

اصول الفقه

بأمر

مفتي الفقه والحج والعمرة

أية الله العظمى

الشيخ محمد علي آل كاظم

في شهر ربيع الأول

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

بسم الله الرحمن الرحيم

اصول الفقه

آية الله العظمى الاراكى

کتابخانه

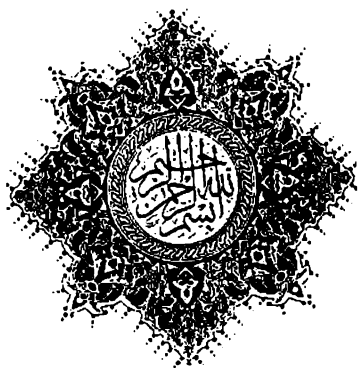
مرکز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی

نام کتاب: اصول الفقه
مؤلف: آية الله العظمى اليراقى
ناشر: مؤسسه درراه حق - قم
حروفچينى: مؤسسه فرهنگى هنرى سبا
طرح جلد: كاظم مقدم
قطع: وزيرى، ٦٩٦ صفحه
تيراز: ١٠٠٠ جلد
تاريخ انتشار: پاييز ١٣٧٥

قيمت: ١٠٠٠٠ ريال

بعض آثار المؤلف رضوان الله تعالى عليه

- ١- رسالتان في الارث و نفقة الزوجة. طبعتا في مجلد بقم
- ٢- المكاسب المحرّمة و رسالة الخمس. طبعتا في مجلد بقم
- ٣ و ٤- كتاب البيع. طبع في مجلدين بقم
- ٥- كتاب الخيارات. طبع في مجلد بقم
- ٦ و ٧- كتاب الطهارة. طبع في مجلدين بقم
- ٨- الحاشية على درر الاصول. طبعت مع الدرر بقم
- ٩- الحاشية على عروة الوثقى. طبعت بقم
- ١٠- هذا الكتاب مع مجلده الثاني.



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

«المقدمه الاولى» «في حال الوضع و تقسيمه»

لا إشكال في أنَّ الألفاظ قبل الوضع لا ارتباط بينها وبين المعاني و به يوجد الربط والعلاقة، و هل هذه العلاقة نظير علاقة الزوجية و الملكية قابلة للجعل الابتدائي، فكما ينجعل الزوجية و الملكية بقول: زوّجت و ملّكت بقصد الإنشاء، كذلك ينجعل هذه العلاقة بين اللفظ و المعنى بقول: وضعت، أو قول: هذا إسمه حسن بقصد الإنشاء؟.

الظاهر إمكان ذلك كما في ذينك البابين، وتكون لهذه العلاقة آثار، فكما أنَّ من آثار الملكية و الزوجية إباحة التصرفات و الأفعال الخاصة، كذلك من آثار هذه العلاقة أنَّه متى سمع اللفظ عن الواضع أو من يتبعه فمعهده على تصوّر أصل المعنى يحكم بأنّه أي لاحظ تصوّر هذا المعنى في ذهنه و قصد بهذا اللفظ إلقاؤه في ذهن المخاطب، هذا.

كما أنه من الممكن أيضاً بمكان أن يختار الواضع في مقام الوضع طريقة أخرى و هي أن يتعهد ويلتزم أنه متى أراد تفهيم هذا المعنى تلقظ بهذه الكلمة، فإنه حينئذ نظير سائر الالتزامات، كالاتزام بأنه متى أراد الشاي يتنحج، فإنه يوجب حكم السامع كلها سمع منه التنحج بأنه أراد الشاي.

فكذا يوجب في المقام الحكم بأنه أراد تفهيم المعنى المذكور، والذي يطلب بالوضع و يكون ثمرة له هذا المعنى، أعني إسناد المخاطب الإرادة إلى المتكلم و الا فانتقاش المعنى التصوري، فلا يختص بالوضع، بل يحصل بقول: وضعت هذه الكلمة لهذا المعنى، فإنه يوجب تذكر السامع متى سمع اللفظة و خطور المعنى بباله. ثم الكاشف عن هذا التعهد قد يكون تصريح الواضع، وقد يكون كثرة استعماله اللفظ و نصبه القرينة على إرادة الخاص.

وقد حاول شيخنا الاستاد دام علاه انحصار الطريق في الثاني ببيان أن الانتقاش ليس ثمرة الوضع كما عرفت، و إسناد الإرادة أيضاً ما لم يكن تعهد كيف يجوز، وإذا لم يكن الأثر متمشياً من نفس ذات العمل أعني قول: وضعت بقصد الإنشاء الخالي عن التعهد فلا يمكن أن يقال: فعله بقصد ترتب هذه النتيجة عليه يوجب ترتبها، فإن غاية الشيء لا بد من ترتبها على نفسه مع قطع النظر عن قصد القاصد إتياء لأجل تلك الغاية.

و هذا بخلاف التعهد، فإن ترتب التعهد به على الشيء المتعهد عند حصوله أمر واقع بحكم الوجدان هذا.

و لكن استشكل عليه بعض حضار مجلس بحته الشريف بأنه كما أن الزوجية لها آثار عرفاً و شرعاً، كذلك علاقة اللفظ و المعنى أيضاً لها آثار و هي الحكم بترتب الإرادة عند التلفظ، فجعل المنشأ موجب لترتب هذا الأثر عليه قهراً.

« في تقسيم الواضع »

ثم إنَّ الملحوظ حال الوضع قد يكون معنىً عاماً، وقد يكون معنىً خاصاً و على كلِّ تقدير قد يكون الموضوع له نفس ذلك المعنى العامِّ أو الخاصِّ، وقد يكون أمراً آخر صار ذلك المعنى آله و واسطةً للحاظه، فالأوَّل يسمى بالوضع العامِّ و الموضوع له العام، و الثانى بالوضع الخاصِّ و الموضوع له الخاصِّ، و الثالث بالوضع العام و الموضوع له الخاصِّ، و الرابع بالوضع الخاصِّ و الموضوع له العامِّ.

لا إشكال في الأوَّلين، و أمَّا الثالث فقد ... المحقق الخراساني قدس سره كون العامِّ وجهاً و مرآةً للأفراد، بحيث يلاحظ المتكلم الجزئيات بنفس ملاحظة العامِّ لا أن يكون هنا لحاظ آخر متعلِّق بالجزئيات متعقِّب للحاظ العامِّ، و قد منع منه شيخنا الاستاد دام علاه في مجلس بحثه الشريف مستدلاً بأنَّ العامِّ مغاير للأفراد في عالم الذهن و التحليل و إن كانا متَّحدين في عالم الخارج.

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

فالحقُّ أن يقال: إنَّ للجزئيات ملاحظتين: الاولى ملاحظة صورة الزيد بتفصيليّتها، و الاخرى ملاحظتها، لكن ببركة مفهوم الإنسان، بمعنى أنا نجعل الإنسان معياراً و ضابطاً، بأن نلاحظه بما هو هذا المفهوم ثمَّ نستثير إلى كلِّ 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 كلِّ ما هو مندرج تحت هذا المفهوم.

و على هذا فمثل ذلك متأت في جانب الجزئي والخاص أيضاً، فإنه يقال: إن العام تارة تلاحظ تفصيلاً و أخرى تلاحظ بوجه إجمالي، مثل أن نرى شخصاً و لم نفهم ما نوعه المندرج هو تحته، بحيث لو رأينا فرداً آخر نحكم بأنه جزئي لذلك النوع أيضاً، ولكن نعلم إجمالاً أن له نوعاً، فنضع اللفظ بإزاء ذلك النوع، فصار آلة المعرفة هو الخاص، و الموضوع له هو العام.

و كذلك لو رأينا شبحاً من البعيد و لم نعلم أنه إنسان أو بقراً أو جاموس أو غير ذلك، فحينئذ عند تجريدة عن الخصوصيات الفردية، يحصل عند ناصورة إجمالية 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 إلا الجزئي، كما كان آلة المعرفة للجزئي في الفرض السابق هو الكلي، أعنى ما هو فرد لهذا.

ثم على فرض القول بأن العام في الفرض السابق وجه و مرآة للأفراد نقول بإمكان مثله في هذا الفرض أيضاً؛ فإن جهة وجهية العام للأفراد ليس إلا الاتحاد الخارجي، و هو مشترك في ما بين الطرفين، فكما يمكن جعل ذلك المتحد مرآة لهذا المتحد، بلاك الاتحاد، كذلك يمكن العكس أيضاً بعين تلك الجهة، و عدم إمكان انفكاك المقسم عن القسم و الطبيعي عن أفراد، و على هذا فالحق إمكان كلا القسمين الأخيرين، كما قواه الميرزا الرشتي طاب ثراه، و إن أنكره عليه المحقق الخراساني طاب ثراه في الكفاية.

ثم نقول: إن المعنى الحرفي ما يكون نحو تعقله في الذهن نحو تحقق العرض في الخارج، فالعرض لو تلبس بالوجود الخارجي فلا محالة يكون و بالغير و كلاً عليه و متكباً عليه و طفيلاً له، و يكون هذا الغير متخصصاً به، فالقيام في الخارج صار كلاً على

زيد و طفلاً له و الزيد صار ذاتخص به حيث إنه ليس راعماً و جالساً و ساجداً و
نائماً و غير ذلك بل قائم، و ليس حاله حال الأجزاء الذهنية، فإن كل واحد منها
منحاز عن كل واحد من أجزاء الجسم، لكن لشدة الامتزاج يشتبه الأمر على
الحاسه، فيرى الأول كأنه كل على الثاني.

و أما أن العرض و المحل وجودان أو وجود واحد، فنقول : لاشك أن العرض
ليس وجوداً ضعيفاً كان حملاً على وجود قوى كالشخص العاجز عن المشى الراكب
على ظهر القادر عليه، و بعبارة أخرى نحو احتياج العرض بالمحل ليس نحو احتياج
الجسم بالحيز، و من هنا يمكن الخدشه في تعريفه بقولهم؛ إن العرض وجود في
الموضوع، بل العرض كيف و طور لوجود المحل فيها و إن كانا عند العقل شيئين، لكن
في الخارج أحاط بهما وجود واحد، نظير ماء الحوض، فإنه عند العقل ينحل إلى
أشياء متكررة، لكن أحاط بها في الخارج وجود واحد و مرتبة خاصة من الوجود.
و الحاصل أن العرض أمرله النفس الأمرية و الواقعية والصدق و الكذب و إن لم
يكن له وجود على حدة.

فان قلت : ما الفرق بين النفس الأمرية و الوجود؟

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

فكذا المعنى الحرفي أيضاً كل على المعنى الاسمي و طفيل له في كيفية تعقله في الذهن
و هو يكون متخصصاً في الذهن بالمعنى الحرفي. و الحق أنه يتصور العموم في معنى
الحروف وضعاً و استعمالاً كما يتصور في معاني ألفاظ المصادر التي بمعناها بلا فرق. و
توضيحه : أنه لا شك أن الجوامع كلها منتزعة عن الخارجيات، و لا شك أن السير
الخارجي من البصرة مثلاً إذا حللته و جزّيته بنظر العقل حصل عندك ثلاثة أشياء :

الأوّل السير، والثاني البصرة، والثالث خصوصيته كون السير مبتدأً من البصرة، وهذا الثالث يمكن لحاظه بنحوين :

الأوّل أن يلحظ ويتعلّق مستقلاًّ ومن حيث هو على عكسه في الخارج، إذ هو في الخارج عاجز محتاج إلى المتعلّق وهو السير من ذلك فيه، وفي الذهن تامّ مستغن عن غيره بحيث يكون لحاظ المتعلّق معه وضع شيء في جنبه.

الثاني أن يلحظ على طبق وجوده الخارجى حذو النعل بالنعل فكما أنّه في الخارج محتاج إلى المتعلّق وموجود ببركة وجوده، فكذا يتعلّق في الذهن محتاجاً إلى متعلّق خاصّ وبركة تعقله، ولا شك أنّ هذا أعنى كونه محتاجاً في التعقل إلى المتعلّق الخاصّ لا يوجب أن يكون لهذا المتعلّق الخاصّ دخلاً في حقيقته ومعناه أصلاً بل هو مقدّمة لتعقله خارج عن حقيقته.

ألا ترى أنّ مفهوم الضرب لكونه عرضاً يفتقر في الوجود الخارجى إلى شخص زيد مثلاً، ومع ذلك لا يكون لزيد في معناه دخل أصلاً، فإذا لا فرق بين الملحوظين بهذين اللحاظين إلّا في مجرد كيفية اللحاظ، حيث إنّ في الأوّل بنحو الاستقلال على عكس الخارج، وفي الثاني بنحو العجز والافتقار على طبقه، ولا يعقل أنّ معنى واحد بمجرد أن يختلف كيفية لحاظه يختلف حاله في الجزئية والكليّة.

فكما أنّ الملحوظ بالنحو الأوّل كلّى 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 والثاني جامع عاجز للأفراد والعاجزة.

إذا عرفت ذلك، فنقول : وضع لفظ «الابتداء» للجامع بالنحو الأوّل ولفظة «من» للجامع بالنحو الثانى، وإذا فلا فرق بينهما في عموم الوضع والموضوع له.

نعم بينها فرق في كيفة الوضع، في الأول لما يمكن الإشارة إلى نفس المعنى فهذا لا يحتاج في مقام الوضع إلى الوجه، بل يشار إلى نفسه، وفي الثاني لما لم يمكن الإشارة إلى نفس المعنى، ضرورة منافاة الإشارة لما هو عليه من وصف العجز والافتقار، فهذا لا بد أن ينتزع منه في مقام الوضع إجمال ويجعل هذا الإجمال وجهاً له وعبارة عنه، بحيث يكون الفرق بينه وبين الجامع الذي هو الموضوع له بالإجمال والتفصيل.

وذلك كمفهوم الابتداء المحتاج في التعقل إلى المتعلق. ولا يلزم اتفاق المحاكى والمحكى في جميع الجهات. فيمكن أن يكون الأول معنى اسمياً والثاني معنى حرفياً كما في المقام، كما يمكن أن يكون الأول كلياً والثاني جزئياً كما في مفهوم لفظ الجزئى ومحكيه.

وحيث إن أريد من الخصوصية في معنى «من» خصوصيته بالنسبة إلى معنى لفظ الابتداء فقد عرفت أنها مفهومان متباينان، حيث إن الأول مستقل باللاحظ، والثاني مفتقر فيه إلى الغير، وإن أريد الخصوصية بالنسبة إلى مقسم القسمين وهو المعنى المجرد عن الكيفيتين الذي لم يوضع له لفظ فهى غير مختصة بمعنى «من» لجريانها في معنى لفظ «الابتداء» أيضاً، ضرورة أخصية القسم عن المقسم. وأما بالنسبة إلى الخارج فقد عرفت تصادقهما على طائفة واحدة من الخارجيات.

فإن قلت: كيف وقد استعمل لفظه «من» في قولك: «سرت من البصرة» في الابتداء الخاص بإضافته إلى السير الخاص.

قلت: لا شك أن المستعمل فيه للفظه «من» في جميع الموارد معنى واحد كلياً، وهو ما وضعه الواضع له، وهو أصل الابتداء العاجز، ومن لوازم هذا المعنى أنك أى معنى فعل أو شبهه قربت منه وركبت معه يتقيد به وتصير خصوصية طارئة عليه،

لكن قد عرفت أنّ هذا المعنى المتعلق لا ربط له بحقيقة معنى «من» وله دالّ آخر فكلّ من الدوالّ قد استعمل في معناه الموضوع له، فإدعاء سرت قد استعملت في مفهوم السير وحياته في الاتحاد الخارجي ولفظة «من» في مطلق المبدئية العاجزة، وخصوصية إنّما حصلت من تركّب هذه المعاني، كما أنّ لفظ «الرقبة» في قولك: رقية مؤمنة قد استعملت في مطلق الرقية، والمؤمنة في مطلق المؤمنة، والخصوصية إنّما حصلت من انضمامها.

فإن قلت: موضوعية الجامع المحكي لمفهوم الابتداء المحتاج في التعقّل إلى المتعلق هو موضوعيّة الفرد الخاصّ الموجود في قولك: «سرت من البصرة» على أن يكون القيد خارجاً والتقيّد داخلاً لصديق ذلك العنوان عليه واتّحاده معه.

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

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

قلت: من المعلوم بالوجدان أنّ معنى «من» لا يتفاوت بتفاوت التراكيب، وأنّه معنى كليّ، وإن كنت شاكاً في ذلك فاخبرني عن كلمة «من» في قولك: «من البصرة سرت» قبل التلّفظ بلفظ «البصرة» هل تفيد معنى عند العرف أو لا؟ وإن أفاد فهل هو إلّا مطلق المبدئية العاجزة الناقصة؟

الشبهة الثانية: إنّّه لا شك أنّ المعاني الحرفية آلات للناظر حال متعلقاتها ولازم ذلك كونها مقيدة بالناظر، وهو الوجود الذهني ومأخوذه في حقيقتها، والماهية إذا أخذت مع الوجود ذهنيّاً كان أو خارجيّاً تصير جزئياً حقيقياً فعنى «من» مثلاً على هذا يتعدّد بتعدّد الناظر، ولو كان متعلقه فيها شيئاً واحداً ضرورة تعدّد المقيد بما هو مقيد بتعدّد قيده.

الجواب: أنه لا شك أن المفاهيم لا ظرف لها واقعاً سوى الذهن، ضرورة أنه ليس لنا علم وراء عالم الذهن، والخارج يكون هو عالم المفاهيم، ولا شك أن الذهني بما هو ذهني مبائن للخارجي، فلا ينطبق عليه، فصدق المفاهيم على الخارجيات لا يمكن إلا بعد تعريتها عن الوجود الذهني وإلغاء هذا الوصف عنها، كما هو الحال فيها في النظرة الأولى، فإن الناظر بهذه النظرة لا يلتفت إلى جهة كونها في ذهنه، بل يتخيلها أشياء أجنبية غير مرتبطة بعالمى الذهن والخارج، ويشير إليها ويعبر عن هذا العالم الذي يتخيل في النظرة الأولى بظرف التقرّر وإنما يلتفت إلى ذلك شخص آخر يطلع على حاله أو هو بعد انصرافه عن هذه النظرة وتلبسه بالنظرة الثانية.

فالمفاهيم مع كونها واقعاً متصفة بالوجود الذهني إذا صرف النظر عن هذه الصفة الكائنة فيها واقعاً ينطبق على الخارجيات، وكما لابد من تعرية المفاهيم عن هذه الصفة كذلك لابد من تعريتها عن صفاتها الخاصة بوجودها الذهني الغير الكائنة فيها في الخارج كصفة التجريد أعنى كون المفهوم معرّى عن جميع الخصوصيات الخارجية بحيث بق وحده و منفرداً، فإن من المعلوم أن المفهوم لا يتلبس بهذه الصفة في الخارج وإنما يتلبس به في الذهن، ولهذا لو لوخط معها يباين الخارجيات، فالمفاهيم مع كونها واقعاً بهذه الصفات إذا صرف النظر عن هذه الصفات الكائنة فيها واقعاً ينطبق على الخارجيات.

فانقدح بذلك أن مفهوم «من» مثلاً كسائر المفاهيم بلا فرق في أنه بعد التعرية المذكورة يصير كلياً صادقاً على الكثيرين، مع أن واقعه موجود ذهني، فحاله في ذلك حال مفهوم لفظ «الابتداء» بعينه بل ابتلاء الثاني أشد من الأول بالذهن، حيث إنه على ما عرفت متصف في الذهن بوصف الاستقلال المضاد لما في الخارج من وصف الاندكاك والافتقار، فهو مضافاً إلى التجريد عن الوجود الذهني يحتاج

إلى التجريد عن هذه الصفة أيضاً حتى ينطبق على الخارجيات. و أما مفهوم «من» فهو مشابه للخارج في وصف الاندكاك، فلا يحتاج إلى أزيد من التجريد عن الوجود الذهني.

هذا كله هو الكلام فيما كان من المعاني الحرفية من قبيل التصورات و اما الكلام فيما كان منها من قبيل الانشائيات.

فاعلم أن الطلب مثلاً كلما وجد في الخارج فلا محالة يكون محفوفاً بالخصوصيات كخصوصية الزمان الخاص والمكان الخاص والمتعلق والطالب الخاص والمطلوب منه الخاص إلى غير ذلك، ولا شك أن شيئاً من هذه الخصوصيات لا دخل له في حقيقة الطلب أصلاً فهياة الأمر موضوعة لحقيقة وجود الطلب فقط والخصوصيات التي يتلبس الطلب بها في الخارج خارجة عن معناها.

توضيح ذلك أن الطبيعة منفكة عن الخصوصيات الفردية لا يوجد في الخارج أبداً فهي مقرونة في الخارج أبداً بتلك الخصوصيات ولا شك أن حال تلك الخصوصيات حال أصل الطبيعة في عدم دخل شيء من الوجود والعدم في حقيقتها، ولهذا يصح زيد موجود وزيد معدوم مثلاً، فالوجود إذا أضيف إلى الطبيعة في الخارج فلا محالة يكون له إضافتان إضافة إلى أصل الطبيعة وإضافة إلى الخصوصيات الفردية ففما نحن فيه قد ألغى جهة إضافته إلى الخصوصيات ووضع اللفظ له بلحاظ اضافته إلى أصل الطبيعة، فنقول: إن وجود أصل الطلب بل كل طبيعة كلي صادق على كثيرين.

توضيحه أن تعدد أفراد طبيعة واحدة كما لا يكون من قبيل تخالفها في العوارض الشخصية ضرورة أن فرض تشاكلها في جميع تلك العوارض لا يوجب رفع التعدد عما بينها، كذلك لا يكون من قبل وجود أصل تلك الطبيعة؛ إذ لو فرض

عدم بقاء شئ سوى وجود أصل تلك الطبيعة بلا زيادة شئ عليه لما كان تعدّد في البين بالبدية واما هذا التعدّد من قبل أمر آخر لا يعلمه إلا الله تعالى، فوجود أصل الطبيعة أمر وحداني لا يقبل التعدد و يقبل الصدق على الكثيرين و لفظة «هذا» مثلاً موضوعة لحقيقة وجود الإشارة الى المفرد المذكور، لكن حيث إنّ الإشارة تقتضى مقطعاً خاصاً معيّناً ذهنيّاً أو خارجيّاً فلهذا تقع الإشارة بهذا الى المفرد المذكور الخاص أبداً، لا أنّ يكون للخصوصيات دخل في معنى هذا بحيث لو امكن الإشارة الى كلّ المفرد المذكور بكلّيته لكانت معنى هذا.

و بالجمله فالشبهة في جزئية هذه المعاني هي ان المعاني 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 أشياء متبائنة بالكنه، لا جامع لها أصلاً بحيث كان اطلاق لفظ الوجود عليها اطلاقاً لللفظ المشترك على معانيه، و هذا الجامع معروض للكثرة في 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 في مورد و كذباً في آخر.

و ايضاً لو علمت إجمالاً بوجود زيد أو عمرو فكلّ منها مشكوك الوجود، فلو لم يكن بينهما جامع الوجود فما يكون متعلق عملك، و لاشك أنّ كلّ طلب خارجى له خصوصيات خارجة عن حقيقته، و المدعى أنّه يمكن أن يلغى الواضع تلك الخصوصيات و ينظر الى نفس الطلب المجرد و يضع الهية للطلب المجرد، و هذا المفهوم أعنى صرف الوجود يشترك مع الماهية في أنّ كلّاً منها جامع ينتزعه العقل من الخارجيات و يجرّده عن الخصوصية و يكون وضع اللفظ بإزائها في حال التجريد، و يفارقها في أنّ الخارج ظرف لوجود الماهية و ظرف لنفس الوجود لا

لوجوده وإلا تسلسل، وفي أن الماهية لكونها معرّاة عن الوجود بقسميه، والعدم تحصل وتوجد في الذهن، والوجود ليس ظرفه إلا الخارج وإلا إنقلب الذهن خارجاً، وإنما يمكن تعقّل صورة الوجود في مقام أخذ الجامع من الوجودات الخارجيّة.

فان قلت: إذا كان وجود الطلب أو النداء أو الإشارة موضوعاً له للألفاظ الخاصّة في حال التجريد، والمفروض أن المفهوم في حال التجريد يباين الخارجيّات فيلزم أن لا تكون الخارجيّات موضوعاً لها، وهو خلاف الفرض.

قلت: وصف التجريد ثابت واقعاً غير ملحوظ حين الوضع.

فان قلت: لم لا يتسرى من الجامع وصف كونه موضوعاً له إلى الفرد.

قلت: من الأعراض ما يعرض على المحلّ بدون توسط الذهن، فان كان معروضه الجامع يتسرى منه إلى الفرد لاتّحاده معه بحيث لا يميز بينهما أصلاً، وذلك كما في حرارة النار، فصار الفرد الخارجى من النار حاراً لإتّحاد الجامع معه، ومنها ما يعرض على الجامع بتوسط الذهن وهو لا يتسرى إلى الفرد، و سرّه أن الجامع إنّما يكون معروضاً له في الذهن في حال التجريد، وهو في هذا الحال مباين للفرد ومحسوب معه إثنين، ولهذا يصحّ حمله عليه، ومقتضى الاتّينيّة فقدان كلّ ما وجده الآخر وذلك كما في اختصاص وصف الموضوعية في قولك «زيدٌ إنسانٌ» بزيد، والمحمولة بالإنسان ومن المعلوم أن منشأه ليس إلاّ اتّينيّتها وكذا وصف الكلّيّة، ومن ذلك كون الجامع موضوعاً له لللفظ.

وبالجمله فكلّ عرض كان عارضاً على الجامع على تقدير التجريد فهو لا يتسرى إلى الفرد لمكان البينة بينها، وما في الكفاية موافق لما ذكرنا في المدعى وهو كون كلّ من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه عاماً، إلاّ أن توجيهه على ما

يوجد منها هو أنّ كلمة «مِنْ» مثلاً موضوعة لعين ما وضع له لفظ الابتداء والوضع مقدّمة للاستعمال والاستعمال متأخّر رتبةً عن الوضع وعبرة عن تعقّل المعنى مع التلفظ فالواضع قد اشترط بعد وضع «مِنْ» أن لا يستعمل في معناه إلاّ بتعقّله آلهٌ للغير، وفي لفظ الابتداء أن لا يستعمل في معناه إلاّ بتعقّله مستقلاً، فاللحاظ التبعية أو الاستقلالي كيفةً للاستعمال أجنبى عن المعنى.

وأما عليّ ما ذكرنا فهما موضوعان لمفهومين متباينين، وتعدّد المفهوم إنّما هو بتعدّده في التعقّل في الذهن، وهذا سالم عما يرد على الأول من أنّا نتبّع الواضع في أصل الوضع ولا نتبّعه في الشرط.

ثمّ إنّ في الكفاية بعد هذا بلا فصل كلاماً حاصله، أنّ حال الإخباريّة والإنشائيّة حال اللحاظ الاستقلالي والتبعية في كونها من كيفيّات الإستعمال فتكونان متأخّرتين رتبةً عن ذات المعنى، فالمعنى المستعمل فيه في القضيتين الإخباريّة والإنشائيّة متحد إنّما من حيث شخص المفهوم وذلك فيما إذا اتحد الموادّ كما في إضرب وأطلب منك الضرب، حيث إنّ الموضوع له فيها هو مفهوم الطلب إلاّ أنّه اشترط في وضع الثاني أن يكون الإستعمال بطور قصد الحكاية عن ثبوت المعنى في موطنه، وفي وضع الأول أن يكون بنحو قصد التحقق والوقوع، وإنّما من حيث سنخه أعنى الكليّة والعموم، وذلك فيما إذا اختلفت الموادّ كما في زيد قائم، وإضرب، حيث إنّ الموضوع له فيها عامّ وهو مفهوم قيام زيد في الاول ومفهوم طلب الضرب في الثاني، والشرط كالسابق.

وكيف كان فهذا مشتمل على دعاوى ثلاثة في كلّ منها إشكال، الاولى: أنّ حيث الإخباريّة والإنشائيّة خارجتان عن ذات المعنى ومتأخّرتان رتبةً عنه، والثانية: أنّ الخبر عبارة عن الحكاية عن ثبوت المعنى في موطنه وهو إنّما الخارج كما في زيد

قائم وأمثاله وإما الذهن كما في «اطلب» و«اعلم» الإخباريين وأمثالها، الثالثة : أن المعاني الإنشائية يوجد ويتحقق باللفظ مع القصد.

أما الإشكال في الأولى فهو أنه لا شك أن مواد مفردات القضايا الخبرية كل واحد منها دال على سهمه من المعنى، فلو كانت الحكاية عن ثبوت المعنى خارجة عن ذات المعنى بقي الهيئة بلا معنى، والحال أن لها وضعاً نوعياً باتفاق القائل المذكور، مثلاً في قولنا : أطلب منك الضرب مفادات أربعة، مفاد مادة الطلب، ومفاد ضمير المتكلم، ومفاد منك، ومفاد الضرب، وكل من هذه الألفاظ تدل على مفاده، وليس هنا شيء آخر غير الحكاية المذكورة حتى يكون هو مفاد الهيئة.

وأما الإشكال في الثانية فهو أن مجرد الحكاية عن ثبوت المعنى في موطنه ليس فارقاً بين الجمل الخبرية وغيرها من النسب الناقصة؛ ضرورة أن زيد قائم وزيد القائم مشتركان في الحكاية عن ثبوت القيام لزيد؛ بداهة أن الثاني ليس مهملاً وبلا معنى، ولا زيادة للأول عليه لا لفظاً ولا معنى.

أما الإشكال في الثالثة فهو أنه لا سخرية بين اللفظ والمعنى قبل الوضع بحسب الذات حتى يكون علة له، وإما شأن اللفظ أن يكون كاشفاً وأما للمعنى بحسب تعهد الواضع، والعلة أمر واقعي لا يقبل الجعل، نعم بالنسبة إلى العنوان الثانوي للحكاية وهو إلقاء المعنى في ذهن السامع يكون اللفظ موجداً وعلّة.

والحق أن في نفس المتكلم بالقضية الخبرية تجزماً وهو عبارة عن عقد القلب والبناء على تحقق النسبة بين محمول القضية وموضوعها وهو أمر غير الاعتقاد و مجتمع مع الشك والقطع بالخلاف، والرابطة أعني الهيئة في العريية (است ونيس) في الفارسية موضوعاً أماراً على هذه الحالة النفسانية، وهذا هو المراد بقيد التمام الذي هو الفارق بين القضايا الخبرية والنسب الناقصة، حيث إن المتكلم بالقضية

الخبرية زيادة على إلقاء الموضوع والمحمول والنسبة قد جعل نفسه أيضاً في قيد السامع، فيستريح السامع من جهته ويتتبع بنفسه الخارج؛ فإن وجده مطابقاً لقوله صدقه ويتخلص هو من قيده، وإن وجده مغالفاً له كذبه ويقع هو في قيد ملامته، وهذا بخلاف النسب الناقصة؛ فإن المتكلم بها في راحة وليس في قيد ولو بأن قال: الزيد المتحقق الثابت قيامه في الخارج بلا شك ولا شبهة؛ إذله أن يقول بعد ذلك: ليس بموجود.

ثم كما أن الاعتقاد طريق للواقع وحكاية عنه لمن ظفر به بوسيلة من يعمده كذلك هذا التجزؤ الذي كشف عنه الرابطة أيضاً حاك عن شيئين، الأول أن اعتقاد المخبر على طبق خبره، والثاني أن الواقع كذلك، واسناد الكذب إلى المنافقين في قوله تعالى: «والله يشهد إن المنافقين لكاذبون» باعتبار الحكاية عن الاعتقاد لا الواقع. وهذا مراد من قال بأن أجزاء القضية أربعة وجعل الرابع هو الوقوع في القضية المثبتة واللاوقوع في القضية المنفية؛ فإن من الظاهر أن الوقوع واللاوقوع الخارجيين غير قابلين لجزئية القضية، فالمراد هو التجزؤ بالوقوع أو باللاوقوع، ومن قال بأنها ثلاثة أراد أن التجزؤ كيفية للنسبة لا أن منها نسبة ثم تعلق بها جزم، فليس هنا شيان، بل شيء واحد وهو النسبة التجزؤية الوقوعية أو اللاوقوعية.

والفرق بين مفردات القضية الخبرية وهيئتها أن الأولى موضوعة أمانة للذات المقررة المعرأة عن الوجود والعدم، والثانية موضوعة أمانة لهذه الحالة الموجودة فعلاً في النفس بحيث لو لم يكن موجودة حين التكلم كان الرابط مهملة وغير مستعملة في معنى أصلاً، كما أنه لو كانت موجودة حين التكلم بالنسبة الناقصة كانت موضوعة في غير محلّه، نظير إرادة المعنى الإنشائي حين التكلم بالخبر.

وأما الإنشاءات فهي مشتركة مع الإخبار في أنها ليست موجدة للمعنى، ولكنها

تحكي عن حالة موجودة في النفس فعلاً، والفرق بينها أن هذه الحالة حكاية عن ثبوت نسبة قضيتها في الاخبار ولا يكون حكاية عن ثبوت نسبة قضيتها مع إمكان أن يكون حكاية عن شيء آخر في الإنشاءات، مثلاً هيئة إضرب أمارة على الإرادة النفسانية، وهذه الإرادة ليس سنخها الحكاية عن ثبوت نسبة الضرب إلى المخاطب في الخارج كالتحريم في قولنا: ضربت، بل سنخها العلية والاقتضاء لحصول هذه النسبة، ضرورة أن الإرادة الأمرية مع انقياد العبد وتمكّنه علّة تامّة لحصول الفعل في الخارج، نعم يكون حكاية عن ثبوت المنفعة في الضرب مثلاً، فلو كان المتكلم 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 فاعلياً أو من غيره إن كان آمرياً وهو أمر غير العلم بالصلاح والنفع وغير الحب بالفعل، نعم يحصل عن هذين أحياناً؛ فلماذا لا يتمتع بإيجاد الإرادة كما هو لازم من عرفها بالعلم، بل يمكن كالتحريم، و يجتمع مع عدم محبوبة المراد.

فاعلم أنه كما قد تكون الإرادة موجودة من جهة المبادي الموجودة، في المتعلق كأن يعلم بوجود المصلحة في الفعل الفلاني ولا يكون له مزاحم فيحصل الحب والشوق والميل إليه في النفس، فينتهي هذا الميل إلى عقد القلب على إيقاع هذا الفعل في الخارج الذي يعبر عنه بالعزم والإرادة، كذلك قد يوجد لأجل المبادي الموجودة في نفسها، فيكون حال الفعل الخارجي، فكما أنه يوجد من جهة المبادي الموجودة في نفسه فكذا هذه.

والدليل على ذلك أنه 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، وفرض أن هذا الفعل لا مزاحم لصدوره من المخاطب أصلاً، فلا شك أنه يحدث بذلك في نفس المخاطب ميل تام إلى هذا الفعل، أعني: المشي بالإرادة، فهل هو حينئذ يتأسف عجزه عن الإتيان وفوت تلك المنفعة الكبيرة، أو يبادر بالإتيان ويدركها؟ الوجدان قاطع بالثاني.

وأيضاً لا شك أن إتمام الصلاة ليس أثراً لإقامة العشرة بل للعزم عليها سواء أقيم أم لا، ولا ريب أن المسافر قد يتفق أنه لا يكون له من الإقامة منفعة أصلاً، بل لمحض إتمام الصلاة يعزم على الإقامة..

فإن قلت: فكيف الحال لو كان نفس الفعل مبغوضاً بمغوضية أشد من محبوبية نفس الإرادة؟.

قلت: مفروضنا صورة اجتماع المبادي في نفس الإرادة، ومن حملتها عدم المزاحم، والمبغوضية المذكورة مزاحم، فالأمر بالأوامر الامتحانية يوجد في نفسه عقد القلب على إيقاع الفعل من الغير ويدرك نتيجته، ضرورة أن الإرادة الآمرية ليست بأقوى من الإرادة الفاعلية غاية الأمر أنه لو كان الفعل مبغوضاً له يمنع من وجوده في الخارج.

فإن قلت: الفائدة إنما هي في التلفظ بالأمر وإن لم يكن الإرادة النفسانية موجودة، فهي مستغن عنها فلا حاجة إلى التكلف في إثبات وجودها.

قلت: الداعي إلى ذلك هو الفرار عن كون تلك الأوامر مهملة؛ إذ من البعيد ذلك، والوجدان يشهد بأنها على نسق غيرها مستعملة في المعنى، نعم يكون الأمر فيها سهلاً على القول بأن الإرادة قسماً حقيقياً، واعتباري إنشائي، والثاني تحققه باللفظ مع القصد، فهية الأمر مستعملة أبداً في الثاني، لكن قد عرفت أنه لا معنى لذلك.

ومن هنا ظهر كون الإرادة اختيارية وبطلان ما تمسكوا به على عدم اختيارية من لزوم التسلسل على تقدير اختيارية بتقريب أن الفعل الاختياري ما كان مسبوقاً بالإرادة، فلو كانت الإرادة اختيارية لزم أن تكون مسبوقة بإرادة أخرى وهي بإرادة ثالثة، وهكذا إلى غير النهاية.

وجه البطلان أن التسلسل إنما يلزم لو لم يكن للإرادة مبدأ سوى الإرادة، وقد عرفت أنها إما أن تكون موجودة من جهة المبادي في متعلقها، وإما أن تكون موجودة من جهة المبادي في نفسها، فعلى الأول فلا شك أن علتها هي تلك المبادي، وعلى الثاني فحالتها حال الفعل الخارجي، فكما أنه معلول للإرادة فكذا هذه أيضاً معلولة لإرادة ثانية وهذه الإرادة الثانية بالنسبة إلى الإرادة الأولى حالها حال الإرادات الأخرى بالنسبة إلى متعلقاتها، فكما أنها معلولة للمبادي في المتعلقات فكذا هذه أيضاً معلولة للمبادي في الإرادة الأولى.

و ظهر مما ذكرنا أيضاً أن الإرادة التي توجد من جهة المبادي في نفسها اختيارية؛ لأن حالها حال الفعل الخارجي بعينه. وأما الإرادة التي توجد من المبادي في المتعلق سواء كان إرادة أم فعلاً خارجياً فلازم ما ذكرنا أنها اختيارية أيضاً.

بيان ذلك أن الشخص كما يكون مختاراً والياً على فعله الصادر عن إرادته، كذلك قد يصير والياً ومختاراً على فعل غيره الغير المستند إلى إرادته، والدليل على ذلك أن مجيء زيد في الدار فعل له موجد بإرادته لا بإرادة صاحب الدار، لكن لصاحب الدار أن يمنع من تحقق هذا الفعل بإغلاق الباب ونحوه، وله ترك ذلك، فالمجيء وعدم المجيء وإن كان كلاهما صادراً عن إرادة زيد لكن لصاحب الدار دخل وعلية فيها، فولاية الوقوع واللاوقوع ثابتة لصاحب الدار، ولا نعني بالاختيارية إلا ذلك.

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

قلت: نعم لا يخلو عن الإرادة، لكنّ المدعى أنّ المجيء، و عدمه لا يستندان إلى إرادة صاحب الدار إيتا هما، بل إلى إرادة زيد.

فإن قلت: مجيء زيد و عدمه ليسا باختيارين لصاحب الدار و إنّما اختياريته هو إيجاد المانع و عدمه و بينهما بونٌ بعيد.

قلت: إذا كان إيجاد المانع اختيارياً له فتمرته و هو عدم المجيء أيضاً اختيارية؛ فإنّ المقدور بالواسطة مقدور، و إذا كان عدم المجيء اختيارياً له فوجود المجيء أيضاً اختيارية؛ إذ القدرة إنّما يتعلّق بالطرفين لا بطرف واحد.

فإن قلت: إنّ عدم المجيء ليس مسبباً عن إيجاد المانع بل عن إرادة زيد إيتا، وبالجمله فالأول ليس في طول الثاني بل في عرضه.

قلت: مدّعانا لا يتوقف على إثبات السببية و الترتيب بينهما بل يحصل مع كونها في عرض واحد، والدليل على ذلك أنّه لو تنازع زيد و عمرو في مكان واحد أراد كلّ منهما الجلوس فيه فلا شك أنّ زيدا لو خلى المكان لعمرو فجلس عمرو فيه يكون لزيد ولاية على هذا الجلوس، مع أنّ عدم جلوسه ليس سبباً له.

فنقول إذا صار محبوبة الفعل مشرقة بأن يوجد العزم والإرادة في النفس فلا شك أنّ الشخص متمكّن من أن يمانعها من ذلك و يوجد بسرعة الإرادة المضادة في نفسه قبل أن يوجد المحبوبة إرادة الفعل فيها.

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

قلت: ليس المحبوبة علّة تامّة للإرادة بل لعدم المراحم أيضاً دخل في تحقّقها.

فإن قلت : لا معنى لوجود المزاحم بين المحبوبة والإرادة، لعدم الفصل بينهما، و
بالجملة متى تحقق المحبوبة التامة تحصل إرادة الفعل بسرعة، و لا يمهل الإرادة
المضادة أن يوجد قبلها.

قلت : لو كان الفعل في عين الصلاح بحيث لا يشوبه ذرة مفسدة ولكن كان في
نفس إرادته مفسدة أعظم من مصلحة نفسه فهل ترى نفسك تقدم عليه؟
فإن قلت : إننا لو فرضنا أن الفعل في غاية المحبوبة و بلا مزاحم، ونفس الإرادة
أيضاً بلا مزاحم، و حينئذ فكيف يمكن عدم وقوعها؟.

قلت : لو كانت الإرادة غير اختيارية فما شأن المرید يلاحظ في وجودها
وعدمها الضرر والنفع و وجود المزاحم و عدمه، و لو كانت غير اختيارية لوجب أن
يوجد سواء كان ضاراً أم نافعاً كحركة المرتعش، أو لا يوجد كذلك كالطيران إلى
السماء، كيف و حال الإرادة في ذلك حال الفعل الخارجي بعينه، حيث إنه أيضاً لو تم
صلاحه و فقد مزاحمه من جميع الجهات لم يعقل من العامل أن يتركه، و أيضاً يلاحظ
في فعله و تركه الضرر و النفع، فإذا كان حال الإرادة في جميع ذلك حال الفعل
الخارجي بلا فرق كفى ذلك في المطلوب.



« فصل »

لا شك أن صحة المجاز لا يتوقف على ترخيص الواضع بحيث يكون حاله حال الحقيقة في التعمد به، و يكون الفرق أن الوضع هناك شخصي و هنا نوعي؛ ضرورة أنه لو سمي زيد إينه بإسم يصح استعمال هذا الإسم في مشابهة الإين مع أن ترخيص واضع اللغة لاربط له بوضع زيد، و كذا لا يتوقف على وجود إحدى العلاقات المضبوطة بين المعنى المجازي و الحقيقي، بل يتوقف على استحسان الطبع، فكل معنى غير المعنى الحقيقي استحسنت طبع أهل العرف استعمال اللفظ فيه صح الاستعمال فيه، و كل معنى ليس كذلك لم يصح.

و بعبارة أخرى يتوقف على الانس بين اللفظ و المعنى، نعم منشأ هذا الانس غالباً هو المناسبة بين المعنى المجازي و المعنى الحقيقي، و قد ينفك الانس عن المناسبة كما في استعمال اللفظ في اللفظ، فإنه صحيح مجازاً كقولك : ضَرَبَ فعل ماض، و من المعلوم أنه لا مناسبة حينئذ بين المعنى المجازي و هو اللفظ و الحقيقي و هو المعنى، بل ينفك المجاز عن الحقيقة كما في استعمال اللفظ الماهل في اللفظ كقولك : ديز مهمل، فإنه مجاز لعدم كونه حقيقة و لا غلطاً، فلا يكون في البين معنى حقيقي فضلاً عن المناسبة بينه و بين المعنى المجازي.

« فصل »

لا إشكال في صحة استعمال اللفظ في نوعه كقولك : ضَرَبَ فعل ماض، و كذا في صنفه كقولك : ضَرَبَ في «زيد ضَرَبَ» فعل ماض، و كذا في شخص مثله كقولك : ضرب فعل ماض مریداً به شخص ضرب الصادر من لافظ، و أما استعماله في نفسه كزيد في قولك : زيد لفظ، أو مركب من ثلاثة أحرف إذا أردت به شخص نفسه، فقال في الفصول: في صحته بدون تأويل نظر، لاستلزامه اتحاد الدال و المدلول أو تركب القضية من جزئين انتهى.

أقول: الترديد باعتبار الاستعمال في النفس و عدم الاستعمال، فرتب على الأول اتحاد الدالّ والمدلول، وعلى الثاني تركب القضية من جزئين، وما ذكره في الشقّ الأول صحيح ولكن الشقّ الثاني مستدرک؛ لأنّ المفروض استعمال اللفظ في نفسه، ففرض عدم الاستعمال خروج عن المفروض.

والإنصاف عدم جواز استعمال اللفظ في شخص نفسه لما ذكره المستدلّ من الاتحاد؛ فإنّ قضية الاستعمال أن يتعلّق معنى و يجعل اللفظ حاكياً و مرآة، و هذا لا يتحقّق إلا بالاثنيّة و التعدّد.

لا يقال: يكفي التعدّد الاعتباري بأن يقال: إنّ لفظ زيد مثلاً من حيث إنّ 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 الأول 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 الدالية و المدلوليّة يتوقّف على التعدّد و هو يتوقّف على وصف المرادية، و وصف المرادية مع وصف الدالية و المدلوليّة في مرتبة واحدة، فما يتوقّف على الأول يتوقّف على الثاني أيضاً.

« فصل »

هل يمكن أن يقال زيد مجرداً 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 شك أنّ تركيب القضية لا يمكن إلا بتوسيط الذهن، فلا بدّ أن يكون الحمل بين شيئين ذهنيين في طرف التقرّر؛ ضرورة اقتضاء الحمل وجود شيئين يجعل

أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً، وذلك يكون أبداً في الذهن، ولا بدّله من الایجاد إمّا في ظرف الخارج أو في ظرف الذهن ليكون الحمل باعتباره، وذلك بأن نلاحظ في الذهن صورة الموضوع مجرداً عن المحمول، وصورة المحمول مجرداً عن الموضوع ونقطع النظر عن وصف الذهنيّة والتجريد، ونحكم بأنّ هذين الشيئين الذين هما إثنان في ظرف التقرّر واحد في الخارج أو في الذهن، فعلم أنّ وصف تجريد كلّ من الموضوع والمحمول من الآخر لا بدّ منه في تحقّق القضية وهو لا يتحقّق في الخارج؛ ضرورة أنّهما فيه واحد، فالموضوعيّة والمحموليّة وصفان طارئان على الذهني في ظرف التجريد بلحاظ حكايته عن الواقع، لا على الخارجي بخارجيته، فبمجرد تحقّق زيد قائم في قائم الخارج لا يتحقّق القضية ما لم ترتب صورتها في ذهن ذاهن.

الثانية: لا بدّ أن يكون الموضوع منظوراً إليه بالنظر الفراغي، يعنى يفرض مفروغاً عن وجوده في موطنه من خارج أو ذهن وإن لم يكن موجوداً واقعاً فلنفرض كذلك كما في موضوع القضية الكاذبة، ضرورة أنّ إثبات اللوازم والأحكام لشيء فرع ثبوت هذا الشيء وبعد الفراغ عن نفسه، فالتكلّم بالقضية المرید لإثبات المحمول للموضوع يكون نظره إلى الموضوع نظراً فراغياً لا عمالة، ولا يمكن إثبات شيء لشيء في غير هذا النظر، ومفروغيّة كلّ شيء بحسبه، في مثل «الإنسان حيوان ناطق» أو «زيد موجود» هي مفروغيّة الطبيعة المقرّره بحسب ظرف التقرّر وفي مثل «زيد قائم» هي مفروغيّة الوجود الخارجي، وفي مثل «علمي قليل» هي مفروغيّة الوجود الذهني.

إذا عرفت المقدمتان علم أنّ زيدا في المثال لا يكون موضوعاً من جهتين، الاولى: أنّه أمر خارجي، وقد مرّ في المقدمة الاولى أنّ الخارجي لا يتّصف بالموضوعيّة، الثانية: أنّه غير متصوّر بالتصوّر الفراغي بل بالتصوّر المقدّمي للايجاد، وهو 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 فيها إذا كان الحكم معلّقاً عليه من حيث الخصوصية عمّم ذلك لصورتي إرادة النوع والصفة 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 صفته، إلى قوله قدّس سرّه: الخامس. و حاصل مجموع الكلام من الاستدراك و ما قبله إلى أنّ القضايا التي حكم فيها على اللفظ على قسمين، لأنّه إمّا أن يكون الحكم فيها سارياً إلى الفرد الذي تكلم به المتكلم، وإمّا أن لا يكون سارياً إليه، فعلى الثاني كما في قولنا: «ضرب فعل ماض» أو «زيد في ضرب زيد فاعل» تعيّن كون التكلم بالموضوع من باب الاستعمال. و على الأوّل كما في قولنا: «ضرب ثلاثي» أو «زيد في ضرب زيد لفظ» يمكن أن يكون من باب الموضوع، بأن كان المتكلم و إن أحضر شخص اللفظ للمخاطب إلّا أنّه حكم بلحاظ الجامع و مع إلغاء الخصوصية لابلحاطها.

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 للموضوعية؛ لكونه متصوّراً بالتصوّر الإيجادي و هو غير كاف في الموضوع بل لابد 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 شك أنّ المتكلم لابد أن يتصوّر الجامع قبل المحمول، فهذا الجامع المتصوّر يكون موضوعاً، و إيجاد اللفظ غير مرتبط به.

« فصل »

هل الألفاظ المفردة موضوعة بإزاء المعاني المقررة المقررة 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 يتوقف

صحته على التجريد؛ ضرورة أن مفهوم زيد المقيّد باللحاظ الذهني مبين لمفهوم قائم المقيّد به، وكلّ منها مبين للخارج، فلا يحمل أحدهما على الآخر، ولا شيء منها على الخارج، والقيد وإن كان خارجاً إلا أن التقيّد داخل، فصحة الحمل يتوقّف على تجريد اللفظ من جزء معناه وهو التقيّد باللحاظ.

الثاني: أن من المعلوم توقّف الاستعمال على تصوّر المعنى بتمامه، فلو كانت الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني المتصورة يلزم أن يكون الاستعمال محتاجاً إلى تصوّرين، الأوّل تصوّر ذات المعنى للتكميل، والثاني تصوّر المعنى المتصور للاستعمال، والوجدان شاهد بكفاية تصوّر واحد في مقام الاستعمال.

الثالث: يلزم أن يكون وضع مثل لفظ الإنسان والأسد والغنم ونحوها من أسماء الأجناس عامّاً والموضوع له خاصّاً؛ وذلك لأنّ المفهوم المقيّد بالتصوّر الخارجي جزئي حقيقي.

فإن قلت: إنّنا أخذ التصوّر قيداً لكن لا بخارجيته، بل بما هو مفهوم كسائر المفاهيم له خارج وهو النفس، وذهن وهو تصوّر هذا المفهوم، وتقرّر، ومن المعلوم أن ضمّ كلّ إلى كلّ آخر لا يصيره جزئياً حقيقياً، فيكون معنى لفظ الأسد مثلاً هو الأسد المتصور.

قلت: منشأ هذا النزاع كون المستعمل في مقام الاستعمال محتاجاً إلى التصوّر الفعلي للمعنى فقليل بجزئية هذا التصوّر للمعنى، وقيل بعدم جزئيته، وأنت إذا تسلّمت عدم جزئيته فلا داعي لك إلى إدخال مفهوم من المفاهيم المقرّرة في المعنى لتكون دائرة المعنى بسببه مضيّقاً.

والجواب عن الأوّل أولاً بالنقض بأسماء الأجناس؛ فإنّها موضوعة للجهة الجامعة، وهي عبارة عمّا يؤخذ من الأفراد بعد إلغاء جميع الخصوصيات، فالتجريد عن جميع الخصوصيات مأخوذ قيداً وحالاً لمعنى هذه الألفاظ، ومن المعلوم أن المعنى المتّصف بالتجريد يباين الخارجيات، فكيف يصحّ حمله عليها؟ ولو لم يكن نفس المعنى مجرداً بل كان أعمّ بحيث لانم مع المجرد ومع غيره لوجب أن يكون

استعمال اللفظ في الخاص من حيث الخصوصية حقيقةً، و ظاهرهم الإطباق على مجازيته.

فإن قلت : فرق بين اللابشرط القسمي والبشرط لا، وبعبارة أخرى بين عدم اللحاظ ولحاظ العدم، والمقام من قبيل الأول لا الثاني، فالواضع لم يلاحظ مع المعنى شيئاً من الخصوصيات لا أنه لا خط التجريد معه.

قلت : مفهوم الرجل مثلاً له ثلاثة تصوّرات:
الأول : تصوّر زيد، فإنه تصوّر للرجولية المندكة فيه،
الثاني : تصوّر الرجل الأسود.

الثالث : تصوّر الرجل، فإن كان الموضوع له هو المقسم لهذه الثلاثة لزم أن يكون استعمال لفظ الرجل في الزيد حقيقة، فلا بد أن يكون الموضوع له هو التصوّر الأخير، ولا شك أنه متقوم بالتجريد بحيث يلزم من انتفاء التجريد انتفائه، وهذا معنى القيدية.

و على هذا فيكون ضمّ الخصوصية إلى معنى لفظ الرجل كضمّ الحجر إليه، غاية الأمر أنه متحد مع الخصوصية في الخارج، ومن المعلوم أن شيئاً من الخارجيات لا يكون متصفاً بالتجريد البتّة.

وكذا الكلام فيما نحن فيه؛ فإنه إذا تصوّر أحد مفهوم الرجل و كان تصوّره طريقاً و حاكياً للخارج، و تصوّره آخر و كان قيد الملحوظية ملحوظاً عنده مستقلاً، فإذا اطلع ثالث عليهما فكما أنه يرى الثاني مقيداً باللاحظ، فكذا الأول بلا فرق؛ ضرورة أن الوجود الذهني كالوجود الخارجي، فكما أن الزيد في الخارج مقيد بالوجود الخارجي فكذا مفهوم الرجل أيضاً في ذهن اللاحظ الأول مقيد باللاحظ الذهني، غاية الأمر أن اللاحظ الأول قد استغرق بتصوّره إلى الواقع و لم يأخذه موضوعاً و لم يلحظه مستقلاً، و الثاني قد أخذه موضوعاً و لا حظه مستقلاً، فالواضع تعهد على أنه متى تعقل المعنى مستطرقاً إلى الواقع تكلم باللفظ فيصير اللفظ بذلك أمانة على تعقل المعنى كذلك، و الاستعمال عبارة عن جريه على طبق تعهده، فاللفظ حاك عن

الصورة الذهنية وهي حاكية عن الخارج.

فنقول في مقام الحل: إنَّ التَّصَوُّرَ الاستطراقي لا يراه اللاحظ مستقلاً حين لحاظه وإن كان ربّما يلتفت إليه كالتفات العالم إلى علمه والناظر بالبصرة إلى نظره، بل يتخيّل أنّه ليس في البين إلّا ذات المعنى، ولهذا يقبع عنده حمّله على الخارجيات بخلاف الثالث الذي يرى تقيّد المعنى في ذهنه باللاحظ؛ فإنّه يحكم بمباينته للخارجيات، فالواضع وضع اللفظ لمعنى يكون متحقّقاً مع تتعّنه في ذهن المستعمل أبداً، لكن المستعمل حين الاستعمال لا يرى هذه التّتمّة، وهذا نظير ما عرفت في الحروف من أنّها موضوعة لمعان لا يمكن للمستعمل لحاظها مستقلاً حال الاستعمال، بل لا بدّ من لحاظها حالة في الغير أبداً.

فكما وضع الواضع اسم الجنس للمعنى المتّصف بالتجريد، لكن إذا قطع النظر عن تجريده ولم يلاحظ قيداً ووصفاً له حتّى ينطبق على الخارجيات، فكذا يمكن ذلك في التَّصَوُّر أيضاً بأن يتهدّ الواضع على أنّه متى تعقّل هذا المعنى ولم يلاحظ هذا التعقّل وصفاً وحالاً له بل جعله طريقاً للواقع تكلم بهذا اللفظ، فاتّصاف المعنى بكونه موضوعاً له نظير اتّصاف الطبيعة بالكلية.

بيان ذلك: أنّ العوارض لا يعرض على الطبيعة إلّا إذا وجدت إمّا في الخارج كبرودة الماء وحرارة النار، أو في الذهن؛ ضرورة أنّ الطبيعة مقرّة عن جميع العوارض خارج هذين العالمين؛ لأنّ وجود العرض فرع وجود المعارض والطبيعة خارج العالمين لا شيء؛ إذ ليس ورائها عالم آخر، وهذا معنى قولهم:

«الطبيعة من حيث هي ليست إلّاهي» يعني أنّ الماهية المهملة لا تكون كلية ولا جزئية؛ لأنّها ليست بموجودة في شيء من العالمين بل هي مقرّة عن عرض كونها ليست إلّاهي أيضاً.

فالتعبير به من باب ضيق العبارة، فلا بدّ أن يتحقّق الطبيعة في الذهن مجرّدة عن جميع الخصوصيات حتّى ينطبق على الخارجيات، فوصف الكلية إنّما يعرض على الطبيعة في حال الملحوظيّة والتجريد بحيث لو سلب عنها هذا الحال انتفى هذا

الوصف، لكن الطبيعة الملحوظة جزئي ذهني مباين للخارجيات فلا يتّصف بالكلية والصدق عليها، فلا بدّ أن يصير وصف الذهنية والتجريد ملغى بعد ثبوته واقعاً، وعبارة اخرى لابدّ من التخلية عنه بعد التخلية به.

و الجواب عن الثاني أولاً: بالتكلّم في مدرك هذا المطلب أعني: لزوم تصوّر المعنى في الاستعمال فنقول: لا مدرك له سوى كلمات العلماء، وقد جرت العادة على تسمية ما يتعلّق به قصد المتكلّم وإرادته عند الاستعمال بإسم المعنى، فالمراد بهذا اللفظ اصطلاحاً بل لغة أيضاً هو ما قصد من اللفظ لا ما وضع له، وتصور 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 والاختصاص بين اللفظ وذات المعنى، والثانية استعمال اللفظ في المعنى، وتصور المعنى لابدّ منه لتحقيق الاستعمال فهو من مقومات الاستعمال، وهو متأخّر رتبة عن الوضع، ولا شكّ أنّ غرض كلّ مستعمل ومقصودة هو تصوير مخاطبه منتقلاً إلى مراده بتوسط اللفظ، ولا شكّ أيضاً أنّ هذا المقصود ليس مغفولاً عنه في نظر المستعمل، بل هو ملتفت إليه فلزم أن يتصور علاوة على ذات المعنى وصف كونه مراداً له أيضاً، فهذا القائل لابدّ له من الالتزام بذلك في مقام الاستعمال، والقائل الآخر أيضاً لا يلتزم 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، والاستعمال عبارة عن متابعة هذا التعهّد والجري على طبقه.

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

قلت: لو كان الأمر كذلك فلم يصّر المتكلّم مذموماً عند كذب القضية بل وجب أن يكون حاله حال سائر الناس بالنسبة إلى هذه القضية، فليس ذلك إلّا لموضوعية إرادته وعقده القلبي وقصد إظهاره باللفظ.

و الجواب عن الثالث أنه قد جرى الاصطلاح على أنه متى كان المعنى المتصور حال الوضع خاصاً كان كل من الوضع والموضوع له خاصاً، ومتى كان عاماً فإن كان تعهد الواضع على التلّفظ باللفظ عند إرادة نفس العام كان كل منها عاماً، وإن كان على التلّفظ به عند إرادة جزئياته كان الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، ولا مشاحة في الاصطلاح.

ثم إنه قد اشتهر عن الشيخ الرئيس أن الدلالة تتبع الإرادة وهو ظاهر الانطباق على ما ذكرنا؛ إذ مفاده أن الدلالة التصديقية الثانية للفظ بالوضع على أن المعنى مراد للمتكلم تابعة لإرادة المتكلم للمعنى واقعاً، ومانرى من الانتقال إلى المعنى من الألفاظ وإن صدرت من غير الشاعر فهو من باب انس الذهن وليس من باب الدلالة، ألا ترى أنه لو صرح واحد بأنّي ما وضعت اللفظ الكذائي بإزاء المعنى الكذائي وسمع منه الناس هذه القضية ينتقلون إلى ذلك المعنى عند سماع ذلك اللفظ مع أن هذا ليس من باب الدلالة قطعاً.

لكن في الكفاية عند توجيه هذه العبارة ما حاصله أن الدلالة على قسمين: الدلالة التصويرية أعني كون سماع اللفظ موجباً لإخطار المعنى في البال وهذه هي الدلالة الثابتة لللفظ بسبب الوضع، وحيث إنها لا يتوقف على إحراز كون اللفظ عاقلاً شاعراً مختاراً فضلاً عن كونه مريداً، بل يحصل عند صدور اللفظ من الجهاد أو سماعه من وراء الجدار بحيث لم يعلم أن اللفظ شاعر أم لا، فلهذا لا يمكن حمل الدلالة في العبارة على هذه.

الثاني: الدلالة التصديقية أعني: التصديق والحكم بأن المعنى مراد للمتكلم وهي متوقّفة على إحراز كون المتكلم شاعراً مختاراً وكونه بصدد الإفادة، فحينئذ يحصل التصديق بأنه مريد للمعنى بحكم العقل لا بسبب الوضع، والمراد من العبارة أن هذه الدلالة التصديقية العقلية تابعة للإرادة تبعيّة مقام الإثبات للثبوت والكاشف للواقع المكشوف.

أقول: الوضع من حيث إنه شيء جعل الواضع نفسه في قيده إنما يناسب أن

ينسب إليه الدلالة التصديقية لا التصورية؛ إذ هي كما يحصل منه يحصل من غيره أيضاً، كما لو حصل عند التلّفظ بلفظ واقعة جديدة فإنه يصير موجباً لصيرورة هذه الواقعة حاضرة في الذهن متى سمع هذا اللفظ، وكما 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 »

لا شك أنّ الجمل الفارسيّة حيث إنّها مشتملة على لفظة «أست» و «نيسيت» الدالة على النسبة فلا حاجة فيها إلى التزام وضع نوعي للهيئة ولا شخصي للمجموع منها و من المادّة، وكذا الجمل الإنشائيّة كاضرب زيداً؛ إذ مفرداتها تشتمل على وضع يتمّ به القضية، وكذا بعض الجمل الخبريّة العربيّة وهما اشتمل منها على لفظة «كان وليس» وما أفاد مؤداهما.

وأما ما ليس منها كذلك كقولنا: زيد قائم فلا بدّ فيها من القول بأنّ هيئتها موضوعة للنسبة لكن نوعياً لا شخصياً^(١) بأن يكون لكلّ هيئة قائمة بكلّ مادّة وضع على حدّه؛ ضرورة أنّه لا داعي إلى الثاني بعد إمكان الأوّل، وكذا لا حاجة بعد ثبوت الوضع للهيئة بإزاء النسبة نوعياً إلى ثبوتها لمجموع الهيئة والمادّة بإزاء مجموع الطرفين، والنسبة شخصياً بحيث كان كلمة زيد في قولنا: زيد قائم بمنزلة الزاء في كلمة زيد، فإنّ ذلك مضافاً إلى لغويّته يشهد وجدان كلّ أحد بطلانه، وكلام القائل بالوضع للمركّبات محتمل لكلّ من هذه الثلاثة.

١. إذ وضع مفردات القضية لا يفي بصدق القضية التامة التي يصحّ السكوت عليها؛ لأنّ معاني المفردات معان تصوّريّة وتعدّد المعاني التصوريّة لا يستلزم القضية التامة التي يصحّ السكوت عليها، فلا بدّ أن تكون القضية المستفادة من قولنا: زيد قائم مسببة من وضع آخر غير وضع المفردات ثابت للهيئة. منه قدّس سرّه.

« فصل »

لاشكَّ أنَّ فائدة الفراغ عن معنى اللفظ من أيِّ طريق كان هو عدم حاجة المكلف في مقام العمل إلى إجراء الأصل من البرائة والاحتياط ونحوهما، فلو علم أنَّ معنى لفظ الصيد في قوله: «فتيَمُّوا صعيداً» هو مطلق وجه الأرض الشامل للرمل والطين مثلاً لم يحتج عند وجدانها مع التراب الخالص إلى الاحتياط بالتيمُّم به، ولا عند وجدانها مع فقده إلى الاحتياط بالتيمُّم بهما ثمَّ القضاء بعد ذلك مثلاً. ولاشكَّ أنَّ تبادل معنى من لفظ من حاقه بحيث علم أنَّه لا قرينة في البين أصلاً شاهد قطعي بأنَّ استناد هذا التبادر إلى الوضع، ضرورة عدم مناسبة بين شيء من الالفاظ وبين شيء من المعاني قبل الوضع أصلاً.

ثمَّ إنَّ هذا التبادر يكون على قسمين:

الأوَّل: أن يكون عند العالم باللسان و يكون المستعلم هو الجاهل به كما لو شاهد شخص من العجم أنَّ شخصاً من العرب قال لصاحبه: جثني بالخبز، فأناه بالطعام المعهود فيعلم أنَّ لفظ الخبز موضوع لجامع هذا الطعام، وهذا القسم لا إشكال فيه. الثاني: أن يكون التبادر عند نفس المستعلم فيكون الشخص الواحد مستفتياً و مجيباً معاً، وقد استشكل على هذا القسم بأنَّه لا شكَّ أنَّ تبادل المعنى من اللفظ يتوقَّف على العلم بأنَّه معناه؛ ضرورة أنَّ التَّرك لا يفهم معنى اللفظ العربي قطعاً، فلو كان العلم بأنَّه معناه متوقِّفاً على التبادر لزم الدور.

وقد أورد إمام المشكِّكين نظير هذا الإشكال على الشكل الأوَّل الذي هو أوضح الأشكال، بيان ما أورد هو أنَّ العلم بالكبرى بكليتها متوقَّف على العلم بالنتيجة فلا بدَّ أولاً من العلم بأنَّ العالم مثلاً حادث لأنَّه من أفراد المتغيَّر، فبدون العلم بحدوثة كيف يحصل العلم بأنَّ كلَّ متغيَّر حادث؟ فلو كان العلم بالنتيجة متوقِّفاً على العلم بالصغرى والكبرى و نتيجة الاستدلال بها لزم الدور.

والجواب عن هذا الإشكال في الشكل الأوَّل بالفرق بين الموقوف و الموقوف

عليه بالإجمال والتفصيل، بيانه أن استعمال وجوب إكرام زيد بالخصوص مثلاً من أجزاء علمه، وأن كل عالم واجب الإكرام لا ينافيه علم المستعلم بأن كل عالم واجب الإكرام؛ لأن من الواضح أن العلم بذلك لا يتوقف على العلم بوجوب إكرام كل فرد فرد من العالم تفصيلاً، فالموقوف عليه هو العلم بوجوب إكرام زيد إجمالاً وبعنوان أنه فرد للعالم، والموقوف هو العلم بوجوب إكرامه تفصيلاً وبعنوان أنه زيد. والجواب عنه في التبادر أن ما يتوقف عليه التبادر هو العلم الارتكازي وما يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي.

توضيح ذلك في عكس ما نحن فيه وهو ما إذا كان المعنى معلوماً واللفظ غير معلوم هو أنه مثلاً لو فرض أن لك صديقاً اسمه الحسن لكنت نسيت اسمه فلا شك أنك حينئذ كلما عرضت على ذهنك لفظاً غير لفظ الحسن كلفظ محمد وأحمد وعلى حسين ونحوها ياباه الذهن حتى إذا عرضت عليه لفظ الحسن يقبله سريعاً ويحكم بأنه اسم هذا الصديق، فثبت أن هنا علمين، علماً ارتكازياً حاصلًا قبل القبول، والدليل على وجوده هو الامتناع والقبول المذكوران، وعلماً تفصيلياً حاصلًا بعده، فما يتوقف عليه القبول هو الأول، وما يتوقف على القبول هو الثاني.

فقول فيما نحن فيه مثلاً: لو فرض أنك كنت من الأعراب أو مأنوساً بلغتهم واستعملت لفظة الماء في كلامك مراراً غير شاك في معناه أصلاً لكن عرض لك كثرة المجالسة مع العجم، وكثر التشكيك بين علمائهم فضلاً عن عوامهم في بعض أقسام الماء فاشتبه الأمر بسبب ذلك عليك أيضاً، فشككت أن لفظ الماء موضوع للطبيعة الخاصة فيما إذا كانت خالصة عن غيرها بالحس لا بالدقة العقلية أو لما هو أعم من ذلك بحيث يشمل وقية منها فيها ربع من التراب، فلا شك أنك حينئذ كلما عرضت على ذهنك لفظاً غير لفظ الماء كلفظ الحمار والفرس والشجر ونحوها ليكون اسماً لغير الخالص ياباه الذهن، ومتى عرضت عليه هذا اللفظ لم ياب منه، فهذا الامتناع وهذا القبول يدلان على أن لفظ الماء موضوع للأعم من الخالص، إذ المفروض أنك كنت في السابق عالماً بمعنى اللفظ بوجه صحيح.

هذا فيما إذا كان الشك في أضيائية المفهوم وأوسعته، وكذا فيما إذا كان الشك في أصل المعنى فيعرض المعاني على الذهن واحداً بعد واحد مع اللفظ، فإذا قبل الذهن واحداً منها يحكم بأنه معنى اللفظ.

هذا إذا كان جهل المستعلم مسبقاً بالعلم فيكون القبول و عدم القبول عنده موجباً لحصول العلم له بمعنى اللفظ، و ليس برهاناً و دليلاً عقلياً حتى يلزم به الخصم، و أما إذا كان جهله ابتدائياً غير مسبوق بالعلم أصلاً فحينئذ لا يمكن حصول التبادر عنده، فالمقصود من التبادر الذي ذكر أنه علامة للحقيقة إنما هو التبادر عند أهل اللسان لغيرهم و التبادر عند المستعلم الذي كان عالماً في السابق.

ثم إن أصالة الحقيقة المعبر عنها بأصالة عدم القرينة أيضاً مقيدة عند الشك في أن استناد التبادر إلى حاق اللفظ أو إلى القرينة، فلو شك أعجمي عند قول عربي لعربي آخر: جئني بالأسد، وإتيانه برجل شجاع في أن لفظ الأسد موضوع لمطلق الشجاع أو للحيوان المفترس و يريد الرجل الشجاع بقرينة من حال أو مقال قد اختفت عليه، و بعبارة أخرى في أن استناد فهم المخاطب إلى حاق اللفظ أو إلى القرينة المخفية، فحينئذ يحكم بمقتضى أصالة الحقيقة المفروغ عن حجيتها بناء العقلاء بأن هذا اللفظ موضوع للمعنى الأعم و أن استناد فهم المخاطب إلى نفس اللفظ.

فإن قلت: إن القدر المتيقن من حجة هذا الأصل و المسلم من بناء العقلاء على العمل به إنما هو في صورة الشك في المراد بمعنى أنه لو علم أن لفظ الأسد مثلاً حقيقة في الحيوان المفترس و مجازاً في الرجل الشجاع و شك في أن مراد المتكلم هو الأول أو الثاني بالقرينة المخفية فحينئذ يحكم بمقتضى هذا الأصل بأن المراد هو الأول، و أما في صورة الشك في الوضع و العلم بالمراد فلا يصح التمسك به، و بالجملة أن هذا الأصل حجة في الشبهة المرادية لافي الشبهة الوضعية.

قلت: قد استعمل شيخنا العلامة قدس سره نظير هذا حيث ذكر ما حاصله أنه لو ورد أكرم العلماء و علم من الخارج بأن زيداً لا يجب إكرامه، سواء كان عالماً أو جاهلاً و شك في أنه عالم حتى يكون العالم المذكور مخصصاً، أو ليس بعالم حتى لا

يكون كذلك، فحينئذ يحكم بمقتضى أصالة عدم التخصيص بعدم عالميته، إلى غير ذلك من الموارد المتفرقة في مكاسبه، و يظهر من ذلك ميله قدس سره إلى حجبة الاصول اللفظية في غير موارد الشبهة المرادية من موارد الشبهة في التصرفات اللفظية ونحوها.

و يظهر ذلك أيضاً من سيدنا المرتضى قدس سره حيث إنه قائل بظهور الاستعمال في الحقيقة من دون فرق بين كونه في معنى واحد أو معنيين وأكثر، كما أن كلام من قال بأن الاستعمال أعم من الحقيقة و المجاز ناص في عدم حجبة أصالة الحقيقة في غير موارد الشبهة في المراد.

و بالجملة فإن ثبت حجبة الاصول اللفظية في غير مورد الشبهة المرادية فهو المطلوب و إلاً فحيث إن دليلها لبي، لابد أن يقتصر فيها على القدر المتقين منه من موارد الشبهة في المراد، و حينئذ فتبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع إنما يصلح علامة على الحقيقة للجاهل في مورد العلم باستناده إلى نفس اللفظ، و أما في مورد احتمال الاستناد إلى قرينة خفيت عليه فلا يتحقق العلامة؛ لعدم إمكان إحراز جزئها أعني ثبوت الاستناد إلى نفس اللفظ بأصالة عدم القرينة.

ثم إن عدم صحة السلب علامة الحقيقة كما أن صحة السلب علامة المجاز، و إشكال الدور جارهما، و جوابه هو ما تقدم من الفرق بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل أو بالإضافة إلى العالم و المستعمل.

ثم إنهم ذكروا الأطرَاد علامة للحقيقة و عدم الأطرَاد علامة للمجاز، و يحتمل أن يكون المراد بالأطرَاد أحد معنيين:

الأول : شيوع تطبيق اللفظ على أفراد مفهوم بين أهل اللسان، مثاله لو رأى هندي أن فارسياً قال لحادمه : «ببر اين چغندر را بخانه» فأطلق مفهوم لفظ «چغندر» على هذا الشيء الخارجي، فعند ذلك يحتمل هذا الهندي أن يكون هذا الشيء مصداقاً حقيقياً للمفهوم الحقيقي لهذا اللفظ، و أن يكون مصداقاً ادعائياً له من باب الحقيقة الادعائية التي أثبتته السكاكي، و أن يكون هذا اللفظ مستعملاً في

المفهوم المجازي بقرينة قد اختفت عليه و يكون الإطلاق باعتباره.

فإذا صبر أياماً متردداً في السوق و تتبع محاورات أهله و عثر على مقدار شائع كبير من هذا الإطلاق أعني إطلاق مفهوم لفظ «جفندر» على أمثال الشيء السابق فلا شك أن هذا مورث للقطع بالاحتمال الأول و عدم الأخيرين، ضرورة أن الحقيقة الادعائية لو سلمت فإنما هي في مقامات يطلب فيها البلاغة كمقام إنشاء الخطبة و الشعر و نحوها، لا في مثل محاورات أهل العرف الصادرة منهم في ليلهم و نهارهم المتعلقة بأمور معاشهم و معاملاتهم و نحوها.

و عدم سماع السامعة للقرينة اللفظية إنما هو في مورد أو موردين أو ثلاثة أو أربعة لا في عشرة مورداً، وكذا خفاء القرينة الحالية بأن يكون متحققاً بنجوى بين المتخاطبين أو معهودة بينهما في السابق بحيث لم يطلع عليها المتتبع إنما هو في خمسة أو ستة أو عشرة مورداً لا في عشرين مورداً.

و كون قرينة حالة عامة في البين بحيث كان جميع أهل البلد بأصنافهم المشتتة مطلعين عليها يتوقف على جامع كأن يأمرهم شخص نافذ الكلمة على جميعهم باستعمال هذا اللفظ في معناه المجازي الفلاني بحيث صار ذلك قرينة عامة يستغنى بها في استعمالات هذا اللفظ عن قرينة أخرى. و لا يخفى أن هذا من الاحتمالات التي لا يعتنى بها العقلاء كاحتمال سقوط السقف.

و بالجملة، فشان القرينة الحالية أن يكون بين اثنين أو ثلاثة أو أربعة لا بين جميع الناس، والحاصل أنه يحصل القطع بعدم القرينة بقول مطلق بسبب شيوع إطلاق مفهوم اللفظ على مصداق مفهوم، و لازم ذلك هو القطع بعدم المجازية.

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

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

اللفظ الذي اطلق مفهومه على مصداق مفهوم كلفظ الأسد المطلق مفهومه على مصداق الرجل الشجاع في الاستعمالات المتأخرة المعثور عليها بالتتابع على حاله في الاستعمال الأول، بأن ينكشف قرينته في الاستعمال الخامس أو السادس أو العاشر. **الثاني:** شيوع استعمال اللفظ في المعنى وعدم اختصاصه بمقام دون مقام، وهذا المعنى يختص بالحقيقة؛ لأن المجاز سواء كان لغوياً أم عقلياً يحتاج إلى القرينة والعلاقة التي يصح معها الاستعمال، فاستعماله لا يطرّد في جميع المقامات بل في خصوص مقامات وجود العلاقة المذكورة والقرينة، ومطلوبية الفصاحة كاختصاص التأكيد في الكلام بمقامات خاصة بخلاف المعنى الأول؛ فإنه ثابت في المجاز أيضاً لكنه فيه مع إدراك العلاقة المذكورة والقرينة، وقد عرفت أنه في الحقيقة كاشف عن عدم القرينة.

« فصل »

لا شك أنّ حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مادام ممكناً هو المتعين، وكذا سائر حالاته المطابقة للأصل، لكن إذا دار الأمر بين حالين أو أكثر من الأحوال المخالفة له فأيها مرجح؟ ذكروا وجوه ترجيح لبعضها على بعض، لكنّها وجوه اعتبار لا اعتبار بها ولم يثبت حجيتها بالتعبّد، نعم إن اوجبت ظهوراً في اللفظ فهي متبعة وإلا فلا.

« فصل »

لا شك في كون ألفاظ العبادات كالصلاة والصيام والزكاة ونحوها حقيقة في زماننا في معانيها الشرعية، إنما الشك فيها في زمان الشارع، ففيها ثلاثة احتمالات: الأول: أن يضعها الشارع بإزاء هذه المعاني بالوضع التعيني. الثاني: أن يكون قد استعملها فيها مجازاً ثم صارت بكثرة الاستعمال حقيقة بالوضع التعيني، وعلى هذا فبدء حصول الوضع ليس بمعلوم. الثالث: - وهو المنقول عن الباقلاني - أن يكون قد استعملها في معانيها اللغوية

كالصلاة في الدعاء، والقيود الزائدة قيود للمطلوب، ولها دوال آخر لا بمسمى اللفظ، وحصول الوضع التعيني التصريحي أعني : ما كان بلفظ وضعت ونحوه من الشارع بالنسبة إلى هذه الألفاظ مما ينبغي أن يعلم بعدمه، لا أقل من كونه مستبعداً أو كون مدعي القطع به مكابراً.

نعم قد يحصل الوضع التعيني بالاستعمال كما قد يتفق في وضع الأعلام الشخصية كقول الوالد : جنني بحسن مشيراً إلى المولود مريداً تسميته بهذا الاسم بهذا الاستعمال، ويحتاج هذا الاستعمال إلى القرينة لكن لا قرينة المجاز، بل لإفهام أن المتكلم واضح لللفظ بإزاء المعنى كالإشارة إلى المولود في المثال، فهذا القسم من التعيني وإن كان لا يمكن إدعاء الجزم بصدوره من الشارع في هذه الألفاظ لكنه غير مستبعد.

ثم إن في الكفاية تصريحاً بأن هذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز، أمّا عدم المجازية فلأنه ربما لا يكون لللفظ معنى حقيقي، وعلى فرضه فالعلاقة بينه وبين المستعمل فيه غير ملحوظة، وأمّا عدم كونه حقيقة فلأن المتكلم قاصد إحداث الوضع بهذا الاستعمال، فلا وجود للوضع حين الاستعمال حتى يكون في الموضوع له ولا ضير في التزام ذلك؛ إذا المناط في صحة الاستعمال هو قبول الطبع وهو موجود في المقام.

لكن يمكن أن يقال بأن الوضع الذي هو أمر نفسي قد حصل في نفس المتكلم قبل الاستعمال، غاية الأمر أنه أظهره بالاستعمال، فهذا الاستعمال كاشف عن كون المعنى موضوعاً له لللفظ بحسب الجعل القلبي، واستعمال في الموضوع له معاً نظير قول ذي الخيار : بعث قبل قوله : فسخت؛ فإنه كاشف عن أمرين طوليين: انتقال المال من المشتري الأول إلى البائع، وانتقاله من البائع إلى المشتري الثاني، فيكون البيع واقعاً في ملك نفسه، بل المقام أولى بالجواز؛ لأن الفسخ القلبي بمجرد لا يكفي في التملك، بل للكاشف موضوعية ومدخلية في التأثير بخلاف الوضع؛ فإنه يتحقق بمجرد الجعل القلبي من دون توقف على الكاشف.

هذا على المختار من كون الألفاظ الإنشائية كاشفة عن معانيها، وأما على القول بكونها مولدة لها فالاستعمال المذكور مولد للوضع فلا تحقق للوضع حينه، فيتم ما ذكره قدس سره.

ثم إن في الكفاية أيضاً ما معناه أنه على تقدير عدم كون هذه المعاني مستحدثة في شرعنا و ثبوتها في الشرائع السابقة كما هو قضية قوله تعالى : «وَأَوْضَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» وقوله تعالى : «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»

وقوله تعالى : «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» فالفاظها حقايق لغوية لا شرعية ولا يضر اختلافها في الكيفيات بحسب الشرائع؛ لكونه اختلافاً في المصاديق لا في الماهيات، نظير اختلاف الصلاة بحسب الحالات في شرعنا.

وأنت خير بأن الايات وإن كانت تدل على ثبوت هذه الحقائق في الشرائع السابقة، لكنها لا تدل على كون هذه الألفاظ الخاصة أسماء لها في تلك الأزمنة بلسان العرب؛ فإنها حكاية معان بألفاظ دالة على تلك المعاني في عرف المخاطب بهذا الكلام، فلا تدل على كونها دالة على تلك المعاني في العرف السابق وهذا واضح، نعم الثابت على هذا أنه كانت لهذه الحقائق في تلك الأزمنة ألفاظ يعبرون بها عنها، وأما أنها كانت مجازات أو حقائق، وأنها كانت هذه الألفاظ الخاصة أو غيرها فليس بمعلوم.

فن الممكن أن كان لها ألفاظ آخر ثم صارت في زمان الجاهلية مهجورة فيه، فهذا لا ينفع في نفي الحقيقة الشرعية وإثبات الحقيقة اللغوية، وإنما ينفع في رد من جزم بثبوت الحقيقة الشرعية.

ثم لا يخفى أنه لا يمكن الجزم بثبوت الحقيقة الشرعية ولا بعدمه، بل يحتمل أن يكون هذه الألفاظ حقائق لغوية أو شرعية إما بالوضع الاستعمالي أو التعييني أو مجازات شرعية و حقائق متشعبة.

وتظهر ثمرة الثبوت وعدمه فيما إذا وردت هذه الألفاظ في كلام الشارع مجردة

عن القرينة، فعلى الثاني يحمل على حقائقها اللغوية، وعلى الأول يحمل على معانيها الشرعية فيما إذا علم تأخر الاستعمال من النقل، وعلى معانيها اللغوية في صورة العكس، ولا كلام في ذلك.

إنما الكلام في صورة الجهل بتاريخ النقل والاستعمال أو تاريخ أحدهما، وينبغي التكلم أولاً في حكم مطلق الحادثين المجهول تاريخ كليهما أو تاريخ أحدهما.

و يحمل الكلام فيه أنه لو لم يكن لوجود أحد الحادثين قبل الآخر أو بعده أثر شرعي فلا يجري للأصل في أحدهما، ولو كان في البين أثر شرعي وكان موضوعه الوجود الخاص أعني وجود أحدهما المقتد بكونه قبل وجود الآخر أو بعده فحينئذ وإن كان استصحاب عدم كل واحد وجزءه إلى زمان حدوث الآخر يثبت قبلية وجود الآخر، لكنه بالنسبة إلى الأثر الشرعي المترتب على وجود الآخر أصل مثبت لا نقول باعتباره.

سَلَمْنَا، لكنه 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 والعدم على وجه التركيب كما إذا قال المولى: إذا لاقى الماء في حال عدم الكرية نجساً صار نجساً، فجعل موضوع النجاسة وجود الملاقاة في ظرف عدم الكرية، وحينئذ فإن جهل تاريخ أحدهما و علم تاريخ الآخر فيجتر استصحاب عدم المجهول التاريخ إلى زمان حدوث المعلوم التاريخ، كما لو علم بحدوث ملاقات الماء للنجاسة في أول طلوع الشمس، وشك في أول زمان حدوث كريته، بل هو قبل ذلك حتى يكون طاهراً، أو بعده حتى يكون نجساً، فيجتر استصحاب عدم كريته إلى أول طلوع الشمس فيصير أحد جزئي الموضوع متحققاً بالوجدان وهو وجود الملاقاة والآخر بالأصل وهو عدم الكرية، فهذا الأصل صحيح لأن له أثراً شرعياً وهو النجاسة، إذ المفروض أنها مترتبة على عدم الكرية و وجود الملاقاة معاً، فيكون أصلاً موضوعياً يبرز به موضوع الحكم و

ليس له معارض؛ إذ لا أصل في طرف الملاقاة حتى يعارضه؛ لأن عدم الملاقاة إلى ما قبل الطلوع متيقن كحدوثه من حينه، فليس فيه شك حتى يجري فيه الاستصحاب. وإن جهل تاريخ كليهما فذهب شيخنا العلامة قدس سره في رسائله إلى أن أصلي عدم كل واحد إلى زمان حدوث الآخر يتعارضان فيتساقطان، كما لو وجد عذرة في الماء و كان كزاً في زمان الوجدان بعد ما لم يكن، فشك في تقدّم كل واحد من حدوثي الملاقات والكزّة على الآخر، فاصالة عدم الكزّة إلى زمان حدوث الملاقاة يقتضي النجاسة، و أصالة عدم الملاقاة إلى زمان حدوث الكزّة يقتضي الطهارة فيتساقطان.

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

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

و الحاصل أنّ نقض عدم الكزّة بوجودها إلى زمان الحدوث الواقعي للملاقاة المحتمل كونه أوّل الطلوع المتيقّن فيه وجود الكزّة من الشبهات المصادقية لنقض اليقين بالشك، فلا يمكن التمسك على حرمة و وجوب الاستصحاب بالنهي عن نقض اليقين بالشك.

نعم استصحاب عدم الكرية إلى الزمان المتصل بأول الطلوع يكون من أفراد عدم نقض اليقين بالشك لكن لا أثر له؛ لأن موضوع النجاسة ليس عدم الكرية السابق على وجود الملاقاة متصلاً به، بل عدم الكرية ووجود الملاقاة الذين يجمعهما زمان واحد، وهذا منتف في المقام؛ فإن عدم الكرية وإن احرز بالأصل إلى ما قبل الطلوع لكن وجود الملاقاة مقارناً له في واحد من أزمنة ما قبل الطلوع غير محرز، فعلم أن الأصل في مجهولى التاريخ غير جار، إما لكونه من الشبهة المصداقية وإما لكونه بلا أثر.

فقول: إن الحادثين في المقام وهما النقل والاستعمال لا مجرى فيها للأصل الشرعي الذي هو مفاد «لاتنقض» حتى في صورة الجهل بتاريخ أحدهما؛ فإنه لا مدخلية للاستعمال في موضوع الحكم الشرعي وإنما هو مجرد الكشف والحكاية، و ما هو موضوع للآثار هو نفس المعاني سواء استعمل اللفظ فيها أم لا، ومفاد «لا تنقض» لا يشمل أزيد من نفس الأحكام وموضوعاتها، وفي المقام لو كان تاريخ الاستعمال معلوماً و جهل تاريخ النقل فاستصحاب عدم النقل إلى زمان الاستعمال يثبت قبلية الاستعمال، وهي تفيد كون الاستعمال في المعنى اللغوي، فينتهي بواسطتين إلى نفس المعنى الذي هو موضوع الأثر الشرعي، وكذا النقل أيضاً ليس موضوعاً لأثر شرعي.

نعم الأصل العقلاني حيث إن مثبتة حجة يمكن التمسك به في المقام بناءً على أن خصوص أصالة عدم النقل من الاصول العقلانية، ووجه حجبة الأصل المثبت العقلاني أن الاصول العقلانية إنما هي حجة من باب الطريقة والكاشفة النوعية وإفادة الظن النوعي، ففي موارد احتمال وجود القرينة على المعنى المجازي مثلاً لا يعتنى نوع العقلاء بهذا الاحتمال لضعفه وقوة احتمال عدم القرينة لكثرة عدمها وندرة وجودها، فحجبة أصالة عدم القرينة من باب الظهور النوعي للفظ في المعنى الحقيقي، فإذا وجد هذا المقدار من الكشف وهذه المرتبة من الظن في موارد هذه الاصول في الملزوم يوجد هذا الظن والكشف بعينه في جميع لوازمه حتى ما كان منها بوسائط

كثيرة، فلا بد أن يعامل معه معاملة العلم في اللازم كما عومل ذلك معه في الملزوم بلافراق.

و يجري هذا الكلام فيما اعتبره الشارع أيضاً من باب الطريقة 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 ولا معارض لها، أما في صورة العلم بتاريخ الاستعمال فواضح؛ إذ لا أصل في طرفه مع العلم، وأما في صورة الجهل به فلعدم الأصل الثابت الحجّة في طرفه لاشرعيّاً ولا عقليّاً كما مرّ.

وبناء 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 تأخّره مع العلم بأصله فلا ينفع هذا الأصل أيضاً 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 كله في طرف النقل، وأما الاستعمال فليس فيه أصل عقلائي أصلاً.

« فصل »

قد اختلف في كون ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة؟ و تصوير هذا النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح؛ فإنّه يقع النزاع حينئذ في أنّ المعنى المنقول إليه هل هو خصوص الصحيح أو الأعمّ، وأما 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 الآخر.

ويمكن تصوير النزاع أيضاً على قول الباقلاني في أنّ القرينة المنضبطة العامة

المفهمة للخصوصيات الزائدة على المعنى اللغوي كالانصراف الإطلاقي المفهم للخصوصية الزائدة على الطبيعة هل تحققت و لو بعد مدة يحصل الشهرة المولدة للانصراف فيها على تمام الأجزاء و الشرائط أو على الأعم.

و العدة في هذا المبحث تصوير الجامع بين أفراد كل من عنواني الصحيح و الأعم قبل الشروع في النزاع؛ فإن المقصود إثبات الاشتراك المعنوي بين أفراد الصحيح أو الأعم لا اللفظي.

فقول : لا يكاد يمكن تصوير الجامع المركب بين الأفراد الصحيحة؛ فإن أفراد الصلاة مثلاً ذات قيود متقابله، فبعضها ثنائية ليس إلا بحيث لو زيد ركعة لبطل، و بعضها ثلاثية كذلك، و بعضها رباعية كذلك، و شأن الجامع أن يكون مجرداً عن جميع الخصوصيات، 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 سلم على الثانية عالماً، أو الصبح إذا سلم على الثالثة أو الرابعة كذلك.

و أما الجامع البسيط فيمكن تصويره؛ لإمكان أن يكون بين أفعال مختلفة مقيدة بقيود متضادة بالإضافة إلى فاعلين مختلفين - كالصلوات المختلفة المقيدة بعضها بالقيام و بعضها بالقعود و بعضها بالزيارة على الركعتين و بعضها بعدمها في حق المختار و المضطر و الحاضر و المسافر - جامع واحد، و لاضير في الالتزام به في المقام بعد وجدانه في نظيره؛ فإن التعظيم يختلف الحال فيه بالإضافة إلى الفاعلين، فبالإضافة إلى فاعل لا يحصل إلا بالقيام و بالإضافة إلى آخر لا يحصل إلا بالقعود، و بالإضافة إلى ثالث لا يحصل إلا بالاضطجاع؛ فإن المريض الذي يشق عليه القيام أو القعود يعدان في حقه تكلفاً زائداً لا تعظيماً، و بالإضافة إلى رابع لا يحصل إلا بحط الظهر و هكذا، بل الالتزام بذلك في المقام متعين؛ إذ اشتراك تلك المستشئات في الأثر الواحد يقتضي أن يكون منتبهة إلى جامع واحد يستند هذا الأثر إليه بناءً على ما قرّر في المعقول من أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد، و لاضير في عدم معرفتها

بحقيقة هذا الجامع بعد إمكان الإشارة إليه بخواصه و آثاره كوصف كونه ناهياً عن الفحشاء ونحوه.

لكن يرد عليه إشكالان:

الأول: أنه مخالف لظواهر الأخبار المشتملة على أن الصلاة أَوْهَا التكبير و آخرها التسليم، و للمركز في أذهان المشرّعة من أن الصلاة إسم للمجموع المركب من الأفعال الخاصة لا لعنوان بسيط منتزع عنها.

الثاني: إنه يستلزم أن يكون الصحيح عند الشك في جزئية شيء أو شرطية قائلاً بالاحتياط مع أن المشهور القائلين بالوضع للصحيح قائلون بالبراءة، بيان الملازمة أنه على هذا ليس مورد الأمر هو المركب حتى يعتذر العبد عند مولاه عن عدم الإتيان بالجزء أو الشرط المشكوكين بأنّي وقفت على وجوب هذا المقدار و قد أتيت به، و شككت في وجوب الباقي، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، بل مورد شيء وحدائي بسيط، غاية الأمر أن محصله هو المركب، فالما موربه دائر بين الوجود و العدم، فالمكلف ما لم يأت بجميع الاحتمالات لم يعلم بأنه أتى بالمأمور به أو لا، و ليس له مقدار حتى يقول: بأنّي قد أتيت بالقدر الذي علمت وجوبه، و الباقي لم أعرف وجوبه.

ورّد هذا الإشكال في الكفاية بالفرق بين ما إذا كان المأمور به أمراً بسيطاً مسبباً عن المركب، و بين ما إذا كان أمراً بسيطاً منتزِعاً عنه و تكون المركبات أفراداً له، ففي الأول يكون الحال كما ذكر، كما في الطهارة المسببة عن الغسلتين و المسحتين، فلو شك في أن الغسل من الأعلى إلى الأسفل له دخل في السبب المحصل للطهارة يجب الإتيان به لما ذكر، و في الثاني ينحل الأمر بالعنوان البسيط إلى الأمر بأفراده، ففي الحقيقة يتعلّق الأمر بالمركبات، فيكون حاله كما إذا تعلّق الأمر بالمركب ابتداءً.

ويمكن أن يقال: إنه فرق بين ما إذا كان مركب الأمر هو المركب ابتداءً، و بين ما إذا كان هو العنوان المنطبق عليه، ففي الأول لعلّه يمكن أن يقول العبد: إن المقدار المعلوم وجوبه قد أتيت و الزائد كان مشكوك الوجوب، و لم يكن أمر آخر وراء

المركب مطلوباً بالفرض، وأما في الثاني فالحجة بين العبد ومولاه وما هو مؤاخذ و مسئول عن فعله وتركه هو العنوان لا المركب، فيجب بحكم العقل أن لا يكتفى بالمقدار المعلوم بل يأتي بمقدار علم أنه فرد للعنوان، فالأمر الانحلالي يتعلّق بالمركب بعنوان أنه فرد لهذا العنوان.

فهنا أمر آخر وراء المركب يجب إحرازه وهو كونه فرداً للعنوان، ألا ترى أنه لو قال المولى اشرب السكتجين لم يكن له السؤال إلا عن شرب السكتجين، فلو شرب جرعة وشك في وجوب الجرعة الثانية فتركها فتبين دخلها في الغرض كان له الاعتذار بأنّي لم أعرف وجوبها، وأما لو قال: اشرب مزيل الصفراء فحيثئذ لا يستل عن شرب السكتجين، بل عن شرب المزيل للصفراء فهل يرتبط بهذا السؤال قوله: إنّى لم أعرف وجوب الجرعة الثانية إذا تبين دخلها في الإزالة.

وأما تصوير الجامع على قول الأعتمى فقد عدّه في الكفاية في غاية الإشكال، و حاصل ما يرد عليه من الإشكال أنه لا شك أن أجزاء الصلاة مثلاً أشياء متباعدة فلا بد أن يضمّ الواضع بعضها إلى بعض في اللحاظ ويلاحظ المجموع شيئاً واحداً و يضع اللفظ بإزائه، فهذا المجموع الملحوظ بلحاظ واحد إما أن يكون تمام الأجزاء أو البعض، و يكون الباقي أجزاء للمأمور به دون المسمّى، فإن كان الأوّل لزم أن لا يكون الصلاة بلا ركوع صلاة عند الأعتمى وهو مقطوع العدم، وإن كان الثاني فالبعض إما أن يكون بعضاً معيّناً كأن يعيّن من بين أجزاء الصلاة الأركان المخصوصة مثلاً فإد عليه إشكالان:

الأوّل: يلزم أن تكون الصلاة الثائمة الأجزاء مركبة من الصلاة وغيرها لا أن يكون تمامها الصلاة ولا يلتزم به الأعتمى، و دعوى أن اعتبار الأركان لا بشرط يدفع هذا، مدفوعة بأن معنى كونها لا بشرط أن لا ينافي وصف موضوعيّتها وجود بقيّة الأجزاء، لا أن يكون الموضوع له على تقدير وجود البقيّة هو المجموع، ألا ترى أن المعجون المركب من الترياق وغيره المحصل لغرض واحد لا يطلق اسم الترياق إلا على جزئه المخصوص دون المجموع.

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

وإما أن يكون بعضاً مردداً كأن يضع لفظ الصلاة بإزاء خمسة أجزاء مرددة بين خمسة عشر جزء، وهذا مضافاً إلى أنه يستلزم أن يكون جزءاً داخلياً في المسمى تارةً وخارجاً عنه أخرى، بل مردداً بين أن يكون داخلياً وأن يكون خارجاً فيما إذا كانت الصلاة واجدة لتنام الأجزاء، وهو من الركاة بمكان يرد عليه الإشكال الأول من الإشكاليين.

وأما الشرائط فليس حالها حال الأجزاء؛ إذ لو فرض الفراغ من جهتها وكون عشرة أجزاء صلاة، فلا يفرق الحال فيها بين أن تكون مستقبلية أولاً، فلا يصير العشرة بالاستقبال أحد عشر، فلا يستلزم إخراج الشرط عن المسمى أن تكون الصلاة معه صلاة مع الزيادة.

ويمكن أن يقال : إنه لا شك أن أفعالاً متعددة إذا اتى بها لغرض واحد كتصحيح المزاج - كعمل الزورخانه - يطء عليها وحدة اعتبارية، ولهذا إذا أتى بعدة منها و لم يأت بالباقي يقول : قد أوصلت شغلي إلى النصف، كما أنه إذا أتى بتمامها يقول : قد أتممت شغلي، مع أن ما أتى به ليس شيء منه منصفاً، والباقي لم يأت به أصلاً، فلو لم يكن وحدة لم يصح ذلك، وكما أن الوحدة الحقيقية الشخصية الموضوع لها الأعلام الشخصية ويعبر عنها بالمادة لا تتلهم بكثرة اختلاف الحالات من الطول والقصر وزيادة جزء ونقيصة وتغيير شكل ونحوها، بل هي باقية في جميعها، وتلك الحالات كميّات و صور يطء عليها على التبادل، فكذا هذه الوحدة الاعتبارية 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 المادة في الأشخاص، وهذه الاختلافات بمنزلة الصور الطارئة عليها.

فنقول : لا شك أن الأعني يتسلم أنه إذا أتى بكل فعل من أفعال الصلاة لغرض

لم يكن ذلك بصلاة، فيبقى الصور المختلفة غاية الاختلاف في الكيفية المتحدة في الغرض، فيكون فيها وحدة اعتبارية ناشئة من جهة وحدة الغرض، وهي محفوظة في جميع تلك الصور، فهذه الوحدة معروضة للصحة والفساد والتام والنقص، لكن ليس الغرض الواحد مطلقاً كافياً؛ فإنّ الإتيان بأفعال الصلاة بغرض واحد مثل تحليل الغذاء أو بغرض السخرية والاستهزاء، كما لو اجتمع جماعة من الكفار فأقاموا الصلاة جماعة استهزائاً بأهل الإسلام، فلا يصدق إسم الصلاة في العريية و (نماز) في الفارسية على هاتين، فليس في البين سوى المركب، غاية الأمر أنه لم يلحظ على نحو التفصيل، بل على نحو الإجمال والبساطة، بخلاف الجامع البسيط على قول الصحيحي فإنه أمر منتزع عن المركب.

بل يمكن إدعاء أنّ وجود الجامع بين الصحيح والفساد بديهي، ألا ترى صحة التقسيم إليها، فيقال: الصلاة إما صحيحة وإما فاسدة؛ فإنه وإن سلّمنا كونه من باب التقسيم إلى الحقيقة والمجاز، لكنّه لا يتصور بدون وجود مقسم جامع بين القسمين، وأيضاً فالصحيحي يتسلّم أنّ استعمال هذه الألفاظ في الفاسد صحيح مجازاً، ولا شكّ أنّه لا بدّ أن يكون بين الحقيقة والمجاز جهة جامعة يعبر عنها بالعلاقة، كالشجاعة الجامعة بين الأسد والرجل الشجاع، والأعمي يقول بأنّ هذه الجهة الجامعة هي مستى اللفظ.

وكيف كان فهل الأمارات المميّزة للحقيقة عن المجاز من التبادر وعدم صحة السلب مؤدّية إلى الوضع للصحيح أو الأعم؟ الكلام في ذلك أنّه من المعلوم أنّ المنسب إلى أذهان المتشرّعة من لفظ الصلاة مثلاً هو المركب من الأفعال المخصوصة، لا العنوان البسيط المنتزع عنها، وقد عرفت أنّ الجامع المركب لا وجود له بين الأفراد الصحيحة، فيكون هذا التبادر شاهداً للأعمي، وأيضاً من المعلوم بالرجوع إلى الوجدان أنّ سلب الصلاة عن الفاسدة يحتاج إلى العناية وليس كسلب الحجر عن الإنسان بل كسلب الإنسان عن البليد، فظهر أنّ التبادر وعدم صحة السلب كلاهما مع الأعمي وإن استدّلّ بهما للصحيح، و هما العمدة في أدلّة الطرفين، و

سائر ما ذكره غير خال عن الخدشة.

منها ما ذكر في الكفاية دليلاً على قول الصحيحي من مثل «الصلاة عمود الدين» أو «معراج المؤمن» و «الصوم جنة من النار» مما ظاهره تعليق الآثار على المسئيات، فإن ظاهره بحكم عكس النقيض أن كل ما ليس بعمود و جنة فليس بصلاة و صوم، و من المعلوم أن الفاسدة ليس كذلك؛ فإن 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 أنها واردة في مقام الإهمال، نظير قول الطبيب: الدواء الفلاني نافع للداء الفلاني، فالمقصود بها بيان حكم الطبيعة في قبال الطبايع الاخر، فيكون المعنى أن الصلاة لا غيرها من العبادات عمود الدين، و ليست في مقام بيان أزيد من ذلك حتى يكون لها إطلاق.

و منها: الاستدلال للأعمي بقوله عليه السلام: بني الإسلام على الخمس، الصلاة و الزكاة و الحجّ و الصوم و الولاية، و لم ينأد أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع و تركوا هذه، فلو أن 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 أن أحداً صام في الفاسدة، لفساد عبادات منكري الولاية، و الأصل في الاستعمال الحقيقة، و فيه أن الاستعمال أعم من الحقيقة، و المتيقن من مورد أصالة الحقيقة هو الشبهة المرادية.

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

منهي عنها في حق الحائض، فيكون من باب استعمال لفظ العام في الخاص.
و دعوى أن الفساد من هذه الجهة إنما جاء من قبل هذا النهي فهو متأخر عنه
فكيف يؤخذ في موضوعه، مدفوعة بأن النهي كاشف عن الفساد الواقعي الغير
المعلوم لنا قبل وروده لا يحدث له حتى يرد ما ذكر.

ومنها الاستدلال له أيضاً بأنه لو نذر أن لا يصلي في الحام لزم على قول
الصحيح أن لا يحث بالصلاة فيه؛ لأن متعلق النذر هو الصلاة الصحيحة، والصلاة
فيه بعد هذا النذر فاسدة لتعلق النهي بها، فلم يحصل منه مخالفة النذر، وأيضاً يلزم
من فسادها صحتها وبالعكس؛ لأن فسادها إنما جاء من قبل حصول الحث بها،
فإذا لم يحث بها تكون صحيحة؛ لأنها صلاة تامة الأجزاء والشرايط ولم يحصل بها
حث النذر، فيلزم من صحتها حصول الحث بها فتكون فاسدة وهكذا، والأعني
سالم من المحذرين كما هو واضح.

أقول: الفروع الوارد عليها إشكال لزوم الوجود من العدم وبالعكس كثيرة.
منها: ما لو أذن مالك الماء لغيره في التصرف فيه كيفاً شاء واستثنى رفع
الجنابة به ونهى عنه، فحينئذ لو اغتسل المأذون في هذا الماء عن جنابة بطل غلسه
لتعلق نهى الشارع به تبعاً لنهي المالك فلا يحصل به الرفع، فإذا لم يحصل به الرفع و
المفروض أن الفساد إنما جاء من قبل حصول الرفع يكون صحيحاً فيحصل به الرفع
فيكون فاسداً، وهكذا يلزم من عدم حصول الرفع حصوله و من عدم صحة الغسل
صحته وبالعكس.

ومنها: ما لو كان عليه قضاء خمسة أيام مثلاً من رمضان وقلنا بعدم جواز
تأخير قضاء شهر رمضان إلى رمضان الآتي فبقي ما بينه وبين رمضان خمسة أيام
فسافر وقلنا بعدم صحة الصوم في السفر، فإن السفر حينئذ مفوت للواجب المضيق
فيكون سفر المعصية فيجوز فيه الصوم فلا يلزم تفويت، فإذا لم يلزم تفويت و
المفروض أن حرمة السفر إنما جاء من قبله كان السفر مباحاً فلا يصح فيه الصوم
فيلزم التفويت فيكون السفر حراماً، وهكذا يلزم من عدم صحة الصوم صحته، و

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

و الجواب أما عن الأول فبأن لفظ الصلاة عند الصحيحي موضوع للصحيح بمعنى المشتمل على تمام الأجزاء و الشرائط، و الصحة بهذا المعنى لا ينافيها الفساد العارض من جهة النذر أو نهي الوالد مثلاً، والدليل على أن مرادهم بالصحة هذا المعنى أن الفساد الطاري إنما نشأ من قبل الحكم، فهو متأخر عنه فكيف يؤخذ عدمه في موضوعه، و حينئذ فإن أراد الناظر المذكور الصحة بهذا المعنى لم يلزم شيء من المحذورين كما هو واضح، و إن قصد الصحة من جميع الجهات حتى من جهة الطواري فلتلزم بعدم انعقاد نذره؛ إذ الصلاة الصحيحة من جميع الجهات مأمور بها فلا يمكن أن تصير منهيّاً عنها.

و أما عن الثاني فبأنه إن كان نهي المالك عن إحداث أسباب حصول الرفع و مقدّماته بمائه من غسل الأعضاء على النهج المخصوص بقصد الرفع مع نيّة القربة فلا شك في تأثيره في تحريم الغسل و عدم حصول الرفع به، ولا يلزم محذور كما هو واضح، و إن كان نهيّه عن رفع الجنابة الذي هو أثر للغسل يجعل الشارع فلا يؤثر شيئاً؛ إذ الغسل الراجع للجنابة مأمور به فلا يعقل أن يصير منهيّاً عنه و غير رافع.

و أما عن الثالث، فاعلم أن هنا أدلة ثلاثة لا بدّ من رفع اليد عن أحدها حتى 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 صحة الصوم في السفر، و هذا بضميمة الأوّل يوجب مفوّتيّة السفر للصوم فيه

و الثالث : دليل كون سفر المعصية مبيحاً للصوم

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

فنقول : لا معارضة بين الأولين و بين الثالث؛ لكونها محقّقين لموضوعه و هو

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

و من جملة ما استدّل به للصحيح أنّ ما هو محلّ للحاجة و مورد للفرض غالباً إنّما هو الصحيح التام الأجزاء؛ لأنّه هو الذي يترتّب عليه الأثر، فينبغي وضع اللفظ بإزاء خصوصه، و هو الذي استقرّ 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 إنّما راجع إلى الاستحسان أو إلى غلبة حال الواضعين، و على أىّ تقدير لا يفيد إلّا الظنّ باعتراف المستدلّ، و الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

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 أو لا؟
توضيح ذلك يحتاج إلى تفصيل بأن يقال : إن كانت هذه الألفاظ موضوعة للأثار و المستبّات كلفظ البيع للمبادلة فلا يجري 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 فيصحّ النزاع في أنّها موضوعة للسبب التام الأجزاء و الشرائط الغير المنفكّ عن الأثر أو للأعمّ منه و من الناقص، فيكون القيود الزائدة معتبرة في التأخير لا في مسمى اللفظ و لها دوالّ اخرى.
لكن هنا إشكال و هو أنّ ثمره هذه الأقول إنّما تظهر في صحّة التمسك بالإطلاق و

عدمها، فعلى القولين الأولين لا يصح؛ إذ مفهوم اللفظ عليها يصير مجملاً، ففي كلّ مورد شكّ في دخل شيء في التأثير يكون الشكّ في أصل تحقّق الموضوع على الأوّل و في تحقّقه بتمامه على الثاني، فلا مجال للتمسك في نفيه بإطلاق الحكم؛ لأنّه فرع إحرار الموضوع.

وعلى القول الأخير يصح؛ إذ عليه لإجمال في مفهوم اللفظ، ففي كلّ مورد شكّ في دخل شيء في التأثير زائد على عنوان المعاملة تتمسك في نفيه بأصالة الإطلاق، مع أنّنا نراهم قاطبة يتمسكون في أبواب المعاملات في نفي ما يحتمل مدخليته في التأثير بالإطلاقات، وفيهم من هو قائل بالوضع للسبب الصحيح قطعاً.

ويمكن أن يقال بأنّه لا منافاة بين القول بالوضع للسبب الصحيح أو المسبّب وبين التمسك بالإطلاق في موارد الشكّ في هذا الباب وإن كان بين قول الصحيحين، وبين التمسك بالإطلاق منافاة في باب العبادات، ولا شكّ أنّ تصوير عدم المنافاة على القول بالوضع للمسبّب أشكل منه على القول الآخر، فنحن إذا بيّنا على هذا القول حصل المقصود على القول الآخر بالطريق الأولى، وقبل بيان ذلك لابدّ من تحقيق أنّ هذه الألفاظ موضوعة بإزاء المسبّبات أو الأسباب؟

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

فإن قلت: يلزم الإشكال على تقدير الوضع للمسبّب أيضاً؛ إذ المبادلة أثر لفعل الموجب والقابل معاً، فكيف يقصد الموجب إنشائه بالإيجاب؟.

قلت: إنّما يقصد الموجب إنشاء المبادلة مع قطع النظر عن سببه وأنّه يتمّ بتحقيق،

غاية الأمر أن السبب صار اتفاقاً هو المركب من الإيجاب والقبول، فلا ينشأ المبادلة المقيّدة بمصولها من هذا السبب حتّى يشكل بأنّه مع العلم بذلك كيف يمكن إنشائه بمجرد الإيجاب، فهو قاصد لإنشاء نفس المبادلة، ويكون حاصله في نظره الإنشائي بمجرد إنشائه، فيرى العمل البيعي حاصلًا بتمامه من ناحيته فقط وإن كان ليس فرداً للمبادلة بنظر العرف والشرع، فهو نظير الإيجاب الصادر من السائل؛ فإنّه ينشأ و يكون متحقّقاً بنظره وإن كان تحقّقه بنظر العرف موقوفاً على أمر غير حاصل في حقّه، وبالجملة فهذا يرجع إلى الاختلاف المصداقي في مفهوم المبادلة، فكما أنّ الغاصب يرى بيعه بنظره التنزيلي مبادلة وإن كان بنظره العرفي ليس كذلك، فكذا البائع أيضاً يرى مصداق المبادلة موجوداً بمجرد الإيجاب بنظره الإنشائي وإن كان ليس بوجود بنظره العرفي.

أما بيان عدم المنافاة فيحتاج إلى تقديم مقدمتين:

الاولى: لا شكّ أنّ بعض المفاهيم العرفيّة لا إجمال فيها أصلاً ومع ذلك قد يقع الخلاف بينهم في تعيين مصاديقه كمفهوم البيع، فإنّه عند الجميع هو المبادلة المذكورة، لكن يمكن أن يكون هذا المفهوم حاصلًا عند قوم بمجرد المصافقة ويكون 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 والشرع بأن يكون مفهوم مبيّناً عند كليهما و وقع الخلاف بينهما في مصداقه، فحكم العرف بكون شيء مصداقاً لهذا المفهوم، ولا يكون مصداقاً بنظر الشرع كما في مفهوم الباطل؛ فإنّه مفهوم واحد بين العرف والشرع، لكن أكل المارّة يكون من أفراد بنظر العرف وليس كذلك عند الشرع، ويمكن العكس بأن يكون الشيء عند الشرع مصداقاً دون العرف كما في الأكل المذكور، فإنّه مصداق لعنوان الحقّ عند الشرع دون العرف.

الثانية: أنّه لا بدّ أن يتعلّق الحكم في الخطابات الشرعيّة بتوسط العنوان بالأفراد العرفيّة لا على وجه التقييد بل بأن ينزل الشارع نفسه بمنزلة العرف و

فرض نفسه كأنه واحد من أهل العرف، فكما أن العرف لو علقوا حكماً على العنوان لا يكون في نظرهم إلا 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 العرفية للدم، فلو كان شيء فرداً للدم بنظر الحكيم كاللون بناءً على امتناع انتقال العرض، ولم يكن عند العرف فرداً يحكم بطهارته ولو كان فرداً واقعاً، والدليل على لزوم هذا التنزيل في حق الشارع أنه لو لاه لزم نقض الغرض؛ إذ من المعلوم أن أخذ الغرض من كل قوم لا يحصل إلا بتعليق الحكم على الأفراد التي هي أفراد بمذاقهم.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن مفهوم البيع مثلاً مفهوم واحد عند الشرع والعرف وهو المبادلة على ما عرفت، فالاختلاف في بعض الموارد إنما هو في مصداقه، ومقتضى المقدمة الثانية أن يكون الحلية الإيضائية في آية «أحل الله البيع» متعلقاً بالأفراد العرفية، فيكون جميع ما هو فرد عند العرف مشمولاً لهذا الحكم، فيكون المعنى أن كل ما هو فرد للمبادلة عندكم فترتبون الآثار عليه فهو عندي أيضاً ممضى، ويكون فرداً ومنشئاً لآثار المبادلة، فلو تحقق المبادلة بنظر العرف في مورد و شك في أنه هل يشترط في تحققه عند الشرع أمر آخر يتمسك في نفيه بإطلاق أحل.

هذا كله على القول بالوضع للمسبب، و يعلم منه الحال على القول بالوضع للسبب الصحيح المؤثر؛ فإن إطلاق البيع في أحل الله البيع حينئذ محمول على الأسباب المؤثرة عند العرف، فعند الشك في اعتبار أمر في التأثير مع إحراز الصدق العرفي يتمسك بإطلاق «أحل» أيضاً.

وأما في العبادات فحيث إنها ما هيأت مخترعة للشرع، فليس لها عند العرف أفراد على القول بالوضع للصحيح حتى يحمل الخطابات عليها، فلا يبقى على هذا القول عند الشك في دخل شيء في صحة العبادة إلا التوقف وعدم التمسك بالإطلاق، وأما على قول الأعنى فحيث إن الحكم قد تعلق بالجامع بين العبادة

الصحيحة و الفاسدة فكلاً علم بتحقق الجامع و شكّ في دخل شيء في وصف الصحة يتمسك 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 منضمّاً إلى شيء آخر و مصاحباً معه بحيث يكون المطلوب الأوّل هو الأوّل لا كليهما، و الثاني إنّما يكون مطلوباً ثانياً و بالعرض و لأجل أن يتحقّق بسببه خصوصيّة كون الأوّل منضمّاً إليه و مصاحباً معه، و حينئذ يكون الشيء الثاني شرطاً، فظهر معنى كون الشرط خارجاً و التقيد به داخلياً، 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 التقيد داخلياً.

« فصل »

هل استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد جائز أولاً؟ لا إشكال في أنّ مقتضى للجواز و هو الوضع موجود، و كذا في أنّ المانع الوضعي مفقود؛ إذ التقيد 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 بالتقيد.

و أمّا المانع العقلي فقد ادّعى في الكفاية وجوده ببيان أنّ الاستعمال ليس إلّا إفتاء اللفظ في المعنى كأنه الملقن، و لا يمكن في حال الالتفات إلى معنى أن يلتفت إلى غيره، نعم يمكن بالفتات 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 المحاصل أنّ الإثنين مع محفوظيّة تعدّد هما لا يمكن النظر إليها بنظر واحد. أقول: لا إشكال أنّ موضوع الحكم في العام الاستغراق و الموضوع له في الوضع

العام والموضوع له الخاصّ إنّما هما كلّ واحد واحد من الأفراد بانفرادها، وهذا لا يمكن إلّا بإلغاء جهة الوحدة، وهي هيئة إحاطة المعنى الملحوظ بالجميع ورفع اليد عن الجامع وجعله صرف العبرة والآلة والمرآة للمحاط الأفراد، حتى يكون الملحوظ في الحقيقة هي نفس الأفراد مع محفوظيّة تعدّدها، بمعنى أن يكون كلّ واحد موضوعاً مستقلاًّ لحكم مستقلّ، أو موضوعاً له لللفظ بوضع مستقلّ من دون أن يرتبط باتّصاف بعضها بكونه موضوعاً للحكم أو موضوعاً له باتّصاف الآخر بذلك؛ ضرورة أن مفهوم الكلّ المضاف إلى مفهوم الواحد ومفهوم أن المقيد بمفهوم العلماء - مثلاً - لا يصدقان على شيء من الآحاد.

فإذا كان هذا المقدار من اللحاظ كافياً في موضوع الحكم، والموضوع له كان كافياً في المستعمل فيه أيضاً قطعاً، فأى مانع من أن يتصور المتكلم بلفظ العين معنىً محيطاً بجميع معانيه ويعمله آلة للحاظها، ويرفع اليد عن هيئة احاطتها بها حتى يكون الملحوظ كلّ واحد من المعاني منفرداً على سبيل الإجمال، فيكون كلّ منها مستعملاً في اللفظ مستقلاًّ، من دون أن يرتبط وصف كون بعضها مستعملاً فيه بوصف كون البعض الآخر كذلك.

فإن قلت: هذا يرجع إلى الاستعمال في معنى واحد وهو المعنى المحيط، والكلام فيما إذا كان التعدّد محفوظاً.

قلت: فلم لا يرجع التعدّد في مرحلة الحكم والوضع إلى الوحدة؟ فكما ألغيت المعنى المحيط هناك من البين فكذا ألغى هنا، ولا بدّ لك من إلغاء الوحدة هناك حتى يمتاز العام الاستغراقي عن المجموعي؛ فإنّ الفرق بينهما منحصر في إلغاء الوحدة في الأوّل وعدم إلغائها في الثاني.

وأيضاً فالعام الاستغراقي يستعمل في الآحاد 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 متكلّلاً على وضع واحد فلم

لا يجوز ذلك في المشترك متكلأ على أوضاع عديدة بعدد الآحاد، فلا يطء حينئذ على الآحاد وحدة لا من جهة اعتبار المتكلم كما في مفهوم الخمسة فإنه يعد معنى واحداً، ولا من جهة الوضع كما في العام المذكور؛ فإذا لا فرق بين قولنا: عين مشيراً إلى كل من الباصرة والجارية والميزان إلى آخر المعاني بإشارة إجمالية بتوسط مفهوم كل واحد من هذه المعاني، وبين قولنا: كل واحد من هذه المعاني في أنه يصير كل من المعاني في كلتا صورتين مورداً لإشارة إجمالية مستقلة، إلا أن المتكلم في الأول متكل في كل من إرادته الإجمالية المتعلقة بالآحاد على وضع مستقل، وفي الثاني متكل في جميعها على وضع واحد، وليعلم أن مقام الاستعمال غير مقام الحكم، فيمكن أن يلاحظ الآحاد في الأول منفرداً منفرداً، وفي الثاني مجموعاً، كما يمكن العكس، نعم الإرادة الاستعمالية كاشفة عن مطابقة الإرادة الجدئية لها ما لم تقم قرينة على الخلاف.

ثم إنه يرد على من فصل بين المفرد، فلم يجوز الاستعمال في الأكثر فيه وبين التثنية والجمع، فجوزه فيها مستنداً إلى أنها في قوة تكرار المفرد، أن من المعلوم بالوجدان كون التثنية والجمع من باب تعدد الدال والمدلول، وأن المادة فيها هو المادة في المفرد، فيدل على الماهية الدال عليها المفرد والعلامة يفيد التعدد الفردي، فيصير المعنى بعد ضم الثاني إلى الأول فردين أو أفراد من الماهية، وحينئذ فإن اريد من المادة في تثنية المشترك وجمعه أكثر من معنى واحد ولو حظ التعدد المستفاد من العلامة بالنسبة إلى كل من المعاني المرادة من المادة فهذا من باب استعمال المفرد في الأكثر، وقد منعه القائل المذكور، وإن استعمل المادة في معنى والعلامة في معنى آخر فهذا استعمال للفظين في معنيين لا لفظ واحد فيها.

« فصل »

قد اختلف في أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء في الحال، أو في الأعم منه ومن المنقضي عنه المبدء، بعد الاتفاق على كونه مجازاً في من يتلبس به في

الاستقبال، وقبل الخوض في النزاع لا بدّ من رسم امور:

الأوّل: لا إشكال في أنّ بعض المشتقات غير داخل في حريم النزاع كالماضي والمستقبل والأمر والنهي، وكذا المصادر لو قلنا بدخولها في المشتقات، وأنّ المشتق منه هو نفس المادة المجردة عن الهيئة، كما أنّ بعض الجوامد داخل فيه كالزوج والزوجة والرقّ والحجر، فالجامع لمحلّ النزاع كلّ ما كان جارياً على الذوات ومحتاجاً في التحقق والانتزاع إلى أمر خارج عن الذات، فخرج بالقيّد الأوّل الأفعال والمصادر، وبالثاني مثل الإنسان والحجر والنار ممّا كان جارياً على الذات ولا يحتاج في الانتزاع إلى أزيد من الذاتيات، بخلاف الضارب والزوج ونحوهما؛ فإنّ الأوّل محتاج في التحقق إلى عرض الضرب والثاني إلى الإضافة المخصوصة، والشاهد على شمول محلّ النزاع لما كان بهذا الوصف من الجوامد ما حكى عن الإيضاح والمسالك في مسألة مالو أرضعت إحدى الزوجتين الكبيرتين الزوجة الصغيرة بالرضاع الكامل، ثمّ أرضعتها الاخرى كذلك وكان ذلك بعد الدخول بالكبيرتين من التريديد في حرمة الكبيرة الثانية بعد القطع بحرمة الصغيرة؛ لكونها ربيبة، والكبيرة الاولى لصيرورتها أمّ الزوجة مستنداً في التريديد في الثانية إلى أنّ زوجية الصغيرة قد ارتفعت بإرضاع الاولى، فصدق أمّ الزوجة على المرضعة الثانية مبنيّ على كون المشتق حقيقة فيما انقضى.

ثمّ إنّّه ربّما يتوهم أنّ سبب التحريم في الكبيرة وصف كونها أمّ الزوجة، وفي الصغيرة وصف كونها ربيبة، وهذا يستلزم لأنّ تبقى زوجية الكبيرة ليطرء على الصغيرة عنوان الربيبة فينعدم زوجيتها، وأنّ تبقى زوجية الصغيرة ليطرء على الكبيرة عنوان أمّ الزوجة، فينعدم زوجيتها فيصير بقاء كلّ من الزوجيتين علّة لزوال الاخرى، وحينئذ فإنّ تقارنا في التأثير يلزم اجتماع الوجود والعدم في كليهما في زمان واحد، وإنّ تعاقبا فيه يلزم أن يصير المؤثّر المتأخّر موجوداً بعد الانعدام. فالوجه أن يقال: لا شك أنّ بقاء كلتا الزوجيتين وعدم ارتفاع شيء منهما مناف لأدلة تحريم أمّ الزوجة والربيبة، ولا يمكن الالتزام بانعدام احدى الزوجيتين

في الزمان السابق المتصل بزمان تحقق الرضاع الكامل وبقاء الاخرى وإن كان واقعاً، محذور مخالفة هذه الأدلة كما هو واضح؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجح، فلا بد من الالتزام بانعدام كليتها في الزمان المذكور لدفع حصول العنوانين لا لأجله، أو الالتزام ببقاء كليتها و عدم زوال شيء منها أصلاً و أنّ الأدلة المذكورة مخصصة بهذا المورد.

الثاني: قد اشتهر بين النحاة دلالة الافعال على الزمان وجعلوها المائز بينها وبين الأسماء، و الحق أنّ صيغة الأمر والنهي لا دلالة لها على الزمان أصلاً، و يصح إطلاقهما على الحال والاستقبال من دون فرق وإن كان يتصرف 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 عقلي لا من باب أخذ الزمان في مفهومها، هذا هو الحال في الأوامر والنواهي الفارسيّة و يستكشف منها الحال في الأوامر والنواهي العربيّة، و ذلك لأنّنا نقطع بأنّ لفظ «بز» مثلاً في الفارسيّة حاله حال لفظ «إضرب» في العربيّة بلا فرق كقطعنا بكون لفظ «آب» في هذه اللغة مرادفاً للفظ «الماء» في تلك فيكني 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 أولاً؟ 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 يتصفّ بها، و يشهد لما ذكرنا أنّنا لانجد فرقاً بين قولنا: علم الله و مضى الزمان و بين قولنا: علم زيد و مضى عمرو، مع أنّه لو كان المأخوذ هو الزمان الاصطلاحي لكان الإطلاقان الأوّلان مجازاً، و مثل هذا يجري في المضارع أيضاً فإنّه يدلّ على الصدور من بعد و هو غير الزمان، و لهذا يصحّ قولك: يأتي الزمان و يخلق الله. و حينئذ فإن

كان المراد بالزمان الماضي والاستقبال الواقع في كلمات القوم في هذا المقام هو ما ذكرنا وكان التعبير به من باب ضيق العبارة فحسن، وإن كان المراد هو الزمان الاصطلاحي ففيه ما عرفت.

وأما الفعل المستقبل فقد صرح النحاة باشتراكه بين الحال والاستقبال، أما استعماله في الاستقبال فواضح، وأما في الحال ففيه إشكال؛ لعدم صحة قولنا: «يقوم» بالنسبة إلى حال التلبس مع صحة قولنا: «قائم» وعدم صحة قولنا: أرى في الأمس بالنسبة إلى هذا الحال، مع أن المراد بالحال في هذا المقام وفي باب المشتق واحد، ويأتى أنه هناك زمان الإجراء والنسبة، ولكن يصح أن يقال في الأربعاء: جائي زيد في يوم الاثنين وكان يضرب عمرواً في يوم الثلاثاء.

وأما صحة قولنا: يصلي وقولنا: أرى القمر بالنسبة إلى حال التلبس فهي لأجل أن الاتصاف بالصلاة إنما هو بالإتمام، فزمان الاتصاف بالنسبة إلى حال الاشتغال الذي هو زمان النسبة مستقبل.

ألا ترى أنه لا يصح قولنا: يشغل بالصلاة بالنسبة إلى هذا الحال مع صحة «مشتغل»، وأما المثال الثاني فيصح في مكانه رأيت القمر أيضاً، ألا ترى أنه يقال لرائي القمر في حال الرؤية هل رأيت القمر؟ فيقول نعم ويقال: هل ترى القمر؟ فيقول أيضاً: نعم، فإن صححت الماضوية في الأول بالآن العقلي فصحح الاستقبالية أيضاً في الثاني به، وإن اردت بالحال الزمان القريب بالحاضر من الاستقبال فقله يجري في الماضي أيضاً، فهلاً تقول بأن فعل الماضي أيضاً مشترك بين الماضي والحال؟

الثالث: لا إشكال أن الماضوية والحالية والاستقبالية إنما يعتبر في هذا الباب بالنسبة إلى زمان الإجراء والنسبة، فزمان الاتصاف لو كان حالاً بالنسبة إلى زمان النسبة فهذا مورد الاتفاق على كون المشتق حقيقة، ولو كان مستقبلاً بالنسبة إليه فهذا محل الإطباق على كونه مجازاً، ولو كان ماضياً بالإضافة إليه فهذا محل الكلام في كونه حقيقة أو مجازاً، سواء كان في جميع هذه الصور زمان الاتصاف بالنسبة إلى زمان النطق ماضياً أم حالاً أم مستقبلاً، وعلى هذا فقولنا: زيد ضارب غداً ليس

من باب الإطلاق على المستقبل مطلقاً، كما يظهر من النحاة، بل لو اعتبر الغد ظرفاً للضرب وكان زمان النسبة هو زمان النطق فكان المعنى زيد ضارب الآن بملاحظة إتصافه بالضرب غداً، وأما لو اعتبر ظرفاً للنسبة فهو من باب الإطلاق على الحال.

الرابع: اختلاف المشتقات في المبادي لا يوجب اختلافها في الدخول تحت هذا النزاع الواقع في وضع هيئتها؛ فإن بعض المبادي يعتبر فيه الفعلية كما في مبدء الضارب، وبعضها وهو ما كان من قبيل الحرفة أو الصناعة يعتبر فيه عدم إعراض الفاعل عنه كما في مبدء البقال والتجار، وبعضها وهو ما كان من قبيل الملكة يعتبر فيه عدم زوال الملكة كما في مبدء الفقيه، وهذا إما من باب المجاز في الكلمة بأن استعمل هذه المبادي أولاً في الحرفة والصناعة والملكة ثم اشتق منها هذه الصفات، وإما من باب المجاز العقلي الادّعاء بأن نزل الفارغ عن حرفته أو صناعته الغير المعرض عنه منزلة المشتغل به تغليباً لجانب الاشتغال الغالب على جانب الفراغ النادر، ونزل القوة القريبة من الفعلية وهي الملكة في حال الغفلة أو النوم منزلة الفعلية.

وكيف كان فعند المشتق في الصور الثلاث الأخيرة مجمعا على وضعه بإزاء الأعم بما لا وجه له، فيلاحظ الماضيّة والحاليّة والاستقباليّة في زمان النسبة بالإضافة إلى زمان الاتّصاف بالملكة أو الحرفة أو الصناعة.

الخامس: لأصل في نفس هذه المسألة حتى 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 وهو يختلف باختلاف الفروع، فإذا ورد أكرم العلماء وشكّ في وجوب إكرام زيد العالم في السابق الجاهل حين ورود الخطاب فالأصل هو البراءة؛ لأنّ الشكّ في أصل التكليف مع عدم الحالة السابقة، ولو كان عالماً حين الخطاب ثمّ جهل فشكّ في بقاء وجوب إكرامه فالأصل هو الاستصحاب وهكذا.

إذا عرفت ذلك فنقول: الحقّ أنّ المشتق حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدء في زمان النسبة ومجاز في غيره، وإثبات ذلك لا يتوقّف على التبادر بل يمكن بمقدّمين

مسلمتين متفق عليهما، الاولى : أنَّ الزمان خارج عن مفهوم الأسماء من غير فرق بين المشتقات والمجرامد، الثانية : أنَّ مفهوم المشتق إما عبارة عن ذات ثبت له المبدء، ففهوم الضارب مثلاً مركَّب من الذات والضرب والاتِّصاف بالضرب كما هو رأى المتقدمين، وإما عبارة عن أمر بسيط منتزع عن مجموع هذه الثلاثة، كما هو رأى السيّد الشريف و من تأخَّر عنه و يأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى، فطلق دخل الوصف كالذات في تحقُّق مفهوم المشتق أعم من أن يكون بنحو جزئيه له أو بنحو كونه منشأ لا نتراعه مسلم متفق عليه.

فنقول : لازم هاتين المقدمتين أن لا يصح إطلاق المشتق على نحو الحقيقة لو لم يكن وصف متحققاً في الزمان الذي يكون الإطلاق باعتباره، كما لا يصح لو لم يكن ذات متحققه فيه، و تحقُّق الوصف في الزمان السابق على الزمان المذكور غير مجد؛ لأنَّ الزمان الماضي غير داخل في مفهوم المشتق بالفرض، و الحال أيضاً وإن كان كذلك إلاَّ أنَّه زمان يكون الإطلاق و الإجراء بملاحظته، ألا ترى أنَّ إطلاق لفظ الماء بملاحظة زمان الدخانية ليس بحقيقة مع تحقُّق المائية في السابق، وكذا لو فقد بعض ذاتيات الإنسان كأن زال القوة العاقلة و صار مسخاً، فإطلاقه بملاحظة زمان زوال القوة العاقلة مجاز مع تحقُّقها 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.

وقد استدلل للأعني في هذا الباب بأنَّه قد استدلل الإمام عليه السلام تأسيساً بالنبي صلى الله عليه وآله كما عن غير واحد من الأخبار على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الخلافة بقوله تعالى : « لا ينال عهدي الظالمين » تعريضاً بمن تصدَّى لها ممن عبد الصنم مدّة مديدة، وهذا التعريض بضميمة مقدمتين مسلمتين يثبت المدعى.

الاولى : أنَّ الغرض من هذا الاستدلال إبطال خلافة الثلاثة لعنهم الله إلزاماً

للمخالفين وإتماماً للحجة عليهم، فلا محالة يكون على وجه استدلال العالم للعالم لا يباطها بطريق الطعن والشم حتى لا يفيد إلا للمستبصر و يكون على وجه التبعّد.

الثانوية : ظاهر تعليق فعل موضوع لحكم على عنوان إتحاد زمان هذا الفعل مع زمان صدق هذا العنوان، فإذا قيل : أكرم العالم فعناه : أكرم من يكون عالماً يعنى مصداقاً لهذا العنوان في حال الإكرام، فلا يشمل إكرام من لم يكن مصداقاً له في هذا الحال وإن كان كذلك في زمان آخر، وهذه المقدّمة أيضاً مسلّمة بين الطرفين وإمّا الاختلاف في أنّه هل يكون من تلبّس بالمبدء في الماضي و انقضى عنه في الحال مصداقاً لعنوان المشتق أولاً، فالنزاع بالنسبة إلى هذه المقدّمة صغروي.

فتقول : 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 حقيقياً لهذا العنوان في حال النيل، فلا يشمل من كان كذلك في الزمان السابق دون حال النيل، فحيث استدّل بها وعدّها دليلاً تاماً على هذا المطلب علم أنّ المصداق الحقيقي للمشتق لا ينحصر في المتلبّس بالمبدء فعلاً، بل كلّ من اتّصف به في زمان فهو يصير مصداقاً حقيقياً 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 والله العالم: لا ينال عهدي من ظلم في زمان بعد هذا الزمان أبداً. وفساده ظهر ممّا ذكر في المقدّمة الثانية.

ويمكن أن يقال : إنّ إذا كان مبدء العنوان المذكور في الخطاب آتياً فلا بدّ من الالتزام بكون زمان الفعل المعلق عليه بعد انقضائه، و حينئذ فلا يصير الخطاب شاهداً لواحد من الأعني والأخصي؛ لأنّ المراد منه معلوم، فيعلم أنّ قطع يد السارق مثلاً واجب وأنّ 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، وإن قلنا بالتأني فلا بدّ من الالتزام بكون إطلاق الشارع في الآية بلا حظة زمان الاتّصاف ورفع اليد عن ظهور تعليق الفعل على العنوان في اتّحاد زمانيهما من باب الإلجاء.

فنقول: ليس جميع أقسام الظلم باقياً مستمراً، بل بعضها كذلك كالكفر وبعضها آتٍ المحصول كضرب اليتيم، ولا شكّ أنّ عدم النيل بالنسبة إلى الفرد الآتي من الظلم لا بدّ أن يعتبر زمانه متأخراً عن زمان وقوع الظلم، ولفظ الظالمين في الآية عام لجميع الأفراد، وشموله للفرد المتّصف بالظلم الآتي يوجب الغاء الظهور المذكور للتعليق حتّى بالنسبة إلى الفرد الباقي ظلمه؛ ضرورة أنّ الحكم قد شمل الأفراد بنهج واحد لا اتحاد القضية، فيكون معنى الآية والله العالم: كلّ من ارتكب الظلم ولو آناء في الزمان السابق لا يناله عهدي أبداً، فإذا اتّضح أنّ المراد بالآية هذا فلا يكون استدلال الإمام بها شاهداً لا للأعمى ولا للأخصي؛ لتأمّنيته بعد وضوح المراد على كلا القولين.

وقد أجاب في الكفاية بما حاصله أنّ الأوصاف العنوانية المأخوذة في موضوعات الأحكام قد لا يكون لها مدخلية في ثبوت الحكم لاحدوثاً ولا بقاءً، بل إنّما هي معرّفات للخارج واتي بها لأجل الإشارة إليه كما هو الحال في كلمة هؤلاء كما في قولنا: أكرم الحاضرين؛ فإنّ من المعلوم أنّ الحضور لا مدخلية له في وجوب الإكرام، وقد يكون لها مدخلية فيه، وحينئذ فإمّا أن يكون مجرد حدوث الوصف كافياً في حدوث الحكم وبقائه ولا يكون بقاء الحكم منوطاً ببقائه، وإمّا أن لا يكون كذلك بل يكون الحكم دائراً مدار الوصف حدوثاً وبقاءً، ويحتمل الوجهان في قولنا: الماء المتغيّر نجس.

فالتعليق في الآية لو كان على الوجه الأخير فتأمية استدلال الإمام يتوقف على كون المشتق حقيقة في الأعمّ كما هو واضح، وأمّا لو كان على الوجه الثاني فيتمّ الاستدلال على كلا القولين كما لا يخفى، ويمكن أن يجعل جلالة قدر منصب الإمامة والخلافة وعظمة خطره بحيث يناسب أن لا يكون المتضمّن به متلبساً بالظلم أصلاً

قرينة على كونه على هذا الوجه.

ولكن لا يخفى أنَّ الظاهر من التعليق فيما إذا كان الحكم والوصف متناسبين هو العلية على الوجه الأخير، وجلالة قدر الخلافة وعظمته لا يصلح لأن يجعل قرينة على الوجه الثاني؛ لأنَّ الاستدلال المبني على هذا الجعل غير ملزم للخصم؛ لعدم اعترافه بهذه الجلالة والعظمة للخلافة، ومن المعلوم أنَّ استدلال الإمام بظاهر الآية للخصم إنما هو على وجه استدلال العالم للعالم، فلا بدَّ أن لا يكون شيء من مقدّماته مأخوذاً منه على وجه التعبد كما عرفت في المقدمة الاولى، فالغرض إنما هو إلزام الخصم بظاهر الآية من دون أن يكون في البين تعبد، فلا يتم الاستدلال إلا على القول بكون المشتق حقيقة في الأعم، فالحق في الجواب هو ما ذكرنا.

تنبيهات

الأول: مفهوم المشتق كما ذهب إليه السيّد الشريف ومن تأخّر عنه مفهوم واحد بسيط، ويدلّ عليه التبادر القطعي، فإنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدنا أنَّ المفهوم من لفظ الضارب والقائم والجالس وما يرادفها من سائر اللغات معنى واحد مندرج فيه الذات والوصف والاتّصاف ومنترع عنها، لا هذه الثلاثة على نحو التفصيل، كما أنَّ المفهوم من لفظ الإنسان مفهوم وحداني بسيط مندرج فيه الحيوان والناطق، لا هما على وجه التفصيل، وما اشتهر من أنَّ مفهوم المشتق ذات ثبت له المبدء فإنما الغرض منه التفهيم والتعلّم.

وبالجملة فإنّا نقطع بأنَّ حال المشتقات حال لفظ الإنسان، ونقطع أيضاً بأنَّ مفهوم الإنسان مغاير لمفهوم الحيوان الناطق بالإجمال والتفصيل، وإلا لم يصحّ الحمل، فيكون معاني المشتقات مغايرة لمفهوم ذات ثبت له المبدء بالإجمال والتفصيل أيضاً.

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

نحوه، فإنَّ عنوان الذات والشيء إنما ينتزع من الشيء بعد تمامية وجوده بتمامية مقدّمات الوجود من الجنس والفصل والخصوصية، فهو متأخّر رتبة عن الذاتيات فكيف يكون منها وفي عرضها، ومن الواضح عدم اختصاصه بأفراد حقيقة واحدة، فيكون عرضاً عاماً، غاية الأمر أنّه من العوارض اللازمة للمعروض، ولو كان المأخوذ هو مصداق هذا المفهوم لزم انقلاب مادّة الإمكان ضرورةً، ضرورة أن مصداق الذات في قولنا: زيد قائم هو زيد، وفي قولنا: الإنسان كاتب هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري.

وذكر في الفصول ما حاصله: أنّه يمكن أن نختار الشقّ الأوّل وندفع الإشكال بأنّ الناطق مثلاً وإن كان معناه بحسب العرف واللغة مشتملاً على مفهوم الذات، لكنّ المنطقيين حيث جعلوه فصلاً للإنسان جرّده عنه واستعملوه في جزء معناه مجازاً، ويمكن أن نختار الشقّ الثاني وندفع الإشكال بأنّ ذات المقيّد مع قطع النظر عن القيد وإن كان ضرورياً، لكن القيد ممكن، والمقيّد بما هو مقيّد يصير ممكناً بإمكان قيده، ولهذا يكون النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات.

وأورد في الكفاية على دفعه على التقدير الأوّل بأنّ الظاهر أنّ المنطقيين جعلوا لفظ الناطق مثلاً فصلاً بمعناه الثابت عند العرف واللغة من دون تصرّف فيه، ثمّ اختار في دفع الإشكال ما حاصله أنّ الناطق مثلاً ليس فصلاً حقيقياً؛ فإنّ الفصول الحقيقية للأشياء لا يعلمها إلّا الله؛ إذ النطق بمعنى إدراك الكليات مثلاً لو كان المراد منه ما يحصل للعوام أيضاً فهو حاصل لبعض الحيوانات قطعاً، وإن كان المراد منه ما لا يحصل إلّا لبعض الخواص لزم خروج غيرهم عن تحت الإنسانية، فمقصود المنطقيين ليس التعبير بهذه الألفاظ عن الفصول الحقيقية التي لا سبيل إلى معرفتها، بل عمّا يمتاز به الشيء عمّا عداه من أظهر خواصّه ولوازمه، ومن هنا ظهر أنّ التعريف بالحدّ التام غير ممكن لنا، وإنّما الممكن هو الثلاثة الباقية. والحاصل أنّه يلزم من أخذ مفهوم الذات في معنى المشتق دخل العرض العام في الخاصّة لا دخله في الفصل.

ثم إنّ في الفصول - بعد دفع الإشكال على التقدير الثاني بما ذكر - ما لفظه: وفيه 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 زيد كاتب بالضرورة، لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل أو بالقوّة بالضرورة، انتهى.

لم أفهم معنى هذه العبارة وليس معناه أنّ الزيد مثلاً إن كان متلبساً بالكتابة واقعاً فهو كاتب بالضرورة، و إلاّ فليس بكاتب بالضرورة؛ إذ هذا المعنى لا يخفى فساده على أدنى الطلبة فكيف على الفاضل المذكور؛ لأنّ من الواضح أنّ اعتبار الجهة في القضية 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: إنّ لا شك أنّ إجراء الوصف على الذات مشتمل على الحمل الضمني و مفيد لفائدة القضية الخبريّة من الحكاية عن الواقع؛ ضرورة أنّ قولنا: زيد الذي أبوه عالم شاعر هرمّ جانيّ يدلّ بالالتزام على مفاد أنّ لزيد أباً و أنّ أباه عالم و شاعر و هرم، مع أنّ المتكلم قد فرض الذات المحفوفة بهذه الاوصاف مفروغاً عنها، بل زيد في قولنا: زيد قائم، أيضاً دالّ على مفاد زيد موجود و إن كان المتكلم قد لاحظ الزيد المحفوف بالوجود شيئاً واحداً مفروغاً عنه، بل الحال في زيد 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.

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

كلّ منها منفرداً عن الآخر، ومعنى الفقرة الثانية أنّ الأخبار بعد تحقّق التصديق بالنسبة و الجزم بالاتّحاد يصير أوصافاً لصيرورتها حيثنذ مع الذوات شيئاً واحداً مفروغاً عنه، وليس المراد كما توهم من أنّ الأوصاف يكون بمنزلة الأخبار في الإفادة فيما إذا جهل السامع بنبوتها للموصوف، كما أنّ الأخبار تكون بمنزلة الأوصاف في عدم الإفادة فيما إذا كان السامع عالماً بها من السابق، وذلك لوضوح عدم دخل العلم والجهل في حقيقة الخبر والوصف.

وكيف كان فقولنا: زيد قائم لو كان معناه زيدٌ زيدٌ ثبت له القيام لكان منحللاً إلى قضيتين إحداها ضمنيّة وهي: زيدٌ زيدٌ، والاخرى أصليّة وهي: زيدٌ ثبت له القيام، ومن المعلوم أنّ الاولى ضروريّة، فيلزم أن تكون هذه القضية مشتملة على الضروريّة، والوجدان كما أنّه قاطع بعدم كونها ضروريّة كذلك قاطع أيضاً بعدم اشتغالها على ضروريّة أصلاً.

لكن يمكن أن يقال في دفع هذا أنّه وإن كان مرجع كلّ قيد سواء كان في طرف الموضوع أم المحمول إلى حمل ضمنيّ، إلّا أنّ مناط الوحدة والتعدّد إنّما هو وحدة النسبة الأخيرة التي هي أصليّة وتعدّدها. فإن كانت هذه النسبة واحدة تكون القضية واحدة، فيصير موجهة بمادّة هذه النسبة، وإن كانت مادّة غيرها من النسب الضمنيّة مخالفة لماذتها فلا يلزم من أخذ مصداق الذات في مفهوم المشتق كون القضية الممكنة في مثل قولنا: زيد قائم، مركبة من الضروريّة والممكنة.

ثم إنّ في الكفاية توجيهاً لإشكال السيد على التقدير الثاني وحاصله: أنّه إن كان المحمول ذات المقيد وكان القيد خارجاً وإن كان التقيد الذي هو معنى حرفي داخلياً لزم كون الممكنة ضروريّة؛ فإنّ معنى زيد قائم على هذا: زيدٌ الزيد الخاص، وهذا ضروري، وإن كان المقيد بما هو مقيد بأن كان القيد داخلياً لزم انحلال الممكنة إلى ضروريّة وممكنة فذكر البيان المتقدّم هنا.

وأنت خير بأنّ التقييد ليس على قسمين وأنّ مرجع ما ذكره في الوجه الثاني إلى التركيب، فكلامه قدّس سرّه هذا مخدوش - مضافاً إلى استبعاد أن يكون

مرادهم دخل الذات والوصف والانصاف في معنى المشتق على وجه التركيب وكون كل في عرض الآخر - بأنه لا معنى لما ذكره في الوجه الأول؛ فإن التقيّد إذا كان داخلاً فحمل المقيّد على المطلق ليس بضروري كما هو واضح. الثاني: نقل في الفصول ذهاب جماعة من أهل المعقول إلى أن الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء لا بشرط وبينه بشرط لا، وظاهر هذا أن أصل المعنى واحد في كليهما، لكنّه قد اعتبر بشرط لا في أحدهما فامتنع حمله على الذات، وفي الآخر لا بشرط فصّح حمله عليها، فجعلوا الفرق بين العرض والعرضي كالفرق بين الجنس والمادّة وبين الفصل والصورة؛ فإن أصل المعنى في الأولين هو الجزء المشترك، وفي الآخرين هو الجزء المختصّ الذي به يمتاز الشيء عمّا عداه، فإذا اعتبرنا لا بشرط سمي الأول بالجنس والثاني بالفصل، وصحّ حمل كلّ منهما على الآخر وعلى الكلّ، وحمل الكلّ على كلّ منهما، وإذا اعتبرنا بشرط لاسمي الأول بالمادّة والثاني بالصورة وامتنع حمل كلّ على الآخر وعلى الكلّ، وحمل الكلّ على كلّ منهما، ولهذا يمتنع «زيدٌ بدن» أو نفس، ولكن يصحّ «زيدٌ حيوان» أو ناطق، وكذا الكلام في الجزء المركب الخارجيّ؛ فإنّه باعتباره اللابشرطي أي بلحاظه في ضمن الكلّ على ما هو عليه في الخارج عين الكلّ، وباعتباره البشري لا في أي بلحاظه مستقلاً غيره ومقدّمته.

لكن أورد في الفصول على هذا الكلام بما حاصله أنّه لو لم يكن بين المشتق ومبدئه فرق في سوى الاعتبار المذكور وكان أصل المعنى في كليهما هو المعنى الحدّي كما هو صريح كلامهم، فلا شك أن المعنى الحدّي عرض قائم بالذات فهو غير الذات وإن لحقه ألف اعتبار لا بشرطي؛ إذ معنى اللابشرطيّة عدم المنافاة للغير لا الاتحاد معه، وقضيّة الغيريّة أن لا يصحّ 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 أن المغايرة بين المشتق ومبدئه في أصل المفهوم وأن مفهوم المشتق مفهوم يصحّ حمله على الذات بلا عناية، كما أن مفهوم المصدر مفهوم لا يصحّ حمله وإن لحقه ألف اعتبار لا بشرطي إلّا بعناية، وأمّا أن هذا المفهوم في طرف

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

ولا بدّ أولاً 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 بمحدّ مستقلّ حتى يكون هو والمحلّ وجودين محدودين بمحدّين كان الأوّل منهما محمولاً على الثاني نظير الأعرج المحمول على الصحيح، بل هو كيف وجود المحلّ وطوره وحدّه، وما يتخصّص هو به وإن كان له أيضاً وجود، لكنّه مندرّج في وجود المحلّ بحيث ليس في البين حقيقة إلّا وجود واحد محدود بمحدّ 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 ما هو عليه في الواقع من دون تصرّف فيه أصلاً.

الثاني: أن يلحظه كأنّه في الخارج شيء في قبالة المحلّ و محدود بمحدّ مستقلّ، 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 فيبانه: أنّ الجزء المشترك الذاتي للشيء يمكن لحاظه على نحوين:

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

الثاني: أن يلحظه كأنّه في الخارج شيء منحاز عن الكلّ محدود بمحدّ مستقلّ، و

الحىوان بهذا اللحاظ يسمى بالمادة و يمتنع حمله على الكلّ و على الجزء الآخر و حملها عليه لمكان المغايرة، و معنى كونه بشرط لا هو ما تقدّم، و كذا الكلام في الجزء المختصّ بالنسبة إلى الفصل و الصورة.

أما الكلام في أجزاء المركّب فهو أنّه لا شكّ أنّ هذه الأجزاء في الخارج أشياء غير مجتمعة في الوجود كلّها يوجد لا حقها يندعم سابقها، فلا يحصل لها تركيب خارجي، 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 الجزئية و الكلية يتحقّق في هذا اللحاظ، يعني يتّصف هذا المركّب الذهني المحاكى عن الخارج بالكلية و كونه مأموراً به و كلّ واحد ممّا هو متألّف منه من الصور الذهنية لتلك الأفعال بالجزئية، ولكن لا يمكن للاحظ في نفس هذا اللحاظ أن يحكم على الأجزاء بالجزئية، لا حتياج ذلك إلى لحاظها مستقلاً، و هي غير ملحوظ كذلك في هذا اللحاظ، بل حالها حال المعنى الحر في.

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 مستقلاً و يشار به إلى جزء ذاك المركّب في ذاك اللحاظ كالحمد إذا لوحظ و اشير به إلى جزء المركّب الصلاقي الموجود في ذهن ذاهن، و بهذا اللحاظ يصحّ الحكم بجزئيته لذك المركّب و اتّحاده معه و حمله عليه، و لا يخفى أنّ نفس هذا الملحوظ الذي هو آلة للحاظ الجزء مبين لذك المركّب، و يسمّى هذا اللحاظ لا بشروطياً بالمعنى المتقدّم.

الثاني: أن يلحظ الجزء بحده كالحمد إذا لوحظ نفسه من حيث هو هو، و في هذا اللحاظ يصير الجزء مبيناً للكلّ و يصحّ الحكم باحتياج الكلّ إليه و مقدميته للكلّ و يسمّى باللحاظ البشروط لاني.

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

لزوم وجود الجزء الغير المتجزئى و هو باطل، بيان الملازمة أنه لا بدّ حينئذ من تقسيم كلّ قطرة أيضاً إلى أن ينتهي إلى ما لا يقبل القسمة، فيكون الماء المذكور وجودات متكتّره منضمّ بعضها إلى بعض نظير ألف ألف حبة من الخردل المجتمع في محلّ واحد. أمّا بطلان الجزء الغير المتجزئى فلأنه يلزم منه أن لا يكون للجسم واقعية أصلاً؛ إذ كلّ ما نراه جسماً فهو على هذا التقدير وجودات مجتمعة لا يقبل شيء منها للأبعاد الثلاثة. و نزاع المشائين و الإشرائيين في أنّ تفرقة ماء كوز إلى كوزين هل هو إعدام شخص و إيجاد شخصين آخرين، أو هو مجرد تغيير الصورة مبنّى على بطلان الجزء الغير المتجزئى و عدمه، فعلى الأوّل كان الماثان قبل التفرقة موجودين بوجود واحد و بعدها بوجودين، و على الثاني كانا قبلها عشرة آلاف وجودات مثلاً منضمّة و بعدها تمايزت خمسة آلاف منها عن الخمسة الآلاف الاخر.

و بالجملة بعد بطلان الجزء الغير المتجزئى بالبرهان المذكور لا بدّ من الالتزام بأنّ وجوداً واحداً محيط بماء المحوض مثلاً، و حينئذ يمكن لمحاظ كلّ قطرة منه على نحوين: الأوّل: أن يلحظ معرفة لنحو وجودها في الخارج من الاندكاك في الكلّ و الاتحاد معه فيصحّ الحكم عليها بالجزئية للكلّ و العينية معه.

الثاني: أن يلحظ مجدها و بما هي عليه من القلّة فتصير مغايرة للكلّ و لا يحكم عليها بالجزئية بل بالمقدّمية، فعلى الأوّل يكون لا بشرط، و على الثاني بشرط لا دفع و هم.

أمّا الوهم: فهو أنّه على ما ذكرت من كون مفاد المشتقّ هو المعنى الحدّي المنكّ في الذات المتّحد معها المتخصّصة هي به يلزم أن يكون معناه حرفيّاً، و من المقطوع خلافه؛ لصحة 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 المنكّ في المتعلّق، و بعبارة اخرى لم يستعمل في الإجمال المحاكى عن الابتداء المنكّ، بل في نفسه، بخلاف الثاني؛ فإنّ المستعمل فيه فيه هو الإجمال المحاكى عن الضرب المنكّ لا نفسه، و هو معنى "إسمي" وإن كان معرّفاً

لمعنى حرفي، وبالجملة 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.

ولكنه بعد مخدوش بأن ما ذكره من كون الغرض متحداً مع المحل و منذكاً فيه و محدوداً بحدّه لا بحدّ عليحدّة وإن كان مطلباً دقيقاً صحيحاً، لكنّه أيضاً لا يصحّ حمل المعنى الحدّي المأخوذ لا بشرط على الذات كما ذكره صاحب الفصول قدس سرّه، فيبقى إشكال التقط بصحّة حمل مفاد المشتق 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 إلى أحدها إشارة إلى الآخر و عرض كلّ منها عرضاً للآخر، و ما هو متحقّق بين العرض و المحلّ ليس إلّا نحو الاتّحاد المتحقّق بين الجزء و الكلّ من مجرد عدم كون الجزء محدوداً بحدّ مستقلّ، بل منذكاً في الكلّ و محدوداً بحدّه، و هذا لا يستلزم عدم الميز الأصليّ 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 الحدّي بل كلّ عرض يمكن اتّصافه بما لا يتّصف المحلّ به من الشدّة و الضعف و نحوهما و بالعكس، مع أنّ من المقطوع بالوجدان أنّ مفاد المشتقّ معنى متّحد مع الذات بحيث لا يميز بينهما أصلاً و لا يتّصف أحدهما بوصف إلّا اتّصف الآخر به.

و بعبارة أخرى أنّ مفاد لفظ الضارب مثلاً هو عنوان الذات المتّصف بالضرب لا عنوان الضرب المنذكّ في الذات؛ فإنّ الثاني لا يصحّ حمله على الذات، فلا يقال: زيد هو الضرب المنذكّ فيه، بل الصحيح أن يقال: إنّ محلّ هذا الضرب بخلاف الأوّل.

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

ثم إن في الكفاية في هذا المقام ما حاصله أن صاحب الفصول حيث توهم أن المراد ظاهر الكلام من كون أصل المعنى في المشتق وميدنه هو المعنى الحدتي وكون الفرق في مجرد الاعتبار اللابشرطي والشرطي لا في استشكل عليهم بما ذكره، ولم يعرف أن مرادهم كما يظهر من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة من كون المشتق لا بشرط أن مفاده معنى لا يأبى عن الحمل على الذات، و من كون المبدء بشرط لا أن مفاده معنى يأبى عن الحمل على الذات وهذا لا يستلزم اتحادهما في أصل المعنى أصلاً. ولا يخفى أن هذا من المطالب الواضحة فيبعد إرادته من كلامهم الظاهر سياقه في كونه لبيان دقة. الثالث: هل ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى باقية على معانيها الأصلية اللغوية أو حصل فيها النقل أو التجوز؟ التزم في الفصول بالثاني وهو قدس سره وإن لم يصرح بكون النقل أو التجوز في المادة أو الهيئته، لكن له التزامها في الأول والتزامها في الثاني لإمكانها في كليهما.

أما الأول فلأن مادة «ع ل م» مثلاً موضوعة للصورة الحاصلة من الشيء في النفس وهي مختصة بنا وليست من صفات الباري تعالى، وكذا الكلام في سائر المواد؛ فإنها موضوعة لما هو مناسب لنا وأجنبي عنه تعالى، ضرورة أن الواضع كان متناً. وأما الثاني فلأن الهيئته موضوعة لذات له المبدء، والعنوان منترع عن هذا الذات، فالمغايرة بين المبدء والذات شرط كونها حقيقة اتفاقاً إما ملحوظيتها في نفس معناها أو في منشأ انتزاعه، ضرورة شهادة كل صفة بأنها غير الموصوف، و صفاته تعالى عين ذاته.

وأورد على هذا في الكفاية بأنه وإن لم يكن بين ذاته تعالى وبين المبدء بحسب الخارج مغايرة أصلاً، لكن بينهما بحسب المفهوم مغايرة بلا إشكال، وهذا المقدار كاف في كون الهيئته حقيقة.

لكن في هذا أيضاً نظر؛ لأن الشأن أن يحدث زيادة في المبدء بوجوب تلك الزيادة عدم صحة الحمل فيه، وصحته في المشتق كما هو الحال في ألفاظ الصفات الجارية علينا، فإن المغايرة المفهومية للذات وإن كانت مشتركة بين المبادي والمشتقات، لكن المغايرة الخارجية خاصة بالمبادي، ضرورة اتحاد المشتقات مع

الذات خارجاً، وأما ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى فالمغايرة الخارجية للذات معدومة في المبادي والمشتقات كليهما، والمغايرة المفهومية متحققة في كليهما أيضاً فلم يحدث تلك الزيادة في طرف المبادي.

والحق في المقام أن هذه الألفاظ باقية على معانيها الأصلية اللغوية ولم يتصرف فيها بالنقل أو التجوز لا في طرف المادة ولا في طرف الهيئة، أما في الأول فلأننا نعلم بحسب فطرتنا إجمالاً بأن في مقابل الجهل شيئاً يعبر عنه بالعلم وأنه حسن كما أن الجهل قبيح، وأن ما منه موجود فينا هو الفرد القاصر العاجز الناقص المحدود؛ لكوننا قاصرين عاجزين ناقصين محدودين، وما منه موجود في الباري تعالى هو الفرد الأكمل والأشرف الأعلى؛ ضرورة أنه معطٍ لهذا الوصف الجميل إيانا فكيف يفقده نفسه، ولا بد أن يكون الموجود فيه تعالى هو العلم بهذا المعنى المقابل للجهل؛ إذ هو الذي يكون صفة كمال، وغيره لم يعلم كونه كذلك، وأما أنه بأي نحو فلا نعلم تفصيله، ولفظ العلم موضوع لهذا المعنى وكميَّات تحققه المختلفة بحسب اختلاف الموارد خارجة عن الموضوع له، وهكذا الكلام في سائر المواد كالحياة والقدرة والبصيرة ونحوها.

وأما في الثاني فلا شك أننا إذا أردنا انتزاع الوصف نتخيل الذات مغايراً للمبدء، والمبدء مغايراً للذات أولاً، ثم ننتزع منها الوصف، فالمبدء والذات متغايران في عالم التخيل من دون فرق في ذلك بين الصفات الجارية عليه تعالى وبين غيرها، فالهيئة موضوعة لعنوان بسيط منتزع عن الذات مع مبدء يغايرها في عالم التخيل، غاية الأمر أن هذه الغيرية في غيره تعالى لها واقعية وفيه تعالى إنما هي مجرد الفرض بلا واقعية، وهذا هو السر في عدم صحة حمل لفظ العلم عليه تعالى إلا على وجه التجوز، وصحة إضافته حيث إن لحاظ الغيرية مأخوذ في معناه وإن لم يؤخذ في معنى أصل المادة، وهذا التخيل لا ينافي اعتقاد العينية والاتحاد في صفاته تعالى خارجاً أصلاً، بل هو ممكن مع حفظ هذا الاعتقاد، ألا ترى أن المعتقد بوحدة جنس الشيء وفصله معه في الخارج يميزها عنه في عالم الفرض مع حفظ ذلك الاعتقاد.

المقصد الأول في الأوامر

والتكلم في هذا الباب تارة في مادة الأمر وأخرى في صيغته.
فنقول: قد ذكر للمادة معان كالفعل كما في قوله تعالى: «وما أمر فرعون برشيده»،
والمطلب العظيم كما في قوله تعالى: «فلما جاء امرنا» إلى غير ذلك، والبحث في
ذلك وأن مرجعها إلى معنى واحد أو معنيين لا جدوى تحته.
نعم الظاهر أن كونها حقيقة في الوجوب مما لا شك فيه بحكم تبادره منه، ومما
يرادفه في الفارسية من لفظ «فرمان» مع إمكان الاستشهاد بقوله تعالى: «ما منعك
أن لا تسجد إذ أمرتك» حيث رتب التوبيخ على مجرد مخالفة الأمر، وقوله صلى الله
عليه وآله: «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» ونحوها.

لنا دعويان في لفظ الأمر بمعناه الطلبي لا بمعانيه الأخر:

الأولى: أن الأمر في هذا اللفظ من حيث كونه مشتركاً لفظياً بين الوجوب و
الندب أو معنوياً أو حقيقة في خصوص الأول أو خصوص الثاني أسهل من الصيغة،
فبأي من هذه الأقوال قلنا هناك نقول هنا يكون هذا اللفظ حقيقة في خصوص
الوجوب، والدليل على هذه الدعوى هو التبادر مضافاً إلى الأدلة اللفظية كقوله
تعالى: «فليحذر الذين» الخ حيث دلّ على وجوب الحذر من مخالفة مجرد الأمر، و
قوله تعالى «ما منعك أن لا تسجد» الخ، حيث رتب التوبيخ على مخالفة مجرد الأمر،
وقوله صلى الله عليه وآله: «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»، حيث دلّ
على ثبوت المشقة في مجرد الأمر، ومن الواضح عدم المشقة في الطلب البدني، كما أن
من الواضح تعلقه بالسواك.

وأما الثانية فيحتاج بيانها إلى مقدّمة وهي أن بعض العناوين يستحدث
بتبع الدلالة على المعنى ويكون معلولاً لها واقعاً في طولها بحيث لا يصير موجوداً
بمجرد تحقق أصل المعنى، وبضميمة إظهاره، والكشف عنه يصير متحققاً سواء كان
الدالّ لفظاً أو كناية أو إشارة ونحوها، فيكون الدالّ بعنوانه الأولي كاشفاً عن ذلك

المعنى، و لكونه كاشفاً عنه محدثاً لهذا العنوان بالعلية الانجالية القهرية، لا أن يكون بعنوانه الأولي محدثاً لهذا العنوان بالعلية الجعلية، و ذلك لما عرفت سابقاً من أن العلية أمر كامن في ذات العلة و لا يقبل الجعل، و ذلك كما في عنوان المعاملة؛ فإن من الواضح عدم تحقق هذا العنوان بمجرد تحقق رضى القلب من الطرفين بالنقل، بل لابد من إظهار هذا الرضى القلبى و الكشف عنه بقول أو فعل، فيحدث بتبع هذا الإظهار و الكشف عنوان المعاملة، فيكون معنى بعث على هذا هو الرضى الموجود في النفس فعلاً بالنقل، و كذلك عنوان النكاح؛ لوضوح عدم تحققه بمجرد الرضى القلبى من الطرفين بالتزويج، بل لابد من صدور الكاشف عن هذا الرضى القلبى منها فيحدث بتبعه عنوان النكاح، فعنى أنكحت على هذا هو الرضى القلبى الفعلى بالتزويج.

