير مشهور عندهم كما هو المفروض في الخبر، وقوله عليه السلام بعد ذلك: «وإنّما الأُمور ثلاثة بيّن رشده ...» يفيد كون الأخذ بالمجمع عليه بيّن الرشد وهو يشير إلى كون المراد بالإجماع الاتّفاق المفيد للقطع دون مجرّد الشهرة الباعثة على الظنّ.

وثانياً: أنّ المقصود في الخبر المذكور بيان ما يترجّح به أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، فلا يبعد أن يكون المراد من قوله: «فإنّ المجمع عليه لاريب فيه» هو الخبر المجمع عليه ليكون اللام للعهد، بل لا يستفاد من سياق الخبر ما يزيد على ذلك. ومجرّد احتمال إرادة العموم بحيث يفيد نفي الريب من الفتوى المشهورة غير كافٍ في مقام الاستدلال. ودعوى ظهورها في ذلك غير مسموعة مع عدم إقامة شاهد عليه، بل مع عدم انفهامه منه بعد عرض العبارة على العرف.

وأمّا الروايات العامّية فلا حجّة فيها مع إمكان المناقشة في دلالتها، لعدم

وضوح دلالتها، وقد احتجّوا بها على حجّية الإجماع، فيمكن أن يكون المراد بها المنع من مخالفة الإجماع.

وقد فسّرت الجماعة في بعض الروايات بأهل الحقّ وإن قلّوا، ويمكن أن يحمل على ذلك ما في رواية النهج.

وقد يستظهر ورودها في ما عدا الأحكام الشرعيّة، فإنّ مفاد قوله عليه السلام: «فإنّ الشاذّ من الناس للشيطان كما أنّ الشاذ من الغنم للذئب» أنّ تفرد الإنسان مظنّة لاستيلاء الشيطان كما تفرّد الغنم مظنّة لاستيلاء الذئب، وهذا ممّا لا ربط له بكون ما ذهب إليه الجمهور حقّاً، وكون مخالفة المشهور باطلاً، وقد يحمل عليه الأخبار العامّية، ويشير إليه ذكره عليه السلام لبعض تلك الألفاظ المرويّة.

**وأمّا الخامس:** فبأنّ ما يدلّ عليه عباراتهم هو حجّية الخبر المنجبر بالشهرة دون الشهرة المنضمّة إلى الخبر، كيف! والأوّل هو الّذي لهجت به ألسنتهم وجرت عليه عملهم، والثاني ما لم يتفوّه به أحد منهم، ولم يوجد في شيء من كلماتهم سوى شاذٍّ منهم ممّن مرت الإشارة إليه، ومع ذلك لم نر الجري عليه في مقام الاحتجاج من أحدٍ منهم ولو كان المناط في ذلك حجّية الشهرة عندهم لاشتهر منهم كما اشتهر ذلك.

**وما يقال:** من جهة القول بالتفصيل من أنّ الحجّة في الحقيقة إنّما هي نفس الشهرة لا الرواية، وإنّما ذكرت الرواية حجّة واُسندت إليها الحجّية مسامحة تعويلاً على الوضوح من الخارج، والمقصود من ذكر الرواية حقيقة إنّما هو جعلها طريقة ووسيلة إلى التخلّص من الشهرة المانعة عن حجّية الشهرة لعدم قيامها عليها لاختصاصها بالشهرة المجرّدة، وإلّا فليس الرواية هي الحجّة، بل إنّما الحجّة هي الشهرة كما ترى، بل ذلك ممّا يقطع بفساده بعد التأمّل في كلماتهم وتعبيراتهم، كيف؟ ولو أرادوا ذلك لعبّروا عنه في بعض الأحيان على الوجه المذكور ولم يتّجه التزامهم للتعبير بذلك الوجه الموهم لخلاف مقصودهم، بل الصريح فيه.

ومع الغضّ عن ذلك فلو كانت الشهرة هي الحجّة عندهم فأيّ مانع من حجّيتها

مع عدم علمنا بمصادفتها للخبر الضعيف، بل وعدم مصادفتها له واقعاً، فإنّه إذا كان المناط والملاك في الحجّية هو نفس الشهرة دون غيرها لزم صحّة الاعتماد عليها مهما حصل، وإن لم ينضمّ الرواية إليها، كيف؟ ومن الواضح أنّ عدم انضمام غير الحجّة إلى الحجّة لا يوجب سقوط الحجّة عن الحجّية، ففي ما حكموا به من عدم حجّية الشهرة الخالية عن الخبر أقوى شهادة على عدم كون الشهرة حينئذٍ هي الحجّة عندهم.

فإن قلت: إنّ ذلك بعينه جارٍ في الخبر أيضاً فإنّهم لا يقولون بحجّية الخبر الضعيف في نفسه كالشهرة الخالية عن الخبر.

قلت: غاية ما يلزم من ذلك أن يكون الحجّة حينئذٍ هو مجموع الأمرين المنضمّين من دون أن يقال بحجّية كلّ منهما منفرداً ولا مانع من التزامه. وما أُورد عليه من أنّ انضمام غير الحجّة إلى مثله لا يجعل غير الحجّة حجّة أوهن شيء، إذ من البيّن تقوية كلّ منهما بالآخر، فلا مانع من بلوغها بعد الانضمام إلى درجة الحجّية إذا قام الدليل عليه كذلك حسب ما فرض في المقام، فلا داعي إذن إلى التزام كون الحجّة هي الشهرة، ويشير إليه أنّه قد ينتهي الأمر في انضمام الظنون بعضها إلى البعض إلى الوصول إلى حدّ القطع، فيكون حجّة قطعاً كما ترى في الخبر المتواتر، لحصول القطع هناك من تراكم الظنون الحاصل من الآحاد مع عدم بلوغ شيء من آحاده إلى درجة الحجّية مع ضعف راويه، فأيّ مانع منه في المقام؟

ومع الغضّ عن ذلك أيضاً فنقول: إنّ الحجّة عند أصحابنا هو الخبر الموثوق به المظنون الصحّة والصدور عن المعصوم. وإثبات حجّيته يتوقّف على قيام الدليل عليه، وقد بيّن في محلّه والشهرة المفروضة من أسباب الوثوق والاعتماد فهي محقّقة للموضوع المفروض من غير أن يكون هي بنفسها حجّة شرعيّة، ولا يثبت بها إذن حكم شرعي حتّى يتوقّف على قيام الدليل على حجّيته في الشرع، بل الحاصل به حكم عادي، أعني الاعتماد والوثوق بصدق الخبر. ولا يتّجه القول بعكس ذلك بأن يجعل الخبر محقّقاً لموضوع ما هو الحجّة من الشهرة حسب ما قد

يتخيّل في المقام، إذ ذاك ـ مع عدم مساعدة شيء من عبائرهم له، بل صراحتها في خلافه ـ ممّا يأبى عنه الطبع السليم، بل الاعتبار الصحيح شاهد على أنّ وجدان الرواية الضعيفة لا مدخل له في كون الشهرة مثبتة للحكم موصلة إلى الواقع، فإنّ الظنّ الحاصل منها يتحقّق في الصورتين كما يشهد به الوجدان، وانضمام الخبر إليها لا يوجب مزيد وثوق بها لو لم يوجب وهناً، إذ مع عدم الاستناد إلى الرواية الضعيفة يحتمل قويّاً وجود مستند واضح لهم، حتّى أنّه اعتمد الجمهور عليه. ومع استنادهم إلى الرواية الضعيفة يظهر كون ذلك هو المستند، فيضعف الظنّ المذكور وإن أمكن الذبّ عنه بأنّ ضعف الرواية عندنا لا يستلزم ضعفها في الواقع، فيستكشف من الشهرة المفروضة كونها معتبرة قابلة للتعويل والاعتماد، إلّا أنّ ذلك لا يقتضي ترجيح الظنّ الحاصل منها في هذه الصورة على الظنّ الحاصل منها في الصورة الأُخرى.

أقصى الأمر مساواة هذه الصورة للأُخرى إن لم يرجّح الأُخرى عليها، وبناء الأمر في التفصيل بين الوجهين في الحجّية وعدمها على التعبّد المحض بعيد جدّاً، بل ممّا لا وجه له أصلاً.

وقد يجاب أيضاً عن الإيراد المتقدّم عن صاحب المدارك ليدفع به الاحتجاج المذكور بأنّا نختار كون الحجّة هي الرواية المنجبرة بالشهرة، نظراً إلى استفادته من آية النبأ، لظهورها في جواز الاتّكال على خبر الفاسق بعد التبيّن، فإنّ الله سبحانه لم يأمر بطرح الرواية الضعيفة، بل أمر فيها بالتثبّت واستظهار الصدق، فإن ظهر عمل بها، وإلّا طرحت. ولا ريب أنّ الشهرة ممّا يحصل التثبّت بها ويستظهر صدق الخبر معها.

وأورد عليه بعض الأفاضل: بأنّه مبنيّ على تعميم التبيّن بها للتبيّن الظنّي، وهو منظور فيه، إذ ليس معناه لغة إلّا انكشاف حقيقة الخبر وصدقه، ولا يحصل ذلك إلّا بكونه محصّلاً للعلم به، والأصل بقاء هذا المعنى إلى أن يظهر من أهل العرف خلافه بحيث يفهم شموله للظنّ الحاصل من نحو الشهرة، بل الظاهر منهم خلافه

والموافقة لمفهوم اللغة، وعندي فيه تأمّل سيجيء تفصيل القول فيه في بحث الأخبار إن شاء الله.

ثمّ إنّه ذكر الفاضل المذكور أنّا لو سلّمنا تعميم التبيّن للظنّ أيضاً حتّى يشمل التبيّن الحاصل بالشهرة كانت الآية الشريفة ظاهرة في حجّية الشهرة بنفسها مطلقاً، سواء كانت هناك رواية، أو لا. فيكون ذلك إذن دليلاً آخر على حجّيتها. تقريره: ظهور الآية حينئذٍ في أنّ الاعتماد في الحكم بمضمون الخبر في الحقيقة إنّما هو على التبيّن دون الخبر، فليس رخصة العمل بالخبر بعد التبيّن إلّا من حيث كونه الكاشف عن صدقه، والدليل عليه، فتكون الشهرة هي الحجّة على إثبات مضمونه، وذلك قاضٍ بحجّية الشهرة مطلقاً ولو خلت عن الرواية، إذ المفروض أنّها المناط في العمل، وأنّها المبيّن للواقع والكاشف عن الحقّ. والاعتبار القاطع شاهد على أنّ الرواية لا مدخل لها في وصف كون الشهرة مبيّنة ولا في رخصة العمل بها بعد حصول البيان من جهتها، وذلك لأنّ الرواية الضعيفة بنفسها لا محصّل لها إلّا التردّد بين احتمالي الصدق والكذب، ولو ترجّح الأوّل رجحاناً ضعيفاً فهو غير معتبر في نظر الشارع، إذ وجود ذلك الرجحان كعدمه، واحتمال صدقها وكذبها متساويان في حكم الشارع، فإذا صلحت الشهرة أن تكون دليلاً على صحّة أحد الجانبين والحكم بأحد الاحتمالين صحّ كونها دليلاً على تعيين أحد الاحتمالين القائمين، كذلك في كلّ مسألة سواء كانت هناك رواية أو لا، لما عرفت من أنّ الدليل الباعث على تعيين أحد الاحتمالين إنّما هو الشهرة دون الخبر، لكون الاحتمالين على حالهما قبل ورود الخبر وبعده، فدلّت الآية الشريفة حينئذٍ على حجّية الشهرة دون الخبر المنجبر بها.

قلت: لو تمّ ما ذكره لكانت الآية الشريفة دليلاً على حجّية الظنّ مطلقاً من غير اختصاص لها بالشهرة، لكنّك بعد التأمّل في ما قرّرناه خبير بضعفه، فإنّ حصول الظنّ بصدق الخبر والوثوق به غير حصول الظنّ بالحكم ابتداءً من غير أن يكون هناك خبر يوثق به. وما يستفاد من الآية الشريفة بناءً على ما ذكر هو حجّية الخبر

الموثوق به وإن كان الموثوق به من جهة الشهرة. ولا يفيد ذلك جواز الاتّكال على الشهرة من حيث كشفها عن الواقع ودلالتها عليه، بل إنّما يدلّ على الاتّكال عليها من حيث كونها محقّقة لموضوع الدليل ـ أعني الخبر الموثوق به ـ ولا إشعار في ذلك بحجّية الشهرة في إثبات الأحكام الشرعيّة أصلاً، فكون الخبر الضعيف مع قطع النظر عن الشهرة المفروضة محتملاً للأمرين من غير أن ينهض حجّة لإثبات أحد الجانبين لا ينافي كونه حجّة بعد انضمام الشهرة إليه، من جهة حصول الوثوق به بعد انضمامها إليه. ولا يستدعي ذلك كون الشهرة بنفسها حجّة مع قطع النظر عن الخبر المفروض. ويشهد بذلك ملاحظة القرائن المنضمّة إلى المجاز القاضية بحصول الظنّ بالصرف أو تعيين خصوص المراد من بين المعاني المجازيّة، فإنّه يصحّ الاتّكال عليها قطعاً في فهم المراد وإثبات الحكم الشرعي من جهتها، مع أنّه لو قامت تلك القرينة على ثبوت الحكم من غير حصول لفظ في المقام لم يكن حجّة مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه.

والحاصل: أنّ في المقام أمرين:

أحدهما: كون الشهرة قاضية بالوثوق بالخبر وقوّة الظنّ بصدقه.

وثانيهما: كون الخبر الموثوق به والمعتمد عليه بحسب العادة حجّة في الشريعة، ولاريب أنّ الأوّل لا يتوقّف على قيام دليل شرعي عليه، فإنّ الوثوق والاعتماد على الخبر أمر وجداني حاصل من ملاحظة القرائن والأمارات، كما أنّه لاريب في توقّف الثاني على قيام الدليل الشرعي عليه، لكونه حكماً شرعيّاً متوقّفاً على دليله. وحينئذٍ نقول: إنّ الوثوق والاعتماد العرفي حاصل بالخبر المنجبر بالشهرة قطعاً كما يشهد به الوجدان من غير حاجة إلى قيام الدليل عليه شرعاً. وأمّا كونه حينئذٍ حجّة فلظاهر الآية الشريفة بعد حملها على الوجه المذكور، فما استفاده من الآية بناءً على حملها على ما ذكر لا وجه له أصلاً، فإنّ الشهرة إذن شرط في قبول الخبر ـ لا أنّها هي المثبتة للحكم ـ نظير عدالة الراوي من غير فرق وإن كانت الشهرة مع قطع النظر عن إفادتها الوثوق بالخبر مفيدة

للظنّ بثبوت الحكم، إلّا أنّ تلك الحيثيّة غير معتبرة، ولا دلالة في ما ذكر من الوجه على الاعتماد عليه من تلك الجهة أصلاً، أنّ غاية ما يدلّ عليه هو الاعتماد على الخبر من جهة الوثوق به نظراً إلى اعتضاده بالشهرة فيقوم الشهرة مقام عدالة الراوي في إفادة الوثوق بالخبر. والفرق بين الوجهين ظاهر لا يخفى، ومقصود المستدلّ حجّيتها من الجهة الثانية، وهو محلّ منع كما بيّنا، إذ لا ملازمة بين الأمرين، بل لا إشعار في ما يدلّ على حجّية الثاني شرعاً على كون الحجّة في الحقيقة هي الجهة الباعثة على الوثوق استقلالاً من دون اعتبار لكون الوثوق حاصلاً بالخبر وكون الحكم مستفاداً منه.

ودعوى ذلك في المقام مجازفة بيّنة. فتحصّل ممّا فصّلناه أنّ الحجّة هي الرواية المنضمّة إلى الشهرة، نظراً إلى حصول الوثوق بها من جهة انضمامها إليها، كما تدلّ عليه الآية الشريفة ويفيده صريح كلماتهم حسب ما قرّرنا، لا أن يكون الحجّة مجموع الأمرين، ولا ما رامه المستدلّ من عكسه بأن تكون الشهرة بنفسها حجّة لكن مع انضمامها إلى الرواية ونحوها، على أنّ الاحتمال كافٍ في مقام دفع الاستدلال. وعدم حجّية الرواية الضعيفة في نفسها مع عدم انضمامها لا يدفعه، كما أنّه لا يدفع الاستناد إليها عند المفصّل عدم حجّية الشهرة بنفسها مع عدم انضمام الخبر إليها.

فظهر بما قرّرنا ضعف القولين المذكورين، لاشتراكهما في الدليل ويزيد القول الثاني ضعفاً أنّ ما ذكر تكملة لبيان التفصيل ـ من خروج الشهرة المجرّدة عن المستند عن مقتضى الأدلّة المذكورة، نظراً إلى قيام الشهرة على عدم حجّيتها إلى آخر ما ذكر ـ غير متّجه.

أمّا أوّلاً فلما قرّره المستدلّ المذكور وغيره من المعتمدين على القاعدة المذكورة بكون المخرج عنها هو الدليل القاطع القاضي بعدم حجّية بعض الظنون الخاصّة كظنّ القياس، إذ مجرّد الدليل الظنّي لا يقاوم الدليل القاطع المذكور حتّى يكون مخرجاً عنه.

وما ذكره من الوجه الآخر «من أنّها لو كانت حجّة لما كانت حجّة» مدفوع أيضاً بأنّ الشهرة من الأدلّة الظنّية، فمجرّد قيام الشهرة على عدم حجّية الشهرة الخالية عن المستند لا يقضي بعدم حجّية الشهرة، فإنّه إنّما يتمّ ذلك إذا لم يعارض الشهرة المذكورة دليل أقوى.

ومن البيّن أنّ الدليل العقلي المذكور على فرض صحّته دليل قطعي فلا يقاومه الشهرة المدّعاة، فهذه الشهرة من حيث الحجّية مستندة إلى الدليل المذكور متوقّفة عليه، لكنّها بحسب المفاد معارضة له لدلالتها على عدم حجّية الظنّ المفروض فيسقط أيضاً عن الحجّية، إذ ليس مفاد ذلك الدليل إلّا الأخذ بأقوى الظنون، فلا يفيد ترك العلمي بالظنّي.

ولي في ذلك نظر يعرف وجهه ممّا قرّرناه سابقاً في الإيراد على الدليل العقلي المذكور من أنّ قيام الدليل الظنّي على عدم حجّية بعض الظنون كافٍ في إخراجه عن القاعدة المذكورة، لكن المستدلّ لا يقول بذلك.

ومن الغريب أنّ الفاضل المذكور مع إبائه عن ذلك كما أشار إليه في طيّ تقريره لذلك الدليل التزم به في المقام.

وأمّا ثانياً فلأنّ الشهرة كما قامت على عدم حجّية الشهرة المعرّاة عن المستند كذا قامت على عدم حجّية غيرها، إذ لم ير منهم من عدّها من الأدلّة ولو في الجملة، أو استند إليها في المسائل الشرعيّة أو ذكرها في عداد الأدلّة الشرعيّة في الكتب الأُصوليّة، حتّى أنّهم لم يفردوا له عنواناً في كتب الأُصول ولا أشاروا فيه إلى وفاق أو خلاف.

نعم أشار إليه شذوذ منهم كما عرفت وهم لم يفرّقوا بين الصورتين.

ثمّ إنّه قد تردّد الفاضل المفصّل في بعض ما نمي إليه رحمه الله من المسائل في التفصيل المذكور، ومال إلى اختيار حجّيتها على الإطلاق قال: ويختلج كثيراً بالبال وإن لم أطمئنّ به في الحال حجّية الشهرة مطلقاً، ولو خلت عن الرواية أصلاً، وذلك أنّ المانع الحاجز عن حجّيتها ليس إلّا الشهرة، وحجّيتها إنّما يكون لو

لم يظهر دليلها وأمّا لو ظهر وظهر في النظر ضعفها فليس بحجّة ظاهرة، وهذه الشهرة الحاجزة قد ظهر لنا دليلها من كلماتهم فبين من احتجّ منهم على عدم حجّيتها بمثل ما ذكره صاحب المعالم ـ وقد ظهر لك ما فيه ـ وبين من اعتذر منهم بأنّه ربّ مشهور لا أصل له، ويرجع حاصله إلى تخلّف الشهرة عن الصواب في بعض الأحيان، وهذا أضعف من سابقه، وإلّا لخرج جميع الأدلّة الشرعيّة الظنّية عن الحجّية.

وأنت خبير بما فيه، فإنّه إنّما يتمّ لو علم انحصار دليل المشهور في الوجه الفاسد، فإنّ حكم الجمهور بصحّة الفاسد لا يوجب ظنّاً بصحّته بعد ظهور فساده، وأمّا في ما عدا ذلك فلا.

وتوضيح المقام: أنّ متمسّكهم في الحكم إمّا أن يكون معلوماً لنا أو مجهولاً، وعلى الأوّل فإمّا أن نعلم انحصاره في ما نعلم أو يحتمل وجود متمسّك آخر لهم أيضاً، وعلى التقديرين فإمّا أن يكون الدليل المنقول إلينا صحيحاً عندنا أو ضعيفاً، ومع ضعفه فإمّا أن يكون معلوم الفساد بالنظر إلى الواقع أو يكون فاسداً بالنسبة إلينا، وإن احتملنا صحّته واقعاً كالخبر الضعيف، لاحتمال صحّته في الواقع وإن لم يجز لنا التمسّك به في نفسه. ولا مانع من الاستناد إلى الشهرة في شيء من الوجوه المذكورة على القول بحجّيتها عدا صورة واحدة، وهي ما إذا علم انحصاره في ما علم فساده واقعاً، وكذا إذا ظنّ انحصاره فيه أو علم انحصاره في مظنون الفساد كذلك، أو ظنّ انحصاره فيه إذا لم يرجّح عليه الظنّ الحاصل من الشهرة بصحّة المستند، وأمّا باقي الصور فلا وجه لإنكار حجّيتها إلّا في ما زعمه المفصّل من الشهرة الخالية عن المستند، ويحتمل إلحاق الشهرة الّتي يكون الموجود من مستنده ضعيفاً مع العلم بوجود مستند آخر لهم لا نعرفه أو احتماله. وأمّا ما نحن فيه فمن البيّن أنّ الأوائل لم يذكروا لعدم الاتّكال على الشهرة مستنداً، بل ليس للمسألة عنوان في كلماتهم، وإنّما يعرف مذهبهم فيها من عدم ذكرهم لها في عداد الأدلّة، وعدم استنادهم إليها أصلاً في إثبات الأحكام الشرعيّة في الكتب

الاستدلالية، بل حصر جماعة منهم الأدلّة في غيره، وإنّما تصدّى الشهيد رحمه الله لعنوان المسألة وتبعه المصنّف وبعض من تأخّر عنه، ولم يتعرّض المصنّف للاحتجاج على نفي حجّيته، وإنّما تعرّض للايراد على ما احتجّ به الشهيد رحمه الله لحجّيته. فدعوى العلم لمستند الجماعة وحصره في ما ذكره غريب جدّاً، ولو سلّم ذكر الدليل المذكور في كلام جماعة منهم فمن أين يعلم أو يظنّ حصر الدليل في ذلك، كيف؟ ولو بنى على عدم حجّية مثل هذه الشهرة القويّة القريبة من الإجماع ـ لو قطعنا النظر عن كون المسألة إجماعيّاً ـ بمجرّد ضعف ما ذكر من التعليلات في كلام بعض المتأخّرين أو المعاصرين لكان أكثر الشهرات ضعيفة مطرودة ولكان ذلك إذن تفصيل آخر في المسألة غير التفصيل الأوّل، ويظهر ضعفه بما قرّرناه فلا حاجة إلى تطويل الكلام فيه.

قوله: ﴿ولقوّة الظنّ في جانب الشهرة ... الخ﴾.

أُورد عليه بأنّ بين تعليليه تدافعاً، فإنّ الوجه الأوّل يقتضي العلم والثاني صريح في الظنّ.

وأُجيب عنه بأنّ كون أحد الدليلين مفيداً للعلم والآخر للظنّ ممّا لا حجز فيه، ولا يعدّ ذلك تدافعاً، ومثله متداول في الاحتجاجات، كيف؟ ولو كان كذلك لكان ضمّ المؤيّد إلى الدليل تدافعاً وهو واضح الفساد. وأيضاً كون دليله الأوّل مقتضياً للعلم على حسب دعواه ممنوع، فإنّ الظاهر أنّ مراده من قوله: «إنّ عدالتهم تمنع عن الاقتحام ... إلى آخره» هو منعها عن ذلك ظنّاً، إذ المفروض ثبوت العدالة لهم دون العصمة. والعدالة وإن فسرت بمعنى الملكة فأقصى ما يحصل منه الظنّ بذلك دون العلم، وقوله: «عن الاقتحام على الفتوى بغير علم» أراد به بغير علم معتبر في الاجتهاد من الاستناد إلى دليل معتبر شرعاً، سواء كان قطعيّاً أو ظنّياً بالنسبة إليه، ومع ذلك كلّه كيف يمكن ادّعاء أنّ عدالتهم تمنع قطعاً عن الفتوى بذلك من غير دليل قطعي بالنسبة إليه[1] وإلى غيرهم؟

---

(١) في «ق»: إليهم.

وبذلك يندفع ما أورده المصنّف عليه كما مرّت الإشارة إليه، ويتطابق مفاد الدليلين، بل دليله الثاني يفيد ظنّاً أقوى من الأوّل، حيث إنّ المستفاد من الأوّل مجرّد الظنّ ومن الثاني قوّة الظنّ، نظراً إلى أنّ اتّفاق الجمع الكثير من الموصوفين أقوى في إفادة الظنّ من دونهم، فلو عدّ مثل ذلك تدافعاً كان تقرير الإيراد بالعكس أولى.

قلت: ليس مقصود المورد اختلاف مؤدّى الدليلين في كون أحدهما مفيداً للعلم والآخر للظنّ، إذ ليس في ذلك مجال لتوهّم التدافع، بل مراده أنّ قضيّة دليله الأوّل كونه مدّعياً لحصول العلم في المقام وكون الشهرة دليلاً قطعيّاً، حيث إنّ ظاهره القطع بكون عدالتهم مانعة عن الإفتاء من غير علم فيكون مفيداً للقطع بقول المعصوم كاشفاً عن رأيه، ولذا اختار ـ بناءً على ما ذكره من حصول القطع ـ حجّيته، وكونه إذن إجماعاً على خلاف ما اختاره الشهيد رحمه الله فإنّ الإجماع عندنا هو الاتّفاق الكاشف عن قول المعصوم، سواء كان من الجميع أو البعض، وقضيّة دليله الثاني كون الشهرة دليلاً ظنّياً مفيداً للظنّ القويّ، فمقصوده أنّ مقتضى الدليلين متدافع في إفادة ما هو المدّعى.

والقول بأنّ حكم الجماعة مع قطع النظر عن الشهرة إذا كان مفيداً للقطع ـ نظراً إلى كون عدالتهم مانعة عن الإفتاء بغير علم، فكيف يجعل اشتهاره بينهم وندور المخالف قاضياً بإفادة الظنّ؟ مع أنّه ينبغي أن يفيد العلم بالأولى ـ مدفوع، بأنّ هناك جهتين أحدهما يفيد العلم بالإصابة، والآخر يفيد الظنّ بها، فإنّ ملاحظة خبرتهم وعدالتهم قاضية بالعلم العادي على حسب دعواه بعدم إقدامهم على الإفتاء عن غير علم. وملاحظة مجرّد الاشتهار مع قطع النظر عن تلك الملاحظة لا يفيد إلّا قوّة الظنّ، فيكون ضمّ الثاني إلى الأوّل من قبيل ضمّ المؤيّد إلى الدليل.

لكنّك خبير بضعف الدعوى الأُولى، فإنّ أقصى ما يفيده عدالتهم القطع بإصابة ما يعتقدونه دليلاً حسب ما أشار إليه المصنّف، وأين ذلك من القطع بالواقع؟

غاية الأمر حصول ذلك في بعض الأحيان، ويندرج حينئذٍ عندنا في الإجماع كما عرفت، ويبعد إدراجه إذن في المشهور.

ويمكن أن يقال: إنّ مقصوده القطع بإصابة المدرك المعتبر دون القطع بقول المعصوم، فيكون الفرق بينه وبين الإجماع المعروف في ذلك، وهذا أقرب من سابقه في حمل كلام الشهيد رحمه الله.

إلّا أنّ الدعوى المذكورة غير ظاهرة أيضاً، بل الظاهر عدم حصول العلم المذكور في كثير من الشهرات، غاية الأمر حصول العلم بإصابة المدرك المعتبر في نظرهم.

نعم لو حصل العلم به على الوجه المذكور كان كافياً، وكان الأولى إلحاقه إذن بالمجمع عليه في كونه إجماعاً، كما هو أحد الاحتمالين المذكورين في الذكرى وإن اختار خلافه.

وحينئذٍ فما ذكره المورد قدس سره من أنّ الحقّ حينئذٍ أنّه إجماع ـ لأنّ الإجماع عندنا هو الاتّفاق الكاشف عن قول المعصوم دون اتّفاق الجميع ـ محلّ مناقشة، للفرق الظاهر بين الكشفين، وظاهر المصطلح تخصيص الإجماع بالكشف على الوجه الأوّل وإن لم يكن التعميم بعيداً عن الاعتبار. ولذا ذكرنا الوجه المذكور في وجوه الكشف الحاصل بالإجماع كما مرّ القول فيه، والظاهر أنّ مبنى كلام المورد على حمل الكشف على الوجه الأوّل حسب ما بيّناه أوّلاً. وحينئذٍ فما ذكره متّجه إلّا أنّ حمل كلام الشهيد رحمه الله عليه بعيد جدّاً كما عرفت.

فظهر بما قرّرنا أنّ هناك وجوهاً ثلاثة في حمل كلام الشهيد رحمه الله أقربها الوجه الأخير، ومعه يظهر الفرق بين تعليليه المذكورين وعلى ما حمله المجيب وغيره عليه لا يكون هناك كثير فرق بينهما كما لا يخفى.

قوله: ﴿ويضعّف بنحو ما ذكرناه في الفتوى﴾ الظاهر أنّه أراد بذلك تضعيف الدليلين المذكورين نظراً إلى أنّ العدالة والاشتهار بين الطائفة إنّما يفيدان العلم أو قوّة الظنّ بوجود مدرك معتبر في اجتهاد الحاكم، ولا يؤمن من الخطأ في المسائل الاجتهاديّة وإن توافقت فيها أراء الجماعة أو معظم الفرقة.

غاية الأمر حصول المظنّة ولا أمن معه إلّا مع قيام دليل على اعتبار ذلك الظنّ في الشريعة، ولا دليل عليه في المقام. وحينئذٍ فما قد يدّعى من ظهور كلامه في

موافقة الشهيد رحمه الله ليس على ما ينبغي، كيف؟ وقد أطلق الحكم بضعف كلامه. وقوله: «وبأنّ الشهرة الّتي يحصل معها إلى آخره» مزيد بيان لدفع الوجه الثاني.

وبالجملة: أنّ فحوى كلامه كالصريح في عدم حجّية الشهرة، كيف؟ ولو قال بها لفصّل القول فيها زيادة على ذلك وبيّن صحّة الاستناد إليها في الأحكام الشرعيّة في ما عدا ما يتراءى من الشهرة الحاصلة بين المتأخّرين عن الشيخ رحمه الله، فإنّ ذلك هو الّذي يقتضيه المقام، ومع ذلك أطلق القول بضعف الاستناد إليها، هذا.

وقد ظهر بما قرّرنا ضعف ما يورد عليه في المقام من أنّ احتمال الخطأ في دليلهم إنّما ينافي قطعيّة الشهرة لا ظنّيتها، وبعد الخطأ معها جدّاً، وذلك لأنّ اتّفاق المعظم مع نهاية عدالتهم وفقاهتهم واختلاف أفهامهم وآرائهم وعدم موافقة بعضهم لبعض في المسائل الخلافيّة الاجتهاديّة ـ حتّى أنّ بعضهم ربّما خالف نفسه واختار في المسألة أقوالاً عديدة في الكتب العديدة أو الأبواب المتعددة ـ إذا رأيناهم متّفقين على حكم من دون تزلزل وإبداء ريب استبعدنا وقوع خلل منهم في الاستدلال، بل يحصل الظنّ القويّ غاية القوّة بصحّته.

أمّا أوّلاً فلأنّه بصدد دفع كونه باعثاً على العلم بوجود المستند به المعتبر كما هو ظاهر كلام الشهيد رحمه الله بكون القدر المعلوم وجود المستند الصحيح على حسب اجتهادهم وهو لا يستلزم الصحّة بحسب الواقع فلا يرتبط به الإيراد المذكور.

وأمّا ثانياً فلأنّ غاية الأمر كون الشهرة مفيداً للمظنّة، وكون تلك المظنّة حجّة أوّل الدعوى، فإنّ الخطأ غير مأمون على الظنون إلّا أن يقام دليل على حجّيتها وجواز الاتّكال عليها، وهو غير مذكور في كلام الشهيد رحمه الله ولو بنى ذلك على أصالة حجّية الظنّ لأشار إليه في كلامه ولاتّحد الدليلان المذكوران، وهو مخالف لظاهر تقريره، وليست تلك القاعدة عندهم مقرّرة واضحة حتّى يجعل كبرى مطويّة، لغاية وضوحه، كيف؟ وطريقتهم جارية على خلافه حيث إنّهم لا زالوا يطالبون الحجّة على حجّية كلّ من الظنون، ولا يأخذون بشيء منها إلّا مع قيام الدليل عليه. والاحتجاج بتلك الطريقة العامّة لحجّية الظنّ مطلقاً غير معروف بينهم، وإنّما أشار إليه المصنّف وبعض منهم ولا يعلم ارتضاؤه، بل دفعه للشهرة في

المقام أقوى شاهد على خلافه.

نعم لو أُخذت تلك المقدّمة في الاحتجاج المذكور اتّجه ما ذكره، وليس في المقام ما يفيد اتّكال المستدلّ عليه أصلاً.

وقد يتخيّل من احتجاجه بافادة الشهرة قوّة الظنّ قوله «بتلك المقدّمة» إلّا أنّ احتمال كونه من قبيل ضمّ المؤيد إلى الدليل قريب جدّاً حسب ما أشرنا إليه.

قوله: ﴿وبأنّ الشهرة الّتي ... الخ﴾.

هذه العلاوة الّتي ذكرها لتوهين جملة من الشهرات وهي الحاصلة من بعد الشيخ رحمه الله موهونة جدّاً، بل فاسدة قطعاً، كيف! وفيه تفسيق علماء الفرقة وتضليلهم أو تجهيلهم بحيث لم يبق في الفرقة مجتهد يرجع إليه حتّى التجأوا إلى تقليد الأموات، وكلّ ذلك واضح الفساد، وجلالة هؤلاء وعظم منزلتهم في الفرقة معلومة، وذكر خلافهم ووفاقهم في المسائل متداول بين أساطين علمائنا كالفاضلين والشهيدين وغيرهم، ولو كانوا هؤلاء بمنزلة العوام المقلّدة لما التفتوا إلى خلافهم ووفاقهم، وما اعتنوا بذكر أقوالهم، ومخالفة هؤلاء ومن تأخّر عنهم للشيخ رحمه الله معروفة مذكورة في كتب الاستدلال، كما يعرف ذلك من ملاحظة فتاويهم المذكورة في كتبهم والمنقولة في كتب الأصحاب، ومخالفات المحقّق ابن ادريس للشيخ قدس سره من الأُمور البيّنة الجليّة، وكتاب السرائر مشحون به، وردّه لفتاوى الشيخ ظاهر معروف حتّى انتصر الفاضلان للشيخ رحمه الله وأخذا في ردّه والذبّ عن الشيخ كما هو ظاهر من ملاحظة المعتبر والمنتهى وغيرهما.

ثمّ إنّ مخالفات الفاضلين ومن بعدهما للشيخ رحمه الله واستبدادهم في الاستدلال أمر واضح غنيّ عن البيان. وكان الأصل في ما ذكره الجماعة هو ما حكاه الورّام قدس سره عن الحمصي، والحكم باشتباهه في ذلك أولى من التزام ما ذكر، وكان الجماعة من تلامذة الشيخ رحمه الله وتلامذة تلامذته لغاية وثوقهم به في الفنّ ما كانوا يتجرّون في الفتاوى على مخالفته في الغالب لا تقليداً له، بل كانوا يرجّحون ما رجّحه، ويعتمدون على احتجاجاته، ويرون أنّ ما اختاره أقوى من سائر الأقوال والاحتمالات، كما هو الحال لنا بالنسبة إلى بعض مشايخنا ممّن نرى له قدماً

راسخاً في الفنّ، وخبرة تامّة في طرق الاستدلال وفهم الأخبار وتطبيق الأحكام على القواعد وتفريع الفروع على الأُصول وأين ذلك من التقليد؟

ألا ترى أنّ المهرة في الفنّ لا يتجرّون على مخالفة المشهور إلّا مع باعث قويّ ودليل ظاهر يصرفهم عنه؟! ولا زالوا يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقه ويأخذون به ولو كان الدالّ على غيره أقوى في نفسه، وذلك لأنّ الاعتضاد بالشهرة يجعل المرجوح أقوى من الراجح الدالّ على خلافه، ولا يعدّ ذلك تقليداً للأكثر وأخذاً بقول الجماعة ولا حكماً بحجّية الشهرة، وذلك أمر ظاهر لا مرية فيه، بل ذلك طريقة جارية في سائر الفنون، فإنّ مخالفة الأئمّة في كلّ صناعة ممّا لا يقع من أرباب الخبرة والمهارة إلّا مع باعث قويّ وحجّة واضحة تقودهم إليها، والظاهر أنّ ذلك هو المنشأ في وهم الحمصي، وهو من المقاربين لعصر الشيخ رحمه الله، ومقصوده ممّن ذكره هو من ذكرناهم من تلامذته وتلامذة تلامذته ـ مثلاً ـ إلى أن نشأ الفاضل ابن إدريس وبنى على مخالفة الشيخ رحمه الله والمناقشة معه في الأدلّة. فظهر أنّ ما ذكر من كون الشهرة المتأخّرة عن الشيخ رحمه الله ناشئة عن تقليده في كمال الوهن والقصور.

ولو سلّم ذلك في الجملة فغاية الأمر أن يتمّ بالنسبة إلى الشهرة الحاصلة ما بين زماني الشيخ وابن إدريس، بل الظاهر أنّ الحمصي لم يدّع زيادة عليه، إذ لا مجال لادّعائه، فإنّ عدم متابعة الحلّي ومن تأخّر عنه للشيخ رحمه الله من الأُمور الواضحة لمن له أدنى خبرة.

فغاية الأمر أن لا يعتمد على تلك الشهرة المخصوصة فلو سلّم وجود شهرة كذلك يتمّ الإشكال بالنسبة إليها ومعظم الشهرات الحاصلة عندنا غير مأخوذة من خصوص فتاوى تلك الجماعة.

غاية الأمر أن ينضمّ في بعض المقامات فتاواهم إلى فتاوى غيرهم ممّن تقدّمهم أو تأخّر عنهم ويلحظ الشهرة من اتّفاق الجميع، ولا يجري فيه الإشكال المذكور بوجه، وذلك أمر واضح غنيّ عن البيان.

* * *

## ـ أصل ـ

قد وقع الخلاف في جواز الاكتفاء بالخبر الضعيف مع عدم انجباره بـالعمل ونحوه ممّا يفيد حجّيته في السنن والآداب.

فالمعروف بين المتأخّرين التسامح في أدلّتها والاكتفاء بثبوتها بما يدلّ عليها ولو من طريق ضعيف، والظاهر أنّ ذلك هو الطريقة الجارية بين القـدماء أيـضاً حيث يكتفون في الدعوات الواردة والزيارات والصلوات المندوبات وغيرها من المستحبّات بما دلّ عليها من الروايات، والغالب ضعف الأخبار الواردة في تلك المقامات، ويومئ إليه ما يظهر من جماعة من اتّفاق الأصحاب عليه كما سنشير إليه. وقد جرى عليه الطريقة بين المتأخّرين في العمل.

وخالف فيه جماعة منهم: السيّد في المدارك والفاضل الجزائري وصـاحب الحدائق فقالوا بعدم الفرق في ذلك بين الأحكام وأنّه لابدّ في جميعها من قـيام الحجّة المعتبرة على ثبوتها حتّى يجوز الحكم بها.

**حجّة القول الأوّل وجهان:**

### أحدهما

### الأخبار المستفيضة الواردة في ذلك

وهي مرويّة من طرق الخاصّة والعامّة.

فمنها: صحيحة هشام بن سالم المرويّة في الكافي عن الصادق عليه السلام: من سمع

شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه.

ورواه ابن طاووس في الإقبال عن أصل هشام عن الصادق عليه السلام وفي المحاسن بإسناده الصحيح عن هشام عنه عليه السلام قال: من بلغه عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله.

وروى الصدوق رحمه الله في ثواب الأعمال عن أبيه، عن عليّ بن موسى، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن هشام، عن صفوان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله» وليس في الإسناد من يتأمّل في شأنه سوى عليّ بن موسى، والظاهر أنّه الكمنداني الّذي هو أحد رجال عدّة ابن عيسى المذكور في الكافي ولم يصرّحوا بتوثيقه، إلّا أنّ الظاهر أنّه من المشايخ المعروفين.

وفي رواية الأجلّاء كالكليني وعليّ بن بابويه رحمهما الله عنه إشارة إلى جلالته فالظاهر عدّ خبره قويّاً، بل الظاهر أنّه لا مانع من قبول الرواية من جهته، ولا يقضي رواية هشام لهذا الخبر هنا بالواسطة وهناك من دون واسطة وهناً في الرواية، إذ لا بعد في وقوع الأمرين سيّما مع اختلاف اللفظين.

وروى الكليني رحمه الله أيضاً بإسناده إلى محمّد بن مروان قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه[1].

وروى البرقي في المحاسن باسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان له ذلك الثواب وإن كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله[2].

وروى ابن فهد في عدّة الداعي عن الصدوق رحمه الله أنّه روى عن محمّد بن يعقوب بطرقه الى الأئمّة عليهم السلام: «أنّه من بلغه شيء من الخبر فعمل به كان له من

---

(١) الكافي: ج ٢ ص ٨٧ باب من بلغه ثواب من الله على عمل ح ٢.

(٢) المحاسن: ص ٢٥ باب من بلغه ثواب شيء فعمل به طلبا لذلك الثواب ح ١.

الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه»[١].

وروى السيّد في الإقبال مرسلاً عن الصادق عليه السلام أنّه قال: من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه[٢].

قال العلّامة المجلسي في البحار بعد ذكر صحيحة هشام بن سالم المرويّة في المحاسن: هذا الخبر من المشهورات، رواه الخاصّة والعامّة بأسانيد[٣].

قلت: فهي مع استفاضتها واعتضاد بعضها بالبعض وذكرها في الكتب المعتمدة لا مجال للتأمّل في أسنادها ونفى بعض المتأخّرين البعد عن عدّها من المتواترات مضافاً إلى صحّة عدّة من طرقها بحسب الاصطلاح أيضاً، واعتضادها بعمل الأصحاب وتلقّيهم لها بالقبول كما هو ظاهر من ملاحظة الطريقة الجارية، بل يظهر من جماعة اتّفاق الأصحاب على ذلك وانعقاد الإجماع عليه فقال الشهيد رحمه الله في الذكرى: أنّ أحاديث الفضائل يتسامح فيها عند أهل العلم.

وفي عدّة الداعي بعد ذكر عدّة من الأخبار المذكورة: فصار هذا المعنى مجمعاً عليه بين الفريقين[٤].

وقال شيخنا البهائي رحمه الله بعد الإشارة إلى بعض ما مرّ من الأخبار: وهذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن دلائل السنن[٥].

وقال أيضاً في موضع آخر: قد شاع العمل بالضعاف في أدلّة السنن وإن اشتدّ ضعفها ولم ينجبر، ثمّ قال: وأمّا نحن معاشر الخاصّة فالعمل عندنا ليس في الحقيقة، بل بحسبه مع من سمع ... إلى آخره[٦]. وهي ما تفرّدنا بروايته. وقال الشيخ الحرّ بعد ذكر جملة من الأخبار: هذه الاحاديث سبب تسامح الأصحاب

---

(١) عدة الداعي: ص ٩. (٢) إقبال الاعمال: ص ٦٢٧.

(٣) بحار الأنوار: ج ٢ ص ٢٥٦ باب ٣٠ من بلغه ثواب من الله على عمل فأتى ذيل حديث ٣.

(٤) عدّة الداعي ص ١٣. (٥) الأربعين ص ٣٨٩.

(٦) والعبارة في الأربعين هكذا: لأنّ حكمهم باستحباب تلك الأعمال وترتّب الثواب عليها ليس مستنداً في الحقيقة إلى تلك الأحاديث الضعيفة، بل إلى هذا الحديث الحسن المشتهر المعتضد بغيره من الأحاديث.

وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت أصل المشروعيّة.

وقد نصّ جماعة من المحقّقين إلى اشتهار ذلك بين الأصحاب قال الشهيد الثاني قدس سره: جوّز الأكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الأعمال إلّا في صفات الله وأحكام الحلال والحرام، وهو حسن حيث لا يبلغ الضعيف حدّ الوضع والاختلاق، لما اشتهر بين العلماء المحقّقين عن التساهل في أدلّة السنن، وليس في المواعظ والقصص غير محض الخبر.

وقال المحقّق الخوانساري: قد اشتهر بين العلماء أنّ الاستحباب إنّما يكتفى فيه بالأدلّة الضعيفة و....[1] بعد ذلك لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الأصحاب من غير نكير ظاهر[2] بل هي في الغاية يجري النفس ويستحقّها عليه لعلّ الله تعالى يقبل عذره.

**وقد أُورد عليه بوجوه:**

**أحدها:** أنّ هذه المسألة من أُصول المسائل الأُصوليّة ـ حيث يثبت بها مدرك في الشريعة لركن من الأحكام الشرعيّة ـ فلا يكتفى في مثلها بمجرّد المظنّة، حسب ما تقرّر عندهم من عدم الاكتفاء بالظنّ في المسائل الأُصوليّة يريدون به أمثال هذه المسألة.

ويدفعه أوّلاً: منع اشتراط القطع في مسائل أُصول الفقه، والمقصود ممّا ذكروه مسائل أُصول الدين، كيف؟ ومبنى أدلّتهم في مسائل الأُصول على الظنّ كمسائل الفقه. غاية الأمر اعتبار انتهاء الظنّ فيها إلى اليقين، وهو معتبر في الفقه أيضاً.

نعم انتهاء المسائل الفقهيّة إلى القطع إنّما يكون في علم الأُصول. وأمّا المسائل الأُصوليّة فهي إنّما تنتهي إلى القطع في ذلك الفنّ دون غيره، فلابدّ أن يكون في جملة مسائلها مسألة قطعيّة يكون الاتّكال في الظنون المتعلّقة بسائر المسائل عليها، وعلى فرض أن يراد بالكلام المذكور هنا ما يشمل مسائل أُصول الفقه فكان المراد به هو هذا المعنى، فعنوا باعتبار القطع في الأُصول أنّه يعتبر بلوغ

---

(١) كلمة غير مقروءة.

(٢) مشارق الشموس ص ٣٤.

مسائلها الى حدّ القطع في ذلك الفنّ بخلاف مسائل الفقه، فإنّها ظنّية في فنّ الفقه وإنّما ينتهي إلى القطع في فنّ آخر.

وثانياً: أنّ الأخبار المذكورة مشهورة بين الأصحاب بل مرويّة من طريقين: العامّة والخاصّة، معروفة عند الفريقين قد تلقّاها معظم الأصحاب بالقبول مع اعتضاد بعضها بالبعض وتكرّرها في الكتب المعتمدة، فلا تأمّل في حجّية مثلها ولو عند القائل بعدم حجّية الآحاد، فإنّه يعدّ مثل ذلك من المتواتر ـ كما ادّعي في المقام ـ أو من المحفوف بقرائن القطع، كيف؟ ولولا البناء على حجّية مثلها لسقط اعتبار الأخبار بالمرّة، وفيه هدم للشريعة. كذا يستفاد من كلام بعض الأفاضل، وفيه تأمّل، إذ ليس ذلك جواباً غير الأوّل، إذ أقصى ما يستفاد من ذلك حجّية مثل الأخبار الظنّية المفروضة في الفروع، وأمّا حجّيتها في الأُصول فمبنيّ على عدم[1] منع المقدّمة المذكورة. نعم إن ثبت قطعيّة الأخبار المذكورة كان ذلك جواباً آخر.

وثالثاً: أنّا لا نقول بحجّية الأخبار الضعيفة في إثبات الآداب والسنن الشرعيّة، بل نقول بكونها قاضية باستحباب الفعل من الجهة المفروضة، سواء كان ذلك الخبر صدقاً بحسب الواقع أو كذباً، فهو حكم واقعي ثابت للفعل من تلك الجهة قد دلّت عليه الأخبار المذكورة.

كيف! ولو قلنا بحجّية الروايات الضعيفة في إثبات الأحكام المفروضة لكانت تلك الروايات أدلّة على الواقع، فإن وافقت الواقع كان الحكم ثابتاً بحسب الواقع وإلّا فلا، كما هو الحال في غيرها من الأدلّة الظنّية، وليس الحال هنا كذلك، إذ نقول حينئذٍ بثبوت الحكم بحسب الواقع وإن لم يطابق الواقع، كما هو مقتضى الأخبار المذكورة.

وحينئذٍ نقول: إنّ القول بحصول الرجحان في الفعل من جهة بلوغ الخبر المفروض حكم شرعي ندبي كسائر الأحكام الشرعيّة، فهي جهة مرجّحة للفعل على نحو سائر الجهات المرجّحة للأفعال، فكما أنّه لا مانع من الرجوع فيها،

---

(١) ليس في «ق».

بل وفي ما هو أهمّ منها ـ من الأحكام الوجوبيّة والتحريميّة ـ إلى الأدلّة الظنّية فكذا بالنسبة إليها، بل الأمر فيها أسهل جداً.

وربّما يجاب أيضاً: بأنّه لا يترتّب على حجّية الأخبار المفروضة مفسدة حتّى يلزم هناك باعتبار القطع، إذ أقصى الأمر الوقوع في ما لا حرج فيه ولا رجحان.

وفيه: أنّ الحكم والإفتاء من غير دليل معتبر في الشريعة من الأُمور المحرّمة، بل من جملة الكبائر، فكيف يقال بالأمن عن الوقوع في الحرام في هذا المقام؟

نعم إن لم يلحظ الخصوصيّة في العمل اتّجه ذلك إلّا أنّه خلاف المقصود، فإنّهم أرادوا ثبوت الاستحباب في المقام من جهة ورود الخبر الضعيف.

**ثانيها:** أنّ مفاد الأخبار المذكورة أخصّ من المدّعى، لاختصاصها بصورة ورود الثواب على العمل، فلو دلّ على رجحان الفعل من دون بيان ثوابه كما هو الغالب كان خارجاً عن مورد الأخبار المذكورة.

وأُجيب عنه: بأنّ ما دلّ على رجحان الفعل يدلّ على ترتّب الثواب عليه بالالتزام، وهو كافٍ في اندراجه تحت الأخبار المذكورة. وتنظّر فيه بعض الأجلّة، وهو في محلّه، إذ مجرد الدلالة الالتزاميّة لا يكفي في اندراجها في الأخبار المذكورة، إذ ظاهرها ذكر الثواب صريحاً على العمل.

نعم يمكن إتمام الكلام حينئذٍ بالقطع بالمناط، إذ ليس لخصوص التصريح بالثواب مدخل فيه بعد كونه مفهوماً من الكلام ولو بالالتزام، مضافاً إلى عدم القول بالفصل، والطريقة الجارية في العمل على أنّ صحيحة البرقي يعمّ ذلك، بناءً على حمل الثواب فيها على العمل الّذي فيه الثواب إطلاقاً للمسبّب على السبب كما هو ظاهر الضمير الراجع إليه، ويقضي به زيادة لفظ «الأجر» في قوله: كان أجر ذلك له، وإلّا كان ينبغي أن يقال كان ذلك له، فيعمّ حينئذٍ ما ذكر فيه الثواب صريحاً أو التزاماً.

وفي مرسلة الإقبال دلالة عليه أيضاً، وكذا في مرسلة العدّة في وجه.

**ثالثها:** أنّ هذه الروايات إنّما دلّت على ترتّب الثواب على العمل، وذلك لا يقتضي تعلّق الطلب من الشرع لا وجوباً ولا استحباباً كما هو المدّعى.

ويدفعه: أنّ حكم الشارع بترتّب الثواب على عمل يساوق الحكم برجحانه، إذ لا ثواب على غير الواجب والمندوب كيف ومن البيّن أنّه لو حكم الشارع ثبوت ثواب على عمل مخصوص ـ كما ورد في كثير من الأخبار ـ دلّ ذلك على استحباب ذلك العمل من غير إشكال، فكيف لا يحكم به مع حكمه به على سبيل الكلّية كما في المقام.

قال صاحب الحدائق في بيان الإيراد أنّ غاية ما تضمّنته تلك الأخبار هو ترتّب الثواب على العمل، ومجرّد هذا لا يستلزم أمر الشارع وطلبه لذلك، فلابدّ أن يكون هناك دليل آخر على طلب الفعل والأمر به ليترتّب عليه الثواب بهذه الأخبار. قال: وهذا الكلام جيّد وجيه لا مجال لإنكاره، فقول المجيب: «إنّ ترتّب الثواب على عمل يساوق رجحانه ... إلى آخره» كلام قشريّ لا معنى له عند التأمّل الصادق، لأنّ العبادات توقيفيّة من الشارع واجبة كانت أو مستحبّة، فلابدّ لها من دليل صريح ونصّ صحيح يدلّ على مشروعيّتها، وهذه الأخبار لا دلالة فيها على الثبوت والأمر بذلك، وإنّما غايتها ما ذكرناه انتهى.

ولايخفى ضعفه، إذ بعد تسليم دلالة الأخبار المذكورة على حكم الشارع بترتّب الثواب على العمل الّذي روي فيه الثواب كيف يعقل التأمّل في حكم الشرع برجحان ذلك الفعل من الجهة المفروضة؟ وكيف يحتمل انفكاك الحكم بالرجحان عن الحكم بترتّب الثواب، وليس معنى الراجح في الشرع إلّا ما ترتّب الثواب على فعله، فقوله «إنّ مجرّد ذلك لا يستلزم أمر الشارع وطلبه» من الغرائب، وتعليله ذلك «بأنّ العبادات توقيفيّة من الشارع واجبة كانت أو مستحبّة» ممّا لا ربط له بذلك، فإنّ المفروض حصول التوقيف من الشارع، لورود الأخبار المذكورة الدالّة على حصول الرجحان من الجهة المفروضة، وكأنّه أشار بذلك إلى ما استدلّوا به على المنع من الأخبار الدالّة على توقيفيّة أحكام الشريعة، وأنّه لابدّ فيها من الرجوع إلى الكتاب والسنّة فإنّها تعمّ جميع الأحكام الشرعيّة، فأراد بذلك معارضتها بالأخبار المذكورة، وستعرف ما فيه.

نعم قد يقال في المقام: إنّ مفاد هذه الأخبار أنّ من بلغه ثواب مخصوص على عمل من أعمال الخير فعمل ذلك طلباً لنيل ذلك الثواب أعطاه الله سبحانه ذلك وإن لم يكن على ما بلغه، فليس المقصود الحكم برجحان الفعل المفروض، ولا ترتّب الثواب عليه مطلقاً، بل لابدّ من ثبوت كونه خيراً أو راجحاً من الأدلّة الخارجيّة حتّى يترتّب عليه ذلك الثواب الخاصّ بمقتضى هذه الأدلّة، فليس المقصود بهذه الأخبار بيان مشروعيّة العمل بمجرّد ورود الرواية الضعيفة، بل المراد ترتّب الثواب المخصوص على العمل المشروع من جهة وروده في الخبر وبلوغه إليه، كما إذا ورد ثواب مخصوص لصلاة الليل أو زيارة مولانا الحسين عليه السلام مع ثبوت المشروعيّة لقيام الضرورة، فمشروعيّة العمل يتوقّف على طريقها المقرّر في الشريعة، ولا يتوقّف ترتّب الثواب الخاصّ بعد ثبوت المشروعيّة وكون ما يأتي به خيراً وعملاً شرعيّاً حسب ما يستفاد منها حيث علّق الحكم على ذلك وهو إيراد رابع في المقام، وقد يحمل عليه كلام صاحب الحدائق وإن لم يوافق ظاهر عبارته.

ويدفعه: أنّه وإن لم يدلّ ذلك إذن على ثبوت استحباب أصل الفعل بالخبر المفروض لكنّه يفيد استحباب الخصوصيّة ورجحانها فيما إذا ذكر الأجر على الخصوصيّة، وهو أيضاً حكم شرعيّ، كما إذا ورد صلاة ركعتين في ليلة مخصوصة وذكر له فضيلة عظيمة أو قراءة سورة معيّنة في ليلة ونحو ذلك، فإنّ هذه الصورة مندرجة في الأخبار المذكورة قطعاً، فيثبت بها مشروعيّة الخصوصيّة واستحبابها، فيثبت بها المدّعى في الجملة، على أنّه لم يعتبر في تلك الأخبار كون الثواب على الخبر إلّا في رواية الصدوق، والأخبار الباقية خالية عنه، فبعضها مطلق كصحيحة المحاسن وفي بعضها أُضيف الثواب إلى العمل والشيء، ومن الظاهر شمولها لكلّ الأفعال. والبناء على حمل المطلق على المقيّد ممّا لا وجه له في المقام، إذ لا معارضة بين الحكمين.

غاية الأمر أن يثبت ببعض تلك الأخبار ما هو أخصّ ممّا يثبت بالباقي، وهو ظاهر.

**خامسها:** أنّ الثواب الوارد في الأخبار المذكورة مطلق، وكما أنّ الثواب يثبت للمندوب يثبت للواجب أيضاً، فلمَ خصّوا الحكم بالمندوب ولم يجروه بالنسبة إلى الواجبات مع أنّ مفاد الأخبار المذكورة أعمّ منه لحصول الثواب على كلّ من الأمرين، وإطلاق لفظ العمل ونحوه ممّا ورد في تلك الأخبار.

وجوابه ظاهر، إذ ليس مفاد تلك الروايات لزوم الأخذ بما دلّ عليه الخبر من الحكم، بل مقتضاها الحكم بترتّب الثواب على الفعل المذكور، وذلك إنّما يفيد رجحان ذلك الفعل لا وجوبه، إذ ليس فيها ما يدلّ على ترتّب العقاب على تركه، فإن دلّ الخبر على الأمرين بني عليه في الحكم بترتّب الثواب من جهة ظاهر هذه الأخبار دون ترتّب العقاب على تركه، لانتفاء ما يدلّ عليه، وعدم نهوضها حجّة في نفسها ولا ملازمة بين الأمرين، مضافاً إلى ما عرفت من صراحة سياق هذه الروايات في إرادة الاستحباب مع عدم ثبوت الوجوب من الخارج، فكيف يمكن إجراؤها في وجوب ما دلّ الخبر المفروض على وجوبه، مع إطلاق الأخبار المذكورة بالنسبة إلى الواجب والمندوب يكون مقتضاها استحباب الإتيان بما دلّ الأخبار على وجوبه أيضاً، ولا مانع منه مع عدم نهوض ما دلّ على الوجوب على إثباته.

فإن قلت: إنّ مفاد هذه الروايات ترتّب الثواب الّذي بلغه على الفعل المفروض سواء كان ذلك الفعل ممّا ثبت وجوبه ـ كما إذا بلغه ثواب على أداء الصلاة اليوميّة، أو صيام شهر رمضان ـ أو كان ممّا ثبت ندبه ـ كصلاة الليل ـ أو كان دائراً بين الوجوب والندب، أو دائراً بين الإباحة والاستحباب، ودلّ الخبر المفروض على وجوبه أو ندبه، إلى غير ذلك. وحينئذٍ كيف يقال بدلالة تلك الأخبار على استحباب الإتيان بذلك الفعل وكونه مطلوباً على وجه الندب؟

قلت: لا نقول بصراحة الأخبار المذكورة في استحباب الإتيان بما ورد الثواب فيه حتّى يزاحم ما دلّ على وجوب ذلك الفعل فلا يصحّ اجراؤها في جميع الصور المذكورة، بل نقول: إنّه لا دلالة فيها على وجوب الإتيان بذلك الفعل الّذي

ورد الثواب فيه بوجه من الوجوه، إذ مفادها ترتّب الثواب على الفعل لا العقاب على الترك، فإن ثبت وجوب ذلك الفعل من الخارج فلا كلام، إذ لا دلالة في هذه الأخبار على خلافه.

غاية الأمر أنّه يحكم بترتّب الثواب الخاصّ عليه إذا اتي به رجاء ذلك الثواب، وإن لم يثبت كان قضيّة الأخبار المذكورة حينئذٍ استحبابه حسب ما يفيده سياقها، نظراً إلى إفادتها كون تلك الجهة مرجّحة للفعل ترجيحاً غير مانع من النقيض، فلا تزاحم ما دلّ على ثبوت جهة أُخرى مانعة من النقيض، إلّا أنّه مع عدم ثبوتها يتعيّن الندب بمقتضى تلك الأخبار، مضافاً إلى قضاء الأصل أيضاً حينئذٍ بالندب، لعدم دلالة تلك الأخبار على الوجوب أصلاً كما عرفت، وعدم نهوض دليل آخر على الوجوب.

ومن غريب الكلام! ما اتّفق لصاحب الحدائق في المقام حيث إنّه حكى الإيراد المذكور عن بعض الفضلاء والجواب المتقدّم عن بعض مشايخه.

ثمّ أورد على المجيب بأنّ مراد المورِد ـ كما هو ظاهر سياق كلامه ـ أنّه لو اقتضى ترتّب الثواب الوارد في هذه الأخبار طلب الشارع لذلك الفعل لكان الواجب عليهم الاستناد إلى هذه الأخبار في وجوب ما تضمّن الخبر الضعيف وجوبه كما جروا عليه بالنسبة إلى ما تضمّن الخبر الضعيف استحبابه، مع أنّهم لم يجروا هذا الكلام في الواجب.

وحاصل الكلام الإلزام لهم بأنّه لايخلو إمّا أن يقولوا: إنّ ترتّب الثواب في هذه الأخبار يقتضي الطلب والأمر بالفعل أم لا؟

فعلى الأوّل يلزمهم ذلك في جانب الوجوب كما التزموه في جانب الاستحباب، مع أنّهم لا يلتزمونه.

وعلى الثاني لابدّ من دليل آخر يقتضي ذلك ويدلّ عليه. انتهى بعبارته.

وأنت خبير بوهن ما ذكره، وعدم ترتّب فائدة على تقرير الإيراد على النحو الّذي قرّره، إذ نقول: إنّ ترتّب الثواب الوارد في هذه الأخبار يقتضي رجحان

الإتيان بذلك الفعل. وهذا كما ذكرنا إنّما يفيد استحباب ذلك الفعل لا وجوبه حتّى يلزمهم الالتزام بالوجوب في ما دلّ عليه، بل قضيّة ذلك استحباب ما دلّ الخبر الضعيف على وجوبه أيضاً.

نعم لو دلّت هذه الأخبار على وجوب الحكم بمقتضى الخبر الوارد في الثواب قد يتّجه ما ذكره، لكن ليس فيهما ايماء بذلك أصلاً، وهو واضح.

فان قلت: إنّ مفاد الأخبار المذكورة يعمّ ما إذا كان البلوغ بطريق معتبر وغير معتبر، ولا يختصّ بالأخير حتّى يقال حينئذٍ باستحباب ما دلّ على وجوبه، فلو كان البلوغ على الوجه المعتبر كان ما دلّ على وجوبه واجباً، وما دلّ على ندبه مندوباً قطعاً، فإذا فرض اعتبار البلوغ الغير المعتبر نظراً إلى اعتبار الأخبار المذكورة فينبغي أن لا يختلف الحال في الصورتين، فكيف يقال بالتفكيك بين الأمرين؟!

قلت: ثبوت الوجوب والاستحباب في الصورة الأُولى إنّما هو من جهة اعتبار الدليل الدالّ عليه ولا ربط له بمؤدّى هذه الأخبار، فإنّ مقتضاها ثبوت الرجحان لمجرّد البلوغ مع قطع النظر عن كونه بالطريق المعتبر، فهذا الوجه إنّما يفيد رجحان الإتيان بالفعل من الجهة المذكورة مطلقاً أو رجحاناً غير مانع من النقيض، وذلك لا ينافي حصول الرجحان المانع من جهة أُخرى.

فمحصل ما يستفاد من الأخبار المذكورة: أنّ مجرّد بلوغ الخبر إليه قاضٍ برجحان ذلك الفعل على أحد الوجهين المذكورين، من غير أن يستفاد منها وجوب ذلك الفعل بوجه من الوجوه، فإن دلّ دليل شرعي على الوجوب فذاك، وإلّا فليس المستفاد من تلك الأخبار إلّا الندب.

وما قد يقال: من أنّ مقتضى الروايات المذكورة ترتّب ثواب الواجب فيما إذا روي وجوبه وثواب المندوب فيما إذا روي ندبه ـ فكما يقال بدلالة الحكم بترتّب ثواب المندوب في ما روي ندبه فكذا ينبغي القول بدليليّته بالنسبة إلى ما روي وجوبه ـ فاسدٌ، إذ الفرق بين الواجب والمندوب إنّما هو في ترتّب العقاب على

الترك لا في مقدار الثواب، إذ قد يكون الثواب المترتّب على المندوب أكثر من الواجب ـ حسب ما قيل في ثواب الابتداء بالسلام وثواب ردّه ـ على أنّه لا مانع من القول بالتزام ترتّب ثواب الواجب في المقام من باب التفضّل، نظراً إلى الجهة المذكورة وإن قلنا بنقصان ثواب المندوب من الواجب في أصله.

**سادسها**: أنّ الآية الشريفة الدالّة على ردّ خبر الفاسق أخصّ من هذه الأخبار لدلالتها على ردّ خبر الفاسق، سواء كان ممّا تعلّق بالسنن أو غيرها، وهذه الروايات قد اشتملت على ترتّب الثواب المذكور على العمل، سواء كان المخبر به عادلاً أو فاسقاً، ولا ريب أنّ الأوّل أخصّ من الثاني فيجب حمل تلك الأخبار على غير تلك الصورة حملاً للمطلق على المقيّد، كما هو مقتضى القاعدة، كذا قيل.

وفيه: أنّ المعارضة بينهما من قبيل العموم من وجه، لوضوح عدم دلالة هذه الأخبار على قبول الخبر مطلقاً ليكون ما دلّ على ردّ خبر الفاسق مقيّداً لها، بل إنّما دلّت على قبول الخبر في ترتّب الثواب على العمل من دون دلالة على ما يزيد على ذلك أصلاً.

وحينئذٍ نقول: إنّ قضيّة هذه الأخبار قبول مطلق الخبر المشتمل على ترتّب الثواب، سواء كان راويه عادلاً أو فاسقاً، وقضيّة ظاهر الآية ردّ خبر الفاسق مطلقاً سواء دلّ على ترتّب الثواب على العمل أو غير ذلك.

ومن الواضح: أنّ النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه، ومن العجب إصرار صاحب الحدائق رحمه الله في المقام على كون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق، مع أنّه في غاية الوضوح من الفساد.

قال رحمه الله في بيان ذلك: إنّ الأخبار دلّت على ترتّب الثواب على العمل الوارد بطريقٍ عن المعصوم عليه السلام سواء كان المخبر عدلاً أم لا، طابق خبره الواقع أم لا، من الواجبات كان أم من المستحبّات، ومورد الآية خبر الفاسق تعلّق بالسنن أو بغيرها. ولا ريب أنّ هذا العموم أخصّ من ذلك العموم مطلقاً لا من وجه.

وضعفه ظاهر بما عرفت، كيف! ولو تعلّق خبر الفاسق بترتّب عقاب على عمل

وغير ذلك من الأُمور الّتي لا يقتضي ترتّب الثواب على العمل كان مندرجاً في الآية قطعاً ولا إشعار في هذه الأخبار بقبوله فكيف يعقل القول بكون المعارضة بينهما من قبيل العموم المطلق؟!

فإن قلت: تسليم كون المعارضة بينهما من قبيل العموم من وجه كافٍ في سقوط الاحتجاج المذكور، إذ لابدّ إذن من الرجوع إلى المرجّحات الخارجيّة، ولا ريب أنّ الأصل ومقطوعيّة المتن مرجّحان للعمل بالآية الشريفة، سيّما بملاحظة ما ورد من عرض الأخبار على الكتاب.

قلت: دلالة الأخبار المذكورة أوضح وأبين في جواز العمل بخبر الفاسق في ذلك من دلالة الآية على المنع، سيّما بملاحظة ما حكم فيها من جريان الحكم ولو على فرض كذب الخبر، فيقدّم على إطلاق الآية.

وأُجيب عنه أيضاً: بأنّ مفاد الآية الشريفة عدم جواز العمل بقول الفاسق من دون تثبّت، والعمل في ما نحن فيه ليس كذلك، لورود تلك المعتبرة بجواز العمل بها، فيكون ذلك تثبّتاً في خبر الفاسق وعملاً به بعد التثبّت. كذا ذكره غير واحد من الأجلّاء.

أقول: يرد عليه: أنّ التبيّن المأمور به في الآية هو التجسّس من صدق الخبر وكذبه، وهو غير حاصل بهذه الأخبار، إذ مفاد هذه الروايات هو العمل بمضمونها وإن لم يطابق الواقع من دون حاجة إلى التعيين والتثبّت، فمفادها منافٍ لما دلّت عليه الآية الشريفة في الجملة، فإن كانت أخصّ منها عملنا بها وخصّصنا الآية من جهتها، لكنّها كما عرفت أعمّ من وجه حسب ما ذكره المورِد.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّه ليس حكمنا باستحباب ما دلّ خبر الفاسق على ترتّب الثواب عليه عملاً بقول الفاسق ليجب ردّه قبل التبيّن، وإنّما هو من جهة العمل بهذه الأخبار المعتبرة الحاكمة به، فيكون مجيء الفاسق بالخبر محصّلاً لموضوع الحكم الثابت بهذه الأخبار من دون أن يكون هناك اتّكال على الفاسق أصلاً حسب ما قدّمنا الإشارة إليه.

وبالجملة: أنّ الشارع قد طلب منّا الإتيان بما بلغنا فيه ثواب وحكم بترتّب ذلك الثواب عليه وإن لم يكن الحال على ما بلغنا وقد دلّت هذه المعتبرة على صدور ذلك التكليف من الشرع، فالحكم بالرجحان في ما نحن فيه من جهة هذه الأخبار دون خبر الفاسق. ولذا يثبت الرجحان وإن كان المخبر كاذباً كما هو قضيّة هذه الروايات، فيكون بلوغ الثواب على الوجه المذكور سبباً لترتّب الثواب على الفعل لا كاشفاً عن حصوله في الواقع ومبيّناً له كما هو شأن الدليل ليكون الاعتماد فيه على الفاسق، فليس مدلول هذه الأخبار تصديق الفاسق في ما أخبر به من حكاية الثواب فيه عن المعصوم، وإنّما دلّت على الحكم بترتّب الثواب واقعاً بسبب بلوغ الخبر إلى العامل، ورجحان الفعل بالنسبة إليه، وليس في ذلك عمل بقول الفاسق أصلاً.

وبهذا التقرير يظهر أن لا معارضة بين هذه الروايات والآية الشريفة رأساً ليفتقر إلى بيان طريق الجمع، فما ذكرناه أوّلاً من كون المعارضة من قبيل العموم من وجه كان مماشاة مع المورد.

ومن ذلك يظهر ضعف ما أورده بعض الأجلّاء ـ وهو إيراد سابع في المقام ـ من أنّ الأحاديث المطلقة تحمل عندهم على الأخبار المقيّدة، وتعرض مع هذا على الكتاب فما لم يوافقه منها يضرب به عرض الحائط، مع أنّه يجب إطراحها أو تأويلها إذا خالفت السنّة المقطوع بها، والأُمور الثلاثة حاصلة في المقام.

أمّا الأخبار المقيّدة فهي ما دلّت على النهي البليغ عن أخذ العلوم كلّها إلّا عن العالم الربّاني، وأنّه لا يؤخذ شيء من العلم من جماهير المخالفين وأنّ الرشد في خلافهم، وكتاب أُصول الكافي مشحون بمثل هذه الأخبار، وأمّا الكتاب فقوله عزّ من قائل: ﴿يا أيّها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق ... الآية﴾[1] ولا شك أنّ الأحكام المستحبّة والمكروهة من أعظم الأخبار، لأنّها أحكام إلـهيّة.

وأمّا السنّة القطعيّة فظاهرة من قطع الأصحاب، لنصّ الأخبار على ردّ شهادة

---

(١) سورة الحجرات: ٦.

الفاسق والتوقّف عند إخباره، إلّا في موارد نادرة ليس هذا منها. وحينئذٍ فيجب علينا أن نقول: لهذه الأخبار معنى صحيحاً، وهو أنّ معنى «من بلغه ثواب من الله» البلوغ والسماع المعتبرين عند الشرع الأقدس، وهو أن يكون سماعاً ممّن يفيد قوله الظنّ وإن لم يفد العلم، انتهى.

إذ ليس[1] عندنا في الأخبار ما هو أخصّ من هذه الأخبار ليحمل هذه عليها، وما ذكره من الأخبار الدالّة على المنع من أخذ العلم، إلّا عن العالم الربّاني فلا دخل له بالمقام، إذ لا يعتبر ذلك في الأخذ عن الراوي قطعاً، ويحتمل أن يراد بذلك الإمام عليه السلام.

فالمراد به الأخذ عنهم عليهم السلام ولو بالواسطة لا عن مخالفيهم، أو المراد به الأخذ على سبيل التقليد والتعلّم من غير أن يكون هو عالماً مستنبطاً، ولو سلّم كون المراد به الراوي فالحال فيها كالآية الشريفة ويجري فيها ما عرفت في بيان الحال في مفاد الآية. وأمّا ما دلّ على المنع من الرجوع إلى كتب المخالفين فبالالتزام به أخذاً بتلك الأدلّة المعتضدة بإعراض الأصحاب عن الرجوع إلى كتبهم وأخبارهم الموجودة عندهم حسب ما يأتي الإشارة إليه، ولا يقضي ذلك بعدم الرجوع إلى سائر الأخبار الضعيفة.

وأمّا الكتاب فقد عرفت الحال فيه.

وأمّا السنّة المقطوعة فإن أراد بها الأخبار المرويّة فقد عرفت الحال فيها وهو عين ما ادّعاه أوّلاً من وجود الأخبار المقيّدة وإن أراد بها الطريقة المعلومة من الشرع المأخوذ من الروايات المقرّرة عند الأصحاب من ردّ قول الفاسق، فإن أراد به قيامها في خصوص المقام فهو في محلّ المنع، بل القول بعكسه أولى حسب ما ادّعاه أوّلاً من عمل الأصحاب بالأخبار الضعيفة في السنن والمكروهات، وإن أراد ردّها في الشهادات ونحوها فهو حقّ ولا دخل له بالمقام، مضافاً إلى ما عرفت من الإلزام به والقول بأنّ الرجوع إليه في المقام ليس رجوعاً إلى قول

---

(١) تعليل لقوله: يظهر ضعف ما أورده.

الفاسق وإنّما ذلك أخذ بهذه الروايات المعتبرة على ما فصّلنا القول فيه، وما ذكره في حمل الأخبار فهو تقييد بعيد عن ظواهرها من دون قيام دليل عليه بل لا يلائم سياقها كما عرفت الحال فيها.

## الوجه الثاني[1]

## التمسّك بقاعدة الاحتياط

وهو ظاهر فيما إذا دلّ الخبر الضعيف على وجوب شيء أو حرمته، لوضوح أنّ الاحتياط حينئذٍ في فعل الأوّل وترك الثاني، ويدلّ على رجحان الاحتياط فيه العقل والنقل المستفيض، بل هو الفرد المتيقّن من الأخبار الدالّة على رجحان الاحتياط في الدين، وأمّا إذا دلّ على الاستحباب أو الكراهة فالظاهر أنّه كذلك، إذ البناء على موافقة أوامر المولى ونواهيه مطلقاً قاضٍ بذلك من غير فرق بين كون المطلوب حتميّاً أو غيره، لقطع العقل بأنّ الباني على امتثال جميع أوامر المولى وجوبيّة كانت أو ندبيّة وترك جميع نواهيه كذلك ينبغي البناء له على ذلك، ولذا ترى العقل يقطع بمدح العبد الّذي يأتي بكلّ فعل يحتمل كونه محبوباً لمولاه وترك كلّ فعل يحتمل كونه مبغوضاً له من جهة احتمال كونه محبوباً أو مبغوضاً. والظاهر أنّ الأخبار الدالّة على رجحان الاحتياط دالّة عليه أيضاً، إذ هو احتياط في تحصيل المندوب أو ترك المكروه، وهما متعلّقان لطلب الشرع وإن لم يكن الطلب فيهما مانعاً من النقيض، فهذه الجهة ـ أعني ملاحظة الاحتياط في أداء ما أراده الشارع من الفعل أو الترك ـ جهة محسّنة للفعل أو الترك بحسب الواقع وإن لم يكن كلّ منهما في حدّ ذاته راجحاً في الواقع، فذلك من الجهات الاعتباريّة المحسّنة للفعل أو الترك.

وقد تقرّر أنّ حسن الأفعال وقبحها بالوجوه والاعتبارات، وليسا من لوازم الذات.

---

(١) قد تقدّم الوجه الأوّل في ص ٤٦٤.

والحاصل: أنّ الأخذ في المقام بمقتضى الخبر الضعيف أخذ بمقتضى الاحتياط في الدين، والأخذ بمقتضى الاحتياط حسن راجح في الشرع. أمّا الصغرى فقد عرفت الحال فيها، وأمّا الكبرى فلما دلّ عليه من صريح حكم العقل، وما ورد فيه من الأخبار المستفيضة المعتضدة بحكم العقل وتلقّي الأصحاب لها بالقبول.

فإن قلت: إنّ ماذكرته في بيان الصغرى إنّما يصحّ مع عدم قيام احتمال المنع، وهو قائم في المقام، إذ مع عدم موافقة ذلك للواقع يكون الإتيان به على سبيل الاستحباب، وتركه على وجه الكراهة بدعة محرّمة، فلا وجه لإجراء الاحتياط في شيء من المقامين.

وقد نصّ على ذلك بعض أفاضل المتأخّرين قائلاً: بأنّ احتمال الحرمة في هذا الفعل الّذي تضمّن الحديث الضعيف استحبابه حاصل فيما إذا فعله المكلّف بقصد القربة ولاحظ رجحان فعله شرعاً، فإنّ الأعمال بالنيّات، وفعله على هذا الوجه دائر بين كونه سنّة ورد الحديث بها في الجملة، وبين كونه تشريعاً وإدخالاً لما ليس من الدين فيه.

ولا ريب أنّ ترك السنّة أولى من الوقوع في البدعة، فليس الفعل المذكور دائراً في وقت من الأوقات بين الإباحة والاستحباب ولا بين الكراهة والإباحة، فتاركه متيقّن السلامة وفاعله متعرّض للندامة، على أنّ قولنا بدورانه بين الحرمة والاستحباب إنّما هو على سبيل المماشاة وإرخاء العنان، وإلّا فالقول بالحرمة من غير ترديد ليس عن السداد ببعيد، والتأمّل الصادق على ذلك شهيد. انتهى.

وأيضاً فنية الوجه معتبرة عند جماعة من الأصحاب في أداء الواجبات والمندوبات، وهي متوقّفة على ثبوت الخصوصيّة عند المكلّف، لعدم جواز الترديد في النيّة واعتبار الجزم فيها، وهو غير حاصل مع قيام الاحتمالات، فبملاحظة ذلك لا نسلّم الاحتياط في المقام.

قلت: أمّا الوجه الأوّل فمدفوع بأنّ احتمال البدعة مرتفع بالاحتياط، إذ بعد

حكم العقل والشرع برجحان الاحتياط ومطلوبيّته لا يبقى مجال لاحتمال الحرمة في المقام من جهة البدعة، لرجحان الفعل إذن من جهة الاحتياط، وإن فرض عدم رجحانه في نفسه بالمرّة فلا وجه إذن لاحتمال تحريم قصد القربة مع حصول الجهة المقرّبة. وما لعلّه يتوهّم من أنّه لا كلام في حسن الاحتياط ورجحانه والاكتفاء به في قصد القربة ـ إنّما الكلام في تحقّقه في المقام، فالبحث هنا في موضوع الاحتياط فلا يرتبط ثبوته بإثبات حكمه من جهة العقل والنقل، فإنّ ذلك إنّما يدلّ على حسن الاحتياط في العمل لا على كون العمل على وفق الاحتياط وقضيّة الإيراد المذكور عدم اندراج ذلك في الاحتياط نظراً إلى قيام احتمال التحريم ـ مدفوع بأنّ احتمال التحريم في المقام إنّما يقوم في بادئ الرأي من جهة الغفلة عن رجحان الاحتياط، فإنّه إذا احتمل عدم الحسن في الاحتياط قام احتمال البدعة.

وأمّا بعد العلم بحسنه ورجحانه عقلاً وشرعاً فلا ريب في كون الإتيان بالأمر الدائر بين الإباحة والوجوب ـ مثلاً ـ أحوط، إذ لو كان مباحاً لم يكن مانع من الإتيان به وإن كان واجباً كان تركه قاضياً بالعقاب، وحينئذٍ فيصحّ التقرّب به من جهة رجحانه.

فإن قلت: إن كان الفعل المفروض ممّا لا يتوقّف الإتيان به[1].

❊ ❊ ❊

(١) هكذا في النسخ.

# المطلب السابع في النسخ

النسخ في اللغة يطلق على أمرين:

أحدهما: الإزالة يقال: نسخت الشمس الظل أي أزالته، ونسخت الريح آثار القدم يعني أزالتها.

ثانيهما: النقل والتحويل، ومنه تناسخ المواريث أي نقلها وتحويلها من وارث إلى آخر مع قيام المال، وتناسخ الأرواح أي نقلها من أبدان إلى أبدان أُخر، ونسخ الكتاب واستنساخه أي نقله إلى كتاب آخر، وهو المراد بقوله تعالىٰ: ﴿إنّا كنّا نستنسخ ما كنتم تعملون﴾[1] يعني به نقله إلى الصحف.

وقد اختلف في معناه الحقيقي، فقيل: إنّه حقيقة فيهما، واختاره الشيخ والغزالي، وحكي عن القاضي أبي بكر.

وقيل: إنّه حقيقة في الأوّل مجاز في الثاني، واختاره العلّامة في النهاية والسيّد العميدي في المنية، وحكي القول به عن أبي هاشم وأبي الحسين البصري.

وقيل بالعكس، وحكي عن القفّال.

وكان الأظهر الأوّل، فإنّهما إطلاقان شائعان، ولا مناسبة ظاهرة بينهما، ليكون علاقة في مثله، فظاهر الاستعمالات في الحقيقة، والمعنيان مكرّران في كلام أهل اللغة من غير إقامة دلالة على تعيين الحقيقة فقد يفيد ذلك كونهما حقيقتين:

---

(١) الجاثية: ٢٩.

**حجّة القول الثاني أُمور:**

منها: أنّ المجاز أولى من الاشتراك، فيدور الأمر بين كونه حقيقة في الأوّل أو الثاني، والأوّل أولى، لمشابهة الثاني له في الاشتمال على الزوال عن الحالة الأُولى بخلاف العكس.

وفيه: أنّ مشابهة الأوّل للثاني حاصلة أيضاً، لما في إزالة الشيء من تحويله من الوجود إلى العدم، وقد يجعل التجوّز في المقام من قبيل المجاز المرسل، فإنّ الإزالة لازم للنقل حيث إنّ نقل الشيء عن محلّ قاضٍ بإزالته عنه. فإن قيل بكونه حقيقة في النقل يكون استعماله في الإزالة من قبيل استعمال الملزوم في اللازم، ولو قيل بالعكس كان استعماله في النقل من قبيل استعمال اللازم في الملزوم، كذا يظهر من التفتازاني، ونصّ عليه الفاضل الصالح، وحكي عن بعض نسخ شرح العضدي عكس ذلك. وكيف كان، فدعوى حصول العلاقة من أحد الجانبين دون الآخر فاسدة.

ومنها: أنّ إطلاق اسم النسخ على الازالة ثابت والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون مجازاً في النقل، لأنّ المجاز خير من الاشتراك.

وضعفه ظاهر، فإنّه مقلوب عليه، لأنّ إطلاقه على النقل ثابت أيضاً، فالأصل فيه الحقيقة، فيكون مجازاً في الآخر.

ومنها: أنّ إطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز، لأنّ ما في الكتاب لم ينقل حقيقة، وإذا كان مجازاً في النقل كان حقيقة في الإزالة، لعدم استعماله في ما سواهما.

ووهنه ظاهر، فإنّ كونه مجازاً في المثال المفروض لعدم استعماله في النقل حقيقة لا يقضي بكونه مجازاً فيه إذا استعمل في حقيقته. ولو أُريد بذلك المنع من استعماله في النقل بمعناه الحقيقي فهو فاسد، لاستعماله فيه في أمثلة أُخرى، والظاهر أنّه غير قابل للإنكار، على أنّ عدم استعماله في المثال في حقيقة النقل غير ظاهر، فإنّه إن أُريد به نقل خصوص المكتوب كان الأمر على ما ذكر، وأمّا إن

أُريد به نقل كلّي المكتوب الحاصل بذلك الحصول إلى حصول آخر فلا مانع منه، ألا ترى أنّه يصحّ أن يقال: انقل الحساب وحوّله من هذا الدفتر إلى دفتر آخر، من دون ظهور تجوّز فيه؟!

ومع الغضّ عن ذلك فكون النقل في مثله مجازاً لايستلزم كون النسخ أيضاً مجازاً، إذ قد يقال بكونه حقيقة في النقل مطلقاً، سواء كان بمعناه الحقيقي أو المجازي. وقد يقال أيضاً: بأنّ استعمال النسخ في المقام إن كان مجازاً فلا يصحّ أن يكون مجازاً عن النسخ بمعنى الإزالة، إذ لا مناسبة بينهما، فهو مجاز عن النسخ بمعنى النقل فيفيد كونه حقيقة فيه، لوضوح عدم جواز سبك المجاز عن المجاز، هذا.

وربّما يظهر من القاموس أنّ المراد بنسخ الكتاب معنى آخر غير النقل، حيث فسّره بالكتابة عن معارضةٍ.

ولم يذكروا حجّة للقول الثالث.

وربّما يستدلّ له ببعض الوجوه المذكورة، و الكلام في المقام طويل، وحيث إنّه لا يتفرّع عليه ثمرة أُصوليّة فلنقتصر على ذلك.

وفي **العرف** رفع حكم شرعي بدليل شرعي، وزاد في التهذيب قوله: متأخّر عنه على وجهٍ لولاه لكان ثابتاً. فقولنا: «حكم» يعمّ الأحكام الخمسة الشرعيّة والوضعيّة. والتقييد بالشرعيّ، لإخراج الحكم العقلي من الإباحة أو الحظر العقليّين، فإنّ رفعه لا يعدّ نسخاً، بل لو حكم الشارع بالإباحة أو الحظر قبل ورود البيان من الشرع لم يعدّ بيان خلافه نسخاً، إذ ليس فيه رفعاً للحكم الأوّل، بل تغيير لموضوعه وربّما يجري ذلك في الأوّل أيضاً.

نعم لو حكم الشرع بإباحته مطلقاً ثمّ رفعه اندرج في النسخ قطعاً، ويجري ما قلناه في الحظر الحاصل بسبب البدعة، لعدم تشريع الحكم وإن حكم به الشارع أيضاً، فإنّ رفعه بتشريعه لا يعدّ نسخاً، وقولنا: «بدليل شرعي» يراد به أن يكون الرافع للحكم هو الدليل الشرعي القائم عليه لا أمر آخر من عارض يقضي به

ويتعيّن[١] الطهارة إلى التيمّم الرافع لحكم المائيّة، وإن كان ثبوت الحكم الثاني لقيام الدليل الشرعي عليه، ومن ذلك طروّ العجز عن أداء المأمور به والنوم والجنون ونحوها الرافع للتكليف الثابت على المكلّف، وإن دلّ الشرع عليه، إذ ليس الدليل الدالّ على ذلك رافعاً للحكم الأوّل، بل يثبت به حكم ذلك العارض وهو ثابت مع ثبوت أصل الحكم، ورفع الحكم حينئذٍ إنّما يتسبّب عن ذلك العارض فاعتبر في الحدّ كون الرافع نفس الدليل القاضي بالرفع لا أمر آخر ليخرج عنه ارتفاع الحكم بالمذكورات، فإنّه لا يعدّ نسخاً، وجعل في النهاية إخراج رفع الحكم بالنوم والغفلة نحوهما من جهة التقييد بالشرعي، حيث إنّ رفع الحكم هناك بالدليل العقلي، وفيه ما لا يخفى.

