أصول الفقه

تأليف

شيخ الفقهاء والمجتهدين

آية الله العظمى

الشيخ محمد علي الأراكي

الجزء الأول

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اصول الفقه

آیة الله العظمی الاراکی

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۰۵۶۳۶
تاریخ ثبت :

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نام‌کتاب: ..... اصول الفقه
مؤلف: ..... آیة‌الله‌العظمی الاراکی
ناشر: ..... مؤسسه درراه حق ـ قم
حروفچینی: ..... مؤسسه‌فرهنگی‌هنری‌سبا
طرح جلد: ..... کاظم مقدم
قطع: ..... وزیری، ۶۹۶ صفحه
تیراژ: ..... ۱۰۰۰ جلد
تاریخ انتشار: ..... پاییز ۱۳۷۵

قیمت: ..... ۱۰۰۰۰ ریال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بعض آثار المؤلف رضوان الله تعالى عليه

١ ـ رسالتان فى الارث و نفقة الزوجة. طبعتا فى مجلد بقم

٢ ـ المكاسب المحرّمه و رسالة الخمس. طبعتا فى مجلد بقم

٣ و ٤ ـ كتاب البيع. طبع فى مجلدين بقم

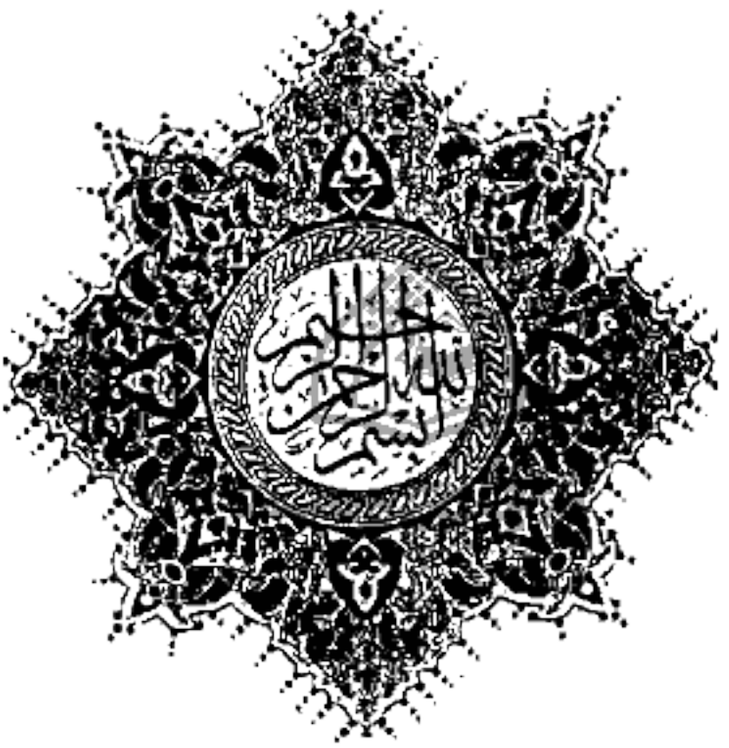
٥ ـ كتاب الخيارات. طبع فى مجلد بقم

٦ و ٧ ـ كتاب الطهارة. طبع فى مجلدين بقم

٨ ـ الحاشية على دررالاصول. طبعت مع الدرر بقم

٩ ـ الحاشية على عروة الوثقى. طبعت بقم

١٠ ـ هذا الكتاب مع مجلده الثانى.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

« المقدّمه الاولى »

« في حال الوضع و تقسيمه »

لاإشكال في أنّ الألفاظ قبل الوضع لاارتباط بينها وبين المعاني و به يوجد الربط والعلاقة، و هل هذه العلاقة نظير علاقة الزوجيّة و الملكيّة قابلة للجعل الابتدائي، فكما ينجعل الزوجيّة و الملكيّة بقول: زوّجت و ملّكت بقصد الإنشاء، كذلك ينجعل هذه العلاقة بين اللفظ و المعنى بقول: وضعت، أوقول: هذا إسمه حسن بقصد الإنشاء؟.

الظاهر إمكان ذلك كما في ذينك البابين، وتكون لهذه العلاقة آثار، فكما أنّ من آثار الملكيّة و الزوجيّة إباحة التصرّفات و الأفعال الخاصّة، كذلك من آثار هذه العلاقة أنّه متى سمع اللفظ عن الواضع أو من يتبعه فعهّدوه على تصوّر أصل المعنى يحكم بأنّه أي اللاحظ تصوّر هذا المعنى في ذهنه و قصد بهذا اللفظ إلقاؤه في ذهن المخاطب، هذا.

كما أنّه من الممكن أيضاً بمكان أن يختار الواضع في مقام الوضع طريقة اخرى و هي أن يتعهّد ويلتزم أنّه متى أراد تفهيم هذا المعنى تلفّظ بهذه الكلمة، فإنّه حينئذ نظير سائر الالتزامات، كالالتزام بأنّه متى أراد الشاي يتنحنح، فإنّه يوجب حكم السامع كلّما سمع منه التنحنح بأنّه أراد الشاي.

فكذا يوجب في المقام الحكم بأنّه أراد تفهيم المعنى المذكور، والذي يطلب بالوضع و يكون ثمرة له هذا المعنى، أعني إسناد المخاطب الإرادة إلى المتكلّم و الا فانتقاش المعنى التصوّري، فلا يختصّ بالوضع، بل يحصل بقول: وضعت هذه الكلمة لهذا المعنى، فإنّه يوجب تذكّر المسامع متى سمع اللفظة و خطور المعنى بباله.

ثمّ الكاشف عن هذا التعهّد قد يكون تصريح الواضع، وقد يكون كثرة استعماله اللفظ و نصبه القرينة على إرادة الخاص.

و قد حاول شيخنا الاستاد دام علاه انحصار الطريق في الثاني ببيان أنّ الانتقاش ليس ثمرة الوضع كما عرفت، و إسناد الإرادة أيضاً ما لم يكن تعهّد كيف يجوز، و إذا لم يكن الأثر متمشّياً من نفس ذات العمل أعني قول: وضعت بقصد الإنشاء الخالي عن التعهّد فلا يمكن أن يقال: فعله بقصد ترتّب هذه النتيجة عليه يوجب ترتّبها، فإنّ غاية الشيء لابدّ من ترتّبها على نفسه مع قطع النظر عن قصد القاصد إيّاه لأجل تلك الغاية.

و هذا بخلاف التعهّد، فإنّ ترتّب المتعهّد به على الشيء المتعهّد عند حصوله أمر واقع بحكم الوجدان هذا.

و لكن استشكل عليه بعض حضّار مجلس بحثه الشريف بأنّه كما أنّ الزوجيّة لها آثار عرفاً و شرعاً، كذلك علاقة اللفظ و المعنى أيضاً لها آثار و هي الحكم بترتّب الإرادة عند التلفّظ، فجعل المنشأ موجب لترتّب هذا الأثر عليه قهراً.

« في تقسيم الواضع »

ثم إنّ الملحوظ حال الوضع قد يكون معنىً عامّاً، و قد يكون معنى خاصّاً و على كلّ تقدير قد يكون الموضوع له نفس ذلك المعنى العامّ أوالخاصّ، و قد يكون أمراً آخر صار ذلك المعنى آلةً و واسطةً للحاظه، فالأوّل يسمّى بالوضع العامّ و الموضوع له العام، و الثانى بالوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ، و الثالث بالوضع العام و الموضوع له الخاصّ، و الرابع بالوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ.

لا إشكال في الأوّلين، و أمّا الثالث فقد ... المحقّق الخراساني قدّس سرّه كون العامّ وجهاً و مرآتاً للأفراد، بحيث يلاحظ المتكلّم الجزئيّات بنفس ملاحظة العامّ لا أن يكون هنا لحاظ آخر متعلّق بالجزئيّات متعقّب للحاظ العامّ، و قد منع منه شيخنا الاستاد دام علاه في مجلس بحثه الشريف مستدلّاً بأنّ العامّ مغاير للأفراد في عالم الذهن و التحليل و إن كانا متّحدين في عالم الخارج.

و لا يخفى أنّ الوضع أيضاً بإزاء الموجود في الذهن، و صورة الزيد عند التعرية عن كلا الوجودين و عن العدم مغاير مع صورة الإنسان كذلك، و حينئذ كيف يمكن لحاظ أحد المتباينين بلحاظ المباين الآخر، و هل هذا إلاّ الخلف في بينونتهما؟

فالحقّ أن يقال: إنّ للجزئيّات ملاحظتين: الاولى ملاحظة صورة الزيد بتفصيليّتها، و الاخرى ملاحظتها، لكن ببركة مفهوم الإنسان، بمعنى أنّا نجعل الإنسان معياراً و ضابطاً، بأن نلاحظه بما هو هذا المفهوم ثمّ نشير إلى كلّ ما هو فرد و مصداق مندرج تحت هذا المفهوم، فحينئذ قد لاحظنا الزيد و العمرو و البكر إلى آخر الأفراد، لكن بوجه إجماليّ ليس هو مفهوم الإنسان، بل هو كلّ ما هو مندرج تحت هذا المفهوم.

و على هذا فمثل ذلك متأتٍّ في جانب الجزئي و الخاصّ أيضاً، فإنّه يقال: إنّ العامّ تارة تلاحظ تفصيلاً و اخرى تلاحظ بوجه إجمالي، مثل أن نرى شخصاً و لم نفهم ما نوعه المندرج هو تحته، بحيث لو رأينا فرداً آخر نحكم بأنّه جزئي لذلك النوع أيضاً، ولكن نعلم إجمالاً أنّ له نوعاً، فنضع اللفظ بإزاء ذلك النوع، فصار آلة المعرفة هو الخاص، و الموضوع له هو العامّ.

و كذلك لو رأينا شبحاً من البعيد و لم نعلم أنّه إنسانٌ أو بقرٌ أو جاموسٌ أو غير ذلك، فحينئذ عند تجريدة عن الخصوصيّات الفرديّة، يحصل عند ناصورة إجماليّة هو ما يكون نوعاً لهذا، فالتجريد في مثل الزيد و العمر و اشباههما من الأفراد المعلومة النوع يوجب ملاحظة النوع تفصيلاً، و في مثل الشبح و الجزئي الغير المعلوم نوعه يوجب ملاحظته إجمالاً، و ليس آلة المعرفة لذلك النوع إلاّ الجزئي، كما كان آلة المعرفة للجزئي في الفرض السابق هو الكلّي، أعني ما هو فرد لهذا.

ثمّ على فرض القول بأنّ العامّ في الفرض السابق وجه و مرآة للأفراد نقول بإمكان مثله في هذا الفرض أيضاً؛ فإنّ جهة وجهيّة العامّ للأفراد ليس إلاّ الاتّحاد الخارجي، و هو مشترك في مابين الطرفين، فكما يمكن جعل ذلك المتّحد مرآتاً لهذا المتّحد، بملاك الاتّحاد، كذلك يمكن العكس أيضاً بعين تلك الجهة، و عدم إمكان انفكاك المقسم عن القسم و الطبيعي عن أفراده، و على هذا فالحقّ إمكان كلا القسمين الأخيرين، كما قوّاه الميرزا الرشتي طاب ثراه، و إن أنكره عليه المحقّق الخراساني طاب ثراه في الكفاية.

ثم نقول: إنّ المعنى الحرفي ما يكون نحو تعقّله في الذهن نحو تحقّق العرض في الخارج، فالعرض لو تلبّس بالوجود الخارجي فلا محالة يكون و بال الغير و كلّاً عليه و متّكياً عليه و طفيلاً له، و يكون هذا الغير متخصّصاً به، فالقيام في الخارج صار كلّاً على

زيد و طفيلاً له و الزيد صار ذاتخصّص به حيث إنّه ليس راكعاً و جالساً و ساجداً و نائماً و غير ذلك بل قائم، و ليس حاله حال الأجزاء الذهنية، فإنّ كلّ واحد منها منحاز عن كلّ واحد من أجزاء الجسم، لكن لشدّة الامتزاج يشتبه الأمر على الحاسّه، فيرى الأوّل كأنّه كلّ على الثاني.

و أمّا أنّ العرض و المحّل وجودان أو وجود واحد، فنقول : لاشكأنّ العرض ليس وجوداً ضعيفاً كان حملاً على وجود قوىّ كالشخص العاجز عن المشى الراكب على ظهر القادر عليه، و بعبارة أُخرى نحو احتياج العرض بالمحلّ ليس نحو احتياج الجسم بالحيّز، و من هنا يمكن الخدشه في تعريفه بقولهم؛ إنّ العرض وجود في الموضوع، بل العرض كيف و طور لوجود المحلّ فهما و إن كانا عند العقل شيئين، لكن في الخارج أحاط بهما وجود واحد، نظير ماء الحوض، فإنّه عند العقل ينحلّ إلى أشياء متكّثرة، لكن أحاط بها في الخارج وجود واحد و مرتبة خاصّة من الوجود. و الحاصل أنّ العرض أمرله النفس الأمريّة و الواقعية والصدق و الكذب و إن لم يكن له وجود على حدة.

فان قلت : ماالفرق بين النفس الأمرية و الوجود؟

قلت : النفس الامرية شيء نقول به من باب ضيق الخناق في الموارد التي لا مسرح فيها للوجود كما فى الإمكان و الامتناع.

فكذا المعنى الحرفي أيضاًكلّ على المعنى الاسمى وطفيل له في كيفية تعقّله في الذهن و هو يكون متخصّصاً في الذهن بالمعنى الحرفي. و الحقّ أنّه يتصوّر العموم في معنى الحروف وضعاً و استعمالاًكما يتصوّر في معاني ألفاظ المصادر التي بمعناها بلا فرق. و توضيحة : أنّه لا شكأنّ الجوامع كلّها منتزعة عن الخارجيّات، و لا شكأن السير الخارجى من البصرة مثلاً إذا حلّلته و جزّيته بنظر العقل حصل عندك ثلاثة أشياء :

الأوّل السير، و الثاني البصرة، و الثالث خصوصيته كون السير مبتدءاً من البصرة، و هذا الثالث يمكن لحاظه بنحوين :

الأوّل أن يلحظ و يتعقّل مستقّلاً و من حيث هو على عكسه في الخارج، إذ هو فى الخارج عاجز محتاج إلى المتعلّق و هو السير مندك فيه، و في الذهن تامّ مستغن عن غيره بحيث يكون لحاظ المتعلّق معه وضع شئ فى جنبه.

الثاني أن يلحظ على طبق وجوده الخارجى حذو النعل بالنعل فكما أنّه في الخارج محتاج إلى المتعلّق و موجود ببركة وجوده، فكذا يتعقّل في الذهن محتاجاً إلى متعلّق خاصّ و ببركة تعقّله، ولاشك أنّ هذا أعنى كونه محتاجاً في التعقل إلى المتعلّق الخاصّ لايوجب أن يكون لهذا المتعلّق الخاصّ دخلاً في حقيقته و معناه أصلاً بل هو مقدّمة لتعقّله خارج عن حقيقته.

ألا ترىٰ أنّ مفهوم الضرب لكونه عرضاً يفتقر في الوجود الخارجي إلى شخص زيد مثلاً، و مع ذلك لا يكون لزيد في معناه دخل أصلاً، فإذاً لا فرق بين الملحوظين بهذين اللحاظين إلّا في مجرّد كيفية اللحاظ، حيث إنّه في الأوّل بنحو الاستقلال على عكس الخارج، و فى الثاني بنحو العجز و الافتقار على طبقه، ولا يعقل أنّ معنى واحد بمجرّد أن يختلف كيفيّة لحاظه يختلف حاله في الجزئية والكلّيه.

فكما أنّ الملحوظ بالنحو الأوّل كلّي جامع للابتداءات الخارجية العاجزة، فكذا الملحوظ بالنحو الثاني أيضاً كلّى جامع لتلك الأفراد بعينها من دون أن يكون دائرته أضيق من الأوّل أصلاً. غاية الأمر أنّ الأوّل جامع مستقلّ للأفراد العاجزة و الثاني جامع عاجز للافراد و العاجزة.

إذا عرفت ذٰلك، فنقول : وُضع لفظ «الابتداء» للجامع بالنحو الأوّل و لفظة «مِنْ» للجامع بالنحو الثانى، و إذاً فلا فرق بينهما في عموم الوضع و الموضوع له.

نعم بينهما فرق في كيفيّة الوضع، ففي الأوّل لمّا يمكن الإشارة إلى نفس المعنى فلهذا لا يحتاج في مقام الوضع إلى الوجه، بل يشار إلى نفسه، و في الثاني لمّا لم يمكن الإشارة الى نفس المعنى، ضرورة منافاة الإشارة لما هو عليه من وصف العجز والافتقار، فلهذا لابّد أن ينتزع منه في مقام الوضع إجمال و يجعل هذا الإجمال وجهاً له و عبارة عنه، بحيث يكون الفرق بينه و بين الجامع الذي هو الموضوع له بالإجمال و التفصيل.

و ذلك كمفهوم الابتداء المحتاج في التعقّل إلى المتعلّق. ولا يلزم اتّفاق الحاكي و المحكي في جميع الجهات. فيمكن أن يكون الأوّل معنى اسميّاً و الثاني معنى حرفيّاً كما في المقام، كما يمكن أن يكون الأوّل كليّاً و الثاني جزئيّاً كما فى مفهوم لفظ الجزئى و محكيّه.

و حينئذ فإن أُريد من الخصوصية في معنى «من» خصوصيته بالنسبة إلى معنى لفظ الابتداء فقد عرفت أنّهما مفهومان متباينان، حيث إنّ الأوّل مستقلّ باللحاظ، و الثاني مفتقر فيه إلى الغير، و إن أُريد الخصوصيّة بالنسبة إلى مقسم القسمين و هو المعنى المجرّد عن الكيفيتين الذي لم يوضع له لفظ فهى غير مختصّة بمعنى «مِنْ» لجريانها فى معنى لفظ «الابتداء» أيضاً، ضرورة أخصية القسم عن المقسم. و أمّا بالنسبة إلى الخارج فقد عرفت تصادقهما على طائفة واحدة من الخارجيات.

فان قلت : كيف و قد استعمل لفظة «مِنْ» في قولك: «سرت من البصرة» في الابتداء الخاصّ باضافته إلى السير الخاصّ.

قلت : لا شكأنّ المستعمل فيه للفظة «من» في جميع الموارد معنى واحد كلّى، و هو ما وضعه الواضع له، و هو أصل الابتداء العاجز، و من لوازم هذا المعنى انّك أىّ معنى فعلٍ أو شبهه قرّبت منه و ركّبت معه يتقيّد به و تصير خصوصيّة طارئة عليه،

لكن قد عرفت أنّ هذا المعنى المتعلّق لا ربط له بحقيقة معنى «من» و له دالّ أخر فكلّ من الدوالّ قد استعمل في معناه الموضوع له، فمادة سرت قد استعملت في مفهوم السير و هيأته في الاتّحاد الخارجي و لفظة «من» في مطلق المبدئية العاجزة، و الخصوصية إنّما حصلت من تركّب هذة المعاني، كما أنّ لفظ «الرقبة» في قولك: رقبة مؤمنة قد استعملت في مطلق الرقبة، و المؤمنة في مطلق المؤمنة، و الخصوصيّة إنّما حصلت من انضمامها.

فإن قلت : موضوعية الجامع المحكي لمفهوم الابتداء المحتاج في التعقّل إلى المتعلّق هو موضوعيّة الفرد الخاصّ الموجود في قولك: «سرت من البصرة» على أن يكون القيد خارجاً و التقيّد داخلاً لصدق ذلك العنوان عليه و اتّحاده معه.

قلت : حكم الموضوعية لا تسرى من الجامع إلى أفراده، ألا ترى أنّ مفهوم الحيوان الناطق موضوع له للفظ الإنسان مع عدم كون أفراده كذلك.

فإن قلت : إنّ التبادر يقضى بأنّ معنى «مِنْ» هو خصوصيات الابتداء.

قلت : من المعلوم بالوجدان أنّ معنى «مِنْ» لايتفاوت بتفاوت التراكيب، و أنّه معنى كلّى، و إن كنت شاكّاً في ذلك فاخبرنى عن كلمة «مِنْ» فى قولك: «من البصره سرت» قبل التلفظ بلفظ «البصرة» هل تفيد معنى عند العرف أو لا؟ و إن أفاد فهل هو إلّا مطلق المبدئيه العاجزة الناقصة؟

الشبهة الثانيه : إنّه لا شك أن المعاني الحرفية آلات للحاظ حال متعلقّاتها و لازم ذلك كونها مقيّدة باللحاظ، و هو الوجود الذهني و مأخوذيته في حقيقتها، و الماهيّة إذا أخذت مع الوجود ذهنيّاً كان أو خارجيّاً تصير جزئيّاً حقيقيّاً فمعنى «مِنْ» مثلاً على هذا يتعدّد بتعدّد اللحاظ، و لو كان متعلّقه فيهما شيئاً واحداً ضرورة تعدّد المقيد بما هو مقيّد بتعدّد قيده.

الجواب: أنّه لا شك أن المفاهيم لا ظرف لها واقعاً سوى الذهن، ضرورة أنّه ليس لنا علم وراء عالم الذهن، والخارج يكون هو عالم المفاهيم، و لاشك أنّ الذهني بما هو ذهني مباين للخارجي، فلا ينطبق عليه، فصدق المفاهيم على الخارجيّات لا يمكن إلّا بعد تعريتها عن الوجود الذهني و إلغاء هذا الوصف عنها، كما هو الحال فيها في النظرة الأولىٰ، فإنّ الناظر بهذه النظرة لا يلتفت إلى جهة كونها في ذهنه، بل يتخيّلها أشياء أجنبيّة غير مرتبطة بعالمى الذهن و الخارج، و يشير إليها و يعبّر عن هذا العالم الذي يتخيل في النظرة الأولىٰ بظرف التقرّر و إنّما يلتفت إلى ذلك شخص اخر يطّلع على حاله أو هو بعد انصرافه عن هذه النظرة و تلبسّه بالنظرة الثانيه.

فالمفاهيم مع كونها واقعاً متّصفة بالوجود الذهني إذا صرف النظر عن هذه الصفة الكائنة فيها واقعاً ينطبق على الخارجيات، وكما لابدّ من تعرية المفاهيم عن هذه الصفة كذلك لابدّ من تعريتها عن صفاتها الخاصّة بوجودها الذهني الغير الكائنة فيها في الخارج كصفة التجريد أعنى كون المفهوم معرّى عن جميع الخصوصيّات الخارجيّة بحيث بقى وحده و منفرداً، فإنّ من المعلوم أنّ المفهوم لا يتلبّس بهذه الصفة في الخارج و إنّما يتلبّس به في الذهن، و لهذا لو لوحظ معها يباين الخارجيات، فالمفاهيم مع كونها واقعاً بهذه الصفات إذا صرف النظر عن هذه الصفات الكائنة فيها واقعاً ينطبق على الخارجيات.

فانقدح بذلك أنّ مفهوم «من» مثلاً كسائر المفاهيم بلا فرق فى أنّه بعد التعرية المذكورة يصير كلّياً صادقاً على الكثيرين، مع أن واقعه موجود ذهني، فحاله في ذلك حال مفهوم لفظ «الابتداء» بعينه بل إبتلاء الثاني أشدّ من الأول بالذهن، حيث إنّه على ما عرفت متّصف في الذهن بوصف الاستقلال المضادّ لما فى الخارج من وصف الاندكاك و الافتقار، فهو مضافاً إلى التجريد عن الوجود الذهني يحتاج

إلى التجريد عن هذه الصفة أيضاً حتّى ينطبق على الخارجيات. و أمّا مفهوم «مِنْ» فهو مشابه للخارج فى وصف الاندكاك، فلا يحتاج إلى أزيد من التجريد عن الوجود الذهنى.

هذا كلّه هو الكلام فيما كان من المعاني الحرفية من قبيل التصوريّات و امّا الكلام فيما كان منها من قبيل الانشائيّات.

فاعلم أنّ الطلب مثلاً كلّما وجد في الخارج فلا محالة يكون محفوفاً بالخصوصيّات كخصوصية الزمان الخاصّ و المكان الخاصّ و المتعلّق و الطالب الخاصّ و المطلوب منه الخاصّ إلى غير ذلك، و لاشكأنّ شيئاً من هذه الخصوصيات لا دخل له فى حقيقة الطلب أصلاً فهيأة الأمر موضُوعة لحقيقة وجود الطلب فقط و الخصوصيّات التي يتلبّس الطلب بها فى الخارج خارجة عن معناها.

توضيح ذلك أنّ الطبيعة منفكّة عن الخصوصيات الفردية لا يوجد فى الخارج أبداً فهي مقرونة فى الخارج أبداً بتلك الخصوصيات و لا شكأنّ حال تلكالخصوصيات حال أصل الطبيعة فى عدم دخل شيىءٍ من الوجود و العدم فى حقيقتها، و لهذا يصّح زيد موجود و زيد معدوم مثلاً، فالوجود إذا أضيف الي الطبيعة فى الخارج فلا محالة يكون له إضافتان إضافة الى اصل الطبيعة و إضافة الي الخصوصيات الفردية ففيما نحن فيه قد الغي جهة إضافته الي الخصوصيات و وضع اللفظ له بلحاظ اضافته الي اصل الطبيعة، فنقول: إنّ وجود اصل الطلب بل كل طبيعة كلي صادق على اكثيرين.

توضيحه انّ تعدّد أفراد طبيعة واحدة كما لايكون من قِبَلِ تخالفها فى العوارض الشّخصيّة ضرورة أنّ فرض تشاكلها فى جميع تلك العوارض لا يوجب رفع التعدد عمّا بينها، كذلك لايكون من قبل وجود أصل تلك الطبيعة؛ اذ لو فرض

عدم بقاء شيْ سوى وجود أصل تلك الطبيعة بلا زيادة شيىء عليه لما كان تعدّد فى البين بالبديهة و انما هذا التعدّد من قبل أمر آخر لا يعلمه الاّالله تعالى، فوجود أصل الطبيعة أمر وحداني لا يقبل التعدد و يقبل الصدق على الكثيرين و لفظة «هذا» مثلاً موضوعة لحقيقة وجود الإشارة الى المفرد المذكر، لكن حيث إنّ الإشارة تقتضى مقطعاً خاصّاً معيّناً ذهيّناً أوْ خارجيّاً فلهذا تقع الإشارة بهذا الي المفرد المذكر الخاص أبداً، لا اَنْ يكون للخصوصيات دخل فى معني هذا بحيث لو امكن الإشارة الى كلّى المفرد المذكر بكليته لكانت معنى هذا.

و بالجمله فالشبهة في جزئية هذه المعانى هى ان المعانى الانشائية وجودات خارجيه و الوجود الخارجى لا يكون الا جزئياً، و الجواب أنّ الوجدان شاهد قطعي بأنّ الوجودات الخارجية بينها قدر مشترك و هو صرف الوجود، و ليست أشياءاً متباثنة بالكنه، لا جامع لها أصلاً بحيث كان اطلاق لفظ الوجود عليها اطلاقاً للفظ المشترك علي معانيه، و هذا الجامع معروض للكثرة فى قولنا: الخبز كثير و الماء كثير مثلاً، ضرورة أنّ كلّ فرد فرد لا يكون معروضاً له، و كذا مجموع الأفراد، و من المعلوم أنّ هذا الوصف له نفس أمريّة و يكون صدقاً فى مورد و كذباً فى آخر.

و ايضاً لو علمت إجمالاً بوجود زيد أو عمرو فكلّ منهما مشكوك الوجود، فلو لم يكن بينهما جامع الوجود فما يكون متعلق عملك، و لا شك أنّ كلّ طلبٍ خارجى له خصوصيات خارجة عن حقيقته، و المدّعى أنّه يمكن أن يلغي الواضع تلك الخصوصيات و ينظر الي نفس الطلب المجرد و يضع الهيأة للطلب المجرّد، و هذا المفهوم أعنى صرف الوجود يشترك مع الماهية في أنّ كلاًّ منهما جامع ينتزعه العقل من الخارجيات و يجرّده عن الخصوصيّة و يكون وضع اللفظ بإزائهما في حال التجريد، و يفارقها فى أنّ الخارج ظرف لوجود الماهية و ظرف لنفس الوجود لا

لوجوده و إلاّ تسلسل، و في أنّ الماهية لكونها معرّاتاً عن الوجود بقسميه، و العدم تحصل و توجد فى الذهن، والوجود ليس ظرفه إلاّ الخارج و إلاّ إنقلب الذهن خارجاً، و إنّما يمكن تعقّل صورة الوجود في مقام أخذ الجامع من الوجودات الخارجيّة.

فان قلت: إذا كان وجود الطلب أوالنداء أو الاشارة موضوعاً له للألفاظ الخاصّة في حال التجريد، و المفروض أنّ المفهوم فى حال التجريد يباين الخارجيّات فيلزم أن لا تكون الخارجيّات موضوعاً لها، و هو خلاف الفرض.

قلت: وصف التجريد ثابت واقعاً غير ملحوظ حين الوضع.

فان قلت: لِمَ لا يتسّرى من الجامع وصف كونه موضوعاً له الي الفرد.

قلت: من الأعراض ما يعرض على المحلّ بدون توسيط الذهن، فان كان معروضه الجامع يتسّرى منه الي الفرد لاتّحاده معه بحيث لا ميزبينهما أصلاً، و ذلك كما فى حرارة النار، فصار الفرد الخارجى من النار حاراً لإتّحاد الجامع معه، و منها ما يعرض على الجامع بتوسيط الذهن و هو لا يتسّرى الي الفرد، و سرّه أنّ الجامع إنّما يكون معروضاً له في الذهن في حال التجريد، و هو فى هذا الحال مباين للفرد و محسوب معه إثنين، و لهذا يصحّ حمله عليه، و مقتضي الاثنينيّة فقدان كلٍّ ما وجده الآخر و ذلك كما في اختصاص وصف الموضوعية فى قولك «زيدٌ انسانٌ» بزيد، و المحمولية بالانسان و من المعلوم أنّ منشائه ليس إلاّ اثنينيتهما و كذا وصف الكليّة، و من ذلك كون الجامع موضوعاً له للفظ.

و بالجمله فكلّ عرض كان عارضاً على الجامع علي تقدير التجريد فهو لا يتسّرى الي الفرد لمكان البينونة بينهما، و ما فى الكفاية موافق لما ذكرنا فى المدّعى و هو كون كلّ من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه عاماً، إلاّ أنّ توجيهه علي ما

يوجد منها هو أنّ كلمة «مِنْ» مثلاً موضوعة لعين ماوضع له لفظ الابتداء والوضع مقدمّة للاستعمال و الاستعمال متأخّر رتبةً عن الوضع و عبارة عن تعقّل المعني مع التلفظ فالواضع قد إشترط بعد وضع «مِنْ» أنْ لا يستعمل في معناه إلاّ بتعقّله آلةً للغير، و في لفظ الإبتداء أنْ لا يستعمل في معناه إلّا بتعقّله مستقلاً، فاللحاظ التبعي أو الاستقلالي كيفيّة للاستعمال أجنبي عن المعني.

و أمّا علي ما ذكرنا فهما موضُوعان لمفهومين متباينين، و تعدّد المفهوم إنمّا هو بتعدّده في التعقّل في الذهن، و هذا سالم عمّا يردعلي الأوّل من أنّا نتّبع الواضع في أصل الوضع ولا نتّبعه في الشرط.

ثمّ إنّ في الكفايه بعد هذا بلافصل كلاماً حاصله، أنّ حال الإخباريّة و الإنشائيّة حال اللحاظ الاستقلالي و التبعي في كونهما من كيفيّات الإستعمال فتكونان متأخرّتين رتبةً عن ذات المعني، فالمعني المستعمل فيه في القضيّتين الإخباريّة و الإنشائيّة متّحد إمّا من حيث شخص المفهوم و ذلك فيما اذا اتحّد الموادّ كما في إضرب و أطلب منك الضرب، حيث إنّ الموضوع له فيهما هو مفهوم الطلب إلاّ أنّه اشترط في وضع الثاني أن يكون الإستعمال بطور قصد الحكاية عن ثبوت المعني في موطنه، و في وضع الأوّل أن يكون بنحو قصد التحقّق و الوقوع، و إمّا من حيث سنخه أعني الكليّة و العموم، و ذلك فيما إذا اختلفت الموادّ كما في زيد قائم، و إضرب، حيث إنّ الموضوع له فيهما عامّ و هو مفهوم قيام زيد في الاول و مفهوم طلب الضرب فى الثاني، و الشرط كالسابق.

و كيف كان فهذا مشتمل على دعاوٍ ثلاثة في كلّ منها إشكال، الاولىٰ : أنّ حيث الإخبارية و الإنشائيّة خارجتان عن ذات المعنى و متأخرتان رتبة عنه، و الثانية : أنّ الخبر عبارة عن الحكاية عن ثبوت المعنى في موطنه و هو إمّا الخارج كما في زيد

قائم و أمثاله و إمّا الذهن كما في «اطلب» و «اعلم» الإخباريين و أمثالهما، الثالثة : أنّ المعاني الإنشائيّة يوجد و يتحقّق باللفظ مع القصد.

أمّا الإشكال في الاولى فهو أنّه لا شكأنّ موادّ مفردات القضايا الخبريّة كلّ واحد منها دالّ على سهمه من المعنى، فلو كانت الحكاية عن ثبوت المعنى خارجة عن ذات المعنى بقي الهيئة بلا معنى، والحال أنّ لها وضعاً نوعيّاً باتفاق القائل المذكور، مثلاً في قولنا : أطلب منكالضرب مفادات أربعة، مفاد مادّة الطلب، و مفاد ضمير المتكلّم، و مفاد منک، و مفاد الضرب، و كلّ من هذه الألفاظ تدّل على مفاده، وليس هنا شيء آخر غير الحكاية المذكورة حتّى يكون هو مفاد الهيئة.

و أمّا الاشكال في الثانية فهو أنّ مجرّد الحكاية عن ثبوت المعنى في موطنه ليس فارقاً بين الجمل الخبريّة و غيرها من النسب الناقصة؛ ضرورة أنّ زيد قائم و زيد القائم مشتركان في الحكاية عن ثبوت القيام لزيد؛ بداهة أنّ الثاني ليس مهملاً و بلا معنى، ولا زيادة للأوّل عليه لا لفظاً و لا معنًى.

أمّاالإشكال فى الثالثة فهو أنّه لا سنخيّة بين اللفظ و المعنى قبل الوضع بحسب الذات حتّى يكون علّة له، و إنّما شأن اللفظ أن يكون كاشفاً و أمارة للمعنى بحسب تعهّد الواضع، و العلّية أمر واقعي لا يقبل الجعل، نعم بالنسبة إلى العنوان الثانوي للحكاية و هو إلقاء المعنى في ذهن السامع يكون اللفظ موجداً و علّة.

والحقّ أنّ في نفس المتكلّم بالقضيّة الخبريّة تجزّماً و هو عبارة عن عقد القلب و البناء على تحقّق النسبة بين محمول القضيّة و موضوعها و هو أمرٌ غير الاعتقاد و يجتمع مع الشكو القطع بالخلاف، و الرابطة أعني الهيئة في العربيّة و (است و نيست) في الفارسيّة موضوعة أمارة على هذه الحالة النفسانيّة، و هذا هو المراد بقيد التمام الذي هو الفارق بين القضايا الخبريّة و النسب الناقصة، حيث إنّ المتكلّم بالقضيّة

الخبريّة زيادة على إلقاء الموضوع و المحمول و النسبة قد جعل نفسه أيضاً في قيد السامع، فيستريح السامع من جهته و يتتبع بنفسه الخارج؛ فإن وجده مطابقاً لقوله صدّقه و يتخلّص هو من قيده، و إن وجده مخالفاً له كذّبه و يقع هو في قيد ملامته، و هذا بخلاف النسب الناقصة؛ فإنّ المتكلّم بها في راحة و ليس في قيد ولو بأن قال : الزيد المتحقّق الثابت قيامه في الخارج بلا شك و لا شبهة؛ إذله أن يقول بعد ذلك: ليس بموجود.

ثمّ كما أنّ الاعتقاد طريق للواقع و حكاية عنه لمن ظفر به بوسيلة من يعتقده كذلك هذا التجزّم الذي كشف عنه الرابطة أيضاً حاك عن شيئين، الأوّل أنّ اعتقاد المخبر على طبق خبره، والثاني أنّ الواقع كذلك، واسناد الكذب إلى المنافقين في قوله تعالى : «واللّه يشهد إنّ المنافقين لكاذبون» باعتبار الحكاية عن الاعتقاد لا الواقع.

و هذا مراد من قال بأنّ أجزاء القضيّة أربعة و جعل الرابع هو الوقوع في القضيّة المثبتة واللاوقوع في القضية المنفيّة؛ فإنّ من الظاهر أنّ الوقوع واللاوقوع الخارجيين غير قابلين لجزئيّة القضيّة، فالمراد هو التجزّم بالوقوع أو باللاوقوع، و من قال بأنّها ثلاثة أراد أنّ التجزّم كيفيّة للنسبة لا أنّ منها نسبة ثمّ تعلّق بها جزم، فليس هنا شيئان، بل شيْ واحد و هو النسبة التجزّمية الوقوعيّة أواللاوقوعيّة.

والفرق بين مفردات القضيّة الخبريّة و هيئتها أنّ الاولى موضوعة أمارة للذات المقرّرة المعرّاة عن الوجود و العدم، والثانية موضوعة أمارة لهذه الحالة الموجودة فعلاً في النفس بحيث لو لم يكن موجودة حين التكلّم كان الرابط مهملة و غير مستعملة في معنى أصلاً، كما أنّه لوكانت موجودة حين التكلّم بالنسبة الناقصة كانت موضوعة في غير محلّه، نظير إرادة المعنى الإنشائي حين التكلّم بالخبر.

و أمّا الإنشاءات فهي مشتركة مع الإخبار في أنّها ليست موجدة للمعنى، ولكنّها

تحكي عن حالة موجودة في النفس فعلاً، والفرق بينهما أنّ هذه الحالة حكاية عن ثبوت نسبة قضيّتها في الاخبار ولايكون حكاية عن ثبوت نسبة قضيّتها مع إمكان أن يكون حكاية عن شيء آخر في الإنشاءات، مثلاً هيئة إضرب أمارة على الإرادة النفسانيّة، و هذه الإرادة ليس سنخها الحكاية عن ثبوت نسبة الضرب إلى المخاطب في الخارج كالتحريم في قولنا : ضربت، بل سنخها العليّة والاقتضاء لحصول هذه النسبة، ضرورة أنّ الإرادة الآمريّة مع انقياد العبد و تمكّنه علّة تامّة لحصول الفعل في الخارج، نعم يكون حكاية عن ثبوت المنفعة في الضرب مثلاً، فلو كان المتكلّم بصيغة الأمر غير مريد للفعل كانت الصيغة مهملة غير مستعملة في معنى أصلاً.

دفع إشكال : الإرادة عبارة عن البناء القلبي على وقوع الفعل منه إن كان فاعليّاً أو من غيره إن كان آمريّاً و هو أمر غير العلم بالصلاح و النفع و غير الحبّ بالفعل، نعم يحصل عن هذين أحياناً، فلهذا لايمتنع ايجاد الإرادة كما هو لازم من عرّفها بالعلم، بل يمكن كالتحريم، و يجتمع مع عدم محبوبيّة المراد.

فاعلم أنّه كما قد تكون الإرادة موجودة من جهة المبادي الموجودة، في المتعلّق كأن يعلم بوجود المصلحة في الفعل الفلاني و لايكون له مزاحم فيحصل الحبّ والشوق والميل إليه في النفس، فينتهي هذا الميل إلى عقد القلب على إيقاع هذا الفعل في الخارج الذي يعبّر عنه بالعزم و الإرادة، كذلك قد يوجد لأجل المبادي الموجودة في نفسها، فيكون حالها حال الفعل الخارجي، فكما أنّه يوجد من جهة المبادي الموجودة في نفسه فكذا هذه.

والدليل على ذلك أنّه لو قيل لأحد : إمش من هذا المكان إلى المكان الفلاني بالإرادة اعطك عشرة آلاف دنانير بحيث لو صدر منك المشي بلا إرادة لم أعطك، و

علم بصدقه في هذا القول، و فرض أنّ هذا الفعل لا مزاحم لصدوره من المخاطب أصلاً، فلا شك أنّه يحدث بذلك في نفس المخاطب ميل تامّ إلىٰ هذا الفعل، أعني: المشي بالإرادة، فهل هو حينئذ يتأسف عجزه عن الإتيان وفوت تلك المنفعة الكبيرة، أو يبادر بالإتيان و يدركها؟ الوجدان قاطع بالثاني.

و أيضاً لا شك أنّ إتمام الصلاة ليس أثراً لإقامة العشرة بل للعزم عليها سواء اقيم أم لا، و لا ريب أنّ المسافر قد يتّفق أنّه لا يكون له من الإقامة منفعة أصلاً، بل لمحض إتمام الصلاة يعزم على الإقامة..

فإن قلت: فكيف الحال لو كان نفس الفعل مبغوضاً بمغوضيّة أشّد من محبوبيّة نفس الإرادة؟.

قلت: مفروضنا صورة اجتماع المبادي في نفس الإرادة، و من جملتها عدم المزاحم، و المبغوضيّة المذكورة مزاحم، فالآمر بالأوامر الامتحانيّة يوجد في نفسه عقد القلب على إيقاع الفعل من الغير و يدرك نتيجته، ضرورة أنّ الارادة الآمرية ليست بأقوى من الإرادة الفاعليّة غاية الأمر أنّه لو كان الفعل مبغوضاً له يمنع من وجوده في الخارج.

فإن قلت: الفائدة إنّما هي في التلفظ بالأمر و إن لم يكن الإرادة النفسانيّة موجودة، فهي مستغن عنها فلا حاجة إلى التكلّف في إثبات وجودها.

قلت: الداعي إلى ذلك هو الفرار عن كون تلك الأوامر مهملة؛ إذ من البعيد ذلك، والوجدان يشهد بأنّها على نسق غيرها مستعملة في المعنى، نعم يكون الأمر فيها سهلاً على القول بأنّ الإرادة قسمان حقيقي، و اعتباري إنشائي، و الثاني تحقّقه باللفظ مع القصد، فهيئة الأمر مستعملة أبداً في الثاني، لكن قد عرفت أنّه لا معنى لذلك.

و من هنا ظهر كون الإرادة اختياريّة و بطلان ما تمسّكوا به على عدم اختياريّته من لزوم التسلسل على تقدير اختياريّته بتقريب أنّ الفعل الاختياري ما كان مسبوقاً بالإرادة، فلو كانت الإرادة اختياريّة لزم أن تكون مسبوقة بإرادة اخرىٰ و هي بإرادةٍ ثالثةٍ، و هكذا إلى غير النهاية.

وجه البطلان أنّ التسلسل إنّما يلزم لو لم يكن للإرادة مبدأٌ سوىٰ الإرادة، و قد عرفت أنّها إمّا أن تكون موجودةً من جهة المبادي في متعلّقها، و إمّا أن تكون موجودةً من جهة المبادي في نفسها، فعلى الأوّل فلا شكّ أنّ علّتها هي تلك المبادي، و على الثاني فحالها حال الفعل الخارجي، فكما أنّه معلول للإرادة فكذا هذه أيضاً معلولة لإرادة ثانية و هذه الإرادة الثانية بالنسبة إلى الإرادة الاولىٰ حالها حال الإرادات الاخر بالنسبة إلى متعلّقاتها، فكما أنّها معلولة للمبادي في المتعلّقات فكذا هذه أيضاً معلولة للمبادي في الإرادة الاولىٰ.

و ظهر ممّا ذكرنا أيضاً أنّ الإرادة التي توجد من جهة المبادي في نفسها اختياريّة؛ لأنّ حالها حال الفعل الخارجي بعنيه. و أمّا الإرادة التي توجد من المبادي في المتعلّق سواء كان إرادة أم فعلاً خارجيّاً فلازم ما ذكرنا أنّها اختياريّة أيضاً.

بيان ذلك أنّ الشخص كما يكون مختاراً و والياً على فعله الصادر عن إرادته، كذلك قد يصير والياً و مختاراً على فعل غيره الغير المستند إلىٰ إرادته، والدليل على ذلك أنّ مجيىء زيد في الدار فعل له موجد بإرادته لابإرادة صاحب الدار، لكن لصاحب الدار أن يمنع من تحقّق هذا الفعل بإغلاق الباب و نحوه، و له ترك ذلك، فالمجيىء و عدم المجيىء و إن كان كلاهما صادراً عن إرادة زيد لكن لصاحب الدار دخل و عليّة فيهما، فولاية الوقوع واللاوقوع ثابتة لصاحب الدار، ولا نعني بالاختياريّة إلّا ذلك.

فإن قلت : إنّ صاحب الدار إنّما يمانع بالإرادة فهو غير خال عن الإرادة في هذا الفعل الاختياري أعني مجيىء زيد و عدم مجيئه، فحاله حال سائر الأفعال الاختياريّة المسبوقة بالإرادة.

قلت : نعم لا يخلو عن الإرادة، لكنّ المدّعىٰ أنّ المجيىء و عدمه لايستندان إلىٰ إرادة صاحب الدار إيّا هما، بل إلى إرادة زيد.

فإن قلت : مجيىء زيد و عدمه ليسا باختياريّين لصاحب الدار و إنّما اختياريّته هو ايجاد المانع و عدمه و بينهما بونٌ بعيد.

قلت : إذا كان إيجاد المانع اختياريّاً له فثمرته و هو عدم المجيىء أيضاً اختياريّة؛ فإنّ المقدور بالواسطة مقدور، و إذا كان عدم المجيىء اختياريّاً له فوجود المجيىء أيضاً اختياريّة؛ إذالقدرة إنّما يتعلّق بالطرفين لا بطرف واحد.

فإن قلت : إنّ عدم المجيىء ليس مسبّباً عن إيجاد المانع بل عن إرادة زيد إيّاه، وبالجملة فالأوّل ليس في طول الثاني بل في عرضه.

قلت : مدّعانا لا يتوقّف على إثبات السببيّة و الترتيب بينهمابل يحصل مع كونهما في عرض واحد، والدليل على ذلک أنّه لو تنازع زيد و عمرو في مكان واحد أراد كلّ منهما الجلوس فيه فلا شكّ أنّ زيداً لو خلّى المكان لعمرو فجلس العمرو فيه يكون لزيد ولاية على هذا الجلوس، مع أنّ عدم جلوسه ليس سبباً له.

فنقول إذا صار محبوبيّة الفعل مشرفة بأن يوجد العزم والإرادة في النفس فلا شكّ أنّ الشخص متمكّن من أن يمانعها من ذلک و يوجد بسرعةٍ الإرادة المضادّة في نفسه قبل أن يوجد المحبوبيّة إرادة الفعل فيها.

فإن قلت : إنّ المحبوبيّة علّة تامّة للإرادة فكيف يمكن انفكاكها عنها.

قلت : ليس المحبوبيّة علّة تامّة للإرادة بل لعدم المزاحم أيضاً دخل في تحقّقها.

فإن قلت : لا معنى لوجود المزاحم بين المحبوبيّة والإرادة، لعدم الفصل بينهما، و بالجملة متى تحقّق المحبوبيّة التامّة تحصل إرادة الفعل بسرعة، و لايمهل الإرادة المضادّة أن يوجد قبلها.

قلت : لو كان الفعل في عين الصلاح بحيث لايشوبه ذرّة مفسدة ولكن كان في نفس إرادته مفسدة أعظم من مصلحة نفسه فهل ترى نفسك تقدم عليه؟.

فإن قلت : إنّا لو فرضتنا أنّ الفعل في غاية المحبوبيّة و بلا مزاحم، و نفس الإرادة أيضاً بلامزاحم، و حينئذ فكيف يمكن عدم وقوعها؟.

قلت : لو كانت الإرادة غير اختياريّة فما شأن المريد يلاحظ في وجودها وعدمها الضرّ والنفع و وجود المزاحم و عدمه، و لو كانت غير اختياريّة لوجب أن يوجد سواء كان ضارّاً أم نافعاً كحركة المرتعش، أو لايوجد كذلك كالطيران إلى السماء، كيف وحال الإرادة في ذلك حال الفعل الخارجي بعينه، حيث إنّه أيضاً لو تمّ صلاحه وفقد مزاحمه من جميع الجهات لم يعقل من العامل أن يتركه، و أيضاً يلاحظ في فعله و تركه الضرّ و النفع، فإذا كان حال الإرادة في جميع ذلك حال الفعل الخارجي بلا فرق كفى ذلك في المطلوب.

* * *

« فصل »

لا شكّ أنّ صحّة المجاز لايتوقّف على ترخيص الواضع بحيث يكون حاله حال الحقيقة في التعبّد به، و يكون الفرق أنّ الوضع هناك شخصّي و هنا نوعي؛ ضرورة أنّه لو سمّى زيد إبنه بإسم يصحّ استعمال هذا الإسم في مشابه الإبن مع أنّ ترخيص واضع اللغة لاربط له بوضع زيد، و كذا لا يتوقّف على وجود إحدى العلاقات المضبوطة بين المعنى المجازى و الحقيق، بل يتوّقف على استحسان الطبع، فكّل معنى غير المعنى الحقيقي استحسن طبع أهل العرف استعمال اللفظ فيه صحّ الاستعمال فيه، و كلّ معنى ليس كذلك لم يصحّ.

و بعبارة اخرى يتوّقف على الانس بين اللفظ و المعنى، نعم منشأ هذا الانس غالباً هو المناسبة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، و قد ينفكّ الانس عن المناسبة كما في استعمال اللفظ في اللفظ، فإنّه صحيح مجازاً كقولك : ضَرَبَ فعل ماض، و من المعلوم أنّه لا مناسبة حينئذ بين المعنى المجازي و هو اللفظ و الحقيقي و هو المعنى، بل ينفكّ المجاز عن الحقيقة كما في استعمال اللفظ المهمل في اللفظ كقولك : ديز مهمل، فإنّه مجاز لعدم كونه حقيقة ولاغلطاً، فلايكون في البين معنى حقيقي فضلاً عن المناسبة بينه و بين المعنى المجازي.

« فصل »

لاإشكال في صحّة استعمال اللفظ في نوعه كقولك : ضَرَبَ فعل ماضٍ، و كذا في صنفه كقولك : ضَرَبَ في «زيد ضَرَبَ» فعل ماض، و كذا في شخص مثله كقولك : ضرب فعل ماض مريداً به شخص ضرب الصادر من لافظ، و أمّا استعماله في نفسه كزيدٌ في قولك : زيدٌ لفظ، أو مركّب من ثلاثة أحرف إذا أردت به شخص نفسه، فقال في الفصول: في صحّته بدون تأويل نظر، لاستلزامه اتّحاد الدال و المدلول أو تركّب القضيّة من جزئين انتهى.

أقول : الترديد باعتبار الاستعمال في النفس و عدم الاستعمال، فرتّب على الأوّل اتّحاد الدالّ و المدلول، و على الثاني تركّب القضيّة من جزئين، و ما ذكره في الشقّ الأوّل صحيح ولكن الشقّ الثاني مستدرك؛ لأنّ المفروض استعمال اللفظ في نفسه، ففرض عدم الاستعمال خروج عن المفروض.

والإنصاف عدم جواز استعمال اللفظ في شخص نفسه لماذكره المستدّل من الاتّحاد؛ فإنّ قضيّة الاستعمال أن يتعقّل معنى و يجعل اللفظ حاكياً و مرآتاً، و هذا لا يتحقّق إلّا بالاثنينيّة و التعدّد.

لايقال : يكفي التعدّد الاعتباري بأن يقال: إنّ لفظ زيد مثلاً من حيث إنّه لفظ صدر عن المتكلّم دالّ، و من حيث إنّ شخصه و نفسه مراد مدلول.

لأنّا نقول : هذا النحو من الاعتبار يطرئه بعد الاستعمال، فلو أردنا تصحيح الاستعمال بهذا النحو من التعدّد يلزم الدور.

ولكن أورد في الكفاية على ما ذكره في الشقّ الأوّل بأنّه يمكن أن يقال بكفاية التعدّد الاعتباري بين الدالّ و المدلول، فيكون اللفظ باعتبار أنّه لفظ صادر من المتكلّم دالّاً، و باعتبار أنّه مراد له مدلولاً.

أقول : و هذا يستلزم الدور؛ لأنّ وصف الداليّة و المدلوليّة يتوقّف على التعدّد و هو يتوقّف على وصف المراديّة، و وصف المراديّة مع وصف الداليّة و المدلوليّة في مرتبة واحدة، فما يتوقّف على الأوّل يتوقّف على الثاني أيضاً.

« فصل »

هل يمكن أن يقال زيدٌ مجردا عن الدلالة على شيء أصلاً بقصد إلقاء الموضوع في عالم الخارج و يحكم على الصوت الخارجي المشتمل على «زاء» «ياء» «دال» بأنّه لفظ أو لا يمكن؟ توضيح المقام يحتاج إلى بيان مقدّمتين.

الاولى : لا شكّ أنّ تركيب القضيّة لا يمكن إلّا بتوسيط الذهن، فلا بدّ أن يكون الحمل بين شيئين ذهنيين في طرف التقرّر؛ ضرورة اقتضاء الحمل وجود شيئين بجعل

أحدهما موضوعاً و الآخر محمولاً، و ذلک يكون أبداً في الذهن، ولا بدّله من الايجاد إمّا في ظرف الخارج أو في ظرف الذهن ليكون الحمل باعتباره، وذلک بأن نلاحظ في الذهن صورة الموضوع مجرّداً عن المحمول، و صورة المحمول مجرّداً عن الموضوع و نقطع النظر عن وصف الذهنيّة و التجريد، و نحكم بأنّ هذين الشيئين الذين هما إثنان في ظرف التقرّر واحد في الخارج أو في الذهن، فعلم أنّ وصف تجريد كلّ من الموضوع و المحمول من الآخر لابدّ منه في تحقّق القضيّة و هو لا يتحقّق في الخارج؛ ضرورة أنّهما فيه واحد، فالموضوعيّة و المحموليّة و صفان طارئان على الذهني في ظرف التجريد بلحاظ حكايته عن الواقع، لاعلى الخارجي بخارجيته، فبمجرّد تحقّق زيد قائم في قائم الخارج لا يتّحقق القضيّة مالم ترتب صورتها في ذهن ذاهن.

الثانية : لابدّ أن يكون الموضوع منظوراً إليه بالنظر الفراغي، يعنى يفرض مفروغاً عن وجوده في موطنه من خارج أو ذهن و إن لم يكن موجوداً واقعاً فلنفرض كذلك كما في موضوع القضيّة الكاذبة، ضرورة أنّ إثبات اللوازم و الأحكام لشيء فرع ثبوت هذا الشيء و بعد الفراغ عن نفسه، فالمتكلّم بالقضيّة المريد لإثبات المحمول للموضوع يكون نظره إلى الموضوع نظراً فراغيّاً لامحالة، ولايمكن إثبات شيء لشيء في غير هذا النظر، و مفروغيّة كلّ شيء بحسبه، ففي مثل «الإنسان حيوان ناطق» أو «زيدٌ موجود» هي مفروغيّة الطبيعة المقرّره بحسب ظرف التقرّر و في مثل «زيدٌ قائمٌ» هي مفروغيّة الوجود الخارجي، و في مثل «علمي قليل» هي مفروغيّة الوجود الذهني.

إذا عرفت المقدمتان علم أنّ زيداً في المثال لا يكون موضوعاً من جهتين، الاولىٰ : أنّه أمر خارجي، و قد مرّ في المقدمّة الاولىٰ أنّ الخارجي لا يتّصف بالموضوعيّة، الثانية : أنّه غير متصوّر بالتصوّر الفراغي بل بالتصوّر المقدّمي للايجاد، و هو غير كاف في الموضوع، فلا بدّ أن يتصوّر ثانياً مفروغاً عنه، فيكون هذا المتصوّر الثاني موضوعاً.

لكن في الكفاية بعد تصوير جعل شخص اللفظ موضوعاً فيما إذا كان الحكم معلّقاً عليه من حيث الخصوصيّة عمّم ذلك لصورتي إرادة النوع و الصنف فقال : بل يمكن أن يقال : إنّه ليس أيضاً من هذا الباب أي باب الاستعمال، بل يكون من باب الموضوع ما إذا اطلق اللفظ و اريد به نوعه أو صنفه، إلى قوله قدّس سرّه : الخامس.

و حاصل مجموع الكلام من الاستدراك و ماقبله إلى أنّ القضايا التي حكم فيها على اللفظ على قسمين، لأنّه إمّا أن يكون الحكم فيها سارياً إلى الفرد الذي تكلّم به المتكلّم، و إمّا أن لا يكون سارياً إليه، فعلى الثاني كما في قولنا : «ضرب فعل ماض» أو «زيدٌ في ضرب زيدٌ فاعل» تعيّن كون التكلّم بالموضوع من باب الاستعمال.

و على الأوّل كما في قولنا : «ضرب ثلاثي» أو «زيدٌ في ضرب زيدٌ لفظ» يمكن أن يكون من باب الموضوع، بأن كان المتكلّم و إن أحضر شخص اللفظ للمخاطب إلاّ أنّه حكم بلحاظ الجامع و مع إلغاء الخصوصيّة لابلحاظها.

و يمكن أن يكون من باب الاستعمال بأن يكون لفظ زيد في المثال مثلاً مستعملاً في جامع «زاء ياء دال» على هذه الهيئة نوع استعمال الالفاظ في معانيها، وقد عرفت أنّ شخص اللفظ لا يصلح للموضوعيّة؛ لكونه متصوّراً بالتصوّر الإيجادي و هو غير كاف في الموضوع بل لابدّ أن يتصوّر مفروغاً عنه، و لا فرق في ذلك بين ما إذا كان الحكم معلّقاً على شخص اللفظ أو على الجامع.

فنقول في المقام : لا شكّ أنّ المتكلّم لابدّ أن يتصوّر الجامع قبل المحمول، فهذا الجامع المتصوّر يكون موضوعاً، و إيجاد اللفظ غير مرتبط به.

« فصل »

هل الألفاظ المفردة موضوعة بإزاء المعاني المتقرّرة المعّراة عن الوجود الخارجي و الذهني أو لها بوصف كونها ملحوظة في الذهن؟ قد استدّل للأوّل بأنّ الثاني مستلزم لثلاثة توالٍ فاسدة:

الأوّل : أنّ من المعلوم صحّة الحمل في القضايا من دون تجريد، وعلى هذا يتوقّف

صحّته على التجريد؛ ضرورة أنّ مفهوم زيد المقيّد باللحاظ الذهني مباين لمفهوم قائم المقيّد به، و كلّ منهما مباين للخارج، فلا يحمل أحدهما على الآخر، ولاشيء منهما على الخارج، والقيد و إن كان خارجاً إلّا أنّ التقيّد داخل، فصحّة الحمل يتوقّف على تجريد اللفظ من جزء معناه و هو التقيّد باللحاظ.

الثاني : أنّ من المعلوم توقّف الاستعمال على تصوّر المعنى بتمامه، فلوكانت الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني المتصوّرة يلزم أن يكون الاستعمال محتاجاً إلى تصورّين، الأوّل تصوّر ذات المعنى للتكميل، والثاني تصوّر المعنى المتصوّر للاستعمال، و الوجدان شاهد بكفاية تصوّر واحد في مقام الاستعمال.

الثالث : يلزم أن يكون وضع مثل لفظ الإنسان و الأسد و الغنم و نحوها من أسماء الأجناس عامّاً و الموضوع له خاصّاً؛ و ذلک لأنّ المفهوم المقيّد بالتصوّر الخارجي جزئي حقيقي.

فإن قلت : إنّا نأخذ التصوّر قيداً لكن لا بخارجيّته، بل بما هو مفهوم كسائر المفاهيم له خارج و هو النفس، و ذهنٌ و هو تصوّر هذا المفهوم، و تقرّر، و من المعلوم أنّ ضمّ كلّي إلى كلّي آخر لا يصيّره جزئيّاً حقيقيّاً، فيكون معنى لفظ الأسد مثلاً هو الأسد المتصوّر.

قلت : منشأ هذا النزاع كون المستعمل في مقام الاستعمال محتاجاً إلى التصوّر الفعلي للمعنى فقيل بجزئيّة هذا التصوّر للمعنى، و قيل بعدم جزئيّته، و أنت إذا تسلّمت عدم جزئيّته فلا داعي لک إلى إدخال مفهوم من المفاهيم المتقرّرة في المعنى لتكون دائرة المعنى بسببه مضيّقاً.

والجواب عن الأوّل أوّلاً بالنقض بأسماء الأجناس؛ فإنّها موضوعة للجهة الجامعة، و هي عبارة عمّا يؤخذ من الأفراد بعد إلغاء جميع الخصوصيّات، فالتجريد عن جميع الخصوصيّات مأخوذ قيداً و حالاً لمعنى هذه الألفاظ، و من المعلوم أنّ المعنى المتّصف بالتجريد يباين الخارجيّات، فكيف يصحّ حمله عليها؟ ولو لم يكن نفس المعنى مجرّداً بل كان أعمّ بحيث لائم مع المجرّد و مع غيره لوجب أن يكون

استعمال اللفظ في الخاص من حيث الخصوصيّة حقيقةً، و ظاهرهم الإطباق على مجازيّته.

فإن قلت : فرق بين اللابشرط القسمي و البشرط لا، و بعبارة اخرى بين عدم اللحاظ و لحاظ العدم، و المقام من قبيل الأوّل لا الثاني، فالواضع لم يلاحظ مع المعنى شيئاً من الخصوصيّات لا أنّه لا خط التجريد معه.

قلت : مفهوم الرجل مثلاً له ثلاثة تصورّات:

الأوّل : تصوّر زيد، فإنّه تصوّر للرجوليّة المندكّة فيه،

الثاني : تصوّر الرجل الأسود.

الثالث : تصور الرجل، فإن كان الموضوع له هو المقسم لهذه الثلاثة لزم أن يكون استعمال لفظ الرجل في الزيد حقيقة، فلا بدّ أن يكون الموضوع له هو التصوّر الأخير، و لا شكّ أنّه متقوّم بالتجريد بحيث يلزم من انتفاء التجريد انتفائه، و هذا معنى القيديّة.

و على هذا فيكون ضمّ الخصوصيّة إلى معنى لفظ الرجل كضّم الحجر إليه، غاية الأمر أنّه متّحد مع الخصوصيّة في الخارج، و من المعلوم أنّ شيئاً من الخارجيّات لا يكون متّصفاً بالتجريد البتّة.

وكذا الكلام فيما نحن فيه؛ فإنّه إذا تصوّر أحد مفهوم الرجل و كان تصوّره طريقاً و حاكياً للخارج، و تصورّه اخرٌ و كان قيد الملحوظيّة ملحوظاً عنده مستقّلاً، فإذا اطّلع ثالث عليهما فكما أنّه يرى الثاني مقيّداً باللحاظ، فكذا الأوّل بلا فرق؛ ضرورة أنّ الوجود الذهني كالوجود الخارجي، فكما أنّ الزيد في الخارج مقيّد بالوجود الخارجي فكذا مفهوم الرجل أيضاً في ذهن اللاحظ الأوّل مقيّد باللحاظ الذهني، غاية الأمر أنّ اللاحظ الأوّل قد استطرق بتصوّره إلى الواقع و لم يأخذه موضوعاً و لم يلحظه مستقّلاً، و الثاني قد أخذه موضوعاً ولا حظه مستقّلاً، فالواضع تعهّد على أنّه متى تعقّل المعنى مستطرقاً إلى الواقع تكلّم باللفظ فيصير اللفظ بذلك أمارة على تعقّل المعنى كذلك، و الاستعمال عبارة عن جريه على طبق تعهّده، فاللفظ حاك عن

الصورة الذهنيّة و هي حاكية عن الخارج.

فنقول في مقام الحلّ : إنّ التصوّر الاستطراقي لايراه اللاحظ مستقلاً حين لحاظه و إن كان ربّما يلتفت إليه كالتفات العالم إلى علمه و الناظر بالباصرة إلى نظره، بل يتخيّل أنّه ليس في البين إلّا ذات المعنى، و لهذا يقبح عنده حمله على الخارجيّات بخلاف الثالث الذي يرى تقيّد المعنى في ذهنه باللحاظ؛ فإنّه يحكم بمباينته للخارجيّات، فالواضع وضع اللفظ لمعنى يكون متحقّقاً مع تتمّته في ذهن المستعمل أبداً، لكن المستعمل حين الاستعمال لايرى هذه التتّمه، و هذا نظير ما عرفت في الحروف من أنّها موضوعة لمعان لايمكن للمستعمل لحاظها مستقلاً حال الاستعمال، بل لابدّ من لحاظها حالة في الغير أبداً.

فكما وضع الواضع إسم الجنس للمعنى المتّصف بالتجريد، لكن إذا قطع النظر عن تجريده و لم يلاحظ قيداً و وصفاً له حتّى ينطبق على الخارجيّات، فكذا يمكن ذلك في التصوّر أيضاً بأن يتعهد الواضع على أنّه متى تعقّل هذا المعنى ولم يلاحظ هذا التعقّل وصفاً و حالاً له بل جعله طريقاً للواقع تكلّم بهذا اللفظ، فاتّصاف المعنى بكونه موضوعاً له نظير اتّصاف الطبيعة بالكليّة.

بيان ذلك : أنّ العوارض لايعرض على الطبيعة إلّا إذا وجدت إمّا في الخارج كبرودة الماء و حرارة النار، أو في الذهن؛ ضرورة أنّ الطبيعة معّراة عن جميع العوارض خارج هذين العالمين؛ لأنّ وجود العرض فرع وجود المعروض و الطبيعة خارج العالمين لا شيء؛ إذ ليس ورائهما عالم آخر، و هذا معنى قولهم:

«الطبيعة من حيث هي ليست إلّاهي» يعني أنّ الماهيّة المهملة لاتكون كليّة ولا جزئيّة؛ لأنّها ليست بموجودة في شيء من العالمين بل هي معّراة عن عرض كونها ليست إلّا هي أيضاً.

فالتعبير به من باب ضيق العبارة، فلا بدّ أن يتحقق الطبيعة في الذهن مجّردة عن جميع الخصوصيّات حتّى ينطبق على الخارجيّات، فوصف الكليّة إنّما يعرض على الطبيعة في حال الملحوظيّة و التجريد بحيث لو سلب عنها هذا الحال انتفى هذا

الوصف، لكنّ الطبيعة الملحوظة جزئي ذهني مباين للخارجيّات فلا يتّصف بالكليّة و الصدق عليها، فلا بدّ أن يصير وصف الذهنيّة و التجريد ملغى بعد ثبوته واقعاً، و بعبارة اخرى لابدّ من التخلية عنه بعد التخلية به.

و الجواب عن الثاني أوّلاً : بالتكلّم في مدرك هذا المطلب أعني : لزوم تصوّر المعنى في الاستعمال فنقول : لامدرك له سوى كلمات العلماء، و قد جرت العادة على تسمية ما يتعلّق به قصد المتكلّم و إرادته عندالاستعمال بإسم المعنى، فالمراد بهذا اللفظ اصطلاحاً بل لغةً أيضاً هو ما قصد من اللفظ لا ماوضع له، و تصوّر المعنى بهذا المعنى لازم بلا إشكال.

و ثانياً : بأنّه لا فرق في هذا المقام بين القولين؛ إذ القائل الأوّل يقول : بأنّ هنا مرحلتين: الاولى جعل المقابلة و الاختصاص بين اللفظ و ذات المعنى، و الثانية استعمال اللفظ في المعنى، و تصوّر المعنى لابدّ منه لتحقّق الاستعمال فهو من مقوّمات الاستعمال، و هو متأخرّ رتبة عن الوضع، و لا شكّ أنّ غرض كلّ مستعمل و مقصودة هو تصيير مخاطبه منتقلاً إلى مراده بتوسط اللفظ، و لا شكّ أيضاً أنّ هذا المقصود ليس مغفولاً عنه في نظر المستعمل، بل هو ملتفت إليه فلزم أن يتصوّر علاوةً على ذات المعنى وصف كونه مراداً له أيضاً، فهذا القائل لابدّ له من الالتزام بذلك في مقام الاستعمال، و القائل الآخر أيضاً لايلتزم بشيء أزيد من هذا حتّى يوجب هذا الشيء فساد كلامه، غاية الأمر أنّه يقول بأنّ جعل اللفظ مقابلاً لذات المعنى محال، فالوضع عبارة عن التعهّد على التلفّظ باللفظ عند إرادة المعنى، و الاستعمال عبارة عن متابعة هذا التعهّد و الجري على طبقه.

فإن قلت : إنّ القائل الأوّل لا يلتزم بأنّ مقصود المستعمل تصيّر مخاطبه منتقلاً إلى إرادة المعنى بتوسّط اللفظ بل إلى ذاته.

قلت : لو كان الأمر كذلك فلم يصر المتكلّم مذموماً عند كذب القضيّة بل وجب أن يكون حاله حال سائر الناس بالنسبة إلى هذه القضية، فليس ذلك إلّا لموضوعيّة إرادته و عقده القلبي و قصد إظهاره باللفظ.

و الجواب عن الثالث أنّه قد جرى الاصطلاح على أنّه متى كان المعنى المتصوّر حال الوضع خاصّاً كان كلّ من الوضع و الموضوع له خاصّاً، و متى كان عامّاً فإن كان تعهّد الواضع على التلفّظ باللفظ عند إرادة نفس العام كان كلّ منهما عامّاً، و إن كان على التلفّظ به عند إرادة جزئياته كان الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً، و لامشاحة في الاصطلاح.

ثمّ إنّه قد اشتهر عن الشيخ الرئيس أنّ الدلالة تتبع الإرادة و هو ظاهر الانطباق على ما ذكرنا؛ إذ مفاده أنّ الدلالة التصديقيّة الثانية للفظ بالوضع على أنّ المعنى مراد للمتكلّم تابعة لإرادة المتكلّم للمعنى واقعاً، و مانرى من الانتقال إلى المعنى من الألفاظ و إن صدرت من غير الشاعر فهو من باب انس الذهن و ليس من باب الدلالة، ألا ترىٰ أنّه لو صرّح واحد بأنّي ما وضعت اللفظ الكذائي بإزاء المعنى الكذائي و سمع منه الناس هذه القضيّة ينتقلون إلى ذلك المعنى عند سماع ذلك اللفظ مع أنّ هذا ليس من باب الدلالة قطعاً.

لكن في الكفاية عند توجيه هذه العبارة ما حاصله أنّ الدلالة على قسمين:

الدلالة التصوريّة أعني كون سماع اللفظ موجباً لإخطار المعنى في البال و هذه هي الدلالة الثابتة للفظ بسبب الوضع، و حيث إنّها لا يتوقّف على إحراز كون اللافظ عاقلاً شاعراً مختاراً فضلاً عن كونه مريداً، بل يحصل عند صدور اللفظ من الجماد أو سماعه من وراء الجدار بحيث لم يعلم أنّ اللافظ شاعر أم لا، فلهذا لايمكن حمل الدلالة في العبارة على هذه.

الثانى: الدلالة التصديقيّة اعني: التصديق و الحكم بأنّ المعنى مراد للمتكلّم و هي متوقّفة على إحراز كون المتكلّم شاعراً مختاراً و كونه بصدد الإفادة، فحينئذ يحصل التصديق بأنه مريد للمعنى بحكم العقل لابسبب الوضع، والمراد من العبارة أنّ هذه الدلالة التصديقيّة العقلية تابعة للإرادة تبعيّة مقام الإثبات للثبوت و الكاشف للواقع المكشوف.

أقول: الوضع من حيث إنّه شيء جعل الواضع نفسه في قيده إنّما يناسب أن

ينسب إليه الدلالة التصديقيّة لا التصوّريّة؛ إذهي كما يحصل منه يحصل من غيره أيضاً، كما لو حصل عند التلّفظ بلفظ واقعة جديدة فإنّه يصير موجباً لصيرورة هذه الواقعة حاضرة في الذهن متى سمع هذا اللفظ، و كما لو نادى الواضع بين الناس : إنّي ما وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى، فإنّ هذا النداء يوجب لحضور هذا المعنى في الذهن عند سماع هذا اللفظ.

« فصل »

لاشكّ أنّ الجمل الفارسيّة حيث إنّها مشتملة على لفظة «است» و «نيست» الدالّة على النسبة فلا حاجة فيها إلى التزام وضع نوعي للهيئة و لا شخصي للمجموع منها و من المادّة، و كذا الجمل الإنشائيّة كاضرب زيداً؛ إذ مفرداتها تشتمل على وضع يتّم به القضيّة، و كذا بعض الجمل الخبريّة العربيّة و هوما اشتمل منها على لفظة «كان و ليس» و ما أفادمؤدّاهما.

و أمّا ما ليس منها كذلك كقولنا : زيد قائم فلا بدّ فيها من القول بأنّ هيئتها موضوعة للنسبة لكن نوعيّاً لا شخصيّاً[1] بأن يكون لكلّ هيئة قائمة بكلّ مادّة وضع على حدّه؛ ضرورة أنّه لا داعي إلى الثاني بعد إمكان الأوّل، و كذا لا حاجة بعد ثبوت الوضع للهيئة بإزاء النسبة نوعيّاً إلى ثبوته لمجموع الهيئة و المادّة بإزاء مجموع الطرفين، و النسبة شخصيّاً بحيث كان كلمة زيد في قولنا : زيد قائم بمنزلة الزاء في كلمة زيد، فإنّ ذلك مضافاً إلى لغويّته يشهد وجدان كلّ احد ببطلانه، و كلام القائل بالوضع للمركّبات محتمل لكلّ من هذه الثلاثة.

---

١ . إذ وضع مفردات القضيّة لا يفي بصدق القضيّة التامّة التي يصّح السكوت عليها؛ لأنّ معاني المفردات معان تصوّرية و تعدّد المعاني التصوّرية لا يستلزم القضّية التامّة التي يصحّ السكوت عليها، فلا بدّ أن تكون القضيّة المستفادة من قولنا : زيد قائم مسبّبة من وضع آخر غير وضع المفردات ثابت للهيئة. منه قدّس سرّه.

« فصل »

لاشكّ أنّ فائدة الفراغ عن معنى اللفظ من أيّ طريق كان هو عدم حاجة المكلّف في مقام العمل إلى إجراء الأصل من البرائة و الاحتياط و نحوهما، فلو علم أنّ معنى لفظ الصعيد في قوله : «فتيمّموا صعيداً» هو مطلق وجه الأرض الشامل للرمل و الطين مثلاً لم يحتج عند وجدانهما مع التراب الخالص إلى الاحتياط بالتيمّم به، و لاعند وجدانهما مع فقده إلى الاحتياط بالتيمّم بهما ثمّ القضاء بعد ذلك مثلاً.

ولاشكّ أنّ تبادر معنى من لفظ من حاقّه بحيث علم أنّه لا قرينة في البين أصلاً شاهد قطعّي بأنّ استناد هذا التبادر إلى الوضع، ضرورة عدم مناسبة بين شيء من الالفاظ و بين شيء من المعانى قبل الوضع أصلاً.

ثمّ إنّ هذا التبادر يكون على قسمين:

الأوّل : أن يكون عند العالم باللسان و يكون المستعلم هو الجاهل به كما لو شاهد شخص من العجم أنّ شخصاً من العرب قال لصاحبه : جئني بالخبز، فأتاه بالطعام المعهود فيعلم أنّ لفظ الخبز موضوع لجامع هذا الطعام، و هذا القسم لا إشكال فيه.

الثاني : أن يكون التبادر عند نفس المستعلم فيكون الشخص الواحد مستفتياً و مجيباً معاً، و قد استشكل على هذا القسم بأنّه لا شكّ أنّ تبادر المعنى من اللفظ يتوقّف على العلم بأنّه معناه؛ ضرورة أنّ التُرك لايفهم معنى اللفظ العربي قطعاً، فلو كان العلم بأنّه معناه متوّقفاً على التبادر لزم الدور.

و قد أورد إمام المشكّكين نظير هذا الإشكال على الشكل الأوّل الذي هو أوضح الأشكال، بيان ما أورد هو أنّ العلم بالكبرى بكلّيتها متوقّف على العلم بالنتيجة فلابدّ أوّلاً من العلم بأنّ العالم مثلاً حادث لأنّه من أفراد المتغيّر، فبدون العلم بحدوثه كيف يحصل العلم بأنّ كلّ متغيّر حادث؟ فلو كان العلم بالنتيجة متوّقفاً على العلم بالصغرىٰ و الكبرىٰ و نتيجة الاستدلال بهما لزم الدور.

و الجواب عن هذا الإشكال في الشكل الأوّل بالفرق بين الموقوف و الموقوف

عليه بالإجمال و التفصيل، بيانه أنّ استعلام و جوب إكرام زيد بالخصوص مثلاً من أجزاء علمه، و أنّ كلّ عالم واجب الإكرام لاينافيه علم المستعلم بأنّ كلّ عالم واجب الإكرام؛ لأنّ من الواضح أنّ العلم بذلك لا يتوقّف على العلم بوجوب إكرام كلّ فردٍ فردٍ من العالم تفصيلاً، فالموقوف عليه هو العلم بوجوب إكرام زيد إجمالاً و بعنوان أنّه فرد للعالم، و الموقوف هو العلم بوجوب إكرامه تفصيلاً و بعنوان أنّه زيد.

و الجواب عنه في التبادر أنّ ما يتوقّف عليه التبادر هو العلم الارتكازي و ما يتوقّف على التبادر هو العلم التفصيلي.

توضيح ذلك في عكس ما نحن فيه و هو ما إذكان المعنى معلوماً و اللفظ غير معلوم هو أنّه مثلاً لو فرض أنّ لك صديقاً إسمه الحسن لكنّك نسيت إسمه فلا شكّ أنّك حينئذ كلّما عرضت على ذهنك لفظاً غير لفظ الحسن كلفظ محمّد و أحمد و على و حسين و نحوها يأباه الذهن حتّى إذا عرضت عليه لفظ الحسن يقبله سريعاً و يحكم بأنّه إسم هذا الصديق، فثبت أنّ هنا علمين، علماً ارتكازياً حاصلاً قبل القبول، و الدليل على وجوده هو الامتناع و القبول المذكوران، و علماً تفصيليّاً حاصلاً بعده، فما يتوقّف عليه القبول هو الأوّل، و ما يتوقّف على القبول هو الثانى.

فنقول فيما نحن فيه مثلاً : لو فرض أنّك كنت من الأعراب أو مأنوساً بلغتهم و استعملت لفظة الماء في كلامك مراراً غير شاكّ في معناه أصلاً لكن عرض لك كثرة المجالسة مع العجم، و كثر التشكيك بين علمائهم فضلاً عن عوامهم في بعض أقسام الماء فاشتبه الأمر بسبب ذلك عليك أيضاً، فشككت أنّ لفظ الماء موضوع للطبيعة الخاصّة فيما إذا كانت خالصة عن غيرها بالحسّ لا بالدقّة العقليّة أو لما هو أعّم من ذلك بحيث يشمل وقيةً منها فيها ربع من التراب، فلا شكّ أنّك حينئذ كلّما عرضت على ذهنك لفظاً غير لفظ الماء كلفظ الحمار و الفرس و الشجر و نحوها ليكون إسماً لغير الخالص يأباه الذهن، و متى عرضت عليه هذا اللفظ لم يأب منه، فهذا الامتناع و هذا القبول يدّلان على أنّ لفظ الماء موضوع للأعمّ من الخالص؛ إذالمفروض أنّك كنت في السابق عالماً بمعنى اللفظ بوجه صحيح.

هذا فيما إذا كان الشكّ في أضيقيّة المفهوم و أوسعيّته، و كذا فيما إذا كان الشكّ في أصل المعنى فيعرض المعاني على الذهن واحداً بعد واحد مع اللفظ، فإذا قبل الذهن واحداً منها يحكم بأنّه معنى اللفظ.

هذا إذا كان جهل المستعلم مسبوقاً بالعلم فيكون القبول و عدم القبول عنده موجباً لحصول العلم له بمعنى اللفظ، و ليس برهاناً و دليلاً عقليّاً حتّى يلزم به الخصم، و أمّا إذكان جهله ابتدائيّاً غير مسبوق بالعلم أصلاً فحينئذ لايمكن حصول التبادر عنده، فالمقصود من التبادر الذي ذكر أنّه علامة للحقيقة إنّما هو التبادر عند أهل اللسان لغيرهم و التبادر عند المستعلم الذي كان عالماً في السابق.

ثمّ إنّ أصالة الحقيقة المعبّر عنها بأصالة عدم القرينة أيضاً مقيّدة عند الشكّ في أنّ استناد التبادر إلى حاقّ اللفظ أو إلى القرينة، فلو شكّ أعجمّي عند قول عربي لعربيّ آخر : جئني بالأسد، و إتيانه برجل شجاع في أنّ لفظ الأسد موضوع لمطلق الشجاع أو للحيوان المفترس و اريد الرجل الشجاع بقرينة من حال أو مقال قد اختفت عليه، و بعبارة اخرى في أنّ استناد فهم المخاطب إلى حاقّ اللفظ أو إلى القرينة المخفيّة، فحينئذ يحكم بمقتضى أصالة الحقيقة المفروغ عن حجيّتها بناء العقلاء بأنّ هذا اللفظ موضوع للمعنى الأعمّ و أنّ استناد فهم المخاطب إلى نفس اللفظ.

فإن قلت : إنّ القدر المتيّقن من حجيّة هذا الأصل و المسلّم من بناء العقلاء على العمل به إنّما هو في صورة الشكّ في المراد بمعنى أنّه لو علم أنّ لفظ الأسد مثلاً حقيقة في الحيوان المفترس و مجازاً في الرجل الشجاع و شكّ في أنّ مراد المتكلّم هو الأوّل أو الثاني بالقرينة المخفيّة فحينئذ يحكم بمقتضى هذا الأصل بأنّ المراد هو الأوّل، و أمّا في صورة الشكّ في الوضع و العلم بالمراد فلا يصحّ التمسّك به، و بالجملة أنّ هذا الأصل حجّة في الشبهة المراديّة لافي الشبهة الوضعيّة.

قلت : قد استعمل شيخنا العلّامة قدّس سرّه نظير هذا حيث ذكر ما حاصله أنّه لو ورد أكرم العلماء و علم من الخارج بأنّ زيداً لا يجب إكرامه، سواء كان عالماً أو جاهلاً و شكّ في أنّه عالم حتّى يكون العالم المذكور مخصّصاً، أو ليس بعالم حتّى لا

يكون كذلك، فحينئذ يحكم بمقتضى أصالة عدم التخصيص بعدم عالميّته، إلى غير ذلك من الموارد المتفرّقة في مكاسبه، و يظهر من ذلك ميله قدّس سرّه إلى حجّية الاصول اللفظيّة في غير موارد الشبهة المرادّية من موارد الشبهة في التصرّفات اللفظيّة و نحوها.

و يظهر ذلك أيضاً من سيّدنا المرتضى قدّس سرّه حيث إنّه قائل بظهور الاستعمال في الحقيقة من دون فرق بين كونه في معنى واحد أو معنيين و أكثر، كما أنّ كلام من قال بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة و المجاز ناص في عدم حجيّة أصالة الحقيقة في غير موارد الشبهة في المراد.

و بالجملة فإن ثبت حجّية الاصول اللفظيّة في غير مورد الشبهة المرادّية فهو المطلوب و إلّا فحيث إنّ دليلها لبّيٌ، لابدّ أن يقتصر فيها على القدر المتيقّن منه من موارد الشبهة في المراد، و حينئذ فتبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع إنّما يصلح علامة على الحقيقة للجاهل في مورد العلم باستناده إلى نفس اللفظ، و أمّا في مورد احتمال الاستناد إلى قرينة خفيت عليه فلا يتحقّق العلامة؛ لعدم إمكان إحراز جزئها أعني ثبوت الاستناد إلى نفس اللفظ بأصالة عدم القرينة.

ثمّ إنّ عدم صحّة السلب علامة الحقيقة كما أنّ صحّة السلب علامة المجاز، و إشكال الدور جارهنا، و جوابه هو ما تقدّم من الفرق بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل أو بالإضافة إلى العالم و المستعلم.

ثمّ إنّهم ذكروا الاطّراد علامةً للحقيقة و عدم الاطّراد علامة للمجاز، و يحتمل أن يكون المراد بالاطّراد أحد معنيين:

الأوّل : شيوع تطبيق اللفظ على أفراد مفهوم بين أهل اللسان، مثاله لو راى هنديّ أنّ فارسيّاً قال لخادمه : «ببر اين چغندر را بخانه» فأطلق مفهوم لفظ «چغندر» على هذا الشيء الخارجي، فعند ذلك يحتمل هذا الهندي أن يكون هذا الشيء مصداقاً حقيقيّاً للمفهوم الحقيقي لهذا اللفظ، و أن يكون مصداقاً ادعائيّاً له من باب الحقيقة الادّعائيّة التي أثبته السكّاكي، و أن يكون هذا اللفظ مستعملاً في

المفهوم المجازي بقرينة قد اختفت عليه و يكون الإطلاق باعتباره.

فإذا صبر أيّاماً متردّداً في السوق و تتّبع محاورات أهله و عثر على مقدار شائع كبير من هذا الإطلاق أعني إطلاق مفهوم لفظ «چغندر» على أمثال الشيء السابق فلا شكّ أنّ هذا مورث للقطع بالاحتمال الأوّل و عدم الأخيرين، ضرورة أنّ الحقيقة الادّعائية لو سلّمت فإنّما هي في مقامات يطلب فيها البلاغة كمقام إنشاء الخطبة و الشعر و نحوهما، لا في مثل محاورات أهل العرف الصادرة منهم في ليلهم و نهارهم المتعلّقة بامور معاشهم و معاملاتهم و نحوها.

و عدم سماع السامعة للقرينة اللفظيّة إنّما هو في مورد أو موردين أو ثلاثة أو أربعة لا في عشرة مورداً، و كذا خفاء القرينة الحاليّة بأن يكون متحقّقة بنجوىً بين المتخاطبين أو معهودة بينهما في السابق بحيث لم يطّلع عليها المتتبّع إنّما هو في خمسة أو ستّة أو عشرة مورداً لا في عشرين مورداً.

و كون قرينة حاليّة عامّة في البين بحيث كان جميع أهل البلد بأصنافهم المتشتّتة مطّلعين عليها يتوقّف على جامع كأن يأمرهم شخص نافذ الكلمة على جميعهم باستعمال هذا اللفظ في معناه المجازي الفلاني بحيث صار ذلک قرينة عامّة يستغنى بها في استعمالات هذا اللفظ عن قرينة اخرىٰ. و لايخفى أنّ هذا من الاحتمالات التي لا يعتنى بها العقلاء كاحتمال سقوط السقف.

و بالجملة، فشأن القرينة الحاليّة أن يكون بين اثنين أو ثلاثة أو أربعة لا بين جميع الناس، والحاصل أنّه يحصل القطع بعدم القرينة بقول مطلق بسبب شيوع إطلاق مفهوم اللفظ على مصداق مفهوم، و لازم ذلک هو القطع بعدم المجازيّة.

فإن قلت : يحتمل أن يكون في البين شهرة و يكون الاستناد إليها و مع هذا الاحتمال كيف نقطع بعدم المجازيّة.

قلت : إنّا نفرض هذه العلامة في مورد كان عدم الشهرة فيه مفروغاً عنه بسبب كخبر مخبر صادق، و لا محلّ لها بالنسبة إلى غير هذا المورد، كما لا محلّ للتبادر بالنسبة إلى العالم بالوضع، و على هذا المعنى يكون عدم الاطّراد عبارة عن عدم بقاء

اللفظ الذي اطلق مفهومه على مصداق مفهوم كلفظ الأسد المطلق مفهومه على مصداق الرجل الشجاع في الاستعمالات المتأخرّة المعثور عليها بالتتبع على حاله في الاستعمال الأوّل، بأن ينكشف قرينته في الاستعمال الخامس أو السادس أو العاشر.

الثاني: شيوع استعمال اللفظ في المعنى و عدم اختصاصه بمقام دون مقام، و هذا المعنى يختصّ بالحقيقة؛ لأنّ المجاز سواء كان لغويّاً أم عقليّاً يحتاج إلى القرينة و العلاقة التي يصحّ معها الاستعمال، فاستعماله لايطّرد في جميع المقامات بل في خصوص مقامات وجود العلاقة المذكورة و القرينة، و مطلوبيّة الفصاحة كاختصاص التأكيد في الكلام بمقامات خاصّة بخلاف المعنى الأوّل؛ فإنّه ثابت في المجاز أيضاً لكنّه فيه مع إدراك العلاقة المذكورة و القرنية، و قد عرفت أنّه في الحقيقة كاشف عن عدم القرينة.

« فصل »

لا شكّ أنّ حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مادام ممكناً هو المتعيّن، و كذا سائر حالاته المطابقة للأصل، لكن إذا دار الأمر بين حالين أو أكثر من الأحوال المخالفة له فأيّها مرجّح؟ ذكروا وجوه ترجيح لبعضها على بعض، لكنّها وجوه اعتبار لا اعتبار بها و لم يثبت حجيّتها بالتعبّد، نعم إن اوجبت ظهوراً في اللفظ فهي متّبعة و إلّا فلا.

« فصل »

لاشكّ في كون ألفاظ العبادات كالصلاة و الصيام و الزكاة و نحوها حقيقة في زماننا في معانيها الشرعيّة، إنّما الشكّ فيها في زمان الشارع، ففيها ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن يضعها الشارع بإزاء هذه المعاني بالوضع التعييني.

الثاني: أن يكون قد استعملها فيها مجازاً ثمّ صارت بكثرة الاستعمال حقيقة بالوضع التعيّني، و على هذا فمبدء حصول الوضع ليس بمعلوم.

الثالث: – و هو المنقول عن الباقلاني – أن يكون قد استعملها في معانيها اللغوّية

كالصلاة في الدعاء، و القيود الزائدة قيود للمطلوب، و لها دوالّ اخر لابمسمّى اللفظ، و حصول الوضع التعييني التصريحي أعني : ما كان بلفظ وضعت و نحوه من الشارع بالنسبة إلى هذه الألفاظ ممّا ينبغي أن يعلم بعدمه، لا أقلّ من كونه مستبعداً أو كون مدّعي القطع به مكابراً.

نعم قد يحصل الوضع التعييني بالاستعمال كما قد يتّفق في وضع الأعلام الشخصيّة كقول الوالد : جئني بحسن مشيراً إلى المولود مريداً تسميته بهذا الإسم بهذا الاستعمال، و يحتاج هذا الاستعمال إلى القرينة لكن لا كقرينة المجاز، بل لإفهام أنّ المتكلّم واضع للفظ بإزاء المعنى كالإشارة إلى المولود في المثال، فهذا القسم من التعييني و إن كان لا يمكن إدّعاء الجزم بصدوره من الشارع في هذه الألفاظ لكنّه غير مستبعد.

ثمّ إنّ في الكفاية تصريحاً بأنّ هذا الاستعمال ليس بحقيقة و لا مجاز، أمّا عدم المجازيّة فلأنّه ربّما لا يكون للفظ معنى حقيقي، و على فرضه فالعلاقة بينه و بين المستعمل فيه غير ملحوظة، و أمّا عدم كونه حقيقةً فلأنّ المتكلّم قاصد إحداث الوضع بهذا الاستعمال، فلا وجود للوضع حين الاستعمال حتّى يكون في الموضوع له و لا ضير في التزام ذلك؛ إذا لمناط في صحّة الاستعمال هو قبول الطبع و هو موجود في المقام.

لكن يمكن أن يقال بأنّ الوضع الذي هو أمر نفسي قد حصل في نفس المتكلّم قبل الاستعمال، غاية الأمر أنّه أظهره بالاستعمال، فهذا الاستعمال كاشف عن كون المعنى موضوعاً له للفظ بحسب الجعل القلبي، و استعمال في الموضوع له معاً نظير قول ذي الخيار : بعت قبل قوله : فسخت؛ فإنّه كاشف عن أمرين طوليين: انتقال المال من المشتري الأوّل إلى البائع، و انتقاله من البائع إلى المشتري الثاني، فيكون البيع واقعاً في ملك نفسه، بل المقام أولى بالجواز؛ لأنّ الفسخ القلبي بمجرّده لا يكفي في التمليك، بل للكاشف موضوعيّة و مدخليّة في التأثير بخلاف الوضع؛ فإنّه يتحقّق بمجرّد الجعل القلبي من دون توقّف على الكاشف.

هذا على المختار من كون الألفاظ الإنشائيّة كاشفة عن معانيها، و أمّا على القول بكونها مولّدة لها فالاستعمال المذكور مولّد للوضع فلا تحقّق للوضع حينه، فيتمّ ما ذكره قدّس سرّه.

ثمّ إنّ في الكفاية أيضاً ما معناه أنّه على تقدير عدم كون هذه المعاني مستحدثة في شرعنا و ثبوتها في الشرائع السابقة كما هو قضيّة قوله تعالى : «وَ أَوْصانِي بِالصَّلاةِ وَ الزَّكاةِ مادُمْتُ حَيًّا» و قوله تعالى : «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»

و قوله تعالى : «و أَذِّنْ في النّاسِ بِالْحَجِّ» فالفاظها حقايق لغويّة لا شرعيّة و لا يضّر اختلافها في الكيفيّات بحسب الشرائع؛ لكونه اختلافاً في المصاديق لا في الماهيّات، نظير اختلاف الصلاة بحسب الحالات في شرعنا.

و أنت خبير بأنّ الايات و إن كانت تدّل على ثبوت هذه الحقائق في الشرائع السابقة، لكنّها لا تدّل على كون هذه الألفاظ الخاصّة أسماء لها في تلك الأزمنة بلسان العرب؛ فإنّها حكاية معان بألفاظ دالّة على تلك المعاني في عرف المخاطب بهذا الكلام، فلا تدّل على كونها دالّة على تلك المعاني في العرف السابق و هذا واضح، نعم الثابت على هذا أنّه كانت لهذه الحقائق في تلك الأزمنة ألفاظ يعبّرون بها عنها، و أمّا أنّها كانت مجازات أو حقائق، و أنّها كانت هذه الألفاظ الخاصة أو غيرها فليس بمعلوم.

فمن الممكن أن كان لها ألفاظ آخر ثمّ صارت في زمان الجاهليّة مهجورة فيه، فهذا لا ينفع في نفي الحقيقة الشرعيّة و إثبات الحقيقة اللغويّة، و إنّما ينفع في ردّ من جزم بثبوت الحقيقة الشرعيّة.

ثمّ لا يخفى أنّه لا يمكن الجزم بثبوت الحقيقة الشرعيّة و لا بعدمه، بل يحتمل أن يكون هذه الألفاظ حقائق لغويّة أو شرعيّة إمّا بالوضع الاستعمالي أو التعييني أو مجازات شرعيّة و حقائق متشرعّة.

و تظهر ثمرة الثبوت و عدمه فيما إذ اوردت هذه الألفاظ في كلام الشارع مجرّدة

عن القرينة، فعلى الثاني يحمل على حقائقها اللغويّة، و على الأوّل يحمل على معانيها الشرعيّة فيما إذا علم تأخّر الاستعمال من النقل، و على معانيها اللغويّة في صورة العكس، ولا كلام في ذلك.

إنّما الكلام في صورة الجهل بتاريخ النقل و الاستعمال أو تاريخ أحدهما، و ينبغي التكلّم أوّلاً في حكم مطلق الحادثين المجهول تاريخ كليهما أو تاريخ أحدهما.

و مجمل الكلام فيه أنّه لو لم يكن لوجود أحد الحادثين قبل الآخر أو بعده أثر شرعي فلا مجرى للأصل في أحدهما، ولوكان في البين أثر شرعي و كان موضوعه الوجود الخاص أعني وجود أحدهما المقيّد بكونه قبل وجود الآخر أو بعده فحينئذ و إن كان استصحاب عدم كلّ واحد و جرّه إلى زمان حدوث الآخر يثبت قبليّة وجود الآخر، لكنّه بالنسبة إلى الأثر الشرعي المترتّب على وجود الآخر أصل مثبت لا نقول باعتباره.

سلّمنا، لكنّه معارض بأصالة عدم هذا الوجود الخاص، فصور الجهل بالتاريخ في هذا الفرض أعني فرض كون الموضوع هو الوجود الخاص على وجه التقييد لا أصل فيها جارياً بلا معارض.

فنفرض الكلام فيما إذا كان الموضوع هو الوجود و العدم على وجه التركيب كما إذا قال المولى : إذا لاقى الماء في حال عدم الكرّية نجساً صار نجساً، فجعل موضوع النجاسة وجود الملاقاة في ظرف عدم الكرّية، و حينئذ فإن جهل تاريخ أحدهما و علم تاريخ الآخر فيجرّ استصحاب عدم المجهول التاريخ إلى زمان حدوث المعلوم التاريخ، كما لو علم بحدوث ملاقاة الماء للنجاسة في أوّل طلوع الشمس، و شكّ في أوّل زمان حدوث كرّيته، بل هو قبل ذلك حتّى يكون طاهراً، أو بعده حتى يكون نجساً، فيجرّ استصحاب عدم كريّته إلى أوّل طلوع الشمس فيصير أحد جزئي الموضوع متحقّقاً بالوجدان و هو وجود الملاقاة و الآخر بالأصل و هو عدم الكرّية، فهذا الأصل صحيح لأنّ له أثراً شرعيّاً و هو النجاسة، إذ المفروض أنّها مترتّبة على عدم الكرّية و وجود الملاقاة معاً، فيكون أصلاً موضوعيّاً يحرز به موضوع الحكم و

ليس له معارض؛ إذلا أصل في طرف الملاقاة حتّى يعارضه؛ لأنّ عدم الملاقاة إلى ما قبل الطلوع متيقّن كحدوثه من حينه، فليس فيه شكّ حتّى يجرى فيه الاستصحاب.

و إن جهل تاريخ كليهما فذهب شيخنا العلّامة قدس سرّه في رسائله إلى أنّ أصلي عدم كلّ واحد إلى زمان حدوث الاخر يتعارضان فيتساقطان، كما لو وجد عذرة في الماء و كان كرّاً في زمان الوجدان بعد مالم يكن، فشكّ في تقدّم كلّ واحد من حدوثي الملاقات و الكرّية على الآخر، فاصالة عدم الكرّية إلى زمان حدوث الملاقاة يقتضي النجاسة، و أصالة عدم الملاقاة إلى زمان حدوث الكرّية يقتضي الطهارة فيتساقطان.

لكن يمكن أن يقال بأنّ الاستصحاب لا مورد له في هذه الصورة و لو مع قطع النظر عن وجود المعارض؛ لأنّه لو فرض أنّ أوّل زمان القطع بمطلق وجود الملاقاة و الكرّية هو أوّل طلوع الشمس بحيث احتمل أن يكون وجود الملاقاة فيه حدوثاً و وجود الكرّية بقاءً، و أن يكون العكس، و أن يكون وجود كليهما فيه على وجه الحدوث، فحينئذ فإن كان زمان حدوث الملاقاةالذي يجرّ إليه استصحاب عدم الكرّية أوّل الطلوع، فاستصحاب عدم الكريّة غير داخل في قوله: «لا تنقض الخ»؛ لأنّ نقض يقين عدم الكريّة بوجودها بالنسبة إلى هذا الزمان نقض اليقين باليقين لا بالشكّ؛ إذالمفروض تيقّن وجود الكرّية في أوّل الطلوع.

نعم إن كان زمان حدوث الملاقاة ما قبل الطلوع فاستصحاب عدم الكرّية المجرور إليه يشمله «لاتنقض»؛ لأنّ وجود الكرّية بالنسبة إلى ماقبل الطلوع مشكوك، فنقض عدمه المتيقّن بوجوده المشكوك فيما قبل الطلوع نقض اليقين بالشك.

و الحاصل أنّ نقض عدم الكرّية بوجودها إلى زمان الحدوث الواقعي للملاقاة المحتمل كونه أوّل الطلوع المتيقّن فيه وجود الكرّية من الشبهات المصداقيّة لنقض اليقين بالشكّ، فلايمكن التّمسک على حرمته و وجوب الاستصحاب بالنهي عن نقض اليقين بالشكّ.

نعم استصحاب عدم الكرّية إلى الزمان المتّصل بأوّل الطلوع يكون من أفراد عدم نقض اليقين بالشكّ لكن لا أثر له؛ لأنّ موضوع النجاسة ليس عدم الكرّية السابق على وجود الملاقاة متّصلاً به، بل عدم الكرّية و وجود الملاقاة الذين يجمعهما زمان واحد، و هذا منتف في المقام؛ فإنّ عدم الكرّية و إن احرز بالأصل إلى ما قبل الطلوع لكن وجود الملاقاة مقارناً له في واحد من أزمنة ما قبل الطلوع غير محرز، فعلم أنّ الأصل في مجهولى التاريخ غير جار، إمّا لكونه من الشبهة المصداقيّة و إمّا لكونه بلا أثر.

فنقول : إنّ الحادثين في المقام و هما النقل و الاستعمال لا مجرى فيهما للأصل الشرعي الذي هو مفاد «لاتنقض» حتّى في صورة الجهل بتاريخ أحدهما؛ فإنّه لا مدخليّة للاستعمال في موضوع الحكم الشرعي و إنّما هو لمجرّد الكشف و الحكاية، و ما هو موضوع للآثار هو نفس المعاني سواء استعمل اللفظ فيها أم لا، و مفاد «لا تنقض» لا يشمل أزيد من نفس الأحكام و موضوعاتها، و في المقام لو كان تاريخ الاستعمال معلوماً و جهل تاريخ النقل فاستصحاب عدم النقل إلى زمان الاستعمال يثبت قبليّة الاستعمال، و هي تفيد كون الاستعمال في المعنى اللغوي، فينتهي بواسطتين إلىٰ نفس المعنى الذي هو موضوع الأثر الشرعي، و كذا النقل أيضاً ليس موضوعاً لأثر شرعي.

نعم الأصل العقلائي حيث إنّ مثبته حجّة يمكن التمسّک به في المقام بناءً على أنّ خصوص أصالة عدم النقل من الاصول العقلائيّة، و وجه حجيّة الأصل المثبت العقلائي أنّ الاصول العقلائيّة إنّما هي حجّة من باب الطريقيّة و الكاشفيّة النوعيّة و إفادة الظنّ النوعي، ففي موارد احتمال وجود القرينة على المعنى المجازي مثلاً لا يعتنى نوع العقلاء بهذا الاحتمال لضعفه و قوّة احتمال عدم القرينة لكثرة عدمها و ندرة وجودها، فحجيّة أصالة عدم القرينة من باب الظهور النوعي للفظ في المعنى الحقيق، فإذا وجد هذا المقدار من الكشف و هذه المرتبة من الظن في موارد هذه الاصول في الملزوم يوجد هذا الظن و الكشف بعينه في جميع لوازمه حتّى ما كان منها بوسائط

كثيرة، فلابدّ أن يعامل معه معاملة العلم في اللازم كما عومل ذلك معه في الملزوم بلافرق.

و يجري هذا الكلام فيما اعتبره الشارع أيضاً من باب الطريقيّة كالبيّنة، فكما يثبت بها المخبر به فكذا جميع لوازمه.

فأصالة عدم النقل في ما إذا جهل تاريخه سواء علم بتاريخ الاستعمال أم لا على هذا يفيد ظهور اللفظ في المعنى اللغوي و لا معارض لها، أمّا في صورة العلم بتاريخ الاستعمال فواضح؛ إذ لا أصل في طرفه مع العلم، و أمّا في صورة الجهل به فلعدم الأصل الثابت الحجيّة في طرفه لاشرعيّاً و لا عقليّاً كما مرّ.

و بناء العقلاء على العمل بهذا الأصل في الجملة مسلّم، ولكن لو شكّ في أنّ بنائهم مختصّ بصورة الشكّ في أصل النقل أو يعمّ صورة الشكّ في تأخرّه مع العلم بأصله فلا ينفع هذا الأصل أيضا في المقام، لكن احتمال الاختصاص بعيد؛ لظهور أنّ بنائهم على عدم النقل من جهة أنّ الوضع السابق عندهم حجّة فلا يرفعون اليد عنها إلّا بعد العلم بالوضع الثاني.

هذا كلّه في طرف النقل، و أمّا الاستعمال فليس فيه أصل عقلائي أصلاً.

« فصل »

قد اختلف في كون ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة أو للأعمّ منها و من الفاسدة؟ و تصوير هذا النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة واضح؛ فإنّه يقع النزاع حينئذ في أنّ المعنى المنقول إليه هل هو خصوص الصحيح أو الأعمّ، و أمّا على عدم الثبوت فأصل الاستعمال في خصوص الصحيح و في الأعمّ مسلّم، فيمكن النزاع حينئذ في أنّه هل يكون في البين قرينة منضبطة عامّة غير محتاجة إلى التصريح بها في كلّ مورد مورد على تعيين أحد من المعنيين بحيث يحمل اللفظ بعد العلم بعدم إرادة المعنى اللغوي على هذا الأحد إلى أن يعلم بإرادة الاخر.

و يمكن تصوير النزاع أيضاً على قول الباقلاني في أنّ القرينة المنضبطة العامّة

المفهمة للخصوصيات الزائدة على المعنى اللغوي كالانصراف الإطلاقي المفهم للخصوصيّة الزائدة على الطبيعة هل تحقّقت و لو بعد مدّة يحصل الشهرة المولدة للانصراف فيها على تمام الأجزاء و الشرائط أو على الأعمّ.

و العمدة في هذا المبحث تصوير الجامع بين أفراد كلّ من عنواني الصحيح و الأعمّ قبل الشروع في النزاع؛ فإنّ المقصود إثبات الاشتراك المعنوي بين أفراد الصحيح أو الأعمّ لا اللفظي.

فنقول : لايكاد يمكن تصوير الجامع المركب بين الأفراد الصحيحة؛ فإنّ أفراد الصلاة مثلاً ذات قيود متقابله، فبعضها ثنائيّة ليس إلّا بحيث لو زيد ركعة لبطل، و بعضها ثلاثيّة كذلك، و بعضها رباعيّة كذلك، و شأن الجامع أن يكون مجرّداً عن جميع الخصوصيّات، فإذا قطع النظر عنها في المقام بقي ركعتان لا بشرط مثلاً، و هذا قد ينطبق على الصلاة الصحيحة كصلاة الصبح و المسافر، و قد ينطبق على الفاسدة كصلاة الظهر للحاضر إذا سلّم على الثانية عالماً، أو الصبح إذا سلّم على الثالثة أو الرابعة كذلك.

و أمّا الجامع البسيط فيمكن تصويره؛ لإمكان أن يكون بين أفعال مختلفة مقيّدة بقيود متضادّة بالإضافة إلى فاعلين مختلفين – كالصلوات المختلفة المقيّدة بعضها بالقيام و بعضها بالقعود و بعضها بالزيارة على الركعتين و بعضها بعدمها في حقّ المختار و المضطّر و الحاضر و المسافر – جامع واحد، و لاضير في الالتزام به في المقام بعد وجدانه في نظيره؛ فإنّ التعظيم يختلف الحال فيه بالاضافة إلى الفاعلين، فبالإضافة إلى فاعلٍ لايحصل إلّا بالقيام و بالإضافة إلى آخر لا يحصل إلّا بالقعود، و بالإضافة إلى ثالث لا يحصل إلّا بالاضطجاع؛ فإنّ المريض الذي يشقّ عليه القيام أو القعود يعدّان في حقّه تكلّفاً زائداً لا تعظيماً، و بالإضافة إلى رابع لا يحصل إلّا بحطّ الظهر و هكذا، بل الالتزام بذلك في المقام متعيّن؛ إذ اشتراك تلك المتشتّتات في الأثر الواحد يقتضي أن يكون منتهية إلى جامع واحد يستند هذا الأثر إليه بناءً على ما قرّر في المعقول من أنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، و لا ضير في عدم معرفتها

بحقيقة هذا الجامع بعد إمكان الإشارة إليه بخواصّه و آثاره كوصف كونه ناهياً عن الفحشاء و نحوه.

لكن يرد عليه إشكالان:

الأوّل : أنّه مخالف لظواهر الأخبار المشتملة على أنّ الصلاة أوّلها التكبير و آخرها التسليم، و للمركوز في أذهان المتشرّعة من أنّ الصلاة إسم للمجموع المرّكب من الأفعال الخاصّة لا لعنوان بسيط منتزع عنها.

الثاني : إنّه يستلزم أن يكون الصحيحي عند الشكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته قائلاً بالاحتياط مع أنّ المشهور القائلين بالوضع للصحيح قائلون بالبرائة، بيان الملازمة أنّه على هذا ليس مورد الأمر هو المركّب حتّى يعتذر العبد عند مولاه عن عدم الإتيان بالجزء أو الشرط المشكوكين بأنّي وقفت على وجوب هذا المقدار و قد اتيت به، و شككت في وجوب الباقي، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، بل مورده شيء وحدانيّ بسيط، غاية الأمر أنّ محصّله هو المركّب، فالمأ موربه دائر بين الوجود و العدم، فالمكلّف مالم يأت بجميع المحتملات لم يعلم بأنّه أتى بالمأمور به أو لا، و ليس له مقدار حتّى يقول : بأنّي قد أتيت بالقدر الذي علمت وجوبه، و الباقي لم أعرف وجوبه.

و ردّ هذا الإشكال في الكفاية بالفرق بين ما إذا كان المأمور به أمراً بسيطاً مسبّباً عن المركّب، و بين ما إذا كان أمراً بسيطاً منتزعاً عنه و تكون المركبات أفراداً له، ففي الأوّل يكون الحال كماذكر، كما في الطهارة المسبّبة عن الغسلتين و المسحتين، فلو شكّ في أنّ الغسل من الأعلى إلى الأسفل له دخل في السبب المحصّل للطهارة يجب الإتيان به لما ذكر، و في الثاني ينحّل الأمر بالعنوان البسيط إلى الأمر بأفراده، ففي الحقيقة يتعلّق الأمر بالمركّبات، فيكون حاله كما إذا تعلّق الأمر بالمركّب ابتداءً.

ويمكن أن يقال : إنّه فرق بين ما إذا كان مركب الأمر هو المركّب ابتداءً، و بين ما إذا كان هو العنوان المنطبق عليه، ففي الأوّل لعلّه يمكن أن يقول العبد : إنّ المقدار المعلوم وجوبه قد أتيته و الزائد كان مشكوك الوجوب، و لم يكن أمر آخر وراء

المركّب مطلوباً بالفرض، و أمّا في الثاني فالحجّة بين العبد و مولاه و ما هو مؤاخذ و مسئول عن فعله و تركه هو العنوان لا المركّب، فيجب بحكم العقل أن لا يكتفي بالمقدار المعلوم بل يأتي بمقدار علم أنّه فرد للعنوان، فالأمر الانحلالي يتعلّق بالمركّب بعنوان أنّه فرد لهذا العنوان.

فهنا أمر آخر وراء المركّب يجب إحرازه و هو كونه فرداً للعنوان، ألاترىٰ أنّه لو قال المولىٰ إشرب السكنجبين لم يكن له السئوال إلّا عن شرب السكنجبين، فلو شرب جرعة و شكّ في وجوب الجرعة الثانية فتركها فتبيّن دخلها في الغرض كان له الاعتذار بأنّي لم أعرف وجوبها، و أمّا لو قال : اشرب مزيل الصفراء فحينئذ لايسئل عن شرب السكنجبين، بل عن شرب المزيل للصفراء فهل يرتبط بهذا السئوال قوله : إنّي لم أعرف وجوب الجرعة الثانية إذا تبيّن دخلها في الإزالة.

و أمّا تصوير الجامع على قول الأعمّي فقد عدّه في الكفاية في غاية الإشكال، و حاصل ما يرد عليه من الإشكال أنّه لا شكّ أنّ أجزاء الصلاة مثلاً أشياء متباينة فلابدّ أن يضمّ الواضع بعضها إلى بعض في اللحاظ و يلاحظ المجموع شيئاً واحداً و يضع اللفظ بإزائه، فهذا المجموع الملحوظ بلحاظ واحد إمّا أن يكون تمام الأجزاء أو البعض، و يكون الباقي أجزاء للمأمور به دون المسمّى، فإن كان الأوّل لزم أن لايكون الصلاة بلا ركوع صلاة عند الأعمّي و هو مقطوع العدم، و إن كان الثاني فالبعض إمّا أن يكون بعضاً معيّناً كأن يعيّن من بين أجزاء الصلاة الأركان المخصوصة مثلاً فيرد عليه إشكالان:

الأوّل : يلزم أن تكون الصلاة التامّة الأجزاء مركّبة من الصلاة و غيرها لا أن يكون تمامها الصلاة و لا يلتزم به الأعمّي، و دعوىٰ أنّ اعتبار الأركان لا بشرط يدفع هذا، مدفوعة بأنّ معنى كونها لا بشرط أن لا ينافي وصف موضوعيّتها وجود بقيّة الأجزاء، لا أن يكون الموضوع له على تقدير وجود البقيّة هو المجموع، ألا ترىٰ أنّ المعجون المركّب من الترياق و غيره المحصّل لغرض واحد لا يطلق إسم الترياق إلّا على جزئه المخصوص دون المجموع.

الثاني : يلزم أن لا تكون الصلاة الفاقدة لبعض الأركان الواجدة لسائر الأجزاء أو أكثرها صلاة، و الأعمّي غير ملتزم به أيضاً.

و إمّا أن يكون بعضاً مردّداً كأن يضع لفظ الصلاة بإزاء خمسة أجزاء مردّدة بين خمسة عشر جزء، و هذا مضافاً إلى أنّه يستلزم أن يكون جزءً اداخلاً في المسمّى تارةً و خارجاً عنه اخرى، بل مردّاً بين أن يكون داخلاً و أن يكون خارجاً فيما إذا كانت الصلاة واجدة لتمام الأجزاء، و هو من الركاكة بمكان يرد عليه الإشكال الأوّل من الإشكالين.

و أمّا الشرائط فليس حالها حال الأجزاء؛ إذ لو فرض الفراغ من جهتها و كون عشرة أجزاء صلاة، فلا يفرق الحال فيها بين أن تكون مستقبلة أولا، فلايصير العشرة بالاستقبال أحد عشر، فلا يستلزم إخراج الشرط عن المسمّى أن تكون الصلاة معه صلاة مع الزيادة.

و يمكن أن يقال : إنّه لاشكّ أنّ أفعالاً متعدّدة إذا اتي بها لغرض واحد كتصحيح المزاج – كعمل الزورخانه – يطرء عليها وحدة اعتباريّة، و لهذا إذا أتى بعدّة منها و لم يأت بالباقي يقول : قد أوصلت شغلي إلى النصف، كما أنّه إذا أتى بتمامها يقول: قد أتممت شغلي، مع أنّ ما أتى به ليس شيء منه منصّفاً، و الباقي لم يأت به أصلاً، فلو لم يكن وحدة لم يصحّ ذلك، و كما أنّ الوحدة الحقيقيّة الشخصيّة الموضوع لها الأعلام الشخصيّة و يعبّر عنها بالمادّة لا تنثلم بكثرة اختلاف الحالات من الطول و القصر و زيادة جزء و نقيصة و تغيير شكل و نحوها، بل هي باقية في جميعها، و تلك الحالات كيفيّات و صور يطرء عليها على التبادل، فكذا هذه الوحدة الاعتباريّة أيضاً محفوظة في جميع الحالات من حالة الإتيان بفعل واحد من تلك الأفعال إلى أن يكمل تمامها، لكن مع إحراز الغرض في الجميع بأن يكون داعي الفاعل في الجميع هو الغرض الواحد، فهذه الوحدة بمنزلة المادّة في الأشخاص، و هذه الاختلافات بمنزلة الصور الطارئة عليها.

فنقول : لاشكّ أنّ الأعمّي يتسلم أنّه إذا أتى بكلّ فعل من أفعال الصلاة لغرض

لم يكن ذلک بصلاة، فيبقى الصور المختلفة غاية الاختلاف في الكيفيّة المتّحدة في الغرض، فيكون فيها وحدة اعتباريّة ناشئة من جهة وحدة الغرض، و هي محفوظة في جميع تلک الصور، فهذه الوحدة معروضة للصحّة و الفساد و التمام و النقص، لكن ليس الغرض الواحد مطلقاً كافياً؛ فإنّ الإتيان بأفعال الصلاة بغرض واحد مثل تحليل الغذاء أو بغرض السخريّة و الاستهزاء، كما لو اجتمع جماعة من الكفّار فأقاموا الصلاة جماعة استهزائاً بأهل الإسلام، فلا يصدق إسم الصلاة في العربيّة و (نماز) في الفارسيّة على هاتين، فليس في البين سوى المركّب، غاية الأمر أنّه لم يلحظ على نحو التفصيل، بل على نحو الإجمال و البساطة، بخلاف الجامع البسيط على قول الصحيحي فإنّه أمر منتزع عن المركّب.

بل يمكن إدّعاء أنّ وجود الجامع بين الصحيح و الفاسد بديهيّ، ألاترى صحّة التقسيم إليها، فيقال: الصلاة إمّا صحيحة و إمّا فاسدة؛ فإنّه و إن سلّمنا كونه من باب التقسيم إلى الحقيقة و المجاز، لكنّه لا يتصوّر بدون وجود مقسم جامع بين القسيمن، و أيضاً فالصحيحي يتسلّم أنّ استعمال هذه الألفاظ في الفاسد صحيح مجازاً، و لا شكّ أنّه لا بدّ أن يكون بين الحقيقة و المجاز جهة جامعة يعبّر عنها بالعلاقة، كالشجاعة الجامعة بين الأسد و الرجل الشجاع، و الأعمّي يقول بأنّ هذه الجهة الجامعة هي مسمّى اللفظ.

و كيف كان فهل الأمارات المميّزة للحقيقة عن المجاز من التبادر و عدم صحّة السلب مؤدّية إلى الوضع للصحيح أو الأعمّ؟ الكلام في ذلک أنّه من المعلوم أنّ المنسبق إلى أذهان المتشرّعة من لفظ الصلاة مثلاً هو المركّب من الأفعال المخصوصة، لا العنوان البسيط المنتزع عنها، و قد عرفت أنّ الجامع المركّب لا وجود له بين الأفراد الصحيحة، فيكون هذا التبادر شاهداً للأعمّي، و أيضاً من المعلوم بالرجوع إلى الوجدان أنّ سلب الصلاة عن الفاسدة يحتاج إلى العناية و ليس كسلب الحجر عن الإنسان بل كسلب الإنسان عن البليد، فظهر أنّ التبادر و عدم صحة السلب كلاهما مع الأعمّي و إن استدلّ بهما للصحيحي، و هما العمدة فى أدلّة الطرفين، و

سائر ما ذكروه غير خال عن الخدشة.

منها ما ذكر في الكفاية دليلاً على قول الصحيحي من مثل «الصلاة عمود الدين» أو «معراج المؤمن» و «الصوم جنّة من النار» ممّا ظاهره تعليق الآثار على المسمّيات، فإنّ ظاهره بحكم عكس النقيض أنّ كلّ ما ليس بعمود و جنّة فليس بصلاة و صوم، و من المعلوم أنّ الفاسدة ليس كذلك؛ فإنّ من المعلوم ابتناء هذا الاستدلال على كون وجود الإطلاق في هذه القضايا و ابتناء ذلك على كونها واردة في مقام البيان و هو ممنوع؛ إذ من الواضح أنّها واردة في مقام الإهمال، نظير قول الطبيب : الدواء الفلاني نافع للداء الفلاني، فالمقصود بها بيان حكم الطبيعة في قبال الطبايع الاخر، فيكون المعنى أنّ الصلاة لا غيرها من العبادات عمود الدين، و ليست في مقام بيان أزيد من ذلك حتّى يكون لها إطلاق.

و منها : الاستدلال للأعمّي بقوله عليه السلام : بني الإسلام على الخمس، الصلاة و الزكاة و الحجّ و الصوم و الولاية، و لم ينادَ أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع و تركوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره، و قام ليله و مات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة.

حيث استعمل لفظ الأربع في قوله : فأخذ الناس بأربع، و كذا لفظ صام في قوله: فلو أنّ أحداً صام في الفاسدة، لفساد عبادات منكري الولاية، و الأصل في الاستعمال الحقيقة، و فيه أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، و المتيقّن من مورد أصالة الحقيقة هو الشبهة المراديّة.

و منها الاستدلال له أيضاً بقوله عليه السلام : دعي الصلاة أيّام أقرائك، فإنّ لفظ الصلاة مستعملة في الفاسدة لعدم قدرة الحائض على الصحيحة، و فيه مع ما عرفت أنّ المجاز هنا لازم على كلا القولين، أمّا على القول الصحيحي فواضح، و أمّا على قول الأعمّي فلأنّ لفظ الصلاة مستعملة في خصوص الفاسد من جهة اختلال شرط الطهارة من الحيض؛ لظهور أنّ الصلاة الفاسدة من غير هذه الجهة أيضاً غير

منهّي عنها في حقّ الحائض، فيكون من باب استعمال لفظ العام في الخاص.

و دعوى أنّ الفساد من هذه الجهة إنّما جاء من قبل هذا النهي فهو متأخّر عنه فكيف يؤخذ في موضوعه، مدفوعة بأنّ النهي كاشف عن الفساد الواقعي الغير المعلوم لنا قبل وروده لامحدث له حتّى يرد ما ذكر.

ومنها الاستدلال له أيضاًبأنّه لو نذر أن لا يصلّي في الحمّام لزم على قول الصحيحي أن لا يحنث بالصلاة فيه؛ لأنّ متعلّق النذر هو الصلاة الصحيحة، و الصلاة فيه بعد هذا النذر فاسدة لتعلّق النهي بها، فلم يحصل منه مخالفة النذر، و أيضاً يلزم من فسادها صحّتها و بالعكس؛ لأنّ فسادها إنّما جاء من قبل حصول الحنث بها، فإذا لم يحنث بها تكون صحيحة؛ لأنّها صلاة تامّة الأجزاء و الشرائط و لم يحصل بها حنث النذر، فيلزم من صحتها حصول الحنث بها فتكون فاسدة و هكذا، و الأعمّي سالم من المحذورين كما هو واضح.

أقول : الفروع الوارد عليها إشكال لزوم الوجود من العدم و بالعكس كثيرة.

منها : ما لو أذن مالك الماء لغيره في التصرّف فيه كيفما شاء و استثنى رفع الجنابة به و نهىٰ عنه، فحينئذ لو اغتسل المأذون في هذا الماء عن جنابة بطل غسله لتعلّق نهي الشارع به تبعاً لنهي المالك فلا يحصل به الرفع، فإذا لم يحصل به الرفع و المفروض أنّ الفساد إنّما جاء من قبل حصول الرفع يكون صحيحاً فيحصل به الرفع فيكون فاسداً، و هكذا يلزم من عدم حصول الرفع حصوله و من عدم صحّة الغسل صحّته و بالعكس.

و منها : ما لو كان عليه قضاء خمسة أيّام مثلاً من رمضان و قلنا بعدم جواز تأخير قضاء شهر رمضان إلى رمضان الآتي فبقي ما بينه و بين رمضان خمسة أيّام فسافر و قلنا بعدم صحّة الصوم في السفر، فإنّ السفر حينئذ مفوّت للواجب المضيّق فيكون سفر المعصية فيجوز فيه الصوم فلا يلزم تفويت، فإذا لم يلزم تفويت و المفروض أنّ حرمة السفر إنّما جاء من قبله كان السفر مباحاً فلا يصحّ فيه الصوم فيلزم التفويت فيكون السفر حراماً، و هكذا يلزم من عدم صحّة الصوم صحّته، و

من لزوم التفويت عدم لزومه، و من حرمة السفر عدم حرمته و بالعكس.

و الجواب أمّا عن الأوّل فبأنّ لفظ الصلاة عند الصحيحي موضوع للصحيح بمعنى المشتمل على تمام الأجزاء و الشرائط، و الصّحة بهذا المعنى لا ينافيها الفساد العارضي من جهة النذر أو نهي الوالد مثلاً، والدليل على أنّ مرادهم بالصحّة هذا المعنى أنّ الفساد الطاري إنّما نشأمن قبل الحكم، فهو متأخّر عنه فكيف يؤخذ عدمه في موضوعه، و حينئذ فإن أراد الناذر المذكور الصحّة بهذا المعنى لم يلزم شيء من المحذورين كما هو واضح، و إن قصد الصحّة من جميع الجهات حتّى من جهة الطواري فنلتزم بعدم انعقاد نذره؛ إذالصلاة الصحيحة من جميع الجهات مأمور بها فلا يمكن أن تصير منهيّاً عنها.

و أمّا عن الثاني فبأنّه إن كان نهي المالك عن إحداث أسباب حصول الرفع و مقدّماته بمائه من غسل الأعضاء على النهج المخصوص بقصد الرفع مع نيّة القربة فلاشكّ في تأثيره في تحريم الغسل وعدم حصول الرفع به، ولا يلزم محذور كما هو واضح، و إن كان نهيه عن رفع الجنابة الذي هو أثر للغسل بجعل الشارع فلا يؤثّر شيئاً؛ إذالغسل الرافع للجنابة مأمور به فلا يعقل أن يصير منهيّاً عنه و غير رافع.

و أمّا عن الثالث، فاعلم أنّ هنا أدلّة ثلاثة لابدّ من رفع اليد عن أحدها حتّى يرتفع الإشكال، و مع الأخذ بجميعها لا يمكن التفصّي عنه.

الأوّل: دليل عدم جواز تأخير قضاء رمضان عن رمضان المقبل، و هذا موجب لحصول التضييق في الصوم في المثال

الثاني : دليل عدم صحّة الصوم في السفر، و هذا بضميمة الأوّل يوجب مفوّتيّة السفر للصوم فيه

و الثالث : دليل كون سفر المعصية مبيحاً للصوم

فرفع اليد عن أحد الأوّلين يوجب رفع موضوع التفويت عن البين، و عن الأخير يوجب حصوله بلا لزوم إشكال كما هو واضح.

فنقول : لا معارضة بين الأوّلين و بين الثالث ؛ لكونهما محقّقين لموضوعه و هو

سفر المعصية، و كلّ عام تحقّق موضوعه بالأخذ بظهور أو عموم دليل آخر فهو غير معارض لهذا الدليل الاخر؛ لكونه في طوله لا في عرضه، فإذا بقي الأوّلان بلا معارض تعيّن تخصيص دليل إباحة سفر المعصية للصوم بما إذا نشأحرمة السفر من جهة سببيّته لترك الصوم بحكم العقل؛ فإنّ إباحة هذا السفر للصوم غير معقول للإشكال الذي ذكر.

و من جملة ما استدّل به للصحيحي أنّ ما هو محّل للحاجة و مورد للفرض غالباً إنّما هو الصحيح التام الأجزاء؛ لأنّه هو الذي يترتّب عليه الأثر، فينبغي وضع اللفظ بإزاء خصوصه، و هو الذي استقّر عليه عادة الواضعين و ديدنهم في وضع أسماء المعاجين، و الغرض و إن كان يتعلّق بالفاسد أحياناً، لكنّه ليس بمثابة يقتضي وضع اللفظ للأعمّ فيكتفى بوضعه لخصوص الصحيح المصحّح للاستعمال في الفاسد مجازاً، و هذا الاستدلال كما ترى إمّا راجع إلى الاستحسان أو إلى غلبة حال الواضعين، و على أىّ تقدير لا يفيد إلّا الظنّ باعتراف المستدّل، و الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بقي أمران:

الأوّل : هل النزاع المذكور في ألفاظ العبادات يجري في ألفاظ المعاملات كلفظ البيع و الصلح و الاجارة و النكاح و الطلاق و نحوها أولا؟

توضيح ذلك يحتاج إلى تفصيل بأن يقال : إن كانت هذه الألفاظ موضوعة للآثار و المسبّبات كلفظ البيع للمبادلة فلا مجرى للنزاع فيها؛ إذا الأثر أمره دائر بين الوجود و العدم و ليس في البين أمر يكون تارة جامعاً للأجزاء و الشرائط و تارة فاقداً ليطرء عليه باعتبار ذلك وصف الصّحة و الفساد.

و إن كانت موضوعة للأسباب كلفظ البيع للإيجاب و القبول فيصّح النزاع في أنّها موضوعة للسبب التام الأجزاء و الشرائط الغير المنفكّ عن الأثر أو للأعّم منه و من الناقص، فيكون القيود الزائدة معتبرة في التّأثير لا في مسمّى اللفظ و لها دوالّ اخر.

لكن هنا إشكال و هو أنّ ثمرة هذه الأقول إنّما تظهر في صحّة التّمسك بالإطلاق و

عدمها، فعلى القولين الأوّلين لايصح؛ إذ مفهوم اللفظ عليهما يصير مجملاً، ففي كلّ مورد شكّ في دخل شيء في التأثير يكون الشكّ في أصل تحقّق الموضوع على الأوّل و في تحققه بتمامه على الثاني، فلا مجال للتمسّك في نفيه بإطلاق الحكم؛ لأنّه فرع إحراز الموضوع.

وعلى القول الأخير يصحّ؛ إذ عليه لاإجمال في مفهوم اللفظ، ففي كلّ مورد شكّ في دخل شيء في التأثير زائد على عنوان المعاملة نتمسّك في نفيه بأصالة الإطلاق، مع أنّا نراهم قاطبة يتمسّكون في أبواب المعاملات في نفي ما يحتمل مدخليّته في التأثير بالإطلاقات، و فيهم من هو قائل بالوضع للسبب الصحيح قطعاً.

ويمكن أن يقال بأنّه لامنافاة بين القول بالوضع للسبب الصحيح أو المسبّب و بين التمسّك بالإطلاق في موارد الشكّ في هذا الباب و إن كان بين قول الصحيحي، و بين التمسّك بالإطلاق منافاة في باب العبادات، و لا شكّ أنّ تصوير عدم المنافاة على القول بالوضع للمسبّب أشكل منه على القول الآخر، فنحن إذا بيّناه على هذا القول حصل المقصود على القول الآخر بالطريق الأولىٰ، و قبل بيان ذلك لابدّ من تحقيق أنّ هذه الألفاظ موضوعة بإزاء المسبّبات أو الأسباب؟

فنقول : الظاهر هو الأوّل و هو المستفاد في خصوص لفظ البيع من تعريف المصباح له بأنّه مبادلة مال بمال، و يدّل على ذلك أنّ من المعلوم أنّ معنى «بعتُ» مثلاً إنشاء البيع، فلو كان معنى البيع هو الإيجاب و القبول لزم أن يكون البائع بهذا القول قد أنشاهما مع أنّ القبول قول أو فعل خارجي صادر من المشتري فليس قابلاً لإنشاء البائع، و بعبارة اخرىٰ ليس السبب في أبواب المعاملات إلّا الإنشاء، فإذا كان مفاد مادّة «بعت» هو السبب فيكون مفاد مجموع الهيئة و المادّة إنشاء الإنشاء و هو غير معقول.

فإن قلت : يلزم الإشكال على تقدير الوضع للمسبّب أيضاً؛ إذالمبادلة أثر لفعل الموجب و القابل معاً، فكيف يقصد الموجب إنشائه بالإيجاب؟.

قلت : إنّما يقصد الموجب إنشاء المبادلة مع قطع النظر عن سببه و أنّه بم يتحقّق،

غاية الأمر أنّ السبب صار اتّفاقاً هو المركّب من الإيجاب و القبول، فلا ينشأ المبادلة المقيّدة بحصولها من هذا السبب حتّى يشكل بأنّه مع العلم بذلك كيف يمكن إنشائه بمجرّد الإيجاب، فهو قاصد لإنشاء نفس المبادلة، و يكون حاصله في نظره الإنشائي بمجرّد إنشائه، فيرى العمل البيعي حاصلاً بتمامه من ناحيته فقط و إن كان ليس فرداً للمبادلة بنظر العرف و الشرع، فهو نظير الإيجاب الصادر من السائل؛ فإنّه ينشأه و يكون متحقّقاً بنظره و إن كان تحقّقه بنظر العرف موقوفاً على أمر غير حاصل في حقّه، و بالجملة فهذا يرجع إلى الاختلاف المصداقي في مفهوم المبادلة، فكما أنّ الغاصب يرى بيعه بنظره التنزيلي مبادلة و إن كان بنظره العرفي ليس كذلك، فكذا البايع أيضاً يرىٰ مصداق المبادلة موجوداً بمجرّد الإيجاب بنظره الإنشائي و إن كان ليس بموجود بنظره العرفي.

امّا بيان عدم المنافاة فيحتاج إلى تقديم مقدمتين:

الاولى: لاشكّ أنّ بعض المفاهيم العرفيّة لا إجمال فيها أصلاً و مع ذلك قد يقع الخلاف بينهم في تعيين مصاديقه كمفهوم البيع، فإنّه عند الجميع هو المبادلة المذكورة، لكن يمكن أن يكون هذا المفهوم حاصلاً عند قوم بمجرّد المصافقة و يكون ذلك عند آخرين غير كاف في تحقّقه، فهذا ليس من باب الاختلاف في مفهوم البيع بل في أنّ مصداقه عقيب هذا الفعل موجود أم لا، فكما يمكن ذلك في حقّ العرف بعضهم مع بعض، فكذلك يمكن بين العرف و الشرع بأن يكون مفهوم مبيّناً عند كليهما و وقع الخلاف بينهما في مصداقه، فحكم العرف بكون شيء مصداقاً لهذا المفهوم، و لا يكون مصداقاً بنظر الشرع كما في مفهوم الباطل؛ فإنّه مفهوم واحد بين العرف و الشرع، لكن أكل المارّة يكون من أفراده بنظر العرف و ليس كذلك عند الشرع، و يمكن العكس بأن يكون الشيء عند الشرع مصداقاً دون العرف كما في الأكل المذكور، فإنّه مصداق لعنوان الحقّ عند الشرع دون العرف.

الثانية: أنّه لابدّ أن يتعلّق الحكم في الخطابات الشرعيّة بتوسّط العنوان بالأفراد العرفيّة لا على وجه التقييد بل بأن ينزّل الشارع نفسه بمنزلة العرف و

فرض نفسه كأنّه واحد من أهل العرف، فكما أنّ العرف لو علّقوا حكماً على العنوان لا يكون في نظرهم إلّا الأفراد التي هي أفراد عندهم، فكذا الشارع أيضاً يقع نظره بعد التنزيل المذكور على ما هو فرد بنظر العرف، فلو قال : الدم نجس، يحمل كلامه على الأفراد العرفيّة للدم، فلوكان شيء فرداً للدم بنظر الحكيم كاللون بناءً على امتناع انتقال العرض، و لم يكن عند العرف فرداً يحكم بطهارته و لو كان فرداً واقعاً، والدليل على لزوم هذا التنزيل في حقّ الشارع أنّه لو لاه لزم نقض الغرض؛ إذ من المعلوم أنّ أخذ الغرض من كلّ قوم لا يحصل إلّا بتعليق الحكم على الأفراد التي هي أفراد بمذاقهم.

إذا عرفت ذلک فنقول : إنّ مفهوم البيع مثلاً مفهوم واحد عند الشرع و العرف و هو المبادلة على ما عرفت، فالاختلاف في بعض الموارد إنّما هو في مصداقه، و مقتضى المقدّمة الثانية أن يكون الحلّيّة الإمضائيّة في آية «احلّ اللّه البيع» متعلّقاً بالأفراد العرفيّة، فيكون جميع ما هو فرد عند العرف مشمولاً لهذا الحكم، فيكون المعنى أنّ كلّ ما هو فرد للمبادلة عندكم فترتّبون الاثار عليه فهو عندي أيضاً ممضىً، و يكون فرداً و منشئاً لآثار المبادلة، فلو تحقّق المبادلة بنظر العرف في مورد و شكّ في أنّه هل يشترط في تحقّقه عند الشرع أمر آخر يتمسّک في نفيه بإطلاق أحلّ.

هذا كلّه على القول بالوضع للمسبّب، و يعلم منه الحال على القول بالوضع للسبب الصحيح المؤثّر؛ فإنّ إطلاق البيع في أحلّ اللّه البيع حينئذ محمول على الأسباب المؤثّرة عند العرف، فعند الشكّ في اعتبار أمر في التأثير مع إحراز الصدق العرفي يتمسّک بإطلاق «أحلّ» أيضاً.

و أمّا في العبادات فحيث إنّها ما هيّات مخترعة للشرع، فليس لها عند العرف أفراد على القول بالوضع للصحيح حتّى يحمل الخطابات عليها، فلا يبقى على هذا القول عند الشكّ في دخل شيء في صحّة العبادة إلّا التوقّف و عدم التمسّک بالإطلاق، و أمّا على قول الأعمّى فحيث إنّ الحكم قد تعلّق بالجامع بين العبادة

الصحيحة و الفاسدة فكلّما علم بتحقّق الجامع و شكّ في دخل شيء في وصف الصحّة يتمّسك في نفيه بالإطلاق.

الأمر الثاني : قد يكون المطلوب عدّة أشياء على نحو يكون كلّ واحد في عرض الآخر، فيكون الطلب منبسطاً على الجميع، و حينئذ يكون كلّ واحد جزءاً، و قد يكون شيئاً بشرط أن يكون منضّماً إلى شيء آخر و مصاحباً معه بحيث يكون المطلوب الأوّلي هو الأوّل لاكليهما، و الثاني إنّما يكون مطلوباً ثانياً و بالعرض و لأجل أن يتحقّق بسببه خصوصيّة كون الأوّل منضماً إليه و مصاحباً معه، و حينئذ يكون الشيء الثاني شرطاً، فظهر معنى كون الشرط خارجاً و التقيّد به داخلاً، و كذا الوضع أيضاً قد يتعلّق في طرف المعنى بامور متعدّدة كلّ في عرض الآخر فيكون كلّ واحد جزءاً للموضوع له، و قد يكون متعلّقه أمر بشرط مصاحبته لأمر آخر فيكون الأمر الآخر خارجاً و المصاحبة و التقيّد داخلاً.

« فصل »

هل استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد جائز أولا؟ لا إشكال في أنّ المقتضي للجواز و هو الوضع موجود، و كذا في أنّ المانع الوضعي مفقود؛ إذالتقييد بالوحدة خلاف الواقع قطعاً، و كون المعنى في حال صدور الوضع واحداً ليس إلّا ككونه في هذا الحال مصادفاً لطيران غراب و نحوه، فلا يكون له دخل في الموضوع له إلّا بالتقييد.

و أمّا المانع العقلي فقد ادّعى في الكفاية وجوده ببيان أنّ الاستعمال ليس إلّا إفناء اللفظ في المعنى كأنّه الملغى، و لا يمكن في حال الالتفات إلى معنى أن يلتفت إلى غيره، نعم يمكن بالتفات آخر، لكنّ المستعمل فيه حينئذ هو الأوّل، و كذا يمكن بالالتفات إلى الجامع أو المجموع، لكن ليس هذا من الاستعمال في معنيين، بل في معنى واحد، و الحاصل أنّ الإثنين مع محفوظيّة تعدّد هما لايمكن النظر إليها بنظر واحد.

أقول : لا إشكال أنّ موضوع الحكم في العام الاستغراقي و الموضوع له في الوضع

العام و الموضوع له الخاصّ إنّما هما كلّ واحد واحد من الأفراد بانفرادها، و هذا لايمكن إلّا بإلغاء جهة الوحدة، و هي هيئة إحاطة المعنى الملحوظ بالجميع و رفع اليد عن الجامع و جعله صرف العبرة و الآلة و المرآة للحاظ الأفراد، حتى يكون الملحوظ في الحقيقة هي نفس الأفراد مع محفوظيّة تعدّدها، بمعنى أن يكون كلّ واحد موضوعاً مستقّلاً لحكم مستقّل، أو موضوعاً له للفظ بوضع مستقّل من دون أن يرتبط باتّصاف بعضها بكونه موضوعاً للحكم أو موضوعاً له باتّصاف الآخر بذلك؛ ضرورة أنّ مفهوم الكلّ المضاف إلى مفهوم الواحد و مفهوم أنّ المقيّد بمفهوم العلماء – مثلاً – لا يصدقان على شيء من الآحاد.

فإذا كان هذا المقدار من اللحاظ كافياً في موضوع الحكم، و الموضوع له كان كافياً في المستعمل فيه أيضاً قطعاً، فأيّ مانع من أن يتصّور المتكلّم بلفظ العين معنىً محيطاً بجميع معانيه و يجعله آلة للحاظها، و يرفع اليد عن هيئة احاطته بها حتّى يكون الملحوظ كلّ واحد من المعاني منفرداً على سبيل الإجمال، فيكون كلّ منها مستعملاً فيه اللفظ مستقّلاً، من دون أن يرتبط وصف كون بعضها مستعملاً فيه بوصف كون البعض الآخر كذلك.

فإن قلت: هذا يرجع إلى الاستعمال في معنى واحد و هو المعنى المحيط، و الكلام فيما إذا كان التعدّد محفوظاً.

قلت: فلم لا يرجع التعدّد في مرحلة الحكم و الوضع إلى الوحدة؟ فكما ألغيت المعنى المحيط هناك من البين فكذا ألغه هنا، و لا بدّلك من إلغاء الوحدة هناك حتّى يمتاز العام الاستغراقي عن المجموعي؛ فإنّ الفرق بينهما منحصر في إلغاء الوحدة في الأوّل و عدم إلغائها في الثاني.

و أيضاً فالعام الاستغراقي يستعمل فيالآحاد منفرداً منفرداً، لكن طرء عليها وحدة من جهة وحدة الوضع؛ فإنّ العام المذكور قد وضع لتمام الآحاد بحيث لو قصد منه جميعها إلّا واحداً كان على خلاف وضعه، فلهذا يعدّ استعمالاً في معنى واحد، فكما جاز هنا الاستعمال في الآحاد مع محفوظيّة تعدّدها متّكلاً على وضع واحد فلِمَ

لا يجوز ذلك في المشترك متّكلاً على أوضاع عديدة بعدد الآحاد، فلا يطرء حينئذ على الآحاد وحدة لا من جهة اعتبار المتكلّم كما في مفهوم الخمسة فإنّه يعدّ معنىً واحداً، و لا من جهة الوضع كما في العام المذكور؛ فإذاً لا فرق بين قولنا: عين مشيراً إلى كلّ من الباصرة و الجارية و الميزان إلى آخر المعاني بإشارة إجماليّة بتوسّط مفهوم كلّ واحد من هذه المعاني، و بين قولنا: كلّ واحد من هذه المعاني في أنّه يصير كلّ من المعاني في كلتا الصورتين مورداً لإشارة إجماليّة مستقلّة، إلّا أنّ المتكلّم في الأوّل متّكل في كلّ من إرادته الإجماليّة المتعلّقة بالآحاد على وضع مستقّل، و في الثاني متّكل في جميعها على وضع واحد، و ليعلم أنّ مقام الاستعمال غير مقام الحكم، فيمكن أن يلاحظ الآحاد في الأوّل منفرداً منفرداً، و في الثاني مجموعاً، كما يمكن العكس، نعم الإرادة الاستعماليّة كاشفة عن مطابقة الإرادة الجدّية لها مالم تقم قرينة على الخلاف.

ثمّ إنّه يرد على من فصّل بين المفرد، فلم يجوّز الاستعمال في الأكثر فيه و بين التثنية و الجمع، فجوّزه فيها مستنداً إلى أنّها في قوّة تكرار المفرد، أنّ من المعلوم بالوجدان كون التثنية و الجمع من باب تعدّد الدالّ و المدلول، و أنّ المادّة فيها هو المادّة في المفرد، فيدّل على الماهيّة الدالّ عليها المفرد و العلامة يفيد التعدّد الفردي، فيصير المعنى بعد ضم الثاني إلى الأوّل فردين أو أفراد من الماهيّة، و حينئذ فإن اريد من المادّة في تثنية المشترك و جمعه أكثر من معنى واحد و لو حظ التعدّد المستفاد من العلامة بالنسبة إلى كلّ من المعاني المرادة من المادّة فهذا من باب استعمال المفرد في الأكثر، و قد منعه القائل المذكور، و إن استعمل المادّة في معنى و العلامة في معنى آخر فهذا استعمال للفظين في معنيين لا لفظ واحد فيهما.

« فصل »

قد اختلف في أنّ المشتق حقيقة في خصوص المتلّبس بالمبدء في الحال، أو في الأعمّ منه و من المنقضي عنه المبدء، بعد الاتّفاق على كونه مجازاً في من يتلبّس به في

الاستقبال، و قبل الخوض في النزاع لا بدّ من رسم امور:

الأوّل: لا إشكال في أنّ بعض المشتقّات غير داخل في حريم النزاع كالماضي و المستقبل و الأمر و النهي، و كذا المصادر لو قلنا بدخولها في المشتقّات، و أنّ المشتقّ منه هو نفس المادّة المجرّدة عن الهيئة، كما أنّ بعض الجوامد داخل فيه كالزوج و الزوجة و الرقّ و الحرّ، فالجامع لمحّل النزاع كلّ ما كان جارياً على الذوات و محتاجاً في التحقّق و الانتزاع إلى أمر خارج عن الذات، فخرج بالقيد الأوّل الأفعال و المصادر، و بالثاني مثل الإنسان و الحجر و النار ممّا كان جارياً على الذات و لايحتاج في الانتزاع إلى أزيد من الذاتيات، بخلاف الضارب و الزوج و نحوهما؛ فإنّ الأوّل محتاج في التحقّق إلى عرض الضرب و الثاني إلى الإضافة المخصوصة، و الشاهد على شمول محّل النزاع لما كان بهذا الوصف من الجوامد ما حكي عن الإيضاح و المسالك في مسألة مالوأرضعت إحدى الزوجتين الكبيرتين الزوجة الصغيرة بالرضاع الكامل، ثمّ أرضعتها الاخرى كذلك و كان ذلك بعد الدخول بالكبيرتين من الترديد في حرمة الكبيرة الثانية بعد القطع بحرمة الصغيرة؛ لكونها ربيبة، و الكبيرة الاولىٰ لصيرورتها امّ الزوجة مستنداً في الترديد في الثانية إلى أنّ زوجيّة الصغيرة قد ارتفعت بإرضاع الاولىٰ، فصدق امّ الزوجة على المرضعة الثانية مبنيّ على كون المشتق حقيقة فيما انقضى.

ثمّ إنّه ربّما يتوّهم أنّ سبب التحريم في الكبيرة وصف كونها امّ الزوجة، و في الصغيرة وصف كونها ربيبة، و هذا يستلزم لأن تبقى زوجيّة الكبيرة ليطرء على الصغيرة عنوان الربيبة فينعدم زوجيّتها، و أن تبق زوجيّة الصغيرة ليطرء على الكبيرة عنوان امّ الزوجة، فينعدم زوجيّتها فيصير بقاء كلّ من الزوجيّتين علّة لزوال الاخرى، و حينئذ فإن تقارنا في التأثير يلزم اجتماع الوجود و العدم في كليهما في زمان واحد، و إن تعاقبا فيه يلزم أن يصير المؤثّر المتأخّر موجوداً بعد الانعدام.

فالوجه أن يقال: لا شكّ أنّ بقاء كلتا الزوجيّتين و عدم ارتفاع شيء منهما مناف لأدلّة تحريم امّ الزوجة و الربيبة، و لا يمكن الالتزام بانعدام احدى الزوجيّتين

في الزمان السابق المتصّل بزمان تحقّق الرضاع الكامل و بقاء الاخرىٰ و إن كان واقعاً، لمحذور مخالفة هذه الأدلّة كما هو واضح؛ لكونه ترجيحاً بلا مرّجح، فلا بدّ من الالتزام بانعدام كلتيهما في الزمان المذكور لدفع حصول العنوانين لا لأجله، أو الإلتزام ببقاء كلتيهما و عدم زوال شيء منهما أصلاً و أنّ الأدّلة المذكورة مخصّصة بهذا المورد.

الثاني: قد اشتهر بين النحاة دلالة الافعال على الزمان و جعلوها المائز بينها و بين الأسماء، و الحقّ أنّ صيغة الأمر و النهي لا دلالة لهما على الزمان أصلاً، و يصّح إطلاقهما على الحال و الاستقبال من دون فرق و إن كان بتصرف الحال العرفي من الإطلاق في أو امر غير الشارع، ألا ترى أنّ قولك: إضرب غداً أو بعد خمسين سنة صحيح بدون تجوّز، كما في قولك: زيد ضارب غداً أو بعد خمسين سنة، فكما لا دلالة للثاني على الزمان فكذا الأوّل.

نعم إيقاع الطلب لا بدّ أن يقع في الزمان كغيره من الإنشاءات و كالإخبار لكنّه تقييد عقليّ لا من باب أخذ الزمان في مفهومها، هذا هو الحال في الأوامر و النواهي الفارسيّة و يستكشف منها الحال في الأوامر و النواهي العربيّة، و ذلك لأنّا نقطع بأنّ لفظ «بزن» مثلاً في الفارسيّة حاله حال لفظ «إضرب» في العربيّة بلا فرق كقطعنا بكون لفظ «آب» في هذه اللغة مرادفاً للفظ «الماء» في تلك فيكفي الرجوع إلى أذهاننا في تشخيص معانيها، و لا حاجة إلى الرجوع إلى العرب.

و أمّا الفعل الماضي فالحقّ أنّه يستفاد منه الكون من قبل، و أمّا أنّ لهذه القبليّة مبدأً أولا؟ فغير مفهوم من اللفظ، نعم لازم حدوث الفاعل هو الأوّل و لازم قدمه الثاني، و هذه القبليّة غير الزمان الاصطلاحي الحاصل من حركة الفلك، كيف و هو يتصّف بها، و يشهد لما ذكرنا أنّا لانجد فرقاً بين قولنا: علم اللّه و مضى الزمان و بين قولنا: علم زيد و مضىٰ عمرو، مع أنّه لو كان المأخوذ هو الزمان الاصطلاحي لكان الإطلاقان الأوّلان مجازاً، و مثل هذا يجري في المضارع أيضاً فإنّه يدّل على الصدور من بعد و هو غير الزمان، و لهذا يصحّ قولك: يأتي الزمان و يخلق اللّه. و حينئذ فإن

كان المراد بالزمان الماضي و الاستقبال الواقع في كلمات القوم في هذا المقام هو ما ذكرنا و كان التعبير به من باب ضيق العبارة فحسنٌ، و إن كان المراد هو الزمان الاصطلاحي ففيه ما عرفت.

و أمّا الفعل المستقبل فقد صرّح النحاة باشتراكه بين الحال و الاستقبال، أمّا استعماله في الاستقبال فواضح، و أمّا في الحال ففيه إشكال؛ لعدم صحّة قولنا : «يقوم» بالنسبة إلى حال التلبّس مع صحّة قولنا : «قائم» و عدم صحّة قولنا : أرى في الأمس بالنسبة إلى هذا الحال، مع أنّ المراد بالحال في هذا المقام و في باب المشتق واحد، و يأتي أنّه هناك زمان الإجراء و النسبة، ولكن يصحّ أن يقال في الأربعاء : جائني زيد في يوم الاثنين و كان يضرب عمرواً في يوم الثلثاء.

و أمّا صحّة قولنا : يصلّي و قولنا : أرى القمر بالنسبة إلى حال التلبّس فهي لأجل أنّ الاتّصاف بالصلاة إنّما هو بالإتمام، فزمان الاتّصاف بالنسبة إلى حال الاشتغال الذي هو زمان النسبة مستقبل.

ألا ترى أنّه لا يصح قولنا : يشتغل بالصلاة بالنسبة إلى هذا الحال مع صحّة «مشتغلٌ»، و أمّا المثال الثاني فيصحّ في مكانه رأيت القمر أيضاً، ألا ترى أنّه يقال لرائي القمر في حال الرؤية هل رأيت القمر؟ فيقول نعم و يقال: هل ترى القمر؟ فيقول أيضاً : نعم، فإن صحّحت الماضويّة في الأوّل بالآن العقلي فصحّح الاستقباليّة أيضاً في الثاني به، و إن اردت بالحال الزمان القريب بالحاضر من الاستقبال فمثله يجري في الماضي أيضاً، فهلّا تقول بأنّ فعل الماضي أيضاً مشترك بين المضيّ و الحال؟

الثالث : لا إشكال أنّ الماضويّة و الحاليّة و الاستقباليّة إنّما يعتبر في هذا الباب بالنسبة إلى زمان الإجراء و النسبة، فزمان الاتّصاف لو كان حالاً بالنسبة إلى زمان النسبة فهذا مورد الاتّفاق على كون المشتق حقيقة، و لو كان مستقبلاً بالنسبة إليه فهذا محلّ الإطباق على كونه مجازاً، و لو كان ماضياً بالإضافة إليه فهذا محلّ الكلام في كونه حقيقةً أو مجازاً، سواء كان في جميع هذه الصور زمان الاتّصاف بالنسبة إلى زمان النطق ماضياً أم حالاً أم مستقبلاً، و على هذا فقولنا : زيد ضارب غداً ليس

من باب الإطلاق على المستقبل مطلقاً، كما يظهر من النحاة، بل لو اعتبرالغد ظرفاً للضرب و كان زمان النسبة هو زمان النطق فكان المعنى زيد ضارب الآن بملاحظة إتّصافه بالضرب غداً، و أمّا لو اعتبر ظرفاً للنسبة فهو من باب الإطلاق على الحال.

الرابع: اختلاف المشتقّات في المبادي لا يوجب اختلافها في الدخول تحت هذا النزاع الواقع في وضع هيئتها؛ فإنّ بعض المبادي يعتبر فيه الفعليّة كما في مبدء الضارب، و بعضها و هو ما كان من قبيل الحرفة أو الصناعة يعتبر فيه عدم إعراض الفاعل عنه كما في مبدء البقّال و النجّار، و بعضها و هو ماكان من قبيل الملكة يعتبر فيه عدم زوال الملكة كما فى مبدء الفقيه، و هذا إمّا من باب المجاز في الكلمة بأن استعمل هذه المبادي أوّلاً في الحرفة و الصناعة و الملكة ثمّ اشتّق منها هذه الصفات، و إمّا من باب المجاز العقلي الادّعائي بأن نزّل الفارغ عن حرفته أو صناعته الغير المعرض عنه منزلة المشتغل به تغليباً لجانب الاشتغال الغالب على جانب الفراغ النادر، و نزّل القوّة القريبة من الفعليّة و هي الملكة في حال الغفلة أو النوم منزلة الفعليّة.

و كيف كان فعدّ المشتقّ في الصور الثلاث الأخيرة مجمعاً على وضعه بإزاء الأعمّ ممّا لا وجه له، فيلاحظ الماضويّة و الحاليّة و الاستقباليّة في زمان النسبة بالإضافة إلى زمان الاتّصاف بالملكة أو الحرفة أوالصناعة.

الخامس: لاأصل في نفس هذه المسألة حتّى يعول عليه عند فقدان الدليل على كلا القولين كما هو الحال في أكثر المسائل الاصوليّة، فلا بدّ من الرجوع في كلّ فرع إلى أصل هذا الفرع و هو يختلف باختلاف الفروع، فإذا ورد أكرم العلماء و شكّ في وجوب إكرام زيد العالم في السابق الجاهل حين ورود الخطاب فالأصل هو البراءة؛ لأنّ الشكّ في أصل التكليف مع عدم الحالة السابقة، و لو كان عالماً حين الخطاب ثمّ جهل فشكّ في بقاء وجوب إكرامه فالأصل هو الاستصحاب و هكذا.

إذا عرفت ذلک فنقول: الحقّ أنّ المشتق حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدء في زمان النسبة و مجاز في غيره، و إثبات ذلک لا يتوقّف على التبادر بل يمكن بمقدّمتين

مسلّمتين متّفق عليهما، الاولى : أنّ الزمان خارج عن مفهوم الأسماء من غير فرق بين المشتقّات و الجوامد، الثانية : أنّ مفهوم المشتق إمّا عبارة عن ذات ثبت له المبدء، ففهوم الضارب مثلاً مركّب من الذات و الضرب و الاتّصاف بالضرب كما هو رأى المتقدّمين، و إمّا عبارة عن أمر بسيط منتزع عن مجموع هذه الثلاثة، كما هو رأى السيّد الشريف و من تأخّر عنه و يأتي تحقيقه إن شاء اللّه تعالى، فمطلق دخل الوصف كالذات في تحقّق مفهوم المشتق أعمّ من أن يكون بنحو جزئيّته له أو بنحو كونه منشأً لا نتزاعه مسلّم متّفق عليه.

فنقول : لازم هاتين المقدّمتين أن لا يصح إطلاق المشتّق على نحو الحقيقة لو لم يكن وصف متحقّقاً في الزمان الذي يكون الإطلاق باعتباره، كما لا يصحّ لو لم يكن ذات متحقّقه فيه، و تحقّق الوصف في الزمان السابق على الزمان المذكور غير مجد؛ لأنّ الزمان الماضي غير داخل في مفهوم المشتق بالفرض، و الحال أيضاً و إن كان كذلك إلّا أنّه زمان يكون الإطلاق و الإجراء بملاحظته، ألا ترىٰ أنّ إطلاق لفظ الماء بملاحظة زمان الدخانيّة ليس بحقيقة مع تحقّق المائية في السابق، و كذا لو فقد بعض ذاتيّات الإنسان كأن زال القوّة العاقلة و صار مسخاً، فإطلاقه بملاحظة زمان زوال القوّة العاقلة مجاز مع تحقّقها في السابق.

نعم لو كان للزمان دخل في مفهوم المشتق كان إطلاق الضارب الحالي في صورة الانقضاء مجازاً و إطلاق الضارب الأمسي مثلاً حقيقة لكون الضرب الأمسي موجوداً في وعاء الدهر.

و قد استدل للأعمّي في هذا الباب بأنّه قد استدّل الإمام عليه السلام تأسيّاً بالنبي صلّى اللّه عليه و آله كما عن غير واحد من الأخبار على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الخلافة بقوله تعالى : «لا ينال عهدي الظالمين» تعريضاً بمن تصدّى لها ممّن عبد الصنم مدّة مديدة، وهذا التعريض بضميمة مقدّمتين مسلّمتين يثبت المدّعىٰ.

الاولىٰ : أنّ الغرض من هذا الاستدلال إبطال خلافة الثلاثة لعنهم اللّه إلزاماً

للمخالفين و إتماماً للحجة عليهم، فلا محالة يكون على وجه استدلال العالم للعالم لا إبطالها بطريق الطعن و الشتم حتى لا يفيد إلّا للمستبصر و يكون على وجه التعبّد.

الثانية: ظاهر تعليق فعل موضوع لحكم على عنوانٍ إتّحاد زمان هذا الفعل مع زمان صدق هذا العنوان، فإذا قيل: أكرم العالم فمعناه: أكرم من يكون عالماً يعني مصداقاً لهذا العنوان في حال الإكرام، فلا يشمل إكرام من لم يكن مصداقاً له في هذا الحال و إن كان كذلك في زمان آخر، و هذه المقدّمة أيضاً مسلّمة بين الطرفين و إنّما الاختلاف في أنّه هل يكون من تلبّس بالمبدء في الماضي و انقضى عنه في الحال مصداقاً لعنوان المشتق أولا، فالنزاع بالنسبة إلى هذه المقدّمة صغروي.

فنقول: لو كان المشتق حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدء في الحال لما استدّل الإمام بهذه الآية على بطلان خلافة الثلاثة، لإمكان أن يقال في الجواب: إنّ ظاهر تعليق عدم النيل على عنوان الظالم اختصاصه بمن كان مصداقاً حقيقيّاً لهذا العنوان في حال النيل، فلا يشمل من كان كذلك في الزمان السابق دون حال النيل، فحيث استدّل بها وعدّها دليلاً تامّاً على هذا المطلب علم أنّ المصداق الحقيقي للمشتق لاينحصر في المتلبّس بالمبدء فعلاً، بل كلّ من اتّصف به في زمان فهو يصير مصداقاً حقيقيّاً للمشتق بعد هذا الزمان أبداً.

واجيب بأنّ إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدء باعتبار حال التلبّس حقيقة، فإطلاق الظالمين في الآية إنّما هو بهذا الاعتبار، فيكون المعنى و اللّه العالم: لا ينال عهدي من ظلم في زمان بعد هذا الزمان أبداً. و فساده ظهر ممّا ذكر في المقدّمة الثانية.

و يمكن أن يقال: إنّه إذا كان مبدء العنوان المذكور في الخطاب آنيّاً فلا بدّ من الالتزام بكون زمان الفعل المعلّق عليه بعد انقضائه، و حينئذ فلا يصير الخطاب شاهداً لواحد من الأعمّي و الأخصّي؛ لأنّ المراد منه معلوم، فيعلم أنّ قطع يد السارق مثلاً واجب و أنّ زمان القطع بعد زمان السرقة لا محالة، فيبقى النزاع في أنّ إطلاق إسم السارق على هذا الذي يجب قطع يده حقيقة أو مجاز، فإن قلنا بالأوّل

استرحنا، و إن قلنا بالثاني فلا بدّ من الالتزام بكون إطلاق الشارع في الآية بملاحظة زمان الاتّصاف و رفع اليد عن ظهور تعليق الفعل على العنوان في اتّحاد زمانيهما من باب الإلجاء.

فنقول : ليس جميع اقسام الظلم باقياً مستمّراً، بل بعضها كذلك كالكفر و بعضها آنيّ الحصول كضرب اليتيم، و لا شكّ أنّ عدم النيل بالنسبة إلى الفرد الآني من الظلم لا بدّ أن يعتبر زمانه متأخّراً عن زمان وقوع الظلم، و لفظ الظالمين في الآية عام لجميع الأفراد، و شموله للفرد المتّصف بالظلم الآني يوجب الغاء الظهور المذكور للتعليق حتّى بالنسبة إلى الفرد الباقي ظلمه؛ ضرورة أنّ الحكم قد شمل الأفراد بنهج واحد لاتّحاد القضيّة، فيكون معنى الآية و اللّه العالم : كلّ من ارتكب الظلم و لو آناً في الزمان السابق لا يناله عهدي أبداً، فإذا اتّضح أنّ المراد بالآية هذا فلا يكون استدلال الإمام بها شاهداً لا للأعمّي و لا للأخصّي؛ لتماميّته بعد وضوح المراد على كلا القولين.

و قد أجاب في الكفاية بما حاصله أنّ الأوصاف العنوانيّة المأخوذة في موضوعات الاحكام قد لا يكون لها مدخليّة في ثبوت الحكم لا حدوثاً و لا بقاءً، بل إنّما هي معرّفات للخارج و اتي بها لأجل الإشارة إليه كما هو الحال في كلمة هؤلاء كما في قولنا : أكرم الحاضرين؛ فإنّ من المعلوم أنّ الحضور لا مدخليّة له في وجوب الإكرام، و قد يكون لها مدخليّة فيه، و حينئذ فإمّا أن يكون مجرّد حدوث الوصف كافياً في حدوث الحكم و بقائه و لا يكون بقاء الحكم منوطاً ببقائه، و إمّا أن لا يكون كذلك بل يكون الحكم دائراً مدار الوصف حدوثاً و بقاءً، و يحتمل الوجهان في قولنا : الماء المتغيّر نجس.

فالتعليق في الآية لو كان على الوجه الأخير فتماميّة استدلال الإمام يتوقّف على كون المشتق حقيقة في الأعمّ كما هو واضح، و أمّا لوكان على الوجه الثاني فيتمّ الاستدلال على كلا القولين كما لا يخفى، و يمكن أن يجعل جلالة قدر منصب الإمامة و الخلافة و عظمة خطره بحيث يناسب أن لا يكون المتضمّن به متلبّساً بالظلم أصلاً

قرينة على كونه على هذا الوجه.

ولكن لا يخفى أنّ الظاهر من التعليق فيما إذا كان الحكم و الوصف متناسبين هو العليّة على الوجه الأخير، و جلالة قدر الخلافة وعظمته لا يصلح لأن يجعل قرينة على الوجه الثاني؛ لأنّ الاستدلال المبتني على هذا الجعل غير ملزم للخصم؛ لعدم اعترافه بهذه الجلالة و العظمة للخلافة، و من المعلوم أنّ استدلال الإمام بظاهر الآية للخصم إنّما هو على وجه استدلال العالم للعالم، فلا بدّ أن لا يكون شيء من مقدّماته مأخوذاً منه على وجه التعبّد كما عرفت في المقدّمة الاولىٰ، فالغرض إنّما هو إلزام الخصم بظاهر الآية من دون أن يكون في البين تعبّد، فلا يتمّ الاستدلال إلّا على القول بكون المشتق حقيقة في الأعمّ، فالحقّ في الجواب هو ما ذكرنا.

تنبيهات

الأوّل: مفهوم المشتق كما ذهب إليه السيّد الشريف و من تأخّر عنه مفهوم واحد بسيط، و يدلّ عليه التبادر القطعي، فإنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدنا أنّ المفهوم من لفظ الضارب و القائم و الجالس و ما يرادفها من سائر اللغات معنى واحد مندمجٌ فيه الذات و الوصف و الاتّصاف و منتزع عنها، لا هذه الثلاثة على نحو التفصيل، كما أنّ المفهوم من لفظ الإنسان مفهوم وحدانيّ بسيط مندمجٌ فيه الحيوان و الناطق، لا هما على وجه التفصيل، و ما اشتهر من أنّ مفهوم المشتّق ذات ثبت له المبدء فإنّما الغرض منه التفهيم و التعلّم.

و بالجملة فإنّا نقطع بأنّ حال المشتقّات حال لفظ الإنسان، و نقطع أيضاً بأنّ مفهوم الإنسان مغاير لمفهوم الحيوان الناطق بالإجمال و التفصيل، و إلّا لم يصحّ الحمل، فيكون معاني المشتقّات مغايرة لمفهوم ذات ثبت له المبدء بالإجمال و التفصيل أيضاً.

و حكي عن السيّد المذكور تعليل ذلك بما حاصله أنّه لو كان المأخوذ في معنى المشتق مفهوم الذات و الشيء لزم أخذ العرض العام في مفهوم الفصل كالناطق و

نحوه، فإنّ عنوان الذات و الشيء إنّما ينتزع من الشيء بعد تماميّة وجوده بتماميّة مقدّمات الوجود من الجنس و الفصل و الخصوصيّة، فهو متأخّر رتبة عن الذاتيّات فكيف يكون منها و في عرضها، و من الواضح عدم اختصاصه بأفراد حقيقة واحدة، فيكون عرضاً عامّاً، غاية الأمر أنّه من العوارض اللازمة للمعروض، و لو كان المأخوذ هو مصداق هذا المفهوم لزم انقلاب مادّة الإمكان ضرورةً، ضرورة أنّ مصداق الذات في قولنا : زيد قائم هو زيد، و في قولنا : الإنسان كاتب هو الإنسان، و ثبوت الشيء لنفسه ضروري.

و ذكر في الفصول ما حاصله : أنّه يمكن أن نختار الشقّ الأوّل و ندفع الإشكال بأنّ الناطق مثلاً و إن كان معناه بحسب العرف واللغة مشتملاً على مفهوم الذات، لكنّ المنطقيين حيث جعلوه فصلاً للإنسان جرّدوه عنه و استعلموه في جزء معناه مجازاً، و يمكن أن نختار الشق الثاني و ندفع الإشكال بأنّ ذات المقيّد مع قطع النظر عن القيد و إن كان ضروريّاً، لكن القيد ممكن، و المقيّد بما هو مقيّد يصير ممكناً بإمكان قيده، و لهذا يكون النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات.

و أورد في الكفاية على دفعه على التقدير الأوّل بأنّ الظاهر أنّ المنطقيّين جعلوا لفظ الناطق مثلاً فصلاً بمعناه الثابت عند العرف و اللغة من دون تصرّف فيه، ثمّ اختار في دفع الإشكال ماحاصله أنّ الناطق مثلاً ليس فصلاً حقيقيّاً؛ فإنّ الفصول الحقيقيّة للأشياء لا يعلمها إلّا اللّه؛ إذ النطق بمعنى إدراك الكليّات مثلاً لو كان المراد منه ما يحصل للعوام أيضاً فهو حاصل لبعض الحيوانات قطعاً، و إن كان المراد منه ما لايحصل إلّا لبعض الخواص لزم خروج غيرهم عن تحت الإنسانيّة، فمقصود المنطقيّين ليس التعبير بهذه الألفاظ عن الفصول الحقيقيّة التي لا سبيل إلى معرفتها، بل عمّا يمتاز به الشيء عمّا عداه من أظهر خواصّه و لوازمه، و من هنا ظهر أنّ التعريف بالحدّ التام غير ممكن لنا، و إنّما الممكن هو الثلاثة الباقية. و الحاصل أنّه يلزم من أخذ مفهوم الذات في معنى المشتق دخل العرض العام في الخاصّة لا دخله في الفصل.

ثمّ إنّ في الفصول - بعد دفع الإشكال على التقدير الثاني بما ذكر - ما لفظه: و فيه نظر؛ لأنّ الذات المأخوذة مقيّدة بالوصف قوّة أو فعلاً إن كانت مقيّدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة و إلاّ صدق السلب بالضرورة، مثلاً لا يصدق زيدٌ كاتب بالضرورة، لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل أو بالقوّة بالضرورة، انتهى.

لم أفهم معنى هذه العبارة و ليس معناه أنّ الزيد مثلاً إن كان متلبّساً بالكتابة واقعاً فهو كاتب بالضرورة، و إلاّ فليس بكاتب بالضرورة؛ إذهذا المعنى لا يخفى فساده على أدنى الطلبة فكيف على الفاضل المذكور؛ لأنّ من الواضح أنّ اعتبار الجهة في القضيّة إنّما هو مع قطع النظر عن الثبوت و عدم الثبوت الواقعيين و إلاّ لزم انحصار الجهة في الضرورة؛ إذ كلّ محمول لا محالة إمّا ثابت لموضوعه واقعاً و إمّا لا.

و غاية ما يمكن أن يوجّه به كلام السيّد الشريف في الشقّ الثاني هو أن يقال: إنّه لا شكّ أنّ إجراء الوصف على الذات مشتمل على الحمل الضمني و مفيد لفائدة القضيّة الخبريّة من الحكاية عن الواقع؛ ضرورة أنّ قولنا: زيد الذي أبوه عالم شاعر هرمٌ جائني يدلّ بالالتزام على مفاد أنّ لزيد أباً و أنّ أباه عالم و شاعر و هرم، مع أنّ المتكلّم قد فرض الذات المحفوفة بهذه الأوصاف مفروغاً عنها، بل زيد في قولنا: زيد قائم، أيضاً دالّ على مفاد زيد موجود و إن كان المتكلّم قد لاحظ الزيد المحفوف بالوجود شيئاً واحداً مفروغاً عنه، بل الحال في زيدٌ معدوم أيضاً كذلك إلاّ أنّه دالّ على وجود زيد في نفس الأمر.

و بالجملة، فحيث إنّ وجود الموضوع في أحد العوالم الثلاثة يكون مفروغاً عنه لا محالة، فيدلّ لفظه على كونه موجوداً في هذا العالم بالالتزام، و هذا هو المراد بقولهم: إنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف.

فالمعنى أنّ الأوصاف و القيود المذكورة قبل مجيء الحكم و التصديق بالنسبة الخبريّة بمنزلة الأخبار و مفيدة لفائدتها، سواء كانت في طرف الموضوع أو المحمول كما في قولنا: زيد هو العالم الذي ابوه عالم هرم، و إن كان العلم المتعلّق بها بسيطاً و هو غير العلم المعتبر في تحقّق القضيّة أعني: الحكم باتحاد الذات و الوصف بعد فرض

كلّ منهما منفرداً عن الآخر، و معنى الفقرة الثانية أنّ الأخبار بعد تحقّق التصديق بالنسبة و الجزم بالاتحّاد يصير أوصافاً لصيرورتها حينئذ مع الذوات شيئاً واحداً مفروغاً عنه، و ليس المراد كما توهّم من أنّ الأوصاف يكون بمنزلة الأخبار في الإفادة فيما إذا جهل السامع بثبوتها للموصوف، كما أنّ الأخبار تكون بمنزلة الأوصاف في عدم الإفادة فيما إذا كان السامع عالماً بها من السابق، و ذلك لوضوح عدم دخل العلم و الجهل في حقيقة الخبر و الوصف.

و كيف كان فقولنا : زيد قائم لو كان معناه زيدٌ زيدٌ ثبت له القيام لكان منحلاً إلى قضيتين إحداهما ضمنيّة و هي : زيدٌ زيدٌ، والاخرى أصليّة و هي : زيدٌ ثبت له القيام، و من المعلوم أنّ الاولى ضروريّة، فيلزم أن تكون هذه القضيّة مشتملة على الضروريّة، و الوجدان كما أنّه قاطع بعدم كونها ضروريّة كذلك قاطع أيضاً بعدم اشتمالها على ضروريّة أصلاً.

لكن يمكن أن يقال في دفع هذا أنّه و إن كان مرجع كلّ قيد سواء كان في طرف الموضوع أم المحمول إلى حمل ضمنيّ، إلّا أنّ مناط الوحدة و التعدّد إنّما هو وحدة النسبة الأخيرة التي هي أصليّة و تعدّدها. فإن كانت هذه النسبة واحدة تكون القضيّة واحدة، فيصير موجّهة بمادّة هذه النسبة، و إن كانت مادّة غيرها من النسب الضمنيّة مخالفة لمادّتها فلا يلزم من أخذ مصداق الذات في مفهوم المشتق كون القضيّة الممكنة في مثل قولنا : زيد قائم، مركبّة من الضروريّة و الممكنة.

ثمّ إنّ في الكفاية توجيهاً لإشكال السيد على التقدير الثاني و حاصله : أنّه إن كان المحمول ذات المقيّد و كان القيد خارجاً و إن كان التقيّد الذي هو معنى حرفي داخلاً لزم كون الممكنة ضروريّة؛ فإنّ معنى زيد قائم على هذا : زيدٌ الزيد الخاص، و هذا ضروري، و إن كان المقيّد بما هو مقيّد بأن كان القيد داخلاً لزم انحلال الممكنة إلى ضروريّة و ممكنة فذكر البيان المتقدّم هنا.

و أنت خبير بأنّ التقييد ليس على قسمين و أنّ مرجع ما ذكره في الوجه الثاني إلى التركيب، فكلامه قدّس سرّه هذا مخدوش - مضافاً إلى استبعاد أن يكون

مرادهم دخل الذات و الوصف و الاتصّاف في معنى المشتق على وجه التركيب و كون كلّ في عرض الآخر - بأنّه لا معنى لما ذكره في الوجه الأوّل؛ فإنّ التقيّد إذا كان داخلاً فحمل المقيّد على المطلق ليس بضروريّ كما هو واضح. **الثاني**: نقل في الفصول ذهاب جماعة من أهل المعقول إلى أنّ الفرق بين المشتق و مبدئه هو الفرق بين الشيء لا بشرط و بينه بشرط لا، و ظاهر هذا أنّ أصل المعنى واحد في كليهما، لكنّه قد اعتبر بشرط لا في أحدهما فامتنع حمله على الذات، و في الآخر لا بشرط فصّح حمله عليها، فجعلوا الفرق بين العرض و العرضي كالفرق بين الجنس و المادّة و بين الفصل و الصورة؛ فإنّ أصل المعنى في الأوّلين هو الجزء المشترك، و في الأخيرين هو الجزء المختصّ الذي به يمتاز الشيء عمّا عداه، فإذا اعتبرا لابشرط سمّي الأوّل بالجنس و الثاني بالفصل، وصحّ حمل كلّ منهما على الآخر و على الكلّ، وحمل الكلّ على كلّ منهما، و إذا اعتبرا بشرط لاسمّي الأوّل بالمادّة و الثاني بالصورة و امتنع حمل كلّ على الآخر و على الكلّ، و حمل الكلّ على كلّ منهما، و لهذا يمتنع «زيدٌ بدن» أو نفس، ولكن يصحّ «زيدٌ حيوان» أو ناطق، و كذا الكلام في الجزء المركب الخارجي؛ فإنّه باعتباره اللابشرطي أي بلحاظه في ضمن الكلّ على ما هو عليه في الخارج عين الكلّ، و باعتباره البشرط لائي أي بلحاظه مستقّلاً غيره و مقدّمته.

لكن أورد في الفصول على هذا الكلام بما حاصله أنّه لو لم يكن بين المشتقّ و مبدئه فرق في سوى الاعتبار المذكور و كان أصل المعنى في كليهما هو المعنى الحدثي كما هو صريح كلامهم، فلا شكّ أنّ المعنى الحدثي عرض قائم بالذات فهو غير الذات و إن لحقه ألف اعتبار لا بشرطي؛ إذ معنى اللابشرطيّة عدم المنافاة للغير لا الاتّحاد معه، و قضيّة الغيريّة أن لا يصّح الحكم باتحادهما إلّا بوجه من العناية، فلازم كلامهم على هذا أن يكون حمل الضارب على الذات محتاجاً إلى العناية، والوجدان يقطع بخلافه.

فيستكشف من ذلك أنّ المغايرة بين المشتقّ و مبدئه في أصل المفهوم و أنّ مفهوم المشتقّ مفهوم يصحّ حمله على الذات بلا عناية، كما أنّ مفهوم المصدر مفهوم لا يصحّ حمله و إن لحقه ألف اعتبار لا بشرطي إلّا بعناية، و أمّا أنّ هذا المفهوم في طرف

المشتقّ ماذا؟ فاختار أنّه مفهوم ذوالمضاف إلى المبدء، فجعل الفرق بين المشتقّ و مبدئه هو الفرق بين الشيء و ذوالشيء.

و لا بدّ أوّلاً من كشف القناع عن مرام أهل المعقول ثمّ النظر فيه، فاعلم أنّ حال العرض في الخارج أنّه ليس له وجود منحاز عن وجود المحلّ محدود بحدّ مستقلّ حتى يكون هو و المحّل وجودين محدودين بحدّين كان الأوّل منهما محمولاً على الثاني نظير الأعرج المحمول على الصحيح، بل هو كيف وجود المحلّ وطوره وحدّه، و ما يتخصّص هو به و إن كان له أيضاً وجود، لكنّه مندكّ في وجود المحلّ بحيث ليس في البين حقيقة إلّا وجود واحد محدود بحدّ خاص، لكن لنا إفراده عن المحلّ في اللحاظ.

و حينئذ يمكن لحاظه بوجهين:

الأوّل: أن يلحظ معرّفاً لنحو وجوده الخارجي و حاكياً عن الخارج على ما هو عليه من الاندكاك في المحلّ و العينيّة معه، فحدث الضرب في هذا اللحاظ يكون مفاداً للفظ الضارب و يصحّ حمله على الذات لا محالة، و معنى لا بشرطيّته كونه باقياً على ماهو عليه في الواقع من دون تصرّف فيه أصلاً.

الثاني: أن يلحظه كأنّه في الخارج شيء في قبال المحلّ و محدود بحدّ مستقّل، و حدث الضرب بهذا اللحاظ يكون مفاد لفظ الضرب، فحاله في هذا اللحاظ بالنسبة إلى المحلّ حال الغلام بالنسبة إلى زيد يقبل الإضافة و لا يقبل الحمل، و معنى كونه بشرط لا لحاظه وحده بدون انضمام شيء إليه.

و أمّا ما ذكروه في الفرق بين الجنس و الفصل و المادّة و الصورة فبيانه: أنّ الجزء المشترك الذاتي للشيء يمكن لحاظه عى نحوين:

الأوّل: أن يلحظ معّرفاً لنحو وجوده في الخارج و إشارة إليه من الاتّحاد مع الشيء في الوجود، فالحيوان بهذا اللحاظ يسمّى بالجنس و يصحّ حمله على الشيء و على الجزء الآخر، و حملها عليه لمكان الاتّحاد، و معنى لا بشرطيّته كونه باقياً على ما هو عليه في الواقع من دون تصرّف فيه أصلاً كما عرفت في سابقه.

الثاني: أن يلحظ كأنّه في الخارج شيء منحاز عن الكلّ محدود بحدّ مستقلّ، و

الحيوان بهذا اللحاظ يسمّى بالمادّة و يمتنع حمله على الكلّ و على الجزء الآخر وحملها عليه لمكان المغايرة، و معنى كونه بشرط لا هو ما تقدّم، و كذا الكلام في الجزء المختصّ بالنسبة إلى الفصل و الصورة.

أمّا الكلام في أجزاء المركّب فهو أنّه لاشكّ أنّ هذه الأجزاء في الخارج أشياء غير مجتمعة في الوجود كلّما يوجد لا حقها ينعدم سابقها، فلا يحصل لها تركيب خارجيّ، ولكن يمكن اجتماعها في ذهن ذاهن كالآمر؛ فإنّه إذا تعلّق الغرض الواحد منه بأفعال متعدّده يلاحظ المجموع منها من حيث المجموع شيئاً واحداً و يأمر به، فواقع الجزئيّة و الكليّة يتحقّق في هذا اللحاظ، يعني يتّصف هذا المركّب الذهني الحاكي عن الخارج بالكليّة و كونه مأموراً به و كلّ واحد ممّا هو متألّف منه من الصور الذهنيّة لتلك الأفعال بالجزئيّة، ولكن لا يمكن للاحظ في نفس هذا اللحاظ أن يحكم على الأجزاء بالجزئيّة، لاحتياج ذلك إلى لحاظها مستقلّاً، و هي غير ملحوظ كذلك في هذا اللحاظ، بل حالها حال المعنى الحرفي.

فلا بدّ من لحاظ ثانوي متعلّق بالجزء إمّا من هذا اللاحظ أو من لا حظ آخر و هو يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يلحظ الجزء مستقلّاً و يشار به إلى جزء ذاك المركّب في ذاك اللحاظ كالحمد إذا لوحظ و اشير به إلى جزء المركّب الصلاتي الموجود في ذهن ذاهن، و بهذا اللحاظ يصحّ الحكم بجزئيّته لذاك المركّب و اتّحاده معه و حمله عليه، و لا يخفى أنّ نفس هذا الملحوظ الذي هو آلة للحاظ الجزء مباين لذاك المركّب، و يسمّى هذا اللحاظ لا بشرطيّاً بالمعنى المتقدّم.

الثاني: أن يلحظ الجزء بحدّه كالحمد إذا لو حظ نفسه من حيث هو هو، و في هذا اللحاظ يصير الجزء مبايناً للكلّ و يصحّ الحكم باحتياج الكلّ إليه و مقدميّته للكلّ و يسمّى باللحاظ البشرط لائى.

هذا كلّه في المركّب الاعتباري، و كذا الكلام في المركّب الحقيقي كماء الحوض؛ فإنّه قد أحاط به بتمام قطراته وجود واحد؛ إذ لو كان كلّ قطرة موجودة بوجود مستقلّ

لزم وجود الجزء الغير المتجزّى و هو باطل، بيان الملازمة أنّه لا بدّ حينئذ من تقسيم كلّ قطرة أيضاً إلى أن ينتهي إلى ما لا يقبل القسمة، فيكون الماء المذكور وجودات متكثّره منضمّ بعضها إلى بعض نظير ألف ألف حبّة من الخردل المجتمع في محلّ واحد.

أمّا بطلان الجزء الغير المتجزّى فلأنّه يلزم منه أن لايكون للجسم واقعيّة أصلاً؛ إذ كلّ ما نراه جسماً فهو على هذا التقدير وجودات مجتمعة لايقبل شيء منها للأبعاد الثلاثة.

و نزاع المشائيّين و الإشراقيّين في أنّ تفرقة ماء كوز إلى كوزين هل هو إعدام شخص و إيجاد شخصين آخرين، أو هو مجرّد تغيير الصورة مبنيّ على بطلان الجزء الغير المتّجزى و عدمه، فعلى الأوّل كان المائان قبل التفرقة موجودين بوجود واحد و بعدها بوجودين، و على الثاني كانا قبلها عشرة آلاف وجودات مثلاً منضّمة و بعدها تمايزت خمسة آلاف منها عن الخمسة الآلاف الاخر.

و بالجملة بعد بطلان الجزء الغير المتجزّى بالبرهان المذكور لابدّ من الالتزام بأنّ وجوداً واحداً محيط بماء الحوض مثلاً، و حينئذ يمكن لحاظ كلّ قطرة منه على نحوين:

الأوّل: أن يلحظ معرّفة لنحو وجودها في الخارج من الاندكاك في الكلّ و الاتّحاد معه فيصحّ الحكم عليها بالجزئيّة للكلّ و العينيّة معه.

الثاني: أن يلحظ بحدّها و بما هي عليه من القلّة فتصير مغايرة للكلّ و لا يحكم عليها بالجزئيّة بل بالمقدّميّة، فعلى الأوّل يكون لا بشرط، و على الثاني بشرط لا.

دفع وهم.

أمّا الوهم: فهو أنّه على ما ذكرت من كون مفاد المشتقّ هو المعنى الحدثي المندكّ في الذات المتّحد معها المتخصّصة هي به يلزم أن يكون معناه حرفيّاً، و من المقطوع خلافه؛ لصّحة الحكم عليه و به.

و أمّا الدفع فهو: أنّه فرق بين كلمة من و لفظ الضارب؛ فإنّ المستعمل فيه بلا واسطة في الأوّل هو الابتداء المندكّ في المتعلق، و بعبارة اخرىٰ لم يستعمل في الإجمال الحاكي عن الابتداء المندكّ، بل في نفسه، بخلاف الثاني؛ فإنّ المستعمل فيه فيه هو الإجمال الحاكي عن الضرب المندكّ لا نفسه، و هو معنىً إسميّ و إن كان معرّفاً

لمعنى حرفيّ، و بالجملة فحال المستعمل فيه في لفظ الضارب حال آلة اللحاظ التي أخذها الواضع عند وضع «من». هذا تحقيق المراد من كلام أهل المعقول في المقام و نظائره.

ولكنّه بعد مخدوش بأنّ ما ذكروه من كون الغرض متّحداً مع المحّل و مندّكاً فيه و محدوداً بحدّه لا بحدّ عليحدّة و إن كان مطلباً دقيقاً صحيحاً، لكنّه أيضاً لا يصّحح حمل المعنى الحدثي المأخوذ لا بشرط على الذات كما ذكره صاحب الفصول قدّس سرّه، فيبقى إشكال القطع بصحّة حمل مفاد المشتّق عليها بحاله.

توضيحه أنّ ما هو مفاد للحمل و معتبر فيه هو الاتّحاد بمعنى عدم الميز بين الطرفين بجهة من الجهات أصلاً بحيث كانت الإشارة إلىٰ أحدهما إشارة إلى الآخر و عرض كلّ منها عرضاً للآخر، و ما هو متحّقق بين العرض و المحـلّ ليس إلّا نحـو الاتّحاد المتحقّق بين الجزء و الكلّ من مجرّد عدم كون الجزء محدوداً بحدّ مستقلّ، بل مندّكاً في الكلّ و محدوداً بحدّه، و هذا لايستلزم عدم الميز الأصلي المعتبر في الحمل، كيف و ماء الحوض مع وجود هذا الاتّحاد بين قطراته يتفرّد كلّ منهما بالإشارة و المكان، بل باللّون في بعض الأحيان، و كذا المعنى الحدثي بل كلّ عرض يمكن اتّصافه بما لا يتّصف المحّل به من الشدّة و الضعف و نحوهما و بالعكس، مع أنّ من المقطوع بالوجدان أنّ مفاد المشتقّ معنى متّحد مع الذات بحيث لا ميزبينهما أصلاً و لا يتّصف أحدهما بوصف إلّا اتّصف الآخر به.

و بعبارة اخرىٰ أنّ مفاد لفظ الضارب مثلاً هو عنوان الذات المتّصف بالضرب لا عنوان الضرب المندكّ في الذات؛ فإنّ الثاني لا يصحّ حمله على الذات، فلا يقال : زيد هو الضرب المندّك فيه، بل الصحيح أن يقال : إنّه محّل هذا الضرب بخلاف الأوّل.

و تظهر الثمرة فيما لو قال : جئني بالعلم ولا تجئني بالضارب، فجاء بالعالم الضارب و قلنا بامتناع اجتماع الأمر و النهي، فعلى الثاني لا يكون هذا المورد من موارد الاجتماع؛ إذ متعلّق الأمر هو العلم و متعلّق النهي هو الضرب، ولا يسري عرض شيء منهما إلى الآخر و إلى الذات، فيحصل الإطاعة و المعصية معاً، و على الأوّل منهما كما هو واضح فلم يحصل إلّا واحد من الإطاعة والمعصية.

ثمّ إنّ في الكفاية في هذا المقام ما حاصله أنّ صاحب الفصول حيث توّهم أنّ المراد ظاهر الكلام من كون أصل المعنى في المشتق و مبدئه هو المعنى الحدثي و كون الفرق في مجرّد الاعتبار اللابشرطي والبشرط لائي استشكل عليهم بما ذكره، و لم يعرف أنّ مرادهم كما يظهر من بيان الفرق بين الجنس و الفصل و بين المادّة و الصورة من كون المشتّق لا بشرط أنّ مفاده معنى لا يأبى عن الحمل على الذات، و من كون المبدء بشرط لا أنّ مفاده معنى يأبى عن الحمل على الذات و هذا لا يستلزم اتّحادهما في أصل المعنى أصلاً. و لا يخفى أنّ هذا من المطالب الواضحة فيبعد إرادته من كلامهم الظاهر سياقه في كونه لبيان دقة. **الثالث** : هل ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى باقية على معانيها الأصليّة اللغويّة أو حصل فيها النقل أو التجوّز؟ التزم في الفصول بالثاني و هو قدّس سرّه و إن لم يصرّح بكون النقل أو التجّوز في المادّة أو الهيئة، لكن له التزامها في الأوّل و التزامها في الثاني لإمكانها في كليها.

أمّا الأوّل فلأنّ مادّة «ع ل م» مثلاً موضوعة للصورة الحاصلة من الشيء في النفس و هي مختصّة بنا و ليست من صفات الباري تعالى، و كذا الكلام في سائر المواد؛ فإنّها موضوعة لما هو مناسب لنا و أجنبيّ عنه تعالى، ضرورة أنّ الواضع كان منّا.

و أمّا الثاني فلأنّ الهيئة موضوعة لذات له المبدء، و العنوان منتزع عن هذا الذات، فالمغائرة بين المبدء والذات شرط كونها حقيقة اتّفاقاً إمّا لملحوظيتها في نفس معناها أو في منشأ انتزاعه، ضرورة شهادة كلّ صفة بأنّها غير الموصوف، و صفاته تعالى عين ذاته.

و أورد على هذا في الكفاية بأنّه و إن لم يكن بين ذاته تعالى و بين المبدء بحسب الخارج مغايرة أصلاً، لكن بينهما بحسب المفهوم مغايرة بلا إشكال، وهذا المقدار كاف في كون الهيئة حقيقة.

لكن في هذا أيضاً نظر ؛ لأنّ الشأن أن يحدث زيادة في المبدء يوجب تلك الزيادة عدم صحّة الحمل فيه، و صحّته في المشتق كما هو الحال في ألفاظ الصفات الجارية علينا، فإنّ المغايرة المفهوميّة للذات و إن كانت مشتركة بين المبادي والمشتقات، لكنّ المغايرة الخارجيّة خاصّة بالمبادي، ضرورة اتّحاد المشتقات مع

الذات خارجاً، و أمّا ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى فالمغايرة الخارجيّة للذات معدومة في المبادي و المشتقّات كليهما، و المغايرة المفهوميّة متحقّقة في كليهما أيضاً فلم يحدث تلك الزيادة في طرف المبادي.

و الحقّ في المقام أنّ هذه الألفاظ باقية على معانيها الأصليّة اللغويّة و لم يتّصرف فيها بالنقل أو التجوّز لا في طرف المادّة و لا في طرف الهيئة، أمّا في الأوّل فلأنّا نعلم بحسب فطرتنا إجمالاً بأنّ في مقابل الجهل شيئاً يعبّر عنه بالعلم و أنّه حسن كما أنّ الجهل قبيح، و أنّ ما منه موجود فينا هو الفرد القاصر العاجز الناقص المحدود؛ لكوننا قاصرين عاجزين ناقصين محدودين، و ما منه موجود في الباري تعالى هو الفرد الأكمل و الأشرف الأعلىٰ؛ ضرورة أنّه معطٍ لهذا الوصف الجميل إيّانا فكيف يفقده نفسه، و لابدّ أن يكون الموجود فيه تعالىٰ هو العلم بهذا المعنى المقابل للجهل؛ إذ هو الذي يكون صفة كمال، و غيره لم يعلم كونه كذلك، و أمّا أنّه بأيّ نحو فلا نعلم تفصيله، و لفظ العلم موضوع لهذا المعنى و كيفيّات تحقّقه المختلفة بحسب اختلاف الموارد خارجة عن الموضوع له، و هكذا الكلام في سائر الموّاد كالحياة و القدرة و البصارة و نحوها.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

و أمّا في الثاني فلأنّه لا شكّ أنّا إذا أردنا انتزاع الوصف نتخيّل الذات مغايراً للمبدء، و المبدء مغايراً للذات أوّلاً، ثمّ ننتزع منهما الوصف، فالمبدء و الذات متغايران في عالم التخيّل من دون فرق في ذلك بين الصفات الجارية عليه تعالى و بين غيرها، فالهيئة موضوعة لعنوان بسيط منتزع عن الذات مع مبدء يغايرها في عالم التخيّل، غاية الأمر أنّ هذه الغيريّة في غيره تعالى لها واقعيّة و فيه تعالى إنّما هي مجرّد الفرض بلا واقعيّة، و هذا هو السرّ في عدم صحّة حمل لفظ العلم عليه تعالى إلّا على وجه التجوّز، و صحّة إضافته حيث إنّ لحاظ الغيريّة مأخوذ في معناه و إن لم يؤخذ في معنى أصل المادّة، و هذا التخيّل لاينافي اعتقاد العينيّة والاتحاد في صفاته تعالى خارجاً أصلاً، بل هو ممكن مع حفظ هذا الاعتقاد، ألا ترىٰ أنّ المعتقد بوحدة جنس الشيء و فصله معه في الخارج يميزهما عنه في عالم الفرض مع حفظ ذلك الاعتقاد.

المقصد الأوّل في الأوامر

و التكلّم في هذا الباب تارة في مادّة الأمر و اخرى في صيغته.

فنقول: قد ذكر للمادّة معان كالفعل كما في قوله تعالى: «و ما أمر فرعون برشيد»، و المطلب العظيم كما في قوله تعالى: «فلمّا جاء امرنا» إلى غير ذلك، و البحث في ذلك و أنّ مرجعها إلى معنى واحد أو معنيين لا جدوى تحته.

نعم الظاهر أنّ كونها حقيقة في الوجوب ممّا لا شكّ فيه بحكم تبادره منه، و ممّا يرادفه في الفارسيّة من لفظ «فرمان» مع إمكان الاستشهاد بقوله تعالى: «ما منعک أن لا تسجد إذ أمرتک» حيث رتّب التوبيخ على مجرّد مخالفة الامر، و قوله صلى اللّه عليه و آله: «لو لا أن أشق على امّتي لأمرتهم بالسواك» و نحوهما.

لنا دعويان في لفظ الأمر بمعناه الطلبي لابمعانيه الاخر:

الاولىٰ: أنّ الأمر في هذا اللفظ من حيث كونه مشتركاً لفظيّاً بين الوجوب و الندب أو معنويّاً أو حقيقة في خصوص الأوّل أو خصوص الثاني أسهل من الصيغة، فبأيّ من هذه الأقوال قلنا هناك نقول هنا بكون هذا اللفظ حقيقة في خصوص الوجوب، و الدليل على هذه الدعوى هو التبادر مضافاً إلى الأدلّة اللفظيّة كقوله تعالى: «فليحذر الذين» الخ حيث دلّ على وجوب الحذر من مخالفة مجرّد الأمر، و قوله تعالى «ما منعک أن لا تسجد» الخ، حيث رتّب التوبيخ على مخالفة مجرّد الأمر، و قوله صلى اللّه عليه و آله: «لولا أن أشقّ على امّتي لأمرتهم بالسواك»، حيث دلّ على ثبوت المشقّة في مجرّد الأمر، و من الواضح عدم المشقّة في الطلب البدني، كما أنّ من الواضح تعلّقه بالسواك.

و أمّا الثانية فيحتاج بيانها إلى مقدّمة و هي أنّ بعض العناوين يستحدث بتبع الدلالة على المعنى و يكون معلولاً لها و واقعاً في طولها بحيث لا يصير موجوداً بمجرّد تحقّق أصل المعنى، و بضميمة إظهاره، و الكشف عنه يصير متحقّقاً سواء كان الدالّ لفظاً أو كناية أو إشارة و نحوها، فيكون الدالّ بعنوانه الأوّلي كاشفاً عن ذاك

المعنى، و لكونه كاشفاً عنه محدثاً لهذا العنوان بالعليّة الانجعاليّة القهريّة، لا أن يكون بعنوانه الأوّلي محدثاً لهذا العنوان بالعليّة الجعليّة، و ذلك لما عرفت سابقاً من أنّ العليّة أمر كامن في ذات العلّة و لا يقبل الجعل، و ذلك كما في عنوان المعاملة؛ فإنّ من الواضح عدم تحقّق هذا العنوان بمجرّد تحقق رضى القلبي من الطرفين بالنقل، بل لابدّ من إظهار هذا الرضى القلبي و الكشف عنه بقول أو فعل، فيحدث بتبع هذا الإظهار و الكشف عنوان المعاملة، فيكون معنى بعت على هذا هو الرضى الموجود في النفس فعلاً بالنقل، و كذلك عنوان النكاح؛ لوضوح عدم تحقّقه بمجرّد الرضى القلبي من الطرفين بالتزويج، بل لابدّ من صدور الكاشف عن هذا الرضى القلبي منهما فيحدث بتبعه عنوان النكاح، فمعنى أنكحت على هذا هو الرضى القلبي الفعلي بالتزويج.

و نظير ذلك عنوان التعظيم؛ لعدم تحقّقه بمجرّد تحقّق العظمة للمعظّم بالفتح في نفس المعظّم بالكسر، بل لا بدّ من إظهار هذه العظمة النفسانيّة و إبرازها بسلام أو قيام أو ركوع و نحوها، فيحدث بتبع هذا الإظهار عنوان التعظيم، و نظير ذلك في المعاني التصوريّة للألفاظ المفردة أيضاً موجود؛ فإنّ اللفظ الدالّ يحدث عند سماعه بواسطة دلالته على معناه انتقاش صورة معناه في ذهن السامع، فليس هذا الانتقاش معناه الأوّلي، بل يكون حادثاً في طول دلالته على معناه و بسببها.

إذا تقرّر ذلك فنقول : لا يخفى أنّه متى تحقّق في النفس الإرادة من الغير فمادام هذه الإرادة مكنونة في نفس المريد و لم يظهرها لهذا الغير و إن التفت هو إليها من غير قِبَلِه برمل و نحوه لم يحدث بينهما شيء أصلاً و لم يكن في البين سوى هذه الحالة النفسانيّة.

و أمّا إذا أظهر المريد الإرادة الحاصلة في نفسه لهذا الغير فيقع هذا الغير في قيد هذه الإرادة بحيث يتحرّك إلى العمل لو كان منقاداً، فهذا المعنى أعني إيقاع الغير في قيد الإرادة قد استحدث ببركة إظهار هذه الإرادة النفسانيّة بعد مالم يكن شيئاً موجوداً، سواء كان إظهار الإرادة بالصيغة أو بالإشارة كما في أوامر رؤساء العسكر، و من أجل وجود هذا المعنى المستحدث قد افيد أنّ هنا معنيين يعبّر عن

أحدهما بالفارسيّة بـ(طلب داشتن) و عن الآخر بـ(طلب كردن) و الثاني مفاد الصيغة، لكنّك عرفت أنّه لا معنى لكون الثاني مفاد الصيغة بحيث كانت بعنوانها الأوّلي محدثة له بالعليّة الجعليّة بل هي كاشفة عن الأوّل و محدثة للثاني بتوسّط الكشف.

فالمدّعى أنّ مادّة الأمر موضوعة لهذا المعنى المستحدث، و الشاهد هو التبادر؛ و لهذا لو تحقّق الإرادة في نفس العالي بالنسبة إلى السافل و علم السافل بها من طريق الرمل مثلاً لا يقول : إنّه أمرني، و لفظة «فرمان دادن» في الفارسيّة مشتركة مع لفظ الأمر في العربيّة في هاتين الدعويين، هذا هو الكلام في بيان معنى مادّة الأمر.

و ينبغي هنا التعرّض للنزاع المعروف بين الأشاعرة و المعتزلة في غيرية الطلب للإرادة أو عينيته معها، لا بتنائه على المقدّمة المذكورة أيضاً، فنقول: إن أراد الأشعري بقوله إنّ الطلب غير الإرادة أنّ في النفس صفة اخرى غير الإرادة موجودة و يعبّر عنها بالطلب، فجوابه أنّا نعلم علماً ضروريّاً بأنّه لا في نفس الفاعل شيء غير الشوق الإكيد المنبعث عن ملاحظة المصلحة و دفع المنافيات المعبّر عنه بالإرادة، و لا في نفس الآمر شيء ممّا سوى الإرادة،

و إن أراد أنّ في النفس صفة واحدة يعبّر عنها بالإرادة ثمّ يحدث بتبع إظهار هذه الصفة معنى آخر يعبّر عنه بالطلب.

فيرد عليه أنّ أصل هذا المطلب أعني أصل وجود هذين المعنيين و تغايرهما من البديهيّات، فلا يصلح لأن يقع مورداً لنزاع أهل المعقول، و بعد كونه من البديهيّات فالنزاع في أنّ اللفظين مترادفان أو متغايرا المعنى لا يطلح إلّا للغوي، و يظهر من استدلالهم بأنّ الطلب متحقّق في الأوامر الامتحانيّة، و لاأراه أنّ مرادهم هو الثاني.

و أمّا المعتزلي فإن فهم من كلام الأشعري الوجه الأوّل فكلامه راجع إلى ما ذكرنا من أنّه ليس في النفس إلّا صفة واحدة، و إن فهم منه الوجه الثاني فأنكر وجود المعنى المستحدث فجوابه أنّ وجوده من البديهيّات.

ثمّ إنّ في الكفاية ما حاصله أنّ الحقّ كما عليه أهله و المعتزلة أنّ لفظي الطلب و

الإرادة مترادفان موضوعان لمفهوم واحد، و المصداق الحقيقي لأحدهما أعني ما يصحّ تطبيقه عليه بالحمل الشائع الصناعي هو المصداق الحقيقي للآخر، و المصداق الاعتباري الغير الواقعي له و هو ما لا يصح تطبيقه عليه بهذا الحمل هو المصداق الاعتباري الغير الواقعي للآخر، فالمراد اتّحاد اللفظين في هذه المراتب الثلاث لا إتّحاد المرتبة الثانية مع الثالثة، كيف و المغايرة بينهما من البديهيّات، كما أنّ من البديهي أيضاً عدم صفة اخرى قائمة بالنفس غير الإرادة يكون هو الطلب سواء في الفاعل أم الآمر.

و بذلك يظهر أنّه يمكن المصالحة بين القولين بأن يكون مراد القائل بالاتّحاد هو ما ذكرنا، و القائل بالمغايرة يريد أنّ المنساق من لفظ اطلب عند الإطلاق هو الإنشائي، و المنساق من لفظ الإرادة عنده هو الحقيقي، فهما متغايران إطلاقاً لا وضعاً.

فإن قلت : إذا لم يكن غير الصفات المعروفة في الإنشاءات و غير العلم في الجملة الخبريّة صفة اخرى قائمة بالنفس، و من المعلوم أنّ هذه الصفات لا يكون مدلولاتها فماذا يكون مدلولها؟

قلت : أمّا مفاد الجملة الخبريّة فهو الحكاية عن ثبوت النسبة في موطنها من ذهن كما في زيدٌ عالم، أو خارج كما في زيدٌ قائم، و أمّا الإنشاءات فهي موجدة لمعانيها بمعنى أنّ معانيها يحدث بقصد تحقّقها بها، و هذا المعنى الإنشائي ممكن الإنفكاك عن تلك الصفات الحقيقيّة و إن كان غالباً لا ينفكّ عنها.

و يمكن الخدشة فيه أوّلاً : بأنّه لا وجه لجعل الطلب الإنشائي فرداً غير واقعي لجامع الطلب النفسي؛ فإنّه كما أنّ للطلب النفسي جامعاً، كذلك للطلب الإنشائي و إن كان أمراً اعتباريّاً أيضاً جامع؛ إذ الجامع عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء في العقل بعد طرح خصوصيّاته و هي متحقّقة في الامور الاعتباريّة كالفوقيّة والملكيّة و نحوهما، كما في الامور المتأصّلة بلا فرق، فالامور الاعتباريّة مصاديق حقيقيّة و أفراد واقعيّة لجامعها، و على هذا فلا بدّ من الالتزام باشتراك لفظي الطلب

و الإرادة لفظاً أو كونها حقيقة و مجازاً بالنسبة إلى هذين المفهومين.

و ثانياً: بعدم تعقّل معنى لكون الصيغ الإنشائيّة بعناونيها الأوّليّة موجدة لمعانيها بالعليّة الجعليّة، و قد مرّ تفصيل ذلک عند الخدشة فيما ذكره قدّس سرّه في الفرق بين الخبر و الإنشاء بكلا طرفيه.

و لا بأس بالإشارة الإجماليّة هنا إليه، فنقول: أمّا الخدشة فيما ذكره قدّس سرّه في طرف الخبر فهي أنّ مجرّد الحكاية عن ثبوت المعنى في موطنه من نفس أو خارج غير كاف في خبريّة الخبر؛ ضرورة تحقّق هذه الحكاية في مثل قولنا: زيد القائم الموجود في الخارج، مع عدم كونه خبراً، بل لا بدّ من زياده وصف التمام في التعريف قيداً للنسبة بأن يقال: إنّ الهيئة القائمة في العربيّة مقام «است» في الفارسيّة موضوعة للنسبة التامّة، و هذا الوصف أمر نفساني لا خارجي أعني: التجزّم و عقد القلب بالنسبة، و هو و إن كان مغايراً للاعتقاد لكنّه من سنخه، فيحكي عن ثبوت النسبة في الخارج؛ و لهذا يتّصف الخبر بالصدق و الكذب، و هذا هو الفارق بينه و بين ما ذكر من قولنا: زيد القائم الخ؛ ضرورة عدم تحقّق العقد القلبي المذكور في الثاني؛ و لهذا يصح أن يجعل محموله قولنا: ليس بموجود.

و أمّا الكلام في الإنشاء فهو أنّه مشارك للخبر في الحكاية عن الصفة القائمة بالنفس فعلاً، لكنّه يفارقه في أنّ هذه الصفة المحكيّة غير حاك هنا عن وقوع نسبة القضيّة في الخارج، ولهذا لا يتصّف الإنشاء بالصدق و الكذب، فهيئة «إضرب» مثلاً حاكية عن وجود الطلب في النفس، و إن كان جعلناه، و هذا الطلب غير حاك عن وقوع نسبة الضرب إلى المخاطب في الخارج بل مقتضٍ له، نعم هو حاك عن أمر آخر كوجود المصلحة في الضرب و وجود المريد، و أمّا حديث العليّة فلم نتعقّل لها معنى؛ لعدم قابليّتها للجعل.

فإن قلت: كيف و المولى إذا قال لعبده: إن فعلت كذا أعطيتك كذا فقد جعل الشرط علّة للجزاء بعد ما لم يكن بينهما عليّة أصلاً.

قلت: لا يكون حصول الفعل الذي هو الشرط علّة لحصول الإعطاء في الخارج،

كيف و الثاني قد ينفكّ و يتخلّف عن الأوّل، ولو كان علّة لامتنع ذلك؛ لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة، نعم يصير حصول الشرط علّة للاستحقاق، لكن بالعليّة القهريّة الحاصلة بتبع التعهّد و الالتزام.

فإن قلت : هذا فيما إذاكان المعلول أمراً واقعيّاً متحقّقاً في نفسه لابجعل الجاعل مسلّم، فلا يمكن جعل الماء مثلاً علّة للإحراق، و أمّا لوكان تحقّقه و واقعيّته بجعل الجاعل و اعتباره كالملكيّة فأيّ مانع من جعل العليّة حينئذ بأن يتعهّد أنّه متى تحقّق الشيء الفلاني اعتبر الملكيّة مثلاً مترتّباً عليه.

قلت : لاشكّ أنّ للامور الاعتباريّة واقعيّة و نفساً امريّة؛ و لهذا يكون لها الصدق و الكذب و ليست بمجرّد فرض الفارض و اعتبار المعتبر، و إلّا لا نقلب الفوقيّة بالتحتيّة بفرضها كذلك، و من المعلوم خلافه، فحال عللها حال العلل الواقعيّة كالنار، بل هي منها.

و حينئذ فنقول : لابدّ من وجود المناسبة بين العلّة و المعلول بالضرورة و إلّالزم تأثير كلّ شيء في كلّ شيء، و لاشكّ أنّ المناسبة و عدمها من ذاتيّات الشيء، و من المعلوم أنّ الذاتيّات جعلها بجعل محلّها، و لايمكن جعلها مستقلّة منفكّة عن المحلّ لانفياً و لا إثباتاً، و إلّا لزم انفكاك اللازم و هو الذاتي عن الملزوم و هو الذات، فجعل الناريّة و المشمشة مثلاً إنّما هو بخلق النار و المشمشة؛ و لذاذهب من قال بقبول الأحكام الوضعيّة للجعل كالمصنّف قدّس سرّه إلى عدم قبول السببيّة و العليّة له.

إذا تقرّر ذلك فنقول : من المسلّم المقرّر في محلّه أنّه لم يكن قبل الوضع بين الألفاظ و المعاني مناسبة بوجه من الوجوه، فحينئذ فكيف يعقل جعل المناسبة بينها؟ فالممكن إنّما هو جعل اللفظ كاشفاً عمّا في الضمير بالتعهّد، فإن صار علّة لحدوث أمر فإنّما هو بالعليّة القهريّة للكشف.

و أيضاً لوكان اللفظ علّة لحدوث المعنى فهو ليس بعلّة تامّة بلاإشكال و باعترافه قدّس سرّه، بل يحتاج إلى ضميمة القصد، و ليس هو قصد التلفظ؛ ضرورة تحقّقه في قولنا : إضرب فعل أمر، و لا طلب، بل قصدايجاد المعنى، و لا شكّ أنّ المخاطب

لاينتقل إلى هذا القصد إلّا باللفظ، فيلزم أن ينظر إلى اللفظ أوّلاً بنظر الكاشفيّة و المرآتيّة للقصد و الفناء فيه، و ثانيا بالنظر الاستقلالي ليصير متمّماً للقصد في إحداث المعني؛ ضرورة عدم إمكان الجمع بين اللحاظين في لحاظ واحد، و من المعلوم كفاية لحاظ واحد في مقام الاستعمال.

فإن قلت : هذه الدلالة إنّما هي عقليّة لا وضعيّة.

قلت : لوكانت كذلك لكانت حاصلة عند غير العالم بالوضع أيضاً و من المعلوم خلافه، و بالجملة إذاكان اللفظ دالّاً على هذا القصد بالوضع كان هو معناه لا محالة، فلا وجه لجعل المعنى هو المعنى المستحدث حتّى يلزم الاحتياج إلى النظرين، فلابدّ من الالتزام بكونه مستحدثاً بتبع الدلالة قهراً كما ذكرنا.

« فصل »

في أنّ صيغة الأمر موضوعة للوجوب أو الندب أو مشترك بينهما لفظاً أو معنىً، لنا في هذا المبحث دعويان:

الاولى : أنّ الصيغة موضوعة للمعنى الأعمّ، و الدليل على ذلك أنّ إرادة الأعمّ منها في موارد علم ذلك كما في قول المولى : اغتسل للجمعة و الجنابة، خالية عن العناية وسالمة عن ارتكاب خلاف الظاهر عند المتكلّم و السامع، و ليس حالها كحال إرادة الرجل الشجاع من لفظ الأسد.

الثانية : أنّ المتبادر منها عند الإطلاق و عدم القرنية على شيء آخر هو الوجوب، و الدليل على ذلك أنّه لوقال المولى لعبده : إفعل كذا، فخالف العبد حسن منه عقابه، و لم يسمع من العبد الاعتذار بأنّ الصيغة موضوعة للمعنى الأعمّ و لم يقم قرينة على إرادة خصوص الوجوب، بل كان قول المولى : ألم تسمع قولي : إفعل كذا حجته على العبد والجمع بين هذين التبادرين يقتضي أن يكون الثاني اطلاقياً لا وضعياً، و أمّا أنّ منشائه ما ذا فغير معلوم، فظهر أنّ حملها على الوجوب عند الإطلاق إنّما هو من جهة الإنصراف، لكنّ المصنّف قدّس سرّه ذهب إلى أنّ الحمل

على الوجوب إنّما هو بمساعدة مقدّمات الحكمة كسائر المطلقات.

توضيحه : أنّ الوجوب عبارة عن الإرادة المطلقة الصرفة المتوجّهة نحو الفعل؛ ضرورة أنّ نفس الإرادة مع عدم انضمام الترخيص في الترك إليها كافية في إعدام جانب العدم من غير حاجة إلى زيادة، بل تجويز جانب العدم الذي هو الندب يحتاج إلى زيادة الترخيص في الترك إلى الإرادة، ففصل الوجوب عدمّي و فصل الندب وجودي وليس المناط هو الشدّة و الضعف؛ ضرورة تحقّق الضعف في الوجوب أحياناً كالشدّة في الندب، و أيضاً هما متحقّقان في الإرادة الفاعليّة مع عدم اتّصافه بالوجوب و الاستحباب، فسّر عدم اتصافها بهما عدم مجامعتها للترك، بل متى تحقّقت وقع الفعل عقيبها بخلاف الامريه، و أمّا جعل الفصل في الوجوب أمراً وجوديّاً و هو المنع من الترك و في الندب أمراً عدميّاً و هو عدم المنع منه فلا وجه له؛ إذالمنع من الترك عبارة عن طلب ترك الترك و هو عين إرادة الفعل.

و الحاصل : أنّ مفاد الهيئة هو الإرادة المقسميّة و لها قسمان : الإرادة المطلقة الغير المقيّدة بالترخيص في الترك و هي المسّماة بالوجوب، و الإرادة المقيّدة به و هي المسّماة بالندب، فحمل الهيئة عند عدم القرينة على القسم الأوّل يحتاج إلى مقدّمات تسمّى بمقدّمات الحكمة.

منها كون المتكلّم في مقام إظهار مراده اللبّي الجدّي النفس الأمري و بيانه؛ فإنّ من الواضح أنّ مراده اللبّي لايخلو إمّا أن يكون هو المطلق أو المقيّد؛ ضرورة عدم خلّو الموجود في النفس منهما، و حينئذ فإن كان مراده اللبّي هو المقيّد فلابدّ من ذكر قيده الوجودي في اللفظ لئلا يلزم نقض الغرض، فإذا لم يذكر علم أنّ المراد هو المطلق، فإنّ أصل المعنى المقسمي قد استفيد من اللفظ، و عدم القيد قد احرز من عدم ذكر القيد الوجودي، و هذا بخلاف ما إذا لم يكن المقام مقام البيان؛ فإنّه ربّما لايكون المطلوب إظهار تمام ما هو المراد اللبّي بل يقتضي المقام الإهمال و الاكتفاء بصرف ما هو مفاد اللفظ لغة كما في قول الطبيب : لابدّ لک من شرب الدواء، فإنّه حينئذ لابدّ من التوقّف والرجوع إلى الأصل العملي.

و المختار كما عرفت أنّ مفاد الصيغة بالانصراف الإطلاقي هو الإرادة المطلقة المسمّاة بالوجوب، و حينئذ فلابدّ من حمل الصيغة عند عدم القرينة عليها في جميع المقامات من دون حاجة إلى إحراز مقدّمات الحكمة كما هو واضح.

نعم لابدّ من إحراز كون الكلام صادراً بفرض التفهيم لا على وجه العبث واللغو و هو أصل عقلائي موجود في كلّ كلام صادر من المتكلّم العاقل الشاعر، والدليل على ذلك أنّه لا يصير حجّة العبد المخالف للأمر في قبال قول المولى : ألم أقل لك إفعل كذا؟ عند العرف و العقلاء أن يعتذر بعدم إحراز كون الأمر وارداً في مقام البيان، أو يعتذر بأنّ الصيغة موضوعة للأعمّ و لم يقم قرينة على خصوص الوجوب.

و يجري نظير هذا النزاع في القضيّة المسورة بالكلّ فإنّه قدّس سرّه ذهب إلى أنّ كلمة «كلّ» موضوعة لاستيعاب تمام أفراد المراد من مدخولها؛ فإن كان المراد هو المقيّد فهو لاستيعاب أفراد المقيّد، و إن كان هو المطلق فهي لاستيعاب أفراد المطلق فهذه الكلمة إنّما هي نافعة فيما إذا احرز بمقدّمات الحكمة كون المراد هو المطلق؛ ضرورة أنّه لو لم يحرز ذلك احتمل أن يكون المراد هو المقيّد و يكون الاستيعاب متعلّقاً بأفراده، مثلاً لو قيل : أكرم كلّ رجل، فلاشكّ أنّ مفاد لفظ الرجل هو الطبيعة اللابشرطيّة المقسميّة، فكلمة «كلّ» إنّما هي مفيدة فيما إذا احرز كون المراد من اللفظ مطلق الرجل، لا فيما إذا احتمل أن يكون هو الرجل الطويل أو العالم.

و ذكرنا ذلك في حاشيته على الرسائل عند حمل مطلقات أخبار الشك بعد المحّل على باب الصلاة؛ لكونه المتيقّن منها فذكر ما حاصله : إن قلت : مقتضى قوله عليه السلام : «كلّما خرجت من شيء و دخلت في شيء آخر فشكّك ليس بشيء» هو العموم بالنسبة إلى كلّ باب، فالجواب أنّه إذا لم يحرز أن يكون المراد من مدخول الكلّ هو المطلق و كان المتيقّن منه باب الصلاة فالعموم المستفاد من لفظ الكلّ إنّما هو بالنسبة إلى هذا الباب لا غير.

والمختار أنّ كلمة «كلّ» قد وضعت لأن يستوعب تمام ما لمدخولها من الأفراد، و مفاد المطلق و إن كان هو الطبيعة اللابشرطيّة المقسميّة، لكن أفراد المقيّد كما يكون

أفراداً لها فكذا أفراد المطلق أيضاً، فمقتضى الكلّ استيعاب تمام هذه الأفراد، فعلى هذا فلفظ الكلّ يصير معيّناً لكون المراد من مدخوله هو المطلق.

نعم لوكان المطلق منصرفاً إلى المقيّد كأن يكون العالم في قولنا : أكرم كلّ عالم منصرفاً إلى العادل كان ذلك بحكم ذكر القيد، فيكون الاستيعاب متعلّقاً بأفراد المقيّد، و الشاهد على ما ذكرنا هو الوجدان.

و نظير هذا النزاع أيضاً جار في مسألة أنّ إطلاق الصيغة محمول على الوجوب التعييني أولا؟ فإنّه قدّس سرّه قد أورد الكلام المتقدّم في المسألة المتقدّمة هنا ببيان أنّ الوجوب التعييني ليس إلّا الوجوب المطلق أي المجرّد عن انضمام العِدْل و البدل، و التخييري ما كان مقيّداً بانضمامه، فإذا كان المتكلّم في مقام البيان ولا قرينة في الكلام فلابدّ من حملها على الوجوب المطلق الذي هو التعييني، و إذا لم يكن كذلك فالصيغة من هذا الحيث مجملة.

و الحقّ أن يقال أوّلاً : إنّ الصيغة موضوعة للقدر المشترك بدليل أنّا لانجد بحسب وجداننا فرقاً بحسب المعنى بين قولنا : أكرم زيداً، المستعمل في مقام الوجوب التعييني، و بينه إذا استعمل في مقام الوجوب التخييري و بانضمام العِدْل.

و ثانياً : أنّ المتبادر منها عند الإطلاق هو الوجوب التعييني بدليل أنّ اعتذار العبد المخالف للامر في قبال قول المولى : لم خالفت قولي : إفعل كذا بأنّه : لم يحرز عندي كونک بصدد البيان، و المفروض أنّ الصيغة موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب التغييني و التخييري غير مسموع منه عند أهل العرف و العقلاء قطعاً.

« فصل »

لايخفى أنّ الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الإنشاء كقولنا : يتوضّأ و يصلّي و يعيد قد استعملت في نفس معانيها لا في غيره مجازاً، بمعنى أنّ صورة المعنى المستعمل فيه في هذا المقام و في مقام الإخبار واحدة إلّا أنّ الداعي في الثاني هو الإخبار بالواقع، و في الأوّل هو البعث بنحو آكد و أتمّ؛ فإنّ الآمر في مقام إظهار الإرادة التي

هي مستلزمه في نظره للوقوع الخارجي قد أظهر الوقوع الخارجي الذي هو لازمها كذلک، و هذا إظهار للإرادة الملزومة بنحو آكد و أبلغ، بل لا يبعد دعوىٰ ذلک في صيغ العقود و الإيقاعات الكائنة بصيغة الماضي أيضاً كبعت و أنكحت و نحوهما بأن يقال : إنّ المنشيء في مقام إظهار الرضى القلبي الفعلي بمفاد إحدى المعاملات كالملكيّة و الزوجيّة و نحوهما يظهر وقوع تلک المعاملة في السابق المستلزم واقعاً لحصول الرضى القلبي بمفادها في الحال للدلالة على الرضى في الحال الذي هو اللازم بنحو آكد و أبلغ، فقوله : بعت مساوق لقوله : بعت منذ أعوام في الدلالة على حصول الرضى القلبي في الحال بطريق أولىٰ.

ثمّ إنّه لو لم يكن المدلول المطابقي لهذه الجمل متحقّقاً في الخارج فلا يلزم الكذب المحرّم، إمّا لعدم تحقّق موضوع الكذب لغة بناءً على أنّ الصدق و الكذب إنّما يلحظان بالنسبة إلى داعي الاعلام المفروض عدم تحقّقه في المقام، و إمّا لأنّ هذا الكذب غير محرّم في الشريعة بناءً على ملاحظتها بالنسبة إلى نفس مدلول الجملة الخبريّة و لو لم يكن بالداعي المذكور، والدليل على جوازه وقوعه و وقوع أمثاله من التأكيد و الكناية و نحوهما في كلام المعصومين و العدول.

« فصل »

لاشكّ أنّ الواجب في هذه الشريعة قسمان : توصّلي و تعبّدي، فالأوّل مايكون مجرّد الإتيان به مجزياً و لو لم يكن بقصد القربة، و الثاني مالايجزى إلّا الإتيان به بقصد القربة، و حينئذ فهل يمكن عند الشكّ استفادة عدم اعتبار القربة و كون الواجب توصّليّاً من إطلاق الصيغة أولا؟ فلابدّ من الرجوع إلى الأصل العملي.

تحقيق ذلک يحتاج إلى تمهيد مقدّمة و هي : أنّه لو كان المراد بالقربة داعي الأمر قيل يلزم من أخذها في متعلّق الأمر الدور؛ إذلاشكّ أنّ الإتيان بداعي الأمر متوقّف على وجود الأمر؛ ضرورة أنّ وجود المقيّد بما هو مقيّد متوقّف على وجود قيده، و وجود الأمر أيضاً متوقّف على وجود الإتيان بداعي الأمر؛ لكونه

معروضه، و وجود العرض متوقّف على وجود المعروض.

و يمكن دفعه بأنّه لاشكّ أنّ الطلب إنّما يتعلّق بالصورة الذهنيّة باعتبار حكايتها عن الخارج و انطباقها عليه لابنفس الخارج؛ ضرورة أنّ تعلّقه به يؤدّي إلى تحصيل الحاصل؛ لاستحالة انفكاك العرض عن المعروض، و حينئذ فالفعل المقيّد بداعي الأمر بما هو فعل خارجي و إن كان يتوقّف على سبق وجود الأمر، لكنّه ليس متعلّقاً للأمر و إنّما المتعلّق هو الصورة الذهنيّة لهذا المقيّد المنطبقة على الخارج و هي غير متوقّفة على وجود الأمر؛ ضرورة إمكان تصوّر الضرب بداعي الأمر مثلاً مع عدم تعلّق أمر به اصلاً.

وقد تقرّر الدور بوجه آخر و هو : أنّه لاشكّ أنّ الأمر متوقّف على قدرة المأمور على المأمور به؛ ضرورة استحالة صدور الأمر بغير المقدور من الحكيم، فإذا كان المأمور به هو الفعل بداعي الأمر فالقدرة عليه أيضاً متوقّفة على وجود الأمر كما هو واضح.

و يمكن دفعه أيضاً بأنّا لانسلّم أنّ الأمر يتوقّف على سبق القدرة، و إنّما الثابت بالعقل هو أنّ الامر لايجتمع مع العجز حين الامتثال، فلو فرض أنّ الآمر عند قوله : طِر إلى السماء يوجد القدرة في المأمور بمجرّد نظره فلا مانع من هذا الأمر عقلاً، و الحاصل أنّ القدرة بالأمر يكفي في صحّته ولايحتاج إلى القدرة قبله.

و ذكر في الكفاية ما حاصله : أنّ القدرة غير متحقّقة هنا حتّى بعد الأمر؛ لأنّ ذات الفعل خال عن الأمر بالفرض فلايمكن الإتيان به بداعي أمره. لايقال : إنّ الوجوب يسري من المقيّد إلى المطلق لكونه جزئه، لأنّا نقول : المطلق جزء عقليّ للمقيد لاخارجيّ؛ إذ ليس في الخارج إلّا وجود واحد ولامعنى للوجوب النفسي في الجزء العقلي و لا للمقدّمي بعد فرض الاتحاد في الوجود الخارجي.

و يمكن أن يقال : إنّ المطلق الذي هو قسم للمقيّد و إن كان لايصير واجباً بوجوب المقيّد، و لكنّ الذات المهملة التي هي مقسم لهما يصير واجباً كذلك، لأنّ عرض القسم يضاف إلى المقسم على وجه الحقيقة؛ إذ أصل الوجود يضاف إليه بلا

إشكال، فاذا وجد زيد يقال : قد وجد الإنسان أو الحيوان، فكذا عوارض الوجود من الوجوب و نحوه.

و الشاهد على ما ذكرنا أنّ القائل بالبراءة في الأقّل و الأكثر الارتباطيين..... و هما المطلق و المقيّد لامحالة، كما إذا دارالأمر بين وجوب عتق مطلق الرقبة أو الرقبة المؤمنة يقول بأنّ وجوب الأقلّ متيّقن و وجوب الزائد مشكوك فينفى بالأصل، و لاشكّ أنّه ليس مراده بالأقلّ هو المطلق القسمي؛ إذ ليس وجوبه منتفياً كيف و هو احد طرفي الترديد بل المقسمي، فلو لاسراية الوجوب من المقيّد إلى الذات المهملة لم يكن لدعوى القدر المتيقّن وجه.

لايقال : نعم ولكن وجوب الذات المهملة بهذا المعنى غير مثمر؛ لأنّه لايدعو ولايحرّك إلى الذات مستقّلاً، بل إذا وجدت في ضمن المقيّد.

لأنّا نقول : الأمر كما ذكرت في مثل مثال العتق؛ ضرورة أنّ عتق غير المؤمن ناقص بخلاف ما نحن فيه؛ إذلو أتى بذات العمل بداعي أمره ينطبق قهراً على المأمور به بلانقص فيه أصلاً، فعلم أنّ الأمر بالفعل المقيّد بداعي الأمر ليس تكليفاً بما لايطاق.

لكنّه مع ذلك محّل إشكال؛ إذشأن الأمر المولوي أن يكون صالحاً لدعوة المأمور إلى المأمور به و تحريكه إليه، فإن كان المأمور به مطلقاً حرّك إلى المطلق، و إن كان مقيّداً حرّك إلى المقيّد، و لازم ذلک أن يكون الأمر فيما إذا كان المأمور به هو العمل مقيّداً بداعي الأمر داعياً إلى نفس العمل و إلى قيده و هو داعويّته إلى نفس العمل و هذا محال؛ إذ يستلزم أن يكون التحريك و الداعويّة سابقاً على نفسه، فإرادة الفعل المقيّد بداعي الأمر غير ممكن لبّاً.

و أمّا الواجبات التعبّديّة في الشريعة فقد ذكر للتفصّي عن الإشكال فيها وجهان:

الأوّل و هو مختار الكفاية أنّه : لو علم العبد أنّ الغرض الداعي إلى الأمر اخصّ بمعنى أنّ إتيان المأمور به بمجّرده غير محصّل له بل لابدّ من ضمّ قيد آخر ولكن حيث كان أخذ هذا القيد في متعلّق الأمر غير ممكن تركه الآمر، فحينئذ يحكم العقل حكماً إلزامياً بأنّه يجب على العبد تحصيل الغرض و أنّه لايجزي مجّرد موافقة الأمر، فلو أتى

بالمأمور به و لم يأت بالقيد لم يسقط عنه الأمر و لم يخرج عن عهدة امتثاله.