و نظير ذلك عنوان التعظيم؛ لعدم تحققه بمجرد تحقق العظمة للمعظم بالفتح في نفس المعظم بالكسر، بل لابد من إظهار هذه العظمة النفسانية و إبرازها بسلام أو قيام أو ركوع و نحوها، فيحدث بتبع هذا الإظهار عنوان التعظيم، و نظير ذلك في المعاني التصورية للألفاظ المفردة أيضاً موجود؛ فإن اللفظ الدال يحدث عند سماعه بواسطة دلالة على معناه انتقاش صورة معناه في ذهن السامع، فليس هذا الانتقاش معناه الأولي، بل يكون حادثاً في طول دلالة على معناه و بسببها.

إذا تقرر ذلك فنقول: لا يخفى أنه متى تحقق في النفس الإرادة من الغير فساداً هذه الإرادة مكنونة في نفس المريد و لم يظهرها لهذا الغير و إن التفت هو إليها من غير قتل برمل و نحوه لم يحدث بينهما شيء أصلاً و لم يكن في البين سوى هذه الحالة النفسانية.

و أما إذا أظهر المريد الإرادة الحاصلة في نفسه لهذا الغير فيقع هذا الغير في قيد هذه الإرادة بحيث يتحرك إلى العمل لو كان منقاداً، فهذا المعنى أعني إيقاع الغير في قيد الإرادة قد استحدث ببركة إظهار هذه الإرادة النفسانية بعد ما لم يكن شيئاً موجوداً، سواء كان إظهار الإرادة بالصيغة أو بالإشارة كما في أوامر رؤساء العسكر، و من أجل وجود هذا المعنى المستحدث قد افيد أن هنا معنيين يعبر عن

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

فالمدعى 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: أنّه 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 بتناؤه على المقدّمة المذكورة أيضاً، فنقول: إن أراد الأشعري بقوله إنّ الطلب غير الإرادة أنّ في النفس صفة أخرى غير الإرادة موجودة و يعبر عنها بالطلب، فجوابه أننا نعلم علماً ضرورياً أنّه لا في نفس الفاعل شيء غير الشوق الإكيد المنبعث عن ملاحظة المصلحة و دفع المنافيات المعبر عنه بالإرادة، و لا في نفس الأمر شيء مما سوى الإرادة،

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

فيرد عليه أنّ أصل هذا الطلب أعني أصل وجود هذين المعنيين و تغايرهما من البديهيّات، فلا يصلح لأن يقع مورداً لنزاع أهل العقول، و بعد كونه من البديهيّات فالنزاع في أنّ اللفظين مترادفان أو متغايران المعنى لا يطلع إلّا للغوي، و يظهر من استدلالهم بأنّ الطلب متحقّق في الأوامر الامتحائيّة، و لأراه 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 فإنكر 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 الحقيقى لأحدهما أعنى ما يصحّ تطبيقه عليه بالحمل الشائع الصناعى هو المصداق الحقيقى للآخر، و المصداق الاعتبارى الغير الواقعى له و هو ما لا يصحّ تطبيقه عليه بهذا الحمل هو المصداق الاعتبارى الغير الواقعى للآخر، فالمراد اتّحاد اللفظين فى هذه المراتب الثلاث لا إتّحاد المرتبة الثانية مع الثالثة، كيف و المغايرة بينهما من البديهيات، كما أنّ من البديهيّ أيضاً عدم صفة أخرى قائمة بالنفس غير الإرادة يكون هو الطلب سواء فى الفاعل أم الأمر.

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 الحقيقى، فهما متغايران إطلاقاً لا وضماً.

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

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

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

والإرادة لفظاً أو كونها حقيقة و مجازاً بالنسبة إلى هذين المفهومين.
و ثانياً: بعدم تعقّل معنى لكون الصيغ الإنشائية بعناونها الأولية موجودة لمعانها بالعلية الجعلية، وقد مرّ تفصيل ذلك عند الخدشة فيما ذكره قدّس سرّه في الفرق بين الخبر والإنشاء بكلا طرفيه.

و لا بأس بالإشارة الإجمالية هنا إليه، فنقول: أمّا الخدشة فيما ذكره قدّس سرّه في طرف الخبر فهي أنّ مجرد الحكاية عن ثبوت المعنى في موطنه من نفس أو خارج غير كاف في خبرية 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 العريّة مقام «است» في الفارسية موضوعة للنسبة التامة، وهذا الوصف أمر نفساني لا خارجي أعني: التجزّم و عقد القلب بالنسبة، وهو وإن كان مغايراً للاعتقاد لكنّه من سنخه، فيحكي عن ثبوت النسبة في الخارج؛ ولهذا يتّصف الخبر بالصدق والكذب، وهذا هو الفارق بينه وبين ما ذكر من قولنا: زيد القائم الخ؛ ضرورة عدم تحقّق العقد القلبي المذكور في الثاني؛ و لهذا يصح أن يجعل محموله قولنا: ليس بوجود.

و أمّا الكلام في الإنشاء فهو أنّه مشارك للخبر في الحكاية عن الصفة القائمة بالنفس فعلاً، لكنّه يفارقه في أنّ هذه الصفة المحكية غير حاك هنا عن وقوع نسبة القضية في الخارج، ولهذا لا يتّصف الإنشاء بالصدق والكذب، فهيئة «إضرِب» مثلاً حاكية عن وجود الطلب في النفس، وإن كان جعلنا، وهذا الطلب غير حاك عن وقوع نسبة الضرب إلى المخاطب في الخارج بل مقتضى له، نعم هو حاك عن أمر آخر كوجود المصلحة في الضرب و وجود المريد، و أمّا حديث العلية فلم تتعلّق 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 بينها علية أصلاً.

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

كيف و الثاني قد ينفك و يتخلف عن الأول، ولو كان علة لامتنع ذلك؛ لامتناع تخلف المعلول عن العلة، نعم يصير حصول الشرط علة للاستحقاق، لكن بالعلية القهرية المحاصلة بتبع التعهد والالتزام.

فإن قلت : هذا فيما إذا كان المعلول أمراً واقعياً متحققاً في نفسه لاجعل الجاعل مسلماً، فلا يمكن جعل الماء مثلاً علة للإحراق، و أما لو كان تحققه و واقعيته يجعل الجاعل و اعتباره كالملكية فأبى مانع من جعل العلية حينئذ بأن يتعهد أنه متى تحقق الشيء الفلاني اعتبر الملكية مثلاً مترتباً عليه.

قلت : لاشك أن للامور الاعتبارية واقعية و نفساً امرية؛ و لهذا يكون لها الصدق و الكذب و ليست بمجرد فرض الفارض و اعتبار المعبر، و إلا لا نقلب الفوقية بالتحية بفرضها كذلك، و من المعلوم خلافه، فحال عملها حال العلل الواقعية كالنار، بل هي منها.

و حينئذ فنقول : لابد من وجود المناسبة بين العلة و المعلول بالضرورة و إلزام تأثير كل شيء في كل شيء، و لاشك أن المناسبة و عدمها من ذاتيات الشيء، و من المعلوم أن الذاتيات جعلها يجعل محلها، و لا يمكن جعلها مستقلة منفكة عن المحل لانفياً و لا إثباتاً، و إلا لزم انفكاك الالزام و هو الذاتي عن الملزوم و هو الذات، فجعل النارية و المشمشة مثلاً إنما هو بخلق النار و المشمشة؛ و لذا ذهب من قال بقبول الأحكام الوضعية للجعل كالمصنف قدس سره إلى عدم قبول السببية و العلية له. إذا تقرر ذلك فنقول : من المسلم المقرر في محله أنه لم يكن قبل الوضع بين الألفاظ و المعاني مناسبة بوجه من الوجوه، فحينئذ فكيف يعقل جعل المناسبة بينها؟ فالممكن إنما هو جعل اللفظ كاشفاً عما في الضمير بالتعهد، فإن صار علة لحدوث أمر فإنما هو بالعية القهرية للكشف.

و أيضاً لو كان اللفظ علة لحدوث المعنى فهو ليس بعلة تامة بلا إشكال و باعترافه قدس سره، بل يحتاج إلى ضمنية القصد، و ليس هو قصد التلفظ؛ ضرورة تحققه في قولنا : إضرِب فعل أمر، و لا طلب، بل قصد إيجاد المعنى، و لاشك أن المخاطب

لا ينتقل إلى هذا القصد إلا باللفظ، فيلزم أن ينظر إلى اللفظ أولاً بنظر الكاشفية و
المرآتية للقصد و الفناء فيه، و ثانياً بالنظر الاستقلالي ليصير متمماً للقصد في إحداث
المعنى؛ ضرورة عدم إمكان الجمع بين اللحاظين في لحاظ واحد، و من المعلوم كفاية
لحاظ واحد في مقام الاستعمال.

فإن قلت: هذه الدلالة إنما هي عقلية لا وضعية.

قلت: لو كانت كذلك لكانت حاصلة عند غير العالم بالوضع أيضاً و من المعلوم
خلافه، و بالجملة إذا كان اللفظ دالاً على هذا القصد بالوضع كان هو معناه لا محالة،
فلا وجه لجعل المعنى هو المعنى المستحدث حتى يلزم الاحتياج إلى النظرين، فلا بد
من الالتزام بكونه مستحدثاً بتبع الدلالة قهراً كما ذكرنا.

« فصل »

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

الأولى: أن الصيغة موضوعة للمعنى الأعم، و الدليل على ذلك أن إرادة الأعم
منها في موارد علم ذلك كما في قول المولى: اغتسل للجمعة و الجنابة، خالية عن
العناية و سائلة عن ارتكاب خلاف الظاهر عند المتكلم و السامع، و ليس حالها
كحال إرادة الرجل الشجاع من لفظ الأسد.

الثانية: أن التبادر منها عند الإطلاق و عدم القرنية على شيء آخر هو
الوجوب، و الدليل على ذلك أنه لو قال المولى لعبده: إفعل كذا، فخالف العبد حسن
منه عقابه، و لم يسمع من العبد الاعتذار بأن الصيغة موضوعة للمعنى الأعم و لم يقم
قرينة على إرادة خصوص الوجوب، بل كان قول المولى: ألم تسمع قولي: إفعل كذا
حجته على العبد و الجمع بين هذين التبادرين يقتضي أن يكون الثاني اطلاقاً لا
وضعياً، و أما أن منشأه ما ذا فغير معلوم، فظهر أن حملها على الوجوب عند
الإطلاق إنما هو من جهة الإنصراف، لكن المصنف قدس سره ذهب إلى أن الحمل

على الوجوب إنما هو بمساعدة مقدّمات الحكمة كسائر المطلقات.

توضيحه: أن الوجوب عبارة عن الإرادة المطلقة الصرفة المتوجّهة نحو الفعل؛ ضرورة أن نفس الإرادة مع عدم انضمام الترخيص في الترك إليها كافية في إعدام جانب العدم من غير حاجة إلى زيادة، بل تجوز جانب العدم الذي هو النذب يحتاج إلى زيادة الترخيص في الترك إلى الإرادة، ففصل الوجوب عدمي و فصل النذب وجودي وليس المناط هو الشدّة و الضعف؛ ضرورة تحقّق الضعف في الوجوب أحياناً كالشدّة في النذب، وأيضاً هما متحقّقان في الإرادة الفاعليّة مع عدم اتّصافه بالوجوب والاستحباب، فسّر عدم اتّصافها 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 النذب أمراً عدميّاً و هو عدم المنع منه فلا وجه له؛ إذ المنع من الترك عبارة عن طلب ترك الترك و هو عين إرادة الفعل.

و الحاصل: أن مفاد الهيئة هو الإرادة المقسميّة و لها قسمان: الإرادة المطلقة الغير المقيّدة بالترخيص في الترك و هي المسماة بالوجوب، و الإرادة المقيّدة به و هي المسماة بالنذب، 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 أن مراده اللبّي لا يخلو إمّا أن يكون هو المطلق أو المقيّد؛ ضرورة عدم خلوّ الموجود في النفس منها، و حينئذ فإن كان مراده اللبّي هو المقيّد فلا بدّ من ذكر قيده الوجودي في اللفظ ثلّلا يلزم نقض الغرض، فإذا لم يذكر علم أن 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 لا يكون المطلوب إظهار تمام ما هو المراد اللبّي بل يقتضي المقام الإهمال و الاكتفاء بصرف ما هو مفاد اللفظ لغة كما في قول الطبيب: لا بدّ لك من شرب الدواء، فإنّه حينئذ لا بدّ من التوقّف و الرجوع إلى الأصل العملي.

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

نعم لا بدّ من إحراز كون الكلام صادراً بفرض التفهيم لأعلى وجه العبث واللغو و هو أصل عقلائي موجود في كلّ كلام صادر من المتكلّم العاقل الشاعر، والدليل على ذلك أنّه لا يصير حجة العبد المخالف للأمر في قبال قول المولى : ألم أقل لك إفعل كذا؟ عند العرف والعقلاء 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 القضية المسورة بالكلّ فإنّه قدس سرّه ذهب إلى أنّ كلمة «كلّ» موضوعة لاستيعاب تمام أفراد المراد من مدخولها؛ فإن كان المراد هو المقيّد فهو لاستيعاب أفراد المقيّد، وإن 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 لوقيل : 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 ذكر ذلك في حاشيته على الرسائل عند حمل مطلقات أخبار الشك بعد المحلّ على باب الصلاة؛ لكونه المتّقين منها فذكر ما حاصله : إن قلت : مقتضى قوله عليه السلام : «كلّمنا 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 المتّقين منه باب الصلاة فالعموم المستفاد من لفظ الكلّ إنّما هو بالنسبة إلى هذا الباب لا غير.

و المختار أنّ كلمة «كلّ» قد وضعت لأنّ يستوعب تمام ما مدخولها من الأفراد، و مفاد المطلق و إن كان هو الطبيعة اللابشرطيّة المقسميّة، لكنّ أفراد المقيّد كما يكون

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

نعم لو كان 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، والشاهد على ما ذكرنا هو الوجدان.

ونظير هذا النزاع أيضاً جارٍ في مسألة أن إطلاق الصيغة محمول على الوجوب التعينيّ أولاً؟ فإنّه قدس سرّه قد أورد الكلام المتقدّم في المسألة المتقدّمة هنا ببيان أن الوجوب التعينيّ ليس إلّا الوجوب المطلق أي المجرد عن انضمام العدلّ والبدل، والتخييري ما كان مقيّداً بانضمامه، فإذا كان المتكلّم في مقام البيان ولا قرينة في الكلام فلا بدّ من حملها على الوجوب المطلق الذي هو التعينيّ، وإذا لم يكن كذلك فالصيغة من هذا الحيث مجملة.

والحقّ أن يقال أولاً: إنّ الصيغة موضوعة للقدر المشترك بدليل أنا لا نجد بحسب وجداننا فرقاً بحسب المعنى بين قولنا : أكرم زيدا، المستعمل في مقام الوجوب التعينيّ، وبينه إذا استعمل في مقام الوجوب التخييريّ و بانضمام العدلّ. وثانياً: أن المتبادر منها عند الإطلاق هو الوجوب التعينيّ بدليل أن اعتذار العبد المخالف للأمر في قبال قول المولى : لم خالفت قولي : إفعل كذا بأنّه : لم يحرز عندي كونك بصدد البيان، والمفروض أن الصيغة موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب التغيينيّ والتخييريّ غير مسموع منه عند أهل العرف والعقلاء قطعاً.

« فصل »

لا يخفى أن الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الإنشاء كقولنا : يتوضّأ ويصليّ و يعيد قد استعملت في نفس معانيها لا في غيره مجازاً، بمعنى أن صورة المعنى المستعمل فيه في هذا المقام وفي مقام الإخبار واحدة إلّا أن الداعي في الثاني هو الإخبار بالواقع، وفي الأوّل هو البعث بنحو أكد وأتم؛ فإنّ الأمر في مقام إظهار الإرادة التي

هي مستلزمة في نظره للوقوع الخارجي قد أظهر الوقوع الخارجي الذي هو لازمها كذلك، وهذا إظهار للإرادة الملزمة بنحو أكد وأبلغ، بل لا يبعد دعوى ذلك في صيغ العقود والإيقاعات الكائنة بصيغة الماضي أيضاً كبتت وأنكحت ونحوهما بأن يقال: إنَّ المنشيء في مقام إظهار الرضى القلبي الفعلي بمفاد إحدى المعاملات كالملكية والزوجية ونحوهما يظهر وقوع تلك المعاملة في السابق المستلزم واقعاً لحصول الرضى القلبي بمفادها في الحال للدلالة على الرضى في الحال الذي هو اللازم بنحو أكد وأبلغ، فقلوه: بتت مساوق لقلوه: بتت منذ أعوام في الدلالة على حصول الرضى القلبي في الحال بطريق أولى.

ثمَّ إنَّه لو لم يكن المدلول المطابق لهذه الحمل متحققاً في الخارج فلا يلزم الكذب المحرَّم، إمَّا لعدم تحقُّق موضوع الكذب لغة بناءً على أنَّ الصدق والكذب إمَّا يلحظان بالنسبة إلى داعي الاعلام المفروض عدم تحقُّقه في المقام، وإمَّا لأنَّ هذا الكذب غير محرَّم في الشريعة بناءً على ملاحظتها بالنسبة إلى نفس مدلول الجملة الخبرية ولو لم يكن بالداعي المذكور، والدليل على جوازه وقوعه ووقوع أمثاله من التأكيد والكناية ونحوهما في كلام المعصومين والعدول.

« فصل »

لاشكَّ أنَّ الواجب في هذه الشريعة قسمان: توصلي وتعبدي، فالأوَّل ما يكون مجرد الإتيان به مجزياً ولو لم يكن بقصد القرية، والثاني ما لا يجزى إلاَّ الإتيان به بقصد القرية، وحينئذٍ فهل يمكن عند الشكَّ استفادة عدم اعتبار القرية وكون الواجب توصلياً من إطلاق الصيغة أولاً؟ فلا بدَّ من الرجوع إلى الأصل العملي.

تحقيق ذلك يحتاج إلى تهديد مقدِّمة وهي: أنَّه لو كان المراد بالقرية داعي الأمر قيل يلزم من أخذها في متعلِّق الأمر الدور؛ إذ لا شكَّ أنَّ الإتيان بداعي الأمر متوقَّف على وجود الأمر؛ ضرورة أنَّ وجود المقيد بما هو مقيد متوقَّف على وجود قيده، ووجود الأمر أيضاً متوقَّف على وجود الإتيان بداعي الأمر؛ لكونه

معروضه، و وجود العرض متوقف على وجود المعروض.

و يمكن دفعه بأنه لا شك أن الطلب إنما يتعلّق بالصورة الذهنيّة باعتبار حكايتها عن الخارج وانطباقها عليه لا بنفس الخارج؛ ضرورة أن تعلّقه به يؤدّي إلى تحصيل الحاصل؛ لاستحالة انفكاك العرض عن المعروض، و حينئذ فالفعل المقيّد بداعي الأمر بما هو فعل خارجي وإن كان يتوقّف على سبق وجود الأمر، لكنّه ليس متعلّقاً للأمر و إنما 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 أصلاً.

وقد تقرّر الدور بوجه آخر و هو: أنّه لا شك أن 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 أن الأمر يتوقّف على سبق القدرة، و إنما الثابت بالعقل هو أن الامر لا يجتمع مع العجز حين الامتثال، فلو فرض أن الأمر عند قوله: طر إلى السماء يوجد القدرة في المأمور بمجرد نظره فلا مانع من هذا الأمر عقلاً، و الحاصل أن القدرة بالأمر يكفي في صحّته ولا يحتاج إلى القدرة قبله.

و ذكر في الكفاية ما حاصله: أن القدرة غير متحقّقة هنا حتّى بعد الأمر؛ لأنّ ذات الفعل خال عن الأمر بالفرض فلا يمكن الإتيان به بداعي أمره. لا يقال: إنّ الوجوب يسري من المقيّد إلى المطلق لكونه جزئاً، لأنّا نقول: المطلق جزء عقليّ للمقيّد لا خارجيّ؛ إذ ليس في الخارج إلّا وجود واحد ولا معنى للوجوب النفسي في الجزء العقلي و لا للمقدّم بعد فرض الاتحاد في الوجود الخارجي.

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

إشكال، فإذا وجد زيد يقال : قد وجد الإنسان أو الحيوان، فكذا عوارض الوجود من الوجوب ونحوه.

و الشاهد على ما ذكرنا أنّ القائل بالبراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين..... و هما المطلق والمقيّد لاحالة، كما إذا دار الأمر بين وجوب عتق مطلق الرقبة أو الرقبة المؤتمنة يقول بأنّ وجوب الأقل متيقّن و وجوب الزائد مشكوك فينفي بالأصل، و لاشكّ أنّه ليس مراده بالأقلّ هو المطلق القمسي؛ إذ ليس وجوبه منتفياً كيف و هو احد طرفي التردد بل المقسمي، فلو لاسراية الوجوب من المقيّد إلى الذات المهملة لم يكن لدعوى القدر المتيقّن وجه.

لا يقال : نعم ولكن وجوب الذات المهملة بهذا المعنى غير مثمر؛ لأنّه لا يدعوى ولا يحرك إلى الذات مستقلاً، 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؛ إذ لو أتى بذات العمل بداعي أمره ينطبق قهراً على المأمور به بلانقص فيه أصلاً، فعلم أنّ الأمر بالفعل المقيّد بداعي الأمر ليس تكليفاً بما لا يطاق. لكنّه مع ذلك محلّ إشكال؛ إذ شأن الأمر المولوي أن يكون صالحاً لدعوة المأمور إلى المأمور به و تحريكه إليه، فإن كان المأمور به مطلقاً حرّك إلى المطلق، وإن كان مقيّداً حرّك إلى المقيّد، و لازم ذلك أن يكون الأمر فيما إذا كان المأمور به هو العمل مقيّداً بداعي الأمر داعياً إلى نفس العمل و إلى قيده و هو داعيّه 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 التعبدية 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 أن إثبات المأمور به بمجرّده غير محصل له بل لابدّ من ضمّ قيد آخر ولكن حيث كان أخذ هذا القيد في متعلّق الأمر غير ممكن تركه الأمر، فحينئذ يحكم العقل حكماً إلزامياً بأنّه يجب على العبد تحصيل الغرض و أنّه لا يجزي بجرّد موافقة الأمر، فلو أتى

بالمأمور به ولم يأت بالقيد لم يسقط عنه الأمر ولم يخرج عن عهدة امتثاله. ووجه ذلك أنه لا شك أن الغرض علة محدثة للأمر وكما أنه صار علة للحدوث فكذا يصير علة للبقاء؛ ضرورة أن الإبقاء أسهل مؤنة من الإحداث، فإدام الغرض باقياً كان الأمر باقياً، وإذا سقط سقط، فالواجب على العبد إسقاط العلة التي هي الغرض حتى يسقط بسببه المعلول الذي هو الأمر، وأما حكم صورة الشك فيذكر بعد ذلك.

لكن فيه ما سيأتي عن قريب، فالأولى أن يقال في وجه حكم العقل بإتيان الفعل على نحو يسقط به الغرض أنه لو لم يأت كذلك وإن يسقط الأمر إلا أن الغرض المحدث له مادام باقياً يحدث أمراً آخر، وهكذا مادام الوقت الصالح ليحصل ذلك الغرض باقياً، فلو أتى بالفعل على نحو يحصل به الغرض، وإلا يعاقب على تفويت الغرض.

لا يقال: فوت الغرض الذي لم يدخل تحت التكليف ليس منشئاً للعقاب لأننا نقول: نعم لو لم يكن الأمر بصدد تحصيله، وأما لو تصدى لتحصيله بالأمر ولكن لم يقدر أن يأمر بتمام ما يكون محصلاً لغرضه كما فيما نحن فيه والمكلف قادر على إيجاد الفعل بنحو يحصل به الغرض الأصلي فلا إشكال في حكم العقل بلزوم إتيانه كذلك، ومن هنا تعلم أنه لا وجه للالتزام بأمرين، أحدهما بذات الفعل والثاني بالفعل المقيد بداعي الأمر الذي هو الوجه الثاني؛ لأن الثاني ليس إلا لإلزام المكلف بالفعل المقيد، وقد عرفت أنه ملزم به بحكم العقل.

الثاني: أن المولى يحتاج في نيل غرضه إلى أن يتوسل بأمرين: بأن يأمر أولاً بنفس العمل وثانياً بالقيد وهو: حيث كون إتيانه بداعي أمره وأما ما أورده في الكفاية على هذا من لغوية الأمر الثاني ببيان أن الأمر الأول لا يخلو إما أن لا يسقط بمجرد موافقته، بل لابد في سقوطه من تحصيل الغرض الداعي إليه كما ذكرنا، وإما أن يسقط، فعلى الأول لا حاجة إلى الأمر الثاني؛ لاستقلال العقل بوجوب تحصيل الغرض المتوقف على الإتيان بقصد القربة، وعلى الثاني لا يشر و

لا ينال المولى بسببه إلى غرضه، ضرورة أن للعبد حينئذ أن يأتي بالعمل خالياً عن قصد القرية حتى لا يبق مورد للأمر الثاني؛ لاتقاء موضوعه بسقوط الأمر الأول. فيمكن دفعه بأننا نختار الشق الثاني من سقوط الأمر الأول بإتيان ذات الفعل و سقوط الثاني أيضاً بارتفاع موضوعه ولا يلزم محذور أصلاً؛ لأن الوقت إنما باق بعد وإما غير باق، فعلى الأول يوجب الغرض إيجاد أمرين آخرين على ما كانا، وعلى الثاني يعاقب المكلف على عدم امتثال الأمر الثاني مع ما كان قادراً عليه بوجود الأمر الأول؛ لأن الأمر الثاني لو فرضناه أمراً مطلقاً فعدم إيجاد متعلقه معصية بحكم العقل سواء كان برفع المحل أو كان بنحو آخر وهذا واضح.

ويمكن دفعه أيضاً بأنه لا شك أن الأمر المولوي ما يتحقق بسببه الإطاعة و المعصية و هو يتصور على نحوين، الأول: أن يكون مشروطاً ببقاء الموضوع كأن يكون الأمر بغسل الميت مشروطاً ببقاء بدنه بحيث لو لم يبق بحاله وانعدم باحترق ونحوه و لو من قبل المكلف فلا أمر، فلا معصية، الثاني: أن يكون مطلقاً بالنسبة إليه كأن يكون المطلوب تحقق غسل الميت في الخارج، وعصيان هذا الأمر كما أنه يتحقق بترك الغسل مع بقاء بدن الميت، كذلك يتحقق بإعدام البدن، و حينئذ فللمولى فيما نحن فيه أن يقول لعبده: إني أطلب منك إيجاد إتيان هذا العمل بداعي أمره في الخارج، فلو أتى به لا بهذا الداعي أطاع الأمر الأول و عصى هذا الأمر.

و أمّا مبنى الشق الأول الذي هو الوجه الأول أعني: وجوب تحصيل الغرض و عدم سقوط الأمر المتعلق بالأعم بدون تحصيل الغرض الأخص فلم تتعلل له معنى. ولا بد لتوضيح الحال من ذكر مثال وإن كان أجنبيّاً عن المقال و هو: أنه لو كان المأمور به وجوداً شخصياً كقتل زيد، ولكن كان الغرض الداعي إلى الأمر غير حاصل إلا مع قيد لا يمكن إدخاله تحت الأمر وأخذه في متعلقه فأتى به المأمور بدون هذا القيد فحينئذ لا يعقل بقاء الأمر وإن كان الغرض الداعي إليه باقياً؛ ضرورة أن قابلية المحل للأمر أيضاً شرط له، فكما أنه لو كان قتل زيد حاصلًا قبل الأمر فالغرض المتعلق به لا يمكن أن يصير علّة لحدوث الأمر به، كذلك لو أتى به بعد الأمر

فالغرض الباقي لا يمكن أن يصير علّة لبقاء الأمر به.

فنقول: لو كان المأمور به هو الطبيعة بلحاظ صرف الوجود ولكن كان الغرض لا يحصل إلّا مع داعي الأمر الذي تبين عدم إمكان أخذه في متعلّقه فأقوى المأمور بالطبيعة بغير هذا الداعي فحينئذ لا يمكن بقاء الأمر، وإن كان الغرض غير حاصل فإنّ صرف الوجود الذي هو مقابل العدم ونقيضه وعبارة عن خرق العدم الأصلي وقلبه بالوجود لا يمكن إيجاده إلّا مرّة واحدة، وأمّا إيجاد الفرد الثاني فهو خرق لعدمه لا لعدم أصل الطبيعة، وبالجمله فحال الطبيعة بهذا اللحاظ حال الوجود الشخصي في عدم قابليّته للتكرار، وحينئذ فكيف يمكن بقاء الأمر بها مع حصولها وعدم حصول الغرض.

ولما كان الغرض في هذا البحث هو التكلّم في الأصل اللفظي والعملي فيما لو تردّد أمر الواجب بين أن يكون عبادياً أو توصلياً فلنشرع في مقصودنا الأصلي فنقول: لو شكّ في الواجب في أنّه هل هو تعبدي أو توصلي فعلى ما ذكرنا من عدم إمكان أخذ التبعّد بالأمر في موضوعه، وعلى تقدير القول بشبوت أمرين أحدهما بذات الفعل والثاني بالفعل المقيّد بداعي الأمر فلا يمكن الأخذ بإطلاق الصيغة حينئذ؛ لأنّ الأخذ به فرع إمكان التقييد، وعرفت عدم إمكانه، فتعلّق الهيئته هو الجامع المقسمي بين المقيّد بالداعي وبين المطلق، وذلك لأنّ الإطلاق عبارة عن استيعاب المقيّدات وإدخال جميعها تحت الحكم فهو هنا في قوّة قولنا: إنّه بالفعل إمّا بداعي أمره وإمّا لا بهذا الداعي، ومن المعلوم عدم إمكان ذلك بعد عدم إمكان قوله: إنّه بالفعل بداعي أمره، بل التقييد بغير داعي الأمر أيضاً غير ممكن؛ لأنّ شأن الأمر هو البعث والتحريك والداعويّة للمكلّف نحو متعلّقه، فأخذ داعويّة غيره في متعلّقه محال.

وبالجمله فحال هذين القيدين أعني داعي الأمر وداعي غيره حال الوجود والعدم، فكما لا يمكن أخذهما في متعلّق الأمر لا إطلاقاً ولا تقييداً؛ ضرورة استحالة تحصيل المحاصل وإعادة المعدوم، فلا يحصى عن توجيه الأمر إلى نفس الطبيعة المهملة من جهتها فكذا هذان القيدان.

و حينئذ فلا بدّ عند الشكّ من الرجوع إلى الأصل العملي و هو هنا البراءة؛ إذ الشكّ في التعبدية و التوصيلية 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 التعبدية بذات الفعل مع اختصاصية الغرض فقد يقال كما يظهر من كلمات شيخنا المرتضى قدّس سرّه بعدم جواز التمسك بإطلاق اللفظ لرفع القيد المشكوك، و كذلك لا يمكن إجراء أصالة البراءة فيه، بل المقام ممّا يحكم العقل بالاستغفال 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 لا شكّ فيها على أيّ حال.

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

و ممّا ذكر يعرف الفرق بين المقام و سائر الموارد التي شكّ في مدخلية قيد في المطلوب، و يحضّ الفرق أنّ الشكّ فيه راجع إلى مرحلة الثبوت و في المقام إلى 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 مدخلية شيء آخر في تحقّق

غرضه؛ إذ لولاه لبين ولو بيان مستقل، و حيث ما بين نكشف عن كون متعلق الطلب تمام ما يحصل به غرضه.

نعم الفرق بين المورد و سائر الموارد أنّ فيها بعد تمامية مقدّمات الحكمة نحكم بإطلاق متعلق الطلب، و فيه نحكم بإطلاق الغرض و الأمر سهل، و يمكن أن يستظهر من الأمر التوصلية من دون احتياج إلى مقدّمات الحكمة بوجه آخر اعتمد عليه سيّد مشايخنا طاب ثراه و هو أنّ الهيئة عرفاً تدلّ على أنّ متعلقها 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 لا يعقل 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 ظاهر أنّ هذا شكّ في ثبوت أمر آخر و الأصل عدمه، فعلم أنّ المقام ممّا يحكم العقل بالبراءة و إن قلنا بالاستغفال 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 متيقّن، و أمّا الزائد عليه فلا نعلم، فلو عاقبنا المولى من جهة عدم مراعاة الخصوصية 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 و حجة، و هو قبيح بحكم العقل، ولو كان الشكّ في السقوط كافياً في حكم العقل بالاستغفال للزم الحكم به في دوران الأمر بين المطلق و المقيّد مطلقاً؛ ضرورة أنّه بعد إتيان الطبيعة في ضمن غير الخصوصية 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 المعبر فيها ليس إلّا وقوع الفعل على وجه يوجب القرب عند المولى و هذا لا يتوقف على الأمر.

بيان ذلك أن الفعل الواقع في الخارج على قسمين، أحدهما ما ليس للقصد دخل في تحققه بل لو صدر من الغافل لصدق عليه عنوانه، والثاني ما يكون قوامه في الخارج بالقصد كالتعظيم والإهانة وأمثالهما، وأيضاً لإشكال في أن تعظيم من له أهلية ذلك بما هو أهل له، وكذا شكره ومدحه بما يليق به حسن عقلاً ومقرب بالذات ولا يحتاج في تحقق القرب إلى وجود أمر بهذه العناوين، نعم قد نشك في أن التعظيم المناسب له أو المدح اللائق بشأنه ماذا؟ وقد يتخيل كون عمل خاص تعظيماً بالإضافة إليه، أو أن القول الكذائي مدح له، والواقع ليس كذلك، بل هذا الذي يعتقده تعظيماً توهين له، وهذا الذي اعتقده مدحاً ذم بالنسبة إلى مقامه.

إذا قمه هذا فنقول: لا إشكال في أن ذوات الأفعال والأقوال الصلاتية مثلاً من دون إضافة قصد إليها ليس محبوباً ولا مجزياً قطعاً، ولكن من الممكن كون صدور هذه الهيئة المركبة من الحمد والثناء والتسبيح والتهليل والدعاء والخشوع والخشوع مثلاً مقرونة بقصد نفس هذه العناوين محبوباً للأمر، غاية الأمر أن الإنسان لقصور إدراكه لا يدرك أن صدور هذه الهيئة منه بهذه العناوين مناسب لمقام البارئ عز شأنه ويكون التفاته موقوفاً على إعلام الله سبحانه، فلو فرض تمامية العقل واحتوائه بجميع الخصوصيات والجهات لم يحتج إلى إعلام الشرع أصلاً.

والحاصل أن العبادة عبارة عن إظهار عظمة المولى والشكر على نعمائه وثنائه بما يستحق ويليق به، ومن الواضح أن محققات هذه العناوين مختلفة بالنسبة إلى الموارد، وقد يكون تعظيم شخص بأن يسلم عليه، وقد يكون بتقيل يده، وقد يكون بالحضور في مجلسه، وقد يكون مجرد إذنه أن يحضر في مجلسك أو يجلس عندك، إلى غير ذلك من الاختلافات الناشئة من خصوصيات المعظم بالكسر والمعظم بالفتح، ولما كان المكلف لا طريق له إلى استكشاف أن المناسب بمقام هذا المولى تبارك وتعالى ما هو إلا بإعلامه لا بد أن يعلمه أولاً ما يتحقق به تعظيمه ثم يأمره به، وليس هذا المعنى مما يتوقف تحققه على قصد الأمر حتى يلزم محذور الدور.

و يمكن أن يقال بوجه آخر و هو أن ذوات الأفعال مقيدة بعدم صدورها عن الدواعي النفسانية محبوبة عند المولى، و توضيح ذلك يتوقف على مقدمات ثلاث: إحدنها: أن المعتبر في العبادة يمكن أن يكون إتيان الفعل بداعي أمر المولى بحيث يكون الفعل مستنداً إلى خصوص أمره و هذا معنى بسيط يتحقق 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 المركب منها، و الظاهر هو الثاني؛ لأنه أنسب بالإخلاص المعتبر في العبادات.

المقدمة الثانية: أن الأمر الملحوظ فيه حال الغير تارة يكون للغير و أخرى يكون غيراً، مثال الأول الأمر بالفعل قبل الفجر على احتمال، فإن الأمر متعلق بالفعل قبل الأمر بالصوم، فليس هذا الأمر معلولاً لأمر آخر، إلا أن الأمر به إنما يكون مراعاة لحصول الغير في زمانه، و الثاني الأوامر الغيرية المسيبة عن الأوامر المتعلقة بالعناوين المطلوبة نفساً.

المقدمة الثالثة: أنه لا إشكال في أن القدرة شرط في تعلق الأمر بالمكلف، ولكن هل يشترط ثبوت القدرة سابقاً على الأمر و لو رتبة، أم يكفي حصول القدرة و لو بنفس الأمر؟ الأقوى الأخير؛ لعدم وجود مانع عقلاً في أن يكلف العبد بفعل يعلم بأنه يقدر عليه بنفس الأمر.

إذا عرفت هذا فنقول: الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانية و ثبوت الداعي الإلهي الذي يكون مورداً للمصلحة الواقعية و إن لم يكن قابلاً لتعلق الأمر به بملاحظة الجزء الأخير للزوم الدور أو لما مرّ، أمّا من دون ضمّ القيد الأخير لمانع منه. ولا يورد أن هذا الفعل من دون ملاحظة تمام قيوده التي منها الأخير لا يكاد أن يتّصف بالمطلوبية، فكيف يمكن تعلق الطلب بالفعل من دون ملاحظة تمام القيود التي يكون بها قوام المصلحة.

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

النفسانية وإن لم يكن تمام المطلوب النفسي مفهوماً، ولكن لما لم يوجد في الخارج إلا بداعي الأمر لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داع، يصحّ تعلّق الطلب به؛ لأنّه يتّحد في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقة، كما لو كان المطلوب الأصلي إكرام الإنسان، فإنّه لاشبهة في جواز الأمر بإكرام الناطق؛ لأنّه لا يوجد في الخارج إلا متّحداً مع الإنسان الذي إكرامه مطلوب أصلي.

وكيف كان فهذا الأمر ليس أمراً صورياً بل هو أمر حقيقي وطلب واقعي؛ لكون متعلّقه متّحداً في الخارج مع المطلوب الأصلي، نعم يبقى الإشكال في أنّ هذا الفعل أعني: الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانية ممّا لا يقدر المكلف على إجماده في مرتبة الأمر فكيف يتعلّق الأمر به؟ وقد عرفت جوابه في المقدّمة الثالثة.

ثمّ الكلام في مورد الشكّ في التبعديّة والتوصليّة على هذين الوجهين هو الكلام في دوران الأمر بين المطلق والمقيّد؛ إذ لا إشكال في أنّ احتمال التبعديّة احتمال قيد زائد، فالشكّ فيه من جزئيات الشكّ في المطلق والمقيّد، فإن كانت مقدّمات الأخذ بالإطلاق موجودة نحكم بإطلاق الكلام ونرفع القيد المشكوك، وإلا فالمرجع هو الأصل المجاري في دوران الأمر بين المطلق والمقيّد، ولما كان المختار فيه بحسب الأصل العملي البراءة فنحكم بعدم لزوم القيد.

فأتضح ممّا ذكرنا من أوّل العنوان إلى هنا وجوه أربعة في تصوير العبادات وأنت خير بأنّ كلّ ما قلنا في الواجبات النفسية العبادية يجري مثله في الواجبات المقدّمية العبادية، فلا نحتاج إلى إطالة الكلام بجعل عنوان لها مستقلاً.

« فصل »

الوجوب إمّا تعيني، وإمّا تخيري، وإمّا عيني، وإمّا كفاي، وإمّا نفسي، وإمّا غيري. وربّما يتوهّم أنّ التخيير الشرعي راجع إلى التخيير العقلي وأنّه متعلّق بالجامع بين المتباينين أو المتباينات، فهو في الحقيقة وجوب واحد تعيني يتعلّق بموضوع واحد، والفرق بينه وبين التعيني المصطلح أنّ الأفراد هناك واضحة عندنا

و هنا يحتاج إلى بيانها من الشرع، فالأمر المتعلق بالأفراد إرشادي مسوق لبيانها، والمألزم أمر آخر متعلق بالجامع مكشوف بهذا الأمر، وذلك لضرورة استحالة استناد المصلحة الواحدة التي يريد الأمر تحصيلها من كل واحد على البديل إلى المتعدّد، فإذا قال: أكرم زيداً أو عمروأ فلا بد أن يكون بينهما جامع كانت المصلحة مترتبة على إكرامه كالإبنيّة للبكر.

ويمكن أن يقال: إن البرهان وإن كان مسلماً لا يحصى عنه، لكن المدعى وهو تعلق الأمر بالجامع قابل للمنع، فالغرض والداعي أعني: المصلحة لابد أن يتعلّق بعنوان واحد ولا يلزم أن يكون هذا العنوان متعلقاً للأمر، بل يمكن أن يكون متعلق الأمر بعنوانات أخرى متعدّدة.

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

مثلاً: لو تعلّق الغرض بعنوان النافع للصفراء فلو أمر به وقيل: إشرّب النافع للصفراء ربّما يعيّنّه المخاطب في مصادق الضار؛ فلهذا يؤمر بشرب السكنجيين، فالحق - بعد وضوح فساد كون المتعلّق ما هو المعلوم عند الله إتيان العبد به، وإلاّ لزم أن لا يكون واجب في حقّه على تقدير العصيان وعدم الإتيان، أو كونه أمراً مبهماً مردداً بين الشيئين أو الأشياء واقعاً - أي عند الأمر - لعدم معقولية تعلّق الإرادة بالأمر المبهم، وبعد شهادة الوجدان بأن قول المولى: أكرم زيداً أو عمروأ أمر بعنوان إكرام الزيد و عنوان إكرام العمر ولا بعنوان آخر جامع لهما - أن

يقال^(١): إنَّ الطلب التخييري سنخ مستقل من الطلب و هو طلب واحد له قرنان أو ثلاثة قرون أو أربعة فصاعداً قد تعلّق كلّ قرن منه بخاص.

فحاله حال الشك؛ فإنّه متقوم بطرفي الوجود و العدم بحيث يرتفع بارتفاع أحدهما، وكذا الطلب المتقوم بالقرنين أيضاً يرتفع بكسر أحد قرنيه بإتيان متعلّقه و كذا المقوم بالثلاثة فصاعداً، فيقولنا: 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 الشئين أو الأشياء قد لوحظ فيه على نحو الجزئية لا على نحو الاستقلال.

و بعبارة أخرى الإرادة علّقت أولاً بإكرام زيد مثلاً، ثمّ غصّ النظر عنه كأنّه لم يكن في البين أصلاً و جييء في محله بآخر ثمّ غصّ النظر عنه أيضاً و جييء بنال و هكذا، لا أنّها علّقت بعنوان واحد اخذ مرآة 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 التخيير العقلي 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 العدل، و كذا الوجوب الكفائي؛ فإنّه يحتاج في التحقّق إلى العدل في طرف المكلف، وكذا 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 قد استعملت في معناه عند إرادة الوجوب التعييني أو العيني أو النفسي لا في معني آخر مجازي.

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

فعلى هذا لو شك في أن المراد بالصيغة أي القسمين في جميع هذه المقامات أو بعضها و فرض كون المتكلم بصدد البيان، أمكن نفي ذي المؤنة منها وإثبات غيره بمقدمات المحكمة، وليس إعمال هذه المقدمات لإجراء الإطلاق مقصوراً على ما إذا كان نتيجته التوسعة، بل يصحّ ولو كانت هي التضييق كما في ما نحن فيه؛ فإنّ دائرة الوجوب التعيني أضيق من التخييري، وكذا العيني والنفسي بالنسبة إلى قسيميهما؛ ضرورة عدم الفرق في ذلك بين المقامين أصلاً.

إنّما الكلام في أن حملها على غير ذي المؤنة في هذه المقامات موقوف على هذه المقدمات بحيث لولاها حصل التحير أو لا، بل ينصرف منها غير ذي المؤنة عند عدم القرينة على شيء آخر؟ الحق هو الثاني، و حينئذ فلا حاجة إلى إحراز كون المتكلم بصدد البيان؛ فإنّ هذا المقدار من البيان أعني بيان مفاد اللفظ و تفهيمه 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 لو قال المولى: أكرم زيدا فأكرم العبد عمرواً واعتذر 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 كونك بصدد البيان، و حكم عقلي بأنّه كلّما دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر فالأخذ بالأقلّ مجز، و الأقلّ بحسب التكليف هو التخييري، ليس ذلك منه مسموعاً أبداً، و لو لم يكن الانصراف موجوداً لكان مسموعاً، و كذا لو اكتفى عقيب قوله: أكرم زيدا بإكرام عمرو إياه 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 تدلّ على المرّة أو التكرار و على الفور أو التراخي أو لا يدلّ على شيء منها؟ توضيح الحال في هذا المجال يحصل بذكر مقدّمة واحده فنقول :

لاشكَّ أَنَّ للصيغة وضعين مادياً و هيئياً، فالمادّة أعني الحروف الأصلية الجارية في هيئات المشتقات موضوعة بحكم الوجدان للجامع القسيمي و هو معنى معرّئ عن كلّ قيد من المّرّة 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 للآبي عنه الذي هو معنى سائر المشتقات من المصادر و غيرها. و أمّا الهيئته فهي موضوعة للإرادة إمّا الفعلية القائمة بالنفس و إمّا الإيقاعية، فلا محالة يكون المعنى عند انضمام الهيئته بالمادّة إرادة الطبيعة، و لاشكَّ أن 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 مستقلاً 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 أخرى إلى الطبيعة، و المراد في المقام

هو بلحاظ إضافته إلى الطبيعة، و هو وإن كان ينطبق في الخارج على الفرد لا محالة،

لكن سهم الصيغة ليس إلّا صرف وجود الطبيعة بأحد هذه الأنحاء الذي هو منفكّ

في الذهن عن جميع الخصوصيات الفردية، فإفهامها محتاج إلى دالّ زائد.

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

ينطبق قهراً على الوجود الأول؛ لأن الأولية مأخوذة فيه وبعد ذلك لا ينطبق على الأفراد المتأخرة؛ إذ نقض العدم الأزلى للطبيعة لا يعقل فيه التكرار، والوجود بأي نحو من هذه الأنحاء كان لا يمتنع العقل من أخذه في متعلق الإرادة، فإن كان في البين قرينة على إرادة أحدها فلا كلام، وإلا فحيث لا انصراف في البين فقضية مقدمات الحكمة لو كان المتكلم بصدد البيان إرادة الأقل مؤنة الذي هو الوجه الأخير، فجزئه العدمي أعني: عدم المؤنة الزائدة يحرز بهذه المقدمات، وجزئه الأخير أعني أصل الوجود يحرز بحكم العقل، فيصير المتحصل من مجموع القيد العقلي ومفاد الصيغة إرادة صرف وجود الطبيعة.

وهذا معنى معرئى عن المرة و التكرار و الفور و التراخي، نعم له انطباق قهري على المرة، و على هذا فيمتنع الامتثال بالفرد الثاني و ما بعده؛ إذ لا يعقل سلب الانطباق عن الفرد الأول؛ ولهذا قيل: الامتثال عقيب الامتثال محال.

لكنهم ذكروا هنا شيئاً وهو أن الغرض و النتيجة الداعية إلى الأمر تارة يحصل بمجرد الإتيان بالمأمور به كما لو قال: إضرب زيداً، فبحصول الضرب يحصل الغرض وهو التشقي، وحينئذ يكون الفرد الثاني و ما بعده لغواً لاحالة، و اخرى لا يحصل بمجرد إتيانه كما لو قال المولى لعبده: إسقي شربة من الماء فأقي بالماء و وضعه في جنبه ولكن لم يشربه المولى بعد، وحينئذ لو وجد العبد ماءً أعذب و أبرد من الأول فبادر و أتى به إلى المولى قبل شرب الأول ليرفع عطشه بالثاني فهو كأنه بدل فرد الامتثال بفرد آخر و جعل ما أتى به ثانياً عوضاً عما أتى به أولاً، و يعدّ فعله مستحسنًا عند العقلاء و يصير نفسه ممدوحاً؛ لأنه فعل فعلاً نافعاً لغرض المولى، و هذا الفعل الثاني و إن لم يكن امتثالاً للأمر و خروجاً عن عهده و لهذا ليس للمولى إلزام العبد به، لكنّه يحسب بدلاً عن الفعل الأول بمعنى أن المولى يستعمله في محلّ الأول و يحصل منه فائدة الأول و ثمرته.

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

و حيث اشكل عليهم الأمر في باب الصلاة المعادة جماعة من حيث إن قضية كون مطلوبية الصلاة بلحاظ صرف الوجود و امتناع الامتثال عقيب الامتثال بطلانها، و مع ذلك ورد النص الصريح بصحتها كقوله عليه السلام : «يختار الله أحبها إليه» جعلوا هذا محملاً للصحة، ببيان أن ما هو المطلوب في حد ذاته غير المطلوب من المكلف، فرفع العطش في المثال مطلوب للأمر و ليس مطلوباً بإيجاده من المأمور، بل يحصل بفعله، و فعل الأمر مفاد المطلوب منه إنما هو إتيان الماء فقط، و لاشك أنه يحصل و يسقط بالفرد الأول، فيمكن أن يأتي المأمور بداعي المطلوب الذاتي الذي لم يسقط بعد بالفرد الثاني و يصرفه الأمر في مصرف الفرد الأول، و كما يمكن ذلك في حق البشر فكذا في حقه تعالى، غاية الأمر أن المطلوب الذاتي له تعالى أبداً ينفع بحال العبد و يعود إليه، و للبشر قد يكون كذلك و قد يعود إلى نفسه.

لكن لهم شبهة أخرى في باب صحة صلاة من جهر في صلاته مقام الإخفات أو عكس ناسياً أو جاهلاً ولو جهلاً لا يعذر فيه، كما هو قضية إطلاق لفظ «لا يدري» في الخبر و عدم لزوم الإعادة عليه لا في الوقت و لا في خارجه كما هو قضية قوله عليه السلام فيه : «تمت صلاته» و هي : أن الجاهل المقصر كيف يحكم عليه المولى إذا علم بالمسألة في الوقت بأنه لا يلزم عليك الإعادة بل صلاتك مجزية و مع ذلك اعاقبك على ترك كيفية الصلاة من الجهر أو الإخفات، مع أن العقل حاكم بأن اللازم حينئذ إلزامه بالإعادة و رفع العقاب عنه لفرض بقاء الوقت.

و أجابوا عنها بأنه يمكن أن يكون للمولى غرض أقصى متعلق بالصلاة بالجهر أو الإخفات، لكنه إذا انعدمت الكيفية فنفس الصلاة أيضاً مشتملة على مقدار مصلحة واجب، فالصلاة مع الكيفية ذات مصلحتين ملزمتين إحداها قائمة بنفسها و الأخرى بكيفيةها، و على هذا يصير الحكم بصحة الصلاة و عقوبة المكلف كلاهما صحيحاً.

أما الأول فلأنه قضية قيام المصلحة الملزمة بنفس الصلاة، و أما الثاني فلأنه يلزم من صحة الصلاة و سقوطها عن المكلف فوات محل المصلحة الملزمة القائمة بالكيفية و

سقوطه عن القابلية، فلا يمكن إدراكها بعد ذلك؛ لعدم المحل لها، فيعاقب المكلف على ذلك لاستناده إليه.

وأنت خير بأنه بناءً على ما ذكره في تصوير صحة الصلاة المعادة جماعة يلزم أن لا يفوت محل هذه المصلحة لإمكان إدراكها بالصلاة المعادة جماعة التي هي أفضل من الصلاة مع الكيفية، فيعود الإشكال من أنه يلزم حينئذ الحكم بلزوم إعادتها كذلك ورفع العقاب، لعدم اللزوم والعقاب.

واجب عن هذا وجهين:

الأول: أن الأخبار الواردة باستحباب الإعادة جماعة لا يشمل المقام، إذ مورد السؤال فيها هو ما إذا وقعت الصلاة المنفردة كاملة.

فإن قلت: كيف ذلك ولا مخصص لها لا عقلاً ولا شرعاً؟

قلت: لا عموم ولا إطلاق لهذه الأخبار بالنسبة إلى المقام حتى يسئل عن المخصص؛ وذلك لأن خصوصية السؤال ربما يوجب عدم ظهور الجواب في العموم أو ظهوره في الخصوص، فالثاني كقوله عليه السلام في الجواب عن السؤال من الشرب من الإناء المفصص: «إشرب منه واعزل فك عن موضع الفضة» فإن اللام في لفظ الفضة بقرينة السؤال عهدية وإشارة إلى الفضة المتصلة بالإناء ولا يشمل غيرها وإن كان لو قيل ابتداءً: اعزل فك عن موضع الفضة كان اللام ظاهراً في الجنس والأول كما في أخبار الباب؛ فإن الجواب فيها بالنسبة إلى غير مورد السؤال، وهو ما إذا وقعت الصلاة المنفردة كاملة مجمل، وإحراز الإطلاق بمقدمات الحكمة غير ممكن، أما بناءً على اشتراط اعمالها بعدم وجود القدر المتيقن في البين فواضح، وأما بناءً على عدم الاشتراط فلأن الإمام ليس في مقام البيان بالنسبة إلى غير هذا المورد.

نعم ربما يكون عدم ملحوظية الخصوصية للمخاطبين وملغائيتها في نظرهما مستفاداً من الخارج، كما لو سئل عن موت الفارة في القرية أو الحب هل موجب للنجاسة أولاً؟ فقول: موجب لها؛ فإن من المعلوم أن نظرهما ليس إلى خصوص

الفأرة والقربة أو الحب بل يعم كل نجس إذا لا في الماء القليل.
ولكن الإنصاف أنه مع ذلك لا يمكن القطع بهذا الوجه أعني : اختصاص الاستحباب بصورة كاملة الصلاة المنفردة، فالأولى في الجواب هو الوجه الثاني.
الثاني : أنه وإن كان الإعادة جماعة مستحبة هنا إلا أنه لا يمكن إدراك تلك المصلحة الفاتنة بها، غاية الأمر أنه يدرك بها فضيلة الجماعة علاوة على المصلحة الملزمة القائمة بنفس الصلاة، ففاد قوله : « يختار الله أحبها » أن الصلاة الثانية أحب بالنسبة إلى الأولى، فإن كان الأولى كاملة كانت الثانية أحب بالنسبة إلى الكامل، وإن كانت ناقصة كانت الثانية أحب بالنسبة إلى الناقص.

« فصل »

هل الصيغة الواردة عقيب الحظر ظاهرة في الوجوب أو في رفع الحظر؟ هنا تفصيل وهو أن يقال : إن كان معلوماً من الخارج أن نظر المتكلم إلى المنع السابق و غرضه رفعه، أو إلى رفع توهم المخاطب المنع، فحينئذ لإشكال في محمولية الصيغة على الإباحة و رفع الحظر لا على الوجوب، كما أنه لو علم من الخارج عدم اعتماد المتكلم إلى قرينة المنع السابق و توهمه و أن حاله في هذه الصيغة كحاله في سائر الصيغ الخالية عن القرينة في كونه مستأنفاً في الكلام فلا إشكال في حملها على الوجوب.

إنما الكلام فيما لو شك في نظره و كان مردداً بين هذين النظرين، فنقول : هذا من جزئيات ما لو كان لللفظ ظاهر، و كان متصلاً بالكلام ما يصلح للقرينية من حال أو مقال و شك في اعتماد المتكلم على هذه القرينة و عدم اعتماده، و بنى شيخنا العلامة قدس سره الكلام في ذلك على اعتبار أصالة عدم القرينة عند العقلاء أو أصالة الحقيقة. توضيح هذا الترديد أنه تارة يقسم اللفظ إلى مالا قرينة، معه و ما معه قرينة و يقال بأن الأول ظاهر عند العقلاء في المعنى الحقيقي، والثاني في المعنى المجازي، و أما نفس اللفظ الذي هو المقسم فلا ظهور له عندهم أصلاً، و أخرى يقال بأن نفس

اللفظ حجة عند العقلاء ومقتض لحمله على معناه الحقيقي و يعملون به إلى أن يثبت المانع أعني: القرينة، فوارد ثبوت القرينة من باب تعارض المحجّتين وتقديم القرينة لكونها أقوى حجة.

فعلى الأول لا يحرز المقتضي والحجة إلا بعد إحراز عدم القرينة إمّا بالعلم أو بالأصل، ولا يكفي مجرد اللفظ، فلا محالة يكون اللفظ المذكور مجعلاً؛ إذ لا علم بعدم القرينة بالفرض، وأصالة عدمها إمّا يكون حجة عند العقلاء عند الشك في وجود القرينة لا في قرينية الوجود الذي هو المفروض هنا.

وعلى الثاني لا يتوقف إحرازه على إحراز عدم القرينة بل يكفي عدم إحرازه سواء كان من جهة الشك في أصل حدوثها أو في قرينية الوجود، فحينئذ يكون اللفظ المذكور حجة بلامعارض؛ إذ مجرد الاحتمال لا يعارضها.

وتظهر ثمرة الوجهين أيضاً في المخصّص المجمل، فعلى الأول لابد أن يفرق بين ما إذا كان منفصلاً كما إذا ورد: أكرم العلماء، ثم بعد مدة: لا تكرم الفساق من العلماء، و تردّد مفهوم الفاسق بين مطلق المذنب و خصوص مرتكب الكبيرة، فيخصّص العام بالنسبة إلى الفرد المتيقن الدخول تحت المخصّص وهو مرتكب الكبيرة، ويرجع إليه في الفرد المشكوك وهو مرتكب الصغيرة، ووجهه أن العام مستقرّ الظهور في العموم، فلا يرفع اليد عنه إلا بحجة أقوى منه، والمخصّص المذكور بالنسبة إلى الفرد الأول كذلك، وأما بالنسبة إلى الفرد الثاني فالعام سليم عن المعارض، وبين ما إذا كان متصلاً كما لو ورد أكرم العلماء إلا الفساق منهم، فيسري الإجمال منه إلى العام؛ إذ المفروض أن استقرار ظهور العام في شموله للفرد المشكوك متوقف على عدم قرينة معه على خروجه وهو غير محرز هنا؛ لإجمال المخصّص، وإحرازه بالأصل غير ممكن؛ لما عرفت من أن الشك في قرينية الوجود.

وعلى الثاني لا فرق بين الصورتين في الرجوع في الفرد المشكوك إلى العام؛ إذ المفروض أن المقتضي هو نفس العام وهو محرز في كلتا الصورتين مع عدم إحراز المانع في كليهما أيضاً.

والظاهر من هذين الوجهين هو الأول، والدليل عليه أننا نقطع بأن العقلاء مادام للمتكلّم أن يضمّ اللواحق بكلامه الواحد لا يحكمون بشيء، بل إذا انقضى هذا الزمان يتأملون أولاً في أن المستفاد من مجموع أجزاء الكلام ماذا ثمّ يحكمون بأنّه مراد المتكلّم، وهذا كاشف عن أن المقتضي عندهم ليس هو ذات اللفظ بل هو بوصف التجرد عن القرينة.

فصل في الإجزاء

الإتيان بالمأمور به على وجهه وبلازيادة و نقصية موجب لسقوط الأمر، و لا يعقل مع ذلك بقائه؛ لكونه طلباً لتحصيل الحاصل من دون فرق في ذلك بين التوصلّي والتعبدي، وأما وجوب الإتيان ثانياً في التعبدات لو أخلّ بقصد القرينة فإما من جهة اعتبار ذلك في المأمور به، وإما من جهة تعلّق الأمر بالإتيان بالفعل ثانياً بعد سقوط الأمر الأول؛ لعدم حصول الغرض الأصلي، وقد عرفت تفصيل ذلك فيما تقدّم.

ولا بين العناوين الأولى للمكلف والثانوية، ولا في الثانية بين ما يكون من قبيل الاضطراب كفقْدان الماء بالنسبة إلى الأمر بالتيمّم وما يكون من قبيل الشكّ، كالشكّ في وجوب السورة بالنسبة إلى الأمر بالصلاة بلا سورة، ويسمّى الأوامر المتعلقة بالأولى بالواقعية الثانوية، لكون موضوعها هو العاجز عن الإتيان بالواقع الأولي، والأوامر المتعلقة بالثانية بالظاهريّة؛ لكون موضوعها هو الجاهل بالواقع والشاك فيه.

فإن كان تكليفه الصلاة قاعداً إذا أتى بها كذلك فلا شكّ في سقوط الأمر بالصلاة قاعداً عنه، ولا إشكال لأحد في ذلك كلّ، سوى ما مرّ من تصوير عدم السقوط في التعبدي لكون الغرض متعلّقاً بالأخصّ، وعرفت دفعه وأنّه لا يحيص عن الإشكال إلّا بالالتزام بتعدّد الأمر أو بتقيّد متعلّقه بأحد الوجهين السابقين.

و إنما الكلام في أن امتثال الأوامر المتعلقة بالعناوين الثانوية أعم من الواقعية الثانوية والظاهرية مسقط للأوامر الواقعية و مجز عنها أولاً؟
 فن فقد الماء و تيمّم ثمّ وجده إمّا في الوقت بناءً على عدم اعتبار استيعاب الفقدان تمام الوقت أو في خارجه مطلقاً، فهل يقتضي دليل وجوب الوضوء أداءً أو قضاءً أدائه على الأول و قضائه على الثاني أولاً؟ تحقيق ذلك يقتضي الكلام في موضعين:

الأوّل : في إجزاء الامتثال للأوامر المتعلقة بالقسم الأوّل من العناوين الثانوية عن الواقع و عدمه و هو يتمّ بالبحث في مقامين:
الأوّل : في تصوير أنحاء تعلق الأمر بهذا القسم من العناوين بحسب مقام اللبّ و الثبوت اللازم من بعضها الإجزاء و من البعض الآخر عدمه
و الثاني في أن الأوامر الشرعية المتعلقة بهذه العناوين يكون على أي نحو من هذه الأنحاء بحسب ما يستفاد من أدلّتها.

المقام الأوّل : إعلم أنّه يتصوّر تعلق 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 المصلحة 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 الأمر من العاجز لعجزه عمّا يحصل هذه الزيادة به من الفعل التام.

الثاني : أن تكون راجع الاستيفاء بحيث لو أمكن للمختار تحصيل الأصل عليه و تحصيل الفرع عليه 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 :
 الأول : أن تكون الزيادة ممكن الاستيفاء بعد إتيان المكلف بما يحصل بسببه
 الأصل من الفعل الناقص.

والثاني : أن تكون غير ممكن الاستيفاء بعد ذلك.
 فلاشك على النحو الأول من هذه الأنحاء في حصول الإجزاء و عدم لزوم
 الإعادة عند زوال العذر؛ إذ لا وجه 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 التمكن
 إلى الفعل الناقص مع العلم بحصول التمكن في آخر الوقت أو رجاء حصوله، أو يبادر
 الأمر إلى الأمر به مع ذلك.

و لازم النحو الثاني أنه متى تبدل العنوان و صار المكلف متمكناً بعد الإتيان
 بالفعل الناقص و جب عليه الفعل التام؛ لأن المصلحة القائمة به مغايرة للمصلحة
 الأولى و ملزمة، إلا أن يكون إيجاد الفعل الناقص في حال عدم التمكن 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 أنه يجب عند
 التمكن الإتيان بالفعل التام لتحصيل هذه الزيادة، بل يجوز حينئذ البدار للمكلف إلى
 الإتيان و إن كان يرجو زوال عذره، بل و إن كان يقطع بذلك، و كذا الأمر إلى
 الإيجاب على المكلف و إن كان ممن يزول عذره في علم الله في الوقت، لعدم
 استلزامه لتفويت مصلحة لزومية بل لتفكيك مصلحتين لزوميتين في التحصيل، هذا
 إذا كانت المصلحة مرتبة على الاضطرار الفعلي، و أما لو كانت مرتبة على الاضطرار
 المستوعب في الوقت، فلا يتعلق التكليف بالفعل الاضطراري إلا على من كان في
 علم الله مضطراً في تمام الوقت، فلو أتى بالفعل في أول الوقت ثم انقطع عذره في
 الأثناء يكشف عن عدم كون ما أتى به مأموراً به، و كذا الكلام في النحو الخامس.

ولازم النحو الرابع - وهو أن تكون الزيادة واجب الاستيفاء وغير ممكنة - حصول الإجزاء و عدم وجوب الإتيان بالفعل التام عند عود التمكن؛ للغويته بعد عدم إمكان إحراز المصلحة الفائتة به، وعلى هذا لا يجوز للأمر الأمر بالناقص بمجرد حصول العجز في بعض الوقت مع العلم بزواله في آخره أو رجاء ذلك، ولاللمكلف سلب التمكن من نفسه لمنافاة جوازهما، للزوم الزيادة و عدم إمكان استيفائها.

ولازم النحو الخامس وهو أن تكون الزيادة غير لازم الاستيفاء واضح أنه الإجزاء و جواز البدار؛ لعدم لزوم استيفاء الزيادة.

المقام الثاني: أعلم أنه يمكن استظهار عدم وجوب إعادة الفعل كاملاً على من أتى به ناقصاً للعجز إذا تمكن منه كاملاً من قوله تعالى: «إذا قسم إلى الصلاة فاعسلوا» الخ، و بيانه أنه إذا توجه من المولى الخطاب العام بالصلاة إلى جميع المكلفين فقال: اقيموا الصلاة ثم قال بعد ذلك: إذا أردتم الصلاة فالواجد منكم للماء لابد أن يتوضأ و الفاقد أن يتم و الجنب أن يغتسل فلاشك أن الظاهر من هذا عرفاً أن هذه الحقيقة الواحدة المطلوبة من الجميع يختلف كيفية امتثالها باختلاف الأشخاص، و أن الفعل الناقص من الفاقد يقوم مقام الكامل من الواجد و يفيد فائدته من إسقاط ذاك الأمر العام، و أن ذلك من باب قيام الركعتين من المسافر مقام الأربع ركعات من المحاضر، لامن باب ما لا يدرك كله لا يترك كله.

و على هذا فأحد الحكمين ليس في طول الآخر بل كلاهما في عرض واحد و مرتبة واحدة، و توصيف أحدهما بالأولية و الآخر بالثانوية إنما هو باعتبار حال متعلقهما لانفسهما، حيث إن الاختيار و القدرة هو مقتضى الطبيعة الأولية لنوع المكلفين، فيكون الاضطرار عنواناً ثانوياً على خلاف الأصل.

فيعلم مما استفيد من الآية من الإجزاء أن فعل المضطر لا يخلو إما أن يكون محصلاً لعين مصلحة فعل المختار كما هو النحو الأول، 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 ربما يتمسك لتعيين أحد الأولين بأن مفاد الآية الشريفة بإطلاقها أن المكلف لو لم يجد الماء سواء كان في تمام الوقت أم في أوله يتيمم، فيدل على جواز البدار عند عدم الوجدان في أول الوقت، ومن المعلوم أنه لو كان في فعل الوضوء زيادة مصلحة غير ممكن الاستيفاء لما جاز ذلك، بل وجب الصبر إلى آخر الوقت.

ولكنك خير بأنه لا إطلاق في الآية حتى يتمسك به على جواز البدار، وذلك لأن عدم الوجدان إذا أخذ في مقابل وقت موسع كوقت الصلاة فلا شك أنه لا يتحقق إلا بعدم الوجدان في تمام أجزاء هذا الوقت، ولا إطلاق به بالنسبة إلى عدم الوجدان في بعضه فقط وإن كان يصدق عليه عدم الوجدان لغة.

ثم على تقدير عدم الدليل على الإجزاء تيمم الرجوع إلى الأصل وهو هنا البراءة؛ لأن الشك 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 محله إن شاء الله تعالى، ولا فرق في ذلك بين الإعادة والقضاء.

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

لأننا نقول : يعتبر في صدق الفوت اشتغال العمل على المصلحة المقتضية للإيجاب عليه ولم يستوفها المكلف، والمفروض احتمال استيفاء المكلف العاجز تلك المصلحة بإتيان الناقص ومع هذا الاحتمال نشك في صدق الفوت الذي هو موضوع أدلة القضاء.

الموضع الثاني : في أن الأحكام الظاهرية المجعولة للشاك في الواقع هل هي مجزية عن الواقع لو انكشف للمكلف في الوقت أو في خارجه أولاً؟ مثلاً لو قام على وجوب صلاة الجمعة أمانة وعمل بها المكلف ثم صار في الوقت عالماً بخطئها وأن الواجب هي الظهر فهل يجب عليه حينئذ الإتيان بالظهر؟ وكذا لو علم بذلك في خارج الوقت أولاً؟

الكلام في ذلك مبني على الوجهين في كيفية جعل الأمارات والتعبد بها؛ الأول وهو المنسوب إلى الشيخ قدس سره أن يكون على وجه السببية وهي أن

يكون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في موداها؛ فإن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها وهي تختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات، وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا كالاضرار، وكون الفعل ممّا أخبر بوجوده الثقة مثلاً صفة من صفاته، فيمكن أن يحدث فيه بواسطة هذه الصفة مصلحة تكون هي أقوى من مصلحة الواقع في نظر الشارع على تقدير مخالفته للواقع.

الثاني: أن يكون على وجه الطريقة بأن يكون المتعلق للحكم والمصلحة أبداً هو الواقع من دون أن يكون في نفس سلوك الأمانة مصلحة، إلا أنه لما اقتضت الحكمة تسهيل الأمر على المكلفين ونصب الطرق الموصلة إلى الواقع لهم جعل الشارع هذه الطرق طريقاً إليه، فإن عمل بها المكلف وكانت مؤدية إلى الواقع فهو، وإن كانت مؤدية إلى خلافه فالمكلف صفر اليد عن المصلحة أصلاً لكنه معذور كالجاهل المركب، وبناء العلماء في هذه الأزمنة على هذه الوجه كما يأتي إنشاء الله في جواب این قبة.

فعلى الأوّل الكلام هنا هو الكلام في الأحكام الواقعية الثانوية بحسب مقام الثبوت، فيجري الأنحاء الخمسة السابقة هنا، والفرق بينها في ثبوت الدليل هناك في مقام الإثبات وعدمه هنا؛ فإن الأصل أعني السببية لادليل عليه والتكلم فيه إنما هو على وجه البناء، فالفرع وهو كونها على وجه يوجب الإجزاء وعدمه كذلك بطريق أولى، فيتعيّن الرجوع في مقام العمل إلى الأصل، وأما أنه البراءة أو الاشتغال فسياق بيانه.

وأما على الثاني فلا وجه لسقوط الأمر الواقعي بموافقة الأمر الظاهري مع انكشاف المخالفة في الوقت؛ لوضوح أن سقوط الأمر إما أن يكون من جهة الإطاعة وهي مفروض الانتفاء في المقام وإما أن يكون من جهة العصيان وانقضاء الوقت وهو أيضاً مفروض العدم هنا، وإما أن يكون من جهة عدم بقاء المحلّ للأمر الواقعي مع موافقة الأمر الظاهري، وهذا وإن كان محتملاً، لكن الأصل وحكم العقل هو الاشتغال.

و ذلك لأنَّ العقل كما أنَّه مستقلّ فيما إذا علم العبد بتوجّه الخطاب إليه في زمان علمه ثم شكّ في الزمان البعد في حصول المبرء و عدمه بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة و عدم صلاحية احتمال خصوص المبرء حجة له عند مولاه على تقدير عدم حصوله واقعاً، فكذا هو مستقلّ بهذا الحكم فيما إذا علم في الزمان اللاحق بتوجّه الخطاب إليه في الزمان السابق، و شكّ في هذا الحال في بقاء الخطاب لاحتمال حصول المسقط قبل ذلك اتفاقاً بلافرق، مثلاً لو علم في أوّل الظهر بتوجّه خطاب توصلي إليه قبل ذلك ممتدّ من أوّل الطلوع إلى الغروب ولكن احتمل أن يكون قد تبرّع بالفعل متبرّع فيكون التكليف عنه ساقطاً، فهو وإن كان في زمان علمه شاكاً في فعلية التكليف و بقاءه، و في زمان فعليته و هو زمان ما قبل الظهر غير عالم به، لكنّ العقل يحكم عليه بوجوب الإتيان و عدم قبح العقاب على تقدير عدمه و عدم حصول التبرّع من الغير.

و بالجملة، فيكفي في حكم العقل بالاستغفال العلم بثبوت التكليف الفعلي في زمان ما وإن لم يكن هذا الزمان ظرفاً للعلم.

و من هنا يظهر أنَّه على القول بكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف لافرق بين أن يكون العلم بنجاسة أحد الإنائين مثلاً حاصلأً قبل خروج أحدهما عن مورد الابتلاء، و بين أن يكون حاصلأً بعده في وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر؛ لحصول العلم بتوجّه خطاب «اجتنب عن النجس» في كلتا صورتين و إن كان هذا العلم في الصورة الثانية حاصلأً في زمان الشكّ في بقاء الخطاب.

هذا فيما إذا انكشف خطأ الأمانة بعد العمل في الوقت، و كذا لو انكشف في خارجه؛ فإنّ المكلف قد فاتته حينئذ مصلحة الواقع من دون تداركه بشيء، بالفرض، فيشملة قوله: إقض ما فات، فإنّ القضاء ليس تابعاً لترك الفعل في الوقت عصياناً، بل تابع لفوت المصلحة و لهذا يجب على النائم في تمام الوقت.

فعلم أنّ القاعدة الأولى بناءً على الطريقيّة هو عدم الإجزاء لو انكشف الخطاء بعد العمل، فإن لزم من ذلك في بعض الموارد العسر الشديد و المخرج الأكيد - كما لو

علم بخطاء الأمانة القائمة على طهارة ماء الغسالة بعد عدم الاحتراز عنه و الصلاة مع الثوب الملاقي له في مدة طويلة و اريد رفع ذلك بأدلة رفع الحرج - يصير ذلك قاعدة ثانوية، و لو دلّ دليل خاص في مورد خاص على الإجزاء فلا بدّ من حمله على كون موافقة الأمر الظاهري مفوّتاً لموضوع الأمر الواقعي؛ إذ الجمع بين الإجزاء و الطريقتيّة لا يحصل إلّا بهذا. و لافرق فيما ذكرنا بين أن يكون مورد الأحكام الظاهريّة الشبهات الموضوعيّة أو الحكيميّة.

و حاصل الكلام أن الغرض الموجب للحكم حدوداً موجب له بقاء ما لم يحصل، و بعد ما فرضنا أن متعلقات الأحكام الظاهريّة ليست مشتملة على مصالح حتّى يتوّهم حصول تلك الأغراض الموجبة للتكليف بالواقعيّات بإتيانها و إنّما فائدتها رفع تجيز الواقعيّات في مورد ثبوتها و كونها عذراً عنها في صورة التخلّف فلا وجه لتوّهم الإجزاء؛ لأنّه إن كان المراد سقوط الأمر بالواقعيّات بمجرّد امتثال الأمر الظاهري فلا يعقل مع بقاء الغرض الذي أوجب الأمر، و إن كان المراد كونها معذوراً فيها مع بقاء الأمر بها و ارتفاع الشكّ فلا يعقل 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 لا يصير منشأً للتوقّف؛ إذ غايته الشكّ في السقوط و هو بعد العلم بالثبوت مورد للاشتغال.

هذا إذا علم أنّ جعل الأحكام الظاهريّة من باب الطريقتيّة، و لو شكّ 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 الطريقتيّة، و ما إذا كان منشأ الشكّ فيه الشكّ في كيفيّة

المصلحة القائمة بالفعل المشكوك المتعلق للأمر بعد إحراز أن الجعل من باب السببية؟. والحق أن يقال بأن مقتضى الأصل عدم الاجزاء مطلقاً، بيان ذلك أن الأحكام الواردة على الشك سواء قلنا بأنها جعلت لمصلحة في متعلقاتها أو قلنا بأنها جعلت من جهة الطريقيّة إنما جعلت في طول الأحكام الواقعيّة؛ لأن موضوعها الشك في الواقعيّات بعد الفراغ عن جعلها، فلا يمكن أن تكون رافعة لها، غاية الأمر أن الإتيان بمتعلقاتها إن قلنا بأن الجعل فيها من باب السببية وأنها وافية بمصالح الواقعيّات بحز عنها، وهذا غير ارتفاع الأحكام الواقعيّة وانحصار الحكم الفعلي بمؤدّي الطريق. إذا عرفت ذلك فنقول: لو أتى المكلف بما يؤدّي إليه الطريق، فإن قطع باشتال ما أتى به على المصلحة المتحقّقة في الواقع فهو، وإلا فبعد انكشاف الخلاف يجب عليه إتيان الواقع سواء كان الشك في السقوط وعدمه مستنداً إلى الشك في جهة الحكم الظاهري، أو في وفاء المصلحة المتحقّقة في متعلّق الحكم الظاهري لإدراك ما في الواقع، بعد إحراز أن الجعل إنما يكون من جهة المصلحة الموجودة في المتعلّق؛ إذ يشترك الجميع في أن المكلف يعلم حين انكشاف الخلاف بشبوت تكليف عنه في الجملة ويشك في سقوطه عنه، وهذا الشك مورد للاشتغال العقلي.

ومما ذكرنا يظهر لك الفرق بين المقام والمقام السابق الذي قلنا فيه بالبراءة من الإعادة والقضاء بعد إتيان ما اقتضاه التكليف في حال الاضطرار.

توضيح الفرق أن المكلف في حال الاضطرار ليس عليه إلا الفعل الناقص الذي اقتضاه تكليفه في ذلك الحال، فلو كلف بعد ارتفاع العذر بالفعل التام فهو تكليف ابتدائي جديد والشك فيه مورد للبراءة بخلاف حال الشك؛ فإن ما وراء هذا التكليف الذي اقتضاه الدليل في حال الشك واقع محفوظ، فإذا ارتفع الشك يتبيّن له ذلك الواقع الثابت ويشك في سقوطه عنه، هذا ما أدّى إليه نظري القاصر في المقام وعليك بالتأمل التام.

فصل في مقدّمة الواجب

لوجعل العنوان في هذا المبحث الإرادة الحتمية المتعلقة بالفعل الواجب فلا بدّ أن نذكر الكلام في الإرادة الحتمية المتعلقة بالترك الواجب في مبحث مستقلّ، وحيث إنّ الملاك وهو الملازمة وعدمها في كلا المقامين واحد؛ لكونه عقلياً، فالاولى أن يقرّر النزاع هكذا: الإرادة الحتمية المتعلقة بالشئ من حيث الفعل أو الترك هل هي موجبة للإرادة الحتمية المتعلقة بمقدّمته أو لا؟

ثمّ لو قلنا بنبوت الملازمة فالواجب في طرف الفعل هو جميع المقدّمات الوجودية له من غير فرق بين السبب والشرط والمقدّم وغيرها كما هو واضح، وفي جانب الترك ترك أحد هذه المقدّمات لابعينه؛ ضرورة أنّ الفعل يصير منتركاً بترك أحدها، فالواجب المقدّم للترك المطلوب تخيري وخصاله التروك.

و يكون كذلك مادام قدرة المكلف على جميع التروك باقية، فإذا انحصرت بواحد منها يصير هذا الواحد واجباً تعينياً، كما هو الحال في كلّ واجب تخيري عند زوال القدرة عن سائر أبعاده، وذلك كما لو أتى المكلف بغير واحد من المقدّمات الوجودية للفعل الحرام أو كان مضطراً إلى إتيان غير الواحد منها، فإنّ المقدور حينئذٍ منحصر في ترك هذا الواحد فيكون واجباً تعينياً توصلاً إلى ترك ذاك الحرام.

ومن هنا يظهر وجه ما ذكره سيّدنا العلامة الميرزا الشيرازي قدّس سرّه في حاشيته على رسالة نجاه العباد عند تفصيل الماتن في المصبّ الغصبي لماء الوضوء بين صورتي الانحصار وعدمه، فحكم ببطلان الوضوء في الأوّل وبصحّته في الثاني.

ومحصل ما ذكره قدّس سرّه في تلك الحاشية هو التفصيل في صورة عدم الانحصار بين ما إذا أمكن بعد صبّ الماء على العضو إمساك الماء عن الانصباب في المحلّ الغصبي، وبين ما إذا لم يمكن ذلك بل كان الصبّ متى حصل مستلزماً للتصرّف في الغصب وعلّة تامّة له، فحكم بالصحة في الأوّل وبالبطلان في الثاني.

و وجه ذلك أنه على الأول لا ينحصر مقدّمة الواجب أعني ترك التصرف في المصّب في ترك الصّب، فيكون تركه واجباً تخييرياً، بمعنى أن للمكلّف أن يفعل الصّب ويتوصّل إلى الترك الواجب بفعل الإمساك ويكون هو الواجب التعيني حيثنذ، و بالجملة ففعل الصّب خال عن النهي، فلا يمتنع أن يمتثل به الأمر الوضعي.

نعم لو كان حين الصّب عازماً على ترك الإمساك بعده كان متجزئاً وبطل وضوئه، لامن جهة قبح نفس الصّب، بل لأنّ الفاعل يصير حينئذ قبيحاً في نظر المولى، و العبادة لا بدّ أن يجعل فاعلها حسناً في نظره، وهذا بخلاف الصورة الثانية؛ فإنّ ترك الصّب هناك يكون واجباً تعينياً لفرض عدم وجود مقدّمة اخرى بعد فعل الصّب حتّى تصير هي المتعين بعده، فلهذا يمتنع أن يكون فعل الصّب مأموراً به و مقرّراً.

فلا يرد عليه قدّس سرّه أنّ صّب الماء ليس علّة تامّة للغصب حتى يحرم بحرمة بل هو من المقدّمات، و ما هو كذلك لا يجب تركه شخصاً حتّى ينافي الوجوب، و حاصل الجواب أنّ صّب الماء و ان لم يكن علّة إلاّ أنّه بعد انحصار المقدّمات المقدورة فيه كما هو المفروض يجب تركه عيناً.

فإن قلت: ليس المقدور منحصراً في الصّب، بل الكون في المكان المخصوص أيضاً من المقدّمات و هو باق تحت قدرة المكلّف، فلم يثبت حرمة صّب الماء عيناً. قلت: ليس الكون المذكور من مقدّمات تحقّق الغصب في عوض صّب الماء، بل هو مقدّمة لتحقّق الصّب الخاص الذي هو مقدّمة تحقّق الغصب، و النهي عن الشيء يقتضي النهي عن أحد الأفعال التي هي مجموعها علّة لذلك الشيء؛ فإذا انحصر المقدور من هذه الأفعال في واحد يقتضي حرمة عيناً.

ثمّ لو عرض على واحد من التروك التي أحدها مقدّمة للترك المطلوب حرمة تعينيّة زال الوجوب التخيري عنه و يعين في الباقي، كما هو الحال فيما لو كان الواجبات التخيريّة أفعالاً و عرض على واحد منها الحرمة التعينيّة.

فإنّما يتوهم في باب اجتماع الأمر و النهي بناءً على عدم جواز اجتماعها مع كون

محلّ النزاع هناك صورة ثبوت المندوحة في طرف الأمر وكون مورده أعمّ من مورد النهي، فيكون الفرد المجمع للعنوانين واجباً تخييرياً وحرماً تعيينياً من أنّه لابدّ من ملاحظة أقوى الجهتين الداعيتين إلى الأمر والنهي وهما المصلحة والمفسدة وأهمها في نظر الشارع، فاسد.

و وجه الفساد أنّه لاشكّ أنّ محلّ الكلام في ذلك الباب ليس هو ما إذا حصل الكسر والانكسار بين الجهتين بحسب مقام اللبّ بحيث اضمحلت إحداها في جنب الاخرى وبقيت المصلحة الخالصة أو المفسدة الخالصة؛ ضرورة أنّ تقييد مورد النهي على الأوّل ومورد الأمر على الثاني إنّما يكون من قبل الأمر والشارع حينئذ، بل محلّ الكلام ما إذا كان الجهتان موجودتين معاً بأن يكون الفعل الواحد ذا مصلحة و مفسدة فعليتين من دون تراحم بينهما أصلاً، كأن يكون نافعاً للصفراء و مورتاً للصداع و يكون التحير في مقام الإرادة والطلب فقط، و يكون النزاع حينئذ صفرياً، فالقائل بالجواز يقول كما أنّ في مرحلة المصلحة و المفسدة لا اجتماع في البين، لا اختصاص كلّ منهما بمحلّ، فكذلك في مرحلة الإرادة أيضاً لا اجتماع حتّى يكون محالاً، و القائل بالامتناع يقول بأنّه وإن لم يكن في المرحلة الاولى تراحم في البين، لكن التراحم ثابت في المرحلة الثانية لوحدة المحلّ بالنسبة إليهما.

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

ولو كان الواجب تخييرياً وكذلك المحرام فهل يمكن اجتماعها في محلّ واحد بناءً على عدم جواز اجتماعها في غير هذا المورد أم لا؟ مثاله لو كان صبّ الماء على الوجه

مقدوراً و هكذا أخذه على تقدير الصب بحيث لا يقع في المحل المفصوب، فهل يمكن أن يكون هذا الصب تركه واجباً بدلاً، لكونه مما يترتب عليه ترك الحرام، وكذلك فعله لكونه أحد أفراد غسل الوجه في الوضوء أم لا؟

قد يقال بعدم؛ لأنّ كون الشيء طرفاً للوجوب التخيري يقتضي أن يكون تركه مع ترك باقي الأفراد مبغوضاً للمولى، و كونه طرفاً للحرمة التخيرية يقتضي أن يكون الترك المفروض مطلوباً له، و الذي يقوي في النفس أن يقال : إنّ فعل ذلك الشيء المفروض على تقدير قصد ترك أحد الأطراف الذي هو بدل له في الحرمة لآمانع من تحقق العبادة به؛ لأنّه على هذا التقدير ليس قبيحاً عقلاً، بل على تقدير عدم قصد التوصل به إلى المحرّم.

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

الأوّل

الواجب تارة يلاحظ فيه إضافته إلى الفاعل، و اخرى لم يلحظ فيه ذلك بأن يكون الغرض متعلّقاً بمجرد وجوده و إن لم يستند إلى مكلف أصلاً كما في بعض التوصيليات كتطهير البدن و الثوب للصلاة.

و على الأوّل قد يعتبر المباشرة، و قد يكون المقصود أعمّ منها و من التسبب، و كذا قد يعتبر الإيجاد ببذنه و إن كان بإيجاد السبب، و قد يكون الغرض أعمّ منه و من الإيجاد بنائيه، و كذا قد يعتبر أن يكون الإيجاد بالاختيار و القصد و إن كان بنائيه 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، وقد يكون بمجرد الالتفات إلى نفس العنوان مع كون الداعي له عنواناً آخر، كما لو شرب الخمر مع العلم بكونه خمرأً بداعي رفع العطش لاشرب الخمر، فيمكن أن يكون المقصود خصوص القسم الأول من هذين القسمين وأن يكون هو الأعم منه ومن الثاني.

فالمقصود في هذا المقام هو البحث عن أن الأمر هل يكون له ظهور في تشخيص هذه الوجوه أو لا ظهور له مطلقاً أو يفصل، ثم على تقدير عدم الظهور فالأصل العملي الذي هو المرجع حينئذ ماذا؟

فنقول وبالله الاستعانة: القيد على قسمين، الأول: ما يحتاج إليه الطلب ولا يصح بدونه، والثاني غيره، وكلّ منها إمّا مذكور في الكلام وإمّا غير مذكور، والقسم الأول أعني ما يتوقف عليه حسن الطلب إمّا أن يكون دخيلاً في المطلوب والغرض الأصلي أيضاً وإمّا لا، فإن لم يكن مذكوراً في القضية فالظاهر عدم دخل له في الغرض، ويعبر عن ذلك بإطلاق المادة، ولذا لما كان دليل وجوب الصلاة مطلقاً يحكم بمطلوبيتهما في حقّ النائم مع عدم قدرته على الصلاة، ومن هنا يجب عليه القضاء مع كونه تابعا لفوت الغير الصادق إلّا مع ثبوت المقتضي في حقّه.

والدليل على ذلك أن المولى لما صار بصدد بيان محبوه و غرضه، فكأنما كان له دخل في غرضه دلّ عليه، فالمدلّ عليه يستكشف عدم دخل له في هذا المقام وإن كان له دخل في تعلّق الطلب، وعلى هذا فلو قال انقذ الفريق من دون التقييد بالقدرة يلزم الحكم بشمول المحبوبة لجميع الأفراد حتّى فيما لو اجتمع غريقان ولم يتمكن المكلف إلّا من إنقاذ أحدهما، وأمّا لو كان هذا القيد مذكوراً في الكلام كما لو قال: اضرب زيدا إن قدرت عليه، فلا يمكن الحكم بتقييد المادة ولا بإطلاقها، بل يحكم بإجمالها، وذلك لعدم العلم بأنّ ذكر القيد يكون لأجل مدخلة له في المطلوب أو لتوقف الطلب عليه، فالمانع عن الأخذ بأصالة الإطلاق في طرف المادة موجود؛ إذ من موانع الأخذ بأصالة الإطلاق وجود ما يصلح للقيدية في الكلام، كما أن من موانع الأخذ بأصالة الحقيقة وجود ما يصلح للقرينية فيه، فيعمل بمقتضى الاصول.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي وَهُوَ مَا لَا يَتَوَقَّفُ حَسْنَ الطَّلَبِ وَصَحَّتْ عَلَيْهِ كُوصَفُ الْإِيمَانِ فِي الرِّقْبَةِ الْمَأْمُورِ بِعَقْطِهَا، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَذْكُورًا فِي الْكَلَامِ فَلَا شَكَّ أَنَّهُ لَا وَجْهَ حَيْثُ لِلتَّقْيِيدِ بَلْ يَحْكُمُ بِالْإِطْلَاقِ لَوْ وَجَدْتَ هُنَاكَ شُرَاطِطَ الْأَخْذِ بِالْإِطْلَاقِ، وَإِلَّا فَبِمَقْتَضَى الْأَصُولِ، كَمَا لَا إِشْكَالَ فِي أَنَّهُ مَتَى كَانَ مَذْكُورًا كَانَ الظَّاهِرُ هُوَ التَّقْيِيدُ مَا لَمْ يَسْتَظْهِرِ إلْغَاءُ الْقَيْدِ مِنَ الْخَارِجِ.

إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَوْ شَكَّ فِي أَنَّ الشَّارِعَ لَا حَظَّ إِضَافَةِ الْفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ إِلَى الْمَكْلُوفِ بِحَيْثُ لَوْ صَدَرَ عَنْ غَيْرِهِ وَ لَوْ بِتَسْيِيبٍ مِنْهُ لَمْ يَحْصُلِ الْغَرَضُ، أَوْ أَنَّهُ لَمْ يَلْحَظْ ذَلِكَ، بَلْ الْغَرَضُ مُتَعَلِّقٌ بِالْأَعْمَ مِنَ الْمُبَاشَرَةِ وَالتَّسْيِيبِ؟ فَظَاهِرٌ صِيغَةُ الْأَمْرِ طَلَبٌ وَقَوْعُ الْفِعْلِ مِنَ الْمُخَاطَبِ عَلَى وَجْهِ يَنْسَبُ إِلَيْهِ، وَلَا يَنْسَبُ إِلَيْهِ الْعَمَلُ إِلَّا إِذَا كَانَ مُبَاشَرًا لَهُ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ سَبَبًا فَنَسَبَتُهُ إِلَيْهِ بِحَاجِزٍ.

لَكِنْ لَوْ أَمَكُنْ دَعْوَى أَنَّ الْمَعْلُومَ مِنْ حَالِ الشَّارِعِ فِي غَالِبِ خُطَابَاتِهِ التَّوَصُّلِيَّةِ تَوْسِعَةُ الْغَرَضِ وَتَعَلُّقُهُ بِالْأَعْمَ فَيَحْكُمُ بِذَلِكَ فِي مَوْرَدِ الشَّكِّ الْخَاقِلَةِ بِالْأَعْمَ الْأَغْلَبِ، أَوْ لَمْ يَكُنْ دَعْوَى ذَلِكَ فِي الشَّرْعِيَّاتِ وَأَمَكُنْ دَعْوَاهُ فِي الْعَرَفِيَّاتِ فَيَحْكُمُ بِذَلِكَ فِي مَوْرَدِ الشَّكِّ أَيْضًا؛ إِذِ الْخَطَايَا الشَّرْعِيَّةُ مَزَلَّةٌ عَلَى طَبَقِ فَهْمِ الْعَرَفِ مَا لَمْ يَعْلَمْ تَخَطُّتَهُ مِنَ الشَّرْعِ فَلَا كَلَامَ.

وَأَمَّا إِنْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْ هَاتَيْنِ الدَّعْوِيَّاتِ فَحَيْثُ إِنَّ الْقَيْدَ الْمَشْكُوكَ هُنَا وَهُوَ الْمُبَاشَرَةُ مِنَ الْقِيُودِ الَّتِي لَا يَتَوَقَّفُ حَسْنَ التَّكْلِيفِ عَلَيْهَا، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ، وَعَرَفْتَ أَنَّهَا لَوَكَانَتْ مَذْكُورَةً فِي الْكَلَامِ فَالظَّاهِرُ تَقْيِيدُ الْمَادَّةِ بِهَا، فَالْحَكْمُ هُنَا هُوَ التَّقْيِيدُ؛ إِذْ ظَاهِرُ اللَّفْظِ يُعْطِي اخْتِصَاصَ الْمَطْلُوبَةِ بِصُورَةِ الْمُبَاشَرَةِ كَمَا عَرَفْتَ، فَلَوْ كَانَ الْغَرَضُ أَعْمَ لَكَانَ الْوَاجِبُ الْإِتْيَانُ بِعِبَارَةٍ مُؤَدَّاهَا أَعْمَ.

وَلَوْ شَكَّ فِي اعْتِبَارِ قَيْدِ الْإِخْتِيَارِ بِمَعْنَى لَزُومِ وَقَوْعِ الْفِعْلِ مِنَ الْفَاعِلِ بِالتَّفَاتِهِ وَشُعُورِهِ وَعَدَمِ كِفَايَةِ صُدُورِهِ عَنْهُ لَا كَذَلِكَ كَمَا فِي حَالِ النَّوْمِ، أَوْ شَكَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ اعْتِبَارِ هَذَا الْقَيْدِ فِي اعْتِبَارِ قَصْدِ الْعُنْوَانِ وَعَدَمِهِ، فَلَخَّصَ الْكَلَامَ فِي هَذَيْنِ الشَّكَّيْنِ أَنَّهُ لَا إِشْكَالَ فِي عَدَمِ مَعْقُولِيَّةِ تَعَلُّقِ الطَّلَبِ بِمَخْصُوصٍ مَا يَصْدُرُ عَنِ الْمَكْلُوفِ بِغَيْرِ

التفاتة، وكذا لإشكال في عدم معقوليّة تعلّقه بخصوص ما يصدر عنه بالتفاتة لكن لا بقصد عنوانه، بل بقصد عنوان آخر.

أما الأوّل فواضح،

وأما الثاني فلأنّ شأن الأمر الداعويّة إلى المتعلّق، والمتعلّق هنا ضرب زيد مثلاً، ولا يعقل أنّ الأمر صار داعياً ومحرّكاً إلى ضرب زيد، ومع ذلك لم يكن الضرب بعنوانه مقصوداً.

إذا عرفت ذلك فبناءً على عدم إمكان تعلّق الطلب بالجامع ولزوم تعديته إلى الأفراد نقول: الجامع بين الفرد الغير الاختياري والفرد الاختياري الغير المقصود عنوانه والفرد الاختياري المقصود عنوانه هو ضرب زيد مثلاً، فالطلب لا بدّ وأنّ يسري منه إلى تلك الأفراد، وعرفت أنّ فردين منها غير قابلين لتعلّق الطلب، فينحصر متعلّق الطلب في فرد واحد وهو الاختياري المقصود عنوانه، فيكون الاختيارية وقصد العنوان على هذا من القيود التي يتوقّف حسن التكليف عليها، فادامت القضية اللفظية خالية عن ذكرهما كما في قوله: إضرب زيداً، يحكم بإطلاق المادّة بالنسبة إليهما على ما مرّ في الضابط، فيكون الفردان الآخران مسقطين للأمر وإن لم يكونا متعلّقين له.

وأما بناءً على صحّة تعلّق الطلب بالجامع بلحاظ صرف الوجود وعدم تعديته إلى الأفراد وإن كان متّحداً معها فنقول: للجامع هنا فرد مقدور وهو ما يصدر بالتفاتة، وفرد غير مقدور وهو ما يصدر بغيره وبمجرد كون فرد واحد منه مقدوراً يصحّ توجه الطلب إليه؛ إذ القدرة على الفرد الواحد قدرة على أصل الطبيعة، وعلى هذا فيزان صحّة الطلب مقدورية أصل الطبيعة الحاصلة بمقدورية فرد واحد منها، بخلاف المبنى السابق؛ فإنّ الميزان هناك هو الاختيارية وقصد العنوان الملحوظان بالنسبة إلى الفرد، فهنا لو لم يكن القدرة على أصل الطبيعة مذكورة حكم بإطلاق المادّة وإلاّ بإجمالها، وأما الاختيارية وقصد العنوان فعلى هذا من القيود التي لا يتوقّف حسن الطلب عليها، فإذا ذكرنا حكم بتقييد المادّة، وإذا لم يذكرنا حكم

بإطلاقتها مع وجود الشرائط، وإلا فالمرجع الاصول.
وأما الشك في اعتبار المباشرة بالبدن فلا تكفي النيابة و عدمه فالكلام فيه في
مقامين:

الأول: في تصوير النيابة وإمكانها عقلاً في العبادات
والثاني: بعد الفراغ عن إمكانها في الاصول اللفظية أو العلمية الجارية عند
الشك في إجزائها.

أما المقام الأول

فنقول: لا إشكال في أن وصف المقرية من أعظم أركان العبادة فلا يسقط الأمر
العبادي بدونه، و حينئذ فكيف يعقل قبولها للنيابة و بأن يصير سعي النائب مقرباً
للمنوب فيما إذا فرض عدم حصول إعمال اختيار من المنوب أصلاً حتى مثل
الاستدعاء للنيابة والاستيجار عليها، بل و عدم حصول إطلاع له على أصل النيابة،
كما لو فرض كون شخص متبرعاً من جانبه و هو غير مطلع.

و بالجملة، فالقرب لا بدّ و أن يكون ناشئاً من كمال في نفس العبد و هو في الفرض
المذكور معدوم، و مجرد التنزيل لو كان مؤثراً في القرب لكان مؤثراً في التعبد أيضاً؛
لوضوح عدم تفاوت بينهما مع أنّه غير مؤثّر في الثاني قطعاً، فلو فرض أن أحداً عمل
عملاً سيئاً و نزل نفسه منزلة غيره لا يرجع تبعته إلا إلى نفسه.

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

و فيه أنّه يمكن أن يكون الأمر متوجّهاً إلى شخص المنوب، و مع ذلك كان
الفرض متعلقاً بذات الفعل سواء صدر منه أم من غيره، و كان وجه تخصيص المنوب
بالأمر عدم إمكان توجيهه إلى غيره، مثال ذلك أن من كان غرضه اشتراء اللحم و
كان له خادم فهو مع كون مطلوبه ذات شراء اللحم من أي شخص صدر لا يأمر به
إلا خادمه؛ إذ لا حق له على غير الخادم حتى يأمره، فعدم أمر غير الخادم لأجل

قبحه لا لأخصيّة 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 التوصلّيات، و أمّا في التعبدّيات فبعد ما عرفته في الإشكال الأوّل من أنّ القرب لا يحصل لأحد بفعل غيره لا يمكن دأويّة الأمر للغير أيضاً؛ إذ بعد ما يعلم الغير أنّ فعله لا ينفع بحال المنوب ولا يخلصه من تبعات الأمر لعدم حصول القرب له بسببه فلا ينبعث إلى العمل لامحالة، و على هذا فالإشكال الثاني متفرّع على الأوّل و جوابه جوابه.

و كيف كان فللفحول أجوبة عن الإشكال الأوّل لا يسمن و لا يغني شيء منها من جوع.

الأوّل: أنّ العمل وإن 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 حبه لعمل النائب متوقّف على كونه موجباً لقربه؛ إذ لا يعقل رضى الإنسان و حبه لعمل الغير مع عدم عود نفع منه إليه؛ فإنّ الحبّ و البنض من الصفات التي لا يمكن إيجادها لمصلحة في نفسها كالعلم، بل لا بدّ و أن يكونا منبعثين من المصلحة و المفسدة في متعلّقاتها و قد فرض أنّ حصول القرب للمنوب متوقّف على رضا بفعل النائب و حبه له.

الثاني: أنّه ليس المراد بالقرب حصول الشأن العظيم و الجاه الرفيع عند المولى 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 الجنة متقرباً؛ إذ هو ممتاز عن التارك بالمرّة قطعاً.

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

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

يسلمه إلى المولى.

ويمكن أن يقال : إنّ الأفعال مختلفة، فبعضها لا ينسب إلّا إلى فاعله كالأكل و الشرب و نحوهما. و بعضها ينسب إلى المباشر و إلى السبب كالقتل و الإتيلاف 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 لا للملاحظتها في المتعلّق.

و لهذا يكون الحقّ مع من قال بأنّ الإرادة صفة نفسانيّة وراء العلم بالصلاح؛ إذ لا يمكن إيجاد العلم اختياريّاً و لو كان فيه ألف مصلحة، بل يلزم التناقض فيما لو كان شاكّاً في صلاح و فساد أصل الفعل، و إيراد التسلسل بأنّ الإرادة لو كانت اختياريّة لزم أن يكون مسبوقه بإرادة أخرى 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 فقصد لأجله، فلا يعقل بعد لحوق الإمضاء و التقبّل ممّن بيده ذلك و هو المولى عدم ترتّب أثر كان مترتباً 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 لا يكون هذا و لا ذاك، 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 يوجد النفس اختياريّاً لمصلحة في نفسه لا في المقصود؛ إذ العمل في حدّ نفسه مردّد بين التعظيم و التوهين، و هذه المصلحة هو القرب من المعظم له.

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

المصلحة في أن يقصد بالعمل كونه تعظيم نفسه عمراً فكذا قد يراها في أن يقصد كونه تعظيم زيد عمراً، و المفروض أن زمام القصد بيده، فكما أنه يقتدر على إجماده في نفسه لمصلحة فيه فكذا في الصورة الثانية.

فإن قلت: نعم ولكن العمل لا يحسب تعظيماً مضافاً إلى زيد ما لم يكن صادراً من شخصه.

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

نعم فرق بين صورتين من حيث إنّه في الصورة الاولى ليس في البين سوى المعظم و المعظم له، فلا يحتاج 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 لا يحصل التعظيم له، و كذا يعتبر تقبّل المعظم 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 المعظم له فلازمه عقلاً ترتّب كل أثر كان للتعظيم الحاصل من شخص ذلك الغير، هذا و كذلك نقول في العبادات. مثلاً الهيئة الصلّاتية من حيث إنّها مركّبة من تكبيرة و قيام و ركوع و سجود قد تكون مقرّبة، كما إذا قصد بها التقرب، و قد تكون مبعّدة كما إذا أتى بهارثاء، و قد تكون لغواً كما إذا أتى بها لاعن شعور، فحينئذ لا بدّ من ضمّ قصد التقرب إليها حتّى يصير المجموع مقرّباً، فهذا القصد ممّا يوجد النفس بالإرادة و الاختيار لأجل كونه ذامصلحة، و كما أن 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 ممكناً بلا إشكال، 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

الدالة على صحة النيابة عن الميت.

فعلم أن للعامل قصدين طوليين، أحدهما: قصد إيجاد الصلاة بقصد تقرب الميت، والعمل بلحاظ هذا القصد يعبر عنه بالنيابة ولا يضاف إلا إلى العامل، والثاني: قصد تقرب الميت بالأفعال المخصوصة والعمل بهذا الاعتبار صلاة يضاف إلى الميت وهو متقرب به.

ثم إنه قد يترتب الثواب على العمل باعتباره الأول أيضاً كما لو كان متبرعاً فيكون له ثواب الإحسان، وقد لا يترتب، فلا ينافي عدم ترتب الثواب والقرب على العمل لنفس هذا العامل بهذا الاعتبار ترتبها عليه للميت بالاعتبار الآخر، ثم بعد ما ثبت بأخبار التبرع أن أصل العمل نافع بحال الميت، غاية الأمر أن للتبرع أيضاً ثواب الإحسان، وكان من القواعد المسلمة أن ميزان صحة الاستيجار كون العمل بحيث يرجع منه نفع إلى الغير، كان الاستيجار في المقام بلامانع، لكن مع إحراز إمضاء الشرع للنيابة في خصوص كل عبادة كما في الحج.

وهنا وجه آخر لدفع الإشكال ولكن لا يستقيم معه صحة الاستيجار على العبادة وهو أن يقال: إن المطلوب الشارع في العبادات وجود أصل العمل مع حصول قرب في الجملة في مقابل التوصلات، حيث إن المطلوب فيها ليس إلا صرف وجود العمل، سواء حصل معه قرب لأحد أم لا، وأما لزوم كون القرب المعبر في العبادات حاصلًا للمأمور فليس عليه دليل بل يكفي حصوله لغيره.

كما لو كان المطلوب في الصلاة أعم من مباشرة نفس المأمور ونائبه، 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 تعقل داعوية الأمر المتوجه إلى المأمور لغيره، لما فرض من كون الغرض أعم من مباشرة نفس المأمور.

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

على نيّة القربة من أنّه لو امتنع من عليه الزكاة من أدائها دفعها الحاكم من ماله، ومن المعلوم أنّ القربة لاتتمشّي في هذا الفرض إلّا من الحاكم، مع أنّ المأمور بالزكاة صاحب المال، وبما ذكره في غسل الميت من أنّه لو انحصر الغاسل للإمرئة الميتة في الإمرئة الكافرة باشرت غسلها مع أنّ من المعلوم عدم تمشّي القربة من الكافرة، والغسل أيضاً من العبادات يتوقّف على القربة، فلا بدّ أن يتولّى النيّة من تتمشّي منه من الرجال.

وبالجملة، فيمكن أن يستكشف من ذلك أنّه ليس المعتبر في العبادة إلّا ضمّ قرب إلى أصل العمل ولوبأن يكون العمل من شخص و القرب لآخر، أو يكون كلاهما لغير المأمور، لكن مع كون الفرض متعلّقاً بالأعمّ من المباشرة و عمل النائب. و على هذا فيمكن أن يكون الفرض في العبادات المقرّرة في الشريعة متعلّقاً بخصوص المباشرة مادام الحياة و صار بعد الموت بحيث يحصل بعمل النائب، لكن على هذا الوجه لا يصحّ الاستيجار لما فرضنا من كون العمل مقرّباً للنائب، و من الواضح عدم تمشّي القربة مع قصد الاجرة، فلا يحصل الفرض، فلا يسقط الأمر عن الميت، فيكون العمل لغواً.

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

نعم يبقى الكلام في أنّ عمل النائب مثل عمل المنوب يفيد القرب للمنوب، أو أنّه يفيد للنائب و يسقط الأمر عن ذمّة المنوب، و لاثرة لذلك في صورة التبرّع، و إنّما تظهر الثرة للاستيجار، فعلى الأوّل يصح و على الثاني لا يصح؛ إذ يعتبر في حصول القرب للفاعل أن يأتي بالعمل لفاية إلهيه و لو كانت راجعة إلى الدنيا و إلى المشتبهات 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

لوشكَّ في قبول عبادة خاصه للنيابة فمقتضى القاعدة عدمه؛ إذ الظاهر من الصيغة هو المباشرة بالبدن فيكون المباشرة قيداً مذكوراً في الكلام، مع عدم توقف حسن الطلب عليه، فيكون ظاهراً في تقييد المادّة على مآثر.

الأمر الثاني

ينقسم الواجب باعتبار إلى مطلق و مشروط، فالأوّل ما لا يتوقّف وجوبه على شيء، والثاني بخلافه، و اورد على هذا التقسيم إشكالان ينبغي التعرّض لهما و لدفعهما أولاً ثمّ التكلّم في ثمرات القسمين فهنا مقامان:

الأوّل

في التعرّض للإشكالين و دفعهما فنقول :

أما الإشكال الأوّل فهو أنّ الواجب المشروط عبارة عمّا لا يوجد وجوبه قبل وجود شرطه، وهذا يستلزم أحد المحذورين، إمّا كون اللفظ في مثل أكرم زيداً إن جائك مهملاً بأن لا يكون المتكلّم منشئاً، وإمّا كون الوجوب منفكاً عن الإيجاب و كلاهما واضح الفساد.

و أما الثاني فهو أنّ الوجوب الذي هو مفاد هيئة إفعال معنى حرفي، و المعنى الحرفي لا يقبل الإطلاق و التقييد، و البرهان على ذلك أمران، الأوّل : أنّ المعنى الحرفي ما لا يستقلّ باللاحظ، بل حاله في الذهن حال العرض في الخارج، فكما أنّ العرض تقوم به بالغير و كيف لوجوده، فكذا المعنى الحرفي تقوم به بالمعنى الإسمي و كيف لللاحظ، و من المعلوم أنّ الإطلاق و التقييد فرعان لملاحظة المعنى مستقلاً، و الثاني أنّ المعنى الحرفي جزئيّ حقيقي، و من المعلوم أنّ الصالح لذين الوصفين ليس إلّا الكلّي، ولكّذلك عرفت فيما سبق كلّية المعاني الحرفيّة فلأمانع من إطلاقها و تقييدها من جهة جزئيتها.

و أما المانع الآخر أعني : عدم استقلالها في اللحاظ فيمكن إثبات عدم ما نعتته من وجوه:

الأول : أنها وإن كانت غير مستقلة باللحاظ ولا يمكن الإشارة إليها والحكم عليها وبها، ولكن يمكن في اللحاظ الثاني ملاحظتها مستقلاً على نحو الإجمال، كما أن هذا هو طريقة وضع الألفاظ بإزائها؛ إذ لا بد في مقام الوضع من لحاظ الطرفين مستقلاً وعلى وجه أمكن الإشارة إليها، فالواضح في وضع الحروف لا بد وأن يجعل المعنى الإسمي عنواناً ومرآة للمعنى الحرفي، ففي وضع «من» يلاحظ مفهوم الابتداء الملحوظ حالة للغير من حيث هو هذا المفهوم ويجعله عنواناً لنفس المعنى الحرفي الخاص، وهكذا يمكن فيما نحن فيه، فالتكلم بعد قوله : إضرب زيدا يمكن أن يلتفت إلى نفس ما جعله وأنشأ بنظره ثانية بعنوان هذا الوجوب المنجمل الملحوظ حالة للضرب، وبعد هذا الالتفات يقول : يوم الجمعة يجعله قيداً لنفس الوجوب.

الثاني : أن يعتبر الإطلاق والتقيد بالنسبة إلى المحل الذي قام به المعنى الحرفي باعتبار خصوصيته القائمة به أعني المعنى الحرفي، فيسريان منه إلى خصوصيته لاحتالة، مثلاً السير المتخصص بكون مبدئه البصرة بوصف أنه متخصص لو خفي و نفسه يكون مطلقاً، بمعنى أنه صادق على السير من كل نقطة من نقاط البصرة، كما أنه لو قيد بقيد كما في قولنا : سرت من البصرة مسجدها يصير مقيداً، بمعنى أنه لا يشمل كل سير من البصرة لا يكون مبدئه المسجد، فالتقيد في الحقيقة يرجع إلى الخصوصية المبدئية للسير المستفادة من كلمة «من».

ولو قال : أكرم زيدا إن جئتك فقد قيد الإكرام بوصف أنه واجب بعيد المجيء فيدل على انتفاء هذا الوصف قبله، بخلاف ما لو قال : أكرم زيدا؛ فإنه يدل على أن الإكرام مهما وقع سواء قبل المجيء أم بعده يكون بهذا الوصف، فالإطلاق والتقيد في الحقيقة راجعان إلى الوجوب الذي تلبس به الإكرام.

وهذان الوجهان جاربان في القيود المذكورة في القضايا الخبرية مثل قولنا: ضربت زيدا يوم الجمعة؛ فإن جعل الظرف في هذا المثال قيداً لكل من الضرب

والزید لا یصیرہ مرتبطاً بالنسبة؛ فإن معانی أجزاء الكلام یدخل فی الذهن متدرجاً، ولا شک أن النسبة هنا یتصور قبل تصور القید، فتصور القید إنما یشکل بعد تمامية النسبة، وحينئذ فإن جعل القید حين تصوّره مرتبطاً بمفهوم الضرب من حیث هو هذا المفهوم أو بمفهوم زید كذلك، والمفروض أن ذلك بعد تمامية النسبة، فلا محالة یشکل أجنبياً عنها.

فارتباطه بالنسبة إنما یمحصل بأحد الوجهين، إما بملاحظة أصل النسبة فی اللحاظ الثاني مستقلاً بعنوان هذه النسبة الموقعة بین الطرفين مثلاً وجعل الطرف قیداً لها، وإما بجعله قیداً للضرب بوصف كونه منسوباً إلى الضمیر أو للزید بوصف كونه من وقع علیه الضرب، فیحصل تقييد النسبة على أي حال.

الثالث: أن القید فی القضية الطلبية على وجهين، الأول: أن یشکل بحیث یشری إليه الطلب و یشترط إيجابه من المكلف، والثاني: أن لا یشری إليه الطلب، مثلاً الصلاة مع الطهارة تارة یشکل یشترط یشکل بحیث یشکل على المكلف إيجاب الطهارة لو لم تكن موجودة، وأخرى یشکل یشکل لو كانت الطهارة حاصلة وجبت الصلاة، فالطلب فی القسم الثاني متأخر عن القید.

وأما تصوير أنه كيف یعقل إيجاب الطلب قبل وجود هذا القید مع كونه قیداً له فبأن یقال: لا شك فی أن وجود القید فی الخارج ليس مؤثراً فی وجود الطلب فی النفس؛ إذ لا یعقل تأثير الخارج البحت فی إيجاب الطلب والإرادة وأمثالها فی النفس، والشاهد على ذلك أننا كثيراً ما نرى من علم بوجود القید بالجهل المركب یشکل فی تحصیل مقدمات مطلوبه، وهذا بخلاف ما إذا وجد القید فی الخارج وهو لم یطلع على ذلك، فإنه لا یشکل فی تحصیلها، وهذا یکشف عن عدم الدخول للخارج أصلاً وكون تمام الدخول للصورة العلمية النفسية.

و حينئذ نقول: كما أنه لو حصل العلم الحقیقی بمحصل القید یوجب حصول الطلب فی النفس، كذلك لو فرض حصوله یشکل لهذا الفرض أيضاً ذاك التأثير، وسره أن الفارض یرى بفرضه الخارج و یشکل فرضه حاكياً عنه فهو علم جعلي بمحصل

القيد، ألا ترى أنَّ من يعلم أنَّ ما في الإبناء مثلاً هو الماء لو فرض كونه خلاً فيكون لهذا الفرض تأثير العلم الحقيقي بالخلية.

إذا عرفت ذلك فالتكلم بقوله : إن جائك زيد يفرض حصول المجيء في الخارج، فيكون قيد الطلب في هذا اللحاظ حاصلاً فينشأ الطلب فعلاً، فلا يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ ولا تقييد معنى الهيئة الذي هو معنى حرفي؛ وذلك لما عرفت من أنَّ قيده حاصل فلا يحتاج إلى التقييد.

نعم لما كان واقع هذا التصوّر فرضاً ومجرد خيال بحيث متى انتقل بالنظرة الثانية إلى ذلك يلتفت إلى عدم حصول القيد في الخارج فلا محالة يكون الطلب موجوداً بلا تأثير، أما وجوده فلما عرفت من حكاية الفرض عن الخارج، وأما عدم التأثير فلكون واقع علمه وطريقه فرضاً، فلا جرم يكون التأثير والمحركة والباعثة للمأمور في الطلب وللفاعل في الإرادة الفاعلية متوقفاً على حصول القيد في الخارج بالعلم الحقيقي، وسره أنَّ لازم كون الطلب في عالم النفس حاصلاً بعد فرض القيد وعلى تقديره ومبتنئاً عليه بحيث يدوم بدوامه ويزول بزواله أن يكون تحريكه نحو المطلوب في عالم الخارج حاصلاً بعد وجود القيد في الخارج علماً.

ومن الأمثلة التي يتضح كون القيد فيها مصححاً للطلب لا مقيداً للمطلوب قولك : إن كنت عقلك أو إن كنت عاملاً بأمرى فاذهب إلى المكان الفلاني؛ فإن من المعلوم أنَّ صلاح الذهاب غير مقيد بصورة كون المتكلم عقلاً للمخاطب، أو كون المخاطب عاملاً بأمر المتكلم بل هو ذو مصلحة وإن كانا متفيين، وإنما الطلب قبيح بدونها وحسن معها.

المقام الثاني

إعلم أنَّ من المسلّم فيما بينهم أنَّ مقدّمة الواجب المشروط لا يكون واجباً مطلقاً، ويظهر ذلك منهم في بحث المقدّمة حيث اعترض على عنوان الباب بقولنا : مقدّمة الواجب واجبة أم لا؟ بأن لفظ الواجب شامل للمشروط مع أنَّ مقدّمته ليست

بواجبة على الإطلاق بالاتفاق، واعتذر عنه تارة بأن المنصرف إليه من هذا اللفظ هو الواجب المطلق، واخرى بأنه شامل للقسمين، ومع ذلك لا محذور في البين؛ إذ المراد أن وجوب المقدمة على نحو وجوب ذبيها، إن مشروطاً فمشروط وإن مطلقاً فطلق هل يلزمه وجوب ذبيها أولاً؟

ومن 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، ومثل وجوب مقدمات الحج قبل الموسم إلى غير ذلك. ولهم في التفصي عن ذلك وجهان:

الأول: أن ما توهم كونه مقدّمياً في تلك الموارد واجب نفسي وإن كان الغرض والحكمة في أنحائها هو التوصل بها إلى واجب آخر؛ فإن ذلك ليس مناط الوجوب المقدمي، وإنما مناطه كون وجوب الواجب معلولاً لوجوب واجب آخر ومستفاداً منه. **الثاني:** أن للواجب ثلاثة اقسام، الأول: الواجب المشروط، والثاني: الواجب المطلق وهو منجز إن كان ظرف الوجوب والواجب متحداً، ومعلق إن كان منفكاً، وعلى هذا فالصوم مثلاً يتعلق وجوبه بالمكلف من أول الليل وإن كان ظرف حصوله من أول النهار.

نعم هو بالنسبة إلى اليوم السابق مشروط، ولهذا لا يجب الغسل في اليوم السابق للصوم في اليوم اللاحق، ولكن يجب في الليل للصوم في النهار، وذكر في توضيح هذا الوجه ما حاصله: إن الزمان كالمكان، فكما أنه يمكن اعتبار الثاني في القضية على نحوين الأول: أن يكون الطلب بالنسبة إليه مطلقاً بأن يكون الصلاة في المسجد مثلاً واجبة، بحيث وجب على المكلف أولاً دخول المسجد ثم الصلاة فيه، الثاني: أن يكون مشروطاً بالنسبة إليه يعني تكون الصلاة واجبة على تقدير دخول المسجد، وفي مقام الإثبات يكون العبارة المحكية عن النحو الأول: «صل في المسجد» و العبارة المحكية عن الثاني: «إذا دخلت المسجد فصل فيه» فكذاك يمكن اعتبار الأول 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 مقيداً بالنسبة إليه بأن يكون إذا دخل الوقت وجب الفعل من هذا الحين، والعبارة المحاكية عن الأول أن يقال: إفعل كذا في الغد، والعبارة المحاكية عن الثاني: إذا دخل الغد فافعل كذا.

ثم اورد على هذا إشكالين:

الأول: أنه إذا كان واجباً في الحال الفعل في الغد - مثلاً - فربما لا يبقى المكلف إلى الغد فيلزم أن يكون التكليف لغواً
الثاني: أن الفعل في الغد لا يكون مقدوراً للمكلف في الحال فكيف يصير متعلقاً للطلب في الحال؟.

واجب عن الأول بالحلّ وهو: أن الإشكال يرتفع بتعليق الطلب على العنوان المنتزع من المكلف الباقي إلى الغد، بأن يكون الطلب متوجّهاً إلى عنوان من يكون حياً في الغد، وهذا وصف ينتزع من المكلف في الحال إذا كان حياً في الغد، فيكون الطلب بالنسبة إليه مشروطاً، فبقائه حياً إلى الغد يكشف عن سبق الطلب، و عدمه يكشف عن عدم توجه الطلب إليه أصلاً.

وعن الثاني أولاً بالنقض بامور ثلاثة تكون بالمآل واحداً:

الأول: بالصوم؛ فإنه لا شك في أن وجوب الإمساك الممتدّ فيه من الفجر إلى الغروب يتعلّق بالمكلف في أول جزء من الفجر، مع أن الإمساك في الأجزاء اللاحقة غير مقدور للمكلف في هذا الجزء.

الثاني: بما إذا امر بالكون في مكان تكون المسافة بينه وبين المكلف خمسة فراسخ مثلاً؛ فإنه يتوقّف الكون في هذا المكان على طي هذه المسافة في خمس ساعات مثلاً، فيكون الكون المذكور قبل مضي هذه المدة غير مقدور للمكلف.

الثالث: بكلّ فعل متدرّج الأجزاء في الوجود كالصلاة؛ فإنّ المكلف في حال إتيان أول جزء منه غير قادر على إتيان بقية الأجزاء مع أنه مكلف بالإتمام.

وثانياً بالحلّ وهو: أن الاعتبار إنما هو القدرة في حال العمل، ولا قبح في الأمر

بفعل لا يقدر المكلف عليه في حال الخطاب، ولكن يعلم الأمر أنه يصير قادراً عليه في الوقت المضروب لأجله بالوجدان.

أقول: الإرادة بحسب مقام اللب يتصور على وجهين:

الأول: أن يتعلق بالفعل بتمام قيوده بحيث وقع القيد في حيّزها، كما لو كان المراد إكرام الضيف على وجه كانت الإرادة محيطه بمجموع المقيد و القيد، ولا فرق في ذلك بين الإرادة الفاعلية و الإرادة الآمرية، غايه الأمر أن الأولى توجب تحرك عضلات المرید نحو إيجاد المجموع، والثاني توجب تحرك عضلات المأمور نحوه.

الثاني: أن يتعلق على تقدير حصول القيد و بعد فرضه بالمقيد، فيكون القيد على هذا خارجاً من حيّزها، كما لو كان الإكرام على تقدير ورود الضيف مراداً من دون فرق بين الإرادتين أيضاً، وكذلك يتصور هذان الوجهان في منشأ الإرادة أعني المصلحة؛ فإنه قد تكون المصلحة التامة الفعلية في إيجاد المجموع من المقيد و قيده، و قد لا تكون كذلك، يعني لا يكون المجموع مورداً للمصلحة، بل ربما يكون القيد مورداً للمفسدة، ولكن على تقدير حصوله تكون المصلحة في المقيد و هذا واضح، ولا يتصور أكثر من هذين القسمين في الإرادة بقسميها بحسب مقام اللب، فإن شئت فسمّ الأول بالمطلق و الثاني بالمشروط أو غير ذلك.

و أما ما تقدّم من قياس الزمان بالمكان في أنه كما يتصور أن يقع مجموع الفعل المقيد بالوقوع في مكان خاص متعلقاً للإرادة، و أن يقع نفس الفعل على تقدير وجود المكان الخاص، كذلك يتصور هذان في الزمان.

ففيه: أن المكان لكونه اختيارياً يمكن القسمان فيه، و أما الزمان فحيث إنه خارج عن تحت قدرة الإنسان و اختياره فلا جرم لا يمكن أن يقع الفعل المقيد بالوقوع في زمان خاص مراداً على وجه وقع القيد تحت الإرادة، فلا بد أن يكون متعلقاً الإرادة نفس الفعل على تقدير وجود الزمان الخاص و في فرضه، و على هذا فجميع الموارد التي توهم الوجوب المعلق فيها فال المطلوب فيها نفس العمل على تقدير وجود القيد أعني الزمان المخصوص.

و أما الإشكال بأنه 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 الاختيارية لابدّ و أن يكون مشروطاً، يلزم أن يكون وجوب الصوم مشروطاً حتّى بعد دخول الوقت؛ ضرورة عدم قدرة المكلف على الإمساك في الجزء الأخير من الوقت، فتى يصير خطاب الصوم مطلقاً؟

فجوابه بعد الالتزام بعدم صيرورة الخطاب مطلقاً أنّ هذا الإشكال مبني 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 لا يمكن 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 أما ذوا المقدّمة فإنّما لا تحرك إليه مع هذا العلم؛ لأجل أنّها تعلّقت بوقوعه بعد وقوع القيد، و لازم ذلك أن لا يتحقّق التحريك إليه إلاّ بعد وقوع ذاك القيد؛ و لهذا لو كان وقوع ذي المقدّمة مقارناً لوقوع القيد أو سابقاً عليه مطلوباً، تحرك هذه الإرادة عند العلم بتحقّق القيد نحو إيقاعه مقارناً لوقوع القيد أو سابقاً عليه.

مثال الأوّل ما إذا كان المطلوب هو العدو مع زيد مثلاً؛ فإنّه لاشبهة في أنّ هذا المفهوم بتمامه لا يمكن أن يتعلّق به الإرادة؛ لخروج عدو زيد عن تحت قدرة المريد أو المأمور، فلا بدّ أن يكون تعلّقها على تقدير حصول العدو من زيد و فرضه بالعدو الحاصل منها مقارناً له، فإذا علم بأنّ عدو زيد سيحقّق فلا بدّ أن يترقّب زمان شروعه بالعدو حتّى يجعل أوّل عدو نفسه مقارناً لأوّل عدوه.

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

فلا بد أن يحصل مقدّمات الاستقبال و يوقعه قبل وقوع القدوم.

وبالجملة، فالدليل الأسد الانص من أدلة وجوب المقدّمة فيما إذا كانت الإرادة مطلقة و هو شهادة الوجدان عليه، بعينه موجود في الإرادة المشروطة بعد العلم بأن الشرط سيتحقّق، و حينئذ فإن كانت المقدّمة ممكن التحقق قبل وجود الشرط و بعده كما في بعض أسباب الضيافة - حيث إنّ الوجدان لا يفرق في ملاك المقدّميّة بين تحصيلها قبل مجيء الضيف و بينه بعده مع معلوميّة مجيئه - فنسبة الوجوب إلى الفرد الواقع قبل الشرط و الفرد الواقع بعده على السواء، فتكون المقدّمة واجباً موسّعاً غيراً بين أفرادها، وإن كانت لا بدّ و أن يتحقّق قبل الشرط بحيث لو أخر يصير متعذراً كان الوجوب بالنسبة إلى ما قبل الشرط مضيقاً، فلو تركها فصار ذو المقدّمه ممتنعاً عند حضور وقته بامتناع مقدّمته صحّ مؤاخذته على ذلك، هذا.

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

و هو بأن يقال : إنّ إن كان الغرض في الإرادات المشروطة متعلّقاً بعد حصول الشرط بصرف الوجود من غير تقييد بالقدرة في زمان مخصوص فصارت القدرة شرطاً عقلياً، 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 لا يصحّ تكليفه بها بعد الامتناع.

لكن لو اعتبر الشارع القدرة الخاصّة بأن كان غرضه مقيداً بالقدرة في زمان خاص، فلازم ذلك أنّه لو سلبت هذه القدرة و لو باختيار المكلف لم يلزم فوت

غرض للمولى كما هو الحال في كلّ مقدّمة معلّق عليها الإرادة، كما لو أوجد المانع من مجني زيد الذي فرض مطلويّة 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 لا يلزم على المكلف بعد العلم بعدم حصول القدرة الجديدة في الوقت إبقاء القدرة السابقة، بل له الإبقاء حتّى يصير مورداً للتكليف والنقض حتى لا يصير كذلك.

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

وتصحیح ذلك أيضاً يمكن بوجهين، أحدهما رافع لفائلة الإشكال، ولكنّه مقطوع بخلافه في مسألتنا، والآخر رافع لها و جار في المسألة.

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

وبعبارة أخرى 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 وأنّ حصول جميع المقدّمات للصلاة فضلاً عن بعضها قبل الوقت كاف.

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

المندوحة في جانب الأمر، والمفروض عدمها في المقام، بل لابدّ حينئذ من ملاحظة الترجيح بين مفسدة المقدّمة و مصلحة ذهابها، فإن رجّح الاولى صار ذوالمقدّمة مغبوضاً، وإن رجّح الثانية صارت المقدّمة محبوبية.

مثال ذلك : كما لو توقّف إنقاذ الفريق على المشي من طريق واحد منسوب، فلا بدّ إمّا من ترجيح مفسدة الغصب وإمّا من تقديم مصلحة الإنقاذ.

وإن كانت المقدّمة مردّدة بين أفراد و أبدال بحيث أمكن التوسّل إلى ذهاب كلّ واحد، فلا شكّ في أنّ قضيّة وجوب ذي المقدّمة ليس بأزيد من وجوب طبيعة المقدّمة الصادقة على كلّ واحد وليس له اقتضاء وجوب الخصوصيّات.

و حينئذ فإن كان في خصوص واحد معيّن من هذه الأفراد مفسدة تعيينيّة فاللازم بحكم العقل تقييد الوجوب المقدمي بما سوى هذا الفرد؛ لأنّ مقتضى الجمع بين غرضي الأمر ذلك، فلو كان للإنقاذ طريقان أحدهما مغسوب 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 الغصبية؛ فإنّ المصلحة الصلّاتية لا اقتضاء بالنسبة إلى خصوصيّات الأفراد، ولكن مفسدة الغصب مقتضية لحرمة كلّ شخص على التعيين، و لا شكّ 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 تقرر ذلك فنقول : كما أنّ وجود المفسدة التعيينيّة في نفس أحد الأبدال و لو كانت في غاية الضعف يوجب تعيين الوجوب فيما سواه، كذلك يمكن أن تكون المفسدة في إيجابه به مع كون المصلحة التامة في نفسه، كما استفيد ذلك في السواك من قوله صلى الله عليه و آله و سلم : لو لا أن أشقّ الخ، فيصير ذلك أيضاً سبباً لتقييد الإيجاب بما عداه من الأبدال لما ذكر من الجمع بين الغرضين.

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

كاشفاً عن عدم الفرق بين الوضوء قبل الوقت وبين الوضوء بعده في أصل المقدّمية، كما لم يكن فيها فرق بين الطريق المصوب والمباح في مسألة الإنقاذ، وعن ثبوت المفسدة في إيجاب الوضوء قبل الوقت.

فرع

إذا كان الماء مباحاً والآنية غصبية فالتكليف هو الوضوء أو التيمم؟ المشهور على تعيين التيمم؛ لأنّ التكليف بالوضوء المستلزم للاغتراق من الآنية الغصبية لا يمكن أن يجتمع مع حرمة الغصب، فلا محالة يقدّم تحریم الغصب لأهميته، ومعلوم أنّه ليس مورد هذا الكلام ما إذا تمكّن المكلف من اغتراف مقدار ما يكفي للوضوء دفعة واحدة؛ فإنّ التكليف بالوضوء حينئذ على نحو الاشتراط بنفس الاغتراق المذكور لا مانع منه، كالتكليف بالحجّ مشروطاً بنفس ركوب الدابة الغصبية، وإنّما مورده ما إذا لم يتسكّن إلّا 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 الأولى صار مستلزماً للغصب بالنسبة إلى الغرفتين الآخرين، وإن كان مشروطاً بنفس الغرفة الثالثة فهذا باطل؛ إذ ليس عنده حينئذ من الماء إلّا مقدار غرفة واحدة، فلا يحصى حينئذ عن ارتفاع التكليف بالوضوء.

و صاحب الفصول قدّس سرّه حاول تصحيح الوضوء في الفرض مع حرمة الاغتراق بدون المناقاة 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 المكلف ممّن يدرك اليوم، فنقول فيما نحن فيه أيضاً: إنّ التكليف بالوضوء المتوجّه من أوّل الوقت مشروط بكون المكلف ممّن يغترف في الاستقبال، فيكون تعلّق الطلب بالوضوء الحاصل في ظرف الاغتراق قبل حصول الاغتراق.

و على هذا فالتكليف بالوضوء غير متوجّه إلى جميع المكلفين، بل هم على صنفين، فمنهم من لا يغتفر من يغتفر، فالتكليف به متوجّه إلى الصنف الثاني دون الأول، و من المعلوم أنّ التكليف بالوضوء بهذا الوجه لا يقتضي الاغتراف و لاعدمه، بل المكلف بالخيار، فإن شاء اغتفر حتّى يدخل في صنف من يغتفر و إن شاء لم يغتفر حتّى يدخل في الصنف الآخر.

ويمكن الحدة فيه بأنّه لا شكّ في أنّ كون المكلف متّصفاً بالعنوان الانتزاعي أعني: كونه ممّن يغتفر لا يوجب 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 الضدين و التكليف بما لا يطاق.

نعم يمكن تصحيح الوضوء مع حرمة الاغتراف بدون التنافي على القول بالترتب في باب تراحم الواجبين الذين أحدهما أهمّ من الآخر، والمراد بالترتب تعلّق أمرين بشيئين لا يمكن جمعها على وجه يكون أحدهما في طول الآخر بأن يتوجّه التكليف بالأهمّ على وجه الإطلاق، و بغير الأهمّ على وجه الاشتراط بمخالفة التكليف الأول، لا بمعنى أن يكون التكليف الثاني ثابتاً بعد ارتفاع التكليف الأول بعصيانته، بل بمعنى اشتراطه بفرض مخالفة التكليف الأول.

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

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

لو أمكن محالاً الجمع بين ترك الاغتراف وفعل الوضوء لم يحصل امتثال التكليفين معاً، بل التكليف الأول دون الثاني؛ لعدم تحقق ظرف وجوبه.

ولكن يمكن الخدشة في ذلك أيضاً بأن غاية ما أفاده هذا الوجه إمكان ثبوت التكليف بالوضوء عقلاً، ولكن لا دليل على ثبوته بهذا الوجه شرعاً، بل الدليل على خلافه؛ وذلك لأنّ المستفاد من دليل وجوب الوضوء يقسم المكلف إلى واجد الماء وفاقده وأنّ مطلوبيّة الوضوء مقصورة على الأول، كما أنّ مطلوبيّة التيمم مقصورة على الثاني، وقد فسّر الفقهاء رضوان الله عليهم فاقد الماء بمن لا يتمكّن من استعمال الماء إمّا لفقده رأساً، وإمّا لعدم التمكن من استعماله عقلاً، وإمّا لعدم التمكن منه شرعاً، ومن قبيل الاخير عدم التمكن من استعماله لكونه مستلزماً للتصرّف في الغصب.

وهذا بخلاف باب التراحم؛ فإنّ الحامل على ذلك هنا هو العقل؛ وذلك لأنّ مقتضي في كلّ من الواجبين في حدّ نفسه تامّ، والمانع لا يقتضي أزيد من ارتفاع وجود التكليفين معاً على وجه الإطلاق، وأمّا وجودهما على النحو المزبور فالمقتضي بالنسبة إليه موجود بالفرض، والمانع منه مفقود.

ومن هنا يظهر الخدشة في تصحيح الوضوء وحرمة الاغتراف على قول من لم يصحّح الأمر الطولي بغير الأهمّ في باب التراحم، ولكن يقول بأنّه إذا كان غير الأهمّ عبادة كالصلاة في سعة الوقت مع التمكن من الإزالة أو من أداء الدين المضيق وأتى به المكلف بداعي حسنه الذاتي تقع صحيحة، ولا يعتبر في صحّة العبادة وجود الأمر بها بأن يقال: إنّ الوضوء وإن لم يتعلّق به التكليف الطولي لكن إذا أتى به المكلف بداعي حسنه يقع صحيحاً؛ فإنّ هذا أيضاً يتوقّف على وجود مقتضي أعني: الحسن الذاتي في الوضوء في الفرض المزبور وقد عرفت عدمه.

فتلخص أنّه لو كان وجود مقتضي للوضوء في الفرض محرزاً أمكن تصحيحه على القول بالترتّب في باب التراحم بالأمر الطولي به على وجه التقييد، وعلى القول بعدمه بالإتيان به بداعي حسنه الذاتي، ولكن حيث إنّ المستفاد من الدليل نقصان مقتضي فلا يحصى عن البطلان وفاقاً للمشهور.

الأمر الثالث

افترق القائلون بوجوب مقدّمة الواجب على ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّ الواجب ذات المقدّمة بلا قيد.

الثاني: أنّه هي مقيدة بالإيصال إلى ذي المقدّمة و ترتبه عليها، فإن لم توصل لم تكن مطلوبة وإن قصد بها التوصل.

الثالث: أنّه هي مقيدة بالاقتران بقصد التوصل بها إلى ذي المقدّمة، وإن لم توصل إليه، فإن وقعت مجرّدة عن هذا القصد لم يتصف بالوجوب وإن أوصلت إلى ذهابها.

وليعلم أنّ القائل بوجوب ذات المقدّمة يحتاج في بعض الموارد إلى تقييد الوجوب بصورة وقوع المقدّمة عن قصد التوصل بها إلى ذهابها لداع خارجي، وهو ما إذا تعيّن مقدّمة الواجب في الحرام؛ فإنّه حينئذ يحتاج إلى التقييد المذكور، والداعي له إلى ذلك هو التحرّز عن الوقوع في الحرام مهما أمكن والاكتفاء في تسويغه بقدر الضرورة؛ فإنّه لا شكّ في أنّ صورة الإتيان بالمقدّمة المذكورة لأعن القصد المزبور أشدّ قبحاً من صورة الإتيان بها معه بالبدية الوجدانية، والتزام القائل المذكور بهذا التقييد في المورد لا يوجب التزامه به في سائر الموارد التي ليس فيها الداعي المذكور، كما أنّ التزامه بالتقييد بوصف الإجابة لداعي الجمع بين غرضي الأمر فيما إذا تردّد المقدّمة بين مباح وحرام لا يوجب التزامه به في سائر الموارد.

ومن هنا ظهر اندفاع ما أورده على هذا القول، القائل بوجوب المقدّمة الموصلة، وهو أنّه يلزم على هذا القول أنّه لو توقّف فعل واجب على فعل حرام صار هذا الحرام بمجرّد ذلك جائزاً بل واجباً بأيّ وجه اتفق ولو بأن يأتي به المكلف بدواعيه النفسانية من دون أن يتوصّل به إلى ذلك الواجب، وبطلان هذا معلوم بصرح الوجدان، وأنّ عرفت أنّ القائل المذكور ملتزم في هذا المورد بالتقييد بقصد

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

ولنتكلم أولاً في القول بوجود المقدمة الموصلة فنقول: المراد من قيد الموصل إما أن يكون مصداقه، يعني ما لا ينفك وجودها عن وجود ذبها إما بإرادة خصوص المؤثر أعني العلة التامة، أو الأعم منه و من ملازم المؤثر أعني الجزء الأخير من العلة التامة، فيكون القيد إشارة إلى التفصيل بين المقدمات بأحد النحويين، وإما أن يكون نفس عنوانه.

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

الأول: 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 ستة يلزم من بطلان جميعها بطلان القول المذكور لاحالة.

فنقول: أما كون القيد إشارة إلى التفصيل بين المقدمات بأحد النحويين ففيه: أنه غير نافع بحال قائله أولاً؛ إذ الوجوب يسري من الجزء الأخير إلى سابقه و منه إلى سابقه وهكذا إلى الجزء الأول، يسري الوجوب من كل لاحق إلى سابقه؛ إذ يصدق على كل سابق بالنسبة إلى لاحقه أنه مقدمة غير منفكة لواجب، غاية الأمر أن الواجب هنا مقدمي و قد كان المقصود هو التفصيل بين الجزء الأخير و سائر الاجزاء، و كذلك تعلق الوجوب بمجموع الأجزاء في العلة التامة يوجب تعلقه بذات كل واحد من الأجزاء لاحالة، و غير ملائم بمذاق هذا القائل ثانياً؛ لأنه لا يقول بالتفصيل بين المقدمات بل يردّه.

و أما كون الإيصال الانتزاعي قيداً للطلب فهو غير معقول؛ لأن التكليف

المشروط لابد وأن يكون متعلقه مع حفظ عنوان الشرط ممكن الوقوع واللاوقوع، مثلاً الصلاة في الوقت مع حفظ عنوان كونها في الوقت ممكن الطرفين، وإذا كان الشرط هو الإيصال الذي هو في معنى إتيان ذي المقدمة المستلزم لإتيان المقدمة فلا يمكن التكليف بذي المقدمة ولا بالمقدمة؛ لأنها مع حفظ عنوان هذا الشرط متحقق الوقوع في الاستقبال لاحالة.

مثلاً مع حفظ عنوان كون المكلف ممن يضرب لا يتوجه إليه التكليف بالضرب و لاجتماعه، نعم لو كان صورة التكليف هكذا: إيت بالمقدمة إن كنت ممن تنتهي إلى ذي المقدمة على تقدير إتيان المقدمة سلم من هذا الإشكال؛ لأن المقدمة مع حفظ هذا العنوان ممكن الوقوع واللاوقوع معاً كما هو واضح.

لكن يرد عليه أنه يلزم على هذا عدم توجه التكليف بالمقدمة إلى من لا ينتهي إلى ذي المقدمة على تقدير الإتيان بالمقدمة في علم الله كالعصاة، والقائل المذكور لا يلزم بذلك؛ فإنه لا يفرق في وجوب المقدمة بين الأشخاص.

وأما كون الإيصال الانتزاعي قيداً للمطلوب، فيه: أن نحو تحقق هذا الأمر الانتزاعي ثابت من الأزل؛ فإن من معلومات الباري تعالى كون زيد مثلاً سيولد ويكثر ويفعل كذا وكذا، فلا يكون مستنداً إلى اختيار المكلف فيمتنع أخذه قيداً للمطلوب، نعم الأمور الانتزاعية التي تتحقق بعد تحقق منشأ انتزاعها كالوقفة والتحتية بالنسبة إلى جعل الهيئة الخاصة والاتصال والانفصال بالنسبة إلى الوصل والفصل تكون مقدورة بالواسطة.

وأما كون الإيصال الخارجي قيداً للطلب فهو أوضع فساداً من أن يخفى؛ فإن مرجع التكليف على هذا يصير إلى أنه: إذا أتيت بالمقدمة وذيها فأت بالمقدمة وأما كون الإيصال الخارجي قيداً للمطلوب ففيه ثلاثة إشكالات:

الأول: يلزم أن لاتقع الصلاة مثلاً مع الطهارة أبداً؛ وذلك لأن الطهارة من آثار امتثال الأمر بالوضوء وهو لا يحصل إلا بعد الإتيان بالصلاة؛ لأن الموصلية في الخارج التي هي قيد المطلوب لا تحصل إلا بإتيانها.

ثم وجود الطهارة بعد الصلاة أيضاً مستلزم للدور؛ لأنّ صحّة الصلاة متوقفة على وجود الطهارة كما هو واضح، وعلى هذا الفرض يكون وجود الطهارة أيضاً متوقفاً على صحّة الصلاة، لأنّ قيد الموصليّة الخارجيّة لا يحصل إلّا بترتب الصلاة الصحيحة على الوضوء مثلاً.

الثاني : يلزم تعلّق التكليف المقدّمي بذوي المقدّمة؛ وذلك لأنّ الموصليّة في الخارج التي هي قيد المطلوب يتوقّف على وجود ذي المقدّمة، فيجب إتيانه تحصيلاً لهذا القيد، فيلزم أن يكون الواجب النفسي واجباً مقدّماً لمقدّمته، وهذا وإن كان لا يمتنع عقلاً لكنّه ممّا يضحك به التكلّي.

الثالث : توضيحه يتوقّف على مقدّمة وهي : أنّ كلّ قيد له دخل في المطلوب لا يمكن عقلاً أن يكون خارجاً من قسمين، الأوّل : أن يكون أخذه لأجل أنّ المصلحة لا يحصل بدونه كما في أخذ وصف الإيمان في الرقبة المأمور بعقوبتها، الثاني : أن يكون لا لأجل هذا، بل لأجل غرض آخر كالجمع بين غرضي الأمر كما في المقدّمة إذا تردّدت بين المحرام وغير المحرام؛ فإنّ تقييد الوجوب حينئذ بالمقدّمة المباحة ليس لأجل دخل هذا القيد أعني وصف الإباحة في مقتضى الوجوب أعني المقدّميّة؛ لوضوح اشتراك المحرام مع المباح في المقدّميّة، بل إنّما هو لأجل الجمع بين غرضي الأمر.

وكما في الصلاة في الأرض الغصبيّة على القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي؛ فإنّ الحكم بفسادها وتقييد الوجوب بالصلاة في الأرض المباحة ليس لأجل دخل هذا القيد أعني : إباحة المكان في حصول المصلحة الصلاتيّة، كما هو الحال في قيد الطهارة؛ ضرورة اشتراك الصلاة معه و الصلاة بدونه في وجدان تلك المصلحة، فالموجب للتقييد هو الجمع بين الفرضين؛ ولهذا يجب إعادة الصلاة مع نسيان الطهارة ولا يجب مع إيقاعها في المكان الغصبي نسياناً.

إذا تقرّر ذلك فنقول فيما نحن فيه : إنّ أخذ قيد الإيصال الخارجي في مطلوبيّة المقدّمة لا بدّ وأن يكون إمّا لأجل دخله في اقتضاء المقتضي، وإمّا لأجل غرض

آخر، والمفروض عدم غرض آخر في البين؛ لأنَّ محلَّ الكلام ما إذا لم يكن في البين سوى المقدَّمة و ذمها، فيتعيَّن أن يكون لأجل دخله في اقتضاء المقتضي وإلَّا لزم لغويته.

و حينئذ فنقول: المقتضي لوجوب المقدَّمة ليس إلَّا المقدَّمة و توقَّف الواجب النفسي عليها، و دخل القيد المذكور في المقدَّمة مستلزم للدور؛ لأنَّ وجود ذي المقدَّمة يتوقَّف على وجود المقدَّمة و تحقُّقها كما هو واضح، فلو كان وجود المقدَّمة متوقِّفاً على الإيصال الذي هو في معني وجود ذي المقدَّمة لزم الدور.

و يمكن الذبَّ عن الكلِّ،

أما عن الأوَّل فبإمكان أن تكون الطهارة أثراً لجزء المطلوب أعني الغسلتين و المسحتين مثلاً لا لامتنال تمام المطلوب،

و أما عن الثاني فبأنه مجرد استبعاد لا يعتنى به في مقابل حكم الوجدان باعتبار قيد الإيصال.

وأما عن الثالث فبالترام أنَّ أخذ قيد الإيصال يكون لأجل دخله في اقتضاء المقتضي، لكن نقول: إنَّ المقتضي لوجوب المقدَّمة على حسب مدَّعى هذا القائل هو المقدَّمة و وصف الإيصال معاً، لا المقدَّمة فقط كما هو مدَّعى غيره، و بالجملة، فجعل المقتضي هو المقدَّمة فقط ثمَّ الإشكال بلزوم الدور زهول عن مدَّعى القائل المذكور.

فينحصر وجه بطلان هذا الوجه الأخير في أنَّ الوجدان حاكم بأنَّ المقتضي لوجوب المقدَّمة ليس إلَّا المقدَّمة و التوقُّف؛ إذ على هذا لا محيص عن إشكال الدور أو اللغوية كما عرفت، و من هنا يتَّضح فساد القول باعتبار قصد الإيصال؛ فإنَّ اعتباره بعد وضوح عدم مدخليته في المقدَّمة و عدم غرض آخر في البين لغو.

فقد تلخَّص مما ذكرنا أنَّ التقييد بالإيصال غير ممكن على بعض الوجوه، و خلاف الوجدان على بعض آخر، لكنَّ القول بأنَّ ذات المقدَّمة 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.

وهو بأنّ يقال: إنّ الأمر والطالب يلاحظ ذوات مقدّمات مطلوبة بدون تقييدها بالإيصال، ولاعلى وجه الإطلاق، بل على وجه الإهمال، لكنّها متّصفة في ذهنه بترتّب بعضها على بعض وعدم انفكاك البعض عن البعض المستلزم للإيصال إلى ذبيها، فالطلب يتعلّق بالذات المهملة لكن في ظرف ترتّب البعض على البعض، وهذا يوجب أن لا يتّصف بالمطلوبيّة في الخارج إلّا المقدّمة التي يرتّب عليها وجود ذبيها؛ لأنّها المنطبقة على ما في ذهن الأمر، وأمّا المقدّمة المنفردة فهي مضادّة له في وصف الانفرد وإن كانت مصداقاً للذات المهملة.

والحاصل أنّ الطلب يتعلّق في الحقيقة بالمقيّد بالإيصال، وإن لم يكن الملحوظ إلّا الذات المهملة فلا حاجة إلى التقييد، لحصول القيد لبّاً، فهذا نظير الأعراض الذهنية المتقوّمة باللحاظ الخاصّ كعرض الكلّيّة؛ فإنّه يعرض على الطبيعة في ظرف التجريد لكن مع قطع النظر عن وصف تجريده؛ إذ لو لوحظ معها هذا الوصف باينت الخارجيّات ومع ذلك لا يسري منها الكلّيّة إلى الأفراد لما هي عليه من الاحتفاف بالخصوصيّات وعدم الإتيان بالتجريد، ولازم هذا الوجه عدم حصول امتثال الأمر بالمقدّمة إلّا مقارناً لحصول امتثال الأمر بذبيها.

ويشهد لما ذكرنا أنّ المقدّمات العباديّة المعتر 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 ولو مع العزم على عدم إتيان ذبيها. وأمّا على ما ذكرنا فطريق حصول القرب بها وجعلها عبادةً هو أن يقصد بإتيانها التوصل إلى غاية من غاياتها، وحينئذ فإن اتفق عدم التوصل حصل القرب من باب الانقياد وإن لم يحصل امتثال تمام المطلوب، وعلى هذا فنقول: إنّ الطهارة تحصل بالفلسنتين والمسحتين مع اقترانها بحصول القرب ولو 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 المزامحة بواجب مضيق لو كانت مطلوبة، فإن ترك الصلاة مثلاً إنّما يطلب مقدّمة للإزالة إذا ترتّب عليه فعل الإزالة، وأمّا الترك المنفرد عنها فليس محبباً، فلا يمتنع أن يصير مبغوضاً، ففعل الصلاة بالإضافة إلى الترك المتوصّل به مبغوض لا محالة، وأمّا 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 والأمر بالإزالة في زمان واحد، فيدفعه بأنّ الأمر بالإزالة متوجّه على وجه الإطلاق، وبالصلاة متوجّه مشروطاً بترك الإزالة، واجتماعهما بهذا النحو لا يقتضي الجمع بينهما.

الامر الرابع

هل الأمر المتعلّق بالمسبّب يجب إرجاعه إلى السبب عقلاً، أم هو حقيقة متعلّقة بنفس المسبّب، والسبب إنّما يجب من باب المقدّمة؟ الوجوه المتصورّة في المقام ثلاثة، أحدها أن يقال: إنّ الأمر بالمسبّب مطلقاً راجع إلى السبب عقلاً، والثاني أن يقال: إنّ الأمر بالمسبّب متعلّق بنفسه مطلقاً، والثالث: التفصيل بين ما إذا كانت الوساطة من قبيل الآلات مثل انكسار الخشبة المتحقّق باتصال الآلة قوّة الإنسان إليها، وبين 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 والتكليف إنّما هو فعل المكلف؛ إذ لا معنى للأمر بما ليس من فعله، والأفعال المرتّبة على أسباب خارجيّة ليست من فعله بل هي من فعل تلك الأسباب والوسائط؛ لانفكاكها عن المكلف في بعض الأحيان، كما إذا رمى سهماً فمات فأصاب زيدا بعد موت الرامي، فلو كان الفاعل هو الرامي لما جاز وجود القتل في ظرف عدم الرامي؛ لا متناع انفكاك المعلول عن علته زماناً، فيكشف

ذلك عن عدم كون الفاعل في المثال هو الرامي بل هو السهم، غاية الأمر لم يكن فاعلاً بالطبع، وإِنَّمَا يكون فاعليته من جهة إحداث الرامي القوة فيه، وقس على ذلك سائر الأمثلة.

واجب عنه بأننا نسلم أن التكليف لا يتعلق إلا بما يعدّ فعلاً للمكلف، إلا أن نقول: إنَّ الفعل الصادر عنه له عنوان أولي وعناوين ثانوية متّحدة معه بواسطة ترتّب الآثار عليه، مثلاً حركة اليد المؤثّرة في حركة المفتاح لها عنوان أولي وهو حركة اليد، و تحريك اليد و بملاحظة تأثيرها في حركة المفتاح ينطبق عليها تحريك المفتاح، و بملاحظة تأثيرها في افتتاح الباب ينطبق عليها فتح الباب و لا إشكال في أنّه كما أن حركة اليد، التي هي الفعل الأول للفاعل فعل له، كذلك العناوين المتّحدة معها؛ لمكان اتّحادها مع فعله الأول في الخارج، و حينئذ لو تعلّق التكليف بتحريك المفتاح التي يتّحد مع تحريك اليد الذي هو فعل للمكلف فلا موجب لإرجاعه إلى التعلّق بتحريك اليد، إذ كما أنّه فعل اختياري له كذلك ما يتّحد معه.

وقد يناقش في هذا الجواب بأنَّ تحريك المفتاح في المثال لا يمكن أن ينطبق على تحريك اليد؛ لأنّه عين حركة المفتاح في الخارج لما تقرّر من وحدتها في الخارج، و إنّما الفرق من حيث الاعتبار و هي غير حركة اليد المتّحدة مع تحريكها، فيجب أن يكون تحريك المفتاح أيضاً غير تحريك اليد، و إلاّ لزم كون حركة اليد و حركة المفتاح متّحدتين أيضاً، و المفروض خلافه.

و الجواب إنّنا لا نقول بانطباق العناوين في عرض واحد بل نقول: إنّ الفعل الذي يكون عنوانه تحريك اليد في الآن الأول ينقلب عنوانه إلى تحريك المفتاح في الآن الثاني فافهم، هذا، ولكن لا يخفى أنّ هذا إنّما يصحّ فيما إذا كانت الوساطة من قبيل الآلة، و أمّا إذا كان هناك فاعل آخر يصدر عنه الفعل فلا يمكن القول باتّحاد الفعل الصادر عنه مع الفعل الصادر عن الفاعل الأول، و هذا واضح.

وقد يجاب أيضاً عن أصل الدليل بأننا لا نسلم لزوم تعلّق الإرادة بالفعل الصادر عن الفاعل، بل يكفي في قابليّة تعلّق الحكم بشيء كونه مستنداً إلى المكلف بنحو من

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

وبعبارة أخرى: الكلام في المقام إنما هو في أن متعلق الإرادة بحسب حكم العقل ماذا فنقول: ما يقطع العقل باعتباره في متعلق الطلب هو ارتباط المطلوب بالمكلف بنحو من أنحاء الارتباط، فخرج به ما ليس للمكلف تأثير فيه بنحو من الأنحاء، و أما لو كان له ربط بالمكلف بوجه بحيث يكون وجوده منوطاً باختياره بحيث لو شاء يوجد ولو لم يشأ لم يوجد، فمنع استحالة تعلق التكليف به عقلاً.

وفيه أنه لو أراد أن التكليف فيما ليس بيد المكلف إلا إيجاد شرطه كالإحراق بالنار مثلاً متعلق بما هو شأن الوساطة، كما إذا تعلق التكليف بما هو شأن النار في المثال فهذا غير معقول، وإن أراد أن التكليف متعلق بما هو شأن المكلف فهو راجع إلى الأمر بإيجاد الوساطة.

توضيح المقام على وجه يرفع الإبهام عن وجه المرام أن الأعراض باعتبار النسبة إلى محالها تختلف تارة بكون نسبتها إليها بمجرد كونها حالة بها من دون أن تكون صادرة عن محالها كالموت والحياة والسواد والبياض، وأخرى يكون نسبتها إليهما من جهة أنها صادرة عنها كالضرب والقيام.

أما ما كان من قبيل الأول فلا إشكال في عدم قابلية تعلق الطلب به؛ ضرورة أن الطلب يقتضي صدور الفعل من الفاعل، وما ليس من مقولة الحركة والفعل لا يمكن تعلق الطلب به؛ لأن إرادة الأمر مثل إرادة الفاعل في كونها موجبة لتحريك العضلات، غاية الأمر أن الأول موجب لتحريك عضلات المأمور والثاني موجب لتحريك عضلات المرید، وظاهر أن ما ليس من قبيل الحركة لا يمكن تعلق إرادة الفاعل به، فكذلك إرادة الأمر، فلو تعلق الطلب بحسب الصورة بمثل ما ذكر يجب إرجاعه إلى ما يرجع إلى فعل المأمور.

والحاصل أن متعلق الطلب لابد وأن يكون معنى مصدرياً صادراً عن المخاطب بالخطاب، فلو لم يكن كذلك بأن لم يكن من معنى المصدر، أو كان ولم يكن صادراً

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

فحصل ممّا ذكرنا أنّ الطلب إذا تعلّق صورة بما ليس من الفعل الصادر من الفاعل يجب توجيهه بما يرجع إلى ذلك، ومن هنا يقوى التفصيل بين ما إذا تعلّق التكليف بما ليس بينه وبين المكلف إلّا آلة توصل قوّة الفاعل إلى القابل، وما إذا تعلّق بالأفعال التي ليس فعلاً له، بل هي أفعال للواسطة، ففي الأوّل التكليف متعلّق بنفس ذلك الفعل وفي الثاني يجب إرجاعه إلى السبب فليتأمل جيّداً.

الأمر الخامس

لو بنينا على وجوب المقدّمة فهل أجزاء المركّب المتّصف بالوجوب النفسي يتّصف به أو بالوجوب المقدّمي، والحق هو الثاني، فهنا دعويان، إحداها: عدم اتّصاف الأجزاء بالوجوب النفسي، والثانية: اتّصافها بالوجوب المقدّمي.

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

فعلى الأوّل لا بدّ أن ينحلّ الإرادة بإرادات متعدّدة كما في العام الافرادي؛ إذ الإرادة أمر قائم بنفس المرید متعلّق بالأفعال، فكما أنّه يتعدّد بتعدّد المرید كذلك يتعدّد بتعدّد المراد؛ إذ لا يعقل وحدة العرض مع تعدّد المعروض، وعلى الثاني أي على تقدير كون الملحوظ الأجزاء على نحو الاجتماع فالملحوظ بهذا الاعتبار أمر واحد، ولا يعقل أن يشير اللاحظ في هذا اللحاظ إلى أمور متعدّدة، فوجود الأجزاء بهذا الاعتبار في ذهن الأمر نظير وجود المطلق في ذهن من لاحظ المقيد في أنّه وإن كان موجوداً، إلّا أنّه لا على وجه يشاء الله، بل هو موجود تبعاً للمقيد ومنكأ فيه.

والمحصل أنّ الموجود بهذا الاعتبار ليس إلّا الكلّ، والأجزاء بوجوداتها الخاصة لا وجود لها، فتعلّق الأمر النفسي لا يعقل إلّا أن يكون الكلّ الموجود في ذهن الأمر مستقلاً، والأجزاء لعدم وجودها في الذهن بهذا اللحاظ لا يمكن أن تكون متعلقة للأمر، نعم يمكن استناد الأمر إليها بالعرض، نظير استناد الأمر المتعلّق بالمقيّد إلى ذات المطلق أعني الطبيعة المهيّلة.

وهذا هو المراد من كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه الشريف في التقريرات أنّ الجزء إذا لوحظ لا بشرط فهو عين الكلّ، وإذا لوحظ بشرط لافهو غيره ومقدّمة لوجوده، والمراد من قوله قدّس سرّه : لا بشرط، عدم اشتراط أن يكون في ذهن الأمر معه شيء أم لا وهو الصالح لأن يتّحد مع الكلّ، ومن قوله : بشرط لا، عدم ملاحظة الأمر معه شيئاً أعني ملاحظته مستقلاً، ولا إشكال في أنّ الجزء بهذا اللحاظ لا يصلح أن يتّحد مع الكلّ ويحمل عليه؛ إذ لا يصدق على الحمد ولا على غيره من أجزاء الصلاة أنّه صلاة.

ولنا على الثانية أنّ الأمر إذا لوحظ الجزء بوجوده الاستقلالي أي غير ملحوظ معه شيء يرى أنّه ممّا يحتاج إليه تلك الهيئة الملتزمة من اجتماع الأجزاء، فحال سائر المقدّمات الخارجيّة من دون تفاوت أصلاً، هذه خلاصة الكلام في المقام وعليك بالتأمّل التام.

الأمر السادس

في ذكر حجج القائلين بوجوب المقدّمة.

أقول : ما تمسّك به في هذا المقام وجوه اسدّها وامتّها ما احتجّ به شيخنا المرتضى قدّس سرّه من شهادة الوجدان؛ فإنّ من راجع وجدانه وأنصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمة بين الطلب المتعلّق بالفعل والمتعلّق بمقدّماته، لا نقول بتعلّق الطلب الفعلي بها كيف والبداهة قاضية بعدمه، لجواز غفلة الطالب عن المقدّمة؛ إذ ليس النزاع منحصراً في الطلب الصادر من الشارع حتّى لا يتصوّر في حقّه ذلك، بل

المقصود أن الطالب للشيء لو التفت إلى مقدّمات مطلوبه يجد من نفسه حالة الإرادة على نحو الإرادة المتعلقة بذيها، كما قد يتفق هذا النحو من الطلب النفسي أيضاً فيما إذا غرق ابن المولى ولم يلتفت إلى ذلك أو لم يلتفت بكونه ابنه؛ فإنّ الطلب الفعلي في مثله غير متحقّق؛ لابتناؤه على الالتفات، لكنّ المعلوم من حاله أنّه لو التفت إلى ذلك لأراد من عنده الإنقاذ، وهذه الحالة وإن لم يكن طلباً فعلياً إلاّ أنّها تشترك معه في الآثار، ولهذا نرى بالوجدان في المثال المذكور أنّه لو لم ينقذ العبد ابن المولى عدّ عاصياً ويستحقّ العقاب.

و منها إتفاق أرباب العقول كافّة عليه على وجه يكشف عن ثبوت ذلك عند العقل نظير الإجماع الذي ادّعي في علم الكلام على وجود الصانع أو على حدوث العالم؛ فإنّ اتفاق أرباب العقول كاشف قطعي إجمالاً عن حكم العقل، فلا يرد على المستدلّ أنّ المسألة لكونها عقلية لا يجوز التمسك لها بالإجماع، لعدم كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام؛ لأنّ الإيراد متوجّه لو أراد من الإجماع المستدلّ به الإجماع الاصطلاحي، أمّا على الوجه الذي قرّرناه فلا مجال للإيراد، هذا ولكن الشأن في إثبات مثل هذا الاتفاق.

و منها أنّ المقدّمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها، فحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بالتحال وإلاّ يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، وبطلان اللازمين ممّا لا كلام فيه فكذا الملزوم.

والجواب أنّ ما اضيف إليه الطرف في قوله فحينئذ إن كان الجواز، نختار الشقّ الأوّل أعني: بقاء الواجب على وجوبه ولا يلزم المحذور قطعاً؛ لعدم معقوليّة تأثير الوجوب في القدرة، وإن كان الترك مع كونه جائزاً، فإن فرض إمكان إيجاد المقدّمة عند ذلك بأن كان الوقت موسّعاً فنختار أيضاً الشقّ الأوّل ولا يلزم التكليف بالتحال وهو واضح، وإلاّ بأن انقضى زمان الإتيان بها فنختار الشقّ الثاني، وقوله: يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه كذلك فإن أراد خروجه من أوّل الأمر عن كونه كذلك كما هو ظاهر عبارته فنمنع الملازمة، وإن أراد خروجه بعد ترك المقدّمة و

انتقضاء زمانها فليس اللازم باطلاً؛ لأنّ الوجوب قد يسقط بالإطاعة وقد يسقط بالعصيان.

و منها ما حكي عن المحقق السبزواري قدّس سرّه وهو أنّها لو لم تكن واجبة يلزم عدم كون تارك الواجب المطلق مستحقّاً للعقاب، بيان الملازمة أنّه إذا كلّف الشارع بالحجّ ولم يصرّح بإيجاب المقدّمات فتارك الحجّ بترك قطع المسافة الجالس في بلده إمّا أن يكون مستحقّاً للعقاب في زمان ترك المشي أو في زمان ترك الحجّ في موسم المعلوم، لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّه لم يصدر منه في ذلك الزمان إلّا ترك الحركة، والمفروض أنّها غير واجبة عليه، ولا 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 والعبد ترك المشي إلى ذلك البلد، فإنّ ضربه المولى عند حضور ذلك الزمان معترفاً بأنّه لم يصدر إلى الآن عنه فعل قبيح يستحقّ به التعذيب، لكنّ القبيح أنّه لم يفعل في هذه الساعة هذا الفعل في ذلك البلد، لنسبه العقلاء إلى سخافة الرأي وركاكة العقل، بل لا يصحّ إلّا للاستحقاق السابق قطعاً.