وأورد عليه في المنية: بأنّ رفع الحكم بالعجز لا يجب إخراجه عن حدّ النسخ إلّا إذا لم يكن نسخاً، وهو ممنوع. وقد اعترف المصنّف في ما تقدّم بجواز النسخ والتخصيص بالعقل. سلّمنا، لكن لا يخرج بالقيد المذكور، لأنّ دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع، وهو ظاهر من قوله تعالى: ﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها﴾[٢].

وفيه: أنّ القول بكون رفع الحكم بالعجز نسخاً بيّن الفساد، ضرورة أنّ كون العجز رافعاً أمر ظاهر حين صدور الخطاب فأصل التكليف بالفعل مغيّا ببقاء القدرة عليه، ومثل ذلك كيف يمكن عدّه نسخاً؟

غاية الأمر أن يورد على المصنّف أنّ حمله الدليل الشرعي على ما يقابل العقلي يقضي بعدم كون العقل ناسخاً، وهو ينافي ما قرّره أوّلاً من جواز كون العقل ناسخاً. ثمّ إنّ قوله تعالى ﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها﴾ ليس ناسخاً للخطابات المطلقة، وإنّما هو مبيّن لعدم شمولها حال العجز.

---

(١) قد سقط هنا بعض الكلام في الأصل، والمقصود التمثيل للعارض المذكور بالأمر الموجب لانتقال الفرض في الطهارة المائيّة إلى التيمّم. (من هامش المطبوع)

(٢) البقرة: ٢٨٦.

والتحقيق: أنّ العقل أو النقل القاضي بكون التكاليف مشروطة بالعقل والقدرة والشعور ونحو ذلك أدلّة مبيّنة للواقع وليست رافعة لشيء من التكاليف، والرفع هناك إنّما يستند إلى طروّ تلك الحالات بعد ثبوت التكليف على المكلّف، فإنّه الّذي يرفع عنه التكليف الثابت عليه، فالأدلّة الدالّة على اشتراط التكليف بانتفاء تلك الأُمور ليست رافعة لأمر ثابت، وما يرفع الأمر الثابت من طروّ تلك الحالات بعد تعلّق التكليف ليس دليلاً حسب ما قرّرناه، سواء كان الدليل على بعثها على الرفع العقل أو النقل، والتقييد بقوله: «متأخّر عنه» للاحتراز عمّا يقضي بارتفاع الحكم، وممّا يعادل الدليل على الثبوت من استثناء وشرط وصفة ونحوها، فإنّه لا يعدّ ذلك نسخاً.

وفيه: أنّ تلك القيود أُمور مبيّنة للمقصود، وليست رافعة للحكم الثابت، ففيها رفع للدلالة لا رفع للمدلول، فهي إذن خارجة عن الجنس، كيف! ولو بنى على شمول الرفع لمثل ذلك فالقيد المذكور غير كافٍ في إفادة المقصود لاندراج التخصيص بالمنفصل إذن في النسخ، فلا يكون الحدّ مانعاً، فلو دفع ذلك بكونه بياناً ودفعاً لا رفعاً، فهو جارٍ في المتّصل بالأولى.

وأُورد عليه أيضاً: بأنّ قيد التأخّر لا يخرج شيئاً من المذكورات فإنّها تقع متأخّرة، غاية الأمر أن لا تقع متراخية عن الأوّل، ولا دلالة في التأخّر على التراخي.

ويدفعه: أنّها مع الاتّصال تعدّ مقارنة للخطاب حسب ما نصّوا عليه في بحث العامّ والخاصّ المتعارضين، والتقييد بالأخير لإخراج ما لا يكون الحكم الأوّل مقتضياً للبقاء، كما إذا أمره بفعلٍ فأتى به ثمّ نهاه عن ذلك الفعل، فإنّه لا مقتضى لبقاء ذلك التكليف بعد أدائه، إذ لا دلالة في الأمر على التكرار فلا يكون الحكم بخلافه نسخاً للأمر المفروض. وبعضهم جعل هذا القيد مخرجاً للموقّت إذا ورد الحكم بخلافه عند مضيّ وقته، فإنّه لا يعدّ نسخاً، لعدم شمول الحكم الأوّل لما بعد الوقت.

وضعف الوجهين ظاهر، أمّا الأوّل: فلظهور أنّه مع عدم دلالة الأمر على التكرار لا يشمل الحكم المذكور ما بعد الفعل، ويسقط بالإتيان به، فلا أمر حتّى يرتفع بالنهي المتأخّر، إذ لا يعقل ارتفاع غير الثابت.

وأمّا الثاني: فالحال فيه أوضح ضرورة ارتفاع الحكم بمضيّ وقته، فلا يكون النهي المتأخّر ناسخاً.

نعم لو قيل ببقاء التكليف بعد فوات الوقت ـ على ما ذهب إليه شاذّ ـ صحّ القول بارتفاعه، إلّا أنّه حينئذٍ لا يخرج بالقيد المذكور.

ثمّ إنّ أخذ الرفع جنساً في الحدّ المذكور مبنيّ على كون النسخ رفعاً للحكم كما هو المختار عند جماعة وحكي القول به عن القاضي أبي بكر، والمختار عند بعضهم عدم كونه رفعاً، وإنّما هو بيان لانتهاء هذا الحكم، والحكم إنّما ينتهي بنفسه، وحكي القول به عن الأُستاذ أبي إسحاق، وأسنده في المستصفى إلى الفقهاء. فإطلاق الرفع عليه ـ حينئذٍ ـ على سبيل المجاز.

ويدلّ على الأوّل: أنّ الظاهر من لفظ النسخ الإزالة فلابدّ من حمله على ظاهره، وكذا الظاهر من الحكم الأوّل الدوام والاستمرار، فيكون الحكم بخلافه مزيلاً له رافعاً لمقتضاه، إلّا أن يقوم دليل على خلاف ذلك.

ويمكن الإيراد في المقام: بأنّه إن أُريد كونه مزيلاً له بحسب الواقع بأن يكون الحكم ثابتاً في الواقع أوّلاً على وجه الدوام، ثمّ يرفعه طريان الناسخ فهو ممّا لا وجه له، لأنّه إمّا أن يكون حكم الشارع به على وجه الدوام على وفق المصلحة المقتضية لذلك فلا يمكن إذن رفع ذلك الحكم بخلافه، وإن لم يقتض المصلحة ذلك على الوجه المذكور لم يمكن تشريعه على وجه الدوام بحسب الواقع وإن لم يكن مانع من إبرازه على صورة الدوام لبعض المصالح.

نعم يمكن في حقّ غيره تعالى ممّن يتصوّر في شأنه الجهل بالواقع أن يرى المصلحة في الحكم به في وجه الدوام، ثمّ يتبيّن له بعد ذلك خلافه فيزيل ذلك الحكم، وهو محال في شأنه تعالى.

وإن أُريد به كونه مزيلاً له في الظاهر بياناً لانتهاء الحكم بحسب الواقع فيتبيّن بملاحظة الناسخ أنّ ما حكم به كان معيّناً في الواقع بالغاية المفروضة غير متجاوزٍ عن تلك النهاية، وإن أبرز الحكم أوّلاً في صورة الدوام لبعض المصالح، فهو كالتخصيص بالمنفصل الوارد على العموم، حيث إنّ ظاهر اللفظ عموم الحكم فيتبيّن بملاحظة المخصّص كون ذلك الظاهر غير مراد وأنّ المراد بالعامّ بحسب الحقيقة هو الباقي، فيكون النسخ إذن قرينة منفصلة دالّة على أنّ المراد بما دلّ على استمرار المنسوخ خلاف ظاهره مبيّنة لما هو المقصود منه، كما أنّ التخصيص كذلك، ولذا قيل: إنّ النسخ نحو من التخصيص، فإنّه تخصيص في الأزمان كما أنّ التخصيص المعروف تخصيص في الأعيان.

ففيه: أنّ الظاهر أنّ ذلك غير قابلٍ للإنكار، وليس ممّا يقع فيه الخلاف، فيعود النزاع إذن لفظيّاً، إلّا أنّ ذلك خلاف الظاهر من كلام القائل بكونه رافعاً في مقابلة من يقول بكونه بياناً، وحينئذٍ يكون الرفع المذكور في الحدّ مجازاً لا يناسب استعماله في الحدود.

قلت: ويمكن رفع ذلك باختيار كون المراد هو الرفع بحسب الواقع، والمقصود أنّه قد وقع أوّلاً تشريع الحكم على وجه الدوام مع اختصاص المصلحة المرجّحة لذلك ببعض الوقت، ثمّ رفع ذلك الحكم عند انتهاء ما يقتضيه المصلحة المفروضة، فهو رفع للمدلول لا رفع للدلالة، ليكون تصرّفاً في اللفظ الدالّ على الحكم، وقرينة على كون المراد به خلاف ظاهره على ما هو الحال في المخصّص، والقرائن الدالّة على التجوّز في اللفظ وتشريع الحكم على وجه الدوام مع اختصاص المصلحة ببعض الوقت ممّا لا مانع منه إذا كان هناك مصلحة قاضية بتشريعه كذلك ثمّ نسخه بعد ذلك، وهذا مبنيّ على القول بكون الطلب المراد من الأمر هو إنشاء اقتضاء الفعل، سواء وافق الإرادة القلبيّة من الأمر لوقوع الفعل أو لا، نظراً إلى اختيار مغايرة الطلب للإرادة بالمعنى المذكور، كما هو المختار حسب ما مرّ تفصيل القول فيه، فإنّه حينئذٍ يصحّ إنشاء طلب الفعل واقتضاؤه من المكلّف وإن لم يكن له مصلحة فيه إذا كان هناك مصلحة في الاقتضاء المذكور.

ولا فرق بينه وبين ما فيه مصلحة للمكلّف بالنسبة إلى حصول التكليف في الاقتضاء، فغاية الأمر أنّه يرفع ذلك التكليف وينسخه عند زوال المصلحة، وهذا بخلاف ما إذا قيل بكون الطلب عين إرادة الفعل على الوجه المفروض، أو بعدم حصول حقيقة الطلب من دونه، فلا يتصوّر إذن حصول حقيقة الطلب على وجه الدوام مع عدم إرادته وقوع الفعل في الزمان اللاحق وعلمه بنسخ ذلك الفعل، فليس الطلب المتعلّق بالفعل بالنسبة إلى ذلك الزمان إلّا صوريّاً خارجاً عن حقيقة الطلب على القول المذكور، فلا يتحقّق هناك تكليف بحسب الواقع إلّا بالنسبة إلى ما قبل ورود الناسخ دون ما بعده، وإن أبرز الجميع أوّلاً بصورة واحدة، فيكون النسخ إذن كاشفاً عن ذلك مبيّناً لحقيقة الحال.

فمع البناء على الوجه المذكور كما هو ظاهر المعروف عن الأصحاب لا يمكن أن يكون النسخ رافعاً للحكم إلّا بالنظر إلى الظاهر من دون أن يكون هناك رفع لحكم ثابت بحسب الواقع لولا حصول الرفع المفروض، فهو في الحقيقة قرينة مبيّنة للمقصود قاضية بالخروج عن ظاهر اللفظ بخلاف البناء على الوجه الأوّل الّذي اخترناه، فإنّه يجوز أن يكون رفعاً إذا حصل التكليف على الوجه الّذي قرّرناه، وأن يكون بياناً لما هو الواقع رفعاً بالنسبة إلى ما أفاده الظاهر قبل ظهور الناسخ إذا وقع التكليف على الوجه الثاني، فعلى المختار يجوز وقوع التكليف على كلّ من الوجهين المذكورين ويتفرّع على كلّ حكمه من حصول النسخ بالبيان أو الرفع، ويكون إذن تعيين كلّ من الوجهين بملاحظة الدليل الدالّ على ذلك نصّاً أو ظاهراً، هذا كلّه بالنسبة إلى أوامر الشرع كما هو محلّ الكلام. وأمّا بالنظر إلى غيره فلا إشكال في صحّة وقوع النسخ على كلّ من الوجهين مطلقاً هذا ما يقتضيه التدبّر في المقام.

**وقد احتجّ القائل بكونه بياناً لا رفعاً بوجوه موهونة لا بأس بالاشارة إليها:**

أحدها: أنّ المرفوع إمّا الحكم الموجود أو غيره، ولا سبيل إلى شيءٍ منهما.

أمّا الأوّل فللزوم سلب الشيء عن نفسه نظراً إلى رفع الوجود عنه حين كونه موجوداً.

وأمّا الثاني فللزوم تحصيل الحاصل، فتعيّن أن يكون بياناً لا رفعاً.

ثانيها: أنّ طروّ الطارئ إن كان حال كون الأوّل معدوماً لم يكن رافعاً لوجوده كما هو المدّعى، وإن كان حال كونه موجوداً فقد اجتمعا في الوجود فلا يتباينان حتّى يكون رافعاً له.

ثالثها: أنّ الحكم هو الخطاب فهو قسم من الكلام، ومع قدم الكلام لا يتصور رفعه.

رابعها: أنّ الحكم الطارئ ضدّ للسابق، لامتناع اجتماعهما فالقول برفع اللاحق للسابق ليس بأولى من رفع اللاحق بالسابق، إذ لا وجه لقوّة اللاحق على السابق، أقصى الأمر أن يتساويا.

خامسها: أنّ طريان الطارئ مشروط بزوال السابق لامتناع اجتماع الضدّين فيشترط في وجوده انتفاء ضدّه، لكونه مانعاً من حصوله، وانتفاء المانع من جملة الشرائط، وأيضاً طريان الطارئ مشروط بمحلّ يطرأ عليه، وليس كلّ محلٍّ قابلاً لحلول كلّ عرض، بل لابدّ من محلٍّ خاصّ قابل لعروضه وإنّما يكون قابلاً إذا خلا عن ضدّه، فإذا ثبت توقّف طروّ الطارئ على زوال الباقي فلو كان زوال الباقي موقوفاً بطريان الطارئ لزم الدور.

سادسها: أنّه يستلزم البداء، فإنّه إذا نهى عن الشيء بعد أن أمر به فقد بدا له حتّى عدل الأمر إلى النهي.

سابعها: أنّ علمه تعالى إن تعلّق باستمرار الحكم استحال رفعه، وإلّا لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، وإن تعلّق باستمراره إلى الوقت المعيّن بطل القول بالرفع، إذ لا بقاء له إلى ذلك الوقت، بل يستحيل وجوده فيه للزوم انقلاب علمه تعالى جهلاً، وإن كان ممتنع الوجود لذاته امتنع أن يكون ممتنعاً لغيره.

ويدفع الأوّل: أنّها شبهة مصادمة للضرورة قاضية بعدم إمكان رفع شيء من الأشياء، لجريان الكلام المذكور بعينه في كلّ منها، مثلاً يقال: «إنّ الحياة الزائلة بالقتل إمّا الموجودة حين وجود السبب المفروض أو المعدومة ... إلى آخره»

ويقال: «إنّ الزائل بسبب كسر الآنية إمّا الشكل حين وجوده أو حين عدمه ... إلى آخره» والحلّ أنّه ليس المراد رفعه بالنسبة إلى حال وجوده بالنسبة إلى الحالة الثانية، لكن لمّا كان مقتضى وجوده في الحالة الثانية حاصلاً لولا الطارئ المذكور كان العدم الحاصل بسببه مع وجود مقتضيه رفعاً، بخلاف ما إذا لم يكن هناك مقتض للبقاء في الحالة الثانية.

والثاني: أنّ طروّ الطارئ مقارن للعدم المسبّب عنه نظراً إلى لزوم مقارنة السبب للمسبّب بحسب الزمان فهو سبب لانتفاء استمرار وجوده مع قيام المقتضي للاستمرار، وهو مفاد الرفع.

والثالث: مع فساده في نفسه لابتنائه على الأصل الفاسد أنّه ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم، بل مفاده قطع تعلّقه بالمخاطب على نحو سائر الطوارئ القاطعة لتعلّقه كالموت والإغماء والجنون ونحوها.

وأُورد عليه: بأنّ التعلّق إن كان عدميّاً استحال رفعه، إذ ليس شيئاً يرتفع وإن كان وجوديّاً، فإن كان قديماً استحال رفعه كالكلام، وإن كان حادثاً لزم كونه تعالى محلاً للحوادث، فإنّ التعلّق صفة للخطاب، والخطاب صفة له تعالى قائمة به، والقائم بالقائم بالشيء قائم به، وهو ما ذكر من اللازم. وفيه كلام ليس هنا موضع ذكره.

والرابع: بأنّها شبهة مصادمة للضرورة فإنّها لو تمّت لزم أن لا ينعدم موجود ولا يوجد معدوم، فإنّ المعدوم إنّما يكون عدمه عن علّة، وكذا الموجود، فعلّة العدم تنافي الوجود كما أنّ علّة الوجود تنافي العدم، فإذا لم تكن إحدى العلّتين أقوى من الأُخرى لزم ما ذكرناه، بل لزم أن لا يكون موجوداً ولا معدوماً، إذ بعد تعادل العلّتين لا يمكن ترجيح أحدهما على الأُخرى من دون مرجّح، فيلزم انتفاء الأمرين، وهو رفع للنقيضين.

والحلّ أنّه لا معارضة بين العلّتين أمّا على القول باستغناء الباقي عن المؤثّر فظاهر، إذ البقاء لا يستند إذن إلى علّة فيكون علّة العدم أو الوجود هو الطارئ عليه من دون مزاحم.

وأمّا على القول بالاحتياج فطروّ الثاني إنّما يكون برفع علّة الأوّل وجوداً كان أو عدماً ولو برفع جزء من أجزاء تلك العلّة، لوضوح عدم إمكان اجتماع العلّتين التامّتين، لوجود الشيء وعدمه، وإلّا لزم المفسدة المذكورة وهو ظاهر.

الخامس: أنّ مجرّد المنافاة بين الحكمين لا يستلزم أن يكون وجود الطارئ مشروطاً بزوال السابق، كيف؟ والمنافاة بين وجود العلّة وعدم المعلول ظاهرة مع وضوح عدم اشتراط وجود العلّة بانتفاء عدم المعلول يعني وجوده.

وفيه: أنّه ليس بناء الاحتجاج على إثبات الاشتراط بمجرّد ثبوت المنافاة، بل لما ذكر من الدليل القاضي بثبوت الاشتراط، وحينئذٍ فالحقّ في الجواب أنّه ليس المراد كون الحكم الطارئ بنفسه رافعاً للحكم الأوّل، إذ قد لا يخلف الحكم المنسوخ حكم آخر من الشرع، بل المقصود رفعه بالدليل الطارئ القاضي برفعه. ومن البيّن عدم قيام الدليل بمحلّ الحكم[1] وورود المفسدة المذكورة.

وحينئذٍ فالدليل المفروض وإن قضى بثبوت حكم آخر بدل المنسوخ فذلك الدليل هو الرافع للحكم الأوّل.

وعن السادس: أنّه إن أُريد به لزوم انكشاف شيء لم يتبيّن له أوّلاً فهو فاسد، إذ لا يلزم من القول بالرفع عدم علمه بوجوه المفاسد والمصالح، ولا يلزم من علمه بها عدم تشريعه الحكم على وجه الدوام حسب ما عرفت.

وإن أُريد به لزوم نفيه شيئاً بعد إثباته له أوّلاً فهذا ممّا لا مفسدة فيه ولا دليل على فساده.

وعن السابع: أنّه منقوض بسائر الممكنات فإنّها من جهة تعلّق علمه تعالى بوجودها أو عدمها يستحيل وقوع خلافه نظراً إلى ما ذكر، فتكون إذن واجبة أو ممتنعة بالذات، وهذا خلف. والحلّ أنّ أقصى ما يلزم من ذلك ـ على فرض صحّته ـ استحالة وجود ذلك الحكم في الزمان اللاحق، وهو لا يقضي باستحالته بالذات، لكونها أعمّ من الذاتي والعرضي، فأيّ مانع من أن يكون محالاً من جهة وقوع

---

(١) في الأصل هنا بياض يسير لم يكتب فيه شيء.

الرفع بالناسخ، وعلمه بذلك؟ فقوله «امتنع ان يكون ممتنعاً بغيره» بيّن الفساد.

والحاصل: أنّه تعالى كما يعلم انتفاء الحكم في الزمان اللاحق كذا يعلم كون ذلك الانتقاض من جهة رفعه الحكم بالناسخ، هذا.

وقد ذكروا حدوداً أُخر للنسخ قد أُخذ الإزالة في عدّة منها جنساً، وهو بمعنى الرفع، وفي عدّة منها أُخذ اللفظ وما بمعناه كالنصّ والخطاب جنساً، فحدّه الغزالي بأنّه الخطاب المتقدّم على وجهٍ لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه، والآمدي بأنّه خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق، وعن المعتزلة أنّه اللفظ الدالّ على أنّ الحكم الثابت بالنصّ المتقدّم زائل على وجهٍ لولاه لكان ثابتاً.

وعن الجويني أنّه اللفظ الدالّ على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأوّل، وعن الفقهاء أنّه النصّ الدالّ على انتهاء مدّة الحكم الشرعي مع التأخّر عن مورده، وعنهم أيضاً أنّه الخطاب الثاني الكاشف عن مدّة العبادة أو عن انقطاع زمان العبادة.

وأنت خبير بأنّ أخذ اللفظ وما بمعناه جنساً في المقام غير مناسب، لوضوح كون النسخ فعلاً حاصلاً باللفظ المفروض. وإن قلنا بكون الناسخ هو الله سبحانه فإنّ النسخ فعله لا مجرّد قوله، فهو بقوله الدالّ على الرفع قد رفع الحكم المتقدّم، وليس نفس قوله رفعاً. ولذا لا يصحّ حمله عليه وإن قلنا بكون الناسخ هو القول المفروض ـ كما حكي عن المعتزلة ـ فالأمر ظاهر. فما يستفاد من الآمدي من بناء ذلك على كون الناسخ حقيقة هو الله سبحانه أو الخطاب الصادر منه فعلى القول بكون الناسخ هو الله يكون النسخ هو خطابه الصادر عنه وإن قلنا بكون الناسخ هو الخطاب كما أنّ المنسوخ هو الخطاب لا يكون نفس الخطاب نسخاً بل النسخ الأثر الحاصل من الخطاب المفروض ليس على ما ينبغي، كيف؟ ولا يتحقّق النسخ عندهم إلّا بالنسبة إلى تعلّق الخطاب، وأمّا نفس الخطاب فهو قديم عندهم فلا يكون ناسخاً ولا منسوخاً، فالمرتفع هو تعلّق الخطاب والنسخ رفع ذلك التعلّق.

فكيف يصح القول بكون الخطاب الثاني أو تعلّقه عين رفع الأوّل؟! وكان ما ذكروه من كون الخطاب الأوّل منسوخاً والثاني نسخاً ـ لو سلّم ـ مبنيّ على التسامح في التعبير، هذا.

وقد ظهر بما قرّرنا في تفسير النسخ الفرق بينه وبين التخصيص، إذ ليس التخصيص إلّا بياناً لمفاد العامّ ورافعاً لدلالته على العموم بحمله على إرادة الخاصّ بخلاف النسخ، فإنّه رافع لمدلول المنسوخ من دون بعث على خروج اللفظ عن ظاهره، واستعماله في غير ما وضع له حسب ما أشرنا إليه، هذا إن جعلنا النسخ رفعاً للحكم على سبيل الحقيقة.

وأمّا إن جعلناه رافعاً له في الظاهر نظراً إلى ما ظهر من قيام المنسوخ، فبعد ظهور النسخ يكون كاشفاً مبيّناً عن انتهاء مدّة الحكم، وأنّ غايته في الواقع بلوغ ذلك الزمان، فلا فرق بينه وبين التخصيص في ذلك، إنّما الفرق بينهما إذن في كون النسخ تخصيصاً للحكم ببعض الأزمان، والتخصيص بالنسبة إلى الأحوال والأفراد فهو إذاً بحسب الحقيقة نوع من التخصيص وإن فارقه في بعض الأحكام، بل يندرج في التخصيص المعروف وإن كان هناك عموم لغوي يفيد شمول الحكم للأزمان، وإلّا كان تقييد الإطلاق ما دلّ على شمول الحكم كذلك، ولذا جاز اتّصاله إذن بالخطاب الأوّل كأن يقول: افعل هذا إلى الزمان الفلاني، وانفصاله عنه كأن يقول بعد مضيّ مدّة زمن[1] الخطاب الأوّل: إنّ ما ذكر من استمرار الحكم إنّما أُريد به استمراره إلى هذا الزمان، فهذا بالنسبة إلى ما دلّ على شمول الحكم للأزمان تخصيص لا رفع فيه، وبالنسبة إلى نفيه[2] الحكم الثابت نسخ حيث رفع الثابت، هذا مع تراخيه.

وأمّا مع الاتّصال فليس إلّا تخصيصاً، إذ لا ثبوت للحكم إذن على وجه الدوام حتّى يكون ذلك المخصّص رافعاً له وكيف كان، فالفرق بينه وبين التخصيص حينئذٍ كون النسخ رفعاً للحكم الثابت بحسب الظاهر بخلاف

---

(١) في «ق» ومن (٢) نفس، خ ل .

التخصيص إذ هو بيان صرف. ولذا لا يجوز اقتران النسخ بالخطاب وإن جاز اقترانه به على جهة الإجمال بأن يقول: إنّ هذا الحكم سينسخ عنكم، أو يقول: افعلوا كذا إلى أن أرفعه عنكم، ونحو ذلك.

وقد اعتبروا في مفهومه أيضاً كون الحكم الأوّل شرعيّاً وكون الرافع له شرعيّاً أيضاً، فلو ارتفع بالعقل كزوال القدرة لم يكن نسخاً، فإذا تحقّق الأُمور الثلاثة ثبت مفهوم النسخ، والافتراق بينه وبين التخصيص حاصل من الوجوه الثلاثة، بل الأربعة.

**وهناك وجوه أُخر للفرق بينهما مذكورة في كلماتهم:**

منها: عدم جواز نسخ القطعي بالظنّي، كنسخ الكتاب بالخبر الواحد.

ومنها: أنّ النسخ يخرج المنسوخ عن الحجّية بخلاف التخصيص فإنّه يبقى حجّة في الباقي.

ومنها: أنّ النسخ يجوز أن يزيل مدلول ما يرد عليه من الحكم بالمرّة بخلاف التخصيص، فإنّه لابدّ من بقاء بعض من مدلوله، لبطلان التخصيص المستوعب.

ومنها: أنّ التخصيص لابدّ أن يكون قبل حضور وقت العمل به، لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولابدّ أن يكون النسخ بعد حضور وقت العمل به على القول به كما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

قوله: ﴿لاريب في جواز النسخ ووقوعه ... الخ﴾.

قد وقع هنا خلاف ضعيف في المقامين وقد اتّفق عليهما أهل الشرائع سوى ما يحكى عن طائفة من اليهود.

❊ ❊ ❊

## [ الأدلّة العقليّة ]

قوله رحمه الله: ﴿المطلب الثامن ... الخ﴾.

قد تقرّر أنّ أدلّة الأحكام عندنا أربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، وقد مرّ تفصيل القول في ثلاثة منها بقي الكلام في الأدلّة العقليّة، والمصنّف رحمه الله لم يتعرّض إلّا لبعض المسائل المعدودة منها ونحن بعون الله سبحانه وحسن توفيقه نفصّل الكلام في أقسامها ونميّز الصحيح من المزيف منها، ونوضح القول في وجوهها وشعبها إن شاء الله.

فنقول: المراد بالدليل العقلي كلّ حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي، سواء حكم به العقل استقلالاً من دون ترتّبه على حكم الشرع، أو كان حكم العقل به مترتّباً على ثبوت حكم آخر ولو من جهة الشرع ثمّ يترتّب على ذلك الحكم العقلي حكم شرعي آخر.

وعلى الأوّل إمّا أن يكون ما حكم به العقل أمراً ثابتاً لموضوعه في نفسه بحسب الواقع، أو يكون ثابتاً له بالنظر إلى ظاهر التكليف وإن لم يكن كذلك بحسب الواقع ونفس الأمر. فهذه أقسام ثلاثة:

والأوّل: مسألة التحسين والتقبيح العقليين، والملازمة بين حكمي العقل والشرع.

والثاني: مسائل الملازمات كاستلزام وجوب الشيء وجوب مقدّمته،

واستلزام وجوب الشيء حرمة أضداده، فإنّ العقل أوّلاً لا يحكم بوجوب المقدّمة ولا بحرمة الضدّ، وإنّما يحكم بهما بعد الحكم بوجوب الشيء ولو من جهة حكم الشرع به، فهو إذن حكم عقلي تابع لحكم الشرع، والظاهر أنّ ما كان اللزوم فيها بيّناً بالمعنى الأخصّ خارج عن الأدلّة العقليّة، لاندراجه إذن في المداليل اللفظيّة فيندرج في مداليل الكتاب والسنّة. وعلى هذا فدرج بعضهم مباحث المفاهيم في هذا القسم ليس على ما ينبغي.

ومن الثالث أصالة البراءة والإباحة عند عدم قيام دليل على الوجوب والحرمة فان مقتضاهما جواز الترك والفعل في ظاهر الشرع، وإن كان الفعل واجباً أو محرّماً بحسب الواقع كما سيجيء تفصيل القول فيهما إن شاء الله.

وقد يورد في المقام: أنّ القسم الأوّل ـ وهو ما يستقلّ العقل بإدراكه ـ لا يصحّ عدّه من أدلّة الأحكام، فإنّ الدليل ما يستدلّ به العقل على الحكم في ما يحتاج إلى الاستدلال، والعقل في المقام هو الحاكم والمدرك للحكم كما أنّ الشارع حاكم به، فكما لا يعدّ الشارع دليلاً على الحكم بحسب الاصطلاح فكذا العقل.

وأُجيب عنه: بأنّه ليس المقصود من ذلك كون نفس العقل دليلاً، بل المدّعى كون حكم العقل دليلاً على ما حكم به، فالدليل هو تحسين العقل وتقبيحه وحكمه باستحقاق المدح والذمّ والثواب والعقاب، ومدلوله من الأحكام الشرعيّة من الوجوب والتحريم وغيرهما ممّا دلّ العقل عليه، وهذا المدلول هو ما حكم به ودلّ العقل عليه.

وفيه: أنّ حكم العقل وإدراكه ليس دليلاً على المحكوم به، بل الدليل هو الأمر الموصل إلى الإدراك المفروض من المقدّميتن أو الحدّ الأوسط.

فالحقّ في الجواب أن يقال: إنّ الدليل في المقام هو حكم العقل بحسن الفعل أو قبحه عقلاً، فإنّه دالّ على حكم الشارع به أيضاً، نظراً إلى ما دلّ على الملازمة بين حكمي العقل والشرع. نعم قد يجعل متعلّق ادراك العقل نفس حكم الشرع حيث يدرك العقل أوّلاً كون ذلك ممّا حكم به الشرع، وحينئذٍ لا يصحّ عدّ الحكم

المذكور دليلاً على حكم الشرع، لكن إمكان الفرض المذكور لا يخلو عن نظر، إذ لا مجال ظاهراً في إدراك ذلك إلّا بتوسّط حكمه بالتحسين والتقبيح وحكمه بانطباق الحكم الشرعي على ما حكم به حسب ما يقتضيه القواعد العقليّة، فإنّ ما يدرك حكم الشرع حينئذٍ بالملازمة المذكورة، ويكون الدليل على حكم الشرع حينئذٍ هو ما حكم به من التحسين والتقبيح على ما قرّرنا.

وكيف كان، فعلى فرض وقوع ما ذكر من الفرض يكون الدليل العقلي هو ما يوصل العقل إلى الحكم المفروض لا نفس حكمه، هذا إذا كان حكمه نظريّاً، وإن كان ضروريّاً لم يمكن عدّه إذن من الأدلّة بحسب الاصطلاح، وكان عدّ العقل بالنسبة إليه دليلاً مبنيّاً على معناه اللغوي، حيث إنّه الهادي إليه لكن دعوى حصول الضرورة في الإدراك المفروض غير ظاهر، حسب ما يأتي الإشارة إليه، هذا.

وقد ظهر بما قرّرنا أنّ هنا أمرين:

أحدهما: إثبات حكم العقل بالنسبة إلى التحسين والتقبيح.

ثانيهما: كون حكمه به دليلاً على حكم الشرع والثاني من مسائل الأُصول، إذ مفاده إثبات حكومة العقل وليس بحثاً عن الأدلّة، بل إثبات لما يدّعى دلالته على حكم الشرع، والثاني من مباحث أُصول الفقه نظير إثبات حجّية الكتاب وخبر الواحد وغيرهما من الأدلّة، فالأوّل مبادئ للثاني، حيث إنّه يتحقّق موضوع البحث فيه وحيث كان مقصودهم في المبادئ الأحكاميّة إثبات حكومة العقل جرت الطريقة على بيان مسألة التحسين والتقبيح العقليين في المبادئ الأحكاميّة دون الأدلّة الشرعيّة، نظراً إلى ملاحظة الجهة المذكورة، واكتفوا بذكرها هناك من بيانها في مباحث الأدلّة حذراً من التكرار، وربّما يجعل الوجه فيه ندور المسائل المتفرّعة عليها، لكون ما يستقلّ العقل بإدراكه من المسائل على الوجه المذكور من الأُمور الواضحة في الشريعة، بل الضروريّات الخارجة من عدد المسائل الفقهيّة، فلذا لم يذكروها في طيّ الأدلّة وأدرجوها في المبادئ الأحكاميّة، وهو كما ترى، هذا.

ولنورد الكلام في تلك الأقسام في فصول:

**الفصل الأوّل**[١]: في بيان استقلال العقل بادراك حكم الفعل بحسب الواقع وأنّه من الأدلّة على حكم الشرع مع قطع النظر عن توقيفه وبيانه له على لسان حججه، وهو الّذي ذهب إليه علماؤنا الإماميّة، بل وأطبقت عليه العدليّة، بل قال به أكثر العقلاء من الحكماء والبراهمة والملاحدة وكثير من الفرق المثبتة للشرائع والنافية.

وقد أنكر ذلك الأشاعرة وطائفة من متأخّري علمائنا الأخباريّة في الجملة وبعض من يحذو حذوهم إلّا أنّ الأشاعرة قد أنكروا ثبوت المحكوم به رأساً فلزمهم إنكار إدراك العقل له وكونه دليلاً على حكم الشرع، فليس عندهم بحسب الواقع ما يتعلّق به إدراك العقل، إذ لا حسن ولا قبح عندهم للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشرع فلا حكم للعقل في التحسين والتقبيح أصلاً، ولا حسن ولا قبح عندهم مع قطع النظر عن حكم الشرع، بل كلّ الأفعال عندهم ساذجة قابلة لكلّ من الأمرين بواسطة أمر الشارع ونهيه، فهي في نفسها مع قطع النظر عن تعلّق الأمر والنهي بها خالية عن الصفتين فاقدة للأمرين.

وأمّا الجماعة المذكورة فلا يظهر منهم إنكار الحسن والقبح الواقعيّين على ما يقوله الأشاعرة، بل الظاهر منهم اعترافهم به كما هو مذهب العدليّة، ودلّت عليه النصوص المستفيضة، بل المتواترة في الجملة، وإنّما ينكر جماعة منهم صحّة إدراك العقل في غير ضروريّات الدين والمذهب، وبعضهم ينكر المطابقة بين حكم العقل وما حكم بهِ الشرع، وإن كان العقل مطابقاً لما هو الواقع فلا يعدّ الحكم شرعيّاً ويحكم بوجوب الأخذ به ما لم يرد الحكم به من الشرع حسب ما يأتي تفصيل القول في نقل أقوالهم وأدلّتهم إن شاء الله.

**وتوضيح المقام**: أنّ الكلام في المرام يقع في مقامات:

**أحدها**: أنّه هل يثبت للأشياء مع قطع النظر عن حكم الشرع وتعلّق خطابه بها

---

(١) لا يوجد فيما يأتي الفصل الثاني والثالث و...

أحكام عقليّة ـ من حسنها وقبحها ليكون حكم الشرع على وفق مقتضياتها كاشفة عن تلك الصفات الواقعيّة الحاصلة لها، فيكون تشريعه للشرائع من جهة إرشاده العباد إلى ما فيه صلاحهم وتحذيرهم عمّا يترتّب عليه فسادهم، لقصور عقولهم عن إدراك ما فيه هلاكهم ونجاتهم ـ أو أنّها لا حكم لها بملاحظة أنفسها مع قطع النظر عن أمر الشارع بها أو نهيه عنها، فهي حسنة بأمره قبيحة بنهيه، خالية عن الأمرين مع انتفاء الخطابين، وهذا هو الّذي ذهب إليه الأشاعرة والظاهر ممّا حكي إنكارهم للحسن والقبح بالمعنى الأوّل بعد خطاب الشرع أيضاً، وإنّما حسنها وقبحها عندهم هو مجرّد كونها متعلّقاً لأمر الشارع ونهيه من غير استحقاق مدح عقلاً على الامتثال، أو ترتّب ذمٍّ على تركه، وهذا هو الظاهر من مذهبهم، لأنّهم يعزلون العقل من منصب الحكومة بالمرّة، فلا فرق عندهم في نفي العقل باستحقاق المدح والذمّ بين ما إذا كان قبل تعلّق أمر الشارع ونهيه وبعده، إذ كونه متعلّقاً لذلك وجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات المحسّنة والمقبّحة عند العقل على مذهب العدليّة، ضرورة أنّ طاعة المولى والمنعم الحقيقي من أعظم الجهات المحسّنة، وكذا عصيانه ومخالفته من أعظم الوجوه المقبّحة.

وقضيّة أدلّتهم الآتية نفي الحكومة عن العقل، كيف؟ ولو جوّزوا حكمه في المقام لجرى في غيره أيضاً، فالظاهر أنّهم يجوّزون أن يجعل الشارع من أطاع أوامره مورداً للذمّ ومن عصاه مورداً للمدح كما يقتضيه بعض أدلّتهم، فينعكس الأمر. فما في شرح المواقف وشرح القوشجي من تفريع استحقاق المدح والذمّ على تعلّق الأمر والنهي عندهم وأنّ استحقاق المدح والذمّ إنّما كان بسبب أمر الشارع بالفعل ونهيه عنه ليس على ما ينبغي، فليس الحسن والقبح عندهم إلّا مجرّد كونه متعلّق حكم الشارع باستحقاق المدح على فعله وحكمه باستحقاق الذمّ عليه كما نصّوا عليه، ومنهم الرازي في الأربعين، وغيره.

ثمّ إنّ الكلام في هذا المقام في الإيجاب والسلب الكلّيين، فكلّ من المثبتين والنافين يقول به كلّياً وينفيه كذلك، والقول بالتفصيل وإن أمكن إلّا أنّه حكي الاتّفاق على خلافه وإن كان للمناقشة فيه مجال كما سيأتي.

**ثانيها**: أنّ العقل هل يدرك حسن الأفعال وقبحها من غير إعلام الشارع بهما وبيانه لشيء منهما، فالأشاعرة المنكرون لأصل الحسن والقبح العقليّين يلزمهم نفي ذلك رأساً، وأمّا الآخرون فالمعروف بينهم جواز ذلك، بل وحصوله في بعض المطالب.

وقد أنكر ذلك جماعة منهم المحدّث الاسترابادي حيث ذهب إلى أنّه لا اعتماد على شيء من الإدراكات العقليّة في غير الضروريّات فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بإدراك العقل، وبنى الأمر في ذلك على أنّ الأُمور المبنيّة على المقدّمات البعيدة عن الإحساس ـ ممّا يكثر فيها وقوع الغلط والالتباس ـ فلا يمكن الركون إلى شيء منها. ومحصّله نفي الإدراك المعتبر، وأنّ ما يتراءى من إدراكه فليس بإدراك على وجه الحقيقة ليصحّ الاعتماد عليه. وقد تبعه في ذلك الفاضل الجزائري، وقرّره في غير واحد من كتبه إلّا أنّه نصّ على أنّ ما كان من البديهيات يمكن الاستناد فيه إلى العقل، وأنّه الحجّة فيه، وما كان من النظريّات لا يصحّ الاستناد فيه إلى العقل أصلاً. وكأنّه أراد بالبديهي ما كان بديهيّاً عند أرباب العقول دون ما كان بديهيّاً عند المدرك من غير طريق الإحساس وإن كانت المسألة من نظريّات الدين، كما يظهر ذلك من التأمّل في كلامه وأدلّته، فيرجع إلى ما ذكره المحدّث المذكور.

وقد نصّ أيضاً ـ كالمحدّث المتقدّم ـ بانحصار المدرك في غير ضروريّات الدين بالأخبار المأثورة عن الصادق عليه السلام، وقد تبعهما في المقالة المذكورة صاحب الحدائق إلّا أنّ في كلامه بعض خصوصيّات نشير إليه بعد ذلك. وكيف كان، فمحصّل كلام هؤلاء ومن تبعهم في ذلك عدم الاعتماد في أمر الدين أُصوله وفروعه على الادراكات العقليّة مطلقاً، بل لا اعتماد لهم على شيء من إدراكات العقول في شيء من الأحكام الّتي مبادئها غير محسوسة ولا قريبة من المحسوسة كمسائل الهندسة إلّا ما كان من قبيل البديهيّات الواضحة المتلقّاة بالقبول عند أرباب العقول.

وذهب بعض أفاضل المتأخّرين من علمائنا الأُصوليّين إلى التفصيل بين العلم الحاصل للعقل بطريق الضرورة والحاصل بطريق الاكتساب والنظر، فحكم بصحّة الاعتماد على الأوّل دون الأخير وكان الفرق بينه وبين كلام الجماعة أنّه يقول بالاعتماد على العلم البالغ إلى حدّ الضرورة مطلقاً، سواء كان ممّا تسالم فيها العقول أو كان ضروريّاً عند المستدلّ، وإن نازع غيره في كونه ضروريّاً أو في أصل ثبوته، لتفاوت العقول في قبول العلوم والإدراكات، وهم لا يقولون بالاعتماد على الضروريّات إلّا في ما اتّفق العقول عليها حسب ما أشرنا إليه.

وسيبيّن ذلك من ملاحظة أدلّتهم الآتية بعون الله تعالى، وقد ينقل هنا قول آخر أسنده بعضهم إلى بعض المتأخّرين، وهو التفصيل بين المعارف الدينيّة والأعمال البدنيّة، فقال بحجّيته في أُصول الدين دون الفروع، فهذه جملة الأقوال في المقام، والكلام هنا إنّما هو في الإيجاب الجزئي والسلب الكلّي، إذ لا يعقل ادّعاء الموجبة الكلّية في المقام.

ولا يذهب عليك أنّه بناءً على مذهب الأشعري ليس للعقل إدراك شيء من الحسن والقبح الشرعيّين، لكون الحكم عنده توقيفيّاً متوقّفاً على توقيفه وبيانه كالأوضاع اللفظيّة، فليس للعقل فيها مدخليّة.

نعم قد يحصل العلم بها من طريق العادة ويمكن إرجاعه إلى النقل إذ سبيل معرفة العادة النقل[1]. وقد يقال بحصول العلم بها على سبيل الإلهام ونحوه، وهو على فرض تحقّقه لبعض الأشخاص نحو من التوقيف.

**ثالثها:** أنّه إذا قيل بإدراك العقل الحسن والقبح على نحو ما ثبت في الواقع فهل يثبت بذلك حكم الشرع به كذلك فيكون ما تعلّق به واجباً أو محرّماً في الشريعة ـ مثلاً ـ على نحو ما أدركه العقل، أو لا يثبت الحكم الشرعي إلّا بتوقيف الشارع وبيانه فلا وجوب ولا حرمة ولا غيرهما من الأحكام الشرعيّة، إلّا بعد وروده في الشريعة، ولا يترتّب ثواب ولا عقاب على فعل شيء ولا تركه إلّا بعد بيانه؟

---

(١) في «ط ١»: إذ به دلّ العقل النقل.

فالمعروف من المذهب هو الأوّل، بل الظاهر إطباق القائلين بالحسن والقبح عليه عدا شذوذ منهم، فإنّهم يقولون بالملازمة بين حكم الشرع والعقل فكلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس.

وقد خالف فيه بعض العامّة، حكاه الزركشي عن جماعة من العامّة واختاره، قال: وحكاه الحنفيّة عن أبي حنيفة نصّاً، وقد مال إليه صاحب الوافية من أصحابنا، إلّا أنّه تردّد في المقام. وكيف كان، فلم يحكم بثبوت الملازمة المذكورة، واستشكل في الحكم بثبوت الحكم في الشريعة بعد استقلال العقل في الحكم بثبوت حسن الفعل أو قبحه، وقد تبعه في ذلك السيّد الشارح لكلامه.

وقد ينسب إلى بعض الجماعة المتقدّمة القول بإنكار الملازمة المذكورة وليس كذلك، بل قد صرّح غير واحد منهم بثبوت الحكم إذا قضى به الضرورة العقلية حسب ما مرّ. نعم قد يومئ إليه بعض أدلّتهم، وليس صريحاً فيه، فلا وجه للنسبة المذكورة.

وقد ظهر بما قرّرناه أنّه قد وقع الكلام في المرام في مقامات ثلاثة، إلّا أنّه لمّا كان الخلاف المعروف في المقام هو النزاع مع الأشاعرة، وكان ذلك هو المعنون في الكتب الكلاميّة والأُصوليّة، وكان أصل نزاعهم في المسألة إنّما هو في المقام الأوّل، وإنّما منعوا من الثاني لتفرّعه على الأوّل لم يفرّقوا في المقام بين الأمرين، وجعلوا المسألتين مسألة واحدة، لما عرفت من اتّحاد المناط في البحث معهم في المقامين، لكن أدلّتهم المعروفة في الكتب الكلاميّة والأُصوليّة إنّما تفيد ثبوت الحسن والقبح في الجملة، إذ ليس احتجاجاتهم في المسألة إلّا من جهة إدراك العقل لحسن بعض الأفعال وقبحه في الجملة، وكأنّهم اكتفوا بذلك عن إثبات الكلّية لعدم القول بالفصل كما ادّعاه بعض الأجلّة ويعطيه تتبّع كلماتهم في المسألة أو لأنّه المثمر في الأحكام الشرعيّة.

وأمّا تلك الدعوى ـ مع قطع النظر عن إدراك العقل لخصوص الحكم فيها ـ فلا يظهر لها ثمرة مهمّة. وكيف كان، فتلك الأدلّة كافية في إبطال ما اختاره الأشاعرة،

وإن لم تفِ بأنفسها بتمام ما ادّعوه في المقام والخلاف في ذلك مع الأشاعرة في الإيجاب الجزئي والسلب الكلّي لينطبق أدلّتهم على تمام المقصود، ونحن نتكلّم في الخلاف الأوّل على نحو ما ذكروه، ثمّ نتبعه بالكلام في المقامين الآخرين.

وتفصيل القول في ذلك كلّه في أبحاث ثلاثة:

## البحث الأوّل

## في التحسين والتقبيح العقليّين

والخلاف فيه كما عرفت إنّما وقع من الأشاعرة، وجمهور العقلاء اتّفقوا على إثباته.

ولنوضح الكلام برسم مقامات:

**المقام الأوّل:** في بيان محلّ النزاع في المسألة والإشارة إلى تحديد كلّ من الحسن والقبح عند المعتزلة والأشاعرة.

فنقول: إنّ المذكور للفظي الحسن والقبح في كلماتهم إطلاقات عديدة:

أحدها: كون الشيء كمالاً وكونه نقصاً كما يقال: إنّ العلم حسن والجهل قبيح، ولم يذكره العضدي، واعتذر له غير واحد من المحشّين بأنّ الكلام في ما يتّصف به الأفعال من معاني الحسن والقبح، وهما بالمعنى المذكور إنّما يتّصف بهما الصفات كما في المثال المذكور، ولذا نصّ في شرح المواقف: أنّه أمر ثابت للصفات.

وأنت خبير بصحّة اتّصاف الأفعال به أيضاً إذا نسب إلى الفاعل، بل هي من تلك الحيثيّة بمنزلة الصفات، بل لا يبعد اندراجها فيها، ألا ترى أنّه يصحّ أن يقال: إنّ طاعة العبد للمولى كمال العبد، كما أنّ عصيانه له نقص فيه، وقد احتجّ في المواقف من قبل الأشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بأنّه نقص، والنقص ممتنع عليه تعالى.

ثانيها: موافقة المصلحة ومخالفتها، والمراد ما يعمّ المصلحة الواقعيّة

والمصلحة الملحوظة بالنسبة إلى جهة خاصّة وإن لم تكن مصلحة له في الواقع، فالأوّل كما نقول: إنّ طاعة الله سبحانه حسنة أي مشتملة على مصلحة العبد، ومعصيته قبيحة يعني مشتملة على مفسدة، والثاني كما تقول: إنّ قتل زيد مصلحة للسلطان أي بالنظر إلى أُمور سلطنته، وإن كانت السلطنة وما يؤدّي إليها مفسدة له بحسب الواقع، وهذا المعنى ممّا يختلف بحسب الاعتبار بالنسبة إلى الأشخاص، فقد يكون وقوع فعل واحد مصلحة لشخص ومفسدة للآخر، بل قد يختلف بالنسبة إلى الشخص الواحد كما إذا كان مصلحة له من جهة مفسدة من أُخرى.

ثالثها: موافقة الغرض ومخالفتها وجعلها في المواقف وشرح الجديد للتجريد وغيرهما عبارة أُخرى للمعنى الثاني، وهو بعيد للمغايرة الظاهرة بينهما، ولا داعي إلى التكلّف.

رابعها: ملائمة الطبع ومنافرته، ذكره الرازي والعميدي، وقد يتكلّف بإرجاعه أيضاً إلى الثاني ولا باعث عليه. نعم قديرجع هذان الإطلاقان إلى الثاني، لعدم ثبوت إطلاقهما عليهما بالخصوص، فيحتمل أن يكون إطلاقهما عليهما لكونهما نحوين من المصلحة والمفسدة.

خامسها: كون الفعل مشتملاً على الحرج وخالياً عنه، ذكره العضدي.

وسادسها: كونه ممّا يمدح فاعله أو يذمّ، وقد نصّ جماعة بأنّ ذلك هو محلّ الخلاف ويمكن إرجاع الخامس إليه، إذ المراد بالحرج في المقام هو المنع، سواء كان من حكم العقل أو الشرع، وهو يساوق الذمّ، فيتطابق الحدّان في القبح. فما يوجد في كلام بعض الأعلام من إخراج الحسن والقبح ـ بمعنى ما لا حرج فيه وما فيه الحرج ـ عن محلّ الكلام ممّا لا وجه له، إذ لا معنى لحكم العقل بعدم كون الفعل سائغاً إلّا حكمه بحرمته وترتّب الذمّ عليه، ومقصود العضدي وغيره ممّن ذكر المعنى المذكور إنّما هو بيان اختلاف معنى الحسن، إذ لم يلاحظ فيه استحقاق المدح ولا ما يساوقه فيه كما اعتبر في الحدّ الأخير، ولم يعتبر فيه سوى ارتفاع المنع، ويجيء نظيره في الحدّ الأخير أيضاً إذا اكتفى في صدق الحسن بمجرّد

ارتفاع الذمّ، فلا فرق في الحقيقة بين أخذ الحرج وعدمه في الحدّين وأخذ الذمّ وعدمه فيهما كذلك، وكذلك الحال لو اخذ الثواب والعقاب في ذلك ويجري فيهما ما يجري في الأوّلين.

والحاصل: أنّ المدح والثواب ومطلوبيّة الفعل يساوق بعضها بعضاً، كما أنّ الذمّ والعقاب والحرج متساوقة. فما أورده بعض الأفاضل في المقام: من أنّ ترتّب الثواب والعقاب على الفعل ممّا لا يستقلّ به العقل إذ لا استقلال له في أمر الآخرة بيّن الاندفاع، إذ ليس المقصود في المقام الحكم بترتّب الثواب والعقاب في الواقع، بل ليس المقصود إلّا حسن الثواب والعقاب على فرض ورودهما على الفاعل، وهو لا يتوقّف على الاعتقاد بالمعاد الجسماني أو ضرورة القول به بالنسبة إلى ما يدرك الحال فيه بالضرورة.

وقد ظهر بما قرّرنا أنّ للحسن عندهم تفسيرين.

أحدهما: أنّه ما يترتّب المدح أو ما يساوقه عليه.

والثاني: أنّه ما لا يترتّب الذمّ أو ما يساوقه عليه، فعلى الأوّل ينحصر الحسن في الواجب والمندوب، وعلى الثاني يشمل ما عدا الحرام من الأحكام.

وإلى الأوّل ينظر ما حكي عن بعض المعتزلة من تحديد الحسن على طريقتهم بأنّه ما اشتمل على صفة توجب المدح والقبيح بأنّه ما اشتمل على صفة توجب الذمّ، وما ذكره بعض الأشاعرة في حدّه من أنّه ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذمّ له.

وإلى الثاني ينظر الحدّ الآخر للمعتزلة، وهو أنّ الحسن هو الّذي لا يكون على صفة تؤثّر في استحقاق الذمّ، والقبيح هو الّذي يكون على صفة تؤثّر فيه. وكذا الحال في الحدّ المعروف عندهم وهو أنّ الحسن ما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله، وأن القبيح ما ليس كذلك. ونحوه الحدّ المعروف من الأشاعرة من أنّ القبيح ما نهي عنه شرعاً والحسن ما لا يكون متعلّقاً للنهي، وكذا الحدّ الآخر المذكور في كلام بعضهم من أنّ الحسن ما لا حرج فيه والقبيح ما فيه حرج، والظاهر أنّهما

معنيان مختلفان للحسن يندرج أحدهما في الآخر، فليس هناك خلاف في التفسير وإنّما هناك اختلاف بين التفسيرين.

وقد عرفت أنّ أكثر تحديداتهم يوافق الأخير فكأنّه الأعرف في الاستعمال، وهو الأنسب بالمقام ليعمّ الكلام سائر الأحكام.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من تعاريف الحسن والقبح حدود ستّة: ثلاثة منها للمعتزلة، وثلاثة للأشاعرة.

وقد أُورد على الأوّل بأنّه لا يشمل ما كان حسنه أو قبحه ثابتاً لذاته مع قطع النظر عن الصفات الخارجة عنه، ويرد نحوه على الحدّ الثاني للمعتزلة بالنسبة إلى حدّ القبيح.

ويرد عليه في حدّ الحسن شموله للقبيح الذاتيّ، إذ ليس فيه صفة تؤثّر في استحقاق الذمّ.

والجواب: أنّ ما ثبت لذات الفعل يمكن اسناده إلى الصفة الذاتيّة أيضاً ـ أعني المنتزعة من نفس الذات ـ فيندفع الإيراد عن الحدود المذكورة.

وقد يجاب عنه أيضاً: بأنّ الاختلاف الحاصل في حدودهم مبنيّ على ما اختلفوا من كون الحسن والقبح اللاحقين للأفعال حاصلاً لهما لذواتهما، أو للوجوه والاعتبارات على ما سيجيء الكلام فيه، فالحدّان الأوّلان مبنيّان على الثاني، والحدّ الثالث على الأوّل.

وأنت خبير بأنّ المناسب للتحديد صحّة الحدّ على جميع الأقوال ليصحّ تعلّق الخلاف بالمحدود.وما ذكر من الجواب اعتراف بفساد الحدّ على بعض تلك الأقوال على ما هو التحقيق هناك من التفصيل، إذ الظاهر ثبوت الحسن والقبح لبعض الأفعال بالنظر إلى ذاته كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله، على أنّ الحدّ الثالث يصحّ على كلّ من الأقوال المذكورة في تلك المسألة، فلا اختصاص له بالقول الأوّل على ما يظهر ممّا ذكر.

وقد يناقش في الحدود المحكيّة عن الأشاعرة: بأنّ محلّ النزاع في الحسن

والقبح عندهم كما نصّوا عليه هو كون الفعل بحيث يترتّب المدح أو الذمّ عليه، فهم لمّا نفوا حكم العقل جعلوا الحسن عبارة عن كون الفعل متعلّق مدح الشارع أو حكمه بنفي الذمّ عليه على اختلاف التفسيرين، والقبح كونه متعلّق لذمّه من غير حصول استحقاق هناك في حكم العقل قبل ورود الشرع وبعده، فلا فرق عندهم في ذلك بالنظر إلى العقل بين ما ورد الأمر به في الشريعة والنهي عنه في استحقاق المدح أو الذمّ، إلّا أنّه ورد مدح المطيعين فصارت الطاعة حسنة وذمّ العاصين فصارت المعصية قبيحة، ولو انعكس الأمر كان بالعكس.

فظهر بذلك: أنّه لا مدخل في النهي وعدمه في التحسين والتقبيح وكذا غيره ممّا ورد في الحدّين المذكورين. وقد يصحح الحدود المذكورة بالملازمة الاتّفاقية بين الأُمور المذكورة وتعلّق مدح الشرع أو ذمّه، فلا مانع من أخذ أيٍّ منها في الحدّ.

وهو كما ترى، مضافاً إلى أنّه قد يورد على الحدّ الثاني أنّ ما لم يتعلّق به النهي يعمّ الحسن وغيره ممّا لم يتعلّق به حكم الشرع كأفعال المجانين والأطفال ونحوهما، وكذا حال الأشياء قبل تعلّق حكم الشرع بها على ما ذهبوا إليه من خلوّها إذن عن الحكم فلا يكون حدّ الحسن مانعاً.

وقد يورد ذلك على الثالث أيضاً، إذ لا حرج في شيء من الأفعال المذكورة، وكذا في الأفعال قبل ورود الشرع، وقد يذبّ عنه بأنّ الظاهر تقابل الحرج وعدمه تقابل العدم والملكة فلا يندرج فيه ما لا يكون قابلاً لورود النهي.

وفيه: أوّلاً: أنّه يلزم عدم صحّة اتّصاف شيء من أفعاله تعالى بالحسن مع توصيفهم له بذلك.

وثانياً: أنّ الأفعال قبل ورود الشرع قابلة للنهي، وكذا أفعال الأطفال وغيرهم لجواز تعلّق التكليف بهم على مذهبهم، ومع الغضّ عن ذلك نقول: إنّهم يجوّزون خلوّ بعض الأفعال عن الحكم، وحينئذٍ يندرج ذلك في الحد.

ثمّ إنّ الظاهر من الحدود المذكورة للحسن على التفسير الأخير شموله لأربعة من الأحكام فيختصّ القبيح بالحرام.

وعن الخنجي الحكم بإدراج المكروه في القبيح فيختصّ الحسن بثلاثة من الأحكام ذكر ذلك في بيان الحدّ المعروف من المعتزلة، وقد أشرنا إليه.

وفيه أنّ الظاهر من الحدّ المذكور شمول الحسن للمكروه، إلّا أن يقال: إنّ الظاهر منه ما يكون له فعله من دون غضاضة عليه، وهو في محلّ المنع.

وعن شارح المنهاج الحكم بإدراج المكروه في القبيح في الحدّ المنسوب إلى الأشاعرة، وكأنّه لاحظ كون المكروه ممّا نهي عنه عندهم، وهو كما ترى، إذ كما أنّه ليس المندوب بمأمور به عند الجمهور وكذا المكروه ليس بمنهيّ عنه عندهم، ومعه لا يتمّ الكلام المذكور.

نعم إنّما يتمّ ذلك على القول بكون النهي حقيقة في الأعمّ وظاهر الشهيد الثاني في التمهيد عند بيان الحدّ المذكور إدراج المكروه في الحسن، وهو أوفق بظاهر الحدّ، هذا.

وقد يورد في المقام: أنّ الظاهر من الحدود المذكورة اختلاف معنى الحسن والقبح عند الفريقين من غير اشتراك بينهما إلّا في التسمية، إذ المعتزلة يقولون بكون الحسن صفة قائمة بالفعل من شأنها استحقاق المدح عليه عند العقل أو عدم ترتّب الذمّ عليه، وكون القبح صفة قائمة به من شأنها استحقاق الذمّ عليه، والأشاعرة يقولون بكون الحسن عبارة عن كون الفعل ممّا مدح الشارع فاعله، أو حكم بعدم ذمّه، والقبح كونه ممّا ذمّ عليه من غير حصول استحقاق للمدح أو الذمّ في الصورتين، ولا حصول صفة باعثة عليه بعد حكم الشرع أو قبله، فلا جامع ظاهراً بين المعنيين ليكون ذلك المعنى متّفقاً عليه عند الفريقين، ويكون الحسن والقبح عبارة عنه ليقع الخلاف في كونه عقليّاً أو شرعيّاً، بل الخلاف بينهم في معنى الحسن والقبح دون وصفهما كما هو ظاهر عنوان البحث.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الحسن بالمعنى الّذي وقع فيه الخلاف كون الفعل بحيث يترتّب عليه المدح، إذ لا يترتّب الذمّ عليه والقبح كونه يترتّب الذمّ عليه، ولا خلاف بين الفريقين في تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور، وإنّما الكلام

في الحاكم بالمدح والحاكم بالذمّ، فالعدليّة على أنّ المدح إنّما يترتّب عليه بحكم العقل لصفة قائمة به وكذا الذمّ،والأشاعرة على أنّه إنّما يترتّب عليه بمجرّد حكم الشارع من غير أن يكون لحكم العقل مدخليّة فيه قبل حكم الشرع أو بعده، فالمفهوم المذكور هو القدر الجامع بين المعنيين وإن كان القيد المذكور باعثاً على اختلاف الأمرين حسب ما ذكر هنا، والمأخوذ في محلّ النزاع هو القدر المذكور، وهو كافٍ في المقام، ويمكن أن يجعل النزاع في إثبات الحسن والقبح العقليّين ونفيهما، فيكون تفسير الأشاعرة لهما بما مرّ مبنيّاً على مذهبهم بعد بنائهم على نفي العقليّين، فتأمّل.

**المقام الثاني**: في بيان حجج العدليّة على ثبوت الحسن والقبح العقليّين وإدراك العقل في الجملة لكلّ من الأمرين، ولهم في ذلك متمسّكات من العقل والنقل.

**أمّا الأوّل فمن وجوه:**

أحدها: أنّ حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان ممّا يشهد بهما في الجملة ضرورة الوجدان، ولذا يحكم به الفرق المنشعبة من صنوف الإنسان حتّى منكري الشرائع والأديان، بل ربّما لم يخف الحال في بعض مصاديقه على الصامت من الحيوان، فإنّ الحكم بحسن الإحسان على بعض المضطرّين ممّن له كمال الحاجة والإنعام عليه بما يحفظ حياته عند الوقوع في الهلكة كقبح فعل من جازاه بعد ذلك بكمال الإساءة وقابل صنعه الجميل على قدر تمكّنه من الإيذاء والإهانة من الضروريّات الأوّليّة والفطريات الجليّة، بحيث لايخفى الفرق بين الأمرين في استحقاق المدح والذمّ على أحد من البريّة، ولا يتوقّف فيه من كان على الغريزة الإنسانيّة.

ألا ترى ان من صادف رجلاً منقطعاً عن الرفقة وقد بقي منفرداً في مهمة قفر في شدة من الحرّ بلا زاد ولا راحلة ولم يعرف طريقاً إلى نجاته ولا حيلة وقد غلب عليه حينئذٍ الحرّ والعطش بحيث لم يبق له قوّة على النهوض والحركة وقد

بقي طريحاً على الرمضاء تصهره شمس السماء وانقطع عنه الرجاء بالبقاء وأيقن بالموت والفناء قد غلبه الإغماء، لما ألفى من التعب والنصب والعناء، فلمّا وافاه أقبل عليه بكلّه ووضع رأسه في حجره ومسح التراب من وجهه، وكان أشفق عليه من أبيه وأُمّه، وجعل يضع الماء شيئاً فشيئاً في حلقه وقد أظلله عن الشمس بنفسه إلى أن أفاق من غشوته وتقوّى ممّا كان فيه من شدّة ضعفه فأخذه من ذلك المكان وأتى به إلى منزله، فمهّد له الموائد، وسقاه من الزلال البارد، وأنعم عليه غاية الإنعام، وأكرمه فوق ما يتوقّع من الإكرام، وأخدمه أهله وعياله ومن له من الخدّام، إلى أن زال ما كان فيه من التعب، وارتفع عنه ما لقي من النصب، أعطاه زاداً وراحلة ودفع إليه سلاحاً ليتمكّن من دفع عدوّه، وتبعه إلى أن أوصله إلى طريقه، ودلّه إلى ما كان يرومه من مقصده، ولم يفعل به كلّ ما ذكر من الجميل إلّا لمجرّد دفع الضرر عن المضطرّين من غير أن يقصد به مجازاة أو شيئاً آخر.

ثمّ إنّ ذلك الرجل لمّا رأى حينئذٍ قوّة نفسه وانفراد صاحبه وتمكّنه من قهره كرّ عليه بسلاحه، وأخذ جميع ما عنده، ثمّ قابله بأنواع البلاء من الشتم والضرب والجرح والإيذاء إلى أن صرعه على الأرض في أشدّ الحال وأسوأ الأحوال، ثمّ عاد إلى أهله وعياله فهتك عرضه، وأخذ من أمواله ما قدر على أخذه، وأحرق ما لم يقدر عليه، إلى غير ذلك من أنواع الإضرار والإيذاء والإهانة. كلّ ذلك من غير ضرورة داعية إليه، أو شدّة حاجة أو اضطرار باعث عليه، أو عداوة سابقة تدعو إليه، بل لمحض مقابلة الإحسان بالإساءة ومجازات النعمة بالنقمة، فأيّ عاقل يحكم بتساوي الفعلين في استحقاق المدح والذمّ وترتّب الثناء واللوم؟! أفيجوز في عقل من العقول الحكم بمساواة الصنيعين وتساوي ذينك الشخصين في ما أتيا به من الفعلين إلى أن يرد الشرع بمدح أحدهما وذمّ الآخر مع تساوي نسبة مدحه وذمّه إلى الأوّل والآخر، ليكون حسن أحد الفعلين وقبح الآخر بمجرّد مدحه وذمّه من غير ملاحظة شيء آخر غيره، وهو كما ترى أوضح في البطلان من أن يخفى على ذهن من الأذهان حتّى النسوان والصبيان.

وممّا ينادي بضرورة إدراك العقل استحقاق المدح على بعض الأفعال والذمّ على بعضها إطباق العقلاء على المدح على جملة من الأفعال والذمّ على جملة أُخرى، ولذا يحكمون بحسن عقوبة السيّد عبده إذا عصاه، ويذمّونه على عصيانه مولاه، ويمدحونه إذا رأوه ممتثلاً لأوامره ومنتهياً عمّا نهاه، ويذمّون المولى لو أذاه بغير ما يستحقّه. ولا زالت العلماء والخطباء في سائر الأعصار والأزمان في جميع الأمصار والبلدان ينهون الناس بمقتضى ضرورة العقل على حسن بعض الأفعال وقبح بعضها وعدم إقدام الفاعل على ترك بعضها وفعل بعضها كحسن طاعة المنعم الحقيقي وقبح معصيته، سيّما إذا علم بما يترتّب على الأمرين من المثوبات الجزيلة والعقوبات الشنيعة، فإنّ ضرورة العقل قاضية بحسن الإتيان بالأوّل وقبح الإقدام على الثاني مع قطع النظر عن ملاحظة ما ورد فيه من الشرع.

وممّا ينبّه على ذلك أيضاً بأنّه لو خيّر العاقل بين الصدق والكذب مع تساويهما في النفع والضرر وسائر الجهات الخارجيّة لاختار الصدق على الكذب، وليس ذلك إلّا لحسنه، إذ لا سبب غيره.

وما يتوهّم من عدم استواء الصدق والكذب من جميع الجهات، ومجرّد فرضه غير نافع مع انتفائه في الواقع، إذ لا أقلّ من الاختلاف بينهما في المطابقة واللامطابقة، ومن أنّه لا يستلزم أن يكون إيثار الصدق من جهة حسنه بالمعنى المعروف أو قبح الكذب كذلك، بل ليس ذلك إلّا من جهة كون الكذب نقصاً، أو لكونه منافراً للطبع بخلاف الصدق، فلا يفيد ذلك ثبوت الحسن أو القبح بالمعنى المتنازع فيه مدفوعٌ.

أمّا الأوّل، فلأنّ المفروض استواؤهما في المصالح والمفاسد وسائر الجهات الموافقة للغرض والمخالفة [له] لا في مطلق الصفات، إذ لا فائدة في اعتباره في المقام، ومن البيّن إمكان استوائهما في ما فرض في كثير من الأحيان.

وأمّا الثاني، فلأنّه من البيّن أنّ شيئاً من الصدق والكذب من حيث هو لا موافقة فيه للطبع ولا منافرة، سيّما مع تحقّق ما فرض من المساواة في الآثار، ولذا

إذا صدر من غير المميّز لم يجد اختلافاً بينهما أصلاً، مع أنّ مخالفات الطبع ممّا يدركه غير المميّز في الغالب، فليست الموافقة والمخالفة في المقام إلّا للعقل، وهو ملزوم الحسن والقبح العقليّين، لملائمة العقل للأُمور المحسّنة وتنفّره من الأُمور المستقبحة كما هو الشأن بالنسبة إلى سائر الحواسّ بالنسبة إلى ما يلائمها وينفر عنها، وصفة الكمال والنقص إن ثبت حصولها في الأفعال فليس إلّا من جهة الحسن أو القبح، إذ ليس الفعل المتّصف بالكمال إلّا ما يمدح فاعله والمتّصف بالنقص ليس إلّا ما يذمّ فاعله.

وقد اعترف به صاحب المواقف حيث أورد على أصحابه المستدلّين على امتناع الكذب عليه تعالى بكونه صفة نقص والنقص عليه محال بالإجماع قائلاً: إنّه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي، فإنّ النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها، وإنّما يختلف العبارة. وهو كما ترى بمنزلة اعترافه بالحقّ، لإقرار أصحابه كما هو مقتضى الضرورة من كون الكذب نقصاً، واعترافه بكون ذلك عين القبح المتنازع.

وقد يورد في المقام تارةً: بمنع قيام الضرورة من العقل بحسن شيء أو قبحه، وما ادّعي من إدراك الحسن والقبح في الأُمور المذكورة فإنّما هو من جهة الإلف بالشريعة وملاحظة أحكام الشرع والعادة، لا من مجرّد العقل.

وتارةً بالمنع: من كون المدرك هو الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه، بل قد يكون بأحد المعاني الأُخر الخارجة عن محلّ النزاع كموافقة الغرض ومخالفته وصفة الكمال والنقص ونحوهما.

وأُخرى: بأنّ ذلك لو سلّم فإنّما يفيد ثبوت الحسن والقبح بالنسبة إلى أفعالنا دون أفعاله تعالى، واستنباط الأحكام الشرعيّة من العقل مبنيّ عليه. وقياس الغائب على الشاهد ممّا لا وجه له سيّما بالنسبة إلى الله تعالى، مع أنّا نقطع بأنّه تعالى لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية، مع أنّه قبيح منّا.

واندفاع الجميع ظاهر.

أمّا الأوّل: فإنّا نفرض ذلك فيمن لا إلف له بالشريعة والعادة أصلاً.

ومن البيّن: أنّه يحكم بعين ما حكمنا ويقطع بمثل ما قطعنا، أو نقطع النظر عن ملاحظة الشرع والعادة بالمرّة ومع ذلك نجد من أنفسنا إدراك الحكم المذكور كذلك من غير ريبة.

**وما قد يتوهّم:** من أنّ فرض انتفاء الشيء غير انتفائه في الواقع، فإذا كان الإلف بالشرع قاضياً بذلك كان ذلك سبباً لإدراك العقل وإن فرض العقل انتفاء الشرع أو العرف مدفوع بأنّ العلم الحاصل من الأسباب إنّما يكون بملاحظة العقل ذلك السبب، وإن فرض العقل انتفاء تلك الأسباب لا يحصل العلم بتلك الأشياء على ذلك التقدير.

ألا ترى أنّه لو قطع النظر عن المقدّمتين لم يحصل للنفس علم بالنتيجة، وإنّما يحصل لها العلم بها مع ملاحظتها إمّا تفصيلاً أو إجمالاً، وكذلك العلم الحاصل من جهة الحواسّ كالإبصار والإسماع ونحوهما، فلو قطع النظر عن الإحساس وفرض عدمه لم يحكم العقل بشيء منها، وكذا الحال في الأحكام العاديّة كقبح المشي عرياناً في المجالس والأسواق ومجامع الناس، والأحكام الشرعيّة حتّى ضروريّات الدين والمذهب ـ كوجوب الصلاة والصيام ونحوهما ـ فإنّه لو قطع النظر عن ملاحظة العادة والشرع لم يكن هناك حكم بأحد الطرفين، مع أنّا نعلم في المقام علماً ضروريّاً بثبوت الحكم المذكور من دون تفاوت أصلاً بين وجود الشرع والعادة وعدمهما.

والحاصل: أنّ العقل إذا قطع النظر عن جميع ما عداه وجد العلم المذكور حاصلاً له، وهو دليل على كونه من الفطريّات الأوّليّات، إذ لو لم يكن كذلك وكان متوقّفاً على أحد الأسباب لم يكن حكم العقل به كذلك.

فظهر بما قرّرنا ضعف ما قد يورد في المقام من أنّ الحكم في المقام ضروريّ حاصل من العادة فيتوقّف العلم به على العلم بسببه في الجملة، لكن لمّا حصل ذلك وشاع ورسخ في النفوس وصار من الواضحات عندها بلغ في الوضوح إلى حيث استغنت النفس عن ملاحظتها فيحكم بها مع غفلتها عن السبب.

ومع الغضّ عنه فإنّ غير الأوّليّات ممّا لا يصل إلى الحدّ المذكور وإن بلغت في الوضوح ما بلغت. نعم قد يحصل الاشتباه في المقام في تجريد النظر عمّا عداه وملاحظة الشيء بنفسه من غير ملاحظة لما سواه، وهو ممّا يمكن[1] تمييزه بالوجدان الصحيح كما في المقام فتعيّن الحال فيها بنحو ما بيّنا.

ومع الغضّ عن ذلك كلّه نقول: إنّا نقطع أيضاً أنّ الشرع والعادة ممّا لا مدخل له في العلم المذكور أصلاً، كيف؟ وليس ذلك بأوضح في الشريعة والعادة من سائر ضروريّات الدين من وجوب الصلاة والزكاة والصوم ونحوها وسائر ما جرت عليه العادات في المأكولات والملبوسات والآداب، ومع ذلك نجد الفرق البيّن بين الأمرين والاختلاف الواضح بين المقامين ونقطع بانتفاء القطع في ما ذكر مع الغضّ عن الشرع والعادة بخلاف ما ذكرنا، كما لا يخفى.

وأمّا الثاني: فبأنّ المعلوم عند العقل في المقام على سبيل الضرورة هو خصوص استحقاق المدح والذمّ، مع أنّ موافقة الغرض ومخالفته ممّا يختلف باختلاف المقامات والأغراض، والحكم المذكور ممّا لا اختلاف فيه، ولذا يعترف بحسن أحدهما وقبح الآخر من وافق ذلك أغراضه او خالفها، وصفة الكمال والنقص إذا لوحظت بالنسبة إلى الأفعال لم يبعد إرجاعها إلى محلّ النزاع كما اعترف به صاحب المواقف كما أشرنا إليه.

وأمّا الثالث: فمع اندفاعه إذن بعدم القول بالفصل فاسد من جهة حصول القطع المذكور بالنسبة إلى الله تعالى أيضاً.

ألا ترى أنّه لو عاقب ـ العياذ بالله ـ خاتم الأنبياء عليه آلاف السلام والثناء مع أنّه من أوّل عمره الى آخره كان مشتغلاً بطاعته متحمّلاً للأذى في جنبه لم يعصه طرفة عين، ولم يحصل منه سوى الانقياد لربّ العالمين، حتّى أنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم لم يقع منه مكروه أبداً ولا مباح غالباً فضلاً عن الحرام لكان مستقبحاً عند العقل مستنكراً في حكمه، ولذا يقطع العقل بخلافه ولا يحتمل وقوع مثله عن جنابه؟!

---

(١) في «ق ٢»: ممّا لا يمكن.

**الثاني**: أنّه لو لم يثبت التحسين والتقبيح العقليّان لم يقبح من الله شيء من الأفعال، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرة.

وأمّا بطلان التالي فلأنّه لولاه لزم جواز إظهار المعجزة على يد الكاذب، فينسدّ باب إثبات النبوّات، ولا يتمّ معه الحجّة على أحد من البريّات، وجاز الكذب في جميع أخباره وأخبار رسوله وخلفائه، فيحتمل أن يكون جميع الواجبات محرّمة وبالعكس، والمستحبّات مكروهة وبالعكس، إلى غير ذلك، فينسدّ الطريق إلى معرفة الأحكام وتميّز الحلال من الحرام، فيتعطّل الشرائع المنزلة، وينتفي الفائدة في إنزال الكتب وبعثة الرسل بالمرّة، ولزم أيضاً جواز الخلف في وعده ووعيده وثوابه وعقابه وإن وقع الحكم بها على سبيل البتّ والتحتيم، فينتفي الوثوق بوعده ووعيده، وجاز أن يعامل مع المحسن معاملة المسيء ومع المسيء بالعكس، فيعاقب أطوع عباده بأشدّ العقاب ويثيب أعصى العصاة فوق ما وعده المطيعين من الثواب، وينتفي حينئذٍ فائدة الوعد والوعيد والترغيب والترهيب.

وقد أُجيب عنه بوجهين: ينحلّ كلّ منهما إلى وجهين:

أحدهما: القول بثبوت الحسن والقبح في أفعاله تعالى بغير المعنى المذكور، فتارةً يؤخذ فيها الحسن بمعنى موافقة المصلحة ومخالفتها فيقال: إنّ إظهار المعجزة في يد الكذّاب مخالف للمصلحة فلا يقع منه تعالى، وكذا الكلام في الكذب ومخالفة الوعد.

وتارةً يقال: إنّ كلاًّ من المذكورات نقص فلا يمكن في حقّه سبحانه، وقد نصّ الأشاعرة في الاحتجاج على استحالة الكذب عليه تعالى بأنّه نقص والنقص عليه تعالى محال.

ثانيهما: أنّه لا ملازمة بين جواز وقوع تلك الأفعال من الله تعالى ووقوعه منه، بل يصحّ أن يقال بإمكان وقوعها منه تعالى مع القطع بعدم الوقوع، إذ لا منافاة بين العلم بشيء واحتمال خلافه بمقتضى الإمكان.

فتارةً نقول بجريان العادة على عدم وقوع الأُمور المذكورة منه تعالى، وهي كافية في القطع بعدم الوقوع، كما أنّا نقطع بعدم انقلاب الجبل ذهباً بعد غيابنا عنه، مع إمكان انقلابه بالنظر إلى قدرة الله تعالى، وليس ذلك إلّا من جهة العادة ونقول بمثله في المقام.

وتارةً نقول: إنّ الله سبحانه يوجد العلم الضروري عقيب إظهار المعجزة بصدقه في كلّ ما يخبر به من الأحكام والوقائع.

وقد يزاد هناك وجهان آخران بالنسبة إلى استحالة الكذب:

أحدهما: أنّه لو جاز الكذب عليه تعالى لكان صفة له تعالى فتكون قديمة، وإلّا لزم اتّصافه بالحوادث، وهو محال، وإذا كانت قديمة امتنع عليه الصدق، أمّا الملازمة فلتقابله مع الصدق فيقتضي صدق أحدهما كذب الآخر[1]، ومن المقرّر أنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وأمّا بطلان التالي فلقضاء الضرورة بأنّ من علم شيئاً يمكن أن يخبر عنه على ما هو عليه.

وثانيهما: وهو الّذي اعتمد عليه في المواقف في استحالة الكذب عليه إخبار النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم بكونه صادقاً في كلامه، وقد علم إخباره به من ضرورة الدين وقد دلّ المعجزة على صدقه في خبره. ولا يذهب عليك أنّ ذلك بعينه هو الوجه المتقدّم من الاستناد في التصديق إلى المعجزة.

ويمكن دفع الجميع أمّا الأوّل: فبما هو بيّن من أنّ مجرّد موافقة المصلحة وعدمها لا يقضي بوجوب الفعل على الله تعالى وامتناعه، إذ لا يجب عليه الإتيان بالأفعال على وفق المصالح ولا يمنع عليه خلافه، كما هو مختارهم في ذلك على ما نصّوا عليه ولو قالوا فيه بالوجوب والمنع عادت المسألة إلى محلّ النزاع لرجوعه إذن إلى المدح والذمّ وقد وقع الاحتجاج بالنحو المذكور على استحالة الكذب عليه تعالى في كلام المعتزلة، وقد صرّح الأشاعرة بإبطالها بمنع المقدّمة المتقدّمة.

---

(١) فيقتضي وجود أحدهما عدم الآخر، خ ل.

وأمّا الثاني: فلإرجاع صفة الكمال والنقص بالنسبة إلى الأفعال إلى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه حسب ما مرّت الإشارة إليه.

وأمّا الثالث: فبأنّ جريان العادة إنّما يعلم بعد تكرار الفعل كثيراً على نحو واحد حتّى يستقرّ الأمر عليه ويعلم من جهتها بالحال، فلا يجري ذلك في أوّل الأنبياء، بل ولا في أحد منهم، إذ لا يعلم صدقهم إلّا بالمعجزة، فمن أين يحصل العلم بالصدق حتّى يتحقّق عادة في المقام؟ وكذا الكلام في الكذب، إذ العلم بجريان العادة إنّما يحصل بعد العلم بعدم كذبه في شيء من إخباراته حتّى يتحقّق العادة المذكورة، وهو غير معلوم، لاحتمال أن يكون جميع إخباراته الغائبة عن حواسّنا أو معظمها كذباً، هذا إن أرادوا بالعلم العادي هو الحاصل من جريان العادة دائماً على النحو المخصوص، وإن أُريد به حصول العلم العادي الضروري عقيب ذلك يرجع إلى الجواب الرابع، وهو الّذي يظهر من كلامهم عند بيان دلالة المعجزة على صدق النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم في الكتب الكلاميّة.

وأمّا الرابع: فبأنّ حصول العلم الضروري في المقام بمجرّد الإتيان بالمعجزة ـ كما ادّعوه ـ مخالف لما جرت عليه عادة الله سبحانه في إفاضة العلوم الضروريّة، إذ هي منحصرة بحسب الاستقراء في ثلاثة: الفطريّات والوجدانيّات وذوات الأسباب من المحسوسات والحدسيّات والتجربيّات، ولا يندرج ذلك في شيء منها.

ودعوى حصول العلم الضروري في غير المذكورات مخالفة لما جرت عليه العادة. ودعوى حصول العلم الضروري في ما لم تجر العادة في نظائره بحصول العلم غير مسموعة، كما إذا ادّعى أحد حصول علم ضروري له بتركّب الجسم من الهيولى والصورة أو بحدوث الأفلاك عقيب موت زيد أو تولّد عمرو ونحوهما ممّا لا ارتباط له بحدوث الأفلاك، فضلاً عن دعوى حصوله بعد ذلك بالنسبة إلى سائر الناس، مضافاً إلى أنّه لو بني الأمر على إيجاد العلم الضروري كيف ما كان لما كان هناك حاجة إلى المعجزة، وجاز إيجاده بمجرّد ادّعائه النبوّة، فيكون اعتبار ذلك

لغواً، بل يكون إرسال الرسل وإنزال الكتب أيضاً عبث، للاكتفاء بإيجاد العلم الضروري بالأحكام من دون سبب ومقتضٍ في الجميع كذا ذكره بعضهم في المقام، وقد أضفنا إليه بعض ما يؤيّد المرام.

قلت: ويمكن دفعه بإدراجه في المحسوسات لا بأن يكون نفسه محسوساً، بل ما يؤدّى إليه حسّياً، فإنّه أيضاً بمنزلة الإحساس به كالعلم الضروري بالشجاعة والسخاوة ونحوهما من الصفات النفسيّة من الإحساس بآثارها البيّنة، فإنّ الإحساس بتلك الآثار بمنزلة الإحساس بمبادئها، وبذلك يندرج العلم الحاصل بها في الضروريّات، ويكون العلم به من مؤدّي المحسوس.

وحينئذٍ نقول: إنّ الإحساس بالخارق بعد ادّعائه النبوّة كما يوجب العلم الضروري بحصول الخارق كذا يفيد العلم بصدق المدّعي كما يشاهد ذلك بالنسبة إلى الفطرة السليمة إذا أُلقي عليه المعجزة، إذ بمجرّد رؤيته صدور المعجزة العظيمة الخارقة للعادة يقطع بصدق ذلك المدّعي في دعواه، كما يشاهد ذلك في معاشر الأنبياء، فإنّ من يرى منهم ذلك لا يبقى له مجال للريب في تصديقهم إلّا أن ينكر كون ذلك معجزة بدعوى السحر، كما هو الحال في الكفّار المشاهدين للمعاجز، وإلّا فبعد تسليم عدم كونه سحراً لم يكن للكفّار أيضاً مجال للتشكيك، وإنّما كان تلبيسهم على الناس أو على أنفسهم من جهة دعوى كونه سحراً لا معجزة، كيف؟ ولولا ذلك لم يقم للأنبياء عليهم السلام حجّة بإبداء المعجزة إلّا بعد إثبات الصانع وحكمته وعموم علمه وقدرته حتّى يتمّ لهم دلالة المعجزة على تصديقهم، وليس الحال كذلك، بل كان مجرّد إبدائهم المعجزة برهاناً لهم على تصديقهم.

ألا ترى إلى قول فرعون لقومه: ما علمت لكم من إله غيري؟! ومع ذلك لم ينقل عن موسى عليه السلام المباحثة معه في إثبات المطالب المذكورة وإقامة البرهان عليها، ولا حكاه سبحانه تعالى في شيء من قصص موسى وفرعون، بل جعل برهانه العصا واليد البيضاء، حيث قال له سبحانه: ﴿فذانك برهانان من ربّك الى

فرعون وملائه﴾[1] وبعد ما جاء بهما لم يناقش معه فرعون في إفادة تصديقه إلّا بدعوى كونه سحراً.

والحاصل: أنّ إبداء المعجزة بعد دعوى الرسالة يفيد علماً ضروريّاً بصدق المدّعي بحيث لا مجال للفطرة السليمة إنكاره، وبه يثبت وجود الصانع وسائر صفاته الكماليّة، فلا توقّف لإثبات صدق النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على قبح إجراء المعجزة على يد الكاذب حسب ما ذكر في الاستدلال فلا يتمّ الاحتجاج المذكور.

نعم قد يقال بأنّه لابدّ من ارتباط بين إبداء المعجزة وبين صدق صاحبها ليصحّ من جهته الانتقال منها إليه، والظاهر أنّ ذلك من جهة دلالتها علوّ مرتبة الآتي بها، وبلوغه إلى أقصى درج الكمال، فلا يقع منه الكذب لعلوّ منصبه عن ذلك. وحينئذٍ يكون ذلك أيضاً مبنيّاً على قاعدة التحسين والتقبيح، إذ لو كان الصدق والكذب متساويين في ذلك لجاز منه وقوع الأمرين فلا يتمّ الجواب أيضاً من دون البناء على القاعدة المذكورة، فتأمّل.

**الثالث:** أنّه لو لم يثبت حكم العقل بالتحسين والتقبيح لزم إفحام الأنبياء وانقطاعهم في ما يظهرونه من الدعوى، والتالي واضح الفساد. بيان الملازمة أنّه لا حسن ولا قبح إذن مع قطع النظر عن حكم الشرع، فإذا جاءهم النبيّ وادّعى وجوب إطاعته على الأُمّة فمن البيّن أنّه لا يجب عليهم اتّباعه في أوامره ونواهيه، وما يخبرهم به من أحكامه تعالى إلّا بعد ثبوت نبوّته.

كيف؟ ولو وجب عليهم ذلك بمحض الادّعاء لوجب طاعة سائر المدّعين للنبوّة، وهو مخالف للضرورة.

فنقول: إنّه إذا ادّعى النبوّة وأراد إقامة الحجّة بإبداء المعجزة ليجب عليهم اتّباعه، صحّ للأُمّة أن يقولوا: لا يجب علينا النظر في معجزتك ليتبيّن لنا صحّة نبوّتك، إذ وجوب النظر إليها ممّا لا يثبت إلّا بقولك، وكلّ ما لا يثبت إلّا بقولك لا يقوم حجّة علينا إلّا بعد ثبوت نبوّتك، وإذا لم يقم حجّة علينا قبل ثبوت نبوّتك

---

(١) سورة القصص: ٣٢.