و وجه ذلک أنّه لاشکّ أنّ الغرض علّة محدثة للأمر و کما أنّه صار علّة للحدوث فکذا يصير علّة للبقاء؛ ضرورة أنّ الإبقاء أسهل مؤنة من الإحداث، فما دام الغرض باقياً کان الأمر باقياً، و إذا سقط سقط، فالواجب على العبد إسقاط العلّة التي هي الغرض حتّى يسقط بسببه المعلول الذي هو الأمر، و أمّا حکم صورة الشکّ فيذکر بعد ذلک.

لکن فيه ما سيأتي عن قريب، فالأولىٰ أن يقال في وجه حکم العقل بإتيان الفعل على نحو يسقط به الغرض أنّه لولم يأت کذلک و إن يسقط الأمر إلّا أنّ الغرض المحدث له مادام باقياً يحدث أمراً آخر، و هکذا مادام الوقت الصالح ليحصل ذلک الغرض باقياً، فلوأتى بالفعل على نحو يحصل به الغرض، و إلّا يعاقب على تفويت الغرض.

لايقال: فوت الغرض الذي لم يدخل تحت التکليف ليس منشئاً للعقاب

لأنّا نقول: نعم لولم يکن الآمر بصدد تحصيله، و أمّا لو تصدّى لتحصيله بالأمر و لکن لم يقدر أن يأمر بتمام ما يکون محصّلاً لغرضه کمافيما نحن فيه و المکلّف قادر على إيجاد الفعل بنحو يحصل به الغرض الأصلي فلا إشکال في حکم العقل بلزوم إتيانه کذلک، و من هنا تعلم أنّه لاوجه للالتزام بأمرين، أحدهما بذات الفعل و الثاني بالفعل المقيّد بداعي الأمر الذي هو الوجه الثاني؛ لأنّ الثاني ليس إلّا لإلزام المکلّف بالفعل المقيّد، و قد عرفت أنّه ملزم به بحکم العقل.

الثاني: أنّ المولى يحتاج في نيل غرضه إلى أن يتوسّل بأمرين: بأن يأمر أوّلاً بنفس العمل و ثانياً بالقيد و هو: حيث کون إتيانه بداعي أمره

و أمّا ما أورده في الکفاية على هذا من لغويّة الأمر الثاني ببيان أنّ الأمر الأوّل لا يخلو إمّا أن لايسقط بمجرّد موافقته، بل لابدّ في سقوطه من تحصيل الغرض الداعي إليه کما ذکرنا، و إمّا أن يسقط، فعلى الأوّل لاحاجة إلى الأمر الثاني؛ لاستقلال العقل بوجوب تحصيل الغرض المتوقّف على الإتيان بقصد القربة، و على الثاني لايثمر و

لاينال المولى بسببه إلى غرضه، ضرورة أنّ للعبد حينئذ أن يأتي بالعمل خالياً عن قصد القربة حتّى لايبقى مورد للأمر الثاني؛ لانتفاء موضوعه بسقوط الأمر الأوّل.

فيمكن دفعه بأنّا نختار الشقّ الثاني من سقوط الأمر الأوّل بإتيان ذات الفعل و سقوط الثاني أيضاً بارتفاع موضوعه ولا يلزم محذور أصلاً؛ لأنّ الوقت إمّا باق بعد و إمّا غير باق، فعلى الأوّل يوجب الغرض إيجاد أمرين آخرين على ما كانا، و على الثاني يعاقب المكلّف على عدم امتثال الأمر الثاني مع ما كان قادراً عليه بوجود الأمر الأوّل؛ لأنّ الأمر الثاني لوفرضناه أمراً مطلقاً فعدم إيجاد متعلّقه معصية بحكم العقل سواء كان برفع المحلّ أو كان بنحو آخر و هذا واضح.

و يمكن دفعه أيضاً بأنّه لاشكّ أنّ الأمر المولوي ما يتحقّق بسببه الإطاعة و المعصية و هو يتصوّر على نحوين، الأوّل : أن يكون مشروطاً ببقاء الموضوع كأن يكون الأمر بغسل الميّت مشروطاً ببقاء بدنه بحيث لو لم يبق بحاله و انعدم باحتراق و نحوه و لو من قبل المكلّف فلا أمر، فلا معصية، الثاني : أن يكون مطلقاً بالنسبة إليه كأن يكون المطلوب تحقّق غسل الميّت في الخارج، و عصيان هذا الأمر كما أنّه يتحقّق بترك الغسل مع بقاء بدن الميّت، كذلك يتحقّق بإعدام البدن، و حينئذ فللمولى فيما نحن فيه أن يقول لعبده : إنّي أطلب منك إيجاد إتيان هذا العمل بداعي أمره في الخارج، فلو أتى به لا بهذا الداعي أطاع الأمر الأوّل و عصى هذا الأمر.

و أمّا مبنى الشقّ الأوّل الذي هو الوجه الأوّل أعني : وجوب تحصيل الغرض و عدم سقوط الأمر المتعلّق بالأعمّ بدون تحصيل الغرض الأخصّ فلم نتعقّل له معنى.

و لابدّ لتوضيح الحال من ذكر مثال و إن كان أجنبيّاً عن المقال و هو : أنّه لو كان المأمور به وجوداً شخصيّاً كقتل زيد، ولكن كان الغرض الداعي إلى الأمر غير حاصل إلّا مع قيد لايمكن إدخاله تحت الأمر و أخذه في متعلقّه فأتى به المأمور بدون هذا القيد فحينئذ لايعقل بقاء الأمر و إن كان الغرض الداعي إليه باقياً؛ ضرورة أنّ قابليّة المحلّ للأمر أيضاً شرط له، فكما أنّه لوكان قتل زيد حاصلاً قبل الأمر فالغرض المتعلّق به لايمكن أن يصير علّة لحدوث الأمر به، كذلك لو أتى به بعد الأمر

فالغرض الباقي لايمكن أن يصير علّة لبقاء الأمر به.

فنقول: لو كان المأمور به هو الطبيعة بلحاظ صرف الوجود ولكن كان الغرض لايحصل إلّا مع داعي الأمر الذي تبيّن عدم إمكان أخذه في متعلّقه فأتى المأمور بالطبيعة بغير هذا الداعي فحينئذ لايمكن بقاء الأمر، و إن كان الغرض غير حاصل فإنّ صرف الوجود الذي هو مقابل العدم و نقيضه و عبارة عن خرق العدم الأصلي و قلبه بالوجود لايمكن إيجاده إلّا مرّة واحدة، و أمّا إيجاد الفرد الثاني فهو خرق لعدمه لا لعدم أصل الطبيعة، وبالجملة فحال الطبيعة بهذا اللحاظ حال الوجود الشخصي في عدم قابليّته للتكرار، و حينئذ فكيف يمكن بقاء الأمر بها مع حصولها و عدم حصول الغرض.

و لمّا كان الغرض في هذا البحث هو التكلّم في الأصل اللفظي و العملي فيما لو تردّد أمر الواجب بين أن يكون عباديّاً أو توصليّاً فلنشرع في مقصودنا الأصلي فنقول: لوشكّ في الواجب في أنّه هل هو تعبّدي أو توصّلي فعلى ما ذكرنا من عدم إمكان أخذ التعبّد بالأمر في موضوعه، و على تقدير القول بثبوت أمرين أحدهما بذات الفعل و الثاني بالفعل المقيّد بداعي الأمر فلا يمكن الأخذ بإطلاق الصيغة حينئذ؛ لأنّ الأخذ به فرع إمكان التقييد، و عرفت عدم إمكانه، فمتعلّق الهيئة هو الجامع المقسمي بين المقيّد بالداعي و بين المطلق، و ذلك لأنّ الإطلاق عبارة عن استيعاب المقيّدات و إدخال جميعها تحت الحكم فهو هنا في قوّة قولنا: إئت بالفعل إمّا بداعي أمره و إمّا لابهذا الداعي، و من المعلوم عدم إمكان ذلك بعد عدم إمكان قوله: إئت بالفعل بداعي أمره، بل التقييد بغير داعي الأمر أيضاً غير ممكن؛ لأنّ شأن الأمر هو البعث و التحريك و الداعويّة للمكلّف نحو متعلّقه، فأخذ داعويّة غيره في متعلّقه محال.

و بالجملة فحال هذين القيدين أعني داعي الأمر و داعي غيره حال الوجود و العدم، فكما لايمكن أخذهما في متعلّق الأمر لا إطلاقاً و لا تقييداً؛ ضرورة استحالة تحصيل الحاصل و إعادة المعدوم، فلا محيص عن توجيه الأمر إلى نفس الطبيعة المهملة من جهتهما فكذا هذان القيدان.

و حينئذ فلابدّ عند الشكّ من الرجوع إلى الأصل العملي و هو هنا البراءة؛ إذ الشكّ في التعبديّة و التوصيليّة على ما ذكرنا راجع إلى الشكّ في ثبوت أمر آخر متعلّق بالمقيّد بداعي الأمر بعد الأمر بذات الفعل وعدمه، فالشكّ واقع في أصل التكليف و المرجع فيه البراءة.

و أمّا على ما قيل من لزوم تعلّق الطلب على تقدير التعبديّة بذات الفعل مع أخصيّة الغرض فقد يقال كما يظهر من كلمات شيخنا المرتضىٰ قدّس سرّه بعدم جواز التمسّك بإطلاق اللفظ لرفع القيد المشكوك، و كذلك لا يمكن إجراء أصالة البراءة فيه، بل المقام ممّا يحكم العقل بالاشتغال و إن قلنا بالبراءة في دوران الأمر بين المطلق و المقيّد.

أمّا الأوّل فلأنّ رفع القيد بأصالة الإطلاق إنّما يكون لو احتملنا دخول القيد في المطلوب، و المفروض عدم هذا الاحتمال و القطع بعدم اعتباره فيه أصلاً، و إنّما الشكّ في أنّ الغرض هل هو مساوٍ للمطلوب أو أخصّ منه، و حدود المطلوب معلومة لاشكّ فيها على أيّ حال.

و أمّا الثاني فلأنّه بعد العلم بتمام المطلوب في مرحلة الثبوت لو شكّ في سقوطه بإتيان ذاته و عدم سقوطه بواسطة بقاء الغرض المحدث للأمر لامجال إلّا للاحتياط؛ لأنّ اشتغال الذمّة بالأمر الثابت المعلوم متعلّقه يقتضي القطع بالبراءة عنه، و لايكون ذلك إلّا بإتيان جميع ما يحتمل دخله في الغرض.

و ممّا ذكر يعرف الفرق بين المقام و سائر الموارد التي شكّ في مدخليّة قيد في المطلوب، و يحصل الفرق أنّ الشكّ فيه راجع إلى مرحلة الثبوت و في المقام الى السقوط. هذا، و الحقّ عدم التفاوت بين المقام و سائر الموارد مطلقاً أعني من جهة الأخذ بالإطلاق و من جهة إجراء أصالة البراءة.

أمّا الأوّل فلأنّ القيد المذكور و إن لم يحتمل دخله في المطلوب لعدم الإمكان ولكن لو فرضنا وجود مقدّمات الأخذ بالإطلاق التي من جملتها كون المتكلّم في مقام بيان تمام المقصود و ما يحصل به غرضه نحكم بعدم مدخليّة شيء آخر في تحقّق

غرضه؛ إذ لولاه لبيّن ولو ببيان مستقل، و حيث ما بيّن نكشف عن كون متعلّق الطلب تمام ما يحصل به غرضه.

نعم الفرق بين المورد و سائر الموارد أنّ فيها بعد تماميّة مقدّمات الحكمة نحكم بإطلاق متعلّق الطلب، و فيه نحكم بإطلاق الغرض و الأمر سهل، و يمكن أن يستظهر من الأمر التوصليّة من دون احتياج إلى مقدّمات الحكمة بوجه آخر اعتمد عليه سيّد مشايخنا طاب ثراه و هو أنّ الهيئة عرفاً تدلّ على أنّ متعلّقها تمام المقصود؛ إذ لولا ذلك لكان الأمر توطئة و تمهيداً لغرض آخر و هو خلاف ظاهر الأمر.

و أمّا الثاني فلأنّه بعد إتيان ذات الفعل لايعقل بقاء الأمر الأوّل؛ لما عرفت سابقاً من استلزامه لطلب الحاصل فلا يعقل الشكّ في سقوط هذا الأمر، نعم يحتمل وجود أمر آخر من جهة احتمال بقاء الغرض و ظاهرٌ أنّ هذا شكّ في ثبوت أمر آخر و الأصل عدمه، فعلم أنّ المقام ممّا يحكم العقل بالبراءة و إن قلنا بالاشتغال في دوران الأمر بين المطلق و المقيّد.

ولو سلّمنا كون الشكّ في سقوط الأمر الأوّل نقول : إنّ هذا الشكّ ينشأ من الشكّ في ثبوت الغرض الأخص، و حينئذ نقول في تقريب جريان أصالة البراءة أنّ اقتضاء الأمر أنّ ذات الفعل متيّقن، و أمّا الزائد عليه فلا نعلم، فلو عاقبنا المولى من جهة عدم مراعاة الخصوصيّة المشكوكة اعتبارها في الغرض مع الجهل به و عدم إقامة دليل يدلّ عليه مع أنّ إتيانه كان وظيفة له، لكان هذا العقاب من دون إقامة بيان وحجّة، و هو قبيح بحكم العقل، ولوكان الشكّ في السقوط كافياً في حكم العقل بالاشتغال للزم الحكم به في دوران الأمر بين المطلق و المقيّد مطلقاً؛ ضرورة أنّه بعد إتيان الطبيعة في ضمن غير الخصوصيّة التي نحتمل اعتبارها في المطلوب نشكّ في سقوط الأمر و عدمه.

هذا تمام الكلام فيما لو قلنا بأنّ العبادات يعتبر فيها قصد إطاعة الأمر، و يمكن أن يقال : إنّ المعتبر فيها ليس إلّا وقوع الفعل على وجه يوجب القرب عند المولى و هذا لايتوقّف على الأمر.

بيان ذلك أنّ الفعل الواقع في الخارج على قسمين، أحدهما ما ليس للقصد دخل في تحقّقه بل لو صدر من الغافل لصدق عليه عنوانه، و الثاني ما يكون قوامه في الخارج بالقصد كالتعظيم و الإهانة و أمثالهما، و أيضاً لاإشكال في أنّ تعظيم من له أهليّة ذلك بما هو أهل له، و كذا شكره و مدحه بما يليق به حسن عقلاً و مقرّب بالذات و لا يحتاج في تحقّق القرب إلى وجود أمر بهذه العناوين، نعم قد نشكّ في أنّ التعظيم المناسب له أو المدح اللائق بشأنه ماذا؟ و قد يتخيّل كون عمل خاص تعظيماً بالإضافة إليه، أو أنّ القول الكذائي مدح له، والواقع ليس كذلك، بل هذا الذي يعتقده تعظيماً توهين له، و هذا الذي اعتقده مدحاً ذمّ بالنسبة إلى مقامه.

إذا تمهّد هذا فنقول : لا إشكال في أنّ ذوات الأفعال و الأقوال الصلاتيّة مثلاً من دون إضافة قصد إليها ليس محبوباً و لا مجزياً قطعاً، ولكن من الممكن كون صدور هذه الهيئة المركبّة من الحمد و الثناء و التسبيح و التهليل و الدعاء و الخضوع و الخشوع مثلاً مقرونة بقصد نفس هذه العناوين محبوباً للآمر، غاية الأمر أنّ الإنسان لقصور إدراكه لايدرك أنّ صدور هذه الهيئة منه بهذه العناوين مناسب لمقام الباري عزّ شأنه و يكون التفاته موقوفاً على إعلام اللّه سبحانه، فلو فرض تماميّة العقل و احتوائه بجميع الخصوصيّات و الجهات لم يحتج إلى إعلام الشرع أصلاً.

و الحاصل أنّ العبادة عبارة عن إظهار عظمة المولى و الشكر على نعمائه و ثنائه بما يستحّق و يليق به، و من الواضح أنّ محقّقات هذه العناوين مختلفة بالنسبة إلى الموارد، و قد يكون تعظيم شخص بأن يسلّم عليه، و قد يكون بتقبيل يده، و قد يكون بالحضور في مجلسه، و قد يكون مجرّد إذنه أن يحضر في مجلسك أو يجلس عندك، إلى غير ذلك من الاختلافات الناشئة من خصوصيّات المعظَّم بالكسر و المعظّم بالفتح، و لمّا كان المكلّف لاطريق له إلى استكشاف أنّ المناسب بمقام هذا المولى تبارك و تعالى ما هو إلّا بإعلامه لابدّ أن يعلمه أوّلاً ما يتحقّق به تعظيمه ثمّ يأمره به، و ليس هذا المعنى ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتى يلزم محذورالدور.

و يمكن أن يقال بوجه آخر و هو أنّ ذوات الأفعال مقيّدة بعدم صدورها عن الدواعي النفسانيّة محبوبة عند المولى، و توضيح ذلک يتوقّف على مقدّمات ثلاث:

إحديٰها : أنّ المعتبر في العبادة يمكن أن يكون إتيان الفعل بداعي أمر المولىٰ بحيث يكون الفعل مستنداً إلى خصوص أمره و هذا معنى بسيط يتحقّق في الخارج بأمرين: أحدهما جعل الأمر داعياً لنفسه، و الثاني صرف الدواعي النفسانية، و يمكن أن يكون إتيان الفعل خالياً عن سائر الدواعي و مستنداً إلى داعي الأمر بحيث يكون المطلوب المركّب منهما، و الظاهر هو الثاني؛ لأنّه أنسب بالإخلاص المعتبر في العبادات.

المقدّمة الثانية : أنّ الأمر الملحوظ فيه حال الغير تارة يكون للغير و اخرىٰ يكون غيرياً، مثال الأوّل الأمر بالغسل قبل الفجر على احتمال، فإنّ الأمر متعلّق بالغسل قبل الأمر بالصوم، فليس هذا الأمر معلولاً لأمر آخر، إلّا أنّ الأمر به إنّما يكون مراعاةً لحصول الغير في زمانه، و الثاني الأوامر الغيريّة المسبّبة عن الأوامر المتعلّقة بالعناوين المطلوبة نفساً.

المقدّمة الثالثة : أنّه لا إشكال في أنّ القدرة شرط في تعلّق الأمر بالمكلّف، ولكن هل يشترط ثبوت القدرة سابقاً على الأمر و لو رتبةً، أم يكفي حصول القدرة و لو بنفس الأمر؟ الأقوى الأخير؛ لعدم وجود مانع عقلاً في أن يكلّف العبد بفعل يعلم بأنّه يقدر عليه بنفس الأمر.

إذا عرفت هذا فنقول : الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيّة و ثبوت الداعي الإلهي الذي يكون مورداً للمصلحة الواقعيّة و إن لم يكن قابلاً لتعلّق الأمر به بملاحظة الجزء الأخير للزوم الدور أو لما مرّ، أمّا من دون ضمّ القيد الأخير لامانع منه.

ولايرد أنّ هذا الفعل من دون ملاحظة تمام قيوده التي منها الأخير لا يكاد أن يتّصف بالمطلوبيّة، فكيف يمكن تعلّق الطلب بالفعل من دون ملاحظة تمام القيود التي يكون بها قوام المصلحة.

لأنّا نقول : عرفت أنّه قد يتعلّق الطلب بما هو لا يكون مطلوباً في حدّ ذاته، بل يكون تعلّق الطلب به لأجل ملاحظة حصول الغير و الفعل المقيّد بعدم دواعي

النفسانيّة و إن لم يكن تمام المطلوب النفسي مفهوماً، ولكن لمّا لم يوجد في الخارج إلّا بداعي الأمر لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داع، يصحّ تعلّق الطلب به؛ لأنّه يتّحد في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقةً، كما لو كان المطلوب الأصلي إكرام الإنسان، فإنّه لاشبهة في جواز الأمر بإكرام الناطق؛ لأنّه لايوجد في الخارج إلّا متّحداً مع الإنسان الذي إكرامه مطلوب أصلي.

و كيف كان فهذا الأمر ليس أمراً صورياً بل هو أمر حقيقي و طلب واقعيّ؛ لكون متعلّقه متّحداً في الخارج مع المطلوب الأصلي، نعم يبقى الإشكال في أنّ هذا الفعل أعني : الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيّة ممّا لايقدر المكلّف على إيجاده في مرتبة الأمر فكيف يتعلّق الأمر به؟ و قد عرفت جوابه في المقدّمة الثالثة.

ثمّ الكلام في مورد الشكّ في التعبدّيّة و التوصّليّة على هذين الوجهين هو الكلام في دوران الأمر بين المطلق و المقيّد؛ إذلا إشكال في أنّ احتمال التعبّديّة احتمال قيد زائد، فالشكّ فيه من جزئيات الشكّ في المطلق و المقيّد، فإن كانت مقدّمات الأخذ بالإطلاق موجودة نحكم بإطلاق الكلام و نرفع القيد المشكوك، و إلّا فالمرجع هو الأصل الجاري في دوران الأمر بين المطلق و المقيّد، ولمّا كان المختار فيه بحسب الأصل العملي البراءة فنحكم بعدم لزوم القيد.

فاتّضح ممّا ذكرنا من أوّل العنوان إلى هنا وجوه اربعة في تصوير العبادات و أنت خبير بأنّ كلّ ما قلنا في الواجبات النفسيّة العباديّة يجري مثله في الواجبات المقدّميّة العباديّة، فلا نحتاج إلى إطالة الكلام بجعل عنوان لها مستقلاً.

« فصل »

الوجوب إمّا تعييني، و إمّا تخييري، و إما عيني، و إمّا كفائي، و إمّا نفسي، و إمّا غيريّ. و ربّما يتوهّم أنّ التخيير الشرعي راجع إلى التخيير العقلي و أنّه متعلّق بالجامع بين المتباينين أو المتباينات، فهو في الحقيقة وجوب واحد تعييني يتعلّق بموضوع واحد، والفرق بينه و بين التعييني المصطلح أنّ الأفراد هناك واضحة عندنا

و هنا يحتاج إلى بيانها من الشرع، فالأمر المتعلّق بالأفراد إرشادي مسوق لبيانها، والملزم أمر آخر متعلّق بالجامع مكشوف بهذا الأمر، و ذلك لضرورة استحالة استناد المصلحة الواحدة التي يريد الآمر تحصيلها من كلّ واحد على البدل إلى المتعدّد، فإذا قال : أكرم زيداً أو عمرواً فلا بدّ أن يكون بينهما جامع كانت المصلحة مترتّبة على إكرامه كالإبنيّة للبكر.

و يمكن أن يقال : إنّ البرهان و إن كان مسلّماً لامحيص عنه، لكنّ المدّعى و هو تعلّق الأمر بالجامع قابل للمنع، فالغرض و الداعي أعني : المصلحة لابدّ أن يتعلّق بعنوان واحد و لا يلزم أن يكون هذا العنوان متعلّقاً للأمر، بل يمكن أن يكون متعلّق الأمر عنوانات اخر متعدّدة.

والأصل في ذلك أنّه متى تعلّق غرض الآمر بعنوان فلا يلزم عليه توجيه الخطاب نحو هذا العنوان، بل يمكن توجيهه نحو عنوان مغاير له إمّا لعدم إمكان توجّهه إلى الأوّل، كما إذا كان مقيّداً بداعي الأمر كما مرّ، و إمّا لحكمة يقتضي ذلك مثل أن يكون البعث نحو العنوان الأوّل موجباً لخطاء المخاطب في مقام تعيين مصاديقه، فلا جرم يختار الآمر من بين المصاديق عنواناً لايشتبه على المخاطب مصاديقه فيأمره به.

مثلاً : لو تعلّق الغرض بعنوان النافع للصفراء فلو أمر به و قيل : إشرب النافع للصفراء ربّما يعيّنه المخاطب في مصداق الضار؛ فلهذا يؤمر بشرب السكنجبين، فالحق – بعد وضوح فساد كون المتعلّق ما هو المعلوم عند اللّه إتيان العبد به، و إلّا لزم أن لايكون واجب في حقّه على تقدير العصيان و عدم الإتيان، أو كونه أمراً مبهماً مردّداً بين الشيئين أو الأشياء واقعاً – أي عند الأمر – لعدم معقوليّة تعلّق الإرادة بالأمر المبهم، و بعد شهادة الوجدان بأنّ قول المولى : أكرم زيداً أو عمرواً أمر بعنوان إكرام الزيد و عنوان إكرام العمر و لا بعنوان آخر جامع لهما – أن

يقال[١]: إنّ الطلب التخييري سنخ مستقل من الطلب و هو طلب واحدله قرنان أو ثلاثة قرون أو أربعة فصاعداً قد تعلّق كلّ قرن منه بخاص.

فحاله حال الشكّ؛ فإنّه متقوّم بطرفي الوجود و العدم بحيث يرتفع بارتفاع أحدهما، و كذا الطلب المتقوّم بالقرنين أيضاً يرتفع بكسر أحد قرنيه بإتيان متعلّقه و كذا المقوّم بالثلاثة فصاعداً، فبقولنا : طلب واحد، خرج الطلب الاستغراقي كأكرم كلّ واحد من هذين، فإنّه ينحلّ إلى طلبات متعدّدة غير مرتبط بعضها بالبعض، و بقولنا : قد تعلّق كلّ قرن منه بخاص خرج الطلب المجموعي؛ فإنّ كلّ واحد من الشيئين أو الأشياء قد لوحظ فيه على نحو الجزئيّة لاعلى نحو الاستقلال.

و بعبارة اخرى الإرادة علّقت أوّلاً بإكرام زيد مثلاً، ثمّ غضّ النظر عنه كأنّه لم يكن في البين أصلاً و جيىء في محلّه بآخر ثمّ غضّ النظر عنه أيضاً و جيىء بثالث و هكذا، لا أنّها علّقت بعنوان واحد اخذ مرآتاً للإكرامات، و لا بالمجموع المركّب منها الملحوظ شيئاً واحداً، و هذا السنخ من الطلب لابدّ من تصويره، افرض أنّ التخيير الشرعي راجع إلى طلب واحد متعلّق بالجامع؛ إذ ننقل الكلام حينئذ إلى التخييرالعقلي فيما إذا وقعت الطبيعة مورداً للأمر، فإنّ الحاكم باجراء كلّ فرد هو العقل فلا يمكن تصحيح هذا الطلب الإرشادي للعقل إلّا بهذا الوجه.

فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الوجوب التخييري يحتاج إلى مؤنة زائدة ليست في التعييني و هو العِدْل، و كذا الوجوب الكفائي؛ فإنّه يحتاج في التحقّق إلى العدل في طرف المكلّف، و كذا الوجوب الغيري فإنّه عبارة عن وجوب شيء بملاحظة الوصلة به إلى واجب آخر، فهذه الملاحظة مؤنة زائدة و ليست في الوجوب النفسي، و لاشكّ أنّ ما وضع له الصيغة في جميع هذه المقامات الثلاثة هو المعنى الأعمّ الجامع بين القسمين بشهادة الوجدان بأنّ الصيغة عند إرادة الوجوب التخييري أو الكفائي أو الغيري قداستعملت في معناه عند إرادة الوجوب التعييني أو العيني أو النفسي لافي معني آخر مجازي.

---

١ . متعلّق بكلمة فالحق الواقعة قبل الشارحتين، أي فالحق أن يقال...

فعلى هذا لوشكّ في أنّ المراد بالصيغة أيّ القسمين في جميع هـذه المـقامات أو بعضها و فرض كون المتكلّم بصدد البيان، أمكن نفي ذي المؤنة منهما و إثبات غيره بمقدّمات الحكمة، و ليس إعمال هذه المقدّمات لإجراء الإطلاق مقصوراً على ما إذا كان نتيجته التوسعة، بل يصحّ و لو كانت هي التضييق كما في ما نحن فيه؛ فإنّ دائرة الوجوب التعييني أضيق من التخييري، و كذا العيني و النفسي بالنسبة إلى قسيميهما؛ ضرورة عدم الفرق في ذلك بين المقامين أصلاً.

إنّما الكلام في أنّ حملها على غير ذي المؤنة في هذه المقامات موقوف على هذه المقدّمات بحيث لولاها حصل التحيّر أو لا، بل ينصرف منها غير ذي المؤنة عـند عدم القرينة علىٰ شيء آخر؟ الحق هو الثاني، و حينئذ فلا حاجة إلى إحراز كـون المتكلّم بصدد البيان؛ فإنّ هذا المقدار من البيان أعني بيان مـفاد اللـفظ و تـفهيمه موجود في جميع الألفاظ حتّى ما كان مفاده الطبيعة المهملة، و الألفاظ التي مفادها هذه الطبيعة يحتاج إلى وجود بيان في البين أزيد من هذا المقدار.

و الدليل على الانصراف المذكور أنه لوقال المولى: أكرم زيداً فأكرم العبد عمرواً و اعتذر بأنّ: مفاد الصيغة بحسب الوضع ليس إلّا المعنى الأعمّ، و احتملت أن يكون مرادك وجوب إكرام زيد أو عمرو على سبيل التخيير، و لم أحرز كـونك بـصدد البيان، و حكم عقلي بأنّه كلّما دارالأمر بين الأقلّ و الأكثر فالأخذ بالأقلّ مجزٍ، و الأقلّ بحسب التكليف هو التخييري، ليس ذلك منه مسموعاً أبـداً، و لو لم يكـن الانصراف موجوداً لكان مسموعاً، و كذا لو اكتفى عقيب قوله: أكرم زيداً بإكرام عمرو إيّاه باحتمال أن يكون المراد هو الوجوب الكفائي، و اعتذر بعدم إحراز كون المولى بصدد البيان، و كذا الكلام في الوجوب النفسي.

« فصل »

هل الصيغة بنفسها تدّل على المرّة أو التكرار و على الفور أو التراخي أو لايدّل على شيء منها؟ توضيح الحال في هذا المجال يحصل بذكر مقدّمة واحـده فـنقول:

لاشكّ أنّ للصيغة وضعين مادّياً و هيئيّاً، فالمادّة أعني الحروف الأصليّة الجارية في هيئات المشتقات موضوعة بحكم الوجدان للجامع المقسمي و هو معنى معرّىٰ عن كلّ قيد من المرّة و التكرار و الفور و التراخي بل الوجود و العدم؛ و لهذا يصحّ أن يقال : هذه الطبيعة موجودة أو معدومة و هو المقسم لغير الآبي عن الحمل الذي هو معنى الأوصاف، و للأبي عنه الذي هو معنى سائر المشتقّات من المصادر و غيرها.

و أمّا الهيئة فهي موضوعة للإرادة إمّا الفعليّة القائمة بالنفس و إمّا الإيقاعيّة، فلا محالة يكون المعنى عند انضمام الهيئة بالمادّة إرادة الطبيعة، و لاشكّ أنّ الطبيعة بنفسها غير قابلة لتعلّق الإرادة بها؛ لأنّها ليست إلّا هي، فلا بدّ بحكم العقل من لحاظ الوجود معها أعني جامع الوجودات الخارجيّة الذي هو بنفسه متحقّق في الخارج كما في الذهن، غاية الأمر أنّه في الأوّل موصوف بالتكثر، و في الثاني بالوحدة، فبانضمام القيد العقلي إلى المفاد اللفظي يصير المتحصّل إرادة وجود الطبيعة.

و تعلّق الطلب بالطبيعة بلحاظ الوجود يتصوّر على أربعة أنحاء:

الأوّل : أن يتعلّق بها بلحاظ الوجود الساري بحيث صار عند التحليل كلّ وجود موضوعاً مستقلّاً لطلب مستقلّ كما في «تواضع للعالم».

الثاني : أن يتعلّق بلحاظ مجموع الوجودات من حيث المجموع.

الثالث : أن يتعلّق بها بلحاظ إحدى الوجودات على نحو مدلول النكرة فيكون المطلوب سارياً إلى تمام الوجودات على البدل

فإن قلت : الطلب في هذه الثلاثة متعلّق بالفرد؛ لأنّ وجود الطبيعة عين الفرد فهي خارجة عن الفرض من تعلّقه بالطبيعة.

قلت : للوجود إضافتان : واحدة إلى الفرد و اخرى إلى الطبيعة، و المراد في المقام هو بلحاظ إضافته إلى الطبيعة، و هو و إن كان ينطبق في الخارج على الفرد لامحالة، لكن سهم الصيغة ليس إلّا صرف وجود الطبيعة بأحد هذه الأنحاء الذي هو منفكّ في الذهن عن جميع الخصوصيّات الفرديّة، فإفهما مها محتاج إلى دالّ زائد.

الرابع : أن يتعلّق بلحاظ صرف الوجود الذي هو نقض العدم الأزلي، و هو

ينطبق قهراً على الوجود الأوّل؛ لا أنّ الأوّلية مأخوذة فيه و بعد ذلك لاينطبق على الأفراد المتأخرّة؛ إذ نقض العدم الأزلي للطبيعة لايعقل فيه التكرار، و الوجود بأيّ نحو من هذه الأنحاء كان لايمتنع العقل من أخذه في متعلّق الإرادة، فإن كان في البين قرينة على إرادة أحدها فلا كلام، و إلاّ فحيث لا انصراف في البين فقضيّة مقدّمات الحكمة لوكان المتكلّم بصدد البيان إرادة الأقّل مؤنةً الذي هو الوجه الأخير، فجزئه العدمي أعني : عدم المؤنة الزائدة يحرز بهذه المقدّمات، و جزئه الأخير أعني أصل الوجود محرز بحكم العقل، فيصير المتحصّل من مجموع القيد العقلي و مفاد الصيغة إرادة صرف وجود الطبيعة.

و هذا معنى معرّىٰ عن المرّة و التكرار و الفور و التراخي، نعم له انطباق قهريّ على المرّة، و على هذا فيمتنع الامتثال بالفرد الثاني و ما بعده؛ إذلا يعقل سلب الانطباق عن الفرد الأوّل؛ و لهذا قيل : الامتثال عقيب الامتثال محال.

لكنّهم ذكروا هنا شيئاً و هو أنّ الغرض و النتيجة الداعية إلى الأمر تارة يحصل بمجرّد الإتيان بالمأمور به كما لوقال : إضرب زيداً، فبحصول الضرب يحصل الغرض و هو التشفّي، وحينئذ يكون الفرد الثاني و مابعده لغواً لامحالة، و اخرى لايحصل بمجرّد إتيانه كما لو قال المولى لعبده : إسقني شربة من الماء فأتى بالماء و وضعه في جنبه ولكن لم يشربه المولى بعد، وحينئذ لو وجد العبد ماءً أعذب و أبرد من الأوّل فبادر و أتى به إلى المولى قبل شرب الأوّل ليرفع عطشه بالثاني فهو كأنّه بدّل فرد الامتثال بفرد آخر و جعل ما أتى به ثانياً عوضاً عمّا أتى به أوّلاً، و يعدّ فعله مستحسناً عند العقلاء و يصير نفسه ممدوحاً؛ لأنّه فعل فعلاً نافعاً لغرض المولىٰ، و هذا الفعل الثاني و إن لم يكن امتثالاً للأمر و خروجاً عن عهدته و لهذا ليس للمولى إلزام العبد به، لكنّه يحسب بدلاً عن الفعل الأوّل بمعنى أنّ المولى يستعمله في محلّ الأوّل و يحصل منه فائدة الأوّل و ثمرته.

و بالجملة فعدم لغويّة الفرد الثاني بل استحسانه و اقامته مقام الفرد الأوّل في تحصيل الغرض فيما إذا كان الغرض متأخّر الحصول عن المأمور به لا امتناع فيه عقلاً قطعاً.

و حيث اشكل عليهم الأمر في باب الصلاة المعادة جماعة من حيث إنّ قضيّة كون مطلوبيّة الصلاة بلحاظ صرف الوجود و امتناع الامتثال عقيب الامتثال بطلانها، و مع ذلک ورد النص الصريح بصحّتها كقوله عليه السلام : «يختار اللّه أحبّها إليه» جعلوا هذا محملاً للصحّة، ببيان أنّ ما هو المطلوب في حدّ ذاته غير المطلوب من المكلّف، فرفع العطش في المثال مطلوب للآمر و ليس مطلوباً إيجاده من المأمور، بل يحصل بفعله، و فعل الأمر مفاد المطلوب منه إنّما هو إتيان الماء فقط، و لاشكّ أنّه يحصل و يسقط بالفرد الأوّل، فيمكن أن يأتي المأمور بداعي المطلوب الذاتي الذي لم يسقط بعد بالفرد الثاني و يصرفه الآمر في مصرف الفرد الأوّل، و كما يمكن ذلک في حقّ البشر فكذا في حقّه تعالى، غاية الأمر أنّ المطلوب الذاتي له تعالى أبداً ينفع بحال العبد و يعود إليه، و للبشر قد يكون كذلک و قد يعود إلى نفسه.

لكن لهم شبهة اخرى في باب صحة صلاة من جهر في صلاته مقام الإخفات أو عكس ناسياً أو جاهلاً ولو جهلاً لا يعذر فيه، كما هو قضيّة إطلاق لفظ «لايدري» في الخبر و عدم لزوم الإعادة عليه لا في الوقت و لافي خارجه كما هو قضيّة قوله عليه السلام فيه : «تمّت صلاته» و هي : أنّ الجاهل المقصّر كيف يحكم عليه المولى إذا علم بالمسألة في الوقت بأنّه لا يلزم عليک الإعادة بل صلاتک مجزية و مع ذلک اعاقبک على ترك كيفيّة الصلاة من الجهر أو الإخفات، مع أنّ العقل حاكم بأنّ اللازم حينئذ إلزامه بالإعادة و رفع العقاب عنه لفرض بقاء الوقت.

و أجابوا عنها بأنّه يمكن أن يكون للمولى غرض أقصى متعلّق بالصلاة بالجهر أو الإخفات، لكنّه إذا انعدمت الكيفيّة فنفس الصلاة أيضاً مشتملة على مقدار مصلحة واجب، فالصلاة مع الكيفيّة ذات مصلحتين ملزمتين إحداهما قائمة بنفسها و الاخرى بكيفيتها، و على هذا يصير الحكم بصحّة الصلاة و عقوبة المكلّف كلاهما صحيحاً.

أمّا الأوّل فلأنّه قضيّة قيام المصلحة الملزمة بنفس الصلاة، و أمّا الثاني فلأنّه يلزم من صحّة الصلاة و سقوطها عن المكلّف فوات محلّ المصلحة الملزمة القائمة بالكيفيّة و

سقوطه عن القابليّة، فلايمكن إدراكها بعد ذلک؛ لعدم المحلّ لها، فيعاقب المكلّف على ذلک لاستناده إليه.

و أنت خبير بأنّه بناءً على ما ذكروه في تصوير صحّة الصلاة المعادة جماعةً يلزم أن لا يفوت محلّ هذه المصلحة لإمكان إدراكها بالصلاة المعادة جماعة التي هي أفضل من الصلاة مع الكيفيّة، فيعود الإشكال من أنّه يلزم حينئذ الحكم بلزوم إعادتها كذلک و رفع العقاب، لاعدم اللزوم و العقاب.

و اجيب عن هذا بوجهين:

الأوّل : أنّ الأخبار الواردة باستحباب الإعادة جماعة لايشمل المقام؛ إذ مورد السئوال فيها هو ما إذا وقعت الصلاة المنفرده كاملة.

فإن قلت : كيف ذلک و لا مخصّص لها لاعقلاً و لا شرعاً؟.

قلت : لا عموم و لا إطلاق لهذه الأخبار بالنسبة إلى المقام حتى يسئل عن المخصّص؛ و ذلک لأنّ خصوصيّة السئوال ربّما يوجب عدم ظهور الجواب في العموم أو ظهوره في الخصوص، فالثاني كقوله عليه السلام في الجواب عن السئوال من الشرب من الإناء المفضّض : «إشرب منه و اعزل فمک عن موضع الفضّة» فإنّ اللام في لفظ الفضّة بقرينة السئوال عهديّة و إشارة إلى الفضّة المتّصلة بالإناء و لا يشمل غيرها و إن كان لو قيل ابتداءً : اعزل فمک عن موضع الفضّة كان اللام ظاهراً في الجنس و الأوّل كما في أخبار الباب؛ فإنّ الجواب فيها بالنسبة إلى غير مورد السئوال، و هو ما إذا وقعت الصلاة المنفردة كاملة مجمل، و إحراز الإطلاق بمقدّمات الحكمة غير ممكن، أمّا بناءً على اشتراط اعمالها بعدم وجود القدر المتيقّن في البين فواضح، و أمّا بناءً على عدم الاشتراط فلأنّ الإمام ليس في مقام البيان بالنسبة إلى غير هذا المورد.

نعم ربّما يكون عدم ملحوظيّة الخصوصيّة للمخاطبين و ملغائيّتها في نظرهما مستفاداً من الخارج، كما لو سئل عن موت الفارة في القربة أو الحبّ هل موجب للنجاسة أولا؟ فقيل : موجب لها؛ فإنّ من المعلوم أنّ نظرهما ليس إلى خصوص

الفأرة و القربة أو الحبّ بل يعمّ كلّ نجس إذا لا قي الماء القليل.

و لكنّ الإنصاف أنّه مع ذلک لايمكن القطع بهذا الوجه أعني : اختصاص الاستحباب بصورة كامليّة الصلاة المنفردة، فالأولى في الجواب هو الوجه الثاني.

الثاني : أنّه و إن كان الإعادة جماعة مستحبّةً هنا إلّا أنّه لايمكن إدراك تلک المصلحة الفائتة بها، غاية الأمر أنّه يدرك بها فضيلة الجماعة علاوة على المصلحة الملزمة القائمة بنفس الصلاة، فمفاد قوله : «يختار اللّه أحبّهما» أنّ الصلاة الثانية أحبّ بالنسبة إلى الاولىٰ، فإن كان الاولىٰ كاملة كانت الثانية أحبّ بالنسبة إلى الكامل، و إن كانت ناقصة كانت الثانية أحبّ بالنسبة إلى الناقص.

« فصل »

هل الصيغة الواردة عقيب الحظر ظاهرة في الوجوب أوفي رفع الحظر؟ هنا تفصيل و هو أن يقال : إن كان معلوماً من الخارج أنّ نظر المتكلّم إلى المنع السابق و غرضه رفعه، أو إلى رفع توهّم المخاطب المنع، فحينئذ لاإشكال في محموليّة الصيغة على الإباحة و رفع الحظر لا على الوجوب، كما أنّه لو علم من الخارج عدم اعتماد المتكلّم إلى قرينة المنع السابق و توهّمه و أنّ حاله في هذه الصيغة كحاله في سائر الصيغ الخالية عن القرينة في كونه مستأنفاً في الكلام فلا إشكال في حملها على الوجوب.

إنّما الكلام فيما لو شكّ في نظره و كان مردّداً بين هذين النظرين، فنقول : هذا من جزئيات ما لو كان للفظ ظاهر، و كان متّصلاً بالكلام ما يصلح للقرينيّة من حال أو مقال و شكّ في اعتماد المتكلّم على هذه القرينة و عدم اعتماده، و بنى شيخنا العلّامة قدّس سرّه الكلام في ذلک على اعتبار أصالة عدم القرينة عند العقلاء أو أصالة الحقيقة.

توضيح هذا الترديد أنّه تارة يقسّم اللفظ إلى مالا قرينة، معه و ما معه قرينة و يقال بأنّ الأوّل ظاهر عند العقلاء في المعني الحقيقي، و الثاني في المعنى المجازي، و أمّا نفس اللفظ الذي هو المقسم فلا ظهور له عندهم أصلاً، و اخرى يقال بأنّ نفس

اللفظ حجّة عند العقلاء و مقتض لحمله على معناه الحقيقي و يعملون به إلى أن يثبت المانع أعني : القرينة، فموارد ثبوت القرينة من باب تعارض الحجّتين و تقديم القرينة لكونها أقوى حجّة.

فعلى الأوّل لايحرز المقتضي و الحجّة إلاّ بعد إحراز عدم القرينة إمّا بالعلم أو بالأصل، و لايكفى مجرّد اللفظ، فلا محالة يكون اللفظ المذكور مجملاً؛ إذ لا علم بعدم القرينة بالفرض، و أصالة عدمها إنّما يكون حجّة عند العقلاء عند الشكّ في وجود القرينة لا في قرينيّة الموجود الذي هو المفروض هنا.

و على الثاني لايتوقّف إحرازه على إحراز عدم القرينة بل يكفي عدم إحرازه سواء كان من جهة الشكّ في أصل حدوثها أو في قرينيّة الموجود، فحينئذ يكون اللفظ المذكور حجّة بلامعارض؛ إذ مجرّد الاحتمال لايعارضها.

و تظهر ثمرة الوجهين أيضاً في المخصّص المجمل، فعلى الأوّل لابدّ أن يفرق بين ما إذا كان منفصلاً كما إذا ورد: أكرم العلماء، ثمّ بعد مدّة: لاتكرم الفساق من العلماء، و تردّد مفهوم الفاسق بين مطلق المذنب و خصوص مرتكب الكبيرة، فيخصّص العام بالنسبة إلى الفرد المتيقّن الدخول تحت المخصّص و هو مرتكب الكبيرة، و يرجع إليه في الفرد المشكوك و هو مرتكب الصغيرة، و وجهه أنّ العامّ مستقرّ الظهور في العموم، فلا يرفع اليد عنه إلاّ بحجّة أقوىٰ منه، و المخصّص المذكور بالنسبة إلى الفرد الأوّل كذلك، و أمّا بالنسبة إلى الفرد الثاني فالعامّ سليم عن المعارض، و بين ما إذا كان متّصلاً كما لو ورد أكرم العلماء إلاّ الفسّاق منهم، فيسري الإجمال منه إلى العام؛ إذ المفروض أنّ استقرار ظهور العامّ في شموله للفرد المشكوك متوقّف على عدم قرينة معه على خروجه و هو غير محرز هنا؛ لإجمال المخصّص، و إحرازه بالأصل غير ممكن؛ لما عرفت من أنّ الشكّ في قرينيّة الموجود.

و على الثاني لافرق بين الصورتين في الرجوع في الفرد المشكوك إلى العام؛ إذ المفروض أنّ المقتضي هو نفس العام و هو محرز في كلتا الصورتين مع عدم إحراز المانع في كلتيهما أيضاً.

و الظاهر من هذين الوجهين هو الأوّل، و الدليل عليه أنّا نقطع بأنّ العقلاء مادام للمتكلّم أن يضمّ اللواحق بكلامه الواحد لايحكمون بشيء، بل إذا انقضى هذا الزمان يتأمّلون أوّلاً في أنّ المستفاد من مجموع أجزاء الكلام ماذا ثمّ يحكمون بأنّه مراد المتكلّم، و هذا كاشف عن أنّ المقتضي عندهم ليس هو ذات اللفظ بل هو بوصف التجرّد عن القرينة.

فصل فى الإجزاء

الإتيان بالمأمور به على وجهه و بلازيادة و نقصية موجب لسقوط الأمر، و لايعقل مع ذلک بقائه؛ لكونه طلباً لتحصيل الحاصل من دون فرق في ذلک بين التوصّلي و التعبّدى، و أمّا وجوب الإتيان ثانياً في التعبّديّات لو أخلّ بقصد القربة فإمّا من جهة اعتبار ذلک في المأمور به، و إمّا من جهة تعلّق الأمر بالإتيان بالفعل ثانياً بعد سقوط الأمر الأوّل؛ لعدم حصول الغرض الأصلي، وقد عرفت تفصيل ذلک فيما تقدّم.

و لابين العناوين الأوّليّة للمكلّف و الثانويّة، و لافي الثانية بين ما يكون من قبيل الاضطرار كفقدان الماء بالنسبة إلى الأمر بالتيمّم و ما يكون من قبيل الشكّ، كالشكّ في وجوب السورة بالنسبة إلى الأمر بالصلاة بلا سورة، و يسمّى الأوامر المتعلّقة بالاولى بالواقعيّة الثانوية، لكون موضوعها هو العاجز عن الإتيان بالواقع الأوّلي، و الأوامر المتعلّقة بالثانية بالظاهريّة؛ لكون موضوعها هو الجاهل بالواقع و الشاك فيه.

فمن كان تكليفه الصلاة قاعداً إذا أتى بها كذلک فلاشكّ في سقوط الأمر بالصلاة قاعداً عنه، و لاإشكال لأحد في ذلک كلّه، سوىٰ ما مرّمن تصوير عدم السقوط في التعبّدي لكون الغرض متعلّقاً بالأخصّ، و عرفت دفعه و أنّه لامحيص عن الإشكال إلّا بالإلتزام بتعدّد الأمر أو بتقيّد متعلّقه بأحد الوجهين السابقين.

و إنّما الكلام في أنّ امتثال الأوامر المتعلّقة بالعناوين الثانويّة أعمّ من الواقعيّة الثانويّة و الظاهريّة مسقط للأوامر الواقعيّة و مجز عنها أولا؟

فمن فقد الماء و تيمّم ثمّ وجده إمّا في الوقت بناءً على عدم اعتبار استيعاب الفقدان لتمام الوقت أو في خارجه مطلقاً، فهل يقتضي دليل وجوب الوضوء أداءً أو قضاءً أدائه على الأوّل و قضائه على الثاني أولا؟ تحقيق ذلك يقتضي الكلام في موضعين:

الأوّل : في إجزاء الامتثال للأوامر المتعلّقة بالقسم الأوّل من العناوين الثانوية عن الواقع و عدمه و هو يتمّ بالبحث في مقامين:

الأوّل : في تصوير أنحاء تعلّق الأمر بهذا القسم من العناوين بحسب مقام اللبّ و الثبوت اللازم من بعضها الإجزاء و من البعض الآخر عدمه

و الثاني في أنّ الأوامر الشرعيّة المتعلّقة بهذه العناوين يكون على أيّ نحو من هذه الأنحاء بحسب ما يستفاد من أدلّتها.

المقام الأوّل : إعلم أنّه يتصوّر تعلّق الأمر بهذه العناوين على أنحاء.

الأوّل : أن تكون المصلحة التي تحصل من الفعل التام بالنسبة إلى الفاعل المختار حاصلة بعينها من الفعل الناقص بالنسبة إلى الفاعل العاجز.

الثاني: أن يكون المصحة التي تحصل من الأوّل والتي تحصل من الثاني متغايرتين بالسنخ.

الثالث: أن يكونا متّحدتين بالسنخ، لكن كانت الاولى مرتبة شديدة كاملة منه، والثانية مرتبة ضعيفة ناقصة و هذا يتصوّر على نحوين:

الأوّل : أن تكون زيادة المصلحة الاولى على الثانية لازم الاستيفاء، وإنّما لم يستوفها الآمر من العاجز لعجزه عمّا يحصل هذه الزيادة به من الفعل التامّ.

الثاني : أن تكون راجح الاستيفاء بحيث لو أمكن للمختار تحصيل الأصل عليحدة و تحصيل الفرع عليحده كان الأوّل عليه واجباً و الثاني مستحبّاً، لكن حيث انحصر في حقّه تحصيل الأصل فيما يحصل بسببه الفرع أيضاً كان هو الواجب

عليه، و صورة كون الزيادة لازم الاستيفاء أيضاً يكون على نحوين:

الأوّل: أن تكون الزيادة ممكن الاستيفاء بعد إتيان المكلّف بما يحصل بسببه الأصل من الفعل الناقص.

و الثاني: أن تكون غير ممكن الاستيفاء بعد ذلك.

فلاشكّ على النحو الأوّل من هذه الأنحاء في حصول الإجزاء و عدم لزوم الإعادة عند زوال العذر؛ إذلاوجه للزومها بعد إدراك عين المصلحة الحاصلة بالفعل التام بتمامها و كمالها، بل طلب الإعادة حينئذ لغو، بل يجوز حينئذ أن يزيل المختار القدرة و الاختيار عن نفسه، و كذا يجوز البدار بأن يبادر الفاعل عند عدم التمكّن إلى الفعل الناقص مع العلم بحصول التمكّن في آخر الوقت أو رجاء حصوله، أو يبادر الآمر إلى الأمر به مع ذلك.

و لازم النحو الثاني أنّه متى تبدّل العنوان و صار المكلّف متمكّنا بعد الإتيان بالفعل الناقص وجب عليه الفعل التام؛ لأنّ المصلحة القائمة به مغايرة للمصلحة الاولى و ملزمة، إلّا أن يكون إيجاد الفعل الناقص في حال عدم التمكّن مفنياً لموضوع هذه المصلحة.

ولازم النحو الثالث – و هو أن يكون المصلحتان من باب الزائد و الناقص و كانت الزيادة لازم الاستيفاء و ممكنة – عدم حصول الإجزاء بمعنى أنّه يجب عند التمكّن الإتيان بالفعل التام لتحصيل هذه الزيادة، بل يجوز حينئذ البدار للمكلّف إلى الإتيان و إن كان يرجو زوال عذره، بل و إن كان يقطع بذلك، و كذا الآمر إلى الإيجاب على المكلّف و إن كان ممّن يزول عذره في علم اللّه في الوقت، لعدم استلزامه لتفويت مصلحة لزوميّة بل لتفكيك مصلحتين لزوميّتين في التحصيل، هذا إذا كانت المصلحة مرتّبة على الاضطرار الفعلي، و أمّا لو كانت مرتّبة على الاضطرار المستوعب في الوقت، فلايتعلّق التكليف بالفعل الاضطراري إلاّ على من كان في علم اللّه مضطرّاً في تمام الوقت، فلو أتى بالفعل في أوّل الوقت ثمّ انقطع عذره في الأثناء يكشف عن عدم كون ما أتى به مأموراً به، و كذا الكلام في النحو الخامس.

ولازم النحو الرابع – و هو أن تكون الزيادة واجب الاستيفاء و غير ممكنة – حصول الإجزاء و عدم وجوب الإتيان بالفعل التام عند عود التمكّن؛ للغويّته بعد عدم إمكان إحراز المصلحة الفائتة به، و على هذا لايجوز للآمر الأمر بالناقص بمجرّد حصول العجز في بعض الوقت مع العلم بزواله في آخره أو رجاء ذلك، ولاللمكلّف سلب التمكّن من نفسه لمنافاة جوازهما، للزوم الزيادة و عدم إمكان استيفائها.

و لازم النحو الخامس و هو أن تكون الزيادة غير لازم الاستيفاء واضح أنّه الإجزاء و جواز البدار؛ لعدم لزوم استيفاء الزيادة.

المقام الثاني : إعلم أنّه يمكن استظهار عدم وجوب إعادة الفعل كاملاً على من أتى به ناقصاً للعجز إذا تمكّن منه كاملاً من قوله تعالى : «إذا قمتم إلى الصلاء فاغسلوا» الخ، و بيانه أنّه إذا توجّه من المولى الخطاب العام بالصلاة إلى جميع المكلّفين فقال : اقيموا الصلاة ثمّ قال بعد ذلك : إذا أردتم الصلاة فالواجد منكم للماء لابدّ أن يتوضّأ و الفاقد أن يتيمّم و الجنب أن يغتسل فلاشكّ أنّ الظاهر من هذا عرفاً أنّ هذه الحقيقة الواحدة المطلوبة من الجميع يختلف كيفيّة امتثالها باختلاف الأشخاص، و أنّ الفعل الناقص من الفاقد يقوم مقام الكامل من الواجد و يفيد فائدته من إسقاط ذاك الأمر العام، و أنّ ذلك من باب قيام الركعتين من المسافر مقام الأربع ركعات من الحاضر، لامن باب مالايدرك كلّه لايترك كلّه.

و على هذا فأحد الحكمين ليس في طول الآخر بل كلاهما في عرض واحد و مرتبة واحدة، و توصيف أحدهما بالأوليّة و الآخر بالثانويّة إنّما هو باعتبار حال متعلّقهما لانفسهما، حيث إنّ الاختيار و القدرة هو مقتضى الطبيعة الأوّلية لنوع المكلّفين، فيكون الاضطرار عنواناً ثانويّاً على خلاف الأصل.

فيعلم ممّا استفيد من الآية من الإجزاء أنّ فعل المضطرّ لايخلو إمّا أن يكون محصّلاً لعين مصلحة فعل المختار كما هو النحو الأوّل، أو مع زيادة في الثاني غير لازم الاستيفاء كما هو النحو الخامس، أو مع زيادة فيه لازم الاستيفاء و غير ممكنة كما هو النحو الثالث.

و ربّما يتمسّك لتعيّن أحد الأوّلين بأنّ مفاد الآية الشريفة بإطلاقها أنّ المكلّف لو لم يجد الماء سواء كان في تمام الوقت أم في أوّله يتيمّم، فيدّل على جواز البدار عند عدم الوجدان في أوّل الوقت، و من المعلوم أنّه لو كان في فعل الوضوء زيادة مصلحة غير ممكن الاستيفاء لما جاز ذلك، بل وجب الصبر إلى آخر الوقت.

ولكنّك خبير بأنّه لا إطلاق في الآية حتّى يتمسّك به على جواز البدار، و ذلك لأنّ عدم الوجدان إذ اخذ في مقابل وقت موسّع كوقت الصلاة فلا شكّ أنّه لايتحقّق إلّا بعدم الوجدان في تمام أجزاء هذا الوقت، و لا إطلاق به بالنبسبة إلى عدم الوجدان في بعضه فقط و إن كان يصدق عليه عدم الوجدان لغة.

ثمّ على تقدير عدم الدليل على الإجزاء تبعيّن الرجوع إلى الأصل و هو هنا البراءة؛ لأنّ الشكّ في حدوث التكليف بعمل المختار عند حدوث الاختيار بعد العلم بعدمه في حال الاضطرار، بل يمكن استصحاب عدمه الثابت في تلك الحال بناءً على ما سيأتي في محلّه إن شاء اللّه تعالى، و لافرق في ذلك بين الإعادة و القضاء.

لايقال : مقتضى وجوب قضاء ما فات وجوب العمل التام عليه لصدق فوت العمل التام عنه

لأنّا نقول : يعتبر في صدق الفوت اشتمال العمل على المصلحة المقتضية للإيجاب عليه و لم يستوفها المكلّف، و المفروض احتمال استيفاء المكلّف العاجز تلك المصلحة بإتيان الناقص و مع هذا الاحتمال نشكّ في صدق الفوت الذي هو موضوع ادلّة القضاء.

الموضع الثاني : في أنّ الأحكام الظاهريّة المجعولة للشاكّ في الواقع هل هي مجزية عن الواقع لو انكشف للمكلّف في الوقت أو في خارجه أولا؟ مثلاً لوقام على وجوب صلاة الجمعة أمارة و عمل بها المكلّف ثمّ صار في الوقت عالماً بخطائها و أنّ الواجب هي الظهر فهل يجب عليه حينئذ الإتيان بالظهر؟ و كذا لو علم بذلك في خارج الوقت أولا؟

الكلام في ذلك مبنيّ على الوجهين في كيفيّة جعل الأمارات و التعبّد بها:

الأوّل و هو المنسوب إلى الشيخ قدّس سرّه أن يكون على وجه السببيّة و هي أن

يكون قيام الأمارة سبباً لحدوث مصلحة في مُودّاها؛ فإنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح و المفاسد في متعلّقاتها و هي تختلف باختلاف الوجوه و الاعتبارات، وكوننا ظانّين بصدق الراوي صفة من صفاتنا كالاضطرار، و كون الفعل ممّا أخبر بوجوبه الثقة مثلاً صفة من صفاته، فيمكن أن يحدث فيه بواسطة هذه الصفة مصلحة تكون هي أقوىٰ من مصلحة الواقع في نظر الشارع على تقدير مخالفته للواقع.

الثاني: أن يكون على وجه الطريقيّة بأن يكون المتعلّق للحكم و المصلحة أبداً هو الواقع من دون أن يكون في نفس سلوك الأمارة مصلحة، إلّا أنّه لمّا اقتضت الحكمة تسهيل الأمر على المكلّفين و نصب الطرق الموصلة إلى الواقع لهم جعل الشارع هذه الطرق طريقاً إليه، فإن عمل بها المكلّف و كانت مؤديّة إلى الواقع فهو، و إن كانت مؤدّية إلى خلافه فالمكلّف صفر اليد عن المصلحة أصلاً لكنّه معذور كالجاهل المركّب، و بناء العلماء في هذه الأزمنة على هذه الوجه كما يأتي إنشاءاللّه في جواب إبن قبة.

فعلى الأوّل الكلام هنا هو الكلام في الأحكام الواقعيّة الثانويّة بحسب مقام الثبوت، فيجري الأنحاء الخمسة السابقة هنا، و الفرق بينهما في ثبوت الدليل هناك في مقام الإثبات و عدمه هنا؛ فإنّ الأصل أعني السببيّة لادليل عليه و التكلّم فيه إنّما هو على وجه البناء، فالفرع و هو كونها على وجه يوجب الإجزاء و عدمه كذلك بطريق أولى، فيتعيّن الرجوع في مقام العمل إلى الأصل، و أمّا أنّه البراءة أو الاشتغال فسيأتي بيانه.

و أمّا على الثاني فلاوجه لسقوط الأمر الواقعي بموافقة الأمر الظاهري مع انكشاف المخالفة في الوقت؛ لوضوح أنّ سقوط الأمر إمّا أن يكون من جهة الإطاعة و هي مفروض الانتفاء في المقام وإمّا أن يكون من جهة العصيان و انقضاء الوقت و هو أيضاً مفروض العدم هنا، و إمّا أن يكون من جهة عدم بقاء المحلّ للأمر الواقعي مع موافقة الأمر الظاهري، و هذا و إن كان محتملاً، لكنّ الأصل و حكم العقل هو الاشتغال.

و ذلک لأنّ العقل کما أنّه مستقلّ فیما إذا علم العبد بتوجّه الخطاب إلیه في زمان علمه ثمّ شکّ في الزمان البعد في حصول المبرء و عدمه بوجوب تحصیل الیقین بالبراءة و عدم صلاحیّة احتمال خصوص المبرء حجّة له عند مولاه علی تقدیر عدم حصوله واقعاً، فکذلک هو مستقلّ بهذا الحکم فیما إذا علم في الزمان اللاحق بتوجّه الخطاب إلیه في الزمان السابق، و شکّ في هذا الحال في بقاء الخطاب لاحتمال حصول المسقط قبل ذلک اتّفاقاً بلافرق، مثلاً لوعلم في أوّل الظهر بتوجّه خطاب توصّلي إلیه قبل ذلک ممتّد من أوّل الطلوع إلی الغروب ولکن احتمل أن یکون قد تبرّع بالفعل متبرّع فیکون التکلیف عنه ساقطاً، فهو و إن کان في زمان علمه شاکّاً في فعلیّة التکلیف و بقائه، و في زمان فعلیّته و هو زمان ممّا قبل الظهر غیر عالم به، لکنّ العقل یحکم علیه بوجوب الإتیان و عدم قبح العقاب علی تقدیر عدمه و عدم حصول التبرّع من الغیر.

و بالجملة، فیکفي في حکم العقل بالاشتغال العلم بثبوت التکلیف الفعلي في زمان ممّا و إن لم یکن هذا الزمان ظرفاً للعلم.

و من هنا یظهر أنّه علی القول بکون العلم الإجمالي منجّزاً للتکلیف لافرق بین أن یکون العلم بنجاسة أحد الإنائین مثلاً حاصلاً قبل خروج أحدهما عن مورد الابتلاء، و بین أن یکون حاصلاً بعده في وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر؛ لحصول العلم بتوجّه خطاب «اجتنب عن النجس» في کلتاالصورتین و إن کان هذا العلم في الصورة الثانیة حاصلاً في زمان الشکّ في بقاء الخطاب.

هذا فیما إذا انکشف خطاء الأمارة بعد العمل في الوقت، و کذا لو انکشف في خارجه؛ فإنّ المکلّف قد فاته حینئذ مصلحة الواقع من دون تدارکه بشيء بالفرض، فیشمله قوله : إقض ما فات، فإنّ القضاء لیس تابعاً لترک الفعل في الوقت عصیاناً، بل تابع لفوت المصلحة و لهذا یجب علی النائم في تمام الوقت.

فعلم أنّ القاعدة الأوّلیّة بناءً علی الطریقیّة هو عدم الإجزاء لو انکشف الخطاء بعد العمل، فإن لزم من ذلک في بعض الموارد العسر الشدید و الحرج الأکید -کما لو

علم بخطاء الأمارة القائمة على طهارة ماء الغسالة بعد عدم الاحتراز عنه و الصلاة مع الثوب الملاقي له في مدّة طويلة و اريد رفع ذلك بأدلّة رفع الحرج - يصير ذلك قاعدة ثانويّة، و لو دلّ دليل خاص في مورد خاص على الإجزاء فلابدّ من حمله على كون موافقة الأمر الظاهري مفوّتاً لموضوع الأمر الواقعي؛ إذ الجمع بين الإجزاء و الطريقيّة لايحصل إلّا بهذا. ولافرق فيما ذكرنا بين أن يكون مورد الأحكام الظاهريّة الشبهات الموضوعيّة أو الحكميّة.

و حاصل الكلام أنّ الغرض الموجب للحكم حدوثاً موجب له بقاءً ما لم يحصل، و بعد ما فرضنا أنّ متعلّقات الأحكام الظاهريّة ليست مشتملة على مصالح حتّى يتوّهم حصول تلك الأغراض الموجبة للتكليف بالواقعيّات بإتيانها و إنّما فائدتها رفع تنجيز الواقعيّات في مورد ثبوتها و كونها عذراً عنها في صورة التخلّف فلاوجه لتوّهم الإجزاء؛ لأنّه إن كان المراد سقوط الأمر بالواقعيّات بمجرّد امتثال الأمر الظاهري فلايعقل مع بقاء الغرض الذي أوجب الأمر، و إن كان المراد كونها معذوراً فيها مع بقاء الأمر بها و ارتفاع الشكّ فلايعقل أيضاً؛ لاستقلال العقل بعدم معذوريّة من علم بتكليف المولى.

نعم يمكن أن يوجب امتثال الأمر الظاهري عدم القابليّة لاستدراك المصلحة القائمة بالواقع، فيسقط الأمر به من هذه الجهة، و هذا الاحتمال مع كونه بعيداً في حدّ نفسه لايصير منشأً للتوقّف؛ إذ غايته الشكّ في السقوط و هو بعد العلم بالثبوت مورد للاشتغال.

هذا إذا علم أنّ جعل الأحكام الظاهريّة من باب الطريقيّة، و لوشكّ في أنّه كذلك أو من باب السببيّة، أو علم أنّه من باب السببيّة، ولكن شكّ في أنّ الإتيان بالمشكوك هل هو واف بتمام الغرض الموجب للأمر بالواقع أو بمقدار يجب استيفائه أو لم يكن كذلك، فهل الأصل في تمام ما ذكرنا يقتضي الإجزاء أو عدمه، أو التفصيل بين ما إذا كان منشأ الشكّ في الإجزاء و عدمه الشكّ في أنّ جعل الأحكام الظاهريّة من باب السببيّة أو الطريقيّة، و ما إذا كان منشأ الشكّ فيه الشكّ في كيفيّة

المصلحة القائمة بالفعل المشكوك المتعلّق للأمر بعد إحراز أنّ الجعل من باب السببيّة؟.

و الحقّ أن يقال بأنّ مقتضى الأصل عدم الاجزاء مطلقاً، بيان ذلک أنّ الأحكام الواردة على الشكّ سواء قلنا بأنّها جعلت لمصلحة في متعلّقاتها أو قلنا بأنّها جعلت من جهة الطريقيّة إنّما جعلت في طول الأحكام الواقعيّة؛ لأنّ موضوعها الشكّ في الواقعيّات بعد الفراغ عن جعلها، فلايمكن أن تكون رافعة لها، غاية الأمر أنّ الإتيان بمتعلّقاتها إن قلنا بأنّ الجعل فيها من باب السببيّة و أنّها وافية بمصالح الواقعيّات مجزعنها، وهذا غير ارتفاع الأحكام الواقعيّة و انحصار الحكم الفعلي بمؤدّي الطريق.

إذا عرفت ذلک فنقول : لو أتى المكلّف بما يؤدّي إليه الطريق، فإن قطع باشتمال ما أتى به على المصلحة المتحقّقة في الواقع فهو، و إلاّ فبعد انكشاف الخلاف يجب عليه إتيان الواقع سواء كان الشكّ في السقوط و عدمه مستنداً إلى الشكّ في جهة الحكم الظاهري، أو في وفاء المصلحة المتحقّقة في متعلّق الحكم الظاهري لإدراك ما في الواقع، بعد إحراز أنّ الجعل إنّما يكون من جهة المصلحة الموجودة في المتعلّق؛ إذ يشترك الجميع في أنّ المكلّف يعلم حين انكشاف الخلاف بثبوت تكليف عنه في الجملة و يشكّ في سقوطه عنه، و هذا الشكّ مورد للاشتغال العقلي.

و ممّا ذكرنا يظهر لک الفرق بين المقام و المقام السابق الذي قلنا فيه بالبراءة من الإعادة و القضاء بعد إتيان ما اقتضاه التكليف في حال الاضطرار.

توضيح الفرق أنّ المكلّف في حال الاضطرار ليس عليه إلاّ الفعل الناقص الذي اقتضاه تكليفه في ذلک الحال، فلو كلّف بعد ارتفاع العذر بالفعل التامّ فهو تكليف ابتدائي جديد و الشكّ فيه مورد للبراءة بخلاف حال الشكّ؛ فإنّ ماوراء هذا التكليف الذي اقتضاه الدليل في حال الشكّ واقع محفوظ، فإذا ارتفع الشكّ يتبيّن له ذلک الواقع الثابت و يشكّ في سقوطه عنه، هذا ما أدّى إليه نظري القاصر في المقام و عليک بالتأمّل التام.

* * *

فصل في مقدّمة الواجب

لوجعل العنوان في هذا المبحث الإرادة الحتميّة المتعلّقة بالفعل الواجب فلابدّ أن نذكر الكلام في الإرادة الحتميّة المتعلّقة بالترك الواجب في مبحث مستقلّ، و حيث إنّ الملاك و هو الملازمة و عدمها في كلاالمقامين واحد؛ لكونه عقليّاً، فالاولىٰ أن يقرّر النزاع هكذا : الإرادة الحتميّة المتعلّقه بالشيء من حيث الفعل أو الترك هل هي موجبة للإرادة الحتميّة المتعلّقة بمقدّمته أولا؟

ثمّ لوقلنا بثبوت الملازمة فالواجب في طرف الفعل هو جميع المقدّمات الوجوديّة له من غير فرق بين السبب و الشرط و المعّد و غيرها كما هو واضح، و في جانب الترك ترك أحد هذه المقدّمات لابعينه؛ ضرورة أنّ الفعل يصير متركاً بترك أحدها، فالواجب المقدّمي للترك المطلوب تخييري و خصاله التروك.

و يكون كذلک مادام قدرة المكلّف على جميع التروك باقية، فإذا انحصرت بواحد منها يصير هذا الواحد واجباً تعيينيّاً، كما هو الحال في كلّ واجب تخييري عند زوال القدرة عن سائر أبدا له، و ذلک كما لو أتى المكلّف بغير واحد من المقدّمات الوجوديّة للفعل الحرام أو كان مضطرّاً إلى إتيان غير الواحد منها، فإنّ المقدور حينئذ منحصر في ترك هذا الواحد فيكون واجباً تعيينيّاً توصّلاً إلى ترك ذاك الحرام.

و من هنا يظهر وجه ما ذكره سيّدنا العلّامة الميرزا الشيرازي قدّس سرّه في حاشيته على رسالة نجاة العباد عند تفصيل الماتن في المصبّ الغصبي لماء الوضوء بين صورتي الانحصار و عدمه، فحكم ببطلان الوضوء في الأوّل و بصحّته في الثاني.

و محصّل ما ذكره قدّس سرّه في تلک الحاشية هو التفصيل في صورة عدم الانحصار بين ما إذا أمكن بعد صبّ الماء على العضو إمساك الماء عن الانصباب في المحلّ الغصبي، و بين ما إذا لم يمكن ذلک بل كان الصبّ متى حصل مستلزماً للتصرّف في الغصب و علّة تامّة له، فحكم بالصحّة في الأوّل و بالبطلان في الثاني.

و وجه ذلک أنّه على الأوّل لاينحصر مقدّمة الواجب أعني ترك التصرّف في المصبّ في ترك الصبّ، فيكون تركه واجباً تخييريّاً، بمعنى أنّ للمكلّف أن يفعل الصبّ و يتوصّل إلى الترك الواجب بفعل الإمساك و يكون هو الواجب التعييني حينئذ، و بالجملة ففعل الصبّ خال عن النهي، فلا يمتنع أن يمتثل به الأمر الوضوئي.

نعم لو كان حين الصبّ عازماً على ترك الإمساك بعده كان متجرّياً و بطل وضوئه، لامن جهة قبح نفس الصبّ، بل لأنّ الفاعل يصير حينئذ قبيحاً في نظر المولى، و العبادة لابدّ أن يجعل فاعلها حسناً في نظره، و هذا بخلاف الصورة الثانية؛ فإنّ ترك الصبّ هناك يكون واجباً تعيينيّاً لفرض عدم وجود مقدّمة اخرى بعد فعل الصبّ حتّى تصير هي المتعيّن بعده، فلهذا يمتنع أن يكون فعل الصبّ مأموراً به و مقرّباً.

فلايرد عليه قدّس سرّه أنّ صبّ الماء ليس علّة تامّة للغصب حتى يحرم بحرمته بل هو من المقدّمات، و ما هو كذلک لايجب تركه شخصاً حتّى ينافي الوجوب، و حاصل الجواب أنّ صبّ الماء و ان لم يكن علّة إلّا أنّه بعد انحصار المقدّمات المقدورة فيه كما هو المفروض يجب تركه عيناً.

فإن قلت : ليس المقدور منحصراً في الصبّ، بل الكون في المكان المخصوص أيضاً من المقدّمات و هو باق تحت قدرة المكلّف، فلم يثبت حرمة صبّ الماء عيناً.

قلت : ليس الكون المذكور من مقدّمات تحقّق الغصب في عوض صبّ الماء، بل هو مقدّمة لتحقّق الصبّ الخاص الذي هو مقدّمة تحقّق الغصب، و النهي عن الشيء يقتضي النهي عن أحد الأفعال التي هي بمجموعها علّة لذلک الشيء؛ فإذا انحصر المقدور من هذه الأفعال في واحد يقتضي حرمته عيناً.

ثمّ لو عرض على واحد من التروك التى أحدها مقدّمة للترك المطلوب حرمة تعيينيّة زال الوجوب التخييري عنه و يعيّن في الباقي، كما هو الحال فيما لوكان الواجبات التخييريّة أفعالاً و عرض على واحد منها الحرمة التعيينيّة.

فما ربّما يتوهّم في باب اجتماع الأمر و النهي بناءً على عدم جواز اجتماعهما مع كون

محلّ النزاع هناك صورة ثبوت المندوحة في طرف الأمر و كون مورده أعمّ من مورد النهي، فيكون الفرد المجمع للعنوانين واجباً تخييريّاً و حراماً تعيينيّاً من أنّه لابدّ من ملاحظة أقوى الجهتين الداعيتين إلى الأمر و النهي و هما المصلحة و المفسدة و أهمّها في نظر الشارع، فاسد.

و وجه الفساد أنّه لاشكّ أنّ محلّ الكلام في ذلك الباب ليس هو ما إذا حصل الكسر و الانكسار بين الجهتين بحسب مقام اللبّ بحيث اضمحلّت إحداهما في جنب الاخرى وبقيت المصلحة الخالصة أو المفسدة الخالصة؛ ضرورة أنّ تقييد مورد النهي على الأوّل و مورد الأمر على الثاني إنّما يكون من قبل الآمر و الشارع حينئذ، بل محلّ الكلام ما إذا كان الجهتان موجودتين معاً بأن يكون الفعل الواحد ذا مصلحة و مفسدة فعليتين من دون تزاحم بينهما أصلاً، كأن يكون نافعاً للصفراء و مورثاً للصداع و يكون التحيّر في مقام الإرادة والطلب فقط، و يكون النزاع حينئذ صغرويّاً، فالقائل بالجواز يقول كما أنّ في مرحلة المصلحة و المفسدة لا اجتماع في البين، لاختصاص كلّ منهما بمحلّ، فكذلك في مرحلة الإرادة أيضاً لا اجتماع حتّى يكون محالاً، و القائل بالامتناع يقول بأنّه و إن لم يكن في المرحلة الاولى تزاحم في البين، لكن التزاحم ثابت في المرحلة الثانية لوحدة المحلّ بالنسبة إليها.

إذا عرفت ذلك فنقول : لاشكّ أنّ المفسدة المفروض وجودها فعلاً مقتضية لتعلّق الإرادة بترك الفرد و حينئذ فالإرادة المنبعثة عن المصلحة لا يتعلّق بهذا الفرد قهراً؛ لإمكان استيفاء المصلحة في غيره بالفرض و إن كان المصلحة أقوىٰ من المفسدة بأضعاف كثيرة بحيث لولم يمكن استيفاء المصلحة في غير هذا الفرد لاختار الآمر الفعل، و هذا واضح في الغاية. فالصلاة في الدار المغصوبة بناءً على عدم جواز اجتماع الأمر و النهي يجب الحكم بكونها محرّمة، و تقييد مورد الصلاة بغير هذا الفرد و إن كانت الصلاة أهمّ من الغصب بمراتب.

ولو كان الواجب تخييريّاً و كذلك الحرام فهل يمكن اجتماعهما في محلّ واحد بناءً على عدم جواز اجتماعهما في غير هذا المورد أم لا؟ مثاله لوكان صبّ الماء على الوجه

مقدوراً و هكذا أخذه على تقدير الصبّ بحيث لايقع في المحّل المغصوب، فهل يمكن أن يكون هذا الصبّ تركه واجباً بدلاً، لكونه ممّا يترتّب عليه ترك الحرام، و كذلک فعله لكونه أحد أفراد غسل الوجه في الوضوء أم لا؟

قد يقال بالعدم؛ لأنّ كون الشيء طرفاً للوجوب التخييرى يقتضي أن يكون تركه مع ترك باقي الأفراد مبغوضاً للمولى، و كونه طرفاً للحرمة التخييريّة يقتضي أن يكون الترك المفروض مطلوباً له، و الذي يقوي في النفس أن يقال : إنّ فعل ذلک الشيء المفروض على تقدير قصد ترك أحد الأطراف الذي هو بدل له في الحرمة لامانع من تحقّق العبادة به؛ لأنّه على هذا التقدير ليس قبيحاً عقلاً، بل على تقدير عدم قصد التوصّل به إلى المحرّم.

نعم على غير هذين التقديرين و هو ما إذا كان الآتي بذلک الفعل قاصداً إلى إيجاد فعل الحرام فلا يمكن أن يكون ذلک الفعل عبادة، فحينئذ نقول في المثال : إنّ صابّ الماء على الوجه إن لم يقصد به إيجاد فعل الغصب فلامانع من صحّة وضوئه، و إلّا فالحكم بالبطلان متّجه، و ستطّلع على زيادة توضيح لأمثال هذا المقام في مسألة اجتماع الأمر و النهي إن شاء اللّه تعالى، و تمام الكلام في هذا المقام في ضمن امور:

الأوّل

الواجب تارة يلاحظ فيه إضافته إلى الفاعل، و اخرىٰ لم يلحظ فيه ذلک بأن يكون الغرض متعلّقاً بمجرّد وجوده و إن لم يستند إلى مكلّف أصلاً كما في بعض التوصليّات كتطهير البدن و الثوب للصلاة.

و على الأوّل قد يعتبر المباشرة، و قد يكون المقصود اعمّ منها و من التسبيب، و كذا قد يعتبر الإيجاد ببدنه و إن كان بإيجاد السبب، و قد يكون الغرض أعمّ منه و من الإيجاد بنائبه، و كذا قد يعتبر أن يكون الإيجاد بالاختيار و القصد و إن كان بنائبه و بإيجاد السبب، و قد يكون المراد أعمّ منه و من الإيجاد بدون التفات أصلاً و عن غفلة.

ثمّ الإيجاد بالاختيار قد يحصل بأن يكون الداعي له هو هذا العنوان، كما لو شرب

الخمر بداعي نفس هذا العنوان، و قد يكون بمجرّد الالتفات إلى نفس العنوان مع كون الداعي له عنواناً آخر، كما لو شرب الخمر مع العلم بكونه خمراً بداعي رفع العطش لاشرب الخمر، فيمكن أن يكون المقصود خصوص القسم الأوّل من هذين القسمين و أن يكون هو الأعمّ منه و من الثاني.

فالمقصود في هذا المقام هو البحث عن أنّ الأمر هل يكون له ظهور في تشخيص هذه الوجوه أولا ظهور له مطلقاً أو يفصّل، ثمّ على تقدير عدم الظهور فالأصل العملي الذي هو المرجع حينئذ ماذا؟

فنقول و باللّه الاستعانة : القيد على قسمين، الأوّل : ما يحتاج إليه الطلب و لا يصحّ بدونه، و الثاني غيره، وكلّ منهما إمّا مذكور في الكلام و إمّا غير مذكور، و القسم الأوّل أعني ما يتوقّف عليه حسن الطلب إمّا أن يكون دخيلاً في المطلوب و الغرض الأصلي أيضاً و إمّا لا، فإن لم يكن مذكوراً في القضيّة فالظاهر عدم دخل له في الغرض، ويعبّر عن ذلک بإطلاق المادّة، ولذا لمّا كان دليل وجوب الصلاة مطلقاً يحكم بمطلوبيّتها في حقّ النائم مع عدم قدرته على الصلاة، و من هنا يجب عليه القضاء مع كونه تابعاً للفوت الغير الصادق إلّا مع ثبوت المقتضي في حقّه.

و الدليل على ذلک أنّ المولى لمّا صار بصدد بيان محبوبه و غرضه، فكلّما كان له دخل في غرضه دلّ عليه، فمالم يدلّ عليه يستكشف عدم دخل له في هذا المقام و إن كان له دخل في تعلّق الطلب، و على هذا فلو قال انقذ الغريق من دون التقييد بالقدرة يلزم الحكم بشمول المحبوبيّة لجميع الأفراد حتّى فيما لو اجتمع غريقان و لم يتمكّن المكلّف إلّا من إنقاذ أحدهما، و أمّا لوكان هذاالقيد مذكوراً في الكلام كما لو قال : إضرب زيداً إن قدرت عليه، فلايمكن الحكم بتقييد المادّة و لابإطلاقها، بل يحكم بإجمالها، و ذلک لعدم العلم بأنّ ذكر القيد يكون لأجل مدخليّة له في المطلوب أو لتوقّف الطلب عليه، فالمانع عن الأخذ بأصالة الإطلاق في طرف المادّة موجود؛ إذ من موانع الأخذ بأصالة الإطلاق وجود ما يصلح للقيديّة في الكلام، كما أنّ من موانع الأخذ بأصالة الحقيقة وجود ما يصلح للقرينيّة فيه، فيعمل بمقتضى الاصول.

و أمّا القسم الثاني و هو ما لا يتوقّف حسن الطلب و صحتّه عليه كوصف الإيمان في الرقبة المأمور بعتقها، فإن لم يكن مذكوراً في الكلام فلاشكّ أنّه لاوجه حينئذ للتقييد بل يحكم بالإطلاق لو وجدت هناك شرائط الأخذ بالإطلاق، و إلّا فبمقتضى الاصول، كما لا إشكال في أنّه متى كان مذكوراً كان الظاهر هو التقييد ما لم يستظهر إلغاء القيد من الخارج.

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّه لو شكّ في أنّ الشارع لاحظ إضافة الفعل المأمور به إلى المكلّف بحيث لو صدر عن غيره و لو بتسبيب منه لم يحصل الغرض، أو أنّه لم يلحظ ذلک، بل الغرض متعلّق بالأعمّ من المباشرة و التسبيب؟ فظاهر صيغة الأمر طلب وقوع الفعل من المخاطب على وجه ينسب إليه، ولاينسب إليه العمل إلاّ إذا كان مباشراً له، و أمّا إذا كان سبباً فنسبته إليه بجاز.

لكن لو أمكن دعوىٰ أنّ المعلوم من حال الشارع في غالب خطاباته التوصّلية توسعة الغرض و تعلّقه بالأعمّ فيحكم بذلک في مورد الشكّ إلحاقاًله بالأعم الأغلب، أو لم يمكن دعوى ذلک في الشرعيّات و أمكن دعواه في العرفيّات فيحكم بذلک في مورد الشكّ أيضاً؛ إذ الخطابات الشرعيّة منزّلة على طبق فهم العرف ما لم يعلم تخطئته من الشرع فلاكلام.

و أمّا إن لم يمكن شيء من هاتين الدعويين فحيث إنّ القيد المشكوك هنا و هو المباشرة من القيود التي لايتوقّف حسن التكليف عليها، كما هو واضح، و عرفت أنّها لوكانت مذكورة في الكلام فالظاهر تقييد المادّة بها، فالحكم هنا هو التقييد؛ إذ ظاهر اللفظ يعطي اختصاص المطلوبيّة بصورة المباشرة كما عرفت، فلو كان الغرض أعمّ لكان الواجب الإتيان بعبارة مؤدّاها أعمّ.

و لوشكّ في اعتبار قيد الاختيار بمعنى لزوم وقوع الفعل من الفاعل بالتفاته و شعوره و عدم كفاية صدوره عنه لاكذلک كما في حال النوم، أو شكّ بعد الفراغ عن اعتبار هذا القيد في اعتبار قصد العنوان و عدمه، فلخّص الكلام في هذين الشكيّن أنّه لا إشكال في عدم معقوليّة تعلّق الطلب بخصوص ما يصدر عن المكلّف بغير

التفاته، و كذا لاإشكال في عدم معقوليّة تعلّقه بخصوص ما يصدر عنه بالتفاته لكن لابقصد عنوانه، بل بقصد عنوان آخر.

أمّا الأوّل فواضح،

و أمّا الثاني فلأنّ شأن الأمر الداعويّة إلى المتعلّق، و المتعلّق هنا ضرب زيد مثلاً، و لايعقل أنّ الأمر صار داعياً و محرّكاً إلى ضرب زيد، و مع ذلک لم يكن الضرب بعنوانه مقصوداً.

إذا عرفت ذلک فبناءً على عدم إمكان تعلّق الطلب بالجامع و لزوم تعديته إلى الأفراد نقول : الجامع بين الفرد الغير الاختياري و الفرد الاختياري الغير المقصود عنوانه و الفرد الاختياري المقصود عنوانه هو ضرب زيد مثلاً، فالطلب لابدّ و أن يسري منه إلى تلک الأفراد، و عرفت أنّ فردين منها غير قابلين لتعلّق الطلب، فينحصر متعلّق الطلب في فرد واحد و هو الاختياري المقصود عنوانه، فيكون الاختياريّة و قصد العنوان على هذا من القيود التي يتوقّف حسن التكليف عليها، فما دامت القضيّة اللفظيّة خاليه عن ذكرهما كما في قوله : إضرب زيداً، يحكم بإطلاق المادّة بالنسبة إليهما على ما مرّ في الضابط، فيكون الفردان الآخران مسقطين للأمر و إن لم يكونا متعلّقين له.

و أمّا بناءً على صحّة تعلّق الطلب بالجامع بلحاظ صرف الوجود و عدم تعديته إلى الأفراد و إن كان متّحداً معها فنقول : للجامع هنا فرد مقدور و هو ما يصدر بالتفات، و فرد غير مقدور و هو ما يصدر بغيره و بمجرّد كون فرد واحد منه مقدوراً يصحّ توجّه الطلب إليه؛ إذالقدرة على الفرد الواحد قدرة على أصل الطبيعة، و على هذا فيزان صحّة الطلب مقدوريّة أصل الطبيعة الحاصلة بمقدوريّة فرد واحد منها، بخلاف المبنى السابق؛ فإنّ الميزان هناك هو الاختياريّة و قصد العنوان الملحوظان بالنسبة إلى الفرد، فهنا لو لم يكن القدرة على أصل الطبيعة مذكورة حكم بإطلاق المادّة و إلاّ بإجمالها، و أمّا الاختياريّة و قصد العنوان فعلى هذا من القيود التي لايتوقّف حسن الطلب عليها، فإذا ذكرا حكم بتقييد المادّة، و إذا لم يذكرا حكم

بإطلاقها مع وجود الشرائط، و إلّا فالمرجع الاصول.

و أمّا الشكّ في اعتبار المباشرة بالبدن فلا تكفي النيابة و عدمه فالكلام فيه في مقامين:

الأوّل : في تصوير النيابة و إمكانها عقلاً في العبادات

و الثاني : بعد الفراغ عن إمكانها في الاصول اللفظيّة أو العلميّة الجارية عند الشكّ في إجزائها.

أمّا المقام الأوّل

فنقول : لاإشكال في أنّ وصف المقربيّة من أعظم أركان العبادة فلايسقط الأمر العبادي بدونه، و حينئذ فكيف يعقل قبولها للنيابة و بأن يصير سعي النائب مقرّباً للمنوب فيما إذا فرض عدم حصول إعمال اختيار من المنوب أصلاً حتّى مثل الاستدعاء للنيابة و الاستيجار عليها، بل و عدم حصول إطلاع له على أصل النيابة، كما لو فرض كون شخص متبرّعاً من جانبه و هو غير مطّلع.

و بالجملة، فالقرب لابدّ و أن يكون ناشئاً من كمال في نفس العبد و هو في الفرض المذكور معدوم، و مجرّد التنزيل لوكان مؤثّراً في القرب لكان مؤثّراً في التعبّد أيضاً؛ لوضوح عدم تفاوت بينهما مع أنّه غير مؤثّر في الثاني قطعاً، فلو فرض أنّ أحداً عمل عملاً سيّئاً و نزّل نفسه منزلة غيره لايرجع تبعته إلّا إلى نفسه.

و هنا إشكال آخر و هو أنّ الأمر المتوجّه إلى المنوب كيف يمكن أن يصير داعياً للنائب؟

و فيه أنّه يمكن أن يكون الأمر متوجّها إلى شخص المنوب، و مع ذلك كان الغرض متعلّقاً بذات الفعل سواء صدر منه أم من غيره، و كان وجه تخصيص المنوب بالأمر عدم إمكان توجيهه إلى غيره، مثال ذلك أنّ من كان غرضه اشتراء اللحم و كان له خادم فهو مع كون مطلوبه ذات شراء اللحم من أيّ شخص صدر لايأمر به إلّا خادمه؛ إذ لاحقّ له على غير الخادم حتّى يأمره، فعدم أمر غير الخادم لأجل

قبحه لا لأخصّية الغرض، و حينئذ فلو كان للخادم صديق فيمكن أن يدعو الأمر المتوجّه إلى الخادم ذلك الصديق إلى الشراء لأجل أن يحصل بسبب ذلك غرض المولى فيسقط أمره فيستخلص بسبب ذلك الخادم من تبعات الأمر.

لكن هذا الجواب إنّما يجري في التوصليّات، و أمّا في التعبديّات فبعد ما عرفته في الإشكال الأوّل من أنّ القرب لايحصل لأحدٍ بفعل غيره لايمكن داعويّة الأمر للغير أيضاً؛ إذ بعد ما يعلم الغير أنّ فعله لاينفع بحال المنوب ولايخلصه من تبعات الأمر لعدم حصول القرب له بسببه فلاينبعث إلى العمل لامحالة، و على هذا فالإشكال الثاني متفرّع على الأوّل و جوابه جوابه.

و كيف كان فللفحول أجوبة عن الإشكال الأوّل لايسمن و لايغني شيء منها من جوع.

الأوّل: أنّ العمل و إن كان للنائب لكنّ المنوب راض به و متشكّر منه، فالقرب و الثواب بواسطة هذا الرضى و التشكّر؛ إذ الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم.

و فيه أنّه مستلزم للدور؛ لأنّ رضى المنوب و حبّه لعمل النائب متوقّف على كونه موجباً لقربه؛ إذ لايعقل رضى الإنسان و حبّه لعمل الغير مع عدم عود نفع منه إليه؛ فإنّ الحبّ و البغض من الصفات التي لايمكن إيجادها لمصلحة في نفسها كالعلم، بل لابدّ و أن يكونا منبعثين من المصلحة و المفسدة في متعلّقهما و قد فرض أنّ حصول القرب للمنوب متوقّف على رضاه بفعل النائب و حبّه له.

الثاني: أنّه ليس المراد بالقرب حصول الشأن العظيم و الجاه الرفيع عند المولىٰ للعبد بواسطة عمله، بل المراد ما هو أعمّ من ذلك و هو أن يكون العبد الذي تنسب إليه العبادة ممتازاً في نظر المولى عن غيره الذي لم تنسب إليه، و يتفرّع على هذا كون العامل لخوف النار أو لطمع الجنّة متقرّباً؛ إذ هو ممتاز عن التارك بالمرّة قطعاً.

و حينئذ فنقول: رجلان ماتا جميعاً، فتبرّع من أحدهما متبرّع فقضى عنه العبادات المتروكة، و لم يتبرّع من الآخر أحد، ليسا على حدّ سواء في نظر المولىٰ.

الثالث: أنّ العامل يسلّم العمل إلى المنوب، و هو يضعه في طبق الإخلاص و

يسلّمه إلى المولى.

و يمكن أن يقال : إنّ الأفعال مختلفة، فبعضها لاينسب إلاّ إلى فاعله كالأكل و الشرب و نحوهما. و بعضها ينسب إلى المباشر و إلى السبب كالقتل و الإتلاف و الضرب و شبهها، و بعضها ينسب إلى الغير مع عدم كونه مباشراً و لا سبباً و هو كلّ فعل كان تقوّمه بالقصد فجيء به بقصد الغير مع رضى هذا الغير و تقبّل المولى، ففي هذه الأفعال لابدّ من الالتزام بأنّ الفاعل يوجد القصد بالاختيار لملاحظة المصالح و الفوائد التي يراها في نفسه لالملاحظتها في المتعلّق.

و لهذا يكون الحقّ مع من قال بأنّ الإرادة صفة نفسانيّة وراء العلم بالصلاح؛ إذ لا يمكن إيجاد العلم اختياراً و لو كان فيه ألف مصلحة، بل يلزم التناقض فيما لو كان شاكّاً في صلاح و فساد أصل الفعل، و إيراد التسلسل بأنّ الإرادة لوكانت اختياريّة لزم أن يكون مسبوقة بإرادة اخرى و هكذا، مدفوع كما عرفت في أوائل الكتاب بأنّ الإرادة الثانية موجودة لمصلحة في المتعلّق و هو الإرادة الاولى، و هي موجودة بالإرادة الثانية.

و بالجملة، ففي هذا القسم من الأفعال لو رأى الفاعل النفع في أن يقصد العنوان لأجل الغير فقصده لأجله، فلايعقل بعد لحوق الإمضاء و التقبّل ممّن بيده ذلك و هو المولى عدم ترتّب أثر كان مترتّباً على الفعل الصادر من شخص الغير.

مثلاً عنوان التعظيم لاشكّ في أنّه يحتاج في تحقّقه إلى القصد، فحطّ الظهر مثلاً في حدّ ذاته كما قد يكون تعظيماً، كذلك قد يكون توهيناً، و قد لايكون هذا و لاذاك، فهو في مرتبة الذات خال عن جميع العناوين الثانويّة، و إنّما يتمحّض لأحدها بالقصد، فلا بدّ أن يوجد النفس القصد و يضمّه إلى الفعل حتّى يصير المجموع منشأً لعنوان التعظيم، و لابدّ و أن نلتزم بأنّ هذا القصد يوجدها النفس اختياراً لمصلحة في نفسه لافي المقصود؛ إذالعمل في حدّ نفسه مردّد بين التعظيم و التوهين، و هذه المصلحة هو القرب من المعظّم له.

إذا عرفت ذلك فنقول : لاشكّ في أنّ الأغراض مختلفة، فكما أنّه قد يرى

المصلحة في أن يقصد بالعمل كونه تعظيم نفسه عمراً فكذا قديراها في أن يقصد كونه تعظيم زيد عمراً، و المفروض أنّ زمام القصد بيده، فكما أنّه يقتدر على إيجاده في نفسه لمصلحة فيه فكذا في الصورة الثانية.

فإن قلت : نعم ولكنّ العمل لايحسب تعظيماً مضافاً إلى زيد مالم يكن صادراً من شخصه.

قلت : قد عرفت أنّ ذات العمل لايكون تعظيماً لالنفس العامل و لالزيد، بل نسبتها إليه على السواء، و حينئذ فإذا كان ضمّ قصد تعظيم النفس إلى العمل مؤثّراً و جاعلاً له تعظيماً للنفس فلابدّ أن يكون قصد كون التعظيم لزيد أيضاً جاعلاً له تعظيماً لزيد، و لا وجه للتفكيك بين هذين القصدين في التأثير.

نعم فرق بين الصورتين من حيث إنّه في الصورة الاولى ليس في البين سوى المعظّم و المعظَّم له، فلايحتاج تحقّق التعظيم إلى أمر آخر سوى القصد، و أمّا في الصورة الثانية ففي البين ثالث و هو من وقع التعظيم بنيابته، فيعتبر رضاه بالنيابة و تقبّله لها، فلو كان كارها لها لايحصل التعظيم له، و كذا يعتبر تقبّل المعظّم له من الثالث هذا التعظيم الذي أتى به نائبه، فإذا اجتمع هذه الامور الثلاثة أعني : قصد العامل كون التعظيم للغير، و رضى ذلك الغير، و تقبّل المعظّم له فلازمه عقلاً ترتّب كلّ أثركان للتعظيم الحاصل من شخص ذلك الغير، هذا و كذلك نقول في العبادات.

مثلاً الهيئة الصلاتيّة من حيث إنّها مركّبة من تكبيرة و قيام و ركوع و سجود قد تكون مقرّبة، كما إذا قصد بها التقرّب، وقد تكون مبعّدة كما إذا أتى بها رئاءً، و قد تكون لغواً كما إذ أتى بها لاعن شعور، فحينئذ لابدّ من ضمّ قصد التقرّب إليها حتّى يصير المجموع مقرّباً، فهذا القصد ممّا يوجده النفس بالإرادة و الاختيار لأجل كونه ذامصلحة، و كما أنّ قصد كونها مقرّبة للفاعل يكون فيه فائدة، فكذا في قصد كونها مقرّبة لأبيه الميّت أيضاً فائدة، فكما يمكن الأوّل و يترتّب عليه الأثر فكذا الثاني أيضاً ممكن بلاإشكال، و يضاف العمل إلى الميّت و يوجب له القرب، لكن بعد رضاه و تقبّل الشارع، أمّا رضاه فهو حاصل بالقطع، و أمّا الثاني فقد دلّ عليه الأخبار

الدالّة على صحّة النيابة عن الميّت.

فعلم أنّ للعامل قصدين طوليين، أحدهما : قصد إيجاد الصلاة بقصد تقرّب الميّت، و العمل بلحاظ هذا القصد يعبّر عنه بالنيابة و لايضاف إلّاإلى العامل، و الثاني : قصد تقرّب الميّت بالأفعال المخصوصة و العمل بهذا الاعتبار صلاة يضاف إلى الميّت و هو متقرّب به.

ثمّ إنّه قد يترتّب الثواب على العمل باعتباره الأوّل أيضاً كما لو كان متبرّعاً فيكون له ثواب الإحسان، و قد لايترتّب، فلاينافي عدم ترتّب الثواب و القرب على العمل لنفس هذا العامل بهذا الاعتبار ترتّبهما عليه للميّت بالاعتبار الآخر، ثمّ بعد ما ثبت بأخبار التبرّع أنّ أصل العمل نافع بحال الميّت، غاية الأمر أنّ للتبرّع أيضاً ثواب الإحسان، و كان من القواعد المسلّمة أنّ ميزان صحّة الاستيجار كون العمل بحيث يرجع منه نفع إلى الغير، كان الاستيجار في المقام بلامانع، لكن مع إحراز إمضاء الشرع للنيابة في خصوص كلّ عبادة كما في الحجّ.

و هنا وجه آخر لدفع الإشكال ولكن لايستقيم معه صحّة الاستيجار على العبادة و هو أن يقال : إنّ مطلوب الشارع في العبادات وجود أصل العمل مع حصول قرب في الجملة في مقابل التوصّليّات، حيث إنّ المطلوب فيها ليس إلّا صرف وجود العمل، سواء حصل معه قرب لأحد أم لا، و أمّا لزوم كون القرب المعتبر في العبادات حاصلاً للمأمور فليس عليه دليل بل يكفي حصوله لغيره.

كما لو كان المطلوب في الصلاة أعمّ من مباشرة نفس المأمور و نائبه، فيكفي حينئذ في سقوط الأمر العبادي عن المأمور صدور العبادة عن النائب على وجه أوجب القرب له، فيندفع أصل الإشكال كما هو واضح، وكذا إشكال عدم تعقّل داعويّة الأمر المتوجّه إلى المأمور لغيره؛ لما فرض من كون الغرض أعمّ من مباشرة نفس المأمور.

و ربّما يستأنس لهذا أعني : عدم لزوم حصول القرب في العبادة لنفس المأمور في سقوط الأمر بها بما ذكروه في باب الزكاة التي هي من العبادات، و يتوقّف إجزائها

على نيّة القربة من أنّه لو امتنع من عليه الزكاة من أدائها دفعها الحاكم من ماله، و من المعلوم أنّ القربة لاتتمشّي في هذا الفرض إلّا من الحاكم، مع أنّ المأمور بالزكاة صاحب المال، و بما ذكروه في غسل الميّت من أنّه لوانحصر الغاسل للإمرئة الميّتة في الإمرئة الكافرة باشرت غسلها مع أنّ من المعلوم عدم تمشّي القربة من الكافرة، و الغسل أيضاً من العبادات يتوقّف على القربة، فلابدّ أن يتولّي النيّة من تتمشّي منه من الرجال.

وبالجملة، فيمكن أن يستكشف من ذلك أنّه ليس المعتبر في العبادة إلّا ضمّ قرب إلى أصل العمل و لوبأن يكون العمل من شخص و القرب لآخر، أو يكون كلاهما لغير المأمور، لكن مع كون الغرض متعلّقاً بالأعمّ من المباشرة و عمل النائب.

و على هذا فيمكن أن يكون الغرض في العبادات المقرّرة في الشريعة متعلّقاً بخصوص المباشرة مادام الحياة و صار بعد الموت بحيث يحصل بعمل النائب، لكن على هذا الوجه لايصحّ الاستيجار لما فرضنا من كون العمل مقرّباً للنائب، و من الواضح عدم تمشّي القربة مع قصد الاجرة، فلا يحصل الغرض، فلا يسقط الأمر عن الميّت، فيكون العمل لغواً.

إعلم أنّ دلالة الأخبار على كون النيابة نافعة بحال المنوب عنه ممّا لاشبهة فيها بمعنى أنّها مبرئة لذمّته، كما أنّ أداء دين الغير تبرّعاً مبرء لذمّته؛ فإنّ العبادة دين اللّه سبحانه على العبد.

نعم يبقى الكلام في أنّ عمل النائب مثل عمل المنوب يفيد القرب للمنوب، أو أنّه يفيده للنائب و يسقط الأمر عن ذمّة المنوب، و لاثمرة لذلك في صورة التبرّع، و إنّما تظهر الثمرة للاستيجار، فعلى الأوّل يصح و على الثاني لايصح؛ إذيعتبر في حصول القرب للفاعل أن يأتي بالعمل لغايةٍ إلٰهيّه و لو كانت راجعة إلى الدنيا و إلى المشتهيات النفسانيّة مثل أن يعمل لأجل وسعة الرزق؛ فإنّ صرف النظر عن الخلق و توجيهه إلى الخالق مطلوب و إن كان لإنجاح مطلب دنيوي، و من المعلوم أنّ الداعي في صورة الاستيجار على العمل محض الدنيا.

المقام الثاني

لوشكّ في قبول عبادة خاصّه للنيابة فمقتضى القاعدة عدمه؛ إذ الظاهر من الصيغة هو المباشرة بالبدن فيكون المباشرة قيداً مذكوراً في الكلام، مع عدم توّقف حسن الطلب عليه، فيكون ظاهراً في تقييد المادّة على مامّر.

الأمر الثاني

ينقسم الواجب باعتبارٍ إلى مطلق و مشروط، فالأوّل مالايتوقّف وجوبه على شيء، و الثاني بخلافه، و اورد على هذا التقسيم إشكالان ينبغي التعرّض لهما و لدفعهما أوّلاً ثمّ التكلّم في ثمرات القسمين فهنا مقامان:

الأوّل

في التعرّض للإشكالين و دفعهما فنقول:

أمّا الإشكال الأوّل فهو أنّ الواجب المشروط عبارة عمّا لايوجد وجوبه قبل وجود شرطه، و هذا يستلزم أحد المحذورين، إمّا كون اللفظ في مثل أكرم زيداً إن جائك مهملاً بأن لايكون المتكلّم منشئاً، و إمّا كون الوجوب منفكّاً عن الإيجاب و كلاهما واضح الفساد.

و أمّا الثاني فهو أنّ الوجوب الذي هو مفاد هيئة إفعل معنى حرفي، و المعنى الحرفي لايقبل الإطلاق و التقييد، و البرهان على ذلك أمران، الأوّل: أنّ المعنى الحرفي ما لايستقلّ باللحاظ، بل حاله في الذهن حال العرض في الخارج، فكما أنّ العرض تقوّمه بالغير و كيف لوجوده، فكذا المعنى الحرفي تقوّمه بالمعنى الإسمي و كيف للحاظه، و من المعلوم أنّ الإطلاق و التقييد فرعان لملاحظة المعنى مستقلاً، و الثاني أنّ المعنى الحرفي جزئيّ حقيقي، و من المعلوم أنّ الصالح لهذين الوصفين ليس إلاّ الكلّي، ولكنّك عرفت فيما سبق كلّية المعاني الحرفيّة فلامانع من إطلاقها و تقييدها من جهة جزئيتها.

و أمّا المانع الآخر أعني : عدم استقلالها في اللحاظ فيمكن إثبات عدم ما نعّيته من وجوه:

الأوّل : أنّها و إن كانت غير مستقلّة باللحاظ و لايمكن الإشارة إليها و الحكم عليها و بها، ولكن يمكن في اللحاظ الثاني ملاحظتها مستقلّاً على نحو الإجمال، كما أنّ هذا هو طريقة وضع الألفاظ بإزائها؛ إذلابدّ في مقام الوضع من لحاظ الطرفين مستقلّاً و على وجه أمكن الإشارة إليها، فالواضع في وضع الحروف لابدّ و أن يجعل المعنى الإسمي عنواناً و مرآتاً للمعنى الحرفي، ففي وضع «من» يلاحظ مفهوم الابتداء الملحوظ حالة للغير من حيث هو هذا المفهوم و يجعله عنواناً لنفس المعنى الحرفي الخاص، و هكذا يمكن فيما نحن فيه، فالمتكلّم بعد قوله : إضرب زيداً يمكن أن يلتفت إلى نفس ما جعله وأنشأه بنظرة ثانية بعنوان هذا الوجوب المنجعل الملحوظ حالة للضرب، و بعد هذا الالتفات يقول : يوم الجمعة بجعله قيداً لنفس الوجوب.

الثاني : أن يعتبر الإطلاق و التقييد بالنسبة إلى المحلّ الذي قام به المعنى الحرفي باعتبار خصوصيّته القائمة به اعني المعنى الحرفي، فيسريان منه إلى خصوصيّته لامحالة، مثلاً السير المتخصّص بكون مبدئه البصرة بوصف أنّه متخصّص لو خلّي و نفسه يكون مطلقاً، بمعنى أنّه صادق على السير من كلّ نقطة من نقاط البصرة، كما أنّه لوقيّد بقيد كما في قولنا : سرت من البصرة مسجدها يصير مقيّداً، بمعنى أنّه لايشمل كلّ سير من البصرة لايكون مبدئه المسجد، فالتقييد في الحقيقة يرجع إلى الخصوصيّة المبدئيّة للسير المستفادة من كلمة «من».

ولو قال : أكرم زيداً إن جائك فقد قيّد الإكرام بوصف أنّه واجب ببعد المجيء فيدلّ على انتفاء هذا الوصف قبله، بخلاف مالو قال : أكرم زيداً؛ فإنّه يدّل على أنّ الإكرام مهما وقع سواء قبل المجيء أم بعده يكون بهذا الوصف، فالإطلاق و التقييد في الحقيقة راجعان إلى الوجوب الذي تلبّس به الإكرام.

و هذان الوجهان جاريان في القيود المذكورة في القضايا الخبريّة مثل قولنا: ضربت زيداً يوم الجمعة؛ فإنّ جعل الظرف في هذا المثال قيداً لكلّ من الضرب

والزيد لا يصيّره مرتبطاً بالنسبة؛ فإنّ معاني أجزاء الكلام يدخل في الذهن متدرّجاً، ولاشكّ أنّ النسبة هنا يتصوّر قبل تصوّر القيد، فتصوّر القيد إنّما يكون بعد تماميّة النسبة، و حينئذ فإن جعل القيد حين تصورّه مرتبطاً بمفهوم الضرب من حيث هو هذا المفهوم أو بمفهوم زيد كذلك، والمفروض أنّ ذلک بعد تماميّة النسبة، فلامحالة يكون أجنبيّاً عنها.

فارتباطه بالنسبة إنّما يحصل بأحد الوجهين، إمّا بملاحظة أصل النسبة في اللحاظ الثاني مستقّلاً بعنوان هذه النسبة الموقعة بين الطرفين مثلاً و جعل الظرف قيداً لها، و إمّا بجعله قيداً للضرب بوصف كونه منسوباً إلى الضمير أو للزيد بوصف كونه من وقع عليه الضرب، فيحصل تقييد النسبة على أيّ حال.

الثالث: أنّ القيد في القضيّة الطلبيّة على وجهين، الأوّل: أن يكون بحيث يسري إليه الطلب و يقتضي إيجاده من المكلّف، و الثاني: أن لايسري إليه الطلب، مثلاً الصلاة مع الطهارة تارة يكون مطلوبة بحيث يجب على المكلّف إيجاد الطهارة لو لم تكن موجودة، و اخرى يكون بحيث لوكانت الطهارة حاصلة وجبت الصلاة، فالطلب في القسم الثاني متأخّر عن القيد.

و أمّا تصوير أنّه كيف يعقل إيجاد الطلب قبل وجود هذا القيد مع كونه قيداً له فبأن يقال: لاشكّ في أنّ وجود القيد في الخارج ليس مؤثّراً في وجود الطلب في النفس؛ إذلا يعقل تأثير الخارج البحت في إيجاد الطلب و الإرادة و أمثالها في النفس، و الشاهد على ذلک أنّا كثيراً ما نرى من علم بوجود القيد بالجهل المركّب يسعى في تحصيل مقدّمات مطلوبه، و هذا بخلاف ما إذا وجد القيد في الخارج و هو لم يطّلع على ذلک، فإنّه لايسعى في تحصيلها، و هذا يكشف عن عدم الدخل للخارج أصلاً و كون تمام الدخل للصورة العلميّة النفسيّة.

و حينئذ نقول: كما أنّه لوحصل العلم الحقيقي بحصول القيد يوجب حصول الطلب في النفس، كذلک لو فرض حصوله يكون لهذا الفرض أيضاً ذاك التأثير، وسرّه أنّ الفارض يرى بفرضه الخارج و يكون فرضه حاكياً عنه فهو علم جعلّي بحصول

القيد، ألاترى أنّ من يعلم أنّ ما في الإناء مثلاً هو الماء لو فرض كونه خلّاً فيكون لهذا الفرض تأثير العلم الحقيقي بالخليّة.

إذا عرفت ذلک فالمتكلّم بقوله : إن جائک زيد يفرض حصول المجيء في الخارج، فيكون قيد الطلب في هذا اللحاظ حاصلاً فينشأ الطلب فعلاً، فلايلزم تفكيک الإنشاء عن المنشأ و لاتقييد معنى الهيئة الذي هو معنى حرفيّ؛ و ذلک لما عرفت من أنّ قيده حاصل فلايحتاج إلى التقييد.

نعم لمّا كان واقع هذا التصوّر فرضاً و مجرّد خيال بحيث متى انتقل بالنظرة الثانية إلى ذلک يلتفت إلى عدم حصول القيد في الخارج فلامحالة يكون الطلب موجوداً بلاتأثير، أمّا وجوده فلما عرفت من حكاية الفرض عن الخارج، و أمّا عدم التأثير فلكون واقع علمه و طريقه فرضا، فلاجرم يكون التأثير و المحرّكية و الباعثيّة للمأمور في الطلب و للفاعل في الإرادة الفاعليّة متوقّفاً على حصول القيد في الخارج بالعلم الحقيقي، و سرّه أنّ لازم كون الطلب في عالم النفس حاصلاً بعد فرض القيد و على تقديره و مبتنياً عليه بحيث يدوم بدوامه و يزول بزواله أن يكون تحريكه نحو المطلوب في عالم الخارج حاصلاً بعد وجود القيد في الخارج علماً.

و من الأمثلة التي يتّضح كون القيد فيها مصحّحاً للطلب لامقيّداً للمطلوب قولک : إن كنت عقلک أو إن كنت عاملاً بأمري فاذهب إلى المكان الفلاني؛ فإنّ من المعلوم أنّ صلاح الذهاب غير مقيّد بصورة كون المتكلّم عقلاً للمخاطب، أو كون المخاطب عاملاً بأمر المتكلّم بل هوذ و مصلحة و إن كانا منتفيين، و إنّما الطلب قبيح بدونهما و حسن معهما.

المقام الثاني

إعلم أنّ من المسلّم فيما بينهم أنّ مقدّمة الواجب المشروط لايكون واجباً مطلقاً، و يظهر ذلک منهم في بحث المقدّمة حيث اعترض على عنوان الباب بقولنا : مقدّمة الواجب واجبة أم لا؟ بأنّ لفظ الواجب شامل للمشروط مع أنّ مقدّمته ليست

بواجبة على الإطلاق بالاتّفاق، و اعتذر عنه تارة بأنّ المنصرف إليه من هذا اللفظ هوا الواجب المطلق، و اخرى بأنّه شامل للقسمين، و مع ذلک لامحذور في البين؛ إذالمراد أنّ وجوب المقدّمة على نحو وجوب ذيها، إن مشروطاً فمشروط و إن مطلقاً فمطلق هل يلازمه وجوب ذيها أولا؟

و من هنا أشكل عليهم الأمر في بعض الموارد مثل وجوب الغسل للصوم قبل طلوع الفجر، و وجوب المشي إلى العرفات قبل الزوال للوقوف الواجب فيها من الزوال إلى الغروب، و مثل وجوب مقدّمات الحجّ قبل الموسم إلى غير ذلک.

و لهم في التفصّي عن ذلک وجهان:

الأوّل: أنّ ما توهّم كونه مقدّميّاً في تلک الموارد واجب نفسي و إن كان الغرض و الحكمة في أنحائها هو التوصّل بها إلى واجب آخر؛ فإنّ ذلک ليس مناط الوجوب المقدّمي، و إنّما مناطه كون وجوب الواجب معلولاً لوجوب واجب آخر و مستفاداً منه.

الثاني: أنّ للواجب ثلاثة اقسام، الأوّل: الواجب المشروط، و الثاني: الواجب المطلق و هو منجّز إن كان ظرف الوجوب و الواجب متّحداً، و معلّق إن كانا منفكيّن، و على هذا فالصوم مثلاً يتعلّق وجوبه بالمكلّف من أوّل الليل و إن كان ظرف حصوله من أوّل النهار.

نعم هو بالنسبة إلى اليوم السابق مشروط، و لهذا لايجب الغسل في اليوم السابق للصوم في اليوم اللاحق، ولكن يجب في اليل للصوم في النهار، و ذكر في توضيح هذا الوجه ما حاصله: إنّ الزمان كالمكان، فكما أنّه يمكن اعتبار الثاني في القضيّة على نحوين الأوّل: أن يكون الطلب بالنسبة إليه مطلقاً بأن يكون الصلاة في المسجد مثلاً واجبة، بحيث وجب على المكلّف أوّلاً دخول المسجد ثمّ الصلاة فيه، الثاني: أن يكون مشروطاً بالنسبة إليه يعنى تكون الصلاة واجبة على تقدير دخول المسجد، و في مقام الإثبات يكون العبارة الحاكية عن النحو الأوّل: «صل في المسجد» و العبارة الحاكية عن الثاني: «إذا دخلت المسجد فصلّ فيه» فكذلک يمكن اعتبار الأوّل أيضاً على الوجهين، فتكون الحكمة داعية تارة إلى إيجاب الفعل مطلقاً بالنسبة

إلى زمانه بأن يوجب حين الخطاب الفعل في الزمان المستقبل، واخرى إلى إيجابه مقيّداً بالنسبة إليه بأن يكون إذا دخل الوقت وجب الفعل من هذا الحين، والعبارة الحاكية عن الأوّل أن يقال: إفعل كذا في الغد، و العبارة الحاكية عن الثاني: إذا دخل الغد فافعل كذا.

ثمّ اورد على هذا إشكالين:

الأوّل: أنّه إذا كان واجباً في الحال الفعل في الغد - مثلاً - فربّما لا يبقى المكلّف إلى الغد فيلزم أن يكون التكليف لغواً

الثاني: أنّ الفعل في الغد لا يكون مقدوراً للمكلّف في الحال فكيف يصير متعلّقاً للطلب في الحال؟.

و اجيب عن الأوّل بالحلّ و هو: أنّ الإشكال يرتفع بتعليق الطلب على العنوان المنتزع من المكلّف الباقي إلى الغد، بأن يكون الطلب متوجّهاً إلى عنوان من يكون حيّاً في الغد، و هذا وصف ينتزع من المكلّف في الحال إذا كان حيّاً في الغد، فيكون الطلب بالنسبة إليه مشروطاً، فبقائه حيّاً إلى الغد يكشف عن سبق الطلب، و عدمه يكشف عن عدم توجّه الطلب إليه أصلاً.

و عن الثاني أوّلاً بالنقض بامور ثلاثة تكون بالمآل واحداً:

الأوّل: بالصوم؛ فإنّه لاشكّ في أنّ وجوب الإمساك الممتدّ فيه من الفجر إلى الغروب يتعلّق بالمكلّف في أوّل جزء من الفجر، مع أنّ الإمساك في الأجزاء اللاحقة غير مقدور للمكلّف في هذا الجزء.

الثاني: بما إذا امر بالكون في مكان تكون المسافة بينه و بين المكلّف خمسة فراسخ مثلاً؛ فإنّه يتوقّف الكون في هذا المكان على طيّ هذه المسافة في خمس ساعات مثلاً، فيكون الكون المذكور قبل مضيّ هذه المدّة غير مقدور للمكلّف.

الثالث: بكلّ فعل متدّرج الأجزاء في الوجود كالصلاة؛ فإنّ المكلّف في حال إتيان أوّل جزء منه غير قادر على إتيان بقيّة الأجزاء مع أنّه مكلّف بالإتمام.

و ثانياً بالحلّ و هو: أنّ المعتبر إنّما هو القدرة في حال العمل، و لاقبح في الأمر

بفعل لايقدر المكلّف عليه في حال الخطاب، ولكن يعلم الآمر أنّه يصير قادراً عليه في الوقت المضروب لأجله بالوجدان.

أقول: الإرادة بحسب مقام اللبّ يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يتعلّق بالفعل بتمام قيوده بحيث وقع القيد في حيّزها، كما لو كان المراد إكرام الضيف على وجه كانت الإرادة محيطة بمجموع المقيد و القيد، ولافرق في ذلک بين الإرادة الفاعليّة و الإرادة الآمريّة، غايه الأمر أنّ الاولىٰ توجب تحرّك عضلات المريد نحو إيجاد المجموع، و الثاني توجب تحرّك عضلات المأمور نحوه.

الثاني: أن يتعلّق على تقدير حصول القيد و بعد فرضه بالمقيّد، فيكون القيد على هذا خارجاً من حيّزها، كما لوكان الإكرام على تقدير ورود الضيف مراداً من دون فرق بين الإرادتين أيضاً، و كذلک يتصوّر هذان الوجهان في منشأ الإرادة أعني المصلحة؛ فإنّه قد تكون المصلحة التامّة الفعليّة في إيجاد المجموع من المقيّد و قيده، و قد لاتكون كذلک، يعني لايكون المجموع مورداً للمصلحة، بل ربّما يكون القيد مورداً للمفسدة، ولكن على تقدير حصوله تكون المصلحة في المقيّد و هذا واضح، ولايتصوّر أكثر من هذين القسمين في الإرادة بقسميها بحسب مقام اللبّ، فإن شئت فسمّ الأوّل بالمطلق و الثاني بالمشروط أو غير ذلک.

و أمّا ما تقدّم من قياس الزمان بالمكان في أنّه كما يتصوّر أن يقع مجموع الفعل المقيّد بالوقوع في مكان خاص متعلّقاً للإرادة، و أن يقع نفس الفعل على تقدير وجود المكان الخاص، كذلک يتصوّر هذان في الزمان.

ففيه: أنّ المكان لكونه اختياريّاً يمكن القسمان فيه، و أمّا الزمان فحيث إنّه خارج عن تحت قدرة الإنسان و اختياره فلاجرم لايمكن أن يقع الفعل المقيّد بالوقوع في زمان خاص مراداً على وجه وقع القيد تحت الإرادة، فلابدّ أن يكون متعلّق الإرادة نفس الفعل على تقدير وجود الزمان الخاص و في فرضه، و على هذا فجميع الموارد التي توّهم الوجوب المعلّق فيها فالمطلوب فيها نفس العمل على تقدير وجود القيد أعني الزمان المخصوص.

و أمّا الإشكال بأنّه كيف وجبت المقدّمة قبل حصول القيد الذي يكون الطلب على تقديره فكيف وجب الصوم مثلاً بالوجوب المطلق، و على ما ذكرت من أنّ الوجوب بالنسبة إلى القيود الغير الاختياريّة لابدّ و أن يكون مشروطاً، يلزم أن يكون وجوب الصوم مشروطاً حتّى بعد دخول الوقت؛ ضرورة عدم قدرة المكلّف على الإمساك في الجزء الأخير من الوقت، فمتى يصير خطاب الصوم مطلقاً؟

فجوابه بعد الالتزام بعدم صيرورة الخطاب مطلقاً أنّ هذا الإشكال مبتن على ما هو المسلّم فيما بينهم من كون الوجوب في الواجب المشروط معدوماً قبل حصول الشرط، و نحن نقول: الحقّ خلاف ذلك، بل الوجوب موجود فعلاً، غاية الأمر أنّ تأثيره في المقدّمة المفروضة غير معقول؛ لأنّ الشيء الذي حصل الطلب على تقدير حصوله لايمكن أن يقتضي هذا الطلب حصوله؛ لكونه طلباً للحاصل.

ولكن متى علم بأنّ هذه المقدّمة متحقّق الوقوع بعد ذلك فيكون حال الإرادة الحاصلة على تقديرها حال الإرادة المطلقة بلافرق، فيحرّك الفاعل أو المأمور نحو المقدّمات الاخر التي محلّها قبل وقوع ذي المقدّمة؛ و لهذا لو لم يفعلها إلى زمان حصول المقدّمة المفروضة فتعذر العمل لأجل تركها، كان مذموماً على الترك.

و أمّا ذوالمقدّمة فإنّما لاتحرّك إليه مع هذا العلم؛ لأجل أنّها تعلّقت بوقوعه بعد وقوع القيد، ولازم ذلك أن لايتحقّق التحريك إليه إلاّ بعد وقوع ذاك القيد؛ و لهذا لوكان وقوع ذي المقدّمة مقارناً لوقوع القيد أو سابقاً عليه مطلوباً، تحرّك هذه الإرادة عند العلم بتحقّق القيد نحو إيقاعه مقارناً لوقوع القيد أو سابقاً عليه.

مثال الأوّل ما إذا كان المطلوب هو العَدْو مع زيد مثلاً؛ فإنّه لاشبهة في أنّ هذا المفهوم بتمامه لايمكن أن يتعلّق به الإرادة؛ لخروج عدْو زيد عن تحت قدرة المريد أو المأمور، فلابدّ أن يكون تعلّقها على تقدير حصول العدو من زيد و فرضه بالعدو الحاصل منهما مقارناً له، فإذا علم بأنّ عدْو زيد سيتحقّق فلابدّ أن يترقّب زمان شروعه بالعدْو حتّى يجعل أوّل عدْو نفسه مقارناً لأوّل عدْوه.

مثال الثاني مطلوبيّة استقبال زيد على تقدير كونه قادماً؛ فإنّه إذا علم بأنّه سيقدم

فلابدّ أن يحصّل مقدّمات الاستقبال و يوقعه قبل وقوع القدوم.

وبالجملة، فالدليل الأسدّ الانصّ من أدّلة وجوب المقدّمة فيما إذا كانت الإرادة مطلقة و هو شهادة الوجدان عليه، بعينه موجود في الإرادة المشروطة بعد العلم بأنّ الشرط سيتحقّق، و حينئذ فإن كانت المقدّمة ممكن التحقّق قبل وجود الشرط و بعده كما في بعض أسباب الضيافة - حيث إنّ الوجدان لايفرق في ملاك المقدّميّة بين تحصيلها قبل مجيىء الضيف و بينه بعده مع معلوميّة مجيئه - فنسبة الوجوب إلى الفرد الواقع قبل الشرط و الفرد الواقع بعده على السواء، فتكون المقدّمة واجباً موسّعاً مخيّراً بين أفرادها، و إن كانت لابدّ و أن يتحقّق قبل الشرط بحيث لو أخّر يصير متعذراً كان الوجوب بالنسبة إلى ما قبل الشرط مضيّقاً، فلو تركها فصار ذو المقدّمه ممتنعاً عند حضور وقته بامتناع مقدّمته صحّ مؤاخذته على ذلک، هذا.

ولكن يشكل الحال في مسألة فقهيّة و هي : أنّه لو تيقّن المكلّف قبل دخول وقت الصلاة بعدم وجدان الماء بعده للوضوء فلايجب عليه الوضوء قبل الوقت على حسب ما أفتى به القوم، و كذلک أفتوا بعدم وجوب الغسل للصوم في النهار السابق مع القول بوجوبه في الليل، و مقتضى القاعدة المذكورة الوجوب المضيّق في مسألة الوضوء، و الوجوب الموسّع في مسألة الغسل، و حيث إنّ القاعدة وجدانيّة عقليّة غير قابلة للتخلّف فإن ثبت الحكم في هذا الفرع بنصّ أو إجماع فلابدّ من توجيهه على وجه لم يخالف القاعدة.

و هو بأن يقال : إنّه إن كان الغرض في الإرادات المشروطة متعلّقاً بعد حصول الشرط بصرف الوجود من غير تقييد بالقدرة في زمان مخصوص فصارت القدرة شرطاً عقليّاً، فالعقل حاكم بأنّ القدرة في زمان و لو كان قبل الشرط مع العلم بحصوله كافية في صحّة المؤاخذة لو ترك المقدّمة في هذا الزمان فصارت ممتنعاً بعده و إن كان لايصحّ تكليفه بها بعد الامتناع.

لكن لو اعتبر الشارع القدرة الخاصّة بأن كان غرضه مقيّداً بالقدرة في زمان خاص، فلازم ذلک أنّه لو سلبت هذه القدرة و لو باختيار المكلّف لم يلزم فوت

غرض للمولى كما هو الحال في كلّ مقدّمة معلّق عليها الإرادة، كما لو أوجد المانع من مجئي زيد الذي فرض مطلوبيّة إكرامه على تقدير مجيئه.

فحينئذ نقول: لو كان على الحكم في المسألة نصّ أو إجماع انكشف ذلك بعد عدم إمكان تخلّف القاعدة عن أنّ الشارع جعل القدرة في الوقت كنفس الوقت شرطاً للتكليف فلهذا لايلزم على المكلّف بعد العلم بعدم حصول القدرة الجديدة في الوقت إبقاء القدرة السابقة، بل له الإبقاء حتّى يصير مورداً للتكليف و النقض حتى لايصير كذلك.

لكن يبقى الكلام حينئذ فيما لو علم بأنّ القدرة في الوقت لايصير معدومة أيضاً؛ فإنّ مقتضى القاعدة توسعة الوجوب حينئذ بالنسبة إلى ما قبل الوقت و ما بعده، مع أنّ من المسلّم بينهم عدم الوجوب قبله.

وتصحيح ذلك أيضاً يمكن بوجهين، أحدهما رافع لغائلة الإشكال، ولكنّه مقطوع بخلافه في مسألتنا، و الآخر رافع لها و جار في المسألة.

أمّا الأوّل فهو أنّه كما أنّ الصلاة بوصف وقوعها عقيب الزوال مثلاً مطلوبة بحيث لو وقعت قبله لم يكن صلاة، كذلك يمكن أن يكون مقدّميّة الوضوء للصلاة في نظر الشارع أيضاً مقصورة على صورة وقوعه عقيب الزوال بحيث لو وقع قبله لم يكن مقدّمة.

وبعبارة اخرى كان مطلوب الشارع هي الصلاة التي وقع إعمال جميع القدرة عليها في الوقت، فلو أعمل بعض القدرة عليها قبل الوقت لم يحصل المطلوب، لكنّا نعلم بأنّ الواقع خلاف ذلك و أنّ حصول جميع المقدّمات للصلاة فضلاً عن بعضها قبل الوقت كاف.

و أمّا الثاني فهو أن يقال: إنّ وجوب ذي المقدّمة يقتضي وجوب المقدّمة من حيث الطبع الذي لايعارض المنع، فإن كانت المقدّمة منحصرة في فرد واحد فإن كان مقتضى الحرمة التعيينيّة في هذا الفرد موجوداً فلايعقل المنع منه مع محبوبيّة ذي المقدّمة حتّى على قول من جوّز اجتماع الأمر و النهي؛ فإنّ مورد كلامه صورة ثبوت

المندوحة في جانب الأمر، و المفروض عدمها في المقام، بل لابدّ حينئذ من ملاحظة الترجيح بين مفسدة المقدّمة و مصلحة ذيها، فإن رجّح الاولى صار ذوالمقدّمة مبغوضاً، و إن رجّح الثانية صارت المقدّمة محبوبة.

مثال ذلک : كما لو توقّف إنقاذ الغريق على المشي من طريق واحد مغصوب، فلابدّ إمّا من ترجيح مفسدة الغصب و إمّا من تقديم مصلحة الإنقاذ.

و إن كانت المقدّمة مردّدة بين أفراد و أبدال بحيث أمكن التوسّل إلى ذيها بكلّ واحد، فلاشكّ في أنّ قضيّة وجوب ذي المقدّمة ليس بأزيد من وجوب طبيعة المقدّمة الصادقة على كلّ واحد و ليس له اقتضاء وجوب الخصوصيّات.

و حينئذ فإن كان في خصوص واحد معيّن من هذه الأفراد مفسدة تعيينيّة فاللازم بحكم العقل تقييد الوجوب المقدّمي بما سوىٰ هذا الفرد؛ لأنّ مقتضى الجمع بين غرضي الآمر ذلک، فلوكان للإنقاذ طريقان أحدهما مغصوب و الآخر مباح فمقتضى الجمع بين إرادة ترك الغصب و إرادة الإنقاذ قصر الوجوب على الطريق المباح؛ و لهذا أيضاً نقول بفساد الصلاة في الدار الغصبيّة؛ فإنّ المصلحة الصلاتية لا اقتضاء بالنسبة إلى خصوصيّات الأفراد، ولكن مفسدة الغصب مقتضية لحرمة كلّ شخص على التعيين، و لاشكّ في أنّ مسألتنا من القبيل الثاني، بمعنى أنّ الوضوء الذي هو واجب طبعاً مقدّمة للصلاة مردّد بين أفراد متصوّرة قبل الوقت و أفراد متصوّرة بعده.

إذا تقرّر ذلک فنقول : كما أنّ وجود المفسدة التعيينيّة في نفس أحد الأبدال و لو كانت في غاية الضعف يوجب تعيين الوجوب فيما سواه، كذلک يمكن أن تكون المفسدة في إيجابه به مع كون المصلحة التامّة في نفسه، كما استفيد ذلک في السواك من قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم : لو لا أن أشقّ الخ، فيصير ذلک أيضاً سبباً لتقييد الإيجاب بما عداه من الأبدال لما ذكر من الجمع بين الغرضين.

و حينئذ فإن قام نصّ أو إجماع على صحّة الصلاة بالوضوء الذي اتى به قبل الوقت بوجه صحيح و على عدم اتّصاف الوضوء بالوجوب قبله فلامحالة يكون هذا

كاشفاً عن عدم الفرق بين الوضوء قبل الوقت و بين الوضوء بعده في أصل المقدّميّة، كما لم يكن فيها فرق بين الطريق المغصوب و المباح في مسألة الإنقاذ، و عن ثبوت المفسدة في إيجاب الوضوء قبل الوقت.

فرع

إذا كان الماء مباحاً و الآنية غصبيّة فالتكليف هو الوضوء أو التيّمم؟ المشهور على تعيّن التيمّم؛ لأنّ التكليف بالوضوء المستلزم للاغتراف من الآنية الغصبيّة لايمكن أن يجتمع مع حرمة الغصب، فلامحالة يقدّم تحريم الغصب لأهميّته، و معلوم أنّه ليس مورد هذا الكلام ما إذا تمكّن المكلّف من اغتراف مقدار ما يكفى للوضوء دفعة واحدة؛ فإنّ التكليف بالوضوء حينئذ على نحو الاشتراط بنفس الاغتراف المذكور لامانع منه، كالتكليف بالحجّ مشروطاً بنفس ركوب الدابّة الغصبيّة، و إنّما مورده ما إذا لم يتمّكن إلاّ من اغتراف غرفة واحدة بحيث توقّف الاستعمال الوضوئي على اغتراف ثلاث غرفات على التعاقب؛ فإنّ التكليف بالوضوء حينئذ على وجه الاشتراط أيضاً غير ممكن؛ لأنّه إن كان مشروطاً بنفس الغرفة الاولى صار مستلزماًللغصب بالنسبة إلى الغرفتين الاخريين، و إن كان مشروطاً بنفس الغرفة الثالثة فهذا باطل؛ إذليس عنده حينئذ من الماء إلاّ مقدار غرفة واحدة، فلامحيص حينئذ عن ارتفاع التكليف بالوضوء.

و صاحب الفصول قدّس سرّه حاول تصحيح الوضوء في الفرض مع حرمة الاغتراف بدون المنافاة بناءً على ما ذكره في تصوير الوجوب التعليقي ببيان : أنّ الوجوب التعليقي على ما عرفت مشروط بالوصف الانتزاعي، مثلاً التكليف بالصوم المتوجّه من أوّل الليل مشروط بكون المكلّف ممّن يدرك اليوم، فنقول فيما نحن فيه أيضاً : إنّ التكليف بالوضوء المتوجّه من أوّل الوقت مشروط بكون المكلّف ممّن يغترف في الاستقبال، فيكون تعلّق الطلب بالوضوء الحاصل في ظرف الاغتراف قبل حصول الاغتراف.

و على هذا فالتكليف بالوضوء غير متوجّه إلى جميع المكلّفين، بل هم على صنفين، فمنهم من لايغترف و منهم من يغترف، فالتكليف به متوجّه إلى الصنف الثاني دون الأوّل، و من المعلوم أنّ التكليف بالوضوء بهذا الوجه لايقتضي الاغتراف و لاعدمه، بل المكلّف بالخيار، فإن شاء اغترف حتّى يدخل في صنف من يغترف و إن شاء لم يغترف حتّى يدخل في الصنف الآخر.

ويمكن الخدشة فيه بأنّه لاشكّ في أنّ كون المكلّف متّصفاً بالعنوان الانتزاعي أعني : كونه ممّن يغترف لايوجب رفع التكليف عن منشأ الانتزاع أعني : نفس الاغتراف في حقّه؛ ضرورة أنّه لم يسلب عنه في تلك الحال الاختيار بالنسبة إلى الاغتراف و عدمه، و إنّما يسلب بعد حصول الاغتراف، فقبله يكون التكليف بتركه ثابتاً في حقّه على وجه الإطلاق،ثمّ التكليف بالوضوء المفروض اشتراطه بالوصف الانتزاعي الحاصل بالفعل ثابت في عرض ذلك التكليف أيضاً على وجه الإطلاق؛ لحصول شرطه، فيعود إشكال اجتماع الضدّين و التكليف بما لايطاق.

نعم يمكن تصحيح الوضوء مع حرمة الاغتراف بدون التنافي على القول بالترتّب في باب تزاحم الواجبين الذين أحدهماأهمّ من الآخر، و المراد بالترتّب تعلّق أمرين بشيئين لايمكن جمعهما على وجه يكون أحدهما في طول الآخر بأن يتوجّه التكليف بالأهمّ على وجه الإطلاق، و بغير الأهمّ على وجه الاشتراط بمخالفة التكليف الأوّل، لابمعني أن يكون التكليف الثاني ثابتاً بعد ارتفاع التكليف الأوّل بعصيانه، بل بمعنى اشتراطه بفرض مخالفة التكليف الأوّل.

مثلاً من يتمكّن من إنقاذ أحد الغريقين من عالم وجاهل في خمس دقائق يتوجّه إليه التكليف بإنقاذ العالم في هذه الدقائق الخمس بلاشرط، و بإنقاذ الجاهل في نفس هذه الدقائق أيضاً مشروطاً بفرض ترك إنقاذ العالم.

و كذا فيما نحن فيه يتوجّه التكليف بترك الاغتراف بلاشرط، و بالوضوء مشروطاً بفرض حصول الاغتراف، و هذا من المواضع التي يكون الشرط فيها مقارناً للعمل كمثال العَدو المتقدَّم، و على هذا فيرتفع التنافي من بين التكليفين بحيث

لو أمكن محالاً الجمع بين ترك الاغتراف و فعل الوضوء لم يحصل امتثال التكليفين معاً، بل التكليف الأوّل دون الثاني؛ لعدم تحقّق ظرف وجوبه.

ولكن يمكن الخدشة في ذلك أيضاً بأنّ غاية ما أفاده هذا الوجه إمكان ثبوت التكليف بالوضوء عقلاً، ولكن لادليل على ثبوته بهذا الوجه شرعاً، بل الدليل على خلافه؛ و ذلك لأنّ المستفاد من دليل وجوب الوضوء يقسّم المكلّف إلى واجد الماء و فاقده و أنّ مطلوبيّة الوضوء مقصورة على الأوّل، كما أنّ مطلوبيّة التيمّم مقصورة على الثاني، و قد فسّر الفقهاء رضوان اللّه عليهم فاقد الماء بمن لايتمكّن من استعمال الماء إمّا لفقده رأساً، و إمّا لعدم التمكّن من استعماله عقلاً، و إمّا لعدم التمكّن منه شرعاً، و من قبيل الاخير عدم التمكّن من استعماله لكونه مستلزماً للتصرّف في الغصب.

و هذا بخلاف باب التزاحم؛ فإنّ الحامل على ذلك هنا هو العقل؛ و ذلك لأنّ المقتضي في كلّ من الواجبين في حدّ نفسه تامّ، و المانع لايقتضي أزيد من ارتفاع وجود التكليفين معاً على وجه الإطلاق، و أمّا وجود هما على النحو المزبور فالمقتضي بالنسبة إليه موجود بالفرض، و المانع منه مفقود.

و من هنا يظهر الخدشة في تصحيح الوضوء و حرمة الاغتراف على قول من لم يصحّح الأمر الطولي بغير الأهمّ في باب التزاحم، ولكن يقول بأنّه إذا كان غير الأهمّ عبادة كالصلاة في سعة الوقت مع التمكّن من الإزالة أو من أداء الدين المضيّق و أتى به المكلّف بداعي حسنه الذاتي تقع صحيحة، و لايعتبر في صحّة العبادة وجود الأمر بها بأن يقال : إنّ الوضوء و إن لم يتعلّق به التكليف الطولي لكن إذا أتى به المكلّف بداعي حسنه يقع صحيحاً؛ فإنّ هذا أيضاً يتوقّف على وجود المقتضي أعني: الحسن الذاتي في الوضوء في الفرض المزبور و قد عرفت عدمه.

فتلخّص أنّه لو كان وجود المقتضي للوضوء في الفرض محرزاً أمكن تصحيحه على القول بالترتّب في باب التزاحم بالأمر الطولي به على وجه التقييد، و على القول بعدمه بالإتيان به بداعي حسنه الذاتي، ولكن حيث إنّ المستفاد من الدليل نقصان المقتضي فلامحيص عن البطلان وفاقاً للمشهور.

الأمر الثالث

افترق القائلون بوجوب مقدّمة الواجب على ثلاثة أقوال:

الأوّل : أنّ الواجب ذات المقدّمه بلاقيد.

الثاني : أنّه هي مقيّدة بالإيصال إلى ذي المقدّمة و ترتّبه عليها، فإن لم توصل لم تكن مطلوبة و إن قصد بها التوصل.

الثالث : أنّه هي مقيّدة بالاقتران بقصد التوصّل بها إلى ذي المقدّمة، و إن لم توصل إليه، فإن وقعت مجرّدة عن هذا القصد لم يتصّف بالوجوب و إن أوصلت إلى ذيها.

وليعلم أنّ القائل بوجوب ذات المقدّمة يحتاج في بعض الموارد إلىٰ تقييد الوجوب بصورة وقوع المقدّمة عن قصد التوصّل بها إلى ذيها لداع خارجي، و هو ما إذا تعيّن مقدّمة الواجب في الحرام؛ فإنّه حينئذ يحتاج إلى التقييد المذكور، و الداعي له إلى ذلک هو التحرّز عن الوقوع في الحرام مهما أمكن و الاكتفاء في تسويغه بقدر الضرورة؛ فإنّه لاشكّ في أنّ صورة الإتيان بالمقدّمة المذكورة لاعن القصد المزبور أشدّ قبحاً من صورة الإتيان بها معه بالبديهة الوجدانيّة، و التزام القائل المذكور بهذا التقييد في المورد لايوجب التزامه به في سائرالموارد التي ليس فيها الداعي المذكور، كما أنّ التزامه بالتقييد بوصف الإجابة لداعي الجمع بين غرضي الآمر فيما إذا تردّد المقدّمة بين مباح و حرام لايوجب التزامه به في سائر الموارد.

و من هنا ظهر اندفاع ما أورده على هذا القول، القائل بوجوب المقدّمة الموصلة، و هو أنّه يلزم على هذا القول أنّه لوتوقّف فعل واجب على فعل حرام صار هذا الحرام بمجرّد ذلک جائزاً بل واجباً بأيّ وجه اتّفق و لو بأن يأتي به المكلّف بدواعيه النفسانيّة من دون أن يتوصّل به إلى ذلک الواجب، و بطلان هذا معلوم بصريح الوجدان، و أنت عرفت أنّ القائل المذكور ملتزم في هذا المورد بالتقييد بقصد

التوصّل لا بالإيصال، لما يأتي من عدم إمكان التقييد به من دون أن يصير هذا ملزماً له على ذلك في سائر الموارد، هذا.

و لنتكلّم أوّلاً في القول بوجوب المقدّمة الموصلة فنقول : المراد من قيد الموصل إمّا أن يكون مصداقه، يعني ما لاينفكّ وجودها عن وجود ذيها إمّا بإرادة خصوص المؤثّر أعني العلّة التامّة، أو الأعمّ منه و من ملازم المؤثّر أعني الجزء الأخير من العلّة التامّة، فيكون القيد إشارة إلى التفصيل بين المقدّمات بأحد النحوين، و إمّا أن يكون نفس عنوانه.

و حينئذ إمّا يكون المراد الأمر المنتزع الاستقبالي يعني كون المقدّمة ممّا توصل، و إمّا يكون نفس الإيصال الخارجي، و على التقديرين إمّا أن يكون قيداً للطلب أو للمطلوب، فهذه أربعة احتمالات:

الأوّل : أن يكون المراد الأمر المنتزع و يكون قيداً للطلب.

الثاني : هذا الفرض لكن يكون قيداً للمطلوب.

الثالث : أن يكون المراد نفس الإيصال الخارجي و يكون قيداً للطلب.

الرابع : هذا الفرض و يكون قيداً للمطلوب، فتصير هذه مع الاحتمالين السابقين ستّة يلزم من بطلان جميعها بطلان القول المذكور لامحالة.

فنقول : أمّا كون القيد إشارة إلى التفصيل بين المقدّمات بأحد النحوين ففيه : أنّه غير نافع بحال قائله أوّلاً؛ إذ الوجوب يسري من الجزء الأخير إلى سابقه و منه إلى سابقه و هكذا إلى الجزء الأوّل، يسري الوجوب من كلّ لاحق إلى سابقه؛ إذ يصدق على كلّ سابق بالنسبة إلى لاحقه أنّه مقدّمة غير منفكّة لواجب، غاية الأمر أنّ الواجب هنا مقدّمي و قد كان المقصود هو التفصيل بين الجزء الأخير و سائر الاجزاء، و كذلك تعلّق الوجوب بمجموع الأجزاء في العلّة التامّة يوجب تعلّقه بذات كلّ واحد من الأجزاء لامحالة، و غير ملائم بمذاق هذا القائل ثانياً؛ لأنّه لايقول بالتفصيل بين المقدّمات بل يردّه.

و أمّا كون الإيصال الانتزاعي قيداً للطلب فهو غير معقول؛ لأنّ التكليف

المشروط لابدّ و أن يكون متعلّقه مع حفظ عنوا ن الشرط ممكن الوقوع واللاوقوع، مثلاً الصلاة في الوقت مع حفظ عنوان كونها في الوقت ممكن الطرفين، و إذا كـان الشرط هو الإيصال الذي هو في معنى إتيان ذي المقدّمة المستلزم لإتيان المـقدّمة فلايمكن التكليف بذي المقدّمة ولا بالمقدّمة؛ لأنّهما مع حـفظ عـنوان هـذا الشرط متحقّق الوقوع في الاستقبال لامحالة.

مثلاً مع حفظ عنوان كون المكلّف ممّن يضرب لايتوجّه إليه التكليف بالضرب و لابمقدّماته، نعم لو كان صورة التكليف هكذا : إيت بالمقدّمة إن كنت ممّن تنتهي إلى ذي المقدّمة على تقدير إتيان المقدّمة سلم من هذا الإشكال؛ لأنّ المقدّمة مع حفظ هذا العنوان ممكن الوقوع و اللاوقوع معاً كما هو واضح.

لكن يرد عليه أنّه يلزم على هذا عدم توجّه التكليف بالمقدّمة إلى من لا ينتهي إلى ذي المقدّمة على تقدير الإتيان بالمقدّمة في علم اللّه كالعصاة، و القائل المذكور لايلتزم بذلک؛ فإنّه لايفرّق في وجوب المقدّمة بين الأشخاص.

و أمّا كون الإيصال الانتزاعي قيداً للمطلوب، ففيه : أنّ نحو تحقّق هـذا الأمـر الانتزاعي ثابت من الأزل؛ فإنّ من معلومات الباري تعالىٰ كون زيد مثلاً سيولد و يكثر و يفعل كذا و كذا، فلايكون مستنداً إلى اختيار المكلّف فيمتنع أخـذه قـيداً للمطلوب، نعم الامور الانتزاعيّة التي تتحقّق بعد تحقّق منشأ انتزاعها كـالفوقيّة و التحتيّة بالنسبة إلى جعل الهيئة الخاصّة و كالإتّصال و الانفصال بالنسبة إلى الوصل و الفصل تكون مقدورة بالواسطة.

و أمّا كون الايصال الخارجي قيداً للطلب فهو أوضح فساداً من أن يخفى؛ فإنّ مرجع التكليف على هذا يصير إلى أنّه : إذا أتيت بالمقدّمة و ذيها فأت بالمقدّمة

و أمّا كون الإيصال الخارجي قيداً للمطلوب ففيه ثلاثة إشكالات:

الأوّل : يلزم أن لاتقع الصلاة مثلاً مع الطهارة أبداً؛ و ذلک لأنّ الطهارة من آثار امتثال الأمر بالوضوء و هو لايحصل إلاّ بعد الإتـيان بـالصلاة؛ لأنّ المـوصليّة في الخارج التي هي قيد المطلوب لاتحصل إلاّ بإتيانها.

ثمّ وجود الطهارة بعد الصلاة أيضاً مستلزم للدور؛ لأنّ صحّة الصلاة متوقفة على وجود الطهارة كما هو واضح، و على هذا الفرض يكون وجود الطهارة أيضاً متوقّفاً على صحّة الصلاة، لأنّ قيد الموصليّة الخارجيّة لايحصل إلّا بترتّب الصلاة الصحيحة على الوضوء مثلاً.

الثاني : يلزم تعلّق التكليف المقدّمي بذي المقدّمة؛ و ذلک لأنّ الموصليّة في الخارج التي هي قيد المطلوب يتوقّف على وجود ذي المقدّمة، فيجب إتيانه تحصيلاً لهذا القيد، فيلزم أن يكون الواجب النفسي واجباً مقدّمياً لمقدّمته، و هذا و إن كان لايمتنع عقلاً لكنّه ممّا يضحک به الثكلىٰ.

الثالث : توضيحه يتوقّف على مقدّمة و هي : أنّ كلّ قيد له دخل في المطلوب لايمكن عقلاً أن يكون خارجاً من قسمين، الأوّل : أن يكون أخذه لأجل أنّ المصلحة لايحصل بدونه كما في أخذ وصف الإيمان في الرقبة المأمور بعتقها، الثاني : أن يكون لا لأجل هذا، بل لأجل غرض آخر كالجمع بين غرضي الآمر كما في المقدّمة إذا تردّدت بين الحرام و غير الحرام؛ فإنّ تقييد الوجوب حينئذ بالمقدّمة المباحة ليس لأجل دخل هذا القيد أعني وصف الإباحة في مقتضى الوجوب أعني المقدّميّة؛ لوضوح اشتراك الحرام مع المباح في المقدّميّة، بل إنّما هولأجل الجمع بين غرضي الآمر.

و كما في الصلاة في الأرض الغصبيّة على القول بعدم جواز اجتماع الأمر و النهي؛ فإنّ الحكم بفسادها و تقييد الوجوب بالصلاة في الأرض المباحة ليس لأجل دخل هذا القيد أعني : إباحة المكان في حصول المصلحة الصلاتيّة، كماهو الحال في قيد الطهارة؛ ضرورة اشتراك الصلاة معه و الصلاة بدونه في وجدان تلک المصلحة، فالموجب للتقييد هو الجمع بين الغرضين؛ و لهذا يجب إعادة الصلاة مع نسيان الطهارة و لايجب مع إيقاعها في المكان الغصبي نسياناً.

إذا تقرّر ذلک فنقول فيما نحن فيه : إنّ أخذ قيد الإيصال الخارجي في مطلوبيّة المقدّمة لابدّ و أن يكون إمّا لأجل دخله في اقتضاء المقتضي، و إمّا لأجل غرض

آخر، و المفروض عدم غرض آخر في البين؛ لأنّ محلّ الكلام ما إذا لم يكن في البين سوى المقدّمة و ذيها، فيتعيّن أن يكون لأجل دخله في اقتضاء المقتضي و إلّا لزم لغويّته.

و حينئذ فنقول : المقتضي لوجوب المقدّمة ليس إلّا المقدّميّة و توقّف الواجب النفسي عليها، و دخل القيد المذكور في المقدّميّة مستلزم للدور؛ لأنّ وجود ذي المقدّمة يتوقّف على وجود المقدّميّة و تحقّقها كما هو واضح، فلو كان وجود المقدّميّة متوقّفاً على الإيصال الذي هو في معني وجود ذي المقدّمة لزم الدور.

و يمكن الذبّ عن الكلّ،

أمّا عن الأوّل فبإمكان أن تكون الطهارة أثراً لجزء المطلوب أعني الغسلتين و المسحتين مثلاً لا لامتثال تمام المطلوب،

و أمّا عن الثاني فبأنّه مجرّد استبعاد لايعتنى به في مقابل حكم الوجدان باعتبار قيد الإيصال.

وأمّا عن الثالث فبالتزام أنّ أخذ قيد الإيصال يكون لأجل دخله في اقتضاء المقتضي، لكن نقول : إنّ المقتضي لوجوب المقدّمة على حسب مدّعى هذا القائل هو المقدّميّة و وصف الإيصال معاً، لا المقدّميّة فقط كما هو مدّعى غيره، و بالجملة، فجعل المقتضي هو المقدّميّة فقط تمّ الإشكال بلزوم الدور ذهول عن مدّعى القائل المذكور.

فينحصر وجه بطلان هذا الوجه الأخير في أنّ الوجدان حاكم بأنّ المقتضي لوجوب المقدّمة ليس إلّا المقدّميّة و التوقّف؛ إذ على هذا لا محيص عن إشكال الدور أو اللغويّة كما عرفت، و من هنا يتّضح فساد القول باعتبار قصد الإيصال؛ فإنّ اعتباره بعد وضوح عدم مدخليّته في المقدّميّة و عدم غرض آخر في البين لغو.

فقد تلخّص ممّا ذكرنا أنّ التقييد بالإيصال غير ممكن على بعض الوجوه، و خلاف الوجدان على بعض آخر، لكنّ القول بأنّ ذات المقدّمة على وجه الإطلاق مطلوبة أيضاً غير ممكن؛ لعدم إمكان الإطلاق بعد عدم إمكان التقييد، و أيضاً

الوجدان حاكم بأنّ المقدّمة المنفردة غير مطلوبة، فاللازم اختيار وجه لم يخالف هذا الوجدان مع سلامته عن إشكالات التقييد بالإيصال.

و هو بأن يقال : إنّ الآمر و الطالب يلاحظ ذوات مقدّمات مطلوبه بدون تقييدها بالإيصال، و لاعلى وجه الإطلاق، بل على وجه الإهمال، لكنّها متّصفة في ذهنه بترّتب بعضها على بعض و عدم انفكاك البعض عن البعض المستلزم للإيصال إلى ذيها، فالطلب يتعلّق بالذات المهملة لكن في ظرف ترتّب البعض على البعض، و هذا يوجب أن لايتّصف بالمطلوبيّة في الخارج إلّا المقدّمة التي يرتّب عليها وجود ذيها؛ لأنّها المنطبقة على ما في ذهن الآمر، و أمّا المقدّمة المنفردة فهي مضادّة له في وصف الانفراد و إن كانت مصداقاً للذات المهملة.

و الحاصل أنّ الطلب يتعلّق في الحقيقة بالمقيّد بالإيصال، و إن لم يكن الملحوظ إلّا الذات المهملة فلاحاجة إلى التقييد، لحصول القيد لبّاً، فهذا نظير الأعراض الذهنيّة المتقوّمة باللحاظ الخاصّ كعرض الكليّة؛ فإنّه يعرض على الطبيعة في ظرف التجريد لكن مع قطع النظر عن وصف تجريده؛ إذ لو لوحظ معها هذا الوصف باينت الخارجيّات و مع ذلك لايسري منها الكليّة إلى الأفراد لما هي عليه من الاحتفاف بالخصوصيّات و عدم الإتّصاف بالتجريد، و لازم هذا الوجه عدم حصول امتثال الأمر بالمقدّمة إلّا مقارناً لحصول امتثال الأمر بذيها.

و يشهد لما ذكرنا أنّ المقدّمات العباديّة المعتبر وقوعها على وجه العباديّة كالوضوء قد اتفق الكلّ على أنّه يعتبر فيها إتيانها بقصد غاية من الغايات التي تطلب هي لأجلها، مع أنّه لو كان الأمر متعلّقاً بذات المقدّمة بأيّ وجه اتفقت لكفى في عباديّتها الإتيان بها بداعي الأمر المقدّمي بها و لو مع العزم على عدم إتيان ذيها.

و أمّا على ما ذكرنا فطريق حصول القرب بها و جعلها عبادةً هو أن يقصد بإتيانها التوّصل إلى غاية من غاياتها، و حينئذ فإن اتّفق عدم التوصّل حصل القرب من باب الانقياد و إن لم يحصل امتثال تمام المطلوب، و على هذا فنقول : إنّ الطهارة تحصل بالغسلتين و المسحتين مع اقترانها بحصول القرب و لو من باب الانقياد.

و يتفرّع على هذا الوجه أنّه بناءً على القول بكون ترك أحد الضدّين مقدّمة لوجود الآخر يرتفع إشكال اجتماع الضدّين في العبادة الموسّعة المزاحمة بواجب مضيّق لو كانت مطلوبة، فإن ترك الصلاة مثلاً إنّما يطلب مقدّمة للإزالة إذا ترتّب عليه فعل الإزالة، و أمّا الترك المنفرد عنها فليس محبوباً، فلايمتنع أن يصير مبغوضاً، ففعل الصلاة بالإضافة إلى الترك المتوصّل به مبغوض لامحالة، و أمّا بالإضافة إلى الترك الغير المتوصّل به فيمكن أن يصير مطلوباً من دون أن يلزم اجتماع الضدّين.

نعم يبقى إشكال التكليف بما لا يطاق اللازم من اجتماع الأمر بالصلاة و الأمر بالإزالة في زمان واحد، فيدفعه بأنّ الأمر بالإزالة متوجّه على وجه الإطلاق، وبالصلاة متوجّه مشروطاً بترك الإزالة، و اجتماعهما بهذا النحو لا يقتضي الجمع بينهما.

الامر الرابع

هل الأمر المتعلّق بالمسبّب يجب إرجاعه إلى السبب عقلاً، أم هو حقيقة متعلّقة بنفس المسبّب، و السبب إنّما يجب من باب المقدّمة؟ الوجوه المتصوّرة في المقام ثلاثة، أحدها أن يقال : إنّ الأمر بالمسبّب مطلقاً راجع إلى السبب عقلاً، و الثاني أن يقال : إنّ الأمر بالمسبّب متعلّق بنفسه مطلقاً، و الثالث : التفصيل بين ما إذا كانت الواسطة من قبيل الآلات مثل انكسار الخشبة المتحقّق باتصال الآلة قوّة الإنسان إليها، و بين ما إذا لم تكن كذلك، كما لو كان في البين فاعل آخر كما في إلقاء نفسٍ إلى السبع فيتلفه أو إلقاء شخصٍ في النار فيحرقه.

احتجّ للأوّل بأنّ متعلّق الإرادة و التكليف إنّما هو فعل المكلّف؛ إذ لامعنى للأمر بما ليس من فعله، و الأفعال المرتّبة على أسباب خارجيّة ليست من فعله بل هي من فعل تلك الأسباب و الوسائط؛ لانفكاكها عن المكلّف في بعض الأحيان، كما إذا رمى سهماً فمات فأصاب زيداً بعد موت الرامي، فلو كان الفاعل هو الرامي لماجاز وجود القتل في ظرف عدم الرامي؛ لامتناع انفكاك المعلول عن علّته زماناً، فيكشف

ذلک عن عدم کون الفاعل في المثال هو الرامي بل هو السهم، غاية الأمر لم يکن فاعلاً بالطبع، و إنّما يکون فاعليّته من جهة إحداث الرامي القوّة فيه، و قس على ذلک سائر الأمثلة.

و اجيب عنه بأنّا نسلّم أنّ التکليف لا يتعلّق إلّا بما يعدّ فعلاً للمکلّف، إلّا أن نقول: إنّ الفعل الصادر عنه له عنوان أوّلي و عناوين ثانويّة متّحدة معه بواسطة ترتّب الآثار عليه، مثلاً حرکة اليد المؤثّرة في حرکة المفتاح لها عنوان أوّلي و هو حرکة اليد، و تحريک اليد و بملاحظة تأثيرها في حرکة المفتاح ينطبق عليها تحريک المفتاح، و بملاحظة تأثيرها في انفتاح الباب ينطبق عليها فتح الباب و لا إشکال في أنّه کما أنّ حرکة اليد، التي هي الفعل الأوّل للفاعل فعل له، کذلک العناوين المتّحدة معها؛ لمکان اتّحادها مع فعله الأوّل في الخارج، و حينئذ لو تعلّق التکليف بتحريک المفتاح التي يتّحد مع تحريک اليد الذي هو فعل للمکلّف فلا موجب لإرجاعه إلى التعلّق بتحريک اليد، إذ کما أنّه فعل اختياري له کذلک ما يتّحد معه.

و قد يناقش في هذا الجواب بأنّ تحريک المفتاح في المثال لايمکن أن ينطبق على تحريک اليد؛ لأنّه عين حرکة المفتاح في الخارج لما تقرّر من وحدتهما في الخارج، و إنّما الفرق من حيث الاعتبار و هي غير حرکة اليد المتّحدة مع تحريکها، فيجب أن يکون تحريک المفتاح أيضاً غير تحريک اليد، و إلّا لزم کون حرکة اليد و حرکة المفتاح متّحدين أيضاً، و المفروض خلافه.

و الجواب إنّا لانقول بانطباق العنوانين في عرض واحد بل نقول: إنّ الفعل الذي يکون عنوانه تحريک اليد في الآن الأوّل ينقلب عنوانه إلى تحريک المفتاح في الآن الثاني فافهم، هذا، ولکن لايخفى أنّ هذا إنّما يصحّ فيما إذا کانت الواسطة من قبيل الآلة، و أمّا إذا کان هناک فاعل آخر يصدر عنه الفعل فلايمکن القول باتّحاد الفعل الصادر عنه مع الفعل الصادر عن الفاعل الأوّل، و هذا واضح.

و قد يجاب أيضاً عن أصل الدليل بأنّا لانسلّم لزوم تعلّق الإرادة بالفعل الصادر عن الفاعل، بل يکفي في قابليّة تعلّق الحکم بشيء کونه مستنداً إلى المکلّف بنحو من

الإسناد، سواء كان بنحو الفاعليّة أو على نحو تأثير الشرط في وجود المشروط أو غير ذلك.

و بعبارة اخرى: الكلام في المقام إنّما هو في أنّ متعلّق الإرادة بحسب حكم العقل ماذا؟ فنقول: ما يقطع العقل باعتباره في متعلّق الطلب هو ارتباط المطلوب بالمكلّف بنحو من أنحاء الارتباط، فخرج به ما ليس للمكلّف تأثير فيه بنحو من الأنحاء، و أمّا لو كان له ربط بالمكلّف بوجهٍ بحيث يكون وجوده منوطاً باختياره بحيث لو شاء يوجد و لو لم يشأ لم يوجد، فنمنع استحالة تعلّق التكليف به عقلاً.

و فيه أنّه لو أراد أنّ التكليف فيما ليس بيد المكلّف إلّا إيجاد شرطه كالإحراق بالنار مثلاً متعلّق بما هو شأن الواسطة، كما إذا تعلّق التكليف بما هو شأن النار في المثال فهذا غير معقول، و إن أراد أنّ التكليف متعلّق بما هو شأن المكلّف فهو راجع إلى الأمر بإيجاد الواسطة.

توضيح المقام على وجه يرفع الإبهام عن وجه المرام أنّ الأعراض باعتبار النسبة إلى محالّها تختلف تارة بكون نسبتها إليها بمجرّد كونها حالة بها من دون أن تكون صادرة عن محالّها كالموت و الحياة و السواد و البياض، و اخرى يكون نسبتها إليهامن جهة أنّها صادرة عنها كالضرب و القيام.

أمّا ما كان من قبيل الأوّل فلا إشكال في عدم قابليّة تعلّق الطلب به؛ ضرورة أنّ الطلب يقتضي صدور الفعل من الفاعل، و ما ليس من مقولة الحركة و الفعل لايمكن تعلّق الطلب به؛ لأنّ إرادة الآمر مثل إرادة الفاعل في كونها موجبة لتحريك العضلات، غاية الأمر أنّ الأوّل موجب لتحريک عضلات المأمور و الثاني موجب لتحريک عضلات المريد، وظاهر أنّ ما ليس من قبيل الحركة لايمكن تعلّق إرادة الفاعل به، فكذلک إرادة الآمر، فلو تعلّق الطلب بحسب الصورة بمثل ما ذكر يجب إرجاعه إلى ما يرجع إلىٰ فعل المأمور.

و الحاصل أنّ متعلّق الطلب لابدّ و أن يكون معنًى مصدريّاً صادراً عن المخاطب بالخطاب، فلو لم يكن كذلک بأن لم يكن من معنى المصدر، أو كان و لم يكن صادراً

من المأمور لم يمكن تعلّق الأمر به، أمّا الأوّل فلما عرفت، و أمّا الثاني فلما مضى من أنّ الإرادة ما يوجب تحريك عضلات الفاعل إلى الفعل و لايمكن تحريكها إلّا إلى فعل نفسه.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الطلب إذا تعلّق صورة بما ليس من الفعل الصادر من الفاعل يجب توجيهه بما يرجع إلى ذلک، و من هنا يقوي التفصيل بين ما إذا تعلّق التكليف بما ليس بينه و بين المكلّف إلّا آلة توصل قوّة الفاعل إلى القابل، و ما إذا تعلّق بالأفعال التي ليس فعلاً له، بل هي أفعال للواسطة، ففي الأوّل التكليف متعلّق بنفس ذلک الفعل و في الثاني يجب إرجاعه إلى السبب فليتأمّل جيّداً.

الأمر الخامس

لو بنينا على وجوب المقدّمة فهل أجزاء المركّب المتّصف بالوجوب النفسي يتّصف به أو بالوجوب المقدّمي، و الحق هو الثاني، فهنا دعويان، إحداهما : عدم اتّصاف الأجزاء بالوجوب النفسي، و الثانية : اتّصافها بالوجوب المقدّمي.

لنا على الاولى أنّ الأوامر يتعلّق بالموجودة في الذهن باعتبار حكايتها عن الخارج، فالشيء ما لم يوجد في الذهن لايعقل تعلّق الأمر به و هذه المقدّمة في الوضوح ممّا يستغنى عن البرهان، فحينئذ الأجزاء الموجودة في ذهن الآمر لايخلوا من أنّها إمّا أن لوحظ كلّ واحد منها بوجوداتها المستقلّة الغير المرتبط بعضها مع بعض نظير العام الافرادي، و إمّا أن لوحظ المجموع منها على هيئتها الاجتماعيّة.

فعلى الأوّل لابدّو أن ينحلّ الإرادة بإرادات متعدّدة كما في العام الأفرادي؛ إذ الإرادة أمر قائم بنفس المريد متعلّق بالأفعال، فكما أنّه يتعدّد بتعدّد المريدكذلک يتعدّد بتعدّد المراد؛ إذلايعقل وحدة العرض مع تعدّد المعروض، و على الثاني أي على تقدير كون الملحوظ الأجزاء على نحو الاجتماع فالملحوظ بهذا الاعتبار أمر واحد، ولا يعقل أن يشير اللاحظ في هذا اللحاظ إلى امور متعدّدة، فوجود الأجزاء بهذا الاعتبار في ذهن الآمر نظير وجود المطلق في ذهن من لاحظ المقيّد فى أنّه و إن كان موجوداً، إلّا أنّه لاعلى وجه يشاء اللّه، بل هو موجود تبعاً للمقيّد و مندّكاً فيه.

و الحاصل أنّ الموجود بهذا الاعتبار ليس إلّا الكلّ، و الأجزاء بوجوداتها الخاصّة لاوجود لها، فتعلّق الأمر النفسي لايعقل إلّا أن يكون الكلّ الموجود في ذهن الآمر مستقلّاً، و الأجزاء لعدم وجودها في الذهن بهذا اللحاظ لايمكن أن تكون متعلقة للأمر، نعم يمكن استناد الأمر إليها بالعرض، نظير استناد الأمر المتعلّق بالمقيّد إلى ذات المطلق أعني الطبيعة المهملة.

و هذا هو المراد من كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف في التقريرات أنّ الجزء إذا لوحظ لابشرط فهو عين الكلّ، و إذا لوحظ بشرط لافهو غيره و مقدّمة لوجوده، و المراد من قوله قدّس سرّه : لابشرط، عدم اشتراط أن يكون في ذهن الآمر معه شيء أم لا و هو الصالح لأن يتّحد مع الكل، و من قوله : بشرط لا، عدم ملاحظة الآمر معه شيئاً أعني ملاحظته مستقلّاً، و لا إشكال في أنّ الجزء بهذا اللحاظ لايصلح أن يتّحد مع الكلّ و يحمل عليه؛ إذ لايصدق على الحمد و لا على غيره من أجزاء الصلاة أنّه صلاة.

ولنا على الثانية أنّ الآمر إذا لاحظ الجزء بوجوده الاستقلالي أي غير ملحوظ معه شيء يرىٰ أنّه ممّا يحتاج إليه تلك الهيئة الملتئمة من اجتماع الأجزاء، فحاله حال سائر المقدّمات الخارجيّة من دون تفاوت أصلاً، هذه خلاصة الكلام في المقام و عليك بالتأمّل التام.

الأمر السادس

في ذكر حجج القائلين بوجوب المقدّمة.

أقول : ما تمسّک به في هذا المقام وجوه اسدّها و امتنها ما احتجّ به شيخنا المرتضى قدّس سرّه من شهادة الوجدان؛ فإنّ من راجع وجدانه و أنصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمة بين الطلب المتعلّق بالفعل و المتعلّق بمقدّماته، لانقول بتعلّق الطلب الفعلي بها كيف و البداهة قاضية بعدمه، لجواز غفلة الطالب عن المقدّمة؛ إذ ليس النزاع منحصراً في الطلب الصادر من الشارع حتّى لايتصوّر في حقّه ذلک، بل

المقصود أنّ الطالب للشيء لو التفت إلى مقدّمات مطلوبه يجد من نفسه حالة الإرادة على نحو الإرادة المتعلّقة بذيها، كما قد يتّفق هذا النحو من الطلب النفسي أيضاً فيما إذا غرق إبن المولى و لم يلتفت إلى ذلک أو لم يلتفت بكونه إبنه؛ فإنّ الطلب الفعلي في مثله غير متحقّق؛ لابتنائه على الالتفات، لكنّ المعلوم من حاله أنّه لو التفت إلى ذلک لأراد من عنده الإنقاذ، و هذه الحالة و إن لم يكن طلباً فعليّاً إلّا أنّها تشترك معه في الآثار، ولهذا نرى بالوجدان في المثال المذكور أنّه لو لم ينقذ العبد إبن المولى عدّعاصياً و يستحقّ العقاب.

و منها إتفاق أرباب العقول كافّة عليه على وجه يكشف عن ثبوت ذلک عند العقل نظير الإجماع الذي ادّعي في علم الكلام على وجود الصانع أو على حدوث العالم؛ فإنّ اتّفاق أرباب العقول كاشف قطعي إجمالاً عن حكم العقل، فلايرد على المستدّل أنّ المسألة لكونها عقليّة لايجوز التمسّک لها بالإجماع، لعدم كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام؛ لأنّ الإيراد متوجّه لو أراد من الإجماع المستدّل به الإجماع الاصطلاحي، أمّا على الوجه الذي قرّرناه فلا مجال للإيراد، هذا ولكن الشأن في إثبات مثل هذا الاتفّاق.

و منها أنّ المقدّمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها، فحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بالمحال وإلّا يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، و بطلان اللازمين ممّا لاكلام فيه فكذا الملزوم.

و الجواب أنّ ما اضيف إليه الطرف في قوله فحينئذ إن كان الجواز، نختار الشقّ الأوّل أعني : بقاء الواجب على وجوبه ولايلزم المحذور قطعاً؛ لعدم معقوليّة تأثير الوجوب في القدرة، و إن كان الترك مع كونه جائزاً، فإن فرض إمكان ايجاد المقدّمة عند ذلک بأن كان الوقت موسّعاً فنختار أيضاً الشقّ الأوّل و لا يلزم التكليف بالمحال و هوواضح، و إلّا بأن انقضى زمان الإتيان بها فنختار الشق الثاني، و قوله : يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه كذلک فإن أراد خروجه من أوّل الأمر عن كونه كذلک كما هو ظاهر عبارته فنمنع الملازمة، و إن أراد خروجه بعد ترك المقدّمة و

انقضاء زمانها فليس اللازم باطلاً؛ لأنّ الوجوب قد يسقط بالإطاعة و قد يسقط بالعصيان.

و منها ما حكي عن المحقّق السبزواري قدّس سرّه و هو أنّها لو لم تكن واجبة يلزم عدم كون تارك الواجب المطلق مستحقّاً للعقاب، بيان الملازمة أنّه إذا كلّف الشارع بالحجّ و لم يصرّح بإيجاب المقدّمات فتارك الحجّ بترك قطع المسافة الجالس في بلده إمّا أن يكون مستحقّاً للعقاب في زمان ترك المشي أو في زمان ترك الحج في موسمه المعلوم، لاسبيل إلى الأوّل؛ لأنّه لم يصدر منه في ذلک الزمان إلّا ترك الحركة، و المفروض أنّها غير واجبة عليه، و لا إلى الثاني؛ لأنّ الإتيان بأفعال الحجّ في ذي الحجّة ممتنع بالنسبة إليه، فكيف يكون مستحقّاً للعقاب بما يمتنع صدوره عنه.

ألا ترى أنّ الإنسان إذا أمر عبده بفعل معيّن في زمان معيّن في بلد بعيد و العبد ترك المشي إلى ذلک البلد، فإن ضربه المولى عند حضور ذلک الزمان معترفاً بأنّه لم يصدر إلى الآن عنه فعل قبيح يستحقّ به التعذيب، لكنّ القبيح أنّه لم يفعل في هذه الساعة هذا الفعل في ذلک البلد، لنسبه العقلاء إلى سخافة الرأي و ركاكة العقل، بل لايصحّ إلّا للاستحقاق السابق قطعاً.

ثمّ نقول : إذا فرضنا أنّ العبد بعد ترك المقدّمات كان نائماً في زمان الفعل فإمّا أن يكون مستحقّاً للعقاب أولا، لاوجه للثاني؛ لأنّه ترك المأمور به مع كونه مقدوراً فثبت الأوّل، فإمّا أن يحدث استحقاق العقاب في حالة النوم أو حدث قبل ذلک، لاوجه للأوّل؛ لأنّ استحقاق العقاب إنّما يكون لفعل القبيح، و فعل النائم و الساهي لايتصّف بالحسن و القبح بالإتّفاق و لا وجه للثاني؛ لأنّ السابق على النوم لم يكن إلّا ترك المقدّمة و المفروض عدم وجوبها، هذا حاصل ما أفاده و قد نقلناه ملخّصاً.

و الجواب أنّه لا محذور في اختيار كلّ واحد من الشقّين، فلنا أن نختار الشقّ الأوّل و هو استحقاق العقاب في زمان ترك المشي لاعلى ترك المشي، بل على ترك الحجّ المستند إلى ترك المقدّمة اختياراً؛ فإنّ طريقة الإطاعة و المعصية مأخوذة من العقلاء و هم يحكمون بحسن عقاب العبد التارك للمقدّمة في زمن تركها و لايلزمون

على المولى انتظار زمن الفعل، و ليس هذا التزاماً بترتّب العقاب على تلك المقدّمة، بل المقصود إثبات العقاب المترتّب على ترك ذيها في زمن ترك المقدّمة و امتناع ذيها اختياراً.

و لنا أن نختار الشقّ الثاني و نقول : إنّ تارك المقدّمة مستحقّ للعقاب في زمان الحج، و قوله قدّس سرّه : إنّ فعل الحجّ هناك غير مقدور فلايمكن اتّصافه بالقبح، غير وجيه؛ لأنّا نقول : يكفي في اتّصافه بالمقدوريّة كون المكلّف قادراً على إتيان مقدّمته في زمانها، فاتّصاف مثل هذا الفعل المقدور بواسطة مقدرويّة مقدّماته بالقبح لامانع له، و أيّ قبح أعظم من ترك الواجب مع الاقتدار عليه.

و أمّا ما ذكره قدّس سرّه أخيراً من فرض كون تارك المقدّمة نائماً في زمن الفعل، فالجواب عنه أنّ ما لايمكن أن يتّصف بالحسن و القبح من فعل النائم إنّما يكون فيما استند إلى النوم مثل ما إذا ترك الصلاة مستنداً إلى النوم، و ليس هذا الترك فيما نحن فيه مستنداً إلى النوم حتّى لايمكن اتصافه بالقبح، بل هو مستند إلى ترك المقدّمة في زمانها اختياراً، و هذا النوم المفروض وقوعه زمن امتناع الفعل وجوده و عدمه سيّان و هذا واضح.

و منها : ما حكي عن المحقّق المذكور أيضاً و هوأنّها لو لم تكن واجبة لزم أن لايستحقّ تارك الفعل العقاب أصلاً، و بيانه أنّ المريد للشيء إذا تصوّر أحوالاً مختلفة يمكن وقوع كلّ واحد منها، فإمّا أن يريد الإتيان بذلك على أيّ تقدير من تلك التقادير أو يريد الإتيان به على بعض تلك التقادير، و هذا ممّا لاإشكال فيه.

و حينئذ نقول : إذا أمر أحد بالإتيان بالواجب في زمانه، و في ذلك الزمان يمكن وجود المقدّمات و يمكن عدمها، فإمّا أن يريد الإتيان به على أيّ تقدير من تقديري الوجود و العدم، فيكون في قوّة قولنا: إن وجدت المقدّمة فافعل و إن عدمت فافعل، و إمّا أن يريد الاتيان به على تقدير الوجود، و الأوّل محال؛ لأنّه يستلزم التكليف بما لا يطاق فثبت الثاني، فيكون وجوبه مقيّداً بحضور المقدّمة فلايكون تاركه بترك المقدّمة مستحقّاً للعقاب؛ لفقدان شرط الوجوب، و المفروض عدم وجوب المقدّمة

فينتفي استحقاق العقاب رأساً.

و الجواب أمّا أوّلاً : فبأنّه لو تمّ ما ذكره هنا لزم أن لايقع الكذب في الأخبار المستقبلة، بيان الملازمة أنّه لو أخبر المخبر بأنّي غداً أشتري اللحم،فعلى تقدير عدم الشراء لاوجه لتكذيبه؛ إذ له أن يقول : إنّ الإخبار بشراء اللحم إمّا أن يكون على تقدير ايجاد جميع المقدّمات أو الأعمّ من ذلک و عدمها، لاسبيل إلى الثاني لأوله إلى الإخبار عن الممتنع، فثبت الأوّل فيؤل إلى الإخبار بشراء اللحم على تقدير وجود جميع المقدّمات، والمفروض عدم وجود واحدة منها أو لا أقلّ من ذلک، فلايكون كذباً؛ إذ عدم تحقّق اللازم في صورة عدم تحقّق الملزوم ليس كذباً في القضيّة الشرطيّة الخبريّة.

و أمّا ثانيا : فبأن اللازم على ما ذكره عدم استحقاق العقاب على ترك واجب أصلاً؛ لرجوع الواجبات بأجمعها إلى الواجب المشروط، بيان ذلک أنّ كلّ واجب لابدّله من مقدّمة و لاأقلّ من إرادة الفاعل، فحينئذ نقول : إمّا أن يريد ذلک الفعل في حالتي وجود المقدّمة و عدمها أو في حالة وجودها فقط، و الأوّل مستلزم للتكليف بما لايطاق، و الثاني مستلزم لعدم استحقاق العقاب على ترك واجب من الواجبات؛ إذ ترك الواجب المشروط بترك شرطه ليس موجباً للعقاب، و ليت شعري هل ينفعه وجوب المقدّمة في دفع هذا الإشكال؟.

و أمّا ثالثاً : فبأنّ الحالات التي تؤخذ في موضوع الطلب إطلاقاً أو تقييداً هي ما يمكن تعلّق الطلب بالموضوع معه و يجوز كونه في تلک الحالة باعثاً للمكلّف نحو الفعل، و أمّا ما لم يكن كذلک بأن لايمكن معه أن يكون الطلب باعثاً للمكلّف نحو الفعل فلايعقل تقييد الطلب به و لاإطلاقه.

أمّا الأوّل فللزوم لغويّة الطلب، وأمّا الثاني فلأنّه تابع لإمكان التقييد، و حالتا وجود المقدّمة و عدمها من قبيل الثاني، لأنّه على الأوّل يصير الفعل واجباً فلايمكن تعلّق الطلب به على تقدير وجوبه، و على الثاني يصير ممتنعاً، فلايمكن أيضاً تعلّق الطلب به على هذا التقدير، و بعد عدم إمكان تقييد الطلب بأحدهما لايمكن ملاحظة

الإطلاق أيضاً بالنسبة إليهما، بل الطلب متعلّق بذات الفعل مع قطع النظر عنها إطلاقاً و تقييداً و هو يقتضي إيجاد الفعل، و لو لم يوجد يستحقّ العقاب و هذا واضح.

و قد ذكروا وجوهاً آخر غيرنا هضته على المطلوب طوينا ذكرها اقتصاراً على ما هو الأهمّ في الباب و هو الهادي إلى الصواب.

الأمر السابع

في بعض من الكلام في مقدّمات الحرام، و ليعلم أوّلاً أنّ الالتزام بحرمة مقدّمة الحرام بقصد التوصّل إليه ليس قولاً بحرمة مقدّمة الحرام؛ لأنّ هذا من جزئيات مسألة التّجري، فعدّ بعض الأساطين حرمة مقدّمات الحرام بقصد التوصّل إلى ذيها من باب مقدّمة الحرام، و اقتضاء النهي المتعلّق بذيها لها ممّا لم يُعرف له وجه؛ لأنّ الجهة المقبحة الموجودة في إتيان المقدّمة بقصد التوصّل إلى الحرام ليست منوطة بوجود محرّم واقعي تكون هذه المأتي بها بقصد التوصّل مقدّمة له، بل هي بعينها موجودة فيما لو اعتقد حرمة شيء و أتى بمقدماته بقصد التوصّل إليه و لم يكن ذلك الشيء محرّماً في الواقع، أو اعتقد مقدّميّة شيء لمحرّم و أتى به بقصد التوصّل إلى ما اعتقد ترتّبه عليه.

و أعجب من ذلك قياسه بباب مقدّمة الواجب؛ فإنّ ما تحقّق هناك أنّ إتيان ذات المقدّمة من دون قصد التوصّل إلى ذيها لا يعدّ إطاعة، لا أنّ موضوع الطلب التبعي هو الفعل المقرون بهذا القصد.

و كيف كان المهمّ في هذا الباب بيان أنّ المقدّمات الخارجيّة للحرام هل تتصّف بالحرمة نظير ما قلنا في المقدمات الخارجيّة للواجب، أم لا تتصّف أصلاً، أم يجب التفصيل بينها؟.

فنقول: إنّ العناوين المحرّمة على ضربين، أحدهما: أن يكون العنوان بما هو مبغوضاً من دون تقييده بالاختيار و عدمه من حيث المغوضيّة و إن كان له دخل في استحقاق العقاب؛ إذ لا عقاب إلّا على الفعل الصادر عن اختيار الفاعل، و الثاني:

أن يكون الفعل الصادر عن إرادة و اختيار مبغوضاً بحيث لو صدر عن غير اختياره لم يكن منافياً لغرض المولى.

فعلى الأوّل علّة الحرام هي المقدّمات الخارجيّة من دون مدخليّة الإرادة بل هي علّة لوجود علّة الحرام، و على الثاني تكون الإرادة من أجزاء العلّة التامّة.

إذا عرفت هذا فنقول : نحن إذا راجعنا وجداننا نجد الملازمة بين كراهة الشي و كراهة العلّة التامّة له من دون سائر المقدّمات، كما إذا راجعنا الوجدان في طرف إرادة الشيء نجد الملازمة بينها و بين إرادة كلّ واحد من مقدّماته، وليس في هذا الباب دليل أمتن و أسدّ منه، و ماسوى ذلک ممّا أقاموه غير نقيّ عن المناقشة.

و على هذا ففي القسم الأوّل إن كانت العلّة التامّة مركبّة من امور تتصّف المجموع منها بالحرمة و تكون إحدى المقدّمات لا بشخصها محرّمة إلّا إذا وجد باقي الأجزاء و انحصر اختيار المكلّف في واحد منها فيحرم عليه شخصاً من باب تعيّن أحد أفراد الواجب التخييري بالعرض فيما إذا تعذّر الباقي، فإنّ ترك أحد الأجزاء واجب على سبيل التخيير، فإذا وجد الباقي و انحصر اختيار المكلّف في واحد معيّن يجب تركه معيّناً.

و أمّا القسم الثاني أعني : فيما إذا كان الفعل المقيّد بالإرادة محرّماً فلا تتصّف الأجزاء الخارجيّة بالحرمة، لأنّ العلّة التامّة للحرام هي المجموع المركبّ منها و من الإرادة، و لايصحّ استناد الترك إلّا إلى عدم الإرادة؛ لأنّه أسبق رتبةً من سائر المقدمات الخارجيّة.

فقد فهم ممّا ذكرنا أنّ القول بعدم اتّصاف المقدّمات الخارجيّة للحرام بالحرمة مطلقاً لسبق رتبة الصارف و عدم استناد الترك إلّا إليه مطلقاً ممّا لا وجه له، بل ينبغي التفصيل؛ لأنّه في القسم الأوّل لو فرض وجود باقي المقدّمات مع عدم الإرادة تحقّق المبغوض قطعاً، فعدم إحداها علّة لعدم المبغوض فعلاً.

و أمّا في القسم الثاني لو فرضنا وجود باقي المقدّمات مع الصارف لم يتحقّق المبغوض لكونه مقيّداً بصدوره عن الإرادة، فالمقدّمات الخارجيّة من دون انضمامها

إلى الإرادة لايوجد المبغوض، ففي طرف العدم يكفي عدم إحدى المقدّمات، ولمّا كان الصارف أسبق رتبةً منها يستند ترك المبغوض إليه دون الباقي، فيتّصف بالمحبوبيّة دون ترك إحدى المقدّمات الخارجيّة، فلايكون فعلها متّصفاً بالحرمة.

« فصل »

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاص أم لا؟ أقول : لمّا كانت المسألة مبنيّة على مقدّميّة ترك الضد لفعل ضدّه فاللازم التكلّم فيها، فنقول : هل ترك الضد مقدّمة لفعل ضدّه، أو فعله مقدّمة لترك ضدّه، أو كلّ منهما مقدّمة للآخر أي ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه و فعل الضدّ أيضاً مقدّمة لترك ضدّه، أم لا توقّف في البين؟ و المعروف من تلك الاحتمالات هو الأوّل و الأخير، فلانتعرّض لغيرهما، و ستطلع على بطلانه في أثناء البحث.

و القائل بتوقّف فعل الضد على ترك ضدّه الآخر إمّا أن يقول به مطلقاً كما عليه جلّ أرباب هذا القول، أو تفصيل بين الرفع و الدفع، بمعنى أنّه لو كان الضدّ موجوداً و أراد إيجاد الآخر يتوقّف إيجاده على رفع ضدّه، و إن لم يكن موجوداً و أراد إيجاد ضدّه لم يكن موقوفاً على ترك الضدّ.

ثمّ إنّ وجه التوقّف يمكن أن يكون أحد امور ثلاثة، الأوّل أن يقال : بأنّ ترك الضدّ ابتداءً مقدّمة لفعل الضد، و الثاني : أن يكون مقدّميّة الترك من باب مانعيّة الفعل، و الثالث : أن يكون من جهة عدم قابليّة المحلّ؛ فإنّ المحلّ لمّا لم يكن قابلاً لأن يرد عليه كلاهما فصار وجود كلّ منهما متوقّفاً على خلّو المحلّ عن الآخر.

وكيف كان فلنشرع فيما هو المقصود و قبل ذكر أدلّة الطرفين لابدّ و أن يعلم حكم حال الشكّ لنرجع إليه إذا عجزنا عن القطع بأحد الطرفين.

فنقول : لوشكّ في كون ترك الضدّ مقدّمة بعد علمه بوجوب مقدّمة الواجب و علمه بوجوب فعل الضدّ الآخر، فهل الأصل يقتضي الحكم بصحّة العمل إن كان من العبادات أو الفساد؟ قد يقال بالأوّل؛ لأنّ فعليّة الخطاب مرتفعة بواسطة الشكّ

خصوصاً في الشبهة الموضوعيّة التي قد أطبقت على إجراء البراءة فيهاكلمة العلماء رضوان اللّه عليهم من الاصوليين و الأخباريين، و إذا لم يكن الوجوب فعليّاً لامانع لصحّة العمل؛ لأنّ المانع قد تحقّق في محلّه أنّه الوجوب الفعلي؛ و لذا أفتى العلماء بصحّة الصلاة في الأرض المغصوبة في صورة نسيان الغصبيّة، و لو انكشف الخلاف بعد ذلك لم يجب عليه الإعادة والقضاء، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

و أوضح من ذلك صورة القطع بعدم المقدّميّة و انكشف بعد ذلك خطاء قطعه؛ فإنّ الحكم بفساد صلاته موجب لفعليّة الخطاب حين القطع بعدمه.

والحقّ أنّ الشكّ في المقام ليس مورداً لأصالة البراءة لاعقلاً ولاشرعاً، أمّا الأوّل فلأنّ مقتضاها هو الأمن من العقاب على مخالفة التكليف الواقعي على تقدير ثبوته ولايمكن جريانها هنا؛ لأنّ العقاب لايترتّب على مخالفة التكليف المقدّمي ولا يمكن الحكم بسقوط العقاب عن التكليف النفسي إذا استند تركه إلى هذه المقدّمة المشكوك مقدّميتها؛ لأنّ التكليف النفسي معلوم و نعلم أنّ الإتيان به ملازم لهذا الترك الذي يحتمل كونه مقدّمة، إنّما الشكّ في أنّ هذا الترك الذي قد علم كونه ملازماً لفعل الواجب المعلوم هل هو مقدّمة أم لا، وهذا لايوجب سقوط العقاب عن الواجب النفسي المعلوم كما هو واضح.

و أمّا الثاني فلأنّه على تقدير كون الترك مقدّمة فالوجوب المتعلّق به بحكم العقل على حدّ الوجوب المتعلّق بفعل ضدّه، فكما أنّه في هذا الحال يكون فعليّاً منجزّاً، كذلك مقدّمته، و على هذا الفرض لايعقل الترخيص، والمفروض احتمال تحقّق الفرض في نظر الشاك و إلّا لم يكن شاكّاً، و مع هذا الاحتمال نشكّ في إمكان الترخيص و عدمه عقلاً، فلايمكن القطع بالترخيص و لو في الظاهر.

لايقال: بعد احتمال كون الترخيص ممكناً لامانع من التمسّك بعموم الأدلّة الدالّة على إباحة جميع المشكوكات و استكشاف الإمكان بالعموم الدالّ على الفعليّة.

لأنّا نقول: فعلى هذا يلزم من ثبوت هذا الحكم عدمه؛ إذ لو بنينا على انكشاف الإمكان بعموم الأدلّة فاللازم الالتزام بدلالة العموم على عدم كون ترك الضدّ

مقدّمة؛ إذ مع بقاء هذا الشكّ لايمكن انكشاف الإمكان، فلو علم من عموم الحكم عدم كون ترك الضدّ مقدّمة فلا مجرى له؛ لأنّ موضوعه الشكّ، و بالجملة فلاأرى وجهاً لجريان أصالة الإباحة في المقام، هذه خلاصة الكلام في حكم الشكّ فلنعد إلى أصل البحث.

فنقول: الحقّ كما ذهب إليه الأساطين من مشايخنا هو عدم التوّقف و المقدّمية لا من جانب الترك و لامن جانب الفعل، أمّا عدم كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه فلأنّ مقتضى مقدّميته لزوم ترتّب عدم ذي المقدّمة على عدمه؛ لأنّه معنى المقدّميّة والتوقّف، فعلى هذا يتوقّف عدم وجود الضدّ على عدم ذلک الترك المفروض كونه مقدّمه و هو فعل الضدّ الآخر، و المفروض أنّ فعل الضدّ أيضاً يتوقّف على ترك ضدّه الآخر، ففعل الفعل يتوقّف على ترك ضدّه كما هو المفروض، و ترك الضدّ يـتوقّف على فعل ضدّه، لأنّه مقتضى مقدميّة تركه.

هذا مضافاً إلى عدم إمكان تأثير العدم في الوجود و هو من الواضحات و إلّا لأمكن انتهاء سلسلة الموجودات إلى العدم.

و أمّا عدم كون فعل الضدّ علّة و مؤثّراً في ترك ضدّه فلأنّه لو كان كذلک لزم مع عدمه و عدم موجود يصلح لأن يكون علّة لشيء إمّا ارتفاع النقيضين، أو تحـقّق المعلول بلاعلّة، أو استناد الوجود إلى العدم، بيان ذلک أنّه لو فرضنا عدم الفـعل الذي فرضناه علّة لعدم الضد و عدم كلّ شيء من الممكنات، يصلح لأن يكون علّة لشيء فلايخلو الواقع من امور؛ لأنّک إمّا أن تقول بوجود ذلک الفعل الذي كـان عدمه معلولاً أم لا.

فعلى الأوّل يلزم استناد الوجود إلى العدم؛ إذالمفروض عدم وجود شيء في العالم يصلح لأن يكون علّة، و على الثاني إمّا أن نقول بتحقّق العدم المفروض معلولاً أم لا، فعلى الثاني يلزم ارتفاع النقيضين، و على الأوّل يلزم تحـقّق المـعلول بـلاعلّة، مضافاً إلى أنّ مقتضى كون الفعل علّة لترك ضدّه كون تركه مقدّمة لفعل ضدّه الآخر؛ لأنّ عدم المانع شرط فيلزم الدور.

فإن قلت : إنّ الدور الذي أوردت على القائل بمقدّمية ترك الضدّ لفعل ضدّه الآخر إنّما يتوجّه لو التزم بكون الفعل أيضاً علّة للترك و هو لايلتزم به و إنّما يقول بكون ترك الضدّ مستنداً إلى الصارف لكونه أسبق من الفعل رتبةً، و معلوم أنّ المعلول إذا كانت له علل فهو يستند إلى أسبق علله، فحينئذ يقول بأنّ فعل الضدّ يتوقّف على ترك ضدّه الآخر، ولكن ترك الضدّ لا يتوقّف على فعل ضدّه الآخر، بل يكفي فيه الصارف، فاندفع بذلک الدور.

قلت : الاستناد الفعلي و إن كان إلى الصارف ليس إلّا لما ذكر من كونه أسبق العلل، إلّا أنّه يكفي في البطلان وقوع الفعل في مرتبة علّة الترك؛ لاستلزام ذلک التقدّم عليه مع كون الترك أيضاً مقدّماً على الفعل بمقتضى مقدّميّته؛ لأنّ وجه بطلان الدور تقدّم الشيء على نفسه و هذا الوجه موجود هنا بعينه؛ فإنّ ترك الضدّ بمقتضي المقدّميّة مقدّم طبعاً على فعل ضدّه، و كذلک فعل الضدّ بمقتضى شأنيته للعليّة يجب أن يكون مقدّماً على ترك ضدّه، فترك الضدّ مقدّم على فعل ضدّه الذي هو مقدّم على ذلک الترك، فيجب أن يكون ترك الضدّ مقدّماً على نفسه و كذلک فعل الضدّ.

و ممّا ذكرنا يظهر عدم الفرق بين الرفع و الدفع؛ لأنّ البرهان الذي ذكرناه على عدم التوقّف يجري فيهما على نهج واحد، و أنت إذا تأمّلت فيما ذكرنا لم تجدبدّاً من القول بعدم التوقّف، فلانطيل المقام بذكر ما أوردوه في بيان المقدّمة و المناقشة فيه. إنّما المهّم التعرّض للمسألة التي فرّعوها على مقدّميّة ترك الضدّ و عدمها أعني بطلان فعل الضدّ و لو كان عباديّاً - و قد وجب ضدّه - على الأوّل، و صحّته على الثاني.

فنقول : أمّا بناءً على كون ترك الضدّ مقدّمة فلا إشكال في بطلان العمل بناءً على بطلان اجتماع الأمر و النهي، بل قد يقال بالبطلان حتّى على القول بإمكان الاجتماع؛ لأنّ محلّ النزاع في مسألة جواز اجتماع الأمر و النهي فيما إذا كان هناك عنوانان يتّفق تحقّقهما في وجود واحد، و ليس المقام من هذا القبيل؛ لأنّ عنوان المقدّميّة ليس ممّا امر به؛ لأنّه ليس ممّا يتوقّف عليه المطلوب، بل المطلوب إنّما يتوقّف على نفس ترك الصلاة مثلاً إذا كان ضدّه مطلوباً، فلوجاز تعلّق الأمر بها لزم اجتماع

الأمر و النهي في شيء واحد فيكون ذلك من باب النهي في العبادات، هذا على القول بكون ترك الضد مقدّمة.

و أمّا على القول بعدم مقدّميته فإن قلنا بكفاية الجهة في صحّة العبادة و إن لم يتعلّق به الأمر لمانع عقليّ كما هو الحق فلاإشكال في الصّحة.

و أمّا لو لم نقل بكفاية الجهة فيشكل الأمر بأنّ الأمر بالضدّ و إن لم يقتض النهي عن ضدّه لعدم المقدميّة، و لكنّه يقتضي عدم الأمر به، لامتناع الأمر بإيجاد الضدّين في زمان واحد، و حيث لاأمر فلايقع صحيحاً؛ لأنّ المفروض عدم كفاية جهة الأمر في الصحّة، فالمناص حينئذ منحصر في تصحيح تعلّق الأمر فعلاً بالضدّ مع كون ضدّه الآخر مأموراً به، والذي يمكن أن يكون وجهاً لذلك أحد أمرين:

الأوّل: ما نقل عن بعض الأساطين قدّس سرّه من أنّ الأمر بالضدّ إنّما ينافي الأمر بضدّه الآخر لو كانا مضيّقين، أمّا لو كان أحدهما مضيّقا و الآخر موسّعاً فلامانع من الأمر بكليهما؛ لأنّ المانع ليس إلّا لزوم التكليف بما لايطاق، وهذا المانع منحصر فيما إذا كانا مضيّقيين؛ إذ لو كان أحدهما موسّعاً فلايلزم ذلك قطعاً سواء كان الآخر موسّعاً أيضاً أم لا، و أيّ مانع من أن يقول المولى لعبده : اريد منك من أوّل الظهر إلى الغروب إنقاذ هذين الغريقين، أو يقول : اريد منك إنقاذ هذا الغريق فعلاً و اريد منك أيضاً إنقاذ الغريق الآخر في مجموع الوقت الذي يكون أعمّ من هذا الوقت و غيره.

أقول: تماميّة ما أفاده قدّس سرّه مبنيّ على مقدّمتين:

إحداهما: أن يكون الوقت المضروب ظرفاً للواجب من قبيل الكلّي الصادق على جزئيات الوقت، فيصير المحصّل من التكليف بصلاة الظهر إيجاب إيجاد الصلاة في طبيعة الوقت المحدود بحدّين؛ إذ لو كان التكليف راجعاً إلى التخيير الشرعي بين الجزئيات من الأزمنة فلايصحّ ذلك؛ لأنّ البعث على غير المقدور قبيح عقلاً و إن كان على سبيل التخيير بينه و بين فعل آخر مقدور، ألاترى قبح الخطاب التخييري بين الطيران إلى السماء و إكرام زيد مثلاً.

و الثانية : أنّ الأمر بالطبيعة لايستلزم السراية إلى الأفراد و إلّا لكان اللازم منه المحذور الأوّل بعينه، و حيث إنّ عدم السراية إلى الأفراد هو المختار – كما يجيىء تحقيقه في مسألة اجتماع الأمر و النهي إن شاء اللّه و لايبعد صحّة المقدّمة الاولىٰ – فلابأس بالالتزام بتحقّق الأمر الفعلي بالصلاة في مجموع الوقت مع إيجاب ضدّها في أوّل الوقت مضيّقاً، بل يمكن أن يقال : لامانع من الأمر حتى على القول بالتخيير الشرعي أو على القول بسراية حكم الطبيعة إلى الأفراد؛ لأنّ المانع من التكليف بما لايطاق ليس إلّا اللغويّة و هو مسلّم فيما إذا كان نفس الفعل غير مقدور كالطيران إلى السماء.

و أمّا إذا كان نفسه مقدوراً كما في ما نحن فيه – غاية الأمر يجب عليه بحكم العقل امتثال أمر آخر من المولى و لايقدر مع الامتثال إتيان فعل آخر – فلايلزم اللغويّة؛ إذ يكفي في ثمرة وجود الأمر أنّه لو أراد المكلّف عصيان الواجب المعيّن يقدر على إطاعة هذا الأمر، و من ذلك يظهر أنّ قياس مقامنا هذا بمثال الطيران إلى السماء ليس في محلّه.

و الوجه الثاني؛ ما أفاده سيّد مشايخ عصرنا الميرزا الشيرازي «قدّس اللّه تربته الطاهرة»، و شيّد أركانه و أقام برهانه تلميذه الجليل و النحرير الذي ليس له بديل سيّدنا الاستاذ السيّد محمّد الاصفهاني جزاهما اللّه عن الإسلام و أهله أفضل الجزاء و هو : أن يتعلّق الأمر أوّلاً بالضدّ الذي يكون أهمّ في نظر الآمر مطلقاً من غير التقييد بشيء ثمّ يتعلّق أمر آخر بضدّه متفرّعاً على عصيان ذلك الأمر الأوّل.

توضيح هذا المطلب و تنقيحه يستدعي رسم مقدّمات:

الاولىٰ و لعلّها العمدة في هذه المسألة توضيح الواجب المشروط، و هو و إن مرّ في مبحث مقدّمة الواجب مفصّلاً إلّا أنّه لابدّ من أن نشير إليه ثانياً توضيحاً لهذه المسألة التي نحن بصددها.

فنقول و على اللّه التوكّل : إنّ الإرادة المنقدحة في النفس المتعلّقة بالعناوين على ضربين، تارة يكون على نحو تقتضي إيجاد متعلّقها بجميع ما يتوقّف عليه من دون

إناطتها بوجود شيء أو عدمه، و اخرى على نحو لا يقتضي إيجاد متعلّقها إلّا بعد تحقّق شيء آخر وجودي أو عدمي، مثلاً إرادة إكرام الضيف تارة يكون على نحو يوجب تحريك المريد إلى تحصيل الضيف و إكرامه، و اخرىٰ على نحو لا يوجب تحريكه إلى تحصيل الضيف، بل يقتضي إكرامه على تقدير مجيئه.

ثمّ إنّ الثاني على أنحاء، تارةً يقتضي إيجاد متعلّقها بعد تحقّق ذلك الشيء المفروض وجوده في الخارج، كما في مثال أكرم زيداً إن جائك، و اخرى يقتضي إيجاده مقارناً له، كما في إرادة الصوم مقارناً للفجر إلى غروب الشمس، و كما في إرادة الوقوف في العرفات مقارناً لأوّل الزوال إلى الغروب و أمثال ذلك، و تارة يقتضي إيجاده قبل تحقّق ذلك الشيء كما لو أراد استقبال زيد في اليوم على تقدير مجيئه غداً.

و هذه الأنحاء الثلاثة كلّها مشتركة في أنّها مع عدم العلم بتحقّق ذلك المفروض تحقّقه لاتوثّر الإرادة في نفس الفاعل، كما أنّها مشتركة في أنّه على تقدير العلم بذلك يؤثّر في الجملة، إنّما الاختلاف في أنّه على تقدير الأوّل العلم بتحقق ذلك في الزمن الأتي لايوجب تحريك الفاعل إلى نحو المراد؛ لأنّ المقصود إيجاد الفعل بعد تحقّق ذلك الشيء لاقبله.

نعم لو توقّف الفعل في زمان تحقّق ذلك الشيء على مقدّمات قبل ذلك اقتضت الإرادة المتعلقة بذلك الفعل على تقدير وجود شيء خاص إيجاد تلك المقدّمات قبل تحقّق ذلك الشيء، كما نرىٰ من أنفسنا أنّ الإنسان لو أراد إكرام زيد على تقدير مجيئه و علم بمجيئه في الغد وتوقّف إكرامه في الغد على مقدّمات قبله يهيّيء تلك المقدّمات، و هكذا حال إرادات الآمر، فلو أمر المولى بإكرام زيد على تقدير مجيئه و يعلم العبد بتحقّق مجيئه غداً و يتوقّف إكرامه غداً على إيجاد مقدّمات في اليوم يجب عليه إيجادها، و لا عذر له عند العقل لو ترك تلك المقدّمات، و هذا واضح لاستر عليه.

و على التقدير الثاني باعثيّة الإرادة بالنسبة إلى الفاعل إنّما يكون بالعلم بتحقّق ذلك الشيء المفروض وجوده في الآن الملاصق للآن الذي هو فيه، كما أنّه على

الثالث تؤثّر إذا علم بتحقّقه في الزمن الآتي.

و إن شئت قلت: هذه الإرادة المعلّقة على وجود شيء إذا انضمّ إليها العلم بتحقّق ذلک الشيء يقتضي إيجاد كلّ من الفعل و مقدّماته في محلّه، فمحلّ الإكرام في الفرض الأوّل بعد تحقّق المجيء، و محلّ مقدّماته قبله، و محلّ الفعل في المثال الثاني مقارن للشرط، و محلّ مقدّماته قبله، كما في الوقوف في العرفات مقارناً للزوال، و محلّ الفعل في المثال الثالث قبل تحقّق الشرط.

و الحاصل أنّه لانعني بالواجب المشروط إلّا الإرادة المتعلّقة بالشيء مبتنية على تحقّق أمر في الخارج، و هذه الإرادة لايعقل أن تؤثّر في نفس الفاعل إلّا بعد الفراغ من حصول ذلک الأمر. و بعبارة اخرى: هذه الإرادة من قبيل جزء العلّة لوجود متعلّقها؛ و إذا انضمّ إليها العلم بتحقّق ذلک الشيء تؤثّر في كلّ من الفعل و مقدّماته في محلّه كما عرفت، فالإرادة المبتنية على أمر مقدّر – سواء علم بتحقّق ذلک الأمر أم لم يعلم بل و لو علم عدمه – موجودة ولكن تأثيرها في الفاعل يتوقّف على العلم بتحقّق ذلک الأمر.

المقدّمة الثانية: أنّ الإرادة المبتنية على تقدير أمر في الخارج لايعقل أن تقتضي إيجاد متعلّقها على الإطلاق، أي سواء تحقّق ذلک المقدّر أم لا، و إلّا خرجت عن كونها مشروطة بوجود شيء، فمتى ترك الفعل بترك الأمر المقدّر لايوجب مخالفة لمقتضي الإرادة، نعم المخالفة إنّما تتحقّق فيما إذا ترك مع وجود ذلک المقدّر، و هذه المقدّمة في الوضوح بمثابة لاتحتاج إلى البرهان.

المقدّمة الثالثة: أنّ الإرادة المتعلّقة بشيء من الأشياء لايمنع وجودها كون المأمور بحيث يترك في الواقع أو يفعل؛ إذ لامدخليّة لهذين الكونين في قدرة المكلّف، فالإرادة مع كلّ من هذين الكونين موجودة، ولكن لايمكن أن يلاحظ الآمر كلّاً من تقديري الفعل و الترك في المأمور به لاإطلاقاً و لاتقييداً.

أمّا الثاني فواضح؛ لأنّ إرادة الفعل على تقدير الترك طلب المحال، و إرادة الفعل على تقدير الفعل طلب الحاصل، و أمّا الأوّل فلأنّ ملاحظة الإطلاق فرع إمكان

التقييد، و حيث يستحيل الثاني يستحيل الأوّل، فالإرادة تقتضي إيجاد ذات متعلّقها لاأنّها تقتضي إيجاده في ظرف عدمه و لا إيجاده في ظرف وجوده و لا إيجاده في كلاالحالين؛ لأنّ هذا النحو من الاقتضاء يرجع إلى طلب الشيء مع نقيضه أو مع حصوله، فظهر أنّ الأمر يقتضي وجود ذات الفعل من دون ملاحظة تقييد الفعل بالنسبة إلى الحالتين المذكورتين، و لا إطلاقه بالنسبة إليهما.

نعم الأمر المتعلّق بذات الفعل موجود سواء كان المكلّف ممّن يترك أو يفعل ولكن هذا الأمر الموجود يقتضي عدم تحقّق الترك و تحقّق الوجود لا أنّه يقتضي الوجود على تقدير الترك، و بعبارة اخرى : الأمر يقتضي عدم تحقّق هذا المقدّر لا أنّه يقتضي وجود الفعل في فرض وقوعه؛ لأنّ الثاني يرجع إلى اقتضاء اجتماع النقيضين دون الأوّل، فافهم فإنّه لايخلو عن دقة.

المقدّمة الرابعة : أنّه لم يرد في خبر ولا في آية بطلان تعلّق الأمرين بالضدّين في زمان واحد حتّى نتمسّك بإطلاق ذلك الخبر أو تلك الآية في بطلانه حتّى في المقام، إنّما المانع حكم العقل بقبح التكليف بما لايطاق و هو منحصر فيما إذا كان الطلبان بحيث يقتضي كلّ واحد منهما سلب قدرة المكلّف عن الإتيان بمقتضى الآخر لو أراد الإتيان بما يقتضيه، أمّا لو كانا بحيث لايوجب ذلك فلامانع أصلاً.

إذا عرفت المقدّمات المذكورة فنقول : لو أمر الآمر بإيجاد فعل مقارناً لترك ضدّه الآخر فهذا الأمر باعث في نفس المأمور لو علم بتحقّق ذلك الترك في الآن المتصّل بالآن الذي هو فيه؛ إذلو صبر إلى أن يتحقّق ذلك الترك لم يقع المأمور به بالعنوان الذي امر به و هو المقارنة، ممحّل تأثير هذا الأمر في نفس المأمور إنّما يكون مقارناً لوقوع الترك، فيجب أن يؤثّر في ذلك المحلّ بمقتضى المقدّمة الاولى، و هذا الأمر المبتني على ترك الضدّ لايوجب التأثير في المتعلّق مطلقاً حتّى يستلزم لابدّية المكلّف من ترك الضدّ بحكم المقدّمة الثانية، و الأمر المتعلّق بالضد الآخر الذي فرضناه مطلقاً لايقتضي إيجاد المتعلّق في ظرف عدمه بحكم المقدّمة الثالثة حتّى يلزم منه وجود التكليف بالضدّين في ظرف تحقّق هذا الغرض، بل الأمر بالأهمّ يقتضي عدم

تحقّق هذا الغرض، و الأمر بالمهم يقتضي إيجاده على تقدير تحقّق الغرض.

و من هنا يتّضح عدم تحقّق المانع العقلي في مثل هذين الأمرين؛ لأنّ المانع كما عرفت ليس إلّا لزوم التكليف بما لايطاق؛ لأنّ ذلك إنّما يلزم من الخطابين لوكانا بحيث يلزم من امتثال كلّ منهما معصية الآخر، و قد عرفت أنّه لايلزم منهما فيما نحن فيه ذلك؛ لأنّ المكلّف لو امتثل الأمر الأهمّ لم يعص الأمر الآخر الذي تعلّق بالمهم، إنّما ترتّب على هذا الامتثال انتفاء ما كان شرطاً للأمر المهم، و قد عرفت أنّ عدم إتيان الواجب المشروط بترك شرطه ليس مخالفة للواجب.

و الحاصل أنّه لايقتضي وجود الخطابين بعث المكلّف على الجمع بين الضدّين، و ممّا يدلّك على هذا أنّه لو فرضنا محالاً صدور الضدّين من المكلّف لم يقع كلاهما على صفة المطلوبيّة، بل المطلوب هو الأعمّ لاغير، لعدم تحقّق ما هو شرط لوجوب المهمّ.

فإن قلت : سلّمنا إمكان الأمر بالضدّين على نحو قرّرته ولكن بم يستدلّ على الوقوع فيما إذا وجب الإزالة عن المسجد مطلقاً وكان في وقت الصلاة؛ فإنّ حمل دليل الصلاة على وجوب المعلّق على ترك إزالة النجاسة يحتاج إلى دليل.

قلت : المفروض أنّ المقتضي لوجوب الصلاة تحقّق بقول مطلق و ليس المانع إلّا حكم العقل بعدم جواز التكليف بما لايطاق، و بعد ما علمنا عدم كون هذا النحو من التكليف تكليفاً بما لايطاق يجب بحكم العقل تأثير المقتضي، هذا غاية ما يمكن أن يقال في المقام و عليك بالتأمّل التامّ؛ فإنّ المقام من مزالّ الأقدام.

حجّة المانع أنّ الضدّين ممّا لايمكن إيجادهما في زمان واحد عقلاً، و جعلهما في زمان واحد متعلّقاً للطلب المطلق تكليف بما لايطاق، و هاتان المقدمتان ممّا لايقبل الإنكار، إنّما الشأن بيان أنّ تعلّق الطلبين بالضدّين في زمان واحد و لو على نحو الترتّب يرجع إلى الطلب المطلق بهذا و الطلب المطلق بذاك في زمان واحد.

و بيانه : أنّ الأمر بإيجاد الضدّ مع الأمر بايجاد ضدّه الآخر لايخلو حاله من أنّه إمّا أمر بإيجاده مطلقاً في زمان الأمر بضدّه كذلك، و إمّا أمر بإيجاده مشروطاً بترك الآخر، و الثاني على قسمين؛ لأنّه إمّا أن يجعل الشرط هو الترك الخارجي للضدّ

الآخر، أو يجعل الشرط كون المكلّف بحيث يترك في علم اللّه.

أمّا الأوّل فلايلتزم به كلّ من أحال التكليف بما لايطاق، و أمّا الأوّل من الأخيرين فلامانع منه، إلّا أنّه عليه لايصير الأمر مطلقاً إلاّ بعد تحقّق الترك و مضّي زمانه، و هذا و إن كان صحيحاً لكنّه خارج عن فرض القائل بالترتّب؛ لأنّه يدّعي تحقّق الأمرين في زمان واحد.

و أمّا الأخير منهما فلازمه القول بإطلاق الأمر المتعلّق بالمهمّ في ظرف تحقّق شرطه و المفروض وجود الأمر بالأهمّ أيضاً؛ لأنّه مطلق، ففي زمان تحقّق شرط المهمّ يجتمع الأمران المتعلّقان بالضدّين و كلّ واحد منهما مطلق، أمّا الأمر المتعلّق بالأهمّ فواضح، و أمّا الأمر المتعلّق بالمهمّ فلأنّ الأمر المشروط بعد تحقّق شرطه يصير مطلقاً.

و الجواب يظهر ممّا قدّمناه في المقدّمات و حاصله : أنّ الأمر بالأهمّ مطلق و الأمر بالمهمّ مشروط، أمّا قولك بأنّ الشرط إمّا هو الترك الخارجي أو العنوان المنتزع منه فنقول : إنّه هو الترك الخارجي، و قولك إنّه على هذا يلزم تأخّر الطلب عن زمان الترك، مدفوع بما عرفت من عدم لزوم اقتضاء الطلب المشروط إيجاد متعلّقه بعد تحقّق الشرط، بل قد يقتضيه كذلك و قد يقتضي مقارنة الفعل للشرط كما عرفت ذلك كلّه مشروحاً.

فإن قلت : سلّمنا كون الشرط نفس الترك الخارجي للضدّ ولايلزم من ذلك تأخّر الطلب عن مضّي زمان الترك ولكن نقول : في ظرف فعليّة الطلب المشروط إمّا تقول ببقاء الطلب المطلق أولا، و الثاني خلاف الفرض، و الأوّل التزام بالأمر بما لايطاق.

قلت : نختار الشقّ الأوّل ولكن لايقتضي الطلب الموجود حينئذ إلّا عدم تحقّق الترك الذي هو شرط لوجوب الآخر، لا أنّه يقتضي إيجاد الفعل في ظرف تحقّق هذا الترك كما أوضحناه في المقدّمات، فليتأمّل في المقام؛ فإنّه ممّا ينبغي أن يصرف لأجله الليالي و الأيّام.

المقصد الثاني في النواهي

« فصل »

في جواز اجتماع الأمر و النهي و امتناعه، وليعلم أوّلاً أنّ النزاع المذكور إنّما يكون بعد فرض وجود المندوحة و تمكّن المكلّف من إيجاد عنوان المأمور به في غير مورد النهي، و إلّا فالمسلّم عند الكّل عدم الجواز لقبح التكليف بما لايطاق، نعم ذهب المحقّق القمّي قدّس سرّه إلى التفصيل بين ما إذا كان العجز مستنداً إلى سوء اختيار المكلّف و عدمه، فخصّ القبح بالثاني، و من هنا حكم بأنّ المتوسّط في الأرض المغصوبة منهيّ عن الغصب فعلاً و مأمور بالخروج كذلك. ولكنّك خبير بأنّ هذا التفصيل يأبى عنه العقل، بل لعّل قبح التكليف بما لايطاق مطلقاً من البديهيّات الأوّليّة.

و كيف كان فقبل الشروع في المقصود ينبغي رسم امور:

أحدها: قد يتوهّم ابتناء المسألة على كون متعلّق التكاليف هو الطبيعة أو الفرد، فينبغي التكلّم في مقامين:

أحدهما في تشخيص مرادهم في هذه المسألة

و الثاني في أنّه هل يبتني النزاع في مسألتنا هذه عليها بمعنى أنّه لو اخذ بأحد طرفي النزاع فيها لزم الأخذ بأحد طرفي المسألة فيما نحن فيه أم لا؟

أمّا المقام الأوّل فنقول: يمكن أن يكون مرادهم أنّه بعد فرض لزوم اعتبار الوجود في متعلّق الطلب فهل الوجود المعتبر هو وجود الطبيعة أو وجود الفرد، ويمكن أن يكون مرادهم أنّه بعد فرض اعتبار الوجود هل المعتبر أشخاص الوجودات الخاصّة أو المعنى الواحد الجامع بين الوجودات؟.

أمّا المقام الثاني فالحقّ عدم ابتناء مسألة جواز اجتماع الأمر و النهي و عدمه عليه؛ إذ يمكن القول بأنّ متعلّق الأحكام هو الطبايع بكلا المعنيين الذين

احتملنا في مرادهم، و مع ذلك نمنع جواز اجتماع الأمر و النهي، إمّا لما ذكره صاحب الفصول قدّس سرّه من أنّ متعلّق الطّلب إنّما يكون الوجودات الخاصّة لعدم جامع لها في البين، و إمّا لأنّه على تقدير تعلّق الطلب بالجامع يلزم سرايته إليها لمكان الإتّحاد و العينيّة.

و كذلك يمكن القول بتعلّق الطلب بالفرد بكلا الاحتمالين أيضاً و الالتزام بجواز الاجتماع؛ لأنّ الفرد الموجود في الخارج يمكن تعريته في الذهن عن بعض الخصوصيات و مع ذلك لايخرج عن كونه فرداً، مثلاً الصلاة في الدار المغصوبة الموجودة بحركة واحدة شخصيّة لو لوحظت تلك الحركة الشخصيّة من حيث إنّها مصداق للصلاة و جرّد النظر عن كونها واقعة في الدار المغصوبة لم تخرج عن كونها حركة شخصيّة، فللمجوّز بعد اختياره أنّ متعلّق التكاليف هو الأفراد أن يقول : إنّ هذه الحركة من حيث كونها مصداقاً للصلاة محبوبة و مأمور بها، و من حيث إنّها مصداق للغصب منهيّ عنها.

الأمر الثاني : أنّ الموجود الخارجي - من أيّ طبيعة كان - أمر وحدانيّ محدود بحدّ خاص، سواء قلنا بأصالة الوجود أم قلنا بأصالة الماهيّة، غاية الأمر أنّه على الأوّل يكون الثاني منتزعاً، و على الثاني يكون الأوّل منتزعاً، نعم يمكن أن ينحلّ في الذهن إلى ماهيّة و وجود، و إضافة الوجود إلى الماهيّة.

فحينئذ لو قلنا بأنّ الوحدة في الخارج مانعة عن اجتماع الأمر و النهي فاللازم أن نقول بالامتناع، سواء قلنا بأصالة الوجود أو الماهيّة، ولو قلنا بعدم كونه مانعاً و يكفي تعدّد المتعلّق في الذهن فاللازم القول بالجواز سوازء قلنا أيضاً بأصالة الوجود أو الماهيّة.

الأمر الثالث : أنّ الظاهر من العنوان الذي يجعلونه محلّاً للنزاع أنّ الخلاف في جواز اجتماع الأمر و النهي و عدمه، و غير خفيّ أنّه غير قابل للنزاع؛ إذ من البديهيّات كون التضاد بين الأحكام و ملاكاتها إنّما النزاع في أنّه هل يلزم على القول ببقاء إطلاق دليل وجوب الصلاة مثلاً بحاله، و كذا إطلاق دليل الغصب في مورد

اجتماعهما اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد حتى يجب عقلاً تقييد أحدهما بغير مورد الآخر، أو لايلزم، بل يمكن أن يتعقّل للأمر محلّ و للنهي محّل آخر و لو اجتمعا في مصداق واحد؟ فهذا النزاع في الحقيقة راجع إلى الصغرىٰ نظير النزاع في حجيّة المفاهيم.

الأمر الرابع : لاإشكال في خروج المتبانيين عن محلّ النزاع بمعنى عدم الإشكال في إمكان أن يتعلّق الأمر بأحدهما و النهي بالآخر إلّا على تقدير التلازم بينهما في الوجود كما لا إشكال في خروج المتساويين في الصدق؛ لما عرفت من اعتبار وجود المندوحة، كما لا إشكال في دخول العامّين من وجه في محلّ النزاع.

إنّما النزاع في أنّ العام المطلق و الخاص أيضاً يمكن أن يجري فيه النزاع المذكور أم لا؟ قال المحقّق القمّي قدّس سرّه : إنّ العامّ المطلق خارج عن محلّ النزاع بل هو مورد للنزاع في النهي في العبادات.

واعترض عليه المحقّق الجليل صاحب الفصول قدّس سرّه بأنّه ليس بين العامين من وجه و المطلق من حيث هاتين الجهتين فرق، بل الملاك أنّه لو كان بين العنوان المأمور به و العنوان المنهيّ عنه مغايرة يجري فيه النزاع، و إن كان بينهما عموم مطلق كالحيوان و الضاحك، و إن اتّحد العنوانان و تغايرا ببعض القيود لم يجر النزاع فيهما و إن كان بينهما عموم من وجه نحو : صلّ الصبح و لاتصلّ في الأرض المغصوبة، هذا.

و يشكل بأنّه لو اكتفى المجوّز بتغاير المفهومين و وجود المندحة فلافرق بين أن يكون بينهما عموم من وجه أو مطلق، و أن يكون العنوان المأخوذ في النهي عين العنوان المأخوذ في الأمر مع زيادة قيد من القيود أو غيره، ضرورة كون المفاهيم متعدّدة في الذهن في الجميع، و لو لم يكتف بذلك فليس له لتجويز الاجتماع في العامين من وجه أيضاً مجال، فاللازم على من يدّعي الفرق بيان الفارق.

قال شيخنا المرتضى قدّس سرّه في التقريرات المنسوبة إليه بعد نقل كلام المحقّق القمّي و صاحب الفصول قدّس اللّه روحهما ما هذا لفظه : أقول : إنّ ظاهر هذه الكلمات يعطي انحصار الفرق بين المسألتين في اختصاص إحداهما بمورد دون

اختها، و ليس كذلک، بل التحقيق أنّ المسئول عنه في إحداهما غير مرتبط بالاخرىٰ.

و توضيحه أنّ المسئول عنه في هذه المسألة هو إمكان اجتماع الطلبين فيما هو الجامع لتلک الماهيّة المطلوبة فعلها و الماهيّة المطلوبة تركها من غير فرق في ذلک بين موارد الأمر و النهي؛ فإنّه كما يصحّ السئوال عن هذه القضية فيما إذا كان بين المتعلّقين عموم من وجه، فكذا يصحّ فيما إذا كان عموم مطلق، سواء كان من قبيل قولک : صلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة أو لم يكن كذلک.

و المسئول عنه في المسألة الآتية هو أنّ النهي المتعلّق بشيء هل يستفاد منه أنّ ذلک الشيء ممّا لايقع به الامتثال، حيث إنّ المستفاد من إطلاق الأمر حصول الامتثال بأيّ فرد كان، فالمطلوب فيها هو استعلام أنّ النهي المتعلّق بفرد من أفراد المأمور به هل يقتضي رفع ذلک الترخيص المستفاد من إطلاق الأمر أولا؟ و لاريب أنّ هذه القضيّة كما يصحّ الاستفسار عنها فيما أذا كان بين المتعلّقين إطلاق و تقييد فكذلک يصح فيما إذا كان بينهما عموم من وجه كما إذا كان بينهما عموم مطلق، و بالجملة فالظاهر أنّ اختلاف المورد لايصير وجهاً لاختلاف المسألتين كما زعموا، بل لابدّ من اختلاف جهة الكلام، انتهى موضع الحاجة من كلامه قدّس سرّه.

أقول : و الحقّ أنّ العنوانين لو كانا بحيث اخذ أحدهما في الآخر و كان بينهما عموم مطلق أيضاً لايطرق فيهما هذا النزاع. و توضيحه أنّه : لاإشكال في تغاير المفاهيم بعضها مع الآخر في الذهن سواء كان بينهما عموم مطلق أم من وجه أو غيرهما، و سواء كان أحدهما مأخوذاً في الآخر أم لا، إلّا أنّه لايمكن أن يقال فيما إذا كان بين المفهومين عموم مطلق و كان أحدهما مشتملاً على الآخر أنّ المطلق يقتضي الأمر و المقيّد يقتضي النهي؛ لأنّ معنى اقتضاء الإطلاق شيئاً ليس إلّا اقتضاء نفس الطبيعة؛ إذ لايعقل الإقتضاء لصفة الإطلاق، و المقيّد ليس إلّا نفس تلک الطبيعة منضّمة إلىٰ بعض الاعتبارات، ولو اقتضى المقيّد شيئاً منافياً للمطلق لزم أن يقتضي نفس الطبيعة أمرين متنافيين.

و بعبارة اخرى : بعد العلم بأنّ صفة الإطلاق لايقتضي تعلّق الحبّ بالطبيعة، فالمقتضي له نفسها، و هي متّحدة في عالم الذهن مع المقيّد؛ لأنّها مقسم له و للمطلق، فلو اقتضى المقيّد الكراهة لزم أن يكون المحبوب و المبغوض شيئاً واحداً حتّى في الذهن و هذا غير معقول، بخلاف مثل مفهوم الصلاة و الغصب مثلاً؛ لعدم الاتّحاد بينهما في الذهن أصلاً.

الأمر الخامس : قد يترائىٰ تهافت بين الكلمات حيث عنونوا مسألة جواز اجتماع الأمر و النهي و مثّلوا له بالعامين من وجه، و اختار جمع منهم الجواز و أنّه لاتعارض بين الأمر و النهي في مورد الاجتماع، و في باب تعارض الأدلّة جعلوا أحد وجوه التعارض التعارض بالعموم من وجه، و جعلوا علاج التعارض الأخذ بالأظهر إن كان في البين و إلّا التوقّف أو الرجوع إلى المرجّحات السنديّة على الخلاف. و كيف كان ما تمسّك أحد لدفع المنافاة بجواز اجتماع الأمر و النهي.

و الجواب أنّ النزاع في مسألتنا هذه مبنيّ على إحراز وجود الجهة و المناط في كلاالعنوانين و أنّ المناطين هل هما متكاسران عند العقل إذا اجتمع العنوانان في مورد واحد كما يقوله المانع أم لا كما يقوله المجوّز؟ و لا إشكال في أنّ الحاكم في هذا المقام ليس إلّا العقل، و باب تعارض الدليلين مبنيّ على وحدة المناط و الملاك في الواقع، ولكن لايعلم أنّ الملاك الموجود في البين هل هو ملاك الأمر أو النهي مثلاً، فلابدّ من أن يستكشف ذلک من الشارع بواسطة الأظهريّة إن كان أحد الدليلين أظهر، و إلّا التوقّف أو الرجوع إلى المرجّحات السندية حسب ما قرّر في محلّه، نعم يبقي سئوال أنّ طريق استكشاف ما هو من قبيل الأوّل و ما هو من قبيل الثاني ماذا؟ و هذا خارج عن المقام.

إذا عرفت ذلک فلنشرع فيما هو المقصود من ذكر حجج المجوّزين و المانعين.

فنقول و على اللّه التوكّل : أحسن ما قيل في تقريب احتجاج المجوّزين هو أنّ المقتضي موجود و المانع مفقود، أمّا الأوّل : فلما عرفت من أنّ فرض الكلام ليس إلّا فيما يكون المقتضي موجوداً، و أمّا الثاني : فلأنّ المانع ليس إلّا ما تخيّله الخصم من

لزوم اجتماع المتضادّين من الحكمين و الحبّ و البغض و المصلحة و المفسدة في شيء واحد، و ليس كما زعمه.

و توضيحه يحتاج إلى مقدّمة و هي أنّ الأعراض على ثلاثة أقسام:

منها : مايكون عروضه و اتّصاف المحلّ به في الخارج كالحرارة العارضة للنار و البرودة العارضة للماء و أمثالهما من الأعراض القائمة بالمحالّ في الخارج.

و منها : ما يكون عروضه في الذهن و اتّصاف المحلّ به في الخارج كالابوّة و البنوّة و الفوقيّة و التحتيّة و أمثالها.

و منها : ما يكون عروضه في الذهن و اتّصاف المحلّ به فيه أيضاً كالكليّة العارضة للإنسان، حيث إنّ الإنسان لايصير متّصفاً بالكليّة في الخارج قطعاً، فالعروض في الذهن؛ لأنّ الكليّة إنّما تنتزع من الماهيّة المتصوّرة في الذهن، و اتّصاف تلك الماهيّة بها أيضاً فيه؛ لانّها لاتقبل الكليّة في الخارج.