ثمّ نقول: إذا فرضنا أنّ العبد بعد ترك المقدّمات كان نائماً في زمان الفعل فإمّا أن يكون مستحقّاً للعقاب أولاً، لا وجه للثاني؛ لأنّه ترك المأمور به مع كونه مقدوراً فثبت الأوّل، فإمّا أن يحدث استحقاق العقاب في حالة النوم أو حدث قبل ذلك، لا وجه للأوّل؛ لأنّ استحقاق العقاب إمّا يكون لفعل القبيح، وفعل النائم والساهي لا يتصفّ بالحسن والقبح بالإتفاق ولا وجه للثاني؛ لأنّ السابق على النوم لم يكن إلّا ترك المقدّمة والمفروض عدم وجوبها، هذا حاصل ما أفاده وقد نقلناه ملخصاً. والجواب أنّه لا محذور في اختيار كلّ واحد من الشقيّين، فلنا أن نختار الشقّ الأوّل وهو استحقاق العقاب في زمان ترك المشي لا على ترك المشي، بل على ترك الحجّ المستند إلى ترك المقدّمة اختياراً؛ فإنّ طريقة الإطاعة والمعصية مأخوذة من العقلاء وهم يحكمون بحسن عقاب العبد التارك للمقدّمة في زمن تركها ولا يلزمون

على المولى انتظار زمن الفعل، وليس هذا التزاماً بترتب العقاب على تلك المقدمة، بل المقصود إثبات العقاب المترتب على ترك ذبيها في زمن ترك المقدمة وامتناع ذبيها اختياراً.

ولنا أن نختار الشق الثاني ونقول: إن تارك المقدمة مستحق للعقاب في زمان الحج، وقوله قدس سره: إن فعل الحج هناك غير مقدور فلا يمكن اتصافه بالقبح، غير وجهه؛ لأننا نقول: يكفي في اتصافه بالمقدورية كون المكلف قادراً على إتيان مقدمته في زمانها، فأتصاف مثل هذا الفعل المقدور بواسطة مقدورية مقدماته بالقبح لا مانع له، وأى قبح أعظم من ترك الواجب مع الاقتدار عليه.

وأما ما ذكره قدس سره أخيراً من فرض كون تارك المقدمة نائماً في زمن الفعل، فالجواب عنه أن ما لا يمكن أن يتصف بالحسن والقبح من فعل النائم إنما يكون فيما استند إلى النوم مثل ما إذا ترك الصلاة مستنداً إلى النوم، وليس هذا الترك فيما نحن فيه مستنداً إلى النوم حتى لا يمكن اتصافه بالقبح، بل هو مستند إلى ترك المقدمة في زمانها اختياراً، وهذا النوم المفروض وقوعه زمن امتناع الفعل وجوده وعدمه سيان وهذا واضح.

ومنها: ما حكى عن المحقق المذكور أيضاً وهو أنها لو لم تكن واجبة لزم أن لا يستحق تارك الفعل العقاب أصلاً، ويانه أن المرید للشيء إذا تصوّر أحوالاً مختلفة يمكن وقوع كل واحد منها، فإما أن يريد الإتيان بذلك على أي تقدير من تلك التقادير أو يريد الإتيان به على بعض تلك التقادير، وهذا مما لا إشكال فيه. وحينئذ نقول: إذا أمر أحد بالإتيان بالواجب في زمانه، وفي ذلك الزمان يمكن وجود المقدمات ويمكن عدمها، فإما أن يريد الإتيان به على أي تقدير من تقدير الوجود والعدم، فيكون في قوة قولنا: إن وجدت المقدمة فافعل وإن عدمت فافعل، وإما أن يريد الإتيان به على تقدير الوجود، والأول محال؛ لأنه يستلزم التكليف بما لا يطاق فثبت الثاني، فيكون وجوبه مقيّداً بحضور المقدمة فلا يكون تاركة بترك المقدمة مستحقاً للعقاب؛ لفقدان شرط الوجوب، والمفروض عدم وجوب المقدمة

فينتفي استحقاق العقاب رأساً.

والجواب أما أولاً: فبأنه لو تمّ ما ذكره هنا لزم أن لا يقع الكذب في الأخبار المستقبلية، ببيان الملازمة أنه لو أخبر المخبر بأنّي غداً أشتري اللحم، فعلى تقدير عدم الشراء لا وجه لتكذيبه؛ إذ له أن يقول: إنّ الإخبار بشراء اللحم إما أن يكون على تقدير إيجاد جميع المقدمات أو الأعمّ من ذلك وعدمها، لا سبيل إلى الثاني لأوله إلى الإخبار عن الممتنع، فثبت الأوّل فيؤل إلى الإخبار بشراء اللحم على تقدير وجود جميع المقدمات، والفروض عدم وجود واحدة منها أو لا أقلّ من ذلك، فلا يكون كذباً؛ إذ عدم تحقّق اللازم في صورة عدم تحقّق الملزوم ليس كذباً في القضية الشرطيّة الخبريّة.

وأما ثانياً: فبأن اللازم على ما ذكره عدم استحقاق العقاب على ترك واجب أصلاً؛ لرجوع الواجبات بأجمعها إلى الواجب المشروط، ببيان ذلك أن كلّ واجب لا بدّ له من مقدّمة ولا أقلّ من إرادة الفاعل، فحينئذ نقول: إما أن يريد ذلك الفعل في حالتي وجود المقدّمة وعدمها أو في حالة وجودها فقط، والأوّل مستلزم للتكليف بما لا يطاق، والثاني مستلزم لعدم استحقاق العقاب على ترك واجب من الواجبات؛ إذ ترك الواجب المشروط بترك شرطه ليس موجباً للعقاب، وليت شعري هل ينفعه وجوب المقدّمة في دفع هذا الإشكال؟

وأما ثالثاً: فبأن الحالات التي تؤخذ في موضوع الطلب إطلاقاً أو تقييداً هي ما يمكن تعلّق الطلب بالموضوع معه و يجوز كونه في تلك الحالة باعثاً للمكلف نحو الفعل، وأما ما لم يكن كذلك بأن لا يمكن معه أن يكون الطلب باعثاً للمكلف نحو الفعل فلا يعقل تقييد الطلب به ولا إطلاقه.

أما الأوّل فللزوم لغويّة الطلب، وأما الثاني فلأنّه تابع لإمكان التقييد، وحالنا وجود المقدّمة وعدمها من قبيل الثاني، لأنّه على الأوّل يصير الفعل واجباً فلا يمكن تعلّق الطلب به على تقدير وجوبه، وعلى الثاني يصير ممتنعاً، فلا يمكن أيضاً تعلّق الطلب به على هذا التقدير، وبعد عدم إمكان تقييد الطلب بأحدهما لا يمكن ملاحظة

الإطلاق أيضاً بالنسبة إليها، بل الطلب متعلق بذات الفعل مع قطع النظر عنها إطلاقاً و تقييداً وهو يقتضي إتيان الفعل، و لو لم يوجد يستحق العقاب و هذا واضح.
و قد ذكروا وجوهاً آخر غيرنا هضته على المطلوب طوينا ذكرها اقتصاراً على ما هو الأهم في الباب و هو الهادي إلى الصواب.

الأمر السابع

في بعض من الكلام في مقدمات الحرام، و ليعلم أولاً أن الالتزام بحرمة مقدّمة الحرام بقصد التوصل إليه ليس قولاً بحرمة مقدّمة الحرام؛ لأنّ هذا من جزئيات مسألة التجري، فعّدّ بعض الأساطين حرمة مقدمات الحرام بقصد التوصل إلى ذمها من باب مقدّمة الحرام، و اقتضاء النهي المتعلق بذمها لها بما لم يُعرف له وجه؛ لأنّ الجهة المقبحة الموجودة في إتيان المقدّمة بقصد التوصل إلى الحرام ليست منوطة بوجود محرّم واقعي تكون هذه المأتي بها بقصد التوصل مقدّمة له، بل هي بعينها موجودة فيما لو اعتقد حرمة شيء و أتى بمقدماته بقصد التوصل إليه و لم يكن ذلك الشيء محرّماً في الواقع، أو اعتقد مقدّميّة شيء لمحرم و أتى به بقصد التوصل إلى ما اعتقد ترتبه عليه.

و أعجب من ذلك قياسه بباب مقدّمة الواجب؛ فإنّ ما تحقّق هناك أنّ إتيان ذات المقدّمة من دون قصد التوصل إلى ذمها 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 تتصف بالحرمة نظير ما قلنا في المقدّمات الخارجيّة للواجب، أم لا تتصف 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 المفوضيّة وإن كان له دخل في استحقاق العقاب؛ إذ لا عقاب إلّا على الفعل الصادر عن اختيار الفاعل، و الثاني:

أن يكون الفعل الصادر عن إرادة واختيار مبعوضاً بحيث لو صدر عن غير اختياره لم يكن منافياً لغرض المولى.

فعلى الأول علة الحرام هي المقدمات الخارجية من دون مدخلية الإرادة بل هي علة لوجود علة الحرام، وعلى الثاني تكون الإرادة من أجزاء العلة التامة.

إذا عرفت هذا فنقول: نحن إذا راجعنا وجداننا نجد الملازمة بين كراهة الشيء وكراهة العلة التامة له من دون سائر المقدمات، كما إذا راجعنا الوجدان في طرف إرادة الشيء نجد الملازمة بينها وبين إرادة كل واحد من مقدماته، وليس في هذا الباب دليل أمتن وأسد منه، و Masouy ذلك مما أقاموه غير نقي عن المناقشة.

وعلى هذا في القسم الأول إن كانت العلة التامة مركبة من أمور تتصف المجموع منها بالحرمة وتكون إحدى المقدمات لا بشخصها محرمة إلا إذا وجد باقي الأجزاء وانحصر اختيار المكلف في واحد منها فيحرم عليه شخصاً من باب تعيين أحد أفراد الواجب التخيري بالعرض فيما إذا تعذر الباقي، فإن ترك أحد الأجزاء واجب على سبيل التخير، فإذا وجد الباقي وانحصر اختيار المكلف في واحد معين يجب تركه معيئاً.

وأما القسم الثاني أعني: فيما إذا كان الفعل المقيّد بالإرادة محرماً فلا تتصف الأجزاء الخارجية بالحرمة، لأن العلة التامة للحرام هي المجموع المركب منها ومن الإرادة، ولا يصح استناد الترك إلا إلى عدم الإرادة؛ لأنه أسبق رتبة من سائر المقدمات الخارجية.

فقد فهم مما ذكرنا أن القول بعدم اتّصاف المقدمات الخارجية للحرام بالحرمة مطلقاً لسبق رتبة الصارف وعدم استناد الترك إلا إليه مطلقاً ممّا لا وجه له، بل ينبغي التفصيل؛ لأنه في القسم الأول لو فرض وجود باقي المقدمات مع عدم الإرادة تحقّق المبعوض قطعاً، فعدم إحداها علة لعدم المبعوض فعلاً.

وأما في القسم الثاني لو فرضنا وجود باقي المقدمات مع الصارف لم يتحقّق المبعوض لكونه مقيّداً بصدوره عن الإرادة، فالمقدمات الخارجية من دون انضمامها

إلى الإرادة لا يوجد المبغوض، في طرف العدم يكفي عدم إحدى المقدمات، ولما كان الصارف أسبق رتبةً منها يستند ترك المبغوض إليه دون الباقي، فيتّصف بالمحبوبة دون ترك إحدى المقدمات الخارجية، فلا يكون فعلها متّصفاً بالحرمة.

« فصل »

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص أم لا؟ أقول : لما كانت المسألة مبنية على مقدمية ترك الضد لفعل ضده فاللازم التكلم فيها، فنقول : هل ترك الضد مقدّم لفعل ضده، أو فعله مقدّم لترك ضده، أو كلّ منهما مقدّم للآخر أي ترك الضدّ مقدّم لفعل ضده وفعل الضدّ أيضاً مقدّم لترك ضده، أم لا توقّف في البين؟ و المعروف من تلك الاحتمالات هو الأوّل والأخير، فلانتعّض لغيرهما، وستطلع على بطلانه في أثناء البحث.

و القائل بتوقّف فعل الضد على ترك ضده الآخر إمّا أن يقول به مطلقاً كما عليه جلّ أرباب هذا القول، أو تفصيل بين الرفع والدفع، بمعنى أنّه لو كان الضدّ موجوداً و أراد إيجاد الآخر يتوقّف إيجاده على رفع ضده، وإن لم يكن موجوداً و أراد إيجاد ضده لم يكن موقوفاً على ترك الضدّ.

ثمّ إنّ وجه التوقّف يمكن أن يكون أحد أمور ثلاثة، الأوّل أن يقال : بأنّ ترك الضدّ ابتداءً مقدّم لفعل الضد، والثاني : أن يكون مقدّميّة الترك من باب مانعيّة الفعل، والثالث : أن يكون من جهة عدم قابليّة المحلّ؛ فإنّ المحلّ لما لم يكن قابلاً لأنّ يرد عليه كلاهما فصار وجود كلّ منهما متوقفاً على خلوّ المحلّ عن الآخر.

وكيف كان فلنشرع فيما هو المقصود وقبل ذكر أدلّة الطرفين لابدّ وأن يعلم حكم حال الشكّ لنرجع إليه إذا عجزنا عن القطع بأحد الطرفين.

فنقول : لو شكّ في كون ترك الضدّ مقدّم بعد علمه بوجود مقدّمه الواجب و علمه بوجود 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 الموضوعية التي قد أطبقت على إجراء البراءة فيها كلمة العلماء رضوان الله عليهم من الاصوليين والأخباريين، وإذا لم يكن الوجوب فعلياً لآمانع لصحة العمل؛ لأنّ المانع قد تحقق في محله أنّه الوجوب الفعلي؛ ولذا أفقّى العلماء بصحة الصلاة في الأرض المغصوبة في صورة نسيان النصية، ولو انكشف الخلاف بعد ذلك لم يجب عليه الإعادة والقضاء، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وأوضح من ذلك صورة القطع بعدم المقدّمية وانكشف بعد ذلك خطأ قطعه؛ فإنّ الحكم بفساد صلاته موجب لفعليّة الخطاب حين القطع بعدمه.

والحقّ أنّ الشكّ في المقام ليس مورداً لأصالة البراءة لاعتقلاً ولا شرعاً، أمّا الأوّل فلأنّ مقتضاها هو الأمن من العقاب على مخالفة التكليف الواقعي على تقدير ثبوته ولا يمكن جريانها هنا؛ لأنّ العقاب لا يترتب على مخالفة التكليف المقدّمي ولا يمكن الحكم بسقوط العقاب عن التكليف النفسي إذا استند تركه إلى هذه المقدّمة المشكوك مقدّميتها؛ لأنّ التكليف النفسي معلوم ونعلم 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 لا يوجب سقوط العقاب عن الواجب النفسي المعلوم كما هو واضح.

وأما الثاني فلأنّه على تقدير كون الترك مقدّمة فالوجوب المتعلّق به بحكم العقل على حدّ الوجوب المتعلّق بفعل ضده، فكما أنّه في هذا الحال يكون فعلياً منجزاً، كذلك مقدّمته، وعلى هذا الفرض لا يعقل الترخيص، والمفروض احتمال تحقق الفرض في نظر الشاك وإلا لم يكن شاكاً، ومع هذا الاحتمال نشكّ في إمكان الترخيص وعدمه عقلاً، فلا يمكن القطع بالترخيص ولو في الظاهر.

لا يقال: بعد احتمال كون الترخيص ممكناً لآمانع من التمسك بعموم الأدلة الدالة على إباحة جميع المشكوكات واستكشاف الإمكان بالعموم الدالّ على الفعليّة.

لأنّا نقول: فعلى هذا يلزم من ثبوت هذا الحكم عدمه؛ إذ لو بنينا على انكشاف الإمكان بعموم الأدلة فاللازم الالتزام بدلالة العموم على عدم كون ترك الضدّ

مقدمة؛ إذ مع بقاء هذا الشك لا يمكن انكشاف الإمكان، فلو علم من عموم الحكم عدم كون ترك الضد مقدمة فلا يجرى له؛ لأن موضوعه الشك، وبالجملة فلا أرى وجهاً لجريان أصالة الإباحة في المقام، هذه خلاصة الكلام في حكم الشك فلنعد إلى أصل البحث.

فنفقول: الحق كما ذهب إليه الأساطين من مشايخنا هو عدم التوقف والمقدمة لا من جانب الترك ولا من جانب الفعل، أما عدم كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده فلأن مقتضى مقدميته لزوم ترتب عدم ذي المقدمة على عدمه؛ لأنه معنى المقدمة والتوقف، فعلى هذا يتوقف عدم وجود الضد على عدم ذلك الترك المفروض كونه مقدمه وهو فعل الضد الآخر، والمفروض أن فعل الضد أيضاً يتوقف على ترك ضده الآخر، ففعل الفعل يتوقف على ترك ضده كما هو المفروض، وترك الضد يتوقف على فعل ضده، لأنه مقتضى مقدمية تركه.

هذا مضافاً إلى عدم إمكان تأثير العدم في الوجود وهو من الواضحات وإلا لأمكن انتهاء سلسلة الموجودات إلى العدم.

وأما عدم كون فعل الضد علّة ومؤثراً في ترك ضده فلاّنه لو كان كذلك لزم مع عدمه وعدم موجود يصلح لأن يكون علّة لشيء إما ارتفاع النقيضين، أو تحقق المعلول بلاعلّة، أو استناد الوجود إلى العدم، بيان ذلك أنّه لو فرضنا عدم الفعل الذي فرضناه علّة لعدم الضد وعدم كلّ شيء من الممكنات، يصلح لأن يكون علّة لشيء فلا يخلو الواقع من أمور؛ لأنك إما أن تقول بوجود ذلك الفعل الذي كان عدمه معلولاً أم لا.

فعلى الأوّل يلزم استناد الوجود إلى العدم؛ إذاً المفروض عدم وجود شيء في العالم يصلح لأن يكون علّة، وعلى الثاني إما أن نقول بتحقيق العدم المفروض معلولاً أم لا، فعلى الثاني يلزم ارتفاع النقيضين، وعلى الأوّل يلزم تحقق المعلول بلاعلّة، مضافاً إلى أنّ مقتضى كون الفعل علّة لترك ضده كون تركه مقدمة لفعل ضده الآخر؛ لأنّ عدم المانع شرط فيلزم الدور.

فإن قلت : إن الدور الذي أوردت على القائل بمقدمة ترك الضد لفعل ضده الآخر إنما يتوجه لو التزم بكون الفعل أيضاً علّة للترك وهو لا يلتزم به وإنما يقول بكون ترك الضد مستنداً إلى الصارف لكونه أسبق من الفعل رتبةً، ومعلوم أن المعلول إذا كانت له علل فهو يستند إلى أسبق علله، فحينئذ يقول بأن فعل الضد يتوقف على ترك ضده الآخر، ولكن ترك الضد لا يتوقف على فعل ضده الآخر، بل يكفي فيه الصارف، فاندفع بذلك الدور.

قلت : الاستناد الفعلي وإن كان إلى الصارف ليس إلا لما ذكر من كونه أسبق العلل، إلا أنه يكفي في البطلان وقوع الفعل في مرتبة علّة الترك؛ لاستلزام ذلك التقدم عليه مع كون الترك أيضاً مقدّماً على الفعل بمقتضى مقدّمته؛ لأن وجه بطلان الدور تقدّم الشيء على نفسه وهذا الوجه موجود هنا بعينه؛ فإن ترك الضد بمقتضى المقدّمية مقدّم طبعاً على فعل ضده، وكذلك فعل الضد بمقتضى شأنه للعلية يجب أن يكون مقدّماً على ترك ضده، فترك الضد مقدّم على فعل ضده الذي هو مقدّم على ذلك الترك، فيجب أن يكون ترك الضد مقدّماً على نفسه وكذلك فعل الضد.

ومما ذكرنا يظهر عدم الفرق بين الرفع والدفع؛ لأن البرهان الذي ذكرناه على عدم التوقف يجري فيها على نهج واحد، وأنت إذا تأملت فيما ذكرنا لم تجد بداً من القول بعدم التوقف، فلانطيل المقام بذكر ما أوردوه في بيان المقدمة والمناقشة فيه. إنما المهم التعرّض للمسألة التي فرّعوها على مقدّمية ترك الضد وعدمها أعني بطلان فعل الضد ولو كان عبادياً - وقد وجب ضده - على الأول، وصحّته على الثاني.

فنقول : أما بناءً على كون ترك الضد مقدّمة فلا إشكال في بطلان العمل بناءً على بطلان اجتماع الأمر والنهي، بل قد يقال بالبطلان حتّى على القول بإمكان الاجتماع؛ لأن محلّ النزاع في مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي فيما إذا كان هناك عنوانان يتفق تحققهما في وجود واحد، وليس المقام من هذا القبيل؛ لأن عنوان المقدّمية ليس مما امر به؛ لأنّه ليس مما يتوقف عليه المطلوب، بل المطلوب إنما يتوقف على نفس ترك الصلاة مثلاً إذا كان ضده مطلوباً، فلو جاز تعلق الأمر بها لزم اجتماع

الأمر والنهي في شيء واحد فيكون ذلك من باب النهي في العبادات، هذا على القول بكون ترك الضد مقدّمة.

وأما على القول بعدم مقدّميته فإن قلنا بكفاية الجهة في صحّة العبادة وإن لم يتعلّق به الأمر لمانع عقليّ كما هو الحق فلا إشكال في الصّحة.

وأما لو لم نقل بكفاية الجهة فيشكل الأمر بأنّ الأمر بالضدّ وإن لم يقتض النهي عن ضده لعدم المقدّمية، ولكنّه يقتضي عدم الأمر به، لامتناع الأمر بإيجاد الضدّين في زمان واحد، وحيث لا أمر فلا يقع صحيحاً؛ لأنّ المفروض عدم كفاية جهة الأمر في الصّحة، فالمناص حينئذ منحصر في تصحيح تعلّق الأمر فعلاً بالضدّ مع كون ضده 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 بضده الآخر لو كانا مضيقين، أمّا لو كان أحدهما مضيقاً والآخر موسعاً فلما منع من الأمر بكليهما؛ لأنّ المانع ليس إلّا لزوم التكليف بما لا يطاق، وهذا المانع منحصر فيما إذا كانا مضيقين؛ إذ لو كان أحدهما موسعاً فلا يلزم ذلك قطعاً سواء كان الآخر موسعاً أيضاً أم لا، وأي مانع من أن يقول المولى لعبده: اريد منك من أوّل الظهر إلى الغروب إنقاذ هذين الفريقين، أو يقول: اريد منك إنقاذ هذا الفريق فعلاً و اريد منك أيضاً إنقاذ الفريق الآخر في مجموع الوقت الذي يكون أعمّ من هذا الوقت وغيره.

أقول: تمامية ما أفاده قدّس سرّه مبنيّ على مقدّمتين:

إحداهما: أن يكون الوقت المضروب ظرفاً للواجب من قبيل الكليّ الصادق على جزئيات الوقت، فيصير المحصل من التكليف بصلاة الظهر إيجاب إيجاد الصلاة في طبيعة الوقت المحدود محدّين؛ إذ لو كان التكليف راجعاً إلى التخيير الشرعي بين الجزئيات من الأزمنة فلا يصحّ ذلك؛ لأنّ البعث على غير المقدور قبيح عقلاً وإن كان على سبيل التخيير بينه وبين فعل آخر مقدور، ألا ترى قبح الخطاب التخييري بين الطيران إلى السماء وإكرام زيد مثلاً.

و الثانية : أنَّ الأمر بالطبيعة لا يستلزم السراية إلى الأفراد وإلا لكان اللازم منه المحذور الأول بعينه، وحيث إنَّ عدم السراية إلى الأفراد هو المختار - كما يجيء تحقيقه في مسألة اجتماع الأمر والنهي إن شاء الله ولا يبعد صحة المقدمة الأولى - فلا بأس بالالتزام بتحقيق الأمر الفعلي بالصلاة في مجموع الوقت مع إيجاب ضدها في أول الوقت مضيقاً، بل يمكن أن يقال : لا مانع من الأمر حتى على القول بالتخير الشرعي أو على القول بسراية حكم الطبيعة إلى الأفراد؛ لأنَّ المانع من التكليف بما لا يطاق ليس إلا اللغوية وهو مسلّم فيما إذا كان نفس الفعل غير مقدور كالطيران إلى السماء.

وأما إذا كان نفسه مقدوراً كما في ما نحن فيه - غاية الأمر يجب عليه بحكم العقل امتثال أمر آخر من المولى ولا يقدر مع الامتثال إتيان فعل آخر - فلا يلزم اللغوية؛ إذ يكفي في ثمره وجود الأمر أنه لو أراد المكلف عصيان الواجب المعين يقدر على إطاعة هذا الأمر، ومن ذلك يظهر أنَّ قياس مقامنا هذا بمتال الطيران إلى السماء ليس في محله.

و الوجه الثاني؛ ما أفاده سيّد مشايخ عصرنا الميرزا الشيرازي «قدّس الله تربته الطاهرة»، وشيّد أركانه وأقام برهانه تلميذه الجليل والتحرير الذي ليس له بديل سيّدنا الاستاذ السيّد محمّد الاصفهاني جزاها الله عن الإسلام وأهله أفضل الجزاء وهو : أن يتعلّق الأمر أولاً بالضدّ الذي يكون أهمّ في نظر الأمر مطلقاً من غير التقييد بشيء، ثمّ يتعلّق أمر آخر بضدّه متفرّعاً على عصيان ذلك الأمر الأوّل. توضيح هذا المطلب وتنقيحه يستدعي رسم مقدّمات:

الاولى ولعلّها العمدة في هذه المسألة توضيح الواجب المشروط، وهو وإن مرّ في مبحث مقدّمة الواجب مفصلاً إلاّ أنّه لا بدّ من أن نشير إليه ثانياً توضيحاً لهذه المسألة التي نحن بصددّها.

فنقول وعلى الله التوكّل : إنّ الإرادة المنقّحة في النفس المتعلّقة بالعناوين على ضربين، تارة يكون على نحو تقتضي إيجاد متعلّقها بجميع ما يتوقّف عليه من دون

إناطتها بوجود شيء أو عدمه، وأخرى على نحو لا يقتضي إيجاد متعلقها إلا بعد تحقق شيء آخر وجودي أو عدمي، مثلاً إرادة إكرام الضيف تارة يكون على نحو يوجب تحريك المريد إلى تحصيل الضيف وإكرامه، وأخرى على نحو لا يوجب تحريكه إلى تحصيل الضيف، بل يقتضي إكرامه على تقدير مجيئه.

ثم إن الثاني على أنحاء، تارة يقتضي إيجاد متعلقها بعد تحقق ذلك الشيء المفروض وجوده في الخارج، كما في مثال أكرم زيداً إن جئت، وأخرى يقتضي إيجادها مقارناً له، كما في إرادة الصوم مقارناً للفجر إلى غروب الشمس، وكما في إرادة الوقوف في العرفات مقارناً لأوّل الزوال إلى الغروب وأمثال ذلك، وتارة يقتضي إيجادها قبل تحقق ذلك الشيء، كما لو أراد استقبال زيد في اليوم على تقدير مجيئه غداً. وهذه الأنحاء الثلاثة كلّها مشتركة في أنّها مع عدم العلم بتحقيق ذلك المفروض تحققه لا تؤثر الإرادة في نفس الفاعل، كما أنّها مشتركة في أنّه على تقدير العلم بذلك يؤثر في الجملة، إنّما الاختلاف في أنّه على تقدير الأوّل العلم بتحقيق ذلك في الزمن الآتي لا يوجب تحريك الفاعل إلى نحو المراد؛ لأنّ المقصود إيجاد الفعل بعد تحقق ذلك الشيء لاقبله.

نعم لو توقّف الفعل في زمان تحقق ذلك الشيء على مقدّمات قبل ذلك اقتضت الإرادة المتعلقة بذلك الفعل على تقدير وجود شيء خاص إيجاد تلك المقدّمات قبل تحقق ذلك الشيء، كما نرى من أنفسنا أنّ الإنسان لو أراد إكرام زيد على تقدير مجيئه و علم بمجيئه في الغد وتوقّف إكرامه في الغد على مقدّمات قبله يهيئ تلك المقدّمات، وهكذا حال إرادات الأمر، فلو أمر المولى بإكرام زيد على تقدير مجيئه و يعلم العبد بتحقيق مجيئه غداً و يتوقّف إكرامه غداً على إيجاد مقدّمات في اليوم يجب عليه إيجادها، ولا عذر له عند العقل لو ترك تلك المقدّمات، وهذا واضح لا ستر عليه.

و على التقدير الثاني باعتبار الإرادة بالنسبة إلى الفاعل إنّما يكون بالعلم بتحقيق ذلك الشيء المفروض وجوده في الآن الملاصق للآن الذي هو فيه، كما أنّه على

الثالث تؤثر إذا علم بتحقيقه في الزمن الآتي.

وإن شئت قلت : هذه الإرادة المتعلقة على وجود شيء إذا انضم إليها العلم بتحقيق ذلك الشيء يقتضي إيجاد كل من الفعل ومقدماته في محله، فحلل الإكرام في الفرض الأول بعد تحقق المجني، و محل مقدماته قبله، و محل الفعل في المثال الثاني مقارن للشرط، و محل مقدماته قبله، كما في الوقوف في العرفات مقارناً للزوال، و محل الفعل في المثال الثالث قبل تحقق الشرط.

والمحاصل أنه لانعني بالواجب المشروط إلا الإرادة المتعلقة بالشيء مبتنية على تحقق أمر في الخارج، وهذه الإرادة لا يعقل أن تؤثر في نفس الفاعل إلا بعد الفراغ من حصول ذلك الأمر. وبعبارة أخرى : هذه الإرادة من قبيل جزء العلة لوجود متعلقها؛ وإذا انضم إليها العلم بتحقيق ذلك الشيء تؤثر في كل من الفعل ومقدماته في محله كما عرفت، فالإرادة المبتنية على أمر مقدر - سواء علم بتحقيق ذلك الأمر أم لم يعلم بل ولو علم عدمه - موجودة ولكن تأثيرها في الفاعل يتوقف على العلم بتحقيق ذلك الأمر.

المقدمة الثانية : أن الإرادة المبتنية على تقدير أمر في الخارج لا يعقل أن تقتضي إيجاد متعلقها على الإطلاق، أي سواء تحقق ذلك المقدّر أم لا، وإلا خرجت عن كونها مشروطة بوجود شيء، فتنى ترك الفعل بترك الأمر المقدّر لا يوجب مخالفة لمقتضي الإرادة، نعم المخالفة إنما تتحقق فيما إذا ترك مع وجود ذلك المقدّر، وهذه المقدمة في الوضوح بمثابة لاحتجاج إلى البرهان.

المقدمة الثالثة : أن الإرادة المتعلقة بشيء من الأشياء لا يمنع وجودها كون الأمور بحيث يترك في الواقع أو يفعل؛ إذ لمدخلية هذين الكونين في قدرة المكلف، فالإرادة مع كل من هذين الكونين موجودة، ولكن لا يمكن أن يلاحظ الأمر كلياً من تقديري الفعل والترك في الأمور به لإطلاقاً ولا تقييداً.

أما الثاني فواضح؛ لأن إرادة الفعل على تقدير الترك طلب المحال، وإرادة الفعل على تقدير الفعل طلب المحاصل، وأما الأول فلأن ملاحظة الإطلاق فرع إمكان

التقييد، وحيث يستحيل الثاني يستحيل الأول، فالإرادة تقتضي إيجاد ذات متعلقها لأنها تقتضي إيجاداً في ظرف عدمه ولا إيجاداً في ظرف وجوده ولا إيجاداً في كلا الحالين؛ لأن هذا النحو من الاقتضاء يرجع إلى طلب الشيء مع تقيضه أو مع حصوله، فظهر أن الأمر يقتضي وجود ذات الفعل من دون ملاحظة تقييد الفعل بالنسبة إلى الحالتين المذكورتين، ولا إطلاقه بالنسبة إليهما.

نعم الأمر المتعلق بذات الفعل موجود سواء كان المكلف ممن يترك أو يفعل ولكن هذا الأمر الموجود يقتضي عدم تحقق الترك وتحقق الوجود لا أنه يقتضي الوجود على تقدير الترك، وبعبارة أخرى: الأمر يقتضي عدم تحقق هذا المقدّر لا أنه يقتضي وجود الفعل في فرض وقوعه؛ لأن الثاني يرجع إلى اقتضاء اجتماع التقيضين دون الأول، فافهم فإنه لا يخلو عن دقة.

المقدمة الرابعة: أنه لم يرد في خبر ولا في آية بطلان تعلق الأمرين بالضدين في زمان واحد حتى تتمسك بإطلاق ذلك الخبر أو تلك الآية في بطلانه حتى في المقام، إنما المانع حكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق وهو منحصر فيما إذا كان الطلبان بحيث يقتضي كلّ واحد منهما سلب قدرة المكلف عن الإتيان بمقتضى الآخر لو أراد الإتيان بما يقتضيه، أما لو كانا بحيث لا يوجب ذلك فلا مانع أصلاً.

إذا عرفت المقدمات المذكورة فنقول: لو أمر الأمر بإيجاد فعل مقارناً لترك ضده الآخر فهذا الأمر باعث في نفس المأمور لو علم بتحقيق ذلك الترك في الآن المتصل بالآن الذي هو فيه؛ إذ لو صبر إلى أن يتحقق ذلك الترك لم يقع المأمور به بالعنوان الذي امر به وهو المقارنة، ممحلّ تأثير هذا الأمر في نفس المأمور إنما يكون مقارناً لوقوع الترك، فيجب أن يؤثر في ذلك المحلّ بمقتضى المقدمة الأولى، وهذا الأمر المبني على ترك الضد لا يوجب التأثير في المتعلق مطلقاً حتى يستلزم لابدئية المكلف من ترك الضد بحكم المقدمة الثانية، والأمر المتعلق بالضد الآخر الذي فرضناه مطلقاً لا يقتضي إيجاد المتعلق في ظرف عدمه بحكم المقدمة الثالثة حتى يلزم منه وجود التكليف بالضدين في ظرف تحقق هذا الغرض، بل الأمر بالأهم يقتضي عدم

تحقق هذا الغرض، والأمر بالمهم يقتضي إيجاده على تقدير تحقق الغرض.
ومن هنا يتضح عدم تحقق المانع العقلي في مثل هذين الأمرين؛ لأن المانع كما
عرفت ليس إلّا لزوم التكليف بما لا يطاق؛ لأنّ ذلك إنّما يلزم من الخطابين لو كانا
بمحت يلزم من امتثال كلّ منهما معصية الآخر، وقد عرفت أنّه لا يلزم منهما فيما نحن
فيه ذلك؛ لأنّ المكلف لو امتثل الأمر الأهم لم يعص الأمر الآخر الذي تعلّق بالمهم،
إنّما ترتّب على هذا الامتثال انتفاء ما كان شرطاً للأمر المهم، وقد عرفت أنّ عدم
إتيان الواجب المشروط بترك شرطه ليس مخالفة للواجب.

والحاصل أنّه لا يقتضي وجود الخطابين بعث المكلف على الجمع بين الضدين، و
مما يدلّك على هذا أنّه لو فرضنا محالاً صدور الضدين من المكلف لم يقع كلاهما على
صفة المطلوبة، بل المطلوب هو الأعمّ لا غير، لعدم تحقق ما هو شرط لوجوب المهم.
فإن قلت: سلّمنا إمكان الأمر بالضدين على نحو قرّره ولكن بم يستدلّ على
الوقوع فيما إذا وجب الإزالة عن المسجد مطلقاً وكان في وقت الصلاة؛ فإنّ حمل
دليل الصلاة على وجوب المعلق على ترك إزالة النجاسة يحتاج إلى دليل.

قلت: المفروض أنّ مقتضى لوجوب الصلاة محقق بقول مطلق وليس المانع إلّا
حكم العقل بعدم جواز التكليف بما لا يطاق، وبعد ما علمنا عدم كون هذا النحو من
التكليف تكليفاً بما لا يطاق يجب بحكم العقل تأخير المقتضي، هذا غاية ما يمكن أن
يقال في المقام و عليك بالتأمل التام؛ فإنّ المقام من مزالّ الأقدام.

حجّة المانع أنّ الضدين ممّا لا يمكن إيجادهما في زمان واحد عقلاً، وجعلهما في
زمان واحد متعلّقاً للطلب المطلق تكليف بما لا يطاق، وهاتان المقدمتان ممّا لا يقبل
الإنكار، إنّما الشأن بيان أنّ تعلّق الطلبين بالضدين في زمان واحد ولو على نحو
الترتّب يرجع إلى الطلب المطلق بهذا والطلب المطلق بذاك في زمان واحد.

وبيانه: أنّ الأمر بإيجاد الضدّ مع الأمر بإيجاد ضده الآخر لا يخلو حاله من أنّه
إمّا أمر بإيجاده مطلقاً في زمان الأمر بضده كذلك، وإمّا أمر بإيجاده مشروطاً بترك
الآخر، والثاني على قسمين؛ لأنّه إمّا أن يجعل الشرط هو الترك الخارجي للضدّ

الآخر، أو يجعل الشرط كون المكلف بحيث يترك في علم الله.
أما الأول فلا يلتزم به كل من أحال التكليف بما لا يطاق، و أما الأول من
 الآخرين فلا مانع منه، إلا أنه عليه لا يصير الأمر مطلقاً إلا بعد تحقق الترك و مضي
 زمانه، وهذا وإن كان صحيحاً لكنه خارج عن فرض القائل بالترتب؛ لأنه يدعي
 تحقق الأمرين في زمان واحد.

و **أما الأخير** منها فلازمة القول بإطلاق الأمر المتعلق بالمهم في ظرف تحقق
 شرطه و المفروض وجود الأمر بالأهم أيضاً؛ لأنه مطلق، ففي زمان تحقق شرط المهم
 يجتمع الأمران المتعلقان بالضدين و كل واحد منها مطلق، أما الأمر المتعلق بالأهم
 فواضح، و أما الأمر المتعلق بالمهم فلأن الأمر المشروط بعد تحقق شرطه يصير
 مطلقاً.

و **الجواب** يظهر مما قدّمناه في المقدمات و حاصله: أن الأمر بالأهم مطلق و
 الأمر بالمهم مشروط، أما قولك بأن الشرط إما هو الترك الخارجي أو العنوان
 المنتزع منه فنقول: إنه هو الترك الخارجي، و قولك إنه على هذا يلزم تأخر الطلب
 عن زمان الترك، مدفوع بما عرفت من عدم لزوم اقتضاء الطلب المشروط إيجاد
 متعلقه بعد تحقق الشرط، بل قد يقتضيه كذلك و قد يقتضي مقارنة الفعل للشرط كما
 عرفت ذلك كله مشروحاً.

فإن قلت: سلّمنا كون الشرط نفس الترك الخارجي للضدّ ولا يلزم من ذلك
 تأخر الطلب عن مضي زمان الترك ولكن نقول: في ظرف فعلية الطلب المشروط
 إما تقول ببقاء الطلب المطلق أولاً، و الثاني خلاف الفرض، و الأول التزام بالأمر بما
 لا يطاق.

قلت: نختار الشق الأول ولكن لا يقتضي الطلب الموجود حينئذ إلا عدم تحقق
 الترك الذي هو شرط لوجوب الآخر، لا أنه يقتضي إيجاد الفعل في ظرف تحقق هذا
 الترك كما أوضحناه في المقدمات، فليتأمل في المقام؛ فإنه مما ينبغي أن يصرف لأجله
 الليالي و الأيام.

المقصد الثاني في النواهي

« فصل »

في جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، وليعلم أولاً أنَّ النزاع المذكور إنما يكون بعد فرض وجود المندوحة وتمكُّن المكلف من إيجاد عنوان المأمور به في غير مورد النهي، وإلا فالمسلم عند الكل عدم الجواز لقبح التكليف بما لا يطاق، نعم ذهب المحقق القمي قدس سره إلى التفصيل بين ما إذا كان العجز مستنداً إلى سوء اختيار المكلف وعدمه، فخصَّ القبح بالثاني، ومن هنا حكم بأنَّ المتوسط في الأرض المنصوبة منهى عن النصب فعلاً ومأمور بالخروج كذلك. ولكنَّك خبير بأنَّ هذا التفصيل يأبى عنه العقل، بل لعلَّ قبح التكليف بما لا يطاق مطلقاً من البديهيَّات الأوَّليَّة.

وكيف كان فقبل الشروع في المقصود ينبغي رسم أمور:
أحدها: قد يتوهم ابتناء المسألة على كون متعلِّق التكاليف هو الطبيعة أو الفرد، فينبغي التكلّم في مقامين:

أحدهما في تشخيص مرادهم في هذه المسألة
والثاني 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 متعلِّق 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 والنهي وعدمه عليه؛ إذ يمكن القول بأنَّ متعلِّق الأحكام هو الطبايع بكلا المعنيين الذين

احتملنا في مرادهم، ومع ذلك نمنع جواز اجتماع الأمر والنهي، إمّا لما ذكره صاحب الفصول قدس سرّه من أنّ متعلّق الطلب إمّا يكون الوجودات الخاصّة لعدم جامع لها في البين، وإمّا لأنّه على تقدير تعلّق الطلب بالجامع يلزم سرايته إليها لمكان الاتّحاد والعينية.

وكذلك يمكن القول بتعلّق الطلب بالفرد بكلا الاحتمالين أيضاً والالتزام بجواز الاجتماع؛ لأنّ الفرد الموجود في الخارج يمكن تعريته في الذهن عن بعض الخصوصيات ومع ذلك لا يخرج عن كونه فرداً، مثلاً الصلاة في الدار المفصولة الموجودة بحركة واحدة شخصية لو لوحظت تلك الحركة الشخصية من حيث إنّها مصداق للصلاة وجرّد النظر عن كونها واقعة في الدار المفصولة لم تخرج عن كونها حركة شخصية، فللمجوز بعد اختياره أنّ متعلّق التكليف هو الأفراد أن يقول: إنّ هذه الحركة من حيث كونها مصداقاً للصلاة محبوبة ومأمور بها، ومن حيث إنّها مصداق للغصب منهّي عنها.

الأمر الثاني: أنّ الموجود الخارجي - من أيّ طبيعة كان - أمر وحدانيّ محدود بمحدّد خاص، سواء قلنا بأصالة الوجود أم قلنا بأصالة الماهية، غاية الأمر أنّه على الأوّل يكون الثاني منتزعا، وعلى الثاني يكون الأوّل منتزعا، نعم يمكن أن يتحلّ في الذهن إلى ماهية ووجود، وإضافة الوجود إلى الماهية.

فحيثّ لو قلنا بأنّ الوحدة في الخارج مانعة عن اجتماع الأمر والنهي فاللازم أن نقول بالامتناع، سواء قلنا بأصالة الوجود أو الماهية، ولو قلنا بعدم كونه مانعاً وكفى تعدّد المتعلّق في الذهن فاللازم القول بالجواز سوازه قلنا أيضاً بأصالة الوجود أو الماهية.

الأمر الثالث: أنّ الظاهر من العنوان الذي يجعلونه محلاً للنزاع أنّ الخلاف في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، وغير خفيّ أنّه غير قابل للنزاع؛ إذ من البديهيّات كون التضاد بين الأحكام وملاكاتهما إمّا النزاع في أنّه هل يلزم على القول ببقاء إطلاق دليل وجوب الصلاة مثلاً بحاله، وكذا إطلاق دليل الغصب في مورد

اجتماعهما اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد حتى يجب عقلاً تقييد أحدهما بغير مورد الآخر، أو لا يلزم، بل يمكن أن يتعلّق للأمر محلّ وللنهي محلّ آخر ولو اجتماعاً في مصداق واحد؟ فهذا النزاع في الحقيقة راجع إلى الصغرى نظير النزاع في حجية المفاهيم.

الأمر الرابع : لا إشكال في خروج المتبانيين عن محلّ النزاع بمعنى عدم الإشكال في إمكان أن يتعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر إلّا على تقدير التلازم بينها 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 والخاص أيضاً يمكن أن يجري فيه النزاع المذكور أم لا؟ قال المحقّق القميّ 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 والمطلق من حيث هاتين الجهتين فرق، بل الملاك أنّه لو كان بين العنوان المأمور به والعنوان المنهّي عنه مغايرة يجري فيه النزاع، وإن كان بينهما عموم مطلق كالحيوان والضاحك، وإن اتّحد العنوانان وتغايرا ببعض القيود لم يجر النزاع فيها وإن كان بينهما عموم من وجه نحو: صلّ الصبح ولا تصلّ في الأرض المغصوبة، هذا. ويشكل بأنّه لو اكتفى المجوّز بتغاير المفهومين ووجود المندوحة فلا فرق بين أن يكون بينهما عموم من وجه أو مطلق، وأن 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، ولو 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 التقارير المنسوبة إليه بعد نقل كلام المحقّق القميّ وصاحب الفصول قدّس الله روحهما ما هذا لفظه: أقول: إنّ ظاهر هذه الكلمات يعطي انحصار الفرق بين المسألتين في اختصاص إحداها بمورد دون

اختها، و ليس كذلك، بل التحقيق أَنَّ المسئول عنه في إحداها غير مرتبط بالآخرى.

و توضيحه أَنَّ المسئول عنه في هذه المسألة هو إمكان اجتماع الطالبين فيما هو الجامع لتلك الماهية المطلوبة فعلها و الماهية المطلوبة تركها من غير فرق في ذلك بين موارد الأمر و النهي؛ فإنه كما يصحّ السؤال عن هذه القضية فيما إذا كان بين المتعلقين عموم من وجه، فكذا يصحّ فيما إذا كان عموم مطلق، سواء كان من قبيل قولك : صلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة أو لم يكن كذلك.

و المسئول عنه في المسألة الآتية هو أَنَّ النهي المتعلّق بشيء هل يستفاد منه أَنَّ ذلك الشيء ممّا لا يقع به الامتثال، حيث إنّ الاستفاد من إطلاق الأمر حصول الامتثال بأيّ فرد كان، فالمطلوب فيها هو استعمال أَنَّ النهي المتعلّق بفرد من أفراد المأمور به هل يقتضي رفع ذلك الترخيص المستفاد من إطلاق الأمر أولاً؟ و لاريب أَنَّ هذه القضية كما يصحّ الاستفسار عنها فيما إذا كان بين المتعلقين إطلاق و تقييد فكذلك يصحّ فيما إذا كان بينهما عموم من وجه كما إذا كان بينهما عموم مطلق، و بالجملة فالظاهر أَنَّ اختلاف المورد لا يصير وجهاً لاختلاف المسألتين كما زعموا، بل لا بدّ من اختلاف جهة الكلام، انتهى موضع الحاجة من كلامه قدّس سرّه.

أقول : و الحقّ أَنَّ العنوانين لو كانا بحيث اخذ أحدهما في الآخر و كان بينهما عموم مطلق أيضاً لا يطرّق فيها هذا النزاع. و توضيحه أنّه : لا إشكال 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 لا يمكن أن يقال فيما إذا كان بين المفهومين عموم مطلق و كان أحدهما مشتملاً على الآخر أَنَّ المطلق يقتضي الأمر و المقيّد يقتضي النهي؛ لأنّ معنى اقتضاء الإطلاق شيئاً ليس إلّا اقتضاء نفس الطبيعة؛ إذ لا يعقل الاقتضاء لصفة الإطلاق، و المقيّد ليس إلّا نفس تلك الطبيعة منضمّة إلى بعض الاعتبارات، ولو اقتضى المقيّد شيئاً منافياً للمطلق لزم أن يقتضي نفس الطبيعة أمرين متنافيين.

و بعبارة اخرى : بعد العلم بأن صفة الإطلاق لا يقتضي تعلّق الحبّ بالطبيعة، فالمقتضي له نفسها، وهي متّحدة في عالم الذهن مع المقيّد؛ لأنّها مقسم له وللطلق، فلو اقتضى المقيّد الكراهة لزم أن يكون المحبوب والمبغوض شيئاً واحداً حتّى في الذهن وهذا غير معقول، بخلاف مثل مفهوم الصلاة والغصب مثلاً؛ لعدم الاتحاد بينهما في الذهن أصلاً.

الأمر الخامس : قد يترأى تهاافت بين الكلمات حيث عنونوا مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي ومثّلوا له بالعامين من وجه، واختار جمع منهم الجواز وأنّه لا تعارض بين الأمر والنهي في مورد الاجتماع، وفي باب تعارض الأدلّة جعلوا أحد وجوه التعارض التعارض بالعموم من وجه، وجعلوا علاج التعارض الأخذ بالأظهر إن كان في البين وإلاّ التوقّف أو الرجوع إلى المرجّحات السنّديّة على الخلاف. وكيف كان ما تمسّك أحد لدفع المناقاة بجواز اجتماع الأمر والنهي.

والجواب أنّ النزاع في مسألتنا هذه مبنيّ على إحراز وجود الجهة والمناط في كلا العنوانين وأنّ المناطين هل هما متكاسران عند العقل إذا اجتمع العنوانان في مورد واحد كما يقوله المانع أم لا كما يقوله المجوّز؟ ولا إشكال في أنّ الحاكم في هذا المقام ليس إلاّ العقل، وباب تعارض الدليلين مبنيّ على وحدة المناط والملاك في الواقع، ولكن لا يعلم أنّ الملاك الموجود في البين هل هو ملاك الأمر أو النهي مثلاً، فلا بدّ من أن يستكشف ذلك من الشارع بواسطة الأظهرية إن كان أحد الدليلين أظهر، وإلاّ التوقّف أو الرجوع إلى المرجّحات السنّدية حسب ما قرّر في محله، نعم يبقى سؤال أنّ طريق استكشاف ما هو من قبيل الأوّل وما هو من قبيل الثاني ماذا؟ وهذا خارج عن المقام.

إذا عرفت ذلك فلنشرع فيما هو المقصود من ذكر حجج المجوّزين والمانعين. فنقول وعلى الله التوكّل : أحسن ما قيل في تقريب احتجاج المجوّزين هو أنّ المقتضي موجود والمانع مفقود، أمّا الأوّل : فلما عرفت من أنّ فرض الكلام ليس إلاّ فيما يكون المقتضي موجوداً، وأمّا الثاني : فلأنّ المانع ليس إلاّ ما تخيّله الخصم من

لزوم اجتماع المتضادّين من الحكّمين والحبّ والبغض والمصلحة والمفسدة في شيء واحد، وليس كما زعمه.

و توضّحه يحتاج إلى مقدّمة وهي أنّ الأعراض على ثلاثة أقسام:
 منها : ما يكون عروضه و اتّصاف المحلّ به في الخارج كالحرارة العارضة للنار و البرودة العارضة للماء و أمثالها من الأعراض القائمة بالمحالّ في الخارج.
 ومنها : ما يكون عروضه في الذهن و اتّصاف المحلّ به في الخارج كالأبوة والبنوة والفوقية و التحتيّة و أمثالها.

ومنها : ما يكون عروضه في الذهن و اتّصاف المحلّ به فيه أيضاً كالكلية العارضة للإنسان، حيث إنّ الإنسان لا يصير متّصفاً بالكلية في الخارج قطعاً، فالعروض في الذهن؛ لأنّ الكلية إنّما تتزع من الماهية المتصورة في الذهن، و اتّصاف تلك الماهية بها أيضاً فيه؛ لأنّها لا تقبل الكلية في الخارج.

فنقول حينئذ : لا إشكال في أنّ عروض الطلب سواء كان أمراً أم نهياً لمستعلقة ليس من قبيل الأول، وإلّا لزم أن لا يتعلّق إلّا بعد وجود متعلّقه، كما أنّ الحرارة و البرودة لا يتحقّقان إلّا بعد تحقّق النار و الماء، فيلزم البعث على الفعل الحاصل و الزجر عنه و هو غير معقول، و لا من قبيل الثاني؛ لأنّ متعلّق الطلب إذا وجد في الخارج مسقط للطلب و معدّم له، ولا يعقل أن يتّصف في الخارج بما هو يعدم بسببه، فانحصر الأمر في الثالث، فيكون عروض الأمر و النهي لمعلّقاتها كمروض الكلية للماهيات.

إذا عرفت ذلك فنقول : إنّ طبيعة الصلاة و الغصب و إن كانتا موجودتين بوجود واحد و هو الحركة الشخصية المتحقّقة في الدار المغصوبة، إلّا أنّه ليس متعلّق الأمر و النهي بالطابع الموجودة في الخارج، لما عرفت من لزوم تحصيل الحاصل، بل هي بوجوداتها الذهنية، ولا شكّ أنّ طبيعة الصلاة في الذهن غير طبيعة الغصب كذلك، فلا يلزم من وجود الأمر و النهي حينئذ اجتماعها في محلّ واحد.

فإن قلّت : لا معنى لتعلّق الطلب بالطابع الموجودة في الذهن؛ لأنّها إن قيّدت بما

هي في ذهن الآمر فلا يتمكّن المكلف من الامتنال، وإن قيّدت بما هي في ذهن المأمور لزم حصول الامتنال بتصورها في الذهن ولا يجب إيجادها في الخارج، وهو معلوم البطلان.

قلت : نظير هذا الإشكال يجري في عروض الكلية للماهيات؛ لأنّ بعد ما فرضنا أنّ الماهية الخارجية لا تقبل أن تتّصف بالكلية ولا هي من حيث هي؛ لأنّها ليست إلّا هي، فينحصر معروض الكلية في الماهية الموجودة في الذهن، فيتوجّه الإشكال بأنّه كيف يمكن أن يتّصف بالكلية مع أنّها جزئية من الجزئيات ولا يكاد أن ينطبق على الأفراد الخارجية ضرورة اعتبار الاتحاد في الحمل ولا اتحاد بين الماهية المقيدة بالوجود الذهني وبين الأفراد الخارجية.

و حلّ هذا الإشكال في كلا المقامين أنّ بعد ما فرضنا أنّ الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار الوجود ليست إلّا هي ولا تتّصف بالكلية والجزئية ولا بشيء من الأشياء، فلا بدّ من القول بأنّ اتّصافها بوصف من الأوصاف يتوقّف على الوجود، وذلك الوجود قد يكون وجوداً خارجياً كما في اتّصاف الماء والنار بالحرارة والبرودة، وقد يكون وجوداً ذهنياً، لكن لا من حيث ملاحظة كونه كذلك بل من حيث كونه حاكياً عن الخارج، مثلاً ماهية الإنسان يلاحظ في الذهن ويعتبر لها وجود مجرد عن الخصوصيات حاك عن الخارج فيحكم عليها بالكلية، فورد الكلية في نفس الأمر ليس إلّا الماهية المأخوذة في الذهن، لكن لا بملاحظة كونها كذلك بل باعتبار حكايتها عن الخارج.

فنقول : موضوع الكلية و موضوع التكاليف المتعلّقة بالطبايع واحد بمعنى أنّ الطبيعة بالاعتبار الذي صارت مورداً لعروض وصف الكلية يكون موضوعاً للتكاليف من دون تفاوت أصلاً.

فإن قلت : سلّمنا ذلك كلّه لكن مقتضى كون الوجود حاكياً عن الخارج بلحاظ الاعتبار أن يحكم باتّحاده مع الوجودات الخارجية، فاللازم من تعلّق إرادته بهذا الوجود السعي تعلّقها أيضاً بالوجودات، لمكان الاتحاد الذي يحكم به اللاحظ.

قلت: الحكم باتّحاد الوجود السعي مع الوجودات الخاصّة في الخارج لا بدّله من ملاحظة مغايرة بين الموضوع والمحمول حتّى يجعل أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً، ولا ينافي ذلك الحكم بالاتّحاد؛ لأنّه ينظر آخر.

وبعبارة أخرى: للملاحظ ملاحظتان، إحداها تفصيليّة والاخرى إجماليّة، فهو بالملاحظة الاولى يرى المغايرة بين الموضوع والمحمول؛ ولذا يجعل أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً، وبالملاحظة الثانية يرى الاتّحاد.

فحيثنذ لو عرض المحمول شيء في لحاظه التفصيلي فلاوجه لسريانه إلى الموضوع لمكان المغايرة في هذا اللحاظ، وهذا اندفع الإشكال عن المقام ونظائره ممّا لم تسر الأوصاف القائمة بالطبيعة إلى أفرادها من قبيل الكلية العارضة للإنسان مثلاً، وكذا وصف التعدّد العارض لوجود الإنسان بما هو وجود الإنسان مع أنّ الفرد ليس بكليّ ولا متعدّد، وكذا الملكية العارضة للصاع الكليّ الموجود في الصيعان الموجودة في الصبرة، حيث حكموا بأنّ من اشترى صاعاً من الصبرة الموجودة يصير مالكاً للصاع الكليّ بين الصيعان، والخصوصيّات ليس ملكاً له، وفرّعوا على هذا أنّه لو تلف منها شيء فالتالف من مال البائع ما بقي مقدار ما اشترى المشتري، فافهم و اغتتم.

فإن قلت: كيف يمكن أن يكون هذا الوجود المجرد عن الخصوصيّات محبوباً أو مبغوضاً وليس له في الخارج عين ولا أثر؛ لأنّ ما في الخارج ليس إلّا الوجودات الخاصّة، ولا شبهة في أنّ المحبوب والمبغوض لا يمكن أن يكون إلّا من الامور الخارجيّة؛ لأنّ تعلّق الحبّ والبغض بشيء ليس إلّا من جهة اشتغاله على آثار توجب ملائمة طبع الأمر له أو منافرته عنه، وليس في الخارج إلّا الوجودات الخاصّة المباشنة بعضها مع بعض.

قلت: إن أردت من عدم كون الوجود الجامع في الخارج عدمه مع وصف كونه جامعاً ومتّحداً مع كثيرين فهو حقّ لاشبهة فيه؛ لأنّ الشيء مع وصف كونه جامعاً لا يتحقّق إلّا في الذهن، وإن أردت عدمه في الخارج أصلاً فهو ممنوع؛ بداهة أنّ

العقل بعد ملاحظة الوجودات الشخصية التي يحويها طبيعة واحدة يجد حقيقة واحدة في تمام تلك الوجودات.

واقوى ما يدل على ذلك الوجدان؛ فإننا نرى من أنفسنا تعلق الحب بشرب الماء مثلاً من دون مدخلية الخصوصيات الخارجية في ذلك، ولولم يكن تلك الحقيقة في الخارج لما أمكن تعلق الحب بها، والذي يدل على تحقق صرف الوجود في الخارج ملاحظة وحدة الأثر من أفراد الطبيعة الواحدة، ولولم يكن ذلك الأثر الواحد من المؤثر الواحد لزم تأثر الواحد من المتعدد وهذا محال عقلاً.

فإن قلت: ما ذكرت إنما يتم في الماهيات المتأصلة التي لها حظ من الوجود في الخارج كالإنسان ونحوه، وأما ما كان من العناوين المنتزعة من الوجودات الخارجية كالصلاة والنصب فلا يصح فيه ذلك؛ لأن هذه العناوين ليس لها وجود في الخارج حتى يجرد من الخصوصيات ويجعل مورداً للتكاليف، بل اللازم في أمثالها هو القول بأن مورد التكاليف الوجود الخارجي الذي يكون منشأ لانتزاع تلك المفاهيم ولا ريب في وحدة الوجود الخارجي الذي يكون منشأ للانتزاع.

وبعبارة أخرى: تعدد العناوين مفهوماً لا يجدي لعدم الحقيقة لها إلا في العقل، وما يكون مورداً للزجر والبث ليس إلا الوجود الخارجي الذي ينتزع منه هذه العناوين ولا شبهة في وحدته.

قلت: بعد ما حققنا تحقق صرف الوجود في الخارج لاجمال لهذه الشبهة؛ لأن العناوين المنتزعة لا ينتزع إلا من صرف الوجود من دون ملاحظة الخصوصيات، مثلاً مفهوم «ضارب» منتزع من ملاحظة حقيقة وجود الإنسان واتصافه بحقيقة وجود المبدء من دون دخل لخصوصيات أفراد الإنسان أو كيفيات الضرب في ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: مفهوم النصب ينتزع من حقيقة التصرف في ملك الغير من دون مدخلية خصوصيات التصرف من كونه من الأفعال الصلانية أو غيرها في ذلك، ومفهوم الصلاة ينتزع من الحركات والأقوال الخاصة مع ملاحظة اتصافها ببعض الشرائط من دون مدخلية خصوصية وقوعها في محل خاص، وقد عرفت مما

قرّرنا سابقاً قابليّة ورود الأمر والنهي على الحقيقتين المتعدّتين بملاحظة الوجود الذهني المتحدّتين بملاحظة الوجود الخارجى، وهنا نقول: إنّ المفاهيم الانتزاعية وإن كان حقيقة البعث والزجر المتعلّق بها ظاهراً راجعاً إلى ما يكون منشأً لانتزاعها، لكن لما كان فيما نحن فيه منشأً انتزاع الصلاة والغصب متعدّداً لأبأس بورود الأمر والنهي وتعلّقها بما هو منشأً لانتزاعها، هذا غاية الكلام في المقام و عليك بالتأمل التام فإنّه من مزالّ الأقدام.

وينبغي التنبيه على امور:

الأوّل: لا إشكال في أنّ من توسّط أرضاً مفصولة لامناس له من الغصب بمقدار زمن الخروج بأسرع وجه يتّمكن منه؛ لأنّ في غيره يتحقّق منه هذا المقدار مع الزائد، وفيه يتحقّق منه هذا المقدار ليس إلّا، وهذا ممّا لا شبهة فيه. إنّما الإشكال في أنّ الخروج من تلك الدار ما حكمه؟ والمنقول فيه أقوال:

أحدها: أنّه مأمور به ومنهّي عنه، وهذا القول محكّي عن أبى هاشم واختاره الفاضل القميّ قدّس سرّه ونسبه إلى أكثر أفاضل المتأخّرين وظاهر الفقهاء، وصحّته يبتني على أمرين:

أحدهما كفاية تعدّد الجهة في تحقّق الأمر والنهي مع كونها متحدّتين في الوجود الخارجى، والثاني جواز التكليف فعلاً بأمر غير مقدور إذا كان منشأً عدم القدرة سوء اختيار المكلف، والأمر الأوّل قد فرغنا عنه واخترنا صحّته، ولكنّ الثاني في غاية المنع؛ بداهة قبح التكليف بما لا يقدر عليه؛ لكونه لغواً وعبثاً.

وأما ما يقال من أنّ الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار فهو في قبال استدلال الأشاعرة للقول بأنّ الأفعال غير اختيارية بأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد فكلّ ما تحققت علته يجب وجوده، وكلّ ما لم يتحقّق علته يستحيل وجوده، و حاصل الجواب أنّ ما صار واجباً بسبب اختيار المكلف وكذا ما صار ممتنعاً به لا يخرج عن كونه اختيارياً له، فيصحّ عليه العقاب، لا أنّ المراد أنّه بعد ارتفاع القدرة يصحّ تكليفه بغير المقدور فعلاً.

القول الثاني: أنه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه كما اختاره صاحب الفصول قدّس سرّه.

القول الثالث: أنه مأمور به بدون ذلك.

والحق أن يقال: إن بنينا على كون الخروج مقدّمة لترك الغصب الزائد فالأقوى هو القول الثاني، سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي أم لم نقل به، وإن لم نقل بمقدّمة الخروج بل قلنا بصرف الملازمة بين ترك الغصب الزائد والخروج - كما هو الحق - وقد مرّ برهانه في مبحث الضدّ - فالأقوى أنه ليس مأموراً به ولا منهيّاً عنه فعلاً ولكن يجري عليه حكم المعصية.

لنا على الأوّل أن قبل الدخول ليس للخروج عنوان المقدّمة؛ ضرورة إمكان ترك الغصب بأحائه ولا يتوقّف ترك شيء منه على الخروج، فيتعلّق النهي بجميع مراتب الغصب من الدخول في الأرض المغصوبة والبقاء والخروج؛ لكونه قادراً على جميعها، ولكّنه بعد الدخول فيها يضطرّ إلى ارتكاب الغصب مقدار الخروج فيسقط النهي عنه بهذا المقدار؛ لكونه غير قادر فعلاً على تركه والتكليف الفعلي قبيح بالنسبة إليه وهذا واضح،

ولكّنه يعاقب عليه لكونه وقع هذا الغصب بسوء اختياره، ولما يتوقّف عليه بعد الدخول ترك الغصب الزائد كما هو المفروض وهذا الترك واجب بالفرض لكونه قادراً عليه، فيتعلّق به الوجوب بحكم العقل الحاكم بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة وجوب مقدّمته، فالخروج من الدار المغصوبة منهيّ عنه قبل الدخول ولذا يعاقب عليه، ومأمور به بعد الدخول لكونه بعده مقدّمة للواجب المنجز الفعلي.

فإن قلت: ما ذكرت إنما يناسب القول بكفاية تعدّد الجهة في الأمر والنهي، و أما على القول بعدمها فلا يصح؛ لأنّ هذا الوجود الشخصي أعني: الحركة الخرجيّة مبغوض فعلاً وإن سقط عنها النهي لمكان الاضطرار، وكما أنّ الأمر والنهي لا يجتمعان في محلّ واحد كذلك الحبّ والبغض الفعليان؛ ضرورة كونها متضادّين كالأمر والنهي.

قلت : اجتماع البغض الذاتى مع الحبّ الفعلى ممّا لا ينكر، ألا ترى أنّه لو غرقت بنتك أو زوجتك ولم تقدر على إنقاذها ترضى بأن ينقذها الأجنبى و تريد هذا الفعل منه مع كمال كراهتك إياه لذاته.

فإن قلت : الكراهة فى المثال الذى ذكرته ليست فعليّة بخلاف المقام؛ فإنّ المفروض فعليّتها فلا تجتمع مع الإرادة.

قلت : لبت شعري ما المراد بكون الكراهة ذاتيّة فى المثال و فعليّة فى المقام، فإن أراد أنّ الشخص المفروض فى المثال لا يشقّ عليه هذا الفعل الصادر من الأجنبى، بل حاله حال الصورة التى يصدر هذا الفعل من نفسه، بخلاف المقام فإنّ الفعل يقع مبعوضاً للآمر، فالوجدان شاهد على خلافه و لا أظنّ أحداً تخيّل، وإن أراد به أنّ الفعل وإن كان يقع فى المثال مبعوضاً و مكروهاً للشخص المفروض، إلّا أنّ هذا البغض لا أثر له، بمعنى أنّه لا يحدث فى نفس الشخص المفروض إرادة ترك الفعل المذكور؛ لأنّ تركه ينجزّ إلى هلاك النفس و من هذه الجهة هذا البغض المفروض لا ينافى إرادة الفعل فهو صحيح، و لكنّه يجري بعينه فى المقام؛ فإنّ الحركة الخروجية وإن كانت مبعوضة حين الوقوع، ولكن هذا البغض لما لم يكن منشأً للأثر و موجباً لزجر الأمر عنها فلا ينافى إرادة فعلها؛ لكونه فعلاً مقدّمة للواجب الفعلى.

و محصل ما ذكرنا فى المقام أنّ القائل بامتناع اجتماع الأمر و النهى إنّما يقول بامتناع اجتماعهما و اجتماع ملاكيهما إذا كان كلّ واحد من الملاكين منشأً للأثر و موجباً لإحداث الإرادة فى النفس، و أمّا إذا سقط جهة النهى عن الأثر كما هو المفروض فلا يعقل أن يتخيّل أنّ الجهة الساقطة عن الأثر تزامم الجهة الموجودة المؤثرة فى الأمر، مثلاً لو فرضنا أنّ المولى نهى عبده عن مطلق الكون فى المكان الفلانى فأوقع نفسه فى ذلك المكان بسوء اختياره ثمّ لم يمكنه الخروج من ذلك المكان أبداً، فلا شكّ فى أنّ الأكوام الصادرة من العبد كلّها تقع مبعوضة للمولى و يستحقّ عليها العقاب و إن سقط عنها النهى لعدم تمكّن العبد من الترك فعلاً.

ثمّ إنّّه لو فرضنا أنّ خياطة الثوب مطلوب للمولى من حيث هو فهل تجب من

نفسك أن تقول : لا يمكن للمولى أن يأمره بخياطة الثوب في ذلك المكان لأنَّ أنحاء التصرفات والأكوان المتحققة في ذلك المكان مبغوض للمولى و منها الخياطة فلا يمكن أن يتعلق إرادته بما يبغضه؟ و هل ترضى أن تقول : إنَّ المولى بعد عدم وصوله إلى الغرض الذي كان له في ترك الكون في ذلك المكان يرفع يده من الغرض الآخر من دون وجود مزاحم أصلاً؟ و هل يرضى أحد أن يقول : إنَّ في المثال لمذكور يكون أنحاء التصرفات في نظر المولى على حدِّ سواء؟ و بالجملة : أظنَّ أنَّ هذا بما كان من الوضوح بحيث لا ينبغي أن يشته على أحد و إن صدر خلافه عن بعض أساتيد العصر قدس سره فلا تغفل.

و الحاصل أنَّ جهة النهي إمَّا تزاحم جهة الأمر إذا أمكن المكلف بعث المكلف إلى ترك الفعل، و أمَّا إذا لم يمكنه ذلك لكون الفعل صادراً قهراً عن غير اختيار المكلف فلو وجدت فيه جهة الأمر و لم يأمر به لزم رفع اليد عن مطلوبه و غرضه من دون جهة و مزاحم. هذا إذا اخترنا أوَّل شقِّي التردد و هو كون الخروج مقدّمة لترك الغصب الزائد.

و أمَّا على ثانيها فعدم كون الخروج مورداً للحكم الشرعي واضح؛ لعدم كونه مقدّمة للواجب حتّى يصير واجباً كما هو المفروض و عدم قدرة المكلف على ترك الغصب بمقدار الخروج حتّى يصير حراماً.

ولكن لو طبق تلك الحركة الخروجية مع عبادة كما أن يصلي في تلك الحالة نافلة بحيث لا يستلزم عصياناً زائداً على مقدار المضطرِّ إليه أو يصلي المكتوبة كذلك في ضيق الوقت كانت تلك العبادة صحيحة؛ لما ذكرنا من الوجه و هو عدم قابلية الجهة الغير المؤثّرة في نفس المريد للمزاحمة مع الجهة المؤثّرة.

« فصل »

في جواز اجتماع الأمر و النهي و عدمه، و قبل الخوض ينبغي رسم أمور:
الأوّل : أنَّ محلّ النزاع ما إذا اجتمع طبيعتان إحداها مأمور بها و الاخرى

منه في عنها في موضوع واحد وإن كان هذا الموضوع كلباً صادقاً على الكثيرين كالصلاة في الدار المغصوبة، فيقع النزاع في أنه لابد من تقييد أحد الأمر والنهي فراراً من التالي الفاسد الذي يلزم من إبقائها وهو اجتماع الأمر والنهي الذين هما ضدان في محل واحد وهو الوجود الخارجي، أو هما باقيان والتالي المذكور غير لازم؛ لأن متعلق الأمر والنهي ليس هو الوجود الخارجي بل هو الطبيعتان وهما متغايرتان، فالنزاع في الحقيقة صفروي بمعنى أنه بعد الاتفاق على أن الأمر والنهي ضدان - والضدان لا يجتمعان في محل واحد فهما أيضاً لا يجتمعان في محل واحد - وقع النزاع في أن بقاء الأمر والنهي في الوجود الواحد الذي يكون مجعاً لعنوانين هل هو اجتماعهما في محل واحد أو ليس به، و التقييد بالواحد يكون لإخراج ما إذا لم يتحد الطبيعتان وجوداً وإن اتحدا مفهوماً كالسجود لله والسجود للصنم، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالصلاة في الدار المغصوبة.

الثاني: أن المحقق القمي قدس سره جعل الفرق بين هذا النزاع والنزاع في النهي في العبادات بأن موضوع هذا النزاع ما إذا كان بين الطبيعتين عموم من وجه كصل ولا تنصب؛ وموضوع النزاع الآخر ما إذا كان بينهما عموم مطلق ك«صل ولا تصل في الحمام».

ورده صاحب الفصول قدس سره وجعل الفرق بأنه إن لم يؤخذ مفهوم إحدى الطبيعتين في مفهوم الاخرى بل كان بين مفهوميهما التباير الكلي فهذا موضوع لهذا النزاع وإن كان بينهما عموم مطلق كالأمر بالحركة والنهي عن التداني إلى موضع مخصوص.

وإن اخذ مفهوم أحدهما في مفهوم الاخرى وكان التباير بينهما بمجرد الإطلاق والتقييد بأن تعلق الأمر بالطلق والنهي بالمقيّد فهذا موضوع للنزاع الآتي. وردّها الشيخ المرتضى قدس سره في التقريرات والمحقق الحراساني في الكفاية بأن مجرد الاختلاف الموردي لا يوجب عقد مسألتين، بل لابد من اختلافهما في جهة البحث، فالجهة المبحوث عنها هنا هي أن تعدد الوجه والعنوان في شيء واحد هل

يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهي أولاً؟ وهناك أنّ النهي المتعلّق بالعبادة أو المعاملة هل يوجب الفساد أولاً؟ نعم لو قيل بالامتناع هنا و ترجيح جانب النهي كان مثل الصلاة في الدار المفصوبة موضوعاً للنزاع الآتي.

وأنت خبير بأنّه ليس غرض المحقّق القمّي و صاحب الفصول قدّس سرّها بيان انحصار الفرق في المورد حتى يرد عليها ما أورده المحقّقان الجليلان قدّس سرّها، بل الغرض - بعد الفراغ عن تعدّد جهة البحث في المسألتين و كونها صنفين من الكلام غير مرتبطين و وضوح ذلك بحيث لا يحتاج إلى البيان - هو التنبيه على أنّ كلّاً من النزاعين غير جارٍ في جميع الموارد بل في مورد خاص، غاية الأمر اختلافاً في تعيين هذا المورد.

والحقّ أنّ المعيار في تعيينه هو ما ذكره صاحب الفصول و أنّه إن لم يكن بين المفهومين تغاير كليّ، بل كان أحدهما مأخوذاً في الآخر مع كون النسبة بينهما عموماً مطلقاً، و بعبارة أخرى كانت الطبيعتان عامّاً و خاصّاً مفهوميّاً و مصداقيّاً فهما مجرى للنزاع الآتي، و لا مطرّق لهذا النزاع فيها، و إن لم يجتمع هذان القيّدان سواء وجد أحدهما أولاً فبالعكس.

و السرّ أنّ ملاك كلام المجوّز على ما يأتي هو أنّ الاتّحاد في الوجود الخارجي لا يوجب وحدة متعلّقي الأمر والنهي، بل يكفي في تعدّدهما تعدّد المفهومين؛ فإنّ مفروض الطلب عنده هو الوجود الذهنيّ التعقّليّ، فلا جرم يكفي عنده في تعدّد مورد الأمر والنهي التعدّد المفهوميّ الذهنيّ، ولا يضرّ الاتّحاد الوجوديّ الخارجي، و هذا لا يتمّ في المطلق و المقيدّ المفهوميّ و المصداقيّ.

و قد يقال بأنّه كما أنّ طبيعتي الصلاة و الفصّب متعدّدان مفهوماً فكذلك المطلق و المقيدّ؛ فإنّهما أيضاً مفهومان متبايزان في الذهن لكون كلّ منهما قسماً لآخر في الذهن، فلاك جواز الاجتماع أعني: التعدّد الذهنيّ موجود فيها.

و فيه: أنّهما و إن كانا متبايزين ذهنياً، إلّا أنّ ما بسببه يتمايز المطلق عن المقيدّ و يصير قسماً له هو عدم دخل شيء و وجودي أو عدمي؛ فإنّ معنى التقيدّ دخل شيء،

وجوداً أو عدماً، ومعنى الإطلاق عدم دخل شيء أصلاً، فعنى محبوبة المطلق محبوبة أصل الطبيعة مع عدم مدخلة شيء آخر في المطلوب أصلاً، لأن يكون عدم مدخلة شيء آخر ضمنية للمطلوب؛ إذ لا معنى لذلك.

وبعبارة أخرى: محبوبة وصف الإطلاق ليس إلا محبوبة المقسم ولا شك في أن المقسم عين القسمين في الذهن، وحينئذ فلو تعلق المبغوضية بالمقيد لزم تعلق الحب والبغض بشيء واحد ذهني؛ لاتحاد المقيد مع المقسم في الذهن.

وهذا بخلاف ما إذا انتفى القيدان معاً كالصلاة والغصب؛ فإنه لا إشكال في كونها مفهومين متمايزين في الذهن.

وكذا لو انتفى أحدهما إما بكون النسبة عموماً من وجه مع كون أحد المفهومين مأخوذاً في الآخر كالصلاة الجهرية والصلاة في الحمام؛ فإن الصلاة المقيدة بوصف الجهرية بما هي كذلك مغايرة في الذهن مع الصلاة المقيدة بوصف كونها في الحمام بما هي كذلك.

وبالجملة فحالهما عند المجوز حال السجود لله والسجود للصنم، فكما أن الأخيرين شيان في الخارج أحدهما مأمور به والآخر منهي عنه وجامعهما وهو أصل السجدة خال عن الحب والبغض، فكذا حال الأولين في الذهن.

وإما بكون التمايز الكلي بين المفهومين مع كون النسبة عموماً مطلقاً كالحركة والتداني إلى موضع مخصوص، نعم يمكن فرض مبغوضية المقيد بوجه لا ينافي محبوبة المطلق وذلك بأن نفرض تعلق المبغوضية بنفس الإضافة لا بالطبيعة المضافة، فتكون الصلاة في الحمام محبوبة باعتبار أصل الصلاة ومبغوضة باعتبار إيقاعها في الحمام مثل أن يكون الماء في الآنية المخصوصة محبوبة باعتبار أصل الماء ومبغوضاً باعتبار الكون في هذه الآنية، وهذا لا ضرر فيه إلا أنه خارج عن محل الكلام؛ إذ الكلام فيما إذا كان النهي متعلقاً بالعبادة.

الثالث: لا وجه لكون هذه المسألة فقهية؛ فإن المسألة الفقهية ما يكون البحث فيه راجعاً إلى الحكم الشرعي من التكليفي أو الوضعي، وموضوعه فعل المكلف، و

هذا المعنى وإن كان موجوداً في بعض مسائل الاصول كما في الاستصحاب بناءً على حجتيه من باب التعبد و الأخبار، حيث إن البحث فيه راجع إلى أن إبقاء الحالة السابقة الذي هو فعل المكلف واجب شرعاً أولاً، إلا أنه غير موجود في المقام؛ فإن المتنازع فيه هنا هو الإمكان والامتناع العقليان لا الحكم الشرعي، والموضوع هو الأمر والنهي لأفعل المكلف، ومجرد ترتب صحة العبادة وفسادها على نتيجة هذه المسألة لا يوجب إلا فقهية المترتب لا المترتب عليه.

نعم يكون هذه المسألة اصولية وكلامية لتوجه نظر الاصولي والمتكلم إليها و حصول غرضيهما بها،

أما الأول فلأن معيار المسائل الاصولية هو القواعد الممهدة من العقل أو الشرع التي بعد الفراغ منها تكون نتيجتها مثمرة لاستكشاف حال المكلف بالنسبة إلى الأحكام الأولية الواقعية أعني الثابتة في اللوح المحفوظ المتساوي فيها جميع المكلفين من العالم والجاهل.

إما بأن توصل المكلف إليها علماً مثل قاعدة الحسن والقبح العقليين وثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع؛ فإنه إذا حكم العقل بحسن شيء نقطع بمقتضى الملازمة العقلية بوجوبه واقعاً عند الشرع وكذا مسألة الضد.

وإما بأن يفيد تنجزها في حق المكلف مثل قاعدة الاحتياط في الشك في أطراف العلم الإجمالي، فإنه لإحراز الواقع والاجتناب عما هو الواجب الاجتناب واقعاً، فلو كان هذا الواحد واجب الاجتناب واقعاً يصح من الشارع المؤاخذه على ترك اجتنابه، وكذا في الشك البدوي قبل الفحص.

وإما بأن يفيد إسقاطها عن المكلف مثل قاعدة البراءة في الشك البدوي بعد الفحص؛ فإن التكليف المنفي بها لو كان ثابتاً واقعاً يقبح من المولى المؤاخذه على مخالفته.

وإما بأن يفيد تنجزها تارة وإسقاطها أخرى مثل قاعدة الاستصحاب؛ فإنه لو اجري في ثبوت التكليف وكان ثابتاً واقعاً كان منجزاً، أو في نفي التكليف وكان في

الواقع ثابتاً كان مسقطاً، و مثل حجّة خبر الواحد فإنّه لو قام على وجوب شيء كان واجباً واقعاً كان منجزاً، 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 ذلك 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 الاولى لا يفيد لإثبات حكم آخر ما وراء نفسها، و الثانية معطية قانوناً للمكلّف بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة الأولى كما عرفت، و بالجملة فسألنا هذه من القواعد العقلية الموصلة إلى الحكم الواقعي علماً كما هو واضح فتكون اصوليّة.

و أمّا الثاني: فلأنّ معيار الكلاميّة كون المسألة باحته عن أحوال المبدء و المعاد و الوسائط، و البحث في مسائلنا أيضاً راجع إلى أنّه هل يقبح من الحكم تعالى الأمر و النهي بشيء واحد ذي وجهين بالاعتبارين أولاً، فيكون بحثاً عن حال المبدء.

و أمّا جعل هذه المسألة من المبادي في الاصول فلا وجه له من جهة إمكان أن يقال بكون كلّ ما ذكر في الاصول من المطالب التي لم يتعرّض لها في علم آخر من المسائل للمبادي، و وجه ذلك أنّه لا إشكال في أنّ وصول المكلّف إلى الحكم الشرعي بسبب الادلّة يتوقّف على مقدّمات عديدة كتعلّم اللغة و الصرف و النحو إلى غير ذلك ممّا له دخل و لو بعيداً في فهم الحكم من الدليل، فاللازم على الاصولي إدراج تمام ذلك في الاصول لاشتراك الجميع في الدخول في غرضه من استكشاف حال المكلّف بالنسبة إلى الواقعيّات، غاية الأمر قد كفاه عن مؤنة ذكر بعض ذلك بدويته في علم آخر، و لهذا بعض المطالب التي لم ينقح في الصرف أو النحو قد نقح في هذا العلم مثل دلالة صيغة الأمر على الوجوب، و من هنا تبين أنّ جميع ما ذكر في الاصول من المطالب لا يخلو من الدخول في الغرض المذكور فيكون بمجملتها من المسائل، نعم قد ذكر في أثنائها بعض المطالب تطفلاً.

الرابع: لافرق في جريان النزاع بين ثبوت الأمر و النهي بالدليل اللفظي و بين

ثبوتها بالدليل اللبّي وهذا واضح، ثم إنَّ محلَّ النزاع هو ما إذا كان أحد العنوانين من حيث هو مشتملاً على مقتضى الوجوب من دون نقص، والآخر من حيث هو مشتملاً على مقتضى الحرمة من دون نقص، فيقع النزاع في أنَّ هذين المحكمين الحيثيتين هل يمكن فعليتهما معاً أولاً، فالصلاة في الدار المفصولة ليس حالها حال الصلاة بدون الطهارة حتى عند المانع.

ألا ترى أنَّ الأولى صحيحة مع نسيان الغصب والجهل به، والثانية باطلة مع نسيان الطهارة أيضاً، ووجه ذلك أنَّ المقتضي في الثانية ناقص؛ لفقدائها شرطاً شرعياً فلا يصحُّ في حال من الأحوال، وفي الأولى تامٌّ والمانع من مقرّبيّتها مبعديّة العنوان المتّحد معها، فإذا زال مبعديّته بالنسيان أو الجهل كانت الصلاة مقرّبة.

وبالجملة فلامانع من الفعلية 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 والحرمة الفعلية على المقتضيين حينئذ بطريق القهرية، فلا وجه للقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً؛ إذ لا معنى لمحكمة العرف في هذا المطلب القهري.

الخامس: لا إشكال في عموم هذا النزاع للوجوب والحرمة الغيريين كالنفسيين وكذا المختلفين؛ لأنَّ التضاديين المحبوبيّة والمبغوضيّة غير مختص بصورة كون كليهما نفسياً وهذا واضح، فلا مدخلية لقيد النفسية فيما هو ملاك كلام المانع أصلاً. وأما التخييريّان فيمكن منع جريان النزاع فيهما والقول بجواز اجتماعهما في الشيء الواحد بوجه واحد فضلاً عن الواحد بوجهين، فالأوّل كما إذا قال المولى: أكرم إمّا زيداً وإمّا عمرواً ولا تكرم أحدهما، وكما إذا قال: أكرم إمّا زيداً وإمّا عمرواً، لا تكرم إمّا عمرواً وإمّا بكراً، فإنَّ كلّ واحد من إكرام زيد وعمرو في المثال الأوّل وإكرام عمرو في المثال الثاني طرف للوجوب التخييري وللحرمة التخييرية، وواضح أنّه بوجه واحد، والثاني إذا أمر بالصلاة والصوم تخييراً ونهى عن التصرف في دار زيد والتكلم مع عمرو وكذلك؛ فإنَّ الصلاة في هذه الدار لها حيثيّتان

بإحداها طرف للوجوب التخييري و بالآخرى للحرمة التخييرية.

و سرّ عدم الجريان مع مساعدة الوجدان أنّ ملاك كلام المانع و هو التضادّ موجود في التعيينين غير موجود في التخييرين، فإنّ الأمر التعيني مقتض لوجود المتعلّق و طارد لعدمه، و النهي التعيني مقتض لعدمه طارد لوجوده.

و واضح أنّ هذين المعنيين يناهيان و لا يجتمعان، و هذا بخلاف التخييرين؛ فإنّ الأمر التخييري ليس مقتضياً لوجود هذا الفرد الخاص طارداً لعدمه، لجواز عدمه مع البديل، و كذا النهي التخييري ليس مقتضياً لعدم هذا الخاص و طارداً لوجوده لجواز وجوده؛ مع البديل.

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 مقتضى الثاني عدم الجمع بينهما، و هذان يجتمعان و لا يتنافيان.

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 تعيناً عرضياً، و حينئذ يمتنع كونه محلاً للوجوب التخييري؛ إذ معنى الأوّل المنع من الفعل مطلقاً و معنى الثاني الترخيص فيه مع البديل.

و كذا النهي التخييري له إطلاق بالنسبة إلى وجود الفرد الثالث الذي اختصّ به الأمر التخييري و عدمه بمعنى ثبوته في كلا الحالتين، و الحال أنّه في صورة عدم هذا الفرد يتعيّن الوجوب في الفرد المشترك، و مع ذلك يمتنع كونه محلاً للحرمة التخييرية؛ إذ معنى الأوّل المنع من الترك مطلقاً، و معنى الثاني الترخيص فيه مع البديل.

و وجه عدم جريان هذا الإشكال فيما إذا اشترك الأمر و النهي التخييريّان في كلا الفردين كالمثال الأوّل لزوم كون متعلّقات الأوامر و النواهي معزّاتاً عن الوجود و عدم إطلاقاً و تقييداً.

والجواب أن امتناع الإطلاق مشترك بين الصورتين، فكما أنه ممتنع في الصورة الثانية لما ذكر، فكذا في الصورة الاولى، ووجهه أن من المسلم عدم إمكان الإطلاق عند عدم إمكان التقييد، والتقييد في هذه الصورة ممتنع؛ لأنه لو قيد الأمر التخيري بصورة عدم الفرد الثالث والنهي التخيري بصورة وجود الثالث الآخر لزم تقييد كل من الأمر والنهي بصورة انتفائه وسقوطه، مثلاً لو قيد الأمر بإكرام زيد أو عمرو بصورة عدم إكرام بكر، وكذا النهي عن إكرام عمرو أو بكر بصورة وجود إكرام زيد، لزم أن يتوجه في حال وجود إكرام زيد وعدم إكرام بكر أمر تخيري ونهي تخيري والحال أنه في هذا الحال ليس في البين أمر تخيري ولا نهي تخيري كما هو واضح، فلا بد من أخذ متعلق هذا الأمر وهذا النهي مهملة بالنسبة إلى وجود الثالث وعدمه وعدم أخذ وجوده ولا عدمه فيه لإطلاقاً ولا تقييداً، وبذلك يرتفع الإشكال.

السادس: قد استشكل في الكفاية على من اعتبر في العنوان قيد المندوحة بأن الكلام في المقام في وجود المانع وعدمه من جهة اجتماع الضدين مع قطع النظر عن وجوده وعدمه من الجهات الاخر، فقيد المندوحة لارتباط له بالمقام؛ إذ مرجع الكلام في المقام إلى استحالة نفس التكليف وفائدة هذا القيد رفع الاستحالة من متعلقه.

أقول: لو جعل مصب النزاع أنه هل يكفي تعدد متعلقي الأمر والنهي بالوجه والعنوان في رفع محذور اجتماعهما في محل واحد، أو لابد في رفعه من تعددهما بالوجود الخارجي كان ما ذكره قدس سره حقاً، وأما لو جعل مصبه أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي وورودهما في الوجود الواحد بوجهين أو لا يجوز وجعل كفاية تعدد الوجه علّة للجواز، ولزوم تعدد الوجود علّة لعدمه كما هو الواقع فلا ريب في أنه لا بد من أن يكون طرح النزاع بهذا الوجه في مورد عدم وجود المانع المسلم المانعة عند الطرفين في البين؛ لوضوح عدم الوجه لطرحه في مورد ثبوت هذا المانع. ثم هو منحصر في عدم ثبوت المندوحة، وذلك لأن المفروض عدم المانع من غير جهة اجتماع الأمر والنهي، يعني محل الكلام ما إذا كان مقتضي في نفس

العنوانين تماماً و المانع المتصور من جهة اجتماعهما إما لزوم اجتماع الضدين أو النقيضين أو التكليف بما لا يطاق، فعدم الجواز في مورد عدم ثبوت المندوحة من قبل العنوان المأمور به مسلم لانزاع فيه، للزوم التكليف بما لا يطاق على تقدير الاجتماع، وفي مورد ثبوتها يكون محلاً للخلاف و النزاع على حسب الرأيين في لزوم اجتماع الضدين على تقدير الاجتماع و عدمه.

السابع : ربما يتوهم ابتداء هذا النزاع على النزاع في تعلق الطلب بالطبيعة أو بالفرد تارة بأنه لو قلنا هناك بالتعلق بالفرد تعين هنا القول بالامتناع، ولو قلنا هناك بالتعلق بالطبيعة يمكن هنا القول بالجواز لتعدد الطبايع، و بالامتناع لسراية حكم الطبيعة إلى الفرد، و اخرى بأن كل واحد من القولين هنا يبني على واحد من القولين هناك، فالجواز على التعلق بالطبيعة، و الامتناع على التعلق بالفرد.

و الحق خطأ كلا التوهمين، و توضيحه يحتاج إلى بيان مراد القائلين هناك فنقول: لا شك في أن قيد الوجود و عدم كما أنه يكون ملغى في الطبيعة كذلك يكون ملغى في الفرد؛ و لهذا قولنا: زيد موجود ليس بديهية، و قولنا: زيد معدوم ليس بتناقض، فكل من الطبيعة و الفرد على هذا يمكن لحاظه عارياً عن الوجود و عدم، و يمكن لحاظه باعتبار الوجود.

و حينئذ نقول: لو كان مراد القائلين هناك بالطبيعة و الفرد هما باللحاظ الأول فكلاهما خطأ؛ إذ هما بهذا اللحاظ ليسا إلا نفسيهما، فلا يقعان متعلقين للطلب و لا لغيره من الأعراض.

و لو كان المرادهما باللحاظ الثاني فيكون مرجع النزاع إلى أن الوجود الذي لابد من اعتباره في متعلق الطلب هل هو صرف الوجود الذي لا يضاف إلا إلى الطبيعة، أو لابد و أن يكون هو الوجودات الخاصة المضافة إلى الأفراد، و العناوين المأخوذة في الأدلة اللفظية إنما أحدث باعتبار الحكاية عنها لا باعتبار نفسها.

فحينئذ على تقدير القول هناك بالتعلق بالطبيعة كما يمكن القول هنا بالجواز، كما هو واضح، كذلك يمكن القول بالامتناع، و ذلك بأن يقال: إن الطلب و إن كان أولاً

و بالذات متعلقاً بالطبيعة إلا أنه بالأخرة يسري إلى الفرد؛ لمكان الاتحاد بينهما خارجاً، فيكون المحلّ واحداً نظير الحرارة، فإنّ موضوعها ليس إلا مطلق النار من دون مدخل للخصوصيات فيه، ومع ذلك يسري منها إلى أفرادها، ولهذا صَحَّ أن يقال: إنَّ هذه النار حارّة.

وكذا على تقدير القول هناك بالتعلّق بالفرد كما يمكن هنا القول بالامتناع كما هو واضح كذلك يمكن القول بالجواز، وذلك 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 ابن عمرو، وقد يشار إليه بلحاظ أنّه ابن عمرو مع قطع النظر عن كونه زيداً، وهو في كلا اللحاظين فرد، وكذا الحال فيما نحن فيه، فالحركة الخاصّة في الدار المنصوبة قد يلحظ بعنوان هذا الغصب مع قطع النظر عن حيث صلاتيّته وقد يلحظ بعنوان هذه الصلاة مع قطع النظر عن جهة غصبيّته، ولاشكّ في أنّ هذين اللحاظين متغايران في الذهن، والفردية في كليهما مع ذلك محفوظة.

القاض: قد مرّ أنّ محلّ الكلام ما إذا كان ملاك المحبوبة في أحد العنوانين تماماً بلانقص وكذلك ملاك المبعوضة في الآخر، أمّا غير هذه الصورة فليس محلاً لهذا النزاع، هذا بحسب مقام الثبوت.

أمّا بحسب مقام الإثبات فنقول: لو كان الروايتان متعرّضتين للحكم الحيثيّ، فإن علم أحدهما بأنّ أحد الملاكين ليس بموجود في مورد التصديق كما لو علم بعد ورود أكرم العلماء ولا تتركّم الفساق بانتفاء أحد ملاكي الوجوب والحرمة في العالم الفاسق كان من باب التكاذب والتعارض بين الروايتين فلا بدّ من العمل في مورد التصديق بأظهرهما دلالة لو كان، وإلاّ ففقتضى الاصول، وليس من باب الاجتماع كما مرّ وهذا واضح.

و أمّا لو علم بوجود جميع الملاكين في مورد التصديق فعدم ملاحظة الأظهرية و الظاهرية بين الروايتين ممّا لا كلام فيه، لعدم التعارض بينهما حتّى على القول

بالامتناع، وإثماً 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 وإن كان الأول أقوى وأهمّ بمراتب من الثاني، ولا يوجب أقوائته ترجيحه وطرح الآخر؛ إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الفرضين ولو كان في غاية الضعف لأجل الآخر ولو كان في غاية القوة بعد إمكان إحرازهما جميعاً.

مثلاً لو فرضنا أنّ المطلوبة في الصلاة متعلّقة بصرف الوجود المتساوي فيه جميع الأمكنة من دون مدخلة لخصوصيّة مكان فيها، ولكنّ المبغوضية في الغصب مستوعبة لجميع الخصوصيّات والأفراد وقلنا بامتناع الاجتماع، فاللازم بحكم العقل هو الحكم من الابتداء باختصاص المطلوبة بما سوى الصلاة الواقعة في الدار المنصوبة وكونها مبغوضة لو تمكّن المكلف من المكان المباح من دون حاجة إلى موازنة مصلحتها مع مفسدة الغصب.

ولهذا 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 الفرضين بإحراز أحدهما في غير مورد التصادق ودوران الأمر بين إحراز هذا أو ذاك يكون حكم العقل ملاحظة مرجّحات باب المزاخمة و ترجيح أقوى المتراحمين.

ومن 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، والفرق بينها وبين الصورة السابقة هو أنّ التعارض هناك منتف على القولين كما عرفت، وهنا منتف على القول بالجواز وثابت على القول بالامتناع، و علامته ما ذكر من التفصيل لا ملاحظة الأظهرية والظاهرية بين الروايتين، ففي صورة ثبوت

المندوحة ترجيح غير ذي المندوحة وإن كان ذوها أقوى و دليله أظهر، وفي صورة عدمها ترجيح أقوى الملاكين وإن كان دليل غيره أظهر.

ومما ذكرنا ظهر أن ما في الكفاية من الحكم بالرجوع إلى مرجحات باب المزاخمة و ترجيح أقوى المناطين عند إحراز الاقتضاء من كليهما في الجمع بناءً على القول بالامتناع غير صحيح بإطلاقة، والصحيح هو التفصيل بين صورتي ثبوت المندوحة وعدمها والحكم في الأولى بتقييد ذي المندوحة وفي الثانية بما ذكره سبباً مع كون محلّ الكلام في هذا المبحث هو صورة ثبوتها.

القاسم: لا إشكال في حصول الإجزاء والامتناع في التوصلات بإتيان الجمع حتّى على القول بالامتناع، لفرض حصول الملاك والمقتضي فيه، وأما التعديلات فكذا الكلام فيها على القول بالجواز، بمعنى أن الآتي بالجمع صدر منه إطاعة و معصية، وأما على القول بالامتناع فلا إشكال في عدم حصول الإجزاء والامتناع لو كان الفاعل عالماً بموضوع الحرام و حكمه؛ لوضوح عدم إمكان مقريّة الوجود المبتدئ، وكذا لو كان جاهلاً بالحكم عن تقصير أو ناسياً بمقدّمة اختيارية أو شاكاً فيه قبل الفحص، هذا على المختار على تقدير الامتناع من تقييد جانب الأمر و ترجيح جانب النهي، وأما على ما اختاره صاحب الكفاية من ترجيح أقوى المناطين فع 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 اختيارية، أو شاكاً فيه بعد الفحص.

فنقول: يمكن القول بصحة العبادة وإجزائها في هذا الفرض على القول بالامتناع أيضاً، بحيث لو تبين الخلاف بعد العمل مثل ما إذا تبين بعد الصلاة كونها واقعة في الدار المغصوبة لم يجب الإعادة و لا القضاء، وإتمام هذه الدعوى يكون بأحد من ثلاثة وجوه:

الأول: أنه لا يعتبر في العبادة وجود الامر و لا قصده و لا داعيه، وإنما المعتبر

فبها كون العمل بوجه يكون مقرّباً لفاعله، وحينئذ فنقول: لا إشكال في وجود الجهة المحسّنة في المجمع بالفرض، والجهة المقبحة وإن كانت موجودة فيه أيضاً إلاّ أنّها لا تؤثر في الفاعل شيئاً، بمعنى أنّها لا تبعّده عن ساحة المولى ولا توجب انحطاط رتبته عنده؛ لعدم تنجيزها بواسطة عدم المعلوماتية، فحينئذ يجب عقلاً فيما إذا قصد الفاعل العنوان العبادي المتّحد معها بداعي الجهة المحسّنة الموجودة فيه كالصلاتيّة أن يكون هذا العنوان مقرّباً له.

والحاصل أنّ النهي والتّحريم وإن كان موجوداً فعلاً واقعاً والأمر قد زال بمزاحمته، إلاّ أنّ هذا التّحريم قد انسلخ عنه الأثر وهو التّعبّد واستحقاق العقوبة مع أيّ عنوان اتّحد متعلّقة، فلو كان العنوان المتّحد مع متعلّقه عبادياً فلا مانع من أن يؤثّر أثره من القرب وإن كان يزول تأثيره بالمزاحمة عند تأثير جهة التّحريم.

الثاني: تصحيح الأمر في حقّ المذدور، بدعوى أنّ الحكم الظاهري يمكن اجتماعه مع الحكم الواقعي وإن قلنا بعدم إمكان اجتماع الحكيم المتضادّين في عرض واحد، فالخمر يمكن أن يكون حراماً في الواقع وحلالاً في الظاهر؛ وذلك لما قرّر في محلّه من عدم استحالة جعل الحكيم المتضادّين في موضوع واحد إذا كان أحدهما في طول الآخر؛ فإنّ الحكم الظاهري بمفعول في موضوع الشاك في الواقع، فهو متأخّر رتبة عن الشكّ في الواقع، والشكّ فيه متأخّر رتبة عن نفس الواقع، إلى آخر ما بيّن في محلّه.

و حينئذ نقول: يمكن بناءً 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 لا يوجب الفرق؛ فإنّ الترخيص أيضاً ضدّها؛ لوضوح تحقّق التضاد بين الأحكام الخمسة بأسرها، فهذا الوجوب وإن كان كالحكم الظاهري بمفعولاً في حقّ الشاك في الواقع، إلاّ أنّه يفيد أثر الحكم الواقعي أعني: أنّ موافقته موجبة لسقوط الإعادة والقضاء عن المكلف ولو مع تبين الخلاف والحرمة، و وجه ذلك وجود ملاك المحبوبيّة واقعاً في المأتيّ به

بالفرض، فتبين الخلاف فيه غير متصور وكذا في الأمر؛ فإنه وإن كان متعلقاً بموضوع الشاك إلا أنه حكم واقعي في حقه، والعلم بالواقع موجب الانتفاء موضوعه لا كاشف عن عدم مجبوليته في حق الشاك واقعاً.

وبالجملة، فتبين الخلاف غير متصور بالنسبة إلى عنوان الصلاة، نعم هو متصور بالنسبة إلى عنوان الغصب حيث يتبين كونه حراماً واقعاً، ومن هنا ظهر وجه الفرق بين هذه الصلاة والصلاة باستصحاب الطهارة بأن تبين الخلاف فيها ممكن بالنسبة إلى الملاك، حيث إن ملك المحبوبة غير موجود في الصلاة بدون الطهارة وإن كان لا يمكن بالنسبة إلى الآخر كما هنا.

الثالث: تصحيح [الأمر] بضد الامتثال في حق المعذور بدعوى إمكان داعوية الأمر المتعلق بموضوع إلى موضوع آخر مثله، كما يمكن داعوية الأمر المتوجه من المولى إلى عبده لغيره بفرض دفع العقوبة عنه؛ فإن العنوان المأمور به المتحد مع العنوان المنهي عنه حاله حاله عند عدم الاجتماع بلا فرق، غاية الأمر وجود المانع العقلي من الأمر به عند الاجتماع، ولهذا لو كان الأمر توصلياً كان الإتيان بالجمع مجزياً بلا كلام، كما لو قال: خط لي هذا الثوب فخاطه في المكان المنصوب.

وبالجملة، وجه داعوية الأمر إلى متعلقه ليس إلا كونه مسقطاً للأمر فإذا فرض كون موضوع آخر محصلاً لفرض المولى يكون مسقطاً للأمر أيضاً؛ إذ لا وجه لبقاء الأمر مع سقوط الفرض، نعم قصد العبد أعني قصد الأمر المتعلق بسائر الأفراد لا يتمشى إلا في حق العالم بالحرمة، وأما الجاهل فالمتمشي في حقه قصد الأمر المتعلق بالطبيعة، غاية الأمر أنه يخيل سرايته إلى هذا الفرد فتبين خطائه.

العاشر: ربما يتوهم تارة ابتناء هذا النزاع على النزاع الواقع في المعقول في أصالة الماهية أو الوجود، بمعنى أنه لو قيل هناك بأصالة الماهية فلا بد هنا من الالتزام بالمجواز لتعدد الماهيات، و لو قيل هناك بأصالة الوجود فلا بد هنا من الالتزام بالامتناع لوحدة الوجود، وذلك لأن الأصل هو المنشأ للآثار، فلا بد أن يكون هو المتعلق للطلب.

وأخرى ابتدأته على النزاع في تعدّد الجنس والفصل وحدثها والأوّل ملازم للجواز والثاني للامتناع.

والحقّ خطأ كلا التوهمين

أما الأوّل فلأنّه لا ريب في أنّ الشيء الواحد كما لا يعقل أن يكون له أزيد من وجود واحد كذلك لا يعقل أن يكون له أزيد من ماهيّة واحدة؛ فإنّ الماهيّة عبارة عن المقول في جواب ما هو الذي هو سنوال عن حقيقة الشيء ونوعه، ومن 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 ماهيات له، بل لابدّ من كون كلّها أو ما سوى الواحد منها عرضيات.

وأما الثاني فلأنّ العناوين المجتمعين في موضوع واحد لا دخل لهما بالجنس والفصل، مثلاً الحركة الخاصّة في الدار المغصوبة بأيّ كميّة تكيّفت وفي أيّ مكان تحقّقت لها جنس وفصل، وعنوان الصلاة عرضي قد انتزع من كميّاتها الخاصّة مع قصد القرية، وكذا عنوان الغصب عرضي قد انتزع من اضافتها إلى دار الغير.

إذا عرفت ذلك فلنشرع في برهان كلّ من القولين، فنقول وعلى الله التوكّل : أقوى ما احتجّ به للقول بالجواز هو أنّ مقتضي موجود والمانع مفقود، لانزاع في وجود المقتضي لما عرفت من أنّ محلّ الكلام ما إذا كان ملاك كلّ من الأمر والنهي موجوداً في مورد التصديق، إنّما النزاع في وجود المانع وهو لزوم اجتماع الضدين من الأمر والنهي ومبادئها من الحبّ والبغض والمصلحة والمفسدة في شيء واحد وهو الوجود الخارجي وعدمه، والحقّ عدمه.

وبيانه يحتاج إلى مقدّمة وهي : أنّ الأعراض على ما ذكره أهل المعقول منحصرة في ثلاثة أقسام :

الأوّل : ما يكون عروضه وانصافه في الخارج كحرارة النار وبرودة الماء.

والثاني : ما يكون عروضه في الذهن وانصافه في الخارج، والمراد بكون العروض في الذهن عدم وجود ما يكون بمعدّاته في الخارج كالبوّة والبنوّة والفقويّة

والتحتية؛ فإنها امور انتزاعية متعلقة في الذهن وليس شيء في الخارج يكون بمذاتها، ولكن المتصف بها هي الذات الخارجية بخلاف الحرارة و نظائرها؛ فإن ما يكون بمذاتها موجود في الخارج و المتصف بها أيضاً هو الذات الخارجية، و العرضي المتحد من القسم الأول كالضارب يحمل على الذات بحمل ذو هو، فعني زيد ضارب زيد ذو الضرب، و العرضي المتحد من القسم الثاني كالأب تسمى بالخارج المحمول.

و الثالث ما يكون عروضه و اتصافه في الذهن كالكلية؛ فإنها أمر يستعقل في الذهن و معروضه الطبايع الجامعة المتعلقة في الذهن أيضاً لا الأمر الخارجي؛ فإن الخارجي لا يكون إلا جزئياً.

إذا تمهد هذا فنقول : لا إشكال في كون الإرادة والطلب من الأعراض، و لا في عدم كونه من القسم الأول؛ لأن وجود هذا القسم في الخارج فرع وجود المعروض فيكون متأخراً عنه رتبة، 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 الاتصاف الخارجي لشيء بشيء عدم مناقضة الشيء الأول لوجود الشيء الثاني، و عدم كونه علّة لعدمه؛ إذ لا يعقل اتصاف الشيء بما هو علّة لعدمه، و لا شك في أن وجود موردي الأمر و النهي معدم لهما، فتعين كونه من القسم الثالث فيكون حال الطلب [حال] وصف الكلية، فكما أن وصف الكلية يعرض على الطبايع في الذهن فكذا الطلب أيضاً يعرض عليها في الذهن، لكن الطبيعة من حيث هي لما لم يكن إلا هي فلا بد من لحاظ الوجود معها أيضاً، فيكون متعلق الأمر طبيعة الصلاة باعتبار الوجود مثلاً، و متعلق النهي طبيعته الغصب بهذا الاعتبار، و لا شك في أنها شيان متمايزان في الذهن و إن اتحدا في الوجود الخارجي.

فإن قلت : على ما قرّرت من أن متعلق الطلب هو الطبيعة المسقّدة بالوجود الذهني فالمراد بالوجود الذهني الذي هو القيد المقوم ماذا؟ لا يعقل أن يكون المراد ذهن الأمر، و أما ذهن المأمور فلازمه كفاية التصور في مقام الامتثال و عدم لزوم

الإتيان الخارجى.

قلت: الجواب أولاً: بالنقض بالكلّي الطبيعى 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 بالكلّيّة ماذا؟ لا يعقل أن يكون المراد الطبيعة بوجودها الخارجى: إذا الخارجى ليس إلّا جزئياً، و لا هي بوجودها الذهنى، إذ الوجود الذهنى أيضاً جزئى من الجزئيات و مابين للخارجيات فلا ينطبق عليها، و لا هي معرّاتاً عن الوجودين، فإنّها حينئذ لا يكون جزئياً و لا كلياً. و ثانياً: بالحل و هو مشترك بين المقامين و هو: أن الوجود الذهنى تارة يعتبر بالمعنى الإسمى و هذا واضح، و اخرى بالمعنى الحرفى أي بأن يكون آلة لرؤية الخارج؛ فإنّ الذهن صفحة يرى بها الخارج و يحكى عنه، فالناظر بهذا النظر كأنه يرى الخارج بنفسه، فالوجود الذي يوجد قيداً للطبيعة في كلا المقامين أي مقام عروض الكلّيّة و مقام تعلق الطلب هو الوجود الذهنى الملحوظ باللحاظ الحاكي، فوجود الإنسان الملحوظ باللحاظ الحاكي يحكم بأنّه موجود في زيد و عمرو و بكر، و هذا معنى كليته و إن كان لو لوحظ بما هو موجود في الذهن كان جزئياً و مابين الخارج، بل الملحوظ للاحظ آخر، بل لهذا اللاحظ بلحاظ آخر.

و كذلك وجود الصلاة الملحوظ في الذهن باللحاظ المرآتى متعلق للطلب لا بما هو ملحوظ في الذهن، و حينئذ فلا جرم لا يحصل امتثاله إلّا بالعمل الخارجى؛ إذ ملحوظ الآمر بهذا اللحاظ لا ينطبق إلّا عليه، و عرض هذه الطبيعة و هو المطلوبة لا يسري إلى الفرد كما هو الحال في وصف الكلّيّة.

فإن قلت: إذا كان متعلق الطلب و جود الطبيعة الملحوظ باللحاظ الحاكي يجب أن يسري المطلوبة منها إلى الفرد لكان العينية؛ فإنّ اللاحظ بهذا اللحاظ يرى الطبيعة عين الأفراد في الخارج.

قلت: الأجزاء التحليلية المتجزّاة عند العقل التي يحكم باتّحاد بعضها مع بعض في الخارج كما في كلّ واحد، و هي خصوصيات يجزّى العقل خصوصياته و يحكم

بأحكامها في الخارج لا يمكن الحكم بعينية بعضها مع بعض إلا بعد فرض التباير، فإنه لا يعقل الحكم بأن هذا عين ذاك إلا بعد فرض وجود هذا وذاك في البين، فلا بد في مقام الحمل من نظرين طويلين، تفصيلي و اجمالي، وذلك بأن ينظر الطرفين أولاً اثنين، ثم ينظرهما واحداً في الخارج فيحكم باتحادهما فيه.

و حينئذ فما يعرض على أحد الطرفين في النظرة الاولى أي النظر التفصيلي التحليلي لا يسري إلى الآخر؛ لكان التباير والبنوية بينهما في هذا النظر، وذلك مثل وصفي الموضوعية والمحولية اللاحقين لذاتي الموضوع والمحمول عند ملاحظة كلا منهما منفرداً ومنفصلاً عن الآخر مقدّمة للحمل والحكم بالاتحاد.

ومثل الجنسية والفصلية العارضين لذاتي الجنس والفصل عند تحليل العقل الشيء الخارجي بحسب الحقيقة بجزئين قبل الحكم باتحادهما.

ومثل وصف الكلية العارضة على صرف الوجود المضاف إلى أصل الطبيعة في مقام تجزئة العقل بين الجهة الجامعة بين الأفراد وبين الخصوصيات المتميزة لها قبل الحكم بالاتحاد.

ومثل وصف الكثرة في قولنا: الماء في الدنيا كثير اللاحق بصرف وجود الماء في لحاظ التجريد لا لأصل الطبيعة ولا للأفراد.

و حينئذ فنقول: لا إشكال في أن الطالب يحلّل في ذهنه الأجزاء التي لها دخل في غرضه عن الأجزاء الآخر و يعلّق طلبه بماله الدخّل في غرضه دون غيره، فيكون صرف الوجود بالنسبة إلى الخصوصيات التي لا دخل لها في الغرض معروضاً للطلب في عالم تخليته عن تلك الخصوصيات، فلهذا لا يسري الطلب منه إلى الأفراد.

ومما ذكرنا يتّضح وجه الحكم في مسألة فرعية وهي أن بيع الصاع من الحنطة مثلاً يتصوّر على وجهين، الأول: أن يبيع الكلي في الذمّة، ولازمه كون التلف من البايع قبل التعيّن، والثاني: أن يبيع صاعاً من الصبرة المشاهدة وهو يتصوّر على ثلاثة وجوه:

الأول: أن يكون على وجه النكرة بأن يكون المبيع إحدى الصيعان المشتمل

عليها الصبرة و لازمه كون التالف مردداً 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 بينها 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 تجريد 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 خصوصيّة واحدة؛ فإنّ تلف الكلّي إنّما يكون بتلف تمام خصوصيّاته و لا يصدق بتلف بعضها.

فإن قلت: إنّ المفاهيم المتعلّقة 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 التعقّل، و متعلّق الطلب لا بدّ و أن يكون منشأً للأثار، 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 أخرى 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 مجرد المفهوم التعقّل، 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.

والدليل على وجود الطبيعي أنه لو توجه شبح من بعيد وتيقنا بأنه حيوان وشكنا في أنه بعير أو فرس و كان بعيراً في الواقع فلا ريب أن وصف المعلومية مختص بمحصة وجود الحيوان والمشكوكية بمحصة وجود البعير، ولا يسري معلومية الأول إلى الثاني ولا مشكوكية الثاني إلى الأول، ولو لم يكن هاهنا شيء واقعية إلا وجود البعير لما كان لنا إلا شيء واحد مشكوك ولم يكن في البين شيء تعلق به المعلومية.

وأيضاً من المعلوم بالوجدان أن الإنسان قد يصير طالباً لنفس الكلي الطبيعي من دون أن يسري طلبه إلى الخصوصيات، كما في طلب شرب الماء وكما في طلب وجود الإنسان إذا كان لأجل الكراهة من الانفراد في البيت، فلو لم يكن للطبيعي حظ من الوجود لما وقع متعلقاً للطلب.

فثبت أنه يمكن أن يشير الأمر في عالم اللحاظ إلى نفس الطبيعي ويوجه الطلب نحوه من دون لزوم الإشكال.

فإن قلت : ما ذكرت من جعل متعلق الطلب صرف الوجود إنما يستم في الماهيات المتأصلة، وأما العناوين المنتزعة فلا وجود لها في الخارج حتى يمكن اعتبار صرف الوجود معها، وذلك لأن موطنها هو الذهن، والخارج إنما هو ظرف لمنشأ انتزاعها، فلا بد من صرف الأوامر والنواهي المتعلقة بتلك العناوين ظاهراً إلى الوجودات الخارجية التي هي منشأ لانتزاعها، وجعل تلك العناوين إشارة إليها وحاكية عنها، وحينئذ فيلزم المحذور من اجتماع الأمر والنهي في الواحد.

قلت : نحن إذا تعقلنا صرف الوجود في الماهيات المتأصلة نتعقله بهتاً في جانب منشأ الانتزاع، مثلاً عنوان الضارب والقاعد لا مدخل في منشأ انتزاعها إلا لذات ما واتصافها بحقيقة الضرب والعود، من دون مدخلية لخصوصيات الفاعل أو الفعل فيه.

فإذا جعلنا الأمر بالصلاة والنهي عن الغضب متعلقين بمنشأ انتزاعها نقول : لا مدخل في منشأ انتزاع الصلاة إلا لطلق الحركة بالهيئته الخاصة المتلبسة بقصد القرية

من دون مداخلية للوقوع في دار الغير فيه، وكذا لا مداخل في منشأ انتزاع القصب إلا لمطلق الحركة في دار الغير بدون رضاه من دون مداخلية للوقوع بالهيئة الخاصة و التلبس بنية القربة فيه، فيتعلق هنا صرف وجود يكون منشأ لانتزاع الصلاة و هو متعلق للأمر، و صرف وجود آخر يكون منشأ لانتزاع القصب و هو متعلق للنهي. هذا خلاصة الكلام في حجة المجوز.

و منه يظهر فساد ما قيل في حجة المنع، و حاصله أن تعدد العنوان في محل النزاع لا يوجب تعدد المعنوي، بل هو يتحد حقيقة و وجوداً من غير فرق بين القول بأصالة الماهية أو الوجود.

و وجه فساد هو أن الطلب كما عرفت ليس من الأعراض الخارجية كالبياض حتى يقال بأنه لا يمكن التكليف في عروضه بين حيثية دون اخرى لاندماج الحيثيات واتحادها في الخارج، بل هو من الأعراض التي يكون عروضها و اتصافها في الذهن، و التشكيك بين الحيثيات في الذهن ممكن، فيقع الكلام حينئذ في أن هذه الحيثيات التحليلية العقلية واقعية في الخارج أولاً، و قد أثبتنا الواقعية لها.

ثم إنه قد استدلل للجواز بوجوده آخر، منها أنه لو امتنع اجتماع الوجوب و الحرمة في واحد بوجهين لما وقع نظيره، و قد وقع في الشرع كما في العبادات المكروهة كالصلاة في الحمام، و المستحبة كالفريضة في المسجد، و المباحة كالصلاة في البيت، و ذلك لأن الأحكام الخمسة متضادة بأسرها.

و يمكن الجواب عنه على القول بالامتناع بأن الحال في تلك الموارد مختلفة؛ لأن الحكم المخالف للأمر العبادي فيها إما أن يكون متعلقاً بأمر خارج عن العبادة متحد معها في الوجود أحياناً، كما في الصلاة في موضع التهمة؛ فإن النهي التنزيهي متعلق بالكون في الموضع المذكور المتحد مع الصلاة في الخارج أحياناً أو يكون متعلقاً بنفسها، و هذا على قسمين:

إما أن يكون في البين مندوحة و ذلك بأن يكون الأمر العبادي متعلقاً بصرف الوجود، أولاً يكون و ذلك بأن يتعلق الأمر العبادي بالوجود الساري الاستغراق،

فالأول كما في الصلاة في الحمام، فإن الصلاة خارج الحمام بدل عن الصلاة فيه، و الثاني كما في صوم يوم العاشوراء و النافلة المبتدئه عند طلوع الشمس؛ فإن الاستحباب فيها متعلق بالطبيعة باعتبار الوجود الساري، فيكون صوم كل يوم و نافلة كل زمان مستحبين على الاستقلال لا بما هما فردان للطبيعة، فلا يقع صوم غير يوم العاشوراء بدلاً عن صومه و نافلة غير زمان الطلوع بدلاً عن نافلته، بل هما مستحبان مستقلان.

أما القسم الأول فلا إشكال فيه على القول بالجواز مطلقاً، و أما على القول بالامتناع فينبغي التكلم في حكم اجتماع الوجوب مع الكراهة، و يظهر منه و بما تقدم حكم غيره من باقي صور اجتماع حكيم تكليفيين في واحد بوجهين، فنقول على هذا القول هذه الصورة بعد اشتراكها مع الصورة السابقة في بقاء الملاكين و عدم التراحم بين الجهتين أعني: المصلحة الوجوبية و الحرابة هنا و في عدم إمكان بقاء الأمر و النهي الفعليين بحالهما و عدم ورود التقييد على شيء منها يفرق بينهما بلزوم تقييد الأمر هناك مع بقاء ملاكه و هو المصلحة بحكم العقل، و لزوم تقييد الكراهة الفعلية هنا مع بقاء ملاكها و هو الحرابة بحكمه أيضاً.

و ذلك لأن الصورتين و إن كانا مشتركين في ثبوت المندوحة من جانب الأمر و عدم ثبوتها من جانب النهي بمعنى كون الأمر لا مقتضاً بالنسبة إلى الخصوصية و كون النهي مقتضاً بالنسبة إليها، إلا أن 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 مقيداً له و إن كان مصلحته أشد و أقوى.

و هذا بخلاف الاقتضاء في جانب النهي التزيهي، فإنه ليس بشديد بحيث يكون ملزماً للترك و مانعاً من النقيض طارداً للوجود، بل اقتضاؤه للترك مشوب بالترخيص في الفعل، فلهذا لا يزاحم الأمر و لا يعانده و إن كان فيه المندوحة، فإذا صار الأمر بلا مانع يلزم قهراً انعدام الكراهة الفعلية من البين مع بقاء الحرابة، فيكون الصادر من المكلف بناءً على هذا عبادة مشتملة على الحرابة، فلهذا يكون

أقل ثواباً بالنسبة إلى الفرد الخالي عن تلك الحزاة.

فإن قلت : ينافي هذا الذي ذكرت من ارتفاع الكراهة الفعلية من البين إطلاق المكروه على هذه العبادة.

قلت : حال الكراهة ههنا حال الحلية في الغنم، فكما أن حلية الغنم حكم اقتضائي متعلق بحيث الغنمية لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن الطواري والمالات، بمعنى أن الغنم لو لوحظ في قبال الكلب و الخنزير حكم الشارع بحليته، فلهذا لا منافاة بينهما أصلاً، وبين أن يكون الحكم الشرعي الفعلي للغنم بسبب العوارض حرمة أشد من حرمة الكلب و الخنزير فكذا الكراهة ههنا؛ فإن جعل الشارع حكم الكراهة في موضوع يكون على نحوين:

الأول، : أن يكون حكماً فعلياً ناظراً إلى جميع الأحوال و الطواري.

و الثاني : أن يكون حكماً اقتضائياً متعلقاً بالحقيقة مع قطع النظر عن جميع الطواري، فهذا القسم لا منافاة أصلاً بينها، وبين أن يكون الحكم الشرعي الفعلي لهذا الموضوع بسبب العوارض الخارجية هو الوجوب أو حكماً آخر مضاداً للكراهة، و نظيره في الإخبارات قولنا: الرجل خير من المرأة، فإنه إخبار عن خيرية حيثة الرجل مع قطع النظر عن الطواري من حيثة المرأة كذلك، و لهذا تكون هذه القضية صادقة حتى في مورد صارت المرأة بسبب الضائم الخارجية خيراً من الرجل فعلاً.

و من هنا ظهر أن لفظ الكراهة في هذا المقام يكون بمعناه في سائر المقامات، غاية الأمر أن لازم اجتماع الحزاة مع ملاك الأمر أهلية الثواب، لأن للفقهاء في هذا المقام في هذا اللفظ اصطلاحاً جديداً.

أما 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 المفهومين و المصادقين عن محل النزاع، فلو تعلق النهي بالمقيّد وجب تقييد المطلق وإن كان النهي تنزيهياً.

وكيف كان فعلى القول بالجواز فثقل الصلاة في الحمام مما تعلّق النهي فيه ظاهراً بالمقيّد لا بالأمر الخارج كالكون في الحمام ولم يوجب ذلك تقييد في المطلق يلزم بحكم العقل إرجاع النهي المتعلّق به إلى التقيّد والخصوصيّة، والقول بأنّ نفس الصلاة في الحمام مثلاً لا تنقص في مطلوبيّتها أصلاً، بل في إيقاع هذا المطلوب النفس في الحمام ركافة وحزاة نظير وضع الدر الثمين في الخزف، والتقيّد وإن كان ليس له في الخارج وجود عليه، إلّا أنّه في الذهن قابل للانفكاك عن الطبيعة، فحال هذا القسم عند المجوّز حال القسم السابق في محفوظيّة الأمر والنهي الفعليين، غاية الأمر أنّه اجتمع مورداها هناك بحسب الصدق وهنا بحسب المورد دون الصدق، وأما على الامتناع فيمكن أن يكون النهي متعلّقاً بالتقيّد واقتضائياً يعني أنّ هذا التقيّد من حيث هو ولو خلّي والطبع مكروه، وهذا النهي لا يصير فعلياً لوجود المانع معه أبداً وأن يكون متعلّقاً بالمقيّد وإرشادياً للإرشاد إلى ما ليس فيه حزاة من سائر الأفراد.

وأما القسم الأخير فالحال فيه أشكل من سابقه، وذلك لما ادّعو عليه الإجماع من كون الفعل في هذا القسم عبادة ومع ذلك يكون الترك أرجح كما يظهر من هذا ومنهم عليهم السلام عليه؛ فإنّ مقتضى الأوّل رجحان الفعل ومرجوحية الترك، ومقتضي الثاني العكس، وهذا محال حتّى عند المجوّز لوجهين، اتّحاد الوجه وعدم المندوحة، فيلزم التفصّي عليه أيضاً.

وما يمكن أن يتفصّي به كلّ من المجوّز والمانع من هذا الإشكال أحد أمرين، الأوّل: أن يقال: إنّ للعبادة ضدّاً لا يمكن الجمع بينه وبينها وهو أرجح منها، ولكن لما كانت عقولنا قاصرة عن إدراكه علّق الطلب المتعلّق به حقيقة إلى ترك العبادة ونسب إليه بالعرض والمجاز، نظير طلب ترك الحركة عند تعلّق الغرض بالسكون أو عكسه.

والحاصل أنّ الترك من حيث إنّ ترك العبادة مرجوح ولم يحدث فيه من قبل هذا القيد رجحان أصلاً وإنّما نسب إليه الطلب بالعرض والمجاز وإلّا فهو متعلّق في

الحقيقة بذلك الضد، ثم إنه ربما يحتمل أن يكون هذا الضد منطبقاً على الترك و أن يكون ملازماً له، وأنت خير بعدم معقولة الأول؛ لعدم تعقل انطباق الوجودي على العدمي، فتعين أن يكون ملازماً له.

و الثاني أن يكون النهي إرشادياً للإرشاد إلى أرجحية هذا الضد و للوصلة إلى درك ما فيه من الفضيلة الزائدة، و على هذا يكون النهي متعلقاً بالترك على الحقيقة، و على أي حال فيكون المقام من باب المزاحمة و الدوران؛ إذ كما أن طلب شيئين لا يمكن الجمع بينهما - في زمان و جوباً - محال، فكذلك طلبهما استحباباً، فالأمر بالعبادة بواسطة مزاحمة الضد الأهم قد زال و بقي ملاكه، فلهذا لو أتى المكلف فقد أتى بالعبادة؛ لكفاية الملاك في صحتها، و لو تركها فقد أدرك الأهم.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن الاستدلال بتلك العبادات لا يجدي للمجوز شيئاً لعدم كونه ملزماً للخصم، و ذلك لما عرفت من لزوم التفصي على المانع خاصة في بعض الأقسام، و عليه و على المجوز أيضاً في بعض آخر.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن من توسط أرض مفصوبة فلا شبهة في أن مقداراً من الغصب لا بد من أن يصدر منه و هو مقدار الخروج بأسرع وجه يمكن؛ لأنه إن بقي فيها صدر منه هذا المقدار مع الزيادة، و إلا فهذا المقدار فقط، و هذا واضح، إنما الكلام في حكم هذا الخروج فقيل بأنه مأمور به و منهي عنه، و اختاره المحقق القمي ناسباً له إلى أكثر المتأخرين و ظاهر الفقهاء و صحته يبتني على مقدمتين:

الاولى: كفاية تعدد الجهة في اجتاع الأمر و النهي و قد مضى الكلام فيه.

و الثانية صحة التكليف لغير المقدور إذا كان عدم القدرة ناشئاً من اختيار المكلف و هذا ممنوع؛ لاستقلال العقل بقبح التكليف بما لا يطاق مطلقاً، و أما ما اشتر من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فالمراد به دفع ما زعمه الأشاعرة من عدم الفعل الاختياري رأساً، والمعنى بهذا الكلام أن الامتناع بمقدمة اختيارية

لا ينافي الاختيار، يعني إنه يصح العقاب عليه لا أنه يصح التكليف.

وهنا ثلاثة أقوال آخر: أحدها: وهو لصاحب الفصول قدس سره: أن المكلف منهي قبل الدخول عن جميع أنحاء الغصب لكونه قادراً على ترك جميعها حتى الخروج، بمعنى أنه يتمكن من ترك الخروج و ترك الدخول، و بعد الدخول يسقط النهي من الخروج و يبقى أثره و هو ترتب العقاب، و يصير مأموراً به مقدّمة لترك الغصب الزائد فلم يجتمع الأمر و النهي في زمان واحد

الثاني: أن الخروج مأمور به و لم يكن منهيّاً عنه من أوّل الأمر

الثالث: أنه ليس بمأمور به و لانهي عنه.

و التحقيق أنه لو منعنا مقدّمة الخروج لترك الغصب الزائد كما هو الحق لاسبباً، و الترك إلى الصارف لا إلى الخروج، نعم هو مقترن معه و ملازم له، لكن الملازمين في الوجود غير متلازمين في الحكم فحينئذ لا بدّ من الالتزام بعدم كونه مأموراً به و لا منهيّاً عنه مع ترتب العقاب كما هو القول الثالث. أمّا عدم الأمر فلعدم الملاك، و أمّا عدم النهي فلمكان الاضطرار، و أمّا ترتب العقاب فلكون الاضطرار بمقدّمة اختيارية.

و لو قلنا بالمقدّمة فالحق ما ذكره صاحب الفصول قدس سره و يبقى الإشكال حينئذ في أنه 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 ممنوعاً حتى على القول بالجواز، و ذلك لأنّ متعلّق الأمر المقدّمي ليس عنوان المقدّمة بل ذات الخروج؛ إذ هو الذي يتوقّف عليه الواجب دون هذا العنوان.

و يمكن الجواب عنه أولاً بالنقض بما لو وقع في هذه الأرض بغير الاختيار، فإنّ الخروج مأمور به بناءً على المقدّمة قطعاً مع أنه متّصف بالمبغوضيّة الذاتيّة بلا إشكال، غاية الأمر أن الفاعل معذور، و لا يعقل تأثير معذوريّة الفاعل في رفع المتضادّين المحبوبيّة و المبغوضيّة.

و ثانياً بالحلّ و هو أنّ الفعل لو كان في غاية المبغوضية و كان واقعاً لاحالة بحيث لا يمكن 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 الأمر لأجل مزاحمة المحبوب الأهم لا يزاحم هذا المحبوب في التأثير كما لو غرق إحدى محارم الشخص في الماء و لم يتمكّن بنفسه من إنقاذها فإنك هل تجد من نفسك أنّ هذا الشخص لا يأمر أحداً بإنقاذها و تركها حتى يفرق لأجل كراهته من وصول يد هذا الأجنبي إليها، أو أنّه يرضى بذلك لكون ملاكها أشدّ كراهة عنده من وصول يد هذا الأجنبي إليها، فكذا المبغوض الساقط عن تأثير الزجر بواسطة لا بدّية وقوعه أيضاً لا يزاحم المحبوب و إن كان المحبوب أضعف منه براتب.

مثلاً لو فرضنا أنّ جميع تصرّفات العبد و أكوانه في مكان مخصوص مبغوض للمولى فوقع فيه إمّا بسوء اختياره أو بدون الاختيار، و لم يتمكّن من الخروج أبداً فحينئذ لو أمره المولى بخياطة جبة له في هذا المكان و مع ذلك عاقبه على مطلق التصرف في هذا المكان إذا كان الوقوع بسوء اختياره، فهل ترى أنّه فعل قبيحاً.

و الحاصل أنّ المستحيل هو اجتماع المبغوض المؤثر للزجر مع المحبوب المؤثر للبعث في فعل واحد؛ لمكان التناقض بين تقيضيها و هما الوجود و العدم، و أمّا المبغوض الساقط عن تأثير الزجر فلا استحالة في اجتماعه مع المحبوب المؤثر أصلاً؛ إذ مرجع هذا إلى أنّ الشيء من حيث الذات مبغوض و صار بعد سقوط مبغوضية الذاتية عن التأثير محبوباً بالعرض، فلم يجتمع المحبوبة و المبغوضية فيه في عرض واحد، بل تعلّق المحبوبة بعد سقوط المبغوضية عن التأثير.

و أمّا قولكم: يستلزم ذلك اجتماع الحبّ و البغض في الشيء الواحد بوجه واحد، فلم تفهم معناه؛ فإنّ الفعل فيما نحن فيه بعنوان أنّه غصب متعلّق للبغض، و بعنوان أنّه خروج متعلّق للحبّ، فلم يتحد متعلّقها.

واستدلّ للقول الثاني بأنّ الفعل الواحد الذي يكون حسناً بالذات أو بالعنوان الطاري إذا اعتبر فيه جميع ما له دخل في صلاحه وحسنه فجرد الاختلاف الزماني لا يعقل أن يوجب تغيير حسنه وقبحه.

نعم يوجب اختلاف الزمان اختلاف الحكم إذا كان لخصوصية الزمان مدخل فيه فيكون الفعل في زمان حسناً وفي زمان قبيحاً كما في الصوم، لكن هذا راجع إلى تعدّد الموضوع، فالخروج الذي هو فعل واحد ولا يتعدّد بتعدّد الزمان - بمعنى أنّه ليس هنا خروجان كان أحدهما بطيئاً والآخر سريعاً، مثلاً إذا كان أحدهما قبل الدخول والآخر بعده - لا يعقل أن يكون قبيحاً قبل الدخول وحسناً بعده إذا فرض كونه حسناً بعد الدخول لأجل التخلص به عن الحرام، فلا بدّ من الحكم به في سائر الأزمان بلا فرق.

والجواب أنّ صيرورة الشيء متعلقاً للحسن والصلاح يكون بأحد نحوين، الأوّل: أن يكون بنحو الإطلاق، والثاني: أن يكون بنحو الاشتراط، فعلى الأوّل يلزم تحصيل القيود، وعلى الثاني لا يلزم، بل ربّما يكون مبغوضاً كما في الكفارة عقيب إفتار الصوم.

وحينئذ من المعلوم بالوجدان أنّه يمكن أن يكون الشيء الواحد قبيحاً مطلقاً، ولذا لزم السعي في المنع من حصول قيده، ولكن بعد حصول القيد صار حسناً بالعرض كما في التفرد بضيافة زيد؛ فإنّه ربّما يكون مبغوضاً مطلقاً فيسعى في عدم حصول مجيئه حتّى الإمكان، ولكن بعد حصول المجيئي يصير حسناً دفعاً للمحذور الأشدّ المترتب على ترك التفرد بالضيافة.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ الخروج يكون قبيحاً مطلقاً ولذا يلزم السعي في عدم حصول قيده وهو الدخول، وبعد حصوله يصير حسناً بالعرض، والحاصل أنّ الممتنع هو اجتماع القبح المطلق مع الحسن المطلق في الشيء الواحد ولو في زمانين إلّا في حقّ غيره تعالى الممكن منه النسخ والبداء، وأمّا اجتماع القبح المطلق مع الحسن المشروط فلا محذور فيه، وإن شئت قلت: لا استحالة في اجتماع القبح المطلق

مع الحسن المشروط بتقدير عدم تأثير القبح إمّا بمزاحمة الأهمّ أو بلا بدئية حصول متعلّقة.

و محصل الكلام في المقام أنّ للمكلّف هنا حالتين، حالة القدرة بالنسبة إلى الخروج، و بعبارة اخرى بالنسبة إلى أصل الغصب إيجاباً 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 لا يكون مقدّمة لترك الغصب، و لذا لا يجب تحصيل مقدّمته و هو الدخول، كما هو شأن مقدّمات الواجب الثابت لها المقدّمية 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 الاولى يكون موجوداً لعدم المانع منه أصلاً.

ثمّ في الحالة الثانية يكون قبحه الذاتي باقياً، و المدعى إمكان تعلق الأمر مع ذلك على القول بالامتناع أيضاً، و ذلك لأنّ المانع المتصور على هذا القول أمران، أحدهما تزامم المجهتين و حصول الكسر و الانكسار بينهما في مقام التأثير في نفس الأمر، و الثاني التزامم الكسر و الانكسار بينهما في مقام تبعيد الفاعل و تقريره، و كلاهما مفقود في المقام، أمّا الأوّل فلأنّه لا يعقل أن يصير جهة القبح الغير الموجبة لانتقاع الانبعاث في نفس الأمر مزاحمة لجهة الحسن، و أمّا الثاني فلأنّ الذي يسلم من القائل بالامتناع هو عدم إمكان صيرورة الوجود المبعد مقرباً فيما إذا كان ناشئاً من اختيار واحد، كما في الصلاة في الدار المغصوبة، حيث إنّ الطبيعة المحسنة و الخصوصية السيئة فيها مستندان إلى اختيار واحد، فالمصلّي باختيار واحد يختار الصلاة و الغصب، و هذا الاختيار يكون سوءاً بالفرض، فلا يكون الوجود المستند إليه إلّا مبعداً، لا فيما إذا كان ناشئاً من اختيارين أحدهما سوء و الآخر خير، كأن يكون أصل الجامع لهذا الوجود مستنداً إلى اختيار سوء و الخصوصية إلى اختيار آخر خير كما في المقام؛ فإنّ أصل حقيقة الفضيّة مستند إلى الاختيار السابق الذي

كان سوء فيكون واجب الوجود لوجود علته، وخصوصية إيجاد هذا الغصب في موضوع الخروج والتخلص دون البقاء مستندة إلى اختيار جديد وهو اختيار خير بالوجدان، فبقدية هذا الوجود باعتبار الاختيار الأول ومقريته باعتبار الاختيار الثاني، وذلك لوضوح إناطة القرب والبعد على الاختيار، فالفعل الغير الاختياري لا يكون مقرباً ولا مبعداً.

ثم إنه ذكر في الكفاية ما حاصله : أن الاضطرار إلى الحرام لو كان بمقدمة غير اختيارية يوجب لأن يكون ملاك الوجوب على تقدير ثبوته فيه مؤثراً، كما كان مباحاً من الأصل بلا كلام حتى على القول بالامتناع إلى أن قال ما حاصله : إنما الكلام فيما إذا كان الاضطرار إليه بمقدمة اختيارية و صار المضطر إليه مقدمة منحصرة للواجب، فيه أقوال، و اختار بعد ذكرها أنه منهي عنه بالنهي السابق و ليس بمأمور به،

وقد ذكر قدس سره عند ذكر الثمرات بين الأقوال ما حاصله : أنه لو اضطر المكلّف بسوء اختياره إلى التصرف في مكان مغضوب فضلاته فيه حال الخروج صحيحة حتى على القول بعدم كون نفس الخروج مأموراً به؛ فإن هذا لولا عروض مثل وجه الصلاحي عليه؛ إذ المفروض غلبة ملاك أمره على ملاك النهي عن الغصب. وأنت خير بأن المستفاد من هذا الكلام قاعدة كلية وهي أن كل فعل غلب فيه ملاك الأمر على ملاك النهي فهو مأمور به ولو كان حراماً مضطراً إليه بسوء الاختيار، ولا يخفى أن جميع موارد الاضطرار إلى أحد محذورين والدوران بين قبيحين أحدهما أخفّ سواء كان من قبيل الأقلّ والأكثر، كما في مثال من توسط أرضاً مغصوبة - حيث دار أمره بين الغصب بمقدار أربع دقائق أو أزيد - أم من قبيل التباينين كما في من ألقى نفسه في مكان يضطرّ فيه إلى شرب الخمر أو قتل النفس يكون من هذا القبيل، يعني يكون ملاك الأمر في الاخفّ وهو كونه سبباً للتخلص عن المحذور الأشدّ أقوى من ملاك النهي الموجود في ذات الأخفّ، فلا بدّ من القول بكون الأخفّ مأموراً به مطلقاً ولو كان الاضطرار بسوء الاختيار.

و حينئذ فما وجه الكلام الأوّل الفارق بين صورتي كون الاضطراب بمقدّمة غير اختيارية و كونه بمقدّمة اختيارية بالقول في الاولى بوجود الأمر و تخصيص الثانية بالاشكال ثم اختيار عدم الأمر؟.

فإن قلت : إثبات الأمر لغلبة ملاكه في مثال من صلى حال الخروج إنّما هو بالنسبة إلى حيث الصلاحي، و فيه لمكان سوء الاختيار إنّما هو بالنسبة إلى حيث الخروجي، فلانقض.

قلت : لا يجدي تعدّد الحيثية 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 أنّه قدّس سرّه في صدر هذا الأمر قسّم الاضطراب إلى الحرام إلى ما كان بمقدّمة غير اختيارية و ما كان بمقدّمة اختيارية، 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 خير 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 كلّ على تقدير أن يكون المراد الاضطراب الابتدائي، و أمّا لو كان المراد الاضطراب حين العمل و الارتكاب فيرد على تقسيمه قدّس سرّه - المضطرّ إليه في القسم الثاني إلى المقدّمة المنحصرة و غيرها - أنّه كيف يتصور كون الفعل المتّصف بالاضطراب حين وقوعه غير منحصر فيه؟.

فإن قلت : لعلّ التقسيم بالنسبة إلى المقدّمية و عدمها، لا بالنسبة إلى الانحصار و عدمه بعد فرض المقدّمية.

قلت : عدم المقدّمية ليس إلّا في الاضطراب العقلي، نظير إهراق الطعام في القم و هو غير مراد؛ لعدم صحّة التكليف معه، و إنّما المراد الاضطراب العرفي الغير المنافي للاختيار المصحّح للتكليف و هو ليس إلّا فيها إذا كان الاضطراب إلى أحد محذورين أو محذورات كان أحدها أخفّ، و هذا ملازم للمقدّمية.

ثمّ إنّّه 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 لاشتغالها على مصحلتين ملزمتين و هذا موجب لعدم الأمر بهذه الصلاة و إن كان لا يوجب 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 الذهاب بالمزاحمة ملزماً فإنّ مزاحمة المفسدة الملزمة لا تتأبّي إلّا من المصلحة الملزمة، و حينئذ فالصلاة المذكورة صحيحة و إن كان المكلف معاقباً على ترك ذلك الأهمّ.

و فيه أنّ التزامهم ليس بين الملاكين نفسها 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 متحتمّاً، 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 مقتضي في كلا العنوانين محزراً في مورد التصادق و أنّ الواجب بحكم العقل بناءً 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 للفعلية أو كلاهما

للفعلي، فالواجب عقلاً في جميع الصور تقييد ذي المندوحة وإن كان دليل غيره متعرضاً للفعلية وكان أظهر، وكذا على مبنى صاحب الكفاية قدس سره من ترجيح الأقوى والأهم مع معلومية الأهم.

وأما لو لم يكن معلوماً فإن كان الدليلان متعرضين للحكم الفعلي وكان أحدهما أظهر، فمقتضي الجمع العرفي تحكيم الأظهر على الظاهر وجعله قرينة صارفة له في مورد التصادق، فيكون مدلول الأظهر فعلياً، فيستكشف من ذلك أقوائته بطريق الإن، ولو تساوى في الظهور فهل يرجع إلى المرجحات السندية ومع فقدتها يؤخذ بأحدهما تخيراً اصولياً، أو يتوقف من أول الأمر ويرجع إلى مقتضي الأصل؟

قولان مبنيان على أن العائين من وجه في مورد تصادقهما بعد تساويهما في انظهور هل هما مشمولان للأخبار العلاجية أولاً، بل مورد تلك الأخبار ما إذا كان بين مضموني الخبر التباين الكلي ولم يمكن العمل بكليةهما معاً أصلاً، والحق هو الثاني، فيكون المرجع هو الأصل، وعلى تقدير القول بالأول يحكم تعبداً بأقوائته ما كان دليله أرجح سنداً أو مأخوذاً طريقاً.

ولو كان الدليلان متعرضين للحكم الاقتضائي فالمرجع هو الأصل بلا كلام، وهل هو ماذا؟ فنقول: إما أن يكون الشك في أصل وجود الأقوى سواء كان على تقدير وجوده معلوم الوجود في أحد الطرفين بعينه أو مشكوكاً أيضاً، وإما أن يكون في تعيينه مع العلم بأصل وجوده، ففي الأول مقتضى أصالة البراءة عن التكليف الإيجابي والتحريري تساوي الملاكين، فيكون الفعل مباحاً، ولكن يكون عبادةً و مسقطاً للأمر؛ لفرض وجود ملاك الأمر فيه مع عدم كونه مبعداً بمقتضى الأصل المزبور، وفي الثاني مقتضى الأصل في جانب النهي عدم العقاب على هذا الفعل الخاص، وفي جانب الأمر الاجتزاء بهذا الفرد؛ لرجوع الشك في الأول إلى أن التحريم هل يسري إلى هذا الخاص أولاً، وفي الثاني إلى أن المطلوب هل هو المطلق أو المقيّد بالوقوع في غير المكان المنصوب، فيكون طرفا الشك من قبيل الأقل والأكثر الارتباطيين، والمرجع فيها البرائة.

وكيف كان لما بنوا في هذا الباب على ما هو المبني في باب الدوران بين المتراحمين من ترجيح أقوى المناطين احتاجوا إلى ذكر وجوه لتعيين الأقوى:

فنها : أظهرية دلالة دليل الحرمة من دليل الوجوب، فيستكشف بطريق الإنّ أقوائية مناط الحرمة دائماً فيما إذا كان الدليل على كلّ واحد من الوجوب و الحرمة لفظياً و متكفلاً للحكم العقلي.

و توضيحه أنّ دلالة النهي على سارية الحرمة إلى جميع أفراد الطبيعة أقوى من دلالة الأمر على سريان الوجوب إلى جميعها، وذلك لأنّ الأولى مسببة 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 متقوم و متوقف على مقدّمات تسمى بمقدّمات الحكمة، و من جملتها عدم البيان، و لا شك أنّ الظهور الوضعي هو البيان فيكون له الورود على الإطلاق بمعنى أنّه ينتفي بسببه موضوع الإطلاق.

و فيه نظر؛ لأنّ الظهور الإطلاقي إنّما يتقوم بعدم البيان المتصل لابعدم البيان المطلق و لو كان منفصلاً، بمعنى أنّ المتكلم مادام مشتغلاً بالكلام لو لم يذكر ما يصلح للتقيدية 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، فلا بدّ من مراعاة الأقوى بينهما و ربّما كان هو الإطلاقي، و بالجملة فالحكم بتقديم الوضعي على الإطلاقي بمجرد كونه إطلاقياً و بطريق الكلية ممنوع.

و قد يحدّث 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 إساءة الحكم الوجوبي المستفاد من الأمر إلى جميع أفراد الطبيعة يحتاج إلى تلك المقدّمات،

كذلك إسرائء الحكم التحريمي المستفاد من النهي إليها بلافراق.
ولكن الحق هو الفرق بين وقوع المطلق في حيز الإثبات ووقوعه في حيز النفي أو
النهي، ففي الأول نحتاج في إسرائء حكمه إلى تمام الأفراد إلى المقدمات المذكورة وفي
الثاني لا نحتاج.

و يباية أنه لا بد في باب الألفاظ بأسرها من المطلقات والألفاظ الدالة بالوضع
من الفراغ عن مقدمة، وبعد اشتراكها في الاحتياج إلى تلك المقدمة يتفرد المطلقات
بالاحتياج إلى أمر زائد، وهذه المقدمة هي أن الأصل في كلام كل متكلم أن يكون
صادراً بغرض تفهيم المراد وإفادة المقصود لا بغرض آخر كتعلم اللغة ونحوه، ففي
غير المطلقات يعلم المقصود بعد إجراء هذا الأصل، ولم تبق حالة منتظرة، فالشاك
في مجي زيء بسبب إجراء الأصل في كلام القائل : جاء زيء، يستفيد المقصود.

وأما المطلقات فليست موضوعة بإزاء المطلق حتى يعلم المقصود فيها أيضاً
بمجرد إجراء الأصل المذكور فيحكم في قوله : اعتق رقة بمطلوية مطلق الرقة، بل
إنما وضعت بإزاء المعنى اللابشرط المقسمي الصالح للإطلاق والتقيد على ما هو
المشهور المتصور الماثور من سلطان المحققين قدس سره.

فالذي يستفاد من قوله : اعتق رقة بحسب الدلالة الوضعية ليس إلا مطلوية
عتق هذه الطبيعة المهلمة، و حيث إن من المعلوم أن المراد اللبي و متعلق الغرض
المجدي النفس الأمري ليس إلا المطلق أو المقيء، فبعد إحراز كون المتكلم بصءء بيان
تمام المراد اللبي وإثبات عدم إرادة المقيء بواسطة عدم ذكر القيد يثبت قهراً إرادة
المطلق.

وبالجملة الفارق بين المطلقات وغيرها أن المدلول الوضعي في غيرها واف بتمام
المقصود، فلا جرم لا حاجة إلى غير الأصل المذكور، وفيها قاصر عن تمامه، فلا
جرم يحتاج في التمة إلى إحراز المقدمات المذكورة، بحيث لو لم يحرز تلك المقدمات
لم يمكن إزام المتكلم بإرادة المطلق؛ إذ مع عدم إحراز كونه بصءء البيان له أن يقول :
إنني لست إلا بصءء بيان هذا المقدار من الغرض، كما في قول الطبيب: لا بد لك من

شرب الدواء، وهذا بخلاف المطلق الواقع في حيّز النفي أو النهي، فإنّه يكتفي في إسرائحه إلى تمام الأفراد بمجرد الدلالة الوضعيّة من دون حاجة إلى مقدّمات الحكمة؛ فإنّ الظاهر من قولك: لا رجل «مثلاً» تعلّق النفي بما هو مفاد لفظ الرجل وضاعاً من الطبيعة المهملة، ولازمه عقلاً انتفاء تمام الأفراد؛ إذ عدم الكلّي إنّما يكون بعدم كلّ ما له من الأفراد؛ فإنّ الطبيعة لأجل إضافة الوجودات المتعدّدة إليها لا يضاف إليها إلّا عدم واحد وهو عدم تمام تلك الوجودات، وكذا الكلام في النهي.

ونظير هذه الخدشة مع جوابها يجري في لفظة «كل» مع مدخولها؛ فإنّه ربّما يقال بأنّ هذه اللفظة وإن كانت موضوعة لاستيعاب جميع الأفراد، إلّا أنّها سعة وضيقة تابعة لمدخولها، فإن كان مطلقاً كانت لاستيعاب أفراد المطلق، وإن كان مقيداً كانت لاستيعاب أفراد المقيد، ومن الواضح أنّ إثبات إرادة الإطلاق من المدخول يحتاج إلى مقدّمات الحكمة، فدلالة هذه اللفظة على استيعاب أفراد الطبيعة أيضاً يحتاج إليها. والجواب أنّ هذه اللفظة موضوعة لاستيعاب كلّ ما لمدخوله من الأفراد، والطبيعة المهملة حاوية لأفراد الطبيعة المطلقة، ومع ذلك لا يلزم 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، والحاصل أنّ هذه اللفظة وأدات النفي والنهي يكون بمنزلة مقدّمات الحكمة في إعطاء وصف الإطلاق للطبيعة المهملة.

ومنها: أنّ مراعاة جانب الأمر جلب للمنفعة ومراعاة جانب النهي دفع للمفسدة، ودفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وأورد عليه في القوانين أنّه لا فرق في ثبوت المفسدة بين الطرفين؛ إذ في ترك الواجب أيضاً مفسدة.

وأورد عليه في الكفاية بأنّ الواجب لابدّ وأن يكون في فعله مصلحة لأن يكون في تركه مفسدة، كما أنّ الحرام لابدّ وأن يكون في فعله مفسدة لافي تركه مصلحة.

وفيه أنّا لانعني بكون الشيء حسناً وذا مصلحة وكونه قبيحاً وذا مفسدة إلّا

مجرد استحسان العقل إياه في الأول و اشمزازه منه في الثاني، من دون لزوم ترتب شيء عليه يكون هو المنشأ للحسن و القبح، نظير استحسان الشامة لبعض الروائح و اشمزازه عن بعضها؛ لوضوح أن الموجود ليس إلا نفس الراححة من دون أن يكون في البين شيء آخر ورائها يكون هو المنشأ للحسن و القبح عند الشامة.

فالحسن و القبح العرضيان لابد و أن ينتهيا إلى ما يكون بالذات حسناً أو قبيحاً و إلا يلزم التسلسل، فالظلم قبيح في نفسه لا بمعنى ترتب شيء عليه؛ إذ نقل الكلام في هذا الشيء و هكذا إلى غير النهاية، بل بمعنى أنه مما يشمئز منه العقل و إن لم يرتب عليه ضرر دينوي و لا بعد عن ساحة المولى كما عند الدهري.

و حينئذ فلا شك أن العقل الثير لما يشمئز من فعل الحرام كذلك من ترك الواجب بلافراق، ألا ترى أنك كما تبتهج بإنقاذ أحد متعلقيك من الأخ و الإبن و نحوهما، كذلك يسوء حالك من ترك إنقاذه.

ويرد على الوجه المذكور أيضاً أن محل هذه القاعدة ما إذا دار الأمر بين جلب المنفعة و دفع المفسدة و لم يمكن الجمع بينهما، لا ما إذا أمكن الجمع كما فيما نحن فيه حيث إن المكلف متمكن من جلب المنفعة و دفع المفسدة معاً بإتيان الأمور به في غير الفرد المنهي عنه، مع أن الأولوية في مورد الدوران مطلقاً بمنوعة؛ إذ هي تابعة للأهمية و ربما تكون في جانب المصلحة.

و يرد أيضاً أن القاعدة المذكورة أجنبية عن المقام؛ إذ الكلام فيه في أن الحكم الشرعي محل الاجتماع ماذا يكون من الوجوب أو الحرمة بحسب الواقع، و من الواضح كون ذلك دائراً مدار غالبية كل من المناطين واقعاً، و هذه القاعدة نافعة بحال المكلف الجاهل بالواقع، فيرجح الفعل على الترك بقضية أن المفسدة الآتية من قبل النهي دفعها أولى من جلب المنفعة الآتية من قبل الأمر.

و منها: أن استقراء حكم الشارع في مواضع التعارض بين الوجوب و الحرمة كحرمة صلاة الحائض في أيام الاستظهار و عدم جواز الوضوء من الإنابين المشتبهين بل الأمر بإهراق ما فيها يعطي قاعدة كلية هي: أن كل موضع تعارض فيه

الوجوب والحرمة فحكم الشارع فيه تغليب الحرمة.

وفيه أولاً: أَنَّ الاستقراء لا يحصل بهذا المقدار، وثانياً: أَنَّ المسألة الثانية ليست ممّا تعارض فيه الوجوب والحرمة؛ إذ لا حرمة فيها في البين أصلاً، وذلك لعدم حرمة استعمال الماء النجس في الوضوء وعدم حرمة الدخول معه في الصلاة، غاية الأمر عدم الإجزاء في المقامين، وكذا المسألة الأولى لو قلنا بعدم الحرمة الذاتية لصلاة الحائض وكون النهي للإرشاد إلى فقدان شرطها وهو الطهارة، كما عليه المشهور، كما يظهر من حكمهم في موارد اشتباه حال الدم وعدم الفتوى بالاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة؛ إذ لا يمكن الاحتياط على القول بالحرمة الذاتية؛ لدوران أمر الصلاة بين الوجوب والحرمة.

وأما لو قلنا بالحرمة الذاتية فالصلاة المذكورة وإن كانت ممّا تعارض فيه الوجوب والحرمة، إلّا أَنَّ تغليب الحرمة فيها لم يعلم كونه من جهة مراعاة نفس الحرمة؛ لاحتمال أن يكون لأجل وجود الأصل الموضوعي في طرفيها أعني: الاستصحاب وقاعدة الطهارة، فلو فرض وجود هذا الأصل في طرف الوجوب كان هو المقدم كما في الصلاة في أوّل زمان رؤية الدم قبل استقرار العادة لو قلنا بعدم جريان قاعدة الإمكان هنا واختصاصها بما بعد استقرار الحيضيّة بمضيّ الثلاثة، فيحكم فيها بالوجوب؛ لوجود الأصل الموضوعي في طرفه وهو استصحاب الطهارة.

بقي الكلام في أَنَّ الحكم في مسألة التوضؤ من الإنائين بعد عدم الحرمة ما ذا وإن كان أجنبياً عن المقام، فنقول: في بعض الأخبار أنّه «يريقها ويتيمّم» فيحتمل أن يكون مورد هذا الأخبار أعمّ ممّا إذا كان كلّ من المائتين بقدر الوضوء فقط وممّا إذا كان الماء الثاني بقدر التطهير والوضوء أو كان كراً.

وحينئذ يكون الحكم بإهراق المائتين والتيمّم تعبدياً، ويحتمل أن يكون خصوص ما إذا كان كلّ منهما بقدر الوضوء خاصّة، فيكون الحكم حينئذ على وفق القاعدة، إذ مقتضى القاعدة رفع اليد من هذين الإنائين؛ إذ يلزم من استعمالها القطع

بابتلاء البدن بالنجاسة مع عدم رفع الحدث إلا احتمالاً، ويكون الأمر بالإهراق كناية عن عدم نفعها في رفع شيء من الحدث والخبث لأن يكون حكماً تعبدياً. وحينئذ يبق الموردان الآخران تحت القاعدة، فالمشهور على أن مقتضي القاعدة فيها هو التوضؤ من الأول ثم تطهير مواضع الملاقاة بالثاني ثم التوضؤ منه؛ فإنه لو فعل ذلك لقطع بمحصول رفع الحدث كما هو واضح، وأما الخبث فيتعارض الأصلان فيه؛ وذلك لأنه يعلم بحدوث التنجس عند ملاقات المائتين ويشك في بقاءه، وكذا يعلم بمحصول الطهارة عند ملاقات أحدهما ويشك في بقاءها، فالاستصحابان متعارضان فيرجع إلى قاعدة الطهارة، فيصير المكلف واجداً للطهارة من الحدث و من الخبث ظاهراً، فيجوز له الدخول في الصلاة.

وذهب المحقق الخراساني قدس سره إلى عدم جريان شيء من الاستصحابين ليكونا متعارضين لأنه يعتبر في الإستصحاب إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لو لوحظت الأزمنة بطريق القهقري وهذا مفقود في المقام؛ لأن زمان اليقين بالطهارة هو زمان الفراغ عن استعمال الماء الطاهر، وزمان اليقين بالنجاسة زمان الفراغ عن استعمال الماء النجس وكلاهما مردّد بين الزمانين، وزمان الشك في الطهارة والنجاسة هو الأزمنة المتأخّرة وهي متصلة بزمان الفراغ عن استعمال الماء الثاني ولم يبرز كونه زمان اليقين بالطهارة ولا زمان القطع بالنجاسة. هذا إذا كان الماء الثاني كراً ليكون بمجرد إصابته مطهراً لمواضع الملاقاة على تقدير تنجسها بالماء الأول.

وأما لو كان قليلاً وكافياً للتطهير والوضوء فحيث إنّ التطهير به حينئذ على تقدير نجاسة الماء الأول يتوقف على التعدّد تكون النجاسة عند الفراغ عن الغسلة الاولى بالماء الثاني منتفية؛ لدوران الأمر بين أن تكون النجاسة حادثة بالماء الأول وباقية إلى هذا الحين وأن تكون حادثة بالماء الثاني، وعلى أي حال يكون المحلّ متنجساً في هذا الحال، فيكون زمان الشك في النجاسة هو الأزمنة المتأخّرة عن هذا الحين متصلاً بزمان اليقين بها، بخلاف زمان الشك في الطهارة؛ فإنه لم يبرز

اتّصاله بزمان اليقين بها، لدوران الأمر بين أن يكون زمان اليقين بها زمان الفراغ عن الغسلة الثانية بالماء الثاني وأن يكون زمان الفراغ من استعمال الماء الأول، فلهذا يكون استحباب النجاسة حينئذ جارياً بدون استحباب الطهارة.

و حينئذ يصير المكلف بواسطة العمل المذكور طاهراً من الحدث واقعاً ومبتلياً بالخبث ظاهراً، فيدور الحكم مدار أهمية الطهارة المائية بنظر الشارع أو طهارة البدن عن الخبث، فإن قيل بأهمية الثاني - كما يظهر من حكمهم بصرف الماء في رفع الخبث عند دوران الأمر بينه وبين الصرف في رفع الحدث - كان المتعين هو التيمم. والحاصل أن التوضوء من الإلثامين المشتبهين له صور، أحدها: أن يكون كل من المائتين بقدر الوضوء، وهذا هو المتيقن من مورد الأخبار، والثانية: أن يكون الثاني بقدر التطهير والوضوء قليلاً كان أو كزراً، والثالثة: أن يكون كل منهما بقدر الوضوء والتطهير، فيتوضأ بالأول ثم يطهر بالثاني، ثم يتوضأ به ثم يطهر بالأول، فإن قلنا بشمول الأخبار لجميع هذه الصور كان الحكم تعديلاً، والأمر بالإهراق إما نفسي، وإما كناية عن عدم الاعتناء بالمائتين، وإن قلنا بانصرافها إلى الصورة الأولى فلا بد في الصورتين الأخيرتين من المشي على القواعد، وقد مضى الكلام في أدلتها وأن مختار المشهور فيها متحد مع مختار المحقق المذكور نتيجة مع كزية الماء الثاني، ومختلف معه فيها مع كونه قليلاً، وبقي الكلام في الثانية.

فنقول: القائل في الصورة الثانية بجريان الاستصحابين وتعارضهما يقول به هنا بلا فرق، وأما القائل هناك بجريان استحباب النجاسة بلامعارض مع كون الماء الثاني قليلاً فلا بد أن يقول هنا بعدم جريانه، مع أن هذه الصورة مشتركة مع الصورة السابقة في إحراز اتّصال زمان الشك بزمان اليقين، غاية الأمر أن زمان اليقين هنا زمان الفراغ عن الغسلة الأولى بالماء الأول في المرة الثالثة لا زمان الفراغ عن الغسلة الأولى بالماء الثاني؛ إذ النجاسة فيه مقطوع الارتفاع؛ إذ لو كانت هي الباقية فقد ارتفع بالغسلة الثانية بالماء الثاني، وإن كانت هي الحادثة فقد ارتفعت بالغسلة الثانية بالماء الأول، بخلاف النجاسة في زمان الفراغ عن الغسلة الأولى بالماء

الأول؛ فإنها لو كانت هي الباقية كانت زائلة بالغسلة الثانية، ولو كانت هي الحادثة كانت باقية بعدها.

ولكنه مع ذلك لا يمكن جريان الاستصحاب فيها؛ لأن نقض اليقين فيها شبهة مصداقية لنقض اليقين بالشك، لاحتمال أن يكون نقضاً لليقين باليقين، توضيحه أنه لا شك في أنا قاطعين في هذه الصورة بوجود الطهارة والنجاسة المقطوعتي الارتفاع، والطهارة المقطوعة الارتفاع هي السابقة على الاستعمال، والنجاسة المقطوعة الارتفاع يحتمل أن يكون هي نفس هذا الذي نستصحبه إن كان الماء الثاني نجساً، وأن يكون غيره إن كان الماء الأول نجساً، فعلى الأول لا يكون نقض المستصحب في الآن اللاحق إلا نقضاً لليقين باليقين أي نقضاً لوجوده المتيقن في الزمان السابق بعدمه، المتيقن في الزمان اللاحق.

بقي الكلام في أنه هل يعتبر في الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين كما ذهب إليه المحقق المذكور أولاً؟ فنقول: الظاهر أنه غير معتبر؛ لعدم مساعدة الدليل عليه، ولكن هنا مطلباً لازمه عدم جريان الاستصحاب في جميع مواضع عدم إحراز الاتصال وفي بعض مواضع إحرازه، وهو أن ما هو وظيفة الاستصحاب شأنه ليس إلا توسعة زمان المستصحب وجعله طويلاً، وإضافة الزمان المشكوك إلى الزمان المقطوع، وليس من وظيفته تطبيق الزمان المتيقن على زمان خارجي

مثلاً لو استعمل الماء الأول، ثم استعمل بعد انقضاء ساعة الماء الثاني في مدة أربع دقائق، ثم غسل مواضع الملاقاة بعد انقضاء ساعة بكر طاهر، وهاتان الساعتان زمان الشك، والدقائق الأربعة المتوسطة يقطع فيها بالنجاسة، والزمان المتيقن للنجاسة ساعة وأربعة دقائق، وهذه الساعة مرّدة بين الساعة الأولى والثانية، فاستصحاب النجاسة في الساعة الأخير معين لتلك الساعة في هذه الساعة الخارجية من دون أن يزداد أو ينقص بذلك زمان النجاسة.

ولا فرق بين هذا المثال وغيره كما إذا كانت النجاسة مرّدة بين التحقق في دقيقتين والتحقق في ساعات كثيرة إلى أي حد بلغت؛ فإن الاستصحاب في الأزمنة

المتأخرة حينئذ وإن كان يوجب زيادة زمان النجاسة، إلا أنه لا يجري في هذه الأزمنة إلا بعد صحة جريانه في أوائل أزمنة الشك، فننقل الكلام في الدقيقة الاولى من ازمنته.