لم يرد علينا ذمّ ولا عقوبة من جهة تركه، فلا يجب الإتيان به، ومعه لا يثبت ما يتوقّف عليه من وجوب الاتّباع، وهو ما ذكر من الإفحام. أو يقال: وجوب النظر إلى معجزتك يتوقّف على حجّية قولك، وحجّية قولك يتوقّف على ثبوت نبوّتك، وثبوت نبوّتك يتوقّف على النظر إلى معجزتك، فيتوقّف وجوب النظر إلى معجزتك على حصول النظر إلى معجزتك وهو واضح الفساد.

وبما قرّرنا يتبيّن ضعف ما قد يورد في المقام: من أنّ النظر في المعجزة لا يتوقّف على وجوبه، فلا مانع من حصول النظر مع عدم وجوبه، لما عرفت من أنّ الإفحام ليس من جهة عدم التمكّن من النظر مع عدم وجوبه ولزوم دور هناك، بل المقصود أنّه يجوز للأُمّة ترك النظر من غير حصول ذمّ أو ترتّب عقاب عليهم، إذ لو وجب الإتيان به لكان ذلك بقول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بعد ثبوت نبوّته بالنظر المفروض،وإذا كان ترك النظر إلى المعجزة جائزاً كان إفحاماً للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، هذا على التقرير الأوّل.

وعلى التقرير الثاني فاللازم منه توقّف وجوب النظر في المعجزة على حصوله، وهو فاسد، إذ لا يعقل وجوب الشيء بعد حصوله. نعم لو أُخذ في المقدّمات توقّف النظر على وجوبه أو حكم بكون النظر في المعجزة متوقّفاً على صدق النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في دعواه وصدقه في دعواه متوقّفاً على النظر في المعجزة أو قيل بكون الحكم بوجوب النظر في المعجزة متوقّفاً على الحكم بصدق النبيّ صلى الله عليه وآله في دعواه والحكم بصدق النبيّ صلى الله عليه وآله في دعواه متوقّف على وجوب النظر في المعجزة ليكون المقصود إيراد دور في المقام، ليكون النظر في المعجزة متوقّفاً على النظر في المعجزة، أو يتوقّف وجوبه على وجوبه أو الحكم بوجوب النظر على الحكم بوجوبه صحّ الإيراد. لكن ليس كذلك، لوضوح فساد الدعوى المذكورة، فلا مجال لتوهّم الدور، لوضوح كون أحد الطرفين وجوب النظر أو الحكم بوجوبه، والطرف الآخر الّذي ينتهي إليه التوقّف نفس النظر.

نعم يمكن إيراد الدور في مقام الإفحام بوجه آخر مرجعه إلى الدليل السابق

وهو أن يقول: علمي بأنّك صادق في دعوى النبوّة يتوقّف على علمي بعدم صدور المعجزة على يد الكاذب، وعلمي بذلك يتوقّف على علمي بأنّك صادق، إذ المفروض كون الحسن والقبح شرعيّين فيلزم توقّف العلم بكونه صادقاً على العلم بكونه صادقاً.

ويورد على هذه الحجّة بوجهين:

أحدهما: النقض بورود ذلك على القول بالتحسين والتقبيح العقليّين أيضاً، إذ حكم العقل بوجوب النظر في المعجزة يتوقّف على النظر في الدليل الدالّ عليه، إذ ليس الحكم به بديهيّاً، كيف؟ والحكم بوجوب النظر فيها إنّما هو من جهة استفادة العلم منها بصدق المدّعى، فيتوقّف الحكم بوجوبه على كون إظهار المعجزة مفيداً للعلم بصدق المدّعي حتّى يكون النظر إليها مفيداً للعلم بصدورها منه، فيفيد ذلك بانضمام ما دلّ على كون إظهار المعجزة مفيداً للعلم بالصدق يتوقّف ذلك على أُمور حسب ما مرّت الإشارة إليها من وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته، بل عموم علمه للجزئيّات، وكذا عموم قدرته. وكلّ هذه مطالب نظريّة يتوقّف على إقامة الدليل، وقد تكفّل بها الكتب الكلاميّة، فبعد إثبات ذلك بالبرهان يتبيّن بانضمام بعض المقدّمات الخارجيّة وجوب النظر في المعجزة.

فنقول حينئذٍ على طبق ما ذكر في الاحتجاج: إنّ للأُمّة أن يقولوا قبل النظر في ذلك: إنّه لا وجوب علينا إلّا بعد حكم العقل بالوجوب، فلا يجب علينا النظر في المعجزة إلّا بعد حكمه بوجوبه، والمفروض أنّه نظري فلا يحكم به العقل قبل النظر في دليله وفيه الإفحام.

وبتقرير أخصر: إنّا لا ننظر حتّى يجب علينا النظر، ولا يجب علينا النظر حتّى ننظر، وربّما يتخيّل لزوم الدور في المقام، وهو وهم، إذ ليس من الدور في شيء، وإنّما يقضي ذلك بعدم وجوب النظر عليهم قبل النظر في الدليل الدالّ على وجوبه، وهو قاضٍ بالإفحام نظير ما قرّره المستدلّ في المقام.

وثانيهما: الحلّ بظهور الفرق بين وجوب النظر في الواقع والحكم بوجوبه في

الظاهر، فقوله: إنّ ما لا يثبت إلّا بقولك لا يقوم حجّة إلّا بعد ثبوت نبوّتك، إن أراد به عدم قيامه حجّة بحسب الواقع إلّا بعد ثبوت نبوّته ممنوع ولا ربط له بعدم وجوب النظر إلى المعجزة قبل قيام الدليل عليه في الظاهر، وإن اراد عدم قيامه حجة في الواقع إلّا بعد إثبات نبوّته علينا وإقامة الحجّة عليها عندنا فهو ممنوع، بل فاسد، لوضوح وجوب اتّباعه في الواقع بمجرّد صدقه في دعواه وحكم الشرع هناك بالوجوب.

غاية الأمر أنّه قبل النظر يكون جاهلاً بحكمه، والجهل بالشيء لا يستلزم رفعه، كما أنّ الجهل بحكم العقل قبل النظر في الدليل لا يقضي بعدم الوجوب. بذلك يندفع ما ذكر في النقض المذكور، فإنّ وجوب النظر في المعجزة فرع حكم العقل واقعاً بالوجوب لا علمنا بحكمه، ولا يستلزم ذلك وجوب اتّباع كلّ من ادّعى النبوّة فإنّا لا نقول بوجوب الاتّباع واقعاً إلّا لمن كان محقّاً في دعواه بحسب الواقع.

وأنت خبير بوهن كلّ من الوجهين المذكورين:

أمّا الأوّل: فبأنّ ضرورة العقل قاضية بوجوب النظر في المعجزة بعد دعواه النبوّة وإبدائه وجوبَ اتّباعه ولزوم الخسران العظيم على ترك متابعته وأنّ له بيّنة واضحة على دعواه يعرفها من نظر إليها، فإنّ وجوب النظر في مثله ممّا لا يقضي به ضرورة الفطرة الإنسانيّة من دون حاجة إلى نظر وترتيب مقدّمات، ضرورة حصول الخوف من الضرر من كلامه ووجوب التحرّز مع خوف المضرّة سيّما مثل تلك المضرّة العظيمة الدائمة من الضروريّات الجليّة والفطريّات الأوّليّة ولا يتوقّف استفادة الصدق من المعجزة على شيء من المقدمات المذكورة، بل هي ممّا يتفرّع عليها على سبيل الضرورة حسب ما مرّت الإشارة إليه.

وأمّا الثاني: فبأنّ مجرّد وجوبه في الواقع لا يوجب ارتفاع الإفحام.

وتوضيح المقام: أنّ هناك وجوباً واقعيّاً يتعلّق بالمكلّف على فرض علمه، فلو كان جاهلاً لم يتعلّق الحكم به في الظاهر وكان معذوراً في عدم الأخذ به من جهة جهالته، ووجوباً تكليفيّاً يتعلّق الحكم به في ظاهر الحال وإن لم يجب ذلك بحسب

الواقع، ويثبت ذلك الوجوب في الظاهر من جهة الاحتياط وغيره من الجهات، والإقحام إنّما يترتّب على انتفاء الأخير وإن صادف وجوب الأوّل، إذ لا يتمّ الحجّة على المكلّف بمجرّد وجوب النظر في الواقع من دون علم المكلّف ولا قيام الحجّة عليه في الظاهر، فهو لا يدفع الإقحام، إذ لا فائدة في وجوبه بحسب الواقع مع انتفاء التكليف عن المكلّف بحسب الظاهر، لثبوت العذر له حينئذٍ في تركه من جهة جهالته.

فنقول حينئذٍ:إنّ النظر في المعجزة بعد ادّعاء النبوة إمّا أن يكون واجباً على المكلّفين بالوجه الثاني، أو لا، فإن قيل بالثاني لزم الإقحام، وإن قيل بالأوّل أُبطل بما ذكر في الدليل، إذ لا يثبت على المكلّفين في ظاهر التكليف من مجرّد قوله إلّا بعد ثبوت نبوّته بناءً على كون الوجوب والتحريم بمحض أمر الشارع ونهيه. وأمّا لو كانا عقليّين فيثبت الحكم مع قطع العقل به حسب ما ذكرنا.

وقد يجاب بأنّه أيضاً لو كان الحسن والقبح شرعيّين لكانا من الأُمور الجعليّة الموقوفة على تقرير جاعلها ووضعه إيّاها، وذلك إنّما يحصل العلم بواضعها من حيث واضعها فقبل العلم به لا تحقّق لهما في الواقع، فالوجوب الشرعي من حيث هو شرعي إنّما يتحقّق بحسب الواقع بالعلم بالشارع من حيث إنّه شارع، فقبل العلم به لا تحقّق له في الواقع ولا يثبت على المكلّف وجوب شرعي بحسب نفس الأمر، ويترتّب عليه المفسدة المذكورة بخلاف ما إذا كان الوجوب عقليّاً، لثبوت الحكم إذن بحسب نفس الأمر من غير أن يتوقّف ثبوته على ثبوت الشارع والشريعة، فيختلف الواقع بحسب اختلاف المقامين، فالواقع في الأوّل هو الحكم المجعول من الشارع، فيتوقّف ثبوته الواقعي على ثبوته بخلاف الثاني.

وفيه: أنّ ما ذكر من الفرق غير واضح، بل الظاهر خلافه، وإنّما الفرق بين الأمرين أنّ الواقع في الأوّل لمّا كان أمراً جعليّاً كان حاصلاً بجعل الجاعل بخلاف الثاني، فإنّه أمر حاصل في نفسه ولا ربط لشيء منها بعلم المكلّف بالشارع أوّلاً بحكمه، بل مجرّد وجود الشارع بحسب الواقع وحكمه بذلك كافٍ في ثبوته

الواقعي وإن كان الحكم به جعليّاً. غاية الأمر أن يتعلّق تكليف بالمكلّف حال غفلته، وذلك أيضاً ممّا لا فرق فيه بين الصورتين كما لا يخفى.

وقد يورد على الدليل المذكور بوجهٍ آخر، وهو أنّ غاية ما ذكر حصول الإفحام لو توقّف المكلّفون على ملاحظة المعجزة معلّلين بما ذكر، لكنّه لم يتّفق ذلك لجريان العادة بإراءة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك للمكلّفين، وعدم استنادهم إلى مثل ذلك.

وأنت خبير بأنّه لابدّ من قيام الحجّة على المكلّف، وعدم وقوع مثل ذلك على سبيل الاتّفاق لا يقضى به، لجواز أن يقع من بعض المكلّفين بعد التفطّن للوجه المذكور، وعدم تفطّن الخصم لأمر يوجب عذره وإفحام مدّعيه مع وجوده بحسب الواقع لا يقضي بإتمام الحجّة، وهو ظاهر.

**الرابع:** أنّهما لو كانا شرعيّين لم تجب المعرفة، لتوقّف وجوبها إذن على معرفة وجود الموجب وتكليفه به، ومعرفة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم المبلّغ وصدقه في التبليغ، وهو توقّف للشيء على نفسه، وهو أفحش فساداً من الدور.

وأُورد عليه بنحو ما مرّ في الحجّة السابقة: من أنّ وجوب المعرفة إنّما يتوقّف على إيجاب من تعلّق المعرفة به لا على معرفته، ليلزم المفسدة المذكورة.

وجوابه ما عرفت من الفرق بين وجوب المعرفة في الواقع ووجوبه علينا بحسب التكليف الظاهر، والمقصود بالوجوب في الحجّة إنّما هو الثاني، لإجماع الفريقين على وجوبها كذلك على المكلّفين، بل هو من ضروريّات الدين.

وقد عرفت أنّ وجوبها الواقعي مع حصول القدر المسقط للتكليف ممّا لا ثمرة له في المقام. وقد يقرّر الاحتجاج المذكور بوجهٍ آخر بأن يقال: لو كانا شرعيّين لم يمكن العلم بوجوب المعرفة قبل حصولها، لتوقّف العلم بوجوبها على حصول المعرفة بالمكلّف، وهو كافٍ[1] في المقام، ضرورة العلم به وإلّا لما حكموا بوجوب المعرفة حسب ما يطبق عليه الكلّ.

---

(١) كذا وجد والظاهر منتف.

**الخامس:** أنّه لو كان الحسن والقبح شرعيّين لاستوى نسبة الأفعال بالنظر إلى الأمر والنهي، فكان ترجيح الشارع بعضها بالأمر وبعضها بالنهي ـ البالغين حدّ المنع من خلافه وعدمه ـ ترجيحاً من غير مرجّح، وفساد التالي مع ظهوره سيبيّن في محلّه.

ويمكن الإيراد عليه: بأنّه لا ينحصر المرجّح في المقام في خصوص حسنها وقبحها بالمعنى المتنازع فيه، فقد يكون أُموراً أُخر كموافقة المصلحة ومخالفتها وموافقة الطبع ومخالفته، حيث إنّ التكليف يناسب أن يكون بإيجاد المخالف وترك الملائم، مضافاً إلى أنّ الأشعري يجوّز الترجيح بلا مرجّح، فلا يتمّ الاستدلال على مذهبه، إلّا أنّ ذلك لا يدفع الاحتجاج لإثباتهم المقدّمة المذكورة في محلّه.

**وأمّا الحجج النقليّة الدالّة على ذلك** من الكتاب والسنّة فكثيرة جدّاً.

فمن الأوّل قوله تعالى: ﴿إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان ... وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾[1] فيدلّ على أنّ هناك فحشاء ومنكراً مع قطع النظر عن تعلّق النهي منه سبحانه بهما لا أنّهما صارا فحشاء ومنكراً بنهيه، كما هو ظاهر من عرض الكلام المذكور على العرف، كيف؟ ولو كان كما ذهبوا إليه لكان الفحشاء والمنكر هو عين ما نهى عنه، فيكون مفاد الآية: أنّ الله ينهى عمّا نهى عنه وهو واضح الفساد، بل نقول: إنّ سياق الآية في كمال الظهور في الدلالة على أنّه تعالى يأمر بالأُمور الحسنة من العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، وينهى عن الأُمور القبيحة من الفشحاء والمنكر والبغي.

ومنه قوله تعالى: ﴿قل إنّ الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾[2] فيدلّ على أنّ هناك فحشاء لا يتعلّق أمر الشارع به، ولولا ذلك لكان الفحشاء عين المنهيّ عنه، فيكون مفاد الآية حينئذٍ إنّه لا يأمر بما نهى عنه، وهو مع فساده في نفسه مخالف لسياق الآية، إذ مفاده أنّ ما ذكر قبل من قبيل الفحشاء

---

(١) النحل: ٩٠. (٢) الاعراف: ٢٨.

في نفسه فلا يتعلّق به أمره تعالى، فإنّه لا يأمر بالفحشاء، ففيه دلالة على بطلان القول بجواز أمره سبحانه بأيّ من الأفعال من غير فرق بينها حسب ما زعموه.

وربّما يقال: بدلالتها على المقصود لو حمل الفحشاء على المعنى المذكور أيضاً لإفادتها عدم تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد، وهو مبنيّ على القاعدة المذكورة أيضاً. ولايخفى وهنه، إذ غاية ما يفيده حينئذٍ عدم وقوع ذلك منه، وأين ذلك من عدم جواز وقوعه منه تعالى؟

ومنه قوله تعالى: ﴿قل إنّما حرّم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ...﴾[1] والتقريب ما مرّ، كيف؟ وسياقها صريح في أنّ الله سبحانه لم يحرّم إلّا الأُمور المستنكرة عند العقول ممّا يحكم صريح العقل بقبحه وذمّ فاعله. وقد عدّ في الآية الشريفة جملة منها.

ومنه قوله تعالى بعد النهي عن الغيبة: ﴿أيحبّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه﴾[2] فإنّه صريح في قبح الفعل المذكور في نفسه، فإنّه كأكل لحم أخيه الميّت، القبيح في حكم العقل أيضاً، فنهي الشارع عنه مقرون بالقبح المذكور، لا أنّ مجرّد نهيه عنه قضى بقبحه من غير حصول قبح فيه. وليس المراد بالاستكراه في الآية الشريفة مجرّد استكراه الطبع دون القبح واستحقاق الذمّ، فإنّه لا يناسب التعليل في المقام.

ومنه الآيات الواردة في الاحتجاج على الكفّار والعصاة بإبداء فرق العقل بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصي ونحوهما كقوله تعالى: ﴿أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتّقين كالفجّار﴾[3].

ومنه الآيات الدالّة على الحثّ على الأخذ بما يحكم به صريح العقل كقوله تعالى: ﴿أفلا تعقلون﴾ ﴿أفلا تذكّرون﴾ ﴿لعلّكم تتفكّرون﴾ ونحوها، إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على نحو ما ذكره صريحاً أو فحوى.

---

(١) سورة الأعراف: ٣٣.
(٢) سورة الحجرات: ١٢.
(٣) سورة ص: ٢٨.

وأمّا السنّة الدالّة على ذلك فهي كثيرة جدّاً كما يظهر من ملاحظة الأخبار الواردة في المواعظ وبيان علل الأحكام، وغيرها ممّا لايخفى على من له أدنى اطّلاع على الروايات.

ويدلّ عليه أيضاً بالخصوص عدّة من النصوص.

منها: ما روي عن أبي الحسن عليه السلام حين سئل عن الحجّة على الخلق اليوم، فقال: العقل يعرف به الصادق على الله فيصدّقه والكاذب على الله فيكذّبه[1].

ومنها: ما روي عن الكاظم عليه السلام من قوله: يا هشام إنّ لله على الناس حجّتين حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأما الظاهرة فالأنبياء والرسل والأئمّة عليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول[2]. إلى غير ذلك من الروايات الواردة ممّا يقف عليه الناظر في مطاوي الأخبار المأثورة.

حجّة الأشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليّين أُمور:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً﴾[3] فإنّه دلّت الآية الشريفة على نفي التعذيب قبل بعث الرسول فيدلّ على عدم استحقاقهم للعقوبة، وإلّا لكان عدم إيرادها على المستحقّ لها منافياً للحكمة، واللازم منه انتفاء الوجوب والتحريم العقليّين، وإلّا لثبت استحقاق العقاب بترك الأوّل وفعل الثاني كما يدّعيه العدليّة.

ويمكن الجواب عنه بوجوه:

أحدها: أنّ أقصى ما يفيده الآية نفي التعذيب، واستلزامه نفي الاستحقاق نظراً إلى ما ذكر مدفوع بالفرق بين استحقاق الثواب والعقاب، فإنّ الأوّل ممّا لا يمكن فيه التخلّف بخلاف الثاني لجواز العقوبة، ومن المعروف أنّ الكريم إذا وعد وفى وإذا توعّد عفى.

---

(١) الكافي: ج ١ ص ٢٥ ح ٢٠.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١ باب ٨ من أبواب جهاد النفس ص ١٦٢ ح ٦.

(٣) سورة الاسراء: ١٥.

وفيه: أنّ ظاهر الآية عدم استحقاقهم العقاب وأنّه لو عاقبهم لما حسن منه ذلك، فإنّ ظاهر التعبير المذكور أنّ ذلك ممّا لا ينبغي صدوره منه، كما إذا قلت: ما كنت لأفعل كذا، قال الله تعالى: ﴿وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتّى يبيّن لهم ما يتّقون﴾[١].

ويمكن دفعه بأنّ غاية ما يسلّم دلالتها عليه أنّ اللائق به تعالى عدم حصول التعذيب منه قبل البعثة، وهو قد يكون من جهة العفو وأنّ اللائق بلطفه عدم تعذيب العباد قبل تشفيع العقل بالنقل وإن كان الأوّل كافياً في استحقاق العقاب بعد وضوح طريق الصواب، فاستحقاق العقوبة ثابت للعبد بالنظر الى حاله من جهة عصيانه وإن لم يصحّ التعذيب منه تعالى نظراً إلى ما عليه من اللطف والرحمة، واللازم للوجوب هو الأوّل، ولا ينافيه الثاني كما هو الشأن في الصغائر عند ترك الكبائر.

فإن قلت: ليس المقصود استحقاق العبد لمطلق العذاب، بل لعذابه تعالى، وهو لا يجامع عدم صلاح صدور التعذيب منه تعالى، إذ لا يعقل استحقاقه لعذابه تعالى مع عدم حسن التعذيب منه تعالى. وما ذكر من عدم استحقاق العقوبة في ارتكاب الصغائر عند ترك الكبائر ممنوع، لحصول الاستحقاق هناك نظراً إلى إقدامه على المعصية. غاية الأمر أن يكون ترك الكبيرة كفّارة له، وأين ذلك من عدم استحقاق العقوبة في الإقدام عليه؟

قلت: فرق بين عدم استحقاق العقاب من أصله واستحقاق العفو نظراً إلى لطفه تعالى مع عدم منافاته للحكمة في ذلك المقام، إذ من الواضح توقّف العفو على الاستحقاق، فإنّ العفو لا يكون إلّا عن ذنب، فهناك استحقاق للعقوبة واستحقاق للعفو، واللازم لمخالفة الواجب والحرام هو الأوّل دون الثاني. لحصول[٢].

ثمّ إنّ القائلين بالحسن والقبح العقليّين اختلفوا في كونهما ذاتيّين للأفعال أي ثابتين لها لنفس ذواتها أو أنّهما يثبتان لها من جهة الأُمور الخارجة عن الذات على أقوال:

---

(١) سورة التوبة: ١١٥.

(٢) كذا.

أحدها: أنّهما ذاتيّان للأفعال، وحكي القول به عن قدماء المعتزلة، وكأنّهم أرادوا أنّهما ثابتان لها بمجرّد ذواتها من غير انضمام شيء وراء الذات من صفة وجوديّة، أو اعتبار، على نحو ثبوت الزوجيّة للأربعة، حيث لا يفتقر ثبوتها لها إلى شيء وراء الذات، ويحتمل أن يراد به أنّ نفس الذات قاضية بثبوت الحسن أو القبح وإن أمكن أن يعارض الذات جهة خارجيّة تمنعها عن مقتضاها، والظاهر أنّهم أرادوا الأوّل، حيث إنّ الظاهر ممّا حكي عنهم انحصار جهة الحسن والقبح في الذات على الوجه الأخير لا ينحصر الأمر فيها، بل تكون نفس الذات أيضاً كأحد الاعتبارات، ويشهد له أيضاً الإيرادات الموردة على القول المذكور فإنّها مبنيّة على فهم ذلك من كلامهم.

ثانيها: أنّهما ثابتان لها لصفات حقيقيّة توجب ذلك، وعزي القول به إلى جماعة ممّن تأخّر عن أُولئك الأوائل، والظاهر أنّ المراد بالصفات الحقيقيّة هي الصفات اللازمة دون الصفات المفارقة العارضة في بعض الأحوال دون البعض على ما يقول به القائل بالاعتبارات.

وقد نبّه عليه في شرح الشرح، إذ من البيّن أنّ حمل الصفات الحقيقيّة على معناها المعروف ممّا لا يعقل في المقام كما لا يخفى.

ثالثها: التفصيل بين الحسن والقبح، فالأوّل يكفي فيه نفس الذات دون الثاني، فهو مستند إلى الصفة الحقيقيّة، وكأنّه أراد به اللازمة حسب ما مرّ وحكى القول به عن أبي الحسين، والظاهر أنّه أراد باستناد الحسن إلى الذات هو المعنى الأخير حتّى يصحّ استناد القبح عنده إلى أمر خارج عن الذات.

رابعها: أنّهما يثبتان بالوجوه والاعتبارات فليس شيء منهما مستنداً إلى نفس الذات ولا الصفات اللازمة.

خامسها: أنّه لا يتعيّن شيء من الوجوه المذكورة، بل قد يكون ذاتيّاً مستنداً إلى الذوات أو إلى الصفات اللازمة، وقد يكون اعتباريّاً منوطاً بالوجوه والاعتبارات نظراً إلى صحّة استناده إلى كلّ من المذكورات فيختلف الحال

باختلاف الأفعال، وبعد إبطال كلّ من الوجوه المتقدّمة يتعيّن البناء عليه، وستعرف ما فيه.

**وقد أُورد على القولين الأوّلين بوجوه:**

الأوّل: لزوم امتناع النسخ بناءً على كلّ منهما، إذ لو كانت الذات مجرّدة أو هي مع لوازمها كافية في الاتّصاف بأحد الوصفين استحال الانفكاك بينهما فيستحيل النسخ من الحكيم.

الثاني: أنّهما لو كانا ذاتيّين بأحد الوجهين المذكورين لم يمكن التخلّف مع أنّا نرى الفعل الواحد حسناً من وجه قبيحاً من الآخر كالكذب، فإنّه قبيح لو اشتمل على مفسدة خارجيّة، وحسن إذا اشتمل على مصلحة عظيمة ـ كحفظ بني آدم أو دماء المسلمين ـ بل تركه حينئذٍ من أقبح القبائح، وكذا الحال في الصدق وغيره من الأفعال.

الثالث: أنّه لو قال: (لأكذبنّ غداً) لزم اجتماع الحسن والقبح، فإنّه إن صدق كان حسناً من حيث كونه صدقاً، وقبيحاً من حيث كونه مفضياً إلى كذبه في الخبر الأوّل، والمفضي إلى القبح قبيح، وإن كذب فيه كان قبيحاً من حيث كونه كذباً، حسناً من جهة إفضائه إلى الصدق في الخبر المتقدّم، والمفضي إلى الحسن حسن، سيّما إذا كان تركه مفضياً إلى القبيح كما في المقام، ويجري نحو ذلك في ما إذا أخبر بإيقاع سائر الأُمور القبيحة.

وأُورد عليه: أنّه لا يلزم اجتماع الحسن والقبح في كلامه الغديّ على شيء من الوجهين، إذ مراده بقوله: (لأكذبنّ غداً) إيجاد طبيعة الكذب في الجملة أو في كلّ ما يخبر فيه، فعلى الأوّل مجرّد صدقه في الخبر المفروض لا يؤدّي إلى الكذب في الخبر الأوّل، لجواز كذبه في غيره، وإن كان الثاني فكذبه فيه لا يفضي إلى صدق الخبر المتقدّم، لجواز صدقه في غيره، وقد جعل التفتازاني في ذلك وجهاً لإضراب العضدي عن التقرير المذكور.

وتقريره الاحتجاج بلزوم اجتماع الأمرين في الخبر اليومي بيانه ـ على

ما ذكره ـ: أنّ قوله: (لأكذبنّ غداً) إمّا أن يطابق الواقع أو لا، فعلى الأوّل يكون حسناً من جهة كونه صدقاً مطابقاً للواقع، قبيحاً من جهة استلزامه وقوع متعلّقه الّذي هو صدور الكذب، وعلى الثاني يكون قبيحاً، لكونه كذباً حسناً، لاستلزامه انتفاء متعلّقه الّذي هو الكذب القبيح.

قلت: ما ذكره إنّما يتّجه لو لوحظ ذلك بالنسبة إلى خبر مخصوص.

وأمّا إذا لوحظ بالنسبة إلى مطلق الكذب في الغد تمّ لزوم اجتماع الصفتين فيه، إذ حينئذٍ نختار الأوّل كما هو ظاهر العبارة ونقول: إنّ ترك الكذب في الغد إنّما يكون مع صدقه في جميع ما يخبر به في الغد، فهي حسنة من جهة كونها صدقاً، قبيحة من جهة استلزامها الكذب في الخبر اليومي، أو يقال: إنّ ترك الكذب حسن في نفسه ضرورة حسن ترك القبيح، قبيح من جهة استلزامه الكذب في خبر الأمس، وكذا إتيانه بالكذب الحاصل بالكذب في خبر واحد، قبيح من جهة كونه كذباً، حسن من جهة أدائه إلى الصدق في الكلام اليومي، إذ المفضي إلى الحسن متّصف بالحسن، وهذا ظاهر، بل يشكل الحال في التقرير الّذي ذكره، فإنّه ليس الخبر اليومي سبباً لكذبه في الغد.

غاية الأمر أن يكون صدقه فيه متوقّفاً على الكذب في الغد، فإن كان الصدق المتوقّف على الكذب حسناً أيضاً كان الخبر اليومي حسناً من دون أن يكون مشتملاً على القبيح، وإلّا لم يتّصف بالحسن. والقول بأنّ تسليم ارتفاع الحسن حينئذٍ يقتضي التخلّف في الذاتي مدفوع، بأنّ ذلك إيراد آخر لا ربط له بما ذكر، كما لا يخفى.

وبالجملة: أنّ المتوقّف على القبيح لا يلزم أن يكون قبيحاً، غاية الأمر أن يقال بثبوت القبح في ما يفضي إلى القبيح ولا إفضاء إليه بالنسبة إلى الكذب في الخبر اليومي على الأوّل، ولا إلى عدم وقوع الكذب منه في الغد كما ادّعاه في الثاني، وهو ظاهر، فدعوى حصول القبح في الأوّل والحسن في الثاني من الجهة المذكورة ممنوعة، بل فاسدة.

فظهر بما ذكرنا ضعف إيراد التناقض بالنسبة إلى الخبر اليومي وأنّه إنّ تمّ ذلك فإنّما يتمّ بالنسبة إلى الخبر الغدي حسب ما قرّره الآمدي وغيره.

هذا وقد أُورد على الوجهين الأوّلين باختلاف محلّ الحسن والقبح في ما ذكر.

أمّا الأوّل: فبأنّ الفعل المنسوخ قد أُخذ فيه الزمان المعلوم، وقد أُخذ الزمان المتأخّر في الناسخ. ولا ضير في كون الزمان منوّعاً للفعل الّذي هو عرض أيضاً، فيكون كلّ من الحكمين متعلّقاً بطبيعة غير ما تعلّق به الآخر، مثلاً يقال: إنّ صلاة اليهود قبل النسخ كانت مندرجة في طبيعة الصلاة، بل كانت الصلاة منحصرة فيه، وبعد حصول النسخ خرجت عن تلك الطبيعة، والنسخ كاشف عن ذلك.

لا يقال: إنّ الحكم في الناسخ إن تعلّق بالمنسوخ لزم المحذور، وإن تعلّق بغيره ـ كما هو مبنى الجواب ـ لم يتحقّق النسخ، لتعلّق كلّ من الحكمين بغير ما تعلّق به الآخر، ومع الاختلاف بين المتعلّقين لا يعقل صدق النسخ.

إذ نقول: إنّه يكفي في صدقه اتّحاد أصل الفعل مع قطع النظر عن اختلاف الزمان بحيث يعدّ الفعل في الظاهر مع عدم ظهور النسخ فعلاً واحداً، وإن صار النسخ كاشفاً عن تعدّد الفعلين.

وأمّا الثاني: فبأنّ كلاًّ من القيود المذكورة الّتي يختلف الأفعال في الحسن والقبح من جهتها مأخوذ في طبيعة الفعل المتّصف بالحسن أو القبح، فكلّ من متعلّق الحسن والقبح في الفرض المذكور مغاير بالنوع لطبيعة الآخر، وإن اندرج الجميع في جنس واحد كالكذب في الفروض المذكورة، فالكذب المشتمل على المصلحة المهمّة نوع من الفعل، والخالي عنه نوع آخر، وهكذا.

ويدفعهما: أنّه لو بني على أخذ الاعتبارات والوجوه في طبيعة الفعل على القول المذكور كان النزاع بين القولين لفظيّاً، إذ القائل باعتباريّة الوصفين يأخذ الفعل بمجرّده طبيعة نوعيّة يختلف حسنها وقبحها باختلاف تلك الاعتبارات، والقائل بكونهما ذاتيّين يأخذ جميع ذلك داخلاً في ذات الفعل أو يجعلها قيداً فيه. فاختلاف الحسن والقبح باختلاف تلك الجهات والاعتبارات ممّا لا خلاف فيه

على القولين المذكورين، وإنّما الخلاف في اعتبارها داخلة في طبيعة الفعل أو خارجة عنها.

**قلت:** فالظاهر أنّ النزاع المذكور لا تعود بذلك لفظيّاً، إلّا أنّه لا يخلو حينئذٍ عن ثمرة ظاهرة، إذ كلّ موضوع يدّعى فيه اختلاف الحسن والقبح بالوجوه الخارجة يجوز للآخر أن يجعلها داخلة في ذات الفعل.

ثمّ لايخفى أنّ ما ذكر من اختلاف طبيعة الفعل باختلاف كلّ من القيود مجازفة بيّنة، لوضوح أنّ أكل الميتة في حال السعة والشدّة طبيعة واحدة، غير أنّ الوقوع في الشدّة قاضٍ بتحليله بخلاف ما إذا كان في حال السعة، وكذا الحال في سائر المعاصي حال الخوف على النفس أو العرض أو المال أو عدمه على اختلاف المقامات، فالقول المذكور إذا كان مبنيّاً على الالتزام المفروض كما هو قضيّة الجواب المذكور فهو بمكان من الوهن.

وقد يجاب عن الثاني أيضاً: بأنّ القول باختلاف الطبيعتين مع اختلاف الجهات ممّا لا بعد فيه في جملة من المقامات كضرب اليتيم ظلماً وضربه تأديباً، فإنّ مجرّد اندراجهما في اسم الضرب لا يقضي باتّحاد طبيعة الفعل، وكذا الحال في القتل ظلماً أو قصاصاً أو على سائر الوجوه المجوّزة، وكذا أكل المال تعدّياً أو عن إذن المالك إلى غير ذلك، فإنّ من الظاهر أنّ القائل بكونهما ذاتيّين قائل باختلاف الحكم في المقامات المذكورة، وليس ذلك إلّا بجعلها طبائع مختلفة يكشف عنها الشريعة.

وأمّا في ما لا يمكن فيه ذلك فنلتزم هناك بحصول الوصفين ونقول باختلاف محلّها كما في أكل الميتة عند الشدّة، فإنّ أكل الميتة حينئذٍ قبيح أيضاً، إلّا أنّ حفظ النفس المتوقّف عليه واجب أيضاً، وتركه قبيح، والقبح هناك أعظم من قبح أكل الميتة، فيترجّح عليه، وكذا غصب أموال الناس قبيح وحفظ دماء المسلمين واجب، فإذا توقّف على غصب أموالهم حفظ الدماء مع بقاء القبح فلابدّ حينئذٍ من مراعاة أقلّ القبيحين إن كان هناك ترجيح، وإلّا فلابدّ حينئذ عن غصب أموالهم

وذلك لا يوجب الحكم بحسن القبيح ويدفع ذلك بأنّ من الظاهر انتفاء ... الأفعال المذكورة، فلا معنى...[١] بثبوت القبح فيها، وكونهما أقلّ القبيحين فلو كان ذاتيّاً لها لما زال إذن ... كيف؟ ولو كان القبيح باقياً فيها وكان الآتي مذموماً عند العقل لزم التكليف بالمحال، وهو محال باتّفاق العدليّة والقائلين بثبوت العقليّة. والقول بثبوت القبح فيها بملاحظة ذاتها وإن ارتفع الذمّ عن فعلها من جهة معارضتها بما هو أقوى في القبح فهو قول بثبوت القبح والتحسين بالعارض أيضاً ويكون قولاً بكونها ذاتيّين بالتفسير الأخير.

وقد عرفت أنّه لا ينافي القول بثبوت الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات بل هو قول به في الحقيقة، إذ ثبوت الحسن من جهة الذات منضمّاً إلى عدم ثبوت ما يقتضي القبح إنّما يكون بملاحظة تلك الجهة الخارجة عن الذات، فكيف مع ثبوت القبح للجهة المقتضية له كما في الفرض المذكور؟

وأُورد على الثالث تارةً: بالمنع من حسن الكذب في الغد، إذ الإخبار بالأمر المستقبل المتعلّق بفعله إمّا وعد أوما هو بمنزلته، وليس التخلّف في مثله مندرجاً ... ، وكان قرينة المقام في مثله قائمة على التقييد ببقاء المشيئة.

نعم إنّما يتمّ ذلك بالنسبة إلى العواقب كما في وعده ووعيده ... على بعض الوجوه والأخبار المفروض ... في حقّهم فلا يتمّ الاحتجاج.

وأُخرى: بأنّ ثبوت القبح للكذب وغيره من القبائح ممّا تعلّق به الأخبار المذكورة إنّما يكون بالذات فلا يزول عنه.

---

(١) قد سقط في هذا المبحث في الأصل كلمات متعدّدة في مواضع متفرّقة أبقى مواضعها ولم يكتب شيئاً فيها وقد كتبت جملة من تلك العبارات في هذه النسخة على وجه الاتّصال في غير إعلام على المواضع المختلفة ولذلك ترى أثر القصور عليها ظاهراً وكم له في الكتاب من نظائر فإنّي قد وجدت سابقاً في أصل النسخة الّتي كانت عندي بخطّ المصنّف قدس سره مواضع عديدة قد صنع فيها مثل ذلك وإلى الآن لم يظهر لي الداعي له على ذلك وربما كان الساقط كلمة خاصّة بحيث لا يصلح المقام للتعبير بغيرها فيحتمل كون الباعث على تركها الترديد في تعيينها وفي ذلك جملة ممّا ترك كتبتها في هذه المسألة كما لايخفى. محمّد.

غاية الأمر أن يثبت هناك حسن بالعارض من جهة أدائه إلى صدق كلام الأمس، ولا منافاة بين القبح الذاتي والحسن التبعي، إذ ليس الاتّصاف به حينئذٍ حقيقيّاً وإنّما يتّصف به من جهة اتّصاف لازمه تبعاً كما في ثبوت السكون بالذات للجالس في السفينة مع اتّصافه بالحركة التبعيّة.

قلت: الحسن على ما عرفت ما كان للفاعل القادر عليه العالم بحاله أن يفعله، والقبيح ما لم يكن للفاعل كذلك أن يفعله.

ومن البيّن أنّ المقصود على تلك الصفة بحسب الواقع لا أن يثبت له تلك الصفة في مرتبة من المراتب واعتبار من الاعتبارات وإن لم يكن متّصفاً به بحسب الواقع مع ملاحظة سائر جهاته الحاصلة فيه.

فظهر بذلك امتناع اجتماع وصفي الحسن والقبح في الشيء الواحد أحدهما ذاتيّاً والآخر تبعيّاً إذا أفضى تبعيّة القبح إلى المنع من ذلك الفعل كيف؟ ولو جاز اجتماع الأمرين لزم دوران الأمر بين التعرّض لأحد القبيحين[1] فإن بقي كلّ منهما على قبحه والمنع من الإتيان به لزم التكليف بالمحال، وإن جاز الإتيان له بأحدهما لزم القول بارتفاع القبح عنه، وأمّا لو قيل بعدم إفضائه إلى المنع من ذلك الفعل وفسّر القبح التبعي بمجرّد قبح ما يتبع ذلك الفعل، فهو في الحقيقة إنكار لقبحه من تلك الجهة رأساً، إذ يكون القبح حينئذٍ وصفاً لمتعلّقه لا لنفسه، هذا.

**وقد أُورد على القول باعتباريّة الجهات بوجوه:**

منها: أنّه لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب من الجهة والاعتبارات لم يكن تعلّق الطلب بالفعل المطلوب لذاته، بل كان متوقّفاً على ما يعرض له من الجهات والاعتبارات، والتالي باطل فكذا المقدّم، والملازمة ظاهرة.

وأمّا بطلان التالي فلأنّ الطلب أمر بشيء من ذاته التعلّق بالغير، فكيف يعقل أن يكون تعلّقه به للأمر الخارج عنه؟ وهذا الوجه لو تمّ لدلّ على عدم جواز الاستناد إلى الصفات اللازمة أيضاً، بل ولا إلى نفس الذات، إذ قضيّة الاحتجاج

---

(١) في الأصل هنا بياض.

المذكور كون التعلّق من لوزام نفس الطلب فلا مدخليّة فيه للفعل المطلوب. فكيف كان، فهو في البطلان أوضح من أن يحتاج إلى البيان، لنقضه أوّلاً بغير الطلب الشرعي كطلب السيّد من العبد، مع أنّه من الواضح توقّف طلبهم على الدواعي الباعثة والأغراض المتجدّدة، واختلاف الحال فيه بحسب اختلاف تلك الأحوال. وحلّه ثانياً بأنّ مفهوم الطلب لا يفتقر إلى التعلّق إلى شيء مخصوص.

نعم حصوله في الخارج متوقّف عليه، وهو لا ينافي توقّفه على الجهات والاعتبارات لتأخّر حصوله إذن عن تلك الجهات والاعتبارات فيتعلّق بالمطلق الجامع لها دون غيره، وهو ظاهر.

ومنها: أنّه كما يستند كلّ من الحسن والقبح إلى الجهات الخارجيّة كذا قد يستند إلى نفس الذات مع قطع النظر عن سائر الوجوه والاعتبارات كأكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما. ولا يخفى وهنه، إذ لو سلّم ذلك فإنّما يكون نفس الذات أو لوازمها مقتضية للحسن أو القبح، ويكون ثبوت كلّ من تينك الصفتين بمقتضى ذلك الاقتضاء متوقّفاً على انتفاء الموانع الخارجيّة كما هو ظاهر من حسن الأُمور المذكورة حال...وهو أيضاً من الوجوه والاعتبارات الملحوظة في ثبوت ذلك الحكم، إذ رفع المانع من أجزاء العلّة التامّة فلا يكون شيء منهما ذاتيّاً بالمعنى الّذي وقع الكلام فيه، وإنّما يكون ذاتيّاً بالمعنى الأخير من المعنيين المتقدّمين.

وقد أشرنا إلى أنّها عبارة أُخرى عن القول بإناطتهما بالاعتبار.

نعم إن ثبت عندنا في الأشياء ما يثبت الحسن والقبح لها على سائر الوجوه والأحوال تمّ ذلك، والظاهر أنّهما لا يثبتان كذلك في شيء من الأشياء.

ألا ترى أنّ أقبح القبائح الكفر بالله سبحانه، وبالرسول، وشرب الخمر، ونحوها من الكبائر السبعة وغيرها، وكلّ منها يمكن وقوعه على الوجه المحلّل فلا يترتّب عليه الذمّ؟! إلّا أن يقال: إنّ شكر المنعم الحقيقي ممّا يحكم العقل بحسنه ومدح فاعله، وكذا قبح كفران نعمه وذمّ فاعله. وقد يناقش في الأخير بأنّ ثبوت القبح بالنسبة إليه يتوقّف على إدراك العقل فلا يثبت في حقّ الغافل، فحينئذٍ فيعتبر فيه إدراك ذلك وهو اعتبار ذاتي.

وقد يقال ذلك في ثبوت الحسن أيضاً، إلّا أن يقال: إنّ ثبوت الحسن لا يتوقّف على العلم، إذ مع انتفاء الذمّ المتوقّف على العلم يثبت الحسن.

غاية الأمر أن يتوقّف المدح عليه، ولا يتوقّف ثبوت الحسن على ترتّب المدح كما عرفت، على أنّ توقّف المدح عليه محلّ مناقشة أيضاً كما لا يخفى. فلا يبعد القول بثبوت الحسن في الجملة بمجرّد الذات دون القبح، لتوقّفه على بعض الاعتبارات كما عرفت.

ويحتمل القول بعدم صدق الكفران إلّا مع العلم بالحال، وحينئذٍ لا ينفكّ عن القبح، وفيه تأمّل لا يخفى.

وقد يحتجّ لأبي الحسين بأنّ القبح صفة وجوديّة يتوقّف على صفة ثبوتيّة تبعث عليه بخلاف الحسن، فإنّه عبارة عن كون الفعل بحيث لا يستحقّ فاعله الذمّ، وهو صفة عدميّة لا يفتقر حصولها إلى صفة وجوديّة، بل مجرّد انتفاء جهة القبح كافٍ فيه، ولا يخفى ما فيه، إذ كون القبح صفة وجوديّة لا يقضي باستناده إلى أمر زائد على الذات، بل قد يكون نفس الذات كافية فيه، وأيضاً قد يكون مستنداً إلى الوجوه الاعتباريّة فلا مقتضي لاستناده إلى الصفات اللازمة كما هو ظاهر ما حكي عنه، وأيضاً كون مطلق الحسن ممّا يكفي فيه انتفاء علّة القبح لا يستلزم أن يكون خصوصيّاته أيضاً كذلك، فكيف يطلق القول بثبوت الحسن بنفس الذات، كيف؟ ومن الظاهر أنّ الوجوب أيضاً صفة وجوديّة وكذا الندب، فلابدّ في حصول كلّ منهما من الاستناد إلى صفة وجوديّة حسب ما قرّر.

فغاية الأمر أن يكون نفس الذات كافية في ثبوت الإباحة، وقد ينزّل كلام القائل المذكور على إرادة مطلق الحسن من حيث هو، وإن كان ثبوت أكثر خصوصيّاته متوقّفاً على صفات زائدة.

وفيه أيضاً ما لا يخفى، إذ قد يكون الشيء في نفسه موجباً لذمّ فاعله ويتطرّقه ثبوت المدح من ملاحظة الخارج فتغلب الجهة الخارجيّة على ما يقتضيه الذات، وحينئذٍ يكون مطلق الحسن هناك مستنداً إلى الجهة الخارجيّة فلا تتمّ الكلّية المدّعاة.

فظهر بما ذكرنا ضعف كلّ من الأقوال المذكورة، وتبيّن أيضاً ما هو أظهر الوجوه في المسألة، فتأمّل.

## البحث الثاني[١]

في بيان حجّية العقل وصحّة الاعتماد عليه.

في إدراكاته العلميّة وإن كان بعد تلفيق المقدّمات النظريّة وإقامة البراهين العقليّة الصرفة الخارجة مبادئها عن المحسوسات أو ما يقرب منها.

وقد وقع الخلاف في المقام من طوائف منهم: السوفسطائية المنكرة لحصول العلم بالمرّة من جميع الطرق المقرّرة سواء كانت ضروريّة أو نظريّة أو غير ذلك، ولذا أنكروا جميع الشرائع المنزلة والأديان المقرّرة، والضرورة العقليّة قاضية بفساد ما توهّموه، وكأنّهم قد انسلخوا عن الغريزة الإنسانيّة حيث أنكروا الكمالات العلميّة الّتي هي عمدة ما يمتاز بها الإنسان عن الحيوانات السائمة، وتسلّط عليهم الأوهام الكاذبة فتشبّثوا ببعض خيالات واهية لايخفى وهنه على من له أدنى مسكة، فليس ما توهّموه قابلاً للإيراد والمنازعة وقد نبّه على جملة من الشناعات الواردة عليهم بعض الأجلّة في محلّه.

ومنهم: جماعة من الصوفيّة المدّعين لأخذ العلوم من طريق الكشف والمشاهدة بعد الإتيان بالرياضات المقرّرة. فذهبوا إلى عدم الاعتماد على العلوم النظريّة وإيقاعات الربانيّة[٢] وادّعوا انحصار العلم في العلوم الضروريّة الحاصلة بأسبابها المعروفة أو من طريق التصفية والمجاهدة، فيشاهد النفس بجوهرها ما هو ثابت في الحقيقة على نحو مشاهدتها للأُمور الحسّية وعلمه بها بتوسّط إحدى الحواسّ الباطنة أو الظاهرة، بل العلم الحاصل بها أقوى منها بمراتب عديدة.

ومنهم: جماعة من الأخباريّة المدّعين انحصار مدارك العلم بالأحكام في الأخبار المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام، وأوّل من أشار إلى ذلك المحدّث الأمين

---

(١) تقدّم البحث الأوّل في ٥٠٤.

(٢) في المطبوع: البرهانيّة والقياسات اليونانيّة.

الاسترابادي، وقد ذكر ذلك في الفوائد المدنيّة، قال في عداد ما استدلّ به على انحصار الدليل فيما ليس من ضروريّات الدين وفي السماع عن الصادقين عليهما السلام:

الدليل التاسع مبنيّ على مقدّمة دقيقة شريفة تفطّنت لها فيه بحول الله تعالى وهي: أنّ العلوم النظريّة قسمان: قسم ينتهي إلى مادّة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار، والسبب فيه أنّ الخطأ في الفكر إمّا من جهة الصورة أو من جهة المادّة، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء، لأنّ معرفة الصورة من الأُمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، والخطأ من جهة المادّة لا يتصوّر في هذه العلوم، لقرب مادّة الموادّ فيها إلى الإحساس وقسم ينتهي إلى مادّة بعيدة من الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهيّة والطبيعيّة وعلم الكلام وعلم أُصول الفقه والمسائل النظريّة الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق.

ومن ثمّ وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية، وبين علماء الإسلام في أُصول الفقه والمسائل الفقهيّة، وعلم الكلام وغير ذلك، والسبب في ذلك أنّ القواعد المنطقيّة إنّما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادّة، وليست في المنطق قاعدة بها تعلم أنّ كلّ مادّة مخصوصة داخلة في أيّ قسم من الأقسام، ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك.

ثمّ استظهر ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره وقال بعد ذلك:

فإن قلت: لا فرق في ذلك بين العقليّات والشرعيّات والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أُصول الدين وفي الفروع الفقهيّة.

قلت: إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمة عقلية بالمقدّمة النقليّة الظنّية أو القطعيّة، ومن الموضحات لما ذكرناه: من أنّه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطأ

في مادّة الفكر أنّ المشائين ادّعوا البداهة في أنّ تفرّق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين وعلى هذه المقدّمة بنوا إثبات الهيولي، والإشراقيّين ادّعوا البداهة في أنّه ليس إعداماً للشخص الأوّل وإنّما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتّصال.

ثمّ قال إذا عرفت ما مهدّناه من الدقيقة الشريفة فنقول: إن تمسّكنا بكلامهم «عليهم الصلاة والسلام» فقد عصمنا عن الخطأ، وإن تمسّكنا بغيره لم نعصم عنه إلى غير ذلك ممّا ذكره في المقام.

والمستفاد من كلامه عدم حجّية إدراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مبادئه قريبة من الإحساس، بل وفيما يقطع به على سبيل البداهة إذا لم يكن محسوساً أو قريباً منه إذا لم يكن ممّا توافقت عليه العقول وتسالمت فيه الأنظار.

وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممّن تأخّر عنه، وممّن نصّ عليه الفاضل الجزائري في أوائل شرح التهذيب قال: ـ بعد ذكر كلام الأمين بطوله وتحقيقه في المقام بمقتضى ما ذهب إليه ـ

فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحكم في الأُصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل.

قلت: أمّا البديهيّات فهي له وحده وهو الحاكم فيها، وأمّا النظريّات فإن وافقه النقل وحكم بحكم قدّم حكمه على النقل وحده، أمّا لو تعارض هو والنقلي فلا شكّ عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل. قال: وهذا أصل يبتنى عليه قواعد كثيرة.

ثمّ ذكر جملة من المسائل المتفرّعة عليه. وقضيّة كلامه حجّية العقل في البديهيّات وعدم حجّيته في النظريّات غير أنّه يصير معاضداً للنقل فيترجّح به على ما يعارضه من النقلي الآخر.

ثمّ إنّ ما عناه من البديهي غير واضح في المقام، فإن عنى به البديهي في اعتقاد العالم وإن لم يكن بديهيّاً عند غيره أو لا يعلم فيه حال الغير فقد نصّ

في تحقيقه المتقدّم وكذا فيما حكاه من كلام الأمين الّذي هو عنده من التحقيق المتين بعدم حجّيته وإن أراد به البديهي عند جميع العقلاء فهو مع أنّه ممّا يتعذّر العلم به ـ إلّا على سبيل الحدس الّذي هو أيضاً من العلوم الضروريّة المتوقّف حجّيتها على الاتفاق عليها عنده ـ مدفوع، بأنّ الاتّفاق على الحكم بالبداهة لا يفيد الحكم بالصحّة إلّا من جهة توافق الأفهام، واستنباط مطابقته للواقع من قبيل الاستنباط من الإجماع وإفادته العلم في الأُمور العقليّة محلّ إشكال، وعلى فرضه فليس أقوى من سائر الضروريّات فكيف يجعل معيار الحجّية غيرها من البديهيّات.

وقد وافقه على ذلك صاحب الحدائق وقد حكى عنه كلاماً ذكره في الأنوار النعمانيّة يشبه كلامه في شرح التهذيب واستحسنه، إلّا أنّه صرّح بحجّية العقل الفطري الصحيح، وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له.

ثمّ نصّ على أنّه لا مدخل له للعقل في شيء من الأحكام الفقهيّة ـ من عبادات وغيرها ـ ولا سبيل إليها إلّا السماع عنهم عليهم السلام لقصور العقل المذكور من الاطّلاع على أغوارها.

ثمّ قال: نعم يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقّف على التوقيف فنقول: إن كان الدليل العقلي المتعلّق بذلك بديهيّاً ظاهر البداهة ـ كقولهم الواحد نصف الاثنين ـ فلا ريب في صحّة العمل به، فإن عارضه دليل عقلي آخر، فإن تؤيّد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمؤيّد بالدليل النقلي وإلّا فإشكال، وإن عارضه دليل نقلي فإن تؤيّد العقلي أيضاً بنقلي كان الترجيح للعقلي، إلّا أنّ هذا في الحقيقة تعارض في النقليّات، وإلّا فالترجيح للنقلي وفاقاً للسيّد المحدّث المتقدّم وخلافاً للأكثر، هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق.

أمّا لو أُريد المعنى الأخصّ وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الّذي هو حجّة من حجج الملك العلّام وإن شذّ وجوده بين الأنام ففي ترجيح النقلي عليه إشكال.

# [البحث الثالث][1]

# في أصالة النفي

وهي أصالة عدم أمر وجودي حتّى يتبيّن الخلاف، وهي أقسام إذ ذلك الأمر الوجودي إمّا أن يكون تكليفاً بالفعل أو بالترك، أو يكون شيئاً آخر غير الأمرين المذكورين وإن استتبع أحدهما كسائر الأحكام الوضعيّة، ويطلق على الأُولى أصالة البراءة، وعلى الثانية أصالة الإباحة، وعلى الثالثة أصالة العدم، وقد يعمّ الأخير للوجوه الثلاثة، وقد يعمّ الأُولى للثانية بكون الحظر تكليفاً ولا مشاحّة في الاصطلاح.

ثمّ الأصل فيها هنا قد يؤخذ بمعنى الاستصحاب، والظاهر بعد صحّة إطلاق الأصل عليه بالخصوص عدم إرادته في المقام، لكونه دليلاً برأسه مغايراً لأصالة البراءة والإباحة، كما سيظهر الوجه فيه. وقد يؤخذ بمعنى الراجح كما نصّ عليه جماعة، ويضعّفه بعد القطع بعدم كونه حقيقة فيه ـ كما يعرف من عدم اطّراده في الاستعمال، بل والتأمّل في ثبوت استعماله فيه، كما يظهر من ملاحظة الإطلاقات والمثال المذكور في كلامهم غير متعيّن الحمل عليه ـ أنّه ليس المناط في حجّية الأصل المذكور حصول الظنّ كما يوهمه كلام بعضهم لما هو معلوم من الاحتجاج به في محلّ الشكّ والوهم أيضاً، وبالجملة فيما لم يقم دليل شرعي على خلافه، فتخصيصه بصورة الظنّ ممّا لا وجه له.

والقول بأنّ المقصود رجحان العدم في نفسه، بمعنى أنّ الراجح في نظر العقل من الوجود والعدم هو العدم، ومن الشغل والبراءة هي البراءة إلى غير ذلك، فلا ينافيه حصول الظنّ بخلافه من الخارج مدفوعٌ بأنّ الرجحان فيه حينئذٍ يكون شأنيّاً لا فعليّاً، وهو مخالف لظاهر اللفظ، مضافاً إلى أنّه لو دار الأمر مدار الرجحان لم يثمر شأنيّة الظنّ، مع عدم تحقّقه كما في كثير من موارد الاحتجاج به، وإلّا فلا ثمرة للحمل على المعنى المفروض ثمّ تصحيحه بالتوجيه المذكور.

---

(١) لم يرد في بعض النسخ، وفي سائر النسخ «البحث الثاني». والموافق للسياق ما أثبتناه، راجع ص ٥٠٤ و ٥٣٩.

على أنّه لا يظهر من شيء من الأدلّة القائمة عليه اعتبار لتلك الرجحانيّة في المقام، فالظاهر أنّ المراد بالأصل هنا هو القاعدة المستفادة من الأدلّة الآتية، والمقصود بالنفي في المقام إن تعلّق بالتكاليف انتفاؤه بالنسبة إلينا وعدم تعلّقه بنا وبالنسبة إلى غيرها البناء على عدمه، والحكم بعدم ترتّب شيء من الأحكام المتفرّعة على وجوده.

فظهر أنّه لا ارتباط للأصل المذكور بالواقع ولا يدلّ على نفي الحكم في نفس الأمر، وإنّما يفيد نفي الحكم في الظاهر، ولو فرض حصول ظنّ هناك بانتفاء ذلك في الواقع فهو من المقارنات الاتّفاقيّة، ولا مدخليّة له في الحجّية ولم يقم شيء من الأدلّة المذكورة على حجّية تلك المظنّة.

نعم على القول بأصالة حجّية الظنّ كما هو مختار بعض منّا، والمعروف من طريقة مخالفينا يمكن القول بحجّيته، وكأنّه الوجه فيما يستفاد من العامّة وغيرهم من أخذ الأصل فيه بمعنى الراجح غير أنّه لا ينحصر الاحتجاج به في الصورة المذكورة، لما عرفت من جريانه عندهم في محلّ الشكّ وغيره.

ثمّ إنّ الفرق بينه وبين استصحاب حال العقل ظاهر ممّا قرّرنا، فإنّ الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته أوّلاً، وهاهنا لا يلحظ ذلك أصلاً، بل يحكم بكون العدم أصلاً حتّى يثبت خلافه بالدليل.

نعم يصحّ الاستدلال بالاستصحاب في معظم موارده، إذ كما قضت القاعدة بالبناء على النفي حتّى يثبت الوجود كذا يستصحب العدم القديم حتّى يتبيّن المزيل، ولذا يجعل الاستصحاب من الأدلّة على أصالة البراءة والإباحة كما سنقرّر القول فيه.

والفرق بين الأصل المذكور والقاعدة الأُخرى ـ المعبّر عنها في كلامهم بأنّ عدم الدليل دليل العدم ـ أنّ تلك القاعدة إنّما تفيد انتفاء الحكم في الواقع، ولذا خصّها بعض المحقّقين بما يعمّ به البلوى، إذ عدم وصول الدليل في مثله دليل على انتفائه في الواقع، وهو دليل على انتفاء الحكم في الشريعة، إذ لو كان هناك حكم لبيّنه الشارع.

وأمّا أصالة البراءة ونحوها فإنّما تفيد انتفاء الحكم بالنسبة إلينا وإن فرض ثبوته في الواقع، وكان الأظهر إدراج ذلك في أصالة النفي بعد حمل النفي على الأعمّ من الواقع والظاهر، بأن يقال: إنّ قضيّة الأصل النفي الواقعي مع انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع والنفي في الظاهر مع انتفاء الوصول إليه في الظاهر وحينئذٍ ينبغي تعميم الحكم في تلك القاعدة بالنسبة إلى عامّ البلوى وغيره فيقال: إنّ عدم الدليل في الواقع دليل على عدم الحكم في الواقع، وعدمه في الظاهر دليل على عدمه في الظاهر، فيرجع إحدى القاعدتين إلى الأُخرى.

ولنفصّل الكلام في الأُصول الثلاثة المذكورة برسم مقامات ثلاثة:

**المقام الأوّل:** في أصالة البراءة والمعروف من المذهب ثبوت الأصل المذكور، بل لا يعرف قائل معروف بالبناء على الوجوب وثبوت التكليف بأمر وجودي من غير قيام دليل عليه، سوى ما ستعرف من بعض كلمات الأخباريّة، بل عن المحقّق في أُصوله: أنّه أطبق العلماء على أنّ مع عدم الدلالة الشرعيّة يجب إبقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الأصليّة.

وذكر في المعالم في عداد أدلّة القائلين بحجّية الاستصحاب: أنّ العلماء متّفقون على وجوب إبقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعيّة على ما يقتضيه البراءة الأصليّة ولم يذكر بعد ذلك ما يومئ إلى تأمّل منه في الاتّفاق المذكور.

وقد حكى صاحب الحدائق مع أنّه من عظماء الأخباريّة الاتّفاق على ما ذكر حيث قال: في مقدمات الحدائق والدرر النجفيّة بعد أن قسم البراءة الأصليّة فيهما إلى قسمين:

أحدهما: أنّها عبارة عن نفي وجوب في فعل وجودي إلى أن يثبت دليله، بمعنى أنّ الأصل عدم الوجوب حتّى يقوم عليه دليل، وهذا القسم ممّا لا خلاف في صحّة الاستدلال به والعمل عليه، إذ لم يذهب أحد إلى أنّ الأصل الوجوب حتّى يثبت عدمه، لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق، وأشار في الأوّل إلى غيره من الأخبار الدالّة على انتفاء التكليف مع الجهل، وقال أيضاً في الدرر النجفيّة: إن كان الحكم المطلوب دليله هو الوجوب فلا خلاف ولا إشكال في انتفائه حتّى يظهر

دليله، لاستلزام التكليف به بدون دليل الحرج وتكليف ما لا يطاق كما عرفت، لا من حيث عدم الدليل كما ذكروا، بل من حيث عدم الاطّلاع عليه، إذ لا تكليف إلّا بعد البيان «والناس في سعة ما لا يعلمون».

وأشار أيضاً إلى بعض الأخبار الآتية، وقد ناقش فيه صاحب الفوائد المدنيّة بأنّ التمسّك بالبراءة الأصليّة من حيث هي هي إنّما يجوز قبل إكمال الدين، وأمّا بعد أن كمل الدين وتواترت الأخبار عن الأئمّة الأبرار صلوات الله عليهم أجمعين بأنّ كلّ واقعة يحتاج إليها الأُمّة إلى يوم القيامة ورد فيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتّى أرش الخدش، فلا يجوز قطعاً، وكيف يجوز وقد تواترت الأخبار عنهم عليهم الصلاة والسلام بوجوب التوقّف في كلّ واقعة لم نعلم حكمها مُعلّلين بأنّه بعد أن كمل الدين لا يخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى، وبأنّ من حكم بغير ما أنزل الله فأُولئك هم الكافرون؟

ثمّ أقول: هذا المقام ممّا زلّت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء، فحريّ منّا أن نحقّق المقام، ونوضّحه بتوفيق الملك العلّام ودلالة أهل الذكر عليهم السلام.

فنقول: التمسّك بالبراءة الأصليّة إنّما يتمّ عند الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيّين، وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة الذاتيّين، وهو المستفاد من كلامهم عليهم السلام وهو الحقّ عندي ثمّ على هذين المذهبين إنّما يتمّ قبل إكمال الدين لا بعده، إلّا على مذهب من جوّز من العامّة خلوّ الواقعة عن حكم وارد من الله تعالى.

لا يقال بقي أصل آخر وهو أن يكون الخطاب الّذي ورد من الله تعالى موافقاً للبراءة الأصليّة.

لأنّا نقول: هذا الكلام ممّا لا يرضى به لبيب، وذلك لأنّ خطابه تعالى تابع للحكم والمصالح، ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة، إلى أن قال: لا يعلمها إلّا هو جلّ جلاله.

ونقول: هذا الكلام في قبحه نظير أن يقال: الأصل في الأجسام تساوي نسبة طبائعها إلى جهة السفل والعلو، ومن المعلوم بطلان هذا المقال.

ثمّ أقول: الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الأُمور في ثلاثة: «أمر بيّن رشده، وأمر بيّن غيّه، وشبهات بين ذلك»[١]. وحديث «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[٢] ونظائرهما أخرج كلّ واقعة لم يكن حكمها بيّناً عن البراءة الأصليّة وأوجب التوقّف فيها ثمّ استشهد بكلام بعض العامّة قال:

ثمّ أقول: الاشتباه قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلاً، وقد يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته مثلاً، وقد جرت عادة العامّة وعادة المتأخّرين من علماء الخاصّة بالتمسّك بالبراءة الأصلية في المقامين، ولمّا أبطلنا جواز التمسّك بها ـ لعلمنا بأنّه تعالى أكمل لنا ديننا، ولعلمنا بأنّ كلّ واقعة تحتاج إليها الأُمّة إلى يوم القيامة أو تخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خالٍ عن معارض، ولعلمنا بأنّ كلّ ما جاء به نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم مخزون عند العترة الطاهرة، ولعلمنا بأنّهم عليهم السلام لم يرخّصوا في التمسّك بالبراءة الأصليّة في ما لم نعلم الحكم الّذي ورد فيه بعينه، بل أوجبوا التوقّف في كلّ ما لم نعلم حكمه بعينه وأوجبوا الاحتياط في بعض صوره ـ فعلينا أن نبيّن ما يجب أن يعمل به في المقامين، وسنحقّقه بما لا مزيد عليه في الفصل الثامن، وقد ذكر هناك وجوب الاحتياط بالفعل فيما إذا ورد نصّ صحيح صريح في كون الفعل مطلوباً غير صريح في وجوبه وندبه إذا كان ظاهراً في الوجوب، وكذا لو كان تساوى الاحتمالين، ولو كان ظاهراً في الندبيّة بنى فيه على جواز الترك، وكذا فيما إذا بلغنا حديث ضعيف دالّ على وجوب شيء.

واحتجّ عليه بقوله صلوات الله عليه: «ما حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم»[٣] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: رفع القلم عن تسعة أشياء[٤] من جملتها ما لا يعلمون، قال: فنحن معذورون ما دمنا متفحّصين، وخرج عن تحتهما كلّ فعل وجودي لم

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ص ١١٤ ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ص ١٢٢ ح ٣٨.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ص ١١٩ ح ٢٨ .

(٤) وسائل الشيعة: ج ١١ باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ص ٢٩٥ ح ١، وفيه رفع عن أُمتي.

نقطع بجوازه بالحديث المشتمل على حصر الأُمور الثلاثة إلى آخر ما ذكره.

وأنت تعلم أنّ قضية حجّته المذكورة جواز الترك في صورة تساوي الاحتمالين أيضاً، لحصول الحجب وانتفاء العلم، مع أنّه نصّ على خلافه.

ثمّ نقول: إن كان الظنّ حجّة في المقام فلم يعدّ مظنون الدلالة من موارد الشبهة، وإلّا فما الوجه في حكمه بوجوب الاحتياط إذا كان النصّ المفروض ظاهراً في الوجوب، دون ما إذا كان ظاهراً في الندب، أو كان النصّ واضح الدلالة قاصر السند، مع اشتراك الجميع في حصول الشبهة. وليت شعري هل فرقه المذكور بنصّ من الأئمّة عليهم السلام، أو بمجرّد الرأي وتشهّي النفس، ولو وجد عنده نصّ في ذلك لكان عليه إيراده في المقام ليكتفي به في تبيين المرام.

ثمّ إنّه ذكر بعد كلام له على جملة من المتأخّرين وتكراره لبعض المطالب المتقدّمة. نعم يمكن أن يقال: بناءً على ما نقله في كتاب العدّة رئيس الطائفة عن سيّدنا الأجلّ المرتضى رحمه الله من أنّه ذهب إلى أنّ في زمن الفترة الأشياء على الإباحة ـ بمعنى أنّه لم يتعلّق بهم شيء من التكاليف الواردة الّتي خفي عليهم، إذ تعلّق التكليف يتوقّف على بلوغ الخطاب عند الأشاعرة وعليه أو على قطع العقل بالحكم عند المعتزلة ومن وافقهم، والمفروض انتفاء الأمرين ـ أنّ من لم يتفطّن بحكم الله في واقعة لم يتعلّق به ذلك الحكم، لكن هذا خلاف قواعدهم، لأنّهم لم يبنوا فتاويهم على أنّ زمانهم زمان الفترة، بل يقولون: هكذا نزلت الشريعة، وبين المقامين بون بعيد. قلت: ما ذكره سهو بيّن، فإنّ أحداً من أهل العلم لا يقول عند استدلاله بأصالة البراءة عند الفجر عن الأدلّة أنّه كذا نزلت الشريعة، بل يجعلون ذلك قضيّة تكليفهم عند فقد الأدلّة، كما يعرف من أدلّتهم المذكورة.

ثمّ إنّه اختار معذوريّة أهل الفترة قال: وكذلك من علم إجمالاً ولم يعلم تفصيلها، وبعد العلم بالتفاصيل في أُمّهات الأحكام ـ مثل: ﴿ءَآللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾[1] وعدّ عدّة من الآيات ـ لا يتّجه العذر.

---

(١) يونس: ٥٩.

وقال: ثمّ اعلم أنّ التمسّك بما صار إليه المرتضى في زمن الفترة إنّما يجري في زمن الغيبة في سقوط وجوب فعل وجودي، وفي الفتوى بسقوطه عنّا ما دمنا جاهلين متفحّصين، ولا يجري في سقوط حرمته، لأنّا تلقّينا القواعد الكلّية الواردة عنهم عليهم السلام المشتملة على وجوب الاجتناب عن كلّ فعل وجودي لم يقطع بجوازه عند الله. هكذا ينبغي أن يحقّق هذا المبحث إلى آخر ما ذكر.

وأنت خبير: بأنّ ظاهر كلامه الآخر الحكم بجواز نفي التكاليف المتعلّقة بالأفعال الوجوديّة ما لم يقم عليه دليل، وهو قول بحجّية أصالة البراءة حسب ما ذكرنا. وعمدة الغرض من نقل أقاويله المذكورة الإشارة إلى شدّة اضطرابه في المسألة، وعدم استقامته على طريقة واحدة، مع دعواه قيام الدليل القاطع في كلّ واقعة.

ثمّ إنّه قد حكى بعد ما نقلنا عنه أوّلاً ما ذكره المحقّق رحمه الله في أُصوله: من أنّ الأصل خلوّ الذمّة عن الشواغل الشرعيّة، فإذا ادّعى مدّعٍ حكماً شرعيّاً جاز لخصمه أن يتمسّك في انتفائه بالبراءة الأصليّة.

فنقول: لو كان ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلالة شرعيّة، لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتمّ هذا الدليل إلّا ببيان مقدّمتين:

إحداهما أنّه لا دلالة عليه شرعاً بأن يضبط طريق الاستدلالات الشرعيّة ويبيّن عدم دلالتها عليه.

والثانية: أن يبيّن أنّه لو كان هذاالحكم ثابتاً لدلت عليه احدى تلك الدلائل، لأنّه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلّف إلى العلم به، وهو تكليف بما لا يطاق، ولو كان عليه دلالة غير تلك الأدلّة لما كانت أدلّة الشرع منحصرة فيها، لكن بيّنا انحصار الأحكام في تلك الطرق وعند هذا يتمّ كون ذلك دليلاً على نفي الحكم، والله أعلم.

ثمّ استحسن الكلام المذكور واستجوده وأثنى على المحقّق ومدحه ثمّ قال: وتحقيق كلامه أنّ المحدّث الماهر إذا تتبّع الأحاديث المرويّة عنهم عليهم السلام في

مسألة لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر لعموم البلوى بها، وإذا لم نظفر بحديث يدلّ على ذلك الحكم ينبغي أن يقطع قطعاً عاديّاً بعدمه، لأنّ جمّاً غفيراً من أفاضل علمائنا ـ أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام كما مرّ نقله عن المعتبر ـ كانوا ملازمين لأئمتنا عليهم السلام في مدّة تزيد على ثلاثمائة سنة، وكان همّهم وهمّ الأئمّة إظهار الدين عندهم وتأليفهم كلّ ما يسمعون منهم في الأُصول لئلّا يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامّة، وليعمل ما في تلك الأُصول في زمن الغيبة الكبرى، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام لم يضيّعوا من كان في أصلاب الرجال من شيعتهم كما تقدّم في الروايات المتقدّمة، ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسّك بأنّ نفي ظهور الدليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع، إلى أن قال: ولا يجوز التمسّك به في غير المسألة المفروضة إلّا عند العامّة القائلين بأنّه صلى الله عليه وآله أظهر عند أصحابه كلّ ما جاء به، وتوفّرت الدواعي على جمعه[1] وأخذه ونشره، وما خصّ أحداً بتعليم شيء لم يظهر عند غيره، ولم يقع بعده صلى الله عليه وآله فتنة اقتضت إخفاء ما جاء به انتهى.

وكلامه هذا صريح في التفصيل في إجراء الأصل بين عامّ البلوى وغيره. وظاهره عدم الفرق في ذلك بين أصالة البراءة والإباحة وغيرهما، فحكم بحجّيته في الأوّل دون الأخير. ولا يذهب عليك أنّ كلام المحقّق هنا بعيد الانطباق على ما فهمه، بل هو كالصريح في حجّية أصالة البراءة مطلقاً في نفي التكليف عنّا بعد الفحص واستقراء الأدلّة بحسب الوسع.

والحاصل: أنّ الفقيه بعد أن ضبط طرق الاستدلالات الشرعيّة وبيّن عدم دلالتها عليه بنى على مقتضى أصالة البراءة أن لا تكليف عليه، سواء كان هناك تكليف واقعي أو لا، وليس غرضه الحكم بانتفاء الحكم واقعاً عند انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع، كيف ولا إشارة في كلامه إلى اعتبار عموم البلوى في المقام حتّى يمكن حمل كلامه عليه، بل في كلامه ما يدلّ على خلافه، حيث قال: لأنّه

---

(١) حمله، خ ل.

لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق له، فإنّ قضيّة ذلك ارتفاع التكليف مع عدم وصول المجتهد إليه بعد بذل وسعه، فحمله العبارة المذكورة على خصوص عامّ البلوى ممّا لا وجه له أصلاً.

وكيف كان فكلماته المنقولة من أوّلها إلى آخرها مبنيّة على الغفلة عمّا هو محلّ الكلام في المسألة. فتوهّم أنّ القائل بحجّية أصالة البراءة يجعلها دليلاً على ثبوت الحكم في الواقع وطريقاً يتوصّل به إلى معرفة الحكم الثابت في نفس الأمر ومجوّزاً للحكم بثبوته على الوجه المذكور فأنكر عليهم ذلك، وبيّن أنّه لا ملازمة بين أصالة البراءة وما حكم به الشرع في الواقع فكيف يمكن كشفه عنه. والظاهر أنّه لمّا تخيّل وجوب بيان الأحكام على النبيّ والإمام عليهما السلام وكان الحال فيما تعمّ به البلوى قاضية بوصول البيان إلينا لتوفّر الدواعي عليه كان عدم وصول ذلك إلينا كاشفاً عن عدم وجوده في الواقع، الكاشف عن انتفاء الحكم كذلك، فلذا اعترف بحجّيته بالنسبة إليه دون غيره.

وقد عرفت ممّا أشرنا إليه: أنّ الكلام في المقام في حجّية أصالة البراءة إنّما هو بالنسبة إلى الظاهر دون الواقع، والمقصود منه معرفة سقوط التكليف بالنسبة إلينا من غير ملاحظة لانتفائه بحسب الواقع، إذ لا فائدة يعتدّ بها في معرفة ذلك بعد معرفة التكليف. كيف ومعظم أدلّة الفقه إنّما يثبت ما كلّفنا به في ظاهر الشريعة من دون إثبات الواقع، لوضوح كون معظم الأدلّة ممّا لا دلالة فيها على الواقع، وأقصى ما في المقام أن يفيد بعضها ظنّاً به.

ومن البيّن: أنّ الظنّ بنفسه لا يعقل أن يكون طريقاً مثبتاً للواقع حتّى يصحّ الحكم بكونه الواقع، فضلاً عن كونه جائزاً في الشريعة أو ممنوعاً عنه.

غاية الأمر أنّه مع قيام الدليل على حجّيته في الظاهر يصحّ الحكم على صورة البتّ بثبوت ذلك الحكم، وذلك إنّما يترتّب على قيام الدليل المذكور، ولا اعتبار في ذلك الظنّ المفروض سواء أُنيط به الحجّية أو لا، إذ من البيّن أنّ الظنّ ليس قابلاً لأن يجعل سبيلاً إلى الواقع على سبيل البتّ، وانّما يكون سبيلاً إليه على سبيل

الظنّ، وهو ممّا لا يترتّب عليه فائدة، ولا منع في الشريعة أيضاً من الحكم بكون المظنون ذلك ظنّاً غير معتبر وإن كان حاصلاً من قياس أو استحسان وهو ظاهر.

فظهر بما قرّرنا: أنّ المقصود في المقام هو بيان حجّيته في الظاهر وجواز الاعتماد عليه في ظاهر التكاليف، وحينئذٍ فلا مدخل لإكمال الدين وثبوت الحكم مخزوناً عند الأئمّة عليهم السلام في كلّ واقعة في دفع الأصل المذكور، ولا ارتباط بينهما نفياً ولا إثباتاً بوجه من الوجوه، كيف ويصحّ الحكم بانتفاء التكليف عنّا مع العلم بحصوله واقعاً على سبيل الإجمال، كما إذا كلّفنا بمجمل ولم يتمكّن من بيانه في تمام الوقت ولم يمكن تحصيله على سبيل الاحتياط، فكيف مع عدم العلم به وعدم قيام دليل على ثبوته.

وبالجملة: غاية ما يلزم ممّا ذكره ـ على فرض تسليمه ـ عدم إمكان تحصيل الحكم الواقعي من جهة الأصل المذكور، وهو كما عرفت غير ما هم بصدده في المقام.

نعم لو عمّمنا الأصل المذكور بحيث يندرج فيه عدم الدليل ـ الّذي جعلوه دليلاً آخر على عدم الحكم كما اخترناه ـ كان إذن في بعض صوره دليلاً على انتفاء الحكم في الواقع، حسب ما سلّمه المعترض المذكور واستحسنه، على أنّ في دلالته حينئذٍ على انتفاء الحكم في الواقع أيضاً إشكالاً، إذ قد يكون إخفاء الحكم منوطاً بمصالح قضت به، كما يستفاد من الأخبار ويُشير إليه أيضاً ما ورد في الأخبار من أنّ عليكم بالسؤال وليس علينا الجواب[1].

فغاية الأمر في هذه الصورة أيضاً الحكم بانتفاء التكليف عنّا كما في الصورة الأُخرى. وكيف كان فلا مانع من إبراز الحكم على صورة البتّ في الصورتين، كما هو الشأن في سائر الأدلّة الّتي ثبت التعبّد بها في الشرع مع عدم كشفها عن الواقع على سبيل اليقين، كيف وصريح كلامه تسليم جواز الحكم على سبيل البتّ في الصورة الأخيرة، وقد علمت انتفاء دلالته على الواقع أيضاً، فإن كان كلامه

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ٧ من أبواب صفات القاضي ص ٤٣ ح ٩.

المذكور مبنيّاً على دلالته على انتفاء الحكم في نفس الأمر فهو من أفحش الخطأ، وإن كان ذلك عنده كاشفاً عن رضاء الإمام عليه السلام بالترك فالمفروض ...[1] في المقام بعد انسداد الطريق حسب ما نستنهضه من الأدلّة على الأصل المذكور وقد اعترف به في بعض صوره كما عرفت.

ومع الغضّ عن ذلك ـ والقول بقيام الدليل في سائر الأدلّة على جواز الحكم كذلك وعدم قيامه في المقام ـ فقد عرفت أنّه لا ثمرة يعتدّ بها في المناقشة المذكورة بعد الحكم بالاعتماد عليه في ارتفاع التكليف في الظاهر حتّى يحتاج إلى إطالة الكلام والمبالغة في الردّ على من اختاره في المقام كما لا يخفى.

ومن أعجب العجب! ما وقع من صاحب الحدائق في المقام، حيث إنّه مع دعواه الاتّفاق على الأصل المذكور في كتابيه المذكورين ـ كما تقدّم الإشارة إليه ـ نصّ فيهما أيضاً عند ذكره مسألة الاحتياط على وجوب الاحتياط فيما إذا تردّد المكلّف في الحكم إمّا لتعارض أدلّته، أو لتشابهها وعدم وضوح دلالتها، أو لعدم الدليل بالكلّيّة بناءً على نفي البراءة الأصليّة، أو لحصول الشكّ في اندراج بعض الأفراد تحت بعض الكلّيات المعلومة الحكم أو نحو ذلك.

ثمّ ذكر أيضاً في مثال الاحتياط الواجب المتعلّق بالفعل ما إذا اشتبه الحكم من الدليل بأن تردّد بين احتمالي الوجوب والاستحباب، فالواجب هو التوقّف في الحكم والاحتياط بالإتيان بذلك الفعل.

ومن يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجّحة للاستحباب.

وفيه أوّلاً: ما عرفت من عدم الاعتماد على البراءة الأصليّة في الأحكام الشرعيّة.

وثانياً: أنّ ما ذكروه يرجع إلى أنّ الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة الأصليّة، ومن المعلوم أنّ أحكامه تعالى تابعة للحكم والمصالح المنظورة له تعالى وهو أعلم بها. ولا يمكن أن يقال: مقتضى المصلحة البراءة الأصليّة، فإنّه رجم بالغيب وجرأة بلا ريب.

---

(١) بياض في الأصل.

ومن هذا القسم أيضاً ما تعارضت فيه الأخبار على وجه يتعذّر الترجيح فيها بالمرجّحات المنصوصة، فإنّ مقتضى الاحتياط التوقّف في الحكم ووجوب الإتيان بالفعل متى كان يقتضي الاحتياط ذلك.

فإن قيل: إنّ الأخبار في الصورة المذكورة قد دلّ بعضها على الإرجاء وبعضها على العمل من باب التسليم.

قلنا: هذا أيضاً من ذلك، فإنّ التعارض المذكور ـ مع عدم ظهور مرجّح لأحد الطرفين ولا وجه يمكن الجمع به في البين ـ ممّا يوجب دخول الحكم المذكور في المتشابهات المأمور فيها بالاحتياط.

ومن هذا القسم أيضاً ما لم يرد فيه نصّ من الأحكام الّتي لا تعمّ بها البلوى عند من لم يعتمد على البراءة الأصليّة، فإنّ الحكم فيه ما ذكر كما سلف في مسألة البراءة الأصليّة، انتهى.

وأنت خبير: بأنّ الصور المذكورة في كلامه ممّا لم يقم في شيء منها دليل على وجوب الفعل، فيندرج الجميع فيما قرّره أوّلاً من البناء على البراءة الأصليّة في نفي الوجوب من فعل وجودي إلى أن يثبت خلافه، وقد ذكر أنّه لا خلاف في صحّة الاستناد إليه، فحكمه هنا بوجوب مراعاة الاحتياط بالإتيان بالفعل تناقض واضح، وكلامه هنا موافق لما ذكره المحدّث المذكور، بل مأخوذ منه، وقد اتّضح فساده بما قرّرناه وبما يأتي الإشارة إليه من الأدلّة على الأصل المذكور، وفي الأخبار الّتي أشار إليها في المقام المتقدّم كفاية في إبطال[1] الحجج.

ثمّ إنّه قد تلخّص ممّا قرّرناه ذهاب الفاضلين المذكورين ومن تبعهما إلى لزوم مراعاة الاحتياط بالإتيان بالفعل مع دوران الأمر بين الوجوب وعدمه. وهذا القول وإن لم يعرف لأحد من الأصحاب بل قد عرفت حكاية جماعة[2] على عدم

---

(١) في الأصل بعد لفظ الإبطال بياض، وبعض النسخ كتب فيه لفظ الحجج كما في الكتاب.

(٢) في الأصل بعد لفظ جماعة بياض، وينبغي أن يكون الساقط فيه لفظ «الإجماع». محمّد رحمه الله.

وجوبه إلّا أنّ أهل[١] ذكروا خلافاً في وجوب الاحتياط.

وحكى في المعالم عن جماعة القول بوجوبه، وقضيّة ذلك عدم جواز الاعتماد على أصالة البراءة إلّا أنّه لا يعرف كون القائل المذكور من الأصحاب.

نعم يوجد في كلمات جماعة من الأصحاب التمسّك بطريقة الاحتياط وذلك يومئ إلى ...[٢] مراعاته عندهم، إلّا أنّ كثيراً من تلك المقامات ممّا ثبت فيه التكليف على سبيل الإجمال، وهو غير ما نحن بصدده الآن، والبناء فيه هناك على وجوب الاحتياط غير بعيد كما سيأتي الإشارة إليه.

ولو وجد منهم احتجاج بالاحتياط في غير هذا المقام فيمكن أن يكون ذلك لتشييد المرام لاختلاط الأدلّة بالمؤيّدات في كلماتهم، أو في مقام المنازعة مع من يقول بوجوبه. وكيف كان فكلماتهم في كتبهم مشحونة بالاحتجاج بأصالة البراءة، بحيث لايخفى على من راجع كتبهم، وحيث إنّ المسألة وإن كانت غنيّة عن التعرّض لبيانها وإطالة الكلام في حجّيتها، إلّا أنّها لمّا صارت محلاً لمناقشة الجماعة فبالحريّ أن نشير إلى أدلّتها في الجملة.

**أمّا الكتاب:** فيمكن الاستناد فيه إلى عدّة آيات كقوله تعالى ﴿ما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هديهم حتّى يبيّن لهم ما يتّقون﴾[٣] وقوله تعالى ﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا ما آتيها﴾[٤] ونحوهما ممّا سيأتي الإشارة إليها وإلى ما فيها من المناقشة عند بيان أصالة الإباحة.

**وأمّا السنّة:** فأخبار كثيرة دالّة على ذلك:

**منها:** ما رواه الشيخ في ...[٥] عن ...[٦] أنّه قال: كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نصّ فإنّه يعمّ الأمر والنهي.

---

(١) ما أُضيف إليه «الأهل» غير مذكور في الأصل ترك موضعه بياضاً وكأنّ المراد أهل الاصول. محمّد.

(٢) بياض في الأصل.

(٣) التوبة: ١١٥.

(٤) الطلاق: ٧.

(٥ و٦) بياض في الأصل.

ومنها: الحديث المشهور «رفع عن أُمّتي» وسيأتي الكلام في بيان دلالتها مع سائر الأخبار الدالّة على ...[١] التكليف عن ...[٢] ويشير إليه أيضاً ما دلّ على حجّية الاستصحاب، إذ البراءة القديمة ثابتة من غير شكّ فيستصحب، وقضيّة ذلك البناء على البراءة حتّى يثبت الشغل، فيكون ذلك من الأدلّة على الأصل المذكور كما أشرنا إليه.

**وأمّا الإجماع:** فقد عرفت الإجماعات المحكيّة عليه سيّما من الأخباريّة وهو أيضاً ...[٣] من ملاحظة الكتب الاستدلاليّة وجريان الطريقة عليه خلفاً بعد سلف من أعصار الأئمّة عليهم السلام، بل الظاهر ثبوته في الصدر الأوّل أيضاً، فإنّ أهل البلاد النائية ما كانوا ...[٤] على لزوم مراعاة الاحتياط في جميع أفعالهم بالمواظبة على جميع ما يحتملون وجوبه إلى أن يأتي نصّ على عدمه، بل من البيّن أنّهم ما كانوا يحكمون على شيء بحكم إلّا بعد قيام البيّنة عليه ونهوض الحجّة به، كما لا يخفى على من تأمّل في طريقتهم، وفي الأخبار المتقدّمة إشارة إليه.

**وأمّا العقل:** فإنّه إنّما بعث الأنبياء ونصب الأوصياء لتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام إلى مسائل الحلال والحرام، فإذا لم يرد التبليغ بوجوب شيء والتكليف به دلّ ذلك على انتفاء وجوبه، إذ لو وجب لكان قضيّة الحكمة الباعثة على بعث الرسل تبليغ الحكم فيه. هذا إذا انتفى البيان من أصله. وأمّا إذا انتفى الوصول إليه فقد يتخيّل أنّ الأمر بعكس ذلك، إذ قضيّة رفع الضرر وجوب الاحتياط فيما يحتمل فيه الوجوب إذا انتفى فيه احتمال المنع كما هو مورد البحث.