فنقول حينئذ : لا إشكال في أنّ عروض الطلب سواء كان أمراً أم نهياً لمتعلّقة ليس من قبيل الأوّل، و إلّا لزم أن لايتعلّق إلّا بعد وجود متعلّقه، كما أنّ الحرارة و البرودة لايتحقّقان إلّا بعد تحقّق النار و الماء، فيلزم البعث على الفعل الحاصل و الزجر عنه و هو غير معقول، و لامن قبيل الثاني؛ لأنّ متعلّق الطلب إذا وجد في الخارج مسقط للطلب و معدم له، ولايعقل أن يتّصف في الخارج بما هو يعدم بسببه، فانحصر الأمر في الثالث، فيكون عروض الأمر و النهي لمتعلّقاتهما كعروض الكليّة للماهيّات.

إذا عرفت ذلک فنقول : إنّ طبيعة الصلاة و الغصب و إن كانتا موجودتين بوجود واحد و هو الحركة الشخصيّة المتحقّقة في الدار المغصوبة، إلّا أنّه ليس متعلّق الأمر والنهي الطبايع الموجودة في الخارج، لما عرفت من لزوم تحصيل الحاصل، بل هي بوجوداتها الذهنية، ولاشكّ أنّ طبيعة الصلاة في الذهن غير طبيعة الغصب كذلک، فلايلزم من وجود الأمر و النهي حينئذ اجتماعهما في محلّ واحد.

فإن قلت : لامعنى لتعلّق الطلب بالطبايع الموجودة في الذهن؛ لأنّها إن قيّدت بما

هي في ذهن الآمر فلايتمكّن المكلّف من الامتثال، و إن قيّدت بما هي في ذهن المأمور لزم حصول الامتثال بتصوّرها في الذهن و لايجب إيجادها في الخارج، و هو معلوم البطلان.

قلت : نظير هذا الإشكال يجري في عروض الكليّة للماهيّات؛ لأنّ بعد ما فرضنا أنّ الماهيّة الخارجيّة لاتقبل أن تتّصف بالكليّة ولا هي من حيث هي:لأنّها ليست إلاّ هي، فينحصر معروض الكليّة في الماهيّة الموجودة في الذهن، فيتوجّه الإشكال بأنّه كيف يمكن أن يتّصف بالكليّة مع أنّها جزئيّة من الجزئيّات و لايكاد أن ينطبق على الأفراد الخارجيّة ضرورة اعتبار الاتّحاد في الحمل و لا اتّحاد بين الماهيّة المقيّدة بالوجود الذهني و بين الأفراد الخارجيّة.

و حلّ هذا الإشكال في كلاالمقامين أنّ بعد ما فرضنا أنّ الماهيّة من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار الوجود ليست إلاّ هي و لاتتّصف بالكليّة و الجزئيّة ولابشيء من الأشياء، فلا بدّ من القول بأنّ اتّصافها بوصف من الأوصاف يتوقّف على الوجود، و ذلك الوجود قد يكون وجوداً خارجيّاً كما في اتّصاف الماء و النار بالحرارة و البرودة، و قد يكون وجوداً ذهنيّاً، لكن لامن حيث ملاحظة كونه كذلك بل من حيث كونه حاكياً عن الخارج، مثلاً ماهيّة الإنسان يلاحظ في الذهن و يعتبر لها وجود مجرّد عن الخصوصيّات حاك عن الخارج فيحكم عليها بالكليّة، فمورد الكليّة في نفس الأمر ليس إلاّ الماهيّة المأخوذة في الذهن، لكن لابملاحظة كونها كذلك بل باعتبار حكايتها عن الخارج.

فنقول : موضوع الكليّة و موضوع التكاليف المتعلّقة بالطبايع واحد بمعنى أنّ الطبيعة بالاعتبار الذي صارت مورداً لعروض وصف الكليّة يكون موضوعاً للتكاليف من دون تفاوت أصلاً.

فإن قلت : سلّمنا ذلك كلّه لكن مقتضى كون الوجود حاكياً عن الخارج بلحاظ المعتبر أن يحكم باتّحاده مع الوجودات الخارجيّة، فاللازم من تعلّق إرادته بهذا الوجود السعي تعلّقها أيضاً بالوجودات، لمكان الاتّحاد الذي يحكم به اللاحظ.

قلت : الحكم باتّحاد الوجود السعي مع الوجودات الخاصّة في الخارج لابدّله من ملاحظة مغايرة بين الموضوع و المحمول حتّى يجعل أحدهما موضوعاً و الآخر محمولاً، ولاينافي ذلك الحكم بالاتّحاد؛ لأنّه بنظر آخر.

و بعبارة اخرى : للملاحظ ملاحظتان، إحداهما تفصيليّة و الاخرى إجماليّة، فهو بالملاحظة الاولىٰ يرى المغايرة بين الموضوع والمحمول؛ و لذا يجعل أحدهما موضوعاً و الآخر محمولاً، و بالملاحظة الثانية يرى الاتّحاد.

فحينئذ لو عرض المحمول شيء في لحاظه التفصيلي فلاوجه لسريانه إلى الموضوع لمكان المغايرة في هذا اللحاظ، و بهذا اندفع الإشكال عن المقام و نظائره ممّا لم تسر الأوصاف القائمة بالطبيعة إلى أفرادها من قبيل الكليّة العارضة للإنسان مثلاً، و كذا وصف التعدّد العارض لوجود الإنسان بما هو وجود الإنسان مع أنّ الفرد ليس بكلّي و لامتعدّد، و كذا الملكيّة العارضة للصاع الكلّي الموجود في الصيعان الموجودة في الصبرة، حيث حكموا بأنّ من اشترى صاعاً من الصبرة الموجودة يصير مالكاً للصاع الكلّي بين الصيعان، و الخصوصيّات ليس ملكاًله، و فرّعوا على هذا أنّه لو تلف منها شيء فالتالف من مال البايع ما بقي مقدار ما اشترى المشتري، فافهم و اغتنم.

فإن قلت : كيف يمكن أن يكون هذا الوجود المجرّد عن الخصوصيّات محبوباً أو مبغوضاً و ليس له في الخارج عين و لاأثر؛لأنّ ما في الخارج ليس إلّا الوجودات الخاصّة، و لاشبهة في أنّ المحبوب و المبغوض لايمكن أن يكون إلّا من الامور الخارجيّة؛ لأنّ تعلّق الحبّ و البغض بشيء ليس إلّا من جهة اشتماله على آثار توجب ملائمة طبع الآمر له أو منافرته عنه، و ليس في الخارج إلّا الوجودات الخاصة المبائنة بعضها مع بعض.

قلت : إن أردت من عدم كون الوجود الجامع في الخارج عدمه مع وصف كونه جامعاً و متّحداً مع كثيرين فهو حقّ لاشبهة فيه؛ لأنّ الشيء مع وصف كونه جامعاً لايتحقّق إلّا في الذهن، و إن أردت عدمه في الخارج أصلاً فهو ممنوع؛ بداهة أنّ

العقل بعد ملاحظة الوجودات الشخصيّة التي يحويها طبيعة واحدة يجد حقيقة واحدة في تمام تلك الوجودات.

و اقوىٰ ما يدلّ على ذلك الوجدان؛ فإنّا نرى من أنفسنا تعلّق الحبّ بشرب الماء مثلاً من دون مدخليّة الخصوصيّات الخارجيّة في ذلك، و لو لم يكن تلك الحقيقة في الخارج لما أمكن تعلّق الحبّ بها، و الذي يدّل على تحقّق صرف الوجود في الخارج ملاحظة وحدة الأثر من أفراد الطبيعة الواحدة، و لولم يكن ذلك الأثر الواحد من المؤثّر الواحد لزم تأثّر الواحد من المتعدّد و هذا محال عقلاً.

فإن قلت : ما ذكرت إنّما يتّم في الماهيّات المتأصّلة التي لها حظّ من الوجود في الخارج كالإنسان و نحوه، و أمّا ما كان من العناوين المنتزعة من الوجودات الخارجيّة كالصلاة و الغصب فلايصحّ فيه ذلك؛ لأنّ هذه العناوين ليس لها وجود في الخارج حتّى يجرّد من الخصوصيّات و يجعل مورداً للتكاليف، بل اللازم في أمثالها هو القول بأنّ مورد التكاليف الوجود الخارجي الذي يكون منشأً لانتزاع تلك المفاهيم و لاريب في وحدة الوجود الخارجي الذي يكون منشئاً للانتزاع.

و بعبارة اخرى : تعدّد العناوين مفهوماً لايجدي لعدم الحقيقة لها إلّا في العقل، و ما يكون مورداً للزجر و البعث ليس إلّا الوجود الخارجي الذي ينتزع منه هذه العناوين و لاشبهة في وحدته.

قلت : بعد ما حقّقنا تحقّق صرف الوجود في الخارج لامجال لهذه الشبهة؛ لأنّ العناوين المنتزعة لاينتزع إلّا من صرف الوجود من دون ملاحظة الخصوصيات، مثلاً مفهوم «ضارب» منتزع من ملاحظة حقيقة وجود الإنسان و اتّصافه بحقيقة وجود المبدء من دون دخل لخصوصيّات أفراد الإنسان أو كيفيّات الضرب في ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول : مفهوم الغصب ينتزع من حقيقة التصرّف في ملك الغير من دون مدخليّة خصوصيّات التصرّف من كونه من الأفعال الصلاتيّة أو غيرها في ذلك، و مفهوم الصلاة ينتزع من الحركات و الأقوال الخاصّة مع ملاحظة اتّصافها ببعض الشرائط من دون مدخليّة خصوصيّة و قوعها في محلّ خاصّ، و قد عرفت ممّا

قرّرنا سابقاً قابليّة ورود الأمر و النهي على الحقيقتين المتعدّدتين بملاحظة الوجود الذهني المتّحدتين بملاحظة الوجود الخارجي، و هنا نقول : إنّ المفاهيم الانتزاعيّة و إن كان حقيقة البعث و الزجر المتعلّق بها ظاهراً راجعاً إلى ما يكون منشئاً لانتزاعها، لكن لمّا كان فيما نحن فيه منشأ انتزاع الصلاة و الغصب متعدّداً لابأس بورود الأمر و النهي وتعلّقهما بما هو منشأ لانتزاعهما، هذا غاية الكلام في المقام و عليك بالتأمّل التام فإنّه من مزالّ الأقدام.

و ينبغي التنبيه على امور:

الأوّل : لا إشكال في أنّ من توسّط أرضاً مغصوبة لامناص له من الغصب بمقدار زمن الخروج بأسرع وجه يتمكن منه؛ لأنّ في غيره يتحقّق منه هذا المقدار مع الزائد، و فيه يتحقّق منه هذا المقدار ليس إلّا، و هذا ممّا لاشبهة فيه. إنّما الإشكال في أنّ الخروج من تلك الدار ما حكمه؟ و المنقول فيه أقوال:

أحدها : أنّه مأمور به و منهّي عنه، و هذا القول محكّي عن أبي هاشم و اختاره الفاضل القمّي قدّس سرّه و نسبه إلى أكثر أفاضل المتأخّرين و ظاهر الفقهاء، و صحّته يبتني على أمرين:

أحدهما كفاية تعدّد الجهة في تحقّق الأمر والنهي مع كونهما متّحدتين في الوجود الخارجي، و الثاني جواز التكليف فعلاً بأمر غير مقدور إذا كان منشأ عدم القدرة سوء اختيار المكلّف، والأمر الأوّل قد فرغنا عنه و اخترنا صحّته، ولكنّ الثاني في غاية المنع؛ بداهة قبح التكليف بما لايقدر عليه؛ لكونه لغواً و عبثاً.

و أمّا ما يقال من أنّ الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لاينافي الاختيار فهو في قبال استدلال الأشاعرة للقول بأنّ الأفعال غير اختيارية بأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد فكلّ ما تحققت علّته يجب وجوده، و كلّ مالم يتحقّق علّته يستحيل وجوده، و حاصل الجواب أنّ ما صار واجباً بسبب اختيار المكلّف و كذا ما صار ممتنعاً به لا يخرج عن كونه اختياريّاً له، فيصحّ عليه العقاب، لا أنّ المراد أنّه بعد ارتفاع القدرة يصحّ تكليفه بغيرالمقدور فعلاً.

القول الثاني: أنّه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه كما اختاره صاحب الفصول قدّس سرّه.

القول الثالث: أنّه مأمور به بدون ذلك.

و الحقّ أن يقال: إن بنينا على كون الخروج مقدّمة لترك الغصب الزائد فالأقوى هو القول الثاني، سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي أم لم نقل بـه، و إن لم نـقل بمقدّميّة الخروج بل قلنا بصرف الملازمة بين ترك الغصب الزائد و الخروج - كما هو الحقّ و قد مرّ برهانه في مبحث الضدّ - فالأقوى أنّه ليس مأموراً به و لامنهيّاً عنه فعلاً ولكن يجري عليه حكم المعصية.

لنا على الأوّل أنّ قبل الدخول ليس للخروج عنوان المقدّميّة؛ ضرورة إمكـان ترك الغصب بأنحائه و لايتوقّف ترك شيء منه على الخروج، فيتعلّق النهي بجـميع مراتب الغصب من الدخول في الأرض المغصوبة و البقاء و الخروج؛ لكونه قـادراً على جميعها، ولكنّه بعد الدخول فيها يضطرّ إلى ارتكاب الغصب مـقدار الخـروج فيسقط النهي عنه بهذا المقدار؛ لكونه غير قادر فعلاً على تركه و التكليف الفـعلي قبيح بالنسبة إليه و هذا واضح،

ولكنّه يعاقب عليه لكونه وقع هذا الغصب بسوء اختياره، و لمّا يتوقّف عليه بعد الدخول ترك الغصب الزائد كما هو المفروض و هذا الترك واجب بالفرض لكـونه قادراً عليه، فيتعلّق به الوجوب بحكم العقل الحاكم بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة و وجوب مقدّمته، فالخروج من الدار المغصوبة منهيّ عنه قبل الدخول و لذا يعاقب عليه، و مأمور به بعد الدخول لكونه بعده مقدّمة للواجب المنجّز الفعلي.

فإن قلت: ما ذكرت إنّما يناسب القول بكفاية تعدّد الجهة في الأمر و النهي، و أمّا على القول بعدمها فلايصحّ؛ لأنّ هذا الموجود الشخصي أعني: الحركة الخروجيّة مبغوض فعلاً و إن سقط عنها النهي لمكان الاضطرار، و كـما أنّ الأمـر و النهـي لايجتمعان في محلّ واحد كذلك الحبّ و البغض الفعليّان؛ ضرورة كونهما متضادّين كالأمر و النهي.

قلت : اجتماع البغض الذاتي مع الحبّ الفعلي ممّا لاينكر، ألاترىٰ أنّه لو غرقت بنتك أو زوجتك و لم تقدر على إنقاذهما ترضى بأن ينقذهما الأجنبي و تريد هذا الفعل منه مع كمال كراهتك إيّاه لذاته.

فإن قلت : الكراهة في المثال الذي ذكرته ليست فعليّة بخلاف المقام؛ فإنّ المفروض فعليّتها فلاتجتمع مع الإرادة.

قلت : ليت شعري ما المراد بكون الكراهة ذاتيّة في المثال و فعليّة في المقام، فإن أراد أنّ الشخص المفروض في المثال لايشقّ عليه هذا الفعل الصادر من الأجنبي، بل حاله حال الصورة التي يصدر هذا الفعل من نفسه، بخلاف المقام فإنّ الفعل يقع مبغوضاً للآمر، فالوجدان شاهد على خلافه و لا أظنّ أحداً تخيّله، و إن أراد به أنّ الفعل و إن كان يقع في المثال مبغوضاً و مكروهاً للشخص المفروض، إلّا أنّ هذا البغض لا أثر له، بمعنى أنّه لايحدث في نفس الشخص المفروض إرادة ترك الفعل المذكور؛ لأنّ تركه ينجرّ إلى هلاك النفس و من هذه الجهة هذا البغض المفروض لاينافي إرادة الفعل فهو صحيح، و لكنّه يجري بعينه في المقام؛ فإنّ الحركة الخروجيّة و إن كانت مبغوضة حين الوقوع، ولكن هذا البغض لمّا لم يكن منشئاً للأثر و موجباً لزجر الآمر عنها فلاينافي إرادة فعلها؛ لكونه فعلاً مقدّمة للواجب الفعلي.

و محصّل ما ذكرنا في المقام أنّ القائل بامتناع اجتماع الأمر و النهي إنّما يقول بامتناع اجتماعهما و اجتماع ملاكيهماإذا كان كلّ واحد من الملاكين منشأً للأثر و موجباً لإحداث الإرادة في النفس، و أمّا إذا سقط جهة النهي عن الأثر كما هو المفروض فلايعقل أن يتخيّل أنّ الجهة الساقطة عن الأثر تزاحم الجهة الموجودة المؤثّرة في الآمر، مثلاً لو فرضنا أنّ المولى نهى عبده عن مطلق الكون في المكان الفلاني فأوقع نفسه في ذلك المكان بسوء اختياره ثمّ لم يمكنه الخروج من ذلك المكان أبداً، فلاشكّ في أنّ الأكوان الصادرة من العبد كلّها تقع مبغوضة للمولى و يستحقّ عليها العقاب و إن سقط عنها النهي لعدم تمكن العبد من الترك فعلاً.

ثمّ إنّه لو فرضنا أنّ خياطة الثوب مطلوب للمولى من حيث هو فهل تجد من

نفسک أن تقول : لايمكن للمولى أن يأمره بخياطة الثوب في ذلک المكان لأنّ أنحاء التصرّفات و الأكوان المتحقّقة في ذلک المكان مبغوض للمولىٰ و منها الخياطة فلا يمكن أن يتعلّق إرادته بما يبغضه؟ و هل ترضى أن تقول : إنّ المولى بعد عدم وصوله إلى الغرض الذي كان له في ترك الكون في ذلک المكان يرفع يده من الغرض الآخر من دون وجود مزاحم أصلاً؟ و هل يرضىٰ أحد أن يقول : إنّ في المثال المذكور يكون أنحاء التصرّفات في نظر المولى على حدّ سواء؟ و بالجملة : أظنّ أنّ هذا بمكان من الوضوح بحيث لاينبغي أن يشتبه على أحد و إن صدر خلافه عن بعض أساتيد العصر قدّس سرّه فلاتغفل.

و الحاصل أنّ جهة النهي إنّما تزاحم جهة الأمر إذا أمكن المكلّف بعث المكلّف إلى ترك الفعل، و أمّا إذا لم يمكنه ذلک لكون الفعل صادراً قهراً عن غير اختيار المكلّف فلو وجدت فيه جهة الأمر و لم يأمر به لزم رفع اليد عن مطلوبه و غرضه من دون جهة و مزاحم. هذا إذا اخترنا أوّل شقّي الترديد و هو كون الخروج مقدّمة لترك الغصب الزائد.

و أمّا على ثانيهما فعدم كون الخروج مورداً للحكم الشرعي واضح؛ لعدم كونه مقدّمة للواجب حتّى يصير واجباً كما هو المفروض و عدم قدرة المكلّف على ترك الغصب بمقدار الخروج حتى يصير حراماً.

ولكن لو طبق تلک الحركة الخروجيّة مع عبادة كما أن يصلّي في تلک الحالة نافلة بحيث لايستلزم عصياناً زائداً على مقدار المضطرّ إليه أو يصلّي المكتوبة كذلک في ضيق الوقت كانت تلک العبادة صحيحة؛ لما ذكرنا من الوجه و هو عدم قابليّة الجهة الغير المؤثّرة في نفس المريد للمزاحمة مع الجهة المؤثّرة.

« فصل »

في جواز اجتماع الأمر و النهي و عدمه، و قبل الخوض ينبغي رسم امور:

الأوّل : أنّ محلّ النزاع ما إذا اجتمع طبيعتان إحداهما مأمور بها و الاخرى

منهّي عنها في موضوع واحد و إن كان هذا الموضوع كلّياً صادقاً على الكثيرين كالصلاة في الدار المغصوبة، فيقع النزاع في أنّه لابدّ من تقييد أحد الأمر و النهي فراراً من التالي الفاسد الذي يلزم من ابقائهما و هو اجتماع الأمر و النهي الذين هما ضدّان في محلّ واحد و هو الوجود الخارجي، أو هما باقيان و التالي المذكور غير لازم؛ لأنّ متعلّق الأمر و النهي ليس هو الوجود الخارجي بل هو الطبيعتان و هما متغايرتان، فالنزاع في الحقيقة صغروي بمعنى أنّه بعد الاتفاق على أنّ الأمر و النهي ضدّان - والضدّان لايجتمعان في محلّ واحد فهما أيضاً لايجتمعان في محلّ واحد - وقع النزاع في أنّ بقاء الأمر و النهي في الوجود الواحد الذي يكون مجمعاً لعنوانين هل هو اجتماع لهما في محلّ واحد أو ليس به، و التقييد بالواحد يكون لإخراج ما إذا لم يتّحد الطبيعتان وجوداً و إن اتّحدا مفهوماً كالسجود لِلّه و السجود للصنم، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالصلاة في الدار المغصوبة.

الثاني: أنّ المحقّق القمّي قدّس سرّه جعل الفرق بين هذا النزاع و النزاع في النهي في العبادات بأنّ موضوع هذا النزاع ما إذا كان بين الطبيعتين عموم من وجه كصّل ولاتغصب؛ و موضوع النزاع الآخر ما إذا كان بينهما عموم مطلق ك «صلّ و لاتصلّ في الحمّام».

وردّه صاحب الفصول قدّس سرّه و جعل الفرق بأنّه إن لم يؤخذ مفهوم إحدى الطبيعتين في مفهوم الاخرى بل كان بين مفهوميهما التغاير الكلّي فهذا موضوع لهذا النزاع و إن كان بينهما عموم مطلق كالأمر بالحركة و النهي عن التداني إلى موضع مخصوص.

و إن اخذ مفهوم إحداهما في مفهوم الاخرى و كان التغاير بينهما بمجرّد الإطلاق و التقييد بأن تعلّق الأمر بالمطلق و النهي بالمقيّد فهذا موضوع للنزاع الآتي.

و ردّهما الشيخ المرتضى قدّس سرّه في التقريرات و المحقّق الخراساني في الكفاية بأنّ مجرّد الاختلاف الموردي لايوجب عقد مسألتين، بل لابدّ من اختلافهما في جهة البحث، فالجهة المبحوث عنها هنا هي أنّ تعدّد الوجه و العنوان في شيء واحد هل

يوجب تعدّد متعلّق الأمر و النهي أولا؟ و هناك أنّ النهي المتعلّق بالعبادة أو المعاملة هل يوجب الفساد أولا؟ نعم لو قيل بالامتناع هنا و ترجيح جانب النهي كان مثل الصلاة في الدار المغصوبة موضوعاً للنزاع الآتي.

و أنت خبير بأنّه ليس غرض المحقّق القمّي و صاحب الفصول قدّس سرّهما بيان انحصار الفرق في المورد حتى يرد عليهما ما أورده المحقّقان الجليلان قدّس سرّهما، بل الغرض – بعد الفراغ عن تعدّد جهة البحث في المسألتين و كونهما صنفين من الكلام غير مرتبطين و وضوح ذلك بحيث لايحتاج إلى البيان – هو التنبيه على أنّ كلّاً من النزاعين غير جار في جميع الموارد بل في مورد خاص، غاية الأمر اختلفا في تعيين هذا المورد.

و الحقّ أنّ المعيار في تعيينه هو ما ذكره صاحب الفصول و أنّه إن لم يكن بين المفهومين تغاير كلّي، بل كان أحدهما مأخوذاً في الآخر مع كون النسبة بينهما عموماً مطلقاً، و بعبارة اخرى كانت الطبيعتان عامّاً و خاصّاً مفهوميّاً و مصداقياً فهما مجرى للنزاع الآتي، و لامطرق لهذا النزاع فيهما، و إن لم يجتمع هذان القيدان سواء وجد أحدهما أولا فبالعكس.

و السرّ أنّ ملاك كلام المجوّز على ما يأتي هو أنّ الاتّحاد في الوجود الخارجي لايوجب وحدة متعلّقي الأمر و النهي، بل يكفي في تعدّدهما تعدّد المفهومين؛ فإنّ مفروض الطلب عنده هو الوجود الذهني التعقّلي، فلاجرم يكفي عنده في تعدّد مورد الأمر و النهي التعدّد المفهومي الذهني، ولايضرّ الاتّحاد الوجودي الخارجي، و هذا لايتمّ في المطلق و المقيّد المفهومي و المصداقي.

و قد يقال بأنّه كما أنّ طبيعتي الصلاة و الغصب متعدّدان مفهوماً فكذلك المطلق و المقيّد؛ فإنّهما أيضاً مفهومان متمايزان في الذهن لكون كلّ منهما قسيماً للآخر في الذهن، فلاك جواز الاجتماع أعني : التعدّد الذهني موجود فيهما.

و فيه : أنّهما و إن كانا متمايزين ذهنا، إلّا أنّ ما بسببه يتمايز المطلق عن المقيّد و يصير قسيماً له هو عدم دخل شيء وجودي أو عدمي؛ فإنّ معنى التقييد دخل شيء

وجوداً أو عدماً، و معنى الإطلاق عدم دخل شيء أصلاً، فمعنى محبوبيّة المطلق محبوبيّة أصل الطبيعة مع عدم مدخليّة شيء آخر في المطلوب أصلاً، لا أن يكون عدم مدخليّة شيء آخر ضميمة للمطلوب؛ إذ لامعنى لذلک.

و بعبارة اخرى: محبوبيّة وصف الإطلاق ليس إلّا محبوبيّة المقسم و لاشکّ في أنّ المقسم عين القسمين في الذهن، و حينئذ فلو تعلّق المبغوضيّة بالمقيّد لزم تعلّق الحبّ و البغض بشيء واحد ذهني؛ لاتّحاد المقيّد مع المقسم في الذهن.

و هذا بخلاف ما إذا انتفى القيدان معاً كالصلاة و الغصب؛ فإنّه لا إشكال في كونهامفهومين متمايزين في الذهن.

و كذا لو انتفى أحدهما إمّا بكون النسبة عموماً من وجه مع كون أحد المفهومين مأخوذاً في الآخر كالصلاة الجهريّة و الصلاة في الحمّام؛ فإنّ الصلاة المقيّدة بوصف الجهريّة بما هي كذلک مغايرة في الذهن مع الصلاة المقيّدة بوصف كونها في الحمّام بما هي كذلک.

و بالجملة فحالهما عند المجوّز حال السجود لله و السجود للصنم، فكما أنّ الأخيرين شيئان في الخارج أحدهما مأمور به و الآخر منهيّ عنه و جامعهما و هو أصل السجدة خال عن الحبّ و البغض، فكذا حال الأوّلين في الذهن.

و إمّا بكون التغاير الكلّي بين المفهومين مع كون النسبة عموماً مطلقاً كالحركة والتداني إلى موضع مخصوص، نعم يمكن فرض مبغوضيّة المقيّد بوجه لاينافي محبوبيّة المطلق و ذلک بأن نفرض تعلّق المبغوضيّة بنفس الإضافة لابالطبيعة المضافة، فتكون الصلاة في الحمّام محبوبةً باعتبار أصل الصلاة و مبغوضةً باعتبار إيقاعها في الحمّام مثل أن يكون الماء في الآنية المخصوصة محبوباً باعتبار أصل الماء و مبغوضاً باعتبار الكون في هذه الآنية، و هذا لاضير فيه إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام؛ إذالكلام فيما إذا كان النهي متعلّقاً بالعبادة.

الثالث: لا وجه لكون هذه المسألة فقهيّة؛ فإنّ المسألة الفقهيّة ما يكون البحث فيه راجعاً إلى الحكم الشرعي من التكليفي أو الوضعي، و موضوعه فعل المكلّف، و

هذا المعنى و إن كان موجوداً في بعض مسائل الاصول كما في الاستصحاب بناءاً على حجيّته من باب التعبّد و الأخبار، حيث إنّ البحث فيه راجع إلى أنّ إبقاء الحالة السابقة الذي هو فعل المكلّف واجب شرعاً أولا، إلّا أنّه غير موجود في المقام؛ فإنّ المتنازع فيه هنا هو الإمكان و الامتناع العقليّان لا الحكم الشرعي، و الموضوع هو الأمر و النهي لافعل المكلّف، و مجرّد ترتّب صحّة العبادة و فسادها على نتيجة هذه المسألة لايوجب إلّا فقهيّة المترتّب لا المترتّب عليه.

نعم يكون هذه المسألة اصوليّة و كلاميّة لتوجّه نظر الاصولي و المتكلّم إليها و حصول غرضيهما بها،

أمّا الأوّل فلأنّ معيار المسائل الاصوليّة هو القواعد الممهّدة من العقل أو الشرع التي بعد الفراغ منها تكون نتيجتها مثمرة لاستكشاف حال المكلّف بالنسبة إلى الأحكام الأوّليّة الواقعيّة أعني الثابتة في اللوح المحفوظ المتساوي فيها جميع المكلّفين من العالم و الجاهل.

إمّا بأن توصل المكلّف إليها علماً مثل قاعدة الحسن و القبح العقليين و ثبوت الملازمة العقليّة بين حكم العقل و حكم الشرع؛ فإنّه إذا حكم العقل بحسن شيء نقطع بمقتضى الملازمة العقليّة بوجوبه واقعاً عند الشرع و كذا مسألة الضدّ.

و إمّا بأن يفيد تنجزّها في حقّ المكلّف مثل قاعدة الاحتياط في الشكّ في أطراف العلم الإجمالي، فإنّه لإحراز الواقع و الاجتناب عمّا هو الواجب الاجتناب واقعاً، فلو كان هذا الواحد واجب الاجتناب واقعاً يصحّ من الشارع المؤاخذة على ترك اجتنابه، و كذا في الشكّ البدوي قبل الفحص.

و إمّا بأن يفيد إسقاطها عن المكلّف مثل قاعدة البراءة في الشكّ البدوي بعد الفحص؛ فإنّ التكليف المنفي بها لو كان ثابتاً واقعاً يقبح من المولى المؤاخذة على مخالفته.

و إمّا بأن يفيد تنجّزها تارة و إسقاطها اخرى مثل قاعدة الاستصحاب؛ فإنّه لو اجري في ثبوت التكليف و كان ثابتاً واقعاً كان منجّزاً، أو في نفي التكليف و كان في

الواقع ثابتاً كان مسقطاً، و مثل حجيّة خبر الواحد فإنّه لو قام على وجوب شيء كان واجباً واقعاً كان منجّزاً، و لو قام على جوازه كان مسقطاً.

و ليس معيار الاصوليّة وقوع نتيجة المسألة كبرى لدليل الحكم الشرعي؛ فإنّ قاعدة «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فقهيّة و مع ذلک يقع كبرى للدليل المذكور، مثلاً يقال : البيع يضمن بصحيحه فكذا بفاسده بمقتضى كلّ ما يضمن بصحيحه إلخ، فالفرق بين هذه القاعدة و أمثالها من القواعد الفقهيّة و بين القواعد الاصوليّة أنّ الاولىٰ لا يفيد لإثبات حكم آخر ماوراء نفسها، و الثانية معطية قانوناً للمكلّف بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة الأوّليّة كما عرفت، و بالجملة فسألتنا هذه من القواعد العقليّة الموصلة إلى الحكم الواقعي علماً كما هو واضح فتكون اصوليّة.

و أمّا الثاني : فلأنّ معيار الكلاميّة كون المسألة باحثه عن أحوال المبدء و المعاد و الوسائط، و البحث في مسألتنا أيضاً راجع إلى أنّه هل يقبح من الحكيم تعالى الأمر و النهي بشيء واحد ذي وجهين بالاعتبارين أولا، فيكون بحثاً عن حال المبدء.

و أمّا جعل هذه المسألة من المبادي في الاصول فلاوجه له من جهة إمكان أن يقال بكون كلّ ما ذكر في الاصول من المطالب التي لم يتعرّض لها في علم آخر من المسائل لاالمبادي، و وجه ذلک أنّه لا إشكال في أنّ وصول المكلّف إلى الحكم الشرعي بسبب الادلّة يتوقّف على مقدّمات عديدة كتعلّم اللغة و الصرف و النحو إلى غير ذلک ممّا له دخل و لو بعيداً في فهم الحكم من الدليل، فاللازم على الاصولي إدراج تمام ذلک في الاصول لاشتراك الجميع في الدخل في غرضه من استكشاف حال المكلّف بالنسبة إلى الواقعيّات، غاية الأمر قد كفاه عن مؤنة ذكر بعض ذلک بدوّينه في علم آخر، و لهذا بعض المطالب التي لم ينقّح في الصرف أو النحو قد نقّح في هذا العلم مثل دلالة صيغة الأمر على الوجوب، و من هنا تبيّن أنّ جميع ما ذكر في الاصول من المطالب لايخلو من الدخل في الغرض المذكور فيكون بجملتها من المسائل، نعم قد ذكر في أثنائها بعض المطالب تطفّلاً.

الرابع : لافرق في جريان النزاع بين ثبوت الأمر و النهي بالدليل اللفظي و بين

ثبوتهما بالدليل اللبيّ و هذا واضح، ثمّ إنّ محلّ النزاع هو ما إذا كان أحد العنوانين من حيث هو مشتملاً على مقتضى الوجوب من دون نقص، و الآخر من حيث هو مشتملاً على مقتضى الحرمة من دون نقص، فيقع النزاع في أنّ هذين الحكمين الحيثيتين هل يمكن فعليتهما معاً أولا، فالصلاة في الدار المغصوبة ليس حالها حال الصلاة بدون الطهارة حتى عند المانع.

ألاترى أنّ الاولى صحيحة مع نسيان الغصب و الجهل به، و الثانية باطلة مع نسيان الطهارة أيضاً، و وجه ذلك أنّ المقتضي في الثانية ناقص؛ لفقدها شرطاً شرعيّاً فلايصحّ في حال من الأحوال، و في الاولىٰ تامّ و المانع من مقرّبيتّها مبعدّية العنوان المتّحد معها، فإذا زال مبعدّيته بالنسيان أو الجهل كانت الصلاة مقرّبة.

و بالجملة فلامانع من الفعليّة من قبل نفس العنوان بما هي هي، بل المانع لو كان فإنّما هو منع العقل من اجتماع الفعليتين لمكان التضاد، فإذا أثبتنا عدمه أيضاً كان ترتّب الأثر أعني الوجوب الفعلي و الحرمة الفعليّة على المقتضيين حينئذ بطريق القهريّة، فلا وجه للقول بالجواز عقلاً و الامتناع عرفاً؛ إذلامعنى لمحكّميّة العرف في هذا المطلب القهري.

الخامس : لا إشكال في عموم هذا النزاع للوجوب و الحرمة الغيريين كالنفسيين و كذا المختلفين؛ لأنّ التضادبين المحبوبيّة و المبغوضيّة غير مختص بصورة كون كليهما نفسيّاً و هذا واضح، فلا مدخليّة لقيد النفسيّة فيما هو ملاك كلام المانع أصلاً.

و أمّا التخييريّان فيمكن منع جريان النزاع فيهما و القول بجواز اجتماعهما في الشيء الواحد بوجه واحد فضلاً عن الواحد بوجهين، فالأوّل كما إذا قال المولى : أكرم إمّا زيداً و إمّا عمرواً و لاتكرم أحدهما، و كما إذا قال : أكرم إمّا زيداً و إمّا عمرواً، لا تكرم إمّا عمرواً و إمّا بكراً، فإنّ كلّ واحد من إكرام زيد و عمرو في المثال الأوّل و إكرام عمرو في المثال الثاني طرف للوجوب التخييري و للحرمة التخييريّة، و واضح أنّه بوجه واحد، و الثاني إذا أمر بالصلاة و الصوم تخييراً و نهى عن التصرّف في دار زيد و التكلّم مع عمرو كذلك؛ فإنّ الصلاة في هذه الدار لها حيثيّتان

بإحداهما طرف للوجوب التخييري و بالاخرى للحرمة التخييريّة.

و سرّ عدم الجريان مع مساعدة الوجدان أنّ ملاك كلام المانع و هو التضادّ موجود في التعيينيين غير موجود في التخييريين، فإنّ الأمر التعييني مقتض لوجود المتعلّق و طارد لعدمه، و النهي التعييني مقتض لعدمه طارد لوجوده.

و واضح أنّ هذين المعنيين ينافيان و لايجتمعان، و هذا بخلاف التخييريين؛ فإنّ الأمر التخييري ليس مقتضياً لوجود هذا الفرد الخاص طارداً لعدمه، لجواز عدمه مع البدل، و كذا النهي التخييري ليس مقتضياً لعدم هذا الخاص و طارداً لوجوده لجواز وجوده؛ مع البدل.

نعم الأوّل مقتض بالنسبة إلى وجود أحد الفردين و طارد لعدم كليهما، و الثاني مقتض لعدم أحدهما و طارد لوجود كليهما، و بعبارة اخرى مقتضى الأوّل عدم ترك كليهما و مقتضي الثاني عدم الجمع بينهما، و هذان يجتمعان و لايتنافيان.

و قد يستشكل فيما إذا اشترك الأمر التخييري و النهي التخييري في فرد و اختصّ كلّ منهما بفرد كالمثال الثاني بأنّ الأمر التخييري له إطلاق بالنسبة إلى وجود الفرد الثالث الذي اختص به النهي التخييري و عدمه بمعنى ثبوته في كلتا الحالتين، و الحال أنّه في صورة وجود هذا الثالث يتعيّن الحرمة في الفرد المشترك تعيّناً عرضيّاً، و حينئذ يمتنع كونه محلّاً للوجوب التخييري؛ إذ معنى الأوّل المنع من الفعل مطلقاً و معنى الثاني الترخيص فيه مع البدل.

و كذا النهي التخييري له إطلاق بالنسبة إلى وجود الفرد الثالث الذي اختصّ به الأمر التخييري و عدمه بمعنى ثبوته في كلاالحالين، و الحال أنّه في صورة عدم هذا الفرد يتعيّن الوجوب في الفرد المشترك، و مع ذلك يمتنع كونه محلّاً للحرمة التخييريّة؛ إذ معنى الأوّل المنع من الترك مطلقاً، و معنى الثاني الترخيص فيه مع البدل.

و وجه عدم جريان هذا الإشكال فيما إذا اشترك الأمر و النهي التخييريّان في كلا الفردين كالمثال الأوّل لزوم كون متعلّقات الأوامر و النواهي معرّاتاً عن الوجود و العدم إطلاقاً و تقييداً.

و الجواب أنّ امتناع الإطلاق مشترك بين الصورتين، فكما أنّه ممتنع في الصورة الثانية لما ذكر، فكذا في الصورة الاولىٰ، و وجهه أنّ من المسلّم عدم إمكان الإطلاق عند عدم إمكان التقييد، و التقييد في هذه الصورة ممتنع؛ لأنّه لو قيّد الأمر التخييري بصورة عدم الفرد الثالث و النهي التخييري بصورة وجود الثالث الآخر لزم تقييد كلّ من الأمر و النهي بصورة انتفائه و سقوطه، مثلاً لو قيّد الأمر بإكرام زيد أو عمرو بصورة عدم إكرام بكر، و كذا النهي عن إكرام عمرو أو بكر بصورة وجود إكرام زيد، لزم أن يتوجّه في حال وجود إكرام زيد و عدم إكرام بكر أمر تخييري و نهي تخييري و الحال أنّه في هذا الحال ليس في البين أمر تخييري و لانهي تخييري كما هو واضح، فلابدّ من أخذ متعلّق هذا الأمر و هذا النهي مهملة بالنسبة إلى وجود الثالث و عدمه وعدم أخذ وجوده و لا عدمه فيه لا إطلاقاً و لاتقييداً، و بذلک يرتفع الإشكال.

السادس: قد استشكل في الكفاية على من اعتبر في العنوان قيد المندوحة بأنّ الكلام في المقام في وجود المانع و عدمه من جهة اجتماع الضدّين مع قطع النظر عن وجوده و عدمه من الجهات الاخر، فقيد المندوحة لاربط له بالمقام؛ إذ مرجع الكلام في المقام إلى استحالة نفس التكليف و فائدة هذا القيد رفع الاستحالة من متعلّقه.

أقول: لو جعل مصبّ النزاع أنّه هل يكفي تعدّد متعلّقي الأمر و النهي بالوجه والعنوان في رفع محذور اجتماعهما في محلّ واحد، أو لابدّ في رفعه من تعدّدهما بالوجود الخارجي كان ما ذكره قدّس سرّه حقّاً، و أمّا لو جعل مصبّه أنّه هل يجوز اجتماع الأمر و النهي و رودهما في الوجود الواحد بوجهين أو لايجوز و جعل كفاية تعدّد الوجه علّة للجواز، و لزوم تعدّد الوجود علّة لعدمه كما هو الواقع فلاريب في أنّه لابدّ من أن يكون طرح النزاع بهذا الوجه في مورد عدم وجود المانع المسلّم المانعيّة عند الطرفين في البين؛ لوضوح عدم الوجه لطرحه في مورد ثبوت هذا المانع.

ثمّ هو منحصر في عدم ثبوت المندوحة، و ذلک لأنّ المفروض عدم المانع من غير جهة اجتماع الأمر و النهي، يعني محلّ الكلام ما إذا كان المقتضي في نفس

العنوانين تامّاً و المانع المتصوّر من جهة اجتماعهما إمّا لزوم اجتماع الضدّين أو النقيضين أو التكليف بما لايطاق، فعدم الجواز في مورد عدم ثبوت المندوحة من قبل العنوان المأمور به مسلّم لانزاع فيه، للزوم التكليف بما لايطاق على تقدير الاجتماع، و في مورد ثبوتها يكون محلّاً للخلاف و النزاع على حسب الرأيين في لزوم اجتماع الضدّين على تقدير الاجتماع و عدمه.

السابع : ربّما يتوهّم ابتناء هذا النزاع على النزاع في تعلّق الطلب بالطبيعة أو بالفرد تارة بأنّه لو قلنا هناك بالتعلّق بالفرد تعيّن هنا القول بالامتناع، ولو قلنا هناك بالتعلّق بالطّبيعة يمكن هنا القول بالجواز لتعدّد الطبايع، و بالامتناع لسراية حكم الطبيعة إلى الفرد، و اخرىٰ بأنّ كلّ واحد من القولين هنا يبتني على واحد من القولين هناك، فالجواز على التعلّق بالطبيعة، و الامتناع على التعلّق بالفرد.

و الحقّ خطاء كلا التوهّمين، و توضيحه يحتاج إلى بيان مراد القائلين هناك فنقول: لا شكّ في أنّ قيد الوجود و العدم كما أنّه يكون ملغى في الطبيعة كذلك يكون ملغى في الفرد؛ و لهذا قولنا : زيد موجود ليس ببديهيّة، و قولنا : زيد معدوم ليس بتناقض، فكلّ من الطبيعة و الفرد على هذا يمكن لحاظه عارياً عن الوجود و العدم، و يمكن لحاظه باعتبار الوجود.

و حينئذ نقول : لو كان مراد القائلين هناك بالطبيعة و الفرد هما باللحاظ الأوّل فكلاهما خطاء؛ إذ هما بهذا اللحاظ ليسا إلّا نفسهما، فلا يقعان متعلّقين للطلب و لا لغيره من الأعراض.

و لو كان المرادهما باللحاظ الثاني فيكون مرجع النزاع إلى أنّ الوجود الذي لابدّ من اعتباره في متعلّق الطلب هل هو صرف الوجود الذي لايضاف إلّا إلى الطبيعة، أو لابدّ و أن يكون هو الوجودات الخاصّة المضافة إلى الأفراد، و العناوين المأخوذة في الأدلّة اللفظيّة إنّما احدث باعتبار الحكاية عنها لاباعتبار نفسها.

فحينئذ على تقدير القول هناك بالتعلّق بالطبيعة كما يمكن القول هنا بالجواز، كما هو واضح، كذلك يمكن القول بالامتناع، و ذلك بأن يقال : إنّ الطلب و إن كان أوّلاً

و بالذات متعلّقاً بالطبيعة إلّا أنّه بالأخرة يسري إلى الفرد؛ لمكان الاتّحاد بينهما خارجاً، فيكون المحلّ واحداً نظير الحرارة، فإنّ موضوعها ليس إلّا مطلق النار من دون مدخل للخصوصيات فيه، و مع ذلك يسري منها إلى أفرادها، و لهذا صّح أن يقال : إنّ هذه النار حارّة.

و كذا على تقدير القول هناك بالتعلّق بالفرد كما يمكن هنا القول بالامتناع كما هو واضح كذلك يمكن القول بالجواز، و ذلك لإمكان تعرية الفرد عن بعض الخصوصيّات المتخصّص هو بها مع عدم خروجه بذلك عن فرديته، مثلاً قد يشار في الذهن إلى الزيد بلحاظ أنّه زيد مع قطع النظر عن كونه إبن عمرو، و قد يشار إليه بلحاظ أنّه إبن عمرو مع قطع النظر عن كونه زيداً، و هو في كلا اللحاظين فرد، و كذا الحال فيما نحن فيه، فالحركة الخاصّة في الدار المغصوبة قد يلحظ بعنوان هذا الغصب مع قطع النظر عن حيث صلاتيّته و قد يلحظ بعنوان هذه الصلاة مع قطع النظر عن جهة غصبيّته، و لاشكّ في أنّ هذين اللحاظين متغايران في الذهن، و الفرديّة في كليهما مع ذلك محفوظة.

الثامن : قد مرّ أنّ محلّ الكلام ما إذا كان ملاك المحبوبيّة في أحد العنوانين تماماً بلانقص و كذلك ملاك المبغوضيّة في الآخر، أمّا غير هذه الصورة فليس محلّاً لهذا النزاع، هذا بحسب مقام الثبوت.

أمّا بحسب مقام الإثبات فنقول : لو كان الرواتيان متعرضّتين للحكم الحيثيّتي، فإن علم أحمالاً بأنّ أحد الملاكين ليس بموجود في مورد التصادق كما لو علم بعد ورود أكرم العلماء و لاتكرم الفسّاق بانتفاء أحد ملاكي الوجوب و الحرمة في العالم الفاسق كان من باب التكاذب و التعارض بين الروايتين فلابدّ من العمل في مورد التصادق بأظهرهما دلالة لو كان، و إلّا فمقتضى الاصول، و ليس من باب الاجتماع كما مرّ و هذا واضح.

و أمّا لو علم بوجود جميع الملاكين في مورد التصادق فعدم ملاحظة الأظهريّة و الظاهريّة بين الروايتين ممّا لاكلام فيه، لعدم التعارض بينهما حتّى على القول

بالامتناع، و إنّما الكلام في أنّ حكم العقل في مورد التصادق حينئذ على القول بالامتناع ماذا؟

والحقّ أنّه مختلف بحسب الموارد، ففي مورد ثبوت المندوحة في أحد الملاكين بمعنى إمكان إحرازه في غير مورد التصادق يكون حكم العقل تقييد هذا الأحد بغير مورد التصادق و ترجيح الآخر فيه و إن كان الأوّل أقوىٰ و أهمّ بمراتب من الثاني، و لا يوجب أقوائيته ترجيحه و طرح الآخر؛ إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين و لو كان في غاية الضعف لأجل الآخر و لو كان في غاية القوّة بعد إمكان إحرازهما جميعاً.

مثلاً لو فرضنا أنّ المطلوبيّة في الصلاة متعلّقة بصرف الوجود المتساوي فيه جميع الأمكنة من دون مدخليّة لخصوصيّة مكان فيها، ولكنّ المبغوضيّة في الغصب مستوعبة لجميع الخصوصيّات و الأفراد و قلنا بامتناع الاجتماع، فاللازم بحكم العقل هو الحكم من الابتداء باختصاص المطلوبيّة بما سوى الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة و كونها مبغوضة لو تمكّن المكلّف من المكان المباح من دون حاجة إلى موازنة مصلحتها مع مفسدة الغصب.

و لهذا لو كان المقدّمة الغير المنحصرة للواجب حراماً لم يقتض وجوب الواجب إلّا وجوب ما سواها من المقدّمات المباحة، وفي مورد عدم ثبوت المندوحة من أحد الجانبين، بمعنى عدم إمكان الجمع بين الغرضين بإحراز أحدهما في غير مورد التصادق و دوران الأمر بين إحراز هذا أو ذاك يكون حكم العقل ملاحظة مرجّحات باب المزاحمة و ترجيح أقوى المتزاحمين.

و من هنا ظهر حكم ما إذا تكفّل الروايتان للحكم العقلي و علم وجود الملاكين في مورد التصادق فإنّ حكم العقل في هذه الصورة أيضاً هو التفصيل المذكور بعينه، و الفرق بينها و بين الصورة السابقة هو أنّ التعارض هناك منتف على القولين كما عرفت، و هنا منتف على القول بالجواز و ثابت على القول بالامتناع، و علامته ما ذكر من التفصيل لا ملاحظة الأظهريّة والظاهريّة بين الروايتين، ففي صورة ثبوت

المندوحة ترجيح غير ذي المندوحة و إن كان ذوها أقوىٰ و دليله أظهر، و في صورة عدمها ترجيح اقوى الملاكين و إن كان دليل غيره أظهر.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ ما في الكفاية من الحكم بالرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمة و ترجيح أقوى المناطين عند إحراز الاقتضاء من كليهما في المجمع بناءً على القول بالامتناع غير صحيح بإطلاقه، و الصحيح هو التفصيل بين صورتي ثبوت المندوحة وعدمها و الحكم في الاولى بتقييد ذي المندوحة و في الثانية بما ذكره سيّما مع كون محلّ الكلام في هذا المبحث هو صورة ثبوتها.

التاسع: لا إشكال في حصول الإجزاء و الامتثال في التوصليّات بإتيان المجمع حتّى على القول بالامتناع، لفرض حصول الملاك و المقتضي فيه، و أمّا التعبدّيات فكذا الكلام فيها على القول بالجواز، بمعنى أنّ الآتي بالمجمع صدر منه إطاعة و معصية، و أمّا على القول بالامتناع فلا إشكال في عدم حصول الإجزاء و الامتثال لو كان الفاعل عالماً بموضوع الحرام و حكمه؛ لوضوح عدم إمكان مقربيّة الوجود المبعّد، و كذا لو كان جاهلاً بالحكم عن تقصير أو ناسياً بمقدّمة اختياريّة أو شاكّاً فيه قبل الفحص، هذا على المختار على تقدير الامتناع من تقييد جانب الأمر و ترجيح جانب النهي، و أمّا على ما اختاره صاحب الكفاية من ترجيح أقوى المناطين فمع ترجيح جانب النهي يكون الحال كما على المختار، و مع ترجيح جانب الأمر يحصل الإطاعة بدون المعصية في جميع الأقسام.

بقي الكلام فيما إذا كان الفاعل معذوراً سواء كان جاهلاً بالموضوع أو بالحكم عن قصور، أو ناسياً له بمقدّمة غير اختياريّة، أو شاكاً فيه بعد الفحص.

فنقول: يمكن القول بصحّة العبادة و إجزائها في هذا الفرض على القول بالامتناع أيضاً، بحيث لو تبيّن الخلاف بعد العمل مثل ما إذا تبيّن بعد الصلاة كونها واقعة في الدار المغصوبة لم يجب الإعادة و لا القضاء، و إتمام هذه الدعوى يكون بأحد من ثلاثة وجوه:

الأوّل: أنّه لا يعتبر في العبادة وجود الامر و لا قصده و لا داعيه، و إنّما المعتبر

فيها كون العمل بوجه يكون مقرّباً لفاعله، و حينئذ فنقول: لا إشكال في وجود الجهة المحسّنة في المجمع بالفرض، و الجهة المقبحة و إن كانت موجودة فيه أيضاً إلّا أنّها لا تؤثّر في الفاعل شيئاً، بمعنى أنّها لاتبعّده عن ساحة المولى و لا توجب انحطاط رتبته عنده؛ لعدم تنجيزها بواسطة عدم المعلوميّة، فحينئذ يجب عقلاً فيما إذا قصد الفاعل العنوان العبادي المتّحد معها بداعي الجهة المحسّنة الموجودة فيه كالصلاتيّة أن يكون هذا العنوان مقرّباً له.

و الحاصل أنّ النهي و التحريم و إن كان موجوداً فعلاً واقعاً و الأمر قد زال بمزاحمته، إلّا أنّ هذا التحريم قد انسلخ عنه الأثر و هو التعبّد و استحقاق العقوبة مع أيّ عنوان اتّحد متعلّقة، فلو كان العنوان المتّحد مع متعلّقه عباديّاً فلا مانع من أن يؤثّر أثره من القرب و إن كان يزول تأثيره بالمزاحمة عند تأثير جهة التحريم.

الثاني: تصحيح الأمر في حقّ المعذور، بدعوى أنّ الحكم الظاهري يمكن اجتماعه مع الحكم الواقعي و إن قلنا بعدم إمكان اجتماع الحكمين المتضادّين في عرض واحد، فالخمر يمكن أن يكون حراماً في الواقع و حلالاً في الظاهر؛ و ذلك لما قرّر في محلّه من عدم استحالة جعل الحكمين المتضادّين في موضوع واحد إذا كان أحدهما في طول الآخر؛ فإنّ الحكم الظاهري مجعول في موضوع الشاك في الواقع، فهو متأخّر رتبة عن الشكّ في الواقع، و الشكّ فيه متأخّر رتبة عن نفس الواقع، إلى آخر ما بيّن في محلّه.

و حينئذ نقول: يمكن بناءاً على هذا جعل الحكم الترخيصي في موضوع الشاك في الغصب موضوعاً أو حكماً من دون منافاته للحرمة الواقعيّة؛ فإذا أمكن ذلك أمكن جعل الحكم الوجوبي في هذا الموضوع أيضاً، و ضدّيته للحرمة لايوجب الفرق؛ فإنّ الترخيص أيضاً ضدّ لها؛ لوضوح تحقّق التضاد بين الأحكام الخمسة بأسرها، فهذا الوجوب و إن كان كالحكم الظاهري مجعولاً في حقّ الشاكّ في الواقع، إلّا أنّه يفيد أثر الحكم الواقعي أعني: أنّ موافقته موجبة لسقوط الإعادة و القضاء عن المكلّف و لو مع تبيّن الخلاف و الحرمة، و وجه ذلك وجود ملاك المحبوبيّة واقعاً في المأتيّ به

بالفرض، فتبيّن الخلاف فيه غير متصوّر و كذا في الأمر؛ فإنّه و إن كان متعلّقاً بموضوع الشاكّ إلّا أنّه حكم واقعي في حقّه، و العلم بالواقع موجب الانتفاء موضوعه لا كاشف عن عدم مجعوليّته في حقّ الشاكّ واقعاً.

و بالجملة، فتبيّن الخلاف غير متصوّر بالنسبة إلى عنوان الصلاة، نعم هو متصوّر بالنسبة إلى عنوان الغصب حيث يتبيّن كونه حراماً واقعاً، و من هنا ظهر وجه الفرق بين هذه الصلاة والصلاة باستصحاب الطهارة بأنّ تبيّن الخلاف فيها ممكن بالنسبة إلى الملاك، حيث إنّ ملاك المحبوبيّة غير موجود في الصلاة بدون الطهارة و إن كان لايمكن بالنسبة إلى الآخر كما هنا.

الثالث : تصحيح [الأمر] بضدّ الامتثال في حقّ المعذور بدعوىٰ إمكان داعويّة الأمر المتعلّق بموضوع إلى موضوع آخر مثله، كما يمكن داعوية الأمر المتوجّه من المولى إلى عبده لغيره بغرض دفع العقوبة عنه؛ فإنّ العنوان المأمور به المتحّد مع العنوان المنهّي عنه حاله حاله عند عدم الاجتماع بلا فرق، غاية الأمر وجود المانع العقلي من الأمربه عند الاجتماع، و لهذا لو كان الأمر توصليّاً كان الإتيان بالمجمع مجزياً بلا كلام، كما لو قال : خط لي هذا الثوب فخاطه في المكان المغصوب.

و بالجملة، وجه داعويّة الأمر إلى متعلّقه ليس إلّا كونه مسقطاً للأمر فإذا فرض كون موضوع اخر محصّلاً لغرض المولى يكون مسقطاً للأمر أيضاً؛ إذ لا وجه لبقاء الأمر مع سقوط الغرض، نعم قصد العبد أعني قصد الأمر المتعلّق بسائر الأفراد لا يتمشّي إلّا في حقّ العالم بالحرمة، و أمّا الجاهل فالمتمشي في حقّه قصد الأمر المتعلّق بالطبيعة، غاية الأمر أنّه يخيّل سرايته إلى هذا الفرد فتبيّن خطائه.

العاشر : ربما يتوهّم تارة ابتناء هذا النزاع على النزاع الواقع في المعقول في أصالة الماهيّة أو الوجود، بمعنى أنّه لو قيل هناك بأصالة الماهيّة فلا بدّ هنا من الالتزام بالجواز لتعدّد الماهيّات، و لو قيل هناك بأصالة الوجود فلا بدّ هنامن الالتزام بالامتناع لوحدة الوجود، و ذلک لأنّ الأصيل هو المنشأ للآثار، فلابدّ أن يكون هو المتعلّق للطلب.

و اخرى ابتنائه على النزاع في تعدّد الجنس و الفصل و وحدتهما و الأوّل ملازم للجواز و الثاني للامتناع.

و الحقّ خطاء كلا التوهمّين

أمّا الأوّل فلأنّه لاريب في أنّ الشيء الواحد كما لا يعقل أن يكون له أزيد من وجود واحد كذلك لايعقل أن يكون له أزيد من ماهيّة واحدة؛ فإنّ الماهيّة عبارة عن المقول في جواب ما هو الذي هو سئوال عن حقيقة الشيء و نوعه، و من الواضح أنّه لا يمكن أن يكون للشيء الواحد إلّا نوع واحد.

نعم يصحّ حمل العناوين المتعدّدة على موضوع واحد إلّا أنّه لا يمكن أن يكون كلّها ماهيّات له، بل لابدّ من كون كلّها أو ما سوى الواحد منها عرضيّات.

و أمّا الثاني فلأنّ العنوانين المجتمعين في موضوع واحد لا دخل لهما بالجنس و الفصل، مثلاً الحركة الخاصّة فيالدار المغصوبة بأيّ كيفيّة تكيّفت و في أيّ مكان تحقّقت لها جنس و فصل، و عنوان الصلاة عرضيّ قد انتزع من كيفيّاتها الخاصّة مع قصد القربة، و كذا عنوان الغصب عرضي قد انتزع من اضافتها إلى دار الغير.

إذا عرفت ذلک فلنشرع في برهان كلّ من القولين، فنقول و على اللّه التوكّل : أقوى ما احتجّ به للقول بالجواز هو أنّ المقتضي موجود و المانع مفقود، لانزاع في وجود المقتضي لما عرفت من أنّ محلّ الكلام ما إذا كان ملاك كلّ من الأمر و النهي موجوداً في مورد التصادق، إنّما النزاع في وجود المانع و هو لزوم اجتماع الضدّين من الأمر و النهي و مباديهما من الحبّ و البغض و المصلحة و المفسدة في شيء واحد و هو الوجود الخارجي و عدمه، والحقّ عدمه.

و بيانه يحتاج إلى مقدّمة و هي : أنّ الأعراض على ما ذكره أهل المعقول منحصرة في ثلاثة أقسام:

الأوّل : ما يكون عروضه و اتصافه في الخارج كحرارة النار و برودة الماء.

و الثاني : ما يكون عروضه في الذهن و اتّصافه في الخارج، و المراد بكون العروض في الذهن عدم وجود ما يكون بحذائه في الخارج كالابوّة و البنوّة و الفوقيّة

و التحتيّة؛ فإنّها امور انتزاعيّة متعلّقة في الذهن و ليس شيء في الخارج يكون بحذائها، ولكنّ المتّصف بها هي الذوات الخارجيّة بخلاف الحرارة و نظائرها؛ فإنّ ما يكون بحذائها موجود في الخارج و المتّصف بها أيضاً هو الذوات الخارجيّة، و العرضي المتّحد من القسم الأوّل كالضارب يحمل على الذات بحمل ذو هو، فمعنى زيد ضارب زيد ذوالضرب، و العرضي المتّحد من القسم الثاني كالأب تسّمى بالخارج المحمول.

و الثالث ما يكون عروضه و اتصافه في الذهن كالكليّة؛ فإنّها أمر يتعقّل في الذهن و معروضه الطبائع الجامعة المتعلّقة في الذهن أيضاً لا الأمر الخارجي؛ فإنّ الخارجي لايكون إلّا جزئيّاً.

إذا تمهّد هذا فنقول : لا إشكال في كون الإرادة والطلب من الأعراض، و لا في عدم كونه من القسم الأوّل؛ لأنّ وجود هذا القسم في الخارج فرع وجود المعروض فيكون متأخّراً عنه رتبةً، و لا يعقل في الطلب أن يكون وجوده متأخراً في الرتبة عن المعروض، للزوم طلب الحاصل و الزجر عنه و كلاهما محال، و لا في عدم كونه من القسم الثاني؛ إذ يعتبر في الاتّصاف الخارجي لشيء بشيء عدم مناقضة الشيء الأوّل لوجود الشيء الثاني، و عدم كونه علّة لعدمه؛ إذ لا يعقل اتصاف الشيء بما هو علّة لعدمه، و لا شكّ في أنّ وجود موردي الأمر و النهي معدم لهما، فتعيّن كونه من القسم الثالث فيكون حال الطلب [حال] وصف الكليّة، فكما أنّ وصف الكليّة يعرض على الطبايع في الذهن فكذا الطلب أيضاً يعرض عليها في الذهن، لكنّ الطبيعة من حيث هي لمّا لم يكن إلّا هي فلا بدّ من لحاظ الوجود معها أيضاً، فيكون متعلّق الأمر طبيعة الصلاة باعتبار الوجود مثلاً، و متعلّق النهي طبيعته الغصب بهذا الاعتبار، و لا شكّ في أنّهما شيئان متمايزان في الذهن و إن اتّحدا في الوجود الخارجي.

فإن قلت : على ما قرّرت من أنّ متعلّق الطلب هو الطبيعة المقيّدة بالوجود الذهني فالمراد بالوجود الذهني الذي هو القيد المقوّم ماذا؟ لايعقل أن يكون المراد ذهن الآمر، و أمّا ذهن المأمور فلازمه كفاية التصوّر في مقام الامتثال و عدم لزوم

الإتيان الخارجي.

قلت: الجواب أوّلاً: بالنقض بالكلّي الطبيعي فنقول: قد يلحظ الطبيعة في الذهن معرّاتاً عن الوجود و العدم فيقال بأنّها ليس إلّا هي، و قد يلحظ بلحاظ الوجود فيحكم بأنّها كلّي، فالمراد بالطبيعة التي يحكم عليها بالكليّة ماذا؟ لا يعقل أن يكون المراد الطبيعة بوجودها الخارجي؛ إذا الخارجي ليس إلّا جزئياً، و لا هي بوجودها الذهني، إذ الوجود الذهني أيضاً جزئيّ من الجزئيّات و مباين للخارجيّات فلا ينطبق عليها، و لا هي معرّاتاً عن الوجودين؛ فإنّها حينئذ لا يكون جزئياً و لا كليّاً.

و ثانياً: بالحل و هو مشترك بين المقامين و هو: أنّ الوجود الذهني تارة يعتبر بالمعنى الإسمي و هذا واضح، و اخرى بالمعنى الحرفي أي بأن يكون آلة لرؤية الخارج؛ فإنّ الذهن صفحة يرى بها الخارج و يحكي عنه، فالناظر بهذا النظر كأنّه يرى الخارج بنفسه، فالوجود الذي يوجد قيداً للطبيعة في كلا المقامين أي مقام عروض الكليّة و مقام تعلّق الطلب هو الوجود الذهني الملحوظ باللحاظ الحاكي، فوجود الإنسان الملحوظ باللحاظ الحاكي يحكم بأنّه موجود في زيد و عمرو و بكر، و هذا معنى كليّته و إن كان لو لوحظ بما هو موجود في الذهن كان جزئيّاً و باين الخارج، بل الملحوظ للاحظ آخر، بل لهذا اللاحظ بلحاظ آخر.

و كذلك وجود الصلاة الملحوظ في الذهن باللحاظ المرآتي متعلّق للطلب لا بما هو ملحوظ في الذهن، و حينئذ فلا جرم لا يحصل امتثاله إلّا بالعمل الخارجي؛ إذ ملحوظ الآمر بهذا اللحاظ لا ينطبق إلّا عليه، و عرض هذه الطبيعة و هو المطلوبيّة لا يسري إلى الفرد كما هو الحال في وصف الكليّة.

فإن قلت: إذا كان متعلّق الطلب وجود الطبيعة الملحوظ باللحاظ الحاكي يجب أن يسري المطلوبيّة منها إلى الفرد لمكان العينيّة؛ فإنّ اللاحظ بهذا اللحاظ يرى الطبيعة عين الأفراد في الخارج.

قلت: الأجزاء التحليليّة المتجزّاة عند العقل التي يحكم باتّحاد بعضها مع بعض في الخارج كما في كلّ واحد، و هي خصوصيات يجزّى العقل خصوصياته و يحكم

باتّحادها في الخارج لايمكن الحكم بعينيّة بعضها مع بعض إلّا بعد فرض التغاير، فإنّه لايعقل الحكم بأنّ هذا عين ذاك إلّا بعد فرض وجود هذا و ذاك في البين، فلا بدّ في مقام الحمل من نظرين طوليين، تفصيلي و اجمالي، وذلک بأن ينظر الطرفين أوّلاً اثنين، ثمّ ينظرهما واحداً في الخارج فيحكم باتحادهما فيه.

و حينئذ فما يعرض على أحد الطرفين في النظرة الاولىٰ أي النظر التفصيلي التحليلي لايسري إلى الآخر؛ لمكان التغاير و البينونة بينهما في هذا النظر، و ذلک مثل وصفي الموضوعيّة و المحموليّة اللاحقين لذاتي الموضوع و المحمول عند ملاحظة كلا منهما منفرداً و منفصلاً عن الآخر مقدّمة للحمل و الحكم بالاتحاد.

و مثل الجنسيّة و الفصليّة العارضين لذاتي الجنس و الفصل عند تحليل العقل الشيء الخارجي بحسب الحقيقة بجزئين قبل الحكم باتّحادهما.

و مثل وصف الكليّة العارضة على صرف الوجود المضاف إلى أصل الطبيعة في مقام تجزئة العقل بين الجهة الجامعة بين الأفراد و بين الخصوصيّات المتميّزة لها قبل الحكم بالاتّحاد.

و مثل وصف الكثرة في قولنا: الماء في الدنيا كثير اللاحق بصرف وجود الماء في لحاظ التجريد لا لأصل الطبيعة و لا للأفراد.

و حينئذ فنقول: لا إشكال في أنّ الطالب يحلّل في ذهنه الأجزاء التي لها دخل في غرضه عن الأجزاء الآخر و يعلّق طلبه بماله الدخل في غرضه دون غيره، فيكون صرف الوجود بالنسبة إلى الخصوصيّات التي لا دخل لها في الغرض معروضاً للطلب في عالم تخليته عن تلک الخصوصيّات، فلهذا لايسري الطلب منه إلى الأفراد.

و ممّا ذكرنا يتّضح وجه الحكم في مسألة فرعيّة و هي أنّ بيع الصاع من الحنطة مثلاً يتصوّر على وجهين، الأوّل: أن يبيع الكلّي في الذمّة، و لازمه كون التلف من البايع قبل التعيّن، و الثاني: أن يبيع صاعاً من الصبرة المشاهدة و هو يتصوّر على ثلاثة وجوه:

الأوّل: أن يكون على وجه النكرة بأن يكون المبيع إحدى الصيعان المشتمل

عليها الصبرة و لازمه كون التالف مردّداً بين كونه من مال البايع أو المشتري؛ فإنّ إحدى الصيعان التي هي المبيع كما يحتمل تطبيقه على الموجود كذلك يحتمل تطبيقه على التالف و ادّعوا الإجماع على بطلان هذا القسم.

و الثاني : أن يكون على وجه الإشاعة و لازمه كون التلف بينهما بالنسبة.

و الثالث : أن يكون على وجه الكلّي في الخارج، و لازمه كون التلف من مال البايع ما بقي من الصبرة مقدار صاع؛ فإنّ وجه هذا الأخير أنّ البايع قد باع الصاع الكلّي من المشتري، غاية الأمر مقيّداً بوجوده في الخارج و هو مع هذا القيد و إن كان ملازماً للاتّحاد مع خصوصيّة من الخصوصيّات، إلّا أنّه في عالم تجريده عن الخصوصيّات وقع متعلّقاً للملكيّة، فلا تسري منه الملكيّة إلى الخصوصيّات بل هي باقية على ملك البايع، و لهذا يكون تلفها من ماله ما بقي منها خصوصيّته واحدة؛ فإنّ تلف الكلّي إنّما يكون بتلف تمام خصوصيّاته و لا يصدق بتلف بعضها.

فإن قلت : إنّ المفاهيم المتعقّلة لا واقعيّة لها بل هي صرف إدراكات للعقل، و إنّما الواقعيّة للموجود الخارجي، و ما جعلته متعلّقاً للطلب أعني : صرف وجود أصل الطبيعة، مجردا لمفهوم التعقّلي، و متعلّق الطلب لا بدّ و أن يكون منشئاً للآثار، فلا محالة يكون مماله الواقعيّة و هو الوجود الخارجي، و لاريب في كونه واحداً إلّا بعد وقته فيعود المحذور.

قلت : إن أردت بعدم الواقعيّة لصرف الوجود عدم وجوده في الخارج بما هو عليه في الذهن من وصف الجامعيّة و التجرّد عن الخصوصيّات فهو مسلّم، و إن أردت عدم وجوده من الأصل و لو بكيفيّة اخرى مغايرة لكيفيته في الذهن فهو ممنوع بل هو موجود في الخارج، غاية الأمر وصف اتّحاده مع الأفراد و اندماجه فيها على خلاف ما هو عليه في الذهن من وصف تجرّده منها.

و الحاصل أنّ الطبيعي ليس مجرّد المفهوم التعقّلي، بل له حظّ من الوجود الخارجي، فالوجود كما يضاف إلى الفرد أعني : الخصوصيّة المميّزة كذلك يضاف إلى الطبيعي أيضاً على الحقيقة، غاية الأمر أنّ الوجود المضاف إليهما وجود واحد.

و الدليل على وجود الطبيعي أنّه لو توجّه شبحٌ من بعيد وتيقّنا بأنّه حيوان و شككنا في أنّه بعير أو فرس و كان بعيراً في الواقع فلا ريب أنّ وصف المعلوميّة مختص بحصّة وجود الحيوان و المشكوكيّة بحصّة وجود البعير، و لا يسري معلوميّة الأوّل إلى الثاني و لا مشكوكيّة الثاني إلى الأوّل، و لو لم يكن هاهنا شيء و واقعيّة إلّا وجود البعير لما كان لنا إلّا شيء واحد مشكوك ولم يكن في البين شيء تعلّق به المعلوميّة.

و أيضاً من المعلوم بالوجدان أنّ الإنسان قد يصير طالباً لنفس الكلّي الطبيعي من دون أن يسري طلبه إلى الخصوصيّات، كما في طلب شرب الماء و كما في طلب وجود الإنسان إذا كان لأجل الكراهة من الانفراد في البيت، فلو لم يكن للطبيعي حظّ من الوجود لما وقع متعلّقاً للطلب.

فثبت أنّه يمكن أن يشير الآمر في عالم اللحاظ إلى نفس الطبيعي و يوجّه الطلب نحوه من دون لزوم الإشكال.

فإن قلت : ما ذكرت من جعل متعلّق الطلب صرف الوجود إنّما يتمّ في الماهيّات المتأصّلة، وأمّا العناوين المنتزعة فلا وجود لها في الخارج حتى يمكن اعتبار صرف الوجود معها، و ذلك لأنّ موطنها هو الذهن، و الخارج إنّما هو ظرف لمنشأ انتزاعها، فلا بدّ من صرف الأوامر و النواهي المتعلّقة بتلك العناوين ظاهراً إلى الوجودات الخارجيّة التي هي منشأ لانتزاعها، و جعل تلك العناوين إشارة إليها و حاكية عنها، و حينئذ فيلزم المحذور من اجتماع الأمر و النهي في الواحد.

قلت : نحن إذا تعقّلنا صرف الوجود في الماهيّات المتأصّلة نتعقّله بهتاً في جانب منشأ الانتزاع، مثلاً عنوان الضارب و القاعد لامدخل في منشأ انتزاعهما إلّا لذات مّا و اتّصافهما بحقيقة الضرب و القعود، من دون مدخليّة لخصوصيّات الفاعل أو الفعل فيه.

فإذا جعلنا الأمر بالصلاة و النهي عن الغصب متعلّقين بمنشأ انتزاعهما نقول : لا مدخل في منشأ انتزاع الصلاة إلّا لمطلق الحركة بالهيئة الخاصّة المتلبّسة بقصد القربة

من دون مدخلية للوقوع في دار الغير فيه، و كذالامدخل في منشأ انتزاع الغصب إلّا لمطلق الحركة في دار الغير بدون رضاه من دون مدخليّة للوقوع بالهيئة الخاصّة و التلبّس بنيّة القربة فيه، فيتعقلّ هنا صرف وجود يكون منشأً لانتزاع الصلاة و هو متعّلق للأمر، و صرف وجود آخر يكون منشئاً لانتزاع الغصب و هو متعلّق للنهي. هذا خلاصة الكلام في حجّة المجوّز.

و منه يظهر فساد ما قيل في حجّة المنع، و حاصله أنّ تعدّد العنوان في محلّ النزاع لايوجب تعدّد المعنون، بل هو يتّحد حقيقة و وجوداً من غير فرق بين القول بأصالة الماهيّة أو الوجود.

و وجه فساده هو أنّ الطلب كما عرفت ليس من الأعراض الخارجيّة كالبياض حتّى يقال بأنّه لايمكن التكليف في عروضه بين حيثيّة دون اخرى لاندماج الحيثيّات و اتّحادها في الخارج، بل هو من الأعراض التي يكون عروضها و اتّصافها في الذهن، و التفكيک بين الحيثيّات في الذهن ممكن، فيقع الكلام حينئذ في أنّ لهذه الحيثيّات التحليليّة العقليّة واقعيّة في الخارج أولا، و قد أثبتنا الواقعيّة لها.

ثمّ إنّه قد استدّل للجواز بوجوه اخر، منها أنّه لو امتنع اجتماع الوجوب و الحرمة في واحد بوجهين لما وقع نظيره، و قد وقع في الشرع كما في العبادات المكروهة كالصلاة في الحمّام، و المستحبّة كالفريضة في المسجد، و المباحة كالصلاة في البيت، و ذلک لأنّ الأحكام الخمسة متضادّة بأسرها.

و يمكن الجواب عنه على القول بالامتناع بأنّ الحال في تلک الموارد مختلفة؛ لأنّ الحكم المخالف للأمر العبادي فيها إمّا أن يكون متعلّقاً بأمر خارج عن العبادة متّحد معها في الوجود أحياناً، كما في الصلاة في موضع التهمة؛ فإنّ النهي التنزيهي متعلّق بالكون في الموضع المذكور المتّحد مع الصلاة في الخارج أحياناً أو يكون متعلّقاً بنفسها، و هذا على قسمين:

إمّا أن يكون في البين مندوحة و ذلک بأن يكون الأمر العبادي متعلّقاً بصرف الوجود، أولا يكون و ذلک بأن يتعلّق الأمر العبادي بالوجود الساري الاستغراقي،

فالأوّل كما في الصلاة في الحمام، فإنّ الصلاة خارج الحمّام بدل عن الصلاة فيه، و الثاني كما في صوم يوم العاشوراء و النافلة المبتدئه عند طلوع الشمس؛ فإنّ الاستحباب فيها متعلّق بالطبيعة باعتبار الوجود الساري، فيكون صوم كلّ يوم و نافلة كلّ زمان مستحبّين على الاستقلال لابما هما فردان للطبيعة، فلا يقع صوم غير يوم العاشوراء بدلاً عن صومه و نافلة غير زمان الطلوع بدلاً عن نافلته، بل هما مستحبّان مستقلّان.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال فيه على القول بالجواز مطلقاً، و أمّا على القول بالامتناع فينبغي التكلّم في حكم اجتماع الوجوب مع الكراهة، و يظهر منه و ممّا تقدّم حكم غيره من باقي صور اجتماع حكمين تكليفيين في واحد بوجهين، فنقول على هذا القول هذه الصورة بعد اشتراكها مع الصورة السابقة في بقاء الملاكين و عدم التزاحم بين الجهتين أعني : المصلحة الوجوبيّة و الحزازة هنا و في عدم إمكان بقاء الأمر و النهي الفعليين بحالهما و عدم ورود التقييد على شيء منهما يفرق بينهما بلزوم تقييد الأمر هناك مع بقاء ملاكه و هو المصلحة بحكم العقل، و لزوم تقييد الكراهة الفعليّة هنا مع بقاء ملاكها و هو الحزازة بحكمه أيضاً.

و ذلك لأنّ الصورتين و إن كانا مشتركين في ثبوت المندوحة من جانب الأمر و عدم ثبوتها من جانب النهي بمعنى كون الأمر لامقتضاً بالنسبة إلى الخصوصيّة و كون النهي مقتضاً بالنسبة إليها، إلّا أنّ الاقتضاء من جانب النهي التحريمي شديد ملزم مانع من النقيض طارد للوجود، فيكون بضميمة ثبوت المندوحة من جانب الأمر مزاحماً للأمر و معانداً له و مقيّداً له و إن كان مصلحته أشدّ و أقوىٰ.

و هذا بخلاف الاقتضاء في جانب النهي التنزيهي، فإنّه ليس بشديد بحيث يكون ملزماً للترك و مانعاً من النقيض طارداً للوجود، بل اقتضاؤه للترك مشوب بالترخيص في الفعل، فلهذا لايزاحم الأمر و لا يعانده و إن كان فيه المندوحة، فإذا صار الأمر بلا مانع يلزم قهراً انعدام الكراهة الفعليّة من البين مع بقاء الحزازة، فيكون الصادر من المكلّف بناءً على هذا عبادة مشتملة على الحزازة، فلهذا يكون

أقل ثواباً بالنسبة إلى الفرد الخالي عن تلك الحزازة.

فإن قلت : ينافي هذا الذي ذكرت من ارتفاع الكراهة الفعليّة من البين إطلاق المكروه على هذه العبادة.

قلت : حال الكراهة هٰيهنا حال الحليّة في الغنم، فكما أنّ حليّة الغنم حكم اقتضائي متعلّق بحيث الغنميّة لو خلّي و طبعه مع قطع النظر عن الطواري و الحالات، بمعنى أنّ الغنم لو لوحظ في قبال الكلب و الخنزير حكم الشارع بحليّته، فلهذا لا منافاة بينهما أصلاً، و بين أن يكون الحكم الشرعي الفعلي للغنم بسبب العوارض حرمة أشدّ من حرمة الكلب و الخنزير فكذا الكراهة هٰيهنا؛ فإنّ جعل الشارع حكم الكراهة في موضوع يكون على نحوين:

الأوّل: أن يكون حكماً فعليّاً ناظراً إلى جميع الأحوال و الطواري.

و الثاني : أن يكون حكماً اقتضائيّاً متعلّقاً بالحيثيّة مع قطع النظر عن جميع الطواري، فهذا القسم لامنافاة أصلاً بينها، و بين أن يكون الحكم الشرعي الفعلي لهذا الموضوع بسبب العوارض الخارجيّة هو الوجوب أو حكماً آخر مضادّاً للكراهة، و نظيره في الإخبارات قولنا : الرجل خيرمن المرأة، فإنّه إخبار عن خيريّة حيثية الرجل مع قطع النظر عن الطواري من حيثيّة المرأة كذلك، و لهذا تكون هذه القضيّة صادقة حتّى في مورد صارت المرأة بسبب الضمائم الخارجيّة خيراً من الرجل فعلاً.

و من هنا ظهر أنّ لفظ الكراهة في هذا المقام يكون بمعناه في سائر المقامات، غاية الأمر أنّ لازم اجتماع الحزازة مع ملاك الأمر أهليّة الثواب، لا أنّ للفقهاء في هذا المقام في هذا اللفظ اصطلاحاً جديداً.

أمّا القسم الثاني فامتناع الاجتماع فيه غير مختص بالقول بالامتناع، بل هو ثابت على القول بالجواز أيضاً؛ و ذلك لما عرفت سابقاً من خروج المطلق و المقيّد المفهوميين و المصداقيين عن محلّ النزاع، فلو تعلّق النهي بالمقيّد وجب تقييد المطلق وإن كان النهي تنزيهيّاً.

و كيف كان فعلى القول بالجواز فمثل الصلاة في الحمام ممّا تعلّق النهي فيه ظاهراً بالمقيّد لا بالأمر الخارج كالكون في الحمام و لم يوجب ذلك تقييد في المطلق يلزم بحكم العقل إرجاع النهي المتعلّق به إلى التقيّد و الخصوصيّة، و القول بأنّ نفس الصلاة في الحمّام مثلاً لانقص في مطلوبيّتها أصلاً، بل في إيقاع هذا المطلوب النفيس في الحمام ركاكة و حزازة نظير وضع الدر الثمين في الخزف، و التقيّد و إن كان ليس له في الخارج وجود عليحده، إلّا أنّه في الذهن قابل للانفكاك عن الطبيعة، فحال هذا القسم عند المجوّز حال القسم السابق في محفوظيّة الأمر و النهي الفعليين، غاية الأمر أنّه اجتمع مورداهما هناك بحسب الصدق و هنا بحسب المورد دون الصدق، و أمّا على الامتناع فيمكن أن يكون النهي متعلّقاً بالتقيّد و اقتضائيّاً يعني أنّ هذا التقيّد من حيث هو و لو خلّي و الطبع مكروه، و هذا النهي لا يصير فعليّاً لوجود المانع معه أبداً و أن يكون متعلقاً بالمقيّد و إرشاديّاً للإرشاد إلى ما ليس فيه حزازة من سائر الأفراد.

و أمّا القسم الأخير فالحال فيه أشكل من سابقه، و ذلك لما ادّعو عليه الإجماع من كون الفعل في هذا القسم عبادة و مع ذلك يكون الترك أرجح كما يظهر من هذا و منهم عليهم السلام عليه؛ فإنّ مقتضى الأوّل رجحان الفعل و مرجوحيّة الترك، و مقتضي الثاني العكس، و هذا محال حتّى عند المجوّز لوجهين، اتّحاد الوجه و عدم المندوحة، فيلزم التفصّي عليه أيضاً.

و ما يمكن أن يتفصّي به كلّ من المجوّز و المانع من هذا الإشكال أحد أمرين، الأوّل : أن يقال : إنّ للعبادة ضدّاً لا يمكن الجمع بينه و بينها و هو ارجح منها، ولكن لمّا كانت عقولنا قاصرة عن إدراكه علّق الطلب المتعلّق به حقيقة إلى ترك العبادة و نسب إليه بالعرض و المجاز، نظير طلب ترك الحركة عند تعلّق الغرض بالسكون أو عكسه.

و الحاصل أنّ الترك من حيث إنّه ترك العبادة مرجوح و لم يحدث فيه من قبل هذا القيد رجحان أصلاً و إنّما نسب إليه الطلب بالعرض و المجاز و إلّا فهو متعلّق في

الحقيقة بذلك الضد، ثمّ إنّه ربّما يحتمل أن يكون هذا الضد منطبقاً على الترك و أن يكون ملازماً له، و أنت خبير بعدم معقوليّة الأوّل؛ لعدم تعقّل انطباق الوجودي على العدمي، فتعيّن أن يكون ملازماً له.

و الثاني أن يكون النهي إرشاديّاً للإرشاد إلى أرجحيّة هذا الضدّ و للوصلة إلى درك ما فيه من الفضيلة الزائدة، و على هذا يكون النهي متعلّقاً بالترك على الحقيقة، و على أيّ حال فيكون المقام من باب المزاحمة و الدوران؛ إذ كما أنّ طلب شيئين لايمكن الجمع بينهما - في زمان وجوباً - محالٌ، فكذلك طلبهما استحباباً، فالأمر بالعبادة بواسطة مزاحمة الضدّ الأهمّ قد زال و بقي ملاكه، فلهذا لو أتى المكلّف فقد أتى بالعبادة؛ لكفاية الملاك في صحّتها، و لو تركها فقد أدرك الأهمّ.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الاستدلال بتلك العبادات لا يجدي للمجوّز شيئاً لعدم كونه ملزماً للخصم، و ذلك لما عرفت من لزوم التفصّي على المانع خاصّة في بعض الأقسام، و عليه و على المجوّز أيضاً في بعض آخر.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

و ينبغي التنبيه على امور:

الأوّل: أنّ من توسّط أرض مغصوبة فلا شبهة في أنّ مقداراً من الغصب لا بدّ من أن يصدر منه و هو مقدار الخروج بأسرع وجه يمكن؛ لأنّه إن بقي فيها صدر منه هذا المقدار مع الزيادة، و إلّا فهذا المقدار فقط، و هذا واضح، إنّما الكلام في حكم هذا الخروج فقيل بأنّه مأمور به و منهيّ عنه، و اختاره المحقّق القمّي ناسباً له إلىٰ أكثر المتأخّرين و ظاهر الفقهاء و صحّته يبتني على مقدّمتين:

الاولىٰ: كفاية تعدّد الجهة في اجتماع الأمر و النهي و قد مضى الكلام فيه.

و الثانية صحّة التكليف لغير المقدور إذا كان عدم القدرة ناشئاً من اختيار المكلّف و هذا ممنوع؛ لاستقلال العقل بقبح التكليف بما لايطاق مطلقاً، وأمّا ما اشتهر من أنّ الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار، فالمراد به دفع ما زعمه الأشاعرة من عدم الفعل الاختياري رأساً، والمعنيّ بهذا الكلام أنّ الامتناع بمقدّمة اختياريّة

لاينافي الاختيار، يعني إنّه يصحّ العقاب عليه لا أنّه يصحّ التكليف.

و هنا ثلاثة أقوال اخر: أحدها : و هو لصاحب الفصول قدّس سرّه: أنّ المكلّف منهيّ قبل الدخول عن جميع أنحاء الغصب لكونه قادراً على ترك جميعها حتّى الخروج، بمعنى أنّه يتمكّن من ترك الخروج و ترك الدخول، و بعد الدخول يسقط النهي من الخروج و يبقى أثره و هو ترتّب العقاب، و يصير مأموراً به مقدّمة لترك الغصب الزائد فلم يجتمع الأمر و النهي في زمان واحد

الثاني : أنّ الخروج مأمور به و لم يكن منهيّاً عنه من أوّل الأمر

الثالث : أنّه ليس بمأمور به و لامنهيّ عنه.

و التحقيق أنّه لو منعنا مقدّميّة الخروج لترك الغصب الزائد كما هو الحقّ لاسبباً، و الترك إلى الصارف لا إلى الخروج، نعم هو مقترن معه و ملازم له، لكن الملازمين في الوجود غير متلازمين في الحكم فحينئذ لابدّ من الالتزام بعدم كونه مأموراً به و لا منهيّاً عنه مع ترتّب العقاب كما هو القول الثالث. أمّا عدم الأمر فلعدم الملاك، و أمّا عدم النهي فلمكان الاضطرار، و أمّا ترتّب العقاب فلكون الاضطرار بمقدّمة اختيارية .

و لو قلنا بالمقدّميّة فالحقّ ما ذكره صاحب الفصول قدّس سرّه و يبقى الإشكال حينئذ في أنّه كيف يمكن تعلّق الطلب المقدّمي بما هو مبغوض فعلاً أعني الخروج، و لذا يعاقب عليه.

بل نقول : يستلزم ذلك اجتماع الحبّ و البغض في الشيء الواحد بوجه واحد، فيكون ممتنعاً حتى على القول بالجواز، و ذلك لأنّ متعلّق الأمر المقدّمي ليس عنوان المقدّميّة بل ذات الخروج؛ إذ هو الذي يتوقّف عليه الواجب دون هذا العنوان.

و يمكن الجواب عنه أوّلاً بالنقض بما لو وقع في هذه الأرض بغير الاختيار، فإنّ الخروج مأمور به بناءاً على المقدّميّة قطعاً مع أنّه متّصف بالمبغوضيّة الذاتيّة بلا إشكال، غاية الأمر أنّ الفاعل معذور، و لايعقل تأثير معذوريّة الفاعل في رفع المتضادّين المحبوبيّة و المبغوضيّة.

و ثانياً بالحلّ و هو أنّ الفعل لو كان في غاية المبغوضيّة و كان واقعاً لامحالة بحيث لايمكن المخالفة من وجوده في الخارج فلا إشكال في عدم صحّة الزجر عنه و إن صحّ العقاب عليه، و إذا كان الاضطرار إليه بمقدّمة اختيارية، فحينئذ لو كان مقدّمة لمطلوب فلا مانع من طلبه مقدّمة لهذا المطلوب؛ إذ كما أنّ المبغوض الذي سقط عن تأثير الزجر في نفس الآمر لأجل مزاحمة المحبوب الأهم لايزاحم هذا المحبوب في التأثير كما لو غرق إحديٰ محارم الشخص في الماء و لم يتمّكن بنفسه من إنقاذها فإنّک هل تجد من نفسک أنّ هذا الشخص لايأمر أحداً بإنقاذها و تركها حتى يغرق لأجل كراهته من وصول يد هذا الأجنبي إليها، أو أنّه يرضى بذلک لكون ملاكها أشدّ كراهة عنده من وصول يد هذا الأجنبي إليها، فكذا المبغوض الساقط عن تأثير الزجر بواسطة لا بدّية وقوعه أيضاً لايزاحم المحبوب و إن كان المحبوب أضعف منه بمراتب.

مثلاً لو فرضنا أنّ جميع تصرّفات العبد و أكوانه في مكان مخصوص مبغوض للمولى فوقع فيه إمّا بسوء اختياره أو بدون الاختيار، و لم يتمّكن من الخروج أبداً فحينئذ لو أمره المولى بخياطة جبّة له في هذا المكان و مع ذلک عاقبه على مطلق التصرّف في هذا المكان إذا كان الوقوع بسوء اختياره، فهل ترىٰ أنّه فعل قبيحاً.

و الحاصل أنّ المستحيل هو اجتماع المبغوض المؤثّر للزجر مع المحبوب المؤثّر للبعث في فعل واحد؛ لمكان التناقض بين نقيضيهما و هما الوجود و العدم، و أمّا المبغوض الساقط عن تأثير الزجر فلا استحالة في اجتماعه مع المحبوب المؤثّر أصلاً؛ إذ مرجع هذا إلى أنّ الشيء من حيث الذات مبغوض و صار بعد سقوط مبغوضيّة الذاتيّة عن التأثير محبوباً بالعرض، فلم يجتمع المحبوبيّة و المبغوضيّة فيه في عرض واحد، بل تعلّق المحبوبيّة بعد سقوط المبغوضيّة عن التأثير.

و أمّا قولكم : يستلزم ذلک اجتماع الحبّ و البغض في الشيء الواحد بوجه واحد، فلم نفهم معناه؛ فإنّ الفعل فيما نحن فيه بعنوان أنّه غصب متعلّق للبغض، و بعنوان أنّه خروج متعلّق للحبّ، فلم يتّحد متعلّقهما.

و استدّل للقول الثاني بأنّ الفعل الواحد الذي يكون حسناً بالذات أو بالعنوان الطاري إذا اعتبر فيه جميع ما له دخل في صلاحه و حسنه فمجرّد الاختلاف الزماني لايعقل أن يوجب تغيير حسنه و قبحه.

نعم يوجب اختلاف الزمان اختلاف الحكم إذا كان لخصوصيّة الزمان مدخل فيه فيكون الفعل في زمان حسناً و في زمان قبيحاً كما في الصوم، لكن هذا راجع إلى تعدّد الموضوع، فالخروج الذي هو فعل واحد و لا يتعدّد بتعدّد الزمان – بمعنى أنّه ليس هنا خروجان كان أحدهما بطيئاً و الآخر سريعاً، مثلاً إذا كان أحدهما قبل الدخول و الآخر بعده – لايعقل أن يكون قبيحاً قبل الدخول و حسناً بعده إذا فرض كونه حسناً بعد الدخول لأجل التخلّص به عن الحرام، فلابدّ من الحكم به في سائر الأزمان بلافرق.

و الجواب أنّ صيرورة الشيء متعلّقاً للحسن و الصلاح يكون بأحد نحوين، الأوّل : أن يكون بنحو الإطلاق، و الثاني : أن يكون بنحو الاشتراط، فعلى الأوّل يلزم تحصيل القيود، و على الثاني لايلزم، بل ربّما يكون مبغوضاً كما في الكفارة عقيب إفطار الصوم.

و حينئذ من المعلوم بالوجدان أنّه يمكن أن يكون الشيء الواحد قبيحاً مطلقاً، و لذا لزم السعي في المنع من حصول قيده، ولكن بعد حصول القيد صار حسناً بالعرض كما في التفرّد بضيافة زيد؛ فإنّه ربّما يكون مبغوضاً مطلقاً فيسعى في عدم حصول مجيئه حتّى الإمكان، ولكن بعد حصول المجيئ يصير حسناً دفعاً للمحذور الأشدّ المترتّب على ترك التفرّد بالضيافة.

و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ الخروج يكون قبيحاً مطلقاً و لذا يلزم السعي في عدم حصول قيده و هو الدخول، و بعد حصوله يصير حسناً بالعرض، و الحاصل أنّ الممتنع هو اجتماع القبح المطلق مع الحسن المطلق في الشيء الواحد ولو في زمانين إلاّ في حقّ غيره تعالى الممكن منه النسخ والبداء، و أمّا اجتماع القبح المطلق مع الحسن المشروط فلا محذور فيه، و إن شئت قلت: لا استحالة في اجتماع القبح المطلق

مع الحسن المشروط بتقدير عدم تأثير القبح إمّا بمزاحمة الأهمّ أو بلا بدّية حصول متعلّقة.

و محصّل الكلام في المقام أنّ للمكلّف هنا حالتين، حالة القدرة بالنسبة إلى الخروج، و بعبارة اخرى بالنسبة إلى أصل الغصب إيجاداً و تركاً، و هي ما قبل الدخول، و حالة العجز بالنسبة إلى مقدار الخروج و هي ما بعده، و للخروج أيضاً باعتبار هاتين الحالتين حالتان، ففي الحالة الاولى لايكون مقدّمة لترك الغصب، و لذا لا يجب تحصيل مقدّمته و هو الدخول، كما هو شأن مقدّمات الواجب الثابت لها المقدّميّة في جميع الأحوال؛ فإنّ مقدّمات و مقدّمات مقدّماتها واجبة، و في الحالة الثانية يكون مقدّمة له، و هذا من أوائل البديهيّات. فيكون النهي في الحالة الثانية ساقطاً كسقوط النهي عن الفعل بعد الإلقاء من الشاهق، و في الحالة الاولىٰ يكون موجوداً لعدم المانع منه أصلاً.

ثمّ في الحالة الثانية يكون قبحه الذاتي باقياً، و المدّعى إمكان تعلّق الأمر مع ذلك على القول بالامتناع أيضاً، و ذلك لأنّ المانع المتصوّر على هذا القول أمران، أحدهما تزاحم الجهتين و حصول الكسر و الانكسار بينهما في مقام التأثير في نفس الآمر، و الثاني التزاحم و الكسر و الانكسار بينهما في مقام تبعيد الفاعل و تقريبه، و كلاهما مفقود في المقام، أمّا الأوّل فلأنّه لايعقل أن يصير جهة القبح الغير الموجبة لانقداح الانبعاث في نفس الآمر مزاحمة لجهة الحسن، و أمّا الثاني فلأنّ الذي يسلم من القائل بالامتناع هو عدم إمكان صيرورة الوجود المبعّد مقرّباً فيما إذا كان ناشئاً من اختيار واحد، كما في الصلاة في الدار المغصوبة، حيث إنّ الطبيعة الحسنة و الخصوصيّة السيّئة فيها مستندتان إلى اختيار واحد، فالمصلّي باختيار واحد يختار الصلاة و الغصب، و هذا الاختيار يكون سوءاً بالفرض، فلا يكون الوجود المستند إليه إلّا مبعّداً، لا فيما إذا كان ناشئاً من اختيارين أحدهما سوء و الآخر خير، كأن يكون أصل الجامع لهذا الوجود مستنداً إلى اختيار سوء و الخصوصيّة إلى اختيار آخر خير كما في المقام؛ فإنّ أصل حقيقة الغصبيّة مستند إلى الاختيار السابق الذي

كان سوءً فيكون واجب الوجود لوجود علّته، و خصوصيّة إيجاد هذا الغصب في موضوع الخروج و التخلّص دون البقاء مستندة إلى اختيار جديد و هو اختيارٌ خير بالوجدان، فمبعّديّة هذا الوجود باعتبار الاختيار الأوّل و مقرّبيّته باعتبار الاختيار الثاني، و ذلک لوضوح إناطة القرب و البعد على الاختيار، فالفعل الغير الاختياري لايكون مقرّباً و لا مبّعداً.

ثمّ إنّه ذكر في الكفاية ما حاصله : أنّ الاضطرار إلى الحرام لو كان بمقدّمة غير اختياريّة يوجب لأن يكون ملاك الوجوب على تقدير ثبوته فيه مؤثّراً، كما كان مباحاً من الأصل بلا كلام حتّى على القول بالامتناع إلى أن قال ما حاصله : إنّما الكلام فيما إذا كان الاضطرار إليه بمقدّمة اختياريّة و صار المضطرّ إليه مقدّمة منحصرة للواجب، فيه أقوال، و اختار بعد ذكرها أنّه منّهي عنه بالنهي السابق و ليس بمأمور به،

و قد ذكر قدّس سرّه عند ذكر الثمرات بين الأقوال ما حاصله : أنّه لو اضطر المكلّف بسوء اختياره إلى التصرّف في مكان مغصوب فصلاته فيه حال الخروج صحيحة حتّى على القول بعدم كون نفس الخروج مأموراً به؛ فإنّ هذا لولاعروض مثل وجه الصلاتي عليه؛ إذ المفروض غلبة ملاك أمره على ملاك النهي عن الغصب.

و أنت خبير بأنّ المستفاد من هذا الكلام قاعدة كلّية و هي أنّ كلّ فعل غلب فيه ملاك الأمر على ملاك النهي فهو مأمور به ولو كان حراماً مضطرّاً إليه بسوء الاختيار، و لايخفى أنّ جميع موارد الاضطرار إلى أحد محذورين و الدوران بين قبيحين أحدهما أخفّ سواء كان من قبيل الأقلّ و الأكثر، كما في مثال من توسّط أرضاً مغصوبة – حيث دار أمره بين الغصب بمقدار أربع دقائق أو أزيد – أم من قبيل المتباينين كما في من ألقى نفسه في مكان يضطرّ فيه إلى شرب الخمر أو قتل النفس يكون من هذا القبيل، يعنى يكون ملاك الأمر في الاخفّ و هو كونه سبباً للتخلّص عن المحذور الأشدّ أقوى من ملاك النهي الموجود في ذات الأخفّ، فلابدّ من القول بكون الأخفّ مأموراً به مطلقاً و لو كان الاضطرار بسوء الاختيار.

و حينئذ فما وجه الكلام الأوّل الفارق بين صورتي كون الاضطرار بمقدّمة غير اختيارية و كونه بمقدّمة اختياريّة بالقول في الاولى بوجود الأمر و تخصيص الثانية بالاشكال ثمّ اختيار عدم الأمر؟.

فإن قلت : إثبات الأمر لغلبة ملاكه في مثال من صلّى حال الخروج إنّما هو بالنسبة إلى حيث الصلاتي، و نفيه لمكان سوء الاختيار إنّما هو بالنسبة إلى حيث الخروجي، فلانقض.

قلت : لايجدي تعدّد الحيثيّة على القول بالامتناع، و المفروض أنّه قدّس سرّه قائل به، فيقول الخروج المتّحد مع الصلاة في الخروج يكون مأموراً به من أوّل الأمر لغلبة ملاك الأمر، فكذا شرب الخمر في المثال المذكور.

ثمّ انّه قدّس سرّه في صدر هذا الأمر قسّم الاضطرار إلى الحرام إلى ما كان بمقدّمة غير اختياريّة و ما كان بمقدّمة اختياريّة، و قسّم الثاني إلى ما إذا كان المضطرّ إليه مقدّمة غير منحصرة للواجب، و ما إذا كان مقدّمة منحصرة له، فجزم في القسم الأوّل بتأثير ملاك الأمر، و في الأوّل من قسمي القسم الثاني بعدم تأثيره، و استشكل في ثانيهما، ثمّ اختار عدم التأثير، و مقتضى إطلاق كلامه في القسم الأوّل عدم الفرق بين ما إذا كان المضطرّ إليه مقدّمة منحصرة و ما إذا كان مقدّمة غير منحصرة.

و أنت خبير بأنّه في صورة كونه مقدّمة غير منحصرة للواجب يتعيّن الوجوب في المقدّمة الاخرى بلا إشكال، مثاله من وقع في الأرض المغصوبة بغير اختياره و كان لخروجه منها طريقان أحدهما مباح و الآخر مغصوب؛ فإنّ المتعيّن حينئذ اختيار الطريق المباح.

هذا كلّه على تقدير أن يكون المراد الاضطرار الابتدائي، و أمّا لوكان المراد الاضطرار حين العمل و الارتكاب فيرد على تقسيمه قدّس سرّه – المضطرّ إليه في القسم الثاني إلى المقدّمة المنحصرة و غيرها – أنّه كيف يتصوّر كون الفعل المتّصف بالاضطرار حين وقوعه غير منحصر فيه؟.

فإن قلت : لعلّ التقسيم بالنسبة إلى المقدّميّة و عدمها، لا بالنسبة إلى الانحصار و عدمه بعد فرض المقدّميّة.

قلت : عدم المقدّميّة ليس إلّا في الاضطرار العقلي، نظير إهراق الطعام في الفم و هو غير مراد؛ لعدم صحّة التكليف معه، و إنّما المراد الاضطرار العرفي الغير المنافي للاختيار المصحّح للتكليف و هو ليس إلّا فيما إذا كان الاضطرار إلى أحد محذورين أو محذورات كان أحدها أخفّ، و هذا ملازم للمقدّميّة.

ثمّ إنّه قدّس سرّه ذكر من جملة الفروع التي ذكرها عند بيان الثمرة أنّ الصلاة في الأرض المغصوبة في سعة الوقت صحيحة على القول بالامتناع؛ لغلبة ملاكها على ملاك النهي و كون الباقي من ملاكها ملزماً، و الصلاة في الأرض المباحة و إن كانت أهمّ لاشتمالها على مصلحتين ملزمتين و هذا موجب لعدم الأمر بهذه الصلاة و إن كان لايوجب النهي عنها؛ لكنّ الحقّ كفاية الملاك في صحّة العبادة، أمّا كون الباقي من ملاكها بعد الغلبة ملزماً فللإجماع على تعيّن الصلاة في ضيق الوقت المستكشف منه كون الباقي مصلحة لازمة الاستيفاء، و أمّا كون الذاهب بالمزاحمة ملزماً فإنّ مزاحمة المفسدة الملزمة لاتتأتّى إلّا من المصلحة الملزمة، و حينئذ فالصلاة المذكورة صحيحة و إن كان المكلّف معاقباً على ترك درك الأهمّ.

و فيه أنّ التزاحم ليس بين الملاكين نفسهما حتّى يحتاج إلى الموازنة بينهما و إنّما هو في مقام تأثيرهما في نفس الأمر، و الموازنة بينهما في هذا المقام إنّما يحتاج إليها إذا كان رفع اليد من أحد الغرضين متحتّماً، و أمّا إذا كان الجمع بينهما ممكناً فاللازم تقييد ذي المندوحة و إن كان أهمّ، فيكون الصلاة في الأرض المغصوبة في سعة الوقت على هذا باطلة على القول بالامتناع.

الأمر الثاني : قد عرفت أنّ محلّ الكلام ما إذا كان المقتضي في كلاالعنوانين محرزاً في مورد التصادق و أنّ الواجب بحكم العقل بناءاً على الامتناع تقييد ذي المندوحة من المقتضيين في مقام الإرادة و إن كان أهمّ. و إذن فلاتفاوت أصلاً بين أن يكون الدليلان متعرّضين للحكم الاقتضائي أو أحدهما له و الآخر للفعلي أو كلاهما

للفعلي، فالواجب عقلاً في جميع الصور تقييد ذي المندوحة و إن كان دليل غيره متعرّضاً للفعليّة و كان أظهر، و كذا على مبنى صاحب الكفاية قدّس سرّه من ترجيح الأقوى و الأهمّ مع معلوميّة الأهمّ.

و أمّا لو لم يكن معلوماً فإن كان الدليلان متعرضين للحكم الفعلي و كان أحدهما أظهر، فمقتضي الجمع العرفي تحكيم الأظهر على الظاهر و جعله قرينة صارفة له في مورد التصادق، فيكون مدلول الأظهر فعليّاً، فيستكشف من ذلك أقوائيّته بطريق الإنّ، و لو تساويا في الظهور فهل يرجع إلى المرجّحات السنديّة و مع فقدها يؤخذ بأحدهما تخييراً اصوليّاً، أو يتوقّف من أوّل الأمر ويرجع إلى مقتضي الأصل؟

قولان مبنيّان على أنّ العامّين من وجه في مورد تصادقهما بعد تساويهما في الظهور هل هما مشمولان للأخبار العلاجيّة أولا، بل مورد تلك الأخبار ما إذا كان بين مضموني الخبر التباين الكلّي ولم يمكن العمل بكليهما معاً أصلاً، و الحقّ هو الثاني، فيكون المرجع هو الأصل، و على تقدير القول بالأوّل يحكم تعبّداً بأقوائيّة ما كان دليله أرجح سنداً أو مأخوذاً طريقاً.

و لوكان الدليلان متعرضّين للحكم الاقتضائي فالمرجع هو الأصل بلاكلام، و هل هو ماذا؟ فنقول: إمّا أن يكون الشكّ في أصل وجود الأقوىٰ سواء كان على تقدير وجوده معلوم الوجود في أحد الطرفين بعينه أو مشكوكاً أيضاً، و إمّا أن يكون في تعيينه مع العلم بأصل وجوده، ففي الأوّل مقتضى أصالة البراءة عن التكليف الايجابي و التحريمي تساوي الملاكين، فيكون الفعل مباحاً، ولكن يكون عبادةً و مسقطاً للأمر؛ لفرض وجود ملاك الأمر فيه مع عدم كونه مبعّداً بمقتضى الأصل المزبور، وفي الثاني مقتضى الأصل في جانب النهي عدم العقاب على هذا الفعل الخاص، و في جانب الأمر الاجتزاء بهذا الفرد؛ لرجوع الشكّ في الأوّل إلى أنّ التحريم هل يسري إلى هذا الخاص أولا، و في الثاني إلى أنّ المطلوب هل هو المطلق أو المقيّد بالوقوع في غير المكان المغصوب، فيكون طرفا الشك من قبيل الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و المرجع فيهما البرائة.

وكيف كان لمّا بنوا في هذا الباب على ما هو المبنى في باب الدوران بين المتزاحمين من ترجيح أقوى المناطين احتاجوا إلى ذكر وجوه لتعيين الأقوىٰ:

فمنها: أظهريّة دلالة دليل الحرمة من دليل الوجوب، فيستكشف بطريق الإنّ أقوائيّة مناط الحرمة دائماً فيما إذا كان الدليل على كلّ واحد من الوجوب و الحرمة لفظيّاً و متكفّلاً للحكم العقلي.

و توضيحه أنّ دلالة النهي على سراية الحرمة إلى جميع أفراد الطبيعة أقوىٰ من دلالة الأمر على سريان الوجوب إلى جميعها، و ذلك لأنّ الاولىٰ مسبّبة عن الوضع، و الثانية مستندة إلى الإطلاق بمعونة مقدّمات الحكمة، و الظهور الوضعي يقدّم على الظهور الإطلاقي عند التعارض.

و وجهه على ما قرّره شيخنا المرتضى قدّس سرّه في مبحث التعادل و التراجيح من الرسائل أنّ انعقاد الظهور الإطلاقي متقوّم و متوقّف على مقدّمات تسمّى بمقدّمات الحكمة، و من جملتها عدم البيان، و لا شكّ أنّ الظهور الوضعي هو البيان فيكون له الورود على الإطلاقي بمعنى أنّه ينتفي بسببه موضوع الإطلاقي.

و فيه نظر: لأنّ الظهور الإطلاقي إنّما يتقوّم بعدم البيان المتّصل لا بعدم البيان المطلق و لو كان منفصلاً، بمعنى أنّ المتكلّم مادام مشتغلاً بالكلام لو لم يذكر ما يصلح للقيديّة ثمّ فرغ و كان سائر مقدّمات الحكمة موجودة انعقد من هذا الحين الظهور الإطلاقي، لا أنّ انعقاده مشروط بعدم ورود البيان ولو بعد أزمان، فلو ورد بعد ذلك ظهور وضعي مناف له كان من باب التعارض بين الظهورين، فلابدّ من مراعاة الأقوى بينهما و ربّما كان هو الإطلاقي، و بالجملة فالحكم بتقديم الوضعي على الإطلاقي بمجرّد كونه إطلاقيّاً وبطريق الكليّة ممنوع.

و قد يخدش في أصل الدليل بأنّ الطبيعة كما يصلح للإطلاق كذلك يصلح للتقييد، فدلالة اللفظ الموضوع لها على خصوص الإطلاق يحتاج إلى معونة مقدّمات الحكمة، من غير فرق في ذلك بين وقوعه في حيّز الإثبات أو النهي، فكما أنّ إسراء الحكم الوجوبي المستفاد من الأمر إلىٰ جميع أفراد الطبيعة يحتاج إلى تلك المقدّمات،

كذلك إسراء الحكم التحريمي المستفاد من النهي إليها بلافرق.

ولكنّ الحقّ هو الفرق بين وقوع المطلق في حيّز الإثبات و وقوعه في حيّز النفي أو النهي، ففي الأوّل نحتاج في إسراء حكمه إلى تمام الأفراد إلى المقدّمات المذكورة و في الثاني لانحتاج.

و بيانه أنّه لابدّ في باب الألفاظ بأسرها من المطلقات و الألفاظ الدالّة بالوضع من الفراغ عن مقدّمة، و بعد اشتراكهما في الاحتياج إلى تلك المقدّمة يتفرّد المطلقات بالاحتياج إلى أمر زائد، و هذه المقدّمة هي أنّ الأصل في كلام كلّ متكلّم أن يكون صادراً بغرض تفهيم المراد و إفادة المقصود لابغرض آخر كتعلّم اللغة و نحوه، ففي غير المطلقات يعلم المقصود بعد إجراء هذا الأصل، و لم تبق حالة منتظرة، فالشاكّ في مجئ زيد بسبب إجراء الأصل في كلام القائل : جاء زيدٌ، يستفيد المقصود.

و أمّا المطلقات فليست موضوعة بإزاء المطلق حتّى يعلم المقصود فيها أيضاً بمجرّد إجراء الأصل المذكور فيحكم في قوله : اعتق رقبة بمطلوبيّة مطلق الرقبة، بل إنّما وضعت بإزاء المعنى اللابشرط المقسمي الصالح للإطلاق و التقييد على ما هو المشهور المتصوّر المأثور من سلطان المحقّقين قدّس سرّه.

فالذي يستفاد من قوله : أعتق رقبة بحسب الدلالة الوضعيّة ليس إلّا مطلوبيّة عتق هذه الطبيعة المهلمة، و حيث إنّ من المعلوم أنّ المراد اللبّي و متعلّق الغرض الجدّي النفس الأمري ليس إلّا المطلق أو المقيّد، فبعد إحراز كون المتكلّم بصدد بيان تمام المراد اللبّي و إثبات عدم إرادة المقيّد بواسطة عدم ذكر القيد يثبت قهراً إرادة المطلق.

و بالجملة الفارق بين المطلقات و غيرها أنّ المدلول الوضعي في غيرها واف بتمام المقصود، فلا جرم لاحاجة إلى غير الأصل المذكور، و فيها قاصر عن تمامه، فلا جرم يحتاج في التتمّة إلى إحراز المقدّمات المذكورة، بحيث لو لم يحرز تلك المقدّمات لم يمكن إلزام المتكلّم بإرادة المطلق؛ إذ مع عدم إحراز كونه بصدد البيان له أن يقول : إنّي لست إلّا بصدد بيان هذا المقدار من الغرض، كما في قول الطبيب: لابدّ لك من

شرب الدواء، و هذا بخلاف المطلق الواقع في حيّز النفي أو النهي، فإنّه يكتفي في إسراء حكمه إلى تمام الأفراد بمجرّد الدلالة الوضعيّة من دون حاجة إلى مقدّمات الحكمة؛ فإنّ الظاهر من قولك : لارجل «مثلاً» تعلّق النفي بما هو مفاد لفظ الرجل وضعاً من الطبيعة المهملة، و لازمه عقلاً انتفاء تمام الأفراد؛ إذ عدم الكلّي إنّما يكون بعدم كلّ ما له من الأفراد؛ فإنّ الطبيعة لأجل إضافة الوجودات المتعدّدة إليها لايضاف إليها إلّا عدم واحد و هو عدم تمام تلك الوجودات، و كذا الكلام في النهي.

و نظير هذه الخدشة مع جوابها يجري في لفظة «كل» مع مدخولها؛ فإنّه ربّما يقال بأنّ هذه اللفظة و إن كانت موضوعة لاستيعاب جميع الأفراد، إلّا أنّها سعةً و ضيقاً تابعة لمدخولها، فإن كان مطلقاً كانت لاستيعاب أفراد المطلق، و إن كان مقيّداً كانت لاستيعاب أفراد المقيّد، و من الواضح أنّ إثبات إرادة الإطلاق من المدخول يحتاج إلى مقدّمات الحكمة، فدلالة هذه اللفظة على استيعاب أفراد الطبيعة أيضاً يحتاج إليها.

و الجواب أنّ هذه اللفظة موضوعة لاستيعاب كلّ ما لمدخوله من الأفراد، و الطبيعة المهملة حاوية لأفراد الطبيعة المطلقة، و مع ذلك لايلزم التجوّز في قولك: كلّ رجل عالم؛ لما عرفت من كونها موضوعة لاستيعاب ما يكون لمدخوله من الأفراد، كما لا يلزم التجوّز في النهي فيما لوجعل متعلّقاً بالغصب الخاص، و الحاصل أنّ هذه اللفظة و أدات النفي و النهي يكون بمنزلة مقدّمات الحكمة في إعطاء وصف الإطلاق للطبيعة المهملة.

و منها : أنّ مراعاة جانب الأمر جلب للمنفعة و مراعاة جانب النهي دفع للمفسدة، و دفع المفسدة أولىٰ من جلب المنفعة.

و أورد عليه في القوانين بأنّه لافرق في ثبوت المفسدة بين الطرفين؛ إذ في ترك الواجب أيضاً مفسدة.

و أورد عليه في الكفاية بأنّ الواجب لابدّ و أن يكون في فعله مصلحة لا أن يكون في تركه مفسدة، كما أنّ الحرام لابدّ و أن يكون في فعله مفسدة لافي تركه مصلحة.

و فيه أنّا لانعني بكون الشيء حسناً و ذا مصحلة و كونه قبيحاً و ذا مفسدة إلّا

مجرّد استحسان العقل إيّاه في الأوّل و اشمئزازه منه في الثاني، من دون لزوم ترتّب شيء عليه يكون هو المنشأ للحسن و القبح، نظير استحسان الشامّة لبعض الروائح و اشمئزازه عن بعضها؛ لوضوح أنّ الموجود ليس إلّا نفس الرائحة من دون أن يكون في البين شيء آخر ورائها يكون هو المنشأ للحسن و القبح عند الشامّة.

فالحسن و القبيح العرضيّان لابدّ و أن ينتهيا إلى ما يكون بالذات حسناً أو قبيحاً و إلّا يلزم التسلسل، فالظلم قبيح في نفسه لا بمعنى ترتّب شيء عليه؛ إذننقل الكلام في هذا الشيء و هكذا إلى غير النهاية، بل بمعنى أنّه ممّا يشمئزّ منه العقل و إن لم يرتّب عليه ضرر دنيوي و لا بعد عن ساحة المولى كما عند الدهري.

و حينئذ فلا شكّ أنّ العقل النيّر لمّا يشمئز من فعل الحرام كذلك من ترك الواجب بلافرق، ألا ترىٰ أنّك كما تبتهج بإنقاذ أحد متعلّقيك من الأخ و الإبن و نحوهما، كذلك يسوء حالك من ترك إنقاذه.

ويرد على الوجه المذكور أيضاً أنّ محلّ هذه القاعدة ما إذا دارالأمر بين جلب المنفعة و دفع المفسدة و لم يمكن الجمع بينهما، لا ما إذا أمكن الجمع كما فيما نحن فيه حيث إنّ المكلّف متمكّن من جلب المنفعة و دفع المفسدة معاً بإتيان المأمور به في غير الفرد المنهّي عنه، مع أنّ الأوّلية في مورد الدوران مطلقاً ممنوعة؛ إذ هي تابعة للأهمّية و ربّما تكون في جانب المصلحة.

و يرد أيضاً أنّ القاعدة المذكورة أجنبيّة عن المقام؛ إذ الكلام فيه في أنّ الحكم الشرعي لمحّل الاجتماع ماذا يكون من الوجوب أو الحرمة بحسب الواقع، و من الواضح كون ذلك دائراً مدار غالبيّة كلّ من المناطين واقعاً، و هذه القاعدة نافعة بحال المكلّف الجاهل بالواقع، فيرجّح الفعل على الترك بقضيّة أنّ المفسدة الآتية من قبل النهي دفعها أولى من جلب المنفعة الآتية من قبل الأمر.

و منها : أنّ استقراء حكم الشارع في مواضع التعارض بين الوجوب و الحرمة كحرمة صلاة الحائض في أيّام الاستظهار و عدم جواز الوضوء من الإنائين المشتبهين بل الأمر بإهراق مائهما يعطي قاعدة كلّية هي: أنّ كلّ موضع تعارض فيه

الوجوب و الحرمة فحكم الشارع فيه تغليب الحرمة.

و فيه أوّلاً: أنّ الاستقراء لايحصل بهذا المقدار، و ثانياً: أنّ المسألة الثانية ليست ممّا تعارض فيه الوجوب و الحرمة؛ إذلاحرمة فيها في البين أصلاً، و ذلک لعدم حرمة استعمال الماء النجس في الوضوء و عدم حرمة الدخول معه في الصلاة، غاية الأمر عدم الإجزاء في المقامين، و كذا المسألة الاولىٰ لو قلنا بعدم الحرمة الذاتيّة لصلاة الحائض و كون النهي للإرشاد إلى فقدان شرطها و هو الطهارة، كما عليه المشهور، كما يظهر من حكمهم في موارد اشتباه حال الدم و عدم الفتوى بالاحتياط بالجمع بين تروك الحائض و أفعال المستحاضة؛ إذ لايمكن الاحتياط على القول بالحرمة الذاتيّة؛ لدوران أمر الصلاة بين الوجوب و الحرمة.

و أمّا لوقلنا بالحرمة الذاتيّة فالصلاة المذكورة و إن كانت ممّا تعارض فيه الوجوب و الحرمة، إلّا أنّ تغليب الحرمة فيها لم يعلم كونه من جهة مراعاة نفس الحرمة؛ لاحتمال أن يكون لأجل وجود الأصل الموضوعي في طرفيها أعني: الاستصحاب و قاعدة الطهارة، فلو فرض وجود هذا الأصل في طرف الوجوب كان هو المقدّم كما في الصلاة في أوّل زمان رؤية الدم قبل استقرار العادة لو قلنا بعدم جريان قاعدة الإمكان هنا و اختصاصها بما بعد استقرار الحيضيّة بمضّي الثلاثة، فيحكم فيها بالوجوب؛ لوجود الأصل الموضوعي في طرفه وهو استصحاب الطهارة.

بقي الكلام في أنّ الحكم في مسألة التوضؤ من الإنائين بعد عدم الحرمة ما ذا و إن كان أجنبيّاً عن المقام، فنقول: في بعض الأخبار أنّه «يهريقهما و يتيمّم» فيحتمل أن يكون مورد هذا الأخبار أعمّ ممّا إذا كان كلّ من المائين بقدر الوضوء فقط و ممّا إذا كان الماء الثاني بقدر التطهير و الوضوء أو كان كرّاً.

و حينئذ يكون الحكم بإهراق المائين و التيمّم تعبديّاً، و يحتمل أن يكون خصوص ما إذا كان كلّ منهما بقدر الوضوء خاصّة، فيكون الحكم حينئذ على وفق القاعدة، إذ مقتضي القاعدة رفع اليد من هذين الإنائين؛ إذ يلزم من استعمالهما القطع

بابتلاء البدن بالنجاسة مع عدم رفع الحدث إلّا احتمالاً، و يكون الأمر بالإهراق كناية عن عدم نفعها في رفع شيء من الحدث و الخبث لا أن يكون حكماً تعبديّاً.

و حينئذ يبقى الموردان الآخران تحت القاعدة، فالمشهور على أنّ مقتضي القاعدة فيهما هو التوضؤ من الأوّل ثمّ تطهير مواضع الملاقاة بالثاني ثمّ التوضؤ منه؛ فإنّه لو فعل ذلك لقطع بحصول رفع الحدث كما هو واضح، و أمّا الخبث فيتعارض الأصلان فيه؛ و ذلك لأنّه يعلم بحدوث التنجّس عند ملاقاة المائين و يشكّ في بقائه، و كذا يعلم بحصول الطهارة عند ملاقاة أحدهما و يشكّ في بقائها، فالاستصحابان متعارضان فيرجع إلى قاعدة الطهارة، فيصير المكلّف واجداً للطهارة من الحدث و من الخبث ظاهراً، فيجوز له الدخول في الصلاة.

و ذهب المحقّق الخراساني قدّس سرّه إلى عدم جريان شيء من الاستصحابين ليكونا متعارضين لأنّه يعتبر في الإستصحاب إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين لو لوحظت الأزمنة بطريق القهقرىٰ و هذا مفقود في المقام؛ لأنّ زمان اليقين بالطهارة هو زمان الفراغ عن استعمال الماء الطاهر، و زمان اليقين بالنجاسة زمان الفراغ عن استعمال الماء النجس و كلاهما مردّد بين الزمانين، و زمان الشكّ في الطهارة و النجاسة هو الأزمنة المتأخرّة و هي متّصلة بزمان الفراغ عن استعمال الماء الثاني و لم يحرز كونه زمان اليقين بالطهارة و لا زمان القطع بالنجاسة. هذا إذا كان الماء الثاني كرّاً ليكون بمجرّد إصابته مطهّراً لمواضع الملاقاة على تقدير تنجسّها بالماء الأوّل.

و أمّا لو كان قليلاً و كافياً للتطهير و الوضوء فحيث إنّ التطهير به حينئذ على تقدير نجاسة الماء الأوّل يتوقّف على التعدّد تكون النجاسة عند الفراغ عن الغسلة الاولى بالماء الثاني منتفية؛ لدوران الأمر بين أن تكون النجاسة حادثة بالماء الأوّل و باقية إلى هذا الحين و أن تكون حادثة بالماء الثاني، و على أيّ حال يكون المحلّ متنجسّاً في هذا الحال، فيكون زمان الشكّ في النجاسة و هو الأزمنة المتأخّرة عن هذا الحين متّصلاً بزمان اليقين بها، بخلاف زمان الشكّ في الطهارة؛ فإنّه لم يحرز

اتّصاله بزمان اليقين بها، لدوران الأمر بين أن يكون زمان اليقين بها زمان الفراغ عن الغسلة الثانية بالماء الثاني و أن يكون زمان الفراغ من استعمال الماء الأوّل، فلهذا يكون استصحاب النجاسة حينئذ جارياً بدون استصحاب الطهارة.

و حينئذ يصير المكلّف بواسطة العمل المذكور طاهراً من الحدث واقعاً و مبتلىً بالخبث ظاهراً، فيدور الحكم مدار أهميّة الطهارة المائيّة بنظر الشارع أو طهارة البدن عن الخبث، فإن قيل بأهميّة الثاني -كما يظهر من حكمهم بصرف الماء في رفع الخبث عند دوران الأمر بينه و بين الصرف في رفع الحدث -كان المتعيّن هو التيمّم.

و الحاصل أنّ التوضّوء من الإنائين المشتبهين له صور، أحدها: أن يكون كلّ من المائين بقدر الوضوء، و هذا هو المتيقّن من مورد الأخبار، و الثانية: أن يكون الثاني بقدر التطهير و الوضوء قليلاً كان أو كرّاً، و الثالثة: أن يكون كلّ منهما بقدر الوضوء و التطهير، فيتوضّأ بالأوّل ثمّ يطهر بالثاني، ثمّ يتوضأ به ثمّ يطهر بالأوّل، فإن قلنا بشمول الأخبار لجميع هذه الصور كان الحكم تعبّدياً، و الأمر بالإهراق إمّا نفسي، و إمّا كناية عن عدم الاعتناء بالمائين، و إن قلنا بانصرافها إلى الصورة الاولىٰ فلابدّ في الصورتين الأخيرتين من المشي على القواعد، و قد مضى الكلام في أدلّتها و أنّ مختار المشهور فيها متّحد مع مختار المحقّق المذكور نتيجةً مع كرّية الماء الثاني، و مختلف معه فيها مع كونه قليلاً، و بقي الكلام في الثانية.

فنقول: القائل في الصورة الثانية بجريان الاستصحابين و تعارضهما يقول به هنا بلا فرق، و أمّا القائل هناك بجريان استصحاب النجاسة بلامعارض مع كون الماء الثاني قليلاً فلا بدّ أن يقول هنا بعدم جريانه، مع أنّ هذه الصورة مشتركة مع الصورة السابقة في إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، غاية الأمر أنّ زمان اليقين هنا زمان الفراغ عن الغسلة الاولى بالماء الأوّل في المرّة الثالثة لا زمان الفراغ عن الغسلة الاولى بالماء الثاني؛ إذالنجاسة فيه مقطوع الارتفاع؛ إذ لوكانت هي الباقية فقد ارتفع بالغسلة الثانية بالماء الثاني، و إن كانت هي الحادثة فقد ارتفعت بالغسلة الثانية بالماء الأوّل، بخلاف النجاسة في زمان الفراغ عن الغسلة الاولىٰ بالماء

الأوّل؛ فإنّها لو كانت هي الباقية كانت زائلة بالغسلة الثانية، و لو كانت هي الحادثة كانت باقية بعدها.

ولكنّه مع ذلك لايمكن جريان الاستصحاب فيها؛ لأنّ نقض اليقين فيها شبهة مصداقيّة لنقض اليقين بالشكّ، لاحتمال أن يكون نقضاً لليقين باليقين، توضيحه أنّه لا شكّ في أنّا قاطعين في هذه الصورة بوجود الطهارة و النجاسة المقطوعتي الارتفاع، و الطهارة المقطوعة الارتفاع هي السابقة على الاستعمال، و النجاسة المقطوعة الارتفاع يحتمل أن يكون هي نفس هذا الذي نستصحبه إن كان الماء الثاني نجساً، و أن يكون غيره إن كان الماء الأوّل نجساً، فعلى الأوّل لايكون نقض المستصحب في الآن اللاحق إلّا نقضاً لليقين باليقين أي نقضاً لوجوده المتيّقن في الزمان السابق بعدمه، المتيّقن في الزمان اللاحق.

بقي الكلام في أنّه هل يعتبر في الاستصحاب اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين كما ذهب إليه المحقّق المذكور أولا؟ فنقول : الظاهر أنّه غير معتبر؛ لعدم مساعدة الدليل عليه، ولكن هنا مطلباً لازمه عدم جريان الاستصحاب في جميع مواضع عدم إحراز الاتصال و في بعض مواضع إحرازه، و هو أنّ ما هو وظيفة الاستصحاب و شأنه ليس إلّا توسعة زمان المستصحب و جعله طويلاً، و إضافة الزمان المشكوك إلى الزمان المقطوع، و ليس من وظيفته تطبيق الزمان المتيّقن على زمان خارجيّ

مثلاً لو استعمل الماء الأوّل، ثمّ استعمل بعد انقضاء ساعة الماء الثاني في مدّة أربع دقائق، ثمّ غسل مواضع الملاقاة بعد انقضاء ساعة بكرّ طاهر، و هاتان الساعتان زمان الشكّ، و الدقائق الأربعة المتوسطة يقطع فيها بالنجاسة، و الزمان المتيّقن للنجاسة ساعة و أربعة دقائق، و هذه الساعة مرّددة بين الساعة الاولىٰ و الثانية، فاستصحاب النجاسة في الساعة الأخير معيّن لتلك الساعة في هذه الساعة الخارجيّة من دون أن يزداد أو ينقص بذلك زمان النجاسة.

ولافرق بين هذا المثال و غيره كما إذا كانت النجاسة مردّدة بين التحقّق في دقيقتين و التحقّق في ساعات كثيرة إلى أيّ حدّ بلغت؛ فإنّ الاستصحاب في الأزمنة

المتأخرّة حينئذ و إن كان يوجب زيادة زمان النجاسة، إلّا أنّه لايجري في هذه الأزمنة إلّا بعد صحّة جريانه في أوائل أزمنة الشكّ، فننقل الكلام في الدقيقة الاولىٰ من ازمنته.

فنقول: هنا ثلاث دقائق، فالوسطىٰ منها نقطع فيها بالنجاسة و طرفاها زمان الشكّ، و المتيقّن تحقّق النجاسة في دقيقتين و نشكّ في أنّ حدوثها في الدقيقة الاولىٰ و بقائها و انتهائها في الوسطىٰ، أو أنّ حدوثها في الوسطى و بقائها في الأخيره؟.

فاستصحاب النجاسة في الدقيقة الأخيرة معيّن لمبدء الحدوث في الوسطى و زمان البقاء في الأخيرة من دون أن يزيد أو ينقص بذلک زمان النجاسة، و هذا الكلام جار أيضاً في استصحاب النجاسة في الصورة الثالثة، أعني ما إذا كان كلّ من المائين قليلاً و كافياً للتطهير و الوضوء.

مثلاً لوفرضنا كون النجاسة حينئذ بعد التطهير بالماء الأوّل مردّدة بين التحقّق في ثلاث دقائق أو ساعات كثيرة فننقل الكلام في الدقيقة الاولى من أزمنة الشكّ و نقول: هنا أربع دقائق نقطع في ثالثتها بالنجاسة و نشكّ في أوّليها و هما دقيقتا التطهير و الوضوء بالماء الثاني و اخيرتهما و هي ما بعد الغسلة الثانية بالماء الأوّل مع العلم بتحقّق النجاسة في دقيقتين، فاستصحاب النجاسة في الأخيره معيّن لها بين الدقيقتين في الثالثة و الأخيرة.

الأمر الثالث: و من جملة ما تمسّک به المجوّزون باب الأسباب؛ فإنّ الغسل الواحد مثلاً يكفي للجنابة و الجمعة، مع أنّ الأوّل سبب للوجوب و الثاني للاستحباب، و كذا الكلام في منزوحات البئر؛ فإنّ وقوع الكلب سبب لوجوب نزح الأربعين، و كذا وقوع الهرّة، فإذا وقع كلبان أو كلب و هرّة وجب أربعين واحد، فيجتمع في نزحها وجوبان، فيعلم من ذلک أنّ تعدّد الجهة كاف في جواز اجتماع حكمين متضادّين أو متماثلين في شيء واحد.

أقول: الكلام في باب الأسباب يقع في مقامين:

أحدهما أنّ مقتضى القاعدة هل هو كفاية الفعل الواحد لسببين أو أسباب، أو

لزوم تعدّده بتعدّد سببه، و بعبارة اخرىٰ مقتضى القاعدة هو التداخل إلّا ما خرج بالدليل أو عدمه كذلک؟

و الثاني أنّه هل يصحّ التمسّک بهذا الباب للقول بالجواز أو أنّه غير مرتبط بمبحث الاجتماع رأساً؟.

أمّا المقام الأوّل فنقول: جعل طبيعة سبباً لفعل باتلائها لإن و إذا و نحوهما كما في قولک: إذا نمت فتوضّأ يتصوّر على وجوه، أحدها: أن يكون الطبيعة في جانب السبب مأخوذة باعتبار صرف الوجود في مقابل العدم الأصلي بحيث كان السبب نقض عدمها و تبدّله بالوجود، و الثاني: أن يكون مأخوذة باعتبار الوجود الساري، فعلى الأوّل يكون السبب واحداً، لأنّ صرف الوجود لا يقبل التكرار و يتعيّن في الوجود الأوّل للطبيعة؛ إذ به يحصل النقض دون سائر الوجودات، و على الثاني يكون متعدّداً، فكلّ وجود سبب مستقل.

و على التقديرين يمكن أخذ الطبيعة في جانب المسبّب لكلّ من الاعتبارين، فإن احدث في جانب المسبّب باعتبار الوجود الساري و في جانب السبب باعتبار صرف الوجود، فالمسبّب لا يتكرّر بتكرّر الفرد من هذا السبب، فإنّه و إن كان قابلاً لأن يتكرّر بتكرّر السبب، إلّا أنّ السبب لا يتكرّر، نعم يتكرّر بتكرّر الفرد من هذا السبب و من سبب آخر.

و إن احدث في جانب السبب أيضاً باعتبار الوجود الساري فالمسبّب يتكرّر بتكرّر الفرد من هذا السبب، و منه و من سبب آخر، و لو احدث في جانب المسبّب باعتبار صرف الوجود فلايفرق الحال بين أن يؤخذ في جانب السبب أيضاً بهذا الاعتبار أو باعتبار الوجود الساري.

فعلى التقديرين لا يتكرّر المسبّب لالفردين من هذا السبب و لا لفردين منه و من غيره، فالسبب و إن كان متعدّداً و قابلاً للتكرار إلّا أنّ المسبّب واحد لا يقبل التكرار أصلاً، هذا هو الوجوه المتصوّرة في هذا الباب و لاإشكال في إمكان كلّ منهما عقلاً ولا في الآثار المترتبة على كلّ منها على تقدير القطع به، إنما الكلام و الإشكال في أنّ

المستفاد من الأدّلة أيّ منها؟.

فذهب شيخنا المرتضى قدّس سرّه إلى أنّ ما يستفاد من الأدّلة و يكون قاعدة كلّية هو عدم التداخل و يكون معمولاً به في مورد الشكّ كباب المنزوحات، لا في مورد القطع بالتداخل من جهة النصّ الخاص كما في باب الأحداث، لقوله عليه السلام : «إذا اجتمعت لِلّه عليک حقوق أجزأك غسل واحد».

و الدليل على هذه الدعوى و إن كان أصله مأخوذاً من كلماته قدّس سرّه في مواضع عديدة من كتبه، إلّا أنّا نذكره مع زيادة تنقيح ليست في كلامه قدّس سرّه و هو: أنّ القضيّة المبدّوة بإن و إذا و نحوهما على ما هو المعروف أو المجمع عليه ظاهرة في عليّة الشرط للجزاء و كونه علّة منحصرة، فيكون منطوقها بمقتضى الأوّل الثبوت عند الثبوت، و مفهومها بمقتضى الثاني الانتفاء عند الانتفاء، و لايخفي أنّ مقتضى إطلاق القضيّة تحقّق العليّة التامّة لجميع مصاديق الطبيعة التالية لأداة الشرط، فكما أنّ الموجود أوّلاً من مصاديقها يكون مؤثّراً تامّاً فكذا الموجود منها ثانياً و ثالثاً و هكذا أيضاً يكون مؤثراً تامّاً مستقلّاً كالأوّل بلا فرق، لتحقّق الطبيعة في جميعها، فقوله : إذا نمت فتوضّأ مثلاً و إن كان رفع اليد عن ظهوره في المنحصريّة للقطع بعدمها لقوله : إذا بلت فتوضّأ، إلّا أنّ ظهوره في عليّة النوم للوضوء محفوظة، و مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين ما وجد من مصاديق النوم أوّلاً و ما وجد منها ثانياً و ثالثاً و هكذا، و تخصيص العليّة بالموجود منها أوّلاً تقييد للنوم في القضية بأوّل الوجودات أو بالوجود الغير المسبوق بالوجود من دون مقيّد.

فإن قلت : ما وجه الفرق بين قولنا : النوم واجب و النوم سبب، حيث نقول في الأوّل بكون مقتضى الإطلاق اختصاص الوجوب بأوّل الوجودات و في الثاني بكون مقتضاه سراية السببيّة إلى جميع الوجودات؟

قلت : الأسباب العادية الدنيويّة المعلومة عند العرف يكون السببيّة فيها متعلقّة بالوجود الساري كحرارة النار السارية إلى كلّ فرد منها، و حينئذ فالأسباب الشرعيّة و إن كان العرف جاهلاً بأصل سببيّتها لو لا إعلام الشرع، ولكن إذا أعلم

الشرع بها و سكت عن بيان كيفيّة سببيّتها كان إطلاق كلامه محمولاً على الكيفيّة المرسومة المتعارفة عند العرف، أعني السببيّة بلحاظ الوجود الساري، فرسوميّة هذا النحو من السببيّة أعني سببيّة الوجود الساري و تعارفها عند العرف قرينة عامّة موجبة لحمل إطلاق الكلام الدالّ على السببيّة عليه.

فهذا نظير استفادة كيفيّة تأثير النجاسات في التنجيس و أنّه يكون على وجه الملاقاة دون المجاورة و غيرها من كون الغالب في التأثيرات العاديّة كونها على هذا الوجه، فقوله عليه السلام : «إذا بلغ الماء قد ركرّ لم ينجسّه شيء» مفهومه أنّ الماء القليل ينجسّه النجاسات، و أمّا كيفيّة تنجسّها له فهذا الكلام ساكت عنها، فيحمل على كونه بوجه الملاقاة بقرينة أنّ الغالب في التاثيرات العاديّة ذلك، و هذا بخلاف وصف الوجوب؛ فإنّ تعلّقه بالطبيعة باعتبار صرف الوجود شائع في العرف و العادة.

فإن قلت : سلّمنا ظهور إطلاق القضيّة المبدوّة بإن و إذا في تعدّد السبب بالقرينة المذكورة، لكنّا نقول : إنّ الأسباب المتعدّدة المتعاقبة في الوجود يختصّ أوّلها بالتأثير و يلغو الثاني لو كان المسبّب غير قابل للتعدّد و التكرار، و المسبّب في باب الأسباب الشرعيّة هو الطبيعة المأمور بها كالتوضّأ في قوله : إذا نمت فتوضّأ، وهي غير قابلة للتكرار؛ لأنّها باعترافكم مأخوذة بلحاظ صرف الوجود الخارق للعدم، و خرق العدم لايمكن إلّا مرّة واحدة، فالأفراد المتعدّدة المتعاقبة من النوم مثلاً لاتأثير إلّا لأوّلها؛ لعدم قابليّة المحّل إلّا لتأثير واحد، نظير عدم تأثير النار في إحراق المحلّ بعد احتراقه بنار اخرى، والحاصل أنّ السبب و إن كان متعدّداً إلّا أنّ المسبّب و التأثير واحدان.

قلت : أخذ الطبيعة في جانب الوجوب بلحاظ صرف الوجود إنّما يكون من

باب الأخذ بالقدر المتيقّن، وبيانه أنّ الطبيعة المهملة من حيث الوجود و العدم لمّالم يكن وقوعها متعلّقاً للطلب كان اللازم بحكم العقل اعتبار الوجود معها، و الوجود المعتبر يمكن أن يكون هو الوجود المخصوص، و أن يكون هو الوجود الساري، و أن يكون صرف الوجود، والأوّلان مشتملان على الأخير مع الزيادة، و حينئذ فحيثما كان المتكلّم في مقام البيان و لم يقم في البين قرينة على اعتبار الخصوصيّة أو السريان فإطلاق كلامه محمول على اعتبار صرف الوجود، فعلم أنّ ظهور طلب الطبيعة في مطلوبيّة صرف الوجود إنّما يكون ناشئاً من جهة الإطلاق و كونه قدراً متيقّناً.

و حينئذ فلو قام دليل على أنّ المعتبر هو الوجود بقيد السريان كان له الورود على الظهور المذكور، و على هذا فإذا كان ظاهر القضيّة المبدّوة بإن و إذا على ما قرّرنا سببيّة كلّ وجود و تأثيره الفعلي المستقل - و من المعلوم عدم إمكان تعدّد السبب الفعلي إلّا مع قابليّته المسبّب للتكرار - كان هذا دليلاً على أنّ الوجود المعتبر في جانب المسبّب مع كونه مأموراً به هو الوجود الساري القابل للتكرار دون صرف الوجود الغير القابل له.

فإن قلت : سلّمنا تعدّد السبب و تعدّد التأثير لكن نقول : المسبّب للأسباب الشرعيّة هل هو الوجود أو الوجوب؟ لا إشكال في عدم كونه هو الوجود و إلّا لزم تحقّق الوضوء عقيب النوم مثلاً، فتعيّن أن يكون هو الوجوب، و حينئذ فتعدّد السبب يقضي بتعدّد الوجوب و هو لا يقضي بتعدّد الوجود، لإمكان اجتماع الوجوبات المتعدّدة في وجود واحد و صيرورتها وجوداً واحداً متأكّداً، كما لو قال: أكرم عالماً و أكرم هاشميّاً؛ فإنّ إتيان المجمع حينئذ متّصف بالوجوب المتأكّد، و بعد هذا القول لا يخفى أنّ الوجوب في دليل سببيّة هذه الأسباب متعلّق بعنوان واحد كالتوضّؤ و نزح الأربعين من دون تقييد بما يقيّد بعدد الوجود بتعدّد الوجوب، فيكون ظاهراً في اجتماع الوجوبات في الوجود الواحد و صيرورتها وجوباً واحداً متأكّداً نظير قول المولى : إضرب إضرب، فإنّه بإطلاقه و عدم تقييد الضرب الثاني بالمرّة الاخرىٰ ظاهر في كون المطلوب ضرباً واحداً و كون طلبه شديداً.

قلت : المسبّب للأسباب الجعليّة التشريعيّة يكون هو الوجود لكن لا على نحو مسبيّته للأسباب العقليّة التكوينية؛ فإنّها فيها تكون على وجه يلزم من وجود السبب وجود المسبّب، و أمّا في التشريعيّات فوجود الأسباب أيضاً مقتض لوجود المسبّبات لكن بجعل الآمر في نظره، و أمره بإيجاد المسبب ناش من قبل هذا الاقتضاء، فكأنّه يجعل المكلّف حادثاً للمقتضي و يأمره بانفاذ اقتضائه و إجرائه و ترتيب مقتضاه عليه، و نظيره قول القائل : البيت صار كثيفاً و يقتضي الكنس، فيثبت الإقتضاء لنفس كثافة البيت، غاية الأمر أنّه لمّا يرى المقتضي قاصراً يأمر الغير بإنفاد اقتضائه، فعلم أنّ تعدّد السبب في الأسباب الشرعيّة قاض بتعدّد الوجود.

فإن قلت : سلّمنا تعدّد السبب و تعدّد التأثير و كون المسبب هو الوجود دون الوجوب، لكن نقول هذا لا يقتضي تعدّد الوجود؛ و ذلک لأنّ كلّ فرد من أفراد هذه الأسباب يقتضي وجود عنوان، و العناوين التي تكون مسبّبات لها متصادقة في وجود واحد، فيحصل امتثال أوامرها بإتيان وجود واحد كما يحصل أكرم العالم و أكرم الهاشمي بإكرام المجمع.

قلت أوّلاً : إن المفروض اتحاد عنوان المسبّب لهذه الأسباب كعنوان التوضّؤ ونزح الأربعين، و مع فرض اتّحاد العنوان يكون تعدّد السبب قاضياً بتعدّد الوجود بلا إشكال.

و ثانياً : لو شككنا في مقام في أنّ المسبّب عنوان واحد أو عناوين متعدّدة فالمرجع هو الاشتغال دون البراءة؛ إذ بعد اليقين بأنّ تحقّق كلّ سبب اقتضى تحقّق شيء و اشتغال الذمّة و التعهّد به نشكّ في أنّ المشتغل به يكون عنواناً واحداً أو عناوين متعدّدة غير متصادقة في فرد أصلاً، حتى لا يحصل الفراغ بالوجود الأوّل، أو يكون عناوين متعدّدة متصادقة في الوجود الأوّل حتّى يحصل الفراغ به، فنحكم بوجوب تعدّد الوجود وليحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني، فالشكّ إنّما هو في حصول الامتثال و الخروج عن العهدة بعد العلم بثبوت التكليفين لا في التكليف

الزائد حتى يكون مرجعاً للبراءة، كما هو واضح.

ثمّ إنّ هذا الدليل كما يجري في الفردين من نوع واحد كوقوع الكلبين كذلك يجري في النوعين كوقوع الكلب و الهرّة بتقريب أنّ تخصيص السببيّة بالنوع الأوّل تقييد لدليل سببيّة النوع الثاني؛ لعدم مسبوقيّة وقوعه لوقوع النوع المقتضي لنزح المساوي أو الأكثر، فيكون مدفوعاً بالإطلاق، و يمكن هنا إيراد الإشكالات الثلاثة الأخيرة مع دفعها بمثل ما مرّ من الأجوبة، هذا محصّل كلامه قدّس سرّه مع تنقيحه.

و الحقّ أن يقال: إنّه ليس لنا في باب الأسباب الشرعيّة لفظ كان معناه السببيّة و العليّة العقليّة، و أمّا أدوات الشرط فإن قلنا فيها بمقالته قدّس سرّه من أنّ مفادها بحسب الظهور الوضعي أو العرفي عليّة تاليها للجزاء بالعليّة التامّة العقليّة غاية الأمر مع زيادة قيد الانحصار، لصحّة أخذ المفهوم، كان ما ذكره قدّس سرّه هنا حقّاً لامحيص عنه.

و أمّا لو أنكرنا ذلك و قلنا بأنّ المستفاد منها عرفاً ليس إلّا مجرّد كون تحقّق تاليها ملازماً لتحقّق الجزاء بعده من دون استفادة العليّة [فلا]، نعم يستفاد عدم كونهما غير مرتبطين أصلاً، بل يكونان مرتبطين بنحو من الربط إمّا لعليّة الأوّل للثاني، أو بكونه جزءاً أخيراً لعلّته، أو بتلازمهما في الوجود و كونهما معلولين لعلّة ثالثه كما هو الحقّ، و الدليل عليه شهادة الوجدان بصحّة استعمال القضيّة الشرطيّة في المقامات الثلاثة على حدّ سواء.

ألاترى صحّة قولنا: إن جائك زيد فأكرمه فيما إذا فرض كون العلّة لإكرامه هو العلم و السيادة و المجيء من حيث المجموع، و فرض العلم بالأوّلين من دون أن يكون استعمالاً للقضيّة الشرطيّة في غير محلّها.

و كذلك قولنا: إن جاء زيد جاء عمرو فيما إذا فرض كون المجيئين متلازمين في الوجود، و هذا هو المبنى للنزاع الواقع بين العلمين الجليلين في مفهوم قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» حيث جعله أحدهما موجبة جزئيّة مستنداً إلى أنّ مفاد المنطوق تعليق السبب الكلّي بالكرّية؛ فيلزم من انتفاء الكريّة

انتفاء السلب الكلّي الحاصل بالإيجاب الجزئي و استقرب قول المخالف، وجعله الآخر موجبة كليّة مستنداً إلى أنّ مفاد المنطوق كون الكريّة علّة منحصرة للسلب الكلّي، و مرجعه إلى أنّ الكريّة علّة منحصرة لعدم تنجيس كلّ واحد من أفراد النجاسات، فيلزم من انتفائها تنجيس جميع النجاسات؛ فإنّه لو قلنا في القضيّة الشرطيّة بالمقالة الاولى كان ما ذكره الثاني حقّاً؛ إذ لو كان عدم تنجّس بعض النجاسات مستنداً إلى عدم قابليّتها و عدم تنجيس بعض آخر إلى الكرّية لم يصدق كون الكريّة علّة تامّة منحصرة لعدم تنجيس جميع النجاسات بل لعدم تنجيس بعضها.

و لو قلنا بالمقالة الثانية كان ما ذكره الأوّل حقّاً، فلو فرض كون شيء سبباً متمّماً لعموم بحيث كان بعض هذا العموم متحقّقاً و مستنداً إلى غير هذا الشيء و تتمّته مستندة إليه صحّ أن يقال: لو تحقّق هذا الشيء تحقّق هذا العموم، مثلاً لو فرض كون عدم خوف المخاطب من أحد على الوجه الكلّي مستنداً بالنسبة إلى بعض الأشخاص إلى عدم تسلّط هذا البعض عليه، و بالنسبة إلى بعض آخر مستنداً إلى مصاحبة المخاطب مع زيد صحّ أن يقال: إذا كنت مع زيد فلا تخف أحداً.

و حينئذ فمفاد منطوق الرواية ليس إلّا مجرّد تعليق السلب الكلّي بالكريّة من دون إشعار بكونه علّة منحصرة له، فلا جرم يلزم من انتفاء الكريّة انتفاء هذا السلب الحاصل بالإيجاب الجزئي.

و كيف كان فلو قلنا بالمقالة الثانية نقول في باب الأسباب الشرعيّة: إنّ المستفاد من الدليل ليس بأزيد من أنّه متى تحقّق واحد من الأحداث وجب تحقّق الوضوء بعده، أو أنّه متى تحقّق وقوع الكلب أو الهرّة مثلاً وجب تحقّق نزح الأربعين بعده، و لا شكّ في أنّ هذا المعنى يصدق فيما إذا احدث أحداث متعدّدة و تحقّق عقيبها وضوء واحد، أو تحقّق وقوع كلاب متعدّدة أو كلب و هرّة و تحقّق نزح الأربعين مرّة واحدة بعده، فيصدق تعقّب الوضوء بالنسبة إلى كلّ واحد من الأحداث، و تعقّب النزح بالنسبة إلى كلّ واحد من الوقوعات.

نعم لو تخلّل الوضوء أو النزح بين حدثين أو وقوعين لم يجز الاكتفاء بهما لما وقع عقيبهما؛ لأنّ المستفاد من الدليل لزوم تحقّقهما عقيب هذا الأشياء هذا هو الكلام في المقام الأوّل.

و أمّا المقام الثاني فالحقّ أنّ باب الأسباب غير مرتبط بمبحث الاجتماع رأساً، و بيانه أنّه لو قلنا بكون السبب صرف الوجود لزم لغوية الفرد الثاني و كون الوجوب واحداً، فلم يجتمع وجوبان حتى يلزم تداخلهما، و كذا لو قلنا بكون المسبّب صرف الوجود، و لو قلنا بأنّ هنا سببين و مسبّبين تعلّق بكلّ منهما وجوب فحينئذ و إن كان في البين وجوبان، لكن لم يلزم اجتماعهما في موضوع واحد، بل لكلّ منهما موضوع مستقل.

نعم لو قلنا بتعدّد الأسباب و تعدّد المسبّبات و تداخل المسبّبات في فعل واحد كما لو قلنا بأنّ حدث الجنابة موجب لوجوب غسل و حدث الحيض لوجوب غسل آخر مغاير للأوّل في الحقيقة، و الجمعة لاستحباب غسل آخر مغاير للأوّل في الحقيقة، و الجمعة لاستحباب غسل آخر مغاير للأول في الحقيقة و الجمعة لاستحباب غسل آخر مغاير للأولين فيها، ولكن هذه الأغسال المختلفة الحقائق يتحقّق في عمل واحد كان لهذا العمل المتداخل فيه ربط بهذا المبحث في الجملة، ولكنّه مع ذلك لا يصلح للاستشهاد؛ إذ للمانع أن يقول : لم يجتمع في هذا العمل وجوبان أو وجوب و استحباب، بل يحصل من اجتماع الأوّلين وجوب واحد متأكّد، و كذا من اجتماع الأخيرين إلّا أنّ التأكّد هنا ليس بمثابته في الأوّل، كما أنّ هذا هو الحال في مثل الصلاة و فيما تصادق فيه عنوانان واجبان كما في إكرام شخص كان عالماً هاشميّاً بعد ورود : أكرم عالماً و أكرم هاشميّاً.

« فصل في اقتضاء النهي للفساد و عدمه »

و قبل الخوض في المقصود نقدّم اموراً.

الأوّل : قد مرّ في المبحث المتقدّم بيان الفرق بينه و بين هذا المبحث و أنّه يفترق عن هذا المبحث سؤالاً و جواباً بأنّ المسؤل عنه هناك أنّه هل يمكن إبقاء الأمر و

النهي المتعلّقين بعنوانين مجتمعين في وجود واحد، أو لابدّ عقلاً من تقييد أحدهما، و هنا أنّ التحريم هل هو ملازم للفساد أولا.

و مورداً[1] بأنّه لو كان بين العنوانين عموم و خصوص مطلقاً مفهوماً و خارجاً يجري فيهما هذا النزاع دون النزاع المتقدّم و قد مرّ وجهه، و أمّا غير هذا المورد فالقول بالامتناع و تقييد جانب الأمر بجعله من مبادي هذا النزاع، و أمّا على القول بالجواز فلم يتعلّق نهي بالعبادة أصلاً.

الثاني: أنّ هذا النزاع هل هو عقلي او لفظي؟ الظاهر الأوّل؛ إذ لا إشكال في أنّ هذا النزاع ليس راجعاً إلى أنّ معنى النهي المتعلّق بالعبادة أو المعاملة هل هو الإرشاد إلى الفساد أو التحريم، بل هو راجع إلى أنّ التحريم التكليفي سواء كان مستفاداً من اللفظ أو من غيره ملازم للفساد أولا؟ و يشهد لذلك ظاهر الكلمات و العنوانات.

أمّا الأوّل، فلأنّ استدلالهم على الفساد في العبادات بأنّ الوجود المبعّد لايمكن أن يكون مقرّباً ظاهر في كون النزاع في أمر عقلي لالفظي، و من هذا السنخ أيضاً استدلالاتهم في جانب المعاملات، و أمّا الثاني فلأنّ تقرير العنوان بأنّ النهي هل هو موجب للفساد أو لا، ظاهر في ذلك؛ إذالموجب بمعنى العلّة، و لايقال : إنّ اللفظ علّة لمعناه، بل يقال : إنّه دالّ عليه، فلو كان النزاع في أمر لفظي لكان حقّ العبارة في العنوان أن يقال : هل النهي دالّ على الفساد أولا، فمعنى العبارة المذكورة أنّ العنوان من حيث نفسه تام لامانع فيه بحيث لو لا المانعيّة من قبل النهي كان صحيحاً بلا كلام، فليس حاله حال الصلاة في اللباس النجس أو في جزء غير المأكول اللحم، حيث إنّها في حدّ نفسها فاسدة، فالنهي فيها دالّ على الفساد و لا علّة له.

و أمّا مجرّد وجود القائل بإنكار الملازمة عقلاً و إثبات الدلالة الالتزاميّة لفظاً في المعاملات فلا يوجب كون النزاع في أمر لفظي، بل لابدّ من إبطال هذا القول كما

---

١. عطف على سؤالاً و جواباً، أي يفترق عن هذا المبحث مورداً.

أبطلنا القول بالجواز عقلاً و الامتناع عرفاً في المبحث المتقدّم.

الثالث : ربّما يقال بتعميم ملاك النزاع للنهي التحريمي و التنزيهي و النفسي والغيري و الأصلي و التبعي، والمراد بالأصلي ما كان مدلولاً بالدلالة الاستقلالية المطابقيّة، و بالتبعي ما كان مدلولاً بتبع الدلالة على شيء آخر كما يستفاد من قوله : انصب السلّم، مطلوبيّة الكون على السطح انتقالاً من المعلول إلى العلّة.

أقول : الحقّ عدم كون التنزيهي محلّاً للنزاع، و وجهه أنّ المفروض كون العنوان من حيث الذات مشتملاً على المصلحة الوجوبيّة المانعة من النقيض، و هذه المصلحة لاتزاحمها إلّا المفسدة التحريميّة المانعة من النقيض أيضاً، لا المفسدة الكراهيّة الغير المانعة عنه المشوبة بالرخصة في الفعل؛ فإنّ هذه لايعقل أن تصير مزاحمة للجهة الوجوبيّة و مسقطة لها عن التأثير.

و بعبارة اخرى : الجهة الكراهيّة تقتضي كون الفعل خلاف الأولىٰ و هو غير مناف للعباديّة، و إنّما المنافي لها كونه معصية، و لهذا تراهم يسمّون العبادات التي تعلّق بها النهي التنزيهي بالعبادات المكروهة؛ فإنّ معنى ذلك أنّها صحيحة، غاية الأمر كونها أقلّ ثواباً، و لم يعهد القول بفسادها من أحد حتّى من القائلين بأنّ النهي في العبادات موجب للفساد، فهذا دليل على خروج النهي التنزيهي عن تحت هذا النزاع.

و أمّا النهي النفسي التبعي فلا إشكال في دخوله في حريم النزاع كالأصلي بلا فرق، و كذا الغيري أصليّاً كان أو تبعيّاً، و إن كان ربّما يتوهّم خروجه استناداً إلى أنّه لا عقاب على مخالفة مقدّمات الواجب و أنّها لا توجب البعد عن ساحة المولىٰ، فبغوضيّتها غير مؤثّرة، فليست بمانعة عن العباديّة.

ولكنّه مندفع بأنّ مقدّمة الواجب و إن كان لايوجب مخالفتها عقاباً مستقلّاً عليها بمعنى أنّه لو كان لواجب مقدّمات عديدة، فترك تلك المقدّمات لايوجب عقابات متعدّدة بعددها، إلّا أنّه لاشبهة في إيجابها العقاب و البعد عن ساحة المولى من جهة ترك ذيها.

و بعبارة اخرى : لاشكّ في اتّصاف المقدّمة باللابديّة العقليّة؛ إذ معنى المقدّميّة ذلك، فيكون ترك ذيها مسبّباً عن تركها، فيكون ترتّب العقاب و البعد على ترك ذي المقدّمة معلولاً في الحقيقة لترك المقدّمة، و ما هو علّة لترتّب العقاب و البعد و لو على غيره يكون اختياره قبيحاً لامحالة، فيكون الحسن الفاعلي المعتبر في العبادة منتفياً فيه، فلهذا يمتنع عباديّة الفعل الذي يكون تركه مقدّمة لواجب.

و من هنا ظهر أنّ جريان ملاك النزاع في المقدّمة التي تكون علّة للحرام غير مبنيّ على القول بوجوب مقدّمة الواجب، بل يجري و لو على القول بعدم وجوبها، و ذلك لما عرفت من كفاية المقدّميّة و اللابدّية العقليّة في ذلك، فمن قال في مبحث الضّد بعدم الاقتضاء لا لمنع مقدّميّة ترك الضدّ لفعل ضدّه بل لمنع الوجوب مع تسليم المقدّميّة كان له أن يقول بفساد الضدّ لو كان عبادة، فيشترك هذا القول مع القول بالاقتضاء نتيجةً.

الرابع : لا إشكال في أنّ المراد بالعبادة في المقام ليس ما يكون عبادة فعليّة تامّة من جميع الجهات؛ ضرورة عدم إمكان وقوعه متعلّقاً للنهي و إن كان الظاهر من المحكّي أبي حنيفة من القول بإيجاب النهي في العبادة للصّحة ذلك، بل المراد – على ما عرفت من أنّ النزاع إنّما هو في ثبوت العليّة و الملازمة العقليّة بين النهي و الفساد حتّى باعتراف من يجعل النزاع في الدلالة اللفظيّة الالتزاميّة كصاحب الكفاية – هو ما يكون اقتضاء العباديّة و القرب فيه في حدّ ذاته و لو لا النهي تامّاً حتى ينحصر الكلام فيه في أنّه هل يحدث من جهة النهي مانع من عباديّة هذا الذي يكون في حدّ ذاته تامّاً في اقتضاء العباديّة أولا.

و أمّا ما ليس كذلك بأن كانت المصلحة العباديّة مقيّدة بغيره و قاصرة عن أن تشمله كما في الصلاة في اللباس النجس أو في جزء غير المأكول فليس محلّاً لهذا الكلام؛ لعدم استناد الفساد فيه إلى النهي، بل إلى قصور المصلحة.

و من هنا ظهر ما فيما ذكر في الكفاية ممّا حاصله : أنّ المراد بالعبادة هنا إمّا ما يكون عبادة في ذاته، أو ما لو تعلّق الأمر به كان أمره تعبّدياً لا توصّليّاً، و مثّل له

بصوم العيدين؛ فإنّ الأخير بإطلاقه غير صحيح، و إنّما يصحّ مع التقييد بإحراز وجود المصلحة، فصوم العيدين إنّما يصحّ جعله من محلّ الكلام لو استفيد من دليل حرمته مجرّد الحرمة لا هي مع تقييد المصحلة بغير هذا الصوم، وكذا الكلام في صوم الحائض و صلاتها على القول بحرمتها الذاتية، و مجرّد تسميتها بالصوم و الصلاة لايوجب كونهما من محلّ الكلام مطلقاً.

و بالجملة، فحال هذا المبحث حال المبحث المتقدّم في لزوم إحراز وجود المقتضي في نفس العنوان، و بعد إحرازه يقع الكلام هناك في إمكان بقاء الحكمين الفعليّين و عدمه، و هنا في منافاة التحريم للصّحة و العباديّة و عدمها.

الخامس : من الواضح أنّ النزاع في أنّ النهي في العبادة أو المعاملة موجب لفسادهما أولا إنّما هو فيما إذا كان طرّو الفساد ممكناً بأن يتّصف العمل بالصحّة تارة و بالفساد اخرى، فما لايمكن فيه طرّو الفساد و لا ينفكّ عن أثر لكونه علّة تامّة له لايجري فيه هذا النزاع.

السادس : صحّة كلّ موضوع و فساده عبارتان عن تماميّته و عدم تماميته بلحاظ الأغراض المتعلّقة به و الفوائد المنظورة منه، فتماميته بحسب الأجزاء و القيود مستلزم لترتّب الفوائد و عدم تماميته مستلزم لعدم ترتبها فكلّ منهما أمر وحداني في جميع الموارد و هو التماميّة أو عدمها بلحاظ الأثر المنظور إليه.

نعم يتّصف العمل الواحد بالتماميّة بملاحظة أثرٍ و بعدمها بملاحظة آخر، و كذا يختلف حاله باختلاف الأنظار، و اختلاف الفقيه و المتكلّم في تفسير الصحّة في العبادة من هذا القبيل و ليس من باب الاختلاف في المفهوم؛ فإنّ نظر الأوّل في باب العبادة مقصور على سقوط الإعادة و القضاء و وجوبهما، و نظر الثاني على حصول المثوبة و القرب للعبد، و كلاهما لازم تماميّة العبادة، فعبّر كلّ منهما بالصحّة عن لازمها المنظور إليه، غاية الأمر أنّ هذا اللازم يختلف باختلاف نظرهما.

و كذا قد يختلف حال العمل الواحد من حيث الصحّة و الفساد باختلاف الملاحظات، مثلاً لو بنينا على عدم إجزاء موافقة الأمر الظاهري عن الواقعي و قام

أمارة على عدم وجوب السورة و كون الصلاة مركّبة من تسعة أجزاء – مثلاً – و كانت السورة في الواقع واجبة و الصلاة مركّبة من عشرة أجزاء، فأتى المكلّف بالصلاة بدون السورة لقيام الأمارة المذكورة عنده، فيكون هذا العمل بملاحظة الأمر الظاهري ما دام موضوعه – و هو الجهل بالواقع – باقياً تامّاً مسقطاً للإعادة والقضاء في قبال كون الإتيان بثمانية من الأجزاء ناقصاً موجباً لهما، و هذا العمل بملاحظة الأمر الواقعي ناقص؛ و لهذا عند ارتفاع الجهل يجب الإعادة و القضاء.

ثمّ إنّ كلّاً من الصحّة و الفساد أمر وحداني اعتباري في جميع الموارد، بمعنى أنّه ليس في الخارج ماوراء عشرة أجزاء مثلاً شيء آخر يكون بحذاء التماميّة أو المنشائيّة للأثر أو بحذاء عدم التماميّة أو عدم المنشائيّة للأثر، من غير فرق في ذلك بين العبادات و المعاملات و إن فرّق بينهما في الكفاية ردّاً على من جعل الصحّة و الفساد اعتباريين بقول مطلق بما حاصله: أنّ الصحّة في العبادات بالنسبة إلى الكليّات مختلفة، فيكون انتزاعيّة بمعنى موافقة الأمر، و عقليّة بمعنى سقوط الإعادة و القضاء في المأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي؛ لكونه حكماً يستقلّ به العقل كسائر الأحكام العقليّة، و جعليّة بمعنى سقوطها في المأمور به بالأمر الظاهري، فإنّه على القول بعدم الإجزاء في الأوامر الظاهريّة عند تبيّن الخلاف على حسب القاعدة مع تصوير إجزائها حينئذ أيضاً بأن يكون الإتيان بالناقص موجباً لسقوط الفاعل عن قابليّة تدارك المصلحة الفائتة يكون سقوط الإعادة و القضاء في هذه الأوامر عند تبيّن الخلاف حكماً شرعيّاً، بمعنى كون بيانه من وظيفة الشرع كسائر الأحكام الشرعيّة.

و بالنسبة إلى الجزئيّات يكون من باب انطباق الكلّيات عليها نظير اتّصاف أفراد الواجب بالوجوب؛ فإنّه ليس بالجعل، بل من باب انطباق عنوان الواجب عليها، و في المعاملات بالنسبة إلى الكلّيات جعليّة دائماً؛ لاحتياجها إلى إمضاء الشرع؛ إذ لولاه لم يترتّب الأثر لأصالة الفساد، و بالنسبة إلى الجزئيّات يكون من باب الانطباق.

ولكنّه مخدوش، أمّا في العبادات، فلما عرفت من أنّ الصحّة بمعنى التماميّة بلحاظ

الأثر المرغوب أمر وحداني لايختلف باختلاف الموارد، و هو قدّس سرّه أيضاً معترف بذلک في صدر هذا البحث، و ما ذكره هنا متّجه بالنسبة إلى آثار التماميّة و لوازمها لابالنسبة إلى نفسها، فيصحّ القول باعتباريّة الصحّة والفساد بقول مطلق.

و أمّا المأمور به بالأمر الظاهري فلا يتّصف على القول المذكور عند تبيّن الخلاف بالتماميّة حتى يقال بكونها مجعولة، غاية الأمر كونه مسقطاً للإعادة و القضاء، فسقوطها لايكون لازماً مساوياً للتماميّة بل أعمّ، مع أنّه لو ثبت من الشرع اتّصافه بالتماميّة في مقام نلتزم فيه بأنّ هنا مصلحتين إحداهما أدنىٰ و الاخرىٰ أقصىٰ، فاتّصاف العمل الناقص بالتماميّة بلحاظ الأدنىٰ، و بعدمها و الإسقاط عن قابليّة التدارك بلحاظ الأقصىٰ.

و أمّا في المعاملات فلأنّ وجه الحاجة فيها إلى إمضاء الشرع، إمّا كونه دخيلاً في التأثير فإنّ الشارع مالک حقيقي فلا يقصر إمضائه عن إمضاء المالک المجازي، فكما أنّ الثاني جزء للمؤثّر فكذا الأوّل بطريق اولى، و إمّا كونه كاشفاً عن السببيّة الواقعيّة بمعنى أنّ الشارع جعل اختيار الأموال بيد المالک المجازي لها، ولكن الأسباب التي تكون أسباباً بنظر العرف بعضها متلبّس بالسببيّة واقعاً و بعضها غير متلبس بها كذلک، فإمضاء الشرع يرفع احتمال كون العقد من القبيل الثاني و يكشف عن كونه من الأوّل، كما أنّ تخطئته بالعكس.

فإن كان الثاني فمن الواضح أنّ إمضاء الشرع حينئذ مجرّد تصديق للعرف بمعنى أنّ مايراه العرف سبباً فهو كذلک واقعاً فإنّما يحتاج إليه في مرحلة الإثبات بعد الفراغ عن ثبوت السببيّة لبعض العقود واقعاً لابجعل جاعل.

و إن كان الأوّل فإمضاء الشرع جزء متمّم للسبب، فحاله حال الإيجاب و القبول و إجازة المالک المجازي، فكما أنّ الموجب مثلاً موجد لجزء السبب لاجاعل للصحّة، فكذا حال الشارع في إمضائه، فإذا تحقّق أجزاء السبب التي من جملتها إمضاء الشرع انتزع من المجموع وصف التماميّة قهراً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الصحّة في المعاملات أيضاً أمر اعتباري كما في

العبادات، غاية الأمر أنّها في المعاملات منتزعة عن امور جعليّة كالإيجاب و القبول، و في العبادات عن امور واقعيّة.

السابع: متعلّق النواهي في العبادات إمّا نفسها كالنهي عن الصلاة في الحمّام، و إمّا جزئها كالنهي عن قراءة سورة العزيمة في الصلاة، و إمّا شرطها كالنهي عن لبس الحرير فيها الراجع إلى الستر المشروط به الصلاة، لاعن لبس اللباس المغصوب؛ فإنّ النهي فيه متعلّق بالغصب المتّحد مع الصلاة، و أمّا الحرير فالنهي فيه متعلّق باللبس و هو مقترن مع الأكوان الصلاتيّة لامتّحد معها.

و إمّا وصفها غير المفارق عنها كالنهي عن جهر المرأة في الصلاة عند سماع الأجنبي صوتها، بناءاً على كون صوتها عورة، لاعن الجهر في صلاة الظهر مثلاً؛ فإنّ النهي فيه وضعي راجع إلى اشتراط الإخفات لاتكليفي، و الجهر في القراءة ملازم للقراءة و إن كانت القراءة غير ملازمة له، و إمّا وصفها المفارق عنها المتّحد معها أحياناً كالنهي عن الغصبيّة المتّحدة مع الأكوان الصلاتيّة.

لا إشكال في دخول القسم الأوّل في محلّ النزاع، و لا في دخول القسم الثاني بالنسبة إلى نفس الجزء، بمعنى أنّ العزيمة في الصلاة مثلاً غير مجزية عن السورة الواجبة في الصلاة، و أمّا أنّ بطلان الجزء موجب لبطلان أصل العبادة فلا؛ لإمكان الإتيان ثانياً بجزء غير محرّم فتصّح العبادة بذلك، اللّهم إلّا أن يلزم من ذلك محذور آخر كالزيادة العمديّة في الصلاة، بناءاً على شمول دليل الزيادة العمديّة لمثل ذلك، كما احتملوا في الريا في جزء العبادة بعد القطع ببطلان نفس الجزء كونه مبطلاً لأصل العبادة لذلك.

و أمّا القسم الثالث فإن كان الشرط توصّليّاً فلا ضير في كونه محرّماً، و إن كان تعبدّياً فالنهي موجب لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

و أمّا القسم الرابع فادّعى في الكفاية امتناعه؛ إذ النهي عن الوصف يسري إلى الموصوف، فالنهي عن الجهر في القراءة في الحقيقة نهي عن القراءة الجهريّة، و هو لا يجتمع مع الأمر بالقراءة، ويمكن منعه بمنع السراية؛ لمكان التعدّد بين الوصف و

الموصوف خارجاً و عدم الإتّحاد المصحّح للحمل الشايع الصناعي بينهما وجوداً و إن قلنا بثبوت الاتّحاد الوجودي بينهما نحو الاتّحاد الوجودي الثابت في الجسم المتّصل كماء الحوض؛ فإنّ هذا النحو من الاتّحاد غير مناف؛ لاختصاص كلٍ بعرضٍ من دون سراية عرضه إلى الآخر كما هو المشاهد في الجسم المتّصل، نعم كون المأمور به ملازماً للمنّهي عنه ممتنع؛ للزوم التكليف بما لا يطاق، و أمّا العكس فلا كما في نحن فيه.

و أمّا القسم الخامس و هو ما إذا تعلّق النهي بالوصف المفارق كغصبيّة المكان أو اللباس أو المحمول في الصلاة، فإن لم يكن الوصف المتعلّق للنهي متّحداً مع العبادة، و لاكانت العبادة علّة له كما في الصلاة في المحمول المغصوب الذي لم يوجب الحركات الصلاتية تصّرفاً زائداً فيه، و لم يتحرّك بحركاتها مثل الخيط الملصق بالبدن أو اللباس، فلا وجه لسراية نهيه حينئذ إلى العبادة؛ إذ متعلّق النهي في المثال مثلاً هو استصحاب المحمول و إمساكه، و هو غير متّحد مع الأكوان الصلاتية، و لا هي علّة له بل هو مقترن معها، فحاله حال النظر إلى الأجنبيّة في الصلاة.

كما أنّه لو كانت العبادة علّة للوصف فلا إشكال في تعلّق النهي بها؛ لكونها علّة للحرام، فتصير بذلك من محلّ البحث، و ذلك كما في الصلاة في المحمول المغصوب الذي يتحرّك بالحركات الصلاتيّة؛ فإنّ الأكوان الصلاتيّة حينئذ يكون علّة للتصرّف في المغصوب بناءاً على كونها عبارة عن نفس القيام و الركوع و السجود التي هي أفعال بلا واسطة للمكلّف، و أمّا بناءً على كونها عبارة عن نتائج تلك الأفعال و الهيئات الحاصلة منها فهي مع التصرّف في المغصوب معلولان لعلّة ثالثة و هي نفس تلك الأفعال.

و أمّا صورة إيقاع الصلاة في المكان المغصوب فتسرية النهي فيها عن الغصب إلى الصلاة ثمّ الحكم بفسادها مبتنية على طيّ مقدّمتين: احداهما من مسائل الاصول و الاخرى من مسائل الفقه.

فالاولىٰ مسألة جواز اجتماع الأمر و النهي و امتناعه، فالحكم بالتسريّة المذكورة مبتن على اختيار الامتناع في هذه المسألة؛ إذ لو جوّزنا الاجتماع فالنهي

متعلّق بطبيعة الغصب و هي غير طبيعة الصلاة، فيكون اجنبيّاً عن النهي المتعلّق بالعبادة الذي هو موضوع لهذا البحث.

و الثانية اختيار احتمال أن يكون الأكوان الصلاتيّة عبارة عن نفس القيام و الركوع و السجود التي هي أفعال مضافة إلى المكلّف بلا واسطة؛ إذ على هذا الاحتمال تكون الأكوان الصلاتيّة متّحدة مع الغصب؛ فإنّ الحركة النهوضيّة -مثلاً- على هذا قيام صلاتي و غصب، و هكذا، فيسري النهي عن الغصب إليها لامحالة بناءاً على القول بالامتناع كما هو المقدّمة الاولى.

و أمّا لو اخترنا الاحتمال الآخر فيها و هو أن يكون عبارة عن الهيئات و الأطوار القائمة بالمكلّف الناشئة من القيام و الركوع و السجود، و الفرق بين هذا و الاحتمال الأوّل أنّ الأكوان على الأوّل ملحوظة بوجود مستقلّ منحاز عن وجود المحلّ، و على الثاني ملحوظة بوجود مندكّ في وجود المحلّ، فهي على الثاني تكون من كيفيات المحلّ و أطواره و خصوصيّاته، فالأوّل هو بعينه ما جعله أهل المعقول مفهوماً لمبدء المشتق، و الثاني بعينه هو ما جعلوه مفهوماً لنفس المشتق.

و كيف كان فعلى هذا يكون الأفعال المذكورة المتّحدة مع الغصب محقّقات للأكوان الصلاتية و الأكوان نتايج لها، و السبب الحرام إنّما لايجتمع مع المسبّب الواجب إذا كان السبب منحصراً فيه، و أمّا السبب غير المنحصر فلا ينافي حرمته مع وجوب المسبّب كما في ركوب الدابّة الغصبيّة في طريق الحج مع عدم الانحصار، و ما نحن فيه من القبيل الثاني؛ لتمكّن المكلّف من إيجاد المحقّقات المذكورة في الأرض المباحة.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّا لو قلنا بالامتناع في مبحث الاجتماع لايكفي مجرّد ذلك في الحكم بفساد الصلاة في الأرض المغصوبة، بل لابدّ معه من إثبات مطلب آخر و هو الاتّحاد بين الغصب و أكوان الصلاة دون السببيّة و المسببيّة، و بعبارة اخرى إثبات كون الأكوان نفس الأفعال دون نتائجها.

ثمّ لو تعلّق النهي بالعبادة و علم كونه من جهة الجزء أو الشرط أو الوصف كما لو

نهى عن الصلاة المشتملة على العزيمة أو في الحرير أو في المكان المغصوب و علم كونه لأجل أحدها، فإن كان النهي راجعاً إلى أحد الامور لبّاً و نسب إلى العبادة بالعرض و المجاز و من قبيل نسبة الوصف بحال المتعلّق، كان حاله حال النهي عن أحدها، و إن كان راجعاً إلى نفس العبادة حقيقةً، و كان أحد الامور واسطة في الثبوت لا في العروض بأن أوجب المفسدة في نفس العبادة، كان من قبيل القسم الأوّل الذي قدمرّ أنّه من محلّ الكلام بلا كلام.

إذا عرفت هذه الامور فلنذكر الاستدلال في طرفي العبادات و المعاملات في مقامين:

المقام الأوّل في العبادات، فنقول و على اللّه الاتكال : هنا احتمالات في الفرق بين العبادة و غيرها بحسب التصوير الاولى.

الأوّل : أنّ العبادة ما يعتبر فيه داعي الأمر فلايجزي بدونه بخلاف التوصّلي،

الثاني : أنّه لايلزم في العبادة داعي الأمر بل يلزم كونها على وجه يحصل القرب الفعلي بها فلايجزي بدونه بخلاف التوصّلي.

فعلى كلّ من هذين الاحتمالين لا إشكال في أنّ النهي موجب لفسادها؛ إذبعد وجود النهي لايمكن هنا وجود الأمر حتى على القول بالجواز، كما مرّ وجهه سابقاً، و بعد وجود المبغوضيّة الفعليّة لايمكن وجود الحسن الفعلي، و إن كان الجهة موجودة – كما عرفت – فلايمكن أن يكون مقرّباً فعليّاً.

الثالث : أنّه لايلزم الداعي المذكور و لاالقرب الفعلي، بل يكفي في العباديّة مجرّد التواضع و الخضوع و الخشوع و إظهار العبوديّة و التعظيم للمولى، و هذا غير ملازم للقرب الفعلي؛ لإمكان اجتماعه مع المانع عنه كما هو المشاهد في الموالي الظاهريّة؛ فإنّ بعض التواضعات غير موجب للقرب عندهم، فعلى هذا الاحتمال يمكن حفظ عنوان العبادة مع وجود النهي، فيكون مجزياً كالتوصّلي بمعنى كونه مسقطاً للأمر المتعلّق لغيره مع كون نفسه محرّماً؛ لحصول الغرض به؛ إذا الفرض عدم دخل شيء في الغرض سوىٰ عنوان التواضع، هذا في مقام التصوير.

و ظاهر كلمات العلماء رضوان اللّه عليهم في باب النيّة في العبادات ثبوت الإجماع على اعتبار قصد القربة في العبادة، لاعلى وجه يكون المقصود نفس القربة، بل بأن يكون المقصود أحد العناوين المقرّبة، و على هذا أيضاً يكون النهي موجباً للفساد بلا إشكال؛ إذ بعد وجود النهي و الالتفات إليه لايمكن قصد القربة.

و من هنا ظهر أنّ النهي المتعلّق بالعبادة الفعليّة لا موضوع له على الاحتمالين الأوّلين و على الاحتمال الأخير و إن كان له موضوع، ولكنّه خلاف ظاهر استدلالهم على الفساد بأنّ الفعل المنهيّ عنه لايمكن أن يكون مقرّباً، فلابدّ من حمل لفظ العبادة في العنوان على أحد الاحتمالين الأوّلين، و معه لابدّ من أن يراد به ما كان عبادة لو لا النهي، و إذن فلا فرق بين أمثال السجود للّه تعالى في حقّ الحائض و بين صوم العيدين، فكما أنّ الأوّل عبادة لو لا النهي و ليس بعبادة فعليّة فكذا الثاني و إن فرّق بينهما في الكفاية.

فإن قلت: إنّ الاستدلال على الفساد في العبادة بأنّ النهي يفيد التحريم الذاتي و هو مناف للصحّة والعباديّة والمقربيّة مخدوش، بأنّ المكلّف عند إتيانه بالعبادة المنهيّ عنها لا بدّ و أن يأتي بالعمل بقصد القربة حتّى يصير عبادة و داخلاً في موضوع البحث، و حيث إنّ قصد القربة على وجه الحقيقة غير ممكن لمنافاته مع وجود النهي، وجب قصدها على وجه التشريع، و هو موجب لثبوت الحرمة التشريعيّة، و ثبوتها موجب لانتفاء الحرمة الذاتية؛ لامتناع اجتماع المثلين.

قلت أوّلاً: لانسلّم تقوّم موضوع البحث بقصد القربة، بل الموضوع نفس العمل، فالمنهيّ عنه في حقّ الحائض هو صورة الصلاة و إن لم تأت بها بقصد القربة.

و ثانياً: سلّمنا تقوّمه بذلك، ولكنّه لامنافاة بين الحرمة التشريعيّة و الحرمة الذاتيّة؛ فإنّ متعلّق الاولى ما هو من فعل القلب و هو العقد و البناء على العباديّة، و متعلّق الثانية هو الفعل الخارجي، فهذا نظير التجرّي؛ فإنّ الفعل فيه باق على ما هو عليه واقعاً، و الحرمة متعلّقة بسوء السريرة.

و ثالثاً: اللازم من اجتماع الحرمتين حصول الحرمة الواحدة المؤكّدة المستتبعة

للعقاب الأشدّ، فإتيان الحرام الذاتي بانياً على حلّيته محرّم آكد من إتيانه لاكذلك، و عقاب الأوّل أشدّ من الثاني، و بالجملة، الممتنع إنّما هو اجتماع المتماثلين في موضوع واحد مع محفوظيّة تعدّدهما لابدونها.

المقام الثاني في المعاملات، و التكلّم فيها في مقامين:

الأوّل: أنّ مقتضى القاعدة هل هو الملازمة بين حرمتها وفسادها، فالإطلاقات و العمومات مقيّدة و مخصّصة بحكم العقل، أو عدمها فلامانع من الأخذ بها؟.

فنقول: النهي الوارد في هذا الباب إمّا متعلّق بالسبب بأن يكون إنشاء عقد البيع الفلاني مثلاً حراماً، أو بالمسبّب بأن يكون نفس النقل و الانتقال حراماً، أو بالتسبيب أي جعل فعل سبباً لأمر كالملكيّة و الزوجيّة ونحوهما، إمّا بمعنى عقد القلب على أنّه مؤثّر فيه، أو بمعنى تطبيق العمل الخارجي على مؤثريته و المعاملة معه معاملة السبب و ترتيب الآثار على سببيّته، و بعبارة اخرى بناء العمل الخارجي على مؤثريّته نظير ما هو المراد في قوله عليه السلام: «صدّق العادل»، فهذه أربع صور لتعلّق النهي بالمعاملة.

و أمّا حكمها فربّما يقال: إنّ الصورتين الاوليين مشتركتان في أنّ النهي فيهما غير ملازم للفساد، إلّا أنّه في الاولىٰ منهما غير مقتض لشيء من الصحّة و الفساد؛ لوضوح إمكان أن يكون إيجاد سبب مبغوضاً، و يكون على تقدير إيجاده عصياناً مؤثّراً واقعاً، كما يمكن أن يكون غير مؤثّر حينئذ.

و أمّا الثانية فالنهي فيها مضافاً إلى عدم اقتضائه للفساد مقتض للصحّة؛ و ذلك لأنّ النهي عن المسبّب دليل على مقدوريّته للمكلّف، و مقدوريّته ملازمة للصّحة و لايجتمع مع الفساد كما هو واضح.

كما أنّ الصورتين الأخيرتين مشتركتان في كون النهي فيهما مقتضياً للفساد، و وجه ذلك أنّه و إن كان لامنافاة عقلاً بين حرمة عقد القلب على التأثير و حرمة ترتيب الأثر الخارجي على السببيّة و بين التأثير الواقعي، إلّا أنّه يمكن دعوىٰ ظهور كلّ من التحريمين في عدم التأثير عرفاً، و كذا يمكن دعوى القطع بعدم منع الشارع

عن عقد القلب على أمر له النفس الأمريّة و الثبوت الواقعي أو عن ترتيب الأثر الخارجي على المعاملة الصحيحة مع قطع النظر عن أمر خارجي كالجنون و السفه و نحوهما، فيكون النهي عن عقد القلب على تأثير المعاملة الخاصّة أو عن ترتيب الأثر عليها كما في قوله : «ثمن العذرة سحت» كاشفاً عن فسادها أصلاً و عدم تأثيرها رأساً بمقتضى الظهور و القطع المذكورين.

هذا كلّه في النهي التكليفي المفيد للتحريم، و أمّا الوضعي المرشد إلى الفساد فخارج عن محلّ الكلام، و لا يبعد دعوىٰ ظهور النهي في العقود و الإيقاعات في الإرشاد إلى الفساد.

اقول : قد مرّ سابقاً أنّ وجه احتياج المعاملة إلى إمضاء الشرع إمّا كونه دخيلاً في التأثير لكون الشارع مالكاً حقيقياً، و إمّا كونه تصديقاً للعرف بمعنى عدم خطاء نظره في رؤية السببيّة، فما ذكر إنّما يتمّ على الثاني، و أمّا على الأوّل فيمكن أن يقال : إنّ مبغوضيّة المسبّب مستلزمة لعدم إمضاء الشرع الموجب للفساد؛ إذ بعد فرض توقّف تحقّق المسبّب على إمضاء الشرع و كون وجوده مبغوضاً فلو أمضاه الشرع فقد أوجد مبغوضه.

و على هذا فلايمكن تعلّق النهي بالنقل و الانتقال الفعلي؛ لعدم مقدوريّته للمكلّف، فلا بدّ من إرجاع النهي المتعلّق به ظاهراً إلى النقل و الانتقال لو لا عدم الإمضاء الذي هو راجع إلى السبب، نظير ما قلنا في العبادة من لزوم إرجاع نهيها عقلاً إلى العبادة لو لا النهي.

و أمّا مبغوضيّة السبب فمعناها مبغوضيّة إنشاء العقد بقصد ترتّب الأثر؛ إذ معنى السبب ذلك، ولاريب أنّ المبغوضيّة بهذا الوجه في الحقيقة راجعة إلى المسبّب، مثلاً مبغوضيّة نصب السلّم بقصد ترتّب الكون على سطح الغير علّته في الحقيقة راجعة إلى مبغوضيّة نفس الكون، فيكون حال هذا القسم حال سابقه، فظهر أنّه يمكن دعوى الجزم بالفساد في السابق، و كذا في اللاحق بعد رجوعه إلى السابق، اللّهم إلّا أن يقال : إنّ للشارع حيثيتين، فمن حيث إنّه شارع يكون ناهياً، و من حيث إنّه

مالک يكون مجيزاً، كما أنّه قد يريد شيئاً بالإرادة التشريعيّة و من حيث إنّه شارع، و يريد خلافه بالإرادة التكوينية و من حيث إنّه خالق، و لهذا يوجد أسباب خلافه و مقدّماته.

و الثاني : أنّ النهي في المعاملة و إن قلنا بعدم ملازمته للفساد عقلاً هل هو ملازم له شرعاً أولا؟ فنقول : يمكن الاستدلال على الملازمة شرعاً بعموم التعليل الواقع في خبر تزويج العبد بغير إذن سيّده المروّي في الكافي والفقيه عن زراره عن الباقر عليه السلام «سأله عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده؟ فقال : ذلک إلى سيّده إن شاء أجازه و إن شاء فرّق بينهما، قلت : أصلحک اللّه تعالى إنّ حكم بن عتبة و إبراهيم النخعي و أصحابهما يقولون : إنّ أصل النكاح فاسد و لايحلّ إجازة السيّد له؟ فقال أبوجعفر عليه‌السلام: إنّه لم يعص اللّه، إنّما عصىٰ سيّده، فإذا أجاز فهو له جائز».

فإنّ ظاهر الفقرة الأخيرة أنّ كلّ معاملة كانت معصية لِلّه و مخالفة للنهي التكليفي بعنوانه الأوّلي فهي غير قابلة للصّحة، و تزويج العبد و إن كان محرّماً لكونه معصية السيّد، إلّا أنّ الحرمة متعلّقة بعنوان مخالفة السيّد لابعنوان التزويج.

فإن قلت : المراد بالمعصية المنفيّة مخالفة النهي الوضعي دون التكليفي؛ إذالمراد بمعصية السيد بقرينة الصدر هو مجرّد الفعل بدون رضاه و إذنه و إمضائه، فيكون المراد بالمعصية المنفيّة أيضاً بقرينة السياق هو مجرّد الفعل الذي لم يمضه اللّه و لم يشرّعه بل نهىٰ عنه وضعيّاً، بمعنى فقدانه شرطاً شرعيّاً، و هذا لاكلام في فساده.

قلت : حمل المعصية على مخالفة النهي الوضعي خلاف الظاهر في الغاية، بل الظاهر منها مخالفة النهي التحريمي، و أمّا عدم الإذن الواقع في صدر الرواية فمحمول على الكراهة و إطلاقه عليها شايع في العرف، ألاترىٰ أنّه يقال : فلان غير راض بكذا فيما إذا كان كارهاً له، مع أنّ عدم الرضى أعمّ بحسب اللغة من الكراهة، و بالجملة، فإبقاء المعصية على ظاهرها و رفع اليد عن ظهور عدم الإذن فيما هو أعمّ من الكراهة أولى من العكس؛ لأقوائيّة ظهور الأوّل من الثاني، فيتمّ بذلک الاستدلال بالرواية على المطلوب.

«المقصد الثالث في المفاهيم»

مقدّمة: المفهوم ما يكون غير المنطوق و المدلول الأوّلي للفظ و يكون لازماً للكيفية الخاصة الثابتة للمدلول الأوّلي، و يجب أن يكون الدلالة عليه دلالة لفظية مستندة إلى اللفظ ليصحّ عدّ هذا المبحث من مباحث الألفاظ، و ذلك بأن يكون الانتقال إلى خصوصيّة المعنى الأوّلي موجباً للانتقال إلى المعنى الآخر عرفاً لكون المعنى الآخر لازماً بيّناً بالمعنى الأخصّ لتلك الخصوصيّة، فلو انتفى هذا الانتقال في مقام لزم الحكم بعدم المفهوم فيه، فالنزاع في ثبوت المفهوم و عدمه في الحقيقة راجع إلى أنّه هل يكون للفظ مدلول خاص يلزم من الانتقال إلى خصوصيته الانتقال إلى معنىً آخر أولا؟.

« فصل »

المعروف ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، فقولنا: إن جائك زيدٌ فأكرمه، مشتمل على كيفيّة خاصّة مستلزمة لقضيّة سالبة هي قولنا: إن لم يجئك فلا يجب إكرامه، و مرجع هذا القول إلى دعوى الظهور الوضعي أو العرفي الثانوي أو الظهور المستند إلى مقدّمات، مثل ظهور الأمر في الطلب التعييني بمعونة احتياج غيره إلى المؤنة الزائدة، لامثل الظهور المستند إلى مقدّمات الحكمة في المطلقات؛ لانفكاكه عن اللفظ في مورد عدم ثبوت تلك المقدّمات، و المدّعىٰ في المقام هو الظهور الغير القابل للانفكاك من اللفظ، فلابدّ أن يكون مستنداً إلى مقدّمات غير منفّكة عنه، نظير ما قلنا في كلمة «كلّ» من كونها قرينة على إرادة الإطلاق من مدخولها.

و ليعلم أوّلاً أنّه لانزاع في الحكم الشخصي بمعنى أنّ انتفائه عند انتفاء موضوعه عقلي لايقبل النزاع، فإذا قيل: إذا جاء زيد فأكرمه فعند عدم تحقّق المجيء عدم تحقّق وجوب الإكرام المسبّب عن المجيء عقليّ، و بالجملة، فانتفاء الموضوع الشخصي موجب لانتفاء الحكم الشخصي المتعلّق بذاك الموضوع عقلاً، وانّما النزاع

في انتفاء سنخ الحكم المذكور في القضيّة الشرطيّة أو الوصفيّة عند انتفاء الموضوع، كأن يكون انتفاء المجيء في قولنا : إذا جاء زيد فأكرمه أو العلم في قولنا : أكرم زيد العالم موجباً لانتفاء وجوب الإكرام رأساً، و لو كان مسبّباً من جهة اخرى فلو احتملنا حينئذ وجوبه مستنداً إلى جهة اخرى ككونه محسناً أو مسنّاً أو نحوهما كان هذا الاحتمال مدفوعاً بمقتضىٰ ظاهر القضيّة.

فنقول : هنا أشياء يمكن القطع بظهور القضيّة الشرطيّة في بعضها و لايمكن في بعض آخر، فمجرّد المقارنة الاتّفاقيّة بين شيئين لايرتبط أحدهما بالآخر بجهة من الجهات أصلاً يمكن دعوى الجزم بعدم كونها معنى القضيّة المذكورة و لو استعملت فيها أحياناً كما لو قيل : إن أكلت في اليوم طعاماً فأنت تموت في آخر عمرك إمّا في الليل أو النهار فمحمول على الهزل و المزاح.

و بالجملة، فمجرّد المقارنة الاتفاقيّة بين مثل الثلج و الباب غير محقّق لمعنى «إن» و أمثالها، بل يمكن الترقّي من هذا و القول بعدم كفاية مجرّد التلازم أيضاً، فالمعلولان لعلّة ثالثة و إن كان بينهما ربط لكونهما متلازمين في الوجود و يصحّ استعمال القضيّة فيهما، إلّا أنّ التلازم بهذا النحو خلاف الظاهر الأوّلي للقضيّة، بل الظاهر الأوّلي منها هو التلازم بنحو ترتّب الثاني على الأوّل و كونه في طوله لافي عرضه، و كذا الكلام فيما إذا كان في البين ترتّب لكن على العكس، بأن كان الأوّل معلولاً للثاني و مترتّباً عليه.

فتحصّل أنّ المستفاد من القضيّة الشرطية شيئان، أحدهما اللزوم في قبال مجرّد المقارنة الاتفاقيّة، و الثاني ترتّب الجزاء على الشرط في قبال عدم الترتّب رأساً و ترتّب الأوّل على الثاني، كما يشهد به صحّة إتيان «الفاء» في صدر الجزاء.

و هنا دعويان اخريان:

إحداهما : دعوى العليّة التامّة المستقلّة لتالي «إن» و أمثالها بالنسبة إلى الجزاء، و هذه الدعوى إنّما هي مثمرة لباب الأسباب بتقريب نقلناه هناك عن الشيخ الجليل المرتضى قدّس سرّه و قد مرّ دفعها هناك أيضاً بأنّا لانفهم من كلمة «إن» و نحوها إلّا مجرّد أنّه متى وجد الشرط وجد الجزاء عقيبه، نعم لابدّ أن لايكونا غير مرتبطين

أصلاً بل يستفاد أنّ بينهما ربطاً مّا بنحو ترتّب الثاني على الأوّل أعمّ من العليّة الناقصة و التامّة، و فرّعنا على هذا أنّه لو تحقّق أسباب شرعيّة متعدّدة على التعاقب أو دفعةً يكفي وجود مسبّب واحد عقيبها؛ إذ يصدق عليه أنّه مرتّب على هذا و ذاك و أنّ هذا و ذاك مؤثّران فيه على وجه الشركة، و ليس على الزائد من هذا المقدار دليل إلّا في صورة التخلّل.

و الثانية : دعوى الانحصار، و القول بالمفهوم فيما نحن فيه مبنيّ على هذه الدعوى فقط؛ ضرورة أنّه كما يصحّ أخذ المفهوم في صورة كون الشرط علّة تامّة منحصرة، كذلك يصحّ في صورة كونه جزاءاً أخيراً للعلّة المنحصرة، فالمهمّ في المقام إنّما هو إثبات ذلك، و أقوى ما يدّل عليه - لوكان - هو حكم الوجدان بتقريب أنّ من المسلّم فيما بينهم دلالة كلمة «لو» على امتناع الجزاء لأجل دلالتها على امتناع الشرط، و لاشبهة في أنّ انتفاء الشرط إنّما يوجب انتفاء الجزاء لو كان السبب منحصراً فيه، ضرورة أنّه لو لم يكن منحصراً فيه أمكن قيام سبب آخر مقامه، فلايدلّ انتفائه على امتناع الجزاء، فدلالة هذه الكلمة على امتناع الجزاء لو سلّمنا كما يتوقّف على دلالتها على امتناع الشرط كذلك يتوقّف على دلالة اخرى لها على انحصار السبب فيه، ثمّ بعد ذلك نقول : لافرق بين هذه الكلمة و بين كلمتي «إن» و «إذا» إلّا في مجرد دلالة الاولىٰ على امتناع وقوع الشرط، و الثانية على احتمال وقوعه وعدم وقوعه ، و الثالثة على تحقّق وقوعه، و في غير هذه الجهة لافرق بينها حتى في الدلالة على الانحصار بحكم الوجدان، ولكن لم يحصل لنا الجزم بذلك إلى الآن في غير كلمة «لو».

و بعبارة اخرىٰ : إنّا نفهم من قول القائل : إذا جاء زيد فأكرمه، أنّ السبب الموجب للإكرام غير موجود في نفس زيد، و أنّه أمر خارجيّ، و أنّ وجود المجيء سبب له، و أمّا أنّه لو لم يتحقّق المجيء و تحقّق شيء آخر احتملنا كونه سبباً لوجوب إكرامه أيضاً، فهذه القضيّة متعرّضة لنفي هذا الاحتمال، فلم يحصل الجزم به إلى الآن.

ثم إنّه ربّما يستدل للانحصار بوجوه آخر ضعيفة.

منها: أنّه لاشكّ في دلالة أداة الشرط على اللزوم كما مرّ وله أنحاء أكملها اللزوم الثابت بين العلّة المنحصرة و معلولها، و المطلق منصرف إلى الفرد الأكمل عند الإطلاق.

و فيه أوّلاً: أنّ مجرّد عدم وجود الشريک في التأثير لايوجب أكمليّة المؤثّر، مثلاً لو فرض كون شخص واجداً لمرتبة خاصّة من صناعة فلايعقل حدوث تفاوت في حاله بوجود الشريک له في تلک المرتبة و عدمه، فلايحدث بالأوّل نقصان لهذا الشخص و لابالثاني كمال له، نعم عدم الشريک موجب للكمال فيما إذا كان وجوده موجباً للنقص كما في الشركة في مالكيّة الدار، و من الواضح أنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل.

و ثانياً أنّ الأكمليّة على فرض تسليمها لايوجب الانصراف و إنّما المنشأ للانصراف هو الانس الذهني للفظ بالمعنى الناشئ من شيوع الاستعمال أو المناسبة؛ و لهذا لاينصرف لفظ الإنسان إلى أكمل أفراده.

فإن قلت: سلّمنا منع الانصراف لنفس اللفظ، ولكن يمكن بضمّ مقدّمات الحكمة حمل مطلق التعليق و اللزوم المستفاد من الأداةعلى خصوص التعليق على العلّة المنحصرة كما يحمل مطلق الوجوب على الوجوب النفسي بضمّها.

قلت: ربّما يجاب عن هذا بأنّ التمسّک بتلک المقدّمات فرع إمكان جريانها وليس بممكن، لكونه منافياً لكون التعليق معنى الحرف، و فيه أنّ هذا إنّما يتمّ على القول بجزئيّة معنى الحرف؛ إذ الأخذ بتلک المقدّمات إنّما يصّح فيما إذا كان في البين جامع حتى يحكم بتعيينه في فرد خاص بضمّها، و أمّا الجزئي الحقيقي فليس إلّا نفسه، و أمّا على القول بكونه كلّياً كما هو مذاق هذا القائل فحاله حال سائر الكليّات، فكما يمكن في سائر الكليّات تعيينها في فرد خاص بمقتضي الانصراف أو بضمّ تلک المقدّمات فكذا فيه بلافرق، و مسألة عدم استقلال معنى الحرف باللحاظ غير مضرّة، و بيانه أنّه لا إشكال في احتياج الواضع في وضع الحرف إلى ملاحظة الإجمال المنتزع من المعنى الذي هو حالة للغير، مثلاً في وضع «من» يحتاج إلى

ملاحظةالابتداء المحلوظ حالة للغير و هذا الإجمال يحمل عليه بالحمل الشائع الصناعي أنّه مستقلّ باللحاظ و معنى إسمّي، و بالحمل الذاتي أنّه غير مستقّل فيه و معنى حرفي، و هو إجمال و عنوان تفصيله و معنونه نفس المعنى الحرفي، و الوضع إنّما يكون بإزاء واقعه و نفس معنونه.

فنقول : حال المستعمل في ذلک حال الواضع بعينه؛ ضرورة أنّ مستعمل الحرف يلتفت إلى أنّه يستعمله في ماذا، و الفرض أنّ الالتفات التفصيلى يخرج المعنى عن كونه حرفياً، فلابدّ أن يتعلّق لحاظه و التفاته إلى عين ما تعلّق به لحاظ الواضع و هو المعنى الإسمي الذي هو عنوان للمعنى الحرفي، لابمعنى أنّه يحتاج في مقام الاستعمال إلى لحاظين: لحاظ العنوان و لحاظ المعنون، بل يكفي لحاظ العنوان وحده، و يصير الحرف مستعملاً في نفس المعنون قهراً، فلو كان لهذا المعنى الإسمي الملحوظ منصرف إليه أو أمكن تعيينه في فرد خاص بضميمة المقدّمات يسري ذلک إلى معنى الحرف قهراً.

و لهذا يرىٰ أنّه مع صحّة استعمال كلمة «في» في ربط اللباس باللابس كما يقال: الصلاة في لباس كذا حكمه كذا، و صحّة استعمالها في ربط المحمول بالحامل كما يقال : الصلاة في محمول كذا حكمه كذا، لو قيل : الصلاة في الشيء النجس باطلة، يحمل على اللباس دون المحمول؛ لتحقّق الظرفيّة على وجه الحقيقة في الأوّل دون الثاني، هذا مع أنّ كلام المجيب منقوض بما اعترف هو به من حمل معنى هيئة الأمر – و هو الوجوب المطلق – على الوجوب النفسي بمقدّمات الحكمة مع كونه معنىً حرفيّاً.

فالحقّ في الجواب أن يقال : إنّ فائدة تلک المقدّمات تعيين المطلق في الفرد الأخفّ مؤنة، مثلاً الوجوب التعييني يتحقّق بمجرّد جعل الوجوب متعلّقاً بموضوع و إبقائه بحاله من دون ضمّ عِدلٍ إلى هذا الموضوع، بخلاف التخييري فإنّه يحتاج مع ذلک إلىٰ ضمّ العِدل، فلو قال : أكرم زيداً و سكت عن قوله : أو عمرواً – مثلاً – يستكشف من عدم ذكر هذا مع كونه بصدد البيان أنّ مراده جعل الوجوب على نحو التعيين دون التخيير؛ إذ لو لم يرد أحد النحوين لأراد المهملة و هو خلف؛ إذ المفروض كونه في مقام البيان، و لو أراد التخييري لذكر العِدل، و المفروض عدم

ذكره، فتعيّن أن يكون المراد هو التعييني.

و كذا الوجوب النفسي يتحقّق بمجرّد تصوّر نفس الموضوع مع إيجابه، و لايحتاج إلىٰ أزيد من ذاك، بخلاف الغيري فإنّه يحتاج إلى ثلاثة تصورات : تصوّر نفس الموضوع، و تصوّر إيجابه، و تصوّر وجوب آخر، فلو قال : انصب السلّم يستكشف بمقدّمات الحكمة أنّه لم يوجد في نفس القائل سوى التصوّران الأوّلان؛ إذ لو وجد التصوّر الأخير أيضاً لقيّد بقوله : للكون على السطح.

و أمّا ما في الكفاية من تقرير أخفيّة مؤنة النفسي من الغيري بأنّ النفسي واجب على كلّ حال و الغيري واجب على تقدير دون تقدير، ففي غير محلّه؛ إذ الغيري أيضاً واجب على كلّ حال، هذا.

بل و كذا حال الوجوب بالنسبة إلى الندب، فيمكن أن يقال بأنّ هيئة الأمر عند القائل بوضعها لمطلق الطلب محمولة على الوجوب بمقدّمات الحكمة؛ فإنّ الوجوب و إن كان أشدّ مؤنة على الفاعل من الندب إلّا أنّه أخفّ مؤنة منه في إنشاء المنشئ، بمعنى أنّ الإرادة المتوجّهة نحو الفعل بنفسها مقتضية للإيجاد و طاردة للعدم، فبمجرّد إنشاء الإرادة نحو الفعل يتحقّق الوجوب من دون حاجة إلى ضمّ إنشاء آخر، بخلاف الندب، فإنّه يحتاج إلى إنشاء الإذن في الترك في جنب الإرادة التشريعيّة.

و من هنا انقدح أنّ الفرق بينهما ليس بالشدّة و الضعف؛ و لهذا لايتّصف بهما الإرادة الفاعليّة؛ إذ لايعقل أن يرى الفاعل نفسه مخيّراً بين الفعل و الترك و مع ذلك كان واجداً للإرادة، و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، بمعنى أنّ تعليق حكم على موضوع و تأثير موضوع في حكم لايتفاوت حاله بوجود سبب آخر لهذا الحكم و عدمه، و لايصير أخفّ مؤنة في الصورة الثانية منه في الصورة الاولىٰ، بل حاله في الصورتين على السواء، فهو في كليهما محتاج إلى القرينة، فقياس ما نحن فيه و هو نفس التعليق و اللزوم المستفاد من الأداة على ما ذكر من الوجوب النفسي قياس مع الفارق.

و منها : التمسّك بإطلاق التعليق على شيء خاص، لا بإطلاق نفس التعليق،

بتقريب أنّ قول القائل : إن جائك زيد فأكرمه، معناه أنّ وجوب الإكرام معلّق على المجئي ومسبّب عنه مطلقاً سواء سبقه شيء أو قارنه أم لا، و هذا الإطلاق ملازم للحصر؛ إذ لو كان في البين سبب آخر و سبق المجئ لم يستند وجوب الإكرام إلى المجيء ، أو قارنه لم يستند إلّا إلى المجموع.

و جوابه مضافاً إلى احتياجه كسابقه و لاحقه إلى مقدّمات الحكمة – و هي غير جارية على وجه الكليّة – أنّ التمسّك بهذا الإطلاق غير منتج؛ إذ لنا أن نأخذ به مع عدم كونه ملازماً للحصر و منافياً للتعدّد؛ إذ لو قلنا بتعدّد المسبّبات عند تعدّد الأسباب فكلّ سبب يقتضي مسبّباً مستقلّاً من دون أن يرتبط مسبّب هذا بذاك و لامسبّب ذاك بهذا، فيكون الإطلاق صحيحاً على أيّ حال.

و أمّا لو قلنا بوحدة المسبّب و عدم قبوله للتكرار فكذلك على القول بكون المسبّب هو الوجوب؛ إذ كلّ سبب يقتضي وجوباً مستقلّاً، غاية الأمر صيرورة الوجوبات وجوباً واحداً متأكّداً، و على القول بكونه هو الوجود أيضاً يبتنى صحّة التمسّك بالإطلاق المذكور على القول بظهور القضية الشرطيّة في السببيّة المستقلّة؛ إذ على هذا ينتفي وصف الاستقلال عند سبق سبب آخر أو مقارنته.

و أمّا على ما اخترناه من عدم ظهور القضيّة في ذلك فلا؛ لإمكان حفظ الإطلاق على كلّ حال أيضاً، و ذلك لثبوت أصل السببيّة في صورتي السبق و المقارنة، غاية الأمر كونها على نحو الشركة.

فتحصّل أنّ التمسّك بهذا الإطلاق لإثبات الحصر مبنيّ على ثلاث مقدّمات كلّها قابلة للمنع: كون المسبّب غير قابل للتكرار، و كونه هو الوجود، و كون الظاهر من القضيّة الشرطيّة هو السببيّة المستقلّة.

و منها : التمسّك بإطلاق نفس الشرط بتقريب أنّه لو لم يكن السبب منحصراً بل كان أحد الأمرين احتاج إلى ذكر العِدْل، بخلاف ما إذا كان منحصراً، فإنّه لايحتاج إلى سوىٰ ذكر السبب الواحد، فإذا قال : إن جائك زيد فأكرمه و لم يقل : أو أحسن إليك عقيب قوله : إن جائك مثلاً مع كونه بصدد البيان، كان هذا دليلاً

على الانحصار و التعيّن، كما يحمل الوجوب على التعييني بقرينة عدم ذكر العِدْل.

و فيه أنّ الغالب في القضيّة الشرطيّة كون وجه الكلام إلى أنّ حكماً كذا مرتّب على موضوع كذا، فيؤخذ بمقام البيان في هذه الجهة بلا إشكال، ففي قوله : إن جاء زيد فأكرمه يصحّ دفع احتمال أنّ الواجب إكرام خاص أو الدخيل مجيئي خاص بمقدّمات الحكمة، و أمّا كيفيّة الشرطيّة و أنّها يكون على وجه الانحصار و التعيّن أولا، فليس المتكلّم بهذه القضيّة بصدد بيانها غالباً.

نعم لو كان في مقام بصدد تعداد شروط وجوب الإكرام و قال في هذا المقام : إن جائک زيد فأكرمه يؤخذ بمقدّمات الحكمة لإثبات التعيّن والوحدة، و ليس هذا مختصاً بالقضيّة المذكورة، بل هو جار في كلّ قضيّة، مثلاً لو كان في مقام تعداد القائم أوالواجب الإكرام في العالم و قال في هذا المقام : زيد هو القائم أو الواجب الإكرام كان الأخذ بمقدّمات الإطلاق مقتضياً لانحصار الوصفين في زيد، و هذا بخلاف إنشاء الوجوب؛ فإنّ المتكلّم فيه يكون بصدد جعل الإيجاب و في مقام إنشائه، و المفروض أنّ جعله ممكن على نحوين مع العدل و بدونه، فالأخذ بالمقدّمات المذكورة لإثبات الثاني بلامانع.

و من هنا يظهر أنّه لو أثبت الشرطيّة لشيء بأداة الشرط و عطف عليه شيئاً آخر بكلمة «أو» فلعلّ القول بظهور القضيّة حينئذ في انحصار السبب في هذين الشيئين كان أقرب من القول بظهورها في الانحصار في السبب الواحد في صورة عدم العطف، و وجهه أنّ المتكلّم في الصورة الاولى قد تعرّض لبيان كميّة الشرط.

و قال في الكفاية ما حاصله أنّه لو فرضنا كون المتكلّم بصدد بيان كيفيّة الشرطيّة أيضاً لايفيد التمسّک بهذا الإطلاق لإثبات الانحصار، و ذلک لأنّ الوحدة و التعدّد خارجان عن كيفيّات الشرطيّة؛ ضرورة أنّ الشرط واحداً كان أم متعدّداً فكيفيّة شرطيّته واحدة لاتتفاوت، كما أنّ وجود زيد لايتفاوت نحوه و كيفيّته بوجود عمرو في العالم و عدمه، و هذا بخلاف الوجوب فإنّ نحوه يتفاوت بوجود العدل و عدمه.

ولكن لاإشكال في أنّ وجود سبب آخر يصير منشئاً لانتزاع وصف هذا

الشرط، و عدمه يصير منشئاً لانتزاع وصف آخر له و هو كونه مع الغير على الأوّل و وحده على الثاني، فهذان و إن لم يكونا من الكيفيّات الخارجيّة لكن يكونان من الأوصاف و الحالات الاعتباريّة.

ثمّ إنّه استدّل المنكرون للمفهوم بوجوه،

منها: ما عزّي إلى السيّد قدّس سرّه ممّا حاصله أنّ المستفاد من الأداة ليس إلّا شرطيّة التالي و الشرطيّة غير ملازمة لعدم البدل و القائم مقامه؛ إذ الشرائط التي لها بدل لاتعدّ و لا تحصىٰ، مثلاً شهادة العدلين شرط للقبول، و قيام إمرأتين يقوم مقام العدل الواحد، و كذا اليمين و أربع نساء يقوم مقام العدلين و هكذا.

و الجواب أنّ المقدّمة الاولىٰ غير مفروغ عنها و ذلك لأنّ مدّعي المفهوم لا يستند إلى ملازمةالشرطيّة لعدم البدل حتّى يرد عليه ما ذكر، بل إلى ظهور القضيّة في الانحصار كما عرفت، فالأولىٰ منع هذا الظهور و مطالبة مدّعيه بإقامة البرهان.

و منها: الاستدلال بآية «لاتكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصّناً»؛ إذ لازم القول بالمفهوم عدم حرمة الإكراه في صورة عدم إرادة التعفّف.

والجواب أنّ محلّ الكلام في القضيّه الشرطيّة هو ما إذا كان للقضيّة موضوع و محمول و شرط، و كان الموضوع ثابتاً في صورتي وجود الشرط و عدمه و لم يكن لوجود الشرط و عدمه دخل في وجود الموضوع، بل كان وجوده محفوظاً في كلتا الحالتين، ففي قولك: إن جاء زيد فأكرمه، الموضوع زيد، و المحمول وجوب الإكرام، و الشرط هو المجيئ، فالقائل بالمفهوم يقول بأنّ الحكم المحمول على زيد في صورة وجود المجئ وجوب الإكرام و في صورة عدمه عدم وجوبه.

و أمّا ما إذا كان الشرط محقّقا لوجود الموضوع بحيث لزم من انتفائه انتفاء الموضوع فعدم الحكم حينئذ عند عدمه ليس من باب المفهوم، بل لأجل ارتفاع الموضوع، و قد عرفت أنّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه عقلّي خارج عن محلّ الكلام، فلو قال: إن رزقت ولداً فاختنه أو إن ركب الأمير فخذ ركابه، فعدم وجوب الختان و أخذ الركاب عند عدم الشرط إنّما هو لأجل انتفاء الموضوع و هو

الولد في الأوّل و الركاب في الثاني، و الآية الشريفة من هذا القبيل، إذ في صورة عدم إرادتهن التحفّظ و التعفّف لايبقى موضوع للإكراه، فعدم حرمة الإكراه حينئذ سالبة بانتفاء الموضوع، فيصحّ أن يقال : إنّ الإكراه في هذه الصورة ليس بحرام و تجب الممانعة.

بقي ها هنا امور:

الأوّل : أنّ من المسلّم فيما بين القائلين بالمفهوم في القضيّة الشرطيّة لزوم ثبوت الاتّفاق بين القضيّة المنطوقيّة و المفهوميّة في جميع الجهات و عدم الاختلاف بينهما إلّا في جهة السلب و الإيجاب، فلهذا ربّما توهّم أنّ القضايا الإنشائيّة التي يرتّب فيها حكم جزئي على موضوع كما في قولك : إن جاء زيد فأكرمه حيث إنّ الجزاء هو الوجوب الجزئي الحاصل بالإنشاء الخاص، فإنّ المعاني الإنشائيّة حرفيّة، فتكون جزئيات لابدّ أن يكون المنفي في مفهومها هو هذا الحكم الجزئي بجزئيّته لابسنخه للأصل المزبور، و هو لاينافي ثبوت جزئي آخر من هذا السنخ بأن يكون الزيد عند عدم مجيئه واجب الإكرام بوجوب آخر غير الوجوب المنشأ على تقدير المجئي، و هذا بخلاف القضايا الإخباريّة التّي يرتّب فيها الحكم الكلّي على الموضوع كما في قولك : إن جاء زيد يجئي عمرو حيث إنّ الجزاء هو كلّي المجئي، فالمفهوم في هذه القضايا يفيد نفي كلّي الحكم و سنخه

و جوابه أوّلاً بالنقص، و بيانه أنّ المعلّق على الشرط في القضايا الإخباريّة لو كان هو نفس المخبريّة، مثلاً في قولنا: إن جاء زيد يجئي عمرو كان المعلّق على مجئي زيد نفس مجئي عمرو، يلزم أن يكون المتكلّم قد أخبر بوقوع أمر معلّق، و كذب هذا القسم من الإخبار كما يصدق بعدم حصول المعّلق فكذا بعدم حصول المعلّق عليه، فيلزم أن يكون المتكلّم في المثال كاذباً عند عدم مجئي زيد، و من المعلوم خلافه، فلابدّ أن يكون المعلّق على الشرط في هذه القضايا هو نفس الإخبار بأن يكون المتكلّم بعد فرض حصول الشرط و تحقّقه قد أخبر بوقوع أمر، وكذب هذا الإخبار

لايصدق إلّا بعدم حصول المخبريّة مع حصول الشرط، و أمّا بدونه فليس في البين صدق و لاكذب؛ لعدم حصول ظرف الإخبار.

و حينئذ فيشترك القضيّة الإخباريّة مع الإنشائيّة في الجهة المذكورة، فكما أنّ الجزاء في الثانية هو الحكم الجزئي الحاصل بالإنشاء الخاص فكذا في الاولىٰ أيضاً يكون هو الإخبار الجزئي الحاصل بالإنشاء الخاص، فيكون المنفيّ في طرف المفهوم هو هذا الإخبار الخاص.

و ثانياً: بالحل و هو أنّ انتفاء الحكم الجزئي ليس من محلّ الكلام، و إنّما الكلام في انتفاء سنخ الحكم، فنحن سواء قلنا بجزئيّة المعاني الحرفيّة أم بكليّتها لابدّ و أن نقول هنا بلزوم اتفاق القضيتين المنطوقيّة و المفهوميّة في سنخ الحكم لافي شخصه، و إلّا فانتفاء شخصه بانتفاء الموضوع من البديهيّات الأوّليّة و لايصلح لأن يقع محّلاً للنزاع، هذا مضافاً إلى أنّ الحقّ هو أنّ المعاني الحرفيّة كليّات كما قرّر في محلّه.

الثاني: أنّ من المسلّم بين القائلين بالمفهوم في القضيّة الشرطيّة لزوم موافقة القضيّة المنطوقيّة مع القضيّة المفهوميّة في الموضوع و المحمول و القيود الثابتة لكلّ منهما، و كون التفاوت بمجرّد الإيجاب و السلب لوجود الشرط فيالمنطوق و عدمه في المفهوم، فلوقال: إن جاء الرجل العالم فأكرمه، لزم أخذ الرجل في المفهوم مع هذا القيد، و كذلک لو قال: إن جاء زيد فاكرمه بالتسليم عليه، حتى لو اخذ في المنطوق عموم موضوعاً في طرف الموضوع أو المحمول فلابدّ من أخذه كذلک في المفهوم في أحدهما.

فلو قال: إن جاء جميع العلماء فأكرمهم، بحيث كان الملحوظ مجئي الجميع من حيث المجموع فلابدّ أن يكون الملحوظ في موضوع المفهوم عدم مجئي المجموع من حيث المجموع، و كذلک في طرف المحمول كما لو قال: إن جاء زيد فأكرمه بجميع أنحاء الإكرام بحيث كان الملحوظ مجموع الأنحاء من حيث المجموع و لا إشكال في ذلک كلّه.

إلّا أنه قد وقع النزاع بينهم في كلّ قضيّة كان المحمول فيها مشتملاً على عموم

استغراقي كقوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» حيث إنّ الجزاء سالبة كليّة، فقال الشيخ صاحب التعليقة قدّس سرّه: بكون المفهوم موجبة جزئيّة، و الشيخ المرتضى بكونه موجبة كليّة، و من هنا ذهب إلى انفعال الماء القليل بكلّ نجاسة، و هذا النزاع كما ترىٰ جار في جميع المحصورات الأربع. و كيف كان فما يمكن أن يكون وجهاً لنظريهما أحد أمرين:

الأوّل: أنّه لو اخذ العموم في هذه القضيّة و أمثالها في طرف المنطوق على وجه الموضوعيّة فلا إشكال في أخذه كذلك في طرف المفهوم، إلّا أنّ هنا اموراً لم يلحظها المتكلّم قيداً للقضيّة و حالة لها، ولكنّها تصير من حالات القضيّة و صفاتها قهراً، و ذلك مثل العموم الاستغراقي، و بيان ذلك أنّ القضيّة المسوّرة بكلمة «كل» و نحوها يمكن لحاظ العموم فيها بوجهين:

الأوّل أن يلحظ بالمعنى الإسمي و مستقلّاً و موضوعاً بحيث صار الأفراد أجزاء ارتباطيّة له، و حينئذ فليس له امتثال واحد لو وقع مأمورأبه.

و الثاني أن يلحظ بالمعنى الحرفي و مرآتاً للأفراد و هو عبارة عن لحاظ إجمالي محيط بالآحاد منفرداً منفرداً، و حيث كان تعداد الأفراد تفصيلاً و ترتيب الحكم على كلّ عليحده موجباً للتطويل و الإطالة جعل هذا اللحاظ مرآتاً لها، و حينئذ فيتعلّق الحكم لامحالة بالمرئي و هو الآحاد منفرداً منفرداً دون المرآت، فينحلّ إلى أحكام عديدة و يتعدّد بذلك مناط الإطاعة و المعصية، و يتّضح الحال في القسمين بملاحظة الحال في لفظ العشرة و أمثالها؛ إذ فيها أيضاً يمكن هذان اللحاظان بعينهما، و لايلزم في اللحاظ الثاني استعمال كلمة «كلّ» و نحوها في غير معناها؛ إذ هنا مرحلتان، مرحلة الاستعمال و مرحلة الحكم، ففي الاولى قد لوحظ العموم بالمعنى الإسمي و في الثانية بالمعنى الحرفي.

إذا تقرّر ذلك فإن لاحظ المتكلّم العموم على الوجه الأوّل فلاكلام، و إن لاحظ على الوجه الثاني فهو حينئذ و إن لم يلحظ إلّا على نحو المرآتية الصرفة دون الموضوعيّة، إلّا أنّ لحاظه كذلك لمّا صار موجباً لتعلّق الحكم بالآحاد من دون

استثناء واحد منها فقد أوجب ورود العموم و عروضه على القضيّة قهراً؛ إذ يصدق عليها أنّها قضيّته عامّة لايخرج عن تحت حكمها فرد واحد من أفراد عنوان موضوعها.

فكما أنّ قولنا: هذا واجب الإكرام وهذا واجب الإكرام و هذا واجب الإكرام، و هكذا إلى آخر الأفراد موجب لانتزاع العموم في البين و إن لم يتّصف به واحدة من تلك القضايا، فكذلك قولنا: كلّ عالم واجب الإكرام أيضاً موجب لانتزاع العموم في البين ولكن يتّصف به هذه القضيّة قهراً؛ فإنّ الثاني أيضاً إشارة إجماليّة عقليّة إلى كلّ واحد واحد من الأفراد منفرداً.

و حينئذ فنقول: يمكن أن يكون كلام صاحب التعلقيّة قدّس سرّه ناظراً إلى أنّ العموم في هذه القضيّة و أمثالها و إن لوحظ مرآتاً لاموضوعاً، إلّا أنّه لايخفى أنّ القضية الشرطيّة قضيّتان صارتا بواسطة أداة الشرط قضيّة واحدة.

و بعبارة اخرى أنّها قضيّة مربوطة بقضيّة اخرى، فللقضيّة الجزائيّة لحاظان، لحاظ نفسها و لحاظ إناطتها بالقضيّة الشرطيّة، فالعموم في لحاظها الأوّل و إن كان ملحوظاً على وجه المرآتية، إلّا أنّه في لحاظها الثاني ملحوظ على وجه الموضوعيّة، و وجه ذلك أنّه لابدّ أوّلاً من تماميّة القضيتين ثمّ من إيقاع الارتباط بينهما، فلا جرم تكون القضيّة الجزائيّة مع جميع توابعها و لواحقها الحاصلة لها قصداً أو قهراً منوطة بالقضيّة الشرطيّة، و من جملتها وصف العموم، فيصير محصّل معنى القضيّة المذكورة أنّ كرّية الماء موجبة لتحقّق قضيّة عامّة هي قولنا: «لم ينجّسه شيء» فعدمها موجب لارتفاع هذه القضيّة العامّة، و هو يحصل بالإيجاب الجزئي كما بالإيجاب الكلّي.

و يكون كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه ناظراً إلى أنّ المفهوم لا يؤخذ عن المنطوق بعد ورود العموم عليه، بل القيود التي لاحظها المتكلّم في المنطوق لابدّ من لحاظها في المفهوم على نحو لحاظها في المنطوق، فكما أنّ العموم ملحوظ في المنطوق على وجه المرآتيّة نفياً، فلابدّ أن يكون في المفهوم أيضاً ملحوظ كذلك، و حينئذ فيكون عروض العموم على المنطوق و المفهوم في عرض واحد.

و بعبارة اخرىٰ كلام المتكلّم بمنزلة مائة قضيّة منطوقيّة فيكون المفاهيم أيضاً

مائة، فهذا نظير وصف الإطلاق الوارد على الجزاء كما في قولك : إن ظاهرت فاعتق رقبة، فإنّ المفهوم لايؤخذ من المنطوق بعد ورود الإطلاق عليه، كيف و إلّا لزم أن يكون المفهوم في القضيّة المذكورة هكذا : إن لم تظاهر فلا يجب عليك عتق مطلق الرقبة، و هذا لاينافي لوجوب رقبة خاصّة، و من المعلوم خلافه، بل المفهوم فيها هو أنّه إن لم تظاهر فليس عليك عتق الرقبة، فعند هذا يطرء وصف الإطلاق على المنطوق و المفهوم في عرض واحد.

ولكن يمكن الفرق بين وصف الإطلاق و العموم بأن يقال : إنّ وصف الإطلاق ليس مدلولاً للقضيّة و لا ملحوظاً للمتكلّم؛ فإنّ ملحوظه هو نفس الحكم و نفس الطبيعة، و أمّا أنّه لا دخل لشيء آخر سوى الطبيعة في الاقتضاء و أنّ الطبيعة في أيّ فرد تحقّقت و بأيّ نحو اتّفقت تامّة في الاقتضاء فيمكن أن لا يكون المتكلّم ملتفتاً إليه اصلاً و إنّما الإطلاق من لوازم عدم وجود القيد مع كون المتكلّم بصدد البيان، و ما شأنه هذا يكون سارياً إلى طرفي القضيّة من المنطوق و المفهوم على حدّ سواء.

و أمّا احتمال أنّ المتكلّم قد لاحظ الجزاء بملاحظة ثانية مع ما حصل له من وصف الإطلاق و أناطه مطلقاً بالشرط فبعيد عن الظاهر جداً، و هذا بخلاف العموم؛ فإنّه مدلول للقضيّة و ملحوظ للمتكلّم؛ إذ المفروض أنّه عند لحاظه نفس القضيّة الجزائيّة لاحظ العموم على وجه المرآتية، و حينئذ فعند لحاظ الإناطة إمّا أن ينظره بنظرة ثانية إلى العموم الحاصل للقضيّة الجزائيّة على وجه الاستقلال و يشير إليها بوصف العموم فيصير المنوط و المعلول هو القضيّة بوصف العموم الاجتماعي، فيكون المفهوم لا محاله إيجاباً جزئياً.

و إمّا أن ينظر عند هذا أيضاً إلى العموم بالنظرة الاولى المراتيّة فيكون المنوط و المعلول هو كلّ واحد من الأحكام الشخصيّة المتعلّقة بأفراد موضوع الجزاء الملحوظ إجمالاً، فيصير حال المفهوم بعينه حال المنطوق في طريان وصف العموم عليه كما هو واضح، و المعيّن لأحد هذين الوجهين هو العرف و لا شكّ في أنّه مساعد على الأوّل.

هذا كلّه هو الكلام فيما إذا كان اللفظ الدال على العموم في الجزاء مذكوراً كما في

قولنا : إن جائك زيد فأكرم العلماء أو كلّ عالم.

هذا مضافاً إلى أنّ المثال الذي صار محلّاً للبحث من قوله عليه السلام : «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسّه شيء» لو سلّمنا خلوّه عن الأداة المفيدة للعموم و كون النكرة الواقعة في سياق النفي غير مفيدة له بالوضع، بل إنّما حال العموم فيه حال وصف الإطلاق في كونه من لوازم توجّه النفس إلى نفس الطبيعة المتوقّف على نفي جميع الأفراد و سلّمنا في طرف الإطلاق سرايته إلى المنطوق و المفهوم على حدّ سواء، ولكنّه بعد ذلك يكون المفهوم في المثال موجبة جزئيّة؛ و ذلك لأنّ لازم وقوع الإطلاق في حيّز النفي كما في منطوق المثال هو العموم و الاستغراق، ولازم وقوعه في حيّز الإثبات كما في مفهومه أعني قولنا : إذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجسّه شيء هو الجزئيّة، فإنّ الاستغراق هو مقتضى نفس النفي دون إطلاق الدخول، فإذا تبدّل بالإثبات في جانب المفهوم تبدّل الاستغراق بالجزئيّة للاكتفاء في وجود الطبيعة بوجود فرد واحد منها.