فنفقول: هنا ثلاث دقائق، فالوسطى منها تقطع فيها بالنجاسة و طرفاها زمان الشك، والمتيقن تحقق النجاسة في دقيقتين ونشك في أن حدوثها في الدقيقة الاولى وبقائها وانتهاؤها في الوسطى، أو أن حدوثها في الوسطى وبقائها في الأخيرة؟ فاستصحاب النجاسة في الدقيقة الأخيرة معين لمبدء الحدوث في الوسطى و زمان البقاء في الأخيرة من دون أن يزيد أو ينقص بذلك زمان النجاسة، وهذا الكلام جار أيضاً في استصحاب النجاسة في الصورة الثالثة، أعني ما إذا كان كل من المائتين قليلاً وكافياً للتطهير والوضوء.

مثلاً لو فرضنا كون النجاسة حينئذ بعد التطهير بالماء الأول مرددة بين التحقق في ثلاث دقائق أو ساعات كثيرة فننقل الكلام في الدقيقة الاولى من أزمنة الشك ونقول: هنا أربع دقائق تقطع في ثالثها بالنجاسة ونشك في أوليها وهما دقيقتا التطهير والوضوء بالماء الثاني و آخرتها وهي ما بعد الغسلة الثانية بالماء الأول مع العلم بتحقق النجاسة في دقيقتين، فاستصحاب النجاسة في الأخيره معين لها بين الدقيقتين في الثالثة والأخيرة.

الأمر الثالث: و من جملة ما تمسك به المجوزون باب الأسباب؛ فإن الغسل الواحد مثلاً يكفي للجنابة والجمعة، مع أن الأول سبب للوجوب والثاني للاستجاب، وكذا الكلام في متزوحات البئر؛ فإن وقوع الكلب سبب لوجوب نزح الأربعين، وكذا وقوع الهرة، فإذا وقع كلبان أو كلب و هرة وجب أربعين واحداً، فيجتمع في نزحها وجوبان، فيعلم من ذلك أن تعدد الجهة كاف في جواز اجتماع حكيم متضادين أو مماثلين في شيء واحد.

أقول: الكلام في باب الأسباب يقع في مقامين: أحدهما أن مقتضى القاعدة هل هو كفاية الفعل الواحد لسببين أو أسباب، أو

لزوم تعدّده بتعدّد سببه، و بعبارة اخرى مقتضى القاعدة هو التداخل إلا ما خرج بالدليل أو عدمه كذلك؟

و الثاني أنّه هل يصحّ التمسك بهذا الباب للقول بالجواز أو أنّه غير مرتبط بمبحث الاجتماع رأساً؟.

أما المقام الأوّل فنقول: جعل طبيعة سبباً لفعل باتلانها لأن وإذا ونحوهما كما في قولك: إذا نمت فتوضاً يتصور على وجوه، أحدها: أن يكون الطبيعة في جانب السبب مأخوذة باعتبار صرف الوجود في مقابل العدم الأصلي بحيث كان السبب نقض عدمها وتبدله بالوجود، والثاني: 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، فكّل 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 وإن كان قابلاً لأن يتكرّر بتكرّر السبب، إلا 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 فلا يفرق الحال بين أن يؤخذ في جانب السبب أيضاً بهذا الاعتبار أو باعتبار الوجود الساري.

فعلى التقديرين لا يتكرّر المسبّب لافردين من هذا السبب و لافردين منه و من غيره، فالسبب وإن كان متعدّداً و قابلاً للتكرار إلا أنّ المسبّب واحد لا يقبل التكرار أصلاً، هذا هو الوجوه المتصورة في هذا الباب و لإشكال في إمكان كلّ منها عقلاً و لا في الآثار المترتبة على كلّ منها على تقدير القطع به، إنما الكلام و الإشكال في أنّ

المستفاد من الأدلة أي منها؟.

فذهب شيخنا المرتضى قدس سره إلى أن ما يستفاد من الأدلة و يكون قاعدة كلية هو عدم التداخل و يكون معمولاً به في مورد الشك كباب المزوحات، لا في مورد القطع بالتداخل من جهة النص الخاص كما في باب الأحداث، لقوله عليه السلام: «إذا اجتمعت لله عليك حقوق أجزاءك غسل واحد».

و الدليل على هذه الدعوى و إن كان أصله مأخوذاً من كلماته قدس سره في مواضع عديدة من كتبه، إلا أننا نذكره مع زيادة تنقيح ليست في كلامه قدس سره و هو: أن القضية المبدوة بأن و إذا و نحوها على ما هو المعروف أو المجمع عليه ظاهرة في عليّة الشرط للجزاء و كونه علّة منحصرة، فيكون منطوقها بمقتضى الأول الثبوت عند الثبوت، و مفهومها بمقتضى الثاني الانتفاء عند الانتفاء، و لا يخفى أن مقتضى إطلاق القضية تحقّق العليّة التامة لجميع مصاديق الطبيعة التالية لأداة الشرط، فكما أن الموجود أولاً من مصاديقها يكون مؤثراً تاماً فكذا الموجود منها ثانياً و ثالثاً و هكذا أيضاً يكون مؤثراً تاماً مستقلاً كالأول بلا فرق، لتحقّق الطبيعة في جميعها، فقوله: إذا تمت فتوضاً مثلاً و إن كان رفع اليد عن ظهوره في المنحصريّة للقطع بعدمها لقوله: إذا بليت فتوضاً، إلا أن ظهوره في عليّة النوم للموضوع محفوفة، و مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين ما وجد من مصاديق النوم أولاً و ما وجد منها ثانياً و ثالثاً و هكذا، و تخصيص العليّة بالموجود منها أولاً تقييد للنوم في القضية بأول الوجودات أو بالوجود الغير المسبوق بالوجود من دون مقيد.

فإن قلت: ما وجه الفرق بين قولنا: النوم واجب و النوم سبب، حيث نقول في الأول بكون مقتضى الإطلاق اختصاص الجواب بأول الوجودات و في الثاني بكون مقتضاه سراية السببية إلى جميع الوجودات؟

قلت: الأسباب العادية الدنيويّة المعلومة عند العرف يكون السببية فيها متعلّقة بالوجود الساري كحرارة النار السارية إلى كلّ فرد منها، و حينئذ فالأسباب الشرعية و إن كان العرف جاهلاً بأصل سببيتها لو لا إعلام الشرع، ولكن إذا أعلم

الشرع بها و سكت عن بيان كيفية سببها كان إطلاق كلامه محمولاً على الكيفية المرسومة المتعارفة عند العرف، أعني السببية بلحاظ الوجود الساري، فرسومية هذا النحو من السببية أعني سببية الوجود الساري و تعارفها عند العرف قرينة عامة موجبة لحمل إطلاق الكلام الدالّ على السببية عليه.

فهذا نظير استفادة كيفية تأثير النجاسات في التنجيس و أنّه يكون على وجه الملاقاة دون المجاورة و غيرها من كون الغالب في التأثيرات العادية كونها على هذا الوجه، فقوله عليه السلام : «إذا بلغ الماء قد ركز لم ينجسه شيء» مفهومه أنّ الماء القليل ينجسه النجاسات، و أمّا كيفية تنجسها له فهذا الكلام ساكت عنها، فيحمل على كونه بوجه الملاقاة بقرينة أنّ الغالب في التأثيرات العادية ذلك، و هذا بخلاف وصف الوجوب؛ فإنّ تعلّقه بالطبيعة باعتبار صرف الوجود شائع في العرف و العادة.

فإن قلت : سلّمنا ظهور إطلاق القضية المبدوءة بأن و إذا في تعدّد السبب بالقرينة المذكورة، لكنّا نقول : إنّ الأسباب المتعدّدة المتعاقبة في الوجود يختصّ أولها بالتأثير و يلغو الثاني لو كان المسبّب غير قابل للتعدّد و التكرار، و المسبّب في باب الأسباب الشرعية هو الطبيعة المأمور بها كالنحو في قوله : إذا تمت فتوضاً، وهي غير قابلة للتكرار؛ لأنّها باعترافكم مأخوذة بلحاظ صرف الوجود الحارق للعدم، و خرق عدم لا يمكن إلّا مرّة واحدة، فالأفراد المتعدّدة المتعاقبة من النوم مثلاً لا تأثير إلّا لأولها؛ لعدم قابلية المحلّ إلّا لتأثير واحد، نظير عدم تأثير النار في إحراق المحلّ بعد احتراقه بنار أخرى، و الحاصل 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 المتيقن، وبيانه أنّ الطبيعة المهمة من حيث الوجود والعدم لمآل يكن وقوعها متعلقاً للطلب كان اللازم بحكم العقل اعتبار الوجود معها، والوجود المعتبر يمكن أن يكون هو الوجود المخصوص، وأن يكون هو الوجود الساري، وأن يكون صرف الوجود، والأولان مشتملان على الأخير مع الزيادة، وحينئذ فحينما كان المتكلم في مقام البيان ولم يقم في البين قرينة على اعتبار الخصوصية أو السريان فإطلاق كلامه محمول على اعتبار صرف الوجود، فعلم أنّ ظهور طلب الطبيعة في مطلوبة صرف الوجود إنما يكون ناشئاً من جهة الإطلاق وكونه قدراً متيقناً.

و حينئذ فلو قام دليل على أنّ المعتبر هو الوجود بقيد السريان كان له الورود على الظهور المذكور، وعلى هذا فإذا كان ظاهر القضية المبدوءة بأن وإذا على ما قرّرنا سببية كلّ وجود وتأثيره الفعلي المستقل - ومن المعلوم عدم إمكان تعدّد السبب الفعلي إلا مع قابليته 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 قلّت: سلّمنا تعدّد السبب وتعدّد التأثير لكن نقول: المسبّب للأسباب الشرعية هل هو الوجود أو الوجوب؟ لا إشكال في عدم كونه هو الوجود وإلّا لم تحقّق الوضوء عقيب النوم مثلاً، فتعيّن أن يكون هو الوجوب، وحينئذ فتعدّد السبب يقضي بتعدّد الوجوب وهو لا يقضي بتعدّد الوجود، لإمكان اجتماع الوجوبات المتعدّدة في وجود واحد وصوريتها وجوداً واحداً متأكّداً، كما لو قال: أكرم عالماً وأكرم هاشمياً؛ فإن إتيان المجمع حينئذ متّصف بالوجوب المتأكّد، وبعد هذا القول لا يخفى أنّ الوجوب في دليل سببية هذه الأسباب متعلّق بعنوان واحد كالنوضو ونزع الأربعين من دون تقييد بما يقيّد بعدد الوجود بتعدّد الوجوب، فيكون ظاهراً في اجتماع الوجوبات في الوجود الواحد وصوريتها وجوباً واحداً متأكّداً نظير قول المولى: إضرب إضرب، فإنّه بإطلاقه وعدم تقييد الضرب الثاني بالمرّة الاخرى ظاهر في كون المطلوب ضرباً واحداً وكون طلبه شديداً.

قلت : المسبب للأسباب الجمعية التشريعية يكون هو الوجود لكن لا على نحو مسببته للأسباب العقلية التكوينية؛ فإنها فيها تكون على وجه يلزم من وجود السبب وجود المسبب، و أما في التشريعات فوجود الأسباب أيضاً مقتضى لوجود المسببات لكن يجعل الأمر في نظره، و أمره بإيجاد المسبب ناش من قبل هذا الاقتضاء، فكأنه يجعل المكلف حادثاً للمقتضي و يأمره بانفاذ اقتضائه وإجرائه و ترتيب مقتضاه عليه، و نظيره قول القائل : البيت صار كثيفاً و يقتضي الكس، فيثبت الإقتضاء لنفس كثافة البيت، غاية الأمر أنه لما يرى المقتضي قاصراً يأمر الغير بإنفاذ اقتضائه، فعلم أن تعدد السبب في الأسباب الشرعية قاض بتعدد الوجود.

فإن قلت : سلمنا تعدد السبب و تعدد التأثير و كون المسبب هو الوجود دون الوجوب، لكن نقول هذا لا يقتضي تعدد الوجود؛ و ذلك لأن كل فرد من أفراد هذه الأسباب يقتضي وجود عنوان، و العناوين التي تكون مسببات لها متصادقة في وجود واحد، فيحصل امتثال أوامرها بإتيان وجود واحد كما يحصل أكرم العالم و أكرم الهاشمي بإكرام المجمع.

قلت أولاً : إن المفروض اتحاد عنوان المسبب لهذه الأسباب كعنوان التوضؤ و نزح الأربعين، و مع فرض اتحاد العنوان يكون تعدد السبب قاضياً بتعدد الوجود بلا إشكال.

و ثانياً : لو شككنا في مقام في أن المسبب عنوان واحد أو عناوين متعددة فالمرجع هو الاشتغال دون البراءة؛ إذ بعد اليقين بأن تحقق كل سبب اقتضى تحقق شيء و اشتغال الذمة و التعهد به نشك في أن المشتغل به يكون عنواناً واحداً أو عناوين متعددة غير متصادقة في فرد أصلاً، حتى لا يحصل الفراغ بالوجود الأول، أو يكون عناوين متعددة متصادقة في الوجود الأول حتى يحصل الفراغ به، فنحكم بوجوب تعدد الوجود و ليحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني، فالشك إنما هو في حصول الامتثال و الخروج عن المهدة بعد العلم بثبوت التكليفين لافي التكليف

الزائد حتى يكون مرجعاً للبراءة، كما هو واضح.

ثم إنَّ هذا الدليل كما يجري في الفردين من نوع واحد كوقوع الكلبين كذلك يجري في النوعين كوقوع الكلب و الهرة بتقريب أنَّ تخصيص السببية بالنوع الأوَّل تقييد لدليل سببية النوع الثاني؛ لعدم مسبوقية وقوعه لوقوع النوع المستقضي لنزح المساوي أو الأكثر، فيكون مدفوعاً بالإطلاق، ويمكن هنا إيراد الإشكالات الثلاثة الأخيرة مع دفعها بمثل ما مرَّ من الأجوبة، هذا محصل كلامه قدس سره مع تنقيحه. والحق أن يقال: إنَّه ليس لنا في باب الأسباب الشرعية لفظ كان معناه السببية والعلية العقلية، وأما أدوات الشرط فإن قلنا فيها بمقالته قدس سره من أن مفادها بحسب الظهور الوضعي أو العرفي عليّة تاليها للجزاء بالعليّة النائمة العقلية غاية الأمر مع زيادة قيد الانحصار، لصحّة أخذ المفهوم، كان ما ذكره قدس سره هنا حقاً لا محيص عنه.

وأما لو أنكرنا ذلك و قلنا بأنَّ المستفاد منها عرفاً ليس إلّا مجرد كون تحقّق تاليها ملازماً لتحقّق الجزاء بعده من دون استفادة العلية [فلا]، نعم يستفاد عدم كونها غير مرتبتين أصلاً، بل يكونان مرتبتين بنحو من الربط إمّا لعلية الأوَّل للثاني، أو بكونه جزءاً أخيراً لعلته، أو بتلازمهما في الوجود و كونها معلولين لعلّة ثالثة كما هو الحق، و الدليل عليه شهادة الوجدان بصحّة استعمال القضية الشرطية في المقامات الثلاثة على حدّ سواء.

ألا ترى صحّة قولنا: إن جائك زيد فأكرمه فيما إذا فرض كون العلة لإكرامه هو العلم والسيادة والمجيء من حيث المجموع، و فرض العلم بالأوّلين من دون أن يكون استعمالاً للقضية الشرطية في غير محلّها.

وكذلك قولنا: إن جاء زيد جاء عمرو فيما إذا فرض كون المجيئين متلازمين في الوجود، وهذا هو المبني للتزاع الواقع بين العلمين الجليلين في مفهوم قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينبجسه شيء» حيث جعله أحدهما موجبة جزئية مستنداً إلى أن مفاد المنطوق تعليق السبب الكلّي بالكريّة؛ فيلزم من انتفاء الكريّة

انتفاء السلب الكلّي الحاصل بالإيجاب الجزئي واستقرب 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 القضية الشرطيّة بالمقالة الاولى كان ما ذكره الثاني حقّاً؛ إذ لو كان عدم تنجّس بعض النجاسات مستنداً إلى عدم قابليّتها وعدم تنجيس بعض آخر إلى الكريّة 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 متّماً لعموم بحيث كان بعض هذا العموم متحقّقاً ومستنداً إلى غير هذا الشيء، وتنته 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، وبالنسبة إلى بعض آخر مستنداً إلى مصاحبة المخاطب مع زيد صحّ أن يقال: إذا كنت مع زيد فلا تخفّ أحداً.

و حينئذ ففاد منطوق الرواية ليس إلّا مجرد تعليق السلب الكلّي بالكريّة من دون إشعار بكونه علّة منحصرة له، فلا جرم يلزم من انتفاء الكريّة انتفاء هذا السلب الحاصل بالإيجاب الجزئي.

وكيف 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 الهرة مثلاً وجب تحقّق نزع الأربعين بعده، ولا شكّ في أنّ هذا المعنى يصدق فيما إذا حدثت أحداث متعدّدة وتحقّق عقبيها وضوء واحد، أو تحقّق وقوع كلاب متعدّدة أو كلب و هرة وتحقّق نزع الأربعين مرّة واحدة بعده، فيصدق تعقّب الوضوء بالنسبة إلى كلّ واحد من الأحداث، وتعقّب النزع بالنسبة إلى كلّ واحد من الوقوعات.

نعم لو تخلل الوضوء أو النزع بين حدثين أو وقوعين لم يجز الاكتفاء بهما لما وقع عقيبها؛ لأنّ المستفاد من الدليل لزوم تحققها عقيب هذا الأشياء هذا هو الكلام في المقام الأوّل.

و أمّا المقام الثاني فالحقّ أنّ باب الأسباب غير مرتبط بمبحث الاجتماع رأساً، ويانه أنّه لو قلنا بكون السبب صرف الوجود لزم لغوية الفرد الثاني وكون الوجوب واحداً، فلم يجتمع وجوبان حتى يلزم تداخلهما، وكذا لو قلنا بكون السبب صرف الوجود، ولو قلنا بأنّ هنا سببين ومسببين تعلّق بكلّ منهما وجوب فحينئذ وإن كان في البين وجوبان، لكن لم يلزم اجتماعهما في موضوع واحد، بل لكلّ منهما موضوع مستقل.

نعم لو قلنا بتعدّد الأسباب وتعدّد المسبّبات وتداخل المسبّبات في فعل واحد كما لو قلنا بأنّ حدث الجنابة موجب لوجوب غسل و حدث الحيض لوجوب غسل آخر مغاير للأوّل في الحقيقة، والجمعة لاستحباب غسل آخر مغاير للأوّل في الحقيقة، والجمعة لاستحباب غسل آخر مغاير للأوّل في الحقيقة، ولكن هذه الأغسال المختلفة المحقائق 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 واستحباب، بل يحصل من اجتماع الأوّلين وجوب واحد متأكّد، وكذا من اجتماع الأخيرين إلّا أنّ التأكّد هنا ليس بمثابته في الأوّل، كما أنّ هذا هو الحال في مثل الصلاة وفيما تصادق فيه عنوانان واجبان كما في إكرام شخص كان عالماً هاشمياً بعد ورود: أكرم عالماً وأكرم هاشمياً.

« فصل في اقتضاء النهي للفساد و عدمه »

وقبل الخوض في المقصود نقدّم اموراً.

الأوّل: قد مرّ في المبحث المتقدّم بيان الفرق بينه وبين هذا المبحث و أنّه يفترق عن هذا المبحث سؤالاً وجواباً بأنّ المسؤل عنه هناك أنّه هل يمكن إبقاء الأمر و

النهي المتعلقين بعنوانين مجتمعين في وجود واحد، أو لابدّ عقلاً من تقييد أحدهما، و هنا أنّ التحريم هل هو ملازم للفساد أولاً.

و مورداً^(١) بأنّه لو كان بين العنوانين عموم و خصوص مطلقاً مفهوماً و خارجاً يجري فيها هذا النزاع دون النزاع المتقدّم و قد مرّ وجهه، و أمّا غير هذا المورد فالقول بالامتناع و تقييد جانب الأمر بجعله من مباني هذا النزاع، و أمّا على القول بالجواز فلم يتعلّق نهي بالعبادة أصلاً.

الثاني: أنّ هذا النزاع هل هو عقلي أو لفظي؟ الظاهر الأول؛ 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 مستقداً من اللفظ أو من غيره ملازم للفساد أولاً؟ و يشهد لذلك ظاهر الكلمات و العنوانات.

أمّا الأول، فلأنّ استدلالهم على الفساد في العبادات بأنّ الوجود المبعد لا يمكن أن يكون مقرباً ظاهر في كون النزاع في أمر عقلي للفظي، و من هذا السنخ أيضاً استدلالهم في جانب المعاملات، و أمّا الثاني فلأنّ تقرير العنوان بأنّ النهي هل هو موجب للفساد أو لا، ظاهر في ذلك؛ إذ الموجب بمعنى العلّة، و لا يقال: إنّ اللفظ علّة لمعناه، بل يقال: إنّّه دالّ عليه، فلو كان النزاع في أمر لفظي لكان حقّ العبارة في العنوان أن يقال: هل النهي دالّ على الفساد أولاً، فعنّى العبارة المذكورة أنّ العنوان من حيث نفسه تام لا مانع فيه بحيث لو لا المانع 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 مجرد وجود القائل بإنكار الملازمة عقلاً و إثبات الدلالة الالتزامية لفظاً في المعاملات فلا يوجب كون النزاع في أمر لفظي، بل لابدّ من إبطال هذا القول كما

١. عطف على سؤال و جواباً، أي يفترق عن هذا المبحث مورداً.

أبطلنا القول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً في المبحث المتقدم.

الثالث : ربما يقال بتعميم ملاك النزاع للنهي التحريمي والتنزيهي والنفسي والغيري والأصلي والتبعي، والمراد بالأصلي ما كان مدلولاً بالدلالة الاستقلالية المطابقة، والتبعي ما كان مدلولاً بتبع الدلالة على شيء آخر كما يستفاد من قوله : انصب السلم، مطلوبية الكون على السطح انتقالاً من المعلول إلى العلة.

أقول : الحقّ عدم كون التنزيهي محلاً للنزاع، ووجهه أنّ المفروض كون العنوان من حيث الذات مشتقاً على المصلحة الوجوبية المانعة من النقيض، وهذه المصلحة لاتزاحمها إلا المفسدة التحريمية المانعة من النقيض أيضاً، لا المفسدة الكراهية الغير المانعة عنه المشوبة بالرخصة في الفعل؛ فإنّ هذه لا يعقل أن تصير مزاحمة للجهة الوجوبية ومسقطه لها عن التأثير.

وبعبارة أخرى : الجهة الكراهية تقتضي كون الفعل خلاف الأولى وهو غير مناف للعبادية، وإنّما المنافي لها كونه معصية، ولهذا تراهم يستّمون العبادات التي تعلّق بها النهي التنزيهي بالعبادات المكروهة؛ فإنّ معنى ذلك أنّها صحيحة، غاية الأمر كونها أقلّ ثواباً، ولم يعهد القول بفسادها من أحد حتّى من القائلين بأنّ النهي في العبادات موجب للفساد، فهذا دليل على خروج النهي التنزيهي عن تحت هذا النزاع.

وأما النهي النفسي التبعي فلا إشكال في دخوله في حريم النزاع كالأصلي بلا فرق، وكذا الغيري أصلياً كان أو تبعياً، وإن كان ربما يتوهم خروجه استناداً إلى أنّه لا عقاب على مخالفة مقدّمات الواجب وأنّها لا توجب البعد عن ساحة المولى، فنبوضيتها غير مؤثرة، فليست بمناعة عن العبادية.

ولكنّه من دفع بأنّ مقدّمة الواجب وإن كان لا يوجب مخالفتها عقاباً مستقلاً عليها بمعنى أنّه لو كان لواجب مقدّمات عديدة، فترك تلك المقدّمات لا يوجب عقابات متعدّدة بعددها، إلّا أنّه لاشبهة في إيجابها العقاب والبعد عن ساحة المولى من جهة ترك ذمها.

وبعارة اخرى : لاشك في اتصاف المقدمة باللابدية العقلية؛ إذ معنى المقدمة ذلك، فيكون ترك ذنبها مسبباً عن تركها، فيكون ترتب العقاب والبعد على ترك ذي المقدمة معلولاً في الحقيقة لترك المقدمة، وما هو علّة لترتب العقاب والبعد ولو على غيره يكون اختياره قبيحاً لا محالة، فيكون الحسن الفاعلي المعتبر في العبادة منتفياً فيه، فلهذا يمتنع عبادة الفعل الذي يكون تركه مقدّمة لواجب.

و من هنا ظهر أنّ جريان ملاك النزاع في المقدمة التي تكون علّة للحرام غير مبني على القول بوجوب مقدّمة الواجب، بل يجري ولو على القول بعدم وجوبها، وذلك لما عرفت من كفاية المقدّمية واللابدية العقلية في ذلك، فن قال في مسبحث الضد بعدم الاقتضاء لا لمنع مقدّمية ترك الضدّ لفعل ضده بل لمنع الوجوب مع تسليم المقدّمية كان له أن يقول بفساد الضدّ لو كان عبادة، فيشارك هذا القول مع القول بالاقتضاء نتيجةً.

الرابع: لا إشكال في أنّ المراد بالعبادة في المقام ليس ما يكون عبادة فعلية تامة من جميع الجهات؛ ضرورة عدم إمكان وقوعه متعلّقاً للنهي وإن كان الظاهر من المحكيّ أبي حنيفة من القول بإيجاب النهي في العبادة للصحة ذلك، بل المراد - على ما عرفت من أنّ النزاع إنّما هو في ثبوت العلية والملازمة العقلية بين النهي والفساد حتّى باعتراف من يجعل النزاع في الدلالة اللفظية الالتزامية كصاحب الكفاية - هو ما يكون اقتضاء العبادة والقرب فيه في حدّ ذاته ولو لا النهي تامّاً حتى ينحصر الكلام فيه في أنّه هل يحدث من جهة النهي مانع من عبادة هذا الذي يكون في حدّ ذاته تامّاً في اقتضاء العبادة أولاً.

وأما ما ليس كذلك بأن كانت المصلحة العبادة مقيّدة بنيره وقاصرة عن أن تشملهما كما في الصلاة في اللباس النجس أو في جزء غير المأكول فليس محلاً 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 تعبدياً لا توصلياً، ومثّل له

بصوم العيدين؛ فَإِنَّ الأخير بإطلاقه غير صحيح، وإِنَّمَا يصحّ مع التقييد بإحراز وجود المصلحة، فصوم العيدين إِنَّمَا يصحّ جعله من محلّ الكلام لو استفيد من دليل حرّمته مجرد الحرمة لا هي مع تقييد المصلحة بغير هذا الصوم، وكذا الكلام في صوم الحائض وصلاتها على القول بحرمتها الذاتية، و مجرد تسميتها بالصوم والصلاة لا يوجب كونها من محلّ الكلام مطلقاً.

وبالجملة، فحال هذا المبحث حال المبحث المتقدم في لزوم إحراز وجود المقتضي في نفس العنوان، و بعد إحرازه يقع الكلام هناك في إمكان بقاء الحكمين الفعلين و عدمه، و هنا في منافية التحريم للصحة والعبادية و عدمها.

الخامس : من الواضح أَنَّ النزاع في أَنَّ النهي في العبادة أو المعاملة موجب لفسادها أو لا إِنَّمَا هو فيما إذا كان طرّو الفساد ممكناً بأن يتّصف العمل بالصحة تارة و بالفساد أخرى، فما لا يمكن فيه طرّو الفساد و لا ينفكّ عن أثر لكونه علّة تامّة له لا يجري فيه هذا النزاع.

السادس : صحّة كلّ موضوع و فساده عبارتان عن تماميته و عدم تماميته بلحاظ الأغراض المتعلّقة به و الفوائد المنظورة منه، فتأثيره بحسب الأجزاء و القيود مستلزم لترتّب الفوائد و عدم تماميته مستلزم لعدم ترتّبها فكلّ منهما أمر وحداني في جميع الموارد و هو التامة أو عدمها بلحاظ الأثر المنظور إليه.

نعم يتّصف العمل الواحد بالتامة بملاحظة أثر و بعدمها بملاحظة آخر، و كذا يختلف حاله باختلاف الأنظار، و اختلاف الفقيه و المتكلّم في تفسير الصحة في العبادة من هذا القبيل و ليس من باب الاختلاف في المفهوم؛ فَإِنَّ نظر الأوّل في باب العبادة مقصور على سقوط الإعادة و القضاء و وجوبها، و نظر الثاني على حصول الثوبة و القرب للعبد، و كلاهما لازم تمامية العبادة، فعبر كلّ منهما بالصحة عن لازمها المنظور إليه، غاية الأمر أَنَّ هذا اللازم يختلف باختلاف نظرهما.

و كذا قد يختلف حال العمل الواحد من حيث الصحة و الفساد باختلاف الملاحظات، مثلاً لو بنينا على عدم إجراء موافقة الأمر الظاهري عن الواقعي و قام

أمانة على عدم وجوب السورة وكون الصلاة مركبة من تسعة أجزاء - مثلاً - و كانت السورة في الواقع واجبة و الصلاة مركبة من عشرة أجزاء، فأقى المكلف بالصلاة بدون السورة لقيام الأمانة المذكورة عنده، فيكون هذا العمل بملاحظة الأمر الظاهري ما دام موضوعه - وهو الجهل بالواقع - باقياً تاماً مسقطاً للإعادة والقضاء في قبال كون الإتيان بثمانية من الأجزاء ناقصاً موجباً لها، وهذا العمل بملاحظة الأمر الواقعي ناقص؛ ولهذا عند ارتفاع الجهل يجب الإعادة والقضاء. ثم إن كلاً من الصحة و الفساد أمر وحداني اعتباري في جميع الموارد، بمعنى أنه ليس في الخارج ما وراء عشرة أجزاء مثلاً شيء آخر يكون بحذاء التمامية أو المنشائية للأثر أو بحذاء عدم التمامية أو عدم المنشائية للأثر، من غير فرق في ذلك بين العبادات و المعاملات و إن فرّق بينهما في الكفاية رداً على من جعل الصحة و الفساد اعتباريين بقول مطلق بما حاصله: أن الصحة في العبادات بالنسبة إلى الكليات مختلفة، فيكون انتزاعية بمعنى موافقة الأمر، و عقلية بمعنى سقوط الإعادة و القضاء في المأمور به بالأمر الواقعي الأولي؛ لكونه حكماً يستقل به العقل كسائر الأحكام العقلية، و جعلية بمعنى سقوطها في المأمور به بالأمر الظاهري، فإنه على القول بعدم الأجزاء في الأوامر الظاهرية عند تبين الخلاف على حسب القاعدة مع تصوير إجزائها حينئذ أيضاً بأن يكون الإتيان بالناقص موجباً لسقوط الفاعل عن قابلية تدارك المصلحة الفائتة يكون سقوط الإعادة و القضاء في هذه الأوامر عند تبين الخلاف حكماً شرعياً، بمعنى كون بيانه من وظيفة الشرع كسائر الأحكام الشرعية. و بالنسبة إلى الجزئيات يكون من باب انطباق الكليات عليها نظير اتّصاف أفراد الواجب بالوجوب؛ فإنه ليس بالمجعل، بل من باب انطباق عنوان الواجب عليها، و في المعاملات بالنسبة إلى الكليات جعلية دائماً؛ لاحتياجها إلى إمضاء الشرع؛ إذ لولاه لم يترتب الأثر لأصالة الفساد، و بالنسبة إلى الجزئيات يكون من باب الانطباق.

ولكنه مخدوش، أمّا في العبادات، فلما عرفت من أن الصحة بمعنى التمامية بلحاظ

الأثر المرغوب أمر وحداني لا يختلف باختلاف الموارد، وهو قدس سره أيضاً معترف بذلك في صدر هذا البحث، وما ذكره هنا متجه بالنسبة إلى آثار التامة و لوازمها لا بالنسبة إلى نفسها، فيصح القول باعتبارية الصحة والفساد بقول مطلق. وأما الأمور به بالأمر الظاهري فلا يتصف على القول المذكور عند تبين الخلاف بالتامة حتى يقال بكونها مجعولة، غاية الأمر كونه مسقطاً للإعادة والقضاء، فسقوطها لا يكون لازماً مساوياً للتامة بل أعم، مع أنه لو ثبت من الشرع اتصافه بالتامة في مقام نلتزم فيه بأن هنا مصلحتين إحداهما أدنى والاخرى أقصى، فاتصاف العمل الناقص بالتامة بلحاظ الأدنى، وبعدها والإسقاط عن قابلية التدارك بلحاظ الأقصى.

وأما في المعاملات فلأن وجه الحاجة فيها إلى إمضاء الشرع، إما كونه دخيلاً في التأثير فإن الشارع مالك حقيقي فلا يقصر إمضائه عن إمضاء المالك المجازي، فكما أن الثاني جزء للمؤثر فكذا الأول بطريق أولى، وإما كونه كاشفاً عن السببية الواقعية بمعنى أن الشارع جعل اختيار الأموال بيد المالك المجازي لها، ولكن الأسباب التي تكون أسباباً بنظر العرف بعضها متلبس بالسببية واقعاً وبعضها غير متلبس بها كذلك، فإمضاء الشرع يرفع احتمال كون العقد من القبيل الثاني و يكشف عن كونه من الأول، كما أن تخطيطه بالعكس.

فإن كان الثاني فن الواضح أن إمضاء الشرع حينئذ مجرد تصديق للعرف بمعنى أن ما يراه العرف سبباً فهو كذلك واقعاً فإنما يحتاج إليه في مرحلة الإثبات بعد الفراغ عن ثبوت السببية لبعض العقود واقعاً لا يجعل جاعل.

وإن كان الأول فإمضاء الشرع جزء متمم للسبب، فحاله حال الإيجاب و القبول وإجازة المالك المجازي، فكما أن الموجب مثلاً موجد لجزء السبب لا جاعل للصحة، فكذا حال الشارع في إمضائه، فإذا تحقق أجزاء السبب التي من جملتها إمضاء الشرع انتزع من المجموع وصف التامة قهراً.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن الصحة في المعاملات أيضاً أمر اعتباري كما في

العبادات، غاية الأمر أنها في المعاملات منتزعة عن أمور جعلية كالإيجاب و القبول، و في العبادات عن أمور واقعية.

السابع: متعلق النواهي في العبادات إما نفسها كالنهي عن الصلاة في الحما، و إما جزئها كالنهي عن قراءة سورة العزيم في الصلاة، و إما شرطها كالنهي عن لبس الحرير فيها الراجع إلى الستر المشروط به الصلاة، لاعن لبس اللباس المنصوب؛ فإنّ النهي فيه متعلق بالنصب المتحد مع الصلاة، و أما الحرير فالنهي فيه متعلق باللبس و هو مقترن مع الأكون الصلاتية لامتحد معها.

و إما وصفها غير المفارق عنها كالنهي عن جهر المرأة في الصلاة عند سماع الأجنبي صوتها، بناءً على كون صوتها عورة، لاعن الجهر في صلاة الظهر مثلاً؛ فإنّ النهي فيه وضعي راجع إلى اشتراط الإخفات لتكليفي، و الجهر في القراءة ملازم للقراءة و إن كانت القراءة غير ملازمة له، و إما وصفها المفارق عنها المتحد معها أحياناً كالنهي عن النصيب المتحدة مع الأكون الصلاتية.

لا إشكال في دخول القسم الأول 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 أما أنّ بطلان الجزء موجب لبطلان أصل العبادة فلا؛ لإمكان الإتيان ثانياً بجزء غير محرّم فتصح العبادة بذلك، اللهم إلا أن يلزم من ذلك محذور آخر كالزيادة العمدية في الصلاة، بناءً على شمول دليل الزيادة العمدية لمثل ذلك، كما احتملوا في الريا في جزء العبادة بعد القطع ببطلان نفس الجزء كونه مبطلاً لأصل العبادة لذلك.

و أما القسم الثالث فإن كان الشرط توصلياً فلا ضير في كونه محرّماً، و إن كان تعبدياً فالنهي موجب لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

و أما القسم الرابع فادعى في الكفاية امتناعه؛ إذ النهي عن الوصف يسري إلى الموصوف، فالنهي عن الجهر في القراءة في الحقيقة نهى عن القراءة الجهرية، و هو لا يجتمع مع الأمر بالقراءة، و يمكن منعه بمنع السراية؛ لمكان التعدّد بين الوصف و

الموصوف خارجاً و عدم الإتحاد المصحح للحمل الشائع الصناعي بينها وجوداً و إن قلنا بثبوت الإتحاد الوجودي بينها نحو الإتحاد الوجودي الثابت في الجسم المتصل كما، الحوض؛ فإن هذا النحو من الإتحاد غير مناف؛ لاختصاص كلٍ بعرض من دون سراية عرضه إلى الآخر كما هو المشاهد في الجسم المتصل، نعم كون المأمور به ملازماً للنهي عنه ممتنع؛ للزوم التكليف بما لا يطاق، وأما العكس فلا كما في نحن فيه. و أما القسم الخامس وهو ما إذا تعلّق النهي بالوصف المفارق كفضيئة المكان أو اللباس أو المحمول في الصلاة، فإن لم يكن الوصف المتعلّق للنهي متّحداً مع العبادة، و لا كانت العبادة علّة له كما في الصلاة في المحمول المغصوب الذي لم يوجب الحركات الصلّاتية تصرّفاً زائداً فيه، و لم يتحرّك بحركاتها مثل الحيط الملصق بالبدن أو اللباس، فلا وجه لسراية نهيه حينئذ إلى العبادة؛ إذ متعلّق النهي في المثال مثلاً هو استحباب المحمول وإمساكه، و هو غير متّحد مع الأكوان الصلّاتية، و لا هي علّة له بل هو مقترن معها، فحاله حال النظر إلى الأجنبية 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 الصلّاتية؛ فإنّ الأكوان الصلّاتية حينئذ يكون علّة للتصرّف في المغصوب بناءً على كونها عبارة عن نفس القيام و الركوع و السجود التي هي أفعال بلا واسطة للمكثّف، 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 النصب إلى الصلاة ثمّ الحكم بفسادها مبتنية على طيّ مقدّمتين؛ أحدهما من مسائل الاصول و الاخرى من مسائل الفقه.

فالأول مسألة جواز اجتماع الأمر و النهي و امتناعه، فالحكم بالتسرية المذكورة مبني على اختيار الامتناع في هذه المسألة؛ إذ لو جوزنا الاجتماع فالنهي

متعلق بطبيعة الغصب و هي غير طبيعة الصلاة، فيكون اجنبياً عن النهي المتعلق بالعبادة الذي هو موضوع لهذا البحث.

و الثانية اختيار احتمال أن يكون الأكوان الصلالية عبارة عن نفس القيام و الركوع و السجود التي هي أفعال مضافة إلى المكلف بلا واسطة؛ إذ على هذا الاحتمال تكون الأكوان الصلالية متحدة مع الغصب؛ فإن الحركة النهوضية - مثلاً - على هذا قيام صلاتي و غصب، وهكذا، فيسري النهي عن الغصب إليها لامحالة بناءً على القول بالامتناع كما هو المقدمة الأولى.

و أما لو اخترنا الاحتمال الآخر فيها و هو أن يكون عبارة عن الهيئات و الأطوار القائمة بالمكلف الناشئة من القيام و الركوع و السجود، و الفرق بين هذا و الاحتمال الأول أن الأكوان على الأول ملحوظة بوجود مستقل منحاز عن وجود المحل، و على الثاني ملحوظة بوجود مندك في وجود المحل، فهي على الثاني تكون من كفيات المحل و أطواره و خصوصياته، فالأول 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 المتحدة مع الغصب محققات للأكوان الصلالية و الأكوان نتایج لها، و السبب الحرام إنما لا يجتمع مع المسبب الواجب إذا كان السبب منحصراً فيه، و أما السبب غير المنحصر فلا ينافي حرمة مع وجوب المسبب كما في ركوب الدابة الغصية في طريق الحج مع عدم الانحصار، و ما نحن فيه من القيل الثاني؛ لتكّن المكلف من إيجاد المحققات المذكورة في الأرض المباحة.

فتحصل مما ذكرنا أننا لو قلنا بالامتناع في مبحث الاجتماع لا يكفي مجرد ذلك في الحكم بفساد الصلاة في الأرض المغصوبة، بل لابدّ معه من إثبات مطلب آخر و هو الاتحاد بين الغصب و أكوان الصلاة دون السببية و المسببية، و عبارة أخرى إثبات كون الأكوان نفس الأفعال دون نتائجها.

ثم لو تعلّق النهي بالعبادة و علم كونه من جهة الجزء أو الشرط أو الوصف كما لو

نهى عن الصلاة المشتعلة على العزيمة أو في الحرير أو في المكان المغصوب و علم كونه لأجل أحدها، فإن كان النهي راجعاً إلى أحد الأمور لثباً ونسب إلى العبادة بالعرض والمجاز ومن قبيل نسبة الوصف بحال المتعلق، كان حاله حال النهي عن أحدها، وإن كان راجعاً إلى نفس العبادة حقيقةً، وكان أحد الأمور واسطة في الثبوت لافي العروض بأن أوجب المفسدة في نفس العبادة، كان من قبيل القسم الأول الذي قدمر أنه من محل الكلام بلا كلام.

إذا عرفت هذه الأمور فلنذكر الاستدلال في طرفي العبادات والمعاملات في مقامين:

المقام الأول في العبادات، فنقول و على الله الاتكال : هنا احتمالات في الفرق بين العبادة وغيرها بحسب التصوير الاولى.

الأول : أن العبادة ما يعتبر فيه داعي الأمر فلا يجزي بدونه بخلاف التوصل، **الثاني :** أنه لا يلزم في العبادة داعي الأمر بل يلزم كونها على وجه يحصل القرب الفعلي بها فلا يجزي بدونه بخلاف التوصل.

فعلى كل من هذين الاحتمالين لا إشكال في أن النهي موجب لفسادها؛ إذ بعد وجود النهي لا يمكن هنا وجود الأمر حتى على القول بالجواز، كما مرّ وجهه سابقاً، وبعد وجود المبعوضة الفعلية لا يمكن وجود الحسن الفعلي، وإن كان الجهة موجودة - كما عرفت - فلا يمكن أن يكون مقرباً فعلياً.

الثالث : أنه لا يلزم الداعي المذكور ولا القرب الفعلي، بل يكفي في العبادية مجرد التواضع والخضوع والخشوع وإظهار العبودية والتعظيم للمولى، وهذا غير ملازم للقرب الفعلي؛ لإمكان اجتماعه مع المانع عنه كما هو المشاهد في الموالي الظاهرية؛ فإن بعض التواضعات غير موجب للقرب عندهم، فعلى هذا الاحتمال يمكن حفظ عنوان العبادة مع وجود النهي، فيكون مجزياً كالتوصل بمعنى كونه مستقلاً للأمر المتعلق لغيره مع كون نفسه محرماً؛ لحصول الغرض به؛ إذا القرض عدم دخل شيء في الغرض سوى عنوان التواضع، هذا في مقام التصوير.

و ظاهر كلمات العلماء رضوان الله عليهم في باب النية في العبادات ثبوت الإجماع على اعتبار قصد القرية في العبادة، لاعلى وجه يكون المقصود نفس القرية، بل بأن يكون المقصود أحد العناوين المقرية، و على هذا أيضاً يكون النهي موجباً للفساد بلا إشكال؛ إذ بعد وجود النهي و الالتفات إليه لا يمكن قصد القرية.

و من هنا ظهر أن النهي المتعلق بالعبادة الفعلية لا موضوع له على الاحتمالين الأولين و على الاحتمال الأخير وإن كان له موضوع، ولكنه خلاف ظاهر استدلالهم على الفساد بأن الفعل المنهي عنه لا يمكن أن يكون مقرباً، فلا بد من حمل لفظ العبادة في العنوان على أحد الاحتمالين الأولين، و معه لا بد من أن يراد به ما كان عبادة لو لا النهي، و إذن فلا فرق بين أمثال السجود لله تعالى في حق الحائض و بين صوم العيدن، فكما أن الأول عبادة لو لا النهي و ليس بعبادة فعلية فكذا الثاني و إن فرق بينهما في الكفاية.

فإن قلت: إن الاستدلال على الفساد في العبادة بأن النهي يفيد التحريم الذاتي و هو مناف للصحة والعبادية والمقرية مخدوش، بأن المكلف عند إتيانه بالعبادة المنهي عنها لا بد و أن يأتي بالعمل بقصد القرية حتى يصير عبادة و داخلاً في موضوع البحث، و حيث إن قصد القرية على وجه الحقيقة غير ممكن لمنافاته مع وجود النهي، و جب قصدها على وجه التشريع، و هو موجب لثبوت الحرمة التشريعية، و ثبوتها موجب لانتفاء الحرمة الذاتية؛ لامتناع اجتماع المثلين.

قلت أولاً: لانسلم تقوم موضوع البحث بقصد القرية، بل الموضوع نفس العمل، فالمنهي عنه في حق الحائض هو صورة الصلاة و إن لم تأت بها بقصد القرية. و ثانياً: سلمنا تقومه بذلك، ولكنه لا منافاة بين الحرمة التشريعية و الحرمة الذاتية؛ فإن متعلق الأولى ما هو من فعل القلب و هو العقد و البناء على العبادة، و متعلق الثانية هو الفعل الخارجي، فهذا نظير التجري؛ فإن الفعل فيه باق على ما هو عليه واقعاً، و الحرمة متعلقة بسوء السريرة.

و ثالثاً: اللازم من اجتماع الحرمتين حصول الحرمة الواحدة المؤكدة المستتعبة

للعقاب الأشد، فإتيان الحرام الذاتي بانياً على حليته محرم أكد من إتيانه لا كذلك، و عقاب الأول أشد من الثاني، وبالمجمل، الممتع إنما هو اجتماع المتأثرين في موضوع واحد مع محفوظية تعددهما لا بدونها.

المقام الثاني في المعاملات، والتكلم فيها في مقامين:

الأول: أن مقتضى القاعدة هل هو الملازمة بين حرمتها وفسادها، فالإطلاقات والعمومات مقيدة ومحصصة بحكم العقل، أو عدمها فلا مانع من الأخذ بها؟
فنقول: النهي الوارد في هذا الباب إنما متعلق بالسبب بأن يكون إنشاء عقد البيع الفلاني مثلاً حراماً، أو بالمسبب بأن يكون نفس النقل والانتقال حراماً، أو بالتسبب أي جعل فعل سبباً لأمر كالملكية والزوجة ونحوهما، إنما بمعنى عقد القلب على أنه مؤثر فيه، أو بمعنى تطبيق العمل الخارجي على مؤثره والمعاملة معه معاملة السبب وترتيب الآثار على سببته، وبعبارة أخرى بناء العمل الخارجي على مؤثره نظير ما هو المراد في قوله عليه السلام: «صدق العادل»، فهذه أربع صور لتعلق النهي بالمعاملة.

وأما حكمها فربما يقال: إن الصورتين الأولين مشتركتان في أن النهي فيها غير ملازم للفساد، إلا أنه في الأولى منها غير مقتض لشئ من الصحة والفساد؛ لوضوح إمكان أن يكون إيجاد سبب مبغوضاً، ويكون على تقدير إيجاده عصياناً مؤثراً واقعاً، كما يمكن أن يكون غير مؤثر حينئذ.

وأما الثانية فالنهي فيها مضافاً إلى عدم اقتضائه للفساد مقتض للصحة؛ وذلك لأن النهي عن المسبب دليل على مقدوريته للمكلف، ومقدوريته ملازمة للصحة ولا يجتمع مع الفساد كما هو واضح.

كما أن الصورتين الأخيرتين مشتركتان في كون النهي فيها مقتضياً للفساد، وجه ذلك أنه وإن كان لا منافاة عقلاً بين حرمة عقد القلب على التأثير وحرمة ترتيب الأثر الخارجي على السببية وبين التأثير الواقعي، إلا أنه يمكن دعوى ظهور كل من التحريمين في عدم التأثير عرفاً، وكذا يمكن دعوى القطع بعدم منع الشارع

عن عقد القلب على أمر له النفس الأمرية و الثبوت الواقعي أو عن ترتيب الأثر الخارجي على المعاملة الصحيحة مع قطع النظر عن أمر خارجي كالجنون والسفه و نحوهما، فيكون النهي عن عقد القلب على تأثير المعاملة الخاصة 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 كله في النهي التكليفي المفيد للتحريم، و أما الوضعي المرشد إلى الفساد فخارج عن محل الكلام، و لا يبعد دعوى 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 خطأ نظره في رؤية السببية، فما ذكر إنّما يتم على الثاني، و أما على الأول فيمكن أن يقال : إنّ مبغوضية المسبّب مستلزمة لعدم إمضاء الشرع الموجب للفساد؛ إذ بعد فرض توقف تحقق المسبّب على إمضاء الشرع و كون وجوده مبغوضاً فلو أمضاء الشرع فقد أوجد مبغوضه.

و على هذا فلا يمكن تعلّق النهي بالنقل و الانتقال الفعلي؛ لعدم مقدوريته للمكلف، 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 نهيا عقلاً إلى العبادة لو لا النهي.

و أمّا مبغوضية السبب فعناها مبغوضية إنشاء العقد بقصد ترتّب الأثر؛ إذ معنى السبب ذلك، ولا ريب أنّ المبغوضية بهذا الوجه في الحقيقة راجعة إلى المسبّب، مثلاً مبغوضية نصب السلم بقصد ترتّب الكون على سطح الغير علته في الحقيقة راجعة إلى مبغوضية نفس الكون، فيكون حال هذا القسم حال سابقه، فظهر أنّه يمكن دعوى الجزم بالفساد في السابق، و كذا في اللاحق بعد رجوعه إلى السابق، اللهم إلّا أن يقال : إنّ للشارع حيثيتين، فمن حيث إنّهُ شارع يكون ناهياً، و من حيث إنّهُ

مالك يكون مجزأً، كما أنه قد يريد شيئاً بالإرادة التشريعية و من حيث إنه شارع، و يريد خلافه بالإرادة التكوينية و من حيث إنه خالق، و لهذا يوجد أسباب خلافه و مقدماته.

و الثاني: أن النهي في المعاملة و إن قلنا بعدم ملازمته للفساد عقلاً هل هو ملازم له شرعاً أولاً؟ فنقول: يمكن الاستدلال على الملازمة شرعاً بعموم التعليل الواقع في خبر تزويج العبد بغير إذن سيده المروى في الكافي والفقيه عن زراره عن الباقر عليه السلام «سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده؟ فقال: ذلك إلى سيده إن شاء أجازته و إن شاء فزق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالى إن حكم بن عتبة و إبراهيم النخعي و أصحابها يقولون: إن أصل النكاح فاسد و لا يحل إجازة السيد له؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله، إنما عصى سيده، فإذا أجاز فهو له جائز».

فإن ظاهر الفقرة الأخيرة أن كل معاملة كانت معصية لله و مخالفة للنهي التكليفي بعنوانه الأولي فهي غير قابلة للصحة، و تزويج العبد و إن كان محرماً لكونه معصية السيد، إلا أن الحرمة متعلقة بعنوان مخالفة السيد لا بعنوان التزويج.

فإن قلت: المراد بالمعصية المنفية مخالفة النهي الوضعي دون التكليفي؛ إذا المراد بمعصية السيد بقرينة الصدر هو مجرد الفعل بدون رضا و إذنه و إمضائه، فيكون المراد بالمعصية المنفية أيضاً بقرينة السياق هو مجرد الفعل الذي لم يمضه الله و لم يشرعه بل نهى عنه وضعياً، بمعنى فقدانه شرطاً شرعياً، و هذا لا كلام في فساد.

قلت: حمل المعصية على مخالفة النهي الوضعي خلاف الظاهر في الغاية، بل الظاهر منها مخالفة النهي التحريمي، و أما عدم الإذن الواقع في صدر الرواية فمحمول على الكراهة و إطلاقه عليها شائع في العرف، ألا ترى أنه يقال: فلان غير راض بكذا فيما إذا كان كارهاً له، مع أن عدم الرضى أعم بحسب اللغة من الكراهة، و بالجملة، فإبقاء المعصية على ظاهرها و رفع اليد عن ظهور عدم الإذن فيما هو أعم من الكراهة أولى من العكس؛ لأقوائية ظهور الأول من الثاني، فيتم بذلك الاستدلال بالرواية على المطلوب.

«المقصد الثالث في المفاهيم»

مقدمة: المفهوم ما يكون غير المنطوق والمدلول الأوّلي لللفظ 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 خصوصية المعنى الأوّلي موجباً للانتقال إلى المعنى الآخر عرفاً لكون المعنى الآخر لازماً بيتاً بالمعنى الأخصّ لتلك الخصوصية، فلو انتفى هذا الانتقال في مقام لزّم الحكم بعدم المفهوم فيه، فالنزاع في ثبوت المفهوم و عدمه في الحقيقة راجع إلى أنّه هل يكون لللفظ مدلول خاص يلزم من الانتقال إلى خصوصيته الانتقال إلى معنى آخر أو لا؟.

« فصل »

المعروف ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، فقولنا: إن جائك زيد فأكرمه، مشتمل على كيفية خاصّة مستلزمة لقضية 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 التعيني بمعونة احتياج غيره إلى المؤنة الزائدة، لأمثل الظهور المستند إلى مقدّمات الحكمة في المطلقات؛ لانفكاكه عن اللفظ في مورد عدم ثبوت تلك المقدّمات، و المدعى في المقام هو الظهور الغير القابل للانفكاك من اللفظ، فلا بدّ أن يكون مستنداً إلى مقدّمات غير منفكة عنه، نظير ما قلنا في كلمة «كلّ» من كونها قرينة على إرادة الإطلاق من مدخولها.

و ليعلم أولاً أنّه لانهازع في الحكم الشخصي بمعنى أن انتفائه عند انتفاء موضوعه عقلي لا يقبل النزاع، فإذا قيل: إذا جاء زيد فأكرمه فعند عدم تحقّق المجيء عدم تحقّق وجوب الإكرام المسبّب عن المجيء عقلي، و بالجملة، فانتفاء الموضوع الشخصي موجب لانتفاء الحكم الشخصي المتعلّق بذلك الموضوع عقلاً، وأنما النزاع

في انتفاء سنخ الحكم المذكور في القضية الشرطية أو الوصفية 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، ولو كان مسبباً من جهة أخرى فلو احتملنا حينئذ وجوبه مستنداً إلى جهة أخرى ككونه محسناً أو مسئراً أو نحوهما كان هذا الاحتمال مدفوعاً بمقتضى ظاهر القضية.

فبقول: هنا أشياء يمكن القطع بظهور القضية الشرطية في بعضها ولا يمكن في بعض آخر، فجرد المقارنة الاتفاقية بين شيئين لا يرتبط أحدهما بالآخر بجهة من الجهات أصلاً يمكن دعوى الجزم بعدم كونها معنى القضية المذكورة ولو استعملت فيها أحياناً كما لو قيل: إن أكلت في اليوم طعاماً فأنت تموت في آخر عمرك إما في الليل أو النهار فمحمول على الهزل والمزاح.

وبالجملة، فجرد المقارنة الاتفاقية بين مثل الثلج والباب غير محقق لمعنى «إن» و أمثالها، بل يمكن الترقى من هذا والقول بعدم كفاية مجرد التلازم أيضاً، فالمعلولان لعلّة تالفة وإن كان بينهما ربط لكونهما متلازمين في الوجود و يصح استعمال القضية فيها، إلا أن التلازم بهذا النحو خلاف الظاهر الأولي للقضية، بل الظاهر الأولي منها هو التلازم بنحو ترتّب الثاني على الأول و كونه في طوله لا في عرضه، وكذا الكلام فيما إذا كان في البين ترتّب لكن على العكس، بأن كان الأول معلولاً للثاني و مترتباً عليه. فتحصل أن المستفاد من القضية الشرطية شيان، أحدهما اللزوم في قبال مجرد المقارنة الاتفاقية، والثاني ترتّب الجزاء على الشرط في قبال عدم الترتّب رأساً و ترتّب الأول على الثاني، كما يشهد به صحّة إتيان «الفاء» في صدر الجزاء.

وهنا دعويان أخريان:

إحداها: دعوى العلية التامة المستقلة لتالي «إن» و أمثالها بالنسبة إلى الجزاء، وهذه الدعوى إنما هي مشمرة لباب الأسباب بتقريب نقلناه هناك عن الشيخ الجليل المرتضى قدس سرّه و قد مرّ دفعها هناك أيضاً بأننا لانفهم من كلمة «إن» و نحوها إلا مجرد أنه متى وجد الشرط وجد الجزاء عقيبه، نعم لا بدّ أن لا يكونا غير مرتبطين

أصلاً بل يستفاد أنّ بينها ربطاً ما بنحو ترتّب الثاني على الأوّل أعَمّ من العليّة الناقصة والثامّة، وفرّعنا على هذا أنّه لو تحقّق أسباب شرعيّة متعدّدة على التعاقب أو دفعةً يكتفى وجود مسبّب واحد عقبيها؛ إذ بصدق عليه أنّه مرتّب على هذا وذاك وأنّ هذا وذاك مؤثّران فيه على وجه الشراكة، وليس على الزائد من هذا المقدار دليل إلّا في صورة التخلّل.

والثانية: دعوى الانحصار، والقول 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 جزءاً أخيراً للعلّة المنحصرة، فالمهمّ في المقام إنّما هو إثبات ذلك، وأقوى ما يدلّ عليه - لو كان - هو حكم الوجدان بتقريب أنّ من المسلّم فيما بينهم دلالة كلمة «لو» على امتناع الجزء لأجل دلالتها على امتناع الشرط، ولاشبهة في أنّ انتفاء الشرط إنّما يوجب انتفاء الجزء لو كان السبب منحصراً فيه، ضرورة أنّه لو لم يكن منحصراً فيه أمكن قيام سبب آخر مقامه، فلا يدلّ انتفائه على امتناع الجزء، فدلالة هذه الكلمة على امتناع الجزء لو سلّمنا كما يتوقّف على دلالتها على امتناع الشرط كذلك يتوقّف على دلالة أخرى لها على انحصار السبب فيه، ثمّ بعد ذلك نقول: لافرق بين هذه الكلمة وبين كلمتي «إن» و «إذا» إلّا في مجرد دلالة الاولى على امتناع وقوع الشرط، والثانية على احتمال وقوعه وعدم وقوعه، والثالثة على تحقّق وقوعه، وفي غير هذه الجهة لافرق بينها حتى في الدلالة على الانحصار بحكم الوجدان، ولكن لم يحصل لنا الجزم بذلك إلى الآن في غير كلمة «لو».

وبعبارة أخرى: إنّنا نفهم من قول القائل: إذا جاء زيد فأكرمه، أنّ السبب الموجب للإكرام غير موجود في نفس زيد، وأنّه أمر خارجيّ، وأنّ وجود المجني سبب له، وأمّا أنّه لو لم يتحقّق المجنيّ وتحقّق شيء آخر احتملنا كونه سبباً لوجوب إكرامه أيضاً، فهذه القضية متعرّضة لنفي هذا الاحتمال، فلم يحصل الجزم به إلى الآن. ثمّ إنّّه ربّما يستدلّ للانحصار بوجوده آخر ضعيفة.

منها: أنه لا شك في دلالة أداة الشرط على اللزوم كما مرّ وله أنحاء أكملها اللزوم الثابت بين العلة المنحصرة و معلولها، و المطلق منصرف إلى الفرد الأكمل عند الإطلاق.

وفيه أولاً: أن مجرد عدم وجود الشريك في التأثير لا يوجب أكملية المؤثر، مثلاً لو فرض كون شخص واجداً لمرتبة خاصة من صناعة فلا يعقل حدوث تفاوت في حاله بوجود الشريك له في تلك المرتبة و عدمه، فلا يحدث بالأوّل نقصان لهذا الشخص و لا بالثاني كمال له، نعم عدم الشريك موجب للكمال فيما إذا كان وجوده موجباً للنقص كما في الشركة في مالكية الدار، و من الواضح أن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل.

و ثانياً أن الأكملية على فرض تسليمها لا يوجب الانصراف و إنما المنشأ للانصراف هو الانس الذهني للفظ بالمعنى الناشئ من شيوع الاستعمال أو المناسبة؛ و لهذا لا ينصرف لفظ الإنسان إلى أكمل أفراد.

فإن قلت: سلّمنا منع الانصراف لنفس اللفظ، ولكن يمكن بضمّ مقدّمات الحكمة حمل مطلق التعليق و اللزوم المستفاد من الأداة على خصوص التعليق على العلة المنحصرة كما يحمل مطلق الوجوب على الوجوب النفسي بضمّها.

قلت: ربّما يجاب عن هذا بأنّ التمسك بتلك المقدّمات فرع إمكان جريانها وليس بممكن، لكونه منافياً لكون التعليق معنى الحرف، و فيه أن هذا إنّما يتم على القول بجزئية معنى الحرف؛ إذ الأخذ بتلك المقدّمات إنّما يصحّ 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 كلياً كما هو مذاق هذا القائل فعاله حال سائر الكليات، فكما يمكن في سائر الكليات تعيينها في فرد خاص بمقتضي الانصراف أو بضمّ تلك المقدّمات فكذا فيه بلافرق، و مسألة عدم استقلال معنى الحرف باللاحظ غير مضرة، و بيانه أنه لا إشكال في احتياج الواضع في وضع الحرف إلى ملاحظة الإجمال المنتزع من المعنى الذي هو حالة للغير، مثلاً في وضع «من» يحتاج إلى

ملاحظة الابتداء المحلوظ حالة للغير و هذا الإجمال يحمل عليه بالحمل الشائع الصناعي أنه مستقلّ بالحاظ و معنى إسمي، و بالحمل الذاتي أنه غير مستقلّ فيه و معنى حرفي، و هو إجمال و عنوان تفصيله و معنونه نفس المعنى الحرفي، و الوضع إنما يكون بإزاء واقعه و نفس معنونه.

فنقول: حال المستعمل في ذلك حال الواضع بعينه؛ ضرورة أنّ مستعمل الحرف يلتفت إلى أنه يستعمله في ماذا، و الفرض أن الالتفات التفصيلي يخرج المعنى عن كونه حرفياً، فلا بدّ أن يتعلّق لحاظه و التفاته إلى عين ما تعلّق به لحاظ الواضع و هو المعنى الإسمي الذي هو عنوان للمعنى الحرفي، لا بمعنى أنه يحتاج في مقام الاستعمال إلى لحاظين: لحاظ العنوان و لحاظ المعنن، بل يكفي لحاظ العنوان وحده، و يصير الحرف مستعملاً في نفس المعنن قهراً، فلو كان لهذا المعنى الإسمي المحلوظ منصرف إليه أو أمكن تعيينه في فرد خاص بضميمة المقدمات يسري ذلك إلى معنى الحرف قهراً. و لهذا يرى أنه مع صحّة استعمال كلمة «في» في ربط اللباس باللباس 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 الجنس باطلة، يحمل على اللباس دون المحمول؛ لتحقّق الظرفيّة على وجه الحقيقة في الأوّل دون الثاني، هذا مع أن كلام الجيب منقوض بما اعترف هو به من حمل معنى هيئة الأمر - وهو الوجوب المطلق - على الوجوب النفسي بمقدمات الحكمة مع كونه معنىً حرفياً.

فالحقّ في الجواب أن يقال: إنّ فائدة تلك المقدمات تعيين المطلق في الفرد الأخفّ مؤنة، مثلاً الوجوب التعيني يتحقّق بمجرد جعل الوجوب متعلّقاً بموضوع و إيقانه بحاله من دون ضمّ عدلٍ إلى هذا الموضوع، بخلاف التخييري فإنّه يحتاج مع ذلك إلى ضمّ العدل، فلو قال: أكرم زيداً و سكت عن قوله: أو عمرواً - مثلاً - يستكشف من عدم ذكر هذا مع كونه بصدّد البيان أن مراده جعل الوجوب على نحو التعيين دون التخيير؛ إذ لو لم يرد أحد النحويّن لأراد المهملة و هو خلف؛ إذ المفروض كونه في مقام البيان، و لو أراد التخييري لذكر العدل، و المفروض عدم

ذكره، فتعين أن يكون المراد هو التعييني.

وكذا الوجوب النفسي يتحقق بمجرد تصوّر نفس الموضوع مع إيجابه، ولا يحتاج إلى أزيد من ذلك، بخلاف الغيري فإنه يحتاج إلى ثلاثة تصورات : تصوّر نفس الموضوع، وتصور إيجابه، وتصور وجوب آخر، فلو قال : انصب السلم يستكشف بمقدّمات الحكمة أنه لم يوجد في نفس القائل سوى التصوران الأولان؛ إذ لو وجد التصور الأخير أيضاً لقيّد بقوله : للكون على السطح.

وأما ما في الكفاية من تقرير أخفية مؤنة النفسي من الغيري بأن النفسي واجب على كلّ حال والغيري واجب على تقدير دون تقدير، ففي غير محله؛ إذ الغيري أيضاً واجب على كلّ حال، هذا.

بل وكذا حال الوجوب بالنسبة إلى الندب، فيمكن أن يقال بأن هيئة الأمر عند القائل بوضعها لمطلق الطلب محمولة على الوجوب بمقدّمات الحكمة؛ فإن الوجوب وإن كان أشدّ مؤنة على الفاعل من الندب إلا أنه أخفّ مؤنة منه في إنشاء المنشئ، بمعنى أن الإرادة المتوجّهة نحو الفعل بنفسها مقتضية للإيجاد وطاردة للعدم، فبمجرد إنشاء الإرادة نحو الفعل يتحقّق الوجوب من دون حاجة إلى ضمّ إنشاء آخر، بخلاف الندب، فإنه يحتاج إلى إنشاء الإذن في الترك في جنب الإرادة التشريعية.

ومن هنا انقذ أن الفرق بينها ليس بالشدة والضعف؛ ولهذا لا يتّصف بهما الإرادة الفاعلية؛ إذ لا يعقل أن يرى الفاعل نفسه مخيراً بين الفعل والترك ومع ذلك كان واجداً للإرادة، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، بمعنى أن تعليق حكم على موضوع وتأثير موضوع في حكم لا يتفاوت حاله بوجود سبب آخر لهذا الحكم وعدمه، ولا يصير أخفّ مؤنة في الصورة الثانية منه في الصورة الأولى، بل حاله في صورتين على السواء، فهو في كليهما محتاج إلى القرينة، فقياس ما نحن فيه وهو نفس التعليق واللزوم المستفاد من الأداة على ما ذكر من الوجوب النفسي قياس مع الفارق.

ومنها : التمسك بإطلاق التعليق على شيء خاص، لا بإطلاق نفس التعليق،

بتقريب أن قول القائل: إن جائك زيد فأكرمه، معناه أن وجوب الإكرام معلق على المجيء ومسبب عنه مطلقاً سواء سبقه شيء أو قارنه أم لا، وهذا الإطلاق ملازم للحصر؛ إذ لو كان في الين سبب آخر وسبق المجيء لم يستند وجوب الإكرام إلى المجيء، أو قارنه لم يستند إلا إلى المجموع.

و جوابه مضافاً إلى احتياجه كسابقه و لاحقه إلى مقدمات الحكمة - وهي غير جارية على وجه الكلّية - أن التمسك بهذا الإطلاق غير منتج؛ إذ لنا أن نأخذ به مع عدم كونه ملازماً للحصر و منافياً للتعدد؛ إذ لو قلنا بتعدد السبببات عند تعدد الأسباب فكل سبب يقتضي سبباً مستقلاً من دون أن يرتبط مسبب هذا بذاك و لا مسبب ذاك بهذا، فيكون الإطلاق صحيحاً على أي حال.

و أما لو قلنا بوحدة السبب و عدم قبوله للتكرار فكذلك على القول بكون السبب هو الوجوب؛ إذ كل سبب يقتضي وجوباً مستقلاً، غاية الأمر صيرورة الوجوبات وجوباً واحداً متأكداً، و على القول بكونه هو الوجود أيضاً يبتنى صحة التمسك بالإطلاق المذكور على القول بظهور القضية الشرطية في السببية المستقلة؛ إذ على هذا ينتفي وصف الاستقلال عند سبق سبب آخر أو مقارنته.

و أما على ما اخترناه من عدم ظهور القضية في ذلك فلا؛ لإمكان حفظ الإطلاق على كل حال أيضاً، و ذلك لثبوت أصل السببية في صورتى السبق و المقارنة، غاية الأمر كونها على نحو الشراكة.

فتحصل أن التمسك بهذا الإطلاق لإثبات الحصر منبئ على ثلاث مقدمات كلّها قابلة للمنع: كون السبب غير قابل للتكرار، و كونه هو الوجود، و كون الظاهر من القضية الشرطية هو السببية المستقلة.

و مفعها: التمسك بإطلاق نفس الشرط بتقريب أنه لو لم يكن السبب منحصراً بل كان أحد الأمرين احتاج إلى ذكر العدل، بخلاف ما إذا كان منحصراً، فإنه لا يحتاج إلى سوى 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 والتعین، كما يعمل الوجوب على التعيين بقرينة عدم ذكر العِدْل. وفيه أنَّ الغالب في القضية الشرطية كون وجه الكلام إلى أنَّ حكماً كذا مرتَّب على موضوع كذا، فيؤخذ بمقام البيان في هذه الجهة بلا إشكال، ففي قوله : إن جاء زيد فأكرمه يصح دفع احتمال أنَّ الواجب إكرام خاص أو الدخيل بجيني خاص بمقدّمات المحكمة، وأما كيفية الشرطية وأنها يكون على وجه الانحصار والتعین أولاً، فليس المتكلّم بهذه القضية بصدد بيانها غالباً.

نعم لو كان في مقام بصدد تعداد شروط وجوب الإكرام وقال في هذا المقام : إن جائك زيد فأكرمه يؤخذ بمقدّمات المحكمة لإثبات التعین والوحدة، وليس هذا مختصاً بالقضية المذكورة، بل هو جارٍ في كلّ قضية، مثلاً لو كان في مقام تعداد القائم أو الواجب الإكرام في العالم وقال في هذا المقام : زيد هو القائم أو الواجب الإكرام كان الأخذ بمقدّمات الإطلاق مقتضياً لانحصار الوصفين في زيد، وهذا بخلاف إنشاء الوجوب؛ فإنّ المتكلّم فيه يكون بصدد جعل الإيجاب وفي مقام إنشائه، والمفروض أنَّ جعله ممكن على نحوين مع العدل وبدونه، فالأخذ بالمقدّمات المذكورة لإثبات الثاني بلامانع.

ومن هنا يظهر أنّه لو أثبت الشرطية لشيء بأداة الشرط وعطف عليه شيئاً آخر بكلمة «أو» فلعلّ القول بظهور القضية حينئذ في انحصار السبب في هذين الشئيين كان أقرب من القول بظهورها في الانحصار في السبب الواحد في صورة عدم العطف، ووجهه أنَّ المتكلّم في الصورة الاولى قد تعرّض لبيان كمية الشرط.

وقال في الكفاية ما حاصله أنّه لو فرضنا كون المتكلّم بصدد بيان كيفية الشرطية أيضاً لا يفيد التمسك بهذا الإطلاق لإثبات الانحصار، وذلك لأنّ الوحدة والتعدّد خارجان عن كميّات الشرطية؛ ضرورة أنَّ الشرط واحداً كان أم متعدّداً فكيفية شرطيته واحدة لا تتفاوت، كما أنَّ وجود زيد لا يتفاوت نحوه وكيفيته بوجود عمرو في العالم وعدمه، وهذا بخلاف الوجوب فإنّ نحوه يتفاوت بوجود العدل وعدمه. ولكن لا إشكال في أنَّ وجود سبب آخر يصير منشئاً لانتزاع وصف لهذا

الشرط، وعدمه يصير منشأً لانتزاع وصف آخر له وهو كونه مع الغير على الأول و وحده على الثاني، فهذان وإن لم يكونا من الكيفيات الخارجية لكن يكونان من الأوصاف والحالات الاعتبارية.

ثم إنه استدل المنكرون للمفهوم بوجوه،

منها: ما عزي إلى السيد قدس سره مما حاصله أن المستفاد من الأداة ليس إلا شرطية التالي والشرطية غير ملازمة لعدم البذل والقائم مقامه؛ إذ الشرائط التي لها بدل لاتعد ولا تخصي، مثلاً شهادة العدلين شرط للقبول، وقيام إمرأتين يقوم مقام العدل الواحد، وكذا اليمين وأربع نساء يقوم مقام العدلين وهكذا.

والجواب أن المقدمة الاولى غير مفروغ عنها وذلك لأن مدعي المفهوم لا يستند إلى ملازمة الشرطية لعدم البذل حتى يرد عليه ما ذكر، بل إلى ظهور القضية في الانحصار كما عرفت، فالأولى منع هذا الظهور ومطالبة مدعيه بإقامة البرهان.

ومنها: الاستدلال بآية «لا تكرر هوا فتيا تكم على البغاء إن أردن تحصناً»؛ إذ لازم القول بالمفهوم عدم حرمة الإكراه في صورة عدم إرادة التعفف.

والجواب أن محل الكلام في القضية الشرطية هو ما إذا كان للقضية موضوع و محمول و شرط، وكان الموضوع ثابتاً في صورتين وجود الشرط وعدمه ولم يكن لوجود الشرط وعدمه دخل في وجود الموضوع، بل كان وجوده محفوظاً في كلتا الحالتين، ففي قولك: إن جاء زيد فأكرمه، الموضوع زيد، والمحمول وجوب الإكرام، والشرط هو المجيء، فالقائل بالمفهوم يقول بأن الحكم المحمول على زيد في صورة وجود المجيء وجوب الإكرام وفي صورة عدمه عدم وجوبه.

وأما ما إذا كان الشرط محققاً لوجود الموضوع بحيث لزم من انتفائه انتفاء الموضوع فعدم الحكم حينئذ عند عدمه ليس من باب المفهوم، بل لأجل ارتفاع الموضوع، وقد عرفت أن ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه عقلي خارج عن محل الكلام، فلو قال: إن رزقت ولداً فاختنه أو إن ركب الأمير فخذ ركابه، فعدم وجوب الختان وأخذ الركاب عند عدم الشرط إنما هو لأجل انتفاء الموضوع وهو

الولد في الأول والركاب في الثاني، والآية الشريفة من هذا القليل، إذ في صورة عدم إرادتهن التحفظ والتعفف لا يبيح موضوع للإكراه، فعدم حرمة الإكراه حينئذ سالبة بانتفاء الموضوع، فيصح أن يقال: إن الإكراه في هذه الصورة ليس بمحرام وحبس الممانعة.

بقي ها هنا أمور:

الأول: أن من المسلم فيما بين القائلين بالمفهوم في القضية الشرطية لزوم ثبوت الاتفاق بين القضية المنطوقية والمفهومية في جميع الجهات وعدم الاختلاف بينهما إلا في جهة السلب والإيجاب، فلهذا ربما توهم أن القضايا الإنشائية التي يرتب فيها حكم جزئي على موضوع كما في قولك: إن جاء زيد فأكرمه حيث إن الجزاء هو الوجوب الجزئي الحاصل بالإنشاء الخاص، فإن المعاني الإنشائية حرفية، فتكون جزئيات لا بد أن يكون المنفي في مفهومها هو هذا الحكم الجزئي بجزئيته لا بسنخه للأصل المزبور، وهو لا ينافي ثبوت جزئي آخر من هذا السنخ بأن يكون الزيد عند عدم مجيئه واجب الإكرام بوجود آخر غير الوجوب المنشأ على تقدير المجيء، وهذا بخلاف القضايا الإخبارية التي يرتب فيها الحكم الكلي على الموضوع كما في قولك: إن جاء زيد يجيء عمرو حيث إن الجزاء هو كلي المجيء، فالمفهوم في هذه القضايا يفيد نفي كلي الحكم وسنخه

و جوابه أولاً بالنقص، و بيانه أن المعلق على الشرط في القضايا الإخبارية لو كان هو نفس المخبرية، مثلاً في قولنا: إن جاء زيد يجيء عمرو كان المعلق على مجيء زيد نفس مجيء عمرو، يلزم أنه يكون المتكلم قد أخبر بوقوع أمر معلق، وكذب هذا القسم من الإخبار كما يصدق بعدم حصول المعلق فكذا بعدم حصول المعلق عليه، فيلزم أن يكون المتكلم في المثال كاذباً عند عدم مجيء زيد، ومن المعلوم خلافه، فلا بد أن يكون المعلق على الشرط في هذه القضايا هو نفس الإخبار بأن يكون المتكلم بعد فرض حصول الشرط وتحققه قد أخبر بوقوع أمر، وكذب هذا الإخبار

لا يصدق إلا بعدم حصول المخبرية مع حصول الشرط، وأما بدونه فليس في البين صدق ولا كذب؛ لعدم حصول ظرف الإخبار.

و حينئذ فيشترك القضية الإخبارية مع الإنشائية في الجهة المذكورة، فكما أن الجزء في الثانية هو الحكم الجزئي الحاصل بالإنشاء الخاص فكذا في الأولى أيضاً يكون هو الإخبار الجزئي الحاصل بالإنشاء الخاص، فيكون المنفي في طرف المفهوم هو هذا الإخبار الخاص.

و ثانياً: بالحل وهو أن انتفاء الحكم الجزئي ليس من محل الكلام، وإنما الكلام في انتفاء سنخ الحكم، فنحن سواء قلنا بجزئية المعاني الحرفية أم بكليتها لا بد وأن نقول هنا بلزوم اتفاق القضيتين المنطوقية والمفهومية في سنخ الحكم لا في شخصه، وإلا فانتفاء شخصه بانتفاء الموضوع من البديهيات الأولية ولا يصلح لأن يقع محلاً للنزاع، هذا مضافاً إلى أن الحق هو أن المعاني الحرفية كليات كما قرّر في محله.

الثاني: أن من المسلم بين القائلين بالمفهوم في القضية الشرطية لزوم موافقة القضية المنطوقية مع القضية المفهومية في الموضوع والمحمول والقيود الثابتة لكل منهما، وكون التفاوت بمجرد الإيجاب والسلب لوجود الشرط في المنطوق وعدمه في المفهوم، فلو قال: إن جاء الرجل العالم فأكرمه، لزم أخذ الرجل في المفهوم مع هذا القيد، وكذلك لو قال: إن جاء زيد فأكرمه بالتسليم عليه، حتى لو أخذ في المنطوق عموم موضوعاً في طرف الموضوع أو المحمول فلا بد من أخذه كذلك في المفهوم في أحدهما.

فلو قال: إن جاء جميع العلماء فأكرمهم، بحيث كان الملحوظ مجني الجميع من حيث المجموع فلا بد أن يكون الملحوظ في موضوع المفهوم عدم مجني المجموع من حيث المجموع، وكذلك في طرف المحمول كما لو قال: إن جاء زيد فأكرمه بجميع أنحاء الإكرام بحيث كان الملحوظ بمجموع الأنحاء من حيث المجموع ولا إشكال في ذلك كله.

إلا أنه قد وقع النزاع بينهم في كل قضية كان المحمول فيها مشتملاً على عموم

استغراقي كقوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كُرْ لم يتنجسه شيء» حيث إنَّ الجزء سائلة كلية، فقال الشيخ صاحب التعليقة قدس سرّه: يكون المفهوم موجبة جزئية، و الشيخ المرتضى بكونه موجبة كلية، و من هنا ذهب إلى انفعال الماء القليل بكلّ نجاسة، و هذا النزاع كما ترى جارٍ في جميع المحصورات الأربع. وكيف كان فإمكن أن يكون وجهاً لنظريهما أحد أمرين:

الأوّل: أنّه لو اخذ العموم في هذه القضية و أمثالها في طرف المنطوق على وجه الموضوعية فلا إشكال في أخذه كذلك في طرف المفهوم، إلّا أنّ هنا أموراً لم يلحظها المتكلم قديماً للقضية و حالة لها، ولكنّها تصير من حالات القضية و صفاتها قهراً، و ذلك مثل العموم الاستغراقي، و بيان ذلك أنّ القضية المسوّرة بكلمة «كلّ» و نحوها يمكن لحاظ العموم فيها بوجهين:

الأوّل أن يلحظ بالمعنى الإسمي و مستقلاً و موضوعاً بحيث صار الأفراد أجزاء ارتباطيّة له، و حينئذ فليس له امتثال واحد لو وقع مأموراً به.

و الثاني أن يلحظ بالمعنى الحرفي و مرآة 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 مرآة لها، و حينئذ فيتعلّق الحكم لا محالة بالمرئي و هو الآحاد منفرداً منفرداً دون المرات، فينحّل 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 لا يلزم 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 المتكلم العموم على الوجه الأوّل فلا كلام، و إن لاحظ على الوجه الثاني فهو حينئذ و إن لم يلحظ إلّا على نحو المراتية الصرفة دون الموضوعية، إلّا أنّ لحاظه كذلك لما صار موجباً لتعلّق الحكم بالآحاد من دون

استثناء واحد منها فقد أوجب ورود العموم و عروضه على القضية قهراً؛ إذ يصدق عليها أنها قضيتة عامة لا يخرج عن تحت حكمها فرد واحد من أفراد عنوان موضوعها. فكما أن قولنا: هذا واجب الإكرام وهذا واجب الإكرام وهذا واجب الإكرام، و هكذا إلى آخر الأفراد موجب لانتزاع العموم في البين وإن لم يتصف به واحدة من تلك القضايا، فكذلك قولنا: كل عالم واجب الإكرام أيضاً موجب لانتزاع العموم في البين ولكن يتصف به هذه القضية قهراً؛ فإن الثاني أيضاً إشارة إجمالية عقلية إلى كل واحد واحد من الأفراد منفرداً.

و حينئذ فنقول: يمكن أن يكون كلام صاحب التعلقية قدس سره ناظراً إلى أن العموم في هذه القضية وأمثالها وإن لوحظ مرآتاً لا موضوعاً، إلا أنه لا يخفى أن القضية الشرطية قضيتان صارتا بواسطة أداة الشرط قضية واحدة.

و بعبارة أخرى أنها قضية مربوطة بقضية أخرى، فللقضية الجزائية لحاظان، لحاظ نفسها و لحاظ إناطتها بالقضية الشرطية، فالعموم في لحاظها الأول وإن كان ملحوظاً على وجه المرآتية، إلا أنه في لحاظها الثاني ملحوظ على وجه الموضوعية، و وجه ذلك أنه لا بد أولاً من تمامية القضيتين ثم من إيقاع الارتباط بينهما، فلا جرم تكون القضية الجزائية مع جميع توابعها و لو احققها الحاصلة لها قصداً أو قهراً منوطة بالقضية الشرطية، و من جملتها وصف العموم، فيصير محصل معنى القضية المذكورة أن كزية الماء موجبة لتحقيق قضية عامة هي قولنا: «لم ينبجسه شيء» فعدمها موجب لارتفاع هذه القضية العامة، و هو يحصل بالإيجاب الجزئي كما بالإيجاب الكلي.

و يكون كلام شيخنا المرتضى قدس سره ناظراً إلى أن المفهوم لا يؤخذ عن المنطوق بعد ورود العموم عليه، بل القيود التي لاحظها المتكلم في المنطوق لابتدأ من لحاظها في المفهوم على نحو لحاظها في المنطوق، فكما أن العموم ملحوظ في المنطوق على وجه المرآتية نقياً، فلا بد أن يكون في المفهوم أيضاً ملحوظ كذلك، و حينئذ فيكون عروض العموم على المنطوق و المفهوم في عرض واحد.

و بعبارة أخرى كلام المتكلم بمنزلة مائة قضية منطوقية فيكون المفاهيم أيضاً

مائة، فهذا نظير وصف الإطلاق الوارد على الجزاء كما في قولك : إن ظهرت فاعتق رقبة، فإنَّ المفهوم لا يؤخذ من المنطوق بعد ورود الإطلاق عليه، كيف وإلّا لزم أن يكون المفهوم في القضية المذكورة هكذا : إن لم تظاهر فلا يجب عليك عتق مطلق الرقبة، وهذا لا ينافي لوجوب رقبة خاصّة، ومن المعلوم خلافه، بل المفهوم فيها هو أنّه إن لم تظاهر فليس عليك عتق الرقبة، فعند هذا يطرد وصف الإطلاق على المنطوق والمفهوم في عرض واحد.

ولكن يمكن الفرق بين وصف الإطلاق والعموم بأن يقال : إنَّ وصف الإطلاق ليس مدلولاً للقضية ولا ملحوظاً للمتكلم؛ فإنَّ ملحوظه هو نفس الحكم ونفس الطبيعة، وأما أنّه لا دخل لشيء آخر سوى الطبيعة في الاقتضاء وأنَّ الطبيعة في أيّ فرد تحققت وبأيّ نحو اتّفقت تامّة في الاقتضاء فيمكن أن لا يكون المتكلم ملتفتاً إليه أصلاً وإمّا الإطلاق من لوازم عدم وجود القيد مع كون المتكلم بصدد البيان، وما شأنه هذا يكون سارياً إلى طرفي القضية من المنطوق والمفهوم على حدّ سواء.

وأما احتمال أنّ المتكلم قد لاحظ الجزاء بملاحظة ثانية مع ما حصل له من وصف الإطلاق وأناطه مطلقاً بالشرط فبعيد عن الظاهر جداً، وهذا بخلاف العموم؛ فإنّه مدلول للقضية وملحوظ للمتكلم؛ إذ المفروض أنّه عند لحاظه نفس القضية الجزائية لاحظ العموم على وجه المراتبة، وحينئذ فعند لحاظ الإناطة إمّا أن ينظره بنظره ثانية إلى العموم الحاصل للقضية الجزائية على وجه الاستقلال ويشير إليها بوصف العموم فيصير المنوط والمعلول هو القضية بوصف العموم الاجتماعي، فيكون المفهوم لا محالة إيجاباً جزئياً.

وإمّا أن ينظر عند هذا أيضاً إلى العموم بالنظره الاولى المراتبة فيكون المنوط والمعلول هو كلّ واحد من الأحكام الشخصية المتعلقة بأفراد موضوع الجزاء الملحوظ إجمالاً، فيصير حال المفهوم بعينه حال المنطوق في طريان وصف العموم عليه كما هو واضح، والمعيّن لأحد هذين الوجهين هو العرف ولا شكّ في أنّه مساعد على الأوّل.

هذا كلّهُ 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 محلاً للبحث من قوله عليه السلام : «إذا كان الماء قدر كزّ لم ينجسه شيء» لو سلّمنا خلوه عن الأداة المفيدة للعموم وكون النكرة الواقعة في سياق النفي غير مفيدة له بالوضع، بل إنّما حال العموم فيه حال وصف الإطلاق في كونه من لوازم توجه النفس إلى نفس الطبيعة المتوقّف على نفي جميع الأفراد و سلّمنا في طرف الإطلاق سرائته إلى المنطوق والمفهوم على حدّ سواء، ولكنّه بعد ذلك يكون المفهوم في المثال موجبة جزئية؛ وذلك لأنّ لازم وقوع الإطلاق في حيّز النفي كما في منطوق المثال هو العموم والاستغراق، ولازم وقوعه في حيّز الإثبات كما في مفهومه أعني قولنا : إذا لم يكن الماء قدر كزّ ينجسه شيء هو الجزئية، فإنّ الاستغراق هو مقتضى نفس النفي دون إطلاق الدخول، فإذا تبدّل بالإثبات في جانب المفهوم تبدّل الاستغراق بالجزئية للاكتفاء في وجود الطبيعة بوجود فرد واحد منها.

الثاني من الوجهين لطرفي هذا البحث أن يقال : بعد فرض تسليم الطرفين كون مقتضى ظاهر القضية إناطة العموم، أو استفادة ذلك من الإطلاق و وضوح عدم اقتضاء إناطة العموم نفي الإيجاب الكلّي في طرف المفهوم وكون التعبير بالإيجاب الجزئي لأنّه القدر المعلوم أنّ المدعى للإيجاب الكلّي مدعي وجود معيّن له من الخارج و هو عموم العلية بدليل النقل.

و بيانه أن المستفاد من القضية الشرطيّة شينان، العلية التامة لتالي الأدوات، و كون العلة 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 العلية للكريّة بالنسبة إلى كلّ فرد من أفراد العموم المذكور، وإلّا فلو كان العلة في بعضها شيئاً آخر لزم أن لا تكون الكريّة علة تامة للتمام بل للإتمام، وأن يكون العموم المذكور حاصلاً من أشياء عديدة من جملتها الكريّة، فيكون نسبته إليها نسبة المعلول إلى جزء علته، وقد كان مفاد القضية كونها تمام علة بالنسبة إلى العموم.

و حينئذ فحيث إنّ مفاد القضية هو الانحصار أيضاً، كما هو المبني للقول بالمفهوم فيصير المحصل ثبوت العلية المنحصرة للكرية بالنسبة إلى كلّ فرد من العموم، فيلزم من انتفاءها انتفاء جميع الأفراد لانتهاء علتها المنحصرة، فيستفي بانتفاء الكرية عدم التنجيس بالنسبة إلى جميع النجاسات، فيصير الجميع منجساً، والمدّعي للإيجاب الجزئي له أن يمنع ما ذكر من استفادة العلية التامة المستقلة من القضية الشرطية و يقول بأنّ استفادة أصل الترتّب و إن كان حقاً كاستفادة الانحصار، إلّا أنّ الترتّب المستفاد أعمّ من أن يكون على نحو الترتّب على العلة التامة أو على الجزء الأخير منها؛ وذلك لأنّ المستفاد منها ليس إلّا بمجرد أنّه متى وجد الشرط فليس لترتب ما هو الجزء و هو عموم السلب في المثال المذكور حالة منتظرة، وهذا أعمّ من كون الشرط علة تامة للعموم المذكور و كونه علة متممة له، وحينئذ فيكون القدر المتيقّن عند انتفاء الشرط انتفاء الحكم عن بعض أجزاء العموم فلا يفيد المثال المذكور في طرف المفهوم أزيد من الإيجاب الجزئي.

« فصل »

لا إشكال في أنّه قد يؤقّى بالوصف لأجل أن يكون معرّفاً للموضوع لعدم مميّز آخر له سواء مع أنّه لا دخل للوصف فيما هو المراد و متعلّق الغرض أصلاً و إنّما اتى به لمجرّد توضيح الموضوع و تعريفه، و ذلك مثل ما يقال : جثني بذلك الرجل الأبيض قلنسوته أو الأبيض قبائه أو الأطول من الجميع مشيراً إلى شخص لا يميّزه المخاطب من بين جماعة هو فيهم إلّا بهذا النحو من الأوصاف.

كما أنّه قد يؤقّى به لأجل كونه محلّاً للابتلاء إمّا لعلبة الوجود و إمّا لقربه من المخاطب، مثلاً كما لو قيل : جثني بماء من القناة إذا كان تعيين هذا الماء لكونه أقرب من المخاطب من ماء آخر، لالتعلّق غرض بخصوصه، و القسم الأوّل لا يجري إلّا في الموضوعات الشخصية؛ إذ هي التي تشبهه على المخاطب أحياناً، و أمّا الموضوعات الكلية فلا تشبهه على أحد حتّى يحتاج إلى المميّز.

فالرجل في قولك : أكرم الرجل العالم ليس كالموضوع الشخصي حتى يمكن أن يكون العلم مميزاً له، نعم يمكن أن يؤخذ الوصف في الكليات مرقاً لكلي آخر يكون هو الوصف للكلي الموصوف، ولكن لما كان تشخيص مصاديقه صعباً على المخاطب اتى بوصف آخر يكون ملازماً له ولا يشتبه مصاديقه عليه لأجل تعريف ذلك الوصف الذي له الدخل واقعاً، كما أن الأوصاف التي تكون واردة مورد الغالب كما في آية «و ربائبكم اللاتي في حجوركم» لا مجرى لتوهم دلالتها على المفهوم أصلاً كما هو واضح.

و حينئذ فنقول : إن القضايا الكلية بعد إحراز أن الوصف فيها ليس من قبيل الأوصاف المميزة التي تكون تمام الدخل لموصوفها كما هو المفروض، وإحراز أنه ليس وارداً مورد الغالب تكون ظاهرة عند العرف في عليّة الوصف للحكم وكونه دخيلاً فيه و أنه لا يكون أجنياً صرفاً عن الحكم وغير مربوط به أصلاً، وهذا هو المصحح لحمل المطلق على المقيد عند اجتماع شرائطه من وحدة الحكم و وحدة السبب. كما لو ورد : إن ظهرت فاعتق رقبة، و ورد أيضاً : إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، و علم أن الحكم في كليهما هو الوجوب مع إيجاد سببه من الظاهر؛ إذ لو لم يكن للوصف ربط بالحكم أصلاً لما كان وجه للحمل في الصورة المزبورة كما هو أوضح من أن يخفى، ولهذا أيضاً قد اشتهر أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً ولكن مجرد هذا لا يكفي لإثبات المفهوم؛ لوضوح عدم منافاة ثبوت العليّة للوصف عليّة شيء آخر، فالمدعي للمفهوم يحتاج مضافاً إلى ذلك إلى دعوى ظهور القضية في الانحصار. و من هنا ظهر ما في الاستدلال للمفهوم بما لا يفيد أزيد من العليّة مثل التمسك بحمل المطلق على المقيد؛ فإنه لا يقتضي إلا كون الوصف مضيقاً لدائرة الموضوع بالنسبة إلى هذا الحكم المسبب من هذا السبب من دون منافاته لتعلق الحكم من جهة سبب آخر بالمطلق.

فتحصّل أن العليّة وإن كانت مستفادة من القضية الوصفية، ولكن في استفادة الانحصار إشكال و لا بدّ لمدعي المفهوم من إثباته بالتبادر فإن ادّعاء فعلية عهده.

«تذنيب»

لا إشكال في أن حال المفهوم هنا على القول به ليس بأقوى من حاله في القضية الشرطية، فكما أنه هناك يتعرض لحال موضوع القضية عند عدم الشرط من دون تعرض لحال موضوع آخر فكذا هنا، فكما أن مفهوم قولنا: إن جئتك زيد فأكرمه لا يتعرض لحال العمرو وأنه عند عدم المجيء واجب الإكرام أولاً، فكذا مفهوم قولنا: أكرم الرجل العالم أيضاً غير متعرض لحال المرتة وأنها عند عدم العلم واجب الإكرام أولاً.

وإذن فيختص مورد الكلام هنا في ثبوت المفهوم بما إذا كان للموصوف مورد افتراق من الوصف بأن يكون الوصف أخص مطلقاً، أو أعم من وجه حتى يحكم على القول بالمفهوم بانتفاء سنخ الحكم من الموضوع في مورد الافتراق ولا يحكم به على القول الآخر، وأما ما إذا لم يكن من جانب الموصوف مورد افتراق بأن يكون الوصف مساوياً أو أعم مطلقاً فخارج عن محل الكلام؛ إذ يلزم من انتفاء الوصف حينئذ انتفاء الموضوع.

نعم يظهر مما حكى بعض الشافعية من القول بدلالة قولنا: في الغنم السائمة زكاة بالمفهوم على عدم الزكاة في معلوفة الإبل أنه حاول أن يقول هنا بمفهوم أقوى مما يقال به في القضية الشرطية أيضاً، وذلك بأن يدعى أن القضية الوصفية يستفاد منها عليّة الوصف لنفس الحكم في أي موضوع كان، فيدور الحكم ثبوتاً مدار ثبوت الوصف سواء تحقق هذا الموضوع أم لا، ونفياً مدار نفيه كذلك، وعليه فيعم محل الكلام ما إذا كان الوصف مساوياً أو أعم مطلقاً كما هو واضح.

ولكنك عرفت بطلان أصل الدعوى المذكورة وأنّ العليّة المستفادة إنّما هي بالنسبة إلى الحكم المتعلق بهذا الموضوع لا غير.

« فصل »

في أن القضية المغية بغاية كقولك : إجلس في المسجد إلى الزوال تدل على ارتفاع الحكم عند حصول الغاية أولاً؟ ومعنى المفهوم هنا أيضاً هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه، وإلا فارتفاع شخصه عند حصول الغاية واضح إلى النهاية وهو معنى كون الغاية غاية، فعنى ثبوت المفهوم للمثال ظهوره في عدم تحقق سبب آخر عقيب الزوال اقتضى وجوب الجلوس منه إلى الغروب مثلاً، ومبدء الارتفاع يعتبر من حين حصول الغاية بناءً على خروجها عن المغية ومما بعدها بناءً على دخولها فيه. ثم إن الغاية بحسب القضية اللفظية قد يكون قيداً للحكم وقد يكون قيداً للموضوع، والظاهر أن المعيار أنه كلما كانت الغاية من قبيل الزمان كان ظاهراً في الأول كالمثال المتقدم، ومنه قوله عليه السلام : «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» وقوله : «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» وكلما كانت من قبيل المكان ونحوه كان ظاهراً في الثاني كما في سر من البصرة إلى الكوفة، واقرأ أول الآية إلى آخرها، فإن الظاهر أن متعلق الحكم في أمثالها هو الفعل المحدود بالحدين.

ففضل 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 الأول هو الدلالة على ارتفاع سنخ الحكم بحصول غايته، وجعل هذا واضحاً إلى النهاية، وعلله بأنه لو لا ذلك كما كانت الغاية بغاية.

وأنت خبير بعدم الفرق بينها أصلاً؛ فإن الأول أيضاً يدل على ارتفاع شخص هذا الحكم الذي اقتضى جعله سبب خاص بحصول غايته من دون دلالة له أصلاً على ارتفاع سنخه بعد الغاية ولو كان مسبباً من سبب آخر.

فالحق عدم ثبوت المفهوم للغاية من دون أن يكون في هذه الجهة فرق بين الصورتين، نعم يظهر الفرق بينهما في الأصل الجاري عند الشك في ثبوت الحكم بعد

الغاية، فإنه في الأول هو الاستصحاب عند من يجوز استصحاب الكلّي في القسم الثالث، أعني ما إذا كان زوال فرد من الكلّي مقطوعاً بعد العلم بوجوده، ولكن احتمال حدوث فرد آخر من هذا الكلّي مقارناً لزوال الفرد الأول؛ 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 متصلاً بالشخص الأول، فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى أصل الوجوب،

وهذا 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 مجرّئاً للبراءة دون الاستصحاب؛ لاختلاف الموضوع.

بقي الكلام في النزاع الآخر في هذا الباب في أنّ الغاية داخلية في المغيّأ أو خارجة عنه؟ فنقول: قد يكون النزاع - بعد تسليم أنّ مفاد كلمتي «إلى» و «حتى» ونحوهما هو الغاية العقلية - في أنّ الغاية العقلية داخلية في المغيّأ أو خارجة؟ وقد يكون - بعد تسليم أنّ الغاية العقلية خارجة - في أنّ مفاد الكلمتين هل هو الانتهاء الداخل أو الخارج.

والظاهر أنّ النزاع هنا ليس على الوجه الأول، وذلك لأنّ الغاية العقلية عبارة عن حدّ الشيء و طرفه، والحد و الطرف أمر عديم خارج من الشيء؛ لأنّه عبارة عن نفاذ الشيء و تماميّته كما هو الحال في البداية العقلية، 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، ولهذا لم يعهد منهم مثل هذا النزاع في كلمة «من» و نظائرها مع أنّه لو كان النزاع هنا على الوجه الأول لوجب أن يجري مثله في كلمة «من» بعد تسليم دلالتها على البداية العقلية، فيكون النزاع هنا على الوجه الثاني.

وإذن فلا فرق في جريانه بين ما إذا كان الغاية قيداً للحكم، وما إذا كان قيداً للعمل، فيقال في مثل قولك : إجلس في المسجد من الصبح إلى الظهر : إنَّ حكم وجوب الجلوس بحسب مفاد كلمة «إلى» هل هو مستتر إلى الآن الواقع قبل الظهر المتصل به فيرتفع في هذا الآن، أو أنه يستمر إلى ما بعد دخول الظهر ويرتفع حينئذ، كما يقال في مثل قولك : سر من البصرة إلى الكوفة : إنَّ السير بحسب مفادها لا بدّ وأن يشمل جزء من الكوفة أو يكفي اختتامه في المكان الغير المحسوب من الكوفة عرفاً المتصل بها.

و حينئذ فلا استدلال للخروج بأن غاية الشيء حدّه وحدّ الشيء خارج عنه، لا مساس له بمحلّ الكلام، والظاهر 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 وهكذا.

« فصل »

الظاهر أنّ القضية الاستثنائية دالّة على الحصر بلا إشكال، ولذا اشتهر أنّ الاستثناء من الإثبات يفيد النفي ومن النفي يفيد الإثبات، نعم هنا كلام آخر وهو أنّ هذا الحصر هل هو مستفاد من نفس الأداة حتّى أنّ قولنا : إلّا زيد بمنزلة قولنا : أستثنى زيداً لا غير، أو أنّ الأداة لا يفيد سوى الإخراج وليس إلّا بمنزلة قولنا : أستثنى، والحصر مستفاد من مجموع الجملتين، بل ليس الحصر في الحقيقة إلّا عبارة عمّا هو مفاد الجملتين منطوقاً، ففي قولنا : جاني القوم إلّا زيداً ليس الحصر إلّا جمعيّ جميع من سوى زيد وعدم مجيء زيد والمجزء الأوّل دلّ عليه الحكم المعلق على العام المستثنى منه، والثاني دلّ عليه الأداة، فليس الحصر مدلولاً ثالثاً حتّى يجعل من باب المفهوم على هذا الاحتمال.

وكيف كان فليس النزاع في ذلك - بعد فرض كون استفادة الحصر مسلّمة - بهمّ وإن كان الظاهر هو الوجه الثاني، وتظهر الثمرة فيما لو ورد مخصّص منفصل

ظاهر في التخصيص كما لو ورد بعد أكرم العلماء إلّا زيداً؛ لا تكرم عمرواً، وكان العمر ومشاركاً بين شخصين، أحدهما عالم والآخر جاهل وكان منصرفاً عند الإطلاق إلى العالم، فعلى الثاني يعامل معه معاملة العام والخاص فيقدم الخاص المذكور على العام، وعلى الأوّل لا بدّ من موازنة ظهور العام المؤيد بظهور الأداة في المحصر مع ظهور الخاص و ترجيح ما كان أقوى منهما، وربما يكون الأقوى ظهور العام، فإنّ الخاص على هذا معارض لظهور العام ولظهور الأداة أيضاً؛ فإنّ مفاد «إلّا زيداً» ينحصر غير واجب الإكرام من العلماء في زيد، ومفاد الخاص المنفصل أنّ عمرواً يكون غير واجب الإكرام أيضاً والنسبة بينهما تباين.

وأنكر أبو حنيفة دلالة القضية المذكورة على المحصر مستدلاً بقوله: لا صلاة إلّا بطهور؛ إذ لو كان للاستثناء مفهوم لزم إثبات الصلاة مع الطهور مطلقاً وإن اجتمع مع عدم القبلة، وبطلانه من الواضحات، فعلم أنّ الاستثناء من النفي مثلاً غير مفيد لحصر النفي في السابق والإثبات في اللاحق.

والجواب أنّ بعد إثبات المفهوم للقضية بحكم الوجدان لا بدّ من التوجيه في أمثال هذه القضية كقوله: لا يحلّ مال امرء إلّا بما يجعل النفي هو المستجمع لجميع الشرائط ممّا سوى المذكور بعد «إلّا» فيقال في المثال: إنّ الصلاة التي فرض اجتماعها للشرائط غير الطهارة ليست بصلاة إلّا مع الطهور، وإمّا يجعل النفي مطلقاً وفي جميع الحالات حتّى يكون مفاد الأداة نفي النفي المطلق اللازم منه الإيجاب الجزئي، فيقال في المثال: الصلاة منفية على وجه الإطلاق مع كلّ شيء إلّا مع الطهور، فليست منفية على وجه الإطلاق، وليس مفاد هذا إلّا ثبوت الصلاة مع الطهور في الجملة فيكون المحصر إضافياً بالإضافة إلى الطهور.

ثمّ إنّّه قد استدلّ لدلالة القضية على المحصر بقبول إسلام من قال: لا إله إلّا الله، فإنّ للفظ وإن كان الموضوعيّة في المقام كما في العقود بمعنى عدم كفاية مجرد النسبة القلبية، إلّا أنّ اللفظ من حيث كونه دالّاً على المعنى جعل موضوعاً للحكم بالإسلام وأمانة على الاعتقاد الجناحي تعبدّاً، فدلالة هذه الكلمة على معنى التوحيد لا بدّ منه،

و من المعلوم عدم تماميته إلا على تقدير ثبوت المفهوم كما هو واضح، و اجيب بأن الدلالة لقيام القرينة، هذا.

ثم في هذه الكلمة المباركة إشكال و هو أن خبر «لا» إما يقدر «موجود» و إما «ممکن» فعلى الأول يلزم نفي الوجود عن غيره تعالى و إثباته له، و أما عدم إمكان وجود الغير و وجوب وجوده فمسكوت عنه، و من المعلوم عدم تمامية الإسلام بدون ذلك، و على الثاني يلزم نفي الإمكان عن الغير و إثباته له تعالى و هذا أعم من إثبات الوجود له تعالى و عدمه، و الإسلام لا يتحقق إلا مع إثبات الوجود.

و يمكن الجواب بأن الخبر المقدّر «موجود» إلا أنه مختلف معناه بحسب الموارد، ففي المحسوسات و القضايا التي يكون مدرك الجزم فيها هو الحسّ كما في قولك : ليس في الدار إلا زيد، ليس المفاد إلا مجرد اثبات الوجود لما بعد «إلا» و نفيه عما قبله من غير تعرّض للإمكان و الامتناع، و هذا بخلاف القضايا العقلية التي يحصل الجزم فيها بالبراهين العقلية كما في الكلمة المباركة، فإن إثبات الوجود فيها لما بعد الأداة و نفيه عما قبلها لا يمكن حصول الجزم به إلا بمعونة البرهان على وجوب وجود الصانع و امتناع وجود الشريك له، و الحاصل أن هذه الكلمة قد جعلت أمانة شرعية على الجزم القلبي بمضمونها، و الجزم بمضمونها متوقف على برهان امتناع التعدّد؛ إذ لو لم يقم عنده هذا البرهان و المفروض أن المقام ليس من قبيل المحسوسات فمن أين يجزم بعدم وجود إله آخر غيره تعالى؟.

و الحاصل أن هنا مقامان:

الأوّل كون هذه الكلمة كاشفة عن الجزم القلبي و هو أمر تعبدي لا بد أن نقول به على كلّ تقدير،

و الثاني أنها إذا كشفت عن الجزم و الاعتقاد بمضمونها فليس الاعتقاد بمضمونها إلا حاصلًا إما من البرهان العقلي القائم لدى صاحبه تفصيلاً، و إما من التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه و آله و هذا أيضاً من أفرادها، و لاشكّ أنه حينئذ جزم بامتناع الشريك إجمالاً؛ فإن امتناعه مما أخبر به النبي صلى الله عليه و آله، فإذا

حصل الاعتقاد بصدق كلِّ ما جاء صلى الله عليه وآله وسلم به فقد حصل الاعتقاد بهذا أيضاً في الضمن، فعلم أنَّ الاعتقاد الحقيقي بمضمون هذه الكلمة من أينما حصل يكون ملازماً مع الاعتقاد بامتناع الشريك فتدبر.

و أجاب في الكفاية بأنَّ المراد بالإله واجب الوجود، و حينئذ تدلُّ القضية على امتناع إله آخر بالالتزام؛ إذ لو أمكن وجود الإله الآخر لوجد، لعدم احتياج وجوده إلى العلة، فحيث لم يوجد انكشف امتناعه، و بتوجيه آخر بقيّة أفراد الواجب لا يمكن 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 القليل الأوّل يمتنع اتّصاف هذه الأفراد به لما مرّ، و ما يكون من القليل الثاني فالإتصاف به و إن لم يمتنع إلّا أنّه مناف للحصر، فتعيّن أن يكون البقيّة غير ممكن أصلاً.

و فيه أن لفظ الإله ليس بحسب اللغة واجب الوجود بل يطلق على المعبود، و المناسب أن يراد به ههنا المعبود بالحقّ لئلا يلزم الكذب من حصره فيه تعالى.

المقصد الرابع في العام والخاص.

« فصل »

ليعلم أولاً أنَّ العام المقصود ههنا ليس هو العام المنطقي الذي يعبر عنه بالكلي و يعرف بما لا يتنوع فرض صدقه على كثيرين؛ فإنَّ هذا هو المسمَّى في الاصول بالمطلق فهو المقصود في باب المطلق والمقيّد.

ثمَّ إنَّهم ذكروا تعريفات للعام، وأوردوا عليها خدشات إمّا عكساً وإمّا طرداً، وهذا يدلُّ على أنَّ المعرّف معنى واضح عند الجميع، والأولى أن يعرف بما يكون مسوّراً يسور محيط بأفراد حقيقة واحدة كما في كل عالم والعلماء وجميع العلماء، فخرج مثل لفظ «كلّ» و«الجميع»؛ فإنَّها أداة العموم وليس بعام، وكذلك لفظ عالم وعلماء وأمثالها، فإنَّها مطلق لا عام وإمّا يصير عاماً إذا كانت مصدّرة و مسوّرة بأحد أدوات العموم.

ثمَّ إنّ العموم يكون على ثلاثة أقسام، الأوّل العموم الاستغراقي وهو أن يكون كلّ واحد من الأفراد متعلّقاً للحكم ومناطاً للنفي والإثبات مستقلاً، والثاني العموم المجموعي وهو أن يكون مجموع الأفراد من حيث الاجتماع متعلّقاً، والثالث العموم البدلي^(١) وهو أن يكون المتعلّق من الأفراد لاعلى التعيين كمفاد النكرة، والانقسام إلى هذه الأقسام يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يكون حقيقة المعنى في الجميع واحدة وهو معنى الجميع، لكن يحدث عند تعلّق الحكم بهذا المعنى أنحاء ثلاثة، فالاختلاف إمّا جاء من قبل كَيْفِيَّة تعلّق الحكم بهذا المعنى الواحد، الأوّل أن يلحظ الهيئته الاجتماعية بالمعنى الحرفي و يجعل عبرةً و مرآةً للأفراد فيحكم على كلّ فرد مستقلاً، الثاني أن تكون هذه الهيئة

١ - وهذا غير المطلق؛ فإنَّ دلالة المطلق على العموم البدلي عقلي و بمقدّمات الحكمة، وهنا وضعي أو عرفي و بدلالة اللفظ مثل قولنا في الفارسيّة: هر کدام دلت می خواهد، فندبر، منه رحمه الله.

محفوظة و ملحوظة بالمعنى الإسمي في مقام تعلق 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 التعلّل و الملاحظة للعموم، و لازم جعل نحوه الأوّل تحت الحكم أن يكون كلّ واحد موضوعاً مستقلاً لحكم مستقلّ، 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، فإنّنا 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 للبدي «هر كدام مى خواهى» فيستعمل في العربيّة لفظة «كلّ» 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 : «هريك» أو «هريك عالم»، و لو كان معناه في جميع المواضع ما يرادف قولنا : «همه» لكان ترجمته في الموضعين «همه يك» أو «همه يك عالم» فكان ظاهراً في المجموعي دون الاستغراقي فتدبر.

ثمّ في الكفاية ما حاصله أنّ شمول العشرة لأجزائه ليس كشمول العام لآحاده؛ إذ العام يصلح للانطباق على كلّ واحد من الآحاد و لا يصلح العشرة للانطباق على كلّ من أجزائها، و هذا بخدوش؛ إذ العام بوصف العموم أيضاً لا يصلح للانطباق على الآحاد، فكما أنّ الواحد مثلاً ليس بعشرة، كذلك فرد واحد من العلماء لا يصدق عليه مفهوم الكلّ، فالأولى أن يقال : إنّ الاعتبار في العامّ شيان : أحدهما ما يكون جامعاً للأفراد و صالحاً للانطباق على كلّ منها، و الثاني ما يكون محيطاً بها، و هذان منتفیان 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 أن للعموم لفظاً يخصه و يدل عليه بالحقيقة لا بالمجاز ولا بالاشتراك بينه و بين الخصوص ككلمة «كلّ» و «الجميع» ونحوهما بشهادة التبادر، و أمّا ما يقال من أن التخصيص قد شاع بحيث قيل: ما من عام إلّا وقد خص فالأولى أن يقال بوضع هذه الألفاظ للخصوص؛ إذ تقليل المجاز أولى من تكثيره.

فيه أولاً أن استلزام التخصيص للتجوّز ممنوع، و ذلك 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 صورياً نظير الحكم الصوري في مقام التقيّة فلا يطابق الجدلّ و اللبّ.

و بعبارة أخرى لنا إرادة استعمالية و هي إرادة المعنى من اللفظ عند التسلفظ، و إرادة جدية 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 لا تجوّز 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 »

لا إشكال في أنَّ النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي سواء كان دالاً على الطبيعة كما في «لارجل» أو على فرد واحد منها كما في: ما جاثني رجل، لا تدل على العموم بحسب الوضع اللغوي أو العرفي بمعنى أنَّ قولنا: لارجل، ليس بمعنى ليس كل فرد من الرجل، و مراد القائل بدلالته على العموم أنَّ لازم نفي الطبيعة عقلاً نفي جميع الأفراد؛ إذ لا يصدق انتفاء الطبيعة مع وجود فرد واحد منها، وكذلك لا يصدق نفي فرد واحد من الطبيعة إلا بنفي جميع الأفراد، فالدلالة على العموم إنما هي بالاستلزام العقلي.

و أيضاً لا إشكال في عدم حصول التجوُّز لافي أداة النفي و لافي المدخول عند التقيد، فلو قيل «لارجل عالم» لا يلزم التجوُّز في لفظة «لا»؛ إذ هي موضوعة لنفي أفراد مدخولها مقيداً كان المدخول أو مطلقاً، و لافي لفظة رجل على ما هو التحقيق من وضع المطلقات للطبيعة المهملة القابلة للإطلاق و التقيد؛ لتعدد الدال و المدلول، و كذلك الكلام في كلمة «كل» و مافي معناها، فالتقيد غير مناف لمدلولها، لكونها موضوعة لاستيعاب أفراد ما يراد من مدخولها، و لالمدلول مدخولها.

و إنما الكلام و الاشكال في أنَّه هل نحتاج في الحكم بالعموم عقلاً أو وضعاً إلى تهديد مقدّمات الحكمة أولاً في المدخول و إثبات إرادة الطبيعة المرسله منه بتلك المقدّمات، ثم الحكم بعد ذلك بانتفاء جميع أفراد هذه الطبيعة المرسله عقلاً في أدوات النفي و استيعاب جميعها وضعاً في أدوات العموم، فنقد عدم تمامية المقدّمات لم نحكم بالعموم، أو لا نحتاج بل يكفي كلمة «لا» و كلمة «كل» في الحكم بالعموم و إن احتمل التقيد في مدخولها مع التصديق بعدم منافاته لمدلول شيء منها و من مدخولها؟

الحق هو الثاني، و الدليل عليه - بعد مساعدة الوجدان على أنَّ قولنا: كل رجل أو لارجل، معناه العموم بدون الاحتياج إلى شيء آخر - أنَّه فرق بين المجهل و الماهل و نحن نسلم أنَّه لو كان مدخول اللفظين مجعلاً و مردّد بين المطلق و المقيد يسري الإجمال إليهما؛ إذ لم يعلم أنَّ المنفي أو المستوعب أفراد المطلق أو المقيد لكن الماهل مفهوم متّضح لا إجمال فيه أصلاً.

فنقول: لو كان المراد في قوله: «لارجل» الرجل العالم فلا يخلو إما أن يكون مراداً لبيئاً مع استعمال لفظ الرجل في معناه، أو يكون مراداً استعمالياً بأن استعمال قوله: لارجل، في لارجل عالم، فإن كان الثاني كان على خلاف قانون المكالمة؛ إذ يلزم نقض الغرض؛ إذ الغرض إفهام المقاصد، واستعمال اللفظ في غير معناه نقض لهذا الغرض، وإن كان الأول فاللفظ مستعمل في الطبيعة المهملة كما هو الموضوع له. فنقول: كلمة «لا» مفيدة للنفي وهو إذا تعلق بالطبيعة المهملة يلزم انتفاء جميع الأفراد؛ إذ المهملة مقسم للمطلق والمقيد، ونفي المقسم ملازم لنفي جميع الأقسام، وكذلك نقول في كلمة «كل» فإن كان الرجل في قوله: كل رجل مثلاً مستعملاً في الرجل العالم فهذا نقض للغرض، وإن كان مستعملاً في الطبيعة المهملة والمفروض أن كلمة «كل» موضوعة لاستيعاب أفراد مدخولها، فيصير مجموع المعنى جميع أفراد الطبيعة المهملة ولازمه استيعاب جميع الأفراد الثابتة لجميع الأقسام؛ إذ فرد كل قسم فرد للمقسم.

ومما يؤيد المطلب أنه لو صرح في الكلام بقيد الإطلاق فقيل: لارجل مطلقاً، لم يشك أحد في الحكم بالإطلاق، وليس إلا لأجل أن إرجاع قيد الإطلاق إلى الطبيعة المهملة كما هو مفاد اللفظ يتولد منه الإطلاق، ولم يلتزم أحد بأن الحكم بالإطلاق في هذا المثال يتوقف على إحراز مقدمات الحكمة في لفظ «رجل» وإلا كان بطلاً، مع أن التقيد غير مناف لدلول الرجل ولا لدلول الإطلاق، ففي قولنا: لارجل عالم مطلقاً ليس في البين تجوز في لفظه أصلاً فتدبر.

ولا يخفى عليك أنه فرق بين ما ذكرنا وبين إجراء المقدمات في المطلقات؛ إذ هناك ما يكون مفاد اللفظ قاصر عن إفادة المقصود، بل يحتاج إلى إحراز أن للمتكلم حالة إلقاء تمام المراد اللبّي فيحكم بعد إحراز هذا وسائر المقدمات أن المراد اللبّي في قوله: أعتق رقبة مطلق الرقبة وإلا لذكر القيد، فإن لم يحرز تلك الحالة للمتكلم لم يعلم أن المراد عتق المطلق أو خصوص المؤمن، ولا يمكن تعيين هذا من مفاد اللفظ بالفرض، وهذا بخلاف المقام؛ إذ يكفي فيه مجرد ما هو مفاد اللفظ وضماً من دون حاجة إلى شيء آخر أصلاً.

« فصل »

في أن العام المخصّص حجة في الباقي أولاً؟ دليل عدم الحجية إجماله أنه بعد العلم بعدم إرادة العموم منه يكون مردداً بين مراتب الخصوص، فقبل قيام القرينة على تعيين أحدها لم يحمل على شيء منها، وكون تمام الباقي أقرب المجازات إلى الحقيقة إنما هو بحسب الكمّ والمقدار، وما 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 نسبه إلى الواحد و التسعة و التسعين واحداً.

و فيه أنّه قبل ملاحظة المعنى المحيط بتمام الأفراد لا يمكن 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 اثنين 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 أولاً أدلّ دليل على أنّ لفظ العموم مستعمل في معناه الحقيقي أعني: المعنى المحيط أبداً، و لا ينافي ذلك ورود المخصّص بعده متصلاً أو منفصلاً؛ لإمكان الجمع بأحد نحوين: إمّا بجعل الفرد المخصّص خارجاً في مرحلة الحكم دون مقام الاستعمال بأن كان اللفظ مستعملاً في المحيط ثمّ غُضّ النظر عن الفرد المعيّن و أنشأ الحكم في موضوع الباقي، و إمّا بجعله خارجاً عن المراد اللبّي مع كونه داخلياً في مرحلة الحكم كمقام الاستعمال بأن لاحظ المعنى المحيط عند مقام الاستعمال و كذا لاحظته أيضاً عند جعل الحكم،

لكن كان تعميمه الحكم للجميع بحسب الصورة مع اختصاص الباقي به بحسب اللب. فعلى الأول لا إخراج في البين حقيقة، و على الثاني يكون الإخراج من هذا الحكم الصوري و يكشف عن عدم الدخول في الحكم الجدّي من الأول، و على التقديرين يكون العام حجة في الباقي، أما على الأول فلأنّ المفروض عدم الإغراض عن ما سوى هذا الفرد في مرحلة الحكم، و لازم ذلك شمول الحكم لجميع ما سواء، و أما 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 حجة في الباقي، و يسقط عن الحجية في غيره في كلتا الصورتين، غاية الأمر لا يستقرّ ظهور العام من أول الأمر إلّا في الباقي في صورة الاتصال، و يستقرّ ظهوره في الجميع، فيعارض ظهوره بالنسبة إلى الفرد الخارج بظهور أقوى، فيسقط عن الحجية بالنسبة إليه في صورة الانفصال. و بعبارة أخرى المتّصل مزاحم لأصل ظهور العام، و المنفصل مزاحم لحجيته لا لظهوره.

و كذا لا إشكال 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 الحجية في كلتا الصورتين لمكان العلم الإجمالى، غاية الأمر أنّه لا ينعقد الظهور للعام بالنسبة إليهما في صورة الاتصال، و ينعقد ولكن يسقط عن الحجية لقيام الحجة الأقوى على خلافه في صورة الانفصال.

إنما الكلام والإشكال في صورة الإجمال والتردد بين الأقل والأكثر، فالمحكي عن أساتيد الفن قدس الله أسرارهم هو الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل، فالأول يسري إجماله إلى العام فيصير العام بالنسبة إلى الفرد الغير المتيقن الخروج بجملاً، والثاني يقتصر في تخصيصه للعام على القدر المتيقن ويكون عموم العام بالنسبة إلى غير المتيقن محكماً.

والدليل على هذه الدعوى أن العام في صورة انفصال المخصص قد انعقد له ظهور مستقر في العموم فصار موضوعاً للحجة بمقتضى أدلة حجية الظواهر، غاية الأمر صار حجة في حد ذاته بحيث لا ينافي عدم حجتيه عند معارضة الحجة الأقوى، فإذا ورد على خلافه دليل خاص منفصل كان من باب التعارض بين الحجتين، وحيث إن الخاص أقوى حجة من العام لنصوصيته أو أظهريته يكون مقدماً، لكن لو فرض كون هذا الخاص بجملاً بين الأقل والأكثر ينحصر حجتيه في القدر المتيقن وهو الأقل، وأما في الزائد فلا حجة له لعدم الظهور وثبوت الإجمال، وحينئذ فما يمكن أن يزاحم فيه الخاص العام في الحجة إنما هو القدر المتيقن، وأما بالنسبة إلى الزائد فلا مزاحمة له للعام أصلاً؛ لعدم معقولية تعارض اللاحجة مع الحجة.

فلو ورد أكرم العلماء، ثم لاتكرم الفساق من العلماء، وشك في مفهوم الفاسق أنه مرتكب الكبيرة أو مطلق من ارتكب ذنباً، فما يمكن أن يصير هذا الخاص مزاحماً فيه لذلك العام إنما هو خصوص مرتكب الكبيرة، وأما مرتكب الصغيرة فليس الخاص حجة فيه لإجماله وقد فرض كون العام حجة فيه فيكون العام بالنسبة إليه حجة بلامعارض.

ولو قلنا بأن الخاص يجعل العام معنوياً فيصير عنوانه في المثال هو العالم الغير الفاسق فإنما نقول به بالنسبة إلى القدر المتيقن أيضاً لا مطلقاً، فلا يرد أن العام بعد صيرورته معنوياً بعدم الخاص يصير بجملاً أيضاً.

ومما يشهد بذلك أنه لو لم يكن في البين عام وورد 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 العام يرجع إلى عموميه، بل يرفع بسببه الإجمال عن الخاص؛ لكونه دليلاً اجتهدياً فثبت أيضاً حجة، فيقال: إن مرتكب الصغيرة يجب إكرامه بمقتضى عموم العام، وكل فاسق يحرم إكرامه بمقتضى دلالة الخاص، فينتج أن مرتكب الصغيرة ليس بفاسق، فيتبين بذلك مفهوم الفاسق وأنه خصوص من ارتكب الكبيرة.

وهذا بخلاف ما إذا كان المخصص متصلاً، فإن الكلام حينئذ واحد وعلى المخاطب أن يصبر إلى أن يأتي تمام أجزاء الكلام ولو أحقه ثم ينظر أن المستفاد من مجموع الصدر والذيل ماذا فيحكم بأن هذا المستفاد هو ظاهر القضية، فإذا قال: أكرم العلماء فليس للمخاطب أن يحكم بمجرد سماع هذا أن المراد عموم العلماء، نعم يكون له حينئذ ظهور بدوي في العموم كظهور لفظ الأسد بدوياً في الحيوان المفترس، ولكنه ليس ظهوراً مستقراً معتدّاً به إلا بعد مجيء تنمّة الكلام، فإن لم يكن في التنمّة قرينة على خلاف هذا الظاهر البدوي صار مستقراً وإلا استقرّ الظهور على الخلاف، كما في رأيت أسداً يرمي، ولازم هذا أنه إذا كان في التنمّة لفظ يحمل كقوله: إلا الفساق منهم كان الإجمال سارياً إلى عموم العام أيضاً.

هذا تقريب مرامهم قدس سرهم^(١)، والإنصاف أنه لم يحصل المجزم به إلى الآن و

١ - ومحصّله أن أصالة الجهة أعني أصالة التطابق بين الإرادتين في صورة الاتصال غير جارية؛ لا احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة، وهي جارية في صورة الانفصال في غير مورد حجّة الدليل الخاص، وأما الظهور الاستعمالي فلاشبهة في انعقاده في العموم موضوعاً وحكماً سواء في المتصل الذي من قبيل أكرم كل عالم إلا زيداً أو ولا تكرم زيداً أم في المنفصل.

نعم المتصل الذي من قبيل أكرم كل عالم عادل تضيق لدائرة موضوع الحكم المنشأ في القضية الاستعمالية أيضاً، ففي صورة إجماله يصير مورد الشك من الشبهة الموضوعية التي لا شبهة في عدم اعتبار العام فيها لعدم الظهور رأساً لعدم جريان أصالة الجهة مع حفظ الظهور، فانتقدح أن في المتصل يكون وجه الإجمال إما نقصان الدلالة وإما نقصان

وجهه أن قولهم: إن العام يكون له ظهور مستقر فيكون موضوعاً للحجية في صورة الانفصال إنما يتم في العام الواقع في كلام من يتكلم لتحقيق أغراضه الشخصية، كما هو المرسوم في مكالمات العامة؛ إذ المرسوم أنه لو كان للعام مخصصات ذكروها بجملة في مجلس ذكر العام، فلو قيل: أضف كل عالم هذا البلد ولم يستثن أحداً علم أن مراده الجميع، حتى لو صرح بعد انقضاء المجلس باستثناء فرد منهم يحمل على حصول البداء له بالنسبة إلى هذا الفرد وأنه كان إلى الآن بانياً على ضيافته فظهر له الآن كون الصلاح في ترك ضيافته.

وهذا بخلاف كلام المتكلم الذي يتكلم في الأمور العامة وتأسيس القوانين، فإنه ربما يذكر عاماً في مجلس ولم يقتض المصلحة ذكر مخصصه معه، فيذكر المخصص في مجلس آخر، فالعمومات الواقعة في كلام هذا المتكلم لا بد أن يعامل معها معاملة العام الواقع في كلام المتكلم الأول قبل فراغه من الكلام، فكما ليس للمخاطب هناك الاعتماد على الظهور البدوي في العموم، بل لا يستقر ظهوره فيه إلا بعد انقضاء الكلام وعدم ذكر المخصص، كذلك هيئنا ليس له الحكم بالظهور في العموم بمجرد أخذه لفظاً عاماً في مجلس؛ إذ لا يستقر له ظهور إلا بعد التتبع والفحص عن المخصص في المجالس الأخر التي يجوز تأخير ذكر المخصص إليها، فعند عدم وجدانه بعد هذا الفحص يستقر الظهور في العموم، فالمجالس المتعددة لهذا المتكلم في حكم المجلس الواحد لذلك.

والذي يدل على ما ذكرنا من عدم استقرار الظهور وعدم صيرورة العام موضوعاً للحجية بالنسبة إلى هذا المتكلم إلا بالفحص المذكور لزوم الفحص عن المخصص وعدم جواز التمسك بالعام قبله.

فإن قلت: لعله من جهة كثرة التخصيص بحيث قيل: ما من عام إلا وقد خص. قلت: لو كان كذلك لكان اللازم الفحص إلى حد صار التخصيص خارجاً عن

أطراف العلم الإجمالى وكان 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 ينافى حجّية العام؛ فإنّ الثابت من دليل حجّيته ليس أزيد من الحجّية الجهتية الذاتية، بمعنى أنّه حجّة لو لم يعارض بحجّة أقوى و إلّا سقطت عن الحجّية، فلزوم الفحص لأجل الإطمينان بعدم تلك الحجّة الأقوى. **قلت:** لو كان كذلك لزم فيما إذا كان العام قطعي السند و الخاص ظنيّ أن يقدّم العام؛ إذ يعارض ظهور العام حينئذ مع ظهور دليل اعتبار السند و ظهور العام أقوى من ظهوره، مثلاً لو قام العام الكتابي على الوجوب و قام الخبر الواحد الظني الصدور على حرمة الخاص، وقع التعارض بين ذلك العام و بين ظهور دليل حجّية خير الواحد، أعني قوله عليه السلام: صدّق العادل، و الأوّل أقوى، و ليس كذلك، بل الخاص الظنيّ الصدور الغير الخارج عن موضوع الحجّية و إن كان سنده في غاية الضعف يقدّم على العام القطعي الصدور، و لا يمكن أن يكون وجه هذا إلّا ما ذكرنا من عدم استقرار الظهور و المعاملة مع مكالمات هذا المتكلّم المستفرقة 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 ذلك العام و فرض كونها صادرين في مجلس واحد، فيستقرّ ظهور العام بعد ملاحظة الخاص، فليس بينها معارضة أصلاً، و لازم هذا أنّه لو كان في الخاص المنفصل الواقع في كلام هذا المتكلّم إجمال يسري منه إلى العام، هذا كلّهُ هو الكلام في الشبهة المفهومية.

و أمّا الشبهة المصداقية بأن لا يكون 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 التمسك فيها بعموم العام، فلو ورد أكرم العلماء، ثمّ لا تكرم الفساق، و فرض العلم بمدلول لفظ الفساق

فشك في عالم أنه من مصاديق الفاسق أولاً، لم يمكن التمسك على وجوب إكرامه بعموم
أكرم العلماء، كما لا يمكن التمسك على حرمة بعموم لا تكرم الفساق، وقيل بالجواز.
أما تقريب الأول فهو أن أصالة العموم إنما تكون حجة لأن يرفع بها الشبهة في
المراد ويكون هذا في مقام كان المتكلم قادراً على رفع التحير عن الشاك، وبعبارة
أخرى مقام إجراء أصالة العموم ما إذا صح السؤال عن المتكلم بأن يقال له : ما
أردت من قولك : أكرم العلماء مثلاً، وأما إذا كان مراده واضحاً وكانت الشبهة
مختصة في المصادق كما هو المفروض فليس المقام صالحاً للسؤال عن المتكلم فلا
يسئل عنه أن هذا الرجل العالم فاسق أم لا، فربما يكون المتكلم أيضاً متحيراً في ذلك.
وأما تقريب الثاني فهو أنه لو ورد أكرم العلماء مثلاً ثم لا تكرم الفساق من العلماء،
فلا شك أن الأول عام لجميع الأفراد من العادل والفسق، والثاني إنما يجعله محدوداً
بقدر الحاجة فنقول : وإن كان بحسب الواقع ليس في البين إلا فردان، عادل وفسق
إلا أنه يحصل بحسب الحالات ثلاثة أفراد، الأول معلوم العدالة، والثاني معلوم
الفسق، والثالث مشكوك العدالة والفسق، فالعام بالنسبة إلى معلوم الفسق مخصص
قطعاً، كما أن معلوم العدالة باقٍ تحته بلا كلام، وأما المشكوك فالمانع عن شمول العام
أنه إذا كان فاسقاً في الواقع كان محرم الإكرام وهو ينافي وجوب إكرامه.
والجواب أن هذا بعينه هو ما تخيله ابن قبة، وأجابوا عنه بأن الحكيم طوليان و
لا منافاة بينهما، فكما نقول : إن الخمر حرام واقعاً والمشكوك منه حلال فكذا نقول
هنا : لا منافاة بين كونه واقعاً محرم الإكرام وكونه بحسب الظاهر داخلياً في عموم أكرم.
وبالجملة، لا مانع من العموم بالنسبة إلى الفرد المشكوك، وأما قولك إن أصالة
العموم في مقام كان رفع الشك مقدوراً للمتكلم، وههنا ليس رفعه بيده نقول :
لا شك أنه يقدر على رفع الشك من حيث جعل الحكم في الموضوع المشكوك، فهو
وإن كان قد لا يقدر على رفع الجهالة من حيث العدالة والفسق إلا أنه يقدر على أن
الفرد المجهول داخل تحت حكم العام أولاً، فالمقام مقام السؤال عنه لرجوعه إلى
إرادته.

فإن قلت : يلزم أن يكون خطاب واحد متكفلاً لحكمين أحدهما واقعي و الآخر ظاهري.

قلت : لا ضير فيه فإن الحكم الظاهري ليس سنخاً آخر غير الحكم الواقعي، غاية الأمر أن الأول متعلق بنفس الواقع والثاني بالشك فيه.

فإن قلت : إن الشك المأخوذ في موضوع الحكم الظاهري لابد وأن لا يكون شكاً متعلقاً بالموضوع الواقعي بنفسه مع قطع النظر عن حكمه إذ حينئذ يقع في عرض الحكم الواقعي و يكون مخصصاً له؛ إذ دليل الخمر مثلاً يفيد أن جميع أفراد الخمر حرام، و دليل الحكم الظاهري مفاده أن الخمر المشكوك الخمريّة حلال، فرفع المناقاة عما بينها و جعل الظاهري في طول الواقعي إنما يتحقق لو جعل الشك متعلقاً بالحكم سواء كان ناشئاً عن الشك في الموضوع أم لا، فيقال : إن المشكوك الحرمة سواء كان الشك في حرمة لأجل الشك في كونه خمراً أو ماءً مثلاً، أو كان موضوعاً محرزاً و شك في الحكم الكلّي المتعلق به، و بعبارة أخرى : قد أخذ في موضوع الحكم الثانوي الشك في الحكم الأولي فالشك متأخر رتبة عن نفس الحكم الأولي، و الحكم الثانوي متأخر رتبة عن الشك في الحكم الأولي لكونه موضوعاً.

قلت : الأمر من هذه الجهة سهل؛ إذ يدعى تعلق الشك بالموضوع لامن حيث نفسه، بل من حيث منشأيته للشك في حكمه الجاني من قبل المخصّص، هذا. و يرد على ما ذكره قدس سرّه امور،

أحدها : أن الشك المأخوذ في الحكم الظاهري لابد وأن يلحظ قيداً لا على وجه الإطلاق، و بعبارة أخرى لابد وأن يكون دخيلاً في الحكم لا كالأوصاف التي يلحظ على وجه الإطلاق كالإيمان و الفسق و الكفر الملحوظة في اعتق رقبة، فإنها ملحوظة على وجه يساوي وجودها و عدمها في ثبوت الحكم، فمن حيث إن القضية متعرضة للحكم الواقعي لابد وأن يلاحظ الشك في حكم المخصّص على وجه الإطلاق؛ إذ لم يوجد في موضوع الحكم الواقعي الشك في حكم آخر، و من حيث أنها متكفلة للحكم الظاهري لابد وأن يلحظ فيها الشك في حكم المخصّص قيداً،

فيلزم الجمع بين لحاظي الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى الشك المذكور في لحاظ واحد.
و ثانيها: أنه كما لا يمكن أن يكون الحكم ناظراً إلى نفسه؛ إذ يلزم طوليته بالنسبة إلى نفسه و تأخره عن نفسه، كذلك لا يمكن ذلك بالنسبة إلى حكم آخر مساوٍ معه رتبة، و يكون معه في عرض واحد لوجود الملاك المذكور عيناً؛ إذ يلزم تأخر الحكم عن نفسه، فإن المفروض أنه في رتبة الحكم المنظور إليه، فلو كان متأخراً عنه لزم أن يكون مساوياً معه و متأخراً معاً.

فنقول: لازم كون الدليلين من باب العام والخاص - حيث يتخصص العام بالخاص - كونهما في عرض واحد واردين على الموضوع، وإلا لم يتحقق التخصيص، فإن معناه مصادمة الخاص للعام في بعض مدلول العام وهي لا تتحقق مع الاختلاف في الرتبة وهذا واضح.

فلو فرضنا العام ناظراً إلى حكم الخاص و متكفلاً للحكم الشك فيه فلا محالة يكون مترتباً عليه و في طوله، و بهذا يخرجان عن باب العام والخاص و إن كان يصح تكفل 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 والخصوص لكن لا يتحقق بهذا البيان حكم ظاهري.

ثالثها: أنه لا شك أن العموم الأحوالي تابع للعموم الأفرادي و يكون الأول في طول الثاني، فلو خرج من العام فرد و خصص بذلك عموم الأفرادي فلا يعقل بقاء عموم الأحوالي المتحصّل من دخول الأفراد تحت العام بحاله بالنسبة إلى الفرد المخرج؛ إذ الدليل إنما يتكفل أحوال الفرد إذا كان نفس الفرد باقياً تحت عموم موضوعه. وعبارة أخرى: بعد اندراج الفرد تحت عموم الموضوعي يشمله مقدّمات المحكمة، و بدون ذلك لا موضوع لتلك المقدّمات؛ إذ بعد عدم شمول الحكم نفس الفرد فلا كلام في هذا الفرد حتى يحكم بسرّيته إلى أحواله بمقدّمات المحكمة.

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 الفلانية كما في المقام - حيث إن الفاسق الواقعي الذي شك في حرمة إكرامه و وجوبه من جهة الشك في فسقه و عدالته قد اجتمع فيه ملاكان لوجوب الإكرام أحدهما العلم و الآخر كونه مشكوك العدالة و الفسق - فإذا خرج عن العموم بواسطة لا تكرم الفساق يبقى تحته من حيث كونه مشكوك الفسق و العدالة. قلت : لا فرق بين إتحاد الملاك و تعدده؛ إذ على أي حال يكون الأحوال وارداً على المفرد و نريد إسراء الحكم إلى حالاته بمقدّمات المحكمة، 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 لا يتم إلا بمحفوظية 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 كل واحد من تلك الأصناف كما إذا قال : أعتق كل 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 : لا يحصى عن إمكان ما ذكر لكنّه خلاف ظاهر القضية؛ 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 كل بمجه خاصّة به، و كما لو قال : أكرم ساكني البلد إذا كان سبب الإكرام جهة خاصّة بكل واحد من الأفراد لا الجهة الجامعة أعني السكون في البلد، و من هنا يعلم أنّه و إن فرغنا عن الإمكان من جهة الإشكاليين الآخرين أيضاً لا ينفع بحال المدعي بل لا بدّ للمدعي المذكور مضافاً إلى الإمكان من دعوى الظهور، و الإنصاف عدمه، بل الظهور منعتقد على الخلاف في كلا الأمرين يعني أنّ الظاهر من قول القائل: أكرم العلماء و قوله منفصلاً؛ لا تكرم الفساق من العلماء أنّها حكمان في عرض واحد و لم يلحظ في الأوّل الشك في الثاني، و كذا الظاهر أنّ الحالات التي يشملها العام الأحوال 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 والفسق أن المشكوكية ليست مناطاً لحكم أكرم، فعلم أنه قدس سره وإن أنعب قلمه الشريف في توجيه ما قاله لكنه مخدوش ثبوتاً وإثباتاً، ومن هنا يظهر أن الحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

نعم قد يكون التمسك بالعام في الشبهة المصداقية جائزاً وهو مشروط بشرطين، الأول: أن يكون النسبة بين الدليلين هو العموم من وجه لا مطلقاً مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، والثاني: احتمال أن يكون المتكلم مستقصياً في أفراد كلٍّ من العامين وعالماً بعدم تداخلهما في فرد، مثلاً لو قال: أضف جميع علماء البلد وقال في مقام آخر: أهن كل فاسق هذا البلد واحتملنا أنه تفحص بين علماء البلد فلم يجد فيهم فاسق، وتفحص بين فمآقهم فلم يجد فيهم عالم فحينئذ نحتمل في العالم المشكوك الفسق أن يكون مريداً جذياً لإكرامه ويكون الإرادة الجدية بالنسبة إليه محفوظة، فيكون المقام مقام أصالة العموم، لكن هذا في القضايا اللفظية التي لا تتعرض لحال المستقبل والأفراد المقدرة الحاصلة فيما بعد كالمثال المذكور.

وبعبارة أخرى تكون خارجية لاحقيقية، أو تتعرض لها وتكون حقيقية لكن كان المتكلم عالماً بالغيب واحتمل أنه في هذه القضية أعمل علمه بالغيب وأصدر الكلام مبنياً عليه.

وأما لو كان متعرضاً لحال ما يأتي من الأفراد ولم يكن المتكلم عالماً بالغيب أو كان وعلماً أنه في هذه القضية لم يعمل علمه بالغيب كما في ألقاظ الشارع عند بيان الأحكام الشرعية فليس في البين احتمال أن تكون الإرادة الجدية محفوظة بالنسبة إلى الفرد المشكوك.

وكذا لو لم يكن بينها عموم من وجه، بل كان عموماً مطلقاً كقوله: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء؛ إذ مع وجود الخاص لا يحتمل أن يكون المتكلم مستقصياً لأفراد العام وحاكماً على كلٍّ منها باعتبار عدم وجدانه شيئاً منها معنوياً بعنوان الخاص؛ إذ لو كان كذلك لم يتكلم بالخاص.

نعم لو كان الخاص دليلاً لبيّناً 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 يدلّ على هذا فقال: أكرم علماء هذا البلد.

و بالجملة إذا كان محفوظية الإرادة الجديدة 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 التمسك بها في رفع الإبهام والتحير عن الفرد و تبين عدم كونه معنوياً بهذا العنوان، فيقال مثلاً بعد ورود: لعن الله بني امية قاطبةً و القطع بعدم جواز لعن المؤمن إذا شكّ في إيمان بعض بني امية: إنّ هذا البعض جائز اللعن بأصالة العموم في لعن الله 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 متوقفاً على عمومه لزم الدور، و بعد ما فرضتم أنّ التخصّص المنفصل يجعل موضوع العام مقيداً و مضيقاً كالمتمصل - في كلمات الشارع و أمثاله ممّن جرت عادته بذكر القرائن لكلامه منفصلة يلزم ما ذكر من الإشكال، فكما لا يمكن إحراز القيد بأصالة العموم فيما إذا كان التخصّص متمصلاً بالعام فكذلك في المنفصل أيضاً؛ لأنّه بحكمه حسب الفرض.

قلت: لنا قسمان من القيود، الأوّل ما أحال المتكلّم إحرازه إلى المخاطب، ففيه يتم ما ذكرته، فليس للمخاطب إحراز هذا القيد بأصالة العموم في كلام المتكلّم، بل لا بدّ من إحراز المخاطب هذا القيد من الخارج، و الثاني القيد الذي جعله المتكلّم في عهدة نفسه و صار هو متعهداً بإحرازه في تمام أفراد الموضوع و رفع مؤنثه 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 أولاً؟ و قد ذكرنا أنّه كلّ مورد كان كذلك كان مجرى لأصالة العموم، فعلم ممّا ذكرنا أنّ ما

اشتهر من أنَّ عموم الحكم فرع إحراز الموضوع وأنَّ الحكم لا يمكن أن يستشكف و يحرز به موضوعه ليس على إطلاقه.

ثمَّ إنَّ في الكفاية فصل بين ما إذا كان المخصَّص لفظياً فحكم بعدم الجواز كلياً و بين ما إذا كان لبياناً فحكم بالجواز كلياً، و تمسك بأنَّ الحجَّة من جانب المولى في قبال العام موجود في الأوَّل و هو لفظه، و أمَّا في الثاني فليس في البين حجة ملقاة من طرفه في قبال العام، فلا بدَّ من الأخذ بالعام الذي هو حجة واحدة إلى أن يقطع بالخلاف.

و علمت ممَّا ذكرنا أنَّ الجواز و عدمه يجريان في كلِّ من اللفظي و اللبِّي، و المناط في الجواز هو ما عرفت من احتمال التفحص و التتبع، فعه يجوز التمسك في كليهما، و مع عدمه لا يجوز في كليهما، و عرفت أنَّ هذا الاحتمال في اللفظي منحصر بما إذا كان خاصاً من وجه و كان هو و العام متعرِّضين لحال الأفراد الموجودة فقط، أو لها و لما يأتي إذا كان المتكلم عالماً بالغيب و احتمل أنَّه أصدر الكلام مبتنياً على العلم بالغيب.

و أمَّا ما ذكره قدس سره أنَّ اللفظي حجة ملقاة من السيّد في قبال العام، ففيه: أنَّ القطع لا يقصر حاله عن لفظ السيد، بل القطع حجة أقوى من ظواهر الألفاظ، فإذا كان اللفظ موجباً لسقوط العام عن الحجية في الفرد المشكوك كان القطع كذلك بطريق أولى.

إيقاظ

لا يخفى أنَّ الخاص و إن لم يجعل العام معنوياً بعنوان الضدِّ إلَّا أنَّه يجعله معنوياً بغير عنوانه، فالعلماء في أكرم العلماء يصير بعد ورود لا تكرم الفساق معنوياً بعدم الفسق، و يصير موضوع وجوب الإكرام العلماء الغير الفساق، 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 الاتصاف بعنوان الخاص، كأن يكون الحالة السابقة في الفرد المشكوك الفسق من العلماء هو الفسق فلا كلام، وأما إن لم يعلم حالته السابقة أو لم يكن له كما في المثة التي يشك في كونها قرشية أو تميمية مثلاً، فإن المرأة إما أن تكون وجدت قرشية أو وجدت تميمية، فليس لهذا الشك حالة سابقة، فهل يكفي استصحاب عدم عروض عنوان الخاص على هذا الفرد المشكوك في الأزل، فيكفي في المرأة المذكورة استصحاب عدم تحقق الانتساب بينهما وبين القریش الثابت قبل وجود المرأة قطعاً؛ فإن المرأة القرشية أيضاً لا يتحقق قبل وجودها الانتساب بينهما وبين قریش، فإن النسبة تحتاج إلى طرفين فيصدق انتفائها بانتفاء أحد الطرفين.

و بعبارة أخرى و إن كان لسلب القرشية على نحو السالبة بانتفاء المحمول بأن يقال: هذه المرأة لم تكن قرشية حالة سابقة، لأنها إما وجدت قرشية أو غيرها إلا أن لسلبها عنها على نحو السالبة بانتفاء الموضوع بأن يقال: ليست المثة قرشية حالة سابقة، فالسلب على النحو الأول و إن لم يجر فيه الاستصحاب لكن الثاني يجري فيه، فهل يكفي هذا الاستصحاب أو لا؟.

الكلام في ذلك مبني على أن هاتين السالبتين مرجعهما إلى حقيقة واحدة وليس بينها تباين بحسب الحقيقة، أو أنها حقيقتان من السلب مختلفتين؟ فذهب صاحب الكفاية إلى الأول، فلذا حكم فيها في المقام بأنه قلماً لم يجر الأصل الموضوعي الذي ينقح به كون الفرد المشتبه داخلاً تحت العام؛ إذ مورد عدم جريانه على هذا ينحصر في مورد اتصاف الفرد في السابق بوجود العنوان الخاص، ولكن الحق هو الثاني وبيانه أن الأول سلب للحكم ورفع له عن موضوع مفروض الوجود إما محققاً وإما مقدراً، كما أن القضية الموجبة إثبات للحكم ووضع له في موضوع كذلك، فكما أن معنى زيد قائم أن الزيد المفروغ عن وجوده ثبت له القيام، فكذا زيد ليس بقائم معناه أن الزيد المفروض الوجود ليس له القيام، أو أن الزيد لو كان موجوداً يكون له القيام، أو على تقدير الوجود ليس له القيام، وهذا بخلاف النحو الثاني؛ فإنه سلب

الوجود عن العرض المنتسب إلى الموضوع باعتبار كونه ماهية معرّاة 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 ماهيةً.

فتارة يقال: الزيد - و ينظر إليه بنظر الفراغ عن وجوده الحقيقي أو التقديري -
ليس له القيام، و اخرى يقال: قيام الزيد - و ينظر إلى ماهية الزيد بدون اعتبار
الوجود أصلاً - ليس بوجود في العالم، فهذا إن لم يكن الزيد موجوداً يكون صادقاً،
وإن كان موجوداً و لم يكن قائماً أيضاً يكون صادقاً، و التعبير المحاكي عن هذا قولنا:
ليس زيد قائماً، فكأنه قيل: ليست هذه القضية بوجوده، كما أن التعبير المحاكي عن
الأول: زيد ليس موجود، و يقال له باصطلاح المنطقيين: القضية الموجبة السالبة
المحمول.

إذا عرفت هذا فنقول: السلب على النحو الأول ليس له حالة سابقة بالعرض،
و الثاني و إن كان له حالة سابقة، لكن لم يؤخذ في الدليل موضوعاً في الغالب، و
إثبات الأول باستصحاب الثاني لا يتم إلا على الأصل المثبت، مثلاً عموم مادل على
أن منتهى الحيض في كل امرأة هو الخمسون قد خصص بالقرشية، فيصير مفادها بعد
هذا التخصيص أن كل امرأة لا تكون قرشية ترى الحمرة إلى الخمسين، و لا شك أن
هذا السلب إنما هو على نحو السلب بانتفاء المحمول عن الموضوع المفروغ الوجود، و
هذا ليس له في المرأة المشكوكة حالة سابقة؛ إذ لم يصدق في زمان أن هذه المرأة
ليست بقرشية قطعاً، بل الشك سار إلى أول أزمته وجودها.

نعم استصحاب عدم تحقق النسبة بين هذه المرأة و بين القریش كان له حالة
سابقة، لكن المفروض أن المستفاد من الدليل هو السلب على النحو الآخر لا على
هذا النحو، فهذا السلب لا أثر له شرعاً.

و بعبارة اخرى ليس الأثر لعدم تحقق النسبة بين المرأة و القریش، بل لعدم كون
المرأة الموجودة إما فعلاً و إما تقديرأ قرشية، و الاستصحاب إنما هو جار في الأول
دون الثاني، و حيث إن الغالب في القضايا السالبة الشرعية هو كون السلب مأخوذاً

على النحو الأول أعني السلب بانتفاء المحمول فلهذا قلنا يتفق أن يكون هذا الاستصحاب الموضوعي نافعا لتنقيح كون الفرد المشكوك باقيا تحت العام.

« وهم وإزاحة »

ربما توهم بعض جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك من غير جهة التخصيص بل من جهة أخرى، فتوهم جواز التمسك على مشروعية الوضوء بالماء المضاف و صحة الصلاة معه بعموم وجوب الوفاء بالنذر إذا وقع متعلقا للنذر، بتقريب أنه يصير بعموم هذا الدليل واجبا، وإذا صار واجبا يكون لا محالة صحيحا.

وفيه أن الأحكام المتعلقة بالعناوين الثانوية كالمندورية إذا احدثت في موضوعها الأحكام المتعلقة بالعناوين الأولية، لا يصح التمسك بدليلها لإثبات هذه الأحكام المتعلقة بالعناوين الأولية، فوجوب الوفاء بالنذر الذي موضوعه العمل الراجع لا يمكن إثبات رجحان العمل بعموم هذا الدليل؛ إذ عمومته فرع إحراز الرجحان من الخارج، فإذا ثبت مرجوحيته من الخارج كما في الوضوء المذكور لم يكن بين دليل المرجوحية وبين هذا الدليل معارضة أصلا.

نعم إذا لم يوجد في موضوع الأحكام المتعلقة بالعناوين الثانوية الأحكام المتعلقة بالعناوين الأولية كما لو قلنا بعدم اعتبار الرجحان في متعلق النذر، فحينئذ يصح التمسك على جوازه ومشروعيته بعموم هذا الدليل، فيقع التزاحم بين هذا الدليل الدال على الحكم الاقتضائي أعني المشروعية في العنوان الثانوي وبين دليل عدم المشروعية من حيث العنوان الأولي، فيرجح الأقوى منهما، لكن على هذا التقدير مع ترجيح دليل النذر في الوضوء المذكور غاية ما يلزم أن يكون هذا الوضوء واجبا بوجوب توصلي، فإن أراد هذا البعض بالصحة مطابقة الأمر النذري فلا كلام، وأما لو أراد صحته بمعنى العبادية بحيث كان الدخول معه في الصلاة جائزا فدليل وجوب الوفاء قاصر عن إفادة عباديته، وأما نذر الصيام في السفر والإحرام قبل الميقات الذي ربما تمسك هذا القائل به فيمكن توجيه صحته بأحد نحوين؛

الأول: أن يقال: إنه يستكشف من النصّ الوارد على جوازها مع عدم مشروعية الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات أنه يحدث بسبب النذر يعنى العمل النذري إذا تعلّق بهذين العملين رجحان في نفسها، فيصير بعد تعلّق الأمر النذري مجمعا لرجحانين أحدهما استجابي قد أوجده فيه العمل النذري، والثاني وجوبي جاء من قبل الأمر الوجوبي الذي جاء لتحقيق موضوعه، غاية الأمر أن نفس العمل النذري صار موجداً لموضوع هذا الأمر، ولا دليل على ثبوت الرجحان لنفس العمل قبل تعلّق النذري به ومع قطع النظر عنه، وعلى هذا لم يلزم مخالفة الأدلة الدالة على اعتبار الرجحان في متعلّق النذر، ولا يلزم الإشكال الآخر أيضاً وهو تصحيح العبادية؛ فإنّ العبادية قد فرضنا تحققها بواسطة نفس العمل النذري.

والثاني: أن يكون النصّ الوارد فيها مخصّصاً لعمومات اعتبار الرجحان في متعلّق النذر، لكن يرد حينئذ أنه غاية ما يلزم حينئذ صيرورة متعلّق النذر في المقامين واجبا مع عدم رجحانه في حدّ ذاته، ولا إشكال أن الأمر النذري توصلي وليس بتعدي، فنأين يصحّ عبادية الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات. ويمكن أن يجاب بأنّ التوصلي لا يحتاج إلى قصد القرية، لا أنّه لا يمكن فيه هذا القصد كما في غسل الثوب، والحاصل أنّه بعد توجّه الأمر النذري يتحقق إمكان الإتيان بالعملين على الوجه القريب ولو لم يكن ممكناً قبل توجّهه، فهذا الأمر يتحقق التمكن من امتثاله بنفسه مع عدم التمكن منه قبل وجوده، ولا ضير في كون الأمر موجداً لتمكّن المكلف من الامتثال، هذا ولكنّ الوجه الأول لا يلائمه الأدلة؛ وذلك لأنّه يستفاد من قوله: «لا نذر إلا أن يجعل شيئاً لله» - وإن قلنا بعدم كون اللام في «لله» قرينة وجعلناها وصليّة ومفيدة للاختصاص نظيرها في قولك: جعلت هذا الزيد - لزوم كون متعلّق النذر راجحاً قبل تعلّق النذر به وعدم كفاية طرؤ الرجحان عليه مقارناً للنذر، فإنّ جعل شيء لأحد لا يتحقّق مفهومه إلا بعد الفراغ عن كون المفعول له طالباً للشيء المفعول وكون هذا الشيء مطلوباً له، وإلا فلا معنى لجعل أمر لا يطلبه أصلاً له.

و الحاصل أنه يستفاد منه أنه يلزم أن يكون جعل الجاعل متعلقاً بطلب لله، و ما يصير بسبب هذا الجعل راجحاً و مطلوباً لا يصدق أن المكلف جعل أمراً مرغوباً مطلوباً بل أنه في حد نفسه غير مرغوب و صار بعد الجعل و بسببه مرغوباً.

ثم إن هنا وجهاً آخر ذكره في نذر النافلة في وقت الفريضة - بناءً على حرمتها و عدم مشروعيتها في وقت الفريضة لا بناءً على كراهتها فإنه على هذا يكون راجحاً غاية الأمر أن شيئاً آخر يكون في البين أرجح منه - و هو أن يقال : إن متعلق الحرمة هو النافلة بوصف نفلها، فإذا زال وصف نفلها بواسطة الأمر النذري و تبدل بالوجوب ارتفع موضوع الحرمة، و هذا بظاهره مستلزم للدور؛ إذ بحسب الوجوب يتوقف على ارتفاع موضوع الحرمة و فرضنا أنه أيضاً يتوقف على طرؤ الوجوب.

ولكنه مندفع، بيانه أن متعلق الحرمة لا يمكن أن يكون هو النفل الفعلي، بل لابد و أن يكون هو النفل الذاتي التعليقي، فتعلق الحرمة هو ما لو لا وقوعه في وقت الفريضة كان راجحاً؛ فإن الصلاة أمر مرغوب خير موضوع في حد نفسه، و حينئذ فلو رفع هذا النفل التعليقي و بدّل بالوجوب التعليقي فصار ما لو لا وقوعه في وقت الفريضة كان نفعاً مبدلاً بما لو لا وقوعه في هذا الوقت كان واجباً، فلا إشكال في ارتفاع الحرمة لانقلاب العنوان الذي هو موضوعها إلى عنوان آخر.

فقول : إذا نذر النافلة في وقت الفريضة يتحقق فيها مقتضى للوجوب؛ فإن النذر مقتضى للوجوب، فتى تعلق بشيء، يكون راجحاً بحسب الذات يتبدل رجحانه الاقتضائي بالوجوب الاقتضائي، فإن صادف وجود المانع لا يصير فعلياً، و إن صادف عدمه يصير فعلياً، ألا ترى أن نذر طبيعة الصوم منعقد مع أن لهذه الطبيعة فرداً واجباً و مستحباً و مكروهاً و حراماً، و ينصرف نذرها إلى الفرد الغير المحرام أعني غير صوم العيد مثلاً؛ و ذلك لأن في طبيعة الصوم رجحاناً اقتضائياً، و في بعض أفرادها المانع موجود و في بعض آخر معدوم، فحكم العقل تأثير المقتضي في الثاني دون الأول.

و الحاصل أنه يكفي في النذر الرجحان الاقتضائي، فبعد النذر يتبدل بالوجوب الاقتضائي، ثم بعد تحقق مقتضي الوجوب في هذه الصلاة يكون عنوان هذه الصلاة أنه لولا وقوعها في وقت الفريضة كان واجباً؛ إذ المانع عن الفعلية هو الوقوع في هذا الوقت، فلو لم يكن هذا المانع في البين أثار مقتضي أثره؛ إذ المفروض ثبوت الرجحان في ذات الصلاة، فالمقتضي للوجوب وهو النذر إذا تحقق فيه يصدق أن هذه الصلاة لو لا وقوعها الذي هو المانع من ظهور أثر المقتضي كان واجباً، وإذا صدق عليه هذا العنوان فلا يصدق أنه لو لم يقع في هذا الوقت كان نفلاً، والمفروض أن الحرمة كان متقوماً بهذا العنوان، فإذا ارتفع هذا العنوان بتحقق العنوان الضد ارتفع الحرمة المتقومة به أيضاً، وإذا ارتفع الحرمة التي فرضناها مانعاً عن فعلية الوجوب كان صيرورة الوجوب فعلياً بحكم العقل؛ فإن مقتضيه موجود بالفرض وهو النذر وقد انعدم المانع أيضاً، فانفكك الأثر عن المقتضي في هذا التقدير ممتنع، غاية الأمر أن وجود المقتضي صار علّة لانقلاب موضوع المانع وتبدله إلى موضوع آخر، فصادف وجود المقتضي عدم المانع، فعدم تأثيره ليس له جهة.

« فصل »

هل يجوز إجراء أصالة عدم التخصيص فيما إذا علم بخروج فرد من حكم العام ولم يعلم كونه من مصاديقه حتى يلزم التخصيص أو ليس منها حتى لا يلزم؟ كما لو علم بعد ورود أكرم العلماء بأن زيداً غير واجب الإكرام، ولكن لم يعلم أنه عالم حتى يختص العام به أو جاهل حتى يكون العموم محفوظاً، فهل أصالة عدم التخصيص وحفظ العموم يعين الثاني ويثبت كون زيد في المثال غير عالم، فإن الأصول اللفظية مشبهة أيضاً حجة فيحكم بآثار عدم العالمية على زيد لو كان، أو لا يعين وإنما يجري هذا الأصل في موارد تكون الشبهة في مراد المتكلم، لا في ما إذا لم يكن شك في مراده بل في شيء آخر.

و هذا الكلام بعينه يجري في أصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة فيقال: إنه هل

يخصّ جريانها 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 ولم 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 وعدم القرينة الأوّل أعني كون التبادر من حاقّ اللفظ، فيرتّب آثار المعنى الحقيقي على هذا المعنى في مقامات أخرى.

و إلى هذا ينظر الخلاف الواقع بين علم الهدى والمشهور حيث ذهب إلى أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة، و ذهبوا إلى أنّ الاستعمال أعمّ، مع أنّ المشهور أيضاً مسلمون أنّ الأصل في الاستعمال هو الحقيقة في الجملة، فيكون هذا النزاع منزلاً على ما إذا كان المراد من اللفظ معلوماً، كما لو استعمل الصيغة في التدبّ ولم يعلم أنّه مفهوم من حاقّها أو من القرينة، فيحكم السيّد بالأوّل بالأصل، والمشهور لا يجرون الأصل في مثله.

و كيف كان فقد أجرى الشيخ الأجلّ المرتضى في رسائله و مكاسبه هذين الأصلين في هذا المقام أعني الشبهة الغير المرادية؛ فإنّه ذكر في رسائله في ردّ الاحتجاج على حجّة قول اللغوي بأنّه لو لم يكن حجّة ينسّد باب العلم بأكثر الأحكام الشرعية، لعدم الطريق إلى تشخيص موضوعاتها ممّا سوى قول اللغوي بما حاصله: أنّ الانسداد ممنوع؛ فإنّ معاني أكثر الألفاظ مقطوع لنا ولا 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 وإفادته للإباحة فلا إشكال أنّ مقتضى عموم على اليد يشمل كلّاً 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 لا بدّ من الالتزام

بحصول الملك القهري آنأما قبل التلف لحفظ هذه القاعدة عن التخصيص، فع
معلومية مراد الشارع اثبت الملكية آنأما حفظاً لعموم قاعدة على اليد عن التخصيص.
ولكن الحق أن يقال: إن هذه الأصول حيث تكون مأخوذة من العقلاء ثباً فلا بد
من الاقتصار على القدر المتيقن، والقدر المتيقن من إجراء العقلاء هو في الشبهات
المرادية، ولعل السر أن وجه الحاجة إليها هو الإلزام والالتزام واحتجاج بين
المتكلم والمخاطب، فلو قال: أكرم العلماء، فلم يكرم المخاطب فرداً من العلماء يلزمه
المتكلم ويحتج عليه بأنه لم يكرمه مع أن العلماء قد شمل هذا أيضاً، كما أنه لو أكرم
المخاطب فرداً وقال المتكلم: لم أكن مريداً لإكرام هذا الفرد كان للمخاطب إزمه و
الاحتجاج عليه بأن لفظك كان عامّاً شاملاً لهذا أيضاً، وإن كنت غير مريد لإكرامه
كان عليك الاستثناء.

والمحصل أن إلزام أحد المتخاطبين للآخر واحتجاجه عليه إنما يكون في
مقامات الشك في المراد، وأما لو كان المراد معلوماً فلا إلزام ولا احتجاج في البين
كما هو واضح.

« فصل »

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص أولاً؟ قد يقال بعدم الجواز؛
لأننا نعلم إجمالاً بوجود مخصصات كثيرة للعمومات بحيث قيل: ما من عام إلا وقد
خص، والعام مع هذا العلم الإجمالي وإن لم يسقط عن الظهور لثبوت الظهور له في
العموم وجداناً، إلا أنه يصير مجملأً وبلا ظهور حكماً يعني يسقط عن الحجية، ولا
نحتاج في باب الظهورات إلى كون العلم الإجمالي على خلافها منجزاً للتكليف في
إسقاطها عن الحجية بخلاف باب الأصول.

ولهذا لو علم بعد ورود أكرم العلماء بعدم وجوب إكرام زيد أو عمرو يسقط العام
بالنسبة إلى كلا الفردين عن الحجية مع أنه مثبت للتكليف، والعلم الإجمالي متعلق
بنفيه، وهذا بخلاف ما إذا علم بحصول طهارة أحد التوئين بعد الشك في طهارتهما و

نجاستها مع العلم بالنجاسة سابقاً، فإن استصحاب النجاسة في كليها جارٍ، ولا يضرّ العلم الإجمالي بطهارة أحدهما بعدم كونه منجزاً لتكليف، وإنما هو مثبت للإباحة، والاصول يعمل بها ما لم يلزم المخالفة العملية القطعية وإن قطع بمخالفة مضمونها للواقع.