ويدفعه: أنّ البناء عليه قاضٍ بلزوم العسر والحرج الشديد الّذي لا يوافق طريقة اللطف سيّما بعد العلم بكون الشريعة سمحة سهلة، بل قد يؤول الأمر إلى التكليف بغير المقدور، لتكثّر الاحتمالات، وترجيح بعضها على بعض ترجيح من غير مرجّح، فبملاحظة ذلك يقطع العقل بانتفاء التكليف.

ويرد عليه: أنّه لو تمّ ذلك فإنّما يتمّ فيما إذا كانت الاحتمالات كثيرة غير

---

(١ ـ ٤) بياض في الأصل.

محصورة، وأمّا إذا انحصرت في أُمور عديدة لا حرج في الإتيان بها فلا. وهذا أمر حاصل في الأغلب، لقيام الإجماع وغيره من الأدلّة على انتفاء احتمال الوجوب في معظم الأفعال، وما يحتمل وجوبه ممّا لم يدلّ دليل على انتفاء الوجوب فيه أُمور عديدة يمكن مراعاة الاحتياط فيها، فمع الغضّ عن الأدلّة المتقدّمة فينبغي القول بوجوب الاحتياط نظراً إلى حكم العقل.

نعم إذا لوحظ دلالة الشرع على سقوط التكليف حينئذٍ فلا كلام. وما ذكر من الوجوه في إثبات الإباحة غير جارية في المقام لما عرفت من الفرق.

نعم إن فرض عدم انحصار الأمر في المقام ـ كما قد يتّفق بالنسبة إلى من بعد عن بلدان الإسلام بحيث لا يقدر على تعرّف الأحكام، وكان بناؤه على مراعاة الاحتياط متعذّراً أو متعسّراً جدّاً، بحيث يقطع العقل بعدم ابتناء الشريعة عليه ـ كان ما ذكر من حكم العقل متّجهاً. وأمّا في غيره فالقول بإطلاق استقلال العقل بنفي التكليف بعيد جدّاً.

وقد ظهر بما قرّرنا ضعف ما ذكره بعض الأفاضل في تقرير الدليل المذكور: من أنّ الأصل الّذي لا زالت عليه الذمّة قبل ثبوت التكاليف هو البراءة ـ إذ لو لم يكن على ذلك لكانت على الشغل، وهو الحرج العظيم الّذي دلّت على نفيه الآية والرواية. ومتى ثبت الأصل المذكور لم يحتج في التعلّق به إلى حجّة، لاستمراره كما في أصل الإباحة والطهارة والعدم، فإنّا لا نحتاج في إجراء هذه الأُصول إلى أكثر من إثباتها ـ لاندفاعه بأنّ الأصل المفروض إن ثبت مطلقاً تمّ ما ذكروا، وإلّا فلا يوجب الخروج عن مقتضاه بمجرّد الاحتمال ما لم يقم دليل شرعي على خلافه.

وأمّا إذا كان ثبوته لجهة خاصة كما في المقام إذ لم يكن ثبوته إلّا لمجرّد الحرج والضيق، لدورانه بين غير المحصور أو ما هو بمنزلته، كما هو المفروض، فإنّما يدور ثبوت الأصل المذكور مدار حصوله، فلا يمكن الحكم بثبوت الأصل المذكور مع زوال الحرج، بل لابدّ إذن من ملاحظة العقل في تلك الحال.

وقد عرفت: أنّ قضيّة العقل حينئذٍ مراعاة الاحتياط، لقيام احتمال الضرر الباعث على الخوف. وهذا وإن جرى في الصورة المتقدّمة إلّا أنّ اشتماله هناك على الضيق أو الحرج قد قضى بعدم لزومه القاضي بزوال الخوف.

وما قد يقال: من أنّ التكليف فرع العلم وأنّ من المقرّر في الأذهان أن لا تكليف إلّا بعد البيان مدفوع، بأنّه إن أُريد به انتفاء التكليف بالشيء إلّا بعد بيان كونه مأموراً به بحسب الواقع فهو ممنوع، ودعوى استقلال العقل به بيّنة الفساد. كيف ومن الواضح إيجاب العقل للاجتناب من كثير من المشتبهات. وإن أُريد به أنّ التكليف فرع العلم بلزوم الإقدام أو الأولويّة من باب الاحتياط فمسلّم، والمفروض في المقام ثبوت العلم[1]، فالمسلّم من بطلان التكليف قبل البيان ما إذا كان المكلّف غافلاً بالمرّة، أو متفطّناً غير عالم بلزوم الإقدام أو المنع عنه في الظاهر ولو من باب الاحتياط ودفع الضرر المخوف، سواء تعلّق تيقّن بعدم وجوب الإقدام في الواقع لقيام بعض الشبه القاضية به بعد بذل وسعه، أو لم يعلم وجوب الإقدام في الظاهر، كما إذا لم يكن المقام مقام الخوف لسقوط الاحتمال في نظر العقل كما في بعض الفروض وإن قارن وجوده في الواقع.

وأمّا مجرّد الجهل بالحكم الواقعي فغير مانع من التكليف، كما هو ظاهر ممّا قرّرنا.

فتحصّل ممّا ذكرنا ضعف الحكم بكون البراءة عقليّة بعد ورود الشرع أيضاً على سبيل الإطلاق، بل هي عقليّة في بعض الوجوه، وشرعيّة في بعضها حسب ما مرّ.

هذا، ثمّ إنّ ما ذكرنا من البناء على أصالة البراءة فيما إذا تعلّق الشكّ بنفس التكليف.

وأمّا إذا تعلّق بخصوصية المكلّف به فلا وجه لجريان الأصل المذكور فيه على كلّ الوجوه.

---

(١) والمفروض من أنّ المقام ترك الأصل، خ ل .

وتفصيل الكلام: أنّ ما تعلّق التكليف به قد لا يتعيّن عند المجتهد، فيكون دائراً بين أمرين أو أُمور عديدة يتعذّر عليه تعيينه بعد بذل وسعه، وقد يتعيّن المكلّف به عنده إلّا أنّه يتعذّر عليه تفسيره وتعيين حقيقته، وعلى كلّ منهما فإمّا أن يندرج أحد الوجهين أو الوجوه في الباقي أو لا؟ ثمّ مع تكثّر الوجوه إمّا أن ينحصر الاحتمالات بحيث يمكن اليقين بالامتثال بالجميع أو لا؟

وتوضيح الحال فيها: أنّه إذا دار التكليف بين أمرين غير متداخلين أو أُمور مختلفة كذلك مع إمكان الإتيان بالجميع قضى ذلك بلزوم الإتيان بها أجمع، لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ، ولا يحصل بدون التكرار والإتيان بجميع المحتملات، واحتمال سقوط التكليف بمجرّد ذلك مع كونه خلاف الأصل ممّا لا وجه له، لإمكان تفريغ الذمّة بما قلناه، ومع القول ببقاء التكليف لا وجه للترجيح مع انتفاء المرجّح، ولا التخيير، فيتعيّن طريق الجمع المحصّل لليقين بالفراغ. وكذا الحال إذا تعيّن المتعلّق لكن طرءه الإجمال ودار بين الأمرين أو أُمور لذلك[1] وإذا لم يتمكّن من تحصيل اليقين بالفراغ لعدم انحصار الوجوه المحتملة فيما تعلّق به التكليف فالظاهر سقوط التكليف به، لعدم إمكان الإتيان بالجميع، والاقتصار على البعض غير مفيد، فهو بمنزلة الجهل بأصل التكليف، إذ لا فائدة في معرفته كذلك، لانتفاء طريق للمكلّف إلى معرفة الواجب، فالتكليف به من قبيل التكليف بغير المقدور، والإتيان بما يحتمل كونه الواجب لا يوجب تفريغ الذمّة عنه، فأصالة البراءة هنا قاضية بسقوط التكليف عنه وإن علم بحصوله في الجملة. وكذا الحال في التكليف بالمجمل إذا دار بين أُمور كثيرة حسب ما ذكرنا.

وأمّا إذا دار التكليف أو التفسير بين أمرين أو أُمور متداخلة فهل يؤخذ بالأقلّ وينفى الباقي بالأصل، أو لابدّ من الإتيان بسائر ما يحتمل جزئيّته أو شرطيّته إن لم يكن هناك احتمال المانعيّة، وإلّا كرّر العمل مع امكان تحصيل العلم به وجهان.

---

(١) كذلك، خ ل

و**تحقيق الكلام فيها**: أنّ الفعل إمّا أن يكون بعض أجزائه منوطاً بالباقي بحيث لو نقص شيء منها كان الفعل كعدمه ولم يحصل الامتثال بالقدر الباقي أيضاً، أو لا يكون كذلك، بل يحصل الامتثال على قدر ما يأتي منه. غاية الأمر عدم حصول الامتثال بالباقي إذا فرض ثبوت التكليف بالزائد. **فالكلام هنا في مقامين:**

**الأوّل** فيما إذا لم يكن الصحّة منوطاً بالاجتماع، والظاهر جريان الأصل هنا في نفي الزائد، سواء كان التكليف من أصله دائراً بين الوجهين أو الوجوه، أو تعلّق بكلّي معلوم على سبيل الإجمال صادق على جميع مراتبه قد شكّ فيما اشتغلت الذمّة منه ـ كما إذا علم التكليف بأداء الدين ودار بين الأقلّ والأكثر مع صدق اسم الدين على القليل والكثير ـ أو تعلّق بمجمل ودار ذلك المجمل بين الزائد والناقص إمّا للشكّ في وضعه للأقلّ أو الأكثر، أو لقيام الإجمال في تلك الواقعة ـ كما إذا تلف مالاً لزيد فكلّف بأداء القيمة وهي دائرة بين الأقلّ والأكثر مع عدم الاشتراك بينهما في الاسم ـ والوجه في ذلك: أنّ القدر المتيقّن من التكليف في الوجوه المذكورة هو اشتغال الذمة بالأقل والزيادة غير معلومة فينفى بالأصل.

والحاصل: أنّه يدور الأمر في الزائد بين البراءة والشغل فيرجّح جانب البراءة على مقتضى الأصل المذكور.

فإن قلت: إنّه مع العلم بحصول التكليف ودورانه بين الوجهين يدور التكليف بين أمرين وجوديّين ولا اقتضاء للأصل في تعلّقه بشيء منهما.

ألا ترى: أنّه لو دار التكليف بين نوعين وكان أحدهما أقلّ جزء من الآخر لم يصحّ الحكم بالاشتغال به عملاً بالأصل.

قلت: ليس المقصود في المقام اقتضاء الأصل تعلّق التكليف بالأقلّ، لوضوح استواء نسبتهما إلى الأصل، بل الغرض أنّ التكليف بالأكثر قاضٍ باشتغال الذمّة بالأقلّ من غير عكس، فالاشتغال بالأقلّ ثابت على الوجهين، معلوم على التقديرين، بخلاف الأكثر فينفي بالأصل ويحكم ببراءة الذمة عنه شرعاً، فيرجع الأمر إلى وجوب الأقلّ خاصّة في ظاهر الشرع. وبما قرّرنا يندفع ما قد يقال فيما

إذا تعلّق التكليف بالمجمل بأنّ متعلّق التكليف هناك إنّما هو مؤدّى اللفظ ومدلوله بحسب الوضع مثلاً.

ومن البيّن: عدم جريان الأصل في تعلّق الوضع بالأقلّ فكيف يحكم بأنّه الواجب.

والحاصل: انّ الحكم بكون الواجب هو الأقلّ متلازم مع الحكم بالوضع له، إذ المفروض القطع بكون المكلّف به هو موضوع اللفظ لا غيره، فإذا لم يثبت ذلك بالأصل لم يثبت الآخر أيضاً، لما عرفت من أنّ الحكم بوجوب الأقلّ قد يكون من جهة الحكم بكونه المراد من اللفظ، وقد يكون من جهة أنّه المتيقّن إرادته مع الشكّ في إرادة الزائد عنه، وما لا يجري فيه الأصل هو الأوّل، وهو متلازم مع الوضع في المقام. وأمّا الثاني فلا دلالة فيه على ما هو المراد من اللفظ بحسب الواقع، وإنّما يستفاد منه ما هو التكليف في ظاهر الشريعة، ولا ربط لذلك بما وضع له اللفظ أو استعمل فيه كما لا يخفى.

**وما قد يقال:** من أنّه بعد ثبوت اشتغال الذمّة وحصول الإجمال في متعلّق التكليف يجب مراعاة الاحتياط لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ مدفوع، بأنّ الشغل اليقيني إنّما يحتاج إلى اليقين بالفراغ على مقدار اليقين بالاشتغال، ولا يقين هنا بالاشتغال بما يزيد على الأقلّ حتّى يستدعي اليقين بالفراغ.

**وما قد يتوهّم:** من عدم جريان البيان المذكور في الوجه الأخير، لحصول الاشتغال هناك بمؤدّى اللفظ، ولا يقين هناك بالفراغ إلّا بالإتيان بجميع المحتملات بل ولا في الوجه الأوّل، لدوران التكليف هناك بين أحد الوجهين ولا يحصل اليقين بالفراغ بأداء الأقلّ. غاية الأمر جريانه في الوجه الثاني، إذ القدر المتيقّن هناك من الاشتغال بذلك الكلّي هو الأقلّ، فينفى الزائد بالأصل، ولا حاجة معه إلى اليقين بالفراغ مردود، بأنّه لما كان مؤدّى اللفظ في الوجه الأخير وأحد الوجهين أو الوجوه في الوجه الثاني مبهماً غير معلوم لم يحصل من العلم بتعلّق التكليف بهما إلّا اليقين بالاشتغال بالأقلّ، إذ هو القدر الثابت من الاشتغال،

والاشتغال بما يزيد عليه غير معلوم، فيدور الأمر بين حصول الشغل وعدمه، وقد تقدّم تقديم البراءة حتّى يتبيّن الاشتغال.

وبالجملة: ليس المقصود بيان أنّ المراد من ذلك المجمل هو الأقلّ بالخصوص، بل المراد أنّه لا يتحصّل من التكليف بذلك المجمل علم باشتغال الذمّة بما يزيد على الأقلّ، فينفى الزائد بالأصل، فيكون الواجب علينا بعد دفع الزائد بالأصل هو خصوص الأقلّ فليتأمّل جيّداً. هذا بالنسبة إلى إجراء الأصل في الأجزاء.

وأمّا بالنسبة إلى الشرائط فإن قام هناك إطلاق صحّ نفي الاشتراط إذن من جهته، ويصحّ التمسّك هناك بأصالة عدم التقييد، ومع حصول الإجمال فلا يصحّ الاستناد في نفيه إلى أصالة البراءة، بل لابدّ من مراعاة الاحتياط حسب ما يأتي بيانه في المقام الثاني. والقائل بجريانه هناك يقول به في المقام أيضاً، وسيأتي تفصيل القول فيه.

**المقام الثاني:**

فيما إذا كانت الصحّة منوطة بالاجتماع وكان انضمام كلّ جزء إلى الآخر معتبراً في تعلّق الحكم، وحينئذٍ ففي الاقتصار على المتيقّن ودفع المشكوك بالأصل وعدمه وجهان.

ومن هنا وقع النزاع المعروف بين المتأخّرين في إجراء الأصل في أجزاء العبادات المجملة وشرائطها المشكوكة. فذهب جماعة منهم إلى جريان الأصل في ذلك وجعلوا إجراءه فيها كإجرائه في التكاليف المستقلّة من غير فرق. ومنعه آخرون حيث أوجبوا مراعاة الاحتياط في ذلك وحكموا بأنّ ما شكّ في جزئيّته أو شرطيّته فهو جزء وشرط، يعنون به أنّه في حكم الجزء والشرط في توقّف الحكم بالصحّة على الإتيان به، لا أنّه جزء أو شرط بحسب الواقع، كما قد يتوهّم.

ولمّا لم تكن المسألة في كتب الأصحاب ما عدا جماعة من متأخّري المتأخّرين، اختلف النسبة إليهم في المقام، فقد عزى بعض من القائلين بالأوّل

ذلك إلى ظاهر كلمات الأوائل والأواخر واستظهر نفي الخلاف فيه، وبعض من يقول بالثاني عزاه إلى أكثر الأصحاب، لما يرون في كلماتهم من الاستناد في ذلك إلى أصالة البراءة تارة والاحتياط أُخرى. وكيف كان فالأقوى هو الثاني.

**ويدلّ عليه وجوه:**

**الأوّل:** أنّه إذا تعلّق الأمر بطبيعة العبادة المفروضة فقد ارتفعت به البراءة السابقة وثبت اشتغال الذمّة بها قطعاً، إلّا أنّه يدور الأمر بين الاشتغال بالطبيعة المشتملة على الأقلّ، أو المشتملة على الأكثر، وليست المشتملة على الأقلّ مندرجة في الحاصلة بالأكثر، كما في مسألة الدين، فإنّ اشتغال الذمّة هناك بالأكثر قاضٍ باشتغالها بالأقلّ، لعدم ارتباط هناك بين الأجزاء بخلاف المقام، إذ المفروض ارتباط بعض الأجزاء بالبعض، وقضاء زوال كلّ جزء منها بزوال الكلّ وكونها في حكم العدم الصرف. والقول بأنّ التكليف بالكلّ قاضٍ بالتكليف بالجزء قطعاً بخلاف العكس لا يثمر في المقام، إذ القدر المعلوم من ذلك تعلّق التكليف التبعي بالجزء في ضمن الكلّ، إلّا أن يتعلّق به تكليف على الإطلاق ولو انفصل عن بقيّة الأجزاء.

نعم لو قام الدليل على عدم ارتباط بين الأجزاء في التكليف وعدم اعتبار الماهيّة المجموعيّة فيه صحّ ذلك، والمفروض في محلّ البحث قيام الدليل على العكس، فضلاً عن عدم قيامه على إطلاق التكليف. فحينئذٍ نقول: إنّ التكليف بالطبيعة المشتملة على الأكثر لا يقضي باشتغال الذمّة بالمشتملة على الأقلّ، حتّى أنّه إذا أتى بالأقلّ حصل به الفراغ على حسبه، ليدور الأمر في الباقي بين حصول التكليف به وعدمه، ليرجّح الحكم بالبراءة وعدم التكليف بعد دوران الأمر في الباقي بين اشتغال الذمّة وبراءته، وحصول التكليف به وعدمه، كما يقرّر ذلك فيما إذا دار التكليف بين الأقلّ والأكثر في غير المرتبط الأجزاء كما مرّ، إذ قد عرفت أنّ التكليف بالأكثر لا يقضي باشتغال الذمّة بالأقلّ كذلك بوجه من الوجوه، بل الإتيان به حينئذٍ كعدمه. فاشتغال الذمّة حينئذٍ دائر بين طبيعتين وجوديّتين

لا يندرج أحدهما في الآخر وإن اشتمل الأكثر على أجزاء الأقلّ، لما عرفت من عدم الملازمة بين الأمرين. فحينئذٍ لا وجه في إجراء أصل البراءة أو العدم في تعيين أحد الوجهين، إذ مورد ذينك الأصلين دوران الأمر بين البراءة والشغل ووجود الشيء وعدمه، لا ما إذا دار الأمر بين الاشتغال بأحد الأمرين أو وجود أحد الشيئين كما هو المفروض في المقام.

**فإن قلت:** إنّ التكليف بالأكثر في المقام قاضٍ بالتكليف بالأقلّ في الجملة، فيصدق ثبوت الاشتغال به على طريق اللابشرط، وحينئذٍ فيدور الأمر في الزائد بين البراءة أو الشغل وحصول التكليف وعدمه فينفى بالأصل.

قلت: ليس التكليف بالأقلّ ثابتاً على طريق اللابشرط ليكون ثبوت التكليف به على نحو الإطلاق، بل ثبوته هناك على سبيل الإجمال والدوران بين كونه مطلوباً بذاته أو تبعاً للكلّ في ضمنه، فعلى الأوّل لا حاجة إلى إعمال الأصل، وعلى الثاني لا يعقل إجراؤه فيه.

والقول بأنّ المقصود بالأصل نفي الحكم في الظاهر بعد دوران الأمر بين الثبوت وعدمه ـ وإلّا فهو في الواقع إمّا ثابت لا مسرح فيه للأصل أو منفيّ لا حاجة إليه، فلو كان ذلك مانعاً عن جريانه لما جرى في سائر المقامات ـ مدفوع، بأنّه بعد العلم باشتغال الذمّة بمقدار مخصوص بحيث يعلم إرادته على كلّ حال لا تأمّل في إجراء الأصل فيما زاد عليه بعد عدم قيام دليل يمكن الركون إليه، من غير فرق بين ما إذا تعلّق التكليف بمجمل وكان ذلك هو القدر المتيقّن منه، أو بمبيّن وشكّ في تعلّق التكليف أيضاً بما يزيد عليه.

وأمّا إذا لم يتعيّن القدر المذكور لتعلّق التكليف ودار الأمر بين تعلّق التكليف به بخصوصه أو بما يزيد عليه بحيث لا يكون القدر المذكور مطلوباً بنفسه أصلاً بل مطلوباً بطلب الكلّ في ضمنه فلا، لدوران التكليف إذن بين طبيعتين مختلفتين.

غاية الأمر أن يكون أحدهما أقلّ جزء من الآخر، فإنّ ذلك بمجرّده لا يقضى بترجيح الأقلّ كما لايخفى، ومداخلة أجزاء أحدهما في الآخر غير مجدٍ فيه بعد

فرض عدم قضاء الأمر بالكلّ بمطلوبيّة الجزء إلّا في ضمنه، فلا يقين إذن بإرادة الأقلّ لو اتي به على انفراده كما في غير المشاركين في الجزء.

والحاصل: أنّ الأصل إنّما يقضي بنفي التكليف لا ثبوته، وليس في الفرض المذكور دليل على ثبوت التكليف بالأقلّ حتّى ينفى ما عداه بالأصل، لما عرفت من الإجمال. وبملاحظة ما قرّرنا يظهر ضعف ما يتخيّل في المقام: من أنّ كلّاً من إثبات الأجزاء ونفيها إنّما حصل بدليل شرعي، لقضاء الأمر بالمجمل بوجوب ما علم من الأجزاء، واقتضاء الأصل نفي الباقي، فيتعيّن القدر المتيقّن للاشتغال.

**الثاني**: أنّه لا شكّ في اشتغال ذمّة المكلّف بتلك العبادة المعيّنة، وحصول البراءة بفعل الأقلّ غير معلوم، لاحتمال الاشتغال بالأكثر، فيستصحب الشغل إلى أن يتبيّن الفراغ.

فإن قلت: إنّ المعلوم إنّما هو اشتغال الذمّة في الجملة وكونه بما يزيد على الأقلّ غير معلوم، فيؤخذ به وينفى الباقي بالأصل.

قلت: إنّما يتمّ ذلك إذا كان اشتغال الذمّة بالأقلّ معلوماً وليس كذلك، بل هو أيضاً غير معلوم، إذ المفروض ارتباط الأجزاء بعضها بالبعض، فالقدر المعلوم هو اشتغال الذمّة بالأقلّ إمّا استقلالاً أو حال كونه في ضمن الأكثر تبعاً له، وذلك لا يقضي بالقطع بالاشتغال به مع انفصاله عن الأجزاء المشكوكة لما عرفت من إجمال التكليف لا إطلاقه.

والحاصل: أنّ حصول الامتثال بالإتيان بالأقلّ غير معلوم مطلقاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً ولا بعضاً ولا كلّاً، فكيف يمكن العلم بحصول البراءة من التكليف المفروض بأدائه.

وبذلك يظهر ضعف ما يقال: من أنّ استصحاب الشغل إنّما ينهض حجّة إلى أن يقوم دليل شرعي على خلافه، إذ الحكم بالاستصحاب مغيّا بقيام الدليل، فلو قام هناك دليل ولو من أضعف الأدلّة كان حاكماً على الاستصحاب، إذ على ذلك لا معارضة في الحقيقة بين الدليلين، فحينئذٍ نقول: إنّ الاشتغال بالأقلّ معلوم بالنصّ

والإجماع ـ مثلاً ـ وتعلّق التكليف بالزائد غير معلوم، فينفى بأصل البراءة وأصالة العدم، فيكون المكلّف به في ظاهر الشريعة بملاحظة الأدلّة المذكورة هو الأقلّ، فيكون ذلك رافعاً لحكم الاستصحاب. والوجه في تضعيفه ما عرفت من إجمال التكليف، فلا علم بإرادة الأقلّ على الجهة الجامعة بين الوجهين إلّا حال انضمامه إلى الأكثر، إذ لو كان التكليف متعلّقاً بالأقلّ كان مراداً بالخصوص، ولو كان متعلّقاً بالأكثر كان مراداً في ضمنه، فهو حينئذٍ مراد قطعاً، وأمّا إذا انفرد من الباقي فلا علم بإرادته أصلاً حتّى ينفى الباقي بالأصل.

والعلم بالاشتغال بالقدر المشترك بين الانفراد والانضمام إلى الباقي غير نافع في المقام، إذ المعلوم في الفرض المذكور أمر مبهم اعتباري لا يقضي بوجوبه على الانفراد ولا الانضمام، إذ المفروض انتفاء العلم بتعلّقه بالبعض أو الكلّ من حيث هو كلّ.

غاية الأمر: أن يدلّ على وجوبه حال الانضمام لثبوت أحد الوجوبين لمرّة[1] قطعاً كما بيّنا، فظهر أنّه لا يثبت هناك التكليف بالأقلّ حتّى ينفى الزائد بالأصل.

ومن البيّن: أنّ كلاًّ من أصالة البراءة والعدم إنّما ينفي التكليف خاصّة وليس من شأنه الإثبات، فإجراء الأصل في المقام نظير إجرائه فيما إذا كانت[2] الإتيان غير متشاركين في الجزء مع زيادة التركيب في أحدهما، أو كانت القيود الوجوديّة في أحدهما أكثر من الآخر، كما إذا علم تكليفه بشراء شيء ودار بين أن يكون حيواناً أو جماداً فقال: إنّ اعتبار الجسميّة في الواجب معلوم، واعتبار ما يزيد عليه ـ من الحساسيّة والتحرّك بالإرادة ـ غير معلوم فينفى بالأصل، ومن الواضح فساده.

**الثالث:** أنّه بعد الشكّ في الجزئيّة أو الشرطيّة في الصورة المفروضة يتوقّف العلم بأداء الواجب على الإتيان بالمشكوك فيه، فهو مقدّمة للعلم بفعل الواجب.

وقد تقرّر في محلّه وجوب مقدّمة الواجب مطلقاً، سواء كان من مقدّمات

---

(١) كذا وجدت الكلمة ولم نحقّقها. (٢) الظاهر كان الأمران.

العلم، أو الوجود، وقد جرى عليه الأصحاب في عدّة من المقامات، كوجوب الصلاة في الثوبين المشتبهين، ولزوم تكرار الوضوء في المشتبه بالمضاف، والصلاة إلى الجوانب الأربع عند اشتباه القبلة، ووجوب ترك الوطء عند اشتباه الزوجة بالأجنبيّة، ولزوم التحرّز عن الحلال المشتبه بالحرام، إلى غير ذلك من المقامات.

وبتقرير آخر: إذا توقّف العلم بأداء التكليف على الإتيان بما شكّ فيه حكم العقل بلزوم الإتيان به وقبح تركه، دفعاً للخوف من الضرر المترتّب على ترك الواجب، فهو وإن لم يكن في الواقع جزءً من أجزاء الصلاة أو شرطاً من شروطه إلّا أنّ هذه الجهة والملاحظة المذكورة قد قضت بحسنه ووجوب الإتيان به.

ألا ترى: أنّ المولى إذا أمر عبده بشيء، وأوعده على تركه، وحذّره عن مخالفته، ثمّ اشتبه المطلوب على العبد، ودار بين شيئين، ولم يكن له سبيل إلى التعيين، ولا جهة مانعة عن الإتيان بالأمرين، حكم العقلاء بوجوب الإتيان بهما ليحصل له القطع بأداء ما أراده المولى، ولم يكتفوا به بمجرّد احتمال الامتثال الحاصل بفعل أحدهما، حتّى أنّه إذا قصّر في ذلك كان مذموماً عندهم، وصحّ للمولى عقوبته مع مصادفته للواقع وعدمها، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّه مع انتفاء المصادفة يعاقب على ترك الواجب، ومع حصولها على التجرّي على الترك الحاصل من الاكتفاء بأحدهما. ولا فرق في ذلك بين دوران الواجب في نفسه بين الأمرين أو تعيّنه عنده وحصول الترديد المفروض في الموضوع، لجريان المقدّمة المذكورة في المقامين، واتّحاد الجهة القاضية بوجوب الإتيان بالأمرين في الصورتين.

ومن غريب ما وقع في المقام ما صدر عن بعض الأعلام من ادّعاء الفرق والبناء على التفصيل حيث قال ـ بعد منع وجوب مقدّمة العلم مطلقاً ـ فإنّا وإن قلنا بوجوب المقدّمة فقد نتوقّف في إيجاب هذا القسم، وذلك لأنّ أقصى ما استنهضناه هناك للوجوب هو أنّا نعلم من حال من أمر بشيء الأمر بجميع ما يتوقّف عليه

ذلك الشيء ورجعنا في ذلك إلى العرف، ولمّا رجعنا في مقدّمة العلم إلى حال الشارع في التكاليف لم نقطع بأنّه ممّا يوجب في الأمر الإتيان بكلّ ما وقع فيه الاشتباه، ولا في النهي تركه، بل نجيز أن يقنع هنا بأحد الأمرين، فإنّا نفرق بين الشاهد والغائب من حيث إنّ المصلحة في الشاهد تعود إليه بخلاف الغائب، فإنّها تعود إلى المأمور، فلا يبعد أن يقنع منه عند الاشتباه بالتكليف بأحد الأمرين، ولا أقلّ من الجواز. وحينئذٍ فنمنع وجوب ما وقع فيه الاشتباه متعلّقين بأصل البراءة، وهذا بخلاف ما إذا كان المكلّف به معلوماً ثمّ عرض الاشتباه ولا يتمّ إلّا بالضميمة، كما في غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين وستر العورة ونحو ذلك، فإنّه ممّا علم فيه الشغل بشيء بعينه ولم يقع الاشتباه في التكليف انتهى. وضعفه ظاهر من وجوه:

أحدها: أنّه كما يعقل من حال الأمر وجوب الإتيان بجميع ما يتوقّف عليه ذلك الفعل كذا يعقل منه وجوب العلم والاطمئنان بأداء ما هو الواجب، إذ الاكتفاء بمجرّد احتمال الأداء تفويت للمصلحة المترتّبة عليه، إذ الاحتمال قد يطابق الواقع وقد لا يطابقه، من غير فرق بين ما يكون المصلحة عائدة إلى الآمر أو المأمور، كيف وقد أقرّ به في الصورة الثانية وقد مثّله بغسل الوجه واليدين ومسح الرأس وستر العورة، مع أنّه ليس ممّا يتوقّف عليه أداء الواجب.

ثانيها: أنّ الدليل على وجوب المقدّمة ليس منحصراً في المذكور فلو سلّم عدم جريانه في المقام كان ما ذكرناه من حكم العقل بلزوم التحرّز عند خوف الضرر كافياً في المقام، ومجرّد تجويز اكتفاء الشارع بأحد الأمرين لا يوجب زوال الخوف وهو ظاهر.

ثالثها: أنّه مع الغضّ عمّا ذكرناه أيّ فارق بين ما إذا دار نفس التكليف بين شيئين أو وقع هناك شكّ في الموضوع؟ إذ كما يحتمل اكتفاء الشرع هناك بأحد الأمرين يحتمل في المقام، وتعيّن نفس المكلّف به في الثاني لا يقضي بوجوب الجميع، إذ الاكتفاء المذكور إنّما هو بحسب ظاهر التكليف في المقامين، فلا يمكن

الحكم في الأوّل بكون أحد الأمرين هو عين الواجب بحسب الواقع، فغاية ما يقضي به الاحتمال المذكور هو الاكتفاء به في الظاهر، وهو جارٍ في المقامين. ولو تمسّك فيه باستصحاب الشغل جرى في الأوّل أيضاً، إذ مع الإتيان بأحد الأمرين لا يحصل اليقين بالفراغ.

رابعها: أنّ ما ذكره من الفرق بين الشاهد والغائب غير واضح، إذ من الواضح أنّ الغرض من ذلك عدم ثبوت المصلحة سواء كانت عائدة إلى المكلَّف أو المكلِّف بل ربما كان الثاني أقبح، إذ ملاحظة حال النفس في ذلك آكد.

**حجّة القائل بإجراء الأصل في المجملات وجوه:**

**الأوّل:** أنّ المناط في حجّية أصالة البراءة وجواز الرجوع إليه في نفي التكاليف الشرعيّة حاصل في ذلك من غير تفاوت، فما قضى بحجّيتها في التكاليف المستقلّة قاضٍ بها في المقام، وذلك لأنّ المجوّز في العمل بالأصل المذكور في سائر المقامات هو انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح التكليف بما لا يطاق، فإنّ المقدّمات المذكورة قد جوّزت لنا العمل بالظنّ في الأحكام الشرعية بعد التفحّص والتجسّس من الأدلّة، وحصول الظنّ بسبب رجحان الدليل على المعارضات، أو بسبب أصالة عدم معارض آخر.

ومن البيّن: أنّ ذلك كما يجري في نفس الأحكام الشرعيّة كذلك يجري في ماهيّة العبادات المجملة. وكما أنّه لا يجوز الأخذ بالظنّ في نفس الأحكام الشرعيّة قبل بذل الوسع في ملاحظة الأدلّة والتفحّص والتفتيش عن كيفيّات الدلالة وتحصيل ما هو أقوى الظنون الممكنة كذلك الحال في المقام. وكما أنّه يجوز الأخذ بالأصل هناك بعد الملاحظة المذكورة فكذا في المقام من غير تفاوت أصلاً.

وما قد يقال: من أنّ العلم باشتغال الذمّة بالعبادة المجملة في المقام قاطع لأصالة البراءة وأصل العدم السابق ـ فيكون الأصل فيه بقاء الشغل حتّى يثبت الفراغ ـ فهو منقوض بالأحكام المستقلّة، فإنّ اشتغال الذمّة بتحصيل حقيقة كلّ

واحد من الأحكام الّذي علم إجمالاً بالضرورة من الدين قاطع لذلك، وثبوت حكم إجمالي بخصوص كلّ مسألة من تلك المسائل رافع لحكم الأصل، للعلم بثبوت ذلك الحكم. وكما أنّه بعد التفحّص عن الأدلّة وبذل الوسع في ملاحظة الضوابط الشرعيّة يرجع في الثاني إلى أصالة البراءة، لما عرفت من قضاء المقدّمات المذكورة بالرجوع إلى الظنّ بعد انسداد طريق العلم فكذا في الأوّل، لجريان المقدّمات المذكورة فيها بعينها. فإذا حصل لنا من جهة الأخبار أو الإجماعات المنقولة أو المحصّلة ـ الحاصلة من ملاحظة حال السلف ـ أنّ ماهيّة الصلاة لابدّ فيها من النيّة والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الأجزاء المعلومة، وشككنا في وجوب السورة وتعارضت فيه الأدلّة وتعادلت، أو لم يقم هناك دليل على الوجوب بعد بذل الوسع، وبقي عندنا احتمال الوجوب خالياً عن الدليل بحسب الظاهر، متوقّفاً على قيام دليل غير واصل إلينا، فحينئذٍ يصحّ لنا نفيه بأصل البراءة وأصالة عدم الوجوب، فإنّه يفيد وجوب الظنّ بالعدم، ويحصل من مجموع المذكورات الظنّ بأنّ ماهيّة العبادة هو ما ذكرنا لا غيرها.

**الثاني**: أنّ من الأدلّة على حجّية أصالة البراءة هو استصحاب البراءة القديمة، وهو بعينه جارٍ في المقام، إذ من البيّن أنّ التكليف بشيء ذي أجزاء تكليف في الحقيقة بأجزائه وإيجاب لها، فإذا قال: «صلّ» وكانت الصلاة مركّبة من عشرين جزءً كان ذلك تكليفاً وإيجاباً للإتيان بتلك الأجزاء، وإلزاماً للمكلّف بفعلها. فنقول: إذا تعلّق التكليف بمجمل وحصّلنا بعد الفحص عن أجزائه وشرائطه عدّة أُمور ولم نجد في الأدلّة ما يفيد اعتبار غيرها فإنّ لنا أن نقول: إنّه قد تعلّق التكليف بتلك الأجزاء يقيناً وقد حصل الشكّ في تعلّقه بما يزيد عليها، وقضيّة استصحاب البراءة السابقة البقاء على البراءة بالنسبة إلى تلك الزيادة، فلا نخرج عن مقتضى البراءة القديمة إلّا بمقدار ما حصل من العلم بالتكليف، فالاستصحاب المذكور دليل شرعي على نفي غيرها من الأجزاء والشرائط، فيكون إثبات كلّ من الأجزاء والشرائط ونفيه حاصلاً من دليل شرعي.

والقول بأنّه مع تعلّق التكليف بالمجمل والشكّ في حصوله يستصحب الشغل حتّى يتبيّن الفراغ مدفوع، بأنّه لا يقين بالاشتغال بما يزيد على الأجزاء والشرائط المعلومة.

وما يقال: من أنّ ذلك إنّما يتمّ مع عدم ارتباط بعض الأجزاء بالبعض وأمّا معه فلا يقين بالاشتغال بخصوص المعلوم ـ لاحتمال تعلّقه بالمجموع المركّب منها ومن غيرها، وبعبارة أُخرى العلم بحصول التكليف بها بشرط شيء لا يقضي بالعلم بالتكليف بها بشرط لا كما هو المفروض ـ مدفوع، بأنّه إذا تعلّق التكليف بالمجموع المركّب فقد تعلّق بالأجزاء المذكورة، ضرورة أنّ التكليف بالمركّب تكليف بأجزائه، فإذا اندفع التكليف بالزائد من جهة الأصل تعيّن المعلوم لتعلّق التكليف به.

وما يتوهّم: من أنّ تعلّق التكليف بالخصوصيّة مخالف للأصل أيضاً بيّن الاندفاع، للعلم بتعلّق التكليف به في الجملة قطعاً.

غاية الأمر حصول الشكّ في انضمام الغير إليه وعدمه، فبعد نفي الغير بالأصل ينحصر الأمر في التكليف به، وهو من لوازم النفي المذكور ومرجعه إلى أمر عدمي.

ومع الغضّ عنه فنقول: إنّ وجوب الإتيان بالأجزاء والشرائط المعلومة ممّا لا خلاف فيه بين الفريقين، إنّما الكلام في وجوب الإتيان بالمشكوك فيه وعدمه، والقائل بوجوب الاحتياط يقول به ونحن ننفيه بالأصل المذكور.

**الثالث:** قد بيّنا أنّ الأصل فراغ الذمّة والحكم ببرائتها حتّى يتبيّن الاشتغال، فما لم يحصل العلم أو الظنّ المعتبر بحصول الشغل لم يحكم به، وكذا بعد حصول العلم بالشغل لا يحكم بالبراءة ما لم يتبيّن الفراغ.

فنقول في المقام: إنّ القدر الثابت عندنا في التكاليف المتعلّقة بالمجملات هو تكليفنا بما ظهر أنّه صلاة أو صوم ـ مثلاً ـ إمّا بالعلم أو الظنّ الاجتهادي، ولم يثبت اشتغالنا بما هو صلاة في نفس الأمر والواقع.

والقول بأنّ الألفاظ موضوعة بإزاء الأُمور الواقعيّة فقضيّة تعلّق التكليف بها تعلّقه بالأُمور الواقعيّة، مدفوع.

أوّلاً: بأنّ تلك الخطابات غير متوجّهة إلينا حتّى نرجع فيها إلى ظواهر الألفاظ لو سلّمنا ظهورها فيها، وإنّما المرجع في المقام هو الإجماع على الاشتراك ولم يثبت إلّا بمقدار ما أمكننا معرفته علماً أو ظنّاً، لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في أكثرها.

وثانياً: بأنّ الألفاظ وإن كانت موضوعة بإزاء الأُمور الواقعيّة إلّا أنّ الخطابات الشرعيّة واردة على طريق المكالمات العرفيّة، ومن الظاهر أنّهم يكتفون بظاهر أفهام المخاطبين، فلا يجب على الشارع أن يتفحّص عن المخاطب أنّه هل فهم المراد الواقعي أو لا، فإنّه مع عدم إمكانه واقعاً لأدائه إلى التسلسل لم يكن بناء الشرع عليه، مع ما يرون من اشتباه المخاطبين في الفهم كما يظهر من ملاحظة الأخبار.

فظهر أنّهم كانوا يكتفون بمجرّد ظهور المراد والظنّ به، فلم يعلم من الخطابات المتوجّهة إلى المشافهين إلّا تكليفهم بما بيّنوه لهم وأعلموهم أنّه الصلاة، أو أمكنهم معرفة أنّه الصلاة، ولم يظهر أنّ الخطابات المتوجّهة إليهم كان خطاباً بما في نفس الأمر مع عدم علم المخاطبين، حتّى يلزمنا ذلك من جهة الإجماع على الاشتراك. فمحصّل الكلام: أنّه لم يثبت حصول الاشتغال ووقوع التكليف إلّا بمقدار ما دلّ عليه الدليل عندنا إمّا بطريق العلم أو الظنّ المعتبر، وما زاد عليه منفيّ بالأصل. فالقول بأنّه بعد حصول الاشتغال لابدّ من اليقين بالفراغ مدفوع، بأنّ المتيقّن من الاشتغال ليس إلّا مقدار ما قام الدليل عليه، فينفى غيره بالأصل، فإنّ اعتبار كلّ جزء أو شرط تكليف زائد، ولذا يعبّر عنها بالأوامر والنواهي في الغالب كسائر التكاليف.

**الرابع:** الأخبار الواردة في المقام الدالّة على رفع التكليف بغير المعلوم وأن لا تكليف إلّا بعد البيان ممّا تقدّمت الإشارة إلى جملة منها، فإنّها شاملة لمحلّ

الكلام، وبعد دلالتها على ارتفاع التكليف بها يتعيّن التكليف بالباقي، فيكون المستند في حصر الأجزاء والشرائط والمعرفة بها إثباتاً ونفياً هو التوقيف من الشرع، أمّا إثباتاً فظاهر، وأمّا نفياً فلما عرفت من الاحتجاج عليه بالأخبار المذكورة، فتكون تلك الأدلّة بعد انضمامها إلى هذه الأخبار مبيّناً لحقيقة تلك المجملات.

غاية الأمر أن يكون ذلك بياناً ظاهريّاً كاشفاً عمّا تعلّق به التكليف في ظاهر الشريعة وإن لم يكن كذلك بحسب الواقع، كما هو قضيّة أصالة البراءة في سائر المقامات.

فإن قلت: بعد فرض تعلّق الأمر بالمجمل وعدم انكشاف حقيقته من الأخبار المبيّنة لها يكون المأمور به مجهولاً، لأداء جهالة الجزء إلى جهالة الكلّ، وقضيّة الأخبار المذكورة سقوط التكليف بالمجهول.

قلت: قد قام الإجماع من الكلّ على عدم سقوط الواجب من أصله ووجوب الإتيان بالأجزاء المعلومة قطعاً، وإنّما الخلاف في لزوم الإتيان بالمحتملات وعدمه، وقد عرفت أنّ قضيّة تلك الروايات السقوط.

**الخامس**: أنّ أصل العدم حجّة كافية في المقام مع قطع النظر عن أصالة البراءة، فإنّ الأصل في المركّب عدم تركّبه من الأجزاء الزائدة وعدم اعتبار الشروط الزائدة فيه، وأصل العدم حجّة معروفة جروا عليه في كثير من المقامات.

**السادس**: القاعدة المعروفة عندهم من الأخذ بالأقلّ عند دوران الأمر بينه وبين الأكثر، وهي جارية في المقام، وقد جروا عليها في مواضع كثيرة.

**السابع**: أنّه كيف يصحّ الحكم بوجوب ما احتمل جزئيّته أو شرطيّته وقد قامت الأدلّة على لزوم استنباط الأحكام الشرعيّة من مداركها المعيّنة، وعدم جواز الأخذ بمجرّد الاحتمالات القائمة من دون استناد فيه إلى الأدلّة الشرعيّة، من ظنون مخصوصة، أو مطلق ما أفاد الظنّ على القول بحجّيته، ومع البناء على الجزئيّة أو الشرطيّة فيما احتمل جزئيّته أو شرطيّته يرجع الأمر إلى الاكتفاء في

إثبات مثل ذلك بمجرّد الاحتمال، وهو خلاف ما قضت به الأدلّة، ودلّت عليه النصوص القاطعة، بل وما هو المعلوم ضرورة من الشريعة المطهّرة.

ثمّ إنّ ها هنا مسلكاً آخر في الاحتجاج مبنيّاً على ادّعاء نفي الإجمال في تلك الماهيّات وورود التكليف بها على حسب البيان، وهذه الطريقة وإن كانت خارجة عن محلّ الكلام، إذ المقصود هنا إجراء الأصل مع الإجمال ليكون الأصل المذكور من جملة ما يوجب بيان ذلك الإجمال بحسب الظاهر، إلّا أنّه مشارك لما ذكرنا في الثمرة، ولذا ذكرناه في طيّ أدلّة المسألة.

**وقد احتجّوا لذلك بوجوه:**

**الأوّل:** أنّ التكليف بالمجمل وإن اقتضى بحسب اللغة التكليف بما عليه ذلك المجمل في نفس الأمر فيجب الإتيان بجميع أجزائه الواقعيّة، إذ المفروض تعلّق الأمر بتمام تلك الماهيّة، إلّا أنّ أهل العرف لا يفهمون من ذلك إلّا التكليف بما وصل إلى المكلّف وظهر لديه وقامت الأدلّة عليه، لا بكلّ ما يتوهّم دخوله فيه واندراجه فيما تعلّق الأمر به. ألا ترى أنّه لو قال «أكرم كلّ عالم في البلد، وتصدّق على كلّ مسكين فيه، وأهن كلّ فاسق منهم» لم يفهم من ذلك عرفاً إلّا تعلّق الأحكام المذكورة بمن علم اتّصافه بإحدى تلك الصفات المذكورة بعد بذل الوسع في الاستعلام وتبيّن الحال، فلا يجب إيقاعها بالنسبة إلى كلّ من يحتمل اندراجه في أحد المذكورات لما يتوهم من لزوم الأخذ بيقين البراءة بعد اليقين بالشغل فلا تكليف بها إلّا على النحو المذكور، والمفروض الإتيان بها كذلك وهو قاضٍ بحصول الأجزاء والامتثال، ولا يلزم من ذلك دخول العلم في مدلول الألفاظ، بل لا يوافقه أيضاً في الثمرة، لوضوح وجوب الاستعلام في المقام بخلاف ما لو تعلّق الحكم بالمعلوم، وإنّما ذلك رجوع إلى العرف في تقييد ذلك الإطلاق حسب ما ذكر.

**الثاني:** أنّ قضيّة القاعدة في تلك الألفاظ المجملة هو الحمل على المعاني الشرعيّة، إذ لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة فلا كلام، وعلى القول بعدمه

فالمفروض قيام الدليل على إرادة المعاني الشرعيّة وإلّا فلا إجمال في معانيها اللغويّة، والمعاني الشرعيّة ليست إلّا ما صار اللفظ حقيقة فيها عند المتشرّعة كما هو معلوم من ملاحظة موضع النزاع في الحقيقة الشرعيّة، وحينئذٍ فالمرجع في تعيين المعاني الشرعيّة إلى عرف المتشرّعة، ولا إجمال في فهم العرف من تلك الألفاظ، لوضوح اشتهار المعاني الشرعيّة وبلوغها إلى حدّ الحقيقة.

ومن الواضح: ظهور المعاني الحقيقيّة ونفيها عند أرباب الاصطلاح، فما ينصرف إلى أذهانهم من الأجزاء والشرائط هو المعنى الشرعي الموضوع بإزائه على الأوّل، أو المراد منه بعد قيام القرينة الصارفة على الثاني، فإذا شكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته يرجع فيه إلى عرف المتشرّعة، كما هو القاعدة في معرفة سائر الأوضاع الخاصّة والعامّة.

**الثالث**: أنّ البيان حاصل بما تلقّيناه من حملة الشريعة ورواة الأحكام الشرعيّة بعد بذل وسعهم ووسعنا فيه، فإنّ العادة قاضية في ذلك بعد البحث والتفتيش على الأدلّة بالعثور على الحقيقة، كيف ولو كان هناك شيء آخر غير ما ثبت وظهر من الأجزاء والشرائط لبيّنه النبيّ والأئمّة صلوات الله عليهم، إذ ليس بعث الأنبياء ونصب الأوصياء إلّا لتعليم الأحكام وإرشاد الأنام، وليس ذلك حاصلاً بمجرّد إلقاء المجملات، وحكم الناس بالرجوع إلى الاحتياط، فإنّ ذلك معلوم من ملاحظة حال السلف، ولو ورد هناك شيء من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة عليهم السلام لذكره الحملة، وأشاروا إليه، وبيّنوا الأدلّة القائمة عليه، مع ما هو معلوم من حرصهم على بيان الأحكام وبذل وسعهم في إرشاد الأنام، فلو كان هناك بيان من الشرع لما بقي في الخفاء ولاتّضح كمال الوضوح والجلاء، لما فيه من عموم البلوى، فلا عبرة إذن بما قد يطرء من الاحتمالات وما قد يتخيّل هناك من الإشكالات. كيف والأمر في تعرّف معاني الألفاظ موكول إلى الظنّ، كما هو معلوم من الطريقة الجارية في تعريف الحقائق اللغويّة والعرفيّة وحمل الألفاظ على معانيها الظاهرة، ومن البيّن حصول الظنّ بعد ملاحظة ما قرّرناه سيّما في معظم العبادات، فإنّها تعمّ بها البليّة ويعمّ الحكم فيها معظم الأُمّة كما ذكرنا.

**الرابع**: انّ الألفاظ الدالة على العبادات المفروضة[١] أسامي للأعمّ من الصحيحة والفاسدة كما قرّر في محلّه، فبعد تحصيل المعيار في التسمية ينفى غيره بالأصل حتّى يقوم دليل على اعتباره، ولا ريب أنّ الواجبات الإجماعيّة وما قام عليها الأدلّة الشرعيّة من الأجزاء والشروط المرعيّة كافية في حصول التسمية، فيمكن إجراء الأصل في جميع ما تعلّق الشكّ به.

**الخامس**: أنّ التكاليف الشرعيّة من بدو الشريعة ما كانت موضوعة إلّا على حسب البيان، ألا ترى أنّهم لو كلّفوا بالصلاة وبيّن لهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم عدّة من أجزائه وشرائطه من غير تصريح منه بالحصر في المذكور، وقام هناك احتمال أن يكون جزء آخر وشرط آخر، وحضر وقت الحاجة ما كانوا ليحكموا بوجوب الاحتياط، بل كان منفيّاً بحكم الأصل، إذ لو كان هناك جزء أو شرط آخر لبيّنه الشرع وإذ لا بيان فلا تكليف، لوضوح أنّ وضع الشريعة وبعث الرسل والحجج إلى الخليقة ليس إلّا بيان التكاليف الشرعيّة، وإتمام الحجّة على الرعيّة، ولم يجعل البناء على الاحتياط من وجوه البيان ليترك النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيان الواجبات ويحيل الناس إلى الاحتياط كما هو واضح من ملاحظة الطريقة الجارية عند الصحابة. وحيث عرفت أنّ بناء الشرع على كون التكليف مبنيّاً على البيان دون البناء على الاحتياط يجري الحكم بالنسبة إلى سائر الأعصار والأمصار، لاتّحاد المناط في الكلّ، بل عليه جرت الطريقة في الجميع.

قال بعض القائلين بإجراء الأصل في المقام: ليت شعري كيف كان في مبادئ التكليف ولا سيّما بالنسبة إلى النائين؟ أوَ ليس إنّما كان يرد عليهم شيئاً فشيئاً، أُمروا بركعتين فكان التكليف بهما، ثمّ أُمروا بآخرين فكان بأربع، وهكذا، لا يعرفون إلّا ما يرد عليهم، وإن أجازوا أن يكون قد أُوحي إليه صلى الله عليه وآله وسلم شيء آخر، أو ورد أمر ولم تأتهم بها الرسل أتراك توجب عليهم الإتيان بكلّ ما أوحاه أو توهّموه لمّا قيل لهم أوّلاً أقيموا الصلاة إنّ هذا لهو التشريع انتهى.

---

(١) المعروفة، خ ل.

فهذه جملة ما يتخيّل من الوجوه لإجراء الأصل في ماهيّة العبادة، وهي بضميمة الوجوه المتقدّمة على هذه ترتقى إلى اثنى عشر وجهاً، ولا يذهب عليك وهن الجميع.

**أمّا الأوّل:** فبأنّ حجّية أصالة البراءة ليست مبنيّة على الظنّ، فضلاً عن البناء على أصالة الحجّية فيه، بل الغالب في موارد الاحتجاج به عدم حصول الظنّ منها. ولو فرض حصول ظنّ منها في بعض المقامات فذلك من المقارنات الاتّفاقية لم يقم دليل على حجّيته، ولذا لا يكون قابلاً لمعارضة شيء من الأدلّة. ولو كانت حجّيتها من جهة الظنّ كانت كباقي الأدلّة يراعى في الترجيح بينها جانب القوّة مع أنّها ليست كذلك.

والحاصل: أنّ أصالة البراءة قاعدة مستفادة من العقل والنقل كما مرّ القول فيه في نفي الحكم، والحكم ببراءة الذمّة مع عدم قيام شيء من الأدلّة على ثبوت شيء من التكاليف الشرعيّة، فعلى القول باعتبار الظنون المخصوصة إنّما تنهض حجّة مع عدم حصول شيء من تلك الظنون على ثبوت التكليف، ومع البناء على أصالة حجّية الظنّ إنّما يصحّ الاستناد إليها مع انتفاء مطلق الظنّ بثبوت الحكم، فهي نافية للحكم إلّا فيما دلّ الدليل فيه على الثبوت، وليست حجّيتها مبنيّة على الظنّ بالنفي كما عرفت في وجوه الاحتجاج عليها، ويدلّ عليه ملاحظة إجرائها في سائر مواردها، فهي قاعدة في مقابلة قاعدة الظنّ فيما إذا لم يقم هناك دليل ظنّي على النقل مطلقاً على القول بأصالة حجّية الظنّ، أو ظنّ مخصوص على القول الآخر، وإنّما لم يجروا عليه أوّلاً من جهة لزوم الخروج عن الدين حسب ما قرّر في الاحتجاج على أصالة الظنّ.

إذا عرفت ذلك ظهر ضعف الاحتجاج المذكور، لظهور فساد ابتنائه على أصالة حجّية الظنّ وإذا بطل كونه المناط في حجّية الأصل المذكور لم يصحّ الحكم بالحجّية في المقام من جهة جريان المناط المذكور فيه، بل الأمر فيه بالعكس، إذ بعد فرض اشتغال الذمّة بالمجمل ينبغي استصحاب ذلك الشغل حسب ما مرّ.

نعم على القول بأصالة حجّية الظنّ لو فرض حصول ظنّ من الأصل المذكور في المقام أمكن القول بحجّيته، ويراعى فيه حينئذٍ قوّة الظنّ الحاصل منه بالنسبة إلى ما عرفت من الاستصحاب، فإن رجّحت عليه صحّ الاستناد إليه. وهو كما ترى وجه جديد لم يعلم ذهاب أحد إليه، بل ظاهرهم الإطباق على خلافه.

ثمّ ما ذكر في دفع ما اورد عليه ـ بانقطاع أصالة البراءة بحصول اليقين بالاشتغال فيستصحب الشغل حتّى نعلم بالفراغ ـ من النقض بسائر التكاليف المتعلّقة إذا شكّ فيها نظراً إلى حصول العلم إجمالاً بثبوت حكم خاصّ بالنسبة إلى خصوص كلّ مقام واشتغال الذمّة بتحصيل حقيقة تلك الأحكام بيّن الاندفاع، لوضوح الفرق بين المقامين، مع ما في الكلام المذكور من الإبهام.

فإنّه لو أُريد به اشتغال الذمّة بمعرفة كلّ حكم حكم وتعلّق التكليف بالعلم بها ولا يحصل بمجرّد الأصل المذكور فهو بيّن الفساد، إذ لسنا مكلّفين في معرفة الأحكام إلّا بما دلّت عليه الأدلّة ونهضت عليه الشواهد الشرعيّة، ومع عدمها يبنى على الاحتياط أو أصالة البراءة، حسب ما ظهر من حكم العقل والشرع به، وكيف يعقل تكليفنا بتحصيل حقائق الأحكام الواقعيّة مع انسداد الطريق إليها في الغالب، ولا يمكن الوصول إليها، لا من أصالة البراءة ولا من البناء على الاحتياط، إذ ليس شيء منهما طريقاً لمعرفة ما هو الواقع. وغاية ما يحصل من الاحتياط العلم بفراغ الذمّة، إمّا لفراغها من أصلها، أو للإتيان بما اشتغلت به، وأين ذلك من معرفة حقائق الأحكام المتعلّقة.

وإن أُريد به اشتغال الذمّة هناك بأداء التكليف فهو أيضاً واضح البطلان، إذ المفروض عدم قيام دليل على الاشتغال مع دوران الواقع بين حصول التكليف وعدمه، فأيّ علم قضى هناك بالاشتغال؟

ولو اعتبر العلم الاجمالي باشتغال الذمّة بأداء تكاليف الشرع جملة من الضرورة والآيات والأخبار الدالّة على وجوب الطاعة الّتي هي موافقة الأمر والنهي فيجعل ذلك قاضياً باعتبار العلم بالفراغ، كما قد يستفاد من كلمات بعض

المتأخّرين أيضاً، حيث حكم بعدم الفرق بين أن يكلّف أوّلاً على الإجمال ثمّ يأمر وينهى على التفصيل، أو يكلّف بالتفصيل ثمّ يأمر بالمجمل تأكيداً، كما يقول: امتثلوا ما أمرتم به.

وتوضيح المقام: أنّ الأوامر المتعلّقة بوجوب الامتثال لتكاليف الشرع ولزوم الطاعة قد أفادت وجوب طاعته في جميع أوامره ونواهيه، ولا ريب في إجمال هذا المأمور به وعدم وضوحه عندنا، للشكّ في كثير من الأوامر والنواهي الشرعيّة، فإن كان الإجمال المفروض باعثاً على لزوم الاحتياط في تفريغ الذمّة جرى في المقامين، وإن بنى على الاقتصار على القدر المعلوم ونفي ما عداه بالأصل جرى فيهما أيضاً.

فيدفعه: أنّ التكليف المذكور ليس زائداً على التكاليف الخاصّة المتعلّقة بمواردها المخصوصة حتّى يكون هناك واجبان، أحدهما من جهة الأمر المتعلق بالفعل، والآخر من جهة الضرورة القاضية بوجوب الطاعة، أو الأوامر الدالّة عليه.

وحينئذٍ نقول: إنّ العلم الإجمالي بحصول تلك التكاليف المتفرّقة لا يفيد العلم بحصول تكليف زائد على القدر المعلوم من التكاليف، والامتثال بذلك القدر المعلوم لا يتوقّف على غيره قطعاً، فبعد تحقّق الامتثال بالنسبة إليها، وعدم العلم بتعلّق الطلب بغيرها لم يتحقّق علم بالاشتغال رأساً حتّى يتوقّف على العلم بالفراغ، بخلاف المقام، لتحقّق التكليف بالمجمل، وعدم العلم بالامتثال أصلاً، مع الاقتصار على القدر المعلوم. ولو سلّم حصول تكليف آخر على جهة الإجمال متعلّق بوجوب الامتثال فليس امتثاله بحسب متعلّقاته ممّا يتوقّف بعضها على بعض فيقتصر إذن على القدر المعلوم وينفى الباقي بالأصل، للعلم بحصول الامتثال بالنسبة إلى المعلوم، وعدم تحقّق الاشتغال من أصله بالنسبة إلى غيره حسب ما مرّ تفصيل القول فيه. وهذا بخلاف المقام، إذ المفروض حصول العلم بالاشتغال مع انتفاء العلم بحصول الامتثال رأساً.

**وأمّا الثاني**: فبأنّ متعلّق التكليف مجمل في المقام، وليس التكليف بالأقلّ

متحقّقاً على الحالين ليؤخذ به وينفى الباقي بالأصل، على ما مرّ تفصيل القول فيه عند الاحتجاج على المختار.

**وأمّا الثالث:** فبأنّ من البيّن وضع الألفاظ للأُمور النفس الأمريّة من غير مدخليّة في وضعها للعلم والجهل بالمرّة، وقضيّة الأصل والطريقة الجارية في المخاطبات البناء على استعمالها في معانيها الموضوعة حتّى تقوم قرينة صارفة عنها. فالقول باستعمالها في خصوص ما يفهمه المخاطب من ذلك الخطاب ـ كما يتخلّص من ملاحظة الاحتجاج المذكور وعليه يدور صحّة الاحتجاج به ـ غير وجيه، بل غير معقول، لرجوع ذلك إلى عدم قصد شيء مخصوص من العبادة، واستعماله في معنى مجهول هو ما يفهمه المخاطب كائناً ما كان. وأعجب منه ما حكم به من جريان طريقة التخاطب عليه. وأمّا ما ذكر من جريان الطريقة على الأفهام بحسب ظاهر الحال فهو لا يدلّ على ذلك بوجه، أفذاك إنّما يكون وجهاً لعدم تنصيص الشارع على المقصود بحيث لا يحتمل الخلاف بأن يقال: إنّما جرى في المخاطبات على ظواهر الألفاظ كما هو قانون أصحاب اللسان في البيان، لا أنّ مقصوده من العبارة هو ما يفهمه المخاطب وإن غلط في الفهم وفهم خلاف ما هو الظاهر من اللفظ بحسب الواقع، فالقدر اللازم حينئذٍ هو تكليفهم بظواهر الألفاظ ما لم يقم هناك صارف عنها.

ومن البيّن: كشف ذلك حينئذٍ عمّا هو مقصوده في الواقع، إذ لو أراد حينئذٍ غيره لزم الإغراء بالجهل والتكليف بالمحال، وأين ذلك من كون المراد بتلك الخطابات ما يعتقده المخاطب ويفهمه من تلك العبارات.

نعم ما يفهمه المخاطب من تلك الخطابات مع عدم التقصير في الفهم يكون مكلّفاً به في ظاهر الشرع إلى أن يتبيّن له الخطأ في الفهم. وكذا الكلام فيما يثبت عند المجتهد من الأحكام بعد بذل الوسع في تحصيله، فإنّه مكلّف [بما يعمل[1]] بما أدّاه إليه الأدلّة الشرعيّة وإن فرض مخالفته لما هو الواقع، وذلك لا يستلزم أن

---

(١) «ق ٢» و«ف ٢».

يكون ذلك مراد الشارع من خطابه، ولا أن يكون ذلك هو الحكم بحسب الواقع، كيف ولو كان كذلك لزم القول بالتصويب، بل هو في ظاهر الشرع مكلّف بما أدّى إليه اجتهاده فإن طابق الواقع وإلّا كان مخطئاً، فالتكليف الأوّلي متعلّق بما هو مراد الشارع بحسب الواقع، ولابدّ من بذل الوسع في تحصيله. فالقول بعدم كونه مكلّفاً بما هو الواقع رأساً غير متّجه. وكونه مكلّفاً في الظاهر بما يؤدّى إليه اجتهاده غير نافع في المقام، وإنّما يفيد ذلك لو قامت الأدلّة عنده على تعيين أجزاء الصلاة ـ مثلاً ـ وشرائطه ليجب عليه العمل بمقتضاه وليس كذلك، إذ المفروض أنّ الثابت من الأدلّة هو اندراج جملة من الأفعال واعتبار عدّة من الشرائط فيه، مع الشكّ في الزيادة القاضي بالشكّ في صدق الصلاة على تلك الأجزاء المعلومة المستجمعة للشرائط المعيّنة فالثابت بالدليل اعتبار الأجزاء والشرائط المذكورة في ذلك الفعل، لا صدق ذلك الفعل على تلك الأجزاء كذلك، فكيف يصحّ القول بتحقّق الامتثال بمجرّد الإتيان بها مع الشكّ المذكور وعدم قيام دليل شرعي على كون ذلك المأمور به في المقام.

والقول بأنّ الواجب في الظاهر هو خصوص ما قام الدليل على اعتباره جزءً كان أو شرطاً فينفى غيره بالأصل كما يقال في سائر التكاليف مع عدم ارتباط بعضها بالبعض مدفوع، بأنّه أوّل الكلام، إذ الكلام في تعلّق الأمر حينئذٍ بذلك المقدار الّذي يشكّ في حصول الماهيّة بحصوله. فالقول بأنّه القدر المسلّم ممّا تعلّق التكليف به واضح الفساد، إذ لا تكليف هناك بخصوص الأجزاء، إذ المفروض ارتباط بعضها بالبعض بحيث لو ارتفع واحد منها ارتفع التكليف بالباقي.

فقضيّة الأصل حينئذٍ أن يقال: إنّ التكليف الواقعي بما هو مؤدّى اللفظ واقع في المقام، وحصوله بمجرّد الإتيان بتلك الأجزاء المعلومة المستجمعة للشرائط المعيّنة غير معلوم بالنظر إلى الأدلّة الظاهريّة، فلابدّ من الحكم ببقاء التكليف وعدم سقوطه إلّا مع الإتيان بكلّ جزء أو شرط شكّ فيه مع الإمكان ليعلم معه بحصول البراءة وأداء الواجب، وهو واضح لا خفاء فيه.

وأمّا الرابع: فبأنّ شمول الأخبار لمحلّ الكلام غير معلوم، بل لا يبعد انصرافها إلى غيره، وهو ما إذا كان أصل التكليف بالشيء مجهولاً أو كان جاهلاً به بالمرّة ـ كما إذا لم يخطر بباله ـ أو قام عنده دليل شرعي على عدم اعتباره، دون ما إذا حصل اليقين بالتكليف وشكّ في حصول المكلّف به بما يؤدّيه، سيّما مع علمه بحصوله في الفرد الآخر المستجمع للجزء أو الشرط المشكوكين، بل علمه بحصوله في الفرد المذكور دون غيره ممّا يعيّن الإتيان به، فليس ذلك مندرجاً في الجهالة المسقطة للتكليف، ولا أقلّ من الشكّ في اندراجه في الأخبار وهو كافٍ في المقام. ولو سلّم شمول إطلاقها لذلك فهو معارض بما دلّ على عدم نقض اليقين بالشكّ، ولزوم تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالشغل، ومع تعارض القاعدتين المذكورتين لا يمكن الحكم بمشروعيّة الفعل المذكور والحكم بسقوط التكليف به كما لا يخفى.

ومن عجيب الكلام ما صدر عن بعض الأعلام: من أنّه لا فائدة في الإتيان بالجزء أو الشرط المشكوكين لتحصيل اليقين بالفراغ، مع أنّ سائر الأجزاء والشرائط إنّما ثبتت أو نفيت بالأدلّة الظنّية الغير البالغة حدّ اليقين، فأيّ فائدة في مراعاة اليقين في جزء أو شرط مخصوص مع انتفائه في سائر الأحوال والشرائط.

وكيف يعقل تحصيل اليقين من جهة الإتيان بالجزء أو الشرط المشكوك مع أنّه لا يقين في سائر الشرائط والأجزاء، إذ قد عرفت أنّ المطلوب من اليقين في المقام ما قام عليه الدليل المعتبر المنتهي إلى اليقين لا ما حصل اليقين بكونه عين المكلّف به بحسب الواقع، لوضوح عدم اعتباره في الشرعيّات لا حكماً ولا موضوعاً، والمفروض أنّ سائر الأجزاء والشرائط ممّا ثبت بالدليل المعتبر بخلاف ما هو محلّ الكلام، فاعتبار اليقين الواقعي فيه على فرضه ليس لتحصيل اليقين بأداء المكلّف به كذلك بالنحو المذكور، بل المقصود منه تحصيل فرد يقوم الدليل الشرعي على الاكتفاء به، إذ المفروض عدم قيام دليل شرعي على كون الفاقد لذلك الجزء أو الشرط من أفراد ذلك الواجب حتّى يقال بصدقه عليه.

والقول بان الأصل المذكور من الأدلّة على نفيه مدفوع، بأنّ ذلك أوّل الكلام وقد عرفت عدم نهوض شيء من الأدلّة عليه، كيف ولو سلّم قيام دليل شرعي على اعتباره في المقام لم يعقل معه القول بوجوب الاحتياط كما لا يخفى.

وأمّا **الخامس**: فبأنّ المكلّف به في المقام هو ما استعمل فيه اللفظ ومدلوله، وهو من هذا الاعتبار ليس من الأحكام الشرعيّة، بل هو من الأُمور العاديّة الجارية على نحو المخاطبات العرفيّة سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة أو لا.

وسنقرّر أنّ أصل العدم من حيث هو لا يتفرّع عليه ثبوت الأحكام الغير الشرعيّة ممّا يجعل موضوعاً للأحكام الشرعيّة. ونقول أيضاً: إنّ الماهيّات المفروضة أُمور جعليّة توقيفيّة، ومثل ذلك لا مدخل لأصل العدم فيه، كيف ولو كان كذلك لجاز إثبات بساطة الموضوع له بالأصل لو دار الوضع بين كونه للبسيط أو للمركّب منه ومن غيره، وكذا بساطة اللفظ الموضوع لو دار بين كون اللفظ الموضوع بسيطاً أو مركّباً، كما إذا شكّ في كون اللفظ الموضوع بإزاء شخص لفظ «عبد» أو «عبدالله» فيحكم بالأوّل بمقتضى الأصل.

ومن البيّن: أنّ الاستناد إليه في ذلك يشبه الهذيان في وضوح البطلان، ثمّ مع الغضّ عن ذلك كلّه فأصل العدم على فرض حجّيته في سائر المقامات إنّما ينهض حجّة فيما يدور الأمر بين وجود الشيء وعدمه، سواء تعلّق الشكّ بوجود شيء استقلالاً أو مع أُمور أُخر، وليس المقام من ذلك، فإنّ المفروض دوران المطلوب بين شيئين، لا قطع بتعلّق التكليف بأحدهما من[1] التكليف بالآخر كما قدّمنا القول فيه، فهو نظير ما إذا دار التكليف بين مركّبين مختلفين وكان أحدهما أقلّ جزءً من الآخر، فإنّ عاقلاً لا يتخيّل هناك ترجيح الأقلّ بالأصل، مع أنّه لا فرق بينه وبين ما نحن فيه سوى اشتمال الأكثر في المقام على الأقلّ، ولا ثمرة يترتّب عليه، لما عرفت من عدم اقتضاء التكليف بالأكثر للتكليف بالأقلّ إلّا في ضمنه لا مطلقاً،

---

(١) مع، خ ل.

فيتردّد المكلّف به بين شيئين لا يقطع بتعلّق التكليف بأحدهما على كلّ من التقديرين كما هو الحال في الفرض المذكور.

وأمّا السادس: فبأنّ المرجع في الأصل المذكور إلى أصالة البراءة أو أصل العدم وقد عرفت الحال فيها.

وأمّا للسابع: فبأنّه لا يحكم في المقام بكون المشكوك جزءً أو شرطاً بحسب الواقع فيكون الحكم به من غير دليل، وإنّما يحكم بوجوب الإتيان في الظاهر، وليس المستند فيه مجرّد الاحتمال كما توهّم، بل تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال الواجب مراعاته في المقام، حسب ما عرفت من قيام الأدلّة عليه. كيف ولا تأمّل في رجحان الاحتياط في المقام إن لم نقل بوجوبه، وذلك أيضاً حكم من الأحكام الشرعيّة والمنشأ فيه قيام الاحتمال المذكور.

وأمّا الثامن: فبأنّه لو صحّ ذلك وكانت الأوامر المتوجّهة إلى المكلّفين متعلّقة في الواقع بما قام الدليل عليه عند المكلّف لزم القول بالتصويب، لاختلاف المكلّفين في ذلك وتفاوت الأفهام في تعرّف الأحكام، وهو مخالف لإجماع الشيعة. ودعوى فهم العرف في ذلك ممنوعة بل فاسدة، إذ ليس ما استعمل فيه اللفظ عندهم إلّا ما أراده المتكلّم بحسب الواقع على مقتضى قانون الاستعمال، فإن أخطأ أحد في الفهم أو لم يصل إليه شيء لم يلزم منه عدم تعلّق التكليف به بحسب الواقع.

غاية الأمر أن يكون ذلك عذراً له في الترك، فغاية ما في المقام فهم العرف كون العلم طريقاً إلى الواقع في تعيين ما تعلّق التكليف به في الفروض المذكورة ونحوها، فيكون التكليف الظاهري منوطاً بالعلم. فلو تمّ ذلك لزم القول بوجوب مراعاة الاحتياط في المقام وكان ذلك حجّة لما اخترناه، إذ الفرد المعلوم اندراجه في المأمور به حينئذٍ هو ما كان جامعاً لجميع الأجزاء والشرائط المشكوكة والحاصل: أنّه يكون الأمر بالصلاة بحسب أنّه أمر بما علم أنّه صلاة لا علم

إلّا بالإتيان به[1] على النحو المذكور، وأين ذلك من الاقتصار على القدر المعلوم اعتباره في الصلاة؟ وجواز الاقتصار على القدر المعلوم في الأمثلة المذكورة إنّما هو لكون التكليف بكلّ منها مستقلاً، فينحلّ الأمر المذكور الى أوامر يحصل الامتثال في كلّ منها بجنسه من غير ارتباط بينها في الامتثال، ولذا يكتفي بالقدر المعلوم من غير حاجة إلى مراعاة الاحتياط حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

وأمّا **التاسع**: فبأنّ غاية ما يفهمه أهل العرف في المقام هو المعاني الإجماليّة وأمّا التفصيل وتعيين الأجزاء والشرائط بالخصوص فيرجع فيه أهل العرف إلى الفقهاء وحملة الشرع.

فإن قلت: أيّ فرق بين هذه الألفاظ وغيرها حيث يصحّ الرجوع في تعيين معاني سائر الألفاظ إلى العرف ولا يصحّ في المقام.

قلت: إنّما يرجع إلى العرف في تعيين المفهوم الّذي وضع اللفظ بإزائه دون تعيين مصاديقه، بل لابدّ هناك من مراعاة العلم باندراجه في مسمّى اللفظ، سواء حصل ذلك من الرجوع إلى العرف أو الحسّ أو العقل، فاللازم من الدليل المذكور صحّة الرجوع إلى العرف في معرفة مسمّى الألفاظ المذكورة في الجملة وهو كذلك، ولذا رجعوا في كونها موضوعة بإزاء الصحيحة أو الأعمّ منها إلى العرف. وأمّا تمييز أجزاء المعنى وشرائطه على التفصيل فليس مأخوذاً في وضع اللفظ حتّى يرجع فيه إلى العرف ـ حسب ما فصّل في محلّه ـ فلابدّ من تمييزه بمقتضى الأدلّة القائمة، وهو ممّا يختلف باختلاف الأوضاع والأحوال. ألا ترى أنّ الصلاة الصحيحة أيضاً من الألفاظ المستعملة في العرف ولا يمكن الرجوع في تفاصيله إلى العرف، وإنّما يرجع إليه في كونه العبادة المخصوصة المبرئة للذمّة، ويختلف أجزاؤه وشرائطه بحسب اختلاف المقامات على نحو ما قامت عليه الأدلّة

---

(١) هكذا وجدنا العبارة في جميع ما عندنا من النسخ، والصواب فيها هكذا:
والحاصل أنّه يكون الأمر بالصلاة حسب ما ذكر أمراً بما علم أنّه صلاة ولا علم إلّا بالإتيان. هامش المطبوع.

الشرعيّة، وكذا الحال في مطلق الصلاة، فإنّما يرجع إلى العرف في كونها عبارة عن العبادة المعروفة المختلفة أجزاؤها وشرائطها بحسب اختلاف الأحوال، وليس من شأن العرف تميّز ذلك، وإنّما يرجعون فيه إلى الفقهاء وهم يرجعون إلى الأدلّة الشرعيّة، ولذلك يحكم فيه كلّ منهم على حسب ما فهمه من الأدلّة.

**وأمّا العاشر**: فبأنّ معرفة أجزاء الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات ومعرفة شرائطها وموانعها من عمد الأحكام الشرعيّة، ومعظم المسائل الفقهيّة، وأكثرها ممّا خفيت على معظم الأُمّة، لوقوع الفتنة المعروفة، واختلاف الأخبار المأثورة، وخفاء دلالتها بالذات، أو بملاحظة مجموع الأدلّة. ولذا صار كثير منها معارك للآراء واختلف فيه أساطين الفقهاء وقصاراهم الاستناد فيها إلى الظنّ إن أمكن، وليت شعري كيف يمكن دعوى الوضوح في المقام مع أنّ الفقهاء الأعلام من قديم الأيّام بل من عصر أئمّتنا عليهم السلام لازالوا مختلفين في ذلك، وكلّ يبذل وسعه في تحصيل المدارك ويستنهض الأدلّة على ما يرجّحه هناك لعموم البلوى بتلك المسائل.

ولو أفاد وضوح الأمر فإنّما يفيده بالنسبة إلى الأُمور الإجماليّة أو بعض الأجزاء أو الشرائط الواضحة. وأمّا الخصوصيّات المعتبرة وسائر الأجزاء والشرائط المرعيّة فلا، كما هو المعلوم من ملاحظة أجزاء الصلاة وشرائطها مع أنّها أهمّ التكليفات الشرعيّة وأعمّ من جميع العبادات بليّة. وما ادّعي من حصول الظنّ بحقيقة الصلاة من ملاحظة ما ذكره ممنوع، إذ ليست المعرفة بالمجملات المذكورة كالمعرفة بسائر الأحكام الشرعيّة من الرجوع في استفادتها إلى الضوابط المرعيّة سواء أفادت ظنّاً بالحكم أو لا؟

ومن الواضح: أنّ ادّعاء حصول الظنّ نظراً إلى الوجه المذكور بمعرفة تفاصيل أجزاء الصلاة وشرائطها الواقعيّة من غير زيادة عليها ولا نقيصة بعيد جدّاً، سيّما بالنسبة إلى الظواهر الواردة لأحكام الشكوك ونحوها، بل يمكن دعوى القطع بفساده، على أنّك قد عرفت أنّ تعيين تلك الخصوصيّات ليس من قبيل إثبات

الموضوع له بالظنّ المكتفى فيه بمطلق الظنّ، بل الظاهر أنّه إثبات للمصداق، والموضوع له هو المعنى الإجمالي الأعمّ حسب ما فصّل في محلّه فلا يكتفى في تعيين المصداق بمطلق الظنّ، بل لابدّ فيه من العلم، أو الأخذ بطريق ينتهي إلى العلم، كما هو معلوم من ملاحظة سائر المقامات. وما قام الإجماع على حجّية الظنّ فيه إنّما هو موضوعات الألفاظ دون سائر الموضوعات كما قد يتوهّم.

وأمّا **الحادي عشر**: فبما قرّر في محلّه من فساد الدعوى المذكورة، وكون ذلك الألفاظ موضوعة بإزاء الصحيحة كما بيّناه في محلّه.

وأمّا **الثاني عشر**: فبأنّ ما لم يبيّنه النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم ممّا يحتمل جزئيّته أو شرطيّته وقد حضر وقت العمل به محكوم بعدمه قطعاً، إذ ليس نصب الأنبياء إلّا لبيان الأحكام وإرشاد الأنام، لا لأن يأتونهم بالتكاليف المجملة، ويكلون بيانها على مراعاة الاحتياط كما مرّت الإشارة إليه.

وبالجملة: أنّ بيان الأحكام من الواجبات عليه صلّى الله عليه وآله، فإذا ترك البيان زيادة على المفروض دلّ على انحصار الأمر فيه، إذ لا يترك ما هو واجب عليه سيّما في أمر التبليغ. وقد نصّ الأُصوليّون على أنّه لو وقع تكليف بالمجمل ثمّ صدر عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم فعل يمكن أن يكون بياناً له ولم يفعل غيره وحضر وقت الحاجة تعيّن أن يكون ذلك بياناً له، وإلّا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو بعينه جار في المقام، فكما أنّ بيان الأجزاء المفروضة دليل على جزئيّتها كذلك عدم ذكره لما يزيد عليها دليل على عدم اعتباره، وهذا بخلاف ما نحن فيه من قيام احتمال عدم الوصول، ومقايسة أحدهما بالآخر ممّا لا وجه له، إذ لا يجب على الله تعالى إيصال آحاد الأحكام إلى آحاد العباد، كيف! ومن البيّن خلافه، وحينئذٍ بعد تعلّق التكليف بالمجمل كيف! يمكن الحكم بحصول البراءة بالناقص استناداً إلى عدم وصول القدر الزائد، لما عرفت من أنّ الإيصال ليس من الواجب على الله تعالى ولا على الرسول حتّى يدلّ انتفاؤه على انتفاء الزيادة.

وما ذكر: من أنّ النائين عن حضرته عليه السلام لم يكونوا يحتاطون في شيء من

المجملات بل يأتون ما يصل من البيانات ويتركون ما لم يثبت عندهم وإن احتملوا وروده عن النبيّ ﷺ مدفوع.

بأنّه إن كان عندهم من البيان ما حصلوا به معنى ذلك المجمل والمدلول عليه بالخطاب ثمّ شكّوا في تغيير حصل هناك وشكّ وروده في المقام فلا شكّ إذن في الجريان على الحكم السابق، وهو غير محلّ النزاع، لثبوت الدليل الشرعي إذن على نفي الزائد.

وأمّا إذا لم يكن كذلك ـ بل وصل إليهم عدّة أجزاء حصلوها من أماكن متعدّدة، ولم يعلموا صدق ذلك المجمل عليه، وتيقّنوا بحصولها مع انضمام عدّة أُخرى من الأفعال المشكوكة جزئيّتها أو شرطيّتها ـ فالقول بجريان طريقتهم على الأوّل والاكتفاء في أداء التكليف رجم بالغيب، بل جرأة بلا ريب، وكان الأظهر خلافه كيف! ومن المستبين عند عامّة ذوي العقول توقّف اليقين بالاشتغال على اليقين بالفراغ هذا.

**ولنتمّم الكلام في المرام برسم أُمور:**

**أحدها:** أنّ الكلام المذكور كما يجري في الشكّ في الأجزاء كذا يجري في الشكّ في الشرائط والموانع، من غير فرق لجريان جميع ما ذكر في الجميع، وقد أشرنا إليه في ضمن الأدلّة. وقد يتخيّل التفصيل بين الأجزاء وغيرها فيقال: بعدم جريان الأصل في الأوّل ويحكم بجريانه في الشرائط والموانع.

وقد يقال: بعدمه في الأوّلين وجريانه في الأخير. وربما يظهر من بعضهم ندرة الخلاف في عدم جريانه في الأخير حيث ذكر الخلاف في جريانه في الأجزاء والشرائط، وربما تجاوز بعضهم إلى المانع.

وأنت خبير: بأنّ عدم المانع من جملة الشرائط في الحقيقة، فتوهّم الفرق بينه وبين الشرط في المقام من الغرائب، وكأنّ وجه الفرق بينهما: أنّ الفعل يتمّ وجوده باجتماع الأجزاء والشرائط، ومانعيّة المانع يتوقّف على الدليل فينفى بالأصل. ولايخفى وهنه، إذ انتفاء المانع أيضاً مأخوذ في تحقّق الفعل على نحو الشروط،

ولا علم بحصول الفعل مع فرض الشكّ فيه. والقول بأنّ المعتبر فيه لمّا كان عدماً كان موافقاً للأصل واضح الفساد، إذ ليس الكلام في الشكّ في تحقّق المانع، وإنّما الكلام في الشكّ المتعلّق بنفس المانعيّة، كما إذا علم تحقّق شيء وشكّ في مانعيّته. والقول بأصالة عدم المانعية إن تمّ جرى بعينه في عدم الشرطيّة.

فظهر أنّ توهّم الفرق بين الشرط والمانع في المقام موهون جدّاً.

بقي الكلام في الفرق بين الشكّ فيهما وبين الشكّ في الأجزاء. وقد حكي عن بعض أفاضل المحقّقين التفصيل بين الأمرين فحكم بعدم إجراء الأصل في الأجزاء وجريانه في الآخرين، والوجه في ذلك: أنّ قضيّة الجزئيّة اندراجه في الكلّ وعدم تحقّق الكلّ بدون تحقّق كلّ من الأجزاء، فالشكّ في الجزء شكّ في تحقّق الكلّ.

وبالجملة: أنّ كلّ واحد من الأجزاء لاندراجه في الموضوع له ممّا أُنيط به التسمية فلا يتصوّر حصول الموضوع له بدونه، فلا يمكن العلم بإيجاده من دون الإتيان به، وذلك بخلاف الشرائط والموانع، لخروجها عن ماهيّة العبادة.

والقول بأنّ الشغل اليقيني يحتاج إلى اليقين بالفراغ ـ ولا يحصل إلّا بالإتيان بما لم يعلم عدم شرطيّته، وترك ما لم يعلم عدم مانعيّته ـ مدفوع بأن ذلك إنّما يجري بالنسبة إلى الأجزاء لدخولها في المسمّى، بخلاف الأُمور الخارجيّة من الشرائط والموانع، لأنّ المشكوك في شرطيّته ومانعيّته معلوم عدم جزئيّته فلا دخل له بمسمّى اللفظ. فامتثال الأمر بالصلاة وغيرها من العبادات إنّما يتوقّف على اليقين بحصول الأجزاء، ومع تحقّق حصولها يصدق المسمّى، ومعه يحصل الامتثال القاضي بحصول الفراغ شرعاً ما لم يدلّ دليل على خلافه ـ على نحو ما يذكر في المعاملات ـ وهو المراد باليقين بالفراغ، إذ المقصود منه هو الفراغ الشرعي.

وما يقال: من أنّ الشكّ في الشرط يقتضي الشكّ في المشروط ففيه: أنّ العبارة المذكورة لا يخلو عن إجمال، وهي على بعض معانيها لا كلام فيها، لكنّه غير مرتبط بالمقام.

توضيح ذلك: أنّ المراد بالشكّ في الشرط إمّا الشكّ في وجوده أو في شرطيّته، وكذا الشكّ في المشروط إمّا أن يراد به الشكّ في وجوده أو في مشروطيّته. فإذا لوحظ كلّ من الاحتمالين الأوّلين مع كلّ من الأخيرين تكون الوجوه أربعة.

فإن أُريد به: أنّ الشكّ في وجود الشرط يقتضي الشكّ في وجود المشروط فحقّ، ولا ربط له بالمقام.

وإن أُريد به: أنّ الشكّ في الشرطيّة قاضٍ بالشكّ في المشروطيّة فهو واضح أيضاً، ولا نفع له في المرام، إذ الحاصل منه هو الشكّ في مشروطيّة الفعل به، لا الشكّ في وجوده، كيف! والمفروض تحقّق الأجزاء بأجمعها، ومع العلم به كيف يعقل الشكّ في نفس وجود المشروط الّذي هو عين تلك الأجزاء.

وأمّا الوجهان الآخران فلا وجه لإرادتهما: إذ لا ارتباط بين الشكّين المفروضين حتّى يستلزم أحدهما الآخر.

قلت: هذا الكلام مبنيّ على كون أجزاء المأمور به بأجمعها معتبرة في التسمية بحيث يرتفع المسمّى بارتفاع أيّ منها، كما هو قضيّة الجزئيّة في بادئ النظر، نظراً إلى قضاء الضرورة بانتفاء الكلّ عند انتفاء جزئه، فإذا تعلّق الشكّ بجزئيّة شيء كان شكّاً في حصول الكلّ بدونه، فلا يعلم حصول مسمّى اللفظ من دونه، بخلاف الشرط والمانع، لإحراز المكلّف أداء المسمّى عند أداء الأجزاء بتمامها، فإذا علم شرطيّة شيء أو مانعيّته وجب التزام التقييد في المطلق على القدر المعلوم، وإذا حصل الشكّ فيه دفع ذلك بالأصل، لقضاء الإطلاق بحصول الامتثال من دونه.