الثاني من الوجهين لطرفي هذا البحث أن يقال : بعد فرض تسليم الطرفين كون مقتضى ظاهر القضيّة إناطة العموم، أو استفادة ذلك من الإطلاق و وضوح عدم اقتضاء إناطة العموم نفي الإيجاب الكلّي في طرف المفهوم و كون التعبير بالإيجاب الجزئي لأنّه القدر المعلوم أنّ المدّعى للإيجاب الكلّي مدّعي وجود معيّن له من الخارج و هو عموم العليّة بدليل النقل.

و بيانه أنّ المستفاد من القضيّة الشرطيّة شيئان، العليّة التامّة لتالي الأدات، و كون العلّة منحصرة فيه، فيكون مفاد قوله عليه السلام : «إذا كان الماء الخ» كون عموم السلب المذكور منوطاً بكريّة الماء و معلولاً لها، و لازم ذلك عقلاً ثبوت العليّة للكريّة بالنسبة إلى كلّ فرد من أفراد العموم المذكور، و إلّا فلو كان العلّة في بعضها شيئاً آخر لزم أن لاتكون الكريّة علّة تامّة للتمام بل للإتمام، و أن يكون العموم المذكور حاصلاً من أشياء عديدة من جملتها الكرّية، فيكون نسبته إليها نسبة المعلول إلى جزء علّته، و قد كان مفاد القضيّة كونها تمام علّة بالنسبة إلى العموم.

و حينئذ فحيث إنّ مفاد القضيّة هو الانحصار أيضاً، كما هو المبنى للقول بالمفهوم فيصير المحصّل ثبوت العليّة المنحصرة للكريّة بالنسبة إلى كلّ فرد من العموم، فيلزم من انتفائها انتفاء جميع الأفراد لانتفاء علّتها المنحصرة، فينتفي بانتفاء الكرّية عدم التنجيس بالنسبة إلى جميع النجاسات، فيصير الجميع منجّساً، و المدّعي للإيجاب الجزئي له أن يمنع ما ذكر من استفادة العليّة التامة المستقلّة من القضيّة الشرطيّة و يقول بأنّ استفادة أصل الترتّب و إن كان حقّاً كاستفادة الانحصار، إلّا أنّ الترتّب المستفاد أعمّ من أن يكون على نحو الترتّب على العلّة التامّة أو على الجزء الأخير منها؛ و ذلک لأنّ المستفاد منها ليس إلاّ مجرّد أنّه متى وجد الشرط فليس لترتّب ما هو الجزاء و هو عموم السلب في المثال المذكور حالة منتظرة، و هذا أعمّ من كون الشرط علّة تامّة للعموم المذكور و كونه علّة متممّة له، وحينئذ فيكون القدر المتيقّن عند انتفاء الشرط انتفاء الحكم عن بعض أجزاء العموم فلايفيد المثال المذكور في طرف المفهوم أزيد من الإيجاب الجزئي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

« فصل »

لا إشكال في أنّه قد يؤتى بالوصف لأجل أن يكون معّرفاً للموضوع لعدم مميّز آخر له سواه مع أنّه لا دخل للوصف فيما هو المراد و متعلّق الغرض أصلاً و إنّما اتي به لمجرّد توضيح الموضوع و تعريفه، و ذلک مثل ما يقال : جئني بذلک الرجل الأبيض قلنسوته أو الأبيض قبائه أو الأطول من الجميع مشيراً إلى شخص لا يميّزه المخاطب من بين جماعة هو فيهم إلاّ بهذا النحو من الأوصاف.

كما أنّه قد يؤتى به لأجل كونه محّلاً للابتلاء إمّا لغلبة الوجود و إمّا لقربه من المخاطب، مثلاً كما لو قيل : جئني بماءٍ من القناة إذا كان تعيين هذا الماء لكونه أقرب من المخاطب من ماء آخر، لالتعلّق غرض بخصوصه، و القسم الأوّل لايجري إلاّ في الموضوعات الشخصيّة؛ إذ هي التي تشتبه على المخاطب أحياناً، و أمّا الموضوعات الكليّة فلا تشتبه على أحد حتّى يحتاج إلى المميّز.

فالرجل في قولك : أكرم الرجل العالم ليس كالموضوع الشخصي حتّى يمكن أن يكون العلم مميّزاً له، نعم يمكن أن يؤخذ الوصف في الكليّات معّرفاً لكلّي آخر يكون هو الوصف للكلّي الموصوف، ولكن لمّا كان تشخيص مصاديقه صعباً على المخاطب اتى بوصف آخر يكون ملازماً له و لا يشتبه مصاديقه عليه لأجل تعريف ذلك الوصف الذي له الدخل واقعاً، كما أنّ الأوصاف التي تكون واردة مورد الغالب كما في آية «و ربائبكم اللاتي في حجوركم» لامجرى لتوهّم دلالتها على المفهوم أصلاً كما هو واضح.

و حينئذ فنقول : إنّ القضايا الكليّة بعد إحراز أنّ الوصف فيها ليس من قبيل الأوصاف المميّزة التى تكون تمام الدخل لموصوفها كما هو المفروض، و إحراز أنّه ليس وارداً مورد الغالب تكون ظاهرة عند العرف في عليّة الوصف للحكم و كونه دخيلاً فيه و أنّه لايكون أجنبيّاً صرفاً عن الحكم و غير مربوط به أصلاً، و هذا هو المصحّح لحمل المطلق على المقيّد عند اجتماع شرائطه من وحدة الحكم و وحدة السبب.

كما لو ورد : إن ظاهرت فاعتق رقبة، و ورد أيضاً : إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة، و علم أنّ الحكم في كليهما هو الوجوب مع إيجاد سببه من الظهار؛ إذ لو لم يكن للوصف ربط بالحكم أصلاً لما كان وجه للحمل في الصورة المزبورة كما هو أوضح من أن يخفى، و لهذا أيضاً قد اشتهر أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازيّاً ولكن مجرّد هذا لايكفي لإثبات المفهوم؛ لوضوح عدم منافاة ثبوت العليّة للوصف عليّة شيء آخر، فالمدّعي للمفهوم يحتاج مضافاً إلى ذلك إلى دعوى ظهور القضيّة في الانحصار.

و من هنا ظهر ما في الاستدلال للمفهوم بما لايفيد أزيد من العليّة مثل التمسّك بحمل المطلق على المقيّد؛ فإنّه لايقتضي إلّا كون الوصف مضيّقاً لدائرة الموضوع بالنسبة إلى هذا الحكم المسبّب من هذا السبب من دون منافاته لتعلّق الحكم من جهة سبب آخر بالمطلق.

فتحصّل أنّ العليّة و إن كانت مستفادة من القضيّة الوصفيّة، ولكن في استفادة الانحصار إشكال و لابدّ لمدّعي المفهوم من إثباته بالتبادر فإن ادّعاه فعليه عهدته.

«تذنيب»

لا إشكال في أنّ حال المفهوم هنا على القول به ليس بأقوى من حاله في القضيّة الشرطيّة، فكما أنّه هناك يتعرّض لحال موضوع القضيّة عند عدم الشرط من دون تعرّض لحال موضوع آخر فكذا هنا، فكما أنّ مفهوم قولنا: إن جائك زيد فأكرمه لايتعرّض لحال العمرو و أنّه عند عدم المجيء واجب الإكرام أولا، فكذا مفهوم قولنا: أكرم الرجل العالم أيضاً غير متعرّض لحال المرئة و أنّها عند عدم العلم واجب الإكرام أولا.

و إذن فيختصّ مورد الكلام هنا في ثبوت المفهوم بما إذا كان للموصوف مورد افتراق من الوصف بأن يكون الوصف أخصّ مطلقاً، أو أعمّ من وجه حتّى يحكم على القول بالمفهوم بانتفاء سنخ الحكم من الموضوع في مورد الافتراق و لايحكم به على القول الآخر، و أمّا ما إذا لم يكن من جانب الموصوف مورد افتراق بأن يكون الوصف مساوياً أو أعمّ مطلقاً فخارج عن محلّ الكلام؛ إذ يلزم من انتفاء الوصف حينئذ انتفاء الموضوع.

نعم يظهر ممّا حكي بعض الشافعيّة من القول بدلالة قولنا: في الغنم السائمة زكاة بالمفهوم على عدم الزكاة في معلوفة الإبل أنّه حاول أن يقول هنا بمفهوم أقوى ممّا يقال به في القضيّة الشرطيّة أيضاً، و ذلك بأن يدّعى أنّ القضيّة الوصفيّة يستفاد منها عليّة الوصف لنفس الحكم في أيّ موضوع كان، فيدور الحكم ثبوتاً مدار ثبوت الوصف سواء تحقّق هذا الموضوع أم لا، و نفياً مدار نفيه كذلك، وعليه فيعمّ محلّ الكلام ما إذا كان الوصف مساوياً أو أعمّ مطلقاً كما هو واضح.

ولكنّك عرفت بطلان أصل الدعوى المذكورة و أنّ العليّة المستفادة إنّما هي بالنسبة إلى الحكم المتعلّق بهذا الموضوع لاغير.

« فصل »

في أنّ القضيّة المغيّاة بغاية كقولك : إجلس في المسجد إلى الزوال تدّل على ارتفاع الحكم عند حصول الغاية أولا؟ و معنى المفهوم هنا أيضاً هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه، و إلّا فارتفاع شخصه عند حصول الغاية واضح إلى النهاية و هو معنى كون الغاية غاية، فمعنى ثبوت المفهوم للمثال ظهوره في عدم تحقّق سبب آخر عقيب الزوال اقتضى وجوب الجلوس منه إلى الغروب مثلاً، و مبدء الارتفاع يعتبر من حين حصول الغاية بناءاً على خروجها عن المغيّا و ممّا بعدها بناءاً على دخولها فيه.

ثمّ إنّ الغاية بحسب القضيّة اللفظيّة قد يكون قيداً للحكم و قد يكون قيداً للموضوع، و الظاهر أنّ المعيار أنّه كلّما كانت الغاية من قبيل الزمان كان ظاهراً في الأوّل كالمثال المتقدّم، و منه قوله عليه السلام : «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» و قوله : «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر» و كلّما كانت من قبيل المكان و نحوه كان ظاهراً في الثاني كما في سر من البصرة إلى الكوفة، و اقرء أوّل الآية إلى آخرها، فإنّ الظاهر أنّ متعلّق الحكم في أمثالها هو الفعل المحدود بالحدّين.

ففصّل بين الصورتين في الكفاية فجعل التحقيق في الثاني عدم الدلالة على انتفاء سنخ الحكم عن غير المقيّد بالغاية كعدم دلالة التقييد بالوصف على انتفائه عن غير المقيّد بالوصف مع الدلالة على انتفاء شخصه بسبب انتهاء الفعل إلى غايته، وجعله في الأوّل هو الدلالة على ارتفاع سنخ الحكم بحصول غايته، و جعل هذا واضحاً إلى النهاية، و علّله بأنّه لو لا ذلك كما كانت الغاية بغاية.

و أنت خبير بعدم الفرق بينهما أصلاً؛ فإنّ الأوّل أيضاً يدل على إرتفاع شخص هذا الحكم الذي اقتضى جعله سبب خاص بحصول غايته من دون دلالة له أصلاً على ارتفاع سنخه بعد الغاية و لو كان مسبّباً من سبب آخر.

فالحقّ عدم ثبوت المفهوم للغاية من دون أن يكون في هذه الجهة فرق بين الصورتين، نعم يظهر الفرق بينهما في الأصل الجاري عند الشكّ في ثبوت الحكم بعد

الغاية، فإنّه في الأوّل هو الاستصحاب عند من يجوّز استصحاب الكلّي في القسم الثالث، أعني ما إذا كان زوال فرد من الكلّي مقطوعاً بعد العلم بوجوده، ولكن احتمل حدوث فرد آخر من هذا الكلّي مقارناً لزوال الفرد الأوّل؛ إذ في هذه الصورة أيضاً يقطع بزوال وجوب الجلوس مثلاً عند الزوال بعد العلم بثبوته قبله ولكن يحتمل حدوث شخص آخر من وجوبه بعد الزوال متّصلاً بالشخص الأوّل، فيجرى الاستصحاب بالنسبة إلى أصل الوجوب،

و هذا بخلاف الصورة الثانية؛ فإنّ الشكّ فيها ليس في بقاء الحكم المتعلّق بموضوع واحد، بل في حدوث الحكم المتعلّق بموضوع آخر، مثلاً نشكّ في حدوث الوجوب المتعلّق بالجلوس من الزوال إلى الغروب بعد العلم بزوال الوجوب المتعلّق بالجلوس من الصبح إلى الزوال، فيكون مجرىٰ للبراءة دون الاستصحاب؛ لاختلاف الموضوع.

بقي الكلام في النزاع الآخر في هذا الباب في أنّ الغاية داخلة في المغيّا أو خارجة عنه؟

فنقول : قد يكون النزاع – بعد تسليم أنّ مفاد كلمتى «إلى» و «حتّى» و نحوهما هو الغاية العقليّة – في أنّ الغاية العقليّة داخلة في المغيّا أو خارجة؟ و قد يكون – بعد تسليم أنّ الغاية العقليّة خارجة – في أنّ مفاد الكلمتين هل هو الانتهاء الداخل أو الخارج.

و الظاهر أنّ النزاع هنا ليس على الوجه الأوّل، و ذلک لأنّ الغاية العقليّة عبارة عن حدّ الشيء و طرفه، و الحد و الطرف أمر عدمي خارج من الشيء؛ لأنّه عبارة عن نفاد الشيء و تماميّته كما هو الحال في البداية العقليّة، فالخطّ الفرضي الممتدّ بقدر امتداد الشيء، النقطة الموهومة المتّصلة به من طرف أوّل الشيء هو البداية، كما أنّ النقطة الموهومة المتّصلة به من طرف آخره هي النهاية، و لهذا لم يعهد منهم مثل هذا النزاع في كلمة «من» و نظائرها مع أنّه لو كان النزاع هنا على الوجه الأوّل لوجب أن يجري مثله في كلمة «من» بعد تسليم دلالتها على البداية العقليّة، فيكون النزاع هنا على الوجه الثاني.

و إذن فلا فرق في جريانه بين ما إذا كان الغاية قيداً للحكم، و ما إذا كان قيداً للعمل، فيقال في مثل قولك : إجلس في المسجد من الصبح إلى الظهر : إنّ حكم وجوب الجلوس بحسب مفاد كلمة «إلى» هل هو مستمّر إلى الآن الواقع قبل الظهر المتّصل به فيرتفع في هذا الآن، أو أنّه يستمرّ إلى ما بعد دخول الظهر و يرتفع حينئذ، كما يقال في مثل قولك : سر من البصرة إلى الكوفة : إنّ السير بحسب مفادها لابدّ و أن يشمل جزء من الكوفة أو يكفي اختتامه في المكان الغير المحسوب من الكوفة عرفاً المتّصل بها.

و حينئذ فالاستدلال للخروج بأنّ غاية الشيء حدّه و حدّ الشيء خارج عنه، لا مساس له بمحلّ الكلام، و الظاهر الدخول في الغاية كما هو الحال في المبدء، فالمسير من البصرة إلى الكوفة لا يتحقّق إلّا بالمسير المبتدء في جزء من البصرة المنتهي في جزء من الكوفة و هكذا.

« فصل »

الظاهر أنّ القضيّة الاستثنائيّة دالّة على الحصر بلا إشكال، و لذا اشتهر أنّ الاستثناء من الإثبات يفيد النفي و من النفي يفيد الإثبات، نعم هنا كلام آخر و هو أنّ هذا الحصر هل هو مستفاد من نفس الأداة حتّىٰ أنّ قولنا : إلّا زيد بمنزلة قولنا: أستثني زيداً لاغير، أو أنّ الأداة لايفيد سوى الإخراج و ليس إلّا بمنزلة قولنا: أستثني، و الحصر مستفاد من مجموع الجملتين، بل ليس الحصر في الحقيقة إلّا عبارة عمّا هو مفاد الجملتين منطوقاً، ففي قولنا : جائني القوم إلّا زيداً ليس الحصر إلّا مجيء جميع من سوى زيد و عدم مجئ زيد والجزء الأوّل دلّ عليه الحكم المعلّق على العام المستثنى منه، و الثاني دلّ عليه الأداة، فليس الحصر مدلولاً ثالثاً حتّى يجعل من باب المفهوم على هذا الاحتمال.

و كيف كان فليس النزاع في ذلك – بعد فرض كون استفادة الحصر مسلّمة – بمهمّ و إن كان الظاهر هو الوجه الثاني، و تظهر الثمرة فيما لو ورد مخصّص منفصل

ظاهر في التخصيص كما لو ورد بعد أكرم العلماء إلّا زيداً: لاتكرم عمرواً، و كان العمرو مشتركاً بين شخصين، أحدهما عالم و الآخر جاهل و كان منصرفاً عند الإطلاق إلى العالم، فعلى الثاني يعامل معه معاملة العام و الخاص فيقدّم الخاص المذكور على العام، و على الأوّل لابدّ من موازنة ظهور العام المؤيّد بظهور الأداة في الحصر مع ظهور الخاص و ترجيح ما كان أقوىٰ منهما، و ربّما يكون الأقوى ظهور العام، فإنّ الخاص على هذا معارض لظهور العام و لظهور الأداة أيضاً؛ فإنّ مفاد «إلّا زيداً» ينحصر غير واجب الإكرام من العلماء في زيد، و مفاد الخاص المنفصل أنّ عمرواً يكون غير واجب الإكرام أيضاً والنسبة بينهما تباين.

و أنكر أبوحنيفة دلالة القضيّة المذكورة على الحصر مستدّلاً بقوله : لا صلاة إلّا بطهور؛ إذ لو كان للاستثناء مفهوم لزم إثبات الصلاة مع الطهور مطلقاً و إن اجتمع مع عدم القبلة، و بطلانه من الواضحات، فعلم أنّ الاستثناء من النفي مثلاً غير مفيد لحصر النفي في السابق و الإثبات في اللاحق.

و الجواب أنّ بعد إثبات المفهوم للقضيّة بحكم الوجدان لابدّ من التوجيه في أمثال هذه القضيّة كقوله : لايحلّ مال امرء الخ إمّا بجعل المنفي هو المستجمع لجميع الشرائط ممّا سوى المذكور بعد «إلا» فيقال في المثال : إنّ الصلاة التي فرض اجتماعها للشرائط غير الطهارة ليست بصلاة إلّا مع الطهور، و إمّا بجعل النفي مطلقاً و في جميع الحالات حتّى يكون مفاد الأداة نفي النفي المطلق اللازم منه الإيجاب الجزئي، فيقال في المثال : الصلاة منفيّة على وجه الإطلاق مع كلّ شيء إلّا مع الطهور، فليست منفيّة على وجه الإطلاق، و ليس مفاد هذا إلّا ثبوت الصلاة مع الطهور في الجملة فيكون الحصر إضافيّاً بالإضافة إلى الطهور.

ثمّ إنّه قد استدّل لدلالة القضيّة على الحصر بقبول إسلام من قال : لا إله إلّااللّه، فإنّ للفظ و إن كان الموضوعيّة في المقام كما في العقود بمعنى عدم كفاية مجرّد النسبة القلبيّة، إلّا أنّ اللفظ من حيث كونه دالّاً على المعنى جعل موضوعاً للحكم بالإسلام و أمارة على الاعتقاد الجناني تعبّداً، فدلالة هذه الكلمة على معنى التوحيد لابدّ منه،

و من المعلوم عدم تماميّته إلّا على تقدير ثبوت المفهوم كما هو واضح، و اجيب بأنّ الدلالة لقيام القرينة، هذا.

ثمّ في هذه الكلمة المباركة إشكال و هو أنّ خبر «لا» إمّا يقدّر «موجود» و إمّا «ممكن» فعلى الأوّل يلزم نفي الوجود عن غيره تعالى و إثباته له، و أمّا عدم إمكان وجود الغير و وجوب وجوده فسكوت عنه، و من المعلوم عدم تماميّة الإسلام بدون ذلك، و على الثاني يلزم نفي الإمكان عن الغير و إثباته له تعالى و هذا أعمّ من إثبات الوجود له تعالى و عدمه، و الإسلام لايتحقّق إلّا مع إثبات الوجود.

و يمكن الجواب بأنّ الخبر المقدّر «موجود» إلّا أنّه مختلف معناه بحسب الموارد، ففي المحسوسات و القضايا التي يكون مدرك الجزم فيها هو الحسّ كما في قولك: ليس في الدار إلّا زيد، ليس المفاد إلّا مجرّد اثبات الوجود لما بعد «إلّا» و نفيه عمّا قبله من غير تعرّض للإمكان و الامتناع، و هذا بخلاف القضايا العقليّة التي يحصل الجزم فيها بالبراهين العقليّة كما في الكلمة المباركة، فإنّ إثبات الوجود فيها لما بعد الأداة و نفيه عمّا قبلها لايمكن حصول الجزم به إلّا بمعونة البرهان على وجوب وجود الصانع و امتناع وجود الشريك له، والحاصل أنّ هذه الكلمة قد جعلت أمارة شرعيّة على الجزم القلبي بمضمونها، و الجزم بمضمونها متوقّف على برهان امتناع التعدّد؛ إذ لو لم يقم عنده هذا البرهان و المفروض أنّ المقام ليس من قبيل المحسوسات فمن أين يجزم بعدم وجود إله آخر غيره تعالى؟.

و الحاصل أنّ هنا مقامان:

الأوّل كون هذه الكلمة كاشفة عن الجزم القلبي و هو أمر تعبّدي لابدّ أن نقول به على كلّ تقدير،

و الثاني أنّها إذا كشفت عن الجزم و الاعتقاد بمضمونها فليس الاعتقاد بمضمونها إلّا حاصلاً إمّا من البرهان العقلّي القائم لدى صاحبه تفصيلاً، و إمّا من التصديق بما جاء به النبي صلّى اللّه عليه و آله و هذا أيضاً من أفراده، و لاشكّ أنّه حينئذ جزم بامتناع الشريک إجمالاً؛ فإنّ امتناعه ممّا أخبر به النبي صلى اللّه عليه وآله، فإذا

حصل الاعتقاد بصدق كلّ ما جاء صلى اللّه عليه و آله و سلّم به فقد حصل الاعتقاد بهذا أيضاً في الضمن، فعلم أنّ الاعتقاد الحقيقي بمضمون هذه الكلمة من أينما حصل يكون ملازماً مع الاعتقاد بامتناع الشريك فتدبّر.

و أجاب في الكفاية بأنّ المراد بالإله واجب الوجود، و حينئذ تدّل القضيّة على امتناع إله آخر بالالتزام؛ إذ لو أمكن وجود الإله الآخر لوجد؛ لعدم احتياج وجوده إلى العلّة، فحيث لم يوجد انكشف امتناعه، و بتوجيه آخر بقيّة أفراد الواجب لايمكن اتّصافها بالإمكان الخاص، للزوم خروجها عن كونها مصداقاً للواجب، و أمّا الإمكان العام فهو إمّا متحقّق في ضمن الإمكان الخاص و إمّا في ضمن الوجوب، فما يكون منه من القبيل الأوّل يمتنع اتّصاف هذه الأفراد به لما مرّ، و ما يكون من القبيل الثاني فالاتّصاف به و إن لم يمتنع إلّا أنّه مناف للحصر، فتعيّن أن يكون البقيّة غير ممكن أصلاً.

و فيه أنّ لفظ الإله ليس بحسب اللغة واجب الوجود بل يطلق على المعبود، و المناسب أن يراد به هنهنا المعبود بالحقّ لئلّا يلزم الكذب من حصره فيه تعالى.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

المقصد الرابع في العام و الخاص.

« فصل »

ليعلم أوّلاً أنّ العام المقصود هيهنا ليس هو العام المنطقي الذي يعبّر عنه بالكلّي و يعرف بما لايمتنع فرض صدقه على كثيرين؛ فإنّ هذا هو المسمّي في الاصول بالمطلق فهو المقصود في باب المطلق و المقيّد.

ثمّ إنّهم ذكروا تعريفات للعامّ، و أوردوا عليها خدشات إمّا عكساً و إمّا طرداً، و هذا يدّل على أنّ المعرّف معنى واضح عند الجميع، و الأولى أن يعرّف بما يكون مسوّراً بسور محيط بأفراد حقيقة واحدة كما في كل عالم و العلماء و جميع العلماء، فخرج مثل لفظ «كلّ» و «الجميع»؛ فإنّها أداة العموم وليس بعام، وكذلك لفظ عالم و علماء و أمثالهما، فإنّها مطلق لاعام و إنّما يصير عاماً إذا كانت مصدّرة و مسوّرة بأحد أدوات العموم.

ثمّ إنّ العموم يكون على ثلاثة أقسام، الأوّل العموم الاستغراقي و هو أن يكون كلّ واحد من الأفراد متعلّقاً للحكم و مناطاً للنفي و الإثبات مستقلاً، و الثاني العموم المجموعي و هو أن يكون مجموع الأفراد من حيث الاجتماع متعلّقاً، و الثالث العموم البدلي[1] و هو أن يكون المتعلّق من الأفراد لاعلى التعيين كمفاد النكرة، و الانقسام إلى هذه الأقسام يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يكون حقيقة المعنى في الجميع واحدة و هو معنى الجميع، لكن يحدث عند تعلّق الحكم بهذا المعنى أنحاء ثلاثة، فالاختلاف إنّما جاء من قبل كيفيّة تعلّق الحكم بهذا المعنى الواحد، الأوّل أن يلحظ الهيئة الاجتماعيّة بالمعنى الحرفي و يجعل عبرةً و مرآتاً للأفراد فيحكم على كلّ فرد مستقلاً، الثاني أن تكون هذه الهيئة

---

١ – و هذا غير المطلق؛ فإنّ دلالة المطلق على العموم البدلي عقلي و بمقدّمات الحكمة، و هنا وضعي أو عرفي و بدلالة اللفظ مثل قولنا في الفارسيّة : هركدام دلت مى خواهد، فتدبّر، منه رحمه اللّه.

محفوظة و ملحوظة بالمعنى الإسمي في مقام تعلّق الحكم، و الثالث أن تجعل الهيئة في هذا المقام عبرةً للواحد لاعلى التعيين.

و الثاني : أن تكون حقيقة المعنى في كلّ من الأقسام غيرها في الآخر، بأن يكون لنا مع قطع النظر عن مقام الحكم ثلاثة أنحاء من التعقّل و الملاحظة للعموم، و لازم جعل نحوه الأوّل تحت الحكم أن يكون كلّ واحد موضوعاً مستقّلاً لحكم مستقّل، و لازم جعل نحوه الثاني كذلك أن يكون الموضوع هو المجموع، و لازم الثالث أن يكون هو الواحد لا على التعيين، و الحقّ هو الثاني و إن اختار الأوّل في الكفاية، فإنّا إذا راجعنا انفسنا نجد ثلاثة معقولات متباينة الحقيقة في عالم الذهن و هي مفاهيم كلّ واحد من الأفراد، و مجموع الأفراد، و واحد من الأفراد.

و يشهد لهذا أنّ في الفارسيّة لكّل من هذه الثلاثة لفظاً مخصوصاً، فللمجموعي لفظة «همه» و للاستغراقي لفظة «هر» و للبدلي «هركدام مى خواهى» فيستعمل في العربيّة لفظة «كل» في مواضع الثلاثة و يحتاج في كلّ مقام إلى القرينة، و القرينة لمقام الاستغراق إضافته إلى النكرة مثل : كلّ واحد و كلّ عالم؛ و لهذا يترجم حينئذ في الفارسيّة بقولنا : «هريک» أو «هريک عالم»، و لو كان معناه في جميع المواضع ما يرادف قولنا : «همه» لكان ترجمته في الموضعين «همه يک» أو «همه يک عالم» فكان ظاهراً في المجموعي دون الاستغراقي فتدبّر.

ثمّ في الكفاية ما حاصله أنّ شمول العشرة لأجزائه ليس كشمول العام لآحاده؛ إذ العام يصلح للانطباق على كلّ واحد من الآحاد و لايصلح العشرة للانطباق على كلّ من أجزائها، و هذا مخدوش؛ إذ العام بوصف العموم أيضاً لايصلح للانطباق على الآحاد، فكما أنّ الواحد مثلاً ليس بعشرة، كذلك فرد واحد من العلماء لايصدق عليه مفهوم الكلّ، فالأولى أن يقال : إنّ المعتبر في العامّ شيئان : أحدهما ما يكون جامعاً للأفراد و صالحاً للانطباق على كلّ منها، و الثاني ما يكون محيطاً بها، و هذان منتفيان في العشرة؛ إذ ليس مفهوم العشرة جامعاً لما تحته من الأجزاء كما هو واضح، بل حاله حال الكلّ، و أمّا ما يضاف إليه هذا اللفظ أو مفهوم العدد و إن كان جامعاً لها، إلّا أنّ العشرة غير محيط بتمام آحاد هذين المفهومين، بخلاف قولنا : كلّ عالم؛ فإنّ العالم جامع للأفراد و لفظة «كلّ» محيط بها.

« فصل »

الحق أنّ للعموم لفظاً يخصّه و يدّل عليه بالحقيقة لا بالمجاز و لا بالاشتراك بينه و بين الخصوص ككلمة «كلّ» و «الجميع» و نحوهما بشهادة التبادر، و أمّا ما يقال من أنّ التخصيص قد شاع بحيث قيل : ما من عام إلّا و قد خص فالأولى أن يقال بوضع هذه الألفاظ للخصوص؛ إذ تقليل المجاز أولى من تكثيره.

ففيه أوّلاً أنّ استلزام التخصيص للتجوّز ممنوع، و ذلک لأنّ العام المخصّص يمكن فيه ثلاثة وجوه،

الأوّل أن يستعمل في الخصوص مجازاً و كان الخاص قرينة على إرادة الخصوص من العام عند الاستعمال.

و الثاني أن يراد بالعام في مقام الاستعمال العموم الشامل للخاص أيضاً، ولكن في مرحلة الحكم علّق الحكم على ما سوى الخاص و اغمض النظر عن الخاص، ففي قولنا : أكرم العلماء إلّا زيداً يكون العلماء مستعملاً في تمام الأفراد حتى الزيد، ولكن خصّص الحاكم حكم وجوب الإكرام عند إنشائه بما سوى الزيد و أغمض نظره عنه.

و الثالث أن يراد بالعام في مقام الاستعمال العموم أيضاً و علّق الحكم على المجموع أيضاً لكن كان حكماً صوريّاً نظير الحكم الصوري في مقام التقيّة فلا يطابق الجدّ و اللبّ.

و بعبارة اخرى لنا إرادة استعماليّة و هي إرادة المعنى من اللفظ عند التلفّظ، و إرادة جديّة و هي الثابتة واقعاً الناشئة عن الأغراض، و الغالب تطابق الإرادتين، و قد يتخالفان كما في التقيّة، و الأصل في مورد الشكّ هو التطابق، فالمراد الجدّي في قوله : أكرم العلماء إلّا زيداً هو وجوب إكرام ما سوى الزيد ولكن أنشاء الحكم بحسب الصورة في موضوع العلماء الشامل للزيد أيضاً، و قوله : إلّا زيداً قرينة على خروج الزيد عن المراد الجدّي، و واضح أنّه على الوجهين الأخيرين لاتجوّز في البين أصلاً، فالتخصيص غير ملازم للتجوّز حتى يلزم من كثرته كثرة المجاز.

و ثانياً لو سلّم الملازمة بين التخصيص و التجوّز فلا محذور بعد قيام القرينة على المجاز مع مساعدة الوجدان على كون اللفظ حقيقة في خصوص العموم.

« فصل »

لاإشكال في أنّ النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي سواء كان دالاًّ على الطبيعة كما في «لارجل» أو على فرد واحد منها كما في : ما جائني رجل، لاتدّل على العموم بحسب الوضع اللغوي أو العرفي بمعنى أنّ قولنا : لارجل، ليس بمعنى ليس كلّ فرد من الرجل، و مراد القائل بدلالته على العموم أنّ لازم نفي الطبيعة عقلاً نفي جميع الأفراد؛ إذ لايصدق انتفاء الطبيعة مع وجود فرد واحد منها، و كذلک لايصدق نفي فرد واحد من الطبيعة إلّا بنفي جميع الأفراد، فالدلالة على العموم إنّما هي بالاستلزام العقلي.

و أيضاً لاإشكال في عدم حصول التجوّز لافي أداة النفي و لافي المدخول عند التقييد، فلو قيل «لارجل عالمٌ» لايلزم التجوّز في لفظة «لا»؛ إذ هي موضوعة لنفي أفراد مدخولها مقيّداً كان المدخول أو مطلقاً، و لافي لفظة رجل على ما هو التحقيق من وضع المطلقات للطبيعة المهملة القابلة للإطلاق و التقييد؛ لتعدّد الدال و المدلول، و كذلك الكلام في كلمة «كل» و مافي معناها، فالتقييد غير منافٍ لمدلولها، لكونها موضوعة لاستيعاب أفراد ما يراد من مدخولها، و لالمدلول مدخولها.

و إنّما الكلام و الاشكال في أنّه هل نحتاج في الحكم بالعموم عقلاً أو وضعاً إلى تمهيد مقدّمات الحكمة أوّلاً في المدخول و إثبات إرادة الطبيعة المرسلة منه بتلك المقدّمات، ثمّ الحكم بعد ذلک بانتفاء جميع أفراد هذه الطبيعة المرسلة عقلاً في أدوات النفي و استيعاب جميعها وضعاً في أدوات العموم، فعند عدم تماميّة المقدّمات لم نحكم بالعموم، أو لانحتاج بل يكفي كلمة «لا» و كلمة «كل» في الحكم بالعموم و إن احتمل التقييد في مدخولهما مع التصديق بعدم منافاته لمدلول شيء منهما و من مدخولهما؟

الحقّ هو الثاني، و الدليل عليه – بعد مساعدة الوجدان على أنّ قولنا : كلّ رجل أو لا رجل، معناه العموم بدون الاحتياج إلى شيء آخر – أنّه فرق بين المجمل و المهمل و نحن نسلّم أنّه لو كان مدخول اللفظين مجملاً و مردّد بين المطلق و المقيّد يسري الإجمال إليهما؛ إذ لم يعلم أنّ المنفي أو المستوعب أفراد المطلق أو المقيّد لكنّ المهمل مفهوم متّضح لا إجمال فيه أصلاً.

فنقول : لو كان المراد في قوله : «لارجل» الرجل العالم فلا يخلو إمّا أن يكون مراداً لبيّاً مع استعمال لفظ الرجل في معناه، أو يكون مراداً استعمالياً بأن استعمل قوله : لارجل، في لارجل عالم، فإن كان الثاني كان على خلاف قانون المكالمة؛ إذ يلزم نقض الغرض؛ إذ الغرض إفهام المقاصد، و استعمال اللفظ في غير معناه نقض لهذا الغرض، و إن كان الأوّل فاللفظ مستعمل في الطبيعة المهملة كما هو الموضوع له.

فنقول : كلمة «لا» مفيدة للنفي و هو إذا تعلّق بالطبيعة المهملة يلزم انتفاء جميع الأفراد؛ إذ المهملة مقسم للمطلق و المقيّد، و نفي المقسم ملازم لنفي جميع الأقسام، و كذلك نقول في كلمة «كل» فإن كان الرجل في قوله : كلّ رجل مثلاً مستعملاً في الرجل العالم فهذا نقض للغرض، و إن كان مستعملاً في الطبيعة المهملة و المفروض أنّ كلمة «كل» موضوعة لاستيعاب أفراد مدخولها، فيصير مجموع المعنى جميع أفراد الطبيعة المهملة و لازمه استيعاب جميع الأفراد الثابتة لجميع الأقسام؛ إذ فرد كلّ قسم فرد للمقسم.

و ممّا يؤيّد المطلب أنّه لو صرّح في الكلام بقيد الإطلاق فقيل : لارجل مطلقاً، لم يشكّ أحد في الحكم بالإطلاق، وليس إلّا لأجل أنّ إرجاع قيد الإطلاق إلى الطبيعة المهملة كما هو مفاد اللفظ يتولّد منه الإطلاق، و لم يلتزم أحد بأنّ الحكم بالإطلاق في هذا المثال يتوقّف على إحراز مقدّمات الحكمة في لفظ «رجل» و إلّا كان مجملاً، مع أنّ التقييد غير مناف لمدلول الرجل و لا لمدلول الإطلاق، ففي قولنا: لارجل عالم مطلقاً ليس في البين تجوّز في لفظه أصلاً فتدبّر.

و لايخفى عليك أنّه فرق بين ما ذكرنا و بين إجراء المقدّمات في المطلقات؛ إذ هناك ما يكون مفاد اللفظ قاصر عن إفادة المقصود، بل يحتاج إلى إحراز أنّ للمتكلّم حالة إلقاء تمام المراد اللبّي فيحكم بعد إحراز هذا و سائر المقدّمات أنّ المراد اللبّي في قوله : أعتق رقبة مطلق الرقبة و إلّا لذكر القيد، فإن لم يحرز تلك الحالة للمتكلّم لم يعلم أنّ المراد عتق المطلق أو خصوص المؤمن، و لايمكن تعيين هذا من مفاد اللفظ بالفرض، و هذا بخلاف المقام؛ إذ يكفي فيه مجرّد ما هو مفاد اللفظ وضعاً من دون حاجة إلى شيء آخر أصلاً.

« فصل »

في أنّ العام المخصّص حجّة في الباقي أولا؟ دليل عدم الحجيّة إجماله أنّه بعد العلم بعدم إرادة العموم منه يكون مردّداً بين مراتب الخصوص، فقبل قيام القرينة على تعيين أحدها لم يحمل على شيء منها، و كون تمام الباقي أقرب المجازات إلى الحقيقة إنّما هو بحسب الكمّ و المقدار، و ما هو مرجّح لحمل اللفظ هو الأقربيّة بحسب الانس الذهني، بأن يكون هذا المعنى من بين المعاني المجازيّة أكثر انساً باللفظ من غيره، و من الواضح عدم تحقّق الأقربيّة بهذا المعنى في المقام، فإنّ حال العام بالنسبة إلى جميع مراتب الخصوص على السواء في كونه خلاف معناه الوضعي نظير المائة؛ فإنّه بعد عدم استعماله في العدد الخاص الذي هو معناه يكون نسبته إلى الواحد و التسعة و التسعين واحداً.

و فيه أنّه قبل ملاحظة المعنى المحيط بتمام الأفراد لايمكن استعمال العام مجازاً في شيء من مراتب الخصوصيّات، و ذلك لعدم عنوان كان منطبقاً على واحدة من تلك المراتب دون غيرها حتى يستعمل الأداة بعد عدم استعماله في المحيط بتمام الأفراد في هذا العنوان.

نعم بعد إحضار المعنى المحيط في الذهن يمكن الغضّ عن واحد أو إثنين أو ثلاثة فصاعداً و استعمال اللفظ في تمام الباقي، لكن هذا في المخالفة للظاهر بمكان؛ فإنّ عدم إمكان الاستعمال المجازي في الباقي بدون ملاحظة المعنى الجامع المحيط أوّلاً أدّل دليل على أنّ لفظ العموم مستعمل في معناه الحقيقي أعني : المعنى المحيط أبداً، و لاينافي ذلك ورود المخصّص بعده متّصلاً أو منفصلاً؛ لإمكان الجمع بأحد نحوين : إمّا بجعل الفرد المخصّص خارجاً في مرحلة الحكم دون مقام الاستعمال بأن كان اللفظ مستعملاً في المحيط ثمّ غضّ النظر عن الفرد المعيّن و أنشأ الحكم في موضوع الباقي، و إمّا بجعله خارجاً عن المراد اللبّي مع كونه داخلاً في مرحلة الحكم كمقام الاستعمال بأن لاحظ المعنى المحيط عند مقام الاستعمال و كذا لاحظه أيضاً عند جعل الحكم،

لكن كان تعميمه الحكم للجميع بحسب الصورة مع اختصاص الباقين به بحسب اللب.

فعلى الأوّل لا إخراج في البين حقيقةً، و على الثاني يكون الإخراج من هذا الحكم الصوري و يكشف عن عدم الدخول في الحكم الجدّي من الأوّل، و على التقديرين يكون العام حجّة في الباقي، أمّا على الأوّل فلأنّ المفروض عدم الإغماض عن ما سوى هذا الفرد في مرحة الحكم، و لازم ذلک شمول الحكم لجميع ما سواه، و أمّا على الثاني فلأنّ المفروض تعلّق الحكم الصوري بجميع الأفراد، غاية الأمر قد علم مخالفته للحكم الجدّي في خصوص هذا الفرد بالدليل، فيبقى أصالة التطابق بين الحكمين بالنسبة إلى الباقي بحالها.

« فصل »

لا إشكال في عدم الفرق بين المخصّص المتّصل و المنفصل فيما إذا كان مبيّناً لا إجمال فيه أصلاً، فيكون العام حجّة في الباقي، و يسقط عن الحجيّة في غيره في كلتا الصورتين، غاية الأمر لايستقرّ ظهور العام من أوّل الأمر إلّا في الباقي في صورة الاتّصال، و يستقرّ ظهوره في الجميع، فيعارض ظهوره بالنسبة إلى الفرد الخارج بظهور أقوى، فيسقط عن الحجيّة بالنسبة إليه في صورة الانفصال.

و بعبارة اخرى المتّصل مزاحم لأصل ظهور العام، و المنفصل مزاحم لحجيّته لا لظهوره.

و كذا لاإشكال في عدم الفرق بين الصورتين في صورة إجمال المخصّص و تردّده بين المتباينين كما لو قال : أكرم العلماء إلّا زيداً، أو ورد بعد أكرم العلماء : لا تكرم زيداً و كان الزيد في المثالين مشتركاً بين رجلين عالمين فاشتبه المراد به في المثالين فيسقط ظهور العام بالنسبة إلى كلا طرفي الترديد عن الحجيّة في كلتا الصورتين لمكان العلم الإجمالى، غاية الأمر أنّه لاينعقد الظهور للعام بالنسبة اليهما في صورة الاتصال، و ينعقد ولكن يسقط عن الحجيّة لقيام الحجّة الأقوى على خلافه في صورة الانفصال.

إنّما الكلام و الإشكال في صورة الإجمال و التردّد بين الأقلّ و الأكثر، فالمحكّي عن أساتيد الفن قدّس اللّه أسرارهم هو الفرق بين المخصص المتّصل و المنفصل، فالأوّل يسري إجماله إلى العام فيصير العام بالنسبة إلى الفرد الغير المتيقّن الخروج مجملاً، و الثاني يقتصر في تخصيصه للعام على القدر المتيقّن و يكون عموم العام بالنسبة إلى غير المتيقّن محكّماً.

و الدليل على هذه الدعوىٰ أنّ العامّ في صورة انفصال المخصّص قد انعقد له ظهور مستقرّ في العموم فصار موضوعاً للحجيّة بمقتضى أدلّة حجيّة الظواهر، غاية الأمر صار حجّة في حدّ ذاته بحيث لا ينافي عدم حجيّته عند معارضة الحجّة الأقوىٰ، فإذاورد على خلافه دليل خاص منفصل كان من باب التعارض بين الحجّتين، و حيث إنّ الخاص أقوىٰ حجّة من العام لنصوصيّته أو أظهريّته يكون مقدّماً، لكن لو فرض كون هذا الخاص مجملاً بين الأقلّ و الأكثر ينحصر حجيّته في القدر المتيقّن و هو الأقلّ، و أمّا في الزائد فلا حجيّة له لعدم الظهور و ثبوت الإجمال، و حينئذ فما يمكن أن يزاحم فيه الخاص العامّ في الحجيّة إنّما هو القدر المتيقّن، و أمّا بالنسبة إلى الزائد فلا مزاحمة له للعام أصلاً؛ لعدم معقوليّة تعارض اللاحجّة مع الحجّة.

فلو ورد أكرم العلماء، ثمّ لاتكرم الفسّاق من العلماء، و شكّ في مفهوم الفاسق أنّه مرتكب الكبيرة أو مطلق من ارتكب ذنباً، فما يمكن أن يصير هذا الخاص مزاحماً فيه لذاك العام إنّما هو خصوص مرتكب الكبيرة، و أمّا مرتكب الصغيرة فليس الخاص حجّة فيه لإجماله و قد فرض كون العام حجّة فيه فيكون العام بالنسبة إليه حجّة بلامعارض.

و لو قلنا بأنّ الخاص يجعل العام معنوناً فيصير عنوانه في المثال هو العالم الغير الفاسق فإنّما نقول به بالنسبة إلى القدر المتيقّن أيضاً لا مطلقاً، فلايرد أنّ العام بعد صيرورته معنوناً بعدم الخاص يصير مجملاً أيضاً.

و ممّا يشهد بذلك أنّه لو لم يكن في البين عام و ورد دليل خاص على حرمة إكرام العالم الفاسق كان المرجع في الفرد المشكوك أعني المرتكب للصغيرة هو أصالة

البراءة؛ لإجمال الدليل بلا إشكال، ففي صورة وجود العامّ يرجع إلى عمومه، بل يرفع بسببه الإجمال عن الخاص؛ لكونه دليلاً اجتهاديّاً فمثبته أيضاً حجّة، فيقال: إنّ مرتكب الصغيرة يجب إكرامه بمقتضى عموم العام، و كلّ فاسق يحرم إكرامه بمقتضى دلالة الخاص، فينتج أنّ مرتكب الصغيرة ليس بفاسق، فيتبيّن بذلك مفهوم الفاسق و أنّه خصوص من ارتكب الكبيرة.

و هذا بخلاف ما إذا كان المخصّص متّصلاً، فإنّ الكلام حينئذ واحد و على المخاطب أن يصبر إلى أن يأتي تمام أجزاء الكلام و لو احقه ثمّ ينظر أنّ المستفاد من مجموع الصدر و الذيل ماذا فيحكم بأنّ هذا المستفاد هو ظاهر القضيّة، فإذا قال: أكرم العلماء فليس للمخاطب أن يحكم بمجرّد سماع هذا أنّ المراد عموم العلماء، نعم يكون له حينئذ ظهور بدوي في العموم كظهور لفظ الأسد بدواً في الحيوان المفترس، ولكنّه ليس ظهوراً مستقرّاً معتدّاً به إلّا بعد مجيء تتمّة الكلام، فإن لم يكن في التتمّة قرينة على خلاف هذا الظاهر البدوي صار مستقرّاً و إلّا استقرّ الظهور على الخلاف، كما في رأيت أسداً يرمي، و لازم هذا أنّه إذا كان في التتمّة لفظ مجمل كقوله: إلّا الفسّاق منهم كان الإجمال سارياً إلى عموم العام أيضاً.

هذا تقريب مرامهم قدّس سرّهم[1]، و الإنصاف أنّه لم يحصل الجزم به إلى الآن و

---

١ - و محصّله أنّ أصالة الجهة أعني أصالة التطابق بين الإرادتين في صورة الاتّصال غير جارية؛ لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة، و هي جارية في صورة الانفصال في غير مورد حجيّة الدليل الخاص، و أمّا الظهور الاستعمالي فلاشبهة في انعقاده في العموم موضوعاً و حكماً سواء في المتّصل الذي من قبيل أكرم كلّ عالم إلّا زيداً أو ولا تكرم زيداً أم في المنفصل.

نعم المتّصل الذي من قبيل أكرم كلّ عالم عادل تضيّق لدائرة موضوع الحكم المنشأفي القضيّة الاستعماليّة أيضاً، ففي صورة إجماله يصير مورد الشكّ من الشبهة الموضوعيّة التي لاشبهة في عدم اعتبار العام فيها لعدم الظهور رأساً لا لعدم جريان أصالة الجهة مع حفظ الظهور، فانقدح أنّ في المتّصل يكون وجه الإجمال إمّا نقصان الدلالة و إمّا نقصان

وجهه أنّ قولهم : إنّ العام يكون له ظهور مستقرّ فيكون موضوعاً للحجيّة في صورة الانفصال إنّما يتمّ في العام الواقع في كلام من يتكلّم لتحصيل أغراضه الشخصيّة، كما هو المرسوم في مكالمات العامّة؛ إذ المرسوم أنّه لو كان للعام مخصّصات ذكروها بجملتها في مجلس ذكر العام، فلو قيل : أضف كلّ عالم هذا البلد و لم يستثن أحداً علم أنّ مراده الجميع، حتى لو صرّح بعد انقضاء المجلس باستثناء فرد منهم يحمل على حصول البداء له بالنسبة إلى هذا الفرد و أنّه كان إلى الآن بانياً على ضيافته فظهر له الآن كون الصلاح في ترك ضيافته.

و هذا بخلاف كلام المتكلم الذي يتكلّم في الامور العامّة و تأسيس القوانين، فإنّه ربّما يذكر عامّاً في مجلس ولم يقتض المصلحة ذكر مخصّصه معه، فيذكر المخصّص في مجلس آخر، فالعمومات الواقعة في كلام هذا المتكلّم لابدّ أن يعامل معها معاملة العام الواقع في كلام المتكلّم الأوّل قبل فراغه من الكلام، فكما ليس للمخاطب هناك الاعتماد على الظهور البدوي في العموم، بل لا يستقرّ ظهوره فيه إلّا بعد انقضاء الكلام و عدم ذكر المخصّص، كذلك هيهنا ليس له الحكم بالظهور في العموم بمجرّد أخذه لفظاً عامّاً في مجلس؛ إذ لا يستقرّ له ظهور إلّا بعد التتبّع و الفحص عن المخصّص في المجالس الاخر التي يجوز تأخير ذكر المخصّص إليها، فعند عدم وجدانه بعد هذا الفحص يستقرّ الظهور في العموم، فالمجالس المتعدّدة لهذا المتكلّم في حكم المجلس الواحد لذاك.

و الذي يدلّ على ما ذكرنا من عدم استقرار الظهور و عدم صيرورة العامّ موضوعاً للحجيّة بالنسبة إلى هذا المتكلّم إلّا بالفحص المذكور لزوم الفحص عن المخصّص و عدم جواز التمسّك بالعام قبله.

فإن قلت : لعلّه من جهة كثرة التخصيص بحيث قيل : ما من عامّ إلّا و قد خصّ.

قلت : لو كان كذلك لكان اللازم الفحص إلى حدّ صار التخصيص خارجاً عن

الجهة، و أمّا المنفصل فلا نقصان في شيء من جهتيه، منه عفي عنه.

أطراف العلم الإجمالي و كان الزائد على ذلك غير لازم و ليس كذلك، فلو وجد عشرة مخصّصات لعام و خرج بذلك عن أطراف العلم المذكور ولكن يحتمل وجود المخصّص يجب الفحص أيضاً.

فإن قلت: لزوم الفحص عن المخصّص لا ينافي حجيّة العام؛ فإنّ الثابت من دليل حجيّته ليس أزيد من الحجيّة الجهتية الذاتية، بمعنى أنّه حجّة لو لم يعارض بحجّة أقوىٰ و إلّا سقط عن الحجيّة، فلزوم الفحص لأجل الإطمينان بعدم تلك الحجّة الأقوىٰ.

قلت: لو كان كذلك لزم فيما إذا كان العام قطعي السند و الخاص ظنيّة أن يقدّم العام؛ إذ يعارض ظهور العام حينئذ مع ظهور دليل اعتبار السند و ظهور العام أقوىٰ من ظهوره، مثلاً لو قام العام الكتابي على الوجوب و قام الخبر الواحد الظني الصدور على حرمة الخاصّ، وقع التعارض بين ذلك العامّ و بين ظهور دليل حجيّة خبر الواحد، أعني قوله عليه السلام: صدّق العادل، و الأوّل أقوى، و ليس كذلك، بل الخاصّ الظنّي الصدور الغير الخارج عن موضوع الحجيّة و إن كان سنده في غاية الضعف يقدّم على العام القطعي الصدور، و لايمكن أن يكون وجه هذا إلّا ما ذكرنا من عدم استقرار الظهور و المعاملة مع مكالمات هذا المتكلّم المتفرّقة في المجالس العديدة معاملة المكالمات المجتمعة في مجلس واحد الصادرة عن غيره؛ إذ على هذا متى وجد خاص بالوصف المذكور في مجلس غير المجلس الذي ذكر فيه العام يكون اللازم ضمّ هذا الخاص إلى ذاك العام و فرض كونهما صادرين في مجلس واحد، فيستقرّ ظهور العام بعد ملاحظة الخاص، فليس بينهما معارضة أصلاً، و لازم هذا أنّه لو كان في الخاص المنفصل الواقع في كلام هذا المتكلّم إجمال يسري منه إلى العام، هذا كلّه هو الكلام في الشبهة المفهوميّة.

و أمّا الشبهة المصداقية بأن لايكون في مفهوم لفظ الخاص إجمال أصلاً أو لم يكن في البين لفظ، بل كان المعنى متواتراً أو مجمعاً عليه، ولكن شكّ في فرد معيّن من أفراد العام أنّه من مصاديق هذا الخاص أو لا، فالمعروف عدم جواز التمسّك فيها بعموم العام، فلو ورد أكرم العلماء، ثمّ لاتكرم الفسّاق، و فرض العلم بمدلول لفظ الفسّاق

فشكّ في عالم أنّه من مصاديق الفاسق أولا، لم يمكن التمسّك على وجوب إكرامه بعموم أكرم العلماء، كما لايمكن التمسّك على حرمته بعموم لا تكرم الفسّاق، و قيل بالجواز.

أمّا تقريب الأوّل فهو أنّ أصالة العموم إنّما تكون حجّة لأن يرفع بها الشبهة في المراد و يكون هذا في مقام كان المتكلّم قادراً على رفع التحيّر عن الشاكّ، و بعبارة اخرى مقام إجراء أصالة العموم ما إذا صحّ السؤال عن المتكلّم بأن يقال له : ما أردت من قولك : أكرم العلماء مثلاً، و أمّا إذا كان مراده واضحاً و كانت الشبهة ممحّضة في المصداق كما هو المفروض فليس المقام صالحاً للسؤال عن المتكلّم فلا يسئل عنه أنّ هذا الرجل العالم فاسق أم لا، فربّما يكون المتكلّم أيضاً متحيّراً في ذلك.

و أمّا تقريب الثاني فهو أنّه لو ورد أكرم العلماء مثلاً ثمّ لاتكرم الفسّاق من العلماء، فلا شكّ أنّ الأوّل عامّ لجميع الأفراد من العادل و الفاسق، و الثاني إنّما نجعله محدوداً بقدر الحاجة فنقول : و إن كان بحسب الواقع ليس في البين إلّا فردان، عادل و فاسق إلّا أنّه يحصل بحسب الحالات ثلاثة أفراد، الأوّل معلوم العدالة، و الثاني معلوم الفسق، و الثالث مشكوك العدالة و الفسق، فالعام بالنسبة إلى معلوم الفسق مخصّص قطعاً، كما أنّ معلوم العدالة باق تحته بلا كلام، و أمّا المشكوك فالمانع عن شمول العام أنّه إذا كان فاسقاً في الواقع كان محرّم الإكرام و هو ينافي وجوب إكرامه.

و الجواب أنّ هذا بعينه هو ما تخيّله إبن قبة، و أجابوا عنه بأنّ الحكمين طوليّان و لا منافاة بينهما، فكما نقول : إنّ الخمر حرام واقعاً و المشكوك منه حلال فكذا نقول هنا : لامنافاة بين كونه واقعاً محرّم الإكرام و كونه بحسب الظاهر داخلاً في عموم أكرم.

و بالجملة، لامانع من العموم بالنسبة إلى الفرد المشكوك، و أمّا قولك إنّ أصالة العموم في مقام كان رفع الشكّ مقدوراً للمتكلّم، و هيهنا ليس رفعه بيده نقول : لاشكّ أنّه يقدر على رفع الشكّ من حيث جعل الحكم في الموضوع المشكوك، فهو و إن كان قد لايقدر على رفع الجهالة من حيث العدالة و الفسق إلّا أنّه يقدر على أنّ الفرد المجهول داخل تحت حكم العام أولا، فالمقام مقام السؤال عنه لرجوعه إلى إرادته.

فإن قلت : يلزم أن يكون خطاب واحد متكفّلاً لحكمين أحدهما واقعي و الآخر ظاهري.

قلت : لا ضير فيه فإنّ الحكم الظاهري ليس سنخاً آخر غير الحكم الواقعي، غاية الأمر أنّ الأوّل متعلّق بنفس الواقع و الثاني بالشكّ فيه.

فإن قلت : إنّ الشكّ المأخوذ في موضوع الحكم الظاهري لابدّ و أن لايكون شكّاً متعلّقاً بالموضوع الواقعي بنفسه مع قطع النظر عن حكمه إذ حينئذ يقع في عرض الحكم الواقعي و يكون مخصّصاً له؛ إذ دليل الخمر مثلاً يفيد أنّ جميع أفراد الخمر حرام، و دليل الحكم الظاهري مفاده أنّ الخمر المشكوك الخمريّة حلال، فرفع المنافاة عمّا بينهما و جعل الظاهري في طول الواقعي إنّما يتحقّق لو جعل الشكّ متعلّقاً بالحكم سواء كان ناشئاً عن الشكّ في الموضوع أم لا، فيقال : إنّ المشكوك الحرمة سواء كان الشكّ في حرمته لأجل الشكّ في كونه خمراً أو ماءً مثلاً، أو كان موضوعاً محرزاً و شكّ في الحكم الكلّي المتعلّق به، و بعبارة اخرى : قد أخذ في موضوع الحكم الثانوي الشكّ في الحكم الأوّلي فالشكّ متأخّر رتبة عن نفس الحكم الأوّلي، و الحكم الثانوي متأخّر رتبة عن الشكّ في الحكم الأوّلي لكونه موضوعاً.

قلت : الأمر من هذه الجهة سهل؛ إذ يدّعى تعلّق الشكّ بالموضوع لامن حيث نفسه، بل من حيث منشائيته للشكّ في حكمه الجائي من قبل المخصّص، هذا.

و يرد على ما ذكره قدّس سرّه امور،

أحدها : أنّ الشكّ المأخوذ في الحكم الظاهري لابدّ و أن يلحظ قيداً لا على وجه الإطلاق، و بعبارة اخرى لابدّ و أن يكون دخيلاً في الحكم لاكالأوصاف التي يلحظ على وجه الإطلاق كالإيمان و الفسق و الكفر الملحوظة في أعتق رقبة، فإنّها ملحوظة على وجه يساوي وجودها و عدمها في ثبوت الحكم، فمن حيث إنّ القضيّة متعرّضة للحكم الواقعي لابدّ و أن يلاحظ الشكّ في حكم المخصّص على وجه الإطلاق؛ إذ لم يوجد في موضوع الحكم الواقعي الشكّ في حكم آخر، و من حيث أنّها متكفّلة للحكم الظاهري لابدّ و أن يلحظ فيها الشكّ في حكم المخصّص قيداً،

فيلزم الجمع بين لحاظي الإطلاق و التقييد بالنسبة إلى الشكّ المذكور في لحاظ واحد.

و ثانيها : أنّه كما لايمكن أن يكون الحكم ناظراً إلى نفسه؛ إذ يلزم طوليّته بالنسبة إلى نفسه و تأخرّه عن نفسه، كذلك لايمكن ذلك بالنسبة إلى حكم آخر مساوٍ معه رتبة، و يكون معه في عرض واحد لوجود الملاك المذكور عيناً؛ إذ يلزم تأخّر الحكم عن نفسه، فإنّ المفروض أنّه في رتبة الحكم المنظور إليه، فلو كان متأخّراً عنه لزم أن يكون مساوياً معه و متأخّراً معاً.

فنقول : لازم كون الدليلين من باب العام و الخاص - حيث يتخصّص العام بالخاص - كونهما في عرض واحد واردين على الموضوع، و إلّا لم يتحقّق التخصيص، فإنّ معناه مصادمة الخاص للعام في بعض مدلول العام و هي لاتتحقّق مع الاختلاف في الرتبة و هذا واضح.

فلو فرضنا العام ناظراً إلى حكم الخاص و متكفّلاً لحكم الشكّ فيه فلا محالة يكون مترتّباً عليه و في طوله، و بهذا يخرجان عن باب العام و الخاص و إن كان يصحّ تكفّل العام للحكم الظاهري، و إن فرضنا العام في رتبة الخاص فهما في عرض واحد يردان على موضوع واحد، فلا يمكن النظر لأحدهما إلى الآخر، و بالجملة و إن كانا حينئذ من باب العموم و الخصوص لكن لا يتحقّق بهذا البيان حكم ظاهري.

ثالثها : أنّه لاشكّ أنّ العموم الأحوالي تابع للعموم الأفرادي و يكون الأوّل في طول الثاني، فلو خرج من العام فرد و خصّص بذلك عمومه الأفرادي فلا يعقل بقاء عمومه الأحوالي المتحصّل من دخول الأفراد تحت العام بحاله بالنسبة إلى الفرد المخرج؛ إذ الدليل إنّما يتكفّل أحوال الفرد إذا كان نفس الفرد باقياً تحت عموم موضوعه.

وبعبارة اخرى: بعد اندراج الفرد تحت عموم الموضوعي يشمله مقدّمات الحكمة، و بدون ذلك لاموضوع لتلك المقدّمات؛ إذ بعد عدم شمول الحكم نفس الفرد فلا كلام في هذا الفرد حتى يحكم بسرايته إلى أحواله بمقدّمات الحكمة.

فإن قلت : هذا مسلّم فيما كان للحكم ملاك واحد، و أمّا لو كان هناك ملاكان أحدهما في الفرد من حيث ذاته و انطباق العام عليه و الآخر من حيث حاله و كونه

معروضاً للحالة الفلانيّة كما في المقام - حيث إنّ الفاسق الواقعي الذي شكّ في حرمة إكرامه و وجوبه من جهة الشكّ في فسقه و عدالته قد اجتمع فيه ملاكان لوجوب الإكرام أحدهما العلم و الآخر كونه مشكوك العدالة و الفسق - فإذا خرج عن العموم بواسطة لاتكرم الفسّاق يبقى تحته من حيث كونه مشكوك الفسق و العدالة.

قلت : لافرق بين إتّحاد الملاك و تعدّده؛ إذ على أيّ حال يكون الأحوال وارداً على المفرد و نريد إسراء الحكم إلى حالاته بمقدّمات الحكمة، فهو موقوف على بقاء نفسه تحت عموم الدليل؛ إذ ليس بحسب الفرض في البين دليل آخر، بل المقصود استفادة الحكمين من الدليل الواحد و هو لايتمّ إلّا بمحفوظيّة نفس الفرد و هذا أيضاً واضح.

فإن قلت : ما ذكرته في الإشكال من اجتماع اللحاظين ممنوع؛ إذ من الممكن إجراء الحكم على طبيعة مشتملة على أصناف لملاك في نفس كلّ واحد من تلك الأصناف كما إذا قال : أعتق كلّ رقبة و كان وجوب عتق الرقبة الكافرة لملاك في نفسه خاص به، و كذا في المؤمنة، و ليس في ذلك اجتماع لحاظين : لحاظ الإطلاق و لحاظ التقييد كما هو واضح.

قلت : لامحيص عن إمكان ما ذكر لكنّه خلاف ظاهر القضيّة؛ حيث إنّه كون ملاك الحكم في نفس الطبيعة التي علّق عليها الحكم من دون تفاوت بين أصنافها.

نعم لا يبعد عدم مخالفة الظاهر في بعض القضايا كما لو قال : أكرم هؤلاء و كان إكرام كلٍّ بجهة خاصّة به، و كما لو قال : أكرم ساكني البلد إذا كان سبب الإكرام جهة خاصّة بكلّ واحد من الأفراد لا الجهة الجامعة أعني السكون في البلد، و من هنا يعلم أنّه و إن فرغنا عن الإمكان من جهة الإشكالين الآخرين أيضاً لا ينفع بحال المدّعي بل لابدّ للمدّعي المذكور مضافاً إلى الإمكان من دعوى الظهور، و الإنصاف عدمه، بل الظهور منعقد على الخلاف في كلا الأمرين يعني أنّ الظاهر من قول القائل: أكرم العلماء و قوله منفصلاً : لاتكرم الفسّاق من العلماء أنّهما حكمان في عرض واحد و لم يلحظ في الأوّل الشكّ في الثاني، و كذا الظاهر أنّ الحالات التي يشملها العام الأحوالي و تكون مندرجة تحت الإطلاق يكون بحسب الظاهر اللفظي غير دخيلة

في الحكم، فالظاهر من أكرم العلماء الذي هو بمنزلة أكرم العلماء سواء كانوا معلوم العدالة أو مشكوك العدالة و الفسق أنّ المشكوكيّة ليست مناطاً لحكم أكرم، فعلم أنّه قدّس سرّه و إن أتعب قلمه الشريف في توجيه ما قاله لكنّه مخدوش ثبوتاً و إثباتاً، و من هنا يظهر أنّ الحقّ عدم جواز التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية.

نعم قد يكون التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة جائزاً و هو مشروط بشرطين، الأوّل : أن يكون النسبة بين الدليلين هو العموم من وجه لا مطلقاً مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق، و الثاني : احتمال أن يكون المتكلّم مستقصياً في أفراد كلّ من العامين و عالماً بعدم تداخلهما في فرد، مثلاً لو قال : أضف جميع علماء البلد و قال في مقام آخر : أهن كلّ فاسق هذا البلد و احتملنا أنّه تفحصّ بين علماء البلد فلم يجد فيهم فاسق، و تفحّص بين فسّاقهم فلم يجد فيهم عالم فحينئذ نحتمل في العالم المشكوك الفسق أن يكون مريداً جدّياً لإكرامه و يكون الإرادة الجديّة بالنسبة إليه محفوظة، فيكون المقام مقام أصالة العموم، لكن هذا في القضايا اللفظيّة التي لا تتعرّض لحال المستقبل و الأفراد المقدّرة الحاصلة فيما بعد كالمثال المذكور.

و بعبارة اخرىٰ تكون خارجيّة لاحقيقيّة، أو تتعرّض لها و تكون حقيقيّة لكن كان المتكلّم عالماً بالغيب و احتمل أنّه في هذه القضيّة أعمل علمه بالغيب و أصدر الكلام مبنيّاً عليه.

و أمّا لو كان متعرّضاً لحال ما يأتي من الأفراد و لم يكن المتكلّم عالماً بالغيب أو كان و علمنا أنّه في هذه القضيّة لم يعمل علمه بالغيب كما في ألفاظ الشارع عند بيان الأحكام الشرعيّة فليس في البين احتمال أن تكون الإرادة الجدّية محفوظة بالنسبة إلى الفرد المشكوك.

وكذا لو لم يكن بينهما عموم من وجه، بل كان عموماً مطلقاً كقوله : أكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق من العلماء؛ إذ مع وجود الخاص لا يحتمل أن يكون المتكلّم مستقصياً لأفراد العام و حاكماً على كلّ منها باعتبار عدم وجدانه شيئاً منها معنوناً بعنوان الخاص؛ إذ لو كان كذلك لم يتكلّم بالخاص.

نعم لو كان الخاص دليلاً لبيّاً كان لهذا الاحتمال مجال، كما لو علم من الخارج أنّه لا يريد إكرام العالم الفاسق من أهل البلد، ولكن لم يكن منه في البين لفظ يدّل على هذا فقال : أكرم علماء هذا البلد.

و بالجملة إذا كان محفوظيّة الإرادة الجديّة في خصوص هذا الفرد الذي شكّ في كونه مصداقاً لعنوان محكوم بحكم مضاد محتملة، سواء ورد حكم هذا العنوان في الدليل اللفظي مع كونه عامّاً من وجه، أو ثبت حكمه بالدليل اللبّي مطلقاً، فأصالة العموم جارية، بل يمكن التمسّك بها في رفع الإبهام و التحيّر عن الفرد و تبيين عدم كونه معنوناً بهذا العنوان، فيقال مثلاً بعد ورود : لعن اللّه بني اميّة قاطبةً و القطع بعدم جواز لعن المؤمن إذا شكّ في إيمان بعض بني اميّة : إنّ هذا البعض جائز اللعن بأصالة العموم في لعن اللّه الخ، و كلّ مؤمن يحرم لعنه، فينتج أنّ هذا ليس بمؤمن.

فإن قلت : لاشبهة أنّه لا يمكن أن يجعل أصالة العموم في الحكم طريقاً لإحراز موضوع نفس هذا الحكم و استكشافه و هذا واضح؛ إذ عموم الحكم فرع إحراز موضوعه، فلو كان إحراز الموضوع أيضاً متوقّفاً على عمومه لزم الدور، و بعد ما فرضتم أنّ المخصّص المنفصل يجعل موضوع العام مقيّداً و مضيّقاً كالمتّصل - في كلمات الشارع و أمثاله ممّن جرت عادته بذكر القرائن لكلامه منفصلة يلزم ما ذكر من الإشكال، فكما لايمكن إحراز القيد بأصالة العموم فيما إذا كان المخصّص متّصلاً بالعام فكذلك في المنفصل أيضاً؛ لأنّه بحكمه حسب الفرض.

قلت : لنا قسمان من القيود، الأوّل ما أحال المتكلّم إحرازه إلى المخاطب، ففيه يتّم ما ذكرته، فليس للمخاطب إحراز هذا القيد بأصالة العموم في كلام المتكلّم، بل لابدّ من إحراز المخاطب هذا القيد من الخارج، و الثاني القيد الذي جعله المتكلّم في عهدة نفسه و صار هو متعهّداً بإحرازه في تمام أفراد الموضوع و رفع مؤنته عن عهدة المخاطب، ففي مثله يجوز للمخاطب إحراز القيد بأصالة العموم في كلام المتكلّم، كما أنّه يصحّ السؤال عن نفس المتكلّم عن حال الفرد المشكوك و أنّه واجد القيد أولا؟ و قد ذكرنا أنّه كلّ مورد كان كذلك كان مجرى لأصالة العموم، فعلم ممّا ذكرنا أنّ ما

اشتهر من أنّ عموم الحكم فرع إحراز الموضوع و أنّ الحكم لا يمكن أن يستشكف و يحرز به موضوعه ليس على إطلاقه.

ثمّ إنّ في الكفاية فصّل بين ما إذا كان المخصّص لفظيّاً فحكم بعدم الجواز كليّةً و بين ما إذا كان لبيّاً فحكم بالجواز كليّةً، و تمسّك بأنّ الحجّة من جانب المولى في قبال العام موجود في الأوّل و هو لفظه، و أمّا في الثاني فليس في البين حجّة ملقاة من طرفه في قبال العام، فلابدّ من الأخذ بالعام الذي هو حجّة واحدة إلى أن يقطع بالخلاف.

و علمت ممّا ذكرنا أنّ الجواز و عدمه يجريان في كلّ من اللفظي و اللبّي، و المناط في الجوا زهو ما عرفت من احتمال التفحّص و التتبّع، فمعه يجوز التمسّك في كليهما، و مع عدمه لايجوز في كليهما، و عرفت أنّ هذا الاحتمال في اللفظي منحصر بما إذا كان خاصّاً من وجه و كان هو و العام متعرّضين لحال الأفراد الموجودة فقط، أولها و لما يأتي إذا كان المتكلّم عالماً بالغيب و احتمل أنّه أصدر الكلام مبتنياً على العلم بالغيب.

و أمّا ما ذكره قدّس سرّه أنّ اللفظي حجّة ملقاة من السيّد في قبال العام، ففيه: أنّ القطع لايقصر حاله عن لفظ السيد، بل القطع حجّة أقوى من ظواهر الألفاظ، فإذا كان اللفظ موجباً لسقوط العام عن الحجيّة في الفرد المشكوك كان القطع كذلك بطريق أولى.

إيقاظ

لايخفى أنّ الخاص و إن لم يجعل العام معنوناً بعنوان الضدّ إلّا أنّه يجعله معنوناً بغير عنوانه، فالعلماء في أكرم العلماء يصير بعد ورود لا تكرم الفسّاق معنوناً بعدم الفسق، و بصير موضوع وجوب الإكرام العلماء الغير الفسّاق، لا العلماء العدول، فاستصحاب عدم الفسق في الفرد المشكوك إذا كان مسبوقاً به يكفي في الحكم بوجوب الإكرام من دون حاجة إلى إثبات العدالة حتى يكون أصلاً مثبتاً.

و حينئذ فإن كانت الحالة السابقة في الفرد المشكوك هو الاتّصاف بعنوان الخاص، كأن يكون الحالة السابقة في الفرد المشكوك الفسق من العلماء هو الفسق فلا كلام، و أمّا إن لم يعلم حالته السابقة أو لم يكن له كما في المرئة التي يشكّ في كونها قرشيّة أو تميميّة مثلاً، فإنّ المرأة إمّا أن تكون وجدت قرشيّة أو وجدت تميميّة، فليس لهذا الشكّ حالة سابقة، فهل يكفي استصحاب عدم عروض عنوان الخاص على هذا الفرد المشكوك في الأزل، فيكفي في المرأة المذكورة استصحاب عدم تحقّق الانتساب بينها و بين القريش الثابت قبل وجود المرأة قطعاً؛ فإنّ المرأة القرشيّة أيضاً لا يتحقّق قبل وجودها الانتساب بينها و بين قريش، فإنّ النسبة تحتاج إلى طرفين فيصدق انتفائها بانتفاء أحد الطرفين.

و بعبارة اخرى و إن كان لسلب القرشيّة على نحو السالبة بانتفاء المحمول بأن يقال : هذه المرأة لم تكن قرشيّة حالة سابقة، لأنّها إمّا وجدت قرشيّة أو غيرها إلّا أنّ لسلبها عنها على نحو السالبة بانتفاء الموضوع بأن يقال : ليست المرئة قرشيّة حالة سابقة، فالسلب على النحو الأوّل و إن لم يجر فيه الاستصحاب لكن الثاني يجري فيه، فهل يكفي هذا الاستصحاب أولا؟.

الكلام في ذلك مبنيّ على أنّ هاتين السالبتين مرجعهما إلى حقيقة واحدة وليس بينهما تباين بحسب الحقيقة، أو أنّهما حقيقتان من السلب مختلفتين؟ فذهب صاحب الكفاية إلى الأوّل، فلذا حكم فيها في المقام بأنّه قلّما لم يجر الأصل الموضوعي الذي ينقحّ به كون الفرد المشتبه داخلاً تحت العام؛ إذ مورد عدم جريانه على هذا ينحصر في مورد اتصاف الفرد في السابق بوجود العنوان الخاص، ولكنّ الحقّ هو الثاني وبيانه أنّ الأوّل سلب للحكم و رفع له عن موضوع مفروض الوجود إمّا محقّقاً و إمّا مقدّراً، كما أنّ القضيّة الموجبة إثبات للحكم و وضع له في موضوع كذلك، فكما أنّ معنى زيد قائم أنّ الزيد المفروغ عن وجوده ثبت له القيام، فكذا زيد ليس بقائم معناه أنّ الزيد المفروض الوجود ليس له القيام، أو أنّ الزيد لو كان موجوداً يكون له القيام، أو على تقدير الوجود ليس له القيام، و هذا بخلاف النحو الثاني؛ فإنّه سلب

الوجود عن العرض المنتسب إلى الموضوع باعتبار كونه ماهيّة معرّاتاً عن الوجود و العدم، و فرق بين هذين بحسب الحقيقة أعني سلب العرض عن الموضوع الموجود و سلب الوجود عن العرض المنتسب إلى الموضوع المأخوذ ماهيّةً.

فتارة يقال : الزيد – و ينظر إليه بنظر الفراغ عن وجوده التحقيقي أو التقديري – ليس له القيام، و اخرى يقال : قيام الزيد – و ينظر إلى ماهيّة الزيد بدون اعتبار الوجود أصلاً – ليس بموجود في العالم، فهذا إن لم يكن الزيد موجوداً يكون صادقاً، و إن كان موجوداً و لم يكن قائماً أيضاً يكون صادقاً، و التعبير الحاكي عن هذا قولنا: ليس زيد قائماً، فكأنّه قيل : ليست هذه القضيّة بموجودة، كما أنّ التعبير الحاكي عن الأوّل : زيد ليس بموجود، و يقال له باصطلاح المنطقيين: القضيّة الموجبة السالبة المحمول.

إذا عرفت هذا فنقول : السلب على النحو الأوّل ليس له حالة سابقة بالعرض، و الثاني و إن كان له حالة سابقة، لكن لم يؤخذ في الدليل موضوعاً في الغالب، و إثبات الأوّل باستصحاب الثاني لايتمّ إلّا على الأصل المثبت، مثلاً عموم مادلّ على أنّ منتهى الحيض في كلّ مرأة هو الخمسون قد خصّص بالقرشيّة، فيصير مفادها بعد هذا التخصيص أنّ كلّ مرأة لاتكون قرشيّة ترى الحمرة إلى الخمسين، و لاشكّ أنّ هذا السلب إنّما هو على نحو السلب بانتفاء المحمول عن الموضوع المفروغ الوجود، و هذا ليس له في المرأة المشكوكة حالة سابقة؛ إذ لم يصدق في زمانٍ أنّ هذه المرأة ليست بقرشيّة قطعاً، بل الشكّ سار إلى أوّل أزمنة وجودها.

نعم استصحاب عدم تحقّق النسبة بين هذه المرأة و بين القريش كان له حالة سابقة، لكنّ المفروض أنّ المستفاد من الدليل هو السلب على النحو الآخر لا على هذا النحو، فهذا السلب لا أثر له شرعاً.

و بعبارة اخرى ليس الأثر لعدم تحقّق النسبة بين المرأة و القريش، بل لعدم كون المرأة الموجودة إمّا فعلاً و إمّا تقديراً قرشيّة، و الاستصحاب إنّما هو جار في الأوّل دون الثاني، و حيث إنّ الغالب في القضايا السالبة الشرعيّة هو كون السلب مأخوذاً

على النحو الأوّل أعني السلب بانتفاء المحمول فلهذا قلّما يتفّق أن يكون هذا الاستصحاب الموضوعي نافعاً لتنقيح كون الفرد المشكوك باقياً تحت العام.

« وهم و إزاحة »

ربّما توّهم بعض جواز التمسّک بالعام في الفرد المشکوك من غير جهة التخصيص بل من جهة اخرى، فتوهّم جواز التمسّک على مشروعيّة الوضوء بالماء المضاف و صحّة الصلاة معه بعموم وجوب الوفاء بالنذر إذا وقع متعلّقاً للنذر، بتقريب أنّه يصير بعموم هذا الدليل واجباً، و إذا صار واجباً يكون لامحالة صحيحاً.

و فيه أنّ الأحكام المتعلّقة بالعناوين الثانويّة كالمنذوريّة إذا احدث في موضوعها الأحكام المتعلّقة بالعناوين الأوّليّة، لا يصحّ التمسّک بدليلها لإثبات هذه الأحكام المتعلّقة بالعناوين الأوليّة، فوجوب الوفاء بالنذر الذي موضوعه العمل الراجح لايمكن إثبات رجحان العمل بعموم هذا الدليل؛ إذ عمومه فرع إحراز الرجحان من الخارج، فإذا ثبت مرجوحيته من الخارج كما في الوضوء المذكور لم يكن بين دليل المرجوحيّة و بين هذا الدليل معارضة أصلاً.

نعم إذا لم يوجد في موضوع الأحكام المتعلّقة بالعناوين الثانويه الأحكام المتعلّقة بالعناوين الأوّليّة كما لو قلنا بعدم اعتبار الرجحان في متعلّق النذر، فحينئذ يصّح التمسّک على جوازه و مشروعيته بعموم هذا الدليل، فيقع التزاحم بين هذا الدليل الدال على الحكم الاقتضائي أعني المشروعية في العنوان الثانوي و بين دليل عدم المشروعيّة من حيث العنوان الأوّلي، فيرجّح الأقوىٰ منهما، لكن على هذا التقدير مع ترجيح دليل النذر في الوضوء المذكور غاية ما يلزم أن يكون هذا الوضوء واجباً بوجوب توصّلي، فإن أراد هذا البعض بالصحّة مطابقة الأمر النذري فلاكلام، و أمّا لو أراد صحّته بمعنى العباديّة بحيث كان الدخول معه في الصلاة جائزاً فدليل وجوب الوفاء قاصر عن إفادة عباديته، و أمّا نذر الصيام في السفر و الإحرام قبل الميقات الذي ربّما تمسّک هذا القائل به فيمكن توجيه صحته بأحد نحوين:

الأوّل : أن يقال : إنّه يستكشف من النصّ الوارد على جوازهما مع عدم مشروعيّة الصوم في السفر و الإحرام قبل الميقات أنّه يحدث بسبب النذر يعنى العمل النذري إذا تعلّق بهذين العملين رجحان في نفسهما، فيصير بعد تعلّق الأمر النذري مجمعاً لرجحانين أحدهما استحبابي قد أوجده فيه العمل النذري، و الثاني وجوبي جاء من قبل الأمر الوجوبي الذي جاء لتحقّق موضوعه، غاية الأمر أنّ نفس العمل النذري صار موجداً لموضوع هذا الأمر، و لا دليل على ثبوت الرجحان لنفس العمل قبل تعلّق النذر به و مع قطع النظر عنه، و على هذا لم يلزم مخالفة الأدلّة الدالّة على اعتبار الرجحان في متعلّق النذر، و لا يلزم الإشكال الآخر أيضاً و هو تصحيح العباديّة؛ فإنّ العباديّة قد فرضنا تحقّقها بواسطة نفس العمل النذرى.

و الثاني : أن يكون النصّ الوارد فيهما مخصّصاً لعمومات اعتبار الرجحان في متعلّق النذر، لكن يرد حينئذ أنّه غاية ما يلزم حينئذ صيرورة متعلّق النذر في المقامين واجباً مع عدم رجحانه في حدّ ذاته، و لا إشكال أنّ الأمر النذري توصّلي و ليس بتعبدّي، فمن أين يصحّح عباديّة الصوم في السفر و الإحرام قبل الميقات.

و يمكن أن يجاب بأنّ التوصّلي لايحتاج إلى قصد القربة، لا أنّه لايمكن فيه هذا القصد كما في غسل الثوب، و الحاصل أنّه بعد توجّه الأمر النذري يتحقق إمكان الإتيان بالعملين على الوجه القربي و لو لم يكن ممكناً قبل توجّهه، فهذا الأمر يتحقق التمكن من امتثاله بنفسه مع عدم التمكّن منه قبل وجوده، و لاضير في كون الأمر موجداً لتمكّن المكلّف من الامتثال، هذا ولكنّ الوجه الأوّل لايلائمه الأدلّة؛ و ذلك لأنّه يستفاد من قوله : «لانذر إلّا أن يجعل شيئاً للّه» – و إن قلنا بعدم كون اللام في «للّه» قرينة و جعلناها وصليّة و مفيده للاختصاص نظيرها في قولك : جعلت هذا الزيد – لزوم كون متعلّق النذر راجحاً قبل تعلّق النذر به و عدم كفاية طروّ الرجحان عليه مقارناً للنذر، فإنّ جعل شيء لأحد لايتحقّق مفهومه إلّا بعد الفراغ عن كون المجعول له طالباً للشيء المجعول و كون هذا الشيء مطلوباً له، وإلّا فلا معنى لجعل أمر لا يطلبه أصلاً له.

و الحاصل أنّه يستفاد منه أنّه يلزم أن يكون جعل الجاعل متعلّقاً بمطلوب للّه، و ما يصير بسبب هذا الجعل راجحاً و مطلوباً لا يصدق أنّ المكلّف جعل أمراً مرغوباً مطلوباً بل أنّه في حدّ نفسه غير مرغوب و صار بعد الجعل و بسببه مرغوباً.

ثمّ إنّ هنا وجهاً آخر ذكروه في نذر النافلة في وقت الفريضة - بناءاً على حرمتها و عدم مشروعيتها في وقت الفريضة لا بناءاً على كراهتها فإنّه على هذا يكون راجحاً غاية الأمر أنّ شيئاً آخر يكون في البين أرجح منه - و هو أن يقال : إنّ متعلّق الحرمة هو النافلة بوصف نفلها، فإذا زال وصف نفلها بواسطة الأمر النذري و تبدّل بالوجوب ارتفع موضوع الحرمة، و هذا بظاهره مستلزم للدور؛ إذ مجيء الوجوب يتوقّف على ارتفاع موضوع الحرمة و فرضنا أنّه أيضاً يتوقّف على طرّو الوجوب.

ولكنّه مندفع، ببيانه أنّ متعلّق الحرمة لايمكن أن يكون هو النفل الفعلي، بل لابدّ و أن يكون هو النفل الذاتي التعليقي، فمتعلّق الحرمة هو ما لو لا وقوعه في وقت الفريضة كان راجحاً؛ فإنّ الصلاة أمر مرغوب خير موضوع في حدّ نفسه، و حينئذ فلو رفع هذا النفل التعليقي و بدّل بالوجوب التعليقي فصار ما لو لا وقوعه في وقت الفريضة كان نفلاً مبدّلاً بما لو لا وقوعه في هذا الوقت كان واجباً، فلاإشكال في ارتفاع الحرمة لانقلاب العنوان الذي هو موضوعها إلى عنوان آخر.

فنقول : إذا نذر النافلة في وقت الفريضة يتحقّق فيها المقتضي للوجوب؛ فإنّ النذر مقتض للوجوب، فمتى تعلّق بشيء،يكون راجحاً بحسب الذات يتبدّل رجحانه الاقتضائي بالوجوب الاقتضائي، فإن صادف وجود المانع لايصير فعليّاً، و إن صادف عدمه يصير فعليّاً، ألاترى أنّ نذر طبيعة الصوم منعقد مع أنّ لهذه الطبيعة فرداً واجباً و مستحبّاً و مكروهاً و حراماً، و ينصرف نذرها إلى الفرد الغير الحرام أعني غير صوم العيد مثلاً؛ و ذلك لأنّ في طبيعة الصوم رجحاناً اقتضائيّاً، و في بعض أفرادها المانع موجود و في بعض آخر معدوم، فحكم العقل تأثير المقتضي في الثاني دون الأوّل.

و الحاصل أنّه يكفي في النذر الرجحان الاقتضائي، فبعد النذر يتبدّل بالوجوب الاقتضائي، ثمّ بعد تحقّق المقتضي للوجوب في هذه الصلاة يكون عنوان هذه الصلاة أنّه لولا وقوعها في وقت الفريضة كان واجباً؛ إذ المانع عن الفعليّة هو الوقوع في هذا الوقت، فلو لم يكن هذا المانع في البين أثّر المقتضي أثره؛ إذ المفروض ثبوت الرجحان في ذات الصلاة، فالمقتضي للوجوب و هو النذر إذا تحقّق فيه يصدق أنّ هذه الصلاة لو لا وقوعها الذي هو المانع من ظهور أثر المقتضي كان واجباً، و إذا صدق عليه هذا العنوان فلايصدق أنّه لو لم يقع في هذا الوقت كان نفلاً، و المفروض أنّ الحرمة كان متقوّماً بهذا العنوان، فإذا ارتفع هذا العنوان بتحقّق العنوان الضد ارتفع الحرمة المتقوّمة به أيضاً، و إذا ارتفع الحرمة التي فرضناها مانعاً عن فعليّة الوجوب كان صيرورة الوجوب فعليّاً بحكم العقل؛ فإنّ مقتضيه موجود بالفرض و هو النذر و قد انعدم المانع أيضاً، فانفكاك الأثر عن المقتضي في هذا التقدير ممتنع، غاية الأمر أنّ وجود المقتضي صار علّة لانقلاب موضوع المانع و تبدّله إلى موضوع آخر، فصادف وجود المقتضي عدم المانع، فعدم تأثيره ليس له جهة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

« فصل »

هل يجوز إجراء أصالة عدم التخصيص فيما إذا علم بخروج فرد من حكم العام و لم يعلم كونه من مصاديقه حتى يلزم التخصيص أوليس منها حتى لا يلزم؟ كما لو علم بعد ورود أكرم العلماء بأنّ زيداً غير واجب الإكرام، ولكن لم يعلم أنّه عالم حتى يخصّص العام به أو جاهل حتى يكون العموم محفوظاً، فهل أصالة عدم التخصيص و حفظ العموم يعيّن الثاني و يثبت كون زيد في المثال غير عالم، فإنّ الاصول اللفظيّة مثبتها أيضاً حجّة فيحكم بآثار عدم العالميّة على زيد لو كان، أو لا يعيّن و إنّما يجري هذا الأصل في موارد تكون الشبهة في مراد المتكلّم، لا في ما إذا لم يكن شكّ في مراده بل في شيء آخر.

و هذا الكلام بعينه يجري في أصالة الحقيقة و أصالة عدم القرينة فيقال : إنّه هل

يخصّ جريانهما بما إذا شكّ في مراد المتكلّم بعد تشخيص الحقيقة عن المجاز فشكّ أنّه أراد أيّهما من اللفظ، فيعيّن الأوّل بهذا الأصل، أو يجري أيضاً فيما إذا كان المراد معلوماً و لم يتميّز الحقيقة عن المجاز فشكّ في أنّ هذا المعنى الذي أراده من اللفظ هل هو مفهوم من حاقّ اللفظ حتى يكون اللفظ حقيقة، أو من القرينة حتى يكون مجازاً، فيعيّن أصالة الحقيقة و عدم القرينة الأوّل أعني كون التبادر من حاقّ اللفظ، فيرتّب آثار المعنى الحقيقي على هذا المعنى في مقامات اخر.

و إلى هذا ينظر الخلاف الواقع بين علم الهدى و المشهور حيث ذهب إلى أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة، و ذهبوا إلى أنّ الاستعمال أعمّ، مع أنّ المشهور أيضاً مسلّمون أنّ الأصل في الاستعمال هو الحقيقة في الجملة، فيكون هذا النزاع منزّلاً على ما إذا كان المراد من اللفظ معلوماً، كما لو استعمل الصيغة في الندب و لم يعلم أنّه مفهوم من حاقّها أو من القرينة، فيحكم السيّد بالأوّل بالأصل، و المشهور لايجرون الأصل في مثله.

و كيف كان فقد أجرى الشيخ الأجلّ المرتضى في رسائله و مكاسبه هذين الأصلين في هذا المقام أعني الشبهة الغير المراديّة؛ فإنّه ذكر في رسائله في ردّ الاحتجاج على حجيّة قول اللغوي بأنّه لو لم يكن حجّة ينسدّ باب العلم بأكثر الأحكام الشرعية، لعدم الطريق إلى تشخيص موضوعاتها ممّا سوىٰ قول اللغوي بما حاصله: أنّ الانسداد ممنوع؛ فإنّ معاني أكثر الألفاظ مقطوع لنا و لا نحتاج فيها إلى الرجوع إلى اللغوي، و أصالة الحقيقة أيضاً موجودة في بعض من الألفاظ التي لانعلم معناها، ولكن وقعت في كلام الشارع مستعملة في معنى، فأصالة الحقيقة يثبت كونها حقائق في هذه المعاني.

و ذكر في مكاسبه أنّه على القول بعدم إفادة المعاطاة للملك و إفادته للإباحة فلا إشكال أنّ مقتضى عموم على اليد يشمل كلاًّ من العوضين فيكون كلّ منهما مضموناً في يد آخذه بالمثل أو القيمة؛ فإذا فرض ثبوت الإجماع على أنّه لو تلف أحدهما لم يكن مضموناً بالمثل أو القيمة، بل يكون مضموناً بالمسمّى، فحينئذ لابدّ من الالتزام

بحصول الملك القهري آناًمّا قبل التلف لحفظ هذه القاعدة عن التخصيص، فمع معلوميّة مراد الشارع اثبت الملكيّة آناًمّا حفظاً لعموم قاعدة على اليد عن التخصيص.

ولكنّ الحق أن يقال: إنّ هذه الأصول حيث تكون مأخوذة من العقلاء لبًّا فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن، و القدر المتيقّن من إجراء العقلاء هو في الشبهات المراديّة، و لعلّ السرّ أنّ وجه الحاجة إليها هو الإلزام و الالتزام و الاحتجاج بين المتكلّم و المخاطب، فلو قال: أكرم العلماء، فلم يكرم المخاطب فرداً من العلماء يلزمه المتكلّم و يحتجّ عليه بأنّه لِمَ لم تكرمه مع أنّ العلماء قد شمل هذا أيضاً، كما أنّه لو أكرم المخاطب فرداً و قال المتكلّم: لم أكن مريداً لإكرام هذا الفرد كان للمخاطب إلزامه و الاحتجاج عليه بأنّ لفظك كان عامّاً شاملاً لهذا أيضاً، و إن كنت غير مريد لإكرامه كان عليك الاستثناء.

و الحاصل أنّ إلزام أحد المتخاطبين للآخر و احتجاجه عليه إنّما يكون في مقامات الشكّ في المراد، و أمّا لو كان المراد معلوماً فلا إلزام و لا احتجاج في البين كما هو واضح.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

« فصل »

هل يجوز التمسّك بالعام قبل الفحص عن المخصّص أولا؟ قد يقال بعدم الجواز؛ لأنّا نعلم إجمالاً بوجود مخصّصات كثيرة للعمومات بحيث قيل: ما من عام إلّا وقد خصّ، و العام مع هذا العلم الإجمالي و إن لم يسقط عن الظهور لثبوت الظهور له في العموم وجداناً، إلّا أنّه يصير مجملاً و بلا ظهور حكماً يعني يسقط عن الحجيّة، و لا نحتاج في باب الظهورات إلى كون العلم الإجمالي على خلافها منجزّاً للتكليف في إسقاطها عن الحجيّة بخلاف باب الاصول.

و لهذا لوعلم بعد ورود أكرم العلماء بعدم وجوب إكرام زيد أو عمرو يسقط العام بالنسبة إلى كلاالفردين عن الحجيّة مع أنّه مثبت للتكليف، و العلم الإجمالي متعلّق بنفيه، و هذا بخلاف ما إذا علم بحصول طهارة أحد الثوبين بعد الشكّ في طهارتهما و

نجاستهما مع العلم بالنجاسة سابقاً، فإنّ استصحاب النجاسة في كليهما جار، و لا يضرّ العلم الإجمالي بطهارة أحدهما بعدم كونه منجزّاً لتكليفٍ، و إنّما هو مثبت للإباحة، و الاصول يعمل بها مالم يلزم المخالفة العمليّة القطعيّة و إن قطع بمخالفة مضمونها للواقع.

و فيه أنّ المدّعى مركّب من قضيتين كليّتين، إحداهما : لايجوز العمل بكلّ عام قبل الفحص، و الاخرى : يجوز العمل بكلّ عام بعده، و هذا الدليل لايفيد هذا المدّعى؛ لأنّه لو كان المراد العلم الإجمالي بوجود مخصّصات كثيرة في الواقع أعمّ ممّا يكون موجوداً في ما وصل إلينا من الكتاب و السنّة و من غيره فربّما يحصل الفحص و لاينحّل هذا العلم، و ذلک بأن يكون القدر المتيّقن من المخصّصات الواقعيّة أزيد ممّا نجده من المخصّصات في الكتاب و السنّة بعد الفحص، كما لوكان ما وجدناه خمسمائة مخصّص لجميع العمومات و المتيقّن تخصيص تمام العمومات بستمائة، فحينئذ يلزم أن لايجوز العمل بالعام بعد الفحص أيضاً لبقاء العلم الإجمالي و عدم انحلاله.

و أيضاً ربّما ينحّل العلم الإجمالي قبل الفحص كأن يكون المتيقن خمسمائة مخصّصاً لتمام العمومات و وجدنا في الكتاب و السنّة خمسمائة لأربع مائة عام فيلزم جواز العمل بغير هذه الأربعمائة من العمومات قبل الفحص لخروجه عن أطراف العلم الإجمالي، و إنّما تعلّق الشّک البدوي بتخصيصه، فعلى هذا التقدير لايستقيم الكليّة في شئ من الجانبين، لا في الجواز بعد الفحص ولا في عدمه قبله، و لو كان المراد العلم الإجمالي بوجود المخصّصات في ما بأيدينا من الكتاب و السنّة، فحينئذ و إن كان يجوز العمل بالعامّ بعد الفحص دائماً؛ لانحلال العلم الإجمالي بعده كذلك، إلاّ أنّه قد يجوز قبل الفحص أيضاً؛ لا نحلاله قبله، كما لو وصلنا في خمسمائة عامّ بخمسمائة مخصّص، فانحلّ العلم الإجمالي و تبدّل في سائر العمومات التي لم نفحص عن مخصّصاتها بالشكّ البدوي، فعلى هذا التقدير لا يثبت الكليّة في جانب عدم الجواز قبل الفحص و إن كان يثبت في جانب الجواز بعده.

و ربّما يوجّه وجوب الفحص بما ذهب إليه المحقّق القمي قدّس سرّه من أنّا نتبع في باب الظهورات للظنون الشخصيّة و لا نكتفي بالظنون النوعيّة، و ليس للظهورات

عنوان مستقلّ للحجيّة و إنّما حجيّتها من باب مطلق الظن، و لاشكّ أنّا إذا احتملنا احتمالاً عقلائيّاً أن يكون للعام تخصيص أو تخصيصات لايحصل لنا الظنّ بمدلوله، فيتوقّف حصول الظن الشخصي الذي هو المناط للحجيّة على الفحص.

و فيه مضافاً إلى أنّ هذه الطريقه مردودة عند الأكثر لايفيد كليّة الدعوى، بل يلزم اختلاف الحال بالنسبة إلى الأشخاص، فربّما لايجوز العمل بعد الفحص أيضاً بالنسبة إلى من لم يحصل له الظن بالمدلول بعده أيضاً، و ربّما يجوز قبله بالنسبة إلى من حصل له الظن قبله.

و الحقّ أن يقال : إنّ وجه وجوب الفحص أحد أمرين، و ذلك لأنّا إمّا أن نقول في ما إذا كان المخصّص منفصلاً عن العام بأنّ العام يصير موضوعاً للحجيّة و يستقرّ له الظهور ، و إمّا أن نقول بأنّه في مكالمات من ليس من عادته ذكر المخصّصات بجملتها في مجلس واحد ، بل ذكرها في مجالس متفرّقة حاله في تلك المكالمات بالنسبة إلى المخصّصات المنفصلة حال العام في مكالمات غيره بالنسبة إلى المخصّصات المتّصلة، فكما يجب الصبر هناك و لايستقرّ الظهور قبل انقضاء الكلام، كذلك هنا أيضاً لايستقرّ الظهور إلّا بعد عدم وجود ما ينافيه في مجلس متأخّر، فعلى الثاني يكون من الواضح وجوب الفحص؛ فإنّه حينئذ لأجل توقّف استقرار الظهور عليه، و أمّا على الأوّل فلأنّه و إن كان موضوعاً للحجيّة و مستقرّ الظهور إلّا أنّه معلّق على عدم وجود الحجّة الأقوى في قباله، و لايصدق موضوع عدم مزاحمة حجّة أقوى بمجرّد عدم الوجدان الابتدائي ، كما لايصدق موضوع قبح العقاب بلابيان بمجرّد عدم الإطّلاع على البيان قبل الفحص عنه مع احتمال وجوده في الواقع و احتمال أنّه لو فحص لوصل إليه، فإنّه حينئذ لو كان في الواقع موجوداً و لم يفحص عنه لم يكن البيان بالنسبة إليه معدوماً، فالاحتمال هيهنا بمنزلة البيان و إن كان لوفحص و لم يصل إليه ينكشف عدم البيان بالنسبة إليه من الأوّل.

و فيما نحن فيه أيضاً مجرّد الاحتمال المذكور بمنزلة الحجّة الأقوى، فلو كان في الواقع و لم يفحص لم يكن معذوراً عند العقلاء، و الفرق بين الفحص في باب الظهورات و

بينه في باب الاصول هو أنّه في الأوّل يكون لاستعلام وجود حجّة أقوى في قبال حجّة غير أقوىٰ، و في الثاني يكون لاستعلام ما يكون هو الحجّة، و ما في قباله يكون لاحجّة مع وجوده، و الفرق بين المبنيين في العام المخصّص بالمنفصل هو أنّه على الأوّل لانحتاج بعد الفحص و عدم وجدان المخصّص إلى إجراء أصالة عدم التخصيص؛ إذ لو فرض وجود الحجّة الأقوىٰ في الواقع و لم يصل إليه المكلّف فهو ليس بحجّة على المكلّف، فالحجّة بالنسبة إليه يكون بلامزاحم، بل يكشف الفحص حينئذ أنّ العام كان من الأوّل بلامزاحم بحجّة اخرى أقوى، و على الثاني نحتاج إلى إجرائه لإحراز عدم ورود مخصّص آخر غير ما ظفر به المكلّف، فإنّه لابدّ على هذا من إحراز عدم المخصّص في استقرار الظهور إمّا بالأصل و إمّا بالوجدان و القطع.

«إيقاظ»

قد ردّد الشيخ الأجلّ المرتضى قدّس سرّه في موضعين من رسائله في أنّه هل المتّبع في باب ظهور اللفظ هو أصالة الحقيقة أو أصالة عدم القرينة؟ و أورد عليه المحقّق الخراساني قدّس سرّه في الحاشية على الرسائل بأنّه لاوجه للترديد بين الشقّين، بل الحقّ أنّ الشكوك مختلفة، فربّ شكّ يكون المرجع فيه و الرافع له هو الأصل الأوّل، و ربّ شكّ يكون مرجعه الأصل الثاني، و ربّ شكّ يكون مرجعه كلا الأصلين، فالأوّل هو ما إذا شكّ في مرحلة الإرادة اللبيّة بعد الفراغ عن مرحلة الاستعمال، و الثاني ما إذا كان الأمر بعكس ذلك، و الثالث ما إذا شكّ في كلاالأمرين أعني أنّ اللفظ استعمل في الحقيقي أو المجازي، و على أيّ التقديرين يكون المستعمل فيه مراداً جدّياً أولا.

و الحقّ أن يقال: إنّ الكلام في هذا المقام يكون مع قطع النظر عن مرحلة تطابق الإرادتين و بعد الفراغ عن أنّ الأصل الجاري في كلام كلّ متكلّم شاعر قاصد أن يكون مريداً لظاهر كلامه فيشكّ في أنّ ظاهر كلامه ماذا؟

فحينئذ إمّا أن نقول بأنّ ذات اللفظ التي هو المقسم لما يكون مع القرينة و لما

يكون بدونها في الألفاظ التي يكون لها معنى موضوع له يكون حجّة و ظاهراً من دون حاجة إلى إحراز قيد آخر، فتكون القرينة المخالفة من باب تعارض الحجّتين، أو أنّ دائرة موضوع الظاهر و الحجّة يكون ضيقاً و هو اللفظ المقيّد بالتجرّد عن القرينة، فلايكفي مجرّد اللفظ بدون إحراز تجرّده، و ليس له ظهور لافي الحقيقي و لا في المجازي، بل متى احرز قيد التجرّد يصير ظاهراً في الحقيقي، كما أنّه متى احرز قيد الاقتران مع القرينة يكون ظاهراً في المجازي، فالمرجع عند الشكّ على الأوّل هو أصالة الحقيقة و على الثاني أصالة عدم القرينة، و كذلك الحال بعينه في أصالة العموم و أصالة عدم التخصيص.

و تظهر ثمرة هذا النزاع في مواضع:

منها : ما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينيّة، و بعبارة اخرى كان الشّك في قرينيّة الموجود، فعلى الأوّل يكون الأصل جارياً؛ إذ الحجّة و هو نفس اللفظ موجود بالفرض، و لم يعلم الحجّة الأقوىٰ في قباله بل يعلم بعدمه؛ إذ ليس في البين إلّا المشكوك القرينيّة و هو غير حجّة لإجماله، و على الثاني لايجري الأصل؛ إذ لابدّ من إحراز عدم القرينة أو التخصيص على هذا إمّا بالأصل و إمّا بالقطع، و القطع منتف بالفرض، و أمّا الأصل فالقدر المتيقّن من مورده ما إذا كان الشكّ في أصل وجود القرينة لافي قرينيّة ما يقطع بوجوده.

و منها : أنّه على الأوّل لابدّ من ملاحظة العام القطعي السند مع الخاصّ الظنّي السند و الترجيح بينهما؛ إذ يقع التعارض بين ظهور العام و بين دليل اعتبار سند الخاص، و ظهور العام يكون أقوىٰ من ظهور دليل السند، و الحاصل لابدّ من ملاحظة مرجّحات باب التعارض فيما بين العام و الخاص لاتقديم الخاص مطلقاً، بخلافه على الثاني فإنّ الخاص بعد الفراغ عن سنده بمعنى دخوله في موضوع الحجيّة و إن كان ضعيفاً يكون مقدّماً على العام و إن كان بحسب السند أقوىٰ؛ إذ قد عرفت أنّ العام لايستقرّ له ظهور ولا يندرج في موضوع الحجيّة إلّا بعد ملاحظة الخاص.

و منها : أنّه على الأوّل لايسري الإجمال من المخصّص المنفصل المجمل إلى العام،

بل يكون العام متّبعاً بعمومه لكونه في نفسه حجّة و عدم وجدان حجّة أقوىٰ في قباله؛ فإنّ المجمل ليس بحجّة، و على الثاني يسري الإجمال منه إلى العام كما مرّ بيانه فيما تقدّم فراجع.

و الحقّ أن يقال: إنّه ينبغي القطع بالشقّ الثاني و هو حجيّة أصالة عدم القرينة فيما يكون من القرائن و القيود و المخصّصات متّصلة بالكلام، حيث إنّ المجموع كلام واحد، فلايستقرّ لبعض أجزائه ظهور في معنى إلّا بعد إحراز عدم وجود ظهور أقوى منه في لو احق هذا الكلام يكون قرينة على صرف ذلک الظهور البدوي عن مقتضاه، و أمّا فيما يكون منها منفصلاً عن الكلام فينبغي التفصيل بين متكلّم يكون غرضه مقصوراً على تحصيل الأغراض الشخصيّة و بين من يتكلّم في تأسيس القوانين لإصلاح امور العامّة، ففي الأوّل تكون المتّبع أصالة الحقيقة و أصالة العموم، و في الثاني هو أصالة عدم القرينة و عدم التخصيص، و وجه الفرق هو استقرار الظهور في الأوّل بمجرّد انقضاء الكلام بدون انتظار شيء آخر و عدم استقراره في الثاني و كونه مراعى إلى أن يظهر عدم القرينة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

« فصل »

في جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، لاإشكال في أنّ حال هذا المخصّص بالنسبة إلى هذا العام حال سائر المخصّصات المنفصلة بالسنبة إلى سائر العمومات في أنّه لو قلنا بأنّ الإجمال لايسري منها إلى العام لو كانت مجملة و أنّ المعتبر أصالة العموم و لايلزم إحراز عدم التخصيص، و تقديم المخصّص المنفصل يكون من باب تقديم الحجّة الأقوى.

فحينئذ لابدّ فيما إذا كان العام قطعّي الصدور سواء كان كتابياً أم متواتراً أم آحاديّاً محفوفاً بالقرينة القطعيّة و الخاص ظنيّة من ملاحظة دليل اعتبار الظهور في العام مع دليل اعتبار السند في الخاص و ملاحظةالأقوى منهما و ترجيحه.

لايقال: السند و الدلالة ليسا في عرض واحد، فلا معارضة بينهما؛ إذ الدلالة فرع

الصدور من المعصوم عليه السلام و متأخّر عنه، فأوّلاً لابدّ من إثبات الصدور ثمّ من إثبات الدلالة.

و بعبارة اخرى : موضوع الدلالة هو اللفظ الصادر عن المعصوم عليه السلام فقد اخذ الصدور في موضوع الدلالة، فهنا امور أربعة : دلالة العام و سنده، و دلالة الخاص و سنده، و لامعارضة بين الدلالتين بالفرض، لفرض كون دلالة العام ظهوراً، و دلالة الخاص على نحو النصوصيّة، و كذا بين السندين لإمكان أن يكون كلااللفظين صادراً.

نعم بين سند الخاص و دلالة العام المعارضة ثابتة، لكنّهما ليسا في عرض واحد، بل لابدّ من ملاحظة دليل السند أوّلاً، و في هذه المرتبة لامعارض له بالفرض، ثمّ ملاحظة الدلالة، و حينئذ فلا محيص من تقديم الخاص و إن فرض كون دلالة العام على العموم أقوىٰ من دلالة دليل سند الخاص على اعتبار هذا الخاص.

لأنّا نقول : نعم بين دليل اعتبار السند و دليل اعتبار الظهور ترتّب و الثاني في طول الأوّل لكن بالنسبة إلى لفظ واحد، فاللفظ الواحد لايلاحظ فيه دليل السند و دليل الظهور في عرض واحد، بل الأوّل مقدّم على الثاني رتبةً، و أمّا بالنسبة إلى اللفظين المنفصلين فلا، فليس سند أحدهما واقعاً في طول دلالة الآخر، فإذا قال : أكرم العلماء ثمّ أخبر العادل بعدم وجوب إكرام زيد العالم و كان خبر العادل لازم الاتّباع بقوله : إعمل بكلّ ما أخبر به العدل، فحينئذ يقع التعارض في وجوب إكرام زيد و عدمه بين دلالة أكرم و دلالة إعمل، فكّل منهما كان أظهر كان مقدّماً و مع التساوي يرجع إلى الأصل.

و لو قلنا بأنّ المتّبع هو أصالة عدم التخصيص المنفصل في كلام من كان عادته عدم ذكر المخصّصات و المقيّدات للعمومات و الإطلاقات الواقعة في كلامه في مجلس واحد و أنّه لايستقرّ ظهور العام في كلام هذا المتكلّم في العموم إلّا بعد إحراز عدم التخصيص متّصلاً و منفصلاً بالقطع أو بالأصل، فحينئذ لامحيص من تقديم الخاص و إن كان سنده في أدنى مرتبة الاعتبار على العام و إن كان في أقصى مرتبة من

اعتبار السند، إذ الخاص على هذا يكون وارداً على العام بحسب الحجيّة فيكون خارجاً من باب تعارض الدليلين؛ لثبوت الجمع العرفي في البين و هو تقديم الخاص.

فتحصّل أنّ مقتضى القاعدة على المبنى الأوّل ملاحظة سند الخاص مع دلالة العام، و على الثاني ترجيح الخاص مطلقاً.

لكن هنا شيء في خصوص الخبر الواحد بالنسبة إلى عموم الكتاب و هو أنّه قد وصل إلى حدّ اليقين من أخبار المعصومين عليهم السلام هذا المضمون و هو أنّهم عليهم السلام لم يقولوا بما خالف الكتاب و أنّ كلّ ما وجدتموه مخالفاً له فاضربوه على الجدار، نعم الأخبار مختلفة في خصوص المخالفة و عدم الموافقة، ففي بعضها التصريح بالأوّل و في الآخر التصريح بالثاني و هو أعمّ من الأوّل، فالتواتر بالنسبة إلى المخالفة متحقّق، هذا مع حصول القطع بورود الأخبار الكثيرة منهم عليهم السلام بتخصيص عمومات الكتاب و تقييد مطلقاته كما في ماورد باختصاص الحبوة بالكبير من الأولاد، و عدم إرث الزوجة مطلقاً أو خصوص غير ذات الولد من العقار بالنسبة إلى عموم آية الإرث الشاملة بعمومها للكبير و الصغير الظاهرة في تساويهم فيما ترك، و عموم آية ارث كلّ من الزوجين من الآخر الغير الفارق بين العقار و غيره، و كما في ما دلّ على عدم صحّة البيع الغرري من قوله نهى النبيّ صلّى اللّه عليه و آله عن بيع الغرر بالنسبة إلى عموم آية «أوفو بالعقود» إلى غير ذلك.

فجعل هذه الموارد خارجة عن عموم تلك الأخبار خلاف الإنصاف، فإنّ مضمونها آبٍ عن التخصيص، فالقدر المعلوم أنّ هذه الموارد خارجة عن مدلول تلك الأخبار إمّا ببيان أنّ مخالفة العموم و الخصوص ليست من أنحاء المخالفة عرفاً و أنّها مختصّة بالمخالفة على وجه التباين، أو يكون المراد نفي المخالفة لما هو المراد من الآية واقعاً و إن كان مخالفاً لما هو الظاهر عندنا من الآية بحسب مدلولها اللغوي، أو نلتزم بأنّ لهذه الأخبار معنىً لانفهمها، و على أيّ حال فالقطع حاصل بأنّ مدلولها ما ليس شاملاً للتخصيص و التقييد، و حينئذ فحال الخبر الواحد حال سائر المخصّصات المنفصلة.

« فصل »

العام و الخاص قد يكونان متعاقبين بتقديم الأوّل على الثاني أو العكس، و قد يكونان متقارنين، فإن كان العام مقدّماً على الخاص فإمّا أن يكون الخاص وارداً بعد حضور العمل بالعام، و إمّا أن يكون وارداً قبله، فالخاص المتأخّر سواء ورد عقيب وقت الحاجة إلى العمل بالعام أم قبله يكون تخصيصاً أو ما هو كالتخصيص.

بيان ذلک : إنّا نشاهد كثيراً من الأحكام جرت بلسان النبيّ صلّى اللّه عليه و آله في القرآن أو السنّة أو واحد من الأوصياء عليهم السلام على وجه العموم، ثمّ ورد بعد أزمنة متمادية ما يدل على خلاف الحكم في بعض أفراد العام على لسان الإمام المتأخّر عليه السلام، و مثل هذا كثير في الأحكام جدّاً.

فإن قلنا بأنّ ذلک من قبيل النسخ و أنّ الخصوصيّات المتأخّرة الجارية على لسان المتأخّر نواسخ للعمومات الجارية على لسان النبي أو الوصّي المتقدّم بالنسبة إلى الفرد الخاص، فهذا و إن كان سليماً ممّا توّهم كونه إشكالاً على النسخ من استحالته، من جهة استلزامه إمّا الإيقاع في المفسدة أو تفويت المصلحة ـ لإمكان أن تكون المصلحة مقيّدة ببرهة من الزمان ففي الحقيقة و اللب يكون النسخ إظهاراً لانقضاء أمد المصلحة الموجبة للحكم السابق و انقلابه بالقيد، لا أنّه رفع لما كان ثابتاً و إن كان هو كذلک بحسب مقام الظاهر و الإثبات؛ إذ الرفع لا يتحقّق إلّا بالنسبة إلى غير العالم بالعواقب الجائز في حقّه البداء بأن يلتفت في اللاحق بمصلحة لم يكن ملتفتاً لها في السابق فرجع عن حكمه السابق و رفعه في اللاحق و بدّله بالضدّ لا بالنسبة إلى الحكيم تعالى. و كذا لا يرد على هذا الوجه مخالفته لقوله عليه السلام : «حلال محمّد صلى اللّه عليه و آله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة»؛ إذ مفاد القضيّة أنّ الأحكام التي جاء بها النبي من قبل اللّه باقية إلى يوم القيامة من دون أن يبدّلها شريعة جديدة كما في الشرائع السابقة. و الفرق بين هذا النسخ و بين نسخ الشرائع أنّ الأوّل يكون ناسخه و منسوخه ممّا جاء به النبي، غاية الأمر أنّه أوكل

بيان الناسخ إلى وصيّه و من هو قائم مقامه، فكأنّه جرى بيان الناسخ و المنسوخ على لسان نفس النبي صلّى اللّه على و آله؛ إذ الوصي وجود تنزيلي للنبي، و هـذا بخلاف نسخ الشرائع؛ فإنّ الناسخ فيه جاءبه نبيّ آخر من قبل اللّه سبحانه، لا أنّه كان نائباً من النبي السابق في بيانه؛ إذ النبي السابق لم يكن مأموراً من اللّه بأزيد من المنسوخ، و المأمور بالناسخ هوالنبي اللاحق، و القضيّة نافية للثاني دون الأوّل كما لا تنفى ما إذا كان الناسخ أيضاً جارياً على لسان النبي صلّى اللّه عليه و آله ـ إلّا أنّه مع ذلک لايمكن الالتزام بهذا الوجه للقطع بندرة النسخ و عدم تكثّره إلى هذه الغاية.

و إن قلنا بأنّ ذلک من قبيل التخصيص فهذا و إن كان سالماً عن إشكال لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة - إذلا نسلّم أن يكون تأخير البيان إلى ما بعد وقت الحاجة من العناوين الغير المنفكّة عن القبح التي هي علّة تامّة له كعنوان الظلم، بل هو من قبيل بعض العناوين التي قبحها اقتضائي معلّق على عدم طروّ جهة حسنٍ عليها كضرب اليتيم، فمن الممكن أن يكون مصلحة في البين اقتضت التأخير و بذلک صار التأخير راجحاً حسناً، غاية ما في البين أن يقال: إنّ التأخير و عدم البيان كان فيه المصلحة، فما وجه بيان الخلاف، و هذا أيضاً مردود بأنّا نقطع بأنّ كثيراً من الأحكام لم يكن المصلحة في بيانها، بل بعض الموضوعات لم يبيّن حكمها إلى زمان ظهور القائم عجّل اللّه تعالى فرجه كحكم شرب التتن و لابدّ أن نلتزم في أمثال ذلک بأنّ المصلحة اقتضت عدم البيان، فكما نلتزم في هذه الأحكام بكون المصلحة في عدم البيان نلتزم في مانحن فيه بكون المصلحة متعلّقة ببيان الخلاف - إلّا أنّه مع ذلک لايخلو عن ركاكة و حزازة؛ إذ يلزم على هذا سلب الوثوق عن عامّة العمومات؛ لاحتمال أن لايكون بصدد بيان الحكم الواقعي و أنّ المصلحة اقتضت بيان الخلاف.

فما يكون هو الوجه في هذا لمقام هو أن يقال: إنّا تصوّرنا في أحكام الشارع قسمين من الحكم ـ و إن لم نجدهما في أحكام غيره ـ كلاهما صحيح تام سالم من الإشكال، الأوّل: جعل الحكم في موضوع الواقع و هو المسمّى بالواقعي، و الثاني:

جعله في موضوع المشكوك و هو المسّمى بالظاهري و دفعنا ما أورده إبن قبة على هذا الحكم من تفويت المصلحة أو الإيقاع في المفسدة أو اجتماع الضدّين بأنّهما حكمان طوليّان، فليس بينهما التنافي وكلّ منهما في موضوع نفسه حكم واقعي.

و حينئذ نقول : من الممكن أن يكون الحكم الذي تكفّله تلك العمومات بالنسبة إلى بعض الأفراد حكماً واقعيّاً و بالنسبة إلى بعضها ظاهريّاً، غاية الأمر أنّه لم يصرّح في هذا البعض بإسم الشكّ لأجل كونه حاصلاً؛ إذ المكلّف كان شاكّاً في حكم هذا الفرد و لم يرتفع شكّه بمجرّد ورود العام لاحتمال التخصيص، بل هو باق إلى أن يظهر الخاص، فبظهوره يرتفع و يكون الخاص بياناً للحكم الواقعي لهذا الفرد.

و حينئذ يرتفع الإشكال بجذافيره، أمّا عدم البيان للحكم الواقعي لهذا الفرد و تأخيره إلى زمان ورود الخاص فهو نظير عدم بيان حكم سائر الموضوعات الغير المبيّنة حكمها كشرب التتن، و أمّا بيان الخلاف فلأنّه حكم واقعي متعلّق بموضوع الشاك و هو موضوع آخر غير مرتبط بنفس الواقع، فليس فيه إغراءٌ بالجهل و إيقاع في المفسدة، و هذا الوجه يكون كالتخصيص في النتيجة و الثمرة، و أمّا إذا كان الخاص وارداً قبل الحضور فهو تخصيص حقيقي بلاكلام كالخاص المقارن.

و ملخّص الكلام في المقام أنّ المخصّص المنفصل قد يكون متقدّماً على العامّ و قد يكون متأخّراً، و على التقديرين قد يكون المتأخّر وارداً قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم و قد يكون وارداً بعده، فهذه أربع صور، و قد يكون التاريخان مشكوكين، فصورة العلم بتأخّر الخاص سواء كان قبل حضور وقت العمل بالعام أم بعده حيث أن لاثمر بحسب العمل للخلاف في كونه نسخاً أو تخصيصاً بالنسبة إلينا لكوننا واقعين في هذه الأزمنة التي هي زمان العمل بالخاص و ظهور الثمر بالنسبة إلى المكلّفين الواقعين بعد زمان ورود العام و قبل ورود الخاص لايوجب الجدوى في البحث بالنسبة إلينا.

و إذن فعدّ هذه الصورة في باب تعارض الأحوال و الكلام في أنّ مقتضى

الاصول العقلائيّة تعيين أيّ الحالتين لعلّه في غير محلّه؛ إذ الاصول العقلائيّة كالشرعيّة إنّما يجري في ما إذا ترتّب عليها أثر عملي.

نعم اللائق بالبحث هو الأمر الحكمي العقلي و هو تصوير عدم لزوم القبح على الحكيم تعالى على تقدير النسخ و عدم مخالفته للقضيّة المشهورة «حلال محمّد صلى اللّه عليه و آله الخ» و تصوير ذلک على تقدير التخصيص من جهة قبح تأخير البيان، و قد عرفت تصويره على كلاالتقديرين، و أمّا الخاص المتقدّم ففيه يظهر الثمر العملي بين التخصيص و النسخ؛ إذ الأمر فيه دائر بين أن يكون الخاص تخصيصاً فرديّاً للعام و بين أن يكون العام تخصيصاً زمانيّاً للخاص، فعلى الأوّل يكون الفرد الخاص بعد ورد العام محكوماً بحكم الخاص، و على الثاني يكون محكوماً بحكم العام.

و ملخّص الكلام فيه أنّ العام لو كان وارداً قبل حضور العمل به فالظاهر عدم الإشكال في كونه مخصّصاً للعام، و لو كان وارداً بعد ذلک فإن حصل لنا من كثرة وقوع التخصيص و شيوعه و ندرة وقوع النسخ الظنّ الاطميناني بالتخصيص الذي هو عند العقلاء بمنزلة العلم، و يكون احتمال خلافه في حكم العدم فنعم المطلوب، و إن لم يحصل من ذلک إلّا الظن الغير البالغ حدّ الاطمئنان فحيث لادليل على اعتبار هذا الظنّ و حجيّته لعدم كونه لفظيّاً فنرجع إلى دلالة اللفظين، و قد عرفت معارضة أصالة العموم الأزماني في الخاص لأصالة العموم الأفرادي في العام.

و توهّم أنّ الأوّل إطلاقي حاصل بمقدّمات الحكمة و الظهور في الثاني وضعي فيكون له الورود على الأوّل مدفوع، مضافاً إلى أنّ العموم الأفرادى أيضاً قد يكون إطلاقيّاً، و محلّ الكلام عام للقسمين بأنّ ما يمنع من انعقاد مقدّمات الحكمة هو البيان المتّصل، فعند عدم البيان المتّصل ينعقد الظهور الإطلاقي للكلام، فلو وجد بعد ذلک ظهور مخالف كان معارضاً له و إن كان وضعيّاً.

و كيف كان فإن كان أحد هذين الظهورين أقوى من الآخر كان هو المقدّم و إلّا فالمرجع هو الأصل العملي، و هو دائماً يكون استصحاب حكم الخاص.

فتحصّل أنّ الخاص المتأخّر بكلاقسميه لايليق بالبحث إلّا من الجهة العقليّة، و

الخاص المتقدّم لو كان العام وارداً قبل حضور العمل به كان تخصيصاً، ولو كان العام وارداً بعد حضور العمل به فمع حصول الإطمينان المذكور يكون تخصيصاً أيضاً، و مع عدم حصوله و عدم الأظهر يكون تخصيصاً بحكم الأصل، هذا ملّخص الكلام في الصور الأربعة للعلم بالتاريخين.

و قد اتّضح منه الحال في صور الشكّ؛ فإنّ الحكم هو التخصيص؛ إذ قد علم أنّ الخاص على تقدير تأخّره يكون تخصيصاً، و على تقدير تقدّمه أيضاً يكون كذلك إمّا بالاطمينان، و على تقدير عدمه فإمّا أن يكون أصالة العموم الأزماني في الخاص أظهر أو يكون هو مساوياً لأصالة العموم الأفرادي في العام فيرجع إلى الأصل و مقتضاه أيضاً هو التخصيص، و أمّا أظهريّة أصالة العموم الأفرادي فلعلّه لم يكن له مورد إلّا فيما لو فرض مساعدة القرائن المقاميّة، و هذا الفرض أيضاً في غاية الندرة و في حكم العدم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

«المقصد الخامس»
«في المطلق و المقيّد و المجمل و المبيّن»

« فصل »

ما يطلب التكلّم فيه في هذا الباب و يبحث عمّا وضع هو له أقسام و يطلق على بعضها اسم المطلق.

منها : أسماء الأجناس أعمّ ممّا يكون موضوعاً للجواهر كلفظ الإنسان أو للأعراض كلفظ البياض أو للعرضيّات كلفظ الأبيض.

و المحكي عن سلطان العلماء هو القول بكونها موضوعة للطبيعة المهملة و المعنى اللابشرط المقسمي؛ و ذلک لوضوح تقسيم الإنسان مثلاً إلى ثلاثة أقسام بحسب عالم اللحاظ، الأوّل أن يلحظ الإنسان و لم يكن قيد معه ملحوظاً، و الثاني أن يلحظ مع قيد وجودي، و الثالث أن يلحظ مع قيد عدمي، و الأوّل هو المسمّى بالمطلقة و الأخيران مسميّان بالمقيّدة و يسمّى الأوّل أيضاً باللابشرط القسمي، و الثاني بالمعنى بشرط شيء، و الثالث بشرط لا، و كذا الكلام في سائر الألفاظ.

و قد يستشكل على هذا القول بأنّه إن اريد باللابشرط القسمي الماهيّة التي لم يلحظ معها قيد يعني يكون اللابشرطيّة حالة لها، لا أن يكون مأخوذة قيداً و وصفاً لها، فما الفرق بينها وبين المقسم، و إن اريد أنّ اللابشرطيّة قيد فيها، و بعبارة اخرى لوحظ وصف التجرّد عن كلّ قيد قيداً لها، فيفترق عن المقسم بأنّ المقسم ما يكون خالياً عن هذا القيد أيضاً، فيرد عليه أنّ الطبيعة بهذا القيد لا ينطبق على الخارجيات؛ إذهي في الخارج لا ينفكّ عن التقيّد بالخصوصيّات الفرديّة، فيلزم أن يمتنع امتثال مثل جئني بإنسان، مع أنّهم يحملون متعلّقات التكاليف على هذا القسم بمقدّمات الحكمة.

و التحقيق أن يقال : إنّا نجد بحسب عالم التصوّر و اللحاظ ثلاثة أنحاء من الملاحظة و التصوّر لمفهوم الإنسان، فقد يتصوّر بانضمام قيد وجودي و إن كان هو الإرسال و السيلان بأن يلحظ هذا المفهوم مقيّداً بكونه في أيّ وجود تحقّقت لم يكن منافياً له، و قد يتصوّر بانضمام خصوصيّة عدميّة، و قد يتصوّر هو و لا يتصوّر معه

خصوصيّة وجوديّة و لاعدميّة، فهذا القسم يكون قسيماً للأوّلين و بقبالهما باعتبار أنّه في الواقع يكون مقيّداً بقيد التجرّد و يكون له حالة التجرّد عن كلّ ضميمة و قيد، و هما يكونان منضمّين إلى ضميمة و إن لم يكن حال التجرّد في الأوّل ملحوظاً لكنّه واقعاً موجود، فلايرد أنّه غير منطبق على الخارج و أنّه كلّي عقلي لاموطن له سوى الذهن؛ إذ ذلك إنّما يلزم لو لوحظ وصف التجرّد معه قيداً و حالاً، و ليس كذلك.

ثمّ إنّ الشخص الآخر إذا لاحظ هذه الأقسام الموجودة في ذهن لاحظ آخر أو نفس هذا اللاحظ إذا لاحظ بعد ملاحظة تلك الأقسام في ذهنه إيّاها بملاحظة ثانويّة ينتزع من هذه الموجودات الذهنيّة جامعاً، كما ينتزع من الخارجيّات جامع، و الفرق بين هذا الجامع و القسم الأخير أنّ التجرّد مقوّم للثاني، و الأوّل يناسب معه و مع الخصوصيّة الوجوديّة أو العدميّة، و الموجود في ذهن هذا الشخص المنتزع للجامع لما في الذهن و إن كان ليس خارجاً من أحد الأقسام - يعني أنّ واقع ما يلاحظه و يجعله مقسماً و جامعاً يكون هو المفهوم اللابشرط فإنّ التجرّد ثابت له واقعاً و ليس بملحوظ - لكنّه يشير به و يجعله حاكياً و مرآتاً لما هو المقسم و الجامع بين الأقسام المذكورة.

إذا عرفت ذلك فنقول: المدّعى هو أنّ أسماء الأجناس موضوعة لهذا الجامع، و الدليل عليه أنّها لوكانت موضوعة للمفهوم اللابشرط القسمي أعني ما يكون قيد التجرّد مقوّماً له يلزم أن يكون الاستعمال في مثل الإنسان الأبيض فيما إذا استعمل إسم الجنس في الماهيّة منضمّة إلى خصوصيّة وجوديّة أو عدميّة مجازياً؛ فإنّه استعمال في غير ما وضع له؛ إذ المفروض أنّه متقوّم بالتجرّد و عدم لحاظ الضميمة و الخصوصيّة، و المقطوع بالوجدان خلاف ذلك و أنّ الاستعمال المذكور يكون على وجه الحقيقة كصورة عدم ذكر القيد، فيكون دليلاً على أنّ اللفظ موضوع لما هو الجامع بين القسمين.

نعم يلزم على هذا أن يكون حال معاني تلك الأسماء حال معاني الحروف؛ إذ كما أنّ معاني الحروف محتاجة إلى الغير و تكون مندكّة في الغير و لابدّ عند وضعها أو استعمالها من لحاظ معنى هو واقعاً مفهوم مستقل باللحاظ و يشار به إلى ما هو قائم بالغير و وصف و حالة له، كأن يشار بمفهوم الابتداء الملحوظ حالة للغير إلى حقيقة معنى «من» كذلك معاني هذه الأسماء أيضاً تكون محتاجة في التصوّر و اللحاظ إلى

غيرها؛ فإنّ مقسم الأقسام المذكورة لايوجد في الذهن إلّا مندكّاً في أحد تلك الأقسام و لايمكن لحاظه بدون لحاظ واحد منها، و لابدّ عند الوضع أو الاستعمال من ملاحظةأحد الأقسام و الإشارة به إلى الجامع.

و بالجملة كما أنّ معاني الحروف متّصفة بالاحتياج و الافتقار في الوجود الذهني إلى المتعلّقات و يكون معان آلية عاجزة مستندة إلى الغير و مربوطة به كاستناد معنى من البصرة إلى مفهوم السير و البصرة و ارتباطه بهما، و لايكون له وجود إلّا مندكّاً في المتعلّقات، كذلك معاني أسماء الأجناس أيضاً تكون متّصفة بالاحتياج و الافتقار في الوجود الذهني إلى واحد من الأقسام و لايوجد إلّا مندكّاً في أحدها، ولكن لاضيرفي الالتزام بذلك إذا ساعده الوجدان.

فيمتاز تلك المعاني عن معاني الحروف بأنّ المعنى الحرفي يحتاج إلى محلّ يقوم به ويكون عرضاً و حالة له و خصوصيّة من خصوصيّاته ككون معنى من البصرة خصوصيّة لمفهوم السير، و هذه المعاني تكون مفتقرة إلى شيء آخر يكون هذا الشيء الآخر قائماً بتلك المعاني و من خصوصيّاتها، و هو إمّا وصف التجرّد أو الاقتران بخصوصيّة وجوديّة أو عدميّة، فمفهوم من البصرة يحتاج إلى أن تكون خصوصيّة لمفهوم السير، ومفهوم السير الذي هو معنى للفظ السير يحتاج إلى كون هذه الخصوصيّة خصوصيّةً له.

و بالجملة الفرق بين الحروف و هذه الأسماء هو أنّ الاولى موضوعة لمعان يكون أبداً أعراضاً في الذهن لغيرها، و الثانية لمعان يكون أبداً معروضات لغيرها، فيكون حال معاني أسماء الأجناس في الذهن حال معاني أعلام الأشخاص في الخارج، فكما أنّ موضوعات الأعلام لاينفكّ في الخارج عن العوارض و الحالات الطارئة، كذلك موضوعات هذه الأسماء لاينفكّ في الذهن عن الخصوصيّات المقسمة.

ومنها : علم الجنس، و المعروف بين أهل الأدبيّة أنّ الفرق بينه و بين إسم الجنس أنّ الثاني موضوع لذات الطبيعة فقط، و الأوّل له مع قيد الحضور في الذهن، و الحضور و إن كان من لوازم استعمال اللفظ في المعنى و لايمكن بدونه إلّا أنّه في إسم الجنس يكون من اللوازم العقليّة للاستعمال، و في علم الجنس يكون مدلولاً عليه بجوهر اللفظ.

و استشكل عليه في الكفاية بأنّ الحضور لو كان قيداً في المعنى لما صحّ الحمل على

الخارجيّات؛ لوضوح أنّ الطبيعة بقيد حضورها في الذهن كلّي عقلي لاموطن له سوى الذهن فيمتنع حمله على الخارج إلّا مع التجريد عن خصوصيّة هذا القيد و التجوّز باستعمال اللفظ في جزء معناه، و الحال أنّا نرى صحّة الحمل في قولنا : هذه اسامة بدون عناية و تجريد و ملاحظة علاقة، و قال بمثل ذلک في إسم الجنس أيضاً ردّاً على قول من قال بوضعه للمطلق اللابشرط القسمي دون المقسمي.

فاستشكل عليه بأنّ التجرّد عن القيد و وصف اللابشرطيّة ملحوظ قيداً في الماهيّة اللابشرط القسمي، فلو كان إسم الجنس موضوعاً لها لما صحّ حمله على الخارجيّات؛ لامتناع حمل الكلّي العقلي على الخارجي؛ إذ لاموطن له سوى الذهن و كان الحمل محتاجاً إلى التجوّز و تجريد المعنى عن هذه الخصوصيّة، فيلزم التجوّز في عامّة استعمالات إسم الجنس، و هذا مناف لحكمة الوضع، و قال نظير ذلک في القسم الآتي كما يأتي ذكره إن شاء اللّه.

و الحقّ أنّه غير تام في الكلّ و إن كان أصل المطلب حقّاً في إسم الجنس بحكومة التبادر و شهادة الوجدان، و ذلک لأنّ مدّعي الحضور في علم الجنس ليس مراده معنى الحضور بعنوان الاستقلال و بالمعنى الإسمي، بل مراده هو الحضور بالمعنى الحرفي الآلي أي الآلة الحاكية لذات الطبيعة، و قد تصوّرنا في الحروف كون المعنى الحكائي المرآتي تمام المعنى، فيمكن كونه جزء من المعنى أيضاً، و لاريب في صحّة الحمل حينئذ، إذا للاحظ حينئذ لايلحظ إلّا ذات الطبيعة.

و نظيره في المحاورات العرفيّة قولک فيما إذا كان بينک و بين المخاطب صورة إنسان مثلاً معهودة، فرأيت هذا الإنسان فتقول : هذا ذاك الرجل، فتشير بهذه الإشارة إلى معقوليّته في ذهنک و ذهن مخاطبک سابقاً، فهذه الإشارة حاكية عن ذاك التعقّل و الحضور الذهني و هو لمّا كان مأخوذاً مرآتاً صحّ الحمل، فهنا أيضاً نقول : هذه اسامة و نشير إلى المعنى المتعقّل المركوز في الأذهان، و أمّا قولک : هذا أسد فحالٌ عن هذه الإشارة، و الدال على هذه الإشارة في الفارسيّة ليس هو اللفظ بل الوضع الخاص لليد و العين، و في العربيّة وضع له لفظ خاص، و كذلک الكلام في إسم الجنس على القول بالوضع للماهيّة اللابشرط القسمي التي هي المسمّى بالمطلق، بأن يقال : إنّ التسوية بين الحالات الطارئة على الطبيعة لابدّ أن يلحظ قيداً، فلفظ «رجل» يفيد معاني ألفاظ رجل، سواء كان كذا أو كذا أو كذا، فلو استعمل في ماهيّة

الرجل مع قيد كان مجازاً، فإنّا نعلم بالوجدان صحّة الحمل مع هذه الملاحظة يعني ملاحظة التسوية بين الحالات و الخصوصيات.

و وجهه أنّ التعرية و التجريد لم يلحظ قيداً بالمعنى الإسمي الاستقلالي، بل بالمعنى الحرفي على وجه لم يخرج عن حكاية ذات الطبيعة بأن يكون هذا الوصف ثابتاً واقعاً في الذهن و لم يكن قيداً في اللحاظ، فللقائل المذكور أن يجعله بهذا النحو جزء لما وضع له إسم الجنس لابالنحو الأوّل حى يتوجّه عليه الإيراد.

و يشهد لما ذكرنا أنّ القضايا المطلقة هي ماكان الموضوع فيها هو الطبيعة المطلقة، فإن لم يمكن حمل المطلق على الخارج فكيف يمكن جعله موضوعاً للأحكام المحمولة على الخارجيّات، و على ما ذكره قدّس سرّه لابدّ من جعل عامّة القضايا مهملة، فنحن لابدّ و أن نتصوّر صحّة حمل هذا المعنى و تطبيقه على الخارج حتّى يصحّ ترتيب القضيّة المطلقة، غاية الأمر أنّا نقول في هذه القضايا أنّ اللفظ مستعمل في المهملة، و الإطلاق دلّ عليه مقدّمات الحكمة و صار مجموع الطبيعة مع قيد الإطلاق موضوعاً للحكم، و القائل المذكور يقول بأنّ المجموع من الطبيعة و وصف الإطلاق مدلول لفظ المطلق.

و منها : المفرد المحلّىٰ بالألف و اللام، و المعروف بين أهل الأدبيّة أنّ اللام أو الهيئة الحاصلة منه و من المدخول موضوعة لتعريف الجنس أو للعهد بأقسامه الثلاثة من الذهني و الذكري و الحضوري و للاستغراق، و الظاهر أنّ أقسام العهد ليس معاني مختلفة، بل هي راجعة إلى معنى واحد و هو المعهوديّة في الذهن، غاية الأمر أنّ منشأ المعهوديّة في الذهن قد يكون الذكر في الكلام، و قد يكون الحضور، و قد يكون غيرهما، بل نقول : مرجع الجنس و الاستغراق أيضاً إلى هذا.

و بيانه أن يقال : إنّ اللام أو الهيئة موضوعة للإشارة إلى المعهود في الذهن؛ فإن كان هو الشخص الخاص كان إشارة إليه، و إن كان هو نفس الطبيعة و الجنس كان الإشارة إلى نفس الطبيعة و الجنس، فيصير الإشارة هنا من قبيل الإشارة الذهنيّة في علم الجنس، و إن كان هو الاستغراق ـ كما في «أحلّ اللّه البيع» ـ كان إشارة إلى

الاستغراق، ثمّ إن كان الاستغراق مستفاداً من المقدّمات كما في المثال فالحال كما ذكر، و إن كان مستفاداً من اللفظ كما في الجمع المعرّف باللام فحيث إنّ المتعيّن في الذهن حينئذ ليس هو الاستغراق، بل هو مردّد بينه و بين أقلّ ما يدّل عليه الجمع بالوضع فليس في الذهن أمر متعيّن منهما حتى يكون اللام إشارة إليه، و من هنا يجيء القول بعدم إفادة الجمع المحلّىٰ للعموم.

ثمّ التعريف باللام كما ذكرنا من قبيل التعريف الذهني في علم الجنس سواء كان داخلاً على المفرد أو الجمع، فكما لا يكون هذا التعريف الذهني مانعاً هناك عن الحمل على الخارج فكذا هنا بالتفصيل المتقدّم.

و في الكفاية أورد هنا أيضاً الكلام المتقدّم و لهذا جعل الألف و اللام مطلقاً للتزئين كما في الحسن و الحسين فراراً من المحذور الذي تخيّله من امتناع الحمل لو قيل بكون اللام إشارة إلى التعيين الذهني خلافاً لعامّة علماء الأدب.

و محصّل الكلام في المقام أمّا في مقام الثبوت فهو أنّا نتصوّر تعريف الجنس كما في علم الجنس و في إسم الجنس سواء في المفرد أو في الجمع كما في: فلان يركب الخيل، و إنّما الصدقات للفقراء» الآية.

و تعريف العهد الخارجي حضورياً كان كما في يا أيّها الرجلان و أيّها الرجال، أو ذكرياً كما في «و أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول» و جائني رجلان أو رجال فأكرمت الرجلين أو الرجال، أو غيرهما كما في جائني الرجل الذي كان معنا أمس أو الرجلان اللذان كانا أو الرجال الذين كانوا معنا أمس.

و تعريف العموم البدلي - كما في اشتر اللحم - الذي يسمّى بالعهد الذهني في قبال الثلاثة المتقدّمة المسمّاة بالعهد الخارجي، و حقيقة هذا التعريف هي الإشارة إلى الطبيعة الملحوظة في ضمن أحد الوجودات باعتبار تعيّنها في الذهن بهذه الكيفيّة لمعهوديّتها في ذهن المتخاطبين، كذلك في المثال.

و تعريف استغراق الجنس في المفرد كما في «أحلّ اللّه البيع» و هو الإشارة إلى الماهيّة المتعقّلة في الذهن بلحاظ كونها في ضمن كلّ وجود؛ فإنّ هذا نوع تعيّن

للطبيعة في عالم الذهن يصلح الإشارة بسببه إلى الطبيعة الملحوظة بهذا النحو.

و الفرق بين استغراق الجنس في المفرد و استغراق الأفراد في الجمع أنّ الملحوظ في الأوّل هو الطبيعة باعتبار سريانها في كلّ وجود، فيجري الحكم أوّلاً على الطبيعة و بتبعها على الأفراد، و كذا الإشارة أوّلاً تكون إلى الطبيعة و ثانياً إلى الأفراد، و في الثاني يكون الملحوظ من الابتداء كلّ فرد بنحو الاستيعاب، و الحكم والإشارة متعلّقان من الأوّل إلى الأفراد.

فالتعريف بجميع هذه الأنحاء معقول متصوّر و لايستلزم القول بوضع اللام له امتناع صدق المعرّف به على الخارج قطعاً كما ذكر في علم الجنس.

و علم ممّا ذكرنا أنّ التعريف في جميع الأقسام معنى وحداني و هو الإشارة إلى المتعيّن في الذهن، فالقول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة في البعض و المجازيّة في الآخر لو قلنا بوضع اللام لهذا المعنى باطل جدّاً.

و أمّا في مقام الإثبات فالظاهر ثبوت الظهور للاّم في التعريف في العهد الخارجي بأقسامه الثلاثة، و أمّا أنّه حيث لاعهد يكون اللام في المفرد للجنس بمعنى أنّ المفرد المعرّف حيث لا عهد مفيد لمعنى علم الجنس بلافرق و يتضمّن الإشارة إلى الطبيعة المعقولة المتعيّنة في الأذهان، أوأنّه خالية عن هذه الإشارة و متّحد مع إسم الجنس في المعنى، فعلى الأوّل معرفة حقيقيّة معنويّة، و على الثاني لفظيّة، كلٌّ محتملٌ، و كذا في مقام لاعهد و لاجنس بل يقتضي المقام استغراق الجنس كما في «أحلّ اللّه البيع» و «خلق اللّه الماء طهوراً» هل اللام ظاهرة في الإشارة إلى الطبيعة السارية باعتبار تعيّنها الذهني أو اللفظ المعرّف الواقع في هذا المقام متّحد معنى مع المنكّر الواقع فيه كما في «علمت نفس ما أحضرت» و «تمرة خير من جرادة» «و أنزلنا من السماء ماءً طهوراً»، فكما أنّ مفاد الثاني هو الطبيعة السارية بدون الإشارة إليه فكذا الأوّل، كلٌّ محتملٌ.

بقي الكلام في الجمع المعرّف باللام هل هو - حيث ليست جملة من الأفراد معهودة حتّى يكون اللام إشارة إليها كما في الامثلة المتقدّمة - مفيد للعموم

الاستغراقي أولا؟، الظاهر الأوّل؛ فإنّ استعماله حينئذ في الجنس و إن كان صحيحاً واقعاً كما في : فلان يركب الخيل، و «إنّما الصدقات للفقراء» الآية، إلّا أنّ الظاهر الأوّلي منه عند الإطلاق هو الاستغراق، و هل هذا بواسطة وضع اللام للاستغراق أو المركّب منه و من الجميع أو أنّه مستفاد بمعونة دلالة اللام على الإشارة؟ لكلٍ قائلٌ.

و الثالث لصاحبي التعليقة و الفصول قدّس سرّهما، فذهبا إلى أنّ إفادة الجمع المعرّف للعموم ليست من جهة وضعه له بالخصوص، بل من جهة دلالة اللام على الإشارة، و من المعلوم اقتضائها لمشار إليه معيّن، فلامحالة تكون عند انتفاء القرائن ظاهرة في الإشارة إلى مادّل عليه صريح مدخوله، و لمّا كان وضع الجمع بإزاء خصوص المراتب من الثالثة إلى ما فوقها و ليس شيء من المراتب ممّا دون الجميع بمتعيّن، بل كلّ منها يتطرّق فيه الاختلاف الكثير من جهة صدقه على كثيرين مختلفين، و أمّا الجميع فهو كالشخص الواحد متعيّن لا اختلاف فيه، كانت الإشارة إلى الجميع لامحالة لتعيّنه و عدم الإبهام فيه المنافي للتعيين و التعريف دون غيره من المراتب؛ إذ لامعروفيّة لها عند العقل حتّى يشار إليها.

و منها : النكرة، و لها استعمالان، فتارة يستعمل في معنى له تعيين في الواقع كما في «و جاء رجل من أقصى المدينة» غاية الأمر أنّ هذا المعنى تارة يكون عند المتكلّم معلوماً و يخفيه على المخاطب، و اخرى يكون عنده أيضاً مردّداً، كما لو رأى الشبح من بعيد و لم يعلم أنّه زيد أو عمرو أو غيرهما من أفراد الرجل، و ثالثة يكون عنده و عند المخاطب جميعاً معلوماً و المقصود إخفائه على ثالث، و هذا المعنى له احتمال الصدق على كثيرين، لكن على البدليّة لافي عرض واحد، بمعنى أنّه في حال يحتمل صدقه على زيد غير صادق على غيره، و في حال يحتمل كونه عمرواً أيضاً لايصدق على غيره، و هكذا إلى آخر الأفراد، فلايصدق في حال الصدق الاحتمالي على كلّ على غيره،فهذا المعنى جزئي بلا إشكال.

و اخرى يستعمل في معنى صادق على كثيرين في عرض واحد كما في جئني

برجل، فكلّ من أفراد الرجل جيْ به كان هو هو، و لايقال : إنّه هو أو غيره، و في حال الصدق على فرد يصدق على غيره، و لهذا قد يتوهّم أنّ هذا المعنى كلّي حقيقة على خلاف المعنى الأوّل، بمعنى أنّ مادّة النكرة تدل على طبيعة كليّة و التنوين يدل على مفهوم الوحدة، و هو أيضاً كلّي، و ضمّ الكلّي إلى كلّي لايصيّره جزئيّاً بل يصير كليّاً ثالثاً مضيّق الدائرة كما في الإنسان الأسود.

فمعنى «رجل» على هذا طبيعة الرجل مع قيد الوحدة، و هذا معنى كلّي، نعم لايصدق على اثنين فصاعداً من حيث المجموع؛ إذ حينئذ يخرج عن فرديّته، فكما لايصدق الإنسان على فرد البقر كذلك لايصدق هذا المعنى المقيّد بمفهوم الوحدة على ما هو فرد لمفهوم الإثنين أو ما فوقه، نعم يصدق على الاثنين بعنوان أنّه فردان منه، و على الثلاثة بعنوان كونها ثلاثة أفراد و هكذا. و بعبارة اخرى الإثنان مثلاً يكونان فردين لهذا المعنى، و لايكون فرداً واحداً له.

ولكن يمكن دعوى كون النكرة مستعملة في كلاالموردين في معنى واحد و أنّه لااختلاف بحسبها فيما استعمل فيه لفظ النكرة، بل المستعمل فيه في كليهما جزئي حقيقي غير قابل الصدق على الكثيرين.

بيان ذلك أنّه لاإشكال في كون الكليّة و الجزئيّة من صفات المعقول الذهني دون الخارج؛ فإنّ المعقول الذهني إن كان بحيث يمكن انطباقه على كثيرين فهو كلّي، و إن امتنع و استحيل أن يصدق و ينطبق إلّا على شيء واحد فهو جزئي.

إذا عرفت هذا فلاإشكال حينئذ أنّه لو راى الإنسان شبحاً من بعيد و تردّد عنده بين أن يكون بقراً أو إنساناً فالمعقول في ذهنه صورة منطبقة على هذا الشبح محدودة بالحدود المعيّنة، لكن ليس فيه اعتبار الزيديّة و لا العمرويّة بل و لاكونه إنساناً و لابقراً، و كون أحد هذه الأشياء ثابتاً في الواقع لاربط له بالصورة المنقّشة في الذهن، و مع ذلك فهل ترى صدقه على كثيرين، بل يحكم بأنّ هذه الصورة جزئي لايصدق إلّا على شيء واحد فقط، فإذا كانت هذه الصورة جزئيّاً كما هو الموجود في الاستعمال الأوّل فكذلك الصورة التي نتصوّره أوّلاً قبل رؤية شبح في الخارج و

نلاحظ له جميع التعيّنات و التشخّصات و الحدود بحيث لايكون صادقاً بهذه التشخّصات إلّا على واحد فقط و نجرّده عما يكون الصورةالأوّلي متجرّدة عنه من الزيديّة و العمرويّة و البكريّة، و كذا خصوصيّة تمام الأفراد، فهذه الصورة أيضاً لابدّ أن يكون جزئيّة إذ لافرق بين هذه و بين تلك إلاّ في مجرّد أنّ الاولى كانت منطبقة على شبح خارجي هو مشتمل على الزيديّة، ولكن هذا الايعقل أن يوجب تفاوتاً، إذ لايعقل دخل ثبوت الزيديّة للأمر الخارجي في جزئيّة ما يتعقّل في الذهن مع كونه معرّى عن وصف الزيديّة، فإذا كان هذه الصورة المعرّاة عن الزيديّة و العمرويّة و نحوها جزئياً، فكذا تلك المعرّاة عن هذه أيضاً؛ إذ لافرق بينهما أصلاً، فهذا المعنى لامحالة يكون مصداقه أبداً شيئاً واحداً لاأزيد، غاية الأمرانّه يدور بين تمام الإفراد، و إمكان اشتراك المصداقيّة له بين جميع الأفراد في عرض واحد لاينا في ذلك ؛ إذ الإمكان غير الصدق، فلايتّصف جميع الأفراد بالمصداقيّة له في عرض واحد، ولكن يتّصف جميعها بإمكان المصداقيّة له كذلك.

و محصّل ما ذكرنا أنّ تعقّل معنى له تعيين عند اللّه و في اللوح المحفوظ كما في ما يتصوّر عند رؤية الشبح جزئي بمعنى أنّه غير قابل لأن يتحمّل أن يكون طرفاً لزيد و عمرو في عرض واحد كما هو الحال في الكلّي الطبيعي بالنسبة إلى أفراده، فيصحّ أن تقول : هذا هو الإنسان، و هذا هو الإنسان، و هذا هو الإنسان، ولكن لايصح فيما نتعقّل عند رؤية الشبح المتحرّك من البعيد و لايتحمّل الأفراد بهذا النحو، فلايصحّ أنّ زيداً هذا و عمرواً هو بكراً هو.

نعم يمكن أن يكون زيداً و عمرواً و بكراً، لكن إن كان زيداً لايكون عمرواً و إن كان عمرواً لايكون زيداً و إن كان بكراً لايكون عمرواً و لازيداً، و هذا معنى صدقه على كثيرين على البدليّة، يعني يصدق على هذا بدلاً عن ذاك و على ذاك بدلاً عن هذا و لايصدق عليهما معاً.

و بعبارة اخرى لايصدق على كثيرين في واحد بالعطف بالواو، بل يصدق على الكثيرين في الطول و بالعطف بكلمة «أو» و هذا معنى جزئيّته، مع أنّ هذا المعنى

المتصوّر خال عن خصوصيّة الزيديّة و العمرويّة و كذا جميع الخصوصيّات، و وجودها في الأمر الخارجي غير مرتبط بالأمر المتصوّر الذهني.

فكما لايضرّ هذا التجرّد عن تلك الخصوصيّات بالجزئيّة في هذا المعقول فكذا نقول في النكرة الواقعة موضوعاً في الإنشائات فنقول فيها أيضاً بتصوّر معنى لا إمكان لأن ينطبق على كثيرين في عرض واحد، بل كان انطباقه على واحد على البدل، فرجل في قولنا : جئني برجل معناه رجل واحد بحيث إن كان زيداً لايكون عمراً و إن كان عمراً لايكون زيداً و إن كان بكراً لايكون زيداً و لاعمراً، فهذا أيضاً لامحالة يكون جزئيّاً؛ إذ معنى الكلّي أن يكون المعنى ذاسعة لايأبي بسببها عن الحمل على الكثيرين في عرض واحد، و يتحمّل الطرفيّة للإثنين و ما فوق، و هذا منتف فيما فرضناه، و مجرّد أنّ للمعقول في الصورة الاولى و في الإخبارات واقعاً له التشخّص و التعيّن و هنا ليس له واقع كذلك لايوجب الفرق بينهما؛ إذ الجزئيّة و الكليّة من المعقولات الذهنيّة بلاكلام و لا إشكال، فلايعقل أن يكون للخارج دخل فيهما.

نعم فرق بين المعقول في المقامين من حيث إنّ الأوّل له تعيين عند اللّه و في الثاني يكون التعيين بيد المكلّف و يكون هو بالخيار في تعيينه، مع أنّه لو جعل الكلّي خصوص ما يصدق على الكثيرين في عرض واحد بحيث لو كان في الطول كان جزئيّاً لزم عدم الفرق بين النكرة الواقعة في الإخبارات و الواقعة في الإنشاءات في الجزئيّة كما ذكرنا، و إن كان المراد بالكلّي مطلق ما كان صادقاً على الكثيرين و إن كان في الطول كان في كلاالمقامين كليّاً؛ إذ النكرة في الإخبار أيضاً له الصدق بهذا النحو، يعني ما تصوّره المستعمل و استعمل اللفظ فيه معنى قابل لأن يصدق على كثيرين على البدل، ففي جاء رجل من أقصى المدينة، المتصوّر هو المعنى المتردّد بين أفراد الرجل و المعرّىٰ عن جميع الخصوصيّات و إن كان الجائي في الخارج هو خصوص الرجل المعهود و هو حبيب النجّار.

و بالجملة، فالتفرقة بين الإخبار و الإنشاء بإثبات الجزئيّة للنكرة في الأوّل و الكليّة في الثاني غير متّجه، و الحقّ كما عرفت هو اختصاص الكليّة بالصدق العرضي

على كثيرين، و الصدق الطولي على كثيرين لاينافي الجزئيّة؛ فإنّ الكليّة بمعنى السعة، و الجزئيّة بمعنى الضيق، و الذي لايتحمّل إلّا مصداقاً واحداً على البدل ضيق، غاية الأمر مردّد بين كثيرين، و هذا معنى كونه جزئيّاً مردّداً، فالحقّ عدم الفرق بين النكرة في المقامين في كونه جزئيّاً حقيقيّاً غير قابل الصدق على كثيرين مردّداً، و أمّا الفرق بين الوحدة المأخوذة في النكرة و ما هو مأخوذ في مفهوم الواحد فهو أنّ الوحدة في الثاني كلّي؛ فإنّه عبارة عن جهة جامعة أخذ الذهن من أفراد كثيرة متّصفة بها، و هذا لايمتنع أن يسع في عرض واحد كثيرين فيقال : هذا واحد و هذا واحد و هذا واحد.

نعم لايصدق على إثنين، فلايشار إلى مجموع الشخصين بإشارة واحدة و يقال : هذا المجموع واحد؛ فإنّه مصداق للإثنين الذي هو ضدّ الواحد، فعدم صدقه عليه كعدم صدق البقر على أفراد الإنسان.

و هذا بخلاف الوحدة في النكرة فإنّها مأخوذة من شخص واحد دون أشخاص كثيرين، كما في ما يوجد في الذهن عند رؤية الشبح من البعيد، فالوحدة مأخوذة فيه من الشيء الخاص المرئي و ليس مشتركاً بينه و بين ما يشابهه، و كذا في مايقع موضوعاً في الإنشاء أيضاً يوجد الوحدة القائمة بالشخص لاالقائمة بالأشخاص، و الميزان أنّه لو تصوّر المعنى المتقيّد بالوحدة واحد في الذهن على وجه لايقبل لأن يصدق على هذا إلّا بدلاً لذاك، و على ذاك إلّا بدلاً لهذا فهذا جزئي.

و إن كان قابلاً لأن يصدق على هذا و ذاك في عرض واحد فهذا كلّي، و النكرة موضوعة لملاحظته على الوجه الأوّل، و مفهوم الواحد موضوع له بالملاحظة الثانية.

ثمّ لو أتى المكلّف بما زاد على الواحد عند توجّه الأمر بالنكرة إليه فإمّا أن يأتي على التدريج أو دفعةً، ففي الأوّل يمتثل بأوّل الأفراد و ما سواه لغو مطلقاً، و على الثاني يكون الممتثل به واحداً لاعلى التعيين لو كان المراد هو الواحد اللابشرط، و إن كان المراد الواحد بشرط لايعني بشرط عدم الغير فلايحصل الامتثال في هذه الصورة أصلاً.

« فصل »

قد ظهر ممّا تقدّم أنّ إسم الجنس وضع لما هو المقسم للمطلق و المقيّد و هو الجامع بين عدم دخل شيء آخر في المطلوب سوى نفس الطبيعة و دخل شيء آخر غيره، و كذا النكرة و إن قلنا بجزئيّته؛ فهو أيضاً موضوع للجامع بين ذي القيد و المجرّد عن القيد، و بعبارة اخرى بين معنى يكون اللاقيديّة منافية معه و معنى يكون التقييد منافياً له و هذا واضح.

إنّما الكلام في المقام في أنّه عند عدم قرينة لفظيّة و لا انصراف يقتضي تعيين إحدى الخصوصيتين من الإطلاق و التقييد يحتاج إلى تمهيد مقدّمات للحمل على الإطلاق تسمّى بمقدّمات الحكمة، أو لايحتاج إليها، بل و إن لم يكن تلك المقدّمات محرزة كلّاً أو بعضاً يمكن تعيين الإطلاق من وجه آخر.

فإن قلنابالاحتياج و التوقّف عند عدم إحراز المقدّمات التي من جملتها كون المتكلّم في مقام البيان، فلو لم يحرز ذلك الكون لايمكن الحمل على الإطلاق و إن كان الأصل فيكلام كلّ متكلّم أن يكون صادراً بغرض الإفادة و تفهيم المراد، فلايكفي هذا الأصل لتعيين الإطلاق.

بيان ذلك : أنّ لنا مقامين للبيان، أحدهما محرز في عامّة باب الألفاظ و لااختصاص له بالمطلقات، و الثاني هو المقصود في المقام و معدود من مقدّمات الحكمة.

فالأوّل : عبارة عن كون الكلام الصادر عن المتكلّم عند إحراز عقله و شعوره، صادراً بغرض الإفادة و تفهيم المعنى ؛ فإنّ التكلّم بالكلام قد يكون بلا قصد معنى أصلاً إمّا على نحو اللغو و العبث، و إمّا على نحو تعلّق الغرض بمجرّد اللفظ كتلفّظ العربي بالعجمي لمجرّد تعليم اللفظ من دون فهم المعنى إلى غير ذلك، فالأصل يقتضي أن يكون التكلّم بالكلام بغير هذه الوجوه بل كان مقصوداً به الإفادة و كان المتكلّم مريداً لمدلوله و معناه الحقيقي، فهذا المقدار من البيان محرزٌ في عامّة الألفاظ و

لا يكفي هذا المقدار لتعيين الإطلاق في المقام؛ إذ لا يثبت بهذا في ألفاظ المطلقات إلّا مجرّد كون المتكلّم بصدد بيان المدلول اللغوي للفظ و هو الطبيعة المهملة و قد فرضنا أنّه مقسم للإطلاق و التقييد فيبقي التحيّر و التردّد بحاله؛ إذ لا إشارة في المقسم إلى تعيين شيء من الأقسام.

و أمّا الثاني : فهو عبارة عن كون المتكلّم علاوة على ما ذكر من كونه مريداً للمدلول اللفظي بصدد بيان تمام المراد اللبّي، لا في مقام الإجمال و الإهمال كما في قول الطبيب : إشرب الدواء، و هذا هو المقصود في المقام و المحتاج إليه لتعيين الإطلاق؛ إذ مع إحراز هذه الحالة للمتكلّم نقول : لو كان للمراد الجدّي اللبّي قيد في اللّب لكان اللازم ذكره؛ إذ يلزم من عدم ذكره نقض الغرض، فحيث لم يذكر القيد يعلم أنّ المراد بحسب اللبّ هو المطلق الخالي عن كلّ قيد.

لكن يمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى تلك المقدّمات و هو الشقّ الثاني من طرفي الترديد الذي ذكرناه، و ذلك بأن نقرّر الأصل على تعيين إرادة الإطلاق عند عدم قرينة لفظيّة و عدم انصراف في البين.

بيانه أنّ المهملة مردّدة بين المطلق و المقيّد و لاثالث لهذين و هذا واضح، و لا إشكال أنّه لو كان المراد هو المقيّد كما في مواضع علم ذلك بالقرينة تكون الإرادة أصالة متعلّقة بالمقيّد، و مركب الحبّ الأصالي يكون أوّلاً و بالذات هو المقيّد.

نعم يصحّ انتساب الإرادة و الحبّ إلى نفس الطبيعة حينئذ بالعرض و المجاز و ثانياً و بالتبع على طريق الإسناد إلى غير ما هو له، نظير ما إذا كان المطلوب الأوّلي فرداً من الرجل و لاشكّ أنّ هذا الفرد مطلوب و محبوب بالحقيقة و الأصالة و يسري منه إلى طبيعة الرجل لمكان اتّحادها مع الفرد فينسب إلى الطبيعة بالعرض و المجاز.

فنقول : الظاهر من قوله : جئني بالرجل أو برجل كون تعشّقه و حبّه أوّلاً و بالذات متعلّقاً بالطبيعة، لا أنّه كان متعشّقاً بالمقيّد و طالباً إيّاه ثمّ تأمّل و التفت إلى أنّ هذا الحبّ و التعشّق يسريان إلى ما هو متّحد مع هذا المقيّد من الطبيعة أو ما هو

معنى النكرة فجعلها متعلّقاً لإرادته بعد هذه الملاحظات بالعرض و المجاز؛ فإنّ هذا خلاف الظاهر، بل الظاهر من القول المذكور عدم توجّه النظر نحو غير الطبيعة و عدم تعلّق الحبّ إليها أوّلاً و بالذات.

فإن قلت : إنّ المهملة التي هي المقسم لايمكن وقوعها متعلّقاً للأمر و الطلب الأصالي بمعنى أن يكون الحبّ و التعشّق في اللبّ و الواقع متعلّقاً بما هو مفاد إسم الجنس الجامع بين المطلق و المقيّد.

نعم يمكن في مقام الإثبات جعل الحكم و الطلب على موضوع المهلة بحيث لو سئل عن الآمر عن إطلاق مطلوبه و تقييده لردّ السائل و يقول : لماذا تريد؟ لايرتبط بک، و أمّا في مقام اللبّ فلايمكن؛ إذ لو سئل عن اللبّ فإمّا أن يكون فيه أمر دخيلاً في المحبوب و إمّا أن لادخل بشيء سوى المهملة أصلاً فيكون هذا معنى الإطلاق و لاثالث لهذين؛ لكونهما نقيضين.

نعم قد يفرض في اللبّ أيضاً بالنسبة إلى من لايعلم الآن بأنّ الخصوصيّة الفلانيّة دخيلة في متعلّق غرضه و حبّه أولا، لكن بالنسبة إلى من هو ملتفت إلى جميع حيثيّات مطلوبه كما هوالمفروض في الشارع أبداً فلا محالة إمّا متعلّق بالمهملة بلادخل شيء أو بها مع دخله، فتبيّن أنّ الإرادة الأصليّة لاتتعلّق في اللبّ إلّا بالمطلق أو المقيّد.

و حينئذ فالإرادة الأصاليّة لو كانت متعلّقة بالمطلق كانت في المهلمة على خلاف الظاهر، كما أنّها لو كانت متعلّقة بالمقيّد أيضاً يكون في المهملة على خلاف الظاهر و غير أصاليّة، فإذا أثبتت بالظهور كون الإرادة أصاليّة يتردّد الأمر بين المطلق و المقيّد، فتعيين المطلق بلا دليل، فيعود الحاجة إلى مقدّمات الحكمة لتعيينه.

قلت : إذا كانت الإرادة أصاليّة و لم يكن في البين قيد كما هو المفروض و كان اللفظ مستعملاً في المهملة كما هي الموضوع له فهذا معنى الإطلاق، و يتعيّن المقسم في الإطلاق؛ إذ معنى الإطلاق أن يكون التعشّق الأصالي الحقيقي متعلّقاً بالمهملة من دون دخل الخصوصيّات و لايعتبر في المطلق ملاحظة عدم القيد؛ إذ ليس عدم

الدخل قيداً له، كيف و إلّا كان هو أيضاً واحداً من القيود بل أقوى منها؛ حيث إنّه التعرية من كلّ شيء، فكان المطلق واحداً من المقيّدات فلم يثبت المقدّمات إيّاه على ما هو المعروف من إثباته بها، فهذا دليل على أنّ وصف التجرّد و عدم الدخل لاحاجة إلى ملاحظته في المطلق.

و لايتوهّم التنافي بين قولنا هنا و ما سبق من عدم إمكان تعلّق الحبّ الأصلي بالمهملة؛ إذ المراد هناك تعلّق الحبّ الأصلي به مع بقائه على كونه مهملة، و هنا و إن كان مدلول اللفظ و متعلّق الطلب الأصلي مهملاً أيضاً، لكنّه بعد تعلّق الحبّ الأصالي بمعنى دخله و عدم دخل غيره يخرج عن كونه مهملة إلى كونه مطلقاً قهراً؛ لما عرفت من أنّ تعلّق الحبّ الأصلي بالمهملة لازمه عقلاً هو التبدّل و الانقلاب إلى الإطلاق.

تقرير ثان للمقام: أمّا على طريقة المشهور فهو أنّه بعد أنّ أسماء الأجناس و سائر المطلقات موضوعة لما هو جامع للمطلق و المقيّد و قابل للتقييد و الإطلاق، فهذا المعنى لايوجب رفع التحيّر عن موضوع الحكم؛ إذ المكلّف لايعلم أنّ موضوع الحكم هو المطلق أو المقيّد، و على الثاني فالقيد ماذا؟

و من هنا يظهر أنّه بمجرّد إعمال الأصل العقلائي الجاري في عامّة باب الألفاظ أيضاً لايستريح؛ إذ الأصل المذكور يرفع احتمال كون اللفظ مهملاً و صادراً بلا شعور لمعناه، أو مع إرادة أجنبيّ عما هو موضوع له.

و بعبارة اخرى تعيّن احتمال أن يكون المتكلّم مريداً لما هو موضوع له لهذا اللفظ و قاصداً بالتلفّظ به إفادة ذاك المعني، و هذا المقدار لايفيد في المقام؛ لأنّ الموضوع له معنى قابل للانطباق على المطلق و المقيّد، فرفع التحيّر عن المكلّف موقوف على جعل الحكم إمّا على خصوص المقيّد و إمّا على خصوص المطلق، فالدالّ على الجعل في المقيّد أحد الأمرين: إمّا ذكر القرينة اللفظيّة الدالّة على القيد في الكلام مع المطلق، و إمّا انصراف الكلام إلى القيد، فإنّه بمنزلة الذكر أيضاً.

و أمّا المعيّن للثاني أعني الجعل في المطلق، فعلى مذاق المشهور من المتأخّرين هو المقدّمات المعهودة التي من جملتها إحراز كون المتكلّم في مقام البيان، أعني كان

معلوماً بالشواهد الخارجيّة أنّ للمتكلّم حالة يريد أن يظهر جميع ما في نفسه و لا يغادر منه مثقال ذرّة، كما لو فرض أنّه لايرى المخاطب بعد هذا المجلس لكونه مريداً للمسافرة إلى مكان بعيد، فإنّه يقال حينئذ : إنّه لم يذكر سوى اللفظ الموضوع للمعنى القابل للإطلاق و التقييد، و لو كان في نفسه المقيّد لذكر القيد بمقتضي المقام، فحيث لم يذكر يكشف هذا عن أنّ الموجود في نفسه و عند اللبّ ليس إلّا ما وضع له هـذا اللفظ أعني المهملة، فهذه المقدّمات يتبيّن إرادة المطلق؛ إذ وجود الجامع في اللبّ و عدم وجود الغير معه معنى الإطلاق.

و أمّا لو لم يكن له هذه الحالة بل كان غرضه إشارة إجماليّة ليتهيّأ المكلّف و يستعدّ للامتثال ثمّ يذكر له تمام مراده في مجلس آخر، فإنّ في هذا المقام ما هو مدلول اللفظ قابل للتقييد و الإطلاق و لاشيء في البين غيره يعيّن أحدهما بالفرض، و المتكلّم أيضاً ليس في مقام إظهار تمام المراد، فيحتمل أن يكون المراد اللبّي هو المـطلق، و يحتمل أن يكون المقيّد و لا يعلم شيء منهما.

و أمّا على المختار فالأصل العقلائي المذكور كاف بضميمة مقدّمات اخرى هـي جارية في جميع الموارد الخالية عن القـرينة اللـفظيّة و الانـصراف لا كـالمقدّمات المذكورة الموجودة في بعض المقامات دون بعض، و كون المتكلّم في مقام البيان يعلم بهذه المقدّمات أيضاً.

بيانها أنّ الظاهر من القضايا الإنشائيّة المعلّق فيها الحكم على موضوع أنّ تعلّق الحكم المذكور في القضيّة بهذا الموضوع يكون من حيث نفس هذا الموضوع و ابتداءاً لا بوساطة شيء آخر و بتطفّله و بركته؛ و وجه ذلک أنّ الموضوع الأصلي الأوّلي للحكم لو كان هذا الموضوع فنظر الحاكم يقع من أوّل الأمر على هذا الموضوع و يجعله تحت الحكم.

و أمّا لوكان تطفّلياً و عرضياً فلابدّ أن يكون نظر الحاكم واقعاً من الابتداء على شيء آخر و جعله تحت الحكم ثمّ انتقل من هذا الشيء إلى شيء آخر، و التفت إلى كونه متّحداً مع مطلوبه، فجعل هذا الشيء الثاني أيضاً تحت الحكم لمكان اتّحاده مع

ما هو مقصود له و موضوع للحكم ذاتاً، و لاشكّ أنّ هذا النحو من الموضوعيّة للحكم خلاف الظاهر من القضيّة، بل الظاهر منها أنّ الموضوع نفس ما هو المذكور فيها من حيث الذات لانقول : إنّ النحو الأوّل يوجب المجاز إمّا في اللفظ و إمّا في الإسناد بل نقول : إنّه خلاف الظاهر.

إذا عرفت ذلک فنقول : لو كان الموضوع في الواقع هو المقيّد لزم أحد الأمرين، إمّا كون تعلّق الحكم بالطبيعة المهملة على نحو التطفّل و عدم الأصالة و قد كان مقتضى الظاهر كونه على نحو الذاتية والأصليّة فإنّه إذا كان الحكم أوّلاً و بالذات ثابتاً للإنسان الأبيض مثلاً كان تعلّقه بالإنسان أعني المعنى القابل للتقييد و الإطلاق على نحو التطفّل لامحالة؛ إذ كما أنّ المطلوب حقيقة لو كان هو الزيد فإرادة الإنسان يكون بتطفّل الزيد و وساطة الاتّحاد معه، أو كان المطلوب كذلک هو الإنسان، فإرادة الزيد تطفليّة و تبعيّة، كذلک الحال في المقام بلافرق.

و إمّا إضمار المتكلّم القيد في نفسه و لم يتكلّم بلفظه مع عدم انصراف في البين، و هذا أبعد من الأوّل؛ فإنّ عدم التلفّظ باللفظ و نيّة معناه بعيد عن المحاورات؛ لوضوح كون ذلک إمّا لغواً و إمّا مخلاً بالغرض، فتعيّن أن تكون الإرادة الذاتية الأصليّة متعلّقة بمفاد اللفظ المطلق من الطبيعة المهملة.

فإن قلت : من المحال أن يكون الحكم الذاتي الأصلي متعلّقاً بنفس المهملة القابلة للإطلاق و التقييد مع كونه في نظر الحاكم متردّداً بينهما؛ إذ لايمكن جعل الحكم في موضوع مردّد غير معيّن حتى عند الحاكم، و على هذا فاللازم تعلّق الطلب الأصلي إمّا بالمطلق أو بالمقيّد، و طريق تعيين الأوّل منحصر في مقدّمات الحكمة.

قلت : توجّه الإرادة الأصليّة الذاتيّة نحو المعنى الجامع للمطلق و المقيّد كاف في تعيّن هذا الجامع في المطلق؛ إذ لاحاجة في تحقّق المطلق في الذهن من ملاحظة شيء آخر سوى الجامع، فإنّ قيده عدم شيء آخر، و هذا العدم يتحقّق عند توجّه الإرادة الذاتيّة نحو الجامع قهراً و إن لم يكن اللاحظ ملتفتاً إليه بل كان ناظراً إلى نفس الجامع القابل للإيجاد مع المطلق و مع المقيّد.

و هذا نظير تحقّق الخط في الخارج؛ فإنّه إذا بدأ الشخص بترسيم خط على الأرض مثلاً فهذا الخط من ابتداء وجوده قابل للانتهاء إلى الشبر و الشبرين و ثلاثة أشبار إلى غير ذلک من الحدود، ثمّ إذا وقف على حدّ الشبرين مثلاً و رفع اليد حصل الخط المحدود بحدّ الشبرين و إن كان رفع اليد بدون التفاته، و وجهه أنّ القيد هو عدم الغير و لا حاجة في عدم الغير إلى ملاحظة مستقلّة و إيجاد آخر، بل متىٰ أوجد الخط إلى الحدّ المخصوص و لم يوجد بعده يتعيّن ذاك الخطّ القابل للأنحاء الكثيرة في هذا النحو.

ففي المقام إذا نظر اللاحظ إلى المهملة فهي و إن كان قابلاً لأن يكون مطلقاً و أن يكون مقيّداً، لكن إذا جعل هذا المعنى القابل تحت الإرادة الذاتيّة حصل المطلق قهراً و لايحتاج إلى مؤنة زائدة وراء ذلک؛ إذ القيد حاصل بنفسه؛ إذ هو عدم دخل شيء آخر سوى المهملة في تعلّق الحكم، و إذا فرضنا أنّ مركب الحكم الذاتي الأوّلي هو المهملة فمعني ذلک عدم دخل أمر آخر وراء المهملة في الحكم.

و بالجملة، الحمل على الإطلاق على مذاق المشهور يتوقّف على كون المتكلّم في مقام البيان أعني بيان تمام المراد و انتفاء ما يوجب التعيين و انتفاء القدر المتيّقن، و هذا لايوجد في جميع الموارد، فقد لايكون الكون في مقام البيان محرزاً، و قد لايكون القدر المتيّقن منتفياً، ولكن ما ذكرنا يشمل جميع موارد انتفاء ما يوجب التعيين.

«تقرير ثالث للمذهب المختار»

و هو أنّ لنا بحسب مقام الثبوت نحوين من الإرادة عند إرادة الطبيعة المهملة:

الاولى: أن يكون بتبع إرادة الخاص، كأن يكون طبيعة الرجل مطلوبة بتبع الرجل الأسود؛ فإنّ مطلوبيّة الشخص يسري إلى الطبيعة تبعاً لمكان الإتّحاد، كما أنّ مطلوبيّة الكلّ يسري إلى الجزء تبعاً، فيصحّ عند تعلّق الطلب بالمركّب من إجراء نسبة هذا الطلب إلى كلّ واحد من أجزائه بتبع الكلّ؛ و لهذا – أي لأجل أنّ الجزء

يصير مورداً للإرادة التبعيّة بواسطة توجّه الإرادة نحو الكلّ – صحّ إجراء البراءة عن الأكثر عند الدوران بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فإنّ قولنا في تقريب البراءة بأنّ المركبّ من التسعة مثلاً مراد قطعاً ليس إلّا لأجل أنّ المركبّ من العشرة لوكان في الواقع مراداً أيضاً يكون التسعة في ضمنه مرادة بتبعه، فالمقصود إثبات الأعمّ من هذه الإرادة، ثمّ هذه الإرادة لايسري من الطبيعة إلى جميع أفرادها قطعاً.

و الثانية : أن تكون الطبيعة مرادة في نفسها لابتبع الشخص، و حينئذ لامحالة تسري الإرادة إلى تمام أفرادها، لاإشكال في ثبوت هذين النحوين من الإرادة المتعلّقة بالطبيعة في عالم اللبّ.

أمّا في مقام الظهور اللفظي فنقول : إذا قيل : جئني بالرجل، ففيه احتمالات ثلاثة:

الأوّل : أن يكون الموضوع في القضيّة نفس هذه الطبيعة ولكن كانت الإرادة تبعيّة بأن كانت متعلّقة بها بتبع مطلوبيّة الزيد.

الثاني : أن تكون الإرادة أصليّة متعلّقة بما هو موضوع القضيّة باعتبار نفسه لابتبع أمر آخر، لكن لم تكن هذه الطبيعة موضوعاً، بل إنّما احدث طبيعة الرجل معرّفة للزيد و اشير بها إلى الزيد، غاية الأمر لم يؤت بالدالّ على زيد، فهو مثل ما إذا كان الدال عليه مذكوراً كما لو قيل : جئني بالزيد الذي هو الرجل، فإنّ الرجل هنا لم يوجد إلّا على وجه المرآتيّة للزيد دون الموضوعيّة، فالموضوع في الحقيقة هو الزيد.

الثالث : أن تكون الإرادة أصليّة مع كون الموضوع نفس طبيعة الرجل دون أن يكون معرّفه، و حيث إنّ أظهر الاحتمالات هو الأخير فإنّ الظاهر أن تكون الإرادة أصليّة لاتبعيّة، و أن تكون طبيعة الرجل مأخوذة موضوعاً لامعرّفاً و مرآتاً، فيتعيّن الحمل على الإطلاق؛ فإنّ توجّه الإرادة الأصليّة التبعيّة نحو مفهوم الرجل الذي هو المقسم ملازم لتعيّن المقسم في المطلق؛ إذ لو سئل عن المريد هل لأمر آخر وراء هذا المفهوم دخل في مرادك؟ لقال : لا، و هذا معنى الإطلاق.

و من هنا يظهر أنّ وجود القدر المتيقّن غير كاف لتعيينه؛ و ذلك لوضوح أنّ

المراد بكون القيد قدراً متيقّناً ما إذا لم يكن انس الذهن باللفظ في القيد بحيث صار موجباً لانصراف اللفظ إلى القيد و الانتقال منه عند سماعه إليه، و إلّا لكان كالقيد المذكور في الكلام و محمولاً عليه الإطلاق بلاكلام، و حينئذ فيقال : الذي أفاده اللفظ ليس إلّا الطبيعة المهملة؛ لفرض عدم كون القيد منصرفاً إليه و مدلولاً باللفظ، و الظاهر أن تكون الإرادة أصليّة و أن يكون هذا الذي أفاده اللفظ من المهملة موضوعاً، لا أن يكون معرّفاً للموضوع، فيتعيّن أن يكون المراد هو المطلق.

فعلم ممّا ذكرنا أنّ الحمل على الإطلاق ليس موقوفاً لاعلى إحراز كون المتكلّم بصدد البيان إمّا علماً أو أصلاً، و لاعلى انتفاء القدر المتيقّن، و يشهد لما ذكرنا أنّ المتداول بين أهل اللسان في محاوراتهم و مكالماتهم كان هو الأخذ بالإطلاق و التمسّك به من دون الفحص عن حال المتكلّم من حيث إنّه كان بصدد البيان أم لا و إن جعل ذلك صاحب الكفاية دليلاً على أنّ كون المتكلّم بصدد البيان يكون عندهم أصلاً.

و كذا يشهد لما ذكرنا أنّه لم يعهد من أهل اللسان التوقّف في حمل المطلقات على الإطلاق بواسطة وجود القدر المتيقّن؛ إذ قلّما يتّفق أن يكون المطلق منفكّاً عنه، ألاترىٰ أنّ المطلقات الواردة في الجواب عن السئوال مع كون مورد السئوال خاصّاً و كونه هو القدر المتيقّن منها لم يعهد من أحد الاقتصار في حكمها على مورد السئوال اعتماداً على أنّه هو المتيقّن منها، بل الأمر بالعكس، فيتجاوزون عن موارد السئوالات حتّى إنّه قد اشتهر أنّ العبرة بعموم اللفظ لابخصوص المورد، هذا.

و ربّما يقال بأنّ وجود القدر المتيقّن فيمقام التخاطب مضرّ بالأخذ بالإطلاق و إن فرض إحراز عدم القيد اللفظي في الكلام و عدم انصراف في البين و كون المتكلّم في مقام البيان؛ و ذلك لأنّ الموجب للحمل على الإطلاق عند كون المتكلّم في مقام البيان إنّما هو عدم لزوم نقض الغرض، فيقال : إنّه كان في مقام إظهار جميع ما في نفسه ممّا يرتبط بمراده، و لو كان أزيد من مدلول اللفظ دخيلاً في مراده للزم عليه التنبيه عليه لئلّا يلزم نقض الغرض، فحيث لم ينبّه علم أنّ ماوراء مادلّ عليه اللفظ و

هو الطبيعة المهملة غير دخيل، و هذا معنى الإطلاق.

فنقول : إنّ القيد لوكان هو المتيقّن من المطلق –ككون عدم نقض اليقين بالشكّ في باب الوضوء متيقّناً من قوله عليه السلام : «لاتنقض اليقين بالشك»؛ فإنّه ورد جواباً عن السؤال عن الخفقة و الخفقتين هل يبطل الوضوء بسببها أولا – لايلزم من إرادته مع عدم التنبيه عليه في اللفظ نقض للغرض؛ فإنّ المتكلّم الكائن في مقام البيان ليس عليه إلّا الإتيان بما هو صريح في تمام مراده أوظاهر، و بعبارة اخرى الإتيان بالكاشف لتمام ما هو مراده بحيث لم يبق جزء من مراده بلا كاشف، و إذا فرض أنّ المتيقّن من اللفظ المطلق في ذهن المتخاطبين معاً هو القيد و المفروض أنّ المقيّد به تمام المراد فقد أتى بالكاشف بإزاء تمام المراد من دون خفاء جزء منه.

فإذا كان تمام المراد عدم نقض اليقين بالشكّ المقيّد بباب الوضوء، و كان ذات المقيّد مدلولاً عليه باللفظ، و كان القيد مفهوماً أيضاً من باب كونه قدراً متيقّناً، فقد سلم المتكلّم عن نقض الغرض و إن لم يصرّح بهذا القيد في كلامه، و هذا بخلاف القيود الاخر أعني ما ليس متيقّناً كالسواد و البياض و طول القامة و قصرها بالنسبة إلى مفهوم الرجل، فإنّه لو كان المراد هو الرجل المقيّد بواحد منها و لم يصرّح باللفظ الدالّ عليه لما كان المراد معلوماً للمخاطب؛ فإنّ جميع القيود ما أراده منها و مالم يرده يكون في عرض واحد و نسبة المطلق إليها على السواء، فإرادة بعضها بدون إقامة الكاشف إخفاء لبعض المراد و نقض للغرض.

و على هذا فليس للمخاطب تعدية الحكم في صورة وجود القدر المتيقّن إلى غير مورد وجوده، فلابدّ أن لايعمل بحديث عدم نقض اليقين بالشكّ في غير باب الوضوء من الأبواب، إذ لو عمل به في غيرها و كان المراد واقعاً مقيّداً بباب الوضوء فعاتبه المولى على ذلک لم يكن له في قبال المولىٰ حجّة و برهان؛ فإنّ غاية ما يحتجّ به عليه أنّک كنت في مقام بيان تمام المراد و أتيت باللفظ مطلقاً، و ما صرّحت بالقيد في كلامک و لم يكن في البين انصراف، و لازم ذلک كلّه كون المطلق هو المراد بدون دخل شيء آخر؛ إذ دخله مناف لكونک في مقام البيان و عدم الإتيان بالكاشف

عنه، لكن هذا لم يصر حجّة له؛ إذ المولى يقول في جوابه : سلّمت كوني في مقام البيان و عدم الإتيان بالقيد في اللفظ و عدم الانصراف في البين، لكن ذلك لا يلازم إرادة المطلق؛ فإنّ قضيّة كوني في مقام البيان ليس إلّا الكشف عن تمام مرادي و قد كشفت عنه؛ فإنّ مرادي عدم النقض في باب الوضوء و قد أفاد عدم النقض لفظي، و أفاد القيد أعني باب الوضوء كون السئوال عن هذا الباب، فلم يلزم تفويت غرضي بإرادة هذا المقيّد من لفظي المطلق أصلاً.

هذا ما يقال، وجوابه أنّ المراد بعُد مردّد بين أن يكون هو المطلق و أن يكون هو المقيّد، فما بيّن المراد على تقدير كونه هو المقيّد؛ فإنّ المقصود بالبيان بيان أنّ هذا مراد لإتيان ذات المراد مع عدم بيان وصف المراديّة، فإذا كان بصدد بيان المراد بهذا المعنى و اكتفى بالقدر المتيقّن عن بيان القيد فقد أخّل بغرضه، فقرينة الحكمة شاهدة على إرادة الإطلاق.

هذا مع أنّ أحداً لم يقتصر في مدلول الحديث على باب الوضوء لأجل ذلك، و كذا في الأجوبة عن الأسئلة الاخرى تعدّوا عن مورد الأسئلة إلى غيرها عملاً بالإطلاق، فهذا شاهد على صحّة ما ذكرناه و بطلان ما زعموه.

إيراد و دفع، أمّا الأوّل فهو أنّه إذا كان الحمل على الإطلاق بمعونة المقدّمات إمّا على نحو طريقة المشهور، و إمّا على ما ذكرنا يلزم إذا ورد بعد المطلق مقيّد منفصل إمّا موافق أومخالف بطلان المقدّمات، فلايمكن رفع ما سوى هذا القيد من القيود المحتمل دخلها بالإطلاق.

و بيان هذا أمّا على طريقة المشهور أنّ من جملة المقدّمات عندهم كون المتكلّم في مقام البيان، و عند ظهور القيد بعد انقضاء مجلس المطلق يعلم أنّه ما كان بصدد البيان، و أنّ ما تخيّله المخاطب من كونه بهذا الصدد كان اشتباهاً، و ذلك أنّه إن كان في هذا المقام لذكر القيد و لم يؤخّر ذكره، فإذا أخّر يعلم أنّه لم يكن هناك غرضه متعلّقاً إلّا بذكر بعض المراد.

و أمّا على ما ذكرنا فإنّه بعد ما علم بورود القيد المنفصل يعلم بأحد الأمرين إمّا

من كون إرادته المتعلّقة بالمطلق تبعيّة، و إمّا من أخذ المطلق معرّفاً و مراتاً للمقيّد، و بالجملة يعلم بأنّه لم يكن في البين إرادة أصليّة متعلّقة بنفس مدلول المطلق، و قد كان هذا مبنى الحمل على الإطلاق و السريان.

أمّا الدفع، فعلى طريقتهم الكلام هنا هو الكلام في العام بعد ورود خاص منفصل، و بيانه أنّه يمكن بحسب الإرادة الاستعماليّة و في مقام الإثبات مع قطع النظر عن اللبّ أن يكون المتكلّم بصدد بيان ما هو موضوع و ما هو محمول لهذه الإرادة الإنشائيّة التي ينشأها بكلامه بتمام قيوده و روابطه، و يمكن بحسب هذه الإرادة و هذا المقام أن يكون بصدد بيان بعض ما هو موضوع و محمول لهذه القضيّة التي ينشئها، فتكون القضيّة التي ركبها في إرادته الاستعماليّة غير تامّ الموضوع أو المحمول، و أوكل بيان البعض الآخر إلى مقام آخر.

ففي كلّ مقام ظهر من حال المتكلّم أنّه في المقام الأوّل أعني بصدد إتمام الموضوع و المحمول للقضيّة بحسب المراد الاستعمالي حكمنا بحسب الأصل المقرّر في كلام كلّ متكلّم من تطابق إرادته من الاستعماليّة و الجديّة بأنّ موضوع القضيّة و محمولها بحسب مراده اللبّي أيضاً هو الذي كان موضوعاً و محمولاً بحسب مراده الاستعمالي، و في كلّ مقام احرز أنّه في مقام الإجمال بحسب إرادته الاستعماليّة، فلاتكون القضيّة بحسب مراده الاستعمالي تامّة حتى يحكم بالتطابق بينه و بين الجدّي.

و بعبارة اخرى المراد الاستعمالي المستكشف باللفظ بعد تماميته بموضوعه و محموله و قيود كلّ منهما ـ و يعلم هذه التماميّة بالعلم أو بالأصل المقتضيين لكون المتكلّم في مقام البيان ـ يكون كاشفاً عن المراد اللبّي و ظاهراً فيه، يعني من الأصل المقرّر عند العقلاء حمل كلام المتكلّم على كونه صادراً عن تعلّق الغرض بمداليل ألفاظه، لابغرض آخر كالامتحان و نحوه من المصالح، و بعبارة كان صادراً عن المصلحة في نفس متعلّق الإنشاء و الحكم و الإرادة لاعن المصلحة الكائنة في نفس الإنشاء و الحكم و الإرادة.

ففي ما إذا كان المحرز بالعلم أوالأصل كون المتكلّم بصدد إتمام القضيّة موضوعاً و

محمولاً و قيداً بحسب مراده الاستعمالي و لم يذكر قيداً للمطلق، يحرز بمقتضي الظهور و أصالة التطابق أنّ موضوع الحكم بحسب غرضه اللبّي أيضاً مطلق، فإذا ورد القيد وقع التعارض بين ظهور الدليلين، فظهور دليل المطلق أنّ المراد اللبّي سار في جميع القيود و الأحوال، و ظهور دليل المقيّد أنّه خاص بالحالة الفلانيّة أو غير مجامع مع الحالة الفلانيّة، و حيث إنّ الثاني نصّ يرفع اليد من الظهور الأوّل بالنسبة إلى هذا القيد لأجل الظهور الثاني، لأقوائيّته، و أمّا بالنسبة إلى القيود الاخر فظهور المطلق باق بحاله و يكون حجّة؛ لعدم المعارض.

فظهر أنّ المراد بكون المتكلّم في مقام البيان المعدود من جملة المقدّمات كونه كذلك بحسب المراد الاستعمالي، لابحسب المراد اللبّي؛ لإمكان انفكاك الاستعمالي عن اللبّي، فيكون ما جعله بحسب المراد الاستعمالي تمام الموضوع صوريّاً فقط، و يكون بحسب الواقع بعض الموضوع، فيكون إنشائه على نحو الإنشاء في الأحكام الصوريّة ناش عن المصلحة في نفس الإنشاء لافي المنشأ.

نعم المراد الاستعمالي ظاهر في كونه منطبقاً على المراد اللبّي، فإذا احرزأنّ المتكلّم بحسب المراد الاستعمالي و القضيّة الإنشائيّة في مقام البيان حكم بأنّ موضوع قضيّة الإنشائيّة الاستعماليّة هو مفاد المطلق، فيحكم بأنّ الموضوع بحسب المراد اللبّي أيضاً هو مفاد المطلق، هذا ظاهر دليل المطلق و يعارضه ظاهر دليل المقيّد؛ فإنّ ظاهره كون الموضوع اللبّي هو المقيّد بالقيد الفلاني، فيسقط الظهور الأوّل عن الحجيّة بالنسبة إلى هذا القيد، و بالنسبة إلى القيود الأخر بكون بلامعارض.

و أمّا على ما ذكرنا فهو أنّه بحسب مقام الإستعمال و الإرادة الإنشائيّة ظاهر القضيّة اللفظيّة كون الإرادة أصليّة، و كون ماجعل موضوعاً من مفاد المطلق موضوعاً حقيقياً، والآن أعني بعد ظهور المقيّد أيضاً يكون كذلك، و قد ذكرنا أنّ مقتضى هذا الظاهر عقلاً نفي كلّ قيد و الشيوع و السريان، ثمّ إنّ دليل المقيّد أسقط هذا الظهور بالنسبة إلى نفي القيد الخاص عن الحجيّة، فيبقي بالنسبة إلى نفي القيود الاخر بلامعارض.

« فصل »

إذ ورد مطلق و مقيّد فلايخلو إمّا أن يكونا متخالفين في الإيجاب و السلب، و إمّا أن يكونا متوافقين فيهما، فإن كانا من المتخالفين كما في أعتق رقبة و لاتعتق رقبة كافرة فالنهي المتعلّق بالمقيّد محتمل لأن يكون للتحريم إمّا تكليفاً، و إمّا إرشاداً إلى الوضع من عدم الإجزاء، و لأن يكون تنزيهيّاً مفيداً للكراهة.

فنقول : لامحيص عن التقييد و حمل المطلق على المقيّد سواء كان النهي من القبيل الأوّل أم من القبيل الثاني، و ذلک لأنّ الظاهر من قوله : لاتعتق رقبة كافرة مثلاً هو أنّ المنهيّ عنه هو العتق المقيّد بكون معتقه رقبة كافرة، لا أن يكون مورد النهي و المرجوحيّة هو إضافة الطبيعة إلى القيد مع محفوظيّة الرجحان بالنسبة إلى أصل الطبيعة؛ فإنّ هذا يحتاج في تأديته إلى تعبير آخر، و إذن فإن كان مورد الأمر و الرجحان هو المطلق للزم اجتماع الراجحيّة و المرجوحيّة في محلّ واحد و هو أصل الطبيعة.

بيان ذلک أنّ الطبيعة المقيّدة بقيد يكون عند التحليل منحلّة إلى جزئين، أحدهما نفس الطبيعة، و الآخر إضافتها إلى القيد و إن كان هذان الجزءان يوجدان في الخارج بوجود واحد.

فإن كانت المرجوحيّة المتعلّقة بالطبيعة المقيّدة غير راجعة إلى إضافتها إلى الطبيعة، بل كانت راجعة إلى الطبيعة المضافة فتكون الطبيعة أيضاً مرجوحة في ظرف هذه الإضافة، فهذه منافية لما فرضنا من تعلّق الرجحان بالطبيعة على وجه الإطلاق و السريان؛ إذ معناه اجتماع الرجحان والمرجوحيّة في أصل الطبيعة عند إضافتها إلى القيد.

و إن كانت المرجوحيّة راجعة إلى إضافة الطبيعة إلى القيد من دون أن يحدث في أصل الطبيعة بسبب ذلک حزازة أصلاً – كما في الدر الثمين الموضوع في الظرف السفال؛ فإنّ الحزازة لوضع الدر في الظرف المذكور من دون أن ينقص من بهاء الدر

و حسنه شيء أصلاً - فهذا يجتمع مع رجحان أصل الطبيعة على وجه الإطلاق.

و لهذا قد قلنا في ما تقدّم في العبادات المكروهة - مثل الصلاة في الحمام - بأنّ النهي التنزيهي الكراهي تعلّقه بعنوان العبادة الملازمة للرجحان الذاتي لايمكن إلّا بفرضه متعلّقاً بإضافة العبادة إلى القيد مثل إيقاع الصلاة في الحمام لا إلى نفس العبادة؛ إذ يمتنع اجتماع الضدّين في محلّ واحد، و هذا يستلزم أقليّة الثواب يعنى أنّ الطبيعة إذا لم تكن مع هذه الاضافة المستلزمة للحزازة فثوابها أكثر منها إذا كانت مع هذه الإضافة، و هذا معنى قولهم: إنّ النّهي في العبادة بمعنى أقليّة الثواب، فليس المراد أنّ من معاني كلمة «لا» هو ذلك، بل المراد أنّ النهي محمول على معنى يستلزم الأقليّة، و على هذا فيمكن العبادة المحرّمة أيضاً بتعلّق الحرمة بالإضافة لابنفس العبادة، لكنّه ملازم للفساد من حيث إنّ الوجود واحد، و الوجود الواحد لايمكن أن يصير مقرّباً و مبعّداً بخلاف العبادة المكروهة؛ فإنّها أيضاً و إن كانت في الوجود واحد لكن لابعد فيها من جهة الكراهة حتّى لايجتمع مع القرب.

و كيف كان ففي ما إذا احرز أنّ المقيّد الواقع تحت النهي مطلوب و متعلّق للأمر من حيث نفس الطبيعة الموجودة في ضمنه كما في العبادات المكروهة فاللازم هو صرف النهي إلى الإضافة بحكم العقل و إن كان على خلاف الظاهر، و أمّا مع عدم إحراز ذلك مع وجدان النهي متعلّقاً بحسب ظاهر القضيّة اللفظيّة بالمقيّد بما هو مقيّد الذي لازمه سراية النهي إلى نفس الطبيعة الموجودة في ضمنه فاللازم حينئذ صرف الأمر المتعلّق بالمطلق إلى المقيّد بضدّ هذا القيد بحكم العقل و إن كان ظاهر القضيّة هو الإطلاق.

و إن كان المطلق و المقيّد متوافقين إثباتاً و نفياً كما في أعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنة فنقول أوّلاً: إنّه يمكن بحسب التصوّر هنا وجوه أربعة.

الأوّل: أن يكون هنا تكليفان، أحدهما بالمطلق و الآخر بالمقيّد، فإتيان المقيّد كاف عن التكليفين و موجب للخروج عن العهدتين كما في الإتيان بالمجمع عند توجّه خطابين، أحدهما بإكرام العالم و الآخر بإكرام الهاشمي، و الإتيان بغير هذا المقيّد خروج عن عهدة التكليف بالمطلق دون التكليف بالمقيّد.

و الثاني: أن يكون هنا تكيف واحد بالمطلق، و الأمر بالمقيّد كان للاستحباب لا

للتكليف الوجوبي فقيّد استحباب الخصوصيّة الفردية كما في الصلاة في المسجد.

و الثالث : أن يكون هنا أيضاً تكليف واحد إيجابي لكن كان تخييريّاً و كان أحد طرفي التخيير هو المطلق و الآخر هو المقيّد، فيكون الأمر بالمقيّد أمراً بأفضل فردي الواجب التخييري.

والرابع : أن يكون هنا أيضاً تكليف واحد إيجابي تعييني متعلّق بالمقيّد لبّاً و إن كان متعلّقاً بالمطق في الصورة.

و السالم عن محذور الوقوع في مخالفة الظاهر من هذه الأربعة أوّلها، فإنّ الثاني مستلزم لطرح ظهور الأمر المتعلّق بالمقيّد في الوجوب، و الثالث لطرح ظهور هذا الأمر في التعيينيّة، و الرابع مخالف لظاهر الأمر المتعلّق بالمطلق؛ فإنّه بعد إحراز المقدّمات ظاهر فيكون المطلوب هو المطلق دون المقيّد، فالتقييد يوجب رفع اليد عن هذا الظهور.

ثمّ نقول : لو ورد أمر بالمطلق و أمر بالمقيّد، و لم يعلم من الخارج كون التكليف واحداً و لاذكر في اللفظ ما هو سبب للتكليف حتى يستفاد من وحدته وحدة التكليف و من تعدّده تعدّده، فحينئذ لاإشكال في تعيّن الوجه الأوّل من حمل كلّ منهما على تكليف مستقل، و أصالة البراءة عن التكليف الزائد غير مفيدة بعد وجود الدليل و هو ظهور كلّ من الأمرين في كونه تكليفاً مستقلّاً غير مرتبط بالآخر، و لاوجه لاختيار سائر الوجوه بعد ما عرفت من استلزامها لمخالفة الظاهر و سلامة هذا الوجه عنها.

و أمّا لو علم من الخارج بوحدة التكليف و أنّه إمّا متوجّه إلى المطلق و إمّا إلى المقيّد فحينئذ يدور الأمر بين الوجوه الثلاثة المتأخرّة و لا ترجيح لأحدها، لاشتراك الجميع في كونه ارتكاباً لخلاف الظاهر، و لاسبيل إلى تعيين الأقوائيّة في أحدها حتّى يتعيّن اختياره و ارتكاب المخالفة في غيره.

و أمّا لو علم وحدة التكليف من ذكر السبب الواحد قبل كلّ من الأمرين كما لو قيل : إن ظاهرت فأعتق رقبة، و إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فإنّه يعلم أنّ الظهار

الذي هو سبب واحد لايمكن تأثيره في مسببّين بناءاً على ما قرّر في المعقول من امتناع صدور الإثنين عن علّة واحدة؛ فإنّ العلّة لابدّ من وجود السنخيّة بينها و بين المعلول، و إلّا لأثّر كلّ شيء في كلّ شيء، و من المعلوم عدم إمكان تحقّق السنخيّة بين الواحد و بين الإثنين بما هما إثنان متباينان، فيلزم أن يكون المعلول هو الجامع بينهما و هو خلاف الظاهر من القضيّتين؛ حيث إنّ الظاهر من كلّ منهما كون المسبّب للظهار هو خصوص المطلق أو خصوص المقيّد بخصوصهما لابجامعهما.

و حينئذ فنقول: لاإشكال في أنّ الظاهر من قوله: إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة هو كون الظهار سبباً لعتق الرقبة المؤمنة بما هو مقيّد بهذا القيد؛ فإنّ من الواضح أنّه لو كان لمطلوبيّة خصوصيّة هذاالقيد سبب آخر وراء الظهار وكان الظهار سبباً لمطلوبيّة نفس العتق مع قطع النظر عن خصوصيّته لكان هذاالتعبير خطأً؛ فإنّ الظهار و إن كان سبباً لأصل وجوب العتق لكنّ المفروض أنّ الخصوصيّة مطلوبة بسبب آخر، فلاوجه لتعليق وجوب أصل العتق مع مطلوبيّة الخصوصيّة جميعاً على الظهار؛ فإنّه بالنسبة إلى الثاني تعليق للشيء على ما هو أجنبيّ عن سببه و علّته، و لاإشكال في عدم صحتّه.

فهذا نظير ما لو قيل: إذا دخل الوقت فصّل في المسجد، و الصحيح أن يقال: إذا دخل الوقت فصّل؛ إذ لاربط لدخول الوقت إلّا بوجوب أصل الصلاة، فلايصح أن يعلّق عليه إلّا وجوب أصل الصلاة، و أمّا رجحان إتيان الصلاة في المسجد فهو جاء من قبل سبب آخر غير دخول الوقت، فحال الدخول بالنسبة إليه حال سائر الأشياء الأجنبيّة عن هذا المعلول، فتعليقه على الدخول كتعليقه على أحدها.

و حاصل الكلام في المتوافقين أنّه إمّا أن يعلم بوحدة التكليف أويعلم بوحدة السبب أو لايعلم بشيء منهما، ففي صورة عدم العلم يدور الأمر في الحقيقة بين رفع اليد عن ظاهر الخطابين من كون كلّ منهما تكليفاً مستقلّاً و الأخذ به، و لاريب في تعيّن الثاني، و لهذا جعلوا من مقدّمات حمل المطلق على المقيّد العلم بوحدة التكليف، و أمّا لو علم بوحدة التكليف من الخارج لامن جهة وحدة السبب فلاإشكال في رفع

اليد عن الظهور المذكور، يعني لايمكن الأخذ بمجموع الظهورين، فيدور الأمر حينئذ بين التصرّف في المطلق و رفع اليد عن ظهوره في الإطلاق بحمله على المقيّد و بين التصرّف في المقيّد بأحد نحوين : إمّا بجعل الأمر المتعلّق به إرشاداً إلى الخصوصيّة المشتملة على الفضل، فيكون الأمر في قوله : أعتق رقبة مؤمنة مثل الأمر فيما إذا كان أصل وجوب الصلاة مثلاً مفروغاً عنه عند المتخاطبين، و مع ذلک أمر بالصلاة في المسجد للأرشاد إلى أنّ الصلاة المفروغ عن وجوبها يكون من الفضل، و إلّا لمستحب إتيانها في المسجد، و إمّا بجعل الأمر المتعلّق بالمقيّد مثل الأمر فيما إذا علّق الأمر الساري من مطلق الصلاة إلى أفرادها على الصلاة في المسجد و كان تخصيص هذا الفرد من بين أفراد الصلاة بالذكر للإرشاد إلى مافيه من الفضل، و الأوّل تصرّف في هيئته الأمر بحملها على الاستحباب، و الثاني تصرّف في ظهور القيد في كونه دخيلاً في موضوع الوجوب.

و بعبارة اخرى : الأمر بالطبيعة المقيّدة يمكن على أنحاء ثلاثة، الأوّل : أن يكون إيجاباً للمقيّد بما هو مقيّد، و الثاني : أن يكون للإشارة إلى فضيلة خصوصيّة إضافة الطبيعة إلى القيد مع الفراغ عن وجوب أصل الطبيعة، فيكون الكلام في قوّة أن يقال: يستحب إتيان هذه الطبيعة الواجبة بهذه الخصوصيّة، و الثالث : أن يكون أمراً إيجابيّاً لكن لم يتعلّق بهذا المقيّد بنفسه بل من باب كونه من مصاديق الطبيعة الواجبة؛ فإنّه يصحّ نسبة الوجوب المتعلّق بأصل الطبيعة إلى جميع أفرادها على نحو التخيير العقلي، و من جملة الأفراد المقيّد بالقيد الخاص، فيصحّ الأمر الإيجابي به بلحاظ الطبيعة الموجودة في ضمنه و يكون اختيار هذا المقيّد من بين الأفراد الواجبة بوجوب الطبيعة تخييراً للإشارة إلى الفضيلة الكائنة فيه. و لافرق في هذا الوجه بين أن يكون ذهن المخاطب مسبوقاً بأصل وجوب الطبيعة أو لم يكن.

و بالجملة، فعلى هذا لاشبهة في كون الهيئة مستعملة في الوجوب ولكنّ القيد لم يؤت به لأجل دخله في موضوع الوجوب و قوامه به، بل للإرشاد إلى الفضيلة الكائنة فيه، فيكون من هذه الجهة خلاف الظاهر، و أمّا الثاني فهو خلاف الظاهر من

جهة كون الهيئة على تقديره مستعملة في الاستحباب، و أمّا الوجه الأوّل فهو السليم عن مخالفة الظاهر.

و حينئذ فنقول بعد عدم إمكان حفظ ظهور المطلق و المقيّد معاً ـ كما هوالمفروض ـ لابدّ إمّا من التصرّف في المطلق و إمّا فيالمقيّد بأحد النحوين، إمّا بالتصرّف في الهيئة بحملها على الاستحباب كما هو الوجه الثاني، و إمّا بالتصرّف في القيد بحمله على أنّه اتى به بغرض الإرشاد إلى الفضيلة كما هوالوجه الثالث، و حيث لا معيّن لأحد هذه الثلاثة فلابدّ من التوقّف.

و أمّا لو علم بوحدة السبب، كما لو صرّح بأنّ الظهار سبب لوجوب عتق الرقبة و يقول منفصلاً عن ذلک : الظهار سبب لوجوب عتق الرقبة المؤمنة، فيتعيّن حينئذ التقييد، أمّا رفع اليد عن الظاهر الأوّلي من ثبوت التكليفين فبوحدة السبب، فيعلم من وحدتها وحدة التكليف المسبّب، أمّا تعيين التقييد من بين الوجوه الثلاثةالمردّد بينها بعد رفع اليد عن الظاهر الأوّلي فلأنّه على التقديرين الآخرين يلزم نسبةالعلّة الثابتة لأصل وجوب الطبيعة إلى المقيّد و هي غير صحيحة؛ إذ ليست العليّة كالعوارض الطارئة على الطبيعة، فإنّه يصح نسبة وجوب الإكرام المتعلّق بطبيعة الرجل إلى الرجل الأسود ولكن لايصحّ إثبات عليّة ما يكون علّة لأصل الطبيعة للمجموع منها و من القيد؛ و ذلک لأنّ استناد الطبيعة في مقام الإيجاد يكون إلى هذه العلّة و أمّا الخصوصيّة فليس اختيارها بعليّة هذه العلّة بديهةً، بل يكون بعليّة أمر آخر، ولكن يصحّ نسبة ما يكون علّة لمجموع الطبيعة و التقيّد من حيث المجموع إلى كلّ منهما.

و إذن فيتعيّن حمل المطلق على المقيّد و الجمع بأنّ نسبة العليّة في المطلق من باب نسبة علّة الكلّ إلى الجزء، و نسبتها في المقيّد من باب نسبة علّة الشيء إلى نفسه، هذا.

و قد عرفت ممّا ذكرنا أنّه لابدّ في حمل المطلق على المقيّد من إحراز مقدّمتين، الاولى وحدة التكليف و الاخرى وحدة السبب، و إن شئت قلت : يحتاج إلى مقدّمة واحدة و هي إحراز وحدة السبب، و هذا على خلاف مذاق المشهور من اعتبار

وحدة التكليف و لولم يكن وحدة السبب محرزة؛ و لهذا لم يفرقوا في الحمل على التقييد بين الصورتين، فحملوا المطلق على المقيّد في الصورة الاولىٰ أيضاً التي ذكرنا أنّ الأمر دائر فيها بين مخالفة أحد الظهورات الثلاثة.

و ربّما يتمسّك على المشهور بما ذكره الشيخ المرتضى قدّس سرّه في باب التعارض و التراجيح من أنّه إذا دار الأمر بين التقييد و مخالفة ظاهر آخر فالتقييد أولى؛ لموهونيّة ظهور المطلق في الإطلاق حينئذ، فيكون أولى برفع اليد؛ و ذلک لأنّ ظهور المطلق متقوّم بعدم البيان، فبورود ما يصلح للبيانيّة يصير ظهوره موهوناً، لكن قد عرفت فيما تقدّم دفع هذا بأنّه و إن كان قوام ظهور المطلق في الإطلاق بعدم البيان، لكن بعدم البيان المتّصل لابعدمه مطلقاً و لو منفصلاً حتى لايستقرّ الظهور للمطلق أبداً.

نعم يمكن توجيه التقييد في الصورة المذكورة بوجه نفينا عنه البعد في باب الألفاظ، ولكنّه مستتبع لثمرة لايقول بها المشهور و هو أن يقال : الكلمات الصادرة من كلّ متكلّم ما دامت يكون في معرض إلحاق القيد و القرينة بها لايستقرّ لها الظهور، غاية الأمر أنّ المعرضيّة يختلف بحسب اختلاف المتكلّمين و كذا المخاطبين، فالمتكلّم إذا كان من أهل العرف في التكلّم في الامور الجزئيّة الشخصيّة فمعرضيّة كلامه مادام مشتغلاً بالكلام، فإذا فرغ استقرّ له الظهور و يعدّ القيد بعد ذلک متنافياً معه، فلو قال أوّلاً : أكرم جميع علماء أهل البلد فذكر في مجلس آخر : أهن زيد العالم يحمل ذلک على حصول البداء و نحوه، و لايحمل على أنّه أراد في كلامه الأوّل ما سوى هذا الفرد، و كلامه الثاني قرينة على ذلک.

و أمّا إذا كان المتكلّم بانياً على عدم الاقتصار في بيان مقاصده على مجلس واحد، لكون مقاصده مطالب عظيمة و قوانين كليّة لايمكن تفهيمها إلّا بترتيب مجالس عديدة و لايسع لها مجلس واحد، فزمان المعرضيّة بالنسبة إلى كلام هذا المتكلّم في مقام اليقين يصير أوسع و لايكتفي بمجرّد انقضاء المجلس و انقطاع الكلام، بل يختلف الحال في ذلک بين المخاطبين.

فالمخاطب المشافه مالم يصل زمان العمل لا يأخذ بظهور ما سمعه و إن طال المدّة و لم يظهر القرينة؛ لاحتمال وجود القرينة و إرادة المتكلّم إبلاغها إليه إمّا بالمشافهة و إمّا بإرسال شخص إليه يبلغه ذلک القرينة، نعم لو حضر وقت العمل و لم يسمع القرينة لامن المولى و لامن الرسول كان حينئذ حال ما أخذه من المتكلّم في رأس مدّة طويلة حال الكلام في غيره بعد الانقطاع و فصل زمان قليل، فكما يعامل مع الثاني معاملة العموم أوالإطلاق على إحدى الطريقتين المتقدمتين من مقدّمات الحكمة أو المقدّمات التي ذكرناها، فكذا يعامل ذلک مع الثاني بعد مضّي تلک المدّة الطويلة و عدم وصول المخصّص أو المقيّد إليه.

و أمّا المخاطب غير المشافه الذي طريقه في استعلام التكاليف الرجوع إلى المكتوبات كما في أحكام الشارع بالنسبة إلينا فلابدّ من أن يفحص، و لا يكتفي بمجرّد رؤية المطلق أو العام في صفحة، بل يجعل ما في الصفحة الاخرى قرينة عليه، بل مايكون في باب قرينة في حقّه على ما يكون في باب آخر، بل ما يكون في كتاب على ما في كتاب آخر، فبعد الفحص في جميع ما وصل إليه من الكتب و عدم وصوله إلى المخصّص أو المقيّد يكون حال الكلام حينئذ حال الكلام من المتكلّم في الامور الجزئيّة بعد انقطاع كلامه.

و إذن فربّما يكون زمان المعرضيّة للحوق القيد بالسنبة إلى المخاطب المراجع إلى الكتب و الآثار أوسع من زمان المعرضيّة بالنسبة إلى المخاطب المشافه، و لازم هذا أنّه لو رأى المخاطب الأوّل بعد رؤية المطلق مقيّداً بعد الفحص التام و التتبع في الكتب ـ مثلاً رأى في موضع : أعتق رقبة و اطّلع بعد الفحص و التتبع في موضع آخر على قوله : أعتق رقبة مؤمنة و علم باتّحاد التكليف ـ فلابدّ من أن يعامل مع هاتين القضيتين من هذا المتكلّم معاملته معهما لو سمعهما من المتكلّم في الجزئيّات في مجلس واحد قبل مضيّ لحوق القيد بالمطلق، فكما أنّه يجعل المقيّد قرينة على المطلق في الثاني بلا كلام فكذا لابدّأن يعامل ذلك في الأوّل؛ إذ المطلق فى القابليّة للحوق القيد والمعرضية له و عدم استقرار الظهور على السواء في المقامين، هذا.

ولكن لازم هذا الذي ذكرنا من عدم الفرق بين القرائن المتّصلة و المنفصلة في كلام الشارع هو سراية الإجمال من المقيّد المنفصل المجمل إلى المطلق، كما لو كان المقيّد المتّصل مجملاً بلافرق، و المشهور غير ملتزمين بذلک بل يفرقون بين المتّصل و المنفصل فيجعلون إجمال الأوّل ساریاً دون الثاني؛ لأنّهما حجّتان مستقلّتان فلايوجب إجمال إحداهما إلّا طرحها خاصّة في مورد الإجمال و لزوم الأخذ بالاخرى فيه.

« فصل »

قد عرفت أنّ حمل المطلق على الإطلاق على ما اختاره المشهور يتوقّف على إحراز مقدّمات الحكمة التي من جملتها كون المتكلّم بصدد البيان، و على ما اخترناه يتوقّف على إحراز أنّ الإرادة أصليّة، و أنّ الطبيعة موضوع بنفسها لامعرّف للموضوع، ولازم ذلک عقلاً هو الإطلاق، فنقول: على كلاالمبنيين مقتضى المقدّمات في موضوع الإرادة هو الشياع و السريان إمّا على نحو العموم الاستيعابي و إمّا على نحو العموم البدلي حسب اختلاف المقامات كما سنشير إليه إليه إن شاء اللّه تعالىٰ.

و أمّا في نفس الإرادة فمقتضاها هو الحمل على خصوص الوجوب النفسي التعييني العيني و إن قلنا بأنّ الهيئة موضوعة لمطلق الطلب الجامع بين الندب و الوجوب بأقسامه.

و بيان ذلک أمّا على طريقة المشهور فهو أنّ وجه الحمل على الشياع في الموضوعات هو أنّ إرادة عدم الشياع يحتاج إلى مؤنة زائدة، ففي «أعتق رقبة» يحصل الشياع بمجرّد ملاحظة مدلول هذا الكلام، و امّا عدم الشياع فيحتاج إلى ملاحظة زائدة و قيد زائد، مثل ملاحظة أعتق رقبة مؤمنة، فعند الإطلاق لابدّ من حمل المطلق على ما كان أقلّ مؤنة.

و ربّما يشكل كون الوجوب أقلّ مؤنة بأنّه إذا قلنا بأنّ الهيئة موضوعة لمطلق الطلب و هو الجامع بين الوجوب و الندب فكلّ من الوجوب و الندب مشتمل على

مؤنة زائدة، كذلك كلّ من أقسام الوجوب يحتاج إلى مؤنة زائدة، فليس بعضها أقلّ مؤنة عن الآخر، بل الأقلّ مؤنة من الجميع هو الجامع أعني مطلق الطلب، فلابدّ عند الإطلاق من حمل الهيئة على الجامع المشترك بين الندب و الوجوب بتمام أقسامه.

فتعيينه حينئذ في خصوص الوجوب دون الندب، و في خصوص التعييني دون التخييري، و في خصوص العيني دون الكفائي، و في خصوص النفسي دون الغيري مضافاً إلى عدم كونه حملاً لها على ما هو أقلّ مؤنة يكون ترجيحاً بلامرجّح؛ فإنّ الندب مساو مع الوجوب في المؤنة، فالحمل على خصوص أحدهما ترجيح بلامرجّح، و كذا الكلام في التعييني مع التخييري و العيني مع الكفائي و النفسي مع الغيري.

قلت : الحقّ أنّ الوجوب أقلّ مؤنة من الندب و بيانه أنّ الإرادة متى تعلّق مخالبها بالمراد فليس فيها تطرّق العدم و ليس فيها عدم الفعل، بل هي صرف الاقتضاء للوجود و الفعل مثل الإرادة الفاعليّة، فهل يمكن تخلّفها عن المراد؟ و هل يتطرّق فيها العدم، بل متى تحقّقت الإرادة من الفاعل صدر منه الفعل عقيبها، و ليس ذلك إلّا لأنّ الإرادة معناها اقتضاء الفعل و ليس فيها تطرّق العدم، فالإرادة الآمرية التشريعيّة أيضاً حالها حال الإرادة الفاعل.

و الفرق بينهما أنّ العبد في الإرادة الآمريّة صار بمنزلة العضلات للمولى، فالمولىٰ من حيث ما يكون من قبله من تشريع الإرادة يقتضي بإرادته من العضلات التنزيليّة إيجاد الفعل من دون تطرّق العدم كالفاعل حيث يقتضي بإرادته إيجاد الفعل بواسطة العضلات، و إذن فالمشرّع متى أبقى الإرادة التي شرّعها بحالها كانت إيجاباً قهراً.

و أمّا الندب فهو محتاج إلى أنّ يشرّع مشرّع الإرادة بعد تشريعها الترخيص و الإذن في الترك؛ فإنّ الإرادة قد حدثت بنفس تشريعه، فإذا ضمّ نفس المشرّع الإذن في الترك إليها صارت ندباً، فعلم أنّ الندب مؤنته أكثر من مونة الوجوب، و لهذا يحمل إطلاق اللفظ الموضوع للطلب و هو الهيئة على الوجوب.

و أمّا لو علم بوجود نفس الطلب بدليل لبّي و شكّ في كونه من أيّ القسمين فأصالة البراءة مقتضية للحمل على الندب، و سرّ ذلک أنّه فيما إذا كان في البين دليل لفظي فالمقدّمات مقتضية لحمل اللفظ على ما هو أخفّ مؤنةً بالنسبة إلى ملاحظة المتكلّم، و قد ذكر أنّه الوجوب، و أمّا مع عدم الدليل اللفظي و كون الدليل لبّياً فلامجرى للمقدّمات المذكورة حتى يعيّن الأخّف مؤنة للمتكلم؛ لعدم وجود اللفظ، و جريانها فرع وجوده، و أصل البراءة و قبح العقاب بلا بيان إنّما يقتضيان الحمل على ما يكون أخفّ مؤنة بالنسبة إلى المخاطب، و لا إشكال أنّ مؤنة الندب بالنسبة إليه أخفّ من الوجوب، هذا.

و أمّا الفرق بين الوجوب و الندب بالشدّة و الضعف فليس في محلّه؛ فإنّ العزم على الفعل إن كان موجوداً في النفس فهو الإرادة، و إن لم يكن فلا إرادة، فهو أمر بسيط لايعقل فيه الشدّة و الضعف، نعم هما يعقلان في مبادي الإرادة من الحبّ و البغض و المصلحة والمفسدة، فقد يكون الحبّ شديداً و المصلحة شديدة، و قد يكونان ضعيفين، و من المعلوم أنّ الإرادة غير هذه الأشياء.

و أمّا أخفيّة الوجوب النفسي عن الغيري مؤنةً فلأنّ المقدّمي محتاج إلى ملاحظة الغير، ولايحتاج النفسي إلّا إلى ملاحظة نفسه، مثلاً لو كان نصب السلّم مطلوباً بنفسه لما احتاج المريد إلى ملاحظة أمر سوى نفسه، و أمّا لو كان مطلوباً مقدّمةً للكون على السطح فيحتاج إلى إيجابه بملاحظة الكون على السطح.

و أمّا أخفيّة التعييني عن التخييري فلأنّه لايحتاج إلّا إلى إنشاء الإرادة في موضوع، و أمّا التخييري فيحتاج إلى ذلک و إلى ضمّ العِدل، فأكرم زيداً يكون تعيينيّاً بدون الحاجة إلى ضمّ «أوكذا» و تخييريّته محتاجة إلى ضمّه، فيصير أكرم زيداً أو عمراً.

و أمّا العيني فوجه أخفيّته عن الكفائي أنّه محتاج إلى توجيه الإرادة نحو جميع المكلّفين، غاية الأمر فعل البعض مسقط عن الباقين و ليس متوجّهاً إلى الجامع، بل إلى جميع الأشخاص، و أمّا العيني فيكون متوجّهاً إلى شخص واحد.

و الحاصل أنّ الإطلاق بأحد النحوين يقتضي في متعلّق الإرادة الحمل على الجامع بين الأفراد و الشياع، و في نفس الإرادة يقتضي الحمل على النوع الخاص أعني الوجوب النفسي التعييني العيني حتّى عند من يقول بكون لفظها حقيقةً في الجامع، و وجهه أنّ المقدّمات يقتضي الحمل على الأقلّ مؤنة بالنسبة إلى المتكلّم و إن كان أشدّ على المخاطب، و هو في المتعلّق هو الجامع و في الإرادة هو الوجوب؛ فإنّ الإرادة معناها العزم على الفعل، والعزم لاينفكّ عن نفس الفعل، يعني لامانع من تأثيره في الفعل و تحريک العضلات نحوه من قبل نفس العازم، فلو لم يمنعه مانع فالعزم محرّكه نحو الفعل و ليس لهذا العزم مراتب، نعم يكون لمباديه مراتب.

فإذن العزم ينبعث عن الحبّ و الإدراك الملائم كما قال في المنظومة :

عقيب داع دركنا الملائما شوقاً مؤكّداً إرادةً سما

فمراتب الحب و درك الملائم و إن كانت مختلفة لكن العزم نحو واحد، فالعزم في الفاعل محرّك لعضلات نفسه، و في الآمر لعضلات عبده، فكما أنّه في الفاعل لاينفكّ عن الفعل ففي الآمر أيضاً متى كان هذا العزم و لم يكن معه شيء كان بهذا النحو، يعني بحسب تشريع المولى ليس للمراد لاوقوع، نعم إن ضمّ جنب العزم التشريعي الإذن التشريعي في الترك كان ندباً.

فظهر أنّ الوجوب مقيّد بقيد عدمي و لايحتاج في التحقّق إلى ملاحظة و التفات مستقّل نظير الخطّ البالغ ذرعاً، فإنّه يتحقّق الخط الذرعي و لو لم يلتفت الموجد انتهاء الخط إلى هذا الحد و لم يكن بقصده.

فلا يشكل بأنّ الهيئة على تقدير كونها موضوعة للقدر المشترك فالاستعمال فيه غير ملازم للوجوب؛ فإنّ ذلک لو كان للوجوب قيد وجودي، و أمّا إذا كان عبارة عن نفس هذا القدر المشترك إذا لم ينضّم إليه قيد بل كان مطلقاً و بلاقيد و لو من دون التفات للمريد نحو كونه بلا قيد فهو يتحقّق بالاستعمال في القدر المشترك مع عدم ضمّ شيء إليه قهراً، فعلم أنّ الإطلاق يجعل الإرادة خاصّة و يجعل متعلّقها عامّاً.

و كذا مؤنة النفسي ليس إلّا توجيه الإرادة نحو نصب السلّم مثلاً، و أمّا الغيري فيحتاج إلى ملاحظته مرتبطاً مع واجب آخر كالكون على السطح، و كذا التعييني لايحتاج إلّا إلى توجيه الإرادة نحو إكرام العلماء مثلاً، و أمّا التخيير فيحتاج إلى ملاحظة العِدل أيضاً، و كذا الكفائي يحتاج إلى مؤنتين، ملاحظة جميع الأشخاص بعنوان إجمالي و تعليق التكليف على الجميع ثمّ ملاحظة أنّ إتيان الواحد مسقط التكليف عن الباقين أيضاً، و العيني غير محتاج إليهما بل هو صرف تعليق الطلب و توجيهه نحو المكلّف من دون احتياج إلى ملاحظة اخرى، هذا.

و يمكن أن يقال : لاحاجة لنا في حمل الصيغة على الوجوب النفسي التعييني العيني إلى إحراز المقدّمات بحيث لو لم نحرزها ما كان لنا محيص عن التوقّف، و ذلك بأن يدّعى أن الصيغة و إن كانت موضوعة للقدر المشترك بين هذه الأقسام بمعنى أنّ استعمالها في كلٍّ غير مستلزم للتجوّز مع أنّه استعمال في معنى واحد بحكم الوجدان، إلاّ أنّ المتبادر منها عند الإطلاق يعني عدم وجود القرينة على خصوص الندب هو الإيجاب، و عند عدم القرينة على خصوص التخييري هو التعييني، و عند عدم القرينة على الكفايي هو العيني أو على الغيري هو النفسي، و بالجملة، الظهور لنفس اللفظ ثابت في هذا النوع الخاصّ و لايكون انعقاد ظهوره فيه معلّقاً على إحراز المقدّمات، و هذا نظير ما ادّعيناه في كلمة «كلّ» حيث ربّما توهّم أنّ دلالته على الاستغراق منوطة بإحراز المقدّمات في مدخولها؛ فإنّ كلّ رجل مثلاً لو اريد بالرجل المطلق كان لفظ «كل» مستعملاً في معناه، و إن كان المقيّد كان أيضاً مستعملاً في معناه، وإذن فلابدّ أوّلاً من إحراز المقدّمات في مدخول هذه اللفظة و إثبات كون المراد به مطلقاً ثمّ الحكم بإفادة هذه اللفظة الاستغراق، و أمّا مع عدم إحرازها فيه فيصير هذه اللفظة أيضاً مجملة و لايدّل عى الاستغراق لاحتمال كون المراد من مدخوله المقيّد.

فدفعنا ذلک بأنّا إذا راجعنا الوجدان وجدنا عدم الحاجة في فهم الاستغراق من هذه الكلمة إلى المقدّمات، بل لايتوقّف فهم ذلک منها إلّا على عدم ذكر القيد عقيب مدخوله، فإذا لم يذكر فالظاهر منه الاستغراق مطلقاً، و إن كان لو اريد المقيّد أيضاً

كان هذه الكلمة مستعملة في معناها و لايجوز فيها، فكذا تقول في الهيئة أيضاً أنّها و إن كان لايجوز فيها لو استعملت في كل من الأقسام لكنّها ينصرف عرفاً إلى النوع الخاص الذي هو الإيجاب النفسي التعييني العيني.

و يمكن التمسّک في حمل الصيغة على ذلک بوجه آخر و هو الأصل العملي دون الظهور اللفظي كما على تقدير الأخذ بالمقدّمات أو الانصراف، و المراد بالأصل العملي ليس هو البراءة؛ لوضوح أنّ مقتضاها الندب، و على فرض الوجوب هو التخييري؛ فإنّ مرجع الشکّ إلى أنّه هل يعاقب على ترك إكرام الزيد مطلقاً و لو أكرم عمرواً، أو أنّه معاقب لو ترك إكرام جميعهما؟ و لاشکّ أنّ مقتضى البراءة هو الثاني، و كذا مقتضاها الغيريّة و الكفائيّة كما هو واضح، بل المراد أن يقال: إنّ الحجّة و البرهان على نفس الإرادة موجودة و هو نفس الصيغة، و على غيرها أعني الترخيص و الإذن في الترك غير موجودة.