و فيه أن المدعى مركّب من قضيتين كليتين، إحداها: لا يجوز العمل بكلّ عام قبل الفحص، والاخرى: يجوز العمل بكلّ عام بعده، وهذا الدليل لا يفيد هذا المدعى؛ لأنّه لو كان المراد العلم الإجمالي بوجود مخصّصات كثيرة في الواقع أعمّ ممّا يكون موجوداً في ما وصل إلينا من الكتاب والسنة ومن غيره فربّما يحصل الفحص ولا ينخل هذا العلم، وذلك بأن يكون القدر المتيقن من المخصّصات الواقعية أزيد ممّا نجده من المخصّصات في الكتاب والسنة بعد الفحص، كما لو كان ما وجدناه خمسمائة مخصّص لجميع العمومات والمتيقن تخصيص تمام العمومات بستمائة، فحينئذ يلزم أن لا يجوز العمل بالعام بعد الفحص أيضاً لبقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله.

وأيضاً ربّما ينخل العلم الإجمالي قبل الفحص كأن يكون المتيقن خمسمائة مخصّصاً لتمام العمومات ووجدنا في الكتاب والسنة خمسمائة لأربع مائة عام فيلزم جواز العمل بغير هذه الأربعمائة من العمومات قبل الفحص لخروجه عن أطراف العلم الإجمالي، وإنما تعلّق الشك البدوي بتخصيصه، فعلى هذا التقدير لا يستقيم الكليّة في شيء من الجانبين، لا في الجواز بعد الفحص ولا في عدمه قبله، ولو كان المراد العلم الإجمالي بوجود المخصّصات في ما بأيدينا من الكتاب والسنة، فحينئذ وإن كان يجوز العمل بالعام بعد الفحص دائماً؛ لانحلال العلم الإجمالي بعده كذلك، إلّا أنّه قد يجوز قبل الفحص أيضاً؛ لانحلاله قبله، كما لو وصلنا في خمسمائة عام بمخصّصات مخصّص، فأنخل العلم الإجمالي وتبدّل في سائر العمومات التي لم نفحص عن مخصّصاتها بالشك البدوي، فعلى هذا التقدير لا يثبت الكليّة في جانب عدم الجواز قبل الفحص وإن كان يثبت في جانب الجواز بعده.

وربّما يوجّه وجوب الفحص بما ذهب إليه المحقّق القمي قدّس سرّه من أنّا نتبع في باب الظهورات للظنون الشخصية ولا نكتفي بالظنون النوعيّة، وليس للظهورات

عنوان مستقل للحجية وإنما حجيتها من باب مطلق الظن، ولا شك أننا إذا احتملنا احتمالاً عقلاً أن يكون للعام تخصيص أو تخصيصات لا يحصل لنا الظن بمدلوله، فيتوقف حصول الظن الشخصي الذي هو المناط للحجية على الفحص.

و فيه مضافاً إلى أن هذه الطريقة مردودة عند الأكثر لا يفيد كلية الدعوى، بل يلزم اختلاف الحال بالنسبة إلى الأشخاص، فربما لا يجوز العمل بعد الفحص أيضاً بالنسبة إلى من لم يحصل له الظن بالمدلول بعده أيضاً، وربما يجوز قبله بالنسبة إلى من حصل له الظن قبله.

والحق أن يقال: إن وجه وجوب الفحص أحد أمرين، وذلك إما أن نقول في ما إذا كان المخصّص منفصلاً عن العام بأن العام يصير موضوعاً للحجية ويستقرّ له الظهور، وإما أن نقول بأنه في مكالمات من ليس من عاداته ذكر المخصّصات بجملتها في مجلس واحد، بل ذكرها في مجالس متفرقة حاله في تلك المكالمات بالنسبة إلى المخصّصات المنفصلة حال العام في مكالمات غيره بالنسبة إلى المخصّصات المتصلة، فكما يجب الصبر هناك ولا يستقرّ الظهور قبل انقضاء الكلام، كذلك هنا أيضاً لا يستقرّ الظهور إلا بعد عدم وجود ما ينافيه في مجلس متأخر، فعلى الثاني يكون من الواضح وجوب الفحص؛ فإنه حينئذ لأجل توقف استقرار الظهور عليه، وأما على الأول فلائذ وإن كان موضوعاً للحجية ومستقرّ الظهور إلا أنه معلق على عدم وجود الحجة الأقوى في قبالة، ولا يصدق موضوع عدم مزاحمة حجة أقوى بمجرد عدم الوجدان الابتدائي، كما لا يصدق موضوع قبح العقاب بلايين بمجرد عدم الإطلاع على البيان قبل الفحص عنه مع احتمال وجوده في الواقع واحتمال أنه لو فحص لوصل إليه، فإنه حينئذ لو كان في الواقع موجوداً ولم يفحص عنه لم يكن البيان بالنسبة إليه معدوماً، فالاحتمال ههنا بمنزلة البيان وإن كان لفحص ولم يصل إليه ينكشف عدم البيان بالنسبة إليه من الأول.

وفما نحن فيه أيضاً بمجرد الاحتمال المذكور بمنزلة الحجة الأقوى، فلو كان في الواقع ولم يفحص لم يكن معذوراً عند العقلاء، والفرق بين الفحص في باب الظهورات و

بينه في باب الاصول هو أنه في الأول يكون لاستعلام وجود حجة أقوى في قباله حجة غير أقوى، و في الثاني يكون لاستعلام ما يكون هو الحجة، و ما في قبالة يكون لاحجة مع وجوده، و الفرق بين المبنيين في العام المخصص بالمنفصل هو أنه على الأول لا يحتاج بعد الفحص و عدم وجدان المخصص إلى إجراء أصالة عدم التخصيص؛ إذ لو فرض وجود الحجة الأقوى في الواقع و لم يصل إليه المكلف فهو ليس بحجة على المكلف، فالحجة بالنسبة إليه يكون بلامزاحم، بل يكشف الفحص حينئذ أن العام كان من الأول بلامزاحم بحجة أخرى أقوى، و على الثاني نحتاج إلى إجرائه لإحراز عدم ورود مخصص آخر غير ما ظفر به المكلف، فإنه لابد على هذا من إحراز عدم المخصص في استقرار الظهور إما بالأصل وإما بالوجدان و القطع.

«إيقاظ»

قد ردّد الشيخ الأجلّ المرتضى قدّس سرّه في موضعين من رسائله في أنه هل المتبع في باب ظهور اللفظ هو أصالة الحقيقة أو أصالة عدم القرينة؟ و أورد عليه المحقّق الخراساني قدّس سرّه في الحاشية على الرسائل بأنّه لا وجه للترديد بين الشكّين، بل الحقّ أن الشكوك مختلفة، فربّ شكّ يكون المرجع فيه و الراجع له هو الأصل الأول، و ربّ شكّ يكون مرجعه الأصل الثاني، و ربّ شكّ يكون مرجعه كلا الأصلين، فالأوّل هو ما إذا شكّ في مرحلة الإرادة اللبّيّة بعد الفراغ عن مرحلة الاستعمال، و الثاني ما إذا كان الأمر بعكس ذلك، و الثالث ما إذا شكّ في كلا الأمرين أعني أن اللفظ استعمل في الحقيقي أو المجازي، و على أيّ التقديرين يكون المستعمل فيه مراداً جدياً أولاً.

و الحقّ أن يقال: إنّ الكلام في هذا المقام يكون مع قطع النظر عن مرحلة تطابق الإرادتين و بعد الفراغ عن أن الأصل الجاري في كلام كلّ متكلم شاعر قاصد أن يكون مريداً لظاهر كلامه فيشكّ في أن ظاهر كلامه ماذا؟

فحينئذ إما 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 حجةً و ظاهراً من دون حاجة إلى إحراز قيد آخر، فتكون القرينة المخالفة من باب تعارض المحجّتين، أو أنّ دائرة موضوع الظاهر و المحجة يكون ضيقاً و هو اللفظ المقيد بالتجرّد عن القرينة، فلا يكفي مجرد اللفظ بدون إحراز تجرّده، وليس له ظهور لافي الحقيقي ولا 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، وكذلك الحال بعينه في أصالة العموم و أصالة عدم التخصيص.

و تظهر ثمة هذا النزاع في مواضع:

منها : ما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينية، و بعبارة اخرى كان الشكّ في قرينية الموجود، فعلى الأوّل يكون الأصل جارية؛ إذ المحجة و هو نفس اللفظ موجود بالفرض، و لم يعلم المحجة الأقوى في قبالة بل يعلم بعدمه؛ إذ ليس في البين إلّا المشكوك القرينية و هو غير حجة لإجماله، و على الثاني لا يجري الأصل؛ إذ لا بدّ 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 قرينية ما يقطع بوجوده.

و منها : أنّه على الأوّل لا بدّ من ملاحظة العام القطعي السند مع الخاصّ الظنيّ السند و الترجيح بينهما؛ إذ يقع التعارض بين ظهور العام و بين دليل اعتبار سند الخاص، و ظهور العام يكون أقوى من ظهور دليل السند، و الحاصل لا بدّ من ملاحظة مرجّحات باب التعارض فيما بين العام و الخاص لا تقدّم الخاص مطلقاً، بخلافه على الثاني فإنّ الخاص بعد الفراغ عن سنده بمعنى دخوله في موضوع الحجية و إن كان ضعيفاً يكون مقدّماً على العام و إن كان بحسب السند أقوى؛ إذ قد عرفت أنّ العام لا يستقرّ له ظهور ولا يندرج في موضوع الحجية إلّا بعد ملاحظة الخاص.

و منها : أنّه على الأوّل لا يسري الإجمال من المخصّص المنفصل المجمع إلى العام،

بل يكون العام متبعا بعمومه لكونه في نفسه حجة و عدم وجدان حجة أقوى في قبالة؛ فإنّ المجمل ليس بحجة، و على الثاني يسري الإجمال منه إلى العام كما مرّ بيانه فيما تقدّم فراجع.

والحق أن يقال: إنّه ينبغي القطع بالشقّ الثاني و هو حجية أصالة عدم القرينة فيما يكون من القرائن و القيود و الخصّصات متّصلة بالكلام، حيث إنّ المجموع كلام واحد، فلا يستقرّ لبعض أجزائه ظهور في معنى إلّا بعد إحراز عدم وجود ظهور أقوى منه في لو احق هذا الكلام يكون قرينة على صرف ذلك الظهور البدوي عن مقتضاه، و أمّا فيما يكون منها منفصلاً عن الكلام فينبغي التفصيل بين متكلّم يكون غرضه مقصوراً على تحصيل الأغراض الشخصية و بين من يتكلّم في تأسيس القوانين لإصلاح أمور العامّة، ففي الأوّل تكون المتبّع أصالة الحقيقة و أصالة العموم، و في الثاني هو أصالة عدم القرينة و عدم التخصيص، و وجه الفرق هو استقرار الظهور في الأوّل بمجرد انقضاء الكلام بدون انتظار شيء آخر و عدم استقراره في الثاني و كونه مراعى إلى أن يظهر عدم القرينة.

« فصل »

في جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، لإشكال في أنّ حال هذا المخصّص بالنسبة إلى هذا العام حال سائر المخصّصات المنفصلة بالنسبة إلى سائر العمومات في أنّه لو قلنا بأنّ الإجمال لا يسري منها إلى العام لو كانت جملة و أنّ المعتبر أصالة العموم و لا يلزم إحراز عدم التخصيص، و تقديم المخصّص المنفصل يكون من باب تقديم الحجة الأقوى.

فحينئذ لا بدّ فيما إذا كان العام قطعيّ الصدور سواء كان كتابياً أم متواتراً أم آحادياً محفوفاً بالقرينة القطعية و الخاص ظنيّة من ملاحظة دليل اعتبار الظهور في العام مع دليل اعتبار السند في الخاص و ملاحظة الأقوى منها و ترجيحها.

لا يقال: السند و الدلالة ليسا في عرض واحد، فلا معارضة بينهما؛ إذ الدلالة فرع

الصدور من المعصوم عليه السلام و متأخر عنه، فأولاً لا بدّ من إثبات الصدور ثمّ من إثبات الدلالة.

وبعبارة أخرى : موضوع الدلالة هو اللفظ الصادر عن المعصوم عليه السلام فقد اخذ الصدور في موضوع الدلالة، فهنا أمور أربعة : دلالة العام و سنده، و دلالة الخاص و سنده، و لامعارضة بين الدالتين بالفرض، لفرض كون دلالة العام ظهوراً، و دلالة الخاص على نحو النصوصيّة، و كذا بين السندين لإمكان أن يكون كلا اللفظين صادراً.

نعم بين سند الخاص و دلالة العام المعارضة ثابتة، لكنّها ليسا في عرض واحد، بل لا بدّ من ملاحظة دليل السند أولاً، 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 أقوى 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 لا يلاحظ 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 المتبع هو أصالة عدم التخصيص المنفصل في كلام من كان عادته عدم ذكر المخصّصات و المقيدّات للعمومات و الإطلاقات الواقعة في كلامه في مجلس واحد و أنّه لا يستقرّ ظهور العام في كلام هذا المتكلّم في العموم إلّا بعد إحراز عدم التخصيص متّصلاً و منفصلاً بالقطع أو بالأصل، فحينئذ لا محيص 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 الحجية فيكون خارجاً من باب تعارض الدليلين؛ لثبوت الجمع العرفي في البين وهو تقديم الخاص. فتحصل أن مقتضى القاعدة على المبني الأول ملاحظة سند الخاص مع دلالة العام، وعلى الثاني ترجيح الخاص مطلقاً.

لكن هنا شيء في خصوص الخبر الواحد بالنسبة إلى عموم الكتاب وهو أنه قد وصل إلى حدّ اليقين من أخبار المعصومين عليهم السلام هذا المضمون وهو أنهم عليهم السلام لم يقولوا بما خالف الكتاب وأن كل ما وجدتموه مخالفاً له فاضربوه على الجدار، نعم الأخبار مختلفة في خصوص المخالفة وعدم الموافقة، ففي بعضها التصريح بالأول وفي الآخر التصريح بالثاني وهو أعم من الأول، فالتواتر بالنسبة إلى المخالفة متحقق، هذا مع حصول القطع بورود الأخبار الكثيرة منهم عليهم السلام بتخصيص عمومات الكتاب وتقييد مطلقاته كما في ماورد باختصاص الحسوة بالكبير من الأولاد، وعدم إرث الزوجة مطلقاً أو خصوص غير ذات الولد من العقار بالنسبة إلى عموم آية الإرث الشاملة بعمومها للكبير والصغير الظاهرة في تساويهم فيما ترك، و عموم آية إرث كل من الزوجين من الآخر الغير الفارق بين العقار وغيره، وكما في ما دلّ على عدم صحّة البيع الفرري من قوله نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الفرر بالنسبة إلى عموم آية «أوفو بالعقود» إلى غير ذلك.

فجعل هذه الموارد خارجة عن عموم تلك الأخبار خلاف الإنصاف؛ فإنّ مضمونها أب عن التخصيص، فالقدر المعلوم أنّ هذه الموارد خارجة عن مدلول تلك الأخبار إتماً ببيان أنّ مخالفة العموم والتخصيص ليست من أنحاء المخالفة عرفاً وأنّها مختصة بالمخالفة على وجه التباين، أو يكون المراد نفي المخالفة لما هو المراد من الآية واقعاً وإن كان مخالفاً لما هو الظاهر عندنا من الآية بحسب مدلولها اللغوي، أو نلتزم بأنّ لهذه الأخبار معنى لا تفهمها، وعلى أي حال فالقطع حاصل بأنّ مدلولها ما ليس شاملاً للتخصيص والتقييد، وحينئذ فحال الخبر الواحد حال سائر المخصّصات المنفصلة.

« فصل »

العام و الخاص قد يكونان متعاقبين بتقديم الأول على الثاني أو العكس، و قد يكونان متقارنين، فإن كان العام مقدماً على الخاص فإما أن يكون الخاص وارداً بعد حضور العمل بالعام، وإما أن يكون وارداً قبله، فالخاص المتأخر سواء ورد عقيب وقت الحاجة إلى العمل بالعام أم قبله يكون تخصيصاً أو ما هو كالتخصيص. بيان ذلك: إننا نشاهد كثيراً من الأحكام جرت بلسان النبي صلى الله عليه وآله في القرآن أو السنة أو واحد من الأوصياء عليهم السلام على وجه العموم، ثم ورد بعد أزيمة متبادية ما يدل على خلاف الحكم في بعض أفراد العام على لسان الإمام المتأخر عليه السلام، و مثل هذا كثير في الأحكام جداً.

فإن قلنا بأن ذلك من قبيل النسخ و أنّ الخصوصيات المتأخرة الجارية على لسان المتأخر نواسخ للعمومات الجارية على لسان النبي أو الوصي المتقدم بالنسبة إلى الفرد الخاص، فهذا و إن كان سليماً مما توهم كونه إشكالاً على النسخ من استحالته، من جهة استلزامه إما الإيقاع في المفسدة أو تفويت المصلحة - لا يمكن أن تكون المصلحة مقيّدة ببرهنة من الزمان في الحقيقة و اللب يكون النسخ إظهاراً لانقضاء أمد المصلحة الموجبة للحكم السابق و انقلابه بالقيد، لا أنه رفع لما كان ثابتاً و إن كان هو كذلك بحسب مقام الظاهر و الإثبات؛ إذ الرفع لا يتحقق إلا بالنسبة إلى غير العالم بالعواقب الجائز في حقه البدء بأن يلتفت في اللاحق بمصلحة لم يكن ملتفتاً لها في السابق فرجع عن حكمه السابق و رفعه في اللاحق و بذله بالضدّ لا بالنسبة إلى الحكيم تعالى. و كذا لا يرد على هذا الوجه مخالفته لقوله عليه السلام: «حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة»؛ إذ مفاد القضية أن الأحكام التي جاء بها النبي من قبل الله باقية إلى يوم القيامة من دون أن يبذلها شريعة جديدة كما في الشرائع السابقة. و الفرق بين هذا النسخ و بين نسخ الشرائع أن الأول يكون ناسخه و منسوخه مما جاء به النبي، غاية الأمر أنه أوكل

بيان الناسخ إلى وصيه و من هو قائم مقامه، فكأنه جرى بيان الناسخ و المنسوخ على لسان نفس النبي صلى الله على و آله؛ إذ الوصي وجود تنزيلي للنبي، و هذا بخلاف نسخ الشرائع؛ فإنّ الناسخ فيه جاء به نبي آخر من قبل الله سبحانه، لا أنه كان نائباً من النبي السابق في بيانه؛ إذ النبي السابق لم يكن مأموراً من الله بأزيد من المنسوخ، و المأمور بالناسخ هو النبي اللاحق، و القضية نافية للثاني دون الأوّل كما لا تنفي ما إذا كان الناسخ أيضاً جارياً على لسان النبي صلى الله عليه و آله - إلا أنه مع ذلك لا يمكن الالتزام بهذا الوجه للقطع بندرة النسخ و عدم تكرّره إلى هذه الغاية.

و إن قلنا بأنّ ذلك من قبيل التخصيص فهذا و إن كان سالماً عن إشكال لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة - إذ لا نسلم أن يكون تأخير البيان إلى ما بعد وقت الحاجة من العناوين الغير المنفكة عن القبح التي هي علّة تامّة له كمنوان الظلم، بل هو من قبيل بعض العناوين التي قبحها اقتضائي معلق على عدم طرؤ جهة حسن عليها كضرب اليتيم، فن الممكن أن يكون مصلحة في البين اقتضت التأخير و بذلك 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 بأننا نقطع بأنّ كثيراً من الأحكام لم يكن المصلحة في بيانها، بل بعض الموضوعات لم يبين حكمها إلى زمان ظهور القائم عجّل الله تعالى فرجه كحكم شرب التتن و لا بدّ أن نلتزم في أمثال ذلك بأنّ المصلحة اقتضت عدم البيان، فكما نلتزم في هذه الأحكام بكون المصلحة في عدم البيان نلتزم في مانحن فيه بكون المصلحة متعلّقة ببيان الخلاف - إلا أنه مع ذلك لا يخلو عن ركافة و حزاة؛ إذ يلزم على هذا سلب الوثوق عن عامّة العمومات؛ لاحتمال أن لا يكون بصدد بيان الحكم الواقعي و أنّ المصلحة اقتضت بيان الخلاف.

فما يكون هو الوجه في هذا المقام هو أن يقال: إنّنا تصوّرنا في أحكام الشارع قسمين من الحكم - و إن لم نجدهما في أحكام غيره - كلاهما صحيح تام سالم من الإشكال، الأوّل: جعل الحكم في موضوع الواقع و هو المسمّى بالواقعي، و الثاني:

جعله في موضوع المشكوك و هو المسمى بالظاهري و دفعنا ما أورده ابن قبة على هذا الحكم من تفويت المصلحة أو الإيقاع في الفسدة أو اجتماع الضدين بأنهما حكمان طوليان، فليس بينهما التنافي وكلّ منهما في موضوع نفسه حكم واقعي.

و حينئذ نقول : من الممكن أن يكون الحكم الذي تكلفه تلك العمومات بالنسبة إلى بعض الأفراد حكماً واقعياً و بالنسبة إلى بعضها ظاهرياً، غاية الأمر أنه لم يصرّح في هذا البعض بإسم الشكّ لأجل كونه حاصلًا؛ إذ المكلف كان شاكاً في حكم هذا الفرد و لم يرتفع شكّه بمجرد 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 بمخايفه، أمّا عدم البيان للحكم الواقعي لهذا الفرد و تأخيره إلى زمان ورود الخاص فهو نظير عدم بيان حكم سائر الموضوعات الغير المبيّنة حكمها كشرب التبن، و أمّا بيان الخلاف فلاّته حكم واقعي متعلّق بموضوع الشاك و هو موضوع آخر غير مرتبط بنفس الواقع، فليس فيه إغراء بالجهل و إيقاع في المفسدة، و هذا الوجه يكون كالتخصيص في النتيجة و الثمرة، و أمّا إذا كان الخاص وارداً قبل الحضور فهو تخصيص حقيق بلا كلام كالخاص المقارن.

و ملخص الكلام في المقام أنّ المخصّص المنفصل قد يكون متقدّماً على العامّ و قد يكون متأخراً، 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 لا يثمر 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 المكلفين الواقعيين بعد زمان ورود العام و قبل ورود الخاص لا يوجب الجدوى في البحث بالنسبة إلينا.

و إذن فعند هذه الصورة في باب تعارض الأحوال و الكلام في أنّ مقتضى

الاصول العقلانية تعيين أيّ الحالتين لعلّه في غير محلّه؛ إذ الاصول العقلانية كالشرعية إنما يجري في ما إذا ترتّب عليها أثر عملي.

نعم اللائق بالبحث هو الأمر الحكمي العقلي وهو تصوير عدم لزوم القبح على الحكيم تعالى على تقدير النسخ وعدم مخالفته للقضية المشهورة «حلال محمد صلى الله عليه وآله الخ» و تصوير ذلك على تقدير التخصيص من جهة قبح تأخير البيان، وقد عرفت تصويره على كلا التقديرين، وأما الخاص المتقدم ففيه يظهر الثمر العملي بين التخصيص والنسخ؛ إذ الأمر فيه دائر بين أن يكون الخاص تخصيصاً فردياً للعام وبين أن يكون العام تخصيصاً زمانياً للخاص، فعلى الأوّل يكون الفرد الخاص بعد ورود العام محكوماً بحكم الخاص، وعلى الثاني يكون محكوماً بحكم العام. وملخص الكلام فيه أنّ العام لو كان وارداً قبل حضور العمل به فالظاهر عدم الإشكال في كونه مخصّصاً للعام، ولو كان وارداً بعد ذلك فإن حصل لنا من كثرة وقوع التخصيص وشيوعه وندرة وقوع النسخ الظنّ الاطميناني بالتخصيص الذي هو عند العقلاء بمنزلة العلم، ويكون احتمال خلافه في حكم العدم فنعم المطلوب، وإن لم يحصل من ذلك إلّا الظن الغير البالغ حدّ الاطمئنان فحيث لا دليل على اعتبار هذا الظنّ وحجّيته لعدم كونه لفظياً فنرجع إلى دلالة اللفظين، وقد عرفت معارضة أصالة العموم الأزماني في الخاص لأصالة العموم الأفرادي في العام.

وتوهم أنّ الأوّل إطلاقي حاصل بمقدّمات الحكمة والظهور في الثاني وضعي فيكون له الورود على الأوّل مدفوع، مضافاً إلى أنّ العموم الأفرادي أيضاً قد يكون إطلاقياً، وحلّ الكلام عام للقسمين بأنّ ما يمنع من انعقاد مقدّمات الحكمة هو البيان المتصل، فعند عدم البيان المتصل ينعقد الظهور الإطلاقي للكلام، فلو وجد بعد ذلك ظهور مخالف كان معارضاً له وإن كان وضعياً.

وكيف كان فإن كان أحد هذين الظهورين أقوى من الآخر كان هو المقدّم وإلّا فالمرجع هو الأصل العملي، وهو دائماً يكون استصحاب حكم الخاص.

فتحصّل أنّ الخاص المتأخّر بكلا قسميه لا يليق بالبحث إلّا من الجهة العقلية، و

الخاص المتقدم لو كان العام وارداً قبل حضور العمل به كان تخصيصاً، ولو كان العام وارداً بعد حضور العمل به فع حصول الإطمينان المذكور يكون تخصيصاً أيضاً، و مع عدم حصوله و عدم الأظهر يكون تخصيصاً بحكم الأصل، هذا ملخص الكلام في الصور الأربعة للعلم بالتاريخين.

و قد اتضح منه الحال في صور الشك؛ فإن الحكم هو التخصيص؛ إذ قد علم أنّ الخاص على تقدير تأخره يكون تخصيصاً، و على تقدير تقدمه أيضاً يكون كذلك إتماً بالاطمينان، و على تقدير عدمه فإتماً أن يكون أصالة العموم الأزمانى في الخاص أظهر أو يكون هو مساوياً لأصالة العموم الأفرادى في العام فيرجع إلى الأصل و مقتضاه أيضاً هو التخصيص، و أما أظهرية أصالة العموم الأفرادى فلعله لم يكن له مورد إلا فيما لو فرض مساعدة القرائن المقامية، و هذا الفرض أيضاً في غاية الندرة و في حكم العدم.

«المقصد الخامس» «في المطلق و المقيد و المجمل و المبين»

« فصل »

ما يطلب التكلم فيه في هذا الباب و يبحث عما وضع هو له أقسام و يطلق على بعضها اسم المطلق.

منها : أسماء الأجناس أعم مما يكون موضوعاً للجواهر كلفظ الإنسان أو للأعراض كلفظ البياض أو للعرضيات كلفظ الأبيض.

و المحكي عن سلطان العلماء هو القول بكونها موضوعة للطبيعة المهمة و المعنى اللابشرط المقسمي؛ و ذلك لوضوح تقسيم الإنسان مثلاً إلى ثلاثة أقسام بحسب عالم اللحاظ، الأول أن يلحظ الإنسان و لم يكن قيد معه ملحوظاً، و الثاني أن يلحظ مع قيد وجودي، و الثالث أن يلحظ مع قيد عدمي، و الأول هو المسمى بالمطلقة و الأخيران مسميان بالمقيدة و يسمى الأول أيضاً باللابشرط القسمي، و الثاني بالمعنى بشرط شيء، و الثالث بشرط لا، و كذا الكلام في سائر الألفاظ.

و قد يستشكل على هذا القول بأنه إن أريد باللابشرط القسمي الماهية التي لم يلحظ معها قيد يعني يكون اللابشرطية حالة لها، لا أن يكون مأخوذة قيداً و وصفاً لها، فما الفرق بينها وبين المقسم، و إن أريد أن اللابشرطية قيد فيها، و بعبارة أخرى لوحظ وصف التجرد عن كل قيد قيداً لها، فيفترق عن المقسم بأن المقسم ما يكون خالياً عن هذا القيد أيضاً، فيرد عليه أن الطبيعة بهذا القيد لا ينطبق على الخارجيات؛ إذ هي في الخارج لا ينفك عن التقيد بالخصوصيات الفردية، فيلزم أن يتمتع امتثال مثل جثتي بإنسان، مع أنهم يحملون متعلقات التكليف على هذا القسم عقدمات الحكمة.

و التحقيق أن يقال : إننا نجد بحسب عالم التصور و اللحاظ ثلاثة أنحاء من الملاحظة و التصور لمفهوم الإنسان، فقد يتصور بانضمام قيد وجودي و إن كان هو الإرسال و السيلان بأن يلحظ هذا المفهوم مقيداً بكونه في أي وجود تحققت لم يكن منافياً له، و قد يتصور بانضمام خصوصية عدمية، و قد يتصور هو و لا يتصور معه

خصوصية وجودية ولاعدمية، فهذا القسم يكون قسماً للأوليين وبقابها باعتبار أنه في الواقع يكون مقيداً بقيد التجرد و يكون له حالة التجرد عن كل ضمنية وقيد، و هما يكونان منضمين إلى ضمنية وإن لم يكن حال التجرد في الأول ملحوظاً لكنه واقعاً موجود، فلا يرد أنه غير منطبق على الخارج وأنه كلي عقلي لا موطن له سوى الذهن؛ إذ ذلك إنما يلزم لو لوحظ وصف التجرد معه قيداً وحالاً، وليس كذلك. ثم إن الشخص الآخر إذا لاحظ هذه الأقسام الموجودة في ذهنه لاحظ آخر أو نفس هذا الملاحظ إذا لاحظ بعد ملاحظة تلك الأقسام في ذهنه إتيانها بملاحظة ثانوية ينتزع من هذه الموجودات الذهنية جامعاً، كما ينتزع من الخارجيات جامع، والفرق بين هذا الجامع والقسم الأخير أن التجرد مقوم للثاني، والأول يناسب معه ومع الخصوصية الوجودية أو العدمية، والموجود في ذهن هذا الشخص المنتزع للجامع لما في الذهن وإن كان ليس خارجاً من أحد الأقسام - يعني أن واقع ما يلاحظه ويجعله مقسماً و جامعاً يكون هو المفهوم اللابشرط فإن التجرد ثابت له واقعاً وليس بملاحظ - لكنه يشير به ويجعله حاكياً ومرآة لما هو المقسم والجامع بين الأقسام المذكورة.

إذا عرفت ذلك فنقول: المدعى هو أن أسماء الأجناس موضوعة لهذا الجامع، والدليل عليه أنها لو كانت موضوعة للمفهوم اللابشرط القسيمي أعني ما يكون قيد التجرد مقوماً له يلزم أن يكون الاستعمال في مثل الإنسان الأبيض فيما إذا استعمل اسم الجنس في الماهية منضمة إلى خصوصية وجودية أو عدمية مجازياً؛ فإنه استعمال في غير ما وضع له؛ إذ المفروض أنه متقوم بالتجرد وعدم لحاظ الضمنية والخصوصية، والمقطوع بالوجدان خلاف ذلك وأن الاستعمال المذكور يكون على وجه الحقيقة كصورة عدم ذكر القيد، فيكون دليلاً على أن اللفظ موضوع لما هو الجامع بين القسمين.

نعم يلزم على هذا أن يكون حال معاني تلك الأسماء حال معاني الحروف؛ إذ كما أن معاني الحروف محتاجة إلى الغير وتكون مندكة في الغير ولا بد عند وضعها أو استعمالها من لحاظ معنى هو واقعاً مفهوم مستقل باللحاظ ويشار به إلى ما هو قائم بالغير وصف وحالة له، كأن يشار بمفهوم الابتداء الملحوظ حالة للغير إلى حقيقة معنى «من» كذلك معاني هذه الأسماء أيضاً تكون محتاجة في التصور واللحاظ إلى

غيرها؛ فإنّ مقسم الأقسام المذكورة لا يوجد في الذهن إلّا مندكاً في أحد تلك الأقسام ولا يمكن لمحاظه بدون لحاظ واحد منها، ولا بدّ عند الوضع أو الاستعمال من ملاحظة أحد الأقسام والإشارة به إلى الجامع.

وبالجملة كما أنّ معاني الحروف متّصّفة بالاحتياج والافتقار في الوجود الذهني إلى المتعلّقات ويكون معان آليّة عاجزة مستندة إلى الغير ومربوطة به كاستناد معنى من البصرة إلى مفهوم السير والبصرة وارتباطه بها، ولا يكون له وجود إلّا مندكاً في المتعلّقات، كذلك معاني أسماء الأجناس أيضاً تكون متّصّفة بالاحتياج والافتقار في الوجود الذهني إلى واحد من الأقسام ولا يوجد إلّا مندكاً في أحدها، ولكن لا ضير في الالتزام بذلك إذا ساعده الوجدان.

فيمتاز تلك المعاني عن معاني الحروف بأنّ المعنى الحر في يحتاج إلى محلّ يقوم به ويكون عرضاً وحالة له وخصوصيّة من خصوصيّاته ككون معنى من البصرة خصوصيّة لمفهوم السير، وهذه المعاني تكون مفتقرة إلى شيء آخر يكون هذا الشيء الآخر قائماً بتلك المعاني ومن خصوصيّاتها، وهو إمّا وصف التجرد أو الاقتران بخصوصيّة وجوديّة أو عدميّة، ففهوم من البصرة يحتاج إلى أن تكون خصوصيّة لمفهوم السير، ومفهوم السير الذي هو معنى للفظ السير يحتاج إلى كون هذه الخصوصيّة خصوصيّة له.

وبالجملة الفرق بين الحروف وهذه الأسماء هو أنّ الاولى موضوعة لمعان يكون أبداً أعراضاً في الذهن لغيرها، والثانية لمعان يكون أبداً معروضات لغيرها، فيكون حال معاني أسماء الأجناس في الذهن حال معاني أعلام الأشخاص في الخارج، فكما أنّ موضوعات الأعلام لا ينفك في الخارج عن العوارض والحالات الطارئة، كذلك موضوعات هذه الأسماء لا ينفك في الذهن عن الخصوصيّات المقسمة.

ومنها: علم الجنس، والمعروف بين أهل الأدبيّة أنّ الفرق بينه وبين إسم الجنس أنّ الثاني موضوع لذات الطبيعة فقط، والأوّل له مع قيد الحضور في الذهن، والحضور وإن كان من لوازم استعمال اللفظ في المعنى ولا يمكن بدونه إلّا أنّه في إسم الجنس يكون من اللوازم العقليّة للاستعمال، وفي علم الجنس يكون مدلولاً عليه بجوهر اللفظ.

واستشكل عليه في الكفاية بأنّ الحضور لو كان قيداً في المعنى لما صحّ الحمل على

الخارجيات؛ لوضوح أنَّ الطبيعة بقيد حضورها في الذهن كُلِّي 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 يمثل ذلك في إسم الجنس أيضاً ردّاً على قول من قال بوضعه للمطلق اللابشرط القسمي دون القسمي.

فاستشكل عليه بأنّ التجرّد عن القيد و وصف اللابشرطيّة ملحوظ قيدياً في الماهيّة اللابشرط القسمي، فلو كان إسم الجنس موضوعاً لها لما صحّ حمله على الخارجيات؛ 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 ذلك في القسم الآتي كما يأتي ذكره إن شاء الله.

و الحقّ أنّه غير تام في الكلّ و إن كان أصل المطلب حقّاً في إسم الجنس بحكومة التبادر و شهادة الوجدان، و ذلك لأنّ مدّعي الحضور في علم الجنس ليس مراده معنى الحضور بعنوان الاستقلال و بالمعنى الإسمي، بل مراده هو الحضور بالمعنى الحرفي الآتي أي الآلة المحاكية لذات الطبيعة، و قد تصوّرنا في الحروف كون المعنى الحكائي المرآتي تمام المعنى، فيمكن كونه جزء من المعنى أيضاً، و لا ريب في صحّة الحمل حينئذ، إذا لاحظ حينئذ لا يلحظ إلّا ذات الطبيعة.

و نظيره في المحاورات العرفيّة قولك فيما إذا كان بينك و بين مخاطب صورة إنسان مثلاً معهودة، فرأيت هذا الإنسان فتقول : هذا ذاك الرجل، فتشير بهذه الإشارة إلى معقوليّة في ذهنك و ذهن مخاطبك سابقاً، فهذه الإشارة حاكية عن ذاك التعقّل و الحضور الذهني و هو لما كان مأخوذاً مرآتاً صحّ الحمل، فهنا أيضاً نقول : هذه اسامة و نشير إلى المعنى المتعقّل المركّز في الأذهان، و أمّا قولك : هذا أسد فحالّ 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 كذلك الكلام في إسم الجنس على القول بالوضع للماهيّة اللابشرط القسمي التي هي المسمّى بالمطلق، بأنّ يقال : إنّ التسوية بين الحالات الطارئة على الطبيعة لابدّ أن يلحظ قيدياً، فلفظ «رجل» يفيد معاني ألفاظ رجل، سواء كان كذا أو كذا أو كذا، فلو استعمل في ماهيّة

الرجل مع قيد كان مجازاً، فإننا نعلم بالوجدان صحة الحمل مع هذه الملاحظة يعنى ملاحظة التسوية بين الحالات والخصوصيات.

ووجهه أن التعرية والتجريد لم يلحظ قيداً بالمعنى الإسمي الاستقلالي، بل بالمعنى الحر في على وجه لم يخرج عن حكاية ذات الطبيعة بأن يكون هذا الوصف ثابتاً واقعاً في الذهن ولم يكن قيداً في اللحاظ، فللقائل المذكور أن يجعله بهذا النحو جزء لما وضع له إسم الجنس لبالنحو الأول حتى يتوجه عليه الإيراد.

ويشهد لما ذكرنا أن القضايا المطلقة هي ما كان الموضوع فيها هو الطبيعة المطلقة، فإن لم يمكن حمل المطلق على الخارج فكيف يمكن جعله موضوعاً للأحكام المحمولة على الخارجيات، وعلى ما ذكره قدس سره لابد من جعل عامة القضايا مهملة، فنحن لابد وأن نتصور صحة حمل هذا المعنى وتطبيقه على الخارج حتى يصح ترتيب القضية المطلقة، غاية الأمر أننا نقول في هذه القضايا أن اللفظ مستعمل في المهملة، والإطلاق دلّ عليه مقدمات الحكمة وصار مجموع الطبيعة مع قيد الإطلاق موضوعاً للحكم، والقائل المذكور يقول بأن المجموع من الطبيعة وصف الإطلاق مدلول لفظ المطلق.

ومنها: المفرد المحلى بالألف واللام، والمعروف بين أهل الأدبية أن اللام أو الهيئة الحاصلة منه ومن المدخول موضوعاً لتعريف الجنس أو للعهد بأقسامه الثلاثة من الذهني والذكري والحضوري والاستغراق، والظاهر أن أقسام العهد ليس معاني مختلفة، بل هي راجعة إلى معنى واحد وهو المعهودة في الذهن، غاية الأمر أن منشأ المعهودة في الذهن قد يكون الذكر في الكلام، وقد يكون الحضور، وقد يكون غيرهما، بل نقول: مرجع الجنس والاستغراق أيضاً إلى هذا.

وبيانه أن يقال: إن اللام أو الهيئة موضوعة للإشارة إلى المعهود في الذهن؛ فإن كان هو الشخص الخاص كان إشارة إليه، وإن كان هو نفس الطبيعة والجنس كان الإشارة إلى نفس الطبيعة والجنس، فيصير الإشارة هنا من قبيل الإشارة الذهنية في علم الجنس، وإن كان هو الاستغراق - كما في «أحلّ الله البيع» - كان إشارة إلى

الاستغراق، ثم إن كان الاستغراق مستفاداً من المقدمات كما في المثال فالحال كما ذكر، وإن كان مستفاداً من اللفظ كما في الجمع المعرف باللام فحيث إن المتعين في الذهن حينئذ ليس هو الاستغراق، بل هو مردّد بينه وبين أقلّ ما يدلّ عليه الجمع بالوضع فليس في الذهن أمر متعين منها حتى يكون اللام إشارة إليه، ومن هنا يجيى القول بعدم إفادة الجمع المحلّى للعموم.

ثمّ التعريف باللام كما ذكرنا من قبيل التعريف الذهني في علم الجنس سواء كان داخلياً على المفرد أو الجمع، فكما لا يكون هذا التعريف الذهني مانعاً هناك عن الحمل على الخارج فكذا هنا بالتفصيل المتقدم.

وفي الكفاية أورد هنا أيضاً الكلام المتقدم ولذا جعل الألف واللام مطلقاً للترتين كما في الحسن والحسين فراراً من المحذور الذي تخيّل من امتناع الحمل لو قيل بكون اللام إشارة إلى التعيين الذهني خلافاً لعامة علماء الأدب.

ومحصّل الكلام في المقام أمّا في مقام الثبوت فهو أنّنا نتصوّر تعريف الجنس كما في علم الجنس وفي اسم الجنس سواء في المفرد أو في الجمع كما في: فلان يركب الخيل، وإنّما الصدقات للفقراء» الآية.

و تعريف العهد الخارجي حضورياً كان كما في يا أيّها الرجلان وأيّها الرجال، أو ذكرياً كما في «و أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول» وجائني رجلان أو رجال فأكرمت الرجلين أو الرجال، أو غيرها 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 المتقدمة المسماة بالعهد الخارجي، و حقيقة هذا التعريف هي الإشارة إلى الطبيعة الملحوظة في ضمن أحد الوجودات باعتبار تعيينها في الذهن بهذه الكيفية لمهوديتها في ذهن المتخاطبين، كذلك في المثال.

و تعريف استغراق الجنس في المفرد كما في «أحلّ الله البيع» وهو الإشارة إلى الماهية المتعلقة في الذهن بلحاظ كونها في ضمن كلّ وجود؛ فإنّ هذا نوع تعين

للطبيعة في عالم الذهن يصلح الإشارة بسببه إلى الطبيعة الملحوظة بهذا النحو. والفرق بين استغراق الجنس في المفرد و استغراق الأفراد في الجمع أن الملحوظ في الأول هو الطبيعة باعتبار سريانها في كل وجود، فيجري الحكم أولاً على الطبيعة وبتبعتها على الأفراد، وكذا الإشارة أولاً تكون إلى الطبيعة و ثانياً إلى الأفراد، وفي الثاني يكون الملحوظ من الابتداء كل فرد بنحو الاستيعاب، والحكم والإشارة متعلقان من الأول إلى الأفراد.

فالتعريف بجميع هذه الأنحاء معقول متصور ولا يستلزم القول بوضع اللام له امتناع صدق المعرف به على الخارج قطعاً كما ذكر في علم الجنس. وعلم مما ذكرنا أن التعريف في جميع الأقسام معنى وحداني وهو الإشارة إلى المتعين في الذهن، فالقول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة في البعض و المجازية في الآخر لو قلنا بوضع اللام لهذا المعنى باطل جداً.

وأما في مقام الإنبات فالظاهر ثبوت الظهور للام في التعريف في العهد الخارجى بأقسامه الثلاثة، وأما أنه حيث لا عهد يكون اللام في المفرد للجنس بمعنى أن المفرد المعرف حيث لا عهد مفيد لمعنى علم الجنس بلافق و يتضمن الإشارة إلى الطبيعة المعقولة المتعينة في الأذهان، وأنه خالية عن هذه الإشارة و متحد مع اسم الجنس في المعنى، فعلى الأول معرفة حقيقة معنوية، و على الثاني لفظية، كل محتمل، وكذا في مقام لا عهد و لا جنس بل يقتضي المقام استغراق الجنس كما في «أحل الله البيع» و «خلق الله الماء طهوراً» هل اللام ظاهرة في الإشارة إلى الطبيعة السارية باعتبار تعيينها الذهني أو اللفظ المعرف الواقع في هذا المقام متحد معنى مع المنكر الواقع فيه كما في «علمت نفس ما أحضرت» و «نمرة خير من جرادة» «و أنزلنا من السماء ماءً طهوراً»، فكما أن مفاد الثاني هو الطبيعة السارية بدون الإشارة إليه فكذا الأول، كل محتمل.

بقي الكلام في الجمع المعرف باللام هل هو - حيث ليست جملة من الأفراد معهودة حتى يكون اللام إشارة إليها كما في الامثلة المتقدمة - مفيد للعموم

الاستغراق اولاً؟ الظاهر الأول؛ فإن استعماله حينئذ في الجنس وإن كان صحيحاً واقعاً كما في: فلان يركب الخيل، و «إنما الصدقات للفقراء» الآية، إلا أن الظاهر الأولي منه عند الإطلاق هو الاستغراق، وهل هذا بواسطة وضع اللام للاستغراق أو المركب منه ومن الجميع أو أنه مستفاد بمعونة دلالة اللام على الإشارة؟ لكل قائل.

و الثالث لصاحبي التعليقة والفصول قدس سرهما، فذهبوا إلى أن إفادة الجمع المعروف للعموم ليست من جهة وضعه له بالخصوص، بل من جهة دلالة اللام على الإشارة، ومن المعلوم اقتضائها لمشار إليه معين، فلا محالة تكون عند انتفاء القرائن ظاهرة في الإشارة إلى ما دل عليه صريح مدخوله، ولما كان وضع الجمع بإزاء خصوص المراتب من الثالثة إلى ما فوقها وليس شيء من المراتب مما دون الجميع بمتعين، بل كل منها يتطرق فيه الاختلاف الكثير من جهة صدقه على كثيرين مختلفين، وأما الجميع فهو كالشخص الواحد متعين لا اختلاف فيه، كانت الإشارة إلى الجميع لاحالة لتعينه وعدم الإبهام فيه المنافي للتعين والتعريف دون غيره من المراتب؛ إذ لا معروفية لها عند العقل حتى يشار إليها.

وهذه النكرة، ولها استعمالان، فتارة يستعمل في معنى له تعيين في الواقع كما في «و جاء رجل من أقصى المدينة» غاية الأمر أن هذا المعنى تارة يكون عند المتكلم معلوماً ويخفيه على المخاطب، وأخرى يكون عنده أيضاً مردداً، كما لو رأى الشيخ من بعيد ولم يعلم أنه زيد أو عمرو أو غيرهما من أفراد الرجل، وثالثة يكون عنده وعند المخاطب جميعاً معلوماً والمقصود إخفائه على ثالث، وهذا المعنى له احتمال الصدق على كثيرين، لكن على البدلية لا في عرض واحد، بمعنى أنه في حال يحتمل صدقه على زيد غير صادق على غيره، وفي حال يحتمل كونه عمرواً أيضاً لا يصدق على غيره، وهكذا إلى آخر الأفراد، فلا يصدق في حال الصدق الاحتمالي على كل على غيره، فهذا المعنى جزئي بلا إشكال.

وأخرى يستعمل في معنى صادق على كثيرين في عرض واحد كما في جثني

برجل، فكلّ من أفراد الرجل جني به كان هو هو، و لا يقال : إنّه هو أو غيره، و في حال الصدق على فرد يصدق على غيره، و لهذا قد يتوهم أنّ هذا المعنى كلّى حقيقة على خلاف المعنى الأوّل، بمعنى أنّ مادّة النكرة تدل على طبيعة كليّة و التثني يدل على مفهوم الوحدة، و هو أيضاً كلّى، و ضمّ الكلّي إلى كلّى لا يصيرّه جزئياً بل يصير كلياً ثالثاً مضيق الدائرة كما في الإنسان الأسود.

فمعنى «رجل» على هذا طبيعة الرجل مع قيد الوحدة، و هذا معنى كلّى، نعم لا يصدق على اثنين فصاعداً من حيث المجموع؛ إذ حينئذ يخرج عن فرديته، فكما لا يصدق الإنسان على فرد البقر كذلك لا يصدق 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 الإثنين مثلاً يكونان فردين لهذا المعنى، و لا يكون فرداً واحداً له.

ولكن يمكن دعوى كون النكرة مستعملة في كلا الموردين في معنى واحد و أنّه لاختلاف محسبها فيما استعمل فيه لفظ النكرة، بل المستعمل فيه في كليهما جزئى حقيقى غير قابل الصدق على الكثيرين.

بيان ذلك أنّه لا إشكال في كون الكلّيّة و الجزئيّة من صفات المعقول الذهني دون الخارج؛ فإنّ المعقول الذهني إن كان بحيث يمكن انطباقه على كثيرين فهو كلّى، و إن امتنع و استحيل أن يصدق و ينطبق إلّا على شيء واحد فهو جزئى.

إذا عرفت هذا فلا إشكال حينئذ أنّه لو رأى الإنسان شبحاً من بعيد و تردّد عنده بين أن يكون بقرأ أو إنساناً فالمعقول في ذهنه صورة منطبقة على هذا الشبح محدودة بالحدود المعيّنة، لكن ليس فيه اعتبار الزيدية و لا العمروية بل و لا كونه إنساناً و لا بقرأ، و كون أحد هذه الأشياء ثابتاً في الواقع لا ربط له بالصورة المنقّشة في الذهن، و مع ذلك فهل ترى صدقه على كثيرين، بل يحكم بأنّ هذه الصورة جزئى لا يصدق إلّا على شيء واحد فقط، فإذا كانت هذه الصورة جزئياً كما هو الموجود في الاستعمال الأوّل فكذلك الصورة التي تصوّره أوّلاً قبل رؤية شبح في الخارج و

نلاحظ له جميع التعيّنات و التشخصّات و الحدود بحيث لا يكون صادقاً بهذه التشخصّات إلّا على واحد فقط و نجرده عما يكون الصورة الأولى متجرّدة عنه من الزيدية و العمروية و البكرية، وكذا خصوصيّة تمام الأفراد، فهذه الصورة أيضاً لابدّ أن يكون جزئية إذ لافرق بين هذه و بين تلك إلّا في مجرد أنّ الأولى كانت منطبقة على شبح خارجي هو مشتمل على الزيدية، ولكن هذا لا يعقل أن يوجب تفاوتاً، إذ لا يعقل دخل ثبوت الزيدية للأمر الخارجي في جزئية ما يتعلّق في الذهن مع كونه معرّى عن وصف الزيدية، فإذا كان هذه الصورة المعرّاة عن الزيدية و العمروية و نحوها جزئياً، فكذا تلك المعرّاة عن هذه أيضاً؛ إذ لافرق بينها أصلاً، فهذا المعنى لاحالة يكون مصداقه أبداً شيئاً واحداً لأزيد، غاية الأمر أنه يدور بين تمام الأفراد، وإمكان اشتراك المصادقية له بين جميع الأفراد في عرض واحد لاينا في ذلك؛ إذ الإمكان غير الصدق، فلا يتّصف جميع الأفراد بالمصادقية له في عرض واحد، ولكن يتّصف جميعها بإمكان المصادقية له كذلك.

و محصل ما ذكرنا أنّ تعقّل معنى له تعيين عند الله 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 أفراد، فيصحّ أن نقول: هذا هو الإنسان، و هذا هو الإنسان، و هذا هو الإنسان، ولكن لا يصحّ فيما نتعلّق عند رؤية الشبح المتحرّك من البعيد و لا يتحمّل الأفراد بهذا النحو، فلا يصحّ أن زيدا هذا و عمرواً هو بكرأ هو.

نعم يمكن أن يكون زيدا و عمرواً و بكرأ، لكن إن كان زيدا لا يكون عمرواً و إن كان عمرواً لا يكون زيدا و إن كان بكرأ لا يكون عمرواً و لا زيدا، و هذا معنى صدقه على كثيرين على البدلية، يعني يصدق على هذا بدلاً عن ذاك و على ذاك بدلاً عن هذا و لا يصدق عليها معاً.

و بعبارة أخرى لا يصدق على كثيرين في واحد بالعطف بالواو، بل يصدق على الكثيرين في الطول و بالعطف بكلمة «أو» و هذا معنى جزئيته، مع أنّ هذا المعنى

المتصور خال عن خصوصية الزيدية والعمروية وكذا جميع الخصوصيات، ووجودها في الأمر الخارجى غير مرتبط بالأمر المتصور الذهني.

فكما لا يضّر هذا التجرد عن تلك الخصوصيات بالجزئية في هذا المعقول فكذا نقول في النكرة الواقعة موضوعاً في الإنشآت فنقول فيها أيضاً بتصور معنى لا إمكان لأن ينطبق على كثيرين في عرض واحد، بل كان انطباقه على واحد على البدل، فرجل في قولنا: جثني برجل معناه رجل واحد بحيث إن كان زيداً لا يكون عمراً وإن كان عمراً لا يكون زيداً وإن كان بكرة لا يكون زيداً ولا عمراً، فهذا أيضاً لاحالة يكون جزئياً؛ إذ معنى الكلّي أن يكون المعنى ذاسعة لا يأتى بسببها عن الحمل على الكثيرين في عرض واحد، ويتحمل الطرفية للإنثنين وما فوق، وهذا منتف فيما فرضناه، ومجرد أن للمعقول في الصورة الاولى وفي الإخبارات واقعاً له التشخص والتعين وهنا ليس له واقع كذلك لا يوجب الفرق بينهما؛ إذ الجزئية والكلية من المعقولات الذهنية بلا كلام ولا إشكال، فلا يعقل أن يكون للخارج دخل فيها.

نعم فرق بين المعقول في المقامين من حيث إن الأول له تعيين عند الله وفي الثاني يكون التعيين بيد المكلف ويكون هو بالخيار في تعيينه، مع أنه لو جعل الكلّي خصوص ما يصدق على الكثيرين في عرض واحد بحيث لو كان في الطول كان جزئياً لزم عدم الفرق بين النكرة الواقعة في الإخبارات والواقعة في الإنشاءات في الجزئية كما ذكرنا، وإن كان المراد بالكلّي مطلق ما كان صادقاً على الكثيرين وإن كان في الطول كان في كلاً المقامين كلياً؛ إذ النكرة في الإخبار أيضاً له الصدق بهذا النحو، يعني ما تصوّر المستعمل واستعمل اللفظ فيه معنى قابل لأن يصدق على كثيرين على البدل، ففي جاء رجل من أقصى المدينة، المتصور هو المعنى المتردد بين أفراد الرجل والمرئى عن جميع الخصوصيات وإن كان الجاني في الخارج هو خصوص الرجل المعهود وهو حبيب النجار.

وبالجملة، فالتفرقة بين الإخبار والإنشاء بإثبات الجزئية للنكرة في الأول والكلية في الثاني غير متجه، والحق كما عرفت هو اختصاص الكلية بالصدق العرضي

على كثيرين، والصدق الطولي على كثيرين لاينا في الجزئية؛ فإن الكلية بمعنى السعة، والجزئية بمعنى الضيق، والذي لا يتحمل إلا مصداقاً واحداً على البذل ضيق، غاية الأمر مردد بين كثيرين، وهذا معنى كونه جزئياً مردداً، فالحق عدم الفرق بين النكرة في المقامين في كونه جزئياً حقيقياً غير قابل للصدق على كثيرين مردداً، وأما الفرق بين الوحدة المأخوذة في النكرة وما هو مأخوذ في مفهوم الواحد فهو أن الوحدة في الثاني كلي؛ فإنه عبارة عن جهة جامعة أخذ الذهن من أفراد كثيرة متصفة بها، وهذا لا يمتنع أن يسع في عرض واحد كثيرين فيقال: هذا واحد وهذا واحد وهذا واحد.

نعم لا يصدق على إثنين، فلا يشار إلى مجموع الشخصين بإشارة واحدة ويقال: هذا المجموع واحد؛ فإنه مصداق للإثنين الذي هو ضد الواحد، فعدم صدقه عليه كعدم صدق البقر على أفراد الإنسان.

وهذا بخلاف الوحدة في النكرة فإنها 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 وليس مشتركاً بينه وبين ما يشابهه، وكذا في ما يقع موضوعاً في الإنشاء أيضاً يوجد الوحدة القائمة بالشخص القائمة بالأشخاص، والميزان أنه لو تصور المعنى المتكبد بالوحدة واحد في الذهن على وجه لا يقبل لأن يصدق على هذا إلا بدلاً لذلك، وعلى ذلك إلا بدلاً لهذا فهذا جزئي.

وإن كان قابلاً لأن يصدق على هذا وذلك في عرض واحد فهذا كلي، والنكرة موضوعة لملاحظته على الوجه الأول، ومفهوم الواحد موضوع له بالملاحظة الثانية. ثم لو أتى المكلف بما زاد على الواحد عند توجه الأمر بالنكرة إليه فإما أن يأتي على التدريج أو دفعة، ففي الأول يمتثل بأول الأفراد وما سواه لغو مطلقاً، وعلى الثاني يكون الممتثل به واحداً لا على التعيين لو كان المراد هو الواحد اللابشرط، وإن كان المراد الواحد بشرط لا يعني بشرط عدم الغير فلا يحصل الامتثال في هذه الصورة أصلاً.

« فصل »

قد ظهر مما تقدّم أن إسم الجنس وضع لما هو المقسم للمطلق والمقيّد وهو الجامع بين عدم دخل شيء آخر في المطلوب سوى نفس الطبيعة ودخل شيء آخر غيره، وكذا التكررة وإن قلنا بجزئيته؛ فهو أيضاً موضوع للجامع بين ذي القيد والمجرد عن القيد، وبعبارة أخرى بين معنى يكون اللاقيديّة منافية معه ومعنى يكون التقييد منافياً له وهذا واضح.

إنّما الكلام في المقام في أنّه عند عدم قرينة لفظيّة ولا انصراف يقتضي تعيين إحدى الخصوصيتين من الإطلاق والتقييد يحتاج إلى تهديد مقدّمات للحمل على الإطلاق تسمّى بمقدّمات الحكمة، أو لا يحتاج إليها، بل وإن لم يكن تلك المقدّمات محرزة كلّاً أو بعضاً يمكن تعيين الإطلاق من وجه آخر.

فإن قلنا بالاحتياج والتوقّف عند عدم إحراز المقدّمات التي من جملتها كون المتكلّم في مقام البيان، فلو لم يحرز ذلك الكون لا يمكن الحمل على الإطلاق وإن كان الأصل في كلام كلّ متكلم أن يكون صادراً بغرض الإفادة وتفهم المراد، فلا يكفي هذا الأصل لتعيين الإطلاق.

بيان ذلك: أنّ لنا مقامين للبيان، أحدهما محرز في عامّة باب الألفاظ واختصاص له بالمطلقات، والثاني هو المقصود في المقام ومعدود من مقدّمات الحكمة.

فالأول: عبارة عن كون الكلام الصادر عن المتكلّم عند إحراز عقله وشعوره، صادراً بغرض الإفادة وتفهم المعنى؛ فإنّ التكلم بالكلام قد يكون بلا قصد معنى أصلاً إمّا على نحو اللغو والعبث، وإمّا على نحو تعلق الغرض بمجرد اللفظ كتلفظ العربي بالعجمي لمجرد تعليم اللفظ من دون فهم المعنى إلى غير ذلك، فالأصل يقتضي أن يكون التكلم بالكلام بغير هذه الوجوه بل كان مقصوداً به الإفادة وكان المتكلّم مريداً لدلوله ومعناه الحقيقي، فهذا المقدار من البيان محرز في عامّة الألفاظ و

لا يكفي هذا المقدار لتعيين الإطلاق في المقام؛ إذ لا يثبت بهذا في ألفاظ المطلقات إلا مجرد كون المتكلم بصدد بيان المدلول اللغوي لللفظ وهو الطبيعة المهملة وقد فرضنا أنه مقسم للإطلاق والتقيد فيبقى التحير والتردد بحاله؛ إذ لا إشارة في المقسم إلى تعيين شيء من الأقسام.

وأما الثاني : فهو عبارة عن كون المتكلم علاوة على ما ذكر من كونه مريداً للمدلول اللفظي بصدد بيان تمام المراد اللبّي، لا في مقام الإجمال والإهمال كما في قول الطبيب : إشرّب الدواء، وهذا هو المقصود في المقام والاحتاج إليه لتعيين الإطلاق؛ إذ مع إحراز هذه الحالة للمتكلم نقول : لو كان للمراد الجدّي اللبّي قيد في اللب لكان اللازم ذكره؛ إذ يلزم من عدم ذكره نقض الغرض، فحيث لم يذكر القيد يعلم أن المراد بحسب اللب هو المطلق الخالي عن كلّ قيد.

لكن يمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى تلك المقدمات وهو الشق الثاني من طرفي التردد الذي ذكرناه، وذلك بأن تقرّر الأصل على تعيين إرادة الإطلاق عند عدم قرينة لفظية وعدم انصراف في البين.

بيانه أن المهمة مرددة بين المطلق والمقيّد ولا ثالث لهما وهذا واضح، ولا إشكال أنه لو كان المراد هو المقيّد كما في مواضع علم ذلك بالقرينة تكون الإرادة أصالة متعلّقة بالمقيّد، ومركب الحبّ الأصلي يكون أولاً وبالذات هو المقيّد.

نعم يصح انتساب الإرادة والحبّ إلى نفس الطبيعة حينئذ بالعرض والمجاز وثنائياً وبالتبع على طريق الإسناد إلى غير ما هو له، نظير ما إذا كان المطلوب الأولي فرداً من الرجل ولا شك أن هذا الفرد مطلوب ومحبوب بالحقيقة والأصالة ويسري منه إلى طبيعة الرجل لمكان اتحادهما مع الفرد فينسب إلى الطبيعة بالعرض والمجاز.

فتقول : الظاهر من قوله : جثني بالرجل أو برجل كون تعشقه وحبّه أولاً وبالذات متعلّقاً بالطبيعة، لا أنه كان متعشّقاً بالمقيّد وطالباً إيّاه ثم تأمّل والتفت إلى أن هذا الحبّ والتعشّق يسريان إلى ما هو متحد مع هذا المقيّد من الطبيعة أو ما هو

معنى النكرة فجعلها متعلّقة 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 أولاً و بالذات.

فإن قلت : إنّ المهملّة التي هي المقسم لا يمكن وقوعها متعلّقة للأمر و الطلب الأصلي بمعنى أن يكون الحبّ و التعشّق في اللبّ و الواقع متعلّقة بما هو مفاد إسم الجنس الجامع بين المطلق و المقيد.

نعم يمكن في مقام الإثبات جعل الحكم و الطلب على موضوع المهملّة بحيث لو سئل عن الأمر عن إطلاق مطلوبه و تقييده لردّ السائل و يقول : لماذا تريد؟ لا يرتبط بك، و أمّا في مقام اللبّ فلا يمكن؛ إذ لو سئل عن اللبّ فإمّا أن يكون فيه أمر دخيلاً في المحبوب و إمّا أن لا دخل بشيء سوى المهملّة أصلاً فيكون هذا معنى الإطلاق و لثالث لهما؛ لكونها تقيضين.

نعم قد يفرض في اللبّ أيضاً بالنسبة إلى من لا يعلم الآن بأنّ الخصوصية الفلانية دخيلة في متعلّق غرضه و حبّه أولاً، لكن بالنسبة إلى من هو ملتفت إلى جميع حيثيات مطلوبه كما هو المفروض في الشارع أبداً فلا محالة إمّا متعلّق بالمهملّة بلا دخل شيء أو بها مع دخله، فتبيّن أنّ الإرادة الأصلية لا تتعلّق في اللبّ إلّا بالمطلق أو المقيد.

و حينئذ فالإرادة الأصلية لو كانت متعلّقة بالمطلق كانت في المهملّة على خلاف الظاهر، كما أنّها لو كانت متعلّقة بالمقيد أيضاً يكون في المهملّة على خلاف الظاهر و غير أصلية، فإذا أثبتت بالظهور كون الإرادة أصلية يتردّد الأمر بين المطلق و المقيد، فتعين المطلق بلا دليل، فيعود الحاجة إلى مقدّمات الحكمة لتعيينه.

قلت : إذا كانت الإرادة أصلية و لم يكن في البين قيد كما هو المفروض و كان اللفظ مستعملاً في المهملّة كما هي الموضوع له فهذا معنى الإطلاق، و يتعيّن المقسم في الإطلاق؛ إذ معنى الإطلاق أن يكون التعشّق الأصلي الحقيقي متعلّقة بالمهملّة من دون دخل الخصوصيات و لا يعتبر في المطلق ملاحظة عدم القيد؛ إذ ليس عدم

الدخل قيداً له، كيف وإلا كان هو أيضاً واحداً من القيود بل أقوى منها؛ حيث إنه التعرية من كل شيء، فكان المطلق واحداً من المقيدات فلم يثبت المقدمات إياه على ما هو المعروف من إثباته بها، فهذا دليل على أن وصف التجرد وعدم الدخل لا حاجة إلى ملاحظته في المطلق.

ولا يتوهم التناقض بين قولنا هنا وما سبق من عدم إمكان تعلّق الحبّ الأصلي بالمهملة؛ إذ المراد هناك تعلّق الحبّ الأصلي به مع بقائه على كونه مهمة، وهنا وإن كان مدلول اللفظ ومتعلّق الطلب الأصلي مهماً أيضاً، لكنّه بعد تعلّق الحبّ الأصلي بمعنى دخله وعدم دخل غيره يخرج عن كونه مهمة إلى كونه مطلقاً قهراً؛ لما عرفت من أن تعلّق الحبّ الأصلي بالمهملة لازمه عقلاً هو التبدّل والانتقال إلى الإطلاق.

تقرير ثانٍ للمقام: أمّا على طريقة المشهور فهو أنّه بعد أن أساء الأجناس و سائر المطلقات موضوعة لما هو جامع للمطلق والمقيّد وقابل للتقييد والإطلاق، فهذا المعنى لا يوجب رفع التحير عن موضوع الحكم؛ إذ المكلف لا يعلم أن موضوع الحكم هو المطلق أو المقيّد، وعلى الثاني فالقيد ماذا؟

ومن هنا يظهر أنّه بمجرد إعمال الأصل العقلاني الجاري في عمّة باب الألفاظ أيضاً لا يستريح؛ إذ الأصل المذكور يرفع احتمال كون اللفظ مهماً وصادراً بلا شعور لمعناه، أو مع إرادة أجنبيّ عما هو موضوع له.

وبعبارة أخرى تعيّن احتمال أن يكون المتكلّم مريداً لما هو موضوع له لهذا اللفظ وقاصداً بالتلفّظ به إفادة ذاك المعنى، وهذا المقدار لا يفيد في المقام؛ لأنّ الموضوع له معنى قابل للانطباق على المطلق والمقيّد، فرفع التحير عن المكلف موقوف على جعل الحكم إمّا على خصوص المقيّد وإمّا على خصوص المطلق، فالدالّ على الجعل في المقيّد أحد الأمرين: إمّا ذكر القرينة اللفظيّة الدالّة على القيد في الكلام مع المطلق، وإمّا انصراف الكلام إلى القيد، فإنّه بمنزلة الذكر أيضاً.

وأما المعين للثاني أعني الجعل في المطلق، فعلى مذاق المشهور من المتأخّرين هو المقدمات المعهودة التي من جملتها إحراز كون المتكلّم في مقام البيان، أعني كان

معلوماً بالشواهد الخارجية أنّ للمتكلّم حالة يريد أن يظهر جميع ما في نفسه ولا يغادر منه مثقال ذرّة، كما لو فرض أنّه لا يرى المخاطب بعد هذا المجلس لكونه مريداً للمسافرة إلى مكان بعيد، فإنّه يقال حينئذ: إنّ لم يذكر سوى اللفظ الموضوع للمعنى القابل للإطلاق والتقييد، ولو كان في نفسه المقيّد لذكر القيد بمقتضى المقام، فحيث لم يذكر يكشف هذا عن أنّ الموجود في نفسه وعند اللبّ ليس إلّا ما وضع له هذا اللفظ أعني المهمة، فهذه المقدّمات يتبيّن إرادة المطلق؛ إذ وجود الجامع في اللبّ و عدم وجود الغير معه معنى الإطلاق.

وأما لو لم يكن له هذه الحالة بل كان غرضه إشارة إجمالية ليتبيّن المكلف ويستعدّ للاشتغال ثمّ يذكر له تمام مراده في مجلس آخر، فإنّ في هذا المقام ما هو مدلول اللفظ قابل للتقييد والإطلاق ولا شيء في البين غيره يعيّن أحدهما بالفرض، والمتكلّم أيضاً ليس في مقام إظهار تمام المراد، فيحتمل أن يكون المراد اللبّي هو المطلق، و يحتمل أن يكون المقيّد ولا يعلم شيء منها.

وأما على المختار فالأصل العقلائي المذكور كاف بضميمة مقدّمات أخرى هي جارية في جميع الموارد الخالية عن القرينة اللفظيّة والانصراف لا كالمقدّمات المذكورة الموجودة في بعض المقامات دون بعض، وكون المتكلّم في مقام البيان يعلم بهذه المقدّمات أيضاً.

بيانها أنّ الظاهر من القضايا الإنشائيّة المعلق فيها الحكم على موضوع أنّ تعلق الحكم المذكور في القضية بهذا الموضوع يكون من حيث نفس هذا الموضوع وابتداءً لا بوساطة شيء آخر وبتطفّله وبركته؛ ووجه ذلك أنّ الموضوع الأصلي الأوّل للحكم لو كان هذا الموضوع فنظر المحاكم يقع من أوّل الأمر على هذا الموضوع و يجعله تحت الحكم.

وأما لو كان تطفلياً وعرضياً فلا بدّ أن يكون نظر المحاكم واقعاً من الابتداء على شيء آخر وجعله تحت الحكم ثمّ انتقل من هذا الشيء إلى شيء آخر، والتفت إلى كونه متّحداً مع مطلوبه، فجعل هذا الشيء الثاني أيضاً تحت الحكم لمكان اتّحاده مع

ما هو مقصود له و موضوع للحكم ذاتاً، و لاشك أن هذا النحو من الموضوعية للحكم خلاف الظاهر من القضية، بل الظاهر منها أن الموضوع نفس ما هو المذكور فيها من حيث الذات لانتقول : إن النحو الأول يوجب المجاز إما في اللفظ و إما في الإسناد بل نقول : إنه خلاف الظاهر.

إذا عرفت ذلك فنقول : لو كان الموضوع في الواقع هو المقيّد لزم أحد الأمرين، إما كون تعلّق الحكم بالطبيعة المهملة على نحو التطفّل و عدم الأصالة و قد كان مقتضى الظاهر كونه على نحو الذاتية والأصلية فإنه إذا كان الحكم أولاً و بالذات ثابتاً للإنسان الأبيض مثلاً كان تعلّقه بالإنسان أعني المعنى القابل للتقييد و الإطلاق على نحو التطفّل لا محالة؛ إذ كما أن المطلوب حقيقة لو كان هو الزيد فإرادة الإنسان يكون بتطفّل الزيد و وساطة الاتحاد معه، أو كان المطلوب كذلك هو الإنسان، فإرادة الزيد تطفلية و تبعية، كذلك الحال في المقام بلافق.

و إما إضمار المتكلم القيد في نفسه و لم يتكلم بلفظه مع عدم انصراف في البين، و هذا أبعد من الأول؛ فإن عدم التلقّف باللفظ و نية معناه بعيد عن المحاورات؛ لوضوح كون ذلك إما لغواً و إما مجازاً بالغرض، فتعيّن أن تكون الإرادة الذاتية الأصلية 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 متردداً بينهما؛ إذ لا يمكن جعل الحكم في موضوع مردّد غير معيّن حتى عند الحاكم، و على هذا فاللازم تعلّق الطلب الأصلي إما بالمطلق أو بالمقيّد، و طريق تعيين الأول منحصر في مقدّمات الحكمة.

قلت : توجه الإرادة الأصلية الذاتية نحو المعنى الجامع للمطلق و المقيّد كاف في تعيين هذا الجامع في المطلق؛ إذ لا حاجة في تحقّق المطلق في الذهن من ملاحظة شيء آخر سوى الجامع، فإنّ قيده عدم شيء آخر، و هذا العدم يتحقّق عند توجه الإرادة الذاتية نحو الجامع قهراً و إن لم يكن اللاحظ ملتفتاً إليه بل كان ناظراً إلى نفس الجامع القابل للإيجاد مع المطلق و مع المقيّد.

وهذا نظير تحقّق الخط في الخارج؛ فإنّه إذا بدأ الشخص برسيم خط على الأرض مثلاً فهذا الخط من ابتداء وجوده قابل للانتهاء إلى الشبر والشبرين وثلاثة أشبار إلى غير ذلك من الحدود، ثمّ إذا وقف على حدّ الشبرين مثلاً ورفع اليد حصل الخط المحدود بحدّ الشبرين وإن كان رفع اليد بدون التفاته، ووجهه أنّ القيد هو عدم الغير ولا حاجة في عدم الغير إلى ملاحظة مستقلة وإيجاد آخر، بل متى أوجد الخط إلى الحدّ المخصوص ولم يوجد بعده يتعيّن ذاك الخطّ القابل للأشياء الكثيرة في هذا النحو. ففي المقام إذا نظر اللاحظ إلى المهملة فهي وإن كان قابلاً لأن يكون مطلقاً وأن يكون مقيداً، لكن إذا جعل هذا المعنى القابل تحت الإرادة الذاتية حصل المطلق قهراً ولا يحتاج إلى مؤنة زائدة وراء ذلك؛ إذ القيد حاصل بنفسه؛ إذ هو عدم دخل شيء آخر سوى المهملة في تعلّق الحكم، وإذا فرضنا أنّ مركب الحكم الذاتي الأوّل هو المهملة فعني ذلك عدم دخل أمر آخر وراء المهملة في الحكم.

وبالجملة، الحمل على الإطلاق على مذاق المشهور يتوقف على كون المستكلم في مقام البيان أعني بيان تمام المراد وانتفاء ما يوجب التعيين وانتفاء القدر المتّيقن، وهذا لا يوجد في جميع الموارد، فقد لا يكون الكون في مقام البيان محرزاً وقد لا يكون القدر المتّيقن منتفياً، ولكن ما ذكرنا يشمل جميع موارد انتفاء ما يوجب التعيين.

«تقرير ثالث للمذهب المختار»

وهو أنّ لنا بحسب مقام الثبوت نحويّن من الإرادة عند إرادة الطبيعة المهملة؛
 الأولى: أن يكون بتبع إرادة الخاص، كأن يكون طبيعة الرجل مطلوبة بتبع الرجل الأسود؛ فإنّ مطلوبة الشخص يسري إلى الطبيعة تبعاً لمكان الإتحاد، كما أنّ مطلوبة الكلّ يسري إلى الجزء تبعاً، فيصحّ عند تعلّق الطلب بالمركّب من إجراء نسبة هذا الطلب إلى كلّ واحد من أجزائه بتبع الكلّ؛ ولهذا - أي لأجل أنّ الجزء

يصير مورداً للإرادة التبعية بواسطة توجه الإرادة نحو الكل - صح إجراء البراءة عن الأكثر عند الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن قولنا في تقريب البراءة بأن المركب من التسعة مثلاً مراد قطعاً ليس إلا لأجل أن المركب من العشرة لو كان في الواقع مراداً أيضاً يكون التسعة في ضمنه مرادة باتباعه، فالمقصود إثبات الأعم من هذه الإرادة، ثم هذه الإرادة لا يسري من الطبيعة إلى جميع أفرادها قطعاً.

و الثانية: أن تكون الطبيعة مرادة في نفسها لا باتباع الشخص، وحيث لا محالة تسري الإرادة إلى تمام أفرادها، لا إشكال في ثبوت هذين النحويين من الإرادة المتعلقة بالطبيعة في عالم اللب.

أما في مقام الظهور اللفظي فنقول: إذا قيل: جئني بالرجل، ففيه احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون الموضوع في القضية نفس هذه الطبيعة ولكن كانت الإرادة تبعية بأن كانت متعلقة بها باتباع مطلوبة الزيد.

الثاني: أن تكون الإرادة أصلية متعلقة بما هو موضوع القضية باعتبار نفسه لا باتباع أمر آخر، لكن لم تكن هذه الطبيعة موضوعاً، بل إنما أحدث طبيعة الرجل معرفة للزيد وأشير بها إلى الزيد، غاية الأمر لم يؤت بالدال على زيد، فهو مثل ما إذا كان الدال عليه مذكوراً كما لو قيل: جئني بالزيد الذي هو الرجل، فإن الرجل هنا لم يوجد إلا على وجه المراتبة للزيد دون الموضوعية، فالموضوع في الحقيقة هو الزيد.

الثالث: أن تكون الإرادة أصلية مع كون الموضوع نفس طبيعة الرجل دون أن يكون معرفه، وحيث إن أظهر الاحتمالات هو الأخير فإن الظاهر أن تكون الإرادة أصلية لا تبعية، وأن تكون طبيعة الرجل مأخوذة موضوعاً لا معرفاً ومرآة، فيتعين الحمل على الإطلاق؛ فإن توجه الإرادة الأصلية التبعية نحو مفهوم الرجل الذي هو المقسم ملازم لتعين المقسم في المطلق؛ إذ لو سئل عن المرید هل لأمر آخر وراء هذا المفهوم دخل في مرادك؟ لقال: لا، وهذا معنى الإطلاق.

ومن هنا يظهر أن وجود القدر المتيقن غير كاف لتعيينه؛ وذلك لوضوح أن

المراد بكون القيد قدراً متيقناً ما إذا لم يكن انس الذهن باللفظ في القيد بحيث صار موجباً لانصراف اللفظ إلى القيد و الانتقال منه عند سماعه إليه، وإلا لكان كالقيد المذكور في الكلام و محمولاً عليه الإطلاق بلا كلام، و حينئذ فيقال : الذي أفاده اللفظ ليس إلا الطبيعة المهمة؛ لفرض عدم كون القيد منصرفاً إليه و مدلولاً باللفظ، و الظاهر أن تكون الإرادة أصلية و أن يكون هذا الذي أفاده اللفظ من المهمة موضوعاً، لا أن يكون معرفاً للموضوع، فيتعين أن يكون المراد هو المطلق.

فعلم مما ذكرنا أن الحمل على الإطلاق ليس موقوفاً لأعلى إحراز كون المتكلم بصدد البيان إما علماً أو أصلاً، و لأعلى انتفاء القدر المتيقن، و يشهد لما ذكرنا أن المتداول بين أهل اللسان في محاوراتهم و مكالماتهم كان هو الأخذ بالإطلاق و التمسك به من دون الفحص عن حال المتكلم من حيث إنه كان بصدد البيان أم لا و إن جعل ذلك صاحب الكفاية دليلاً على أن كون المتكلم بصدد البيان يكون عندهم أصلاً.

وكذا يشهد لما ذكرنا أنه لم يعهد من أهل اللسان التوقف في حمل المطلقات على الإطلاق بواسطة وجود القدر المتيقن؛ إذ قلما يتفق أن يكون المطلق منفكاً عنه، ألا ترى أن المطلقات الواردة في الجواب عن السؤال مع كون مورد السؤال خاصاً و كونه هو القدر المتيقن منها لم يعهد من أحد الاقتصار في حكمها على مورد السؤال اعتماداً على أنه هو المتيقن منها، بل الأمر بالعكس، فيتجاوزون عن موارد السؤال حتى إنه قد اشتهر أن العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد، هذا.

وربما يقال بأن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب مضر بالأخذ بالإطلاق و إن فرض إحراز عدم القيد اللفظي في الكلام و عدم انصراف في البين و كون المتكلم في مقام البيان؛ و ذلك لأنَّ الموجب للحمل على الإطلاق عند كون المتكلم في مقام البيان إنما هو عدم لزوم نقض الغرض، فيقال : إنه كان في مقام إظهار جميع ما في نفسه مما يرتبط بمراده، و لو كان أزيد من مدلول اللفظ دخيلاً في مراده للزم عليه التنبيه عليه لئلا يلزم نقض الغرض، فحيث لم ينبته علم أن ما وراء ما دل عليه اللفظ و

هو الطبيعة المهمة غير دخيل، وهذا معنى الإطلاق.

فنقول: إن القيد لو كان هو المتيقن من المطلق - ككون عدم نقض اليقين بالشك في باب الوضوء متيقناً من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»: فإنه ورد جواباً عن السؤال عن الخففة والخفتين هل يبطل الوضوء بسببها أولاً - لا يلزم من إرادته مع عدم التنبيه عليه في اللفظ نقض للغرض؛ فإن المتكلم الكائن في مقام البيان ليس عليه إلا الإتيان بما هو صريح في تمام مراده أظاهره، وبعبارة أخرى الإتيان بالكاشف لتمام ما هو مراده بحيث لم يبق جزء من مراده بلا كاشف، وإذا فرض أن المتيقن من اللفظ المطلق في ذهن المتخاطبين معاً هو القيد والمفروض أن المقيّد به تمام المراد فقد أتى بالكاشف بإزاء تمام المراد من دون خفاء جزء منه.

فإذا كان تمام المراد عدم نقض اليقين بالشك المقيّد بباب الوضوء، وكان ذات المقيّد مدلولاً عليه باللفظ، وكان القيد مفهوماً أيضاً من باب كونه قدراً متيقناً، فقد سلم المتكلم عن نقض الغرض وإن لم يصرح بهذا القيد في كلامه، وهذا بخلاف القيود الأخر أعني ما ليس متيقناً كالسواد والبياض وطول القامة وقصرها بالنسبة إلى مفهوم الرجل، فإنه لو كان المراد هو الرجل المقيّد بواحد منها ولم يصرح باللفظ الدالّ عليه لما كان المراد معلوماً للمخاطب؛ فإن جميع القيود ما أرادها وما لم يردده يكون في عرض واحد ونسبة المطلق إليها على السواء، فإرادة بعضها بدون إقامة الكاشف إخفاء لبعض المراد ونقض للغرض.

وعلى هذا فليس للمخاطب تعدية الحكم في صورة وجود القدر المتيقن إلى غير مورد وجوده، فلا بد أن لا يعمل بحديث عدم نقض اليقين بالشك في غير باب الوضوء من الأبواب، إذ لو عمل به في غيرها وكان المراد واقعاً مقيّداً بباب الوضوء فعاتبه المولى على ذلك لم يكن له في قبال المولى حجة وبرهان؛ فإن غاية ما يحتاج به عليه أنك كنت في مقام بيان تمام المراد وأتيت باللفظ مطلقاً، وما صرحت بالقيد في كلامك ولم يكن في البين انصراف، ولازم ذلك كله كون المطلق هو المراد بدون دخل شيء آخر؛ إذ دخله مناف لكونك في مقام البيان وعدم الإتيان بالكاشف

عنه، لكن هذا لم يصر حجة 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 يلزم إرادة المطلق؛ فإنّ قضية كوني في مقام البيان ليس إلّا الكشف عن تمام مرادي وقد كشفت عنه؛ فإنّ مرادي عدم النقض في باب الوضوء و قد أفاد عدم النقض لفظي، و أفاد القيد أعني باب الوضوء كون السؤال عن هذا الباب، فلم يلزم تفويت غرضي بإرادة هذا المقيّد من لفظي المطلق أصلاً.

هذا ما يقال، وجوابه أنّ المراد بعد مرّد 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 المرادية، فإذا كان بصدد بيان المراد بهذا المعنى و اكتفى بالقدر المتيقّن عن بيان القيد فقد أحلّ بغرضه، فقريئة 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 الأخرى 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 أو مخالف بطلان المقدّمات، فلا يمكن 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 تخيّلته 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 المتعلقة بالطلق تبعية، وإما من أخذ المطلق معرّفاً ومراتاً للمقيّد، و
بالجملة يعلم بأنّه لم يكن في البين إرادة أصليّة متعلّقة بنفس مدلول المطلق، وقد كان
هذا مبنى الحمل على الإطلاق والسريان.

أما الدفع، فعلى طريقتهم الكلام هنا هو الكلام في العام بعد ورود خاص
منفصل، وبيانه أنّه يمكن بحسب الإرادة الاستعماليّة وفي مقام الإثبات مع قطع النظر
عن اللب أن يكون المتكلّم بصدد بيان ما هو موضوع و ما هو محمول لهذه الإرادة
الإنشائيّة التي ينشأها بكلامه بتمام قيوده وروابطه، ويمكن بحسب هذه الإرادة و
هذا المقام أن يكون بصدد بيان بعض ما هو موضوع و محمول لهذه القضية التي
ينشئها، فتكون القضية التي ركبها في إرادته الاستعماليّة غير تامّة الموضوع أو
المحمول، وأوكل بيان البعض الآخر إلى مقام آخر.

ففي كلّ مقام ظهر من حال المتكلّم أنّه في المقام الأوّل أعني بصدد إتمام الموضوع
والمحمول للقضيّة بحسب المراد الاستعمالي حكمنا بحسب الأصل المقرّر في كلام كلّ
متكلّم من تطابق إرادته من الاستعماليّة والمجديّة بأنّ موضوع القضيّة ومحمولها
بحسب مراده اللبّي أيضاً هو الذي كان موضوعاً ومحمولاً بحسب مراده الاستعمالي،
وفي كلّ مقام أحرز أنّه في مقام الإجمال بحسب إرادته الاستعماليّة، فلا تكون القضية
بحسب مراده الاستعمالي تامّة حتى يحكم بالتطابق بينه وبين المجدي.

وبعبارة أخرى المراد الاستعمالي المستكشف باللفظ بعد تماميته بموضوعه و
محموله وقيود كلّ منها - و يعلم هذه التماميّة بالعلم أو بالأصل المتقضيّن لكون
المتكلّم في مقام البيان - يكون كاشفاً عن المراد اللبّي وظاهراً فيه، يعني من الأصل
المقرّر عند العقلاء حمل كلام المتكلّم على كونه صادراً عن تعلّق الغرض بمداليل
ألفاظه، لا بغرض آخر كالامتحان ونحوه من المصالح، وبعبارة كان صادراً عن
المصلحة في نفس متعلّق الإنشاء والحكم والإرادة لا عن المصلحة الكائنة في نفس
الإنشاء والحكم والإرادة.

ففي ما إذا كان المحرز بالعلم أو الأصل كون المتكلّم بصدد إتمام القضية موضوعاً و

معمولاً وقيداً بحسب مراده الاستعمالي ولم يذكر قيداً للمطلق، يحرز بمقتضي الظهور وأصالة التطابق أن موضوع الحكم بحسب غرضه اللبّي أيضاً مطلق، فإذا ورد القيد وقع التعارض بين ظهور الدليلين، فظهور دليل المطلق أن المراد اللبّي سار في جميع القيود والأحوال، وظهور دليل المقيّد أنّه خاص بالحالة الفلانيّة أو غير مجامع مع الحالة الفلانيّة، وحيث إنّ الثاني نصّ يرفع اليد من الظهور الأوّل بالنسبة إلى هذا القيد لأجل الظهور الثاني، لأقوائته، وأما بالنسبة إلى القيود الآخر فظهور المطلق باق بحاله ويكون حجة لعدم المعارض.

فظهر أن المراد بكون المتكلم في مقام البيان المحدود من جملة المقدمات كونه كذلك بحسب المراد الاستعمالي، لا بحسب المراد اللبّي؛ لإمكان انفكاك الاستعمالي عن اللبّي، فيكون ما جعله بحسب المراد الاستعمالي تمام الموضوع صورياً 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 احرز أن المتكلم بحسب المراد الاستعمالي والقضية الإنشائيّة في مقام البيان حكم بأن موضوع قضية الإنشائيّة الاستعماليّة هو مفاد المطلق، فيحكم بأن الموضوع بحسب المراد اللبّي أيضاً هو مفاد المطلق، هذا ظاهر دليل المطلق ويعارضه ظاهر دليل المقيّد؛ فإنّ ظاهره كون الموضوع اللبّي هو المقيّد بالقيّد الفلاني، فيسقط الظهور الأوّل عن الحجية بالنسبة إلى هذا القيد، وبالنسبة إلى القيود الآخر بكونه بلامعارض.

وأما على ما ذكرنا فهو أنّه بحسب مقام الإستعمال والإرادة الإنشائيّة ظاهر القضية اللفظيّة كون الإرادة أصلية، وكون ما جعل موضوعاً من مفاد المطلق موضوعاً حقيقياً، والآن أعني بعد ظهور المقيّد أيضاً يكون كذلك، وقد ذكرنا أن مقتضى هذا الظاهر عقلاً نفي كلّ قيد والشيوع والسرّيان، ثمّ إنّ دليل المقيّد أسقط هذا الظهور بالنسبة إلى نفي القيد الخاص عن الحجية، فيبقى بالنسبة إلى نفي القيود الآخر بلامعارض.

« فصل »

إذ ورد مطلق ومقيّد فلا يخلو إمّا أن يكونا متخالفين في الإيجاب والسلب، وإمّا أن يكونا متوافقين فيها، فإن كانا من المتخالفين كما في أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فالنهي المتعلّق بالمقيّد محتمل لأن يكون للتحريم إمّا تكليفاً، وإمّا إرشاداً إلى الوضع من عدم الإجزاء، ولأن يكون تنزيهاً مفيداً للكراهة.

فنعول: لا يحيص عن التقييد وحمل المطلق على المقيّد سواء كان النهي من القبيل الأوّل أم من القبيل الثاني، وذلك لأنّ الظاهر من قوله: لا تعتق رقبة كافرة مثلاً هو أنّ النهي عنه هو العتق المقيّد بكون معتقه رقبة كافرة، لا أن يكون مورد النهي والمرجوحية هو إضافة الطبيعة إلى القيد مع محفوظية الرجحان بالنسبة إلى أصل الطبيعة؛ فإنّ هذا يحتاج في تأديته إلى تعبير آخر، وإذن فإن كان مورد الأمر والرجحان هو المطلق للزم اجتماع الراجحية والمرجوحية في محلّ واحد وهو أصل الطبيعة.

بيان ذلك أنّ الطبيعة المقيّدة بقيد يكون عند التحليل منحلّة إلى جزئين، أحدهما نفس الطبيعة، والآخر إضافتها إلى القيد وإن كان هذان الجزآن يوجدان في الخارج بوجود واحد.

فإن كانت المرجوحية 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 والسرّيان؛ إذ معناه اجتماع الرجحان والمرجوحية في أصل الطبيعة عند إضافتها إلى القيد.

وإن كانت المرجوحية راجعة إلى إضافة الطبيعة إلى القيد من دون أن يحدث في أصل الطبيعة بسبب ذلك حزاية أصلاً - كما في الدر الثمين الموضوع في الظرف السفال؛ فإنّ الحزاية 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.
 ولهذا قد قلنا في ما تقدّم في العبادات المكروهة - مثل الصلاة في الحمام - بأنّ
 النهي التنزيهي الكراهي تعلّقه بعنوان العبادة الملازمة للرجحان الذاتي لا يمكن إلّا
 بفرضه متعلّقاً بإضافة العبادة إلى القيد مثل إيقاع الصلاة في الحمام لا إلى نفس
 العبادة؛ إذ يجتمع اجتماع الضدّين في محلّ واحد، وهذا يستلزم أقلّيّة الثواب يعنى أنّ
 الطبيعة إذا لم تكن مع هذه الاضافة المستلزمة للحزاة فتوابها أكثر منها إذا كانت مع
 هذه الإضافة، وهذا معنى قولهم: إنّ النهي في العبادة بمعنى أقلّيّة الثواب، فليس
 المراد أنّ من معاني كلمة «لا» هو ذلك، بل المراد أنّ النهي محمول على معنى يستلزم
 الأقلّيّة، وعلى هذا فيمكن العبادة المحرّمة أيضاً بتعلّق الحرمة بالإضافة لابنفس
 العبادة، لكنّه ملازم للفساد من حيث إنّ الوجود واحد، والوجود الواحد لا يمكن
 أن يصير مقرباً و مبعّداً بخلاف العبادة المكروهة؛ فإنّها أيضاً وإن كانت في الوجود
 واحد لكن لا بعد فيها من جهة الكراهة حتّى لا يجتمع مع القرب.

وكيف كان في 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 وإن كان على خلاف الظاهر، وأمّا مع عدم إحراز ذلك
 مع وجدان النهي متعلّقاً بحسب ظاهر القضية 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 وإن كان ظاهر القضية هو الإطلاق.
 وإن كان المطلق و المقيّد متوافقين إثباتاً و نفيّاً كما في أعتق رقبة و اعتق رقبة
 مؤمنة فنقول أولاً: إنّّه 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 العهدين كما في الإتيان بالجمع 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 استتجاب الخصوصيّة الفردية كما في الصلاة في المسجد.
و الثالث: أن يكون هنا أيضاً تكليف واحد إيجابيّ لكن كان تخييرياً و كان أحد طرفي التخيير هو المطلق و الآخر هو المقيّد، فيكون الأمر بالمقيّد أمراً بأفضل فردي الواجب التخييري.

و الرابع: أن يكون هنا أيضاً تكليف واحد إيجابيّ تعيينيّ متعلّق بالمقيّد لبّاً وإن كان متعلّقاً بالمطلق في الصورة.

و السالم عن محذور الوقوع في مخالفة الظاهر من هذه الأربعة أولها، 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 المقدمات ظاهر في كون 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 لا ذكر في اللفظ ما هو سبب للتكليف حتى يستفاد من وحدته وحدة التكليف و من تعدّده تعدّده، فحينئذ لإشكال 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 مستقلاً غير مرتبط بالآخر، و لا وجه 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 المتأخّرة و لا ترجيح لأحدها، لاشتراك الجميع في كونه ارتكاباً لخلاف الظاهر، و لاسبيل إلى تعيين الأقويّة في أحدها حتّى يتعيّن اختياره و ارتكابه المخالفة في غيره.

و أمّا لو علم وحدة التكليف من ذكر السبب الواحد قبل كلّ من الأمرين كما لو قيل: إن ظهرت فأعتق رقبة، و إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة فإنّه يعلم أنّ الظاهر

الذي هو سبب واحد لا يمكن تأثيره في مسبين بناءً على ما قرّر في المعقول من امتناع صدور الإثنين عن علّة واحدة؛ فإنّ العلّة لا بدّ من وجود السنخية بينها وبين المعلول، وإلاّ لأثر كلّ شيء في كلّ شيء، ومن المعلوم عدم إمكان تحقّق السنخية بين الواحد وبين الإثنين بما هما إثنان متباينان، فيلزم أن يكون المعلول هو الجامع بينهما وهو خلاف الظاهر من القضيتين؛ حيث إنّ الظاهر من كلّ منهما كون المسبّب للظهار هو خصوص المطلق أو خصوص المقيد بخصوصها لا بجامعها.

وحيث فنقول: لإشكال في أنّ الظاهر من قوله: إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة هو كون الظهار سبباً لعتق الرقبة المؤمنة بما هو مقيد بهذا القيد؛ فإنّ من الواضح أنّه لو كان لمطلوبية خصوصية هذا القيد سبب آخر وراء الظهار وكان الظهار سبباً لمطلوبية نفس العتق مع قطع النظر عن خصوصيته لكان هذا التعبير خطأ؛ فإنّ الظهار وإن كان سبباً لأصل وجوب العتق لكنّ المفروض أنّ الخصوصية مطلوبة بسبب آخر، فلا وجه لتعليق وجوب أصل العتق مع مطلوبية الخصوصية جميعاً على الظهار؛ فإنّه بالنسبة إلى الثاني تعليق للشيء على ما هو أجنبيّ عن سببه وعلته، ولا إشكال في عدم صحته.

فهذا نظير ما لو قيل: إذا دخل الوقت فصلّ في المسجد، والصحيح أن يقال: إذا دخل الوقت فصلّ؛ إذ لا ربط لدخول الوقت إلّا بوجوب أصل الصلاة، فلا يصح أن يعلّق عليه إلّا وجوب أصل الصلاة، وأما رجحان إتيان الصلاة في المسجد فهو جاء من قبل سبب آخر غير دخول الوقت، فحال الدخول بالنسبة إليه حال سائر الأشياء الأجنبية عن هذا المعلول، فتعليقه على الدخول كتعليقه على أحدها.

وحاصل الكلام في المتوافقين أنّه إمّا أن يعلم بوحدة التكليف أو يعلم بوحدة السبب أو لا يعلم بشيء منها، ففي صورة عدم العلم يدور الأمر في الحقيقة بين رفع اليد عن ظاهر الخطابين من كون كلّ منهما تكليفاً مستقلاً والأخذ به، ولا ريب في تعيين الثاني، ولهذا جعلوا من مقدّمات حمل المطلق على المقيد العلم بوحدة التكليف، وأما لو علم بوحدة التكليف من الخارج لا من جهة وحدة السبب فلا إشكال في رفع

اليد عن الظهور المذكور، يعني لا يمكن الأخذ بمجموع الظهورين، فيدور الأمر حينئذ بين التصرف في المطلق و رفع اليد عن ظهوره في الإطلاق بحمله على المقيّد وبين التصرف في المقيّد بأحد نحوين : إمّا يجعل الأمر المتعلّق به إرشاداً إلى الخصوصية المشتملة على الفضل، فيكون الأمر في قوله : أعتق رقبة مؤمنة مثل الأمر فيما إذا كان أصل وجوب الصلاة مثلاً مفروغاً عنه عند المتخاطبين، ومع ذلك أمر بالصلاة في المسجد للأرشاد إلى أنّ الصلاة المفروغ عن وجوبها يكون من الفضل، وإلّا لمستحب إتيانها في المسجد، وإمّا يجعل الأمر المتعلّق بالمقيّد مثل الأمر فيما إذا علّق الأمر الساري من مطلق الصلاة إلى أفرادها على الصلاة في المسجد وكان تخصيص هذا الفرد من بين أفراد الصلاة بالذكر للإرشاد إلى مافيه من الفضل، والأوّل تصرف في هيئته الأمر بحملها على الاستحباب، والثاني تصرف في ظهور القيد في كونه دخيلاً في موضوع الوجوب.

وبعبارة أخرى : الأمر بالطبيعة المقيّدة يمكن على أنحاء ثلاثة، الأوّل : أن يكون إيجاباً للمقيّد بما هو مقيّد، والثاني : 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 الخصوصية، والثالث : أن يكون أمراً إيجابياً 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 التخير العقلي، ومن جملة الأفراد المقيّد بالقيد الخاص، فيصحّ الأمر الإيجابي به بلحاظ الطبيعة الموجودة في ضمنه ويكون اختيار هذا المقيّد من بين الأفراد الواجبة بوجوب الطبيعة تخيراً للإشارة إلى الفضيلة الكائنة فيه. ولا فرق في هذا الوجه بين أن يكون ذهن المخاطب مسبقاً بأصل وجوب الطبيعة أو لم يكن.

وبالجملة، فعلى هذا لاشبهة في كون الهيئة مستعملة في الوجوب ولكنّ القيد لم يؤت به لأجل دخله في موضوع الوجوب وقوامه به، بل للإرشاد إلى الفضيلة الكائنة فيه، فيكون من هذه الجهة خلاف الظاهر، وأمّا الثاني فهو خلاف الظاهر من

جهة كون الهيئة على تقديره مستعملة في الاستحباب، وأما الوجه الأوّل فهو السليم عن مخالفة الظاهر.

و حينئذ فنقول بعد عدم إمكان حفظ ظهور المطلق والمقيّد معاً - كما هو المفروض - لابدّ إمّا من التصرّف في المطلق وإمّا في المقيّد بأحد النحويّن، إمّا بالتصرّف في الهيئة بحملها على الاستحباب كما هو الوجه الثاني، وإمّا بالتصرّف في القيد بحمله على أنّه أتى به بغرض الإرشاد إلى الفضيلة كما هو الوجه الثالث، وحيث لا معيّن لأحد هذه الثلاثة فلا بدّ من التوقّف.

وأما لو علم بوحدة السبب، كما لو صرّح بأنّ الظهار سبب لوجوب عتق الرقبة و يقول منفصلاً عن ذلك : الظهار سبب لوجوب عتق الرقبة المومة، فيتعيّن حينئذ التقيّد، أمّا رفع اليد عن الظاهر الأوّل من ثبوت التكليفين فبوحدة السبب، فيعلم من وحدتها وحدة التكليف المسبّب، أمّا تعيين التقيّد من بين الوجوه الثلاثة المردّد بينها بعد رفع اليد عن الظاهر الأوّل فلاّنه على التقديرين الآخرين يلزم نسبة العلة الثابتة لأصل وجوب الطبيعة إلى المقيّد وهي غير صحيحة؛ إذ ليست العلوية كالعوارض الطارئة على الطبيعة، فإنّنه يصح نسبة وجوب الإكرام المتعلّق بطبيعة الرجل إلى الرجل الأسود ولكن لا يصح إثبات علية ما يكون علة لأصل الطبيعة للمجموع منها ومن القيد؛ وذلك لأنّ استناد الطبيعة في مقام الإيجاد يكون إلى هذه العلة وأما الخصوصية فليس اختيارها بعلية هذه العلة بديةً، بل يكون بعلية أمر آخر، ولكن يصح نسبة ما يكون علة لمجموع الطبيعة والتقيّد من حيث المجموع إلى كلّ منهما.

وإذن فيتعيّن حمل المطلق على المقيّد والجمع بأنّ نسبة العلوية في المطلق من باب نسبة علة الكلّ إلى الجزء، ونسبتها في المقيّد من باب نسبة علة الشيء إلى نفسه، هذا. وقد عرفت ممّا ذكرنا أنّه لابدّ في حمل المطلق على المقيّد من إحراز مقدّمتين، الأولى وحدة التكليف والآخرى وحدة السبب، وإن شئت قلت : يحتاج إلى مقدّمة واحدة وهي إحراز وحدة السبب، وهذا على خلاف مذاق المشهور من اعتبار

وحدة التكليف ولولم يكن وحدة السبب محرزة؛ ولهذا لم يفرقوا في الحمل على التقييد بين صورتين، فحملوا المطلق على المقيّد في الصورة الاولى أيضاً التي ذكرنا أنّ الأمر دائر فيها بين مخالفة أحد الظهورات الثلاثة.

وربما يتمسك على المشهور بما ذكره الشيخ المرتضى قدس سرّه في باب التعارض و التراجع من أنّه إذا دار الأمر بين التقييد و مخالفة ظاهر آخر فالتقييد أولى؛ لموهوبية ظهور المطلق في الإطلاق حينئذ، فيكون أولى برفع اليد؛ وذلك لأنّ ظهور المطلق متقوم بعدم البيان، فيورود ما يصلح للبيانية يصير ظهوره موهوباً، لكن قد عرفت فيما تقدّم دفع هذا بأنّه وإن كان قوام ظهور المطلق في الإطلاق بعدم البيان، لكن بعدم البيان المتّصل لابعدمه مطلقاً ولو منفصلاً حتى لا يستقرّ الظهور للمطلق أبداً.

نعم يمكن توجيه التقييد في الصورة المذكورة بوجه نفينا عنه البعد في باب الألفاظ، ولكنه مستتبع لثمرة لا يقول بها المشهور وهو أن يقال: الكلمات الصادرة من كلّ متكلم ما دامت يكون في معرض إلحاق القيد و القرينة بها لا يستقرّ لها الظهور، غاية الأمر أنّ المعرضة يختلف بحسب اختلاف المتكلمين و كذا المخاطبين، فالمتكلم إذا كان من أهل العرف في التكلّم في الامور الجزئية الشخصية فمعرضية كلامه مادام مشتغلاً بالكلام، فإذا فرغ استقرّ له الظهور و يعدّ القيد بعد ذلك متنافياً معه، فلو قال أولاً: أكرم جميع علماء أهل البلد فذكر في مجلس آخر: أهّن زيد العالم يحمل ذلك على حصول البداء و نحوه، و لا يحمل على أنّه أراد في كلامه الأوّل ما سوى هذا الفرد، و كلامه الثاني قرينة على ذلك.

وأما إذا كان المتكلم بانياً على عدم الاقتصار في بيان مقاصده على مجلس واحد، لكون مقاصده مطالب عظيمة و قوانين كلية لا يمكن تفهيمها إلّا بترتيب مجالس عديدة و لا يسهل لها مجلس واحد، فزمان المعرضة بالنسبة إلى كلام هذا المتكلم في مقام اليقين يصير أوسع و لا يكتفي بمجرد انقضاء المجلس و انقطاع الكلام، بل يختلف الحال في ذلك بين المخاطبين.

فالمخاطب المشافه مالم يصل زمان العمل لا يأخذ بظهور ما سمعه وإن طال المدة و لم يظهر القرينة؛ لاحتمال وجود القرينة وإرادة المتكلم إبلاغها إليه إما بالمشافهة و إما بإرسال شخص إليه يبلغه ذلك القرينة، نعم لو حضر وقت العمل و لم يسمع القرينة لامن المولى و لامن الرسول كان حينئذ حال ما أخذه من المتكلم في رأس مدة طويلة حال الكلام في غيره بعد الانقطاع و فصل زمان قليل، فكما يعامل مع الثاني معاملة العموم أو الإطلاق على إحدى الطريقتين المتقدمتين من مقدمات الحكمة أو المقدمات التي ذكرناها، فكذا يعامل ذلك مع الثاني بعد مضي تلك المدة الطويلة و عدم وصول المخصص أو المقيّد إليه.

و أمّا المخاطب غير المشافه الذي طريقه في استعلام التكاليف الرجوع إلى المكتوبات كما في أحكام الشارع بالنسبة إلينا فلا بدّ من أن يفحص، و لا يكفي بمجرد رؤية المطلق أو العام في صفحة، بل يجعل ما في الصفحة الاخرى قرينة عليه، بل ما يكون 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 المخصص أو المقيّد يكون حال الكلام حينئذ حال الكلام من المتكلم في الامور الجزئية بعد انقطاع كلامه.

و إذن فربّما يكون زمان المعرضية للحقوق القيد بالنسبة إلى المخاطب المراجع إلى الكتب و الآثار أوسع من زمان المعرضية بالنسبة إلى المخاطب المشافه، و لازم هذا أنّه لو رأى المخاطب الأوّل بعد رؤية المطلق مقيّداً بعد الفحص التام و التتبع في الكتب - مثلاً رأى في موضع: أعتق رقبة و اطّلع بعد الفحص و التتبع في موضع آخر على قوله: أعتق رقبة مؤمنة و علم باتّحاد التكليف - فلا بدّ من أن يعامل مع هاتين القضيتين من هذا المتكلم معاملته معها لو سمعها من المتكلم في الجزئيات في مجلس واحد قبل مضيّ لحوق القيد بالمطلق، فكما أنّه يجعل المقيّد قرينة على المطلق في الثاني بلا كلام فكذا لا بدّ أن يعامل ذلك في الأوّل؛ إذ المطلق في القابلية للحقوق القيد والمعرضية له و عدم استقرار الظهور على السواء في المقامين، هذا.

ولكن لازم هذا الذي ذكرنا من عدم الفرق بين القرائن المتصلة والمنفصلة في كلام الشارع هو سراية الإجمال من المقيد المنفصل المجعل إلى المطلق، كما لو كان المقيد المتصل مجعلاً بلافراق، والمشهور غير ملتزمين بذلك بل يفرقون بين المتصل والمنفصل فيجعلون إجمال الأوّل سارياً دون الثاني؛ لأنّها حجّتان مستقلّتان فلا يوجب إجمال إحداهما إلّا طرحها خاصّة في مورد الإجمال ولزوم الأخذ بالآخرى فيه.

« فصل »

قد عرفت أنّ حمل المطلق على الإطلاق على ما اختاره المشهور يتوقّف على إحراز مقدّمات الحكمة التي من جملتها كون المتكلّم بصدّد البيان، وعلى ما اخترناه يتوقّف على إحراز أنّ الإرادة أصلية، وأنّ الطبيعة موضوع بنفسها لامعرف للموضوع، ولانّ ذلك عقلاً هو الإطلاق، فنقول: على كلا المبنين مقتضى المقدّمات في موضوع الإرادة هو الشيعاء والسريان إمّا على نحو العموم الاستيعابي وإمّا على نحو العموم البدلي حسب اختلاف المقامات كما سنشير إليه إليه إن شاء الله تعالى.

وأما في نفس الإرادة فقتضاها هو الحمل على خصوص الوجوب النفسي التعييني العيني وإن قلنا بأنّ الهيئته موضوعة لمطلق الطلب الجامع بين الندب والوجوب بأقسامه.

وبيان ذلك أنّ على طريقة المشهور فهو أنّ وجه الحمل على الشيعاء في الموضوعات هو أنّ إرادة عدم الشيعاء يحتاج إلى مؤنة زائدة، ففي «اعتق رتبة» يحصل الشيعاء بمجرد ملاحظة مدلول هذا الكلام، وأما عدم الشيعاء فيحتاج إلى ملاحظة زائدة وقيد زائد، مثل ملاحظة اعتق رتبة مؤنة، فعند الإطلاق لا بدّ من حمل المطلق على ما كان أقلّ مؤنة.

وربّما يشكل كون الوجوب أقلّ مؤنة بأنّه إذا قلنا بأنّ الهيئته موضوعة لمطلق الطلب وهو الجامع بين الوجوب والندب فكلّ من الوجوب والندب مشتمل على

مؤنة زائدة، كذلك كل من أقسام الوجوب يحتاج إلى مؤنة زائدة، فليس بعضها أقل مؤنة عن الآخر، بل الأقل مؤنة من الجميع هو الجامع أعني مطلق الطلب، فلا بدّ 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 أقل مؤنة يكون ترجيحاً بلامرّج؛ فإنّ الندب مساو مع الوجوب في المؤنة، فالحمل على خصوص أحدهما ترجيح بلامرّج، و كذا الكلام في التعييني مع التخييري و العيني مع الكفائي و النفسي مع الغيري.

قلت: الحقّ أنّ الوجوب أقل مؤنة من الندب و بيانه أنّ الإرادة متى تعلّق مخالفاً بالمراد فليس فيها تطرّق العدم و ليس فيها عدم الفعل، بل هي صرف الاقتضاء للوجود و الفعل مثل الإرادة الفاعليّة، فهل يمكن تخلفها 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 الآمرية صار بمنزلة العضلات للمولى، فالمولى 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 أبقي 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 مؤنة الوجوب، و لهذا يحمل إطلاق اللفظ الموضوع للطلب و هو الهيئة على الوجوب.

و أما لو علم بوجود نفس الطلب بدليل لبيّ و شكّ في كونه من أيّ القسمين فأصالة البراءة مقتضية للحمل على الندب، و سرّ ذلك أنّه فيما إذا كان في البين دليل لفظي فالمقدمات مقتضية لحمل اللفظ على ما هو أخفّ مؤنة بالنسبة إلى ملاحظة المتكلم، و قد ذكر أنّه الوجوب، و أما مع عدم الدليل اللفظي و كون الدليل لبيّاً فلا يجري للمقدمات المذكورة حتى يعيّن الأخفّ 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 أما الفرق بين الوجوب و الندب بالشدة 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 لا يعقل فيه الشدة و الضعف، نعم هما يعقلان في مبادي الإرادة من الحبّ و البغض و المصلحة و المفسدة، فقد يكون الحبّ شديداً و المصلحة شديدة، و قد يكونان ضعيفين، و من المعلوم أنّ الإرادة غير هذه الأشياء.

و أما أخفّية الوجوب النفسي عن الغيري مؤنة فلأنّ المقدّم يحتاج إلى ملاحظة الغير، و لا يحتاج النفسي إلّا إلى ملاحظة نفسه، مثلاً لو كان نصب السّلم مطلوباً بنفسه لما احتاج المرید إلى ملاحظة أمر سوى نفسه، و أما لو كان مطلوباً مقدّمةً للكون على السطح فيحتاج إلى إيجابه بملاحظة الكون على السطح.

و أما أخفّية التعميني عن التخييري فلأنّه لا يحتاج إلّا إلى إنشاء الإرادة في موضوع، و أما التخييري فيحتاج إلى ذلك و إلى ضمّ العدل، فأكرم زيداً يكون تعمينياً بدون الحاجة إلى ضمّ «أو كذا» و تخييريته محتاجة إلى ضمّه، فيصير أكرم زيداً أو عمراً.

و أما العيني فوجه أخفّيته عن الكفائي أنّه يحتاج إلى توجيه الإرادة نحو جميع المكلفين، غاية الأمر فعل البعض مسقط عن الباقيين و ليس متوجّهاً إلى الجميع، بل إلى جميع الأشخاص، و أما العيني فيكون متوجّهاً إلى شخص واحد.

و الحاصل أَنَّ الإطلاق بأحد النحوين يقتضي في متعلّق الإرادة الحمل على الجامع بين الأفراد و الشياخ، 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 أَنَّ المقدمات يقتضي الحمل على الأقلّ مؤنة بالنسبة إلى المتكلم و إن كان أشدّ على المخاطب، و هو في المتعلّق هو الجامع و في الإرادة هو الوجوب؛ فإنّ الإرادة معناها العزم على الفعل، والعزم لا ينفكّ عن نفس الفعل، يعني لا مانع من تأثيره في الفعل و تحريك 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 سها

فتراتب الحب و درك الملائم و إن كانت مختلفة لكن العزم نحو واحد، فالعزم في الفاعل محرّك لعضلات نفسه، و في الأمر لعضلات عبده، فكما أنّه في الفاعل لا ينفكّ عن الفعل ففي الأمر أيضاً متى كان هذا العزم و لم يكن معه شيء كان بهذا النحو، يعني بحسب تشريع المولى ليس للمراد لا وقوع، نعم إن ضمّ جنب العزم التشريعي الإذن التشريعي في الترك كان ندباً.

فظهر أَنَّ الوجوب مقيد بقيد عديمي و لا يحتاج في التحقّق إلى ملاحظة و التفات مستقلّ نظير الخطّ البالغ ذرعاً، فإنّه يتحقّق الخطّ الذرعي و لو لم يلتفت الموجد انتهاء الخطّ إلى هذا الحد و لم يكن بقصده.

فلا يشكل بأنّ الهيئته على تقدير كونها موضوعة للقدر المشترك فالاستعمال فيه غير ملازم للوجوب؛ فإنّ ذلك لو كان للوجوب قيد وجودي، و أمّا إذا كان عبارة عن نفس هذا القدر المشترك إذا لم ينضمّ إليه قيد بل كان مطلقاً و بلا قيد و لو من دون التفات للمريد نحو كونه بلا قيد فهو يتحقّق بالاستعمال في القدر المشترك مع عدم ضمّ شيء إليه قهراً، فلمنّ أَنَّ الإطلاق يجعل الإرادة خاصّة و يجعل متعلّقها عامّاً.

وكذا مؤنة النفسي ليس إلا توجيه الإرادة نحو نصب السلم مثلاً، وأما الغيري فيحتاج إلى ملاحظته مرتبطاً مع واجب آخر كالكون على السطح، وكذا التعيني لا يحتاج إلا إلى توجيه الإرادة نحو إكرام العلماء مثلاً، وأما التخيير فيحتاج إلى ملاحظة العدل أيضاً، وكذا الكفائي يحتاج إلى مؤنتين، ملاحظة جميع الأشخاص بعنوان إجمالي وتعليق التكليف على الجميع ثم ملاحظة أن إتيان الواحد مسقط التكليف عن الباقيين أيضاً، والعيني غير محتاج إليها بل هو صرف تعليق الطلب و توجيهه نحو المكلف من دون احتياج إلى ملاحظة أخرى، هذا.

ويمكن أن يقال : لا حاجة لنا في حمل الصيغة على الوجوب النفسي التعيني العيني إلى إحراز المقدمات بحيث لو لم نحرزها ما كان لنا محيص عن التوقف، وذلك بأن يدعى أن الصيغة وإن كانت موضوعة للقدر المشترك بين هذه الأقسام بمعنى أن استعمالها في كل غير مستلزم للتجاوز مع أنه استعمال في معنى واحد بحكم الوجدان، إلا أن المتبادر منها عند الإطلاق يعني عدم وجود القرينة على خصوص الندب هو الإيجاب، وعند عدم القرينة على خصوص التخييري هو التعيني، وعند عدم القرينة على الكفائي هو العيني أو على الغيري هو النفسي، وبالجمله، الظهور لنفس اللفظ ثابت في هذا النوع الخاص ولا يكون انعقاد ظهوره فيه معلقاً على إحراز المقدمات، وهذا نظير ما ادّعيناه في كلمة «كل» حيث ربما توهم أن دلالة على الاستغراق منوطة بإحراز المقدمات في مدخولها؛ فإن كل رجل مثلاً لو أريد بالرجل المطلق كان لفظ «كل» مستعملاً في معناه، وإن كان المقيّد كان أيضاً مستعملاً في معناه، وإذن فلا بد أولاً من إحراز المقدمات في مدخول هذه اللفظة وإثبات كون المراد به مطلقاً ثم الحكم بإفادة هذه اللفظة الاستغراق، وأما مع عدم إحرازها فيه فيصير هذه اللفظة أيضاً مجمله ولا يدل على الاستغراق لاحتمال كون المراد من مدخوله المقيّد.

فدفعنا ذلك بأننا إذا راجعنا الوجدان وجدنا عدم الحاجة في فهم الاستغراق من هذه الكلمة إلى المقدمات، بل لا يتوقف فهم ذلك منها إلا على عدم ذكر القيد عقيب مدخوله، فإذا لم يذكر فالظاهر منه الاستغراق مطلقاً، وإن كان لو أريد المقيّد أيضاً

كان هذه الكلمة مستعملة في معناها ولا يجوز فيها، فكذا نقول في الهيئة أيضاً أنها وإن كان لا يجوز فيها لو استعملت في كل من الأقسام لكنها ينصرف عرفاً إلى النوع الخاص الذي هو الإيجاب النفسي التعيني العيني.

ويمكن التمسك في حمل الصيغة على ذلك بوجه آخر وهو الأصل العملي دون الظهور اللفظي كما على تقدير الأخذ بالمقدمات أو الانصراف، والمراد بالأصل العملي ليس هو البراءة؛ لوضوح أنّ مقتضاها التذب، وعلى فرض الوجوب هو التخييري؛ فإنّ مرجع الشك إلى أنّه هل يعاقب على ترك إكرام الزيد مطلقاً ولو أكرم عمرواً، أو أنّه معاقب لو ترك إكرام جميعهما؟ ولا شك أنّ مقتضى البراءة هو الثاني، وكذا مقتضاها الغيرية والكفائية كما هو واضح، بل المراد أن يقال: إنّ الحجّة والبرهان على نفس الإرادة موجودة وهو نفس الصيغة، وعلى غيرها أعني الترخيص والإذن في الترك غير موجودة.

فالمكلف لو عصى فلا عذر له عند المولى لو عاتبه على الترك فيقول له: أما أطلعت على إرادتي وأما كانت الإرادة مقتضية للإيجاب، فع وجود مقتضي للإيجاب وعدم مقتضي للترك لم تركت؟

وكذا لو وصل من المولى طلب إكرام الزيد بقوله: أكرم زيداً وقلنا لا ظهور للصيغة في التعيني؛ فإنّه لو لم يكرم الزيد وأكرم عمرواً باحتمال أن يكون أمراً تخييرياً بينه وبين الزيد فيقول له المولى: أنا اردت منك إكرام الزيد وأنت تحييني بإكرام عمرو، فلو كان المراد في الواقع تعينياً فالعقاب ليس بلا حجة وبيان وإن قلنا بظهور اللفظ في الجامع ليس إلّا.

وكذا لو قال: إنصب السلم وقلنا بانه ليس له انصراف إلى النفسي وكان المراد في الواقع نفسياً، فصعد المكلف على السطح من طريق الدرج، فيكون للمولى حجة على هذا العبد ويصح عقابه ويقول له: كان لك الحجّة على نفس إرادة نصب السلم ولم يكن لك حجة على المقدار الزائد أعني: كون هذه الإرادة مرتبطة بإرادة شيء آخر، ومجرد احتمال ثبوته في الواقع لا يكون بحجة، وكذا الكلام في العيني.

والحاصل أنّ اللفظ وإن كان موضوعاً للقدر المشترك بين النوعين وظهوره

بالسوية بالنسبة إليهما، لكنه مع ذلك حجة عقلية على الأقل مؤنة من النوعين؛ فإن اللفظ حجة بحسب الظهور على أصل الإرادة التي هي الجامع بين النوعين وليس على زيادة النوع الآخر حجة، و مجرد الاحتمال لا يثمر، وبذلك يصير حجة عقلية على النوع الذي لازيادة فيه، فيجب بحكم العقل البناء في مقام العمل على طبق هذا النوع وإن كان اللفظ بحسب الظهور اللفظي مجعلاً بينهما.

ومن هنا ظهر أن الأخذ بالأقل عند الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين و نفي الزائد بأصالة البراءة صحيح بتقريب أن التكليف بالأقل معلوم وبالزائد مشكوك تنفيه بالأصل؛ فإن المراد بعمومية التكليف بالنسبة إلى الأقل ليس إلا معلومية الجامع بين الغيري والنفسى ومع ذلك يلزم العقل بالإتيان؛ إذ في عدم الإتيان خوف العقاب لاحتمال نفسية التكليف واقعاً.

وليس هذا من قبيل الموارد التي يكون احتمال الضرر فيها موجوداً ومع ذلك يكون حكم العقل هو البراءة؛ إذ ذلك فيما إذا كان العقاب والمواخذة على الترك على تقدير ثبوت التكليف واقعاً بلايان، لبالنسبة إلى مثل المورد الذي يكون البيان موجوداً؛ فإن المفروض كون وجود الأمر والطلب المقتضيين للإيجاد معلوماً وإن لم يعلم جهته من كونه نفسياً أو مقدّمياً؛ إذ هذا المقدار يكفي بالوجدان لكونه حجة للمولى لو كان التكليف في الواقع نفسياً، ولا يكون العقاب معه بلايان، وإذن فاحتمال الضرر موجود والمؤمن وهو كون العقاب بلايان على تقدير الثبوت غير موجود، فيجب دفعه بالاحتياط بحكم العقل.

فلا يرد على القول بالبراءة في الأقل والأكثر بأن التكليف المعلوم مردّد بين أن يكون مقدّمياً وأن يكون نفسياً، فالأول غير مفيد؛ إذ لا يوجب مخالفته العقاب، والثاني وإن كان مفيداً لكنه مشكوك بدوي؛ فإن هذا تشكيك في قبال الوجدان وحكم العقل.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن حمل الهيئة على خصوص الوجوب النفسى التعيينى العيني يكون بأحد الوجوه الثلاثة.

وأما مفاد المادة بل مطلق متعلق الحكم وإن كان الحكم وضعياً، بل وإن 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 لافياً إذا لم يكن في البين كالكرة؛ فإنّها لا يحتمل العموم بل يكون صريحاً في إرادة الوحدة و إن لم يعلم أنّ المراد واحد معيّن أو غير معيّن فيدفع الأوّل بمقدمات الإطلاق.

و أمّا ما إذا كان في البين ما يصلح للعموم فالتكلّم فيه في مقامين، مقام الثبوت و مقام الإثبات، أمّا الأوّل فنقول: لا شك أنّ العرض الطاري على الطبيعة يسري إلى أفرادها، فالحبّ و المطلبية و كذا سائر الأحكام إذا تعلّقت بنفس الطبيعة فلا محالة يسري إلى جميع أفرادها، لكن للطبيعة بحسب مقام التصرّ ملاحظتين بكلّ منهما يقع متعلّقة للأحكام، و يأخذى الملاحظتين يصير ذات أفراد كثيرة بحيث كلّما وجد في الخارج من مصاديق هذا النوع كان فرداً لها، و بالآخرى يصير على نحو لا يمكن انطباقها عقلاً إلّا على فرد واحد، و تعيين كلّ من القسمين في مقام الإثبات لا بدّ أن يكون بقرينة عامّة أو خاصّة و لا يكون بالمقدمات للإطلاق؛ فإنّ كلّاً منها نحو من الملاحظة، و تعيين أحدهما بلا مرجّح.

الاولى^(١): أن يلحظ حاكية عن نحو وجودها في الخارج، فكما أنّ الإنسان مثلاً في الخارج موجود في ضمن الزيد و عمرو و البكر إلى آخر الأفراد فكذا لوحظت الطبيعة بهذا الوصف أعني السريان و الانتشار، فإن كانت الطبيعة بهذا النحو متعلّقة 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 الخصوصيات في تحقّقها و مع ذلك يسري إلى كلّ فرد منها.

و الثانية: أن ينتزع جامع عن الوجودات الخارجية على اختلافها قلّة و كثرة يعبر عنه بمطلق الوجود في قبال العدم و يلاحظ الطبيعة مقبّدة بهذا النحو، و بعبارة أخرى اخذت مقبّدة بالوجود الناقض لعدم الأصلي، يعني أنّ المقصود خروج

الطبيعة عن العدم الأزلي وانهدام ركن عدمها الأصلي، و من المعلوم أنّ هذا المعنى لا ينطبق إلا على أول فرد وجد، و الفرد الثاني لا يعقل فرديته لها؛ إذ النقص للعدم الأصلي للطبيعة قد حصل بالفرد الأول و لا يمكن 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 الأول، فلو تعلّق الحكم و الحبّ بالطبيعة بهذا النحو فلا جرم يخصّ الفرد الأول 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 فتعلّق الأمر عند عدم القرينة ظاهر في القسم الثاني، و من هنا قيل : يتمتع الامتثال عقيب الامتثال، فإذا قيل : أعطني الماء، فالمراد مطلق وجود إعطاء الماء لا وجود كلّ فرد منه، فيلزم إعطاء جميع مياه العالم، و متعلّق النهي عند عدم القرينة ظاهر في القسم الأول، فالمنتهى عنه جميع الأفراد لا أول الفرد، فإذا قيل : لا تشرب الخمر فلا يكون النهي متعلّقاً بصرف إيجاد شرب الخمر بأن يكون لو شربه عصي و ارتفع الحكم بارتفاع الموضوع فلم يكن شربه بعد ذلك بمحرّم، بل الأمر على خلاف ذلك. فالشرب في كلّ هذه معصية عليه، و ليس ذلك إلا لأجل سراية النهي المتعلّق بالطبيعة إلى كلّ فرد، فالحكم متعدّد و الموضوع متعدّد و لكلّ إطاعة و معصيته عليه.

و أمّا الأحكام الغير التكميلية فختلفة، فنل الطبيعة الفلانية سبب لكذا معناه السببية المستقلة لكلّ فرد؛ و لهذا حكم شيخنا المرتضى قدّس سرّه في موجبات النزح بتعدّد المقدّر بتعدّد وقوع نوع واحد بناءً على مذاقه من استفادة السببية النائمة من أداة الشرط، و مثل أحلّ الله البيع ظاهر في الاستغراق أيضاً؛ فإنّ العموم البدلي مناف لمقام الامتتان و إن كان من الممكن أن يكون ما أحلّ في حقّ كلّ مكلف بيعاً من البيوع و كان اختيار تعيينه بيده، لكنّ المناسب لمقام الامتتان إحلال جميع أفراد البيع في حقّه، إلى غير ذلك من الموارد، فلا بدّ في كلّ مورد من ملاحظة مقتضى هذا المورد و أنّه أيّ من القسمين و ليس له ضابط.

« المقصد السادس في الأمارات المعبرة شرعاً »

و لابدّ أولاً من البحث عن أحكام القطع لشدة مناسبتها بالمقام، و على هذا فتقسيم المكلف إلى حالات تطرأ عليه و تكون مرتبطة بمطالب الاصولي على وجه لم يتداخل الأقسام يكون على نحو ما ذكره شيخنا المرتضى في حاشية الرسائل.

فنقول في توضيحه: أعلم أنّ المكلف يعني من وضع عليه قلم التكليف، - كما يقال: فلان صار مكلفاً، لا خصوص من تنجز عليه التكليف فعلاً حتّى يرد أنّ المقسم لا ينطبق على الأقسام؛ فإنّ فيها من لا يكون له تكليف فعلي كما في مورد البراءة مثلاً - إذ التفّت إلى حكم شرعي، و هذا قيد احترازي؛ فإنّ المكلف بالمعنى الذي ذكرنا يشمل الغافل، و وجه التقييد عدم جريان الحالات الثلاث من القطع و ما بعده في الغافل، مضافاً إلى أنّ الغافل لا يتعلّق بالبحث عن تكليفه في حال الغفلة غرض؛ إذ لا يرجع فائدته لا إلى نفس الغافل في حال غفلته و لا إلى غيره، و أمّا هو بعد الالتفات فيصير داخلياً في موضوع الملتهف.

و بالجملة فهذا المقسم لا يخلو من قسمين؛ لأنّه إمّا يكون قاطعاً بالحكم الواقعي أولاً، فالأوّل هو المقصود بالبحث في مبحث حجّية القطع، و على الثاني إمّا يكون عنده طريق معتبر و أمارّة معتبرة على الواقع أولاً، و الأوّل هو المقصود في مبحث حجّية الأمارات، و على الثاني - و لا محالة يكون شاكاً في الحكم الواقعي - إمّا يكون لشكّه حالة سابقة ملحوظة، يعني اعتبرها الشارع و راعاها أولاً، أعمّ من أن لا يكون لشكّه حالة سابقة أصلاً أو كان و لم يعتبرها الشارع كما في الشكّ في

المقتضي بناءً على عدم جريان الاستصحاب فيه.

فالأول مجرى الاستصحاب، وعلى الثاني إما يكون عالماً بحقيقة التكليف أعم من أن يكون عالماً بمنسه دون نوعه كما لو علم بوجود هذا أو حرمة ذلك، أو علم بأن هذا إما واجب وإما حرام، ومن أن يكون عالماً بالجنس والنوع معاً كما لو علم بأن الواجب إما هذا وإما ذلك، أو لا يكون عالماً بحقيقة التكليف الذي هو الإلزام فضلاً عن نوعه، فالثاني مجرى البراءة، والأول إما يمكن فيه الاحتياط أولاً، فالأول مجرى الاحتياط كما لو علم بوجود شيء أو حرمة شيء آخر، أو علم بوجود الظهر أو الجمعة مثلاً وكان الوقت واسعاً لهما، والثاني مجرى التخيير كما لو علم بالوجود أو الحرمة في شيء واحد أو علم بوجود الظهر أو الجمعة مثلاً ولم يسع الوقت إلا لأحدهما.

فإن قلت: إن القسم وهو المكلف الملتفت أعم من المجتهد والمقلد والمحال أن بعض الأقسام مختص بالمجتهد كما في الأمارات والاصول؛ فإن الأمارات حجيتها مختصة بالمجتهد لوضوح عدم قدرة المقلد على الاستنباط، وماسوى الاستصحاب من الاصول أيضاً واضح اختصاصها بالمجتهد؛ لتوقف إجراءاتها في موارد على الفحص عن البيان والدليل وعدم الظفر به، وليس الفحص من شأن المقلد.

وكذا الكلام في الاستصحاب في الكلّيات؛ فإن إجراءاته أيضاً يتوقف على اليأس عن الدليل بعد الفحص عنه، وأما في الجزئيات وإن كان المجتهد والمقلد فيها على السواء إلا أن المقصود بالبحث في هذا الفن هو القسم الأول ولا يبحث عن الاستصحاب في الجزئيات إلا استطراداً.

لا يقال: كيف يختص مثل ذلك بالمجتهد والمحال أن نظره فيها حجة على المقلد، ولو كان العمل بمقتضاها من الشئون الخاصة به لم يكن للمقلد فيها حظ وإن كان بتقليد المجتهد، كما هو الحال في سائر المختصات به كالقضاء والإفتاء وحفظ مال الغائب؛ فإنها وظيفة المجتهد وهو المخاطب بها خاصة وليس للمقلد تصدي هذه الامور وإن كان بالتقليد عن المجتهد.

لأننا نقول: الطرق و القواعد متعرّضة للحكم المعلق على عنوان يشترك فيه المقلّد والمجتهد، مثلاً لسان الأمانة تحقّق حكمها في حقّ جميع المكلفين من العالم والجاهل وكذا الاصول، ففي الاستصحاب مثلاً الحالة السابقة المعلومة شاملة للجميع من دون اختصاص حكمها بأحد، ومفاد الاستصحاب ليس إلّا إبقاء عين هذا الحكم الثابت في السابق في حقّ الجميع في اللاحق، والمحاطب بهذا الإبقاء وإن كان ليس إلّا طائفة واحدة، إلّا أنّ ما يستصحب هذه الطائفة الواحدة حكم الجميع.

وبعبارة أخرى: إذا استنبط المجتهد من الأدلّة وجوب صلاة الجمعة مثلاً فهو بحسب نظره يعتقد مشروعيّة هذا الحكم في حقّه وحقّ جميع من عداه من المكلفين حتى المجتهدين، ويرى أنّ التكليف الواقعي الأوّلي في حقّ الجميع وجوب الجمعة، غاية الأمر أنّ نظره هذا ليس متّبِعاً لغيره من المجتهدين؛ لعدم كونه طريقاً لهم إلى الواقع، واللازم بالنسبة إلى من يجب عليه اتّباع نظره من المقلّدين متابعتة والعمل على طبق نظره، فعلم أنّه لا منافاة بين اختصاص الخطاب بالعمل على طبق الاصول والأمارات بالمجتهد وجوب متابعة المقلّد إتياء لعموم مداليلها للمقلّد أيضاً، وهذا بخلاف مثل منصب القضاء والإفتاء وحفظ مال الغائب؛ فإنّ دليلها غير متعرّض لحكم شخص آخر وراء المجتهد، بل مفاده جعل ذلك وظيفة لشخص المجتهد من دون شركة الغير له.

قلت: ليس مفاد أدلّة حجّية الأمارات والاصول إلّا العمل على طبق مداليلها، فمفاد «صدّق العادل» لزوم العمل على طبق مقول قوله، وكذا «إبْن على الحالة السابقة» مفاده البناء في مقام العمل على السابق، ومن الواضح أنّ العمل غير مختص ببعض دون بعض والكلّ قادر عليه، فالعمل على طبق قول الزرارة مثلاً في قوله: قال الصادق: صلّ الجمعة كما هو مطلوب من المجتهد كذلك يكون مطلوباً من المقلّد أيضاً بلافراق، وكذا «لاتنقض اليقين بالشكّ» كما أنّه خطاب إلى المجتهد يكون خطاباً إلى المقلّد أيضاً.

حتّى أنّ الرجوع إلى الأعدل عند التعارض أيضاً خطاب عام؛ إذ مرجعه إلى

لزوم الأخذ بما قاله الأعدل والعمل على طبقه، إلا أن تشخيص ما قاله العدل أو الأعدل عند التعارض وكذا تعيين موارد البناء على الحالة السابقة صار بواسطة طول الزمان متوقفاً على مقدّمة مفقودة في حقّ المقلّد وهي ملكة الاستنباط و الاقتدار على فهم معنى الآية والخبر؛ فلهذا لا بدّ من رجوع المقلّد إلى المجتهد ليعني أن طريقه إلى الواقع بلا واسطة هو قوله، بل قول المجتهد طريق للمقلّد إلى ما هو طريقه إلى الواقع من خبر العدل ونحوه، فهو في الحقيقة عامل على طبق ما قاله العدل، غاية الأمر أن طريقه إلى ما قاله العدل قول المجتهد، كما أن طريق المجتهد إليه فهمه ونظره.

فعلم أن الخطاب بالأمارات والاصول عامّ للمقلّد أيضاً غاية الأمر يجب رجوعه في تشخيص الأمارات والاصول إلى المجتهد، فوظيفة الاستنباط وأخذ الأحكام من مأخذها من مختصّات المجتهد وليس للمقلّد حظّ في ذلك، ولكن العمل على طبق ما استنبطه عامّ له وللقلّدي لما عرفت من أن مفاد أدلة التنزيل وجعل الأصل في حقّ الشاكّ ليس إلا العمل على طبق مؤدّي الأمانة والجري على وفق مقتضي الاصول، ويدلّك على ذلك أن أدلّة الأحكام مثل «أقيموا الصلاة» و«اتوا الزكاة» وغيرهما خطابات عامّة يندرج تحتها العالم والمجاهل.

وأما الظن في حال الانسداد فإن قلنا بأنّه يستكشف من مقدّمات الإسناد أن الشارع جعله طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه في تلك الحال فيكون داخلًا في الطرق المعتمدة شرعاً، وإن قلنا بالحكومة بمعنى أن العقل حاكم بعد عدم إمكان الاحتياط أو عسره بترك الموهومات وأخذ المظنونات والمقطوعات وفي الحقيقة يكون حكمه راجعاً إلى تبويض الاحتياط فيكون الظنّ داخلًا في قاعدة الاحتياط؛ فإنّ معناه أنّه بعد عدم إمكان الأخذ بجميع المحتملات ودوران الأمر بين الأخذ بطائفة خاصّة منها، فالعقل حاكم بتقديم الأقرب منها إلى الواقع فالأقرب، يعني يجب الأخذ بالاحتياط مهما أمكن وليس للعقل سبيل إلى أن يجعل الظن في تلك الحال كاشفاً عن الحكم الشرعي الواقعي.

بقي الكلام في أن المناسب بمقصد الاصولي هو تثليث الأقسام كما فعلنا وفاقاً لشيخنا المرتضى، أو تنيتها كما اختارها صاحب الكفاية فجعل المكلف الملتفت على قسمين؛ لأنه إما قاطع بالحكم الفعلي الظاهري أو الواقعي وإما شاك، وأما الظن فإن كان من طريق معتبر فداخل في القطع وإلا فداخل في الشك، والشك الذي يكون مجزئاً للأصل الشرعي أيضاً داخل في القطع؛ فإن هذا الشاك أيضاً قاطع بالحكم الفعلي الظاهري، فالشاك المقابل للقاطع عبارة عمن ليس له يقين بالواقع ولا ظن معتبر به ولا أصل من الاصول الشرعية، ومرجعه إلى الظن لو تمت المقدمات وقلنا بالحكومة، وإلا فإلى الاصول العقلية من البراءة والاحتياط والتخير.

أقول: لا إشكال في إمكان تقسيم المكلف إلى أقسام كثيرة بحسب الحالات الطارئة عليه من القيام والقعود ونحوهما، ويمكن جعله قسماً واحداً بأن يقال إنه قاطع بوظيفته العملية أبداً وليس متحيراً فيها في وقت من الأوقات ولكن لا بد من مراعاة المناسبة للمقاصد المندرجة في الكتاب حتى يكون التقسيم بمنزلة الفهرست لها، وحيث إن المطالب المجموعة في الكتاب الاصولي مطالب تفيد المستنبط فصار المناسب هو التثليث؛ فإن المستنبط يرجع أولاً إلى القطع ومع عدمه إلى الظنون المعتبرة، ومع عدمها إلى الاستصحاب مقدماً له على سائر الاصول لبرزخيته بين الأمارية والأصلية وتمخضها للثانية، ومع عدمه إلى سائر الاصول العملية الشرعية، ومع عدمها إلى الظن لو حصل له وقد تمت المقدمات على تقدير الحكومة ومع عدمه إلى الاصول العقلية من البراءة والاحتياط والتخير.

فعلم أنه مع تثنية الأقسام أيضاً لا بد من تقسيم القاطع إلى ثلاثة أقسام بأن يقال: إن قطعه بالحكم الفعلي إما حاصل من القطع بالحكم الواقعي وإما حاصل من الطريق المعتبر وإما من الأصل العملي، فصار الأولى هو التثليث.

وكيف كان في بيان أحكام القطع وأقسامه يستدعي رسم امور:
الأول: هل القاطع بالحكم الواقعي يحتاج إلى جعل قطعه حجة أولاً، بل يجب

عليه متابعتة، بل لا يمكن منعه عن المتابعة، بل وأمره بها على نحو الأمر المولوي، فلا بد من حمل الأمر لو كان على مجرد الإرشاد؟ فهنا ثلاثة مقامات:

الأول: أن القاطع هل هو كالظان في احتياجه في العمل إلى جعل الحجية أو يلزم عليه العمل على طبق القطع بحكم العقل؟

الثاني: أنه وإن قلنا بلزوم العمل بدون الحاجة إلى جعل الحجية هل يمكن للمولى لو رأى المفسدة في متابعة قطع أن يمنع العبد عن متابعتة أولاً؟

الثالث: أنه وإن قلنا بعدم الحاجة واستحالة المنع هل يمكن توجه الأمر المولوي أولاً؟

أما الأول فالحق عدم الحاجة؛ إذ ليس ما وراء القطع حجة أخرى، فيلزم على تقدير احتياجه إلى جعل الحجية ارتفاع الحجة من البين رأساً؛ إذ لو فرض الققطع بحكم وفرض القطع بقول الشارع: إعمل بقطعك، فلا يكون القطع بهذا القول حجة و يحتاج في جعله حجة بجعل ثانوي، وكذا الكلام في القطع بالجعل الثانوي فيحتاج إلى جعل ثالث وهكذا، فيلزم التسلسل؛ فإنه لا ينتهي المحتاج إلى غير المحتاج أبداً. و بالجملة فلزوم متابعة القاطع لقطعه بديهي لا يحتاج إلى البيان.

أما الثاني فقليل فيه بعدم الإمكان مستدلاً بلزوم العمل بالتناقض، و بيانه أنه لو قطع المكلف بكون المايح مثلاً خمرأ و قطع بالكبرى أيضاً أعني حرمة الخمر فيقطع بالبديهة بأن هذا المايح حرام؛ فإن الشكل الأول بديهي الإنتاج، فلو منعه المولى من العمل بهذا القطع فيلزم أن يعلم المكلف بمتناقضين أعني حكم اجتناب و حكم رخصتك و إن كان قطعه بكون هذا خمرأ جهلاً مركباً؛ فإنه لا يحتمل الخطأ في قطعه. و اورد عليه بالنقض بالقياس في حال الانسداد؛ فإنه لا شك في كونه قائماً مقام العلم؛ فإن الامتنال له مراتب يحكم العقل بتقديم بعضها على بعض، فالامتنال القطعي هو المتقدم، و مع عدم إمكانه يلزم الظني على اختلافه بحسب قوة الظن و ضعفه، فيقدم 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 حاصلًا من القياس، فإذا جاز ذلك في ما يقوم مقام القطع جاز فيه أيضاً لاتّحاد الملاك.

وأجاب عنه صاحب الكفاية في الحاشية على الرسائل بإبداء الفرق بين القطع و الظن بوجود السترة في الثاني بالنسبة إلى الواقع و عدمها في الأوّل، فرتبة الحكم الظاهري محفوظة في الثاني دون الأوّل.

وفيه أنّه كما يمتنع القطع بصدور المتناقضين من الشارع كذلك الظنّ به، بل مجرد احتمال؛ فإنّ الظنّ بحرمة الفعل الخاص في الواقع إذا منعه المولى عن متابعة هذا الظنّ فعناه أنّه رخصتكم في فعله، فيلزم أن يجتمع الظنّ بالحرمة و القطع بالرخصة، فيلزم الظنّ بوجود المتناقضين في الواقع و هو أيضاً كالقطع به.

وإن أريد ذلك مع اختلاف متعلّق الظنّ و متعلّق المنع بأن يكون الواقع الميسور حكماً شائئاً و المنع حكماً فعلياً فهذا غير مختصّ بالظنّ، فإنّه يمكن في القطع أيضاً بأن يكون الواقع المقطوع حكماً شائئاً و المنع حكماً فعلياً، وإن أريد أنّ الظنّ بعد ورود المنع ينقلب إلى القطع بالصدّ فليس كذلك؛ فإنّا مع ورود مثل هذه النواهي الأكيدة عن العمل بالقياس يحصل لنا الظنّ بالحكم الشرعي من طريق القياس.

وبعبارة أخرى إنّما تتكلّم من حيث ما في نفس الأمر لا من حيث التنجيز و حكم العقل بوجود الامتثال، فالمقصود ملاحظة وجود التناقض في ما في نفس الأمر و عدمه وإن لم يكن امتثال أمره واجباً، و من هذا الحيث كما يكون التناقض في القطع كذلك يكون في الظنّ؛ 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: لا تعمل بهذا القطع مضادّ و مناقض؛ إذ معنى هذا النهي أنّه لا تنفّر لي من هذا الشيء، فيلزم الجمع بين التنفّر و اللاتنفّر، و بعبارة أخرى معنى الواقع المقطوع أنّك لست بمأذون في الفعل، ومعنى النهي أنّك مأذون فيه.

و نقول نحن في الظنّ: إنّ العبد إذا قطع بكون هذا خمرًا و ظنّ كون الخمر حراماً فحيث إنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين فيظنّ أنّ هذا الشيء حرام و المولى 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 ذلك فرق لا ينفع، فمن حيث الإشكال لاتفاوت بين القطع و الظن.

إن قيل : إنّ القاطع - حيث إنّ القطع طريق - لا ينظر إلّا إلى نفس الواقع و لا يرى ورائه في هذه النظرة شيئاً.

فالجواب أولاً 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 لا ينظر إلى ما وراء الواقع.

إن قيل : إنّ الظنّ حيث يكون فيه سترة و حجاب فالحكم المجعول فيه ظاهري، و أمّا القطع فحيث إنّ تمام الانكشاف و كشف تامّ فليس الحكم المجعول عليه ظاهرياً.

قيل : لانزاع لنا في الإسم، فإن كان في الظنّ ممكناً ففي القطع أيضاً ممكن و لا نسميه بإسم الظاهري بل بإسم آخر، و إن لم يمكن في القطع لا يمكن في الظنّ أيضاً. و بالجملة المدعى عدم الفرق إشكالاً و جواباً بين القطع و الظنّ من حيث القطعية و الظنية بمعنى أنّه ليس مجرد حيث الظنية موجباً لعدم جريان الإشكال أو اندفاعه، و مجرد حيث كون القطع قطعاً موجباً لمخلافه، فهذا من حيث الإشكال.

و أمّا من حيث الجواب فكّل جواب يدّعيه المجيب في الظنّ ندّعيه في القطع؛ فإنّ المجيب لا يخلو من حالين، إمّا ينبي 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 الفعلية و الوصول إلى مرتبة البعث و الزجر، و الظاهري على الحكم الفعلي.

فنقول : لافرق في ذلك بين القطع و الظن، فإذا وصل إليك المنع عن العمل بالقطع فاحمل الحكم الذي قطعت به من حرمة الشرب على الشأني، و هذا النهي على الفعلي.

فإن قلت: إنَّ القاطع قاطع بالحكم على وجه الفعلية و ليس قابلاً للحمل على الشأنية.

قلت: إنا نفرض مثل ذلك في الظن أيضاً بأن يكون ظاناً بأصل حكم لا تشرب و قاطعاً بأنه على تقدير تحققه فعلياً، فالأمر دائر بين أن لا يكون حكم أصلاً على وهم، و أن يكون و كان فعلياً و وجوده شأنيّاً مقطوع العدم، ففي هذا الفرض أيضاً لا يمكن الجمع بين الواقع المظنون و بين المنع.

و بالجملة فهذا فرق راجع إلى حيث المتعلق؛ فإنه مختلف بحسب المقامات لا أنه راجع إلى حيث الظن و القطع.

فالمتعلق سواء كان مقطوعاً أم مظنوناً على قسمين؛ إما قابل للحمل على الشأنية و هذا في صورة قطع أو ظنٍّ بوجود لا تشرب واقعاً، و ظاهره و إن كان كونه فعلياً لكن يحتمل كونه شأنيّاً، ففي هذه الصورة إذا ورد المنع سواء عن العمل بالقطع أم عن العمل بالظن يتعين حمل لا تشرب المقطوع أو المظنون على خلاف ظاهره من الشأنية و حمل هذا المنع على الفعلية للجمع.

و إما ليس قابلاً إلا للحمل على الفعلية و هذا في صورة قطع أو ظنٍّ بوجود لا تشرب و قطع بأنه حكم فعلي، فلا يمكن الجمع بين هذا الحكم المقطوع أو المظنون و بين المنع؛ لعدم إمكان جعل الحكمين في موضوع واحد في مرتبة واحدة.

و إما يبنى^(١) على أنه ليس للأحكام إلا مرتبة واحدة مثل الإرادة الفاعلية؛ فإنها إما موجودة فعلاً و إما معدومة، و لكن رتبة الحكم متفاوتة، يعني أن الحكم الواقعي متعلق بنفس الواقع، و الظاهري متعلق بالشكّ في الحكم الواقعي أو الظنّ به و الشكّ و الظنّ متأخران رتبة عن نفس الحكم.

فكذلك تقول في القطع أيضاً؛ فإن العلم بالحكم الواقعي أيضاً متأخر عنه، فالحكم الواقعي متعلق بنفس المتعلق مع قطع النظر عن العلم، فالعلم بنفس هذا

المتعلق 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 تعلق الحرمة الواقعيّة بنفس شرب الخمر الواقعي، فالعلم بأنّ هذا خمر وكذا العلم بأنّ الخمر حرام لامدخلة لهما في موضوع هذه الحرمة، ولكنّه دخیل في موضوع حكم الرخصة المستفادة من قوله : لاتعمل بالعلم الذي حصلته من الجفر، فليس نفس الشرب بواقعيّته متعلّقاً للرخصة كما أنّه كذلك متعلّق للحرمة، بل باعتبار كونه مقطوع الحرمة أو الحرمة بالقطع الحاصل من الجفر.

فعلم أنّ حيث الكاشفيّة التامة و عدم السّرة و الكاشفيّة الناقصة و وجود السّرة لا يجديان فرقاً أصلاً لإشكالاً و لاجواباً.

نعم بين القطع و الظنّ فرق من جهة أخرى و هي مرحلة الامتثال، و بيانه : أنّ العبد إذا علم بأنّ الشيء الفلاني محبوب للمولى بحيث لا يرضى 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 لا يمكن أن ينفكّ منه الحسن إلّا بانقلاب موضوعها، و كذلك عصيان هذا المولى قبيح ذاتاً بحيث لا يمكن انفكاك القبح منه؛ فإنّ بعض العناوين علّة تامّة للقبح، فإدام باقياً فالقبح لازمه ذاتاً، بل الأسماء الأخر لا بدّ 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، يعني نحتاج في اتّصافها بالحسن من انتهائها إلى العنوان الأوّل مثل الإحسان، و بالقبح إلى عنوان أوّل 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 رخص المولى هذا العبد العالم بترك ما هو عالم بمحبوبيّته له بواسطة منعه عن العمل بعلمه يلزم الإذن في

فعل ما هو من أقبح القبائح وأشدّ أفراد الظلم، و الترخيص في القبيح قبيح، و ليس حسن الإطاعة لأجل ترتّب الثواب عليها و لا قبح 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 معلّين بشيء، فإنّه ينقل الكلام في العلة فلا بدّ أن يكونا فيها أيضاً لعلّة و هكذا إلى غير النهاية فيلزم التسلسل، فلا بدّ من انتهاء السلسلة إلى ما يكون الحسن و القبح فيه ذاتاً للأجل جهة، و لذا نرى أنّ الدهري الغير القائل بترتّب الثواب على الإحسان و العقاب على الظلم يحكم بديهية بحسن الأوّل و قبح الثاني.

و هذا بخلاف الظن فإنّه حيث يكون الواقع معه غير منكشف تمام الانكشاف بل مع ستره و حجاب فلا يوجب الظن بأنّ هذا حرام و مبنوض تحقّق عنوان التردّد 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 تعليلي معلق على عدم ورود الترخيص بخلاف قبح التردّد في العلم، فإنّه حكم مطلق بتيّ لا يرتفع بترخيص الشرع.

هذا في العلم، و أمّا الظن فلا يلزم فيه ذلك، بيانه أنّ موضوع القبح و ما هو علّة تامة له ليس هو مجرد المخالفة الواقعيّة للطلب الواقعي، و لهذا لم يسمع العبد صوت المولى عند صدور الأمر لا يلام 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 لتجنّب التكليف و وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف ففيه و إن جاز للشارع الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف و لا يلزم منه الترخيص في القبيح، إلّا أنّ وجوب الاجتناب من أحد الأطراف ليس من جهة العصيان بتركه حتى يكون تركه قبيحاً بحكم بتيّ، 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 وإِنما هو مخالفة لحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية لوجوب دفع الضرر. ومخالفة هذا وإن كان قبيحاً أيضاً إلا أن قبحه ليس على وجه البتة، بل هو معلق على عدم وجود المؤمن إِمّا من الشرع أو العقل في أحد الأطراف، و ترخيص المولى في ارتكاب بعض الأطراف مؤتمن عن خوف الوقوع في الضرر من جهة هذا الإرتكاب و رافع لموضوع حكم العقل و هو الخوف، فالتقيح في مخالفة حكم العقل بوجوب الامتنال القطعي بارتكاب بعض الأطراف حكم تعليق يرتفع بورود الترخيص من المولى، و القبح في العصيان حكم بتي لا يرتفع بالترخيص، فلهذا لا يجوز الترخيص في مخالفة العلم التفصيلي و يجوز في مخالفة الإجمالي بالنسبة إلى بعض الاطراف.

و حينئذ فنقول: الظنون التي ورد النهي عن اتّباعها لا يخلو من حالين: إِمّا تكون لازم الاتّباع بحكم العقل كما في الظنّ في حال الانسداد على تقدير تمامية المقدمات، وإِمّا تكون غير لازم الاتّباع بحكم العقل كما في الظن عند الانفتاح، فإن كان من قبيل الثاني فلا إشكال في جواز الترخيص في مخالفته، وإن كان من قبيل الأوّل فيجوز أيضاً؛ فإنّ قبح مخالفته معلق على عدم ورود الترخيص؛ فإنّ لزوم متابعة المظنونات في حال الانسداد إِمّا 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 مؤتمن و موجب للاستراحة عن الوقوع في هذا الضرر، فلا تكون المخالفة قبيحة، فلا يكون 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 المألوم و الثاني قبيحاً

يقبح ملزم و يجب على المولى الأمر و النهي المولويين في مثل هذين من باب اللطف،
إلا أنه في هذين لا يمكنه ذلك.

فقد يقال في وجه عدم الجواز بأنه مستلزم للتسلسل، بيانه أن الأمر بإطاعة
الأمر المعلوم محقق لموضوع الإطاعة بالنسبة إلى هذا الأمر الثاني، فيكون هنا بعد
هذا الأمر إطاعتان، إطاعة حق موضوعها الأمر الأول بذات العمل مع العلم به، و
الآخرى حق موضوعها الأمر الثاني بإطاعة الأمر الأول مع العلم به، و تكون هذه
أيضاً مشتملة على الحسن الملزم، فيلزم الأمر بها أيضاً ثالثاً، ثم يتحقق إطاعة أخرى
للامر الثالث، فيتحقق في حق المكلف ثلاث إطاعات لثلاثة أوامر، و إطاعة الأمر
اثنالث أيضاً مشتملة على الحسن الملزم فيلزم الأمر به رابعاً، ثم تنفل الكلام في
إطاعة الرابع و هكذا إلى غير النهاية، و لو اقتصر على الأمر ببعض الإطاعات دون
بعض يلزم الجزاف؛ لكونها أمثالاً و الحكم في الأمثال واحد و لا مرجح لبعضها.

و هذا مخدوش بأنه لا يوجب المحذور من حيث إنشاء الأمر و لا من حيث امتثال
المأمور، أما الأول فلأنه لا يحتاج إلى أزيد من إنشاء واحد للأمر بإطاعة الأمر بذات
العمل، ثم 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 القضية الطبيعية، مثل ما لو قال: كلّ خبري صادق؛ فإن موضوع هذا
الخبر أعني الإخبار بأن كلّ خبري صادق لا يتحقق إلا بعد تمام الحكم بتمام موضوعه
و محموله، لكن مع ذلك يكون هذا الفرد داخلياً في عموم الحكم؛ فإن الحكم قد تعلق
بطبع الخبر، فهنا أيضاً ينشأ الأمر بطبع إطاعة الأمر فيقول: أطع أمري، ثم هذا
بعمومه يشمل إطاعة هذا الأمر التي حدثت بنفسه و يكون أمراً بها أيضاً ثم
بالإطاعة الحاصلة من هذا الأمر ثالثاً و هكذا إلى غير النهاية.

و أما من حيث الامتثال فلأنّ المأمور يمتثل جميع هذه الأوامر بعمل واحد و
إتيان واحد لنفس العمل، و عند هذا تنقطع سلسلة الأوامر المترتبة.

لا يقال: فقل مثل ذلك في المقام الأول؛ حيث أوردت على احتياج القطع بجعل

الحجّة بلزوم التسلسل؛ فنحن ندفع هذا التسلسل أيضاً بأنّ قوله : إعمل بقطعك حكم معمول في موضوع طبيعة القطع فيشمل القطع المحاصل بهذا الأمر أيضاً؛ لأنّه من أفراد طبيعة القطع، ثمّ القطع بوجود الأمر بالمطابقة في هذا القطع أيضاً مشمول للأمر المذكور وهكذا إلى غير النهاية.

لأنّا نقول : نعم لكن لا ينتهي الأمر إلى غير المحتاج في حال؛ إذ كلّ قطع حصل فالمفروض كونه محتاجاً إلى دليل الحجّة 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 حجة بواسطة شمول الدليل إيّاه، فهذا القطع أيضاً محتاج، فيقطع بكونه حجة لعموم الدليل، فننقل الكلام في هذا القطع، وبالجمله لا تستقرّ سلسلة المحتاجات إلى غير المحتاج في حال.

وأما في ما نحن فيه فلا يلزم محذور عقلي؛ فإنّ مؤنة الأمر إنشاء واحد وهذا الإنشاء يسري حكمه في الأفراد الطوليّة الغير المتناهية، و مؤنة المأمور ليست إلّا عملاً واحداً، وعلى تقدير العصيان يلزم استحقاق عقوبات غير متناهية، وبعبارة اخرى الخلود، وهذا أيضاً ممكن عقلاً.

وقد يوجّه عدم الجواز بلزوم اللغوية؛ فإنّ الغرض الباعث على الأمر المولوي ليس إلّا دعوة المأمور نحو المأمور به لو لم يكن فيه داع آخر، والمفروض أنّه قد صدر من الأمر أمر بذات العمل صالح لداعويّة العبد المطيع للمولى، فالعبد إن كان منقاداً فهذا الأمر يصلح لتحريكه وبعثه نحو العمل من دون حاجة إلى أمر آخر، وإن كان متردّداً فلا يفرق في حاله بين أمر واحد وأمرين، فكما لا يتحرّك بالأمر الواحد فكذلك بالأمرين وأزيد، فعلى أيّ حال الأمر الثاني لغو ولا طائل تحته.

وفيه أيضاً منع؛ فإنّ العبيد مختلفون، فمنهم من يكفيهم أمر واحد للعمل ولا كلام فيهم، ومنهم من لا يتأثر بالأمر أصلاً لا بالواحد ولا بالمتعدّد ولا كلام فيهم أيضاً، ومنهم من يتجرّى على معصية أمر واحد ولكن لا يتجرّى على معصية أمرين ولا

تقدم نفسه عليها، ففائدة هذا الأمر تحريك هذا الصنف من العبيد، و يكفي هذا المقدار في الخروج عن اللغوية.

و ربما يوجّه بوجه ثالث و هو لزوم انتفاء الموضوع بنفس امتثال الأمر، و الأمر بموضوع ينتفي بمجرد امتثال الأمر و يقتضي الأمر خروجه عن عنوانه قبيح، بيان ذلك أن عنوان إطاعة الأمر بالصلاة مثلاً إنما يتحقّق بالإتيان بالأركان المخصوصة بداعي خطاب «صلّ»، و هكذا إطاعة كلّ أمر يتحقّق بالإتيان بالمأمور به بدعوة هذا الامر و تحريكه، فإذا فرضنا كون الأمر بإطاعة «صلّ» مولوياً فهذا الأمر أيضاً يقتضي تحرك الفاعل نحو الصلاة بدعوة هذا الأمر، و الإتيان بالصلاة بدعوة هذا الأمر ليس إطاعة لأمر «صلّ» و المفروض أن الأمر تعلق باطاعته، فموضوع أمر أطع الأمر بالصلاة و هي إطاعة خطاب «صلّ» متقومة بكون داعي المصليّ هذا الخطاب، و مقتضى خطاب «أطع» كونه بداعي هذا الخطاب و هذا معنى كون الأمر مقتضياً لخروج موضوع الإطاعة عن كونه إطاعة.

و لا يختصّ ذلك بالتعديّات، بل يجري في التوصلّيات أيضاً؛ فإنّها و إن كان الإتيان بمتعلقاتها بدون داعي أمرها مجزياً إلاّ أن المقصود من تلك الأوامر أيضاً هو الداعوية نحو الفعل و تحريك المأمور لو لم يتحرك بداع آخر، فعنوان اطاعتها إنما يصدق لو كان العمل بداعي أمرها لا بداع آخر، و مرجع هذا الوجه إلى عدم إمكان داعوية 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 بدعوة أمر «أطع» أولاً، 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 الوالدین، فالفعل بدعوة أمرها يكون بدعوة أمر الشارع بحيث لو لا أمر الشارع لم يكن أمرها داعياً.

فهذه ثلاثة أوجه لعدم إمكان الأمر مولوياً بمتابعة القطع والنهي مولوياً عن مخالفته، وقد عرفت الجواب عن جميعها.

وقصارى ما يمكن أن يقال في تقريب عدم الإمكان: إن الأمر المولوي حاله حال الإرادة الفاعلية ومن نسخها بحيث يصح نسبة الإيجاد إلى نفس الأمر بنوع من العناية والاعتبار؛ فإنه بإرادته المولوية الآمرية محرك عضلات عبده التي هي العضلات التنزيلية لنفسه نحو الفعل، فالآمر هو المريد وهو الموجود بيدنه التنزيلى والفاعل يريد ويوجد بيدنه التحقيقي، فكما أن إرادة الفاعل علّة تامّة وسبب مستقلّ للمتعلّق والمراد بحيث لا يشركه في التأثير شريك فكذا إرادة الأمر أيضاً لا أقلّ من أنّه لا بدّ وأن يكون قابلاً وصالحاً لأن يكون سبباً مستقلّاً لتحريك نفس العبد بحيث لم ينضمّ إليها في هذا التحريك والدعوة ضميمة وإن كان فعلاً مؤثراً مع الضميمة وداعياً مع الشركة، كما هو الحال في الأوامر المتعدّدة بشيء واحد للتأكيد إذا فرض عدم تأثر نفس المأمور إلّا من المجموع بوصف الاجتماع؛ فإن كلّ واحد منها يصلح للدعوة بالاستقلال وبدون الضميمة كما لو كان منفرداً والعبد زلي النفس منقاداً، كما لو كان فعلاً غير مؤثر أصلاً ولو مع الشركة كما لو كان العبد طاعياً متمرداً.

وبعبارة أخرى الإرادة الآمرية بشيء لا بدّ وأن يكون الأمر بإرادته إياها موجداً بالعناية لهذا الشيء لو كان الفاعل قابلاً، فقدّمة الإيجاد بالعناية من ناحية المولى تامّة، وهذا المعنى في الإطاعة غير ممكن؛ لأنّ الإرادة فيها إمّا غير مؤثّرة أصلاً وإمّا مؤثّرة مع الضميمة، فلا يصلح أن يكون إرادتها مولوياً إيجاباً بالعناية مستقلاً أبداً، ووجه ذلك أن الأمر بالإطاعة لا بدّ وأن يكون مسبوقاً بالأمر بنفس الفعل، ضرورة أن قبله لا يكون في البين عنوان الإطاعة حتّى يجعل متعلّقاً للأمر، بل تحقّقه فرع وجود الأمر بذات العمل وإطلاع العبد عليه والتفاتة إليه.

و حينئذ لا يخلو العبد من ثلاثة أحوال: إما يكون بحيث يتأثر بنفس الأمر الأول و يتحرك نحو العمل بداعويته، أو يكون بحيث لا يتأثر نفسه من أمر المولى أصلاً، أو يكون بحيث يتحمل معصية أمر واحد و يتحمل لعقاب مخالفة أمر واحد ولكن لا يحضر نفسه لتحمل عقابين لمخالفة أمرين، فالأمر الواحد لا يحركه ولكنه بضميمة أمر آخر يصير محركاً له على نحو الشركة، و لا رابع لهذه الثلاثة.

فعلى الأولين يلزم عدم تأثير الأمر بعنوان الإطاعة رأساً و كون تمام التأثير الأول المتعلق بذات العمل على أولها و عدم التأثير له أيضاً على ثانيها، و على الثالث لا يكون الأمر الثاني إلا جزء العلة.

فعلم أن الإيجاد التام لا يتصور استناده إلى الإرادة المتعلقة بعنوان الإطاعة، و لا يعقل أن يكون المريد لها موجداً تاماً بالعناية في حال إرادته إيّاها، و قد قلنا إن الإرادة الامرية لا بد و أن يكون مريدها موجداً بالعناية و الإيجاد بالعناية مستنداً إلى نفسها بالاستقلال لامع الضميمة، كما أن الإرادة الفاعلية يكون مريدها موجداً بالحقيقة و الإيجاد مستنداً إلى إرادته بالاستقلال بالشركة، فالأمر المذكور يكون نصف الأمر لتمام الأمر؛ لأن الإيجاد بالعناية لا يتأتى منه.

و بالجملة، فلا بد أن يكون الأمر بالإطاعة و الردع عن المخالفة ارشاديين، و أما أمر الشارع بإطاعة الوالدين فهو صالح للداعوية التامة، فإن أمر الوالدين لولا أمر الشارع في البين لم يكن له تأثير أصلاً، و إنما داعويته بواسطة أمر الشارع، فالداعي الحقيقي إلى الفعل هو أمر الشارع، و هذا بخلاف ما إذا كان الأمران صادرين من مولى واحد.

البحث في التجزي

الأمر الثاني: قد ظهر مما تقدم أن القطع حجة في نفسه، فلو علم بأن المايح خمر و أن الخمر حرام و شربه، فصادف كونه خمرأ في الواقع، فلا إشكال في استحقاقه العقاب؛ لأنه شرب الخمر عن حجة، و إنما الكلام في ما لو شرب المايح الذي علم

خبرته مع العلم بجرمة الخمر و لم يكن في الواقع خمرأً، وهذا هو المستثنى عندهم بالتجزي و قد وقع محلاً للتشاجر و النقض و الإبرام بين الأعلام.