وأنت خبير: بأنّ مرجع ذلك إلى القول بكون تلك الألفاظ أسامي للصحيحة بحسب الأجزاء دون الشرائط، فاستجماع جميع الأجزاء معتبر عنده في التسمية بخلاف استجماع الشرائط، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه في محلّه، وهو أضعف الوجوه في تلك المسألة. ومع البناء عليه فهو يوافق ما اخترناه من عدم إجراء الأصل في المجملات، فإنّ مقتضى القول المذكور التزام الإجمال في تلك الألفاظ

بالنسبة إلى الأجزاء دون الشرائط، بل هي مطلقة بالنسبة إليها، لتوهّم قضاء الدخول والخروج بذلك، وحينئذٍ فجريان الأصل بالنسبة إلى الثاني في غير البيان، وإنّما الكلام في المقام في جريانه بالنسبة إلى الأوّل، نظراً إلى إجمال اللفظ، وقد منع منه القائل المذكور حسب ما اخترناه.

ولو سلّم القائل المذكور إجمال اللفظ بالنسبة إلى الشروط أيضاً لم يتحصّل عنده المفهوم الّذي تعلّق الأمر به، مع الشكّ في حصول جميع الشرائط المعتبرة فيه فلا يمكنه الحكم بالامتثال، لعين ما ذكره في الأجزاء من غير فرق أصلاً في بيان الحال في شبهة الموضوع، والمراد به ما إذا اشتبه موضوع الحكم ودار الأمر فيه بين تقسيم الحلال والحرام وإن علم تفصيلاً حكم تلك الأقسام، فيكون الجهل بالحكم في المقام ناشئاً عن الجهل المذكور، حيث لا يعلم كون الحاصل هناك أيّ قسم منها.

وأمّا إذا كان الحال بعكس ذلك بأن تعيّن الموضوع بجميع خصوصيّاته لكن شكّ مع ذلك في اندراجه في الحلال أو الحرام من جهة الشكّ فيما أُنيط به الحلّ والحرمة في الشريعة، كالمذبوح على غير القبلة أو من دون التسمية، فإنّ الفعل الحاصل من المكلّف حينئذٍ ممّا لا شبهة فيه، وإنّما الاشتباه في حكمه. فالشكّ حينئذٍ في اندراجه تحت الميتة أو المذكّى مع العلم بحكم كلّ من القسمين لا يدرجه في شبهة الموضوع وإن كان يتراءى ذلك في بادئ الرأي.

## [الشبهة الموضوعيّة]

ثمّ إنّ الشبهة في الموضوع قد يكون من جهة الشكّ في طروّ ما يقتضي تحريمه على الوجه المفروض، كما إذا شكّ في طريان الغصب على المال الحلال، أو طريان النجاسة على المأكول الطاهر، أو طروّ ما يقتضي إباحته بعد العلم بتحريمه أوّلاً، كالمغصوب إذا شكّ في زوال الغصب عنه، أو النجس إذا شكّ في طهارته.

وقد يكون من جهة الجهل بحال المصداق بدورانه بين الاندراج في النوع الحلال أو الحرام مع عدم العلم بحصول النوعين في المقام بل بدوران الأمر ابتداءً في الفرد الحاصل[1] بين الوجهين، كما إذا شكّ في كون المرأة رضيعة له يحرم عليه نكاحها، أو أجنبيّة يجوز له التزويج بها، أو وجد لحماً ولم يدر كونها ميتة أو مذكّاة، أو دار بين كونه من الحيوان المأكول أو غيره، أو رأى حيواناً وشكّ في اندراجه في النوع الحلال أو الحرام.

وقد يكون من جهة الجهل بتعيين الحلال والحرام.

وقد يكون من جهة امتزاج الحرام بالحلال واختلاطه بحيث لا يمكن التمييز، على نحو اختلاط الدبس أو المائع المغصوب بالمباح، وكذا السمن والطحين والسويق بل الحنطة ونحوها.

وقد يكون من جهة اشتباه الفرد الحلال بالحرام عند حصولهما معاً وعدم تمايزهما في المقام، مع الجهل بالتعيين كالإنائين المشتبهين عند العلم بنجاسة أحدهما، والدرهم الحلال المشبته بالحرام إذا علم حرمة أحدهما وحلّية الآخر، ولحم الميتة والمذكّاة عند اشتباه أحدهما بالآخر. وحينئذٍ قد يكون الأُمور المردّد بينها محصورة محدودة، وقد تكون غير محصورة، فهذه صور المسألة.

أمّا إذا كانت الشبهة من جهة طريان ما يزيل الحكم الثابت من الحلّ أو الحرمة، فلا ريب حينئذٍ في البناء على الحكم الأوّل حتّى يثبت خلافه، سواء كان الثابت أوّلاً هو الحلّ أو الحرمة من غير خلاف فيه بين الأُصوليّة والأخباريّة، فإنّ حجّية الاستصحاب فيه متّفق عليه بين الفريقين، ولا مجال لتوهّم الحلّ في الصورة الثانية نظراً إلى عدم حصول اليقين بالحرمة حينئذٍ، إذ مجرّد الاستصحاب لا يفيد العلم، وقد أُنيط الحكم بالتحريم في الرواية المذكورة بعد الدوران بين الحلّ والحرمة بالعلم بالحرمة، الظاهر في اليقين فيحكم بالحلّ من دونه، إذ المراد من العلم في الشرعيّات هو العلم الشرعي ـ أعني ما حصل من الدليل المعتبر عند

---

(١) الخاصّ، خ ل.

الشارع سواء أفاد اليقين بالواقع أو لا ـ حسب ما نقول بمثله في مسألة الاستصحاب كما سيجيء بيانه.

ومع الغضّ عن ذلك فالحكم بالحلّ في الرواية مغيّى بعدم العلم بالتحريم. وبعد العلم به لو حصل الشكّ أو الظنّ بالحلّ فلا دلالة في الرواية على الحكم بحلّه أصلاً، فيستصحب التحريم من دون معارض. ولو كان ممّا توارد عليه الحالان ولم يعلم تقدّم أحدهما وتأخّر الآخر ـ ليؤخذ بمقتضاه ـ ففي جريان القاعدة المذكورة فيه نظراً إلى عدم العلم بالحرمة فيؤخذ بالحلّ إلى أن يعلم التحريم، وعدمه نظراً إلى حصول العلم بحرمته بالخصوص في الجملة فيخرج عن مورد النصّ المذكور وجهان. وقد يؤيّد الأوّل عمومات الحلّ، وكأنّه الأظهر.

وإن كان من الثاني (أعني ما إذا دار الأمر في المصداق بين الوجهين) فإن كان هناك قاعدة شرعيّة قاضية بالحلّ ـ كيد المسلم وإخبار ذي اليد القاضي بالحلّ والطهارة ـ فلا إشكال. أو بالمنع ـ كإخباره بحرمته أو نجاسته، وكأصالة عدم التذكية بالنسبة إلى اللحوم والجلود ونحو ذلك ـ قضي بالمنع. وإن خلا من الأمرين فظاهر الرواية المذكورة قاضية فيه بالحلّ، بل لا يبعد أن يكون ذلك هو مورد الرواية كما سنشير إليه.

ولو وجد حيواناً وشكّ في كونه من جنس المأكول أو غيره فهل يحكم بمجرّد ذلك بحلّه، أو لابدّ من استعلام الحال في اندراجه في أحد الأصناف المحلّلة أو المحرّمة بالرجوع إلى أهل الخبرة والعلامات المنصوبة من الشرع؟ وكذا الحال في غير الحيوان من المأكول والمشروب الدائر بين المباح والمحرّم وجهان.

والّذي يتقوّى في النظر أن يقال: إن كان ذلك معلوم العين وكان مجهول الاسم أو مجهول الصفة ـ الّتي به يتميّز الحلال عن الحرام فيشكّ في شأنه من تلك الجهة ـ فلا يبعد كونه من الجهل بالحكم، فيجب عليه التجسّس عنه، ولا يجوز له البناء على الحلّ بمجرّد الجهل المفروض نظراً إلى الأصل المذكور. وهل يجوز له البناء على الحلّ مع العجز عن التجسّس وجوه: ثالثها التفصيل بين المجتهد وغيره.

وأمّا إذا كان الموضوع غير معلوم العين وكان دائراً بين الأمر المحلّل والمحرّم فالظاهر اندراجه تحت الأصل المذكور فلا يجب التجسّس عنه، فعلى هذا يجوز تناول المعاجين ونحوها ـ من المركّبات الّتي لا يعرف أجزاؤها ـ قبل التفحّص عنها والمعرفة بحالها وإن احتمل أن يكون بعض أجزائها ممّا يحرّم أكله.

هذا وما ذكر من الحكم بحلّ المشتبه في هذه الصورة ظاهر بالنسبة إلى الحكم بحلّه في نفسه.

وأمّا بالنسبة إلى حلّه في العبادات إذا دار الأمر بين المنع من التلبّس بها نظراً إلى احتمال منافاته لها وعدمه ففيه وجهان. وذلك كالجلد الدائر بين كونه من مأكول اللحم وغيره، أو الشعر الملاصق للّباس الدائر بين الأمرين، فيحتمل اندراجه في إطلاق الرواية المذكورة فيبنى فيه أيضاً على الحلّ والجواز حتّى يتبيّن الخلاف، ويحتمل انصراف الرواية إلى حلّ الشيء وحرمته في نفسه دون كونه مانعاً من صحّة عمل آخر وعدمه، وكما أنّ الأصل في العبادات المجملة عند الدوران بين جواز فعل فيها وعدمه بحسب الحكم هو البناء على المنع، حسب ما عرفت من وجوب مراعاة الاحتياط نظراً إلى العلم بحصول التكليف والشكّ في أداء المكلّف به، كذا الحال في صورة الشكّ في الحاصل في الأداء من جهة الموضوع، بل لا يتفاوت الحال في الشكّ المفروض بين العبادات المجملة وغيرها، إذ لا ثمرة للإطلاق بالنسبة إلى الشكّ الحاصل في أداء الشيء المعيّن أو الإتيان به لقضاء اليقين بالاشتغال في مثله باليقين بالفراغ مطلقاً.

وقد يفصّل في المقام بين ما إذا كان الشكّ المفروض قاضياً بالشكّ في أداء شرط من شروط العبادة ـ كما إذا لم يدر كون اللباس منسوجاً من صوف المأكول أو غير المأكول وأراد ستر العورة الواجب في الصلاة به ـ وما إذا تعلّق الشكّ بوجود المانع ـ كما إذا أراد لبس الثوب المفروض في الصلاة في غير ستر العورة ـ والفرق أنّ المقتضي للصحّة غير ثابت في الأوّل للشكّ في وجود الشرط القاضي بالشكّ في وجود المشروط، فيبقى التكليف بحاله إلى أن يتحقّق العلم بالفراغ، بخلاف الثاني، لوجود المقتضي هناك.

غاية الأمر احتمال وجود المانع، وهو مدفوع بالأصل.

ويشكل ذلك: بأنّ مرجع المانع إلى الشرط فإنّ عدم المانع شرط في الصحّة وحينئذٍ فالشكّ فيه أيضاً قاضٍ بالشكّ في وجود المشروط به كغيره من الشروط الوجوديّة، وقد يدفع: بأنّه وإن كان مرجع المانع إلى الشرط إلّا أنّ الملحوظ في الشرط وجود الشيء، وفي المانع عدمه، فتحقّق الأوّل مخالف للأصل بخلاف الثاني، وكفى به فارقاً بين المقامين.

ألا ترى أنّه لو شكّ في تحقّق الحدث في الصلاة بنى على عدمه. ولو شكّ في تحقّق الطهارة أو الاستقبال بنى على عدمهما أيضاً.

وقد يشكل ذلك: بالفرق بين ما إذا دار الأمر بين وجود الشيء المانع وعدمه، وبين وجود الشيء والشك في مانعيّته ـ أي الشكّ في كونه هو الأمر المانع أو غيره ـ فإنّه لا شكّ في دفع الأوّل بالأصل، وأمّا الثاني فدفعه بالأصل مشكل، لاحتمال أن يكون ذلك هو ما اُعتبر عدمه في تحقّق المطلوب وأن يكون غيره، ونسبة الأصل إلى الأمرين على وجه واحد، بل قد يقال: إنّ قضيّة الأصل هنا أيضاً هو الأوّل نظراً إلى أنّ حصول الاشتغال بأداء المأمور به معلوم، والخروج عنه غير معلوم، فيبنى على عدمه.

نعم لو كان هناك أصل يقضي بانتفاء المانع صحّ الإشكال عليه، كما لو شكّ في الشعرات الملصقة بالثوب أنّها من المأكول أو غيره، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ الصلاة في الثوب المفروض قبل حصول الشعرات فيه كانت صحيحة فيستصحب ذلك إلى أن يعلم المنع. هذا كلّه إذا كان تحريم الشيء في المقام على وجه المانعيّة.

أمّا إذا لم يكن مانعاً، بل كان دائراً بين الإباحة ومجرّد التحريم وإن تبعه المانعيّة، فلا شكّ في كون الأصل فيه أيضاً عدم التحريم، كما في الصورة السابقة، فيدفع المانعيّة من جهة نفي التحريم.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا بين العبادة المجملة وغيرها من المطلقات، إذ المفروض ثبوت المانعيّة. غاية الأمر دوران الشيء بين كونه ذلك المانع أو غيره.

وأمّا ما كان من الثالث ـ أعني ما كان الحرام ممتزجاً مع الحلال على نحو لا يمتاز أحدهما عن الآخر ـ فلا إشكال في تحريم استعمال الجميع، إذ استعمال كلّ جزء من المباح استعمال لجزء من الحرام المنضمّ إليه. وفي بعض صور المسألة يحصل الإشاعة والشركة القهريّة فيكون استعمال المباح استعمالاً للحرام.

نعم في بعض صور امتزاج الحرام يحكم بالحلّ ـ كما إذا استهلك الحرام الطاهر في الماء، أو كان نجساً ولم يتنجّس به الماء، لاعتصامه وعدم تغيّر أحد أوصافه ـ فإنّ الظاهر حلّه وإن كان عينه موجوداً بحسب الواقع.

وتوضيح الكلام في ذلك: أنّ حرمة المحرّم قد يتبع اسمه ـ كالطين ـ فإن خرج بالامتزاج عن اسمه، كاستهلاك الطين في الماء أو غيره انتفى التحريم. وكذا لو دار مدار وصف ينتفي بالامتزاج كالاستخباث في وجه. وإن كان دائراً مدار حقيقته فإن حصل استهلاكه في الماء على الوجه المذكور قضى بحلّه، لما دلّ على طهارة الماء وطهوريّته. وأمّا الاستهلاك في غير الماء من الجوامد فلا يقضي بالحلّ. وفي سائر المائعات إشكال، ويقوى البناء على التحريم في غير المضاف. هذا كلّه إذا لم يكن التحريم من جهة كونه ملك الغير.

أمّا إذا كان من جهة كونه ملكاً للغير، فالظاهر عموم المنع في جميع الصور ولو كان قليلاً غير متموّل في وجه قويّ، بناءً على كون التصرّف تابعاً لملكيّته لا ماليّته كما هو الظاهر.

نعم لو حصل إتلافه بالامتزاج ـ كما إذا قطر قطرة من الدبس الحرام في الماء ـ فالظاهر عدم المنع، ولو ظهر أثره فيه كماء الورد ونحوه من المعطّرات والأدوية القويّة الآثار قوي المنع وإن استهلك فيه والظاهر عدم صدق التلف فلا يبعد القول بحصول الشركة لمالكه بالنسبة. ولو كان الممازج مماثلاً فالظاهر عدم حصول الاستهلاك ولو كان قليلاً، وكذا عدم صدق التلف بامتزاجه. فتأمّل.

وأمّا القسم الرابع: وهو ما إذا كانت الشبهة من جهة وجود الحلال والحرام معاً واشتباه مصداق أحدهما بالآخر، فإن كان ما وقع فيه الاشتباه من الأفراد غير محصور فلا إشكال في الحلّ وجواز التصرّف.

ويدلّ عليه أُمور:

**الأوّل:** الإجماع المعلوم والمنقول في لسان جماعة، بل الضرورة قاضية به في الجملة، فإنّ وجود ماء نجس في العالم إذا احتمل أن يكون ما عندنا من الماء هو ذلك النجس وكذا حرمة شيء كذلك لا يقضي بالمنع من التصرّف فيما عندنا من جهة الاحتمال المذكور إذا لم نعلم نجاسته أو حرمته، وهو ظاهر.

**الثاني:** لزوم العسر والحرج لولاه وهو منفيّ في هذه الشريعة آية ورواية.

وما يورد في المقام أوّلاً: من أنّ لزوم العسر والحرج لا يقضي بالحلّ والطهارة، غاية الأمر جواز التصرّف من جهة الضرورة كأكل الميتة في المخمصة، فإنّه لا يفيد حلّ الميتة حينئذٍ بالذات ولا طهارتها. غاية الأمر جواز الإقدام على أكلها من جهة الضرورة وأين ذلك من المقصود في المقام. وثانياً: أنّ الحلّ الحاصل بسبب العسر والحرج إنّما يتبع حصول ذلك، ومن البيّن أنّ الاجتناب من غير المحصور ليس عسراً وحرجاً في جميع الأزمان بالنسبة إلى جميع الأشخاص. ألا ترى أنّ من يزاول الصحاري المتّسعة يعسر عليه الاجتناب من جميعه بسبب علمه ببول شخص في مكان غير معيّن منه، بخلاف من يجتاز فيها ولا يحتاج إلى ملاقاة شيء منها. وقد يتحقّق العسر والحرج في الاجتناب عن المحصور أيضاً في محلّ الحاجة والضرورة إليه، فلابدّ إذن من بناء الأمر على الدوران مدار الضرورة والحرج اللازم وعدمها دون انحصار الشبهة وعدمه مدفوع.

أمّا الأوّل: فبأنّ لزوم العسر والحرج قد ينافي تشريع الحكم، وقد يقضي بالجواز في محلّ الضرورة، فإن ثبت الحرج والمشقّة في أصل تشريع الحكم بأن حصل الحرج في أغلب موارده لم يقع من الشارع تشريع لمثله، وإن لم يكن هناك حرج في أغلب موارده بل اتّفق هناك حرج وضيق في الاجتناب عنه في بعض الموارد فلا ينافي ذلك تشريع أصل الحكم، وإنّما يقضي بالرخصة في محلّ الضرورة، كما في أكل الميتة في المخمصة. فما ذكره من أنّ العسر والحرج لا يقضي بالحلّ والطهارة مستشهداً بأكل الميتة كما ترى.

ومن ذلك يتبيّن الجواب عن الثاني أيضاً: فإنّ عموم لزوم الحرج في المقام قاضٍ بعدم تشريع الحكم، فيعمّ الموارد النادرة أيضاً ممّا لا حرج فيها، بخلاف ما إذا كان الحرج اتّفاقياً، فإنّه إنّما يتبع حصول الحرج والفرق بين الصورتين ظاهر لايخفى. فما ذكره من دوران الحكم مدار حصول الحرج مطلقاً ضعيف جدّاً، كما يتّضح ذلك من ملاحظة نظائره في سائر المقامات.

**الثالث:** أنّك قد عرفت: أنّ الأصل في الأشياء بمقتضى العمومات المتقدّمة هو الحلّ حتّى يعلم ثبوت التحريم، والعلم الحاصل في غير المحصور بوجود الحرام في الجملة لا يعدّ في العرف علماً بثبوت التحريم بالنسبة إلى شيء من الخصوصيّات حتّى يمنع من الإقدام بالنسبة إلى خصوص الموارد الدائر احتمال كون المحرّم خصوص شيء منها في نظر العرف جدّاً بحيث لا يلتفت إليه في الإقدام على خصوص الموارد، بل يعدّ التحرّز منه عن الجهة المذكورة من ظنون أصحاب السوداء، وذلك كالتحرّز عن كثير من المطعومات لاحتمال كونه مسموماً نظراً إلى حصول العلم بوجود طعام مسموم في العالم، فقد يكون هو ذلك الّذي يريد الإقدام على أكله. وإذا لم يكن الاحتمال المذكور ملتفتاً إليه بحسب العرف في شيء من الموارد الخاصّة لم يعدّ ذلك العلم الإجمالي علماً في المقام، فمقتضى العمومات المذكورة ثبوت الحلّ والإباحة بالنسبة إلى خصوص الموارد ـ كما هو المدّعى ـ ولا يجري نحو ذلك بالنسبة إلى الشبهة المحصورة كما سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله فتأمّل.

**بقي الكلام في المراد بغير المحصور:** ففسّره بعضهم بما يكون خارجاً عن حدّ الإحصاء بحسب العادة، فيتعذّر أو يتعسّر إحصاؤه في العادة، لكثرته وانتشاره. ويمكن أن يقال: إنّه ما يكون احتمال إصابة الحرام المعلوم بالنسبة إلى الإقدام على خصوص المصاديق الخاصّة موهوناً غير ملتفت إليه بحسب العادة.

أو إنّه ما لا يكون الإقدام على المصداق الخاصّ قاضياً برفع العلم الإجمالي الحاصل بوجود الحرام، بل مع البناء على حرمة ذلك المصداق أو حلّيته يقطع بوجود الحرام في الجملة من دون تفاوت.

والوجوه الثلاثة متقاربة، إلّا أنّ الوجه الأخير أخصّ مطلقاً، إذ قد يرتفع العلم الإجمالي على تقدير كون ذلك حراماً نظراً إلى احتمال انطباق ذلك الإجمال عليه، ومع ذلك يعدّ من غير المحصور أيضاً. فأظهر الوجوه هو الأوّل إلّا أنّه لا يفارق الثاني، بل ولا الثالث في الأغلب.

وإن كان ما وقع فيه الاشتباه محصوراً فالمعروف من المذهب هو المنع من الإقدام على كلّ من الأفراد الّتي وقع فيها الاشتباه، وعدم جواز التصرّف في شيء منها حتّى يزول الاشتباه بوجه شرعي من غير فرق بين الإقدام عليها في نفسها أو في أداء واجب يتوقّف على المباح منها، كاستعمال أحد الإنائين المشتبهين بالمغصوب أو النجس في الوضوء أو الغسل فيسقط ذلك الواجب المتوقّف عليه، إلّا أن يغلب جهة وجوبه على تحريم ذلك المحرّم، كما هو الحال في بعض الواجبات. وهذا هو الّذي ذهب إليه المعظم، بل حكاية الإجماع عليه مستفيضة في خصوص بعض المقامات كمسألة الإنائين المشتبهين.

وذهب بعض المتأخّرين إلى كون الشبهة محلّلة للحرام، بمعنى جواز الإقدام عليه في حال الاشتباه، بحيث لا يعلم حين ما يقدم عليه كون ذلك إقداماً على الحرام فيجوز الإقدام على جميع تلك المشتبهات إلى آخرها وإن لم يجز الإقدام عليها مجموعاً، للعلم بالتعرّض للحرام في ذلك الإقدام الخاصّ. وقد ذهب إلى ذلك بعض المتأخّرين ولم نجد القول به من أحد من المتقدّمين.

وذهب بعض آخر من المتأخّرين إلى جواز الإقدام إلى أن يحصل العلم بالإقدام على الحرام، فإن وقع الاشتباه بين الفردين جاز التصرّف في كلّ منهما انفراداً، ومع التصرّف في أحدهما يحرم التصرّف في الآخر. وإن كان الاشتباه بين الثلاثة وكان الحرام المشتبه واحداً جاز التصرّف في كلّ منها انفراداً أيضاً وفي اثنين منها انفراداً ومجتمعاً، ومع حصول التصرّف فيهما يحرّم التصرّف في الثالث. وإن كان الحرام اثنين جاز التصرّف في كلّ منها انفراداً أيضاً، إلّا أنّه مع الإقدام على واحد منها لا يجوز التصرّف في شيء من الآخرين.

ومن ذلك يعرف الحال في سائر فروض المسألة ومرجع ذلك إلى القول بالتخيير بين الفردين أو الأفراد على حسب ما فيها من الحلال، فهو مخيّر في الإقدام على كلّ منها على حسبه، فإذا استوفى مقدار الحلال تعيّن الباقي للحرام على مقتضى اختياره، فهو قول بتحريم التصرّف في الجميع أيضاً وإن حكم بجواز التصرّف في كلّ واحد منها على سبيل التخيير.

ويعزى إلى بعض الأصحاب قول باستعمال القرعة في المقام، فيحكم بالحلّ والحرمة على حسب ما أخرجته، ومرجع هذا القول إلى الأوّل، فإنّ الظاهر منعه من التصرّف قبل القرعة مطلقاً. غاية الأمر أنّه يقول بحصول اليقين والخروج عن الشبهة شرعاً بالقرعة، وهو أمر آخر لا ربط له بالمقام.

وكيف كان فالأقوال المذكورة في المسألة أربعة: والمختار هو ما ذهب إليه المعظم.

ويدلّ عليه أُمور:

**الأوّل:** أنّه بعد حصول الاشتباه فإمّا أن يحكم في الظاهر بحرمة الإقدام على الأمرين وعدم جواز الإقدام على شيء منهما، أو بجواز الإقدام على الجميع فلا يحرم في الظاهر التصرّف في شيء منهما، أو بجواز الإقدام على أحدهما دون الآخر، ولا سبيل إلى شيء من الوجهين الأخيرين فتعيّن الأوّل، وهو المدّعى.

أمّا الأوّل فللزوم الحكم بحلّية المحرّم وطهارة النجس، إذ المفروض العلم بحرمة أحدهما أو نجاسته، والبناء على الثاني قاض بالترجيح بلا مرجّح، إذ نسبة الإباحة والتحريم إليهما على نحو سواء. ولو فرض حصول الظنّ بالحلّ أو الحرمة فلا عبرة به في المقام، لما دلّ على عدم الاعتداد بالظنّ في مثل المقام، فإنّه من جملة الموضوعات الصرفة، ولا عبرة فيها بالمظنّة. ومع الغضّ عنه فلا يجري في جميع الصور، إذ قد يتساوى الحال بالنسبة إليهما، كما في صورة الشكّ وهو مندرج في محلّ الكلام قطعاً. ويمكن الإيراد عليه بوجوه:

الأوّل: النقض بأنّ اختيار الوجه المذكور كما يقتضي الحكم بتحليل الحرام،

فاختيار الوجه الأوّل قاض بتحريم الحلال وإجراء حكم النجس على الطاهر، للعلم بحلّية أحدهما وطهارته، فكيف! يحكم بالتحريم بالنسبة إليهما ويسلب حكم الطاهر عنه، فما يجاب به بناءً على اختيار هذا الوجه يجاب به على التقدير الآخر.

الثاني: إنّا نختار الوجه الأوّل من الوجهين الأخيرين، وما قيل: من أنّه يؤدّي إلى آخره. إن أُريد به الحكم بحلّية الحرام بحسب الواقع وكذا طهارة النجس كذلك فهو فاسد، إذ لا كلام في ثبوت التحريم والنجاسة في الواقع، ولذا لا يجوز الإقدام عليهما مجموعاً. وإن أُريد أداؤه إلى الحكم في الظاهر بجواز الإقدام على ما هو محرّم في الواقع مع عدم العلم بالإقدام على خصوص الحرام حين التلبّس بكلّ منهما فبطلانه أوّل الدعوى، وأيّ مانع من ذلك بعد وضوح ثبوت كون الجهل عذراً للمكلّف في موارد شتّى؟

الثالث: إنّا نختار الوجه الثاني، وما قيل: من لزوم الترجيح بلا مرجّح، إنّما يتمّ إذا قلنا بحلّية أحدهما بالخصوص وحرمة الآخر كذلك، وأمّا إذا قلنا بحلّية أحدهما وحرمة الآخر في الجملة فلا.

فإن قلت: لا وجه للقول بإباحة المبهم وحرمته، فإنّ الترك والإتيان إنّما يكون للمعيّن فيتعيّن الوجه الأوّل ويلزم المحذور. وهذا هو الّذي رامه المستدلّ.

قلت: المقصود حرمة أحدهما وحلّية الآخر على وجه التخيير بأن يكون المكلّف مختاراً في الإقدام على أيّ منهما، وبعد الإقدام عليه لا يجوز له الإقدام على الآخر، على حسب ما ذكرناه في تقرير القول الثالث من الأقوال المذكورة، فلا يرد عليه شيء من المحذورين.

ويمكن الذبّ عن الأوّل: بأنّه لمّا كان الإقدام على الحرام مؤدّياً إلى الضرر قاضياً بورود المفسدة على من يقدم عليه بخلاف ترك الحلال إذ لا محذور فيه كان مقتضى العقل عند دوران الأمر بين الأمرين هو ترجيح جانب الترك، لحصول الأمن من الضرر في البناء عليه بخلاف جانب الفعل، لما فيه من خوف الإقدام

على الضرر، ومن المقرّر وجوب دفع الضرر والخوف. فهذا هو الوجه في تعيين العقل ترجيح جانب الترك. وليس في ذلك تحريم الحلال، بل حكم بوجوب ترك الحلال لئلّا يؤدّي إلى فعل الحرام، ولا مانع منه. فمقتضى القاعدة حينئذٍ حرمة الأمرين في الظاهر نظراً إلى الوجه المذكور.

نعم لو قام دليل خاصّ على جواز الفعل حينئذٍ فلا مانع وقضى بالخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة، إلّا أنّه لم يقم ذلك في المقام، وما احتجّ به الخصم على ذلك مدفوع حسب ما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

وعن الثاني: بأن الأحكام الشرعيّة جارية على موضوعاتها الواقعيّة، فإنّ الألفاظ موضوعة بإزاء الأُمور الواقعيّة من دون مدخليّة في مفاهيمها للعلم والجهل، فإذا حصل موضوع التحريم بحسب الواقع كان من الواجب الاجتناب عنه، فإذا قيل بجواز الإقدام على كلّ من الأمرين لزم الحكم بجواز الإقدام على الحرام، وهو ما ذكر من اللازم. والقول بكون الجهل عذراً في جواز الإقدام إنّما يتمّ في الجاهل المحض الغافل عنه، إذ هو القدر الثابت في اشتراط التكليف.

وأمّا الجاهل المتردّد بين الوجهين مع علمه بحرمة أحدهما ـ على ما هو مفروض المقام ـ فلا دليل على كون جهله المفروض عذراً، بل مقتضى القاعدة لزوم الاجتناب عنه أخذاً بمقتضى التحريم حتّى يتبيّن خلافه.

نعم لو قام دليل خاصّ على جواز الإقدام حينئذٍ وسقوط التكليف المذكور بهذا النوع من الجهل وجب الخروج عن مقتضى الأصل المذكور، وحينئذٍ فلا كلام، والمقصود من الدليل المذكور قضاء الأصل أوّلاً بالمنع من الإقدام إلى أن يثبت الجواز وأنّى لهم باثباته.

وعن الثالث: بأنّه إنّما يتمّ الحكم بالتخيير في المقام إذا لم يكن هناك مناص للمكلّف عن الإتيان بأحدهما، وأمّا إذا أمكن تركهما معاً فلا وجه للتخيير، لعدم تساوي جانبي الفعل والترك بحسب ترتّب المصلحة والمفسدة حتّى يحكم العقل بتساويهما في الإقدام والإحجام، وأمّا مع ترتّب المفسدة على أحد الجانبين

والقطع بعدم ترتّب مفسدة على الجانب الآخر فلا وجه لحكم العقل بالتخيير بينهما، لعدم تساويهما.

والحاصل: أنّ مفسدة الحكم بالتخيير عدم تساوي الأمرين في نظر العقل، لوضوح التفاوت بينهما، فيتعيّن عنده جانب الترك، ومفسدة التعيين ما ذكر من لزوم الترجيح بلا مرجّح والعقل لا يحكم في مثل ذلك بالتخيير إلّا مع قيام دليل خاصّ عليه، كما أنّه لا يحكم بتعيين أحدهما إلّا لدليل دالّ عليه. ولا يذهب عليك أن الأولى في تقرير الدليل المذكور تربيع الاحتمالات وإبطال ثلاثة منها بالوجوه المذكورة ليتعيّن الرابع.

**الثاني**: أنّ اجتناب الحرام مطلوب لله تعالى فيجب امتثال طلبه، ولا يتمّ ذلك إلّا باجتناب الجميع، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، فاجتناب الجميع واجب.

ويرد عليه أُمور:

أحدها: أنّه إن أُريد أنّ اجتناب ما هو حرام بحسب الواقع واجب سواء علم كونه حراماً أو لا فهو ممنوع، بل هو أوّل الدعوى. وإن أُريد أنّ اجتناب ما هو حرام واجب في الجملة فمسلّم، ولا يرتبط به المقدّمة الثانية لينتج المدّعى.

ثانيها: أنّ ما ذكر: من أنّ اجتناب الحرام لا يتمّ إلّا باجتناب الجميع، ممنوع، إذ قد يحصل ذلك باجتناب البعض، لاحتمال مصادفته لترك الحرام. وفيه: أنّ المقصود صدق امتثال طلبه تعالى لأداء ذلك، ولا يحكم بتحقّقه عرفاً بمجرّد الاحتمال، فصدق الامتثال عرفاً غير الإتيان بما هو مطلوبه تعالى في الواقع مع عدم العلم بحصوله.

ومع الغضّ عن ذلك فيمكن تغيير الاحتجاج في الجملة بأن يراد فيه: أنّه يجب العلم بأداء مطلوبه تعالى، إذ كما يجب الإتيان بمطلوبه تعالى يجب العلم بأدائه أيضاً والعلم بأدائه يتوقّف على ترك الجميع من غير إشكال.

ثالثها: النقض بغير المحصور، فإنّ اجتناب الحرام هناك واجب أيضاً، ولا يتمّ إلّا باجتناب الجميع، فما يجاب به هناك يجاب به في المقام.

ويمكن دفعه أوّلاً بأنّه وإن كان يقتضي وجوب الاجتناب عن الجميع هناك أيضاً إلّا أنّه خرج ذلك بالدليل، لقيام الإجماع على عدم وجوبه، وقضاء العسر والحرج به، مضافاً إلى الفرق الظاهر بين المحصور وغير المحصور، حيث إنّ احتمال إصابة الحرام في المحصور ممّا يعتدّ به في العادة، بخلاف غير المحصور وقد مرّ تفصيل القول فيه.

**الثالث:** أنّ أحد المشتبهين محرّم، وكلّ محرّم يجب الاجتناب عنه، فالاجتناب عن الحرام المفروض واجب، أمّا الكبرى فظاهر، وأمّا الصغرى فلقضاء ما دلّ على تحريم ذلك الشيء بدورانه مدار التحريم الواقعي، والمفروض حصول العلم بوجوده في المقام، وأيضاً المفروض في المقام اشتباه الفرد الحلال بالفرد الحرام، مع تحقّق الأمرين، فلولا وجود الفرد الحرام لم يتحقّق الفرض المذكور.

غاية الأمر أن يدّعى حصول الإباحة من جهة الاشتباه، لقيام الدليل عليه كذلك، وإذا ثبت تحريم المصداق المفروض تخصّص به القاعدة الدالّة على الإباحة، بل كان خارجاً عنها، للعلم بحصول التحريم بالنسبة إليه. وحيث إنّ الخارج مجهول دائر بين الأمرين كانت القاعدة المذكورة بالنسبة إليه كالعامّ المخصّص بالمجمل، فلا حجّية فيها بالنسبة إلى مورد الاشتباه، فلا دليل إذن على حلّية شيء منهما في الظاهر، ولا كلام ظاهراً بعد ذلك في عدم جواز الإقدام عليه، فإنّ القائل بجواز الإقدام انّما يقول به من جهة اندراجه تحت الأصل المذكور، ومع الغضّ عنه فالعقل حاكم في مثله بعد دوران الأمر بين الوجهين وعدم قيام دليل في الظاهر على البناء في خصوص كلّ من الأمرين على المنع من الإقدام، حسب ما مرّ بيانه في الوجه المتقدّم.

**الرابع:** ما روي عنه عليه السلام «انّه ما اجتمع الحرام والحلال إلّا غلب الحرام الحلال»[1] وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة إلّا أنّها مجبورة بعمل الأصحاب. وحملها على خصوص صورة الامتزاج ممّا لا داعي إليه. ودعوى ظهور تلك

---

(١) البحار: ٦٥ ص ١٤٤.

الروايات في غير صورة الامتزاج وهذه فيها أو كونها أعمّ من الامتزاج وغيره ـ فيكون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق فيحمل المطلق على المقيّد ـ غير متّجهة.

أمّا القول بانصراف هذه إلى خصوص الامتزاج فممّا لا شاهد عليه في الرواية، بل ظاهر إطلاقها يعمّ غيره قطعاً. وأمّا دعوى كون التعارض من قبيل المطلق فمدفوعة، بظهور تلك الروايات في صورة دوران الفرد بين الاندراج تحت النوعين، كما هو المفروض في الصورة الثانية من الصور المتقدّمة من غير أن يكون هناك علم بحصول المصداقين في المقام والاشتباه في التعيين، كما هو المفروض في الشبهة المحصورة، وهذه الرواية ظاهرة فيما يعمّ هذه الصورة وصورة الامتزاج، فلا يتواردان على محلّ واحد حتّى يثبت التعارض بينهما. ولو قيل بشمول تلك الروايات للشبهة المحصورة، لدوران كلّ من المصداقين بين الاندراج تحت كلّ من النوعين فالمعارضة بينهما من قبيل العموم من وجه، لشمولها للصورة السابقة قطعاً وعدم اندراج تلك الصورة في هذه الرواية، والمرجّحات من جانب الرواية المذكورة نظراً إلى موافقتها للمشهور بين الأصحاب والروايات الكثيرة الواردة في جزئيّات الشبهة المحصورة الدالّة على المنع في الموارد الخاصّة.

**الخامس**: أنّ الظاهر من تتبّع الأخبار الواردة في خصوصيّات الشبهة المحصورة، مثل ما ورد في الإنائين المشتبهين[1]، وما ورد من الأمر بغسل الثوب كلّه عند اشتباه المحلّ النجس منه، وما ورد من بيع اللحم إذا اشتبه الميتة منه بالمذكّاة ممّن يستحلّ الميتة الظاهر في حرمتهما، كما في روايتين، وما دلّ على الصلاة في الثوبين المشتبهين كما في حسنة صفوان، وقد أفتوا بمضمونها، إلى غير ذلك ممّا ورد أنّ المشتبه بالحرام ممّا يجب الاجتناب عنه، وأنّ المشتبه بالنجس

---

(١) الوسائل: ١ باب ٨ من أبواب الماء المطلق ١١٣ ح ٢ و١٤. وباب ١٢ ص ١٢٤ ح ١.

في حكم النجس في عدم جواز استعماله فيما يشترط بالطهارة من رفع حدث أو ازالة خبث أو أكل أو شرب ونحوها. وليس ذلك من قبيل الاستقراء الظنّي كما قد توهمه بعض العبائر ليكون من قبيل إثبات القواعد النحويّة ونحوها من تتبّع مواردها. بل نقول: إنّه مستفاد من ملاحظة جميع تلك الأخبار فهو مدلول عرفي لمجموع تلك الروايات، وكما أنّ المستفاد من ظاهر خبر واحد حجّة شرعاً فكذا المستفاد من جميعها بعد ضمّ بعضها إلى البعض، لاندراجه إذن تحت المداليل اللفظيّة، فيدلّ على جواز الاتّكال عليه ما دلّ على حجّية ظواهر الألفاظ.

**حجّة القول بالإباحة مطلقاً أُمور:**

**أحدها:** أنّ حرمة تلك المصاديق وجريان أحكام النجس عليها في المشتبه بالنجس تكليف شرعي، يتوقّف ثبوتها على العلم، سيّما بالنسبة إلى الموضوعات، ولذا يجوز استعمال ما لم يعلم حرمته أو نجاسته بالمرّة، والعلم بحرمة أحدهما أو نجاسته لا يثمر في المقام، لعدم قضائه بالعلم بحرمة شيء خاصّ فالجهل الأوّلي باقٍ بالنسبة إلى كلّ منهما وهو قاضٍ بنفي التكليف، كيف! ولو كان العلم الإجمالي كافياً في إثبات التكليف لجرى في غير المحصور، للعلم بحرمة البعض ونجاسته أيضاً مع أنّه لا يثمر في الحكم بنجاسة شيء من الخصوصيّات، وكذا الحال في الجنابة الدائرة بين الشخصين مع العلم به بالنسبة إلى أحدهما، فإنّه لا يثمر في إثبات التكليف بالنسبة إلى شيء منهما. فمقتضى الأصل المقرّر هو البناء على عدم التكليف حتّى يقوم دليل على ثبوته، والعلم بتحريم أحد الشيئين أو الأشياء غير قاض بالعلم بتحريم الخاصّ، كما أنّ العلم بثبوت حرام ما ونجس ما غير قاضٍ بثبوت الحرمة بالنسبة إلى الخاصّ، والعلم بثبوت الجنابة لأحدهما لا يقضي بالحكم بها بالنسبة إلى شيء منهما.

**الثاني:** عدّة من الأخبار الدالّة على معذوريّة الجاهل ـ ممّا مرّت الإشارة إليها ـ فإنّها بإطلاقها تعمّ الجاهل بالموضوع، بل ربما يدّعى ظهور بعضها في ذلك دون الحكم، حسب ما مرّت الإشارة إليه، منها: قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم رفع عن أُمّتي تسعة

أشياء، وعدّ منها ما لا يعلمون. وقوله عليه السلام أيّما امرئٍ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه[١] ونحوهما.

**الثالث**: الأخبار المستفيضة الدالّة على حلّية الحلال المختلط بالحرام إلّا ما علم أنّه حرام بعينه، منها: صحيحة عبد الله بن سنان المتقدّمة المرويّة في الفقيه والتهذيب عن الصادق عليه السلام. ومنها[٢]: ما رواه عبد الله بن سنان أيضاً في الصحيح عن عبد الله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبنّ فقال لي: قد سألتني عن طعام يعجبني، ثمّ أعطى الغلام درهماً، فقال: ابتع لنا جبنّاً، ودعا بالغذاء فتغذّينا معه وأتى بجبنّ فأكل وأكلنا معه، فلمّا فرغنا من الغذاء قلت له: ما تقول في الجبن؟ فقال لي: أو لم ترني آكله قلت: بلى، ولكني أُحبّ أن أسمعه منك، فقال: سأخبرك عن الجبنّ وغيره، كلّ ما فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه[٣]. وفي رواية مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام قال: سمعته يقول: كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع، أو قهر، أو امرأة تحتك وهي أُختك، أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة[٤].

ومن ذلك ما رواه جماعة من المشايخ، منهم الكليني بإسنادهم الصحيح عن حنان بن سدير أنّه قال: سُئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عنده، عن جدي رضع من خنزيرة حتّى كبر وشبّ واشتدّت عظمه، أنّ رجلاً استفحله في غنمه، فأخرج له نسل فقال: أمّا ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربنه، وأمّا ما لم تعرفه فكله، فهو بمنزلة الجبنّ ولا تسأل عنه[٥].

---

(١) الوسائل: ٥ باب ٣٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ٣٤٤ ح ١.
(٢) التهذيب: ٩ ص ٧٩ ح ٣٣٧، الفقيه: ٣ ص ٣٤١ ح ٤٢٠٨.
(٣) الوسائل: ١٧ باب ٦١ من أبواب الاطعمة المباح ٩٠ ح ١.
(٤) الوسائل: ١٢ باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ٦٠ ح ٤.
(٥) الكافي: ٦ ص ٢٤٩ ح ١.

وروى الشيخان بإسنادهما عن بشر بن سلمة عن أبي الحسن عليه السلام في جديٍ رضع من خنزيرةٍ ثمّ صرف في الغنم، فقال: هو بمنزلة الجبن فما عرفت أنّه خنزير فلا تأكله ومالم تعرفه فكله[١]. فقد دلّت هاتان الروايتان على الحلّ في الصورة المذكورة مع عدم العلم بتحريمه بعينه، بل هما صريحتان في المدّعى.

ومن ذلك ما رواه جماعة من المشايخ بإسنادهم الصحيح إلى سماعة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمل بني أُميّة، وهو يتصدّق منه ويصل منه قرابته، ويحجّ ليغفر له ما اكتسب، ويقول: إنّ الحسنات يذهبن السيّئات، فقال أبو عبدالله عليه السلام: انّ الخطيئة لا تكفّر الخطيئة وإن الحسنة تحطّ الخطيئة، ثمّ قال إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطا جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس[٢] ودلالتها على المطلوب واضحة لايخفى.

**الرابع: الأخبار المستفيضة الدالّة على جواز الشراء عن السارق والعامل مع العلم بظلمه إلّا أن يعلم أنّه الحرام بعينه كصحيحة أبي عبيدة عن الباقر عليه السلام** قال: سألته عن الرجل يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم أنّه يأخذ منهم أكثر من الحقّ الّذي يجب عليهم، قال، فقال: ما الإبل إلّا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه[٣].

وفي صحيحة معاوية بن وهب قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أشتري من العامل الشيء وأنا أعلم أنّه يظلم؟ فقال: اشتر منه[٤].

وفي موثّقة إسحاق بن عمّار، قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم، قال: يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحداً[٥].

---

(١) الكافي: ٦ ص ٢٥٠ ح ٢، التهذيب: ٩ ص ٤٤ ح ١٨٤.
(٢) الكافي: ٥ ص ١٢٦ ح ٩، التهذيب: ٦ ص ٣٦٩ ح ١٠٦٨.
(٣) الوسائل: ١٢ باب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به ١٦٢ ح ٥ .
(٤) الوسائل: ١٢ باب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به ١٦١ ح ٤ .
(٥) الوسائل: ١٢ باب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به ١٦٣ ح ٢ .

وفي القويّ، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أشترى الطعام ممّن يظلم ويقول ظلمني فقال: اشتره[١]. وفي رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألت عن الرجل يشري من العامل وهو يظلم، فقال: يشرى منه[٢]. وروى أحمد بن محمّد بن عيسى في نوادره عن أبيه قال: سُئل أبو عبدالله عليه السلام عن شراء الخيانة والسرقة، قال: إذا عرفت ذلك فلا تشتره إلّا من العمّال[٣].

**الخامس:** ما دلّ على حلّية الحلال المختلط بالحرام مع عدم التميّز عند إخراج الخمس فإن لم يكن عدم الامتياز قاضياً بالحلّ لما كان إخراج الخمس كافياً في المقام.

**فإن قلت:** إنّه لو كان عدم الامتياز قاضياً بالحلّ كما هو المدّعى لما كان حاجة إلى إخراج الخمس.

قلت: إنّ فائدة إخراجه الحكم بحلّية الجميع وجواز استعماله، وعدم حصول ضمان في استعماله، بخلاف ما إذا استعمله قبل الإخراج، فإنّه وإن حلّ استعمال الجميع في الجملة إلّا أنّه لا يحلّ استعمال المخرج[٤]، وحكم أيضاً بالضمان في الجملة ولا كذلك الحال ما بعد الإخراج.

ويرد على الأوّل: أنّ التكليف إنّما يتوقّف على العلم في الجملة، وهو حاصل في المقام، إذ المفروض حصول العلم بوجود الحرام أو النجس، وأمّا توقّفه على حصول العلم التفصيلي فممّا لا دليل عليه من جهة العقل، بل ولا من جهة النقل، كما مرّ الكلام فيه في الجواب عن الأخبار المذكورة، بل نقول: إنّ مقتضى العلم بالتكليف في الجملة ـ كما هو المفروض في المقام ـ هو الأخذ بمقتضى العلم الإجمالي والجري عليه، إذ لا مناص بعد القطع بالتكليف من الأخذ بمقتضاه، كما يشاهد ذلك في طاعة العبيد لمواليهم، ولذا يعدّ المخالف لمقتضى علمه حينئذٍ

---

(١) الوسائل: ١٢ باب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به ١٦١ ح ٣.

(٢) الوسائل: ١٢ باب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به ١٦٣ ح ٣.

(٣) الوسائل: ١٢ باب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به ١٦٢ ح ٦.

(٤) المحرّم، خ ل.

عاصياً لمولاه إلّا أن يصرح المولى ويقوم دليل من جهته على عدم تكليفه حينئذٍ، وإلّا فقضيّة إطلاق وجوب الطاعة هو وجوب مراعاة الامتثال في ذلك أيضاً، وذلك يقتضي وجوب مراعاة الاحتياط مع الاشتباه حسب ما مرّ بيانه، فهو في الحقيقة دليل تفصيليّ على وجوب الاحتياط عن الأمرين، وإنّما يتمّ ما ذكر ـ على فرض تسليمه ـ لو لم يقم ما ذكر من الدليل قاضياً بوجوب الاجتناب. وما ذكر من جريان ذلك في غير المحصور من غير ظهور فرق في ذلك بينه وبين المحصور قد عرفت فساده ممّا ذكرناه سابقاً فلا حاجة إلى تكراره.

وعلى الثاني: أنّ ما ينصرف إليه تلك الأخبار هو الجاهل الصرف، وغاية ما يسلّم اندراج غير المحصور فيه، لعدم الاعتداد بالعلم الإجمالي الحاصل هناك في نظر العرف، فيعدّ جاهلاً مطلقاً، وأمّا فيما نحن فيه فلا ريب في حصول العلم بالحرام والحلال معاً.

غاية الأمر دوران الحلّ والحرمة بين الفردين، ومثل ذلك لا يعدّ جهلاً بالحرام، فلا يندرج ذلك في تلك الأخبار، ولا أقلّ من عدم انصراف ظاهر إطلاقها إليه، وهو كافٍ في عدم نهوضها حجّة في المقام.

وعلى الثالث: المستفاد من صحيحة عبد الله بن سنان وما بمعناها أنّه إذا كانت الطبيعة النوعيّة مشتملة على الفرد الحلال والحرام كانت محكومة بحلّها حتّى يتبيّن حرمتها، ومحصّله أنّ مجرّد وجود الحرام في أفراد الطبيعة المفروضة لا يقضي بالاجتناب عن جزئيّاتها إلّا مع العلم بحرمتها. وأين ذلك ممّا إذا علم وجود حرام وحلال هناك واشتبه أحدهما بالآخر؟ ليفيد الرواية حلّ الحرام المعلوم من جهة الاشتباه المفروض، بل غاية ما يستفاد منها هو حلّ الحرام المجهول من أصله حسب ما قرّرنا.

كيف! ولو كان الدوران بين الفردين مع العلم بحرمة أحدهما بخصوصه محلّلاً من غير لزوم تجسّس عن خصوص المحرّم ولو مع سهولة الأمر في استعلامه ـ كما هو مقتضى الروايات المسطورة ـ لزم تحليل معظم المحرّمات بذلك، كالمرأة

الأجنبيّة المشتبهة بالزوجة من جهة ظلمة أو ...[١] أو نحو ذلك، وكذا حلّية الخمر إذ اشتبه لونها وطعمها بغيرها، وكذا الحال في نحوهما من المحرّمات، وذلك ممّا يقطع بخلافه فلا وجه لإدراجها في الرواية المذكورة.

وقد مرّ توضيح القول في مفاد الروايات المذكورة في المسألة المتقدّمة فلا حاجة إلى تكرار القول فيه. وقد يحمل الروايات المذكورة على ما إذا كانت هناك يد قاضية بالحلّ، كما هو مورد رواية عبدالله بن سنان، حيث سأله عن حال الجبنّ، والأمثلة المذكورة في رواية مسعدة بن صدقة. ولا شبهة إذن في ثبوت الحكم المذكور مع الانحصار أيضاً، وهو خارج عن محلّ الكلام كما مرّت الإشارة إليه.

وهذا هو الوجه في حمل الخبرين الواردين في نسل الفحل المرتضع من الخنزيرة مع الاشتباه. وقد يحملان على غير المحصور، والوجه الأوّل أوفق بظاهر الخبرين.

وأمّا موثّقة سماعة فهي محمولة على ما إذا أخرج منه الخمس فيقيّد إطلاقها بذلك، لما دلّ على توقّف حلّية المال الممتزج بالحرام على إخراج الخمس، فيحمل المطلق على المقيّد كما هو مقتضى القاعدة.

وعلى الرابع: أنّه لا دلالة في شيء منها على المدّعى، لقضاء يد المسلم بصحّة التصرّف إلّا إذا علم فساده بخصوصه، وقد عرفت الحال فيه.

وعلى الخامس: أنّ الحكم بحلّية الحلال المختلط بالحرام من جهة إخراج الخمس لا ربط له بالمحصور، كيف ولو كان كذلك لما كان هناك خصوصيّة للخمس، بل كان إفراز القدر الّذي ...[٢] يعلم كونه حراماً قاضياً بحلّ الباقي.

والحاصل: أنّ تزكية المال المفروض بإخراج الخمس منه من جملة الأحكام الشرعيّة المخالفة للأصل الثابتة لقيام الدليل عليه، ولذا يقول به القائل بالأصل المدّعي وغيره، ولا مدخليّة له في المقام، ولا يثبت به الأصل المذكور بوجه من الوجوه.

---

(١) هنا بياض.

(٢) هنا بياض.

فظهر بما قرّرناه ضعف القول المذكور، لانحصار مداركه حسب ما عرفت في الوجوه المذكورة، وبظهور وهنها يظهر وهن القول المذكور.

**حجّة القول الثالث:** أمّا بالنسبة إلى جواز التصرّف ما لم يحصل العلم بارتكاب الحرام فبالوجوه المتقدّمة. وأمّا بالنسبة إلى المنع من الإقدام بما يحصل معه العلم باستعمال المحرّم فبأنّه كما يحرّم ارتكاب المحرّم الواقعي، كذا يحرّم تحصيل اليقين بارتكاب الحرام، وهو حاصل بارتكاب الفرد الآخر الّذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي، فارتكاب الفرد الآخر مقدّمة لتحصيل اليقين بارتكاب الحرام، ومقدّمة المحرّم محرّمة، فيكون ارتكاب الفرد الآخر محرّماً من هذه الجهة لا من جهة كونه حراماً بحسب الواقع، ضرورة كون نسبة التحريم إليهما على وجه سواء، فلا معنى للترجيح حتّى يقال بإباحة أحدهما وحرمة الآخر.

وأورد عليه تارة: بمنع كون مقدّمة الحرام حراماً، ويمكن دفعه: بأنّ مقدّمة الحرام إن كان شرطاً للحرام وما بمعناه فمن الظاهر عدم تحريمه، نعم إن قصد به فعل المحرّم كان محرّماً من جهة أُخرى، لا من جهة كونه مقدّمة، وهو غير المقصود في المقام. وأمّا إذا كانت علّة مقتضية لحصول المحرّم فالظاهر أنّه لا مجال للتأمّل في تحريمه، حسب ما قرّر في محلّه، كما هو الحال في المقام.

وأُخرى: بمنع كون تحصيل العلم بارتكاب الحرام محرّماً، وإنّما المحرّم هو الإتيان بالحرام، كيف ولو كان تحصيل العلم بارتكاب الحرام حراماً لحرم أن يتجسّس الإنسان عن تحريم ما فعله بحسب الواقع حتّى يعلم حرمته، كما إذا تصرّف في شيء أو أكل أو شرب ثمّ حصل له الشكّ في تحريمه، أو كان شاكّاً فيه من أوّل الأمر على وجه لا يقتضي المنع منه، ثمّ بعد التعرّض له استعلم حاله فعلم تحريمه، ومن الواضح عدم تحريم ذلك بوجه من الوجوه.

فإن قلت: إنّه لا تحريم هناك حال التعرّض نظراً إلى جهل التكليف، غاية الأمر حصول التحريم حال العلم بما يستكشف به تحريم ما فعله، لا حين ما أتى به حتّى يكون محرماً، نظراً إلى ما ذكر بخلاف المشتبهين، للعلم بحرمة أحدهما

فإذا استعملهما فقد استعمل المحرّم قطعاً، فيحصل باستعمالهما العلم بارتكاب الحرام.

قلت: لا فارق بين الصورتين، فإنّ الحرمة الواقعيّة حاصلة في المقامين. والمفروض كون الجهل بحرمته بخصوصه قاضياً بجواز الإقدام، فيكون الإقدام على كلّ من المشتبهين سائغاً، فلا يحرم في الظاهر في شيء من الصورتين، والحرام الواقعي والعلم به حاصل في المقامين، والعلم بحرمة أحدهما في الظاهر لا يثمر في المقام بعد عدم تأثيره في تحريم الخصوصيّة.

نعم لو ثبت من الخارج تحريم تحصيل العلم بارتكاب الحرام الواقعي تمّ الكلام، وقد عرفت ما فيه، فظهر بذلك ضعف التفصيل المذكور، مضافاً إلى ما عرفت من وهن الأدلّة الدالّة على الجزء الأوّل من مقصوده.

وقد يحتجّ عليه بأنّه مع استعمال الجميع يشغل ذمّته بحقّ الناس قطعاً، وشغل الذمّة بحقوق الناس محظور، فيحرم ما يحكم معه باشتغال الذمّة، وهو أوهن من سابقه، إذ مع عدم جريانه في جميع الفروض، وعدم وضوح بطلان الفصل، لا دليل على حرمة اشتغال الذمّة بالحقّ. كيف! وجميع المعاملات والمحاكمات مشتملة على اشتغال الذمّة إمّا على وجه ثبوتها في الذمّة أو باشتغال الذمّة بوجوب الدفع.

نعم لو كان ذلك على الوجه المحرّم ـ كالغصب ـ كان محرّماً، ومع ذلك ليس هناك تحريمان، بل هناك حرام واحد يتبعه اشتغال الذمّة، فجعل الذمّة مشغولة بحقّ ليس حراماً مستقلاً هناك أيضاً وإن وجب تفريغه والخروج عنه. وأمّا في المقام فلمّا قضى الدليل ـ على حسب ما يدّعيه المستدلّ ـ بجواز التصرّف كان اشتغال ذمّته بالحقّ على الوجه السائغ، كما في نظائره من المعاملات، مثل ما إذا كان التصرّف في المال عن إذن المالك له فيدفع عوضه إليه، فإنّ الإذن الشرعي على حسب ما يدّعيه لا يقصر عن إذن المالك، فإن كان لا يحرم هناك قطعاً فمن أين يجيء التحريم في المقام، وهو ظاهر.

* * *

## [الاجتهاد]

قوله رحمه الله: ﴿الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد﴾.

بالضمّ أو الفتح بمعنى الوسع والطاقة، وقد يخصّ حينئذٍ بالضمّ فهو بذل الوسع والطاقة في أمر من الأُمور. أو مأخوذ من الجهد ـ بالفتح ـ بمعنى المشقّة فهو تحمّل المشقّة، وقد يخصّ معناه اللغوي بالأوّل ويجعل الثاني تفسيراً له باللازم، وكان الأظهر أنّهما معنيان متعدّدان والمناسبة بين كلّ من ذينك المعنيين ومعناه الاصطلاحي على كلّ من الوجهين الآتيين ظاهرة وإن اختلفت فيها جهة المناسبة.

قوله: ﴿وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه وسعه ... الخ﴾.

قد ذكروا للاجتهاد حدوداً شتّى، والّذي يتلخّص في المقام: أنّ له بحسب الاصطلاح إطلاقان:[1]

أحدهما: أن يؤخذ مصدراً، فيكون بمعناه الحدثي، وقد يجعل حينئذٍ اسماً للحال في مقابلة ما سيجيء من إطلاقه على الملكة. وقد عرّفه المصنّف ـ تبعاً للعضدي ـ بأنّه استفراغ الفقيه وسعه إلى آخره. وفي الوافية أنّه الاصطلاح المشهور.

ويرد على الحدّ المذكور أُمور:

أحدها: أنّ أخذ الفقيه في الحدّ يوجب الدور، فإنّ الفقيه هو العالم بالمسائل عن الاجتهاد، لوضوح خروج معرفة الأحكام عن التقليد عن اسم الفقه، فأخذه في حدّ الاجتهاد قاضٍ بالدور.

---

(١) إطلاقين، خ ل.

**ثانيها:** أنّ الفقيه إنّما يصدق بعد المعرفة بقدر يعتدّ به من الأحكام، فإنّ القادر على استنباط المسائل من الأدلّة لا يعدّ فقيهاً في العرف قبل تحصيله العلم بقدر يعتدّ به من الأحكام، حسب ما مرّت الإشارة إليه عند تعريف الفقه، كما هو الحال في المتكلّم، والنحوي، والصرفي، وغيرها. وحينئذٍ نقول: إنّ الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول الفعليّة المذكورة اجتهاد مع أنّه غير حاصل من الفقيه، فلا ينعكس الحدّ.

**ثالثها:** أنّ الحدّ المذكور إن كان تحديداً للاجتهاد الصحيح فلابدّ من ضمّ قيود أُخر لينطبق على المحدود، وإن كان تحديداً للأعمّ فلا وجه لأخذ الفقيه في الحدّ.

**رابعها:** أنّ استفراغ الوسع غير معتبر في تحصيل كلّ من الأحكام، بل وأقصى ما يلزم المجتهد ذلك في المسائل المفصّلة، وأمّا سائر المسائل ممّا لا يكون بتلك المثابة فلا يلزم فيها ذلك.

توضيح ذلك: أنّ أقصى ما يجب على المجتهد هو الاطمئنان بتحصيله ما يستفاد من الأدلّة الموجودة، وذلك قد يحصل بأوّل نظرة في المسألة، كما في كثير من المسائل الّتي مداركها ظاهرة وقد لا يحصل إلّا بعد استفراغ منتهى الوسع، كما في بعض المسائل المشكلة، وقد يكون بين الأمرين. ومن البيّن تحقّق الاجتهاد في جميع ذلك فلا ينعكس الحدّ أيضاً.

**خامسها:** أنّ جملة من الأدلّة الفقهيّة ليست مفيدة للظنّ بالواقع، بل إنّما يكون حجّة على سبيل التعبّد وإن لم يفد ظنّاً بالواقع، كما هو الحال في الاستصحاب وأصالة البراءة، بل وكذا الحال في مداليل الألفاظ في كثير من الموارد، حسب ما نبّهنا عليه في المباحث السالفة، فليس هناك تحصيل ظنّ بالأحكام في كثير من الأحيان، مع أنّ تحصيل الحكم المستفاد من تلك الأدلّة يندرج في الاجتهاد قطعاً فلا ينعكس أيضاً.

**سادسها:** أنّه قد يتوقّف الفقيه في الحكم بعد اجتهاده في المسألة، فليس هناك تحصيل ظنّ بالحكم الشرعي مع استفراغه الوسع في ملاحظة الأدلّة، وكون استفراغه المذكور اجتهاداً قطعاً.

**سابعها**: أنّ الفقيه كثيراً ما يحصل له القطع بالحكم، إذ ليس جميع مسائل الفقه ظنّية، غاية الأمر أن يكون معظمها ظنّية، فأخذ الظنّ في الحدّ يقضي بخروج القطعيّات، مع أنّ استنباطها عن الأدلّة يكون بالاجتهاد.

كيف! ومن البيّن: أنّ الاجتهاد قد ينتهي في بعض الأحيان إلى القطع لتراكم الظنون، وظاهر الحدّ المذكور يقضي بخروجه من الاجتهاد.

**ثامنها**: أنّه يندرج في الحدّ استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظنّ بالأحكام الأُصوليّة ممّا يندرج في أُصول الدين ـ كخصوصيّات عالم المعاد أو البرزخ ـ أو في أُصول الفقه ـ كحجّية الحسن والموثّق والضعيف المنجبر بالشهرة ونحوها ـ مع أنّ ذلك لا يعدّ اجتهاداً في العرف.

**تاسعها**: أنّه يندرج فيه استفراغ وسعه في تحصيل الأحكام الظنّية الخاصّة المتعلّقة بالموضوعات، كتعيين الهلال لوجوب الصوم أو الإفطار، والقيمة، وسائر ما يتعلّق به القضاء، ولا يندرج شيء من ذلك في الاجتهاد.

وقد يذبّ عن **الأوّل**: بأنّ المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازاً من غير الممارس، كالمنطقي الصرف. وفيه: أنّ مجرّد ممارسة الفقه مع عدم المعرفة بالأدلّة وكيفيّة إجرائها والاقتدار على ردّ الفروع إلى الأُصول غير كافٍ في المقام، بل هو بمنزلة المنطقي الصرف في عدم الاعتداد باستفراغه، وعدم كونه اجتهاداً بحسب الاصطلاح، وعدم اندراج المستفرغ المذكور في عنوان المجتهد، مضافاً إلى ما في الحمل المذكور من التعسّف لخروجه عن المعنى المصطلح من غير قيام قرينة عليه.

والقول بأنّ استفراغه الوسع في تحصيل الأحكام لا يحصل إلّا بتحصيل جميع ما يتوقّف عليه مدفوع، بأنّه يأباه ظاهر الإطلاق، إذ الظاهر منه استفراغ الوسع الحاصل للمستدلّ على حسب ما يقتضيه حاله، وقد لا يسع لجميع ذلك، ولو أُريد به خصوص ما يعتدّ به شرعاً من استفراغ الوسع صحّ ذلك، إلّا أنّه لا شاهد في العبارة على التقييد.

وقد يقال: إنّه مع افتقاره إلى تحصيل تلك المقدّمات لا يعدّ الاستفراغ الحاصل منه قبل تحصيلها استفراغاً للوسع. وفيه: ـ مع ظهور كونه في محلّ المنع ـ أنّ التقييد بالفقيه حينئذٍ يكون لغواً، وكأنّه لذا أو لانصراف الإطلاق إلى خصوص الاستفراغ الحاصل منه ولو بملاحظة المقام ترك التقييد به في كلام جماعة من الأعلام، منهم: المحقّق في المعارج، والعلّامة في النهاية والمبادئ، والآمدي في الإحكام.

وقد يقال: إنّ الاجتهاد يعمّ الصحيح ـ الّذي يترتّب عليه الآثار ـ والفاسد، فينبغي أن يكون التحديد للأعمّ لا خصوص الصحيح منه، فيندرج فيه الاستفراغ الحاصل من الفقيه وغيره.

غاية الأمر أن لا يعتدّ به إذا كان من غير الفقيه، وذلك لا يقضي بخروجه عن الاجتهاد. فعلى هذا لا يتّجه التقييد بكونه من الفقيه، كذا ذكره بعض الأفاضل ولذا عرّف الاجتهاد: بأنّه استنباط الحكم من الأدلّة. ولذا تراهم ـ بعد ذكر تعريف الاجتهاد ـ يجعلون المعرفة بما يتوقّف عليه ومنه القوّة القدسيّة من شرائطه، لا من مقوّماته.

وأنت خبير بما فيه، لظهور أنّه لا يعدّ كلّ استنباط من الأدلّة اجتهاداً في الاصطلاح ولو صدر من العوامّ، بل من غير القادر على الاستنباط المعتبر، بل من القادر عليه إذا لم يأت به على وجهه. فظاهر الاصطلاح اختصاصه بالواقع عن المجتهد القادر على الاستنباط إذا أتى به على الوجه المعتبر، وكان عدم التقييد به في كلام الجماعة مبنيّ على أحد الوجهين المتقدّمين، ولذا وقع التقييد به في كلام آخرين ـ كالعلّامة في التهذيب والسيّد العميدي في منية اللبيب والعضدي ـ ولم يبنوا ذلك على اختلافهم في المقام. وعدّهم المعرفة بطرق الاستدلال، والقوّة القدسيّة الباعثة على الاقتدار من ردّ الفروع إلى الأُصول من شرائطه لا ينافي ذلك، لوضوح أنّه بعد تقييده بالحاصل من القادر على الاستنباط يكون القدرة المذكورة شرطاً في تحقّق الاجتهاد لا جزءً مقوّماً له، فيوافق ذلك عدّهم ما ذكر

من شرائط الاجتهاد، إذ ظاهر ما ذكروه كون ذلك من شرائط تحقّق الاجتهاد وحصوله، لا من شرائط جواز الأخذ به والاعتماد عليه، كما حاوله الفاضل المذكور، فهو بالدلالة على خلاف ما حاوله أولى هذا.

**والأظهر في الجواب أن يقال:** إنّ عدم تحقّق الفقاهة إلّا بتحقّق الاجتهاد لا يقضي بتوقّف تصوّره على تصوّره، والدور المذكور إنّما يلزم بناءً على الثاني دون الأوّل، على أنّ تحقّق الفقاهة من أصله غير مفتقر إلى الاجتهاد كما هو الحال بالنسبة إلى من يأخذ الأحكام من الإمام عليه السلام من غير واسطة، إلّا أنّه قد توقّف حصوله على ذلك في عهد الغيبة من جهة العارض، نظراً إلى خفاء الطرق، ووقوع الفتن الباعثة على اختفاء الأحكام الشرعيّة.

وقد يورد الدور في المقام بوجه آخر بأن يقال: إنّ أخذ الفقيه في حدّ الاجتهاد يعطي توقّف حصول الاجتهاد على تحقّق الفقاهة، ضرورة كونه الاستفراغ الحاصل من الفقيه، ومن البيّن توقّف حصول الفقاهة على الاجتهاد فيلزم الدور في تحقّق الاجتهاد في الخارج، لا في تصوّره ليندفع بما ذكر.

ويدفعه: منع توقّف كلّ من الاجتهاد والفقاهة على الآخر على نحو يوجب الدور، غاية الأمر أن يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر لحصول الإناطة بينهما، فالدور هناك معّي.

ومنه يظهر الجواب عن الإيراد **الثاني:** فإنّ ذلك الاستفراغ إنّما يعدّ اجتهاداً إذا كان المستفرغ عالماً بقدر يعتدّ به من الأحكام، فإنّه حينئذٍ يكون حجّة بالنسبة إليه، ويجوز لغيره تقليده فيه.

وأمّا قبل حصول الفعليّة المفروضة فهو كغيره ممّن يستنبط الأحكام من غير أن يعتدّ باستنباطه، فصدق الفقه والاجتهاد في آنٍ واحد وإن تقدّم منه حصول الاستفراغ. هذا إذا قلنا بتوقّف حجّية ظنّه على حصول الفعليّة المذكورة كما يبنى عليه[1] الحدّ المذكور.

---

(١) ينبئ عنه، خ ل.

وأمّا إذا قلنا بجواز الرجوع إلى ظنّه بمجرّد قدرته على الاستنباط وحصول ملكة الاجتهاد له فلا إشكال إذن في صدق الاجتهاد على استفراغه الحاصل قبل حصول الفعليّة، فحينئذٍ يشكل الحال في الحدّ المذكور، وينبغي أن يراد بالفعليّة حينئذٍ من له ملكة الفقه وإن لم يكن عالماً بشيء منه فعلاً، ولا يخلو عن بعد، والأولى على هذا ترك أخذ الفقيه في الحدّ.

وعن **الثالث**: أنّ المقصود حينئذٍ استفراغ الوسع في تحصيل الحكم على الوجه المعتبر، كما هو الظاهر من لفظ الاجتهاد في الاصطلاح، فلا يندرج فيه ما لا يعتدّ بشأنه. والقول بأنّه لا حاجة حينئذٍ إلى اعتبار قيد الفقيه في الحدّ مدفوع، بأنّه إنّما أُخذ ذلك فيه لإخراج استفراغ المقلّد وسعه في تحصيل قول المجتهد فيما إذا توقّف معرفته على ذلك، فهو أيضاً استفراغ للوسع في تحصيل الحكم الشرعي، إلّا أنّه لا يعدّ اجتهاداً في الاصطلاح، وكذا فيما إذا بذل وسعه في تحصيل الاحتياط أو المشهور فيما وجب عليه العمل بذلك.

وعن **الرابع**: بأنّ المراد ببذل الوسع هو صرف النظر في التفتيش عن الأدلّة إلى أن يحصل له الاطمئنان بتحصيل ما هو مقتضى الأدلّة الموجودة، بحيث يحسّ من نفسه العجز عن تحصيل ما عدا ذلك ممّا يفيد خلاف ما استفاده، فيكون ما أدّى نظره إليه هو غاية ما يمكنه الوصول إليه، وذلك أنّه يختلف حصوله بحسب اختلاف المسائل، فربما يحصل بأدنى نظر في المسألة، وقد يتوقّف على فحص جديد وتجسّس وافٍ في الأدلّة، وتأمّل تامّ في وجوه الاستنباط وطرق الاستدلال. وليس المراد به أن يصرف ما يسعه من النظر والزمان في كلّ واحد واحد من المسائل، إذ المعلوم خلافه.

وفيه: أنّه لا يوافقه ظاهر التقرير المذكور، فإنّ مفاد بذل الوسع في ذلك هو صرف الطاقة فيه على وجه لا يؤدّى إلى الحرج وأين ذلك من التفسير المذكور، إلّا أن يقال: إنّ بذل الوسع إنّما يعتبر بالنسبة إلى مجموع المسائل الّتي يحتاج إلى استنباطها، لا حصول كلّ مسألة. وحينئذٍ فيكتفي في كلّ منها بما يحصل به

الاطمئنان حسب ما ذكر، وهو أيضاً لا يوافق ظاهر الحدّ حيث اعتبر فيه بذل الوسع بالنسبة إلى خصوص الأحكام.

وعن **الخامس**: أنّ المطلوب عند المجتهد في المسائل الاجتهاديّة هو تحصيل الظنّ بالواقع، إذ هو القائم مقام العلم بعد انسداد بابه، غاية الأمر أنّه مع عدم تحصيل الظنّ بالواقع وعجزه عن ذلك في مقام الاجتهاد يرجع إلى أدلّة الفقاهة، فيندرج استفراغه المفروض في الحدّ المذكور لكونه في تحصيل الظنّ وإن لم يحصل له الظنّ، إذ لم يعتبر في الحدّ حصوله. فثمرة الاجتهاد فيما إذا حصل منه الظنّ بالحكم هو الأخذ به، وكونه مكلّفاً بالعمل بمؤدّاه، وفيما إذا عجز عن تحصيل الظنّ الرجوع إلى أدلّة الفقاهة: من الحكم بأصالة البراءة والاحتياط ونحوهما.

فظهر بذلك: أنّ التوقّف في المسألة لا ينافي الاجتهاد فيها كما توهّمه بعضهم، كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله ومنه يظهر الجواب عن **السادس**.

وأنت خبير بأنّ ذلك إنّما يتّجه في دفع هذا الإيراد.

وأمّا دفعه للرابع فيبتنى على اعتبار الترتيب المذكور بأن يكون الواجب أوّلاً على المجتهد في المقام تحصيل الظنّ بالأحكام، ثمّ بعد العجز عنه ينتقل الى ما يقتضيه أدلّة الفقاهة، وهو في محلّ المنع، بل الظاهر أنّ اللازم عليه هو الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة، وتحصيل ما يستفاد منها سواء أفادت الظنّ بالواقع أولا. وتقديم بعض الأدلّة على بعض عند التعارض بينها لا يقضي بكون اللازم على المجتهد هو تحصيل تلك الأدلّة في جميع الأحكام حتّى يؤخذ بما يستفاد منها، إذ قد يعلم من أوّل الأمر عدم قيام شيء منها في بعض المسائل، فلا يمكن استفراغه الوسع في تحصيلها أصلاً، مضافاً إلى أنّ بعض الأدلّة الاجتهاديّة قد لا يكون مفيداً للظنّ بالواقع أيضاً ـ كما مرّت الإشارة إليه ـ فلا يتمّ الجواب بوجوب بذل الفقيه وسعه في تحصيل الظنّ في كلّ مسألة.

وقد يقال في الجواب: إنّ الرجوع إلى أدلّة الفقاهة أيضاً إنّما يفيد الظنّ في الغالب، لا بملاحظة الواقع، بل بالنظر إلى الحكم الّذي يقتضيه الأدلّة الموجودة،

فإنّ كون ما استنبطه هو مفاد تلك الأدلّة وأنّه هو الحكم الظاهري ـ المستفاد من الأدلّة القائمة ـ إنّما يثبت عند المستنبط على سبيل الظنّ، نظراً إلى احتمال حصول المعارض، أو احتمال حصول سهو منه في كيفيّة الاستنباط ونحو ذلك.

وعن **السابع**: بالتزام خروج استنباط المسائل القطعيّة عن الاجتهاد واندراج العلم بها في الفقه لا يستدعي كونها اجتهاديّة، إذ مسائل الفقه كما سبقت الإشارة إليه على قسمين: قسم لم ينسدّ فيه سبيل القطع، والأدلّة القطعيّة قائمة على إثباتها، فتلك المسائل ليست متعلّقة للاجتهاد بحسب الاصطلاح، ولذا ينقض حكم الحاكم مع خطائه فيها. وقسم آخر ممّا انسدّ فيه سبيل العلم، فيؤخذ فيه بالظنّ، وهو الّذي يتعلّق به الاجتهاد، ولا ينقض فيه حكم الحاكم ولو عدل عنه، أو رجعوا فيه إلى حاكم آخر.

نعم لو اتّفق حصول القطع للمجتهد في تلك المسائل بأن أدّاه النظر إلى ذلك أحياناً لم يخرج عن كونها اجتهاديّة، وكون استفراغ وسعه في تحصيلها اجتهاداً. فقد يشكل الحال في الحدّ بالنظر إلى ذلك، إلّا أنّه يمكن دفعه إذن بنحو ما مرّ: من أنّ استفراغه الوسع في تلك المسألة إنّما كان لتحصيل الظنّ حيث إنّه المتوقّع فيها، وإن اتّفق له حصول القطع فيندرج في الحدّ، إذ لم يعتبر فيه حصول الظنّ أيضاً، فكما يندرج فيه ما إذا استفرغ الوسع في تحصيل الظنّ فاتّفق عجزه عن ذلك كذا يندرج فيه ما إذا اتّفق له حصول القطع بالحكم.

ويستفاد من غير واحد منهم استشكال الأمر في المقامين، إلّا أنّه لا شاهد في الظاهر على اعتباره فلا إيراد عليه من جهته.

فظهر بما ذكرنا: أنّ ما زعمه بعض الأفاضل من اتّحاد متعلّق الفقاهة والاجتهاد ـ حيث جعل معرفة المسائل النظريّة فقهاً وتحصيلها واستنباطها عن أدلّتها اجتهاداً سواء كانت قطعيّة أو ظنّية ـ ليس على ما ينبغي، لخروجه عن ظاهر الاصطلاح، حسب ما ينادي به ملاحظة حدودهم في المقام ويعطيه ملاحظة استعمالاتهم، حيث يجعلون المسائل الاجتهاديّة في مقابلة المسائل الفقهيّة

القطعيّة. والظاهر أنّ الشبهة في المقام إنّما نشأ من ملاحظة ما ذكروه في حدّ الفقه، ولمّا زعم اتّحاد متعلّق الأمرين حكم بتعميم الاجتهاد للصورتين حيث رأى حكمهم بشمول الفقه لهما.

وقد وقع عكس ذلك لشيخنا البهائي رحمه الله حيث خصّ الفقه بالظنّيات وقطع بخروج القطعيّات عنه لمّا رأى من تخصيصهم الاجتهاد بالظنّيات، كما مرّت الإشارة إليه في أوّل الكتاب.

وقد عرفت: أنّ الحقّ اختلاف متعلّق الأمرين وأنّ متعلّق الاجتهاد أخصّ مطلقاً من متعلّقات الفقاهة، كما هو ظاهر من ملاحظة إطلاقاتهم والرجوع إلى تحديداتهم في المقامين.

وعن **الثامن**: أنّ الظاهر من الحكم الشرعي هو الفرعي، كما هو المنساق من حدّه المعروف، بل ربما يقال باختصاصه به بحسب الاصطلاح فتأمّل. وبنحو ذلك يجاب عن **التاسع**، إذ المنساق من الحكم الشرعي هو الحكم الثابت من الشرع للأفعال من غير ملاحظة لخصوصيّة الموضوعات، وأمّا التمييز بينها وإثبات الأحكام الخاصّة لها حسب ما يستكشف في القضاء فممّا لا ينصرف إليه الإطلاق.

**ثانيهما**[1]:

أن يؤخذ اسماً غير مصدر وقد عرّفه شيخنا البهائي: بأنّه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي من الأصل فعلاً أو قوّة قريبة. فبأخذ الملكة في الحدّ يخرج استنباط بعض الأحكام تعسّفاً من غير حصول ملكة، أو تلقيناً للأدلّة من غيره من غير أن يكون له استقلال في الاستنباط. وبأخذ القوّة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير أن يستنبط بالفعل، بل يحتاج إلى زمان، إمّا لتعارض الأدلّة، أو لعدم استحضار الدليل، أو لاحتياجه إلى التفات أو نحو ذلك، كذا ذكر الشارح الجواد.

---

(١) ثاني الإطلاقين للاجتهاد.

وأنت خبير: بأنّ قوله «فعلاً أو قوّة قريبة» إمّا أن يكون قيداً للاقتدار، أو للاستنباط.

فعلى الأوّل يكون المقصود تعميم الاقتدار للصورتين، وحينئذٍ فشموله لما إذا كان الاستنباط حاصلاً بالفعل لا يخلو عن خفاء، إذ لا قدرة بعد حصول الفعليّة. وقد يدرج إذن في القوّة القريبة إذ تلك الحالة الحاصلة من شأنها أن يقتدر بها على تحصيل الحكم من غير فرق بين حصول الفعليّة وعدمه. غاية الأمر أن لا يصدق الاقتدار فعلاً بعد حصول الفعليّة فتلك الشأنيّة حاصلة.

وعلى الثاني يكون المقصود به بيان أنّه ليس المراد بالملكة في المقام مجرّد القوة القريبة المقابلة للفعليّة، بل المراد بها الحالة الّتي يتسلّط بها على استنباط المسائل، سواء كان الاستنباط حاصلاً بالفعل أو لا.

ثمّ إنّ ظاهر الحدّ المذكور يعمّ ما لو كان استنباطه الحكم على سبيل العلم أو الظنّ، وهو ينافي ما نصّ عليه من خروج القطعيّات عن الفقه، معللاً بأنّه لا اجتهاد فيها.

ويدفعه: أنّ إخراج القطعيّات إنّما يتصوّر بالنسبة إلى إطلاقه الأوّل، وأمّا بالنظر إلى الإطلاق المذكور فلا، إذ الملكة الّتي يقتدر بها على كلّ من الأمرين شيء واحد، فلذا لم يؤخذ فيه خصوص الظنّ. ويشكل بأنّ اتّحاد المبدأ للأمرين لا يقضي بجواز الإطلاق في الحدّ نظراً إلى اختلاف الحيثيّة. والاجتهاد بناءً على ما ذكر إنّما هو ملكة الاستنباط الظنّي دون العلمي.

وكان الأظهر: أنّ الاجتهاد بالنسبة إلى المعنى المذكور لم يؤخذ فيه الظنّ، إذ المقصود به مطلق الاقتدار على استنباط المسائل في مقابلة المقلّد الغير القادر عليه، سواء كان استنباطه ذلك بطريق القطع أو الظنّ، بخلاف إطلاقه على المعنى الأوّل، فإنّه كما لا يقع من المقلّد كذا لا يحصل من المجتهد أيضاً بالنسبة إلى المسائل المقطوع بها، ولذا يقابل المسائل الاجتهاديّة بالمسائل القطعيّة. والاجتهاد بهذا المعنى يساوق الفقاهة وإن اختلفا في الاعتبار.

وقد يقال: بأنّ اعتبار الاجتهاد على الوجه المذكور أعمّ صدقاً من الفقاهة، لإمكان حصول الملكة المذكورة من دون علم بالفعل بشيء من المسائل الفقهيّة وهو متّجه إن اعتبرنا في صدق الفقاهة حصول الفعليّة بقدر يعتدّ به كما هو الأظهر، حسب ما مرّ. وأمّا إن اكتفينا بمجرّد حصول القوّة القريبة لاستنباط الأحكام عن الأدلّة فلا يتجه ذلك. وقد يقال بناءً على الأوّل باعتبار الفعليّة كذلك في صدق الاجتهاد أيضاً، نظراً إلى مساوقة لفظ المجتهد للفقيه بحسب إطلاقاتهم، فمن يعتبر ذلك في صدق الفقيه لابدّ أن يعتبره في صدق المجتهد أيضاً. فعلى هذا يشكل الحال في التحديد المذكور أيضاً.

ثمّ إنّ ظاهر الحدّ المذكور يعمّ الاجتهاد المطلق وغيره، وهو بناءً على جواز التجزّي لا إشكال فيه، وأمّا بناءً على المنع منه فيشكل الحال فيه، فإنّ الظاهر بناءً على القول المذكور عدم كون استفراغه فيما يقدر على استنباطه من المسائل ولا ملكته الّتي يقتدر بها على ذلك اجتهاداً في الاصطلاح، كما ينبئ عنه تعبيرهم عن تلك المسألة بأنّ الاجتهاد هل يقبل التجزئة أم لا؟

والقول باندراجه في الاجتهاد وإن لم يعوّل به بناءً على القول بعدم التجزّي خروج عمّا يقتضيه ظاهر الإطلاقات كما لايخفى.

هذا وللاجتهاد **إطلاق ثالث**، وهو أن يراد به استنباط حكم المسألة عمّا عدا النصّ من الأمارات الظنّية، ومنه: ما يقال في مقام دفع بعض الاستنباطات الظنّية أنّه اجتهاد في مقابلة النصّ، وقد يحمل عليه ما مرّ في الذريعة في تعريف الاجتهاد من أنّه عبارة عن إثبات الأحكام الشرعيّة بغير النصوص، بل بما طريقة الأمارات والظنون، وكأنّه المراد بما ورد من ذمّ الاجتهاد وعدم جواز البناء عليه في استنباط الأحكام، وبما ذكره علماء الرجال من تصنيف بعض قدمائنا كتاباً في الردّ على الاجتهاد، حيث إنّ المناط في استنباط الأحكام الشرعيّة عندنا هو النصّ وما بمنزلته دون سائر الأمارات والاعتبارات الّتي يبتنى عليها الاجتهاد بالمعنى المذكور.

قوله: ﴿وقد اختلف الناس في قبوله للتجزئة ... الخ﴾.

اعلم أن كلاًّ من الاجتهاد بمعنى الملكة والفعل إمّا أن يكون مطلقاً ـ بأن يكون هناك ملكة استنباط جميع المسائل مع حصول الفعليّة كذلك، ونعني بإطلاق حصول الفعليّة أن يكون مستفرغاً لوسعه في المسائل المعروفة المدوّنة ممّا يعدّ العالم به عارفاً بمسائل الفقه، لا جميع ما يمكن تصويره من المسائل، لعدم تناهيها، وامتناع إحاطة القوّة البشريّة بها ـ وإمّا أن يكونا جزئيّين، وإمّا أن يكون القوّة تامّة كلّية على الوجه المذكور، والفعلية ناقصة جزئية. وأمّا العكس فغير متصوّر غالباً، ويمكن تصويره فيما إذا استنبط الحكم في المسائل المشكلة بمعاون من استاد ونحوه من غير أن يقتدر نفسه على الاستنباط بخلاف غيرها من المسائل.

فالأوّل اجتهاد مطلق من غير إشكال، كما أنّ الثاني تجزّي كذلك.

وأمّا الثالث فالّذي قطع به غير واحد من الأفاضل أنّه أيضاً من الاجتهاد المطلق نظراً إلى أنّ تجزّي الاجتهاد وإطلاقه إنّما يعقل بالنسبة إلى القوّة والملكة، وأمّا بالنسبة إلى الفعليّة فلا يعقل فيه إلّا التجزّي، إذ لا يتصور إحاطة الاجتهاد بجميع المسائل، لعدم تناهيها.

وفيه: أنّه إنّما يتمّ ذلك إذا أُريد بإطلاق الفعليّة هو إطلاقها بالنسبة إلى ما يمكن تصويره من المسائل، وأمّا لو أُريد به المسائل المعروفة المدوّنة حسب ما ذكرنا فلا.

ومن البيّن أنّه مع علمه بتلك المسائل يعدّ عالماً بحسب العرف بمسائل الفقه، بل الظاهر الاكتفاء في صدقه بما دون ذلك أيضاً فيما إذا كان عالماً بقدر يعتدّ به من تلك الأحكام، حسب ما مرّت الإشارة إليه.

ومع الغضّ عن ذلك فقد يناقش في امتناع الاجتهاد في جميع المسائل نظراً إلى إمكان استفراغ الوسع فيها على سبيل الكلّية والاندراج تحت القاعدة وإن لم يتصوّرها بخصوصها. فما ذكر: من عدم تناهي المسائل والفروع المتجدّدة، إنّما

يفيد امتناع استعلامها واستفراغ الوسع فيها على سبيل التفصيل وبعنوان مستقلّ وملاحظة خاصّة، دون ما إذا أُريد ذلك بعنوان كلّي على سبيل الإجمال في الملاحظة فتأمّل، وسيجيء تتمّة الكلام في ذلك إن شاء الله.

ومن الغريب أنّ بعض من حكينا عنه القطع بذلك في المقام قد نصّ في أوّل المسألة بخلاف ذلك، حيث قال: لا شكّ في جواز الأخذ من العالم إذا كان عالماً بكلّ الأحكام أو ظانّاً لها من الطرق الصحيحة، وهو المسمّى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكلّ. وأمّا جواز الأخذ عن الظانّ ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الّذي ظنّه المجتهد المطلق وهو المسمّى بالمتجزّئ ففيه خلاف.انتهى ملخّصاً.