فالمكلّف لوعصى فلا عذر له عند المولى لو عاتبه على الترك فيقول له: أما أطّلعت على إرادتى وأما كانت الإرادة مقتضية للإيجاد، فمع وجود المقتضي للإيجاد و عدم المقتضي للترك لم تركت؟

و كذا لو وصل من المولى طلب إكرام الزيد بقوله: أكرم زيداً و قلنا لاظهور للصيغة في التعييني؛ فإنّه لو لم يكرم الزيد و أكرم عمراً باحتمال أن يكون أمراً تخييريّاً بينه وبين الزيد فيقول له المولى: أنا اردت منک إكرام الزيد و أنت تجيبني بإكرام عمرو، فلو كان المراد في الواقع تعيينيّاً فالعقاب ليس بلا حجّة و بيان و إن قلنا بظهور اللفظ في الجامع ليس إلّا.

و كذا لو قال: إنصب السلّم وقلنابأنّه ليس له انصراف إلى النفسي و كان المراد في الواقع نفسيّاً، فصعد المكلّف على السطح من طريق الدرج، فيكون للمولى حجّة على هذالعبد و يصّح عقابه و يقول له: كان لک الحجّة على نفس إرادة نصب السلّم و لم يكن لک حجّة على المقدار الزائد أعني: كون هذه الإرادة مرتبطة بإرادة شيء آخر، و مجرّد احتمال ثبوته في الواقع لايكون بحجّة، و كذا الكلام في العيني.

و الحاصل أنّ اللفظ و إن كان موضوعاً للقدر المشترك بين النوعين و ظهوره

بالسويّة بالنسبة إليهما، لكنّه مع ذلک حجّة عقليّة على الأقلّ مؤنةً من النوعين؛ فإنّ اللفظ حجّة بحسب الظهور على أصل الإرادة التي هي الجامع بين النوعين و ليس على زيادة النوع الآخر حجّة، و مجرّد الاحتمال لا يثمر، و بذلک يصير حجّة عقليّة على النوع الذي لازيادة فيه، فيجب بحكم العقل البناء في مقام العمل على طبق هذا النوع و إن كان اللفظ بحسب الظهور اللفظي مجملاً بينهما.

و من هنا ظهر أنّ الأخذ بالأقلّ عند الشكّ بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين و نفي الزائد بأصالة البراءة صحيح بتقريب أنّ التكليف بالأقلّ معلوم و بالزائد مشكوك ننفيه بالأصل؛ فإنّ المراد بمعلوميّة التكليف بالنسبة إلى الأقلّ ليس إلّا معلوميّة الجامع بين الغيري و النفسي و مع ذلک يلزم العقل بالإتيان؛ إذ في عدم الإتيان خوف العقاب لاحتمال نفسيّة التكليف واقعاً.

و ليس هذا من قبيل الموارد التي يكون احتمال الضرر فيها موجوداً و مع ذلک يكون حكم العقل هو البراءة؛ إذ ذلک فيما إذا كان العقاب و المؤاخذة على الترك على تقدير ثبوت التكليف واقعاً بلابيان، لا بالنسبة إلى مثل المورد الذي يكون البيان موجوداً؛ فإنّ المفروض كون وجود الأمر و الطلب المقتضيين للإيجاد معلوماً و إن لم يعلم جهته من كونه نفسيّاً أو مقدّميّاً؛ إذ هذا المقدار يكفي بالوجدان لكونه حجّة للمولى لوكان التكليف في الواقع نفسيّاً، ولا يكون العقاب معه بلابيان، و إذن فاحتمال الضرر موجود و المؤمّن و هو كون العقاب بلابيان على تقدير الثبوت غير موجود، فيجب دفعه بالاحتياط بحكم العقل.

فلايرد على القول بالبراءة في الأقلّ و الأكثر بأنّ التكليف المعلوم مردّد بين أن يكون مقدميّاً و أن يكون نفسيّاً، فالأوّل غير مفيد؛ إذ لا يوجب مخالفته العقاب، و الثاني و إن كان مفيداً لكنّه مشكوك بدوي؛ فإنّ هذا تشكيک في قبال الوجدان و حكم العقل.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ حمل الهيئة على خصوص الوجوب النفسي التعييني العيني يكون بأحد الوجوه الثلاثة.

و أمّا مفاد المادّة بل مطلق متعلّق الحكم و إن كان الحكم وضعيّاً، بل و إن كان

واقعيّاً غير مجعول، فهو مختلف باختلاف المقامات، فقد يكون محمولاً على العموم البدلي و قد يكون على الاستغراقي، و ليعلم أنّ ذلك فيما إذا كان في البين لفظ دالّ على العموم لافيما إذا لم يكن في البين كالنكرة؛ فإنّها لايحتمل العموم بل يكون صريحاً في إرادة الوحدة و إن لم يعلم أنّ المراد واحد معيّن أو غير معيّن فيدفع الأوّل بمقدّمات الإطلاق.

و أمّا ما إذا كان في البين ما يصلح للعموم فالتكلّم فيه في مقامين، مقام الثبوت و مقام الإثبات، أمّا الأوّل فنقول: لاشكّ أنّ العرض الطاري على الطبيعة يسري إلى أفرادها، فالحبّ و المطلوبيّة و كذا سائر الأحكام إذا تعلّقت بنفس الطبيعة فلا محالة يسري إلى جميع أفرادها، لكن للطبيعة بحسب مقام التصوّر ملاحظتين بكلّ منهما يقع متعلّقة للأحكام، و بإحدى الملاحظتين يصير ذات أفراد كثيرة بحيث كلّما وجد في الخارج من مصاديق هذا النوع كان فرداً لها، وبالاخرى يصير على نحو لايمكن انطباقها عقلاً إلّا على فرد واحد، و تعيين كلّ من القسمين في مقام الإثبات لابدّ أن يكون بقرينة عامّة أو خاصّة و لايكون بالمقدّمات للإطلاق؛ فإنّ كلاً منهما نحو من الملاحظة، و تعيين أحدهما بلا مرجّح.

الاولى[1]: أن يلحظ حاكية عن نحو وجودها في الخارج، فكما أنّ الإنسان مثلاً في الخارج موجود في ضمن الزيد و العمرو و البكر إلى آخر الأفراد فكذا لوحظت الطبيعة بهذا الوصف أعني السريان و الانتشار، فإن كانت الطبيعة بهذا النحو متعلّقةً للحبّ و الحكم لزم سراية الحبّ و الحكم أيضاً إلى كلّ ما يسري إليه الطبيعة كما في حرارة النار؛ فإنّها وصف للطبيعة لوضوح عدم دخل الخصوصيّات في تحقّقها و مع ذلك يسري إلى كلّ فرد منها.

و الثانية: أن ينتزع جامع عن الوجودات الخارجيّة على اختلافها قلّةً و كثرةً يعبّر عنه بمطلق الوجود في قبال العدم و يلاحظ الطبيعة مقيّدة بهذا النحو، و بعبارة اخرى اخذت مقيّدة بالوجود الناقض لعدم الأصلي، يعني أنّ المقصود خروج

---

١ - أي الملاحظة الاولى.

الطبيعة عن العدم الأزلي و انهدام ركن عدمها الأصلي، و من المعلوم أنّ هذا المعنى لاينطبق إلّا على أوّل فرد وجد، و الفرد الثاني لايعقل فرديّته لها؛ إذ النقض للعدم الأصلي للطبيعة قد حصل بالفرد الأوّل و لايمكن ثانياً، و الفرد الثاني إخراج لهذا الفرد عن عدمه لا إخراج لأصل الطبيعة عن عدمها.

و الحاصل أنّ صرف الوجود و الوجود الناقض غير ممكن الانطباق على غير الفرد الأوّل، فلو تعلّق الحكم و الحبّ بالطبيعة بهذا النحو فلاجرم يخصّ الفرد الأوّل بهذا الحبّ و الحكم دون ما بعده. نعم لو أتى بأفراد كثيرة دفعة واحدة صار الجميع متعلّقاً لحبّ واحد و حكم واحد.

أمّا مقام الإثبات فمتعلّق الأمر عند عدم القرينة ظاهر في القسم الثاني، و من هنا قيل : يمتنع الامتثال عقيب الامتثال، فإذا قيل : أعطني الماء، فالمراد مطلق وجود إعطاءالماء لاوجود كلّ فرد منه، فيلزم إعطاء جميع مياه العالم، و متعلّق النهي عند عدم القرينة ظاهر فيالقسم الأوّل، فالمنهيّ عنه جميع الأفراد لا أوّل الفرد، فإذاقيل : لاتشرب الخمر فلايكون النهي متعلّقاً بصرف إيجاد شرب الخمر بأن يكون لو شربه عصى و ارتفع الحكم بارتفاع الموضوع فلم يكن شربه بعد ذلك بمحرّم، بل الأمر على خلاف ذلك. فالشرب في كلّ هذه معصية عليحده، و ليس ذلك إلّا لأجل سراية النهي المتعلّق بالطبيعة إلى كلّ فرد، فالحكم متعدّد و الموضوع متعدّد و لكلٍّ إطاعة و معصيته عليحدة.

و أمّا الأحكام الغير التكليفيّة فمختلفة، فمثل الطبيعة الفلانيّة سبب لكذا معناه السببيّة المستقلّة لكلّ فرد؛ و لهذا حكم شيخنا المرتضى قدّس سرّه في موجبات النزح بتعدّد المقدّر بتعدّد وقوع نوع واحد بناءاً على مذاقه من استفادة السببيّة التامّة من أداة الشرط، ومثل أحلّ اللّه البيع ظاهر في الاستغراق أيضاً؛ فإنّ العموم البدلي مناف لمقام الامتنان و إن كان من الممكن أن يكون ما أحلّ في حقّ كلّ مكلّف بيعاً من البيوع و كان اختيار تعيينه بيده، لكنّ المناسب لمقام الامتنان إحلال جميع أفراد البيع في حقّه، إلى غير ذلك من الموارد، فلابدّ في كلّ مورد من ملاحظة مقتضى هذا المورد و أنّه أيّ من القسمين و ليس له ضابط.

« المقصد السادس في الأمارات المعتبرة شرعاً »

و لابدّ أوّلاً من البحث عن أحكام القطع لشدّة مناسبته بالمقام، و على هذا فتقسيم المكلّف إلىٰ حالات تطرء عليه و تكون مرتبطة بمطالب الاصولي على وجه لم يتداخل الأقسام يكون على نحو ما ذكره شيخنا المرتضىٰ في حاشية الرسائل.

فنقول في توضحيه : إعلم أنّ المكلّف يعني من وضع عليه قلم التكليف، - كما يقال : فلان صار مكلّفاً، لاخصوص من تنجّز عليه التكليف فعلاً حتّى يرد أنّ المقسم لاينطبق على الأقسام؛ فإنّ فيها من لايكون له تكليف فعلي كما في مورد البراءة مثلاً - إذ التفت إلى حكم شرعي، و هذا قيد احترازي؛ فإنّ المكلّف بالمعنى الذي ذكرنا يشمل الغافل، و وجه التقييد عدم جريان الحالات الثلاث من القطع و ما بعده في الغافل، مضافاً إلى أنّ الغافل لايتعلّق بالبحث عن تكليفه في حال الغفلة غرض؛ إذ لايرجع فائدته لا إلى نفس الغافل في حال غفلته و لا إلى غيره، و أمّا هو بعد الالتفات فيصير داخلاً في موضوع الملتفت.

و بالجملة فهذا المقسم لايخلو من قسمين؛ لأنّه إمّا يكون قاطعاً بالحكم الواقعي أولا، فالأوّل هو المقصود بالبحث في مبحث حجيّة القطع، و على الثاني إمّا يكون عنده طريق معتبر و أمارة معتبرة على الواقع أولا، و الأوّل هو المقصود في مبحث حجيّة الأمارات، و على الثاني - و لامحالة يكون شاكاً في الحكم الواقعي - إمّا يكون لشكّه حالة سابقة ملحوظة، يعني اعتبرها الشارع و راعاها أولا، أعمّ من أن لايكون لشكّه حالة سابقة أصلاً أو كان و لم يعتبرها الشارع كما في الشكّ في

المقتضي بناءاً على عدم جريان الاستصحاب فيه.

فالأوّل مجرى الاستصحاب، و على الثاني إمّا يكون عالماً بحقيقة التكليف أعمّ من أن يكون عالماً بجنسه دون نوعه كما لو علم بوجوب هذا أو حرمة ذاك، أو علم بأنّ هذا إمّا واجب و إمّا حرام، و من أن يكون عالماً بالجنس و النوع معاً كما لو علم بأنّ الواجب إمّا هذا و إمّا ذاك، أو لايكون عالماً بحقيقة التكليف الذي هو الإلزام فضلاً عن نوعه، فالثاني مجرى البراءة، و الأوّل إمّا يمكن فيه الاحتياط أولا، فالأوّل مجرى الاحتياط كما لو علم بوجوب شيءأو حرمة شيء آخر، أو علم بوجوب الظهر أو الجمعة مثلاً و كان الوقت واسعاً لهما، و الثاني مجرى التخيير كما لو علم بالوجوب أوالحرمة في شيء واحد أو علم بوجوب الظهر أو الجمعة مثلاً و لم يسع الوقت إلّا لأحدهما.

فإن قلت : إنّ المقسم و هو المكلّف الملتفت أعمّ من المجتهد و المقلّد و الحال أنّ بعض الأقسام مختصّ بالمجتهد كما في الأمارات و الاصول؛ فإنّ الأمارات حجيّتها مختصّة بالمجتهد لوضوح عدم قدرة المقلّد على الاستنباط، و ماسوىٰ الاستصحاب من الاصول أيضاً واضح اختصاصها بالمجتهد؛ لتوقّف إجرائها في مواردها على الفحص عن البيان و الدليل و عدم الظفربه، و ليس الفحص من شأن المقلّد.

و كذا الكلام في الاستصحاب في الكليّات؛ فإنّ إجرائه أيضاً يتوقّف على اليأس عن الدليل بعد الفحص عنه، و أمّا في الجزئيّات و إن كان المجتهد و المقلّد فيها على السواء إلّا أنّ المقصود بالبحث في هذا الفن هو القسم الأوّل و لايبحث عن الاستصحاب في الجزئيّات إلّا استطراداً.

لايقال: كيف يختصّ مثل ذلک بالمجتهد و الحال أنّ نظره فيها حجّة على المقلّد، و لو كان العمل بمقتضاها من الشئون الخاصّة به لم يكن للمقلّد فيها حظّ و إن كان بتقليد المجتهد، كما هو الحال في سائر المختصّات به كالقضاء و الإفتاء و حفظ مال الغائب؛ فإنّها وظيفة المجتهد و هو المخاطب بها خاصّة و ليس للمقلّد تصدّي هذه الامور و إن كان بالتقليد عن المجتهد.

لأنّا نقول : الطرق و القواعد متعرّضة للحكم المعلّق على عنوان يشترك فيه المقلّد و المجتهد، مثلاً لسان الأمارة تحقّق حكمها في حقّ جميع المكلّفين من العالم والجاهل و كذا الاصول، ففي الاستصحاب مثلاً الحالة السابقة المعلومة شاملة للجميع من دون اختصاص حكمها بأحد، و مفاد الاستصحاب ليس إلّا إبقاء عين هذا الحكم الثابت في السابق في حقّ الجميع في اللاحق، و المخاطب بهذا الإبقاء و إن كان ليس إلّا طائفة واحدة، إلاّ أنّ ما يستصحبه هذه الطائفة الواحدة حكم الجميع.

و بعبارة اخرى : إذا استنبط المجتهد من الأدّلة وجوب صلاة الجمعة مثلاً فهو بحسب نظره يعتقد مشروعيّة هذاالحكم في حقّه و حقّ جميع من عداه من المكلّفين حتى المجتهدين، و يرى أنّ التكليف الواقعي الأوّلي في حقّ الجميع وجوب الجمعة، غاية الأمر أنّ نظره هذا ليس متّبعاً لغيره من المجتهدين؛ لعدم كونه طريقاً لهم إلى الواقع، و اللازم بالنسبة إلى من يجب عليه اتّباع نظره من المقلّدين متابعته و العمل على طبق نظره، فعلم أنّه لامنافاة بين اختصاص الخطاب بالعمل على طبق الاصول و الأمارات بالمجتهد و وجوب متابعة المقلّد إيّاه لعموم مداليلها للمقلّد أيضاً، و هذا بخلاف مثل منصب القضاء و الإفتاء و حفظ مال الغائب؛ فإنّ دليلها غير متعرّض لحكم شخص آخر وراء المجتهد، بل مفاده جعل ذلک وظيفة لشخص المجتهد من دون شركة الغير له.

قلت : ليس مفاد أدلّة حجيّة الأمارات و الاصول إلّا العمل على طبق مداليلها، فمفاد «صدّق العادل» لزوم العمل على طبق مقول قوله، و كذ «إبن على الحالة السابقة» مفاده البناء في مقام العمل على السابق، و من الواضح أنّ العمل غير مختّص ببعض دون بعض و الكلّ قادر عليه، فالعمل على طبق قول الزرارة مثلاً في قوله : قال الصادق : صلّ الجمعة كما هو مطلوب من المجتهد كذلک يكون مطلوباً من المقلّد أيضاً بلافرق، و كذا «لاتنقض اليقين بالشكّ» كما أنّه خطاب إلى المجتهد يكون خطاباً إلى المقلّد أيضاً.

حتّى أنّ الرجوع إلى الأعدل عند التعارض أيضاً خطاب عامّ؛ إذ مرجعه إلى

لزوم الأخذ بما قاله الأعدل و العمل على طبقه، إلّا أنّ تشخيص ما قاله العدل أو الأعدل عند التعارض و كذا تعيين موارد البناء على الحالة السابقة صار بواسطة طول الزمان متوقّفاً على مقدّمة مفقودة في حقّ المقلّد و هي ملكة الاستنباط و الاقتدار على فهم معنى الآية و الخبر؛ فلهذا لابدّ من رجوع المقلّد إلى المجتهد لابمعنى أنّ طريقه إلى الواقع بلا واسطة هو قوله، بل قول المجتهد طريق للمقلدّ إلى ما هو طريقه إلى الواقع من خبر العدل و نحوه، فهو في الحقيقة عامل على طبق ما قاله العدل، غاية الأمر أنّ طريقه إلى ما قاله العدل قول المجتهد، كما أنّ طريق المجتهد إليه فهمه و نظره.

فعلم أنّ الخطاب بالأمارات و الاصول عامّ للمقلّد أيضاً غاية الأمر يجب رجوعه في تشخيص الأمارات و الاصول إلى المجتهد، فوظيفة الاستنباط و أخذ الأحكام من مآخذها من مختصّات المجتهد و ليس للمقلّد حظّ في ذلك، ولكن العمل على طبق ما استنبطه عامّ له و لمقلّديه لما عرفت من أنّ مفاد أدلّة التنزيل و جعل الأصل في حقّ الشاكّ ليس إلّا العمل على طبق مؤدّي الأمارة و الجري على وفق مقتضي الاصول، و يدلّك على ذلك أنّ أدلّة الأحكام مثل «أقيموا الصلاة» و «اتو الزكاة» و غيرهما خطابات عامّة يندرج تحتها العالم و الجاهل.

و أمّا الظن في حال الانسداد فإن قلنا بأنّه يستكشف من مقدّمات الإنسداد أنّ الشارع جعله طريقاً إلى الواقع و كاشفاً عنه في تلك الحال فيكون داخلاً في الطرق المعتبرة شرعاً، و إن قلنا بالحكومة بمعنى أنّ العقل حاكم بعد عدم إمكان الاحتياط أو عسره بترك الموهومات و أخذ المظنونات و المقطوعات و في الحقيقة يكون حكمه راجعاً إلى تبعيض الاحتياط فيكون الظنّ داخلاً في قاعدة الاحتياط؛ فإنّ معناه أنّه بعد عدم إمكان الأخذ بجميع المحتملات و دوران الأمر بين الأخذ بطائفة خاصّة منها، فالعقل حاكم بتقديم الأقرب منها إلى الواقع فالأقرب، يعني يجب الأخذ بالاحتياط مهما أمكن و ليس للعقل سبيل إلى أن يجعل الظن في تلك الحال كاشفاً عن الحكم الشرعي الواقعي.

بقي الكلام في أنّ المناسب بمقصد الاصولي هو تثليث الأقسام كما فعلنا و فاقاً لشيخنا المرتضى، أو تثنيتها كما اختارها صاحب الكفاية فجعل المكلّف الملتفت على قسمين؛ لأنّه إمّا قاطع بالحكم الفعلي الظاهري أو الواقعي و إمّا شاكّ، و أمّا الظن فإن كان من طريق معتبر فداخل في القطع و إلّا فداخل في الشكّ، و الشكّ الذي يكون مجرىً للأصل الشرعي أيضاً داخل في القطع؛ فإنّ هذا الشاكّ أيضاً قاطع بالحكم الفعلي الظاهري، فالشاكّ المقابل للقاطع عبارة عمّن ليس له يقين بالواقع ولاظن معتبر به و لا أصل من الاصول الشرعيّة، و مرجعه إلى الظنّ لو تمّت المقدّمات و قلنا بالحكومة، و إلّا فإلى الاصول العقليّة من البراءة و الاحتياط و التخيير.

أقول : لا إشكال في إمكان تقسيم المكلّف إلى أقسام كثيرة بحسب الحالات الطارئة عليه من القيام و القعود و نحوهما، و يمكن جعله قسماً واحداً بأن يقال إنّه قاطع بوظيفته العمليّة أبداً و ليس متحيّراً فيها في وقت من الأوقات ولكن لابدّ من مراعاة المناسبة للمقاصد المندرجة في الكتاب حتى يكون التقسيم بمنزلة الفهرست لها، و حيث إنّ المطالب المجموعة في الكتاب الاصولي مطالب تفيد المستنبط فصار المناسب هو التثليث؛ فإنّ المستنبط يرجع أوّلاً إلى القطع و مع عدمه إلى الظنون المعتبرة، و مع عدمها إلى الاستصحاب مقدّماً له على سائر الاصول لبرزخيّته بين الأماريّة و الأصليّة و تمحّضها للثانية، و مع عدمه إلى سائر الاصول العمليّة الشرعيّة، و مع عدمها إلى الظنّ لوحصل له و قدتمّت المقدّمات على تقدير الحكومة و مع عدمه إلى الاصول العقليّة من البراءة و الاحتياط و التخيير.

فعلم أنّه مع تثنية الأقسام أيضاً لابدّ من تقسيم القاطع إلى ثلاثة أقسام بأن يقال: إنّ قطعه بالحكم الفعلي إمّا حاصل من القطع بالحكم الواقعي و إمّا حاصل من الطريق المعتبر و إمّا من الأصل العملي، فصار الأولىٰ هو التثليث.

و كيف كان فبيان أحكام القطع و أقسامه يستدعي رسم امور:

الأوّل : هل القاطع بالحكم الواقعي يحتاج إلى جعل قطعه حجّة أولا، بل يجب

عليه متابعته، بل لايمكن منعه عن المتابعة، بل و أمره بها على نحو الأمر المولوي، فلابدّ من حمل الأمر لو كان على مجرّد الإرشاد؟ فهنا ثلاثة مقامات:

الأوّل: أنّ القاطع هل هو كالظان في احتياجه في العمل إلى جعل الحجيّة أو يلزم عليه العمل على طبق القطع بحكم العقل؟

الثاني: أنّه و إن قلنا بلزوم العمل بدون الحاجة إلى جعل الحجيّة هل يمكن للمولى لو رأى المفسدة في متابعة قطع أن يمنع العبد عن متابعته أولا؟.

الثالث: أنّه و إن قلنا بعدم الحاجة و استحالة المنع هل يمكن توجّه الأمر المولوي أولا؟.

أمّا الأوّل فالحق عدم الحاجة؛ إذ ليس ماوراء القطع حجّة اخرى، فيلزم على تقدير احتياجه إلى جعل الحجيّة ارتفاع الحجّة من البين رأساً؛ إذ لو فرض القطع بحكم و فرض القطع بقول الشارع: إعمل بقطعك، فلايكون القطع بهذا القول حجّة و يحتاج في جعله حجّة بجعل ثانوي، و كذا الكلام في القطع بالجعل الثانوي فيحتاج إلى جعل ثالث و هكذا، فيلزم التسلسل؛ فإنّه لاينتهي المحتاج إلى غير المحتاج أبداً. و بالجملة فلزوم متابعة القاطع لقطعه بديهّي لايحتاج إلى البيان.

أمّا الثاني فقيل فيه بعدم الإمكان مستدّلاً بلزوم العمل بالتناقض، و بيانه أنّه لو قطع المكلّف بكون المايع مثلاً خمراً و قطع بالكبرى أيضاً أعني حرمة الخمر فيقطع بالبديهة بأنّ هذا المايع حرام؛ فإنّ الشكل الأوّل بديهّي الإنتاج، فلو منعه المولى من العمل بهذا القطع فيلزم أن يعلم المكلّف بمتناقضين أعني حكم اجتنب و حكم رخّصتك و إن كان قطعه بكون هذا خمراً جهلاً مركّباً؛ فإنّه لايحتمل الخطاء في قطعه.

و اورد عليه بالنقض بالقياس في حال الانسداد؛ فإنّه لاشكّ في كونه قائماً مقام العلم؛ فإنّ الامتثال له مراتب يحكم العقل بتقديم بعضها على بعض، فالامتثال القطعي هو المقدّم، و مع عدم إمكانه يلزم الظنّي على اختلافه بحسب قوّة الظن و ضعفه، فيقدّم الأقوى على الأضعف، و المناط تقديم ما هو الأقرب إلى القطع فالأقرب، فيكون الظن عند انتفاء القطع قائماً مقامه، و مع ذلك قد نهى الشارع عنه

إذا كان حاصلاً من القياس، فإذا جاز ذلک في ما يقوم مقام القطع جاز فيه أيضاً لاتّحاد الملاك.

و أجاب عنه صاحب الكفاية في الحاشية على الرسائل بإبداء الفرق بين القطع و الظن بوجود السترة في الثاني بالنسبة إلى الواقع و عدمها في الأوّل، فمرتبة الحكم الظاهري محفوظة في الثاني دون الأوّل.

و فيه أنّه كما يمتنع القطع بصدور المتناقضين من الشارع كذلک الظنّ به، بل مجرّد احتماله؛ فإنّ الظانّ بحرمة الفعل الخاص في الواقع إذا منعه المولى عن متابعة هذا الظن فمعناه أنّه رخّصتک في فعله، فيلزم أن يجتمع الظنّ بالحرمة و القطع بالرخصة، فيلزم الظن بوجود المتناقضين في الواقع و هو أيضاً كالقطع به.

و إن اريد ذلک مع اختلاف متعلّق الظن و متعلّق المنع بأن يكون الواقع الميسور حكماً شأنيّاً و المنع حكماً فعليّاً فهذا غير مختصّ بالظن، فإنّه يمكن في القطع أيضاً بأن يكون الواقع المقطوع حكماً شأنيّاً و المنع حكماً فعليّاً، و إن اريد أنّ الظّن بعد ورود المنع ينقلب إلى القطع بالضّد فليس كذلک؛ فإنّا مع ورود مثل هذه النواهي الأكيدة عن العمل بالقياس يحصل لنا الظنّ بالحكم الشرعي من طريق القياس.

و بعبارة اخرىٰ إنّما نتكلّم من حيث ما في نفس الأمر لامن حيث التنجيز و حكم العقل بوجود الامتثال، فالمقصود ملاحظة وجود التناقض في مافي نفس الأمر و عدمه و إن لم يكن امتثال أمره واجباً، و من هذا الحيث كما يكون التناقض في القطع كذلک يكون في الظّن؛ إذ تقول في القطع : إنّ العبد يقطع بكون هذا الشيء مبغوضاً للمولى و أنّ نفس المولى متنفّر منه غاية التنفّر و هذا مع قول المولى له : لاتعمل بهذا القطع مضادّ و مناقض؛ إذ معنى هذا النهي أنّه لاتنفُّر لي من هذا الشيء، فيلزم الجمع بين التنفّر و اللاتنفّر، و بعبارة اخرى معنى الواقع المقطوع أنّک لست بمأذون في الفعل، ومعنى النهي أنّک مأذون فيه.

و نقول نحن في الظّن : إنّ العبد إذا قطع بكون هذا خمراً و ظنّ كون الخمر حراماً فحيث إنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين فيظّن أنّ هذا الشيء حرام و المولىٰ متنفّر

منه غاية التنفّر، فقول المولى : لاتعمل بهذا الظن يوجب القطع بعدم تنفّره من هذا، و هذا ظنّ بالتضاد و التناقض كما أنّ الأوّل كان قطعاً بهما و مجرد ذلک فرق لاينفع، فمن حيث الإشكال لاتفاوت بين القطع و الظن.

إن قيل : إنّ القاطع – حيث إنّ القطع طريق – لاينظر إلّا إلى نفس الواقع و لايرى ورائه في هذه النظرة شيئاً.

فالجواب أوّلاً بمنع عدم إمكان الالتفات إلى نفس القطع، بل يمكن أن يعلم القاطع بكونه قاطعاً، و ثانياً لافرق من هذه الجهة بين القطع و الظن؛ فإنّ الظن أيضاً طريق، ففي هذه النظرة لاينظر إلى ماوراء الواقع.

إن قيل : إنّ الظّن حيث يكون فيه سترة و حجاب فالحكم المجعول فيه ظاهري، و أمّا القطع فحيث إنّه تمام الانكشاف و كشف تامّ فليس الحكم المجعول عليه ظاهريّاً.

قيل : لانزاع لنا في الإسم، فإن كان في الظّن ممكناً ففي القطع أيضاً ممكن و لا نسميّه بإسم الظاهري بل بإسم آخر، و إن لم يمكن في القطع لايمكن في الظنّ أيضاً.

و بالجملة المدّعىٰ عدم الفرق إشكالاً و جواباً بين القطع و الظّن من حيث القطعيّة و الظنيّة بمعنى أنّه ليس مجرّد حيث الظنيّة موجباً لعدم جريان الإشكال أو اندفاعه، و مجرّد حيث كون القطع قطعاً موجباً لخلافه، فهذا من حيث الإشكال.

و أمّا من حيث الجواب فكّل جواب يدّعيه المجيب في الظنّ ندّعيه في القطع؛ فإنّ المجيب لايخلو من حالين، إمّا ينبى في الجمع و التوفيق بين الحكم الواقعي و الظاهري بالقول بثبوت المراتب للأحكام بمعنى أنّه يقول : إذا تبيّن لنا الظاهري نحمل الواقعي المظنون على الحكم الشأني و إن كان ظاهره الفعليّة و الوصول إلى مرتبة البعث و الزجر، و الظاهري على الحكم الفعلي.

فنقول : لافرق في ذلک بين القطع و الظن، فإذا وصل إليک المنع عن العمل بالقطع فاحمل الحكم الذي قطعت به من حرمة الشرب على الشأني، و هذا النهي على الفعلي.

فإن قلت : إنّ القاطع قاطع بالحكم على وجه الفعليّة و ليس قابلاً للحمل على الشأنيّة.

قلت : إنّا نفرض مثل ذلک في الظّن أيضاً بأن يكون ظانّاً بأصل حكم لاتشرب و قاطعاً بأنّه على تقدير تحقّقه فعلّي، فالأمر دائر بين أن لايكون حكم أصلاً على وهم، و أن يكون و كان فعليّاً و وجوده شأنيّاً مقطوع العدم، ففي هذا الفرض أيضاً لايمكن الجمع بين الواقع المظنون و بين المنع.

و بالجملة فهذا فرق راجع إلى حيث المتعلّق؛ فإنّه مختلف بحسب المقامات لا أنّه راجع إلى حيث الظن و القطع.

فالمتعلّق سواء كان مقطوعاً أم مظنوناً على قسمين؛ إمّا قابل للحمل على الشأنيّة و هذا في صورةٍ قُطع أو ظُنّ بوجود لاتشرب واقعاً، و ظاهره و إن كان كونه فعليّاً لكن يحتمل كونه شأنيّاً، ففي هذه الصورة إذا ورد المنع سواء عن العمل بالقطع أم عن العمل بالظن يتعيّن حمل لاتشرب المقطوع أو المظنون على خلاف ظاهره من الشأنيّة و حمل هذا المنع على الفعليّة للجمع.

و إمّا ليس قابلاً إلّا للحمل على الفعليّة و هذا في صورةٍ قطع أو ظنّ بوجود لاتشرب و قطع بأنّه حكم فعلي، فلايمكن الجمع بين هذا الحكم المقطوع أو المظنون و بين المنع؛ لعدم إمكان جعل الحكمين في موضوع واحد في مرتبة واحدة.

و إمّا يبني[1] على أنّه ليس للأحكام إلّا مرتبة واحدة مثل الإرادة الفاعليّة؛ فإنّها إمّا موجودة فعلاً و إمّا معدومة، ولكن رتبة الحكم متفاوتة، يعني أنّ الحكم الواقعي متعلّق بنفس الواقع، و الظاهري متعلّق بالشكّ في الحكم الواقعي أوالظنّ به والشكّ و الظنّ متأخّران رتبة عن نفس الحكم.

فكذلک نقول في القطع أيضاً؛ فإنّ العلم بالحكم الواقعي أيضاً متأخّر عنه، فالحكم الواقعي متعلّق بنفس المتعلّق مع قطع النظر عن العلم، فالعلم بنفس هذا

---

١ ـ أي يبنى المجيب

المتعلّق أو بحكمه ليس إلّا كاشفاً صرفاً و طريقاً محضاً بالنسبة إلى هذا الحكم، لكنّه بالنسبة إلى الحكم الآخر أعني النهي مأخوذ على وجه الموضوعيّة، مثلاً تعلّق الحرمة الواقعيّة بنفس شرب الخمر الواقعي، فالعلم بأنّ هذا خمر و كذا العلم بأنّ الخمر حرام لامدخليّة لهما في موضوع هذه الحرمة، ولكنّه دخيل في موضوع حكم الرخصة المستفادة من قوله : لاتعمل بالعلم الذي حصّلته من الجفر، فليس نفس الشرب بواقعيّته متعلّقاً للرخصة كما أنّه كذلك متعلّق للحرمة، بل باعتبار كونه مقطوع الخمريّة أو الحرمة بالقطع الحاصل من الجفر.

فعلم أنّ حيث الكاشفيّة التامّة و عدم السترة و الكاشفيّة الناقصة و وجود السترة لايجديان فرقاً أصلاً لا إشكالاً و لاجواباً.

نعم بين القطع و الظنّ فرق من جهة اخرى و هي مرحلة الامتثال، و بيانه : أنّ العبد إذا علم بأنّ الشيء الفلاني محبوب للمولى بحيث لايرضى بتركه يتحقق بسبب هذا العلم موضوع الإطاعة و موضوع العصيان في حقّ هذا العالم، و لا إشكال في أنّ إطاعة المولى المنعم حسن ذاتاً بحيث لايمكن أن ينفكّ منه الحسن إلّا بانقلاب موضوعها، و كذلك عصيان هذا المولى قبيح ذاتاً بحيث لايمكن انفكاك القبح منه؛ فإنّ بعض العناوين علّة تامّة للقبح، فمادام باقياً فالقبح لازمه ذاتاً، بل الأسماء الاخر لابدّ من انتهائها إلى هذا ليصير قبيحاً، و ذلك مثل الظلم، كما أنّ بعض العناوين علّة تامّة للحسن مادام باقياً، و سائر الأشياء إن انتهت إليه صارت حسناً، و ذلك مثل الإحسان، و بعض العناوين يكون الحسن و القبح فيها بالوجوه و الاعتبار، يعنى نحتاج في اتّصافها بالحسن من انتهائها إلى العنوان الأوّلي مثل الإحسان، و بالقبح إلى عنوان أوّلي آخر مثل الظلم و ذلك كضرب اليتيم؛ فإنّه إن اندرج تحت الظلم كان قبيحاً و إن دخل في الإحسان كان حسناً.

فنقول : مخالفة المولى المنعم و عصيانه ظلم عليه، بل من أبده أفراد الظلم و أعظمها، فيكون قبحه أبده من قبح سائر الأفراد و أعظم، فلو رخّص المولى هذا العبد العالم بترك ما هو عالم بمحبوبيّته له بواسطة منعه عن العمل بعلمه يلزم الإذن في

فعل ما هو من أقبح القبائح و أشدّ أفراد الظلم، و الترخيص في القبيح قبيح، و ليس حسن الإطاعة لأجل ترتّب الثواب عليها و لاقبح المخالفة لأجل إيجابها العقاب و الوقوع في العذاب، بل هما لازمان لهما و لو فرض عدم ترتّب الثواب على الإطاعة و لا العقاب على المخالفة و إن كان بتصريح من المولى؛ فإنّ الحسن و القبح غير معلّلين بشيء، فإنّه ينقل الكلام في العلّة فلابدّ أن يكونا فيها أيضاً لعلّة و هكذا إلى غير النهاية فيلزم التسلسل، فلابدّ من انتهاء السلسلة إلى مايكون الحسن والقبح فيه ذاتاً لالأجل جهة، و لذا نرى أنّ الدهري الغير القائل بترتّب الثواب على الإحسان و العقاب على الظلم يحكم بديهة بحسن الأوّل و قبح الثاني.

و هذا بخلاف الظن فإنّه حيث يكون الواقع معه غير منكشف تمام الانكشاف بل مع سترة و حجاب فلايوجب الظن بأنّ هذا حرام و مبغوض تحقّق عنوان التمرّد و العصيان على فعله بالنسبة إلى الظان حتى يكون قبيحاً مطلقاً، بل القبح منحصر فيه من جهة العلم الإجمالي بثبوت تكاليف في الواقع و بظنّ كون هذا التكليف في ضمن المظنون فيجب ارتكابه عقلاً دفعاً للضرر المظنون، فإذا ورد الترخيص من الشرع ارتفع القبح لوجود المؤمّن، فقبحه تعليقي معلّق على عدم ورود الترخيص بخلاف قبح التمرّد في العلم، فإنّه حكم مطلق بتّي لايرتفع بترخيص الشرع.

هذا في العلم، و أمّا الظن فلايلزم فيه ذلك، بيانه أنّ موضوع القبح و ما هو علّة تامّة له ليس هو مجرّد المخالفة الواقعيّة للطلب الواقعي، و لهذا لو لم يسمع العبد صوت المولى عند صدور الأمر لايلام على الترك، بل الموضوع هو العصيان، و العلم و الالتفات محقّق لموضوعه، فتحقّقه فرع تحقّق العلم.

و أمّا العلم الإجمالي لو قلنا بكونه كالتفصيلي في صيرورته موجباً لتنجّز التكليف و وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف ففيه و إن جاز للشارع الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف و لايلزم منه الترخيص في القبيح، إلّا أنّ وجوب الاجتناب من أحد الأطراف ليس من جهة العصيان بتركه حتّى يكون تركه قبيحاً بحكم بتّي، و إنّما هو لأجل وجوب الموافقة القطعيّة بحكم العقل من باب توقّف دفع

الضرر المحتمل أو الموهوم أو المظنون عليها، فارتكاب بعض الأطراف ليس بعصيان و إنّما هو مخالفة لحكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة لوجوب دفع الضرر.

و مخالفة هذا و إن كان قبيحاً أيضاً إلّا أنّ قبحه ليس على وجه البتّ، بل هو معلّق على عدم وجود المؤمّن إمّا من الشرع أو العقل في أحد الأطراف، و ترخيص المولى في ارتكاب بعض الأطراف مؤمّن عن خوف الوقوع في الضرر من جهة هذا الإرتكاب و رافع لموضوع حكم العقل و هو الخوف، فالقبح في مخالفة حكم العقل بوجوب الامتثال القطعي بارتكاب بعض الأطراف حكم تعليق يرتفع بورود الترخيص من المولىٰ، و القبح في العصيان حكم بتّي لايرتفع بالترخيص، فلهذا لايجوز الترخيص في مخالفة العلم التفصيلي و يجوز في مخالفة الإجمالي بالنسبة إلى بعض الاطراف.

و حينئذ فنقول : الظنون التي ورد النهي عن اتّباعها لايخلو من حالين : إمّا تكون لازم الاتّباع بحكم العقل كما في الظنّ في حال الانسداد على تقدير تماميّة المقدّمات، و إمّا تكون غير لازم الاتّباع بحكم العقل كما في الظن عند الانفتاح، فإن كان من قبيل الثاني فلا إشكال في جواز الترخيص في مخالفته، و إن كان من قبيل الأوّل فيجوز أيضاً؛ فإنّ قبح مخالفته معلّق على عدم ورود الترخيص؛ فإنّ لزوم متابعة المظنونات في حال الانسداد إنّما هو لأجل العلم الإجمالي بورود تكاليف من الشرع و كونها مشتبهة بين امور بعضها مظنونات و بعضها مشكوكات و بعضها موهومات مع عدم تمكّن الاحتياط بموافقة الجميع أو عسره، فإنّ هذا موجب للأخذ بالمظنونات و طرح الباقي، فالأخذ بالظن و قبح مخالفته يكون لأجل التحفظ عن الوقوع في ضرر مخالفة التكليف المعلوم إجمالاً، و الترخيص في ترك العمل بالظنون في تلك الحال مؤمّن و موجب للاستراحة عن الوقوع في هذا الضرر، فلاتكون المخالفة قبيحة، فلايكون الترخيص ترخيصاً في القبيح.

و أمّا المقام الثالث و هو عدم جواز الأمر المولوي بموافقة القطع و النهي المولوي عن مخالفته و إن كان الأوّل حسناً و واجداً للحسن الملزم و الثاني قبيحاً

بقبح ملزم و يجب على المولى الأمر و النهي المولويين في مثل هذين من باب اللطف، إلّا أنّه في هذين لايمكنه ذلك.

فقد يقال في وجه عدم الجواز بأنّه مستلزم للتسلسل، بيانه أنّ الأمر باطاعة الأمر المعلوم محقّق لموضوع الإطاعة بالنسبة إلى هذا الأمر الثاني، فيكون هنا بعد هذا الأمر إطاعتان، إطاعة حقّق موضوعها الأمر الأوّل بذات العمل مع العلم به، و الاخرى حقّق موضوعها الأمر الثاني بإطاعة الأمر الأوّل مع العلم به، و تكون هذه أيضاً مشتملة على الحسن الملزم، فيلزم الأمر بها أيضاً ثالثاً،ثم يتحقّق إطاعة اخرى للأمر الثالث، فيتحقّق في حقّ المكلّف ثلاث إطاعات لثلاثة أوامر، و إطاعة الأمر الثالث أيضاً مشتملة على الحسن الملزم فيلزم الأمر به رابعاً، ثمّ ننقل الكلام في إطاعة الرابع و هكذا إلى غير النهايه، و لو اقتصر على الأمر ببعض الإطاعات دون بعض يلزم الجزاف؛ لكونها أمثالاً و الحكم في الأمثال واحد و لا مرجّح لبعضها.

و هذا مخدوش بأنّه لايوجب المحذور من حيث إنشاء الأمر و لامن حيث امتثال المأمور، أمّا الأول فلأنّه لايحتاج إلى أزيد من إنشاء واحد للأمر بإطاعة الأمر بذات العمل، ثمّ إطاعة هذا الأمر الثانوي أيضاً مشمولة لهذا الإنشاء أيضاً، غاية الأمر قد حدث موضوعه بنفس هذا الإنشاء، و لا بعد في شمول الحكم للفرد الذي وجد بنفس الحكم كما في القضيّة الطبيعيّة، مثل ما لو قال : كلّ خبري صادق؛ فإنّ موضوع هذا الخبر أعني الإخبار بأنّ كلّ خبري صادق لايتحقّق إلّا بعد تمام الحكم بتمام موضوعه و محموله، لكن مع ذلک يكون هذا الفرد داخلاً في عموم الحكم؛ فإنّ الحكم قد تعلّق بطبع الخبر، فهنا أيضاً ينشأ الأمر بطبع إطاعة الأمر فيقول : أطع أمري، ثمّ هذا بعمومه يشمل إطاعة هذا الأمر التي حدثت بنفسه و يكون أمراً بها أيضاً ثمّ بالإطاعة الحاصلة من هذا الأمر ثالثاً و هكذا إلى غير النهاية.

و أمّا من حيث الامتثال فلأنّ المأمور يمتثل جميع هذه الأوامر بعمل واحد و إتيان واحد لنفس العمل، و عند هذا تنقطع سلسلة الأوامر المترتّبة.

لايقال : فقل مثل ذلک في المقام الأوّل؛ حيث أوردت على احتياج القطع بجعل

الحجيّة بلزوم التسلسل؛ فنحن ندفع هذا التسلسل أيضاً بأنّ قوله : إعمل بقطعك حكم مجعول في موضوع طبيعة القطع فيشمل القطع الحاصل بهذاالأمر أيضاً؛ لأنّه من أفراد طبيعة القطع، ثمّ القطع بوجود الأمر بالمتابعة في هذا القطع أيضاً مشمول للأمر المذكور و هكذا إلى غير النهاية.

لأنّا نقول : نعم لكن لاينتهي الأمر إلى غير المحتاج في حالٍ؛ إذ كلّ قطع حصل فالمفروض كونه محتاجاً إلى دليل الحجيّة إيّاه، مثلاً القطع بوجوب الصلاة محتاج إلى شمول دليل وجوب العمل بالقطع إيّاه، ثمّ القطع بأنّ كلّ قطع واجب العمل أيضاً محتاج إلى شمول دليل وجوب العمل بالقطع إيّاه، فيحصل القطع بأنّ هذا القطع حجّة بواسطة شمول الدليل إيّاه، فهذا القطع أيضاً محتاج، فيقطع بكونه حجّة لعموم الدليل، فننقل الكلام في هذا القطع، و بالجملة لاتستقرّ سلسلة المحتاجات إلى غير المحتاج في حال.

و أمّا في ما نحن فيه فلا يلزم محذور عقلي؛ فإنّ مؤنة الأمر إنشاء واحد و هذا الإنشاء يسري حكمه في الأفراد الطوليّة الغير المتناهية، و مؤنة المأمور ليست إلّا عملاً واحداً، و على تقدير العصيان يلزم استحقاق عقابات غير متناهيه، و بعبارة اخرى الخلود، و هذا أيضاً ممكن عقلاً.

و قد يوجّه عدم الجواز بلزوم اللغوية؛ فإن الغرض الباعث على الأمر المولوي ليس إلّا دعوة المأمور نحو المأمور به لو لم يكن فيه داع آخر، والمفروض أنّه قد صدر من الآمر أمر بذات العمل صالح لداعويّة العبد المطيع للمولى، فالعبد إن كان منقاداً فهذا الأمر يصلح لتحريكه و بعثه نحو العمل من دون حاجة إلى أمر آخر، و إن كان متمرّداً فلا يفرق في حاله بين أمر واحد و أمرين، فكما لايتحرّك بالأمر الواحد فكذلک بالأمرين و أزيد، فعلى أيّ حال الأمر الثاني لغو و لاطائل تحته.

و فيه أيضاً منع؛ فإنّ العبيد مختلفون، فمنهم من يكفيه أمر واحد للعمل و لاكلام فيهم، و منهم من لا يتأثّر بالأمر أصلاً لا بالواحد ولا بالمتعدّد و لا كلام فيهم أيضاً، و منهم من يتجرّي على معصية أمر واحد ولكن لايتجرّي على معصية أمرين و لا

تقدم نفسه عليها، ففائدة هذا الأمر تحريک هذا الصنف من العبيد، و يكـفي هـذا المقدار في الخروج عن اللغويّة.

و ربّما يوجّه بوجه ثالث و هو لزوم انتفاء الموضوع بنفس امتثال الأمر، و الأمر بموضوع ينتفي بمجرّد امتثال الأمر و يقتضي الأمر خروجه عن عنوانه قبيح، بيان ذلک أنّ عنوان إطاعة الأمر بالصلاة مثلاً إنّما يتحقّق بالإتيان بالأركان المخصوصة بداعي خطاب «صلّ»، و هكذا إطاعة كلّ أمر يتحقّق بالإتيان بالمأمور به بدعوة هذا الامر و تحريكه، فإذا فرضنا كون الأمربإطاعة «صلّ» مولويّاً فهذا الأمر أيضاً يقتضي تحرّك الفاعل نحو الصلاة بدعوة هذا الأمر، و الإتيان بالصلاة بدعوة هـذا الأمر ليس إطاعة لأمر «صلّ» و المفروض أنّ الأمر تعلّق باطاعته، فموضوع أمر أطع الأمر بالصلاة و هي إطاعة خطاب «صلّ» متقوّمة بكون داعي المصلّي هـذا الخطاب، و مقتضى خطاب «أطع» كونه بداعي هذا الخطاب و هذا معنى كون الأمر مقتضياً لخروج موضوع الإطاعة عن كونه إطاعة.

و لايختصّ ذلک بالتعبديّات، بل يجري في التوصليّات أيضاً؛ فإنّها و إن كـان الإتيان بمتعلّقاتها بدون داعي أمرها مجزياً إلّا أنّ المقصود من تلک الأوامر أيضاً هو الداعويّة نحو الفعل و تحريک المأمور لو لم يتحرّك بداع آخر، فعنوان اطاعتها إنّما يصدق لو كان العمل بداعي أمرها لا بداع آخر، و مرجع هذا الوجه إلى عدم إمكان داعويّة هذا الأمر اعني : أطع أمر صلّ مثلاً إلى متعلّقه؛ إذ بدعوته يخرج متعلّقه عن كونه متعلّقه، و بهذا الاعتبار يصير الأمر لغواً و إن سلم عدم لغويّته من جهة الفاعل كما هو الوجه الثاني.

و الجواب بإمكان تعدّد الداعي في الطول بأن يكون خطاب «صلّ» مثلاً داعياً إلى نفس الصلاة، و يكون خطاب «أطع» داعياً إلى الصلاة بداعي أمرها، و كذلك يكون خطاب «أطع» ثانياً داعياً إلى الإتيان بالصلاة بداعي أمرها بـدعوة أمـر «أطع» أوّلاً، و هكذا.

و بعبارة اخرى : هذا الأمر يصير داعياً إلى الإطاعة، و الأمر الأوّل يصير داعياً

إلى نفس الفعل، فيكون الأمر الثاني داعياً إلى الداعي نظير أمر الشارع بإطاعة الوالدين، فالفعل بدعوة أمرهما يكون بدعوة أمر الشارع بحيث لولا أمر الشارع لم يكن أمرهما داعيا.

فهذه ثلاثة أوجه لعدم إمكان الأمر مولويّاً بمتابعة القطع و النهي مولويّاً عن مخالفته، و قد عرفت الجواب عن جميعها.

و قصارىٰ ما يمكن أن يقال في تقريب عدم الإمكان : إنّ الأمر المولوي حاله حال الإرادة الفاعليّة و من سنخها بحيث يصح نسبة الإيجاد إلى نفس الأمر بنوع من العناية و الاعتبار؛ فإنّه بإرادته المولويّة الآمريّة محرّك عضلات عبده التي هي العضلات التنزيليّة لنفسه نحو الفعل، فالآمر هو المريد و هو الموجود ببدنه التنزيلي و الفاعل يريد و يوجد ببدنه التحقيقي، فكما أنّ إرادة الفاعل علّة تامّة و سبب مستقلّ للمتعلّق و المراد بحيث لايشركه في التأثير شريک فكذا إرادة الآمر أيضاً لا أقلّ من أنّه لابدّ و أن يكون قابلاً و صالحاً لأن يكون سبباً مستقلّاً لتحريک نفس العبد بحيث لم ينضّم إليها في هذا التحريک و الدعوة ضميمة و إن كان فعلاً مؤثّراً مع الضميمة و داعياً مع الشركة، كما هو الحال في الأوامر المتعدّدة بشيء واحد للتأكيد إذا فرض عدم تأثّر نفس المأمور إلّا من المجموع بوصف الاجتماع؛ فإنّ كلّ واحد منها يصلح للدعوة بالاستقلال و بدون الضميمة كما لو كان منفرداً و العبد زلي النفس منقاداً، كما لو كان فعلاً غير مؤثّر أصلاً و لو مع الشركة كما لو كان العبد طاغياً متمرّداً.

و بعبارة اخرى الإرادة الآمريّة بشيء لابدّ و أن يكون الآمر بإرادته إيّاها موجداً بالعناية لهذا الشيء لو كان الفاعل قابلاً، فمقدّمة الإيجاد بالعناية من ناحية المولى تامّة، و هذا المعنى في الإطاعة غير ممكن؛ لأنّ الإرادة فيها إمّا غير مؤثّرة أصلاً و إمّا مؤثّرة مع الضميمة، فلايصلح أن يكون إرادتها مولويّاً إيجاداً بالعناية مستقلّاً أبداً، و وجه ذلک أنّ الأمر بالإطاعة لابدّ و أن يكون مسبوقاً بالأمر بنفس الفعل، ضرورة أنّ قبله لايكون في البين عنوان الإطاعة حتّى يجعل متعلّقاً للأمر، بل تحقّقه فرع وجود الأمر بذات العمل و اطلاع العبد عليه و التفاته إليه.

و حينئذ لايخلو العبد من ثلاثة أحوال: إمّا يكون بحيث يتأثّر بنفس الأمر الأوّل و يتحرّك نحو العمل بداعويّته، أو يكون بحيث لا يتأثّر نفسه من أمر المولى أصلاً، أو يكون بحيث يتحمّل معصية أمر واحد و يتحمّل لعقاب مخالفة أمر واحد ولكن لايحضر نفسه لتحمّل عقابين لمخالفة أمرين، فالامر الواحد لايحرّكه ولكنّه بضميمة أمر آخر يصير محرّكاً له على نحو الشركة، و لا رابع لهذه الثلاثة.

فعلى الأوّلين يلزم عدم تأثير الأمر بعنوان الإطاعة رأساً و كون تمام التأثير الأوّل المتعلّق بذات العمل على أوّلهما و عدم التأثير له أيضاً على ثانيهما، و على الثالث لايكون الأمر الثاني إلّا جزء العلّة.

فعلم أنّ الإيجاد التام لايتصوّر استناده إلى الإرادة المتعلّقة بعنوان الإطاعة، و لايعقل أن يكون المريد لها موجداً تامّاً بالعناية في حال إرادته إيّاها، و قد قلنا إنّ الإرادة الامريّة لابدّ و أن يكون مريدها موجداً بالعناية و الإيجاد بالعناية مستنداً إلى نفسها بالاستقلال لامع الضميمة، كما أنّ الإرادة الفاعليّة يكون مريدها موجداً بالحقيقة و الإيجاد مستنداً إلى إرادته بالاستقلال لابالشركة، فالأمر المذكور يكون نصف الأمر لاتمام الأمر؛ لأنّ الإيجاد بالعناية لايتأتّى منه.

و بالجملة، فلابّد أن يكون الأمر بالإطاعة و الردع عن المخالفة ارشاديين، و أمّا أمر الشارع بإطاعة الوالدين فهو صالح للداعويّة التامّة، فإنّ أمر الوالدين لولا أمر الشارع في البين لم يكن له تأثير أصلاً، و إنّما داعوتّيه بواسطة أمر الشارع، فالداعي الحقيقي إلى الفعل هو أمر الشارع، و هذا بخلاف ما إذا كان الأمران صادرين من مولى واحد.

البحث في التجرّي

الأمر الثاني: قد ظهر ممّا تقدّم أنّ القطع حجّة في نفسه، فلو علم بأنّ المايع خمر و أنّ الخمر حرام و شربه، فصادف كونه خمراً في الواقع، فلا إشكال في استحقاقه العقاب؛ لأنّه شرب الخمر عن حجّة، و إنّما الكلام في ما لو شرب المايع الذي علم

خمريّته مع العلم بحرمة الخمر و لم يكن في الواقع خمراً، و هذا هو المسمّىٰ عندهم بالتجرّي و قد وقع محلّاً للتشاجر و النقض و الإبرام بين الأعلام.

و ما يمكن أن يكون محلّاً للكلام في المقام ثلاث مقامات:

الأوّل : أنّ المتجرّي أعني الفاعل لما اعتقده حراماً و لم يكن حراماً في الواقع هل يستحقّ العقوبة و يحسن عقابه من المولى الحكيم أولا؟ و البحث من هذه الجهة يناسب علم الكلام؛ إذ مرجعه إلى أنّ الآمر الحكيم لو عاقب المتجرّي فهذا العقاب منه قبيح أولا؟ فالبحث إنّما هو عن فعل الآمر.

الثاني : أن يكون البحث عن فعل المتجرّي و حسنه و قبحه عقلاً، فيقال : ارتكاب الفعل الذي قطع بحرمته مع عدم حرمته واقعاً قبيح عقلاً أولا؟ فيكون البحث على هذا اصوليّاً، لوقوع نتيجته في طريق استنباط الحكم الفرعي؛ إذ يستكشف من حكم العقل بالقبح حكم الشرع بالحرمة، و من عدم القبح العقلي عدم الحرمة الشرعيّة بقاعدة الملازمة العقليّة بين حكم العقل و حكم الشرع.

الثالث : أن يكون البحث في فعل المتجرّي من حيث الحرمة الشرعيّة و عدمها، فيكون البحث فقهيّاً، و يظهر من بعض كلمات شيخنا المرتضى أنّ النزاع في الحرمة الشرعيّة، و من بعضها الآخر أنّه في القبح العقلي.

و كيف كان فنحن نحرّر الكلام مع تحقيق ما هو الحقّ في كلّ مقام بعون الملك العلّام فنقول : البحث عن كون فعل المتجرّي حراماً شرعاً الذي هو المقام الثالث، فالعناوين المجتمعة في هذا الفعل أعمّ من الأوّليّة و الثانوية التي يدّعىٰ تعلّق الحرمة بأحدها امور:

الأوّل : شرب الماء، الثاني : شرب المايع، و الثالث : شرب مقطوع الخمريّة، الرابع: التجرّي بالمعنى المصطلح و هو الإقدام على فعل ما قطع حرمته مع عدم إصابة قطعه الواقع، الخامس : ارتكاب مقطوع الحرمة، و هذه العناوين بين ما ليس بحرام قطعاً، و ما لايمكن أن يقع متعلّقاً للتحريم لخروجه عن الاختيار، و ما لايمكن تعلّق النهي به مولويّاً مع كونه اختياريّاً.

فالأوّل هو الأوّلان، و الثاني هو الرابع، فإنّ التجرّي الاصطلاحي مأخوذ فيه عدم إصابة القطع للواقع و هو خارج عن اختيار المكلّف و قصده؛ فإنّ المتجرّي قاطع بخلاف هذا العنوان أعني ارتكاب ما قطع خمريّته و لم يكن واقعاً خمراً و لايحتمل ذلک، فكيف يكون قاصداً له.

و أمّا الثالث فهو الإثنان الآخران؛ فإنّ ارتكاب مقطوع الحرمة أو شرب مقطوع الخمريّة أو الحرمة – بحيث كان القطع جزء الموضوع – مقدور ويصح توجّه القصد إليه بأن كان القاطع ملتفتاً إلى قطعه و ناظراً إليه استقلالاً و موضوعاً ثمّ انقدح في نفسه القصد إلى الفعل بعنوان أنّه شرب مقطوع الخمريّة لابعنوان أنّه شرب الخمر، لكن لايمكن النهي المولوي عنه؛ لما مرّ في الأمر الأوّل من عدم إمكان تعلّق النهي المولوي بعنوان المخالفة و الأمر المولوي بعنوان الإطاعة؛ فإنّ القاطع بكون المايع خمراً يتحقّق في حقّه عنوان المخالفة، فالنهي عن ارتكاب مقطوع الحرمة راجع إلى النهي عن مخالفة خطاب لاتشرب الخمر، و قد عرفت أنّ الردع المولوي لايمكن تعلّقه بهذا المعنى.

و بعبارة اخرى : من يقطع بحرمة الخمر وخمريّة المايع يكون قاطعاً بوجود خطاب لاتشرب بالنسبة إليه و مع التفاته إلى هذا النهي، فالنهي الثاني عن ارتكاب مقطوع الخمريّة في حقّه لايمكن أن يفيد في حقّه فائدة الأمر المولوي ببيان تقدّم في الأمر بالإطاعة. نعم يمكن ذلک لو لم يكن نفس الخمر بواقعه حراماً، و هذا خلاف الفرض؛ لعدم تحقّق التجرّي معه، هذا.

و ربّما يتوهّم عدم تصوّر فعل اختياري في حقّ المتجرّي بالمرّة و ينفى الحرمة الشرعيّة عن فعله من هذه الجهة ببيان أنّ من شرب الماء باعتقاد أنّه خمر فعنوان شرب الماء و إن صدر منه لكن ماقصده، و عنوان شرب الخمر و إن قصده لكن ما صدر منه، و أمّا عنوان شرب المايع الذي هو الجامع بين ما صدر و ما قصد فهو أيضاً ما قصد؛ لأنّ الفرض تعلّق القصد بخصوص فرد من هذا الجامع و هو شرب الخمر، و القصد إلى خصوص الخاص ليس قصداً للعام.

نعم لو كان القصد حقيقةً متعلّقاً بالعام و عمد إلى الخاص بتبعه، أو كان له غرضان أحدهما بالجامع و الآخر بالخصوصيّة فقصد الخاص بالداعيين كان في الصورتين قاصداً للعام و إن فرض وجود العام في خاص آخر غير هذا الخاص، و الحاصل أنّه لا إشكال في صورة تعلّق القصد الأصلي بالعام و التبعي بالخاص، و في صورة وجود القصدين الأصليين أحدهما بالعام و الآخر بالخاص من باب تعدّد المطلوب.

و أمّا لو تعلّق القصد الأصلي الواحد بخصوص الخاص فالعامّ لايصير مقصوداً بمجرّد ذلک، و من هنا تبيّن أنّ عنوان ارتكاب مقطوع الخمريّة أيضاً غير مقصود؛ إذ القصد تعلّق بما يقطع أنّه خمر واقعي، فمجرّد هذا العنوان الطاري الآلي أعني ارتكاب مقطوع الخمريّة أعمّ من أن يكون مصادفاً أو لاغير مقصود؛ فإنّ القاطع لايحتمل عدم المصادفة، بل يعلم خلافها و يشاهد الواقع بلا سترة و حجاب فيقصد مقطوع الخمريّة بما هو عنوان واقعي استقلالي، و بعبارة اخرى يقصد خصوص مقطوع الخمريّة بالقطع المصادف، فالجامع بين هذا و بين مقطوع الخمريّة الذي ليس خمراً واقعاً و هو مطلق مقطوع الخمريّة الذي هو عنوان آلي غير مقصود بالقصد إلى خصوص القسم الأوّل، هذا بيان ما توهمّه المتوهم في المقام.

و هو ممنوع بأنّ العنوان الاختياري الذي هو المطلوب في باب التكاليف على قسمين،الأوّل : أن يكون نفس العنوان داعياً للفاعل مثل من يشرب الخمر بداعي شرب الخمر، و الثاني : أنّه و إن لم يصر داعياً للفاعل و لم يقصد الفعل بهذا العنوان بل بعنوان آخر، لكن كان الفاعل ملتفتاً إلى هذا العنوان لفعله و لم يكن رادعاً له عن الفعل مع كونه قابلاً لذلک.

و بعبارة اخرى كان المكلّف قادراً على الإيجاد و الترك من حيث هذا العنوان الملتفت إليه، كمن يشرب الخمر مع الالتفات بأنّه خمر بداعي شرب المايع البارد و رفع العطش، و الوجدان حاكم بأنّه كما يصحّ كون القسم الأوّل مورداً للتكليف و المؤاخذة، كذلک يصحّ التكليف و المؤاخذة في القسم الثاني أيضاً، فيصحّ في المثال

الثاني مؤاخذته على شرب الخمر كما يصحّ في المثال الأوّل.

و الحاصل أنّ الفعل إذا كان مجمعاً لعناوين متعدّدة و كان جميع تلك العناوين ملتفتاً إليها، ولكن كان الداعي إليه أحد تلك العناوين أو عنواناً اعتقادياً غير موجود فيه واقعاً في جميع تلك العناوين مقدورة و اختياريّة، سواء كانت عرضيّة كما لو ضرب شخصاً عالماً هاشميّاً لكونه إبن عمرو مثلاً مع الالتفات إلى علمه و هاشميّته، فيصحّ ذمّه على ضرب العالم و الهاشمي و إن لم يكن بهذا العنوان داعيأله، أو كانت حلوليّة كما لو حرّك اليد بقصد الضرب فقتله فيصّح ذمّه على مطلق حركة اليد الذي هو الجامع بين الضرب و القتل و إن لم يكن بعنوانها مقصودة، بل بعنوان أنّها ضرب.

فكذا في ما نحن فيه أيضاً؛ فإنّ من يشرب المايع باعتقاد أنّه خمر و ليس بخمرٍ يلتفت إلى حيث ما يعيّته و إن كان الداعي إليه خصوص الخمريّة، فلو كان مطلق شرب المايع ممنوعاً صحّ مؤاخذته و القول له: لم شربت المايع مع العلم بحرمته، فالمعيار في صحّة المؤاخذة و التكليف كون العنوان ملتفتاً إليه و إن كان الداعي شيئاً آخر؛ إذ بمجرّد الالتفات يصير قادراً على الفعل و الترك لأجل هذا العنوان، و لايطلب لصحّة التكاليف إلّا الاختياريّة بمعنى القدرة على طرفي الفعل و الترك، فيصحّ النهي بمجرّد صلاحيّة العنوان لأن يصير بسبب النهي رادعاً للفاعل عن الفعل، و يصح العقاب على الفعل و إن لم يكن مأتيّاً بداعي هذا العنوان؛ لعدم ارتداعه مع الالتفات إلى العنوان المحرّم.

هذا مع أنّ المتوهّم سلّم الاختيارية لمجرّد الإرادة التبعيّة للخاص و الأصلية للعام كالمثال الذي ذكرنا من كون الداعي شرب المايع البارد و شَرِب الخمر لكونه كذلك مع الالتفات إلى خمريته، وهذا عكس ما نحن فيه؛ فإنّ الداعي هنا شرب الخمر و شرب المايع ملتفت إليه و مراد بالتبع، فإن كان المعتبر هو خصوص العنوان الداعي و لم تكن الإرادة التبعيّة كافية في الاختياريّة لزم عدم الكفاية في عكس ما نحن فيه أيضاً كمثالنا، و إن كانت كافية لزم الاكتفاء بها في المقامين، فالفرق لاوجه له.

و بالجملة فتقريب المدّعى من عدم الحرمة الشرعيّة للفعل المتجرّى به بما ذكره المتوهّم من عدم فعل الاختياري هنا في البين غير سديد، فالحقّ في تقريبه هو ما ذكرنا من أنّ العناوين المجتمعة في هذا الفعل إنّما يكون بين مالانزاع في عدم حرمته و ما لايمكن حرمته لعدم القدرة عليه و خروجه عن الاختيار و ما لايمكن حرمته لأجل عدم إمكان تعلّق النهي المولوي به مع كونه مقدوراً و اختياريّاً و هو عنوان ارتكاب مقطوع الحرمة مع قطع النظر عن المصادفة و عدمها.

و أمّا إن كان النزاع في التجرّي في القبح العقلي فربّما يقال[1] بأنّ الفعل المتجرّى به أعني شرب المايع مثلاً و إن لم يكن بعنوانه الذاتي الواقعي و هو شرب الماء مثلاً قبيحاً، إلّا أنّه بعنوانه الطاري الثانوي و هو شرب المقطوع الخمريّة قبيح عقلاً، و يكون هذا من الوجوه و الاعتبارات التي يختلف بهاالحسن و القبح؛ فإنّ العناوين الحسنة و القبيحة على ثلاثة أقسام بحسب الحسن و القبح:

أحدها: أن يكون علّة تامّة لأحدهما و هي العناوين الأوّليّة مثل الإحسان و الظلم.

و الثاني: ما يكون لو خلّي و طبعه حسناً أو قبيحاً و لاينافي الاتّصاف بالضدّ لعارض مثل الكذب؛ فإنّه بحسب ذاته قبيح يعني فيه اقتضاء القبح، و لو كان منجياً للنبي – مثلاً – صار حسناً.

و الثالث: مالايكون فيه اقتضاء شيء منهما كمطلق حركة اليد مثلاً؛ فإنّه لابدّ في اتّصافه من عروض عنوان ضرب اليتيم للإسائة أو عنوان ضرب اليتيم للتأديب مثلاً عليه.

و انقسام الأشياء إلى هذه الثلاثة أمر وجداني من الواضحات و ليس قابلاً للنزاع، و ما وقع بينهم من النزاع في أنّ حسن الأشياء و قبحها ذاتي أو يكون بالوجوه و الاعتبار لابدّ من التسالم بين مترافعيه بأنّ مراد الأوّل أنّ ضرب اليتيم للإسائة مثلاً يكون ظلماً فيكون قبيحاً ذاتياً، بعبارة اخرى كلّ شيء اتّصف بأحدهما

---

١ – و القائل صاحب الفصول أعلى اللّه مقامه. منه قدّس سرّه.

لابدّ من انطباق أحد العناوين الذاتيّة الأوّليّة للحسن أو للقبح عليه، فيكون الاتّصاف ذاتيّاً؛ فإنّ ما بالعرض لابدّ من انتهائه إلى ما بالذات و إلّا لتسلسل و لاينقطع السئوال بِلَم أبداً.

مثلاً يقال : لِمَ صار ضرب اليتيم للإسائة قبيحاً؟ فيقال : لأنّه ظلم، ثمّ يقال لم صارالظلم قبيحاً؟ فيقال لأنّه إيذاء، ثمّ يقال: لم صار الإيذاء قبيحاً و هكذا، يتسلسل، فلابدّ من انطباق عنوان عليه كان أحدهما ذاتياً له حتّى ينقطع السئوال؛ فإنّ الذاتي لايعلّل، و القائل الثاني ينظر إلى العنوان الذاتي لنفس الفعل مثل ضرب اليتيم؛ فإنّه بعد انطباق الظلم عليه يسري قبحه إليه و يصير قبيحاً بالعرض.

و بالجملة فالمتجرّىٰ به أعني شرب المائع مثلاً يكون قبحه بالوجه و الاعتبار و لاكلام مع هذا القائل من هذه الجهة، إنّما الكلام معه في أنّ عنوان شرب المقطوع الخمريّة الذي هو عنوان و وجه عارض على شرب المايع يكون قبيحاً بالذات، أولانطباق عنوان آخر عليه؟ يظهر من مواضع من كلامه أنّ قبحه يكون لأجل انطباق عنوان هتك المولى المنعم و الاستخفاف بأمره و نهيه و الجرئة عليه.

فنقول : لا إشكال في كون هذه العناوين قبيحة بالذات، و في الحقيقة يكون من شعب الظلم، إنّما الكلام في انطباقها على مورد التجرّي دائماً، و لا إشكال أنّا نتصوّر في المعصية الحقيقيّة انفكاكها عن هذه العناوين؛ فإنّه يمكن أن يكون العبد مع كمال الاعتناء بالمولى و عظم أمره عنده مرتكباً لمعصيته مع كمال التضرّع في هذا الحال راجياً لعفوه لغلبة شقوته عليه، لالعدم اعتنائه بمولاه و أوامره، كما هو الحال في فسّاق المسلمين.

و يدّل على إمكان ذلك قوله عليه السلام في دعاء أبي حمزه : «إلٰهي لم أعصك حين عصيتك و أنا بربوبيّتك جاحد، و لابأمرك مستخفّ، و لا لعقوبتك متعرّض، و لا لوعيدك متهاون، ولكن خطيئة عرضت و سوّلت لي نفسي و غلبني هواي و أعانني عليها شقوتي و غرّني سترك المرخىٰ عليّ».

و بالجملة، فإذا فرضنا المعصيةالحقيقيّة خالية من جميع تلك العناوين فالتجرّي

ليس بأعظم منها قطعاً، فيمكن خلوّه أيضاً منها و لو نادراً، و هذه يكفي في عدم كونه قبيحاً، يعني أنّ الفعل الخارجي المتجرّىٰ به من حيث هو لايكون قبيحاً عقليّاً، و ما يكون موضوعاً لذلک هو شيء آخر أعني عنوان الاستخفاف، نعم يكون غالب الانطباق على الفعل المتجرّىٰ به، كما يمكن انطباقه على غيره أيضاً كالمباحات، كما لو جعل أحدٌ مباحاً شرعيّاً محرّماً على نفسه من باب الاستخفاف بإباحة المولى، و بالجملة نحن نتكلّم من حيث التجرّي، و حيث الاستخفاف أمر آخر وراء التجرّي.

فإن قلت : فعلى هذا يلزم عدم قبح المعصية في الحقيقة أيضاً، لإمكان انفكاك هذه العناوين عنه.

قلت : نعم قد ينفكّ هذه عنها، لكن عنوان الظلم ينطبق عليها دائماً و هذا مفقودٌ في مورد التجرّي؛ إذ فيه لايلزم مخالفة أمر من أوامر المولى و تضييع غرض من أغراضه بخلاف المعصيته الحقيقيّة؛ فإنّها غير منفكّة عن ذلک، فتحصّل من جيمع ما ذكرنا إلى هنا أنّ الفعل الخارجي المتجرّىٰ به ليس محرّماً شرعيّاً و لا قبيحاً عقليّاً، ومن ذلک يظهر أنّه ليس ممّا يستحقّ عليه العقاب أيضاً.

بقي الكلام في أفعال النفس التي يكون الفعل الخارجي الاختياري مسبوقاً بها أبداً، فلابدّ من استقصاء تلک الأفعال.

فنقول : إنّ من يعزم على فعل خارجي يحصل أوّلاً في ذهنه تصوّر هذا الفعل بماله من الفوائد و المنافع، ثمّ يحصل له عند هذا ميل إليه، ثمّ يحصل في الذهن تصوّر مضارّه المترتّبة عليه، و يقع بين هذه المضّار و تلک الفائدة و المنفعة كسر و انكسار في النفس، فإن غلبت فائدته يصير الميل في طرف الفعل ثابتاً فقط، و بعد ذلک يتحق العزم و الإرادة نحو الفعل.

و من الواضح أنّ شيئاً من هذه المذكورات التي هي مقدّمات للإرادة و العزم ليس باختياري، لاتصوّر نفس الفعل، و لا تصوّر منافعه، و لا الميل، و لا تصوّر مضارّه، و لا الكسر و الانكسار و تحقّق الميل نحو الفعل محضاً، بل كلّ ذلک امور قهريّة يحصل بعضها عقيب بعض، نعم قد يمكن أن يكون نفس تصوّر الفعل اختياريّاً

و مسبّباً عن أمر مقدور، فيكون سائر الامور المترتّبة على تصوّره أيضاً اختياريّاً لتسبّبها عن الأمر الاختياري، لكنّ الدعوى نفي كليّة اختياريّتها.

و أمّا العزم والإرادة، فأوّلاً لا إشكال في أنّ العزم على معصية المولى أمر قبيح ذاتاً بمعنى إشمئزاز طبع الإنسان عنه في قبال العزم على طاعته، حيث إنّ الطبع يستحسنه، و لا إشكال أنّ القبح الفعلي ملازم للقبح الفاعلي لو كان الفعل عن اختيار الفاعل، فيكون الفاعل مستحقّاً للملامة و العقاب، فالمهمّ إثبات اختياريّة العزم أو اضطراريّته.

فنقول: قد يقال بأنّ الإرادة هو العلم بالصلاح و إن اختلف تعبيره في الخالق و المخلوق، فيعبّر عنه في الأوّل بالعلم بالأصلح، و في الثاني باعتقاد النفع، و المحصّل أنّه إذا صار الصلاح و النفع معلوماً فالمضرّة لو كانت فهي مضمحلّة في جنب الصلاح، و بعبارة اخرى علم النفع الخالص السالم عن المزاحم، فعند ذلک يحصل حركة العضلات و لا يحتاج إلى شيء آخر وراء هذا العلم.

فلا إشكال أنّ العزم على هذا القول ليس باختياري مطلقاً إلّا فيما إذا كانت مقدّماته اختياريّة، و أمّا إذا لم يكن مقدّماته في البين مثل ما لو علم عدم النفع في الفعل فليس باختياري؛ إذ لايمكن في هذا الفرض إيجاد العلم بالصلاح في النفس بمجرّد إحراز مصلحة في نفس هذا العلم.

و لكنّ الحقّ أنّ الإرادة حالة نفسانيّة وراء العلم بالصلاح، و الدليل عليه أنّا نتمكّن بالوجدان من إيجاد الإرادة في النفس مع عدم العلم بمصلحة في متعلّقها، بل و القطع بعدم صلاح فيه أصلاً، و المثال الواضح لذلک أنّ المقيم عشرة أيّام في البلد إذا فرض عدم ترتّب نفع له على نفس البقاء في البلد، بل يعزم لمجرّد إتمام الصلاة، فإنّ عزمه هذا لايمكن جعله عبارة عن العلم بالصلاح، كيف و هو عالم بعدم نفع في نفس البقاء مع قطع النظر عن العزم؛ فإنّه لو لم يعزم يقصّر صلاته و إن بقي عشرة أيّام، و لو عزم يتمّ و إن لم يبق عشرة أيّام، فهو عالم بعدم فائدة في نفس البقاء و مع ذلک يعزم عليه، و كذلک كلّ موضع كان لنفس الاختيار مدخليّة في الترتّب الآثر.

فلو كان العزم هو العلم بالصلاح لزم في هذه المواضع الدور، لوضوح توقّف العلم بالصلاح فيها على الاختيار، فلو كان الاختيار أيضاً متوقّفاً على العلم بالصلاح كان دوراً، فيلزم أن لايمكن الاختيار في هذه المواضع و قد فرضنا إمكانه، فيلزم أن يكون الاختيار حالة اخرىٰ وراء العلم المذكور.

ثمّ هل هذه الحالة النفسانيّة المسمّاة بالإرادة اختياريّة أو اضطراريّة؟ الوجدان يشهد بالأوّل، و برهان[1] الخصم غير تامّ.

أمّا برهان الخصم فهو أنّ الفعل الاختياري ليس إلّا عبارة عمّا هو مسبوق بالإرادة بحيث لو شاء فعل و لو شاء ترك، فلو كان نفس الإرادة أيضاً اختياريّة لزم مسبوقيّتها بإرادة ثانية و هي بثالثة و هكذا، فيتسلسل.

و الجواب على وجه يظهر بطلان التسلسل و دليل الاختياريّة يكون بتمهيد مقدّمتين:

الاولى : أنّ العلّة لوجود الإرادة شيئان كلّ منهما وجد يكتفى به، و إن وجد كلاهما اشتركا في التأثير، أحدهما: الصلاح في نفس المتعلّق مثل ما لو كان في ضرب الزيد فائدة فيريده، و الثاني: الصلاح في نفس الإرادة، و حينئذ يحتاج في وجودها إلى إرادة اخرى فتكون الإرادة الاولىٰ معلولة للإرادة الثانية، و هي مع الإرادة الاولىٰ حالها حال الإرادة للأفعال الخارجيّة، فالإرادة الاولىٰ تصير بمنزلة فعل خارجي، فالإرادة المتعلّقة به معلولة للصلاح فيها، كما أنّ الإرادة المتعلّقة بالفعل الخارجي معلولة للصلاح في الفعل الخارجي، فالإرادة الاولىٰ علّتها الإرادة الثانية

---

١ ـ و هذا وجه ثان لبطلان القول باضطراريتها؛ فإنّ البرهان في كلّ مقام لو كان الوجدان على خلافه كان ساقطاً عن درجة الاعتبار، و إن عجزنا عن تخريبه و رفعه فإنّ البرهان إنّما يكون متّبعاً لكونه منتهياً الى الوجدان، فإذا كان الوجدان على خلافه فهو بمجرّده غير مفيد، و في المقام مع كون الوجدان على خلاف نتيجة البرهان يكون نفس البرهان أيضاً مخدوشاً و ممكن الرفع، فيكون غير مفيد بطريق أولى. منه عفي عنه.

و هي علّتها الصلاح في الإرادة الاولى لا إرادة ثالثة؛ فاتضّح بطلان التسلسل فيما إذا وجد الإرادة بالإرادة، و إنّما يتحقّق التسلسل في هذه الصورة لو كان سبب وجود الإرادة منحصراً في الإرادة و قد عرفت عدمه.

و الثانية : أنّ بعض الأفعال يكون اختياريّة بحيث يصحّ وقوعها متعلّقاً للتكليف مع عدم مسبوقيّتها بإرادة المكلّف، بل بمجرّد قدرته على مقدّمة وجوده، فالاختيارية المصحّحة للتكليف أعمّ من أن يكون الفعل ناشئاً عن الإرادة، و أن يكون مقدّمته بيده و إن كان ناشئاً عن إرادة غيره، فيصحّ في الصورة الثانية العقاب على نفس ذي المقدّمة و ما هو النتيجة لكونها مقدورة بالواسطة، مثلاً مجئي العمرو إلى دار الزيد و إن كان غير ناش عن إرادة الزيد بل عن إرادة العمرو ولكن يكفي في كون وجوده و عدمه مقدورين للزيد قدرته على ممانعة العمرو من دخول الدار بإغلاق الباب، فيصحّ عقابه على نفس مجئ العمرو الذي هو النتيجة، كما يصحّ على ترك إيجاد المانع.

إذا عرفت ذلک علمت أنّ الإرادة أعمّ ممّا يوجد منها لمصلحة فيها و ما يوجد لمصلحة في المتعلّق يكون اختياريّة.

أمّا القسم الأوّل فواضح و إشكاله لزوم التسلسل و قد عرفت منعه في المقدّمة الاولى.

و أمّا القسم الثاني ـ و هو ما يوجد لمصلحة في المتعلّق سواءكان متعلقّه إرادة اخرى أو فعلاً خارجيّاً ـ فلأنّه إذا ثبت الاقتدار على إيجاد الإرادة لمصلحة في نفسها كما هو القسم الأوّل فيثبت الاقتدار على تركها و الممانعة من وجودها فيما يكون لمصلحة في المتعلّق إذا كانت في نفسها مضرّة مزاحمة لما في المتعلّق من المنفعة، فكما يتمكّن من إيجادها لمصلحتها فيتمكّن من تركها في القسم الثاني لمضرّتها إذا غلبت على مصلحة المتعلّق، و إذا غلبت مصلحته أيضاً فهو متمكّن، حيث اختار الوجود بعد الكسر و الانكسار و غلبة مصلحة المتعلّق لما عرفت في المقدّمة الثانية، فإنّه لو شاء يتمكّن من إيجاد إرادة الضدّ في نفسه قبل وجود الإرادة في النفس، فهو و إن لم

يصدر منه الإرادة أعني القسم الثاني منها بسبق إرادة اخرى عليها، لكن يكفي في كون وجود هذه الإرادة و عدمها تحت قدرته و اختياره كون وجودها منوطاً بمطلوبيّة ما فيها من المضرّة لمصلحة المتعلّق، و كون إيجاد المانع عن وجوده و هو إيجاد إرادة الضدّ قبل وجودها مقدوراً له، فيصحّ عقوبته على نفس هذه الإرادة، كما يصحّ على ترك إيجاد الإرادة المانعة.

و بالجملة فكما تكون الاختياريّة المصحّحة للتكليف في الأفعال الخارجيّة حاصلة تارة بالصدور عن الإرادة و اخرى بمقدوريّة مقدّمة وجودها أو عدمها في الخارج، فكذا هذان القسمان موجودان في الإرادة أيضاً بلا فرق، هذا و صاحب الكفاية قدّس سرّه مع قوله بكون العزم غير اختياري صحّح العقوبة عليه معلّلاً بأنّه راجع إلى جناية النفس و هي أمر ذاتي و الذاتي لايعلّل، فالقادم على المعصية خبيث النفس، و خبيث النفس يدخل النار كما أنّ الكلب يمنع من الدخول في البيت المفروش لقذارته الذاتيّة، و نحن في فسحة من ذلك حيث جعلنا العزم اختياريّاً.

فإن قلت : سلّمنا كون العزم على المعصية اختياريّاً و قبيحاً، لكن ذلك إنّما يوجب القبح الفاعلي عقلاً و استحقاقه اللوم عن العقلاء، و لايلازم استحقاق العقوبة من المولى كما هو المدّعىٰ؛ فإنّ مجرّد القبح العقلي ما لم ينته إلى الشرعي لايوجب العقاب، و لهذا قيل بالملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع من باب قاعدة اللطف؛ فإنّ القبيح العقلي لايكون نفوس النوع منصرفة عنه، فاللطف يقتضي بأن يأمر الشارع بالحسن و ينهى عن القبح حتى يصير النوع مع الداعي؛ فإنّ مخالفة الأمر و النهي يكون من تبعتها العقاب و العذاب، فبعض النفوس يصير داعيها إلى الترك مجرّد القبح العقلي، و بعض النفوس لايحصل الداعي لها إلّا بالأمر و النهي حتّى يدعوه خوف وقوعه في العذاب و النكال.

فلو كان مجرّد القبح العقلي مورثاً للعقاب المولوي لم يصح إثبات الملازمة بقاعدة اللطف؛ إذ كان مجرّد القبح عقلاً كافياً في ردع النوع و لم يحتج إلى الأمر و النهي مضافاً إليه؛ إذ لم يكن فيهما لطف على هذا التقدير.

و بالجملة لابدّ في استحقاق العقوبة في القبائح العقليّة إلى ضميمة حكم الشرع بقاعدة الملازمة، و هنا لايمكن ذلك لعين ما ذكر في نفس المعصية من عدم إمكان توجّه النهي المولوي إليها؛ فإنّ هذا بعينه موجود في إرادة المعصية أيضاً؛ فإنّها لاتتحقّق إلّا بعد العلم بوجود النهي واقعاً، فإذا لم يصرفه هذا النهي فالنهي عن الإرادة لايمكن مولويته بالبيان المتقدّم.

قلت : وجه الحاجة في سائر المواضع إلى ضميمة الأمر و النهي لاستحقاق العقاب المولوي أنّ مجرّد ارتكاب القبيح مع قطع النظر عن النهي لايرتبط بالمولى من حيث إنّه مولى، نعم هو من حيث إنّه واحد من العقلاء مشمئزّ من الفعل، فالظلم لو لا النهي ليس هتكاً للشارع من حيث إنّه مولى، نعم هو من حيث كونه من العقلاء يشمئزّ منه، فيحتاج إلى إيجاد الأمر و النهي في موضوع الحسن أو القبح العقليين حتى يكون الارتكاب أو الترك مرتبطاً بمقام مولويته.

و هذا بخلاف المقام فإنّه بدون النهي يرجع سوئيته إلى المولى، بل قبح إرادة معصية المولى عقلاً إنّما هو لأجل كونها راجعة إلى المولى وكونها بمنزلة الظلم عليه، كما أنّ هذا هو الحال في إرادة الطاعة المسمّاة بالانقياد؛ فإنّه من الابتداء يرجع حسنه إلى المولى، بل حسنه يكون من جهة كونه حسناً راجعاً إلى المولى، فيكون المولى أهلاً للثواب عليه، وإرادة المعصية أيضاً تكون من الابتداء قبيحاً راجعاً إلى المولى، و قبحه العقلي أيضاً من جهة ذلك، فيكون المولى هو الأهل للعقاب عليه.

و الحاصل أنّ العزم على المعصية قبيح عقلي يستحقّ عليه العقاب بدون النهي كما أنّ العزم على الطاعة حسن عقلي يستحقّ عليه الثواب بدون الأمر، و لايتوهّم منافاة بين ما ذكر هنا و ما تقدّم من إمكان انفكاك التجرّي عن عنوان الاستخفاف و ما أشبهه؛ فإنّه و إن كان يمكن أن لايكون استخفافاً و لكنّه لاينفكّ عن كونه جرياً على خلاف إرادة المولى و إرادة على خلاف ميله فيكون رجوع أمره إليه، مثلاً لو ضرب العبد إبن شخص آخر غير المولى فالمولى من حيث إنّه أحد العقلاء يبغض هذا الفعل، و أمّا لو ضرب إبن المولى فهذا الضرب له تعلّق بالمولى و هو من حيث

مولويته متأثّر منه، فيكون أهلاً للمجازاة عليه و إن لم يسبق منه نهي عن هذا العمل.

فتحصّل أنّ قصد المعصية في التجرّي قبيح عقلي و أنّ قبحه لتعلّقه بحيث مولويّة المولىٰ موجب لاستحقاق العقاب، فلايكون حراماً شرعيّاً و إن قلنابالملازمة.

لكن هل يكون استحقاق العقوبة على هذا في المعصية الحقيقيّة متعدّداً فيكون العاصي مستحقّاً لعقوبتين، إحداهما للقصد الذي هو الفعل القلبي و الاخرى لنفس الفعل الخارجي، أو يكون مستحقّاً لعقاب واحد لمجرّد القصد؟ الظاهر هو الأوّل؛ إذ يلزم على الثاني عدم مدخليّة الفعل الخارجي في العاصي لاستحقاق عقاب أصلاً و أن لايكون عقاب على فعل خارجي أصلاً، و هو ممّا لايمكن الالتزام به، و إذن فلامانع من القول باستحقاق العاصي عقاباً أشدّ من عقاب من صدر منه القصد مع الفعل الخارجي المخالف أو مجرّداً و هما سيّان في الاستحقاق؛ لتساويهما في القصد الذي هو المنشأ له، و العفو في القسم الثاني لاينافي مع الاستحقاق؛ فإنّ العفو و رفع فعليّة العقاب لاينافي الاستحقاق كما هو واضح.

بقي الكلام في الدليل العقلي الذي أقاموه على استحقاق المتجرّي على الفعل الخارجي كالعاصي، و هو أنّه لو فرضنا شخصين كلّ منهما شرب مايعاً يعتقد هو بخمريّته و اتّفق مصادفة أحدهما للواقع و مخالفة الآخر فإمّا نقول باستحقاق كليهما، أو بعدم استحقاق كليهما، أو باستحقاق من خالف اعتقاده الواقع دون من صادف، أو باستحقاق من صادف دون من خالف، فهذه أربعة وجوه.

لاسبيل إلى عدم استحقاق كليهما، و لا إلى استحقاق من خالف دون من صادف؛ لمخالفة كليهما مع الوجدان و القطع بخلافهما، و أمّا استحقاق من صادف دون من خالف فهو مستلزم لإناطة الاستحقاق و عدمه على أمر خارج عن قدرة المكلّف؛ فإنّ المصادفة والمخالفة كليهما خارج عن الاختيار، فيتعيّن استحقاق كليهما و هو المطلوب.

و الجواب أنّا نختار استحقاق من صادف دون من خالف، قولك : يلزم إناطة الاستحقاق بأمر غير اختياري مدفوع بأنّ صحّة العقوبة لاينفكّ عن الإناطة بأمر

غير اختياري، لاأقلّ من المقدّمات السابقة على الإرادة من تصوّر الفعل و الميل و نحوهما، بل وجود الفاعل و قدرته و وجود الموضوع مثل الخمر مثلاً؛ فإنّ كلّ ذلك دخيل في صحّة العقوبة قطعاً.

ألا ترىٰ أنّ من كان واجداً للخمر و شربه يستحقّ العقوبة و من لم يشر به لأجل أنّه لايجد لايصحّ عقوبته، مع أنّ وجود الخمر عند الأوّل و عدمه عند الثاني غير اختياريين، و بالجملة المصحّح للعقوبة كون الفعل بالأخرة منتهياً إلى اختيار المكلّف بأن كان آخر مقدّمة وجوده بيده، فإذا تحقّق ذلک لا يضرّ عدم اختياريّة سائر المقدّمات و إن كانت ألف مقدّمة، نعم لو كان جميع المقدّمات خارجاً عن الاختيار و لم يرجع إليه حتى بالاخرة لم يصحّ حينئذ العقاب.

و حينئذ فنقول: إنّ من شرب الخمر الواقعي فوجود الخمر الذي هو أحد أسباب الاستحقاق و إن كان غير اختياري متحقّق في حقّه، فلهذا صار مستحقّاً، و من شرب الماء باعتقاد الخمريّة فهذه المقدّمة منتفية في حقّه؛ فلهذا لايكون مستحقّاً، نظير من كان الخمر عنده موجوداً و يشربه، و من يكون عنده مفقوداً فلهذا لايشربه، كما مثّلنا به، و هذا من جهة الفعل الخارجي، و بعبارة اخرى من حيث عقاب معصية شرب الخمر، و أمّا من حيث القصد فقد عرفت عدم الفرق بينهما.

الكلام في القطع الطريقي و الموضوعي

الأمر الثالث: جميع ما ذكرناه من التكلّم في حجيّة القطع بنفسه و عدم إمكان النهي عنه و عدم قابليّته للأمر المولوي و من البحث في أحكام التجرّي كلّها إنّما هو في القطع الطريقي؛ فإنّ القطع قد يكون طريقاً صرفاً، و الأثر لنفس متعلّقه، و لازم هذا حجيّته على الإطلاق من أيّ سبب حصل و لأيّ شخص كان و في أيّ زمان وجد، و قد يكون مأخوذاً على وجه الموضوعيّة و حينئذ ففي سعة دائرته و ضيقها و إطلاقه و تقييده يتبع دليله اللفظي؛ فإنّه في ذلک تابع لنظر الجاعل و جعله، فقد يجعل القطع موضوعاً مطلقاً و قد يجعل القطع الخاص موضوعاً كالقطع الحاصل من

الحسّ لا الحدس أو من غير الجفر و الرمل إلى غير ذلك من الخصوصيات.

ثمّ أخذ القطع موضوعاً يتصوّر على نحوين:

الأوّل : أن يكون تمام الموضوع بأن يكون تمام الدخل للقطع من دون دخل للواقع، فمتى تحقّق القطع و إن كان جهلاً مركّباً تحقّق الموضوع الواقعي كما إذا تعلّق الحرمة بمقطوع الخمريّة و إن لم يكن خمراً واقعاً، و ما لم يقطع بخمريّته كان حلالاً واقعاً و إن كان في الواقع خمراً.

و الثاني : أن يكون جزء الموضوع بأن يكون القطع و الواقع كلاهما دخيلاً و كلّ منهما منفرداً لا يوجب أثراً، كما لو تعلّق بالخمر المقطوع الخمريّة بحيث لو كان خمراً و لم يكن مقطوعاً كان حلالاً واقعاً، و كذا لو كان مقطوعاً و لم يكن خمراً أيضاً؛ فإنّ في هذا الفرض يتحقّق التجرّي.

و على كلاالتقديرين إمّا يؤخذ القطع على وجه الصفتيّة، و إمّا يؤخذ على وجه الطريقيّة، فهذه أربعة أقسام: القطع المأخوذ تمام الموضوع على وجه الصفتيّة، و المأخوذ جزء الموضوع على هذا الوجه، و المأخوذ تمام الموضوع على وجه الطريقيّة، و المأخوذ جزئه على هذا الوجه.

و الفرق بين نحو الصفتيّة و نحو الطريقيّة أنّ الموضوع إن كان هو الأوّل لم يقم الأمارات و بعض الاصول مقام القطع، فلو كان معلوم الخمريّة بالعلم على نحو الصفتيّة حراماً فالمايع الذي قام على خمريّته البنيّة أو الاستصحاب ليس بحرام لانتفاء جزء الموضوع و هو صفة القطع، و إن كان الموضوع هو الثاني يقوم الأمارات و بعض الاصول مقامه، هذا حاصل التقسيم و الفرق الذين ذكرهما شيخنا المرتضى قدّس سرّه.

و استشكل عليه المحقّق الخراساني قدس سرّه في قيام الأمارات وبعض الاصول مقام القطع الموضوعي على نحو الطريقيّة، و حاصل ما ذكره في تقريب الإشكال أنّ العلم له نسبة إلى العالم و نسبة إلى المعلوم؛ فإنّه نور و انكشاف قائم بنفس العالم و منوّر و مظهر للشيء المعلوم، فيراد بصفتيته اعتباره من حيث قيامه بالنفس و

بطريقيته اعتباره من حيث حكايته و مظهريّته للمعلوم.

وحينئذ فنقول : المفروض أنّ موضوع الأثر هو الخمر المقطوع بدخل الخمر و القطع معاً مع أخذ القطع طريقاً، و لازم ذلك عدم قيام الأمارات و بعض الاصول مقامه؛ لأنّ دليل حجيّتها لايخلو من حالين : إمّا مفاده التنزيل من حيث آثار المعلوم، و إمّا من حيث آثار العلم، فعلى الأوّل لابدّ من أن يكون النظر إلى القطع و الظن طريقيّاً بأن ينظر بهما إلى المعلوم و المظنون فيصير معنى أنّ البيّنة – مثلاً – حجّة أنّ: المانع الذي قام على خمريّته البنيّة بمنزلة الخمر المعلوم، و هذا يوجب ترتيب كلّ أثر يترتّب على نفس الخمر على هذا المايع، و قد فرضنا كون الأثر للخمر و القطع معاً، فكلّ أثر كان للقطع لايترتّب يعني لايفيده هذا الدليل، فيحتاج إلى دليل آخر على تنزيل الظنّ أيضاً مقام القطع حتّى يحصل كلا جزئي الموضوع.

و على الثاني لابدّ من أن يكون النظر إليهما استقلالياً و يحكم بأنّ الظن كالقطع و هذا لايوجب إلّا ترتيب جميع الاثار التي تمام موضوعها القطع على الظن، و ينفي الاثار التي تمام موضوعها الواقع أو هو مع القطع، فيحتاج إلى تنزيل آخر بنظر طريقي حتّى ينزّل مؤدّى الظن أيضاً منزلة مؤدّى القطع حتى يحكم بتلك الاثار أيضاً.

فعلم أنّ قيام الأمارة و الأصل مقام العلم في جميع الاثار يحتاج إلى تنزيلين تكفلهما دليلان، و أمّا الدليل الواحد فلا يتكفّلهما؛ ضرورة أنّهما لحاظان متبانيان لايمكن جمعهما في لحاظ واحد.

ثمّ العمومات الدالّة على حجيّة الأصل و الأمارة يكون التنزيل منزلة الواقع قدراً متيقّناً منها، و مع ذلك لايمكن دلالتها على التنزيل الاخر، و لازم ذلك عدم قيام الأمارات والاصول مقام العلم في الآثار التي يكون العلم تمام موضوعها أو جزئه و إن كان العلم موضوعاً على وجه الطريقيّة.

هذا حاصل الإشكال و لابدّ أوّلاً من فهم معنى الطريقيّة و الصفتيّة، فنقول : إن كان المراد بالطريقية كون العلم مرآتاً صرفاً لمتعلّقه، بحيث لاينظر فيه أصلاً، فيلزم عدم دخله في الموضوع؛ لأنّ المفروض أنّ الجاعل لم ينظر إلى القطع إلّا بالنظر

المرآتي، و الحكم المجعول في هذا النظر لامحالة يكون تمام موضوعه الواقع؛ لأنّه لايرى إلّا إياه.

و إن كان المراد أن ينظر ثانياً إلى حيث طريقيّة القطع بنظر الاستقلالي فما المراد بالصفتية إن كان المقصود حيث كون القطع صفة نفسانيّة؟ فهذا جامع لجميع الصفات النفسانيّة من الحسد و البخل و غيرهما، فيلزم كونها أيضاً موضوعاً.

و إن اريد هذه الصفة الخاصّة و الحالة النفسانية المخصوصة المقابلة لسائر الصفات والحالات النفسانيّة، فالخصوصيّة التي بها تمتاز هذه الصفة عن سائر صفات النفس و تصير مقابلة لها ليس إلّا كونه كشفاً تامّاً، فبالكشف تمتاز عن جميع الصفات غير الظن كالحسد و البخل و نحوهما؛ حيث لا كشف فيها أصلاً، و بقيد التمام تمتاز عن الظن؛ حيث إنّه و إن كان كشفاً لكنّه ناقص.

و بالجملة، فيصير على هذا مرجع الصفتيّة إلى الطريقيّة؛ إذ المنظور في الثانية أيضاً هو الكشف التام، و إلّا فإن كان منظوراً على نحو المرآتية و بالمعنى الحرفي فقد عرفت أنّه يلزم عدم دخله في الموضوع أصلاً، فاللازم هو التزام أنّ القطع بمعنى الكشف التامّ الملحوظ بالاستقلال لايكون إلّا ذاحيثيّة واحدة و ليس له حيثيتان حتى يسمّى باعتبار إحداهما صفة و بالاخرى طريقاً.

و على هذا فلابدّ من حمل الطريقيّة و الصفتية في كلام شيخنا المرتضى على معنى آخر، بأن يقال: إنّ جعل معلوم الخمريّة موضوعاً يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يكون المقصود هو الخمر المفروغ عن خمريّته بقيام طريق متّبع عليها، و بعبارة اخرى: الخمر الذي له كاشف و طريق أعمّ من أن يكون كاشفه و طريقه هو القطع أو طريقاً معتبراً آخر، و وجه تخصيص القطع بالذكر كونه أظهر أفراد الكاشف و أتمّها.

و الثاني: أن يكون نفس هذه الصفة التي هي الكشف التام بخصوصيّته هذه معتبراً، فعلى هذا لايقوم طريق آخر مقامه؛ إذ غاية الأمر إحراز نفس الواقع بقيام طريق آخر بسبب دليل حجيّته، فيبقى خصوص صفة القطع والكشف التام الذي هو

جزء الموضوع أوتمامه منتفياً، و أمّا على الأوّل – و هو أن يكون النظر إلى جهة طريقيته و كشفه مع قطع النظر عن خصوصيّة كونه تامّاً – فيقوم مقامه الأمارات و بعض الاصول لو اخذ بهذا النحو موضوعاً.

لايقال : إنّه على هذا ليس الأصل و الأمارة قائماً مقام القطع بل هما أيضاً في عرض القطع؛ فإنّ الدليل نسبته إليهما على حدّ سواء؛ إذ لم يعتبر فيه إلّا وجود الطريق المطلق، و كماأنّ القطع أحد أفراد الطريق فكذا الأصل و الأمارة، فيكون ترتيب الأثر عليهما بنفس هذا الدليل كالقطع لابدليل التنزيل.

لأنّا نقول : معنى قيامهما مقام القطع حينئذ إنّما هو بالنسبة إلى نفس الواقع؛ فإنّ الأثر يكون لنفس الواقع و الطريق، فلا بدّ من إحراز شيئين : نفس الواقع و الطريق، فلو لم يكن دليل التنزيل في البين فالظن بخمريّة مايع و إن كان يتحقّق به الطريق لكن يحتاج إلى تنزيل هذا المايع المظنون الخمريّة أيضاً منزلة الخمر الواقعي ليرتّب عليه أثر الخمر الواقعي، فيكون أحد الجزئين و هو الظنّ مثلاً حاصلاً بالوجدان و الجزء الآخر و هوالخمر حاصلاً بالتنزيل للمؤدّى منزلة الواقع، فيكون قيام الظن مثلاً مقام القطع في الجزء التنزيلي لافي الجزء الوجداني.

فإن قلت: لا أثر لنفس الواقع بالفرض، بل له مع الطريق، و تنزيل المظنون منزلة الواقع يفيد في ترتيب الآثار المترتّبة على نفس الواقع.

قلت : يكفي الأثر التعليقي المترتّب على جزء الموضوع، فيفيد التنزيل إثبات هذا الأثر التعليقي للمظنون، نظير الأصل و الأمارة القائمين على إثبات جزء الموضوع في سائر الموارد كالبيّنة القائمة على تعديل عدل واحد ليكون موضوعاً لقبول الشهادة إذا انضمّ إليه عدل آخر، أوإثبات الكريّة بالاستصحاب ليرتّب عليها عدم الانفعال إذا انضمّ إليها الطهارة و الإطلاق.

وبالجملة فإذا قام الظنّ أو البيّنة على خمريّة مايع فيقوم هذا الظنّ أو البيّنة مقام القطع بواسطة دليل تنزيلهما منزلته، فيحكم بكون المايع خمراً، و بعد إثبات خمريّته بذلك يصير ذا طريق قهراً، فدليل التنزيل يثبت خمريّة المايع تشريعاً و طريقيّة

الظن و البيّنة تكويناً، هذاكلّه فيما إذا كان القطع جزء موضوع.

و أمّا إذا كان تمام موضوع فإن كان لمتعلّقه أثر آخر غير ما اخذ القطع تمام موضوعه فالأمارة و الأصل يقومان مقامه؛ إذ بلحاظ ذاك الأثر يصحّ التنزيل و به يتحقّق مصداق الطريق، فالصغرى أعني طريقيّة الأمارة تثبت به، و الكبرى أعني ثبوت الأثر الذي تمام موضوعه القطع لكلّ طريق معتبر بدليل هذا الأثر، فكون الأمارة طريقاً يثبت بالتنزيل، و كون كلّ طريق حكمه كذا ثبت بدليل هذا الحكم، و إن لم يكن لمتعلّقه أثر أصلاً فلايشمل دليل التنزيل إيّاه، إذ هو بلحاظ الأثر، و إذ ليس فليس، فلايقوم الأمارة و الأصل مقام القطع، فتبيّن أنّ قيام المقام مخصوص بموضع قابل له.

تتمّة : القطع بحكم لايمكن جعله موضوعاً لمثل هذاالحكم و لا لضدّه، أمّا الأوّل فللزوم اللغويّة في الأمر و النهي المولويين كما تقدّم، لا من جهة اجتماع المتماثلين؛ إذ هو غير لازم لاختلاف الرتبة كما تقدّم أيضاً، و كذا في الثاني ليس الجهة لزوم التناقض لعدم لزومه باختلاف الرتبة، بل الجهة لزوم الإذن في المخالفة و هو أيضاً كالمخالفة في القبح.

مثلاً القطع بوجوب موضوع لو صار موضوعاً لوجوب آخر لهذا الموضوع فهذا لغو، و إن صار موضوعاً لحرمته لزم الإذن في ترك الواجب، و لو لم يلزم أحد المحذورين فلا بأس كما في جعل القطع بإباحة شيء موضوعاً لوجوبه أو حرمته أو استحبابه أو كراهته، و كما في جعل القطع بالكراهة موضوعاً للحرمة دون العكس، أو جعل القطع بالاستحباب موضوعاً للوجوب دون عكسه، و في مورد لزوم أحدهما لابدّ من جعله موضوع الحكم على موضوع آخر مثل قولك : إذا قطعت بكون المايع خمراً و حراماً فتصدّق بدرهم.

ثمّ إنّه يرد على المحقّق المذكور القائل بعدم قيام الأمارات مقام العلم المأخوذ على نحو الكشف و الطريقية موضوعاً النقض بالاصول العمليّة؛ فإنّ غايتها العلم، فقاعدة الطهارة مغيّاة بالعلم بالنجاسة، و قاعدة الاستصحاب مغيّاة بيقين مثل

اليقين السابق، و هكذا سائر الاصول؛ فإنّها مجعولة في حقّ الشاكّ مادام الشكّ، فإذا ارتفع الشكّ و تبدّل بالعلم ارتفع موضوعها، ولا إشكال أنّ العلم المذكور و إن اخذ طريقاً محضاً بالنسبة إلى حكم متعلّقه، لكنّه موضوع بالنسبة إلى عدم جريان الأصل.

فلازم القول المذكور عدم كون الأمارة القائمة على خلاف الاصول واردة عليها، بل اللازم هو التعارض بين الأصل و الأمارة، فإذا شكّ في حدوث خمريّة مايع قطع بخليّته سابقاً فقضيّة عدم نقض اليقين السابق بالشكّ بل بيقين مثله هو البناء على كون هذا المايع خلّاً مادام الشكّ في خمريّته باقياً، فإذا قام أمارة على خمريّة هذا المايع فقضيّة دليل اعتبار هذه الأمارة المفيد لتنزيل نفس المؤدّى منزلة الواقع دون تنزيل الشكّ منزلة اليقين ليس إلّا تنزيل هذا المايع منزلة الخمر و ترتيب آثار الخمر الواقعي عليه، لاتنزيل شكّ المكلّف و ترديده النفساني منزلة اليقين، و من المعلوم أنّ تنزيل المايع بمنزلة الواقع لايرفع الشكّ، فيكون المايع خمراً بمقتضى دليل التنزيل، و يكون المكلّف شاكاً لعدم حصول العلم له لا وجداناً ـ بلاإشكال ـ و لا تنزيلاً كما هو الفرض، فيكون موضوعاً للاستصحاب وعدم نقض اليقين بالشكّ، فيكون مقتضى هذا هو الحكم بالخليّة، و مقتضى دليل الأمارة هو الحكم بالخمريّة فيقع التعارض بينهما بدون الورود.

و مبنى هذا المحقّق في باب ورود الأمارة على الأصل هو أنّ العلم المجعول غاية للأصل، المرادبه هو العلم بالحكم الفعلي لاخصوص العلم بالحكم الواقعي، ولاشكّ أنّ من تقوم عنده أمارة على وجوب شيء ـ مثلاً ـ يعلم بأنّ حكم اللّه في حقّه فعلاً هو وجوب هذا لشيء، و بهذا يخرج عن موضوع الشاكّ، و ينقطع الأصل الجاري في حال الشكّ في الوجوب.

و أنت خبير بعدم تأتّي ذلك في الشبهة الموضوعيّة، فمن شكّ في حرمة شرب التتن لوقام عنده خبر العادل الثقة على حرمته يعلم وجداناً بأنّ الحكم الفعلي هوالحرمة بضميمة وجوب العمل على طبق خبر العادل الثقة، و أمّا من شكّ في خمريّةمايع مع العلم بخليّته سابقاً و قام البيّنة على خمريّته فهو لايحصل له العلم

بالخمريّة؛ فإنّها غير قابلة للجعل، فليست كالحكم القابل له، و من المعلوم أنّ دليل عدم نقض اليقين بالشكّ إنّما يعتبر اليقين و الشكّ فيه في الشبهات الموضوعيّة في نفس الموضوعات، فمفاده أنّ العلم بالخليّة في السابق لاينقض إلّا بالعلم بالخمريّة وقد عرفت أنّ دليل الأمارة لايصير سبباً للعلم بنفس الخمر و إن كان يصير سبباً للعلم بحكمه.

و بالجملة، فكلّ ما يختاره هذا المحقّق الجليل في ورود الأمارة على الأصل في الشبهة الموضوعيّة نختاره نحن في هذا الباب أعني قيام الأمارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على نحو الكشف، و نجيب به عن إشكاله قدّس سرّه،فبين اختياريه قدّس سرّه في المقامين تهافت و تدافع.

لايقال : إنّه إذا قام الأمارة على خمريّة المايع المذكور فقد حصل كلا جزئي الغاية، أحدهما بالتنزيل و الآخر بالوجدان؛ فإنّ الغاية لحكم الأصل و عدم نقض اليقين بالخليّة السابقة هو شيئان، خمر و علم به، و قبل قيام الأمارة ليس شيء منهما محرزاً، و أمّا بعده فالخمر يحرز بالتنزيل، و أمّا العلم فيحصل حينئذ بالوجدان؛ إذ بعد قيام الأمارة و إن كان لايحصل العلم بالخمر الواقعي، ولكن يحصل العلم بالخمر التعبدّي بالوجدان، فيتحقّق الخمر المعلوم الذي هوالغاية و الموضوع، نظير إحراز موضوع الكرّالطاهر بإحراز كريّته بالوجدان و طهارته بالتنزيل.

لأنّا نقول : نعم يمكن إحراز أحد جزئي الموضوع بالتنزيل مع إحراز جزئه الآخر بالوجدان كإحراز جميع أجزائه بالتنزيل، لكن بشرط أن يكون الجزء المحرز بالوجدان عين ما اخذ فيالدليل الأوّل لا شيئاً آخر غيره، و في المقام الجزء الوجداني هو العلم بالخمر التعبدّي، و لو كان المأخوذ دليل الأصل علماً و خمراً منفردين كانا حاصلين، ولكن من المعلوم أنّ المأخوذ فيه هو الخمر و العلم بالخمر الواقعي لامطلق العلم و لو بشيء أجنبيّ عن الخمر الواقعي و بعد قيام الأمارة و إن كان نفس الخمر محرزاً بدليل التنزيل، ولكنّ العلم الوجداني غير ما اخذ في غاية حكم الأصل؛ فإنّه علمٌ بالخمر الواقعي، و هذا علم بالخمر التعبدّي، فالعلم الذي هو الجزء غير محرز لا

بالوجدان و لا بالتنزيل كما هو المفروض، و العلم الذي هو محرز ليس بجزء.

ثمّ على تقدير تماميّة ما ذكر فمن الواضح عدم اختصاصه بما إذا كان القطع الموضوعي مأخوذاً على وجه الطريقيّة، بل يعّم ما إذا كان على وجه الصفتية، فيلزم قيام الأمارة مقام القسم الثاني أيضاً بهذا البيان كما هو واضح.

ثمّ إنّه قدّس سرّه بعد ما جوّز قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض لم يجوّز قيام الاصول غير الاستصحاب مقامه معّللاً بأنّ قيام المقام ليس إلّا ترتيب ما للواقع من الآثار و الأحكام، و الاصول ليست إلّا وظائف مقرّرة في حقّ الجاهل.

و فيه أنّ كونها وظائف مقرّرة في حقّ الجاهل في مقام العمل لا يضرّ بقيامها في حقّه مقام العلم بمعنى ترتيب آثار الواقع على مؤدّاها، فقاعدة الطهارة قائمة مقام العلم بمعنى أنّه يحكم بسببها بجميع آثار موضوع الطاهر كما لو علم بهذا الموضوع، و هذا أيضاً هو الموجود في الأمارة؛ فإنّها أيضاً لا تفيد أزيد من ترتيب الآثار، فالأمارة على كلّ موضوع تقوم مقام العلم بهذا الموضوع في ترتيب جميع آثاره، و أصل الطهارة أيضاً يقوم مقام العلم بها في ترتيب جميع آثار الطهارة.

و كذا الكلام في قاعدة الفراغ؛ فإنّها تقوم مقام القطع بالصحّة، فكما يرتّب على هذا القطع عدم وجوب الإعادة، فكذا يحكم به بهذاالأصل أيضاً، و هكذا سائر الاصول الشرعيّة.

نعم لا معنى لقيام الأصل العقلي و هو الاحتياط و البراءة مقامه، و وجهه أنّ الاحتياط ليس إلّا عبارة عن نفس حكم العقل بتنجّز التكليف و كونه ثابتاً في رقبة المكلّف و كونه معاقباً بالمخالفة لو كان التكليف موجوداً واقعاً، و البراءة ليست إلّا عبارة عن حكم العقل برفع التنجيز و استحقاق العقوبة على تقدير ثبوت التكليف، و من المعلوم أنّ العلم إن كان بوجود التكليف فهو موجب للحكم بالتنجّز و استحقاق العقوبة بالمخالفة، لا أنّ مؤدّاه نفس هذا الحكم، و إن كان بعدمه فهو موجب لرفع التنجّز و الاستحقاق لا أنّ نفس مؤدّاه ذلك.

و بالجملة، لو كان الاحتياط مؤدّياً إلى شيء يكون من آثاره التنجيز، و كانت

البراءة مؤدّية إلى شيء هو موجب لرفع التنجيز صحّ قيامهما مقام العلم؛ فإنّ مؤدّاه أيضاً إمّا منجزّ و إمّا رافع للتنجيز، لكن ليسا كذلك، بل هما كما عرفت نفس التنجيز العقلي و المعذوريّة العقليّة و ليسا مؤدّيين إلى شيء من آثاره أحد هذين.

ثمّ إنّه قدّس سرّه بعد ما بيّن عدم قيام الأمارة مقام العلم الموضوعي بيّن عدم قيام الاستصحاب مقامه أيضاً، و لعلّ وجه ذكره بالخصوص مع معلوميّة حاله من الأمارة و عدم كونه أقوى منها أنّ في دليله ذكر لفظ الشكّ و اليقين، فربّما يتوهّم وفائه بتنزيل الشكّ منزلة اليقين فيما إذا كان له دخل في الموضوع، فصرّح به أيضاً دفعاً لهذا التوهّم و أنّه لابدّ إمّا من ملاحظة المتيقّن السابق و المشكوك بجعل اليقين طريقاً إلى متعلّقه ليفيد تنزيل المشكوك منزلة المقطوع بلحاظ آثار نفس الواقع، و إمّا من ملاحظة اليقين و الشكّ على وجه الاستقلال ليفيد التنزيل بلحاظ آثار نفس القطع، و حيث إنّ الدليل ظاهر في اللحاظ الأوّل و الجمع بينه و الثاني أيضاً غير ممكن فتعيّن عدم وفاء دليله بقيامه مقام القطع فيما له دخل في الموضوع.

ثمّ إنّه قدّس سرّه ذكر كلاماً ذكره في حاشيته مع جوابه، و حاصل ما ذكره في الحاشية إمكان أن لايفيد دليل الأمارة و الاستصحاب إلّا تنزيل المؤدّى و المستصحب و مع ذلك كان كافياً للتنزيل منزلة القطع؛ فإنّه إذا حكم بالأمارة أو الاستصحاب بالخمريّة فالقطع بالخمريّة التعبدّية يحصل، و كما يدّل دليل الأمارة و الاستصحاب على تنزيل المشكوك منزلة الخمر يدّل على تنزيل هذا القطع أيضاً منزلة القطع بالواقع؛ للملازمة بين هذين التنزيلين.

و حاصل الجواب أنّ الملازمة ليست بعرفيّة قطعاً بحيث يلزم عرفاً من الانتقال إلى الأوّل الانتقال إلى الثاني، كما يلزم من الانتقال إلى تنزيل شخص منزلة الأب لشخص آخر الانتقال إلى تنزيل الشخص الثاني منزلة الإبن للشخص الأوّل، فلو كان حكم مرتّباً على مجموع الابوّة و البنوّة فالتنزيل في أحدهما فقط كاف لإحراز موضوع هذا الحكم بتمامه؛ فإنّه و إن كان دلالة الدليل على تنزيل أحد الجزئين في طول دلالته على تنزيل الآخر لكنّهما بحسب الواقع في عرض واحد، ففي مقام

الثبوت قد نزّل كلاهما في عرض واحد و إن كان في مقام الإثبات قد دلّ على أحدهما في طول الدلالة على الآخر.

و هذا بخلاف المقام؛ فإنّ الملازمة هنا إنّما يدّعى من جهة عدم لزوم اللغويّة و ذلک لأنّ التنزيل يكون في موضوع ذي أثر و في غيره لغو، فإذا فرضنا أنّ نفس الخمر لا أثر له، فالتنزيل فيه إنّما لايكون لغواً إذا كان جزء آخر للموضوع و هو القطع بالخمر محرزاً إمّا بالوجدان أو بتنزيل آخر في عرض التنزيل الأوّل.

و لهذا لو كان هنا دليل خاص على تنزيل هذا الخمر تعيّن القول بالملازمة بين تنزيله و تنزيل القطع بالخمر التعبدّي أيضاً منزلة القطع بالخمر الواقعي لئلّا يلزم اللغويّة؛ فإنّ تنزيل الخمر بدون تنزيل القطع مع فرض عدم كون الخمر ذا أثر لغو و إنّما يخرج عن اللغويّة إذا كان الجزء الآخر محرزاً بالوجدان أو بالتنزيل الآخر.

و هذا غير جار في الدليل العام؛ فإنّ غايته أنّ أصالة العموم محفوظة بالنسبة إلى هذا الخمر فيكشف عن ثبوت التنزيل في القطع أيضاً لعدم لزوم اللغويّة، لكن لا إشكال أنّ التمسّک بإطلاق حكم أو عمومه إنّما يصحّ فيما هو مصداق موضوعه مع قطع النظر عن إجراء عموم الحكم فيه لا فيما يصير مصداقاً للموضوع بسبب الإجراء؛ فإنّه في رتبة الإجراء غير مصداق، فلايجري بالنسبة إليه أصالة العموم من باب التخصّص لا التخصيص.

فنحن إذا فرضنا أنّ موضوع دليل العام للتنزيل هو كلّ ذي أثر، فلابدّ أوّلاً من إحراز كون هذا الخمر ذا أثر ليصير مصداقاً للموضوع ليصحّ التمسّک فيه بعموم الحكم و إجراء التنزيل فيه، و كونه ذا أثر يتوقّف على كون القطع بالخمر الواقعي مورد التنزيل في عرض ذاك التنزيل، و كونه مورداً للتنزيل يتوقّف على دلالة الدليل على تنزيل نفس الخمر لكي يحكم صوناً له عن اللغويّة بالتنزيل في القطع أيضاً، و بالجملة، فصداقيّته لذي الأثر الذي هو موضوع دليل التنزيل إنّما يتحقّق بسبب إجراء عموم التنزيل فيه، و بعده فلايشمله العموم للتخصّص و لا التخصيص.

الأمر الرابع : هل يجب الموافقة الالتزاميّة كالموافقة العلميّة و يحرم المخالفة

الالتزاميّة كالمخالفة العمليّة أولا؟ فاعلم أوّلاً أنّ للمخالفة الالتزاميّة مرتبتين، الاولى: مجرّد عدم الانقياد القلبي بالحكم الشرعي، و بعبارة اخرى اللابناء، و الثانية: البناء القلبي على الخلاف مضافاً إلى عدم انقياد الحكم و عدم الإذعان به.

و محلّ الكلام ماإذا لم يكن في البين مخالفة قطعيّة عمليّة لافي زمان واحد و لاتدريجاً، و هو لا محالة يكون فيما إذا دار الأمر في زمان مخصوص يسع عملاً خاصّاً بين كون هذا العمل الخاص حراماً أو واجباً مع العلم بعدم الحرمة و الوجوب قبل هذا الزمان وبعده؛ فإنّ المخالفة القطعيّة من حيث العمل غير ممكن حينئذ و لو بطريق التدريج، و المخالفة الاحتماليّة لازمة على أيّ حال؛ لعدم إمكان صدور الفعل و الترك معاً عن المكلّف و لا خلّوه عنهما و بشرط عدم العلم بالتعبّد به إمّافي الوجوب معيّناً أو في الحرمة كذلك أو كليهما؛ لوضوح أنّه معه يتحقّق المخالفة القطعيّة كما هو واضح.

و هذا في الشبهة الحكميّة لم نعثر له على مثال؛ فإنّ الأحكام الشرعيّة ثابتة من أوّل هذه الشريعة إلى الأبد و ليس فيها ما يكون دوامه ساعة واحدة مثلاً، حتّى يعلم إجمالاً بكون العنوان الفلاني في الساعة الفلانيّة من اليوم الفلاني من الشهر الفلاني من السنة الفلانية إمّا واجباً و إمّا حراماً، مع كونه خالياً عن الوجوب و الحرمة قبل هذه الساعة و بعدها إلى الأبد.

نعم له مثال في الشبهة الموضوعيّة، و هو كما إذا علم بصدور حلف منه متعلّق بالمرأة الفلانيّة في الساعة الاولى من ظهر يوم الجمعة الفلاني بقدر زمان يسع الوطي الواحد فقط، و لم يعلم أنّه حلف على وطئها فيها أو على ترك الوطي؛ فإنّ الأمر دائر حينئذ بين الوجوب و الحرمة في الشيء الواحد و الزمان الواحد، و من المعلوم أنّه لايخلو من الفعل والترك في هذا الزمان، فينازع في مثل ذلك في أنّه هل يحرم عدم البناء على شيء أصلاً و البناء على عدم الوجوب و الحرمة معاً أولا؟.

فنقول : إن كان مقصود المدّعي أنّ المكلّف يكون عالماً بالإلزام على نحو الإجمال فيلزم عليه الانقياد و التصديق القلبي على قدر علمه و بمقدار معلومه، فيلزم الاعتقاد بأصل الإلزام على ما هو عليه واقعاً من الوجوب والحرمة، فالظاهر أنّه

مسلّم؛ فإنّ معنى الإيمان و الإسلام و التصديق بما جاء به النبي صلّى الله عليه وآله هو انقياد ما علم أنّه حكم اللّه من غير فرق بين علمه تفصيلاً أو إجمالاً، فإن كان تفصيليّاً فعلى نحو التفصيل، وإن كان إجماليّاً فعلى نحو الإجمال كما فيما نحن فيه.

ويشهد لذلك مراجعة الوجدان في من يشرب الخمر معتقداً أنّه معصية المولى و من يشربه مستحلاً له أو غير بان على شيء أصلاً[1]؛ فإنّ الثاني و الثالث أغلظ من

---

١ - ذهب شيخنا المرتضى قدّس سرّه إلى أنّه لوترك شرب الخمر ولكن كان بانياً على حليّته فلا بأس؛ إذ لا دليل على وجوب عقد القلب على كلّ حكم تفصيلاً، وإنّما المسلّم في تحقّق الإسلام عقد القلب على العنوان الإجمالى الذي هو كلّ ما جاء به النبي صلّى الله عليه وآله، وفيه أنّه نعم لايكون شرطاً في الإسلام أن يكون عالماً بالأحكام تفصيلاً بواقعها و بانياً عليها على التفصيل حتى يلزم كفر الجاهل بالأحكام الفرعيّة كلاً أو بعضاً بالجهل البسيط أو بالجهل المركّب، بل يكفي عقد القلب على أنّ كلّ ما جاء به النّبي صلّى الله عليه وآله إجمالاً حقّ و من جانب الله عزّ وجلّ، وهذا أمر علاوة على الاعتقاد الجناني الذي هو عبارة عن اليقين و الجزم بالحقيّة الحاصل لتمام الكفّار الجاحدين في زمانه صلّى اللّه عليه وآله؛ فإنّه اتّضح الأمر عليهم أجلى من الشمس في رابعة النهار، ولكن كانوا جاحدين.

والمرادبالجحود ليس هو الإنكار اللساني، بل يجتمع مع الخرس و عدم التكلّم أيضاً وهو الإباء القلبى عن قبول أحكامه و رسالته والتزامه وعقد القلب على خلاف أحكامه و العتوّوالتمرّد عن الدخول تحت إطاعته وامتثال أو امره، والطغيان والاستكبار عن تذليل النفس له ولرسالته وما يقابل هذا، و هو الذي يعتبر في تحقّق الإسلام و الاقرار اللساني كاشف عنه و ليس له موضوعيّة.

ولذا يتحقّق الإسلام مع الخرس و عدم التكلّم وهو التباني و تذليل النفس وتوطينها على انقياد حكمه وقبول رسالته وعقد القلب والالتزام بها، و هو أيضاً أمر قلبي باطني كالعلم والجزم ولكنّه غيرهما.

والحاصل أنّه وإن كان لايعتبر في الإسلام زيادة على الاعتقاد و عقد القلب الجنانيين على صحّة وحقيّة كلّ ما جاء به النبي صلّى الله عليه وآله على سبيل الإجمال، ولكن كما

الأوّل قطعاً؛ فإنّهما مستخفّان بحكم المولى، والأوّل غير مستخفّ به، بل قابل له، و بالجملة التفرقة بينهما في مراتب الاستحقاق لعلّه من أوائل البديهيّات، و ليس منشأ ذلك إلاّ المخالفة الالتزاميّة الموجودة في الأخيرين دون الأوّل.

فيكون هذا شاهداً على المدّعى فيما نحن فيه وهو صورة العلم الإجمالي و عدم إمكان المخالفة القطعيّة العمليّة؛ لعدم الفرق بينها و بين صورة العلم التفصيلي وإمكانها، فإذا كانت المخالفة القطعيّة الالتزاميّة محرّمة في الثانية فهي كذلك في الاولى أيضاً ولايعقل التفكيك، وبالجملة يلزم الانقياد القلبي على طبق العلم وحذوه، إن تفصيليّاً فتفصيليّاً، و إن إجماليّاً فإجماليّاً.

وإن كان المقصود لزوم عقد القلب على الشخص المعيّن من الحكم بمعنى أنّه يلزم في المثال البناء على خصوص ما كان واقعاً ثابتاً من الوجوب أو الحرمة أو كان هو بالخيار في تعيين أحدهما، فإمّا يبنى على شخص الوجوب أو على شخص الحرمة، فيكون حال الموافقة الالتزاميّة في مورد العلم الإجمالي حال الموافقة العمليّة في مورد العلم الإجمالي، فكما يجب الموافقة القطعيّة وقد يجب الموافقة الاحتماليّة عملاً في صورة العلم الإجمالي، فكذلك الحال في الموافقة الالتزاميّة.

ففيه أنّ الأوّل وهو الالتزام و البناء على خصوص الحكم الواقعي غير ممكن

لا يجتمع هذا الاعتقاد فيما إذا علم وجداناً بأنّ الشيء الفلاني مصداق ما جاء به مع الاعتقاد بعدم حقيّة هذا المصداق، ولامحالة يكون هذا استثناء من تلك الكليّة؛ ضرورة أنّه لايمكن الاعتقاد بالموجبة الكليّة مع السالبة الجزئيّة؛ فإنّهما متناقضان، كذلك التباني وعقد القلب على تلك الكليّة الإجماليّة أيضاً لازم وجوده الذي لاينفكّ عنه أنّه إذا صار مصداقه تفصيليّاً صار هو أيضاً تفصيليّاً قهراً، وإلاّ يكشف عن عدم الإجمال أيضاً.

ولهذا ذكروا أنّه لاينفكّ إنكار الضروري أو التشكيك فيه عن إنكار الرسالة وحقيّة ما جاء به، أو التشكيك في ذلك مع الالتفات إلى كونه ضرورياً و اصلاً عن النبي صلّى اللّه عليه وآله إلى أيدي الناس، فحينئذ لامحالة يكون عقد القلب على بعض ما جاء به دون تمامه، منه قدّس سرّه.

لكونه تكليفاً بمالايطاق؛ لفرض عدم العلم بهذا الحكم الشخصي، والثاني وهو الالتزام والبناء على خصوص أحد الحكمين على نحو التخيير وإن كان ممكناً ولكن لادليل يدلّ على ثبوت هذا التكليف التخييري، وإذا لم يثبت الدليل جاء حرمته من باب التشريع؛ فإنّ البناء على خصوص وجوب الوطي في المثال أو خصوص حرمته إدخال لما لا يعلم أنّه من الدين في الدين، فيشمله أدلّة حرمة التشريع، فيكون موافقة احتماليّة للحكم الواقعي ومخالفة قطعية لحرمة التشريع.

وربّما يتوهم أنّ الدليل تنقيح المناط فيما ورد في الخبرين المتعارضين من جعل أحدهما طريقاً على التخيير، و أنّ المناط هو الحكمان المشتبهان الذان دلّ عليهما الخبران، لا خصوص كونهما خبرين، فإذا دلّ أحدهما على وجوب الجمعة و الآخر على حرمته فالمكلّف يشكّ في أنّ حكم اللّه هو الوجوب أو الحرمة ؟ فالتخيير يكون من هذا الحيث، فيجري في كلّ ما إذا دار الأمر بين حكمين شرعيين، فمعنى الأخذ بما دلّ على الوجوب هو الأخذ بالوجوب، ومعنى الأخذ بما دلّ على الحرمة هو الأخذ بالحرمة.

وفيه أنّه تابع لإثبات كون المناط هذا، وأنّى لأحد بإثباته، فلا يمكن العلم به، وإن كان لو علم مناطيّة ما ذكر صحّ إجراء الحكم في غير مورد الخبرين المتعارضين بتنقيح المناط.

ثمّ بعد تبيّن عدم لزوم البناء على واحد شخصي على التخيير فإن قلنا بأنّ أدلّة حليّة كل مشتبه من مثل قوله عليه السلام : كلّ شيء مطلق حتىّ يرد فيه نهي غير شاملة إلاّ لما إذا شكّ في أصل الإلزام كما إذا كان أحد الطرفين الوجوب و الآخر الإباحة، فهي غير شاملة للمقام ممّا يكون أصل الإلزام فيه متيقّناً، وحينئذ فمن حيث أصل الإلزام حيث إنّه عالم يلزم الانقياد قلباً، ومن حيث التعيّن و الشخص فحيث إنّه جاهل لايجب عليه شيء.

وإن قلنا بشمول تلك الأدلّة لمثل المقام فيجب هنا عليه التزامان الالتزام بالإلزام الواقعي أيّاً ما كان، و الالتزام بالإباحة والحليّة، ولامنافاة بين الالتزامين

كما لا منافاة بين نفس الحكمين؛ فإنّ أحدهما بحسب مرحلة الواقع و الآخر بحسب مرحلة الظاهر، فمن حيث مرحلة الواقع المكلّف عالم بأصل الإلزام و جاهل بشخصه ومنقاد بالإلزام الإجمالي، و من حيث مرحلة الظاهر بان على حليّة كلّ مشتبه الحرمة و منه المقام.

و المحصّل أنّ محلّ الكلام أنّ المخالفة العمليّة في مورد العلم الإجمالي، كما أنّها مانعة عن جريان أصالة الإباحة في الأطراف كذلک الالتزاميّة أيضاً أولا؟.

فلنفرض الكلام في صورة لم يكن مانع عن جريانه من جهة العمليّة و كان ممحّضاً في الالتزاميّة كالشبهة الموضوعيّة التي مثّلنابها، فالمدّعي للمانعيّة لابدّ و أن يقول : كما أنّ االعلم الإجمالي ينجزّ التكليف في مقام العمل في خصوص الأطراف، ففي ما علم بوجود إناء نجس بين إنائين يوجب الموافقة العمليّة في خصوص شخص هذا الطرف و ذاك الطرف، كذلک يوجب تنجزّ التكليف في مقام عقد القلب في خصوص الطرف.

ففي ما علم بالتكليف المردّد بين الوجوب و الحرمة يجب الالتزام بخصوص شخص الوجوب أو شخص الحرمة، نظير الالتزام بطريقيّة أحد الخبرين عند التعارض؛ فإنّه حينئذ لايمكن إجراء أصالة الإباحة؛ فإنّه و إن كان لامانع من حيث المخالفة العمليّة – إذ القطعيّة منها غير ممكنة و الاحتماليّة غير منفكّة، و أمّا من جهة المخالفة الالتزاميّة فالمانع موجود؛ إذ لايمكن عقد القلب في فعل واحد في زمان واحد على وجوبه أو حرمته و على إباحته – ولكن قلنا : إنّ المقدار الذي تعلّق به العلم و هو مجرد التكليف الحتمي الإلزامي من غير تعيين كونه أمراً أو نهياً يلزم التصديق و البناء القلبي به، و أمّا الزائد على هذا بأن وجب عقد القلب على خصوص الأمر أو خصوص النهي فإن كان خصوص الواقع فمحال، و إن كان خصوص أحد الطرفين مخيّراً فممكن، لكن لادليل عليه، فيكون مشمولاً لأدلّة التشريع و يصير موافقة احتماليّة للتكليف المعلوم و مخالفة قطعيّة لدليل التشريع.

و إذن فينحصر المانع في الالتزام بما تعلّق به العلم أعني التكليف الإلزامي و

هوغير مانع عن شمول دليل أصل الإباحة لو قلنا بعدم اختصاصه بما إذا كان أحد طرفي الشكّ التكليف و الآخر اللاتكليف، بل عمومه لكلّ ما إذا شكّ في الحرمة سواء كان طرفها الوجوب أم غيره، و الجمع بين الالتزام بالتكليف و الالتزام بالإباحة على نحو قرّر في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي.

هذا كلّه في ما إذا لم يمكن المخالفة القطعيّة العمليّة و لو تدريجاً، و أمّا لو أمكن بطريق التدريج فيقع الكلام في أنّ المخالفة القطعيّة الحاصلة بالتدريج ليست بمانعة عقلاً عن إجراء الإباحة أو هي مانعة؟.

و ليعلم أوّلاً أنّه ليس المراد بالتدريج مطلق الحصول في جزئين متعاقبين من الزمان؛ لوضوح أنّ شرب الإنائين المشتبهين بالخمر أيضاً تدريجي بهذا المعنى، بل المراد التدريجيّة من حيث توجّه التكليف بأن كان التكليف المعلوم مردّداً بين ما يتوجّه إلى المكلّف في الحال، و ما يتوجّه إليه في الاستقبال، كما لو علم بأنّه إمّا يجب عليه إكرام زيد في هذا اليوم أو إكرام عمرو فيما بعد أربعة أيّام؛ فإنّ الواجب إن كان الأوّل فهو في الحال يتنجّز عليه التكليف، و إن كان الثاني فهو في الحال غير مكلّف؛ إذ تنجّز ذاك يتوقّف على حضور ذاك الزمان.

و هذا موجود في الشبهة الحكميّة، كما لو شكّ في وجوب صلاة الجمعة في جميع الأسابيع أو حرمته في جميعها، فلو صلاها في اسبوع و تركها في اسبوع آخر يعلم بملاحظة الزمانين بصدور المخالفة القطعيّة منه؛ إذ يعلم بأنّه إمّا أن يكون الفعل في الأوّل حراماً أو الترك في الثاني، فماله دخل في حصول المخالفة القطعيّة في هذا الفرض هو العلم بأنّه إمّا يحرم في الاسبوع الأوّل و إمّا يجب في الاسبوع الثاني، لوضوح أنّ العلم بالوجوب أو الحرمة في كلّ واحد من الاسبوعين منفرداً لادخل له في ذلك؛ لعدم إمكان المخالفة القطعيّة من هذا الحيث.

إذا تقرّر ذلك فقد يقال بأنّ المكلّف في الاسبوع الأوّل لايعلم بتوجّه تكليف إليه؛ لاحتمال أن تكون الصلاة في الاسبوع الثاني واجبة؛ إذ على هذا التقدير لايتوجّه هذا التكليف التحريمي إليه في هذا الاسبوع، ثمّ في الاسبوع الثاني أيضاً

لايعلم بتوجّه التكليف إليه، لاحتماله أن كانت الصلاة في الأوّل محرّمة، فهو لايعلم بالتكليف في أحد الزمانين.

نعم بعد الزمانين يعلم بحصول المخالفة منه، فلهذا لايكون جعل الإباحة في حقّه ترخيصاً في المخالفة القطعيّة.

و بالجملة، هذه مخالفة لم يحصل العلم بها حين الارتكاب، و إنّما يحصل بعده، و المحذور الترخيص في المخالفة القطعيّة التي يحصل القطع بها حين الارتكاب.

و جوابه ظهر ممّا مرّ في بيان الواجب المشروط من أنّه إذا كان الوجوب مشروطاً بشرط يعلم بحصوله فيما بعد فهو كالوجوب المطلق، و لهذا لو توقّف إتيان الواجب في المستقبل على مقدّمة سابقة عليه فتركها يستحقّ العقاب لذلك.

و الحاصل أنّ مجرّد تدريجيّة المخالفة بالمعنى المذكور لايوجب الفرق في حكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة و حرمة المخالفة القطعية أصلاً، و إذن فلو تمكّن من الموافقة القطعيّة و ترك المخالفة القطعيّة كان هو المتعيّن، كما في ما لو علم بوجوب إكرام زيد في اليوم أو عمرو فيما بعد، أو علم بحرمة إكرام زيد في اليوم أو وجوبه في ما بعد؛ فإنّه يأتي بالإكرامين في الزمانين في الأوّل و يتركه في الزمان الأوّل و يأتي به في الزمان الثاني في الثاني.

و أمّا لو لم يتمكّن من الموافقة القطعيّة إلّا مقرونة بالمخالفة القطعيّة، و من ترك المخالفة القطعيّة إلّا مقروناً بترك الموافقة القطعيّة كما في مثال صلاة الجمعة؛ فإنّه كما يحصل بإتيانها في اسبوع و تركها في آخر القطع بالمخالفة، كذلك يحصل القطع بالموافقة أيضاً كما هو واضح، و لو اختار الفعل فقط في جميع الأسابيع أو الترك كذلك، فكما لايحصل إلّا الموافقة الاحتماليّة، كذلك لايحصل إلّا المخالفة الاحتماليّة، فيبتني الكلام حينئذ على أنّه هل قبح المخالفة القطعيّة أشدّ أو قبح ترك الموافقة القطعيّة؟.

فإن كان الأوّل لزم رفع اليد من حسن الموافقة القطعيّة و اختيار الفعل أو الترك في جميع الأزمان تخلّصاً من محذور المخالفة القطعيّة، و إن كان الثاني لزم الفعل في

اسبوع و الترك في آخر و انحصل المخالفة القطعيّة تخلّصاً من محذور ترك الموافقة القطعيّة، و حيث إنّا نختار الأوّل فيما يأتي في العلم الإجمالي إن شاء اللّه تعالى مستدّلاً بأنّ قبح المخالفة القطعيّة بتّي؛ و لهذا نخصّص به أدلّة الاصول، و أمّا ترك الموافقة القطعيّة و الاكتفاء بالاحتماليّة فقابل للزوال بمجئي الترخيص من الشرع؛ فلهذا يجب بحكم العقل اختياره باختيار الفعل أو الترك في تمام الأزمان تخلّصاً من القبح الأشدّ.

ثمّ ربّما يورد على ما ذكرنا من عدم جريان الأصل تدريجاً فيما تكون المخالفة فيه تدريجيّة بالنقض بالخبرين المتعارضين، حيث ورد في الأخبار العلاجيّة أنّه: بعد فقد المرجّحات و تساويهما من كلّ الجهات يكون المكلّف مخيّراً في الأخذ بأيّهما شاء، فاختلف في ذلك، فذهب جمع كثير إلى أنّ التخيير استمراري يعني بعد الأخذ بأحدهما أيضاً يكون التخيير ثابتاً، فيجوز العدول منه و الأخذ بالاخر.

و ذهب آخرون إلى أنّه بدوي بمعنى أنّه قبل البناء على طريقيّة أحدهما كان مخيّراً، و بعده يصير هذا الواحد المأخوذ متعيّناً و هو ملزم بالأخذ به و يسقط اختياره، و منشأ الخلاف هو الاختلاف في تعيين مدلول الخبر العلاجي الدالّ على التخيير.

فمستند الأوّلين أنّ له إطلاقاً بالنسبة إلى جميع الأزمان قبل الأخذ و بعده، و مستند الاخرين إنكار الإطلاق له و أنّ القدر المتيقّن منه إثبات التخيير قبل الأخذ؛ فإنّه زمان التحيّر، و أمّا بعده فلا تحيّر، هذا مدرك الطرفين، و من الواضح أنّ التخيير الاستمراري مستلزم للمخالفة القطعيّة التدريجيّة، فلو كان لزومها محذوراً لم يقل به الأوّلون، أو يستشكل عليهم الآخرون و جعلوه مدركاً للرجوع عن مقالتهم، دون نفي الإطلاق المذكور.

و كذلك الكلام بعينه في تخيير المقلّد بين الرجوع إلى فتوى المجتهدين المتساويين في العلم و العدالة؛ فإنّه ذهب جمع إلى كونه استمراريّاً، و آخرون إلى كونه بدويّاً، وليس مستند الآخرين إلّا أنّ طريقيّة قول المجتهد الذي أخذ بقوله معلومة إمّا تعييناً أو تخييراً، و أمّا طريقيّة قول الآخر فغير معلومة.

و بعبارة اخرى يدور الأمر بعد الأخذ بقول أحدهما بين التعيين و التخيير، و نحن و إن قلنا في مورد دوران الأمر بينهما في مسألة فرعيّة بالبراءة و عدم التعيين، لكن نقول بالاشتغال و ثبوت التعيين هنا؛ و ذلك لأنّ الأصل حرمة التعبّد بقول من لايعلم إصابته و خطائه إلّا ما خرج بالدليل، فيكون الأخذ بقول الآخر المشكوك طريقيّته و التعبّد بطريقيّته محرّماً، و بالجملة، لم يستند أصحاب هذا القول إلّا إلى أمثال ذلك، و لم يتعرّض أحد منهم لمخالفة القول بالتخيير الاستمراري لحكم العقل و ورود الإشكال العقلي عليه، مع أنّه مستلزم للمخالفة التدريجيّة كما هو واضح.

و الجواب أنّه لايوجب وهناً في حكم العقل بقبح المخالفة التدريجيّة كالدفعيّة في مورد يحكم به ورود ما يخالفه من الشرع في مورد آخر، بل اللازم التعرّض لإصلاح المورد الثاني و التكلّم فيه في وجه الجمع بين حكم الشرع و العقل، و هو واضح.

فنقول: لو كان في الخبرين المتعارضين ما هو نصّ صريح في استمرار التخيير بحيث لاتعتريه شبهة، كما لو علم بتصريح الشرع بالاستمرار، لكان اللازم من باب الإلجاء الالتزام بالبدل لامتثال الحكم المعلوم بالإجمال، بمعنى أنّ الشارع جعل لامتثال الحكم الواقعي المعلوم وجوده بين مدلولي الخبرين بدلاً يكتفي به و يتقبّله عوضاً عن امتثاله و هو الالتزام بطريقيّة الخبر المخالف للواقع، فكأنّه أمر المكلّف بأنّه يجب عليك إمّا الإتيان بالفعل الفلاني أو الالتزام و عقد القلب على طريقيّة الخبر الفلاني.

فهنا أيضاً و إن كان ليس التكليف بحسب الواقع الأوّلي إلّا واحداً معيّناً بلا عدل، ولكن بعد علم المكلّف إجمالاً يصير ذا عدل و بدل من هذا الحين، ففي ما كان مدلول أحد الخبرين وجوب الجمعة، و مدلول الآخر حرمتها، و كان واجباً واقعاً، فيجب على المكلّف بعد اطّلاعه على الخبرين أحد الأمرين من صلاة الجمعة و الالتزام بطريقيّة الخبر الذي دلّ على حرمة الجمعة، فجعل هذا الالتزام الذي هو فعل القلب بدلاً لامتثال الأمر بالجمعة.

و كذلك الحال بعينه في مسألة التقليد، فلو كان في البين نصّ صريح على

الاستمرار بحيث ألجأنا إلى الجمع فوجه الجمع ما ذكرنا من أنّه يستكشف أنّ الشارع جعل الالتزام و التعبّد بطريقيّة قول من خالف قوله الواقع بدلاً لامتثال الواقع، و من المعلوم أنّ حكم العقل في ما إذا علم التكليف ليس إلّا وجوب الامتثال بنفس هذا التكليف أو ببدله.

و هذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّه ليس مفاد دليل الأصل إلّا الإباحة و جواز الفعل و الترك، و ليس فيه إيجاب لعمل حتى يجعل بدلاً عن الواقع، و بالجملة، لابدّ من عمل ليكون بدلاً عن الامتثال، و ليس في الأصل عمل يصلح للبدليّة سوى الالتزام بمدلوله.

فنقول : ليس مدلول الأصل العملي و دليل حجيّته الالتزام القلبي بحكم الأصل، بل مدلول الجري على طبقه في مقام العمل الخارجي، بل و كذا الحال في دليل حجيّة الأمارة؛ فإنّه و إن كان مفاده التصديق و إلغاء احتمال الخلاف، ولكن من المعلوم أنّه ليس المقصود التصديق الجناني بل ترتيب الآثار بحسب العمل الخارجي الأركاني.

و بالجملة، وجه الالتزام ببدليّة الالتزام في المسألتين هو الإلجاء بسبب وجود النصّ الصريح على استمرار التخيير و لسنا ملجئين هنا، نعم لو علم بحجيّة أصل شرعي معلوم المخالفة للواقع في مقام التزمنا فيه أيضاً بمثل ذلك.

و أمّا في المقام الذي لانعلم بجريان الأصل و ليس إلّا عموم دليله و الحكم العقلي مانع عن إجرائه إلّا على وجه كون الالتزام بمضمونه بدلاً، و هو خلاف ظاهر دليله و لايوجب عملاً آخر يصلح البدليّة، فلاجرم يخصّص دليل الأصل بالنسبة إلى المقام بواسطة قبح المخالفة التدريجيّة عقلاً، فاللازم البناء العملي على واحد من الفعل و الترك و البقاء عليه و عدم العدول عنه أبداً، و كذلك الكلام في المسألتين على تقدير عدم وجود النصّ المذكور في البين كما هو كذلك.

هذا كلّه هو الكلام على تقدير الفراغ من حيث دلالة دليل الأصل في شموله للمقام أعني ما إذا كان أصل الإلزام معلوماً و لم يعلم أنّه الوجوب أو الحرمة.

و أمّا الكلام في دلالته و عدم‌الدلالة فالظاهر العدم، و ذلک لأنّ دليل البراءة ممّا سوى حديث الرفع بين ما يكون أجنبيّاً عن الباب و بين ما يناسبه، و لا يشمل المقام إمّا للانصراف أو لعدم كونه مورده؛ فإنّه دليلان : أحدهما:

قوله عليه السلام : «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لک حلال»؛ فإنّه إمّا متعرّض لحكم الشبهة المحصورة فيكون أجنبيّاً عن الشبهة في شيء واحد بالمرّة، و إمّا أنّ معناه : كلّ شيء فيه احتمال الحليّة و احتمال الحرمة، فيرتبط بالشبهة في الشيء الواحد ولكن أجنبيّ عن خصوص المقام؛ فإنّ الشبهة فيه بين الوجوب و الحرمة دون الحليّة و الحرمة.

و ثانيهما قوله عليه السلام : «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» فإمّا أن يقال : إنّه متعرّض لحال الأشياء قبل ورود الشرع عليها الذي هو موضوع بحث الحظر و الإباحة العقليين فلا يرتبط بالمقام؛ لفرض كونه ممّا ورد فيه الشرع، غاية الأمر لا يعلم بأنّ التشريع الموجود هو الإيجاب أو التحريم، و إمّا أن يقال : إنّ معنى «يرد» يبلغ، فيشمل الشبهة الحاصلة بعد ورود الشرع أيضاً، لكنّه منصرف إلى غير المقام؛ إذا الظاهر منه صورة كون الشبهة في التحريم و الإباحة.

و بعبارة اخرى : ما إذا كان أحد طرفي الاحتمال التقييد بقيد التكليف و الآخر اللاتقييد و الإطلاق، فحكم فيه بأنّه مطلق حتّى يعلم تقييده الذي يحتمل أعني التحريم، فلا يشمل ما إذا كان أصل وجود التقييد و عدم الإطلاق معلوماً و شكّ في كون التقييد أمراً أو نهياً.

و أمّا حديث الرفع فمورده المنّة، ففي ماإذا كان هناك احتمال الحرمة و الإباحة فمعنى منّة الشارع أنّه لم يجعل الاحتياط على العباد مع أنّه كان له جعله حفظاً للأحكام الشرعيّة، لكن ماجعله منّةً عليهم، فيكون الرفع بمعنى الدفع.

و أمّا في ما إذا كانت الشبهة في الحرمة و الوجوب فإن كانت واقعة شخصيّة لايمكن فيها المخالفة القطعيّة و لو تدريجاً، فلا يعقل معنى لجعل الإباحة فيها لطفاً و منّةً؛ إذ لم يكن للشارع أن يجعل الاحتياط حتّى يتحقّق بعدم جعله لطف و منّة؛ إذ

الاحتياط بالخلّو عن الفعل و الترك غير ممكن، والالتزام بأحدهما ليس فيه حفظ للحكم الشرعي؛ إذ هما متساويان من حيث لزوم الموافقة الاحتماليّة و المخالفة الاحتماليّة.

و إن كانت واقعة كليّة يتحقّق فيها المخالفة التدريجيّة، فجعل الإباحة فيها بمعنى جواز الفعل مرّة و الترك اخرى، و بعبارة اخرى الإباحة الاستمراريّة فهو و إن كان منّة لكونه أسهل من بناءالعمل أوّلاً على أحدهما تخييراً و لزوم البقاء على ما بنى عليه، إلّا أنّه غير ممكن؛ لكونه ترخيصاً في المخالفة القطعيّة بدون جعل شيء بدلاً للامتثال.

وأمّا الالتزام القلبى بالإباحة فقد قلنا : إنّه لا يجري هنا و ان قلنا بثبوت مثله في الخبرين المتعارضين، والفرق بين المقامين قدمرّ سابقاً و حاصله أنّ دليل الأصل مثل هذا الحديث غير متعرّض إلّا لحيث مقام العمل، ولاإشعار فيه بمقام الالتزام فضلاً عن الدلالة، فمدلولها الإباحة بمعنى ترخيص الفعل والترك و رفع البأس عنهما، لا بمعنى لزوم عقد القلب عليها، بخلاف قوله عليه السلام في الخبرين المتعارضين : «و إذن فأنت مخيّر» يعني في الأخذ بأيّهما كما في قوله في رواية اخرى : «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» فإنّ الظاهر من الأخذ التعبّد بطريقيّة الخبر و البناء القلبي على حجيّته دون صرف العمل الخارجى على طبقة، ولو كان هو أيضاً كذلك للزم طرحه لمخالفته لحكم العقل، هذا في الإباحة الاستمراريّة.

وأمّا الإباحة البدويّة فهي غير موافقه للمنّة؛ إذ ليس للشارع جعل احتياط من هذه الجهة بأن يلزم البناء من أوّل الأمر على خصوص الفعل أو على خصوص الترك؛ إذ ليس فيه حفظ للحكم، لمساواتهما في لزوم الموافقة والمخالفة الاحتماليين، كما فى الشبهة الشخصيّة.

وبالجملة، في الشبهة الحكميّة من حيث الإباحة الاستمراريّة جعل الإباحة موافق للمنّة، لكن غير ممكن، ووجه عدم إمكانه مرّ سابقاً، وهذه الشبهة من حيث الإباحة البدويّة وكذا الشبهة الموضوعيّة كالمرأة المردّدة ليس جعل الإباحة فيهما

لطفاً ومنّة ودفعاً لمؤنة زائدة كان للشارع إثباتها، نعم يمكن جعل الإباحة فيهما لحكمة اخرى غير الامتنان بدليل آخر غير الحديث المفروض كون الحكمة فيه الامتنان،ولكن عرفت عدم دليل آخر.

وإذن فمن حيث الواقع عرفت أنّه يجب الالتزام بأنّ حكم هذا الشيء هو الإلزام على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة، وأمّا من حيث هذا الشخص الخارجي بشخصيّته فلا بدّ أن يكون المكلّف بلابناء و بلاالتزام، يعنى لايلتزم بوجوبه و لابحرمته؛ لما عرفت من حرمة هذين الالتزامين بدليل التشريع، وكذلك لايلتزم بإباحته؛ لما عرفت هنا من قصور دليل أصالة الإباحة عن شموله للمقام.

وينبغي هنا شرح عبارة الكفاية في هذا المقام، فقال قدّس سرّه ـ بعدبيان أنّه في مورد العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة على القول بلزوم الموافقة الالتزاميّة تلزم هي، وإن كان لا يجب الموافقة القطعيّة العلميّة، ولايحرم المخالفة القطعيّة العمليّة لامتناعها؛ للتمكّن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً، وإن أبيت إلاّ عن لزوم الالتزام بالحكم الواقعى بخصوص عنوانه فالموافقة القطعيّة الالتزاميّة بمعنى التزام نفس الحكم الواقعي غير ممكنة، وأمّا الالتزام بواحد تخييري و إن كان ممكناً، لكنّه غير واجب؛ إذ الالتزام بضدّ التكليف ليس محذوره بأقلّ من محذور عدم الالتزام به، مع أنّ التكليف لو اقتضى الالتزام لاقتضى الالتزام بنفسه عيناً دون الالتزام به أو بضدّه تخييراً ـ ما هذا لفظه : و من هنا – يعني ممّا ذكرنا من أنّه لا يجب إلاّ الالتزام بما هو الثابت واقعاً و إن لم يعلم أنّه الوجوب أو الحرمة – قد انقدح أنّه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الاصول الحكميّة أو الموضوعيّة في أطراف العلم لو كانت جاريّة مع قطع النظر عنه – لما ذكرنا من إمكان الجمع بين الالتزام بكون حكم الواقع هو الإلزام و بين الالتزام بأنّ حكم هذا الشخص الخارجى هو خصوص الإباحة – كما لا يدفع هنا محذور عدم الالتزام به، بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه حينئذ أيضاً إلاّ على وجه دائر.

يعني كما أنّه لو قلنا ـ كما هو المختار ـ بأنّه لا يجب أزيد من الالتزام بما هو الثابت

واقعاً فالأصل لامانع من جريانه من قبل لزوم الالتزام، كذلك لو قلنا بخلاف المختار من لزوم الالتزام بخصوص عنوان الوجوب أو الحرمة و عدم كفاية مجرّد ما هو الثابت واقعاً، فحينئذ لا يدفع بواسطة أصل الإباحة محذور عدم الالتزام بخصوص الوجوب أو الحرمة، كما هو المفروض من ثبوت المحذور فيه، بل الالتزام بخلافه وهو الإباحة؛ إذ يلزم الدور؛ إذ المفروض ثبوت المحذور في ترك الالتزام بأحد الوجوب أو الحرمة، و المقصود رفع هذا المحذور، بل محذور الالتزام بالخلاف بجريان الأصل، و لاشكّ أنّ جريان الأصل أيضاً موقوف على عدم المحذور في عدم الالتزام اللازم من جريانه.

اللّهم إلاّ أن يقال: إنّ قبح عدم الالتزام ليس بتيّاً لا يرفع بالأصل؛ إذ حينئذ من الواضح أنّ جريان الأصل موقوف على عدم ترتّب مثل هذا القبح عليه، فاذا قصد دفع قبحه أيضاً بجريان الأصل يلزم الدور، بل قبحه معلّق على عدم ورود الرخصة عليه من الشرع، إذحينئذ ما لم يرد الرخصة يكون قبيحاً و بعد وروده يرتفع القبح بارتفاع موضوعه، فلا يلزم الدور.

وأمّا نحن حيث اخترنا عدم لزوم الالتزام إلاّ بما هو الثابت واقعاً ففي فسحة من هذا الإيراد و هذا الجواب، بل يكون الأصل جارياً بلا كلام؛ لإمكان حفظ هذا الالتزام مع جريان الأصل؛ لاختلاف الرتبة.

«إلاّ أنّ الشأن في جواز جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي، مع عدم ترتّب أثر عملي عليها، مع أنّها أحكام عمليّة كسائر الأحكام الفرعية، مضافاً إلى عدم شمول أدلّتها لأطرافه؛ للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها كما ادّعاه شيخنا العلاّمة أعلى اللّه مقامه و إن كان محلّ تأمّل ونظر»[1].

ووجه التأمّل على المختار عدم لزومه بسبب اختلاف الرتبة كما ذكرنا، هذا هو الكلام في المخالفة الالتزاميّة.

---

١ ـ ما بين المعقوفتين كلام المحقّق الخراسانى في الكفاية.

وأمّا المخالفة العمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال كما لو علم بعد العلم بورود «لا تشرب الخمر» على نحو التكليف الفعلي بأنّ هذا الإناء خمر و ذاك الإناء ماء أو بالعكس، أو علم بعد العلم بإجتنب عن النجس على نحو التكليف الفعلي بأنّ هذا نجس وذاك طاهر أوبالعكس ـ هذا في الشبهة التحريميّة ـ و أمّا الوجوبيّة فكما لو علم بأنّ هذا الفعل واجب أو ذاك.

فيقع الكلام تارة في أنّ العلم الإجمالى بالتكليف الفعلي هل يؤثّر أثراً وينجّز على العالم شيئاً، أو هو كالعدم ويعامل مع الأطراف معاملة المشكوك البدوي فيجري في جميعها الأصل العملي وهو البراءة فيجوز أن يرتكب جميعها في التحريمية ويترك الجميع في الوجوبيّة؟

وربّما يظهر من بعض كلمات المحقّق القمي قدّس سرّه في القوانين اختيار الثانى، فجوّز المخالفة القطعيّة على التدريج كشرب أحد الإنائين المشتبهين بالخمر أوّلاً ثمّ شرب الآخر بعده، وأمّا شرب الجميع دفعةً فلا كلام في كونه شرب خمر محرّماً.

واخرى يقع بعد التنزّل عن المقام الأوّل و تسليم عدم كونه بلا أثر واقتضاء أصلاً، بل له أثر و اقتضاء في الجملة في أنّ هذا الأثر ماذا؟ فهل يوجب حرمة المخالفة القطعيّة فقط، فليس له في الشبهة التحريميّة ارتكاب الجميع ولا في الوجوبية ترك الجميع، ولكن لا يوجب وجوب الموافقة القطعية، فيكفي في التحريميّة ترك أحد الأطراف و إن أتى بالباقي، وفى الوجوبيّة إتيان أحدها و إن ترك الباقي، أو أنّه يكون كالعلم التفصيلي؟، فكما يوجب حرمة المخالفة القطعيّة كذلك يوجب وجوب الموافقة القطعية أيضاً، والحاكم فى هذين المقامين هو الوجدان.

فنقول: أمّا المقام الأوّل فصريح الوجدان هو الحكم ببطلان كون العلم الإجمالي حاله كالعدم في عدم تنجيز شيء على العالم أصلاً، و معاملة الشكّ البدوي معه.

ألا ترىٰ أنّه لا فرق في عصيان لاتشرب الخمر و استحقاق العقوبة عقلاً بين من علم تفصيلاً بأنّ هذا خمر و شربه، و بين من علم إجمالاً بأنّ أحد الإنائين خمر و شربهما تدريجاً، فكما أنّ العقل مستقلّ باستحقاق الأوّل فكذلك يكون مستقلاً به في

الثاني أيضاً، وليس إلاّ لأنّ العلم الإجمالى صار موجباً لتماميّة الحجّة على المكلّف.

ولافرق في ذلک بين اقسام العلم الإجمالي من كون أصل الحكم الكلّي كحرمة الخمر معلوماً وكان الشبهة في موضوعه كاشتباه الخمر بين الإنائين، و كما لو علم بوجوب إكرام زيد واشتبه الزيدبين شخصين، ومن كون الشبهة في أصل الحكم لتردّده بين حكمين فى موضوعين، كما لو علم أنّه إمّا يجب عليه الدعاء عندرؤية الهلال و إمّا يجب عليه الصلاة عند ذكر النبى صلّى اللّه عليه وآله، مع اتحاد نوع التكليفين كهذا المثال، ومع اختلافه كما لو علم بأنّه إمّا يجب عليه الدعاء عند الرؤية، و إمّا يحرم عليه الخمر، فإنّه فى القسم الأخير الذي يكون الشكّ فيه في موضوع التكليف ونوع التكليف لو فرض كونهما محلّاً لابتلائه، كما لو كان عنده خمر و رأى الهلال فترك الدعاء و شرب الخمر؛ فإنّه عندالعقل فَعَل قبيحاً بلاكلام، وكذلک سائر الأقسام. هذا في المقام الأوّل.

وأمّا المقام الثاني فنقول: بعد البناء على كون العلم الإجمالي منجّزاً لمتعلّقه في الجملة لاوجه للتفكيک بين حرمة المخالفة القطعيّة و وجوب الموافقة القطعية، وذلک لأنّ ما يحكم به العقل هو أنّ المؤاخذة والعقاب بلابيان وحجّة من قبل المولى على التكليف قبيح، فيرفع بذلک احتمال العقاب على تقدير ثبوت التكليف واقعاً أيضاً، كما هو الحال في الشبهة البدويّة فى التكليف، فإنّ الارتكاب يعلم بحكم العقل خلوّه عن الضرر و إن صادف الحرام الواقعي، لعدم إمكان مؤاخذة المولى على هذا التقدير العبد بأنّه: لم ارتكبت ما حرّمته عليک؛ إذ ليس له حجّة و بيان على هذا التكليف.

وهذا بخلاف المقام؛ فإنّا قد فرضنا في المقام الأوّل صيرورة التكليف بواسطة تعلّق العلم الإجمالي به ذاحجّة و بيان، بمعنى أنّه يكون للمولى أن يخاطب العالم بالعلم الإجمالي ويقول له: ما ذا فعلت مع أمري الفلاني أو نهيي؟

كما يصحّ ذلک له بالنسبة إلى العالم بالعلم التفصيلي، ولايمكن أن يقال: إنّ هذا يكون للمولى في العالم الإجمالي بالنسبة إلى صورة المخالفة القطعيّة، و لايصحّ بالنسبة إلى

صورة ترك الموافقة القطعيّة.

و بعبارة اخرى : الحجّة موجودة بالنسبة إلى الأوّل و غير موجودة بالنسبة إلى الثانى؛ فإنّ الحجّة على التكليف إذا صارت موجودة يلزم بحكم العقل اجتناب أحد الأطراف أيضاً ؛ إذ المفروض أنّه على تقدير الارتكاب يحتمل أن يكون الحرام الواقعي هو هذا الذي يرتكبه، و قد فرضنا أنّه على هذا التقدير كان العقاب و المؤاخذة على مخالفة التكليف التحريمى عقاباً ومؤاخذة مع الحجة و البيان، فيلزم اجتنابه تحرّزاً عن الوقوع في هذا الضرر، والضرر و إن كان محتملاً لكن لكونه اخرويّاً، و الضرر الاخروي يكون اهتمام العقل بدفعه أزيد من الدنيوي؛ لكونه أشدّ منه، فلهذا يستقلّ العقل بوجوب دفع محتمله أيضاً.

وبعبارة اخرى : الحكم الواقعي بعد تعلّق العلم الإجمالي به لا يخلو من حالين: إمّا يكون الحجّة عليه موجودة، وإمّا لا، فعلى الثاني لايحرم عليه المخالفة أيضاً، و قد فرضنا خلافه في المقام الأوّل، فتعيّن الأوّل، و عليه يجب الموافقة القطعية أيضاً، و لا معنى للتفكيك بين المخالفة والموافقة.

فثبت أنّ العلم الإجمالي بحسب حكم العقل لافرق في تنجيزه بين حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة.

وأمّا بحسب الشرع، فهل يجوز للشارع أن يرخّص في المخالفة القطعيّة و ارتكاب جميع الأطراف، فيصير العلم بعد كونه مؤثراً تمام التأثير عقلاً غيرمؤثر لشيء أصلاً شرعاً، أو أنّه لا يجوز له الترخيص في ارتكاب الجميع الذي هو المخالفة القطعية، ولكن قبح ترك الموافقة القطعية عقلاً ليس بهذه المثابة، بل هو قابل لإذن الشرع، و حينئذ فيكون بحسب الشرع مؤثّراً بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة دون وجوب الموافقة القطعيّة، أوأنّه ليس له الترخيص في ترك الموافقة القطعيّة أيضاً، كما أنّه ليس له الترخيص في فعل المخالفة القطعية، فيصير العلم الإجمالي كالتفصيلي في جميع الآثار عقلاً و شرعاً.

وبعبارة اخرى : هل اقتضاء العلم الإجمالى لقبح المخالفة القطعيّة و قبح ترك

الموافقة القطعية يكون في كليهما على نحو العليّة التامّة بحيث لايمكن الترخيص من الشرع في شئ منهما؟ أو أنّ اقتضائه في كليهما يكون على نحو الاقتضاء، بمعنى أنّ العقل لو خلّي وطبعه يحكم بالقبح، وللشارع أن يرخصّ من حيث الشارعيّة في المخالفة القطعيّة، فحكم العقل بالمنع إنّما هو لو لا حكم الشرع بالجواز، أو هنا تفصيل، فبالنسبة إلى المخالفة القطعيّة يكون على نحو العليّة التامّة، وبالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة يكون على نحو الاقتضاء و لو لا حكم الشرع.

و بعبارة ثالثة: هل العلم الإجمالي كالتفصيلي ليس للشارع التصرّف فيه لا نفياً و لا إثباتاً بوجه من الوجوه، أو أنّه يكون له التصرّف فيه نفياً من حيث المخالفة الاحتماليّة دون القطعيّة، أو له ذلک في كليهما؟

فنقول: أمّا المخالفة القطعيّة فقد يقال بأنّه لو رخّص الشارع في جميع الأطراف يلزم التناقض بين هذا الترخيص و بين الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، فمن يعلم بأنّ أحد الإنائين خمر لو جوّز له الشرع شرب كليهما كان راجعاً إلى تجويز شرب الخمر و هو مخالف لقوله: لاتشرب الخمر، و هذا مدفوع؛ لعدم التناقض، لما يأتي في وجه الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري، فإنّ جعل الترخيص هنا يكون في موضوع الشكّ لثبوته في كلّ من الطرفين بالخصوص.

وحينئذ فإمّا نختار مذاق من يقول للحكم بمراتب، و نقول: إنّ قوله: لا تشرب الخمر و إن كان ظاهراً في الفعليّة ولكن بعد ما ورد الترخيص في كلاالطرفين يستكشف - قضيّةً للجمع بينهما - منه كون ذاك حكماً غير فعلي من حيث الشكّ، وكون هذا حكماً فعليّاً من جميع الحيثيّات، والمخالفة القطعيّة للحكم الفعلي وإن كانت قبيحة بحيث لا يمكن أن يجوّزها الشرع، ولكن هذا ليس مخالفة للحكم الفعلي.

وإمّا نختار مذاق من يقول بأنّ الحكم و الأمر و النهي لا يعقل له إلاّ مرتبة واحدة؛ لأنّه إمّا موجود فيكون فعليّاً، و إمّا معدوم فلا يعقل أن يكون موجوداً و غير فعلّي. فنقول: و إن كان كلّ من «لاتشرب الخمر» والترخيص في الأطراف حكماً فعليّاً، ولكن مع ذلک لاتناقض، لكون رتبتهما مختلفة، فإن الثاني في طول الأوّل، فعلم أنّه

من حيث التناقض لامانع من اجراء الأصل في كلا الطرفين على كلاالمذاقين، كيف و قد عرفت عدم لزومه في ترخيص مخالفة العلم التفصيلى أيضاً، إلاّ أنّه يمكن أن يقال على مذاق من يجعل للحكم مراتب: إنّه و إن كان لا يلزم التناقص مع الواقع؛ لاختلاف المرحلتين، ولكن يلزم التناقض مع الغاية التي جعلت في الأدلّة غاية للاصول.

بيان ذلک : أنّ قوله عليه السلام : «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» كما يدلّ على المطلقية قبل ورود النهي بمعنى معلوميّته، كذلک يدلّ على عدم المطلقيّة بعد معلوميّة النهي، فذيل الرواية يدلّ على أنّ تعلّق العلم بالنهى يجعله فعليّاً، و صدره يدلّ على أنّه حال الشكّ فيه غير فعلي و يجوز مخالفته، فيكون بين الصدر و الذيل في أطراف الشبهة تناقض وتهافت؛ إذ المكلّف في خصوص كلّ واحد شاكّ فى الحرمة، فيكون خصوص كلّ واحد مطلقاً مرخّصاً فيه باعتبار مشكوكيّة النهي فيه بمقتضى الصدر.

ولا يخفى أنّه مع هذا الشكّ عالم إجمالاً بوجود خمر في البين، فيعلم بخطاب النهي عن شرب الخمر، فلا يكون هذا المعلوم مطلقاً و مرخّصاً فيه باعتبار معلوميّة نهيه بمقتضى الغاية، و لاإشكال أنّ كونه في قيد بالنسبة إلى هذا التكليف المعلوم ينافي كونه مطلقاً و بلا قيدٍ من حيث ارتكاب الطرفين؛ إذ معناه عدم التقيّد بالنسبة إلى ذاك المعلوم.

فإن قلت : لايلزم ذلک، إذ المراد بالعلم الذي هو غاية إنّما هو العلم التفصيلي في خصوص الشخص المشكوك.

قلت : هذا مناف للإطلاق؛ فإنّه بإطلاقه يشمل العالم الإجمالى؛ فإنّه أيضاً عالم بالحكم، والتقييد بالتفصيلي يدفعه الإطلاق.

فإن قلت : الظاهر من قوله : «كلّ شيء مطلق حتّى يردفيه نهي» أنّه يعلم في هذا الشيء نهي، والظاهر من الشيء الأشياء الخارجيّة، و ليس في المقام لنا إلاّ شيئان خارجيّان، فمدلول الرواية أنّ كلّاً منهما مطلق حتّى يعلم في خصوصه نهي، وعلى

هذا فلا يشمل العلم الإجمالي، فلا تهافت في الدليل.

قلت : نعم، لكنّ الإطلاق لا يمكن إنكاره في قوله : رفع ما لا يعلمون الذي مفاده أنّه لم يرفع ما يعلمون، وكذلك قوله : الناس في سعة ما لا يعلمون،بكلااحتماليه.

وممّا ذكر في هذه الرواية يعرف الكلام في قوله : «الناس في سعة ما لايعلمون» أو في سعة ما لا يعلمون، بجعل «ما» ظرفيّة لا موصوله؛ فإنّه أيضاً كما يدلّ على السعة حال الجهل، يدلّ أيضاً على الضيق حال العلم، وهنا يكون الجهل و العلم موجودين، فالجهل من حيث الخصوص و العلم من حيث الإجمال، فمقتضى الأوّل السعة وجوازارتكاب كلا الطرفين، ومقتضى الثانى الضيق و عدم جوازه.

هذا كلّه على قول من يجعل للحكم مراتب.

ويمكن ان يقال على قول من لا يجعل له بعد الوجود سوى مرحلة الفعليّة أيضاً : إنّه و إن كان لا يستحيل ترخيص أطراف الشبهة من حيث لزوم التناقض، ولكنّه يستحيل من جهة لزوم الترخيص في المخالفة القطعيّة للتكليف الفعلي، فإنّ المخالفة القطعيّة لهذا التكليف ظلم على المولى، والظلم لا يرتفع قبحه بالترخيص، بل يكون ترخيصه أيضاً قبيحاً.

وجه لزوم ذلك أنّ المفروض كون الخطاب الواقعي حكماً فعلياً، فإذا تعلّق به العلم يقبح عقلاً من المكلّف مخالفته، والمفروض أنّه هنا عالم أيضاً بهذا الخطاب، غاية الأمر بالعلم الإجمالى، وعرفت أنّه لافرق في قبح المخالفة بين العلم التفصيلي و الإجمالى، وعرفت هنا أنّ قبح المخالفة القطعية يكون من باب الظلم و على نحو العليّة التامّة، فإنّ المولى يطلب الفعل أو الترك من العبد بكمال الشدّة و الاهتمام و يظهر عدم رضاه بالمخالفة، فكما أنّ مخالفته مع هذه الحالة و عدم المبالاة بكمال بغضه ذلك ظلم قبل الترخيص، فهو بعينه باق على هذا الحال بعده؛ لأنّه بعده أيضاً ظلم، لفرض قيام عدم الرضى و الطلب بكمال الجدّ بالمولى بعده أيضاً، فيكون الترخيص قبيحاً؛ لكونه ترخيصاً للظلم، فيمتنع صدوره عن الحكيم.

ولا يتوهم أنّ قبحه إنّما هو من جهة لزوم الجري على خلاف المراد و رفع اليدعن

الغرض و نقضه؛ إذ لو كان ذلک للزم بعينه في إجراء الأصل في الشبهة البدوية، و لا اختصاص له بالشبهة المقرونة بالعلم؛ فإنّ معنى الأصل في الشبهة البدويّة أنّ الفعل مثلاً جائز، سواء كان في الواقع جائزاً أم حراماً، فتجويزه على تقدير حرمته نقض للغرض، بل المانع ما ذكرنا من لزوم الترخيص في المخالفة القطعيّة.

ولا يتوهّم أنّ المانع ذلک مع لزوم التهافت في دليل الأصل كما ذكرناه على القول الآخر؛ فإنّ المانع على هذا القول منحصر في الجهة المذكورة ولا يلزم التهافت في الدليل اللفظي، وذلک لأنّک عرفت أنّ الحكم الواقعي على هذا يكون فعليّاً بمجرّد وجوده، فالعلم به يكون بحكم العقل منجزّاً له، و ليس بعد العلم للشارع الأمر بمتابعة هذا العلم على نحو المولويّة، كما ليس له المنع عنه مولويّاً.

فلو وقع الأمر به في مقام كما في الغاية الواقعة في قوله : كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي، يعني بعدورود النهي والعلم يجب المتابعة، وقوله : الناس في سعة ما لا يعلمون يعني أنّهم في ضيق ما يعلمون، فلا بدّ من حمل ذلک على الإرشاد إلى حكم العقل و تقريره من دون مولويّة و شارعيّة، و إذا لم يكن الغاية حكماً من قبل الشرع من حيث إنّه شرع لم يبق في البين إشكال التهافت؛ فإنّه مبنيّ على كون حكمين شرعيّين هنا كما على القول الآخر، إذ عليه كما أنّ الترخيص المشتمل عليه الصدر معلوم أنّه شرعي فكذلک الغاية؛ فإنّها و إن كان علماً بالتكليف، لكن مجرّد العلم بالتكليف لايخرجه عن تصرّف الشرع، فإنّه لو كان التكليف المعلوم شأنياً كما هو المفروض في متعلّق هذا العلم فبعده أيضاً يكون إعطاء الفعليّة له بيد الشرع و من قبله، فهنا حكم بموافقة العلم و علم منه أنّه جعل الواقع فعلياً لصيرورته في مقام البعث إليه والزجر عن تركه.

وأمّا على القول بنفي المرتبة فالإشكال ممحّض من حيث الترخيص في المخالفة القطعيّة الذي مبناه حكم العقل بقبح المخالفة القطعيّة، وليس من الشرع حكم في موضوع القطع، وإنّما قرّر حكم العقل بقبح مخالفة القطع.

والملخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الترخيص في جميع أطراف الشبهة إمّا أنّه

ممكن عقلاً بحسب مقام الثبوت و لا يلزم التناقص، لأجل اختلاف مرحلة الحكم الواقعي و الظاهري، ولكنّه غير واقع بحسب مقام الإثبات للزوم التهافت في دليل إثباته، فيتساقط جزئا دليله للتعارض، فيبقى بلا دليل، و دعوى عدم التعارض بأنّ المراد من العلم هو العلم بالتكليف مفصلاً فلا يشمل المقام المفروض وجود العلم به على نحو الإجمال مردودة بالإطلاق.

و إمّا أنّه غير ممكن عقلاً لا من جهة التناقص لأجل اختلاف الرتبة، ولا من جهة لزوم التهافت فى الدليل؛ إذ ليس الغاية إلاّ تقريراً لحكم العقل، و لايمكن أن يكون حكماً مولويّاً شرعيّاً، بل من جهة لزوم الترخيص في المخالفة القطعيّة للتكليف الفعلى المعلوم بالإجمال. هذا هو الكلام في ترخيص الشرع في ارتكاب جميع الأطراف.

وأمّا الترخيص في بعض الأطراف إمّا معيّناً و إمّا مخيّراً، فالكلام فيه تارة يقع في إمكانه عقلاً مع قطع النظر عن ثبوت الدليل عليه وقوعاً وإثباتاً بحسب الشرع و عدمه، و اخرى في ثبوت الدليل عليه إثباتاً بحسب الشرع بعد فرض إمكانه و التكلّم في دليل الأصل من حيث إنّه هل هو قاصر عن شمول أحد الأطراف كما كان كذلك عن شمول الجميع، أو له دلالة عليه ؟

أمّا الإمكان العقلي فلانرى مانعاً هنا، فإنّا إذا عرضنا على النفس المخالفة القطعيّة نراها معصية بحيث لا يمكن أن يصير بواسطة مصلحة جائزة، فإنّه عناد و شقاق مع المولى و قيام على وجهه و في قباله و معارضة معه بعلانية ووضوح، وهذا أمر لا يجوّز العقل أن يوجد فيه صلاح يزاحم قبحه و فساده و يجعله جائزاً أو راجحاً.

و إذا عرض عليها المخالفة الاحتماليّة فهو وإن كان لايفرق بينها على تقدير المصادفة لمخالفة التكليف و بين المخالفة القطعيّة في صحّة العقوبه، لكنّه ليس بأزيد من الإقدام على شيء يحتمل كونه مخالفة تمّت عليها الحجّة، بمعنى أنّه مع وصف محتمليّته تكون الحجة عليه تامّة كالمقطوع، بخلاف الشبهة البدويّة، فإنّه و إن كانت مخالفة محتملة، لكن ليست الحجّة عليها تماماً، فليس للمولى على تقدير المصادفة للحرام

العقاب، وبجرد تماميّة الحجّة لايوجب عدم إمكان الترخيص، وليس مثل ما اذا كانت المعصية مقطوعة.

إذ أوّلاً قدورد الترخيص من الشرع فيه في بعض المواضع كما في الشبهة بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، حيث حكموا فيها بالاحتياط بحكم العقل، ثمّ رفعوه و حكموا بالبراءة بحديث الرفع المشتمل على رفع ما لا يعلمون، وكذلک في الشبهة البدويّة قبل الفحص؛ فإنّهم حكمو فيما كانت منها في الأحكام بالاحتياط؛ لعدم ورود الترخيص فيها شرعاً، فأوجبوا الفحص، و في ما كانت منها في الموضوعات حكموا بالبراءة؛ لورود الترخيص وعدم وجوب الفحص فيها بالخصوص، مع أنّهما من واد واحد؛ لأنّهما مشتركان في تماميّة الحجّة في كليهما؛ فإنّه لو كان معلوماً عادة أو لخصوص الشاكّ أنّه لو تفحّص لحصل العلم بالواقع، فلافرق في تماميّة الحجّة حينئذ بين كون الشبهة في الحكم أو في الموضوع.

وبالجملة، يستكشف من الترخيص في هذه الموارد إمكان الإذن في المخالفة الاحتماليّة و لو فرض أنّ العقل في هذا المقام متحيّر ولاحكم له بالمنع و الجواز.

وثانياً : أنّا لو فرضنا وجود مصلحة في المخالفة الاحتمالية كما لو رأى المولى أنّ العبد في الشبهة الوجوبيّة مثلاً لوأتى بوقايع عديدة لأجل درك واقعة واحدة لسقط عن درك كثير من الوقايع الاخر، و يكون ذلک حرجاً عليه، فيرفع عندذلک عنه مؤنة بعض هذه الوقايع التي وقعت أطرافاً للشبهة واكتفى منه بإتيان واحدة منها و إن كانت هذه الواقعة قد يصادف الواجب و قد لا يصادفه و لكنّه يرفع اليد عن بعض أوقات مصادفته أيضاً رعاية لحال العبد ليصير الأمر عليه سهلاً، و لايقع في الحرج و الشدة، و مع ذلک كان موافقاً و آتياً بالأمر أيضاً في بعض الأوقات لم يقع في محذور مخالفته فى جميع الاوقات، فلا نرى الوجدان آبياً عن ذلک كإبائه ذلک في المخالفة القطعيّة.

أمّا الضرر المحتمل فهذا الترخيص مؤمّن شرعي منه، وأمّا الشقاق مع المولى و القيام في قباله فلا يحصل إلاّ مع العلم بمخالفة أمره لا مع حصولها منه بلا علم، بل مع

احتمال، وحاصل هذا الوجه أنّه لامنع من العقل في هذا المقام كما في المخالفة القطعيّة.

فتحصّل أنّ كون العلم الإجمالى لاشيء وغير منشأٍ لأثر باطل، بل هو ذوأثر، فإسقاطه عن التأثير رأساً غير ممكن شرعاً كالعلم التفصيلى، و بعبارة اخرى : المخالفة القطعية للعلم الإجمالي والتفصيلى قبيح بقبح ذاتي اقتضياه على نحو العليّة التامّة، فلا يقبل تجويزاً من الشرع، وإنّما يظهر الفرق بين التفصيلى و الإجمالي في الموافقة القطعية؛ فإنّ اقتضائها يكون في الأوّل على نحو العليّة التامة، وفي الثاني على نحو الاقتضاء المعلّق على عدم ورود الترخيص الشرعي، هذا.

ولكن في الكفاية جعل اقتضاء العلم الإجمالي في المخالفة القطيّة أيضاً على نحو الاقتضاء القابل لتصرّف الشرع مستدلّاً بمحفوظيّة المرتبة الظاهريّة في كلّ واحد من الأطراف، لفرض الشك فيكلّ واحد، فيكون كالشبهة البدويّة فى هذه الجهة، فللشارع جعل الترخيص في تمامها، ولا يلزم التناقض، لاختلاف مرتبة الحكمين.

ونحن نطالبه بوجه الفرق بينه و بين التفصيلى؛ حيث إنّه لم يسلّم ورود الترخيص هناك؛ للزوم التناقض، فنقول : لافرق في لزومه بين العلم بقسميه والشكّ، غاية الأمر أنّ في الشكّ احتمال التناقض، و في العلم بقسميه يقينه، واحتماله أيضاً كيقينه محدود، و إذا دفعتم الأوّل باختلاف المرتبة وكذلك تقولون في أطراف العلم الإجمالي، فلم لايجرى هذا الجواب في العلم التفصيلى؟ فإنّ فيه أيضاً يمكن دفع التناقض باختلاف المرتبة بأن نقول : المولى لايعمل بالعلم الحاصل من الرمل أو الجفر، هذا في الامكان العقلى.

وأمّا التكلّم في قصور دليل الأصل لشمول المقام وعدمه بعد فرض الإمكان فلخّصه أنّه بعد ما فرضنا عدم إمكان دخول كلا الطرفين في زمان واحد في عمومه للزوم التناقض يبقى هنا ثلاثة احتمالات، الأوّل : أن لايشمل شيئاً منهما، والثانى: أن يشمل واحداً معيّناً، والثالث : أن يشمل واحداً مخيّراً ،والاحتمال الثانى مدفوع بلزوم الترجيح بلا مرجّح، لمساواة الدليل بالنسبة إلى الطرفين، بقى احتمال التخيير و عدم الشمول رأساً.

فإن قلنا بأنّ الواحد التخييرى ليس مستفاداً من الدليل، بل ظاهره الأشياء المعيّنة يبقى عدم الشمول رأساً، إلاّ أن يتمسّك في إثبات التخيير بالاطلاق بأن يقال: إنّ الدليل لو لا حكم العقل كان باطلاقه دالّاً على ترخيص هذا الطرف، سواء أتى بالطرف الآخر أو لم يؤت به، و كذلك كان شاملاً لذاك الطرف أيضاً سواء أتى بهذا أم لا، فحكم العقل قد أوجب تقييد هذين الإطلاقين، فقيّد إطلاقه في كلّ منهما بحال عدم إتيان الاخر، فيلزم ثبوت التقييد في مدلول الرواية بالنسبة إلى الشبهة المقرونة بالعلم دون البدوية.

وقد يقال : إنّه استعمال الفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، وتنقيح المطلب والتكلّم فيه أزيد من هذا يطلب في بحث أصالة البراءة إن شاء اللّه تعالى.

الأمر الخامس : على تقدير القول بأنّ العلم الإجمالي يقتضي وجوب الموافقة القطعيّة، فهل يكتفى في مقام الامتثال بالإيتان على وجه الإجمال مع التمكّن من تعيين مورد التكليف تفصيلاً، كمن علم إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة وهو يتمكّن من تعيين أنّ أيّهما هو الواجب عليه بالاستفتاء من العالم مثلاً ومع ذلك أتى بهما بدون تعيين، وكمن اشتبه عليه القبلة بين أربع جهات، فصلّى إليها مع إمكان تشخيص القبلة في إحداها.

والكلام يقع تارة في التوصّليات واخرى في التعبّديات.

أمّا التوصّليات فلا كلام في الاكتفاء بهذا النحو من الامتثال فيها، فمن يعلم إجمالاً باشتغال ذمّته لأحد رجلين فأدّى إليهما كان بريئاً بلا إشكال .

و أمّا التعبديّات فإمّا يكون مورد الشبهة فيها عملاً واحداً و يدور أمره بين الوجوب والإباحة و إمّا يكون عملاً واحداً و يدور بين الوجوب و الاستحباب، و إمّا يكون عملاً واحداً معلوم الوجوب و يدور أمره بين الأقلّ و الأكثر، ثمّ أمر الزيادة المشكوكة إمّا دار بين الوجوب و الإباحة وإمّا، بين الوجوب والاستحباب.

وإمّا يكون مورد الشبهة عملين، فالاحتياط في القسم الأخير مستلزم للتكرار دون ما سبقه، فإن قلنا بأنّه يعتبر في الامتثال الإتيان بداعويّة الأمر ففي ما يكون

الأمر دائراً بين الوجوب والإباحة لم يحصل الامتثال؛ لأنّ نفس الأمر لم يصر داعياً، بل احتماله.

وإن اعتبرنا مع ذلک أن يكون وجه الأمر معلوماً عندالفاعل من الوجوب أو الندب و يقصده إمّا وصفاً وإمّا غاية و إمّا معاً على الخلاف، بأن يأتى بالفعل الفلاني الواجب لوجوبه، ففي ما يكون الأمر دائراً بين الوجوب والاستحباب لم يحصل الامتثال ؛ لأنّه و إن كان داعي الأمر فيه متمشّياً، إلاّ أنّ قصد الوجه لعدم معلوميّته غير متمشّ.

وإن اعتبرنا مع ذلک قصد التميز بأن يكون الفعل المأموربه حين الإتيان مميّزاً عن غيره ففي ما يدور الواجب بين عملين لم يحصل الامتثال ؛ فإنّه و إن كان يشتمل على قصد الأمر و على قصد وجهه، لوضوح إمكان أن يأتي بالعملين بداعي الواجب الذي في البين بوصف وجوبه ولعلّة وجوبه، لكنّ التميز حين الإتيان مفقود.

فنقول : مقتضى القاعدة جواز الاكتفاء بهذا النحو من الامتثال، فعلى من يدّعي العدم إثبات المانع إمّا من العقل أو النقل.

أمّا من جهة العقل فربّما يقال : إنّ العبادة ما يعتبر فيه وقوعه من المكلّف بحيث صار مقرّباً له، وهذا ممّا إشكال فيه، بخلاف التوصّلي، فإنّه يجزى ويسقط أمره و إن لم يقع على وجه مقرّب، وكلّ عبادة ولوصدرت من الفاسق لامحالة تكون مقرّبة، فإنّا لا نعني بمقرّبيته أن يصير العبد ذامنزلة عظيمة عند المولى و يصل مرتبه الجبرئيل، بل المقصود أن يكون فاعل الفعل غير مساو مع تاركه، وهذا له مراتب مختلفة لاتحصى، ولايلازم القبول الذي هو بمعنى خرق الحجب.

فعبادة شارب الخمر و إن كان يمنع شربه عن خرقها الحجب ولكنّه غير مساو مع من يترك هذه العبادة، فالفعل المأموربه ما لم يكن بداعوية الأمر، أو كان معها و تجرّد عن قصد الوجه أو اشتمل عليهما و تجرّد عن قصد التميز لا يصير مقرّباً للفاعل؛ ولهذا قيل : إنّ من علم بوجوب أمر عليه بين عدّة امور وأتى بجميعها كان مستهزءاً بأمرالمولى و عابثاً، وكذلک من لم يعلم بالأمر وأتى برجائه أو لم يعلم

بوجوبه وأتى برجاء الوجوب.

وأمّا من جهة النقل فللإجماع على الاعتبار في كلّ من المراحل الثلاث، والجواب أمّا عن الإجماع فواضح، فإنّ النزاع كما ترى إنّما هو في منافاة عدم الامور الثلاثة مع العباديّة والمقرّبية عقلاً و عدمها، فالإجماع لو كان محقّقاً لم يعبأبه في مثل هذه المسألة؛ لعدم كشفه عن رأى المعصوم، كيف وهو في المقام منقول.

وأمّا عمّا ذكر من المنافاة للقرب فبأنّه لا إشكال أنّ من علم بأنّ الفعل الفلاني إمّا واجب عبادي، و إمّا مباح فأتى به برجاء كونه واجباً قد تحقّق منه الإطاعة و الانقياد و يكون حسناً، بمعنى أنّه غير مساومع من يترك هذا الفعل قطعاً.

وكذلک الكلام بعينه في من يأتى بالفعل الذي علم إجمالاً بوجوبه أو استحبابه برجاء أنّه واجب؛ فإنّه لا يعدّ مساوياً مع تاركه بلاريب.

وأمّا في ما كان الاحتياط مستلزماً للتكرار، فإن لم يكن في البين داع عقلائى كمن أمره المولى بشيء و تردّد عنده بين أشياء، وهو متمكّن من أن يستعلم من المولى فلم يستعلم و أتى بجميع هذه الأشياء الكثيرة، لكون واحد منها متعلّقاً لغرض المولى فهذا لاكلام فيه، فإنّه يعدّ مستهزءاً ولاغياً عابثاً.

وأمّا إن كان له داع عقلائى إلى التكرار كما لو عرض له الشكّ في قلب الليل وتوقّف الاستعلام على إيقاظ العالم وهو حرج عليه، فإنّ إتيانه حينئذ بكلا الطرفين حسن مرغوب وهو مع غيره التارك غير متساويين قطعاً، فيكون مجزياً وموجباً لسقوط الأمر، كما أنّه في القسم الأوّل لو كان الأمر في الواقع موجوداً أجزء عنه الإتيان المذكور، و إن لم يكن موجوداً فقد تحقّق منه الانقياد.

و بالجملة، فبطلان الدعوى في هذه المراحل الثلاث استناداً إلى الإجماع أودليل العقل المذكورين واضح لايحتاج إلى البيان.

و الذي يمكن الاستناد إليه في إثبات الدعوى في كلّ من المراحل ما أشار إليه شيخنا المرتضى في رسائله، و هو أن يقال: إنّه لا أقلّ من تحقّق الاحتمال لأن يكون الإتيان بداعي الأمر دخيلاً في غرض المولى، و كذا من المحتمل أن يكون الغرض متعلّقاً

بالمقيّد بداعي الوجه، و كذا أن يكون الغرض هو التقييد بداعي التمييز، و إذا جاء الاحتمال في دخل شرط أو شطر في متعلّق الغرض فلايمكن رفعه إلّا بأحد أمرين : أصالة البراءة و أصالة الإطلاق، و كلاهما في المقام مفقود، فلا إطلاق في البين، و الأصل في خصوص هذه القيود هو الاحتياط و إن قلنا بكون الأصل في مورد دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر في القيود الاخر هو البراءة.

أمّا الأوّل : فلأنّ الإطلاق و التقييد توأمان، و إمكان الأوّل فرع إمكان الثاني، ففي أعتق الرقبة يمكن التقييد بالمؤمنة، فيؤخذ مع اجتماع شرائط الإطلاق به في رفعه، و لكنّ التقيّد في هذه القيود غير ممكن، و وجه ذلك أنّ القيود على قسمين:

قسم لا يحدث بالأمر، بل له الواقعيّة مع قطع النظر عن الأمر كقيد المؤمنة في الرقبة؛ فإنّه غير متوقّف تحقّقه و واقعيّته على وجود الأمر بالعتق، فهذايمكن أخذه في متعلّق الأمر على وجه الإطلاق و على وجه التقييد.

و قسم لايحدث إلّا بالأمر و لا واقعيّة و تحقّق له قبل وجود الأمر،و ذلك مثل داعي الأمر و داعي وجه الأمر و داعي تميز المأمور به عن غيره، فهذه تكون متأخّرة في الرتبة عن الأمر، فلايعقل أخذها في متعلّقه لا إطلاقاً و لا تقييداً، و إذا لم يمكن الأخذ بنحوٍ فاللفظ بالنسبة إليها مهمل، قال شيخنا المرتضى : و ليس هذا تقييداً في دليل العبادة حتّى يدفع بإطلاقه.

و أمّا الثاني : فلأنّ وجه إجراء البراءة في القيود الاخر أنّ الشكّ كان فيها في التكليف بحسب مرحلة أصل الثبوت بمعنى أنّه شكّ في أصل ثبوت التكليف بالنسبة إلى الزائد المشكوك، و أمّا هنا لاشبهة بحسب مرحلة الثبوت، بل الحال معلوم و المأمور به بحدوده و قيوده معلوم، و إنّما الشكّ واقع بعد عدم الأخذ في متعلّق الأمر قطعاً و كونه من هذه الجهة عامّاً في دخل تلك القيود فيالغرض، فيكون الغرض أخصّ ممّا تعلّق الأمر به؛ لعدم إمكان أخذ القيد فيه، فيشكّ بعد الإتيان بدون هذا القيد في حصول الغرض و عدمه، و بذلك يشكّ في سقوط الأمر و عدمه؛ إذ سقوط الأمر منوط بحصول الغرض الباعث إليه.

و بالجملة، فالشكّ واقع في مرحلة السقوط بعد معلوميّة ثبوت الأمر، ومن المعلوم أنّه مع ذلك لامجرى للبراءة، بل الحقيق هو الاحتياط. هذا غاية تقريب الدعوى.

و أنت خبير بأنّ مبنى عدم الجريان في كلاالأصلين هو امتناع التقييد بهذه القيود، و حيث انجرّ الكلام إلى هنا ينبغي التكلّم في مقامين و إن تقدّم البحث عنهما في صدر الكتاب عند تقسيم الواجب إلى التعبّدي و التوصّلي:

الأوّل : في امتناع هذا التقييد و إمكانه بحسب مقام الثبوت، ثمّ تصحيح الأمر العبادي على تقدير الامتناع.

و الثاني : في تمهيد الأصل لحال الشكّ في أصل التعبدّيه أو في هذا التقييد بعد الفراغ عن أصل التعبديّة.

أمّا المقام الأوّل : فاعلم أنّ ما قيل أو يمكن أن يقال في تقريب امتناع التقييد المذكور وجوه أربعة:

الأوّل : لزوم الدور، بيانه أنّ هذه القيود متأخّرة رتبة عن الأمر؛ فإنّ حدوثها معلول له و بتبعه، و لاشكّ أنّ المعلول متأخّر رتبةً عن علّته، و موضوع الشيء متقدّم رتبةً على الشيء، فيلزم من درج هذه القيود في موضوع الأمر تقدّم الشيء على النفس؛ فإنّ الموضوع المقيّد بأحدها بما هو مقيّد به متوقّف على وجود الأمر، و وجود الأمر أيضاً متوقّف على هذا المقيّد لكونه موضوعه.

و الجواب أنّ موضوع الأمر ليس هو الوجود الخارجي للمقيّد، بل هو الوجود التصوّري له، و إلّا يلزم طلب الحاصل، و الإتيان بالفعل بداعي الأمر بحسب الخارج متوقّف على وجود الأمر، و أمّا بحسب التصوّر فلا؛ لوضوح إمكان أن يتصوّر الآمر قبل إنشاء الأمر نفس الفعل و الأمر و تقييد الأوّل بالثاني، ثمّ يجعل هذا المفهوم المقيّد محلّاً لإنشاء الأمر، فما يتوقّف عيه الأمر تصوّر الموضوع، و ما يتوقّف على الأمر خارج الموضوع، فاختلف الطرفان، فأحدهما الوجود التصوّري، و الآخر الوجود الخارجي.

و الثاني : لزوم الدور بوجه آخر، و بيانه : أنّ الأمر يتوقّف على قدرة المأمور على متعلّقه؛ لوضوح استحالة الأمر بغير المقدور من الحكيم، و القدرة على الفعل المقيّد بهذه القيود متوقّفة أيضاً على الأمر، فإنّ المكلّف لا يتمكّن من الإتيان بالفعل في الخارج بهذه القيود إلّا بعد الأمر.

و الجواب : أنّ توقّف القدرة على الأمر مسلّم، و لانسلّم توقّف الأمر على القدرة السابقة على الأمر؛ فإنّ الممتنع عقلاً هو اجتماع الأمر و عجز المكلّف في زمان الامتثال، و أمّا لو فرض تمكّنه حين الامتثال فلا امتناع و إن كان التمكّن جائيّاً بالأمر و متحقّقاً من قِبَله لا قبله.

و الثالث : أنّ التكليف بالمقيّد بهذه القيود تكليف بغير المقدور، و لا يحصل القدرة على متعلّقه حتى بعد الأمر؛ فإن القيد هو داعي الأمر المتعلّق بذات الفعل، و القدرة عليه متوقّفة على الأمر بذاته، و لايكفي الأمر بالمقيّد منه بداعي أمره؛ فإنّ الأمر بالمقيّد ليس أمراً بالمطلق.

لايقال : كيف لايكون أمراً بالمطلق و هو جزء للمقيّد، والأمر المتعلّق بالكلّ متعلّق بكلّ واحد من أجزائه نفسيّاً باعتبار تحقّقه في ضمن الكلّ، و مقدّميّاً باعتبار نفسه مستقلّاً.

فإنّه يقال : نعم، المطلق جزء للمقيّد، لكنّه جزء عقلي و ليس بخارجي بمعنى أنّه ليس للقيد و الذات في الخارج وجودان منحازان، بل هما موجودان فيه بوجود واحد، و المطلوبيّة المقدّمية إنّما يصحّ في الجزء الخارجي، فلايصحّ أن يقال في «أعتق رقبة مؤمنة» : إنّ مطلق الرقبة مطلوب من باب المقدّمة بعد فرض أنّ في الخارج ليس إلّا وجود واحد له و لقيده، و كذا الكلام في المطلوبيّة النفسيّة؛ فإنّها متعلّقه بالوجود في الخارج فهي إنّما تسري من الكلّ إلى الجزء الخارجي الموجود بوجود عليحدة باعتبار تحقّقه في ضمن الكلّ.

و الجواب أنّ المطلق و إن كان لايسري إليه الأمر من المقيّد، ولكنّ المقسم بينهما لا نسلّم فيه ذلك، فكما أنّ الوجود يسري من المقيّد إليه، فإذا وجد زيد يصحّ

نسبة الوجود حقيقة إلى الإنسان، فكذلک الوجوب، و لهذا نقول في توجيه البراءة في دوران الواجب بين المطلق و المقيّد أنّ المتيقّن وجوب الأقلّ، و الزائد وجوبه غير معلوم؛ فإنّ المراد بالمتيقّن الوجوب لا يكون هو المطلق، كيف و هو طرف الترديد، فلابدّ أن يكون هو الجامع بينهما، و لو لاسراية الوجوب من المقيّد إلى الجامع لما صحّ ذلک.

فإن قلت : هذه الإرادة المتعلّقة بالجامع غير قابل للامتثال و لا يدعو نحو متعلّقه؛ فإنّها إرادة عرضيّة و لا يدعو إلّا نحو المطلوب الأصلي أعني المقيّد، ألا ترى أنّه لو كان المراد الأصلي عتق الرقبة المؤمنة فلا توجب الإرادة العرضيّة المتعلّقة بالرقبة المهملة تحريک المكلّف نحو المهملة في ضمن رقبة كافرة، فإتيانها غير مثمر للدعوى: فإنّها متوقّفة على أمر بذات الفعل صالح للدعوة إلى الذات.

قلت هذا إنّما هو في ما إذا لزم من الدعوة نحو المهملة المجرّدة عن القيد وجود قيد آخر مباين لما اخذ في متعلّق الأمر كما في المثال، حيث يلزم من الدعوة نحو عتق الرقبة المجرّدة عن وصف الإيمان تحقّق الكفر المباين له؛ فإنّه حينئذ لا يدعو إلى المهملة في غير هذا القيد، لكون المطلوب ناقصاً و غير حاصل بتمام أجزائه، و أمّا لو فرض أنّه لو دعا نحو المهملة يتمّ المطلوب بقيده قهراً، فلامانع من داعويته، ففي المقام المفروض تعلّق الأمر فيه بالفعل بداعي الأمر لو أتى بالفعل بداعي الأمر العرضي المتعلّق به كان هو عين المطلوب؛ فإنّ القيد قد حصل بنفس الدعوة نحو المهملة.

و الرابع : و هوالوجه الذي لا مدفع له أنّ من شأن الأمر المولوي و إن كان توصليّاً أن يكون صالحاً للدعوة نحو متعلّقه؛ فإنّ الغرض منه صيرورته داعياً للعبد نحو المطلوب لو لم يكن في نفسه داع آخر، فإن كان المطلوب مقيّداً لابدّ أن يكون صالحاً للتحريک نحو كلّ من الذات و قيدها، و الأمر المتعلّق بالفعل مقيّداً بداعي الأمر لا يمكن أن يصير داعياً إلى القيد؛ فإنّه عبارة عن داعويّة نفسه، و يمتنع أن يصير الأمر داعياً إلى داعوية نفسه نظير صيرورة العلّة علّة لعليّة نفسها.

و إذ قد تبيّن امتناع التقييد المذكور فلابدّ من تصوير الأمر العبادي لمعلوميّة وقوعه في الشريعة المطهّرة كثيراً، فنقول : يمكن تصويره بأحد وجوه أربعة:

الأوّل : أن يكون نحو الأمر في العباديّات نحو الأمر في التوصّليات، بمعنى أنّه كان متعلّقاً بذات الفعل، ولكن حيث علم المكلّف من الخارج كالإجماع و نحوه بأخصيّة الغرض و كونه متعلّقاً بالفعل مع قصد القربة لامطلقاً، لزم بحكم العقل إتيان القيد أيضاً، لئلا يلزم تفويت غرض المولى القبيح عقلاً، فوجوب أصل الفعل جاء من قبل الأمر، و وجوب القيد من قبل أخصيّة الغرض و أضيقيته.

و الثاني : التزام أمرين، أحدهما بذات العمل، و الآخر بالعمل المقيّد بإتيانه بداعي الأمر المتعلّق بذاته، فداعوية الأمر الأوّل اخذت قيداً لمتعلّق الأمر الثاني، فالأمر الأوّل يحرّك إلى نفس العمل بأيّ وجه اتفق، و الثاني يحرّك إلى إتيانه بقصد أمره، فإتيانه بداعي غير الأمر إطاعة للأوّل و عصيان للثاني.

والثالث : أنّ المعتبر في العبادة ليس كونها صادرة بداعي الأمر، بل المعتبر كونها مقرّبة، و لاينحصر القرب بصورة الإتيان بداعي الأمر، بل يمكن أن يكون ذات العمل مع قطع النظر عن تعلّق الأمر به مقرّباً موجباً لقرب فاعله، فعنوان الخضوع و الخشوع للّه حسن في ذاته مقرّب للعبد و إن لم يتعلّق به أمر أصلاً.

فنقول الأوامر التعبّدية كلّها متعلّقة بأفعال هي في حدّ ذاتها حسن مقرّب كما في الأمر بالصلاة؛ فإنّه متعلّق بالمركّب من التكبير والحمد والثناء والتهليل والتسبيح والدعاء و الخضوع و الخشوع، ومن الواضح أنّ نفس صدور هذه الأفعال و إن كان بداع نفساني يكون حسناً، وبالجملة، فالأوامر التعبديّة متعلّقة بأفعال هي مقرّبة بالذات من دون حاجة إلى داعي الأمر، لا بما لا يقرّب إلاّ مع هذا الداعي حتى يلزم المحذور.

والرابع : التزام الامر بالعمل مقيّداً بعدم دواع اخر من الدواعي النفسانيّة؛ فإنّه حينئذ يصير المكلّف مقهوراً بالإتيان بداعي الأمر؛ لامتناع خلوّ الفعل الاختيارى عن جميع الدواعي، هذا هو الكلام في المقام الأوّل.

أمّا المقام الثاني، فاعلم أنّه لو شكّ في واجب أنّه تعبّدي أو توصّلي، أو شكّ في الواجب المعلوم تعبّديته أنّه هل يعتبر في إجزائه و قوعه بداعي الأمر أو

الوجه أو التمييز أولا؟ فهل هنا إطلاق يدفع به مؤنة التعبديّة أو احتمال القيد الزائد أولا؟ و أيضاً هل يجري البراءة في رفعها أولا بناءاً على كلّ من الوجوه الأربعة في تصحيح الأمر التعبّدي.

الحقّ أن يقال : إنّ هذه الوجوه بين ثلاثة أقسام :

الأوّل : التصحيح بأضيقيّة الغرض مع عدم إمكان التقييد.

الثاني : التصحيح بتعدّد الامر.

الثالث : تدرّج القيد المحتاج إليه فى العبادة في المأموربه على نحويه من كون نفس الفعل مقرّباً و من كون القيد عدم الدواعي الاخر.

فلا إشكال على القسم الأخير؛ فإنّ الكلام في القيد المذكور على نحو القيود الاخر، فإن كان مقدّمات الإطلاق موجودة نأخذ بها، وإلاّ فالمرجع الأصل العملى وهو البراءة، ونرفع بها القيد .

وكذلک لاإشكال على القسم الوسط؛ فإنّ الإطلاق و إن كان غير ممكن بناءاً عليه، ولكنّ البراءة جارية هنا وإن قلنا بعدم جريانها في دوران الأمر بين المطلق والمقيّد، والوجه أنّ الشكّ هنا ليس في القيد الزائد حتى يكون جريان البراءة فيه محلاًّ للكلام، بل في وجود أمر مستقلّ بالمقيّد غير الأمر بذات العمل وهو محلّ البراءة بلا كلام.

وأمّا على القسم الأوّل أعني أضيقيّة الغرض، فالإطلاق في كلام واحد و إن كان غير ممكن، لكن في مجموع الكلامات ممكن، بيان ذلک : أنّ للإطلاق قسمين، الأوّل : ما كان في كلام واحد وهو الإطلاق المصطلح، والثاني: ما يستفاد من مجموع كلامات واردة في خصوص باب، ومثاله الاخبار الواردة في الأمر بغسل اليد أو الثوب عند الملاقاة بشيء خاص، فإنّ كلّ واحد واحد منها لا يمكن أخذ الإطلاق منه لرفع وجوب العصر والتعدّد ؛ فإنّها واردة مورد حكم آخر وهو نجاسة الشيء الخاص، وأمّا أنّ كيفيّة الغسل من حيث العصر والتعدّد ماذا فليست في مقام بيانها.

ولكن يمكن أن يستفاد من خلوّ جميع هذه الأخبار عن ذكر العصر و التعدّد ـ مع

أنّه لو كانا معتبرين للزم التعرّض في واحد من هذه الأخبار ـ أنّه لم يكن في باب التطهير تعبّد زائد على القدر المعتبر عند العرف، و هو صبّ الماء إلى أن يزول العين، فعدم تقييد كلّ منها منفرداً و إن لم يكن كافياً في الإطلاق ولكن عدم تقييد الكلّ كاف في ثبوته، بل ربّما يحصل من ذلك اليقين بعدم الاعتبار.

وكذلك الكلام فى ما نحن فيه، فإنّ ملاحظة ابتلاء العامة بالصلاة في كلّ يوم و بالصوم في السنة و بغيرهما من العبادات، و ملاحظة أنّ قيد داعي الأمر بمعنى عدم كفاية داعي احتماله، وكذلك داعي الوجه والتميز ممّا يغفل عنه عوام الناس ولا يلتفتون إليه قطعاً، وابداء احتماله نشأ من المتكلّمين، و ملاحظة خلوّ جميع ما ورد من الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين في باب العبادات عن ذكره والتعرّض له، يكفي في إثبات إطلاق الغرض وإن لم يمكن إثبات إطلاقه من كلام واحد، بل ربّما يحصل من ذلك القطع بعدم الاعتبار، فإنّ الشارع الذي لم يدع الأحكام الجزئيّة كأحكام التخليّة إلاّ بيّنها ولم يهملها، كيف يهمل مثل هذا الأمر الذي يكون من المهميّة بمكان ويجعله في سترة الخفاء.

وأمّا قوله تعالى : «فاعبدوه مخلصين له الدين» فليس المراد بالإخلاص فيها إلاّ فعل العبادة ممّحضاً للّه في مقابل جعلها للصنم والنفس والشيطان، فهو نهي عن عبادة هذه و آمر بعبادته تعالى،وأمّا أنّ عبادته على أيّ نحو هي يعتبر فيها داعي الأمر أو الوجه أو التمييز فلا تعرّض في الآية له.

فتبيّن أنّ أصالة الإطلاق الاصطلاحي أعنى ماكان جارياً في كلام واحد و إن لم يمكن هنا، لكن أصالة الإطلاق، بل القطع يمكن اصطيادهما من تضاعيف الكلمات المتكثرّة الخالية عن ذكر القيد، ولو سلّمنا عدم كفاية هذا الإطلاق وبقاء الشكّ في الاعتبار معه بحاله نقول : ماالفرق بين هذا القيد المجهول والقيد المجهول في سائر المقامات في ملاك قبح العقاب بلا بيان، حيث إنّه في سائر المقامات لو عاقب عليه المولى عاقب على أمر مجهول لم ينبّه عليه و لم يتّم الحجّة عليه، ولكن لم يلزم ذلك لو عاقبنا على هذا القيد المجهول.

فإن قيل: الفرق إمكان الأخذ في المأمور به في سائر المقامات و عدم إمكانه هنا.

نقول : إنّما كان غير الممكن هو الأخذ في المأمور به، لكن بيان القيد ببيان منفصل كان بمكان من الإمكان، فكما يحتجّ العبد في سائر المقامات على المولى بأنّه لم ما احدث القيد في المأموربه؟ يحتجّ عليه هنا بأنّه لو أردت القيد فلم ما بيّنته لى في كلام منفصل؟ وبالجملة، العقل في كلاالمقامين يحكم بقبح العقاب بلافرق أصلاً .

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الاحتياط في مقام الامتثال والاكتفاء بالإتيان الإجمالى خال عن الإشكال على جميع الوجوه في تصحيح العبادة، لكن هذا في ما إذا لم يكن التكرار في مورد يستلزمه الاحتياط لغواً و كان بداع عقلائى، كما لو شقّ عليه تعيين القبلة أو شقّ عليه السؤال في الشبهة الحكميّة.

وأمّا لو كان التكرار لغواً وعبثاً ـ كما لو تمكّن في الشبهة الحكميّة مثلاً عن السؤال و تعيين مورد التكليف بسهولة كما لو كان النبيّ جالساً في المجلس و مع ذلک لم يسأل عنه وأتى بأفعال عديدة ـ ولا يراد باللغويّة صدور الفعل بدون الداعي ؛ فإنّ البحث في الفعل الاختياري الغير المنفكّ عن الداعي، و المقصود تقسيمه إلى قسمين، أحدهما ما لا يعدّونه لغواًوهو ما يكون بداع عقلائي، والآخر ما يعدّونه العرف مع وجود الداعي لغواً، و هو ما إذا كان بداع سفهائي، كما لو نصب السلّم على سقف البيت ثمّ استلم السقف بعد طيّ الدرج ؛ فإنّ هذا فعل لغو مع كونه صادراً عن الداعي، فتحقّق أنّ اجتماع اللغويّة مع وجود الداعي ممكن.

ثمّ لا إشكال أنّ من يحتاط بالتكرار يكون الداعى له إلى أصل العمل أمر المولى، ضرورة أنّه لو لا الأمر لما تحمّل مشقّة، بل كان يستريح عن العمل رأساً و إنّما تحقّق منه اللغويّة بعد تحقّق هذا الداعي العقلائي منه في طريق الامتثال وكيفيته، فيقع حينئذ الكلام في الإجزاء في هذه الصورة المفروض ثبوت اللغويّة في كيفية الامتثال بعد صدور أصل العمل بداعى الأمر، والكلام في ذلک من جهتين:

الاولى : أنّ العمل يتصّف باللغويّة حتى في الفرد المصادف للواقع: والثانية أنّ اللغوية مانعة عن القرب و العباديّة، أمّا الاولىٰ فنقول : لاإشكال أنّ من يتمكن من

رفع الشبهة والاحتمال بسهولة كما لو كان النبي صلى الله عليه وآله جالساً في مجلس العمل فعدم رفع الشبهة في الشبهة الحكميّة بالسؤال عنه مع كمال سهولته و الإتيان بأفعال عديدة بداعي الاحتمال يعدّسفهاً و لغواً عرفاً .

و بعبارة اخرى : إبقاء الاحتمال و إتيان كلّ واحد من الأعمال مستنداً إليه مع إمكان رفعه و إبداله بالجزم و اتيان العمل عن جزم يكون عرفاً من اللغو ولو في الواحد الذي مصادف للواقع، فلا يقال :إنّه مع فرض تحقّق داعي الأمر لاوجه لكون الواحد المصادف عبثاً و وقوعه لغواً ؛ لما عرفت من أنّ نفس إتيانه بداع الاحتمال الذي يمكن تبديله بالجزم بسهولةٍ يجعله لغواً ولو فرض كون الواحد المصادف حاصلاً في الأوّل؛ فإنّ أوليّته لاتنافي اتّصافه باللغوية، كما أنّه لو كان الاحتياط بإتيان عشرة أعمال مخلّاً بالنظام فالآتي بها يكون من أوّل اشتغاله بتلك الأعمال آتياً بما يخلّ بالنظام ومشتغلاً بالفعل المحرّم وإن كان أوّل مايأتي به هو الواجب واقعاً .

وأمّا الثانية : وهي بيان منافاة اللغويّة للقرب والعبادية فنقول : لاإشكال أنّه يعتبر في العباديّة والمقرّبية علاوة على الحسن الفعلي وكون الفعل في حدّ نفسه فعلاً حسناً ذامصلحة أن يصير موجباً لصيرورة الفاعل أيضاً بواسطة إتيانه بهذا الفعل الحسن حسناً وممدوحاً، ولاشكّ أنّ الفعل اللغو والعبث وإن فرض اشتماله على الحسن الفعلي ـ كما في الواحد المصادف ـ ولكن لايوجب الحسن الفاعلي؛ إذ الفاعل اللاغي العابث لايتّصف بالحسن أبداً، فيمتنع أن يكون فعله عبادة، فلايكون مجزياً.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ ما ذكرنا من كفاية الامتثال الإجمالي ـ و إن كان مستلزماً للتكرار وعدم لزوم تحصيل العلم التفصيلي ـ إنّما هو في غيرما إذا كان التكرار لغواً، كما أنّه مخصوص أيضاً بغير ما إذا كان الاحتياط مخلّاً بالنظام، وفي هاتين الصورتين يلزم تحصيل العلم التفصيلي بمورد التكليف، لمنافاة الاحتياط مع المقرّبيّة في الاولى، وكونه حراماً، فلا يتّصف بالعباديّة في الثانية، ووجه كفايته في غير هاتين الصورتين هو ما عرفت من أنّ إتيان المكلّف به على وجهه وبعنوان أنّه

هذا الشيء المعيّن المتميّز عمّا عداه ليس له دخل في حصول القرب، واحتمال دخله في الغرض أيضاً مرفوع بالأصل، هذا كلّه على تقدير إمكان تحصيل العلم التفصيلي.

وأمّا مع عدم إمكانه و إمكان الظنّ التفصيلي، فعلىٰ ما ذكرنا من عدم دخل قصدي الوجه والتميز في القرب وكون احتمال دخله في الغرض مرفوعاً بالأصل فالأمر دائر بين القطع بحصول العمل المكلّف به و بين الظنّ به، ولاشكّ أنّ الأوّل مقدّم.

ولافرق في ذلک بين الظنّ الخاص أعنى : ما دلّ على اعتباره دليل شرعي، فإنّ غاية هذا الدليل هو الارفاق بالمكلّف بارتفاع مؤنة الاحتياط عنه و الاكتفاء منه بإتيان المظنون لا تعيين العمل به و تحريم الاحتياط، وبين الظنّ المطلق أعني : ما ثبت اعتباره بمقدّمات الانسداد ؛ فإنّ غاية تلک المقدّمات الاكتفاء بالظنّ في المقام دون إيجابه ؛ فإنّها عبارة عن امور:

أحدها : العلم الإجمالي بوجود تكاليف في الواقع.

ثانيها: تعذّر العلم والعلمي، يعنى العلم التفصيلى والعلمي بهذا العلم بقرينة المقدمة الاولى، ثالثها : عدم وجوب الاحتياط بإتيان تمام الأطراف؛ لما فيه من العسر.

و يمكن إرجاع جميع هذه الامور الثلاثة إلى أمر واحد وهو عدم وجوب الامتثال القطعي أعمّ من القطع التفصيلي الوجدانى والشرعي الذي هو الظنّ التفصيلي الوجدانى والقطع الاجمالى.

وبالجمله ، فإذا كان من جملة هذه المقدّمات عدم وجوب الاحتياط فلا يعقل تقدّم الظنّ على الاحتياط،نعم لو كان الاحتياط مخلّاً بالنظام أو كان لغواً كان الظنّ التفصيلي بقسميه من الخاصّ والمطلق مقدّماً عليه.

وبالجملة ، بعد المصير في صورة إمكان العلم التفصيلى إلى كفاية الاحتياط في غير الصورتين، يكون الاكتفاء به في غيرهما في صورة عدم إمكانه وإمكان الظنّ التفصيلي، بل أولويّته على الظنّ واضحاً.

إنّما الكلام في تقديم الظنّ على تقدير القول بتقدّم العلم التفصيلي في صورة إمكانه و عدم الاكتفاء بالاحتياط، إمّا لأنّ الإتيان بالمكلّف به على وجهه وبعنوان أنّه هذا المعيّن يكون دخيلاً في القرب، أو لأنّه محتمل الدخل في الغرض، والأصل فيه الاشتغال وإن كان في غيره من دوران الأمر بين الأقلّ و الاكثر هو البراءة.

فنقول : إن كان الظنّ من الظنون الخاصّة فالأمر دائر بين الامتثال المقطوع والامتثال المشكوك؛ وذلك لأنّه لو عمل بالظنّ كان مجزياً قطعاً ؛ لانتهائه إلى القطع بواسطة دليل اعتبار هذا الظن، ومع ذلك قدأتى بالقيد المشكوك الذي يجري فيه الاشتغال، أو المقطوع دخله في القرب؛ فإنّه يأتي بالعمل على وجه التكليف الفعلي و لو كان ظاهرياً، و على نحو تميّز المكلّف به الفعلي و لو كان ظاهريّاً، فيقطع ببراءة الذّمة، و هذا بخلاف ما لو احتاط؛ فإنّه قد أخّل بقصد الوجه أو التميز، فلم يقطع بالبراءة و الإجزاء، و لاشكّ أنّ الأوّل مقدّم.

و إن كان الظّن من الظنون المطلقة، فإن قلنا بالكشف بمعنى أنّ المقدّمات تكشف عن جعل الشارع مطلق الظن حجّة، فكذلك الكلام بعينه لوجود الحكم الشرعي الظاهري في طرف الظّن، ويمكن قصده على التعيين، و لو أراد الاحتياط يأتي بالطرف المظنون مع قصد الوجه و التميز، و يأتي مع ذلك بالطرف الموهوم برجاء كون الواقع فيه، و لا فرق في حصول هذا الاحتياط بين تقديم المظنون على الموهوم و العكس و إن كان شيخنا المرتضى قدّس سرّه جعل في ظاهر كلامه لتقديم المظنون دخلاً في حصوله، ولكن لم نعلم له وجه.

و أمّا لو قلنا بالحكومة بمعنى أنّ العقل مستقّل باعتبار الظن، فحينئذ كما لايمكن قصد الوجه و التميز مع الاحتياط فكذلك مع الظن أيضاً؛ فإنّ الوجه المقصود لو كان وجه الحكم الواقعي فالمفروض أنّه غير معلوم؛ بل مظنون، و لو كان وجه الحكم الظاهري فغير موجود؛ فإنّ العمل بالظنّ على هذا التقدير ليس إلّا عملاً بالراجح من أطراف العلم الإجمالي وتقديمه على المرجوح و المتساوي الطرفين بحكم العقل، و أمّا حكم الشرع فغير موجود؛ فإنّ المقام مقام الامتثال، و هو محّل لحكم العقل محضاً

و ليس قابلاً لحكم الشرع؛ فإنّ العقل يرى للامتثال مراتب:

الاولى : القطعي، و هو الإتيان بتمام الأطراف.

و الاخرىٰ : الظنّي، و هو الإتيان بالمظنونات.

و الثالثة : المشكوك .

و الرابعة : الموهوم، و لاشكّ أنّه حاكم بتعيّن الظنّي بعد رفع اليد عن القطعي، و الأمر المولوي في مرحلة الامتثال غير ممكن، و هذا غير جعل المظنون بما هو مظنون حجّة كما هو مفاد المقدّمات على تقدير الكشف؛ فإنّه حكم مولوي في موضوع الظنّ لاحكم مولوي بالامتثال الظنّي.

و بالجملة، فعلى الحكومة حيث إنّ الموجود في البين هو حكم العقل المحض فالعامل بهذاالظّن أيضاً كالمحتاط في أنّه لابدّ و أن يعمل بالمظنون برجاء كونه الواقع، من دون قصد تعيين التكليف الفعلي و لو كان ظاهرياً، و بعد ذلک لاوجه لتقديم الظنّ على الاحتياط، بل الثاني أولى من الأوّل؛ لاختصاصه بحصول القطع معه بحصول ذات المكلّف به، و على الأوّل يظنّ مع كون كليهما مشتركاً في حصول الإجزاء بهما.

هذا تمام الكلام في القطع ممّا يناسب المقام، فيقع المقال في ما هو المهّم من عقد هذا المقصد و هو بيان.

ما قيل باعتباره من الأمارات الغير العلميّة أو صحّ أن يقال.

و قبل الخوض في ذلک ينبغي تقديم امور:

أحدها : أنّ ماسوى القطع من الأمارات ليس حجّة بالذات و ليس حالها كالقطع، حيث علمت أنّ حجيّته لايحتاج إلى الجعل؛ بل هي يحتاج في الحجيّة إلى جعل أو ثبوت مقدّمات مفيدة لحكومة العقل بحجيّتها.

ثمّ لافرق في ذلک بين مرحلة الثبوت و مرحلة السقوط، ففي كليهما يحتاج الحجيّة في غير القطع إلى الدليل، بخلاف القطع، بمعنى أنّ القطع بثبوت التكليف حجّة و لا يحتاج إلى الدليل، و كذلک القطع بالفراغ حجّة من دون حاجة إلى دليل؛ إذ

ليس فوق القطع حجّة أحرى و أعلى.

و أمّا الظن فهو بقسميه من المتعلّق منه بثبوت التكليف، و من المتعلّق منه بفراغ الذمّة عن التكليف المعلوم الثبوت محتاج إلى جعل الحجيّة و دليل الاعتبار.

إلّا أنّه نقل في الكفاية عن بعض المحقّقين المصير إلى أنّ الظّن بالفراغ يكون حجّة عقلاً كالقطع.

أقول : لانفهم كون الظّن كالقطع و إن قلنا بعدم وجوب دفع الضرر الموهوم؛ فإنّ معنى كونه كالقطع أنّه يسقط حجّة المولى و لا يصحّ عقابه لو فرض كون العبد مشغول الذمّة واقعاً و كون ظنّه بفراغ ذمّته مخالفاً للواقع، كما أنّ القاطع بالفراغ لايصحّ عقابه لو فرض كون قطعه جهلاً مركّباً و كونه غير فارغ واقعاً، و هذا المعنى لايمكن إثباته في الظنّ و لو على مبنى القول بعدم وجوب دفع الضرر الموهوم.

بيان ذلک : أنّ الحكم بعدم الوجوب لايوجب رفع موضوع الضرر و تبدّل احتماله و وهمه بالقطع بالعدم، بل المقصود أنّه مع بقائه على وصف موهوميّته واحتمال طرفي وجوده و عدمه غير واجب الدفع، و معنى ذلک أنّه لو وقع أحياناً في الضرر كان هذا الوقوع عقلائيّاً و معذوراً فيه عند العقلاء، فمن يسلک طريقاً يظنّ بعدم البئر مثلاً فيه، و يحتمل بطريق الوهم وجود البئر فيه، لو سلكه و لم يعتن بهذا الوهم فاتّفق وقوعه في البئر كان غير مذموم عند العقلاء.

و بعبارة اخرى ليس إلقاء النفس في الضرر في هذه الصورة قبيحاً مستحقّاً لِلّوم و الذّم عليه، فكذلك نقول في المقام، فإنّ من يعلم من ابتداء الأمر بتوجّه التكليف و قطع باستحقاقه العقاب على الترك، ثمّ ظنّ بسقوط هذا التكليف عنه فهو محتمل وهماً لعدم سقوطه و كونه معاقباً على تركه، فلو فرضنا حكم العقلاء في هذا الفرض بأن هذا العقاب الذي هو موهوم لايجب دفعه.

و بعبارة اخرى : لابأس بالإقدام و لو استلزم الوقوع فيالعقاب، فمعناه أنّ الوقوع فيه على تقدير صدق الوهم وقوع في العذاب على نحو عقلائي، و إمضاء الشرع أيضاً ليس زائداً على أنّ الوقوع على هذا النحوعقلائي، و أين هذا من عدم

ترتّب العقاب رأساً كما هو المدّعى.

و بعبارة اخرى لو تبدّل بعد الظنّ بالفراغ و هم العقاب بالقطع بعدمه بواسطة حكم العقل بعدم وجوب دفع الضرر الموهوم و إمضاء الشرع له، فهذا مع ما فيه من أنّ الحكم لايوجب ارتفاع الموضوع أنّه حينئذ خارج عن مسألة عدم وجوب دفع الضرر الموهوم، و يدخل في باب القطع بعدم العقاب، و لو لم يتبدّل و كان الاحتمال باقياً فهو غير منفكّ عن اتّفاق الوقوع في العقاب أحياناً، كما هو الحال في الضرر الدنيوي كما مثّلناه.

و بالجملة، فلم يحصل بمجرّد ذلك الأمن من العقاب على كلّ تقدير، و لا نعني بالحجّة إلّا ما يوجب ذلك كالقطع بالبراءة؛ فإنّه مؤمّن من العقاب؛ إذ نقطع بأنّ عقاب المولى قبيح على تقدير كون القطع جهلاً مركّباً.

ثانيها : في إمكان التعبّد بغير العلم من الأمارات و الاصول و عدمه، المعروف هو الأوّل، و يظهر من الدليل الذي أقامه ابن قبة على استحالة التعبّد بخبر الواحد عموم المنع لكلّ ما سوى العلم.

فاعلم أوّلاً أنّ الإمكان تارة يقال في مقابل الامتناع الذاتي، و المراد بالامتناع الذاتي أن يكون مجرّد تصوّر الشيء و تعقّله كافياً في الجزم بامتناعه من دون حاجة في إثباته إلى التشبّث بشيء آخر، و ذلك كاجتماع الوجود و العدم، فإنّ الوجدان يكفي في الحكم بامتناعه، و لا يحتاج إلى التعليل، و ينقطع السئوال بلِمَ و بِمَ، كما أنّ قبح الظلم ذاتاً معناه أنّ نفس تصوّر ذاته موجب لاشمئزار العقل عنه من دون حاجة إلى إدراجه تحت عنوان آخر، بخلاف ضرب اليتيم.