و ما يمكن أن يكون محلاً للكلام في المقام ثلاث مقامات:

الأول: أن التجزي أعني الفاعل لما اعتقده حراماً و لم يكن حراماً في الواقع هل يستحق العقوبة و يحسن عقابه من المولى الحكيم أولاً؟ و البحث من هذه الجهة يناسب علم الكلام؛ إذ مرجعه إلى أن الأمر الحكيم لو عاقب التجزي فهذا العقاب منه قبيح أولاً؟ فالبحث إنما هو عن فعل الأمر.

الثاني: أن يكون البحث عن فعل التجزي و حسنه و قبحه عقلاً، فيقال: ارتكاب الفعل الذي قطع بجرمته مع عدم حرمة واقعاً قبيح عقلاً أولاً؟ فيكون البحث على هذا اصولياً، لوقوع نتيجته في طريق استنباط الحكم الفرعي؛ إذ يستكشف من حكم العقل بالقبح حكم الشرع بالحرمة، و من عدم القبح العقلي عدم الحرمة الشرعية بقاعدة الملازمة العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع.

الثالث: أن يكون البحث في فعل التجزي من حيث الحرمة الشرعية و عدمها، فيكون البحث فقهيّاً، و يظهر من بعض كلمات شيخنا المرتضى أن النزاع في الحرمة الشرعية، و من بعضها الآخر أنه في القبح العقلي.

و كيف كان فنحن نحرر الكلام مع تحقيق ما هو الحق في كل مقام بعون الملك العلام فنقول: البحث عن كون فعل التجزي حراماً شرعاً الذي هو المقام الثالث، فالعناوين المجتمعة في هذا الفعل أعم من الأوليّة و الثانوية التي يدعى تعلق الحرمة بأحدها أمور:

الأول: شرب الماء، الثاني: شرب المايع، و الثالث: شرب مقطوع الخمرية، الرابع: التجزي بالمعنى المصطلح و هو الإقدام على فعل ما قطع حرمة مع عدم إصابة قطعه الواقع، الخامس: ارتكاب مقطوع الحرمة، و هذه العناوين بين ما ليس بحرام قطعاً، و ما لا يمكن أن يقع متعلقاً للتحريم لخروجه عن الاختيار، و ما لا يمكن تعلق النهي به مولوياً مع كونه اختيارياً.

فالأول هو الأولان، والثاني هو الرابع، فإن التجري الاصطلاحي مأخوذ فيه عدم إصابة القطع للواقع وهو خارج عن اختيار المكلف وقصده؛ فإن التجري قاطع بخلاف هذا العنوان أعني ارتكاب ما قطع خمريته ولم يكن واقعاً خمراً ولا يحتمل ذلك، فكيف يكون قاصداً له.

وأما الثالث فهو الإتيان الآخرا؛ فإن ارتكاب مقطوع الحرمة أو شرب مقطوع الخمرية أو الحرمة - بحيث كان القطع جزء الموضوع - مقدور ويصح توجه القصد إليه بأن كان القاطع ملتفتاً إلى قطعه وناظراً إليه استقلالاً وموضوعاً ثم انقذ في نفسه القصد إلى الفعل بعنوان أنه شرب مقطوع الخمرية لا بعنوان أنه شرب الخمر، لكن لا يمكن النهي المولوي عنه؛ لما مر في الأمر الأول من عدم إمكان تعلق النهي المولوي بعنوان المخالفة والأمر المولوي بعنوان الإطاعة؛ فإن القاطع بكون المايح خمراً يتحقق في حقه عنوان المخالفة، فالنهي عن ارتكاب مقطوع الحرمة راجع إلى النهي عن مخالفة خطاب لا تشرب الخمر، وقد عرفت أن الردع المولوي لا يمكن تعلقه بهذا المعنى.

وبعبارة أخرى: من يقطع بحرمة الخمر وخمرية المايح يكون قاطعاً بوجود خطاب لا تشرب بالنسبة إليه ومع التفاته إلى هذا النهي، فالنهي الثاني عن ارتكاب مقطوع الخمرية في حقه لا يمكن أن يفيد في حقه فائدة الأمر المولوي ببيان تقدم في الأمر بالإطاعة. نعم يمكن ذلك لو لم يكن نفس الخمر بواقعه حراماً، وهذا خلاف الفرض؛ لعدم تحقق التجري معه، هذا.

وربما يتوهم عدم تصوّر فعل اختياري في حق المتجري بالمرّة وينفي الحرمة الشرعية عن فعله من هذه الجهة ببيان أن من شرب الماء باعتقاد أنه خمر فعنوان شرب الماء وإن صدر منه لكن ما قصده، وعنوان شرب الخمر وإن قصده لكن ما صدر منه، وأما عنوان شرب المايح الذي هو الجامع بين ما صدر وما قصد فهو أيضاً ما قصد؛ لأن الفرض تعلق القصد بخصوص فرد من هذا الجامع وهو شرب الخمر، والقصد إلى خصوص الخاص ليس قصداً للعام.

نعم لو كان القصد حقيقةً متعلّقاً بالعام و عمد إلى الخاص باتباعه، أو كان له غرضان أحدهما بالجامع و الآخر بالخصوصيّة فقصد الخاص بالداعيين كان في الصورتين قاصداً للعام وإن فرض وجود العام في خاص آخر غير هذا الخاص، و الحاصل أنّه لا إشكال في صورة تعلّق القصد الأصلي بالعام و التبعية 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 فالعام لا يصير مقصوداً بمجرد ذلك، و من هنا تبين أنّ عنوان ارتكاب مقطوع الخمرية أيضاً غير مقصود؛ إذ القصد تعلّق بما يقطع أنّه خمر واقعي، فجردّ هذا العنوان الطاري الآلي أعني ارتكاب مقطوع الخمرية أعمّ من أن يكون مصادفاً أو لا غير مقصود؛ فإنّ القاطع لا يحتمل عدم المصادفة، بل يعلم خلافها و يشاهد الواقع بلا سترة و حجاب فيقصد مقطوع الخمرية بما هو عنوان واقعي استقلالي، و بعبارة أخرى يقصد خصوص مقطوع الخمرية بالقطع المصادف، فالجامع بين هذا و بين مقطوع الخمرية الذي ليس خمرأً واقعاً و هو مطلق مقطوع الخمرية الذي هو عنوان آلي غير مقصود بالقصد إلى خصوص القسم الأول، هذا بيان ما توهمه المتوهم في المقام.

و هو ممنوع بأنّ العنوان الاختياري الذي هو المطلوب في باب التكليف على قسمين، الأول: أن يكون نفس العنوان داعياً للفاعل مثل من يشرب الخمر بداعي شرب الخمر، و الثاني: أنّه وإن لم يصّر 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 لذلك.

و بعبارة أخرى كان المكلف قادراً على الإيجاد و الترك من حيث هذا العنوان الملتفت إليه، كمن يشرب الخمر مع الالتفات بأنّه خمر بداعي شرب المايح البارد و رفع العطش، و الوجدان حاكم بأنّه كما يصحّ كون القسم الأول مورداً للتكليف و المؤاخذه، كذلك يصحّ التكليف و المؤاخذه في القسم الثاني أيضاً، فيصحّ في المثال

الثاني مؤاخذه على شرب الخمر كما يصحّ في المثال الأوّل.

و الحاصل أنّ الفعل إذا كان مجعاً 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 اختيارية، سواء كانت عرضية كما لو ضرب شخصاً عالماً هاشمياً لكونه ابن عمرو مثلاً مع الالتفات إلى علمه و هاشميته، فيصحّ ذمّه على ضرب العالم و الهاشمي و إن لم يكن بهذا العنوان داعياً له، أو كانت حلولية كما لو حرّك اليد بقصد الضرب فقتله فيصحّ 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 المايح باعتقاد أنّه خمر و ليس بخمر يلتفت إلى حيث ما يعيّنه و إن كان الداعي إليه خصوص الخمرية، فلو كان مطلق شرب المايح ممنوعاً صحّ مؤاخذه و القول له : لم شربت المايح مع العلم بحرمة، فالمعيار في صحّة المؤاخذه و التكليف كون العنوان ملتفتاً إليه و إن كان الداعي شيئاً آخر؛ إذ بمجرد الالتفات يصير قادراً على الفعل و الترك لأجل هذا العنوان، و لا يطلب لصحّة التكليف إلّا الاختيارية بمعنى القدرة على طرفي الفعل و الترك، فيصحّ النهي بمجرد صلاحية العنوان لأن يصير بسبب النهي رادعاً للفاعل عن الفعل، و يصح العقاب على الفعل و إن لم يكن مأثباً بداعي هذا العنوان؛ لعدم ارتداعه مع الالتفات إلى العنوان المحرّم.

هذا مع أنّ المتوهم سلّم الاختيارية لمجرّد الإرادة التبعية للخاص و الأصلية للعام كالمثال الذي ذكرنا من كون الداعي شرب المايح البارد و شرب الخمر لكونه كذلك مع الالتفات إلى خمريته، وهذا عكس ما نحن فيه؛ فإنّ الداعي هنا شرب الخمر و شرب المايح ملتفت إليه و مراد بالتبع، فإن كان الاعتبار هو خصوص العنوان الداعي و لم تكن الإرادة التبعية كافية في الاختيارية لزم عدم الكفاية في عكس ما نحن فيه أيضاً كمثالنا، و إن كانت كافية لزم الاكتفاء بها في المقامين، فالفرق لا وجه له.

و بالجمله فتقريب المدعى من عدم الحرمة الشرعية للفعل المتجرى به بما ذكره المتوهم من عدم فعل الاختياري هنا في البين غير سديد، فالحق في تقريره هو ما ذكرنا من أن العناوين المجتمعة في هذا الفعل إنما يكون بين المالتزاع في عدم حرمة ما لا يمكن حرمة لعدم القدرة عليه و خروجه عن الاختيار و ما لا يمكن حرمة لأجل عدم إمكان تعلق النهي المولوي به مع كونه مقدوراً و اختيارياً و هو عنوان ارتكاب مقطوع الحرمة مع قطع النظر عن المصادفة و عدمها.

و أما إن كان النزاع في التجري في القبح العقلي فربما يقال ^(١) بأن الفعل المتجرى به أعني شرب المايح مثلاً و إن لم يكن بعنوانه الذاتي الواقعي و هو شرب الماء مثلاً قبيحاً، إلا أنه بعنوانه الطاري الثانوي و هو شرب المقطوع الحمرة قبيح عقلاً، و يكون هذا من الوجوه و الاعتبارات التي يختلف بها الحسن و القبح؛ فإن العناوين الحسنة و القبيحة على ثلاثة أقسام بحسب الحسن و القبح:

أحدها: أن يكون علّة تامّة لأحدهما و هي العناوين الأولى مثل الإحسان و الظلم. و الثاني: ما يكون لو خلي و طبعه حسناً أو قبيحاً و لا ينافي الاتّصاف بالضدّ لعارض مثل الكذب؛ فإنّه بحسب ذاته قبيح يعني فيه اقتضاء القبح، و لو كان منجياً للنبي - مثلاً - صار حسناً.

و الثالث: ما لا يكون فيه اقتضاء شيء منها كمطلق حركة اليد مثلاً؛ فإنّه لا بدّ في اتّصافه من عروض عنوان ضرب اليتيم للإساءة 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 لا بدّ من التسالم بين مترافعيه بأنّ مراد الأول أنّ ضرب اليتيم للإساءة مثلاً يكون ظلياً فيكون قبيحاً ذاتياً، بعبارة أخرى كلّ شيء اتّصف بأحدهما

لابدّ من انطباق أحد العناوين الذاتيّة الأوّليّة للحسن أو للقبّح عليه، فيكون الاتّصاف ذاتيّاً؛ فإنّ ما بالعرض لابدّ من انتهائه إلى ما بالذات و إلاّ لتسلسل و لا ينقطع السّؤال بلّم أبداً.

مثلاً يقال: لم صار ضرب اليتيم للإسائة قبيحاً؟ فيقال: لأنّه ظلم، ثمّ يقال لم صار الظلم قبيحاً؟ فيقال لأنّه إيذاء، ثمّ يقال: لم صار الإيذاء قبيحاً وهكذا، يتسلسل، فلا بدّ من انطباق عنوان عليه كان أحدهما ذاتياً له حتّى ينقطع السّؤال؛ فإنّ الذاتى لا يعلّل، و القائل الثانى ينظر إلى العنوان الذاتى لنفس الفعل مثل ضرب اليتيم؛ فإنّه بعد انطباق الظلم عليه يسرى قبّحه إليه و يصير قبيحاً بالعرض.

و بالجملة فالمتجرى به أعنى شرب المائع مثلاً يكون قبّحه بالوجه و الاعتبار و لا كلام مع هذا القائل من هذه الجهة، إنّما الكلام معه في أنّ عنوان شرب المقطوع الحرمة الذى هو عنوان و وجه عارض على شرب المائع يكون قبيحاً بالذات، أو لانطباق عنوان آخر عليه؟ يظهر من مواضع من كلامه أنّ قبّحه يكون لأجل انطباق عنوان هتك المولى المنعم و الاستخفاف بأمره و نهيه و الجرّة عليه.

فنقول: لا إشكال في كون هذه العناوين قبيحة بالذات، و في الحقيقة يكون من شعب الظلم، إنّما الكلام في انطباقها على مورد التجريّ دائماً، و لا إشكال أنّا نتصور 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 فساق المسلمين.

و يدلّ على إمكان ذلك قوله عليه السلام في دعاء أبي حمزة: «إلهي لم أعصك حين عصيتك و أنا بربوبيّتك جاحد، و لا بأمرك مستخفّ، و لا لعقوبتك متعرّض، و لا لوعيدك متهاون، ولكن خطيئة عرضت و سوّلت لي نفسي و غلبني هواي و أعاني عليها شقوتي و غرّني سترك المرخى عليّ».

و بالجملة، فإذا فرضنا المعصية الحقيقيّة خالية من جميع تلك العناوين فالتجريّ

ليس بأعظم منها قطعاً، فيمكن خلوه أيضاً منها ولو نادراً، وهذه يكفي في عدم كونه قبيحاً، يعني أن الفعل الخارجي المتجرى به من حيث هو لا يكون قبيحاً عقلياً، وما يكون موضوعاً لذلك هو شيء آخر أعني عنوان الاستخفاف، نعم يكون غالب الانطباق على الفعل المتجرى به، كما يمكن انطباقه على غيره أيضاً كالمباحات، كما لو جعل أحد مباحاً شرعياً محرماً على نفسه من باب الاستخفاف بإباحة المولى، و بالجملة نحن نتكلم من حيث التجري، و حيث الاستخفاف أمر آخر وراء التجري. فإن قلت: فعلى هذا يلزم عدم قبح المعصية في الحقيقة أيضاً، لإمكان انفكاك هذه العناوين عنه.

قلت: نعم قد ينفك هذه عنها، لكن عنوان الظلم ينطبق عليها دائماً وهذا مفقود في مورد التجري؛ إذ فيه لا يلزم مخالفة أمر من أوامر المولى و تضييع غرض من أغراضه بخلاف المعصية الحقيقية؛ فإنها غير منفكة عن ذلك، فتحصل من جميع ما ذكرنا إلى هنا أن الفعل الخارجي المتجرى به ليس محرماً شرعياً و لا قبيحاً عقلياً. ومن ذلك يظهر أنه ليس مما يستحق عليه العقاب أيضاً.

بقي الكلام في أفعال النفس التي يكون الفعل الخارجي الاختياري مسبوقة بها أبداً، فلا بد من استقصاء تلك الأفعال.

فنقول: إن من يعزم على فعل خارجي يحصل أولاً في ذهنه تصوّر هذا الفعل بماله من الفوائد و المنافع، ثم يحصل له عند هذا ميل إليه، ثم يحصل في الذهن تصوّر مضارّه المترتبة عليه، و يقع بين هذه المضار و تلك الفائدة و المنفعة كسر و انكسار في النفس، فإن غلبت فائدته يصير الميل في طرف الفعل ثابتاً فقط، و بعد ذلك يتحقق العزم و الإرادة نحو الفعل.

و من الواضح أن شيئاً من هذه المذكورات التي هي مقدمات للإرادة و العزم ليس باختياري، لا تصوّر نفس الفعل، و لا تصوّر منافعه، و لا الميل، و لا تصوّر مضارّه، و لا الكسر و الانكسار و تحقق الميل نحو الفعل محضاً، بل كلّ ذلك أمور قهرية يحصل بعضها عقيب بعض، نعم قد يمكن أن يكون نفس تصوّر الفعل اختياريّاً

و مسبباً عن أمر مقدور، فيكون سائر الامور المترتبة على تصوّره أيضاً اختيارياً لتسببها عن الأمر الاختياري، لكنّ الدعوى نفي كليّة اختياريتها.

و أما العزم والإرادة، فأولاً لا إشكال في أنّ العزم على معصية المولى أمر قبيح ذاتاً بمعنى إشمزاز طبع الإنسان عنه في قبال العزم على طاعته، حيث إنّ الطبع يستحسنه، ولا إشكال أنّ القبح الفعلي ملازم للقيح الفاعلي لو كان الفعل عن اختيار الفاعل، فيكون الفاعل مستحقاً للملامة والعقاب، فالهمّ إثبات اختيارية العزم أو اضطرابه.

فنفقول: قد يقال بأنّ الإرادة هو العلم بالصلاح وإن اختلف تعبيره في الخالق و المخلوق، فيعبر عنه في الأول بالعلم بالأصلح، و في الثاني باعتقاد النفع، والمحصّل أنّه إذا صار الصلاح و النفع معلوماً فالمضرة لو كانت فهي مضمحلّة في جنب الصلاح، و بعبارة اخرى علم النفع الخالص السالم عن المزاحم، فعند ذلك يحصل حركة العضلات و لا يحتاج إلى شيء آخر وراء هذا العلم.

فلا إشكال أنّ العزم على هذا القول ليس باختيارى مطلقاً إلّا فيما إذا كانت مقدّماته اختيارية، و أمّا إذا لم يكن مقدّماته في البين مثل ما لو علم عدم النفع في الفعل فليس باختيارى؛ إذ لا يمكن في هذا الفرض إيجاد العلم بالصلاح في النفس بمجرد إحراز مصلحة في نفس هذا العلم.

و لكنّ الحقّ أنّ الإرادة حالة نفسانية وراء العلم بالصلاح، و الدليل عليه أنّا نتمكن بالوجدان من إيجاد الإرادة في النفس مع عدم العلم بمصلحة في متعلّقها، بل و القطع بعدم صلاح فيه أصلاً، و المثال الواضح لذلك 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 لا يمكن جعله عبارة عن العلم بالصلاح، كيف و هو عالم بعدم نفع في نفس البقاء مع قطع النظر عن العزم؛ فإنّه لو لم يعزم يقصر 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 ذلك يعزم عليه، و كذلك كلّ موضع كان لنفس الاختيار مدخلة في ترتّب الأمر.

فلو كان العزم هو العلم بالصلاح لزم في هذه المواضع الدور، لوضوح توقف العلم بالصلاح فيها على الاختيار، فلو كان الاختيار أيضاً متوقفاً على العلم بالصلاح كان دوراً، فيلزم أن لا يمكن الاختيار في هذه المواضع وقد فرضنا إمكانه، فيلزم أن يكون الاختيار حالة أخرى وراء العلم المذكور.

ثم هل هذه الحالة النفسانية المسماة بالإرادة اختيارية أو اضطرارية؟ الوجدان يشهد بالأول، وبرهان^(١) الخصم غير تام.

أما برهان الخصم فهو أن الفعل الاختياري ليس إلا عبارة عما هو مسبوق بالإرادة بحيث لو شاء فعل ولو شاء ترك، فلو كان نفس الإرادة أيضاً اختيارية لزم مسبقيتها بإرادة ثانية وهي بثالثة وهكذا، فيتسلسل.

والجواب على وجه يظهر بطلان التسلسل و دليل الاختيارية يكون بتمهيد مقدمتين:

الاولى : أن العلة لوجود الإرادة شيان كل منهما وجد يكتفى به، وإن وجد كلاهما اشتركا في التأثير، أحدهما : الصلاح في نفس المتعلق مثل ما لو كان في ضرب الزيد فائدة فيريده، والثاني : الصلاح في نفس الإرادة، وحينئذ يحتاج في وجودها إلى إرادة أخرى فتكون الإرادة الاولى معلولة للإرادة الثانية، وهي مع الإرادة الاولى حالها حال الإرادة للأفعال الخارجية، فالإرادة الاولى تصير بمنزلة فعل خارجي، فالإرادة المتعلقة به معلولة للصلاح فيها، كما أن الإرادة المتعلقة بالفعل الخارجي معلولة للصلاح في الفعل الخارجي، فالإرادة الاولى علتها الإرادة الثانية

١ - وهذا وجه ثان لبطلان القول باضطراريتها؛ فإن البرهان في كل مقام لو كان الوجدان على خلافه كان ساقطاً عن درجة الاعتبار، وإن هجرتنا عن تخريبه ورفعنا فإن البرهان إنما يكون متبعا لكونه منتهيا إلى الوجدان، فإذا كان الوجدان على خلافه فهو بمجرد غير مفيد، وفي المقام مع كون الوجدان على خلاف نتيجة البرهان يكون نفس البرهان أيضاً مخدوشاً وممكن الرفع، ليكون غير مفيد بطريق أولى. منه عفي عنه.

و هي علّتها الصلاح في الإرادة الاولى لا إرادة ثالثة؛ فاتضح بطلان التسلسل فيما إذا وجد الإرادة بالإرادة، وإنما يتحقّق التسلسل في هذه الصورة لو كان سبب وجود الإرادة منحصراً في الإرادة وقد عرفت عدمه.

والثانية: أن بعض الأفعال يكون اختياريّة بحيث يصحّ وقوعها متعلّقاً للتكليف مع عدم مسبقيّتها بإرادة المكلف، بل بمجرد قدرته على مقدّمة وجوده، فالاختيارية المصحّحة للتكليف أعمّ من أن يكون الفعل ناشئاً عن الإرادة، وأن يكون مقدّمته بيده وإن كان ناشئاً عن إرادة غيره، فيصحّ في الصورة الثانية العقاب على نفس ذي المقدّمة وما هو النتيجة لكونها مقدورة بالواسطة، مثلاً بجني العمرو إلى دار الزيد وإن كان غير ناش عن إرادة الزيد بل عن إرادة العمرو ولكن يكتفي في كون وجوده و عدمه مقدورين للزيد قدرته على ممانعة العمرو من دخول الدار بإغلاق الباب، فيصحّ عقابه على نفس بجني العمرو الذي هو النتيجة، كما يصحّ على ترك إيجاد المانع.

إذا عرفت ذلك علمت أن الإرادة أعمّ بما يوجد منها لمصلحة فيها وما يوجد لمصلحة في المتعلّق يكون اختياريّة.

أمّا القسم الأوّل فواضح وإشكاله لزوم التسلسل وقد عرفت منعه في المقدّمة الاولى.

و أمّا القسم الثاني - وهو ما يوجد لمصلحة في المتعلّق سواء كان متعلّق إرادة اخرى أو فعلاً خارجيّاً - فلاّنه إذا ثبت الاقتدار على إيجاد الإرادة لمصلحة في نفسها كما هو القسم الأوّل فيثبت الاقتدار على تركها والممانعة من وجودها فيما يكون لمصلحة في المتعلّق إذا كانت في نفسها مضرة مزاحمة لما في المتعلّق من المنفعة، فكما يتمكّن من إيجادها لمصلحتها فيتمكّن من تركها في القسم الثاني لمضرتها إذا غلبت على مصلحة المتعلّق، وإذا غلبت مصلحته أيضاً فهو متمكّن، حيث اختار الوجود بعد الكسر والانكسار 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 وإن لم

يصدر منه الإرادة أعني القسم الثاني منها بسبق إرادة أخرى عليها، لكن يكفي في كون وجود هذه الإرادة و عدمها تحت قدرته و اختياره كون وجودها منوطاً بطلوبية ما فيها من المضرة لمصلحة المتعلق، و كون إيجاد المانع عن وجوده و هو إيجاد إرادة الضد قبل وجودها مقدوراً له، فيصح عقوبته على نفس هذه الإرادة، كما يصح على ترك إيجاد الإرادة المانعة.

و بالجملة فكما تكون الاختيارية المصححة للتكليف في الأفعال الخارجية حاصلة تارة بالصدور عن الإرادة و أخرى بمقدورية 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 معللاً بأنّه راجع إلى جنابة النفس و هي أمر ذاتي و الذاتي لا يعلل، فالقادم على المعصية خبيث النفس، و خبيث النفس يدخل النار كما أنّ الكلب يمنع من الدخول في البيت المفروش لقذارته الذاتية، و نحن في فسحة من ذلك حيث جعلنا العزم اختيارياً.

فإن قلت : سلّمنا كون العزم على المعصية اختيارياً و قبيحاً، لكن ذلك إنّما يوجب القبح الفاعلي عقلاً و استحقاقه اللوم عن العقلاء، و لا يلزم استحقاق العقوبة من المولى كما هو المدعى؛ فإنّ مجرد القبح العقلي ما لم يستته إلى الشرعي لا يوجب العقاب، و لهذا قيل بالملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع من باب قاعدة اللطف؛ فإنّ القبح العقلي لا يكون 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 تبعثها العقاب و العذاب، فبعض النفوس يصير داعيها إلى الترك مجرد القبح العقلي، و بعض النفوس لا يحصل الداعي لها إلا بالأمر و النهي حتى يدعوه خوف وقوعه في العذاب و النكال.

فلو كان مجرد القبح العقلي مورثاً للعقاب المولوي لم يصح إثبات الملازمة بقاعدة اللطف؛ إذ كان مجرد القبح عقلاً كافياً في ردع النوع و لم يحتج إلى الأمر و النهي مضافاً إليه؛ إذ لم يكن فيها لطف على هذا التقدير.

و بالجمله لابدّ في استحقاق العقوبة في القبائح العقلية إلى ضميمة حكم الشرع بقاعدة الملازمة، و هنا لا يمكن ذلك لعين ما ذكر في نفس المعصية من عدم إمكان توجه النهي المولوي إليها؛ فإنّ هذا بعينه موجود في إرادة المعصية أيضاً؛ فإنّها لا تتحقّق إلّا بعد العلم بوجود النهي واقعاً، فإذا لم يصرفه هذا النهي فالنهي عن الإرادة لا يمكن 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 لا يرتبط بالمولى من حيث أنّه مولى، نعم هو من حيث أنّه واحد من العقلاء مشمّر من الفعل، فالظلم لو لا النهي ليس هتكالاً للشارع من حيث أنّه مولى، نعم هو من حيث كونه من العقلاء يشمّر 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 سؤيته إلى المولى، بل قبح إرادة معصية المولى عقلاً إنّما هو لأجل كونها راجعة إلى المولى و كونها بمنزلة الظلم عليه، كما أنّ هذا هو الحال في إرادة الطاعة المسماة 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 لا يتوهم منافاة بين ما ذكر هنا و ما تقدّم من إمكان انفكاك التجزّي عن عنوان الاستخفاف و ما أشبهه؛ فإنّه وإن كان يمكن أن لا يكون استخفافاً و لكنّه لا ينفكّ عن كونه جرياً على خلاف إرادة المولى و إرادة على خلاف ميله فيكون رجوع أمره إليه، مثلاً لو ضرب العبد ابن شخص آخر غير المولى فالمولى من حيث أنّه أحد العقلاء يبغض هذا الفعل، و أمّا لو ضرب ابن المولى فهذا الضرب له تعلّق بالمولى و هو من حيث

مولويته متأثر منه، فيكون أهلاً للمجازاة عليه وإن لم يسبق منه نهي عن هذا العمل. فتحصل أن قصد المعصية في التجري قبيح عقلي وأن قبحه لتعلقه بحيث مولوية المولى موجب لاستحقاق العقاب، فلا يكون حراماً شرعياً وإن قلنا بالملازمة.

لكن هل يكون استحقاق العقوبة على هذا في المعصية الحقيقية متعدداً فيكون العاصي مستحقاً لعقوبتين، إحداها للقصد الذي هو الفعل القلبي والآخرى لنفس الفعل الخارجي، أو يكون مستحقاً لعقاب واحد لمجرد القصد؟ الظاهر هو الأول؛ إذ يلزم على الثاني عدم مدخلية الفعل الخارجي في العاصي لاستحقاق عقاب أصلاً وأن لا يكون عقاب على فعل خارجي أصلاً، وهو مما لا يمكن الالتزام به، وإذن فلأمانع من القول باستحقاق العاصي عقاباً أشد من عقاب من صدر منه القصد مع الفعل الخارجي المخالف أو مجرداً و هما سيان في الاستحقاق؛ لتساويهما في القصد الذي هو المنشأ له، والعفو في القسم الثاني لا ينافي مع الاستحقاق؛ فإن العفو ورفع فعلية العقاب لا ينافي الاستحقاق كما هو واضح.

بقي الكلام في الدليل العقلي الذي أقاموه على استحقاق التجري على الفعل الخارجي كالعاصي، وهو أنه لو فرضنا شخصين كل منهما شرب ما يباع يعتقد هو بخمريته واتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر فإما 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.

لأسييل إلى عدم استحقاق كليهما، ولا إلى استحقاق من خالف دون من صادف؛ لمخالفة كليهما مع الوجدان والقطع بخلافهما، وأما استحقاق من صادف دون من خالف فهو مستلزم لإنطاة الاستحقاق وعدمه على أمر خارج عن قدرة المكلف؛ فإن المصادفة والمخالفة كليهما خارج عن الاختيار، فيتعين استحقاق كليهما وهو المطلوب.

والجواب أننا نختار استحقاق من صادف دون من خالف، قولك: يلزم إنطاة الاستحقاق بأمر غير اختياري مدفوع بأن صحة العقوبة لا ينفك عن الإنطاة بأمر

غير اختياري، لأقل من المقدمات السابقة على الإرادة من تصوّر الفعل والميل و نحوهما، بل وجود الفاعل و قدرته و وجود الموضوع مثل الخمر مثلاً؛ فإنّ كلّ ذلك دخیل في صحّة العقوبة قطعاً.

ألا ترى أنّ من كان واجداً للخمر و شربه يستحقّ العقوبة و من لم يشربه لأجل أنّه لا يجب لا يصحّ عقوبته، مع أنّ وجود الخمر عند الأوّل و عدمه عند الثاني غير اختياريين، وبالجملة المصحّح للعقوبة كون الفعل بالأخرة منتهاً إلى اختيار المكلف بأن كان آخر مقدّمة وجوده بيده، فإذا تحقّق ذلك لا يضّرّ عدم اختياريّة سائر المقدمات و إن كانت ألف مقدّمة، نعم لو كان جميع المقدمات خارجاً عن الاختيار و لم يرجع إليه حتى بالأخرة 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 الخمرية فهذه المقدّمة منتفية في حقّه؛ فلهذا لا يكون مستحقّاً، نظير من كان الخمر عنده موجوداً و يشربه، و من يكون عنده مفقوداً فلهذا لا يشربه، كما مثلنا به، و هذا من جهة الفعل الخارجي، و بعبارة أخرى 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 حجّية القطع بنفسه و عدم إمكان النهي عنه و عدم قابليّته للأمر المولوي و من البحث في أحكام التجزّي كلّها إنّما هو في القطع الطريقي؛ فإنّ القطع قد يكون طريقاً صرفاً، و الأثر لنفس متعلّقه، و لازم هذا حجّيته على الإطلاق من أيّ سبب حصل و لأيّ شخص كان و في أيّ زمان وجد، و قد يكون مأخوذاً على وجه الموضوعيّة و حينئذ في سعة دائرته و ضيقها و إطلاقه و تقييده يتبع دليله اللفظي؛ فإنّه في ذلك تابع لنظر الجاعل و جعله، فقد يجعل القطع موضوعاً مطلقاً و قد يجعل القطع الخاص موضوعاً كالقطع الحاصل من

الحسن لا الحسد أو من غير الجفر و الرمل إلى غير ذلك من الخصوصيات.
ثم أخذ القطع موضوعاً يتصور على نحوين:

الأول: أن يكون تمام الموضوع بأن يكون تمام الدخول للقطع من دون دخول للواقع، فتي تحقق القطع وإن كان جهلاً مركباً تحقق الموضوع الواقعي كما إذا تعلق الحرمة بمقطوع الخمرية وإن لم يكن خمرأً واقعاً، و ما لم يقطع بخمريته كان حلالاً واقعاً وإن كان في الواقع خمرأً.

والثاني: أن يكون جزء الموضوع بأن يكون القطع و الواقع كلاهما دخیلاً و كل منهما منفرداً لا يوجب أثراً، كما لو تعلق بالخمر المقتوع الخمرية بحيث لو كان خمرأً و لم يكن مقطوعاً كان حلالاً واقعاً، و كذا لو كان مقطوعاً و لم يكن خمرأً أيضاً؛ فإن في هذا الفرض يتحقق التجزي.

و على كلا التقديرين إما يؤخذ القطع على وجه الصفية، و إما يؤخذ على وجه الطريقية، فهذه أربعة أقسام: القطع المأخوذ تمام الموضوع على وجه الصفية، و المأخوذ جزء الموضوع على هذا الوجه، و المأخوذ تمام الموضوع على وجه الطريقية، و المأخوذ جزئه على هذا الوجه.

و الفرق بين نحو الصفية و نحو الطريقية أن الموضوع إن كان هو الأول لم يقيم الأمارات و بعض الاصول مقام القطع، فلو كان معلوم الخمرية بالعلم على نحو الصفية حراماً فالمايع الذي قام على خمريته البنية 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 قدس سره.

و استشكل عليه المحقق الخراساني قدس سره في قيام الأمارات و بعض الاصول مقام القطع الموضوعي على نحو الطريقية، و حاصل ما ذكره في تقريب الإشكال أن العلم له نسبة إلى العالم و نسبة إلى المعلوم؛ فإنه نور و انكشاف قائم بنفس العالم و منور و مظهر للشيء المعلوم، فيراد بصفيته اعتباره من حيث قيامه بالنفس و

بطريقته اعتباره من حيث حكايته ومظهرته للمعلوم.

وحينئذ فنقول: المفروض أن موضوع الأثر هو الخمر المقطوع بدخل الخمر و القطع معاً مع أخذ القطع طريقاً، و لازم ذلك عدم قيام الأمارات وبعض الاصول مقامه؛ لأن دليل حجيتها لا يخلو من حالين: إما مفاده التنزيل من حيث آثار المعلوم، وإما من حيث آثار العلم، فعلى الأول لابد من أن يكون النظر إلى القطع والظن طريقياً بأن ينظر بهما إلى المعلوم والمظنون فيصير معنى أن البينة - مثلاً - حجة أن: المانع الذي قام على خمرته البينة بمنزلة الخمر المعلوم، وهذا يوجب ترتيب كل أثر يترتب على نفس الخمر على هذا المانع، وقد فرضنا كون الأثر للخمر والقطع معاً، فكل أثر كان للقطع لا يترتب يعني لا يفيد هذا الدليل، فيحتاج إلى دليل آخر على تنزيل الظن أيضاً مقام القطع حتى يحصل كلا جزئي الموضوع.

وعلى الثاني لابد من أن يكون النظر إليهما استقلالياً ويحكم بأن الظن كالقطع وهذا لا يوجب إلا ترتيب جميع الآثار التي تمام موضوعها القطع على الظن، وينفي الآثار التي تمام موضوعها الواقع أو هو مع القطع، فيحتاج إلى تنزيل آخر بنظر طريق حتى يترك مؤدى الظن أيضاً منزلة مؤدى القطع حتى يحكم بتلك الآثار أيضاً. فعلم أن قيام الأمانة والأصل مقام العلم في جميع الآثار يحتاج إلى تنزيلين تكفلهما دليلاً، وأما الدليل الواحد فلا يتكفلها؛ ضرورة أنها لحاظان متبانيان لا يمكن جمعها في لحاظ واحد.

ثم العمومات الدالة على حجية الأصل والأمانة يكون التنزيل منزلة الواقع قدراً متيقناً منها، ومع ذلك لا يمكن دلالتها على التنزيل الآخر، و لازم ذلك عدم قيام الأمارات والاصول مقام العلم في الآثار التي يكون العلم تمام موضوعها أو جزئه وإن كان العلم موضوعاً على وجه الطريقة.

هذا حاصل الإشكال و لابد أولاً من فهم معنى الطريقة والصفية، فنقول: إن كان المراد بالطريقة كون العلم مرآة صرفاً متعلقه، بحيث لا ينظر فيه أصلاً، فيلزم عدم دخله في الموضوع؛ لأن المفروض أن الجاعل لم ينظر إلى القطع إلا بالنظر

المرآتي، والحكم المجعول في هذا النظر لاحالة يكون تمام موضوعه الواقع؛ لأنه لا يرى إلا إياه.

وإن كان المراد أن ينظر ثانياً إلى حيث طريقيّة القطع بنظر الاستقلالي فما المراد بالصفية إن كان المقصود حيث كون القطع صفة نفسانية؟ فهذا جامع لجميع الصفات النفسانية من الحسد والبخل وغيرهما، فيلزم كونها أيضاً موضوعاً.

وإن أريد هذه الصفة الخاصة والحالة النفسانية المخصوصة المقابلة لسائر الصفات والحالات النفسانية، فالمخصوصية التي بها تمتاز هذه الصفة عن سائر صفات النفس وتصير مقابلة لها ليس إلا كونه كشفاً تاماً، فبالكشف تمتاز عن جميع الصفات غير الظن كالحسد والبخل ونحوهما؛ حيث لا كشف فيها أصلاً، وبقيد التمام تمتاز عن الظن؛ حيث إنّه وإن كان كشفاً لكنه ناقص.

وبالجملة، فيصير على هذا مرجع الصفية إلى الطريقيّة؛ إذ المنظور في الثانية أيضاً هو الكشف التام، وإلا فإن كان منظوراً على نحو المرآتية وبالمعنى الحرفي فقد عرفت أنّه يلزم عدم دخله في الموضوع أصلاً، فاللازم هو التزام أن القطع بمعنى الكشف التام الملحوظ بالاستقلال لا يكون إلا ذاتيية واحدة وليس له حيثيتان حتى يستوى باعتبار إحداها صفة وبالأخرى طريقاً.

وعلى هذا فلا بدّ من حمل الطريقيّة والصفية في كلام شيخنا المرتضى على معنى آخر، بأن يقال: إنّ جعل معلوم الخمرية موضوعاً يتصوّر على نحوين:

الأول: أن يكون المقصود هو الخمر المفروغ عن خمرية بقيام طريق متّبع عليها، وبعبارة أخرى: الخمر الذي له كاشف وطريق أعمّ من أن يكون كاشفه وطريقه هو القطع أو طريقاً معتبراً آخر، ووجه تخصيص القطع بالذكر كونه أظهر أفراد الكاشف وأتمّها.

والثاني: أن يكون نفس هذه الصفة التي هي الكشف التام بخصوصية هذه معتبراً، فعلى هذا لا يقوم طريق آخر مقامه؛ إذ غاية الأمر إحراز نفس الواقع بقيام طريق آخر بسبب دليل حجّيته، فيبقى خصوص صفة القطع والكشف التام الذي هو

جزء الموضوع أو تمامه منتفياً، وأما على الأول - وهو أن يكون النظر إلى جهة طريقيته وكشفه مع قطع النظر عن خصوصية كونه تاماً - فيقوم مقامه الأمارات و بعض الاصول لو اخذ بهذا النحو موضوعاً.

لا يقال: إنه على هذا ليس الأصل و الأمانة قائماً مقام القطع بل هما أيضاً في عرض القطع؛ فإنّ الدليل نسبته إليهما على حدّ سواء؛ إذ لم يعتبر فيه إلا وجود الطريق المطلق، و كما أنّ القطع أحد أفراد الطريق فكذا الأصل و الأمانة، فيكون ترتيب الأثر عليهما بنفس هذا الدليل كالقطع لا بدليل التنزيل.

لأنّا نقول: معنى قيامها 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 بخرية مایع و إن كان يتحقّق به الطريق لكن يحتاج إلى تنزيل هذا المایع المظنون الخمرية أيضاً منزلة الخمر الواقعي ليرتّب عليه أثر الخمر الواقعي، فيكون أحد الجزئين و هو الظنّ مثلاً حاصلًا بالوجدان و الجزء الآخر و هو الخمر حاصلًا بالتنزيل للمؤدّي منزلة الواقع، فيكون قيام الظنّ مثلاً مقام القطع في الجزء التنزيلي لافي الجزء الوجداني.

فإن قلّتم: لا أثر لنفس الواقع بالفرض، بل له مع الطريق، و تنزيل المظنون منزلة الواقع يفيد في ترتيب الآثار المترتبة على نفس الواقع.

قلّتم: يكتفي الأثر التعليقي المترتب على جزء الموضوع، فيفيد التنزيل إثبات هذا الأثر التعليقي للمظنون، نظير الأصل و الأمانة القائمين على إثبات جزء الموضوع في سائر الموارد كالبيّنة القائمة على تعديل عدل واحد ليكون موضوعاً لقبول الشهادة إذا انضمّ إليه عدل آخر، أو إثبات الكربة بالاستصحاب ليرتّب عليها عدم الانفعال إذا انضمّ إليها الطهارة و الإطلاق.

وبالجملة فإذا قام الظنّ أو البيّنة على خمرية مایع فيقوم هذا الظنّ أو البيّنة مقام القطع بواسطة دليل تنزيلها منزلته، فيحكم بكون المایع خمرًا، و بعد إثبات خمريته بذلك يصير ذا طريق قهراً، فدليل التنزيل يثبت خمرية المایع تشريعاً و طريقيّة

الظن و البيّنة تكويناً، هذا كله فيما إذا كان القطع جزء موضوع.

وأما إذا كان تمام موضوع فإن كان لمتعلّقه أثر آخر غير ما اخذ القطع تمام موضوعه فالأمانة والأصل يقومان مقامه؛ إذ بلحاظ ذاك الأثر يصحّ التنزيل وبه يتحقّق مصداق الطريق، فالصغرى أعني طريقة الأمانة تثبت به، والكبرى أعني ثبوت الأثر الذي تمام موضوعه القطع لكلّ طريق معتبر بدليل هذا الأثر، فكون الأمانة طريقاً يثبت بالتنزيل، وكون كلّ طريق حكمه كذا ثبت بدليل هذا الحكم، وإن لم يكن لمتعلّقه أثر أصلاً فلا يشمل دليل التنزيل إتياءه. إذ هو بلحاظ الأثر، وإذ ليس فليس، فلا يقوم الأمانة والأصل مقام القطع، فتبيّن أنّ قيام المقام مخصوص بموضع قابل له.

تقّة: القطع بحكم لا يمكن جعله موضوعاً لمثل هذا الحكم ولا لضده، أمّا الأول فللزوم اللغويّة في الأمر والنهي المولويين كما تقدّم، لا من جهة اجتماع المتأثّلين؛ إذ هو غير لازم لاختلاف الرتبة كما تقدّم أيضاً، وكذا في الثاني ليس الجهة لزوم التناقض لعدم لزومه باختلاف الرتبة، بل الجهة لزوم الإذن في المخالفة وهو أيضاً كالمخالفة في القبح.

مثلاً القطع بوجوب موضوع لو صار موضوعاً لوجوب آخر لهذا الموضوع فهذا لغو، وإن صار موضوعاً لحرمة لزم الإذن في ترك الواجب، ولو لم يلزم أحد المحذورين فلا بأس كما في جعل القطع بإباحة شيء موضوعاً لوجوبه أو حرمة أو استحبابه أو كراهته، وكما في جعل القطع بالكراهة موضوعاً للحرمة دون العكس، أو جعل القطع بالاستحباب موضوعاً للوجوب دون عكسه، وفي مورد لزوم أحدهما لا بدّ من جعله موضوع الحكم على موضوع آخر مثل قولك: إذا قطعت بكون المايح خمرأً وحرماً فتصدّق بدرهم.

ثمّ إنّه يرد على المحقّق المذكور القائل بعدم قيام الأمارات مقام العلم المأخوذ على نحو الكشف والطريقة موضوعاً للنقض بالاصول العمليّة؛ فإنّ غايتها العلم، فقاعدة الطهارة مغيّة بالعلم بالنجاسة، وقاعدة الاستصحاب مغيّة بيقين مثل

اليقين السابق، وهكذا سائر الاصول؛ فإنها مجعولة في حق الشاك مادام الشك، فإذا ارتفع الشك وتبدل بالعلم ارتفع موضوعها، ولا إشكال أن العلم المذكور وإن اخذ طريقاً محضاً بالنسبة إلى حكم متعلقة، لكنه موضوع بالنسبة إلى عدم جريان الأصل. فلازم القول المذكور عدم كون الأمانة القائمة على خلاف الاصول واردة عليها، بل اللازم هو التعارض بين الأصل والأمانة، فإذا شك في حدوث خمرية مايع قطع بخليته سابقاً فقضية عدم نقض اليقين السابق بالشك بل ييقن مثله هو البناء على كون هذا المايح خلاً مادام الشك في خمريته باقياً، فإذا قام أمانة على خمرية هذا المايح فقضية دليل اعتبار هذه الأمانة المفيد لتنزيل نفس المؤدى منزلة الواقع دون تنزيل الشك منزلة اليقين ليس إلا تنزيل هذا المايح منزلة الخمر و ترتيب آثار الخمر الواقعي عليه، لا تنزيل شك المكلف و ترديده النفساني منزلة اليقين، و من المعلوم أن تنزيل المايح بمنزلة الواقع لا يرفع الشك، فيكون المايح خمرأً بمقتضى دليل التنزيل، و يكون المكلف شاكاً لعدم حصول العلم له لا وجداناً - بلا إشكال - و لا تنزيلاً كما هو الفرض، فيكون موضوعاً للاستصحاب وعدم نقض اليقين بالشك، فيكون مقتضى هذا هو الحكم بالخليّة، و مقتضى دليل الأمانة هو الحكم بالخمرية فيقع التعارض بينهما بدون الورد.

و مبنى هذا المحقق في باب ورود الأمانة على الأصل هو أن العلم المجعول غاية للأصل، المراد به هو العلم بالحكم الفعلي لا خصوص العلم بالحكم الواقعي، ولا شك أن من تقوم عنده أمانة على وجوب شيء - مثلاً - يعلم بأن حكم الله في حقه فعلاً هو وجوب هذا الشيء، و بهذا يخرج عن موضوع الشاك، و ينقطع الأصل الجاري في حال الشك في الوجوب.

و أنت خير بعدم تأني ذلك في الشبهة الموضوعية، فن شك في حرمة شرب التتن لو قام عنده خبر العادل الثقة على حرمة يعلم وجداناً بأن الحكم الفعلي هو الحرمة بضميمة وجوب العمل على طبق خبر العادل الثقة، و أما من شك في خمرية مايع مع العلم بخليته سابقاً و قام البيّنة على خمريته فهو لا يحصل له العلم

بالخمرية؛ فإنها غير قابلة للجعل، فليست كالحكم القابل له، ومن المعلوم أن دليل عدم نقض اليقين بالشك إنما يعتبر اليقين والشك فيه في الشبهات الموضوعية في نفس الموضوعات، ففاده أن العلم بالخلية في السابق لا ينقض إلا بالعلم بالخمرية وقد عرفت أن دليل الأمانة لا يصير سبباً للعلم بنفس الخمر وإن كان يصير سبباً للعلم بحكمه.

و بالمجمل، فكل ما يختاره هذا المحقق الجليل في ورود الأمانة على الأصل في الشبهة الموضوعية نختاره نحن في هذا الباب أعني قيام الأمارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على نحو الكشف، ونجيب به عن إشكاله قدس سره، فبين اختياره قدس سره في المقامين تهافت وتدافع.

لا يقال: إنه إذا قام الأمانة على خمرية المايح المذكور فقد حصل كلا جزئي الغاية، أحدهما بالتنزيل والآخر بالوجدان؛ فإن الغاية لحكم الأصل وعدم نقض اليقين بالخلية السابقة هو شينان، خمر وعلم به، وقبل قيام الأمانة ليس شيء منها محرراً، وأما بعده فالخمر يحرز بالتنزيل، وأما العلم فيحصل حينئذ بالوجدان؛ إذ بعد قيام الأمانة وإن كان لا يحصل العلم بالخمر الواقعي، ولكن يحصل العلم بالخمر التعبدية بالوجدان، فيتحقق الخمر المعلوم الذي هو الغاية والموضوع، نظير إحراز موضوع الكراهة الظاهر بإحراز كراهته بالوجدان وطهارته بالتنزيل.

لأننا 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 في الدليل الأول لا شيئاً آخر غيره، وفي المقام الجزء الوجداني هو العلم بالخمر التعبدية، ولو كان المأخوذ دليل الأصل علماً وخمراً منفردين كانا حاصلين، ولكن من المعلوم أن المأخوذ فيه هو الخمر والعلم بالخمر الواقعي لا مطلق العلم ولو بشيء أجنبي عن الخمر الواقعي وبعد قيام الأمانة وإن كان نفس الخمر محرراً بدليل التنزيل، ولكن العلم الوجداني غير ما اخذ في غاية حكم الأصل؛ فإنه علم بالخمر الواقعي، وهذا علم بالخمر التعبدية، فالعلم الذي هو الجزء غير محرر لا

بالوجدان ولا بالتزويل كما هو المفروض، والعلم الذي هو محرز ليس بجزء.
ثم على تقدير تمامية ما ذكر فن الواضح عدم اختصاصه بما إذا كان القطع
الموضوعي مأخوذاً على وجه الطريقة، بل يعم ما إذا كان على وجه الصفتية، فيلزم
قيام الأمانة مقام القسم الثاني أيضاً بهذا البيان كما هو واضح.

ثم إنه قدس سره بعد ما جاوز قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض لم يجوز
قيام الاصول غير الاستصحاب مقامه مقللاً بأن قيام المقام ليس إلا ترتيب ما
للواقع من الآثار والأحكام، والاصول ليست إلا وظائف مقررة في حق الجاهل.
وفيه أن كونها وظائف مقررة في حق الجاهل في مقام العمل لا يضرب بقيامها في
حقه مقام العلم بمعنى ترتيب آثار الواقع على مؤداه، فقاعدة الطهارة قائمة مقام
العلم بمعنى أنه يحكم بسببها بجميع آثار موضوع الطاهر كما لو علم بهذا الموضوع، و
هذا أيضاً هو الموجود في الأمانة؛ فإنها أيضاً لا تنفد أزيد من ترتيب الآثار،
فالأمانة على كل موضوع تقوم مقام العلم بهذا الموضوع في ترتيب جميع آثاره، و
أصل الطهارة أيضاً يقوم مقام العلم بها في ترتيب جميع آثار الطهارة.

وكذا الكلام في قاعدة الفراغ؛ فإنها تقوم مقام القطع بالصحة، فكما يرتب على
هذا القطع عدم وجوب الإعادة، فكذا يحكم به بهذا الأصل أيضاً، وهكذا سائر
الاصول الشرعية.

نعم لا معنى لقيام الأصل العقلي وهو الاحتياط والبراءة مقامه، وجهه أن
الاحتياط ليس إلا عبارة عن نفس حكم العقل بتنجز التكليف وكونه ثابتاً في رتبة
المكلف وكونه معاقباً بالخالف لو كان التكليف موجوداً واقعاً، والبراءة ليست إلا
عبارة عن حكم العقل برفع التنجيز واستحقاق العقوبة على تقدير ثبوت التكليف،
ومن المعلوم أن العلم إن كان بوجود التكليف فهو موجب للحكم بالتنجز و
استحقاق العقوبة بالخالف، لأن مؤداه نفس هذا الحكم، وإن كان بعدمه فهو موجب
لرفع التنجز والاستحقاق لأن نفس مؤداه ذلك.

وبالجملة، لو كان الاحتياط مؤدياً إلى شيء يكون من آثاره التنجيز، وكانت

البراءة مؤدية إلى شيء هو موجب لرفع التجيز صح قيامها مقام العلم؛ فإن مؤداه أيضاً إما منجز وإما رافع للتجيز، لكن ليسا كذلك، بل هما كما عرفت نفس التجيز العقلي والمعدورية العقلية وليس مؤديين إلى شيء من آثاره أحد هذين.

ثم إنه قدس سره بعد ما بين عدم قيام الأمانة مقام العلم الموضوعي بين عدم قيام الاستصحاب مقامه أيضاً، ولعل وجه ذكره بالخصوص مع معلومية حاله من الأمانة وعدم كونه أقوى منها أن في دليله ذكر لفظ الشك واليقين، فربما يتوهم وفائه بتنزيل الشك منزلة اليقين فيما إذا كان له دخل في الموضوع، فصرح به أيضاً دفعاً لهذا التوهم وأنه لا بدّ إما من ملاحظة المتيقن السابق والمشكوك يجعل اليقين طريقاً إلى متعلقه ليفيد تنزيل المشكوك منزلة المقطوع بلحاظ آثار نفس الواقع، وإما من ملاحظة اليقين والشك على وجه الاستقلال ليفيد التنزيل بلحاظ آثار نفس القطع، وحيث إن الدليل ظاهر في اللحاظ الأول والجمع بينه والثاني أيضاً غير ممكن فتعين عدم وفاء دليله بقيامه مقام القطع فيما له دخل في الموضوع.

ثم إنه قدس سره ذكر كلاماً ذكره في حاشيته مع جوابه، وحاصل ما ذكره في الحاشية إمكان أن لا يفيد دليل الأمانة والاستصحاب إلا تنزيل المؤدى والمستصحب ومع ذلك كان كافياً للتنزيل منزلة القطع؛ فإنه إذا حكم بالأمانة أو الاستصحاب بالخميرية فالقطع بالخميرية التعبدية يحصل، وكما يدل دليل الأمانة والاستصحاب على تنزيل المشكوك منزلة الخمر يدل على تنزيل هذا القطع أيضاً منزلة القطع بالواقع؛ للملازمة بين هذين التنزيلين.

وحاصل الجواب أن الملازمة ليست بعرفية قطعاً بحيث يلزم عرفاً من الانتقال إلى الأول الانتقال إلى الثاني، كما يلزم من الانتقال إلى تنزيل شخص منزلة الأب لشخص آخر الانتقال إلى تنزيل الشخص الثاني منزلة الابن للشخص الأول، فلو كان حكم مرتباً على مجموع الابوة والبنوة فالتنزيل في أحدهما فقط كاف لإحراز موضوع هذا الحكم بتمامه؛ فإنه وإن كان دلالة الدليل على تنزيل أحد الجزئين في طول دلالاته على تنزيل الآخر لكنها بحسب الواقع في عرض واحد، ففي مقام

الثبوت قد نزل 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 اللغوئية و ذلك لأنّ التنزيل يكون في موضوع ذي أثر و في غيره لغو، فإذا فرضنا أنّ نفس الخمر لا أثر له، فالتنزيل فيه إنّما لا يكون لغواً إذا كان جزء آخر للموضوع و هو القطع بالخمر محرراً إنّما 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 لثلاً يلزم اللغوئية؛ فإنّ تنزيل الخمر بدون تنزيل القطع مع فرض عدم كون الخمر ذا أثر لغو و إنّما يخرج عن اللغوئية إذا كان الجزء الآخر محرراً بالوجدان أو بالتنزيل الآخر.

و هذا غير جار في الدليل العام؛ فإنّ غايته أنّ أصالة العموم محفوفة بالنسبة إلى هذا الخمر فيكشف عن ثبوت التنزيل في القطع أيضاً لعدم لزوم اللغوئية، لكن لا إشكال أنّ التمسك 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، فلا يجري بالنسبة إليه أصالة العموم من باب التخصّص لا التخصيص.

فنحن إذا فرضنا أنّ موضوع دليل العام للتنزيل هو كلّ ذي أثر، فلا بدّ أولاً من إحراز كون هذا الخمر ذا أثر ليصير مصداقاً للموضوع ليصحّ التمسك 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 يستوقّف على دلالة الدليل على تنزيل نفس الخمر لكي يحكم صوناً له عن اللغوئية بالتنزيل في القطع أيضاً، و بالجملة، فمصادقيته لذي الأثر الذي هو موضوع دليل التنزيل إنّما يتحقّق بسبب إجراء عموم التنزيل فيه، و بعده فلا يشمل العموم للتخصّص و لا التخصيص.

الأمر الرابع: هل يجب الموافقة الالتزامية كالموافقة العلمية و يحرم المخالفة

الالتزامية كالمخالفة العملية أولاً؟ فاعلم أولاً أن للمخالفة الالتزامية مرتبتين، الاولى: مجرد عدم الانقياد القلبي بالحكم الشرعي، وبعبارة اخرى اللابناء، و الثانية: البناء القلبي على الخلاف مضافاً إلى عدم انقياد الحكم وعدم الإذعان به.

ومحل الكلام ما إذا لم يكن في البين مخالفة قطعية عملية لاني زمان واحد و لا تدريجاً، وهو لا محالة يكون فيما إذا دار الأمر في زمان مخصوص يسع عملاً خاصاً بين كون هذا العمل الخاص حراماً أو واجباً مع العلم بعدم الحرمة والوجوب قبل هذا الزمان وبعده؛ فإن المخالفة القطعية من حيث العمل غير ممكن حينئذ ولو بطريق التدريج، والمخالفة الاحتمالية لازمة على أي حال؛ لعدم إمكان صدور الفعل والترك معاً عن المكلف ولا خلوه عنها وبشرط عدم العلم بالتعبد به إمامي الوجوب معيناً أو في الحرمة كذلك أو كليهما؛ لوضوح أنه معه يتحقق المخالفة القطعية كما هو واضح. وهذا في الشبهة الحكمية لم نعر له على مثال؛ فإن الأحكام الشرعية ثابتة من أول هذه الشريعة إلى الأبد وليس فيها ما يكون دوامه ساعة واحدة مثلاً، حتى يعلم إجمالاً بكون العنوان الفلاني في الساعة الفلانية من اليوم الفلاني من الشهر الفلاني من السنة الفلانية إما واجباً وإما حراماً، مع كونه خالياً عن الوجوب و الحرمة قبل هذه الساعة وبعدها إلى الأبد.

نعم له مثال في الشبهة الموضوعية، وهو كما إذا علم بصدور حلف منه متعلق بالمرأة الفلانية في الساعة الاولى من ظهر يوم الجمعة الفلاني بقدر زمان يسع الوطي الواحد فقط، ولم يعلم أنه حلف على وطئها فيها أو على ترك الوطي؛ فإن الأمر دائر حينئذ بين الوجوب و الحرمة في الشيء الواحد و الزمان الواحد، ومن المعلوم أنه لا يخلو من الفعل والترك في هذا الزمان، فيتنازع في مثل ذلك في أنه هل يحرم عدم البناء على شيء أصلاً و البناء على عدم الوجوب و الحرمة معاً أولاً؟.

فنقول: إن كان مقصود المدعي أن المكلف يكون عالماً بالإنزام على نحو الإجمال فيلزم عليه الانقياد والتصديق القلبي على قدر علمه و بمقدار معلومه، فيلزم الاعتقاد بأصل الإنزام على ما هو عليه واقعاً من الوجوب و الحرمة، فالظاهر أنه

مسلم؛ فإن معنى الإيمان والإسلام والتصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله هو انقياد ما علم أنه حكم الله من غير فرق بين علمه تفصيلاً أو إجمالاً، فإن كان تفصيلاً فعلى نحو التفصيل، وإن كان إجمالاً فعلى نحو الإجمال كما فيما نحن فيه. ويشهد لذلك مراجعة الوجدان في من يشرب الخمر معتقداً أنه معصية المولى و من يشربه مستحلاً له أو غير بان على شيء أصلاً^(١)؛ فإن الثاني والثالث أغلظ من

١ - ذهب شيخنا المرتضى قدس سره إلى أنه لو ترك شرب الخمر ولكن كان بانياً على حليته فلا بأس؛ إذ لا دليل على وجوب عقد القلب على كل حكم تفصيلاً، وإنما المسلم في تحقق الإسلام عقد القلب على العنوان الإجمالى الذي هو كل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله، وفيه أنه نعم لا يكون شرطاً في الإسلام أن يكون عالماً بالأحكام تفصيلاً بواقعها و بانياً عليها على التفصيل حتى يلزم كفر الجاهل بالأحكام الفرعية كلاً أو بعضاً بالجهل البسيط أو بالجهل المركب، بل يكفي عقد القلب على أن كل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله إجمالاً حقاً و من جانب الله عز وجل، وهذا أمر علاوة على الاعتقاد الجناني الذي هو عبارة عن اليقين و الجزم بالحقيقة الحاصل لتمام الكفار الجاحدين في زمانه صلى الله عليه وآله؛ فإنه اتضح الأمر عليهم أجلى من الشمس في رابعة النهار، ولكن كانوا جاحدين.

والمراد بالاجحود ليس هو الإنكار اللساني، بل يجتمع مع الخرس و عدم التكلم أيضاً وهو الإياء القلبى عن قبول أحكامه و رسالته و التزامه و عقد القلب على خلاف أحكامه و العتو و التمرد عن الدخول تحت إطاعته و امتثال أو امره، و الطفيان و الاستكبار عن تذليل النفس له و لرسالته و ما يقابل هذا، و هو الذي يعتبر في تحقق الإسلام و الاقرار اللساني كاشف عنه و ليس له موضوعية.

ولذا يتحقق الإسلام مع الخرس و عدم التكلم و هو التباني و تذليل النفس و توطئتها على انقياد حكمه و قبول رسالته و عقد القلب و الالتزام بها، و هو أيضاً أمر قلبى باطنى كالعلم و الجزم و لكنّه غيرهما.

والحاصل أنه وإن كان لا يعتبر في الإسلام زيادة على الاعتقاد و عقد القلب الجنائين على صحة و حقيقة كل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله على سبيل الإجمال، ولكن كما

الأوّل قطعاً؛ فإنّها مستخفّان بحكم المولى، والأوّل غير مستخفّ به، بل قابل له، و
بالجملة التفرقة بينهما في مراتب الاستحقاق لعلّه من أوائل البديهيّات، وليس منشأ
ذلك إلا المخالفة الالتزامية الموجودة في الأخيرين دون الأوّل.

فيكون هذا شاهداً على المدّعى فيما نحن فيه وهو صورة العلم الإجمالي و عدم
إمكان المخالفة القطعية العملية؛ لعدم الفرق بينها وبين صورة العلم
التفصيلي وإمكانها، فإذا كانت المخالفة القطعية الالتزامية محرّمة في الثانية فهي كذلك
في الاولى أيضاً ولا يعقل التفكير، وبالجملة يلزم الانقياد القلبي على طبق العلم
وحذوه، إن تفصيلاً فتفصيلاً، وإن إجمالاً فإجمالاً.

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، فإنّما يبنى على شخص الوجوب أو على شخص الحرمة،
فيكون حال الموافقة الالتزامية في مورد العلم الإجمالي حال الموافقة العملية في
مورد العلم الإجمالي، فكما يجب الموافقة القطعية وقد يجب الموافقة الاحتمالية عملاً في
صورة العلم الإجمالي، فكذلك الحال في الموافقة الالتزامية.

ففيه أنّ الأوّل وهو الالتزام والبناء على خصوص الحكم الواقعي غير ممكن

لا يجتمع هذا الاعتقاد فيما إذا علم وجداناً بأنّ الشيء الفلاني مصداق ما جاء به مع
الاعتقاد بعدم حقيقة هذا المصداق، ولامحالة يكون هذا استثناء من تلك الكلية؛ ضرورة
أنّه لا يمكن الاعتقاد بالموجبة الكلية مع السالبة الجزئية؛ فإنّهما متناقضان، كذلك التباني
وعقد القلب على تلك الكلية الإجمالية أيضاً لازم وجوده الذي لا ينفك عنه أنّه إذا صار
مصداقه تفصيلاً صار هو أيضاً تفصيلاً قهراً، وإلا يكشف عن عدم الإجمال أيضاً.

ولهذا ذكروا أنّه لا ينفك 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 صلى الله
عليه وآله إلى أيدي الناس، فحيث لا محالة يكون عقد القلب على بعض ما جاء به دون
تمامه، منه قدّس سرّه.

لكونه تكليفاً بما لا يطاق؛ لقرض عدم العلم بهذا الحكم الشخصى، والثانى وهو الالتزام والبناء على خصوص أحد الحكمين على نحو التخيير وإن كان ممكناً ولكن لا دليل يدل على ثبوت هذا التكليف التخييري، وإذا لم يثبت الدليل جاء حرمة من باب التشريع؛ فإن البناء على خصوص وجوب الوطى في المثال أو خصوص حرمة إدخال لما لا يعلم أنه من الدين في الدين، فيشمله أدلة حرمة التشريع، فيكون موافقة احتمالية للحكم الواقعي ومخالفة قطعية لحرمة التشريع.

وربما يتوهم أن الدليل تنقيح المناط فيما ورد في الخبرين المتعارضين من جعل أحدهما طريقاً على التخيير، وأن المناط هو الحكمان المشتبهان الذان دل عليهما الخبران، لا خصوص كونها خبرين، فإذا دل أحدهما على وجوب الجمعة والآخر على حرمة فالمكلف يشك في أن حكم الله هو الوجوب أو الحرمة؟ فالتخيير يكون من هذا الحيث، فيجري في كل ما إذا دار الأمر بين حكيم شرعيين، فعنى الأخذ بما دل على الوجوب هو الأخذ بالوجوب، ومعنى الأخذ بما دل على الحرمة هو الأخذ بالحرمة.

وفيه أنه تابع لإثبات كون المناط هذا، وأتى لأحد بإثباته، فلا يمكن العلم به، وإن كان لو علم مناطية ما ذكر صبح إجراء الحكم في غير مورد الخبرين المتعارضين بتنقيح المناط.

ثم بعد تبين عدم لزوم البناء على واحد شخصي على التخيير فإن قلنا بأن أدلة حلية كل مشتبه من مثل قوله عليه السلام: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي غير شاملة إلا لما إذا شك في أصل الإلزام كما إذا كان أحد الطرفين الوجوب والآخر الإباحة، فهي غير شاملة للمقام مما يكون أصل الإلزام فيه متيقناً، وحيث فن حيث أصل الإلزام حيث إنه عالم يلزم الانقياد قلباً، ومن حيث التعيين والشخص فحيث إنه جاهل لا يجب عليه شيء.

وإن قلنا بشمول تلك الأدلة لمثل المقام فيجب هنا عليه التزامان الالتزام بالإلزام الواقعي أي ما كان، والالتزام بالإباحة والحلية، ولا منافاة بين الالتزامين

كما لا منافاة بين نفس الحكمين؛ فإنَّ أحدهما بحسب مرحلة الواقع و الآخر بحسب مرحلة الظاهر، فمن حيث مرحلة الواقع المكلف عالم بأصل الإلزام و جاهل بشخصه و منقاد بالإلزام الإجمالي، و من حيث مرحلة الظاهر بان على حليّة كلّ مشتهية الحرمة و منه المقام.

و المحصل أنّ محلّ الكلام أنّ المخالفة العمليّة في مورد العلم الإجمالي، كما أنّها مانعة عن جريان أصالة الإباحة في الأطراف كذلك الالتزامية أيضاً أولاً؟.

فلنفرض الكلام في صورة لم يكن مانع عن جريانه من جهة العمليّة و كان ممحّضاً في الالتزامية كالشبهة الموضوعيّة التي مثلناها، فالمدّعي للمانعيّة لابدّ و أن يقول: كما أنّ العلم 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، كذلك 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 المخبرين عند التعارض؛ فإنّه حينئذ لا يمكن إجراء أصالة الإباحة؛ فإنّه وإن كان لامانع من حيث المخالفة العمليّة - إذ القطعيّة منها غير ممكنة و الاحتماليّة غير منفكّة، و أمّا من جهة المخالفة الالتزامية فالمانع موجود؛ إذ لا يمكن عقد القلب في فعل واحد في زمان واحد على وجوبه أو حرمة و على إباحته - ولكن قلنا: إنّ المقدار الذي تعلق 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 فحال، و إن كان خصوص أحد الطرفين غيراً فممكن، لكن لا دليل عليه، فيكون مشمولاً لأدلة التشريع و يصير موافقة احتماليّة للتكليف المعلوم و مخالفة قطعيّة لدليل التشريع.

و إذن فينحصر المانع في الالتزام بما تعلق به العلم أعني التكليف الإلزامي و

هو غير مانع عن شمول دليل أصل الإباحة لو قلنا بعدم اختصاصه بما إذا كان أحد طرفي الشك التكليف والآخر اللاتكليف، بل عمومه لكل ما إذا شك في الحرمة سواء كان طرفها الوجوب أم غيره، والجمع بين الالتزام بالتكليف والالتزام بالإباحة على نحو قرّر في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

هذا كله في ما إذا لم يمكن المخالفة القطعية العملية ولو تدريجاً، وأمّا لو أمكن بطريق التدريج فيقع الكلام في أنّ المخالفة القطعية الحاصلة بالتدريج ليست بممانعة عقلاً عن إجراء الإباحة أو هي ممانعة؟.

وليعلم أولاً أنّه ليس المراد بالتدريج مطلق الحصول في جزئين متعاقبين من الزمان؛ لوضوح أنّ شرب الإنائين المشتبهين بالخمر أيضاً تدريجي بهذا المعنى، بل المراد التدريجية من حيث توجه التكليف بأن كان التكليف المعلوم مردداً بين ما يتوجّه إلى المكلف في الحال، وما يتوجّه إليه في الاستقبال، كما لو علم بأنّه إما يجب عليه إكرام زيد في هذا اليوم أو إكرام عمرو فيما بعد أربعة أيّام؛ فإنّ الواجب إن كان الأوّل فهو في الحال يتنجز عليه التكليف، وإن كان الثاني فهو في الحال غير مكلف؛ إذ تنجز ذاك يتوقّف على حضور ذاك الزمان.

وهذا موجود في الشبهة الحكمية، كما لو شك في وجوب صلاة الجمعة في جميع الأسابيع أو حرمة في جميعها، فلو صلاها في اسبوع وتركها في اسبوع آخر يعلم بملاحظة الزمانين بصدور المخالفة القطعية منه؛ إذ يعلم بأنّه إما أن يكون الفعل في الأوّل حراماً أو الترك في الثاني، فإله دخل في حصول المخالفة القطعية في هذا الفرض هو العلم بأنّه إما يحرم في الاسبوع الأوّل وإما يجب في الاسبوع الثاني، لوضوح أنّ العلم بالوجوب أو الحرمة في كلّ واحد من الاسبوعين منفرداً لا يدخل له في ذلك؛ لعدم إمكان المخالفة القطعية من هذا الحيث.

إذا تقرّر ذلك فقد يقال بأنّ المكلف في الاسبوع الأوّل لا يعلم بتوجه تكليف إليه؛ لاحتمال أن تكون الصلاة في الاسبوع الثاني واجبة؛ إذ على هذا التقدير لا يتوجه هذا التكليف التحريمي إليه في هذا الاسبوع، ثمّ في الاسبوع الثاني أيضاً

لا يعلم بتوجه التكليف إليه، لاحتماله أن كانت الصلاة في الأول محرمة، فهو لا يعلم بالتكليف في أحد الزمانين.

نعم بعد الزمانين يعلم بمحصول المخالفة منه، فلهذا لا يكون جعل الإباحة في حقه ترخيصاً في المخالفة القطعية.

وبالجملة، هذه مخالفة لم يحصل العلم بها حين الارتكاب، وإنما يحصل بعده، و المحذور الترخيص في المخالفة القطعية التي يحصل القطع بها حين الارتكاب.

وجوابه ظهر مما مر في بيان الواجب المشروط من أنه إذا كان الوجوب مشروطاً بشرط يعلم بمحصوله فيما بعد فهو كالوجوب المطلق، ولهذا لو توقف إتيان الواجب في المستقبل على مقدّمة سابقة عليه فتركها يستحقّ العقاب لذلك.

والحاصل أن مجرد تدريجية المخالفة بالمعنى المذكور لا يوجب الفرق في حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية أصلاً، وإذن فلو تمكّن من الموافقة القطعية و ترك المخالفة القطعية كان هو المتعين، 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؛ فإنه يأتي بالإكرامين في الزمانين في الأول و يتركه في الزمان الأول و يأتي به في الزمان الثاني في الثاني.

وأما لو لم يتمكّن من الموافقة القطعية إلّا مقرونة بالمخالفة القطعية، و من ترك المخالفة القطعية إلّا مقروناً بترك الموافقة القطعية كما في مثال صلاة الجمعة؛ فإنه 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 لا يحصل إلّا الموافقة الاحتمالية، كذلك لا يحصل إلّا المخالفة الاحتمالية، فيبتي الكلام حينئذ على أنه هل قبح المخالفة القطعية أشدّ أو قبح ترك الموافقة القطعية؟

فإن كان الأول لزم رفع اليد من حسن الموافقة القطعية واختيار الفعل أو الترك في جميع الأزمان تخلصاً من محذور المخالفة القطعية، وإن كان الثاني لزم الفعل في

اسبوع و الترك في آخر و انحصل المخالفة القطعية تخلصاً من محذور ترك الموافقة القطعية، و حيث إننا نختار الأول فيما يأتي في العلم الإجمالي إن شاء الله تعالى مستدلاً بأن قبح المخالفة القطعية بتي؛ و لهذا نخص به أدلة الاصول، و أما ترك الموافقة القطعية و الاكتفاء بالاحتمالية فقابل للزوال بمجني الترخيص من الشرع؛ فلهذا يجب بحكم العقل اختياره باختيار الفعل أو الترك في تمام الأزمان تخلصاً من القبح الأشد. ثم ربما يورد على ما ذكرنا من عدم جريان الأصل تدريجياً فيما تكون المخالفة فيه تدريجية بالنقض بالخبرين المتعارضين، حيث ورد في الأخبار العلاجية أنه: بعد فقد المرجحات و تساويهما من كل الجهات يكون المكلف غيراً في الأخذ بأيهما شاء، فاختلف في ذلك، فذهب جمع كثير إلى أن التخيير استمراري يعني بعد الأخذ بأحدهما أيضاً يكون التخيير ثابتاً، فيجوز العدول منه و الأخذ بالآخر.

و ذهب آخرون إلى أنه بدوي بمعنى أنه قبل البناء على طريقة أحدهما كان غيراً، و بعده يصير هذا الواحد المأخوذ متعيناً و هو ملزم بالأخذ به و يسقط اختياره، و منشأ الخلاف هو الاختلاف في تعيين مدلول الخبر العلاجي الدال على التخيير.

فستد الأولين أن له إطلاقاً بالنسبة إلى جميع الأزمان قبل الأخذ و بعده، و مستند الآخرين إنكار الإطلاق له و أن القدر المتيقن منه إثبات التخيير قبل الأخذ؛ فإنه زمان التحير، و أما بعده فلا تحير، هذا مدرك الطرفين، و من الواضح أن التخيير الاستمراري مستلزم للمخالفة القطعية التدريجية، فلو كان لزومها محذوراً لم يقل به الأولون، أو يستشكل عليهم الآخرون و جعلوه مدركاً للرجوع عن مقالتهم، دون نفي الإطلاق المذكور.

و كذلك الكلام بعينه في تخيير المقلد بين الرجوع إلى فتوى المجتهدين المتساويين في العلم و العدالة؛ فإنه ذهب جمع إلى كونه استمراريّاً، و آخرون إلى كونه بدويّاً، و ليس مستند الآخرين إلا أن طريقة قول المجتهد الذي أخذ بقوله معلومة إما تعييناً أو تخيراً، و أما طريقة 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 بينها في مسألة فرعية بالبراءة و عدم التعيين، لكن نقول بالاشتغال و ثبوت التعيين هنا؛ و ذلك لأن الأصل حرمة التعبد بقول من لا يعلم إصابته و خطائه إلا ما خرج بالدليل، فيكون الأخذ بقول الآخر المشكوك طريقيته و التعبد بطريقته محرماً، و بالجملة، لم يستند أصحاب هذا القول إلا إلى أمثال ذلك، و لم يتعرض أحد منهم لمخالفة القول بالتخيير الاستمراري لحكم العقل و ورود الإشكال العقلي عليه، مع أنه مستلزم للمخالفة التدريجية كما هو واضح.

و الجواب أنه لا يوجب وهنا في حكم العقل بقبح المخالفة التدريجية كالدفعية في مورد يحكم به و ورود ما يخالفه من الشرع في مورد آخر، بل اللازم التعرض لإصلاح المورد الثاني و التكلم فيه في وجه الجمع بين حكم الشرع و العقل، و هو واضح.

فنقول: لو كان في الخبرين المتعارضين ما هو نص صريح في استمرار التخيير بحيث لا تعتريه شبهة، كما لو علم بتصريح الشرع بالاستمرار، لكان اللازم من باب الإلجاء الالتزام بالبدل لامتنال الحكم المعلوم بالإجمال، بمعنى أن الشارع جعل لامتنال الحكم الواقعي المعلوم وجوده بين مدلولي الخبرين بدلاً يكفي به و يتقبله عوضاً عن امتثاله و هو الالتزام بطريقته الخبر المخالف للواقع، فكأنه أمر المكلف بأنه يجب عليك إما الإتيان بالفعل الفلاني أو الالتزام و عقد القلب على طريقته الخبر الفلاني.

فهنا أيضاً و إن كان ليس التكليف بحسب الواقع الأولي إلا واحداً معيّناً بلا عدل، ولكن بعد علم المكلف إجمالاً بصير 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 المكلف بعد اطلاعه على الخبرين أحد الأمرين من صلاة الجمعة و الالتزام بطريقته الخبر الذي دلّ على حرمة الجمعة، فجعل هذا الالتزام الذي هو فعل القلب بدلاً لامتنال الأمر بالجمعة.

و كذلك الحال بعينه في مسألة التقليد، فلو كان في البين نص صريح على

الاستمرار بحيث ألجأنا إلى الجمع فوجه الجمع ما ذكرنا من أنه يستكشف أن الشارع جعل الالتزام و التعبد بطريقتي قول من خالف قوله الواقع بدلاً لامتنال الواقع، و من المعلوم أن حكم العقل في ما إذا علم التكليف ليس إلا وجوب الامتنال بنفس هذا التكليف أو ببدله.

و هذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنه ليس مفاد دليل الأصل إلا الإباحة و جواز الفعل و الترك، و ليس فيه إيجاب لعمل حتى يجعل بدلاً عن الواقع، و بالجملة، لا بد من عمل ليكون بدلاً عن الامتنال، و ليس في الأصل عمل يصلح للبدلية سوى الالتزام ببدلوله.

فنفقول: ليس مدلول الأصل العملي و دليل حجتيته الالتزام القلبي بحكم الأصل، بل مدلول الجري على طبقه في مقام العمل الخارجي، بل و كذا الحال في دليل حجية الأمانة؛ فإنه و إن كان مفاده التصديق و إلغاء احتمال الخلاف، ولكن من المعلوم أنه ليس المقصود التصديق الجنائي بل ترتيب الآثار بحسب العمل الخارجي الأركاني.

و بالجملة، وجه الالتزام ببدلية الالتزام في المسألتين هو الإلجاء بسبب وجود النص الصريح على استمرار التخيير و لسنا ملجئين هنا، نعم لو علم بحجتيه أصل شرعي معلوم المخالفة للواقع في مقام التزمنا فيه أيضاً بمثل ذلك.

و أمّا في المقام الذي لانعلم بجرىان الأصل و ليس إلا عموم دليله و الحكم العقلي مانع عن إجرائه إلا على وجه كون الالتزام بمضمونه بدلاً، و هو خلاف ظاهر دليله و لا يوجب عملاً آخر يصلح البدلية، فلاجرم يخصص دليل الأصل بالنسبة إلى المقام بواسطة قبح المخالفة التدريجية 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 النص المذكور في البين كما هو كذلك.

هذا كله هو الكلام على تقدير الفراغ من حيث دلالة دليل الأصل في شموله للمقام أعني ما إذا كان أصل الإلزام معلوماً و لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة.

وأما الكلام في دلالة وعدم الدلالة فالظاهر العدم، وذلك لأن دليل البراءة بما سوى حديث الرفع بين ما يكون أجنبياً عن الباب وبين ما يناسبه، ولا يشمل المقام إتماً للانصراف أو لعدم كونه مورده؛ فإنه دليلان؛ أحدهما:

قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»؛ فإنه إتماً متعرّض لحكم الشبهة المحصورة فيكون أجنبياً عن الشبهة في شيء واحد بالمرّة، وإما أن معناه: كلّ شيء فيه احتمال الحليّة واحتمال الحرمة، فيرتبط بالشبهة في الشيء الواحد ولكن أجنبي عن خصوص المقام؛ فإن الشبهة فيه بين الوجوب والحرمة دون الحليّة والحرمة.

وثانيها قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»؛ فإما أن يقال: إنه متعرّض لحال الأشياء قبل ورود الشرع عليها الذي هو موضوع بحث الحظر والإباحة العقلين فلا يرتبط بالمقام؛ لفرض كونه ممّا ورد فيه الشرع، غاية الأمر لا يعلم بأن التشريع الموجود هو الإيجاب أو التحريم، وإما أن يقال: إن معنى «يرد» يبلغ، فيشمل الشبهة الحاصلة بعد ورود الشرع أيضاً، لكنّه منصرف إلى غير المقام؛ إذا الظاهر منه صورة كون الشبهة في التحريم والإباحة.

وبعبارة أخرى: ما إذا كان أحد طرفي الاحتمال التقييد بقيد التكليف والآخر اللاتقييد والإطلاق، فحكم فيه بأنّه مطلق حتّى يعلم تقييده الذي يحتمل أعني التحريم، فلا يشمل ما إذا كان أصل وجود التقييد وعدم الإطلاق معلوماً وشكّ في كون التقييد أمراً أو نهياً.

وأما حديث الرفع فمورده المنة، ففي ما إذا كان هناك احتمال الحرمة والإباحة فعنى منّة الشارع أنّه لم يجعل الاحتياط على العباد مع أنّه كان له جعله حفظاً للأحكام الشرعية، لكن ما جعله منّة عليهم، فيكون الرفع بمعنى الدفع.

وأما في ما إذا كانت الشبهة في الحرمة والوجوب فإن كانت واقعة شخصية لا يمكن فيها المخالفة القطعية ولو تدريجاً، فلا يعقل معنى لجعل الإباحة فيها لطفاً و منّة؛ إذ لم يكن للشارع أن يجعل الاحتياط حتّى يتحقّق بعدم جعله لطف و منّة؛ إذ

الاحتياط بالحلّو عن الفعل و الترك غير ممكن، والالتزام بأحدهما ليس فيه حفظ للحكم الشرعي؛ إذ هما متساويان من حيث لزوم الموافقة الاحتمالية و المخالفة الاحتمالية.

وإن كانت واقعة كلية يتحقّق فيها المخالفة التدريجية، فجعل الإباحة فيها بمعنى جواز الفعل مرّة و الترك أخرى، و بعبارة أخرى الإباحة الاستمرارية فهو وإن كان منّة لكونه أسهل من بناء العمل أولاً على أحدهما تخيراً و لزوم البقاء على ما بنى عليه، إلّا أنّه غير ممكن؛ لكونه ترخيصاً في المخالفة القطعية بدون جعل شيء بدلاً للامتنال.

وأما الالتزام القلبي بالإباحة فقد قلنا: إنّّه لا يجري هنا و إن قلنا بشبوت مثله في الخبرين المتعارضين، والفرق بين المقامين قد مرّ سابقاً و حاصله أنّ دليل الأصل مثل هذا الحديث غير متعرّض إلّا لحيث مقام العمل، ولا إشعار فيه بمقام الالتزام فضلاً عن الدلالة، فدلّوها بالإباحة بمعنى ترخيص الفعل و الترك و رفع البأس عنها، لا بمعنى لزوم عقد القلب عليها، بخلاف قوله عليه السلام في الخبرين المتعارضين: «وإذن فأنّت مخير» يعني في الأخذ بأيهما كما في قوله في رواية أخرى: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» فإنّ الظاهر من الأخذ التبعّد بطريقة الخبر و البناء القلبي على حجّيته دون صرف العمل الخارجى على طبقة، ولو كان هو أيضاً كذلك للزم طرحه لمخالفته لحكم العقل، هذا في الإباحة الاستمرارية.

وأما الإباحة البدوية فهي غير موافقة للمنة؛ 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، لمساواتها في لزوم الموافقة و المخالفة الاحتمالين، كما في الشبهة الشخصية.

وبالجملة، في الشبهة الحكمية من حيث الإباحة الاستمرارية جعل الإباحة موافق للمنة، لكن غير ممكن، ووجه عدم إمكانه مرّ سابقاً، وهذه الشبهة من حيث الإباحة البدوية وكذا الشبهة الموضوعية كالمرأة المرددة ليس جعل الإباحة فيها

لطفاً ومثّة ودفعاً لمؤنة زائدة كان للشارع إثباتها، نعم يمكن جعل الإباحة فيها لحكمة أخرى غير الامتنان بدليل آخر غير الحديث المفروض كون الحكمة فيه الامتنان، ولكن عرفت عدم دليل آخر.

وإذن فن حين الواقع عرفت أنّه يجب الالتزام بأنّ حكم هذا الشيء هو الإلزام على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة، وأمّا من حيث هذا الشخص الخارجى بشخصيته فلا بدّ أن يكون المكلف بلبناء و بلا التزام، يعنى لا يلتزم بوجوبه و لا بحرمة، لما عرفت من حرمة هذين الالتزامين بدليل التشريع، وكذلك لا يلتزم بإباحته؛ لما عرفت هنا من قصور دليل أصالة الإباحة عن شموله للمقام.

وينبغي هنا شرح عبارة الكفاية في هذا المقام، فقال قدّس سرّه - بعد بيان أنّه في مورد العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة على القول بلزوم الموافقة الالتزامية تلزم هي، وإن كان لا يجب الموافقة القطعية العلمية، ولا يحرم المخالفة القطعية العملية لامتناعها؛ للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً، وإن أبيت إلّا عن لزوم الالتزام بالحكم الواقعي بخصوص عنوانه فالموافقة القطعية الالتزامية بمعنى التزام نفس الحكم الواقعي غير ممكنة، وأمّا الالتزام بواحد تخيري وإن 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 تخيراً - ما هذا لفظه : و من هنا - يعنى بما ذكرنا من أنّه لا يجب إلّا الالتزام بما هو الثابت واقعاً وإن لم يعلم أنّه الوجوب أو الحرمة - قد انتدح أنّه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الاصول الحكيمية أو الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية 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 إلّا على وجه دائر.

يعنى كما أنّه لو قلنا - كما هو المختار - بأنّه لا يجب أزيد من الالتزام بما هو الثابت

واقعاً فالأصل لا مانع من جريانه من قبل لزوم الالتزام، كذلك لو قلنا بخلاف المختار من لزوم الالتزام بخصوص عنوان الوجوب أو الحرمة و عدم كفاية مجرد 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، والمقصود رفع هذا المحذور، بل محذور الالتزام بالخلاف بجريان الأصل، ولاشك أن جريان الأصل أيضاً موقوف على عدم المحذور في عدم الالتزام اللازم من جريانه.

اللهم إلا أن يقال: إن قبح عدم الالتزام ليس بنبياً لا يرفع بالأصل؛ إذ حينئذ من الواضح أن جريان الأصل موقوف على عدم ترتب مثل هذا القبح عليه، فإذا قصد دفع قبحه أيضاً بجريان الأصل يلزم الدور، بل قبحه معلق على عدم ورود الرخصة عليه من الشرع، إذ حينئذ ما لم يرد الرخصة يكون قبيحاً و بعد وروده يرتفع القبح بارتفاع موضوعه، فلا يلزم الدور.

وأما نحن حيث اخترنا عدم لزوم الالتزام إلا بما هو الثابت واقعاً في فسحة من هذا الإيراد و هذا الجواب، بل يكون الأصل جارياً بلا كلام؛ لإمكان حفظ هذا الالتزام مع جريان الأصل؛ لاختلاف الرتبة.

«إلا أن الشأن في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنها أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية، مضافاً إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه؛ للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها كما ادّعاء شيخنا العلامة أعلى الله مقامه وإن كان محل تأمل ونظر»^(١).

ووجه التأمل على المختار عدم لزومه بسبب اختلاف الرتبة كما ذكرنا، هذا هو الكلام في المخالفة الالتزامية.

وأما المخالفة العملية للتكليف المعلوم بالإجمال كما لو علم بعد العلم بورود «لا تشرب الخمر» على نحو التكليف الفعلي بأنّ هذا الإناء خمر وذاك الإناء ماء أو بالعكس، أو علم بعد العلم بإجتناب عن النجس على نحو التكليف الفعلي بأنّ هذا نجس وذاك طاهر أو بالعكس - هذا في الشبهة التحريمية - وأما الوجوبية فكما لو علم بأنّ هذا الفعل واجب أو ذاك.

فيعتبر الكلام تارة في أنّ العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي هل يؤثر أثراً وينجز 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 الوجوبية؟

وربما يظهر من بعض كلمات المحقق القمي قدس سره في القوانين اختيار الثاني، فجوز المخالفة القطعية على التدريج كشرّب أحد الإنائين المشتبهين بالخمر أولاً ثم شرب الآخر بعده، وأما شرب الجميع دفعةً فلا كلام في كونه شرب خمر محرماً.

وأخرى يقع بعد النزول عن المقام الأول وتسليم عدم كونه بلا أثر واقتضاء أصلاً، بل له أثر واقتضاء في الجملة في أنّ هذا الأثر ماذا؟ فهل يوجب حرمة المخالفة القطعية فقط، فليس له في الشبهة التحريمية ارتكاب الجميع ولا في الوجوبية ترك الجميع، ولكن لا يوجب وجوب الموافقة القطعية، فيكفي في التحريمية ترك أحد الأطراف وإن أتى بالباقي، وفي الوجوبية إتيان أحدها وإن ترك الباقي، أو أنه يكون كالعلم التفصيلي؟، فكما يوجب حرمة المخالفة القطعية كذلك يوجب وجوب الموافقة القطعية أيضاً، والمحاكم في هذين المقامين هو الوجدان.

فنعقول : أما المقام الأول فصريح الوجدان هو الحكم ببطان كون العلم الإجمالي حاله كالعدم في عدم تنجيز شيء على العالم أصلاً، ومعاملة الشك البدوي معه.

ألا ترى أنّه لا فرق في عصيان لا تشرب الخمر واستحقاق العقوبة عقلاً بين من علم تفصيلاً بأنّ هذا خمر وشربه، وبين من علم إجمالاً بأنّ أحد الإنائين خمر وشربها تدريجاً، فكما أنّ العقل مستقل باستحقاق الأول فكذلك يكون مستقلاً به في

الترافى أيضاً، وليس إلا لأن العلم الإجمالى صار موجباً لتامة الحجّة على المكلف .
ولافرق فى ذلك بين أقسام العلم الإجمالى من كون أصل الحكم الكلى كحرمة
الخمر معلوماً وكان الشبهة فى موضوعه كاشتباه الخمر بين الإنائين، و كما لو علم
بوجوب إكرام زيد واشتبه الزيديين شخصين، ومن كون الشبهة فى أصل الحكم
لتردده بين حكمين فى موضوعين، كما لو علم أنه إما يجب عليه الدعاء عند رؤية
الهلال وإما يجب عليه الصلاة عند ذكر النبى صلى الله عليه وآله، مع اتحاد نوع
التكليفين كهذا المثال، ومع اختلافه كما لو علم بأنه إما يجب عليه الدعاء عند الرؤية،
و إما يحرم عليه الخمر، فإنه فى القسم الأخير الذى يكون الشك فيه فى موضوع
التكليف ونوع التكليف لو فرض كونها محلاً لابتلائه، كما لو كان عنده خمر ورأى
الهلال فترك الدعاء وشرب الخمر؛ فإنه عند العقل قُئل قبيحاً بلاكلام، وكذلك سائر
الأقسام. هذا فى المقام الأول.

وأما المقام الثانى فنقول : بعد البناء على كون العلم الإجمالى منجزاً
لمتعلقه فى الجملة لوجه للتفكيك بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة
القطعية، وذلك لأن ما يحكم به العقل هو أن المواخذة والعقاب بلا بيان وحجة من
قبل المولى على التكليف قبيح، فيرفع بذلك احتمال العقاب على تقدير ثبوت
التكليف واقعاً أيضاً، كما هو الحال فى الشبهة البدوية فى التكليف، فإن الارتكاب
يعلم بحكم العقل خلوه عن الضرر وإن صادف الحرام الواقعى، لعدم إمكان
مواخذة المولى على هذا التقدير العبد بأنه: لم ارتكبت ما حرّمته عليك؛ إذ ليس له
حجة وبيان على هذا التكليف.

وهذا بخلاف المقام؛ فإننا قد فرضنا فى المقام الأول صيرورة التكليف بواسطة
تعلق العلم الإجمالى به ذا حجة وبيان، بمعنى أنه يكون للمولى أن يخاطب العالم
بالعلم الإجمالى ويقول له: ما ذا فعلت مع أمرى الفلانى أو نهىي؟

كما يصحّ ذلك له بالنسبة إلى العالم بالعلم التفصيلي، ولا يمكن أن يقال: إن هذا يكون
للمولى فى العالم الإجمالى بالنسبة إلى صورة المخالفة القطعية، ولا يصحّ بالنسبة إلى

صورة ترك الموافقة القطعية.

وبعبارة اخرى : الحجة موجودة بالنسبة إلى الأول و غير موجودة بالنسبة إلى الثاني؛ فإنَّ الحجة على التكليف إذا صارت موجودة يلزم بحكم العقل اجتناب أحد الأطراف أيضاً؛ إذ المفروض أنَّه على تقدير الارتكاب يحتمل أن يكون المحرام الواقعي هو هذا الذي يرتكبه، وقد فرضنا أنَّه على هذا التقدير كان العقاب و المؤاخذه على مخالفة التكليف التحريمي عقاباً ومؤاخذه مع الحجة و البيان، فيلزم اجتنابه تحمّزاً عن الوقوع في هذا الضرر، والضرر وإن كان محتملاً لكن لكونه اخروياً، والضرر الاخروي يكون اهتمام العقل بدفعه أزيد من الدنيوي؛ لكونه أشدَّ منه، فلهذا يستقلّ العقل بوجوب دفع محتمله أيضاً.

وبعبارة اخرى : الحكم الواقعي بعد تعلّق العلم الإجمالي به لا يخلو من حالين: إمّا يكون الحجة عليه موجودة، وإمّا لا، فعلى الثاني لا يحرم عليه المخالفة أيضاً، وقد فرضنا خلافه في المقام الأول، فتعيّن الأول، و عليه يجب الموافقة القطعية أيضاً، و لا معنى للتفكيك بين المخالفة و الموافقة.

فثبت أنَّ العلم الإجمالي بحسب حكم العقل لافرق في تنجيذه بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية.

وأما بحسب الشرع، فهل يجوز للشارع أن يرخص في المخالفة القطعية و ارتكاب جميع الأطراف، فيصير العلم بعد كونه مؤثراً تمام التأثير عقلاً غير مؤثر لشيء أصلاً شرعاً، أو أنَّه 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 مؤثراً بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية، أو أنَّه ليس له الترخيص في ترك الموافقة القطعية أيضاً، كما أنَّه ليس له الترخيص في فعل المخالفة القطعية، فيصير العلم الإجمالي كالتفصيلي في جميع الآثار عقلاً و شرعاً.

وبعبارة اخرى : هل اقتضاء العلم الإجمالي لقبح المخالفة القطعية و قبح ترك

الموافقة القطعية يكون في كليهما على نحو العلية التامة بحيث لا يمكن الترخيص من الشرع في شيء منها؟ أو أن اقتضائه في كليهما يكون على نحو الاقتضاء، بمعنى أن العقل لو خَلَّى وطبعه يحكم بالقبض، وللشارع أن يرخص من حيث الشارعية في المخالفة القطعية، فحكم العقل بالمنع إنما هو لو لا حكم الشرع بالجواز، أو هنا تفصيل، فبالنسبة إلى المخالفة القطعية يكون على نحو العلية التامة، وبالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية يكون على نحو الاقتضاء و لو لا حكم الشرع.

وبعبارة ثالثة: هل العلم الإجمالي كالتفصيلي ليس للشارع التصرف فيه لافياً ولا إثباتاً بوجه من الوجوه، أو أنه يكون له التصرف فيه نفيًا من حيث المخالفة الاحتمالية دون القطعية، أو له ذلك في كليهما؟

فنقول: أما المخالفة القطعية فقد يقال بأنه لو رخص الشارع في جميع الأطراف يلزم التناقض بين هذا الترخيص وبين الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، فمن يعلم بأن أحد الإنائين خمر لو جوزه الشرع شرب كليهما كان راجعاً إلى تجويز شرب الخمر وهو مخالف لقوله: لا تشرب الخمر، وهذا مدفوع؛ لعدم التناقض، لما يأتي في وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فإن جعل الترخيص هنا يكون في موضوع الشك لثبوته في كل من الطرفين بالخصوص.

وحينئذ فإما نختار مذاق من يقول للحكم بمراتب، ونقول: إن قوله: لا تشرب الخمر وإن كان ظاهراً في الفعلية ولكن بعد ما ورد الترخيص في كلا الطرفين يستكشف - قضية للجمع بينها - منه كون ذاك حكماً غير فعلي من حيث الشك، وكون هذا حكماً فعلياً من جميع الحيات، والمخالفة القطعية للحكم الفعلي وإن كانت قبيحة بحيث لا يمكن أن يجوزها الشرع، ولكن هذا ليس مخالفة للحكم الفعلي.

وإما نختار مذاق من يقول بأن الحكم والأمر والنهي لا يعقل له إلا مرتبة واحدة؛ لأنه إما موجود فيكون فعلياً، وإما معدوم فلا يعقل أن يكون موجوداً وغير فعلي. فنقول: وإن كان كل من «لا تشرب الخمر» والترخيص في الأطراف حكماً فعلياً، ولكن مع ذلك لا تناقض، لكون رتبتهما مختلفة، فإن الثاني في طول الأول، فعلم أنه

من حيث التناقض لامانع من اجراء الأصل في كلا الطرفين على كلا المذاقين، كيف و قد عرفت عدم لزومه في ترخيص مخالفة العلم التفصيلي أيضاً، إلا أنه يمكن أن يقال على مذاق من يجعل للحكم مراتب: إنه وإن كان لا يلزم التناقض مع الواقع؛ لاختلاف المرحلتين، ولكن يلزم التناقض مع الغاية التي جعلت في الأدلة غاية للاصول.

بيان ذلك: أن قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» كما يدل على المطلقة قبل ورود النهي بمعنى معلومته، كذلك يدل على عدم المطلقة بعد معلومية النهي، فذيل الرواية يدل على أن تعلق العلم بالنهي يجعله فعلياً، و صدره يدل على أنه حال الشك فيه غير فعلي و يجوز مخالفته، فيكون بين الصدر و الذيل في أطراف الشبهة تناقض و تهافت؛ إذ المكلف في خصوص كل واحد شك في الحرمة، فيكون خصوص كل واحد مطلقاً مرخصاً فيه باعتبار مشكوكية النهي فيه بمقتضى الصدر.

ولا يخفى أنه مع هذا الشك عالم إجمالاً بوجود خمر في البين، فيعلم بخطاب النهي عن شرب الخمر، فلا يكون هذا المعلوم مطلقاً و مرخصاً فيه باعتبار معلومية نهيته بمقتضى الغاية، و لا إشكال أن كونه في قيد بالنسبة إلى هذا التكليف المعلوم ينافي كونه مطلقاً و بلا قيد من حيث ارتكاب الطرفين؛ إذ معناه عدم التقيد بالنسبة إلى ذاك المعلوم.

فإن قلت: لا يلزم ذلك، إذ المراد بالعلم الذي هو غاية إنما هو العلم التفصيلي في خصوص الشخص المشكوك.

قلت: هذا مناف للإطلاق؛ فإنه بإطلاقه يشمل العالم الإجمالي؛ فإنه أيضاً عالم بالحكم، والتقييد بالتفصيلي يدفعه الإطلاق.

فإن قلت: الظاهر من قوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» أنه يعلم في هذا الشيء نهي، والظاهر من الشيء الأشياء الخارجية، و ليس في المقام لنا إلا شيان خارجيان، فدلول الرواية أن كلاً منها مطلق حتى 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، بكلا احتماليه. وممّا ذكر في هذه الرواية يعرف الكلام في قوله: «الناس في سعة ما لا يعلمون» أو في سعة ما لا يعلمون، بجمل «ما» ظرفيّة لا موصولة؛ 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 وجواز ارتكاب كلا الطرفين، ومقتضى الثانی 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 الفعلية أيضاً: إنّهُ وإن كان لا يستحيل ترخيص أطراف الشبهة من حيث لزوم التناقض، ولكنّه يستحيل من جهة لزوم الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف الفعلي، فإنّ المخالفة القطعية 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 المكلف مخالفته، والمفروض أنّه هنا عالم أيضاً بهذا الخطاب، غاية الأمر بالعلم الإجمالي، وعرفت أنّه لا فرق في قبح المخالفة بين العلم التفصيلي و الإجمالي، وعرفت هنا أنّ قبح المخالفة القطعية يكون من باب الظلم و على نحو العلية التامة، 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 اليد عن

الغرض و نقضه؛ إذ لو كان ذلك للزم بعينه في إجراء الأصل في الشبهة البدوية، ولا اختصاص له بالشبهة المقرونة بالعلم؛ فإن معنى الأصل في الشبهة البدوية أن الفعل مثلاً جائز، سواء كان في الواقع جائزاً أم حراماً، فتجوزيه على تقدير حرمة نقض للغرض، بل المانع ما ذكرنا من لزوم الترخيص في المخالفة القطعية.

ولا يتوهم أن المانع ذلك مع لزوم التهافت في دليل الأصل كما ذكرناه على القول الآخر؛ فإن المانع على هذا القول منحصر في الجهة المذكورة ولا يلزم التهافت في الدليل اللفظي، وذلك لأنك عرفت أن الحكم الواقعي على هذا يكون فعلياً بمجرد وجوده، فالعلم به يكون بحكم العقل منجزاً له، وليس بعد العلم للشارع الأمر بتابعة هذا العلم على نحو المولوية، كما ليس له المنع عنه مولوياً.

فلو وقع الأمر به في مقام كما في الغاية الواقعة في قوله: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي، يعني بعد ورود النهي والعلم يجب المتابعة، وقوله: الناس في سعة ما لا يعلمون يعني أنهم في ضيق ما يعلمون، فلا بد من حمل ذلك على الإرشاد إلى حكم العقل و تقريره من دون مولوية و شارعية، وإذا لم يكن الغاية حكماً من قبل الشرع من حيث إنه شرع لم يبق في البين إشكال التهافت؛ فإنه منبهي على كون حكمين شرعيين هنا كما على القول الآخر، إذ عليه كما أن الترخيص المشتمل عليه الصدر معلوم أنه شرعي فكذلك الغاية؛ فإنها وإن كان علماً بالتكليف، لكن بمجرد العلم بالتكليف لا يخرجها عن تصرف الشرع، فإنه لو كان التكليف المعلوم شأناً كما هو المفروض في متعلق هذا العلم فبعده أيضاً يكون إعطاء الفعلية له بيد الشرع و من قبله، فهنا حكم بموافقة العلم و علم منه أنه جعل الواقع فعلياً لصيرورته في مقام البعث إليه والزجر عن تركه.

وأما على القول بنفي المرتبة فلا إشكال ممحّض من حيث الترخيص في المخالفة القطعية الذي مبناه حكم العقل بقبح المخالفة القطعية، وليس من الشرع حكم في موضوع القطع، وإنما قرّر حكم العقل بقبح مخالفة القطع.

والمُلَخَّص من جميع ما ذكرنا أن الترخيص في جميع أطراف الشبهة إما أنه

ممكناً عقلاً بحسب مقام الثبوت ولا يلزم التناقض، لأجل اختلاف مرحلة الحكم الواقعي والظاهري، ولكنه غير واقع بحسب مقام الإثبات للزوم التهافت في دليل إثباته، فيتساقط جزئاً دليلاً للتعارض، فيبقى بلا دليل، ودعوى عدم التعارض بأن المراد من العلم هو العلم بالتكليف مفصلاً فلا يشمل المقام المفروض وجود العلم به على نحو الإجمال مردودة بالإطلاق.

وإما أنه غير ممكن عقلاً لا من جهة التناقض لأجل اختلاف الرتبة، ولا من جهة لزوم التهافت في الدليل؛ إذ ليس الغاية إلا تقريراً لحكم العقل، ولا يمكن أن يكون حكماً مولوياً شرعياً، بل من جهة لزوم الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم بالإجمال. هذا هو الكلام في ترخيص الشرع في ارتكاب جميع الأطراف.

وأما الترخيص في بعض الأطراف إما معيّناً وإما غيراً، فالكلام فيه تارة يقع في إمكانه عقلاً مع قطع النظر عن ثبوت الدليل عليه وقوعاً وإثباتاً بحسب الشرع وعدمه، وأخرى في ثبوت الدليل عليه إثباتاً بحسب الشرع بعد فرض إمكانه والتكلم في دليل الأصل من حيث إنه هل هو قاصر عن شمول أحد الأطراف كما كان كذلك عن شمول الجميع، أو له دلالة عليه؟

أما الإمكان العقلي فلانرى مانعاً هنا، فإننا إذا عرضنا على النفس المخالفة القطعية نراها معصية بحيث لا يمكن أن يصير بواسطة مصلحة جائزة، فإنه عناد وشقاق مع المولى وقيام على وجهه وفي قبالة ومعارضة معه بعلانية ووضوح، وهذا أمر لا يجوز العقل أن يوجد فيه صلاح يزاحم قبحه وفساده ويجعله جائزاً أو راجحاً.

وإذا عرض عليها المخالفة الاحتمالية فهو وإن كان لا يفرق بينها على تقدير المصادفة لمخالفة التكليف وبين المخالفة القطعية في صحة العقوبة، لكنه ليس بأزيد من الإقدام على شيء يحتمل كونه مخالفة تمت عليها الحجّة، بمعنى أنه مع وصف محتمليته تكون الحجّة عليه تامة كالمقطوع، بخلاف الشبهة البدوية، فإنه وإن كانت مخالفة محتملة، لكن ليست الحجّة عليها تماماً، فليس للمولى على تقدير المصادفة للبحرام

العقاب، وبمجرد تمامية الحجّة لا يوجب عدم إمكان الترخيص، وليس مثل ما اذا كانت المعصية مقطوعة.

إذ أولاً قدورد الترخيص من الشرع فيه في بعض المواضع كما في الشبهة بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، حيث حكموا فيها بالاحتياط بحكم العقل، ثمّ رفعوه و حكموا بالبراءة بمديث الرفع المشتمل على رفع ما لا يعلمون، وكذلك في الشبهة البدويّة قبل الفحص؛ فإنّهم حكموا 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 أنّها من واد واحد؛ لأنّهما مشتركان في تمامية الحجّة في كليهما؛ فإنّه لو كان معلوماً عادة أو لخصوص الشاك أنّه لو تفحص لحصل العلم بالواقع، فلا فرق في تمامية الحجّة حينئذ بين كون الشبهة في الحكم أو في الموضوع.

وبالجملة، يستكشف من الترخيص في هذه الموارد إمكان الإذن في المخالفة الاحتماليّة ولو فرض أنّ العقل في هذا المقام متحيّر ولاحكم له بالمنع والجواز. وثانياً؛ أنّا لو فرضنا وجود مصلحة في المخالفة الاحتماليّة كما لو رأى المولى أنّ العبد في الشبهة الوجوبيّة مثلاً لو أتى بوقايح عديدة لأجل درك واقعة واحدة لسقط عن درك كثير من الوقايح الاخر، ويكون ذلك حرجاً عليه، فيرفع عندذلك عنه مؤنة بعض هذه الوقايح 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 لا يقع في الحرج و الشدة، و مع ذلك كان موافقاً و آتياً بالأمر أيضاً في بعض الأوقات لم يقع في محذور مخالفته في جميع الاوقات، فلا نرى الوجدان آيياً عن ذلك كإبائه ذلك في المخالفة القطعيّة.

أمّا الضرر المحتمل فهذا الترخيص مؤمن شرعي منه، وأمّا الشقاق مع المولى و القيام في قبالة فلا يحصل إلّا مع العلم بمخالفة أمره لا مع حصولها منه بلا علم، بل مع

احتمال، وحاصل هذا الوجه أنه لا منع من العقل في هذا المقام كما في المخالفة القطعية. فتحصل أن كون العلم الإجمالي لشيء وغير منشأ لأثر باطل، بل هو ذو أثر، فإسقاطه عن التأثير رأساً غير ممكن شرعاً كالعلم التفصيلي، وبعبارة أخرى: المخالفة القطعية للعلم الإجمالي والتفصيلي قبيح بقیح ذاتي اقتضياه على نحو العلية التامة، فلا يقبل تجويزاً من الشرع، وإنما يظهر الفرق بين التفصيلي والإجمالي في الموافقة القطعية: فإن اقتضاها يكون في الأول على نحو العلية التامة، وفي الثاني على نحو الاقتضاء المعلق على عدم ورود الترخيص الشرعي، هذا.

ولكن في الكفاية جعل اقتضاء العلم الإجمالي في المخالفة القطعية أيضاً على نحو الاقتضاء القابل لتصرف الشرع مستنداً بمحفوظية المرتبة الظاهرية في كل واحد من الأطراف، لفرض الشك في كل واحد، فيكون كالمشبهة البدوية في هذه الجهة، فللشارع جعل الترخيص في تمامها، ولا يلزم التناقض، لاختلاف مرتبة الحكمين.

ونحن نطالبه بوجه الفرق بينه وبين التفصيلي؛ حيث إنه لم يسلم ورود الترخيص هناك؛ للزوم التناقض، فنقول: لافرق في لزومه بين العلم بقسميه والشك، غاية الأمر أن في الشك احتمال التناقض، وفي العلم بقسميه يقينه، واحتماله أيضاً كيقينه محدود، وإذا دفعتم الأول باختلاف المرتبة وكذلك تقولون في أطراف العلم الإجمالي، فلم لا يجري هذا الجواب في العلم التفصيلي؟ فإن فيه أيضاً يمكن دفع التناقض باختلاف المرتبة بأن نقول: المولى لا يعمل بالعلم الحاصل من الرمل أو الجفر، هذا في الامكان العقلي.

وأما التكلم في قصور دليل الأصل لشمول المقام وعدمه بعد فرض الإمكان فلخصه أنه بعد ما فرضنا عدم إمكان دخول كلا الطرفين في زمان واحد في عمومهم للزوم التناقض يبقى هنا ثلاثة احتمالات، الأول: أن لا يشمل شيئاً منها، والثاني: أن يشمل واحداً معيئاً، والثالث: أن يشمل واحداً مخيراً، والاحتمال الثاني مدفوع بلزوم الترجيح بلا مرجح، لمساواة الدليل بالنسبة إلى الطرفين، بقى احتمال التخيير وعدم الشمول رأساً.

فإن قلنا بأن الواحد التخييري ليس مستفاداً من الدليل، بل ظاهره الأشياء المعيّنة يبقى عدم الشمول رأساً، إلا أن يتمسك في إثبات التخيير بالإطلاق بأن يقال: إن الدليل لو لا حكم العقل كان باطلاً دالاً على ترخيص هذا الطرف، سواء أتى بالطرف الآخر أو لم يؤت به، وكذلك كان شاملاً لذلك الطرف أيضاً سواء أتى بهذا أم لا، فحكم العقل قد أوجب تقييد هذين الإطلاقين، فقيّد إطلاقه في كلّ منها بحال عدم إتيان الآخر، فيلزم ثبوت التقييد في مدلول الرواية بالنسبة إلى الشبهة المقرّنة بالعلم دون البدوية.

وقد يقال: إنه استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، وتنقيح المطلب والتكلم فيه أزيد من هذا يطلب في بحث أصالة البراءة إن شاء الله تعالى.

الأمر الخامس: على تقدير القول بأن العلم الإجمالي يقتضي وجوب الموافقة القطعية، فهل يكتفي في مقام الامتثال بالإتيان على وجه الإجمال مع التمكن من تعيين مورد التكليف تفصيلاً، كمن علم إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة وهو يتمكن من تعيين أن أيهما هو الواجب عليه بالاستفتاء من العالم مثلاً ومع ذلك أتى بها بدون تعيين، وكمن اشتبه عليه القبلة بين أربع جهات، فصلى إليها مع إمكان تشخيص القبلة في إحداها.

والكلام يقع تارة في التوصلات وأخرى في التعبدات.

أما التوصلات فلا كلام في الاكتفاء بهذا النحو من الامتثال فيها، فمن يعلم إجمالاً باشتغال ذمته لأحد رجلين فأدّى إليهما كان بريئاً بلا إشكال.

وأما التعبدات فإما يكون مورد الشبهة فيها عملاً واحداً و يدور أمره بين الوجوب والإباحة وإما يكون عملاً واحداً و يدور بين الوجوب والاستحباب، وإما يكون عملاً واحداً معلوم الوجوب و يدور أمره بين الأقل والأكثر، ثم أمر الزيادة المشكوكة إما دار بين الوجوب والإباحة وإما، بين الوجوب والاستحباب. وإما يكون مورد الشبهة عملين، فالاحتياط في القسم الأخير مستلزم للتكرار دون ما سبقه، فإن قلنا بأنه يعتبر في الامتثال الإتيان بداعوية الأمر في ما يكون

الأمر دائراً بين الوجوب والإباحة لم يحصل الامتثال؛ لأنّ نفس الأمر لم يصّر داعياً، بل احتمالاً.

وإن اعتبرنا مع ذلك أن يكون وجه الأمر معلوماً عند الفاعل من الوجوب أو التدب ويقصده إمّا وصفاً وإمّا غاية وإمّا معاً على الخلاف، بأن يأتي بالفعل الفلاني الواجب لوجوبه، ففي ما يكون الأمر دائراً بين الوجوب والاستحباب لم يحصل الامتثال؛ لأنّه وإن كان داعي الأمر فيه متمشياً، إلّا أنّ قصد الوجه لعدم معلوميّته غير متمشٍ.

وإن اعتبرنا مع ذلك قصد التمييز بأن يكون الفعل المأمور به حين الإتيان مميّزاً عن غيره ففي ما يدور الواجب بين عمليّن لم يحصل الامتثال؛ فإنّه وإن كان يشتمل على قصد الأمر وعلى قصد وجهه، لوضوح إمكان أن يأتي بالعمليّن بداعي الواجب الذي في البين بوصف وجوبه ولعلّة وجوبه، لكنّ التمييز حين الإتيان مفقود.

فنقول: مقتضى القاعدة جواز الاكتفاء بهذا النحو من الامتثال، فعلى من يدّعي العدم إثبات المانع إمّا من العقل أو النقل.

أما من جهة العقل فربّما يقال: إنّ العبادة ما يعتبر فيه وقوعه من المكلف بحيث صار مقرّباً له، وهذا ممّا إشكال فيه، بخلاف التوصلّي، فإنّه يجزى ويسقط أمره وإن لم يقع على وجه مقرّب، وكلّ عبادة ولو صدرت من الفاسق لاحتمال تكون مقرّبة، فإنّنا لا نعني بمقرّبيّته أن يصير العبد دامنزلة عظيمة عند المولى ويصل مرتبه الجبرئيل، بل المقصود أن يكون فاعل الفعل غير مساو مع تاركه، وهذا له مراتب مختلفة لا تحصى، ولا يلزم القبول الذي هو بمعنى خرق المحجب.

فعبادة شارب الخمر وإن كان يمنع شربه عن خرقها المحجب ولكنّه غير مساو مع من يترك هذه العبادة، فالفاعل المأمور به ما لم يكن بداعوية الأمر، أو كان معها وتجرد عن قصد الوجه أو اشتمل عليها وتجرد عن قصد التمييز لا يصير مقرّباً للفاعل؛ ولهذا قيل: إنّ من علم بوجوب أمر عليه بين عدّة أمور وأتى بجميعها كان مستهزأً بأمر المولى وعابثاً، وكذلك من لم يعلم بالأمر وأتى برجائه أو لم يعلم

بوجوبه وأتى برجاء الوجوب.

وأما من جهة النقل فلإجماع على الاعتبار في كل من المراحل الثلاث، والمجواب أما عن الإجماع فواضح، فإن النزاع كما ترى إنما هو في منافاة عدم الأمور الثلاثة مع العبادية والمقرية عقلاً وعدمها، فالإجماع لو كان محققاً لم يعيابه في مثل هذه المسألة؛ لعدم كشفه عن رأى المعصوم، كيف وهو في المقام منقول.

وأما عما ذكر من المنافاة للقرب فبأنه لا إشكال أن من علم بأن الفعل الفلاني إما واجب عبادي، وإما مباح فأتى به برجاء كونه واجباً قد تحقق منه الإطاعة والالتقياد ويكون حسناً، بمعنى أنه غير مساومع من يترك هذا الفعل قطعاً.

وكذلك الكلام بعينه في من يأتي بالفعل الذي علم إجمالاً بوجوبه أو استحبابه برجاء أنه واجب؛ فإنه لا يعد مساوياً مع تاركة بلاريب.

وأما في ما كان الاحتياط مستلزماً للتكرار، فإن لم يكن في الين داع عقلائي كمن أمره المولى بشيء و تردّد عنده بين أشياء، وهو متمكّن من أن يستعلم من المولى فلم يستعلم وأتى بجميع هذه الأشياء الكثيرة، لكون واحد منها متعلقاً لغرض المولى فهذا لا كلام فيه، فإنه يعدّ مستهزأً ولاغياً عابثاً.

وأما إن كان له داع عقلائي إلى التكرار كما لو عرض له الشك في قلب الليل وتوقّف الاستعلام على إيقاظ العالم وهو حرج عليه، فإن إتيانه حينئذ بكلا الطرفين حسن مرغوب وهو مع غيره التارك غير متساويين قطعاً، فيكون مجزياً وموجباً لسقوط الأمر، كما أنه في القسم الأوّل لو كان الأمر في الواقع موجوداً أجزء عنه الإتيان المذكور، وإن لم يكن موجوداً فقد تحقّق منه الالتقياد.

وبالجملة، فبطلان الدعوى في هذه المراحل الثلاث استناداً إلى الإجماع أو دليل العقل المذكورين واضح لا يحتاج إلى البيان.

والذي يمكن الاستناد إليه في إثبات الدعوى في كل من المراحل ما أشار إليه شيخنا المرتضى في رسائله، وهو أن يقال: إنّه لا أقلّ من تحقّق الاحتمال لأن يكون الإتيان بداعي الأمر دخيلاً في غرض المولى، وكذا من المحتمل أن يكون الغرض متعلقاً

بالمقيد بداعي الوجه، وكذا أن يكون الغرض هو التقييد بداعي التمييز، وإذا جاء الاحتمال في دخل شرط أو شرط في متعلق الغرض فلا يمكن رفعه إلا بأحد أمرين : أصالة البراءة و أصالة الإطلاق، وكلاهما في المقام مفقود، فلا إطلاق في البين، و الأصل في خصوص هذه القيود هو الاحتياط وإن قلنا بكون الأصل في مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر في القيود الآخر هو البراءة.

أما الأول : فلأن الإطلاق والتقييد توأمان، وإمكان الأول فرع إمكان الثاني، ففي أعتق الرقبة يمكن التقييد بالمؤمنة، فيؤخذ مع اجتماع شرائط الإطلاق به في رفعه، ولكن التقييد في هذه القيود غير ممكن، ووجه ذلك أن القيود على قسمين :

قسم لا يحدث بالأمر، بل له الواقعية مع قطع النظر عن الأمر كقيد المؤمنة في الرقبة؛ فإنه غير متوقف تحققه وواقعيته على وجود الأمر بالعق، فهذا يمكن أخذه في متعلق الأمر على وجه الإطلاق وعلى وجه التقييد.

وقسم لا يحدث إلا بالأمر ولا واقعية وتحقق له قبل وجود الأمر، وذلك مثل داعي الأمر وداعي وجه الأمر وداعي تمييز المأمور به عن غيره، فهذه تكون متأخرة في الرتبة عن الأمر، فلا يعقل أخذها في متعلقه لا إطلاقاً ولا تقييداً، وإذا لم يمكن الأخذ بنحو فاللفظ بالنسبة إليها مهملة، قال شيخنا المرتضى : وليس هذا تقييداً في دليل العبادة حتى يدفع بإطلاقه.

وأما الثاني : فلأن وجه إجراء البراءة في القيود الآخر أن الشك كان فيها في التكليف بحسب مرحلة أصل الثبوت بمعنى أنه شك في أصل ثبوت التكليف بالنسبة إلى الزائد المشكوك، وأما هنا لاشبهة بحسب مرحلة الثبوت، بل الحال معلوم و المأمور به بمحدوده وقيوده معلوم، وإنما الشك واقع بعد عدم الأخذ في متعلق الأمر قطعاً وكونه من هذه الجهة عاماً في دخل تلك القيود في الغرض، فيكون الغرض أخص مما تعلق الأمر به؛ لعدم إمكان أخذ القيد فيه، فيشك بعد الإتيان بدون هذا القيد في حصول الغرض وعدمه، وبذلك يشك في سقوط الأمر وعدمه؛ إذ سقوط الأمر منوط بحصول الغرض الباعث إليه.

و بالجملة، فالشكّ واقع في مرحلة السقوط بعد معلوميّة ثبوت الأمر، ومن المعلوم أنّه مع ذلك لا يجري للبراءة، بل الحقيق هو الاحتياط. هذا غاية تقريب الدعوى.

و أنت خير بأنّ مبنى عدم الجريان في كلا الأصلين هو امتناع التقييد بهذه القيود، و حيث انجرّ الكلام إلى هنا ينبغي التكلّم في مقامين و إن تقدّم البحث عنها في صدر الكتاب عند تقسيم الواجب إلى التعبدّي و التوصلّي؛

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 التعبدّي أو في هذا التقييد الفراغ عن أصل التعبدّيّة.

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 يتبعه، و لاشكّ أنّ المعلول متأخّر رتبة عن علّته، و موضوع الشيء متقدّم رتبة 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 التصرّ فلا؛ لوضوح إمكان أن يتصرّف الأمر قبل إنشاء الأمر نفس الفعل و الأمر و تقييد الأوّل بالثاني، ثمّ يجعل هذا المفهوم المقيّد محلاً لإنشاء الأمر، فإيتوقّف 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: أن الأمر يتوقف على قدرة المأمور على متعلقه؛ لوضوح استحالة الأمر بغير المقدور من الحكيم، و القدرة على الفعل المقيّد بهذه القيود متوقفة أيضاً على الأمر، فإنّ المكلف لا يتمكّن من الإتيان بالفعل في الخارج بهذه القيود إلّا بعد الأمر.

و الجواب: أن توقف القدرة على الأمر مسلّم، و لانسلّم توقف الأمر على القدرة السابقة على الأمر؛ فإنّ الممتنع عقلاً هو اجتماع الأمر و عجز المكلف في زمان الامتثال، و أمّا لو فرض تمكّنه حين الامتثال فلا امتناع و إن كان التمكن جائيّاً بالأمر و متحقّقاً من قبّله لا قبله.

و الثالث: أن التكليف بالمقيّد بهذه القيود تكليف بغير المقدور، و لا يحصل القدرة على متعلقه حتى بعد الأمر؛ فإنّ القيد هو داعي الأمر المتعلّق بذات الفعل، و القدرة عليه متوقفة على الأمر بذاته، و لا يكفي الأمر بالمقيّد منه بداعي أمره؛ فإنّ الأمر بالمقيّد ليس أمراً بالطلق.

لا يقال: كيف لا يكون أمراً بالطلق و هو جزء للمقيّد، و الأمر المتعلّق بالكلّ متعلّق بكلّ واحد من أجزائه نفسياً باعتبار تحقّقه في ضمن الكلّ، و مقدّمياً باعتبار نفسه مستقلاً.

فإنّه يقال: نعم، المطلق جزء للمقيّد، لكنّه جزء عقلي و ليس بخارجي بمعنى أنّه ليس للقيد و الذات في الخارج وجودان متحازان، بل هما موجودان فيه بوجود واحد، و المطلوبية المقدّمية إنّما يصحّ في الجزء الخارجي، فلا يصحّ أن يقال في «أعق رقبة مؤمنة»: إنّ مطلق الرقبة مطلوب من باب المقدّمة بعد فرض أنّ في الخارج ليس إلّا وجود واحد له و لقيد، و كذا الكلام في المطلوبية النفسية؛ فإنّها متعلّقة بالوجود في الخارج فهي إنّما تسري من الكلّ إلى الجزء الخارجي الموجود بوجوده على حدة باعتبار تحقّقه في ضمن الكلّ.

و الجواب أن المطلق و إن كان لا يسري إليه الأمر من المقيّد، ولكنّ المقسم بينها لا نسلّم فيه ذلك، فكما أن الوجود يسري من المقيّد إليه، فإذا وجد زيد يصحّ

نسبة الوجود حقيقة إلى الإنسان، فكذلك الوجوب، ولهذا نقول في توجيه البراءة في دوران الواجب بين المطلق والمقيّد أنّ المتيقّن وجوب الأقلّ، والزائد وجوبه غير معلوم؛ فإنّ المراد بالمتيقّن الوجوب لا يكون هو المطلق، كيف وهو طرف التردد، فلا بدّ أن يكون هو الجامع بينهما، ولو لاسراية الوجوب من المقيّد إلى الجامع لما صحّ ذلك. فإن قلت: هذه الإرادة المتعلقة بالجامع غير قابل للاستثال ولا يدعو نحو متعلّقه؛ فإنّها إرادة عرضيّة ولا يدعو إلّا نحو المطلوب الأصلي أعني المقيّد، ألا ترى أنّه لو كان المراد الأصلي عتق الرقبة المؤمنة فلا توجب الإرادة العرضيّة المتعلقة بالرقبة المهملة تحريك المكلف نحو المهملة في ضمن رقبة كافرة، فإنّيائها غير مثمر للدعوى؛ فإنّها متوقّفة على أمر بذات الفعل صالح للدعوة إلى الذات.

قلت هذا إمّا هو في ما إذا لزم من الدعوة نحو المهملة المجردة عن القيد وجود قيد آخر مبين لما اخذ في متعلّق الأمر كما في المثال، حيث يلزم من الدعوة نحو عتق الرقبة المجردة عن وصف الإيمان تحقّق الكفر المبين له؛ فإنّه حينئذ لا يدعو إلى المهملة في غير هذا القيد، لكون المطلوب ناقصاً وغير حاصل بتمام أجزائه، وأمّا لو فرض أنّه لو دعا نحو المهملة يتمّ المطلوب بقيده قهراً، فلا مانع من داعويته، ففي المقام المفروض تعلق 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: وهو الوجه الذي لا مدفع له أنّ من شأن الأمر المولوي وإن كان توصلياً أن يكون صالحاً للدعوة نحو متعلّقه؛ فإنّ الغرض منه صيرورته داعياً للعبد نحو المطلوب لو لم يكن في نفسه داعٍ آخر، فإن كان المطلوب مقيّداً لا بدّ أن يكون صالحاً للتحريك نحو كلّ من الذات وقيدها، والأمر المتعلّق بالفعل مقيّداً بداعي الأمر لا يمكن أن يصير داعياً إلى القيد؛ فإنّه عبارة عن داعويّة نفسه، ويمتنع أن يصير الأمر داعياً إلى داعويّة نفسه نظير صيرورة العلة علّة لعلّة نفسها.

و إذ قد تبين امتناع التقييد المذكور فلا بدّ من تصوير الأمر العبادي لمعلوميّة وقوعه في الشريعة المطهّرة كثيراً، فنقول: يمكن تصويره بأحد وجوه أربعة:

الأول: أن يكون نحو الأمر في العباديات نحو الأمر في التوصلات، بمعنى أنه كان متعلقاً بذات الفعل، ولكن حيث علم المكلف من الخارج كالإجماع ونحوه بأخصية الغرض وكونه متعلقاً بالفعل مع قصد القرية لامطناً، لزم بحكم العقل إتيان القيد أيضاً، لئلا يلزم تفويت غرض المولى القبيح عقلاً، فوجب أصل الفعل جاء من قبل الأمر، ووجب القيد من قبل أخصية الغرض وأضيقيته.

و الثاني: التزام أمرين، أحدهما بذات العمل، والآخر بالعمل المقيد بإتيانه بداعي الأمر المتعلق بذاته، فداعوية الأمر الأول أخذت قيداً لمتعلق الأمر الثاني، فالأمر الأول يحرك إلى نفس العمل بأي وجه اتفق، والثاني يحرك إلى إتيانه بقصد أمره، فإتيانه بداعي غير الأمر إطاعة للأول وعصيان للثاني.

والثالث: أن المعتبر في العبادة ليس كونها صادرة بداعي الأمر، بل المعتبر كونها مقربة، ولا ينحصر القرب بصورة الإتيان بداعي الأمر، بل يمكن أن يكون ذات العمل مع قطع النظر عن تعلق الأمر به مقرباً موجباً لقرب فاعله، فعنوان الخشوع والخشوع لله حسن في ذاته مقرب للعبد وإن لم يتعلق به أمر أصلاً.

فنقول الأوامر التعبدية كلها متعلقة بأفعال هي في حد ذاتها حسن مقرب كما في الأمر بالصلاة؛ فإنه متعلق بالمركب من التكبير والحمد والتناء والتهيل والتسبيح والدعاء والخشوع والخشوع، ومن الواضح أن نفس صدور هذه الأفعال وإن كان بداع نفساني يكون حسناً، وبالجملة، فالأوامر التعبدية متعلقة بأفعال هي مقربة بالذات من دون حاجة إلى داعي الأمر، لا بما لا يقرب إلا مع هذا الداعي حتى يلزم المحذور.

والرابع: التزام الأمر بالعمل مقيداً بعدم دواع أخرى من الدواعي النفسانية؛ فإنه حينئذ يصير المكلف مقهوراً بالإتيان بداعي الأمر؛ لامتناع خلو الفعل الاختياري عن جميع الدواعي، هذا هو الكلام في المقام الأول.

أما المقام الثاني، فاعلم أنه لو شك في واجب أنه تعبدية أو توصلي، أو شك في الواجب المعلوم تعبدية أنه هل يعتبر في إجزائه وقوعه بداعي الأمر أو

الوجه أو التمييز أولاً؟ فهل هنا إطلاق يدفع به مؤنة التعبدية أو احتمال القيد الزائد أولاً؟ وأيضاً هل يجري البراءة في رفعها أولاً بناءً على كلّ من الوجوه الأربعة في تصحيح الأمر التعبدية.

الحق أن يقال: إن هذه الوجوه بين ثلاثة أقسام:

الأول: التصحيح بأضيقة الغرض مع عدم إمكان التقييد.

الثاني: التصحيح بتعدد الامر.

الثالث: تدرّج القيد المحتاج إليه في العبادة في المأمور به على نحويه من كون نفس الفعل مقرباً ومن 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، وإلا فالمرجع الأصل العمل وهو البراءة، ونرفع بها القيد.

وكذلك لإشكال على القسم الوسط؛ فإنّ الإطلاق وإن كان غير ممكن بناءً 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 محلاً للكلام، بل في وجود أمر مستقلّ بالمقيّد غير الأمر بذات العمل وهو محلّ البراءة بلا كلام.

وأما على القسم الأول أعني أضيقة الغرض، فالإطلاق في كلام واحد وإن كان غير ممكن، لكن في مجموع الكلمات ممكن، ببيان ذلك: أنّ للإطلاق قسمين، الأول: ما كان في كلام واحد وهو الإطلاق المصطلح، والثاني: ما يستفاد من مجموع كلمات واردة في خصوص باب، ومثاله الاخبار الواردة في الأمر بفعل 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، وأما أنّ كيفية الغسل من حيث العصر والتعدّد ماذا فليست في مقام بيانها. ولكن يمكن أن يستفاد من خلوّ جميع هذه الأخبار عن ذكر العصر والتعدّد مع

أنه لو كانا معتبرين للزم التعرّض في واحد من هذه الأخبار - أنه لم يكن في باب التطهير تعبد زائد على القدر المعتبر عند العرف، وهو صبّ الماء إلى أن يزول العين، فعدم تقييد كلّ منها منفرداً وإن لم يكن كافياً في الإطلاق ولكن عدم تقييد الكلّ كاف في ثبوته، بل ربّما يحصل من ذلك اليقين بعدم الاعتبار.

وكذلك الكلام في ما نحن فيه، فإنّ ملاحظة ابتلاء العامة بالصلاة في كلّ يوم و بالصوم في السنة و بغيرها من العبادات، و ملاحظة أنّ قيد داعي الأمر بمعنى عدم كفاية داعي احتاله، وكذلك داعي الوجه والتميز ممّا يغفل عنه عوام الناس ولا يلتفتون إليه قطعاً، وابداء احتاله نشأ من المتكلّمين، و ملاحظة خلوّ جميع ما ورد من الأئمّة 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 الجزئية كأحكام التخلية إلّا بيّنها ولم يهملها، كيف يهمل مثل هذا الأمر الذي يكون من المهمّة بمكان ويجعله في ستره الخفاء .

وأما قوله تعالى : « فاعبدوه مخلصين له الدين » فليس المراد بالإخلاص فيها إلّا فعل العبادة تمّحّضاً لله في مقابل جعلها للصنم والنفس والشيطان، فهو نهى عن عبادة هذه و أمر بعبادته تعالى، وأما 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 ما كان جارياً في كلام واحد وإن لم يمكن هنا، لكن أصالة الإطلاق، بل القطع يمكن اصطادها من تضاعيف الكلمات المتكرّرة الحالية عن ذكر القيد، ولو سلّمنا عدم كفاية هذا الإطلاق وبقاء الشكّ في الاعتبار معه بحاله نقول : ما الفرق 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 يثبت عليه و لم يتمّ الحجّة عليه، ولكن لم يلزم ذلك لو عاقبنا على هذا القيد المجهول.

فإن قيل: الفرق إمكان الأخذ في المأمور به في سائر المقامات وعدم إمكانه هنا. **نقول:** إنما كان غير الممكن هو الأخذ في المأمور به، لكن بيان القيد ببيان منفصل كان بكان من الإمكان، فكما يحتج العبد في سائر المقامات على المولى بأنه لم ما أحدث القيد في المأمور به؟ يحتج عليه هنا بأنه لو أردت القيد فلم ما يستتبع لى في كلام منفصل؟ وبالجمله، العقل في كلا المقامين يحكم بقبح العقاب بلافراق أصلاً.

فحصل 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 وكان بداع عقلائي، كما لو شقّ عليه تعيين القبلة أو شقّ عليه السؤال في الشبهة الحكيمية.

وأما لو كان التكرار لغواً وعبثاً - كما لو تمكّن في الشبهة الحكيمية مثلاً عن السؤال وتعيين مورد التكليف بسهولة كما لو كان النبي جالساً في المجلس ومع ذلك لم يسأل عنه وأتى بأفعال عديدة - ولا يراد باللغوية صدور الفعل بدون الداعي؛ فإنّ البحث في الفعل الاختياري الغير المنفك عن الداعي، والمقصود تقسيمه إلى قسمين، أحدهما ما لا يعدّونه لغواً وهو ما يكون بداع عقلائي، والآخر ما يعدّونه العرف مع وجود الداعي لغواً، وهو ما إذا كان بداع سفهائي، كما لو نصب السلم على سقف البيت ثمّ استلم السقف بعد طيّ الدرج؛ فإنّ هذا فعل لغو مع كونه صادراً عن الداعي، فتحقّق أنّ اجتماع اللغوية مع وجود الداعي ممكن.

ثمّ لا إشكال أنّ من يحتاط بالتكرار يكون الداعي له إلى أصل العمل أمر المولى، ضرورة أنّه لو لا الأمر لما تحمّل مشقّة، بل كان يستريح عن العمل رأساً وإنّما تحقّق منه اللغوية بعد تحقّق هذا الداعي العقلاني منه في طريق الامتثال وكيفيته، فيقع حينئذ الكلام في الإجزاء في هذه الصورة المفروض ثبوت اللغوية في كيفية الامتثال بعد صدور أصل العمل بداعي الأمر، والكلام في ذلك من جهتين:

الاولى: أنّ العمل يتصفّ باللغوية حتى في الفرد المصادف للواقع؛ والثانية أنّ اللغوية مانعة عن القرب والعبادية، أمّا الاولى فنقول: لا إشكال 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 الحكيمية بالسؤال عنه مع كمال سهولته والإتيان بأفعال عديدة بداعي الاحتمال يعدّسهاً ولغوياً عرفاً .

و بعبارة اخرى : إبقاء الاحتمال وإتيان كلّ واحد من الأفعال مستنداً إليه مع إمكان رفعه وإيداله بالجزم وإتيان العمل عن جزم يكون عرفاً من اللغو ولو في الواحد الذي مصادف للواقع، فلا يقال :إنّه مع فرض تحقق داعي الأمر لوجه لكون الواحد المصادف عبثاً و وقوعه لغوياً ؛ لما عرفت من أنّ نفس إتيانه بداع الاحتمال الذي يمكن تبديله بالجزم بسهولة يجعله لغوياً ولو فرض كون الواحد المصادف حاصلّاً في الأول؛ فإنّ أوليته لاتنافي اتصافه باللغوية، كما أنّه لو كان الاحتياط بإتيان عشرة أعمال مخلاً بالنظام فالآتي بها يكون من أوّل اشتغاله بتلك الأعمال آتياً بما يخلّ بالنظام ومشتغلاً بالفعل المحرّم وإن كان أوّل ما يأتي به هو الواجب واقماً .

وأما الثانية : وهي بيان منافاة اللغوية للقرب والعبادية فنقول : لا إشكال أنّه يعتبر في العباديّة والمقرّبيّة علاوة على الحسن الفعلي وكون الفعل في حدّ نفسه فعلاً حسناً ذاملاً أن يصير موجباً لصيرورة الفاعل أيضاً بواسطة إتيانه بهذا الفعل الحسن حسناً وممدوحاً، ولا شك أنّ الفعل اللغو والعبث وإن فرض اشتغاله على الحسن الفعلي - كما في الواحد المصادف - ولكن لا يوجب الحسن الفاعلي؛ إذ الفاعل اللاغوي العاثر لا يتّصف بالحسن أبداً، فيمتنع أن يكون فعله عبادة، فلا يكون مجزياً .

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ ما ذكرنا من كفاية الامتنال الإجمالي - وإن كان مستلزماً للتكرار وعدم لزوم تحصيل العلم التفصيلي - إنّما هو في غير ما إذا كان التكرار لغوياً، كما أنّه مخصوص أيضاً بغير ما إذا كان الاحتياط مخلاً بالنظام، وفي هاتين الصورتين يلزم تحصيل العلم التفصيلي بمورد التكليف، لمنافاة الاحتياط مع المقرّبيّة في الاولى، وكونه حراماً، فلا يتّصف بالعبادية في الثانية، ووجه كفايته في غير هاتين الصورتين هو ما عرفت من أنّ إتيان المكلف به على وجهه وبعنوان أنّه

هذا الشيء المعين المتميز عما عداه ليس له دخل في حصول القرب، واحتمال دخله في الغرض أيضاً مرفوع بالأصل، هذا كله على تقدير إمكان تحصيل العلم التفصيلي. وأما مع عدم إمكانه وإمكان الظن التفصيلي، فعلى ما ذكرنا من عدم دخل قصدي الوجه والتميز في القرب وكون احتمال دخله في الغرض مرفوعاً بالأصل فالأمر دائر بين القطع بحصول العمل المكلف به وبين الظن به، ولا شك أن الأول مقدم.

ولا فرق في ذلك بين الظن الخاص أعني: ما دلّ على اعتباره دليل شرعي، فإن غاية هذا الدليل هو الارفاق بالمكلف بارتفاع مؤنة الاحتياط عنه والاكتفاء منه بإتيان المظنون لا تعيين العمل به وتحريم الاحتياط، وبين الظن المطلق أعني: ما ثبت اعتباره بمقدمات الانسداد؛ فإن غاية تلك المقدمات الاكتفاء بالظن في المقام دون إيجابه؛ فإنها عبارة عن أمور:

أحدها: العلم الإجمالي بوجود تكاليف في الواقع.

ثانيها: تعذر العلم والعلمي، يعنى العلم التفصيلي والعلمي بهذا العلم بقرينة المقدمة الأولى، ثالثها: عدم وجوب الاحتياط بإتيان تمام الأطراف؛ لما فيه من العسر.

ويمكن إرجاع جميع هذه الأمور الثلاثة إلى أمر واحد وهو عدم وجوب الامتثال القطعي أعني من القطع التفصيلي الوجداني والشرعي الذي هو الظن التفصيلي الوجداني والقطع الاجمالي.

وبالجملة، فإذا كان من جملة هذه المقدمات عدم وجوب الاحتياط فلا يعقل تقدّم الظن على الاحتياط، نعم لو كان الاحتياط محلاً بالنظام أو كان لغواً كان الظن التفصيلي بقسميه من الخاص والمطلق مقدماً عليه.

وبالجملة، بعد المصير في صورة إمكان العلم التفصيلي إلى كفاية الاحتياط في غير صورتين، يكون الاكتفاء به في غيرهما في صورة عدم إمكانه وإمكان الظن التفصيلي، بل أولويته على الظن واضحاً.

إنما الكلام في تقديم الظن على تقدير القول بتقدم العلم التفصيلي في صورة إمكانية وعدم الاكتفاء بالاحتياط، إنما لأن الإتيان بالمكلف به على وجهه وبعنوان أنه هذا المعين يكون دخيلاً في القرب، أو لأنه محتمل الدخول في الغرض، والأصل فيه الاشتغال وإن كان في غيره من دوران الأمر بين الأقل والأكثر هو البراءة.

فنقول: إن كان الظن من الظنون الخاصة فالأمر دائر بين الامتثال المقطوع والامتثال المشكوك؛ وذلك لأنه لو عمل بالظن كان مجزياً قطعاً؛ لانتهائه إلى القطع بواسطة دليل اعتبار هذا الظن، ومع ذلك قد أتى بالقيود المشكوك الذي يجري فيه الاشتغال، أو المقطوع دخله في القرب؛ فإنه يأتي بالعمل على وجه التكليف الفعلي ولو كان ظاهرياً، وعلى نحو تميز المكلف به الفعلي ولو كان ظاهرياً، فيقطع ببراءة الذمة، وهذا بخلاف ما لو احتاط؛ فإنه قد أحل بقصد الوجه أو التميز، فلم يقطع بالبراءة والأجزاء، ولا شك أن الأول مقدم.

وإن كان الظن من الظنون المطلقة، فإن قلنا بالكشف بمعنى أن المقدمات تكشف عن جعل الشارع مطلق الظن حجة، فكذلك الكلام بعينه لوجود الحكم الشرعي الظاهري في طرف الظن، ويمكن قصده على التعيين، ولو أراد الاحتياط يأتي بالطرف المظنون مع قصد الوجه والتميز، ويأتي مع ذلك بالطرف الموهوم برجاء كون الواقع فيه، ولا فرق في حصول هذا الاحتياط بين تقديم المظنون على الموهوم والعكس وإن كان شيخنا المرتضى قدس سره جعل في ظاهر كلامه لتقديم المظنون دخلاً في حصوله، ولكن لم نعلم له وجه.

وأما لو قلنا بالحكومة بمعنى أن العقل مستقل باعتبار الظن، فحينئذ كما لا يمكن قصد الوجه والتميز مع الاحتياط فكذلك مع الظن أيضاً؛ فإن الوجه المقصود لو كان وجه الحكم الواقعي فالمفروض أنه غير معلوم؛ بل مظنون، ولو كان وجه الحكم الظاهري فغير موجود؛ فإن العمل بالظن على هذا التقدير ليس إلا عملاً بالراجع من أطراف العلم الإجمالي وتقديمه على المرجوح والمتساوي الطرفين بحكم العقل، وأما حكم الشرع فغير موجود؛ فإن المقام مقام الامتثال، وهو محل لحكم العقل محضاً

وليس قابلاً لحكم الشرع؛ فإنّ العقل يرى للامتثال مراتب:

الاولى: القطعي، وهو الإتيان بتمام الأطراف.

والاخرى: الظني، وهو الإتيان بالمظنون.

والثالثة: المشكوك.

والرابعة: الموهوم، ولاشكّ أنّه حاكم بتعيّن الظنيّ بعد رفع اليد عن القطعي، و الأمر المولوي في مرحلة الامتثال غير ممكن، وهذا غير جعل المظنون بما هو مظنون حجة كما هو مفاد المقدمات على تقدير الكشف؛ فإنّه حكم مولوي في موضوع الظنّ لاحكم مولوي بالامتثال الظنيّ.

وبالجملة، فعلى الحكومة حيث إنّ الموجود في البين هو حكم العقل المحض فالعامل بهذا الظنّ أيضاً كالمحتاط في أنّه لابدّ وأن يعمل بالمظنون برجاء كونه الواقع، من دون قصد تعيين التكليف الفعلي ولو كان ظاهرياً، وبعد ذلك لوجه لتقدير الظنّ على الاحتياط، بل الثاني أولى من الأوّل؛ لاختصاصه بحصول القطع معه بحصول ذات المكلف به، وعلى الأوّل يظنّ مع كون كليهما مشتركاً في حصول الاجزاء بهما.

هذا تمام الكلام في القطع ممّا يناسب المقام، فيقع المقال في ما هو المهّم من عقد هذا المقصد وهو بيان.

ما قيل باعتباره من الأمارات الغير العلميّة أو صحّح أن يقال.

وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم امور:

أحدها: أنّ ماسوى القطع من الأمارات ليس حجة بالذات وليس حالها كالقطع، حيث علمت أنّ حجّيته لا يحتاج إلى الجعل؛ بل هي يحتاج في الحجّية إلى جعل أو ثبوت مقدمات مفيدة لحكومة العقل بحجّيتها.

ثمّ لا فرق في ذلك بين مرحلة الثبوت و مرحلة السقوط، ففي كليهما يحتاج الحجّية في غير القطع إلى الدليل، بخلاف القطع، بمعنى أنّ القطع بثبوت التكليف حجة ولا يحتاج إلى الدليل، وكذلك القطع بالفراغ حجة من دون حاجة إلى دليل؛ إذ

ليس فوق القطع حجة أخرى وأعلى.

وأما الظن فهو بقسميه من المتعلق منه بثبوت التكليف، ومن المتعلق منه بفراغ الذمة عن التكليف المعلوم الثبوت محتاج إلى جعل الحجة دليل الاعتبار. إلا أنه نقل في الكفاية عن بعض المحققين المصير إلى أن الظن بالفراغ يكون حجة عقلاً كالقطع.

أقول: لانهم كون الظن كالقطع وإن قلنا بعدم وجوب دفع الضرر الموهوم؛ فإن معنى كونه كالقطع أنه يسقط حجة المولى ولا يصح عقابه لو فرض كون العبد مشغول الذمة واقعاً وكون ظنه بفراغ ذمته مخالفاً للواقع، كما أن القاطع بالفراغ لا يصح عقابه لو فرض كون قطعه جهلاً مركباً وكونه غير فارغ واقعاً، وهذا المعنى لا يمكن إثباته في الظن ولو على مبنى القول بعدم وجوب دفع الضرر الموهوم.

بيان ذلك: أن الحكم بعدم الوجوب لا يوجب رفع موضوع الضرر وتبدل احتماله وهمه بالقطع بالعدم، بل المقصود أنه مع بقاءه على وصف موهوميته واحتمال طرفي وجوده وعدمه غير واجب الدفع، ومعنى ذلك أنه لو وقع أحياناً في الضرر كان هذا الوقوع عقلاً ثباتاً ومعذوراً فيه عند العقلاء، فمن يسلك طريقاً يظن بعدم البرئ مثلاً فيه، ويحتمل بطريق الوهم وجود البرئ فيه، لو سلكه ولم يعتن بهذا الوهم فاتفق وقوعه في البرئ كان غير مذموم عند العقلاء.

وبعبارة أخرى ليس إلقاء النفس في الضرر في هذه الصورة قبيحاً مستحقاً للوم والذم عليه، فكذلك نقول في المقام، فإن من يعلم من ابتداء الأمر بتوجه التكليف وقطع باستحقاقه العقاب على الترك، ثم ظن بسقوط هذا التكليف عنه فهو محتمل وهماً لعدم سقوطه وكونه معاقباً على تركه، فلو فرضنا حكم العقلاء في هذا الفرض بأن هذا العقاب الذي هو موهوم لا يجب دفعه.

وبعبارة أخرى: لا بأس بالإقدام ولو استلزم الوقوع في العقاب، فعناء أن الوقوع فيه على تقدير صدق الوهم وقوع في العذاب على نحو عقلائي، وإمضاء الشرع أيضاً ليس زائداً على أن الوقوع على هذا النحو عقلائي، وأين هذا من عدم

ترتب العقاب رأساً كما هو المدعى:

وبعبارة أخرى لو تبدّل بعد الظنّ بالفراغ و هم العقاب بالقطع بعدمه بواسطة حكم العقل بعدم وجوب دفع الضرر الموهوم وإمضاء الشرع له، فهذا مع ما فيه من أن الحكم لا يوجب ارتفاع الموضوع أنّه حينئذ خارج عن مسألة عدم وجوب دفع الضرر الموهوم، ويدخل في باب القطع بعدم العقاب، ولو لم يتبدّل وكان الاحتمال باقياً فهو غير منفكّ عن اتفاق الوقوع في العقاب أحياناً، كما هو الحال في الضرر الدنيوي كما مثلناه.

وبالجملة، فلم يحصل بمجرد ذلك الأمن من العقاب على كلّ تقدير، ولا نعي بالحجة إلّا ما يوجب ذلك كالقطع بالبراءة؛ فإنّه مؤتمن من العقاب؛ إذ نقطع بأنّ عقاب المولى قبيح على تقدير كون القطع جهلاً مركباً.

ثانيها: في إمكان التبعّد بغير العلم من الأمارات والاصول وعدمه، المعروف هو الأوّل، ويظهر من الدليل الذي أقامه ابن قبة على استحالة التبعّد بخبر الواحد عموم المنع لكلّ ما سوى العلم.

فَاعْلَمْ أولاً أنّ الإمكان تارة يقال في مقابل الامتناع الذاتي، والمراد بالامتناع الذاتي أن يكون مجرد تصوّر الشيء وتعلّقه كافياً في الجزم بامتناعه من دون حاجة في إثباته إلى التشبّث بشيء آخر، وذلك كاجتماع الوجود والعدم، فإنّ الوجدان يكفي في الحكم بامتناعه، ولا يحتاج إلى التعليل، وينقطع السنوال بيلم وبم، كما أنّ قبح الظلم ذاتاً معناه أنّ نفس تصوّر ذاته موجب لاشتمار العقل عنه من دون حاجة إلى إدراجه تحت عنوان آخر، بخلاف ضرب اليتيم.

وهذا القسم من الإمكان ليس محلّاً للنزاع في المقام، بمعنى أنّ ابن قبة لا يدّعي أنّ التبعّد بالأمانة ممّا يدرك امتناعه بنفس تعلّقه، كيف ولو كان مدّعياً لذلك لم يحتاج إلى الاستدلال وهو حاول إثبات مطلبه بالدليل، مع أنّ من الواضح عدم كون التبعّد بالأمانة من هذا القبيل.

وأخرى يقال بمعنى الاحتمال، ويمكن أن يكون هذا المعنى مراداً من الإمكان في

قاعدة الإمكان المقررة في باب الحيض، و يظهر الثمرة بينه وبين إرادة الإمكان الوقوعي في أول ظهور الدم؛ فإنه قبل تبين استمراره إلى الثلاثة لا يستقر إمكان حيضيته بالمعنى الثاني، وقد استقر بالمعنى الأول، وهذا أيضاً ليس محلاً للكلام؛ فإن الاحتمال أمر وجداني فليس قابلاً لأن يقع مطرحاً لأنظار العلماء.

و ثالثة يقال في قبال الامتناع بالعرض الذي يطلق عليه الامتناع الوقوعي أيضاً، وهو ما لا يدرك امتناعه بالوجدان بمجرد تصوّر ذاته، بل يحتاج إلى التشبّث بأمر آخر كان هو محالاً بالذات، وكان هذا الشيء محالاً لاستلزامه لذاك الأمر المحال، فيكون امتناع هذا الشيء بالغير لا بالذات، وهذا هو محل البحث في هذا المبحث.

فحصل محلّ الكلام أنّه هل يستلزم التعبد بالأمارات الغير العلميّة بعد الفراغ عن إمكانه ذاتاً محذوراً حتى يكون ممتنعاً وقوعاً، أو هو غير مستلزم لمحذور أصلاً فيكون ممكناً وقوعياً أيضاً؟ ولا بد أن لا يكون هذا الكلام من جهة المقتضي؛ فإنّ الأشياء من هذه الجهة غير خارجة عن الواجب والممتنع؛ لأنها إما أن توجد علّتها فتجب، وإما أن لا توجد فتمتنع، فلا يتصوّر الممكن، ويساوق 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 التعبد بالأمارات لا يمنع عنه مانع، ولا ينافي ذلك امتناعه وقوعاً لأجل عدم المقتضي.

وكيف كان فقد استدّل المعروف في قبال إين قبة: بأنّا نقطع بعدم المانع واقعاً، و استشكل عليهم شيخنا المرتضى قدس سرّه بأنّ هذه الدعوى فرع الاطلاع على جميع الجهات المحسّنة والمقبّحة، وهو غير حاصل لغير علّام الغيوب، فلا يمكن دعوى الجزم لغيره.

فالأولى أن يقال: إنّنا لا نجد من عقولنا مانعاً من التعبد بالأمارات، والحكم بالإمكان عند ذلك أصل عقلائي في كلّ ما دار الأمر فيه بين الإمكان والامتناع، نظير عدم وجدان القرينة؛ حيث يجعلونه في باب الألفاظ عند الدوران بين وجود

القرينة و عدمها قرينة و أمانة على العدم، و كذلك كل ما دار الأمر بين إمكان شيء و امتناعه يجعلون عدم وجدان المانع عنه دليلاً على الإمكان.

و لعل نظره قدس سره إلى القضية المحكية عن الشيخ الرئيس: كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يمنعك عنه قائم البرهان، بناءً على أن يكون الإمكان في كلامه بمعنى الإمكان الوقوعي و تكون إشارة إلى الأصل المذكور.

أقول: أما دعوى القطع الوجداني الذي منشأته الوجدان كما هو ظاهر المعروف^(١) فإنما يصح بمن يقطع بعدم لزوم تحليل المحرام و تحريم الحلال من التعبد بالأمانة، و يقطع أيضاً بعدم لزوم الإلقاء في المفسدة و تفويت المصلحة، و ذلك لا يحصل إلا مع القطع بإصابة جميع الأمارات للواقع؛ فإنه حينئذ يقطع بعدم لزوم شيء من المحذورات، و أما اجتماع المثليين فهو غير لازم؛ لإمكان الحمل على التأكد، و من الواضح أن هذا القطع غير متمسك في حقنا، و هذا هو مراد شيخنا قدس سره. و أما ما ذكره من جعل الحكم بالإمكان أصلاً عقلاً عند الدوران بين الإمكان و الامتناع و عدم وجدان المانع في عقولنا فغير مسلم^(٢) و لم يثبت هذا الأصل، و

١ - فإنه على مذهب من يقول بالتوفيق بين الحكم الظاهري و الواقعي يجعل الواقعي شيئاً و الظاهري فعلياً يمكن له القطع بعد الاطلاع على الدليل على الحكم الظاهري، أما قبل الاطلاع لا يمكن له هذه الدعوى؛ لأنه لا يدري لعل الأحكام الواقعية كانت فعلية، و على هذا التقدير يعترف بالاستحالة، فكيف يصح له دعوى القطع بعدمها بقول مطلق؟. و كذلك على قول من يذهب إلى الجمع بنحو الترتب بضميمة أخذ حال التجرد عن الشك في موضوع الواقعي على سبيل الحالية لا القيدية كما في التجريد في موضوع الكلية؛ فإنه يمكن له بعد الظفر على الدليل أن يستكشف على طريق الإن من دخل التجرد على النحو المذكور، ولكن قبل ذلك يحتمل عدم ذلك، و معه يبقى محذور المناقضة و المضادة بحالهما، فلا يمكن له أيضاً دعوى القطع بعدمه لامحالة.

٢ - و قد يقال: إنه غير معقول؛ لأنه بعد مساواة طرفي الإمكان و الاستحالة في النظر فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح، و فيه: أنه معقول وإلا فكيف تمعقلتم من

القضية المحكية عن الشيخ الرئيس إن كان ناظراً إلى ذلك فلانسلمها، ويحتمل أن يكون الامكان فيها بمعنى الاحتمال، و على هذا فليست قاعدة علمية، بل وصية للطلاب بعدم المبادرة إلى الحكم بعدم المعقولة بمجرد سماع شيء من الغرائب، بل إيقانه على احتمال الإمكان و الامتناع ما لم يقم على امتناعه البرهان.

و كيف كان فالتعبد بالأمرة يبق على احتمال الإمكان و الامتناع من دون أن يكون هنا أصل عقلاى على إمكانه، نعم ليس على امتناعه أيضاً دليل.

و حينئذ يجوز لنا بمجرد عدم القطع بالامتناع و احتمال الإمكان و إن لم يكن الأصل معاضداً لنا أن نأخذ بظاهر دل على وقوع التعبد بالأمرة كظاهر آية النبأ؛ إذ لا وجه لطرحة أو تأويله، و حينئذ يتبدل احتمال الامتناع بالجزم بالإمكان.

نعم يعتبر أن يكون هذا الدليل الدال على التعبد قطعياً و إن كان ظاهراً ثبت حجته دليل قطعي، فإنه لو لم يكن قطعياً لم يحصل لنا القطع بالإمكان، و أما لو كان قطعياً كما لو قطعنا بأن ظاهر آية النبأ حجة، فنقطع بوقوع التعبد بخبر العادل، و من هنا نكشف إمكانه و نقطع بعدم جميع المحاذير واقعاً، و هذا ثمرة عدم القطع بالامتناع. و أما من يقطع به كإبن قبة فهو لم يجز له الأخذ بهذا الظاهر، كيف و هو قاطع بخلافه، فلا بد له من التأويل أو الطرح و القول بعدم حجة هذا الظاهر.

و محصل الكلام أنه بعد الاحتمال و الترديد و عدم القطع بشيء من الطرفين لا يخلو الحال إما أن يكون في البين دليل قطعي على التعبد بالأمرة من الشرع، و إما أن لا يكون، فعلى الأول يكشف بهذا الدليل عن الإمكان و يقطع بعدم شيء من المحاذير بقضية حكمة الشارع، و على الثاني فلا ثمرة عملية في البحث عن الإمكان و الامتناع.

→ العقلاء الحكم بعدم القرينة عند احتمال وجودها و عدمها؟ و الحل: أنه يمكن أن يكون غلبة عدم القرينة في نظرهم طريفاً إلى العدم، و في مقامنا غلبة الممكنات طريفاً إلى الإمكان فالأولى القول بأنه غير مسلم.

وكيف كان فقد استدَلَّ إِنْ قَبَّه عَلَى امْتِنَاعِ التَّعَبُّدِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ بَوَجهين، الأوَّلُ : أَنَّهُ لَوْ جَازَ التَّعَبُّدُ بِالْإِخْبَارِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَجَازَ بِالْإِخْبَارِ عَنِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، وَالتَّالِي بَاطِلٌ بِالْإِجْمَاعِ، فَالْمَقْدَمُ مِثْلُهُ، وَسِنْدُ الْمَلَاظِمَةِ هُوَ الْقَاعِدَةُ الْمُسَلَّمَةُ مِنْ أَنَّ حُكْمَ الْأَمْثَالِ فِي مَا يَجُوزُ وَمَا لَا يَجُوزُ وَاحِدٌ، وَالْإِخْبَارُ عَنِ النَّبِيِّ وَالْإِخْبَارُ عَنِ اللَّهِ مِثْلَانِ ^(١)؛ فَإِنَّ الْإِخْبَارَ عَنِ النَّبِيِّ أَيْضاً إِبْخَارٌ عَنِ اللَّهِ، غَايَةُ الْأَمْرِ مَعَ وَسَاطَةِ النَّبِيِّ، وَلَا مَلَاظِمَةَ بَيْنَ الْإِخْبَارِ عَنِ اللَّهِ وَالتَّوْبَةِ، فَإِنَّهَا إِنَّمَا كَانَتْ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ طَرِيقٌ غَيْرُ الْوَحْيِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ إِذْ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقِ الْإِلْهَامِ وَالمُكَاشَفَةِ، فَلَوْ كَانَ التَّعَبُّدُ بِالْإِخْبَارِ عَنِ النَّبِيِّ مُمْكِنًا لَكَانَ بِالْإِخْبَارِ عَنِ اللَّهِ أَيْضاً مُمْكِنًا كَأَنْ يَقُولَ الشَّارِعُ: مَتَى أَخْبَرَكُمْ الزَّهْرَاءُ سَلَامَ اللَّهِ عَلَيْهَا أَوْ السَّلْمَانُ أَوْ غَيْرُهُمَا بِحُكْمٍ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى فَعَلَيْكُمْ بِقَبُولِ قَوْلِهِ وَالعَمَلِ عَلَى طَبَقِهِ، وَلَكِنَّ التَّالِيَّ غَيْرُ جَائِزٍ فَكَذَا الْأَوَّلُ بِقَضِيَّتِهِ الْمِثَالَةِ.

و الجواب : أَنَّا نَسَلِّمُ كَوْنَهُمَا مِثْلَيْنِ، وَلَكِنْ قَضِيَّةُ الْمِثَالَةِ لَيْسَتْ إِلَّا اتِّحَادُهُمَا بِحَسَبِ الْحُكْمِ فِي مَا يَجُوزُ وَفِي مَا لَا يَجُوزُ، لَا فِي مَا وَقَعَ وَفِي مَا لَمْ يَقَعْ، وَنَحْنُ نَقُولُ بِمِثَالَةِ الْإِخْبَارَيْنِ فِي الْإِمْكَانِ، وَالْإِجْمَاعُ لَمْ يَقَعْ فِي الْإِخْبَارِ عَنِ اللَّهِ إِلَّا عَلَى عَدَمِ الْوُقُوعِ لَا عَلَى عَدَمِ الْإِمْكَانِ، فَهِيَ بَعْدَ اتِّحَادِهِمَا فِي إِمْكَانِ التَّعَبُّدِ افْتَرَقَا فِي أَنَّ التَّعَبُّدَ بِالْإِخْبَارِ عَنِ النَّبِيِّ وَقَعَ وَعَنِ اللَّهِ غَيْرُ وَقَعَ بِدَلِيلِ الْإِجْمَاعِ.

والتَّالِي : أَنَّ التَّعَبُّدَ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لَوْ جَازَ لَزِمَ تَحْلِيلُ الْحَرَامِ وَتَحْرِيمُ الْحَلَالِ، أَقُولُ : وَهَذَا بَعْضُ الْمَحَاضِرِ الَّتِي يَتَوَهَّمُ لَزُومُهَا، وَهِيَ مَحَاضِرُ أُخْرَى، وَتَوْضِيحُ الْجَمِيعِ أَنَّهُ عَلَى مَا هُوَ الصَّوَابُ مِنْ مَذْهَبِ الْمَخْطُطَةِ يَكُونُ لَنَا أَحْكَامٌ وَأَقْعِيَّةٌ مَجْمُوعَةٌ فِي حَقِّ جَمِيعِ

١ - وَالمُنَاقَشَةُ فِي الْمِثَالِيَّةِ بَأَنَّ أَحَدَهُمَا إِبْخَارٌ عَنِ حَسٍّ وَالأُخْرَى عَنْ حَدْسٍ، أَوْ أَنَّ فِي الْإِخْبَارِ عَنِ اللَّهِ الدَّوَاعِي عَلَى الْكُذْبِ مَتَوَفَّرَةٌ لِلتَّكْشِفِ عَنْ حَلَوِ الرِّبَةِ وَسَمَوِ الْمَنْزِلَةِ بِخِلَافِ الْأَخِيرِ، مَخْذُوشَةٌ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَصْلُحُ فَارِقًا فِي مَرَحَلَةِ الْوُقُوعِ لَا الْإِمْكَانِ الْعَقْلِيِّ؛ فَإِنَّ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ لَا يَمْنَعُ عَنِ الْإِمْكَانِ الْعَقْلِيِّ، مِنْهُ قَدَسَ سِرُّهُ.

المكلفين سواء العالم والمجاهل، وأن الطرق والأمارات ليست تقييداً في أدلة تلك الأحكام، ولا شك أيضاً في أن الأحكام الخمسة بأسرها متضادة.

وإذن فيلزم من التعمد بالأمرة أن يجتمع في واقعة واحدة اجتماع الضدين على تقدير مخالفة الأمرة للواقع، كما لو كانت صلاة الظهر واجبة واقعاً وقامت الأمرة على حرمتها، فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة فيها وهما ضدان، وكذلك يلزم اجتماع المحبوبة والمبغوضة، والمصلحة للزومية والمفسدة للزومية الاجتناب بدون الكسر والانكسار.