وهذا كما ترى ظاهر جدّاً في تقريره النزاع بملاحظة الفعليّة دون مجرّد القوّة والملكة، وقد يؤول بعيداً بما يرجع إلى الأوّل، ثمّ إنّ في المقام وجوهاً ثلاثة أُخرى:

أحدها: أن يحصل الاقتدار على استنباط جميع المسائل من دون استفراغ الوسع في تحصيل شيء منها، فيكون القوّة تامّة، والفعلية منتفية بالمرّة.

ثانيها: أن يحصل الاقتدار على استنباط بعض المسائل خاصّة مع عدم استفراغ الوسع في تحصيله، فالقوّة ناقصة، والفعليّة منتفية أيضاً.

ثالثها: أن يتحقّق هناك استنباط بعض المسائل من غير أن يكون للمستنبط ملكة في الاستنباط، وإنّما حصل له ذلك على سبيل التكلّف والتعسّف، أو بتفهيم الغير وإعانته في بيان الأدلّة وإبداء وجوه الاستنباط، بحيث حصل له الاطمئنان باستيفاء الأدلّة ووجوه دلالتها على حكم المسألة، فهناك فعليّة ناقصة من دون حصول القوّة والملكة.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الوجوه المتصوّرة في المقام ستّة لا إشكال في الوجه الأوّل منها، وهو ما لو كانت الملكة تامّة مع حصول الفعليّة كذلك على الوجه المذكور، والظاهر الاكتفاء في حصول الفعليّة بما يعدّ معها عالماً بالأحكام

الشرعيّة، وذلك بأن يعلم جملة وافية من الأحكام ويستنبط قدراً يعتدّ به من أبواب الفقه وإن لم يكن عالماً بالفعل بخصوصيّات جميع المسائل المدوّنة على سبيل الاستفراغ الحقيقي. وأمّا من سوى ذلك ففي كونه مكلّفاً معه بالرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة، أو إلى تقليد غيره تأمّل وإشكال، إلّا أنّ إدراج جميع تلك الوجوه في التجزّي غير ظاهر، والقدر المتيقّن منه هو ما لو كان كلّ من القوّة والفعليّة ناقصة وإن كان الظاهر شموله لبعض الوجوه الأُخر أيضاً كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله.

ثمّ إنّ الخلاف في مسألة التجزّي يمكن أن يكون في مقامين:

أحدهما: أن يقع النزاع في إمكان حصول التجزّي وعدمه، بأن يحصل للعالم ملكة الاجتهاد في بعض المسائل دون بعضها إن قرّر النزاع في الملكة، أو بأن يستفرغ الوسع في تحصيل الظنّ ببعض المسائل دون بعضها إن اعتبر الخلاف بالنسبة إلى الفعليّة.

ثانيهما: أن يقرّر الخلاف في الحجّية بعد تسليم أصل التجزّي. وقد يتخيّل في المقام عدم تعقّل الخلاف في المقام الأوّل، لوضوح إمكان التبعيض في القوّة، ضرورة اختلاف مسائل الفقه في الوضوح والغموض.

ومن البيّن أنّ ملكة استنباط الجميع لا تحصل دفعة بل على سبيل التدريج، إذ ملكة استنباط المسائل الظاهرة تحصل بأدنى ممارسة بخلاف الغامضة، ويلزم من ذلك إمكان تحصيل الظنّ ببعض المسائل دون البعض، فهو مع غاية وضوحه في نفسه، ظاهر بالبيان المذكور، كيف ولولا ذلك لما أمكن تحصيل الظنّ بشيء من المسائل، لتوقّف تحصيل الظنّ بكلّ منهما على تحصيل الظنّ بالآخر، وهو دور ظاهر.

وأنت خبير: بأنّ شيئاً ممّا ذكر لا ينافي وقوع الخلاف فيه، غاية الأمر أن يكون الخلاف فيه ضعيفاً ساقطاً، كيف وصريح كلام بعضهم وقضيّة بعض أدلّتهم المذكورة في المسألة وقوع الخلاف في كلا المقامين. فقد نصّ بعضهم بأنّ الظاهر

أنّ التجزّي في القوّة والملكة غير معقول، وكان الوجه فيه أنّ مسائل الفقه كلّها من قبيل واحد لاشتراكها في معظم المقدّمات، والاحتجاج عليها إنّما يكون بسياق واحد، فإن بلغ المستدلّ إلى حيث يتمكّن من إجراء الأدلّة وتفريع الفرع على الأصل يصحّ له ذلك في الجميع، وإلّا لم يصحّ له في شيء منها.

والحاصل: أنّ القوّة الباعثة على الاقتدار على تحصيل تلك المسائل أمر واحد يختلف إعمالها بحسب اختلاف المسائل، فلا يعقل فيها التجزّي والتبعيض.

وقد احتجّوا على المنع من التجزّي بأنّ كلّ ما يقدر جهله به يجوز تعلّقه بالحكم، فلا يحصل له ظنّ بعدم المانع من الحكم بمقتضى ما وصل إليه من الأدلّة، وهو كما ترى يعطي المنع من تحصيل الظنّ من أصله وعدم حصول الاجتهاد قبل تحصيل الجميع، إذ لابدّ في الاجتهاد من استيفاء الأدلّة الموجودة ولو ظنّاً، ولا يحصل ذلك حسب ما ذكر لغير المجتهد المطلق. وهذان الوجهان وإن كانا في غاية الوهن والركاكة إلّا أنّهما مذكوران في كلامهم، وقضيّة الأوّل المنع من تجزّي الاجتهاد بمعنى الملكة، وقضيّة الثاني المنع من تجزّي الفعليّة وعدم إمكان انفكاك الظنّ ببعض المسائل عن بعض آخر، فالظاهر وقوع الخلاف في كلّ من المقامين المذكورين، إلّا أنّ الخلاف في المقام الأوّل في غاية الضعف والسخافة.

قال الشيخ سليمان البحراني في العشرة الكاملة: إنّ فرض التجزّي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق أمر جائز، بل واقع، والمنازع فيها يكاد يلحق نزاعه بالمباهتة والمكابرة، إلى آخر ما ذكر. فحقّ الخلاف أن يقرّر في المقام الثاني، والظاهر أنّ ملحوظ الجماعة في البحث عن التجزّي وإن عنونوا المسألة بقبول الاجتهاد للتجزّي وعدمه الظاهر في إرادة المقام الأوّل، إلّا أنّ الظاهر أنّ الملحوظ بالبحث هو اعتبار الحجّية دون حصول المظنّة، حيث إنّ الاجتهاد بحسب الاصطلاح كما عرفت إنّما يطلق حقيقة على استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعيّة، بحيث يترتّب عليه أثر في الشريعة من جواز الأخذ بمؤدّاه، أو الرجوع إلى الأُصول

الفقهيّة مع عجزه حينئذٍ من تحصيل المظنّة. وأمّا مجرّد تحصيل الظنّ بالأحكام عن ظواهر الأدلّة فممّا يمكن حصوله لغير البالغين إلى درجة الاجتهاد مطلقاً، مع عدم عدّه من الاجتهاد قطعاً، ولذا اعتبروا في حدّه أن يكون الاستفراغ المذكور من الفقيه ـ حسب ما مرّ الكلام فيه ـ فاستظهار التوقّف في المقام الأوّل من الشهيد في الألفيّة وشيخه فخر الإسلام والسيّد العميدي ليس في محلّه. ولا يبعد تنزيل ما ذكروه على المقام الثاني بالتقريب الذي بيّنّاه.

فظهر بما قرّرناه: أنّ مآل الحكم بقبول الاجتهاد التجزّي وعدمه والحكم بحجّية ظنّ المتجزّي وعدمه أمر واحد، ولذا وقع التعبير في معظم كلماتهم بالأوّل، مع أنّ الملحوظ في المقام كما عرفت هو الثاني.

ومنه يظهر ضعف ما استشكل في المقام: من أنّ المانعين من التجزّي إن اعتبروا في الاجتهاد ـ كما هو ظاهر العنوان ـ ملكة استنباط جميع المسائل، فإن كان ذلك لجواز العمل به لم يخل عن وجه لكن ذلك كلام في الحجّية لا في أصل حصول الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان، وإن كان ذلك لنفس تحقّق الاجتهاد فلا يظهر وجهه، إذ الاجتهاد ليس إلّا الظنّ بالمسألة بعد استفراغ الوسع في أدلّتها، وهو غير متوقّف على الاقتدار على الجميع ـ استنباط غيرها ـ والقول بأنّ القائل بعدم التجزّي لا يسمّي الاقتدار على استنباط بعض المسائل اجتهاداً بل يعتبر في التسمية الاقتدار على الجميع لا يرجع إلى طائل، فإنّه بحث لفظيّ لا فائدة فيه، مع أنّ المعظم قائلون بجواز التجزّي، فهم حاكمون بصدق الاجتهاد حينئذٍ، والمعاني الاصطلاحيّة إنّما تثبت بقول الأكثر. وإن اعتبروا في تحقّق الاجتهاد العلم بجميع أدلّة المسألة وهو غير حاصل للمتجزّي، فهو منقوض بالمطلق، لعدم حصوله بالنسبة إليه أيضاً، إذ اقتضاء حصول الظنّ له بذلك وانعقاد الإجماع على تنزيل ظنّه منزلة العلم دون غيره لا يفيد في المقام، إذ ذلك إنّما يلحظ بالنسبة إلى حجّية ذلك الظنّ، لا في نفس حصول المظنّة، وتحقّق الاجتهاد في المسألة. وإن اكتفوا فيه بالظنّ باستيفاء الأدلّة فهو ممّا يمكن حصوله للمتجزّي قطعاً، من غير فرق بينه وبين المطلق في ذلك فلا يقضي ذلك بالمنع من التجزّي. انتهى ملخّصاً.

إذ قد عرفت أنّ الاجتهاد في ظاهر اصطلاحهم اسم لاستفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعيّة على وجه يعتدّ به في الشريعة، فحينئذٍ فالخلاف في حجّية ظنّ المتجزّي يرجع إلى الخلاف في قبول الاجتهاد بالمعنى المذكور للتجزّي، فيلزم القائل بعدم حجّيته أن لا يسمّي ذلك اجتهاداً كما يلزم القائل بحجّيته إدراجه في الاجتهاد. وحينئذٍ فذهاب المعظم إلى جواز التجزّي ومخالفة آخرين ليس مبنيّاً على البحث اللفظي. وليس القائل بالمنع من التجزّي قائلاً بعدم إمكان حصول الظنّ لغير المجتهد المطلق، والقول به كما يظهر من بعض كلماتهم سخيف، إن صحّ وجود القائل به فهو لشذوذ منهم، لا يتّجه إسناده إلى الأفاضل فلا تغفل هذا. وحيث علمت أنّ المتيقّن من موضوع التجزّي هو التجزئة بحسب كلّ من القوّة والفعليّة فلنفرض المسألة في تلك الصورة، ثمّ نتبعها بالكلام في باقي الوجوه المذكورة.

فنقول: إنّ في المسألة قولان معروفان[1] **أحدهما**: القول بالتجزّي وعزي إلى أكثر الأُصوليّين. وفي الوافية: أنّ الأكثر على أنّه يقبل التجزئة، وقد اختاره جماعة من علمائنا منهم العلّامة رحمه الله في عدّة من كتبه الأُصوليّة والفقهيّة، والشهيدان، وشيخنا البهائي ووالده، وجماعة من المتأخّرين، بل استظهر بعضهم اتّفاق أصحابنا الاماميّة عليه، وعلى تقدير منعه فلا أقلّ من الشهرة العظيمة الّتي لا يعدّ معها في دعوى شذوذ المخالف، واختاره أيضاً جماعة من العامّة منهم: الغزالي، والرازي، والتفتازاني، ويظهر القول به من الآمدي.

**وثانيهما**: المنع منه وحكي القول به عن قوم، وعزاه بعضهم إلى أكثر العامّة، واختاره بعض مشايخنا المحقّقين. ويظهر من جماعة التوقّف في ذلك منهم: الحاجبي والعضدي من العامّة، وفخر المحقّقين والسيّد عميد الدين من الخاصّة، حيث ذكروا احتجاج الطرفين ولم يرجّحوا شيئاً من القولين.

---

(١) قولين معروفين، خ ل .

**حجّة القول بقبوله للتجزّي وجوه:**

## ـ الأوّل ـ

ما أشار إليه المصنّف ويأتي الكلام فيه إن شاء الله.

## ـ الثاني ـ

أنّ قضيّة حكم العقل بعد انسداد باب العلم وبقاء التكاليف هو الرجوع إلى الظنّ، لكونه الأقرب إلى العلم ـ حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ـ سواء كان الظانّ به قادراً على استنباط غيره من الأحكام أو لا. فالّذي يقتضيه الدليل المذكور قيام الظنّ مقام العلم للقادر على تحصيله، فالعامي الصرف الغير المتمكّن من تحصيل المظنّة واستنباط الأحكام عن الأدلّة خارج عن موضوع المسألة، بخلاف المتجزّي.

وبالجملة: أنّ العبرة بحال الظنّ حسب ما يقتضيه الدليل المذكور ـ على ما مرّ تفصيل القول فيه ـ فيحكم به، لقيامه مقام العلم من غير ملاحظة لحال الظانّ والمستنبط، فمهما كان المكلّف قادراً على تحصيل الظنّ كان ذلك قائماً عنده مقام العلم، مطلقاً كان، أو متجزّئاً. وإن لم يكن قادراً على ذلك كما هو الحال في الخارج عن القسمين المذكورين فهو خارج عن مؤدّى الدليل، وكان تكليفه شيئاً آخر. ويورد عليه: بأنّه لو تمّ ذلك لدلّ على حجّية الظنّ الحاصل لغير القادر على ملاحظة جميع الأدلّة والتمكّن عن البحث عن معارضاتها ووجوه دلالتها حتّى العوام القادرين على تحصيل الظنّ بمجرّد الرجوع إلى بعض الروايات أو ملاحظة ترجمتها، لكون الجميع ظنّاً بالحكم، بل قد يكون الظنّ الحاصل لهؤلاء أقوى من الظنون الحاصلة للمجتهدين، لعدم انسباق الشبهة إلى أذهانهم. والقول بخروج ظنّ هؤلاء بالإجماع مدفوع، بلزوم تخصيص القاعدة العقليّة. فما دلّ على عدم حجّية الظنّ المفروض يدلّ على عدم جواز التعويل على الوجه المذكور.

ويدفعه: أنّ قضيّة الدليل المذكور هو حجّية كلّ ظنّ لم يقم الدليل على خلافه، فما قام الدليل على عدم جواز الأخذ به خارج عن موضوع تلك القاعدة، إلّا أنّه

تخصيص لها نظراً إلى قيام الدليل عليه. والتحقيق في الإيراد عليه وجهان:

أحدهما: أنّ قضيّة العقل بعد انسداد باب العلم هو حجّية أقوى الظنون وقيامه مقام العلم، إذ هو الأقرب إليه. ولا ريب أنّ الظنّ الحاصل لصاحب الملكة القوّية ـ الباعثة على الاقتدار على استنباط جميع المسائل، ومعرفة جميع الأدلّة الشرعيّة، والوصول إلى وجوه دلالتها، وكيفيّة استنباط الأحكام منها ـ أقرب إلى إصابة الحقّ والوصول إلى الواقع من استنباط من هو دونه في الملكة بحيث لا يقدر إلّا على استنباط بعض المسائل، ولا يتمكّن إلّا من إدراك بعض الدلائل. فإذا دار الأمر بين اعتبار القدرة على استنباط جميع الأدلّة والبحث عن معارضاتها وكيفيّة دلالتها ـ كما هو شأن المجتهد المطلق ـ أو الاكتفاء باستنباط مدارك المسألة الخاصّة ولو مع العجز عن إدراك غيرها ـ كما هو شأن المتجزّي ـ كان الأوّل هو الأولى.

والحاصل: أنّه كما يجب تحصيل أقوى الظنون من حيث المدرك مع اختلاف المدارك في القوّة والضعف، كذا يجب مراعاة الأقوى من حيث المدرك. فكما يجب عليه البحث عن الأدلّة لتحصيل المدرك الأقوى، كذا يجب عليه السعي في تحصيل القوّة القويّة حتّى يكون مدركاً بالملكة الأقوى، لكون الظنّ الحاصل معها أقرب إلى مطابقة الواقع من الحاصل من القوّة الناقصة والملكة الضعيفة.

فإن قلت: لو كان الأمر على ما ذكر لما اكتفى بالظنّ الحاصل من المجتهد المطلق مطلقاً، بل كان الواجب عليه تحصيل القوّة الأتمّ والملكة الأقوى على حسب الإمكان، لوضوح اختلاف المجتهدين المطلقين في القوّة والملكة، مع أنّ أحداً لم يقل بوجوب ذلك.

قلت: لولا قيام الدليل القاطع على الاكتفاء بظنّ المجتهد المطلق مطلقاً كان مقتضى الدليل المذكور ذلك، إلّا أنّه لمّا قام الإجماع على عدم وجوب تحصيل كمال القوّة بعد تحصيل ملكة الاجتهاد المطلق كان ذلك دليلاً على عدم وجوب مراعاة الزائد، فهو نظير ما إذا دلّ الدليل القاطع على الاكتفاء في مقدار البحث

والنظر في الأدلّة على قدر مخصوص من غير حاجة إلى اعتبار ما يزيد عليه ولو مع التمكّن من الزيادة، فإنّه لا منافاة فيه لمقتضى الدليل المذكور أصلاً، إذ اعتبار وجوب تحصيل الأقوى إنّما هو لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بما دونه، وأمّا بعد قيام الدليل عليه فلا. فصار المتحصّل من الدليل المذكور هو حجّية الظنّ الحاصل من صاحب الملكة المطلقة بعد تحصيل ما هو الأقوى من المدارك، حيث إنّه الظنّ الأقرب إلى إصابة الواقع، فيجب على المكلّف إذن تحصيل الأقوى بعد انسداد سبيل العلم بالحكم ليكون مؤدّياً للتكليف خارجاً في حكم العقل عن عهدة التكليف الثابت باليقين، لعدم القطع بتحصيل البراءة من دونه. فذلك هو الظنّ القائم مقام العلم بحكم العقل دون سائر الظنون، وكان ذلك هو الاجتهاد الواجب في تحصيل الأحكام. ولمّا دلّ الدليل القاطع على عدم وجوب الاجتهاد على الأعيان بل على سبيل الكفاية قضى ذلك بعدم وجوب تحصيل المرتبة المذكورة إلّا على بعض المكلّفين، فيرجع الباقون إلى ظنّه والأخذ بمقتضى اجتهاده.

فإن قلت: إنّ قضيّة حكم العقل وجوب تحصيل العلم بالأحكام بالنسبة إلى آحاد الأنام، وبعد انسداد باب العلم يرجع إلى الظنّ بالنسبة إلى كلّ واحد منهم، لاشتراك الجميع في التكليف.

غاية الأمر: قيام الدليل من الإجماع والضرورة على جواز الرجوع إلى التقليد لغير البالغ إلى درجة التجزّي. وأمّا المتجزّئ فلا دلالة في الإجماع والضرورة على جواز أخذه بالتقليد، ولا دليل قاطع سواه على خروجه عن الاشتغال المعلوم بمجرّد التقليد. ومجرّد دوران الأمر في شأنه بين الوجهين لا يقضي بتجويز الأمرين بالنسبة إليه والتخير بين المسلكين، بل الّذي يقتضيه العقل عند دوران أمره بين الرجوع إلى ظنّه والأخذ بتقليد غيره في ما يكون المظنون عنده خلافه هو الأخذ بظنّه، فإنّ بناءه على التقليد حينئذٍ أخذ بالوهم وتنزّل من الظنّ إلى ما دونه من غير قيام دليل عليه، وهو خلاف ما يقتضيه حكم العقل. هذا إذا اجتهد في تلك المسألة وحصل له الظنّ بخلافه. وأمّا لو كان ذلك قبل اجتهاده

فلا أقلّ من احتمال أن يكون المظنون عنده خلاف ذلك بعد اجتهاده فيه وهو أيضاً كافٍ في المقام.

قلت: بعد ما تقرّر بملاحظة ما بيّناه أنّ الاجتهاد الواجب هو استفراغ الوسع في معرفة الحكم بعد تحصيل المرتبة المفروضة من الملكة كان ذلك هو الواجب على سبيل الكفاية، فدوران الأمر في المكلّف بين أن يكون مجتهداً أو مقلّداً، عالماً أو متعلّماً يقضي بوجوب التقليد عليه، لما دلّ على وجوب التقليد على كلّ من لم يبلغ تلك الدرجة نظراً إلى عدم انتهاء ظنّه إلى العلم فلا يندرج في العالم، إذ مجرّد الظنّ الغير المنتهي إلى اليقين لا يعدّ علماً، فيندرج فيما يقابله ـ أعني الجهل ـ ووظيفته الرجوع إلى العالم. فليس المقصود بالوجه[1] المذكور إثبات وجوب التقليد عليه ابتداءاً حتّى يقال: إنّه عند دوران الحكم في شأنه بين الأمرين لا وجه لترجيح التقليد على الأخذ بظنّه مع اشتراكهما في مخالفة الأصل، بل ينبغي ترجيح الأخذ بالظنّ إلى ما ذكر. وإنّما المراد أنّ الملحوظ في المقام اندراجه في موضوع الجاهل ليتعيّن عليه الرجوع إلى العالم، أو من قام الدليل القاطع على قيام ظنّه مقام العلم، فصار المحصّل أنّ وجوب رجوع الجاهل إلى العالم أمر معلوم، وإنّما الكلام في المقام في اندراج المتجزّئ في موضوع الجاهل.

وبعد ملاحظة الوجه المذكور يتبيّن اندراجه فيه، إذ قد عرفت أنّ قضيّة العقل حينئذٍ هو حجّية الظنّ في الجملة على سبيل القضيّة المهملة، وقضيّة ترجيح ظنّ المطلق من جهة القوّة انصراف المهملة إليه، فيبقى ظنّ غيره مجهولاً، فلا يكون الظانّ المذكور عالماً بما هو الحكم في شأنه فلا محالة يندرج في الجاهل.

وما ذكر: من أنّ الظنّ أقرب إلى العلم فيتعيّن عليه الأخذ به حتّى يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره إنّما يفيد في المقام إذا ثبت كونه من أهل الاستنباط، إذ بعد وجوب الاستنباط عليه لا وجه لترك الأقوى والأخذ بالأضعف من دون قيام الدليل عليه.

---

(١) بالأخذ، خ ل.

وأمّا إذا دار أمره بين الأمرين وجهل الحال في شأنه فذلك ممّا يحقّق اندراجه في الجاهل، ومجرّد أقربيّة الظنّ إلى العلم لا يثمر في حقّه شيئاً، ألا ترى أنّه لو كان سبيل العلم بالأحكام مفتوحاً كان الأمر أيضاً دائراً بين العلم بالأحكام وبين أخذها عن العالم، فلا يصحّ أن يقال: إنّ شأن غير العالم ممّن له الاقتدار على تحصيل الظنّ أن يأخذ بظنّه دون أن يقلّد العالم، لكون الظنّ أقرب إلى العلم بالنظر إلى التقليد، بل الواجب في شأنه هو التقليد، حيث إنّه أحد الوجهين المذكورين من العلم أو التعلم.

ومنه يظهر الحال في المقام، فإنّه إذا كانت تلك المرتبة من الظنّ نظراً إلى الوجه المذكور قائمة مقام العلم يكون الواجب في شأن كلّ من المكلّفين إمّا تحصيل تلك المرتبة، أو الرجوع إلى من يكون مستنبطاً للحكم على الوجه المذكور، فمع عدم حصول الأوّل للمتجزّئ يتعيّن عليه الأخذ بالثاني. وأيضاً لو تعيّن على كلّ من المكلّفين تحصيل العلم بالأحكام عن مداركها كان انسداد باب العلم قاضياً بالتنزّل إلى الظنّ بالنسبة إلى كلّ واحد منهم، وأمّا إذا قلنا بعدم تعيّن ذلك على كلّ واحد منهم وكان القدر اللازم قيام جماعة بتحصيل العلم بالأحكام بحيث يكتفى بهم في تعليم الباقين ليرجعوا إليهم في أخذ تلك الأحكام لم يقض انسداد باب العلم إلّا بالرجوع إلى الظنّ الأقوى مع انفتاح سبيله، ولو بالنسبة إلى البعض المذكورين دون ما دونه من المراتب وإن لم يتمكّن الكلّ من الأخذ بذلك الأقوى، فإن تمكّن من يقوم به الكفاية كاف في ذلك وكان وظيفة الباقين الرجوع إليهم.

فإن قلت: إنّ الواجبات الكفائيّة تتعلّق بكلّ واحد من الأعيان وإن كان تعلّقه على سبيل الكفاية، وتعلّق الوجوب بكلّ واحد منهم في الجملة كافٍ فيما نحن بصدده من الانتقال إلى الظنّ بالنسبة إلى من يتمكّن منه بعد انسداد سبيل العلم.

قلت: إنّ جميع المكلّفين في تحصيل العلم بالأحكام بمنزلة شخص واحد، فإذا تمكّن من تحصيله من يقوم به الكفاية لم ينتقل الأمر إلى الاكتفاء بالظنّ، وكذا

لو تمكّنوا من الظنّ الأقوى على الوجه المذكور ولم ينتقل الحال في الباقين إلى ما دونه، لحصول التمكّن من الأقوى بالنسبة إلى الكلّ، فإنّ الملحوظ بالتكليف الكفائي حال الكلّ دون كلّ واحد من الآحاد.

**ثانيهما**: أنّه إنّما يتمّ ما ذكر من الدليل لو لم يقم الإجماع على حجّية الظنّ المطلق، وأمّا بعد قيام الإجماع على حجّية ظنّه فلا وجه للحكم بحجّية الظنّ الحاصل لغيره، فإنّ قضيّة انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو الرجوع إلى الظنّ في الجملة، والقدر الثابت هو الظنّ الخاص، لقيام الإجماع عليه، فالباقي يندرج تحت ما دلّ على المنع من الأخذ بالظنّ.

نعم إن لم يثبت هناك مرجّح بين الظنون من حيث المدرك ـ كما أنّه لا مرجّح بينها من حيث المدرك على ادّعاء القائل بأصالة حجّية الظنّ ـ لزم الحكم بتساوي الكلّ من الجهة المذكورة أيضاً، لانتفاء المرجّح أيضاً وليس كذلك، لما عرفت من كون الإجماع على حجّية ظنّ المطلق مرجّحاً في المقام.

وما قد **يقال**: من منع انعقاد الإجماع على حجّية ظنّ المطلق على وجه ينفع في المقام نظراً إلى وقوع الخلاف في طرق الاستنباط من الأخذ بطريقة الاجتهاد، أو الأخبار، أو الطريقة الوسطى، حيث ذهب إلى كلّ من تلك الطرق الثلاثة جماعة، وفي هؤلاء من يمنع الرجوع إلى غيره، فلا إجماع على الأخذ بظنّ خاصّ منها ليكون دليلاً قاطعاً في المقام، وكون الرجوع إلى المطلق في الجملة في مقابلة المتجزّئ مقطوعاً لا يكفي في المقام بعد دوران الأمر فيه بين الوجوه المذكورة وانحصار الأمر في الرجوع إلى واحد منهم، فلا مناص إذن من الرجوع إلى الظنّ ويتمّ الاستدلال مدفوع، بأنّ قيام الإجماع على حجّية ظنّ المطلق ممّا لا مجال للتأمّل فيه. وجعل دوران الأمر بين أحد الطرق الثلاثة مانعاً لانعقاد الإجماع موهون جدّاً، إذ الاختلاف الواقع في ذلك كالاختلاف الحاصل بين المجتهدين في تعيين الأدلّة، حيث لا يسع[1] أحداً من أجل ذلك الرجوع إلى غيره.

---

(١) في «ق» يمنع.

نعم ربما وقع في البين خلاف لبعض القاصرين في جواز الرجوع إلى علمائنا المجتهدين، لشبهات واهية عرضت لهم، وليسوا ممّن يعتدّ بشأنهم في مقابلة أُولئك الأعلام ليكون خلافهم ناقضاً لإجماعهم.

فإن قلت: إنّ ما ذكر لا يجدي فيما نحن فيه من المعرفة بتكليف المتجزّئ، إذ لا إجماع على جواز رجوعه إلى المطلق، بل الأشهر خلافه. وقيام الإجماع على حجّية ظنّ المطلق في شأن نفسه وشأن من يقلّده من العوام غير مفيد في شأنه، فلابدّ له إذن من الرجوع إلى الظنّ، ويتمّ الاحتجاج المذكور بالنسبة إليه. والقول بقضاء الأصل بعدم حجّية الظنّ فيقتصر فيما دلّ على خلافه على المقدار المعلوم مدفوع، بأنّه كما قضى الأصل الأوّلي بعدم حجّية الظنّ في شأنه فقد قضى أيضاً بعدم جواز رجوعه إلى التقليد والأخذ بقول الغير، فلا وجه لترجيح الثاني، بل نقول: إنّه لابدّ من ترجيح الأوّل نظراً إلى الدليل المذكور، إذ بعد دوران أمره بين أمرين مخالفين للأصل وعدم دليل قطعي على شيء منهما لابدّ من البناء على الظنّ والأخذ بمقتضاه، لكونه الأقرب إلى العلم، فيتعيّن البناء عليه بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف، فلا وجه للأخذ بالتقليد. وأيضاً لو دار أمره بين تقليد العالم بالحكم والأخذ بالظنّ لربما أمكن القول بتعادلهما. وأمّا لو دار بين الأخذ بالظنّ وتقليد الظانّ فلا ريب في تقديم الأوّل، إذ ليس فيه مخالفة الأصل إلّا من جهة الاتّكال على الظنّ، بخلاف الثاني لمخالفته للأصل من جهتين نظراً إلى اتّكاله على الظنّ وعلى فهم الغير، فالاتّكال على الظنّ مشترك بين الوجهين ويزيد الثاني بالأخذ بفهم الغير ودعواه.

قلت: لمّا انقسم الناس في حكم الشرع إلى قسمين: عالم بالأحكام ومستنبط لها عن مداركها ومتعلّم آخذ بقول ذلك العالم كان العلم بالأحكام عن أدلّتها مطلوباً من ذلك العالم دون غيره، وحينئذٍ فإذا فرض انسداد باب العلم بالنسبة إليه مع القطع ببقاء التكليف قضى ذلك بالانتقال إلى الظنّ في الجملة، وحينئذٍ فإن لم يكن هناك ترجيح بين الظنون قضى ذلك بحجّية الجميع، لاستحالة الترجيح مع انتفاء المرجّح، فتكون القضيّة المهملة المذكورة بعد ملاحظة ذلك كلّية.

وأمّا إذا قام هناك دليل قطعي على حجّية بعضها وقيامه مقام العلم في استنباط الأحكام كان ذلك مرجّحاً بين الظنون، ولم يكن المستفاد من الدليل المذكور جواز الاستناد إلى غيره، فينطبق القضيّة المهملة المستفادة من العقل على ذلك، وحينئذٍ نقول: إنّه لمّا قام الإجماع على قيام الظنّ الحاصل بعد تحصيل الملكة التامّة ـ والقدرة الكاملة على استنباط الأحكام الشرعيّة وإعمال تلك الملكة على حسب الوسع والطاقة ـ مقام العلم وتنزيله منزلته قضى ذلك بكون ما دلّ عليه العقل من قيام الظنّ في الجملة مقام العلم هو خصوص الظنّ المفروض، إذ لا يستفاد حينئذٍ من المهملة المذكورة ما يزيد عليه، فيكون وظيفة العالم بعد انسداد سبيل العلم هو تحصيل الظنّ المفروض بتحصيله الملكة المفروضة، وإعمالها في البحث عن الأدلّة على حسب وسعه، ويكون وظيفة المتعلّم هو الرجوع إليه. وهذا كلّه ظاهر في حكم العقل بعد التأمّل فيما يقتضيه الدليل المذكور.

إذا تقرّر ذلك تفرّع عليه أن يكون وظيفة المتجزّئ الرجوع إلى العالم المذكور دون ظنّه الحاصل عن ملاحظة الأدلّة، فليس المقصود من جعل الإجماع على حجّية الظنّ المطلق مرجّحاً في المقام إلّا إثبات كون المرجع حال انسداد باب العلم هو الظنّ المذكور، وأنّه القائم مقام العلم من غير ملاحظة لخصوص المتجزّئ وغيره، فعدم قيام الإجماع في خصوص المتجزّئ على جواز رجوعه إلى العالم المفروض لا ينافي ما قرّرنا، إذ يتفرّع على ما ذكر أنّ تكليف المتجزّئ في حكم العقل هو ما ذكرناه وإن لم يقم إجماع على جواز رجوعه إلى التقليد والأخذ بقول الغير.

فإن قلت: لو كان حكم العقل بكون المناط في التكليف هو الظنّ المذكور ـ من جهة إدراكه أنّ ذلك هو المطلوب في الشريعة والحجّة بعد انسداد باب العلم دون غيره ـ تمّ ما ذكر من غير إشكال. وأمّا إذا كان حكمه به من جهة عدم قيام دليل عنده على جواز الرجوع إلى غير الظنّ المذكور فيحكم بوجوب الأخذ به من جهة

قيام الدليل على حصول البراءة به دون غيره فلا يتفرّع عليه حكم المتجزّئ، إذ كما لم يقم دليل قطعي على رجوعه إلى ظنّه فليس في رجوعه إلى العالم المفروض أخذ باليقين، لدوران تكليفه في بادئ الرأي بين الأمرين، فكيف يصحّ القول بكون تكليفه في حكم العقل هو الرجوع إلى الغير.

قلت: لمّا كان الظنّ القائم مقام العلم في حكم العقل هو الظنّ المفروض لزمه الحكم بوجوب تحصيله في حصول البراءة، وإنّ ذلك لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بغيره، إذ حينئذٍ يكون الظنّ المعتدّ به في ظاهر الشريعة هو ذلك دون غيره، فإذا لم يقم دليل على تنزيل غيره من الظنون منزلة العلم لزمه الحكم بعدم قيامه مقامه، لما دلّ من القاعدة على عدم الاكتفاء بالظنّ، فإذا كان الظنّ المذكور في ظاهر التكليف منزّلاً منزلة عدمه كان قضيّة الأدلّة القطعيّة الدالّة على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم وجوب رجوع الظانّ المذكور إلى العالم المفروض، فالمقصود ممّا قرّرناه هو إدراج الظانّ المذكور بحكم العقل في عنوان الجاهل.

لا يقال: إنّه كما قضى أصالة عدم حجّية الظنّ بعدم حجّية ظنّه وإدراجه في عنوان الجاهل، كذا يقضي أصالة عدم جواز التقليد بإدراجه في العالم.

لأنّا نقول: إنّه من الظاهر أنّ ما دلّ على المنع من التقليد إنّما هو في شأن العالم، وأمّا الجاهل فليس وظيفته إلّا التقليد إجماعاً، فإذا شكّ في اندراج المتجزّئ تحت العالم أو الجاهل كان مشكوك الاندراج تحت ما دلّ على المنع من التقليد، فلا يمكن الاستناد إليه في المقام، على أنّه لو سلّم شمول ما دلّ على المنع من التقليد لمجهول الحال فإنّما يدل على المنع بالنسبة إليه من حيث إنّه مجهول، فلا يدلّ على اندراجه تحت العالم فلا يعارض ذلك ما دلّ على اندراجه في الجاهل، فيجب عليه التقليد، لخروجه بذلك عن الجهالة المأخوذة فيما يستفاد من الأوّل، مضافاً إلى ما قد يقال: من أنّه مع عدم قيام الدليل على حجّية ظنّه وجواز عمله به يندرج في عنوان الجاهل بالوجدان، إذ المفروض جهله بالحكم، فيجب عليه التقليد من غير حاجة إلى الاحتجاج عليه بعموم ما دلّ على المنع من العمل

بالظنّ. ولا يعارضه حينئذٍ ما دلّ على المنع من التقليد، إذ بعد اندراجه في عنوان الجاهل لا يشمله تلك الأدلّة قطعاً.

وممّا قرّرنا ظهر اندفاع الوجوه المقرّرة في الإيراد، **ثالثها**: أنّ انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف إنّما يقضي بجواز العمل بما ظنّ أنّه مكلّف به في ظاهر الشريعة لا ما ظنّ انّه كذلك بحسب الواقع، كما هو ملحوظ المستدلّ.

وتوضيح ذلك: أنّه بعد العلم بوقوع التكاليف إنّما يجب في حكم العقل الإتيان بما يحصل معه العلم بحصول البراءة في حكم المكلّف حسب ما قرّرناه في معرفة أداء ما كلّف به حكماً وموضوعاً، سواء حصل معه العلم بمطابقته للواقع أو لا؟ فلا يجب على المكلّف مراعاة ما يزيد عليه بعد العلم بما جعله طريقاً إلى الواقع، إلّا أن يجعل الطريق إليه خصوص العلم به، فالقدر المعتبر في الحكم بالبراءة والامتثال هو ما يعلم معه بتفريغ الذمّة في حكم الشرع وهو أعمّ مطلقاً من العلم بأداء المكلّف به بحسب الواقع، فيحصل الأوّل مع تعيّن[1] المكلِّف لمراعاة الثاني بخلاف العكس، ولذا لو لم يقرّر المكلِّف طريقاً إلى الواقع أو قرّرها ولم يصل إلينا وكان سبيل العلم بالواقع مفتوحاً تعيّن مراعاة ذلك، لعدم العلم بحصول البراءة والخروج عن عهدة التكليف إلّا به، بل جاز مراعاته مع العلم بالطريق المقرّر أيضاً، إذ لم يكن هناك مانع آخر. وحينئذٍ نقول: إذا انسدّ سبيل العلم بما جعله المكلّف طريقاً إلى معرفة ما كلّف به وانسدّ أيضاً سبيل العلم بالواقع مع القطع ببقاء التكليف تعيّن تحصيل الظنّ بما هو مكلّف به في ظاهر الشريعة، ومراعاة ما يظنّ كونه طريقاً إلى تفريغ الذمّة في حكم المكلّف، لقيام الظنّ بذلك حينئذٍ مقام العلم به في حكم العقل حسب ما مرّت الإشارة إليه.

ولا يصحّ الاكتفاء حينئذٍ بمجرّد ما يظنّ معه بأداء الواقع، إذ لا ملازمة بينه وبين الأوّل، وليس ذلك أخصّ مطلقاً من مراعاة ما يظنّ معه بتفريغ الذمّة كما أنّ العلم به أخصّ مطلقاً من العلم بذلك ـ حسب ما مرّ ـ بل النسبة بينهما عموم من

---

(١) في ق: يقين.

وجه، لظهور أنّه قد يحصل الظنّ بتفريغ الذمّة في حكم الشرع مع عدم حصول الظنّ بأداء الواقع.

وقد يكون بالعكس فيما إذا شكّ في كون ذلك مناطاً في حكم الشرع أو ظنّ خلافه، والمعتبر في المقام بمقتضى حكم العقل كما عرفت هو الأوّل، وحينئذٍ فلا يتمّ الاحتجاج إذ مجرّد ظنّ المتجزّئ بالحكم مع الشكّ في كونه مكلّفاً شرعاً بالعمل بظنّه أو رجوعه إلى ظنّ المجتهد المطلق لا يكفي في الحكم بحجّية ظنّه، وجواز الاعتماد عليه في حكم الشرع.

نعم، لو اقيم دليل ظنّي على حجّية ظنّه والاكتفاء به في الشريعة أمكن الاستناد إلى الوجه المذكور، وهو غير مأخوذ فيما ذكر من البيان.

رابعها: أنّ الاحتجاج المذكور إنّما يتمّ إذا قام دليل قطعي على عدم وجوب الاحتياط على مثله، إذ مع احتمال وجوب الاحتياط عليه يتعيّن ذلك بالنسبة إليه، إذ هو أيضاً نحو من العمل بالعلم، إذ المقصود في المقام تحصيل اليقين بالفراغ الحاصل بذلك وهو ممنوع، بل الظاهر خلافه، إذ أقصى ما يستفاد ممّا دلّ على عدم وجوبه هو عدمه في أصل الشريعة، وعدم وجوبه على المجتهد المطلق ومن يقلّده.

وأمّا عدم وجوبه في الصورة المفروضة فلا، كما هو الحال بالنسبة إلى غير البالغ درجة الاجتهاد إذا تعذّر عليه الرجوع الى المجتهد فإنّ القول بوجوب الاحتياط عليه حينئذٍ ـ إذا أمكن من تحصيله ـ هو الموافق لظاهر القواعد، بل لا يبعد البناء عليه، وحينئذٍ فلا يصحّ الحكم بانتقاله إلى الظنّ بعد انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف.

فإن قلت: إنّما يتمّ ما ذكر فيما يمكن فيه الاحتياط، وأمّا فيما لا يمكن مراعاته فلا يتمّ ذلك، وحينئذٍ فيمكن إقامة الدليل بالنسبة إليه فيتمّ إثبات المدّعى حينئذٍ بعدم القول بالفصل.

قلت: انعقاد الإجماع على عدم القول بالفصل غير معلوم، غاية الأمر عدم

قائل به في الكتب المعروفة، ومجرّد ذلك لا يعدّ إجماعاً سيّما في المقام، فغاية الأمر حينئذٍ هو جواز الاعتماد على ظنّه في بعض الفروض النادرة ممّا لا يمكن فيه مراعاة الحائطة بشيء من وجوهها، لمكان الضرورة وأين ذلك من المدّعى.

## ـ الثالث ـ

إطلاق ما دلّ على المنع من التقليد والأخذ بقول الغير من العقل والنقل، غاية الأمر جوازه في شأن غير القادر على الاستنباط لمكان الضرورة وقيام الإجماع عليه، فيبقى غيره مندرجاً تحت أدلّة المنع.

ويمكن الإيراد عليه بوجوه:

أحدها: أنّ العمل بالظنّ على خلاف الأصل أيضاً خرج عنه ظنّ المجتهد المطلق لقضاء الاضطرار به وقيام الإجماع عليه، فيبقى غيره مندرجاً تحت قاعدة[1] المنع.

وأُجيب عنه: بأنّ رجوعه إلى الظنّ ممّا لا كلام فيه، إذ بعد انسداد باب العلم لا يجوز للمتجزّئ البناء على ترك العمل، فلابدّ له من الرجوع إلى الظنّ الحاصل من الاجتهاد، أو الحاصل من التقليد، فلا يكون منهيّاً عن اتّباع الظنّ على الإطلاق بخلاف التقليد.

وردّ ذلك: بأنّه ضعيف في الغاية، إذ غاية ما يحصل للمتجزّئ العلم بكونه مكلّفاً بالعمل بغير العلم، وأمّا أنّه التقليد أو الاجتهاد فغير معلوم عنده، إذ لا دليل على التعيين، فعلى هذا يجب عليه العمل بأحد الأمرين دون الآخر من دون علم بالتعيين، فهو حينئذٍ من باب اشتباه الحرام بالحلال، كالزوجة المشتبهة بالأجنبيّة فيجب الاجتناب عنهما، ولو لم يكن هناك بدّ من الإقدام على أحدهما تخيّر، وأين هو من لزوم الرجوع الى الاجتهاد كما هو المدّعى.

ويمكن دفعه: بأنّ مقصود المجيب أنّ هناك عمومات قاضية بالمنع عن العمل

---

(١) أدلّة، خ ل.

بالظنّ، وأدلّة قاضية بالمنع من خصوص الظنّ الحاصل من التقليد، فتلك العمومات مخصوصة قطعاً، إذ لا مناص له من الأخذ بأحد الظنّين، بخلاف ما دلّ على المنع من خصوص التقليد، إذ لا دليل على الخروج من مقتضاه حينئذٍ، فبعد تعيّن الرجوع إلى الظنّ لابدّ من الأخذ بالظنّ الحاصل من غير التقليد، للأدلّة الدالّة على المنع من التقليد من غير باعث للخروج عنها.

نعم يمكن الإيراد عليه: بأنّ الرجوع إلى التقليد ليس أخذاً بالظنّ حتّى يكون بين ما دلّ على المنع من الرجوع إلى الظنّ وما دلّ على المنع من الأخذ بالتقليد عموم مطلق ليكون عدم المناص من الرجوع إلى أحد الظنّين موجباً للخروج عن مقتضى تلك الأدلّة، دون هذه، بل هو نوع آخر من الأخذ بغير العلم قد دلّ الدليل على المنع منه. فبعد عدم المناص من الأخذ بأحد الوجهين يدور الأمر بين تخصيص كلّ من الدليلين، ولا دليل على الترجيح، فيجب تركهما، أو يتخيّر في البناء.

ولا يمكن دفعه تارة: بأنّ الترجيح حينئذٍ في تخصيص ما دلّ على المنع من العمل بالظنّ، إذ بعد كون السبيل إلى الواقع أوّلاً هو العلم بكون الأقرب إليه هو الظنّ، فبعد دوران الأمر بين الرجوع إلى الأقرب إليه أو الأبعد من غير قيام دليل على التعيين يتعيّن الأخذ بالأقرب. وفيه: أنّه إنّما يتمّ إذا جعلنا الواجب أوّلاً هو الأخذ بالعلم بالواقع، وأمّا إذا قلنا بوجوب الأخذ بما يعلم معه بتفريغ الذمّة من حكم الشرع سواء حصل معه العلم بالواقع أولا كما هو الأظهر، ومرّ تفصيل القول فيه فلا يتمّ ذلك، إذ لو ظنّ بكونه مكلّفاً شرعاً بالرجوع إلى التقليد لزم اتّباعه، ومع الشكّ في كونه مكلّفاً بالأخذ بالظنّ أو التقليد لا يصحّ له الحكم بالرجوع إلى شيء منهما، لتساويهما بالنسبة إلى الحكم بتفريغ الذمّة في حكم الشرع كما هو قضيّة الشكّ.

فأقصى الأمر مع عدم المناص في الأخذ بأحد الوجهين أن يحكم بالتخيير. ومجرّد اقتضاء أحد الوجهين ظنّاً بالواقع لا يقضي بحصول الظنّ بالبراءة في حكم

الشرع، إذ لا ملازمة بين الأمرين حسب ما مرّ بيانه. نعم لو قام دليل ظنّي على كونه مكلّفاً بالاجتهاد صحّ الأخذ به، وليس في الاحتجاج المذكور ما يفيده.

وتارة: بأنّ التقليد أيضاً اتّكال على الظنّ وإن لم يوجب حصول الظنّ للمقلّد نظراً إلى حكمه بحجّية الظنّ الحاصل للمجتهد بالنسبة إليه، وما دلّ على عدم حجّية الظنّ وعدم جواز الاتّكال عليه يفيد عدم جواز الاستناد إليه مطلقاً، سواء كان المستند إليه هو الظانّ أو غيره، بل ربما كان الثاني أولى بالمنع، فلابدّ من التزام التخصيص فيما دلّ على عدم الاعتداد بالظنّ فيتمّ التقرير المذكور.

ومع الغضّ عنه فالحاصل في تقليد المجتهد جهتان للمنع نظراً إلى الاتّكال فيه إلى الظنّ وإلى الغير ففيه استناد إلى التقليد وإلى الظنّ بخلاف العمل بالظنّ.

نعم لو كان من يقلّده عالماً بالحكم كان المانع هناك مجرّد التقليد، فربما يكافئ ذلك رجوعه إلى الظنّ، إلّا أنّه لا يكون ذلك إلّا في نادر من الأحكام. وقد يدفع ذلك: بأنّه لا كلام في حجّية ظنّ المجتهد المطلق، إنّما الكلام في حجّية ظنّه بالنسبة إلى المتجزّئ وهو المراد من تقليده له، فليس هناك أمران مخالفان للأصل. وبعبارة أُخرى: إنّ ظنّ المجتهد المطلق منزّل منزلة العلم قطعاً، فليس في المقام إلّا إثبات جواز التعويل على علم الغير، أو ما بمنزلته. وفيه: أنّ ما دلّ على حجّية ظنّ المجتهد إنّما أفاد حجّيته بالنسبة إلى نفسه ومن يقلّده من العوام دون المتجزّئ، ولا دليل على تنزيله منزلة العلم مطلقاً، فما يدلّ على عدم جواز الاتّكال على الظنّ يدلّ على المنع منه، وكون ذلك عين التقليد لا ينافي تعدّد الحيثيّة وحصول جهتين قاضيتين بالمنع، بخلاف الأخذ بالظنّ، فتأمّل.

ثانيها: أنّه ليس فيما دلّ على المنع من التقليد ما يشمل تقليد المجتهد مع كمال ثقته، وأمانته، ووفور علمه، وكونه بحسب الحقيقة حاكياً لقول الإمام عليه السلام بحسب ظنّه.

غاية الأمر أنّه لا دليل على جواز اعتماد المتجزّئ على ذلك، فلا يمكن الحكم ببراءة ذمّته بمجرّد ذلك، وحينئذٍ فالدليل على المنع منه هو الدليل على

المنع من الأخذ بالظنّ مع اختصاص الظنّ بظواهر أُخرى، فليس على المنع من التقليد دليل خاصّ يلزم الخروج عن مقتضاه لو قلنا بوجوب الرجوع إليه، بخلاف ما لو قلنا برجوعه إلى الظنّ ليتمّ ما ذكر في الاحتجاج. ومنه يظهر وجه آخر لضعف ما ذكر في الإيراد المتقدّم.

ثالثها: أنّ المتلخّص من الأدلّة الدالّة عليه والملحوظ في المقام[1]: أنّ المتجزّئ بعد تحصيل الظنّ بالحكم هل هو داخل في عنوان الجاهل أو العالم؟ فاندراجه فيما دلّ على المنع من التقليد غير ظاهر، بل الظاهر خلافه، لدلالة الأدلّة الدالّة على المنع من العمل بالظنّ على عدم الاعتداد بظنّه، فيندرج في الجاهل، ويشمله ما دلّ على وجوب رجوعه إلى العالم حسب ما مرّت الإشارة إليه.

## ـ الرابع ـ

انّ الأدلّة الدالّة على حجّية الظنون الخاصّة ـ من الروايات الدالّة على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة، والأخذ بالأخبار المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام، بتوسّط من يعتمد عليه من النقلة وغيرها ـ يعمّ المطلق والمتجزّئ، ولا دليل على اختصاصها بالمطلق، بل الظاهر منها كون الأخذ بها وظيفة لكلّ قادر على استنباط الحكم منها.

ومن هنا نشأ توهّم كون الاجتهاد واجباً عينيّاً، ولولا قيام العسر والحرج العظيم واختلال نظام المعاش ـ الباعث على اختلال أُمور المعاد ـ مضافاً إلى غير ذلك من الأدلّة الدالّة على جواز التقليد لكان القول بوجوبه العيني متّجهاً نظراً إلى ما ذكر.

والحاصل: أنّ مرتبة الاجتهاد متقدّمة على مرتبة التقليد، ولولا قيام ما قام من الأدلّة على جواز التقليد لقلنا بوجوب الاجتهاد على الأعيان. وحينئذٍ نقول: إنّ

---

(١) لايخفى قصور العبارة، وينبغي أن يكون هكذا: أنّ المتحصّل من الأدلّة حرمة التقليد بالنسبة إلى العالم بالحكم وما بمنزلته، وأمّا الجاهل بالحكم فيجوز التقليد في حقّه إجماعاً والملحوظ في المقام.

غاية ما ثبت من الأدلّة جواز التقليد بالنسبة إلى غير المتمكّن من الاستدلال، وأمّا القادر عليه على نحو المجتهد المطلق فلا دليل على جواز التقليد بالنسبة إليه. وحينئذٍ فيتعيّن عليه الرجوع إلى الكتاب والسنّة وسائر الأدلّة المقرّرة.

ويرد عليه: أنّ أقصى ما يفيده تلك الأدلّة هو الظنّ بشمول الحكم للمتجزّئ، ومن المقرّر أنّ الظنّ من حيث هو لا حجّية فيه، فالعبرة في المقام بالدليل القاطع القائم على حجّية الظنّ، وليس إلّا الإجماع أو الضرورة، وهما لا يفيدان ما يزيد على حجّية ظنّ المطلق، إذ لا اجماع ولا ضرورة بالنسبة إلى غيره. ولو قلنا بأصالة حجّية الظنّ مطلقاً وقيامه مقام [1] بنفسه حجّة على المطلق من غير حاجة إلى ملاحظة تلك الأدلّة.

نعم لو قلنا بقيام الظنّ بتفريغ الذمّة مقام العلم به حسب ما مرّ بيانه صحّ إلّا أنّ جريان تلك القاعدة هنا على فرض ثبوتها غير ظاهر، لابتنائها على مقدّمات لا يمكن إثبات غير واحد منها في المقام كما ظهر الحال فيه ممّا قدّمناه.

## ـ الخامس ـ

أنّ جواز التقليد في الأحكام مشروط بعدم كون المكلّف مجتهداً فيها، ضرورة عدم جواز تقليد المجتهد لغيره، وحينئذٍ فإن قام دليل على عدم جواز رجوعه إلى ظنّه وعدم تحقّق الاجتهاد في شأنه فلا كلام.

وأمّا مع عدم قيامه كما هو الواقع فلا وجه لرجوعه إلى التقليد، إذ لو كان أمران مترتّبان يكون التكليف بأحدهما متوقّفاً على انتفاء الآخر لم يصحّ الأخذ بالثاني مع عدم قيام الدليل على انتفاء الأوّل، وهذا الوجه بظاهره في غاية الوهن، إذ من البيّن أنّ الوجه المذكور على فرض صحّته إنّما يفيد عدم جواز الحكم بالرجوع إلى التقليد قبل قيام الدليل عليه.

---

(١) هكذا وجد فيما عندنا من النسخ والظاهر هكذا: وقيامه مقام العلم كان الأصل المذكور بنفسه ... الى آخره.

أمّا صحّة الرجوع إلى الاجتهاد كما هو المدّعى فلا، كيف! ولو أُريد إثبات جواز رجوعه إلى ظنّه قبل إثبات اجتهاده ـ نظراً إلى قضاء توقّف صحّة تقليده على انتفاء اجتهاده، وترتّب الأمرين، وتقدّم الرجوع إلى الاجتهاد على الأخذ بالتقليد ليكون قضيّة الأصل هو الرجوع إلى الاجتهاد، حتّى يتبيّن المخرج عنه ـ لكان ذلك مقلوباً عليه، فإنّ صحّة اجتهاده في المسألة وجواز رجوعه إلى ظنّه مشروط بأن لا يكون وظيفته التقليد، ضرورة أنّه ليس الرجوع إلى الأدلّة من وظيفة المقلّد إلى آخر ما ذكر. فمجرّد اشتراط جواز تقليده على انتفاء اجتهاده لا يفيد تقدّم الآخر بحسب التكليف على الوجه المذكور، كيف! ومن البيّن أنّ وجود كلّ من الضدّين يتوقّف على انتفاء الآخر، ومع ذلك فلا ترتّب بينهما كذلك، وإلّا لزم حصوله من الجانبين وهو غير معقول.

## ـ السادس ـ

جريان الطريقة في أعصار الأئمّة عليهم السلام وما قاربها بالرجوع إلى الروايات الواردة عن الأئمّة عليهم السلام، ومعلوم بعد ملاحظة كتب الرجال عدم اطّلاع الجميع على جميع روايات الباب فضلاً عن غيرها، بل ربما كان عند واحد منهم أصل أو أصلان أو أُصول عديدة متعلّقة ببعض مباحث الفقه ـ كالطهارة والصلاة والصوم ونحوها ـ مع أنّهم كانوا بانين على الأخذ بها والعمل بمقتضاها من غير استنكار منهم لذلك، فكان إجماعاً منهم كاشفاً عن تقرير أئمّتهم عليهم السلام لقيام العلم العادي على اطّلاعهم على ذلك.

ويرد عليه أوّلاً: بالنقض، لقضاء ذلك بجواز الأخذ بما عثر عليه من الروايات من غير أن يجب البحث عمّا يعارضها، أو يؤيّدها، وملاحظة الترجيح بينها، ولا قائل به.

وثانياً: بالحلّ وذلك، لظهور الفرق بين أعصار الأئمّة عليهم السلام وما قاربها وهذه الأعصار وما ضاهاها، لكون الإمام عليه السلام بالنسبة إلى كثير من أهل تلك الأعصار

كالمجتهد بالنسبة إلى عوامنا، فكما أنّه يأخذ العامي بقول المجتهد عند سماعه منه أو نقله إليه بتوسّط الثقات من غير حاجة إلى تحصيله لملكة الاجتهاد، فكذا الحال بالنسبة إلى كثير من الموجودين في تلك الأعصار في جملة من الأحكام، وليس ذلك من التجزّي في الاجتهاد في شيء، كيف! ولا خلاف في جواز العمل بما يأخذه المكلّف عن الإمام عليه السلام بالمشافهة وإن كان حكماً واحداً أو أحكاماً عديدة، فلو كان ذلك من التجزّي فالاجتهاد لما كان محلاً للخلاف، فظهر أنّ استنباط الأحكام على النحو المذكور خارج عمّا هو محلّ الكلام، فلا حجّة فيه على ما هو مورد النزاع في المقام.

## ـ السابع ـ

ظواهر عدّة من الأخبار:

منها: مشهورة أبي خديجة[1] المرويّة في الفقيه وغيره، وقد ادّعي اشتهارها بين الأصحاب واتّفاقهم على العمل بمضمونها، فينجبر بذلك ضعفها، وفيها: انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضياً، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه، وورود الرواية في القضاء لا يمنع من دلالتها على المدّعى، للاتّفاق على عدم الفرق بين القضاء والإفتاء.

وقد يناقش فيه: بأنّ المذكور في الرواية خصوص العلم، ولا شكّ في جواز عمل المتجزّئ به، إنّما الكلام في الظنّ الحاصل له، ولا دلالة في الرواية على جواز أخذه به، وحمل العلم على الأعمّ من الظنّ وإن كان ممكناً لشيوعه في الاستعمالات سيّما في الشرعيّات، إلّا أنّه مجاز لا يصار إليه إلّا بدليل، ومجرّد الاحتمال غير كافٍ في مقام الاستدلال. وحمل قوله عليه السلام «عرف أحكامنا» في مقبولة عمر بن حنظلة على الأعمّ من الظنّ نظراً إلى الإجماع على عدم اعتبار خصوص العلم في الأخذ بقول المطلق لا يكون دليلاً على حمل العلم هنا أيضاً على ذلك، لإمكان الفرق بين الأمرين.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ٣ ح ٣٢١٦.

وقد يجاب عنه: بقيام الإجماع على اعتبار الاجتهاد في القاضي، فإن كان ما يظنّه ذلك العالم بالبعض حجّة ثبت المقصود، وإلّا لم يكن مجتهداً، فيلزم الحكم بصحّة قضاء من لم يبلغ درجة الاجتهاد، وهو كما عرفت خلاف الإجماع فتأمّل.

ومنها: مكاتبة إسحاق بن يعقوب[1] إلى الحجّة عليه السلام وفيها: وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله. فإنّ ظاهر إطلاقها يعمّ القضاء والإفتاء، ويتناول ما لو كانوا قادرين على استنباط جميع الأحكام أولا؟

وقد يناقش فيه: بأنّ أمره عليه السلام بالرجوع إليهم في الحوادث الواقعة شاهد على كون المرجوع إليهم عالمين أو قادرين على استنباط الجميع، إذ لا يمكن إرجاعهم إلى غير القادر على الاستنباط، ولا يكون ذلك في شأن المتجزّئ.

وقد يدفع ذلك: بأنّ غاية الأمر اعتبار قدرة الكلّ على استنباط الكلّ، ولا يلزم من ذلك اقتدار كلّ من الآحاد على الكلّ لئلّا ينطبق على المدّعى فتأمّل.

ومنها: مكاتبة ابن ماجيلويه وأخيه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام المرويّة في رجال الكشي، حيث سألاه عمّن يأخذا معالم دينهما، فكتب عليه السلام إليهما: فاعتمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبّنا وكلّ كثير القدم في أمرنا فإنّهم كافوكما[2].

ومنها: ما في تفسير الإمام عليه السلام «فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه»[3] فإنّ ظاهر إطلاقها يعمّ المتجزّئ في الجملة بناءً على شمول لفظ «الفقيه» لمن قدر على استنباط جملة وافية من الأحكام، وعرفها عن الأدلّة وإن عجز عن الباقي، وفيه تأمّل.

ويمكن الإيراد على الاستناد إلى تلك الأخبار: بأنّ أقصى ما يستفاد من إطلاقها على فرض دلالتها الظنّ بجريان الحكم في المتجزّئ، ومن المقرّر عدم جواز الاستناد إلى الظنّ من حيث هو، فلا يصحّ اعتماد المتجزّئ عليها. نعم لو قام

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضي ص ١٠١ ح ٩.

(٢) رجال الكشي: ص ٤ رقم ٧.

(٣) تفسير الامام العسكري عليه السلام: ٣٠٠.

دليل على حجّية الظنّ الحاصل من الأخبار مطلقاً تمّ الاستدلال، إلّا أنّه محلّ المنع، لعدم قيام الإجماع عليه كذلك، كيف! ولو سلّم ذلك لكان بنفسه حجّة مستقلّة على جواز التجزّي من غير حاجة إلى ضمّها إلى ذلك.

**حجّة القول بالمنع من التجزّي وجوه:**

## ـ أحدها ـ

أصالة المنع من العمل بالظنّ الثابت من العقل، والعمومات الناهية عن الأخذ به كتاباً وسنّة خرج عنه ظنّ المجتهد المطلق بالإجماع فيبقى غيره تحت الأصل، إذ لم يقم دليل قطعي على حجّية ظنّ المتجزّئ كما قام على حجّية ظنّ المجتهد المطلق.

وفيه: أنّ الأصل كما قضى بالمنع من العمل بالظنّ كذا قضى بالمنع من التقليد، بل هو أولى بالترجيح، لكونه كاشفاً عن الواقع على سبيل الرجحان، بخلاف التقليد، إذ لا يدور مدار ذلك، سيّما فيما إذا قضى الظنّ الحاصل للمتجزّئ بخلافه.

ويمكن دفعه بما مرّت الإشارة إليه: من أنّ ما دلّ على عدم جواز رجوعه إلى ظنّه لمّا قضى بعدم حجّية ظنّه في شأنه كان الظنّ الحاصل له كعدمه، فيندرج حينئذٍ في عنوان الجاهل، فلا يندرج فيما دلّ على المنع من التقليد.

والقول بقضاء ما دلّ على المنع من التقليد أيضاً باندراجه في العالم ـ لانتفاء الواسطة بين الأمرين ـ مدفوع، بأنّ ما دلّ على المنع من التقليد لا يفيد جواز عمله بالظنّ، إذ أقصى الأمر قضاء الإطلاقين بعدم جواز عمله بشيء منهما، لكن بعد دلالة إطلاق الأوّل على عدم جواز عمله بالظنّ يتعيّن عليه الأخذ بالتقليد، لاندراجه حينئذٍ بذلك في عنوان الجاهل حسب ما ذكرنا لا يقال: إنّه بعد قضاء الإطلاقين بعدم جواز عمله بكلّ من الظنّ والتقليد وقضاء الإجماع بكون وظيفته في الشرع الأخذ بأحد الوجهين، لابدّ من ملاحظة الترجيح بين الأمرين، أو التخيير، فلا يصحّ الحكم بتحكيم الأوّل نظراً إلى ما ذكر. أو[1] نقول: ذلك إنّما

---

(١) كذا، والظاهر: إذ.

يتمّ لو لم يكن هناك دليل على وجوب رجوعه إذن إلى التقليد، وأمّا إذا أفاد ما دلّ على عدم جواز عمله بالظنّ اندراجه في الجاهل ولم يفد ما دلّ على المنع من التقليد سوى منعه من الرجوع إلى الغير كان الأوّل حاكماً على الأخير، بملاحظة ما دلّ على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، لوجوب تقديم الخاصّ على العامّ، فليس الحكم بوجوب التقليد عليه إلّا بملاحظة ذلك، لا بمجرّد تحكيم الإطلاق الأوّل على الأخير.

وبالجملة: بعد دلالة الإطلاقين على ما ذكرنا يكون قضيّة ما دلّ على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم لزوم التقليد، فلا يبقى تردّد بين الأخذ بأحد الإطلاقين ليرجع إلى التخيير، أو غيره.

فإن قيل: إنّ ذلك مقلوب على المستدلّ، لدلالة الإجماع على حجّية الظنّ على من ليس شأنه التقليد، فإذا دلّ الإطلاق الثاني على عدم جواز التقليد في شأن المتجزّئ أُخذ بما يقتضيه الإجماع من وجوب رجوعه إلى الظنّ لكونه حجّة في شأن غير المقلّد.

والحاصل: أنّه كما قضى ما دلّ على المنع من العمل بالظنّ باندراجه في الجاهل، فيدلّ ما دلّ على وجوب التقليد في شأن الجاهل على وجوبه في شأنه، كذا قضيّة ما دلّ على حجّية الظنّ في شأن غير المقلّد هو وجوب أخذه بالظنّ.

قلت: لولا اقتضاء الإطلاق الأوّل بنفسه اندراجه في الجاهل وعدم اقتضاء الثاني كذلك اندراجه في المجتهد صحّ ما ذكر، نظراً إلى قضاء الإطلاق الأوّل بعدم اندراجه في المجتهد، فيلزم اندراجه في المقلّد، للإجماع على لزوم التقليد في شأن غير المجتهد، وقضاء الإطلاق الثاني بمنعه من التقليد، فيرجع إلى الظنّ، لقيام الإجماع أيضاً على حجّية الظنّ بالنسبة إلى غير المقلّد ـ أعني المجتهد ـ فلا وجه لتحكيم أحد الإطلاقين على الآخر من غير قيام دليل عليه، وأمّا بعد ملاحظة اندراجه في الجاهل بنفس ملاحظة الإطلاق الأوّل وعدم دلالة الثاني على اندراجه في العالم يكون قضيّة الإطلاقين المذكورين عدم جواز أخذ الجاهل

المفروض بالظنّ، ولا التقليد، وحينئذٍ فلا ريب في لزوم ترك الإطلاق الثاني، للدليل الخاصّ القاضي بوجوب تقليد الجاهل فتأمّل.

## ـ ثانيها ـ

أنّه قد قام الدليل القاطع على عدم العبرة بالظنّ من حيث إنّه ظنّ، وإنّما يصحّ الاعتماد عليه بعد قيام القاطع على الاعتداد به وانتهائه بذلك إلى اليقين، وحيث لم يقم دليل قاطع على حجّية ظنّ المجتهد في المقام كما عرفت من ملاحظة أدلّتهم لم يصحّ له الاعتداد بظنّه، فيكون جاهلاً بتكليفه فيما حصل له ظنّ بالحكم من المسائل الّتي اجتهد فيها، ومع اندراجه في الجاهل يتعيّن عليه الرجوع إلى المجتهد في استعلام الأحكام الشرعيّة، لما دلّ من الأدلّة على وجوب رجوع الجاهل إلى المجتهد، فينتظم قياس بهذه الصورة: المتجزّئ جاهل بتكاليفه المتعلّقة به في الشريعة، وكلّ جاهل يجب عليه الرجوع إلى العالم. أمّا الصغرى فلما قرّرناه، وأمّا الكبرى، فللأدلّة الدالّة عليه المقرّرة في محلّه.

وقد يناقش فيه: بعدم ظهور شمول ما دلّ على وجوب التقليد لمثله، لعدم شمول الإجماع للمقام نظراً إلى شياع الخلاف فيه، بل ذهاب الأكثر إلى خلافه، وأمّا غير ذلك من الأدلّة الدالّة عليه لو قلنا لشمولها لذلك فهي أيضاً ظواهر لا تفيد القطع.

وقد يذبّ عنه: بأنّ وقوع الخلاف في المقام إنّما هو من جهة البناء على حجّية ظنّه.

وأمّا مع البناء على عدم الاعتماد به وعدم حجّيته فلا ريب في وجوب تقليده.

## ـ ثالثها ـ

الاستصحاب فإنّه قبل البلوغ إلى درجة التجزّي كان مكلّفاً بالتقليد فيجب عليه الجري على التقليد إلى أن يثبت خلافه، ببلوغه إلى درجة المطلق إن حصل

له ذلك. والقول بعدم جريانه فيمن بلغ درجة التجزّي أوّل بلوغه أو قبله فلا يتمّ به المدّعى مدفوع، بإمكان تتميم المقصود حينئذٍ بعدم القول بالفصل.

وفيه: أنّ جواز احتجاج المتجزّئ بالأصل المذكور أوّل الكلام، إذ لا فرق بين إجرائه الاستصحاب في المقام أو في المسائل الفقهيّة ممّا يجري فيه ذلك، فلا يصحّ استناده إلى ذلك إلّا بعد إثبات كونه حجّة في شأنه، ومعه يتمّ المدّعى، ولا حاجة إلى الاستناد إلى الاستصحاب، على أنّه منقوض بما إذا بلغ درجة الاجتهاد المطلق ثمّ صار متجزّئاً فإنّ قضيّة الاستصحاب حينئذٍ بقاؤه على العمل بظنّه.

## ـ رابعها ـ

ظاهر مقبولة عمر بن حنظلة المرويّة عن الصادق عليه السلام «اُنظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»[1] فإنّ الجمع المضاف حقيقة في العموم، فإن لم يكن يراد به الاستغراق الحقيقي فلا أقلّ من حمله على العرفي، بأن يعرف جملة وافية من الأحكام بحيث يعدّ مع علمه بها عارفاً بالأحكام.

وقد يناقش فيه: بأنّ الظاهر كون الإضافة فيه جنسيّة بقرينة ما تقدّمه من المفرد المضاف الظاهر في الجنسيّة وليجمع بينه وبين رواية أبي خديجة المتقدّمة.

ومع الغضّ عن ذلك فأقصى ما يفيده الرواية اعتبار الإطلاق في نصبه للقضاء والرجوع إليه في الحكومات، وأين ذلك من الرجوع إليه في الفتيا، بل حجّية ظنّه بالنسبة إلى نفسه كما هو المدّعى. ودعوى الملازمة بين الاُمور المذكورة ممنوعة، فلا يثبت بها المدّعى، ولو سلّم ذلك فليس في الروايات دلالة على اعتبار الظنّ سواء تعلّق بالكلّ أو بالبعض، إذ المفروض فيها هو العلم الظاهر في اليقين، إلّا أن يقال: إنّه إذا اعتبر الإطلاق في نصبه للقضاء في صورة تحصيله العلم بالأحكام فاعتباره عند تحصيله الظنّ بالأُولى، ولو سلّم حمله على الأعمّ من الظنّ فأقصى

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ٣١ من أبواب كيفيّة الحكم ص ٢٢٠ ح ٢ وفيه ينظران.

ما في الرواية الدلالة على اعتبار ظنّ المجتهد المطلق، وأمّا ظنّ المتجزّئ فلا دلالة فيها على اعتباره ولا عدمه.

## ـ خامسها ـ

أنّ القول بجواز رجوع المتجزّئ إلى ظنّه يستلزم الدور. وقد يقرّر ذلك بوجوه:

منها: ما قرّره الفاضل الجواد «من أنّ صحّة اجتهاد المتجزّئ في مسائل الفروع متوقّفة على صحّة اجتهاده في مسألة التجزّي، وصحّة اجتهاده في مسألة التجزّي موقوفة على صحّة اجتهاد المتجزّئ مطلقاً، لكونها من جزئيّات تلك المسألة، حيث إنّها مسألة اجتهاديّة، فالموقوف عليه في الثاني وإن لم يكن خصوص المتوقّف في الأوّل، لكنّه أعمّ منه بحيث يندرج ذلك فيه اندراج الخاصّ تحت العامّ الأُصولي وهو كافٍ في لزوم الدور. وأورد عليه: بمنع كون صحّة اجتهاده في مسائل الفروع متوقّفة على صحّة اجتهاده في مسألة التجزّي وإنّما يتوقّف على صحّتها نفسها، ومع الغضّ عنه فالتوقّف فرع التغاير، وظاهر أنّ صحّة اجتهاده في المسائل الفرعيّة هي عين صحّة اجتهاده في تجزّي الاجتهاد.

**قلت:** إن أُريد بتوقّف صحّة اجتهاده في مسائل الفروع على صحّة اجتهاده في جواز التجزّي أنّ مطابقة اجتهاده في الواقع يتوقّف على ذلك فهو واضح الفساد، إذ لا يعقل توقّف بينهما. وإن أُريد أنّ جواز عمله بما اجتهد فيه من المسائل يتوقّف على جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز التجزّي ففيه أيضاً ذلك، وإنّما يتوقّف على جواز التجزّي في نفسه كما أنّ جواز عمله بما اجتهده من جواز التجزّي يتوقّف على ذلك أيضاً.

فغاية الأمر أن لا يكون عالماً بالجواز، فلا يعقل الدور على شيء من التقريرين المذكورين. ويمكن أن يقال: إنّ المراد بذلك أنّ حكم المتجزّئ بجواز اجتهاده في المسائل الفقهيّة وجواز عمله به في حكمه يتوقّف على حكمه بصحّة

اجتهاده في جواز التجزّي. وحينئذٍ فالتوقّف ظاهر لا إشكال فيه، لوضوح أنّ حكمه بجواز عمله في كلّ مسألة اجتهد فيها بالظنّ المتعلّق فيها مبنيّ على ثبوت كلّية الكبرى الواقعة في استدلاله على جواز عمله بظنّه في تلك المسألة، كما أنّ المجتهد المطلق يتوقّف حكمه بجواز عمله بظنّه في خصوص المسائل، على أنّ كلّ ما يظنّه المجتهد المطلق مطلقاً، أو عن الأدلّة الخاصّة حجّة في شأنه لينتظم له قياس بهذه الصورة: هذا الظنّ ممّا حصل للمجتهد المطلق، وكلّ ظنّ حصل لمجتهد المطلق فهو حجّة في حقه، لينتج أنّ ظنّه المتعلّق بكلّ من المسائل الخاصّة حجّة في حقّه، فإنّ نظير ذلك جارٍ في حقّ المتجزّئ، وبيانه لكلّية الكبرى هو إثباته للمتجزّئ فإنكار التوقّف ممّا لا وجه له. ودعوى اتّحاد الأمرين غير معقول يضاً. وتوقّف حكمه بصحّة اجتهاده في جواز التجزّي على حكمه بحجّية ظنّ المتجزّئ مطلقاً ظاهر أيضاً، إذ ذلك أيضاً مسألة ظنّية على نحو سائر المسائل الفقهيّة، فيتوقّف علمه بحجّية ظنّه فيها على علمه بتلك الكلّية الواقعة في كبرى القياس الدالّ على حجّية ظنّه به.

وقد يورد عليه: بأنّ الحكم بقبول الاجتهاد للتجزّي من المسائل الأُصوليّة فيتوقّف جواز الاجتهاد في الفروع على جواز الاجتهاد في تلك المسألة الأُصوليّة، ولا يتوقّف جواز الاجتهاد في تلك المسألة على جواز التجزّي في الاجتهاد مطلقاً، بل على جواز التجزّي في المسائل الأُصوليّة، وهو خارج عن محلّ الكلام، بل لا خلاف في جوازه على ما قيل فلا دور، وأيضاً لا ملازمة بين التجزّي في مسائل الفروع والتجزّي في الأُصول، فقد لا يكون متجزّئاً في الأُصول بأن يكون قادراً على استنباط جميع مسائل [1] له عن أدلّتها، فلا يتوقّف العلم بالتجزّي في الاجتهاد على العلم بالتجزّي أصلاً، كيف! ولو تمّ ما ذكر لجرى ذلك بعينه في شأن المطلق، إذ جواز اجتهاده في مسائل الفقهية يتوقّف على جواز اجتهاده في جواز الاجتهاد، وجواز اجتهاده في هذه المسألة يتوقّف على جواز

---

(١) سقط من هنا شيء.

اجتهاده في المسائل، لكون تلك المسألة أيضاً كغيرها من المسائل. والجواب في المقامين أمر واحد، وهو ما ذكر من الفرق بين مسائل الأُصول والفروع.

ويدفعه: أنّه لا فرق بين حجّية ظنّ المتجزّئ في الفروع أو الأُصول، كيف! والمسألة جارية فيما يجري فيه التكليف بالتقليد.

ومن البيّن: ثبوته في مسائل أُصول الفقه في الجملة ممّا يتوقّف عليه عمل العوام، إذ ما دلّ على الأخذ بالتقليد في الفروع دلّ عليه في الأُصول أيضاً كما سنفصّل القول فيه في محلّه إن شاء الله.

وما ذكر: من إمكان كونه مجتهداً مطلقاً في الأُصول فيخرج عن محلّ البحث مدفوع، بأنّه لا فائدة في فرض كونه مطلقاً في استنباط الأُصول، إذ الكلام في المقام أنّ المتجزّئ في مسائل الفروع هل يعتدّ بظنّه شرعاً أو لا؟ سواء تعلّق ذلك الظنّ بالفروع أو الأُصول، وسواء كان مطلقاً في الأُصول أولا؟ بل يجري ذلك في سائر العلوم المرتبطة بالفروع.

ألا ترى: أنّه لو كان متجزّئاً في الفقه كان جواز استناده في لفظ الصعيد ـ مثلاً ـ إلى ظنّه مبنيّاً على هذه المسألة، ولم يتّجه القول بجواز استناده إلى ظنّه مع عدم القول بحجّية ظنّ المتجزّئ نظراً إلى كونه لغويّاً غير متجزٍّ بحسبه، كيف! ولو كان كذلك لجرى في المقلّد إذا كان لغويّاً والظاهر أنّهم لا يقولون به.

وبالجملة: أنّ البلوغ إلى درجة الاجتهاد المطلق قاضٍ بحجّية ظنّه في المسائل الفقهيّة وما يرتبط بها من مقدّماتها الاستنباطيّة، سواء كانت أُصوليّة، أو لغويّة، أو غيرهما، ولا حجّية في شيء من ذلك الظنّ المقلّد في المسائل الشرعيّة.

وأمّا المتجزّئ فيها فالكلام المذكور جارٍ فيه بعينه من غير فرق في ذلك بين كونه مطلقاً في سائر العلوم، أو متجزّئاً فيها أيضاً. وما ذكر من جريان الإيراد في المجتهد المطلق بيّن الفساد، نظراً إلى قيام الإجماع على حجّية ظنّه. وقد عرفت فساد المناقشة في ثبوت الإجماع، ولو سلّم ذلك فقضاء العقل به بعد انسداد سبيل العلم كافٍ في الحكم بحجّيته ولا يجري ذلك في المتجزّئ كما عرفت.

نعم يمكن دفع الدور على التقرير المذكور باختلاف طرفيه نظراً إلى أنّ حكمه بحجّية ظنّ المتجزّئ مطلقاً غير حكمه بحجّية الظنّ الحاصل للمستنبط المفروض في خصوص كلّ مسألة من المسائل الفقهيّة ممّا اجتهد فيها، كيف! ويقع الكلّية المذكورة كبرى في القياس الدالّ عليه، فكيف يتّحد معه ليلزم الدور، حسب ما ذكر في الإيراد.

ومنها: أن يقال: إنّ صحّة اجتهاد المتجزّئ في المسائل الفقهيّة وجواز عمله به متوقّفة على صحّة اجتهاده في أنّ الاجتهاد يتجزّى، وصحّة اجتهاده في تجزّي الاجتهاد متوقّفة على تجزّي الاجتهاد وجواز عمله بظنّه ـ أعني صحّة اجتهاده في المسائل الفقهيّة ـ ضرورة أنّ صحّة كلّ حكم يتوقّف على وقوع المحكوم به بحسب الواقع.

ودفعه ظاهر، لاختلاف معنى الصحّة في المقامين، فإنّ صحّة الاجتهاد في المسائل بمعنى جواز عمله على وفق اجتهاده وإن لم يكن مطابقاً للواقع، وصحّة الحكم المتوقّف على وقوع المحكوم به بمعنى مطابقته للواقع وإن لم يتعلّق التكليف على حسبه.

ومنها: أنّه قد تقرّر أنّ شيئاً من الظنون لا يكون حجّة إلّا بعد انتهائه إلى اليقين، فلا يجوز الاعتماد على الظنّ من حيث إنّه ظنّ. فحينئذٍ نقول: إنّ علم المتجزّئ بجواز عمله بظنّه في مسألة التجزّي وبالدليل الظنّي الدالّ على حجّية ظنّ المتجزّئ يتوقّف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزّي ـ أعني حجّية كلّ ظنّ للمتجزّئ، إذ المفروض أنّ المسألة المفروضة من المسائل الظنّية، وعلمه بحجّية كلّ ظنّ للمتجزّئ متوقّف على علمه بجواز عمله بالدليل الظنّي الدالّ عليه، إذ المفروض توقّف إثباته على ذلك، وعدم قيام دليل قطعي عليه. والحاصل أنّ علمه بحجّية هذا الظنّ الحاصل متوقّف على علمه بحجّية كلّ ظنّ من ظنونه، وعلمه بحجّية كلّ ظنّ له يتوقّف على علمه بحجّية هذا الظنّ الخاصّ. وإن شئت قلت: إنّ علمه بقيام ظنّه في المسائل مقام العلم يتوقّف على علمه بصحّة الدليل الدالّ على

التجزّي، وعلمه بصحّة الدليل يتوقّف على علمه بقيام ظنّه مقام العلم في المسائل. ولا يمكن دفعه إلّا بالقول بالفرق بين مسائل الأُصول والفقه، بأن يقال: إنّ المختلف فيه هو حجّية ظنّ المتجزّئ في المسائل الفقهيّة، وأمّا المسائل الأُصوليّة فلا كلام في حجّية ظنّ المتجزّئ بالنسبة إليها. ولذا وقع في كلام شيخنا البهائي حكاية الإجماع عليه، وقد عرفت وهنه، إذ لا فرق في مقام الحكم بالحجّية وجواز العمل بين مسائل الفقه والأُصول وغيرهما من المسائل المربوطة بالعمل، وإن كان موضوع التجزّي هو خصوص المسائل الفقهيّة نظراً إلى اختصاص الاجتهاد اصطلاحاً بالمسائل الفرعيّة دون الأُصوليّة، إلّا أنّه لا فرق في البحث عن حجّية ظنّ المتجزّئ فيها بين الظنّ المتعلّق بها وبغيرها ممّا يرتبط بها حسب ما أشرنا إليه.

ومنها: أنّ علم المتجزّئ بجواز عمله بظنّه في المسائل يتوقّف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزّي، إذ مسألة التجزّي أيضاً من جملة المسائل الظنّية، وعلمه بجواز بنائه عليه موقوف على علمه بحجّية الظنّ الحاصل له.

ويرد عليه: أنّ علمه بحجّية ظنّه في المسائل هو عين علمه بقبول الاجتهاد للتجزّي، إذ مفاده هو حجّية كلّ ظنّ حاصل للمتجزّئ في المسائل الفقهيّة ومقدّماتها، فلا يتّجه لزوم الدور، إذ هو فرع مغايرة الطرفين.

نعم هو من توقّف الشيء على نفسه وهو كافٍ في المقام، فإنّه وإن لم يكن دوراً في الاصطلاح، إلّا أنّه نظيره في المفسدة، بل هو أوضح فساداً منه في وجه.

وما قد يقال: من انّه إن أُريد بتوقّف علمه بجواز عمله بظنّه في المسائل على علمه بقبول الاجتهاد للتجزّي أنّ علمه بجواز اجتهاده في المسائل الفقهيّة موقوف على علمه بصحّة اجتهاده في تلك المسألة ليس اجتهاداً في المسألة الفقهيّة ليتوقّف على جواز التجزّي في الاجتهاد، وانّما هي مسألة أُصولية، ولا خلاف في جواز التجزّي في الأُصول، على أنّه قد يكون مجتهداً مطلقاً فيه وإن كان متجزّئاً في الفروع، إذ لا ملازمة بين الأمرين. وإن أُريد به أنّ علمه بجواز عمله بظنّه في

المسائل أُصوليّة كانت أو فروعيّة يتوقّف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزّي، فهو على إطلاقه ممنوع، إذ لا توقّف للعلم بحجّيّة ظنّه في المسائل الأُصوليّة على صحّة التجزّي في المسائل الفقهيّة.

فمدفوعٌ، بما مرّ بيانه من عدم الفرق في الحكم بحجّية الظنّ المتجزّئ في المسائل الفقهيّة والأُصوليّة وغيرهما ممّا يتوقّف عليه استنباط الأحكام الشرعيّة، فمنع التوقّف في المقام غير متّجه، وفرض كونه مطلقاً في استنباط الأحكام الأُصوليّة غير مفيد كما عرفت.

والّذي يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال: إنّ استنباط المتجزّئ إمّا أن يكون بالنسبة إلى المسائل القطعيّة أو الظنّية، وعلى الثاني فإمّا أن يتّفق له القطع بالمسألة أو لا، وعلى الثاني فإمّا أن يراد معرفة جواز التجزّي في الاجتهاد وعدمه في نفسه ولو كان الحاكم به مجتهداً مطلقاً على نحو غيرها من المسائل، أو يراد معرفة الحكم بالنسبة إلى معرفة تكليف المتجزّئ نفسه في جواز بنائه على ما يستنبطه في المسائل إذا ذهب إلى جواز التجزّي وحجّية ظنّ المتجزّئ، وعلى كلّ حال فإمّا أن يراد معرفة حاله في جواز رجوعه إلى ظنّه، أو جواز رجوع غيره إليه في الفتيا وإمضاء حكوماته في القضاء.

فنقول: لا ينبغي التأمّل ظاهراً في حجّية ما يحصله من الأدلّة بالنسبة إليه في الصورتين الأُوليين، إذ لا مزيد على القطع في معرفة التكاليف، فبعد حصول القطع بالحكم لا مجال للتأمّل في حجّيته، ولو حصل له القطع بكونه مؤدّى الأدلّة الموجودة وإنّ من خالفه فيه مخطئ قطعاً لما قامت عليه الأدلّة الشرعيّة ممّا يمكن الوصول إليه، ففي جواز اتّكاله عليه وجهان: من عدم حصول القطع بالواقع فيكون الحال فيه كسائر ظنونه، ومن تحصيله القطع بالطريق وهذا هو الظاهر.

وكون المتيقّن من حجّية تلك الأدلّة حجّيتها بالنسبة إلى المجتهد المطلق دون المتجزّئ فلا فائدة في تحصيله القطع بمقتضاها مدفوع، بأنّ قول المجتهد إنّما يكون حجّة من حيث كشفه عن الأدلّة الشرعيّة، وليس قوله حجّة من حيث هو،

فإذا حصل له القطع بذلك، فلا حاجة إلى التوصّل بقوله إليه، بل لا يجوز له الرجوع إليه بعد القطع المذكور إذا كان ما فهمه مخالفاً لذلك.

هذا إذا علم انحصار الأدلّة الموجودة فيما إذا وصل إليه وعلم كون مقتضاها ذلك، وأمّا لو حصل له الظنّ بالأمرين أو أحدهما فهو يندرج في مسألة الظنّ، والظاهر أنّه الملحوظ بالبحث في المقام.

وحينئذٍ فإن أُريد معرفة حكم التجزّي في نفسه ولو كان الحاكم به مجتهداً مطلقاً فالظاهر حينئذٍ هو القول بحجّية الظنّ الحاصل له وجواز أخذه به، ولو قيل بعدم جواز الأخذ بمجرّد ظنّ المتجزّئ وكونه حجّة في شأنه، فإنّ طريان المنع من الأخذ به من جهة عدم انتهائه إلى اليقين، فلا ينافي ذلك جواز الأخذ به في حكم المطلق، وحينئذٍ فله أن يحكم بجواز التجزّي وإن لم يكن للمتجزّئ الرجوع إليه بمجرّد ظنّه.

فإن قلت: إنّه إذا لم يجز للمتجزّئ الرجوع إلى ظنّه لعدم دليل قاطع على جواز رجوعه إليه لم يكن أيضاً للمجتهد المطلق الحكم بجواز رجوعه إلى ظنّه بل اللازم عليه الحكم بمنعه من الرجوع إليه.