و هذا القسم من الإمكان ليس محلّاً للنزاع في المقام، بمعنى أنّ ابن قبة لايدّعي أنّ التعبّد بالأمارة ممّا يدرك امتناعه بنفس تعقّله، كيف و لو كان مدّعياً لذلك لم يحتج إلى الاستدلال و هو حاول إثبات مطلبه بالدليل، مع أنّ من الواضح عدم كون التعبّد بالأمارة من هذا القبيل.

و اخرى يقال بمعنى الاحتمال، و يمكن أن يكون هذا المعنى مراداً من الإمكان في

قاعدة الإمكان المقرّرة في باب الحيض، و يظهر الثمرة بينه و بين إرادة الإمكان الوقوعي في أوّل ظهور الدم؛ فإنّه قبل تبيّن استمراره إلى الثلاثة لا يستقرّ إمكان حيضيّته بالمعنى الثاني، و قد استقرّ بالمعنى الأوّل، و هذا أيضاً ليس محلاً للكلام؛ فإنّ الاحتمال أمر وجداني فليس قابلاً لأن يقع مطرحاً لأنظار العلماء.

و ثالثة يقال في قبال الامتناع بالعرض الذي يطلق عليه الامتناع الوقوعي أيضاً، و هو ما لا يدرك امتناعه بالوجدان بمجرّد تصوّر ذاته، بل يحتاج إلى التشبّث بأمر آخر كان هو محالاً بالذات، و كان هذا الشيء محالاً لاستلزامه لذاك الأمر المحال، فيكون امتناع هذا الشيء بالغير لا بالذات، و هذا هو محلّ البحث في هذا المبحث.

فحصّل محلّ الكلام أنّه هل يستلزم التعبّد بالأمارات الغير العلميّة بعد الفراغ عن إمكانه ذاتاً محذوراً حتى يكون ممتنعاً وقوعاً، أو هو غير مستلزم لمحذور أصلاً فيكون ممكناً وقوعيّاً أيضاً؟، و لابدّ أن لا يكون هذا الكلام من جهة المقتضي؛ فإنّ الأشياء من هذه الجهة غير خارجة عن الواجب و الممتنع؛ لأنّها إمّا أن توجد علّتها فتجب، و إمّا أن لا توجد فتمتنع، فلا يتصوّر الممكن، و يساوق القطع بالإمكان على هذا مع القطع بالوجود، بل يكون الكلام في الإمكان الوقوعي من حيث المانع، فالقائل بالإمكان مقصوده نفي المانع مع قطع النظر عن المقتضي، يعني أنّ التعبّد بالأمارة لا يمنع عنه مانع، و لا ينافي ذلك امتناعه وقوعاً لأجل عدم المقتضي.

و كيف كان فقد استدلّ المعروف في قبال إبن قبة : بأنّا نقطع بعدم المانع واقعاً، و استشكل عليهم شيخنا المرتضى قدّس سرّه بأنّ هذه الدعوىٰ فرع الاطّلاع على جميع الجهات المحسّنة و المقبّحة، و هو غير حاصل لغير علّام الغيوب، فلا يمكن دعوى الجزم لغيره.

فالأولىٰ أن يقال : إنّا لا نجد من عقولنا مانعاً من التعبّد بالأمارة، و الحكم بالإمكان عند ذلك أصل عقلائي في كلّ ما دار الأمر فيه بين الإمكان و الامتناع، نظير عدم وجدان القرينة؛ حيث يجعلونه في باب الألفاظ عند الدوران بين وجود

القرينة و عدمها قرينة و أمارة على العدم، و كذلك كلّما دار الأمر بين إمكان شيء و امتناعه يجعلون عدم وجدان المانع عنه دليلاً على الإمكان.

و لعلّ نظره قدّس سرّه إلى القضيّة المحكيّة عن الشيخ الرئيس: كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان مالم يمنعك عنه قائم البرهان، بناءاً على أن يكون الإمكان في كلامه بمعنى الإمكان الوقوعي و تكون إشارةً إلى الأصل المذكور.

أقول: أمّا دعوى القطع الوجداني الذي منشائه الوجدان كما هو ظاهر المعروف[1] فإنّما يصّح ممّن يقطع بعدم لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال من التعبدّ بالأمارة، و يقطع أيضاً بعدم لزوم الإلقاء في المفسدة و تفويت المصلحة، و ذلك لايحصل إلّا مع القطع بإصابة جميع الأمارات للواقع؛ فإنّه حينئذ يقطع بعدم لزوم شيء من المحذورات، و أمّا اجتماع المثلين فهو غير لازم؛ لإمكان الحمل على التأكّد، و من الواضح أنّ هذا القطع غير متمشّ في حقّنا، و هذا هو مراد شيخنا قدّس سرّه.

و أمّا ما ذكره من جعل الحكم بالإمكان أصلاً عقلائياً عند الدوران بين الإمكان و الامتناع و عدم وجدان المانع في عقولنا فغير مسلّم[2] و لم يثبت هذا الأصل، و

---

١ ـ فإنّه على مذهب من يقول بالتوفيق بين الحكم الظاهري و الواقعي يجعل الواقعي شأنيّاً و الظاهري فعليّاً يمكن له القطع بعد الاطلاع على الدليل على الحكم الظاهري، أمّا قبل الاطلاع لايمكن له هذه الدعوى؛ لأنّه لايدري لعلّ الأحكام الواقعيّة كانت فعليّة، و على هذا التقدير يعترف بالاستحالة، فكيف يصحّ له دعوى القطع بعدمها بقول مطلق؟.
و كذلك على قول من يذهب إلى الجمع بنحو الترتّب بضميمة أخذ حال التجرّد عن الشكّ في موضوع الواقعي على سبيل الحاليّة لا القيديّة كما في التجريد في موضوع الكليّة؛ فإنّه يمكن له بعد الظفر على الدليل أن يستكشف على طريق الإنّ من دخل التجرّد على النحو المذكور، ولكن قبل ذلك يحتمل عدم ذلك، و معه يبقى محذور المناقضة و المضادّة بحالهما، فلايمكن له أيضاً دعوى القطع بعدمه لامحالة.

٢ ـ و قد يقال: إنّه غير معقول؛ لأنّه بعد مساواة طرفي الإمكان و الاستحالة في النظر فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجّح، و فيه: أنّه معقول و إلّا فكيف تعقّلتم من ←

القضيّة المحكيّة عن الشيخ الرئيس إن كان ناظراً إلى ذلك فلانسلّمها، و يحتمل أن يكون الامكان فيها بمعنى الاحتمال، و على هذا فليست قاعدة علميّة، بل وصيّة للطلاب بعدم المبادرة إلى الحكم بعدم المعقوليّة بمجرّد سماع شيء من الغرائب، بل إيقائه على احتمال الإمكان و الامتناع ما لم يقم على امتناعه البرهان.

و كيف كان فالتعبّد بالأمارة يبقى على احتمال الإمكان و الامتناع من دون أن يكون هنا أصل عقلائي على إمكانه، نعم ليس على امتناعه أيضاً دليل.

و حينئذ يجوز لنا بمجرّد عدم القطع بالامتناع و احتمال الإمكان و إن لم يكن الأصل معاضداً لنا أن نأخذ بظاهرٍ دلّ على وقوع التعبّد بالأمارة كظاهر آية النبأ؛ إذ لا وجه لطرحه أو تأويله، و حينئذٍ يتبدّل احتمال الامتناع بالجزم بالإمكان.

نعم يعتبر أن يكون هذا الدليل الدالّ على التعبّد قطعيّاً و إن كان ظاهراً ثبت حجيّته بدليل قطعي، فإنّه لو لم يكن قطعيّاً لم يحصل لنا القطع بالإمكان، و أمّا لو كان قطعيّاً كما لو قطعنا بأنّ ظاهر آية النبأ حجّة، فنقطع بوقوع التعبّد بخبر العادل، و من هنا نكشف إمكانه و نقطع بعدم جميع المحاذير واقعاً، و هذا ثمرة عدم القطع بالامتناع.

و أمّا من يقطع به كإبن قبة فهو لم يجز له الأخذ بهذا الظاهر، كيف و هو قاطع بخلافه، فلابدّ له من التأويل أو الطرح و القول بعدم حجيّة هذا الظاهر.

و محصّل الكلام أنّه بعد الاحتمال و الترديد و عدم القطع بشيء من الطرفين لايخلو الحال إمّا أن يكون في البين دليل قطعّي على التعبّد بالأمارة من الشرع، و إمّا أن لا يكون، فعلى الأوّل يكشف بهذا الدليل عن الإمكان و يقطع بعدم شيء من المحاذير بقضيّة حكمة الشارع، و على الثاني فلا ثمرة عمليّة في البحث عن الإمكان و الامتناع.

→ العقلاء الحكم بعدم القرينة عند احتمال وجودها و عدمها؟ و الحلّ : أنّه يمكن أن يكون غلبة عدم القرينة في نظرهم طريقاً إلى العدم، و في مقامنا غلبة الممكنات طريقاً إلى الإمكان فالأولى القول بأنّه غير مسلّم.

و كيف كان فقد استدّل إبن قبة على امتناع التعبّد بخبر الواحد بوجهين، الأوّل: أنّه لو جاز التعبّد بالإخبار عن النبي صلى اللّه عليه و آله لجاز بالإخبار عن اللّه سبحانه، و التالي باطل بالإجماع، فالمقدّم مثله، و سند الملازمة هو القاعدة المسلّمة من أنّ حكم الأمثال في ما يجوز و ما لا يجوز واحد، و الإخبار عن النبي و الإخبار عن اللّه مثلان [1]؛ فإنّ الإخبار عن النبي أيضاً إخبار عن اللّه، غاية الأمر مع وساطة النبي، و لا ملازمة بين الإخبار عن اللّه و النبوّة، فإنّها إنّما كانت لو لم يكن له طريق غير الوحي و ليس كذلك؛ إذ يمكن أن يكون بطريق الإلهام و المكاشفة، فلو كان التعبّد بالإخبار عن النبيّ ممكناً لكان بالإخبار عن اللّه أيضاً ممكناً كأن يقول الشارع: متى أخبركم الزهراء سلام اللّه عليها أو السلمان أو غيرهما بحكم عن اللّه تعالى فعليكم بقبول قوله و العمل على طبقه، ولكنّ الثاني غير جائز فكذا الأوّل بقضيّته المماثلة.

و الجواب: أنّا نسلّم كونهما مثلين، ولكن قضيّة المماثلة ليست إلّا اتّحادهما بحسب الحكم في ما يجوز و في ما لا يجوز، لا في ما وقع و في ما لم يقع، و نحن نقول بمساواة الاخبارين في الإمكان، و الاجماع لم يقم في الإخبار عن اللّه إلّا على عدم الوقوع لا على عدم الإمكان، فهما بعد اتّحادهما في إمكان التعبّد افترقا في أنّ التعبّد بالإخبار عن النبي واقع و عن اللّه غير واقع بدليل الإجماع.

و الثاني: أنّ التعبّد بخبر الواحد لو جاز لزم تحليل الحرام و تحريم الحلال، أقول: و هذا بعض المحاذير الذي يتوهّم لزومها، و هنا محاذير اخر، و توضيح الجميع أنّه على ما هو الصواب من مذهب المخطئة يكون لنا أحكام واقعيّة مجعولة في حقّ جميع

---

١ ـ و المناقشة في المثليّة بأنّ أحدهما إخبار عن حسّ و الآخر عن حدس، أو أنّ في الإخبار عن اللّه الدواعي على الكذب متوفّرة للكشف عن علّو الرتبة و سموّ المنزلة بخلاف الأخير، مخدوشة؛ فإنّ ذلک إنّما يصلح فارقاً في مرحلة الوقوع لا الإمكان العقلي؛ فإنّ شيئاً من ذلک لايمنع عن الإمكان العقلي، منه قدّس سرّه.

المكلّفين سواء العالم و الجاهل، و أنّ الطرق و الأمارات ليست تقييداً في أدلّة تلك الأحكام، و لا شكّ أيضاً في أنّ الأحكام الخمسة بأسرها متضادّة.

و إذن فيلزم من التعبّد بالأمارة أن يجتمع في واقعة واحدة اجتماع الضدّين على تقدير مخالفة الأمارة للواقع، كما لو كانت صلاة الظهر واجبة واقعاً وقامت الأمارة على حرمتها، فيلزم اجتماع الوجوب و الحرمة فيها و هما ضدّان، و كذلك يلزم اجتماع المحبوبيّة و المبغوضيّة، و المصلحة اللزوميّة و المفسدة اللزوميّة الاجتناب بدون الكسر و الانكسار.

و لو قام على إباحة ما هو واجب مثلاً واقعاً يلزم علاوةً على اجتماع الضدّين اجتماع النقيضين؛ فإنّ الإباحة مضادّة للوجوب و مع ذلك يلزم اجتماع المحبوبيّة و عدمها، و المصلحة اللزوميّة و عدمها؛ فإنّ مبدء الإباحة هو الخلّو عن المفسدة و المصلحة، فيلزم في هذا الفرض اجتماع الوجود و العدم في المحبوبيّة و المصلحة و هما نقيضان.

و يلزم التكليف بما لا يطاق في ما لو قام على وجوب المحرّم الواقعي؛ فإنّه يلزم الإيجاب على كلّ واحد من الفعل و الترك، و كذلك لو قام على إيجاب ضد الواجب الواقعي في زمانه، فإنّه يلزم إيجاب الضدين في زمان واحد، و يلزم أيضاً تفويت المصلحة اللزوميّة الإدراك، فإنّه لو قام على إباحة ما هو الواجب واقعاً فيلزم أن يكون الشارع قد فوّت مصلحة هذا الواجب على العباد. و كذلك الإلقاء في المفسدة اللزوميّة الاجتناب، كما لو قام على إباحة ما هو الحرام واقعاً، فيلزم أن يكون الشارع قد ألقى العباد في مفسدة هذا الحرام.

هذا كلّه على تقدير مخالفة الأمارة للواقع، و يلزم على تقدير إصابتها ـ كما لو قام على وجوب الجمعة الواجبة واقعاً ـ اجتماع المثلين، فيلزم في المثال اجتماع الوجوبين.

فتحصّل أنّ اللازم من التعبّد بالأمارة اجتماع الضدّين، و النقيضين، و المثلين، و التكليف بما لا يطاق، و تفويت المصلحة، و الإلقاء في المفسدة.

و الجواب عن ذلك على وجه لم يلزم شيء من هذه المحاذير يكون على وجوه:

أحدها : أن يكون الأمر بالعمل بمؤدّى الأمارة بنحو الترتّب على الأمر بالواقع و في طوله، و بهذا يدفع إشكال اجتماع الضدّين و النقيضين و المثلين في النفس. نعم نحتاج في دفع إشكال تفويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة و لزوم التكليف بما لا يطاق إلى جواب آخر، و توضيح الترتّب في هذا المقام يحصل بمقدّمات ثلاث:

الاولىٰ : أنّه لا إشكال في أنّ الحبّ و الإرادة و البغض و الكراهة ليس اتّصاف الشيء بها على نحو اتّصافه بالأعراض الخارجيّة ـ كاتّصاف الجسم الخارجي بالبياض، و النار الخارجي بالحرارة ـ بأن لا يكون لتصوّر هذا الشيء دخل أصلاً في اتّصافه كما هو الحال في البياض و الحرارة؛ فإنّ الجسم الخارجي يتّصف بها في الخارج سواء تصوّره ذهن ذاهن أو لم يتصوّره، بل كان مغفولاً عنه، و أمّا الحبّ و الإرادة و نحوهما فليس الشيء الخارجي في حال الغفلة و عدم تصوّره، متّصفاً بها؛ فإنّها امور نفسانيّة، فلا يعقل تعلّقها بالأمر الخارجي بلا وساطة تعقّله في النفس.

و إن شئت قلت : إنّ الحبّ و الإرادة يتعلّقان بالأشياء المتصوّرة، غاية الأمر على نحو يراها المتصوّر خارجيّة، و أمّا بلاتوسيط التصوّر و الالتفات فلا اتّصاف، و لا فرق بين أوامر الباريتعالىٰ و غيره، فوساطة الرؤية و الالتفات محتاج إليها، و لايمكن اتّصاف الخارج الصرف، غاية الأمر أنّ الرؤية و الالتفات فيه تعالى ليس على حذوه في غيره.

الثانية : الموضوع المتصوّر تارة يكون على وجهٍ بأيّ حالة تصوّره المتصوّر و كلّ طور تفكّر له المتفكّر فهو في جميع تلك الحالات و جميع تلك الأطوار مريد و محبّ له، و ليس شيء من هذه الأطوار و الحالات دخيلاً في حبّه و إرادته، و اخرى يكون على خلاف هذا بأن يرى المتفكّر أنّه لو تصوّره مع بعض الحالات و ضمّ إليه في عالم التصوّر بعض الأطوار فهو محبّه و مريده، و لو تصوّره في غيره هذه الحالة و ضمّ إليه ضدّها فهو غير مريد.

و هذا على قسمين؛ لأنّ عدم حبّه في بعض الحالات إمّا يكون لأجل عدم المقتضي في المتصوّر بهذا النحو، و إمّا أن يكون لأجل الإضرار بغرض آخر له مع

وجود المقتضي فيه، فهو نافع بهذا الغرض، لكن ضارّ بغرض آخر، و غيره نافع به و غير ضارّ بغيره.

فطالب عتق الرقبة المؤمنة يكون عدم طلبه للرقبة الكافرة إمّا من باب عدم حصول الفائدة المقصودة به، و إمّا من باب إضراره بغرض آخر له مع حصول الفائدة المقصودة بمطلق عتق الرقبة، فهنا ثلاثة أقسام:

الأوّل : أن يكون الشيء مع كلّ من الخصوصيّات المحاط بها في عالم التصوّر و التفكّر لهذا الشيء محصّلاً للغرض و مفيداً له،

و الثاني : أن يكون منضّماً إلى بعضها مفيداً لهذا الغرض غير مخلّ بغرض آخر و مع بعضها غير مفيد أصلاً لهذا الغرض،

و الثالث : أن يكون مع البعض مفيداً لهذا بلا إخلال بغيره و مع غيره مفيداً لهذا و مضرّاً بغيره.

فلا إشكال في إطلاق الإرادة في القسم الأوّل و تقييدها في الثاني، و كذلك يقع الكسر و الانكسار في مقام الإرادة، و يقيّد الإرادة في الثالث بخصوص البعض المفيد الخالي عن الضرر، و لا ينقدح الإرادة في النفس بالنسبة إلى البعض الاخر المقيّد مع الاشتمال على الضرر فراراً عن هذا الضرر، و بالجملة، الفرار عن هذا الضرر مع درك تلك الفائدة يقتضي تقييد الإرادة و إن كان الضرر في غاية الضعف، و من المعلوم أنّ هذا مبنيّ على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهي.

الثالثة : أنّه لو فرض أنّ عنوانين لا يوجدان في عالم التصوّر أبداً إلّا على التبادل، و لا يمكن جمعهما في هذا العالم في شيء من الأوقات، و كان في أحدهما مقتضى الحبّ و في الآخر مقتضى البغض فلا محالة متى تصوّر المتصوّر العنوان المحبوب ينقدح في نفسه الإرادة المطلقة نحوه؛ فإنّ هذا قضيّة عدم المزاحم له في عالم التصوّر الذي هو الدخيل في عروض الحبّ و البغض.

و كذلك متى تصوّر العنوان المبغوض ينقدح في نفسه الكراهة المطلقة نحوه؛ إذ هذا قضيّة خلّوه في التصوّر عن تصوّر ما يزاحم مبغوضيّته.

و أمّا الوجود الخارجي الذي هو مجمع للعنوانين فهو لا يوجد في الذهن معنوناً بأحدهما إلّا و هو معرىً عن الاخر؛ إذ المفروض أنّه لايمكن أن يوجد في الذهن على نحو وجوده في الخارج منطبقاً عليه العنوانان حتّى يزاحم في مقام الإرادة المبغوض من العنوانين مع محبوبهما، و يخصّ الإرادة بصورة تجرّد العنوان المحبوب عن المبغوض.

و بالجملة، فبعد فرض عدم إمكان دخول كلاالعنوانين في الذهن فلا محيص عن إطلاق الإرادة، فإنّه متى وجد فيه وجد وحده بدون العنوان المزاحم له، و لازم هذا توجّه الإرادة المطلقة نحوه.

و محصّل هذه المقدّمات:

أنّ المقدّمة الاولى أنّ الحبّ و الإرادة ليس كالأعراض الاخر حتى لايحتاج إلى تصوّر الموضوع و درجه في القوّة الخياليّة، فالجسم متّصف في الخارج بالبياض و إن لم يتصوّره احد، ولكنّه لايتّصف بالمحبوبيّة لك قبل أن تتصوّره.

و المقدّمة الثانية أنّ المتصوّر إذا تصوّر الموضوع فلايخلو من حالين : إمّا أنه لو لاحظه مع كل حالة تتصوّر له في الخيال فهو مع بعض تلك الحالات يكون فيه مقتضى الحب دونه مع البعض الاخر، و حينئذ فقهراً يتقيّد الإرادة بالبعض الأوّل، و إمّا أنّه يكون فيه مقتضيه مع كلّ واحدة واحدة، و حينئذ فإمّا أن يجد في شخص بعض هذه المتصوّرات مانع، و إمّا لايجد في شيء منها مانع شخصي عن الحبّ ففي هذه الصورة يسري الحبّ قهراً إلى الجميع.

و أمّا في الاولى فبناءاً على امتناع اجتماع الأمر و النهي يلزم عقلاً تقييد الحبّ، و ليس مقام ملاحظة الأهميّة و المهميّة، بل و إن كان الضرر الشخصي أضعف بمراتب من النفع الجنسي؛ فإنّ المحبوب له بدل و مع البدل له يقدّم جانب المبغوض في مقام الإرادة حفظاً للغرضين.

و المقدّمة الثالثة أنّه لو فرضنا أنّ هنا موضوعين، أحدهما يكون فيه مقتضى الحبّ و الآخر إمّا ليس فيه مقتضيه، و إمّا يكون فيه مقتضى البغض، لكن لا يتّفق

لمتصوّر و لا حظ أن يجمع بين هذين في عالم تصوّره و لحاظه و قوّة خياله أبداً، بل إمّا هذا متصوّر دون ذاك و إمّا ذاك دون هذا، و في ظرف تصوّر هذا لايمكن أن يقع في الخيال تصوّر ذاك، و في حال تصوّر ذاك لايمكن أن يقع فيه تصوّر هذا فلا محالة لا يتقيّد إرادته، فإنّ المناط جمعهما في الخيال و درجهما في التصوّر مجتمعين حتّى يقع الكسر و الانكسار بينهما بحسب الإرداة؛ فإنّك قد عرفت أنّه بدون توسيط التصوّر لايمكن تعلّق الإرادة بشيء، فلامحالة يكون مناط الكسر و الانكسار في الحبّ و البغض و الإرادة والكراهة اجتماع ما يقتضي الحبّ مع مايقتضي الخلاف في عالم التصوّر بمعنى تصوّرهما منضمّين؛ فإنّه بعد هذا التصوّر تكون الإرادة الجائية عقيب هذا التصوّر متعلّقاً بغير صورة الاجتماع.

و أمّا على ما فرضنا من أنّ هذا لا يتصوّر إلّا بدون ما يقتضي خلاف الحبّ، و ما يقتضي خلافه لا يتصوّر إلّا بدون هذا، فهذا التصوّر لمقتضى الحبّ لامحالة مورث لتعلّق الحبّ؛ فإنّ تصوّر الشيء الملائم بدون تصوّر منافر طبع معه لامحالة موجب الحبّ به.

فإن قلت : يمكن أن يتصوّر أحدهما ثمّ بعده يتصوّر الاخر، ثمّ بعد هذا تصوّر اجتماع الشيئين الذين تصوّرهما، فبهذا النحو يمكن جمعهما في عالم الخيال و إن كان لايمكن في النظرة الاولى.

قلت : إنّا نفرض أن يكون اجتماعهما حتّى في النظرة الثانية أيضاً غير ممكن و أنّه بهذا النحو أيضاً لايقع صورة اجتماعهما في الذهن، و بالجملة، فلا إشكال على تقدير تحقّق هذا الفرض في عدم تقيّد الإرادة، و إنّما الكلام و الإشكال في تحقّق هذا الفرض و إثبات الصغرىٰ له في الخارج.

المقدّمة الرابعة : في إثبات صغرى هذا الفرض و هو محلّ الكلام و النقض و الإبرام، فنقول و على اللّه التوكّل : إنّ العناوين الأوّليّة التي هي موضوعات الأحكام الواقعيّة، و العناوين الثانوية التي هي موضوعات الأحكام الظاهريّة، أعني الموضوعات بما هي مشكوكة الحكم، لايمكن أن يقعا و يندرجا في القوّة

الخياليّة و عالم التصوّر في زمان واحد أبداً.

بيان ذلك أنّ الإرادة مثل العلم، و العلم لا يتعلّق إلّا بنفس المعلوم لا بالمعلوم مع وصف العلم، فالعلم يتعلّق بالذات المجرّدة عن المعلوميّة.

نعم يمكن أن يلتفت الإنسان حال العلم إلى علمه، لكن في رتبة تعلّق العلم لايمكن أن يتعلّق إلّا بالشيء المجرّد، فهو في هذه الرتبة متجرّد عن وصف المعلوميّة، بل لايعقل أن يكون ملحوظاً بوصف المعلوميّة؛ فإنّ العلم المأخوذ فيه إن كان نفس هذا العلم الذي يتعلّق به فهذا تقدّم الشيء على النفس و دورٌ، و إن كان علما آخر لزم التسلسل، و هكذا التصوّر، فإنّ الإنسان يتصوّر ذات الشيء لا الشيء المتصوّر، فلا يتعلّق التصوّر بالموصوف بالتصوّر، بل لايعقل.

و كذلك الكلام في الإرادة، فهي أيضاً لابدّ أن تتعلّق بذات المراد مع التجرّد عن وصف المراديّة، بل لايعقل أن تتعلّق الإرادة في أوّل الوهلة بالمراد، و هذا في الوضوح بمثابة لايحتاج إلى بيان.

إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ في ابتداء تعلّق البغض بعنوان الخمر مثلاً لاشكّ أنّه يتصوّره الشارع، فإذا تصوّره بهذا التصوّر الذي لم يوجد في حالة إرادة و لاكراهة بل هو مقدّمه و يتعقبّه إحداهما فهو يتصوّر الخمر و يتصوّر جميع ما يطرء عليه من الكيفيّات، فيتصوّر أنّ بعضه أسود و بعضه أبيض وبعضه اصفهاني و بعضه طهراني، إلى غير ذلك من خصوصيّاته، فيلاحظ و يرى أنّه مع كلّ هذه الخصوصيّات اخذ ليس فيه إلّا النفرة و لايجد منه إلّا المسائة، فحينئذ لامحالة يبغضه و يكرهه و يحرّمه.

هذا في نظرته الاولى، ثمّ بعد ذلك يعني بعد ما صار مبغوضاً يحدث و يوجد له حينئذ أفراد اخر لم يكن له تلك الأفراد سابقاً و هو مشكوك الحكم و معلومه و مظنونه، و هذه إنّما يحدث له بعد تحقّق الحكم حقيقةً أو بعد تقديره إن لم يكن متحققاً، كما لو كان في حال التصوّر الأوّلي قبل حصول الإرادة و الكراهة، فيتصور كون الخمر على تقدير الطلب مشكوك الحكم. وبالجملة، هذه حالات تحصل عقيب الطلب و بعد مفروغيّته.

فنقول : لاإشكال و لا كلام في أنّ هذا العنوان المستحدث بسبب الحكم لايمكن تصوّره في رتبة المتصوّر الأوّل أعني : نفس الخمر؛ فإنّه حادث بالمبغوضيّة، فكيف يتصوّر في حال حصول المبغوضيّة و انقداحها، و إلّا لزم الدور التسلسل؛ إذ كما أنّ مبغوضيّة المبغوض لايمكن، كذلك مبغوضيّة مشكوك المبغوضيّة؛ فإنّ الشكّ في المبغوضيّة متأخّر عن نفس المبغوضيّة، فإذا لم يعقل اتّصاف الشيء في حال يتعلّق به المبغوضيّة بالمبغوضيّة، فكذلك لايمكن اتّصافه بالشكّ في المبغوضيّة، و هذا أيضاً واضح.

فإن قلت : لاندّعي سراية الحكم إلى هذا المتقيّد بالمشكوكيّة، بل نقول : إنّ الحكم متعلّق بالذات، و الذات موجودة في ضمن المتقيّد بالمشكوكيّة، فلامحالة يسري حكمها إليها.

قلت : إنّ معنى كون مقيّدٍ تحت الإطلاق أن يتعلّق الحكم بالذات و القيد بحيث وقعا جميعاً في حيّز الحكم، و هو فرع إمكان رؤية القيد في مرتبة الحكم، و المفروض كونه متأخّراً عنه، فلا إشكال في أنّ الحكم الأوّلي لايتجاوز من مرتبة الذات إلى مرتبة نفس الحكم و الطواري الطارية عليه.

إنّما الكلام و الإشكال في عدم إمكان الجمع بين المتصوّر الأوّلي مع الثانوي في رتبة المتصوّر الثانوي، فربّما يقال: إنّ من يتصوّر في الرتبة الثانية الخمر المشكوك الحرمة فهو قد تصوّر نفس الخمر الذي أيضاً هو متصوّرة في المرتبة الاولى، فقد جمع بين المتصوّرين في هذه الرتبة، و المقصود عدم إمكان جمعهما حتى في الرتبة الثانية و النظرة الثانية، و قد اجتمعا فيها، و هذا يكفي في وقوع الكسر و الانكسار، فتتبدّل كراهة الخمر بطروّ عنوان المشكوكيّة الخالي عن مقتضى البغض عليه في عالم التصوّر بعدم الكراهة، و إلّا يلزم المحذورات جميعاً في هذه الرتبة.

و قد يقال : إنّ جمعهما في هذه الرتبة أيضاً لايمكن، و بيانه أنّ الخمر عند التصوّر الأوّلي كان واجداً لكيفيّة خاصّة بها صار ضيّق الدائرة، و في التصوّر الثانوي زالت تلك الكيفيّة عنه و تبدّلت باخرى صار معها أوسع دائرة و أكثر أفراداً، فهذا الخمر

المتصوّر في ثاني الحال غير الخمر المتصوّر في أوّل الأمر في هذه الكيفيّة.

فإن قلت : إنّ المطلق موجود في ضمن المقيّد و غاية الأمر أنّ الخمر كان عند التصوّر الأوّل متّصفاً بوصف الإهمال بالنسبة إلى قيد المشكوكية، لامتّصفاً بالإطلاق و لا بالتقييد، ولكن في الثاني صار مقيّداً بهذا القيد، و لا إشكال أنّ المهملة موجودة في ضمن المقيّد.

قلت : كيف يكون المتصوّر الأوّل موجوداً في ضمن الثاني، و الموجود في ضمن الثاني متكيّف بكيفيّة مضادة مع الكيفيّة القائمة بالأوّل، و الكيفيّة الحاصلة في الأوّل هي كونه بحيث لايصدق على المشكوك، و الكيفيّة الموجودة في الثانية كونه بحيث يصدق عليه، و إن شئت قلت : إنّه في الأوّل كان فاقد الحكم، و في اللحاظ الثاني صار واجد الحكم، و بينهما بون بعيد.

فإن قلت : إنّ موضوع المبغوضيّة نفس الخمر بدون تقيّده بشيء حتّى بهذه الكيفيّة التي ذكرت، و بالجملة، فرق بين عدم وجود الحكم و عدم وجود الاتّصاف و التقيّد بهذا العدم، فالمعتبر في المرحلة الاولى عدم الاتّصاف، لا أنّ البغض يتعلّق بالمتقيّد بعدم الاتّصاف و المشروط به.

قلت : قد ذكرنا أنّ الإرادة تكون مثل العلم و أنّه لايمكن أن يتعلّق بالمبغوض أو بمشكوك البغض، و حينئذ فقوام المبغوضيّة بالتجرّد عن المبغوضيّة، فهذا معنى تقيّد الخمر بهذا التجرّد و عدم الإتّصاف، فمعنى التقيّد لازميّة وجوده، و أنّه لو لاه لما تمّ وصحّ تعلّق الحكم و البغض.

فإن قلت : لاشكّ أنّ قوام المبغوضيّة ليس إلّا بنفس الخمر بدون قيد أصلاً و لم يحتج إلى ملاحظة سوى نفس الخمر، فكيف يكون قوام المبغوضيّة بما ليس بملحوظ أبداً.

قلت : إنّ التقيّد ثابت واقعاً و غير ملحوظ بعنوانه، و إن شئت توضيح ذلك في ضمن المثال فاعلم أنّ الكلّي الطبيعي يشترط و يعتبر في اتّصافه بالكليّة و الصدق على الكثيرين تجريده عن جميع الخصوصيّات؛ إذ لو لاه كان جزئيّاً و غير صادق

على الكثيرين، فقوام وصف الكليّة بوصف التجريد، فهو متقيّد بالتجريد واقعاً، و ليس قيد التجريد ملحوظاً معه بعنوانه، و إلّا لزم أيضاً جزئيته.

فكذلک في ما نحن فيه، فالخمر مثلاً مع وصف كونه بحيث يمتنع انطباقه على مشكوك الحكم يكون موجوداً في ذهن الحاكم في النظرة الاولىٰ، و هذا ثابت له في خياله و لحاظه، كيف و إلّا لما أمكن تعلّق المبغوضيّةبه، فإنّ متعلّقها لابدّ من أن يتجرّد من ذلک كما عرفت، مع أنّ هذا الوصف غير ملحوظ بعنوانه.

و بعبارة اخرى : ما يتصوّر في الأوّل لابدّ أن يكون موضوعاً بلاحكم، و ما يتصوّر في الثاني موضوع مفروغ عن حكمه، و كيفيّة كونه موضوعاً بلاحكم في الأوّل دخيلة في مبغوضيّته، و لايعقل عروض المبغوضيّة عليه بدون هذه الكيفيّة، كما أنّ كيفيّة تجريد الكلّي الطبيعي عن الخصوصيّات دخيلة في كليّته، و لايعقل عروض الكليّة عليه بدون هذه الكيفيّة.

و حينئذ فإذا تصوّرت الإنسان متجرّداً عن جميع الخصوصيّات فلا إشكال أنّه متّصف بالكليّة فتحكم عليه في اللحاظ الثانوي بأنّه كلّي، ثمّ إنّک في قولک : زيد إنسان ما تصوّرت و لا حظت إلّا عين ما لاحظت و تصوّرت في اللحاظ الأوّل بلا نقيصة و زيادة، فما وجه أنّ ملحوظک في الأوّل كلّي، و أمّا ملحوظک في الثاني و هو الإنسان المخصوص في ضمن زيد جزئي و ليس بكلّي؟، و هل هذا إلّا لأجل أنّ الأوّل في لحاظک متجرّد عن جميع الخصوصيات و متكيّف بهذه الكيفيّة، و في الثاني يكون مقروناً معها و متكيّفاً بالاقتران؟.

فإن قلت : لكن مع ذلک لو تعلّق المبغوضيّة بالإنسان كانت متعلّقة بالزيد قطعاً مع كونهما على الوصف الذي ذكرت من تضادّ الكيفيّة.

قلت الأعراض التي تعرض الجامع تكون على قسمين، فبعضها تعرضه لابوصف جامعيّته و لا بتوسيط الذهن، و ذلک مثل المبغوضيّة و نحوها، و هذا يسري فيه إلى الأفراد، و بعضها تعرضه بوصف جامعيته و بتوسيط الذهن كوصف أنّه يصدق على الكثيرين، فهذا لايسري منه إلى الأفراد.

كما أنّ أعراض الفرد أيضاً على قسمين، فبعضها تعرضه لابفرديّته و توسيط الذهن، و هذا يسري منه إلى الجامع، و بعضها تعرضه بفرديّته و توسيط الذهن كوصف أنّه لايصدق على الكثيرين، و هذا لايسري منه إلى الجامع، فناط عدم سراية عرض أحدهما إلى الآخر تقوّم العرض بالوصف الذهني و كونه شرطاً و واسطة في عروضه.

و الحاصل أنّ هنا مطلبين، الأوّل : أنّ العنوان الثانوي أعني المشكوك ليس محفوظاً في الرتبة الاولى، و الثاني : أنّ العنوان الأوّلي غير محفوظ في الرتبة الثانية، أمّا الأوّل فلأنّ كلّ عرض لابدّ أن يكون الذات منسلخاً في مرتبة عروضه عن هذا العرض و نقيضه؛ لئلّا يجتمع المثلان و لا النقيضان، فالجسم الأبيض إنّما يرد عليه البياض حال انسلاخه عن البياض و نقيضه، و الماهيّة في رتبة عروض الوجود عليها لابدّ أن ينسلخ منه و من العدم، كيف و هو الموضوع و هما محمولاه، و رتبة المحمول متأخرّة عن الموضوع، ففي رتبة الموضوع هو لاموجود و لا معدوم، يعني له قابليّة الوجود و العدم.

فكذلك هنا أيضاً عرض البغض في رتبة عروضه بالخمر لابدّ أن يكون الخمر منسلخاً عن البغض و نقيضه و متكيّفاً بالتجرّد عن الحكم، فيمتنع أن يكون من أفراده مشكوك الحكم و المبغوضيّة و إن قلنا على تقدير كونه منها بسراية المبغوضيّة من عنوان الخمر إليه، بناءاً على سراية الأعراض من العناوين إلى الجزئيات.

و إذن فلايرى الناهي عن شرب الخمر في هذه الرتبة مشكوك الحكم حتى تقع المزاحمة و الكسر و الانكسار بينه و بين الخمر بحسب الحبّ و البغض؛ فإنّ الحبّ و البغض أمران حاصلان في النفس كما مرّ، فلابدّ من تصوّر العنوان المحبوب مع الحالة المبغوضة في القوّة العاقلة حتى يحصل التنفّر و يحصل البغض، و أمّا بدون تصوّرهما في الخيال فلا، فالمزاحم الذي لايتعقّل بل يغفل عنه لايعقل تزاحمه في باب الحبّ و البغض، فليسا كالحرارة و البرودة، فالماء البارد و الماء الحارّ لو اختلطا في الخارج وقع بينهما الكسر و الانكسار و لاحاجة إلى التصوّر، ولكن هنا مالم يتصوّر حالة

اجتماعهما لم يعقل التزاحم.

و أمّا عدم محفوظيّة العنوان الأوّل في الرتبة الثانية فربّما يقال : إنّه بعد تمام الحكم و البغض و تحقّق مشكوك الحكم أنّ الخمر المشكوك الحكم كيف يجوز تحليله، و هل هو إلّا تحليل المبغوض؛ فإنّ الخمر مبغوضة و هو هنا موجود مع الزيادة، فليس تحليله إلّا تحمّلاً للمبغوض و ترخيصاً فيه.

قلت : الكيفيّة التي يتعقّل في الرتبة الاولىٰ هي كون الخمر متصوّراً بحيث يمكن أن يكون من مصاديقه مشكوك الحكم؛ فإنّه في هذه الرتبة منسلخ عن الاتّصاف بالحكم، و نقيض هذا الاتّصاف و هي الثانية قد يعقل على كيفيّة يكون من أفراده مشكوك الحكم، و هاتان الكيفيّتان لاتجتمعان في لحاظ واحد قطّ، كيف و إلّا يلزم اجتماع المتناقضين في الذهن؛ فإنّ الانسلاخ عن الحكم و الاتّصاف به لايمكن جمعهما في الذهن.

و حينئذ فلاتقع المزاحمة و الكسر و الانكسار أصلاً؛ فإنّه فرع اجتماع ما هو المبغوض و هو الخمر بكيفيّة الخاصّة مع عنوان مشكوك الحكم في التصوّر، و قد فرض امتناع اجتماعهما، فكيف تقع المزاحمة بحسب الحبّ و البغض؟.

فالخمر الخارجي المشكوك الحكم يكون الخمر الذي في ضمنه ساريا إليه المبغوضيّة من عنوان الخمر، و لايسري إلى وصف كونه مشكوك الحكم، فتكون الذات متّصفة بالمبغوضيّة و الوصف خالياًعنها، أو يكون محبوباً، و لا يزاحم محبوبيّة هذا الجزء لمبغوضيّة ذلك الجزء، و لا مبغوضيّة ذلك الجزء لمحبوبيّة هذا؛ فإنّ المناط هو الذهن و عالم التصوّر؛ و فيه لا يتّفق بل لايمكن الاجتماع، و بدونه لايقع بين الحبّ و البغض كسر و انكسار، فلامحيص إلّا عن اجتماعهما في الوجود الخارجي.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّا و إن قلنا بأنّ الحكم يسري من العناوين إلى الجزئيات، و قلنا أيضاً بامتناع اجتماع الأمر و النهي في عنوانين باعتبار اتّحادهما في الوجود و لزوم وقوع الكسر و الانكسار بينهما، ولكن هذه السراية و هذا الكسر والانكسار إنّما هما في ما إذا كان هذان العنوانان ممّا أمكن جمعهما في عالم التصوّر و تصوّرهما

مجتمعين، و كان هذا الجزئي ممّا أمكن وقوعه تحت هذا العنوان في عالم التصوّر. و أمّا لولا ذلک کما في عنوان مشکوك الحکم و عنوان الخمر فلامحيص عن عدم تقييد حبّ أحدهما ببغض الآخر و لا العکس و عدم السرايـة، و لازمـه اجـتماعهما في الخارج.

ثمّ هذا کلّه بالنسبة إلى عرض الحبّ و البغض الذين همـا يـعرضان المـتصوّر الذهني دون الشيء الخارجي.

و من هنا يندفع الإشکال بأنّه کيف اجتمع الضدّان في مـوضوع واحـد؛ فـإنّ الخارج ليس بموضوع الحکم و الإرادة و الکراهة، و إنّما هو المتصوّر، و عرفت عدم اجتماع الضدّين و لا النقيضين و لا المثلين فيه.

نعم، يقع الکلام في ما موضوعه الخارج و ليس مرتبطاً بعالم التعقّل و هو المفسدة و المصلحة، و کذلک التکليف بما لا يطاق فيما إذا کان حکم مشکوك الحکم مـثلاً الوجوب، و حکم نفس العنوان الحرمة، فإنّه يقال: کيف اجتمع المفسدة و المصلحة في الوجود الواحد بدون الکسر و الانکسار، و کيف يوجّه التکليف بالفعل و بالترك معاً بالنسبة إلى شيء واحد، و کذلک تفويت المصلحة، کما لو أدّى الأمارة إلى حرمة الجمعة الواجبة واقعاً، و الإبقاء في المفسدة فيما إذا أدّى إلى حليّة الخمر المحرّم واقعاً.

فنقول: أمّا التکليف بما لا يطاق فهو يلزم على تقدير کون کلا التکليفين منّجزاً و ليس کذلک؛ فإنّ شرائط التنجيز لايوجد فيهما معاً في شيء من الأوقات، فکلّما کان الحکم الواقعي معلوماً فهو منّجز دون الظاهري؛ لعدم تحقّق موضوعه و هـو الشکّ في الحکم الواقعي، و کلّما کان الحکم الواقعي غير معلوم فالمنجّز هو الحکم الظاهري دونه، لعدم العلم به الذي هو من شرط التنجيز.

و أمّا اجتماع المصلحة و المفسدة في الوجود الواحد بلا کسر و انکسار فهو ليس بمحذور؛ إذ من الممکن بمکان من الإمکان أن يکون وجود واحد منشئاً لأثرين من جهتين، کأن يکون شرب السکنجبين الحارّ مزيلاً للصفراء من حيث ذاته، و مورّثاً لضعف القلب من حيث وصف حرارة مائه.

و بالجملة، فليس كلّ مصلحة و مفسدة متضادّين، بل لو قلنا في مبحث اجتماع الأمر و النهي بالامتناع أيضاً فلانقول بوقوع الكسر و الانكسار إلّا في نفس الطالب بين إرادتيه، لافي الخارج بين المفسدة و المصلحة، ففي المثال لو كان حبّه بزوال الصفراء أكثر من حبّه بعدم عروض الضعف يريد الشرب و يغضّ النظر عن عروض الضعف، و لو كان العكس كان العكس.

و أمّا لزوم التفويت أو الإلقاء أحياناً من العمل بالحكم الظاهري فنلتزم لدفعه بوجود مصلحة في العمل على طبق الظاهري يتدارك بها المصحلة الفائتة أو المفسدة الواقعة فيها.

«تقرير هذا الوجه[1] و توضيحه مرّة اخرى»

المقدّمة الاولى : أنّ الأحكام المتعلّقة بالموضوعات ليست كالأعراض الخارجيّة مثل حرارة النار و برودة الماء و بياض اللبن، فاتّصاف هذه بهذه الأوصاف لايتوقّف على حضورها في ذهن ذاهن، بل هي واجدة لها في الخارج و إن لم يتصوّرها أحد، و هذا بخلاف الأحكام، فإنّ عروضها على موضوعاتها لايحصل إلّا بتوسّط ملاحظة الموضوع و تصوّره، فالتصّور دخيل في عروضها و هذا واضح.

المقدّمة الثانية : أنّ الطالب لشيء متى تصوّر هذا الشيء و تصوّر جميع حالاته التي تطرء عليه و قلّبه في عالم التخيّل مع كلّ واحدة من تلك الحالات فهذا يكون على ثلاثة أقسام:

الأوّل أن يكون هذا الشيء مع جميع حالاته مطلوباً.

و الثاني: أن يكون مع بعضها مطلوباً و مع بعضها غير مطلوب، و الصورة

---

١ ـ أي ترتّب الأمر بالعمل بمؤدّى الأمارة على الأمر بالواقع، و انظر الصفحة : ١٦٨.

الاولىٰ تكون على قسمين: **الأوّل**: أن يكون في خصوصيّة بعض الحالات منفّر طبع بأن يكون فيه مع الفائدة المحبوبة فائدة اخرى مبغوضة، **و الثاني**: أن يكون الجميع خالياً عن منفّر الطبع، و بعبارة اخرى واجداً لمقتضى المطلوبيّة و فاقداً للمانع، فهذه أقسام متصوّرة.

فلا إشكال أنّه في صورة يكون الشيء مع بعض حالاته مطلوباً فقط يكون إرادة الطالب مقيّدة بهذا البعض، فلو كان طالباً لعتق الرقبة و لم يحصل مطلوبه إلّا مع كون الرقبة مؤمنة بحيث لايحصل المطلوب من عتق الكافرة فهو لامحالة يريد عتق المؤمنة.

و كذلك لو كانت الفائدة المطلوبة قائمة بمطلق عتق الرقبة و إن كانت كافرة، ولكن كان في خصوص عتق الكافرة جهة اخرى منفّرة الطبع، و عتق المؤمنة سالمة عن هذه الجهة المزاحمة، فلامحالة أيضاً يريد عتق المؤمنة للجمع بين غرضيه من تحصيل الجهة المطلوبة و الفرار عن الجهة المنفّرة، فيرفع اليد عن مصلحة عتق الكافرة لأجل الفرار عن مفسدته؛ لأنّ مصلحته ممكن الإدراك في عتق المؤمنة مع السلامة عن محذور مفسدته و إن فرض كون المصلحة أقوى بمراتب من المفسدة.

وليس هنا مقام ملاحظة الأهمّ و المهم، و مقامها مورد الدوران بين فوت المصلحة و الفرار عن المفسدة بأن لم يكن لما فيه المصلحة و المفسدة، بدل أمكن درك المصلحة فيه مع السلامة عن المفسدة، و قد عرفت البدل هنا؛ و لهذا على القول بامتناع اجتماع الأمر و النهي تكون الصلاة في الدار المغصوبة فاسدة و إن فرض أشدّية مصلحة الصلاة بمراتب من مفسدة الغصب؛ لإمكان درك هذه المصلحة مع الفرار عن تلك المفسدة بالصلاة في مكان آخر مباح.

و أمّا الصورة الثالثة و هي أن يكون الشيء مع جميع الحالات واجداً لمقتضى المطلوبيّة مع خلوّ خصوصيّة جميع حالاته عن المانع، فحينئذ يكون الطالب مريداً على نحو الإطلاق بدون تقييدها بشيء، و هذه المقدّمة أيضاً واضحة و لا كلام فيها و إن قلنا بامتناع اجتماع الأمر و النهي.

المقدّمة الثالثة و هي أيضاً واضحة، و هي أنّه لو فرضنا عنوانين ليس لهما جمع في عالم الخيال، بل لهما فيه وجود بدلي و كان في أحدهما مقتضي المبغوضيّة و في الآخر مقتضى الترخيص فالعنوان الأوّل يصير مبغوضاً مطلقاً، و الثاني مرّخصاً فيه كذلک و إن فرض جمعهما في الوجود الخارجي، و هذا بعد وضوح المقدّمتين السابقتين لا إشكال فيه؛ فإنّک قد عرفت أنّ عروض الأحكام إنّما هو بتوسيط الذهن.

فإن وصل ما فيه مقتضي المبغوضيّة بما فيه مقتضي الترخيص في عالم الخيال يوجب صرف الترخيص عمّا فيه مقتضيه، ولكن هذا فرع إمكان الوصل الذهني و الجمع اللحاظي، و المفروض عدم إمكانه، و معه لا ثمرة لإمكان الجمع في الخارج بعد أنّ عروض المبغوضيّة و الترخيص إنّما هو بتوسيط الذهن، فلا محالة يصير ما فيه مقتضى البغض محلّاً للكراهة المطلقة، و ما فيه مقتضى الترخيص محلّاً للترخيص المطلق، و لا كلام في ذلک.

إنّما الكلام و الإشكال في تشخيص صغراه و أنّ العناوين الأوّليّة المتعلّق بها الأحكام الواقعيّة مع العناوين الثانوية التي هي موضوع الأحكام الظاهرية يكون من هذا القبيل؟

فنقول و على اللّه التوكيل :

أمّا المرحلة الاولى و هو عدم جمع العنوان الثانوي مع الأوّلي في رتبة لحاظ الأوّلي للحكم عليه بالحكم الواقعي فهو واضح؛ فإنّ الحكم على الخمر مثلاً بالحرمة و المبغوضيّة لايمكن إلّا مع تجرّده عن المبغوضيّة؛ فإنّ عروض العرض على المحلّ لابدّ و أن يكون في حال خلّو المحّل عن هذا العرض، ففي هذه المرحلة الخمر المشكوك مبغوضيّته لايمكن تصّوره، فلامحالة لايحكم عليه إلّا بالحرمة؛ فإنّه مع كلّ حالة يمكن لحاظه معها في هذه المرحلة لو لوحظ لايوجد فيه سوى المفسدة.

و أمّا المرحلة الثانية و هو عدم اجتماع الأوّلي مع الثانوي في عالم لحاظ الثانوي للحكم عليه بالحكم الظاهري ففيهاالإشكال، و وجهه أنّ من يلاحظ الخمر

المشكوك مبغوضيّته فهو قد لاحظ عنوانين : شرب الخمر و مشكوكيّة الحكم، و الأوّل هو الذي لاحظه في المرحلة الاولىٰ و حكم عليه بالمبغوضيّة المطلقة، فكيف يحكم في الثانية بالإباحة أو الوجوب؟ و ليس هذا إلّا اجتماع الضدّين و هما الحبّ و البغض، و الإرادة و الكراهة، و الوجوب و الحرمة، أو الحرمة و الإباحة، أو المتماثلين في محلّ واحد في النفس.

و جوابه أنّ البغض قوامه إنّما هو بوصف خاص و كيفيّة مخصوصة تعقليّة، و حينما يعرض ضدّه ينفّك عنه هذه الكيفيّة و الوصف، بل يحصل له في عالم التعقّل كيفيّة اخرى مضادّة لتلك الكيفيّة، و لا ضير في اجتماع الضدّين في عالم النفس في شيء واحد مع اختلاف كيفيّة تعقّله عند عروض كلّ من العرضين المتضادّين.

و لتوضيح ذلك نمثّل لك مثالاً وهو : أنّ الإنسان مثلاً إنّما يعرض عليه وصف الكليّة في الذهن عند تعقّله مجرّداً عن جميع الخصوصيّات و الضمائم، و لا يصير كليّاً مع ملاحظته معها، فقوام كليّته يكون بوصف تجرّده، مع أنّ التجرّد لا يمكن أن يقع قيداً له، فإنّ اللاحظ لو لاحظ وصف التجرّد أيضاً فلا ينطبق على أمر آخر، وليس إلّا نفسه، فيكون قوام الكليّة بثبوت التجرّد في عالم النفس واقعاً و عدم كونه ملحوظاً للحاكم.

ثمّ لو لاحظ هذا الحاكم نفس الإنسان الذي لاحظه أوّلاً و حكم عليه بالكليّة بملاحظة ثانويّة مع ملاحظة حالة تجرّده فلا يحكم عليه هذا الحاكم في هذا اللحاظ الثاني إلّا بالجزئيّة، فقد اتّصف الشيء الواحد و هو الإنسان في عالم النفس بعرضين متضادّين و هما الجزئيّة و الكليّة مع كون الحاكم واحداً.

و نظير ذلك أيضاً اجتماع الجزء و الكلّ في أجزاء المركّب؛ فإنّها على ما ذكره الاصوليّون و أهل المعقول يلاحظ.

تارة على نحو خاص و هو لحاظه لابشرط و على سبيل الاندكاك في الكل، فيحكم حينئذ عليه بعينيته مع الكلّ و يصير متعلّقاً للوجوب النفسي مثلاً.

و اخرى يلاحظ بما هو شيء برأسه و على سبيل الاستقلال و يعبّر عنه بلحاظه

بشرط لا، و حينئذ يحكم عليه بالغيريّة للكلّ و مقدّميّته له و أنّه صار متحصّلاً منه و من سائر الأجزاء، و يصير متعلّقاً للوجوب المقدّمي، فقد لزم اتّصاف الشيء الواحد في النفس بعرضين نفسيين متضادين و هما الجزئيّة و الكليّة، و كذا يلزم اجتماع المثلين أعني الوجوب النفسي و الغيري، و ليس وجه صحّة ذلك إلّا اختلاف كيفيّة التعقّل و نحو الاعتبار.

فقوام كليّة الإنسان في المثال الأوّل بتجرّده عن الخصوصيّات في عالم التعقّل مع عدم ملحوظيّة تجرّده، و قوام جزئيّته بلحاظ وصف تجرّده، و قوام عينيّة الحمد و القطرة للصلاة و ماء الحوض بلحاظهما لابشرط، وقوام جزئيتهمابلحاظهمابشرط لا.

فكما جاز في هذين الموضعين جمع المتضادّين و المتماثلين في معروض واحد بمجرّد اختلاف كيفيّة التعقّل، فنقول في المقام أيضاً : إنّ الخمر مثلاً عند عروض المبغوضيّة عليه متّصف في عالم التعقّل بالتجرّد عن المبغوضيّة، و مبغوضيّته متقوّمة بذلك، و لايمكن اتصافه بها مع كونه متّصفاً بها، و أمّا عروض الإباحة عليه فيكون في حال كونه متّصفاً في عالم التعقّل بمفروغيّة مبغوضيّته و شكّ المكلّف فيها، و هاتان كيفيتان لايمكن جمعهما في تعقّل واحد، و اتصاف الخمر بالحرمة يكون في حال إحداهما، و بالإباحة في حال الاخرى، و ليس لمقامنا زيادة على المقامين أصلاً، فكما لا يستشكل فيهما من جهة جمع الضدين أو المثلين فلابدّ أن لايستشكل أيضاً فيه.

هذا حاصل الكلام في دفع لزوم اجتماع الضدين و المثلين في النفس، بقي الكلام في أمرين آخرين:

أحدهما : اجتماع المصلحة و المفسدة و ترخيص ما فيه المفسدة و تحريم ما فيه المصلحة.

و الثاني : التكليف بما لايطاق و هو اجتماع إيجاب الفعل و إيجاب الترك في موضوع واحد في ما لو كان الفعل بحسب الواقع حراماً، و أدّى الطرق إلى وجوبه، أو العكس.

فنقول : أمّا التكليف بما لايطاق فهو إنّما يلزم لو ساق المكلّف التكليف نحو الضدّين في آن واحد على وجه صار شرائط التنجيز حاصلاً في كليهما في آن واحد و عرض واحد، كما لو أمر بالقعود و القيام في آن واحد مع علم المأمور بذلك، و أمّا لو أمر بالضدّين على وجه لم يلزم اجتماع شرائط التنجيز في كليهما في زمان واحد أبداً فلامحذور فيه، كما هو الحال في المقام؛ فإنّ إيجاب الفعل مثلاً يكون تنجيزه في حال العلم به، و إيجاب الترك لايحصل موضوعه إلّا مع الشكّ في إيجاب الفعل و هو في حال الشكّ غير منجّز؛ إذ العلم من شرائط التنجيز، فالوجوب و الحرمة و إن كانا موجودين فعلاً، لكن أحدهما مؤثّر فيالعقاب بحسب حكم العقل، و الآخر خال عن التبعة و العقاب بحكم العقل.

و أمّا الإشكال الأوّل، فالمصلحة و المفسدة و إن كانا من قبيل الحرارة و البرودة، و السواد و البياض من الأعراض الخارجيّة العارضة على محالّها بدون توسيط ذهن ذاهن ـ فالخمر بوجوده الخارجي يكون ذا مفسدة فترخيصه في حال الشكّ في حرمته يكون ترخيصاً لأمر ذي مفسدة، و هو قبيح لايصدر من الحكيم ـ إلّا أنّا بعد ورود الترخيص من الشرع نلتزم بأنّ مفسدة الخمر و إن كانت غير منقلبة إلى المصلحة ـ كيف و إلّا يلزم التصويب، بل مفسدته لافرق فيها بين حالتي العلم و الشكّ ـ إلّا أنّه يمكن أن يكون الخمر مثلاً في نظر الشارع ذا مفسدة كإيراثه لقساوة القلب، ولكنّه رأىٰ أنّه لو حرّمه في حال الشكّ في حرمته يلزم مفسدة اقوىٰ كلزوم العسر الشديد على المكلّف في تحصيل الحال فيه و كونه مؤدّياً إلى قتل النفس مثلاً.

وبالجملة، فرأى الأمر في حال الشكّ دائراً بين الوقوع في المفسدة الصغرى الكائنة في ذات الخمر، و المفسدة العظمى الحاصلة في تحريمه حال الشكّ، فرجّح الوقوع في الصغرىٰ على الوقوع في العظمى.

و من هنا ظهر اندفاع الإشكال بلزوم نقض الغرض؛ فإنّ للشارع غرضين، أحدهما أهمّ من الآخر، فعند الدوران رجّح الأهمّ منهما على غيره، فاندفع الإشكال بحذافيره.

الوجه الثاني من وجوه الجواب عن إشكال لزوم المحاذير من التعبّد بغير العلم ما ذكره شيخنا المرتضى و هو ممّا يمكن أن يقال به و هو : أنّ الأوامر الصادرة من الشارع في باب الطرق ليست أحكاماً مولويّة، بل هي إرشاد إلى الصواب و الواقع.

و تصوير كونها إرشاديّة في حال انفتاح باب العلم أنّ الإنسداد عقلي و شرعي، فالعقلي هو عدم إمكان الواقع، مثل أن يكون السفر من البلاد البعيدة إلى مدينة المعصوم للسئوال عنه موجباً لانتشار تشيّع السائل و مورثاً لقتل النفوس الكثيرة من الشيعة أو الإمام عليه السلام، فلهذا يرفع عنه مولويّاً وجوب تحصيل العلم؛ فإنّ وجوب تحصيل العلم عقليّ، فإنّ مراتب الامتثال أربع، فأوّلها العلم و بعده الظن و بعده الاحتمال و بعده الوهم.

فإن قلت : هذا مبّني على بقاء العلم الإجمالي بالأحكام و عدم انحلاله بالأمارات المعتبرة و هو خلاف الواقع.

قلت : الكلام الآن في اعتبار الأمارات، فنحن ندّعي عدم جعل الشارع لها حجيّة، و إنّما أرشد إلى الطريق الأقرب، و العقل بعد جزمه بصدق الشارع يحكم بالحجيّة، فببركة هذا البحث نريد انحلال العلم، و بالجملة، فالصادر من الشارع حكمان، أحدهما مولوي، و الآخر إرشادي، فالحكم المولوي الصادر من الشرع في هذا الحال ليس إلّا رفع وجوب تحصيل العلم بالحكم الواقعي، و هذا موضوع آخر غير موضوع الحكم الواقعي؛ فإنّ موضوع الوجوب مثلاً صلاة الجمعة، و موضوع رفع الوجوب تحصيل العلم بحكمها.

فإن قلت : نعم يتغاير الموضوعان و بذلك يرتفع غائلة التضادّ و نحوه، لكن إشكال نقض الغرض باق بحاله كما هو جار في الانسداد العقلي؛ فإنّ الشارع يمضي طريقة العقل فيتسبّب بإمضائه إلى نقض غرضه.

قلت : لامحيص عنه؛ فإنّ تحصيل الغرض يكون بإيجاب تحصيل العلم أو بإيجاب الاحتياط و كلاهما مشتمل على المحذور الأشدّ، فلابدّ من الصبر على عدم مثل هذا الغرض.

ثمّ بعد حصول هذه المقدّمات للمكلّف أعني : صيرورة تحصيل الواقع موجباً لمفسدة أعظم و دفع وجوبه من الشارع يصير حاله حال من انسدّ عليه باب العلم بالواقع عقلاً، و لا إشكال أنّ المكلّف في هذا الحال أي حال انقطاع يده من العلم لو خلّي و طبعه، لكان حكم عقله الرجوع إلى ظنّه الفعلي في تشخيص الحكم الواقعي، و كان هو المتعيّن بعد العلم بحكم عقله.

لايقال : إنّ نتيجة مقدّمات الانسداد على فرض تماميّتها هو التبعيض في الاحتياط لاحجيّة الظّن.

لأنّا نقول : نحن نتكلّم على فرض المبنى الأخير، فلو أعلمه الشارع العالم بالغيب بطريق أقرب كما لو رأى الشارع أنّ المكلّف بعد هذه المقدّمات لو عمل على طبق ظنّه كما هو مقتضى عقله، لوقع في أكل الميتة و لحم الخنزير و شرب الخمر، ولكن لو عمل على طبق مفاد خبر الثقة لكان واقعاً في أكل الميتة فقط و يكون وقوعه في خلاف الواقع أقلّ فأعلمه الشارع حينئذ بأنّ هذا الطريق الخاص أقرب من سائر الطرق إلى الواقع فهل صدر منه فعل قبيح، و هل يقول العاقل في ما إذا أدّى هذا الطريق الخاص إلى حليّة الخمر مثلاً : إنّ الشارع قد أوقعه في مفسدة شرب الخمر؟ أو يقال : إنّه فعل فعلاً حسناً؟ فإنّه لو لم يعلمه وقع في هذه المفسدة و مائة مفسدة اخرى، فالشارع حفظه عن الوقوع في خمسين منها.

و بعبارة اخرى : أنّه و إن كان للشارع في الواقعة الواحدة حكمان أحدهما عدم الجواز و الآخر الجواز، إلّا أنّه صدر الأوّل منه على أنّه حاكم، و صدر الثاني منه على أنّه عاقل، فكما أنّ العقل لو رأى فيما بين الظنون ظنّاً أقوى من سائر الظنون يحكم بتعيّنه، فكذا هنا أرشد الشارع إلى أنّ خبر الثقة أقوى من الظنّ الفعلي، و بعد القطع بصدقه يحكم العقل بوجوب اتّباع خبر الثقة دون سائر الظنون.

فإن قلت : كيف يمكن منع المكلّف عن الطريق الذي يكون أقرب بنظره إلى الواقع إلى غير الأقرب؛ فإنّ الظنون الفعليّة كلّها أقرب من الأوهام التي في قبالها، فكيف يمكن إرجاع المكلّف إلى الأوهام؟.

قلت : يمكن كون الظن النوعي أقرب إلى الواقع من الشخصي، فإذا اجتمع جميع الظنون الشخصيّة و اجتمع جميع الظنون النوعيّة يمكن أن يكون الثانية أقرب من الاولى، كما هو الحال في ظواهر الألفاظ و كما يمكن أن يقطع الإنسان بمخالفة واحد من ظنونه للواقع.

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه المتقدّم أنّ الحكم الظاهري على ذلك الوجه كان مولويّاً، و على هذا يكون إرشاديّاً.

و نقول لتوضيحه أيضاً : ألا ترى أنّه لو كان لحاكم أحكام و كان في تحصيلها بطريق العلم مفسدة أقوى، أو كان غير ممكن فجاء المحكوم إلى هذا الحاكم و استفسر عنه من حيث إنّه عاقل كامل فقال له : الظنون التي هي مرجعي في أحكامك الغير الممكن علمي بها أيٌّ منها أقرب إلى الواقع و يوجب الوقوع في المفسدة أقل؟ فعيّن الحاكم له على سبيل الإرشاد و إرائة الصلاح بأنّ الطريق الفلاني أسلم، و إيجابه للمفسدة أقل، فهل يقال لهذا الحاكم في ما إذا أخطأ هذا الطريق : إنّك حكمت في موضوع واحد بحكمين متضادّين؟.

و لو قيل له ذلك يقول : أمّا من حيث كوني حاكماً فلا يتفاوت حكمي بجهل المكلّف و علمه، و ليس لي وراء الحكم الأوّلي حكم آخر، و أمّا من حيث كوني عاقلاً و مرشداً إلى الصواب و هادياً إلى الواقع فقد حكمت بسلوك الطريق الفلاني؛ لأنّي رأيته أقرب من سائر الطرق إلى الواقع، و لم يصدر منّي إلّا مجرّد إرائة صلاح المكلّف و الإرشاد إلى الصواب من دون صدور حكم منّي أصلاً.

فإن قلت : على تقدير اللابدّيّة من رفع اليد عن المصالح الواقعيّة إمّا بالانسداد و الحرج في الاحتياط، أو بما ذكرت من المفسدة الأعظم في تحصيل العلم هل يكون فعليّة التكليف بمعنى البعث و الزجر الفعليين نحوه إلّا فعلاً لغواً لا يصدر من الحكيم؟.

قلت : الجواب هو الجواب عن إشكال فعليّة التكليف عند جهل المكلّف مركّباً أو بسيطاً مع قصوره، حيث يكون معذوراً عقلاً و الشارع يمضي ذلك من العقل، و عند علم الشارع بعصيان العبد، فما كان هو الجواب في ذينك المقامين نقوله في هذا المقام

وأنّه لاينثلم بذلک فعليّة التكليف، و لايوجب الكسر و الانكسار بين مصلحة الواقع و مفسدة تحصيل العلم حتّى يصير الواقع اقتضائيّاً شأنيّاً.

و الحلّ في الجميع أنّ أوامر الشارع مقرّبات إلى المصالح الواقعيّة، و نواهيه مبعّدات عن المفاسد كذلک، و يجب عليه هذا المعنى بمقتضى حكمته، ففرامينه ليست كفرامينا، حيث إنّ غرضنا ممّحض في شراء اللحم و إتيان الماء و غيرهما من الأغراض المترتّبة على الوجود الخارجي للمأمور به، فلهذا لو علمنا أنّ عبدنا متمرّد و لايطيع أمرنا لانأمره، و لو علمنا المانع من إتيانه المأمور به نمتنع من الأمر، لكن فرامين الشارع نظير حكم الحاكم في مقام فصل الخصومة و ختم المرافعة، حيث لاعشق له في وجدان زيد للعباء و فقدان عمرو له، بل وظيفته الجلوس في مسند القضاء و إصدار الحكم، فالغرض في نفس الحكم.

و هكذا في مقامنا ليس لطف الحكيم تعالى مقتضياً لأزيد من نصب الإمام و جعل الأحكام، و لو لاذلک و كان غرضه في حصول المتعلّقات أيضاً لزم العياذ باللّه أن يكون اللّه دائماً مقهوراً لعباده؛ إذ مامن زمان إلّا و فيه جماعة من الناس يعصون اللّه، فالمقصود يتمّ بالنصب والجعل، و بعد ذلک يصير النقصان راجعاً إلى المكلّفين إمّا لعصيانهم و إمّا لكونهم موجبين لغيبة الإمام عليه السلام، و على كلّ حال يقع التقصير على عنقهم بعد تمام اللطف من اللّه و إتمام الحجّة من قبله.

فإن قلت : مع هذا أيضاً يبقى محذور المضادّة بحالها؛ إذ الكراهة و الحبّ بالنسبة إلى المتعلّقات سلّمنا انتفائهما و أنّ المصلحة في نفس الحكم، لكن نقول : نفس الحالة الباعثة والزاجرة و لو انقدحت لمصلحة في نفسها ينافي مع إرائة طريق يؤدّي إلى خلاف متعلّقها؛ إذ معناه الرضى بترك المتعلّق في هذا الحال، و المفروض أنّه في بحبوحة البعث نحوه و التحريک إليه.

قلت : نعم ولكن إحدى الحالتين من حيث كونه شارعاً، و الاخرى من حيث كونه عاقلاً، و لا محذور بين الإيجاب و الترخيص مع اختلاف الحيثيّة و لو اتّحد الشخص، فكما لامنافاة بين بعث الشرع و ترخيص العقل لتعدّد الحاكمين، فكذلک

في المقام؛ لفرض كون الشارع حاكماً بحيثية الشارعيّة في أحدهما و قطع النظر عن ذلك في الآخر و حكم بحيثية العاقليّة، فافهم.

الوجه الثالث : أنّ المقام من فروع مسألة اجتماع الأمر و النهي في الشيء الواحد؛ فإنّ هنا عنوانين أحدهما شرب الخمر مثلاً، و الآخر إتّباع العادل، فورد النهي و المفسدة هو الأوّل، و مورد الأمر و المصلحة هو الثاني، و قد تقدّم في بابه أنّ تعدّد العنوان كاف في رفع غائلة اجتماع الحكمين المتضادّين في موضوع واحد و إن فرض اجتماع العنوانين في الوجود الخارجي.

لايقال : إنّ من يجوّز الاجتماع بتعدّد العنوان إنّما يقول به إذا كان للمكلّف مندوحة كما في الصلاة و الغصب؛ فإنّ النهي و إن كان عن كلّ فرد من الغصب تعينيّاً، ولكن الأمر لايقتضي كلّ وجود على التعيين، بل أحد الوجودات، فيمكن امتثاله بالصلاة في مكان مباح، و هذا بخلاف المقام؛ فإنّ المطلوب من المكلّف كلّ فرد من إتّباع العادل على التعيين، ففي المثال نهي تعييني عن شرب الخمر، و أمر تعييني بشربه لكون العادل قد أخبر بوجوبه، فعلم أنّ القائل بالجواز لايقول به هنا لعدم المندوحة.

لأنّا نقول : لافرق في رفع غائلة اجتماع المتضادّين بتعدّد العنوان بين صورة ثبوت المندوحة و صورة عدمها، و تقييد الجواز بصورة ثبوتها ليس لأجل دخله في رفع هذا المحذور، بل هو لأجل دفع محذور آخر و هو لزوم التكليف بما لايطاق، والعمدة في المقام رفع محذور اجتماع الضدين و هوحاصل بتعدّد الجهة عند مجوّز الاجتماع، و أمّا محذور التكليف بما لايطاق فقد عرفت جوابه و أنّه إنّما يلزم لو كان كلٌّ من التكليفين منجّزاً في عرض واحد، و ليس كذلك في المقام، هذا ما ربّما يقال في تقريب هذا الوجه.

و فيه أنّه لابدّ فيمبحث الاجتماع أن يكون قوام كلّ من الأمر و النهي بأحد العنوانين كما في الصلاة و الغصب، و ليس كذلك في المقام؛ فإنّ عنوان اتّباع العادل

ليس مأموراً به على أنّه هذا العنوان[1]، بل المطلوب حقيقة إتيان ما أخبر العادل بوجوبه، مثلاً على أنّ هذا العنوان المخبر عن وجوبه واجبٌ، مثلاً لوأخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة فاتّباعه و معامله الصدق مع إخباره هو الإتيان بصلاة الجمعة على أنّه بعنوان كونه صلاة الجمعة واجبة، لا الإتيان بها على أنّها بعنوان كونها متابعة لخبر العادل واجبة.

و على هذا فمرجع أمر الشارع باتّباع العادل هو الأمر بنفس العناوين التي أخبر العادل بوجوبها بما هي هذه العناوين.

و بعبارة اخرى : الأمر المذكور أمر طريقي بمعنى أنّه طريق إلى ما هو المطلوب حقيقة، وهذا إنّما طلب لأجل إيصاله إلى ذاك و مقدّميتّه له، و ليس بأمر موضوعي كان المطلوب نفسه.

و إذن فيلزم في ما إذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة مع حرمتها واقعاً أن تكون صلاة الجمعة بعنوان أنّها صلاة الجمعة متعلّقة للوجوب و الحرمة معاً، فيلزم اجتماع المتضادّين في الشيء الواحد مع اتّحاد الجهة، فهو خارج عن موضوع مسألة الاجتماع و يكون باطلاً بالاتّفاق.

هذا كلّه بناءً على مذهب المشهور من طريقيّة الأحكام الظاهريّة، و أمّا على ما يظهر من شيخ الطائفة قدّس سرّه من موضوعيّتها و أنّ المصالح و المفاسد يكون بالوجوه و الاعتبار، و كوننا ظانّين بصدق الراوي جهة من جهات العمل و صفة من صفاتنا، فيمكن أن يتغيّر بسببه حسن العمل و قبحه، فيلزم التصويب المجمع على بطلانه.

و تفصيل هذا الإجمال أنّ التصويب يكون على ثلاثة أقسام:

الأوّل : هو القول بعدم ثبوت حكم مجعول واقعي رأساً مع قطع النظر عن العلم والظّن، بل الحكم الواقعي تابع لآراء المجتهدين، و هذا محال عقلاً؛ للزوم كون العلم

---

١ ـ يعني عنوان تصديق العادل ليس بموضوع، بل مشيرٌ إلى الواقع، منه قدّس سرّه

محدثاً للحكم بنظر العالم و هو محال للدور[1]، نعم يمكن أن يكون علم شخص يرى للحكم واقعاً محدثاً له بنظر شخص آخر.

و الثاني: هو القول بأنّ الشارع لكونه عالماً بالغيب يعلم بأنّ ما يجعله و ينشأه أيّ مكلّف يصل إليه، و أيّ مكلّف لا يطّلع عليه و إن تتّبع، فمن أوّل الجعل يخصّ جعله بمن يعلم أنّه يتتبّع و يطّلع، دون من لو تتّبع لا يطّلع أو يطّلع على الخلاف، و هذا هو الشأن في أوامر الموالي الظاهريّة بالنسبة إلى عبيدهم أيضاً، فإنّهم يخصّون أحكامهم و أوامرهم بمن يعلمون أنّه يسمع صوتهم، و لا يوجّهون الحكم نحو من يعلمون عدم سماعه.

و على هذا فصلاة الجمعة في حقّ من يؤدّي نظره إلى وجوبها واجبة بجعل الشارع من أوّل الأمر، و في حقّ من يؤدّي إلى حرمته محرّمة كذلك، و هذا و إن كان لا يستلزم محذوراً عقليّاً، ولكن يمكن دعوى الإجماع القطعي على بطلانه؛ فإنّ كلّ أحد يعلم بالضرورة بأنّ للّه تعالى في كلّ واقعة حكماً واحداً يساوي فيه جميع المكلّفين.

الثالث: هو القول بأنّ للّه تعالى في كلّ واقعة حكماً واقعيّاً يساوي فيه العالم و الجاهل، إلّا أنّ طروّ عنوان كون العمل ممّا أخبر بوجوبه العادل يوجب انقلاب المفسدة الكامنة في ذاته إلى المصلحة، فيكون الحكم الواقعي في حقّ من قام عنده الأمارة اقتضائياً فقط، و لم يصل إلى مرتبة الفعليّة، و هذا و إن كان ممكناً عقلاً و ليس بمثابه الثاني في ثبوت الإجماع القطعي على بطلانه، إلّا أنّ الأساتيد نقلوا الإجماع على بطلانه.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أعلى اللّه مقامه اختار لدفع المحاذير المذكورة وجهاً آخر و هو أنّها بين ما ليس بمحذور وبين ما ليس بلازم، ثمّ بيّن هذا بوجهين.

الأوّل: أنّه ليس المجعول في مورد الأمارات هو الحكم، بل المجعول هو الحجّية

---

١ ـ بيانه قد سبق قبل هذا فليراجع.

بناءً على أنّ الحجيّة أمر وراء الحكم و تناله يد الجعل، بمعنى أنّ الحجيّة ليست منتزعة من الأحكام و لا مستتبعة لها، فإنّه قد يقال : إنّ الصادر الأمر بتصديق العادل و بسبب ذلک ينتزع الحجيّة، فيقال : قد تمّ الحجّة، فإنّ أمر المولى حجّة ذاتيّة، و قد يقال : إنّ الحجيّة بنفسها مجعولة، لكن يلزمها الحكم المولوي و الأمر بالمتابعة، فالمدّعى أنّ الحجيّة الصرفة المعرّاة عن الحكم سابقاً و لا حقاً مجعولة، فيصير موضوع حكم العقل بلزوم الاتباع، و المقصود منه إعطاء شيء حال العلم.

فكما أنّ العبد العالم بأمر مولاه أو نهيه يكون علمه حجّة بالذات بمعنى أنّه لو طابق الواقع تنجّز الواقع، فلا عذر له لو خالف و عصى، و لو كان جهلاً مركّباً يعذّر العبد، فلا عذر للمولى في عقوبة العبد على المخالفة، فكون العلم حجّة معناه كونه على حالة يصحّ به الاحتجاج، و من آثاره حسن العقوبة على الترك عند المصادفة و قبحها عند عدمها و إسقاط العذر من الطرفين.

ثمّ هذا المعنى في العلم ذاتي وجداناً، فإنّ من يرىٰ أمر المولى بلا سترة فلا عذر له و يستحقّ العقوبة، فأمر المولى حجّة ذاتيّة و ماورائه ليس هكذا قطعاً، فربّما يدّعى أنّ للشارع أن يحدث و يوجد هذا المعنى فيه بعد مالم يكن بتوسّط الجعل و الإنشاء، كما يوجد الأحكام، و ذلک كما لو قال المولى لعبده : جعلت قول الشخص الفلاني حجّة بيني و بينک، بحيث لو اتبعته و ظهر مخالفته ما كان لي عذر في عقوبتک و حقّ لمؤاخذتک، و لو خالفته و كان مطابقاً ما كان لک العذر.

و فيه أنّ الحجيّة ليست إلّا سببيّة مخصوصة و هو كون الشيء سبباً لرفع العذر عمّا بين شخصين، كما أنّ السند عبارة عمّا هو سبب لرفع الكلام عن بين مترافعين.

و بالجملة، لا يتصوّر معنى للحجيّة إلّا السببيّة لصحّة العقاب و لعدم صحّته و قد قرّر في محلّه أنّ مطلق السببيّة غير قابلة للجعل، و علّل بأنّه لابدّ من وجود سنخيّة ومناسبة بين العلّة و معلولها؛ فإنّ المعلول مرتبة نازلة للعلّة، و لأنّه لو لا ذلک لأثّر كلّ شيء في كلّ شيء، والسنخيّة إن كانت بين شيئين فهو، و إلّا فلا يمكن إحداثها في فاقدها.

فنقول : قول العادل قبل هذا الجعل لم يكن حجّة و سبباًللآثار المذكورة، و ما كان كذلک لا يعقل إعطاء السببيّة إيّاه.

و محصّل الكلام أنّه قد يقال : إنّه بتوسّط الوضع و القرار على أنّه متى أرادمن العبدالفعل الفلاني يقول كذا أو يفعل كذا، فيصير أمارة و علامة على إرادته، فيعرض عليه وصف الحجيّة قهراً، فهذا ليس من باب جعل الحجيّة أوّلاً، نعم هو فعل يعرض عليه عنوان ثانوي قهراً هو جعل الحجيّة و هذا هوالحال في حجيّة الظواهر، فإنّ متعلّق الجعل أوّلاً ليس هو الحجيّة، بل ينجعل بتركه الوضع، و قد يقال : إنّ العنوان الأوّلي جعل الحجيّة بدون توسيط أمر آخر.

فنقول : لا يتعقّل من الحجيّة إلّا معذوريّة العبد و استحقاقه الذان هما وصفان للعبد أو المصححيّة للعقاب و المعذريّة الذان هما وصفان لخبر الثقة مثلاً، و شيء منهماغير قابل للجعل بهذا النحو، فإنّ العبد إمّا معذور و إمّا لا، و إمّا مستحقّ و إمّا لا، و لايمكن تكوين المعذوريّة أو عدمهافيه، و كذا في المصححيّة و المعذريّة، و إن اريد معنى آخر فلا نتعقّله.

فالحقّ ما ذكره شيخنا المرتضى من أنّه لامعنى لجعل الحجيّة إلّا جعل الأحكام التي هي مفاد خبر العادل مثلاً، فمعنى حجيّة خبره ليس إلّا وجوب العمل على طبقه و لزوم اتّباعه، و معنى هذا إنشاء الحكم الذي هو المخبر عنه في خبره، و كيف كان فإن قلنا بقابليّة الحجيّة للجعل و إن قلنا بعدم قابليّة مطلق السببيّة له، و قلنا أيضاً بأنّ لزوم الاتّباع حكم عقلي يحكم به العقل بعد جعل الحجيّة، فليس الحاكم به الشرع و على فرضه يكون ارشادياً، نظير أوامر الإطاعة في الأوامر فلايلزم اجتماع حكمين، بل اللازم إنشاء حكم و حجيّة، و شأن الحجّة أن يصادف تارة و يخالف اخرى، فهذا محذور غير لازم.

و أمّا تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فهو غير محذور؛ إذ نلتزم بوجود مصلحة اخرى يتدارك بها المصلحة الفائتة أو المفسدة الواقعة فيها.

و الوجه الثاني[1] : أنّه لو قلنا بقبول الحجيّة للجعل و أنّ لازم جعلها جعل لزوم الاتباع الراجع إلى جعل الحكم الذي أفاده الأمارة، أو قلنا بأنّ الحجيّة غير قابلة للجعل، و معنى جعلها جعل وجوب العمل و لزوم الاتّباع، كما قاله شيخنا المتقدّم قدّس سرّه فاجتماع الحكمين و إن كان يلزم، إلّا أنّهما غير متضادّين و لا متماثلين، و ذلك لأنّ الاحكام الواقعيّة ناشئة عن مصالح أو مفاسد في التعليقات، و الحكم الظاهري ناش عن مصلحة في نفس إنشائه، نظير الأمر الامتحاني.

و بعبارة اخرى : تضادّ الحكمين إنّما هو من باب تضادّ منشائهما في نفس الحاكم بأن يكون الإيجاب عن إرادة الفعل و الحبّ به، و التحريم عن كراهته و بغضه، فلامحالة لايمكن اجتماعهما في محلّ يمكن وجودهما مثلاً لنفس النبويّة و الولويّة، و هذا بخلاف ما إذا كان منشأ أحدهما إرادة الفعل أو كراهته، و منشأ الآخر إرادة نفس الإنشاء.

و توضيح المقام أنّ الحكم الطريقي بحسب ما يقتضيه الارتكاز يكون عبارة عن حكم لاملاك في موضوعه، فإنّ العنوان مشيرٌ صرفٌ لاموضوعيّة فيه أصلاً، بمعنى أنّه لايحصل غرضاً مستقلاً غير الأغراض الواقعيّة و ليس مقدّمة لوجود تلك الأغراض أيضاً، فينحصر أن يكون الملاك منحصراً في الواقع، و هذا الحكم يكون عن ملاك في نفسه، ثمّ مقتضى طريقيته أنّه إن صادف الواقع يصير عينه لامغايراً له مثله حتى يلزم اجتماع المثلين، و هذامعنى جدّيته عند المصادفة.

و لو خالف الواقع يصير إنشاءً صرفاً ليس موضوعاً لوجوب الامتثال عقلاً، و هذا معنى صوريّته عند عدم الإصابة، و من المعلوم أنّ الإنشاء الصرف و بعبارة اخرى الطلب الإيقاعي الذي هوالموضوع له لصيغة«إفعل» بمذاق هذا المحقّق الجليل قدّس سرّه لامنافاة بينه و بين الطلب الحقيقي المتعلّق بضدّ متعلّقه.

و الترخيص المشتمل عليه هذا الطلب الانشائي أيضاً ترخيص إنشائي لاحقيقي

---

١ ـ أي الوجه الثاني الذي ذكره المحقق الخراساني قدس سره.

كما هو واضح، فلامنافاة من جهته أيضاً، هذا تقريب رفع المنافاة من جهة المضادّة و المناقضة و المماثلة.

و أمّا تقريب كون الحكم الطريقي قائماً مقام العلم في منجزيّة الواقع و رفع العقوبة عنه، أنّ الأمر المولوي الطريقي الذي شأنه العينيّة مع الواقع لدى الإصابة لا يومّن عن ضرر عقوبته لأجل هذا الاحتمال، حتى يعلم بصوريّته و عدم إصابته، فتنجّز الواقع يكون مقتضى طريقيته و عدم موضوعيّته، و شأنه الاتّحاد و العينيّة مع الواقع، و ملاك تنجّزه إحراز أمر المولى مع احتمال جديّته، فإنّ ذلك موضوع للزوم الامتثال عندالعقل.

و أمّا وجه الفرق بين الحليّة التي هي مفاد «كلّ شيء حلال» و الحليّة التي هي مفاد خبر الثقة حيث قال بلزوم المنافاة في الاولى بينهما و بين المنع الفعلى لو صادفته، وبعدم اللزوم في الثانية، أمّا عدم اللزوم في الثانية فقد اتّضح وجهه ببيان أنّه صرف حكم إيقاعي إنشائي و ليس بترخيص حقيقي، و أمّا اللزوم في مفاد «كلّ شيء حلال» فلأجل أنّه ترخيص حقيقي في موضوع مشكوك الحليّة وليس بطريق؛ لأنّ عنوان المشكوك لاطريقيّة فيه، و من المعلوم أنّ الإذن الحقيقي ينافي المنع كذلك.

هذا محصّل ما أفاده هذا المحقّق الجليل على ما وضحه عند البحث بعض تلاميذ تلامذته أيدّهم اللّه تعالى بتوفيقه، ولكن استشكل عليه شيخنا المحقّق النحرير و استادنا الذي ليس له نظير أفاض اللّه تعالى علينا من بركات أنفاسه بما حاصله: إنّ الحكم الطريقي إن جعل عبارة عن صرف الإيقاع الذي يحدث في النفس عند التلفظ بـ«إفعل» الذي لاتنافي بينه و بين الإيقاع بهذا المعنى الذي هو مفاد «لاتفعل» فكما لا محذور بأن يتلفّظ الإنسان بكلمتي «إفعل» و «لاتفعل» لامحذور أيضاً في انقداح معناهما في الذهن كما في مقام الهزل، فالإشكال متّضح الورود، إذ حال هذا المعنى معلوم عند العقل و أنّه لايجب اتباعه أصلاً.

و إن اريد به الحالة النفسانيّة الباعثة و الزاجرة التي يحمل المأمور في الإرادة الآمريّة على العمل عند تمام شرائط التنجيز، و الفاعل في الإرادة الفاعليّة، فحينئذ

يصحّ كونه موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال، لكن هذا المعنى متى تحقّق في النفس و لو من قبل مصلحة في نفسها على ما حقّقنا من إمكان ذلك يضادّه تحقّق مثله في طرف النقيض، فكيف حكم بأنّه لامضادّة بين الحكمين؟ و مجرّد كون المصلحة في أحدهما في المتعلّق و عدمها فيه في الآخر لايوجب عدم اجتماع كراهتين و حبيّن في المتعلّق، و أمّا اجتماع الحالتين الباعثة و الزاجرة فيلزم [أن يكون] هما أيضاً متضادّان.

و يرد على هذا أيضاً أنّه ما معنى كون الرافع بسبب هذا الحكم مثبتاً على تقدير الإصابة و مسقطاً على تقدير عدمها؛ إذ الأمر المولوي الجدّي بموضوع تصديق العادل و إن كان طريقاً و مرآتاً إلى العنوان الواقعي، لكنّه في مرحلة الحجيّة موضوع، يعني أنّ المولى لايؤاخذ العبد عند المصادفة و ترك الامتثال على ترك الواقع، بل على ترك التصديق، فإنّ شأن الأمر هو الحجيّة بالنسبة إلى متعلّقه ليس إلّا.

فتحصّل أنّ الأمر الإنشائي الصوري ليس له قابليّة تنجيز الواقع؛ إذ بعد ما لم يدخل تحت حكم العقل بلزوم الإطاعة كيف ينجّز الغير؟ و أمّا الأمر الجدّي البعثي فهو موضوع حكم العقل، لكن لايرتفع غائلة التضّاد بالتزامه أوّلاً و لا تنجّز الواقع ثانياً.

لايقال : على ما ذكرت من كون المؤاخذة على ترك التصديق لاعلى الواقع المتروك فلم لايؤاخذ عند عدم الإصابة.

لأنّا نقول : عدم المؤاخذة حينئذ من باب عدم تفويته غرضاً من المولى لما هو المفروض من طريقيّته، و على هذا يستشكل بأنّه لافرق بين الأمارة المرخّصة و الأصل المرخّص، فلو اغمضنا عمّا ذكرنا و قلنا بأنّ محض كون المصلحة في نفس الحكم و لو الحقيقي يرتفع التضاد بينه و بين ما يكون المصلحة في متعلّقه فعين هذا موجود في الحكم الأصلي أيضاً.

ثمّ قال استادنا دام ظلّه : بأنّ كلامه قدّس سرّه عام في كلا شقّي الترديد

المذكورين في كلامه من استتباع الحجيّة للتكليف و استتباع التكليف للحجيّه، و يمكن توجيه كلامه و ذبّ الإشكال عنه على أحد الشقّين أعني استتباع الحجيّة للتكليف، فإنّه على هذا يكون المجعول الأوّلي هو الحجيّة، غاية ما في الباب من باب الملازمة العقليّة لاينفكّ جعلها عن جعل حكم بمتابعة الحجّة المجعولة، و من المعلوم أنّ المؤثّر في تنجيز الواقع و إسقاطه حينئذ هو الحجيّة، و الحكم المستتبع بالنسبة إلى هذا الأثر وجوده و عدمه سواء.

فيمكن أن يقال حينئذ بعد الإغماض عن أنّ الحجيّة إنّما تستتبع الحكم الفعلي و على فرض صدور حكم من الشرع في هذا الخصوص يكون إرشاديّاً، و القول بإمكان جعل الحكم المولوي، بل لزومه و عدم انفكاكه، بأنّه لانلتزم بعد هذا التسليم بأنّه حكم جدّي ليس إلّا، بل نقول : أمّا عند الإصابة فالحكم الواقعي موجود يكفي عن جعل حكم آخر، و أمّا عند عدمها فالمستتبع ـ بالفتح ـ إنّما هو حكم صوري إنشائي، و لا مضادّة بينه و بين الواقع، و هذا بخلاف الحال في الأصل، فإنّ فيه يكون المجعول أوّلاً هو الحكم لاحجيّة مستتبعة للحكم، و الحكم المجعول لامحالة جدّي فينافي الواقع، لكن هذا كلّه على تقدير هذا الشّق من الترديد.

و أمّا على تقدير القول بأنّ المجعول في الأمارات أيضاً هو التكليف، و الحجيّة أمر ينتزعه العقل من التكليف، بمعنى أنّ العقل يرى الأمر شيئاً يحتجّ به المولى على العبد و العبد على المولى، فحينئذ المؤثّر في التنجيز و الإسقاط لامحالة هو التكليف، فلا محيص عن الالتزام بكونه جدّياً، ضرورة عدم الأثر للإنشائي أصلاً، فيبقى الإشكالات بحالها.

ثمّ إنّه قدّس سرّه بعد وصوله إلى هنا استدرك بقوله : نعم يشكل الأمر في بعض الاصول العمليّة كأصالة الإباحة الشرعيّة، فإنّ الإذن في الإقدام و الاقتحام ينافي المنع فعلاً، كما في ماصادف الحرام و إن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه لا لأجل عدم مصحلة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه، انتهى.

فيرد عليه أنّه ما وجه الفرق بين هذا و سائر الطرق؟ فكما تقولون في الأمارة

التي مفادها الإباحة بأنّ المصلحة في نفس الترخيص فلِمَ لاتقولون به هنا؟.

ثم قال ما حاصله : إنّه لامحيص في مورد هذا الأصل عن الالتزام بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة في النفس النبويّة أو الولويّة أيضاً كالمبدء الأعلى، ولكن هذا لايوجب عدم كون الحكم الواقعي بفعلي، بل هو مع ذلک فعلي، بمعنى أنّه فعلّي مع قطع النظر عن حالة الشکّ و الترخيص.

و توضيح ذلک أنّه كما يكون للحكم مراتب كذلک للفعلي أيضاً مرتبتان، الأوّل: الفعلي بجميع الجهات و بجميع اللحاظات، و الثاني : الفعلي ببعضها، و الأوّل واضح، و الثاني مثل حليّة الغنم؛ فإنّها بلحاظ كبر الجثّة و صغرها و السواد و البياض فعلي، بمعنى أنّه ناظربجميع هذه اللحاظات، و أمّا بلحاظ الموطوئيّة فشأني، و ليس إلّا ناظراً إلى الاقتضاء، فلامنافاة بين دليلها و بين دليل حرمة الموطوء، و هكذا في ما نحن فيه.

فحرمة شرب الخمر مثلاً حكم فعلي بجميع لحاظاته بحسب الظاهر، ولكن بعد ورود الترخيص في الخمر المشكوك يعلم أنّ فعليّته إنّما هو بجميع لحاظات الخمر من اللون و الكيفيّة و المعلوميّة إلّا بالنسبة إلى لحاظ مشكوكيّته ، فبالنسبة إليه حكم اقتضائي، فمادام الشکّ لامنافاة بينه و بين حكم الأصل، و إذا رفع الشکّ و حصل العلم فقد ارتفع المانع عن الفعليّة فلايحتاج إلى إنشاء جديد، بل يصير بنفسه و قهراً فعليّاً.

ثمّ قال ما حاصله : إنّه على هذا فانقدح أنّه لايلزم الالتزام بكون الحكم الواقعي في مورد الاصول و الأمارات غير فعلي بل شأني حتى يلزم عليه إشكالان، ثمّ أخذ في تقريب الإشكالين.

و حاصل الأوّل منهما أنّه لو كان الحكم الواقعي في المورد المذكور شأنيّاً فيلزم أن لايوجب الأمارات تنجيز الحكم الواقعي، فإنّ قيامها ليس بأقوى من حصول العلم، و لاشکّ أنّه لو حصل العلم بالحكم الشأني فلايلزم امتثاله و اتّباعه، فكذا ما يقوم مقام العلم.

ثمّ ذكر هنا سوالاً و جواباً، و حاصل الأوّل أنّ الحكم الواقعي بنفسه و لو لا قيام

الأمارة كذلک، و أمّا هو بعد أداء الأمارة فيصير فعليّاً.

و حاصل الجواب أنّ دليل الاعتبار ليس إلّا التنزيل للمؤدّىٰ منزلة نفس الواقع لامنزلة الواقع المؤدّى، و بعبارة اخرى : خبر الثقة مثلاً إنّما يحكي نفس وجوب صلاة الجمعة الواقعي، و دليل الاعتبار أيضاً ليس أزيد من الالتزام بهذا المضمون و تنزيل ذلک منزلة العلم بهذا المعنى، و ليس حكايته عن الوجوب المؤدّي للطريق، و ليس التنزيل أيضاً منزلة الوجوب المؤدّى له، بل منزلة نفس الوجوب الواقعي.

ثمّ قال ما حاصله : اللّهم إلّا أن يقال : إنّ دليل الحجيّة يدّل على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع ذى الطريق بدلالة الاقتضاء، فإنّه لو كان تنزيله منزلة نفس الواقع فكما أنّ نفس الواقع إنشائي ليس له وجوب اتّباع، فكذا المجعول بدليل الحجيّة أيضاً يصير حكماً إنشائياً ليس له وجوب اتباع، فيكون لغواً، فلصون الكلام عن اللغوية لابدّ من الحمل على أنّ التنزيل إنّما هو منزلة الواقع ذي الطريق، فكما أنّ الواقع ذي الطريق له وجوب اتّباع، فكذلک مؤدّى الأمارة.

ولكن هذا إنّما يتّم في ما إذا لم يكن للحكم الإنشائي أثر أصلاً، و إلّا أمكن التنزيل بلحاظ ذلک الأثر، كما لو كان الحكم الواقعي حليّة اللحم، فيصح تنزيل مؤدّي الأمارة منزلته لامن حيث جواز الأكل، ولكن من حيث جواز الصلاة في الشعر و الوبر و سائر الأجزاء، هذا حاصل الإشكال الأوّل.

و حاصل الإشكال الثاني أنّه لو كان الحكم في المورد المزبور شأنياً لزم إمّا عدم المورد لشيء من الاصول و الأمارات، و إمّا التنافي و التناقض بحسب الاحتمال، بيان ذلک أنّه لا إشكال أنّ موضوع الاصول و الأمارات هو الشكّ في الحكم الفعلي دون الشأني، ضرورة أنّه لو قطع بكون الحكم المحتمل وجوده في المقام شأنّياً فلامجرى لشيء من الاصول و الأمارات.

فنقول : لو كان الحكم الواقعي المحتمل ثبوته في مورد الأصل و الأمارة مقطوع الشأنية و غير محتمل الفعليّة فيلزم عدم جريان شيء منهما في شيء من الموارد، فيصيران بلامورد، و إن كان محتمل الفعليّة فيلزم احتمال حكمين متناقضين في

موضوع واحد؛ فإنّ الحكم الذي أفاده الأصل أو الأمارة فعلي بلاشكّ، فاحتمال الفعليّة في الحكم الواقعي أيضاً مع كون أحدهما الحليّة و الآخر الحرمة مثلاً ليس إلّا احتمالاً لوجود التناقض، و كما أنّ القطع بالتناقض محذور كذلك احتماله أيضاً، هذا على تقدير القول بكون الحكم الفعلي ذامرتبة واحدة و هو الفعلي من جميع الجهات.

و أمّا على ما ذكرنا من تحقّق الفعلي ببعض الجهات و كون الحكم الواقعي من هذا القبيل فلايلزم هذا الإشكال، و ذلك لأنّ الحكم المدلول للأصل أو الأمارة و إن كان فعليّاً بالقسم الأوّل، ولكنّ الواقعي المشكوك فعلّي مع قطع النظر عن الحكم الظاهري المذكور، و هذا ليس بتناقض محتمل، و إنّما يكون لو كان كلاالحكمين فعلّيّاً بالقسم الأوّل، و وجه عدم التناقض في الأوّل أنّه قد اخذ في فعليّة أحد الفعليتين قطع النظر عن الآخر، ثمّ أخذ في بطلان الجواب بالترتّب بأنّ الحكم الظاهري و إن كان لايجتمع مع الواقعي في رتبته، ولكنّ الواقعي يجتمع معه في رتبته، فيلزم اجتماع الضدّين و سائر المحاذير في هذه الرتبة.

هذا محصّل كلامه قدّس سرّه في هذا المقام و قد عرفت الجواب عن إشكاله في جواب الترتّب فلاحاجة إلى الإعادة.

و أمّا إشكاله الأوّل على الجواب بكون الواقعي إنشائيّاً بأنّه على هذا يلزم أن لايصير الواقع بعد قيام الأمارة منجّزاً فإنّ الأمارة إنّما يحكي نفس الواقع دون الواقع ذي الطريق، و المفروض أنّ الواقع حكم شأني.

فجوابه أنّ الحكم الشأني لابدّ في الحكم بفعليّته في زمان من التماس دليل دالّ على أنّه متى يصير فعليّاً؟ فإنّ من يبنى على كون الواقعي إنشائيّاً فلامحالة يكون مآل أمره إلى هذا، و لاشكّ أنّ قضيّة قوله : الناس في سعة ما لايعلمون، و رفع عن امّتي ما لا يعلمون، هو ارتفاع السعة بعد العلم، فيكون المحصّل منها أنّ الحكم الواقعي متى تعلّق به العلم يصير فعليّاً، ثمّ لو قام الأمارة على حكم نقول بفعليته أيضاً بواسطة قيامها مقام العلم في جميع الاثار، فإنّ العلم المأخوذ في هذه الادلّة طريقي بلا إشكال، فيكون مفادها أنّه متى تعلّق العلم أو قام طريق معتبر على حكم يصير فعليّاً.

و حينئذ فالأمارة علاوة على حكاية الواقع يفيد أمرين اخرين، أحدهما تعبّدي و هو صيرورة الحكم بسبب قيامه فعليّاً، فهذا مأخوذ من التعبّد، و هو الأدّلة المذكورة المعلّقة لرفع السعة على العلم بضميمة أدلّة الاعتبار الدالّة على تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع.

و بعبارة اخرى : موضوع الفعليّة له جزءان، أحدهما الحكم، و الآخر قيام الطريق المعتبر عليه، ففي مورد الأمارة الجزء الثاني محرز بالوجدان و لا حاجة فيه إلى التنزيل، بمعنى أنّه لاحاجة إلى تجشّم أنّ مفاد دليل الاعتبار بدلالة الاقتضاء هو تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع ذي الطريق، وذلک لأنّ الحكم بعد قيام الأمارة عليه يكون ذا طريق قهراً، نعم في كونه هو الواقع يحتاج إلى التنزيل، و دليل الاعتبار متكفّل لهذا التنزيل و إن فرض كون الواقع إنشائيّاً لا أثر له أصلاً؛ فإنّ التنزيل بلحاظ الأكثر التعليقي صحيح، أعني كون الواقع الإنشائي بحيث لو لا تعلّق به العلم أو الطريق يصير فعليّاً.

و الحاصل أنّ مؤدّى الطريق يكون واقعاً لو تعلّق به العلم أو الطريق ليصير فعليّاً بدليل التنزيل و تعلّق الطريق به بالوجدان.

و الأمر الآخر الحاصل من الأمارة عقلّي و هو التنجيز، فالأمارة تحكي الواقع بدليل الاعتبار و توجب الفعليّة بدليل الرفع و السعة و يوجب التنجّز بمقدّمات عقليّة.

الامر الثالث

بعد تبيّن إمكان أصل الحجيّة نتكلّم قبل الشروع في الوقوع في الشک فيها. فنقول : لو شکّ في حجيّة شيء و لم يظفر بعد الفحص بالدليل عليها فهو كالمقطوع عدم حجيّته.

بيان ذلک أمّا على رجوع الحجيّة إلى الإيجاب الشرعي بمعنى إيجاب الاتّباع فواضح، فإنّ هذا الإيجاب ليس بأزيد من إيجاب نفس الواقع، مثلاً لو أوجب

الشارع العمل على طبق الشهرة و قامت على وجوب الجمعة و كانت واجبة واقعاً، ولكن شكّ المكلّف في كلا الإيجابين فكما أنّه عند العقل معذور بحسب نفس وجوب الجمعة و ليس في قيده، كذلك بالنسبة إلى إيجاب اتّباع الشهرة الذي هو حكم طريقي يكون كذلك، يعنى لايترتّب الأثر الذي كان مترتّباً لو علم بالحجيّة و هو استحقاق العقاب؛ فإنّ أثر الحجّة هو العذر عند مخالفة الواقع مع متابعته، و الاستحقاق عند موافقة الواقع و مخالفته، فهذان الأثران مسلوبان عند الشكّ في الحجيّة بهذا المعنى، فمعنى مقطوعيّة عدم الحجيّة مقطوعيّة عدم هذه الآثار، كما هو المراد في الحكم الواقعي، فإنّه عند الشكّ في وجوده لايصير مقطوع العدم بالبديهة، ولكنّ الاثار العقليّة و هو وجوب الاتّباع مقطوعة العدم.

و أمّا بناءً على القول بأنّ الحجيّة ـ أعني المعذورية في وقت و الاستحقاق في وقت ـ بنفسها مجعول للشارع، فكيفيّة كونه عندالشكّ فيه مقطوع العدم أن يقال: إنّه كما يكون للحكم مراتب كذلك للحجيّة أيضاً مراتب، فالمرتبة الاولى نفس الإنشاء و الجعل، فهذا يتحقّق بنفس الإنشاء، و المرتبة الاخرى انجعالها و فعليّتها و هو يحتاج مع الجعل إلى علم المكلّف بهذا الجعل، فالمعذوريّة والاستحقاق مشكوك من حيث وجودهما الجعلي الإنشائي، و مقطوع عدمهما بحسب الوجود الانجعالي الفعلي؛ لتوقّفه على علم المكلّف و هو مفقود.

و إذن فيرجع في كلّ واقعة إلى الاصول التي يجري في ذاتها، فإن كان الأصل الذاتي فيها البراءة يحكم بالبراءة و إن قامت الحجّة المشكوكة على ثبوت التكليف، فعلى تقدير الموافقة للواقع لايوجب الاستحقاق، و إن كان الأصل الذاتي فيها الاحتياط ـ كما لو كان طرفاً للعلم الإجمالي، أو كان من باب الأقلّ و الأكثر ـ يعمل به و إن كانت الحجّة المشكوكة حاكمة بنفي التكليف عن الطرف أو بنفي جزئيّة الجزء المشكوك فلايكون عذراً لو اتّبعها المكلّف و كان التكليف أو الجزئيّة ثابتاً في الواقع، فهذا هو الحال في الشكّ في الحجيّة بعد الفحص، كما هو الظاهر من كلامهم، فإنّ الرجوع إلى الأصل إنّما يكون بعد اليأس عن الدليل.

و أمّا قبل الفحص فإن كانت قائمة على رفع التكليف فهو كما بعد الفحص في أنّه على تقدير الثبوت لا أثر لوجودها الواقعي، فلو كان التكليف موجوداً في الواقع و تحقّق أسباب تنجّزه مثل العلم الإجمالي، لاتصير هذه الحجّة مسقطاً و إن كانت مثبتة للتكليف، فإن كانت بحسب الواقع ثابتة و المكلّف لو فحص لظفر فهو كمن هو عالم بالحكم.

و بعبارة اخرى : الوجود الواقعي للحكم في هذا التقدير منجّز؛ إذ ليس الساتر بينه و بين المكلّف سوىٰ التكاهل و التهاون عن الفحص الجزئي، فكذلك الحجيّة بأيّ المعنيين يكون في هذا التقدير بوجودها الواقعي منجّز؛ إذ ليس الساتر بينها و بين المكلّف سوى التهاون في الفحص بالمقدار المتعارف، فلو كانت مثبتة للتكليف و خالفها المكلّف فهو كمن خالف الحجّة المعلوم الحجيّة في الاستحقاق للعقوبة إذا كانت الحجّة مطابقة للواقع.

و أمّا قبل الفحص مع كون الحجّة ثابتة في الواقع و لم يكن المكلّف على فرض الفحص المتعارف ظافراً به في علم اللّه، فقد اختار شيخنا المرتضى قدّس سرّه في الشكّ قبل الفحص في نفس الحكم الواقعي استحقاق العقوبة، فإنّ نفس التكاليف الواقعيّة لها اقتضاء الاستحقاق، غاية الأمر أنّ العذر مانع عن العقاب، فلو فحص و لم يظفر كان العذر ثابتاً، و أمّا لو لم يفحص فهو و إن كان في علم اللّه لو تفحّص لم يظفر ولكن ليس له في قبال العقاب عذر.

فعلى هذا المبنى يكون الحال في الشكّ قبل الفحص في الحجيّة أيضاً ذلك، فيقال : لو فحص و لم يظفر فهو معذور، ولكن قبل الفحص ليس له عذر، فعدم العذر إنّما هو من أثر الشكّ المذكور، و وجود الحجيّة و عدمها سيّان، بل على هذا يكون في صورة كونه لو فحص لظفر أيضاً كذلك، يعني أنّ الشكّ هو المنجّز لا الحجّة الواقعيّة.

ولكن منعنا هذا الكلام في ذلك المقام بأنّ العقاب بلا حجّة قبيح، و لايمكن أن يكون الشكّ حجّة، فمن شكّ في ثبوت التكليف و لم يفحص وجه كونه ملزماً بالاحتياط أو الفحص أنّه شاكّ في أنّ العقاب مع الحجّة أو بلا حجّة، فلهذا يحكم

عقله بالاحتياط أو الفحص حتى يستريح، و لايحكم باستراحته قبل الفحص؛ لاحتمال وجود الحكم في الواقع و وصول المكلّف إليه لو فحص عنه بحيث يكون حجّته على العقاب على هذا التقدير هو هذا الحكم الواصل، لا الشكّ قبل الفحص بنفسه.

و بعبارة اخرى : الشكّ قبل الفحص بيان قطعي على البيان، لا أنّ نفسه بيان، و أمّا على ما هو المفروض من أنّه و إن فحص فهو لايصل إلى الحكم في علم اللّه فعقابه عند اللّه عقاب بلا حجّة و إن كان هو يحتمل كونه عقاباً مع الحجّة، و لايرخّصه عقله بالاستراحة، بل يوجب عليه الفحص من باب دفع الضرر المحتمل، و على هذا ففي الشكّ في الحجيّة قبل الفحص مع عدم الظفر على تقدير الفحص يحكم بعدم الاستحقاق بعين هذا البيان.

فإن قلت : كما أنّه لو علم المكلّف بأنّ هذا المايع خمر و كان غصباً تقولون بأنّه مستحقّ للعقوبة، و وجهه أنّه خالف تكليف المولى مع وجود الملزم، فكذلك الحال في الشكّ قبل الفحص، الملزم، و هو نفس الشكّ موجود، و المفروض وقوعه في مخالفة الواقع.

قلت : وجه الاستحقاق في المثال أنّه علم بأصل الحرمة الشرعيّة التي كانت نتيجة لقياس «كلّ خمر حرام و هذا خمر فهو حرام» و المفروض إصابة علمه في هذه الجهة، و هذا بخلاف مقامنا؛ فإنّ الشكّ وجه ملزميّته احتمال وجود البيان، فمع عدم وجوده لا مصحّح في البين و لايكفي وجود البيان على البيان مع عدم نفس البيان، و هل هو إلّا كوجود البيان على الواقع مع عدم نفس الواقع، و إلّا فاللازم في ما إذا كان التكليف المعلوم في أطراف العلم الإجمالي موجوداً في جميع الأطراف أن يتعدّد العقاب لو ارتكب الأطراف، فإنّ وجه تنجّزه أيضاً من باب احتمال الواقع المنجّز في كلّ طرف، فالملزم في كلّ طرف موجود، فإذا صادف مع الواقع في الكلّ يلزم على قولك تعدّد العقاب، و وجه الكلّ أنّ المدار على البيان القائم على الواقع، لا على البيان القائم على البيان.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الحجّة المشكوكة بعد الفحص يكون مقطوعاً

عدم حجيّتها بلاشكّ على كلا معنييها، و كذلک قبل الفحص في النافية للتكليف، و أمّا المثبت فقبل الفحص مع الظفر على تقديره يكون منجّزة كالحجّة المعلومة بلا شكّ، و قبل الفحص مع عدم الظفر على تقديره فبناءً على مبنى الشيخ المرتضى يكون كصورة الظفر على تقديره، و على ما ذكرنا يكون كالصورة الاولىٰ.

فعلى ما ذكرنا يكون الحجّة الواقعيّة منجّزة في صورتين، إحداهما : الفحص و الظفر بها، و الثانية : عدم الفحص و الظفر على تقديره، و غير منجّزة في غيرهما.

و خلاصة ما ذكرنا مع تشريح زائد أن يقال : إنّ الحجيّة التي إثباتها و نفيها مهمّنا قد اخذ في حقيقتها أمران و أثران، الأوّل : التنجيز، و الثاني : الإسقاط، فإذا كان في الواقع أحكام ملزمة و أصابت الأمارة فهي منجّزة لهذه الأحكام، و لو كانت الأحكام ملزمة و قامت الأمارة على الإباحة فهي مسقطه لها، فنقول : هذان الأمران الذان هما إمّا نفس الحجيّة، و إمّا فائدتاها لايمكن عند الشكّ في الحجيّة القطع و الجزم بعدمهما بالضرس القاطع، بل لابدّ من التفصيل.

فنقول : أمّا من حيث الأثر الأوّل و هو التنجيز و الإثبات و الإلزام فهو بعد الفحص و عدم الظفر مقطوع العدم، بمعنى أنّ وجود الحجّة الواقعيّة حينئذ كعدمه و ليس مورثاً لوقوع المكلّف في مؤنه التكليف الذي يشتمله هذه الحجّة، كيف و الحال كذلک في نفس الواقع، فالحكم الواقعي بوجوده الواقعي ليس مؤثّراً في عقاب تاركه لو تفحّص و لم يجده، فكذا الحجيّة الواقعيّة أيضاً لايؤثّر في تنجيز مفادها لو تفحّص عنها المكلّف و لم يجدها، و هذا واضح.

و أمّا الحال بالنسبة إلى هذا الأثر قبل الفحص فهو أنّه على مبنى شيخنا المرتضى يكون الحكم هو الإلزام، فيقول بأنّ نفس الشكّ ملزم سواء كان في الواقع حجّة واقعيّة أم لم يكن أصلاً، و على الأوّل سواء كانت بحيث يظفر به على تقدير الفحص، أم كانت بحيث لم يظفر به على هذا التقدير، غاية الأمر مادام لم يتفحّص يكون الشكّ بنفسه ملزماً، ولكن بعد الفحص لو ظفر بالحجّة و علم بها تصير الحجّة المعلومة حينئذ ملزمة للمكلّف، فينقلب الحجيّة من الشكّ إلى الحجّة المعلومة،

فتكون على هذا أيضاً الحجيّة الواقعيّة بلا أثر؛ لأنّ الأثر للشكّ.

و أمّا على ما ذكرنا من أنّه لاموضوعيّة للشكّ بنفسه و إنّما يحكم العقل في حاله بالتفحّص لأجل احتمال وجود الحجّة في الواقع، فإنّه يكفي في حجّة المولى على العبد أن يقيم الحجّة له بحيث لو تفحّص عنها العبد لظفر بها و وصل إليها، فيكون الأمر تابعاً للواقع، فإن كان بحسب علم اللّه تعالى لاحجيّة واقعيّة في البين أصلاً فالمكلّف يكون في فسحة و وسعة، و كذلك لوكانت الحجيّة الواقعيّة ثابتة في علم اللّه ولكن كان الأمر في علم اللّه تعالى أيضاً بحيث لو تفحّص المكلّف لما يصل إلى الحجيّة و يظفر، فيكون في فسحة أيضاً و لا إلزام عليه.

و أمّا لو كان الحجّة في علم اللّه تعالى ثابتة في الواقع و كان في علمه تعالى أيضاً بحيث لو تفحّص عنه لظفر به، فحينئذ تكون الحجّة الواقعيّة بوجودها الواقعي المجهول مؤثّراً في التنجيز و الإثبات، و ليس متوقّفاً على تحقّق الوجود العلمي لها؛ فإنّ الإيصال الذي شأن الآمر ليس إلّا نصب الدليل على وجه يكون سهل الوصول إلى من أراد الوصول و لم يكن محتاجاً إلى مقدّمات صعبة خارجة عن المتعارف، و ليس في باب نفس الواقع و لا دليله حكم العقل بأزيد من ذلك؛ إذ لو اعتبر في تماميّة الحجيّة الإيصال الفعلي للزم إقحام الأنبياء؛ إذ لم يجب على أحد الحضور في مجلسهم و سماع كلامهم، بل كانوا يضعون الأصابع في آذانهم.

فتحقّق من ذلك أنّ الحجّة الواقعيّة المجهولة ليس وجودها الواقعي غير مؤثر بقول مطلق، بل هو مؤثّر بشرطين، الأوّل: أن يكون لها واقعيّة، و الثاني: أن يكون بحيث لو تفحّص لظفر به، هذا هو الكلام من حيث أثر التنجيز.

و أمّا أثر الإسقاط فالحجّة المجهولة غير مقيّدة من هذا الحيث مطلقاً، سواء كانت حجّة في الواقع أم لم يكن، و على الأوّل سواء وصل به على تقدير الفحص أم لم يوصل، و سواء قبل الفحص و بعده.

أمّا بعده فواضح، و أمّا قبله مع فرض الوصول لو تفحّص ـ مثلاً لو كان المبتلى به من أطراف العلم الإجمالي ـ ثمّ قامت الشهرة على إباحة هذا الطرف و كان الواجب

واقعاً موجوداً فيه و شكّ في حجيّة الشهرة و كانت في الواقع حجّة و بحيث لو تفحّص المكلّف عن حجيّته لوصل إليها، و مع ذلك لم يتفحّص و ارتكب هذا الطرف على جهل بحجيّة الشهرة، فهذه الحجيّة الواقعيّة بوجودها الواقعي لا يورث سقوط تبعة ذلك الوجوب الواقعي عن هذا المكلّف.

و سرّ ذلك أنّ مقدّمات صحّة عقوبة المولى و حجّته على العبد تامّة لانقص فيها، فإنّ العلم الإجمالى منجّز للواقع و حجّة تامّة للمولى، و لابدّ للعبد في ترك الاطاعة مع وجود هذه الحجّة القويّة للمولى من وجود مستند يستند إليه في ذلك حتى يجيب به عند سؤال المولى و يكون حجّة له في قبال حجّة المولى، و في هذا الفرض المفروض أنّ تحقّق الحجّة على الإباحة في الواقع مع شكّ المكلّف فيه ليس لهذا المكلّف الشاك حجّة في قبال المولى، فيكون حجّة المولى و هو العلم الإجمالي حجّة عليه و مورثة لصحّة عقابه.

و الفرق بين هيهنا و مرحلة التنجيز ـ حيث قلنا هناك بأنّ الحجّة الواقعيّة بوجودها الواقعي حجّة للمولى و مستند له في العقاب، و قلنا هنا بأنّ وجوده الواقعي الموصوف بكونه يوصل إليه على تقدير الفحص ليس بمستند و حجّة للعبد في رفع العقاب ـ أن لايطلب في باب حجّة المولى إلّا إتمام المقدّمات التي من شأن المكلّف ـ بالكسر ـ اقامتها، و ليس المقدّمات الاخر للوصول إلى المكلّف ـ بالفتح ـ المطلوبة منه مطلوبة من المكلّف ـ بالكسر ـ مثلاً لو بيّن الشارع الحكم في مكان يصل صوته إلى العبد عادة فأوجد العبد باختياره مانعاً عن إصغائه، فليس التقصير حينئذ إلّا من قبل العبد، فوظيفة المولى إقامة الحجّة على وجه كان الوصول إليه بطريق المتعارف سهلاً، فلو أقامها كذلك ثمّ تهاون العبد عن التفحّص عنه بالقدر المتعارف، فليس جهله حينئذ عذراً له، بل الحجّة الواقعيّة حجّة للمولى.

فإن قلت : على ما تقدّم من الجمع بين الحكمين الظاهري و الواقعي بالترتّب مع أخذ حال التجرّد لحاظاً لاقيداً في الواقعي فالمكلّف في مورد العلم الإجمالي مستريح؛ لأنّه شاك.

قلت : إنّما اخذ التجرّد من غير الشكّ المقرون بالعلم.

فإن قلت : فما وجه الجمع بين الحكم الترخيصي في الأطراف مع الواقع؟ قلت : نختار في باب العلم الإجمالى الطريق الآخر أعني : حيازة الشرع كرسّي العقل و أنّه أرشد إلى ما هو الصلاح، كما لو رخّص العقل في بعض الأطراف، فهنا لم يدرك عقل العامّة، لكن الشارع رآه فأرشد إليه من باب أنّه عقلٌ، و لامنافاة بين الحكم الصادر منه بما هو شارع، و الحكم الصادر عنه بما هو حائز لكرسي العقل.

فإن قلت : فإذا فرضنا أنّه حكم بحجيّة الطريق المؤدّى إلى خلاف التكليف الثابت واقعاً فمعناه أنّ سلوك هذا الطريق مرضّي؛ و لاتنجيز للواقع معه، و ليس في هذا الحكم قيد الوصول إلى المكلّف، فمن أين احدث هذا القيد؟.

قلت : حال هذا الحكم كحال الأحكام الواقعيّة، فكما هيهنا بوجوداتها الواقعيّة لايؤثّر، بل بضميمة العلم، فكذلك هنا أيضاً العقل التام الكامل و إن كان حكم بالمعذوريّة، لكن هذا حكم شأنيّ، و إنّما يصير فعليّاً عند وصوله إلى المكلّف.

و بعبارة اخرى : العلم الإجمالي منجّز للتكليف الواقعي لو لم يقم في أحد الأطراف مؤمّن، و وجود الحجّة العقليّة واقعاً مع عدم الوصول إلى المكلّف ليس في حكم العقل مؤمّناً، فمؤمنيّته إنّما يكون في صورة الوصول، غاية الإشكال المتصوّر هنا بعد تسليم فعليّة الواقع مع العذر العقلي أنّ المعذريّة إن كان متعلّقاً بالوجود الواقعي فلافرق بين الوصول و عدمه، و إن كان متعلّقاً بالموضوع مع قيد الوصول يلزم الدور، مع أنّه خلاف الواقع.

و الجواب أنّه كما أنّ المنجزيّة في العلم الإجمالي يكون بنحو الاقتضاء بحيث يقبل أن يمنع عنه العذر العقلي القائم في بعض الأطراف، كذلك المعذّرية متعلّقة هنا بالواقع، لكنّه على نحو الاقتضاء بحيث يقبل منع المانع.

فنقول : جهل المكلّف مانع، و العلم الإجمالي مقتض للتنجيز، و الحجّة الواقعيّة أيضاً مقتض للعذر، ولكنّ الجهل مانع عن اقتضائه، فيكون مقتضى التنجيز سليماً عن المانع.

و هذا بخلاف مرحلة الإسقاط، فوجود الحجّة في الواقع بهذا النحو ليس مثمراً و منتجاً للعبد شيئاً في رفع العقاب عن نفسه، فإنّ رافع العقاب عنه استناده في العمل على خلاف القواعد و الاصول المنجّزة عليه التكليف ظاهراً إلى حجّة قائمة على الرخصة، و الاستناد إنّما يتحقّق لو علم بوجود الحجّة المذكورة، فلايتحقّق الاستناد إليه بمجرّد وجودها الواقعي مع عدم العلم بها.

فتحصّل أنّ وجود الحجّة الواقعيّة المجهولة لايؤثّر شيئاً في مرحلة التنجيز و الإثبات إلّا في صورة واحدة، و هي ما إذا كانت موجودة و كان المكلّف يظفر بها لو تفحّص، و أمّا في مرحلة الإسقاط فلا يؤثّر شيئاً أصلاً في شيء من الصور.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه حاول في هذا المقام إثبات عدم الحجيّة عند الشكّ بأدلّة حرمة التشريع عقلاً و نقلاً، و أنت تعرف أنّه لامساس لهذه المسألة بمقامنا؛ فإنّ البحث في هذا المقام عن الحجيّة و عدمها و التنجيز و الإسقاط و عدمها، و ليس لازم وجود الحجيّة صحّة الاستناد إلى الشارع.

ألاترىٰ أنّ حجيّة الظن بمقدّمات الانسداد على تقرير الحكومة ليس الحاكم بها إلّا العقل، و لايستند حجيّته إلى الشرع أصلاً، و ذلک لأنّ الحجّة العقليّة غير منتهية إلى الشرع، فكما أنّ وجوب اتّباع الحكم المعلوم عند انفتاح باب العلم حكم عقلّي و لامدخل للشرع فيه أصلاً، فكذا وجوب اتّباع الحكم المظنون عند الانسداد على هذا التقرير أيضاً عقلّي محض لادخل للشرع فيه.

و بالجملة، فالحكم بحجيّة شيء مشكوك الحجيّة ليس ملازماً لنسبة حكم مشكوك الورود عن الشرع إلى الشرع، و ليس داخلاً في هذا العنوان حتى يرجع في حكمه إلى الأدلّة الدالّة على حرمة هذا العنوان.

إذا عرفت ذلک فلنشرع في وقوع التعبّد بعد تبيّن إمكانه، و نذكر مواضعه في ضمن فصول.

❊ ❊ ❊

« فصل »

في أنّ ظهور اللفظ متّبع في تشخيص مراد المتكلّم أولا، و ينبغي أوّلاً تحرير محّل الكلام فنقول : الإرادة على قسمين، إرادة لبيّة و تسمّى بالأغراض، و إرادة استعماليّة و هي إرادة تفهيم معنى كلّ لفظ عند التنطق به.

فهنا كلام بعد إحراز الإرادة الثانية في أنّها مطابقة للاولىٰ أولا؟ ، كما لو علم بأنّ المتكلّم أراد معاني الألفاظ التي تكلّم بها لنصوصيّتها، ولكن لايعلم مطابقتها مع غرضه اللبّي و مقصوده الجدّي، فإذا قال : أكرم العلماء فيعلم أنّه أراد بالإرادة الاستعماليّة إيجاب إكرام جميع العلماء، ولكن لايعلم أنّه بحسب الجدّ أيضاً كذلك أو يستثنى بعض الأفراد، و أخّر بيانها لمصلحة، ثمّ يبينّه قبل حضور وقت العمل، فيقال عند هذا الشكّ : إنّ الأصل العقلائي على التطابق بين الإرادتين، و الكلام في هذا المقام و هذا الأصل ليس مهمّاً لنا في هذا المقام.

وكلام في إحراز إرادة المتكلّم معاني ألفاظه بعد الفراغ عن مدلول اللفظ التصوّري الانتقاشي الذي لو سمع من الجدار أيضاً يكون مصحوباً للفظ، أي ينتقش في الذهن، أعمّ من أن يكون وضعيّاً أم انصرافيّاً، أم حاصلاً بقرينة حاليّة على التجوّز أو مقاليّة، و يسمّى هذا بالدلالة التصوّريّة، ثمّ البناء بعده و الحكم بأنّ المتكلّم أراد من اللفظ تفهيم هذا المعنى بالإرادة الاستعماليّة يسمّى بالدلالة التصديقيّة.

فنقول : هنا ثلاثة مقدّمات إذا صارت بجميعها مسلّمة متيقّنة تكون نتيجتها القطع:

الاولى : أنّ غرض المتكلّم إفادة المراد باللفظ لاشيء آخر كالتعلّم للغة العرب في التكلّم بالعربي مثلاً.

و الثانية : عدم وجود قرينة حاليّة أو مقاليّة في البين دالّة على إرادة خلاف الظاهر.

و الثالثة : عدم غفلة المتكلّم عن نصب القرينة على مراده.

فعند تحقّق هذه الثلاثة و مسلميّتها يحصل القطع بأنّ المتكلّم أراد المعاني

التصوريّة الظاهرة من الألفاظ بإرادة استعماليّة و إلّا لزم نقض الغرض، مثلاً لو قال: أكرم العلماء، و علم أنّه يكون بصدد إفادة المطلب، و ليس التكلّم لغرض اخر و أنّه لاقرينة في البين، و كان ملتفتاً غير عاقل، فلو كان حينئذ مريداً من هذا الكلام ضرب حجر على رأس زيد مثلاً فهو ناقض للغرض؛ فإنّ غرضه إفادة ما هو مريد له في مرحلة الاستعمال باللفظ، فاتى بلفظ لايفيده بل يفيد الخلاف، و نقض الغرض لايحتاج إلى إثبات قبحه ليتمسّك لعدمه بحكمة الشارع، بل هو و لو فرض عدم قبحه، بل حسنه لايصدر من أدنى جاهل، بل من واحد من الحيوان فضلاً عن الإنسان العاقل.

فالكلام إنّما هو في صورة الشكّ في إحدى تلك المقدّمات، كما لو شكّ في أنّه تكلّم لغرض الإفادة أو لغرض آخر، أو شكّ بعد العلم بأنّه يتكلّم للإفادة في وجود القرينة و عدمها، فهل هنا أصل عقلائي على الحمل على أنّه تكلّم للإفادة في المقام الأوّل، أو أنّه أراد ظاهر اللفظ بإرادة استعماليّة في المقام الثاني، أو ليس.

لاكلام في وجوده في المقام الأوّل، فجرى سيرة العقلاء على حمل التكلّم على صدوره بغرض الإفادة و لو عند الشكّ، فلو أمر المولى عبده فترك العبد الإطاعة معتذراً بأنّي لم أعرف أنّك تريد الإفادة و احتملت أنّ غرضك مجرّد إيجاد الكلام لما تقبّل هذه المعذرة عند العقلاء في رفع العقوبة عنه.

و هذا غير مقام البيان الذي قد اشتهر في باب الإطلاق أنّه لابدّ من إحرازه من الخارج، و إلّا يعامل مع اللفظ معاملة الإهمال؛ فإنّ الإطلاق أمر زائد على مفاد اللفظ، و هذا الأصل إنّما هو بالنسبة إلى ما هو مفاد اللفظ، فمجراه في باب الإطلاق هو المهملة، فلو جهل بأنّه تكلّم بالمطلق خالياً عن إرادة المعنى رأساً حتّى المهملة فهذا الأصل يدفعه.

و بالجملة، فباب الشكّ من هذه الجهة مسدود بهذا الأصل العقلائي، كما أنّ باب الغفلة في كلام الشارع غير محتمل، و في غيره مسدود أيضاً بالأصل العقلائي، فيمحّض منشأ الشكّ في إرادة المتكلّم استعمالاً لما هو المنتقش من اللفظ بما هو عليه

من الحالات و الخصوصيّات في احتمال وجود القرينة الصارفة، بمعنى أنّه يحتمل أنّها كانت و اختفت علينا، فالكلام في هذا المقام قد انعقد لدفع هذا الشكّ.

وكذلك لاكلام في الجملة في اتّباع الظهور في المقام الثاني و عند الشكّ في وجود القرينة، إلّا أنّ الكلام في أمرين يختلف الحال بحسبهما و هو أنّه هل اتّكالهم في ذلك على أصالة الحقيقة أو أصالة عدم القرينة.

و توضيح الأوّل أنّ اللفظ إذا وضع لمعنى يحصل طبع[1]، فمقتضى طبع اللفظ بعد الوضع كونه مستعملاً في معناه الموضوع له، فإنّه وضع لاجل ذلك، فاستعماله في غير معناه خروج عن مقتضى طبع اللفظ الموضوع، و بناء العقلاء في جميع الأشياء هو البناء على ما هو قضيّة الطبع الأوّلي للشيء إلى أن يعلم بما يكون حدوثه من جهة الطواري.

و من هذا القبيل الحكم بحيضيّته دم المرأة المردّد بين الحيض و الاستحاضة؛ فإنّ الاستحاضة مرض بخلاف الحيض، و مقتضى الطبع الأوّلي للمرأة صحّة المزاج، و المرض يحدث بالعرض، فعند الشكّ يبنى على بقائها على صحّة المزاج التي هي مقتضى طبعها الأوّلي، فيحكم بحيضيّة دمها.

---

١ ـ يعني حصلت له بالوضع طبيعة ثانويّة في أن يقصد به تفهيم ما وضع له، لأنّ ذلك حكمة الوضع، فلو عومل معه ذلك كان على وفق طبعه، و خلاف ذلك محتاج إلى دليل و إحراز، و أمّا هو فمقتضى الأصل الأوّلي.

فإن قلت : غاية الأمر أنّ الطبع مقتض لوجود مقتضاه، لكنّه يجامع مع المانع، فبمجرّده لايكفي في الحكم بتحقّق المقتضى ـ بالفتح ـ مالم يحرز عدم المانع، ففي المقام القرينة الصارفة مانع و مزاحم لهذا المقتضى، فلابدّ من إحراز عدمها.

قلت : معنى بناء العقلاء أنّهم يبنون على وفق المقتضي و يحكمون بوجود المقتضى ـ بالفتح ـ و من المعلوم أنّ وجود المقتضى ـ بالفتح ـ لايجامع مع وجود المانع، فيلعم بالملازمة عدمه، و ليس هذا بضائر في الاصول اللفظيّة؛ لأنّها أمارات و مثبتها حجّة. منه قدّس سرّه.

و من هذا القبيل أصالة الصحّة في جميع الأشياء؛ فإنّ الفساد في كلّ شيء يكون على خلاف الطبع، فالبطّيخ بحسب طبعه الأوّلي صحيح و فساده يطرء عليه بالعرض، و بالجملة، الطبع الأوّلي للفظ بقاءه في الاستعمال الشخصي على معناه الذي وضع له.

و توضيح الثاني أنّه كثر[1] خروج اللفظ في الاستعمالات عن مقتضى طبعه و استعماله في خلاف معناه مع نصب القرينة إلى حدّ صار له قابليّة الانقسام إلى قسمين : اللفظ الجاري على طبعه و هو ماليس معه قرينة، و الجاري على خلاف طبعه و هو ما يقترن بقرينة، فحينئذ يصير ذاك اللفظ أعني ما هو مقسم القسمين بلا أثر و طبع، بل الطبع حصل للفظ المجرّد، فكما نحتاج في الحمل على المعنى المجازي إلى إحراز القيد و هو وجود القرينة، فكذلك في الحمل على الحقيقي أيضاً نحتاج إلى إحراز القيد و هو التجرّد عن القرينة.

و تظهر الثمرة بين هذين الوجهين فيما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينيّة، فإن قلنا بأنّ الاتّكال على أصالة الحقيقة فنحكم بإرادة المعنى الحقيقي للمساعدة مع طبع اللفظ ما لم يعلم الخلاف، و إن قلنا بكون الاتّكال على أصالة عدم القرينة فلانحكم بإرادة المعنى الحقيقي و لا المجازي، بل نتوقّف و يكون الكلام مجملاً؛ فإنّ البناء على عدم القرينة إنّما هو فيما إذا كان الشكّ في أصل الوجود، و أمّا لو كان الوجود محرزاً، و كان الشكّ في قرينيّة الموجود، فليس البناء على عدم القرينيّة.

---

١ ـ و الكثرة إنّما تحقّقت في المجازات المتشتّتة لافي واحدمعيّن، فلايقال : إنّه يلزم أن ينقلب الطبع و يصير مع المعنى المجازى، و لهذا لو تحقّقت في واحد صار كذلك و يسّمونه بالمجاز المشهور، و الحاصل أنّ الطبع إنّما يمشي على وفقه ما دام لم يصل الخروج عن مقتضاه إلى خلافه بحدّ الكثرة، و بعد هذا ينهدم الطبع و لابدّ في إثبات مقتضاه من التماس دليل من الخارج، و في مقامنا لابدّ من التماس دليل مثبت لعدم القرينة حتى يثبت إرادة المعنى الحقيقي. منه قدّس سرّه الشريف.

و تظهر أيضاً فيما إذا تعقّب العام باستثناء كان له قدر متيقّن و كان في الباقي محتملاً، فإن كان الاتّكال على أصالة الحقيقة يقتصر على القدر المتيقّن و يؤخذ بالباقي لمساعدة طبع العام، و إن كان الاتّكال على أصالة عدم القرينة فيسري الإجمال بالنسبة إلى الباقي إلى العام؛ لأنّ الشكّ ليس في وجود القرينة، بل في قرينيّة الموجود، و هذا في الحقيقة مثال للفرض المتقدّم.

و شيخنا المرتضى قدّس سرّه في غير موضع من رسائله ذكر الوجهين على سبيل الترديد و لم يجزم بشيء منهما، و الإنصاف أيضاً عدم إمكان الجزم، و إذن فالقدر المتيقّن أنّهم يتّبعون الظهور في ما إذا لم يكن في البين ما يصلح للقرينيّة و شكّ في وجود القرينة، و أمّا أنّه للاتّكال على أيّ من الأصلين فليس معلوماً.

نعم لو كان معلوماً اتّباع الظهور عند وجود ما يصلح للقرينيّة تبيّن أنّ الاتّكال على أصالة الحقيقة، ولكن لم يعلم اتّباعهم الظهور في هذا المورد، بل يحكمون بالإجمال و يتوقّفون.

فإن قلت : إذا كان التوقّف في هذا المورد لأنّها مساوياً لأصالة عدم القرينة فبه يثبت أنّ الأصل الذي ملاك العقلاء في باب الظهورات هو هذا الأصل، لا أصالة الحقيقة، فما معنى قولك : إنّه مع ذلك لا يعلم أنّ الاتّكال على أيّ من الأصلين.

قلت : لانسلّم أنّه لازم مساو، بل أعمّ؛ إذ من المحتمل أن يكون اتّكالهم على أصالة الحقيقة في ذلك المورد ـ أعني الشكّ في وجود القرينة ـ دون غيره و الأمر سهل.

إذا عرفت ذلك فالمدّعى في هذا المقام أنّ ظهور اللفظ[1] في معنى يورث حمله

---

١ ـ يعني أنّ الظهور الانتقاشي التصوّري الحادث قهراً حتّى من اللفظ المسموع من الجدار إذا استقرّ، يعني مايتيقّن بعد ضمّ اللواحق و الضمائم و الخصوصيّات المكتنفة به من الحاليّة و المقاليّة، فهذا المعنى الانتقاشي متى و الشكّ في إرادة المتكلّم تفهيمه في مقام الاستعمال و لم يكن في البين ما يورث الإجمال و التوقّف ممّا يصلح للقرينيّة فبنائهم على الأخذ بهذا الظاهر الانتقاشي و أنّه الذي أراد المتكلّم تفهيمه. فلايقال : إنّ الظهور

على هذا المعنى عند الشكّ في إرادة المتكلّم له للشكّ في وجود القرينة مع عدم ما يصلح للقرينيّة في البين، و هذا الظهور متّبع مطلقاً، سواء حصل الظنّ الفعلي على وفاقه أم لا، خلافاً للمحقّق القمّي قدّس سرّه حيث خصّ حجيّة ظهور الألفاظ بصورة وجود الظنّ الفعلي منه بإرادة المتكلّم إيّاه من اللفظ، فإن لم يحصل هذا الظنّ فليس الظهور حجّة.

و سواء حصل الظّن الفعلي الغير المعتبر على خلافه، أم لا، خلافاً لمن اعتبر في حجيّة الظهور عدم الظن بإرادة خلاف الظاهر، و سواءٌ بالنسبة إلى من قصد إفهامه و من لم يقصد، خلافاً للمحقّق القمّي قدّس سرّه حيث ذهب إلى أنّ الأخذ بالظواهر حقّ لمن قصد إفهامه و ليس لغيره حقّ ذلک، فلعلّه كان بين المتخاطبين مطلب معهود فاريد من الكلام خلاف ظاهره بقرينة العهد، لأنّ من مقدّماته الأصلي اللفظي لزوم نقض الغرض، و هذا غير جار هنا؛ إذ لو كان في البين قرينة معهودة مخفية على هذا السامع الغير المقصود إفهامه بالخطاب لما لزم نقض الغرض.

و فيه أنّ هذا المطلب ليس طريق صحّته و سقمه إلّا العرض على أهل السوق، فإذا رأيناهم يمشون بخلافه يعنى لا يفرقون بين من قصد و غيره بعد الشركة في التكليف في صحة الاحتجاج فهذا معنى الحجيّة، إذ هذا مقصودنا من حجيّة الظواهر لاكشف الواقع و إدراكه، و إلّا فكيف يعقل استكشاف الواقع من طرف الوهم، و الحال أنّ معنى الوهم أنّ احتمال كون الواقع في خلافه أرجح.

ألاترى أنّه لو فرضنا المقام غير مقام الاحتجاج بين العبد و السيّد، كما لو قال رفيق لرفيقه : اشتر المتاع الفلاني؛ فإنّ فيه النفع، أو لاتشتره فإنّ فيه الضرر و كان

بمعنى الرجحان لايجامع الشک، و ذلک لأنّ المراد بالظهور هو المعنى الانتقاشي، و الشکّ إنّما هو في ما قصد المتكلّم تفهيمه، فالمدّعىٰ أنّ العقلاء يحكمون بأنّ ما قصد المتكلّم تفهيمه يكون على وفق المعنى الانتقاشي، و مدركهم في هذا الحكم إمّا أصالة الحقيقة، و إمّا أصالة عدم القرينة كما تقدّم توضيحها.

المخاطب ظانّاً بالنفع في الثاني و الضرر في الأوّل فإنّه لا يتّبع في المقامين إلّا ظنّ نفسه.

فلو أمر المولى أحد عبيده بأمر و كان بعض عبيده الاخر يسمع كلام المولى و علم أنّه يشترك جميع العبيد في الحكم فترك هذا العبد الغير المواجه العمل بظاهر كلام المولى ليس للمولى إذا علم بسماعه عقابه.

و بالجملة، فالمدّعىٰ حجيّة الظهور عند الشكّ في وجود القرينة من غير تقييد بالظّن بالوفاق و لابعدم الظّن بالخلاف، و من غير فرق بين من قصد إفهامه و من لم يقصد، و الدليل في الجميع هو سيرة العقلاء على العمل بالظهور في الموارد المذكورة، ثمّ بضميمة عدم ردع الشارع يصير حجّة شرعيّة، فلابدّ لإثبات المرام من إثبات مطلبين، الأوّل : وجود السيرة المذكورة، و الثاني : عدم ردع الشارع.

أمّا الأوّل فنقول : يمكن لنا إثبات الدعاوي الثلاث بالمرتكز في طبعنا؛ فإنّ العقلاء يأخذون بالظواهر حجّة لهم و عليهم، فربّما كان حجّة للمتكلّم على المخاطب فيؤاخذ المتكلّم المخاطب محتجّاً بأنّه : أما قلت لك كذا؟ و ربّما يكون حجّة للمخاطب على المتكلّم فيؤاخذ المخاطب المتكلّم محتجّاً بأنّه ألم تقل كذا؟، و لانعني بالحجيّة هنا إلّا ذلك أعني صحّة المؤاخذة و الاحتجاج لاالكشف عن الواقعيات، فلايرد أنّ الأخذ بالشكّ في مقام الواقع بل بالوهم مقامه ليس من طريقة جاهل فضلاً عن عاقل، فكيف يمكن الحجيّة مع عدم الظّن بالوفاق، بل مع الظّن بالخلاف.

فنقول مثبتاً لسيرة العقلاء في كلّ من المقامات الثلاثة على الترتيب موضحاً بالتمثيل : لو قال مولىً لعبده : أضف جميع طلّاب البلد، فاحتمل العبد عدم إرادة المولى واحداً معيّناً منهم، لما شاهد من عدم معاملة المولى مع هذا الواحد معاملة المحبّة فلأجل هذا الاحتمال لم يخبره بالضيافة، فإذا حضر الجميع إلّا هذا الواحد فلم ير المولى إيّاه فيما بينهم، فهل ترى من وجدانك و طبعك مانعاً من صحّة مؤاخذة العبد بأنّه لِمَ ما أخبرت الشخص الفلاني، و لو اعتذر العبد بأنّه ماظننت من قولك إرادته هل يصحّ جوابه بأنّ الأمر لو كان كذلك لقلت : إلّا فلان، فهذا الذي فعلت فعلته من جانب نفسك، أو لايصحّ.

و في عين هذا المثال الذي لم يكن إرادة هذا الواحد مظنونة للعبد و كان شاكّاً لو كان الواقع أيضاً كذلك و غير مقصود واقعاً، كما احتمله العبد، ولكن أخبره مع ذلك و حضر هو مع الجماعة فهل يصح للمولى [أن يقول] : لِمَ أخبرت هذا فإنّي لم احبّ ضيافته، و لو قال ذلك فأجابه العبد بأنّك قلت : أخبر كلّ الطلاب، فما تقصيري، كان عذراً مقبولاً و حجّة موجّهة؟

ثمّ افرض في هذا المثال أنّ العبد ظنّ بعدم إرادة الشخص الخاص، لكن بظنٍّ غير معتنى به عند العقلاء، كالحاصل من النوم، فلم يخبر الشخص و لم يعلمه الضيافة، فهل يصحّ أن يقول في جواب المولى و يحتج بأنّي : رأيت في المنام أنّك لاتحبّ صحبة هذا الشخص و لاتميل في مجالسته، فظننت من هذا بأنّك ما قصدت من قولك إيّاه؟.

و كذلك في هذا المثال لو لم يعتن بظنّه الحاصل من نومه و أعلم الشخص، فأتى مع الجماعة المدعوّين، فاتّفق مصادفة ظنّه الواقع و أنّ المولى واقعاً كان كارهاً لحضوره و غير قاصد له من الكلام فلاحقّ له بمؤاخذة العبد، فإنّ حجة العبد في قباله ـ: قلت لى : أعلم الجميع، و ما كان بيدي سوى النوم و هو ليس محلاً للاعتبار فما تقصيري ـ مسموعة.

نعم لو ظنّ ظنّاً يعمل على طبقه العقلاء و يعتنون بشأنه، كما لو حصل من مأخذ صحيح، فحينئذ يصير هذا الظنّ حجّة في قبال الظهور، و كذا الحال في الشارع، و لو كان الظنّ ممّا يعتبره العقلاء و عند الشرع كان ملغىً فهو لايقوم في قبال الظهور عند الشرع و إن كان له صلاحيّة ذلك عند العقلاء.

ثمّ افرض أنّ لمولىً عبدين، فخاطب أحدهما في بيته و قال له : يجب على جميع عبيدي احترام العلماء و توقيرهم، و لابدّ أن لايصدر منهم خلاف الاحترام بالنسبة إلى واحد منهم، و اتّفق وجود العبد الآخر في البيت و سماعه هذا الحكم، و لم يشعر بذلك المولى، فلم يطع العبد الثاني و صدر منه خلاف الاحترام بالنسبة إلى بعض العلماء، و اطلّع المولى فيما بعد وجود هذا العبد في البيت عند مخاطبته مع العبد الآخر و سماعه للحكم، فهل ترى مانعاً من صحّة المؤاخذة و جعله في معرض العتاب و

الاحتجاج بأنّک : ألم تسمع مقالتي مع شريکک في التکليف، فلِمَ خالفت؟ و هل له الجواب بأن يقول : کان وجهة کلامک و طرف خطابک عبدك الآخر، فلاارتباط لذاك الخطاب بي؟

و مثال آخر أوضح : لو کان لک رفيقان، فاتّفق اجتماعهما في بيت و أنت في بيت آخر تسمع کلامهما و تعرف شخصهما و هما غير شاعران بوجودك في البيت، فأخذ أحدهما في غيبتک عند الآخر و ذکر عيوبک له، فإذا خلوت معه هل لک أن تقول له : أتذکر ما قلت فيّ عند فلان في المکان الفلاني و أنا کنت أسمع کلامک و لم تستشعر، فلِمَ قلت کذا و کذا في حقّي، فهل له أن يجيبک معتذراً و محتجّاً بأنّي کنت اقاول مع غيرك فما ربطه بک؟ فهذا هو الکلام في السيرة في المقامات الثلاث.

وأمّا إمضاء الشرع، فاعلم أنّ الأمر الذي صار مرکوزاً في أذهان العقلاء و کانوا مجبولين عليه و مفطورين و عجنوا به من أسلافهم فالعامّة لايتفطّنون لخلافه و لايدخل في ذهنهم غيره و لو احتمالاً أو وهماً[1]، مثلاً لو اتّخذ مولىً خادماً جديداً فلايحتمل هذا الخادم و لايخطر بباله أن يکون طريقة هذاالمولى في المحاورة مخالفة لطريقة سائر الناس، بل يعامل على حسب ما اجبل به من الأخذ بالظواهر من دون أن يکون خلافه محتملاً له بل مشعوراً به، بل هو أمر مغفول عنه.

نعم نادر قليل و أوحديّ من الناس بواسطة کثرة توغّله في الأفکار العلميّة و التخيّلات في الدرس و البحث يقع في ذهنه احتمال أنّه يمکن عدم رضى الشارع بهذا

---

١ ـ و بهذا يجاب عن الإشکال بأنّ غاية ما في الباب عدم ثبوت الردع من الشارع، لکنّ الإمضاء أيضاً غير ثابت، فحيث إنّ المقام مقام الشکّ في الحجيّة، و المرتکز عند العقلاء فيه أيضاً عدم معاملةالحجّة فاللازم الحکم بعدمها. و حاصل الجواب أنّ الأمر الجبلّي للناس الذي يکون مغفولاً عنه للعامّة و لا ينقدح احتمال خلافه إلّا لمن استأنس ذهنه بالدقائق العلميّة، فهذا الأمر لو کان غير مرضي الشرع لوجب عليه إظهار الردع بالتنصيص و عدم الاکتفاء فيه بالعموم و الإطلاق، و حيث ما کان يقطع برضى الشارع هذه الطريقة، فيصير هذا برهاناً للأوحدّي المحتمل، منه قدّس سرّه.

الأمر و كونه مخطّئاً لهذه الطريقة.

وحينئذ فإن كان الأمر المركوز في الأذهان العرفية غير مرضي للشرع فلابدّ في الردع عنه من النصّ و التنصيص، فإنّ رفع اليد عن أمر استقرّ عليه العادة من لدن أدم عليه السلام و عجن الناس به لايمكن إلّا بالتصريح و التنصيص، كما هو المشاهد في باب الربا، فترى النهي عنه على الوجه الصريح مؤكّداً بالتخويفات الاكيدة و الإنذارات البليغة و الإيعادات الكثيرة، حتى ورد في درهمه و دينار ما ورد، فكذا الردع عن كلّ أمر مرتكز غير مرضّي لابدّ و أن يكون بهذا النحو.

فنقول: ليس في مقامنا في قبال الطريقة الجارية و السيرة المستمّرة المرتكزة ما يتوهّم منه النهي و الردع سوى الأخبار و الآيات الناهية عن العمل بالظن، و هي لا صراحة لها في شمول المقام، بل لها الظهور، ظهور العام في الخاص، و هي غير صالحة للردع؛ لأنّها لايخلو حالها من شقّين، إمّا أن لايكون ظهورها حجّة، و إمّا أن يكون، فعلى الأوّل واضح، و على الثاني يكون مقطوع التخصيص لأقوائيّة الارتكاز من ظهورها، فيحرم العمل بالظن إلّا في باب ظهور الألفاظ، و إذن فثبت حجيّة الظهور اللفظي عند العرف والشرع.

فإن قلت: ما المانع من أن يكون مثل قوله تعالى: «و لاتقف ما ليس لک به علم» رادعاً؛ إذ لاشبهة في أنّ الظواهر ممّا ليس به علم، و يتفطّن لذلک العامّة أيضاً، فما وجه عدم إجرائهم العموم فيه؟.

قلت: نعم إنّهم يرون الظواهر مصداقاً لما ليس به علم، ولكن حكمهم بدخولها تحت عموم الحكم فرع لأن يكون حجيّة الظواهر عندهم مقيّدة بعدم ورود منع من الشارع كما في الظّن في حال الانسداد؛ إذ حينئذ يكون العموم كافياً في رفع اليد عن الحجيّة، ولكن ليس الأمر كذلک، بمعنى أنّ حجيّة الظواهر يكون عندهم على الإطلاق، و بلغت في ارتكازهم بمثابة لايحتملون تخطئة الشارع إيّاهم، و كما لايحتمل بعضهم في حقّ بعض آخر منهم أن يكون له طريقة اخرى في المحاورة، لايحتملون ذلک في حقّ الشارع؛ فإنّهم يرونه كواحد منهم.

و لهذا لو قال هذا الكلام واحد من الموالي الظاهريّة لعبده لايأخذ ذلک من يده طريقة المحاورة، و الحاصل و إن كانوا يفهمون أنّ الظواهر ما ليس به علم، لكن لا يمكن ردعهم عن العمل بمجرّد : لاتعمل بما ليس لک به علم؛ فـإنّهم يـقطعون بأنّ المراد من هذا العام غير هذا الفرد من الظنون، و يقطعون بتخصيصه في هذا الفرد.

و الحاصل : هنا ثلاثة امور ارتكازيّة، الاوّل: حجيّة ظواهر سائر الألفاظ غير هذه الآية و حجيّة ظاهر هذه الآية، و أنّ العام القطعي التخصيص يعمل به في غير مورد القطع بتخصيصه، و هذه الامور الثلاثة لها جمع في ارتكازهم، فيبقون عـلى ارتكازهم القطعي في سائر الألفاظ و يعملون بهذا الظاهر في غير الظواهر.

و إن قلت : فلو كان الأمر كما ذكرت من الحجيّة على وجه الإطلاق فالتنصيص أيضاً لايفيد بحالهم.

قلت : التنصيص القطعي بوجوده يؤثّر في رفع قطعهم و يقفون على خطابهم بسببه.

فإن قلت : لو سئل عنهم هل تقبل هذه الحجيّة منع الشارع بـنحو التـنصيص أولا؟ لأجابوا بنعم، فكيف تكون الحجيّة عندهم تنجيزيّة؟

قلت : الشرطيّة لايستلزم صدق طرفيها، فيمكن أن يتفطّنوا عند التنبيه، و أمّا عند عدم التنبيه فهذا الاحتمال مغفول عنه عندهم بالمرّة، فليس في ذهنهم من هذه الجهة حكم لا إثباتاً و لانفياً، و الموجود هو القطع بالحجيّة بلا تقييد.

و هذا التقريب لعدم رادعيّة الآيات كما ترى جار بعينه في حجيّة خبر الثقة و لايحتاج إلى تقريب الدور كما فعله في الكفاية، هذا مع أنّ في خصوص مقامنا الذي هو الظواهر و حجيّة الآيات أيضاً من باب الظواهر طريقاً آخر لعدم الرادعية، و هو أنّ الظواهر لو كانت حجّة فالآية مخصّصة، و إن لم يكن حجّة فالآية أيضاً منها، فما وجه الاستدلال؟.

مضافاً إلى إمكان دعوى التخصيص و إن لم يتلقّوها بالقبول، و ذلک أنّه بعد ما عرفت من أنّ العامّة قاطعون بالحجيّة قطعاً تنجيزيّاً و احتمال الردع مغفول عنه في أذهانهم، فيكون الاتّكال و الاعتماد في عملهم على القطع بالحقيقة دون الظّن.

« في حجيّة ظاهر الكتاب »

بقي الكلام في ظواهر الكتاب حيث ذهب جماعة من الأخبار يين إلى عدم حجيّتها، و ما يمكن أن يكون وجهالهم امور:

الأوّل و هو العمدة : الأخبار القريبة من التواتر الواردة على المنع عن تفسير القرآن و الإفتاء به، و أنّ من فسّره بالرأي فيلتبوّء مقعده من النار.

و الثاني : العلم الإجمالى بورود تخصيصات كثيرة على عمومات القرآن، و تقييدات كذلک على إطلاقاته، و تجوّزات كذلک على ظواهره، فكّل آية أردنا التمسّک بها و العمل بظاهرها كانت طرفاً للعم الإجمالي، فليس بحجّة.

و الثالث : أنّ في القرآن محكماً و متشابهاً، و ورد المنع عن الأخذ بالمتشابه في الآية و لم يتبيّن لنا أنّ الآيات المتشابهة كم هي و ما هي، فكّل آية أخذنا بها يحتمل كونها من المتشابهات.

و الرابع : حصول التحريف في القرآن كما يشهد به الأخبار، و إذن فكّل آية محتملة لأن يكون غير قرآن، أو يكون قرآناً ولكن كانت متّصلة بقرينة فسقطت تلک القرينة، و بالجملة، فلايحصل الوثوق بشيء من ظواهر الآيات؛ لاحتمال التحريف.

و الجواب أمّا عن الأخبار المانعة عن التفسير و الإفتاء بالقرآن فبأنّ هذه الأخبار ثلاث طوائف:

الاولى : ما يشتمل على التفسير بالرأي مثل النبوي «من فسّر القرآن برأيه فليتبوّء مقعده من النار».

و الثانية : ما يشتمل على التفسير بدون التقييد بكونه بالرأي، مثل قوله عليه السلام : «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن».

و الثالثة : الخبران الواردان في منع المفتين من العامّة و هما أبو حنيفة و قتادة عن الإفتاء بالقرآن.

أحدهما مرسلة شبيب (شعيب خ ل) بن أنس عن أبي عبداللّه عليه السلام أنّه «قال لأبي حنيفة : أنت فقيه أهل العراق؟ قال : نعم، قال : فبأيّ شيء تفتيهم؟ قال : بكتاب اللّه و سنّة نبيّه صلّى اللّه عليه و آله، قال : يا أبا حنيفة تعرف كتاب اللّه حقّ معرفته، و تعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال : نعم، قال عليه السلام : يا أبا حنيفة لقد ادّعيت علماً، ويلک ما جعل اللّه ذلک إلّا عند أهل الكتاب الذي انزل إليهم، ويلک و ما هو إلّا عند الخاصّ من ذريّة نبيّنا صلّى اللّه على و آله، و ماورثک اللّه من كتابه حرفاً»

و ثانيهما : رواية زيد الشحّام «قال : دخل قتادة على أبي جعفر عليه‌السلام، فقال له : أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال : هكذا يزعمون، فقال : بلغني أنّک تفسّر القرآن، قال : نعم، إلى أن قال : يا قتادة إن كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسک فقد هلكت و أهلكت، و إن كنت قد فسّرته من الرجال فقد هلكت و أهلكت، ويحک يا قتادة إنّما يعرف القرآن من خوطب به»

أمّا الطائفة الاولى و الثانية فلادلالة فيهما على المنع، و وجه ذلک أنّ تقرير معنى الكلام عند غير أهل اللسان كتقرير الكلام العربي بلسان الفارسيّة عند أهل هذا اللسان لايكون تفسيراً بل هو ترجمة.

و أمّا تقريره عند أهل اللسان مثل ما إذا قال مولى لعبده : أكرم العلماء، فقال هذاالعبد لرفيقه أنّه قال لي مولاي : أكرم العلماء، أو نقل مطلب الغير بغير ألفاظه بما لايتغيّر بسببه المطلب فليس هذا أيضاً تفسيراً، بل يسمّى بنقل القول، فالتفسير إنّما يصدق إذا كان في المراد من الكلام محجوبيّة و مستوريّة و اندماج، فرُفع هذه المحجوبيّة و صُنع له ظاهر بمعونة التدّبر و إعمال الفكر، فحينئذ يقال : إنّه فسّر الكلام و شرحه، أي كشف القناع و الحجاب عن وجه معناه، و هذا ظاهر.

ثمّ لو سلّم كون حمل اللفظ على ظاهره من التفسير، فلانسلّم كونه تفسيراً بالرأي، فإنّ المراد بالرأي الاعتبار الظنّي الذي لا اعتبار به، فيكون منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره، و حمل المجمل على محتمله لمساعدة الاعتبار، و

لو سلّم شموله للحمل على الظاهر أيضاً فلامحيص عن حمل هذه الأخبار على ما ذكر جمعاً بينها و بين الأخبار الدالّة على جواز الرجوع إلى ظواهر القرآن.

فالعمدة هو الخبران الأخيران حيث إنّه توجّه الخطاب فيهما إلى أبي حنيفة و قتادة الذين كان شأنهما الفقاهة، و معناها هو الذي نحن بصدده من الأخذ بالظواهر، لا الأخذ بالتوجيهات العرفانيّة و مموّهات المتصوّفة، فإنّه ربّما يقال بأنّه يستفاد منهما أنّ كلّ من هو حاله حال أبي حنيفة و قتادة في عدم المعرفة بالقرآن حقّ معرفته و عدم معرفة الناسخ من المنسوخ يشترك معهما في هذا الحكم.

و المفروض أنّ الإمام عليه السلام خصّ هذه المعرفة بالخاص من ذريّة نبيّنا و من خوطب بالقرآن، فجميع الناس غيرهم حالهم حال هذين الشخصين، فيقال لكلّ مفت بالقرآن و مستخرج للحكم من ظواهره: هل تعرف القرآن حقّ معرفته و الناسخ منه من منسوخه، فإن قال: لا، قلنا: فلم تفتون، و إن قال: نعم، قلنا في الجواب ما قاله الإمام في جواب أبي حنيفة و قتادة.

و بالجملة، موضوع كلام الإمام و مورده كلّ من فقد المعرفة المذكورة و هو عامّة الناس ممّن سواهم، فيدلّ على عدم جواز استخراج الأحكام من القرآن في حقّ من عداهم عليهم السلام و اختصاصه بهم عليهم السلام.

فإن قيل: نختار الشقّ الثاني و لايرد الجواب المذكور في حقّهما في حقّنا، فإنّا نميز ذلك و نحصّل المعرفة بضميمة الأخبار المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام، فنحن ندّعي المعرفة ببركة آثارهم و بياناتهم.

قلنا أوّلاً: فهذا ليس عملاً بالقرآن، بل بالأخبار، و ثانياً: نفرض الكلام في آية لاتوجد فيها هذه الضميمة؛ فإنّ جميع الآيات لم يرد فيها من الأئمّة عليهم السلام بيان، و لو ورد فليس جميعه واصلاً إلينا، فبالنسبة إلى الآية الخالية عن هذه الضميمة يصير حالنا حالها.

و الجواب أنّ موضوع كلام الإمام عليه السلام هو هذا الشخصان و من يحذو حذوهما، فإنّهما كانا يرجعان إلى القرآن و السنّة من دون رجوع إلى شيء آخر

سواهما، ولم يكونا مراجعين إلى الأئمّة عليهم السلام، بل متى وصل إليهما حكم منهم عليهم السلام و كان مخالفاً لظاهر القرآن كانا يردّانه به، فكانا في قبال الأئمّة لامن أتباعهم، فمقصود الإمام عليه السلام هو أنّ هذا الذي جعلتما شعاركما و صنعكما ـ من الرجوع في الأحكام إلى القرآن وحده بدون الرجوع إلى شيء ـ ليس إلّا شأن من كان عارفاً بالقرآن حقّ معرفته و عارفاً بناسخه و منسوخه، و ليس هذا لكما، فليس المنصب المذكور أيضاً لكما، بل هو مخصوص بالخاص من أهل بيت محمّد صلّى اللّه عليه و آله[1] و بالجملة يدلّ على أنّ شخصا يتصدّي هذا العمل و

---

١ ـ حاصل الجواب إسقاط الخبرين عن الظهور لاتسليمه و رفع اليد عنه بالأخبار المعارضة: و حاصل المحمل الذي يحمل عليه إمّا ابتداءً و إمّا بملاحظة الجمع أنّ الافتاء بالقرآن منحصر في طائفتين لاثالث لهما، الاولى : من كان عارفاً بالقران حقّ معرفته، يعني كان عارفاً بناسخه و منسوخه و عامّه و خاصّه، أعني عرف أنّ العمومات التي اريد منها العموم كم هي و ما هي، و العمومات التي اريد منها الخصوص مع كونها بصورة العموم ـ كآية الارث حيث إنّها خاصة بغير الزوجة و الحبوة ـ كم هي و ما هي، فانّهما بهذا المعنى يصحّ جعلهما في رديف الناسخ و المنسوخ، و إلّا فالعام و الخاص الاصطلاحيان فعرفهما كلّ أحد و لا يختصّ بشخص خاص.

و الثانية من لم يكن له هذه المعرفة ولكنّه يتتبّع مظانّ معرفة ذلك و يتفحّص عنها أعني : يرجع إلى الأئمّة عليهم السلام.

ثمّ نقول : عدم كون أبي حنيفة من الطائفة الثانية كان مفروغاً عنه و ما كان محتاجاً إلى السئوال؛ لمعلوميّة عدم رجوعه إليهم عليهم السلام و كونه مدّعياً للمرتبة الاولى، و من المعلوم أنّ الخطاب الصادر إلى هذا الموضوع المتحيّث بهذه الحيثيّة لايصحّ إلّا على الوجه الذي أدّاه الإمام عليه السلام من سلب معرفة القرآن عنه و توبيخه على الإفتاء مع عدم المعرفة.

والحاصل: خصوص المورد إنّما لايخصّص الوارد إذا علم من الخارج بالغاء الخصوصيات، و أمّا مع احتمال دخلها فلاوجه للإلغاء، نظير ما ورد في قضاء الولد الأكبر حيث ورد الخبر بلفظ «الرجل» و إن احتملنا عدم سراية الحكم إلى المرأة الميّت فلاوجه للإسراء. ←

هوالرجوع بالقرآن بالاستقلال و وحده من دون نظر إلى شيء آخر لابدّ و أن يكون واجداً للمعرفة المزبورة، فالإمام عليه السلام عالم بجميع ما في القرآن قبل الرجوع إلى القرآن، فما في القرآن ـ و هو علم ما كان و ما يكون ـ و معلومات الإمام متطابقان، لا أنّ الإمام يستخرج الأحكام من القرآن مع مجهوليّتها عنده قبل الرجوع.

فالحاصل أنّ المفتي بالقرآن يجب أن يكون عنده علم ما في القرآن، حتّى يضع القرآن بين يديه و يحكم بطبق ما فيه، من دون رجوع إلى خارج، و هذا ليس إلّا شأن من خوطب بالقرآن، فليس لأحد غيرهم عليهم السلام ذلك أعني : وضع القرآن بين يديه و الحكم بما فيه بلارجوع إلى شيء، و هذا غير ما نحن بصدده من الرجوع إلى ظواهر القرآن في بعض الأحكام مع استنباط أكثرها من الأخبار المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام، و الحاصل : لا إشكال في اختصاص فهم تمام القرآن بمحكماته و متشابهاته بمن خوطب به، و هذا هو المراد من المعرفة المختصّة بهم عليهم السلام في الروايتين، ضرورة أنّ في القرآن ما لايختصّ فهمه بهم عليهم السلام، مثلاً

→

فإن قلت : نعم، لكنّ العبرة بعموم العليّة و هي ما يستفاد من قوله عليه السلام : أتعرف القرآن حقّ معرفته.

قلت : نمنع استفادة العليّة على وجه الاستقلال؛ لعدم ذكر اللام، و العليّة على وجه الجزئيّة لايفيد المدّعى.

ثمّ لو سلّم عدم الظهور الأوّلي فيما ذكرنا فلا أقلّ من كونه حملاً قريباً بملاحظة المعارض مثل أخبار عرض الأخبار المعارضة على القرآن، فإنّه يعلم منها أنّ لغيرهم أيضاً معرفة القرآن، و إلّا فكيف يميز الموافق عن المخالف، و هكذا سائر الأخبار الواردة في الموارد الخاصّة التي احصاها شيخنا المرتضى في رسائله، فيكون ما ذكرنا بعد ملاحظة الجميع وجه جمع قريب، و عليه فلايكون محلّ التعرّض في الخبر إلّا أبوحنيفة و نظرائه، فيكون الشيعة مسكوتاً عنهم غير مشمولين للنهي، فهم باقون تحت الأصل الأوّلي. منه قدّس سرّه.

فهم معنى آية أوفوا بالعقود.

و أمّا عن شبهة التحريف و المراد به الإسقاط و التصحيف فنقول : أوّلاً أنكر جمع من الإماميّة وقوع التحريف، و ثانياً : على فرض وقوعه لاعلم بوقوعه في آيات الاحكام إذ لم يكن داعي التحريف بالنسبة إليها موجوداً، فتكون هذه الآيات خارجة من أطراف العلم الإجمالي و إنّما فيها احتمال بدوي.

و ثالثاً : على تقدير تسليم ذلك أيضاً ـ يعني كون هذه الآيات أيضاً مورداً للعلم، لكنّ الغاية كونها أحد طرفي العلم ـ فإنّ دعوى العلم بوقوع التحريف في خصوص هذه الآيات مكابرة، فغاية ما يمكن ادّعاؤه أنّ العلم حاصل بوقوع التحريف إمّا في آيات الفضيلة و الطعن، و إمّا في آيات الأحكام.

و حينئذ نقول : قد تقرّر في باب الاصول العمليّة أنّه لو خرج أحد طرفي المعلوم إجمالاً عن مورد الابتلاء فالأصل بالنسبة إلى الطرف المبتلى به جارياً بلا معارض، فلو علم بخمريّة هذا الإناء أو الإناء الموجود في الافرنج فأصالة الحلّ و الطهارة بالنسبة إلى هذا الإناء جارية بلامعارضته بأصالتهما في الإناء الآخر؛ فإنّ الإناء الآخر ليس مورداً للحكم أصلاً.

فكما لايضرّ العلم الإجمالي بخلاف أحد الأصلين الخارج مورد أحدهما عن محلّ الابتلاء بالنسبة إلى الآخر الذي مورده مبتلى به فكذلك لايضرّ العلم الإجمالي بطروّ الاختلال على أحد الطريقين و الأمارتين الخارج أحدهما عن مورد الابتلاء بصحّة التمسّك بالآخر الباقي في محلّ الابتلاء كما في نحن فيه؛ فإنّ الآيات الواردة في باب الفضائل و المطاعن ليست محلّاً للابتلاء، فليس العلم الإجمالي بطروّ الاختلال إمّا على ظاهرها أو على ظاهر الآيات الواردة في الأحكام الشرعيّة العمليّة بقادح في الأخذ بظاهر الثانية التي هي محلّ الابتلاء.

فإن قلت : فرق في ذلك بين الاصول و الطرق؛ فإنّ المناط في الاولى ليس هو الكشف عن الواقع و لم يؤخذ في موضوعها سوى الشكّ في الحكم الشرعي أو موضوعه، فإذا تعلّق العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإنائين الخارج أحدهما عن مورد

الابتلاء، فالإناء الآخر مشكوك الطهارة و النجاسة، فيشمله عموم دليل طهارة كلّ مشكوك.

و أمّا وجه عدم الجريان عند ثبوت كلاالطرفين في محلّ الابتلاء هو لزوم المحذور العقلي؛ فإنّه لو رخّص في ارتكاب كليهما بمقتضى الأصل يلزم الإذن في المخالفة القطعيّة، فعدم الجريان ليس لعدم الموضوع، بل لأجل المانع العقلي، فكلّما ارتفع هذا المانع كان الأصل جارياً.

و لهذا لو تعلّق العلم بالترخيص و كان مفاد الأصلين هو الإلزام كانا جاريين، فلو علم بنجاسة الإنائين تفصيلاً ثمّ علم بطرّو الطهارة على أحدهما إجمالاً، فاستصحاب النجاسة السابقة جار في كليهما، فإنّه لا يلزم من ذلک مخالفة قطعيّة و إن كان مخالفة أحدهما للواقع معلوماً؛ فإنّ مجرّد ذلک بدون لزوم المخالفة العمليّة ليس بمانع عن جريان الأصل و التمسّک بعموم دليله.

و بالجملة الموضوع للأصل هوالشکّ و إنّما لم يحكم به مع العلم الإجمالي لأجل المانع العقلي، فعند خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء كان المانع مرتفعاً، فيكون الأصل جارياً، لتحقّق موضوعه و فقدان المانع.

و هذا بخلاف الأمارات، فإنّ المعيار فيها ليس شکّ المكلّف حتّى يحكم فيها أيضاً بذلک، بل المعيار فيها هو الكاشفيّة النوعيّة عن الواقع، و لاشکّ أنّ هذا المعيار يرتفع برأسه عند العلم الإجمالي، فلا يبقى الكشف النوعي أصلاً، فيسقط عن الحجيّة لارتفاع موضوعه.

ألاترى أنّه لو قال المولى : أكرم العلماء، و قال أيضاً : لاتهن الفسّاق، و علم العبد إجمالاً بخروج زيد العالم عن العموم الأوّل، أو عمر الفاسق عن العموم الثاني فلا يبقى لهما بالنسبة إلى أحدهما ظهور، بل يصير مجملاً في كليهما؟.

قلت : نعم في ما ذكرت من المثال ينتفي الكشف و يسقط بذلک عن الحجيّة، ولكن حيث إنّ المتّبع في باب الظهورات بناء العقلاء في محاوراتهم، فلابدّ من الرجوع إليهم، و إذ اراجعنا هم نرى أنّهم يفرقون بين أمثال هذا المثال و بين ما إذا

علم إجمالاً بمخالفة الظاهر إمّا بالنسبة إلى ظاهر محّل الابتلاء و إمّا بالنسبة إلى ظاهر خارج عنه، فنراهم يحكمون في الثاني بالنسبة إلى الظاهر المبتلى به بالحجيّة، و يعاملون معه معاملة الاحتمال البدوي، و لايجعلونه مع الظاهر الآخر في عرض واحد، و أمّا وجه ذلک فلانعلم، و ثبوت بنائهم على ذلک مسلّم.

و إن شئت توضيحه لک بالمثال فنقول : لو قال مولىً لعبده في أحد بلاد العجم : أعلم جميع الطلّاب للضيافة، و قال مولى آخر ببلاد الهند لعبده : اقطع أشجار هذه الأجمة، و علم بذلک العبد الأوّل، و حصل له العلم الإجمالي بأنّه إمّا أنّ مولاه لم يقصد من الطلّاب شخصاً معيّناً، و إمّا أنّ مولى ذلک العبد لم يقصد من الأشجار الشجر الفلاني، فلم يخبر الشخصَ المعيّن لأجل ذلک فآخذه المولى فاعتذر بأنّي علمت إجمالاً بأنّه إمّا أنّک غير قاصد لهذا الشخص من عامّك، و إمّا المولى الهندي غير قاصد للشجر المعيّن من عامّه الصادر بالنسبة إلى عبده، فلاشكّ في أنّ هذا الاعتذار يضحک منه العقلاء، فليس إلّا لأنّ الظاهر الخارج عن الابتلاء لايحسبونه طرفاً لما هو محّل الابتلاء، بل يجعلونه منحازاً عن هذا.

و حينئذ لو علمنا في مقامنا بوقوع التحريف إمّا في آية «يا أيهاالذين آمنو أوفوا بالعقود» و إمّا في آية «يا أيّها الرسول بلّغ ما انزل إليک» و أنّه كان الأصل «ما انزل اليک في على عليه السلام» فليس هذا مورثاً للقدح في ظاهر الآية الاولىٰ بعد كونها محّلاً للابتلاء و عدم كون الثانية كذلک.

و بالجملة، المستند في المقام بناء العقلاء على الفرق بين الابتلاء بكلا الطرفين، و بين الابتلاء بأحدهما، و هذا الوجه جار و لو علم أنّ الخلل المحتمل فيه أو في غيره سقوط قرينة متّصلة بأحدهما، و دعوى أنّ أصل وجود القرينة حينئذ معلوم، و الشكّ في وجوده في هذا أو ذاك، و لم يعلم بنائهم على الأصل فيهذا، و بالجملة، مورد الأصل ما إذا كان عروض الشكّ بعد استقرار ظهور الكلام و هنا لم يحرز استقرار الظهور، فلو علم إجمالاً بوجود قيد فاسقطوه إمّا في آية أوفوا بالعقود، و إمّا في آية يا أيّها الرسول بلغ، الآية، فلايبقى ظهور موثوق به للآية الاولى، مدفوعة بما

عرفت، مع أنّ الخلل المحتمل في المقام يحتمل كونها من قبيل الجملة المستقلّة أو الجزء الغير المغيّر للمعنى، و هذا وجه آخر للتفصّي و لو اغمض عن خروج بعض الأطراف عن محّل الابتلاء.

و أمّا الجواب عن العلم الإجمالي بوجود مخصّصات و مقيّدات، فهو أنّ المقصود إن كان العلم بوجود مخصّصات و مقيّدات لعمومات الكتاب و إطلاقاته في ما بأيدينا من السنّة، فهذا واضح الدفع؛ فإنّه إذا تفحّصنا في السنّة و لم نجد لعموم خاصّ من عمومات الكتاب مخصّصاً، فيخرج عن تحت العلم الإجمالي، نظير ما إذا كان الغنم الموطوء المردّد بين القطيعة أسود، فالأبيض خارج عن طرف العلم.

و إن كان المقصود العلم بوجود المخصّصات و المقيّدات في الواقع و لو لم يكن في ما بأيدينا فحينئذ نقول : تارة يدّعى هذا العلم في خصوص غير آيات الأحكام فهذا لايضرّ بآياتها، و اخرىٰ يدّعى بالنسبة إلى مجموع الآيات فتكون آيات الأحكام أيضاً طرفاً للعلم.

فالجواب ما تقدّم في مسألة التحريف من أنّ أحد الطرفين خارج عن محلّ الابتلاء، فآيات القصص و الحكايات مثل قصّة يوسف و حكاية نوح غير مبتلى بها لنا، فيكون الطرف المبتلى به ظاهره مأخوذاً به على ما تقدّم من أنّ القاعدة في الاصول أنّه لو كانت الاصول ملزمة و مثبتة للتكليف و العلم حاصلاً على الترخيص، فلامحذور في جريان الاصول و العمل بعموم دليلها، فيبنى بحسب الظاهر بحرمة الطرفين مع العلم بحليّة أحدهما واقعاً.

و لو انعكس الأمر يعني كانت الاصول نافية للتكليف و مرخصّة و كان العلم متعلّقاً بالتكليف فحينئذ لايجري الاصول؛ للمانع العقلي و هوالمخالفة القطعيّة، هذا في الاصول.

و أمّا الأمارات فهي إذا كان العلم الإجمالي في قبالها فطلقاً يسقط عن الحجيّة، و إن كان العلم متعلّقاً بالرخصة و الأمارة حاصلة على إثبات التكليف، لارتفاع الكشف النوعي عن الواقع من البين، مثل العلم إجمالاً بخروج واحد من زيد أو عمرو عن تحت «أكرم العلماء» بمعنى أنّ أحدهما لايجب إكرامه، لا أنّه يحرم، فالعلم

ليس إلّا بمجرّد عدم الوجوب، ولكن ظاهر أكرم العلماء بحسب عمومه مع قطع النظر عن هذا العلم هو الوجوب في كليهما، فيسقط هذا الظهور عن الحجيّة؛ لعدم بقائه بوصف الكشف عن الواقع نوعاً و انقلابه إلى الإجمال.

ولكن فيما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي خارجاً عن محلّ الإبتلاء، فحال الأمارة في خصوص هذا حال الأصل، فكما يجري الأصل في الطرف الآخر، فكذا الأمارة.

فقصص نوح و لوط و هود و إبراهيم غير مرتبطة بنا، فالعلم بورود تخصيص إمّا فيها وإمّا في ما هو محلّ ابتلائنا من آيات الأحكام لايوجب عدم جواز الأخذ بظاهرها و سقوطها عن الحجيّة عند العقلاء كما ذكرنا.

و أمّا إن كان المقصود العلم الإجمالي بمخصّصات في الواقع بخصوص آيات الأحكام نقول : لامحالة يكون لهذا العلم قدر متيقّن، فالواحد معلوم و الإثنان كذلك و هكذا يعدّ إلى عدد توقّف فيه و كان شاكّاً فيه فنأخذ القدر المتيقّن. فنقول : مع وجود هذا العلم و قبل فحص و تجسّس لا إشكال في عدم جواز الأخذ و نحن لانفعل أيضاً، ولكن نفحص فيما بأيدينا من الأخبار و نجد بقدر هذا القدر المتيقّن الذي يكون الزائد منه مشكوكاً بدويّاً.

مثلاً مقدار العشرة قدر متيقّن، و مقدار عشرة آلاف محتملة، فبالنسبة إلى الزائد عن العشرة نجري أصالة البراءة، و أمّا العشرة، فإذا راجعنا الأخبار فوجدنا بالنسبة إلى عموم «أوفوا بالعقود» أنّه خصص بالبيع الغرري، و عموم آخر خصّص بفرد و هكذا وجدنا إلى عشرة عامّات و عشرة مخصّصات، فهذا العدد القدر المتيقّن و إن كان وقع متعلّقاً للعلم بدون عنوان ما بأيدينا، لكن بعد هذا الفحص و الوجدان ينطبق قهراً العشرة المعلومة على هذا العشرة الموجودة فيما بأيدينا التي ظفر بها بالفحص، فيكون العلم منّحلاً إلى العلم التفصيلي بهذه العشرة و الاحتمال البدوي بغيرها، و يجري فيها أصالة البراءة بناءً على ما تقرّر في محلّه من انحلال العلم الإجمالي بالطرق القائمة في بعض أطرافه، بل و بالاصول إمّا حقيقةً و إمّا حكماً.

و هذا الفحص و العلم في غاية السهولة في زماننا حيث قد بوّب الأخبار و

الأحاديث، و أيضاً الكتب الفقهيّة المبسوطة تكون بأيدينا مثل الجواهر، ففي كلّ مسألة إذا روجع الجواهر و لم يذكر فيه مخصّصاً يحصل العلم بأنّه ليس في الأخبار له مخصّص و إلّا لذكره.

فيعلم إجمالاً أنّه بعدد المعلوم بالإجمال يكون المخصّص في أخبار الوسائل مثلاً موجوداً، فإذا ورد ما في باب الطهارة و لم نشهد خبراً في الوسائل في هذا الباب راجعاً إلى المسألة المطلوبة نعلم بكونها خارجة عن مورد الطرق التي انحلّ العلم الإجمالي بسببها، فنعلم بكونها من موارد الشكوك البدويّة، فلايقال : إنّه على هذا لابدّ من الفحص و الانحلال ثمّ استدلال.

و نحن علاوةً على هذا الفحص نفحص زائداً على مقدار العلم أيضاً بقاعدة اخرى غير قاعدة العلم الإجمالي، و هو أنّا فرضنا الفحص بمقدار العشرة المتيقّنة، و انحلّ العلم الإجمالي، لكن مع ذلك في كلّ آية نحتمل أن يكون له في الأخبار مخصّص لو فحصنا لوصلنا إليه و ظفرنا به فنفحص بمقدار نطمئنّ بعدم هذا المخصّص أيضاً و صار بحيث لو كان موجوداً واقعاً كان وجوده الواقعي بلا أثر.

و أمّا الجواب عن إجمال المتشابه فهو أنّ ذلك ممنوع، بل لا أجمال لافي مفهوم الظاهر و لافي مفهوم المتشابه، فإنّ المراد به المجمل، و هو مثل فواتح السور حيث ليس لها ظاهر أصلاً، و منه أيضاً ما كان له ظاهر ولكن كان المقطوع عدم إرادته، و بعد الغضّ عنه لم يكن له ظاهر ثانوي، بل كان أمره دائراً بين محتملات لامرجّح لأحدها، و إذن فمن المعلوم خروج الظواهر عن تحت المتشابه و دخولها تحت المحكم.

و حاصل الجواب أنّه أوّلاً نمنع إجمال المتشابه، فإنّه مفهوم مبيّن كمفهوم المحكم و النصّ و الظاهر، و المراد به ما ليس له ظاهر عرفاً، و لو سلّمنا إجماله مفهوماً فالمتيقّن من النهي عنه هوالمجملات، فلايكون دليلاً على المنع في الظواهر، فيكون من قبيل المخصّص المجمل المفهومي بين الأقلّ و الأكثر حيث نأخذ بالقدر المتيقّن منه، و في غيره نرجع إلى العام، ففي المقام يبقى الظواهر بعد إجمال هذا النهي تحت عموم القاعدة الارتكازية من حجيّة الظواهر؛ فإنّه لم يعلّق الجواز في الأدلّة على عنوان

المحكم حتّى يحتاج إلى إثبات المحكميّة، و إنّما ورد النهي عن العمل بالمتشابه، فجواز العمل بعد إجمال المتشابه ليس له حالة منتظرة.

ثمّ إنّک بعد ما عرفت فسادما تمسّک به لعدم جواز التمسّک بظاهر الكتاب فلاحاجة إلى إقامة الدليل على جوازه في خصوص هذا الظاهر بعد إقامته على الجواز في مطلق الظواهر.

و ما تمسّک به للجواز أيضاً لايخلو أكثره عن الخدشة؛ فإنّ منها خبر الثقلين، و يمكن الخدشة فيه بأن غاية ما يستفاد منه جواز التمسّک بالكتاب، و أمّا كيفيّة التمسّک فلاتعرّض لها فيه، فلعلّ المراد التمسّک بنصوصه و إن كانت قليلة، دون ظواهره.

و منها قوله عليه السلام في بعض الروايات : «يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه» و ظاهره توبيخ السائل على سؤاله مع إمكان الرجوع إلى الكتاب، و لو كان المقصود الرجوع إلى الظواهر لما كان وجهٌ للتوبيخ، فإنّ العمل بالظواهر شرطه الفحص عن القرينة على خلافها، و لم يكن له طريق غير السؤال عن الإمام عليه السلام، فلم يكن السؤال عنه مع وجود ظاهر القرآن في البين للفحص عن بقائه بحاله أو ورود تجوّز أو تقييد عليه مورداً للملامة والتوبيخ، فلابدّ أن يكون كلام الإمام عليه السلام محمولاً على وجوه اخر لانعلمها.

و منها الأخبار الدالّة على عرض الأخبار المتعارضة على كتاب اللّه و العمل بما وافقه و الطرح لما خالفه، و هذا أيضاً قابل للخدشة؛ فاءنّ ما يستفاد من هذه الأخبار كون ظواهر الكتاب صالحة للمرجحيّة للخبرين المتعارضين، و لا ملازمة بين المرجحيّة و بين المرجعيّة و الحجيّة، فيمكن كون الشيء مرجّحاً مع عدم كونه مرجعاً و حجّة كما يقوله الشيخ في الظنون المطلقة، حيث جعلها مرجّحة للخبرين المتعارضين مع عدم جعله إيّاها حجّة مستقلّة.

هذا ولكنّ الإنصاف وجود ما يصلح للدليليّة فيما بين هذه الأخبار على صحة الرجوع في الأحكام إلى الآيات و لو مثل الأمر بالتدبّر في القرآن الواقع في الأخبار؛ فإنّه سليم عن الخدشة.

« في اعتبار قول اللغوي »

و من جملة الظنون التي ادّعي خروجها عن الأصل و اقيم الدليل على حجيّتها الظّن الحاصل من قول اللغوي، و الظاهر أنّ المراد به هنا الظنّ النوعي كما في باب الظواهر دون الفعلي، و المراد حجيّة قوله في تشخيص ظواهر الألفاظ بعد فهم مراده الجدّي من ظواهر كلامه أوْ نصوصه، فيقال : هذا الذي ثبت مراديّته جدّاً بـظاهر كلامه ـ كما مرّ في الباب المتقدّم ـ أو بنصّه يجب الحكم بمطابقته مع الواقع.

و الحاصل : أنّ الكلام هنا في تطبيق الإرادة الجدّي مع الواقع بحسب العمل، و هو غير تطبيق الإرادة الاستعماليّة مع الإرادة الجدّية، فالمدّعى تصديقه في العمل و ترتيب آثار الصدق على مفاد قوله في مقام تشخيص الظواهر و إن لم يورث الظّن الفعلي، نظير حجيّة قول العادل، فكما لو أخبر العادل و كان ظاهر كلامه أو نـصّه ملكيّة هذا لزيد يرتّب عليه آثار الملكيّة الواقعيّة تعبّداً و إن لم يورث الظنّ فـعلاً، فكذا لو أخبر اللغوي بأنّ لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض، و ظاهر هذا شموله للرمل و الحجر أيضاً، فلابدّ من ترتيب أثر الواقع على هذا الظاهر وإن لم يظن بالصدق، فيحكم بترتيب الأثر الشرعي المـرتّب عـلى الصـعيد عـلى الرمـل و و الأحجار[1].

---

١ ـ و الحاصل : قد يحصل للإنسان بعد مراجعة كتب اللغة الاطمئنان بالمعنى فهذا في الحقيقة اعتماد على الاطمئنان، والمدّعىٰ من حجيته في المقام هو الاعتماد على قوله و لو لم يورث ظناً أصلاً، بل ولو حصل على خلافه نظير الحجيّة في الظواهر و قول البيّنة، فالمقصود منها صحة الاحتجاج بين العبد و المولى و إن كان السرهو الكشف النوعي و حصول الظنّ منه نوعاً. منه قدّس سرّه الشريف

و الدليل الذي أقاموه على هذا المدّعى وجهان :

الأوّل : أنّ اللغوي خبرة في هذا الباب، و قول الخبرة حجّة.

و جوابه أنّ الصغرى و هي خبروية اللغوي في مقام تشخيص الظواهر يمكن أن يمنع حقّ المنع، و ذلک لأنّه ليس وظيفة اللغوي إلّا تتّبع موارد الاستعمال، فيذكرون عقيب كلّ مادّة معاني عديدة، و يستشهدون لكلّ معنى ببعض أشعار العرب أو كلام سمعوه من العرب، فكلّ معنى وجدوا استعمال اللفظ فيه في لسان العرب نقلوه، و ربّما كان في البين قرينة على هذا المعنى و لم ينبّهوا لذلک؛ لأنّهم ليسوا في هذا المضمار.

و بالجملة، لم يجردينهم على تميّز الحقيقة عن المجاز، أو المشترك عن الحقيقة و المجاز، فلم يجدي شيئاً لما هو المهّم لنا و هو كون اللفظ عند التجرّد عن القرينة ظاهراً في المعنى الفلاني؛ لمامرّ من أنّهم ليسوا بصدد بيان التجرّد عن القرينة و الاحتفاف بها، فلو شككنا من جهة موارد الاستعمال كان للرجوع إليهم وجه، لأنّهم خبرة هذا المقام.

فلوعيّن بعضهم بواسطة بعض الأمارات و العلامات الدالّة على الحقيقة مثل أصالة عدم القرينة و نحوها المعنى الحقيقي عن غيره فهو في هذا التعيين غير خبرة و يكون كواحدمنّا، و خبرويّة هذا المقام إنّما يحصل بالفحص في استعمالات العرب و محاوراتهم و الممارسة لذلک حتّى يحصل له القطع في كلّ مورد مورد بأنّ المعنى الفلاني قد أراده المستعمل من حاقّ اللفظ، و فهمه المخاطب أيضاً كذلک، و أنّ المعنى الفلاني ليس هكذا، و إنّما اريد و فُهِمَ بمعونة القرينة الخارجة عن حاقّ اللفظ لا أن يحرز ذلک بالأمارات الظنيّة.

فعلم أنّ الرجوع إلى قول اللغوي بعد تسليم الكبرى المذكورة أعني حجيّة قول الخبرة يبتني على إحراز مقدّمتين، الاولى : كون اللغوي بصدد تميز الحقائق عن المجازات لاصرف موارد الاستعمال، والثانية : كونه خبرة في معرفة الحقائق و المجازات لامتّكئاً على الأمارات المعمولة.

و أمّا لو كان الشكّ في مقام آخر و هو أنّ الانفهام و التبادر هل هو من حاقّ اللفظ أو من القرينة فحالهم في ذلک حالنا بلافرق، و ليس لهم خبرويّة فيه أصلاً، و

بالجملة، فالصغرىٰ ممنوعة و إن كان الكبرى و هي حجيّة قول الخبرة مسلّمة بالوجدان، بل عليه الفقهاء في مسألة التقويم و مسألة التقليد، فرجوع الجاهل في كلّ صنعة إلى العالم بها ممّا لاينكر و إن كان يظهر من شيخنا المرتضى قدّس سرّه منع الكبرى أيضاً.

لايقال : إنّك تسلّمت خبروية اللغوي في تشخيص موارد الاستعمال، و هذا المقدار يكفينا؛ فإنّ الشكّ الحاصل في مرحلة وجود القرينة و عدمها يرفع بأصالة عدم القرينة، فيثبت بذلك أنّ الانفهام من حاقّ اللفظ.

لأنّا نقول : لايثبت بذلك حجيّة قول اللغوي مستقّلاً كما هو المدّعىٰ، نعم الكلام في الأصل المذكور و جريانه في هذا المقام أو لا؟ كلام آخر يأتي، وعلى فرض الجريان لاربط له بحجيّة قول اللغوي.

الوجه الثاني : مقدّمات انسداد باب العلم،و بيانه أنّ الاستنباط لاشكّ في كونه واجباً على المجتهدين، و لاشكّ في توقّفه على فهم الألفاظ الواقعة في الكتاب و السنّة، و لا طريق له سوى الرجوع إلى كتب اللغة، فلو لم يكن قول اللغوي حجّة يلزم تعطيل باب الاجتهاد؛ لانسداد باب العلم بمعاني الألفاظ.

و الجواب أنّ المقدّمات المذكورة بين ما يمكن منعه، و بين ما لو سلّم صحّته فلاينتج المدّعى، و بيان ذلك أنّ الملازمة بين الانسداد و عدم الحجيّة ممنوعة، فلنا أن نقول بعدم حجيّة قول اللغوي، و مع ذلك لايلزم كون باب العلم بمداليل الألفاظ مسدوداً، بل هو مفتوح؛ فإنّ من المعلوم إمكان تحصيل القطع في عامّة الألفاظ بدون الرجوع إلى اللغة و الاستفسار من أهلها؛ فإنّ أحداً لايشكّ في معنى «ضَربَ» و هكذا غيره إلّا ما شذّو ندر، و لايلزم من إجراء الأصل في هذا الشاذ النادر محذور.

و أمّا مدرك هذا القطع فلانحتاج إلى تشخيصه، ولايضرّ كونه اتّفاق أهل اللغة؛ إذ لامنافاة بين عدم حجيّة الظنّ الحاصل من قول واحد واحد منهم، و بين حصول القطع من اجتماع الظنون الغير المعتبرة. و بالجملة، لانحتاج في تشخيص معاني الألفاظ إلى الاستفسار من أهل اللغة في عامّة الألفاظ.

و الحاصل : إن كان مقصود المستدّل إثبات الحجيّة مع ملاحظة انسداد باب العلم بمعظم الأحكام و سائر مقدّمات دليل الانسداد فهذا منتج لحجيّة كلّ ظنّ فعلي، و قول اللغوي إذا حصل منه الظّن الفعلي يصير حجّة بملاك مطلق الظنّ و إن فرض انفتاح باب العلم باللغات في غير هذا المورد، و المقصود إثبات كونه ظنّاً مخصوصاً.

و إن كان المقصود إثباتها مع قطع النظر عن انسدادالعلم بمعظم الأحكام بمعنى أنّ أخبار الثقات كانت حجّة و هي وافية بمعظم الفقه،و معاني ألفاظها أيضاً غالباً طريق العلم بها موجود و لا يحتاج إلى الرجوع إلى اللغوي و لايلزم من عدم الرجوع إليه إلّا الانسداد في الشاذ النادر، فالقاعدة في هذا الشاذ النادر يقتضي الرجوع إلى الاصول العمليّة بعد انقطاع اليد عن العلم و العلمي و إن فرض انسداد باب العلم باللغات في غير الأحكام، و لايقتضي مجرّد وجوب الاجتهاد على المجتهد حجيّة قول اللغوي في هذا المورد.

فإن قلت : نعم لا حاجة إليه بالنسبة إلى تشخيص أصل المعاني، و أمّا موارد الحاجة إلى قوله في تفصيل المعاني و تعيين الحال في المصاديق المشكوكة فأكثر من أن يحصىٰ كما في ألفاظ الوطن و المفازة و التمر و غيرها.

قلت : الإنصاف عدم الحاجة رأساً في تعيين تفاصيل المعاني أيضاً: و وجه ذلك أنّا نقطع بأنّه كما في لغة العرب لفظ الماء بإزاء المعنى الخاص كذلك في لغة الفرس لفظ (آب) موضوع له، و إذا خلط مقدار من التراب في مقدار من الماء بحيث حصل لنا الشكّ في صدق مفهوم (آب) فلاشكّ أنّ العرب أيضاً في صدق الماء عليه متحيّر و شاكّ، فلا معنى لرجوع طائفة الفرس إلى طائفة العرب في تشخيص مصاديق المفاهيم بعد فرض عموم التحيّر و ثبوت الشكّ في كلتا الطائفتين، بل المرجع ليس إلّا تخلية كلّ طائفة ذهنه و استفهام الحال من المخلّى بالذهن من هذه الطائفة لا استفهام العجمي من المخلّى بالذهن العربي.

و كذا الحال في سائر الألفاظ المشكوكة في سعة مفاهيمها وضيقها، فإنّ الوطن نقطع بأنّ مرادفه في الفارسيّة (جايگاه)، و كذا المفازة: فإنّها إسم للمهالك، سميّت

بالمفاوز تفأّلا بالخير، فنقطع بأنّ بإزاء الصحاري المخوفة المهلكة إسماً في الفارسيّة أيضاً، ثمّ لو بقينا على الشكّ و لم يتّضح الحال بعد تخلية الذهن أيضاً في نادر من المقامات فلا بأس بإجراء الأصل في هذا المقام، و لايلزم ارتفاع الدين بالأصل كما هو إحدى مقدّمات الانسداد.

ثمّ لو سلّمنا تماميّة مقدّمات الانسداد فمقتضاها حجيّة كلّ ظنّ فعلي، و من جملته الظنّ الحاصل من قول اللغوي، مثلاً إذا قال اللغوي : الصعيد إسم لمطلق وجه الأرض فحصل الظنّ بصدقه فيحصل الظنّ قهراً بترتّب حكم الصعيد على الرمل و الحصىٰ، و أين هذا من المدّعى من اختصاص الحجيّة بخصوص الظنّ الحاصل من قول اللغوي.

و بالجملة، نتيجة مقدّمات الانسداد على فرض تسليمها مخالفة للمدّعى من جهتين، الاولى : أنّ نتيجتها حجيّة الظنّ الشخصي الفعلي و المدّعى هو الظنّ النوعي.

والثانية : أنّه لا اختصاص بحسب هذه المقدّمات بالظّن الناشي من قول اللغوي و المدّعى هو الاختصاص بهذا الظنّ.

و الحاصل أنّ معنى الحجيّة صحّة الاعتذار، فلو تيمّم على الحصىٰ مع إمكان التراب، فسأل اللّه عن ذلك يوم القيامة أمكن أن يجاب بأنّه : قد قال الجوهري مثلاً بأنّ الصعيد أعمّ، فإن حصل الاطمئنان بحيث صحّ الجواب عند سؤال اللّه فهو معنى الحجّة، و إن لم يحصل هذا الاطمئنان و الجزم فلاحجيّة.

و الإنصاف عدم حصوله من هذه الأدلّة، فإذن فلابدّ من الرجوع فيكلّ مقام إلى الأصل المناسب به، ففي هذا المثال يرجع إلى الأصل الجاري في الأقلّ و الأكثر، لكون الترديد بين مطلق وجه الأرض أوخصوص التراب الخاص، فإن قلنا إنّه البراءة حكم بها، و إن قلنا إنّه الاشتغال حكم به.

بقي الكلام في أنّه هل يفيد ضمّ أصل عدم القرينة إلى قول اللغوي في تشخيص الظواهر أولا؟ فإنّه قد ذكرنا خبرويّته في تشخيص أصل موارد استعمال اللفظ في كلام العرب، فبعد تشخيص كون المعنى من موارد استعمال اللفظ بالرجوع

إلى اللغوي يرفع احتمال الاتكال إلى القرينة بأصالة عدمها، فيثبت بذلك كون المعنى حقيقيّاً، فينفع ذلك للمواضع التي نجد اللفظ في كلام الشارع أو غيره بدون قرينة، فنحمله على هذا المعنى.

فنقول: قد تقدّم في بعض المباحث السابقة أنّ القدر المعلوم من العمل بهذا الأصل هو ما إذا كان الشكّ في المراد مع محرزيّة الموضوع له، مثلاً لفظ الأسد الذي نعلم بأنّه موضوع للحيوان المفترس، و مجاز في الرجل الشجاع لو شككنا في أنّ المتكلم بـ(جئني بأسد) هل أراد الأوّل أو الثاني، فعند هذا يجري الأصل لتشخيص المراد.

و مانحن فيه عكس هذا، فنعلم أنّ هذا المعنى مراد في استعمال العرب، و الشكّ في المعنى الموضوع له، و هذا هو الذي وقع محلّاً للنزاع بين السيّد و المشهور، فذهب السيّد إلى أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقه، و ذهب المشهور في قباله إلى أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، فلايمكن الجزم لمكان هذا النزاع بحجيّة الأصل المذكور لإثبات الوضع في مقام الشكّ في الموضوع له مع إحراز المراد و إنّما الثابت حجيّته لإثبات الإرادة في مقام الشكّ في المراد مع إحراز الموضوع له، و الظاهر أنّ من قبيل الثاني تشخيص مصداق العامّ بأصالة عدم التخصيص في ما إذا علم عدم حكم العام في موضوع و شكّ في أنّه داخل في أفراد العام حتّى يكون خروجه عن الحكم تخصيصاً أو خارج حتى يكون تخصّصاً.

و قد وقع في مواضع من مكاسب شيخنا المرتضى قدّس سرّه، مثلاً لو قال: أكرم العلماء و علم بأنّ زيداً لايجب إكرامه، بل يحرم، ولكن لم يعلم أنّه عالم حتى يكون تخصيصاً في العامّ، أو جاهل حتى يكون تخصّصاً فيه.

فربّما يقال في هذا أيضاً: أنّ الثابت جريان هذا الأصل في ما إذا كان الشكّ في الحكم بعد إحراز الموضوع، و هذا شكّ في الموضوع بعد إحراز الحكم، فإذا علم أنّ زيداً عالم يصحّ [إجراء] أصالة عدم التخصيص لإثبات وجوب إكرامه، و أمّا إذا علم أنّه محرّم الإكرام فلايصحّ إجرائها لإثبات جهله.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الشكّ هنا يرجع بالأخرة إلى المراد الإجمالي من العام،

فإنّه لو كان الزيد المحرّم الإكرام عالماً يلزم أن يكون المراد الجدّي في أكرم العلماء بعض العلماء، و إن كان جاهلاً يلزم أن يكون المراد الجدّي فيه تمامهم، فلايعلم أنّه أراد بقوله : أكرم العلماء تمام العلماء أم بعضهم، و نشأ هذا من الشكّ في علم زيد و جهله مع العلم بحرمة إكرامه، فيصحّ إجراء الأصل لإثبات مراديّة التمام دون البعض، فيتشخّص بسببه الحال في زيد، فيستكشف عدم علمه و كونه جاهلاً، فيكون حال هذا العام حال العام العلمي أو العقلي.

فكما لو علم بمضمون «كلّ عالم يجب إكرامه» و علم أنّ زيداً لايجب إكرامه، علم بعكس النقيض أنّه ليس بعالم، و كذا إذا حكم العقل بأنّ كلّ إنسان حيوان ناطق، فعلم بأنّ الجسم الخاص ليس بحيوان ناطق، علم بعكس النقيض أنّه ليس بإنسان، فكذا الحال في العامّ الغير العلمي و العقلي بضميمة الأصل المذكور، و يظهر الثمرة في ما إذا كان حكم مرتّباً على عنوان الجهّال فيحكم بترتّب هذا الحكم على زيد، فإنّ المثبت من هذه الاصول أيضاً حجّة.

و بالجملة، فالشكّ في هذا المقام راجع إلى الشكّ في المراد، و هذا بخلاف ما إذا علم أنّ المراد من لفظ الأسد مثلاً الرجل الشجاع، ولكن لم يعلم أنّه موضوع لما يعمّ الرجل الشجاع، أو لمعنى يكون الرجل الشجاع معنىً مجازيّاً بالنسبة إليه، فإنّ الشكّ لايرجع إلى مراد المتكلّم أصلاً.

و الحاصل أنّ محّل إجراء الأصل اللفظي ما كان و ظيفة المتكلّم تعيينه لو كان حاضراً و سئل عنه، ففي مقام علمنا بإرادته من الأسد، الحيوان المفترس قد فرغ من وظيفته من بيان المراد اللفظي و الجدّي.

و أمّا فهم أنّ هذا المعنى معنى حقيقيّاً فاللائق بهذا السؤال هو من كان خبرة من اللغويّين في هذا المقام بخلاف الحال في العام، فإنّه و إن لم يكن للمكلّف تحيّر في مقام العمل لعلمه بحرمة إكرام زيد، لكن له حقّ فهم مراد المتكلّم لينتفع به في مقام آخر، و هذا من شأنه بيانه بحيث لو كان حاضراً و سئل عنه لكان سؤالاً راجعاً بحيث متكلميّته؛ لأنّه سؤال عن إرادته الجدّية و أنّها متعلّقة بتمام أفراد العالم أو ببعضها بعد

ما فرغ اللغوي الخبرة عن بيان ما هو وظيفته بعكس اللفظ المشكوك كون مورد استعماله حقيقيّاً أو مجازيّاً، فإنّه قد فرغ من إرادة المتكلّم بحسب اللفظ و بحسب الجدّ و بقي ما هو وظيفة اللغوي الخبرة.

و بعبارة اخرى هنا مرحلتان، الاولى : أنّ المعنى بعد انفهامه من اللفظ و كونه تحت الإرادتين يبحث عن كيفيّة انفهامه و أنّه كان بالوضع أو بمعونة القرينة، و الثانية: أنّ المعنى المنفهم بأيّ كيفيّة كان من الوضع أو القرينة هل وقع تحت الإرادة اللفظيّة أو الجدّيّة، و لو فرض أنّ المراد بحسب نفس الأمر كان معلوماً، ولكن فرق بين المراد الجدّي بحسب نفس الأمر و المراد الجدّي في مفهوم اللفظ.

فإن قلت : على ما ذكرت يلزم جواز التمسّك بالعام في الشبهة الصداقيّة في ما إذا كان بينه و بين المخصّص عموم من وجه، مثل قوله : أكرم العلماء، و قوله : لاتكرم الفسّاق، فإنّه إذا شكّ في كون زيد العالم مثلاً فاسقاً: الشكّ في المراد الجدّي من أكرم العلماء بالتقريب المتقدّم و أصالة عدم التخصيص ينفي احتمال التخصيص، وحيث إنّ هذا الأصل في اللوازم أيضاً حجّة نأخذ بلازمه و هو عدم كون الزيد فاسقاً ولاحاجة إلى قيد احتمال استقصاء حال الأفراد من المتكلّم كما قيّدته سابقاً؛ إذ صورتا وجوده و عدمه متساويتان في الملاك الذي ذكرته هنا.

قلت : نعم كلّ ما ذكرنا في هذه المسألة أعني مسألة دوران الأمربين التخصيص و التخصّص لترجيح الثاني على الأوّل جار بعينه في تلك المسألة، ولكن قيد احتمال الاستقصاء محتاج إليه في كلتا المسألتين، فلو قال : أكرم العلماء، ثمّ قال : أهن زيداً و شككنا في كونه عالماً أو جاهلاً و علمنا بكون المتكلّم أيضاً مثلنا في عدم العلم بحاله فإنّه لاشبهة في عدم جريان الأصل من رأس، لا أنّه جار و لايثبت اللازم، فإنّ الأصل المذكور يكون جارياً في مقام صحّ السؤال عن المتكلّم لو كان حاضراً، ففي مورد احتمال الفحص و الاستقصاء يجري الأصل و يصحّ السؤال، و مع عدمه العدم من غير فرق بين المسألتين، و من هنا يعرف أنّ الشبهة المراديّة بالطريق الذي ذكرنا ليست مورداً للأصل على وجه الكليّة.

فتحصّل أنّ التمسّک بأصالة عدم القرينة لإثبات الوضع مع معلوميّة المراد غير جائز و إن قلنا بجواز التمسّک بأصالة عدم التخصيص لإثبات خروج الموضوع عن تحت العام مع معلوميّة حكمه مخالفاً لحكم العام.

ثمّ إنّ في الكفاية في مقام ذكر حجج المانعين عن التمسّک بظاهر الكتاب ذكر وجوهاً خمسة:

الأوّل: أنّ فهم القرآن مختص بأهله و من خوطب به، كما يشهد به ماورد في ردع أبي حنيفة و قتادة عن الفتوىٰ.

و الثاني: أنّ القران مشتمل على مطالب عالية لاتصل إليها أيدي اولى الأفهام، كيف و لايصل إلى فهم كلام مثل إمرء القيس و إبن سينا إلّا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنّک بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان و ما يكون و حكم كلّ شيء، و الفرق بين الوجهين بعد اشتراكهما في عدم فهمنا لمطالب القرآن و عدم معرفتنا بها أنّ الأوّل يكون بالخبر و التعبّد، و الثاني بالوجدان، و هذا الوجه لم نذكره نحن لوضوح الجواب منها، فإنّا نسلّم على اشتمال القرآن على البطون و بطون البطون، لكن أين هذا من ظواهر مثل آية «أوفوا بالعقود» فلايدّل هذا إلّا على عدم جواز الأخذ بما لم يظهر معناه.

و الثالث: أنّ المتشابه ممنوع عن اتّباعه و هو شامل للظواهر، و لاأقّل من احتمال شموله له بأن يكون ما نزعمه ظاهراً من قبيل الرموزات و الإشارات التي لايلتفتها إلّا من خوطب بالقرآن و يكون كما قيل بالفارسيّة.

ميان عاشق و معشوق رمزى است نداند آن كه اشتر مى‌چراند

مثلاً كان الياء في «يا أيّها الذين آمنوا» إشارة إلى مطالب عالية و «أيّها» إلى مطالب اخر و هكذا.

و الرابع: أنّ ظواهر القرآن و إن لم يكن من قبيل المتشابه ذاتاً، إلّا أنّها صارت منه عرضاً للعلم الإجمالي بطروّ التخصيص و التقييد و التجوّز في كثير من ظواهره.

و الخامس: الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي لشمولها لحمل الكلام

الظاهر في معنى على هذا المعنى.

ثمّ ذكر بعد ذلك ما حاصله أنّ النزاع يختلف صغرويّةً و كبرويّةً بحسب هذه الوجوه، و المقصود أنّ مرجع بعض هذه الوجوه إلى نفي الظهور مع تسليم أنّ كلّ ظاهر حجّة، و مرجع بعضها إلى نفي حجيّة كلّ ظهور مع تسليم أصل الظهور، فرجع عدم المعرفة بمطالب القرآن إلّا لمن خوطب به بكلا وجهيه، و كذا العلم الإجمالي بطروّ التخصيص و نحوه إلى نفي الظهور، و مرجع شمول المتشابه للظاهر و الأخبار الناهية إلى منع أنّ كلّ ظاهر حجّة.

و الظاهر أنّ هذا الكلام منه قدّس سرّه ناظر إلى الاعتراض بكلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه في الرسائل حيث حكم بصغرويّة النزاع على وجه الكليّة، و محصّل الاعتراض أنّ هنا تفصيلاً، و يختلف صغرويّة النزاع و كبرويّته بحسب الوجوه، فلاوجه للحكم بصغرويّته بقول مطلق، هذا.

أقول: الكبرى المأخوذة في المقام يختلف باختلافها حال النزاع، فإن كانت هي أنّ كلّ ظاهر حجّة كان كما ذكره قدّس سرّه من الاختلاف باختلاف الوجوه، ولكن شيخنا المرتضى قدّس سرّه لم يجعل هذا كبرى الباب، بل الكبرى التي ذكرها في صدر البحث هي أنّ الشارع في تعيين مراده و إفهام مرامه لم يخترع و لم يجعل طريقة جديدة غير طريقة العرف، و لايخفى أنّه على هذه الكبرى يكون جميع النزاعات في هذا المقام راجعة إلى الصغرى سواء في ذلك نزاع الأخباري في الكتاب و نزاع المحقّق القمّي في السنّة بالاختصاص بمن قصد إفهامه.

بيان ذلك أنّ أحداً لاينكر أنّ الشارع لم يخترع طريقه جديدة في تعيين مراده، و يقول به الأخبارى و المحقّق المذكور أيضاً. و إنّما الأخباري يقول: إنّ كلّ إثنين تباينا على التكلّم بالرمز فليس لثالث حقّ تشخيص المراد بظاهر كلامهما عند العرف أيضاً و أنّه على هذا جرت طريقة العرف، فالقرآن من هذا القبيل.

و كذا المحقّق أيضاً يقول: ليس للشارع طريقة جديدة، ولكن طريقة العرف أنّ الأخذ بالظواهر مخصوص بمن قصد إفهامه، فهذان و إن كانا بالنسبة إلى حجيّة

الظواهر كبرويين ولكنّهما بالنسبة إلى عينيّة طريقة الشرع مع طريقة العرف ليسا إلّا صغرويين، يعني أنّ الرسم المألوف بين أهل العرف جرى على أنّ من يتكلّم مع مخاطبه بالرمز لايكون للغير حقّ بأن يعيّن المراد بالأخذ بالظواهر.

و كذا على أنّ غير المقصود بالإفهام لايكون له تعيين المراد بالرجوع إلى الظواهر، لا أنّ هذا طريقة جديدة مخترعة مجعولة للشرع.

و بالجملة، لايلازم كبرويّةالنزاع على الكبرى التي اتّخذها صاحب الكفاية كبرويّتها على كبرى الشيخ قدّس سرّه، فلاوجه للإيراد و الاعتراض.

تتمّة، لو اختلفت القراءة في آية على وجهين مختلفين في المؤدّى مثل «يطهرن» بالتخفيف و «يطّهرن» بالتشديد[1] فلا إشكال أنّ المتضادّين لايمكن أن يكون

---

١ ـ فإنّ الطهارة من قبيل الحصول و الانفعال نحو الشرافة و الكرامة، و التطهّر من قبيل الفعل و الحركة، و يعبّر عن الأوّل بالفارسيّة بـ«پاك شدن» و عن الثاني بـ«پاك كردن» و باب التفعّل و إن كان لازماً لأنه للقبول و المطاوعة إلّا أنّ الكون من قبيل الفعل و الحركة يلائم مع اللزوم و التعدّي، ألا ترى أنّ «ضحك» و «تبسّم» و «ذهب» و نحوها أفعال لازمة و مع ذلك يكون من قبيل الفعل و الحركة للفاعل دون ما كان قهريّ الحصول له.

و الحاصل أنّ قراءة التخفيف لا شبهة في كونه من قبيل الحصول المعبّر عنه في الفارسيّة بـ«شدن» فلا محالة يكون عبارة عن الطهارة عن الدم، فيكون غاية الحرمة على هذا هو الانقطاع، و أمّا التطهّر فحيث إنّه من باب التفعّل و هو لم يستعمل في ما عهدنا من مواضع استعماله في الحصول، بل استعمل في الكلّ في الفعل و الحركة للفاعل سواء استعمل في القبول و المطاوعة أم الغي عنه ذلك فلامحالة يكون عبارة عن التطهير الذي هو من مقولة الفعل الاختياري للفاعل، و ليس ما كان فعلاً للمكلّف في المقام و صالحاً للغائيّة للحرمة سوى الغسل، و أمّا غسل الفرج فهو و إن كان فعلاً ولكنّه لم يقل بغائيته قائل، فتعيّن معنى الآية على هذه القراءة في غائيّة الغسل بالضم، و حيث لايمكن إرادة كليهما فلابدّ إمّا من حمل الطهارة على الطهر الحاصل عقيب التطهّر، فيكون المراد الطهارة من الحدث، و إمّا من حمل التطهّر على المعنى الحصولي، و لايخفى أنّ الثاني مستلزم للتجوّز بخلاف الأوّل، فإنّه لم يؤخذ في معنى الطهارة إلّا مجرّد الحصول، و أمّا عدم تعقّبه للفعل

كلاهما حكم اللّه، فلايمكن أن يكون حدّ حرمة الوطي النقاء، و أن يكون هو الغسل.

و حينئذ فإن قطعنا بتواتر القراءات، و القول بتواترها يمكن على وجهين:

الأوّل : يقال : بأنّهما آيتان نزلتا على النبيّ صلّى اللّه عليه و آله كان الغاية في إحداهما يطهرن و في الاخرى يطّهّرن، و الثاني، أن يقال : الآية واحدة، ولكن في خصوص هذه اللفظة يكون المنزل على النبي هو المادّة و جعل الاختيار لإحدى الهيأتين بيد القاري.

و على كلّ حال فإن حصل القطع بالتواتر بأحد وجهيه فلابدّ من ملاحظة أنّ أيّ القطعين أظهر من الآخر في معناه، مثلاً ظهور يطهرن في النقاء أقوى أو ظهور يطهّرن في الغسل، فإن كان في البين أظهر يجعل الأظهر قرينة على صرف الظاهر، و كذا النصّ لو كان يجعل قرينة لغيره.

و إن لم يحصل القطع بالتواتر فنقول : قد ورد في الأخبار الأمر بالقراءة كما يقرأ

الاختياري للفاعل فلم يؤخذ فيه بأن يعتبر أن يكون حصولاً قهريّاً لم يعمل في مقدّماته أيضاً اختيار الفاعل، بل هو من ذلک و من الحصول الذي يحدث عقيب فعل اختياري للفاعل.

و إذن فبناءً على تواتر القراءات يتّضح دلالة الآية الشريفة على كون الحرمة مغيّاتاً بالغسل دون الانقطاع، ولكنّ الشأن في ثبوت التواتر، و ذلک لوضوح عدم حصول القطع بقرآنيّة ما يروونه القرّاء السبع.

و إذن فتصير الآية الشريفة مجملة، فلابدّ من التكلّم على القاعدة من استصحاب حكم المخصّص أو الرجوع إلى العام، إلّا أن يقال : إنّ قوله تعالى بعد ذلک : «فإذا تطهّرن فأتوهنّ من حيث أمركم اللّه» رافع للإجمال، فعلى هذا أيضاً تكون الغاية هو الغسل، فيكون الكلام على القاعدة مع الإغماض عن ذلک، كما يكون مع الإغماض عن الأخبار الخاصّة في المقام أيضاً، و أمّا مع النظر إلى الأخبار الخاصّة فهي بين مصرّح بالجواز و بين الناهي عن الوطي قبل الغسل، و من المعلوم أنّ مقتضاها الحمل على الكراهة و حمل يطهرن أيضاً على الطهارة من الدم، هذا. منه قدّس سرّه الشريف.

الناس و هذا الأمر محتمل لمعنيين، الأوّل : أن يكون المفاد نظير مفاد دليل التعبّد بالخبر، فكما أنّ مفاده لزوم البناء العلمي على كون ألفاظ الخبر صادرة عن المعصوم، فكذا مفاد هذا أيضاً هو البناء على أنّ ما يقرئه الناس هو القرآن و ترتيب آثار القرآن الواقعي عليه، ففي صورة الاختلاف يصدق على كل قراءة أنّه ما يقرئه الناس، فيلزم البناء على قرآنيّة الجميع، فيصير القرائتين المتعارضتين في المؤدّي بمنزلة خبرين متعارضين رواهما الثقة.

و الثاني : أن يكون الغرض من الأمر بقراءة القرآن الذي يقرئه الناس هو الردع عن التفحّص عن القرآن الذي جمعه الأمير عليه السلام و أتاه إلى الجماعة، فقالوا : كفانا ما بأيدينا، فقال لاترونه حتّى يجيىء به إبني مهدي عليه السلام، و على هذا فيكون المستفاد من هذا الأمر حصول ثواب قراءة القرآن على قراءة ما يقرؤوه و ترتيب آثار قراءة القرآن الواقعي عليه، فلاتعرّض فيه لجواز العمل بالحكم الذي هو مشتمل عليه، و بالجملة فالمستفاد حينئذ جواز القراءة لاجواز الاستدلال.

ثمّ هذا المعنى أيضاً محتمل لوجهين:

الأوّل : أن يكون قضيّة مطلقة شاملة لكلّ قراءة حتى في صورة اختلاف القراءآت، ففاده أنّ كلّ قراءة يجوز القراءة على طبقها و تؤثّر أثر قراءة القرآن الواقعي من الثواب و غيره.

و الثاني : أن يكون قضيّة مجملة و كان في مقام مجرّد الردع عن فحص قرآن الأمير عليه السلام و الإرجاع إلى ما في الأيدي من دون نظر إلى أنّ في صورة الاختلاف يجوز القراءة بكلّ قراءة أولا؟ فيكون الحال من هذه الجهة موكولة على مقتضى القاعدة، فإن اتّفقت القراءات فلاكلام، و إن اختلفت فلابدّ من ملاحظة الأوثق الأتقن.

و هذان الوجهان و إن كان لاتظهر ثمرة بينهما في مانحن بصدده؛ فإنّ كليهما مشترك في سكوت الأمر المذكور عن جواز الاستدلال و العمل على طبق المدلول، و إنّما يدلّ على جواز القراءة، فمن حيث العمل و الاستدلال لايجوز الرجوع إلى شيء

من القرآنين و إن كان نصّاً، بل يرجع إلى القاعدة.

نعم تظهر الثمرة بينهما في مقام آخر و هو الآثار المترتّبة على قراءة القرآن، فعلى الأوّل يحكم بترتّبها على جميع القرءات، و على الثاني على خصوص الأوثق إن كان، و إلّا فيحتاط، مثلاً وجوب القراءة في الصلاة أثر للقرآن أعني الحمد و السورة، فإن اختلفت القراءة في واحد من ألفاظ الحمد مثل «مالک» حيث قرء «ملک» أيضاً فعلى الوجه الأوّل يجوز القراءة بكلّ منهما؛ لأنّ قراءة كلٍّ بمنزلة قراءة القرآن، و على الثاني إن كان أحدهما أقوى و أتقن يتعيّن هو بالقراءة، و إلّا فيحتاط بقراءة كليهما.

و كيف كان فعلى المعنى الأوّل و هو التنزيل منزلة القرآن الواقعي قراءةً و عملاً كالخبر يصير القرائتان المتعارضتان كالخبرين المتعارضين، فإن كان بينهما نصّ أو أظهر يجعل قرينة على الظاهر، و إن تساويا في الظهور فقد جعل الشارع لتعارض الخبرين قانوناً و هو الرجوع إلى المرجّحات، و عند فقدها التخيير، دون الرجوع إلى ثالث، و هذا القانون لو لا التعبّد به من الشرع لكان على خلاف القاعدة، فإنّ الأمارات إن جعلت حجّة من باب الطريقيّة فقاعدة باب الطرق هو التساقط عند التعارض، و إن جعلت من باب السببيّة فقاعدة باب الأسباب هو التخيير عند التزاحم كإنقاذ الغريقين، فالترجيح بالمرجّحات يكون على خلاف القاعدة على أيّ حال، فيقتصر فيه على مورده و هو الخبران المتعارضان، فيكون المعمول به في القرائتين هو القاعدة، و حيث إنّ المختار هو الطريقيّة كان مقتضى القاعدة تساقطهما، فيجوز القراءة بكلّ منهما و لايجوز الاستدلال بشيء منهما؛ فإنّه لاتعارض بينهما بحسب القراءة، و إنّما التعارض ثابت بحسب العمل، فيتعيّن الرجوع إلى دليل آخر و هو مختلف بحسب المقامات.

ففي الآية المذكورة يبنى على وجود العموم الأزماني و عدمه، فإن قلنا بالأوّل يعني بكون كلمة «أنّى» في قوله تعالى: «نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم» زمانيّة استيعابيّة استغراقيّة بأن كان الزمان ملحوظاً قِطَعاً متعدّدة و كلّ قطعة

ملحوظة على وجه الاستقلال بأن كان المفاد هو جواز إتيان الحرث في كلّ زمان، فحينئذ يكون المرجع عموم هذه الآية؛ فإنّه قد استغرقت جميع الأزمان و من جملتها الزمان بين النقاء و الغسل، و خرج عنه بقضيّة الخاص زمان التلبّس بالحيض، فيبقى الباقي تحت العموم.

و إن قلنا بعدم إرادته العموم الزماني إمّا بكون كلمة «أنّى» ظرفية مكانيّة، أو كانت للزمان لكن لو حظ الزمان قطعة واحدة و جعل ظرفاً للحكم واستمّر الحكم باستمراره، لا أن يكون قد لوحظ كلّ زمان مستقّلاً، فالمرجع قاعدة استصحاب حكم المخصّص.

و الحاصل أنّ هنا ثلاث صور:

الاولى : أن نقول بتواتر القراءات، و حينئذ فكأنّ كلّ قراءة منزلة من السماء، فإن كان في البين أظهر أو نصّ يحكّم على غيره.

و الثانية : أن لانقول بتواترها ولكن قلنا : يجوز الاستدلال و استفادة الأحكام بكّل قراءة كما يجوز القراءة، و حينئذ فكّل قراءة منزلة من السماء تعبّداً قراءةً و عملاً، فإن كان في البين أظهر أو نص يحكّم أيضاً على غيره.

و الثالثة : أن لانقول لابالتواتر و لا بجواز الاستدلال، و أنّ الثابت جواز القراءة، فكلّ قراءة بمنزلة المنزل من السماء قراءةً لاعملاً، و حينئذ لايجوز التمسّك بالنص و الأظهر لو كان أيضاً؛ لاحتمال عدم القرآنيّة.

ففي جميع صور الصورة الأخيرة و في صورة عدم النص و الأظهر من الصورتين الاوليين لابدّ من الرجوع إلى قاعدة اخرى، و لايلاحظ علاج الخبرين المتعارضين بين القرائتين في الصورتين الاوليين؛ فإنّ الأمارة إذا تعارضت بأمارة اخرىٰ فمقتضى القاعدة هو التساقط و التماس دليل آخر، و أمّا عدم الخروج عنها إمّا بترجيح إحداهما لو كان مرجّح، و إمّا بالتخيير بينهما عند فقده فهو خلاف القاعدة؛ فإنّ المرجّح أيضاً إن كان أمارة مستقّلة فهو المرجع، و إلّا فكونه مرجّحاً خلاف القاعدة، فيقتصر في ذلك على مورد الأخبار العلاجيّة و هوالخبران المتعارضان.

و بالجملة، ففي القرائتين المتعارضتين مفاداً و عملاً لابدّ في جميع صور الصورة الأخيرة و صورة عدم الأظهر و النص من الصورتين الاوليين من الرجوع إلى القاعدة و هو مختلف على المبنيين؛ لأنّه إن قلنا بأنّ كلمة «أنّى» في آية «فأتو حرثكم أنّى شئتم» زمانيّة و استيعابيّة فالمرجع هو العموم الزماني، و إن قلنا بأنّه غير زمانيّة أو غير استيعابيّة فالمرجع قاعدة استصحاب حكم المخصّص.

و هذا نظير ما ذكره شيخنا المرتضى في رسائله و مكاسبه تعرّضاً على المحقّق الكركي في باب الخيارات الحادثة في البين و بعد حدوث العقد، مثل خيار تلقّي الركبان عند الاطّلاع على سعر البلد في مسألة أنّه هل بعد مضّي الزمان بقدر الفسخ يبقي خيار أولا؟ فإنّه قد اختار المحقّق الفوريّة مستدّلاً بآية «أوفوا بالعقود» فإنّه يدّل على وجوب الوفاء في تمام الأزمان، خرج زمان الفسخ بالدليل، فيبقى الباقي تحت هذا العموم.

و اعترض عليه شيخنا بأنّه فرع أن يكون في الآية عموم بالنسبة إلى الأزمنة، كما أنّ له عموماً بالنسبة إلى أفراد العقود، و ليس كذلك؛ إذ ليس في الآية تقييد بالزمان، بل هو حكم واحد ممتدّ بامتداد الزمان، و المفروض أنّه انقطع في جزء من الزمان، و بعده يحتاج إثباته إلى دليل آخر، فليس من مقام الرجوع إلى العموم، بل المرجع استصحاب حكم المخصّص.

توضيح المقام أنّ الاختلاف ينشأ من ناحية الجاعل و كيفيّة جعله و إنشائه، فقد يجعل هو حكمه بحيث يجعل كلّ زمان زمان موضوعاً مستقّلاً في عالم فرضه، فينحلّ الحكم بحسب هذا الجعل إلى أحكام عديدة بحسب قطعات الزمان، و قد يجعل في عالم الفرض حكماً واحداً و يلاحظ الزمان شيئاً واحداً فيمتدّ هذا الحكم الواحد بامتداد الزمان مادام موضوعه باقياً.

فلازم الصورة الاولى أنّ الحكم متى ارتفع في زمان بدليل خاص يثبت بعد ذلك الزمان بقضيّة العموم، و لازم الثاني أنّه لو انقطع حكمه و زال استمراره في زمان فهذا الحكم الواحد المستمّر قد انقطع استمراره إلى هنا بالدليل، و لادليل على ثبوت

حكم جديد ثانياً كان مبدئه ما بعدهذا الزمان.

مثلاً تارة يقول : أكرم العلماء في كلّ زمان، و حينئذ لو قام إجماع على عدم وجوب إكرام زيد العالم يوم الجمعة و شككنا أنّه يوم السبت واجب الإكرام أولا؟ لاشكّ أنّ الدليل الأوّل اقتضى وجوب إكرامه فيكلّ يوم، والقدر الخارج يوم الجمعة، فيوم السبت باق تحت العموم.

و اخرى يقول : أكرم العلماء، من دون تقييد بالزمان، فلا شكّ أنّه لو لم يرد مخرج فهو بالنسبة إلى زيد و عمرو و بكر و سائر الأفراد مستمّر مادام حياتهم، ولكن إذا قطع استمرار هذا الحكم في زيد في يوم الجمعة فلادليل يدّل على وجوب إكرامه يوم السبت، و وجوب الإكرام الأوّلي قد فرض انقطاعه ليوم الجمعة.

و الحاصل أنّ الرجوع إلى العام يحتاج إلى إثبات دلالتين له:

الاولى : إثبات الحكم من الأوّل إلى ما قبل زمان المخصّص.

و الثانية : إثباته من ما بعد هذا الزمان إلى آخر أزمنة الموضوع، و من المعلوم عدم إمكان إثبات الدلالة الثانية، نعم يمكن تقييد الدليل بالنسبة إلى الدلالة الواحدة من حيث الأوّل،فيكون منقطع الأوّل، أو من حيث الآخر ليصير منقطع الآخر.