ولو قام على إباحة ما هو واجب مثلاً واقعاً يلزم علاوة على اجتماع الضدين اجتماع النقيضين؛ فإن الإباحة مضادة للوجوب ومع ذلك يلزم اجتماع المحبوبة وعدمها، والمصلحة للزومية وعدمها؛ فإن مبدء الإباحة هو الخلو عن المفسدة والمصلحة، فيلزم في هذا الفرض اجتماع الوجود والعدم في المحبوبة والمصلحة وهما نقيضان.

ويلزم التكليف بما لا يطاق في ما لو قام على وجوب المحرم الواقعي؛ فإنه يلزم الإيجاب على كل واحد من الفعل والترك، وكذلك لو قام على إيجاب ضد الواجب الواقعي في زمانه، فإنه يلزم إيجاب الضدين في زمان واحد، ويلزم أيضاً تفويت المصلحة للزومية الإدراك، فإنه لو قام على إباحة ما هو الواجب واقعاً فيلزم أن يكون الشارع قد فوت مصلحة هذا الواجب على العباد. وكذلك الإلقاء في المفسدة الزومية الاجتناب، كما لو قام على إباحة ما هو الحرام واقعاً، فيلزم أن يكون الشارع قد ألقى العباد في مفسدة هذا الحرام.

هذا كله على تقدير مخالفة الأمرة للواقع، ويلزم على تقدير إصابتها - كما لو قام على وجوب الجمعة الواجبة واقعاً - اجتماع المثليين، فيلزم في المثال اجتماع الوجوبين. فتحصل أن اللازم من التعمد بالأمرة اجتماع الضدين، والنقيضين، والمثليين، والتكليف بما لا يطاق، وتفويت المصلحة، والإلقاء في المفسدة.

والمجواب عن ذلك على وجه لم يلزم شيء من هذه المحاذير يكون على وجوه:

أحدها: أن يكون الأمر بالعمل بمؤدّي الأمانة بنحو الترتّب على الأمر بالواقع وفي طوله، وبهذا يدفع إشكال اجتماع الضدّين والنقيضين والمثلين في النفس. نعم نحتاج في دفع إشكال تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة ولزوم التكليف بما لا يطاق إلى جواب آخر، وتوضيح الترتّب في هذا المقام يحصل بمقدّمات ثلاث:

الاولى: أنّه لا إشكال في أنّ الحبّ والإرادة والبغض والكراهة ليس اتّصاف الشيء بها على نحو اتّصافه بالأعراض الخارجيّة - كما اتّصاف الجسم الخارجي بالبياض، والنار الخارجي بالحرارة - بأن لا يكون لتصور هذا الشيء دخل أصلاً في اتّصافه كما هو الحال في البياض والحرارة: فإنّ الجسم الخارجي يتّصف بهما في الخارج سواء تصوّره ذهن ذاهن أو لم يتصوّره، بل كان مغفولاً عنه، وأمّا الحبّ والإرادة ونحوهما فليس الشيء الخارجي في حال الغفلة وعدم تصوّره، متّصفاً بهما؛ فإنّها أمور نفسانيّة، فلا يعقل تعلّقها بالأمر الخارجي بلا وساطة تعقله في النفس. وإن شئت قلت: إنّ الحبّ والإرادة يتعلّقان بالأشياء المتصوّرة، غاية الأمر على نحو يراها المتصور خارجيّة، وأمّا بلا توسيط التصوّر والالتفات فلا اتّصاف، ولا فرق بين أوامر الباريتعالى وغيره، فوساطة الرؤية والالتفات محتاج إليهما، ولا يمكن اتّصاف الخارج الصرف، غاية الأمر أنّ الرؤية والالتفات فيه تعالى ليس على حدّوه في غيره.

الثانية: الموضوع المتصور تارة يكون على وجه بأيّ حالة تصوّره المتصور وكلّ طور تفكّر له المتفكّر فهو في جميع تلك الحالات وجميع تلك الأطوار مريد ومحّب له، وليس شيء من هذه الأطوار والحالات دخيلاً في حبّه وإرادته، وأخرى يكون على خلاف هذا بأن يرى المتفكّر أنّه لو تصوّره مع بعض الحالات وضمّ إليه في عالم التصوّر بعض الأطوار فهو محبّه ومريده، ولو تصوّره في غيره هذه الحالة وضمّ إليه ضدها فهو غير مريد.

وهذا على قسمين؛ لأنّ عدم حبّه في بعض الحالات إمّا يكون لأجل عدم مقتضي في المتصور بهذا النحو، وإمّا أن يكون لأجل الإضرار بغرض آخر له مع

وجود المقتضى فيه، فهو نافع بهذا الغرض، لكن ضارّ بغرض آخر، وغيره نافع به وغير ضارّ بغيره.

فطالب عتق الرقبة المؤمنة يكون عدم طلبه للرقبة الكافرة إتماً من باب عدم حصول الفائدة المقصودة به، وإتماً من باب إضراره بغرض آخر له مع حصول الفائدة المقصودة بمطلق عتق الرقبة، فهنا ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون الشيء مع كلّ من الخصوصيّات المحاط بها في عالم التصرّو والتفكر لهذا الشيء محصلاً للغرض ومفيداً له،

والثاني: أن يكون منضماً إلى بعضها مفيداً لهذا الغرض غير مغلّ بغرض آخر و مع بعضها غير مفيد أصلاً لهذا الغرض،

والثالث: أن يكون مع البعض مفيداً لهذا بلا إخلال بغيره و مع غيره مفيداً لهذا و مضرّاً بغيره.

فلا إشكال في إطلاق الإرادة في القسم الأول و تقييدها في الثاني، وكذلك يقع الكسر والانعكاس في مقام الإرادة، و يقيّد الإرادة في الثالث بخصوص البعض المفيد الخالي عن الضرر، و لا ينقدح الإرادة في النفس بالنسبة إلى البعض الآخر المقيّد مع الاشتغال على الضرر فراراً عن هذا الضرر، وبالجملة، الفرار عن هذا الضرر مع درك تلك الفائدة يقتضي تقييد الإرادة و إن كان الضرر في غاية الضعف، و من المعلوم أن هذا مبنيّ على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي.

الثالثة: أنه لو فرض أن عنوانين لا يوجدان في عالم التصرّو 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 المستصرّ العنوان المحبوب ينقدح في نفسه الإرادة المطلقة نحوه؛ فإنّ هذا قضيّة عدم المزاحم له في عالم التصرّو الذي هو الدخيل في عروض الحبّ و البغض.

و كذلك متى تصوّر العنوان المبغوض ينقدح في نفسه الكراهة المطلقة نحوه؛ إذ هذا قضيّة خلّوّه في التصرّو عن تصوّر ما يزاحم مبغوضيّته.

و أما الوجود الخارجي الذي هو مجمع للعنوانين فهو لا يوجد في الذهن معنوياً بأحدهما إلا وهو معرئ عن الآخر؛ إذ المفروض أنه لا يمكن أن يوجد في الذهن على نحو وجوده في الخارج منطبقاً عليه العنوانان حتى يزاحم في مقام الإرادة المبغوض من العنوانين مع محبوبيهما، ويخصّ الإرادة بصورة تجرّد العنوان المحبوب عن المبغوض.

و بالجملة، فبعد فرض عدم إمكان دخول كلا العنوانين في الذهن فلا يحصى عن إطلاق الإرادة، فإنه متى وجد فيه وجد وحده بدون العنوان المزاحم له، ولازم هذا توجه الإرادة المطلقة نحوه.

و محصل هذه المقدمات:

أنّ المقدمة الاولى أنّ الحبّ و الإرادة ليس كالأعراض الآخر حتى لا يحتاج إلى تصوّر الموضوع و درجه في القوّة الخياليّة، فالجسم متّصف في الخارج بالبياض و إن لم يتصوره احد، ولكنّه لا يتّصف بالمحبوبيّة لك قبل أن تتصوره.

و المقدّمة الثانية أنّ المتصور إذا تصوّر الموضوع فلا يخلو من حالين: إمّا أنّه لو لاحظته مع كل حالة تتصور له في الخيال فهو مع بعض تلك الحالات يكون فيه مقتضى الحبّ دونه مع البعض الآخر، و حينئذ فقهرأ يتقيّد الإرادة بالبعض الأوّل، و إمّا أنّه يكون فيه مقتضيه مع كلّ واحدة واحدة، و حينئذ فإمّا أن يجد في شخص بعض هذه المتصورات مانع، و إمّا لا يجد في شيء منها مانع شخصي عن الحبّ ففي هذه الصورة يسري الحبّ قهراً إلى الجميع.

و أمّا في الاولى فبناءً 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 البذل له يقدر 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 يتفق

لمتصور ولا حظ أن يجمع بين هذين في عالم تصوّره ولحاظه وقوّة خياله أبداً، بل إمّا هذا متصور دون ذاك وإمّا ذاك دون هذا، وفي ظرف تصوّر هذا لا يمكن أن يقع في الخيال تصوّر ذاك، وفي حال تصوّر ذاك لا يمكن أن يقع فيه تصوّر هذا فلا محالة لا يتقيّد إرادته، فإنّ المناط جمعها في الخيال ودرجهما في التصرّ مجتمعين حتّى يقع الكسر والانكسار بينهما بحسب الإرادة؛ فإنّك قد عرفت أنّه بدون توسيط التصرّ لا يمكن تعلّق الإرادة بشيء، فلا محالة يكون مناط الكسر والانكسار في الحبّ والبغض والإرادة والكراهة اجتماع ما يقتضي الحبّ مع ما يقتضي الخلاف في عالم التصرّ بمعنى تصوّرها منضّمين؛ فإنّه بعد هذا التصرّ تكون الإرادة المجانية عقيب هذا التصرّ متعلّقة بغير صورة الاجتماع.

وأما على ما فرضنا من أنّ هذا لا يتصرّ إلّا بدون ما يقتضي خلاف الحبّ، وما يقتضي خلافه لا يتصرّ إلّا بدون هذا، فهذا التصرّ لمقتضى الحبّ لا محالة مورت لتعلّق الحبّ؛ فإنّ تصوّر الشيء الملائم بدون تصوّر منافر طبع معه لا محالة موجب الحبّ به.

فإن قلت: يمكن أن يتصرّ أحدهما ثمّ بعده يتصرّ الآخر، ثمّ بعد هذا تصوّر اجتماع الشئيين الذين تصوّرهما، فهذا النحو يمكن جمعها في عالم الخيال وإن كان لا يمكن في النظرة الاولى.

قلت: إمّا نفرض أن يكون اجتماعها حتّى في النظرة الثانية أيضاً غير ممكن وأنّه بهذا النحو أيضاً لا يقع صورة اجتماعها في الذهن، وبالجمله، فلا إشكال على تقدير تحقّق هذا الفرض في عدم تقيّد الإرادة، وإمّا الكلام والإشكال في تحقّق هذا الفرض وإثبات الصغرى له في الخارج.

المقدّمة الرابعة: في إثبات صغرى هذا الفرض وهو علّ الكلام والنقض والإبرام، فنقول وعلى الله التوكّل: إنّ العناوين الأوّلية التي هي موضوعات الأحكام الواقعيّة، والعناوين الثانوية التي هي موضوعات الأحكام الظاهريّة، أعني الموضوعات بما هي مشكوكة الحكم، لا يمكن أن يقعا ويندرجا في القوّة

الخيالية و عالم التصوّر في زمان واحد أبداً.

بيان ذلك أنّ الإرادة مثل العلم، و العلم لا يتعلّق إلاّ بنفس المعلوم لا بالمعلوم مع وصف العلم، فالعلم يتعلّق بالذات المجردة عن المعلومية.

نعم يمكن أن يلتفت الإنسان حال العلم إلى علمه، لكن في رتبة تعلّق العلم لا يمكن أن يتعلّق إلاّ بالشيء المجرد، فهو في هذه الرتبة متجرد عن وصف المعلومية، بل لا يعقل أن يكون ملحوظاً بوصف المعلومية؛ فإنّ العلم المأخوذ فيه إن كان نفس هذا العلم الذي يتعلّق به فهذا تقدّم الشيء على النفس و دور، و إن كان علماً آخر لزم التسلسل، و هكذا التصوّر، فإنّ الإنسان يتصوّر ذات الشيء لا الشيء المتصوّر، فلا يتعلّق التصوّر بالموصوف بالتصوّر، بل لا يعقل.

و كذلك الكلام في الإرادة، فهي أيضاً لا بدّ أن تتعلّق بذات المراد مع التجرد عن وصف المرادية، بل لا يعقل أن تتعلّق الإرادة في أوّل الوهلة بالمراد، و هذا في الوضوح بمثابة لا يحتاج إلى بيان.

إذا تقرّر هذا فنقول : إنّ في ابتداء تعلّق البغض بعنوان الخمر مثلاً لا شكّ أنّه يتصوّره الشارع، فإذا تصوّره بهذا التصوّر الذي لم يوجد في حالة إرادة و لا كراهة بل هو مقدّمه و يتعقّب إحداها فهو يتصوّر الخمر و يتصوّر جميع ما يطرء عليه من الكيفيات، فيتصوّر أنّ بعضه أسود و بعضه أبيض و بعضه اصفهاني و بعضه طهراني، إلى غير ذلك من خصوصياته، فيلاحظ و يرى أنّه مع كلّ هذه الخصوصيات اخذ ليس فيه إلاّ النفرة و لا يجد منه إلاّ المسائة، فحينئذ لا محالة يبغضه و يكرهه و يحرمه. هذا في نظره 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 إمّا يحدث له بعد تحقّق الحكم حقيقة أو بعد تقديره إن لم يكن متحققاً، كما لو كان في حال التصوّر الأوّل قبل حصول الإرادة و الكراهة، فيتصور كون الخمر على تقدير الطلب مشكوك الحكم. وبالجمله، هذه حالات تحصل عقيب الطلب و بعد مفروغيته.

فنقول: لا إشكال ولا كلام في أنّ هذا العنوان المستحدث بسبب الحكم لا يمكن تصوّره في رتبة المتصوّر الأوّل أعني: نفس الخمر؛ فإنّه حادث بالمبغوضية، فكيف يتصوّر في حال حصول المبغوضية وانتقادها، وإلاّ لزم الدور التسلسل؛ إذ كما أنّ مبغوضية المبعوض لا يمكن، كذلك مبغوضية مشكوك المبغوضية؛ فإنّ الشكّ في المبغوضية متأخّر عن نفس المبغوضية، فإذا لم يعقل اتّصاف الشيء في حال يتعلّق به المبغوضية بالمبغوضية، فكذلك لا يمكن اتّصافه بالشكّ في المبغوضية، وهذا أيضاً واضح.

فإن قلت: لاندّعي سراية الحكم إلى هذا المتقيّد بالمشكوكيّة، بل نقول: إنّ الحكم متعلّق بالذات، والذات موجودة في ضمن المتقيّد بالمشكوكيّة، فلا محالة يسري حكمها إليها.

قلت: إنّ معنى كون مقيّد تحت الإطلاق أن يتعلّق الحكم بالذات والقيد بحيث وقعا جميعاً في حيّز الحكم، وهو فرع إمكان رؤية القيد في مرتبة الحكم، والمفروض كونه متأخراً عنه، فلا إشكال في أنّ الحكم الأوّل لا يتجاوز من مرتبة الذات إلى مرتبة نفس الحكم والطواري الطارئة عليه.

إنّما الكلام والإشكال في عدم إمكان الجمع بين المتصوّر الأوّل 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 متصوّر في المرتبة الاولى، فقد جمع بين المتصوّرين في هذه الرتبة، والمقصود عدم إمكان جمعها حتى في الرتبة الثانية والنظرة الثانية، وقد اجتمعا فيها، وهذا يكفي في وقوع الكسر والانكسار، فتبدّل كراهة الخمر بطرؤ عنوان المشكوكيّة الخالي عن مقتضى البفض عليه في عالم التصوّر بعدم الكراهة، وإلاّ يلزم المحذورات جميعاً في هذه الرتبة.

وقد يقال: إنّ جمعها في هذه الرتبة أيضاً لا يمكن، وبيانه أنّ الخمر عند التصوّر الأوّل كان واجداً لكيفيّة خاصّة بها صار ضيق الدائرة، وفي التصوّر الثانوي زالت تلك الكيفيّة عنه وتبدّلت باخرى صار معها أوسع دائرة وأكثر أفراداً، فهذا الخمر

المتصور في ثاني الحال غير الخمر المتصور في أول الأمر في هذه الكيفية. **فإن قلت:** إن المطلق موجود في ضمن المقيّد و غاية الأمر أن الخمر كان عند التصوّر الأوّل متّصفاً بوصف الإهمال بالنسبة إلى قيد المشكوكية، لامتنعاً بالإطلاق ولا بالتقيّد، ولكن في الثاني صار مقيّداً بهذا القيد، ولا إشكال أن المهمة موجودة في ضمن المقيّد.

قلت: كيف يكون المتصور الأوّل موجوداً في ضمن الثاني، والموجود في ضمن الثاني متكيّف بكيفية مضادة مع الكيفية القائمة بالأوّل، والكيفية الحاصلة في الأوّل هي كونه بحيث لا يصدق على المشكوك، والكيفية الموجودة في الثانية كونه بحيث يصدق عليه، وإن شئت قلت: إنّه في الأوّل كان فاقداً للحكم، وفي اللحاظ الثاني صار واجداً للحكم، وبينهما بون بعيد.

فإن قلت: إن موضوع المفاوضية نفس الخمر بدون تقيّده بشيء حتّى بهذه الكيفية التي ذكرت، وبالجمله، فرق بين عدم وجود الحكم وعدم وجود الاتّصاف والتقيّد بهذا عدم، فالمعتبر في المرحلة الاولى عدم الاتّصاف، لا أن البغض يتعلّق بالتقيّد بعدم الاتّصاف والمشرط به.

قلت: قد ذكرنا أن الإرادة تكون مثل العلم وأنه لا يمكن أن يتعلّق بالمبغوض أو بمشكوك البغض، وحينئذ فقوام المفاوضية بالتجرّد عن المفاوضية، فهذا معنى تقيّد الخمر بهذا التجرّد وعدم الاتّصاف، فعن التقيّد لازمية وجوده، وأنه لو لاه لما تمّ وصحّ تعلّق الحكم والبغض.

فإن قلت: لاشكّ أن قوام المفاوضية ليس إلّا بنفس الخمر بدون قيد أصلاً ولم يحتج إلى ملاحظة سوى نفس الخمر، فكيف يكون قوام المفاوضية بما ليس بملحوظ أبداً.

قلت: إن التقيّد ثابت واقعاً وغير ملحوظ بعنوانه، وإن شئت توضيح ذلك في ضمن المثال فاعلم أن الكلّي الطبيعي يشترط و يعتبر في اتّصافه بالكلية والصدق على الكثيرين تجريده عن جميع الخصوصيات؛ إذ لو لاه كان جزئياً وغير صادق

على الكثيرين، فقوم وصف الكلية بوصف التجريد، فهو متقيد بالتجريد واقعاً، و ليس قيد التجريد ملحوظاً معه بعنوانه، وإلا لزم أيضاً جزئيته.

فكذلك في ما نحن فيه، فالخمر مثلاً مع وصف كونه بحيث يمتنع انطباقه على مشكوك الحكم يكون موجوداً في ذهن الحاكم في النظرة الأولى، وهذا ثابت له في خياله ولاحظه، كيف وإلا لما أمكن تعلق المفوضيته به، فإن متعلقها لابد من أن يتجرد من ذلك كما عرفت، مع أن هذا الوصف غير ملحوظ بعنوانه.

وبعبارة أخرى: ما يتصور في الأول لابد أن يكون موضوعاً بلا حكم، وما يتصور في الثاني موضوع مفروق عن حكمه، وكيفية كونه موضوعاً بلا حكم في الأول دخيلة في مبغوضيته، ولا يعقل عروض المبغوضيته عليه بدون هذه الكيفية، كما أن كيفية تجريد الكلّي الطبيعي عن الخصوصيات دخيلة في كليته، ولا يعقل عروض الكلية عليه بدون هذه الكيفية.

و حينئذ فإذا تصوّرت الإنسان متجرداً عن جميع الخصوصيات فلا إشكال أنه متّصف بالكلية فتحكم عليه في اللاحاظ الثانوي بأنه كليّ، ثم إنك في قولك: زيد إنسان ما تصوّرت ولا حظت إلا عين ما لاحظت وتصورت في اللاحاظ الأول بلا نقيصة وزيادة، فواجه أن ملحوظك في الأول كليّ، وأما ملحوظك في الثاني وهو الإنسان المخصوص في ضمن زيد جزئي وليس بكليّ؟، وهل هذا إلا لأجل أن الأول في لحاظك متجرد عن جميع الخصوصيات ومتكيّف بهذه الكيفية، وفي الثاني يكون مقروناً معها ومتكيّفاً بالاقتران؟.

فإن قلت: لكن مع ذلك لو تعلق المبغوضيّة بالإنسان كانت متعلّقة بالزيد قطعاً مع كونها على الوصف الذي ذكرت من تضاد الكيفية.

قلت الأعراض التي تعرض الجامع تكون على قسمين، فبعضها تعرضه لايوصف جامعيتها ولا بتوسيط الذهن، وذلك مثل المبغوضيّة ونحوها، وهذا يسري فيه إلى الأفراد، وبعضها تعرضه بوصف جامعيتها وتوسيط الذهن كوصف أنه يصدق على الكثيرين، فهذا لا يسري منه إلى الأفراد.

كما أنّ أعراض الفرد أيضاً على قسمين، فبعضها تعرضه لافرديته و توسط ذهن، وهذا يسري منه إلى الجامع، وبعضها تعرضه بفرديته و توسط الذهن كوصف أنّه لا يصدق على الكثيرين، وهذا لا يسري منه إلى الجامع، فناطق عدم سراية عرض أحدهما إلى الآخر تقوم العرض بالوصف الذهني و كونه شرطاً و واسطة في عروضه.

و الحاصل أنّ هنا مطلبين، الأول: أنّ العنوان الثانوي أعني المشكوك ليس محفوظاً في الرتبة الاولى، و الثاني: أنّ العنوان الأولي غير محفوظ في الرتبة الثانية، أمّا الأول فلأنّ كلّ عرض لا بدّ أن يكون الذات منسلخاً في مرتبة عروضه عن هذا العرض و نقيضه؛ لئلاّ يجتمع المثلان و لا النقيضان، فالجسم الأبيض إنّما يرد عليه البياض حال انسلخه عن البياض و نقيضه، و الماهية في رتبة عروض الوجود عليها لا بدّ أن ينسلخ منه و من العدم، كيف و هو الموضوع و هما محمولاه، و رتبة المحمول متأخرة عن الموضوع، ففي رتبة الموضوع هو لا موجود و لا معدوم، يعني له قابلية الوجود و العدم.

فكذلك هنا أيضاً عرض البغض في رتبة عروضه بالخمر لا بدّ أن يكون الخمر منسلخاً عن البغض و نقيضه و متكيّفاً بالتجرّد عن الحكم، فيمتنع أن يكون من أفراد مشكوك الحكم و المبنوضيّة و إن قلنا على تقدير كونه منها بسراية المبنوضيّة من عنوان الخمر إليه، بناءً على سراية الأعراض من العناوين إلى الجزئيات.

و إذن فلا يرى الناهي عن شرب الخمر في هذه الرتبة مشكوك الحكم حتى تقع المزامحة و الكسر و الانكسار بينه و بين الخمر بحسب الحبّ و البغض؛ فإنّ الحبّ و البغض أمران حاصلان في النفس كما مرّ، فلا بدّ من تصوّر العنوان المحبوب مع الحالة المبنوضيّة في القوة العاقلة حتى يحصل التفرّد و يحصل البغض، و أمّا بدون تصوّرهما في الخيال فلا، فالمزاحم الذي لا يتعلّق بل يغفل عنه لا يعقل تزامحه في باب الحبّ و البغض، فليس كالحرارة و البرودة، فالماء البارد و الماء الحارّ لو اختلطا في الخارج وقع بينهما الكسر و الانكسار و لا حاجة إلى التصرّ، ولكن هنا ما لم يتصرّ حالة

اجتماعهما لم يعقل التزاحم.

وأما عدم محفوظية العنوان الأول في الرتبة الثانية فربما يقال: إنه بعد تمام الحكم والبغض و تحقق مشكوك الحكم أن الخمر المشكوك الحكم كيف يجوز تحليله، وهل هو إلا تحليل المبعوض؛ فإن الخمر مبعوضة و هو هنا موجود مع الزيادة، فليس تحليله إلا تحملاً للمبعوض و ترخيصاً فيه.

قلت: الكيفية التي يتعقل في الرتبة الاولى هي كون الخمر متصوراً بحيث يمكن أن يكون من مصاديقه مشكوك الحكم؛ فإنه في هذه الرتبة منسلخ عن الانصاف بالحكم، و تقيض هذا الانصاف و هي الثانية قد يعقل على كيفية يكون من أفراد مشكوك الحكم، و هاتان الكيفيتان لا تجتمعان في لحاظ واحد قط، كيف و إلا يلزم اجتماع المتناقضين في الذهن؛ فإن الانسلاخ عن الحكم و الانصاف به لا يمكن جمعها في الذهن.

و حينئذ فلاتقع المزامحة و الكسر و الانكسار أصلاً؛ فإنه فرع اجتماع ما هو المبعوض و هو الخمر بكيفية الخاصة مع عنوان مشكوك الحكم في التصور، و قد فرض امتناع اجتماعهما، فكيف تقع المزامحة بحسب الحبّ و البغض؟

فالخمر الخارجي المشكوك الحكم يكون الخمر الذي في ضمنه سارياً إليه المبعوضة من عنوان الخمر، و لا يسري إلى وصف كونه مشكوك الحكم، فتكون الذات متصفة بالمبعوضة و الوصف خالياً عنها، أو يكون محبوباً، و لا يزاحم محبوبة هذا الجزء لمبعوضة ذلك الجزء، و لا مبعوضة ذلك الجزء لمحبوبة هذا؛ فإن المناط هو الذهن و عالم التصور؛ و فيه لا يتفق بل لا يمكن الاجتماع، و بدونه لا يقع بين الحبّ و البغض كسر و انكسار، فلا يحصى إلا عن اجتماعهما في الوجود الخارجي.

فمحصل مما ذكرنا أننا و إن قلنا بأن الحكم يسري من العناوين إلى الجزئيات، و قلنا أيضاً بامتناع اجتماع الأمر و النهي في عنوانين باعتبار اتحادهما في الوجود و لزوم وقوع الكسر و الانكسار بينهما، ولكن هذه السراية و هذا الكسر و الانكسار إنما هما في ما إذا كان هذان العنوانان مما أمكن جمعهما في عالم التصور و تصوّرهما

مجتمعين، وكان هذا الجزئي ممّا أمكن وقوعه تحت هذا العنوان في عالم التصوّر. وأمّا لولا ذلك كما في عنوان مشكوك الحكم و عنوان الخمر فلا يحصى عن عدم تقييد حبّ أحدهما ببغض الآخر و لا العكس و عدم السراية، و لازمه اجتماعهما في الخارج.

ثمّ هذا كلّه بالنسبة إلى عرض الحبّ و البغض الذين هما يعرضان المتصوّر الذهني دون الشيء الخارجي.

و من هنا يندفع الإشكال بأنّه كيف اجتمع الضدّان في موضوع واحد؛ فإنّ الخارج ليس بموضوع الحكم و الإرادة و الكراهة، و إنّما هو المتصوّر، و عرفت عدم اجتماع الضدّين و لا التقيضين و لا المثلين فيه.

نعم، يقع الكلام في ما موضوعه الخارج و ليس مرتبطاً بعالم التعقّل و هو المفسدة و المصلحة، و كذلك التكليف بما لا يطاق فيما إذا كان حكم مشكوك الحكم مثلاً الوجوب، و حكم نفس العنوان الحرمة، فإنّه يقال: كيف اجتمع المفسدة و المصلحة في الوجود الواحد بدون الكسر و الانكسار، و كيف يوجّه التكليف بالفعل و بالترك معاً بالنسبة إلى شيء واحد، و كذلك تفويت المصلحة، كما لو أدّى الأمانة إلى حرمة الجمعة الواجبة واقعاً، و الإبقاء في المفسدة فيما إذا أدّى إلى حليّة الخمر المحرّم واقعاً. ففقول: أمّا التكليف بما لا يطاق فهو يلزم على تقدير كون كلا التكليفين منجزاً و ليس كذلك؛ فإنّ شرائط التنجيز لا يوجد فيها معاً في شيء من الأوقات، فكلّما كان الحكم الواقعي معلوماً فهو منجز دون الظاهري؛ لعدم تحقّق موضوعه و هو الشكّ في الحكم الواقعي، و كلّما كان الحكم الواقعي غير معلوم فالمنجز هو الحكم الظاهري دونه، لعدم العلم به الذي هو من شرط التنجيز.

و أمّا اجتماع المصلحة و المفسدة في الوجود الواحد بلا كسر و انكسار فهو ليس بمحذور؛ إذ من الممكن بمكان من الإمكان أن يكون وجود واحد منشئاً لأثرين من جهتين، كأن يكون شرب السكنجبين 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 فلا نقول 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 يغيض 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 المصلحة الفاتنة أو المفسدة الواقعة فيها.

«تقرير هذا الوجه^(١) و توضيحه مرّة أخرى»

المقدّمة الاولى: أنّ الأحكام المتعلّقة بالموضوعات ليست كالأعراض الخارجيّة مثل حرارة النار و برودة الماء و بياض اللبن، فأتصاف هذه بهذه الأوصاف لا يتوقّف على حضورها في ذهن ذاهن، بل هي واجدة لها في الخارج و إن لم تصوّرها أحد، و هذا بخلاف الأحكام، فإنّ عروضها على موضوعاتها لا يحصل إلّا بتوسّط ملاحظة الموضوع و تصوّره، فالتصوّر دخيل في عروضها و هذا واضح.

المقدّمة الثانية: أنّ الطالب لشيء متى تصوّر هذا الشيء و تصوّر جميع حالاته التي تطرأ عليه و قلبه في عالم التخيل مع كلّ واحدة من تلك الحالات فهذا يكون على ثلاثة أقسام:

الأول أن يكون هذا الشيء مع جميع حالاته مطلوباً.

والثاني: أن يكون مع بعضها مطلوباً و مع بعضها غير مطلوب، و الصورة

١ - أي ترتّب الأمر بالعمل بمؤدّي الأمانة على الأمر بالواقع، و انظر الصفحة: ١٦٨.

الاولى تكون على قسمين: الأول: أن يكون في خصوصية بعض الحالات منفرط طبع بأن يكون فيه مع الفائدة المحبوبة فائدة أخرى مبغوضة، والثاني: أن يكون الجميع خالياً عن منفرط الطبع، وبعبارة أخرى واجداً لمقتضى المطلوبة وفاقداً للمانع، فهذه أقسام متصورة.

فلا إشكال أنه في صورة يكون الشيء مع بعض حالاته مطلوباً فقط يكون إرادة الطالب مقيدة بهذا البعض، فلو كان طالباً لعتق الرقبة ولم يحصل مطلوبه إلا مع كون الرقبة مؤمنة بحيث لا يحصل المطلوب من عتق الكافرة فهو لاحالة يريد عتق المؤمنة.

وكذلك لو كانت الفائدة المطلوبة قائمة بمطلق عتق الرقبة وإن كانت كافرة، ولكن كان في خصوص عتق الكافرة جهة أخرى منفرطة الطبع، وعتق المؤمنة سالمة عن هذه الجهة المزاحمة، فلاحالة أيضاً يريد عتق المؤمنة للجمع بين غرضيه من تحصيل الجهة المطلوبة والفرار عن الجهة المنفرة، فيرفع اليد عن مصلحة عتق الكافرة لأجل الفرار عن مفسدته؛ لأن مصلحة يمكن الإدراك في عتق المؤمنة مع السلامة عن محذور مفسدته وإن فرض كون المصلحة أقوى بمراتب من المفسدة.

وليس هنا مقام ملاحظة الأهم والمهم، ومقامها مورد الدوران بين فوت المصلحة والفرار عن المفسدة بأن لم يكن لما فيه المصلحة والمفسدة، يدل أمكن درك المصلحة فيه مع السلامة عن المفسدة، وقد عرفت البديل هنا؛ ولهذا على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي تكون الصلاة في الدار المنصوبة فاسدة وإن فرض أشدّية مصلحة الصلاة بمراتب من مفسدة الغصب؛ لإمكان درك هذه المصلحة مع الفرار عن تلك المفسدة بالصلاة في مكان آخر مباح.

وأما الصورة الثالثة وهي أن يكون الشيء مع جميع الحالات واجداً لمقتضى المطلوبة مع خلو خصوصية جميع حالاته عن المانع، فحينئذ يكون الطالب مريداً على نحو الإطلاق بدون تقييدها بشيء، وهذه المقدمة أيضاً واضحة ولا كلام فيها وإن قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي.

المقدمة الثالثة وهي أيضاً واضحة، وهي أنه لو فرضنا عنوانين ليس لهما جمع في عالم الخيال، بل لهما فيه وجود بدلي وكان في أحدهما مقتضى المبعوضة وفي الآخر مقتضى الترخيص فالعنوان الأول يصير مبعوضاً مطلقاً، والثاني مَرَّصاً فيه كذلك وإن فرض جمعها في الوجود الخارجي، وهذا بعد وضوح المقدمتين السابقتين لا إشكال فيه؛ فإنك قد عرفت أن عروض الأحكام إنما هو بتوسيط الذهن.

فإن وصل ما فيه مقتضى المبعوضة بما فيه مقتضى الترخيص في عالم الخيال يوجب صرف الترخيص عما فيه مقتضيه، ولكن هذا فرع إمكان الوصول الذهني والجمع للحاظي، والمفروض عدم إمكانه، ومعه لا ثمة لإمكان الجمع في الخارج بعد أن عروض المبعوضة والترخيص إنما هو بتوسيط الذهن، فلا محالة يصير ما فيه مقتضى البض محلاً للكره المطلق، وما فيه مقتضى الترخيص محلاً للترخيص المطلق، ولا كلام في ذلك.

إنما الكلام والإشكال في تشخيص صفراء وأنّ العناوين الأولى المتعلقة بها الأحكام الواقعية مع العناوين الثانوية التي هي موضوع الأحكام الظاهرية يكون من هذا القبيل؟

فنقول وعلى الله التوكيل :

أما المرحلة الاولى وهو عدم جمع العنوان الثانوي مع الأولي في رتبة لحاظ الأولي للحكم عليه بالحكم الواقعي فهو واضح؛ فإنّ الحكم على الخمر مثلاً بالحرمة والمبعوضة لا يمكن إلا مع تجرّده عن المبعوضة؛ فإنّ عروض العرض على المحل لا بدّ وأن يكون في حال خلّو المحل عن هذا العرض، ففي هذه المرحلة الخمر المشكوك مبعوضيته لا يمكن تصوّره، فلا محالة لا يحكم عليه إلا بالحرمة؛ فإنّه مع كلّ حالة يمكن لمحاظه معها في هذه المرحلة لو لوحظ لا يوجد فيه سوى المفسدة.

وأما المرحلة الثانية وهو عدم اجتماع الأولي مع الثانوي في عالم لحاظ الثانوي للحكم عليه بالحكم الظاهري ففيها الإشكال، ووجهه أن من يلاحظ الخمر

المشكوك مبغوضيته فهو قد لاحظ عنوانين : شرب الخمر و مشكوكية الحكم، و الأول هو الذي لاحظته في المرحلة الاولى و حكم عليه بالمبغوضية المطلقة، فكيف يحكم في الثانية بالإباحة أو الوجوب؟ و ليس هذا إلا اجتماع الضدين و هما الحب و البغض، و الإرادة و الكراهة، و الوجوب و الحرمة، أو الإباحة، أو المتماثلين في محل واحد في النفس.

و جوابه أن البغض قوامه إنما هو بوصف خاص و كيفية مخصوصة تعقلية، و حينما يعرض ضده ينفك عنه هذه الكيفية و الوصف، بل يحصل له في عالم التعقل كيفية اخرى مضادة لتلك الكيفية، و لا ضير في اجتماع الضدين في عالم النفس في شيء واحد مع اختلاف كيفية تعقله عند عروض كل من العرضين المتضادين.

و لتوضيح ذلك ننقل لك مثلاً وهو : أن الإنسان مثلاً إنما يعرض عليه وصف الكلية في الذهن عند تعقله مجرداً عن جميع الخصوصيات و الضمان، و لا يصير كلياً مع ملاحظته معها، فقوام كليته يكون بوصف تجرده، مع أن التجرد لا يمكن أن يقع قيده، فإن لاحظ لو لاحظ وصف التجرد أيضاً فلا ينطبق على أمر آخر، و ليس إلا نفسه، فيكون قوام الكلية بثبوت التجرد في عالم النفس واقعاً و عدم كونه ملحوظاً للحاكم.

ثم لو لاحظ هذا الحاكم نفس الإنسان الذي لاحظته أولاً و حكم عليه بالكلية بملاحظة ثانوية مع ملاحظة حالة تجرده فلا يحكم عليه هذا الحاكم في هذا اللحظ الثاني إلا بالجزئية، فقد اتصف الشيء الواحد و هو الإنسان في عالم النفس بعرضين متضادين و هما الجزئية و الكلية مع كون الحاكم واحداً.

و نظير ذلك أيضاً اجتماع الجزء و الكل في أجزاء المركب؛ فإنها على ما ذكره الأصوليون و أهل المعقول يلاحظ.

تارة على نحو خاص و هو لمحاظه لا بشرط و على سبيل الاندكاك في الكل، فيحكم حينئذ عليه بعينيته مع الكل و يصير متعلقاً للوجوب النفسي مثلاً.

و اخرى يلاحظ بما هو شيء برأسه و على سبيل الاستقلال و يعبر عنه بلحاظه

بشرط لا، وحينئذ يحكم عليه بالغيرية للكلّ و مقدّميته له و أنّه صار متحصلاً منه و من سائر الأجزاء، و يصير متعلقاً للوجوب المقدّمى، فقد لزم اتّصاف الشيء الواحد في النفس بعرضين نفسيين متضادين و هما الجزئية و الكلية، و كذا يلزم اجتماع المثليين أعني الوجوب النفسي و الغيرى، و ليس وجه صحّة ذلك إلّا اختلاف كيفية التعقّل و نحو الاعتبار.

فقوام كلية الإنسان في المثال الأوّل بتجرّده عن الخصوصيات في عالم التعقّل مع عدم ملحوظية تجرّده، و قوام جزئيته بلحاظ وصف تجرّده، و قوام عينية الحمد و القطرة للصلاة و ماء الحوض بلحاظها لا بشرط، و قوام جزئيتها بلحاظها بشرط لا. فكما جاز في هذين الموضعين جمع المتضادين و المتماثلين في معروض واحد بمجرد اختلاف كيفية التعقّل، فنقول في المقام أيضاً: إنّ الخمر مثلاً عند عروض المبعوضة عليه متّصف في عالم التعقّل بالتجرّد عن المبعوضة، و مبعوضيته متقوّمة بذلك، و لا يمكن اتصافه بها مع كونه متّصفاً بها، و أمّا عروض الإباحة عليه فيكون في حال كونه متّصفاً في عالم التعقّل بمفعولية مبعوضيته و شكّ المكلف فيها، و هاتان كيفيتان لا يمكن جمعهما في تعقّل واحد، و اتصاف الخمر بالحرمة يكون في حال إحداها، و بالإباحة في حال الاخرى، و ليس لمقامنا زيادة على المقامين أصلاً، فكما لا يستشكل فيها من جهة جمع الضدين أو المثليين فلا بدّ أن لا يستشكل أيضاً فيه.

هذا حاصل الكلام في دفع لزوم اجتماع الضدين و المثليين في النفس، بقي الكلام في أمرين آخرين:

أحدهما: اجتماع المصلحة و المفسدة و ترخيص ما فيه المفسدة و تحریم ما فيه المصلحة.

و الثاني: التكليف بما لا يطاق 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: أما التكليف بما لا يطاق فهو إنما يلزم لو ساق المكلف التكليف نحو الضدين في آن واحد على وجه صار شرائط التنجيز حاصلًا في كليهما في آن واحد و عرض واحد، كما لو أمر بالقعود والقيام في آن واحد مع علم المأمور بذلك، وأما لو أمر بالضدين على وجه لم يلزم اجتماع شرائط التنجيز في كليهما في زمان واحد أبدًا فلا محذور فيه، كما هو الحال في المقام؛ فإن إيجاب الفعل مثلاً يكون تنجيزه في حال العلم به، وإيجاب الترك لا يحصل موضوعه إلا مع الشك في إيجاب الفعل وهو في حال الشك غير منجز؛ إذ العلم من شرائط التنجيز، فالوجوب والحرمة وإن كانا موجودين فعلاً، لكن أحدهما مؤثر في العقاب بحسب حكم العقل، والآخر خال عن التبعة والعقاب بحكم العقل.

وأما الإشكال الأول، فالمصلحة والمفسدة وإن كانا من قبيل الحرارة والبرودة، والسواد والبياض من الأعراض الخارجية العارضة على محالها بدون توسيط ذهن ذاهن - فالخمر بوجوده الخارجي يكون ذا مفسدة فترخيصه في حال الشك في حرمة يكون ترخيصاً لأمر ذي مفسدة، وهو قبيح لا يصدر من الحكيم - إلا أنا بعد ورود الترخيص من الشرع نلتزم بأن مفسدة الخمر وإن كانت غير منقلبة إلى المصلحة - كيف وإلا يلزم التصويب، بل مفسدته لا فرق فيها بين حالتي العلم والشك - إلا أنه يمكن أن يكون الخمر مثلاً في نظر الشارع ذا مفسدة كإيرائه لقساوة القلب، ولكنه رأى أنه لو حرّمه في حال الشك في حرمة يلزم مفسدة أقوى كلزوم العسر الشديد على المكلف في تحصيل الحال فيه وكونه مؤدياً إلى قتل النفس مثلاً. وبالمجمل، فرأى الأمر في حال الشك دائراً بين الوقوع في المفسدة الصغرى الكائنة في ذات الخمر، والمفسدة العظمى الحاصلة في تحريمه حال الشك، فرجّح الوقوع في الصغرى على الوقوع في العظمى.

ومن هنا ظهر اندفاع الإشكال بلزوم نقض الغرض؛ فإن للشارع غرضين، أحدهما أهم من الآخر، فعند الدوران رجّح الأهم منها على غيره، فاندفع الإشكال بخذافيه.

الوجه الثاني من وجوه الجواب عن إشكال لزوم المحاذير من التعبد بغير العلم ما ذكره شيخنا المرتضى وهو مما يمكن أن يقال به وهو: أن الأوامر الصادرة من الشارع في باب الطرق ليست أحكاماً مولوية، بل هي إرشاد إلى الصواب والواقع. وتصور كونها إرشادية في حال انفتاح باب العلم أن الانسداد عقلي وشرعي، فالعقلي هو عدم إمكان الواقع، مثل أن يكون السفر من البلاد البعيدة إلى مدينة المعصوم للسؤال عنه موجباً لانتشار تشييع السائل ومورثاً لقتل النفوس الكثيرة من الشيعة أو الإمام عليه السلام، فلهذا يرفع عنه مولوية وجوب تحصيل العلم؛ فإن وجوب تحصيل العلم عقلي، فإن مراتب الامتثال أربع، فأولها العلم وبعده الظن وبعده الاحتمال وبعده الوهم.

فإن قلت: هذا مبني على بقاء العلم الإجمالي بالأحكام وعدم انحلاله بالأمارات المعتبرة وهو خلاف الواقع.

قلت: الكلام الآن في اعتبار الأمارات، فنحن ندعي عدم جعل الشارع لها حجية، وإنما أرشد إلى الطريق الأقرب، والعقل بعد جزمه بصدق الشارع يحكم بالحجية، فببركة هذا البحث نريد انحلال العلم، وبالجمله، فالصادر من الشارع حكمان، أحدهما مولوي، والآخر إرشادي، فالحكم المولوي الصادر من الشارع في هذا الحال ليس إلا رفع وجوب تحصيل العلم بالحكم الواقعي، وهذا موضوع آخر غير موضوع الحكم الواقعي؛ فإن موضوع الوجوب مثلاً صلاة الجمعة، وموضوع رفع الوجوب تحصيل العلم بحكمها.

فإن قلت: نعم يتغاير الموضوعان وبذلك يرتفع غائلة التضاد ونحوه، لكن إشكال نقض الغرض باق بحاله كما هو جار في الانسداد العقلي؛ فإن الشارع يضي طريقة العقل فيتسبب بإمضائه إلى نقض غرضه.

قلت: لا يحيص عنه؛ فإن تحصيل الغرض يكون بإيجاب تحصيل العلم أو بإيجاب الاحتياط وكلاهما مشتمل على المحذور الأشد، فلا بد من الصبر على عدم مثل هذا الغرض.

ثم بعد حصول هذه المقدمات للمكلف أعني : صيرورة تحصيل الواقع موجباً لمفسدة أعظم و دفع وجوبه من الشارع يصير حاله حال من انسدّ عليه باب العلم بالواقع عقلاً، ولا إشكال أن المكلف في هذا الحال أي حال انقطاع يده من العلم لو خلى وطبعه، لكان حكم عقله الرجوع إلى ظنه الفعلي في تشخيص الحكم الواقعي، وكان هو المتعين بعد العلم بحكم عقله.

لا يقال : إن نتيجة مقدمات الانسداد على فرض تماميتها هو التبعيض في الاحتياط لاحجية الظن.

لأننا نقول : نحن نتكلم على فرض المبنى الأخير، فلو أعلمه الشارع العالم بالغيب بطريق أقرب كما لو رأى الشارع أن المكلف بعد هذه المقدمات لو عمل على طبق ظنه كما هو مقتضى عقله، لوقع في أكل الميتة ولحم الخنزير و شرب الخمر، ولكن لو عمل على طبق مفاد خبر الثقة لكان واقعاً في أكل الميتة فقط و يكون وقوعه في خلاف الواقع أقل فأعلمه الشارع حينئذ بأن هذا الطريق الخاص أقرب من سائر الطرق إلى الواقع فهل صدر منه فعل قبيح، و هل يقول العاقل في ما إذا أدى هذا الطريق الخاص إلى حلية الخمر مثلاً : إن الشارع قد أوقعه في مفسدة شرب الخمر؟ أو يقال : إنه فعل فعلاً حسناً فإنه لو لم يعلمه وقع في هذه المفسدة و مائة مفسدة أخرى، فالشارع حفظه عن الوقوع في خمسين منها.

و بعبارة أخرى : أنه و إن كان للشارع في الواقعة الواحدة حكمان أحدهما عدم الجواز و الآخر الجواز، إلا أنه صدر الأول منه على أنه حاكم، و صدر الثاني منه على أنه عاقل، فكما أن العقل لو رأى فيما بين الظنون ظناً أقوى من سائر الظنون يحكم بتعيينه، فكذا هنا أرشد الشارع إلى أن خبر الثقة أقوى من الظن الفعلي، و بعد القطع بصدقه يحكم العقل بوجوب اتباع خبر الثقة دون سائر الظنون.

فإن قلت : كيف يمكن منع المكلف عن الطريق الذي يكون أقرب بنظره إلى الواقع إلى غير الأقرب؛ فإن الظنون الفعلية كلها أقرب من الأوهام التي في قبالتها، فكيف يمكن إرجاع المكلف إلى الأوهام؟.

قلت : يمكن كون الظن النوعي أقرب إلى الواقع من الشخصي، فإذا اجتمع جميع الظنون الشخصية و اجتمع جميع الظنون النوعية 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 المتقدم أن الحكم الظاهري على ذلك الوجه كان مولوياً، و على هذا يكون إرشادياً.

و نقول لتوضيحه أيضاً : ألا ترى أنه 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 إنه عاقل كامل فقال له : الظنون التي هي مرجعي في أحكامك الغير الممكن علمي بها أي منها أقرب إلى الواقع و يوجب الوقوع في المفسدة أقل؟ فعين الحاكم له على سبيل الإرشاد و إرائة الصلاح بأن الطريق الفلاني أسلم، و إيجابه للمفسدة أقل، فهل يقال لهذا الحاكم في ما إذا أخطأ هذا الطريق : إنك حكمت في موضوع واحد بحكمين متضادين؟.

و لو قيل له ذلك يقول : أما من حيث كوني حاكماً فلا يتفاوت حكمي بهل المكلف و علمه، و ليس لي وراء الحكم الأولي حكم آخر، و أما من حيث كوني عاقلاً و مرشداً إلى الصواب و هادياً إلى الواقع فقد حكمت بسلوك الطريق الفلاني؛ لأنني رأيته أقرب من سائر الطرق إلى الواقع، و لم يصدر مني إلا مجرد إرائة صلاح المكلف و الإرشاد إلى الصواب من دون صدور حكم مني أصلاً.

فإن قلت : على تقدير اللابدية من رفع اليد عن المصالح الواقعية إما بالانسداد و المخرج في الاحتياط، أو بما ذكرت من المفسدة الأعظم في تحصيل العلم هل يكون فعلية التكليف بمعنى البعث و الزجر الفعلين نحوه إلا فعلاً لغوا لا يصدر من الحكيم؟. قلت : الجواب هو الجواب عن إشكال فعلية التكليف عند جهل المكلف مركباً أو بسيطاً مع قصوره، حيث يكون معذوراً عقلاً و الشارع يمضي ذلك من العقل، و عند علم الشارع بمصيان العبد، فما كان هو الجواب في ذينك المقامين نقوله في هذا المقام

وأنه لا ينتلم بذلك فعلية التكليف، ولا يوجب الكسر والانكسار بين مصلحة الواقع ومفسدة تحصيل العلم حتى يصير الواقع اقتضائياً شائباً. والحل في الجميع أن أوامر الشارع مقربات إلى المصالح الواقعية، ونواهيها مبعّدات عن المفساد كذلك، ويجب عليه هذا المعنى بمقتضى حكمته، ففرايمنه ليست كفرايمينا، حيث إن غرضنا تمحض في شراء اللحم وإتيان الماء وغيرهما من الأغراض المترتبة على الوجود الخارجي للمأمور به، فلهذا لو علمنا أن عبدنا متمرد ولا يطيع أمرنا لأنأمره، ولو علمنا المانع من إتيانه المأمور به نمتنع من الأمر، لكن فرايمين الشارع نظير حكم الحاكم في مقام فصل الخصومة وختم المرافعة، حيث لا عشق له في وجدان زيد للعباءة وفقدان عمرو له، بل وظيفته الجلوس في مسند القضاء وإصدار الحكم، فالغرض في نفس الحكم.

وهكذا في مقامنا ليس لطف الحكيم تعالى مقتضياً لأزيد من نصب الإمام وجعل الأحكام، ولو لذلك وكان غرضه في حصول المتعلقات أيضاً لزم العياد بالله أن يكون الله دائماً مقهوراً لعباده؛ إذ مامن زمان إلا وفيه جماعة من الناس يعصون الله، فالمقصود يتم بالنصب والجعل، وبعد ذلك يصير النقصان راجعاً إلى المكلفين إما لعصيانهم وإما لكونهم موجبين لغيبه الإمام عليه السلام، وعلى كل حال يقع التقصير على عنقهم بعد تمام اللطف من الله وإتمام الحجّة من قبله.

فإن قلت: مع هذا أيضاً يبقى محذور المضادة بحالها؛ إذ الكراهة والمحبة بالنسبة إلى المتعلقات سلّمنا انتفاهاها وأن المصلحة في نفس الحكم، لكن نقول: نفس الحالة الباعثة والزاجرة ولو انقدحت لمصلحة في نفسها ينافي مع إراتة طريق يؤدي إلى خلاف متعلقاتها؛ إذ معناه الرضى بترك المتعلق في هذا الحال، والمفروض أنه في بحوثة البعث نحوه والتحريك إليه.

قلت: نعم ولكن إحدى الحالتين من حيث كونه شارعاً، والآخرى من حيث كونه عاقلاً، ولا محذور بين الإيجاب والترخيص مع اختلاف الحيثية ولو اتحد الشخص، فكما لا منافاة بين بعث الشرع وترخيص العقل لتعدد الحاكمين، فكذلك

في المقام؛ لفرض كون الشارع حاكماً بحشية الشارعية في أحدهما و قطع النظر عن ذلك في الآخر و حكم بحشية العاقلية، فافهم.

الوجه الثالث: أن المقام من فروع مسألة اجتماع الأمر و النهي في الشيء الواحد؛ فإن هنا عنوانين أحدهما شرب الخمر مثلاً، و الآخر إتباع العادل، فورد النهي و المفسدة هو الأول، و مورد الأمر و المصلحة هو الثاني، و قد تقدم في بابه أن تعدد العنوان كاف في رفع غائلة اجتماع الحكيم المتضادين في موضوع واحد و إن فرض اجتماع العنوانين في الوجود الخارجي.

لا يقال: إن من يجوز الاجتماع بتعدد العنوان إنما يقول به إذا كان للمكلف مندوحة كما في الصلاة و الغصب؛ فإن النهي و إن كان عن كل فرد من الغصب تعييناً، ولكن الأمر لا يقتضي كل وجود على التعيين، بل أحد الوجودات، فيمكن امتثاله بالصلاة في مكان مباح، و هذا بخلاف المقام؛ فإن المطلوب من المكلف كل فرد من إتباع العادل على التعيين، ففي المثال نهى تعييني عن شرب الخمر، و أمر تعييني بشربه لكون العادل قد أخبر بوجوبه، فعلم أن القائل بالجواز لا يقول به هنا لعدم المندوحة.

لأننا نقول: لا فرق في رفع غائلة اجتماع المتضادين بتعدد 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 لا يطاق، و العدة في المقام رفع محذور اجتماع الضدين و هو حاصل بتعدد الجهة عند مجوز الاجتماع، و أما محذور التكليف بما لا يطاق فقد عرفت جوابه و أنه إنما يلزم لو كان كل من التكليفين منجزاً في عرض واحد، و ليس كذلك في المقام، هذا ما ربما يقال في تقريب هذا الوجه.

و فيه أنه لا بد في مبحث الاجتماع أن يكون قوام كل من الأمر و النهي بأحد العنوانين كما في الصلاة و الغصب، و ليس كذلك في المقام؛ فإن عنوان إتباع العادل

ليس مأموراً به على أنه هذا العنوان^(١)، بل المطلوب حقيقة إتيان ما أخبر العادل بوجوبه، مثلاً على أن هذا العنوان المخبر عن وجوبه واجب، مثلاً لو أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة فاتباعه و معاملته الصدق مع إخباره هو الإتيان بصلاة الجمعة على أنه بعنوان كونه صلاة الجمعة واجبة، لا الإتيان بها على أنها بعنوان كونها متابعة لخبر العادل واجبة.

و على هذا فرجع أمر الشارع باتباع العادل هو الأمر بنفس العناوين التي أخبر العادل بوجوبها بما هي هذه العناوين.

و بعبارة أخرى : الأمر المذكور أمر طريقي بمعنى أنه طريق إلى ما هو المطلوب حقيقة، وهذا إنما طلب لأجل إيصاله إلى ذاك و مقدّمته 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 أنها صلاة الجمعة متعلّقة للوجوب و الحرمة معاً، فيلزم اجتماع المتضادين في الشيء الواحد مع اتحاد الجهة، فهو خارج عن موضوع مسألة الاجتماع و يكون باطلاً بالاتفاق.

هذا كلّ بناءً على مذهب المشهور من طريقتي الأحكام الظاهرية، و أما على ما يظهر من شيخ الطائفة قدّس سرّه من موضوعيتها و أنّ المصالح و المفسدات يكون بالوجوه و الاعتبار، و كوننا ظانين بصدق الراوي جهة من جهات العمل و صفة من صفاتنا، فيمكن أن يتغيّر بسببه حسن العمل و قبّحه، 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 والظن، بل الحكم الواقعي تابع لآراء المجتهدين، و هذا محال عقلاً؛ للزوم كون العلم

١ - يعني عنوان تصديق العادل ليس بموضوع، بل مشير إلى الواقع، منه قدّس سرّه

محدثاً للحكم بنظر العالم و هو محال للدور^(١)، نعم يمكن أن يكون علم شخص يرى للحكم واقعاً محدثاً له بنظر شخص آخر.

والثاني: هو القول بأن الشارع لكونه عالماً بالغيب يعلم بأن ما يجعله وينشأه أيّ مكلف يصل إليه، و أيّ مكلف لا يطلع عليه وإن تتبّع، فمن أوّل الجعل يخصّ جعله بمن يعلم أنه يتتبّع و يطلع، دون من لو تتبّع لا يطلع أو يطلع على الخلاف، وهذا هو الشأن في أوامر الموالي الظاهرية بالنسبة إلى عبيدهم أيضاً، فإنهم يخصّون أحكامهم وأوامرهم بمن يعلمون أنه يسمع صوتهم، ولا يوجهون 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 حرمة محرّمة كذلك، وهذا وإن كان لا يستلزم محذوراً عقلياً، ولكن يمكن دعوى الإجماع القطعي على بطلانه؛ فإنّ كلّ أحد يعلم بالضرورة بأنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكماً واحداً يساوي فيه جميع المكلفين.

الثالث: هو القول بأنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكماً واقعياً يساوي فيه العالم و الجاهل، إلّا أنّ طرؤ عنوان كون العمل ممّا أخبر بوجوبه العادل يوجب انقلاب المفسدة الكامنة في ذاته إلى المصلحة، فيكون الحكم الواقعي في حقّ من قام عنده الأمانة اقتضائياً فقط، و لم يصل إلى مرتبة الفعلية، وهذا وإن كان ممكناً عقلاً و ليس بمشابه الثاني في ثبوت الإجماع القطعي على بطلانه، إلّا أنّ الأساتيد نقلوا الإجماع على بطلانه.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أعلى الله مقامه اختار لدفع المحاذير المذكورة وجهاً آخر و هو أنها بين ما ليس بمحذور وبين ما ليس بلازم، ثمّ بين هذا بوجهين.

الأوّل: أنّه ليس المجمعول في مورد الأمارات هو الحكم، بل المجمعول هو الحجّة

بناءً على أن الحجية أمر وراء الحكم وتاله يد الجعل، بمعنى أن الحجية ليست منتزعة من الأحكام ولا مستتعبة لها، فإنه قد يقال: إن الصادر الأمر بتصديق العادل و بسبب ذلك ينتزع الحجية، فيقال: قد تمّ الحجّة، فإنّ أمر المولى حجّة ذاتيّة، وقد يقال: إنّ الحجية بنفسها مجعولة، لكن يلزمها الحكم المولوي والأمر بالمطاعة، فالمدعى أن الحجية الصرفة المعرّاة عن الحكم سابقاً ولا حقاً مجعولة، فيصير موضوع حكم العقل يلزوم الاتباع، والمقصود منه إعطاء شيء حال العلم.

فكما أن العبد العالم بأمر مولاه أو نفيه يكون علمه حجّة بالذات بمعنى أنّه لو طابق الواقع تنجز الواقع، فلا عذر له لو خالف وعصى، ولو كان جهلاً مركباً يعذر العبد، فلا عذر للمولى في عقوبة العبد على المخالفة، فكون العلم حجّة معناه كونه على حالة يصحّ به الاحتجاج، ومن آثاره حسن العقوبة على الترك عند المصادفة وقبحها عند عدمها وإسقاط العذر من الطرفين.

ثمّ هذا المعنى في العلم ذاتي وجداناً، فإنّ من يرى أمر المولى بلاسترة فلا عذر له ويستحقّ العقوبة، فأمر المولى حجّة ذاتيّة وماورائه ليس هكذا قطعاً، فربّما يدعى أن للشارع أن يحدث ويوجد هذا المعنى فيه بعد مالم يكن بتوسط الجعل والإنشاء، كما يوجد الأحكام، وذلك كما لو قال المولى لعبده: جعلت قول الشخص الفلاني حجّة بيني وبينك، بحيث لو اتبعته وظهر مخالفته ما كان لي عذر في عقوبتك وحقّ لمؤاخذتك، ولو خالفته وكان مطابقاً ما كان لك العذر.

وفيه أن الحجية ليست إلا سببية مخصوصة وهو كون الشيء سبباً لرفع العذر عما بين شخصين، كما أن السند عبارة عما هو سبب لرفع الكلام عن بين مترافعين.

وبالجملة، لا يتصور معنى للحجّة إلا السببية لصحة العقاب ولعدم صحته وقد قرّر في محله أن مطلق السببية غير قابلة للجعل، وعُلّل بأنّه لا بدّ من وجود سنجية ومناسبة بين العلّة ومعلولها؛ فإنّ المعلول مرتبة نازلة للعلّة، ولأنّه لو لا ذلك لآثر كلّ شيء في كلّ شيء، والسنجية إن كانت بين شيئين فهو، وإلا فلا يمكن إحداثها في فاقدها.

فنقول : قول العادل قبل هذا الجعل لم يكن حجة و سبباً للآثار المذكورة، و ما كان كذلك لا يعقل إعطاء السببية إياه.

و محصل الكلام أنه قد يقال : إنه بتوسط الوضع و القرار على أنه متى أراد من العبد الفعل الفلاني يقول كذا أو يفعل كذا، فيصر أمانة و علامة على إرادته، فيعرض عليه وصف الحجية قهراً، فهذا ليس من باب جعل الحجية أولاً، نعم هو فعل يعرض عليه عنوان ثانوي قهراً هو جعل الحجية و هذا هو الحال في حجية الظواهر، فإن متعلق الجعل أولاً ليس هو الحجية، بل ينجعل بتركه الوضع، و قد يقال : إن العنوان الأولي جعل الحجية بدون توسط أمر آخر.

فنقول : لا يتعقل من الحجية إلا معذورية العبد و استحقاقه الذان هما وصفان للعبد أو المصححية للعقاب و المعذرية الذان هما وصفان لخبر الثقة مثلاً، و شيء منها غير قابل للجعل بهذا النحو، فإن العبد إما معذور وإما لا، وإما مستحق وإما لا، و لا يمكن تكوين المعذورية أو عدمها فيه، و كذا في المصححية و المعذرية، و إن اريد معنى آخر فلا تتعقله.

فالحق ما ذكره شيخنا المرتضى من أنه لا معنى لجعل الحجية إلا جعل الأحكام التي هي مفاد خبر العادل مثلاً، فعنى حجية خبره ليس إلا وجوب العمل على طبقه و لزوم اتباعه، و معنى هذا إنشاء الحكم الذي هو المخبر عنه في خبره، و كيف كان فإن قلنا بقابلية الحجية للجعل و إن قلنا بعدم قابلية مطلق السببية له، و قلنا أيضاً بأن لزوم الاتباع حكم عقلي يحكم به العقل بعد جعل الحجية، فليس الحاكم به الشرع و على فرضه يكون ارشادياً، نظير أوامر الإطاعة في الأوامر فلا يلزم اجتماع حكيم، بل اللازم إنشاء حكم و حجية، و شأن الحجة أن يصادف تارة و يخالف أخرى، فهذا معذور غير لازم.

و أما تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فهو غير معذور؛ إذ نلتزم بوجود مصلحة أخرى يتدارك بها المصلحة الفائتة أو المفسدة الواقعة فيها.

و الوجه الثاني^(١) : أنه لو قلنا بقبول الحجية للجعل وأن لازم جعلها جعل لزوم الاتباع الراجع إلى جعل الحكم الذي أفاده الأمانة، أو قلنا بأن الحجية غير قابلة للجعل، و معنى جعلها جعل وجوب العمل و لزوم الاتباع، كما قاله شيخنا المتقدم قدس سره فاجتماع الحكيم وإن كان يلزم، إلا أنها غير متضادين و لا متناهين، و ذلك لأن الاحكام الواقعية ناشئة عن مصالح أو مفسدات في التعليقات، و الحكم الظاهري ناش عن مصلحة في نفس إنشائه، نظير الأمر الامتحاني.

و بعبارة اخرى : تضاد الحكيم إنما هو من باب تضاد منشأها في نفس الحاكم بأن يكون الإيجاب عن إرادة الفعل و الحب به، و التحريم عن كراهته و بغضه، فلا محالة لا يمكن اجتماعهما في محل يمكن وجودهما مثلاً لنفس النبوية و الولوية، و هذا بخلاف ما إذا كان منشأ أحدهما إرادة الفعل أو كراهته، و منشأ الآخر إرادة نفس الإنشاء.

و توضيح المقام أن الحكم الطريقي بحسب ما يقتضيه الارتكاز يكون عبارة عن حكم لاملاك في موضوعه، فإن العنوان مشير صرفاً لاموضوعية فيه أصلاً، بمعنى أنه لا يحصل غرضاً مستقلاً غير الأغراض الواقعية و ليس مقدمة لوجود تلك الأغراض أيضاً، فينحصر أن يكون الملاك منحصراً في الواقع، و هذا الحكم يكون عن ملاك في نفسه، ثم مقتضى طريقيته أنه إن صادف الواقع يصير عينه لامغايراً له مثله حتى يلزم اجتماع المثلين، و هذا معنى جذيته عند المصادفة.

و لو خالف الواقع يصير إنشاء صرفاً ليس موضوعاً لوجوب الامتنال عقلاً، و هذا معنى صورته عند عدم الإصابة، و من المعلوم أن الإنشاء الصرف و بعبارة اخرى الطلب الإيقاعي الذي هو الموضوع له لصيغة «افعل» بمذاق هذا المحقق الجليل قدس سره لا منافاة بينه و بين الطلب الحقيقي المتعلق بضد متعلقه. و الترخيص المشتمل عليه هذا الطلب الانشائي أيضاً ترخيص إنشائي لاحق

١ - أي الوجه الثاني الذي ذكره المحقق الخراساني قدس سره.

كما هو واضح، فلانفاة من جهته أيضاً، هذا تقريب رفع المنافاة من جهة المضادة و المنقضة و الماثلة.

و أما تقريب كون الحكم الطريقي قائماً مقام العلم في منجزية الواقع و رفع العقوبة عنه، أن الأمر المولوي الطريقي الذي شأنه العينية مع الواقع لدى الإصابة لا يؤمن عن ضرر عقوبته لأجل هذا الاحتمال، حتى يعلم بصوريته و عدم إصابته، فتتجزر الواقع يكون مقتضى طريقيته و عدم موضوعيته، و شأنه الاتحاد و العينية مع الواقع، و ملاك تنجزه إحراز أمر المولى مع احتمال جديته، فإن ذلك موضوع للزوم الامتثال عند العقل.

و أما وجه الفرق بين الحلية التي هي مفاد «كل شيء حلال» و الحلية التي هي مفاد خبر الثقة حيث قال بلزوم المنافاة في الاولى بينها و بين المنع الفعل لو صادفته، و بعدم اللزوم في الثانية، أما عدم اللزوم في الثانية فقد اتضح وجهه ببيان أنه صرف حكم إيقاعي إنشائي و ليس بترخيص حقيقي، و أما اللزوم في مفاد «كل شيء حلال» فلأجل أنه ترخيص حقيقي في موضوع مشكوك الحلية و ليس بطريقي؛ لأن عنوان المشكوك لا طريقيّة فيه، و من المعلوم أن الإذن الحقيقي ينافي المنع كذلك.

هذا محصل ما أفاده هذا المحقق الجليل على ما وضعه عند البحث بعض تلاميذ تلامذته أيدهم الله تعالى بتوفيقه، ولكن استشكل عليه شيخنا المحقق التحرير و استادنا الذي ليس له نظير أفاض الله تعالى علينا من بركات أنفاسه بما حاصله: إن 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 «لا تفعل» فكما لا محذور بأن يتلفظ الإنسان بكلمتي «إفعل» و «لا تفعل» لا محذور أيضاً في انقداح معناها في الذهن كما في مقام الهزل، فالإشكال متّضح الورود، إذ حال هذا المعنى معلوم عند العقل و أنه لا يجب اتباعه أصلاً.

و إن اريد به الحالة النفسانية الباعنة و الزاجرة التي يحمل المأمور في الإرادة الأمرية على العمل عند تمام شرائط التنجيز، و الفاعل في الإرادة الفاعلية، فحينئذ

يصحّ كونه موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتنال، لكن هذا المعنى متى تحقّق في النفس ولو من قبل مصلحة في نفسها على ما حقّقنا من إمكان ذلك يضادّه تحقّق مثله في طرف التقيض، فكيف حكم بأنّه لامضادّة بين الحكيم؟ و مجرد كون المصلحة في أحدهما في المتعلّق وعدمها فيه في الآخر لا يوجب عدم اجتماع كراهتين و حينّ 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 مرأتاً إلى العنوان الواقعي، لكنّه في مرحلة الحجية موضوع، يعني أنّ المولى لا يؤاخذ العبد عند المصادفة و ترك الامتنال على ترك الواقع، بل على ترك التصديق، فإنّ شأن الأمر هو الحجية بالنسبة إلى متعلّقه ليس إلّا.

فتحصل أنّ الأمر الإنشائي الصوري ليس له قابليّة تنجيز الواقع؛ إذ بعد ما لم يدخل تحت حكم العقل بلزوم الإطاعة كيف ينجز الغير؟ و أمّا الأمر الجدّي البعني فهو موضوع حكم العقل، لكن لا يرتفع غائلة التضاد بالتزامه أولاً و لا تنجز الواقع ثانياً.

لا يقال: على ما ذكرت من كون المؤاخذه على ترك التصديق لاعلى الواقع المتروك فلم لا يؤاخذ عند عدم الإصابة.

لأنّا نقول: عدم المؤاخذه حينئذ من باب عدم تقويته غرضاً من المولى لما هو المفروض من طريقته، و على هذا يستشكل بأنّه لافرق بين الأمانة المرخصة و الأصل المرخص، 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 شقيّ التريديد

المذكورين في كلامه من استتباع الحجية للتكليف واستتباع التكليف للحجية، و يمكن توجيه كلامه و ذب الإشكال عنه على أحد الشقّين أعني استتباع الحجية للتكليف، فإنّه على هذا يكون المجهول الأوّل هو الحجية، غاية ما في الباب من باب الملازمة العقلية لا ينفك جعلها عن جعل حكم بتابعة الحجة المجعولة، و من العلوم أنّ المؤثر في تنجيز الواقع و إسقاطه حينئذ هو الحجية، و الحكم المستتبع بالنسبة إلى هذا الأثر وجوده و عدمه سواء.

فيمكن أن يقال حينئذ بعد الإغماض عن أنّ الحجية إنّما تستتبع الحكم الفعلي و على فرض صدور حكم من الشرع في هذا الخصوص يكون إرشادياً، و القول بإمكان جعل الحكم المولوي، بل لزومه و عدم انفكاكه، بأنّه لانتلزم بعد هذا التسليم بأنّه حكم جدّي ليس إلّا، بل نقول: أمّا عند الإصابة بالحكم الواقعي موجود يكفي عن جعل حكم آخر، و أمّا عند عدمها فالمستتبع - بالفتح - إنّما هو حكم صوري إنشائي، و لا مضادة بينه و بين الواقع، و هذا بخلاف الحال في الأصل، فإنّ فيه يكون المجهول أولاً هو الحكم لاحجية مستتبعة للحكم، و الحكم المجهول لاحالة جدّي فينافي الواقع، لكن هذا كلّه على تقدير هذا الشقّ من الترديد.

و أمّا على تقدير القول بأنّ المجهول في الأمارات أيضاً هو التكليف، و الحجية أمر ينتزعه العقل من التكليف، بمعنى أنّ العقل يرى الأمر شيئاً يحتاج به المولى على العبد و العبد على المولى، فحينئذ المؤثر في التنجيز و الإسقاط لاحالة هو التكليف، فلا يحصى عن الالتزام بكونه جدّياً، ضرورة عدم الأثر للإنشائي أصلاً، فيبقى الإشكالات مجاهلاً.

ثمّ إنّّه قدّس سرّه بعد وصوله إلى هنا استدرك بقوله: نعم يشكل الأمر في بعض الاصول العملية كأصالة الإباحة الشرعية، فإنّ الإذن في الإقدام و الاقتحام ينافي المنع فعلاً، كما في مصادف الحرام و إن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه لا لأجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه، انتهى.

فيرد عليه أنّه ما وجه الفرق بين هذا و سائر الطرق؟ فكما تقولون في الأمانة

التي مفادها الإباحة بأن المصلحة في نفس الترخيص فليَم لا تقولون به هنا؟
ثم قال ما حاصله : إنَّه لا يحيص في مورد هذا الأصل عن الالتزام بعدم اقتداح
الإرادة أو الكراهة في النفس النبوية أو الولوية أيضاً كالمبدء الأعلى، ولكن هذا
لا يوجب عدم كون الحكم الواقعي بفعلي، بل هو مع ذلك فعلي، بمعنى أنه فعلي مع
قطع النظر عن حالة الشكّ والترخيص.

و توضيح ذلك أنه كما يكون للحكم مراتب كذلك للفعلي أيضاً مرتبتان، الأول:
الفعلي بجميع الجهات وجميع اللحاظات، والثاني: الفعلي ببعضها، والأول واضح، و
الثاني مثل حلية الغنم؛ فإنَّها بلحاظ كبر الجثة و صغرها و السواد و البياض فعلي،
بمعنى أنه ناظر بجميع هذه اللحاظات، و أما بلحاظ الموطئية فشأنه، و ليس إلّا
ناظراً إلى الاقتضاء، فلانفاة بين دليلها و بين دليل حرمة الموطوء، وهكذا في ما
نحن فيه.

فحرمة شرب الخمر مثلاً حكم فعلي بجميع لحاظاته بحسب الظاهر، ولكن بعد
ورود الترخيص في الخمر المشكوك يعلم أنَّ فعليته إنما هو بجميع لحاظات الخمر من
اللون و الكيفية و المعلومية إلّا بالنسبة إلى لحاظ مشكوكيته، فبالنسبة إليه حكم
اقتضائي، فمادام الشكّ لا منافاة بينه و بين حكم الأصل، وإذا رفع الشكّ و حصل العلم
فقد ارتفع المانع عن الفعلية فلا يحتاج إلى إنشاء جديد، بل يصير بنفسه وقهراً فعلياً.
ثم قال ما حاصله : إنَّه على هذا فانقدح أنه لا يلزم الالتزام بكون الحكم الواقعي
في مورد الاصول و الأمارات غير فعلي بل شأنه حتى يلزم عليه إشكالان، ثم أخذ
في تقريب الإشكالين.

و حاصل الأول منها أنه لو كان الحكم الواقعي في المورد المذكور شأنياً فيلزم أن
لا يوجب الأمارات تنجيز الحكم الواقعي، فإنَّ قيامها ليس بأقوى من حصول
العلم، ولا شكّ أنه لو حصل العلم بالحكم الشأنى فلا يلزم امتثاله و اتّباعه، فكذا ما
يقوم مقام العلم.

ثم ذكر هنا سؤالا و جواباً، و حاصل الأول أنَّ الحكم الواقعي بنفسه و لو لا قيام

الأماره كذلآ، و أمآ هو بعد أداء الأماره فيصير فعليآ.

و حاصل الجواب أن دليل الاعتبار ليس إلآ التنزيل للمؤدى منزلة نفس الواقع لامنزلة الواقع المؤدى، و بعبارة اخرى : خبر الثقة مثلاً إنما يحكى نفس وجوب صلاة الجمعة الواقعي، و دليل الاعتبار أيضاً ليس أزيد من الالتزام بهذا المضمون و تنزيل ذلك منزلة العلم بهذا المعنى، و ليس حكايته عن الوجوب المؤدى للطريق، و ليس التنزيل أيضاً منزلة الوجوب المؤدى له، بل منزلة نفس الوجوب الواقعي. ثم قال ما حاصله : اللهم إلآ أن يقال : إن دليل الحجية يدل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع ذى الطريق بدلالة الاقتضاء، فإنه لو كان تنزيله منزلة نفس الواقع فكما أن نفس الواقع إنشائي ليس له وجوب اتباع، فكذا المفعول بدليل الحجية أيضاً يصير حكماً إنشائياً ليس له وجوب اتباع، فيكون لغواً، فلصون الكلام عن اللغوية لابد من الحمل على أن التنزيل إنما هو منزلة الواقع ذى الطريق، فكما أن الواقع ذى الطريق له وجوب اتباع، فكذلك مؤدى الأماره.

ولكن هذا إنما يتم في ما إذا لم يكن للحكم الإنشائي أثر أصلاً، و إلآ أمكن التنزيل بلحاظ ذلك الأثر، كما لو كان الحكم الواقعي حلية اللحم، فيصح تنزيل مؤدى الأماره منزلته لامن حيث جواز الأكل، ولكن من حيث جواز الصلاة في الشعر و الوبر و سائر الأجزاء، هذا حاصل الإشكال الأول.

و حاصل الإشكال الثاني أنه لو كان الحكم في المورد المزبور شأنياً لزم إما عدم المورد لشيء من الاصول و الأمارات، و إما التنافي و التناقض بحسب الاحتمال، بيان ذلك أنه لا إشكال أن موضوع الاصول و الأمارات هو الشك في الحكم الفعلي دون الشأني، ضرورة أنه لو قطع بكون الحكم المحتمل وجوده في المقام شأنياً فلايجرى لشيء من الاصول و الأمارات.

فتقول : لو كان الحكم الواقعي المحتمل ثبوته في مورد الأصل و الأماره مقطوع الشأنية و غير محتمل الفعلية فيلزم عدم جريان شيء منها في شيء من الموارد، فيصيران بلا مورد، و إن كان محتمل الفعلية فيلزم احتمال حكمن متناقضين في

موضوع واحد؛ فإنَّ الحكم الذي أفاده الأصل أو الأمانة فعلي بلاشك، فاحتمال الفعلية في الحكم الواقعي أيضاً مع كون أحدهما الحلية والآخر الحرمة مثلاً ليس إلاً احتمالاً لوجود التناقض، وكما أنَّ القطع بالتناقض محذور كذلك احتمالاً أيضاً، هذا على تقدير القول بكون الحكم الفعلي ذا مرتبة واحدة وهو الفعلي من جميع الجهات. وأما على ما ذكرنا من تحقُّق الفعلي ببعض الجهات وكون الحكم الواقعي من هذا القبيل فلا يلزم هذا الإشكال، وذلك لأنَّ الحكم المدلول للأصل أو الأمانة وإن كان فعلياً بالقسم الأول، ولكنَّ الواقعي المشكوك فعلي مع قطع النظر عن الحكم الظاهري المذكور، وهذا ليس بتناقض محتمل، وإنما يكون لو كان كلا الحكمين فعلياً بالقسم الأول، ووجه عدم التناقض في الأول أنَّه قد اخذ في فعلية أحد الفعليتين قطع النظر عن الآخر، ثمَّ أخذ في بطلان الجواب بالترتب بأنَّ الحكم الظاهري وإن كان لا يجتمع مع الواقعي في رتبته، ولكنَّ الواقعي يجتمع معه في رتبته، فيلزم اجتماع الضدين وسائر المحاذير في هذه الرتبة.

هذا محصل كلامه قدس سره في هذا المقام وقد عرفت الجواب عن إشكاله في جواب الترتب فلا حاجة إلى الإعادة.

وأما إشكاله الأول على الجواب بكون الواقعي إنشائياً بأنَّه على هذا يلزم أن لا يصير الواقع بعد قيام الأمانة منجزاً فإنَّ الأمانة إنما يحكي نفس الواقع دون الواقع ذي الطريق، والمفروض أنَّ الواقع حكم شأني.

فجوابه أنَّ الحكم الشأني لا بدَّ في الحكم بفعليته في زمان من التماس دليل دالَّ على أنَّه متى يصير فعلياً؟ فإنَّ من يبنى على كون الواقعي إنشائياً فلا محالة يكون مآل أمره إلى هذا، ولاشك أنَّ قضية قوله: الناس في سعة ما لا يعلمون، ورفع عن امتي ما لا يعلمون، هو ارتفاع السعة بعد العلم، فيكون المحصل منها أنَّ الحكم الواقعي متى تعلَّق به العلم يصير فعلياً، ثمَّ لو قام الأمانة على حكم نقول بفعليته أيضاً بواسطة قيامها مقام العلم في جميع الآثار، فإنَّ العلم المأخوذ في هذه الأدلة طريقي بلا إشكال، فيكون مفادها أنَّه متى تعلَّق العلم أو قام طريق معتبر على حكم يصير فعلياً.

و حيثئذ فالأمانة علاوة على حكاية الواقع يفيد أمرين آخرين، أحدهما تعبدي وهو صيرورة الحكم بسبب قيامه فعلياً، فهذا مأخوذ من التعبد، وهو الأدلة المذكورة المعلقة لرفع السعة على العلم بضميمة أدلة الاعتبار الدالة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع.

و بعبارة أخرى : موضوع الفعلية له جزءان، أحدهما الحكم، والآخر قيام الطريق المعتبر عليه، ففي مورد الأمانة الجزء الثاني محرز بالوجدان ولا حاجة فيه إلى التنزيل، بمعنى أنه لا حاجة إلى تجسّم أن مفاد دليل الاعتبار بدلالة الاقتضاء هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع ذي الطريق، وذلك لأن الحكم بعد قيام الأمانة عليه يكون ذا طريق قهراً، نعم في كونه هو الواقع يحتاج إلى التنزيل، و دليل الاعتبار متكفل لهذا التنزيل و إن فرض كون الواقع إنشائياً لا أثر له أصلاً؛ فإنّ التنزيل يلحظ الأكثر التعليقي صحيح، أعني كون الواقع الإنشائي بحيث لو لا تعلق به العلم أو الطريق يصير فعلياً.

و الحاصل أن مؤدى الطريق يكون واقعاً لو تعلق به العلم أو الطريق ليصير فعلياً بدليل التنزيل و تعلق الطريق به بالوجدان.

و الأمر الآخر الحاصل من الأمانة عقلياً و هو التنجيز، فالأمانة تحكي الواقع بدليل الاعتبار و توجب الفعلية بدليل الرفع و السعة و يوجب التنجيز بمقدّمات عقلية.

الامر الثالث

بعد تبين إمكان أصل الحجية تنكّم قبل الشروع في الوقوع في الشك فيها. فنقول : لو شكّ في حجية شيء و لم يظفر بعد الفحص بالدليل عليها فهو كالمقطوع عدم حجّيته.

بيان ذلك أمّا على رجوع الحجية إلى الإيجاب الشرعي بمعنى إيجاب الاتّباع فواضح، فإنّ هذا الإيجاب ليس بأزيد من إيجاب نفس الواقع، مثلاً لو أوجب

الشارع العمل على طبق الشهرة وقامت على وجوب الجمعة وكانت واجبة واقعاً، ولكن شكّ المكلف في كلا الإيجابين فكما أنه عند العقل معذور بحسب نفس وجوب الجمعة وليس في قيده، كذلك بالنسبة إلى إيجاب اتباع الشهرة الذي هو حكم طريقي يكون كذلك، يعني لا يترتب الأثر الذي كان مترتباً لو علم بالحجية وهو استحقاق العقاب؛ فإن أثر الحجّة هو العذر عند مخالفة الواقع مع متابعتها، والاستحقاق عند موافقة الواقع ومخالفته، فهذان الأثران مسلوبان عند الشكّ في الحجية بهذا المعنى، فعنى مقطوعة عدم الحجية مقطوعة عدم هذه الآثار، كما هو المراد في الحكم الواقعي، فإنه عند الشكّ في وجوده لا يصير مقطوع العدم بالبدئية، ولكن الآثار العقلية وهو وجوب الاتباع مقطوعة العدم.

وأما بناءً على القول بأنّ الحجية - أعني المعذورية في وقت والاستحقاق في وقت - بنفسها يجعل للشارع، فكيفية كونه عند الشكّ فيه مقطوع العدم أن يقال: إنّه كما يكون للحكم مراتب كذلك للحجية أيضاً مراتب، فالمرتبة الاولى نفس الإنشاء والجعل، فهذا يتحقّق بنفس الإنشاء، والمرتبة الاخرى انجماها وفعليتها وهو يحتاج مع الجعل إلى علم المكلف بهذا الجعل، فالمعذورية والاستحقاق مشكوك من حيث وجودهما الجعلي الإنشائي، ومقطوع عدمهما بحسب الوجود الانجماي الفعلي؛ لتوقّفه على علم المكلف وهو مفقود.

وإذن فيرجع في كلّ واقعة إلى الاصول التي يجري في ذاتها، فإن كان الأصل الذاتي فيها البراءة يحكم بالبراءة وإن قامت الحجّة المشكوكة على ثبوت التكليف، فعلى تقدير الموافقة للواقع لا يوجب الاستحقاق، وإن كان الأصل الذاتي فيها الاحتياط - كما لو كان طرفاً للعلم الإجمالي، أو كان من باب الأقلّ والأكثر - يعمل به وإن كانت الحجّة المشكوكة حاکمة بنفي التكليف عن الطرف أو بنفي جزئية الجزء المشكوك فلا يكون عذراً لو اتبعها المكلف وكان التكليف أو الجزئية ثابتاً في الواقع، فهذا هو الحال في الشكّ في الحجية بعد الفحص، كما هو الظاهر من كلامهم، فإنّ الرجوع إلى الأصل إنّما يكون بعد اليأس عن الدليل.

وأما قبل الفحص فإن كانت قائمة على رفع التكليف فهو كما بعد الفحص في أنه على تقدير الثبوت لا أثر لوجودها الواقعي، فلو كان التكليف موجوداً في الواقع و تحقق أسباب تنجزه مثل العلم الإجمالي، لاتصير هذه الحجّة مسقطاً وإن كانت مثبتة للتكليف، فإن كانت بحسب الواقع ثابتة و المكلف لو فحص لظفر فهو كمن هو عالم بالحكم.

و بعبارة أخرى: الوجود الواقعي للحكم في هذا التقدير منجز؛ إذ ليس الساتر بينه و بين المكلف سوى التكاثر و التهاون عن الفحص الجزئي، فكذلك الحجّة بأيّ المعنيين يكون في هذا التقدير بوجودها الواقعي منجز؛ إذ ليس الساتر بينها و بين المكلف سوى التهاون في الفحص بالمقدار المتعارف، فلو كانت مثبتة للتكليف و خالفها المكلف فهو كمن خالف الحجّة المعلوم الحجّة في الاستحقاق للعقوبة إذا كانت الحجّة مطابقة للواقع.

و أما قبل الفحص مع كون الحجّة ثابتة في الواقع و لم يكن المكلف على فرض الفحص المتعارف ظافراً به في علم الله، فقد اختار شيخنا المرتضى قدس سره في الشك قبل الفحص في نفس الحكم الواقعي استحقاق العقوبة، فإنّ نفس التكليف الواقعي لها اقتضاء الاستحقاق، غاية الأمر أنّ العذر مانع عن العقاب، فلو فحص و لم يظفر كان العذر ثابتاً، و أما لو لم يفحص فهو و إن كان في علم الله لو تفحص لم يظفر ولكن ليس له في قبال العقاب عذر.

فعلى هذا المبني يكون الحال في الشك قبل الفحص في الحجّة أيضاً ذلك، فيقال: لو فحص و لم يظفر فهو معذور، ولكن قبل الفحص ليس له عذر، فعدم العذر إنّما هو من أثر الشك المذكور، و وجود الحجّة و عدمها سيان، بل على هذا يكون في صورة كونه لو فحص لظفر أيضاً كذلك، يعني أنّ الشك هو المنجز لا الحجّة الواقعيّة.

ولكن منعنا هذا الكلام في ذلك المقام بأنّ العقاب بلا حجة قبيح، و لا يمكن أن يكون الشك حجة، فن شك في ثبوت التكليف و لم يفحص وجه كونه ملزماً بالاحتياط أو الفحص أنه شاك في أنّ العقاب مع الحجّة أو بلا حجة، فلهذا يحكم

عقله بالاحتياط أو الفحص حتى يستريح، ولا يحكم باستراحته قبل الفحص؛ لاحتمال وجود الحكم في الواقع و وصول المكلف إليه لو فحص عنه بحيث يكون حجته على العقاب على هذا التقدير هو هذا الحكم الواصل، لا الشك قبل الفحص بنفسه.

وبعارة اخرى: الشك قبل الفحص بيان قطعي على البيان، لا أن نفسه بيان، و أما على ما هو المفروض من أنه وإن فحص فهو لا يصل إلى الحكم في علم الله فعقابه عند الله عقاب بلا حجة وإن كان هو يحتمل كونه عقاباً مع الحجة، ولا يرخّص عقله بالاستراحة، بل يوجب عليه الفحص من باب دفع الضرر المحتمل، و على هذا ففي الشك في الحجّة قبل الفحص مع عدم الظفر على تقدير الفحص يحكم بعدم الاستحقاق بعين هذا البيان.

فإن قلت: كما أنه لو علم المكلف بأنّ هذا المايح خمر و كان غصباً يقولون بأنّه مستحقّ للعقوبة، و وجهه أنّه خالف تكليف المولى مع وجود الملزم، فكذلك الحال في الشك قبل الفحص، الملزم، و هو نفس الشك موجود، و المفروض وقوعه في مخالفة الواقع.

قلت: وجه الاستحقاق في المثال أنه علم بأصل الحرمة الشرعية التي كانت نتيجة لقياس «كلّ خمر حرام و هذا خمر فهو حرام» و المفروض إصابة علمه في هذه الجهة، و هذا بخلاف مقامنا؛ فإنّ الشك وجه ملزميّة احتمال وجود البيان، فمع عدم وجوده لا مصحح في البين و لا يكفي 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 تنجزه أيضاً من باب احتمال الواقع المنجز 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 حجيتها بلاشك على كلا معنيها، وكذلك قبل الفحص في النافية للتكليف، و أما المثبت فقبل الفحص مع الظفر على تقديره يكون منجزة للحجة المعلومة بلا شك، وقبل الفحص مع عدم الظفر على تقديره فبناءً على مبنى الشيخ المرتضى يكون كصورة الظفر على تقديره، وعلى ما ذكرنا يكون كالصورة الاولى.

فعلى ما ذكرنا يكون الحجة الواقعية منجزة في صورتين، إحداها : الفحص و الظفر بها، و الثانية : عدم الفحص و الظفر على تقديره، و غير منجزة في غيرها. و خلاصة ما ذكرنا مع تشریح زائد أن يقال : إنَّ الحجية التي إثباتها و نفيها مهمتنا قد اخذ في حقيقتها أمران و أثران، الأول : التنجيز، و الثاني : الإسقاط، فإذا كان في الواقع أحكام ملزمة و أصابت الأمانة فهي منجزة لهذه الأحكام، و لو كانت الأحكام ملزمة و قامت الأمانة على الإباحة فهي مسقطه لها، فنقول : هذان الأمران الذان هما إمّا نفس الحجية، و إمّا فائدتها لا يمكن عند الشك في الحجية القطع و الجزم بعدمها بالضرر القاطع، بل لابد من التفصيل.

فنقول : أمّا من حيث الأثر الأول و هو التنجيز و الإثبات و الإلزام فهو بعد الفحص و عدم الظفر مقطوع بعدم، بمعنى أنّ وجود الحجية الواقعية حينئذ كعدمه و ليس مورثاً لوقوع المكلف في مؤنه التكليف الذي يشتمله هذه الحجة، كيف و الحال كذلك في نفس الواقع، فالحكم الواقعي بوجوده الواقعي ليس مؤثراً في عقاب تاركة لو تفحص و لم يجده، فكذا الحجية الواقعية أيضاً لا يؤثر في تنجيز مفادها لو تفحص عنها المكلف 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 الشك ملزم سواء كان في الواقع حجة واقعية أم لم يكن أصلاً، و على الأول سواء كانت بحيث يظفر به على تقدير الفحص، أم كانت بحيث لم يظفر به على هذا التقدير، غاية الأمر مادام لم يتفحص يكون الشك بنفسه ملزماً، ولكن بعد الفحص لو ظفر بالحجة و علم بها تصير الحجة المعلومة حينئذ ملزمة للمكلف، فينقلب الحجية من الشك إلى الحجة المعلومة،

فتكون على هذا أيضاً الحجية الواقعية بلا أثر؛ لأن الأثر للشك.

وأما على ما ذكرنا من أنه لاموضوعية للشك بنفسه وإنما يحكم العقل في حاله بالتفحص لأجل احتمال وجود الحجة في الواقع، فإنه يكفي في حجة المولى على العبد أن يقيم الحجة له بحيث لو تفحص عنها العبد لظفر بها و وصل إليها، فيكون الأمر تابعاً للواقع، فإن كان بحسب علم الله تعالى لاحجية واقعية في البين أصلاً فالمكلف يكون في فسحة و وسعة، وكذلك لو كانت الحجية الواقعية ثابتة في علم الله ولكن كان الأمر في علم الله تعالى أيضاً بحيث لو تفحص المكلف لما يصل إلى الحجية و يظفر، فيكون في فسحة أيضاً و لا إلزام عليه.

وأما لو كان الحجة في علم الله تعالى ثابتة في الواقع و كان في علمه تعالى أيضاً بحيث لو تفحص عنه لظفر به، فحينئذ تكون الحجية الواقعية بوجودها الواقعي المجهول مؤثراً في التنجيز و الإثبات، و ليس متوقفاً على تحقق الوجود العلمي لها؛ فإن الإيصال الذي شأن الأمر ليس إلا نصب الدليل على وجه يكون سهل الوصول إلى من أراد الوصول و لم يكن محتاجاً إلى مقدمات صعبة خارجة عن المتعارف، و ليس في باب نفس الواقع و لا دليله حكم العقل بأزيد من ذلك؛ إذ لو اعتبر في تمامية الحجية الإيصال الفعلي للزم إقحام الأنبياء؛ إذ لم يجب على أحد الحضور في مجلسهم و سماع كلامهم، بل كانوا يضعون الأصابع في آذانهم.

فتحقق من ذلك أن الحجة الواقعية المجهولة ليس وجودها الواقعي غير مؤثر بقول مطلق، بل هو مؤثر بشرطين، الأول: أن يكون لها واقعية، و الثاني: أن يكون بحيث لو تفحص لظفر به، هذا هو الكلام من حيث أثر التنجيز.

وأما أثر الإسقاط فالحجة المجهولة غير مقيدة من هذا الحيث مطلقاً، سواء كانت حجة في الواقع أم لم يكن، و على الأول سواء وصل به على تقدير الفحص أم لم يوصل، و سواء قبل الفحص و بعده.

أما بعده فواضح، و أما قبله مع فرض الوصول لو تفحص - مثلاً لو كان المبتلى به من أطراف العلم الإجمالي - ثم قامت الشهرة على إياحة هذا الطرف و كان الواجب

واقعاً موجوداً فيه وشك في حجبة الشهرة وكانت في الواقع حجة وبحيث لو تفحص المكلف عن حجبه لوصل إليها، ومع ذلك لم يتفحص وارتكب هذا الطرف على جهل بحجة الشهرة، فهذه الحجبة الواقعية بوجودها الواقعي لا يورث سقوط تبعة ذلك الوجوب الواقعي عن هذا المكلف.

وسر ذلك أن مقدمات صحة عقوبة المولى وحجته على العبد تامة لانقص فيها، فإن العلم الإجمالي منجز للواقع وحجة تامة للمولى، ولا بد للعبد في ترك الطاعة مع وجود هذه الحجة القوية للمولى من وجود مستند يستند إليه في ذلك حتى يجيب به عند سؤال المولى ويكون حجة له في قبال حجة المولى، وفي هذا الفرض المفروض أن تحقق الحجة على الإباحة في الواقع مع شك المكلف فيه ليس لهذا المكلف الشاك حجة في قبال المولى، فيكون حجة المولى وهو العلم الإجمالي حجة عليه ومورثة لصحة عقابه.

والفرق بين ههنا ومرحلة التنجيز - حيث قلنا هناك بأن الحجة الواقعية بوجودها الواقعي حجة للمولى ومستند له في العقاب، وقلنا هنا بأن وجوده الواقعي الموصوف بكونه يوصل إليه على تقدير الفحص ليس بمستند وحجة للعبد في رفع العقاب - أن لا يطلب في باب حجة المولى إلا إتمام المقدمات التي من شأن المكلف - بالكسر - إقامتها، وليس المقدمات الاخر للوصول إلى المكلف - بالفتح - المطلوبة منه مطلوبة من المكلف - بالكسر - مثلاً لو بين الشارع الحكم في مكان يصل صوته إلى العبد عادة فأوجد العبد باختياره مانعاً عن إصغائه، فليس التقصير حينئذ إلا من قبل العبد، فوظيفة المولى إقامة الحجة على وجه كان الوصول إليه بطريق المتعارف سهلاً، فلو أقامها كذلك ثم تهاون العبد عن التفحص عنه بالقدر المتعارف، فليس جهله حينئذ عذراً له، بل الحجة الواقعية حجة للمولى.

فإن قلت: على ما تقدم من الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي بالترتب مع أخذ حال التجرد لحاظاً لاقيداً في الواقعي فالمكلف في مورد العلم الإجمالي مستريح؛ لأنه شاك.

قلت : إنما اخذ التجرد من غير الشكّ المقرون بالعلم.

فإن قلت : فما وجه الجمع بين الحكم الترخيصي في الأطراف مع الواقع؟ قلت : نختار في باب العلم الإجمالي الطريق الآخر أعني : حيازة الشرع كرسى العقل وأنه أرشد إلى ما هو الصلاح، كما لو رخص العقل في بعض الأطراف، فهنا لم يدرك عقل العامة، لكن الشارع رآه فأرشد إليه من باب أنه عقل، ولا منافاة بين الحكم الصادر منه بما هو شارع، والحكم الصادر عنه بما هو حائز لكرسي العقل.

فإن قلت : فإذا فرضنا أنه حكم بحجة الطريق المؤدى إلى خلاف التكليف الثابت واقعاً فعناه أن سلوك هذا الطريق مرضي؛ ولا تنجيز للواقع معه، وليس في هذا الحكم قيد الوصول إلى المكلف، فن أين أحدث هذا القيد؟

قلت : حال هذا الحكم كحال الأحكام الواقعية، فكما هي هنا بوجوداتها الواقعية لا يؤثر، بل بضميمة العلم، فكذلك هنا أيضاً العقل التام الكامل وإن كان حكم بالمعذورية، لكن هذا حكم شائي، وإنما يصير فعلياً عند وصوله إلى المكلف.

وبعبارة أخرى : العلم الإجمالي منجز للتكليف الواقعي لو لم يقم في أحد الأطراف مؤتمن، ووجود الحجة العقلية واقعاً مع عدم الوصول إلى المكلف ليس في حكم العقل مؤتمناً، فمؤنيته إنما يكون في صورة الوصول، غاية الإشكال المتصور هنا بعد تسليم فعلية الواقع مع العذر العقلي أن المعذرية إن كان متعلقاً بالوجود الواقعي فلا فرق بين الوصول وعدمه، وإن كان متعلقاً بالموضوع مع قيد الوصول يلزم الدور، مع أنه خلاف الواقع.

و الجواب أنه كما أن المنجزية في العلم الإجمالي يكون بنحو الاقتضاء بحيث يقبل أن يمنع عنه العذر العقلي القائم في بعض الأطراف، كذلك المعذرية متعلقة هنا بالواقع، لكنه على نحو الاقتضاء بحيث يقبل منع المانع.

فنقول : جهل المكلف مانع، والعلم الإجمالي مقتضى للتنجيز، والحجة الواقعية أيضاً مقتضى للعذر، ولكن الجهل مانع عن اقتضائه، فيكون مقتضى التنجيز سلباً 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 المنجزة عليه التكليف ظاهراً إلى حجّة قائمة على الرخصة، و الاستناد إنّما يتحقّق لو علم بوجود الحجّة المذكورة، فلا يتحقّق الاستناد إليه بمجرد وجودها الواقعي مع عدم العلم بها.

فقد حصل أنّ وجود الحجّة الواقعيّة المجهولة لا يؤثر شيئاً في مرحلة التنجيز و الإثبات إلّا في صورة واحدة، و هي ما إذا كانت موجودة و كان المكلف يظفر بها لو تفحص، و أمّا في مرحلة الإسقاط فلا يؤثر شيئاً أصلاً في شيء من الصور.

ثم إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه حاول في هذا المقام إثبات عدم الحجية عند الشكّ بأدلة حرمة التشريع عقلاً و نقلاً، و أنت تعرف أنّه لا ماساس لهذه المسألة بمقامنا؛ فإنّ البحث في هذا المقام عن الحجية و عدمها و التنجيز و الإسقاط و عدمها، و ليس لازم وجود الحجية صحّة الاستناد إلى الشارع.

الآثرى أنّ حجية الظن بمقدّمات الانسداد على تقرير الحكومة ليس الحاكم بها إلّا العقل، و لا يستند حجتيه إلى الشرع أصلاً، و ذلك لأنّ الحجّة العقلية غير منتهية إلى الشرع، فكما أنّ وجوب اتباع الحكم المعلوم عند افتتاح باب العلم حكم عقليّ و لا مدخل للشرع فيه أصلاً، فكذا وجوب اتباع الحكم المظنون عند الانسداد على هذا التقرير أيضاً عقليّ محض لا مدخل للشرع فيه.

و بالجملة، فالحكم بحجية شيء مشكوك الحجية ليس ملازماً لنسبة حكم مشكوك الورود عن الشرع إلى الشرع، و ليس داخلاً في هذا العنوان حتى يرجع في حكمه إلى الأدلة الدالة على حرمة هذا العنوان.

إذا عرفت ذلك فلنشرع في وقوع التعبد بعد تبين إمكانه، و نذكر مواضعه في ضمن فصول.

« فصل »

في أن ظهور اللفظ متبع في تشخيص مراد المتكلم أولاً، وينبغي أولاً تحرير محل الكلام فنقول : الإرادة على قسمين، إرادة لبيّة و تسمى بالأغراض، وإرادة استعمالية وهي إرادة تفهيم معنى كل لفظ عند التنطق به.

فهنا كلام بعد إحراز الإرادة الثانية في أنها مطابقة للاولى أولاً؟، كما لو علم بأن المتكلم أراد معاني الألفاظ التي تكلم بها لنصوصيتها، ولكن لا يعلم مطابقتها مع غرضه اللبيّ ومقصوده الجدّي، فإذا قال : أكرم العلماء فيعلم أنه أراد بالإرادة الاستعمالية إيجاب إكرام جميع العلماء، ولكن لا يعلم أنه بحسب الجدّ أيضاً كذلك أو يستثنى بعض الأفراد، وأخر بيانها لمصلحة، ثم يبيّن قبل حضور وقت العمل، فيقال عند هذا الشكّ : إن الأصل العقلائي على التطابق بين الإرادتين، والكلام في هذا المقام وهذا الأصل ليس مهماً لنا في هذا المقام.

وكلام في إحراز إرادة المتكلم معاني ألفاظه بعد الفراغ عن مدلول اللفظ التصوري الانتقاشي الذي لو سمع من الجدار أيضاً يكون مصحوباً لللفظ، أي ينتقش في الذهن، أعمّ من أن يكون وضعياً أم انصرافياً، أم حاصللاً بقرينة حالية على التجوّز أو مقالية، ويسمى هذا بالدلالة التصوريّة، ثم البناء بعده والحكم بأن المتكلم أراد من اللفظ تفهيم هذا المعنى بالإرادة الاستعمالية يسمى بالدلالة التصديقيّة.

فنقول : هنا ثلاثة مقدّمات إذا صارت مجمعيها مسلّمة متيقّنة تكون نتيجتها القطع :
الاولى : أن غرض المتكلم إفادة المراد باللفظ لاشيء آخر كالتعلّم للغة العرب في التكلّم بالعربي مثلاً.

و الثانية : عدم وجود قرينة حالية أو مقالية في البين دالّة على إرادة خلاف الظاهر.

و الثالثة : عدم غفلة المتكلم عن نصب القرينة على مراده.
فعند تحقّق هذه الثلاثة ومسلميتها يحصل القطع بأن المتكلم أراد المعاني

التصورية الظاهرة من الألفاظ بإرادة استعمالية وإلا لزم نقض الغرض، مثلاً لو قال :
أكرم العلماء، و علم أنه يكون بصدد إفادة المطلب، وليس التكلم لغرض آخر وأنه
لاقرينة في البين، وكان ملتفتاً غير عاقل، فلو كان حينئذ مريداً من هذا الكلام
ضرب حجر على رأس زيد مثلاً فهو ناقض للغرض؛ فإنَّ غرضه إفادة ما هو مريد
له في مرحلة الاستعمال باللفظ، فاقى بلفظ لايفيده بل يفيد الخلاف، ونقض الغرض
لايحتاج إلى إثبات قبحه ليتمسك 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 إنما هو في صورة الشك في إحدى تلك المقدمات، كما لو شك في أنه
تكلم لغرض الإفادة أو لغرض آخر، أو شك بعد العلم بأنه يتكلم للإفادة في وجود
القرينة و عدمها، فهل هنا أصل عقلائي على الحمل على أنه تكلم للإفادة في المقام
الأول، أو أنه أراد ظاهر اللفظ بإرادة استعمالية في المقام الثاني، أو ليس.

للكلام في وجوده في المقام الأول، فجرى سيرة العقلاء على حمل التكلم على
صدوره بغرض الإفادة و لو عند الشك، فلو أمر المولى عبده فترك العبد الإطاعة
معتذراً بأنِّي لم أعرف أنك تريد الإفادة و احتملت أن غرضك مجرد إيجاد الكلام لما
تقبل هذه المذرة عند العقلاء في رفع العقوبة عنه.

و هذا غير مقام البيان الذي قد اشتهر في باب الإطلاق أنه لابد من إحرازه من
الخارج، و إلا يعامل مع اللفظ معاملة الإهمال؛ فإنَّ الإطلاق أمر زائد على مفاد
اللفظ، و هذا الأصل إنما هو بالنسبة إلى ما هو مفاد اللفظ، فمجره في باب الإطلاق
هو المهملة، فلو جهل بأنه تكلم بالطلق خالياً عن إرادة المعنى رأساً حتى المهملة
فهذا الأصل يدفعه.

و بالجملة، فباب الشك من هذه الجهة مسدود بهذا الأصل العقلائي، كما أن باب
الغفلة في كلام الشارع غير محتمل، و في غيره مسدود أيضاً بالأصل العقلائي،
فيمحض منشأ الشك في إرادة التكلم استعمالاً لما هو المنتقش من اللفظ بما هو عليه

من الحالات والخصوصيات في احتمال وجود القرينة الصارفة، بمعنى أنه يحتمل أنها كانت واختفت علينا، فالكلام في هذا المقام قد انعقد لدفع هذا الشك.

وكذلك لا كلام في الجملة في اتباع الظهور في المقام الثاني وعند الشك في وجود القرينة، إلا أن الكلام في أمرين يختلف الحال بحسبهما وهو أنه هل اتكأهم في ذلك على أصالة الحقيقة أو أصالة عدم القرينة.

و توضيح الأول أن اللفظ إذا وضع لمعنى يحصل طبع^(١)، فقتضى طبع اللفظ بعد الوضع كونه مستعملاً في معناه الموضوع له، فإنه وضع لاجل ذلك، فاستعماله في غير معناه خروج عن مقتضى طبع اللفظ الموضوع، وبناء العقلاء في جميع الأشياء هو البناء على ما هو قضية الطبع الأولي للشيء إلى أن يعلم بما يكون حدوده من جهة الطواري.

ومن هذا القليل الحكم بحيضته دم المرأة المردّد بين الحيض والاستحاضة؛ فإن الاستحاضة مرض بخلاف الحيض، ومقتضى الطبع الأولي للمرأة صحة المزاج، و المرض يحدث بالعرض، فعند الشك يبني على بقائها على صحة المزاج التي هي مقتضى طبعها الأولي، فيحكم بحيضه دمه.

١ - يعني حصلت له بالوضع طبيعة ثانوية في أن يقصد به تفهيم ما وضع له، لأن ذلك حكمة الوضع، فلو عمل معه ذلك كان على وفق طبعه، وخلاف ذلك محتاج إلى دليل وإحراز، وأما هو فمقتضى الأصل الأولي.

فإن قلت: غاية الأمر أن الطبع مقتض لوجود مقتضاه، لكنه يجامع مع المانع، فبمجردة لا يكفي في الحكم بتحقيق المقتضى - بالفتح - ما لم يحرز عدم المانع، ففي المقام القرينة الصارفة مانع ومزاحم لهذا المقتضى، فلا بد من إحراز عدمها.

قلت: معنى بناء العقلاء أنهم يبنون على وفق المقتضي ويحكمون بوجود المقتضى - بالفتح - ومن المعلوم أن وجود المقتضى - بالفتح - لا يجامع مع وجود المانع، فيلزم بالملازمة عدمه، وليس هذا بضائر في الاصول اللفظية؛ لأنها أمارات ومثبتها حجة. منه قدس سره.

ومن هذا القليل أصالة الصّحة في جميع الأشياء؛ فإنّ الفساد في كلّ شيء يكون على خلاف الطبع، فالبطيخ بحسب طبعه الأوّلي صحيح وفساده يطرء عليه بالعرض، وبالجملّة، الطبع الأوّلي للفظ بقاءه في الاستعمال الشخصي على معناه الذي وضع له.

و توضيح الثاني أنّه كثر^(١) خروج اللفظ في الاستعمالات عن مقتضى طبعه واستعماله في خلاف معناه مع نصب القرينة إلى حدّ صار له قابليّة الانقسام إلى قسمين : اللفظ الجاري على طبعه وهو ما ليس معه قرينة، والجاري على خلاف طبعه وهو ما يقترن بقرينة، فحينئذ يصير ذاك اللفظ أعني ما هو مقسم القسمين بلا أثر وطبع، بل الطبع حصل للفظ المجرد، فكما نحتاج في الحمل على المعنى المجازي إلى إحراز القيد وهو وجود القرينة، فكذلك في الحمل على الحقيقي أيضاً نحتاج إلى إحراز القيد وهو التجرد عن القرينة.

و تظّهر 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، وإن قلنا بكون الاتّكال على أصالة عدم القرينة فلا نحكم بإرادة المعنى الحقيقي ولا المجازي، بل نتوقف ويكون الكلام مجعلاً، فإنّ البناء على عدم القرينة إنّما هو فيما إذا كان الشكّ في أصل الوجود، وأمّا لو كان الوجود محرزاً، وكان الشكّ في قرينيّة الوجود، فليس البناء على عدم القرينيّة.

١ - والكثرة إنّما تحقّقت في المجازات المنشئة لافي واحد معيّن، فلا يقال : إنّهُ يلزم أن يتقلب الطبع و يصير مع المعنى المجازي، و لهذا لو تحقّقت في واحد صار كذلك و يسمونه بالمجاز المشهور، و الحاصل أنّ الطبع إنّما يمشی على وقفه ما دام لم يصل الخروج عن مقتضاه إلى خلافه بحدّ الكثرة، و بعد هذا ينهدم الطبع و لا بدّ في إثبات مقتضاه من التماس دليل من الخارج، و في مقامنا لا بدّ من التماس دليل مثبت لعدم القرينة حتى يثبت إرادة المعنى الحقيقي. منه قدّس سرّه الشريف.

و تظهر أيضاً فيها إذا تعمّق 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 قرينته الموجود، و هذا في الحقيقة مثال للفرض المتقدّم.

و شيخنا المرتضى قدّس سرّه في غير موضع من رسائله ذكر الوجهين على سبيل التردد و لم يجزم بشيء منها، و الإنصاف أيضاً عدم إمكان الجزم، و إذن فالقدر المتيقّن أنّهم يتبعون الظهور في ما إذا لم يكن في البين ما يصلح للقرينة 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 للقرينة تبين 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: إنّ مع ذلك لا يعلم أنّ الاتّكال على أيّ من الأصلين.

قلت: لانّسلم أنّه لازم مساو، بل أعمّ؛ إذ من المحتمل أن يكون اتّكالمهم على أصالة الحقيقة في ذلك المورد - أعني الشكّ في وجود القرينة - دون غيره و الأمر سهل. إذا عرفت ذلك فالمدعى في هذا المقام أنّ ظهور اللفظ^(١) في معنى يورث حمله

١ - يعني أنّ الظهور الانتقاشي التصوري الحادث قهراً حتّى من اللفظ المسموع من الجدار إذا استقرّ، يعني ما يتيقّن بعد ضمّ اللواحق و الضمانات و الخصوصيات المكتشفة به من الحالّة 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 للقرينة فبنائهم على الأخذ بهذا الظاهر الانتقاشي و أنّه الذي أراد المتكلّم تفهيمه. فلا يقال: إنّ الظهور

على هذا المعنى عند الشكّ في إرادة المتكلّم له للشكّ في وجود القرينة مع عدم ما يصلح للقرينة في البين، وهذا الظهور متّبع مطلقاً، سواء حصل الظنّ الفعلي على وفاقه أم لا، خلافاً للمحقّق القميّ قدّس سرّه حيث خصّ حجّية ظهور الألفاظ بصورة وجود الظنّ الفعلي منه بإرادة المتكلّم إيّاه من اللفظ، فإن لم يحصل هذا الظنّ فليس الظهور حجّة.

و سواء حصل الظنّ الفعلي الغير المعتر على خلافه، أم لا، خلافاً لمن اعتبر في حجّية الظهور عدم الظن بإرادة خلاف الظاهر، و سواء بالنسبة إلى من قصد إفهامه و من لم يقصد، خلافاً للمحقّق القميّ قدّس سرّه حيث ذهب إلى أنّ الأخذ بالظواهر حقّ لمن قصد إفهامه و ليس لغيره حقّ ذلك، 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 الحجّية، إذ هذا مقصودنا من حجّية الظواهر لا كشف الواقع و إدراكه، و إلّا فكيف يعقل استكشاف الواقع من طرف الوهم، و الحال أنّ معنى الوهم أنّ احتمال كون الواقع في خلافه أرجح.

الأتري أنّه لو فرضنا المقام غير مقام الاحتجاج بين العبد و السيّد، كما لو قال رفيق لرفيقه: اشتر المتاع الفلاني؛ فإنّ فيه النفع، أو لا تشتره فإنّ فيه الضرر و كان

بمعنى الرجحان لا بجامع الشك، و ذلك لأنّ المراد بالظهور هو المعنى الانتقاشي، و الشكّ إنّما هو في ما قصد المتكلّم تفهيمه، فالمدعى أنّ العقلاء يحكمون بأنّ ما قصد المتكلّم تفهيمه يكون على وفق المعنى الانتقاشي، و مدرّكهم في هذا الحكم إمّا أصالة الحقيقة، و إمّا أصالة عدم القرينة كما تقدّم توضيحها.

المخاطب ظاناً بالنفع في الثاني والضرر في الأول فإنه لا يتبع في المقامين إلا ظن نفسه. فلو أمر المولى أحد عبيده بأمره وكان بعض عبيده الآخر يسمع كلام المولى و علم أنه يشترك جميع العبيد في الحكم فترك هذا العبد الغير المواجه للعمل بظاهر كلام المولى ليس للمولى إذا علم بسماحه عقابه.

و بالجملة، فالمدعى حجة الظهور عند الشك في وجود القرينة من غير تقييد بالظن بالوفاق و لا بعدم الظن 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، ثم بضميمة عدم ردع الشارع يصير حجة شرعية، فلا بد لإثبات المرام من إثبات مطلبين، الأول: وجود السيرة المذكورة، و الثاني: عدم ردع الشارع.

أما الأول فنقول: يمكن لنا إثبات الدعاوي الثلاث بالمرتكز في طبعنا؛ فإن العقلاء يأخذون بالظواهر حجة لهم و عليهم، فربما كان حجة للمتكلم على المخاطب فيؤاخذ المتكلم المخاطب محتجاً بأنه: أما قلت لك كذا؟ و ربما يكون حجة للمخاطب على المتكلم فيؤاخذ المخاطب المتكلم محتجاً بأنه ألم تقل كذا؟ و لانعني بالحجة هنا إلا ذلك أعني صحة المؤاخذة و الاحتجاج لا الكشف عن الواقعيات، فلا يرد أن الأخذ بالشك في مقام الواقع بل بالوهم مقامه ليس من طريقة جاهل فضلاً عن عاقل، فكيف يمكن الحجية مع عدم الظن بالوفاق، بل مع الظن بالخلاف.

فنقول مثبتاً لسيرة العقلاء في كل من المقامات الثلاثة على الترتيب موضعاً بالتمثيل: لو قال مولى لعبده: أضف جميع طلاب البلد، فاحتتمل العبد عدم إرادة المولى واحداً معيناً منهم، لما شاهد من عدم معاملة المولى مع هذا الواحد معاملة المحبة فلاجل هذا الاحتمال لم يخبره بالضيق، فإذا حضر الجميع إلا هذا الواحد فلم ير المولى إيّاه فيما بينهم، فهل ترى من وجدانك و طبعك مانعاً من صحة مؤاخذة العبد بأنه لم ما أخبرت الشخص الفلاني، و لو اعتذر العبد بأنه ما ظننت من قولك إرادته هل يصح جوابه بأن الأمر لو كان كذلك لقلت: إلا فلان، فهذا الذي فعلت فعلته من جانب نفسك، أو لا يصح.

و في عين هذا المثال الذي لم يكن إرادة هذا الواحد مظنونة للعبد و كان شاكاً 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]: لم أخبرك هذا فإني لم احبّ ضيافته، و لو قال ذلك فأجابه العبد بأنك قلت: أخبر كل الطلاب، فما تقصيري، كان عذراً مقبولاً و حجة موجهة؟

ثم افرض في هذا المثال أن العبد ظنّ بعدم إرادة الشخص الخاص، لكن بظنّ 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 أنك لا تحبّ صحبة هذا الشخص و لا تميل في مجالسته، فظننت من هذا بأنك ما قصدت من قولك إيّاه؟. و كذلك في هذا المثال لو لم يعتن بظنّه الحاصل من نومه و أعلم الشخص، فأني مع الجماعة المدعوين، فاتفق مصادفة ظنّه الواقع و أن المولى واقعاً كان كارهاً لحضوره و غير قاصد له من الكلام فلاحق له بمؤاخاة العبد، فإنّ حجة العبد في قبالة: قلت لي: أعلم الجميع، و ما كان بيدي سوى النوم و هو ليس محلاً للاعتبار فما تقصيري - مسموعة.

نعم لو ظنّ ظناً يعمل على طبقه العقلاء و يعتنون بشأنه، كما لو حصل من مأخذ صحيح، فحينئذ يصير هذا الظنّ حجة في قبال الظهور، و كذا الحال في الشارع، و لو كان الظنّ ممّا يعتبره العقلاء و عند الشرع كان ملفئ فهو لا يقوم في قبال الظهور عند الشرع و إن كان له صلاحية ذلك عند العقلاء.

ثم افرض أن لمولى عبيدين، فخطب أحدهما في بيته و قال له: يجب على جميع عبيدي احترام العلماء و توقيرهم، و لا بدّ أن لا يصدر منهم خلاف الاحترام بالنسبة إلى واحد منهم، و اتفق 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 اطلع المولى فيما بعد وجود هذا العبد في البيت عند مخاطبته مع العبد الآخر و سماعه للحكم، فهل ترى مانعاً من صحة المؤاخاة و جعله في معرض العتاب و

الاحتجاج بأنك : ألم تسمع مقالتي مع شريكك في التكليف، فلم خالفت؟ و هل له الجواب بأن يقول : كان وجهة كلامك و طرف خطابك عبدك الآخر، فلارتباط لذلك الخطاب بي؟

و مثال آخر أوضح : لو كان لك رفيقان، فاتفق اجتماعهما في بيت و أنت في بيت آخر تسمع كلامهما و تعرف شخصهما و هما غير شاعران بوجودك في البيت، فأخذ أحدهما في غيبتك عند الآخر و ذكر عيوبك له، فإذا خلوت معه هل لك أن تقول له : أتذكر ما قلت فيّ عند فلان في المكان الفلاني و أنا كنت أسمع كلامك و لم تستشعر، فلم قلت كذا و كذا في حقّي، فهل له أن يحبك معتذراً و محتجاً بأنّي كنت اقول مع غيرك فما ربطه بك؟ فهذا هو الكلام في السيرة في المقامات الثلاث.

وأمّا إمضاء الشرع، فاعلم أنّ الأمر الذي صار مركزاً في أذهان العقلاء و كانوا مجبولين عليه و مفطورين و عجنوا به من أسلافهم فالعامة لا يستطعون لمخلافه و لا يدخل في ذهنهم غيره و لو احتمالاً أو وهماً^(١)، مثلاً لو اتخذ مولى خادماً جديداً فلايحتمل هذا الخادم و لا يخطر بباله أن يكون طريقة هذا المولى في المحاورة مخالفة لطريقة سائر الناس، بل يعامل على حسب ما اجبل به من الأخذ بالظواهر من دون أن يكون خلافه محتملاً له بل مشعوراً به، بل هو أمر مغفول عنه.

نعم نادر قليل و أوحديّ من الناس بواسطة كثرة توغّله في الأفكار العلميّة و التخيّلات في الدرس و البحث يقع في ذهنه احتمال أنّه يمكن عدم رضى الشارع بهذا

١ - و بهذا يجاب عن الإشكال بأن غاية ما في الباب عدم ثبوت الردع من الشارع، لكنّ الإمضاء أيضاً غير ثابت، فحيث إنّ المقام مقام الشكّ في الحجّية، و المرتكز عند العقلاء فيه أيضاً عدم معاملة الحجّة فاللازم الحكم بعدمها. و حاصل الجواب أنّ الأمر الجبليّ للناس الذي يكون مغفولاً عنه للعامة و لا ينقدح احتمال خلافه إلّا لمن استأنس ذهنه بالدقائق العلميّة، فهذا الأمر لو كان غير مرضيّ الشرع لوجب عليه إظهار الردع بالتصبيص و عدم الاكتفاء فيه بالعموم و الإطلاق، و حيث ما كان يقطع برضى الشارع هذه الطريقة، فيصير هذا برهاناً للأوحديّ المحتمل، منه قدّس سرّه.

الأمر وكونه مخطئاً لهذه الطريقة.

وحينئذ فإن كان الأمر المركوز في الأذهان العرفية غير مرضي للشرع فلا بدّ في الردع عنه من النصّ والتنصيص، فإنّ رفع اليد عن أمر استقرّ عليه العادة من لدن آدم عليه السلام وعجن الناس به لا يمكن إلّا بالتصريح والتنصيص، كما هو المشاهد في باب الربا، فترى النهي عنه على الوجه الصريح مؤكداً بالتخويفات الأكيدة والإنذارات البليغة والإيعادات الكثيرة، حتى ورد في درهمه وديناره ما ورد، فكذا الردع عن كلّ أمر مرتكز غير مرضي لا بدّ وأن يكون بهذا النحو.

فنقول: ليس في مقامنا في قبال الطريقة الجارية والسيرة المستمرة المرتكزة ما يتوهم منه النهي والردع سوى الأخبار والآيات الناهية عن العمل بالظن، وهي لا صراحة لها في شمول المقام، بل لها الظهور، ظهور العام في الخاص، وهي غير صالحة للردع؛ لأنها لا يخلو حالها من شقين، إمّا أن لا يكون ظهورها حجّة، وإمّا أن يكون، فعلى الأوّل واضح، وعلى الثاني يكون مقطوع التخصيص لأقوائية الارتكاز من ظهورها، فيحرم العمل بالظن إلّا في باب ظهور الألفاظ، وإذن فثبت حجّة الظهور اللفظي عند العرف والشرع.

فإن قلت: ما المانع من أن يكون مثل قوله تعالى: «ولا تنف ما ليس لك به علم» رادعاً؛ إذ لا شبهة في أنّ الظواهر ممّا ليس به علم، ويتفطن لذلك العامة أيضاً، فما وجه عدم إجرائهم العموم فيه؟

قلت: نعم إنهم يرون الظواهر مصداقاً لما ليس به علم، ولكن حكمهم بدخولها تحت عموم الحكم فرع لأن يكون حجّة الظواهر عندهم مقيدة بعدم ورود منع من الشارع كما في الظنّ في حال الانسداد؛ إذ حينئذ يكون العموم كافياً في رفع اليد عن الحجّة، ولكن ليس الأمر كذلك، بمعنى أنّ حجّة الظواهر يكون عندهم على الإطلاق، وبلغت في ارتكازهم بمثابة لا يحتملون تحطئة الشارع إياهم، وكما لا يحتمل بعضهم في حقّ بعض آخر منهم أن يكون له طريقة أخرى في المحاورة، لا يحتملون ذلك في حقّ الشارع؛ فإنهم يرونه كواحد منهم.

ولهذا لو قال هذا الكلام واحد من الموالى الظاهرية لعبده لا يأخذ ذلك من يده طريقة المحاورة، والحاصل وإن كانوا يفهمون أنّ الظواهر ما ليس به علم، لكن لا يمكن ردعهم عن العمل بمجرد: لا تعمل بما ليس لك به علم؛ فإنهم يقطعون بأنّ المراد من هذا العام غير هذا الفرد من الظنون، و يقطعون بتخصيصه في هذا الفرد. والحاصل: هنا ثلاثة أمور ارتكازية، الأول: حجية ظواهر سائر الألفاظ غير هذه الآية وحجية ظاهر هذه الآية، وأنّ العام القطعي التخصيص يعمل به في غير مورد القطع بتخصيصه، وهذه الأمور الثلاثة لها جمع في ارتكازهم، فييقنون على ارتكازهم القطعي في سائر الألفاظ ويعملون بهذا الظاهر في غير الظواهر. وإن قلت: فلو كان الأمر كما ذكرت من الحجية على وجه الإطلاق فالتنصيص أيضاً لا يفيد بحالهم.

قلت: التنصيص القطعي بوجوده يؤثر في رفع قطعهم ويقنون على خطاهم بسببه. فإن قلت: لو سئل عنهم هل تقبل هذه الحجية منع الشارع بنحو التنصيص أولاً؟ لأجابوا بنعم، فكيف تكون الحجية عندهم تنجزية؟ قلت: الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها، فيمكن أن يتفطنوا عند التنبيه، وأما عند عدم التنبيه فهذا الاحتمال مغفول عنه عندهم بالمرّة، فليس في ذهنهم من هذه الجهة حكم لا إثباتاً ولا نفيّاً، والموجود هو القطع بالحجية بلا تقييد. وهذا التقريب لعدم رادعية الآيات كما ترى جار بعينه في حجية خبر الثقة ولا يحتاج إلى تقريب الدور كما فعله في الكفاية، هذا مع أنّ في خصوص مقامنا الذي هو الظواهر وحجية الآيات أيضاً من باب الظواهر طريقاً آخر لعدم الرادعية، وهو أنّ الظواهر لو كانت حجة فالآية مخصّصة، وإن لم يكن حجة فالآية أيضاً منها، فما وجه الاستدلال؟.

مضافاً إلى إمكان دعوى التخصيص وإن لم ينتلقوها بالقبول، وذلك أنّه بعد ما عرفت من أنّ العامة قاطعون بالحجية قطعاً تنجزياً واحتمال الردع مغفول عنه في أذهانهم، فيكون الاتكال والاعتداد في عملهم على القطع بالحقيقة دون الظن.

« في حجية ظاهر الكتاب »

بقي الكلام في ظواهر الكتاب حيث ذهب جماعة من الأخباريين إلى عدم حجيتها، وما يمكن أن يكون وجههم امور:

الأول وهو العمدة : الأخبار القريبة من التواتر الواردة على المنع عن تفسير القرآن والإفتاء به، وأن من فسره بالرأي فيلتبوء مقعده من النار.

والثاني : العلم الإجمالي بورود تخصيصات كثيرة على عمومات القرآن، و تقييدات كذلك على إطلاقاته، و تجوزات كذلك على ظواهره، فكل آية أردنا التمسك بها والعمل بظواهرها كانت طرفاً للعلم الإجمالي، فليس بحجة.

والثالث : أن في القرآن محكاً ومتشابهاً، و ورد المنع عن الأخذ بالمتشابه في الآية و لم يتبين لنا أن الآيات المتشابهة كم هي وما هي، فكل آية أخذنا بها يحتمل كونها من المتشابهات.

والرابع : حصول التحريف في القرآن كما يشهد به الأخبار، و إذن فكل آية محتملة لأن يكون غير قرآن، أو يكون قرآناً ولكن كانت متصلة بقرينة فسقطت تلك القرينة، وبالجملة، فلا يحصل الوثوق بشيء من ظواهر الآيات؛ لاحتمال التحريف. **و الجواب** أما عن الأخبار المانعة عن التفسير والإفتاء بالقرآن فبان هذه الأخبار ثلاث طوائف:

الاولى : ما يشتمل على التفسير بالرأي مثل النبوي «من فسّر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار».

والثانية : ما يشتمل على التفسير بدون التقييد بكونه بالرأي، مثل قوله عليه السلام : «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن».

والثالثة : الخبران الواردان في منع المفتين من العامة و هما أبو حنيفة و قتادة عن الإفتاء بالقرآن.

أحدهما رسالة شبيب (شعيب خ ل) بن أنس عن أبي عبد الله عليه السلام أنه «قال لأبي حنيفة: أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: فبأي شيء تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته، وتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم، قال عليه السلام: يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماً، ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذي أنزل إليهم، ويلك وما هو إلا عند الخاص من ذرية نبيتنا صلى الله على وآله، وما ورثك الله من كتابه حرقاً»

وثانيهما: رواية زيد الشحام «قال: دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام، فقال له: أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال: بلغني أنك تفسر القرآن، قال: نعم، إلى أن قال: يا قتادة إن كنت قد فسررت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت وأهلك، ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به»

أما الطائفة الأولى والثانية فلا دلالة فيهما على المنع، ووجه ذلك أن تقرير معنى الكلام عند غير أهل اللسان كتقرير الكلام العربي بلسان الفارسية عند أهل هذا اللسان لا يكون تفسيراً بل هو ترجمة.

وأما تقريره عند أهل اللسان مثل ما إذا قال مولى لعبده: أكرم العلماء، فقال هذا العبد لرفيقه أنه قال لي مولاي: أكرم العلماء، أو نقل مطلب الغير بغير ألفاظه بما لا يتغير بسببه المطلب فليس هذا أيضاً تفسيراً، بل يسمى بنقل القول، فالتفسير إنما يصدق إذا كان في المراد من الكلام محجوبة ومستورية واندماج، فرفع هذه المحجوبة وصنع له ظاهر بمعونة التدبر وإعمال الفكر، فحينئذ يقال: إنه فسر الكلام وشرحه، أي كشف القناع والمحجاب عن وجه معناه، وهذا ظاهر.

ثم لو سلم كون حمل اللفظ على ظاهره من التفسير، فلانسلم كونه تفسيراً بالرأي، فإن المراد بالرأي الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به، فيكون منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره، وحمل المحمل على محتمله لمساعدة الاعتبار، و

لو سلم شموله للحمل على الظاهر أيضاً فلا يحصى عن حمل هذه الأخبار على ما ذكر جمعاً بينها وبين الأخبار الدالة على جواز الرجوع إلى ظواهر القرآن.

فالعقدة هو الخبران الأخيران حيث إنه توجه الخطاب فيها إلى أبي حنيفة و قتادة الذين كان شأنها الفقه، ومعناها هو الذي نحن بصده من الأخذ بالظواهر، لا الأخذ بالتوجيهات العرفانية وموهبات المتصوفة، فإنه ربما يقال بأنه يستفاد منها أن كل من هو حاله حال أبي حنيفة و قتادة في عدم المعرفة بالقرآن حق معرفته و عدم معرفة الناسخ من المنسوخ يشترك معها في هذا الحكم.

و المفروض أن الإمام عليه السلام خص هذه المعرفة بالخاص من ذرية نبينا و من خوطب بالقرآن، فجميع الناس غيرهم حالهم حال هذين الشخصين، فيقال لكل مفت بالقرآن و مستخرج للحكم من ظواهره: هل تعرف القرآن حق 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 كل من فقد المعرفة المذكورة و هو عامة الناس ممن سواهم، فيدل على عدم جواز استخراج الأحكام من القرآن في حق من عداهم عليهم السلام و اختصاصه بهم عليهم السلام.

فإن قيل: نختار الشق الثاني و لا يرد الجواب المذكور في حقها في حقنا، فإننا نميز ذلك و نحصل المعرفة بضميمة الأخبار الماثورة عن الأئمة عليهم السلام، فنحن ندعي المعرفة ببركة آثارهم و بياناتهم.

قلنا أولاً: فهذا ليس عملاً بالقرآن، بل بالأخبار، و ثانياً: نفرض الكلام في آية لا توجد فيها هذه الضميمة؛ فإن جميع الآيات لم يرد فيها من الأئمة عليهم السلام بيان، و لو ورد فليس جميعه و اصلاً إلينا، فبالنسبة إلى الآية الحالية عن هذه الضميمة يصير حالنا حالها.

و الجواب أن موضوع كلام الإمام عليه السلام هو هذا الشخصان و من يحذو حذوهما، فإنهما كانا يرجعان إلى القرآن و السنة من دون رجوع إلى شيء آخر

سواهما، ولم يكونا مراجعين إلى الأئمة عليهم السلام، بل متى وصل إليهما حكم منهم عليهم السلام وكان مخالفاً لظاهر القرآن كانا يردّانه به، فكانا في قبال الأئمة لامن أتباعهم، فقصد الإمام عليه السلام هو أنّ هذا الذي جعلنا شعاركما وصنعكما - من الرجوع في الأحكام إلى القرآن وحده بدون الرجوع إلى شيء - ليس إلا شأن من كان عارفاً بالقرآن حق معرفته و عارفاً بناسخه ومنسوخه، وليس هذا لكما، فليس المنصب المذكور أيضاً لكما، بل هو مخصوص بالخاص من أهل بيت محمد صلى الله عليه وآله^(١) وبالجملة يدل على أنّ شخصاً يتصدّي هذا العمل و

١ - حاصل الجواب إسقاط الخبرين عن الظهور لاتسليمه و رفع اليد عنه بالأخبار المعارضة: و حاصل المحمل الذي يحمل عليه إمّا ابتداء وإمّا بملاحظة الجمع أنّ الافتاء بالقرآن منحصر في طائفتين لثالث لهما، الاولى: من كان عارفاً بالقرآن حق معرفته، يعني كان عارفاً بناسخه ومنسوخه و عامّه وخاصّه، أعني عرف أنّ العمومات التي اريد منها العموم كم هي و ما هي، و العمومات التي اريد منها الخصوص مع كونها بصورة العموم - كآية الارث حيث إنّها خاصة بغير الزوجة والحياة - كم هي و ما هي، فأنهما بهذا المعنى يصحّ جعلهما في رديف الناسخ والمنسوخ، وإلا فالعام والخاص الاصطلاحان ففرهما كلّ أحد ولا يختصّ بشخص خاص.

و الثانية من لم يكن له هذه المعرفة ولكنه يتبع مظان معرفة ذلك و يتفحص عنها أعني: يرجع إلى الأئمة عليهم السلام.

ثم نقول: عدم كون أبي حنيفة من الطائفة الثانية كان مفروغاً عنه و ما كان محتاجاً إلى السؤال؛ لمعلومية عدم رجوعه إليهم عليهم السلام و كونه مدّعياً للمرتبة الاولى، و من المعلوم أنّ الخطاب الصادر إلى هذا الموضوع المتحيث بهذه الحيثية لا يصحّ إلا على الوجه الذي أذاه الإمام عليه السلام من سلب معرفة القرآن عنه و توبيخه على الإفتاء مع عدم المعرفة.

والحاصل: خصوص المورد إنّما لا يخصّص الوارد إذا علم من الخارج بالغاء الخصوصيات، و أمّا مع احتمال دخلها فلا وجه للإلغاء، نظير ما ورد في قضاء الولد الأكبر حيث ورد الخبر بلفظ «الرجل» و إن احتملنا عدم سرية الحكم إلى المرأة الميت فلا وجه للإسراء. ←

هو الرجوع بالقرآن بالاستقلال و وحده من دون نظر إلى شيء آخر لابدّ وأن يكون واجداً للمعرفة المزبورة، فالإمام عليه السلام عالم بجميع ما في القرآن قبل الرجوع إلى القرآن، فإلى القرآن - وهو علم ما كان وما يكون - ومعلومات الإمام متطابقان، لأن 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، وهذا ليس إلّا شأن من خوطب بالقرآن، فليس لأحد غيرهم عليهم السلام ذلك أعني : وضع القرآن بين يديه و الحكم بما فيه بلارجوع إلى شيء، وهذا غير ما نحن بصدده من الرجوع إلى ظواهر القرآن في بعض الأحكام مع استنباط أكثرها من الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام، والحاصل : لا إشكال في اختصاص فهم تمام القرآن بحكماته و متشابهاته بن خوطب به، وهذا هو المراد من المعرفة المختصة بهم عليهم السلام في الروايتين، ضرورة أنّ في القرآن ما لا يختصّ فهمه بهم عليهم السلام، مثلاً



فإن قلت : نعم، لكنّ العبرة بعموم العليّة وهي ما يستفاد من قوله عليه السلام : أتعرف القرآن حقّ معرفته.

قلت : نمنع استفادة العليّة على وجه الاستقلال؛ لعدم ذكر اللام، و العليّة على وجه الجزئية لا يفيد المدعى.

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، وإلا فكيف يميز الموافق عن المخالف، وهكذا سائر الأخبار الواردة في الموارد الخاصة التي احصاها شيخنا المرتضى في رسائله، فيكون ما ذكرنا بعد ملاحظة الجميع وجه جمع قريب، و عليه فلا يكون محلّ التعرّض في الخبر إلّا أبو حنيفة و نظرائه، فيكون الشيعة مسكوتاً عنهم غير مشمولين للنهي، فهم باقرون تحت الأصل الأوّلي. منه قدس سرّه.

فهم معنى آية أوفوا بالعقود.

وَأَمَّا عَنْ شِبْهَةِ التَّحْرِيفِ وَ الْمُرَادُ بِهِ الْإِسْقَاطُ وَ التَّصْحِيفُ فَنَقُولُ : أَوَّلًا
أَنكَرَ جَمْعَ مِنَ الْإِمَامِيَّةِ وَقَوَعَ التَّحْرِيفُ، وَ ثَانِيًا : عَلَى فَرَضِ وَقُوعِهِ لَا عِلْمَ بِوُقُوعِهِ
فِي آيَاتِ الْأَحْكَامِ إِذْ لَمْ يَكُنْ دَاعِي التَّحْرِيفِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا مَوْجُودًا، فَتَكُونُ هَذِهِ
الْآيَاتُ خَارِجَةً مِنْ أَطْرَافِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ وَ إِنَّمَا فِيهَا احْتِمَالٌ بَدْوِي.

وَ ثَالِثًا : عَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ ذَلِكَ أَيْضًا - يَعْنِي كَوْنُ هَذِهِ الْآيَاتِ أَيْضًا مُورَدًا
لِلْعِلْمِ، لَكِنَّ الْغَايَةَ كَوْنَهَا أَحَدَ طَرَفِي الْعِلْمِ - فَإِنَّ دَعْوَى الْعِلْمِ بِوُقُوعِ التَّحْرِيفِ فِي
خُصُوصِ هَذِهِ الْآيَاتِ مَكَابِرَةٌ، فَغَايَةُ مَا يُمْكِنُ ادِّعَاؤُهُ أَنَّ الْعِلْمَ حَاصِلٌ بِوُقُوعِ
التَّحْرِيفِ إِنَّمَا فِي آيَاتِ الْفُضِيلَةِ وَ الطَّعْنِ، وَ إِنَّمَا فِي آيَاتِ الْأَحْكَامِ.

وَ حِينَئِذٍ نَقُولُ : قَدْ تَقَرَّرَ فِي بَابِ الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ أَنَّهُ لَوْ خَرَجَ أَحَدُ طَرَفِي الْمَعْلُومِ
إِجْمَالًا عَنْ مُورَدِ الْإِبْتِلَاءِ فَالْأَصْلُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الطَّرَفِ الْمُبْتَلَى بِهِ جَارِيًا بِلَا مُعَارَضٍ،
فَلَوْ عِلْمٌ بِخَمَرِيَّةِ هَذَا الْإِنَاءِ أَوْ الْإِنَاءِ الْمَوْجُودِ فِي الْإِفْرَنْجِ فَأَصَالَةُ الْحُلِّ وَ الطَّهَارَةِ
بِالنِّسْبَةِ إِلَى هَذَا الْإِنَاءِ جَارِيَةٌ بِلَا مُعَارَضَتِهِ بِأَصَالَتِهَا فِي الْإِنَاءِ الْآخَرِ؛ فَإِنَّ الْإِنَاءَ
الْآخَرَ لَيْسَ مُورَدًا لِلْحُكْمِ أَصْلًا.

فَكَمَا لَا يَضُرُّ الْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ بِخِلَافِ أَحَدِ الْأَصْلَيْنِ الْخَارِجِ مُورَدَ أَحَدِهِمَا عَنْ مَحَلِّ
الْإِبْتِلَاءِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْآخَرِ الَّذِي مُورَدُهُ مُبْتَلَى بِهِ فَكَذَلِكَ لَا يَضُرُّ الْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ
بَطَرَوْ الْإِخْتِلَالِ عَلَى أَحَدِ الطَّرِيقَيْنِ وَ الْأَمَارَتَيْنِ الْخَارِجِ أَحَدَهُمَا عَنْ مُورَدِ الْإِبْتِلَاءِ
بِصَحَّةِ التَّمَسُّكِ بِالْآخَرِ الْبَاقِي فِي مَحَلِّ الْإِبْتِلَاءِ كَمَا فِي نَحْنُ فِيهِ؛ فَإِنَّ الْآيَاتِ الْوَارِدَةَ فِي
بَابِ الْفَضَائِلِ وَ الْمَطَاعِنِ لَيْسَتْ مَحَلًّا لِلْإِبْتِلَاءِ، فَلَيْسَ الْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ بِطَرَوْ الْإِخْتِلَالِ
إِنَّمَا عَلَى ظَاهِرِهَا أَوْ عَلَى ظَاهِرِ الْآيَاتِ الْوَارِدَةِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ بِقَادِحٍ
فِي الْأَخْذِ بِظَاهِرِ الثَّانِيَةِ الَّتِي هِيَ مَحَلُّ الْإِبْتِلَاءِ.

فَإِنْ قُلْتُ : فَرَقَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ الْأَصُولِ وَ الطَّرِيقِ؛ فَإِنَّ الْمَنَاطَ فِي الْأَوَّلِ لَيْسَ هُوَ
الْكَشْفُ عَنِ الْوَاقِعِ وَ لَمْ يُؤْخَذْ فِي مَوْضُوعِهَا سِوَى الشَّكِّ فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ أَوْ
مَوْضُوعِهِ، فَإِذَا تَعَلَّقَ الْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ بِنَجَاسَةِ أَحَدِ الْإِنَائَيْنِ الْخَارِجِ أَحَدَهُمَا عَنْ مُورَدِ

الابتلاء، فالإتناء الآخر مشكوك الطهارة و النجاسة، فيشملة عموم دليل طهارة كل مشكوك.

و أما وجه عدم الجريان عند ثبوت كلا الطرفين في محل الابتلاء هو لزوم المحذور العقلي؛ فإنه لو رخص في ارتكاب كليها بمقتضى الأصل يلزم الإذن في المخالفة القطعية، فعدم الجريان ليس لعدم الموضوع، بل لأجل المانع العقلي، فكلما ارتفع هذا المانع كان الأصل جارياً.

و لهذا لو تعلّق العلم بالترخيص و كان مفاد الأصلين هو الإلزام كانا جاريين، فلو علم بنجاسة الإثنائين تفصيلاً ثمّ علم بطروّ الطهارة على أحدهما إجمالاً، فاستصحاب النجاسة السابقة جارٍ في كليهما، فإنه لا يلزم من ذلك مخالفة قطعية وإن كان مخالفة أحدهما للواقع معلوماً؛ فإنّ مجرد ذلك بدون لزوم المخالفة العملية ليس بمانع عن جريان الأصل و التمسك بعموم دليله.

و بالجملة الموضوع للأصل هو الشكّ 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 شكّ المكلف حتّى يحكم فيها أيضاً بذلك، بل المعيار فيها هو الكاشفية النوعية عن الواقع، و لا شكّ أنّ هذا المعيار يرتفع برأسه عند العلم الإجمالي، فلا يبقى الكشف النوعي أصلاً، فيسقط عن الحجية لارتفاع موضوعه.

ألا ترى أنّه لو قال المولى: أكرم العلماء، و قال أيضاً: لاتهن الفساق، و علم العبد إجمالاً بخروج زيد العالم عن العموم الأوّل، أو عمر الفاسق عن العموم الثاني فلا يبقى لها بالنسبة إلى أحدهما ظهور، بل يصير مجعلاً في كليهما؟.

قلت: نعم في ما ذكرت من المثال ينتفي الكشف و يسقط بذلك عن الحجية، ولكن حيث إنّ المتّبع في باب الظهورات بناء العقلاء في محاوراتهم، فلا بدّ من الرجوع إليهم، و إذ أراجعنا هم نرى أنّهم يفرقون بين أمثال هذا المثال و بين ما إذا

علم إجمالاً بمخالفة الظاهر إما بالنسبة إلى ظاهر محل الابتلاء وإما بالنسبة إلى ظاهر خارج عنه، فتراهم يحكمون في الثاني بالنسبة إلى الظاهر المبطل به بالحجية، و يعاملون معه معاملة الاحتمال البدوي، ولا يجعلونه مع الظاهر الآخر في عرض واحد، وأما وجه ذلك فلانعلم، وثبت بنائهم على ذلك مسلم.

وإن شئت توضيحه لك بالمثال فنقول: لو قال مولى لعبده في أحد بلاد العجم: أعلم جميع الطلاب للضيافة، وقال مولى آخر ببلاد الهند لعبده: اقطع أشجار هذه الأجمة، وعلم بذلك العبد الأول، وحصل له العلم الإجمالي بأنه إما أن مولاه لم يقصد من الطلاب شخصاً معيناً، وإما أن مولى ذلك العبد لم يقصد من الأشجار الشجر القلاني، فلم يخبر الشخص المعين لأجل ذلك فأخذه المولى فاعتذر بأني علمت إجمالاً بأنه إما أنك غير قاصد لهذا الشخص من عامك، وإما المولى الهندي غير قاصد للشجر المعين من عامه الصادر بالنسبة إلى عبده، فلاشك في أن هذا الاعتذار يضحك منه العقلاء، فليس إلا لأن الظاهر الخارج عن الابتلاء لا يحسبونه طرفاً لما هو محل الابتلاء، بل يجعلونه منحازاً عن هذا.

وحينئذ لو علمنا في مقامنا بوقوع التحريف إما في آية «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود» وإما في آية «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك» وأنه كان الأصل «ما أنزل إليك في علي عليه السلام» فليس هذا مورثاً للقدح في ظاهر الآية الأولى بعد كونها محلاً للابتلاء وعدم كون الثانية كذلك.

وبالجملة، المستند في المقام بناء العقلاء على الفرق بين الابتلاء بكلا الطرفين، وبين الابتلاء بأحدهما، وهذا الوجه جار ولو علم أن الخلل المحتمل فيه أو في غيره سقوط قرينة متصلة بأحدهما، ودعوى أن أصل وجود القرينة حينئذ معلوم، والشك في وجوده في هذا أو ذاك، ولم يعلم بنائهم على الأصل في هذا، وبالجملة، مورد الأصل ما إذا كان عروض الشك بعد استقرار ظهور الكلام و هنا لم يحرز استقرار الظهور، فلو علم إجمالاً بوجود قيد فاسقطه إما في آية أوفوا بالعقود، وإما في آية يا أيها الرسول بلغ، الآية، فلا يبقى ظهور موثوق به للآية الأولى، مدفوعة بما

عرفت، مع أنَّ الخلل المحتمل في المقام يحتمل كونها من قبيل الجملة المستقلة أو الجزء الغير المغير للمعنى، وهذا وجه آخر للتفصي ولو اغمض عن خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.

و أمّا الجواب عن العلم الإجمالي بوجود مخصّصات ومقيّدات، فهو أنَّ المقصود إن كان العلم بوجود مخصّصات ومقيّدات لعمومات الكتاب وإطلاقاته في ما بأيدينا من السنّة، فهذا واضح الدفع؛ فإنّه إذا تفحصنا في السنّة ولم نجد لعموم خاص من عمومات الكتاب مخصّصاً، فيخرج عن تحت العلم الإجمالي، نظير ما إذا كان الغنم الموطوء المرّد بين القطيعة أسود، فالأبيض خارج عن طرف العلم.

وإن كان المقصود العلم بوجود المخصّصات والمقيّدات في الواقع ولو لم يكن في ما بأيدينا فحينئذ نقول: تارة يدعى هذا العلم في خصوص غير آيات الأحكام فهذا لا يضرّ بآياتها، وأخرى يدعى بالنسبة إلى مجموع الآيات فتكون آيات الأحكام أيضاً طرفاً للعلم.

فالجواب ما تقدّم في مسألة التحريف من أنَّ أحد الطرفين خارج عن محلّ الابتلاء، فأيات القصص والحكايات مثل قصّة يوسف وحكاية نوح غير مبتلى بها لنا، فيكون الطرف المبتلى به ظاهره مأخوذاً به على ما تقدّم من أنَّ القاعدة في الاصول أنّه لو كانت الاصول ملزمة ومثبتة للتكليف والعلم حاصلاً على الترخيص، فلا محذور في جريان الاصول والعمل بعموم دليلها، فينبى بحسب الظاهر بحرمة الطرفين مع العلم بحلّية أحدهما واقعاً.

ولو انعكس الأمر يعني كانت الاصول نافية للتكليف ومرخّصة وكان العلم متعلّقاً بالتكليف فحينئذ لا يجري الاصول؛ للمانع العقلي وهو الخالفة القطعية، هذا في الاصول. و أمّا الأمارات فهي إذا كان العلم الإجمالي في قبالتها فطلقاً يسقط عن الحجّية، وإن كان العلم متعلّقاً بالرخصة والأمارّة 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 أنَّ أحدهما لا يجب إكرامه، لا أنّه يحرم، فالعلم

ليس إلا بمجرد عدم الوجوب، ولكن ظاهر أكرم العلماء بحسب عمومته مع قطع النظر عن هذا العلم هو الوجوب في كليهما، فيسقط هذا الظهور عن الحجية؛ لعدم بقاءه بوصف الكشف عن الواقع نوعاً وانقلابه إلى الإجمال.

ولكن فيما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي خارجاً عن محلّ الابتلاء فحال الأمانة في خصوص هذا حال الأصل، فكما يجري الأصل في الطرف الآخر، فكذا الأمانة.

فقصص نوح و لوط و هود و إبراهيم غير مرتبطة بنا، فالعلم يورود تخصيصاً إما فيها وإما في ما هو محلّ ابتلائنا من آيات الأحكام لا يوجب عدم جواز الأخذ بظاهرها و سقوطها عن الحجية عند العقلاء كما ذكرنا.

و أما إن كان المقصود العلم الإجمالي بمخصّصات في الواقع بخصوص آيات الأحكام نقول: لا محالة يكون لهذا العلم قدر متيقّن، فالواحد معلوم و الإنسان كذلك و هكذا يعدّ إلى عدد توقّف فيه و كان شاكاً 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 بدوياً.

مثلاً مقدار العشرة قدر متيقّن، و مقدار عشرة آلاف محتملة، فبالنسبة إلى الزائد عن العشرة نجري أصالة البراءة، و أما العشرة، فإذا راجعنا الأخبار فوجدنا بالنسبة إلى عموم «أوفوا بالعقود» أنّه خصص بالبيع الفرري، و عموم آخر خصص 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 متحلّلاً 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 إما حقيقةً وإما 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، فلا يقال : إنّ 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 نظمنّ بعدم هذا المخصّص أيضاً و صار بحيث لو كان موجوداً واقعاً كان وجوده الواقعي بلا أثر.

و أمّا الجواب عن إجمال التشابه فهو أنّ ذلك ممنوع، بل لا أجمال لافي مفهوم الظاهر و لافي مفهوم التشابه، فإنّ المراد به المجل، و هو مثل فوائح السور حيث ليس لها ظاهر أصلاً، و منه أيضاً ما كان له ظاهر ولكن كان المقطوع عدم إرادته، و بعد النقص عنه لم يكن له ظاهر ثانوي، بل كان أمره دائراً بين محتملات لامرّجّح لأحدها، و إذن فن المعلوم خروج الظواهر عن تحت التشابه و دخولها تحت المحكم.
و حاصل الجواب أنّه أولاً نمنع إجمال التشابه، فإنّه مفهوم مبين كمفهوم المحكم و النصّ و الظاهر، و المراد به ما ليس له ظاهر عرفاً، و لو سلّمنا إجماله مفهومأ فالتيقّن من النهي عنه هو المجملات، فلا يكون دليلاً على المنع في الظواهر، فيكون من قبيل المخصّص المجل 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 حجّة الظواهر؛ فإنّه لم يعلّق الجواز في الأدلّة على عنوان

المحكم حتى يحتاج إلى إثبات المحكيّة، وإِنما ورد النهي عن العمل بالمتشابه، فجواز العمل بعد إجمال المتشابه ليس له حالة منتظرة.

ثمّ إنّك بعد ما عرفت فساد ما تمسّك به لعدم جواز التمسّك بظاهر الكتاب فلا حاجة إلى إقامة الدليل على جوازه في خصوص هذا الظاهر بعد إقامته على المجواز في مطلق الظواهر.

وما تمسّك به للجواز أيضاً لا يخلو أكثره عن الخدشة؛ فإنّ منها خبر الثقلين، و يمكن الخدشة فيه بأن غاية ما يستفاد منه جواز التمسّك بالكتاب، و أمّا كيفة التمسّك فلا تعرّض لها فيه، فلعلّ المراد التمسّك بنصوصه وإن كانت قليلة، دون ظواهره. و منها قوله عليه السلام في بعض الروايات: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله» و ظاهره توبيخ السائل على سؤاله مع إمكان الرجوع إلى الكتاب، و لو كان المقصود الرجوع إلى الظواهر لما كان وجهاً 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 للامامة والتوبيخ، فلا بدّ أن يكون كلام الإمام عليه السلام محمولاً على وجوه آخر لا نعلمها.

و منها الأخبار الدالة على عرض الأخبار المتعارضة على كتاب الله والعمل بما وافقه و الطرح لما خالفه، و هذا أيضاً قابل للخدشة؛ فاءنّ ما يستفاد من هذه الأخبار كون ظواهر الكتاب صالحة للمرجعيّة للخبرين المتعارضين، و لا ملازمة بين المرجعيّة و بين المرجعيّة و الحجية، فيمكن كون الشيء مرجحاً مع عدم كونه مرجعاً و حجة كما يقوله الشيخ في الظنون المطلقة، حيث جعلها مرجحة للخبرين المتعارضين مع عدم جعله إياها حجة مستقلة.

هذا ولكنّ الإنصاف وجود ما يصلح للدليّة 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 حجيتها الظنّ الحاصل من قول اللغوي، و الظاهر أنّ المراد به هنا الظنّ النوعي كما في باب الظواهر دون الفعلي، و المراد حجية قوله في تشخيص ظواهر الألفاظ بعد فهم مراده المجدي من ظواهر كلامه أو نصوصه، فيقال : هذا الذي ثبت مراديته جداً بظاهر كلامه - كما مرّ في الباب المتقدم - أو بنصّه يجب الحكم بمطابقته مع الواقع.

و الحاصل : أنّ الكلام هنا في تطبيق الإرادة المجدي مع الواقع بحسب العمل، و هو غير تطبيق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجديّة، فالمدعى تصديقه في العمل و ترتيب آثار الصديق على مفاد قوله في مقام تشخيص الظواهر و إن لم يورث الظنّ الفعلي، نظير حجية قول العادل، فكما لو أخبر العادل و كان ظاهر كلامه أو نصّه ملكية هذا الزيد يرتّب عليه آثار الملكية الواقعية تبعداً و إن لم يورث الظنّ فعلاً، فكذا لو أخبر اللغوي بأنّ لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض، و ظاهر هذا شموله للرمل و الحجر أيضاً، فلا بدّ من ترتيب أثر الواقع على هذا الظاهر و إن لم يظنّ بالصدق، فيحكم بترتيب الأثر الشرعي المرتّب على الصعيد على الرمل و و الأحجار^(١).

١ - و الحاصل : قد يحصل للإنسان بعد مراجعة كتب اللغة الاطمئنان بالمعنى فهذا في الحقيقة اعتماد على الاطمئنان، والمدعى من حجته في المقام هو الاعتماد على قوله و لو لم يورث ظناً أصلاً، بل و لو حصل على خلافه نظير الحجية في الظواهر و قول اليئنة، فالمقصود منها صحة الاحتجاج بين العبد و المولى و إن كان السر هو الكشف النوعي و حصول الظنّ منه نوعاً. منه قدّس سرّه الشريف

والدليل الذي أقاموه على هذا المدعى وجهان :

الأول : أن اللغوي خبرة في هذا الباب، وقول الخبرة حجة.

وجوابه أن الصغرى وهي خبروية اللغوي في مقام تشخيص الظواهر يمكن أن يمنع حق المنع، وذلك لأنه ليس وظيفة اللغوي إلا تتبع موارد الاستعمال، فيذكرون عقيب كل مادة معاني عديدة، ويستشهدون لكل معنى ببعض أشعار العرب أو كلام سمعوه من العرب، فكل معنى وجدوا استعمال اللفظ فيه في لسان العرب نقلوه، وربما كان في البين قرينة على هذا المعنى ولم ينتبهوا لذلك؛ لأنهم ليسوا في هذا المضمار.

وبالمجمل، لم يجرّد بدنه على تميز الحقيقة عن المجاز، أو المشترك عن الحقيقة والمجاز، فلم يجدي شيئاً لما هو المهم لنا وهو كون اللفظ عند التجرد عن القرينة ظاهراً في المعنى الفلاني؛ لما مرّ من أنهم ليسوا بصدد بيان التجرد عن القرينة والاحتفاف بها، فلو شككنا من جهة موارد الاستعمال كان للرجوع إليهم وجه، لأنهم خبرة هذا المقام. فلو عيّن بعضهم بواسطة بعض الأمارات والعلامات الدالة على الحقيقة مثل أصالة عدم القرينة ونحوها المعنى الحقيقي عن غيره فهو في هذا التعمين غير خبرة و يكون كواحدنا، وخبروية هذا المقام إنما يحصل بالفحص في استعمال العرب ومحاوراتهم والممارسة لذلك حتى يحصل له القطع في كل مورد مورد بأن المعنى الفلاني قد أراده المستعمل من حاق اللفظ، وفهمه المخاطب أيضاً كذلك، وأن المعنى الفلاني ليس هكذا، وإنما يريد وفهم بمعونة القرينة الخارجة عن حاق اللفظ لأن يحرز ذلك بالأمارات الظنية.

فعلم أن الرجوع إلى قول اللغوي بعد تسليم الكبرى المذكورة أعني حجية قول الخبرة يبتني على إحراز مقدمتين، الأولى : كون اللغوي بصدد تميز الحقائق عن المجازات لأصرف موارد الاستعمال، والثانية : كونه خبرة في معرفة الحقائق والمجازات لا مكنناً على الأمارات المعمولة.

وأما لو كان الشك في مقام آخر وهو أن الانتهاز والتبادر هل هو من حاق اللفظ أو من القرينة فحالم في ذلك حالنا بلافرق، وليس لهم خبروية فيه أصلاً، و

بالجملة، فالصغرى ممنوعة وإن كان الكبرى وهي حجّة قول الخبرة مسلّمة بالوجدان، بل عليه الفقهاء في مسألة التقويم ومسألة التقليد، فرجوع الجاهل في كلّ صنعة إلى العالم بها ممّا لا ينكر وإن كان يظهر من شيخنا المرتضى قدّس سرّه منع الكبرى أيضاً.

لا يقال: إنّك تسلّمت خبروية اللغوي في تشخيص موارد الاستعمال، وهذا المقدار يكفينا؛ فإنّ الشكّ الحاصل في مرحلة وجود القرينة وعدمها يرفع بأصالة عدم القرينة، فيثبت بذلك أنّ الانفهام من حاقّ اللفظ.

لأنّا نقول: لا يثبت بذلك حجّة قول اللغوي مستقلاً كما هو المدعى، نعم الكلام في الأصل المذكور وجريلانه في هذا المقام أو لا؟ كلام آخر يأتي، وعلى فرض الجريان لاربط له بحجّة قول اللغوي.

الوجه الثاني: مقدّمات انسداد باب العلم، وبيانه أنّ الاستنباط لاشكّ في كونه واجباً على المجتهدين، ولا شكّ في توقّفه على فهم الألفاظ الواقعة في الكتاب والسنة، ولا طريق له سوى الرجوع إلى كتب اللغة، فلم يكن قول اللغوي حجّة يلزم تعطيل باب الاجتهاد؛ لانسداده باب العلم بمعاني الألفاظ.

و الجواب أنّ المقدّمات المذكورة بين ما يمكن منعه، وبين ما لو سلّم صحته فلا ينتج المدعى، وبيان ذلك أنّ الملازمة بين الانسداده وعدم الحجّة ممنوعة، فلنا أن نقول بعدم حجّة قول اللغوي، ومع ذلك لا يلزم كون باب العلم بمداليل الألفاظ مسدوداً، بل هو مفتوح؛ فإنّ من المعلوم إمكان تحصيل القطع في عامّة الألفاظ بدون الرجوع إلى اللغة والاستفسار من أهلها؛ فإنّ أحداً لا يشكّ في معنى «ضرب» وهكذا غيره إلّا ما شذّو ندر، ولا يلزم من إجراء الأصل في هذا الشاذّ النادر محذور. وأمّا مدرك هذا القطع فلا يحتاج إلى تشخيصه، ولا يضرّ كونه اتفاق أهل اللغة؛ إذ لا منافاة بين عدم حجّة الظنّ الحاصل من قول واحد واحد منهم، وبين حصول القطع من اجتماع الظنون الغير المعتمدة. وبالجملة، لا يحتاج في تشخيص معاني الألفاظ إلى الاستفسار من أهل اللغة في عامّة الألفاظ.

والحاصل: إن كان مقصود المستدل إثبات الحجية مع ملاحظة انسداد باب العلم بمعظم الأحكام و سائر مقدمات دليل الانسداد فهذا منتج لحجية كل ظن فعلي، و قول اللغوي إذا حصل منه الظن الفعلي يصير حجة بلاك مطلق الظن و إن فرض انفتاح باب العلم باللغات في غير هذا المورد، و المقصود إثبات كونه ظناً مخصوصاً. و إن كان المقصود إثباتها مع قطع النظر عن انسداد العلم بمعظم الأحكام بمعنى أن أخبار الثقات كانت حجة و هي وافية بمعظم الفقه، و معاني أفاظها أيضاً غالباً طريق العلم بها موجود و لا يحتاج إلى الرجوع إلى اللغوي و لا يلزم من عدم الرجوع إليه إلا الانسداد في الشاذ النادر، فالقاعدة في هذا الشاذ النادر يقتضي الرجوع إلى الاصول العملية بعد انقطاع اليد عن العلم و العلمي و إن فرض انسداد باب العلم باللغات في غير الأحكام، و لا يقتضي مجرد وجوب الاجتهاد على المجتهد حجة قول اللغوي في هذا المورد.

فإن قلت: نعم لا حاجة إليه بالنسبة إلى تشخيص أصل المعاني، و أما موارد الحاجة إلى قوله في تفصيل المعاني و تعيين الحال في المصاديق المشكوكة فأكثر من أن يحصى كما في ألفاظ الوطن و المفازة و التمر و غيرها.

قلت: الإنصاف عدم الحاجة رأساً في تعيين تفاصيل المعاني أيضاً؛ و وجه ذلك أننا نقطع بأنه 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 الشك في صدق مفهوم (آب) فلاشك أن العرب أيضاً في صدق الماء عليه متحير و شاك، فلا معنى لرجوع طائفة الفرس إلى طائفة العرب في تشخيص مصاديق المفاهيم بعد فرض عموم التحير و ثبوت الشك في كلتا الطائفتين، بل المرجع ليس إلا تخلية كل طائفة ذهنه و استفهام الحال من الخلق بالذهن من هذه الطائفة لا استفهام العجمي من الخلق بالذهن العربي.

و كذا الحال في سائر الألفاظ المشكوكة في سعة مفاهيمها و ضيقها، فإن الوطن نقطع بأن مرادفه في الفارسية (جاىگاه)، و كذا المفازة؛ فإنها اسم للمهالك، سميت

بالمفاوز تفلأ بالحير، فنقطع بأن بإزاء الصحاري المخوفة المهلكة إساً في الفارسية أيضاً، ثم لو بقينا على الشك و لم يتضح الحال بعد تخلية ذهن أيضاً في نادر من المقامات فلا بأس بإجراء الأصل في هذا المقام، و لا يلزم ارتفاع الدين بالأصل كما هو إحدى مقدمات الانسداد.