قلت: فرق بين عدم قبول الاجتهاد للتجزّي في نفسه وعدم حجّية ظنّ المتجزّئ من أصله وبين حجّيته في الواقع وعدم جواز كون المتجزّئ إليه من جهة انتفاء علمه به، فهناك جواز للتجزّي وعلم بجوازه، فعدم جواز الحكم بالتجزّي في شأن المتجزّئ لانتفاء علمه به غير الحكم بعدم جوازه من أصله، وإنّما يمتنع حكم المطلق بالجواز مع اختيار عدمه في الثاني دون الأوّل، فأقصى الأمر أن يحكم بعدم جواز اعتماد المتجزّئ بمجرّد ظنّه وإن جاز التجزّي في نفسه، والملحوظ في المقام هو نفس الجواز وإن كان الحاكم به هو المطلق دون المتجزّئ. ومن هذا القبيل ما لو حكم المجتهد بجواز تقليد المفضول مع التمكّن من الرجوع إلى الأفضل، فإنّه يجوز استناده إلى الأدلّة الظنّية وإن لم يجز ذلك للمقلّد ولم يكن له في نفسه إلّا الرجوع إلى الأفضل، لعدم علمه بحصول البراءة إلّا به. وحينئذٍ يدلّ

على جواز التجزّي عدّة من الوجوه الظنّية قد مرّت الإشارة إلى بعضها، ويأتي الكلام في بعضها عند تعرّض المصنّف إن شاء الله.

ولا مانع من استناد المجتهد المطلق إليها بعد قيام الدليل القاطع على جواز حكمه بتلك الأدلّة الظنّية بخلاف حكم المتجزّئ بها، لعدم قيام دليل قطعي على جواز استناده إليها، مضافاً إلى أنّه المعروف من مذهب الأصحاب والشهرة محكيّة عليه حدّ الاستفاضة.

وإن أُريد معرفة حكم المتجزّئ نفسه في معرفة تكليفه من الأخذ بظنّه أو رجوعه إلى غيره، فإن حصل له القطع في مسألة التجزّي بجوازه أو عدم جوازه فلا كلام في حجّيته إذن في شأنه، فيرجع على الأوّل إلى ظنّه، وعلى الثاني إلى تقليد غيره، ولا إشكال، لانتهاء الأمر في ظنّه أو تقليده إلى العلم، فيخرج بذلك عمّا دلّ على المنع من الأخذ بالظنّ أو التقليد، لما عرفت من أنّ المنهيّ عنه هناك إنّما هو الاتّكال على الظنّ أو التقليد بما هو، دون ما انتهى الأمر فيه إلى اليقين وحصل الاتّكال فيه على القطع، فإنّه في الحقيقة أخذ بالعلم حسب ما مرّ تفصيل القول فيه. وإن لم يحصل له القطع بالواقع في المسألة المفروضة، فإن تمّ ما مرّ من الكلام في تقرير القاعدة النقليّة في المقام ـ من كون الظنّ القائم مقام العلم بحكم العقل هو الظنّ الحاصل من صاحب الملكة القويّة دون غيره، وإنّ الواجب على غيره الرجوع إليه، لما دلّ على أنّ الرعيّة صنفان: عالم ومتعلّم، ومجتهد ومقلّد، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ـ تعيّن عليه الرجوع إلى المجتهد المطلق، وكذا إن تمّ ما مرّت الإشارة إليه من اندراجه إذن في عنوان الجاهل نظراً إلى عدم انتهاء ظنّه في خصوصيّات المسائل وفي مسألة التجزّي إلى اليقين، وقيام الدليل القاطع من صريح العقل أو النقل على عدم جواز التعويل على الظنّ من حيث إنّه ظنّ، فيندرج إذن في الكلّية القائلة بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم. فهما إذن دليلان ظاهريّان يفيدان القطع بالتكليف في مقام العمل من وجوب رجوعه إلى التقليد، ومنعه من الأخذ بظنه.

وحينئذٍ فنقول: إن كانت مسألة التجزّي من المسائل الّتي لا يقدر على استنباط حكمها، وكان من يرجع إليه من المجتهدين قائلاً بمنع التجزّي فليس وظيفته إلّا الأخذ بتقليده في خصوصيّات المسائل، وإن كان قائلاً بجوازه تعيّن الرجوع إلى ظنّه، فيكون اتّكال المتجزّئ حينئذٍ في الأخذ بظنّه على تقليد المجتهد المطلق، ولا مانع منه بعد قضاء الدليل به، فهو في الحقيقة رجوع إلى التقليد لانتهاء أمره إليه. وإن كانت المسألة المذكورة ممّا استنبط حكمه فإن كان قائلاً بجواز التجزّي وكان المجتهد الّذي يرجع إليه قائلاً بجوازه أيضاً وجب عليه الرجوع إلى اجتهاده، وإن كان قائلاً بالمنع منه تعيّن عليه الرجوع إلى التقليد، ولا عبرة بظنّه المتعلّق بمسألة التجزّي، وكذا لو كان قائلاً بالمنع منه سواء كان من يرجع إليه قائلاً بمنعه أو جوازه.

هذا كلّه إذا كان المتجزّئ قاطعاً بجواز التقليد في المسائل المتعلّقة بالعمل من غير فرق بين الأُصول والفروع كما هو الحقّ.

وأمّا لو كان قاطعاً بعدمه فلا يصحّ له في الصورة المفروضة سوى تقليد المجتهد في الأحكام الفرعيّة، سواء كان ذلك المجتهد مجوّزاً للتقليد في الأُصول أو لا، قائلاً بتجزّي الاجتهاد أولا.

وأمّا لو كان متردّداً في تلك المسألة أو ظانّاً بأحد الجانبين لزمه مراعاة الاحتياط مع الإمكان، إمّا باعتبار ما يحصل معه العلم بأداء الواقع، أو بأداء التكليف حسب ما نقرّره في الصورة الآتية.

ثمّ إنّ جميع ما ذكرناه مبنيّ على صحّة ما ذكر، وإن لم ينهض شيء من الوجهين المذكورين القاضيين بوجوب رجوعه إلى العالم حجّة في المقام ـ حسب ما نوقش فيهما بما مرّت الإشارة إليه ـ وتمّ ما ذكر من الإيراد تعيّن القول برجوعه إلى الاحتياط، ولم يصحّ له الرجوع إلى التقليد والأخذ بقول الغير، لعدم قيام الدليل القاطع عليه بالنسبة إليه وإلى مجرّد ما يظنّه، لما عرفت من عدم قيام دليل قطعي على حجّية ظنّه، والدليل العقلي القائم على حجّية ظنّ المقلّد لا يتمّ في

شأن المتجزّئ، لتوقّفه على إثبات عدم وجوب الاحتياط في شأنه، وليس هناك دليل قاطع على عدم وجوبه بالنسبة إليه، كما مرّ التنبيه عليه، وحينئذٍ فقضيّة الأصل رجوعه إلى الاحتياط مع الإمكان.

**ويتصوّر الاحتياط في شأنه على وجوه:**

**أحدها:** مراعاة ما يحصل منه القطع بأداء الواقع.

**ثانيها:** مراعاة التوافق بين ما ظنّه وما يفتيه المجتهد المطلق لحصول القطع له بتفريغ الذمّة، لدوران أمره بين الأخذ بقوله ورجوعه إلى المجتهد المطلق، والمفروض إثباته[1] على كلّ من الوجهين.

**ثالثها:** أنّه يرجع إلى فتوى المطلق في جواز التجزّي، والرجوع إلى الوجه المذكور مبنيّ على جواز التقليد في مسائل الأُصول، كما أنّ مع عدم القول بجوازه لا يتمّ له الاحتياط بمراعاة ذلك. فحينئذٍ نقول: إنّه إمّا أن يكون المتجزّئ قادراً على استنباط حكم التجزّي أو لا، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون مرجّحاً لجواز التجزّي أو لمنعه، وعلى التقادير المذكورة فإمّا أن يكون من يرجع إليه قائلاً بالتجزّي أو مانعاً منه، فيجري فيه الاحتمالات الستّة المتقدّمة أيضاً، فإن كان عاجزاً عن ترجيح مسألة التجزّي تعيّن عليه الرجوع إلى المجتهد المطلق في جوازه ومنعه، لوضوح وجوب التقليد عليه فيما لا يقدر على استنباطه، فعلى الأوّل يأخذ بظنّه، وعلى الثاني يرجع إلى تقليد المجتهد في المسائل، وإن كان قادراً عليه وكان قائلاً بجوازه كالمجتهد الّذي يرجع إليه فلا إشكال، وإن كان من يرجع إليه قائلاً بمنعه فلا مجال للاحتياط فيه على الوجه المذكور، كما هو الحال في عكسه، بل يتعيّن فيهما الرجوع إلى أحد الوجهين المذكورين، ولو كانا قائلين بمنع التجزّي تعيّن عليه الأخذ بالتقليد هذا كلّه مع إمكان الاحتياط في حقّه على أحد الوجوه المذكورة، وأمّا مع عدم إمكانه، فإن كان مرجّحاً لجواز التجزّي وحجّية ظنّ المتجزّئ تعيّن به كتعيّن أخذه بالتقليد إذا كان مرجّحاً لعدمه، وذلك

---

(١) إتيانه، خ ل.

لقضاء العقل بقيام الظنّ بتفريغ الذمّة مقام العلم به بعد انسداد سبيله، والمفروض حصوله بذلك. ولو كان متوقّفاً في المسألة من غير ترجيح عنده لأحد الجانبين تخيّر بين الوجهين ولا ترجيح حينئذٍ للأخذ باجتهاده نظراً إلى تحصيله الظنّ بالواقع، لما عرفت فيما مضى من أنّ المناط أوّلاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّة فينوب منابه الظنّ بالتفريغ بعد انسداد باب العلم به، والمفروض عدم حصوله في المقام، لتساوي الاحتمالين عنده في مقام الفقاهة، فالرجوع إلى ظنّه وإن كان راجحاً من جهة تحصيل الواقع إلّا أنّ رجوعه إلى ظنّ المجتهد المطلق أرجح من جهة أُخرى كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ المفروض تساوي الاحتمالين في نظره بحسب التكليف فلا مناص له عن التخيير، وممّا ذكرنا يظهر ما في كلام بعض الأفاضل: من أنّه مع عدم تمكّنه من الأخذ بالاحتياط يتخيّر بين العمل بظنّه وتقليد المجتهد المطلق ـ كما هو الحال في الخبرين المتعارضين ـ لكن الأولى أخذه بما أدّى إليه ظنّه لرجحان القول به، إذ مع رجحان القول بأخذه بظنّه لا وجه لتخييره بينه وبين الوجه المرجوح، لقطع العقل إذن بترجيح الراجح بعد القطع ببقاء التكليف وعدم إمكان الاحتياط، وليس المانع من الأخذ بظنّه من أوّل الأمر إلّا تقدّم الأخذ بالاحتياط على الرجوع إلى الظنّ، فمع فرض عدم إمكانه وحصول الظنّ بكونه مكلّفاً شرعاً بالأخذ بظنّه لا وجه لجواز أخذه بالطرف المرجوح. وكذا الحال لو ترجّح عنده الرجوع إلى التقليد كما هو الحال في الخبرين المتعارضين إذا كان أحدهما راجحاً على الآخر في إفادة ما هو المكلّف به في ظاهر الشريعة. نعم لو تساوى الاحتمالان في نظره تعيّن البناء على التخيير حسب ما بيّناه.

ومن ذلك يظهر ضعف ما في كلام بعض آخر من تعيين أخذه بظنّه بعد انسداد سبيل العلم بالواقع، إذ مع الغضّ عن تكليفه أوّلاً لمراعاة الاحتياط يرد عليه أنّ اللازم عليه حينئذٍ مراعاة ما هو الراجح عنده في أداء التكليف دون ما يظنّ معه بأداء الواقع، إذ قد يظنّ عدم أدائه التكليف الشرعي بالرجوع إلى ظنّه، أو يتساوى

عنده الوجهان، فلا وجه للترجيح مع تساويهما بالنسبة إلى أداء التكليف فتأمّل.

قوله: ﴿بمعنى جريانه في بعض المسائل﴾.

لمّا كان التفسير المذكور مشعراً بكون الكلام في جواز التجزّي بحسب الفعليّة وعدمه ـ بأن يستفرغ وسعه في تحصيل بعض المسائل دون بعضها ولو كانت القوّة والملكة تامّة ـ عقّب ذلك بقوله بأن يحصل للعالم إلى آخره، مفيداً بذلك كون التجزئة المذكورة لنقص الاقتدار على الاستنباط، لا بمجرّد عدم التصدّي لاستفراغ الوسع في ذلك البعض، فيكون محلّ الكلام على ظاهر كلامه في جواز تجزّي القوّة وعدمه، وقد فرّع عليه جواز الاستفراغ في ذلك البعض بمعنى حجّية ظنّه في ذلك وعدمه.

وأنت خبير بأنّ تقرير النزاع في جواز التجزّي في نفس الاقتدار والقوّة في كمال الضعف، لوضوح جوازه كما مرّت الإشارة إليه، كيف! والقوّة على استنباط الكلّ مسبوق غالباً بالقوّة الجزئيّة، فإنّ الاقتدار على الجميع لا يحصل غالباً إلّا على سبيل التدريج، ثمّ مع البناء على جواز التجزّي في القوّة لا وجه لتفريع حجّيته على ذلك.

نعم قد يقال: بعدم حجّية الظنّ الحاصل له كما هو الظاهر من كلام المانعين. والجواب عنه ما عرفت: من أنّ المقصود من الاجتهاد في المقام هو الاستفراغ المعتبر في نظر الشرع، إذ هو المعنى المصطلح عندهم دون مطلق الاستفراغ. وحينئذٍ يتّجه تقرير النزاع في جواز التجزّي بحسب القوّة والملكة، إذ القدر المعلوم الّذي ليس قابلاً للنزاع هو مجرّد الاقتدار على تحصيل الظنّ ببعض المسائل دون البعض، دون الاقتدار عليه على الوجه المعتبر. وحينئذٍ يندفع عنه ما ذكر من عدم صحّة التفريع المذكور، لوضوح تفريع حجّية ظنّه على القول بقبوله للتجزّي كما هو ظاهر العبارة، ففي تعبير المصنّف رحمه الله إشارة إلى ما ذكرناه. وقد يجعل قوله: فله أن يجتهد فيها أو لا بياناً لمحلّ النزاع، فيكون المقصود أنّه بعد تحصيل ما هو المناط في الاجتهاد بالنسبة إلى بعض المسائل دون بعضها هل

يجوز الاجتهاد في ذلك البعض أو لا؟ فليس المفروض في تقرير الخلاف في جواز تجزّي القوّة وعدمه، بل في حجّية ظنّ المتجزّئ وعدمها. وهو بعيد عن ظاهر العبارة كما لايخفى.

قوله: ﴿وذهب العلّامة رحمه الله ... الخ﴾.

وقد اختار ذلك جماعة ممّن تأخّر عن هؤلاء كشيخنا البهائي ووالده وصاحب الوافية وكشف اللثام، واختاره أيضاً جماعة من العامّة منهم: الرازي والتفتازاني وابن النعماني، وقد حكي القول به عن المعظم.

قوله: ﴿وصار قوم إلى الثاني ...﴾ وكأنّهم من العامّة، إذ لم نجد في أصحابنا ممّن تقدّم على المصنّف من صرّح بالمنع منه.

قوله: ﴿إنّه إذا اطّلع على دليل مسألة بالاستقصاء ... الخ﴾.

توضيح الاستدلال أنّ المناط في حجّية ظنّ المجتهد المطلق في كلّ مسألة بعد استفراغ وسعه في الأدلّة القائمة عليها هو اطّلاعه على الأدلّة الموجودة في تلك المسألة ووقوفه على وجوه دلالتها، وما هو المناط في قوّة الظنّ فيها على حسب وسعه وطاقته بحيث يحصل العلم أو الظنّ بانتفاء ما ينافيها والمفروض حصول ذلك للمتجزّئ إذ الكلام فيما إذا اطّلع على الأدلّة القائمة في المسألة الّتي اجتهد فيها على نحو المجتهد المطلق من غير فرق بينهما سوى اقتدار المطلق على استنباط الحكم في غيره وعدم اقتداره أو اطّلاعه على الأدلّة القائمة في غيرها وعدم اطّلاعه. وهذا ممّا لا مدخل له قطّ في استنباط حكم هذه المسألة المفروضة، ضرورة أنّ استنباط حكم المسألة إنّما يتوقّف على الأدلّة القائمة عليه دون غيره، فلا ربط له بحجّية ظنّه الحاصل في تلك المسألة، فمع ثبوت انتفاء الفارق بينهما إلّا في ذلك وعدم العبرة بما هو الفارق قطعاً يتعيّن القول بحجّية حكم المتجزّئ أيضاً.

قوله: ﴿فلا يحصل له ظنّ عدم المانع﴾.

هذا الكلام يوهم كون القائل بمنع التجزّي مانعاً عن تحصيل الظنّ وقد عرفت وهنه جدّاً، ضرورة إمكان حصول الظنّ لغير المطلق من غير إشكال. ويمكن

توجيهه: بأنّه مع قيام احتمال وجود المعارض في الأدلّة لابدّ من مراجعتها فلا يكون ظنّه بانتفاء المانع قبل المراجعة حجّة شرعاً، فإنّ ظنّ المجتهد إنّما يكون حجّة بعد المراجعة إلى الأدلّة الشرعيّة، دون ما إذا حصل من ملاحظة بعض الأدلّة من غير استيفاء لما يعارضه وما يحتمل ترجيحه عليه أو مساواته له. وحينئذٍ فما ذكر في الجواب عنه: من أنّ المفروض تحصيل جميع ما هو دليل في تلك المسألة بحسب ظنّه، لا يجدي نفعاً في المقام فإنّ ذلك إنّما يقضي بحصول الظنّ له.

وأمّا جواز الاعتماد على ذلك الظنّ من غير مراجعة إلى سائر الأدلّة واقتداره على استنباط الأحكام منها فغير متّجه. والفرق بين ذلك والظنّ الحاصل للمجتهد المطلق ـ الناظر في جميع الأدلّة والعارف بوجوه استنباط الأحكام منها ـ ظاهر، وهل ذلك إلّا نظير الظنّ الحاصل للمجتهد المطلق قبل ملاحظة جميع الأدلّة واستفراغ وسعه في تحصيلها؟.

ومن البيّن أنّ الظنّ الحاصل له حينئذٍ بانتفاء المعارض لا حجّة فيه، غاية الأمر في الفرق بينهما أنّ المجتهد المطلق قادر على استيفاء الأدلّة وهذا غير قادر عليه وهو غير مجدٍ في المقام.

نعم يمكن الإيراد عليه: بأنّه لا يجب على المجتهد ملاحظة جميع الأدلّة الشرعيّة القائمة على المسائل الفرعيّة في استنباط كلّ حكم بل لابدّ من ملاحظة مظانّ الأدلّة، وذلك ممّا يمكن حصوله للمتجزّئ أيضاً. وقد يمكن استيفاء جميع الأدلّة من حيث استنباط الحكم المذكور عنها وعدمه وإن لم يقدر على استنباط سائر الأحكام عنها. ومع الغضّ عن ذلك أيضاً فقد يحصل للمجتهد القطع بكون ما حكم به هو مقتضى الأدلّة الموجودة الّتي يمكن الوصول إليها بحسب العادة، وقد يحصل له الظنّ بذلك. وغاية ما يستفاد من الوجه المذكور عدم جواز اعتماد المتجزّئ على الظنّ الحاصل له كذلك، وأمّا مع قطعه به كما يتّفق ذلك في كثير من الأحكام أو قطعه بانتفاء ما يعارضه في سائر المقامات فلا، وليس ما استفاده حينئذٍ قطعيّاً حتّى يخرج عن محلّ البحث، إذ لا ينافي ذلك كونه ظانّاً بالحكم الواقعي بل وشاكّاً فيه فتأمّل.

قوله: ﴿ولكن الشأن في العلم بالعلّة﴾.

أنت خبير بأنّ ذلك إن تمّ فلا يتمّ فيما إذا قطع بكون الحكم مقتضى الأدلّة الموجودة حسب ما أشرنا إليه لكن[1] التعويل في الاعتماد على الإجماع وقضاء الضرورة، فبعد تسليمه إنّما يفيد عدم قيام دليل على تعويله على ظنّ المتجزّئ ولا يفيد ذلك عدم تعويل المتجزّئ على ظنّه. وإن أراد أنّ تعويل المجتهد على ظنّه إنّما هو من الجهتين المذكورتين فغير مسلّم، إذ الأدلّة الدالّة على حجّية الأدلّة الشرعيّة إنّما تفيد حجّيتها لكلّ من يقدر على الوصول إليها ويقتدر على استنباط الأحكام منها، والمفروض مساواة المتجزّئ للمطلق بالنسبة إلى المسائل المفروضة، فلا وجه لسقوطها عن الحجّية بالنسبة إليها مع إطلاق ما دلّ على حجّيتها وعدم رجحان المجتهد المطلق عليه بالنسبة إلى تلك المسائل.

وقد يورد عليه أيضاً: بأنّ الباعث على التعويل على ظنّ المجتهد المطلق ليس منحصراً في ذلك، بل العمدة فيه هو انسداد سبيل العلم بعد القطع ببقاء التكليف القاضي برجوعه إلى الظنّ وتقديمه على غيره بعد ثبوت عدم وجوب الاحتياط، إمّا لعدم إمكانه في كثير من الصور، أو لاشتماله على العسر والحرج العظيم المرجوح في هذه الشريعة السمحة المؤيّد بجريان الطريقة من الأصحاب على خلافه، حيث إنّ القول بوجوب الاحتياط الشاذّ من الأصحاب، بل لا قائل بوجوبه على الإطلاق. وهذا كما ترى جارٍ في المتجزّئ أيضاً، إذ بعد إمكان رجوعه إلى الظنّ لا وجه لرجوعه إلى التقليد الموهوم بعد ظنّه بخلافه، وقد عرفت ما فيه ممّا قرّرناه سابقاً فلا نعيد القول فيه.

قوله: ﴿وهو إجماع الأُمّة عليه وقضاء الضرورة به﴾.

قد يورد عليه تارة: بما مرّت الإشارة إليه من أنّه لا إجماع في المقام على الرجوع إلى ظنّ مخصوص، للاختلاف الظاهر بين الطائفة في اختيار طريقة المجتهدين أو الأخباريّين أو المتوسّطين. وقيام الإجماع على الرجوع إلى

---

(١) الظاهر سقوط شيء من العبارة.

المطلق في الجملة في مقابلة المتجزّئ لا ينفع في المقام بعد الاختلاف المذكور. وقد عرفت الجواب عنه فيما سبق.

وتارة: بأنّ حصول الإجماع في هذه المسألة غير ظاهر، إذ ظاهر أنّ هذه المسألة ممّا لم يسئل عنه الإمام عليه السلام، فالعلم بالإجماع الّذي يقطع بدخول المعصوم فيه بالنسبة إليها وإلى ما يضاهيها من المسائل الّتي لم يوجد فيها نصّ شرعي ممّا لا يكاد يمكن، كيف! والعمل بالروايات في عصر الأئمّة عليهم السلام للرواة بل وغيرهم لم يكن موقوفاً على إحاطتهم بمدارك الأحكام والقوّة القويّة على الاستنباط بل يظهر بكلامه بأدنى الاطّلاع[1] على حقيقة أحوال القدماء، فلا معنى لدعوى الإجماع في المسألة.

وما ذكره من قضاء الضرورة به، إن أراد كونه بديهيّاً من غير ملاحظة أمر خارج فهو بديهيّ البطلان. وإن أُريد بداهته بعد ملاحظة أمر خارج وهو احتياج المكلّف إلى العمل وانحصار الأمر بين الاجتهاد والتقليد فالبديهة تحكم بتقديم الاجتهاد فهو صحيح، لكنّه مشترك بين المطلق والمتجزّئ.

كذا ذكره بعض الأفاضل وهو موهون جدّاً، إذ المناقشة في الإجماع المذكور عجيبة بعد وضوح اتّفاق الكلّ على حجّية ما فهمه المطلق من غير شائبة تأمّل لأحد فيه. كيف! ولو لم يكن فهم المطلق حجّة عند البعض لم يكن فهم المتجزّئ حجّة عنده بالضرورة، وفيه هدم للدين.

ولا يتوقّف كشف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام على ورود النصّ، بل يكفي فيه وجود الكاشف من قوله ولو بتوسّط العقل، على أنّ الأخبار المأثورة في الرجوع إلى العلماء والمشتملة على أمرهم بالرجوع إلى جماعة من فضلاء أصحابهم كثيرة، بل قد يكون متواترة. وجريان طريقة العوام في عصرهم في الرجوع إلى أهل العلم أمر ظاهر لا سترة فيه، فقول الإمام عليه السلام وتقريره موجودان في المقام، فكيف! يتوهّم عدم كشف الاتّفاق عن قول الإمام عليه السلام، لخلوّ المسألة

---

(١) كذا، والظاهر: وذلك ظاهر لكلّ من له أدنى اطّلاع.

من الرواية. فما ذكره: من وضوح انتفاء السؤال عن المسألة، إن أراد به عدم سؤالهم عن خصوص حجّية فهم المجتهد المطلق فمسلّم، ولا يمنع ذلك من كشف الاتّفاق عن قول الإمام عليه السلام بعد ورود ما يدلّ على الرجوع إلى العالم الشامل لذلك. وإن أراد عدم ورود ما يدلّ على حجّية فهمه وجواز الرجوع إليه فممنوع، كيف! ومن الظاهر خلافه، وهو كافٍ في كشف الاتّفاق عن قول المعصوم على مذاقه أيضاً.

والحاصل: أنّ مقصود المصنّف رحمه الله أنّ القدر المقطوع به المتّفق عليه بين الكلّ هو حجّية ظنّ المجتهد المطلق، وما زاد عليه لم يتّفق عليه اتّفاق ولم يقم عليه دليل قاطع آخر، فلا يصحّ الأخذ به مع انتفاء القطع بجوازه. فلو نوقش في المقام فإنّما يناقش في منعه من قيام القاطع على حجّية ظنّ غيره لا في حجّية ظنّه.

فما ذكره: من أنّ العمل بالروايات في عصر الأئمّة عليهم السلام للرواة، غير مرتبط بمنع الإجماع على جواز الرجوع إلى صاحب القوّة القويّة المحيطة بمدارك الأحكام الشرعيّة. غاية الأمر أنّه يدّعى جريان الطريقة هناك على الرجوع إلى غيره أيضاً، وهو كلام آخر لا ربط له بالمقام، وقد مرّت الإشارة إلى ما فيه.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ مقصود المصنّف من «قضاء الضرورة بحجّية ظنّ المطلق» هو أنّ الاضطرار إلى العمل بعد خفاء مدارك الأحكام يقضي بحجّية فهم من يستنبط الأحكام منها، وإلّا لزم الخروج عن الدين والقدر المتيقّن من ذلك هو حجّية فهم المطلق لاندفاع تلك الضرورة به دون ما يزيد عليه، وليس مقصوده شيئاً من الوجهين اللذين أشار إليهما، كيف! والوجه الأوّل منهما ضروريّ الفساد، والثاني فاسد أيضاً وإن سلّمه المعترض، إذ لا بداهة قاضية بترجيح الناقص فهم نفسه على فهم الكامل المتدرّب حتّى يكون عدم جواز تقليده له من الضروريّات، كيف! وقد ذهب جماعة من الفحول إلى عدم جواز ترجيح ظنّه على ظنّ الآخر ووجوب الأخذ بقوله.

قوله: ﴿ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد﴾.

لا يخفى أنّه لو كان وظيفة المتجزّئ هو التقليد لم يكن من شأنه إلّا الرجوع إلى المجتهد، فإذا كان ذاهباً إلى جواز التجزّي وحجّية ظنّ المتجزّئ وقائلاً بجواز التقليد في المسائل المتعلّقة بالعمل من أُصول الفقه كهذه المسألة لم يكن له بدّ من الحكم بعمله بمؤدّى ظنّه، فالاستبعاد المذكور ليس في محلّه.

ثمّ لا يذهب عليك: أنّ ما ذكره المصنّف على فرض صحّته لا يفيد كون وظيفة المتجزّئ هو الأخذ بالتقليد، إذ غاية ما يلزم حينئذٍ بطلان الدليل الدالّ على وجوب رجوعه إلى ظنّه، ولم يقم دليلاً قطعيّاً على جواز أخذه بالتقليد. وكما أنّ رجوعه إلى ظنّه يتوقّف على قيام دليل قاطع قطعي عليه فكذا رجوعه إلى التقليد، ومع عدم قيام دليل قطعي عليه لا يتمّ الحكم بعدم جواز أخذه بظنّه، بل قضيّة التقرير المذكور هو حجّية ظنّه في الجملة، إذ غاية الأمر حينئذٍ تخييره بين الوجهين وهو يفيد جواز رجوعه إلى ظنّه أيضاً فتأمّل. هذا ملخّص القول في مسألة التجزّي.

وقد عرفت: أنّ المتيقّن من المتجزّئ هو من كان كلّ من استنباطه للمسائل واقتداره على ذلك جزئيّاً، وأمّا لو كانت قوّته تامّة مع كون الفعليّة ناقصة على الوجه الّذي أشرنا إليه فالّذي نصّ عليه جماعة أنّه مجتهد مطلق، كما قدّمنا الإشارة إليه. وكان الفقيه الأُستاد قدس سره ذاهباً إلى عدم حجّية ظنّه فما لم يكن مستنبطاً لقدر يعتدّ به من الأحكام ـ بحيث يعدّ فقيهاً عرفاً على نحو صدق سائر ما يشتقّ من أسامي العلوم على أربابها ـ لا حجّية في ظنّه بالنسبة إليه وإلى غيره. وهو قبل البلوغ إلى تلك الدرجة ليس بفقيه ووظيفته الرجوع إلى الفقيه، لما دلّ على أنّ الناس صنفان: فقيه وغير فقيه وإنّ وظيفة الثاني الرجوع إلى الأوّل، ولأنّ المذكور في مقبولة عمر بن حنظلة اعتبار معرفتهم بأحكامهم عليهم السلام وهو جمع مضاف يفيد العموم ولا أقلّ من العموم العرفي، وهو غير صادق بمجرّد عموم الملكة ما لم يكن عالماً بالفعل بقدر يعتدّ به بحيث يصدق عليه عرفاً أنّه عارف بالأحكام. فالتفصيل بين حجّية ظنّه بالنسبة إليه دون غيره خارج عن الطريقة، إذ

لو كان مجتهداً صحّ له الرجوع إلى ظنّه ولغيره الرجوع إليه، وإلّا لم يجز في المقامين.

ويشكل بأنّه لا دليل على دوران المكلّف بين الوجهين سوى ما قد يتخيّل من الإجماع، والقدر المسلّم منه على ثبوته هو لزوم كون المكلّف عالماً بحكمه على سبيل الاجتهاد أو آخذاً له بطريق التقليد وأمّا كونه مجتهداً في بعضها ومقلّداً في بعضها لم يقم اجماعٌ على المنع منه، كيف وكثير منهم قد جوّزوا التجزّي في الاجتهاد على أنّه قد يقال: بصدق عنوان الفقيه عليه بالنسبة إلى ما اجتهد فيه، إلّا أنّه غير متّجه حسب ما مرّت الإشارة إليه في أوائل الكتاب. وقيام الإجماع على الملازمة بين عدم حجّية ظنّه بالنسبة إلى غيره وعدمها بالنسبة إليه غير ظاهر، كيف! والافتراق بينهما في المجتهد الفاسق والمفضول مع وجود الأفضل بناءً على المنع من الرجوع إليه ظاهر، فأيّ مانع من البناء على التفصيل في المقام أيضاً؟

لكن لايخفى عليك: أنّه لم يقم أيضاً إجماع على حجّية ظنّه بالنسبة إليه. وحينئذٍ فيشكل اعتماده عليه على نحو ما مرّ بيانه في المتجزّئ فيجري فيه ما قدّمناه من التفصيل في حكم المتجزّئ، فالظاهر أنّه بمنزلته وإن كان القول بحجّية ظنّه أقوى من الحكم بحجّية ظنّ المتجزّئ. ويجري الكلام المذكور في صاحب القوّة التامّة الخالية عن الفعليّة بالمرّة، فإن قلنا بجواز التقليد للمجتهد المطلق بالنسبة إلى المسائل الّتي لم يجتهد فيها فالأمر فيه ظاهر، وأمّا بناءً على المنع منه فيشكل الحال فيه أيضاً. والأظهر حينئذٍ رجوعه إلى ظنّه حسب ما مرّ في المتجزّئ لما عرفت.

هذا بالنسبة إلى ما يقتضيه ظواهر الأدلّة في شأنه، وأمّا تكليفه في نفسه وبحسب فهمه في صحّة تقليده أو وجوب اجتهاده ورجوعه إلى ظنّه فيجري فيه ما قدّمناه من التفصيل، لعدم قيام دليل قاطع على جواز تقليده، أو رجوعه إلى ظنّه على نحو ما ثبت بالنسبة إلى العامي والمجتهد المطلق. وظاهر الجماعة أيضاً إدراجه في المطلق، وهو ضعيف. ولو كانت فعليّة تامّة مع نقص القوّة ـ بأن كان

عاجزاً عن إدراك المسائل المشكلة من دون تلقين الغير وتعليمه إيّاه لوجه الترجيح فلا يقتدر بنفسه على استخراجها والابتداء إليها ـ فالظاهر إدراجه في الفقيه، لصدق العنوان فيندرج تحت الإجماع القاضي بحجّيته.

وربما يتراءى من ظاهر بعض كلماتهم عدم اندراجه فيه، نظراً إلى أنّ القدر المتيقّن من الحكم بجواز التقليد هو تقليد المجتهد المطلق، وأمّا غيره فلم يقم دليل قاطع على جواز الرجوع إليه، وقضيّة الأصل عدم جواز الرجوع إليه وعدم الاكتفاء في الحكم بالبراءة بعد اليقين بالاشتغال بمجرّد تقليده. والأظهر أنّ حجّية ظنّه بالنسبة إليه قاضٍ بحجّيته بالنظر إلى غيره أيضاً في الجملة. وفي مشهورة أبي خديجة المتقدّمة دلالة عليه. فلو انحصر الأمر في الرجوع إليه لم يبعد وجوبه.

نعم لو دار الأمر بين الرجوع إليه وإلى المطلق من الأحياء لم يجز الرجوع إليه، بناءً على وجوب تقليد الأفضل، فلا فرق بينه وبين المطلق في ذلك. هذا بالنظر إلى ما يقتضيه الأدلّة الظنّية. وأمّا المقلّد فلا يجوز له الرجوع إليه من غير قيام دليل قاطع عنده على جواز تعويله عليه، لما عرفت. ولو رجع إلى المجتهد المطلق في جواز رجوعه إليه لم يكن به بأس، كما إذا قلّد الميّت أو المفضول بتقليده الحيّ أو الأفضل في ذلك.

**ولنتمّم الكلام في مباحث الاجتهاد برسم اُمور:**

## ـ أحدها ـ

في بيان شرعيّة الاجتهاد وإثبات الاعتماد على ظنّ المجتهد، ويمكن الاستدلال عليها بوجوه:

**الأوّل:** العقل ويبتني ذلك على بيان انسداد باب العلم في كثير من الأحكام الشرعيّة بل معظمها وانحصار الطريق في العمل بالظنّ والأخذ بالظنّيات والقواعد الّتي لا يفيد علماً بالواقع في الخصوصيّات، ويدلّ عليه بعد قضاء ضرورة الوجدان بذلك ـ إذ لا يحصل للنفس بعد كمال الجدّ وبذل الوسع في معرفة الأحكام وغاية

الاهتمام في النظر في الأدلّة والبحث عن مدارك الأحكام الشرعيّة وملاحظة الأمارات المؤيّدة ما يزيد على المظنّة فيكفي فيه ملاحظة الوجدان عن مؤنة البيان ـ أنّ ما يكون من الأدلّة الشرعيّة علميّة مفيدة للقطع بالواقع في الوقائع، أو محتملة لإفادة اليقين بالواقع، أو قيل بإفادتها لذلك. إمّا الإجماع أو العقل المستقلّ، أو الكتاب، أو السنّة المتواترة وما بمنزلتها، أو سائر الأخبار المأثورة عن العترة الطاهرة المذكورة في الكتب المعتمدة.

أمّا الإجماع والعقل الكاشف عن الواقع فلم ينهضا إلّا في قليل من الأحكام، ومع ذلك فلا يفيان غالباً بالتفصيل.

وأمّا الكتاب فهو وإن كان قطعي المتن إلّا أنّه في الغالب ظنّي الدلالة، ومع ذلك لا يستفاد منه غالباً إلّا أُمور إجماليّة.

وأمّا السنّة المتواترة وما بمنزلتها فلا توجد إلّا في نادر من الأحكام، مع أنّها لا تفي غالباً إلّا بالأحكام الإجمالية.

وأمّا سائر الأخبار المأثورة المذكورة في الكتب المعتمدة فهي ظنّية بحسب المتن والدلالة، إذ وجود الاختلال الطارئة عليها سنداً ودلالة كثيرة قد أشرنا إليها فيما مضى، وقد فصّلنا القول في بيان ظنّيتها وعدم إفادتها اليقين بالواقع بما لا مزيد عليه، وأوضحنا فساد ما لفّقه جماعة من الأخباريّة من الشبه في بيان قطعيّتها، ولو سلّم قطعيّة تلك الأخبار حسب ما ادّعوه، فمن البيّن أنّها لا تفي ببيان جميع الفروع المتجدّدة على سبيل التفصيل، بل لابدّ من التأمّل في إدراجها فيما يناسبها من القواعد المقرّرة في تلك الأخبار. ومن الظاهر أيضاً اختلاف الأنظار في ذلك وعدم إمكان تحصيل اليقين غالباً بذلك، كما لايخفى على من مارس التفريعات الفقهيّة وأمعن النظر فيما يرد عليه من الفروع المتجدّدة، فإنّه لا مناص غالباً من الأخذ بالظنّ في الحكم باندراجها في خصوص كلّ من القواعد المقرّرة. وذلك أيضاً من الوضوح بمكان لا يحتاج إلى البيان. فإذا تقرّر انسداد باب العلم في معرفة الأحكام مع القطع ببقاء التكليف تعيّن الانتقال إلى الظنّ، أو الأخذ

بالوجوه الظنية الّتي دلّت على حجّيتها الأدلّة المخصوصة، وهو المعنيّ بالاجتهاد.

**الثاني**: انعقاد الإجماع عليه من الخاصّة والعامّة، وقد نصّ بانعقاد الإجماع عليه جماعة من أجلّاء الطائفة، وهو معلوم من ملاحظة الطريقة الجارية المستمرّة في سائر الأعصار والأمصار بين الشيعة. وملاحظة كتب الفتاوى والاستدلال كافية في العلم به.

وقد ناقش في ذلك بعض من الأخباريّين بوجوه موهونة لا بأس بالإشارة إليها ليقضى بالعجب منها.

قال: والجواب أوّلاً: بمنع حجّية الإجماع إذ لم يوردوا لها دليلاً قطعيّاً، والاعتماد على الظنّ في الأُصول غير معقول، بل الدليل الظنّي الّذي أوردوه غير تامّ ولا سالم عن المعارضة بما هو أقوى منه.

وثانياً: بمنع انعقاد الإجماع هنا بمخالفة المتقدّمين والمتأخّرين وتصريحاتهم بذلك يطول الكلام بنقلها.

وثالثاً: بتقدير انعقاد الإجماع فهو دليل ظنّي لا يجوز العمل به في الأُصول.

ورابعاً: أنّه ظنّي لا يجوز الاستدلال به على الظنّ، إذ يلزم منه الدور.

وخامساً: المعارضة بمثله فقد نقل الشيخ في العدّة الإجماع على خلافه وهو مقدّم، لتقدّمه وتواتر النصوص به.

وسادساً: أنّ الإجماع عند محقّقيهم إنّما يعتبر مع العلم بدخول الإمام عليه السلام، ولا سبيل إلى تحقيق ذلك هنا.

وسابعاً: أنّه على تقدير ثبوت قول الإمام عليه السلام هنا فالحجّة قول الإمام عليه السلام لا الإجماع، وهو على ذلك التقدير خبر واحد لا يعارض المتواتر.

وثامناً: أنّه على تقدير ثبوت قول الإمام عليه السلام هنا فهو خلاف الآيات الصريحة، ومعارضته[1] من قول الأئمّة عليهم السلام موافق لها فيتعيّن المصير إليه للأمر بالعرض على الكتاب.

---

(١) بصيغة الاسم الفاعل المؤنّث.

وتاسعاً: أنّه على ذلك التقدير موافق للعامّة فيتعيّن حمله على التقيّة، والعمل بما يعارضه، لعدم احتمال التقيّة، ونظيره الإجماع على بيعة أبي بكر فقد دخل فيها أميرالمؤمنين عليه السلام ولم يدلّ دخوله على صحّتها، للتقيّة وهذا أقوى المرجّحات المنصوصة على تقدير وجود المعارض الصحيح، فكيف! وأهونها غير موجود انتهى.

وأنت خبير بأنّ أقصى ما يمكن ايراده في المقام وإن كان واضح الفساد أيضاً: المنع من تحقّق الإجماع، لما يتوهّم من كلمات جماعة من الأصحاب من المنع من الاجتهاد، أو العمل بالظنّ، وقد أشار إليه بما ذكره: من مخالفة جماعة من المتقدّمين والمتأخّرين فيه، وحكاية الشيخ الإجماع عليه، وسيجيء الإشارة إلى جملة من عبائرهم بما يوهم دلالتها على ذلك. وتوضيح القول في فساده إن شاء الله.

وأمّا سائر ما ذكر من الإيرادات فغير معقولة، لما هو واضح من أنّ الإجماع على فرض تحقّقه من الأدلّة القطعيّة الكاشفة عن رأي الإمام عليه السلام، أو عن الحجّة الّتي لا مجال للتشكيك في حجّيته، ولزوم الأخذ به حسب ما حقّق في محلّه.

نعم لو أُريد به الإجماع المنقول صحّت دعوى كونه ظنّياً، إلّا أنّه غير مراد المستدلّ قطعاً، وحينئذٍ فمعارضته بحكاية الشيخ غير متّجهة، على أنّه من الواضح أنّ مراد الشيخ من الاجتهاد غير ما هو المقصود في المقام، وليت شعري كيف يعقل القول بدعوى الشيخ الإجماع على حرمة الاجتهاد والمنع منه، مع ما يرى من طريقته في الاحتجاج في المبسوط والخلاف وغيرهما. وسنوضح ما هو مقصوده من الاجتهاد في ذلك المقام، وأنّه ممّا لا ربط له بالمرام. وما ذكره: من أنّ مفاد الإجماع المذكور مخالف للآيات الصريحة والأخبار المأثورة، ضعيف جدّاً، لوضوح كون مفاد الإجماع على فرض تحقّقه قطعيّاً، وأقصى ما يسلّم كون ظاهر إطلاق الآيات والروايات ذلك فكيف! يمكن أن يقاوم القاطع، مضافاً إلى أنّ الاستناد إليها استناد إلى الظنّ والمدّعى خلافه، فلو صحّ الاستناد إليها بطل ما ذكر

من الدعوى، على أنّ دلالتها على ذلك محلّ منع أيضاً كما ستعرف الوجه فيه إن شاء الله.

**الثالث:** ظواهر كثير من الأخبار:

منها: الصحاح المستفيضة الدالّة على أنّ عليهم عليهم السلام إلقاء الأُصول وإنّ علينا التفريع عليها. فقد رواه زرارة وأبو بصير في الصحيح عن الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام ورواه البزنطي في جامعه عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام، ورواه البزنطي بنفسه عن الرضا عليه السلام، إذ من البيّن انّ تفريع الفروع على الأُصول والقواعد لا يكون غالباً إلّا على سبيل الظنّ، إذ دلالة العمومات على حكم كلّ من الجزئيّات المندرجة فيها إنّما تكون في الغالب على سبيل الظهور دون التنصيص، وأيضاً كثير من التفريعات ممّا يختلف فيه الأنظار ويتفاوت الأفهام في إدراجها تحت القواعد المقرّرة. وكثيراً مّا لا يتأتّى الحكم باندراج الفرع تحت أصل معيّن إلّا على سبيل يندرج فيها المداليل الالتزاميّة المفهومة بتوسّط الخطاب، كدلالة الأمر بالشيء على الأمر بمقدّمته ودلالة النهي على الفساد، وكثير من دلالات المفاهيم ونحوها.

وقد يناقش فيه بالمنع من شمولها للتفريعات الظنّية فلا يفيد المدّعى.

ويمكن دفعها: بأنّ قضيّة الأمر بالتفريع إثبات ما يتفرّع على الكلام من الأحكام بحسب العرف، وهو أعمّ ممّا يفيد العلم بالواقع هذا.

وقد أورد بعض المحدّثين في المقام: بأنّه لا دلالة في الأخبار المذكورة على صحّة الاجتهاد الظنّي في أحكام الله تعالى، فإنّ مفادها الأخذ بالقواعد الكلّية المأخوذة عن أهل العصمة كقولهم عليهم السلام «إذا اختلط الحلال بالحرام غلب الحرام» وقولهم عليهم السلام «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه» وقوله عليه السلام «الشكّ بعد الانصراف لا يلتفت إليه» وقولهم «لا تنقض اليقين بالشكّ أبداً وإنّما تنقضه بيقين آخر» وذلك أنّ الأنظار العقليّة إذا كانت مادّة الفكر فيها وصورته مأخوذين عن أهل العصمة فلا ريب في جواز العمل به، لأنّه معصوم عن الخطأ. ولا شكّ أنّ مفاد الأخبار المذكورة هو التفريع على الأُصول المأخوذة

عن الأئمّة عليهم السلام خاصّة، وهو عين مذهب الأخباريين وخلاف دعوى الأُصوليين.

قلت: من البيّن أنّ تفريع الأحكام على الأُصول المأخوذة عن أهل العصمة إمّا أن يكون ثابتاً بإثبات تلك الأحكام للجزئيّات الظاهرة الاندراج أو للجزئيّات الّتي يتأمّل في اندراجها تحت أيّ من تلك القواعد ويتوقّف اندراجها في خصوص بعضها على البحث والنظر، أو بإثبات اللوازم المتفرّعة على الملزومات المأخوذة عنهم عليهم السلام. وحينئذٍ فقد يكون اللزوم بيّناً، وقد يفتقر إلى البيان، فقد يكون المبيّن له العقل، أو النقل، أو الملفّق منهما. وظاهر تلك الأخبار تعميم ذلك للجميع. ومن البيّن حينئذٍ أنّه لا يلائم طريقة الأخباريّين. وتخصيصها بالصورة الأُولى خروج عما يقتضيه إطلاق تلك النصوص. بل ربما يقال بعدم عدّ ذلك تفريعاً، فإنّ تلك الصور الجزئيّة هو نفس ما ذكر في تلك القواعد الكلّية، لظهور أنّ المحكوم عليه في القضايا الكلّية هو خصوص كلّ من الجزئيّات، فإثبات الحكم لكلّ منها من جهة الأخذ بعين المنصوص لا التفريع على المنصوص.

ومع الغضّ عن ذلك فلا ينفكّ ما ذكر أيضاً من استعمال الظنّ، لظهور احتمال التخصيص في تلك العمومات. فالقول بحصول العصمة عن الخطأ بمجرّد الأخذ بظواهر تلك العمومات والإطلاقات كما ترى.

ومنها: الأخبار الكثيرة الدالّة على الرجوع إلى المرجّحات الظنّية عند تعارض الأخبار المأثورة ليتميّز الصحيح منها عن السقيم، والمقبول من المردود؛ ومن البيّن أنّ ذلك من أعظم موارد الاجتهاد، فإنّ تمييز المعوّل عليه من الأخبار من غيرها قد يشكل جدّاً.

وقد دلّت الأخبار المذكورة على الرجوع في التميز إلى وجوه ظنّية، والمستفاد من جميعها بعد الجمع بينها هو الأخذ بالراجح من حيث المفاد والسند. وما قد يتوهّم من أنّ المرجّحات المذكورة إنّما هي لأجل تمييز الخبر الوارد من جهة التقيّة من غيرها ـ وإنّ جميع أخبارنا المذكورة في الكتب المعتمدة قطعي الصدور من الأئمّة عليهم السلام ـ واضح الفساد حسب ما مرّت الإشارة إليه، مضافاً إلى

أنّ في تلك الأخبار شهادة على خلافه، إذ الرجوع إلى الأعدل وترجيحه على غيره لا ربط له بالجهة المذكورة. وكذا الحال في عدّة من المرجّحات المقرّرة، كما لا يخفى على المتدبّر.

ومنها: ما دلّ من الأخبار على حجّية قول الثقة والاعتماد على نقله، إذ من البيّن أنّ الوثاقة لا يبلغ إلى درجة العصمة حتّى يمتنع في شأنه الخطأ والغفلة.كيف! وقد وقع من أعاظم الثقات من السهو والاشتباه في أسناد الروايات ومتونها ما لا يخفى على المتتبّع في الأخبار، سيّما كتابي التهذيب والاستبصار، مضافاً إلى ما عرفت من الاكتفاء في العدالة بحسن الظاهر. ومن الظاهر أنّه بمجرّده لا يفيد العلم بحصول العدالة، فلو سلّمنا قضاء تلك الصفة بعدم وقوع الكذب والغفلة والزيادة والنقيصة من المتّصف بها فكيف! يعقل القول بقضاء الظنّ بها للعلم بذلك.

ومنها: غير ذلك من الأخبار المتكثّرة الدالّة على حجّية أخبار الآحاد حسب ما فصّل في محلّه.

فالملخّص من ملاحظة مجموع الأخبار المذكورة القطع بحجّية الظنّ في نفس إثبات الأحكام الشرعيّة. وكون كلّ واحد من تلك الروايات ظنّياً لا يقدح في المقصود بعد كون القدر الجامع بينها قطعيّاً، على أنّهم يدّعون قطعيّة الأخبار، فكلّ واحد منها حجّة قاطعة بالنسبة إليهم.

هذا وقد زعمت الأخباريّة عدم جواز الاجتهاد في نفس الأحكام الشرعيّة وحكموا بحظرها في الشريعة لشبه واهية، وشكوك ركيكة، واضحة الفساد، غير صالحة للاعتماد عند من له أدنى مسكة لا بأس بالإشارة إلى جملة منها.

**منها:** أنّه لا دليل على جواز العمل بالظنّ، فلا وجه للرجوع إليه والتعويل في استنباط الأحكام عليه.

وفيه: أنّه لا كلام في عدم جواز الاستناد إلى الظنّ من غير قيام دليل عليه، وما ادّعي من انتفاء الدلالة في المقام فهو بيّن الفساد. كيف! ولو لم يكن هناك دليل على حجّيته سوى انسداد سبيل العلم ـ وانحصار الطريق في الظنّ مع القطع ببقاء

التكليف ـ لكفى في القطع بحجّيته، مع أنّ هناك أدلّة خاصّة على حجّية عدّة من الطرق الظنّية، كما قرّر في محلّه.

وقد اعترف الأخباريّون بحجّية قول الثقة وجواز الاعتماد عليه في الأحكام الشرعيّة ـ كما دلّت عليه عدّة من النصوص ـ مع أنّه لا يفيد غالباً ما يزيد على الظنّ. ودعوى إفادة قول الثقة القطع بالواقع ـ كما صدر من جماعة منهم ـ ممّا يشهد ضرورة الوجدان بخلافه مع ثبوت وثاقته بطريق اليقين فكيف! مع ثبوتها بحسن الظاهر.

ومنها: أنّ العمل بالظنّ ممّا يستقلّ العقل بقبحه فيستحيل تجويز الشرع له، ووهنه ظاهر، فإنّه إن تمّ ذلك فإنّما يتمّ بالنسبة إلى الاعتماد على الظنّ من حيث إنّه ظنّ، وأمّا مع أوله إلى العلم وانتهائه إلى اليقين فكلّا. وكيف! يتوهّم ذلك ولا عمل حينئذٍ إلّا بالعلم.

ومن البيّن أنّ المسائل الفقهيّة إنّما يراد لأصل العمل، ومن الظاهر أيضاً أنّه بعد قيام الدليل القاطع على وجوب العمل بمؤدّى الأدلّة الظنّية يكون العمل حاصلاً على وجه اليقين، دون الظنّ والتخمين. كيف! ولولا ذلك لم يجز بناء الشرع على الأخذ بالظنّ أصلاً لعدم جواز الاستثناء في القواعد العقليّة، مع أنّ جواز العمل بالظنّ في كثير من المقامات ـ كالحكم بالشهادات والاعتماد على إخبار ذي اليد ونحوهما ـ ممّا لا كلام في وروده في الشرع، بل وكذا الحال بالنسبة إلى دلالة الألفاظ، لقيام الإجماع على جواز الاعتماد فيها على الظنون، وكذا الحال في جواز الاعتماد على قول الثقة، كما دلّت عليه روايات عديدة.

ومنها: ما ذكره بعض المحدّثين: من أنّ المتقدّمين من علمائنا لا يقولون بجواز الاجتهاد والتقليد ولا يجيزون العمل بغير الكتاب والسنّة من وجوه الاستنباطات الظنّية. ومن المعلوم أنّ طريقة المتقدّمين هي الموافقة للأئمّة عليهم السلام ولأحاديثهم المتواترة، فإن شذّ منهم شاذّ أحياناً أنكر عليه الأئمّة إن كان في زمان ظهورهم. وفي هذه الطريقة مباينة لطريقة العامّة مباينة كلّية. وطريقة المتأخّرين

موافقة لهم لا تخالفهم إلّا نادراً، وناهيك بذلك على تحقيق الحقّ من الطريقين.

ثمّ قال: وبالجملة فعدم جواز الاجتهاد في نفس الأحكام الشرعيّة وعدم جواز العمل بالاستنباطات الظنّية كان معلوماً من مذهب المتقدّمين من الإماميّة إلى زمان العلّامة. بل كان معلوماً عند العامّة والخاصّة أنّه من اعتقادات الشيعة وقد نقلوه عن أئمّتهم لتواتر النصّ بذلك عنهم، وهذا كما ترى يفيد دعوى إجماع الشيعة الكاشف عن قول الأئمّة عليهم السلام على بطلان الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة.

وقال في موضع آخر: إنّ القول بحجّية ظنّ المجتهد على نفسه وعلى من يقلّده مذهب العلّامة والشهيدين والشيخ حسن والشيخ علي والشيخ بهاء الدين لا غير، وباقي علمائنا المتقدّمين والمتأخّرين على بطلان ذلك كلّه.هذا.

وقد ذكر جملة من عبائر القدماء الموهمة لما ادّعاه لا بأس بأن نشير إلى جملة منها ثمّ نتبعها بإيضاح فساد تلك الدعوى، فمن ذلك: ما ذكره الكليني في أوّل الكافي قال: والشرط من الله فيما استعبد به خلقه أن يؤدّوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة إلى أن قال: ومن أراد خذلانه وأن يكون إيمانه معاراً مستودعاً سبّب له أسباب الاستحسان والتقليد والتأويل بغير علم وبصيرة.

وقال الصدوق في العلل بعد ذكر حديث موسى عليه السلام والخضر عليه السلام: إنّ موسى مع كمال عقله وفضله ومحلّه من الله تعالى لم يدرك باستنباطه واستدلاله معنى أفعال الخضر حتّى اشتبه عليه وجه الأمر به، فإذا لم يجز لأنبياء الله تعالى ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم من الأُمم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك. إلى أن قال: فإذا لم يصلح موسى عليه السلام للاختيار مع فضله ومحلّه فكيف! تصلح الأُمّة لاختيار الإمام عليه السلام، وكيف! يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعيّة واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة.

وقال السيّد في الذريعة: عندنا أنّ الاجتهاد باطل وأنّ الحق مدلول عليه، وأنّ من أخطأ غير معذور، وقد نصّ السيّد هناك أيضاً بأنّ الإماميّة لا يجوز عندهم العمل بالظنّ ولا الرأي ولا القياس ولا الاجتهاد. وقال في الانتصار في أوّل كتاب

القضاء: إنّما عوّل ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي والاجتهاد، وخطؤه ظاهر.

وقال في المسألة الّتي بينها: إنّ من خالفنا اعتمد على الرأي والاجتهاد دون النصّ والتوقيف، وذلك لا يجوز. وقال في كتاب الطهارة منه في مسألة مسح الرجلين: إنّا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به. وقد ذكر أيضاً في عدّة من كتبه: أنّ ما يفيد الظنّ دون العلم لا يجوز العمل به عندنا.

وقال الشيخ في العدّة: وأمّا القياس والاجتهاد فعندنا أنّهما ليسا بدليلين، بل محظور في الشريعة استعمالهما.

وقال في موضع آخر منه: ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس. وقال أيضاً: وأمّا الظنّ فعندنا أنّه ليس بفاصل في الشريعة تنسب الأحكام إليه وإن كان تقف أحكام كثيرة عليه، نحو تنفيذ الحكم عند شهادة الشاهدين، ونحو جهات القبلة وما يجري مجراه. انتهى.

ومعلوم أنّ ما حكم بجواز العمل فيه بالظنّ من الموضوعات دون الأحكام. وقال في مواضع من التهذيب: وإنّا لا نتعدّى الأخبار.

وقال ابن إدريس رحمه الله في مسألة تعارض البيّنتين بعد ذكر عدّة من المرجّحات: ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا.

وقال الطبرسي في المجمع: لا يجوز العمل بالظنّ عند الإماميّة إلّا في شهادة العدلين، وقيم المتلفات، وأرش الجنايات. وظاهر أنّ ما استثناه من قبيل الموضوعات دون الأحكام.

وقال المحقّق في المعتبر: ثمّ إنّ أئمّتنا مع هذه الأخلاق الطاهرة والعدالة الظاهرة يصوّبون رأي الإماميّة في الأخذ عنهم، ويعيبون على غيرهم ممّن أفتى باجتهاده وقال برأيه، ويمنعون من يأخذ عنه، ويستخفّون رأيه، وينسبونه إلى الضلال، ويعلم ذلك علماً ضروريّاً صادراً عن النقل المتواتر. فلو كان ذلك يسوغ

لغيرهم لما عابوه. وقال فيه أيضاً: واعلم أنّك مخبر في حال فتواك عن ربّك، فما أسعدك إن أخذت بالجزم، وما أخيبك إن بنيت على الوهم، فاجعل فهمك تلقاء قوله تعالى ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾[1] انتهى.

وفي ملاحظة أحوال الرواة أيضاً ما يفيد ذلك فقد روى الكشّي عن أبي حنيفة قال له: أنت لا تقول شيئاً إلّا برواية؟ قال: أجل[2]. وروى الكشّي وغيره من أكثر علمائنا المتقدّمين وخواصّ الأئمّة عليهم السلام أيضاً مثل ذلك، بل ما هو أبلغ منه.

وقد صنّف جماعة من قدمائنا كتباً في ردّ الاجتهاد وعدم جواز الأخذ به.

منها: كتاب النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد، وذكره النجاشي والشيخ في مصنّفات الشيخ الجليل إسماعيل بن إسحاق عن أبي سهل بن نوبخت.

ومنها: كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي، ذكره الشيخ في ترجمة إسماعيل المذكور نقلاً عن ابن النديم أنّه من مصنّفاته.

ومنها: الاستفادة في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس، من مصنّفات عبد الله بن عبد الرحمن التبريزي، ذكره النجاشي.

ومنها: كتاب الردّ على من ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول، من مؤلّفات الشيخ الجليل هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني،ذكره النجاشي.

ومنها: كتاب النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي، من مؤلّفات الشيخ المفيد. إلى غير ذلك من الكتب المؤلّفة في هذا الشأن.

أقول: وأنت خبير بأنّه لا دلالة في شيء ممّا ذكر على ما ادّعاه بل لا إشعار فيها على ما ذكره. أمّا عبارة الكليني والصدوق رحمهما الله فلظهور أنّ المقصود ممّا ذكراه عدم جواز الاعتماد في الأحكام الشرعيّة على الظنون العقليّة والاستحسانات الظنّية والتخريجات التخمينيّة كما هي الطريقة المتداولة بين العامّة. ومن البيّن إطباق أصحابنا على المنع منه، وليس في كلامهما ما يفيد غير ذلك. وليس مقصودهما عدم جواز الاجتهاد، بمعنى بذل الوسع في فهم الكتاب والأخبار

---

(١) سورة البقرة: ١٦٩.

(٢) رجال الكشي: ص ٣٨٤، رقم ٧١٨.

النبويّة والإماميّة وتمييز الأخبار المعتبرة عن غيرها، وفي إجراء القواعد المقرّرة في الشريعة من أصالة البراءة والإباحة والاحتياط وغيرها من الأُصول الممهّدة في الشريعة.

وأمّا ما ذكره السيّد والشيخ من المنع من الرجوع إلى الاجتهاد والأخذ بالظنّ في مذهب الشيعة، فالمراد بالاجتهاد هو المتداول بين العامّة ـ أعني تحصيل مطلق الظنّ بالحكم ـ دون الرجوع إلى الأدلة الشرعيّة المقرّرة في الشريعة الّتي قامت عليها الأدلّة، وبذل الوسع في تحصيل الظنّ من تلك المدارك المعيّنة المفيدة للعلم من جهة أُخرى.

والحاصل: أنّ هناك اجتهاداً في استخراج الأحكام ولو بمجرّد الظنون العقليّة ونحوها، واجتهاداً في فهم الحكم واستخراجه من الأدلّة المذكورة، والممنوع منه في كلامهم إنّما هو الأوّل دون الثاني، لوضوح رجوعهم إلى الأدلّة وتحصيل الظنّ بالأحكام الشرعيّة. والحكم على سبيل الظنّ والاستظهار عن الأدلّة غير عزيز في كلام السيّد والشيخ وغيرهما. وقد كان الاجتهاد في كلام الأوائل إنّما يطلق على تحصيل الحكم بالوجه الأوّل، كما يظهر من ملاحظة كتب الأُصول.

ومن ذلك: ما اشتهر في مقام دفع بعض الوجوه التخريجيّة أنّه اجتهاد في مقابلة النصّ ويشير إليه ذكر القياس والرأي معه، ومقابلته بالرجوع إلى النصّ والتوقيف. بل في ظاهر العدّة وغيره دلالة على إطلاق الاجتهاد عندهم على خصوص استنباط الحكم بالقياس.

وقد حملوا الاجتهاد الوارد في حديث معاذ على القياس، وجعلوا تلك الرواية دليلاً على مشروعيّته وقد ذكروه في باب القياس، وكأنّها وما في معناها ممّا رووا هي الأصل في إطلاق تلك اللفظة على القياس والرأي. والمراد بالظنّ الممنوع منه هو مطلق الظنّ من حيث إنّه ظنّ، حيث إنّ المدارك الشرعيّة للأحكام المقرّرة في الشريعة وأُمور مضبوطة مقرّرة عند الشيعة في الجملة مقطوع بها عندهم، ولا يجوّزون الرجوع إلى مطلق الظنّ كما جوّزه أهل الخلاف.

ومن البيّن: أنّ الحكم المستفاد ممّا قام على حجّية الأدلّة القطعيّة يكون قطعيّاً بحسب الشريعة وإن كانت مصادفته للواقع ظنّية، فهم إنّما يريدون بالدليل القطعي ما يقطع بوجوب العمل به، فإذا كان الدليل قطعيّاً بحسب العمل كان كغيره من الأدلّة المفيدة للقطع بالواقع، حيث إنّ المقصود من الفقه تصحيح العمل دون مجرّد الاعتقاد، والمفروض كون ما يفيد العلم بالواقع وما يفيد العلم بوجوب العمل مشتركين في القطع بالعمل ومعرفة التكليف، فلذا صحّ عدّ الأدلّة المذكورة علميّة مفيدة للقطع في مقابلة سائر الأمارات المفيدة للظنّ. ومنه يظهر الوجه في عدم تجويزهم للعمل بالظنّ حيث لم يقم عندهم دليل قطعي على جواز الأخذ به، بل قام على خلافه، كما بيّن في محلّه.

وفي كلام الشيخ في العدّة ما يشير إلى ما ذكرنا، حيث إنّه دفع استدلال القائلين بالمنع من القياس بالآيات الدالّة على المنع من الحكم بغير العلم، بأنّ للمخالف أن يقول: ما قلنا بالقياس إلّا بالعلم وعن العلم فلم نخالف ظاهر الكتاب وإنّما ظننتم علينا أنّا نعلّق الأحكام بالظنون وليس نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وإن كان الطريق إليه الظنّ، هذا.

ولا يذهب عليك أنّ المستفاد من العبارات المذكورة: أنّ عدم جواز العمل بمطلق الظنّ من الاتّفاقيات بين الخاصّة، وأنّ القول بجوازه من خواصّ العامّة. وظاهر ذلك يعطي كون الأصل عندهم عدم جواز العمل بالظنّ إلّا ما قام الدليل القاطع أو المنتهي إلى القطع على خلافه كما هو المختار، لا ما يدّعيه جماعة من متأخّري المتأخّرين من انقلاب الأصل وكون قضيّة الأصل حينئذٍ حجّية الظنّ إلّا ما قام الدليل على خلافه، فإنّه أشبه شيء بمذهب العامّة، بل عين ما ذهبوا إليه.

وأمّا الوجه الأوّل فهو بعيد جدّاً عن طريقتهم كما لايخفى. ومنه يظهر ضعف ما ذكره المحدّث المذكور من كون طريقة المجتهدين موافقة العامّة لا مخالفتهم إلّا نادراً.

ثمّ إنّ ما ذكره الشيخ: من أنّه لا يتعدّى مضمون الأخبار، فهو من الأُمور

المعلومة عند الشيعة، لعدم حجّية القياس عندهم. والاستناد إلى منصوص العلّة أو مفهوم الموافقة ونحوهما ليس تعدّياً عن الأخبار كما قرّر في محلّه.

وممّا ذكرنا: يظهر الحال في باقي العبارات المنقولة.

وقد نصّ المحقّق في المعارج: بأنّ الاجتهاد في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّة. قال: وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام الشرعيّة من أدلّة الشرع اجتهاداً، لأنّها يبتنى على اعتبارات نظريّة ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقدير أحد أقسام الاجتهاد.

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون الإماميّة من أهل الاجتهاد.

قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه إبهام، من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثني القياس كنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظريّة الّتي ليس أحدها القياس-انتهى.

والحاصل: أنّ اختيار كثير من هؤلاء ـ كالسيّد والشيخ وابن إدريس والمحقّق وأضرابهم ـ لطريقة المجتهدين أمر ظاهر جليّ معلوم من ملاحظة كتبهم في الاستدلال. وكذا الحال في اعتمادهم على الإجماع واستنادهم إليه في كثير من المسائل ممّا لا مجال لإنكاره، كما ينادي به ملاحظة كتبهم. وكذا الحال في اعتمادهم على كثير من المطالب المقرّرة في الأُصول، كما يظهر من الرجوع إلى كيفيّة استدلالهم في المسائل الفقهيّة. ومن ملاحظة ما قرّره السيّد في الذريعة والشيخ في العدّة والمحقّق في المعارج: بأنّ للعامي تقليد العالم والأخذ بقوله، وحكينا[1] الإجماع عليه.

وبالجملة: أنّ اختيار هؤلاء لطريقة المجتهدين أمر واضح، يكاد يلحق بالضروريّات. فالاستناد إلى ما يوهمه العبارة المذكورة لدفعهم طريقة الاجتهاد واختيارهم مذهب الأخباريّين من العجائب. وحيث إنّهم لم يقرّروا خلافاً بين

---

(١) في «ق» حكيا.

الشيعة في الطريقة على حسب ما وقع الاختلاف فيه بين المتأخّرين ولا أشاروا إلى ذلك في شيء من كتبهم الأُصوليّة ـ كالذريعة والعدّة والغنية والمعارج وكتب العلّامة وغيرها ـ دلّ ذلك على انتفاء الخلاف في ذلك وإن اختلفوا في بعض الخصوصيّات حسب ما بيّنوا كلاًّ منها في محلّه.

فما ذهب إليه الأخباريّة من متأخّري علمائنا: من حرمة العمل بالأدلّة الظنّية مطلقاً ووجوب تحصيل العلم بالأحكام وانفتاح سبيله على المكلّفين في المسائل الشرعيّة، والمنع من التقليد بالمرّة، فالظاهر أنّه مذهب جديد لم يذهب إليه أحد من علمائنا المتقدّمين قد أحدثه مولانا محمّد أمين الاسترابادي، لزعمه أنّه مذهب قدمائنا، أخذاً بما يوهمه بعض إطلاقاتهم من غير إمعان النظر فيما حاولوا من ذلك، ولشبهات عرضت له قد عجز عن حلّها، وزعم أنّها أدلّة على الطريقة الّتي سلكها وسنشير إليها، ونوضح القول في فسادها إن شاء الله. كيف! ولو كان ذلك مذهباً معروفاً بين علماء الشيعة لذكروه في الكتب الأُصوليّة وأشاروا إلى من خالف فيه.

فإن قلت: إنّ علماء الشيعة قد كانوا من قديم الزمان على صنفين: أخباري، وأُصولي، كما أشار إليه العلّامة في النهاية وغيره.

قلت: إنّه وإن كان المتقدّمون من علمائنا أيضاً على صنفين، وكان فيهم أخباريّة يعملون بمتون الأخبار، إلّا أنّه لم يكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء، بل لم يكن الاختلاف بينهم وبين الأُصوليّة إلّا في سعة الباع في التفريعات الفقهيّة وقوّة النظر في القواعد الكلّية والاقتدار على تفريع الفروع عليها.

فقد كانت طائفة منهم أرباب النصوص ورواة الأخبار، ولم يكن طريقتهم التعدّي عن مضامين الروايات وموارد النصوص، بل كانوا يفتون غالباً على طبق ما يروون، ويحكمون على وفق متون الأخبار في المسائل المتعلّقة بالفروع والأُصول، ولم يكن كثير منهم من أهل النظر والتعمّق في المسائل العلميّة ممّن له سعة باع في الاقتدار على الاستدلال في المسائل الكلاميّة والفروع الفقهيّة وإن

تصدّوا لذلك أحياناً عند مسيس الحاجة، وهؤلاء لا يتعرّضون غالباً للفروع الغير المنصوصة وهم المعروفون بالأخباريّة.

وطائفة منهم أرباب النظر والبحث عن المسائل، وأصحاب التحقيق والتدقيق في استعلام الأحكام من الدلائل، ولهم الاقتدار على تأصيل الأُصول والقواعد الكلّية عن الأدلّة القائمة عليها في الشريعة، والتسلّط على تفريع الفروع عليها واستخراج أحكامها منها، وهم الأُصوليّون منهم: كالعمّاني والإسكافي وشيخنا المفيد وسيّدنا المرتضى والشيخ قدّس الله أرواحهم وغيرهم ممّن يحذو حذوهم.

وأنت إذا تأمّلت لا تجد فرقاً بين الطريقتين إلّا من جهة كون هؤلاء أرباب التحقيق في المطالب، وأصحاب النظر الدقيق في استنباط المقاصد، وتفريع الفروع على القواعد، ولذا اتّسعت دائرتهم في البحث والنظر، وأكثروا من بيان الفروع والمسائل، وتعدّوا عن متون الأخبار إلى ما يستفاد منها بالفحوى أو بطريق الالتزام أو غيرهما. وأُولئك المحدّثون ليسوا غالباً بتلك القوّة من الملكة وذلك التمكّن من الفنّ، فلذا اقتصروا على ظواهر الروايات ولم يتعدّوا غالباً عن ظاهر مضامينها، ولم يوسّعوا الدائرة في التفريعات على القواعد، وإنّهم لمّا كانوا في أوائل انتشار الفقه وظهور المذهب كان من شأنهم تنقيح أُصول الأحكام الّتي عمدتها الأخبار المأثورة عن العترة الطاهرة، فلم يتمكّنوا من مزيد إمعان النظر في مضامينها، وتكثير الفروع المتفرّعة عليها. ثمّ إنّ ذلك إنّما حصلت بتلاحق الأفكار في الأزمنة المتأخّرة، ولا زالت تتزايد بتلاحق الأعصار وتزايد الأفكار.

هذا، وقد ظهر ممّا ذكرناه: أنّ ما حكاه عن ضرير وأضرابه من اقتصارهم على موارد النصوص ممّا لا منافاة فيه لما ذكرنا، مع ما هناك من البون البعيد بيننا وبين أُولئك، لكونهم في عصر الإمام عليه السلام وعدم احتياجهم في كثير من المسائل إلى الاجتهاد، على أنّه لا يبعد أن يكون مقصوده بذلك عدم احتياجه في استنباط الأحكام الشرعيّة إلى القياس ونحوه من التخريجات العقليّة الظنّية ممّا لا يستند

إلى صاحب الشريعة، ويؤيّده أنّه قد روى الكشّي رحمه الله عنه[١] وهذا يشير إلى عمله بظاهر الكتاب من دون حاجة إلى ورود رواية في تفسيره، وأخذه بما يتفرّع عليه من الفروعات وعدم اقتصاره في الأحكام على موارد الأخبار.

وظهر أيضاً ممّا بيّناه: أنّ تصانيفهم المتعلّقة بردّ الاجتهاد وبيان المنع منه ممّا لا ربط له بما نحن فيه، إذ المقصود هناك على ما عرفته هو ردّ ما عليه العامّة العميا من الرجوع إلى القياس أو غيره من سائر الوجوه التخريجيّة والاستحسانات العقليّة الغير المستندة إلى صاحب الشريعة، واشتراك ذلك وما نحن فيه في إطلاق لفظ «الاجتهاد» عليه لا يوجب سريان المنع إلى الاجتهاد بالمعنى المقصود في المقام وهو واضح.

ومنها: نصوص الكتاب الدالّة على المنع من الأخذ بالظنّ، والروايات المتكثّرة بل المتواترة الدالّة على لزوم الأخذ بالعلم وعدم جواز الحكم بالظنّ، وما دلّ على عدم جواز الإفتاء بالرأي، مثل قوله: اتّقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون[٢]. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: إيّاك أن تدين الله وتفتي الناس بما لا تعلم[٣]. وقوله عليه السلام: إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها[٤]. ووضع يده على فيه. وقوله عليه السلام: رجل قضى بحقّ وهو لا يعلم فهو في النار[٥]. وقوله عليه السلام: من أفتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك وأهلك[٦]. وقوله عليه السلام: من دان الله بالرأي لم يزل دهره في التباس[٧]. وقول

---

(١) بياض في الأصل.

(٢) البحار: ج ٢ ص ١١٣ ح ١، وفيه عن اميرالمؤمنين عليه السلام.

(٣) الكافي: ج ١ ص ٤٢ ذيل ح ١، وفيه: عن أبي عبدالله، وهكذا لفظه «أنهاك أن تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم».

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضي ص ٢٣ ح ٣.

(٥) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ٤ من أبواب صفات القاضي ص ١١ ح ٦.

(٦) الكافي: ج ١ ص ٤٣ ذيل ح ٩.

(٧) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضي ص ٢٥ ح ١١، وفيه ارتماس.

الباقر عليه السلام: من أفتى برأيه فقد دان الله بما لا يعلم[١]. وقول الصادق عليه السلام فيما رواه محمّد بن مسلم وقد قال له: إنّ قوماً من أصحابنا قد تفقّهوا وأصابوا علماً، ورووا أحاديث فيرد عليهم، ويقولون برأيهم فقال: لا وهل هلك من مضى إلّا بهذا وأشباهه[٢]. وقوله عليه السلام فيما رواه ابن مسكان عن حبيب قال: قال لنا أبو عبدالله عليه السلام: إنّ الناس سلكوا سبلاً شتّى، فمنهم من أخذ بهواه، ومنهم من أخذ برأيه، وإنّكم أخذتم بما له أصل[٣]، يعني بالكتاب والسنّة، وقوله عليه السلام: إيّاكم وأصحاب الرأي فإنّهم أعيتهم السنن أن يحفظوها فقالوا في الحلال والحرام برأيهم، فأحلّوا ما حرّم الله[٤]. وقوله عليه السلام في أصحاب الرأي: استغنوا بحملهم[٥] وتدابيرهم من علم الله واكتفوا بذلك دون رسوله، والقوام بأمره، وقالوا لا شيء إلّا أدركته عقولنا وعرفته ألبابنا وأمّا هم ماتوا[٦] وأهملهم وخذلهم حتّى صاروا عبدة أنفسهم من حيث لا يشعرون[٧]. وقوله عليه السلام: إيّاك أن تفتي الناس برأيك، أو تدين بما لا تعلم[٨] إلى غير ذلك من الأخبار.

فالمستفاد من هذه الروايات وما يفيد مفادها عدم جواز الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة، والمنع من العمل بالاستنباطات الظنّية.

قال في الفوائد الطوسيّة: إنّ الأخبار في هذا المعنى قد تجاوزت حدّ التواتر، وقد جمعنا منها في مواضع أُخر أكثر من ألف حديث.

وفيه أمّا أوّلاً: فبأنّ المراد بالآيات والروايات الدالّة على وجوب الرجوع إلى العلم وعدم جواز الأخذ بالظنّ، هو عدم الاكتفاء في الحكم والإفتاء بالظنّ من

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضي ص ٢٥ ح ١٢.
(٢) البحار: ج ٢ ص ٣٠٥ ح ٥١.
(٣) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضي ص ٣١ ح ٣١.
(٤) البحار: ج ٢ ص ٣٠٨ ح ٦٩.
(٥) كذا، والظاهر: بحيلهم ـ في الوسائل بجهلهم.
(٦) بياض في الأصل.
(٧) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضي ص ٣٢ ضمن ح ٣٢.
(٨) وسائل الشيعة: ج ١٨ باب ٤ من أبواب صفات القاضي ص ١٠ ح ٣.

حيث إنّه ظنّ. وأمّا بعد الأول إلى العلم وقيام الدليل القاطع على تعيين العمل بالوجوه المقرّرة أفادت العلم بالواقع أو لم تفد، فلا ريب أنّ الفتوى والعمل إنّما يكون حينئذٍ بالعلم دون غيره، فلا تندرج الصورة المفروضة في شيء من الآيات والروايات المذكورة لعلم المفتي[1] والعامل بكون ذلك هو المقصود منه في الشريعة والمكلّف به في حكم الشرع وإن لم يعلم بكون ذلك هو الحكم الأوّلي.

وقد أشار إلى ذلك الشيخ في العدّة كما مرّ، والأخبار المانعة عن الفتوى بالرأي إنّما يراد بها ما تداولته العامّة أو ما بمعناه من الاستحسان ونحوه. وأمّا الرجوع إلى الكتاب والسنّة وسائر الأُصول المقرّرة في الشريعة فليس من الرجوع إلى الرأي أصلاً وإن لم يستفد منها العلم بالواقع، سيّما بعد قيام الدليل القاطع على وجوب الأخذ بها كما هو المدّعى.

وأمّا ثانياً: فبأنّ تلك الروايات وإن سلّم كونها متواترة لكن دلالتها على ما ذكر ليست قطعيّة، فلو لم نقل بأنّ الظاهر منها النهي عن الأخذ بما لا يعلم تجويز الشارع الأخذ به فلا أقلّ من احتمال ذلك ولو احتمالاً مرجوحاً. وكذا يحتمل ورود التقييد على تلك الإطلاقات فلا يزيد مفادها على الظنّ، ففي الاستناد إليها على المدّعى إبطال لأصل الدعوى.

وأمّا ثالثاً: فبأنّه لو سلّم دلالتها على ذلك وجواز الاستناد إليها فيما ذكر، فلا مانع من ورود التقييد عليها بعد ثبوت المقيّد.

ومن البيّن: أنّ القائل بحجّية الظنون الخاصّة أو مطلق المظنّة حين انسداد سبيل العلم به إنّما يقول به بدليل قطعي، لما عرفت من عدم حجّية الظنّ من حيث إنّه ظنّ من غير خلاف ظاهر فيه، وظاهر أنّه بعد ثبوته بالدليل لا وجه للاستناد إلى الإطلاق.

ومنها: ما دلّ عليه الأخبار المتواترة بل ضرورة دين الإسلام من أنّ حلال محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، فإنّ ذلك ينافي

---

(١) بياض في الأصل.

جواز الأخذ بالأدلّة الظنّية، ضرورة أنّ الظنّ ممّا يتغيّر ويتبدّل، وحرام الله وحلاله ممّا لا تغيّر فيه ولا تبديل.

وقد قرّر بعضهم هذا الوجه بهذه الصورة، وهي: أنّ كلّ حكم اجتهادي قابل للتغيير، وكلّ حكم قابل للتغيير مخالف للشريعة الإسلاميّة الأبديّة، فينتج أنّ كلّ حكم اجتهادي مخالف للشريعة الإسلاميّة.

ووهنه واضح، أمّا أوّلاً: فبأنّه منقوض بما يحكم به الأخباريّون، لجواز الرجوع عن الحكم بالنسبة إليهم أيضاً، كما إذا عملوا بالعموم ثمّ عثروا بعد ذلك على خبر يخصّصه، أو فهموا أوّلاً من الخبر حكماً ثمّ عدلوا عن فهمهم. وإنكار إمكان ذلك في شأنهم مكابرة ظاهرة. وحينئذٍ فنقول: إنّ حكم الأخباري قابل للتغيير إلى آخر ما ذكر.

وأمّا ثانياً: فبأنّه لو تمّ فإنّما يتمّ لو قلنا بكون ما يفيد الظنّ هو حكم الله الواقعي ليكون الأخذ بالظنون هو المطلوب الأوّل. وأمّا إذا قلنا بكون الأخذ به مطلوباً من حيث كشفه عن الواقع وكونه طريقاً إليه ـ ليكون حكماً ظاهريّاً كما هو المذهب عندنا ـ فلا، إذ تغيير الأحكام الظاهريّة غير عزيز في الشريعة. وقد اتّفق عليه الفريقان، كما إذا وجد شيئاً في أسواق المسلمين فحكم بحلّه ثمّ علم بعد ذلك كونه حراماً، أو أخذ لحماً من يد مسلم ثمّ علم كونه لحم خنزير أو ميتة، فإنّ حكمه بالحلّ أوّلاً حكم ظاهري قد انكشف بعد ذلك خلافه. ولو جعل كلّ من الحلّ والحرمة المتعلّقين بالموضوع الواحد حكماً واقعيّاً في المقام فمع وضوح فساده يجري الدليل المذكور بالنسبة إليه أيضاً، فلابدّ من الالتزام بفساده والقول بعدم جواز الأخذ بأحد الحكمين المذكورين، وهو واضح الفساد.

فظهر أنّه لا دلالة لأبديّة الأحكام على عدم جواز الأخذ بالاجتهاد القابل للتغيير، إذ لا يتوهّم أحد نسخ الحكم بعد رجوع المجتهد عنه حتّى يلزم انقطاع الحكم وخروجه عن التأبيد، بل ليس اختلاف الحكم من جهة الاختلاف في الاجتهاد والرجوع عن الحكم الأوّل إلّا ظاهريّاً، كاختلاف الحاصل في الحكم

المتعلّق بالموضوع الواحد من جهة انكشاف خلاف ما ثبت أوّلاً، كما عرفت في المثال المذكور، فكما يحكم هناك بالحلّ في وقت وبالحرمة في وقت آخر مع كون الحكم الواقعي المتعلّق بذلك الموضوع المعيّن شيئاً واحداً لا يختلف بحسب اختلاف العلم والجهل به فكذا في المقام، وكما أنّ ذلك لا يقضي بانقطاع حكم الشريعة وخروجه عن التأبيد فكذا الحال في محلّ الكلام.

وأمّا ثالثاً: فبأنّه إن أراد بقوله «كلّ حكم اجتهادي قابل للتغيير» أنّه قابل للتغيير بالنسبة الى الموضوع المفروض حينئذٍ مع جميع خصوصيّاته فممنوع، ضرورة أنّه ما دام المجتهد باقياً على حاله الأوّل لا يمكن تغيير ذلك الحكم في شأنه أصلاً. وإن أراد أنّه قابل للتغيير في الجملة ولو بسبب تغيّر حاله، كأن يصير ظانّاً بخلاف ما ظنّه أوّلاً فمسلّم ولا مانع منه، ضرورة أنّ أبديّة الأحكام لا تقضي بعدم اختلافها بحسب اختلاف أحوال المكلّفين. كيف! واختلاف صلاة الحاضر والمسافر، والصحيح والمريض، والقادر والعاجز، من الضروريّات، ولا منافاة فيه لأبديّة الأحكام الثابتة بالضرورة أصلاً فكذا الحال في المقام.

وأمّا رابعاً: فبأنّه إن أراد بكون كلّ حكم اجتهادي قابلاً للتغيير أنّ ما يحكم به المجتهدون من الأحكام قابل للتغيير فهو ممنوع، بل فاسد، لأنّ ما يدركه من الأحكام غير قابل للتغيير عمّا هو عليه، فإنّه إن كان ما أدركه مطابقاً للواقع لم يكن قابلاً للتغيير عمّا هو عليه وإن أدرك بعد ذلك خلافه. غاية الأمر أن يكون معذوراً في خطئه فيه ثانياً، وإن كان غير مطابق للواقع فكذلك أيضاً، غاية الأمر أن يكون معذوراً في خطئه فيه أوّلاً.

وإن أراد به أنّ نفس حكمه وإدراكه قابل للتغيير، بأن يدرك ثانياً خلاف ما أدركه أوّلاً فيزول إدراكه الأوّل ويخلفه الثاني فمسلّم، ولا يلزم من ذلك أن يكون إدراكه مطلقاً منافياً للشريعة الأبديّة، كما هو قضيّة الكلّية المدّعاة، إذ قبول الإدراك للتغيير إنّما يقضي بعدم الملازمة بينه وبين إصابة الواقع، لأنّه لا يكون مصيباً للواقع مطلقاً. وحينئذٍ فأقصى ما يلزم من الدليل المذكور أنّ ظنون

المجتهدين قد تصيب الواقع وقد تخطئه. وهذا ممّا اتّفق عليه أصحابنا واتّفقوا مع ذلك على وجوب العمل بظنّه، إذ لا منافاة بين عدم إصابة الظنّ للواقع ووجوب العمل بمؤدّاه، كما هو الحال في سائر الطرق المقرّرة في الشريعة فلا تغفل.

ومنها: أنّ الدليل الدالّ على وجوب عصمة الإمام عليه السلام قاضٍ بعدم جواز الرجوع إلى الظنّ، فإنّهم قالوا باعتبار العصمة في الإمام عليه السلام من جهة حصول الاعتماد بقوله والوثوق بما يؤدّيه. فقضيّة ذلك أن لا يجب اتّباع ما لا يقطع مصادفته للواقع ويحتمل فيه انتفاء الإصابة نظراً إلى العلّة المذكورة، فكما أنّ جعل الإمام حجّة يقضي بعصمته فيكون كلامه مفيداً للقطع وحجّة قاطعة للعذر في الكشف عن الواقع، كذا كون سائر الوجوه والأدلّة حجّة على المكلّف يتوقّف على كونها مفيدة للقطع كاشفة عن الواقع ليكون قاطعة لعذر المكلّف.

ومن البيّن أنّ رأي المجتهد ممّا لا وثوق بكشفه عن الواقع بالنسبة إلى المجتهد نفسه فكيف لغيره.

وفيه أوّلاً: أنّ ذلك منقوض بما يذهب إليه الأخباريّة من جواز رجوع الجاهل إلى العالم والبصير بالأخبار، وكذا اعتماد العالم بقول الثقة.

ومن البيّن أنّ قول الواحد لا يفيد العلم بالواقع ولو فرضنا حصول العلم بوثاقته بالمعاشرة الباطنة الموصلة إلى درجة اليقين بالعدالة مع أنّه في كمال الندرة، لعدم بلوغه بذلك إلى درجة العصمة. كيف! ولو كان كذلك لاكتفى بذلك في الإمام أيضاً فكيف مع الاكتفاء فيها بحسن الظاهر كما هو المذهب، إذ لا يقطع معه بحصول العدالة فضلاً عن القطع بمطابقة ما يحكيه للواقع. فلو تمّ ما ذكروه لقضى باعتبار العصمة في الوسائط الّتي بين المكلّف وبين الإمام في زمان الحضور وفي أزمنة الغيبة، مضافاً إلى أنّ القواعد المقرّرة في الشريعة لاستكشاف أحكام الموضوعات ـ كأصالة طهارة الماء، وأصالة صحّة فعل المسلم، وقبول إخبار ذي اليد ونحوها ـ لا يفيد قطعاً، مع أنّ الشارع حكم بجواز الرجوع إليها اتّفاقاً من الفريقين، بل إجماعاً من المسلمين. وكذا الحال في استصحاب حكم العموم إلى

أن يأتي المخصّص، واستصحاب الحكم الثابت إلى أن يثبت نسخه. ولو قيل بحصول القطع هناك بتجويز الشرع فهو بعينه جارٍ في المقام، إذ القائلون بحجّية الظنّ إنّما يقولون به لقيام الدليل القاطع عليه لا بمجرّد كونه ظنّاً.