مثلاً يمكن جعل مبدء وجوب الوفاء في العقد الذي فيه خيار من ابتدائه أوّل انقضاء هذا الخيار، أو في العقد الذي فيه خيار من آخره بجعل مقطع وجوب الوفاء و منتهاه في أوّل حدوث هذاالخيار، فيلزم فيالصورتين تقييد البيع بكونه من الزمان الفلاني، أو إلى الزمان الفلاني.

و أمّا إذا انقطع الوجوب من الوسط فلايمكن إثبات الوجوب في مابعد الوسط إلّا بدلالتين، إحداهما على الحكم من الأوّل إلى الوسط، والآخر من ما بعده إلى الآخر، و ليس للدليل الدلالة الثانية و هوفي هذا نظير الاستصحاب؛ فإنّه ما لم ينقطع استمرار الحكم الموجود في زمان يستصحب في ما بعده، و لو حدث القاطع له في الأثناء انقطع الاستصحاب.

إذا تقرّر ذلك فنقول : إن كان لفظة «أنّى» مفيدة للزمان على وجه الاستيعاب

فالقدر الخارج زمان التلبّس بالدم و يبقى الباقي تحته، فيكون المرجع العموم المستفاد من هذه اللفظة، و أمّا إن كان مفيدة للمكان أو للزمان لكن لا على وجه العموم و الاستيعاب،فيقال : الحكم الثابت في القطعة السابقة من الزمان حرمة الوطي فيستصحب هذا الحكم في القطعة اللاحقة.

ثمّ في كليّة ما ذكره شيخنا قدّس سرّه في صورة عدم ملاحظة الزمان قطعة قطعة بمقدار يسع الوطي مثلاً من أنّ المرجع هو الاستصحاب نظر، بل هنا أيضاً تفصيل، و لايصحّ الرجوع إلى الاستصحاب مطلقاً، بل ربّما يكون المرجع أصل آخر، نعم عدم صحّة الرجوع إلى العموم يكون مطلقاً، و ذلک لأنّه لابدّ من أن ينظر الدليل الدالّ على خلاف حكم العام في فرد في زمان و أنّه ماذا يستفاد منه، هل يستفاد كون الزمان جزء من الموضوع و قيداً له، أوكونه ظرفاً و خارجاً عن الموضوع و المحمول.

و كذا لابدّ من ملاحظة حال الزمان في تلک القضيّة عند العرف و أنّه هل يراه العرف داخلاً في الموضوع أو المحمول أو خارجاً عنها و ظرفاً للحكم، فصحّة الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص مبتن على عدم فهم القيديّة للزمان لامن دليل المخصّص و لامن العرف، كما لو كان في مثال الوطي موضوع الحرمة هو الوطي و كان زمان الحيض ظرفاً لهذا الحكم.

و أمّا لو كان الموضوع بحسب الدليل أو العرف هو المقيّد بالزمان الخاص كما لو كان موضوع الحرمة في المثال هو الوطي في زمان الحيض بحيث اعتبر حال الحيض قيداً في الموضوع فحينئذ و إن كان لايمكن الاستدلال بعموم العام لإثبات حكمه في مابعد، ولكن التمسّک لإثبات حكم المخصّص أيضاً بقاعدة الاستصحاب غير صحيح، لعدم بقاء الموضوع مع فرض كونه مقيّداً بالزمان الخاص و انقضاء هذا الزمان، فارتفع الحكم بارتفاع الموضوع، فلا يمكن الاستصحاب، فلابدّ من الرجوع إلى أصل آخر و هو مختلف في المقامات، و في هذا المثال يكون هوالبراءة، و كذلک الحال عند الشکّ و عدم تبيّن أنّ الزمان من أحد القسمين، فلايمكن الاستصحاب حينئذ، لعدم إحراز الموضوع.

« في حجيّة الإجماع المنقول و عدمها »

« فصل »

من جملة الظنون التي اقيم على حجيّتها الدليل الإجماع المنقول بخبر الواحد، و تحقيق المقام يبتني على بيان امور:

أحدها : إعلم أنّ الكلام هنا في أنّه لو سلّمنا دلالة الادّلة على حجيّة الأخبار المنقولة عن النبي و الأئمّة عليه و عليهم السلام،و زدنا فيه كلّ قيد و اشترطنا فيه كلّ شرط احتملناه و صار المحصّل حجيّة ما ينقله الثقة و العادل، و فرغنا عن ذلک، فهل نقل الإجماع مع فرض كون الناقل واجداً لما اعتبرناه في الخبر من العدالة تكون تلک الأدلّة شاملة له بالعموم أو الإطلاق أولا؟.

ثمّ فهم أنّ الأدّلة المذكورة هل يشمل هذا النقل أولا يتوقّف على فهم حقيقة الحال في الإجماعات التي يدّعيه العلماء في المقامات و معرفة حقيقتها و كيفيتها.

و ليعلم أنّ الإجماع، المخترع و المؤسّس له هو العامّة، و ادّعوا قيام النصّ على حجيّته، ثمّ لمّا رأى الخاصّة أنّ عدّ الإجماع بالمعنى الذي هم يعنون و يعرّفون في جملة الأدّلة لايضّر؛ فإنّهم تارة يعرّفونه بأنّه اتّفاق امّة محمد صلى اللّه عليه و آله و سلم على أمر من الأمور الدينيّة كما عن الغزالي، و اخرى بأنّه اتفاق أهل الحلّ و العقد من امّة محمد صلى اللّه عليه و آله على أمر من الامور كما عن الفخر الرازي، و المراد من أهل الحلّ و العقد على ما نبّه عليه، غير واحد منهم المجتهدون، و ثالثة بأنّه اجتماع المجتهدين من هذه الامّة في عصرٍ على أمرٍ كما عن الحاجبي، و من المعلوم أنّ هذا الموضوع متى تحقّق فالمعصوم داخل؛ إذ هو واحد من الامّة و أهل الحلّ و العقد من الامّة و من علماء الإسلام بل أكملهم، لامتناع خلوّ عصر و زمان عن وجوده الشريف.

فعند ذلک و إن كان لم يثبت على خصوص هذا المعنى دليل عندهم و نصّ عن

أئمّتهم تبعوا العامّة خوفاً من إثارة الفتنة بإظهار الخلاف منهم و انتهاء الأمر إلى عنادهم مع الشيعة بهذه المخالفة، مع كون المعنى مسلّماً، فوجدوا في الوفاق معهم سلامة عن كيد الأعداء مع عدم المخروج عن طريق السداد، فقالوا هم أيضاً بحجيّة هذا المعنى و اعتبار هذا الموضوع لمجرّد متابعة الجماعة، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح جديد، نعم قد يتسامح في إطلاقه على اتّفاق جماعة خاصّة يعلم بدخول الإمام فيهم، لوجود الملاك و عدم الاعتناء بمخالفة غيره، مع ما فيه من إسكات الخصم و إلزامه بما التزم.

الأمر الثاني : إعلم أنّ طريق إحراز هذا المعنى أعني اتفاق علماء الإسلام الموجودين في العصر الواحد بلا استثناء واحد منهم يكون أحد امور ثلاثة:

الأوّل : أن يستفتي الإنسان بعد الفحص و الاستقراء في تمام أصقاع الارض و نواحيها من كلّ عالم وجد فيها بحيث لم يبق عالم من الاسلام إلّا و استفتى منه، ثمّ صار رأي الجميع شيئاً واحداً، و يسهل ذلك لو انحصر علماء الإسلام في دورةٍ قليلين أمكن الإحاطة بهم، لكن مع العلم بوجود الإمام عليه السلام فيما بينهم، فيكون رأيه في جملة الآراء و إن لم يعرف بشخصه الشريف بعينه.

والثاني : أن يحرز و يحصل فتاوى كلّ من في وجه الأرض من ذوي الفتوى ممّن عدى الإمام عليه السلام، بحيث لايبقى أحد غير الإمام، ثمّ بعد تحصيل هذا احرز انضمام فتواه عليه السلام و رأيه بالفتاوى و كونه على طبق الآراء من قاعدة اللطف، فإنّ من اللطف الواجب على الإمام أن لايترك رعيّته طرّاً و كلًّا على الجادّة الباطلة، بل يظهر الحقّ لهم إمّا بنفسه، و إن كان مغيّباً بإرسال واحد فيهم يظهر بتوسّطه الحقّ عليهم و يلقيه إليهم، فحيث ما فعل كشف عن مطابقة رأيه الشريف لآرائهم، فإنّه لايخلو بحسب الواقع أمر الاتّفاق من حالين، إمّا مطابق لرأيه عليه السلام فيتمّ المطلوب، و إمّا مخالف له فيلزم خلاف اللطف، فحيث يمتنع الثاني يتعيّن الأوّل.

ثمّ بعد إحراز رأيه بهذه القاعدة يضمّ إلى سائر الآراء فيتمّ موضوع الإجماع، فإنّ

قبله لم يتم؛ إذ اتفاق جميع علماء الإسلام في عصر واحد لا يتحقّق من اتفاق من عدى الإمام ما لم يضم إليهم رأيه؛ فإنّه أعلم العلماء و إمامهم، فكيف يتحقّق المعنى المذكور بدونه عليه السلام؟ و بالجملة، فبعد إحراز رأيه بذلك يسّمى المجموع منه و من سائر الآراء من حيث المجموع إجماعاً.

و الثالث : أن يحصل أيضاً بالفحص و الاستقراء آراء جميع العلماء من عصر واحد بحيث علم عدم بقاء واحد منهم ممّن عدى الإمام عليه السلام، و بعد رؤية اتفاق الجميع في الرأي يستفاد رأى الإمام عليه السلام بواسطة الحدس، و هوحدس رأي الرئيس من رأي رعيّته، ولكن ليعلم أنّ الحدس لايحصل لو كان المسألة ممّا يتطرّق فيها العقل بحيث احتمل اعتماد الجميع على حكم العقل، فيتوقّف على العلم بعدم تطرّق العقل فيه، و كذلك لايحصل لو كان أخبار صحيحة على طبق آرائهم؛ إذ يحتمل كونهم مستندين إليها، فيتوقّف على عدم وجود الأخبار الصحاح في البين.

ثمّ بعد استكشاف رأيه بطريق الحدس يسمّى المجموع من حيث المجموع إجماعاً، هذا.

و يمكن التسامح في إطلاق لفظ الإجماع بحسب كلّ من هذه المناطات الثلاثة، فمن كان مناط الحجيّة عنده الوجه الأوّل يطلقه مسامحة على اتّفاق جماعة قليلة مثل ثلاثة أو إثنين إذا كان فيه المناط بأن كان واحدهم الإمام؛ و لذا قال المحقّق : و لو خلا المائة من علمائنا عن الإمام لم يكن بحجّة، و لو وجد في إثنين كان قولهما حجّة.

و من كان مبناه الوجه الثاني مثل شيخ الطائفة قدّس سرّه يطلقه مسامحة على اتّفاق خصوص من عدى الإمام مع عدم كونه إجماعاً مصطلحاً، لخروج الإمام عنه، و مع ذلك يطلق عليه إسم الإجماع باعتبار وجود مناط الحجيّة فيه و هو كونه محلّاً لقاعدة اللطف المتقدّمة.

و من كان المناط عنده الوجه الأخير يطلقه على اتفاق عدد يسير من أعيان العلماء و اساطينهم مع عدم كون المسألة عقليّة و عدم خبر صحيح أو أصل معتبر؛ فإنّه ربّما يحصل لبعض ـ لحسن الظنّ بهذه العدّة القليلة مع ملاحظة كثرة تخالف

آرائهم وتشتّت مذاهبهم من اتّفاقهم في المسألة مع عدم ظهور دليل معتبر ـ الحدس بمطابقة آرائهم مع رأي الإمام عليه السلام، فيسميّه إجماعاً لاشتماله على وجه حجيّته و هو كونه مدركاً للحدس عن رأي الإمام.

الأمر الثالث : إعلم أنّ القسم الأوّل يمكن لكلّ أحد دعوى القطع بعدم تحقّقه في الإجماعات المنقولة في كتب أصحابنا الفقهيّة؛ لعدم الوصول إلى جنابه في هذه الأزمنة إلّا للأوحدي في نادر من الزمان، فيمكن القطع بأنّ واحداً من تلك الإجماعات ليس مشتملاً على قول المعصوم بأن يكون أحد مجمعيه جنابه عليه السلام.

و أمّا القسم الوسط ففيه جهتان من المناقشة و الإشكال، الاولى : الاستبعاد؛ فإنّ إحراز الاتفاق يتوقّف على الفحص التام و الاطلاع على رأى العلماء الاعلام و السعي و المداقّة حتى لايبقى واحد منهم، فإنّه لو احتمل وجود عالم لم يحصل الظفر به و برأيه و كان مخالفاً لم يتم إجراء قاعدة اللطف، فإجرائها يتوقّف على العلم بعدم وجود واحد على وجه الأرض من العلماء إلّا و ظفر به و حصول الاتفاق بين آراء الجميع، و من المعلوم عدم إمكان هذا الأمر لأحد عادة.

ثمّ على تقدير إمكانه في بعض الأحيان كما لو اجتمع جميع علماء الاسلام في بلدة مخصوصة يرد الإشكال الثاني و هو القدح في المبنى، فإنّه بعد وجود فوت الفيوض الكثيرة و البركات الغفيرة من جهة غيبة الإمام لا غرو في أن يكون هذا أيضاً واحداًمن الفيوض التى حرمناها بواسطة عدم وجود جنابه فينا، و مع ذلك لاينافي اللطف، فإنّ عدمه عليه السلام منّا، فإنّا نحن بذنوبنا أوجدنا السبب لغيبته، فحرماننا عن فيوض وجوده إنّما هو سوء بلغنا من سوء أعمالنا، فليس هذا السوء الوارد بنا إلّا منّا، و إلّا فمن ناحية المولى لم يقع تقصير و لا قصور، تعالى عن ذلك علّواً كبيراً، بل أتمّ أسباب ما يقرّب العبد إلى الجنّة و يبعدّه عن النار كما يليق و ينبغي، و التقصير منا، فابتلينا بسوء أعمال انفسنا و سوء اختيارنا.

و حاصل الإشكال أنّ الواجب عقلاً إنّما هو جعل الأحكام و نصب الإمام، فإنّه مع عدم الأوّل لكان للناس أن يقولوا : أنت السبب في عدم وصولنا إلى الكمال،

فإنّک ما جعلت في حقّنا أوامر على طبق المصالح و نواهي في موارد المفاسد حتى نرتدع عنها و نتحرّك إلى المصالح، و كذلک مع عدم الثاني، فإنّه مع الجعل و عدم من يبعث و يزجر و يبلغ الأحكام إلى العباد لايحصل المقصود، و أمّا بعد جعل الأحكام و نصب الإمام فرفع المانع الذي تحقّق من عصيان العصاة فليس واجباً في مقام اللطف، فإنّ الدار دار التكليف و جعل العباد في معرض الإطاعة و العصيان، فالمنع التكويني عن عصيان العصاة خلاف هذا الشأن.

و بالجملة، إبقاء المانع المستند إلى عصيان العصاة بحاله و عدم رفعه تكويناً لايقدح في تماميّة اللطف من اللّه تعالى، و على هذا فكلّ ما كان من تبعة هذا من الحرمان عن فيوضات وجود الإمام عليه السلام التي منها خفاء الحكم الواقعي في الواقعة الجزئيّة ليس مخالفاً للطف، مع أنّه من الممكن أن يكون اللطف في الإخفاء كما في غالب الأحكام في صدر الاسلام.

فإن قلت : فعلى هذا فالبرهان الذي أقمت على إمضاء الشارع للطريقة الارتكازيّة المغفول عنها للعامّة يمكن الخدشة فيه بمثل هذا البيان.

فإنّه يقال : إنّما عليهم في اللطف الواجب عليهم (ع) بيان الأحكام، فعلّة قد يبيّنوا أيضاً في هذه القضيّة، ثمّ عرض اختفائه من جهة الموانع الخارجيّة، و ليس ابقاؤهم هذه الطريقة بحالها و عدم الردع عنها مع كونها غير مرضّي لهم نقضاً لغرضهم، فإنّ الفرض كون غرضهم إتمام الحجّة و الفرض إمكان حصوله.

قلت : نعم، ولكن نحتاج في ذلک الباب إلى مقدّمة اخرى و هي كون القضيّة محلّاً لابتلاء العامّة في جميع الأعصار بلا استثناء، مثل الصلوات اليوميّة و الطهارة و النجاسة و مسألة حجيّة الظواهر؛ فإنّ مثل هذا الأمر لامحالة كان بمرئىٰ و مسمع من الصادقين و سائر الأئمّة عليهم السلام مع ما رأو من ابتلاء الناس في يومهم وليلتهم، ففي مثل هذه القضيّة عدم ورود التخطئة و عدم وصوله إلينا موجب للقطع بعدم صدوره عنهم، لكون القضيّة ممّا يتوفّر الدواعي على النقل فيها، فلو كان لبان.

ثمّ بعد هذا نقول : لايخلو الأمر إمّا أنّ هذا الأمر الارتكازي كان مرضيّاً لهم

أولا، فعلى الأوّل يثبت المطلوب، و على الثاني يلزم خلاف اللطف ـ العياذ باللّه ـ و هذا بخلاف الحال في مقامنا؛ فإنّه يمكن عدم ورود الحكم فيه من الأئمّة عليهم السلام، لعدم كونه محلّ ابتلاء الناس، و استمّر ذلك إلى زمان من أوان الغيبة فاتّفق علمائها في عصر من باب القاعدة على رأي واحد. فتحصّل أنّ تماميّة هذا القسم من الاجماع مخدوشة صغرىً و كبرىً، فتعيّن في الوجه الأخير.

إذا عرفت هذا فنقول : لو نقل الإجماع ناقل فحجيّة هذا النقل على الوجه الأخير مبنيّة على تماميّة دلالة ما يدّل على حجيّة خبر الواحد و شمولها لنقل الثقة، و كون مفادها حجيّة الأعمّ من النقل الذي يدركه الحسّ و الذي يدركه الحدس.

ثمّ على تقدير عموم هذه الأدلّة لابدّ من عدم العلم بابتناء حدس الناقل على مقدّمة اجتهاديّة باطلة، فإنّه حاك لرأي الإمام بأقوال العلماء، و حدسه الناشي من تلك الأقوال على الوجه الباطل، كحسن الظنّ بجماعة لاينبغي حسن الظنّ بهم في هذا المقام، نعم لو اشتبه الحال و لم يعلم أنّ حدسه على وجه باطل أو صحيح فمفاد الأدلّة حجيّته، سواء كان المقدار من الأقوال التي حصلها و صارت منشئاً لحدسه موجبة لحدس المنقول إليه أيضاً لو حصلها، أو لم يحصل منها الحدس عنده.

و أمّا على تقدير عدم العموم لتلك الأدلّة و عدم شمولها إلاّ للنقل الذي يدركه الحس فالمقدار الذي نقل عن حسّ في نقل الإجماع هو نقل أقوال عدّة من العلماء، و أمّا حدسه فهو اجتهاده، فليس لنقله حجيّة من جهة حدسه، و كذلك من جهة قول الإمام؛ لأنّها مستندة إلى حدسه، فيكون بالنسبة إلى الأمر الحسّي أعني تتبّع أقوال العلماء نقله حجّة، فنأخذ به و نجعل هذا المقدار من الأقوال كالمحصّل و نعامل معاملة المحصل.

مثلاً لو نقل الشيخ الإجماع و قال : أجمعت العلماء، فنعلم أنّه تتبّع أقوال خمسين نفراً من علماء عصره لامحالة، و هذا مقدار متيقّن، و الزيادة محتملة، فنفرض أنّ أقوال الخمسين محصّلة لنا؛ فإن كان بنفسه موجباً للحدس عندنا فهو، و إلاّ فنضمّه إلى أمارات اخر و أقوال سائر العلماء حتى يحصل السبب التام للحدس.

و الحاصل أنّ نقل الإجماع بحسب ما ذكر ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل : أن يعدّ الناقل المفتين و يصرّح بأسمائهم في كلامه و كان المنقول إليه بحيث لو حصّل بطريق الحسّ فتاوىٰ هؤلاء المعدودين لقطع بالملازمة بحكم اللّه و رأي الإمام.

و الثاني : أن لايكون عنده ملازمة بينهما، و على هذا أيضاً قد يكون ما نقله من الفتاوى بمقدار يحصل للمنقول إليه العلم بضميمة الأمارات الموجودة عنده و قد لايكون كذلك.

و الثالث : أن يشكّ في أنّ هذا الإجماع من الأوّل أو الثاني، و على تقدير كونه من الثاني من أيّ من قسميه، بأن ينقل الإجماع بدون تصريح بأسماء المجمعين و تعيين لعددهم، فيحتمل أن يكون متتبّعاً لأقوال عدد يوجب القطع للمنقول إليه و يحتمل عدمه، و هو الغالب في الإجماعات المنقولة التي بأيدينا.

فنقول : لا إشكال في الأوّل بمعنى حجيّة نقل الإجماع كاشفاً و منكشفاً، أمّا الأوّل و هو إخباره بفتاوىٰ عدّة من العلماء معلوم العدد فواضح أنّه إخبار عن الحسّ، فيكون كما لو حصّل المنقول إليه هذه الأقوال بنفسه، و حيث يثبت في الأمارات اللوازم الثابتة للمؤدّى أيضاً بخلاف الاصول، و المفروض ثبوت الملازمة بين المؤدّىٰ هنا و هو فتاوى هؤلاء الخاصّة، و بين رأي الإمام، فبعد ثبوت الملزوم بخبر الثقة يحكم بثبوت ما هو لازمه لو حصّله بنفسه و هو رأي الإمام.

مثلاً لو قطع أحد بثبوت الملازمة الاتفاقيّة بين عدالة عمرو و فسق بكر، فأخبر البنيّة بعدالة عمرو فيكون حجّة له بالنسبة إلى فسق بكر أيضاً، و أمّا الثاني و هوجهة حكايته عن رأي الإمام بالالتزام فلأنّه نقل عن حدس مبناه الحس، و أدلّة حجيّة خبر الثقة يشمل مثل هذا أيضاً.

ألاترى قبول الشهادة بالعدالة مع أنّها ملكة باطنيّة و ليست قابلة للحسّ، ولكنّها يستكشف بالحدس من احساس آثارها، فيعلم أنّ الحدس القريب بالحسّ أيضاً بمنزلة الحسّ في باب حجيّة الخبر.

و لا إشكال في القسم الثاني من القسم الثاني أيضاً عكساً، بمعنى عدم إمكان الوصول إلى رأي الإمام بنفس نقل الإجماع لا كاشفاً و لامنكشفاً، أمّا الأوّل فلما هوالمفروض من أنّه لايصير سبباً للقطع عند المنقول إليه، و أمّا الثاني فلأنّ حكايته مبنيّ على مالايراه المنقول إليه للمدركيّة للحدس، و هذا غير مشمول لأدلّة حجيّة الخبر، بمعنى أنّه قاطع ببطلان الحدس و الخبر المبنيّ على الحدس الباطل لدى من يراه باطلاً لانفي الأدلّة بحجيّته.

نعم في القسم الأوّل منه يمكن إثبات حجيّة نقله من حيث الكاشف بأدلّة الحجيّة بالنظر إلى الأثر التعليقي الثابت لجزء الموضوع، فيفرض ما نقل إليه من فتاوىٰ فلان و فلان و فلان إلى خمسين نفراً مثلاً كأنّه المحصّل عنده، و هي و إن كانت بنفسها لايفيد له القطع، ولكن حسب الفرض يمكن أن يفيده له بعد ضمّ أقوال خمسين نفراً آخر حصّلها بنفسه، و قرائن و أمارات اخر إلى أقوال الخمسين التي نقلها الثقة، فأوجب المجموع قطعه بحكم الله و رأى المعصوم، فيكون مشمولاً للأدلّة بملاحظة هذا الأثر المعلّق حصوله على حصول الضميمة و تتمّة السبب.

بقي الكلام في القسم الثالث و هو الثابت في الإجماعات المنقولة، و هو صورة عدم تبيّن الحال و نقل الإجماع بدون تصريح بصاحبي الأقوال و عددهم؛ فإنّه يحتمل أن يكون هو من قبيل ما ذكره شيخنا المرتضى من أنّه ربّما يكون الإجماع على الأصل فيدّعيه الناقل على الفرع، كما لو استدّل على عدم جواز الصلاة المؤدّاة في وسعة الوقت لمن كان عليه المقضيّة بالإجماع لوجود خبر ثقة على هذا المضمون بملاحظة إجماعهم على اتّباع خبر الثقة و وجوب العمل به.

أو يحكى الإجماع على طهارة خرء الطير بملاحظة وقوع الإجماع على أنّ كلّ مشكوك طاهر حتى يعلم أنّه قذر، مع أنّ من المعلوم أن لاملازمة بين الإجماع على الأصل في المسألتين وبينه في الفرع؛ إذ ربّما لم يكن الراوي عندهم ثقة أو لم يتّضح دلالة الخبر عندهم، أو كان له معارض أقوى، و كذا ربّما كان لهم دليل على النجاسة في المسألة الثانية، و لايجري الأصل مع وجدان الدليل.

و يحتمل أيضاً أن يكون قد اطّلع على فتاوى جماعة في خصوص المسألة، ولكن حصل له القطع لكونه سريع القطع، بحيث لاينتفي حصول القطع بهذا المقدار بحسب المتعارف.

و يحتمل أن يكون قد اطّلع على فتاوى جماعة و حصل له القطع، لكن من جهة أنّه تتبّع أحوالهم و حصل له اطلاع زائد فصار قاطعاً بفتواهم بحكم اللّه لحسن ظنّه بهم و احتسابه إيّاهم لساناً للفقهاء، كما لو اطّلع على حصول علم لهم قد وصل إليهم صدراً بصدر، فهم حاكون لحكم الإمام بما عندهم و الثابت في صدورهم منتقلاً إليه من صدور أسلافهم؛ فإنّ من المعلوم عدم حجيّة النقل في هاتين الصورتين أيضاً بالنسبة إلى من ليس له هذا الاطلاع بأحوالهم، فحينئذ يبتنى حجيّة نقل الإجماع على وجود دليل بحجيّة نقل حكم اللّه بأيّ وجه كان إذا كان الناقل ثقة.

فنقول: أمّا السيرة و بناء العقلاء فمعلوم أنّه بالنسبة إلى غير هذا المورد، و أمّا الأخبار المدّعى تواترها في الجملة فموردها حجيّة نقل الرواة في الأحاديث التي سمعوها من لسان الإمام، و أمّا الآية[1] فأوّلاً: يتوقّف أصل دلالتها على حجيّة خبر العادل على القول بثبوت المفهوم لمطلق الوصف، و تقرّر في محلّه عدم ثبوته.

و ثانياً: على فرض القول بثبوته في مطلق الوصف أو في خصوص هذا الوصف نقول: إنّ المستفاد من الآية في موضوع خبر العادل حكم حيثي و هو الاعتبار بخبره من حيث احتمال تعمّده الكذب في أخباره، فالآية دالّة على عدم الاعتناء بهذاالاحتمال، فخبره في الحسيّات بعد رفع احتمال تعمّده الكذب بالآية، و رفع احتمال خطائه في الحس و سهوه و نسيانه بالأصل العقلائي الجاري في حقّ كلّ عاقل، يحمل أقواله و أفعاله و حركاته و سكناته على الوجه الصحيح، لاعلى وجه الغفلة و السهو و النسيان، يكون متبّعاً.

و أمّا في الحدسيّات فالآية أيضاً دالّة على الاعتناء بخبره من الحيثيّة المزبورة

---

١ ـ أي آية النباء.

أعني احتمال تعمّده الكذب، و أمّا احتمال خطائه في الحدس فالآية ساكتة من رفعه و ليس عليه أصل عقلائي أيضاً، و لاملازمة ـ كما هو واضح ـ بين العدالة و مطابقة الحدس للواقع؛ إذ ربّ فاسق يكون أفطن و حدسه أصدق من عادل، فيكون الاعتماد على خبر العادل في الحدسيّات غير مستفاد من الآية على ما ذكرنا من كونه حكماً حيثيّاً لافعليّاً من جميع الحيثيّات، بمعنى أن يكون المفاد أنّه متى أخبر العادل يجب الأخذ به و التصديق له و البناء على أنّ مؤدّىٰ خبره هو الواقع.

و الدليل على عدم كونه بهذا النحو و كونه بالنحو الأوّل هو التعليل الواقع في آخر الآية و هو قوله تعالى : «أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» فإنّ من المعلوم أنّ ترتّب الوقوع في الندم على الاعتماد على خبر الفاسق بدون التبيّن إنّما هو لأجل فسقه و عدم تحرّزه عن الكذب في إخباره عمداً بخلاف العادل، فإنّه بمقتضى عدالته متحرّز عن تعمّد الكذب، فلايوجب العمل بقوله الوقوع في الندم، فلايجب التبيّن في خبره لأجل هذه العلّة.

و بالجملة، فما به الامتياز فيمابين الفاسق و العادل إنّما هو هذه الجهة، و إلّا فالخوف المذكور من جهة الخطاء في الحدس لا اختصاص له بالفاسق، و ليس جهة فارقة بين الفاسق بما هو فاسق و العادل بما هو عادل، فالآية مسوقة للفرق من الجهة التي يتمايزان فيها محضاً، و لانظر لها إلى غير تلك الجهة، و على هذا فعدم وجوب التبيّن في خبر العادل من هذه الجهة لاينافي وجوبه لأجل احتمال خطائه في الحدس.

فالآية على تقدير ثبوت المفهوم لها دالّة على أنّ العادل مأمون في خبره، فهو في إخباره مصدّق من هذه الجهة، يعني و لو احتمل أنّه صار فاسقاً بنفس إخباره هذا لتعمّده بالكذب فيه لابدّ أن لايعتنى بهذا الاحتمال، و من هنا علم أنّ الموضوع هو العادل مع قطع النظر عن هذا الإخبار؛ إذ العادل مع النظر إليه ليس محلّاً للكلام؛ إذ يقطع حينئذ بصدقه.

فان قلت : على ما ذكرت من أنّ ما اشتمله الآية بحسب المفهوم حكم حيثي و ليس بفعلي ناظر إلى جميع الحيثيّات، فليست الآية بمثمرة في شيء من المواضع، أمّا

في الحدسيّات فلما ذكرت، و أمّا في الحسيّات فلأنّ الآية ليس بفعلّي بمعنى أنّه لاتدلّ على لزوم البناء و التعبّد على كون مؤدّى الخبر هو الواقع، و إنّما دلّت على عدم الاعتناء باحتمال تعمّده الكذب، و هذا أعمّ من الحكم بمطابقة خبره للواقع؛ إذ ربّما يكون هذا مشروطاً بأمر آخر أيضاً، كما هو المشاهد في باب الشهادة في الموضوعات، فإنّه لايجوز البناء على واقعيّة المؤدّى بمجرّد إخبار العدل الواحد مع رفع احتمال تعمّده الكذب أيضاً بعموم الآية، فكما صار التعبّد بقوله في الموضوعات منوطاً بشرط آخر علاوة على العدالة و هو التعدّد، من المحتمل أن يكون خبره في الأحكام أيضاً منوطاً بشيء آخر، فلاتدلّ الآية على هذا على حجيّة خبره في موضع أصلاً.

قلت : لاإشكال في أنّ وجه محجوبيّة الواقع و مستوريّته علينا بعد إخبار العدل منحصر في أمرين لاثالث لهما، بحيث إذا ارتفعا لم يبق وجه لعدم الأخذ بقوله و عدم ترتيب أثر الواقع عليه، أحدهما : احتمال تعمّده الكذب في إخباره و كونه في إخباره بقيام زيد مثلاً كاذباً، و الثاني : احتمال خطائه في حسّه، فجهة عدم حصول الجزم لنا بإخباره بقيام زيد منحصرة في هذين الاحتمالين.

فإذا دلّ الشرع على إلغاء الاحتمال الأوّل كما هو المفروض من دلالة الآية و جرى بناء العقلاء على إلغاء الاحتمال الثاني في حقّ العقلاء يلزم قهراً ترتيب آثار الواقع بلا تأمّل؛ إذ قد وضّح الواقع و ارتفع المحجوبيّة عن البين بالتعبّد و بناء العقلاء، فلا مانع عن إجراء آثار الواقع.

لايقال : إنّ هذا رجوع عن الاستدلال بالآية إلى الاستدلال بالسيرة و الأصل العقلائي.

فإنّه يقال : المقصود هو عدم التوقّف في النتيجة و لو كان بتتميم الاستدلال بالآية من الخارج، فإنّ مدّعى المستشكل على ما حكي هو لزوم التوقّف و عدم إمكان إثبات الحجيّة من الآية و لو بضميمة من الخارج، فراجع كلامه.

فإن قلت : لابدّ بعدهاتين القضيتين الحيثيتين من بناء ثالث من العقلاء في مورد

اجتماعهم على وجوب العمل و ترتيب آثار الواقع على مؤدّى الخبر، فيكون تتميم الأمر بهذا البناء، و لو نوقش فيه فلابدّ من التوقّف عند احتمال إناطة الحكم بوجوب الأخذ بوجود شيء آخر.

قلت : لاحاجة إلى البناء الثالث في مورد الاجتماع، فإنّه لايعقل سدّ باب العدم من هاتين الحيثيتين مع فرض انحصار بابه فيهما، و مع ذلك نتوقّف في مقام العمل، فلابدّ إمّا من العمل أو رفع اليد من أحد هذين الأصلين التعبّدي و العقلائي، فلهذا نقول في موارد عدم رخصة الشارع في ترتيب الأثر بمجرّد العدالة كما في باب الشهادة حيث اعتبر العدد أيضاً مضافاً إلى العدالة: أنّه لابدّ فيها من الالتزام بأحد امور ثلاثة:

الأوّل : أنّ هذا مستثنى من القاعدة التعبّديّة المدلول عليها بالآية من إلغاء احتمال التعمّد للكذب في إخبار العادل، و القول بتخصيص هذه القاعدة في باب الشهادة، بأن كان الشارع لأجل الاهتمام بهذا المورد قد اعتنى بالاحتمال المذكور، إلّا أن يكون المخبر إثنين، و لم يلغه في صورة الوحدة، و على فرض القول بأنّ القاعدة عقلائيّة و ليست بتعبديّة صرفة و الآية إمضاء لطريقة العقلاء و تقرير لبنائهم من تصديق الأمين و الثقة فالشارع في باب الشهادة لم يمض هذه الطريقة بل خطّأها.

و الثاني : أن يكون الشارع في باب الشهادة قد خطّأ العقلاء في أصلهم الجاري لرفع احتمال الغفلة و النسيان، فلم يعتن بهذا الأصل في موضوع العدل الواحد في باب الشهادة و مقام المرافعات.

و الثالث : أن يكون الشارع قد اعتبر في موضوع وجوب الحكم بمعنى فصل الخصومة عمّا بين المترافعين ـ الذي جعله منصباً للقاضي ـ العدد، فما لم يكن الشاهد متعدّداً لم يتحقّق موضوع الحكم، فليس الحكم عند فقد العدد بمشروع و إن كان الوصول إلى الواقع و ترتيب آثاره بينه و بين اللّه حاصلاً بنفس إخبار العادل.

و بعبارة اخرىٰ : لنا هنا شيئان:

الأوّل : هو إدراك الواقع و ترتيب آثاره و الالتزام بأحكامه في مقام العمل،

كإدراك أنّ هذا المال مال لزيد دون عمرو، و ترتيب أثر ملكيّة زيد كجواز شرائه منه و عدم جوازه من عمرو، و جواز الصلاة فيه لو كان ثوباً بإذن زيد و عدمه بإذن عمرو، إلى غير ذلك.

و الثاني: وجوب فصل الخصومة و النزاع عن البين، بدفع المال إلى زيد بعد نزعه من يد عمرو لو كان في يده و ختم الأمر بذلك، و لا ملازمة بين هذين الأمرين؛ لوضوح إمكان حصول الأوّل بأن يلزم على القاضي ترتيب آثار ملكيّة زيد دون عمرو من جواز شرائه من الأوّل المشهود له دون الثاني المشهود عليه، و جواز صلاته فيه بإذن الأوّل دون الثاني، ولكن كان الأمر و هو وجوب القضاء و مشروعيّة الحكم و نفوذ فصله الخصومة منوطاً بحسب الشرع على حصول العدد، فلايشرع له و لايجب عليه نزع المال من يد عمرو و دفعه إلى زيد و طيّ النزاع على ذلك ما لم يشهد عنده شاهد آخر بملكيّته لزيد.

و على هذا فلو شهد فاسق كان في أعلى درجة من الوثوق في مقام الإخبار بحيث كان قاطعاً بعدم تعمّده الكذب في الإخبار ـ و كان وجه عدم القطع بخبره منحصراً في صدور غفلة و سهو منه في إخباره ـ بملكيّة المال لعمرو يلزم عليه ترتيب آثار ملكيّته لعمرو في مقام عمل نفسه، فإنّه قد وقع الواقع في يده، فلايعقل منه عن إجراء أثره، و مع ذلك ليس يجب عليه فصل الخصومة بمجرّد شهادة فاسق أو فاسقين بهذا الوصف.

و هذا نظير ما قاله بعض في ما إذا حصل القطع للقاضي من الخارج بحقيّة المدّعي مثلاً في حقوق اللّه تعالى من أنّه لايجوز له إجراء الحكم بمجرّد قطعه ما لم يقم شاهدان، مع أنّه بحسب معاملات نفسه لا إشكال في كونه مكلّفاً بمقتضى قطعه، فيعلم أنّه لامنافاة بين ثبوت الواقع و لزوم ترتيب أثره و بين عدم لزوم القضاء و فصل الخصومة.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه لادليل على التعبّد بقول الثقة في نقل الإجماع على الوجه الثالث؛ لعدم الدليل على لزوم الأخذ و العمل بحدسه، نعم يكون حجةً بالنسبة

إلى من كان مقلّداً للناقل؛ فإنّ دليل التقليد قائم في حقّه بحجيّة حدسيّات الناقل له و لزوم اتّباعها عليه.

ثمّ على تقدير تسليم الإطلاق في مفهوم الآية بالنسبة إلى جميع أقسام خبر العادل من الحسيّة و الحدسيّة نقول : لا إشكال في أنّ الحدس المبتني على مقدّمة اجتهاديّة بعيدة عن الحسّ ليس في حقّ غير صاحبه من مجتهد آخر حجّة، كيف ولو كان كذلك لكان اجتهاد كلّ مجتهد في حقّ غيره حجّة و من قبيل خبر العادل و نقل الثقة لحكم اللّه، و المقطوع خلافه، فعلى فرض الإطلاق في الآية يكون مخصّصاً بغير الإخبار الحدسي الاجتهادي البعيد عن الحسّ.

فإن قلت : القدر المخرج من هذا الإطلاق هو ما علم استناده إلى اجتهاد المخبر كما هو الحال في فتاوى المجتهدين، فإنّهم و إن كانوا يخبرون بطريق القطع يكون مؤدّى نظرهم حكم اللّه في حقّهم و حقّ جميع المكلّفين، إلّا أنّ إخبارهم معلوم الاستناد إلى اجتهادهم، و أمّا المشكوك حاله، المحتمل كونه عن اجتهاد من المخبر و كونه عن حسّه فهو مشمول لهذا الإطلاق، و لم يثبت له مخرج.

قلت : المخرج عن الإطلاق غير مقيّد بالعلم، بل نفس الخبر الذي استناده بحسب الواقع إلى الاجتهاد البعيد خارج، و ليس للعلم و الجهل مدخل في عنوان المخصّص، و إذن فالتمسّك بهذا الإطلاق في مورد يحتمل كونه من أفراد المخصّص يكون من باب التمسّك في الشبهة المصداقيّة، و هو غير جائز على ما تقدّم في بابه.

بقي هنا أمر آخر ربّما يتمسّك به لحجيّة الإجماع المنقول و هو أنّ بعد حجيّة قول الناقل : أجمعت الطائفة، أو أجمعت العصابة بالنسبة إلى مقدار محسوساته فالذي يمنعنا عن التمسّك بقوله أحد أمرين، الأوّل : أن يكون قد ادّعى الإجماع المنعقد على الأصل في الفرع، و الثاني : أن يكون فتاوىٰ جماعة حصّلها موجبة لقطعه بموافقة الإمام، لكونه في حصول القطع خارجاً عن المتعارف فيقطع بما ليس سبباً للقطع بحسب المتعارف، فيكون إخبار هذه الجماعة الذي هو مدركه في نقل الإجماع من هذا القبيل.

و لنا لرفع كلّ من هذين طريق.

أمّا الأوّل : فطريق رفعه أنّ من يقول : ماء الغسالة طاهر بالإجماع مثلاً فلاإشكال في ظهور هذا القول في انعقاد الإجماع في نفس الفرع، و قد فرغنا عن حجيّة الظواهر، فيكون ظهور كلامه حجّة يرفع به احتمال إرادة الإجماع على الأصل، و بعد هذا الظهور يرتفع احتمال إرادته الخلاف بدليل اعتبار الظهور، و يرتفع احتمال كونه مريداً للظاهر، لكن كان كاذباً في دعواه و أنّ الواقع كونه محصّلاً للإجماع على الأصل بأدلّة الغاء احتمال كذب العادل.

و أمّا الثاني : فلأنّ طريقة العقلاء حمل أفعال العاقل على ما هو غير خارج عن حدّ المتعارف، فكما يرفعون احتمال الخطاء والغفلة و النسيان في حقّ من يحتملون فيه ذلك، كذلك يرفعون احتمال الخروج عن المتعارف في حصول التصديق و الاعتقاد أيضاً مع احتماله، و جرى بنائهم على عدم الإعتناء بالاحتمال في المقام الثاني، كما جرى في المقام الأوّل. و إن شئت قلت : إنّ حالة الخروج عن حدّ المتعارف في الاعتقاد في جانب الحصول مثله في طرف عدم الحصول يكون من الأمراض لصاحبه، فأصالة الصحّة صالحة لرفع احتماله.

قلت : هذا أيضاً لايسمن و لايغني من جوع؛ فإنّا سلّمنا رفع احتمال كون الإجماع المدّعى في الفرع منعقداً في الأصل دون الفرع لظاهر الكلام، ولكنّ الأصل المدّعى في المقام الثاني ممنوع، وجه المنع أنّ الاعتقاد بحسب طرفيه من الحصول و عدم الحصول و إن كان محدوداً و هو أن يتعدّى عن الطريقة المتعارفة تعدّياً فاحشاً، إمّا في جانب الإفراط بأن لايحصل له الجزم من إخبار آلاف عدول محتاطين في الإخبار، و إمّا في جانب التفريط، كأن يحصل له الاعتقاد بمجرّد إخبار رجل واحد مجهول غير معتنى بإخباره، لكن ليس لوسطه حدّ محدود و مقدار مضبوط، بل الأشخاص مختلفون في ذلك غاية الاختلاف.

و لهذا ترى أنّه يكون إخبار جماعة عند أحد بالغاً حد التواتر، لإفادته له القطع، ولايكون عند آخر بالغاً هذا الحد، لعدم إفادته القطع له، فليس للتواتر عدد معلوم،

و لهذا أيضاً ترى اختلاف الاشخاص في الاستظهار من الأدلّة اللفظيّة، فربّما يكون شخص في غاية المتانة و الفطانة يحصل له القطع بإخبار أربعة بواسطة معاشرته معهم و اطلاعه على أحوالهم بما يوجب كمال وثوقه بهم، أو قابل مصنّفاتهم مع مصنّفات غيرهم، فوجد في كلماتهم اتقاناً لم يجده في كلمات غيرهم، و من هنا يحصل له القطع من اتفاقهم بموافقة الامام، ولكن لايحصل هذا القطع لغير المعاشر الغير المتتبع.

و بالجملة، فأحوال النقلة و تتبّعهم مختلف في ذلك اختلافاً كثيراً، و ليس لمتعارفه حدّ محدود حتّى يعيّن هذا الحدّ بالأصل فيثبت بذلك كونه من قبيل ما لو كان محصّلاً لدى المنقول إليه لأوجب حدسه و قطعه، بل يحتمل أن يكون حصل للناقل القطع بما لايوجبه للمنقول إليه، مع عدم خروج أحدهما عن المتعارف.

بقي الكلام في نقل التواتر في الآية أو الخبر، فاعلم أوّلاً أنّ الخبر تارة لايكون بما هو خبر مفيداً للقطع، بل بملاحظة حال المخبر و وثاقته، فربّما يفيد بهذه الملاحظة خبر شخص واحد، و اخرى يكون بما هو خبر مع قطع النظر عن الناقل مفيداً للقطع، و التواتر من هذا القبيل، فإنّ الاخبار تصير متعدّدة إلى حدّ يحصل العلم للإنسان، ثمّ ليس له حدّ مضبوط و عدد معلوم متى تحقق الاخبار من هذا العدد تحقّق العلم نوعاً، و متى لم يتحقّق لم يتحقّق العلم نوعاً، بل هو مختلف بحسب الأشخاص، فربّ عدد يكون تواتراً ومفيداً للقطع عند شخص و لايكون عند آخر.

إذا عرفت ذلك فالآثار التي يطلب ترتيبها بحجيّة نقل التواتر يكون بين ثلاثة أقسام، الأوّل: الأثر المترتّب على نفس الواقع المخبر به، فإذا نقل تواتر الأخبار على طهارة الغسالة فالمنقول اليه هل يرتّب أثر الطهارة أولا؟، و الثاني الأثر المترتّب على نفس التواتر لوكان أثر لهذا الموضوع، مثل ما لو نذر أن يحفظ كلّ خبر متواتر، و هذا على قسمين، إمّا أن يكون موضوع الأثر هو التواتر عنده، و إمّا أن يكون هو التواتر عندنا، لا إشكال في ترتيب الأثر المترتّب على التواتر عنده، فإنّه يشمله أدلّة حجيّة خبر العادل، فإنّ اخباره مستند إلى الحس و الوجدان؛ فإنّ إخباره بتعدّد المخبرين و الرواة حسّي، و بحصول العلم له من إخبارهم وجداني، فلو لم يقبل نقله

بالنسبة إلى هذا الحسّي و الوجداني لما كان وجه لذلك إلّا حمل كلامه على تعمّد المكذب المنفي بأدلّة الحجيّة.

و كذلك لاإشكال ظاهراً في عدم ترتّب الأثر المترتّب على التواتر عندنا و إن كان ربّما يتوهّم كونه محلّاً للإشكال باعتبار أنّه إذا كان الموضوع للأثر هو الثبوت عندنا فلافرق بين ثبوته بالعلم أو بطريق تعبّدي يقوم مقامه، فهو كما إذا قال المولى: إذ اثبت عندك قيام زيد فافعل كذا، فإنّ طريق ثبوت القيام كما يكون بالعلم كذلك يكون بإخبار العادل به؛ إذ معنى الثبوت هو وجدان الطريق، فكذا إذا قيل: متى ثبت عندك التواتر فافعل كذا، فإنّه أيضاً يلزم ترتيب هذا الأثر عند إخبار العادل بالتواتر، فإنّه قد ثبت عندي التواتر بخبر العادل.

ولكنّه توهّم في غير المحلّ؛ فإنّك قد عرفت أنّ حدّ التواتر ليس بمضبوط، بأن يكون إخبار الألف مثلاً تواتراً بحسب نوع الأشخاص، و إخبار ما دونه لايكون تواتراً بحسب نوعهم، فإذن فلابدّ في إحرازه من تحقّق العدد المفيد للعلم عند كلّ شخص حتى ثبت التواتر عنده، وحينئذ فحال إخبار الناقل عن التواتر غير خارج عن شقّين، فإنّه إمّا يدّعي بأنّ العدد المفيد للعلم عنده قد تحقّق، فهذا ليس بموضوع للأثر؛ إذ قد فرضنا أنّه العدد المفيد للعلم لنا.

و إمّا يدّعي تحقّق العدد المفيد للعلم عندنا، فلادليل على التعبد بقوله، فإنّه لاطريق له إلى وجدان شخص آخر غير نفسه، و إنّما ذلك حدس منه نظير الحدس الحاصل من مدّعي الإجماع حيث إنّه أيضاً يدّعي أنّ هذا ممّا يوجب القطع النوعي، كمدّعي الظهور النوعي، لكن قلنا: إنّه مع عدم لزوم كون المدّعى خارجاً عن المتعارف حتى يدفع بالأصل يحصل الاختلاف حسب اختلاف الأشخاص، و بعد عدم شمول الآية إلّا للإخبار عن الحسّ لاينفى احتمال خطائه في هذا الحدس بأصل عقلائي و لاشرعي.

فإن قلت: نحن نفرض أنّ الناقل قد أحرز من حال المنقول إليه أنّه يقطع بإخبار ألف نفر، فلو أخبره بهذا العدد فلابدّ من ثبوت التواتر.

قلت: نعم ولكن يلزم ترتيب آثار الواقعي على هذا أيضاً، و مدّعانا أنّه في مورد يتوقّف في ترتيب آثار الواقع لايمكن ترتيب آثار التواتر عند المنقول إليه، فإذا فرضنا أنّ رؤية شخص عدد المخبرين في الكثرة بالغاً حداً يحصل منه القطع عادة ليس ملازماً عادياً لثبوت نفس الواقع، و ذلک لمدخليّة خصوصيّة الأشخاص في ذلک، فكما لايمكن الحكم بثبوت الواقع و ترتيب آثاره، فكذلک لايمكن الحكم بثبوت التواتر الذي هو العدد الملازم لثبوت الواقع، فكما يقال: إنّ حدسه في المقام الأوّل لادليل على اتّباعه، فكذلک في المقام الثاني بلافرق، فدعوى اطّلاعه على وجداننا غير مسموعة منه.

و بالجملة، فهذا نظير ما إذا رتّب الأثر على نفس العلم و لو على وجه الطريقيّة، فإنّه لاريب في أنّ هذا الأثر يتوقّف ترتّبه على حصول العلم لنابالوجدان، ولايكفي إخبار عادل بحصول العلم، فإنّه إن ادّعى العلم له فلم يتحقّق الموضوع في حقّنا، و إن ادّعاه لنا فهو مقطوع الخلاف، فإنّ كلّ أحد أعرف بوجدان نفسه من غيره، فكيف يكون قوله حجّة مع اطلاعنا على عدم حصوله في وجداننا.

و هكذا الكلام في التواتر، فإنّه عبارة عن إخبار عدد يوجب الجزم، ولاينفك عن الجزم الفعلي؛ إذ قد فرضنا أنّه لايستقرّ على عدد معلوم حتى يصير له موضوع خارجي معلوم مثل قيام زيد في المثال، بل هو دائر مدار حصول العلم، فيكون مثل نفس العلم، فلابدّ من قيام هذا العدد عند كلّ أحد و إفادته للجزم في نفسه و وجدانه حتى يتحقّق عنده موضوع التواتر.

و أمّا مجرّد إخبار عادل بحصول هذا العدد فإن كان مدّعاه حصول ما يفيد الجزم له، فهذا ليس محقّقاً لموضوع التواتر بالنسبة إلى غيره، و إن كان مدّعاه حصول ما يفيد الجزم لغيره فهذا دعوى لايسمع من غير من يعلم الغيب.

و إذن فلا إشكال في عدم حجيّة نقل التواتر بالنسبة إلى الآثار المترتّبة على التواتر عند المنقول إليه و إن فرض كون العلم مأخوذاً في الموضوع على وجه الطريقيّة دون الصفتية، بأن كان الموضوع هو العلم بالتواتر بمعنى الطريق إليه.

و أمّا بالنسبة إلى الآثار المترتّبة على الواقع أعني ما هو المخبر به للتواتر فالكلام في نقل التواتر هو الكلام في الإجماع المنقول حرفاً بحرف؛ فإنّ إخباره عن السبب أعني سبب العلم ليس إلّا عن السبب عند نفس الناقل، و يحتمل كونه سبباً عند المنقول إليه أيضاً، و يحتمل عدمه، و حينئذ فيؤخذ بالعدد الذي هو المتيقّن من كلامه، فيكون قوله بالنسبة إلى هذا المقدار حجّة، فإن أفاد هذا المقدار بنفسه العلم للمنقول إليه لو كان محصّلاً له يعامل معه معاملة تمام السبب، و إلّا فيضّم إليه من سائر الأمارات و الروايات ما يبلغ به تمام السبب.

« فصل »

«في حجيّة الشهرة»

ممّا قيل باعتباره بالخصوص الشهرة، و استدّل له بوجهين:

الأول: أنّ الدليل الدال على حجيّة خبر الثقة يستفاد منه حجيّة الشهرة بطريق أولى، فإنّ حجيّة الخبر يكون من باب إفادته الظنّ، و لا شك أنّ الظن الحاصل من الشهرة أقوىٰ من الحاصل عن الخبر.

و تقرير ذلك على نحوين:

الأوّل: أن يكون على نحو فحوى الخطاب.

و الثاني: أن يكون على نحو القياس الاولوي القطعي و تنقيح المناط، و الفرق أنّه على الأوّل يكون من باب دلالة اللفظ، و على الثاني يكون من باب إسراء الحكم إلى ما وجد فيه مناطه القطعي، و هذا الوجه بكلا نحويه باطل.

أمّا الأوّل فواضح؛ فإنّ المعتبر في الفحوىٰ أن يكون المعنى منفهماً عند العرف من اللفظ عند إطلاقه، بل يكون سوق الكلام لأجل إفادته و كان هو المقصود الأصلي كما في قوله تعالى: «وَ لاٰ تَقُلْ لَهُمٰا أُفٍّ» فإنّه يفهم منه عرفاً حرمة الضرب، بل ربّما

لايكون المدلول المطابقي ملحوظاً أصلاً، كما يقال : لو نظرت إلى ظلّ فلان نظر سوء لأفعلّن بك كذا، فإنّ المقصود في الحقيقة ليس النهي عن النظر إلى ظلّه، بل إيراد أنواع التوهين عليه، و من المعلوم أنّه لايتفوّه أحد مثل ذلك في الشهرة بالنسبة إلى أدلّة حجيّة خبر الثقة، و أنّى لأحد أن يدّعي أنّ العرف يفهم من قولنا : خبر الثقة حجّة، أنّ الشهرة أيضاً حجّة.

و أمّا الثاني فتماميّته مبتنية على كون المناط لحجيّة خبر الثقة إفادته الظن الفعلي أو النوعي، و ليس كذلك، بل مناط الحجيّة غلبة المطابقة مع الواقع بحيث كان موارد التخلّف في غاية الندرة، كما لو كان المتخلّف بين المائة واحداً.

فإن قلت : إنّ العقلاء ـ كالشرع ـ يرون خبر الثقة حجة، و يرون الشهرة أيضاً حجّة، و الفرق بين هذين الظنّين و سائر الظنون الغير الحجّة عندهم ليس لامحالة إلّا من جهة رؤية غلبة المطابقة في هذين دون ذلك، و لايخفى أنّ هذا المناط عندهم في الشهرة أقوى من خبر الثقة.

قلت : لو نزّلنا الأدلّة الواردة في حجيّة خبر الثقة على تقرير طريقة العرف، تمّ ذلك على فرض تسليم ما ذكرت من حجيّة الشهرة عند العقلاء و أتمّية المناط عندهم فيها، و أمّا لو كانت الأدلّة المذكورة بصدد التأسيس فلايخفى أنّ إحراز أغلبيّة المطابقة إنّما يكون بنظر العرف، و لاملازمة بينها و بين الأغلبيّة بنظر الشرع، و الملاك إنّما هو الثاني.

فإن قلت : إذا احرز الأغلبيّة بنظر العرف فلامحالة يحرز بنظر الشارع؛ لأنّ هذا معنى الظنّ و إدراك الواقع بطريق الراجح، و إلّا يلزم التناقض و أنّه رجّح في نظرهم ذلك، و ما رجّح.

قلت : نعم، ولكن غايته الظن بذلك دون القطع، فيصير تنقيحاً ظنّياً للمناط لاقطعيّاً، و لادليل على حجيّة هذا الظن، و ذلك لأنّ الإنسان إذا جمع مائة فرد من ظنون الحاصلة في مائة مورد فهو لايقطع بأنّ المخالف ممّا بين المائة واحد، بل يحتمل موهوماً كون الجميع مخالفاً، نعم يظنّ ذلك، و هو ماذكرنا من التنقيح الظنّي، ثمّ من

الممكن أن يكون المناط في نظر الشارع لم يكن مطلق الغلبة، بل الغلبة بالحدّ الخاص، و من الممكن عدم بلوغ الغلبة المظنونة لنا في الشهرة ذلك الحدّ، و بذلك يخرج عن كونه تنقيحاً ظنّياً أيضاً.

فتحصّل أنّ ملاك الحجيّة في خبر الثقة هو الطريقيّة، ولكنّ الطريقيّة هناك ليس بمعنى الظنّ الفعلي أو النوعي، بل المقصود بها هو أنّ الشارع رأى هذا الطريق أغلب مطابقة من غيره فلهذا أوجب العمل به دون غيره، و لم يحرز هذا المعنى في الشهرة؛ إذ لاطريق لنا إلى إثبات كون الأغلب من أفرادها مطابقاً، بل يحتمل موهوماً أن تكون جميع أفرادها أو غالبها مخالفاً، و على تقدير كون غالب أفرادها مطابقاً فمن أين نعلم كون الغلبة فيها على حدّ الغلبة في الخبر، فلعلّ الغلبة في الخبر يكون في نظر الشارع بحدّ ليس بين المائة خبر إلّا مخالف واحد، و هذا الحدّ له خصوصيّة في نظر الشارع في الحجيّة.

و بالجملة، من أين لنا سبيل إلى إحراز الغلبة في الشهرة على حذو الغلبة التي راها الشارع في الخبر بلاتفاوت أصلاً؟ و بدون ذلك لايمكن دعوى القطع بتنقيح المناط، بل يمكن أن يقال : إنّ مناط الحجيّة ليس هو الأقربيّة إلى الواقع و قلّة التخلّف، و ذلك لأنّ ظواهر الألفاظ عند العقلاء حجّة في تشخيص مراد المتكلّم، و لو كان الظنّ الفعلي على خلافه من طريق غير معتبر فلايعتنون بهذا الظن، حتى لو فرض وجود هذا الظن في غالب موارد الظواهر، مع أنّه لايمكن الحكم في تلك الموارد بأنّ المتخلّف في هذا المظنونات المخالفة للظواهر أكثر من المتخلّف في تلك الموهومات الموافقة لها، فلابدّ أن يقال : إنّ الأقربيّة المذكورة ليست تمام المناط، بل لخصوصية المورد أيضاً دخل تعبّداً عقلانياً.

ألاترى أنّ الوثوق الحاصل من المخبر بعد الفراغ من إخباره متّبع عندهم، و أمّا الوثوق الحاصل بأصل صدور الخبر من الخبر لامن قول مخبر بالصدور غير متّبع، مع أنّهما في ملاك الأقربيّة بنظرهم بمرتبة واحدة.

و الوجه الثاني : دلالة مرفوعة زرارة و مقبولة عمربن حنظلة الواردتين في

الخبرين المتعارضين على ذلك.

ففي الاولى: «خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر» وجه الاستدلال أنّ المورد و إن كان خصوص الشهرة في الرواية، ولكنّ العبرة بعموم اللفظ دون خصوص المورد، فيستفاد من تعليق الحكم بالشهرة كون الشهرة في حدّ نفسها حجّة و إن تحقّقت في الفتوى.

و منه يعلم وجه الاستدلال بالثانية؛ فإنّ فيها: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لاريب فيه، و إنّما الامور ثلاثة، أمر بيّن رشده فيتّبع، و أمر بيّن غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ حكمه إلى اللّه و رسوله، قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك الخ».

فإنّ التعليل بأنّ المجمع عليه لاريب فيه بعد معلوميّة أنّ المراد به المشهور بقرينة قوله: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور» أوضح دلالة على المدّعى من الخبر السابق.

وهذا الوجه أيضاً باطل؛ فإنّ فيه.

أوّلاً: أنّ خصوصيّة المورد في أمثال ذلك لها مدخليّة عرفاً، ألاترى أنّه لو سئل عن أحد عن أحبّ الرمّانين إليه فأجاب بما هو أكبر لايلزم كون كلّ أكبر أحبّ إليه و لو كان يقطيناً؟، و كذا لو سئل عنه عن أحبّ المسجدين إليه فأجاب بما كان أكثر جمعيّةً، فلايلزم أحبيّة كلّ مكان كان أكثر جمعيّة و لو كان سوقاً أو خاناً.

فكذا مورد السؤال في الروايتين الخبران المتعارضان، فاجيب بوجوب الأخذ بما اشتهر، فلاربط له بما اشتهر من الفتوى بينهم.(١)

و ثانياً: سلّمنا أنّ لفظ الجواب عام و الحكم قد علّق بمطلق الشهرة، و لكن

١ـ و حاصل هذا الجواب أنّ الخصوصيّة كون الشهرة في الرواية مأخوذة في الجواب، و نحن إنّما لانعتني بخصوصيّة المورد مع كون الوارد عامّاً، لافي مثل المقام، و هذا الجواب مختصّ بالمرفوعة و لايجري في المقبولة؛ لعموم العلّة فيها. منه قدّس سرّه.

نقول : إنّ الشهرة الاصطلاحيّة التي هي عبارة عن الكثرة في مقابل القلّة اصطلاح جديد يطلق في مقابل الإجماع، و إلّا فمعنى هذه اللفظة لغة هو الوضوح و الظهور، يقال : فلان شهر سيفه و سيف شاهر، يعنى برز، فالمراد بالمشهور في الروايتين هوالواضح الذي يعرفه كلّ أحد، و هذا داخل في بيّن الرشد، و من هنا قال : «فإنّ المجمع عليه لاريب فيه» و استشهد بحديث التثليث، و هذا المعنى متى يتحقّق لاريب في حجيّته، ولكنّه أجنبيّ عن الشهرة.

و ثالثاً : لو سلّمنا كون الشهرة أعمّ من الفتوائيّة و كون المراد هي الاصطلاحيّة بملاحظة قوله : هما معاً مشهوران، و الجواب بالرجوع إلى أعدلهما، فإنّه مع مقطوعيّة صدور كلّ منهما و عدم الشكّ لامعنى للأخذ بالأعدل كما هو واضح، ولكن غاية ما يثبت بالروايتين مرجحيّة الشهرة، و لامنافاة بين كون الشيء مرجّحا و عدم كونه مرجعاً بالاستقلال، و لهذا على مبنى شيخنا المرتضى في الخبرين المتعارضين ـ حيث تعدّى عن المرجّحات المنصوصة إلى كلّ ظنّ حصل من أيّ سبب، فعند وجود ظنّ على طبق أحد المتعارضين ذهب إلى الأخذ بالطرف المطابق له ـ يكون الظنّ المطلق مرجّحاً، مع عدم قوله قدّس سرّه بحجيّته و مرجعيّته.

و بالجملة، فلا ملازمة بين المعنيين، و الثابت من الروايتين هو المرجحيّة، فيبقى مرجعيّة الشهرة بلادليل، فيكون داخلة تحت الأصل أعني حرمة العمل بالظنّ.

فإن قلت : قوله في المقبولة : «فإنّ المجمع عليه لاريب فيه» بعد فرض كون المراد هو المشهور كما ذكرنا، و وضوح أنّ المراد بكونه «لاريب فيه» أيضاً لايمكن كونه كذلك بقول مطلق، فلابدّ من إرادة أنّه لاريب فيه بالإضافة إلى مقابله الذي ليس بمشهور، و وجه إطلاق «لاريب فيه» عليه بقول مطلق أنّه ممّا لاريب فيه عند العقلاء و لايصير كذلك إلّا مع كون المشهور متّبعاً و حجّةً عقلائيّة، فحينئذ يحصل من التعليل أمران : تشخيص صغرى الحجّة العقلائيّة، و تقرير الشارع هذه الطريقة، و من المعلوم أنّ الشهرة مثلاً إذا كانت كذلك عند العقلاء كان ذلك مساوقاً لحجيّته بالاستقلال.

قلت : نمنع ذلک؛ إذ لايستفاد من الرواية إلّا أنّه ممّا لاريب فيه في مقام ترجيح أحد المتعارضين لامطلقاً، و لاغرو في ثبوت ذلك عند العقلاء، و لهذا تراهم عند تعارض الظهورين يعتمدون على بعض المؤيّدات الموجودة في أحد الجانبين مع عدم اعتمادهم على هذا المؤيّد بالاستقلال.

و قد يجاب بأنّ كون المشهور ممّا لاريب فيه عقلائيّاً مختصّ بالحسيّات، و لايورث ظنّاً فضلاً عن الحجيّة في الحدسيّات.

و فيه أنّ الشهرة في الحدسيّات متّحد الملاك مع الإجماع على مذاق الحدس، غاية الأمر هي أدون منه مرتبة، فإنّ اتفاق المشهور من الماهرين في الفتوىٰ و اولي الأنظار يورث الظن بأنّ ذلك من جهة وصول الحكم الواقعي إليهم يداً بيد.

و حينئذ فالذي يمكن أن يقال في المقام : إنّ الشهرة لها مراتب فإذا وصلت بالمرتبة التي حصل منها الاطمئنان و سكون النفس فهي حجّة، و ذلك لأنّ الظنّ من أيّ سبب حصل لايبعد دعوى أنّه مع وصوله بهذا الحدّ حجّة عقلائيّة، و بضميمة عدم الردع يصير حجّة شرعيّة سواء في الموضوعات أم في الأحكام، ولكن هذا ليس إثباتاً للحجيّة في بعض أقسام الشهرة، بل الحجّة في الحقيقة هو الاطمئنان، هذا.

« فصل »

«في حجيّة الخبر الواحد»

من الظنون الخارجة عن الأصل خبر الواحد.

إعلم أنّ ماله نفع كثير في الفقه من الاصول هو [بحث] حجيّة الظواهر و حجيّة الأخبار؛ فإنّه لابدّ أوّلاً من إحراز حجيّة الأخبار و ضمّ حجيّة الظواهر إليه، ثمّ ننظر أنّه وصل إلى حدّ يكفينا هذا المقدار في الفقه و يوجب انحلال العلم الإجمالي، أو أنّه

لايصل إلى هذاالمقدار، و أمّا حجيّة الظواهر فقط بدون حجيّة الأخبار فلايكفينا قطعاً، فإنّه حينئذ ينحصر الدليل في ظواهر الكتاب و الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعيّة، و من المعلوم قلّة ذلك بحيث لايفي بمعظم مسائل الفقه، فيلزم انسداد باب العلم بالنسبة إلى غالب المسائل، فينتهى إلى القول بحجيّة مطلق الظنّ.

و أمّا بعد الفراغ عن حجيّة الظواهر فلو فرغنا أيضاً عن حجيّة سند الأخبار و لم يكن الخبر الذي فرغنا عن حجيّته قليل الفرد، نادر الوجود ـ كما يقول به صاحبالمدارك و المسالك، فإنّهما قائلان بحجيّة فرد مخصوص من الخبر و سمّياه بالصحيح الأعلائي و هو ما يكون جميع رجال السند فيه عدلاً إماميّاً إلى أن ينتهى إلى المعصوم، فإنّ من المعلوم ندرة وجود ذلك في الأخبار ـ بل كان شائعاً بين الأخبار مثل خبر الثقة، فإنّ الوثوق يجتمع مع فساد المذهب و مع عدم العدالة.

فحينئذ لو رأينا في الفقه أنّه يوجد لنا خبر الثقة بالنسبة إلى غالب الأحكام بحيث ينحّل علمنا الإجمالي و لايوجب العمل بالأصل في ما عداه خروجاً عن الدين فلايلزم القول بحجيّة الظنّ المطلق.

إذا عرفت هذا فنقول : إذا وجدنا خبر واحد غير مقطوع الصدور وله ظاهر فالحكم بأنّ ما يستفاد منه بحسب ظاهره هو حكم اللّه تعالى يتوقّف على مقدّمات فرغنا عن بعضها في علم الكلام، مثل إثبات الصانع و النبيّ و الوصي، فقول الصادق صلوات اللّه عليه مثلاً لكونه مفترض الطاعة يجب العمل به، و بعد المقدّمات المفروغ عنها في الكلام يتوقّف على مقدّمات أربع:

الاولىٰ : أنّ هذا الخبر صادر عن الإمام عليه السلام.

و الثانية: إحراز معاني ألفاظ الخبر و ما هو المفهوم منها عرفاً.

و الثالثة : إحراز كون هذا المفهوم و الظاهر لدى العرف مراد.

و الرابعة : أنّ هذا المراد مطابق للحكم الواقعي اللوح المحفوظي، و بعبارة اخرىٰ : كان الداعي إلى إظهاره بيان لحكم اللّه الواقعي لا التقيّة و الخوف، فإنّه قد يكون

الظاهر من اللفظ مستعملاً فيه و مراداً جدّياً، لكن الداعي إليه الخوف أو التقيّة دون بيان الواقع اللوح المحفوظي.

فالمقدّمة الثانية قد عرفت حالها و أنّ طريق إحراز الظواهر منحصر في القطع و إثباتها بقول اللغوي محلّ إشكال و المقدّمة الثالثة أيضاً قد مرّ البحث فيها في حجيّة الظواهر و أنّ إثباتها بالظواهر لا إشكال فيه. و المقدّمة الرابعة أيضاً يمكن إحرازها بالأصل العقلائي، فإنّهم متّفقون على حمل كلام المتكلّم صادراً لغرض بيان المطلوب الواقعي لالتقيّة أوخوف، و ليس هو أصالة تطابق الإرادتين الاستعماليّة و الجديّة، بل بعد إجرائها و إحراز التطابق يكون هنا أصل آخر و هو أنّ الداعي إلى إظهار هذا المراد الجدّي هو بيان الواقع دون التقيّة[1] و الخوف و نحوهما.

فيبقى المقدمة ه الاولى هي : إثبات الصدور و لو تعبّداً، و هي التي عقد هذا المبحث لها، ثمّ تعرّض هنا شيخنا المرتضى لإثبات كون المسألة اصوليّة ببيان أنّ البحث راجع إلى أنّه هل السنّة الواقعيّة أعني قول المعصوم و فعله و تقريره التي هي مفروغ عن دليليّته يثبت بخبر الواحد أولا؟ فعلى المشهور من كون مسائل الاصول باحثة عن أحوال الأدلّة بعنوان كونها أدلّة و بعد الفراغ عن ذلك يتّضح كون هذه المسألة اصوليّة، و لايحتاج إلى جعل الموضوع خبر الواحد الذي هو الموضوع الذي يحتاج إلى البحث عن دليليّته و تجشّم أنّ المراد بالأدلّة في الموضوع ذاتها، ليرجع البحث عن الدليليّة إلى البحث عن أحوال الموضوع.

و استشكل عليه قدّس سرّه بأنّ مسائل العلم لابدّ و أن يكون باحثة عما يعرض بموضوعه، بعد الفراغ عن وجوده و ثبوته، وبعبارة اخرى عمّا يثبت له ثبوت شيء

---

١ ـ و ليعلم أنّ المقصود تقيّة نفس الإمام في بيان الحكم بأن يبين خلاف الواقع لخوفه عليه السلام عن الظالمين، لا أن يكون الداعي تقيّة غيره بأن يبيّن حكم عامّة الشيعة المبتلين بالتقيّة، فتبصّر. منه عفي عنه و عن والديه

لشيء الذي هو مفاد كان الناقصة، فالبحث عن أصل ثبوت الموضوع الذي هو مفاد كان التامّة يخرج عن المسائل و يندرج في المبادي.

و اجيب بأنّ الثبوت الذي هو مفاد كان التامّة إنّما هو الثبوت الوجداني، و أمّا الثبوت التعبدّي الذي هو المبحوث عنه هنا فهو من مفاد كان الناقصة كما هو واضح.

و اجيب عن هذا الجواب بأنّ هذا و إن كان مفاد كان الناقصة، لكنّه ليس من عوارض السنّة الواقعيّة المحكيّة بخبر الواحد، بل من عواض نفس الحاكي الذي هو الخبر، فإنّ معنى الحجيّة أنّه يجب العمل بالخبر و الحكم بمطابقة مؤدّاه مع الحكم الواقعي و السنّة الواقعيّة.

قلت : لو سلّمنا عدم ورود هذا الإشكال و أنّ البحث عن الحجيّة يرجع إلى البحث عن أحوال الدليل نقول : إن أمكن إتمام هذا المعنى أعني وجوب إرجاع كلّ مسألة إلى البحث عن أحوال الدليل في تمام مسائل الفن فهو، ولكن لا يتمّ ذلك فإنّ الموضوع في مسألة الاستصحاب و أصل البراءة هو الشكّ في التكليف مع الحالة السابقة أو مع عدمها، أو فعل المكلّف في الحالين، و ليس ذلک واحداً من الأدلّة لابعنوانها و لا بذاتها.

و أيضاً فلابدّ من ملاحظة أنّ موضع الذي نتكلّم فيه و نرد السلب و الإثبات عليه في المسألة ما ذا، و هو في مسألة حجيّة خبر الواحد، خبر الواحد، فلاداعي إلى إخراجه عن وضعه و إرجاعه إلى البحث عن أنّ السنّة الواقعيّة هل يثبت بخبر الواحد أولا، بل نسبة هذه المسائل بالمسائل الفقهيّة، فإنّها بحث عن الحكم الفرعي و وجوب العمل بالحالة السابقة أو بمضمون الخبر، أو إباحة الفعل و الترك، و هذا الحكم مستفاد من الأدلّة التفصيليّة أيضاً من الآية و الخبر و العقل، و موضوعها أيضاً فعل المكلّف، فينطبق عليها تعريف الفقه الذي هو العلم بالأحكام الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة.

و حينئذ فيجب رفع اليد عن هذا الميزان أعني كون ميزان الاصوليّة رجوع

البحث في المسألة إلى البحث عن أحوال واحد من الأدلّة إمّا بعنوانها أو بذاتها و الرجوع إلى ميزان آخر و هو أنّ الاصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لكشف الحال بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة.

و بعبارة اخرى نتيجة هذه القواعد مفيدة بحال تلك الأحكام إمّا علماً بها، و إمّا تنجيزاً لها، و إمّا عذراً عنها على تقدير الثبوت، يعني ثبوت الإلزام في الواقع.

أقول : لابأس بتفصيل الكلام في هذا المرام و إن تقدّم الكلام فيه في أوّل الشروع في الفن، فنقول : إنّ القوم جعلوا موضوع الاصول الأدلّة الأربعة فاستشكل عليهم بأنّه على هذا يلزم خروج جلّ المسائل لو لا كلّها عن كونها مسائل الفن و إندراجها في المبادي، و ذلك لأنّ البعض الذي يكون مبادياً للعلم من قبيل المبادي اللغوية واضح كونها من المبادي.

و أمّا البعض الذي يحسب من المسائل فلا إشكال أنّ البحث في شيء منها ليس عن عوارض الأدلّة بعد الفراغ عن كونها أدلّة، و إنّما يبحث فيها عن الدليليّة إلّا مباحث التعادل و التراجيح، فإنّها باحثة عن أحوال الدليل بعد إثبات دليليّته، مع أنّه يمكن أن يقال : إنّ البحث فيها أيضاً عن الدليليّة، ضرورة أنّه يبحث فيها عن أنّ الدليل عند تعارض الدليلين ما هو، هل هو شيء ثالث، أو الأقوىٰ منهما أو الأرجح أو أحدهما، فالبحث إنّما هو عن الدليليّة في هذا الحال، و إذن فلايبقى من المسائل ما كان مسألة و يلزم اندراج الجميع في جملة المبادي.

فأجاب بعضهم عن هذا الإشكال بأنّ المراد بالأدلّة التي جعلناها موضوعة هي ذواتها لا هي بوصف كونها أدلّة، و لايشكل بأنّ ذواتها متبانية بالحقيقة، فإنّه يقال : نعم لكنّها مندرجة تحت جامع مثل عنوان الذوات التي يمكن البحث فيها عن الدليليّة، و على هذا فيكون البحث عن الدليليّة بحثاً عن عوارض هذه الذوات.

و حاول شيخنا المرتضى تصحيح الحال مع محفوظيّة كون الأدلّة بوصف أنّها أدلّة موضوعة للاصول بدون الحاجة إلى تجشّم أنّ المراد ذاتها بما عرفت من التوجيه.

و فيه أيضاً بعد تسليمه أنّ هذا لايتمّ في الاصول العمليّة؛ فإنّ موضوع مسألة الاستصحاب ليس هو السنة و إن قلنا باعتباره من باب الأخبار، لوضوح أنّه على هذا يكون البحث عن دلالة «لاتنقض» من أجل كونه مدركاً للمسألة، و إلّا فليس العنوان الذي هو المطرح في أوّل هذه المسألة أنّه : هل يكون لقوله عليه السلام : «لاتنقض» الخ دلالة أولا؟ بل ما يعنون في صدر الباب أنّ الشكّ في الشيء بعد العلم بتحقّقه سابقاً يوجب البناء على بقائه أولا.

ثمّ قد يجعل المدرك للأوّل دلالة هذا الخبر، وقد يجعل العقل، فالموضوع هو الشكّ الذي له حالة سابقة، كيف ولو كان البحث عن دلالة «لاتنقض» موجباً لجعله بحثاً عن أحوال السنّة لزم دخول تمام مسائل الفقه، فإنّها أيضاً مشتملة على البحث عن دلالة الأدلّة، و كذلك الكلام في سائر الاصول العمليّة.

و حينئذ نقول : قد عرّف الفقه بأنّه العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة، و جعل موضوعه فعل المكلّف، و أنت خبير بأنّه يمكن جعل مسألة الاستصحاب من هذا القبيل، فإنّ البحث فيه عن حكم شرعي مأخوذ عن الأدلّة التفصيليّة و هو وجوب البناء على الحالة السابقة و عدمه، و موضوعه فعل المكلّف و هو البناء على الحالة السابقة. بل يمكن ذلك أيضاً في حجيّة الأمارات و حجيّة الظواهر، فإنّ البحث عن حجيّة خبر الواحد مثلاً، بناءً على أنّ الحجيّة ليست أمراً آخر وراء وجوب العمل على طبق خبر الواحد بحث عن حكم شرعي، و موضوعه عمل المكلّف، و هكذا حجيّة الظواهر.

و نحن نذكر أوّلاً ما هو وجه التميز و الفرق بين علمي الاصول و الفقه ثمّ نشير إلى ما هو الموضوع لهذا العلم، فنقول : لا إشكال أنّ للّه تعالى في كلّ واقعة حكماً واقعيّاً ثابتاً في اللوح يعبّر عنها بالأحكام الواقعيّة الأوّليّة، و هي مطلوبة بنفسها و ليس ماورائها حكم آخر يكون الغرض من جعلها ملاحظة ذاك الحكم، و إنّما الغرض من جعلها نفسها، مثل حرمة الخمر و وجوب الصلاة، فالشارع جعل حرمة

الخمر لأجل نفسه و المفاسد الكامنة في الخمر، و كذا جعل وجوب الصلاة لأجل نفسها و المصالح الكامنة في الصلاة، لا أن كان مطلوبه و ملحوظه في جعلهما حكماً آخر ورائهما.

ثمّ تبيّن حال المكلّف بالنسبة إلى هذه الأحكام يحتاج إلى مقدّمات مثل النحو و الصرف و اللغة و حجيّة خبر الواحد، و غير ذلك، فإنّ المكلّف في طريق استكشاف تلك الأحكام يحتاج إلى العلوم الثلاثة لفهم معانى ألفاظ الكتاب و السنّة، و كذلك يحتاج إلى مقدّمات اخر، فإنّه قد لايظفر بشيء في طريق استكشاف الواقع و يبقى فيالشكّ و التحيّر فيحتاج إلى قواعد من الشرع أو العقل تبيّن حاله عند الشكّ و التحيّر.

و على هذا فكلّ مسألة متى بلغنا بعد إمعان النظر فيها و بذل الوسع إلى نتيجةً تكون هذه النتيجة حكماً شرعيّاً و ليس مجعولاً إلّا بملاحظة نفسه لا بملاحظة شيء آخر فهي مسألة فقهيّة، مثل قاعدة كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فإنّه قاعدة مطلوبة لنفسها و ليس المطلوب منها كشف الحال بالنسبة إلى حكم آخر ورائه.

و كلّ مسألة وصلنا بعد طيّ طريق الاحتجاج و الاستدلال فيها إلى نتيجة هي مجعولة بلحاظ حكم وراءه لا لأجل نفسه، فهي مسألة اصوليّة مثل مسألة حجيّة خبر الواحد، فإنّا و إن قلنا بأنّ الحجّة ليست إلّا وجوب العمل، لكن لاإشكال أنّه ليس مجعولاً على حذو وجوب الصلاة و كون نفسه عملاً مطلوباً للشارع، بل هنا واقع محجوب مستور تحت الحجاب، و هذا الخبر إمّا مطابق له، و إمّا مخالف، فالشارع جعل هذا الوجوب ملاحظةً لحال ذاك الواقع المستور، فإن طابقه يكون التارك له مستحقّاً للعقاب و لا عذر له في ترك الواقع، و إن خالفه يكون العامل به معذوراً على ترك الواقع.

و كذلك الاستصحاب، فإنّ البناء على الحالة السابقة ليس له عند الشارع مطلوبيّة نفسيّة، و إنّما جعله واجباً على المكلّف إمّا لسقوط عذره بالنسبة إلى الواقع

الخمر لأجل نفسه و المفاسد الكامنة في الخمر، و كذا جعل وجوب الصلاة لأجل نفسها و المصالح الكامنة في الصلاة، لا أن كان مطلوبه و ملحوظه في جعلهما حكماً آخر ورائهما.

ثمّ تبيّن حال المكلّف بالنسبة إلى هذه الأحكام يحتاج إلى مقدّمات مثل النحو و الصرف و اللغة و حجيّة خبر الواحد، و غير ذلك، فإنّ المكلّف في طريق استكشاف تلك الأحكام يحتاج إلى العلوم الثلاثة لفهم معانى ألفاظ الكتاب و السنّة، و كذلك يحتاج إلى مقدّمات اخر، فإنّه قد لايظفر بشيء في طريق استكشاف الواقع و يبقى فيالشكّ و التحيّر فيحتاج إلى قواعد من الشرع أو العقل تبيّن حاله عند الشكّ و التحيّر.

و على هذا فكلّ مسألة متى بلغنا بعد إمعان النظر فيها و بذل الوسع إلى نتيجةً تكون هذه النتيجة حكماً شرعيّاً و ليس مجعولاً إلّا بملاحظة نفسه لا بملاحظة شيء آخر فهي مسألة فقهيّة، مثل قاعدة كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فإنّه قاعدة مطلوبة لنفسها و ليس المطلوب منها كشف الحال بالنسبة إلى حكم آخر ورائه.

و كلّ مسألة وصلنا بعد طيّ طريق الاحتجاج و الاستدلال فيها إلى نتيجة هي مجعولة بلحاظ حكم وراءه لا لأجل نفسه، فهي مسألة اصوليّة مثل مسألة حجيّة خبر الواحد، فإنّا و إن قلنا بأنّ الحجّة ليست إلّا وجوب العمل، لكن لاإشكال أنّه ليس مجعولاً على حذو وجوب الصلاة و كون نفسه عملاً مطلوباً للشارع، بل هنا واقع محجوب مستور تحت الحجاب، و هذا الخبر إمّا مطابق له، و إمّا مخالف، فالشارع جعل هذا الوجوب ملاحظةً لحال ذاك الواقع المستور، فإن طابقه يكون التارك له مستحقّاً للعقاب و لا عذر له في ترك الواقع، و إن خالفه يكون العامل به معذوراً على ترك الواقع.

و كذلك الاستصحاب، فإنّ البناء على الحالة السابقة ليس له عند الشارع مطلوبيّة نفسيّة، و إنّما جعله واجباً على المكلّف إمّا لسقوط عذره بالنسبة إلى الواقع

لو ترك العمل مع الموافقة، أو كونه معذوراً لو عمل مع المخالفة، و كذلك البراءة في الشک بعد الفحص، فإنّها أيضاً مجعولة لأجل الأحكام الواقعيّة و سقوطها عن المكلّف على تقدير الثبوت.

و من هنا يعلم عدم تماميّة ما ذكره شيخنا المرتضى قدّس سرّه في مسألة الاستصحاب في مقام تعيين المعيار لكون المسألة اصوليّة أو فقهيّة، من أنّه إن كانت ثمرة المسألة نافعة بحال المجتهد و المقلّد على السواء فالمسألة فقهيّة، و إن لم ينفع ثمرتها إلاّ للمجتهد فهي اصوليّة، مثلاً حجيّة خبر الواحد لاينفع للمقلّد إلاّ بواسطة التقليد عن المجتهد، و ليس له العمل به بلاواسطة، كما هو الحال في حرمة الخمر إذا تلقّاها من المجتهد، فإنّک تعلم أنّ هذا ليس معياراً، فإنّ القاعدة المتقدّمة أعني قولنا : كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، لا إشكال في كونها قاعدة فقهيّة، و مع ذلک لايمكن رجوع المقلّد إليها، بل هي مرجع للمجتهد لاغير، لأنّه متمكّن من تشخيص صغراها لاغير.

ثمّ نقول في مقام تشخيص الموضوع : إنّ بعض مقدّمات استكشاف الواقع قد دوّنوه في علوم آخر مثل مسائل النحو و الصرف و اللغة، فإنّهم ـ شكر اللّه مساعيهم ـ و إن دوّنوها لأجل غرض آخر، لكن يكفي لمهمّنا، فبقي أشياء اخر نحتاج إليها في تحصيل هذا الغرض، فهي دوّنت في هذا العلم و سمّيت بالاصول، و هذه المسائل لها موضوعات شتّى، و حينئذ لا داعي لنا إلى جعل الموضوع شيئاً واحداً، بل نجعل هذه المتشتتات موضوعاً للاصول، و بينها جامع لا محالة على ما تقرّر في المعقول من عدم إمكان انتهاء غرض واحد و نتيجة واحدة إلى أشياء متعدّدة، و لسنا بصدد تعيين الإسم لهذا الجامع.

و من هنا علمت أنّ تمايز العلوم ليس بتمايز الموضوعات، كما أنّ وحدتها لاتكون بوحدتها، ألاترى أنّ علمي النحو و الصرف علمان و مع ذلک يكون لهما موضوع واحد و هو الكلمة و الكلام.

فإن قلت : قد جعلوا موضوع الأوّل هما من حيث الإعراب و البناء، و موضوع الآخر هما من حيث الصحّة و الاعتلال تحفّظاً لتلك القاعدة.

قلت : لا إشكال في أنّ الإعراب و البناء من مسائل النحو، و كذا الصحّة و الاعتلال من مسائل الصرف، فكيف يجعل ما هو من المسائل داخلاً في الموضوع؟ فالتمايز ليس إلّا بتمايز الغرضين، فالمسائل المدوّنة لأجل غرض واحد يكون علماً واحداً و إن كان موضوعها متعدّداً، و المسائل المتعلّقة بموضوع واحد يعدّ علمين إذا كان تدوينها لغرضين، فعلم أنّ في مسألتنا لا حاجة إلى جعل الموضوع ذات الأدلّة ليصير البحث عن الدليليّة بحثاً عن أحوال الدليل، و لا إلى جعل الموضوع هو السنّة الواقعيّة، بل الموضوع خبر الواحد.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه قد اختلف في حجيّة خبر الواحد، فالمنقول عن السيّد المرتضى و القاضي و إبن زهرة و الطبرسي و إبن إدريس عدمها، و المشهور على الحجيّة.

و استدلّ للمانعين بالأدلّة الثلاثة، أمّا الكتاب فالآيات الناهية عن العمل بغير العلم و الظن، و التعليل الواقع في آية النبأ، حيث يستفاد منه النهي عن كلّ ما يوجب خوف الوقوع في خلاف الواقع و في الندم، و هوموجود في كلّ ما ليس بعلم.

و أمّا السنّة فأخبار كثيرة بالغة حد التواتر الإجمالي الناهية عن العمل بما لايوافق الكتاب، و ما خالفه، و ماليس له شاهد أو شاهدان في الكتاب أوالسنّة المعلومة، فيعلم منها المنع عن العمل بالخبر المجرّد عن القرينة.

و أمّا الإجماع فقد ادّعاه سيّدنا المرتضى حتى أنّه جعل بطلان العمل بخبر الواحد معلوماً من مذهب الشيعة كمعلوميّة بطلان القياس.

و الجواب أمّا عن الآيات الناهية عن العمل بالظن و ما عدى العلم فهو أنّ هذه الآيات ليست إلّا عمومات، و الأدلّة التي نقيمها على الحجيّة مخصّصة لها، بل نقول : إنّ تلك الأدلّة حاكمة على هذه الآيات، فإنّ الخبر بعد ما صار حجّة لايكون العمل

به عملاً بغير العلم؛ إذ معنى الحجيّة جعله بمنزلة العلم، فالعمل به عمل بالعلم تنزيلاً و إن كان عملاً بغيره حقيقةً و لغةً، فتكون أدلّة الحجيّة حاكمة على تلك الآيات و هو أقوى من المخصّص.

و أمّا عن التعليل فيظهر الجواب عنه عند البحث عن دلالة آية النباء، و محصّله أنّ مدلول التعليل ليس إلّا المنع عن العمل السفهائي الناشي عن جهالة، فإنّ صاحب هذا العمل يقع في الندم عند كشف الخلاف، و أمّا إذا كان العمل عقلائيّاً فليس متعقّباً بالندم و إن انكشف خلافه، و نحن إذا جعلنا خبر الواحد حجّة بالسيرة أو بناء العقلاء أو التعبّد الشرعي يصير العمل به من الأفعال العقلائيّة، فلا يتعقّبه الندم و إن ظهر الخلاف، فعلم أنّ أدلّة حجيّة الخبر واردة على التعليل المذكور و رافعة لموضوعه حقيقة، و هو اقوى من المخصّص و الحاكم.

و أمّا عن الأخبار المذكورة فهي ليست متواترة لا لفظاً و لامعنىً بأن يكون لفظ واحد منقولاً بالتواتر، أو مضمون واحد منقولاً بألفاظ مختلفة، كشجاعة الأمير عليه السلام، و هذه ليست لا متواتراً بحسب اللفظ و لا بحسب المضمون، نعم هي متواترة إجمالاً بمعنى أنّها بالغة عدداً يحصل القطع بعدم كذب جميعها، مثلاً إذا نقلت إلينا مائة أخبار يحصل لنا القطع بعدم كذب تمام المائة و نقطع بوجود الخبر الصادر في ما بينها، و حينئذ لو لم يكن بين تلك المائة قدر جامع لم ينتج في مقام العمل، و أمّا لو كان يجب العمل بالأخصّ مضموناً من تلك الأخبار، فإنّ الصادر إن كان هو فهو، و إن كان الأعم فالأعمّ موجود في الاخصّ، فالعمل بالأخصّ متعيّن على أيّ حال.

فنقول : هذه الأخبار بين ثلاث طوائف:

الاولى : مايكون وارداً لبيان الحال عند التعارض و أنّ مالايوافق الكتاب يجب طرحه.

و الثانية : ما اشتمل على طرح ما لايوافق الكتاب على الإطلاق من دون تقييد بصورة التعارض، فيشمل بإطلاقه الخبر الغير الموافق الذي لامعارض له.

و الثالثة : ما يشتمل على الأمر بطرح ما خالف الكتاب.

أمّا الاولى : فالجواب عنها واضح، فإنّ مورِدها صورة التعارض، فلاعموم و لا إطلاق لها بالنسبة إلى غيرها، فكأنّه قيل : الخبران المتعارضان يجب الأخذ بما يوافق الكتاب منهما، و بعبارة اخرى: لايلزم من المرجحيّة لدى التعارض سقوط ما لايوافق عن المرجعيّة مع عدمه، و اختصاص المرجعيّة أيضاً بما يوافق، فربّما يكون الشيء مرجّحاً و لادخل له في المرجعيّة.

و أمّا الطائفتان الاخريان فالقطع حاصل بوجود الصادر في ما بينها، لكثرة مجموع الطائفتين، فلاحظ الوسائل في كتاب القضاء، و أخصّهما مضموناً هو الطائفة الثانية اعني الآمرة بطرح ما خالف الكتاب، فإنّ عدم الموافقة كما يصدق مع وجود خلاف الحكم في الكتاب، كذلك يصدق مع عدم وجوده و لا وجود خلافه رأساً في الكتاب بحسب ظاهره، دون باطنه الذي علمه لدى الإمام عليه السلام، فيكون هذا المعنى منطبقاً على المخالفة أيضاً.

فنقول : غاية ما يثبت بتلك الأخبار طرح خبرالواحد الموجود خلاف مضمونه في القرآن، و أين هذا من خبر الواحد الوارد في مسألة الشكّ بين الثلاث و الأربع في الصلاة التي لاعين و لا أثر لها في القرآن و نحوها من المسائل الغير الموجودة فيه؟ و هذا المقدار يكفي في المطلوب، فإنّ مطلوبنا إثبات الحجيّة بالإيجاب الجزئي في قبال السلب الكلّي.

و أمّا المخالفة على وجه العموم و الخصوص دون التباين الكلّي فربّما يتوهّم شمول هذه الأخبار لها محتجّاً بأنّ المخالفة على وجه التباين الكلّي لايصدر من الكذّابين، ضرورة أنّه لو جاء أحد و قال : إنّ الصادق قال : يا أيّها الذين آمنوا لايجب عليكم الوفاء بالعقود، لايسمع منه أحد، فلايصدر منهم إلّا المخالفة على وجه العموم و الخصوص، فلابدّ من عموم تلك الأخبار لتلك المخالفة، لئلّا يلزم الحمل على الفرد النادر أو المعدوم.

و فيه أنّا نقطع بصدور المخالفة على هذا الوجه منهم عليهم السلام كثيراً كما في البيع الغرري، و منع الزوجة عن العقار، و اختصاص الولد الأكبر بالحبوة، و غير ذلک ممّا ورد التخصيص في عموم الكتاب بالسنّة و الأخبار المرويّة عن الأئمة عليهم السلام.

فعلى ما ذكر من شمول الأخبار المذكورة للمخالفة على هذا النحو يلزم كون ذلک تخصيصاً فيها، و كلّ أحد يعلم أنّها آبية عن التخصيص، فإنّ المعصوم عليه السلام في مقام التحاشي عن التحديث و القول بما لا يوافق الكتاب و الأمر باتّقاء اللّه من نسبة ذلک إليهم و كونه زخرفاً و باطلاً.

و كيف يظنّ أحد إمكان تعقيب هذه المضامين بالاستثناء و لو بالنسبة إلى مورد واحد أو موردين، فكيف بهذه الأخبار الكثيرة في الموارد الكثيرة، فيتعيّن حمل هذه الأخبار على المخالفة بنحو التباين الكلّي، مضافاً إلى أنّ الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق أيضاً يمكن إرجاعها بحسب المضمون إلى الطائفة الاخرى، و أنّ المفهوم عرفاً من عدم الموافقة هو المخالفة و إن كان بحسب اللغة أعمّ.

ألا ترى أنّه إذا قيل : فلان لا يوافق ميلى في أفعاله، يشمل بحسب اللغة ما إذا لم يكن لک ميل أصلاً، أو كان على الخلاف، ولكنّ العرف يفهمون منه الثاني، و حينئذ فتصير متواترة مضموناً و معنىً، و يكون مؤدّى الكلّ لزوم طرح الخبر المخالف للقرآن على وجه التباين الكلّي.

و أمّا ما ذكر في الاحتجاج على شمولها للمخالفة من حيث العموم و الخصوص بأنّه يلزم على تقدير عدمه حملها على الفرد النادر أو المعدوم، فالجواب : أنّه لا بعد في صدور المخالفة بنحو التباين الكلّي عن الكذابة إذا كان جعلهم إيّاها بنحو الدّس في كتب أصحاب الأئمّة عليهم السلام، نعم لا يتصوّر صدورها منهم إذا أسندوا الرواية إلى أنفسهم، ولكن بنحو الدسّ ممكن، و الداعي لهم إلى ذلک تخفيف الأئمّة في أنظار عوام الشيعة، و إظهار أنّهم عليهم السلام ما كانوا بصيرين بآيات القرآن ـ العياذ

باللّه ـ حتّى صدر منهم مخالفتها بهذا الوجه.

و أمّا عن إجماع سيّدنا المرتضى فهو أنّ هذه الدعوى ليست ممّا انفرد به السيّد قدّس سرّه، بل كلّ أحد يعترف بها بأدنىٰ تأمّل في حال أصحاب الأئمّة، فإنّهم حيث كانوا مبتلين بمعاشرة العامّة، فلهذا صارواهم السبب لأن يشتهر و ينتشر بين المخالفين أنّهم غير عاملين بخبر الواحد، و لايجوز ذلك في مذهبهم كالقياس حتّى يصير ذلك مغروساً في أذهان مخالفيهم، حتى إذا جاء أحد منهم بخبر إلى الشيعة عن ائمّتهم، كان عذرهم في عدم قبوله كونه خبر واحد، فهذا الإجماع ـ أعني عدم جواز العمل بخبر الواحد من دون تقييده بغير الإمامي أو بغير العدل أو الثقة ـ صدر منهم لمصلحة.

و بهذا يجمع بين إجماع سيّدنا المرتضى، بل دعواه لضرورة المذهب على المنع و بين إجماع شيخنا المرتضى، بل دعواه ضرورة المذهب على الجواز، فإنّهم كانو مجمعين على منع العمل بخبر الواحد بقول مطلق في الظاهر، و كانو مجمعين على جواز العمل بخبر الواحد الإمامي في الباطن.

و أمّا حجج المجوّزين فالأدلّة الأربعة، أمّا الكتاب فآيات، و من جملة الآيات التي استدّل بها على الجواز آية النبأ و هو قوله تعالىٰ: «يا أيّها الذين آمنوا إن جائكم فاسق بنبأ فتبيّنوا».

تقريب الاستدلال بهذه الآية يكون من ثلاثة وجوه:

الأوّل: بمفهوم الشرط، فإنّ مفهومه أنّه: إن لم يجئكم فاسق النباء فلايجب التبيّن، يعني إن جائكم عادل به فلايجب التبيّن، و هذا الوجه على ما قرّره القدماء محتاج إلى ضمّ مقدّمة اخرى و هي أنّه بعد نفي وجوب التبيّن في خبر العادل بمقتضى المفهوم إمّا يردّ بدون التبين، و إمّا يقبل كذلك، و حيث إنّ الأوّل باطل؛ إذ يلزم أن يكون العادل أسوء حالاً من الفاسق، فيتعيّن الثاني و هو المطلوب، لكن قد كفانا مؤنة هذه المقدّمة شيخنا المرتضى جزاه اللّه خيراً ببيان: أن ليس المراد في الآية الوجوب

النفسي للتبيّن، بل المراد الوجوب الشرطي؛ إذ من المعلوم أنّه لايجب علينا تفتيش الحال عند كلّ خبر يخبره فاسق في العالم، بل المقصود أنّه يجب التبيّن عند خبرالفاسق للعمل، فلايجوز العمل بدون التبيّن.

فيصير المفهوم على هذا أنّه يصحّ العمل في خبر العادل بدون التبيّن، و هو المطلوب، فإنّ مفاد المنطوق على هذا يصير هكذا: إن جائكم فاسق بنبأٍ فيشترط في صحّة العمل بمضمون هذا النبأ الفحص و الوصول إلى صدق هذا المضمون، فيصير المفهوم هكذا: إن جائكم غير الفاسق بنبأٍ فلايشترط في صحّة العمل التبيّن و تحصيل العلم، و معنى نفي الاشتراط هو الإطلاق و هو المطلوب.

لايقال: يلزم اللغوية في الشرطيّة؛ إذ المحصّل أنّ العمل بخبر الفاسق مشروط بالعلم، و الحال أنّه مع العلم يكون العمل به لابخبر الفاسق.

فإنّا نقول: المقصود أنّ العمل بمضمون هذا النبأ مشروط بالعلم، و هذا لايلزم منه لغويّة كما هو واضح.

هذا مضافاً إلى ما ذكره قدّس سرّه أيضاً من أنّه: لو كان المراد الوجوب النفسي لماتمّ الاستدلال بالآية أصلاً، فإنّه على هذا يكون مفاد المنطوق مطلوبيّة التبيّن عند خبر الفاسق لإظهار فسقه و تفضيحه، و المفهوم أنّ خبر العادل لايجب التبيّن عنده لأجل احترامه.

و أنت خبير بأنّ هذا ساكت عن مقام العمل رأساً، فيكون اجنبيّاً عن المقام بالمرّة و لايلزم أسوئيّة حال العادل أيضاً، بل يلزم أحسنيّته كما هو واضح، و أمّا بحسب مقام العمل فيمكن توقّفه على التبيّن في كليهما و عدم جوازه قبله فيهما، و بالجملة، بعد وضوح أنّ المراد هو الوجوب الشرطي فالأمر سهل.

والوجه الثاني: هو التمسّك بمفهوم الوصف بأن يكون النظر إلى مجرّد تعليق الحكم على وصف الفسق، فكما أنّ قولنا: أهن الفاسق يدلّ بحسب المفهوم على عدم وجوب الإهانة في غير الموصوف، فكذا في المقام حيث وجب التبيّن في خبر الفاسق

يدّل بالمفهوم على عدم وجوبه في خبر غير الموصوف.

و الوجه الثالث : هوالتمسّک بمناسبة وصف الفسق لوجوب التبيّن، و هـذا أقوىٰ من مفهوم الوصف؛ فإنّ المفهوم دائر مدار استفادة حصر العليّة من تـعليق الحكم على الوصف و إن لم يعلم مناسبة بينهما، بل الملحوظ مجرّد الوصف، و أمّا هنا فيبتني استفادة العليّة على أمرين، الأوّل : درك المناسبة بينه و بين الحكم مثل : أكرم العالم و أهن الفاسق، و تبيّن في خبر الفاسق، و الثاني :كون الوصف عرضيّاً و طارئاً على الذات، فإنّه يستفاد من ذلک عليّة الوصف و لو لم يستفد حصرها الذي هو مبنى أخذ المفهوم؛ إذ لو كان للذات اقتضاء لكان التعليل بالوصف لغواً، بل لزم جعل الحكم معلّلاً بالذات، لكونه أقدم رتبةً من الوصف، و إن فرض اقـتضاء للـوصف أيضاً، مثلاً لو قيل : أكرم الرجل العالم، فالعالميّة و إن كـان لهـا اقـتضاء وجـوب الإكرام، لكن لو كان للرجوليّة أيضاً اقتضائه لكان اللازم جعل الوجـوب مـعلّلاً بالرجوليّة، لأنّه موضوع و العلم محموله، و رتبة الموضوع مقدّم على محموله.

و الحاصل : أنّ مبنى الوجه الثاني على مجرّد تعليق الحكم على الوصف و أنّه يفيد العليّة مع الحصر و لو كان وصفاً غير مناسب كما في : أكرم الجهّال، و مبنى الوجه الثالث على حصر استفادة أصل العليّة بدون الحصر على التعليق مع وجود المناسبة بين الحكم و الوصف المعلّق عليه مثل : أكرم العالم.

و الحاصل : إنّه يقال : يستفاد من الآية أنّ ذات الحجّة مـع قـطع النـظر عـن الطواري ليس فيه اقتضاء التبيّن، بل بملاحظة الطواري، فهذه الاستفادة مبنيّة على استفادة العليّة من المناسبة العرفيّة و لو لم يستفد الحصر؛ إذ لوكـان للـذات أيـضاً الاقتضاء لكان الإناطة بالفسق لغواً، كما نقول في قضيّة «إذا بلغ المـاء قـدر كـر لم ينجسّه شيء، إنّه يعلم أنّ ذات الماء ليس فيه مقتضى الاعتصام في قبال من يقول: إنّه كذلك، لا في قبال من يثبت الاعتصام للجاري أيضاً.

فهنا أيضاً الآية ردّ لمن يسلب الحجيّة عن طبيعة الخبر بالسلب الكـلّي، لالمـن

يثبت اقتضاء وجوب التبيّن لوصف آخر أيضاً، مثل كونه نبأ العادل الكثير السهو، و مقصودنا أيضاً إثبات الإيجاب الجزئي في قبال السلب الكلّي.

و قد اورد على هذه الوجوه إيرادات كثيرة، و نبدء أوّلاً بذكر ماكان صعب الذّب منها، فقد استشكل على التمسّك بمفهوم الشرط بأنّ القائلين بمفهوم الشرط إنّما يقولون به فيما إذا كان هناك موضوع و محمول و واسطة بحسب متفاهم العرف من القضيّة، كما في قولنا : إن جاءك زيد فأكرمه، فإنّ العرف يفهم منها أنّ زيداً موضوع، و وجوب إكرام زيد محمول، و المجئي واسطة لثبوت هذا المحمول لذاك الموضوع، و كان انتفاء الواسطة غير موجب لانتفاء الموضوع كما في المثال، حيث لايلزم من انتفاء المجئي انتفاء الزيد.

فحينئذ يقولون بأنّ القضيّة تدّل مفهوماً على أنّ انتفاء الواسطة يوجب انتفاء الحكم من الموضوع، فعند عدم المجئي في المثال يحكم بعدم وجوب الإكرام لزيد، ولكن لايثبت بذلك عدم وجوبه لعمرو؛ إذ هوموضوع مغاير لموضوع القضيّة، فهو مسكوت عن حكمه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و أمّا لو كان انتفاء الواسطة ملازماً لانتفاء الموضوع فلاموضوع عند انتفاء الواسطة حتّى يحكم بقضيّة المفهوم بانتفاء الحكم عنه.

نعم هنا مطلب عقلي أجنبيّ عن المفهوم ثابت في كلّ قضيّة و لا اختصاص له باللفظيّة الشرطيّة و هو انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، و من المعلوم أنّه ليس من باب الدلالة المفهوميّة، و إن شئت سمّه مفهوماً، لكنّه ليس من المفهوم النافع في سائر المقامات، و من هذا القبيل القضايا التى تكون بصورة الشرطيّة يذكر أداة الشرط فيها، ولكن سيقت لأجل تحقّق الموضوع.

و قد مثّلوا لها بأمثلة، منها قولك : إذا رزقت ولداً فاختنه، فوجوب الختان حكمٌ موضوعه الولد للمخاطب لا ولد غيره، و الشرط أعني المرزوقيّة بالولد محقّق له، و لا وجود له بدونه، و معه يكون عدم وجوب ختان الولد أمراً عقليّاً، و لا تعرّض في

القضيّة لحال غير ولد المخاطب حتى يقال بثبوت المفهوم فيه، فيقال عند عدم المرزوقيّة : لايجب ختان غير الولد من وُلد الأشخاص الاخر.

و بالجملة، فالآية الشريفة من هذا القبيل، و ذلک لأنّ الموضوع فيها خبر الفاسق، فإنّ الجزاء وجوب التبيّن في خبر الفاسق، و من المعلوم أنّ هذا الموضوع معدوم عند عدم الشرط أعني : عدم مجئي الفاسق بالنبأ، و أمّا خبر العادل فهو أجنبيّ عن موضوع الحكم في الآية، فهو مثل العمرو في مثال : إن جاءك زيد فأكرمه، فكما لاتعرّض فيه لحال العمرو لامنطوقاً و لا مفهوماً، فكذا هنا لاتعرّض لحال خبر العادل لافي منطوق الآية و لافي مفهومها.

فإن قلت : مبنى ما ذكرت على أنّ مبنى أخذ المفهوم وجود ثلاثة أشياء : موضوع و محمول و شرط خارج عن الطرفين، حتّى يكون الموضوع بجميع خصوصيّاته محفوظاً في جانب المفهوم.

و فيه أنّه غير معقول؛ لأنّه لامحالة يتأتّى من قبل الشرط تضيّق في عالم الموضوع، لانقول إنّه بمنزلة التقييد، لكن حاله حال المقدّمة الموصلة في أنّه موضوع في لحاظ الشرط، و ليس له إطلاق حالي يشمل حال عدم الشرط، و على هذا فإذا جعلنا الموضوع طبيعة النباء فلامحالة يصير متضيّقة بلحاظ وجود الشرط أعني مجئي الفاسق به، فالطبيعة منفكّة عن هذا اللحاظ ما وقع تحت حكم وجوب التبيّن، فلايلزم الإشكال الذي ذكرت من سراية الحكم إلى النباء المجئي به للعادل، كيف و الشرط مساوق لعلّة الحكم، فلو سرى الحكم إلى الفرد الغير المقترن بالشرط لزم انفكاك المعلول عن علّته، و هذا ما ذكرنا من عدم المعقوليّة.

قلت : لايرد هذا الإشكال أصلا، و ذلک بعد مقدّمة و هي أنّه من الممكن أن يكون وجود الشرط في فرد من الطبيعة موجباً لإنشاء الحكم في فردها الآخر، مثل قولک : إن جائک زيد فأكرم عمراً، فحينئذ نقول : من الممكن أن يكون اقتران الطبيعة المهملة بالشرط موجباً للحكم في جميع أفرادها حتى الخالي منها على

الشرط، و ليس هذاإنكاراً لما قرّرته من ورود التضيّق من قبل الشرط على الموضوع.

فإنّا نقول : نسلّم هذا التضيّق فيالمقام، لكن في قبال أنّ الطبيعة بنفسها مع قطع النظر عن أمر خارج لايصير محكوماً بالحكم، وليس مقتضاه تحديد الموضوع الذي يتعلّق به وجوب التبيّن أيضاً بالشرط، فمتى اتّصفت المهملة فالمتّصف و غير المتّصف منها يصير تحت الحكم، بل لو كان ذلك ممكناً في الموضوع الشخصي مثل «الزيد» في : إن جاء زيد فأكرمه لقلنا بذلك فيه أيضاً، لكن لايتصوّر فيه بعد حالة المجئي حالة عدم المجئي، و أمّا الطبيعة المهملة فانقسامها إلى القسمين بعدٌ محفوظ، فلامانع من الإطلاق فيه، بل لاوجه للتقييد.

فعلم أنّه إن اريد السلامة من هذا فلابدّ من ملاحظة التقييد في موضوع الجزاء، فيقال : طبيعة النبأ إن جاء بها الفاسق، فتلك الطبيعة المتّصفة بمجئي الفاسق بها يجب فيها التبيّن، فيجري إشكال شيخنا المرتضى قدّس سرّه.

فإن قلت : إنّ لنا في الآية موضوعاً موجوداً في حالتي وجود الشرط و عدمه و هو مطلق النبأ من دون اعتبار إضافته إلى الفاسق أو العادل، فكأنّ القضيّة تكون بهذه الصورة : النبأ إذا جاء به الفاسق فتبيّن عنه، و لاشكّ أنّ مفهومه يصير حينئذ : النبأ إذا جاء به العادل فلايجب التبيّن عنه، فاتحّد الموضوع في المنطوق و المفهوم.

و نظير ذلك أيضاً ممكن في المثال، فيقال : الولد إن رزقته فاختنه، فالمفهوم يصير: الولد إذا لم تكن أنت رزقته فلايجب عليك اختتانه، يعني لايجب عليك اختتان ولد غيرك، و لاملزم لنا بأن نجعل الموضوع للقضيّة في الآية نبأ الفاسق، و في المثال هو الولد لك حتى يقال : إنّه على فرض عدم مجئي الفاسق بالنبأ و عدم المرزوقيّة بالولد فلاموضوع في البين، و عدم الحكم حينئذ ليس من المفهوم في شيء.

قلت : إن اريد بالنبأ الذي يجعل موضوع القضيّة طبيعة النبأ الغير المقيّدة بالتشخيص الخارجي فلاشكّ أنّ الطبيعة بعد حصول الشرط و هو مجئي الفاسق بها

قابلة للانقسام إلى قسمين : ما جاء به العادل، و ما جاء بـه الفـاسق؛ ضرورة أنّ الطبيعة المجئي بها الفاسق يتصوّر لها الفرد المجئي بها العـادل، نـعم خـصوص هـذا الشخص المجئي به الفاسق لايتصوّر مجئي العادل به، ولكن نفس الطبيعة المجردّة تكون بعد مجئي الفاسق بها على حالها قبل المجئي بلاتفاوت، فلها فردان كما كـانا له قـبل حصوله.

و بالجملة، فيصير محصّل مدلول القضيّة حينئذ : إن جاء الفاسق بنبأ فطبيعة النبأ يصير واجب التبيّن سواء جاء بها العادل أم الفاسق، و هذا خلاف المقصود، و أيضاً لايخفى ما في المعنى حينئذ من البرودة؛ إذ يلزم وجوب تبيّن تمام أخبار العالَم بمجرّد مجئي فاسق بنبإٍ، و حينئذ فلابدّ من أن نجعل الطبيعة باعتبار التقيّد بمـجئي الفسـق موضوعاً للحكم بأن نعتبر الموضوع في قولنا : النبأ إن جائكم فاسق به فتبيّنوا عنه، هو النبأ المجئي به الفاسق، فالطبيعة المقيّدة بقيد مجئي الفاسق يكون واجب التبيّن، فإذا صار القيد فعليّاً و موجوداً في الخارج يصير الحكم و هو وجوب التبيّن منجزّاً لتنجّز شرطه، و حينئذ فيستقيم المعنى، لكن لايفيد المفهوم؛ إذ عـند عـدم تحـقّق الشرط لاتحقّق للموضوع أعني الطبيعة المقيّدة، فيعود الإشكال من أنّ الانتفاء عند انتفاء الموضوع ليس من المفهوم،و نبأ العادل مغاير لموضوع القضيّة.

و إن اريد بالنبأ المجعول موضوعاً الأفراد الخارجـيّة، يـعني أنّ المـوضوع كـل شخص شخص من الأخبار الموجودة في الخـارج، فـلاريب أنّ النـبأ الشـخصي الخارجي ليس قابلاً للتقسيم بين ما جاءه العادل و ما جاءه الفاسق، ضرورة أنّ ما جاءه الفاسق لايتصوّر فيه مجئي العادل و بالعكس، ولكن يصحّ فيه الترديد فيقال : هذا الشخص من النبأ إمّا جاء به العادل و إمّا جاء به الفاسق، فحينئذ يصحّ تركيب القضيّة على وجه يفيد المفهوم، بأن يقال في كل واحد واحد من الأنباء الشخصيّة : إن كان الجائي به فاسقاً فيجب فيه التبيّن، فيصير المفهوم أنّه إن لم يكن الجائي بـه فاسقاً و لامحالة يكون حينئذ عادلاً فلايجب التبيّن.

لكن هذا كما ترى إنّما يناسب مع المضّي كما مثّلنا و هو خلاف الموجود في الآية، فإنّ الشرط فيها يكون مسوقاً للاستقبال، فلايناسب إلّا مع الطبيعة، ضرورة أنّه لايصحّ التعبير بـ(يجيئ) في النبأ الشخصي الخارجي، و إنّما الصحيح هو التعبير بـ (جاء) على معنى المضّى، نعم التعبير بـ(يجيئ) يناسب الطبيعة، فيقال : طبيعة النبأ إمّا يجيئ بها العادل و إمّا يجيئ بها الفاسق، كما يناسبها التعبير بالمضّي أيضاً، و لايخفى أنّ كلمة (جاءكم) في الآية يكون بمعنى الاستقبال.

و الحاصل : الفرد الموجود في الخارج فعلاً، أو الذي وجد و انعدم في الأوصاف التي تكون من نحو وجوده، مثل الرجوليّة و الانوثيّة في الإنسان، و لامحالة يكون قابليّته لأمرين منها على نحو الترديد، يكون التعبير الصحيح في مثل ذلك بالمضّي فقط، مثلاً يقال : هذا الشخص إمّا وجد رجلاً و إمّا امرئةً، و لايصح إمّا يوجد.

و كذا في الفارسيّة يقال : يا مرد است يا زن است، و لايقال : يامرد مى‌شود يا زن، بخلاف الأوصاف العرضيّة التي يعتور إثنان منها على فرد واحد في حالين مثل العلم والجهل، فالتعبير بالاستقبال حينئذ صحيح، فيقال : الزيد إن كان يصير عالماً فكذا، و في الفارسيّة أيضاً يصحّ التعبير بأنّه «اگر عالم شود چنين» و من هذا القبيل قضيّة «إذا بلغ الماء قدر كر».

و أمّا الفرد الذي لم يوجد بعدُ و يوجد في المستقبل ففرديّته موقوفة على لحاظ الفراغ عن وجوده و رؤيته موجوداً في الخارج كأنّه المحسوس و المشاهد بالعين، و لو لم يلاحظ كذلك فكلّ ما زيد القيد على القيد لايصير جزئيّاً، بل كليّاً مضيّقاً، فالتعبير بالاستقبال حينئذ و إن كان صحيحاً لكن حاله حال الكلّي، كما يقال : النبأ الذي يوجد في ما بعد إمّا يجيئه العادل و إمّا يجيئه الفاسق.

و أمّا لو لوحظ على نحو الفراغ عن الوجود فحاله حال الموجود الفعلي أو الماضوي في أنّ التعبير بالاستقبال فيه غلط، فلايصحّ أن يقال في هذا اللحاظ بالفارسيّة مثلاً : مردى كه فردا موجو مى‌شود يا مرد موجود مى‌شود يازن، بل

يقال : يامرد است يا زن، و كذلک لايقال : صيدى كه فردا زيد مى‌كند يا آهو صيد مى‌كند يا چيز ديگر، بل يقال : يا آهو است يا چيز ديگر، نعم يصحّ هذا التعبير في اللحاظ الأوّل أعني لحاظ عدم الفراغ الذي تكون الكليّة معه محفوظة، فتدبّر فإنّه دقيق.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ هنا ثلاثة أشياء: الأوّل : النبأ الموجود الخارجي، و هذا لو جعلناه موضوعاً و إن كان يمكن تركيب القضيّة على وجه أمكن أخذ المفهوم منها، إلّا أنّه لايمكن موضوعيّته في الآية المفروض كون الشرط فيها المجيء في المستقبل.

و الثاني : طبيعة النبأ، و على تقدير موضوعيّته يلزم وجوب التبيّن في خبر العادل أيضاً عند حصول مجئي الفاسق بهذه الطبيعة، و هو مضّر بالمدّعىٰ من حجيّة خبر العادل لانافع، مضافاً إلى بشاعة المعنى على تقديره.

و الثالث : طبيعة النبأ المقيّدة بمجئي الفاسق، و جعل هذا موضوعاً متعيّن؛ لسلامته عن الإشكال بحسب المعنى و اللفظ، لكن على تقديره لامفهوم للآية؛ لعدم التحقّق لهذا الموضوع عند عدم الشرط، فتحصل بعدم الشرط سالبة منتفية الموضوع، و لاربط لها بانتفاء وجوب التبيّن عن موضوع نبأ العادل، فعلم عدم إمكان ذبّ الإشكال بجعل الموضوع مطلق النبأ و إن تخيّله بعض الأساطين قدّس سرّه.

فإن قلت : المفروض هو بناء الاستدلال على القول بثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، ففي ما إذا لم يكن في البين موضوع موجود في كلتا الحالتين ليمكن انتفاء الحكم عن الموضوع الموجود عند انتفاء الشرط يجب الأخذ بالمفهوم مهما أمكن، فإنّ مبنى المفهوم هو إفادة الأداة للعليّة المنحصرة، فإذا لم يمكن الأخذ بظهورها في العليّة المنحصرة في الموضوع المذكور في القضيّة وجب الأخذ بظهورها في العليّة في الجملة، بأن يقال بالعليّة للتالي بالنسبة إلى سنخ الحكم، نظير ما يقال في مفهوم الوصف على القول به، فإنّه يدلّ على انتفاء سنخ الحكم، لا شخص الحكم المذكور في القضيّة المحمول على الموضوع المذكور فيها.

مثلاً قولنا : أكرم الرجل العالم لو قيل بالمفهوم فيه فمعنى مفهومه انتفاء سنخ وجوب الإكرام عند انتفاء العلم و لو كان في الرجل الجاهل، و ليس مفاد المفهوم انتفاء نفس هذا الحكم المنشأ في هذه القضيّة؛ فإنّ المذكور في هذه القضيّة هو وجوب الإكرام المعلّق على الرجل العالم، فليس المفهوم أنّه لو انتفى العلم ينتفي وجوب الإكرام المعلّق على الرجل العالم؛ إذ هذا من باب حكم العقل بانتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع، و ليس بقضيّة المفهوم، بل قضيّتها كون العلم علّة منحصرة لسنخ وجوب الإكرام للرجل أعمّ من المعلّق منه على العالم أو الجاهل، فيكون الحكم عند انتفاء العلم بانتفاء هذا الوجوب عن العالم من باب حكم العقل، و عن الجاهل من باب المفهوم، فيكون المفهوم في القضيّة الوصفيّة هو انتفاء الحكم عن غير الموضوع المذكور فيها، كما أنّه في القضيّة الشرطيّة انتفاؤه عن الموضوع المذكور فيها.

و حينئذ نقول في الأمثلة التي ليس فيها موضوع محفوظ في كلتا الحالتين بأنّ كلمة «إن» و «إذا» لم يسقطا عن إفادة العليّة المنحصرة بالمرّة، بل هما يفيدان في هذه الموارد مفاد الوصف و العليّة المستفادة منه، فنحن و إن استشكلنا في إفادة الوصف بنفسه للمفهوم، ولكن إذا وقع في سياق أداة الشرط في أمثال تلك الموارد قلنا بإفادة هذا المفهوم للأداة.

فنقول في الآية : إنّه لو كان الكلام بصورة القضيّة الوصفيّة بأن قيل : يجب التبيّن في نبأ الفاسق و قلنا بثبوت المفهوم للوصف، كان المستفاد عليّة وصف الفسق لثبوت التبيّن، بمعنى أنّه متى انتفى هذاالوصف انتفى وجوب التبيّن الكلّي لا الشخص المعلّق منه على نبأ الفاسق، ضرورة أنّه بديهيّ بحكم العقل بانتفاء الحكم لانتفاء موضوعه، فكان مفاد المفهوم انتفاء وجوب التبيّن عن نبأ العادل؛ إذ لو لم ينتف لما كان الفسق علّة تامّة منحصرة لوجوب التبيّن الكلّي و سنخه، و قد فرض استفادة ذلك من القضيّة.

فنقول : إنّ عين هذا المعنى يكون لكلمة «إن» في الآية، فليست لمجرّد ربط

الوجود بالوجود بدون مفهوم له أصلاً، بل نقول بالمفهوم له على طرز مفهوم الوصف، و هذا الوجه لإثبات مفهوم الشرط في الآية قد تعرّض له المحقّق الجليل المولى محمّد كاظم الخراساني طاب ثراه في حاشيته على الرسائل و أشار إليه في كفايته أيضاً، و نقل الاستاد دام ظلّه إصراره عليه في الدرس.

قلت : هذا مبنيّ على إثبات ظهورين لأداة الشرط في معنيين و لو لم يكونا في عرض واحد و بوصفين، بل كان أحدهما في طول الآخر و من باب أقرب المجازات عند عدم إرادته، الأوّل : ظهورها في العليّة المنحصرة كما هو مبنى الأخذ بالمفهوم، و الثاني ظهورها في ثبوت هذه العليّة للتالي بالنسبة إلى الحكم المتعلّق بالموضوع الأجنبي عن التالي كما في : أكرم زيداً إن جاءك، حيث أفادت كلمة «إن» العليّة المنحصرة للمجئي بالنسبة إلى وجوب الإكرام المتعلّق بالزيد الذي هو غير المجئي.

و حينئذ فإذا لم يمكن الأخذ بظهور الأداة في المعنى الثاني أعني خصوصيّة ثبوت العليّة المنحصرة للتالي لثبوت الحكم للموضوع المغاير للتالي، كان ظهورها في المعنى الأوّل أعني أصل العليّة المنحصرة محفوظاً.

و لكنّك خبير بأنّا إن قلنا بثبوت مفهوم الشرط فلا إشكال أنّ للأداة وضعاً واحداً و ظهوراً واحداً في معنىً واحد و هو العليّة المنحصرة الخاصّة بخصوصيّة كونها في التالي المغاير للموضوع، و ليس لها ظهور في مطلق العليّة المنحصرة بعد عدم إمكان إرادة الخصوصيّة.

فدعوى أنّ الوضع و إن كان واحداً بإزاء العليّة الخاصّة، إلّا أنّا نقول بمراتب الظهور و كون مطلق العليّة أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي، لوضوح أنّ أمر الأداة بعد عدم إمكان الحمل على العليّة الخاصّة يدور بين الحمل على مجرّد ربط وجود هذا بوجود ذاك من دون إشعار بالعليّة أصلاً، و بين الحمل على العليّة لسنخ الحكم المستلزمة لانتفائه عن موضوع آخر، و لاشكّ أنّ الأقرب إلى العليّة الخاصّة هو الثاني دون الأوّل، فنحن و إن سلّمنا عدم الظهور في مطلق العليّة في عرض الظهور

في العليّة الخاصّة بأن يكون هنا وصفان، ولكن نقول بثبوت الظهور الأوّل عند رفع اليد عن الثاني و في طوله، و بعبارة اخرى : و إن سلّمنا عدم ثبوت الظهور في مطلق العليّة من باب الحقيقة، ولكن نقول به من باب أقرب المجازات عند تعذّر المعنى الحقيقي، نظير ظهور صيغة الأمر بالنسبة إلى الاستحباب عند تعذّر الوجوب.

مدفوعة بأنّه لايخفى على من راجع الأمثلة العرفيّة من قبيل قولنا : إذا رأيت زيداً فاقرأه منّي السلام و نحوه أنّ دعوى انفهام العليّة بالنسبة إلى سنخ الحكم منها بعيدة، بل إمّا يكون هذا المعنى في الظهور و الانفهام العرفي مساوياً مع مجرّد تحقيق الموضوع بدون نظر إلى العليّة، و إمّا أنّ الثاني أظهر، و لايبعد القول بأنّ المتفاهم لدى العرف من هذه الأمثلة هو سوق الشرط لمجرّد تحقيق الموضوع، فهي متّحدة المفاد مع القضيّة الحمليّة، و ليس الملحوظ فيها اشتراط شيء بشيء و إناطته به على وجه العليّة المنحصرة، هذا هو الكلام في مفهوم الشرط.

و أمّا مفهوم الوصف فالجواب أنّه تقرّر في محلّه عدم ثبوت المفهوم للوصف، و أمّا المناسبة العرفيّة و قضيّة فهم العليّة من ذلك، فلا يخفى أنّ الاستشكال على أصل فهم المناسبة بأنّه يحتمل أن يكون النكتة لإتيان الوصف هو التنبيه على فسق و ليد لا لأجل دخالته و عليّته في حكم وجوب التبيّن، خروج عن طريق السداد و بعيد عن الإنصاف، لكمال الظهور للآية في كونها مسوقة لبيان الحكم الكلّي، لا أن يكون الغرض من التعليق بيان نكتة شخصيّة، هذا.

ولكن يرد على هذا الاستدلال أنّه و إن كان مناسبة الوصف في الآية و هو الفسق للحكم المقترن به فيها و هو وجوب التبيّن مسلّمة، إلّا أنّه من القريب أن يكون وجه تعليق الحكم بوجوب التبيّن على مجئي الفاسق بالنبأ هو أنّ الغالب عدم حصول العلم من إخبار الفاسق بملاحظة فسقه و عدم تحرّزه عن الكذب، بخلاف العادل؛ فإنّ الغالب حصول العلم من خبره بملاحظة قيام ملكة العدالة المانعة عن ارتكاب تعمّد الكذب به، مع كون خبره في المحسوسات، و الاشتباه فيها قليل، مثل احتمال خروج

العادل عن عدالته بنفس هذا الإخبار لتعمّده الكذب فيه، فإنّ باب هذا الاحتمال منسّد غالباً.

و بالجملة، فمن المسلّم غلبة العلم بالمخبر به في جانب العادل و غلبة الجهل به في جانب الفاسق.

و حينئذ فمن المحتمل قريباً أن يكون وجه تعليق وجوب التبيّن على مجئي الفاسق بالنبأ هو ما يكون الغالب في خبره من ثبوت الجهل معه بالمخبر به، و حينئذ فيصير الكلام في قوّة إناطة وجوب التبيّن على الجهل، و إناطة عدمه على العلم، و هذا أجنبيّ عمّا نحن بصدده من جعل الضابط لوجوب التبيّن عنوان خبر الفاسق، و الضابط لعدمه عنوان خبر العادل، و بعبارة اخرى : يصير موضوع وجوب التبيّن الخبر الغير المفيد للعلم، و موضوع عدمه الخبر المفيد للعلم، و هذا غير أن يكون موضوع الوجوب خبر الفاسق و موضوع عدمه خبر العادل.

و الحاصل أنّ الظاهر عدم مدخليّة خصوص الفسق بما هو فسق و إن كان ظاهر العنوان نوعاً هو الموضوعيّة لا المعرّفيّة، لكن في خصوص المقام بملاحظة هذا المحمول أعني وجوب التبيّن تكون الموضوعيّة بعيدة، بل الظاهر أنّ وجه التعليق هو كون الفاسق ليس له ملكة رادعة عن الكذب، فاحتمال تعمّد الكذب فيه متمشّ، فيجب التبيّن في خبره لأجل هذا الاحتمال، و إلّا فلو كان المخبر شارب الخمر مثلاً لكن نعلم بعدم تعمّده الكذب فلا تعمّه الآية بظاهرها.

فعلم أنّ خصوصيّة الفسق ملغاة، و إنّما المعتبر هو احتمال تعمّد الكذب، ولكن لمّا كان فرده الشائع في الفاسق فلهذا خصّ بالذكر، و أمّا العادل فدرجاته مختلفة، فربّ عادل لا يحتمل في حقّه الكذب في شخص إخباره هذا، و هذا لا يحتاج في حجيّة خبره إلى التعبّد؛ لأنّ احتمال كذبه مفقود، و احتمال خطائه مسدود بالأصل العقلائي، و ربّ عادل لا تكون الملكة الرادعة فيه بمثابتها في الأوّل، بل يحتمل في حقّه الخروج عن مقتضاها في شخص الإخبار الشخصي، و هذا يحتاج إلى التعبّد، و قد عرفت

قصور الآية عن الدلالة على حجيّته.

و من هنا تعرف أنّا لو أغمضنا عن إشكال شيخنا المرتضى في ثبوت المفهوم للشرط في الآية بكونه محقّقاً للموضوع و قلنا : إنّه ليس كذلك و أنّ الموضوع مطلق النبأ، فيفيد المفهوم لأنباء الفاسق، لكن نقول بعدفرض إلغاء خصوصيّة الفسق في جانب المنطوق و كون الاعتبار باحتمال تعمّد الكذب كان المعتبر في المفهوم أيضاً ذلك.

فكأنّه قيل : إذا جائكم مخبر يحتمل في حقّه تعمّد الكذب بنبأٍ فتبيّنوا، فالمفهوم أنّه: إذا جاءكم غير هذا المخبر ـ يعني من لايحتمل في حقّه تعمدّ الكذب ـ فلايجب التبيّن، و قد عرفت أنّ هذا لايفي بالمقصود.

و الحاصل كلّما فرض الفراغ منه في الموضوع لايصحّ جعله تلو «إن» و هنا حيث إنّ أصل مجيئه الخبر مفروغ عنه حسب الفرض لايصحّ تلويّته لإن، نعم يصحّ ذلك بالنسبة إلى قيد المجيء أعني كون الجائي فاسقاً.

و حينئذ نقول : هذا و إن كان صحيحاً، لكنّه خلاف الظاهر في تلك القضيّة و أمثالها مثل : إن رزقت ولداً و نحوه، فإنّ الظاهر فيها عدم المفروغيّة من الذات في الموضوع حتى لوحظ التعليق بالنسبة إلى القيد فقط، بل الظاهر تعلّق التعليق بمجموع الذات والقيد، و معه عرفت أنّه لايصحّ أن يكون الموضوع مفروغ الاتّصاف بأصل الذات.

فتبيّن أنّ إشكال عدم ثبوت المفهوم للآية غير ممكن الذبّ، كما ذكره الشيخ الأجلّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه.

بقي الكلام في الإيرادات التي يورد على الآية بعد تسليم المفهوم لها.

أحدها : أنّ المفهوم يعارضه عموم التعليل في ذيل الآية، فإنّه قد علّل فيها وجوب التبيّن للعمل بخبر الفاسق بأنّ الإقدام عليه قبله بجهالة و غير علم يكون في معرض ظهور خلافه و حصول الندم لذلك.

فيدّل على أنّ كلّ إقدام على عمل كان عن غير علم و في معرض تبيّن الخلاف و

الوقوع في الندم لايجوز قبل التبيّن، و لاشكّ أنّ هذا ينطبق على العمل بخبر العادل الغير المفيد للعلم فإنّه إقدام عن جهل، و يكون في معرض الوقوع في مخالفة الواقع و الندم، فيكون ممنوعاً بمقتضى التعليل، فإنّ الحكم المعلّل يتبع العلّة عموماً و خصوصاً، فربّما تكون العلّة مخصّصة للمورد، و ربّما تكون معمّمة له، و ثالثة تكون مخصّصة من جهة و معمّمة من اخرى.

ألاترى أنّ قول القائل : لاتشرب الخمر لأنّه مسكر يفيد حرمة كلّ مسكر و إن كان الموضوع في القضيّة خصوص الخمر، و قول القائل : لاتأكل الرّمان لأنّه حامض مخصّص من جهة إخراج الفرد الغير الحامض من الرمّان، و معمّم من جهة إدخال الفرد الحامض من غير الرّمان.

لايقال : إنّ التعليل عام يشمل كلّ عمل صادر عن جهل، ولكنّ المفهوم أخصّ منه مطلقا، لاختصاصه بخبر العادل الغير العلمي، وعدم اشتماله الخبر العادل العلمي، فيلزم تخصيص عموم التعليل بالمفهوم، فيكون المحصّل وجوب التبيّن في كلّ إقدام عن جهالة إلّا في العمل بخبر العادل.

لأنّا نقول : ليس المناط في التقديم مجرّد كون أحد الدليلين أخصّ، بل الوجه في تقديم الأخصّ إمّا كونه نصّاً أو أظهر، فيدور الأمر بين رفع اليد عن النصّ أو الأظهر و حفظاً للظاهر و بين عكسه، و لاشكّ في تعيّن العكس كما في قولك : أكرم العلماء، وقولك : لاتكرم زيدا العالم، فإنّ الثاني نصّ في حرمة إكرام الزيد، و الأوّل ظاهر في وجوبه.

و أمّا هنا فالأمر دائربين طرح ظهور التعليل في العموم و حفظ ظهورالقضيّة في المفهوم و بين العكس، فالتعارض واقع بين الظهورين.

وبعبارة اخرى : إنّما نعمل بالخاص لأنّ في العمل به عملاً بكلا الدليلين؛ لأنّ فيه العمل بالعام في بعض أفراده، بخلاف العمل بالعام حيث يلزم منه طرح الخاص بالمرّة، وليس العمل بالعام هنا إلّا على نحو العمل بالخاص من حيث كون كلّ منهما

أخذاً ببعض الدليل المخالف وطرحاً لبعضه، فإنّا إن أخذنابظهور القضيّة في المفهوم لايلزم إلّا طرح العموم في بعض أفراده، كذلك لو أخذنا بالعموم لايلزم إلّا طرح أحد جزئي القضيّة و هو المفهوم، ولايلزم طرح ظهورها بالمرّة.

وحينئذ فالترجيح لأظهرهما، و لاشكّ أنّه التعليل، فإنّ ظهور القضيّة في المفهوم لو سلّمناه فإنّما هو بالالتماس، و ليس إلّا ظهوراً أوّلياً لايقاوم مع ظهور التعليل خصوصاً بملاحظة أنّ العموم المستفادمن العلل أقوى من المستفاد من الصيغ، ككلمة «كلّ» و نحوها.

و إن شئت قلت: إنّ المفهوم وإن كان اخصّ، ولكنّه ليس بدليل مستقّل حتى يلاحظ في مقام المعارضة بانفراده، و إنّما الدليل نفس القضيّة التي يكون المفهوم بعض مدلولها، و النسبة بينها و بين العام المعارض إنّما هو العموم من وجه[1]، فإذا كان العموم المعارض منفصلاً عن القضيّة فلابدّ من ملاحظة الأظهريّة فيما بينهما، و يمكن أن يكون ظهور القضيّة في المفهوم أقوى من ذلك العام في العموم، و أمّا إذا كان العموم في ذيل القضيّة المشتملة على المفهوم، وكانت هي معلّلة به، فحينئذ حيث قلنا إنّ العبرة في المعلّل بالنظر إلى العلّة عموماً و خصوصاً و لاينظر إلى نفس المعلّل فلو فرض المساواة أيضاً بين ظهور القضيّة في حدّ ذاتها في المفهوم و ظهور العلّة في العموم لوجب رفع اليد عن المفهوم، لكون العموم في العلّة قرينة صارفة مانعة عن انعقاد ظهورالمفهوم، فكيف مع كون العموم المستفاد من التعليل أقوىٰ من سائر العمومات و آبياً عن التخصيص.

هذا حاصل الإيراد، و قد عدّه شيخنا المرتضى قدّس سرّه ممّا لايمكن الذبّ عنه، و الحقّ إمكان التفصّي عنه بأن يقال: إنّ كلمة «جهالة» الواقعة في التعليل و إن كانت

---

١ ـ و لو فرض أنّه ليس من هذا القبيل اصطلاحاً فلا شكّ في اتّحاده معه في الملاك، لراقمه عفي عنه.

بحسب المادّة ظاهرة في المعنى المقابل للعلم فيشمل كلّ شكّ و ظنّ، إلّا أنّ المراد بها هنا هوالسفاهة، أعني العمل بالجهل الذي لايكون عقلائيّاً، و لاينبغي صدوره عن العاقل، و الدليل على إرادة ذلک منه هو تفريع الندامةعليه، فإنّ العمل بالشکّ بمجرّد كونه عملاً بالشکّ لايكون معرضاً للندامة؛ إذ ربّما يعمل العقلاء بالشكوك فيما إذا كانت معتبرة عندهم و لايحصل الندم عقيب ظهور الخلاف.

ألاترى أنّه إذا أخبر البيّنة بطهارة شيء فعاملت معه معاملة الطهارة، ثمّ ظهر كونه نجساً لاتحصل لک الندامة على موافقة البيّنة، لأنّه فعل عقلائي و هو لايتعقّبه الندم، فكلّ إقدام كان مستنداً إلى حجّة عقلائيّة ممضاة للشرع أو تعبديّة شرعيّة فليس متعقّباً بالندم.

و إذن نقول : خبر العادل بعد ما جعله الشارع حجّة بقضيّة المفهوم تكون موافقته فعلاً عقلائيّاً، فيخرج عن عموم التعليل خروجاً موضوعيّاً، نعم قبل جعله حجّةً كان من أفراده و معدوداً من الأفعال السفهائيّة.

إن قلت : كيف يمكن ذلک في كلام واحد؛ فإنّ استقرار ظهور نفس القضيّة المعلّلة في المفهوم مبنيّ على عدم شمول التعليل لخبر العادل، و عدم شموله مبنيّ على استقرار ظهورها في المفهوم.

قلت : إنّمايلزم ذلک لو كان التعليل منافياً لأخذ المفهوم و هيهنا الأخذ به و عدمه في حدّ سواء بالنسبة إلى التعليل، و ذلک لأنّه إن كان خبر العادل حجّةً فيلزم خروجه عن التعليل خروجاً موضوعيّاً، و إن لم يكن حجّةً يكون واحداً من أفراد موضوعه، فنقول : نأخذ بظهور القضيّة في المفهوم كما هو المفروض و نحكم باستقراره من دون ارتكاب خلاف ظاهر في التعليل، و إذا أمكن الجمع بين الظهورين فلاوجه لطرح أحدهما، وملاحظة تمام أجزاء الكلام التي من جملتها العلّة إنّما يلزم لأخذ المفهوم ليكون المفهوم المنتزع مطابقاً لها و لم يكن في الكلام ما يخالفه، و المفروض أنّه هنا كذلک؛ إذ ليس في المفهوم مخالفة للعلّة أصلاً، فطرحه مع ذلک ليس إلّا طرحاً للظهور بلادليل.

فإن قلت : لاشكّ أنّه لو لاحجيّة خبر العادل كان مشمولاً لعموم التعليل، فنحن ندّعي أنّها متأخّرة رتبة عن هذا العموم ببيان أنّ وجوب التبيّن لكونه معلولاً لهذه العلّة متأخّرة رتبةً عنها، فنقيضه الذي هو الحجيّة أيضاً متأخّر عنها بقضيّة وحدة رتبة النقيضين، فحيث لاحجيّة في رتبة التعليل أثّر التعليل أثره.

قلت : هذا خلط لمقام الثبوت بمقام الإثبات؛ فإنّ قضيّة العليّة و المعلوليّة بحسب مقام الثبوت ما ذكرت، و أمّا بحسب مقام الإثبات و التلفّظ وترتيب ترصيف المعاني في الذهن و انتقاشها تكون طبق الألفاظ، فما كان في اللفظ مقدّماً كان مقدّماً في التصوّر و الانتقاش، و لاشكّ أنّ القضيّة الشرطيّة حسب الفرض في حدّ ذاتها لها دلالة تصوّريّة انتقاشيّة على المفهوم، غاية ما في الباب أنّك تقول : إنّ هذا الظهور الانتقاشي يحتاج استقراره إلى تمام الكلام و حجيّته منتظرة لاستقراره.

فنقول : نعم الأمر كذلك، لكن بعدثبوت أصل هذا الظهور الانتقاشي من الصدر يلاحظ في الذيل، فإن كان فيه ماينافيه و لايجامعه نرفع اليد عنه، كما في قضيّة رأيت أسداً يرمي بالقوس، وأمّا إذا لاحظناه غير مماس به و لامتعرّض لنفيه ولا إثباته فقهراً يستقرّ ما فهمناه تصوّراً من الصدر عندتمام الكلام.

فنقول : أيّ منافاةبين هذين الكلامين لو فرضناهما مستقّلين، أعني قولك : لاتعمل بغير الحجّة وقولك : خبر العادل حجّة، فإن فهمت في صورة الاستقلال منافاتاً فقل في صورة الاتّصال و كون أحدهما في الصدر و الآخر في الذيل : إنّ أحدهما قرينة صارفة عن ظهور الآخر، و أمّا بعد عدم المنافاة ـ كما هو الواضح ـ لعدم تعرّض الاولى لحجيّة شيء و عدمها فلاوجه للصرف.

فعلى هذا نحن نقول : لاشكّ أنّ العلّة و إن كانت مضيّقة لدائرة الموضوع في بعض الأحيان، لكنّه ليس كالتقييد، بمعنى أنّه لو شكّ في فرد من العام أنّه متّصف بالعلة أو لا، يمكن الأخذ بالإطلاق أعني إطلاق قوله : لأنّهم عدول مثلاً في قوله : أكرم العلماء لأنّهم عدول، و إن كان يتوقّف في مشكوك العدالة من العلماء لو كان الكلام بصورة

التقييد، كما قال: أكرم العلماء العدول؛ لأنّه تمسّك بالعام في الشبهة الموضوعيّة.

و حينئذ نقول : كما يرفع الشكّ بواسطة العلّة عن الأفراد المشكوكة، كذلك لو كان الكلام ذا مدلولين، منطوق و مفهوم، فالعلّة المذكورة فيه تدّل على انتفاء نفسها في مورد المفهوم، وجه الدلالة أنّ العلّة علّة لمجموع ما للكلام من المدلول، و الفرض أنّ من مدلوله حصر الحكم على الموضوع المذكور فيه الذي هو منشأ أخذالمفهوم.

فإذا قيل : أكرم زيداً إن جاءك لأنّه يعطيك درهماً، يفهم منها أنّ العلّة أيضاً مقصورة على صورة المجئي وأنّ في صورة عدمه لايعطي الدرهم و إن أكرمه.

و بالجملة، بعد ما فرضنا أنّ القضيّة الشرطيّة و مدلولها و مفادها في حدّ ذاتها إثبات الحكم على وجه الحصر، فإيراد العلّة أيضاً لامحالة يكون على هذا المفاد، و معنى إيرادها عليه أنّ العلّة غير مشتركة بين صورتي وجود الشرط و عدمه، بل مختصّة بالصورة الاولى.

نعم لو فرضنا العلم من الخارج بالاشتراك فحينئذ نأخذ بعموم العلّة و نجعله صارفاً و مانعاً عن انعقاد استقرار ظهور الجملة في المفهوم، لكن عند عدم العلم و فرض مشكوكيّة الحال يحكم ظاهر العلّة بواسطة ارتباطها بالحصر بعدم وجودها في حالة عدم الشرط، و يرفع الشكّ الحاصل لنا، كما قلنا : إنّ العالم المعلوم من الخارج عدم عدالته نحكم بخروجه من العام في قوله : أكرم العلماء لأنّهم عدول بقضيّة العلّة، و أمّا الفرد المشكوك العدالة يرفع الشك في عدالته و يحكم بدخوله بقضيّتها أيضاً.

ثانيها : و هو إشكال على جميع أدّلة الحجيّة لخبر الواحد و لا اختصاص له بالآية : أنّ حجيّة خبر الواحد يلزم من وجودها عدمها، و كلّ ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، ينتج أنّ حجيّة خبر الواحد محال.

أمّا الكبرى فواضحة، و أمّا الصغرى فلأنّ من جملة أخبار الآحاد التي نقول بحجيّتها خبر السيّد قدّس سرّه بعدم حجيّة خبر الواحد، لاجتماعه جميع شرائط القبول و الحجيّة، فلو كان خبر الواحد الذي من جملته خبر السيّد بعدم الحجيّة حجّة لزم من حجيّته عدمها.

و أجاب شيخنا المرتضى قدّس سرّه بما حاصله أنّه لابدّ من ملاحظة أنّ هـذا الأمر المحال نشأ من قبل أيّ شيء؟ فنقول: لاريب في أنّه ناش من شمول أدلّة الحجيّة لهذا الخبر أعني خبر السيّد قدّس سرّه، فإنّ هذا الخبر لو كان داخلاً لزم من دخوله عدم حجيّة نفسه، و لاشيء من سائر الأخبار فيلزم من الحجيّة عدمها، فعلينا أن نقلع مادّة الفساد و هو دخول هذا الخبر، فتكون العمومات مخصّصة بغير هذا الفرد بتخصيص عقلي.

أقول: يمكن الاستشكال عليه قدّس سرّه بما قد علّمه قدّس سرّه إيّانا و هو أن نقول: كما أنّكم تفحّصتم عن منشأ لزوم المحال في أدلّة الحجيّة و قلتم: إنّه دخول خبر السيّد نحن أيضاً نتفحصّ عن أنّ موجب لزوم المحال في خبر السيّد قدّس سرّه ماذا؟

فنقول: لهذا الخبر مدلولان، أحدهما أنّ ما سواه من الأخبار ليس بحـجّة، و الثاني أنّ نفسه غير حجّة، و لاشكّ أنّ دلالته على عدم حجيّة غيره من الأخبار لامدخل لها في لزوم المحال كما هو واضح.

و أمّا دلالته على عدم حجيّة نفسه فهي المنشأ بمعنى عدم إمكان شمول الأدلّة لخبر السيّد بملاحظة دلالته هذه، فنحن نقول: لاتشمل الأدلّة لخبر السيّد بلحاظ هـذا المدلول و هو سلب الحجيّة عن نفسه، فتكون شاملة له من حيث مدلوله الآخر و هو سلب الحجيّة عن غيره، فيلزم من دخول خبر السيّد تحت الأدلّة خروج الأخبار الواردة في باب الصلاة مثلاً عنها، كما أنّه يلزم من دخول تلك الأخبار فيها خروج خبر السيّد.

فغاية ما في الباب وقوع التعارض بين خبر السيّد و أخبار الصلاة و غـيرها، فيكون الجواب وجود المرجّح في طرف الأخبار لكثرتها و وحدة خبر السيّد، فإنّه إذا دار الأمر بين خروج فرد واحد أو خمسمائة فرد مثلاً فلاريب في رجحان الأوّل، هذا مضافاً إلى ما يلزم على الثاني من صيرورة الكلام من نحو اللغز و المعمّاء، فإنّه قد حكم على جميع الأفراد بحكم واريد فرد واحد ينافي ثبوت الحكم لسائر الأفراد،

فقيل : كلّ خبر عادل حجّة واريد به خبر السيّد الذي مضمونه أنّه لاشيء من خبر عادلٍ بحجّة.

و حاصل أصل الإشكال أنّ حجيّة خبر الواحد محال؛ لأنّه يلزم من حجيّته عدم حجيّته، و ذلک لأنّه لو كان خبر الواحد حجّة لكان خبر السيّد حجّة؛ لأنّه أيضاً خبر واحد، و حجيّته مستلزمة لعدم حجيّة خبر الواحد، و هذا هو المدّعىٰ من استلزام حجيّة خبر الواحد عدم حجيّته.

و حاصل الجواب الشيخ عنه أنّ هذا المحذور مختصّ بخبر السيّد دون سائر الأخبار، و ذلک لأنّ خبر السيّد دالّ إمّا باللفظ و إمّا بالملاك على عدم حجيّة نفسه قطعاً، و لذا لو سئل عن السيّد عنه لقال : ليس بحجّة، و لهذا لو كان خبره المذكور المفيد لعدم حجيّة نفسه حجّة لزم من حجيّته عدم حجيّته، فالاستلزام المذكور مختصّ بخصوص هذا الخبر دون الأخبار الاخر، فاللازم إخراج هذا الخبر بتخصيص عقلي.

و حاصل إشكالنا على الشيخ ـ و هو في الحقيقة شيء تنبّهنا له ببركة تنبيه الشيخ فأوردنا ما استفدنا منه عليه ـ هو أنّه كما أنتم حلّلتم الإشكال في كلّي خبر الواحد و بيّنتم أنّه من جهة خبر السيّد، كذلک نحن أيضاً نحلّل الإشكال في خبر السيّد و نبيّن أنّه من جهة أيّ من مداليله.

فنقول : هو عامّ يشمل نفسه أيضاً بالقطع إمّا لفظاً و إمّا ملاكاً، فله مدلولان، عدم حجيّة نفسه و عدم حجيّة غيره، فحجيّته بالسنبة إلى المدلول الأوّل محال؛ إذ يلزم حجيّته و عدم حجيّته، و أمّا بالنسبة إلى المدلول الثاني فغير محال، فيمكن شمول أدلّة الحجيّة له بملاحظة هذا المدلول، فخبر السيّد بعد اندراجه تحت دليل الحجيّة بمنزلة عام لايمكن إرادة فرد منه، فيكون مخصّصاً عقلاً بغيره، فحينئذ يقع التعارض بين هذا الخبر مع سائر الأخبار؛ إذ دخوله مستلزم لخروجها، ودخولها مستلزم لخروجه.

و إذن فالأولى في الجواب أن يقال : بعد دوران الأمر في الآية بين أن تكون نازلة من السماء لخصوص خبر السيّد و بين كونها نازلة لأجل غيره من الأخبار الكثيرة أنّ المقدّم هو الثاني، لا لأجل مجرّد كثرته و استلزام الأوّل انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لاستلزام الأوّل استبشاع المعنى؛ إذ يلزم إفادة عدم حجيّة خبر الواحد بعبارة دالّة على حجيّة خبر الواحد و هو من المضحكات و الهزليّات و محسوب من الألغاز و المعميّات، هذا.

و من أغرب ما كتب في حاشية المولى الأعظم محمّد كاظم الخراساني طاب ثراة على الرسائل ما كتبه في هذا المقام ممّا حاصله : أنّه يمكن الالتزام بأنّ الآية تدّل على حجيّة خبر الواحد إلى زمان السيّد، و تدّل على عدم حجيّته بعد هذا الزمان بدلالته على حجيّة خبر السيّد، ثمّ ذكر ما حاصله أنّه و إن كان التفكيك مقطوع الخلاف للإجماع على أنّه لو كان خبر الوحد حجّة للأوّلين فيكون حجّة للآخرين أيضاً، بل و لايحتمل كونه حجّة للأوّلين و غير حجّة للآخرين و إن كان عكسه و هو عدم حجيّته للأوّلين بملاحظة انفتاح باب العلم و حجيّته للآخرين باعتبار انسداده محتملاً، إلّا أنّه لابأس بأن نلتزم في مرحلة الظاهر بعدم حجيّة خبر الواحد بعد زمان خبر السيّد لوجود الحجّة عليه و هو خبر السيّد، و أمّا ما قبل هذا الزمان فهو خارج عن محلّ الابتلاء.

و الحاصل أنّ الأخذ بهذه الحجّة و إن كان لايمكن في غير محلّ الابتلاء للزوم القبح، لكن لايضرّ ذلك بمحلّ الابتلاء إذا أمكن الأخذ بها فيه.

و حاصل مرامه بعبارة اخرى أنّ مخالفة الإجماع على المطلب الواقعي لموافقة حجّة ظاهريّة لاتضرّ، و هنا من هذا القبيل، فالواقع حسب الإجماع لايخلو من أحد الأمرين فقط، إمّا إرادة الحجيّة و إمّا عدمها، ولكن في مقام الظاهر و الأخذ بالحجّة وقع التفكيك، ففي قطعة من الزمان ـ و هو ما بين صدور الآية إلى زمان صدور خبر السيّد ـ كانت الحجّة الفعليّة الغير المزاحمة واقعاً بشيء قائمة على الحجيّة، فكان

تكليف الناس في مرحلة الظاهر الأخذ بهذه الحجّة أعني ظاهر عموم الآية، و في قطعةاخرى ـ و هو ما بعد صدور خبر السيّد ـ كانت الحجّة الفعليّة قائمة على عدم الحجيّة، فمن هذا الحين صار تكليفهم الرجوع إلى هذه الحجّة الظاهرية و هو خبر السيّد المخصّص بعموم الآية.

فإن قلت : صدور خبر السيّد و إن كان في الزمان المتأخّر، لكن مفاده عدم الحجيّة من الزمان الأوّل، فيشمل زمان صدور الآية أيضاً، فيعود الإشكال.

قلت : نعم ولكن الحجيّة مختصّة بمفاده بالنسبة إلى زمان وجوده و ما بعده، فلايلزم محذور بالنسبة إلى ما هو الحجّة، أمّا بالنسبة إلى الأوّلين فلعدم الموضوع أعني خبر السيّد، و أمّا بالنسبة إلينا فلعدم كون تلك الأزمان السابقة محلاً لابتلائنا و مورداً لعملنا، فتكون الحجيّة مختصّة بنا بالنسبة إلى الزمان المتأخّر.

و أنت خبير بما فيه، أمّا أوّلاً فلأنّ إشكال الاستبشاع جار بعينه في ما بعد زمن إخبار السيّد أيضاً، فإنّ التعبير عن عدم حجيّة خبر الواحد بعبارةٍ مؤدّاها أنّ خبر الواحد حجّة يكون مستبشعاً مطلقاً، سواء كان بملاحظة أوّل زمان صدور الآية أم بملاحظة ما بعد خبر السيّد.

و أمّا ثانياً فلأنّا نحصر ما يحتمل إرادته من الآية في وجوه بالفحص و الترديد و الدوران، و نبيّن بطلان إرادة كلّها سوى الوجه الذي ذكرنا من خروج خبر السيّد و دخول ما عداه.

فنقول : المراد بمفهوم الآية الدال على أنّ خبر الواحد حجّة لايخلو إمّا أن يكون حجيّة خصوص خبر السيّد من أوّل زمان الصدور، و إمّا حجيّة خبر الواحد من الأوّل إلى زمان خبر السيد، و حجيّة خبر السيّد فقط ممّا بعد هذا الزمان، و إمّا حجيّة خبر السيد و الأخبار الاخر معاً، و إمّا حجيّة الأخبار الاخر دون خبر السيّد، و لاخامس لهذه الوجوه.

لاسبيل إلى الأوّل؛ للزوم الاستبشاع في المعنى، و لا إلى الثاني؛ لكونه مقطوع

الخلاف، و لا إلى الثالث؛ للزوم المحال من حجيّة الأخبار الاخر و عدم حجيّتها، فتعيّن الرابع و هو المطلوب.

ثمّ إنّ أحسن الأجوبة عن أصل الإشكال أن يقال : إنّ خبر السيّد غير مشمول لأدلّة الحجيّة رأساً؛ لأنّه إجماع منقول، و قد عرفت في ما تقدّم أنّ الآية إنّما تدلّ على حجيّة الخبر عن حسّ أو قريب عن الحس، و لا يشمل الإخبار الحدسي فتذكّر.

ثالثها : و هو أيضاً وارد على جميع أدلّة حجيّة خبر الواحد و لا اختصاص له بالآية ـ و له تقريبان مرجعهما إلى الواحد:

الأوّل : أنّ تلك الأدلّة موردها الخبر بلاواسطة، و لايمكن أن يشمل الخبر مع الواسطة، بيان ذلك أنّه إذا أخبرنا الشيخ أنّه قال المفيد : كذا، فالخبر الوجداني لنا منحصر في خبر الشيخ، فلابدّ من إجراء «صدّق العادل» في خبر الشيخ ليثبت ببركة هذا الحكم خبر المفيد تعبّداً، لنرتّب بعد حصول موضوع الخبر التعبّدي نفس حكم «صدّق» عليه أيضاً، فيلزم أن يكون الحكم محقّقاً لموضوع نفسه، فإنّ حكم «صدّق» المترتّب على خبر الشيخ تحقّق موضوع خبر المفيد التعبّدي، فيصير حكماً له، فيلزم تقدّم الحكم على موضوعه و الواجب العكس، فالواجب أن لا يشمل الحكم الموضوع المتحقّق بسببه لئلّا يلزم هذا المحذور.

فقول القائل : كلّ خبري صادق، لابدّ أن لا يشمل نفسه، فإنّ حكم «صادق» يكون سبباً لتحقّق موضوع هذا الخبر، فلايمكن أن يكون حكماً له أيضاً، غاية الأمر أنّ الحكم في هذه القضيّة موجد المخبر حقيقةً و في قضيّة «صدّق» موجد له تعبّداً.

و الثاني : أنّ معنى «صدّق العادل» ليس هو التصديق الجناني، بل المراد هو التصديق العملي الذي هو عبارة عن ترتيب الأثر الثابت لمقول قوله عليه، و مقول قول الشيخ هنا قول المفيد، وليس أثر قول المفيد لزوم العمل مثل قول الصادق عليه السلام، بل إنّما أثره تصديق العادل، فيلزم أن يكون صدق العادل المرتّب على خبر الشيخ بلحاظ ترتيب نفسه، ولايمكن أن يكون الحكم التنزيلي ناظراً إلى نفسه، بل

لابدّ أن يكون الحكم بتصديق العادل بلحاظ أثر آخر غير هذا الأثر الذي هو نفسه.

ولايخفى أنّ مرجع التقرير الأوّل إلى الثاني؛ فإنّه ليس الحال في «صدّق العادل» هو الحال في «كلّ خبري صادق»؛ فإنّ الثاني يكوّن الخبر و يوجد الفرد الحقيقي له، و أمّا هنا فصدق العادل لايوجد الفرد الحقيقي لخبر المفيد مثلاً، بل الخبر التعبّدي، و الخبر التعبّدي يعني ما يكون له أثر الحقيقي، و ليس التعبّد بالخبر إلّا ترتيب أثر الخبر الحقيقي و هو تصديق العادل.

و بعبارة اخرى : معنى «صدّق العادل» في خبر الشيخ هو البناء على وجود خبر المفيد، و معنى البناء على وجوده ترتيب أثر التصديق عليه، فيرجع إلى عدم إمكان أن يكون الحكم بالتصديق بلحاظ ترتيب نفسه.

و قد أجابوا عن هذا الإشكال أنّ المراد بقوله : رتّب الأثر، ترتيب طبيعة الأثر، و هذه الطبيعة صادقة على هذا الحكم الذي هو وجوب التصديق، فخبر العادل كلّ أثر يكون لمقوله يجب ترتيبه و إن كان الأثر وجوب التصديق، و على هذا فهذه القضيّة تشمل نفسه بالمدلول اللفظي، و يمكن بتنقيح المناط أيضاً، للعلم بعدم خصوصيّة أثر دون آخر في نظر الشارع، هذا ما قالوه.

و أظنّ أنّ هذاالجواب غير نافع لهذا المقام، لأنّ المراد بتصديق العادل كما اعترفوا به هو التصديق العملي، و الحاصل أنّه لابدّ أن يكون معنى «صدّق العادل» «صلّ الجمعة» مثلاً، فالم يرجع معناه إلى العمل لامعنى لإجرائه، و على هذا فالأثر الذي يهمّ ترتيبه هنا على خبر الشيخ باخبار المفيد ليس إلّا تصديق المفيد في خبره، و تصديق المفيد لا إشكال في أنّه في حدّ ذاته ليس عملاً مطلوباً شرعيّاً.

فإن قلت : ثمرته الانتهاء إلى قول الإمام عليه السلام : «صلّ الجمعة» و هو أثر عملي، و تصديق المفيد و غيره من الوسائط وسائط لهذا الأثر.

قلت : فيكون «صدّق العادل» بلحاظ ذاك الأثر الذي هو الحكم الصادر عن الإمام، و هو مناف لما ذكروه من أنّ الأثر المرتّب على تصديق الشيخ تصديق المفيد

و أثره تصديق الصدوق و هكذا إلى أن ينتهي إلى قول الإمام، فهنا يجب إجراء حكم «صدّق العادل» المتعدّد المرتّب في الطول، و كلّ لاحق يكون بلحاظ سابقه.

و الحقّ في الجواب أن يقال : إنّه لاحاجة لنا إلى أزيد من الخطاب الواحد بـ «صدّق العادل»، و بإجراء الفرد الوحد من «صدّق» يرتفع الإشكال، بيان ذلک أنّه إذا أخبرنا الشيخ أنّه أخبره المفيد أنّه أخبره الصدوق أنّه أخبره أبوه أنّه أخبره الصفّار أنّه قال له العسكري عليه السلام: صلاة الجمعة واجبة مثلاً، فلاشكّ أنّه من هذه السلسلة قد استفدنا قول الإمام و حكي لنا رأيه عليه السلام، و ذلک لأنّ خبر الشيخ يحكى بالحكاية الظنّية الشخصيّة مثلاً عن خبر المفيد، و هو يحكي لنا و يفيد الظنّ الشخصي بقول الصدوق، و هكذا كلٌّ يفيد الظنّ الشخصى بمحكيّه إلى قول الصفار، و هو أيضاً يفيد الظنّ الشخصي بمحكيّه و هو صدور قول : «صلّ الجمعة» عن الامام.

فتحقّق هنا الحكاية الظنّية عن قول الإمام مستندة إلى خبر العادل، و الدليل دلّ على أنّ الظنّ بالحكم الشرعي المستند إلى خبر العادل واجب الاتّباع، و لايلزم في باب الأمارة أن يكون الحكم الشرعي الذي يقصد ترتيبه أثراً شخصيّاً لمؤدّاها.

ألاترى أنّه لو قام البيّنة على طهارة أحد الإنائين المعلوم إجمالاً نجاسة أحدهما يحكم بنجاسة الإناء الآخر، مع أنّ نجاسة الثاني ليست أثراً شرعيّاً لطهارة الأوّل، و إنّما حصل التلازم بينهما بحسب علمك، فأنت بهذاالاعتقاد قاطع على تقدير صدق البيّنة بنجاسة الإناء الثاني، فإذا حصل لک الظنّ الشخصي من قول البيّنة الحاكية لطهارة الأوّل حصل لک الظنّ أيضاً بنجاسة الثاني، فيكون خبر البيّنة حاكياً لنجاسته بالحكاية الظنّية.

فكذلک هنا أيضاً يكون التلازم بين قول العادل و الصدق ظنّاً، فكلٌّ من خبر الشيخ و المفيد الخ يكون متلازم الصدق ظنّاً إلى قول الإمام، فيصدق الحكاية الظنّية عن قول الإمام عليه السلام مستندة إلى خبر العادل، ثمّ بعد هذه الحكاية يدور

الأمر بين إثنين لاثالث لهما:

الأوّل : أن يكون القول صادراً عن الإمام عليه السلام، و الثاني : أن يكون عادلٌ كاذباً، فإنّه لو لم يصدر القول عنه عليه السلام فلايخلو إمّا يكون الشيخ كذب في قوله : أخبرني المفيد، و لو صدق هو فيلزم أن يكون المفيد كاذباً في خبره : أخبرني الصدوق، و لو صدق هو كان الصدوق كاذباً في خبره: أخبرني أبي، و هكذا لوصدق الأب لزم كذب الصفّار، و لايمكن أن لايكون في البين كذب عادلٍ و مع ذلک لم يكن القول صادراً عن الإمام.

نعم لو كان في الوسائط فاسق و لو واحداً لأمكن صدق العادل و عدم صدور الحكم عن الإمام، و أمّا بعد كون الوسائط جميعاً محقّق العدالة غير مشكوك في عدالتهم فلامحالة يكون عدم الصدور ملازماً لكذب عادلٍ واحد، و حينئذ فالتوقّف عن العمل بالحكم المحكّي بالحكاية المذكورة أعني وجوب الجمعة ليس له سببٌ و علّةٌ إلّا احتمال كذب العادل، ضرورة أنّه مع القطع بعدم كذب العادل فلامانع عن المصير إلى العمل، فعند هذا التوقّف لأجل هذا المانع يكون المكلّف مخاطباً بخطاب «صدّق العادل» و هذا الخطاب يدعوه إلى العمل بالحكم المزبور؛ إذ مع إلغاء هذا الاحتمال ينتفي المانع عن العمل مطلقاً.

فعلم أنّ المحتاج إليه ليس بأزيد من فرد واحد من «صدّق العادل» و يكون المقصود طبيعة العادل من دون إشارة إلى شخص خاص من الشيخ و من قبله من الوسائط، و يكون اللازم العادي لتصديقه هو العمل أعني صلاة الجمعة.

و الحاصل أنّ قول الإمام صدوراً و عدماً يدور مدار صدق العادل بقول مطلق و كذبه و لو في ضمن فرد واحد منه، و كون تمام توقّف المكلّف عن العمل بسبب مجرّد احتمال كذب العادل يكفي في توجّه خطاب واحد إليه بتصديق العادل.

فإن قلت : ما ذكرت من كفاية خطاب واحد إنّما يتّم في ما إذا كان هناك اخبار عدول متعدّدة محقّقة محرزة لنا وجداناً، كما لو علمنا وجدانا بصدور الخبر عن كلّ

واحد من الشيخ و من قبله إلى الصفّار، فحينئذ لو لم يكن القول صادراً عن الإمام فلامحالة يلزم كذب عادل واحد، فخطاب واحد بتصديق طبيعة العادل يكفي في سدّ باب هذا الاحتمال، و التحريک نحو العمل، و هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث إنّ الخبر الوجداني المحقّق منحصر في خبر الشيخ، و أمّا خبر غيره فلابدّ من إحرازه بخطاب «صدّق» المتعلّق بخبر الشيخ، فبـ«صدق العادل» في خبر الشيخ يثبت خبر المفيد و بـ «صدق العادل» الجاري في خبر المفيد يثبت خبر الصدوق، فلامحيص عن خطابات عديدة طوليّة، و لايكفي سوق خطاب واحد نحو طبيعة العادل مع عدم إحراز ما عدا خبر الشيخ.

قلت: لكن مع ذلک كلّه لايخرج الأمر من حالين، إمّا صدر من الإمام الحكم، و إمّا كذب عادل واحد، و لاثالث لهذين، و هذا العادل الواحد إمّا الشيخ و إمّا المفيد و إمّا الصدوق و إمّا أبوه و إمّا الصفّار، فنحن نرفع احتمال الكذب عن الجميع بخطاب «صدّق العادل» و من المعلوم أنّ اللازم العادي للاخبار المسلسلة هو صدور الحكم عن الإمام ظنّاً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و إن شئت التوضيح فافرض حصول القطع من خبركلّ من الشيخ و من قبله، فعند هذا القطع يلزم قهراً حصول القطع بقول الإمام، فكذلک لو حصل الظّن بصدق العادل حصل قهراً الظنّ بالصدور، فيصدق أنّه حصل الظنّ بقول الإمام من خبر العادل كما يصدق في المثال حصول القطع به من خبر العادل، و قد قلنا: إنّه لا يلزم أن يكون أثراً لقول العادل، بل يكفي ثبوت الملازمة بينهما بمعنى أن يكون العمل لازماً له أو ملزوماً بحيث صدق الحكاية.

فهنا أيضاً تكون الملازمة بين قول العادل والظنّ بالصدق و بقول الإمام عليه السلام كما هو واضح، فإذا رفع احتمال الكذب عن البين بواسطة «صدّق العادل» فلامعنى لهذا الخطاب إلّا الإلزام بصلاة الجمعة.

و حاصل الكلام في المقام أنّ مجرّد تصديق العادل ما لم ينته إلى العمل ليس بأثر،

إذ ليس مفاد «صدّق» هو التصديق القلبي، حتى أنّ في ما يكون الأثر الشرعي لمؤدّى الأمارة بواسطة ملازمات خارجيّة أيضاً ليس المقصود تصديق ما هو اللازم للمؤدّى بلاواسطة، بل المقصود توجيه المكلّف نحو العمل الذي هو متأخّر عن الجميع، مثلاً لو أخبر بشيء و كان في الخارج ملازماً مع وجوب صلاة ركعتين فليس معنى «صدّق» إبن على وقوع هذا الأمر الخارجي، بل المقصود : صلّ الركعتين.

و حينئذ نقول : يكفي في الحكاية بقول العادل كون الوقوع و اللاوقوع منوطين بصدقه و كذبه، كما في مثال المخبر بأحد المتلازمين بعد الفراغ عن الملازمة الخارجيّة بينهما، فإنّه لو لم يكن اللازم الآخر متحقّقاً فلامحالة كذب العادل، و لو صدق فلامحالة يكون اللازم الآخر متحقّقاً، و بمجرّد هذا القدر حصل المطلب بحكاية قول العادل و ببركته، و لايحتاج في تحقّق الحكاية إلى كون المحكّي مدلولاً مطابقيّاً لقوله، بل و لاكونه التزاميّاً بأن لايلتفت المخبر بملازمته أصلاً، بل ولو كان قاطعاً بالخلاف.

فإذا أخبر بطهارة أحد المشتبهين كان حكاية عن نجاسة الآخر لمن له العلم الإجمالي، و إن كان نفس المخبر قاطعاً بطهارة الآخر فيكفي في الاستفادة و التحصيل للمطلب من قول العادل ثبوت الوقوع على تقدير صدقه، و هذا هو المراد لو اعتبر كون الواسطة من اللوازم العقليّة أو العاديّة، فإن الملاك هو الحكاية المتحقّقة بدوران الوقوع و اللاوقوع على صدقه و كذبه.

فنقول في ما نحن فيه : وجوب الجمعة الذي هو الأثر العملي و إن لم يكن مدلولاً مطابقيّاً إلّا لقول الصفّار، ولكن نحن لانشكّ في أنّه لو لم يكن الشيخ و المفيد و الصدوق و أبوه والصفّار كاذبين فهذا الحكم واقع، و إن كان لا واقعيّة له فلامحالة إمّا مستند إلى كذب الصفّار و إمّا أب الصدوق و هكذا، فتحقّق الحكاية عن قول الإمام بخبر العادل، و أنّا قد استفدنا من هذه السلسلة من العدول و ببركة أخبارهم حكم الإمام، فإذن فنحن مكلّفون بصدّق العادل لأجل نفس هذا الأثر العملي المحكّي بقول العادل المترتّب على صدقه، هذا غاية توجيه مرام شيخنا الاستاد دام ظلّه على

ما استفدته من تقريره في مجلس الدرس.

و أنا أقول : هنا سؤال و هو أنّ طبيعة خبر العادل التي علّق عليها في الأدلّة حكم «صدّق» لايخلو من حالين، إمّا يسري حكمه إلى أفراده و إمّا لا، و حيث إنّ المختار هو سراية الحكم من الطبيعة إلى الفرد فيتعيّن الأوّل، و حينئذ فنقول : إخبار شيخ الطائفة لنا بخبر المفيد الذي هو الفرد الحقيقي لهذه الطبيعة في المقام و ليس غيره فرد وجداني آخر لايخلو إمّا يكون من جملة تلك الأفراد التي يسري إليها الحكم المذكور من الطبيعة و إمّا خارج عنها.

فإن كان الثاني فنحن في الراحة؛ إذ لايجب علينا تصديق هذا الخبر، و ليس غيره خبر آخر في أيدينا، و إن كان الأوّل كان هذا النزاع في مابين الاستاد و الشيخ الأجلّ المرتضى لفظيّاً، فإنّه على هذا يجب إسراء حكم «صدّق» في خبر الشيخ من الطبيعة، و به يتحقّق موضوع خبر المفيد تعبّداً، فيشمله هذا الحكم بالسراية، فيتحقّق موضوع الخبر التعبدّي للصدوق، فيشمله أيضاً، فهنا أحكام طوليّة، كلّ لاحقٍ محقّق لموضوع السابق.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فينحصر وجه تصحيح الإشكال بماذكره الشيخ من جعل قضيّة صدق العادل طبيعيّة، بأن يكون المراد منها طبيعة الأثر و لو كان جارياً بنفس هذا الحكم، فهو قدّس سرّه إنّما يقول بتعلّق حكم «صدّق» بخصوص شخص خبر الشيخ من باب السراية، و إلّا فلايقول بتعلّقه به أوّلاً و بالذات.

و الاستاد دام ظلّه يقول : هنا حكم على طبيعة العادل من دون نظر إلى خصوص الأفراد، و هذا مسلّم إلّا أنّه تبعاً يتعلّق بالأفراد كما هو معترف أيضاً، فلامحالة يكون النزاع ـ في أنّ المحتاج إليه خطاب واحد بـ«صدّق» أو خطابات طوليّة بعدد الاخبار ـ على هذا الوجه نزاعاً لفظيّاً.

و طريق التخلّص منحصر في جعل القضيّة عامّة إمّا بالملاك و إمّا بجعلها طبيعيّة، و المراد بالتصديق أيضاً تصديق عملي، ولكن لايلزم عدم الواسطة بينه و بين العمل،

بل يكفي كون المنتهى إليه عملاً كما هنا، فصدّق في خبر الشيخ ناظر إلى «صدّق» في خبر المفيد و هو إلى «صدّق» في خبر الصدوق إلى أن ينتهي إلى «صلّ الجمعة»، و الغاية الأصليّة للجميع هو هذا بحيث لو لم يكن هذا لما كان محلّ لخطاب «صدّق» أصلاً.

فإن قلت لاشبهة في أنّ حكم «صدّق» موجود في موضوع خبر العادل قبل أن يخبر، غاية الأمر على نحو التعليق، يعني لو وجد فصدّقه، و هذه القضيّة التعليقيّة أبداً موجودة و إن لم يكن لها مصداق في العالم أصلاً.

فنقول: خبر الصفّار و الصدوق و المفيد و الشيخ موضوع لهذا الحكم التعليقي بلاترقّب لحصول أمر، فحينئذ إذا حصل لخبر الشيخ المصداق الخارجي و صار فعليّاً صار هذا الحكم التعليقي فعليّاً، و هذا الحكم بانضمام الأحكام التعليقيّة الموجودة في نفسها في موضوع خبر الآخرين من دون توقّف له على تحقّق الحكم لخبر الشيخ يفيد المدّعىٰ و يكفي في الوصول إلى قول الإمام؛ فإنّ مقول قول الشيخ هو قول المفيد و نحن مكلّفون بالتكليف الفعلي التنجيزي بتصديق خبر الشيخ، و حينئذ فإن لم يقل المفيد لزم كذب الشيخ، و هذا خلاف ما امرنا به، و إن قال فالمفروض أنّه أيضاً واجد للقضيّة التعليقيّة، و هكذا نقول في خبر الصدوق و الصفّار، فكيفي لنا أيضاً خطاب واحد بـ«صدّق العادل».

قلت: هذا عين تقرير مطلبنا، فإنّ القضيّة التعليقية قبل صيرورتها منجزّة لايترتّب عليها أثر، و هذا من البديهيّات الأوّليّة في الميزان، فلابدّ من صيرورة هذه القضيّة التعليقيّة في خبر المفيد بتوسّط و بركة فعليّتها في خبر الشيخ حتّى يكون لها أثر، ففي مرتبة القضيّة التعليقيّة و إن كان لاترتّب بين القضايا، بل كلّها في عرض واحد، ولكن في مرتبة الفعليّة و التنجيز الذي هو لابدّ منه يكون بينهما الترتّب، بمعنى أنّ فعليّة الحكم التعليقي للموضوع السابق الذي هو خبر المفيد يحدث من قبل فعليّته للموضوع اللاحق الذي هو خبر الشيخ.

فالحكم المتصوّر هنا في كلّ من الأفراد بدون الترتّب و توقّف وجود السابق

بوجود اللاحق ـ و هوالتعليقي ـ غير مفيد، و الحكم الذي له فائدة و هو الوجوب الفعلي لايتصوّر بغير الترتّب و مجئي السابق من قبل اللاحق، فعلم أنّه لايمكن إخراج المقام عن إيجاد الحكم بالحكم كما هو واضح، هذا و قد قرّر دام ظلّه مرامه بتقرير آخر دفعاً لما أوردناه عليه.

و حاصل تقريره الثاني أنّه لابدّ من تقديم مقدّمة لها كمال الدخل في فهم المطلب و هي . فهم الفرق بين الاصول و الأمارات.

فنقول : يجب في الاصول الاقتصار على مدلولها، و لايجوز التعدّي منه إلى شيء أجنبي عن مدلولها، مثلاً مدلول الاستصحاب عدم نقض اليقين بالشكّ، فلو كان إناءان مشكوكا الطهارة و كان أحدهما مسبوقاً بها دون الآخر، ولكن علم التلازم بين طهارتيها فحينئذ يبنى على طهارة الأوّل دون الثاني، لعدم كون الحكم بطهارته من مصاديق عدم نقض اليقين بالشك، و مدلول الأصل هو هذا لاغيره فلايجوز التعدّي عنه.

و كذلك لو كان في طول المدلول و مترتّباً عليه، كما لوشكّ في حياة الزيد بعد العلم بها، و كان من لوازم حياته إلى هذا الزمان بياض لحيته، و كان لبياض لحيته أثر شرعي كوجوب صلاة ركعتين، فإنّه لايحكم باستصحاب الحياة بوجوب الركعتين،فإنّ بياض اللحية أجنبي عن مدلول الاستصحاب، لعدم تحقّق المصداق، لعدم نقض اليقين بالنسبة إلى بياض اللحية، و إنّما تحقّق بالنسبة إلى الحياة و هي غيره.

نعم يحكم باللوازم الشرعية مثل طهارة الملاقي عند استصحاب الطهارة في ملاقاه، فإنّ مدلول الأصل البناء على الطهارة، و معنى ذلك معاملة الطهارة التي من جملته طهارة ملاقيه.

و هذا بخلاف الإمارات، فمعنى «صدّق العادل» مثلاً: رتّب أثر الصدق على قوله و ألق احتمال الخلاف، فكلّ كشف يحصل للإنسان بواسطة الاعتماد على «صدّق العادل» لزم الأخذ به إذا كان كشفاً لحكم شرعي، فإذا علمنا التلازم بين طهارة

الإنائين المشكوكين و أخبر العادل بطهارة أحدهما فمدلول قوله و المخبر به لإخباره إنّما هو طهارة هذا الأحد لاغير، لكنّ المقدار الحاصل من الكشف عن طهارة هذا الأحد من قوله تحصّل هذا المقدار بعينه بلا زيادة و نقيصة بالنسبة إلى طهارة الآخر، فيندرج تحت دليل «صدّق» و إن كان العادل لم يرالملازمة أو قطع بالنجاسة.

و كذا الحال في ما إذا كان الأثر في طول ما أخبر به العادل، كما لو أخبر بأنّ المنار الموجود في بلاد الإفرنج ستّة عشر ذرعاً، و كان بين كون المنار المذكور بهذا القدر و بين وجوب صلاة ركعتين ملازمة فإنّه كما يحصل الكشف بالنسبة إلى مقدار المنار يحصل بعينه بالنسبة إلى وجوب الركعتين، و حينئذ لايلزم تعلّق خطاب «صدّق» أوّلاً باللازم بلاواسطة و هو المقدار الخاص للمنار ثمّ تعلّقه بالأثر، بل يكون متعلّقاً من الأوّل بلحاظ الأثر، يعني هذا الكشف الحاصل من إخبار العادل يجب الأخذ به و إلغاء احتمال خلافه الملازم لكذب العادل.

و الحاصل : حيث ما دار وقوع الحكم و عدم وقوعه مدار صدق العادل و كذبه وجب البناء على صدقه و إلغاء احتمال الكذب، و لو كان معنى «صدّق العادل» هو البناء على مقول قوله لما كان فرق بين الأمارة و الأصل، فليس الموضوع لوجوب التصديق خبر العدل، بل ما انكشف بسبب ملاحظة الملازمة بين خبره و مطابقته للواقع.

و حينئذ نقول في ما نحن فيه: بين قول الصفّار و مطابقة مقوله للواقع ملازمة ظنيّة، و كذا الصدوق، فيحصل الكشف الظنّي من قول الصدوق باخبار الصفّار، و منه يحصل الكشف الظنّي بوجود تكليف «صلّ الجمعة» فيتحقّق هنا كشف في نفس الإنسان لحكم وجوب الجمعة من جهة الاعتماد على صدق العادل، بحيث لايمكن الخلاف إلّا مع كذب عادل واحد لامحالة، فإذا علمنا من الشارع أنّه أراد إلغاء هذا الاحتمال في حقّ العادل كان معناه وجوب الجمعة، فلو كان بالفرض حجيّة قول العادل دائراً مدار الظنّ الفعلي لكان يصدق أنّ الظّن الفعلي حصل بصلاة الجمعة من قول العادل، إذ لا إشكال في أنّ قول العادل في حدّ نفسه مع قطع النظر عن حكم

«صدّق» يكون بينه و بين مطابقة مدلوله للواقع ملازمة ظنيّة.

فبقول الشيخ يحصل الكشف الظنّي بقول الصفّار، و به يحصل بوجوب الجمعة، فيتحقّق هناكشف حاصل من الاعتماد على مطابقة قول العادل، فلو كان أحد الوسائط فاسقاً لما حصل هذا المضمون أعني : الكشف الحاصل من الاعتماد على صدق العادل.

و كذلك الحال على ما هو الواقع من اعتبار الظنّ النوعي؛ فإنّ معناه أنّه قد لايكون فعليّاً لأجل شوب الذهن ببعض العوارض و المعارضات، و إلّا كان اللازم حصول الظنّ الفعلي.

و كيف كان فحينئذ يكون هنا كشف ظنّي نوعي لوجوب الجمعة حاصل من قول العادل يعني من صدقه و عدم كذبه فلاتغفل، فإنّه لانجعل الموضوع خبر العادل حتّى نحتاج إلى تجشّم تعلّقه أوّلاً بخبر الشيخ حتى يثبت به موضوع خبر الصفّار، بل نجعل الموضوع الانكشاف الحاصل في النفس من جهة الاتّكال على صدق العادل و إلغاء احتمال كذبه، و هذا يكون ملازماً بلاواسطة للحكم الشرعي، و يكون معنى «صدّق» من أوّل الأمر «صلّ الجمعة».

و الحاصل[1] أنّه لو كان معنى الحجيّة الطريقيّة هو التعبّد بمدلول القول مطابقة أو التزاماً، و بعبارة اخرى : كانت الحجيّة دائرة مدار عنوان الإخبار و المخبر بهيّة و لازم ذلك الجمود على هذا، كمافي التعبّد بعنوان عدم النقض، و عدم التعدّي إلى اللوازم و الملزومات و الملازمات العاديّة أو العقليّة، فضلاً عن الملازمات العلميّة، ـ إذ ليس في الكلام إشعار بذلك و لا في ذهن المتكلّم احتماله، فكيف يصحّ إطلاق أنّه : قاله، أو أخبربه، أو دلّ عليه لفظه، أو كان معناها إيراد التنزيل أوّلاً على المقول ثمّ

---

١ ـ هذا تقرير آخر لكلام آية اللّه العظمى الحائري قدّس سرّه و إشكال المؤلّف طاب ثراه عليه.

على الوسائط فيكون هنا تنزيلات طوليّة مترتّبة بعدد الوسائط و ترتيبها ـ كان الإشكال متوّجها؛ إذ يلزم على التقدير الأوّل في المقام إجراء التعبّد في خبر الشيخ ليثبت ببركته مقوله وهو قول المفيد، ثمّ في هذا القول الثابت تعبّداً ليثبت ببركته قول الصدوق و هكذا،و على التقدير الثاني إجراء الحكم أوّلاً في قول الشيخ ثمّ جعل الملازمة بينه و بين قول المفيد و هكذا، و حيث إنّ الأثر الملحوظ في التنزيل على كلّ من التقديرين وجوب التصديق لزم كون الحكم ناظراً إلى نفسه.

ولكنّ الأمر على خلاف ذينك التقديرين، و الحقّ في استكشاف حقيقة معنى الطريقية هو الرجوع إلى العرف في الطرق العرفيّة، و نحن إذا راجعناهم وجدنا معنى طريقيّة قول الثقة مثلاً عندهم هو الاعتبار بكلّ انكشاف كان منشائه حسن الظنّ بالثقة و بُعد احتمال الكذب في خبره، فلو فرض انكشافات طوليّة حاصلة بتوسّط الملازمة القطعيّة فهذه الانكشافات و إن كانت مترتّبة في الوجود، ولكنّها في ملاك الأخذ عندهم في عرض واحد.

و كذا لو أخبر ثقةٌ أنّه أخبر فلان الثقة بكذا، فعين تلك الدرجة من حسن الظنّ و البُعد المذكورين يحصل هنا كما يحصل عند إخبار الثقة بلاواسطة، و ليس الغرض التشبّث بهذا لأصل المطلب حتى يقال : لعلّ وجه الأخذ وجود المناط أوصحّة القضيّة الطبيعيّة، بل المقصود التشبّث بهذا في فهم الطريقيّة الواردة في الأدلّة اللفظيّة الشرعية.

فنقول : الفرق بين «لاتنقض» و بين «صدّق العادل» هو الدوران في الأوّل مدار صدق العنوان، و أمّا في الثاني فنحكم بشهادة ذلك الارتكاز العرفي أنّ كلّ انكشاف لحكم شرعي نشأ من الاعتماد بقول العادل و لو بغير هذا الحكم، بحيث لزم من عدمه كذب العادل في خبر من أخباره، فالشارع حكم بلزوم الأخذ بهذا الحكم و لو كان في البين وسائط عقليّة أو عاديّة، فالجعل يتعلّق أوّلاً بهذا الشكف المتعلّق بالحكم الشرعي، لأنّه القابل للجعل من دون تعلّق له بتلك الوسائط أصلاً.

و حينئذ نقول : إذا قال الشيخ : قال المفيد : قال الصدوق : قال الصفّار : قال العسكري عليه السلام : تجب صلاة الجمعة، فنحن بعد إحراز عدالة هؤلاء المذكورين في السلسلة و عدم تخصيص حكم «صدّق العادل» بالنسبة إلى واحد منهم لانحتاج إلّا إلى تعبّد واحد بوجوب صلاة الجمعة.

و ذلک لأنّ خبر الشيخ محرز وجداناً و هو كاشف نوعّي عن خبر المفيد، و هذا المكشوف كاشف نوعي عن خبر الصدوق و هكذا إلى وجوب صلاة الجمعة، بحيث لو فرض حصول الظنّ الفعلي من قول العادل لكنّا ظانّين بوجوب الجمعة فعلاً من قول العادل، غاية الأمر أنّ الحال يحصل الظن النوعي من هذه السلسلة التي أوّلها وجداني، نعم هذا كشف ناقص فنحتاج ـ كما في كلّ مقام ـ إلى تتميمه بقول الشارع : «صدّق العادل».

و بالجملة، يصدق على هذاالانكشاف أنّه حصل من قول العادل و نشأ من حسن الظنّ به و بُعد احتمال الكذب في حقّه، بحيث لو لم يكن المنكشف لزم كذب أحد العدول المذكورة في السلسلة.

نعم لو كان واحد من أهل السلسلة خارجاً عن حكم «صدّق» بأن كان فاسقاً أو مشكوك الحال لايتمّ ما ذكرنا، فحاله حال ما إذا كان في الوسائط أولويّة ظنّية أو غيرها من الظنون الغير المعتبرة، و وجهه كما مرّ أنّا نحتاج إلى وجود دليل الاعتبار في كلّ واسطة و لو على نحو التعليق على وجود الموضوع من دون حاجة إلى إحراز الموضوع، فإنّه مع عدم ترتيب الأثر يلزم قطعاً إمّا كذب الشيخ، و لو صدق هو كذب المفيد و هكذا، و الحال أنّ الكلّ واجب التصديق و محرّم التكذيب بلا تقييد بوصول شخص خبرهم إلينا تفصيلاً؛ إذ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمريّة لاالمحرزة الواصلة إلى المكلّف تفصيلاً.

فتحصّل أنّا لانحتاج في إجراء دليل التعبّد في هذا الانكشاف إلى إدراجه تحت عنوان مقول العادل، و لا إلى تصحيح الملازمات الكائنة قبله لنحتاج على

التقديرين إلى التعبّدات المترتّبة، بل نجري أوّلاً دليل التعبّد في نفس هذا الانكشاف لاتّصافه بما هو المعيار من كونه حاصلاً من قول العادل و أنّه لو لاه لزم كذب عادل في خبر لامحالة.

ثمّ إنّ شيخنا الاستاد دام بقاه استشكل على القضيّة الطبيعيّة في المقام بوجهين، الأوّل : في كلّي شمول الطبيعية نفسها، و الثاني : في خصوص المقام و لو فرغ عن كليّه، أمّا الخاص بالمقام فهو أنّ التصديق الواجب ليس المراد به التصديق الجناني، بل العمل الخارجي، و ليس لخبر المفيد و غيره في المقام أثر عملي حتى بعد ملاحظة كونه موضوعاً لوجوب التصديق، فإنّه بعد عدم كون المراد منه البناء القلبي على الصدق ليس في حدّ نفسه أثراً عمليّاً، فيرجع الأمر بالأخرة إلى إيجاب الصلاة التي هي المنتهي إليه السلسلة، و منه يعلم أنّه لو صحّحنا الطبيعيّة في مقام آخر فلاينفعنا في هذا المقام، بل النافع هي الطريقة التي ذكرناها ليس إلّا.

و فيه أنّه يمكن تجزئة هذا العمل الواحد الذي هو الصلاة و تسهيمه على هذه الأخبار، فباب عدمها من ناحية كلّ خبر ينسدّ بواسطة «إعمل» المتعلّق بهذا الخبر، فكلٌّ يتكفّل لسّد باب من ابواب عدمه و لإصلاح طرف من أطرافه، نظير شيء له مقدّماتٌ أخبر بكلّ واحدة منها عادل.

و أمّا الإشكال العام فهو أنّ المتكلّم لو لاحظ الطبيعة في جانب الموضوع على نحو لايتعدّى نظره منها إلى الأفراد أصلاً و بعبارة اخرى : كان بصدد امتياز الطبيعة عن طبيعة اخرى كما في قضيّة، «الرجل خير من المرأة» ففي هذه الصورة يمكن شمول حكم القضيّة لنفسها باعتبار الطبيعة الموجودة فيها، لفرض أنّ النظر مقصور على صرف الطبيعة، و الإشكال أعني وحدة الحكم و الموضوع و بعبارة اخرىٰ إيجاد الحكم لموضوع نفسه إنّما يحدث من وقوع النظر على خصوصيّة شخص هذا الفرد المتأتّي من قبل الحكم.

و أمّا لو لاحظ الطبيعة على نحو السريان و أنّها بكلّ وجود تلبّس، لها هذا الحكم

فلامحالة حينئذ يقع نظره على هذا المصداق المتأتّي من قبل الحكم أيضاً.

فإن قلت : إنّما يسري إليه بما هو وجود للطبيعة لابما هو وجود خاص.

قلت :الخصوصيّة خارجة، ولكنّ الخاص بما هو خاص يصير معروضاً.

فإن قلت : مع هذا أيضاً يمكن التفكيك؛ فإنّ الخاص بما هو حصّة خاصّة للطبيعة مغاير ذهناً معه بما هو وجود هذا الفرد كما قلت في مبحث الاجتماع.

قلت : فرق بين العرض التحليلي أعني ما يتعلّق بالطبيعة باعتبار وجودها التحليلي، ففيه يتمّ ذلک و محلّ الكلام في ذلک المبحث من هذا القبيل، و بين العرض الخارجي و ما يعرضها في الوجود الخارجي؛ فإنّه لامحالة يسري إلى الفرد، فإذا صار الإنسان أبيض فلامحالة يصير الزيد أيضاً أبيض، و ما نحن فيه من هذا القبيل، و الفرق هو اختلاف ما بين الأفعال المتعلّقة للأحكام و الموضوعات المتعلّقة لتلک الأفعال.

و فيه أنّه فيما إذا علّق الحكم على الطبيعة بلحاظ الوجود الساري يكون النظر مقصوراً على حصّة الطبيعة بما هي هذه الحصّة الخاصّة للطبيعة، و هي مغايرة في اللحاظ عن الخاص بالخصوصيّات الشخصيّة الفرديّة، و لهذا يصحّ إيقاع الحمل بينهما، و يقال : هذا الإنسان مثلاً زيدٌ، فنقول : إذا ثبت عرض لهذا الإنسان فالمتكلّم ما لاحظ الزيد و إن كان صحّة النسبة و صدقها تكون موقوفة على ثبوت هذا العرض في الخارج على وجه لاينفكّ عن وقوع الخاص بتمام الوجود، بحيث لايبقي حيثيّة منه خارجاً متلبّساً بهذا العرض، ولكن في لحاظ الإثبات إنّما اثبت العرض بحيثيّة واحدة و هي حيثيّة حصّة الطبيعة.

ففرقٌ بين : كلّ إنسان كذا و قولنا : الإنسان كذا بلحاظ الطبيعة بالوجود السرياني، ففي الأوّل وقع كلّ خاصّ خاصّ بشرا شر وجوده و حيثيّاته تحت الحكم في لحاظ الحاكم بنحو الإجمال، و لهذا نقول : لايمكن شمول القضيّة بهذا النحو نفسها؛ إذ لحاظ ما يتفرّع على الحكم و يتأتّي من ناحيته غير ممكن قبل الحكم و لو على نحو

الإجمال. و أمّا في الثاني فلم يتعلّق نظر الحاكم بالخصوصيّة المتأتّية من قبل الحكم لا إجمالاً و لاتفصيلاً.

فإن قلت : فعلى هذا نحتاج إلى المناط بالإضافة إلى الخصوصيّة لإحراز أنّه لا مانع من قبلها في فعليّة الحكم المتعلّق بالحصّة.

قلت : بعد ما وقع هذه الحصّة تحت الحكم لايعقل وقوع الخصوصيّة تحت ما يضادّه، فإنّه لايعقل أن يحكم على هذا الإنسان بما هو هذا الإنسان بأنّه واجب الإكرام، و يحكم عليه بما هو زيد بأنّه محرّم الإكرام.

فإن قلت : لامانع من أن يتعلّق حكم بالذات بلا سراية إلى الخصوصيّة، و حكم مضادّ له بالخصوصيّة كما هو الحال في الظاهري مع الواقعي.

قلت : قد استشكلنا عين هذا الإشكال هناك أيضاً و هو أنّه و إن كان في الرتبة الثانية لايسري الحكم إلى الاولىٰ ولكنّه ينافي معه؛ لأنّ لحاظ أصل الذات مع فرض الحكم عليه بالوجوب مثلاً ينافي مع الحكم في الرتبة الثانية بمضادة، و قد أجبتم عن الإشكال بإمكان دخل قيد التجرّد في الحكم، ولكن هذا لايتمشّي هنا؛ إذ الفرض تأتّي الحكم بمقتضى الإطلاق في هذه الذات، و بعد ذلك يلزم اللغوية لو جعل الحكم المضادّ في الخصوصيّة.

و بالجملة و إن كان الإطلاق قاصراً عن شمول الخصوصيّة، لكنّه يكون بحيث يكفينا مؤنة تحصيل المناط من الخارج؛ إذ بنفسه يستكشف عدم المانع من قبل الخصوصيّة لمكان التنافي بينهما، و الأمارات مثبتاتها أيضاً حجّة.

و من جملة الآيات التي استدلّ بها لحجيّة خبر الواحد آية النفر، و هي قوله تعالى: «وَ لَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا في الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرونَ» حيث دلّت الآية على وجوب الحذر عقيب الإنذار، فيدلّ على وجوب القبول عند التفقّه و الإخبار.

أمّا دلالتها على وجوب الحذر عقيب الإنذار فمن وجوه:

الأوّل : أنّ معنى كلمة «لعلّ» هو الطلب مع الرجاء للحصول، و احتمال عدم الحصول و قيد الرجاء غير ممكن في البارى تعالىٰ فينسلخ عنه و يبقى الطلب المجرّد، و بعد ذلک يصير المحصّل أنّ الحذر مطلوب.

فنقول : إذا ثبت رجحان الحذر ثبت وجوبه لوجهين، الأوّل : ما ذكره في المعالم من أنّ مقتضى الوجوب إمّا موجود و إمّا لا، و بعبارة اخرى : إمّا تكون الحجّة تامّة و إمّا لا، فعلى الأوّل يجب الحذر و على الثاني لايحسن، و الثاني : الإجماع على أنّه متى ثبت هنا الرجحان ثبت الوجوب، و ذلک لأنّهم في هذا الباب بين من لايجوّز العمل بخبر الواحد و بين من يوجبه، و لا قائل بالرجحان و عدم الوجوب.

و الوجه الثاني : أنّ الحذر وقع غاية للإنذار و هو واجب؛ لأنّه وقع غايةً للنفر وهو واجب بواسطة كلمة «لولا» وغاية الواجب واجبة إذا كانت من فعل المكلّف.

و الوجه الثالث : أنّ الإنذار واجب لما تقدّم، و وجوبه مستلزم لوجوب الحذر و القبول؛ إذ لو لم يجب القبول لزم لغويّة وجوب الإنذار، و بنظير ذلک استدلّوا في باب وجوب قبول شهادة المرأة بما في رحمها، لثبوت النهي عن كتمان ما في أرحامهنّ في الآية، فبهذه الوجوه الثلاثة ثبت وجوب الحذر و القبول عقيب الإنذار، فيكون خبر الواحد في الأحكام الشرعيّة واجب القبول.

أقول : أمّا ما ذكر في الوجه الأوّل من انسلاخ لفظة «لعلّ» عن معنى الترجّي فمبنيّ على كون مثل هذه الكلمة من هيئة الأمر و نحوها حقيقة في الصفات الموجودة في النفس كالترجّي الحقيقي و الإرادة الحقيقيّة، و أمّا على قول من يقول بأنّ تلک الهيئات و الألفاظ حقيقة في المعنى الذي يوجدها تلک الألفاظ، و بعبارة اخرى : هيئة الأمر موضوعه للطلب الإيقاعى دون الطلب الواقعي، و لفظة «لعلّ» موضوعة للترجّي الإيقاعي دون الواقعي، فهي أبداً مستعملة في معناها الحقيقي الإيقاعي، و الاختلاف إنّما هو في الدواعي، فقد يكون إيقاع هذا المعنى بداعي الوصف الواقعي، و قد يكون بداع آخر.

فحينئذ لايلزم الانسلاخ لإمكان تمشّي الترجّي الإيقاعي في حقّ الباري؛ لعدم منافاة إيقاع هذا المعنى مع العلم بالحصول أو عدم الحصول، بخلاف القول الأوّل أعني كون هذه الألفاظ كواشف عن الصفات المتحقّقة في النفس دون كونها موجدة لمعانيها ـ كما قوّيناه ـ غاية الأمر أنّ الصفة القائمة بالنفس المحكيّة بهذه الألفاظ قد تكون حاصلة عن مصحلة في المتعلّق، و قد تكون ناشئة عن المصلحة في نفسها يعني يوجدها الإنسان لمصلحة فيها، فإنّه كما أنّ الترجّي الحقيقي الناشيء من المصلحة في المتعلّق غير ممكن في حقّ الباري لابتنائه على الشكّ الممتنع في حقّه تعالى، كذلك ما يوجد لأجل المصلحة في نفسه، فإنّه صفة قائمة بانفسنا، و لو قلنا به في حقّه تعالى لزم كونه تعالى محلّاً لهذه الصفة الإيجاديّة و قيامها بذاته تعالى و هو محال.

و لكن يمكن حفظ المعنى الحقيقي لهذه اللفظة و أمثالها إذا وقعت في كلامه تعالى على هذا القول أيضاً بأن يقال : ربّما يكون المتكلّم عالماً و ينزّل نفسه منزلة الشاكّ فيستفهم، فحينئذ يستعمل كلمة الاستفهام في كلامه في معناه، كذلك ربّما ينزّل من هو عالم بحصول أمر نفسه منزلة الشاكّ بحصول هذا الأمر المتوقّع لحصوله، فيستعمل لفظة «لعلّ» فتقع اللفظة في كلامه مستعملة في معناها الحقيقي من دون حاجة إلى تجريد و انسلاخ.

و بالجملة، بحسب مقام المحاورة و المكالمة يمكن أمثال ذلك في حقّه تعالى أيضاً، و الأمر في ذلك سهل، و لعلّ من هذا القبيل كلمة «لعلّ» فيما إذا كان المقصود إلقاء الترّجي و إبدائه للمخاطب بدون أن يكون الغرض إظهار ترجّي نفس المتكلّم كما في قوله تعالى : «وَ مٰا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكّٰى».

و كيف كان فالحق عدم جواز الاستدلال بالآية لحجيّة الخبر[1]، و الوجوه

---

١ ـ الأولى في ردّ التمسّك بالآية أن يقال : مفاد الآية وجوب الإنذار و مطلوبيّة الحذر، لكنّ الحذر عبارة عن الخوف النفساني لاالعمل الأركاني، فإنّه يحصل للإنسان عقيب

المذكورة كلّها مخدوشة، أمّا توجيه الملازمة بين رجحان الحذر عقيب الإنذار و بين وجوبه بما ذكره في المعالم، فلأنّه إنّما يتمّ بالنظر إلى العقاب؛ إذ هو إمّا معلوم الاستحقاق فيجب الحذر، و إمّا غير معلوم فلايحسن، للعلم بعدمه بحكم العقل بقبح العقاب بلابيان، فإنذار المنذر إمّا حجّة فيجب الحذر، و إمّا لافلايحسن، ولكنّه بالنظر إلى المصحلة و المفسدة غير تامّ[1]؛ إذ يمكن فرض الرجحان بدون الوجوب للحذر عن فوت المصلحة أوالوقوع في المفسدة الكامنتين في الفعل، فيحسن لأجل ذلک الاحتياط و التحذّر و إن كان لايحسن من حيث العقوبة.

و أمّا توجيه الملازمة بالإجماع المركّب و الوجه الثاني ـ أعني إثبات وجوب الحذر بكونه غاية للانذار الواقع غاية للنفر الواجب بقضيّة لفظة «لولا» ـ و الوجه الثالث اعني ـ إثبات الوجوب في الإنذار بما ذكروا في الحذر بلزوم اللغويّة ـ فالخدشة في الكلّ من جهتين.

الاولى : أنّ الآية إنّما تدّل على المدّعى لو استفيد منها وجوب الحذر مطلقاً، سواء

الوعظ و الإنذار حالة الخوف، ويكفي فيه مجرّد احتمال صدق المنذر، فعند هذا الاحتمال و الخوف يبعثه عقله نحو أحد الأمرين : إمّا الاحتياط، أو الفحص و الوصول إلى الواقع، فالآية غير مرتبطة بمقام الحجيّة أصلاً.

فإن قلت: الجاهل نفس جهله و احتماله يكفي في جريان حكم العقل في حقّه. قلت: فرق واضح بين الجاهل العامل أو الملتفت المغمور في الشهوات، و بين من يعظه و ينذره شخص عالم فقيه خبير بالمطالب، و بالجملة إنكار ثمرة الإنذار حتّى في حقّ العالم فضلاً عن الجاهل بمثابة إنكار البديهي. منه قدّس سرّه الشريف.

١ ـ الإنصاف أنّ هذا الإشكال بعد تسليم أنّ المراد مطلوبيّة العمل بعد الحذر و لأجله غير وارد من وجهين، الأوّل : أنّ الظاهر من الحذر في الآية هو الخوف عن العقوبة الاخرويّة، و الثانى : أنّ المصالح و المفاسد يختصّ فهمها بالأوحديّ من الناس ممّن يحكم عقله باستتباع الأحكام للمصالح و المفاسد في المتعلّقات، و بعد الفهم أيضاً يختصّ الارتداع عن الوقوع في ضررها بالأوحديّ من الأوحدي. منه قدّس سرّه الشريف.

كان الإنذار مفيداً للعلم أم لا، و ليس كذلك، فليست الآية إلّا بصدد أصل مطلوبيّة النفر و التفقّه و الإنذار و الحذر عقيبه، أمّا أنّ مطلوبيّة الحذر تكون مطلقة أو مشروطة بحصول العلم فالآية ساكتة عن هذه الجهة.

و بالجملة الآية متعرّضة لتكليف النافرين و في مقام تحريصهم على النفر و التفقّه، و ذكر الحذر من المتخلّفين يكون على سبيل الفائدة، فتكون من جهته في مقام الإهمال.

فحينئذ من الممكن أن يكون وجوب الحذر مخصوصاً بما إذا حصل العلم بصدق الإنذار، لصدوره من طائفة و جماعة واحداً بعد واحد، بل ربّما يستظهر ذلك من كلمة «لعلّ» و من استدلال الإمام عليه السلام بهذه الآية لوجوب النفر لمعرفة الإمام؛ إذ يعلم منه أنّ الآية إمّا مخصوصة بالاصول أو عامّة لها و للفروع، و من المعلوم أنّ الإنذار في الاصول يجب قبوله لو أفاد العلم لاغير.

و الثانية : أنّ النفر وجب لأجل تفقّة المسائل التي هي من الدين واقعاً، و الإنذار بهذه المسائل أيضاً واجب، فالحذر إنّما يجب عقيب الإنذار بالامور التي تكون من الدين واقعاً، و هذا لايصير منجّزاً إلّا بعد إحراز كون إنذار المنذر إنّما تعلّق بالأمر الواقعي، و هو لايتحقّق الامع العلم بصدقه، و أمّا لو لم يعلم أنّه أنذر بالواقع أو لا فلايجب الحذر، و الحاصل أنّه لايستفاد من الآية حكم تعبّدي بلزوم قبول إخبار المنذر و إن لم يفد العلم.

فإن قلت : إنّ ما ذكرت من عدم كون الآية بصدد إيجاب تصديق المنذر و قبول قوله تعبّداً، و عدم استفادة التعبّد منها أصلاً ينافيه إيجاب جميع أفراد الإنذار ما أفاد منها العلم و ما لم يفد؛ إذالطائفة الغير المفيدة للعلم يكون إيجابها على هذا لغواً، لعدم إيجاب قبوله.

قلت : لو كان بين هاتين الطائفتين مميّز خارجي أوأمكن التقييد في الكلام بقيد يساوق الأفراد المفيدة للعلم كان ما ذكرته حقّاً، ولكن ليس تلك الأفراد متمايزة

بنفسها، و ليس هنا قيد حصل الامتياز بسببه أيضاً و إن كان هو علم المنذر بحصول العلم للمنذر بإنذاره، فإنّ الشارع رأى أنّه لو قيّد بذلك فأوجب الإنذار الذي يعلم المنذر أنّه مفيد للعلم فربّما يخطأ في تشخيص مصداقه، فيعلم المفيد غير المفيد، فلهذا أوجب عليه جميع الأفراد إدراكاً لما فيها من الواجب الأصلي، و لا يعدّ هذا من اللغو في شيء.

و إن شئت توضيح ذلك بالمثال فلاحظ حاكم البلد حيث يأمر الحفظة بالليل بأخذ كلّ من وجدوه بعد مضّي أربع ساعات من الليل مثلاً، مع أنّ من الواضح أن ليس المقصود إلّا أخذ السارق، ولكن لمّا لم يكن للسارق علامة يمتاز بها عن غيره، و الإحالة إلى نظر الحفظة أيضاً قد يؤدّي إلى خلاف الواقع، إذ اللازم حينئذ عدم أخذ مشكوك الحال لأجل الشبهة المصداقيّة فلاجرم جعلوا المأمور به أخذ كلّ من يخرج بالليل بعد المدّة المعيّنة.

و هنا فرد آخر و هو ما إذا حصل العلم بسبب إنذار المتعدّد منضّماً لامن كلّ واحد منفرداً، فحينئذ حاله حال ما إذا لم يتمكّن العشرة كلّ منهم منفرداً لرفع الحجر مع قدرة المجموع بهيئة الاجتماع عليه، فحينئذ و إن كان إعمال قوّة كلٍّ مطلوباً مقدّميّاً ـ و قد قلنا في باب المقدّمة : إنّ وجوب المقدّمة مختصّة بحال وجود سائر المقدّمات ـ ولكنّ الواجب هنا تعليق الحكم بنحو الإطلاق نحو عمل كلّ واحد واحد؛ إذ لو كان الوجوب في حقّ كلٍّ مشروطاً بإقدام غيره فيلزم أن يتقاعدوا جميعاً و لا يكونوا في هذا الفرض بعاصين، فيلزم نقض الغرض، فإذا انحصر طريق دفع نقض الغرض بتوجيه الأمر المطلق نحو كلّ واحد يجب عقلاً ذلك و إن كان ملاك الحبّ مخصوصاً بحالة الاجتماع، فهذا نظير أمر العسكر بالتهاجم على العدو بإلزام كلّ فرد منهم على سبيل الإطلاق و توعيده على التخلّف، غاية الإمر حمل كلّ على الإقدام هناك بالعمل الخارجي يعني بالزجر الخارجي، و هنا يكون بالأمر التشريعي.

فقد تحصّل ممّا ذكرنا أنّ الآية لاتنفع لحجيّة الإنذار تعبّداً أصلاً، و إنّما يفيد

وجوب الحذر لو حصل العلم من الإنذار، فكلّ فرد من الإنذار واجب على المنذر بالكسر، لكن لايجب القبول على المنذر بالفتح إلّا عقيب خصوص الإنذار المفيد للعلم.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه ـ بعد الغضّ عن الإشكالين السابقين و تسليم دلالة الآية على لزوم الحذر مطلقاً سواء حصل العلم من قول المنذر أم لا ـ استشكل في دلالة الآية على حجيّة الخبر أيضاً بما حاصله : أنّ الراوي ليس له الإنذار للمجتهد؛ لابتنائه على فهم معنى ألفاظ الحديث، فإنّ الإنذار إنّما هو بمعناها، و ربّما اختلف فهمه مع فهم المجتهد في ذلک، ففهم هو الوجوب فلهذا أنذر، و المجتهد يفهم عدم الوجوب فلا إنذار بحسب رأيه، نعم له حقّ ذلک بالنسبة إلى من يكون رأيه متّبعاً في حقّه كمقلّديه؛ و أمّا المجتهد فليس للراوي إنذاره ممّا فهمه من معنى الرواية، و إنّما يكون له بالنسبة إليه نقل ألفاظ الحديث فقط.

فالآية حيث إنّها مشتملة على وجوب الحذر عقيب الإنذار، و وجوب قبوله مختصّة بإنذار المجتهد لمقلّديه فهي إنّما تدلّ على حجيّة الإنذار في مقام الفتوى، و لا دلالة له لحجيّته في مقام الخبر و الرواية، فالاستدلال بها لوجوب التقليد أولى منه لوجوب تصديق الرواة.

قلت : قد عرفت أنّ مع عدم الإغماض عن الإشكالين لا دلالة للآية لحجيّة الإنذار أصلاً لافي مقام الإفتاء و لافي مقام الإخبار، و إنّما تفيد وجوب القبول في مقام حصول العلم، و أمّا مع الغضّ عنها فالإنصاف تماميّة دلالتها على حجيّة الخبر دون الإفتاء، و ذلک لأنّ الاجتهاد و التقليد قد حدثا في هذه الأزمنة بعد عدمهما في زمان حضور الإمام.

فحال الرواة في تلک الأزمنة كان كحال نقلة الفتاوى للمقلّدين في هذه الأزمنة، فكما أنّه قد ينذر ناقل الفتوى للعوام كأن قال : قال العالم الفلاني: من شرب الخمر عوقب بكذا من دون مدخليّة رأي الناقل في ذلک أصلاً، كذلک في تلک الأزمنة

كان ناقل الأحكام عن الإمام بلفظه أو بالمعنى قد ينذر المنقول إليهم، و كان الغالب تصديقهم له في فهم المعنى من دون إظهار مخالفة له في فهمه كما هو الحال في نقل الفتوى في زماننا.

و الحاصل: كان همّ الرواة مصروفاً بضبط المطالب و المعاني دون مجرّد الألفاظ، و كان المهمّ في النقل أيضاً نقل المطالب، و كان تفقّههم ذلک، و الاختلاف في فهم المعاني كان كما هو كذلک الآن في غاية الندرة، و على هذا فصدق الإنذار على نقل الراوي لاإشكال فيه، هذا.

و يمكن أن يقال: إنّ ظاهر الآية وجوب الحذر عقيب الإنذار بطور الإطلاق و هو ينافي مع كونها في مقام الحجيّة على المجتهد الذي شأنه الفحص في سائر ما بيده من الأمارات و الأدلّة، و ملاحظة وجود المعارض و عدمه، و قوّته و عدمه، ثمّ بعد اليأس عن المعارض الأقوىٰ يحذر من قول المنذر، و ظاهر الآية أن لايكون للمنذر بالفتح بعد الإنذار حالة منتظرة، بل يتحذّر و يتخوّف بنفس الإنذار و يكون الإنذار علّة تامّة لحذره، فالآية مناسبة بحال المستفتي و المفتي.

و إن شئت التوضيح فلاحظ منذرين أحدهما ينذر مقلّده و الآخر ينذر المجتهد، فالأوّل بمحض إنذاره يذهب مقلّده نحو العمل بلامهلة، و أمّا المجتهد فيقول: إصبر حتّى اراجع لأن أفهم هل في البين دليل أقوى أولا، فعلى الثاني اتحذّر من قولک، فأنصف من نفسک أيّهما ألصق و أنسب بالمدلوليّة للآية؟.

و حاصل الكلام أنّ الحذر أوّلاً ليس هو العمل، و ثانياً ليس للآية إطلاق حتى في حال الشكّ، و ثالثاً سلّمنا أنّ الحذر بمعنى العمل و أنّ للآية الإطلاق، ولكن ليس في مقام التعبّد و إنّما الحكم متعلّق بنفس الواقع المنذر به، و أين هو من التعبّد وجعل الإنذار حجّة في مقام الظاهر، و رابعاً سلّمنا أنّ الحذر بمعنى العمل، و الآية لها إطلاق و تكون بمقام التعبّد، لكن ليس مرتبطاً بجعل حجيّة الخبر و قول الراوي، و إنّما ترتبط بحجيّة قول المفتي في حقّ المستفتي، و ذلک لأنّ استناد العمل في الأوّل إلى

فهم نفس المنذر بالفتح، و في الثاني أيضاً و إن كان العمل يحتاج إلى الفهم، ولكنّ الفهم فيه فهم مدّعى المنذر بالكسر، و في الأوّل يكون فهم مستنده، و ظاهر الآية أن يكون الحذر مستنداً إلى الإنذار بلاواسطة شيء في مابين العمل و الإنذار.

و الحاصل: في مقام الرواية الإنذار سبب لفهم المنذر، و فهمه سبب لحذره، و لكن في مقام الفتوى الإنذار سبب بلاواسطة للحذر، غاية الأمر الالتفات شرط تأثيره، و لعلّ مراد شيخنا المرتضى أيضاً ذلك فراجع عبارته.

و بالجملة فالآية على هذا تدلّ على حجيّة الرواية مع الإنذار، و تكون دالّة على الحجيّة بدونه بضميمة عدم القول بالفصل، بمعنى أنّه تكون الآية دليلاً فيما يشتمل على الوجوب أو التحريم و نفي غيره ممّا يشتمل على الإباحة أو الكراهة أو الاستحباب، و يتمّ الحكم فيه بعدم القول بالفصل بين الأخبار.

و من جملة الآيات آية الكتمان، و هي قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾.

حيث دلت على حرمة الكتمان و وجوب إظهار الحق للناس، و لو كان القبول غير لازم لزم اللغويّة.

و جوابه يظهر ممّا مرّ في آية النفر من خلّو الآية عن التعبّد بقبول قول المظهر، لسكوته عن أنّ وجوب القبول عقيبه يكون على نحو الإطلاق سواء حصل العلم أم لا، و إنّما المقصود وجوب إظهار الحقّ، و لعلّه كان وجوب القبول مشروطاً بوضوح الحق و العلم به لكثرة مظهريه، فأوجب اللّه على الآحاد الإظهار ليتّضح بسبب إظهاراتهم الحق و يصير معلوماً للناس، فيصير قبوله حينئذ واجباً، و أيضاً فما يحرم كتمانه و يجب إظهاره إنّما هو الحقّ الواقعي، فالواجب قبوله أيضاً هو الحقّ الواقعي، فلابد أوّلاً من إحراز أنّ ما يظهره المظهر حقّ واقعي ثمّ الحكم بوجوبه، و هو لا يتمّ إلّا مع حصول العلم من إظهاره، و أمّا بدونه فيكون من الشبهة المصداقيّة.

ثمّ الجواب عن لزوم اللغويّة في إيجاب الفرد الغير المفيد للعلم من الكتمان هو الجواب منه في الآية المتقدّمة حرفاً بحرف.

و من جملة الآيات آية السؤال عن أهل الذكر و هي آيتان، إحداهما في سورة النحل و هي قوله تعالى : «وَ مٰا اَرْسَلْنٰا مِنْ قَبْلِکَ إِلّا رِجالاً نوحي إِلَيْهِمْ فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاتَعْلَمُونَ بُالْبَيِّنٰات وَ الزُبُرِ».

و الاخرى في سورة الأنبياء و هي قوله تعالى : «وَ مٰا اَرْسَلْنٰا قَبْلَکَ إِلّا رِجالاً نُوحي اِلَيْهِمْ فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاٰ تَعْلَمُونْ».

وجه الاستدلال نحو ما تقدّم من أنّ وجوب السؤال ملازم لوجوب القبول، و إلّا يلزم اللغويّة، ثمّ بضميمة عدم القول بالفصل يثبت المدّعىٰ في جميع الأخبار ممّا كان مسبوقاً بالسؤال و ما كان كلاماً ابتدائيّاً.

و فيه أمّا أوّلاً : فلأنّ ظاهر هذا الكلام وجوب تحصيل العلم كما يقال عرفاً : إن كنت جاهلاً فاسئل من العالم يعني لتصير عالماً، فمعنى الآية و اللّه العالم : فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون لتعلموا، فليس في مقام الحكم بالتعبّد بالجواب حتى يقال : إنّ العلم طريقي، و الظنّ بعد التعبّد يقوم مقام العلم الطريقي و يكون علماً، بل يكون في مقام الإرشاد إلى علاج رفع الجهل وجداناً.

و أمّا ثانياً : فلأنّ ظاهر سياق الآية كما يظهر من ملاحظة الصدر هو السؤال عن علماء أهل الكتاب عن أحوال أنبياء السلف، فلايشمل الرواة، و من هنا يظهر وجه اخر لعدم كون الآية في مقام التعبّد؛ فإنّ موردها مسألة اعتقاديّة متعلّقة بمعرفة الأنبياء، و لاشكّ في عدم التعبّد في العقايد و لزوم تحصيل العلم فيها.

و أمّا ثالثا : فمع الغضّ عن ذلک فقد ورد في الأخبار أنّ المراد بأهل الذكر هم الأئمّة عليهم السلام إمّا لكون هذا الكلام جملة مستقلّة و عدم كونها تتمّة للمطلب السابق و إن كان خلاف ظاهر «الفاء» التفريعيّة، و إمّا على وجه التأويل.

و حينئذ فإن كانت هذه الأخبار متواترة فلاربط للآية بما نحن فيه، و إن كانت

أخبار آحاد فيلزم من الاستدلال بالآية على حجيّة أخبار الآحاد أن يلزم من حجيّتها عدم حجيّتها؛ فإنّ من جملة أخبار الآحاد هذه الأخبار الدالّة على أنّ المراد بأهل الذكر هم الأئمّة، فإذا صارت حجّة بالآية ثبت أنّ المراد من الآية غير الرواة، فيلزم من وجود الحجيّة عدمها.

ثمّ على تقدير الغضّ عن جميع ذلك و تسليم اشتمال الآية على لزوم قبول الجواب تعبّداً قد يتوهّم عدم دلالتها على حجيّة الرواية أيضاً؛ لأنّ المراد من أهل الذكر أهل العلم، فتكون مسوقة لحجيّة قول المجتهد على العوام إذا سألوا عنه، فالآية دالّة حينئذ على وجوب التقليد دون حجيّة قول الراوي، و هذا التوهّم فاسد فإنّ الرواة في الأزمنة السابقة كانوا هم أهل الذكر و العلم و هو كذلك، و يشهد لذلك ماورد في الأخبار المستفيضة من أنّه «اعرفوا منازل الرجال منّا بقدر رواياتهم عنّا»[1].

و على هذا فكلّ من كان راوياً لرواية يكون بالنسبة إلى من لاعلم له بهذه الرواية فرداً حقيقيّاً لأهل الذكر، فلاحاجة إلى تجشّم أنّ مثل الزرارة و إبن مسلم و أمثالهما كانوا من أهل الذكر أيضاً، فإذا ثبت حجيّة الرواية منهم ثبت من الراوي الذي ليس من أهل الذكر بعدم القول بالفصل، حتّى يجاب عن ذلك بأنّ كون قول زرارة و إبن مسلم و أضرابهما من حيث هم أهل الذكر حجّة لايدّل على حجيّة القول الصادر عنهم من حيث هم رواة.

و من جملة الآيات آية الاذن المذكورة في سورة التوبة، و هي قوله تعالى : «وَ مِنْهُمُ الَّذينَ يُؤْذُونَ النَّبي وَ يَقولونَ هُوَ اُذُنٌ قُلْ اُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَ يؤْمِنُ لِلْمؤْمِنينَ».

قد قرن الإيمان للمؤمنين بالإيمان باللّه تعالى و مدحه بهما، و من ذلك نعلم أنّ الإيمان للمؤمن و تصديقه مطلوب على حد مطلوبيّة الإيمان باللّه، فيكون واجباً

١ـ

أيضاً، فيدّل على حجيّة خبر المؤمن و وجوب تصديقه، فإن استفيد من أدلّة اخرى زيادة قيد آخر علاوة عن الإيمان قيّدنا الآية به و خصّصنا الحجيّة بخبر المؤمن الواحد لذاك القيد، و إلّا فيكون خبر المؤمن بقول مطلق حجّة، هذا.

و الإنصاف عدم الدلالة في هذه الآية أيضاً، و ذلک لأنّ الإيمان الذي هو المراد في تلک الآية و مدح به النبي و قرن بالإيمان باللّه تعالى ليس هو التصديق بمعنى ترتيب جميع ما للواقع من الآثار على مفاد خبر المؤمن[1]، بل المقصود حسن المعاشرة مع المؤمن و قبول قوله في الآثار المرتبطة بمقام المعاشرة و حسن المصاحبة.

و الذي يرشدك إلى هذا أنّ من كان رئيساً على قوم فمن أعظم أركان بقاء رئاسته و ميل النفوس إليه و عدم تشتّتهم عن حوله اتّصافه بمقدار من الاذنيّة بمعنى أن يكون سريع التصديق لهم في الآثار التي بينهم و بين شخص نفسه، مثلاً لو اطّلع و لو بإخبار ألف عدل على أنّه قال في حقّه فلان بكذا، ثمّ أنكر هذا الفلان و ادّعى أنّه ما تكلّم في ذمّه و سبّه بشي يصدّقه، و يفرض ما صار في الوضوح كالمرئيّ بعينه كأنّه لم يره و لم يسمع به، و لايقطع مودّته و محبّته معه، ضرورة أنّ الرئيس لو بنى على أن يرتّب الأثر على كلّ خبر يحكى عنده من ارتكاب بعض رعيّته سوء أدب بالنسبة إليه فقام بصدد مجازاته لم يبق في أطرافه إلّا شاذ قليل أوحدي واحد أو قليل، فيختلّ بذلک أمر رئاسته، و به يسقط عن تمام الأغراض و القيام بما هو الوظيفة، و هذا معلوم بالحسّ و العيان و بالتجربة الحاصلة من النظر إلى أحوال الرؤساء العامّة

---

١ ـ فإنّه ليس اذن خير على هذا لجميع المؤمنين كما يستفاد من قوله تعالى : قل اذن خير لكم، بل يكون اذن خير لبعض و شرّ لآخر، فإنّه إذا سعىٰ مؤمن مومناً آخر فترتيب جميع الآثار يقتضي إجراء الحد مثلاً لو كان المسعى به مقتضياً له عليه، و أمّا إذا كان اذن خير في مقام المعاشرة فلازمه أن لايسخط على الساعي و لايطرده و لايعامل مع المسعىٰ أيضاً معاملة العداوة، بل يصدّق ظاهراً و يقبل قول كليهما و لا يغيّر حسن سلوكه في حقّ واحد منهما. منه قدّس سرّه الشريف.

من العلماء أو غيرهم.

و على هذا فالآية مسوقة مساق الرواية الواردة في باب حسن معاشرة الإخوان من أنّه «إذا شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال قولاً و قال: لم أقله فصدّقه و كذّبهم» و قد فسّر القسامة بالبيّنة الشرعيّة أعني العدلين، فإنّ الملحوظ بهذا الكلام هو المبالغة في حفظ مقام الاخوّة و مراعاة حسن السلوك مع الإخوان و عدم قطع علاقة المودّة و لو بإخبار هذا العدد من العدول بأنّه قال في غيابک كذا و كذا إذا أنكر هو و قال: ما صدر منّي جسارة إليک، فالمقصود من تصديقه حينئذ قبول قوله و إظهار الاعتقاد القلبي بمفاد قوله، و ليس المقصود هو التصديق بمعنى ترتيب مطلق الآثار، و إلّا فكيف يمكن تكذيب خمسين بيّنة و تصديق الواحد.

فلو كان لما أخبر به العدول أثر شرعي غير مربوط بمقام المعاشرة مثل الحدّ مثلاً لو أخبروا بأنّه شرب الخمر ـ مثلاً ـ فليس هنا مقام التصديق و عدم إجراء الحدّ عليه، بل المراد هو التصديق بمعنى عدم ترتيب ما كان للمخبر به من الآثار بحسب المعاملة الشخصيّة المرتبطة بمقام مراودة شخص المخبر له مع المخبر عنه، مثل قطع المودّة و نحوه، و ممّا يؤيّد إرادة هذا المعنى من الآية أيضاً هو تكرار لفظة «يؤمن» فيها و تعدية الأوّل بالباء و الثاني باللام الدالّة على المنفعة.

فإن قلت: إنّ في خبر إسماعيل بن جعفر الصادق صلوات اللّه عليه دلالة على أنّ المراد بالإيمان في الآية التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع للتالي، فأنّه عليه السلام قال لإسماعيل بعد أن شهد عنده المسلمون على أنّ الرجل القرشي المريد للسفر إلى اليمن شرب الخمر و أراد مع ذلک أن يدفع إليه دنانيره ليتجّر بها له: إذا شهد عندك المسلمون فصدّقهم، واستشهد بهذه الآية.

قلت: المراد بالتصديق في هذه الرواية أيضاً ما ذكرنا، يعني و إن كان مع إنكار الرجل ذلک لابدّ أنّ لايغيّر معه السلوك و يقبل قوله بأنّه ماشرب، ولكن لابدّ من الاقتصار على مجرّد اظهار التصديق و عدم التعدّي إلى مقام الفعليّة، بمعنى الحذر عنه

في الباطن و عدم المعاملة معه معاملة الأمين، فبالنسبة إلى مقام الفعليّة والعمل يجب تصديق الشهود، و من حيث آثار المعاشرة الظاهريّة تكذيبهم و تصديقه.

هذا مضافاً إلى ما في تسليم المال إليه بلاخوف مع سماع قول جماعة من المسلمين بما يدلّ على عدم أمانته بمجرّد إظهاره الإنكار من توهين تلك الجماعة و عدم الإعتناء بأخبارهم و الإعراض عن متابعة خبرهم، فمقتضى حسن المعاشرة معهم و حفظ حقوقهم أيضاً هو التصديق لهم بعدم استيمان الرجل، فتحصّل من جميع ما ذكرنا عدم جواز الاستدلال بالآية للمقام لكونها أجنبيّة عنه، هذا ملخّص الكلام في الآيات التي تمسّک بها في الباب.

و أمّا السنّة، فاعلم أنّ الأخبار التي يتمسّک بها لهذا المقام لابدّ و أن تكون متواترة، لوضوح عدم إمكان إثبات حجيّة أخبار الآحاد بأخبار الآحاد، و المتواتر قد يكون متواتراً باللفظ و هو أن يكون لفظ الخبر مرويّة بطرق كثيرة بالغة حدّ التواتر، و اخرى يكون بالمعنى و هو أن يخبر عدد كثير يحصل من كثرتهم العلم بمضمون واحد بألفاظ مختلفة، و ثالثة يكون لا باللفظ و لا بالمعنى و يسمّى تواتراً إجماليّاً، و هو أن يكون كثرة عدد المخبرين بقضايا عديدة كلّ منها في مطلب غير ما يفيده الآخر بحدّ يحصل العلم بأنّ أحد هذه القضايا التي أخبر بها هذه الجماعة صدق مطابق للواقع.

كما لو أخبر ألف نفر كلّ منهم بخبر غير خبر الآخر، فالإنسان يقطع بعدم إمكان كذب جميع هذه الأخبار و عدم صدق واحد منها عادة، فحينئذ لو لم يتوافق هذه الأخبار على معنى واحد أصلاً فلاثمرة، و أمّا لو كان هنا معنىً يتوافق عليه كلّ هذه الأخبار يحصل العلم بصدق هذا المعنى و واقعيّته و تحقّقه فاللازم الأخذ بما كان أخصّ مضموناً من هذه الأخبار؛ إذ هو الذي يتوافق الكلّ عليه.

مثلاً لو دلّ طائفة كثيرة من الأخبار على حجيّة خبر الواحد، و طائفة كثيرة اخرى على حجيّة خبر الثقة، و طائفة كثيرة ثالثة على حجيّة خبر العدل فحينئذ

تكون حجيّة خبر الواحد الثقة العدل مقطوعاً بها، لعدم إمكان وجود الخبر الصادق بين هذه الطوائف المتكثرة.

و حينئذ نقول : يجب أوّلاً ملاحظة أنّ ما يستفاد حجيّته من تضاعيف الأخبار يكون بحيث يفي في الفقه بمقدار لم يبق من العلم الإجمالي شيء حتّى احتجنا إلى مقدّمات تفيد حجيّة مطلق الظّن، أو أنّه قليل بحيث لا يقضى منه الحاجة في الفقه بهذا المقدار، و حينئذ أيضاً يمكن الاكتفاء بهذا العدد المتيقّن الغير الوافي في الفقه بدون لزوم انتهاء الأمر إلى حجيّة مطلق الظن، و ذلک بأن يوجد في الأخبار ما يكون فرداً لهذا المتيقّن الحجيّة و كان هذا الخبر دالاًّ على حجيّة مقدار واف من الأخبار.

مثلاً لو فرضنا أنّ القدر المتيقّن من الأخبار حجيّة خبر العدل الإمامي عن مثله حتى يصل إلى المعصوم، الذي يعبر عنه بالصحيح الأعلائي، و فرضنا عدم وفائه في الفقه على مقدار العلم الإجمالي، ولكن وجدنا في الأخبار خبراً واحداً صحيحاً اعلائيّاً كان دالاًّ على حجيّة خبر الثقة و فرضنا وفاء خبر الثقة بمقدار العلم، كان هذا مثل ما إذا كان مضمون التواتر بلاواسطة حجيّة خبر الثقة، ثمّ لو فرضنا عدم وفاء خبر الثقة أيضاً فإن وجد خبر ثقة دلّ على حجيّة خبر غيره على وجه كان وافياً أخذنا به، و هكذا الحال إلى أن يثبت الحجيّة على قدر الوفاء، فلاينتهي الأمر إلى حجيّة مطلق الظنّ.

فنقول : قد ادّعى صاحب الوسائل أنّ الأخبار متواترة على حجيّة خبر الثقة، فإن ثبت هذا التواتر فنعم المطلوب، و إن لم يثبت فلا أقلّ من أنّ المتيقّن حجيّة ما كان من قبيل الصحيح الأعلائي، و قد ظفرنا ـ بحمد اللّه تعالى ـ على فرد من هذا القسم دلّ على حجيّة خبر الثقة و هو قوله عليه السلام : «لاعذر لأحد من موالينا في التشكيک في ما يرويه عنا ثقاتنا»، ثمّ لايخفي على من راجع الفقه وفاء هذا النوع من الخبر على مقدار العلم، و الحمدللّه، ولكن ليعلم أنّه لا يثبت بهذا الخبر إلاّ حجيّة رواية الثقة دون مطلق الرواية التي حصل الوثوق بصدورها و لو من غير جهة

الوثوق براويها، بل من الأمارة الخارجيّة، نعم حجيّة الثاني هو مفاد الإجماع على تقريره ببناء العقلاء كما يأتي إن شاء اللّه تعالى.

و أمّا الاجماع فتقريره من وجوه:

الأوّل: تحصيل الإجماع إمّا من ملاحظة فتاوى المفتين بحجيّة خبر الواحد، و إمّا من نقل نقلة الإجماع لوصوله إلى حدّ التواتر على حجيّة خبر الواحد مطلقاً.

و الثاني: تحصيله بأحد الوجهين على حجيّة في حال انسداد العلم، فالأوّل إجماع من غير السيّد و أتباعه، فلو حصل العلم بهذا النحو من الإجماع لابدّ من تخطئة السيّد و من تبعه، و الثاني إجماع من السيّد و غيره؛ فإنّ السيّد أيضاً معترف بحجيّة الخبر في حال الانسداد.

و الثالث: سيرة المسلمين و المتديّنين بهذا الدين من حيث هم مسلمون و متديّنون على العمل بخبر الواحد الغير العلمي، و الفرق بينه و بين الإجماع أنّه إجماع جميع أهل الدين من غير اختصاص ببعضهم، بخلاف الثاني، فإنّه إجماع خصوص العلماء منهم فتوىً و عملاً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

و الإنصاف أنّ التمسّك بالإجماع من هذه الوجوه مخدوش، أمّا الإجماع تحصيلاً أو نقلاً على الحجيّة مطلقاً، ففيه أنّه إنما ينفع لو لم يحتمل أنّ مدرك المجمعين و مستندهم هو ما تقدّم من الآيات و الروايات، و أمّا لو احتمل ذلك فلايكون كاشفاً قطعيّاً عن رأى الإمام عليه السلام، و من المعلوم أنّ باب هذا الاحتمال واسع.

و أمّا الإجماع على أحد الوجهين على الحجيّة في حال الانسداد ففيه أنّه مركّب من إجماع طائفتين، إحداهما من يقول بالحجيّة من باب الظنّ المطلق، و الاخرى يقول بها من باب الظنّ الخاص، فأمّا الاولى فمستندهم مقدّمات الانسداد، و أمّا الثانية فمدركهم الآيات و الروايات، فكيف يتأتّي من هذا الإجماع الكشف القطعي عن قول الإمام.

هذا مضافاً إلى الخدشة بما في الكفاية من أنّ هذا الإجماع غير مفيد؛ لأنّ القائلين كلًّا

منهم قائل بحجيّة خبر خاص، و مثل هذا لايفيد الكشف لحجيّة أصل الخبر.

بيان ذلک أنّ العدد الذي يفيد قول جمعهم العلم لامتناع تواطئهم على الكذب إنّما هو مفيد للعلم إذا أخبروا بمضمون واحد، كما لو فرضنا أنّ العشرة هكذا، فأخبر عشرة رجال بأنّ الزيد قائمٌ، فبملاحظة امتناع تواطئهم على الكذب يحصل العلم بالصدق. و أمّا لو أخبر هذا العدد كلّ منهم بمجئي شخص غير من أخبر بمجيئه الآخر، فحينئذ لايحصل العلم لا بمجئي أحد الأشخاص المعيّنة و لابمجئي الإنسان، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلأنّه لو سئل عن كلّ من المخبرين أنّه لو لم يجئ الشخص الذي أخبرت بمجيئه فهل جاء الإنسان؟ لقال : لاأعلم، و أمّا لو وصل عدد هؤلاء المخبرين بمجئي الأشخاص المختلفين إلى حدّ حصل العلم العادي باستحالة كذب مثل هذا العدد عادةً ـ و يعبّر عنه بالتواتر الإجمالي ـ حصل العلم حينئذ بالقدر المشترك أعني : مجئي الإنسان و إن لم يحصل بأحد الخصوصيّات معيّناً.

مثلاً لو أخبر مائة رجل كلّ واحد بمجئي شخص غير من أخبر الآخر بمجيئه، و قلنا : إنّ كذب المائة محال عادةً، حصل العلم بأنّ واحداً من الأشخاص قد جاء و إن كان كلّ منهم مردداً لو سئل عن مجئي الإنسان على تقدير عدم مجئي الخاص الذي أخبر بمجيئه.

نعم يمكن حصول العلم بالقدر المشترك من إخبار العشرة أيضاً لو كان إخبار كلّ واحد بمجئي الشخص المعين متضمّناً للإخبار بمجئي الإنسان، فكان قد أخبر بخبرين، الأوّل : مجئي الإنسان، و الثاني : أنّه هذا الشخص، فحينئذ يحصل العلم بمجئي الإنسان؛ لامتناع التواطؤ على الكذب وإن كان لايحصل بواحد من الخصوصيّات.

و حينئذ نقول : إنّ المفتين بحجيّة خبر الواحد طائفة منهم قائلون بحجيّة خبر الثقة مثلاً و طائفة بحجيّة خبر العدل مثلاً، و طائفة بحجيّة خبر خاص آخر، فإن كانوا هذه الطوائف لو سئلوا أنّه على تقدير فساد مذهبكم هل يكون هنا خبر حجّة؟

لقالوا : لانعلم فهذا الإجماع غير مفيد للعلم لابحجيّة أحد الخصوصيّات و لا بحجيّة أصل الخبر في الجملة، و إن كانوا أجابوا بوجود خبر كان حجّة فكان في ما بينهم من المسلّم حجيّة خبر واحد و اختلفوا في خصوصيّاته، فحينئذ إجماعهم نافع، للعلم بحجيّة خبر الواحد في الجملة، ولكن دون إثبات كون إجماعهم من القبيل الثاني خرط القتاد.

و أمّا التمسّک بالسيرة فإنّما ينفع لو احرز أنّ بناء المسلمين من حيث هم مسلمون و متديّنون على العمل بالخبر الموثوق به، و أمّا لو لم يحرز ذلک و احتمل ذلک و احتمل أنّه لأجل كونهم عقلاء فلايبقى الكشف الحاصل بالسيرة، نعم يصير دليلاً من باب البناء فيرجع إلى رابع الوجوه.

و كيف كان فالتمسّک بالسيرة على وجه لم يرجع إلى التمسّک ببناء العقلاء غير وجيه، نعم لو أمكن تحصيل القطع بالإجماع على أحد المعنيين أعني الحجيّة المطلقة أو المقيّدة بحال الانسداد على وجه كشف عن قول المعصوم بأن علم عدم استناد المجمعين إلى هذه الوجوه كان هذا الإجماع نافعاً بحالنا.

و لايتوهّم عدم نفعه لأجل أنّه على تقدير عدمه كان الحجيّة ثابتة بدليل الانسداد، و ذلک لظهور الثمرة بين إثبات الحجيّة بالإجماع و بين إثباته بدليل الانسداد في أمرين، الأوّل : أنّه لو أثبتنا الحجيّة بنتيجة دليل الانسداد فاللازم الاقتصار على الظنّ الفعلي، فيدور الأمر مدار إفادة الخبر الظنّ الفعلي و عدمها، فإن أفاد كان حجّة و إلّا فلا، و أمّا على إثباته بالإجماع فالخبر في نفسه حجّة سواء أفاد الظنّ فعلاً أم لا.

و الثاني : أنّه لو قلنا بالحجيّة بنتيجة دليل الانسداد ورد إشكال التبعيض في الاحتياط الذي نبّه عليه شيخنا المرتضى، بمعنى أنّه لايفيد المقدّمات الاقتصار على المظنونات و إجراء البراءة في المشكوكات و الموهومات، بل قضيّتها هو العمل بالمشكوكات أو ببعضها أيضاً إذا لم يوجب الوقوع في الحرج و العسر، بل و

بالموهومات مع عدم استلزام العسر.

و بالجملة، فالاحتياط الغير الموجب للعسر واجب الأخذ، و هو قد ينطبق على المظنونات فقط، و قد ينطبق عليها و على بعض المشكوكات، و قد ينطبق على المظنونات و المشكوكات مع إضافة بعض الموهومات.

و أمّا على تقدير الحجيّة بالإجماع لاورود لهذا الإشكال، بل القائل في سلامة عنه كما هو واضح، لفرض قيام الإجماع على حجيّة الظنّ النوعي الحاصل من الأخبار، فعلى الثاني يثبت حجيّة الظنّ النوعي المذكور، و الأوّل غير ملازم لحجيّة الظنّ الفعلّي المطلق.

الوجه الرابع من وجوه تقرير الإجماع على حجيّة الخبر هو التمسّك ببناء العقلاء، فإنّه لاشكّ في استقرار طريقة العقلاء على العمل بخبر المفيد للاطمئنان و لو لم يكن الناقل ثقة، ولكن حصل الوثوق بالصدق من أجل أمارة خارجيّة، و جرت عادتهم على ذلک في امورهم العادية، و هذا ثابت في غير فرق المسليمن من أهل الملل، بل و من غيرهم ممّن لايتديّن بدين كالدهري، فإنّه لو اطمئنّ الدهري بأنّ سفر البحر و ركوب السفينة لايوجب الغرق لنفسه و ماله و حصل له هذا الاطمئنان من إخبار المخبرين فهو يقدم على هذا السفر، مع أنّه محتمل مع ذلک للغرق ولكن لايعتني به، بل يعامل معاملة المعدوم.

وكذلک الحال في معاملة العبيد مع مواليهم، فلو حصل الاطمئنان للعبد أنّ مولاه أراد الركوب و أراد ركوبه معه في ركابه، و حصل له ذلک بنقل ناقل مع وثوق الناقل أو ضميمة أمارة خارجيّة، يركب بمجرّد ذلک و يذهب إلى مقرّ المولى، بحيث لو لم يركب و كان المولى مريداً واقعاً لم يكن معذوراً، و بالجملة فمجبوليّة العقلاء و اقتضاء فطرتهم ذلک في جميع امورهم ممّا لايقبل الإنكار.

إن قلت : نعم ولكنهمّ غير معصومين و قابلون للخطاء، و هذا هو الفارق بين بناء العقلاء و حكم العقل، فإنّ الحاكم قاطع بحكمه و لايحتمل الخلاف و إن كان من

الممكن كون قطعه جهلاً مركّباً، ولكن لايتفّق احتمال ذلك لنفس القاطع، و أمّا لو استقرّ طريقة العقلاء على أمر فمن المحتمل خطائهم، فحكم العقل حجّة شرعيّة في نفسه بلاحاجة إلى ضمّ شيء آخر، و أمّا بناء العقلاء فلايصير حجّة إلّا بعد إحراز الإمضاء من الشرع، و أمّا بدونه فيحتمل خطائهم، و مع الإمضاء كان الحجّة هو إمضائه.

قلت : نعم ولكن نحن نستكشف إمضاء الشارع بعدم ردعه، فنجعل عدم ردعه دليلاً على إمضائه و طريقاً إليه، و وجه طريقيّته أنّه بعد ما عرفت من أنّ مقتضى الفطرة هو العمل بالاطمئنان الحاصل من نقل النقلة، فهم لو لم يصرفهم صارف فهم باقون على حسب فطرتهم و يعاملون مع الشارع معاملتهم مع سائر الموالي و الأرباب؛ فإنّ اللّه تعالى ربّ الأرباب و نبيّه صلّى اللّه عليه و آله مفترض الطاعة كسائر الموالي العرفيّة بنظرهم، فكما يعملون في أحكام سائر الموالي و أوامرهم بالاطمئنان الحاصل لهم من النقل كذلك يعملون به في أحكام هذين الموليين، فلو كان الموليان مخطّئين لهذه الطريقة لكان عليهما إعلام العبيد بذلك و صرفهم عمّا يمشونه بفطرتهم، فحيث لم يُعلما و لم يصرفا علم أنّهما راضيان بهذه الطريقة و ممضيان لها.

فإن قلت : كيف لم يردعا و قد ورد في الآيات حرمة العمل بغير العلم و بالظّن، و بهذا المعنى ينادي الأخبار أيضاً بأعلى صوت، أفلايكفي في الردع مثل هذه النواهي البليغة الأكيدة،؟ و بالجملة، فنحن و إن كنّا نسلّم جريان بناء العقلاء على حجيّة الاطمئنان من الخبر إلّا أنّ موضوع حجيّة بناء العقلاء مقيّد بعدم ردع الشرع، فالأدلّة الناهية عن العمل بغير العلم الواردة من الشرع واردة على بناء العقلاء؛ لكونها ردعاً، فلا يبقى معها موضوع الحجيّة في بناء العقلاء.

قلت : لابدّ لتوضيح دفع هذا الإشكال من التكلّم في صلاحيّة هذه الأدلّة للرادعيّة و عدمها.

فنقول : قد ادّعى المولى الجليل المولى محمّد كاظم الطوسي في حاشيته على رسائل شيخنا المرتضى قدّس سرّهما و حكى إصراره عليه في الدرس استحالة رادعيّة هذه الأدلّة، و محصّل ما أفاد في وجه الاستحالة أنّ هذه الأدلّة ليست بأزيد من عمومات قابلة للتخصيص، فالعمل بعمومها في المقام أعني الظنّ الحاصل من الخبر الموثوق به و حجيّة ظهورها في هذا الفرد ـ حتى يحصل لها وصف الرادعيّة ـ يتوقّف على عدم حجيّة هذا الظن؛ إذ لو كان حجّة كانت العمومات مخصّصة به، فلاتتصّف بالرادعيّة، فإذا توقّف عدم حجيّة هذا الظن أيضاً على رادعيّة هذه الأدلّة كان دوراً، و حاصله توقّف رادعيّة الأدلّة على عدم حجيّة هذا الفرد، و توقّف عدم حجيّته أيضاً على رادعيّتها، هذا حاصل ما أفاده.

ولكنّك خبير بأنّه ممكن القلب؛ لإمكان تقرير هذا الإشكال بعينه في طرف الحجيّة، فنقول : حجيّة هذا الظن يتوقّف على عدم رادعيّة الأدلّة، و عدم رادعيّتها أيضاً متوقّف على حجيّة هذا الظن، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني أعني : توقّف عدم رادعيّة الأدلّة على حجيّة هذا الظنّ فلأنّ تلك العمومات بطبعها مقتضية لشمول هذا الفرد أيضاً، و المفروض عدم المخصّص، فتكون شاملة له، فتكون رادعة، فصحّ أن يقال : إنّ عدم رادعيّتها يتوقّف على حجيّة هذا الظنّ، فإذا توقّف حجيّته أيضاً على عدم رادعيّتها كان دوراً محالاً.

هذا مضافاً إلى عدم لزوم الدور رأساً، بيانه أنّه : إذا ورد دليلان متنافيا المضمون فمن شرط تنافي أحدهما للآخر و معارضته معه أن لايكون موضوع أحد الدليلن مقيّداً بعدم الآخر، و إن شئت المثال فلاحظ دليل حرمة العمل بالقياس، فإنّه عام أو مطلق شامل لحالتي الانفتاح و الانسداد، و أمّا الظنّ المستفاد حجيّته من نتيجة دليل الانسداد فهو و إن كان مطلق الظنّ، لكن موضوعه مقيّد بعدم قيام دليل على المنع، فنتيجة دليل الانسداد إنّما يثبت حجيّة الظنّ الذي لم يقم على منعه دليل من الشرع، فلايفيد حجيّة الظنّ القياسي، مع أنّ دليل حرمة القياس ليس إلّا عموماً أو إطلاقاً

شاملاً لحال الانسداد.

و يمكن تقرير الدور في عمومها للظنّ القياسي في حال الانسداد فيقال: إنّ شمولها و عمومها لهذا الظن متوقّف على عدم حجيّة هذا الظنّ؛ إذ لو كان حجّة كان عموم هذا الدليل مخصّصاً في هذا الفرد، فإذا توقّف عدم حجيّة هذا الظنّ على شمول العموم أيضاً كان دوراً، فيلزم حجيّة هذا الظنّ في حال الانسداد عند القائل بحجيّة الظنّ المطلق.

و السرّ في تقديم العام و رفع الدور أنّ وجه تقديم المخصّصات المنفصلة على عموم العام إنّما هو المعارضة بالأقوى و كون الخاص نصّاً أو أظهر من العام، فإذا ورد: أكرم العلماء، و ورد: لاتكرم زيداً، فليس الأوّل بعد ورود الثاني مسلوب الدلالة أو الحجيّة الذاتية لخروج الزيد عن أفراد العالم، بل معه أيضاً مقتضٍ بعمومه، لوجوب إكرام الزيد و حجّة ذاتية عليه، ولكنّ الثاني أقوى دلالة و حجيّةً من العام، فلهذا يقدّم على العام.

و بالجملة، فعقد موضوع الحجيّة الذاتية الاقتضائية في العام غير مقيّد بعدم المخصّص المنفصل، بل و لو كان مقيّداً بعدم المنفصل أيضاً، لكنّ المضرّ إنّما هو المنفصل الذي كان حجيّته مطلقة، دون ما كان حجيّته منوطاً بعدم العام كما هو واضح.

نعم بناءً على أصالة عدم القرينة هو مقيّد بعدم المخصّص المتّصل، و أمّا الخاص المفروض في المقام أعني الحجيّة المستفادة من دليل الانسداد فعقد حجيته منوط و مربوط بعدم المنع المنفصل من الشرع، فيكون العام الوارد وارداً على هذا الخاص، و وجه عدم الدور أنّ الأخذ بالعام كما عرفت بحسب الحجيّة الاقتضائيّة غير متوقّف على عدم الخاص، فإذا أخذنا به يكون منعاً يرفع موضوع الخاص أعني عدم المنع، أعني يقوم المنع في مقام عدم المنع؛ لأنّهما في مرتبة واحدة، فيرتفع حجيّة الخاصّ برفع موضوعها.

و من هنا يظهر أنّ الخاصّ المقدّم على العام إنّما هو خاص لايكون عقد الموضوع فيه مقيّداً بعدم دليل على خلافه، و إلّا فكان اللازم تقديم العام عليه، لوضوح عدم

المقاومة للخاص بهذا الوصف مع أدنى دليل، مثلاً لو ورد : أكرم العلماء، و ورد : لاتكرم زيداً مادام لم يقم دليل على وجوب إكرامه فهل ترى يقدّمون هذا الخاص على العام، بل لاشكّ في أنّهم عاملون بالعام؛ لأنّه دليل، و موضوع الخاص مقيّد بعدم الدليل، فيكفي في رفع اليد عنه وجود أدني دليل.

إذا تقرّر هذا فنقول : هكذا الحال في ما نحن فيه، فإنّ الأدلّة الناهية عن العمل بغير العلم عمومات شاملة بعمومها للإطمئنان الحاصل من قول الثقة و بناء العقلاء و إن كان ثابتاً في خصوص هذا الاطمئنان، إلّا أنّ حجيّة ما يثبت حجيّته ببناء العقلاء مقيّد بعدم قيام دليل على منعه، فإذا دلّ عليه عموم كان له الورود على بناء العقلاء.

و هنا جواب آخر للدور تعرّضه شيخنا في الكتاب، و هو أنّ توقّف الردع على عدم الحجيّة مسلّمٌ، لكن توقّف عدم الحجيّة على ثبوت الردع ممنوع، بل يكفي فيه عدم ثبوت الإمضاء قبل ثبوت حال الاية في الردع و عدمه، و فيه أنّ الموقوف عليه عدم الحجيّة إنّما هو ثبوت الردع، و لايكفي عدم ثبوت الإمضاء؛ لأنّه معه يستكشف الإمضاء لئلّا يلزم نقض الغرض.

هذا و الذي يمكن الاستظهار به لدفع رادعيّة العمومات هو أن يقال : إنّ المرتكزات العرفيّة تكون بحيث يغفل عن كون حجيّتها مقيّدة بعدم منع الشرع نوع النفوس، فالارتكاز مانع عن خطور خلافه في ذهن النوع، فالعبد كما يعامل مع مولاه في أحكامه و أوامره بالعمل فيها على الاطمئنان الحاصل من قول القائل على حسب فطرته كذلك هو باق على مقتضى هذه الفطرة لو صار عبدا لمولىً آخر، من دون أن يخطر بباله أن تكون طريقة هذا المولى في امتثال أوامره غير طريقة المولى السابق.

فكذا الحال في معاملة العبيد مع الموالي الحقيقيّة، يعني لايخطر ببال العامّة أنّه يريد منهم أمراً جديداً و طريقة مخترعة غير ما هم مجبولون عليه، فلايرضى بالعمل

بالإطمئنان من قول القائل، بل لايرضى إلّا بترتيب الأثر على العلم، وكذلك لايخطر ببالهم أنّ حجيّة هذا الارتكازي موقوف على عدم منع المولى، فهم عاملون على هذا التقييد صغرىً و كبرىً، فالحاصل عندهم هو الحجيّة التنجيزيّة الإطلاقيّة.

فلهذا لو ورد من الشارع النهي عن العمل بالظنّ ينصرف نظرهم إلى غير هذا الاطمئنان فيقطعون أنّه بمنزلة العلم و إن كان غير علم، بل و يعممّون الحكم المعلّق على العلم بالنسبة إلى هذا الاطمئنان مثل عدم نقض اليقين إلّا باليقين، فالنقض بهذا الإطمئنان يكون في نظرهم نقضاً باليقين، و بالجملة، لايدخل في ذهنهم من دليل مثبت للحكم على الظنّ هذا الفرد، و يدخل في ذهنهم من الدليل الدال على الحكم في العلم هذا الفرد، و السبب لذلك هو الارتكاز و المجبوليّة المانعة عن دخول مضادّه في أذهانهم، بمعنى أنّهم مع وقوع نظرهم إلى هذا العموم و الإطلاق الصادرين من المولى لايحتملون أنّ هذا الطريق الذي يمشونه من العمل بمقتضى الاطمئنان لعلّه كان على خلاف الواقع و غير مرضّي لمواليهم وكان طريقة المولى طريقة اخرى.

و يمكن أن يقال : إنّ صورة المعارضة الصورية أيضاً ينقدح في ذهنهم، لكنّه مقرون بالقطع بالتخصيص، و بالجملة، لايذهب عنهم هذا العموم قطعهم بعدم قابليّة طريقتهم للردع، وبعبارة اخرى : لايذهب قطعهم بالكبرى، و الاحتمال الصوري إنّما يتعلّق بمقام الصغرى، فهم يرون الإرادة الصوريّة المستفادة من العموم قد تعلّق بأمر لايقبل الإرادة الجديّة، فهو عام عندهم قطعي التخصيص نظير أكرم العلماء مع القطع بلاتكرم زيداً، و الفرق بين هذا و سابقه أنّ الأوّل دعوى الانصراف و هذا دعوى التخصيص.

هذا هو الحال في عامّة الناس المتصّفين بالغفلة عن تصوّر خلاف مرتكزهم، و أمّا الملتفتون و هم الشاذ القليل من الناس فهذه الطريقة و إن كان ليست في نفسها حجّة لهم لاحتمالهم الخطاء في حقّهم لعدم كونهم معصومين، ولكن يثبت الحجيّة عند تحقّق الارتكاز عندهم أيضاً بالبرهان.

و هو أن يقال : لو كان للشارع طريقة جديدة غير ما الناس مجبولون عليه، و يكون خلافه مغفولاً عنه لهم، و النهي عن العمل بالظنّ على وجه العموم منصرفاً عندهم عمّا ارتكز حجيّته عندهم، أو مخصّصاً قطعياً بغيره، لكان يجب على الشارع التنصيص على إظهار أنّه مريد منهم خلاف هذا الطريق المعمول، كما هو المشاهد في المرتكزات في الجاهليّة التي خطّأها الشارع بالإبلاغات الصريحة الأكيدة و الإيعادات بأنواع العذاب، فإنّ صرف الأذهان عن ما ارتكز فيها لايحصل بغير هذا الوجه و لايمكن الاكتفاء في تبليغه بعموم و إطلاق، فيلزم على تقدير الاكتفاء في بيانه بهما إغراء عامّة الناس بالقبيح.

و الحاصل : لو كان احتمال أن تكون الطريقة المجبول عليها من العمل على وفق الإطمئنان الحاصل من قول المخبر غير مرضيّة لدى الشرع و أنّه يحتاج إلى إحراز ذلك حاصلاً لعامّة الناس، كان أدلّة النهي عن العمل بالظنّ صالحة للردع و محكّمة؛ إذ المفروض أنّ كلّاً من آحاد النوع يحتمل عدم إمضاء الشرع للطريقة التي يمشي عليها في الامور العادية، و من المعلوم أنّ هذه الطريقة إنّما تصير حجّة في الامور الشرعيّة لو لم ترد تخطئة من الشرع، فإذا ورد العمومات الناهية عن العمل بالظنّ كان لها الورود و كانت ردعاً و تخطئة لهذه الطريقة كما ذكرنا نظيره.

ولكنّ الذي سهّل الخطب أنّ الاحتمال غير حاصل إلّا للشاذ القليل من الأشخاص، فيقوم عند هذا الأشخاص ـ المحتملين ـ البرهان على حجيّة الطريقة المألوفة بين أهل العرف.

و حاصله أنّ هذه العمومات غير صالحة للردع لصرف أذهان العامّة منها إلى غير مورد ارتكازهم، و يثبت عدم الرادع من جهة اخرى بلزوم الإغراء بالجهل على تقديره؛ إذ لو كان واقعاً غير راض بالطريقة المألوفة المأنوسة كان الواجب عليه إقامة الدليل بحدّ لايبقى لأحد تشكيك من كثرة التصريحات المحفوفة بالإنذارات و البيانات المكتنفة بالوعيدات، فعدم الرادع في مقام الإثبات يصير دليلاً على عدمه

في مقام الثبوت، و احتمال نصب هذا الدليل و عدم وصوله إلينا مقطوع العدم، فإنّه لابدّ في هذه الامور إقامة النصّ الصريح على وجه تبلغ صيته جميع العالمين، فإذا لم يثبت هذا الدليل قطعنا بأنّه ليس طالباً لهذا الأمر.

و من هنا نقول في باب اعتبار نيّة الوجه و التمييز في العبادة أنّ لنا رفع هـذين القيدين و إن قلنا بعدم جريان البراءة فيهماكما يقوله شيخنا المرتضى بهذا الطريق، فنقول : إنّ اعتبار الوجه و التمييز مغفول عنه للعامّة و لايخطر احتماله ببالهم، و إنّما يحتمله بعض أهل الدقّة من العلماء، و ما كان شأنه هكذا فلو طلبه الشـارع كـان الواجب عليه إقامة مقدّمات تبليغه من التنصيص الغير القابل للتشكيك عليه، و لو كان لبان، و حيث ما أقام نقطع بأنّه ما أراد، و بالجملة، يصحّ دفع الدور المذكور بأن نقول : سلّمنا توقّف الحجيّة على عدم الرادع، ولكن نجعل العدم في مرحلة الإثبات دليلاً على العدم في مرحلة الثبوت بمعونة البرهان.

و بعبارة اخرى : الحجيّة الشرعيّة لدى الملتفت موقوفة على عدم الرادعيّة لتلك العمومات، و هي موقوفة على الحجيّة الارتكازيّة، و هذا بخلاف مـن يـدّعي أنّ العقلاء مع كونهم محتملين عدم رضى الشارع بطريقتهم و عدم كونهم غافلين عنه يبنون على رضائه به ما لم يثبت ردعه عنه، و هذا بمنزلة أصل عندهم، حيث إنّ عند الشكّ في وجود الردع يبنون على عدمه، فإنّه و إن كان لايلزم الدور ببيان تقدّم، لكن يتمّ الرادعيّة للعمومات على هذا التقدير لمامرّ من عدم المعارضة بين المقتضي التنجيزي و هو العمومات و التعليقي و هو البناء، بل اللازم تقديم التنجيزي؛ لوروده على التعليقي.

و أمّا الدليل العقليّ فهو على قسمين، قسم يفيد حجيّة خصوص الخبر، و الآخر يفيد حجيّة الظنّ في الجملة، و من أفراده الخبر، غاية الأمر يدور الحجيّة حينئذ مدار حصول الظنّ الفعلي منه. أمّا الأوّل : فتقريره من وجوه:

الأوّل : و هو الذي قال شيخنا المرتضى : و هو الذي اعتمدته سابقاً، و هو أنّا

نعلم إجمالاً بأنّ كثيراً من الأخبار التي بأيدينا و غالبها و جلّها صادرة، و طريقنا إلى هذا العلم هو الفحص عن حال الرجال و متانتهم و ضبطهم و حفظهم الأحاديث لأن لايتغيّر حرف و كلمة و لايزيد و لاينقص، و غير ذلک مثل اقتصارهم على ما سمعوا دون ما وجدوا في الكتب، حتّى أنّ بعضهم قد سمع من أبيه في حال الصغر فلم يرو عن أبيه لأجل كونه صغيراً في حال السماع، و روىٰ عن أخويه، و مثل تركهم رواية من يعمل بالقياس، حتّى أنّ أحمد بن محمدّ بن عيسى أخرج البرقي عن القم لأنّه كان يروي عن الضعفاء مع كمال وثاقته؛ لأجل مجرّد روايته عن الضعفاء، إلى غير ذلک.

فيحصل من ذلک علم إجمالي بأنّ كثيراً من الأخبار صادرة عن المعصومين عليهم السلام، و يكون في هذه الأخبار مقدار المعلوم الإجمالي على قدر التكاليف المعلومة بالإجمال، يعني نعلم اجمالاً بصدور هذا المقدار في الأخبار التي بأيدينا، و حينئذ ينحّل علمنا الإجمالي بالتكليف إلى علم إجمالي صغير و شكّ بدوي، كما لو كان هذه الأخبار الصادرة التي نعلم بوجودها إجمالاً بين الأخبار معلومة لنا بالتفصيل، فإنّه لا إشكال في انحلال العلم الإجمالي حينئذ إلى العلم التفصيلي بموارد هذه الأخباره و الشكّ البدوي في غيرها. فكذلک في فرض العلم الإجمالي بالأخبار الصادرة في ضمن الأخبار، فإنّه ينحّل إلى العلم الإجمالي بخصوص ما في الأخبار و الشكّ البدوي في غيرها.

و ليعلم أنّ النافع لانحلال العلم هو العلم الإجمالي بصدور خصوص الأخبار المثبتة للتكليف كما هو واضح، و لابُعد في وجود هذا العلم، فإنّ الأخبار المثبتة كثيرة، و بضميمة حال الرجال يحصل العلم الإجمالي بصدور غالبها، و إن كان لنا هذا العلم أيضاً في خصوص النافية أيضاً فهنا علمان إجماليّان، أحدهما متعلّق بالمثبتة و الآخر بالنافية، إلّا أنّ النافع للانحلال هو العلم الإجمالي الذي يكون قوامه بالمثبتة المحضة، و أمّا لو كان قوامه به و بالنافية بمعنى أنّه لو لم يضمّ النافية إلى المثبتة

فلا يبقى علم إجمالي، فلا يؤثّر في انحلال العلم الإجمالي بالتكليف.

و نحن نمثّل لذلك مثالاً في العلم الإجمالي الصغير حتى يتضّح الحال في الكبير، مثلاً لو علمنا إجمالاً بوجود واجب واحد علينا و كان غير معلوم بعينه و مشتبهاً بين الأفعال، فقام عندنا خبر على وجوب فعل معيّن، و قام خبر آخر على وجوب فعل آخر، و قام خبر ثالث على إباحة فعل ثالث، فإن حصل لنا علم إجمالي بصدور واحد من هذه الأخبار الثلاثة، فالعلم الإجمالي الأوّل بوجود واجب باق بحاله. و أمّا لو حصل لنا علم إجمالي بصدور أحد الخبرين الدالّين على الوجوب فلاشكّ أنّ العلم الإجمالي بتكليف واحد ينحّل إلى تفصيلي بالموجود بين الفعلين و شكّ بدوي في غيرهما و هذا واضح.

و الجواب عن هذا الوجه أنّه لايفيد المدّعى؛ فإنّ غاية ما يثبت بهذا هو وجوب العمل على طبق الخبر، لمكان العلم الإجمالي المذكور و من باب الاحتياط لإحراز الواقع، و هذا غير حجيّة الخبر التي إثباتها مهمّنا.

فعلى هذا لو كان في قبال الخبر عموم الكتاب أو السنّة القطعيّة أو إطلاق أحدهما لم يخصّص العموم و تقييد الإطلاق بالخبر، بل يجب العمل بهما دون الخبر، و كذلك لو قام أصل ـ ثبت حجيّته بالأخبار المتواترة و نحوها ـ على خلاف الخبر لايجب طرح الأصل؛ لعدم الحجّة في قباله، سواء كان الأصل المخالف نافياً للتكليف أم مثبتاً لتكليف آخر ضدّ ما يفيده الخبر، كما لو أفاد الخبر وجوب الفعل و قام الاستصحاب[1] مثلاً على حرمته، بل الواجب حينئذ هو العمل بالأصل في المقامين، غاية الأمر أنّه أصل قائم في بعض الموارد التي علم إجمالاً بخلاف الأصل فيها؛ فإنّ الأصل معمول به في هذا المورد إذا كان بلامعارض، كما في الإنائين

---

١ ـ و قد يستفاد من شيخنا الاستاد دام بقاه دعوى تواتر الأخبار بحجيّة الاستصحاب. منه قدّس سرّه الشريف

المشتبهين بالنجاسة إذا كان الأصل في أحدهما فقط هو الطهارة، فإنّه جار بلاإشكال.

نعم لو قلنا بأنّ العلم المأخوذ غاية للاصول أعمّ من التفصيلي و الإجمالي، لما كان له حينئذ مجرىً، ولكنّه خلاف المختار، و إذن فالواجب هو العمل بالأصل النافي أو المثبت المقابل للخبر، فإنّه لايعقل مزاحمة اللاحجّة مع الحجّة.

هذا كلّه مع عدم العلم بمخالفة الاصول إجمالاً، و أمّا لو علم إجمالاً ذلک فإن كان العلم الإجمالي بمخالفة بعض الاصول المثبتة للتكليف للواقع و مطابقة الخبر الدالّ على ضدّ هذا التكليف له، بمعنى أنّا إذا لاحظنا مجموع الاصول المثبتة القائمة على خلاف الأخبار المثبتة في الموارد المتفرقّة كما لو قام الخبر في مورد على الوجوب و الأصل على الحرمة، و في مورد آخر قام الخبر على الحرمة و الأصل على الوجوب و هكذا، فإنّا نعلم إجمالاً بصدور بعض هذه الأخبار القائم في قبالها الأصل المثبت للتكليف، فيتولّد منه العلم الإجمالي بمخالفة بعض من هذه الاصول المثبتة القائمة على خلاف الخبر للواقع، فيلزم من العمل بهذه الاصول في جميع هذه الموارد و طرح العمل بالخبر في قبالها مخالفة قطعيّة للتكليف.

فيكون كما إذا كان الأصل في كلٍّ من الإنائين المشتبهين هو الطهارة، فإنّ العمل بالأصل موجبٌ لمحذور المخالفة القطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال، غاية الأمر أنّ الاحتياط هناك ممكن بالاجتناب عن كلا الإنائين، لكونه جمعاً بين الدليل و الأصل، فإنّ مقتضى الأصل هو الترخيص في الارتكاب لا إلزامه، فاختيار الاجتناب ليس مخالفة له، و أمّا هنا فالاحتياط غير ممكن، لكونه من باب الدوران بين المحذورين؛ لدوران الأمر في كلّ من الجمعة و الدعاء مثلاً بين الوجوب و الحرمة، فالاحتياط بالجمع بين الواقع المعلوم و الأصل غير ممكن.

فحينئذ هل يجب إلغاء الأصلين في المقام للزوم المحذور المذكور كما في مثال المشتبهين و الاحتياط بعد ذلک بالعمل بالخبرين باجتناب الجمعة و إتيان الدعاء،

فنحن و إن لم نقل بأنّ غاية الاصول هو الأعمّ من الإجمالي، بل خصّصناه بالعلم التفصيلي فلانقول بجريانه هنا لأجل المانع العقلي، أو أنّ العلم الإجمالي بمخالفة أحد الأصلين هنا لايوجب طرحهما، غاية الأمر لمّا لم يمكن العمل بكليهما أيضاً للزوم محذور المخالفة القطعيّة كان المكلّف مخيّراً في العمل بأحدهما، بمعنى أنّ كلًّا من الدعاء و الجمعة مثلاً أمره دائر بين كونه واجباً واقعيّاً، و بين كونه مصداقاً للنقض الحرام، فيتخيّر المكلّف في كليهما في الفعل الآخر.

قد يرجّح الأوّل بعدم الفرق بين المقام و مثال الإنائين أصلاً، فيجري هنا كلّ ما يجري هناك حرفاً بحرف، فإنّ وجه طرح الأصلين هناك أنّ العمل بكليهما يوجب المخالفة القطعيّة، و العمل بأحدهما بعينه ترجيح بلا مرجّح؛ فإنّ نسبة الدليل إلى كليهما على السواء، و العمل بأحدهما بعينه الذي مرجعه إلى التخيير في العمل بواحد منهما يكون بلادليل؛ فإنّ دليل الأصل مقتضاه جريان حكمه في مورده على التعيين، فالتخيير يحتاج إلى دليل آخر عليه، و هذا بعينه جار في المقام.

ولكنّه فاسد، فإنّ الدليل الآخر على التخيير يكفي فيه حكم العقل أيضاً، ألاترى أنّ الغريقين المتعذّر إنقاذ أحدهما مع إمكان الآخر حكم العقل فيه هو التخيير، مع أنّ الدليل الدال على وجوب الإنقاذ له اقتضاء تعيينيّ في وجوب إنقاذ هذا و اقتضاء تعييني لوجوب إنقاذ ذاك.

و سرّ ذلک أنّه لو احرز أنّ الغرض و المقتضي في كليهما حال التعذّر أيضاً موجود تام، فاحرز من حال المولى بواسطة إطلاق المادّة أنّ إنقاذ الغريق محبوب له من غير تقييد بحال، فإنّه حينئذ يجب بحكم العقل أن لايترك كلا غرضي المولى، بل يبادر بدرك أحدهما.

و حينئذ فحيث لايعلّم أنّ أيّاً من الغرضين أهمّ بنظره كان مخيّراً في إنقاذ أيّهما شاء.

ثمّ من جملة المقتضيات هي العناوين التي رتّب عليها الحكم في الأدلّة، حيث إنّ الظاهر كونها مقتضيات لأحكامها و من جملتها عنوان المشكوك، فقولنا : المشكوك

محكوم ببقاء حرمته السابقة مثلاً، أو محكوم بالترخيص ظاهر في كون الشكّ مقتضياً لذلك.

فإن قلت : الترخيص لايكون باقتضاء المقتضي، بل هو ناش عن الاقتضاء، فالشكّ لايمكن أن يكون مقتضياً للترخيص.

قلت : بل الترخيص تارة يكون من جهة عدم الاقتضاء كما في إباحة شرب الماء، و اخرى يكون من جهة المقتضى له كما في الترخيص الناشي عن العسر و الحرج، حيث إنّه من جهة اقتضاء العسر و تقدّم العناوين الثانوية على الأوليّة إنّما هو في خصوص الأوّل، فلو صار شرب الماء منذوراً أو محلوفاً عليه خرج عن اللا اقتضاء إلى الاقتضاء، أمّا لو تعلّق الحلف أوالنذر بأمر صار مباحاً لأجل لزوم العسر من التكليف فيه كان من باب تزاحم المقتضيين.

ثمّ إنّ الشكّ من هذا القبيل أيضاً مثلاً المشكوك المائيّة و الخمريّة مباح، معناه أنّ الشكّ سبب للإباحة و إن كان المائع في الواقع خمراً.

و بالجملة، فإذا استفدنا من أدلّة الاصول أنّ لموضوعها ـ أعني الشكّ ـ اقتضاءً لحكمها، ففي الموردين الذين علمنا بمخالفة حكم الأصل في أحدهما للواقع نعلم أنّ الشكّ في هذا مقتض لحكم الأصل، و الشكّ في ذاك أيضاً مقتض له، فإذا لم يمكن العمل بكليهما وجب بواحد منهما على التخيير، فالتخيير و إن لم يكن مستفاداً من الدليل الشرعي، لكنّه مستفاد من الدليل العقلي.

و حينئذ نقول : لابدّ في صحّة الأخذ بأحد المقتضيين على التخيير عند عدم إمكان الجمع بينهما أن لايكون هنا مقتض آخر يقتضي خلافه، كما في مثال إنقاذ الغريقين، حيث إنّ المقتضي للإنقاذ الذي يؤتي به تخييراً يكون موجوداً و المقتضي لعدمه ليس في البين، ضرورة أنّه لو كان وكان أقوى كان هو المقدّم، و إن لم يعلم الأقوائيّة لأحد الجانبين فالتخيير.

و من هنا يظهر الفرق بين الأصلين في المقام و بينهما في مثال الإنائين المشتبهين،

فإنّ هنا يكون الشكّ في بقاء الحرمة السابقة مثلاً مقتضياً تعيينيّاً لحرمة هذا و الشكّ في بقاء الوجوب السابق في ذاك مقتضياً تعيينيّاً لوجوب ذاك، و هذا و إن كان موجباً للأخذ بالاقتضاء مهما أمكن، فعند عدم إمكان الجمع يعيّن الأخذ بأحدهما، إلّا أنّ هنا مقتضياً آخر يقتضي خلاف ما يقتضيه هذا المقتضي و هو العلم الإجمالي، فإنّه لاشكّ أنّ العلم الإجمالي بالواقع مؤثّر و مقتض لإتيان الواقع، و هذا مناف للعمل بأحد الأصلين.

فإن كان هذا المقتضي بنظر الشارع أقوى من اقتضاء الشكّ المذكور، لاشكّ في أنّه يطلب من المكلّف حينئذ طرح الأصل و العمل على وفق علمه، و إن كان اقتضاء الشكّ أقوى فلاشكّ أنّه يطلب من المكلّف العمل بالأصل في كلاالموردين، و حيث إنّ المكلّف متحيّر و لايعلم أقوائيّة أحدهما و لاعدمها كان نتيجة تحيّره التخيير بحكم العقل.

مثلاً الشكّ في بقاء حرمة الدعاء مقتض للإلزام على تركه، و الشكّ في بقاء وجوب الجمعة مقتض للإلزام على فعله، و لايمكن إعمال كلا المقتضيين للزوم محذور المخالفة القطعية، للعلم الإجمالي بصدور أحد الخبرين الدال أحدهما على وجوب الدعاء و الآخر على حرمة الجمعة، فيتحصّل من الأصل و هذا العلم إحراز ثلاث مجعولات شرعيّة في البين،إثنان منهما الحكم الاستصحابي المفروض كون غايته خصوص العلم التفصيلي، لا الأعمّ منه و من الإجمالي، فإطلاق المادّة يقتضي أنّ هنا استصحابين مجعولين، و المجعول الثالث مضمون أحد الخبرين المقطوع صدور أحدهما.

فإن قلت : كيف يمكن وجود الإرادتين مع وجود الإرادة الواقعيّة بالخلاف، و لو فرض أنّه ليس تناقضاً في الإرادة فلاشبهة في كونه تناقضاً بحسب مقام الأثر.

قلت : يأتي إن شاء اللّه تعالى في مبحث الشكوك ما يندفع به هذا الإشكال، و بالجملة، فيدور أمر المكلّف في كلّ من الفعلين بين الوجوب و الحرمة مع عدم إحراز

الأقوى منهما، فيكون مخيّراً بين الفعل و الترك.

هذا في ما إذا كان كلّ من العلم الإجمالي و الأصل مثبتين للتكليف، و أمّا لو كان العلم مثبتاً للتكليف و الأصل نافياً له كما في مثال الإنائين فإنّ العلم مقتض تعييني في تحريم كلّ من الإنائين، و الأصل مقتض تعييني لترخيص كلّ منهما، ولاشكّ في تقديم مقتضي التحريم على مقتضي الترخيص و إن فرض كون الثاني أقوى من الأوّل بمراتب، فإنّ في العمل بالأوّل عملاً بكلا المقتضيين بخلاف العمل بالثاني، فإنّه طرح للأوّل، فلهذا يجب الاحتياط في ذلك المثال، و يثبت التخيير في المقام.

و من هنا يظهر حال العلم الإجمالى بمخالفة الاصول النافية الواردة في موارد الأخبار المثبتة، و أنّ الحكم العمل بالعلم و طرح الأصل، و ذلك لأنّ الشكّ فى كلّ واحد من الفعلين مقتض تعييني للترخيص، ولكن إجراء كليهما غير ممكن، فيرجع الأمر بحكم العقل إلى التخيير بإعمال المقتضي المذكور فى أحد الإنائين، و العمل فى الآخر على طبق العلم الإجمالي، ولكن مع ذلك يكون في البين مقتض على الخلاف في البين، فإنّ العلم الإجمالي يقتضي التجنّب عن النجس الواقعي، و لعلّه كان في ضمن هذا الإناء الذي حكم بترخيصه بالأصل.

و حينئذ فإن كان اقتضاء هذاالعلم واقعاً و بنظر الشارع أقوى من اقتضاء الشكّ كان اللازم طرح الأصل في الموردين و التجنّب عن كلا الإنائين، و إن كان اقتضاء الشكّ أقوىٰ، لزم ترك العمل بالعلم و إجراء الترخيص في كلا الإنائين، ولوشكّ في أنّ أيّهما أقوى كان المتعيّن حينئذ هوالاحتياط بالجمع بعدم مخالفة أحد المقتضيين لإمكانه هنا، فإنّ ترك الارتكاب ليس مخالفة للحكم الترخيصي كما عرفت.

فتحصّل أنّ نتيجة تحيّرا لمكلّف في الأقوى من المقتضيين في الصورة السابقة أعني ما إذا كان الأخبار مثبتة للتكليف و الاصول مثبتة للتكيف المخالف هو التخيير في كلّ مورد بين الفعل و الترك، لعدم إمكان الاحتياط، و أمّا في الصورة الثانية اعني ما إذا كان الأخبار مثبتة للتكليف و الأصل نافياً له فهو الاحتياط.

و هنا صورة ثالثة يظهر حكمها ممّا تقدّم، و هى ما إذا كان الأخبار نافية للتكليف و الاصول مثبتة له، فإنّه يعمل بالأصل في جميع مورادہ، غاية ما يلزم التزام تـرك مباحٍ أو فعله و هو ليس بمحذور، و هو من قبيل إجراء اسـتصحاب النـجاسة في الإنائين المشتبهين مع العلم بطهارة إحداهما.

هذا ملخّص الكلام في حكم الاصول، و علم أنّ الدليل المذكور لايفِي بما هو المقصود من حجيّة الخبر التي معناها عدم الاعتناء بالأصل في مقابله أصلاً للحكومة أو الورود، و إنّما يثبت بسببه وجوب العمل بالأخبار من باب العلم الإجمالى من دون كونها حجّة، فيجري الأصل في مقابله على ما تقدّم من التفصيل، و محصّله لزوم العلم بالأصل مثبتاً كان أم نافياً لو لم يكن علم إجمالي بمخالفته للواقع بالعلم إجمالاً بمطابقة مافي قباله من الأخبار له، و أمّا مع هذاالعلم فالمتعيّن التفصيل بين الصـور الثلاثة.

فإن قلت: كيف يمكن إجراء الأصل مع احتمال وجود الخبر الحجّة في مورده و معه مورود أو محكوم؟.

قلت: المفروض نفي العلم بالصدور أعني صدور مـضمون بـعض الأخـبار في موارد الاصول للواقع، و أين هو من العلم بالحجيّة.

فإن قلت: نعم، لكن ظاهر لفظ الخبر الصادر حجّة و به يتمّ المطلوب.

قلت: مضافاً إلى أنّ الكلام من حيث الصدور لاالظهور ليس حال الحـجّة إلاّ كحال نفس الواقع، فكما أنّ نفس الواقـع إنّمـا يـنافي الأصـل بـوجوده الواصـل لابوجوده الواقعي، كذلک الحجّة أيضاً لاتصير حاكمة أو واردة بوجودها الواقعي حتى يكون الأصل حكماً ظاهريّاً في حكم ظاهري، بل بمجراه نـفس الواقـع، فـلا يوجب الحكومة أو الورود إلاّ الوجود الواصل للحجّة، و الوصول أيضاً لابّـد أن يكون على نحو العلم التفصيلي، و أمّا الإجمالي فحسب الفرض لايضرّ وصول نفس الواقع بهذا النحو لجريان الأصل، فكيف بالحجّة و إلاّ يلزم زيادة الفرع على الأصل.

ثمّ إنّ في هذا المقام إيراد للمولى الجليل الخراساني على الشيخ الأجلّ المرتضى طاب ثراهما قد تعرّض له في الحاشية و حكى الاستاد تسجيله إيّاه في درسه، و منشائه الاشتباه في مراد الشيخ و حمل كلامه على ما ليس مدّعاه، و التحقيق أنّه على تقدير صحّة مدّعاه قدّس سرّه لامجال للإشكال عليه، و المناقشه الممكنة إنّما هي في أصل مدّعاه، فالإشكال لوكان كان بمنع الصغرىٰ.

و بيان هذا الاجمال أنّ الشيخ بعد أن ذكر هذا الوجه و أنّه ممّا اعتمده سابقاً و أنّ العلم الإجمالي بمقدار من التكاليف ينحّل بواسطة العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار أورد على ذلك بأنّا إذا ضممنا سائرالأمارات إلى الأخبار نجد علماً إجماليّاً أوسع دائرة من الأوّل بين مجموع الأخبار و سائرالأمارات من الشهرات و الإجماعات المنقولة و غيرهما، فهنا علمان إجماليان: الأوّل مخصوص بالأخبار، و الثانى موجود بينها و بين الإمارات الاخر، فالعلم الإجمالى بصدور كثير من الأخبار لايوجب انحلال العلم الإجمالي الأوسع، بل هو باق بحاله، فاللازم الاحتياط في جميع أطرافه من الأخبار و سائرالأمارات.

أقول: لابّد لتوضيح مرام الشيخ من تقديم بيان مطلب و هو: أنّ كلّما كان لنا علمان إجماليّان متداخلان في بعض الأطراف و كان أحدهما أوسع دائرة من الآخر فلذلك تصويران:

الأوّل: أن يفرض ذلك مع اتّحاد عدد المعلوم بالإجمال في كلا العلمين، كمالو علم إجمالاً بموطوئين في الغنم السود وكان في مجموع القطيع المشتمل على السود و غيرها أيضاً هذا العلم موجوداً، اعني العلم بوجود موطوئين لاأزيد.

والثانى: أن يصير في العلم الإجمالي الأوسع عدد المعلوم بالإجمال أزيد و أكثر، كما لوكان لونظرإلى خصوص سود الغنم علم بوجود موطوئين في مابينها، و أمّا لونظر إلى مجموع القطيع كان المعلوم الموطوئيّة اكثر من إثنين.

ففي الصورة الاولى لوعزل المقدار المعلوم الإجمالي من الطائفة الخاصة لم يبق

علم إجمالي بينها و بين غيرها، ففي المثال لوعزل إثنان من الغنم السود وضمّ بقيّة السود إلى سائرالغنم لم يكن فيها علم إجمالى، بل الثابت مجرّد الاحتمال، لاحتمال أن يكون الإثنان الموطوئان هماهذين الغنمين الذين عزلناهما، و أمّا في الصورة الثانية لوعزلنا مقدار المعلوم الإجمالي عن الطائفة الخاصّة و ضممنا الباقي إلى غيرها فالعلم باق بحاله.

مثلاً لو علمنا بعشرة موطوئات في قطيع الغنم، ولكن كان خمسة منها متعيّنة في السود، و الخمسة الاخرى لم يعلم كونها في السود أم في غيرها، فإذا عزل عن السود خمسة و ضمّ الباقي إلى باقي القطيع، فحينئذ يبقى علم إجمالي بوجود خمسة موطوئات و إن كان قد ارتفع العلم بوجود الخمسة المتعيّنة في السود بالعزل المزبور، إلاّ أنّ العلم بما ورائها الموجود في مجموع القطيع بحاله.

و حينئذ نقول: مراد الشيخ قدّس سرّه أنّ العلم الكبير الأوسع طريق معرفة أنّه غيرالعلم الإجمالي الصغير الأضيق أو أنّه عينه هو عزل المقدار المعلوم إجمالاً من أطراف العلم الأضيق، فإن كان الباقي مع ضمّ أطراف الأوسع غير محلّ للعلم فهما علم واحد، والأضيق يوجب انحلال الأوسع إلى شبهة بدويّة في غير أطراف الأضيق و علم اجمالي فيها.

و إن كان الباقي، مع ضمّ أطراف الأوسع محلاً للعلم الإجمالى أيضاً فهما علمان إجماليّان، فالأوسع لايصير منحلاً بالأضيق.

مثلاً: إنّا من إبتداء الأمر إذا نظرنا إلى مجموع ما بأيدينا من الأخبار و سائر الأمارات علمنا إجمالاً بوجود تكاليف كثيرة واقعيّه في ضمنها، فهذا علمنا الأوسع، ثمّ إذا نظرنا إلى خصوص الأخبار علمنا بوجود الأحكام الصادرة في ما بينها أيضاً، فهذا علمنا الأضيق و إن كان مقدارا لتكاليف المعلومة إجمالاً بين تمام الأخبار و الأمارات أكثر من مقدار الأحكام الصادرة المعلومة إجمالاً بين الأخبار، و الكاشف عن ذلك أنّا لوعزلنا المقدار الذي علم إجمالاً بين خصوص الأخبار من التكاليف

عن الأخبار و ضممنا بقيّة الأخبار إلى سائرالأمارات وجدنا أيضاً ثبوت العلم الإجمالي بينها، فتعيّن مقدار من التكاليف في الأخبار لايوجب انحلال العلم الثابت بينها و بين الأمارات في الزائد عن هذا المقدار.

و إن تطابق المقداران فكان مقدار التكاليف المعلومة بين الأخبار و غيرها مساوياً للمقدار الذي علمناه ثانياً في خصوص الأخبار و احتملنا أن يكون هذا هو ذاك، فحينئذ و إن كان المعلوم الأوّلي غير مقيّد، لكن عند حصول العلم بهذا المقدار مقيّداً بالأخبار صار ذاك المطلق منطبقاً على هذا المقيّد، و يظهر نتيجته في اخراج ما عدى الأخبار عن طرفيّة العلم و كونها ملحقة بالشبهة البدويّة.

ثمّ المولى المتقدّم توهّم أنّ مراد الشيخ هو صورة التطابق، فاستشكل عليه بما حاصله، أنّ تعيّن المعلوم بالإجمال في طائفة خاصّة كيف لايوجب الانحلال، ألا ترىٰ أنّا لوكنّا علمنا إجمالاً بوجود عشرين موطوئاً في القطيع، ثمّ قام البيّنة على كون العشرين من خصوص السود موطوئاً فلاشكّ أنّ مورد العلم بعد عدم كونه ذاعلامة يصير منطبقاً على ذي العلامة، أعني العشرين المتّصفة بالسواد، وفائدته خروج غير مورد العلامة عن طرفيّة العلم و صيرورته الشبهة البدويّة.

و أنت خبير بأنّ مراده صورة عدم التطابق و كون مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الصغير أقلّ منه في الكبير.

و بالجملة، فالشيخ مثلاً يدّعي أنّ عدد التكاليف المعلومة في مجموع ما بأيدينا هو أربعون تكليفاً مثلاً، و ليس هذا المقدار معلوماً في الأخبار، بل المعلوم فيها ثلاثون مثلاً، فبعد تعيّن ثلاثين فى الأخبار تكون الأمارات الاخر أيضاً طرفاً بالنسبة إلى العشرة الاخرى، والذي ينادي بأعلى صوت أنّ مراده قدّس سرّه هو الصورة الثانية دون الأوّل مثاله قدّس سرّه بالعلم الإجمالي بالموطوء في قطيع الغنم.

قال قدّس سرّه بعد بيان الإشكال في الأخبار: نظير ذلک ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شياه محرّمه في قطيع غنم، بحيث تكون نسبته إلى كلّ بعض منها كنسبته إلى

البعض الآخر، و علمنا أيضاً بوجود شياه محرّمه في خصوص طائفه خاصّة من تلك الغنم، بحيث لو لم يكن من الغنم إلاّ هذه علم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً، و الكاشف عن ثبوت العلم الإجمالى فى المجموع ما أشرنا إليه سابقاً من أنّه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصّة التى علم بوجود الحرام فيها قطعة يوجب انتفاء العلم الإجمالي فيها، و ضممنا إليها مكانها باقي الغنم حصل العلم الإجمالي بوجود الحرام فيها أيضاً، انتهى.

فإنّ فرضه قدّس سرّه بقاء العلم الإجمالي بعد العزل و الضمّ صريح في صورة كون مقدار المعلوم بالإجمال في الطائفة الخاصّة أقلّ من مقداره في تمام القطيع، إذ مع فرض تطابق عدديهما فلايمكن فرض بقاء العلم الإجمالي بعد العزل و الضمّ المذكورين، فعلم أنّه على تقدير تماميّة ما ادّعاه قدّس سرّه من عدم وفاء الأخبار المقطوع الصدور بتمام المعلوم بالإجمال من التكاليف و أنّها إنّما تكون وافية ببعض من هذا المقدار، و الباقي من هذا المقدار يحتمل كونه في الأخبار، و يحتمل كونه في سائر الأمارات، يكون ما ذكره من عدم إيجاب العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار، الانحلال، صحيحٌ لامحيص عنه.

نعم يمكن الخدشة في صغرى هذه الدعوىٰ أعني كون الأخبار بهذه الصفة، و هذا أمر راجع إلى وجدان كلّ أحد بحسب تتبّعه في الفقه و الأخبار، و بعد ذلك يمكن أن يدّعىٰ أنّا بالمقدار الذي علمنا بالتكاليف و صدور الأحكام عن المعصومين صلوات اللّه عليهم في أبواب الفقه، نعلم إجمالاً بوجود الأخبار الصادرة بهذا القدر في ضمن ما بأيدينا من الأخبار، فيكون اللازم هو الانحلال و إلحاق غير الأخبار من سائر الأمارات بالشبهة البدويّة.

و يمكن أن يدّعى مثل دعوى الشيخ بأنّ القدر المعلوم الصدور من الأخبار أقلّ عن عدد التكاليف المعلومة الصدور الموجودة بين تمام ما بأيدينا من الأخبار و سائر الأمارات، فيكون اللازم حينئذ عدم انحلال العلم و كون سائر الأمارات أيضاً

طرفاً، فيجب الاحتياط فيها كما في الأخبار، غاية الأمر أنّه يجب في الأخبار من جهتين، و في سائر الأمارات من جهة واحدة.

الوجه الثاني : ما ذكره صاحب الوافيه، و حاصله أنّا مكلّفون بالأحكام الواقعيّة و لاسيّما الاصول الضرورية من الصلاة و الصوم و الحج، و لاشكّ أنّ لهذه الأركان أجزاء و شرائط و موانع، و المتكفّل لبيان ذلك هو الأخبار، فلو تركنا العمل بخبر الواحد لزم خروج هذه الحقائق عن الصورة التي جاء بها النبي؛ لأنّ جلّ كيفيّتها مذكور في الأخبار.

و هذا كما ترى صريح في دعوى العلم الإجمالي بالصدور في الأخبار الواردة في بيان كيفيّة هذه الأركان و أجزائها و شرائطها، فيكون مثل الوجه السابق، غاية الأمر أنّ ذاك علم في مجموع الأخبار، و هذا في خصوص طائفة منها، فيرد على هذا كلّ ما ورد على ذاك حرفاً بحرف.

و يرد على هذا علاوة على ذاك أنّه بناءً على دعوى اختصاص العلم الإجمالي بهذه الطائفة تكون الأخبار الواردة في بيان الأحكام الابتدائيّة من غير كونها لبيان كيفيّة واحد من الضروريات غير واجب العمل؛ لخروجها عن أطراف العلم.

و الوجه الثالث : ما ذكره الشيخ محمّد تقي طاب ثراه في حاشية المعالم، و حاصله : أنّا مكلّفون بالعمل بالكتاب و السنّة إلى يوم القيامة بالبداهة و الضرورة، و حينئذ فإن أمكن العمل بهما على وجه العلم أو الظنّ المعتبر فهو، و إلّا وجب العمل على وجه الظنّ، و نتيجة ذلك وجوب العمل بالأخبار الظنيّة الصدور، فإنّه عمل بالسنّة على وجه الظنّ، و أمّا من حيث الدلالة فقد فرغنا عن كفاية الظنّ النوعي.

و فيه أنّه إن كان المراد بالكتبا و السنّة هو الكتاب و السنّة الواقعيّة التي هي واجب العمل بالضرورة، فهذا راجع إلى الانسداد، فبعد ضمّ سائر المقدّمات و تماميّتها يكون منتجاً لحجيّة كلّ ظن حاصل بالكتاب و السنة الواقعيين و لو كان من شهرة و نحوها من الأمارات.

و بالجملة، يلزم حجيّة كلّ ظنّ بحكم اللّه الواقعي، فإنّه ظن لامحالة بالكتاب أو السنّة، للعلم بأنّه إمّا مدلول للسنّة قولاً أو فعلاً أو تقريراً، و إمّا مدلول للكتاب، و لا أقّل من الأخير؛ إذ «**لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إلّا في كِتابٍ مُبينٍ**»، و بالجملة، فالنتيجة أعمّ من المدّعىٰ؛ فإنّ المدّعى وجوب العمل بخصوص الظنّ الحاصل من الخبر لكونه مظنون الصدور، و النتيجة وجوب العمل على طبق كلّ أمارة ظنيّة.

و إن كان المراد بالسنّة هي الأخبار الحاكية للسنّة الواقعيّة فلابدّ أن لايكون جميع ما دوّن في الكتب، و إلّا كان الدعوىٰ من أوّل الأمر حجيّة تمام الأخبار، بل لابدّ من دعوى العلم الإجمالي بوجوب العمل على طبق خبر في ما بين الأخبار.

و حينئذ يرد عليه أوّلاً: أنّ هذا المعنى ـ أعني كون خبر في ما بين أخبار الآحاد واجب العمل ـ ليس من الضروريات، كيف و القائل بعدم الحجيّة موجود.

و ثانياً: أنّه إن كان المراد هو العلم الإجمالي بوجود الخبر الصادر في مجموع الأخبار فهو راجع إلى الوجه الأوّل الذي قد عرفت الكلام عليه.

و إن كان المراد هو العلم الإجمالي بوجود الخبر الحجّة في مابين الأخبار فلاشكّ أنّ الأخبار من هذه الجهة بالتفاوت، مثلاً الخبر القوي إذا لوحظ مع الخبر الضعيف كان الأوّل قدراً متيقّناً، ثمّ القوي إذا لوحظ مع الممدوح كان أحدهما متيقّناً و هكذا.

و بالجملة، لايحتمل أحد أن يكون الخبر الصحيح الأعلائي مثلاً غير حجّة، و يكون الأدون منه حجّة، فهو متيقّن الحجيّة لامحالة، و حينئذ فإن انتفى العلم الإجمالي و انحلّ كان المتعيّن هو الاقتصار على الصحيح الأعلائي، فإن لم يكن وافياً بالفقه فيؤخذ بالخبر الأوسع الذي قام على حجيّة الصحيح الأعلائي، فإن لم يف هو أيضاً فيؤخذ بثالث دلّ الثاني على حجيّته، و هكذا إلى أن يفي.

ثمّ إن بقي بعد أخذ القدر المتيقّن المذكور أعني الصحيح الأعلائي علم إجمالي أيضاً بأن علم بوجود الحجّة في غيره أيضاً فلامحالة يكون في ما بين الباقي أيضاً قدر متيقّن مثل خبر الثقة مثلاً، فإن كان في غير أيضاً علم إجمالي فيؤخذ بالقدر

المتيقّن من غيره، و هكذا إلى أن انتفى العلم الإجمالي، ثمّ لو فرض على سبيل مجرّد الفرض عدم وجود القدر المتيقّن في ما بين الأخبار و كان نسبة العلم الإجمالي إلى الجميع على حدّ سواء، فاللازم هو الاحتياط بالعمل على طبق كلّ خبر كان محتمل الحجيّة، دون ما ليس فيه هذا الاحتمال، لخروجه عن أطراف العلم، و هذا الاحتياط غير مستلزم للعسر كما على مذهب من يزعم حجيّة جميع الأخبار المدوّنة في الكتب.

ثمّ لو فرض على سبيل مجرّد الفرض كونه مستلزماً للعسر فاللازم حينئذ هو الاقتصار على الخبر المظنون الحجيّة، و أين هذا من الخبر المظنون الصدور، كما أنّ المدّعى وجوب العمل به، فيرد عليه حينئذ ماورد على الوجه الأوّل من عدم جواز العمل بالأخبار في قبال الاصول المثبتة، و علاوة عليه عدم كونه منتجاً للمطلوب، هذا هو الأدلّة على وجوب العمل بالظنّ الخبري.

و أمّا الأدلّة التّي اقيمت على حجيّة مطلق الظنّ.

فهي وجوه:

الأوّل : إنّ المجتهد إذا ظنّ بوجوب شيء أو حرمته ظنّ بأنّ في مخالفته الضرر، و دفع الضرر المظنون واجب، ينتج أنّ العمل بالظنّ المذكور واجب، أمّا الكبرى فمسلّمة، و أمّا الصغرى فيمكن إثباتها بنحوين:

الأوّل : أنّه إذا ظنّ بوجوب شيء ظنّ بالعقاب على تركه، و إذا ظنّ بالحرمة بالعقاب على الفعل، فالظنّ بالتكليف ظنّ بالضرر الاخروي.

و الثاني : أنّ الظنّ بالوجوب ظنّ بالمفسدة في الترك، و بالحرمة ظنّ بالمفسدة في الفعل بناءً على ماهو المشهور بين العدليّة من أنّ الأحكام تابعة للمصالح و المفاسد الكامنة في نفس المتعلّقات دون الإنشاء و الجعل، فالظنّ بالتكليف ظن بالضرر الدنيوي.

و الجواب أمّا على تقدير فرض الضرر العقاب فيمتنع الصغرى، و ذلک لأنّ الظانّ بالتكليف لايحتمل العقاب بعد مسلميّة قاعدة قبح العقاب بلابيان؛ إذ لو عاقبه

المولى على مخالفة التكليف المظنون كان بلابيان و حجّة و هو قبيح، فيحصل القطع بعدم العقاب، و بالجملة فبهذه القاعدة يرتفع موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ و ذلک لأنّ المفروض أنّه ليس في البين ما يصلح لأن يكون بياناً و حجّة إلّا نفس هذه القاعدة أعني : وجوب دفع الضرر المحتمل، و هذا أيضاً غير صالح، و وجهه أنّه لايعقل أن يكون حكم الشيء محقّقاً لموضوعه، بل لابدّ من تحقّق الموضوع من الخارج ثمّ تعليق الحكم على الموضوع المحقّق.

و لو جعلت هذه القاعدة بياناً و جعلت هي واردة على القاعدة الاخرى و نافية لموضوعها لزم أن يكون موضوع القاعدة و هو احتمال الضرر محقّقاً من قبل نفس القاعدة، و هو غير معقول، فتحقّق أنّ العقاب هنا غير محتمل حتى يصير موضوعاً لقاعدة دفع الضرر.

و أمّا على تقدير فرض الضرر و هو المفسدة الكامنة في القول أو الفعل، فأوّلاً بأنّا نمنع الكبرى أعني وجوب دفع الضرر عقلاً، بيان ذلک أنّ بعضاً من الأحكام مبناها الحسن و القبح، مثل حكم العقل بقبح الظلم و حسن الإحسان، ففي هذه الموارد يكون العقل حاكماً بوجوب الإقدام أو الترك، و يكون حكمه مستلزماً لحكم الشرع أيضاً، و إن لم يكن مستلزماً له كما في الحكم بقبح المعصية أو بقبح التجرّي حيث عرفت عدم قبولها للحكم الشرعي، فلاأقلّ من كونه مصحّحاً للعقوبة.

و بالجملة، ففي موارد حكم العقل بالقبح يترتّب على الإقدام علاوة على الوقوع في القبيح استحقاق المقدم للعقاب؛ لكونه فعل القبيح، و ليس كذلک قاعدة دفع الضرر، فإنّه لو أقدم فغاية ما يترتّب هو الوقوع في الضرر، بل و لو فرضنا كون الضرر مقطوعاً لامظنوناً، فإنّه ليس في مخالفته و الإقدام عليه إلّا التضرّر بهذا الضرر، يعني بحسب حكم العقل ليس هنا أثر آخر للإقدام كما في الإقدام على الظلم.

و الحاصل أنّ الكلام في أنّه لو فرض عدم ورود حكم الشرع على وجوب الدفع الضرر المالي أو النفسي فهل يكون هنا حكم بالاستقلال للعقل؟ مثلاً لو أوقع أحد

على نفسه ضرراً و فرض له الداعي العقلائي لئلا يلزم اللغوية فيلزم القبح من هذه الجهة، مثل أن يقتل نفسه بداعي أن يستريح من هموم الدنيا، فهل هو في نظر العقل علاوة على الضرر الذي أوقع نفسه فيه مستحقّ لعقوبة على نفس فعله الذي هو الإيقاع، لكونه فعل فعلاً قبيحاً، كما لو أقدم على الظلم؟ من المعلوم عدم ذلك.

حتى أنّ الحال ذلك في الضرر الاخروي أيضاً، كما لو علم بأنّ الفعل الفلاني موجب لدخول النار، فليس في نظر العقل في إقدامه إلّا الدخول في النار، و لايحكم بدخوله في نارين أحدهما بقطعه، و الاخرى لإقدامه على عمل قبيح و هو إيقاع نفسه في النار، و توضيح ذلك كمال الإيضاح مشاركة الحيوانات للإنسان في دفع الضرر عن النفس، فإنّه يعلم أنّه ليس مبناه اللزوم العقلي المبتني على الحسن و القبح، بل لأجل جبلّة النفوس على حبّ النفس الباعث على تجنّب الضرر، و إلّا فليس حفظ الكلب مثلاً نفسه عن الوقوع في البئر لأجل خوفه صدور أمر قبيح منه.

فإذا لم يكن مبنى دفع الضرر الحسن و القبح العقليين فليس له وجوب عقلي، فالتعبير بأنّ دفع الضرر لازم بحكم العقل مسامحة، و الحقّ أنّ الضرر لايتحمّله الطباع و يفرّون منه بالفطرة و الجبلّة، فالمتحقّق عدم الصدور و عدم الارتكاب دائماً لاالوجوب العقلي، فتحقّق أنّه ليس هنا حكم عقلي حتى يكون مستلزماً للشرعي أو موجباً لصحّة العقاب، هذا كلّه مع قطع النظر عن عمومات حرمة الضرر بحسب الشرع و ملاحظة حكم العقل محضاً.

و أمّا العمومات المذكورة فهي أيضاً غير شاملة للمقام، و ذلك لأنّ الحكم فيها مرتّب على موضوع الضرر يعنى ما يسمّى عرفاً ضرراً و إلقاءً في التهلكة، مثل شرب السمّ و نحو ذلك، أمّا مثل المقام ممّا لايلتفت إلى ضرريّته إلّا أهل المقعول بالدقّة العقليّة ـ فإنّ الضرر الاخروي منتف بالفرض، كما بيّن في الجواب على التقدير الأوّل، و أمّا الضرر الكامن في نفس الفعل أو الترك و هو المفسدة فهو غير ملتفت إليه لعامّة أهل العرف ـ فلايكون النهي عن إلقاء النفس في الضرر شاملاً لمثل

هذا الفرد، فثبت من جميع ما ذكرنا منع الكبرى في المقام عقلاً و شرعاً.

و ثانياً : نمنع الصغرى و بيانه أنّا سلّمنا مقالة المشهور من أنّ الأحكام تابعة للمصالح و المفاسد في بعض المتعلّقات، دون الإنشاء و الجعل كما هو مقالة آخرين، لكن نقول مع ذلک : إنّ المفسدة في نفس المتعلّق لايلزم أن يكون شخصيّة راجعة إلى شخص المقدم، بل يمكن كونه نوعيّة راجعة ضرره إلى النوع، مثل وجوب الجهاد و الدفاع في مقابل الكفّار، فإنّ عدم الإقدام عليه ربّما لايكون فيه مفسدة على شخص التارك، بل فيه مصلحة له من سلامة بدنه، ولكن فيه مفسدة النوع و هو إضرار الكفّار و تسلّطهم على النوع، فحينئذ لم يلزم من ترك الواجب الوقوع في المفسدة.

نعم يصحّ ذلک في مثل شرب الخمر ممّا يعود ضرره إلى شخص الفاعل؛ فإنّ فيه ضرر قساوة قلب الشارب، و بالجملة، فالصغرى بكليّتها ممنوعة، يعني ليس كلّما ظنّ بالتكليف حصل الظن بالضرر الدنيوي على النفس.

هذا مضافاً إلى وضوح الفرق بين المفسدة و الضرر و المصلحة و النفع، فإنّ المصلحة ليست إلّا عبارة عن كون العمل في نظر العقل راجحاً، و المفسدة ليست إلّا عبارة عن كونه في نظره مرجوهاً.

و بعبارة اخرى : الاولىٰ عبارة عن استحسان العقل، و الثانية عن اشمئزازه، و لاملازمة بين الاولى و بين النفع، و لابين الثانية و بين الضرر، بل ربّما يشتمل ذو المصلحة على الضرر كالإحسان و يشتمل ذو المفسدة على النفع كالظلم و نهب مال الناس، و وجه ذلک أنّه ليست المصلحة و لا المفسدة في الشيء معلّلة بعلّة و إلّا لتسلسل، بل لابدّ من انتهاء الأمر إلى نفس استحسان العقل أو نفس اشمئزازه، فليست المصلحة لأجل النفع، و لاالمفسدة لأجل الضرر، بل هما أمران ذاتيان قد يجامع أوّلهما مع الضرر و ثانيهما مع النفع، فظهر ما في دعوى المستدّل من أنّ الظنّ بالمفسدة ظنّ بالضرر.

الثاني : أنّ الأخذ بالظّن أخذ بالطرف الراجح، و الأخذ بالوهم أخذ بالطرف المرجوح و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، ينتج وجوب العمل و الأخذ بالظنّ.

و الجواب يبتني على تقديم مقدّمة و هي أنّ هنا أمران : الترجيح بلامرجّح، و ترجيح المرجوح على الراجح، فالأوّل يمكن دعوى عدم استحالته بأنّه يمكن أن تكون نفس الإرادة مرجّحاً، فالممتنع هو الترجيح بلا مرجّح، و أمّا الترجيح فلا.

و أمّا الثاني فله معنيان، أحدهما محال، و الآخر قبيح.

فالأوّل : ترجيح الراجح بالنظر إلى أغراض الفاعل على المرجوح بالنظر إليها، فإنّه يتحقّق بحسب الأغراض الفاعليّة راجح و مرجوح، مثلاً لو كان غرض الفاعل رفع العطش عن نفسه و لم يكن له غرض آخر أصلاً، و الحاصل كان الغرض العملي الحاصل له بعد الكسر و الانكسار بين جميع الجهات و ملاحظة تمام المزاحمات هو رفع العطش، و كان هناك ماء بارد رافع للعطش، و ماء آخر حارّ إمّا غير رافع له و إمّا مزيّد له و إمّا رافع لقدر قليل منه، فحينئذ لايعقل من فاعل أن يرجّح هذا الثاني، فإنّه نقض للغرض و هو محال أن يصدر من فاعل عاقلاً كان أم غيره.

و الثاني : أن يؤخذ الراجح و المرجوح بملاحظة القواعد العقليّة و بالنظر إلى الحسن و القبح الفعليين، مثلاً لو صار نصب الإمام واجباً بحكم العقل على الرعيّة، و تردّد الأمر بين من كان أعلم و من كان غير أعلم، فالراجح هو ما كان أقرب بالغرض العقلائي و هونصب الأعلم، و المرجوح ما كان أبعد منه في النظر، فتقديمه و ترجيحه قبيح عقلاً و ليس بمحال؛ لإمكان أن يصير الأبعد من الغرض العقلائي أقرب من الغرض النفساني و أشدّ ملائمة بنفس الفاعل و المقدم.

و ما حكي عن الأشعري من تجويزه ترجيح المرجوح على الراجح لابدّ من حمله على المعنى الثاني، فإنّه لإنكاره الحسن و القبح لايرى المرجوح مرجوحاً و الراجح راجحاً، بل يزعم أنّه متى حصل الملائمة للنفس في جانب المرجوح دون

الراجح فاختاره الفاعل لم يصدر عنه قبيح، فمعنى تجويزه ترجيح المرجوح على الراجح إنكاره الحسن و القبح، و إلّا فتجويزه بالمعنى الأوّل لايمكن صدوره من أحد و لو كان في أدني مرتبه الجهالة و قصور الإدراك.

إذا عرفت ذلک فنقول : إن أراد المستدل من الكبرى المذكورة في كلامه ترجيح المرجوح على الراجح بالمعنى الذي يكون محالاً، فالجواب أنّ الكبرى و إن كانت مسلّمة إلّا أنّ الصغرىٰ ممنوعة و هو لزوم الترجيح بهذا المعنى من الأخذ بالموهوم، و ذلک لأنّ الظانّ بوجوب شيء التارك له لايختار جانب الترك إلّا لأجل كون هذا الطرف ملائماً لنفسه و أوفق بغرضه النفساني من الآخر، فترجيحه للموهوم ليس إلّا ترجيحاً للراجح بحسب أغراضه النفسانيّة على المرجوح بحسبها، بل و لايمكن أن يتحقّق منه ترجيح المرجوح بحسب هذه الأغراض على الراجح بحسبها؛ لما عرفت من كونه نقض غرض يمتنع صدوره من كلّ فاعل.

و إن أراد بالكبرى في كلامه ترجيح المرجوح على الراجح بالمعنى الذى يكون قبيحاً فلايتمّ الصغرى إلّا على تقدير تماميّة مقدّمة، و هي أنّ المكلّف يكون بحكم العقل ملزماً بتحصيل الواقع و التجسّس عنه مهما أمكن، فإنّ الأنسب بهذا الغرض العقلائي أنّ يقدّم بعد تعذّر القطع مظنوناته على مشكوكاته و موهوماته، و لو عكس كان ترجيحاً للمرجوح على الراجح بحسب هذا الفرض، و مع ذلک يحتاج إلى ضمّ هذه المقدّمة إلى سائر مقدّمات دليل الانسداد و بدون أحدها لايتحقّق موضوع للكبرى، فلايكون دليلاً آخر وراء دليل الانسداد.

و كذا الحال في الوجه الثالث المحكّى عن السيد الطباطبائي قدّس سرّه، فإنّه ليس إلّا تعرّضاً لبعض مقدّمات دليل الانسداد مع حذف بعضها الآخر، فلايصلح عدّه دليلاً في قباله.

فعلم انحصار الدليل في الباب أعني لإثبات حجيّة مطلق الظنّ في

دليل الانسداد

و هو : الوجه الرابع و هو مركّب من مقدّمات أربع أو ثلاث، فإن جعلنا العلم الإجمالي منها كانت أربعاً و إلّا فثلاثاً، و يمكن أن يقال بعدم كونه من المقدّمات، فإنّه علّة لبعض المقدّمات فلايصلح عدّه في عرضها، فإنّ ما يكون مقدّمة لصحّة مقدّمة النتيجة لايصحّ عدّه في عرض مقدّماتها، و وجه ذلك أنّ من بعض المقدّمات أنّه لايجوز لنا ترك التعرض للوقايع المشتبهة، فلو صحّ هذا كان النتيجة حاصلة و لو لم يضمّ إليه العلم الإجمالي، فإنّه لو لم نعلم إجمالاً بوجود أحكام و تكاليف كثيرة ولكن علمنا من إجماع و نحوه أنّه لايجوز لنا إهمال الوقائع المشتبهة، و ضممنا المقدّمات الاخر كانت النتيجة حاصلة، فالاحتياج إلى العلم الإجمالي إنّما هو في طريق إثبات عدم جواز ترك التعرّض، فإنّه معلّل بوجوه منها الإجماع القطعي، و منها العلم الإجمالي، ثمّ مع الإغماض عن ذلك نذكره في عداد المقدّمات.

فنقول : المقدمة الاولى: أنّا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف و أحكام كثيرة لانعلمها تفصيلاً و إنّا مكلّفون بها.

المقدّمة الثانية : ـ و هذه يمكن عدّها مقدّمات، و يمكن عدّها مقدّمة واحدهـ أنّه لايجب علينا الامتثال القطعي لهذه المعلومات الإجماليّة، و لايكون شغلنا الخروج عن عهدة التكاليف الواقعيّة خروجاً قطعيّاً، و تفريغ الذمّة منها فراغاً علميّاً، و ذلك لأنّ طريق الفراغ و الخروج القطعي إمّا بتحصيل العلم بها و الإتيان، و إمّا بتحصيل الواقع على وجه الظنّ الخاص ثمّ الإتيان، و إمّا بالاحتياط بإتيان كلّ محتمل الوجوب و ترك كلّ محتمل الحرمة، و إمّا بالعمل بالاصول المثبتة للتكليف الثابتة الحجيّة بالأدلّة القطعيّة، مثل استصحاب التكليف السابق في الشبهات الحكميّة المسبوقة بثبوت التكليف، و مثل الاحتياط في جزئيّات الموارد من الشبهات الحكميّة، مثل دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر فيها، فإنّ بناء العمل في موارد هذه الاصول عليها يوجب انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف، بناءاً على المختار من أنّ

الاصول المثبتة لو كان في أطراف العلم بالتكاليف فهي جارية و يورث انحلال العلم.

فأمّا القطع و الظنّ الخاص فلاسبيل لنا إليهما، و الاحتياط غير واجب أو غير ممكن، و العمل بالاصول المثبتة و الاكتفاء بها في هذا المقام غير جائز فثبت أنّ الامتثال القطعي بجميع طرقه و أنحائه ليس شغلاً تعيينيّاً لنا، فالعبارة الجامعة أنّ الامتثال و الخروج القطعي ليس واجباً علينا أعمّ من أن يكون من جهة عدم الإمكان أو من جهة الرخصة في تركه مع الإمكان، أو من جهة عدم جوازه في هذا المقام.

و المقدّمة الثالثة : أنّ حالنا ليس كالبهائم و المجانين حتّى يجوز لنا إهمال هذه الوقايع المشتبهة و ترك التعرّض لها، سواء كان بواسطة إجراء أصالة البراءة في جميع موارد ثبوت التكليف أو بدون واسطتها.

و المقدّمة الرابعة : أنّ تقديم الموهومات و المشكوكات على المظنونات قبيح، هذا.

أمّا المقدّمة الاولى : فهي من الوضوح بمثابة لاتكون مخفيّة على أهل الملل و الأديان الخارجة عن الأسلام، فإنّهم أيضاً عالمون بأنّ في شريعة الإسلام أحكاماً و تكاليف مجعولة لابدّ للداخل فيه من التديّن بها و العمل عليها.

و أمّا المقدّمة الثانية : فبالنسبة إلى دعوى عدم السبيل إلى العلم في مقدار الوافي من الأحكام بمقدار المعلوم بالإجمال يساعدها وجدان كلّ أحد؛ فإنّ المعلومات بالتواتر أو الضرورة من الأحكام قدر قليل إذا لوحظ في جنب الباقي يلحق بالمعدوم.

و أمّا بالنسبة إلى انسداد الظنّ الخاص بالمقدار الوافي، فالانصاف أنّ خبر الواحد حسب قضيّة الأدلّة المتقدّمة يكون حجّة بمقدار واف و هو خبر الثقة، بل بملاحظة بناء العقلاء قلنا : إنّ الحجيّة لايختصّ بخصوص هذا، بل تشمل كلّ خبر موثوق بصدوره و إن لم يكن من جهة وثاقة الراوي، و لهذا استقرّ بناء المشهور على انجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب، و وجهه أنّ بعملهم يحصل الوثوق بصحّة

السند، و إلّا فلامعنى لانجبار الدلالة بذلک، ولكن لو لم يستفد أحد حجيّة هذا المقدار من خبر الواحد من الأدلّة المتقدّمة فله أن يدّعي هنا انسداد باب الظنّ الخاص أيضاً.

و أمّا بالنسبة إلى العمل بالاصول المثبتة فوجه عدم جواز الاكتفاء بها هنا أمران:

الأوّل : أنّا إذا لاحظنا جميع موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف في موارد الشكّ في الحكم الكلّي و ضممنا إليها الاحتياطات الجزئيّة في موارد هذا الشكّ فالإنصاف عدم بلوغ مجموع هذين على قدر المعلوم الإجمالي بوجود التكاليف، فمع هذا يكون لنا علم إجمالي بالتكليف غير ما اشتمله هذه الاصول، و بالجملة، فالعلم الإجمالي بالتكاليف لاينحلّ بهذه الاصول، فيبقى وجوب الاحتياط بحاله بالنسبة إلى سائر موارد الاصول و لايرفع العمل بها مؤنة ذلک عنّا.

و الثاني : أنّا نعلم إجمالاً بأنّ بعضاً من هذه الاصول على خلاف الواقع إمّا بأن نعلم بأنّ في محلّ هذا البعض تكليفاً مضاداً لما أثبته، و إمّا بأن نعلم بأنّ في محلّه اللاتكليف، و على كلّ حال لاينفع الاصول نفعاً بحالنا.

أمّا على الأوّل فواضح، فإنّه يجب حينئذ الجمع بين الأصل و العلم بقدر الإمكان، فافرض أنّ العلم الإجمالي بمقدار مائة تكليف، و كان الاصول المثبتة أيضاً مائة، ولكن علمنا بأنّ في ما بين هذه المائة تكليف على خلاف مقتضى الأصل، فلايجوز لنا الاكتفاء بهذه الاصول مع هذا العلم، بل يجب العمل بالعلم في بعض هذه الموارد و بالأصل في البعض الآخر كما تقدّم تفصيله.

و أمّا لو كان العلم بنفي التكليف في بعض الاصول المثبتة له فحينئذ و إن كنّا في غير المقام قلنا بأنّ العمل على طبق الاصول لايضرّه العلم بعدم التكليف في بعضها، ولكن لايجري هذا في هذا المقام، و وجه ذلک أنّ المفروض هنا ثبوت العلم الإجمالي بالتكاليف، فلو سلّمنا وفاء الاصول المثبتة بمقداره أيضاً، كما فرضنا من كون مقدار كلّ من المعلوم بالإجمال و موارد الاصول المثبتة مائة تكليف، ولكن

علمنا إجمالاً أنّ ثلاثين من هذه الاصول مخالف للواقع بمعنى أنّ عوضها اللاتكليف، فنعلم بقضيّة العلم الإجمالي بمائة تكليف بثبوت ثلاثين تكليفاً في غير موارد الاصول، فيحصل العلم الإجمالي في خارج الاصول، فيجب الاحتياط فيها.

و نظير هذا ما لوعلمنا بوجود عشرين شاة موطوئة في جملة قطيع غنم، فأخبر البيّنة بموطوئيّة عشرين من هذا القطيع، ثمّ علمنا بأنّ عشرة من هذا العشرين غير موطوئة و إخبار العادل بموطوئيّتها كذب، فإنّه يجب حينئذ الاجتناب من كلّ القطيع.

و أمّا بالنسبة إلى الاحتياط بأن يرتكب كلّ محتمل الوجوب و يجتنب كلّ محتمل الحرمة فربّما يدّعي بعضهم بأنّ ذلک موجب لأمر أعظم من العسر والحرج و هو اختلال النظام و فساد امور العامّة معاشاً و معاداً، و ادّعى ذلک أيضاً شيخنا المرتضى، فيكون الاحتياط حراماً بالدليل العقلي، و لسنا رهين اقامة الدليل الشرعي على رفع وجوب موجب العسر و تقرير الدعوى أنّه على هذا يلزم بأن يرفع جميع الناس أيديهم عن أشغالهم و يصرفوا جميع وقتهم في تعلّم موارد الاحتياط، و يصرف المجتهد وقته في تعليم ذلک إيّاهم؛ إذ كثيراً ما يتّفق الاحتياط في الاحتياط، فيجب معرفة ذلک لمقام الإبتلاء و الحاجة.

أقول: الإنصاف عدم استلزام الاحتياط في جميع الموارد اختلال النظام و فساد جميع امور بني النوع، و توضيح ذلک أنّ كثيراً من الأفعال لايحتمل أحد وجود التكليف فيها، أترى أنّ أحداً يحتمل أن يكون جعل اليد بوضع خاص مثلاً محرّماً شرعاً؟ و هكذا من هذا القبيل كثير، فهذه الموارد خارجة عن أطراف العلم، بقي الموارد التي يكون وجود التكليف فيها احتمالاً عقلائيّاً إما لكون العنوان مستحدثاً غير موجود في عصر الشارع مثل شرب التتن، فيحتمل وجود التكليف فيه و لم يبلغ إلينا، أو لغير ذلک، و هذه الموارد محصورة لايحصل الاختلال من مراعاة الاحتياط فيها، فلاحظ موارد ذلک من الصلاة، فإنّ أحد موارد الاشتباه فيها اللباس المشكوك فيبني على خلعه في حالها، و أحدها جلسة الراحة فيبني على

إتيانها، و أحدها السورة فكذلک، و هكذا.

و أمّا الإبتلاء بالاحتياطات العديدة الداخل بعضها في بعض الموجبة لاستيعاب الوقت كما مثّله الشيخ فقد يتّفق بندرة، كما لو فرض انحصار الماء في المضاف فيحتاط بالتوضّوء منه و التيمّم، و لو فرض انحصار الساتر في النجس فيصلّي صلاة عرياناً و صلوة مع الساتر، و لو تردّد ما يصحّ السجود عليه بين أمرين كرّر الصلاة عرياناً و مع الساتر مع كلّ من الأمرين، و لايخفى قلّة الابتلاء بذلک للإنسان، نعم المبتلى بذلک نلتزم بحجيّة الظنّ في حقّه، لكن لا يورث ذلک في حقّ النوع الغير المبتلين به.

و الشاهد على أنّ موارد احتمال التكليف و الاشتباه ليس بمثابة لزم من مراعاة الاحتياط فيها اختلال معاش الإنسان أنّا قد اطلّعنا على عصرين متتابعين انحصر المرجع للناس في الفتوىٰ في شخص واحد، أحدهما : عصر شيخنا المرتضى، فقد انتقل الرئاسة الإماميّة إليه، و الأخر بعده، فانتقل الرئاسة العامّة إلى السيّد الأجلّ الميرزا الشيرازي جزاهما اللّه عن الإسلام و أهله خير الجزاء، و قد كان طريقتهما في أكثر الموارد هو الاحتياط، و مع ذلک لم نطلّع على انتهاء الأمر في حقّ أحد من العامّة الى الحرج و العسر و اختلال نظام المعاش، فإنّ العامل بهذه الاحتياطات كان موجوداً بين الناس قطعاً، فالحقّ عدم استلزام الاحتياط في موارد الاشتباه للاختلال، نعم لاشبهة في كونه مستلزماً للحرج على العامّة و أنّه يتضيّق الأمر عليهم لو كانوا ملزمين بمراعاة الاحتياط فيها.

و بالجملة، إنّ العسر المخلّ بالنظام صغراه ممنوعه و إن كان كبراه أعني عدم وجوبه بل عدم جوازه عقليّة مسلّمة، و أمّا العسر على غير وجه الإخلال فصغراه واضحة في مقامنا، و لكن كبراه أعني عدم وجوبه شرعي لاعقلي، فنحتاج فيه من التمسّک بالأدلّة الشرعيّة[1]. ثمّ الخدشة في هذه الكبرى الشرعيّة المستفادة من الأدلّة

---

١ ـ يمكن رفع الحرج بأدلّته الشرعيّة بوجهين، الأوّل : بالتصرّف في مرحلة الامتثال ←

←

بمعنى أنّ الشارع بما هو عاقل يمكن أن يرى أنّ في الامتثال الحرجي محذوراً أشدّ من محذور ترك الموافقة القطعيّة يقصر عن دركه سائر العقول، فإن أرشد العباد إلى ذلك لايعدّ هذا منه نقضاً لغرضه، فإنّه إنّما يطلب الواقعيّات بما هو شارع، و إرشاده في مقام امتثالها إلى ترك الموافقة القطعيّة من جهة ملاحظةالمزاحمات و الكسر و فحينئذ فقوله تعالى :«يريد اللّه بكم اليسر و لايريدبكم العسر» لامانع من الاخذ به بتقريب أنّ اللّه بنظر الشارعيّة و العاقليّة معاً لايرضى بوقوع العباد في العسر.

الوجه الثاني : بالتصرّف في الواقعيات، بمعنى أنّ الواقعيات من حيث القيود الراجعة إلى غرض الشارع فعليّة، ولكنّها بالنظر إلى الطواري و المزاحمات الحاصلة بملاحظة الجمع بين هذه الأغراض وغرض آخر للمولى ليست بفعليّة، و من تلك الطواري الحرج الطاري على نفس تلك الواقعيّات في مقام الامتثال، و بالجملة، حال الواقعيات مع عموم لاحرج بالنسبة إلى الحرج الحاصل في مقام الامتثال و تحصيل الموافقة القطعيّة حال دليل حليّة الغنم مع دليل حرمة الغصب.

و حينئذ نقول : أمر هذا الشخص دائربين أن يهمل جميع الوقايع حتى يقطع بفوت ذلك الغرض الذي يهتمّ لأجله المولى، و بين أن يتحرّك نحوه بمقدار لاينافي حفظ غرضه الآخر الأهمّ و هو عدم وقوع عبده في الحرج، فالعقل مستقّل بالثاني، و لايقال : إنّه حيث لايعلم لعلّه يقع تمام موارد التكليف في ما يتركه لأجل الحرج، و حينئذ ليس التكاليف فعليّة، فهو شاك في التكليف الفعلي، فيجري في حقّه قبح العقاب بلابيان، فإنّه ليس الموضوع للتنجيز العقلي القطع بالتكليف الفعلي و إلّا لاجرى البراءة في الشكّ في القدرة، بل العقل مستقّل بالتنجيز في موارد القطع بثبوت الغرض للمولى، و لوشكّ في التكليف الفعلي، و إن شئت قلت في المقام : إنّ الجمع بين الغرضين للمولى ممّا يحكم به العقل، فإن أمكن على نحو القطع فهو، كما لو علم بمبغوضيّة شرب الخمر للمولى و محبوبيّة برء المرض له، و توقّف برء مرض العبد على واحد من شرب الخمر أو السكنجبين، فإنّ العقل قاطع بعلاج المرض بالسكنجبين، و في مقامنا لايمكن حفظ الغرضين بالقطع، لكن يمكن بطريق الظن فيجب بحكم العقل، و السرّ ما ذكرنا من عدم توقّف التنجيز العقلي على إحراز فعليّة التكليف بعد إحراز أصل غرض المولى الذي صار

اللفظيّة من مثل قوله تعالى : «ما جعل عليكم في الدين من حرج» هي دعوى عدم شمول هذه الأدلّة اللفظيّة لهذا المقام، فإنّ مفاد نفي الحرج بحسب جعل الشارع أنّ جعل الشارع أمراً و نهياً ليس متعلّقاً بما فيه العسر و الحرج، و هذا لاينافي أن يكون الحرج حاصلاً لابجعله، بل كان جعله خالياً عن الحرج، ولكن طرء عليه العسر بواسطة جهل المكلّف مع ضميمة حكم العقل، فإنّ التكاليف المجعولة بحسب الواقع ليس بحدّ كان في امتثالها الحرج، ولكن لمّا جهل بها المكلّف و تردّدت عنده بين امور كثيرة أوجب حكم عقله بوجوب الاحتياط الحرج عليه.

و إن شئت توضيح ذلك بالمثال، مثلاً لو تردّد القبلة في أربع جهات و انحصر الساتر في النجس و تردّد حكم البسملة بين الجهر و الإخفات، فمراعاة الاحتياط موجب لإتيان ستّ عشرة صلاة، مع أنّ المجعول فيها صلاة واحده.

و الحاصل أنّ وجوب تمام الأطراف ليس بجعل الشارع، بل بعضها، و وجوب الباقي جاء من قبل الجهل و حكم العقل بالاحتياط، فيصدق أنّ الشارع ما جعل على المكلّف حرجاً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بصدد تحصيله من العبد، و من هنا تبيّن أنّ تقديم الظنّ على غيره من باب الحكومة العقليّة.

فإن قلت : يلزم على ما ذكرت في صورة الاضطرار إلى الواحد المعيّن قبل حدوث العلم الإجمالي كون العلم الإجمالي منجّزاً، مع أنّك معترف في ما يأتي بعدم التنجيز، و الفرق بينه و بين الاضطرار إلى غير المعيّن.

قلت : الفرق بين الصورتين ظاهر، فإنّه مع الاضطرار إلى الواحد لابعينه يكون الغرض مطلقاً، فلهذا يسأل اللّه أن يدفع عنده الاضطرار بغير مورد غرضه، و أمّا في الصورة الاخرى فلايحرز هنا غرض مطلق للمولى؛ إذ لعلّ مورد الغرض هذا الذي صار مضطراً إليه بعينه، ليس له حالة الرجاء و الاستيفاء من العبد، فسقوط الغرض عن الإطلاق هنا يكون من أوّل حدوث الاضطرار، و هناك بعد دفع الاضطرار خارجاً بمورد الغرض.

و الجواب أنّ هذا المعنى دقّة عقليّة، و أمّا في فهم العرف فلافرق بين القسمين، فكما يفهمون من نفي جعل الحرج نفي الأمر أو النهي الذي نفس امتثاله حرج، كذلك يفهمون نفي الأمر أو النهي الذي يصير منشأً للحرج بعد جهل المكلّف.

نعم فرق بين جعل الشارع الحرج و بين جعل المكلّف إيّاه و التزامه له على نفسه، مثل أن ينذر الحجّ ماشياً مع كونه شاقّاً عليه، أو يوجر نفسه للعمل الشاقّ، فإنّ أدلّة الوفاء بالعقود لامانع من شموله لهذا المقام، و لامعارضة له مع دليل نفي الحرج، فإنّ المنفي هو أن يكون الحرج مجعولاً من قبل الشارع بالجعل الابتدائي، و أمّا لو كان الجاعل له نفس المكلّف غاية الأمر لم يمنعه الشارع و أبقاه على جعله، فلايصدق أنّ الشارع جعل عليه الحرج، و من المعلوم أنّ المقام على تقدير وجوب الاحتياط ليس من هذا القبيل، نعم لو نذر المكلّف أن يحتاط في جميع الوقائع المشتبهة كان منه، فيكون خارجاً عن تحت هذا الكبرى الشرعيّة، و أمّا بدونه فشمول لها بلاكلام.

و أمّا المقدّمة الثالثة : أعني عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة و ترك التعرّض لها، فالدليل عليه هوالعلم الإجمالي، و أمّا عدم وجوب الامتثال القطعي و الترخيص في تركه ـ كما مرّ في المقدّمة الثانية ـ فليس بمانع من تأثير العلم الإجمالي في الأطراف الخالية عن الحرج.

بيان ذلك أنّ المختار هو حفظ فعليّة الواقع مع ورود الحكم الظاهري و الجمع بين فعليّتهما بكون الظاهري في طول الواقعي كما مرّ تفصيله، و على هذا يمكن حفظ العلم الإجمالي بالتكاليف الفعليّة مع الترخيص المذكور بدون منافاة لهذا الترخيص مع فعليّة المعلوم بالإجمال.

فإن قلت : نعم، ولكن إذا ورد الترخيص من الشرع بارتكاب بعض الأطراف و المفروض احتمال كون الواقع في ضمنه، فيكون الطرف الآخر شبهة بدويّة، فلو كان الواقع فيه و ارتكبه المكلّف كان العقاب عليه بلابيان و حجّة.

قلت : الحجّة و البيان هو العلم الإجمالي، و الحاصل أنّ العلم الإجمالي إذا تحقّق

صار الحجّة على التكليف تامّة في كلا الطرفين، فإذا ورد الترخيص في أحدهما فالحجّة بالنسبة إلى الآخر تامّة، لبقاء العلم الإجمالي.

و بعبارة اخرى : أثر العلم الإجمالي شيئان : وجوب الموافقة القطعيّة، و حرمة المخالفة القطعيّة، فحكم العقل بالنسبة إلى الأوّل حكم تعليقي معلّق على عدم الأمن من العقاب، فالترخيص الشرعي يرفع موضوعه، و بالنسبة إلى الثاني حكم بتّي، فالعقل قاطع بقبح المخالفة القطعيّة و قبح تجويزها، فلو ارتكب مع الطرف المرخّص فيه الطرف الآخر لزم ذلك، و بالجملة، فعلى المبنى المذكور لا إشكال في إيجاب الاحتياط بقدر لايحصل الحرج.

و حينئذ نقول : إذا جاء دفع الحرج بترك بعض المحتملات فهل يجوز دفعه بترك المظنونات و الإتيان بالمشكوكات و الموهومات؟ مقتضى حكم العقل بوجوب الخروج عن عهدة الواقعيات يعيّن دفع الحرج بترك المشكوكات و الموهومات و إتيان المظنونات دون العكس؛ لكون الأوّل أقرب إلى امتثال الواقع، فترجيح الثاني قبيح.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و بعبارة اخرى : تكون للموافقة بحسب العقل مراتب مرتّبة لامجال للمرتبة اللاحقة مع إمكان السابقة، فالاولى منها الموافقة القطعيّة، فإذا تنزّلنا منها بالترخيص الشرعي تعيّن الموافقة الظنيّة، و لا نتنزّل مع إمكانها إلى الشكيّة و الوهميّة، فإذا حصل التنزّل من الظنيّة تعيّن الشكيّة و بعدها الوهميّة، فهذه هي المقدّمة الرابعة، فتحصّل أنّ على مبنانا كان جميع المقدّمات تامّة على فرض تماميّة انسداد باب الظنّ الخاص بمعظم الأحكام.

بقي الكلام بناءاً على مبنى المولى الجليل المحقّق الخراساني طاب ثراه في الجمع بين الواقعي و الظاهري، فإنّه على هذا المبنى لايمكن الجمع بين العلم الإجمالي بالأحكام الفعليّة مع الترخيص الشرعي ظاهراً في بعض الأطراف، فإنّه لو أذن الشارع في شرب أحد الإنائين المشتبهين بالخمر مثلاً فلو كان هو الخمر واقعاً علم

أنّ «لاتشرب الخمر» لم يكن فعليّاً، فينحّل العلم الإجمالي و يتبدّل بالشبهة البدويّة، فإنّ الواقع على تقدير وجوده في الأطراف الغير المرخّص فيها كان حكماً فعليّاً واجب الامتثال.

و على تقدير وجوده في الأطراف المرخّص فيهاكان شأنيّاً و ليس له وجوب الامتثال، فالعلم الإجمالي و إن كان حاصلاً بأصل الحكم أعمّ من الفعلي و الشأني، لكن بخصوص الفعلي غير حاصل، و العلم الذي يكون الامتثال معه واجباً عقلاً هو العلم بالتكليف الفعلي، فالعلم الإجمالي على هذا المبنى يرتفع من البين، فلابدّ من التمسّک لإيجاب الاحتياط في غير الطائفة المرّخص فيها بدليل آخر و هو أن يقال: إنّه و إن لم يكن علم إجمالي بالتكليف الفعلي مع الرخصة الشرعيّة، ولكن قام الإجماع القطعي على أنّه لايجوز ترك جميع المحتملات.

ولكن يرد عليه حينئذ أنّه لاوجه لتعيّن العمل بالمظنونات، بل يمكن عدم ترك جميع الوقايع بإتيان الموهومات و المشكوكات، فإنّ المعيّن له هو لزوم إتيان الواقع و تنجّزه، و المفروض أنّ شرط ذلک و هو العلم الإجمالي مفقود.

فإن قلت: نستكشف من هذا الإجماع اهتمام الشارع بالواقعيّات، فيكون احتمالها في كلّ واقعة احتمالاً للواقع المهتمّ به و هو عند العقل منجّز كالعلم،و من هذا الباب أيضاً منجزيّة الأحكام الطريقيّة للواقع، فإنّ احتمال الواقع في مواردها احتمال للواقع الذي اهتمّ به الشارع حتّى جعل للوصول إليه هذاالطريق، و لأجل هذا أيضاً يلزم الفحص عند دعوى مدّعى النبوّة عن صدقه و كذبه.

قلت: أيّ فرق بين هذا و بين احتمال كون الواقع الموجود في مورد الشبهات البدويّة الاخر واقعاً مهتمّاً به؟ و مجرد كون الكبرى في المقام قطعيّة ـ و هو كون الواقع مهتمّاً به و إنّما الشكّ في مقام التطبيق و الصغرى، و في سائر المقامات يكون الشكّ في كلتا المقدّمتين، أعني نشكّ في أصل وجود الواقع في المورد و في كونه على تقدير الوجود مهتمّاً به ـ لايجدي شيئاً بعد كون النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين، ففي كلتا

الصورتين تكون النتيجة احتمال وجود الواقع المهتمّ.

و حينئذ نقول : إن قست حالك مع أغراض مولاك بحالك مع أغراض نفسك وجدت نفسك في أغراض نفسك لاتدور مدار المهتميّة و عدمها، بل متى بلغ الغرض درجة الوجوب أو التحريم، ففي موارد الاحتمال مع عدم الابتلاء بالمزاحمة بمعنى أن يكون في أحد من جانبي الفعل و الترك الوقوع في خلاف ذلك الغرض اللازم الاستيفاء، و لايكون في الجانب الآخر ضرر و لافي هذا الجانب نفع يتدارك به ذلك المحذور، فهل تقدم على ذلك الطرف المحتمل المحذور؟.

نعم في موارد الابتلاء بالمزاحمة كما في ركوب البحر تقدم، و حينئذ فكيف صار أغراض نفسك أولى بالرعاية من أغراض مولاك، مع أنّ الواجب كون الأمر بالعكس، فعلى هذا لابدّ من كون كلّ احتمال منجّزاً، و هذا إشكال غامض لابدّ من أن نجيب عنه في محلّه إن شاء اللّه تعالى، و القول بأنّ الاحتمال لايكون له تأثير في باب الأمر و النهي أصلاً و مطلقاً، و باب الطرق يكون من باب إحراز أمر المولى و هو حجّة ما لم يعلم صوريّته، و باب الفحص عن مدّعي النبوّة لأجل حجيّة نفس الواقع الذي لو فحص لوجد و ظفر به، فقياس بهما في غير المحلّ.

و إذن فالوجه أن يقال :إنّه يستكشف بهذا الإجماع الاهتمام، و يستكشف بالاهتمام إيجاب الاحتياط أو جعل الطريق، و حيث لاطريق واصل غير الظنّ يتعيّن كونه ذلك المجعول، فتكون اللازم من هذا حجيّة الظنّ على تقرير الكشف.

فإن قلت : إنّا نستكشف من هذا الإجماع بطريق اللّم أنّ للشارع تكاليف فعليّة يهتمّ بمراعاتها و لا يرضى بتركها، و قضيّة ذلك هو تقديم الظن على الشكّ و الوهم، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

قلت : إن كان هذا الاستكشاف على نحو العلم كان وجود التكاليف الفعليّة المستكشفة بإيجابه الاحتياط مناقضاً مع صدور الرخصة منه كما هو مذاق المولى المذكور، فيلزم صدور المتناقضين عن الشارع، و إن كان على سبيل الاحتمال نقول :

المتبّع حينئذ بعد عدم الدليل العقلي و تمحّض الدليل في الشرعي هو لسان هذا الدليل، فإن أوجب علينا هذا الدليل التعبّدي إتيان خصوص المظنونات صار متعيّناً، و لو أوجب خصوص الموهومات أو المشكوكات فكذلک، و لو أحال الاختيار إلى أيدينا كان لناالخيار فنختار ما شئنا و إن كان هو الموهومات أو المشكوكات.

فتحصّل أنّه لامحيص حينئذ من دعوى إجماع آخر على تعيين اختيار خصوص المظنونات على غيرها، و بدونه لايتمّ المطلوب، و معه تكون حجيّة الظنّ شرعيّة لاعقليّة، و قد كان المقصود إثبات الحجيّة العقليّة.

و حاصل الكلام على هذا المبنى أنّ الرخصة في ترك الاحتياط الكلّي إذا ثبت من الشرع بأدلّة نفي الحرج ارتفع العلم الإجمالي عن البين، فلابدّ من أن يتمسّک بالإجماع على أنّ الشارع لايرضى بترك مراعاة هذه التكاليف المحتملة مع كونها محتملة، فيكشف من هذا الإجماع أنّ مجعول الشارع فيها إيجاب الاحتياط كما يستكشف ذلك في الشبهات البدوية في باب الدماء و الفروج، فيستشكل حينئذ أنّه لادليل على أنّه جعل إيجاب الاحتياط في خصوص الطائفة المظنونات، فلعلّه جعله في المشكوكات أو الموهومات، فلابدّ من دعوى إجماع آخر على أنّه جعله في خصوص الاولى.

اللّهم إلّا أن يقال : إنّه يكفينا الإجماع الأوّل لكشف إيجاب الاحتياط في خصوص المظنونات بالتقريب الذي سننكره في ردّ إشكال شيخنا المرتضى على القائلين بالكشف، و حاصله أنّه إذا كشف المقدّمات أنّ الشارع جعل لنا طريقاً لامتثال الواقع فمن أين يكون هو الظنون؟ فإنّ الطريق المجعول للشارع لابدّ أن يكون أقرب إلى الواقع بنظره لابنظرنا، و لهذا ترى طرقه المجعولة قد لاتكون مفيدة للظنّ الفعلي، فلايكون النتيجة حجيّة الظنّ.

و حاصل الردّ أنّا إذا علمنا أنّ الشارع عيّن لنا طريقاً ولكن لم يبيّنه لنا تعيّن في الطريق الواصل إلينا و ما هو الأقرب بنظرنا، فلاتصير النتيجة على الكشف مهملة،

بل يكون كما على الحكومة، فيقال في المقام أيضاً : إذا علمنا بالإجماع بأنّ الشارع جعل لامتثال الأحكام المحتملة طريقاً و لم يبيّن لنا أنّ هذا الطريق ماذا تعيّن في ما هو الطريق عندنا؛ إذ لو لم يكن هذا مراده كان عليه البيان، فيستكشف بملاحظة هذا من الإجماع الأوّل حجيّة الظن، ولكن كما عرفت يلزم الحجيّة الشرعيّة دون العقليّة الثابتة بمعونة المقدّمة الرابعة.

و كيف كان فعلى المبنى الذي هو المختار من أنّ الرخصة في ترك الاحتياط الكلّي لا يورث قدحاً في العلم الإجمالي يتمّ حجيّة الظنّ بحكم العقل.

و ينبغي التنبيه على امور.

الأوّل : الظنّ الذي يكون حجّة بمقتضى المقدّمات هل هو أيّ ظنّ؟ فنقول : هنا احتمالات ثلاثة:

الأوّل : أن يكون الحكم و التكليف نفياً و إثباتاً دائراً مدار الظنّ و تابعاً له، فإذا حصل الظنّ بالتكليف حكم بإثباته، و إذا حصل بعدمه حكم بالعدم، و الحاصل يعامل مع الظنّ في كلّ مورد حصل، معاملة العلم، و في الموارد المشكوكة يرجع إلى الاصول الثابتة في تلك الوقايع، و هذا هو مراد المشهور القائلين بحجيّة الظنّ المطلق.

و الثاني : أن يؤتي بالموافقة الظنيّة و يعمل بالظنّ على مقدار عدد التكاليف المعلومة بالإجمال، بأن يلاحظ أنّ القدر المتيقّن من العلم الإجمالي بالتكليف في الوقايع المشتبهة أيّ عدد، فيعمل بمظنونات الوجود بهذا العدد، فلو فرض أنّ القدر المتيقّن مائة تكليف و كان الظنون المثبتة للتكليف خمسمائة فلايجب علينا إلّا العمل بمائة من هذه الخمسمأة و نترك الاحتياط في عداها؛ فإنّ قضيّة العلم الإجمالي بمائة تكليف أوّلاً هو الامتثال القطعي لمائة تكليف بأن يوتى بتمام المحتملات، فإذا فرض التنزّل عن هذه المرتبة كان الواجب بعد ذلك الامتثال الظني لمائة تكليف.

فإذا كانت الظنون المثبتة خمسمأة فأوّلاً لابدّ من ملاحظتها من حيث القوّة و

الضعف، فيرجّح الظنّ الأقوىٰ على غيره، فإنّ المرتبة النازلة بعد الامتثال على وجه القطع هو الامتثال على وجه الظنّ الاطمئناني، فإن كان بين الظنون شدّة و ضعف فيعمل بمائة من الظنون الاطمئنانية، و لايجب بالظنون الاخر، و إن لم يكن بين الظنون تفاوت كان المكلّف مخيّراً في اختيار كلّ مائة منها شاء.

و الحاصل : ليس يجب على هذا الوجه إلّا العمل بالظنّ و الامتثال الظنّي على المقدار المتيقّن من العلم الإجمالي، و تظهر الثمرة بين هذا و الوجه المتقدّم في الظنون المثبتة زائداً على هذا المقدار، فيجب العمل بها على الأوّل دون الثاني.

فإن قلت : بعد تعذّر العلم لابدّ من التنزّل إلى أقرب المراتب إلى العلم، و لا شكّ أنّه الإتيان بما عدى مقدار دفع الحرج جميعاً، لا الاقتصار على المائة من الظنون الاطمئنانيّة، ضرورة أنّ الكلّ أعظم من الجزء، فإنّ احتمال عدم التكليف في هذه المائة موهوماً ينسّد كثير منه بإتيان سائر الظنون و الاحتمالات.

قلت : بعد فرض كون ثبوت التكليف في هذه المائة مظنوناً بظنّ إطمئناني متآخم للعلم، فلايصير الاطمئنان بمائة موافقة و امتثال أقوى بإتيان سائر المظنونات و المحتملات، لاستحالة تحصيل الحاصل، فإتيان المظنونات إنّما يؤثّر في الزائد عن المائة، و كذلك المحتملات، يعني يطمئنّ المكلّف بعد إتيان الكلّ بمائة موافقة و يظنّ أو يحتمل الزيادة على المائة، و الحاصل : الاطمئنان بالمائة قد يحصل بكثرة الأطراف المأتيّ بها، و هذا إذا لم يكن بشخص مائة منها الاطمئنان، و قد يحصل بشخص مائة طرف اطمئناني.

و الثالث : أن يتعيّن ترك الاحتياط في الظنون الاطمئنانيّة بعدم التكليف و يجب الاحتياط في الظنون الضعيفة بالعدم، و المشكوكات و مظنونات الوجود، و إن لم يدفع الحرج بهذا القدر يقيم مقدار الدافع له من الظنون الضعيفة، وهذا هو الذي يعبّر عنه بالتبعيض في الاحتياط.

ثمّ يتبيّن تحقيق الحقّ من هذه الوجوه بتصفية الكلام في مبنيين، وهو أن يقال :

المقدار الذي علم إجمالاً به من التكليف ما ذا يكون قضيّة العلم الإجمالي بحسب حكم العقل في تنجيز هذا المقدار؟ فهذا العلم الإجمالي ينجّز على المكلّف الموافقة لهذا المقدار بطريق القطع و إلّا فبالظنّ، أو ينجّز عليه عدم المخالفة لهذا المقدار قطعاً و بعده ظنّاً، مثلاً لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين فالتكليف المعلوم إجمالاً واحد، فهل يوجب عليه موافقة التكليف الواحد أو عدم مخالفة التكليف الواحد؟ و تظهر الثمرة في ما شرب أحدهما و ترك الآخر فانكشف بعد ذلك كون كليهما نجساً.

فعلى الأوّل لايستحقّ العقوبة، فإنّ غرض الشارع قد حصل و هو موافقة «اجتنب» واحد، فإنّه قد وافق تكليفاً واحداً بالاجتناب و إن كان هو غير ملتفت إليه، لكنّه في علم اللّه يكون كذلك، نعم صدر عنه مخالفة تكليف واحد أيضاً، لكن لم يصحّ عقوبته عليها، لعدم علمه إلّا بتكليف واحد.

و على الثاني يستحقّ العقوبة، فإنّ المطلوب منه عدم مخالفة تكليف واحد، و يصدق في هذا المثال أنّه خالف تكليفاً واحداً، و المفروض أنّ الحجّة بالنسبة إلى عدم مخالفة تكليف واحد كانت عليه تامّة.

فإن قلت : كما أنّه في صورة طلب المولى الموافقة الواحدة قد خرج عن العهدة باجتناب الإناء الواحد لكون المطلوب فرداً منتشراً و نكرةً يقبل الانطباق على كلّ طرف على نحو البدليّة، كذلك لو كان المطلوب ترك المخالفة الواحدة على سبيل النكرة، فقد خرج عن العهدة بواسطة تسليم مخالفة واحدة متروكة، و أيضاً فاللازم ممّا ذكرت اجتماع الموافقة و المخالفة بالنسبة إلى تكليف واحد في المثال، فإنّك اعترفت بصدق الموافقة لتكليف واحد بلاعنوان، و مع هذا اعترفت بصدق المخالفة، فقد اجتمع الضدّان في أمر واحد.

قلت : ليست لنا قضيّة لفظيّة نتكلّم في صدق ألفاظها، و بعبارة اخرى : ليس نزاعنا في صدق الإسم، و إنّما النزاع في أمر عقلي، و هو أنّ قضيّة العقل عند عرض المثال المذكور عليه كون هذا العبد عاصياً و مستحقّاً للعقوبة، أو متجرّياً و غير

عاص، فإن حكم بالأوّل كما هوالذي نجده بالوجدان كان هذا معنى حكم العقل بترك حقيقة المخالفة، و سمّ ذلك ما شئت، و إن كان حكمه بالثاني كان هذا معنى اكتفائه بموافقة واحدة، و سمّه أيضاً ما شئت.

و الحاصل : فإن قلنا بالثاني فلامحيص عمّا ذكره شيخنا المرتضى من الوجه الثالث، و ذلک لأنّ من علم بمائة تكليف يجب عليه بمقتضى العلم الإجمالي أوّلاً القطع بعدم مخالفة مائة تكليف، و لايحصل إلا بإتيان جميع محتملات الوجوب و ترك جميع محتملات الحرمة، فإذا تنزّلنا عن القطع كان الواجب عليه الظنّ الاطمئناني بعدم مخالفة مائة تكليف، و هذا لايحصل إلّا بتخصيص ترك الاحتياط في الظنون الاطمئنانيّة بعدم التكليف، فإنّه لو ترك الاحتياط في المشكوكات لم يحصل الظنّ الاطمئناني بعدم مخالفةالمائة ، بل يحتمل خلافه، فلو كان هناك مائة ظن اطمئناني بثبوت التكليف لايجوز الاقتصار عليها؛ إذ لايحصل الظنّ الاطمئناني بعدم مخالفة مائة تكليف بموافقتها، بل يتوقّف على الاقتصار في ترك الاحتياط على موارد الظنّ الاطمئناني بعدم التكليف، فإن حصل العسر يضمّ بعض من موارد الظنّ الضعيف بعدم التكليف إلى حدّ انتفى الحرج.

و إن قلنا بالوجه الأوّل تعيّن ما لا قائل له من الوجه الثاني، فإنّ من علم بمائة تكليف كان الواجب عليه أوّلاً بحكم العقل موافقة مائة تكليف قطعاً بأن يأتي بجميع محتملات الوجوب و يترك جميع محتملات الحرمة فإذا تنزّلنا عن القطع كان الواجب عليه الظّن الاطمئناني بموافقة مائة تكليف، فإذا عمل على طبق مائة ظن اطمئناني مثبت للتكليف حصل ذلک و لايجب عليه العمل بالظنّ أزيد من هذا، فقد تحقّق أنّ ما ذكره الجمهور القائلين بمطلق الظنّ من الوجه الأوّل لايستقيم على قاعدة.

ثمّ التحقيق من المبنيين هو الثاني، بمعنى أنّ حكم العقل في العلم الإجمالي تنجيز عدم مخالفة المقدار المعلوم الإجمالي على المكلّف لاتنجيز موافقة هذا المقدار، و الدليل على ذلک أنّه لو فرض أنّ المكلّف علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين و كان

كلاهما في الواقع نجساً فشرب أحدهما وترك الآخر يستحقّ العقاب على شرب هذا الواحد لمكان العلم الإجمالي الذي هو الحجّة على التكليف.

لايقال: فيلزم أن يكون الشارب لكليهما في هذا المثال مستحقّاً لعقوبتين مع أنّه واضح البطلان، فإنّ العقاب على مقدار علمه و هو تكليف واحد.

لأنّا نقول: بل لايلزم إلّا استحقاقه لعقاب واحد على مخالفة التكليف الواحد المعلوم إجمالاً، ولكن هذا التكليف الواحد الذي يعاقب على مخالفته ليس له علامة، فلايمكن تعيينه في خصوص هذا النجس و لافي ذاك، فنقول: لافرق بين صورة ارتكاب الجميع و بين ارتكاب أحد الطرفين و ترك الآخر في أنّه يصدق أنّه خالف تكليفاً واحداً مع كون حجّة المولى عليه تماماً، غاية الأمر أنّه في الصورة الثانية صدر منه موافقة تكليف واحد أيضاً.

و وجهه ما ذكرنا من أنّ العلم الإجمالي صار حجّة على تكليف واحد، و هذا التكليف بلاعلامة يصدق على كلّ من الطرفين، فلايمكن أن يقال: إنّه خصوص هذاالذي حصل موافقته، فيكون الآخر الذي حصل مخالفته بلا حجّة، فيكون العقاب عليه قبيحاً، بل من الواضح بطلان هذا و صحّة العقاب على مخالفة الواحد الذي شرب، و هذا دليل على أنّ المطلوب في باب العلم الإجمالي عدم المخالفة لا الموافقة، و معه فقد عرفت أنّه لامحيص عن الوجه الأخير من الأوجه الثلاثة، فيكون نتيجة القدّمات تبعيض الاحتياط دون حجيّة الظن، نعم يكون الظنّ الاطمئناني بعدم التكليف حجّة على هذا.

الامر الثاني: عرفت أنّ نتيجة دليل الانسداد إمّا حجيّة كلّ ظنّ، و إمّا حجيّة الظنّ بمقدار العدد المتيقّن من التكاليف المعلومة بالإجمال، و إمّا حجيّة الظنون الاطمئنانيّة النافية للتكليف، و عرفت أنّ الأقوى هو الأخير، فهل الظنّ الذي يثبت حجيّته بمقدّمات الانسداد أيّاً من هذه الثلاثة؟ كان هو خصوص الظنون المتعلّقة بالواقع، أو خصوص الظنون المتعلّقة بالطريق ـ كما اختاره صاحب الفصول و

الحاشية ـ أو الأعمّ من القسيمن، كما اختاره شيخنا المرتضى قدّس سرّه؟ وجوه.

و حاصل ما أفاده شيخنا في تقريب مدّعاه هو أنّ العلم الإجمالي بالتكليف مقتضاه هو العلم بالمبرء و المؤمّن دون تحصيل الواقع، و كما أنّ المكلّف في حال الانفتاح لو علم بالواقع و أتى به حصل له العلم بالمبرء، كذلک لو علم بالطريق المنصوب إلى الواقع و أتى على طبقه أيضاً يحصل له العلم بالمبرء.

فنقول : في حال الانسداد يتنزّل من العلم إلى الظّن في كلّ مقام وجب العلم حال الانفتاح، فعند تعذّر العلم بالواقع والعلم بالطرق المجعولة إليه يرجع إلى الظنّ بهما، فكما أنّ العلم بالواقع موجب للعلم بالمبرء، كذلک الظنّ بالواقع أيضاً موجب إلى الظنّ بالمبرء، و كما أنّ العلم بالطرق المجعولة إلى الواقع أيضاً يورث العلم بالمبرء فكذا الظنّ بها أيضاً ظنّ بالمبرء، فينتقل في حال الانسداد من كلّ من العلمين إلى الظنّ، فينتقل من العلم بالواقع إلى الظنّ به، و من العلم بالطريق إلى الظّن به، هذا.

و فيه نظر واضح، و وجهه أنّه لو كان الحجيّة الواقعيّة بنفسها مع قطع النظر عن تعلّق العلم بها مبرء كان ما ذكره حقّاً، حيث إنّ الظنّ بالحجيّة الواقعيّة كان ملازماً مع الظنّ بالمبرء، كما هو الحال في الظنّ بنفس الواقع؛ إذ لا إشكال في كون نفس صدور الواقع عن المكلّف مبرء، و لو كان بغير التفاته فلا محالة يكون الظنّ به ملازماً للظنّ بمبرئيّة، ولكن كون نفس الحجيّة بوجودها الواقعي مبرءٌ ممنوع.

ألاترى أنّه لو علم إجمالاً بوجوب واحد من الظهر و الجمعة في يوم الجمعة، فأتى بالجمعة دون الظهر و كان في الواقع الظهر واجباً و كان أيضاً في الواقع طريق معتبر قائماً على وجوب الجمعة، ولكنّ المكلّف لم يستشعر به فهل يجدي مجرّد مصادفة عمله اتّفاقاً مع الحجّة الواقعيّة في رفع العقاب عنه على مخالفة الواقع الذي صار منجّزاً عليه بسبب العلم الإجمالى؟ من الواضح عدمه و كونه مستحقّاً للعقوبة.

و بعبارة اخرى : الموجب للعذر و المبرء للذمّة هو استناد العمل إلى الحجّة و الطريق المعتبر، و الاستناد إليها في العمل إنّما يتحقّق مع العلم بالحجيّة، فالمؤمّن و

السبب للمعذوريّة إنّما هو العلم بالحجيّة دون نفسها، فإذا تحقّق العلم بها فلكون العلم طريقاً معتبراً في ذاته يحصل علم ثانوي بالمبرء أعني الطريق المعلوم الحجيّة، فالعلم الأوّل مأخوذ في موضوع المبرء.

و أمّا لو حصل الظنّ بالحجيّة فنفس الظنّ ليس كالعلم حجّة ذاتيّة، و إلّا لحصل العلم بالمبرء في الرتبة الثانية كما في العلم، و إثبات الحجيّة بالمقدّمات أيضاً دور، فإنّه يتوقّف شمولها لهذا الظنّ على كونه ظنّاً بالمبرء، و المفروض توقّف وصف الإبراء على شمولها أيضاً، و الحاصل لايمكن أن يحقّق الحكم موضوعه.

و أمّا ما افيد في تقريب المدّعى الثاني و هو حجيّة خصوص الظنّ المتعلّق بالطريق فوجهان، الأوّل : ما ذكره صاحب الفصول قدّس سرّه و حاصله أنّه لا إشكال في أنّه كما أنّا نقطع إجمالاً بوجود تكاليف في الواقع متوجّهة إلينا، و قد انسدّ باب العلم التفصيلي بنفس هذه الأحكام و بالطرق المجعولة إليها، كذلك نقطع إجمالاً بأنّ الشارع نصب إلى معرفة هذه الأحكام طرقاً مخصوصة، و كلّفنا بالرجوع إلى هذه الطرق المخصوصة لمعرفة الواقعيات، و قد انسدّ علينا باب العلم التفصيلي بنفس هذه الطرق المخصوصة و بالطرق المجعولة إليها، و مرجع هذين العلمين إلى علم واحد، فإنّ المتحصّل من العلمين أنّا نعلم بكوننا مكلّفين بالأحكام الواقعيّة التي اشتملت عليها هذه الطرق المخصوصة.

وإذن فنحن ندور مدار هذه الطرق، فإن كان العلم بها ممكناً تعيّن، و إلّا فالمتبّع هو الظنّ بها، و لو حصل الظنّ بالواقع الذي ليس مشمولاً لهذه الطرق فهو غير معتنىً به، لخروج المحتملات التكليف الواقعي المعلوم عدم إيصال طريق إليها عن الأطراف العلم الإجمالي، و التنجيز و لحوقها بالشبهة البدويّة.

و فيه أوّلاً : أنّ ما ذكره قدّس سرّه من أنّ مرجع العلمين الإجماليين إلى علم إجمالي واحد و إن كان حقّاً، و ذلك لأنّا إذا علمنا بثبوت تكاليف واقعيّة، و علمنا أيضاً بثبوت طرق جعلها الشارع طريقاً إلى تلك الواقعيّات فقد انحلّ العلم الأوّل

بواسطة الثاني و تضيّق دائرته لتعيّن أطرافه في محتملات ثبوت الطريق و بقي محتملات التكليف الخارجة عن دائرة محتملات ثبوت الطريق شبهة بدوية خارجة عن أطراف التنجيز.

مثلاً لو علمنا إجمالاً بوجوب واحد من الظهر أو الجمعة، أو الدعاء عند الرؤية و قام طريق على وجوب الجمعة و آخر على وجوب الظهر، و علمنا إجمالاً بكون أحد هذين الطريقين حجة، فعند العلم الثاني يتضيّق دائرة العلم الإجمالي الأوّل و يتعيّن في الظهر و الجمعة، و يصير الدعاء خارجاً عن أطرافه، فيصير العلمان علماً واحداً.

إلّا أنّ ما ذكره من الرجوع ابتداءً إلى الظنّ بالطريق مع هذا العلم الاجمالي الثاني لايتمّ إلّا على تقدير عدم القدر المتيقّن في مابين الطرق والأمارات، و أمّا معه كما هو الواقع، فإنّ الخبر الصحيح مثلاً لايحتمل عدم مجعوليّته و مجعوليّة الخبر الضعيف، فاللازم الاقتصار على القدر المتيقّن لو كان وافياً بالقدر المتيقّن من العلم الإجمالي، و إلّا فيؤخذ بالقدر المتيقّن بالإضافة إلى الباقي، و هكذا إلى أن يحصل المقدار الوافي، فيرجع في ما عدا ذلك إلى مقتضى الاصول وإن كان مخالفاً للظنّ، لكونها من الشبهة البدويّة.

و ثانياً: سلّمنا عدم القدر المتيقّن، لكن ماذكره من الرجوع ابتداءً إلى العمل بالظنّ مخالف لقاعدة العلم الإجمالي، فإنّ مقتضاه هو الاحتياط، فيلزم هنا الاحتياط بجميع محتملات التكليف من محتملات الطريق، و لاوجه للاقتصار على التكاليف المحتملة في خصوص مظنونات الطريق و ترك الاحتياط في الباقي، و استلزام هذا الاحتياط للعسر ممنوع، لوضوح أنّ من بنى على العمل بجميع التكاليف المثبتة في الأخبار المذكورة في الوسائل ـ مثلاً ـ لايلزم عليه حرج أصلاً.

و ثالثاً: أنّ لنا منع العلم الإجمالي المذكور رأساً، بمعنى أنّا لانقطع بأنّ للشارع في حال الانسداد طرقاً خاصة مجعولة، بل من المحتمل أن يكون قد أحال العباد إلى القواعد و الطرق المعمولة عند العقلاء حال انسداد باب العلم عليهم في أوامر

مواليهم الظاهريّة و هو العمل بالظنّ عند تعذّر العلم.

فتحصّل أنّ العلم الإجمالي بالطرق أوّلاً ممنوع، و العلم الإجمالي منحصر بما يتعلّق بنفس التكاليف، و معه قد عرفت عدم إمكان القول بحجيّة الظن بالطريق بمقدّمات الانسداد، و على تقدير تسليم العلم الإجمالي بالطرق فالنتيجة و هو حجيّة الظنّ بها ممنوعة، بل اللازم أوّلاً هو الرجوع إلى القدر المتيقّن و مع تسليم عدمه الاحتياط.

و كيفيّته أن يعمل على طبق الطرق المثبتة للتكليف بجميعها، و الاصول النافية الجارية في مواردها ساقطة؛ إذ لو عمل بجميع هذه الاصول لزم المخالفة القطعيّة في الطرق، و لو عمل ببعضها دون بعض كان ترجيحاً بلامرجّح، فيلزم سقوط الجميع.

و أمّا الاصول المثبتة للتكليف على خلاف الطرق فلو عمل بها لزم المخالفة القطعيّة في الطرق، و لو عمل بالطرق لزم المخالفة القطعيّة في الاصول، فاللازم هو التخيير كما مرّ تفصيل ذلک في ما تقدّم.

مثال ذلک في العلم الإجمالي الصغير ما لو علم المكلّف إجمالاً بأنّه يجب عليه إمّا الظهر أو الجمعة أو الدعاء عند رؤية الهلال، فقام طريق على وجوب الجمعة و آخر على وجوب الظهر، و كان الأصل في كليهما هو الحرمة و علم إجمالاً بحجيّة أحد الطريقين، فإنّ العمل بالأصل في كليهما طرح للطريق المعلوم الحجيّة إجمالاً، و بالطريق في كليهما طرح للأصل المعلوم الحجيّة إجمالاً، فيعمل في أحدهما بالأصل و في الآخر بالطريق.

هذا هو الكلام في الاصول التي في قبال الطرق المثبتة، و أمّا الكلام في ما بقبالها من الطرق النافية فنقول: لو تعارض طريقان فأثبت أحدهما التكليف و نفاه الآخر فإمّا أن يكونا مختلفي السنخ كأن يكون أحدهما شهرةً و الآخر إجماعاً منقولاً، و إمّا أن يكونا متحدّي السنخ، و حينئذ إمّا أن يكون السنخ الواحد هو الخبر كأن يقوم خبر ثقة على التكليف، و خبر ثقة آخر على عدمه، وإمّا أن يكون غير الخبر كأن

يكون شهرة على التكليف و شهرة اخرى على عدمه.

و محصّل الكلام في هذه الأقسام الثلاثة أمّا في القسم الأوّل ـ و هو ما إذا كان الطريق المثبت و الطريق النافي مختلفين سنخاً ـ فاللازم هو العمل على الطريق المثبت، لكونه من أطراف العلم الإجمالي بثبوت الطرق؛ إذالمحتملات في الواقع ثلاثة:

الأوّل : أن لايكون شيء منهما بحسب الواقع حجّة و يكون المرجع هو الأصل

و الثاني : أن يكون كلاهما حجّة و يكونان متساقطين للتعارض،فيكون المرجع أيضاً هو الأصل.

و الثالث : أن يكون أحدهما حجّة و الآخر غيرها، فلايكون مجرىً للأصل، و لازم هذا هو العمل بالطريق المثبت دون الطريق النافي كالأصل النافي، و أمّا الأصل المثبت فقد عرفت التخيير بينه و بين الطريق المثبت.

و أمّا في ما إذا كان الطريق المثبت و النافي من سنخ واحد غير الخبر فالمتعيّن حينئذ هو الرجوع إلى الأصل، إذ المحتمل بحسب الواقع أمران، الأوّل : أن يكون كلاهما حجّة، و الآخر : أن يكون كلاهما غير حجّة، و على أيّ حال يكون المرجع هو الأصل، أمّا على الثاني فواضح، و أمّا على الأوّل فلتساقط الطريقين الحجتيّن بالتعارض.

و أمّا في ما إذا كان الطريقان من سنخ الخبر فالمتعيّن هو العمل بالأرجح[1] إن كان، و التخيير إن لم يكن؛ إذ المحتمل على تقدير وجود الأرجح عدم حجيّتهما و حجيّتهما، فعلى الأوّل المرجع هو الأصل، و على الثاني المرجع هو الأرجح، و على تقدير عدم الأرجح و التساوي يحتمل أيضاً الحجيّة فيهما و عدم الحجيّة كذلك، فعلى الثاني المرجع هو الأصل، و على الأوّل هو التخيير، فالاحتياط في المسألة

---

١ ـ و لايلزم ثبوت الأخبار العلاجيّة بالدليل القاطع، فإنّه على فرض احتمال حجيّة الخبر فهي أيضاً من هذا السنخ، و بالجملة، الخبر إن كان حجة فهي أيضاً حجّة. منه قدّس سرّه الشريف.

الاصوليّة هو العمل بالأرجح أو التخيير، فلايجرى للأصل النافي، لكون الخبرين من أطراف العلم الإجمالي، و أمّا الأصل المثبت فالمكلّف مخيّر بين العمل عليه و العمل بالأرجح أو التخيير.

ثمّ على تقدير كون الأرجح هو الخبر النافي أو عدم الأرجح و كون المكلّف مخيّراً بين العمل بالخبر المثبت أو النافي، فلايجب الاحتياط في المسألة الفرعيّة بالعمل بالخبر المثبت على تقدير كون الأصل نافياً، فإنّ هذا الاحتياط معلوم العدم، فإنّه إمّا لايكون الخبران حجتين فالمرجع هو الأصل النافي، و إمّا يكونان حجتين فالمرجع هو الخبر النافي الذي هو الأرجح، أو التخيير بينه و بين المثبت، فتعيّن العمل بالمثبت منفيّ قطعاً على كلّ تقدير.

و أمّا إذا كان ما بقبال الطريق المثبت طريقاً مثبتاً للتكليف المضّاد، فالعمل على الأصل في غير صورة كونهما فردين من الخبر، و فيهما على التخيير إن لم يكن مرجّح، و تعيين أحدهما مع المرجّح.

و رابعاً: سلّمنا العلم الإجمالي بثبوت الطرق المجعولة لامتثال الواقعيّات و أنّ القدر المتقّن بينها غير موجود و أنّ الاحتياط بالعمل بأطراف الطرق حرج، و بعبارة اخرى سلّمنا تماميّة مقدّمات الانسداد بالنسبة إلى الطرق، فهل تكون النتيجة هي حجيّة الظنّ بالطريق متعيّناً أو حجيّة الظن مطلقاً، سواء كان بالطريق أم بالواقع؟

هذا مبنّي على تحقيق مطلب و هوانّه لو علمنا إجمالاً بالواقع بين أطراف، ثمّ قام طريق معتبر معلوم الحجيّة تفصيلاً على هذا الواقع في واحد من الأطراف، مثلاً لو علمنا إجمالاً بوجوب واحد من الظهر و الجمعة و قام طريق احرز حجيّته على التفصيل على وجوب الظهر، فهل العلم الإجمالي الثابت قبل قيام الطريق يصير بعد قيامه منحّلاً حقيقة و معدوماً صرفاً و يكون الطرف الآخر شبهة بدويّة في الحقيقة؟ كما لو حصل بعد العلم الإجمالي المذكور علم تفصيلي وجداني بوجوب الظهر، فإنّه موجب للانحلال الحقيقي و انعدام العلم الإجمالي موضوعاً، فالطريق المعتبر أيضاً

حاله حال العلم الوجداني.

و لازم هذا أنّه لو خالف المكلّف في هذا المثال و لم يعمل بالطريق و ترك الظهر و الجمعة معاً ثمّ تبيّن أنّ الواجب واقعاً كان هوالجمعة، لم يكن المكلّف مستحقّاً لعقوبة إلّا عقوبة التجرّي؛ فإنّ الظهر الذي قام الطريق على وجوبه تبيّن عدم كون الواقع متحقّقاً فيه، و قد تقرّر في محلّه أنّ الأحكام الظاهرية ليس في مخالفتها من حيث نفسها استحقاق عقاب، و إنّما هو من جهة مخالفة الواقع، و المفروض أنّه لو صادف مع خلاف الواقع لم يكن في مخالفتها عقاب أصلاً إلّا عقاب التجرّي.

و أمّا عدم الاستحقاق على ترك الجمعةفهي و إن كان الواقع في ضمنها، ولكن كان للمكلّف فيها أصالة البراءة، فيلزم ارتفاع العقوبة عن ترك الجمعة و عن ترك الظهر معاً، نظير ما لو علم جهلاً مركّباً بوجوب الظهر بعد العلم إجمالاً بوجوب واحد منه و من الجمعة، ثمّ خالف و ترك كليهما، ثمّ ظهر أنّ الواجب هو الجمعة، فإنّه لا إشكال حينئذ في عدم استحقاقه عقاباً على ترك شيء منهما.

أو أنّ قيام الطريق المعتبر ليس بمنزلة العلم الوجداني موجباً للانحلال الحقيقي و انعدام العلم الإجمالي موضوعاً، بل مع ذلک يكون موضوعه موجوداً و يكون أثره بالنسبة إلى تنجيز الواقع على المكلّف باقياً، ففي المثال يكون له استحقاق العقوبة على ترك الواقع، و غاية ما هناك بعد قيام الطريق أنّه لو أتى المكلّف بالطرف الذي قام عليه طريق ولم يأت بالطرف الآخر فظهر وجود الواقع في الآخر كان العقاب مرتفعاً؛ إذ ليس للمولى مطالبة الواقع المعلوم بالإجمال منه و عدم اكتفائه بمؤدّى الطريق، فإنّ هذا مناف لتنزيله المؤدّىٰ منزلة الواقع و جعله إيّاه نفس الواقع، فإنّ مقتضى ذلک أنّه متى سلّم العبد هذاالمؤدّى عند طلب المولى للواقع تسلّمه المولى عوضاً لمطلوبه.

و الحاصل أنّ قضيّة العلم الإجمالي الموجود بالوجدان بعد قيام الطريق المعتبر هو تنجيز الواقع على المكلّف بمعنى أنّه يوجب على المكلّف و يلزم عليه بحكم العقل

أن يمتثل الواقع و يأتي به إمّا بنفسه و إمّا ببدله، و أمّا في ما ذكر من المثال فالمكلّف قد ترك الواقع و لم يمتثله بشيء من نحوي امتثاله، فللمولى أن يؤاخذ منه و يطالب الواقع الذي علم به.

الذي يحكم به الوجدان هوالثاني، فيقضي بوقوع المكلّف تحت قيد التكليف بسبب العلم الإجمالي بالنسبة إلى الواقع أو بدله بحيث لايستريح و لايخلّي سبيله لو رفع اليد عن الواقع و بدله لو خالف طريقه الواقع، و لايصير كمن لم يتوجّه إليه تكليف و لم يحصل له علم إلّا في خصوص التجرّي.

و على هذا فنلتزم بأنّ أصالة البراءة في الطرف المقابل المتحقّق في ضمنه الواقع إنّما هي جارية معلّقاً على الإتيان بمؤدّي الطريق حتى يكون قد حصل الامتثال بالبدل، و إلّا فلامجرى فيه للبراءة.

إذا عرفت ذلک فنقول : العلم الإجمالي بثبوت الطرق إن قلنا بأنّه لايوجب ارتفاع العلم الإجمالي بالواقعيات، بل هو مع ذلک باق بحاله موضوعاً و باق على اقتضائه من تنجيز الواقع على المكلّف فحينئذ لو احتاط المكلّف، بالإتيان بمقتضى كلّ ما احتمل طريقيّته فقد علم بالمبرء؛ فإنّه يعلم بالخروج عن عهدة الواقع بتسليم نفسه أو بدله.

و أمّا لو كان الاحتياط حرجاً و صار الأمر متعيّناً في العمل بالظن فحينئذ الظن بالطريق و الظن بالواقع في عرض واحد، فإنّ الظنّ بالواقع ظن بالأصل، و بالطريق ظنّ بالبدل، و الأوّل لو لم يكن بأقوى من الثاني ليس بأقصر قطعاً، فلاوجه لحجيّة الظنّ بالطريق متعيّناً.

نعم لو قلنا بانحلال العلم الإجمالي بالواقعيات حقيقة[1] بسبب العلم الإجمالي

---

١ ـ و التحقيق هو الانحلال الحقيقي بتقريب أن يقال : إنّه لاشكّ في أنّ العلم الإجمالي بالتكليف مع كون التكليف الواقعي واحداً يكون منجّزاً لشخص هذا التكليف الواحد و ←

بثبوت الطرق المجعولة بقدر الوفاء بالمعلومات الإجماليّة من التكاليف في ما وصل إلينا من الطرق و الأمارات كان الأمر منحصراً في الطرق و يكون الخارج منها محلّاً للبراءة، فلاهمّ للمكلّف إلّا تحصيل الظنّ بالطريق، و لاهمّ له بتحصيل الظن بالواقع؛ إذ ذلک قضيّة انحصار تكليفه في مؤدّى الطريق و تعيّن محلّ ابتلائه فيه.

ثمّ لايخفى أنّ الإشكال الذي أوردناه على شيخنا المرتضى لايرد على صاحب

→ حجّة عليه، كما إذا علم بنجاسة أحد الإنائين إجمالاً و كان أحدهما واقعاً نجساً و الآخر طاهراً، فإنّ العلم الإجمالي ينجّز تكليف «اجتنب» في شخص هذا الإناء، و مع كون التكليف الواقعي متعدّداً يكون حجّة على المبهم، كما إذا كان النجس في المثال كلا الإنائين، فإنّه حجّة على الأحد المبهم، لاعلى خصوص هذا و لاخصوص ذاك.

و حينئذ فنقول: إذا قام طريق على وجوب الجمعة مثلاً و علمنا إجمالاً بوجوب واحد من الظهر و الجمعة فهنا ثلاثة احتمالات، أحدها: أن يكون كلّ من الظهر و الجمعة في الواقع واجباً، و الثاني: أن يكون أحدهما واجباً دون الآخر، و هذا أيضاً ذو احتمالين أحدهما أن يكون هذا الواحد هو ذا الطريق، و الثاني أن يكون غيره.

فعلى التقدير الأوّل أي كون الواجب كلّاً من الطرفين فالعلم حجّة على المبهم، و الطريق حجّة على الشخص، فيكون المبهم متعيّناً في الشخص، كما في العلم التفصيلي بعد العلم الإجمالي بعينه، فكما أنّ العلم التفصيلي يعيّن مورد الإجمالي في الشخص فكذلک هنا الحجّة التفصيليّة و هو الطريق يعيّن موارد الحجّة الإجماليّة و هو العلم في الشخص، فيصير الطرف الآخر مشكوكاً بدويّاً بلاحجّة.

و على التقدير الثاني أي كون الواجب هو ذا الطريق فالأمر واضح.

و على التقدير الثالث أي كون الواجب غير ذي الطريق فلاشبهة أنّ تنجيز العلم لذاك الواقع الموجود في غير ذي الطريق مبنّي على خطاء الطريق؛ إذ لو كان مصيباً فلاتنجيز كما عرفت، فمعاملة تنجيز العلم لذاك الواقع معاملة الخطاء مع الطريق، و هذا مناف مع دليل حجيّة هذا الطريق، فإنّه قد تكفّل هذا الدليل خطاء هذا الطريق و جعله في حكم العدم، فمقابلة الخطاء مع هذا لايجوز للشارع الذي هو قد ألغى خطاء الطريق و جعله بمنزلة العدم، فتدبّر جيّداً. منه قدّس سرّه الشريف.

الفصول قدّس سرّهما، فإنّه مدّع للعلم الإجمالي بثبوت الطرق، و الطريق إذا تعلّق العلم به يصير مبرءً، و بالجملة، موضوع المبرء أعني الطريق المعلوم الحجيّة متحقّق على هذا، فيكون الظنّ بالطريق ظنّاً بالمبرء أعني الحجّة المعلوم الحجيّة.

و الوجه الثاني : ما ذكره الشيخ محمّد تقي صاحب الحاشية و هو مركب من مقدّمات:

الاولى : إنّا نقطع ببقاء التكليف بالنسبة إلينا بالواقعيات و أنّ مجرّد الجهل بالتعيين لايوجب سقوطها عنّا.

و الثانية : أنّ كلّ ما يجب حال انفتاح باب العلم تحصيل العلم به ففي حال الانسداد يلزم الظنّ بهذا الشيء، و يقوم الظنّ به في هذا الحال مقام العلم في تلك الحال.

و الثالثة : أنّ الواجب في حال الانفتاح هو تحصيل العلم بالمبرء في حكم المكلّف و الآمر و في نظره، فيكون الواجب في حال الانسداد أيضاً تحصيل الظنّ بالمبرء، و ذكر في بعض مقدّمات مطلبه في مقام الاستشهاد على هذه الدعوى ـ أعني كون الواجب في حال الانفتاح هو العلم بالمبرء في نظر الآمر ـ ما حاصله أنّه يتضّح ذلك بملاحظة سيرة السلف و أصحاب النبي و الأئمّة عليهم السلام، فإنّ المعلوم من حالهم عدم بذل الجهد في تحصيل الواقع، بل همّهم كان بتحصيل العلم بالمبرء، و إلّا لوجب أن يقتصروا فى طريق تحصيل الأحكام و تعليمها على السماع من المعصوم أو بالتواتر أو بالخبر المحفوف بالقرينة القطعيّة، و من المعلوم عدم كون ذلك من سيرتهم، فنعلم من هذا أنّ الواجب في حال الانفتاح لم يكن تحصيل الواقع علماً، بل كان هو العلم بالمبرء.

و الرابعة : أنّ الظنّ بالواقع ليس مستلزماً للظنّ بالمبرء، بخلاف الظنّ بالطريق، فإنّه مستلزم له، أمّا عدم استلزام الظنّ بالواقع للظنّ بالمبرء فلأنّه يجتمع مع القطع بعدم الإبراء كما في الظنّ الحاصل من القياس، فإنّه ظن بالواقع و مع ذلك نقطع بعدم

الإبراء، و لو كان الظن بالواقع ملازماً للظنّ بالابراء لامتنع هذا.

و أمّا استلزام الظنّ بالطريق للظنّ بالمبرء فلأنّ معنى الحجيّة و الطريقيّة هو أنّ المولى متقبّل لو سلّم إليه العمل على وفق الطريق و لو لم يكن مطابقاً للواقع، و لازم هذا سقوط الواقع و فراغ ذمّة المكلّف عنه، فيكون الظنّ بالطريق ملازماً للظنّ بالإبراء، هذا حاصل ما مهدّه لاستنتاج المطلب المذكور.

أقول: و يرد عليه.

أوّلاً: النقض بما إذا حصل الظنّ بالطريق أيضاً من طريق القياس، فإنّه ظن بالطريق و قد اجتمع مع القطع بعدم الإبراء، فعدم الملازمة على فرض تسليمه مشترك الورود بين الظنيّن و لاوجه لتخصيصه بالظنّ بالواقع.

و ثانياً بالحل، و هو أنّا لانتعقّل معنى لقوله: إنّ الواجب في حال الانفتاح هو تحصيل العلم بالمبرء في حكم المكلّف و الآمر؛ فإنّ البرائة و فراغ الذّمة عقيب الامتثال لايرتبط بحكم الآمر، و إنّما الحاكم بها العقل دون الآمر، و وظيفة الآمر إنّما هو جعل نفس الحكم أو نفس الطريق، و أمّا حصول البراءة و الفراغ عقيب عمل المكلّف على طبق ماجعله الآمر من الحكم أو الطريق فليس إلّا بحكم العقل.

و إذن فليس العلم بالواقع أو بالطريق في حال الانفتاح علماً بالمبرء، و إنّما يحصل العلم بالمبرء بعد العمل الخارجي على طبق الحكم أو الطريق المعلومين.

هذا حال الانفتاح، و أمّا في زمان الانسداد فلافرق أيضاً بين الظنّ بالواقع و العمل على وفقه، و الظن بالطريق و العمل به في أنّ العمل على وفق كلّ منهما يوجب الظنّ بالبراءة، كاستلزام العلم بهما مع العمل للعلم بالبراءة في حال الانفتاح بلافرق أصلاً، فهل ترى المكلّف لو ظنّ بوجوب الدعاء عند الرؤية عليه فأتى به لايظن بسقوط هذا الوجوب المظنون عنه؛ إذ لايعقل بقاء التكليف بالواقع مع إتيان المكلّف به.

و أمّا ما ذكر من القطع بعدم الإبراء في الظنّ القياسي، فإنّما المقصود بهذا القطع أنّه على تقدير خطاء هذا الظنّ و ظهور كون التكليف على خلافه، كما لو كان ما ظنّ

بوجوبه بهذا الظنّ محرّماً واقعاً لايكون المكلّف معذوراً في ترك الواقع؛ إذ معنى هذا في ما إذا كان الظنّ بعدم التكليف و الوهم بثبوته و كان المقطوع الحرمة الطريقيّة جعل إيجاب الاحتياط الطريقي بمراعاة جانب الوهم، و أمّا مع الحرمة النفسيّة فمعذوريّة الظنّ بحالها، غاية الأمر ارتكب معصية بالركون إليه، كما أنّ معناه في الظنّ بالثبوت هو عدم فعليّة الواقع المظنون من حيث هذه الجهة سواء كانت الحرمة طريقيّة أم نفسيّة.

و أمّا على تقدير الإصابة كما هي المظنون فلايعقل تفكيك الظنّ بالواقع مع الظنّ بالإبراء و لو في الظنّ القياسي، فإنّ العمل بالقياس إمّا نقول بحرمته موضوعاً و بالحرمة النفسيّة كشرب الخمر، وحينئذ لامنافاة بين حصول البراءة عن التكليف الواقعي و استحقاق العقوبة على ارتكاب هذا المحرّم النفسي، و إمّا أن نقول بأنّ معنى حرمته هو مجرّد عدم حجيّته، و حينئذ فمن الواضح حصول البراءة على تقدير الإصابة، و بالجملة، فالظنّ بالواقع من أيّ طريق حصل و لو كان من طريق مقطوع عدم حجيّته يكون ملازماً للظنّ بالإبراء عقيب العمل على طبقه، هذا.

مضافاً إلى أنّه يرد عليه قدّس سرّه ما أوردناه على شيخنا المرتضى، فإنّه قدّس سرّه غير مدّع للعلم الإجمالي بثبوت الطرق المجعولة، فيرد عليه أنّ الظنّ بالطريق ليس ظنّاً بالمبرء، فإنّ نفس الحجيّة الواقعيّة ليست بمبرء ما لم يعلم بها المكلّف و يستند عمله إليه، فلم يكن الظنّ بنفس الحجّة ظنّاً بالمبرء.

الأمر الثالث : إنّ نتيجة مقدّمات دليل الانسداد هل هي حجيّة الظنّ على وجه الكشف أو على نحو الحكومة[1]؟ قولان، و المراد بالكشف أن تكون تلك

---

١ ـ و هم و دفع، أمّا الأوّل فهو أنّه ما معنى هذا النزاع مع تسليم الجانبين أنّ مرحلة الامتثال غير قابلة لحكم الشرع، و إنّما المتصرّف فيه العقل، فكيف يمكن أن يستكشف العقل جعل الشرع في ما لايقبل الجعل، أمّا الثاني فهو أنّ تصرّف الشرع يمكن على نحوين، الأوّل : أن يقوم الشرع في مقام العقل و يحكم ما حكمه العقل من تعيين وظيفة ←

المقدّمات العقليّة كاشفة عن كون الظنّ حجّة بحكم الشرع في حال الانسداد، فطريق الاستكشاف هو العقل، و إنّما المستكشف به هو الحكم الشرعي، فحجيّة الظنّ حال الانسداد حكم شرعي استكشف بطريق عقلي، و المراد بالثاني أنّ العقل له الحكومة في هذا الباب على الاستقلال، فالحكم عقلي دون أن تكون الحكومة للشرع وكاشفه العقل، بل الحكومة لنفس العقل بالاستقلال، و ذلك لأنّ المقام باب الإطاعة و الامتثال، و الحاكم في هذا الباب هو العقل دون الشرع فكما أنّ الحاكم بوجوب الموافقة القطعيّة عند إمكانها و انفتاح بابها هو العقل و لم يكن لحكم الشرع فيه مجال، فكذا الحاكم بوجوب الطاعة الظنيّة مع تعذّر القطعيّة أيضاً هو العقل، و لامجال لحكم الشرع فيها.

و حينئذ فلامجال لدعوى أنّه إذا ثبت حكم العقل ثبت حكم الشرع بقاعدة الملازمة بين الحكمين، فتكون الحجيّة على هذا أيضاً شرعيّة مستكشفة بالعقل.

لأنّا نقول : هذا الموضوع ـ أعني الاطاعة ـ كالمعصية غير قابل لحكم الشرع، و الملازمة إنّما هي في المورد القابل له، و وجه عدم القبول أنّ الغرض من الحكم المولوي هو إيجاد الباعث أو الزاجر بالنسبة إلى النوع، و لهذا يقال : إنّ حكم الشرع في موارد حكم العقل لطف، و هذه العلّة منتفية في موضوع الإطاعة، فإنّ اللطف قد تمّ بالأمر الأوّل، فإذا قال : «صلّ» فلاحاجة إلى أمر ثانوي بإطاعة الأمر، فيكون هذا الأمر الثاني لغواً، لعدم مدخليّته في اللطف، فيمتنع صدوره من الحكيم تعالى.

امتثال الواقعيات في حال الانسداد، و هذا ما تسالموا على عدم قابليّته للجعل، و لو ورد في لسان الشرع يحمل على الإرشاد، و الثاني أن يتصرّف الشرع في موضوع حكم العقل و يجعله أوسع أو أضيق، فكما أنّ الأوامر و النواهي الواقعيّة موضوعات لاستقلال العقل فيها بوجوب الامتثال، كذلك عند الانسداد يجعل أمراً و نهياً في عرض تلك الأوامر و النواهي حتّى يصير موضوعاً لذلك الحكم العقلي في عرضها، و هذا لاشبهة لأحد في إمكانه، و ما وقع البحث في المقام في وجوده و عدمه هو هذا. منه قدس سره الشريف

فإن قلت : قد قرّر في محلّه أنّ العلم بالحكم متى حصل لايمكن جعل آخر في موضوعه من الشارع لاإثباتاً و لانفياً، و بعبارة اخرى : حجيّة العلم عقليّة و ليس بتعبديّة و إلّا لزم التسلسل و سائر المحاذير المذكورة في محلّه، خلافاً للظنّ؛ فإنّ حجيّته محتاجة إلى التعبّد، فالحاصل أنّه لا إشكال في قبوله للتعبّد و إمكان التعبّد فيه، و إنّما الكلام في وقوعه و أنّه هل يساعد دليل عليه أولا، و على هذا فإذا ثبت حكم العقل بحجيّة الظنّ حال الانسداد و المفروض ثبوت الملازمة بينه و بين حكم الشرع فقد ثبت حكم الشرع؛ لأنّ المقتضي موجود و المانع مفقود، فقولكم في الجواب عن قاعدة الملازمة بأنّ المورد غير قابل لحكم الشرع كيف التوفيق بينه و بين القول بإمكان التعبّد الشرعي في الظنّ و قبوله له؟ و هل هو إلّا التناقض الواضح؟

قلت : جعل الظنّ حجّةً يتصوّر على نحوين، أحدهما ممكن الصدور من الشارع و الآخر غير ممكن، و أمّا الأوّل الذي هو الممكن هو أن يحكم الشرع في موضوع ظنّ المكلّف بحكم فيه مطابقاً لظنون المكلّف، فإن كان قد ظنّ الوجوب جعل فيه الوجوب، و إن ظنّ الحرمة جعل فيه الحرمة، و هذا ممّا يمكن من الشارع صدوره، فإنّه حكم مستقّل كسائر أحكامه، فلو علم به المكلّف وجب عليه امتثاله بحكم العقل، فيكون حكم العقل بامتثاله متأخّراً عن نفس جعله و إنشائه و يكون جعله و انشائه موضوعاً لحكم العقل؛ لأنّه حكم مستقل، فيقتضي امتثالاً مستقّلاً، فليس هذا تصرّفاً في مرحلة الامتثال، بل في موضوع الحكم العقلي بضم أمر إلى الأوامر الواقعيّة حتى يحكم عليه العقل بالامتثال مثلها.

و أمّا الثاني فهو أن لايجعل الحكم بما هو مستقّلاً مطابقاً للمظنون، بل يجعل الوجوب في مورد الظنّ به بعنوان كونه امتثالاً للحكم الواقعي المظنون، فهذا الاعتبار لا يستتبعه حكم العقل بالامتثال، و هذا غير ممكن الصدور من الشرع، لما مرّ من أنّه كما أنّ الطاعة العلميّة يكفي في اللطف في موردها الأمر الأوّلي بنفس

المأمور به، كذلك الإطاعة الظنيّة أيضاً يكفي في تمام اللطف في موردها الأمر الأوّلي، فلامدخليّة للأمر ثانياً بنفسها في اللطف أصلاً.

إذا عرفت هذا فنقول: أمّا على مبنانا الذي أسلفناه في المقدّمات فلامحيص عن القول بالحكومة، و هو أنّ العلم الإجمالي بالواقعيات محفوظ و لايورث قدحاً فيه أصلاًالترخيص الشرعي الوارد في موارد لزوم العسر، فإنّه حكم ظاهري، و متعلّق العلم حكم واقعي، و هما مرحلتان طوليّان، فليس للترخيص في بعض الأطراف بحسب الرتبة الثانية مساس بالعلم الإجمالي[1] المتعلّق بالأحكام بحسب الرتبة

---

١ ـ الحقّ اختصاص الجواب عن إشكال مناقضة الظاهري مع الواقعي بتعدّد الرتبة بالشبهات البدويّة، أمّا في موارد العلم الإجمالي فللتوفيق و رفع المناقضة مسلكان سلكهما شيخنا الاستاد دام بقاه في بحثه، أحدهما أنّ الشرع يقوم مقام العقل و يظهر ما لايدركه العقل، فكما أنّ العقل لو أدرك مفسدة أهمّ في الموافقة القطعيّة يحكم بسقوطها، كذلك لامانع لو لم يدرك، ولكن الشرع بما هو عقل كامل يقوم مقام عقل المكلّف و يبيّن له ما كان عقله يريد و يرشد لو كان يدرك تلك المفسدة، و لامناقضة بين حكمه في هذه النظرة مع حكمه الصادر عنه بالنظرة المولويّة و الشارعيّة، كالمفتي بحرمة العصير الذي يرشد العوام باعتبار كونه خبرة إلى الأعلم منه، المفتي بحليّته، فإنّ إرشاده إلى تقليد ذلك الأعلم حتى في مسألة العصير لايناقض فتواه و حكمه بحرمة العصير و اعتقاده بخطاء رأى الأعلم المذكور، لأنّ الثاني من حيث كونه مفتياً، و الأوّل من حيث كونه خبرة و مرشداً.

و المسلك الثاني: سلّمنا عدم قبول مرحلة الإمتثال لتصرّف الشرع حتى بمثل هذا التصرّف الذي مرجعه إلى تنزيل نفسه منزلة العقل، و إلغاء جنبة المولويّة و إصدار الحكم الإرشادي، ولكن نقول: لفعليّة الواقع مراتب، فمرتبة منها هي الفعليّة التامّة من جميع الجهات أعني من الجهات الراجعة إلى قيود نفس ما هو محصّل الغرض بحيث كان مع انتفائها المقتضى ناقصاً، و من الجهات الاخر الطارئة بملاحظة المزاحمات و ملاحظة الكسر و الانكسار الحاصلة في طريق امتثال الحكم الصادر على طبق محصّل الغرض، مثل الحرج اللازم عند الإتيان بجميع الأطراف و المحتملات، و مرتبة اخرى هي الفعليّة ←

الاولى؛ إذ حينئذ بعد ضمّ سائر المقدّمات لاملازمة بين اجتماع المقدّمات مع جعل الشارع طريقاً للمكلّفين ليكون هو المرجع لهم حال انسداد باب العلم عليهم بعد فرض أنّ العقل له الحكومة و الاستقلال في تعيين ما هو المعيار في باب الامتثال وليس تحيّر و توقّف حتّى يحتاج لتعيينه إلى الشرع.

ألاترى أنّک لو صرت عبداً لمولىً ظاهري وعلمت بتكاليف من قبله عليک و لم تتمكّن من امتثالها على وجه العلم و لم ينصب لک طريقاً لحال عدم تمكّن العلم فهل تتوقّف عن العمل؟ أو ترى نفسک مكلّفاً بتكليف عقلي نازل و هو الموافقة على مقدار الظن من دون أن تنسب إلى مولاك تكليفاً بالاحتياط الطريقي على تقدير

→

من خصوص الجهات الراجعة إلى تحصيل الغرض و رفعها من حيث الجهات الطارئة في مرحلة الامتثال بناءً على ما هو الظاهر من شمول دليل نفي الحرج للحرج في مقام الامتثال و عدم اختصاصه بالحرج في نفس الواقع؛ إذ حينئذ يحكم العقل بأنّ للمولى غرضين مطلقين قد تصدّى بمقام إخراجهما من جوارح العبد، فلايجوز الاستراحة، بل يجب الإتيان بالمحتملات و الأطراف بمقدار لايلزم منه الحرج، و هو غاية الجمع بين الغرضين، و من المعلوم أنّه يتعيّن جعل ترك الاحتياط في مظنونات العدم حتّى يحصل الإطمئنان بالجمع.

و بالجملة، على كلا المسكين المنجزّ هو العلم الإجمالي إمّا بالتكليف الفعلي من جميع الجهات و إمّا بالتكليف الفعلي من حيث نفسه و الغير الفعلي من حيث طريق امتثاله، و لافرق في منجزيّة العلم الإجمالي في حكم العقل بين أن يتعلّق بالتكليف الفعلي من جميع الجهات أو الفعلي من حيث الغرض، و الشأني من حيث الغرض الآخر كما هو واضح، و بالجملة، الأساس هو منجزيّة العلم الإجمالي و عدم وجوب الاحتياط التام؛ فإنّ العقل كاف واف بلزوم الاحتياط الناقص على حسب مقدار دفع الحرج، و بعد استقلال العقل فمن الممكن بمكان من الإمكان إحالة الشرع أيضاً إلى هذا الحكم و عدم نصب الوظيفة لهم، فكيف يمكن استنتاج كشف الحجيّة الشرعيّة من المقدّمات. منه قدّس سرّه الشريف.

الالتفات، بمعنى أنّه لو التفت على هذه الحالة لأمرني بالاحتياط، نظير ما تنسبه في حال غرق إبنه، هذا كلّه على المبنى المختار.

و أمّا على مبنى المولى الجليل محمّد كاظم الطوسي قدّس سرّه حيث يقول بأنّ العلم الإجمالي بالتكاليف يصير منحّلاً بسبب ورود الترخيص في بعض الأطراف و يكون متبدّلاً بالشكّ البدوي فقد يقال : إنّه يتعيّن حينئذ القول بالكشف؛ إذ لا يبقى حينئذ مورد قابل لحكم العقل، فإنّ مورد حكم العقل بالتنجيز و لزوم الامتثال صورة وجود العلم، فإذا انتفى العلم و ارتفع من البين ارتفع مورد اقتضاء الامتثال و التنجيز العقلي، فلا يبقى مجال للحكومة العقليّة و يخرج الأمر عن يد العقل.

و إذن فلابدّ من الرجوع إلى الشرع، و إذا أحرزنا من الشرع بواسطة الإجماع أنّ الوقايع المشتبهة لكثرتها لا يجوز لنا إهمالها و الاستراحة من جهتها كشف ذلك لنا من وجوب الاحتياط، و لو اقتصر على هذا الإجماع يلزم جواز الاقتصار على المشكوكات و الموهومات، و حيث لا يقول به أحد فهنا إجماع آخر على عدم الإكتفاء بالمشكوكات و الموهومات، فينتج الإجماعان أنّ الشارع جعل طريقاً إلى الواقعيات و هو و إن لم يتعيّن بدليل شرعي، لكن يمكن إحراز تعيينه في خصوص المظنونات بسكوت الشرع و عدم تعيينه في غيرها، فإنّ عدم تعيينه دليل على تعيينه في ماهو أقرب بنظرنا إلى الواقع و هو المظنونات، و على هذا فيصير حجيّة الظنّ شرعية لاعقليّة.

و كذلك الكلام بناءاً على قول من يدّعي أنّ العلم الإجمالي لا يكون منجزّاً بل حاله حال الشكّ البدوي، كما يظهر من بعض كلمات صاحب القوانين قدّس سرّه، فبين هذين القولين تناف مع القول بالحكومة، و لا يمكن جمعهما معه، هذا.

ولكن يمكن أن يقال بعدم المنافاة[1] و إمكان القول مع ذلك بالحكومة كما هو

---

١ ـ قد عرفت في ما تقدّم أنّ صرف استكشاف الاهتمام لا يوجب منجزيّة الاحتمال، و ←

مختار المولى المتقدّم قدّس سرّه، و توضيحه أن يقال : إنّا بعد احراز القطع من الإجماع أو الضرورة بأنّ الشارع لايرخّصنا في ترك التعرّض للوقايع المشتبهة و إهمالها نستكشف من ذلک أنّ للشارع اهتماماً بالواقعيات، بمعنى أنّها على فرض وجودها في ضمن هذه الأطراف التي ليست مورداً للترخيص يهتمّ الشارع بها، و مع إحراز الاهتمام يكون الاحتمال أيضاً منجّزاً بحكم العقل، و لايبقى مجال للبراءة العقليّة كما في باب الدماء و الفروج حيث لاتجري البراءة فيها لأجل اهتمام الشرع فيها.

و بالجملة، فمع إحراز الاهتمام من القطع المذكور لايبقى مجال لدعوى الإجماع الثاني و لا لاستكشاف جعل الشارع إيجاب الاحتياط الطريقي، بل يستقلّ العقل بوجوبه و تقرير حكومته حينئذ بأنّ الوقايع المهتّمة بنظر الشارع يجب أوّلاً بحكم العقل و لو لم يتعلّق العلم بها، بل كان الموجود مجرّد احتمالها امتثالها بطريق القطع، يعني يقطع امتثالها على تقدير وجودها، و إذا تنزّلنا عن الامتثال القطعي بأدلّة الحرج وجب الاقتصار على مقدار دفع الحرج والاحتياط في غيره، فنتنزّل من

← قياسه بالاغراض النفسانية يوجب عدم الفرق بين احتمال التكليف المهتمّ أو غير المهتمّ، و يأتي إن شاء اللّه تعالى في محلّه الفرق و أنّ العبد ليس مهمّه في نظر العقل تحصيل أغراض المولى، بل يدور مدار الحجّة، و قوله : ما علمت بإرادتک حجّة بين الموالي و العبيد و إن كان محتملاً للإرادة المهتمّة و فرض واقعيّته، و إذن فمجرّد استكشاف الاهتمام من الإجماع الأوّل لايوجب تنجيز الواقعيات و خروج العقاب عليها عن كونه بلابيان و حجّة، فغاية ما يلزم من هذا الإجماع و لو مع ذلک الاستكشاف هو وجوب امتثال ما قام عليه الإجماع و هو يحصل بإتيان الموهومات و المشكوكات، فالطريق السالم عن المحذور أن يدّعي مدّع أنّانستكشف بطريق اللّم من هذا الاهتمام المستكشف من الإجماع إيجاب الاحتياط الطريقي أو جعل الطريق حتى يصير المنجّز للواقعيات ذلک المجعول الطريقي، و لايخفي أنّه على هذا يصير حجيّة الظن شرعيّة لاعقليّة، غاية الأمر أنّ الاحتياط أو الطريق الذي جعله الشارع يعيّنه العقل في الظنّ . منه قدّس سرّه الشريف.

الامتثال القطعي إلى الامتثال الأطمينانى، و يكون الثاني متعيّناً بعد الأوّل بحكومة العقل و استقلاله.

الامر الرابع: في أنّ نتيجة مقدمات الانسداد هل هي مهملة على كلّ من تقريرى الحكومة و الكشف، أو ليست بمهملة على كليهما، أو مهملة على أحدهما و معينّة على الآخر؟

تفصيل الكلام في ذلک أنّه أمّا على القول بالحكومة فلا إهمال في النتيجة أصلاً، و ليس هذا مبتنياً على الكبرى التي ذكرها شيخنا المرتضى من أنّ حكم العقل لا يقبل الإهمال، فإنّه أوّلاً يأخذ في الموضوع كلّ قيد يرى دخله في الحكم و بعد استجماع تمام هذه الصور يحكم، و من المعلوم أنّ الموضوع المستجمع لها واجد أبداً للحكم، و لا يرتفع الحكم منه في وقت، و وجه عدم الابتناء[1] أنّا قد استشكلنا في هذا الكلام كما يأتي في محلّه في مبحث الاستصحاب إن شاء اللّه تعالى، و حاصله أنّ الموضوع الذي لا يقبل الإهمال و لا يتصوّر فيه الإجمال هو ما يكون موضوعاً لإدراك العقل فعلاً، فإنّه لامحالة يدرك القبح في موضوع متبيّن، و هو ما اجتمع فيه القيود المحتملة الدخل، و بعبارة اخرى: ما كان اتّصافه بالحسن أو القبح متيقّناً على كلّ تقدير.

مثلاً ضرب اليتيم إذا انضمّ إليه قصد الإيذاء صار موضوعاً لجزم العقل و انزجاره الفعلي، و كذلك الكذب الضارّ يجزم العقل بقبحه، فموضوع الجزم و

---

١ ـ لكن يمكن تقرير كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه بأنّ ما يجزم و يدرك حسنه فعلاً عند تمام المقدّمات لا يقبل الإهمال و لو كان بعض القيود المأخوذة في موضوع جزمه و حكمه الفعلي مشكوك الدخل في الملاك، و الكلام هنا ايضاً في أنّ ما يحكم عليه العقل بالحجيّة هو المهملة أو المعيّنة، فيتوجّه عليه كلام شيخنا أنّه كيف يمكن إهمال الموضوع في نظر الحاكم و الجازم، يعني أنّ القاطع لا يدري أنّ موضوع قطعه و عدم ترديده هل هو المطلق أو المقيّد، بل هو متّعين عنده لامحالة و إن كان مردّداً في الملاك، منه قدّس سرّه الشريف.

الانزجار الفعلي معلوم لدى العقل، و هو مجموع القيد و المقيّد في المثالين، و أمّا أنّ ملاك القبح و موضوع القبيح ماذا؟ فيمكن تشكيك العقل و ترديده من جهته و عدم معلوميّته عنده كما في المثالين، حيث إنّه بعد العلم بوجود الملاك في مجموع القيد و المقيّد لا يعلم بأنّ ما يقوم به الملاك و يدور معه هل هو خصوص المقيّد و إن فارق عنه القيد أو مجموع الأمرين، فلوسئل عنه أنّ الكذب الغير الضّار قبيح أم لا لأجاب بعدم العلم لابالعلم بعدم القبح.

فتحصّل أنّه يمكن أن يكون موضوع حكم العقل غيرمعلوم عنده و إن كان موضع جزمه وإدراكه القبح معلوماً لديه.

و حينئذ ففي المقام حيث يحكم العقل في حال الانسداد بحسن العمل بالظنّ يمكن و يتصوّر أن يكون العقل مردّداً و شاكّاً في أنّ الظنّ الذي يكون العمل به حسناً في هذا الحال هل هو خصوص الظنّ الاطمئناني، أو مطلق الظنّ، فليس المدّعى عدم تصوير الإهمال في النتيجة لكونها حكم العقل، بل المدّعى أنّ الإهمال مع إمكانه و تصويره لاوقوع له في المقام بحسب الاتفاق.

و بيانه أنّا إمّا أن نقول بأنّ اقتضاء العقل في باب العلم الإجمالي تنجيز عدم مخالفة المعلوم بالإجمال، و إمّا أن نقول إنّه تنجيز موافقته، فإن قلنا بالأوّل فلاإشكال أنّ المعتبر أوّلاً هو القطع بعدم المخالفة، كما لاإشكال في أنّ المعتبر بعد القطع هو الأطمينان، فكما أنّ المعتبر في حال إمكان القطع كان هو القطع بعدم المخالفة كذلك القائم مقام هذا القطع عند عدم إمكانه هو الأطمينان بعدم المخالفة، و إن كان المعتبر حال الانفتاح هو القطع بالموافقة كان القائم مقامه حال الانسداد هو الاطمينان بالموافقة، فلابّد أوّلاً من إحراز أنّ قضيّة العقل في باب العلم الإجمالي أيّ من الأمرين، و بعد إحرازه لم يبق إهمال في حكم العقل في هذا المقام.

هذا كلّه هو الكلام في عدم إهمال النتيجة من حيث درجات الظنّ، و أمّا من حيث الأسباب و الموارد فالحقّ عدمه بناءً على الحكومة من هاتين الجهتين أيضاً، و

ذلك لأنّ المعتبر أوّلاً هو القطع بالواقع من أيّ سبب حصل، و بعده الظنّ به من أيّ سبب حصل، فكما لايفرق بين الأسباب في القطع حال الانفتاح كذلك لاتفاوت بينها في الظنّ في حال الانسداد، و سرّه أنّ الملاك هو الكشف عن الواقع، و من المعلوم أنّه لامدخل في هذا الملاك لخصوصيات الأسباب.

و أمّا من حيث الموارد[1] فلا فرق في نظر العقل بين أبواب الفقه، و ذلك لأنّ اللازم أوّلاً هو العلم بواقعيات أحكام اللّه تعالى، و مع عدمه فاللازم هو الظنّ بها من دون فرق في ذلك بين أحكام اللّه المتعلّقة بالعبادات و المعاملات و العقود و الايقاعات إلى غير ذلك من أوّل الفقه إلى آخره، فإنّ كلّ ذلك أحكام اللّه، هذا كلّه على الحكومة.

و أمّا بناءً على القول بالكشف فقداً ورد الشيخ المرتضى قدس سرّه على هذا القول أنّه لو تمّ هذا لزم بقاء المكلّف في الجهالة و الحيرة و عدم العلم بما هو شغله، و ذلك لأنّ نتيجة المقدّمات على هذا ليس إلاّ أنّ الشارع قد جعل للمكلّفين طريقا إلى الواقع، و أمّا أنّ هذا الطريق خصوص الظنّ فلايدلّ عليه دليل، فلعلّه كان أمراً آخر غير الظن، كما نشاهد في الطريق التي حكم الشرع بحجيّتها إمّا جعلاً و إمّا امضاءً حيث لايحصل منها الظنّ، بل ربّما يكون الظنّ على خلافها.

---

١ ـ قد يقال: إنّ قضيّة حكم العقل بحسب الموارد هو التفصيل بين ما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه، و بين ما فيه مزيد الاهتمام كما في الفروج و الدماء و سائر حقوق الناس و أنّه مستقلّ بالاكتفاء بالإطاعة الظنيّة في الأوّل و وجوب الاحتياط في الثاني، و لايخفى ما فيه، فإنّ الكلام ممحّض في ما يحكم به العقل من قبل المقدّمات، و أين هو ممّا هو ثابت سواء تمّت المقدّمات أم لا، فوجوب الاحتياط في ما احرز الاهتمام على القول به لايختّص بحال دون حال، فاحتساب التفصيل نتيجة للمقدّمات لاوجه له، فالذي يقتضيه المقدّمات أنّه لافرق بين الموارد، و من المعلوم أنّ الكلام ممحّض في موارد لم يتحقّق التنجيز من جهات اخرى، منه قدّس سرّه الشريف.

ألا ترى أنّه ربّما لاتفيد البيّنة ظنّاً، بل يظّن على خلافها، و كذلك الحال في ظواهر الألفاظ، و مع ذلك جعلها الشارع حجّة، و بالجملة فالمعتبر على هذا هو الأقرب إلى الواقع في نظر الجاعل، و حيث لاسبيل لنا إلى تعيينه فلا محالة يكون ما جعله حجّة مردّداً غير معلوم، هذا.

والحقّ أنّه لاإهمال في النتيجة بناءً على هذا القول أيضاً أصلاً، وموضوع الحجيّة معلوم متبيّن لاإجمال فيه من جهة كما على القول بالحكومة، بيان ذلك أنّه لاإشكال في قضيّة المقدّمات على هذا هو أنّ الشارع أراد رفع الحيرة عن المكلّفين عند حصول هذه المقدّمات، و انفتاح القفل لهم بواسطة جعل الطريق، و لايحصل هذا الغرض و هو رفع الحيرة و الجهالة بمجرّد جعل الطريق واقعاً بدون بيانه للمكلّف، فحيث لم يبيّن طريقاً آخر يعيّنه العقل في الطريق الذي له امتياز عمّا عداه في إرائة الواقع و الأقربيّة إلى إصابة الواقع و الأبعديّة عن مخالفته في نظر المكلّف، و لاشكّ أنّ هذا بعد تعذّر القطع ليس إلاّ الاطمئنان، ثمّ كلّ مرتبة من الظنّ على ترتيب الدرجات.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و إذن فيصير موضوع الحجيّة في حكم الشرع بناءً على الكشف هو الموضوع لها في حكم العقل بناءً على الحكومة، فلم يبق ثمرة بين القولين على هذا.

ثمّ لو سلّمنا وجود الثمرة بين القولين فإنّه إهمال النتيجة بناءً على الكشف كما ذكره شيخنا قدّس سرّه، فيحتاج إلى مقدّمات آخر لتعيين النتيجة و رفع الإهمال عنها، فنقول: من جملة الوجوه لتعيين النتيجة هو الأخذ بالقدر المتّيقن لابمعنى القدر المتيقّن على وجه الإطلاق، فإنّه لو كان كان حجّة معلومة بالتفصيل و هو خلاف الفرض من انسداد باب العلم و العلمي، بل بمعنى أنّه على تقدير صدور جعل الطريق من الشارع كان القدر المتيقّن هو هذا القسم.

مثلاً لو جعل الشارع طريقاً فالقدر المتيّقن في ما بين الشهرة و الاستقراء و الخبر هو الخبر، فإنّه حجّة على هذا التقدير قطعاً و لابّد أن يكون القدر المتيقّن وافياً بمقدار

المعلوم بالإجمال من الأحكام، و إلاّ فالاعتبار بالمتيقّن فالمتيقّن، مثلاً المتيّقن في ما بين الصحيح الأعلايى و خبر الثقة هو الأوّل، و لو فرض عدم وفائه و أنّ الطريق المجعول موجود في غيره أيضاً كان القدر المتيّقن بعده هو خبر الثقة، و بالجملة، فتعيين الطريق بهذا النحو ممّا لا إشكال فيه، و إنّما الكلام في ما إذا لم يكن بين أقسام الطرق قدر متيّقن رأساً، بل كان كلّها في عرض واحد، فالمرجع بناءً على مذاق الكشفي في هذه الصورة ماذا؟

فنقول: لابّد عنده حينئذ من إقامة مقدّمات الانسداد في نفس الطرق أيضاً، فتكون قضيّتها أنّ الشارع جعل طريقاً لتعيين الطريق إلى الحكم الواقعي من بين الطرق، فإن حصل الإجمال و الترديد في طريق الطريق أيضاً فصار مردّداً بين امور مع عدم القدر المتقيّن الوافي في البين أعمل المقدّمات مرّة ثالثة في هذه الامور أيضاً، و هكذا يعمل المقدّمات في كلّ مرتبة إلى أن يتعيّن الأمر في واحد معيّن و ينحصر الطريق في موضوع مبيّن، أو متعدّد لامحذور في الاحتياط فيه.

و لنمثّل لك مثالاً للتوضيح فنقول، إنّا نعلم إجمالاً بوجود أحكام واقعيّة أوّلية للشارع و لايمكن الاحتياط إلى غير ذلك من سائرالمقدّمات، فتصير النتيجة أنّ الشارع جعل لنا طريقاً إلى تلك الواقعيّات، ثمّ إذا تردّد عندنا هذا الطريق بين الشهرة و الإجماع المنقول و الخبر و الأولويّة و الاستحسان، فعند ذلك يحصل لنا علم إجمالي آخر بوجود أحكام طريقيّة ثانوية مردّدة بين هذه الامور الخمسة، و الاحتياط غير ممكن إلى آخر المقدّمات، فتكون النتيجة أنّ الشارع جعل طريقاً لما هو المجعول طريقاً للواقع من هذه الامور، فإذا نظرنا وجدنا أنّ الشهرة لم يجعل طريق على حجّيتها، و كذا الإجماع المنقول و الاولويّة و الاستحسان، و انحصر ذوالطريق في الخبر تعيّن هو للطريقيّة.

و لو كان أربعة منها مثلاً ذا طريق أعمل المقدّمات في طرق هذه الأربعة، فإن كان ذوالطريق بينها منحصراً في واحد اتّضح الحال، و إلاّ اجريت في هذه الطرق

المتعدّدة أيضاً، و هكذا إلى أن انتهى الأمر إلى أن يتعيّن و ينحصر ذوالطريق في واحد معيّن.

فظهر من جميع ما ذكرنا اندفاع كلا الإشكالين الذين أورد أحدهما شيخنا المرتضى، و الآخر بعض الأساطين في طيّ كلماته بصورة الإلزام على القول بالكشف.

أوّلهما: أنّ النتيجة تكون مهملة لاحتمال أن يكون ماجعله الشارع حجّة في حال الانسداد أمراً غير الظن، والثاني: أنّه جعل النتيجة بناءً على الكشف دائراً بين ثلاثة، الأوّل: حجيّة الطريق الواصل بنفسه، و الثاني: حجيّة الطريق الواصل و لو بطريقه، و الثالث: حجيّة الطريق و لو لم يصل أصلاً لابنفسه و لابطريقه.

ثمّ جعل قضيّة القسم الأوّل الأخذ بالقدر المتيقن الوافي لو كان و إلاّ فالكل حجّة، و لم يجعل للمقدّمات حينئذ مجرى، لأنّ النتيجة على هذا متعيّن تعييناً او تعميماً، و إجرائها فرع الإهمال.

و قضيّة القسم الثانى أنّه لو لم يكن الموجود فى يد المكلّف ممّا بين الطرق المحتملة إلاّ واحداً، أو كان الموجود متعدداً، ولكن لم يكن بينها تفاوت أصلاً في القطع بالحجيّة و عدمه و في قيام الطريق على الحجيّة و عدمه، فلاإشكال في الصورتين، لارتفاع الإجمال و تعيّنه في ذاك الواحد في الاولى و في الكلّ في الثانية، و أمّا إن كان الموجود متعدّداً و متفاوتاً، فإن كان القدر المتيقن منها وافياً فهو، و إلاّ فلابّد حينئذ من إجراء المقدّمات ثانياً في الطرق مرّة أو مرّات إلى أن ينتهي إلى ظن واحد أو متعدّد بلاتفاوت، أو متفاوت يكون القدر المتيقّن منه وافياً.

و قضيّة القسم الأخير الأخذ بالمتيقن لو كان، و إلاّ فيحتاط في الطريق إن لم يلزم محذور، وإلاّ فلابدّ من الانتهاء إلى حكومة العقل بالاستقلال في تعيين مرتبة الامتثال، و لايجرى على هذا مقدّمات الانسداد في تعيين الطريق؛ إذ لايلزم محال من بقاء نتيجة المقدّمات في الفروع على الإهمال حسب ما هو المفروض من أنّ النتيجة حجيّة طريق و لو لم يصل أصلاً.

هذا محصّل كلامه قدّس سرّه المأخوذ من التعليقة و الكفاية، وأنت خبير بأنّ ما ذكره في القسم الأخير من منع إجراء المقدّمات في الطريق لعدم لزوم المحال من بقاء النتيجة مهملة غير تامّ، فإنّه لايعقل فرق بين المسائل الفرعيّة و هذه المسألة الاصولية أعنى تعيين ما هو المرجع و المتّبع في حال الانسداد، غاية ما في الباب أنّ الاولى حكم شرعي أوّلى، و الثاني حكم شرعي ثانوي، و مجرّد عدم أخذ الوصول في الموضوع مشترك في المسألتين، كما أنّ حيثيّة الأوّلية و الثانويّة غير فارقة قطعاً، و عدم لزوم المحال من الإهمال أيضاً مشترك، و ما كان وجهاً لاستكشاف العقل لحجيّة الطريق في الفروع موجود في الاصول.

و ليت شعري كيف أفادنا المقدّمات عند ما أجرينا ها في الفروع و الأحكام الأوّليّة استكشاف جعل الطريق من الشارع، و لم يفدنا ذلك عندما أجريناها في الاصول و الأحكام الثانوية؟

فإن قلت: بعد فرض كون النتيجة الطريق الأعمّ من الواصل و غيره، ففي المرتبة الثانية أيضاً تكون النتيجة هكذا.

قلت: نعم، ولكن الفائدة حينئذ أنّ دائرة الاحتياط في طرق الواقع أضيق من دائرته في نفس الواقع، و في طرق الطرق أضيق منها في نفس الطرق، و هكذا في كلّ مرتبة نازلة أضيق منها في المرتبة العالية، فإمّا أن ينتهي الأمر إلى الظنّ الواحد أو المتعدّد الذي يكون فيه المتيقن الوافي، أو لايلزم من الاحتياط فيه محذور عقلى أو شرعي.

و محصّل الجواب عن الإشكال الأوّل أنّا مع إمكان أن يكون الشارع في غير هذا الحال جعل غير الظنّ حجّة نقول بأنّ المجعول في هذا الحال خصوص الظن، و وجهه أنّه لمّا لم يُعلِم الشارع بغيره علم أنّ ما جعله هو الظنّ، فإنّه لو جعل شيئاً آخر لزم الإعلام به لئلاّ ينقض غرضه من رفع التحيّر عن المكلّفين، فحيث لم يُعلِم بشيء آخر يقطع العقل بأنّ ماجعله حجّة هو خصوص الظنّ، فإنّه الطريق الواصل إلى

المكلّفين.

و على هذا فموضوع الحجيّة بعينه يكون نفس ما كان على تقرير الحكومة بلافرق إلاّ في أنّ الحجيّة على ذاك التقرير كان بحكومة العقل و استقلاله، لكن على هذا يكون بحكومة الشرع، غاية الأمر طريق استكشافه العقل، فالذي شأن العقل مجرّد أنّ الشارع جعل شيئاً حجّة و تعيين هذا الشي في الظنّ، و أمّا أصل الحجيّة فحكم الشرع لامدخل للعقل فيه.

و أمّا الجواب عن الثاني فبأنّا بعد أن سلّمنا الإهمال في هذا المقام، لكن نقول: لاينتهي الأمر إلى تقرير الحكومة، بل لابّد من إجراء مقدّمات الانسداد مرّة اخرى للأحكام الثانوية المعلومة بالإجمال في ضمن الطرق المحتمل الحجيّة بعد إجرائها أوّلاً للأحكام الأوليّة، فعند عدم القدر المتيقّن أو عدم وفائه و تعسّر الاحتياط في جميع الطرق كان النتيجة أيضاً حجيّة طريق لتعيين تلك الأحكام الثانوية على وجه الإهمال، و في هذه الرتبة يصير أطراف الاحتمال أقلّ من الرتبة الاولى، فيرتفع عسر الاحتياط، و لو فرض عسر الاحتياط فيه أيضاً اجريت المقدّمات ثالثة لتلك الأحكام الثانية في الرتبة الثالثة لأجل تعيين الأحكام الثانوية، فتكون النتيجة أيضاً حجيّة طريق إلى تلك الأحكام، فتصير دائرة الاحتمال عند هذا أضيق من الرتبتين الاوليين، فإن أمكن الاحتياط بدون العسر، و إلاّ فيتنزّل بالمقدّمات في المراتب النازلة حتى يتعيّن الحجيّة و ينحصر موضوعها في واحد مخصوص، أو متعدّد مع عدم تعسّر الاحتياط، فعلم عدم انتهاء القول بالكشف بالأخرة إلى القول بالحكومة أصلاً.

الأمر الخامس: في الظن القياسي على تقرير الحكومة و أنّ أيّ امتياز له في ما بين الظنون أوجب خروجه عن دائرة الحكومة العقليّة، و قد أطال فيه الكلام شيخنا المرتضى قدس سرّه، و ملخّص القول فيه أنّ الطريق منحصر في ثلاثة، إمّا أنّ ملاك حكم العقل غير موجود في الظنّ القياسي، و إمّا أنّه موجود فيه، ولكن قد خصّص الحكم العقلي بالنسبة إليه، و إمّا أنّ الملاك غير موجود و كذا التخصيص أيضاً و

نلتزم بحجيّة الظنّ القياسي في هذا الحال، و أنّ النواهي مخصوصة بأزمنة انفتاح باب العلم، ولايمكن الالتزام بشيء من هذه الثلاثة.

أمّا الأوّل و هو عدم الملاك فمن الواضح أنّ ملاك حكم العقل ليس إلاّ الظنّ، و تحصيل الموافقة الظنيّة، و من المعلوم تحقّقه في الظن القياسي، و أمّا الثاني فلأنّ الحكم العقلي كيف يقبل التخصيص، و أمّا الثالث فهو خرق لما هو من ضروريات المذهب من بطلان القياس.

فإن قلت: نختار الشق الأوّل و هو عدم الملاك و وجهه أنّ الموضوع الذي يحكم العقل بحجيّته عند الانسداد هو الظنّ الذي لم يمنع عنه الشرع، و من المعلوم أنّه إذا ورد منع من الشرع في خصوص ظنّ يرتفع الحكومة بارتفاع موضوعها، و يصير هذا المنع وارداً على حكومة العقل و رافعاً لموضوعها.

قلت: فعلى هذا يلزم عدم حكومة العقل في الظنون التي يحتمل منع الشارع عنها، و قلّ ظن خالياً عن هذا الاحتمال، فإنّه لابد أوّلاً من إحراز أنّ هذا الظنّ لم يمنع عنه الشارع، و حينئذ يجزم العقل بالحكم لحجيّته، و ما دام لم يحرز بالقطع فلاجزم للعقل و لاحكومة.

والذي يمكن أن يقال في دفع الإشكال هو: إنّا نختار الشق الأوّل و هو عدم الملاك و نقرّر ذلك بأنّ الموضوع لحكم العقل بالحجيّة هو الظنّ الذي لم يعلم منع الشارع فيه، فالظنّ القياسي المعلوم فيه المنع الشرعي خارج عن موضوع حكم العقل فمنع الشرع بضميمة القطع به رافع لموضوع حكم العقل، و هذا سالم عن الإشكال المتقدّم، لبقاء محتمل المنع تحت موضوع حكم العقل على هذا، فيكون هناك دعاوٍ ثلاث.

الاولى: عدم ملاك حكم العقل في ما علم فيه منع الشارع،

و الثانية: أنّ احتمال منع الشارع عن العمل بخصوص ظن لايكون دافعاً لجزم العقل بحجيّته و لزوم العمل على طبقه،

و الثالثة: أنّ الشارع مع وجود جعل الأحكام الواقعيّة و إرادتها من المكلّفين

منعهم عن الظنّ القياسي مع مصادفته لتلك الواقعيات كثيراً، و بعبارة اخرى: ردّ الإشكال بأنّه كيف يجوز للشارع الجمع بين هذين أعني إرادة تلك الاحكام من المكلّف و منعه عن العمل بهذا الظن.

أمّا الدعوى الاولى فتقريبها أنّ العقل ما يكون بصدده و يتوجّه إليه همّه، و تمام توجّهه إنما هو استخلاص المكلّف عن العقوبة و تحصيل برائته عن التكليف و الأمن من تبعته، و ليس و راء ذلك له مقصد و مهمّ، فلو فرض أنّ ارتكاب الفعل مأمون عن العقاب جوّز ارتكابه و إن كان فيه ألف مفسدة أو خلاف المصلحة.

و حينئذ نقول: إذا قطع من الشرع المنع عن العمل بظنٍّ فهذا القطع راجع إلى القطع ببرأته الذمّة عن الواقع الذي هو في ضمن المظنون على تقدير وجوده، بمعنى أنّه بعد القطع بممنوعيّة ظنّه بالتكليف يقطع بأنّ هذا التكليف على تقدير تحقّقه فهو في الفسحة منه و ليس في مضيقة، فيقطع بأنّه لو ارتكبه كان سالماً عن المؤاخذة المولويّة و العقاب و لو كان مصادفاً للتكليف الواقعي، و عند هذا فقد انتفى الملاك من البين، فإنّه كان تمام ملاك حكمه بلزوم العمل بالظنّ تفريغ الذمّة و تحصيل البراءة عن الواقعيّات المعلومة بالإجمال على وجه الظنّ عند التنزّل عن العلم، و المفروض حصول البراءة القطعيّة في ترك العمل بهذا الظن، فلا جرم ينتفي حكمه بوجوب العمل.

و أمّا الدعوى الثانية ـ و هو عدم دافعيّة احتمال منع الشارع عن خصوص ظنّ عن جزم العقل و حكومته بحجيّته ـ فبيانها أنّه عند احتمال المنع فهو يحتمل براءة الذمّة على تقدير وجود التكليف في هذا العمل، و ليس له أزيد من الاحتمال شيء، فإنّ المفروض أنّه يحتمل المنع، فلاجرم ليس له إلاّ احتمال البراءة، و قد فرضنا أنّ العلم الإجمالي بالتكاليف قضيّته بحكم العقل تحصيل العلم بالفراغ منها، و مع التنزل عنه تحصيل الظنّ بالفراغ و المؤمّن من العقاب، فلايجوز بعد العلم، التنزّل إلى شكّ الفراغ أو و همه مع إمكان تحصيل الظنّ به، و لهذا يستقلّ عند هذا بتعيّن العمل على

طبق الظن المذكور، فإنّ فيه الظنّ بالبراءة على أيّ حال، إذ الواقع إمّا غير موجود فلا يضرّ العمل، و إمّا موجود مع البراءة عنه لمنع الشرع عن العمل بالظنّ المتعلّق به فأيضاً لايضرّ العمل، و إمّا موجود مع اشتغال الذمّة به فقد حصل المطلوب، فقد حصل بهذا التقدير الظنّ بالبراءة عن التكليف الذي هو أحد أطراف العلم الإجمالى على نحو الظنّ، بخلاف صورة ترك العمل بهذا الظنّ، فإنّه ليس فيه إلاّ احتمال البراءة، و العقل حاكم بعدم الاجتزاء به مادام البراءة الظنيّة ممكنة.

و أمّا الجواب عن الإشكال المذكور فهو أنّه إن أردت بهذا الإشكال المعروف من قديم الايّام من لزوم التناقض أو الوقوع في المفسدة أو خلاف المصلحة فقد فرغنا عن دفعه في ما تقدّم باختلاف رتبة الحكم الظاهري مع الواقعي، و بذلك يندفع التناقض و أنّ المفسدة و خلاف المصلحة يتدارك بمصلحة أقوى، و بالجملة، فليس إشكالاً جديداً، و إن كان المقصود كلاماً جديداً غير ذاك الإشكال فلابّد من بيانه.

الأمر السادس: في الظنّ المانع و الممنوع، و هو أن يحصل ظنّ بحكم فرعي، و ظنّ آخر بعدم حجيّة الظنّ الأوّل، مثل أن يظّن بنجاسة العصير العنبى، ثمّ حصل الظنّ الآخر بأنّ هذا الظن ليس بحجّة، و هذا البحث مبنيّ على أن تكون مقدّمات الانسداد منتجة و أن يقال بتعميم النتيجة للواقع و الطريق.

أمّا على تخصيصها بالأوّل فالأمر واضح، و على التخصيص بالثاني يتمّحض محلّ البحث في ماإذا كان متعلّق الظنّين هو الطريق، مثل أن يحصل ظنّ من الشهرة بحجّية الأولوّية، ثمّ حصل ظنّ من الاستقراء بأنّ الظنّ الحاصل من الشهرة ليس بحجّة.

و كيف كان فعلى التعميم لاإشكال في أنّ معيار الحجيّة موجود في كلا الظنّين و لايمكن اجتماعهما في الحجيّة، فإنّ مفاد أحدهما أنّ العصير نجس، و مفاد الآخر أنّه لايمكن التعويل على هذا الظن و يكون ساقطاً عن درجة الاعتبار، و هذان مضمونان متنافيان لايمكن شمول الحجيّة للظن بكليهما، و حينئذ فهل الحجّة هو الظنّ المانع أو الممنوع؟

فنقول: أمّا بناءً على القول الغير المختار من أنّ النتيجة كون الظنّ حال الانسداد كالعلم نفياً و إثباتاً فهو نظير ما إذا حصل العلم بفرع، ثمّ حصل العلم بأنّ العلم الأوّل لايكون حجّة، و هذا و إن كان فرضاً غير ممكن التحقّق، لكن لو فرض وقوعه فلاإشكال أنّ العقل لايحكم بحجيّة أحدهما و وجوب العمل به بالخصوص، لتساويهما في الملاك، فتعيين أحدهما ترجيح بلا مرجّح، فكذا على المبنى المذكور يكون حال الظنّ حال العلم، فمع فرض التساوي في الملاك ليس للعقل إلاّ التوقّف و لاحكم له بالحجيّة على شيء منهما.

لكن قد يقال حينئذ بأنّ المتعيّن حجيّة الظن المانع و عدم حجيّة الممنوع، و يقاس ذلك بالشكّ السببي و المسبّبي، فكما أنّ حكم الأصل يختصّ بالشكّ السببي دون المسبّبي، كذلك حكم العقل في المقام أيضاً يشمل الظنّ المانع دون الممنوع.

و تقرير ذلك أنّ وجه الاختصاص بالشك السببي أنّ إجراء «لاتنقض» في الماء المسبوق بالطهارة يكون من اثره شرعاً طهارة الثوب المتنجّس المغسول به، و أمّا إجرائه في الثوب لايكون من أثره نجاسة الماء، فالشكّ في الثوب بإجراء «لاتنقض» في الماء يرتفع موضوعاً، فيكون خارجاً عن دليل الاستصحاب من باب التخصّص، و الشك في الماء على فرض إجراء «لاتنقض» في الثوب يكون باقياً بحاله، فلا محيص عن التزام عدم إجراء الحكم فيه من باب التخصيص، و إذا دار الأمر بين التخصّص و التخصيص فالأوّل أولى.

و هذا الوجه أعني دوران الأمر بين التخصّص و التخصيص جار في ما نحن فيه، فإنّ الحجيّة لوشمل الظنّ المانع يصير الممنوع ظنّاً قام الدليل على عدم حجيّته، فيخرج عن موضوع حكم العقل؛ لأنّ موضوعه الظن الذي لم يقم الدليل على عدم حجيّته، فيكون خروجه من باب التخصّص، و أمّا لو تعلّق الحجيّة بالممنوع فلايصير المانع ممّا قام الدليل على عدم حجيّته، فإنّ الممنوع ليس مفاده عدم حجيّة المانع، بل حكم مربوط بالمسألة الفرعيّة، غاية الأمر لايجامع حجيّته مع حجيّة

المانع، و بمجرّد ذلك لايدخل المانع في عنوان ما دلّ الدليل على عدم حجيّته، فلا حجّة يكون خارجاً عن حكم العقل مع كونه من افراد موضوعه، فيكون خروجه من باب التخصيص.

بل التحقيق كما يأتي في محلّه إن‌شاءاللّه تعالى عدم ابتناء الحكم في المقيس عليه أعني تقدّم الشكّ السببي على المسبّبي في عبارة «لاتنقض» على كونه مستلزماً للتخصّص و خلافه للتّخصيص، بل الحكم كذلك و إن قلنا بعدم استلزام الإجراء في المسبّب أيضاً إلّا لخروج السبب من باب التخصّص، كما لو اخترنا القول بحجيّة الأصل المثبت أوقلنا بكون الاستصحاب حجّة من باب الطريق، فإنّه حينئذ و إن لم يكن نجاسة الماء من آثار استصحاب النجاسة في الثوب المغسول به شرعاً، إلاّ انّه لاشكّ فى كونها ملازماً لنجاسة الماء، فيؤخذ بهذا الملزوم أيضاً عند استصحاب نجاسة الثوب، فيكون الشكّ في الماء أيضاً مرتفعاً موضوعاً باجراء الأصل في الثوب كالعكس، و وجه تقدّم السبب مع ذلك بحيازة الأصل سبقه رتبة على المسبّب، فإنّ الشكّ في الثوب معلول الشكّ في الماء، فيكون رتبته متأخّرة عن رتبة علّته، فيكون الشكّ المسبّبي في درجة حكم الشكّ السببي لافي درجة نفسه.

و حينئذ نقول: قد تقرّر في مسألة العلّتين و المعلول الواحد أنّه لو تحقّق علّتان و كان كلّ منهما صالحاً لحيازة المعلول و كان إحدى العلّتين متقدّمة في الرتبة على الاخرى اختّص هي بحيازة المعلول، فهنا أيضاً يكون كلّ من الشكّ السببي و المسبّبي علّة لحكم «لاتنقض» فإذاكان السببي متقدّماً في الرتبة على المسبّبي اختّص هو بحيازة هذا المعلول و بقي المسبّبي بلا أثر لامحالة.

والحقّ أنّ قياس الظنّ المانع و الممنوع بالشكّ السببي و المسببّي مع الفارق، فإنّ إجراء حكم الأصل في السبب يوجب خروج المسبّب عن الموضوع دون العكس كما مرّ من أنّ «لاتنقض» لو اجري في الماء صار الثوب ممّا قام الدليل على طهارته و خرج عن عنوان المشكوك، و لو اجري في الثوب لم يصر الماء ممّا قام الدليل على

نجاسته و كان مشكوكاً مع ذلک، فهذا مستلزم للتخصيص، و الأول للتخصّص.

و أمّا ما نحن فيه فكما أنّ حكم الحجيّة العقليّة لو اجري في المانع يصير الممنوع ممّا قام الدليل على عدم حجيّته، فكذلک لو اجري في الممنوع يصير المانع ممّا قام الدليل على عدم حجيّته، لأنّهما مشتركان في أنّ كلاً منهما صار تحت الدليل العقلي يصير الآخر مقطوعاً عدم حجيّته و ممّا قام القطع على عدم حجيّته، فدخول كلّ منهما لايستلزم إلاّ التخصّص في الآخر.

ثمّ لو سلّمنا في الشكّ السببي و المسبّبي أيضاً أنّ دخول كلّ يوجب التخصّص في الآخر لاالتخصيص كما على حجيّة الأصل المثبت أو حجيّة الاستصحاب من باب الطريقيّة فنقول كما تقدّم: أنّ الترجيح مع ذلک لجانب السبب لأسبقيّته في الرتبة، فيكون أولى بحيازة «لاتنقض» عند عدم السبيل إلاّ إلى «لاتنقص» في جانب واحد و عدم إمكان الجمع كما هو المقرّر في العلّتين المترتبتين في الوجود مع وحدة المعلول، حيث يحيز المعلول أسبقهما و يبقى الآخر بلامحلّ، و لامجرى لذلک أيضاً في المقام، لأنّ الظنّين في رتبة واحدة و ليس بينهما ترتّب أصلاً لحصولهما من سببين غير مرتبطين، كما لو حصل الشهرة على نجاسته العصير من تتبّع الأقوال و حصل الظنّ بعدم حجيّة الشهرة من الاستقراء مثلاً، هذا.

مع أنّا لو سلّمنا أنّ المقام أيضاً مثل مسألة الشكّين في دوران الأمر بين التخصّص و التخصيص نقول: مع ذلک لايلزم من الحكم بتقدّم السبب هناك بقاعدة تقدّم التخصّص على التخصيص الحكم بتقدّم المانع هنا لتلک القاعدة؛ فإنّ القاعدة المذكورة إنّما يفيد في مقام الإثبات بعد أخذ الحكم من الحاكم، فإنّ القاعدة حينئذ يقتضي أنّ الحكم مادام الموضوع باقياً يحكم بثبوته، إلاّ أن يدّل دليل على الخلاف، وبعبارة اخرى أن يوخذ بعموم الحكم لكلّ فرد إلاّ ما دلّ الدليل على تخصيص الحكم فيه، فلاجرم إنّما يفيد في ما دار الأمر بين فردين من عام ورد الحكم به كان أحدهما مخرجاً للآخر عن الموضوع دون الآخر.

فحينئذ قضيّة تلك القاعدة تعيين الأوّل، فإنّه لا يستلزم إخراج الموضوع عن تحت الحكم بلادليل، بل رفعه عمّا ليس بموضوع، فليس فيه مخالفة لقاعدة العمل بالعموم مهما أمكن، بخلاف الثاني، فإنّه رفع الحكم عن فرد الموضوع و تخصيص بلادليل، و أمّا المقام فهو مقام تأسيس الحكم.

و بعبارة اخرى: الكلام هنا مع الحاكم فى حكمه، فيقال: أيّها الحاكم الذى هو العقل بعد فرض أنّ هذين الظنّين كلاهما على السواء في ملاك حكمك و تساويهما في القوّة و الضعف فما المرجّح لتقديمك المانع على الممنوع في مرحلة الحكم؟ و لاعبرة بأنّ الممنوع يخرج عن الموضوع بتقديم المانع دون العكس، فإنّ هذا إنّما هو بالنظر إلى ما بعد الحكم و الفراغ عنه و الكلام مع قطع النظر عنه، ولاشكّ أنّ كلاهما في هذه المرحلة فرد الموضوع، فلاجرم لايكون ترجيح أحدهما على الآخر إلاّ ترجيحاً بغير مرّجح.

و الحاصل أنّ المسألة المتقدّمة مقام استفادة المراد بالقواعد المقرّرة مع الجهل بالملاك، فالمقصود سدّ باب الاحتجاج على الحاكم، فإنّه لو رجّح في مقام الإثبات الشكّ السببي ليس له المؤاخذة على ذلك، إذ للعبد أن يجيب بأنّه يكون فيه السلامة عن محذور التخصيص في كلا الفردين، بخلاف ما لو رجّح المسبّب، فإنّ للمولى أن يقول: لِمَ رجّحته على السبب و خصصّت عمومي فى السبب.

و أمّا مسألتنا فالنزاع فيها مع الحاكم في مرحلة أصل الحكم و مقام واقعه و ثبوته، و من المعلوم أنّ القاعدة غير مربوطة بهذا المقام، فعلم أنّ المسألتين بينهما كمال البينونة لاوجه لتشبيه أحدهما بالاخرى.

ثمّ هذا كلّه بناءً على ما هو خلاف المختار فى نتيجة المقدّمات من كون الظنّ حال الانسداد كالعلم نفياً و إثباتاً، و قد عرفت أنّ الحقّ عليه هو طرح كلا الظنّين، لاستلزام تقديم كلّ منهما الترجيح بغير مرجّح.

بقي الكلام على ما هو قضيّة القاعدة و إن كان على خلاف المشهور من أنّ النتيجة

إنّما هي لزوم الامتثال الظنّي على قدر المعلوم إجمالاً من التكاليف، فيعمل في باقي الظنون فضلاً عن الشک و الوهم بالتكليف بأصالة البراءة، أو أنّ النتيجة إنّما هي الظنّ بعدم المخالفة على مقدار المتيّقن من العلم الإجمالي ليلزم العمل بجميع مظنونات التكليف و مشكوكاته و بعض موهوماته.

فنقول: أمّا على التقدير الأوّل فلاشكّ أنّ العمل على عدم التكليف في موارد الظنون المتعلّقة بعدم التكليف لايكون من باب العمل بالظنّ بل لحصول الظنّ بالموافقة على قدر المعلوم بالإجمال بدون العمل بهذا التكليف.

نعم في الظنون المتعلّقة بالتكليف على القدر المذكور يكون العمل عملاً بالظن؛ إذ اللازم على المكلّف هو الظنّ بالموافقة المذكورة على ما هو الفرض، و حينئذ فإذا كان الظنّ الممنوع من الظنون المتعلّقة بالعدم فإذا قطع بعدم حجيّته أو حرمة العمل به لايضرّ بعمل المكلّف و بنائه على العدم، لأنّه غير معتمد على الظنّ فضلاً عن الظنّ بعدم حجيّته أو حرمة العمل به، و هذا واضح.

و أمّا إذا كان الممنوع من الظنون المتعلّقة بالثبوت فإن كان الظنّ المانع متعلّقاً بمجرّد أنّ الممنوع ليس بحجّة فلاشكّ أنّه إذا أتى على طبق الممنوع فقد حصل الظنّ بالموافقة الذي هو المطلوب، فيكون العمل على الممنوع، و إن كان المانع متعلّقاً بأنّ الظنّ الممنوع محرّم العمل نفساً فلا يخلو إمّا أنّ هذا التكليف التحريمي يكون من أطراف العلم الإجمالى، و إمّا لايكون، فإن كان من الأطراف فالمتعيّن العمل بالمانع، لأنّ في ترك العمل به والعمل بالممنوع ظناً بمخالفة هذا التكليف، أعني حرمة العمل بالممنوع و إن كان يحصل الظنّ بموافقة الواقع.

لايقال: كذلک الحال فى ترك العمل بالممنوع، فانّ فيه الظنّ بمخالفة التكليف الذي هو الواقعي و إن كان ظنّاً بموافقة الظاهري.

لأنّا نقول: ليس هكذا، فإنّ الظنّ المانع إذا قام على حرمة العمل بالممنوع فمعناه أنّ التكليف على فرض ثبوته ليس في تركه عقاب و لايؤاخذ الشارع عليه، فيكون

متعلّق الممنوع تكليفاً بظنّ يعدم فعليّته على تقدير ثبوته، و أمّا المانع فمتعلّقه تكليف فعلي، إذ لم يرد ظنّ آخر على حرمة العمل به، فهو باق على فعليّته، و يرفع فعليّة الممنوع، و إذن ففي ترك العمل بالمانع ظن بمخالفة التكليف الفعلي و ظنّ بموافقة التكليف الغير الفعلي، و في ترك العمل بالممنوع ظن بمخالفة الغير الفعلى و ظنّ بموافقة الفعلي، و من المعلوم تعيّن الثاني، و أمّا إن لم يكن هذا التكليف الظاهري من أطراف العلم فالمتعيّن هو العلم بالممنوع لأصالة البراءة عن هذا التكليف.

و أمّا على التقدير الثاني فلا يخفى أنّ العمل بالتكليف في موارد الظنون المثبتة لايكون من باب العمل بالظن، بل لأجل تحصيل الاطمينان بعدم المخالفة على قدر المعلوم بالإجمال، نعم البناء على عدم التكليف في موارد الاطمينان بالعدم يكون عملاً بالظنّ من حيث هو ظنّ، إذا للازم العمل بالاطمئنان المذكور على ما هو الفرض و حينئذ فيكون الأمر هنا على عكسه على التقدير المتقدّم.

فان كان الظن الممنوع من الظنون المثبتة فلافرق بين أن يكون مفاد المانع عدم حجيّة الممنوع أو حرمة العمل به في كون عمل المكلّف على ثبوت التكليف، بل و مع القطع بعدم الحجيّة أيضاً كذلك، إذ لاأقلّ من الشكّ و قد كان اللازم عليه على هذا التقدير الاحتياط فى المشكوكات أيضاً.

و أمّا إن كان الممنوع من جملة الظنون الاطمئنانيّة بالعدم فحينئذ إن كان مفاد المانع مجرّد عدم الحجيّة فلاضير في العمل بالممنوع، إذ معه يحصل المطلوب من الاطمئنان بعدم المخالفة بالوجدان، و إن كان مفاده الحرمة النفسية و كان هذا التكليف من الأطراف تعيّن العمل بالمانع، إذ فى ترك العمل به الظنّ بمخالفة هذا التكليف و إن كان يحصل الظنّ بعدم مخالفة الواقع، و هذا بخلاف ترك العمل بالممنوع؛ إذ هو ظن بعدم مخالفة كلا التكليفين، و إن لم يكن من الأطراف فالأصل البراءة عنه، فالعمل على الممنوع.

فتحقّق أنّ على هذين التقديرين الكلام في مسألة الظنّ المانع و الممنوع خال عن

شوب الإشكال رأساً، و يتّضح الحال على كلّ حال و لايبقى التردّد و الخفاء في صورة حتّى نتكلّم فيها.

والحمدللّه أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً

و الصلاة على محمّد و آله الطيّبين الطاهرين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرست المطالب

المقدمة

فی حال الوضع و اقسامه ۵

فی تقسیم الوضع ۷

فی المعنی الحرفی ۸

فی الانشاء و الاخبار ۱۷

فی انّ المجاز لا یتوقف علی ترخیص الواضع ۲۵

فی صحة استعمال اللفظ فی نوعه و صنفه و شخصه ۲۵

فی ان الالفاظ المفردة موضوعة بازاء المعانی المعرّاة عن الوجود الخارجی و الذهنی او..... ۲۸

فی ان الدلالة تتبع الارادة ۳۳

فی وضع المرکّبات ۳۴

فی انّ التبادر دلیل الوضع ۳۵

فی ان عدم صحّة السلب علامة الحقیقة ۳۸

فی ان الاطّراد علامة الحقیقة ام لا ۳۸

فی تعیّن حمل اللفظ علی المعنی الحقیقی مادام ممکنا ۴۰

فی الحقیقة الشرعیة ۴۰
فی کون الفاظ العبادات موضوعة للصحیحة او للاعم ۴۶
الاستدلال للصحیحی ۵۲
فی کون الفاظ المعاملات موضوعة للصحیحة او للاعم ۵۵
فی استعمال اللفظ فی اکثر من معنی ۵۹
فی ان المشتق حقیقة فی خصوص ۶۱
فی انّ بعض المشتقات غیر داخل فی حریم النزاع ۶۲
فی دلالة الافعال علی الزمان ۶۳
فی انّ اختلاف المشتقّات فی المبادی ۶۵
فی انّه لا اصل فی نفس هذه المسألة ۶۵
الحقّ فی المسأله ۶۵
فی انّ مفهوم المشتق مفهوم واحد ۶۹
دفع و هم ۷۶

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الاوّل فی الاوامر

فی مادّة الامر و صیغته ۸۰
فی الانشاء والاخبار ۸۴
فی انّ صیغة الامر موضوعة للوجوب ۸۶
فی الجمل الخبریة المستعملة فی مقام الانشاء ۸۹
فی تقسیم الواجب الی التعبّدی و التوصّلی ۹۰
فی تقسیمات الوجوب ۱۰۰
فی دلالة الصیغة علی المرّة و التکرار ۱۰۳

فی انّ صیغة الامر عقیب الحظر ظاهرة فی الوجوب ام لا ۱۰۸
فی الاجزاء ۱۱۰
فی مقدّمة الواجب ۱۱۹

تمام الکلام فی هذا المقام فی ضمن امور

الامر الاول ۱۲۲
الامر الثانی ۱۳۲
الامر الثالث ۱۴۶
الامر الرابع ۱۵۲
الامر الخامس ۱۵۵
الامر السادس فی ذکر حجج القائلین بوجوب المقدّمة ۱۵۶
الامر السابع فی مقدمات الحرام ۱۶۱
فی انّ الامر بالشئ یقتضی النهی عن ضدّه ۱۶۳
فی ما نقل عن بعض الاساطین ۱۶۷
فی ما افاده المیرزا الشیرازی و السید محمد الاصفهانی ۱۶۸

المقصد الثانی فی النواهی

فی جواز اجتماع الامر و النهی و امتناعه ۱۷۴

ینبغی رسم امور

الامر الاوّل ۱۷۴
الامر الثانی ۱۷۵

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الامر الثالث ۱۷۵
الامر الرابع فی ان العامّ المطلق و الخاصّ ایضاً یمکن ان یجری فیه النزاع ام لا
..... ۱۷۶
الامر الخامس فی جواب التهافت المترائی بین الکلمات ۱۷۸
احتجاج المجوزین ۱۷۸
فی من توسّط ارضاً مغصوبة ۱۸۳

ایضاً فی جواز اجتماع الامر و النهی و عدمه

الامر الاول فی محلّ النزاع ۱۸۶
الامر الثانی فی الفرق بین هذا النزاع و النزاع فی النهی فی العبادات ۱۸۷
الامر الثالث فی انّ هذه المسألة فقهیّة او اصولیّة و کلامیّة ۱۸۹
الامر الرابع ۱۹۱
الامر الخامس فی عموم هذا النزاع للوجوب و الحرمة الغیریین ۱۹۲
فی عدم عموم هذا النزاع فی التخییریین ۱۹۲
الامر السادس فی قید المندوحة ۱۹۴
الامر السابع فی دفع توهّمین ۱۹۵
الامر الثامن فی انّ محلّ الکلام ما اذا کان ملاک المحبوبیة و المبغوضیة تماماً
..... ۱۹۶
الامر التاسع فی الاجزاء با تیان المجمع فی التوصّلیات و التعبّدیات ۱۹۸
الامر العاشر فی دفع توهّمین آخرین ۲۰۰
حجّة المجوّزین ۲۰۱
التنبیه الاول فی من توسّط ارضاً مغصوبة ۲۱۱

التنبيه الثانى ٢١٨
فى ذكر وجوه لتعيين اقوى المناطين ٢٢٠
فى حكم التوضؤ من الانائين... ..... ٢٢٤
فى انّه هل يعتبر فى الاستصحاب اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين ٢٢٧
الكلام فى باب الاسباب ٢٢٨
المقام الاول فى انّ مقتضى القاعدة هل هو كفاية الفعل الواحد لسببين او اسباب ام‌لا .....
المقام الثانى فى انّه هل يصحّ التمسّک بهذا الباب للقول بجواز الاجتماع .. ٢٣٦
فى اقتضاء النهى للفساد و عدمه ٢٣٦
فى الاستدلال فى طرفى العبادات و المعاملات ٢٤٦

المقصد الثالث فى المفاهيم

فى مفهوم الشرط ٢٥١
بقى البحث فى امور فى مفهوم الشرط ٢٦٠
فى مفهوم الوصف ٢٦٦
تذنيب ٢٦٨
فى مفهوم الغاية ٢٦٩
فى مفهوم الاستثناء

المقصد الرابع فى العامّ و الخاصّ

تعريف العامّ ٢٧٧
فى النكرة الواقعة فى سياق النفى او النهى ٢٧٨

في حجيّة العامّ المخصص في الباقي ٢٨٠
في عدم الفرق بين المخصّص المتّصل و المنفصل ٢٨١
ايقاظ ٢٩٢
و هم وازحة ٢٩٥
هل يجوز اجراء اصالة عدم التخصيص فيما اذا علم بخروج فرد ٢٩٨
هل يجوز التمسّک بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص ٣٠٠
ايقاظ ٣٠٣
في تخصيص العامّ الكتابي بخبرالواحد ٣٠٥
في العامّ و الخاصّ المتعاقبين و المتقارنين ٣٠٨

المقصد الخامس في المطلق و المقيّد و المجمل و المبيّن ٣١٣
في مقدّمات الحكمة ٣٢٥
فصل ؛ اذا ورد مطلق و مقيّد فلا يخلو إما ان يكونا متخالفين في الايجاب و السلب
و امّا ان يكونا متوافقين ٣٣٨
في انّ مقتضى مقدّمات الحكمة هو الشياع ٣٤٦

المقصد السادس في الامارات المعتبرة
البحث عن احكام القطع ٣٥٥
هل القاطع يحتاج الى جعل قطعه حجّة ٣٥٩
البحث في التجرّي ٣٧١
الدليل القطعي الذي اقاموه على استحقاق المتجرّي كالعاصي ٣٨٤
في القطع الطريقي و الموضوعي ٣٨٥

هل يجب الموافقة الالتزامية ۳۹۵
فی انّ المخالفة القطعية العملية التدريجيّة هل تكون ما نعة عن اجراء الاباحة ۴۰۱
شرح عبارة الكفاية ۴۰۸
فی المخالفة العملية للتكليف المعلوم بالاجمال ۴۱۰
هل يجوز للشارع ان يرخص فی المخالفة القطعية ۴۱۲
هل يجوز الترخيص فی بعض الاطراف ۴۱۷
هل يكتفی فی مقام الامتثال بالاتيان على وجه الاجمال فی التوصّليات و التعبّديات ۴۲۰
فی امتناع التقييد بقيود تاتی من ناحية الامر ۴۲۴
هل هنا اطلاق يدفع به مؤنة التعبّدية عند الشک ۴۲۸
الامارات المعتبرة غير العلميّة ۴۳۴
الاصل فی ماسوی القطع عدم الحجيّة ۴۳۴
فی امكان حجية الظن و كلام ابن قبة ۴۳۶
فی الجمع بين الحكم الواقعی و الظاهری ۴۴۱
فی انّه لوشکّ فی حجية شئ فهو كالمقطوع عدم حجيته ۴۷۵
فی حجية الظواهر ۴۸۴
فی حجية ظواهر الكتاب ۴۹۵
فی اعتبار قول اللغوی ۵۰۷
حجج المانعين عن التمسّک بظاهر الكتاب ۵۱۵
لو اختلفت القراءة ۵۱۷
فی حجية الاجماع المنقول ۵۲۵

فی التواتر المنقول ۵۴۰
فی حجیة الشهرة ۵۴۳
فی حجیة الخبر الواحد ۵۴۸
فی انّ هذا البحث من مسائل الاصول ام لا ۵۵۰
استدلال المانعین عن الحجیة ۵۵۶
حجج المجوزین: آیة النبأ ۵۶۰
الایرادات التی یورد علی الاستدلال بآیة النبأ ۵۷۳
آیة النفر ۵۹۸
آیة الکتمان ۶۰۶
آیةالسؤال ۶۰۷
آیة الاذن ۶۰۸
الاستدلال بالسنّة لحجیة الخبر الواحد ۶۱۱
الاستدلال بالاجماع ۶۱۳
الدلیل العقلی علی الحجیة ۶۲۳
دلیل الانسداد ۶۴۴
التنبیه علی امور ۶۵۶
الامر الاوّل ۶۵۶
الامر الثانی ۶۶۰
الامر الثالث فی انّ نتیجة مقدّمات دلیل الانسداد هی الکشف او الحکومة . ۶۷۲
الامر الرابع فی ان النتیجة هی مهملة او معیّنة ۶۷۹
الامر الخامس فی الظنّ القیاسی ۶۸۶
الامر السادس فی الظنّ المانع والممنوع ۶۸۹