وثانياً: بالفرق الظاهر بين الإمام والمجتهد، فإنّ الإمام عليه السلام أمين الله على كافّة الأنام وله الرئاسة العامّة ووجوب الطاعة على الخاصّ والعامّ وهو مرجع الجميع في استفادة الأحكام، ومع ذلك لا يستند في العلم بها إلى الأسباب الظاهرة.

ومن البيّن أنّ مجرّد العدالة غير كافٍ في اطمئنان النفس بمثل ذلك، إذ لا تطمئنّ بقول العدل إذا ادّعى شيئاً خارجاً عن المعتاد خارقاً للعادة الجارية بين الناس، بل يتسارع الظنون إليه بالتهمة.

نعم لو دلّ الدليل على عصمته كان قوله برهاناً قاطعاً لا مجال لإنكاره. فالفرق بينه وبين المجتهد ظاهر من وجوه شتّى فاعتبار العصمة فيه لا يقضي باعتبارها في المجتهد الّذي هو بمنزلة الراوي عنهم عليهم السلام، ولا يكون السبيل الّذي يستنبطه ذلك المجتهد قطعيّاً بعد القطع بوجوب العمل بمؤدّاه.

ومنها: أنّ فتح سبيل العلم على المكلّفين وتكليفهم بالعلم بالأحكام من اللطف، فيجب أن يكون حاصلاً لوجوب اللطف على الله تعالى. أمّا الصغرى فلما فيه من تقريب العبد إلى الطاعة وإبعاده عن المعصية ما ليس في الظنّ، لوضوح أنّ اليقين أدعى إلى تحصيل الامتثال من الظنّ. وأمّا الكبرى فظاهرة.

والجواب عنه أمّا أوّلاً: فبأنّ العلم والظنّ مشتركان فيما ذكر إذا كان الظنّ منتهياً إلى اليقين كما هو المفروض في المقام، لظهور كون المكلّف في مقام العمل عالماً بالتكليف قاطعاً به.

نعم لو قيل بابتناء التكليف على الظنّ من حيث إنّه ظنّ لربما أمكن التمسّك في دفعه بما ذكر. فظهر بذلك فساد ما قد يقال: إنّه مع كون المسألة ظنّية لا ركون[1]

---

(١) في النسخ: لا كون على ترتّب.

على ترتّب الثواب أو العقاب ليكون ذلك داعياً إلى الإقدام والإحجام، نظراً إلى وضوح ترتّب الثواب أو العقاب على مخالفة الأحكام الظاهريّة لقيامها مقام الواقعيّة. بل قد يقال بإناطة الثواب والعقاب مدار التكليف الظاهري سواء طابق الواقع أو لا وإن أمكن القول باختلاف الثواب والعقاب مع المطابقة وعدمها، وذلك لا يستلزم التصويب كما لا يخفى.

وأمّا ثانياً: فبالمنع من كلّية الكبرى، إذ ليس كلّ لطف واجباً عليه تعالى. كيف! وظهور الإمام عليه السلام من اللطف على الوجه المذكور قطعاً. ودفع أهل الفساد المانعين من تمكّنه من اللطف كذلك فيكون واجباً عليه تعالى مع أنّ المعلوم خلافه، فلا مانع من أن يكون البناء على الظنّ في أزمنة الغيبة وانقطاع اليد عن الرجوع إلى الأئمّة عليهم السلام من قبيل ذلك. بل يمكن أن يكون ذلك من فروعه، حيث إنّ انسداد سبيل العلم إنّما جاء من جهة غيبة الإمام عليه السلام وخفاء طرق الأحكام فيكون الأمران من قبيل واحد، مضافاً إلى أنّ كون التكليف بالعلم لطفاً محلّ منع، بل قد يقال بأنّ عدم إلزام المكلّفين بتحصيل اليقين في خصوصيّات التكاليف هو اللطف، لما في إناطة التكليف بخصوص العلم بالأحكام من الحرج التامّ، ولذا اكتفى الشارع في زمانه عن المكلّفين بالأخذ بعدّة من الطرق الظنّية مع انفتاح سبيل العلم حينئذٍ كما أشرنا إليه في محلّه.

ومنها: أنّ الظنّ مداركه مختلفة غير جارية على وجوه منضبطة فلا يكون الأحكام المبتنية عليها جارية على قانون واحد بل يختلف جدّاً بحسب اختلاف الآراء، ومثل ذلك لا يصلح أن يكون مداراً للتكليف سيّما بالنسبة إلى عامّة الأنام إلى قيام القيام.

ويوهنه: أنّ ذلك لو تمّ فإنّما يتمّ لو قلنا بكون المرجع هو مطلق الظنّ من أيّ طريق. وأمّا إذا قلنا بكون المناط هو الأخذ بظنّيات خاصّة والتمسّك بقواعد مخصوصة منضبطة كما هو المختار فلا، مضافاً إلى أنّ ذلك وجه استحساني لا يصلح حجّة لتأسيس حكم شرعي، وأيّ مانع من اختلاف التكاليف في ظاهر الشريعة على حسب اختلاف الظنون وإن كان الحكم الواقعي أمراً واحداً.

ومنها: أنّه يتفرّع على بناء التكاليف على الظنون وجوه من الفساد: من إثارة الفتن وإقامة الحروب وسفك الدماء ونحوها، فلا يقع التكليف به من الحكيم. كيف! وذلك من شبهات العامّة في الاعتذار عمّا صدر من سلفهم من وجوه الفساد في الإسلام من إثارة الحروب وسفك الدماء وهتك الأعراض ونهب الأموال وغيرها.

ويدفعه: أنّ الأخذ بالطرق الظنّية الشرعيّة على الوجه المعتبر في الشريعة لا يفضي إلى شيء من ذلك، بل نقول: إنّها في الانضباط ليست دون الوجوه العلميّة. وجعل الاجتهاد الشرعي عذراً لإقدام أُولئك على الفساد لا يقضي بفساد الرجوع إلى الاجتهاد، مع وضوح فساد دعواهم في ذلك الاستناد. كيف! وربما يعتذرون لهم بقطع كلّ منهم بشرعيّة ما يأتي به من الفساد، مضافاً إلى اتّفاق الفريقين على جواز العمل بالظنّ في الجملة بالنظر إلى الموضوعات. وإثارة الفتن وإقامة الحروب ونحوها إنّما يتفرّع في الغالب على ذلك دون نفس الأحكام الشرعيّة، واعتذار العامّة عن سلفهم إنّما هو بالنسبة إلى ذلك غالباً، فلو تمّ ذلك لقضى بعدم جواز الرجوع إلى الظنّ في ذلك ولا قائل به.

ومنها: أنّ الاجتهاد أمر خفي لابتنائه على الاستنباطات الخفيّة وعلى الملكة الّتي يقتدر بها على استنباط حكم المسألة وهي أيضاً من الأُمور الخفيّة النفسيّة، فلا يمكن أن يكون مناطاً للأحكام الشرعيّة سيّما بالنسبة إلى جميع الأُمّة.

ووهنه واضح، إذ لا خفاء في شيء من ذلك عند المجتهد، والعامي ليس وظيفته الرجوع إلى الأدلّة، فلا ربط لخفاء وجوه الاستنباط لذلك، وعلمه بكون من يقلّده بالغاً درجة الاجتهاد يحصل بالرجوع إلى أهل الخبرة أو بغيره ممّا يجيء الإشارة إليه. فنفس الملكة وإن لم تكن ظاهرة إلّا أنّ الطريق أمر ظاهر كما هو الحال في العدالة وغيرها من الملكات، مضافاً إلى جريان ذلك على طريقة الأخباريّين أيضاً، إذ لابدّ عند المحقّقين منهم في الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة من الاقتدار على فهم الأخبار والجمع بينها والتمكّن من ردّ الفروع إلى الأُصول، وذلك أيضاً من الأُمور النفسيّة الغير الظاهرة. فلو كان ذلك مانعاً لجرى في كلّ من الطريقتين.

## ـ المسألة الثانية ـ*

أنّهم اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد عند تجدّد الواقعة الّتي اجتهد في حكمها وجواز بقائه على مقتضى اجتهاده الأوّل إلى أن ينساه أو يتغيّر رأيه عنه فيجوز له الإفتاء باجتهاده السابق في الوقائع المتأخّرة من غير حاجة إلى اجتهاد آخر على أقوال:

ثالثها: التفصيل بين نسيان دليل المسألة وعدمه فيجب عليه تجديد الاجتهاد في الأوّل دون الثاني، ذهب إليه المحقّق والسيّد العميدي، وحكي القول به عن الإمام والآمدي، وعزاه في النهاية إلى قوم، وقال العلّامة في قواعده أنّه تفصيل حسن يقرب من قواعدهم الفقهيّة.

رابعها: التفصيل بين ما إذا قويت قوّته في الاستنباط لكثرة الممارسة والاطّلاع على وجوه الأدلّة وعدمها فيجب على الأوّل دون الثاني، وقد نفى عنه البعد في الزبدة، ومال إليه الفاضل الجواد في شرحها.

والمحكيّ عليه الشهرة بين الأُصوليّين من أصحابنا والعامّة هو القول بعدم وجوب تجديد النظر مطلقاً وقد احتجّوا عليه بوجوه:

أحدها: استصحاب الحكم الثابت بالاجتهاد الأوّل.

ثانيها: حصول ما وجب عليه من الاجتهاد بالمرّة الأُولى نظراً إلى تعلّق الوجوب بالطبيعة وحصول الطبيعة بالمرّة. ووجوب الإتيان به مرّة أُخرى يحتاج إلى قيام دليل عليه عدا ما دلّ على وجوب أصل الاجتهاد، وحيث لم يقم دليل آخر عليه قضى ذلك بالاجتزاء بالمرّة الأُولى.

وغاية ما يتخيّل لاحتمال وجوب التجديد إمكان اطّلاعه على ما لم يطّلع عليه في الاجتهاد السابق وهو مع عدم قيام دليل على منعه من الحكم، مدفوع بالأصل، على أنّه لو كان مانعاً من الحكم لجرى بالنسبة إلى الواقعة الأُولى، مع أنّه لا يجب تكرار النظر بالنظر إليها بالاتّفاق.

---

(*) المناسب «ثانيها» يعني ثاني الأُمور، تقدّم أوّلها بلفظ «أحدها» في ص ٦٧٣.

ثالثها: أنّ القول بوجوب تجديد النظر موجب للعسر العظيم والحرج الشديد المنفي في الشريعة نظراً إلى شيوع تكرّر الوقائع سيّما فيما يعمّ به البلوى، فوجوب تكرّر الاجتهاد بحسبها باعث على ما ذكرنا.

رابعها: جريان السيرة المستمرّة على عدم وجوب التكرار، ولذا لو سئل مجتهد عن المسألة الّتي اجتهد فيها مرّات عديدة لم يتوقّف عن الإفتاء في غير المرّة الأُولى بل يفتي أُخرى بما ذهب إليه ولا من غير تأمّل أصلاً. وربما يستدلّ له أيضاً بإطلاق ما دلّ على حجّية كلّ من الأدلّة الشرعيّة، فإنّ قضيّة ما دلّ على ذلك هو جواز الرجوع إلى كلّ منها والأخذ بما يدلّ عليه من غير حاجة إلى البحث عمّا يعارضه خرج عن ذلك ما إذا كان الرجوع إليه قبل البحث عن الأدلّة والاجتهاد في تحصيل حكم المسألة نظراً إلى ما دلّ على وجوب استفراغ الوسع في ملاحظة الأدلّة، فيبقى غير تلك الصورة مندرجاً تحت الأدلّة المذكورة فلا يجب الاجتهاد ثانياً وإن زادت القوّة أو نسي ما لاحظه من تفصيل الأدلّة.

وأنت خبير بوهن ذلك لعدم انطباقه على المدّعى، فإنّ أقصى ما يدلّ عليه الاكتفاء حينئذٍ في الاستدلال بمجرّد الرجوع إلى أحد الأدلّة المذكورة من غير حاجة إلى البحث عمّا يعارضها، وأين ذلك عن المدّعى، على أنّ الظاهر قيام الإجماع على وجوب البحث عن المعارض على فرض الاستدلال بتلك الأدلّة والأخذ بها، وعلى القول بعدم وجوب تجديد النظر لا حاجة إلى الرجوع إلى أحد الأدلّة المذكورة أيضاً، مضافاً إلى أنّ ذلك لا يوافق القول بحجّية الظنون الخاصّة حيث إنّه اقيم الدليل حينئذٍ على حجّية كلّ واحد منها.

وأمّا على القول بحجّية مطلق الظنّ فإنّما قام الدليل على الرجوع إلى الظنّ بعد بذل الوسع والاجتهاد في تحصيل الأدلّة، فحينئذٍ يبقى الكلام في اعتبار الإتيان بالاجتهاد المذكور بالنسبة إلى كلّ واقعة أو يكتفي باجتهاد واحد للجميع، وليس هناك ما يدلّ على الثاني لو لم نقل باقتضائه الوجه الأوّل.فتأمّل هذا.

ويرد على الأوّل: أنّ الاستصحاب إنّما يكون حجّة عند عدم قيام دليل شرعي

ولو ظاهر عموم أو إطلاق على خلافه، فلذا لا يقاوم الاستصحاب شيئاً من الظواهر والإطلاقات.

وحينئذٍ فنقول: إنّ قضيّة العمومات والإطلاقات الدالّة على عدم جواز الأخذ بالظنّ هو عدم جواز الرجوع إليه والعمل به في شيء من الأحوال والأزمان، خرج عن ذلك ظنّ المجتهد المطلق بالنسبة إلى الإفتاء الحاصل عقيب الاجتهاد.

وأمّا العمل به بعد الحكم الأوّل فممّا لا إجماع عليه، وقضيّة تلك الإطلاقات هو المنع من الأخذ به والحكم ثانياً بمقتضاه فلا يصحّ الخروج عن مقتضاه بما ذكر من الاستصحاب.

ويمكن دفعه: بأنّ قضيّة تلك الإطلاقات عدم حجّية الظنّ من حيث هو مع عدم قيام دليل شرعي قاطع على جواز الرجوع إليه، لوضوح أنّه مع قيام الدليل عليه يكون الاتّكال على العلم دون الظنّ، كما مرّت الإشارة إليه. فإذا قضى الاستصحاب بجواز الرجوع إليه كفى في المقام، إذ لا معارضة إذن بينه وبين تلك الإطلاقات حيث إنّها لم تدلّ إلّا على عدم جواز الرجوع إلى كلّ ظنّ لم يقم دليل على حجّيته، فبعد قضاء الدليل بحجّية الاستصحاب وقضاء الاستصحاب بحجّية الظنّ المذكور لا يكون الاتّكال في المقام على الظنّ، بل على الدليل القاطع الّذي ينتهي إليه الظنّ المذكور. فهذا غاية ما يوجّه به التمسّك بالاستصحاب في المقام، وفيه تأمّل.

وعلى **الثاني**: أنّ جواز الحكم والإفتاء بمجرّد الظنّ على خلاف الأصل خرج عنه ما إذا وقع ذلك عقيب الاجتهاد لقيام الإجماع عليه، فيبقى غيره تحت قاعدة المنع، إذ لا دليل على جواز الحكم حينئذٍ عند تجدّد الواقعة من غير تجدّد النظر.

وعلى **الثالث**: أنّه إن سلّم فإنّما ينفي وجوب تجديد النظر مطلقاً دون القول بالتفصيل. ومثله يرد على **الرابع** أيضاً، لعدم وضوح قيام السيرة مع نسيان دليل المسألة أو زيادة القوّة زيادة ظاهرة يحتمل بسببها عثوره على دليل آخر أو استدراك وجه آخر للاستنباط.

**حجّة القول بوجوب تجديد النظر** مطلقاً، أنّه يحتمل حينئذٍ تغيّر اجتهاده بعد تجديد نظره، كما يتّفق في كثير من المسائل الظنّية، ومع الاحتمال المذكور لا بقاء للظنّ، فلابدّ ثانياً من استكشاف الحال لدفع هذا الاحتمال.

ويدفعه أوّلاً: النقض بقيام الاحتمال المذكور قبل إفتائه في الواقعة الأُولى أيضاً، فلو صحّ ما ذكر لزم تكرّر النظر بالنسبة إليها أيضاً، وهو باطل اتّفاقاً كما نصّ عليه العضدي، وهو الظاهر من ملاحظة كلماتهم.

وثانياً: بالمنع من كون قيام الاحتمال المذكور مانعاً من حصول الظنّ، وهو ظاهر جدّاً.

قلت: ويمكن الاحتجاج للقول المذكور بالإطلاقات المانعة عن العمل بالظنّ حسب ما عرفت بيانه، وحينئذٍ يتوقّف دفعه على إثبات الجواز بالدليل، فالقاعدة إذن قاضية بوجوب تجديد النظر إلى أن يثبت خلافه.

**حجّة القول الثالث:** العمومات الدالّة على المنع من الأخذ بالظنّ خرج عنه صورة تذكّر الدليل لما دلّ على حجّية ذلك الدليل ووجوب الأخذ بمقتضاه، فيبقى الباقي تحت دليل المنع. وأيضاً من لم يذكر دليل المسألة لم يكن حكمه فيها مستنداً إلى الدليل فيكون محظوراً، لوضوح حرمة الحكم من غير دليل.

ويرد على الأوّل: أنّه إن سلّم قيام الدليل على حجّية الأدلّة الّتي استند إليها في الحكم للواقعة الأُولى بالنسبة إلى سائر الوقائع أيضاً كان ذلك الاجتهاد كافياً في الحكم للجميع من غير حاجة إلى تجديد الاجتهاد، ولا فرق حينئذٍ بين نسيان الدليل وتذكّره، إذ المفروض نسيان خصوصيّة الدليل. وأمّا كون الحكم مستنداً إلى الحجّة الشرعيّة فالمفروض علمه به، هو كافٍ في جواز الأخذ به.

وإن قلنا بأنّ القدر الثابت حجّية تلك الأدلّة نظراً إلى تلك الملاحظة بالنسبة إلى حكم الواقعة الأُولى دون غيرها، فلا فرق أيضاً في عدم جواز الاستناد إليه بين تذكّر الدليل على سبيل التفصيل وعدمه.

وعلى الثاني: أنّه إنّما يتمّ إذا لم يذكر استناد الحكم إلى الدليل بأن احتمل عدم

استناده إلى الدليل رأساً، وأمّا إذا علم استناده إلى الدليل إجمالاً لكن لم يذكر تفصيل الدليل على ما هو المفروض في المقام فليس الحكم به حكماً بغير دليل، لوضوح كونه حينئذٍ حاصلاً عن الدليل مستنداً إليه وإن لم يذكر حين الحكم تفصيله، كيف ولو كان ذلك مانعاً عن الحكم لكان نسيان تفصيل الدليل قبل حكمه في الواقعة الأُولى مانعاً عن الاعتماد عليه بالنسبة إليها أيضاً، ولا قائل به ظاهراً.

**حجّة القول الرابع:** أنّ مزيد القوّة بكثرة الاطّلاع والممارسة والاقتدار على استنباط وجوه الدلالة قاضٍ بقوّة احتمال اطّلاعه على ما لم يطّلع عليه في المرّة الأُولى، فلا يبقى له ظنّ بصحّة ما حكم به أوّلاً. ويمكن أن يستدلّ له أيضاً بأنّ ظنّ صاحب القوّة القويّة أقرب إلى إصابة الواقع من غيره. ولذا قدّم تقليد الأفضل على تقليد المفضول، فيكون ظنّه الحاصل من الاجتهاد الثاني هو المتّبع بالنسبة إليه دون ظنّه الأوّل، فلابدّ لتحصيله من تجديد الاجتهاد له.

ويرد على الأوّل: أنّ مجرّد مزيد القوّة لا يقضي بذلك، كيف! ومن البيّن عدم اختلاف الحال في الحكم في كثير من المسائل بين زيادة القوّة ونقصها، بل ربما يقطع المجتهد مع زيادة القوّة بعدم اختلاف فهمه للحكم سيّما إذا تذكّر تفصيل الأدلّة، فلا حاجة إلى المراجعة الجديدة.

ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لاختلاف المسائل في ذلك، فلا يتمّ إطلاق القول بوجوب تجديد النظر مع زيادة القوّة.

والّذي يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال: إنّ الإفتاء الثاني إمّا أن يكون عقيب الأوّل من غير تراخٍ عنه أو مع التراخي، مع استحضاره لدليل المسألة واستقصائه فيه ـ بحيث يعلم عدم تغيير رأيه مع تجديد النظر كما يتّفق في كثير من المسائل ـ أو عدمه بأن يكون ناسياً للدليل أو يحتمل تجدّد رأيه بتجدّد النظر. فإن كان الإفتاء الثاني عقيب الأوّل الحاصل عقيب الاجتهاد في المسألة فالظاهر أنّه لا مجال للتأمّل في عدم توقّفه على النظر الجديد، إذ المفروض وقوع الإفتاء المذكور عقيب النظر والاجتهاد وإن سبقه الإفتاء الأوّل، إذ لا يعقل مانع من

تعاقب فتاوى عديدة لاجتهاد واحد. وكذا لو كان مستحضراً للدليل على سبيل التفصيل قاطعاً بعدم انقلاب رأيه بالنظر الجديد، وكأنّه ممّا لا ينبغي الخلاف فيه. ولا يبعد جريان ذلك فيما إذا قطع بعدم انقلاب رأيه بتجديد الاجتهاد ولو لم يكن مستحضراً للدليل. وإن عثر على معارض للدليل الّذي اعتمد عليه، أو عنّ له بعض الوجوه الدافعة لاستدلاله ونحو ذلك، فالظاهر أنّه لا تأمّل في وجوب تجديد النظر وملاحظة الراجح، سيّما إذا تراخى إفتاؤه عن الاجتهاد ولو بالنظر إلى الواقعة الأُولى، لوجوب بذل الوسع على المجتهد. وعدم عثوره أوّلاً على المعارض إنّما يصحّح حكمه في تلك الحال دون الحالة الثانية، فلا يصحّ له الحكم قبل إمعان النظر فيه ثانياً. وقد نبّه عليه بعض الأفاضل وكأنّه ممّا لا خلاف فيه أيضاً.

وإن تراخى إفتاؤه عن النظر الأوّل من غير أن يعرض له ما يعارض دليله على المسألة واحتمل عدوله عن الحكم بعد تجديد النظر ففي وجوبه حينئذٍ للواقعة الثانية الوجوه المذكورة، أجودها: القول بعدم الوجوب، ويدلّ عليه ـ بعد الاستصحاب بالتقريب المذكور المعتضد بالشهرة ـ كما نصّ عليه بعضهم أنّه لا كلام ظاهراً في جواز جريان المقلّد على تقليد المجتهد ما لم يعلم رجوعه عن الحكم، وهو لا يتمّ إلّا مع حجّية ظنّه بالنسبة إلى الوقائع المتأخّرة من غير اختصاص لها بالواقعة الأُولى والأزمنة المقاربة لزمان اجتهاده، إذ لو كان طول المدّة باعثاً على عدم اعتماد المجتهد على ظنّه الأوّل ولزمه تجديد النظر والاجتهاد ثانياً للواقعة المتأخّرة كان عدم اعتماد المقلّد على فتواه أولى، لظهور كون رجوعه إلى ظنّ المجتهد فرع حجّية قول المجتهد. فلو لم يجز له البناء على ظنّه السابق ولم يكن ذلك الظنّ حجّة في شأنه فوجب عليه تجديد النظر لم يجز لمقلّده البناء على فتواه السابق، ووجب عليه الرجوع ثانياً لاستعلام ما يؤدّى إليه نظره الثاني، ولم نقف إلى الآن على من أوجب عليه ذلك وقال بعدم مضي الاجتهاد الأوّل في شأنه بعد طول المدّة بالنسبة إلى الوقائع المتأخّرة؛ بل ظاهر

كلامهم الإطباق على جواز الجري على ذلك إلى أن يعلم رجوع المجتهد عنه.

نعم فرّق بعض العامّة في المقام فرجّح وجوب تجديد السؤال عند تجدّد الواقعة إذا علم استناد المجيب إلى الرأي والقياس أو شكّ فيه وكان المقلّد حيّاً وقطع بعدم الوجوب في غيره، وهو وجه ضعيف مبنيّ على أُصولهم. وأيضاً الظاهر إطباقهم على جواز حكاية المقلّد فتاوى المجتهد لسائر المقلّدين وجواز أخذهم بذلك مع وثاقة الواسطة ولو بعد طول المدّة، ولا يتمّ ذلك إلّا مع حجّية ظنّه بالنسبة إلى الوقائع المتأخّرة، ويؤيّده ما مرّ من لزوم العسر والحرج. والقول بالفرق بين نسيانه دليل المسألة وتذكّره لها، ممّا لا يظهر له وجه يعتمد عليه كما عرفت. وكذا القول في التفصيل الآخر.

نعم لو كان الأمر بحيث يرتفع معه وثوق المجتهد بما أفتى به وأوجب تزلزله في المسألة فلا يبعد القول بوجوب تكرار النظر ليحصل الوثوق والاطمئنان، والظاهر جريان ذلك بالنسبة إلى فتواه الأوّل أيضاً إذا تخلّل فصل بينه وبين زمان الاجتهاد مع خروجه عن محلّ البحث على ما هو ظاهر عناوينهم.

والحاصل: أنّه مع بقاء اطمئنان المجتهد بما ظنّه ووثوقه بكونه مقتضى الأدلّة الشرعيّة، لا ينبغي الإشكال في عدم وجوب تجديد النظر. وأمّا مع انتفاء وثوقه إمّا لعدم اعتماده على نظره السابق، أو لاحتمال عثوره على ما لم يعثر عليه أوّلاً من المدارك ـ بحيث يضطرب ويتزلزل في كون ما أدركه هو مقتضى الأدلّة ـ فلا يبعد حينئذٍ وجوب التجديد سيّما إذا لم يبق له ظنّ بالحكم.

فإن قلنا بخروج هذه الصور عن محلّ البحث ـ بناءً على النزاع فيما إذا بقى ظنّ المجتهد على الصفة الّتي يطلب حين الاجتهاد بأن يطمئنّ كون ذلك مقتضى الأدلّة ويحسّ من نفسه العجز عن تحصيل غيره لو فرض كونه حكم الله بحسب الواقع ـ كان ذلك اختياراً لما هو المشهور وإلّا كان تفصيلاً آخر، ولا مانع من عدم العثور على من ذهب إليه، إذ لا إجماع على خلافه.

هذا وربما يتخرّج على هذه المسألة الاجتهاد المتعلّق بالموضوعات فهل

يجب التكرار هناك بتكرّر الحاجة أو لا؟ كما إذا اجتهد في طلب القبلة لصلاة فحضرت أُخرى، أو طلب الماء للتيمّم مرّة فأحدث ثمّ أراد أن يتيمّم أُخرى، أو زكّي الشاهد عند الحاكم لقبول شهادته في واقعة وشهد في أُخرى، ونحو ذلك فقد يقال بوجوب التكرار هنا بناءً على وجوب التكرار في الاجتهاد المتعلّق بالأحكام، وعدمه بناءً على عدم وجوبه هناك، والأظهر انتفاء الملازمة بين الأمرين، والمتّبع هو ما يقتضيه الدليل في خصوص كلّ من تلك المقامات.

## ـ المسألة الثالثة ـ

إذا حكم المفتي بشيء ثمّ عدل عنه وجب عليه الأخذ بمقتضى اجتهاده الثاني سواء كان قاطعاً أوّلاً بالحكم ثمّ ظنّ خلافه أو بالعكس، أو كان الحكمان ظنّيين مختلفين في القوّة أو متّفقين، وسواء كان أقوى نظراً وأوسع باعاً حال اجتهاده الأوّل أو بالعكس، أو تساوى حاله في الحالين. وكذا الحال بالنسبة إلى من قلّده فيه فإنّه يجب عليه العدول عن فتواه الأوّل مطلقاً بلا خلاف ظاهر في شيء من المقامين، بل قد حكي الإجماع على الأمرين.

ففي شرح المبادئ: إذا اجتهد في مسألة فأدّاه اجتهاده إلى حكم ثمّ اجتهد في تلك المسألة فأدّاه اجتهاده إلى غير ذلك الحكم فإنّه يجب عليه الرجوع إلى ما أدّاه اجتهاده ثانياً إليه إجماعاً، ويجب على المستفتي العمل بما أدّاه اجتهاده إليه ثانياً والرجوع عن الأوّل إجماعاً.انتهى.

وظاهره دعوى الإجماع على تعيّن أخذ المقلّد بفتواه الثاني، وهو غير ظاهر، إذ بعد رجوعه عن تقليده في حكمه الأوّل لا دليل على تعيّن أخذه بالحكم الثاني، لجواز رجوعه حينئذٍ إلى مجتهد آخر، كما هو قضيّة الأصل. وقد ينزّل العبارة على تعيّن أخذه بالفتوى الثاني إن أراد الرجوع إليه والفرض بيان عدم جواز أخذه بفتواه الأوّل، أو بحمل الوجوب على التخييري. وكيف كان فالمتعيّن رجوع المقلّد عن حكمه الأوّل، ويتخيّر حينئذٍ بين الأخذ بفتواه الثاني أو الرجوع إلى غيره على ما كان تكليفه في ذلك قبل تقليده فيه.

ويظهر من الفقيه الأُستاد قدس سره احتمال الفرق بين ما إذا كان عدول المجتهد عن فتواه الأوّل على سبيل القطع أو الظنّ، فقد قطع في الأوّل بعدول المقلّد عن الأوّل وأخذه بالثاني، وجعل ذلك في الثاني هو الأقوى.

قال قدس سره: وإن علم عدوله عن حكم مخصوص بطريق علمي عدل ممّا كان عليه أوّلاً إلى ما صار إليه أخيراً وإن كان ظنّياً كان الأقوى ذلك أيضاً وإن لم نوجب هنا قضاء ما عمل أوّلاً ولا إعادته، وكان الوجه فيه أنّ كلاً من فتواه الأوّل والأخير ظنّي فلا وجه لترجيح الثاني. وفيه: أنّه بعد عدوله عنه يكون حاكماً بفساد ظنّه الأوّل، فقضيّة الرجوع إليه ترك الأخذ بحكمه الأوّل، مضافاً إلى الاتّفاق عليه ظاهراً. وقد عرفت إطلاق ما حكي من الإجماع، فالوجه المقابل للأقوى ضعيف جدّاً. وهل يجب على المفتي إعلام من قلّده برجوعه؟ وجهان، بل قولان، فظاهر العلّامة في غير واحد من كتبه وجوب ذلك، وظاهر المحقّق عدمه حيث جعل التعريف أولى، وهو الظاهر من السيّد العميدي حيث جعله أليق.

واحتجّ للأوّل: بأنّ المقلّد إنّما عمل في المسألة بقول المفتي والمفروض رجوعه عنه، فلو استمرّ لبقي عاملاً بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفتٍ. وأنّه روي عن ابن مسعود: أنّه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم الزوجة، فلقي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وذاكرهم فكرهوا، فرجع ابن مسعود إلى من أفتاه بذلك قال: سألت أصحابي فكرهوا.

وأنت خبير: بأنّ ما حكي عن ابن مسعود على فرض صحّته ودلالته على رجوعه وعلى كون الإعلام على سبيل الوجوب لا حجّة فيه. وأمّا ما ذكر من لزوم كونه عاملاً بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفتٍ فمدفوع، بأنّ المفروض كونه آخذاً بالحكم عن فتوى المفتي بانياً على استمراره من جهة الاستصحاب المقطوع حجّيته في مثل المقام، فلا يكون أخذه بالحكم خالياً عن المستند، ولذا يحكم بصحّة أعماله.

**حجّة القول الثاني:** الأصل السالم عن المعارض، لبطلان حجّة القائل

بالوجوب، ولزوم الضيق والحرج الشديد بناءً على وجوب الإعلام سيّما مع تشتّت المقلّدين في البلدان، وظاهر السيرة المستمرّة الجارية بين العلماء الأعلام لشيوع تجدّد الآراء مع عدم تعرّضهم للإعلام، مضافاً إلى ما في ذلك من سقوط اعتماد العامّة على اجتهاد المجتهدين وتنفّر طباعهم عمّا يفتون به من أحكام الدين.

أقول وتوضيح الكلام في المرام مع خروج من خصوص المقام أن يقال: إنّ الرجوع عن الحكم إمّا أن يكون في الأحكام أو في الموضوعات، وعلى كلّ حال فإمّا أن يكون من المجتهد أو من المقلّد ـ كما إذا حكى العدل فتوى المجتهد ثمّ تبيّن له فساد حكايته، أو شهد في خصوص واقعة ثمّ تبيّن له خلافه ـ ثمّ الرجوع إمّا أن يكون بقطعه بخلاف ما حكم به أو بظنّه ذلك أو بتردّده فيه، ثمّ إنّ ذلك إمّا أن يكون في المسائل القطعيّة الّتي لا تكون مورد الاجتهاد أو غيرها من المسائل الاجتهاديّة، وعلى كلّ حال فإمّا أن يعلم بأخذ الغير بقوله وجريه عليه بعد ذلك أو يعلم بعدمه أو لا يعلم شيئاً منهما.

فنقول: إنّ الّذي يقتضيه الأصل في جميع ذلك في صورة علمه بعمل الغير به هو وجوب الإعلام مع الإمكان، نظراً إلى أنّ إيقاع المكلّف إلى ما يخالف الواقع علماً أو ظنّاً إنّما كان من جهته فلابدّ من تنبيهه وإرجاعه عن ذلك. وجواز عمله به قبل علمه بالحال لا يقضي بجواز إبقائه على حاله، إذ المفروض كون جواز الجري عليه من جهة جهله بالحال وكونه معذوراً من جهته لا لكونه هو المكلّف به بحسب الواقع.

ألا ترى أنّه لا مجال لإنكار وجوب الإعلام في كثير من صور المسألة، كما إذا شهد الشاهد عند الحاكم ثمّ تفطّن أنّ الأمر على خلاف ما شهد به، وكذا الحال فيما إذا علم باشتباهه في حكاية قول المجتهد. وكذا لو علم المجتهد بفساد حكمه الأوّل سيّما فيما يتعلّق بأموال الناس. ولو تمّ ما ذكر لم يجب الإعلام في شيء من الصور المذكورة مع وضوح خلافه.

نعم لو قلنا بأنّ كلاًّ من حكمي المجتهد حكم ظاهري تكليفي يجوز الجري عليه في حكم الشرع إلّا أن يعلم عدوله عنه ـ فلا يكون العدول باعثاً على رجوع المقلّد عن الأوّل في حكم الشرع إلّا بعد بلوغه إليه فيكون عدوله حينئذٍ كعدمه بالنسبة إليه ـ أمكن القول بعدم وجوب الإعلام إلّا أنّ الظاهر خلافه، إذ المكلّف به بحسب الواقع أمر واحد والطريق إليه في ظاهر الشرع هو ما ظنّه المجتهد، والمفروض صيرورة ظنّه الأوّل وهماً خارجاً عن كونه مظنوناً، فوجب على المجتهد ومن يقلّده الأخذ بالثاني. وجواز أخذ المقلّد بالأوّل قبل علمه به إنّما هو لحكمه ببقاء الظنّ ومعذوريّته في جهالته بذلك على نحو نظائره عن موارد الجهل حسب ما أشرنا إليه، فوجوب عمله بذلك فعلاً لكونه هو المظنون عند المجتهد فعلاً لا يجعل الأخذ به حكماً شرعيّاً من حيث تعلّق ظنّ المجتهد به في الزمان السابق وجهله بعدوله عنه، وبون بيّن بين الاعتبارين، وعدم وجوب الإعلام إنّما يتفرّع على الثاني فلا تغفل.

هذا، وإن علم عدم الأخذ به فالظاهر عدم وجوب الإعلام مطلقاً لانتفاء الباعث عليه، ومجرّد اعتقاده بما يخالف الواقع لا يقضي بوجوب الإعلام. وأمّا مع جهله بالحال ففي وجوب الإعلام وجهان: من الأصل، ومراعاة الاحتياط، لاحتمال أخذه به، فلابدّ من إعلامه لئلّا يقع في الخطأ من جهته. إذا عرفت ذلك تبيّن لك ما يرد على الأدلّة المذكورة للقول بعدم وجوب الإعلام، أمّا الأصل فبما عرفت. وأمّا لزوم الضيق والحرج فإنّما يتمّ لو قلنا بوجوب ذلك ولو مع جهله بعمله به، وأمّا إذا قلنا باختصاصه بما إذا علم بذلك فلا، لتوقّفه على العلم بحاجة المقلّد إلى تلك المسألة وبنائه في العمل على مجرّد الفتوى دون الرجوع إلى الاحتياط، والعلم بذلك ليس أغلبيّاً حتّى يلزم العسر والحرج. ومنه يظهر ما في دعوى السيرة، إذ قيامها في صورة العلم بالأمرين غير واضح، فأقصى ما يلزم من ملاحظة السيرة عدم وجوب الإعلام مطلقاً، لا عدم وجوبه مع علمه بعمل المقلّد بفتواه السابق. فغاية ما يسلّم من لزوم الحرج ودعوى السيرة هو عدم وجوب الإعلام مع الشكّ في عمل المقلّد بفتواه، وهو لا يستلزم المدّعى.

فظهر بما قرّرنا أنّ الحكم بعدم وجوب الإعلام مطلقاً كما يظهر من بعض الأفاضل ليس على ما ينبغي، بل الظاهر فيما إذا قطع[1] ببطلان فتواه السابق وعلم عمل المقلّد به سيّما إذا كان المسألة قطعيّة. وأمّا إذا ظنّ بخلافه أو تردّد في المسألة مع قضاء أصل الفقاهة عنده بخلاف ما أفتى به أوّلاً فالحكم بعدم وجوب الإعلام مع العلم بعمل المقلّد به لولا إعلامه بالحال لا يخلو عن الإشكال، سيّما بالنسبة إلى مسائل المعاملات مع تصريح جماعة هناك بعدم مضيّ ما وقع بفتوى المجتهد حال ظنّه بالحكم بعد رجوعه عنه إذا لم يضمّ إليه حكم الحاكم كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله.

ولو سلّم قيام السيرة في المقام أو لزوم الضيق والحرج التامّ فإنّما هو في هذه الصورة دون غيرها، فلابدّ من الاقتصار عليها في الخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة فتأمّل.

**بقي الكلام في المقام** في الأعمال الواقعة على مقتضى فتواه الأوّل قبل رجوعه عنه، فهل يحكم بمضيّها بعد العدول عنه أو لا؟ وتفصيل القول في ذلك أنّ الأخذ بالفتوى الأوّل إمّا أن يكون في العبادات والطاعات أو في العقود والإيقاعات أو في الأحكام، وعلى كلّ حال فإمّا أن يقطع المفتي بفساد فتواه السابق أو يظنّه أو يتردّد فيه، وعلى كلّ حال فإمّا أن يكون المسألة قطعيّة أو اجتهاديّة، ثمّ إنّه إمّا أن يراد معرفة حال العمل الواقع عن المفتي أو الأعمال الواقعة عن مقلّديه.

فنقول: إن كانت المسألة قطعيّة وقد قطع المفتي بذلك، فالظاهر حينئذٍ فساد ما أتى به من الأفعال الواقعة على مقتضى فتواه الأوّل، لعلمه بوقوعه على خلاف ما قرّره الشارع، من غير فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات.

---

(١) العبارة غلط والغرض بيان أولويّة هذه الصورة في الحكم بوجوب الإعلام وأنّ الحكم في هذه الصورة مقطوع به ولا يبعد أن يكون في الأصل هكذا، بل قطعيّ البطلان. هامش المطبوع.

والحقّ انتفاء الاثم عنه مع عدم تقصيره في استنباط الحكم، كما مرّت الإشارة إليه. وكذا الحال بالنسبة إلى مقلّده إذا رجع إليه أو إلى غيره ممّن يعتقد كون المسألة قطعيّة، وأمّا إذا رجع إلى من يعتقد كونها اجتهاديّة فحكم بصحّة ما فعله اجتزى به، ولا يلزمه الرجوع إلى المفتي الأوّل إلّا أن يكون قد تعيّن عليه تقليده من جهة أُخرى، ووقوع عباداته على مقتضى الأمر لا يقضي بصحّتها، لكون الأمر ظاهريّاً صرفاً وهو لا يقضي بالإجزاء بعد انكشاف الخلاف. وإن ظنّ خلاف ما أفتى به أو تردّد فيه مع قضاء أُصول الفقاهة عنده بخلاف فتواه السابق جرى حكم العدول في المسائل الاجتهاديّة بالنسبة إليه، لاندراج المسألة في جملتها بحسب اعتقاده. وكذا الحال فيمن قلّده إن رجع في ذلك إليه أو إلى من يوافقه في ذلك. وإن رجع إلى من يعتقد كون المسألة قطعيّة جرى عليها حكمها المتقدّم من البناء على الفساد، كما أنّه يحكم بعدم ترتّب الآثار على العقود والإيقاعات المفروضة الواقعة عن المجتهد المفروض ومن قلّده في ذلك، إذ أقصى ما يترتّب على الاجتهاد حينئذٍ ارتفاع الاثم، وأمّا الصحّة الشرعيّة فلا، كما عرفت.

وإن كانت المسألة اجتهاديّة لكن بلغ اجتهاده الثاني إلى حدّ القطع بفساد الأوّل، فالّذي نصّ عليه بعضهم هو الحكم بفساد ما أتى به من العبادات الواقعة على النحو المذكور، فيجب عليه الإعادة والقضاء فيما يثبت فيه القضاء بالفوات، ويدلّ عليه ما أشرنا إليه في الصورة المتقدّمة وهو الأظهر. وظاهر بعض فضلاء العصر عدم وجوب الإعادة والقضاء في المقام وفي المسألة المتقدّمة أيضاً ـ نظراً إلى قضاء الأمر بالإجزاء وعدم تكليفه بغير ما أدّى إليه الاجتهاد، إذ المفروض بذل وسعهم في فهم المسألة ـ وهو ضعيف، لما عرفت من كون تكليفه بما أدّى إليه ظنّه ظاهريّاً فلا يراد منه الأخذ بالظنّ إلّا من حيث كونه كاشفاً عن الواقع موصلاً إليه، والفعل المفروض مطلوب شرعاً من حيث إنّه واقع لا من حيث ذاته ولو مع مخالفته للواقع، فلمّا كان ذلك قبل انكشاف الخلاف محكوماً في الشرع بأنّه الواقع كان مجزياً، فبعد انكشاف المخالفة لا يمكن الحكم بأداء الواجب، فيجب عليه

الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه فيما ثبت وجوب قضائه بعد فواته. وسيأتي إن شاء الله توضيح القول في ذلك في مباحث التقليد. هذا بالنسبة إلى العبادات. وأمّا بالنظر إلى غيرها من العقود والإيقاعات والأحكام فلابدّ من حكمه بالنقض إلّا فيما إذا انضمّ إلى الفتوى حكم الحاكم فيجري فيه الكلام الآتي، والوجه فيه ظاهر بعد القول بالتخطئة وعدم كون فتوى المجتهد باعثاً على تغيير الحكم بحسب الواقع، والظاهر أنّه ممّا لا كلام فيه عندنا. ولا فرق فيه أيضاً بين الأعمال الصادرة عن المجتهد أو عن مقلّديه إن رجعوا في ذلك إليه. وأمّا إن رجعوا إلى غيره ممّن لا قطع له بالحكم فحكم بصحّة الأفعال الواقعة منهم جروا عليه.

وإن بلغ اجتهاده الثاني إلى حدّ الظنّ أو تردّد في المسألة وقضى أصل الفقاهة عنده بخلاف ما أفتى به أوّلاً فظاهر المذهب عدم وجوب الإعادة والقضاء للعبادات الواقعة منه ومن مقلّديه، ويدلّ عليه بعد لزوم العسر والحرج في القول بوجوب القضاء أنّ غاية ما يفيده الدليل الدالّ على وجوب الأخذ بالظنّ الأخير هو بالنسبة إلى حال حصوله وأمّا بالنظر إلى ما قبل حصوله فلا دليل على وجوب الأخذ به، وقد وقع الفعل المفروض على مقتضى حكم الشرع، وما دلّ عليه الدليل الشرعي فيكون مجزئاً، والظنّ المذكور القاضي بفساده لم يقم دليل على وجوب الأخذ به بالنسبة إلى الفعل المتقدّم. وحينئذٍ فلا داعي إلى الخروج عن مقتضى الظنّ الأوّل بعد وقوع الفعل حال حصوله وكون إيقاعه على ذلك الوجه مطلوباً للشرع، ومنه يعلم الحال بالنسبة إلى من قلّده.

نعم لو سئل عن الواقعة المفروضة غير من قلّده وكانت المسألة قطعيّة عند من استفتاه فأفتاه بوجوب الإعادة والقضاء لزمه ذلك.

فإن قلت: إنّه كما قضى الظنّ الأوّل بصحّة الفعل الواقع على مقتضاه فقد قضى الظنّ الثاني باشتغال الذمّة بالفعل المطابق لمقتضاه، فغاية الأمر حينئذٍ عدم وجوب القضاء لعدم تحقّق صدق الفوات، وأمّا الإعادة فلا وجه لسقوطه عنه، إذ مع بقاء

الوقت وقضاء الظنّ الثاني باشتغال الذمّة بأداء الفعل على الوجه الّذي اقتضاه الظنّ المفروض لابدّ من الإتيان به على ذلك الوجه، فلا يفتقر الحكم بالاشتغال حينئذٍ إلى تعلّق أمر آخر حتّى يمكن دفعه بالأصل.

قلت: بعد الحكم شرعاً بحصول البراءة بأداء الفعل على مقتضى الظنّ الأوّل لا يبقى مجال للحكم بالاشتغال به بناءً على الوجه الثاني، لوضوح أنّه ليس هناك إلّا تكليف واحد، فإذا كان الوجه الأوّل طريقاً إلى تفريغ الذمّة شرعاً ولم يقم دليل على فساد ذلك الطريق وعدم جواز الأخذ به صحّ الحكم بالبراءة، وحينئذٍ فلا وجه للحكم بالاشتغال من جهة الظنّ الثاني. نعم لو لم يأت بالفعل على الوجه الأوّل تعيّن الإتيان به على نحو ما يقتضيه الظنّ الثاني.

فإن قلت: كما قضى الظنّ الأوّل بحصول البراءة بإتيان الفعل على الوجه الأوّل فقد قضى الظنّ الثاني بعدم حصول البراءة إلّا بإتيانه على الوجه الثاني، وكما أنّ الأوّل طريق شرعي فكذا الثاني فأيّ وجه للترجيح؟

قلت: لاريب أنّه بعد تعارض الظنّين المفروضين لا وجه للحكم بترجيح الأوّل بل يتعيّن الأخذ بالثاني، كما إذا لم يأت به على الوجه الأوّل حسب ما ذكرناه. وأمّا في الصورة المفروضة فلا تعارض بين الظنّين المفروضين، إذ بعد الحكم بحصول البراءة بالفعل الأوّل لا اشتغال في ظاهر الشرع حتّى تكون قضيّة الثاني توقّف البراءة عنه بإتيانه على الوجه الثاني.

نعم لو قضى الظنّ الثاني بعدم حصول البراءة بما أتى به أوّلاً تمّ الكلام المذكور، إلّا أنّك قد عرفت أنّه لا دليل على حجّية الظنّ الثاني إلّا بالنسبة إلى ما بعد حصوله أمّا بالنظر إلى الفعل الواقع قبل حصوله فلا. وحينئذٍ فمع عدم حجّية الظنّ المفروض إلّا بذلك الوجه المخصوص لا يبقى مجال للمعارضة بين الظنّين حسب ما قرّرناه. وأمّا العقود والإيقاعات الواقعة على مقتضى الاجتهاد الأوّل فإمّا أن تكون صادرة عن المجتهد المفروض أو عن مقلّديه، فإن كانت صادرة عن المجتهد فإمّا أن ينضمّ إليها حكم الحاكم أولا؟ أمّا على الأوّل فقد نصّ جماعة بعدم نقضه ويعلّل ذلك بوجهين:

أحدهما: أنّه قد اعتضد الفتوى حينئذٍ بالحكم وتقوّى به فلا يجوز نقضه بمجرّد الفتوى الثاني.

وأورد عليه في النهاية ومنية اللبيب: بأنّ حكم الحاكم تابع لحكم الشيء في نفسه لا متبوع له، إذ حكم الشيء عندنا لا يتغيّر من جهة حكم القاضي وعدمه، فلا يجعل حكم القاضي ما ليس بحلال حلالاً أو بالعكس. وحينئذٍ فأيّ فائدة في انضمام حكم القاضي وعدمه.

ثانيهما: أنّ جواز نقض الحكم بمجرّد تغيير الاجتهاد مخالف للمصلحة الّتي تنصب القضاة لأجلها فإنّ المقصود ...

إلى هنا جفّ قلمه الشريف أعلى الله مقامه ورفع الله درجته[1].

قد عرفت أنّ الناس في زمان الغيبة صنفان: مجتهد أو مقلّد، وعرفت الحال في الواسطة بينهما من المحتاطين، ومرّ تفصيل القول فيهم. وكذا عرفت الحال في غير القادر على الاجتهاد والوصول إلى فتوى المجتهد الحيّ. وأمّا من يكون قادراً عليه أو على سائر المراتب المتأخّرة عنه جاهلاً بالحكم غير آخذ به على الوجه المقرّر على ما هو الحال في كثير من عوام المسلمين فقد وقع الخلاف في حاله أنّه هل يعذر لجهالته أو لا؟ والمقصود حينئذٍ في المقام توضيح الحال فيه، وتفصيل الكلام في صحّة عمله وفساده، ولنجر الكلام في مطلق الجاهل.

فنقول: إنّ الجاهل إمّا أن يكون جاهلاً بالحكم أو بموضوعه، وعلى التقديرين فإمّا أن يكون جاهلاً صرفاً أو متردّداً، وعلى كلّ حال فإمّا أن يأتي بالفعل على وفق الواقع من جهة الموافقة الاتّفاقيّة أو لرعاية الاحتياط، أو لا يأتي به على ما هو الواقع، وما يراعى فيه الاحتياط إمّا أن يكون في الحقيقة مورداً للاحتياط أو يكون الاحتياط فيه من جهة جهله بالحال مع وضوح الأمر بعد الرجوع إلى العالم، وعلى كلّ حال فإمّا أن يلحظ ذلك في العبادات أو في العقود والإيقاعات أو غيرهما من الأفعال.

---

(١) من هنا إلى آخر الكتاب لم يرد في المخطوطات.

ثمّ إنّ الملحوظ في المقام إمّا معذورة[١] من جهة ترتّب العصيان واستحقاق العقاب أو من جهة الصحّة أو من جهة ترتّب سائر الآثار.

وأمّا الجاهل بالحكم فالكلام فيه إمّا من جهة ترتّب الإثم والعقوبة[٢]. ونقول حينئذٍ: إنّه إن كان جاهلاً صرفاً وغافلاً محضاً فلا إشكال حينئذٍ في عدم ترتّب إثم عليه، سواء كان غافلاً عن التكليف مطلقاً أو عن ذلك التكليف الخاصّ أو كان ملتفتاً إليه معتقداً حصوله على وجه خاصّ لا يستريب في أداء التكليف به فجرى على وفق معتقده، لوضوح توقّف التكليف على العلم، والغافل عن الشيء لا يتعلّق به تكليف بالفعل أو الترك حين جهله وغفلته، ولا يجب عليه السؤال عنه، فإنّ وجوب السؤال موقوف على تصوير الشيء وقيام الاحتمال عند السائل لينبعث النفس إلى السؤال، وأمّا إن كان غافلاً عن الشيء بالمرّة أو كان معتقداً لحكمه على وجه لا يحتمل خلافه من جهة غفلته عن الطريق المقرّر له لم يمكن في شأنه الترديد الباعث على السؤال. هذا إذا كان جهله كذلك بدون تقصير منه في معرفة الحكم كما إذا كان غافلاً محضاً عن تعلّق التكليف به أو تفحّص عن الأحكام المتعلّقة به على حسب معرفته وغفل عن ذلك.

وأمّا إذا كان مع التقصير في الرجوع واستعلام الأحكام فاتّفق غفلته عن الحكم في المسألة لأجل ذلك، ففي تحقّق الاثم والعصيان بالنسبة إليه وجهان: من حصول الغفلة الباعثة على سقوط التكليف، ومن كون الغفلة ناشئة عن تقصيره في الاستعلام، فلو لم يقصّر في الاستعلام لتفطّن لذلك ولم يتحقّق غفلته عنه وكان الأظهر هو الثاني. وتحقّق السؤال عنه حين الغفلة وإن كان ممتنعاً إلّا أنّ امتناعه مستند إلى اختياره، وإن كان متفطّناً متردّداً في الحكم سواء كان ظانّاً على وجه لا يعلم جواز الركون إليه والأخذ به أو شاكّاً جرى عليه حكم العصيان مع إمكان الاستعلام والتماهن فيه، ومع عدم التمكّن منه كان عليه الاحتياط في الظاهر مع الإمكان ثمّ الأخذ بمقتضى الظنّ على ما مرّ تفصيل القول فيه، فإن أخذ به فلا

---

(١) كذا في ظاهر النسخة.

(٢) كذا، والكلام مقطوع.

إشكال في ارتفاع الإثم عنه. ولو قصر في الاستعلام ثمّ عرض الضيق المانع منه أو غيره ممّا يتعذّر معه ذلك ففيه الوجهان المذكوران. ويحتمل وجه ثالث وهو أنّه إن تاب من ذلك جرى عليه الحكم المتقدّم، ومع عدم توبته يحكم عليه بالعصيان لاستناده إلى تقصيره، وهذا الوجه لا يخلو عن قرب.

وأمّا من جهة الصحّة وترتّب الآثار، فإمّا أن يكون البحث في العبادات والصحّة المترتّبة عليها أو في المعاملات ونحوها ممّا يترتّب عليه الآثار.

أمّا بالنسبة إلى العبادات فإن كان الغافل غافلاً عن المسألة غير ملتفت إليها وكان معتقداً للصحّة من دون تردّد فيها فعند الالتفات إذا وجد العمل مطابقاً لما أخذه عن المجتهد جرى عليه حكم الصحّة، لأدائه المأمور به على ما أمر به الشارع سواء كان ما أتى به موافقاً لمتن الواقع كما في المسألة الإجماعيّة، أو لفتوى جميع الأحياء، أو خصوص من أخذ الحكم عنه. فعلى الأوّل ظاهر، وكذا على الثاني إذ تكليفه الأخذ بقول الأحياء، أمّا على الثالث فلكون فتواه طريقاً له إلى الوصول إلى الواقع فيجري عليه ذلك الحكم بالنسبة إلى السابق واللاحق.

ويشكل ذلك: بأنّ ما دلّ على توقّف العمل على العلم واشتراطه به قاضٍ ببطلان العمل الحاصل من دون العلم مطلقاً قضاء لحقّ الشرطيّة.

ويدفع ذلك: أنّ اشتراط العلم بالعمل مطلقاً ممنوع، بل الّذي يقتضيه الأصل ـ وهو المستفاد من الأخبار الآمرة بالتفقّه والعلم لأجل العمل وذمّ العامل من غير بصيرة ـ توقّف العمل على العلم في الجملة.

أمّا بالنسبة إلى غير العبادات فللزوم كون التصرّف الحاصل منه على وفق ما يقتضيه الأسباب الشرعيّة الحاصلة فلابدّ من العلم بتلك الأسباب وما تقتضيه ليجري على مقتضاها، وذلك قاضٍ بالمنع من التصرّف فيما يحتمل المنع من التصرّف فيه قبل استعلام الحال دون إيقاع نفس العقود أو الإيقاعات وغيرها.

وأمّا في العبادات فلأنّ الإقدام على الطاعة والإتيان بالفعل على وجه القربة لا يتمّ إلّا بعد معرفة المأمور به والتميّز بينه وبين غيره ليأتي به على ذلك الوجه،

وذلك إنّما يتمّ بالنسبة إلى المتفطّن. وأمّا الجاهل الغافل فلا يتعلّق به الأمر بهذا التميّز حسب ما عرفت في الصورة الأُولى، ولا عصيان بالنسبة إليه في التلبّس بتلك الأفعال وافقت الواقع أو لا، فلا باعث على فسادها مع توافقها وتحقّق قصد التقرّب بها.

فإن قلت: إن وافق عباداته ما هو المعلوم من الواقع كان الحال على ما ذكرت. وكذا الحال لو وافق فتاوى جميع الأحياء، وأمّا إذا وافق خصوص فتوى المجتهد الّذي قلّده فيه فمن أين يثبت صحّته؟ إذ غاية الأمر ثبوت ذلك الحكم عليه من حين أخذه بقوله وبناء عمله على فتواه، وذلك لا يصحّح عمله الواقع قبل ذلك.

قلت: إنّ قول المجتهد حجّة شرعيّة بالنسبة إليه وطريق شرعي له في استكشاف الواقع والوصول إليه، فهو بمنزلة الظنّ الحاصل من الأدلّة بالنسبة إلى المجتهد، فإذا ثبت أنّ ذلك هو حكم الله في شأنه جرى عليه بالنسبة إلى المتقدّم والمتأخّر.

فإن قلت: إنّ غاية ما ثبت من الأدلّة حجّيته عليه بعد الأخذ به دون ما قبله، إذ هو القدر الثابت من الإجماع وغيره، فلا وجه للحكم بصحّة العمل الواقع قبل الأخذ به من جهة التقليد اللاحق.

قلت: إنّ هناك صحّة للعمل وحكماً به والتقليد إنّما يفيد الحكم بها دون نفس الصحّة، فإنّ الصحّة الواقعيّة تتبع الأمر الواقعي، والحكم بالصحّة إن ثبت بالتقليد أو الاجتهاد إنّما يفيد الحكم الظاهري، فغاية الأمر أنّ حكمه بالصحّة إنّما يكون بعد تقليده، وذلك الحكم كما يتعلّق بالحال أو الاستقبال كذا يتعلّق بالماضي أيضاً. فالحكم وإن ثبت في الحال إلّا أنّ المحكوم به هو ما وقع منه في الماضي وهو المطلوب. والقول بتخصيصه بالأوّلين خلاف المستفاد من الأدلّة الدالّة على حجّية ظنّ المجتهد ولزوم أخذ العامي به، فإنّه لا تفصيل فيه بين الوجوه المذكورة أصلاً.

هذا وإن وجدها مخالفاً لفتواه قضى ذلك بعدم تحقّق الامتثال وبقاء الشغل على حاله، فإن كان الوقت باقياً أو لم يكن الواجب موقّتاً وجب عليه الإعادة

لبقاء الاشتغال وعدم الإتيان بالمكلّف به، وإن كان فائتاً توقّف وجوب القضاء على ثبوت الأمر الجديد، فإن ثبت وجوب قضائه مع الفوات جرى في المقام، لصدق الفوات عند عدم المطابقة وإن لم يكن مكلّفاً بالأداء من جهة الجهل والغفلة فإنّ انتفاء التكليف من جهة الغفلة ونحوها لاينافي صدق الفوات كما في النائم والناسي.

وتوهّم توقّف صدق الفوات على تحقّق التكليف بالفعل الفائت في الوقت ـ كما يظهر من بعض الأفاضل فالحكم بوجوب القضاء في النائم والناسي لقيام الدليل عليه لا لصدق الفوات ـ ضعيف جدّاً، لوضوح صدق اسم الفوات فيهما في المقام ونظائره ممّا يتفوّت بسببهما فعل مشتمل على مصلحة المكلّف، فيصحّ أن يقال فات عنه بسبب نومه الفعل الفلاني من غير تجوّز أصلاً. واعتقاده حال العمل كونه مكلّفاً بما أتى به لا يقضي بصحّة العمل، إذ هو فرع الأمر ولا أمر في المقام، إذ أقصى الأمر حينئذٍ عدم ترتّب الإثم عليه من جهة الغفلة. وتعلّق الأمر به في الظاهر بذلك العمل غير ظاهر، فإنّه ممنوع وإن كان تركه بالمرّة عصياناً في معتقده، فإنّ ذلك تجرٍّ على العصيان لا أنّه عصيان، كما هو الحال في الطاعات المقرّرة في سائر الأديان إذا كان العامل بها قاطعاً بصحّتها غير محتمل لفسادها أصلاً، فإنّ ذلك لا يقضي بتعلّق الأمر بها من الشارع حتّى تكون تلك الأعمال أُموراً مقرّبة من الشارع مطلوبة له على نحو ما نقوله في فتاوى المجتهد إذا لم يطابق ظنّه الواقع.

ومع الغضّ عن ذلك وتسليم تعلّق الأمر به في الظاهر فهو مغيّا بظهور خلافه، وبعد انكشاف الخلاف يتبيّن أنّه لا أمر به فلا صحّة حسب ما قرّرناه في مسألة دلالة الأمر على الإجزاء.

وأنت خبير بأنّ ما ذكر إنّما يتمّ فيما إذا كان الحكم المذكور مخالفاً لأمر قطعي. وأمّا إذا كانت المخالفة في أمر اجتهادي أشكل حينئذٍ جريان الوجه المذكور بالنسبة إليه، لكون الثاني أيضاً تكليفاً ظاهريّاً، فلابدّ إذن من الأخذ بكلّ من الحكمين في محلّه ـ على نحو ما قرّرناه في مسألة رجوع المجتهد عن رأيه ـ

فلا يتمّ الجواب المذكور على إطلاقه. وإن كان متردّداً في الحكم فإن لاحظ فيه جانب الاحتياط وأتى به كذلك كان ما أتى به صحيحاً، لما عرفت من كون الاحتياط أيضاً طريقاً وإن كان ذلك بتكرار العمل. ولو بنى على التكرار ثمّ علم بعد الإتيان بأحد وجهين أو الوجوه أنّه هو الصحيح فلا حاجة إلى الإتيان بالآخر. والإتيان به أوّلاً على وجه احتمال مصادفته الواقع لا ينافي الحكم بصحّته بعد العلم بالحال. وإن حصل عنه غفلة في معرفة الاحتياط فقطع بكونه احتياطاً ثمّ ظهر له بعد العمل خلافه جرى فيه ما ذكر من التفصيل في الحكم بصحّة عمل الغافل وعدمه، إذ هو أيضاً من مورد القطع بالصحّة مع ظهور فساد قطعه. هذا إذا علم كونه مورداً للاحتياط بحيث لو رجع فيه إلى الفقيه حكم فيه بالاحتياط. وأمّا إذا أراد بالاحتياط إحراز الواقع من غير علم بكونه من مورد الإشكال والاحتياط.

**فهناك وجوه أربعة:**

**أحدها:** أن يتعيّن عنده نفس العمل تفصيلاً من واجباته ومندوباته، لكن يتعلّق الجهل بموانعه وما يقضي بفساده. وحينئذٍ لا إشكال ظاهراً في الصحّة بعد تركه جميع ما يحتمل كونه مانعاً، لقطعه حينئذٍ بأدائه مطلوب الشارع. وعدم تعيّن المانع في نظره تفصيلاً لا يمنع من الصحّة بعد علمه إجمالاً بخلوّ ما أتى به من العبادة عن جميع الموانع قطعاً وإتيانه بما أمر به يقيناً. والظاهر أنّه يجري ذلك بالنسبة إلى الشرائط أيضاً، فإذا أتى بكلّ ما يحتمل الشرطيّة حينئذٍ كان كافياً في الحكم بالصحّة إلّا أن يكون هناك مانع آخر.

**ثانيها:** أن يتبيّن عنده أجزاء العبادة تفصيلاً ويتميّز له من غيرها، لكن لا يتميّز عنده الواجب من الأجزاء عن ندبها. فإن اعتبرنا نيّة الوجه ثمّ اعتبرناها بالنسبة إلى الأجزاء أيضاً تعيّن عليه التميّز ولم يصحّ العبادة من دونها مع إمكانها في شأنه، إلّا أنّ القول باعتبار نيّة الوجه ضعيف، وأضعف منه اعتبارها في الأجزاء، فلا مانع إذن من الصحّة مع الجهل المذكور أيضاً إذا أتى بالجميع، لعلمه حينئذٍ بأداء الواجب. نعم إذا أراد ترك شيء منها لم يجز له ذلك إلّا بعد الرجوع والاستعلام.

**ثالثها:** أن لا يتميّز عنده أجزاء العبادة من غيرها إلّا أنّه ينحصر عنده في

جملة أُمور يعلم عدم خروجه منها، ويدور أجزاء الفعل بينها إمّا بأن يعلم وجود ما هو خارج عن العمل في جملتها ولكن لا يتعيّن عنده بالخصوص، أو لا يعلم ذلك ولكن يحتمله. وعلى كلّ حال فهو يعلم عدم مانعيّة شيء منها لتلك العبادة. وحينئذٍ فالظاهر صحّة العمل الواقع منه على الوجه المذكور من غير حاجة إلى التميّز، بأن ينوي التقرّب بالإتيان بذلك الفعل إجمالاً الحاصل بإتيان ما يؤدّيه من الأجزاء، فهو ينوي أداء الفعل المطلوب في الشريعة ويقطع بحصوله بما يأتي به من الأفعال، فالمصداق الّذي يأتي به من مصاديق ذلك المفهوم قطعاً، وهو ينوي القربة بالمفهوم الحاصل بحصوله وإن لم يتميّز عنده خصوص المأخوذ في ذلك المفهوم من تلك الأجزاء، فإنّ ذلك ممّا لا دليل على اعتبار العلم به في أداء التكليف، إذ القدر اللازم من العلم هو ما يحصل منه العلم بأداء الواجب فيه، وهو حاصل بذلك قطعاً.

فتوهّم الفساد في هذه الصورة ـ كما هو صريح البعض ـ إمّا من جهة انتفاء العلم بالحقيقة التفصيليّة فيكون ما دلّ من الأخبار وغيره على اشتراط العمل بالعلم قاضياً بفساده، وهو فاسد، لعدم قيام الدليل عليه كذلك. وأقصى ما يستفاد من الأدلّة اعتبار العلم به على وجه يحصل العلم بأداء مطلوب الشارع به، وهو حاصل بما ذكرناه قطعاً. أو من جهة إبهام المنويّ وعدم تعيّنه عند العامل فلا يكون قصده قبل ارتفاع الإبهام للزوم تعيّن المقصود عنده، وهو أيضاً ظاهر الفساد، لأنّه إن أُريد تعيّنه في الجملة ولو بوجه مّا فهو حاصل في المقام قطعاً، وإن أُريد تعيّنه بالكنه ليتميّز حقيقة الفعل على وجه التفصيل فهو ممّا لا دليل عليه.

وأورد في المقام: أنّ ذلك إنّما يجوز عند عدم التمكّن من الاستعلام وقيام الضرورة فيصحّ من جهته، التقرّب[1] بمجموع أُمور مشتملة على المطلوب لتحصيل اليقين بالفراغ إنّما يصحّ بعد عجز المكلّف عن التميّز وانحصار أمره في ذلك، كما في الصلاة في الثوبين المشتبهين وإلى الجوانب الأربع عند اشتباه القبلة، ولا يجوز ذلك مع إمكان تعيين الجهة أو تميّز الطاهر من النجس قطعاً.

---

(١) كذا في الأصل، والأظهر: إذ التقرّب (هامش المطبوع).

ويدفعه: أنّه إنّما ينوي التقرّب في المقام بخصوص ما تعلّق به الأمر الحاصل في ضمن المجموع، مثلاً ينوي التقرّب بالصوم المأمور به شرعاً الحاصل في ضمن التروك الخمسين، ولا ينوي الصوم بمجموع التروك الخمسين حتّى يندرج في البدعة. ولا مانع من عدم تعيّن الأجزاء وتميّزها عنده كلاًّ أو بعضاً، إذ لا دليل على لزوم تعيّنها بعد قصد الفعل المعيّن في الشرع المعلوم حصوله بذلك.

والحاصل: أنّ تصوّر الفعل بوجه مّا وتعيّنها كذلك كافٍ في قصده ونيّته. والعلم بحصوله في ضمن تلك الجملة كافٍ في أدائه وتفريغ الذمّة منه، فلا بدعة من جهة النيّة حيث إنّه لم ينو التقرّب إلّا بنفس المأمور به، ولا محذور في أدائه في ضمن الجملة، لحصول العلم بالإتيان به بذلك من غير لزوم مفسدة.

غاية الأمر عدم تعيّن الأجزاء على وجه التفصيل ولا مانع منه، إذ لا باعث في اعتباره في أداء المأمور به، وهذا بخلاف الصلاة في الثوبين المشتبهين ونحوها، لقصده هناك التقرّب بما ليس بمقرّب في الواقع.

فإن قلت: إنّه إن كان الداعي له على التلبّس بجميع تلك الأفعال هو القربة، فقد نوى التقرّب بما ليس بمقرّب، أو بغير ما يعلم أنّه يندرج في المقرّب، فيندرج في البدعة إلّا حال الضرورة، لتوقّف الواجب عليه. وإن لم يكن الداعي على بعضها القربة لم يمكن الحكم بالصحّة، لاحتمال اندراجه في المطلوب فلا يحصل التقرّب بالمجموع مع إيقاع بعضه لا على وجه القربة.

قلت: إنّ قصد التقرّب بالفعل الشرعي إجمالاً كالصوم والصلاة ـ مثلاً ـ مع العلم بحصول مصداقه بالفعل المفروض كافٍ في أداء المأمور به على وجه القربة وإن لم ينو التقرّب بالمجموع وهو مستمرّ فعلاً أو حكماً حين الإتيان بتلك الأجزاء، ولا يعتبر فيه التقرّب بخصوص كلّ من الأجزاء، بل لابدّ من مقارنتها لتلك النيّة فعلاً أو حكماً وهو حاصل في المقام.

نعم لو نوى الإتيان بها على أنّها أجزاء للفعل المطلوب كان ذلك بدعة، لكنه غير معتبر في الإتيان بالعبادة. ولو اعتبرت نيّة الجزئيّة في الجملة فالإتيان بكلّ

منها من جهة احتمال اندراجه في المطلوب كافٍ في ذلك من غير أن يشوبه شائبة البدعيّة.

**رابعها**: أن يدور الواجب بين فعلين أو أفعال عديدة فلابدّ له من تكرار العمل حتّى يحصل له اليقين بالفراغ، كأن يدور الأمر بين كون بعض الأفعال جزءً منه أو شرطاً أو مانعاً فلا يحصل له اليقين إلّا بالتكرار، وحينئذٍ فلا يصحّ له الأخذ بالاحتياط مع إمكان الاستعلام، إذ قصد التقرّب لغير المقرّب من باب الاحتياط إنّما يتمّ عند الضرورة وعدم التمكّن من الوصول إلى الواقع.

نعم يصحّ ذلك في الصورة السابقة حيث يعلم كون التكرار محلّاً للاحتياط بخلاف هذه الصورة. هذا بالنسبة إلى العبادات المتوقّفة على قصد القربة.

وأمّا بالنسبة إلى غيرها من سائر الواجبات ممّا يمكن إحراز الواقع فيها بالتكرار فلا إشكال، مع عدم قيام احتمال التحريم. وكذا الحال بالنسبة إلى المعاملات فلا مانع من تكرار العقود والإيقاعات عند الشكّ في صحّة كلّ منها والعلم بحصول الصحيح في جملتها. وكذا الحال في الصور المتقدّمة من غير إشكال في الجميع.

وقد يستشكل في قصد الإنشاء في المقام مع التردّد في حصول المنشأ بكلّ من الصيغ.

ويدفعه: ما مرّ من الفرق بين حصول ذلك في حكم الشرع وإيقاع مدلوله العرفي، ولا ريب في حصول الثاني بمجرّد قصد الإنشاء بالصيغة سواء ترتّب عليه الأوّل أولا، وهو الّذي يقصد بإنشاء العقود والإيقاعات، وأمّا الأوّل فلا ربط له بالإنشاء، وإنّما هو حكم شرعي متفرّع عليه على فرض استجماعه الشرائط هذا. وإن لم يمكن إحراز الواقع بمراعاة الاحتياط على أحد الوجوه المذكورة وأتى بالفعل متردّداً في صحّتها، فإن كان من العبادات كان فاسداً، لعدم إمكان قصد التقرّب بالفعل والإتيان به على وجه الامتثال مع التردّد في كونه مطلوباً للآمر راجحاً عنده ولو من باب الاحتياط، بل يكون الإتيان به كذلك بدعة محرّمة لا يجامع كونه واجباً مطلوباً في الشريعة، ولو فرض مصادفة العمل للواقع فإنّها

مصادفة صوريّة، وإلّا فمع عدم تحقّق القربة لا يعقل مصادفة العمل للواقع، لوضوح كونها شرطاً مأخوذاً في صحّة العبادة. هذا إذا كان المكلّف عارفاً بذلك.

وأمّا إذا كان جاهلاً به زاعماً إمكان حصول القربة مع الاحتمال، لتوهّمه جواز التقرّب به من جهة احتماله كون ذلك مطلوباً لمولاه محصّلاً لرضاه على نحو ما ذكر في بيان التسامح في أدلّة السنن فاعتقد صحّة التقرّب في المقام ـ وإن لم يكن كذلك ـ قوي القول بصحّته مع المطابقة للواقع لعين ما مرّ.

فما ذكرناه من عدم إمكان قصد التقرّب في مثله إنّما هو بالنسبة إلى العارف المتفطّن لذلك، وأمّا غيره فيمكن صدور القصد المذكور من جهة غفلته عمّا ذكر. وحينئذٍ فلا مانع من صحّة عمله. فما ذكره بعض الأفاضل: من عدم إمكان قصد التقرّب مع التقصير في الاستعلام والتردّد في المطابقة، ليس على إطلاقه. هذا في العبادات.

وأمّا في غيرها من الواجبات فلا إشكال في حصولها بمجرّد المصادفة للواقع دون ما إذا لم يصادفها، إذ المناط هناك حصول نفس العمل وعدمه. وكذا الحال في المعاملات فلا إشكال إذن في فسادها مع عدم المطابقة وصحّتها مع استجماعها للشرائط ولو وقعت في حال التردّد في صحّتها، نظراً إلى حصول المقتضي وانتفاء المانع.

وقد عرفت عدم منافاة التردّد لقصد الإنشاء إلّا أنّه لا يمكن إجراء أحكام الصحّة عليها ولا الفساد إلّا بعد الرجوع إلى الفقيه، ولا يجوز له البناء حينئذٍ على استحباب عدم ترتّب الآثار، إذ لا حجّيّة فيه في المقام بالنسبة إلى العوام. فظهر من ذلك عدم جواز التصرّف في المبيع والثمن حينئذٍ من البائع أو المشتري قبل الرجوع، بل لابدّ من الرجوع إلى الفقيه ثمّ التصرف على حسب ما يفتيه. ثمّ إنّ جميع ما ذكرناه إنّما هو في الجاهل بالحكم.

وأمّا الجاهل بالموضوع: فإن كان جهله متفرّعاً عن الجهل بالحكم سواء كان جهلاً بأصل الحكم ـ كما إذا تصرّف في المبيع أو الثمن معتقداً لتملّكه مع انتفائه بحسب الواقع وجهله بالحال ـ أو كان جاهلاً بالطريق المقرّر كما إذا شهد عنده

عدلان بنجاسة الثوب ولبسه في الصلاة لجهله بكونه طريقاً في الشرع إلى ثبوت الحكم، فالحكم فيه هو ما ذكر من التفصيل في جاهل الحكم. فلو كان الفساد متفرّعاً على التحريم لم يحكم به في محلّ يحكم فيه بنفي التكليف، وإلّا جرى عليه في تلك الصورة حكمه الوضعي من الصحّة والفساد.

ويمكن أن يقال بالصحّة فيما إذا كان جاهلاً محضاً بالطريق واتّفق تخلّف ذلك الطريق عن الواقع فكان العمل مصادفاً لما هو الواقع ـ كما إذا شهد عنده عدلان بنجاسة الثوب وكان جاهلاً كذلك باعتبار قولهما في الشرع فلبسه في الصلاة ثمّ تبيّن سهوهما ـ لم يبعد القول بالصحّة وإن كان مخالفاً للطريق المقرّر. وكذا الحال في نظائره لانتفاء التكليف عنه مع الغفلة ومصادفة العمل للواقع، كما أنّه لو كان بالعكس كان عليه الإعادة والقضاء لو فرض ثبوته مع فوات الأداء، إلّا ما قام الدليل على خلافه أو كان الفساد فيه ناشئاً عن التحريم.

وإن كان جهله بالموضوع من غير جهة الجهل بالحكم: فإن كان غافلاً بالمرّة فلا تكليف بالنسبة إليه قطعاً ولا إثم عليه، ولكن لا يثمر ذلك في صحّة العمل، لكونه حكماً وضعيّاً إلّا فيما ترتّب الفساد فيه على التحريم، كالصلاة في المكان أو الثوب المغصوبين بخلاف الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه أو شعره ونحوهما. وإن كان متردّداً كان عليه الأخذ بالطريق المقرّر شرعاً في تعيين ذلك الموضوع، ويتفرّع عليه الأحكام على طبق ذلك، ومع تخلّف الطريق عن الواقع كان عليه مدار الإثم وعدمه دون الواقع، ويدور الحكم بالصحّة أو الفساد مدار الواقع بالنسبة إلى غير العبادات، وكذا فيها بالنسبة إلى الحكم بالفساد. ولو انكشفت الموافقة لم يحكم فيها بالصحّة من جهة النهي.

نعم ما تفرّع فيه الفساد على العصيان لم يحكم به مع انتفائه. ولو لم يكن هناك طريق معيّن للتعيين وأمكن الاحتياط تعيّن عليه ذلك، كالصلاة في الثوبين المشتبهين وإلى الجهات الأربع، وإذا أتى بواحد منها فانكشف موافقتها للواقع سقط عنه إكمال الباقي وتبيّن صحّة ما أتى به، لموافقته لما امر به القاضي بإجزائه فلا حاجة إلى إعادته.

وقد يتوهّم أنّ ما أتى به حينئذٍ بعض ما كلّف به فلا يقضى بالبراءة وقد سقط عنه ذلك التكليف بعد العلم بالتعيين، فيرجع إلى ما كلّف به أوّلاً من الصلاة الواقعة في ثوب معلوم الطهارة أو الجهة المعيّنة للعلم بحصول الاشتغال وعدم أداء المكلّف له. ووهنه ظاهر، إذ كونه مكلّفاً بتكرار العمل ليس تكليفاً واقعيّاً، لوضوح كون الصلاة الواجبة متّحدة، وإنّما وجوب ذلك من جهة المقدّمة العلميّة وتحصيل اليقين بتفريغ الذمّة فإذا تيقّن بعد الإتيان بالفعل بأداء الواجب على ما هو عليه وحصل له العلم فقد حصل له ما هو المطلوب من التكرار، وسقط التكليف به وسقط عنه أصل الواجب لأدائه مستجمعاً لشرائطه. وكون ما أدّاه بعضاً من المكلّف به ظاهراً نظراً إلى الجهة المذكورة لا يقضي بعدم تفريغ ذمّته بعد القطع بأداء الواجب.

هذا ما يتقوّى في النظر في أعمال الجاهل الّذي لم يأخذ الأحكام أو الموضوعات على الوجه المقرّر في الشريعة.

**وللقوم في مسألة عبادات الجاهل أقوال عديدة:**

أحدها: ما حكي الشهرة عليه بين الأصحاب، وهو الحكم بفساد عباداته أجمع سواء اتّفقت مطابقته للواقع أو لا، وسواء كان قاصراً عن معرفة الأحكام أو مقصّراً في معرفتها.

ثانيها: الحكم بالصحّة مع المطابقة الاتّفاقيّة، سواء كان مقصّراً في استعلام الأحكام أو قاصراً غافلاً عنه، وهو مختار المحقّق الأردبيلي.

ثالثها: أنّ المسألة إن كانت من ضروريّات الدين أو المذهب أو الإجماعيّات وخالف فيها الواقع كانت فاسدة، وإن لم تكن كذلك كانت صحيحة، سواء كان قاصراً أو مقصّراً، وافق الواقع أو خالفه. وهو الّذي ذهب إليه الفاضل التستري على ما يظهر من كلامه في منبع الحياة وشرحه على تهذيب الحديث.

رابعها: صحّة عباداته الواقعة منه حال قصدها وغفلته وزعمه صحّتها من جهة جهالته سواء طابقت الواقع أو خالفته. ولو كانت المخالفة في المسائل الضروريّة

وفساد ما يأتي به بعد التفطّن لوجوب الاستعلام وتقصيره فيه سواء طابقت الواقع صورة أو خالفته. هذا، كلّه في العبادات الواقعة منه.

وأمّا بالنسبة إلى المعاملات الصادرة عنه، فالظاهر عدم التأمّل في صحّتها مع الموافقة، وفسادها مع عدمها ـ حسب ما قرّرناه ـ ولم يعلم من هؤلاء خلافاً في ذلك.

حجّة القول الأوّل بعد الاعتضاد بالشهرة المدّعاة والاحتياط في الدين أمران:

**أحدهما:** الأصل فإنّ أقصى ما دلّ الدليل على حجّيته وحصول البراءة به هو ظنّ المجتهد بالنسبة إليه وإلى من يأخذ عنه. وأمّا ظنّ غيره ممّن لم يبلغ درجة الاجتهاد ولم يأخذ الأحكام عن الأدلّة الشرعيّة فلا دليل على حجّية قوله بالنسبة إليه وإلى من يأخذ عنه ولو كان من الجهّال الغافلين، إذ أقصى ما يقتضيه الغفلة سقوط الإثم لا صحّة العبادة.

فإن قلت: إنّ ذلك إن تمّ فإنّما يتم بالنسبة إلى الظنّ الحاصل من ذلك أو ما دون الظنّ. وأمّا إذا كان قاطعاً بذلك متيقّناً به فلا مجال للريب في حجّيته عليه، إذ لا يمكن أن يطلب من المكلّف ما فوق اليقين. فإذا كان مكلّفاً بالأخذ على مقتضى يقينه مأموراً بالعمل به مؤدّياً له على الوجه المذكور كان قضيّة الأمر الإجزاء.

قلت: لا ريب أنّ اليقين الحاصل له ليس من الطرق المفيدة للعلم، وإنّما حصل له ذلك من جهة الجهل والغفلة وقلّة الإدراك وعدم الفطنة. واليقين الحاصل على الوجه المذكور ليس طريقاً موصلاً إلى الواقع وإن كان قاضياً بسقوط تكليفه بالواقع بحسب حاله، لاستحالة تكليف الغافل.

فغاية الأمر أن يكون ذلك عذراً له ما دامت الجهالة باقية. وأمّا بعد انكشاف الخلاف والعلم بعدم كون ما أخذ به طريقاً شرعيّاً فلا يصحّ الحكم بمقتضاه.

والحاصل: أنّ مجرّد حصول اليقين ولو من الطرق الفاسدة ممّا لا يمكن تحصيل العلم بل الظنّ منه بحسب الواقع ليس طريقاً إلى الواقع عقلاً، فإنّ إصابة الحقّ في مثله إنّما يكون على وجه الاتّفاق، ومثل ذلك لا يمكن أن يكون طريقاً إليه. نعم لو قام في الشريعة على كونه طريقاً إليه كان طريقاً شرعيّاً إلى ذلك. وفي

الحقيقة يكون حينئذٍ طريقاً عقليّاً إلى حكم الشرع به، لا يمكن الانفكاك بينهما بعد جعله أو تقريره. فمجرّد اليقين بالشيء من دون أن يكون مستنداً إلى برهان علمي ليس طريقاً عقليّاً إلى الوصول إلى الشيء. ولم يقم دليل شرعي أيضاً على كونه طريقاً. كيف! ولو كان طريقاً إليه لزم تصويب أكثر أهل الأديان الباطلة والشرائع الفاسدة، لحصول اليقين لكثير من أربابها من الطرق الفاسدة.

فغاية الأمر أن يكون اليقين الحاصل من غير الطريق عذراً لصاحبه مع عدم إصابته وعدم تقصيره في تحصيل الحقّ، وأين ذلك من كونه مكلّفاً به مطلوباً منه العمل به. ولو سلّم كون مجرّد اليقين من أيّ وجه حصل طريقاً موصلاً إلى المكلّف به فغاية ما يقتضيه ذلك أداء الواجب به ما دام باقياً، وأمّا بعد انكشاف الخلاف فلا وجه للجري على مقتضاه، فإنّ قضيّة كونه طريقاً أن يكون ذلك مكلّفاً به من حيث إنّه الواقع لا من حيث ذاته. وإن لم يوافق الواقع فلا يتمّ ذلك مع انكشاف المخالفة.

ثانيهما: الأخبار الآمرة بتعلّم الأحكام والتفقّه في الدين والرجوع إلى العلماء الدالّة على توقّف العمل على العلم وإناطته به، وإنّ العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده كثرة السير إلّا بعداً ونحو ذلك، ممّا ورد في الروايات. فيكون عبادات الجاهل المفروض فاسدة من جهة انتفاء الشرط المذكور. فلو فرض انّه أدّى عين ما هو الواقع على سبيل الاتّفاق لم يكن مؤدّياً له على ما هو عليه عند التأمّل، لانتفاء الشرط المذكور أعني العلم بالأحكام بالرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة، أو الرجوع إلى الثقات من العلماء الآخذين بها، فإنّه أيضاً من شرائط صحّة العبادة كما يستفاد من تلك الأدلّة.

واورد على الأوّل: أنّ ما ذكر إنّما يتمّ بالنسبة إلى العارف المتفطّن لذلك الّذي لم يقصر فهمه عن إدراك ما ذكر، ولا ريب في كونه مكلّفاً بالأخذ عن الطرق المقرّرة ومنعه عن الرجوع إلى غيرها من الطرق المذكورة.

وأمّا الغافل القاصر عن إدراك ذلك الّذي غاية مبلغ فهمه أنّ ما يعلّمه أبواه أو معلّمه هو الحقّ الصريح الّذي لا يحتمل الخلاف ولا يختلج بباله ريب في ذلك، فلا يعقل القول بكونه مكلّفاً مع ما ذكر بالرجوع إلى المجتهد الجامع لشرائط

الإفتاء. وكيف يمكن القول بتكليفه بما يزيد على مرتبة فهمه وإدراكه، وليس ذلك إلّا من قبيل التكليف بما لا يطاق. وبنحو ذلك يجاب عن الثاني، فإنّ تلك الأوامر الواردة كلّها خطابات شرعيّة متعلّقة بمن يفهم تلك ويتفطّن بها ويطّلع عليها، وأمّا الجاهلون بها الغافلون عنها بالمرّة ممّن لا يتفطّن لأزيد ممّا وصل إليه من جهة أبيه أو أُمّه ومن بمنزلتهما ولا يحتمل أن يكون تكليفه ما عدا ذلك فلا، وكيف! يعقل القول بتكليفهم بذلك وتوجيه تلك الخطابات إليهم مع وضوح بطلان تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق، فلا يتمّ الحكم بالبطلان مطلقاً.

والجواب عنه: أنّ ما ذكر من لزوم التكليف بما لا يطاق إنّما ينفى القول بتعلّق ذلك التكليف بالغافلين، ولا يقتضي ذلك تكليفهم بالأخذ بقول آبائهم أو أُمّهاتهم، فإنّ ذلك أيضاً ممّا لا دليل عليه. وكونهم مكلّفين بالأباطيل والأعمال الفاسدة الّتي قرّروها لهم ممّا لم يقم عليه إجماع ولا ضرورة.

فغاية الأمر أن يكونوا معذورين في ترك التكاليف الشرعيّة، وأمّا تكليفهم بتلك الأعمال المخالفة للشريعة ليقوم تلك الأعمال مقام الواقع ليكون تكليفاً واقعيّاً ثانويّاً على نحو فتاوى المجتهد عند عدم إصابته فيحصل بها التقرّب المطلوب حصوله فيحكم بحصول البراءة من التكاليف الواقعيّة من جهة الإتيان بها حتّى أنّه لو علم بالحال في الوقت أو خارجه سقط عنه تداركها، فممّا لا يقضي به الوجه المذكور أصلاً، وقضيّة الأصل كما عرفت عدم حصول الفراغ من جهة الإتيان بها، وسقوط التكليف من جهة المعذوريّة لا يقضي بحصول البراءة بالمرّة، حتّى أنّه لو انكشف له الحال في الوقت أو خارجه لم يلزمه تداركه على تقدير وجوب قضائه عند فواته، وكذا الإتيان بما يعتقده مأموراً به لا يقوم مقام الواقع لما عرفت من انتفاء التكليف به. فدفع الاحتجاج المذكور بذلك ممّا لا وجه له.

جفّ قلمه الشريف، ويا ليت امتدّ في الليالي والأيّام

شكر الله سعيه وحشره مع سيّد الأنام

وفّقنا الله بفهم كلماته وعلماء الأعلام

وأنا العبد الذليل أقلّ الطلاب جِرماً وأكثرهم جرماً ميرزا محمّد

# فهرس الموضوعات