ثم لو سلمنا تمامية مقدمات الانسداد فقتضاها حجية كل ظن فعلي، و من جملة الظن الحاصل من قول اللغوي، مثلاً إذا قال اللغوي : الصعيد اسم لمطلق وجه الأرض فحصل الظن بصدقه فيحصل الظن قهراً بترتب حكم الصعيد على الرمل و الحصى، و أين هذا من المدعى من اختصاص الحجية بخصوص الظن الحاصل من قول اللغوي.

و بالجملة، نتيجة مقدمات الانسداد على فرض تسليمها مخالفة للمدعى من جهتين، الاولى : أن نتيجتها حجية الظن الشخصي الفعلي و المدعى هو الظن النوعي. والثانية : أنه لا اختصاص بحسب هذه المقدمات بالظن الناشي من قول اللغوي و المدعى هو الاختصاص بهذا الظن.

و الحاصل أن معنى الحجية صحة الاعتذار، فلو تيمم على الحصى مع إمكان التراب، فسأل الله عن ذلك يوم القيامة أمكن أن يحاج بأنه : قد قال الجوهري مثلاً بأن الصعيد أعم، فإن حصل الاطمئنان بحيث صغ الجواب عند سؤال الله فهو معنى الحجية، و إن لم يحصل هذا الاطمئنان و الجزم فلا حجية.

و الإنصاف عدم حصوله من هذه الأدلة، فإذا نال من الرجوع في كل مقام إلى الأصل المناسب به، ففي هذا المثال يرجع إلى الأصل الجاري في الأقل و الأكثر، لكون التردد بين مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخاص، فإن قلنا إنه البراءة حكم بها، و إن قلنا إنه الاشتغال حكم به.

بقي الكلام في أنه هل يفيد ضم أصل عدم القرينة إلى قول اللغوي في تشخيص الظواهر أولاً؟ فإنه قد ذكرنا خبراً و يته 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 حقيقياً، فينفع ذلك للمواضع التي نجد اللفظ في كلام الشارع أو غيره بدون قرينة، فنحمله على هذا المعنى.

فنفقول: قد تقدّم في بعض المباحث السابقة أنّ القدر المعلوم من العمل بهذا الأصل هو ما إذا كان الشكّ في المراد مع محرزية الموضوع له، مثلاً لفظ الأسد الذي نعلم بأنّه موضوع للحيوان المفترس، و مجاز في الرجل الشجاع لو شككنا في أنّ المتكلم (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 محلاً للنزاع بين السيّد و المشهور، فذهب السيّد إلى أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقيه، و ذهب المشهور في قبالة إلى أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، فلا يمكن الجزم لمكان هذا النزاع بحجّة الأصل المذكور لإثبات الوضع في مقام الشكّ في الموضوع له مع إحراز المراد و إنّما الثابت حجّيته لإثبات الإرادة في مقام الشكّ في المراد مع إحراز الموضوع له، و الظاهر أنّ من قبيل الثاني تشخيص مصداق العام 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 لا يجب إكرامه، بل يحرم، ولكن لم يعلم أنّه عالم حتى يكون تخصّصاً في العام، 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 محرم الإكرام فلا يصحّ إجرائها لإثبات جهله.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الشكّ هنا يرجع بالأخيرة إلى المراد الإجمالي من العام،

فإنه لو كان الزيد المحرم الإكرام عالماً يلزم أن يكون المراد الجدّي في أكرم العلماء بعض العلماء، وإن كان جاهلاً يلزم أن يكون المراد الجدّي فيه تمامهم، فلا يعلم أنه أراد بقوله: أكرم العلماء تمام العلماء أم بعضهم، ونشأ 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 لا يجب إكرامه، علم بعكس النقيض أنه ليس بعالم، وكذا إذا حكم العقل بأنّ كلّ إنسان حيوان ناطق، فعلم بأنّ الجسم الخاص ليس بحيوان ناطق، علم بعكس النقيض أنه ليس بإنسان، فكذا الحال في العامّ الغير العلمي و العقلي بضميمة الأصل المذكور، و يظهر الثمرة في ما إذا كان حكم مرتباً على عنوان الجهال فيحكم بترتب هذا الحكم على زيد، فإنّ المثبت من هذه الاصول أيضاً حجة.

و بالجملة، فالشكّ في هذا المقام راجع إلى الشكّ في المراد، وهذا بخلاف ما إذا علم أنّ المراد من لفظ الأسد مثلاً الرجل الشجاع، ولكن لم يعلم أنه موضوع لما يعمّ الرجل الشجاع، أو لمعنى يكون الرجل الشجاع معنىً مجازياً بالنسبة إليه، فإنّ الشكّ لا يرجع إلى مراد المتكلّم أصلاً.

و الحاصل أنّ محلّ إجراء الأصل اللفظي ما كان و وظيفة المتكلّم تعيينه لو كان حاضراً و سئل عنه، في مقام علمنا بإرادته من الأسد، الحيوان المفترس قد فرغ من وظيفته من بيان المراد اللفظي و الجدّي.

و أمّا فهم أنّ هذا المعنى معنى حقيقياً فاللائق بهذا السؤال هو من كان خبرة من اللغويين في هذا المقام بخلاف الحال في العام، فإنه وإن لم يكن للمكلف 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 متكلميته؛ 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 حقيقياً أو مجازياً، فإنه قد فرغ من إرادة المتكلم بحسب اللفظ وبحسب الجدل وبقي ما هو وظيفة اللغوي الخبرة.

وبعارة أخرى هنا مرحلتان، الأولى: أن المعنى بعد انقهاه من اللفظ وكونه تحت الإرادتين يبحث عن كيفية انقهاه وأنه كان بالوضع أو بمعونة القرينة، و الثانية: أن المعنى المنفهم بأيّ كيفية كان من الوضع أو القرينة هل وقع تحت الإرادة اللفظية أو الجدلية، ولو فرض أن المراد بحسب نفس الأمر كان معلوماً، ولكن فرق بين المراد الجدلي بحسب نفس الأمر والمراد الجدلي في مفهوم اللفظ.

فإن قلت: على ما ذكرت يلزم جواز التمسك بالعام في الشبهة الصداقية في ما إذا كان بينه وبين المخصّص عموم من وجه، مثل قوله: أكرم العلماء، وقوله: لا تكرم الفساق، فإنه إذا شك في كون زيد العالم مثلاً فاسقاً: الشك في المراد الجدلي من أكرم العلماء بالتقريب المتقدم وأصالة عدم التخصيص ينفي احتمال التخصيص، وحيث إن هذا الأصل في اللوازم أيضاً حجة تأخذ بلازمه وهو عدم كون الزيد فاسقاً ولا حاجة إلى قيد احتمال استقصاء حال الأفراد من المتكلم كما قيّدته سابقاً؛ إذ صورتنا وجوده وعدمه متساويتان في الملاك الذي ذكرته هنا.

قلت: نعم كلّ ما ذكرنا في هذه المسألة أعني مسألة دوران الأمرين التخصيص والتخصّص لترجيح الثاني على الأول جار بعينه في تلك المسألة، ولكن قيد احتمال الاستقصاء محتاج إليه في كلتا المسألتين، فلو قال: أكرم العلماء، ثم قال: أهن زيدا وشكنا في كونه عالماً أو جاهلاً وعلما بكون المتكلم أيضاً مثلنا في عدم العلم بحاله فإنه لاشبهة في عدم جريان الأصل من رأس، لا أنه جار ولا يثبت اللازم، فإن الأصل المذكور يكون جارياً في مقام صحّ السؤال عن المتكلم لو كان حاضراً، ففي مورد احتمال الفحص والاستقصاء يجري الأصل ويصحّ السؤال، ومع عدمه عدم من غير فرق بين المسألتين، ومن هنا يعرف أن الشبهة المرادية بالطريق الذي ذكرنا ليست مورداً للأصل على وجه الكلية.

فتحصّل أنّ التمسك بأصالة عدم القرينة لإثبات الوضع مع معلومية المراد غير جائز وإن قلنا بجواز التمسك بأصالة عدم التخصيص لإثبات خروج الموضوع عن تحت العام مع معلومية حكمه مغالفاً لحكم العام.

ثم إنّ في الكفاية في مقام ذكر حجج المانعين عن التمسك بظاهر الكتاب ذكر وجوهاً خمسة:

الأول: أنّ فهم القرآن مختص بأهله و من خطب به، كما يشهد به ماورد في ردع أبي حنيفة و قتادة عن الفتوى.

و الثاني: أنّ القرآن مشتمل على مطالب عالية لاتصل إليها أيدي اولي الأفهام، كيف و لا يصل إلى فهم كلام مثل إمراء القيس و ابن سينا إلّا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتغاله 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 الأول يكون بالخبر و التعبد، و الثاني بالوجدان، و هذا الوجه لم نذكره نحن لوضوح الجواب منها، فإنّا نسلم على اشتغال القرآن على البطون و بطون البطون، لكن أين هذا من ظواهر مثل آية «أوفوا بالعقود» فلا يدلّ هذا إلّا على عدم جواز الأخذ بما لم يظهر معناه.

و الثالث: أنّ المتشابه ممنوع عن اتّباعه و هو شامل للظواهر، و لأقل من احتمال شموله له بأن يكون ما نزعناه ظاهراً من قبيل الرموزات و الإشارات التي لا يلفتها إلّا من خوطب بالقرآن و يكون كما قيل بالفارسية.

ميان عاشق و معشوق رمزی است نداند آن که اشتر می چراند
مثلاً کان الیاء فی «یا ایها الذین آمنوا» إشارة إلى مطالب عالية و «ایها» إلى مطالب اخر و هكذا.

و الرابع: أنّ ظواهر القرآن و إن لم یکن من قبیل المتشابه ذاتاً، إلّا أنّها صارت منه عرضاً للعلم الإجمالي بطرؤ 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.

ثم ذكر بعد ذلك ما حاصله أن النزاع يختلف صفويّة وكبرويّة بحسب هذه الوجوه، والمقصود أن مرجع بعض هذه الوجوه إلى نفي الظهور مع تسليم أن كلّ ظاهر حجة، و مرجع بعضها إلى نفي حجية كلّ ظهور مع تسليم أصل الظهور، فمرجع عدم المعرفة بمطالب القرآن إلّا لمن خوطب به بكلا وجهيه، وكذا العلم الإجمالي بطرؤ التخصيص ونحوه إلى نفي الظهور، و مرجع شمول المتشابه للظاهر والأخبار الناهية إلى منع أن كلّ ظاهر حجة.

والظاهر أن هذا الكلام منه قدس سرّه ناظر إلى الاعتراض بكلام شيخنا المرتضى قدس سرّه في الرسائل حيث حكم بصفويّة النزاع على وجه الكليّة، و محصل الاعتراض أن هنا تفصيلاً، و يختلف صفويّة النزاع وكبرويّة بحسب الوجوه، فلا وجه للحكم بصفويّة بقول مطلق، هذا.

أقول: الكبرى المأخوذة في المقام يختلف باختلافها حال النزاع، فإن كانت هي أن كلّ ظاهر حجة كان كما ذكره قدس سرّه من الاختلاف باختلاف الوجوه، ولكن شيخنا المرتضى قدس سرّه لم يجعل هذا كبرى الباب، بل الكبرى التي ذكرها في صدر البحث هي أن الشارع في تعيين مراده وإفهام مراده لم يخترع ولم يجعل طريقة جديدة غير طريقة العرف، ولا يخفى أنّه على هذه الكبرى يكون جميع النزاعات في هذا المقام راجعة إلى الصفري سواء في ذلك نزاع الأخباري في الكتاب و نزاع المحقّق القمي في السنّة بالاختصاص بمن قصد إفهامه.

بيان ذلك أن أحداً لا ينكر أن الشارع لم يخترع طريقه جديدة في تعيين مراده، و يقول به الأخباري والمحقّق المذكور أيضاً. وإنا الأخباري يقول: إن كلّ إثنين تباينا على التكلم بالرمز فليس لثالث حقّ تشخيص المراد بظاهر كلامهما عند العرف أيضاً و أنّه على هذا جرت طريقة العرف، فالقرآن من هذا القبيل.

وكذا المحقّق أيضاً يقول: ليس للشارع طريقة جديدة، ولكن طريقة العرف أن الأخذ بالظواهر مخصوص بمن قصد إفهامه، فهذان وإن كانا بالنسبة إلى حجة

الظواهر كبروين ولكنتها 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 لا يكون للغير حقّ بأن يعيّن المراد بالأخذ بالظواهر.

وكذا على أنّ غير المقصود بالإفهام لا يكون له تعيين المراد بالرجوع إلى الظواهر، لأنّ هذا طريقة جديدة مخترعة مجعولة للشرع.

وبالجملة، لا يلزم كبرويّة النزاع على الكبرى التي اتّخذها صاحب الكفاية كبرويّتها على كبرى الشيخ قدّس سرّه، فلا وجه للإيراد والاعتراض.

تقّة، لو اختلفت القراءة في آية على وجهين مختلفين في المؤدّي مثل «يطهرن» بالتخفيف و«يطهرن» بالتشديد^(١) فلا إشكال أنّ المتضادّين لا يمكن أن يكون

١ - فإنّ الطهارة من قبيل الحصول والانفعال نحو الشرافة والكرامة، والتطهر من قبيل الفعل والحركة، ويعبّر عن الأوّل بالفارسيّة «پاك شدن» وعن الثاني «پاك كردن» وباب التفعّل وإن كان لازماً لأنّه للقبول والمطاوعة إلّا أنّ الكون من قبيل الفعل والحركة يلائم مع الزوم والتعدّي، ألا ترى أنّ «ضحك» و«تبسم» و«ذهب» ونحوها أفعال لازمة ومع ذلك يكون من قبيل الفعل والحركة للفاعل دون ما كان قهريّ الحصول له.

والحاصل أنّ قراءة التخفيف لا شبهة في كونه من قبيل الحصول المعبّر عنه في الفارسيّة «شدن» فلا محالة يكون عبارة عن الطهارة عن الدم، فيكون غاية الحرمة على هذا هو الانقطاع، وأمّا التطهر فحيث إنّ من باب التفعّل وهو لم يستعمل في ما عهدنا من مواضع استعماله في الحصول، بل استعمل في الكلّ في الفعل والحركة للفاعل سواء استعمل في القبول والمطاوعة أم الغي عنه ذلك فلامحالة يكون عبارة عن التطهير الذي هو من مقولة الفعل الاختياري للفاعل، وليس ما كان فعلاً للمكلّف في المقام، وصالحاً للقائيّة للحرمة سوى الغسل، وأمّا غسل الفرج فهو وإن كان فعلاً ولكنته لم يقل بغائيته قائل، فتعيّن معنى الآية على هذه القراءة في غائيّة الغسل بالضم، وحيث لا يمكن إرادة كليهما فلا بدّ إمّا من حمل الطهارة على الطهر الحاصل عقيب التطهر، فيكون المراد الطهارة من الحدث، وإمّا من حمل التطهر على المعنى الحصولي، ولا يخفى أنّ الثاني مستلزم للتجوّز بخلاف الأوّل، فإنّه لم يؤخذ في معنى الطهارة إلّا مجرد الحصول، وأمّا عدم تعقّب الفعل

كلاهما حكم الله، فلا يمكن أن يكون حدّ حرمة الوطئ النقاء، وأن يكون هو الغسل. وحينئذ فإن قطعنا بتواتر القراءات، والقول بتواترها يمكن على وجهين:
الأول: يقال: بأنّها آيتان نزلتا على النبي صلى الله عليه وآله كان الغاية في إحداها يطهرون وفي الأخرى يطهّرون، والثاني، أن يقال: الآية واحدة، ولكن في خصوص هذه اللفظة يكون المنزل على النبي هو المادّة وجعل الاختيار لإحدى الهياطين بيد القاري.

وعلى كلّ حال فإن حصل القطع بالتواتر بأحد وجهيه فلا بدّ من ملاحظة أنّ أيّ القطعين أظهر من الآخر في معناه، مثلاً ظهور يطهرون في النقاء أقوى أو ظهور يطهّرون في الغسل، فإن كان في البين أظهر يجعل الأظهر قرينة على صرف الظاهر، وكذا النصّ لو كان يجعل قرينة لغيره.

وإن لم يحصل القطع بالتواتر فنقول: قد ورد في الأخبار الأمر بالقراءة كما يقرأ

الاختياري للفاعل فلم يؤخذ فيه بأن يعتبر أن يكون حصولاً قهرياً لم يعمل في مقدّماته أيضاً اختيار الفاعل، بل هو من ذلك ومن الحصول الذي يحدث عقيب فعل اختياري للفاعل.

وإذن فبناءً على تواتر القراءات يتّضح دلالة الآية الشريفة على كون الحرمة منيئاً بالغسل دون الانقطاع، ولكنّ الشأن في ثبوت التواتر، وذلك لوضوح عدم حصول القطع بقرآنيّة ما يروونه القراء السبع.

وإذن فتصير الآية الشريفة مجملة، فلا بدّ من التكلّم على القاعدة من استحباب حكم المخصّص أو الرجوع إلى العام، إلّا أن يقال: إنّ قوله تعالى بعد ذلك: «فإذا تطهّرون فأتوهن» من حيث أمركم الله» رافع للإجمال، فعلى هذا أيضاً تكون الغاية هو الغسل، فيكون الكلام على القاعدة مع الإحماض عن ذلك، كما يكون مع الإحماض عن الأخبار الخاصّة في المقام أيضاً، وأمّا مع النظر إلى الأخبار الخاصّة فهي بين مصرّح بالجواز وبين الناهي عن الوطئ قبل الغسل، ومن المعلوم أنّ مقتضاها الحمل على الكراهة وحمل يطهرون أيضاً على الطهارة من الدم، هذا. منه قدّس سرّه الشريف.

الناس و هذا الأمر محتمل لمعنيين، الأول : أن يكون المفاد نظير مفاد دليل التعبد بالخبر، فكما أن مفاده لزوم البناء العلمي على كون ألقاظ الخبر صادرة عن المعصوم، فكذا مفاد هذا أيضاً هو البناء على أن ما يقرئه الناس هو القرآن و ترتيب آثار القرآن الواقعي عليه، ففي صورة الاختلاف يصدق على كل قراءة أنه ما يقرئه الناس، فيلزم البناء على قرآنية 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 التفحص عن القرآن الذي جمعه الأمير عليه السلام و أتاه إلى الجماعة، فقالوا: كفانا ما بأيدينا، فقال لا ترونه حتّى يجييء به إبنى 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، فلا تعرّض فيه لجواز العمل بالحكم الذي هو مشتمل عليه، و بالجملة فالمستفاد حينئذ جواز القراءة لاجواز الاستدلال.

ثمّ هذا المعنى أيضاً محتمل لوجهين:

الأول : أن يكون قضية مطلقة شاملة لكلّ قراءة حتى في صورة اختلاف القراءات، ففاده أن كلّ قراءة يجوز القراءة على طبقها و تؤثر أثر قراءة القرآن الواقعي من الثواب و غيره.

و الثاني : أن يكون قضية مجملة و كان في مقام مجرّد الردع عن فحص قرآن الأمير عليه السلام و الإرجاع إلى ما في الأيدي من دون نظر إلى أن في صورة الاختلاف يجوز القراءة بكلّ قراءة أولاً؟ فيكون الحال من هذه الجهة موكولة على مقتضى القاعدة، فإن اتّفقت القراءات فلا كلام، و إن اختلفت فلا بدّ من ملاحظة الأوثق الأتقن.

و هذان الوجهان و إن كان لا تظهر ثمره بينهما في مانحن بصده؛ فإن كليهما مشترك في سكوت الأمر المذكور عن جواز الاستدلال و العمل على طبق المدلول، و إنّما يدلّ على جواز القراءة، فن حيث العمل و الاستدلال لا يجوز الرجوع إلى شيء

من القرآنين وإن كان نصّاً، بل يرجع إلى القاعدة.

نعم تظّهر الثمرة بينها في مقام آخر وهو الآثار المترتبة على قراءة القرآن، فعلى الأوّل يحكم بترتيبها على جميع القراءات، وعلى الثاني على خصوص الأوتق إن كان، وإلاّ فيحتاج، مثلاً وجوب القراءة في الصلاة أثر للقرآن أعني الحمد والسورة، فإن اختلفت القراءة في واحد من ألفاظ الحمد مثل «مالك» حيث قرء «ملك» أيضاً فعلى الوجه الأوّل يجوز القراءة بكلّ منها؛ لأنّ قراءة كلّ بمنزلة قراءة القرآن، وعلى الثاني إن كان أحدهما أقوى وأتقن يتعيّن هو بالقراءة، وإلاّ فيحتاج بقراءة كليهما.

وكيف كان فعلى المعنى الأوّل وهو التنزيل منزلة القرآن الواقعي قراءةً وعملاً كالحبر يصير القرائتان المتعارضتان كالحبرين المتعارضين، فإن كان بينهما نصّ أو أظهر يجعل قرينة على الظاهر، وإن تساويا في الظهور فقد جعل الشارع لتعارض الخبرين قانوناً وهو الرجوع إلى المرجّحات، وعند فقدانها التخيير، دون الرجوع إلى ثالث، وهذا القانون لو لا التعبد به من الشرع لكان على خلاف القاعدة، فإنّ الأمارات إن جعلت حجة من باب الطريقة فقاعدة باب الطرق هو التساقط عند التعارض، وإن جعلت من باب السببية فقاعدة باب الأسباب هو التخيير عند التراحم كإتقاد الغريقين، فالترجيح بالمرجّحات يكون على خلاف القاعدة على أيّ حال، فيقتصر فيه على مورده وهو الخبران المتعارضان، فيكون المعمول به في القرائتين هو القاعدة، وحيث إنّ المختار هو الطريقة كان مقتضى القاعدة تساقطها، فيجوز القراءة بكلّ منها ولا يجوز الاستدلال بشيء منها؛ فإنّه لا تعارض بينها بحسب القراءة، وإنما التعارض ثابت بحسب العمل، فيتعيّن الرجوع إلى دليل آخر وهو مختلف بحسب المقامات.

ففي الآية المذكورة يبنى على وجود العموم الأزمانى وعدمه، فإن قلنا بالأوّل يعني بكون كلمة «أنى» في قوله تعالى: «نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» زمانية استيعابية استغراقية بأن كان الزمان ملحوظاً قطعاً متعدّدة وكلّ قطعة

ملحوظة على وجه الاستقلال بأن كان المفاد هو جواز إتيان الحرث في كلّ زمان، فحينئذ يكون المرجع عموم هذه الآية؛ فإنه قد استغرقت جميع الأزمان ومن جملتها الزمان بين النقاء والغسل، وخرج عنه بقضية الخاص زمان التلبس بالحيز، فيبقى الباقي تحت العموم.

وإن قلنا بعدم إرادته العموم الزماني إمّا بكون كلمة «أنى» ظرفية مكانية، أو كانت للزمان لكن لو حظ الزمان قطعة واحدة وجعل ظرفاً للحكم واستمر الحكم باستمراره، لا أن يكون قد لوحظ كلّ زمان مستقلاً، فالمرجع قاعدة استصحاب حكم المخصّص.

والحاصل أنّ هنا ثلاث صور:

الاولى: أن نقول بتواتر القراءات، وحينئذ فكأنّ كلّ قراءة منزلة من السماء، فإن كان في البين أظهر أو نصّ يحكم على غيره.

والثانية: أن لا نقول بتواترها ولكن قلنا: يجوز الاستدلال واستفادة الأحكام بكلّ قراءة كما يجوز القراءة، وحينئذ فكلّ قراءة منزلة من السماء تبعاً لقراءة و عملاً، فإن كان في البين أظهر أو نصّ يحكم أيضاً على غيره.

والثالثة: أن لا نقول بالالتواتر ولا بجواز الاستدلال، وأنّ الثابت جواز القراءة، فكلّ قراءة بمنزلة المنزل من السماء قراءة لاعملاً، وحينئذ لا يجوز التمسك بالنص و الأظهر لو كان أيضاً؛ لاحتمال عدم القرآنية.

ففي جميع صور الصورة الأخيرة وفي صورة عدم النص والأظهر من الصورتين الاوليين لابدّ من الرجوع إلى قاعدة أخرى، ولا يلاحظ علاج الخبرين المتعارضين بين القرائتين في الصورتين الاوليين؛ فإنّ الأمانة إذا تعارضت بأمانة أخرى فمقتضى القاعدة هو التساقط والتماس دليل آخر، وأمّا عدم الخروج عنها إمّا بترجيح إحداها لو كان مرجّح، وإمّا بالتخير بينهما عند فقدّه فهو خلاف القاعدة؛ فإنّ المرجّح أيضاً إن كان أمانة مستقلة فهو المرجع، وإلا فكونه مرجّحاً خلاف القاعدة، فيقتصر في ذلك على مورد الأخبار العلاجية وهو الخبران المتعارضان.

و بالجملة، ففي القرائتين المتعارضتين مفاداً و عملاً لا بدّ في جميع صور الصورة الأخيرة و صورة عدم الأظهر و النص من الصورتين الاولين من الرجوع إلى القاعدة و هو مختلف على المبنيين؛ لأنّه إن قلنا بأنّ كلمة «أنى» في آية «فأتو حرثكم أنى شئتم» زمانية و استيعابية فالمرجع هو العموم الزماني، و إن قلنا بأنّه غير زمانية أو غير استيعابية 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 تلتقي الركبان عند الاطلاع على سعر البلد في مسألة أنّه هل بعد مضي الزمان بقدر الفسخ يبيح خيار أولاً؟ فإنّه قد اختار المحقّق الفوريّة مستنداً بآية «أو فوا بالعقود» فإنّه يدلّ 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 كيفية جعله و إنشائه، فقد يجعل هو حكمه بحيث يجعل كلّ زمان زمان موضوعاً مستقلاً 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 المستمر قد انقطع استمراره إلى هنا بالدليل، و لا دليل على ثبوت

حكم جديد ثانياً كان مبدئه ما بعده هذا الزمان.

مثلاً تارة يقول : أكرم العلماء في كلّ زمان، وحينئذ لو قام إجماع على عدم وجوب إكرام زيد العالم يوم الجمعة و شككنا أنّه يوم السبت واجب الإكرام أولاً؟ لاشكّ أنّ الدليل الأوّل اقتضى وجوب إكرامه في كلّ يوم، والقدر الخارج يوم الجمعة، فيوم السبت باق تحت العموم.

واخرى 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 مستمر مادام حياتهم، ولكن إذا قطع استمرار هذا الحكم في زيد في يوم الجمعة فلا دليل يدلّ على وجوب إكرامه يوم السبت، و وجوب الإكرام الأوّل 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 أزمته 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 يجعل منقطع وجوب الوفاء و انتهاء في أوّل حدوث هذا الخيار، فيلزم في الصورتين تقييد البيع بكونه من الزمان الفلاني، أو إلى الزمان الفلاني.

و أمّا إذا انقطع الوجوب من الوسط فلا يمكن إثبات الوجوب في ما بعد الوسط إلّا بدلتين، إحداها على الحكم من الأوّل إلى الوسط، والآخر من ما بعده إلى الآخر، و ليس للدليل الدلالة الثانية و هو في 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 «أنى» مفيدة للزمان على وجه الاستيعاب

فالقدر الخارج زمان التلبس بالدم و يبقى الباقي تحته، فيكون المرجع العموم المستفاد من هذه اللفظة، و أما إن كان مفيدة للمكان أو للزمان لكن لا على وجه العموم و الاستيعاب، فيقال: الحكم الثابت في القطعة السابقة من الزمان حرمة الوطني فيستصحب هذا الحكم في القطعة اللاحقة.

ثم في كلية ما ذكره شيخنا قدس سره في صورة عدم ملاحظة الزمان قطعة قطعة بمقدار يسع الوطني مثلاً من أن المرجع هو الاستصحاب نظر، بل هنا أيضاً تفصيل، و لا يصح الرجوع إلى الاستصحاب مطلقاً، بل ربّما يكون المرجع أصل آخر، نعم عدم صحة الرجوع إلى العموم يكون مطلقاً، و ذلك لأنه لا بدّ 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 قيده، أو كونه ظرفاً و خارجاً عن الموضوع و المحمول. و كذا لا بدّ من ملاحظة حال الزمان في تلك القضية عند العرف و أنّه هل يراه العرف داخلياً في الموضوع أو المحمول أو خارجاً عنها و ظرفاً للحكم، فصحة الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص مبنّى على عدم فهم القيدية للزمان لا من دليل المخصّص و لا من العرف، كما لو كان في مثال الوطني موضوع الحرمة هو الوطني و كان زمان الحيض ظرفاً لهذا الحكم.

و أما لو كان الموضوع بحسب الدليل أو العرف هو المقيّد بالزمان الخاص كما لو كان موضوع الحرمة في المثال هو الوطني في زمان الحيض بحيث اعتبر حال الحيض قيداً في الموضوع فيثبت و إن كان لا يمكن الاستدلال بعموم العام لإثبات حكمه في مابعد، ولكن التمسك 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، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر و هو مختلف في المقامات، و في هذا المثال يكون هو البراءة، و كذلك الحال عند الشكّ و عدم تبيّن أن الزمان من أحد القسمين، فلا يمكن الاستصحاب حينئذ، لعدم إحراز الموضوع.

« في حجّة الإجماع المنقول و عدمها »

« فصل »

من جملة الظنون التي اقيم على حجيتها الدليل الإجماع المنقول بخبر الواحد، و تحقيق المقام يبتني على بيان امور:

أحدها : إعلم أنّ الكلام هنا في أنّه لو سلّمنا دلالة الأدلة على حجّة الأخبار المنقولة عن النبي والأئمة عليه وعليهم السلام، و زدنا فيه كلّ قيد و اشترطنا فيه كلّ شرط احتملناه و صار المحصل حجّة ما ينقله الثقة و العادل، و فرغنا عن ذلك، فهل نقل الإجماع مع فرض كون الناقل واجداً لما اعتبرناه في الخبر من العدالة تكون تلك الأدلة شاملة له بالعموم أو الإطلاق أو لا؟.

ثمّ فهم أنّ الأدلة المذكورة هل يشمل هذا النقل أولاً يتوقّف على فهم حقيقة الحال في الإجماعات التي يدّعيه العلماء في المقامات و معرفة حقيقتها و كيفيةها.

و ليعلم أنّ الإجماع، المخترع و المؤسس له هو العامة، و ادّعوا قيام النصّ على حجّيته، ثمّ لما رأى الخاصّة أنّ عدّ الإجماع بالمعنى الذي هم يعنون و يعرفون في جملة الأدلة لا يضّر؛ فإنّهم تارة يعرفونه بأنّه اتفاق أئمة محمد صلى الله عليه و آله و سلم على أمر من الأمور الدينية كما عن الغزالي، و اخرى بأنّه اتفاق أهل الحلّ و العقد من أئمة محمد صلى الله عليه و آله على أمر من الامور كما عن الفخر الرازي، و المراد من أهل الحلّ و العقد على ما تبه عليه، غير واحد منهم المجتهدون، و ثالثة بأنّه اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصرٍ على أمرٍ كما عن الحاجبي، و من المعلوم أنّ هذا الموضوع متى تحقّق فالمصوم داخل؛ إذ هو واحد من الامة و أهل الحلّ و العقد من الامة و من علماء الإسلام بل أكملهم، لامتناع خلوّ عصر و زمان عن وجوده الشريف. فعند ذلك و إن كان لم يثبت على خصوص هذا المعنى دليل عندهم و نصّ عن

أثمّهم تبعوا العامة خوفاً من إثارة الفتنة بإظهار الخلاف منهم وانتهاء الأمر إلى عنادهم مع الشيعة بهذه المخالفة، مع كون المعنى مسلماً، فوجدوا في الوفاق معهم سلامة عن كيد الأعداء مع عدم الخروج عن طريق السداد، فقالوا هم أيضاً بحجّة هذا المعنى واعتبار هذا الموضوع لجُرد متابعة الجماعة، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح جديد، نعم قد يتساح في إطلاقه على اتفاق جماعة خاصّة يعلم بدخول الإمام فيهم، لوجود الملاك وعدم الاعتناء بمخالفة غيره، مع ما فيه من إسكات الخصم وإلزامه بما التزم.

الأمر الثاني: إعلم أنّ طريق إحراز هذا المعنى أعني اتفاق علماء الإسلام الموجودين في العصر الواحد بلا استثناء واحد منهم يكون أحد أمور ثلاثة:

الأول: أن يستفتي الإنسان بعد الفحص والاستقراء في تمام أصقاع الأرض و نواحيها من كلّ عالم وجد فيها بحيث لم يبق عالم من الإسلام إلّا واستفتى منه، ثمّ صار رأي الجميع شيئاً واحداً، ويسهل ذلك لو انحصر علماء الإسلام في دورة قليلين أمكن الإحاطة بهم، لكن مع العلم بوجود الإمام عليه السلام فيما بينهم، فيكون رأيه في جملة الآراء وإن لم يعرف بشخصه الشريف بعينه.

والثاني: أن يحرز ويحصل فتاوى كلّ من في وجه الأرض من ذوي الفتوى بمن عدى الإمام عليه السلام، بحيث لا يبقى أحد غير الإمام، ثمّ بعد تحصيل هذا احرز انضمام فتواه عليه السلام ورأيه بالفتاوى وكونه على طبق الآراء من قاعدة اللطف، فإنّ من اللطف الواجب على الإمام أن لا يترك رعيته طراً وكلاً على الجادة الباطلة، بل يظهر الحقّ لهم إمّا بنفسه، وإن كان مغيباً بإرسال واحد فيهم يظهر بتوسطه الحقّ عليهم ويلقيه إليهم، فحيث ما فعل كشف عن مطابقة رأيه الشريف لآرائهم، فإنّه لا يخلو بحسب الواقع أمر الاتفاق من حالين، إمّا مطابق لرأيه عليه السلام فيتمّ المطلوب، وإمّا يخالف له فيلزم خلاف اللطف، فحيث يمتنع الثاني يتعيّن الأول.

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 يتحقق من اتفاق من عدى الإمام ما لم يضم إليهم رأيه؛ فإنه أعلم العلماء وإمامهم، فكيف يتحقق المعنى المذكور بدونه عليه السلام؟ وبالجمل، فبعد إحراز رأيه بذلك يسمى المجموع منه ومن سائر الآراء من حيث المجموع إجماعاً.

و الثالث: أن يحصل أيضاً بالفحص والاستقراء آراء جميع العلماء من عصر واحد بحيث علم عدم بقاء واحد منهم بمن عدى الإمام عليه السلام، وبعد رؤية اتفاق الجميع في الرأي يستفاد رأى الإمام عليه السلام بواسطة الحدس، و هو حدس رأى الرئيس من رأى رعيته، ولكن ليعلم أن الحدس لا يحصل لو كان المسألة مما يتطرق فيها العقل بحيث احتمال اعتماد الجميع على حكم العقل، فيتوقف على العلم بعدم تطرق العقل فيه، وكذلك لا يحصل لو كان أخبار صحيحة على طبق آرائهم؛ إذ يحتمل كونهم مستندين إليها، فيتوقف على عدم وجود الأخبار الصحاح في البين.

ثم بعد استكشاف رأيه بطريق الحدس يسمى المجموع من حيث المجموع إجماعاً، هذا. ويمكن التسامح في إطلاق لفظ الإجماع بحسب كل من هذه المناطات الثلاثة، فن كان مناط الحجية عنده الوجه الأول يطلقه مسامحة على اتفاق جماعة قليلة مثل ثلاثة أو إثنين إذا كان فيه المناط بأن كان واحدهم الإمام؛ ولذا قال المحقق: ولو خلا المائة من علمائنا عن الإمام لم يكن بحجة، ولو وجد في إثنين كان قولها حجة. ومن كان مناه الوجه الثاني مثل شيخ الطائفة قدس سره يطلقه مسامحة على اتفاق خصوص من عدى الإمام مع عدم كونه إجماعاً مصطلحاً، لخروج الإمام عنه، ومع ذلك يطلق عليه إسم الإجماع باعتبار وجود مناط الحجية فيه وهو كونه محلاً لقاعدة اللطف المتقدمة.

و من كان المناط عنده الوجه الأخير يطلقه على اتفاق عدد يسير من أعيان العلماء واساطينهم مع عدم كون المسألة عقلية وعدم خبر صحيح أو أصل معتبر؛ فإنه ربما يحصل لبعض - لحسن الظن بهذه العدة القليلة مع ملاحظة كثرة تخالف

آرائهم وتشبّت مذاهبهم من اتفاقهم في المسألة مع عدم ظهور دليل معتبر - الحدس بمطابقة آرائهم مع رأي الإمام عليه السلام، فيسميه إجماعاً لاشتتاله على وجه حجّيته وهو كونه مدركاً للحدس عن رأي الإمام.

الأمر الثالث: أعلم أنّ القسم الأوّل يمكن لكلّ أحد دعوى القطع بعدم تحقّقه في الإجماعات المنقولة في كتب أصحابنا الفقهيّة؛ لعدم الوصول إلى جنباه في هذه الأزمنة إلّا للأوحد في نادر من الزمان، فيمكن القطع بأنّ واحداً من تلك الإجماعات ليس مشتملاً على قول المعصوم بأن يكون أحد مجمعيه جنباه عليه السلام. وأمّا القسم الوسط ففيه جهتان من المناقشة والإشكال، الأولى: الاستبعاد؛ فإنّ إحراز الاتفاق يتوقّف على الفحص التام والاطلاع على رأي العلماء الاعلام والسعي والمداقّة حتى لا يبق واحد منهم، فإنّه لو احتمل وجود عالم لم يحصل الظفر به وبرأيه وكان مخالفاً لم يتم إجراء قاعدة اللطف، فإجرائها يتوقّف على العلم بعدم وجود واحد على وجه الأرض من العلماء إلّا وظفر به وحصول الاتفاق بين آراء الجميع، ومن 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 وهو القدح في المبنى، فإنّه بعد وجود فوت الفيوض الكثيرة والبركات الففيرة من جهة غيبة الإمام لا غرو في أن يكون هذا أيضاً واحداً من الفيوض التي حرمنها بواسطة عدم وجود جنباه فينا، ومع ذلك لا ينافي اللطف، فإنّ عدمه عليه السلام متنا، فإنّا نحن بذنوبنا أوجدنا السبب لغيبته، فحرماننا عن فيوض وجوده إنّما هو سوء بلغنا من سوء أعمالنا، فليس هذا السوء الوارد بنا إلّا متنا، وإلّا فن ناحية المولى لم يقع تقصير ولا قصور، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، بل أتمّ أسباب ما يقرب العبد إلى الجنّة ويبعدّه عن النار كما يليق وينبغي، والتقصير منا، فابتلينا بسوء أعمال انفسنا وسوء اختيارنا.

وحاصل الإشكال أنّ الواجب عقلاً إنّما هو جعل الأحكام ونصب الإمام، فإنّه مع عدم الأوّل لكان للناس أن يقولوا: أنت السبب في عدم وصولنا إلى الكمال،

فإنك ما جعلت في حقنا أوامر على طبق المصالح و نواهي في موارد المفاصد حتى نرتدع عنها و نتحرك إلى المصالح، و كذلك مع عدم الثاني، فإنه مع الجعل و عدم من بيعت و يزجر و يبلغ الأحكام إلى العباد لا يحصل المقصود، و أما بعد جعل الأحكام و نصب الإمام فرفع المانع الذي تحقق من عصيان العصاة فليس واجباً في مقام اللطف، فإن 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 لا يقدح في تمامية اللطف من الله تعالى، و على هذا فكل ما كان من تبعه هذا من الحرمان عن فيوضات وجود الإمام عليه السلام التي منها خفاء الحكم الواقعي في الواقعة الجزئية ليس مخالفاً للطف، مع أنه 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 الارتكازية المغفول عنها للعامة يمكن للחדشة فيه بمثل هذا البيان.

فإنه يقال: إنما عليهم في اللطف الواجب عليهم (ع) بيان الأحكام، فعلة قد يبينوا أيضاً في هذه القضية، ثم عرض اختفائه من جهة الموانع الخارجية، و ليس ابقاؤهم هذه الطريقة بحالها و عدم الردع عنها مع كونها غير مرضي لهم نقضاً لغرضهم، فإن الفرض كون غرضهم إتمام الحجّة و الفرض إمكان حصوله.

قلت: نعم، ولكن نحتاج في ذلك الباب إلى مقدّمة أخرى و هي كون القضية محلاً لابتلاء العامة في جميع الأعصار بلا استثناء، مثل الصلوات اليومية و الطهارة و النجاسة و مسألة حجة الظواهر؛ فإن مثل هذا الأمر لا محالة كان بمرئى و مسمع من الصادقين و سائر الأئمة عليهم السلام مع ما رأو من ابتلاء الناس في يومهم و ليلتهم، ففي مثل هذه القضية عدم ورود التخطئة و عدم وصوله إلينا موجب للقطع بعدم صدوره عنهم، لكون القضية مما يتوقّر الدواعي على النقل فيها، فلو كان لبان.

ثم بعد هذا نقول: لا يخلو الأمر إمّا أن هذا الأمر الارتكازي كان مرضياً لهم

أولاً، فعلى الأوّل يثبت المطلوب، وعلى الثاني يلزم خلاف اللطف - العياد بالله - وهذا بخلاف الحال في مقامنا؛ فإنّه يمكن عدم ورود الحكم فيه من الأئمة عليهم السلام، لعدم كونه محلّ ابتلاء الناس، واستمرّ ذلك إلى زمان من أوان الغيبة فاتّفق علمائها في عصر من باب القاعدة على رأي واحد. فتحصل أنّ تمامية هذا القسم من الإجماع مخدوشة صغرى وكبرى، فتعيّن في الوجه الأخير.

إذا عرفت هذا فنقول: لو نقل الإجماع ناقل فحجية هذا النقل على الوجه الأخير مبنية على تمامية دلالة ما يدلّ على حجّية خبر الواحد وشمولها لنقل الثقة، وكون مفادها حجّية الأعمّ من النقل الذي يدركه الحسّ والذي يدركه الحدس.

ثمّ على تقدير عموم هذه الأدلّة لا بدّ من عدم العلم بابتداء حدس الناقل على مقدّمة اجتهادية باطلة، فإنّه حاك لرأي الإمام بأقوال العلماء، وحدسه الناشي من تلك الأقوال على الوجه الباطل، كحسن الظنّ بجماعة لا ينبغي حسن الظنّ بهم في هذا المقام، نعم لو اشتبه الحال ولم يعلم أنّ حدسه على وجه باطل أو صحيح ففاد الأدلّة حجّيته، سواء كان المقدار من الأقوال التي حصلها و صارت منشأً لحدسه موجبة لحدس المنقول إليه أيضاً لو حصلها، أو لم يحصل منها الحدس عنده.

وأما على تقدير عدم العموم لتلك الأدلّة وعدم شمولها إلّا للنقل الذي يدركه الحسّ فالمقدار الذي نقل عن حسّ في نقل الإجماع هو نقل أقوال عدّة من العلماء، و أمّا حدسه فهو اجتهاده، فليس لنقله حجّية من جهة حدسه، وكذلك من جهة قول الإمام؛ لأنّها مستندة إلى حدسه، فيكون بالنسبة إلى الأمر الحسّي أعني تتبّع أقوال العلماء نقله حجّة، فنأخذ به ونجعل هذا المقدار من الأقوال كالمحصل ونعامل معاملة المحصل.

مثلاً لو نقل الشيخ الإجماع وقال: أجمعت العلماء، فنعلم أنّه تتبّع أقوال خمسين نفرًا من علماء عصره لاحالة، وهذا مقدار متيقّن، والزيادة محتملة، فنفرض أنّ أقوال الخمسين محصّلة لنا؛ فإن كان بنفسه موجباً للحدس عندنا فهو، وإلّا فنضمّه إلى أمارات آخر وأقوال سائر العلماء حتى يحصل السبب التام للحدس.

و الحاصل أنَّ 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 حصل بطريق المحسّ فتاوى هؤلاء المعدودين لقطع بالملازمة بحكم الله و رأي الإمام.

و الثاني : أن لا يكون عنده ملازمة بينهما، و على هذا أيضاً قد يكون ما نقله من الفتاوى بمقدار يحصل للمنقول إليه العلم بضميمة الأمارات الموجودة عنده و قد لا يكون كذلك.

و الثالث : أن يشكّ في أنَّ 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 مستبهماً لأقوال عدد يوجب القطع للمنقول إليه و يحتمل عدمه، و هو الغالب في الإجماعات المنقولة التي بأيدينا.

فنقول : لا إشكال في الأوّل بمعنى حجّية نقل الإجماع كاشفاً و منكشفاً، أمّا الأوّل و هو إخباره بفتاوى عدّة من العلماء معلوم العدد فواضح أنّه إخبار عن المحسّ، فيكون كما لو حصل المنقول إليه هذه الأقوال بنفسه، و حيث يثبت في الأمارات اللوازم الثابتة للمؤدّي أيضاً بخلاف الاصول، و المفروض ثبوت الملازمة بين المؤدّي هنا و هو فتاوى هؤلاء الخاصّة، و بين رأي الإمام، فبعد ثبوت الملزوم بخبر الثقة يحكم بثبوت ما هو لازمه لو حصله بنفسه و هو رأي الإمام.

مثلاً لو قطع أحد بثبوت الملازمة الاتفاقية بين عدالة عمرو و فسق بكر، فأخبر البنية بعدالة عمرو فيكون حجّة له بالنسبة إلى فسق بكر أيضاً، و أمّا الثاني و هو جهة حكايته عن رأي الإمام بالالتزام فلأنّه نقل عن حدس ميناء المحسّ، و أدلّة حجّية خبر الثقة يشمل مثل هذا أيضاً.

ألا ترى قبول الشهادة بالعدالة مع أنّها ملكة باطنية و ليست قابلة للحسّ، ولكنّها يستكشف بالحدس من احساس آثارها، فيعلم أنّ الحدس القريب بالحسّ أيضاً بمنزلة المحسّ في باب حجّية الخبر.

و لا إشكال في القسم الثاني من القسم الثاني أيضاً عكساً، بمعنى عدم إمكان الوصول إلى رأي الإمام بنفس نقل الإجماع لا كاشفاً ولا منكشفاً، أما الأول فلما هو المفروض من أنه لا يصير سبباً للقطع عند المنقول إليه، وأما الثاني فلأنّ حكايته مبني على ما لا يراه المنقول إليه للمدركة للحدس، وهذا غير مشمول لأدلة حجّة الخبر، بمعنى أنه قاطع ببطلان الحدس والخبر المبني على الحدس الباطل لدى من يراه باطلاً لأنفي الأدلة بحجّته.

نعم في القسم الأول منه يمكن إثبات حجّة نقله من حيث الكاشف بأدلة الحجّة بالنظر إلى الأثر التعليقي الثابت لجزء الموضوع، فيفرض ما نقل إليه من فتاوى فلان و فلان و فلان إلى خمسين نفراً مثلاً كأنه المحصل عنده، وهي وإن كانت بنفسها لا يفيد له القطع، ولكن حسب الفرض يمكن أن يفيد له بعد ضمّ أقوال خمسين نفراً آخر حصلها بنفسه، و قرائن و أمارات آخر إلى أقوال الخمسين التي نقلها الثقة، فأوجب المجموع قطعه بحكم الله ورأى المعصوم، فيكون مشمولاً للأدلة بملاحظة هذا الأثر المعلق حصوله على حصول الضميمة و تتمّة السبب.

بقي الكلام في القسم الثالث وهو الثابت في الإجماعات المنقولة، وهو صورة عدم تبيين الحال و نقل الإجماع بدون تصريح بصاحبي الأقوال و عددهم؛ فإنه يحتمل أن يكون هو من قبيل ما ذكره شيخنا المرتضى من أنه ربما يكون الإجماع على الأصل فيدعيه الناقل على الفرع، كما لو استدّل على عدم جواز الصلاة المؤداة في وسعة الوقت لمن كان عليه المقضية بالإجماع لوجود خبر ثقة على هذا المضمون بملاحظة إجماعهم على اتباع خبر الثقة و وجوب العمل به.

أو يحكى الإجماع على طهارة خرم الطير بملاحظة وقوع الإجماع على أن كلّ مشكوك طاهر حتى يعلم أنه قدر، مع أنّ من المعلوم أن لا ملازمة بين الإجماع على الأصل في المسألتين وبينه في الفرع؛ إذ ربما لم يكن الراوي عندهم ثقة أو لم يتضح دلالة الخبر عندهم، أو كان له معارض أقوى، وكذا ربما كان لهم دليل على النجاسة في المسألة الثانية، ولا يجري الأصل مع وجدان الدليل.

و يحتمل أيضاً أن يكون قد اطلع على فتاوى جماعة في خصوص المسألة، ولكن حصل له القطع لكونه سريع القطع، بحيث لا ينتفي حصول القطع بهذا المقدار بحسب المتعارف.

و يحتمل أن يكون قد اطلع على فتاوى جماعة و حصل له القطع، لكن من جهة أنه تتبع أحوالهم و حصل له اطلاع زائد فصار قاطعاً بفتواهم بحكم الله الحسن ظنه بهم و احتسابه إياهم لساناً للفقهاء، كما لو اطلع على حصول علم لهم قد وصل إليهم صديقاً بصيراً، فهم حاكون لحكم الإمام بما عندهم و الثابت في صدورهم منتقلاً إليه من صدور أسلافهم؛ فإن من المعلوم عدم حجية النقل في هاتين صورتين أيضاً بالنسبة إلى من ليس له هذا الاطلاع بأحوالهم، فحينئذ يبتنى حجية نقل الإجماع على وجود دليل بحجية نقل حكم الله بأي وجه كان إذا كان الناقل ثقة.

فنفقول: أما السيرة و بناء العقلاء فمعلوم أنه بالنسبة إلى غير هذا المورد، و أما الأخبار المدعى تواترها في الجملة فوردتها حجية نقل الرواة في الأحاديث التي سمعوها من لسان الإمام، و أما الآية (١) فأولاً: يتوقف أصل دلالتها على حجية خبر العادل على القول بثبوت المفهوم لمطلق الوصف، و تقرّر في محله عدم ثبوته.

و ثانياً: على فرض القول بثبوته في مطلق الوصف أو في خصوص هذا الوصف نقول: إن الاستفادة من الآية في موضوع خبر العادل حكم حيثي و هو الاعتبار بخبره من حيث احتمال تعمّده الكذب في أخباره، فالآية دالة على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال، فخبره في الحسيات بعد رفع احتمال تعمّده الكذب بالآية، و رفع احتمال خطائه في المحس و سهوه و نسيانه بالأصل العقلاني الجاري في حق كلّ عاقل، يحمل أقواله و أفعاله و حركاته و سكناته على الوجه الصحيح، لا على وجه الغفلة و السهو و النسيان، يكون متّبعاً.

و أما في الحدسيات فالآية أيضاً دالة على الاعتناء بخبره من الحيثية المزبورة

أعني احتمال تعدده الكذب، وأما احتمال خطائه في الحدس فالآية ساكتة من رفعه و ليس عليه أصل عقلائي أيضاً، ولا ملازمة كما هو واضح - بين العدالة ومطابقة الحدس للواقع؛ إذ ربّ فاسق يكون أفطن و حدسه أصدق من عادل، فيكون الاعتماد على خبر العادل في الحدسيات غير مستفاد من الآية على ما ذكرنا من كونه حكماً حيثياً لافعلياً من جميع الحيثيات، بمعنى أن يكون المفاد أنه متى أخبر العادل يجب الأخذ به والتصديق له والبناء على أن مؤدّى خبره هو الواقع.

والدليل 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 تعدّد الكذب، فلا يوجب العمل بقوله الوقوع في الندم، فلا يجب التبيّن في خبره لأجل هذه العلة.

وبالجملة، فإما به الامتياز فيما بين الفاسق و العادل إنّما هو هذه الجهة، وإلا فالخوف المذكور من جهة الخطأ 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، ولا تنظر لها إلى غير تلك الجهة، و على هذا فعدم وجوب التبيّن في خبر العادل من هذه الجهة لا ينافي وجوبه لأجل احتمال خطائه في الحدس. فالآية على تقدير ثبوت المفهوم لها دالة على أنّ العادل مأمون في خبره، فهو في إخباره مصدّق من هذه الجهة، يعني و لو احتمل أنّه صار فاسقاً بنفس إخباره هذا لتعدّد الكذب فيه لا بدّ أن لا يعتنى بهذا الاحتمال، و من هنا علم أنّ الموضوع هو العادل مع قطع النظر عن هذا الإخبار؛ إذ العادل مع النظر إليه ليس محلاً للكلام؛ إذ يقطع حينئذ بصدقه.

فإن قلت : على ما ذكرت من أنّ ما اشتمله الآية بحسب المفهوم حكم حيثي و ليس بفعلّي ناظر إلى جميع الحيثيات، فليست الآية بثمرة في شيء من المواضع، أمّا

في المدسيات فلما ذكرت، وأما في الحسيات فلأن الآية ليس بفعلية بمعنى أنه لا تدلّ على لزوم البناء والتعبد على كون مؤدى الخبر هو الواقع، وإنما دلت على عدم الاعتناء باحتمال تعمده الكذب، وهذا أعظم من المحكم بمطابقة خبره للواقع؛ إذ ربما يكون هذا مشروطاً بأمر آخر أيضاً، كما هو المشاهد في باب الشهادة في الموضوعات، فإنه لا يجوز البناء على واقعية المؤدى بمجرد إخبار العدل الواحد مع رفع احتمال تعمده الكذب أيضاً بعموم الآية، فكما صار التعبد بقوله في الموضوعات منوطاً بشرط آخر علاوة على العدالة وهو التعدّد، من المحتمل أن يكون خبره في الأحكام أيضاً منوطاً بشيء آخر، فلا تدلّ الآية على هذا على حجية خبره في موضع أصلاً.

قلت: لا إشكال في أن وجه محجوبة الواقع ومستوريته علينا بعد إخبار العدل منحصر في أمرين لا ثالث لهما، بحيث إذا ارتفعاً لم يبق وجه لعدم الأخذ بقوله وعدم ترتيب أثر الواقع عليه، أحدهما: احتمال تعمده الكذب في إخباره وكونه في إخباره بقيام زيد مثلاً كاذباً، والثاني: 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 وجرى بناء العقلاء على إلغاء الاحتمال الثاني في حقّ العقلاء يلزم قهراً ترتيب آثار الواقع بلا تأمل؛ إذ قد وضّح الواقع وارتفع المحجوبة عن البين بالتعبد وبناء العقلاء، فلا مانع عن إجراء آثار الواقع.

لا يقال: إن هذا رجوع عن الاستدلال بالآية إلى الاستدلال بالسيرة والأصل العقلاني.

فإنه يقال: المقصود هو عدم التوقّف في النتيجة ولو كان بتتبع الاستدلال بالآية من الخارج، فإنّ مدعى المستشكل على ما حكى هو لزوم التوقّف وعدم إمكان إثبات الحجية من الآية ولو بضميّة من الخارج، فراجع كلامه.

فإن قلت: لا بدّ بعد هاتين 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 فلا بدّ من التوقّف عند احتمال إناطة الحكم بوجوب الأخذ بوجود شيء آخر.

قلت : لا حاجة إلى البناء الثالث في مورد الاجتماع، فإنّه لا يعقل سدّ باب عدم من هاتين الحثيتين مع فرض انحصار بابه فيهما، و مع ذلك تتوقّف في مقام العمل، فلا بدّ إمّا من العمل أو رفع اليد من أحد هذين الأصلين التعبدي و العقلائي، فلهذا نقول في موارد عدم رخصة الشارع في ترتيب الأثر بمجرّد العدالة كسا في باب الشهادة حيث اعتبر العدد أيضاً مضافاً إلى العدالة: أنّه لا بدّ فيها من الالتزام بأحد امور ثلاثة:

الأوّل : أنّ هذا مستثنى من القاعدة التعبدية 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 يبلغه في صورة الوحدة، و على فرض القول بأنّ القاعدة عقلائية و ليست بتعبدية صرفة و الآية إمضاء لطريقة العقلاء و تقرير لبنائهم من تصديق الأمين و الثقة فالشارع في باب الشهادة لم يعض هذه الطريقة بل خطأها.

و الثاني : أن يكون الشارع في باب الشهادة قد خطأ 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 المترافين - الذي جعله منصباً للقاضي - العدد، فالـم يكن الشاهد متعدداً لم يتحقّق موضوع الحكم، فليس الحكم عند فقد العدد بمشروع و إن كان الوصول إلى الواقع و ترتيب آثاره بينه و بين الله حاصلأ بنفس إخبار العادل.

و بعبارة اخرى: لنا هنا شيان:

الأوّل : هو إدراك الواقع و ترتيب آثاره و الالتزام بأحكامه في مقام العمل،

كإدراك أن هذا المال مال لزيد دون عمرو، و ترتيب أثر ملكية 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: و جوب 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 الأول بأن يلزم على القاضي ترتيب آثار ملكية زيد دون عمرو من جواز شرائه من الأول المشهود له دون الثاني المشهود عليه، و جواز صلاته فيه بإذن الأول دون الثاني، ولكن كان الأمر و هو وجوب القضاء و مشروعية الحكم و نفوذ فصله الخصومة منوطاً بحسب الشرع على حصول العدد، فلا يشرع له و لا يجب عليه نزع المال من يد عمرو و دفعه إلى زيد و طي النزاع على ذلك ما لم يشهد عنده شاهد آخر بملكيته لزيد.

و على هذا فلو شهد فاسق كان في أعلى درجة من الوثوق في مقام الإخبار بحيث كان قاطعاً بعدم تعمده الكذب في الإخبار - و كان وجه عدم القطع بخبره منحصراً في صدور غفلة و سهو منه في إخباره - بملكية المال لعمرو يلزم عليه ترتيب آثار ملكيته لعمرو في مقام عمل نفسه، فإنه قد وقع الواقع في يده، فلا يعقل منه عن إجراء أثره، و مع ذلك ليس يجب عليه فصل الخصومة بمجرد شهادة فاسق أو فاسقين بهذا الوصف.

و هذا نظير ما قاله بعض في ما إذا حصل القطع للقاضي من الخارج بحقيقة المدعي مثلاً في حقوق الله تعالى من أنه لا يجوز له إجراء الحكم بمجرد قطعه ما لم يقم شاهدان، مع أنه بحسب معاملات نفسه لا إشكال في كونه مكلفاً بمقتضى قطعه، فيعلم أنه لا منافاة بين ثبوت الواقع و لزوم ترتيب أثره و بين عدم لزوم القضاء و فصل الخصومة.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنه لا دليل على التعمّد بقول الثقة في نقل الإجماع على الوجه الثالث؛ لعدم الدليل على لزوم الأخذ و العمل بمحده، نعم يكون حجة بالنسبة

إلى من كان مقلداً للناقل؛ فإنّ دليل التقليد قائم في حقّه بحجّة 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 المبني 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 الله، 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 الله في حقّهم و حقّ جميع المكلفين، 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 مقيد بالعلم، بل نفس الخبر الذي استناده بحسب الواقع إلى الاجتهاد البعيد خارج، و ليس للعلم و الجهل مدخل في عنوان المخصّص، و إذن فالتمسك بهذا الإطلاق في مورد محتمل كونه من أفراد المخصّص يكون من باب التمسك في الشبهة المصداقيّة، و هو غير جائز على ما تقدّم في بابه.

بقي هنا أمر آخر ربّما يتمسك به لحجّة الإجماع المنقول و هو أنّ بعد حجّة قول الناقل: أجمعت الطائفة، أو أجمعت العصابة بالنسبة إلى مقدار محسوساته فالذي يمنعنا عن التمسك بقوله أحد أمرين، الأوّل: أن يكون قد ادّعى الإجماع المنعقد على الأصل في الفرع، و الثاني: أن يكون فتاوى جماعة حصلها 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 القليل.

ولنا لرفع كل من هذين طريق.

أما الأول : فطريق رفعه أن من يقول : ماء الغسالة طاهر بالإجماع مثلاً فلا إشكال في ظهور هذا القول في انعقاد الإجماع في نفس الفرع، وقد فرغنا عن ججية الظواهر، فيكون ظهور كلامه حجة يرفع به احتمال إرادة الإجماع على الأصل، وبعد هذا الظهور يرتفع احتمال إرادته المخلاف بدليل اعتبار الظهور، و يرتفع احتمال كونه مريداً للظاهر، لكن كان كاذباً في دعواه وأن الواقع كونه محصلاً للإجماع على الأصل بأدلة الغاء احتمال كذب العادل.

وأما الثاني : فلأن طريقة العقلاء حمل أفعال العاقل على ما هو غير خارج عن حدّ المتعارف، فكما يرفعون احتمال الخطاء والغفلة والنسيان في حق من يمتثلون فيه ذلك، كذلك يرفعون احتمال الخروج عن المتعارف في حصول التصديق والاعتقاد أيضاً مع احتمال، و جرى بنائهم على عدم الإعتناء بالاحتمال في المقام الثاني، كما جرى في المقام الأول. وإن شئت قلت : إن حالة الخروج عن حدّ المتعارف في الاعتقاد في جانب الحصول مثله في طرف عدم الحصول يكون من الأمراض لصاحبه، فأصالة الصحة صالحة لرفع احتمال.

قلت : هذا أيضاً لا يسمن ولا يغني من جوع؛ فإننا سلّمنا رفع احتمال كون الإجماع المدعى في الفرع منعقداً في الأصل دون الفرع لظاهر الكلام، ولكن الأصل المدعى في المقام الثاني ممنوع، وجه المنع أن الاعتقاد بحسب طرفيه من الحصول عدم الحصول وإن كان محدوداً وهو أن يتعدى عن الطريقة المتعارفة تعدياً فاحشاً، إما في جانب الإفراط بأن لا يحصل له الجزم من إخبار آلاف عدول محتاطين في الإخبار، وإما في جانب التفريط، كأن يحصل له الاعتقاد بمجرد إخبار رجل واحد مجهول غير معتنى بإخباره، لكن ليس لوسطه حدّ محدود ومقدار مضبوط، بل الأشخاص مختلفون في ذلك غاية الاختلاف.

ولهذا ترى أنه يكون إخبار جماعة عند أحد بالغاً حد التواتر، لإفادته له القطع، ولا يكون عند آخر بالغاً هذا الحد، لعدم إفادته القطع له، فليس للتواتر عدد معلوم،

ولهذا أيضاً ترى اختلاف الاشخاص في الاستظهار من الأدلة اللفظية، فربما يكون شخص في غاية المتانة والفظانة يحصل له القطع بإخبار أربعة بواسطة معاشرته معهم وإطلاعه على أحوالهم بما يوجب كمال وثوقه بهم، أو قابل مصنفاتهم مع مصنفات غيرهم، فوجد في كلماتهم اتقاناً لم يجده في كلمات غيرهم، ومن هنا يحصل له القطع من اتفاقهم بموافقة الامام، ولكن لا يحصل هذا القطع لغير المعاصر الغير المتبع.

وبالجملة، فأحوال النقلة واتباعهم مختلف في ذلك اختلافاً كثيراً، وليس لمعارفه حد محدود حتى يعين هذا الحد بالأصل فيثبت بذلك كونه من قبيل ما لو كان محصلاً لدى المنقول إليه لأوجب حدسه وقطعه، بل يحتمل أن يكون حصل للناقل القطع بما لا يوجب له المنقول إليه، مع عدم خروج أحدهما عن المتعارف.

بقي الكلام في نقل التواتر في الآية أو الخبر، فاعلم أولاً أن الخبر تارة لا يكون بما هو خبر مفيداً للقطع، بل بملاحظة حال الخبر ووثاقته، فربما يفيد بهذه الملاحظة خبر شخص واحد، وأخرى يكون بما هو خبر مع قطع النظر عن الناقل مفيداً للقطع، والتواتر من هذا القبيل، فإن الاخبار تصير متعددة إلى حد يحصل العلم للإنسان، ثم ليس له حد مضبوط وعدد معلوم متى تحقق الاخبار من هذا العدد تحقق العلم نوعاً، ومتى لم يتحقق لم يتحقق العلم نوعاً، بل هو مختلف بحسب الأشخاص، فربما عدد يكون تواتراً ومفيداً للقطع عند شخص ولا يكون عند آخر.

إذا عرفت ذلك فالآثار التي يطلب ترتيبها بحجية نقل التواتر يكون بين ثلاثة أقسام، الأول: الأثر المترتب على نفس الواقع المخبر به، فإذا نقل تواتر الأخبار على طهارة الغسالة فالمنقول إليه هل يرتب أثر الطهارة أولاً؟، والثاني الأثر المترتب على نفس التواتر لو كان أثر لهذا الموضوع، مثل ما لو نذر أن يحفظ كل خبر متواتر، وهذا على قسمين، إما أن يكون موضوع الأثر هو التواتر عنده، وإما أن يكون هو التواتر عنده، لا إشكال في ترتيب الأثر المترتب على التواتر عنده، فإنه يشمل أدلة حجية خبر العادل، فإن إخباره مستند إلى الحس والوجدان؛ فإن إخباره بتعدد المخبرين والرواة حسني، وبحصول 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 بأدلة الحجّة.

وكذلك لإشكال ظاهراً في عدم ترتّب الأثر المترتب على التواتر عندنا وإن كان ربّما يتوهم كونه محلاً للإشكال باعتبار أنّه إذا كان الموضوع للأثر هو الثبوت عندنا فلا فرق بين ثبوته بالعلم أو بطريق تعبدي 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 عندني التواتر بخبر العادل.

ولكنّه توهم في غير المحل؛ فإنّك قد عرفت أنّ حدّ التواتر ليس بمضبوط، بأن يكون إخبار الألف مثلاً تواتراً بحسب نوع الأشخاص، وإخبار ما دونه لا يكون تواتراً بحسب نوعهم، فإذاً فلا بدّ في إحرازه من تحقّق العدد المفيد للعلم عند كلّ شخص حتى ثبت التواتر عنده، وحينئذ فحال إخبار الناقل عن التواتر غير خارج عن شقين، 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، فلا دليل على التعبد بقوله، فإنّه لا طريق له إلى وجدان شخص آخر غير نفسه، وإمّا ذلك حدس منه نظير الحدس الحاصل من مدّعي الإجماع حيث إنّهُ أيضاً يدّعي أنّ هذا ممّا يوجب القطع النوعي، كمدّعي الظهور النوعي، لكن قلنا: إنّهُ مع عدم لزوم كون المدّعي خارجاً عن المتعارف حتى يدفع بالأصل يحصل الاختلاف حسب اختلاف الأشخاص، وبعد عدم شمول الآية إلّا للإخبار عن الحسّ لا ينفى احتمال خطائه في هذا الحدس بأصل عقلاني ولا شرعي.

فإن قلت: نحن نفرض أنّ الناقل قد أحرز من حال المنقول إليه أنّه يقطع بإخبار ألف نفر، فلو أخبره بهذا العدد فلا بدّ من ثبوت التواتر.

قلت: نعم ولكن يلزم ترتيب آثار الواقعي على هذا أيضاً، ومذعاناً أنه في مورد يتوقف في ترتيب آثار الواقع لا يمكن ترتيب آثار التواتر عند المنقول إليه، فإذا فرضنا أن رؤية شخص عدد المخبرين في الكثرة بالغاً حداً يحصل منه القطع عادة ليس ملازماً عادياً لثبوت نفس الواقع، وذلك لمداخلية خصوصية الأشخاص في ذلك، فكما لا يمكن الحكم بثبوت الواقع و ترتيب آثاره، فكذلك لا يمكن الحكم بثبوت التواتر الذي هو العدد الملازم لثبوت الواقع، فكما يقال: إنَّ حدسه في المقام الأوّل لادليل على اتّباعه، فكذلك في المقام الثاني بلافرق، فدعوى اطلاعه على وجداننا غير مسموعة منه.

وبالجملة، فهذا نظير ما إذا رتب الأثر على نفس العلم ولو على وجه الطريقيّة، فإنّه لا ريب في أنّ هذا الأثر يتوقف ترتبه على حصول العلم لنا بالوجدان، ولا يكفي إخبار عادل بحصول العلم، فإنّه إن ادّعى العلم له فلم يتحقّق الموضوع في حقّه، وإن ادّعاه لنا فهو مقطوع الخلاف، فإنّ كلّ أحد أعرف بوجدان نفسه من غيره، فكيف يكون قوله حجة مع اطلاعنا على عدم حصوله في وجداننا.

وهكذا الكلام في التواتر، فإنّه عبارة عن إخبار عدد يوجب الجزم، ولا ينفك عن الجزم الفعلي؛ إذ قد فرضنا أنّه لا يستقرّ على عدد معلوم حتى يصير له موضوع خارجي معلوم مثل قيام زيد في المثال، بل هو دائر مدار حصول العلم، فيكون مثل نفس العلم، فلا بدّ من قيام هذا العدد عند كلّ أحد وإفادته للجزم في نفسه و وجدانه حتى يتحقّق عنده موضوع التواتر.

وأما مجرد إخبار عادل بحصول هذا العدد فإن كان مدّعه حصول ما يفيد الجزم له، فهذا ليس محققاً لموضوع التواتر بالنسبة إلى غيره، وإن كان مدّعه حصول ما يفيد الجزم لغيره فهذا دعوى لا يسمع من غير من يعلم الغيب.

وإذن فلا إشكال في عدم حجّية نقل التواتر بالنسبة إلى الآثار المترتبة على التواتر عند المنقول إليه وإن فرض كون العلم مأخوذاً في الموضوع على وجه الطريقيّة دون الصفّية، بأن كان الموضوع هو العلم بالتواتر بمعنى الطريق إليه.

وأما بالنسبة إلى الآثار المترتبة على الواقع أعني ما هو المخبر به للتواتر فالكلام في نقل التواتر هو الكلام في الإجماع المنقول حرفاً بحرف؛ فإن إخباره عن السبب أعني سبب العلم ليس إلا عن السبب عند نفس الناقل، و يحتمل كونه سبباً عند المنقول إليه أيضاً، و يحتمل عدمه، و حينئذ فيؤخذ بالعدد الذي هو المستيقن من كلامه، فيكون قوله بالنسبة إلى هذا المقدار حجة، فإن أفاد هذا المقدار بنفسه العلم للمنقول إليه لو كان محصلاً له يعامل معه معاملة تمام السبب، و إلا فيضم إليه من سائر الأمارات و الروايات ما يبلغ به تمام السبب.

« فصل »

« في حجة الشهرة »

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة، و استدّل له بوجهين:
الأول: أن الدليل الدال على حجة خبر الثقة يستفاد منه حجة الشهرة بطريق أولى، فإن حجة الخبر يكون من باب إفادته الظن، و لا شك أن الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الحاصل عن الخبر.

و تقرير ذلك على نحوين:

الأول: أن يكون على نحو فحوى الخطاب.

و الثاني: أن يكون على نحو القياس الاولوي القطعي و تنقيح المناط، و الفرق أنه على الأول يكون من باب دلالة اللفظ، و على الثاني يكون من باب إسراء الحكم إلى ما وجد فيه مناطه القطعي، و هذا الوجه بكلما نحويه باطل.

أما الأول فواضح؛ فإن الاعتبار في الفحوى أن يكون المعنى منفهاً عند العرف من اللفظ عند إطلاقه، بل يكون سوق الكلام لأجل إفادته و كان هو المقصود الأصلي كما في قوله تعالى: «وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ» فإنه يفهم منه عرفاً حرمة الضرب، بل ربما

لا يكون المدلول المطابق ملحوظاً أصلاً، كما يقال: لو نظرت إلى ظلّ فلان نظر سوء لأفعلن بك كذا، فإنّ المقصود في الحقيقة ليس النهي عن النظر إلى ظلّه، بل إيراد أنواع التوهين عليه، و من المعلوم أنّه لا يتفوّه أحد مثل ذلك في الشهرة بالنسبة إلى أدلّة حجّية خبر الثقة، وأنّى لأحد أن يدّعي أنّ العرف يفهم من قولنا: خبر الثقة حجّة، أنّ الشهرة أيضاً حجّة.

وأما الثاني فتأمّنه مبتنية على كون المناط لحجّية خبر الثقة إفادته الظنّ الفعلي أو النوعي، وليس كذلك، بل مناط الحجّية غلبة المطابقة مع الواقع بحيث كان موارد التخلف في غاية الندرة، كما لو كان المتخلف بين المائة واحداً.

فإن قلت: إنّ العقلاء - كالشرع - يرون خبر الثقة حجة، و يرون الشهرة أيضاً حجّة، و الفرق بين هذين الظنّين و سائر الظنون الغير الحجّة عندهم ليس لاحالة إلّا من جهة رؤية غلبة المطابقة في هذين دون ذلك، و لا يخفى أنّ هذا المناط عندهم في الشهرة أقوى من خبر الثقة.

قلت: لو نزلنا الأدلّة الواردة في حجّية خبر الثقة على تقرير طريقة العرف، تمّ ذلك على فرض تسليم ما ذكرت من حجّية الشهرة عند العقلاء و أتميّة المناط عندهم فيها، و أمّا لو كانت الأدلّة المذكورة بصدّد التأسيس فلا يخفى أنّ إحراز أغلبية المطابقة إنّما يكون بنظر العرف، و لا ملازمة بينها و بين الأغلبية بنظر الشرع، و الملاك إنّما هو الثاني.

فإن قلت: إذا احرز الأغلبية بنظر العرف فلا محالة يحرز بنظر الشارع؛ لأنّ هذا معنى الظنّ و إدراك الواقع بطريق الراجع، و إلّا يلزم التناقض و أنّه رجّح في نظرهم ذلك، و ما رجّح.

قلت: نعم، ولكن غاية الظنّ بذلك دون القطع، فيصير تنقيحاً ظنياً للمناط لا قطعياً، و لا دليل على حجّية هذا الظنّ، و ذلك لأنّ الإنسان إذا جمع مائة فرد من ظنون الحاصلة في مائة مورد فهو لا يقطع بأنّ المخالف ممّا بين المائة واحد، بل يحتمل موهوماً كون الجميع مخالفاً، نعم يظنّ ذلك، و هو ما ذكرنا من التنقيح الظنيّ، ثمّ من

الممكن أن يكون المناط في نظر الشارع لم يكن مطلق الغلبة، بل الغلبة بالحدّ الخاص، ومن الممكن عدم بلوغ الغلبة المظنونة لنا في الشهرة ذلك الحدّ، وبذلك يخرج عن كونه تنقيحاً ظنياً أيضاً.

فحصل أنّ ملاك الحجية في خبر الثقة هو الطريقيّة، ولكنّ الطريقيّة هناك ليس بمعنى الظنّ الفعلي أو التوعّي، بل المقصود بها هو أنّ الشارع رأى هذا الطريق أغلب مطابقة من غيره، فلهذا أوجب العمل به دون غيره، ولم يبرز هذا المعنى في الشهرة؛ إذ لا طريق لنا إلى إثبات كون الأغلب من أفرادها مطابقاً، بل يحتمل موهوماً أن تكون جميع أفرادها أو غالبها مخالفاً، وعلى تقدير كون غالب أفرادها مطابقاً فنأين نعلم كون الغلبة فيها على حدّ الغلبة في الخبر، فلعلّ الغلبة في الخبر يكون في نظر الشارع محدّ ليس بين المائة خبر إلّا مخالف واحد، وهذا الحدّ له خصوصيّة في نظر الشارع في الحجية.

وبالجملة، من أين لنا سبيل إلى إحراز الغلبة في الشهرة على حدّو الغلبة التي راها الشارع في الخبر بـلاتفاوت أصلاً؟ وبدون ذلك لا يمكن دعوى القطع بتنقيح المناط، بل يمكن أن يقال: إنّ مناط الحجية ليس هو الأقربيّة إلى الواقع وقلة التخلّف، وذلك لأنّ ظواهر الألفاظ عند العقلاء حجة في تشخيص مراد المتكلّم، ولو كان الظنّ الفعلي على خلافه من طريق غير معتبر فلا يعتنون بهذا الظنّ، حتى لو فرض وجود هذا الظنّ في غالب موارد الظواهر، مع أنّه لا يمكن الحكم في تلك الموارد بأنّ المتخلّف في هذا المظنونات المخالفة للظواهر أكثر من المتخلّف في تلك الموهومات الموافقة لها، فلا بدّ أن يقال: إنّ الأقربيّة المذكورة ليست تمام المناط، بل لخصوصية المورد أيضاً دخل تعبّداً عقلياً.

ألا ترى أنّ الوثوق الحاصل من الخبر بعد الفراغ من إخباره متّبع عندهم، وأمّا الوثوق الحاصل بأصل صدور الخبر من الخبر لا من قول مخبر بالصدور غير متّبع، مع أنّها في ملاك الأقربيّة بنظرهم بمرتبة واحدة.

و الوجه الثاني: دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة الواردتين في

الخبرين المتعارضين على ذلك.

ففي الاولى: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر» وجه الاستدلال أن المورد وإن كان خصوص الشهرة في الرواية، ولكن العبرة بعموم اللفظ دون خصوص المورد، فيستفاد من تعليق الحكم بالشهرة كون الشهرة في حد نفسها حجة وإن تحققت في الفتوى.

ومنه يعلم وجه الاستدلال بالثانية؛ فإن فيها: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لاريب فيه، وإنما الامور ثلاثة، أمر بين رشه فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين و حرام بين وشبهات بين ذلك الخ.» فإن التعليل بأن المجمع عليه لاريب فيه بعد معلومية أن المراد به المشهور بقريّة قوله: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور» أوضح دلالة على المدعى من الخبر السابق. وهذا الوجه أيضاً باطل؛ فإن فيه.

أولاً: أن خصوصيّة المورد في أمثال ذلك لها مدخلية عرفاً، ألا ترى أنّه لو سئل عن أحد عن أحبّ الرّمانين إليه فأجاب بما هو أكبر لا يلزم كون كلّ أكبر أحبّ إليه ولو كان يقطيناً؟ وكذا لو سئل عنه عن أحبّ المسجدين إليه فأجاب بما كان أكثر جمعيّة، فلا يلزم أحبيّة كلّ مكان كان أكثر جمعيّة ولو كان سوقاً أو خاناً.

فكذا مورد السؤال في الروايتين الخبران المتعارضان، فاجيب بوجوب الأخذ بما اشتهر، فلا ربط له بما اشتهر من الفتوى بينهم.^(١)

و ثانياً: سلّمنا أن لفظ الجواب عام والحكم قد علّق بمطلق الشهرة، ولكن

١- وحاصل هذا الجواب أن الخصوصية كون الشهرة في الرواية مأخوذة في الجواب، ونحن إنما لانعني بخصوصيّة المورد مع كون الوارد عامّاً، لافي مثل المقام، وهذا الجواب مختصّ بالمرفوعة ولا يجري في المقبولة؛ لعموم العلّة فيها. منه قدّس سرّه.

نقول : إنَّ الشهرة الاصطلاحية التي هي عبارة عن الكثرة في مقابل القلة اصطلاح جديد يطلق في مقابل الإجماع، وإلا فمعنى هذه اللفظة لغة هو الوضوح والظهور. يقال : فلان شهر سيفه و سيف شاهر، يعنى برز، فالمراد بالمشهور في الروايتين هو الواضح الذي يعرفه كل أحد، وهذا داخل في بين الرشد، و من هنا قال : «فإنَّ المجمع عليه لاريب فيه» واستشهد بحديث التثليث، وهذا المعنى متى يتحقّق لاريب في حجّيته، ولكنّه أجنبى عن الشهرة.

و ثالثاً : لو سلّمنا كون الشهرة أعمّ من الفتوائية و كون المراد هي الاصطلاحية بملاحظة قوله : هما معاً مشهوران، والجواب بالرجوع إلى أعدلهما، فإنّه مع مقطوعة صدور كلّ منهما و عدم الشكّ لا معنى للأخذ بالأعدل كما هو واضح، ولكن غاية ما يثبت بالروايتين مرجحية الشهرة، و لا منافاة بين كون الشيء مرجّحاً و عدم كونه مرجعاً بالاستقلال، ولهذا على مبنى شيخنا المرتضى في الخبرين المتعارضين - 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 - يكون الظنّ المطلق مرجّحاً، مع عدم قوله قدّس سرّه بحجّيته و مرجعيّته.

و بالجملة، فلا ملازمة بين المعنيين، و الثابت من الروايتين هو المرجحية، فيبقى مرجعية الشهرة بلا دليل، فيكون داخلة تحت الأصل أعني حرمة العمل بالظنّ.

فإن قلت : قوله في المقبولة : «فإنَّ المجمع عليه لاريب فيه» بعد فرض كون المراد هو المشهور كما ذكرنا، و وضوح أنّ المراد بكونه «لاريب فيه» أيضاً لا يمكن كونه كذلك بقول مطلق، فلا بدّ 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 لا يصير كذلك إلّا مع كون المشهور متّبعاً و حجّة عقلائية، فحينئذ يحصل من التعليل أمران : تشخيص صغرى الحجّة العقلائية، و تقرير الشارع هذه الطريقة، و من المعلوم أنّ الشهرة مثلاً إذا كانت كذلك عند العقلاء كان ذلك مساوقاً لحجّيته بالاستقلال.

قلت : نمنع ذلك؛ إذ لا يستفاد من الرواية إلا أنه مما لا ريب فيه في مقام ترجيح أحد المتعارضين لا مطلقاً، ولا غرو في ثبوت ذلك عند العقلاء، ولهذا تراهم عند تعارض الظهورين يعتمدون على بعض المؤيدات الموجودة في أحد الجانبين مع عدم اعتمادهم على هذا المؤيد بالاستقلال.

وقد يجاب بأن كون المشهور مما لا ريب فيه عقلاً مختصاً بالحسيات، ولا يورث ظناً فضلاً عن الحجية في الحدسيات.

وفيه أن الشهرة في الحدسيات متحد الملاك مع الإجماع على مذاق الحدس، غاية الأمر هي أدون منه مرتبة، فإن اتفاق المشهور من الماهرين في الفتوى وأولي الأنظار يورث الظن بأن ذلك من جهة وصول الحكم الواقعي إليهم يدأ بيد.

وحينئذ فالذي يمكن أن يقال في المقام : إن الشهرة لها مراتب فإذا وصلت بالمرتبة التي حصل منها الاطمئنان وسكون النفس فهي حجة، وذلك لأن الظن من أي سبب حصل لا يبعد دعوى أنه مع وصوله بهذا الحد حجة عقلانية، وبضميمة عدم الردع يصير حجة شرعية سواء في الموضوعات أم في الأحكام، ولكن هذا ليس إثباتاً للحجية في بعض أقسام الشهرة، بل الحجة في الحقيقة هو الاطمئنان، هذا.

« فصل »

« في حجية الخبر الواحد »

من الظنون الخارجة عن الأصل خبر الواحد.

إعلم أن ماله نفع كثير في الفقه من الاصول هو [بحث] حجية الظواهر وحجية الأخبار؛ فإنه لا بد أولاً من إحراز حجية الأخبار وضم حجية الظواهر إليه، ثم ننظر أنه وصل إلى حد يكفيننا هذا المقدار في الفقه ويوجب انحلال العلم الإجمالي، أو أنه

لا يصل إلى هذا المقدار، و أما حجية الظواهر فقط بدون حجية الأخبار فلا يكفيها قطعاً، فإنه حينئذ ينحصر الدليل في ظواهر الكتاب و الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية، و من المعلوم قلة ذلك بحيث لا يفي بمعظم مسائل الفقه، فيلزم انسداد باب العلم بالنسبة إلى غالب المسائل، فينتهى إلى القول بحجية مطلق الظن.

و أما بعد الفراغ عن حجية الظواهر فلو فرغنا أيضاً عن حجية سند الأخبار و لم يكن الخبر الذي فرغنا عن حجيته قليل الفرد، نادر الوجود - كما يقول به صاحب المداير و المسالك، فإنها قائلان بحجية فرد مخصوص من الخبر و سمياته بالصحيح الأعلاي و هو ما يكون جميع رجال السند فيه عدلاً إمامياً إلى أن ينتهى إلى المعصوم، فإن من المعلوم ندرة وجود ذلك في الأخبار - بل كان شائعاً بين الأخبار مثل خبر الثقة، فإن الوثوق يجمع مع فساد المذهب و مع عدم العدالة.

فحينئذ لو رأينا في الفقه أنه يوجد لنا خبر الثقة بالنسبة إلى غالب الأحكام بحيث يتحل علمنا الإجمالي و لا يوجب العمل بالأصل في ما عداه خروجاً عن الدين فلا يلزم القول بحجية الظن المطلق.

إذا عرفت هذا فنقول : إذا وجدنا خبر واحد غير مقطوع الصدور وله ظاهر فالحكم بأن ما يستفاد منه بحسب ظاهره هو حكم الله تعالى يتوقف على مقدمات فرغنا عن بعضها في علم الكلام، مثل إثبات الصانع و النبي و الوصي، فقول الصادق صلوات الله عليه مثلاً لكونه مفترض الطاعة يجب العمل به، و بعد المقدمات المفروغ عنها في الكلام يتوقف على مقدمات أربع:

الاولى: أن 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: أن هذا المراد مطابق للحكم الواقعي اللوح المحفوظي، و بعبارة أخرى: كان الداعي إلى إظهاره بيان لحكم الله الواقعي لا التقيّة و الخوف، فإنه قد يكون

الظاهر من اللفظ مستعملاً فيه و مراداً جدياً، لكن الداعي إليه الخوف أو التقيّة دون بيان الواقع اللوح المحفوظي.

فالمقدمة الثانية قد عرفت حالها وأن طريق إحراز الظواهر منحصر في القطع و إثباتها بقول اللغوي محل إشكال و المقدمة الثالثة أيضاً قد مرّ البحث فيها في حجية الظواهر و أن إثباتها بالظواهر لا إشكال فيه. و المقدمة الرابعة أيضاً يمكن إحرازها بالأصل العقلائي، فإنهم متفقون على حمل كلام المتكلم صادراً لغرض بيان المطلوب الواقعي للتقيّة أو خوف، و ليس هو أصالة تطابق الإرادتين الاستعمالية و الجديدة، بل بعد إجرائها و إحراز التطابق يكون هنا أصل آخر و هو أن الداعي إلى إظهار هذا المراد الجدّي هو بيان الواقع دون التقيّة^(١) و الخوف و نحوهما.

فيبقى المقدمة الأولى هي : إثبات الصدور و لو تعبدّاً، وهي التي عقد هذا المبحث لها، ثم تعرّض هنا شيخنا المرتضى لإثبات كون المسألة اصوليّة ببيان أن البحث راجع إلى أنّه هل السنّة الواقعيّة أعني قول المعصوم و فعله و تقريره التي هي مفروغ عن دليليّته يثبت بخبر الواحد أولاً؟ فعلى المشهور من كون مسائل الاصول باحثة عن أحوال الأدلّة بعنوان كونها أدلّة و بعد الفراغ عن ذلك يتّضح كون هذه المسألة اصوليّة، و لا يحتاج إلى جعل الموضوع خبر الواحد الذي هو الموضوع الذي يحتاج إلى البحث عن دليليّته و تجسّم أن المراد بالأدلّة في الموضوع ذاتها، ليرجع البحث عن الدليليّة إلى البحث عن أحوال الموضوع.

و استشكل عليه قدّس سرّه بأن مسائل العلم لا بدّ و أن يكون باحثة عما يعرض بموضوعه، بعد الفراغ عن وجوده و ثبوته، وبعبارة اخرى عما يثبت له ثبوت شيء.

١ - و ليعلم أن المقصود تقيّة نفس الإمام في بيان الحكم بأن يبين خلاف الواقع لخوفه عليه السلام عن الظالمين، لا أن يكون الداعي تقيّة غيره بأن يبين حكم عامّة الشيعة المبطلين بالتقيّة، فتبصّر منه عفي عنه و من والديه

لشيء، الذي هو مفاد كان الناقصة، فالبحت عن أصل ثبوت الموضوع الذي هو مفاد كان التامة يخرج عن المسائل و يندرج في المبادي.

و اجيب بأن الثبوت الذي هو مفاد كان التامة إنما هو الثبوت الوجداني، و أما الثبوت التبدي الذي هو المبحوث عنه هنا فهو من مفاد كان الناقصة كما هو واضح.

و اجيب عن هذا الجواب بأن هذا و إن كان مفاد كان الناقصة، لكنه ليس من عوارض السنّة الواقعيّة المحكيّة بخبر الواحد، بل من عوارض نفس المحاكي الذي هو الخبر، فإنّ معنى الحجية أنّه يجب العمل بالخبر و الحكم بمطابقة مؤداه مع الحكم الواقعي و السنّة الواقعيّة.

قلت : لو سلّمنا عدم ورود هذا الإشكال و أنّ البحث عن الحجية 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 المكلف في الحالين، و ليس ذلك واحداً من الأدلة لابعوانها و لا بذاتها.

و أيضاً فلا بدّ من ملاحظة أنّ موضع الذي نتكلّم فيه و نرد السلب و الإثبات عليه في المسألة ما ذا، و هو في مسألة حجية خبر الواحد، خبر الواحد، فلا داعي إلى إخراجها عن وضعه و إرجاعه إلى البحث عن أنّ السنّة الواقعيّة هل يثبت بخبر الواحد أو لا، 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 الأدلة التفصيليّة أيضاً من الآية و الخبر و العقل، و موضوعها أيضاً فعل المكلف، فينطبق عليها تعريف الفقه الذي هو العلم بالأحكام الفرعيّة عن أدلتها التفصيليّة.

و حينئذ فيجب رفع اليد عن هذا الميزان أعني كون ميزان الاصوليّة رجوع

البحث في المسألة إلى البحث عن أحوال واحد من الأدلة إما بعنوانها أو بذاتها و الرجوع إلى ميزان آخر و هو أنّ الاصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لكشف الحال بالنسبة إلى الأحكام الواقعية.

و بعبارة اخرى نتيجة هذه القواعد مفيدة بحال تلك الأحكام إما علمياً بها، وإما تنجزاً لها، وإما عذراً عنها على تقدير الثبوت، يعني ثبوت الإلزام في الواقع.

أقول: لا بأس بتفصيل الكلام في هذا المرام و إن تقدّم الكلام فيه في أوّل الشروع في الفن، فنقول: إنّ القوم جعلوا موضوع الاصول الأدلة 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 الأدلة بعد الفراغ عن كونها أدلة، و إنّما يبحث فيها عن الدليلية إلّا مباحث التعادل و التراجيح، فإنّها باحثة عن أحوال الدليل بعد إثبات دليليته، مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ البحث فيها أيضاً عن الدليلية، ضرورة أنّه يبحث فيها عن أنّ الدليل عند تعارض الدليلين ما هو، هل هو شيء ثالث، أو الأقوى منها أو الأرجح أو أحدهما، فالبحث إنّما هو عن الدليلية في هذا الحال، و إذن فلا يبقى من المسائل ما كان مسألة و يلزم اندراج الجميع في جملة المبادي.

فأجاب بعضهم عن هذا الإشكال بأنّ المراد بالأدلة التي جعلناها موضوعاً هي ذواتها لا هي بوصف كونها أدلة، و لا يشكل بأنّ ذواتها متبانية بالحقيقة، فإنّه يقال: نعم لكنّها مندرجة تحت جامع مثل عنوان الذوات التي يمكن البحث فيها عن الدليلية، و على هذا فيكون البحث عن الدليلية بحثاً عن عوارض هذه الذوات.

و حاول شيخنا المرتضى تصحيح الحال مع محفوظية كون الأدلة بوصف أنّها أدلة موضوعة للاصول بدون الحاجة إلى تجسّم أنّ المراد ذاتها بما عرفت من التوجيه.

وفيه أيضاً بعد تسليمه أنّ هذا لا يتم في الاصول العملية؛ فإنّ موضوع مسألة الاستصحاب ليس هو السنة وإن قلنا باعتبارها من باب الأخبار، لوضوح أنّه على هذا يكون البحث عن دلالة «لاتنقض» من أجل كونه مدرّكاً للمسألة، وإلاّ فليس العنوان الذي هو المطروح في أوّل هذه المسألة أنّه : هل يكون لقوله عليه السلام : «لاتنقض» الخ دلالة أولاً؟ بل ما يعنون في صدر الباب أنّ الشكّ في الشيء بعد العلم بتحقيقه سابقاً يوجب البناء على بقاءه أولاً.

ثمّ قد يجعل المدرّك للأوّل دلالة هذا الخبر، وقد يجعل العقل، فالموضوع هو الشكّ الذي له حالة سابقة، كيف ولو كان البحث عن دلالة «لاتنقض» موجّباً لجعله بحثاً عن أحوال السّنة لزم دخول تمام مسائل الفقه، فإنّها أيضاً مشتملة على البحث عن دلالة الأدلّة، وكذلك الكلام في سائر الاصول العمليّة.

و حينئذ نقول : قد عرّف الفقه بأنّه العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة، وجعل موضوعه فعل المكلف، وأنّت خبير بأنّه يمكن جعل مسألة الاستصحاب من هذا القبيل، فإنّ البحث فيه عن حكم شرعي مأخوذ عن الأدلّة التفصيليّة وهو وجوب البناء على الحالة السابقة وعدمه، وموضوعه فعل المكلف وهو البناء على الحالة السابقة. بل يمكن ذلك أيضاً في حجّيّة الأمارات وحجّيّة الظواهر، فإنّ البحث عن حجّيّة خبر الواحد مثلاً، بناءً على أنّ الحجّيّة ليست أمراً آخر وراء وجوب العمل على طبق خبر الواحد بحث عن حكم شرعي، وموضوعه عمل المكلف، وهكذا حجّيّة الظواهر.

ونحن نذكر أولاً ما هو وجه التمييز والفرق بين علمي الاصول والفقه ثمّ نشير إلى ما هو الموضوع لهذا العلم، فنقول : لا إشكال أنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكماً واقعياً ثابتاً في اللوح يعبر عنها بالأحكام الواقعيّة الأولى، وهي مطلوبة بنفسها وليس ماورائها حكم آخر يكون الغرض من جعلها ملاحظة ذاك الحكم، وإنّما الغرض من جعلها نفسها، مثل حرمة الخمر وجوب الصلاة، فالشارع جعل حرمة

الخمر لأجل نفسه و المفسد الكامنة في الخمر، و كذا جعل وجوب الصلاة لأجل نفسها و المصالح الكامنة في الصلاة، لا أن كان مطلوبه و ملحوظه في جعلها حكماً آخر ورائها.

ثم تبين حال المكلف بالنسبة إلى هذه الأحكام يحتاج إلى مقدمات مثل النحو و الصرف و اللغة و حجية خبر الواحد، و غير ذلك، فإن المكلف في طريق استكشاف تلك الأحكام يحتاج إلى العلوم الثلاثة لفهم معاني ألفاظ الكتاب و السنة، و كذلك يحتاج إلى مقدمات أخرى، فإنه قد لا يظفر بشيء في طريق استكشاف الواقع و يبقى في الشك و التحيّر فيحتاج إلى قواعد من الشرع أو العقل تبين حاله عند الشك و التحيّر.

و على هذا فكل مسألة متى بلغنا بعد إمعان النظر فيها و بذل الوسع إلى نتيجة تكون هذه النتيجة حكماً شرعياً و ليس بمجوعلاً إلاً بملاحظة نفسه لا بملاحظة شيء آخر فهي مسألة فقهية، مثل قاعدة كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، فإنه قاعدة مطلوبة لنفسها و ليس المطلوب منها كشف الحال بالنسبة إلى حكم آخر ورائه.

و كل مسألة وصلنا بعد طي طريق الاحتجاج و الاستدلال فيها إلى نتيجة هي مجعولة بلحاظ حكم وراه لا لأجل نفسه، فهي مسألة اصولية مثل مسألة حجية خبر الواحد، فإننا و إن قلنا بأن الحجة ليست إلاً وجوب العمل، لكن لا إشكال أنه ليس مجعولاً على حدو وجوب الصلاة و كون نفسه عملاً مطلوباً للشارع، بل هنا واقع محجوب مستور تحت الحجاب، و هذا الخبر إما مطابق له، و إما مخالف، فالشارع جعل هذا الوجوب ملاحظة لحال ذاك الواقع المستور، فإن طابقه يكون التارك له مستحقاً للعقاب و لا عذر له في ترك الواقع، و إن خالفه يكون العامل به معذوراً على ترك الواقع.

و كذلك الاستصحاب، فإن البناء على الحالة السابقة ليس له عند الشارع مطلوية نفسية، و إنما جعله واجباً على المكلف إما لسقوط عذره بالنسبة إلى الواقع

لو ترك العمل مع الموافقة، أو كونه معذوراً لو عمل مع المخالفة، وكذلك البراءة في الشك بعد الفحص، فإنها أيضاً بمجوعة لأجل الأحكام الواقعية و سقوطها عن المكلف على تقدير الثبوت.

و من هنا يعلم عدم تمامية ما ذكره شيخنا المرتضى قدس سره في مسألة الاستصحاب في مقام تعيين المعيار لكون المسألة اصولية أو فقهية، من أنه إن كانت ثمرة المسألة نافعة بحال المجتهد والمقلد على السواء فالمسألة فقهية، وإن لم ينفع ثمرتها إلا للمجتهد فهي اصولية، مثلاً حجية خبر الواحد لا ينفع للمقلد إلا بواسطة التقليد عن المجتهد، وليس له العمل به بلا واسطة، كما هو الحال في حرمة الخمر إذا تلقاها من المجتهد، فإنك تعلم أن هذا ليس معياراً، فإن القاعدة المتقدمة أعني قولنا: كل ما يضمن بصحيحة يضمن بفساده، لا إشكال في كونها قاعدة فقهية، ومع ذلك لا يمكن رجوع المقلد إليها، بل هي مرجع للمجتهد لا غير، لأنه متمكن من تشخيص صغراها لا غير.

ثم نقول في مقام تشخيص الموضوع: إن بعض مقدمات استكشاف الواقع قد دونوه في علوم آخر مثل مسائل النحو والصرف واللغة، فإنهم - شكر الله مساعيمهم - وإن دونوها لأجل غرض آخر، لكن يكفي لمهتنا، فبقي أشياء أخرى نحتاج إليها في تحصيل هذا الغرض، فهي دونت في هذا العلم وسميت بالاصول، وهذه المسائل لها موضوعات شتى، وحينئذ لا داعي لنا إلى جعل الموضوع شيئاً واحداً، بل نجعل هذه المشتتات موضوعاً للاصول، وبينها جامع لا محالة على ما تقرّر في المعقول من عدم إمكان انتهاء غرض واحد ونتيجة واحدة إلى أشياء متعددة، ولنا بصدد تعيين الاسم لهذا الجامع.

و من هنا علمت أن تمايز العلوم ليس بتمايز الموضوعات، كما أن وحدتها لا تكون بوحدتها، ألا ترى أن علمي النحو والصرف علمان ومع ذلك يكون لهما موضوع واحد وهو الكلمة والكلام.

فإن قلت : قد جعلوا موضوع الأوّل هما من حيث الإعراب والبناء، و
موضوع الآخر هما من حيث الصحة والاعتلال تحفظاً لتلك القاعدة.

قلت : لا إشكال في أنّ الإعراب والبناء من مسائل النحو، وكذا الصحة و
الاعتلال من مسائل الصرف، فكيف يجعل ما هو من المسائل داخلاً في الموضوع؟
فالتمايز ليس إلّا بتمايز الفرضين، فالمسائل المدوّنة لأجل غرض واحد يكون علماً
واحداً وإن كان موضوعها متعدّداً، والمسائل المتعلقة بموضوع واحد يعدّ علمين إذا
كان تدوينها لفرضين، فعلم أنّ في مسألتنا لا حاجة إلى جعل الموضوع ذات الأدلّة
ليصير البحث عن الدليّة بحثاً عن أحوال الدليل، ولا إلى جعل الموضوع هو السنّة
الواقعيّة، بل الموضوع خبر الواحد.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه قد اختلف في حجّيّة خبر الواحد، فالمقول عن
السيد المرتضى والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس عدمها، والمشهور
على الحجّيّة.

واستدلّ للناهين بالأدلّة الثلاثة، أمّا الكتاب فالآيات الناهية عن العمل بغير
العلم والظن، والتعليل الواقع في آية النّبأ، حيث يستفاد منه النهي عن كلّ ما
يوجب خوف الوقوع في خلاف الواقع وفي الندم، وهو موجود في كلّ ما ليس بعلم.
وأما السنّة فأخبار كثيرة بالغة حد التواتر الإجمالي الناهية عن العمل بما
لا يوافق الكتاب، وما خالفه، وما ليس له شاهد أو شاهدان في الكتاب أو السنّة
المعلومة، فيعلم منها المنع عن العمل بالخبر المجرّد عن القرينة.

وأما الإجماع فقد ادّعاء سيّدنا المرتضى حتى أنّه جعل بطلان العمل بخبر الواحد
معلوماً من مذهب الشيعة كمعلوميّة بطلان القياس.

والجواب أمّا عن الآيات الناهية عن العمل بالظن وما عدى العلم فهو أنّ هذه
الآيات ليست إلّا عمومات، والأدلّة التي نقيّمها على الحجّيّة مخصّصة لها، بل نقول :
إنّ تلك الأدلّة حاكمة على هذه الآيات، فإنّ الخبر بعد ما صار حجّة لا يكون العمل

به عملاً بغير العلم؛ إذ معنى الحجية جعله بمنزلة العلم، فالعمل به عمل بالعلم تنزيلاً وإن كان عملاً بغيره حقيقةً ولغةً، فتكون أدلة الحجية حاکمة على تلك الآيات وهو أقوى من المخصّص.

وأما عن التعليل فيظهر الجواب عنه عند البحث عن دلالة آية النبأ، ومحصّله أنّ مدلول التعليل ليس إلّا المنع عن العمل السفهائي الناشي عن جهالة، فإنّ صاحب هذا العمل يقع في الندم عند كشف الخلاف، وأما إذا كان العمل عقلانياً فليس متعقّباً بالندم وإن انكشف خلافه، ونحن إذا جعلنا خبر الواحد حجةً بالسيرة أو بناء العقلاء أو التعبد الشرعي يصير العمل به من الأفعال العقلانية، فلا يتعقّب الندم وإن ظهر الخلاف، فعلم أنّ أدلة حجية الخبر واردة على التعليل المذكور ورافعة لموضوعه حقيقة، وهو أقوى من المخصّص والمحاکم.

وأما عن الأخبار المذكورة فهي ليست متواترة لافظاً ولا معنىً بأن يكون لفظ واحد منقولاً بالتواتر، أو مضمون واحد منقولاً بالفاظ مختلفة، كشجاعة الأمير عليه السلام، وهذه ليست لا متواتراً بحسب اللفظ ولا 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 ونقطع بوجود الخبر الصادر في ما بينها، وحينئذ لو لم يكن بين تلك المائة قدر جامع لم ينتج في مقام العمل، وأما لو كان يجب العمل بالأخصّ مضموناً من تلك الأخبار، فإنّ الصادر إن كان هو فهو، وإن كان الأعم فالأعمّ موجود في الاخصّ، فالعمل بالأخصّ متعيّن على أي حال.

فنقول: هذه الأخبار بين ثلاث طوائف:

الاولى: ما يكون وارداً لبيان الحال عند التعارض وأنّ ما لا يوافق الكتاب يجب طرحه.

والثانية: ما اشتمل على طرح ما لا يوافق الكتاب على الإطلاق من دون تقييد بصورة التعارض، فيشمل بإطلاقه الخبر الغير الموافق الذي لا معارض له.

و الثالثة : ما يشتمل على الأمر بطرح ما خالف الكتاب.

أما الاولى : فالجواب عنها واضح، فإنّ موردها صورة التعارض، فلامعوم ولا إطلاق لها بالنسبة إلى غيرها، فكأنه قيل : الخبران المتعارضان يجب الأخذ بما يوافق الكتاب منها، وبعبارة أخرى: لا يلزم من المرجعية لدى التعارض سقوط ما لا يوافق عن المرجعية مع عدمه، واختصاص المرجعية أيضاً بما يوافق، فربما يكون الشيء مرجحاً ولا دخل له في المرجعية.

و أما الطائفتان الاخريان فالقطع حاصل بوجود الصادر في ما بينها، لكثرة مجموع الطائفتين، فلاحظ الوسائل في كتاب القضاء، وأخصها 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 ولا 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 خبر الواحد الموجود خلاف مضمونه في القرآن، وأين هذا من خبر الواحد الوارد في مسألة الشكّ بين الثلاث والأربع في الصلاة التي لا عين ولا أثر لها في القرآن ونحوها من المسائل الغير الموجودة فيه؟ و هذا المقدار يكفي في المطلوب، فإنّ مطلوبنا إثبات الحجية بالإيجاب الجزئي في قبال السلب الكلي.

و أما المخالفة على وجه العموم والخصوص دون التباين الكلي فربما يتوهم شمول هذه الأخبار لها محتجاً بأنّ المخالفة على وجه التباين الكلي لا يصدر من الكذابين، ضرورة أنه لو جاء أحد وقال : إنّ الصادق قال : يا أيها الذين آمنوا لا يجب عليكم الوفاء بالعقود، لا يسمع منه أحد، فلا يصدر منهم إلّا المخالفة على وجه العموم والخصوص، فلا بدّ من عموم تلك الأخبار لتلك المخالفة، لتلا يلزم الحمل على الفرد النادر أو المعدوم.

وفيه أننا نقطع بصدور المخالفة على هذا الوجه منهم عليهم السلام كثيراً كما في البيع الفرري، ومنع الزوجة عن العقار، واختصاص الولد الأكبر بالحبوة، وغير ذلك مما ورد التخصيص في عموم الكتاب بالسنة والأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام.

فعلى ما ذكر من شمول الأخبار المذكورة للمخالفة على هذا النحو يلزم كون ذلك تخصيصاً فيها، وكل أحد يعلم أنها آية عن التخصيص، فإن المعصوم عليه السلام في مقام التحاشي عن التحديث والقول بما لا يوافق الكتاب والأمر باتقاء الله من نسبة ذلك إليهم وكونه زخرفاً وباطلاً.

وكيف يظن أحد إمكان تعقيب هذه المضامين بالاستثناء ولو بالنسبة إلى مورد واحد أو موردين، فكيف بهذه الأخبار الكثيرة في الموارد الكثيرة، فيتعين حمل هذه الأخبار على المخالفة بنحو التباين الكلي، مضافاً إلى أن الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق أيضاً يمكن إرجاعها بحسب المضمون إلى الطائفة الأخرى، وأن المفهوم عرفاً من عدم الموافقة هو المخالفة وإن كان بحسب اللغة أعم.

الآن ترى أنه إذا قيل: فلان لا يوافق ميل في أفعاله، يشمل بحسب اللغة ما إذا لم يكن لك ميل أصلاً، أو كان على الخلاف، ولكن العرف يفهمون منه الثاني، وحينئذ فتصير متواترة مضموناً ومعنى، ويكون مؤدى الكل لزوم طرح الخبر المخالف للقرآن على وجه التباين الكلي.

وأما ما ذكر في الاحتجاج على شمولها للمخالفة من حيث العموم والخصوص بأنه يلزم على تقدير عدمه حملها على الفرد النارد أو المعدوم، فالجواب: أنه لا بعد في صدور المخالفة بنحو التباين الكلي عن الكذابة إذا كان جعلهم إياها بنحو الدس في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام، نعم لا يتصور صدورها منهم إذا أسندوا الرواية إلى أنفسهم، ولكن بنحو الدس ممكن، والداعي لهم إلى ذلك تخفيف الأئمة في أنظار عوام الشيعة، وإظهار أنهم عليهم السلام ما كانوا بصيرين بآيات القرآن - العياذ

بالله - حتى صدر منهم مخالفتها بهذا الوجه.

وأما عن إجماع سيّدنا المرتضى فهو أنّ هذه الدعوى ليست ممّا انفرد به السيّد قدّس سرّه، بل كلّ أحد يعترف بها بأدنى تأمل في حال أصحاب الأئمة، فإنّهم حيث كانوا مبتلين بمعاشرة العامة، فلهذا صاروا هم السبب لأن يشتهر و ينتشر بين المخالفين أنّهم غير عاملين بخبر الواحد، ولا يجوز ذلك في مذهبهم كالقياس. حتى يصير ذلك مغروساً في أذهان مخالفيهم، حتى إذا جاء أحد منهم بخبر إلى الشيعة عن أنّهم، كان عذرهم في عدم قبوله كونه خبر واحد، فهذا الإجماع - أعني عدم جواز العمل بخبر الواحد من دون تقييده بغير الإمامي أو بغير العدل أو الثقة - 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 كانوا مجمعين على منع العمل بخبر الواحد بقول مطلق في الظاهر، و كانوا مجمعين على جواز العمل بخبر الواحد الإمامي في الباطن.

و أمّا حجج المجوزين فالأدلة الأربعة، أمّا الكتاب فأيات، و من جملة الآيات التي استدّل بها على الجواز آية النّبأ و هو قوله تعالى: «يا أيّها الذين آمنوا إن جائنكم فاسق نبأ فتيّنوا».

تقريب الاستدلال بهذه الآية يكون من ثلاثة وجوه:

الأوّل: بفهوم الشرط، فإنّ مفهومه أنّه: إن لم يحثكم فاسق النّبأ فلا يجب التّبين، يعني إن جائنكم عادل به فلا يجب التّبين، و هذا الوجه على ما قرّره القدماء محتاج إلى ضمّ مقدّمة أخرى و هي أنّه بعد نفي وجوب التّبين في خبر العادل بمقتضى المفهوم إمّا يردّ بدون التّبين، و إمّا يقبل كذلك، و حيث إنّ الأوّل باطل؛ إذ يلزم أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، فيتعيّن الثاني و هو المطلوب، لكن قد كفانا مؤنة هذه المقدّمة شيخنا المرتضى جزاء الله خيراً ببيان: أن ليس المراد في الآية الوجوب

النفسى للتبين، بل المراد الوجوب الشرطى؛ إذ من المعلوم أنه لا يجب علينا تفتيش الحال عند كلّ خبر يخبره فاسق في العالم، بل المقصود أنه يجب التبين عند خبر الفاسق للعمل، فلا يجوز العمل بدون التبين.

فيصير المفهوم على هذا أنه يصحّ العمل في خبر العادل بدون التبين، وهو المطلوب، فإنّ مفاد المنطوق على هذا يصير هكذا؛ إن جئناكم فاسق نبياً فيشترط في صحّة العمل بمضمون هذا النبأ الفحص و الوصول إلى صدق هذا المضمون، فيصير المفهوم هكذا؛ إن جئناكم غير الفاسق نبياً فلا يشترط في صحّة العمل التبين و تحصيل العلم، و معنى نفي الاشتراط هو الإطلاق و هو المطلوب.

لا يقال : يلزم اللغوية في الشرطيّة؛ إذ المحصل أنّ العمل يخبر الفاسق مشروط بالعلم، و الحال أنه مع العلم يكون العمل به لا يخبر الفاسق.

فإنّا نقول : المقصود أنّ العمل بمضمون هذا النبأ مشروط بالعلم، و هذا لا يلزم منه لغوية كما هو واضح.

هذا مضافاً إلى ما ذكره قدّس سرّه أيضاً من أنه؛ لو كان المراد الوجوب النفسى لما تمّ الاستدلال بالآية أصلاً، فإنّه على هذا يكون مفاد المنطوق مطلوبة التبين عند خبر الفاسق لإظهار فسقه و تفضيحه، و المفهوم أنّ خبر العادل لا يجب التبين عنده لأجل احترامه.

و أنت خير بأنّ هذا ساكت عن مقام العمل رأساً، فيكون اجنبياً عن المقام بالمرّة و لا يلزم أسوئية حال العادل أيضاً، بل يلزم أحسنيته كما هو واضح، و أمّا بحسب مقام العمل فيمكن توقّفه على التبين في كليهما و عدم جوازه قبله فيها، و بالجملة، بعد وضوح أنّ المراد هو الوجوب الشرطى فالأمر سهل.

والوجه الثانى : هو التمسك بمفهوم الوصف بأن يكون النظر إلى مجرد 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 التبين في خبر الفاسق

يدل بالمفهوم على عدم وجوبه في خبر غير الموصوف.

و الوجه الثالث : هو التمسك بمناسبة وصف الفسق لوجوب التبيين، وهذا أقوى من مفهوم الوصف؛ فإن المفهوم دائر مدار استفادة حصر العلية من تعليق الحكم على الوصف وإن لم يعلم مناسبة بينهما، بل الملحوظ مجرد الوصف، وأما هنا فيتبني استفادة العلية على أمرين، الأول: درك المناسبة بينه وبين الحكم مثل: أكرم العالم وأهن الفاسق، وتبين في خبر الفاسق، والثاني: كون الوصف عرضياً وطارئاً على الذات، فإنه يستفاد من ذلك علية الوصف ولو لم يستفد حصرها الذي هو مبنى أخذ المفهوم؛ إذ لو كان للذات اقتضاء لكان التعليل بالوصف لغواً، بل لزم جعل الحكم معللاً بالذات، لكونه أقدم رتبة من الوصف، وإن فرض اقتضاء للوصف أيضاً، مثلاً لو قيل: أكرم الرجل العالم، فالعالمية وإن كان لها اقتضاء وجوب الإكرام، لكن لو كان للرجولية أيضاً اقتضائه لكان اللازم جعل الوجوب معللاً بالرجولية، لأنه موضوع والعلم محموله، ورتبة الموضوع مقدّم على محموله.

و الحاصل : أن مبنى الوجه الثاني على مجرد تعليق الحكم على الوصف وأنه يفيد العلية مع الحصر ولو كان وصفاً غير مناسب كما في: أكرم الجهال، ومبنى الوجه الثالث على حصر استفادة أصل العلية بدون الحصر على التعليق مع وجود المناسبة بين الحكم والوصف المعلق عليه مثل: أكرم العالم.

و الحاصل : إنه يقال: يستفاد من الآية أن ذات الحجّة مع قطع النظر عن الطواري ليس فيه اقتضاء التبيين، بل بملاحظة الطواري، فهذه الاستفادة مبنية على استفادة العلية من المناسبة العرفية ولو لم يستفد الحصر؛ إذ لو كان للذات أيضاً الاقتضاء لكان الإناطة بالفسق لغواً، كما نقول في قضية «إذا بلغ الماء قدر كسر لم ينجسه شيء»، إنه يعلم أن ذات الماء ليس فيه مقتضى الاعتصام في قبال من يقول: إنه كذلك، لا في قبال من يثبت الاعتصام للجاري أيضاً.

فهنا أيضاً الآية ردّ لمن يسلب الحجية عن طبيعة الخبر بالسلب الكلي، لالسن

يثبت اقتضاء وجوب التبيين لوصف آخر أيضاً، مثل كونه نبأ العادل الكثير السهو، و مقصودنا أيضاً إثبات الإيجاب الجزئي في قبال السلب الكلي.

وقد أورد على هذه الوجوه إيرادات كثيرة، و نبدء أولاً بذكر ما كان صعب الذب منها، فقد استشكل على التمسك بمفهوم الشرط بأنّ القائلين بمفهوم الشرط إنما يقولون به فيما إذا كان هناك موضوع و محمول و واسطة بحسب متفاهم العرف من القضية، كما في قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، فإنّ العرف يفهم منها أنّ زيدا 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 لا يلزم من انتفاء المجئي انتفاء الزيد.

فحيثذ يقولون بأنّ القضية تدلّ مفهوماً على أنّ انتفاء الواسطة يوجب انتفاء الحكم من الموضوع، فعند عدم المجئي في المثال يحكم بعدم وجوب الإكرام لزيد، ولكن لا يثبت بذلك عدم وجوبه لعمرو؛ إذ هو موضوع مغاير لموضوع القضية، فهو مسكوت عن حكمه.

و أما لو كان انتفاء الواسطة ملازماً لانتفاء الموضوع فلاموضوع عند انتفاء الواسطة حتّى يحكم بقضية المفهوم بانتفاء الحكم عنه.

نعم هنا مطلب عقلي أجنبي عن المفهوم ثابت في كلّ قضية و لا اختصاص له باللفظية الشرطية و هو انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، و من المعلوم أنّه ليس من باب الدلالة المفهومية، و إن شئت سمّه مفهوماً، لكنّه ليس من المفهوم النافع في سائر المقامات، و من هذا القليل القضايا التي تكون بصورة الشرطية يذكر أداة الشرط فيها، ولكن سيقّت لأجل تحقّق الموضوع.

و قد مثّلوا لها بأمثلة، منها قولك: إذا رزقت ولداً فاختنه، فوجوب الختان حكم موضوعه الولد للمخاطب لا ولد غيره، و الشرط أعني المرزوقية بالولد محقّق له، و لا وجود له بدونه، و معه يكون عدم وجوب ختان الولد أمراً عقلياً، و لا تعرّض في

القضية لحال غير ولد المخاطب حتى يقال بثبوت المفهوم فيه، فيقال عند عدم المرزوقية: لا يجب ختان غير الولد من ولد الأشخاص الاخر.

وبالمجمل، فالآية الشريفة من هذا القبيل، وذلك لأن الموضوع فيها خبر الفاسق، فإن الجزاء وجوب التبيين في خبر الفاسق، ومن المعلوم أن هذا الموضوع معدوم عند عدم الشرط أعني: عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وأما خبر العادل فهو أجنبي عن موضوع الحكم في الآية، فهو مثل العمرو في مثال: إن جاءك زيد فأكرمه، فكما لا تعرض فيه لحال العمرو لا منطوقاً ولا مفهوماً، فكذا هنا لا تعرض لحال خبر العادل لا في منطوق الآية ولا في مفهومها.

فإن قلت: مبنى ما ذكرت على أن مبنى أخذ المفهوم وجود ثلاثة أشياء: موضوع ومحمول و شرط خارج عن الطرفين، حتى يكون الموضوع بجميع خصوصياته محفوظاً في جانب المفهوم.

وفيه أنه غير معقول؛ لأنه لا محالة يتأتى من قبل الشرط تضيق في عالم الموضوع، لانقول إنه بمنزلة التقييد، لكن حاله حال المقدمة الموصلة في أنه موضوع في لحاظ الشرط، وليس له إطلاق حالي يشمل حال عدم الشرط، وعلى هذا فإذا جعلنا الموضوع طبيعة النبأ فلا محالة يصير متضيقة بلحاظ وجود الشرط أعني مجيء الفاسق به، فالطبيعة منفكة عن هذا اللحاظ ما وقع تحت حكم وجوب التبيين، فلا يلزم الإشكال الذي ذكرت من سراية الحكم إلى النبأ المجني به للعادل، كيف و الشرط مساوق لعلّة الحكم، فلو سرى الحكم إلى الفرد الغير المقترن بالشرط لزم انفكاك المعلول عن علته، وهذا ما ذكرنا من عدم المعقولة.

قلت: لا يرد هذا الإشكال أصلاً، وذلك بعد مقدمة وهي أنه من الممكن أن يكون وجود الشرط في فرد من الطبيعة موجباً لإنشاء الحكم في فرداها الآخر، مثل قولك: إن جئتك زيد فأكرم عمرأ، فحينئذ نقول: من الممكن أن يكون اقتران الطبيعة المهمة بالشرط موجباً للحكم في جميع أفرادها حتى الخالي منها على

الشرط، و ليس هذا إنكاراً لما قرّرتة من ورود التضييق من قبل الشرط على الموضوع.

فإنّا نقول : نسلم هذا التضييق في المقام، لكن في قبال أنّ الطبيعة بنفسها مع قطع النظر عن أمر خارج لا يصير محكوماً بالحكم، و ليس مقتضاه تحديد الموضوع الذي يتعلّق به وجوب التبيين أيضاً بالشرط، فتى اتّصفت المهملّة فالتّصف و غير المتّصف منها يصير تحت الحكم، بل لو كان ذلك ممكناً في الموضوع الشخصي مثل «الزيد» في : إن جاء زيد فأكرمه قلنا بذلك فيه أيضاً، لكن لا يتصور فيه بعد حالة المجئي حالة عدم المجئي، و أمّا الطبيعة المهملّة فانقسامها إلى القسمين بعد محفوط، فلامانع من الإطلاق فيه، بل لا وجه للتقييد.

فعلم أنّه إن اريد السلامة من هذا فلا بدّ من ملاحظة التقييد في موضوع الجزاء، فيقال : طبيعة النّبأ إن جاء بها الفاسق، فتلك الطبيعة المتّصفة بمجئي الفاسق بها يجب فيها التبيين، فيجري إشكال شيخنا المرتضى قدّس سرّه.

فإن قلّت : إنّ لنا في الآية موضوعاً موجوداً في حالتي وجود الشرط و عدمه و هو مطلق النّبأ من دون اعتبار إضافته إلى الفاسق أو العادل، فكأنّ القضية تكون بهذه الصورة : النّبأ إذا جاء به الفاسق فتبين عنه، و لاشكّ أنّ مفهومه يصير حينئذ : النّبأ إذا جاء به العادل فلا يجب التبيين عنه، فاتحد 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 فلا يجب عليك اختنانه، يعني لا يجب عليك اختتان ولد غيرك، و لاملزم لنا بأن نجعل الموضوع للقضية في الآية نبأ الفاسق، و في المثال هو الولد لك حتى يقال : إنّهُ على فرض عدم مجئي الفاسق بالنّبأ و عدم المرزوقية بالولد فلا موضوع في البين، و عدم الحكم حينئذ ليس من المفهوم في شيء.

قلّت : إن اريد بالنّبأ الذي يجعل موضوع القضية طبيعة النّبأ الغير المقيدة بالتشخيص الخارجى فلا شكّ أنّ الطبيعة بعد حصول الشرط و هو مجئي الفاسق بها

قابلة للانقسام إلى قسمين : ما جاء به العادل، و ما جاء به الفاسق؛ ضرورة أنَّ الطبيعة المجني بها الفاسق يتصور لها الفرد المجني بها العادل، نعم خصوص هذا الشخص المجني به الفاسق لا يتصور مجني العادل به، ولكن نفس الطبيعة المجردة تكون بعد مجني الفاسق بها على حالها قبل المجني بـ لا تفاوت، فلها فردان كما كانا له قبل حصوله.

و بالجملة، فيصير محصل مدلول القضية حينئذ : إن جاء الفاسق نبأً فطبيعة النبأ يصير واجب التبيين سواء جاء بها العادل أم الفاسق، وهذا خلاف المقصود، وأيضاً لا يخفى ما في المعنى حينئذ من البرودة؛ إذ يلزم وجوب تبين تمام أخبار العالم بمجرد مجني فاسق نبأً، و حينئذ فلا بد من أن نجعل الطبيعة باعتبار التقيّد بمجني الفسق موضوعاً للحكم بأن نعتبر الموضوع في قولنا : النبأ إن جئكم فاسق به فتيبوا عنه، هو النبأ المجني به الفاسق، فالطبيعة المقيّدة بقيد مجني الفاسق يكون واجب التبيين، فإذا صار القيد فعلياً و موجوداً في الخارج يصير الحكم و هو وجوب التبيين منجزاً لتنجّز شرطه، و حينئذ فيستقيم المعنى، لكن لا يفيد المفهوم؛ إذ عند عدم تحقق الشرط لا تحقق للموضوع أعني الطبيعة المقيّدة، فيعود الإشكال من أن الانتفاء عند انتفاء الموضوع ليس من المفهوم، و نبأ العادل مغاير لموضوع القضية.

و إن اريد بالنبأ المجهول موضوعاً للأفراد الخارجية، يعني أن الموضوع كل شخص شخص من الأخبار الموجودة في الخارج، فلا ريب أن النبأ الشخصي الخارجي ليس قابلاً للتقسيم بين ما جاءه العادل و ما جاءه الفاسق، ضرورة أن ما جاءه الفاسق لا يتصور فيه مجني العادل و بالعكس، ولكن يصح فيه الترديد فيقال : هذا الشخص من النبأ إما جاء به العادل وإما جاء به الفاسق، فحينئذ يصح تركيب القضية على وجه يفيد المفهوم، بأن يقال في كل واحد واحد من الأنباء الشخصية : إن كان الجاني به فاسقاً فيجب فيه التبيين، فيصير المفهوم أنه إن لم يكن الجاني به فاسقاً و لا محالة يكون حينئذ عادلاً فلا يجب التبيين.

لكن هذا كما ترى إنما يناسب مع المضي كما مثلنا وهو خلاف الموجود في الآية، فإن الشرط فيها يكون مسوقاً للاستقبال، فلا يناسب إلا مع الطبيعة، ضرورة أنه لا يصح التعبير: (يجي) في النبأ الشخصي الخارجي، وإنما الصحيح هو التعبير: (جاء) على معنى المضي، نعم التعبير: (يجي) يناسب الطبيعة، فيقال: طبيعة النبأ إنما يجي بها العادل وإما يجي بها الفاسق، كما يناسبها التعبير بالمضي أيضاً، ولا يخفى أن كلمة (جاءكم) في الآية يكون بمعنى الاستقبال.

والحاصل: الفرد الموجود في الخارج فعلاً، أو الذي وجد وانعدم في الأوصاف التي تكون من نحو وجوده، مثل الرجولية والانوثية في الإنسان، ولا محالة يكون قابليته لأمرين منها على نحو التردد، يكون التعبير الصحيح في مثل ذلك بالمضي فقط، مثلاً يقال: هذا الشخص إما وجد رجلاً وإما امرئاً، ولا يصح إما يوجد.

وكذا في الفارسية يقال: يا مرد است يا زن است، ولا يقال: يا مرد می شود يا زن، بخلاف الأوصاف العرضية التي يعثور إثنان منها على فرد واحد في حالين مثل العلم والجهل، فالتعبير بالاستقبال حينئذ صحيح، فيقال: الزيد إن كان يصير عالماً فكذا، وفي الفارسية أيضاً يصح التعبير بأنه «اگر عالم شود چنین» ومن هذا القبيل قضية «إذا بلغ الماء قدر كر».

وأما الفرد الذي لم يوجد بعد و يوجد في المستقبل ففرديته موقوفة على لحاظ الفراغ عن وجوده ورؤيته موجوداً في الخارج كأنه المحسوس والمشاهد بالعين، ولو لم يلاحظ كذلك فكل ما زيد القيد على القيد لا يصير جزئياً، بل كلياً مضيقاً، فالتعبير بالاستقبال حينئذ وإن كان صحيحاً لكن حاله حال الكلي، كما يقال: النبأ الذي يوجد في ما بعد إما يجيئه العادل وإما يجيئه الفاسق.

وأما لو لوحظ على نحو الفراغ عن الوجود فحالها حال الموجود الفعلي أو الماضي في أن التعبير بالاستقبال فيه غلط، فلا يصح أن يقال في هذا اللحاظ بالفارسية مثلاً: مردی که فردا موجود می شود یا مرد موجود می شود یا زن، بل

يقال : يا مرد است يا زن، وكذلك لا يقال : صيدى كه فردا زيد مى كند يا آهو صيد مى كند يا چيز ديگر، بل يقال : يا آهو است يا چيز ديگر، نعم يصح هذا التعبير في اللحاظ الأول أعني لحاظ عدم الفراغ الذي تكون الكلية معه محفوظة، فتدبر فإنه دقيق. **فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ هنا ثلاثة أشياء: الأول :** النبأ الموجود الخارجي، وهذا لو جعلناه موضوعاً وإن كان يمكن تركيب القضية على وجه أمكن أخذ المفهوم منها، إلاّ أنّه لا يمكن موضوعيّته في الآيّة المفروض كون الشرط فيها المجئي 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 مضرّ بالدّعوى من حجّية خبر العادل لنافع، 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 لا مفهوم للآيّة؛ لعدم التحقق لهذا الموضوع عند عدم الشرط، فتحصل بعدم الشرط سالبية مستتفية الموضوع، و لا ربط لها بانتفاء وجوب التبيّن عن موضوع نبأ العادل، فعلم عدم إمكان ذبّ الإشكال بجعل الموضوع مطلق النبأ وإن تخيّل به 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 ليتمكن 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 القضية 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 القضية المحمول على الموضوع المذكور فيها.

مثلاً قولنا : أكرم الرجل العالم لو قيل بالمفهوم فيه فعنى مفهومه انتفاء سنخ وجوب الإكرام عند انتفاء العلم و لو كان في الرجل الجاهل، و ليس مفاد المفهوم انتفاء نفس هذا المحكم المنشأ في هذه القضية؛ فإنّ المذكور في هذه القضية هو وجوب الإكرام المعلق على الرجل العالم، فليس المفهوم أنّه لو انتفى العلم يستتفى وجوب الإكرام المعلق على الرجل العالم؛ إذ هذا من باب حكم العقل بانتفاء المحكم عند انتفاء الموضوع، و ليس بقضيّة المفهوم، بل قضيّتها كون العلم علّة منحصرة لسنخ وجوب الإكرام للرجل أعمّ من المعلق منه على العالم أو الجاهل، فيكون المحكم عند انتفاء العلم بانتفاء هذا الوجوب عن العالم من باب حكم العقل، و عن الجاهل من باب المفهوم، فيكون المفهوم في القضية الوصفية هو انتفاء المحكم عن غير الموضوع المذكور فيها، كما أنّه في القضية الشرطية 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 العلية المنحصرة بالمرّة، بل هما يفيدان في هذه الموارد مفاد الوصف و العلية 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 : إنّهُ لو كان الكلام بصورة القضية الوصفية بأن قيل : يجب التبيّن في نبأ الفاسق و قلنا بثبوت المفهوم للوصف، كان المستفاد علية وصف الفسق لثبوت التبيّن، بمعنى أنّه متى انتفى هذا الوصف انتفى وجوب التبيّن الكلّي لا الشخص المعلق منه على نبأ الفاسق، ضرورة أنّه بديهى بحكم العقل بانتفاء المحكم 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 القضية.

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، وهذا الوجه لإثبات مفهوم الشرط في الآية قد تعرض له المحقق الجليل المولى محمد كاظم الخراساني طاب ثراه في حاشيته على الرسائل وأشار إليه في كفايته أيضاً، ونقل الاستاد دام ظلّه إصراره عليه في الدرس.

قلت: هذا مبني على إثبات ظهورين لأداة الشرط في معنيين ولو لم يكونا في عرض واحد وبوصفين، بل كان أحدهما في طول الآخر ومن باب أقرب المجازات عند عدم إرادته، الأول: ظهورها في العلية المنحصرة كما هو مبني الأخذ بالمفهوم، والثاني ظهورها في ثبوت هذه العلية للتالي بالنسبة إلى الحكم المتعلق بالموضوع الأجنبي عن التالي كما في: أكرم زيدا إن جاءك، حيث أفادت كلمة «إن» العلية المنحصرة للمعني بالنسبة إلى وجوب الإكرام المتعلق بالزيد الذي هو غير المعني. وحينئذ فإذا لم يمكن الأخذ بظهور الأداة في المعنى الثاني أعني خصوصية ثبوت العلية المنحصرة للتالي لثبوت الحكم للموضوع المغاير للتالي، كان ظهورها في المعنى الأول أعني أصل العلية المنحصرة محفوفاً.

ولكنك خير بأننا إن قلنا بثبوت مفهوم الشرط فلا إشكال أن للأداة وضعاً واحداً وظهوراً واحداً في معنى واحد وهو العلية المنحصرة الخاصة بخصوصية كونها في التالي المغاير للموضوع، وليس لها ظهور في مطلق العلية المنحصرة بعد عدم إمكان إرادة الخصوصية.

فدعوى أن الوضع وإن كان واحداً بإزاء العلية الخاصة، إلا أننا نقول بمراتب الظهور وكون مطلق العلية أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي، لوضوح أن أمر الأداة بعد عدم إمكان الحمل على العلية الخاصة يدور بين الحمل على مجرد ربط وجود هذا بوجود ذاك من دون إشعار بالعلية أصلاً، وبين الحمل على العلية لسنخ الحكم المستلزمة لاتفائه عن موضوع آخر، ولاشك أن الأقرب إلى العلية الخاصة هو الثاني دون الأول، فنحن وإن سلمنا عدم الظهور في مطلق العلية في عرض الظهور

في العلية الخاصة بأن يكون هنا وصفان، ولكن نقول بثبوت الظهور الأوّل عند رفع اليد عن الثاني وفي طوله، وبعبارة اخرى: وإن سلّمنا عدم ثبوت الظهور في مطلق العلية 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 لا يخفى على من راجع الأمثلة العرفيّة من قبيل قولنا: إذا رأيت زيدا فاقراءه منّي السلام ونحوه أنّ دعوى انقهاام العلية بالنسبة إلى سنخ الحكم منها بعيدة، بل إمّا يكون هذا المعنى في الظهور والانقهاام العرفي مساوياً مع مجرد تحقيق الموضوع بدون نظر إلى العلية، وإمّا أنّ الثاني أظهر، ولا يبعد القول بأنّ المتفاهم لدى العرف من هذه الأمثلة هو سوق الشرط لمجرد تحقيق الموضوع، فهي متّحدة المفاد مع القضية الحملية، وليس الملحوظ فيها اشتراط شيء بشيء وإناطته به على وجه العلية المنحصرة، هذا هو الكلام في مفهوم الشرط.

وأما مفهوم الوصف فالجواب أنّه تقرّر في محله عدم ثبوت المفهوم للوصف، وأما المناسبة العرفيّة وقضية فهم العلية من ذلك، فلا يخفى أنّ الاستشكال على أصل فهم المناسبة بأنّه يحتمل أن يكون النكتة لإتيان الوصف هو التنبيه على فسق وليد لا لأجل دخالته وعليّته في حكم وجوب التبيّن، خروج عن طريق السداد وبعيد 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 وإن كان مناسبة الوصف في الآيّة وهو الفسق للحكم المقترن به فيها وهو وجوب التبيّن مسلّمة، إلّا أنّه من القريب أن يكون وجه تعليق الحكم بوجوب التبيّن على مجي الفاسق بالنّبأ هو أنّ الغالب عدم حصول العلم من إخبار الفاسق بملاحظة فسقه وعدم تحرّزه عن الكذب، بخلاف العادل؛ فإنّ الغالب حصول العلم من خبره بملاحظة قيام ملكة العدالة المانعة عن ارتكاب تعمد الكذب به، مع كون خبره في المحسوسات، والاشتباه فيها قليل، مثل احتمال خروج

العادل عن عدالته بنفس هذا الإخبار لتعمّده الكذب فيه، فإنّ باب هذا الاحتمال منسّد غالباً.

وبالجملة، فنّ المسلم غلبة العلم بالخبر به في جانب العادل و غلبة الجهل به في جانب الفاسق.

وحينئذ فنّ المحتمل قريباً أن يكون وجه تعليق وجوب التبيّن على مجيئ الفاسق بالنبأ هو ما يكون الغالب في خبره من ثبوت الجهل معه بالخبر به، و حينئذ فيصير الكلام في قوّة إناطة وجوب التبيّن على الجهل، وإناطة عدمه على العلم، وهذا أجنبيّ عمّا نحن بصده من جعل الضابط لوجوب التبيّن عنوان خبر الفاسق، والضابط لعدمه عنوان خبر العادل، وبعبارة أخرى: 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 وإن كان ظاهر العنوان نوعاً هو الموضوعيّة للمعرفيّة، 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 تعمد الكذب فيه متمشّ، فيحب التبيّن في خبره لأجل هذا الاحتمال، وإلّا فلو كان الخبر شارب الخمر مثلاً لكن نعلم بعدم تعمّده الكذب فلا تعمّه الآية بظاهرها.

فعلم أنّ خصوصيّة الفسق ملغاة، وإمّا المعتبر هو احتمال تعمد الكذب، ولكن لما كان فردّه 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 التعبد؛ لأنّ احتمال كذبه مفقود، و احتمال خطائه مسدود بالأصل العقلائي، و ربّ عادل لا تكون الملكة الرادعة فيه بمثابة في الأوّل، بل يحتمل في حقّه الخروج عن مقتضاها في شخص الإخبار الشخصي، و هذا يحتاج إلى التعبد، و قد عرفت

قصور الآية عن الدلالة على حجته.

و من هنا تعرف أننا لو أغمضنا عن إشكال شيخنا المرتضى في ثبوت المفهوم للشرط في الآية بكونه محققاً للموضوع وقلنا: إنه ليس كذلك وأن الموضوع مطلق النبأ، فيفيد المفهوم لأنباء الفاسق، لكن نقول بعد فرض إلغاء خصوصية الفسق في جانب المنطوق وكون الاعتبار باحتمال تعمد الكذب كان المعبر في المفهوم أيضاً ذلك. فكأنه قيل: إذا جائكم مخبر يحتمل في حقه تعمد الكذب بنياً فتيبوا، فالمفهوم أنه: إذا جاءكم غير هذا المخبر - يعني من لا يحتمل في حقه تعمد الكذب - فلا يجب التبيين. وقد عرفت أن هذا لا يفي بالمقصود.

و الحاصل كلاً فرض الفراغ منه في الموضوع لا يصح جعله تلو «إن» و هنا حيث إن أصل مجيئه المخبر مفروغ عنه حسب الفرض لا يصح تلويته لإن، نعم يصح ذلك بالنسبة إلى قيد المجي أعني كون الجائي فاسقاً.

و حينئذ نقول: هذا وإن كان صحيحاً، لكنّه خلاف الظاهر في تلك القضية و أمثالها مثل: إن رزقت ولداً ونحوه؛ فإنّ الظاهر فيها عدم المفروعية من الذات في الموضوع حتى لوحظ التعليق بالنسبة إلى القيد فقط، بل الظاهر تعلّق التعليق بمجموع الذات والقيد، و معه عرفت أنه لا يصح 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 التبيين للعمل بخبر الفاسق بأن الإقدام عليه قبله بجهالة و غير علم يكون في معرض ظهور خلافه و حصول الندم لذلك.

فيدل على أنّ كلّ إقدام على عمل كان عن غير علم و في معرض تبين الخلاف و

الوقوع في الندم لا يجوز قبل التبيين، ولا شك أن هذا ينطبق على العمل بخبر العادل الغير المفيد للعلم فإنه إقدام عن جهل، ويكون في معرض الوقوع في مخالفة الواقع و الندم، فيكون ممنوعاً بمقتضى التعليل، فإن الحكم المعلل يتبع العلة عموماً و خصوصاً، فربما تكون العلة مخصصة للمورد، و ربما تكون معمة له، و ثالثة تكون مخصصة من جهة و معمة من اخرى.

ألا ترى أن قول القائل : لا تشرب الخمر لأنه مسكر يفيد حرمة كل مسكر و إن كان الموضوع في القضية خصوص الخمر، و قول القائل : لا تأكل الرمان لأنه حامض مخصص من جهة إخراج الفرد الغير الحامض من الرمان، و معتم من جهة إدخال الفرد الحامض من غير الرمان.

لا يقال : إن التعليل عام يشمل كل عمل صادر عن جهل، ولكن المفهوم أخص منه مطلقاً، لاختصاصه بخبر العادل الغير العلمي، وعدم اشتاله الخبر العادل العلمي، فيلزم تخصيص عموم التعليل بالمفهوم، فيكون المحصل وجوب التبيين في كل إقدام عن جهالة إلا في العمل بخبر العادل.

لأننا نقول : ليس المناط في التقديم مجرد كون أحد الدليلين أخص، بل الوجه في تقديم الأخص إما كونه نصاً أو أظهر، فيدور الأمر بين رفع اليد عن النص أو الأظهر و حفظاً للظاهر و بين عكسه، ولا شك في تعيين العكس كما في قولك : أكرم العلماء، و قولك : لا تكرم زيدا العالم، فإن الثاني نص في حرمة إكرام الزيد، و الأول ظاهر في وجوبه.

و أما هنا فالأمر دائرين طرح ظهور التعليل في العموم و حفظ ظهور القضية في المفهوم و بين العكس، فالتعارض واقع بين الظهورين.

وبعبارة اخرى : إنما نعمل بالخاص لأن في العمل به عملاً بكلا الدليلين؛ لأن فيه العمل بالعام في بعض أفراده، بخلاف العمل بالعام حيث يلزم منه طرح الخاص بالمرّة، وليس العمل بالعام هنا إلا على نحو العمل بالخاص من حيث كون كل منها

أخذاً ببعض الدليل المخالف وطرحاً لبعضه، فإننا إن أخذنا بظهور القضية في المفهوم لا يلزم إلا طرح العموم في بعض أفرادها، كذلك لو أخذنا بالعموم لا يلزم إلا طرح أحد جزئي القضية وهو المفهوم، ولا يلزم طرح ظهورها بالمرّة.

وحينئذ فالترجيح لأظهرهما، ولا شكّ أنّه التعليل، فإنّ ظهور القضية في المفهوم لو سلّمناه فإنما هو بالاتّمساق، وليس إلاّ ظهوراً أولياً لا يقاوم مع ظهور التعليل خصوصاً بملاحظة أنّ العموم المستفاد من العلل أقوى من المستفاد من الصيغ، ككلمة «كلّ» ونحوها.

وإن شئت قلت: إنّ المفهوم وإن كان اخصّ، ولكنّه ليس بدليل مستقلّ حتى يلاحظ في مقام المعارضة بانفراده، وإنّما الدليل نفس القضية التي يكون المفهوم بعض مدلولها، والنسبة بينها وبين العام المعارض إنّما هو العموم من وجه^(١)، فإذا كان العموم المعارض منفصلاً عن القضية فلا بدّ من ملاحظة الأظهرية فيما بينهما، ويمكن أن يكون ظهور القضية في المفهوم أقوى من ذلك العام في العموم، وأما إذا كان العموم في ذيل القضية المشتملة على المفهوم، وكانت هي معلّلة به، فحينئذ حيث قلنا إنّ العبرة في المعلّل بالنظر إلى العلّة عموماً وخصوصاً ولا ينظر إلى نفس المعلّل فلو فرض المساواة أيضاً بين ظهور القضية في حدّ ذاتها في المفهوم و ظهور العلّة في العموم لوجب رفع اليد عن المفهوم، لكون العموم في العلّة قرينة صارفة مانعة عن انعقاد ظهور المفهوم، فكيف مع كون العموم المستفاد من التعليل أقوى من سائر العمومات وآيباً عن التخصيص.

هذا حاصل الإيراد، وقد عدّه شيخنا المرتضى قدّس سرّه ممّا لا يمكن الذبّ عنه، والحقّ إمكان التفصّي عنه بأن يقال: إنّ كلمة «جهالة» الواقعة في التعليل وإن كانت

١ - ولو فرض أنّه ليس من هذا القبيل اصطلاحاً فلا شكّ في اتّحاده معه في السلاك، لراقمه عفي عنه.

بحسب المادة ظاهرة في المعنى المقابل للعلم فيشمل كل شك و ظن، إلا أن المراد بها هنا هو السفاهة، أعني العمل بالجهل الذي لا يكون عقلائيّاً، ولا ينبغي صدوره عن العاقل، والدليل على إرادة ذلك منه هو تفرّيع الندامة عليه، فإنّ العمل بالشكّ بمجرد كونه عملاً بالشكّ لا يكون معرضاً للندامة؛ إذ ربّما يعمل العقلاء بالشكوك فيما إذا كانت معتبرة عندهم ولا يحصل الندم عقيب ظهور الخلاف.

ألا ترى أنّه إذا أخبر البيّنة بظاهرة شيء فعاملت معه معاملة الطهارة، ثمّ ظهر كونه نجساً لا تحصل لك الندامة على موافقة البيّنة، لأنّه فعل عقلائيّ وهو لا يتعقّب الندم، فكلّ إقدام كان مستنداً إلى حجة عقلائيّة ممضاة للشرع أو تعبدية شرعية فليس متعقّباً بالندم.

وإذن نقول: خبر العادل بعد ما جعله الشارع حجة بقضيّة المفهوم تكون موافقته فعلاً عقلائيّاً، فيخرج عن عموم التعليل خروجاً موضوعيّاً، نعم قبل جعله حجة كان من أفرادهم ومعدوداً من الأفعال السفهائيّة.

إن قلت: كيف يمكن ذلك في كلام واحد؛ فإنّ استقرار ظهور نفس القضية المعلّلة في المفهوم مبنيّ على عدم شمول التعليل لخبر العادل، وعدم شموله مبنيّ على استقرار ظهورها في المفهوم.

قلت: إنّما يلزم ذلك لو كان التعليل منافياً لأخذ المفهوم وههنا الأخذ به وعدمه في حدّ سواء بالنسبة إلى التعليل، وذلك لأنّه إن كان خبر العادل حجة فيلزم خروجه عن التعليل خروجاً موضوعيّاً، وإن لم يكن حجة يكون واحداً من أفراد موضوعه، فنقول: نأخذ بظهور القضية في المفهوم كما هو المفروض ونحكم باستقراره من دون ارتكاب خلاف ظاهر في التعليل، وإذا أمكن الجمع بين الظهورين فلا وجه لطرح أحدهما، وملاحظة تمام أجزاء الكلام التي من جملة العلّة إنّما يلزم لأخذ المفهوم ليكون المفهوم المنتزع مطابقاً لها ولم يكن في الكلام ما يخالفه، والمفروض أنّه هنا كذلك؛ إذ ليس في المفهوم مخالفة للعلّة أصلاً، فطرحة مع ذلك ليس إلّا طرحاً للظهور بلا دليل.

فإن قلت : لاشك أنه لو لاحجية خبر العادل كان مشمولاً لعموم التعليل، فنحن ندعي أنها متأخرة رتبة عن هذا العموم ببيان أن وجوب التبين لكونه معلولاً لهذه العلة متأخرة رتبة عنها، فنقيضه الذي هو المحجية أيضاً متأخر عنها بقضية وحدة رتبة النقيضين، فحيث لاحجية في رتبة التعليل أثر التعليل أثره.

قلت : هذا خلط لمقام الثبوت بمقام الإثبات؛ فإن قضية العلية والمعلولية بحسب مقام الثبوت ما ذكرت، وأما بحسب مقام الإثبات والتلفظ وترتيب ترصيف المعاني في الذهن وانتقاشها تكون طبق الأنفاظ، فما كان في اللفظ مقدماً كان مقدماً في التصور والانتقاش، ولاشك أن القضية الشرطية حسب الفرض في حد ذاتها لها دلالة تصويرية انتقاشية على المفهوم، غاية ما في الباب أنك تقول : إن هذا الظهور الانتقاشي يحتاج استقراره إلى تمام الكلام وحجته منتظرة لاستقراره.

فنقول : نعم الأمر كذلك، لكن بعد ثبوت أصل هذا الظهور الانتقاشي من الصدر يلاحظ في الذيل، فإن كان فيه ما ينافيه ولا يجامعه نرفع اليد عنه، كما في قضية رأيت أسداً يرمي بالقوس، وأما إذا لاحظناه غير مماس به ولا متعرض لفيه ولا إثباته فقهاً يستقر ما فهمناه تصوراً من الصدر عند تمام الكلام.

فنقول : أي منافاة بين هذين الكلامين لو فرضناها مستقلين، أعني قولك : لا تعمل بغير الحجة وقولك : خبر العادل حجة، فإن فهمت في صورة الاستقلال منافاتاً فقل في صورة الاتصال وكون أحدهما في الصدر والآخر في الذيل : إن أحدهما قرينة صارفة عن ظهور الآخر، وأما بعد عدم المنافاة - كما هو الواضح - لعدم تعرض الاولى لحجية شيء وعدمها فلا وجه للصرف.

فعلى هذا نحن نقول : لاشك أن العلة وإن كانت مضيقة لدائرة الموضوع في بعض الأحيان، لكنه ليس كالقييد، بمعنى أنه لو شك في فرد من العام أنه متصف بالعلة أو لا، يمكن الأخذ بالإطلاق أعني إطلاق قوله : لأنهم عدول مثلاً في قوله : أكرم العلماء لأنهم عدول، وإن كان يتوقف في مشكوك العدالة من العلماء لو كان الكلام بصورة

التقييد، كما قال: أكرم العلماء العدول؛ لأنه تمسك بالعام في الشبهة الموضوعية. وحينئذ نقول: كما يرفع الشك بواسطة العلة عن الأفراد المشكوكة، كذلك لو كان الكلام ذا مدلولين، منطوق ومفهوم، فالعلة المذكورة فيه تدل على انتفاء نفسها في مورد المفهوم، وجه الدلالة أن العلة علة لمجموع ما للكلام من المدلول، والفرض أن من مدلوله حصر الحكم على الموضوع المذكور فيه الذي هو منشأ أخذ المفهوم. فإذا قيل: أكرم زيداً إن جاءك لأنه يعطيك درهماً، يفهم منها أن العلة أيضاً مقصورة على صورة المجني وأن في صورة عدمه لا يعطي الدرهم وإن أكرمه. وبالجمله، بعد ما فرضنا أن القضية الشرطية ومدلولها ومفادها في حد ذاتها إثبات الحكم على وجه المحصر، فإيراد العلة أيضاً لاحتمال يكون على هذا المفاد، ومعنى إيرادها عليه أن العلة غير مشتركة بين صورتين وجود الشرط وعدمه، بل مختصة بالصورة الأولى.

نعم لو فرضنا العلم من الخارج بالاشتراك فحينئذ نأخذ بعموم العلة ونجمله صارفاً ومانعاً عن انعقاد استقرار ظهور الجملة في المفهوم، لكن عند عدم العلم وفرض مشكوكية الحال يحكم ظاهر العلة بواسطة ارتباطها بالمحصر بعدم وجودها في حالة عدم الشرط، ويرفع الشك الحاصل لنا، كما قلنا: إن العالم المعلوم من الخارج عدم عدالته نحكم بخروجه من العام في قوله: أكرم العلماء لأنهم عدول بقضية العلة، وأما الفرد المشكوك العدالة يرفع الشك في عدالته ويحكم بدخوله بقضيتها أيضاً. ثانيها: وهو إشكال على جميع أدلة الحجية لخبر الواحد ولا اختصاص له بالآية: أن حجية خبر الواحد يلزم من وجودها عدمها، وكل ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، ينتج أن حجية خبر الواحد محال.

أما الكبرى فواضحة، وأما الصغرى فلأن من جملة أخبار الآحاد التي نقول بحجيتها خبر السيد قدس سره بعدم حجية خبر الواحد، لاجتماعه جميع شرائط القبول والحجية، فلو كان خبر الواحد الذي من جملته خبر السيد بعدم الحجية حجة لزم من حجيته عدمها.

و أجاب شيخنا المرتضى قدس سرّه بما حاصله أنّه لابدّ من ملاحظة أنّ هذا الأمر المحال نشأ من قبل أي شيء؟ فنقول: لا ريب في أنّه ناش من شمول أدلة الحجية لهذا الخبر أعني خبر السيّد قدس سرّه، فإنّ هذا الخبر لو كان داخلياً لزم من دخوله عدم حجية نفسه، ولا شيء من سائر الأخبار فيلزم من الحجية عدمها، فعلياً أن نطلع مادة الفساد وهو دخول هذا الخبر، فتكون العمومات مخصّصة بغير هذا الفرد بتخصيص عقلي.

أقول: يمكن الاستشكال عليه قدس سرّه بما قد علّمه قدس سرّه إيّانا وهو أن نقول: كما أنّكم تفحصتم عن منشأ لزوم المحال في أدلة الحجية وقلتم: إنّ دخول خبر السيّد نحن أيضاً نتفحص عن أنّ موجب لزوم المحال في خبر السيّد قدس سرّه ماذا؟ فنقول: لهذا الخبر مدلولان، أحدهما أنّ ما سواه من الأخبار ليس بحجّة، والثاني أنّ نفسه غير حجّة، ولا شك أنّ دلالة على عدم حجية غيره من الأخبار لا مدخل لها في لزوم المحال كما هو واضح.

وأما دلالة على عدم حجية نفسه فهي المنشأ بمعنى عدم إمكان شمول الأدلة لخبر السيّد بملاحظة دلالة هذه، فنحن نقول: لا تشمل الأدلة لخبر السيّد بلحاظ هذا المدلول وهو سلب الحجية عن نفسه، فتكون شاملة له من حيث مدلوله الآخر وهو سلب الحجية عن غيره، فيلزم من دخول خبر السيّد تحت الأدلة 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 وأخبار الصلاة وغيرها، فيكون الجواب وجود المرجّح في طرف الأخبار لكثرتها ووحدة خبر السيّد، فإنّه إذا دار الأمر بين خروج فرد واحد أو خمسمائة فرد مثلاً فلا ريب في رجحان الأوّل، هذا مضافاً إلى ما يلزم على الثاني من صيرورة الكلام من نحو اللغو والمعّاء، فإنّه قد حكم على جميع الأفراد بحكم واريد فرد واحد ينافي ثبوت الحكم لسائر الأفراد،

فقيل: كلّ خبر عادل حجة وأريد به خبر السيّد الذي مضمونه أنّه لاشيء من خبر عادل بحجة.

وحاصل أصل الإشكال أنّ حجّية خبر الواحد محال؛ لأنّه يلزم من حجّيته عدم حجّيته، وذلك لأنّه لو كان خبر الواحد حجة لكان خبر السيّد حجة؛ لأنّه أيضاً خبر واحد، وحجّيته مستلزمة لعدم حجّية خبر الواحد، وهذا هو المدعى من استلزام حجّية خبر الواحد عدم حجّيته.

وحاصل الجواب الشيخ عنه أنّ هذا المحذور مختصّ بخبر السيّد دون سائر الأخبار، وذلك لأنّ خبر السيّد دالّ إمّا باللفظ وإمّا بالملاك على عدم حجّية نفسه قطعاً، ولذا لو سئل عن السيّد عنه لقال: ليس بحجة، ولهذا لو كان خبره المذكور المفيد لعدم حجّية نفسه حجة لزم من حجّيته عدم حجّيته، فالاستلزام المذكور مختصّ بخصوص هذا الخبر دون الأخبار الأخرى، فاللازم إخراج هذا الخبر بتخصيص عقلي.

وحاصل إشكالنا على الشيخ - وهو في الحقيقة شيء تنبّهنا له ببركة تنبيه الشيخ فأوردنا ما استفدنا منه عليه - هو أنّه كما أنتم حلّلتُم الإشكال في كلّ خبر الواحد ويَنتم أنّه من جهة خبر السيّد، كذلك نحن أيضاً نحلّل الإشكال في خبر السيّد ونبيّن أنّه من جهة أيّ من مداليله.

فنقول: هو عامّ يشمل نفسه أيضاً بالقطع إمّا لفظاً وإمّا ملاكاً، فله مدلولان، عدم حجّية نفسه وعدم حجّية غيره، فحجّيته بالنسبة إلى المدلول الأوّل محال؛ إذ يلزم حجّيته وعدم حجّيته، وأمّا بالنسبة إلى المدلول الثاني فغير محال، فيمكن شمول أدلّة الحجّية له بملاحظة هذا المدلول، فخير السيّد بعد اندراجهِ تحت دليل الحجّية بمنزلة عام لا يمكن إرادة فرد منه، فيكون مخصّصاً عقلاً بغيره، فحينئذ يقع التعارض بين هذا الخبر مع سائر الأخبار؛ إذ دخوله مستلزم لخروجها، ودخولها مستلزم لخروجها.

وإذن فالأولى في الجواب أن يقال : بعد دوران الأمر في الآية بين أن تكون نازلة من السماء لخصوص خبر السيّد وبين كونها نازلة لأجل غيره من الأخبار الكثيرة أن المقدّم هو الثاني، لا لأجل مجرد كثرته واستلزام الأوّل انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لاستلزام الأوّل استبشاع المعنى؛ إذ يلزم إفادة عدم حجّية خبر الواحد بعبارة دالّة على حجّية خبر الواحد وهو من المضحكات والهزليّات ومحسوب من الألفاظ والمعنيّات، هذا.

ومن أغرب ما كتب في حاشية المولى الأعظم محمّد كاظم الخراساني طاب ثراه على الرسائل ما كتبه في هذا المقام ممّا حاصله : أنّه يمكن الالتزام بأنّ الآية تدلّ على حجّية خبر الواحد إلى زمان السيّد، وتدّل على عدم حجّيته بعد هذا الزمان بدلالته على حجّية خبر السيّد، ثمّ ذكر ما حاصله أنّه وإن كان التفكيك مقطوع الخلاف للإجماع على أنّه لو كان خبر الواحد حجّة للأوّلين فيكون حجّة للآخرين أيضاً، بل ولايحتمل كونه حجّة للأوّلين وغير حجّة للآخرين وإن كان عكسه وهو عدم حجّيته للأوّلين بملاحظة افتتاح باب العلم وحجّيته للآخرين باعتبار انسداد محتملاً، إلّا أنّه لا بأس بأن نلتزم في مرحلة الظاهر بعدم حجّية خبر الواحد بعد زمان خبر السيّد لوجود الحجّة عليه وهو خبر السيّد، وأمّا ما قبل هذا الزمان فهو خارج عن محلّ الابتلاء.

والحاصل أنّ الأخذ بهذه الحجّة وإن كان لا يمكن في غير محلّ الابتلاء للزوم القبح، لكن لا يضرّ ذلك بمحلّ الابتلاء إذا أمكن الأخذ بها فيه.

وحاصل مراده بعبارة أخرى أنّ مخالفة الإجماع على المطلب الواقعي لموافقة حجّة ظاهريّة لا تضرّ، وهنا من هذا القبيل، فالواقع حسب الإجماع لا يخلو من أحد الأمرين فقط، إمّا إرادة الحجّية وإمّا عدمها، ولكن في مقام الظاهر والأخذ بالحجّة وقع التفكيك، ففي قطعة من الزمان - وهو ما بين صدور الآية إلى زمان صدور خبر السيّد - كانت الحجّة الفعلية الغير المزاحمة واقعاً بشيء قائمة على الحجّية، فكان

تكليف الناس في مرحلة الظاهر الأخذ بهذه الحجّة أعني ظاهر عموم الآية، وفي قطعة أخرى - وهو ما بعد صدور خبر السيّد - كانت الحجّة الفعلية قائمة على عدم الحجية، فن هذا الحين صار تكليفهم الرجوع إلى هذه الحجّة الظاهرية وهو خبر السيّد المخصّص بعموم الآية.

فإن قلت: صدور خبر السيّد وإن كان في الزمان المتأخّر، لكن مفاده عدم الحجية من الزمان الأوّل، فيشمل زمان صدور الآية أيضاً، فيعود الإشكال.

قلت: نعم ولكن الحجية مخصّصة بمفاده بالنسبة إلى زمان وجوده وما بعده، فلا يلزم محذور بالنسبة إلى ما هو الحجّة، أمّا بالنسبة إلى الأوّلين فلعدم الموضوع أعني خبر السيّد، وأمّا بالنسبة إلينا فلعدم كون تلك الأزمان السابقة محلّاً لابتلائنا ومورداً لعملنا، فتكون الحجية مخصّصة بنا بالنسبة إلى الزمان المتأخّر.

وأنت خير بما فيه، أمّا أولاً فلأنّ إشكال الاستبشاع جار بعينه في ما بعد زمن إخبار السيّد أيضاً، فإنّ التعبير عن عدم حجية خبر الواحد بعبارة مؤدّاها أنّ خبر الواحد حجة يكون مستتبشعاً مطلقاً، سواء كان بملاحظة أوّل زمان صدور الآية أم بملاحظة ما بعد خبر السيّد.

وأما ثانياً فلأنّنا نحصر ما يحتمل إرادته من الآية في وجوه بالفحص والترديد والدوران، ونبين بطلان إرادة كلّها سوى الوجه الذي ذكرنا من خروج خبر السيّد ودخول ما عداه.

فنتقول: المراد بمفهوم الآية الدال على أنّ خبر الواحد حجة لا يخلو إمّا أن يكون حجية خصوص خبر السيّد من أوّل زمان الصدور، وإمّا حجية خبر الواحد من الأوّل إلى زمان خبر السيّد، وحجية خبر السيّد فقط ممّا بعد هذا الزمان، وإمّا حجية خبر السيّد والأخبار الآخر معاً، وإمّا حجية الأخبار الآخر دون خبر السيّد، ولا خامس لهذه الوجوه.

لا سبيل إلى الأوّل؛ للزوم الاستبشاع في المعنى، ولا إلى الثاني؛ لكونه مقطوع

الخلاف، و لا إلى الثالث؛ للزوم المحال من حجية الأخبار الآخر و عدم حجيتها، فتعين الرابع و هو المطلوب.

ثم إن أحسن الأجوبة عن أصل الإشكال أن يقال : إن خبر السيد غير مشمول لأدلة الحجية رأساً؛ لأنه إجماع منقول، و قد عرفت في ما تقدم أن الآية إنما تدل على حجية الخبر عن حسن أو قريب عن الحسن، و لا يشمل الإخبار الحدسي فتذكر.

ثالثها: و هو أيضاً وارد على جميع أدلة حجية خبر الواحد و لا اختصاص له بالآية - و له تقريران مرجعها إلى الواحد:

الأول: أن تلك الأدلة موردها الخبر بلا واسطة، و لا يمكن أن يشمل الخبر مع الواسطة، بيان ذلك أنه إذا أخبرنا الشيخ أنه قال المفيد: كذا، فالخبر الوجداني لنا منحصر في خبر الشيخ، فلا بد من إجراء «صدق العادل» في خبر الشيخ ليثبت ببركة هذا الحكم خبر المفيد تبعداً، لترتب بعد حصول موضوع الخبر التعبدى نفس حكم «صدق» عليه أيضاً، فيلزم أن يكون المحكم محققاً لموضوع نفسه، فإن حكم «صدق» المترتب على خبر الشيخ تحقق موضوع خبر المفيد التعبدى، فيصير حكماً له، فيلزم تقدم الحكم على موضوعه و الواجب العكس، فالواجب أن لا يشمل المحكم الموضوع المتحقق بسببه لتلا يلزم هذا المحذور.

فقول القائل: كل خبري صادق، لا بد أن لا يشمل نفسه، فإن حكم «صادق» يكون سبباً لتحقيق موضوع هذا الخبر، فلا يمكن أن يكون حكماً له أيضاً، غاية الأمر أن الحكم في هذه القضية موجد المخبر حقيقةً و في قضية «صدق» موجد له تبعداً.

و الثاني: أن معنى «صدق 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 إنما أثره تصديق العادل، فيلزم أن يكون صدق العادل المترتب على خبر الشيخ بلحاظ ترتيب نفسه، و لا يمكن أن يكون الحكم التنزيلى ناظراً إلى نفسه، بل

لابد أن يكون الحكم بتصديق العادل بلحاظ أثر آخر غير هذا الأثر الذي هو نفسه. ولا يخفى أن مرجع التقرير الأول إلى الثاني؛ فإنه ليس الحال في «صدّق العادل» هو الحال في «كلّ خبري صادق»؛ فإن الثاني يكون الخبر و يوجد الفرد الحقيقي له، و أما هنا فصدق العادل لا يوجد الفرد الحقيقي لخبر المفيد مثلاً، بل الخبر التعبدّي، و الخبر التعبدّي يعنى ما يكون له أثر الحقيقي، و ليس التعبد بالخبر إلا ترتيب أثر الخبر الحقيقي و هو تصديق العادل.

وبعبارة أخرى: 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 أن المراد بقوله: رتب الأثر، ترتيب طبيعة الأثر، و هذه الطبيعة صادقة على هذا الحكم الذي هو وجوب التصديق، فخير العادل كلّ أثر يكون لمقوله يجب ترتيبه و إن كان الأثر وجوب التصديق، و على هذا فهذه القضية تشمل نفسه بالمداول اللفظي، و يمكن بتفقيح المناط أيضاً، للعلم بعدم خصوصيّة أثر دون آخر في نظر الشارع، هذا ما قالوه.

و أظنّ أنّ هذا الجواب 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، فالمرجع معناه إلى العمل لامعنى لإجرائه، و على هذا فالأثر الذي يهتم ترتيبه هنا على خبر الشيخ باخبار المفيد ليس إلا تصديق المفيد في خبره، و تصديق المفيد لا إشكال في أنّه في حدّ ذاته ليس عملاً مطلوباً شرعياً.

فإن قلت: ثمرته الانتهاء إلى قول الإمام عليه السلام: «صلّ الجمعة» و هو أثر عملي، و تصديق المفيد و غيره من الوسائط و سائط لهذا الأثر.

قلت: فيكون «صدّق العادل» بلحاظ ذاك الأثر الذي هو الحكم الصادر عن الإمام، و هو مناف لما ذكره من أنّ الأثر المرتب على تصديق الشيخ تصديق المفيد

و أثره تصديق الصدوق و هكذا إلى أن ينتهي إلى قول الإمام، فهنا يجب إجراء حكم «صدق العادل» المتعدّد المرتّب في الطول، وكلّ لاحق يكون بلحاظ سابقه.

و الحقّ في الجواب أن يقال : إنّ حاجة لنا إلى مزيد من الخطاب الواحد ؛ «صدق العادل»، و بإجراء الفرد الواحد من «صدق» يرتفع الإشكال، بيان ذلك أنّه إذا أخبرنا الشيخ أنّه أخبره المفيد أنّه أخبره الصدوق أنّه أخبره أبوه أنّه أخبره الصفار أنّه قال له العسكري عليه السلام: صلاة الجمعة واجبة مثلاً، فلا شكّ أنّه من هذه السلسلة قد استفدنا قول الإمام و حكمي لنا رأيه عليه السلام، و ذلك لأنّ خبر الشيخ يحكى بالحكاية الظنيّة الشخصيّة مثلاً عن خبر المفيد، و هو يحكى لنا و يفيد الظنّ الشخصي بقول الصدوق، و هكذا كلّ يفيد الظنّ الشخصي بحكيته إلى قول الصفار، و هو أيضاً يفيد الظنّ الشخصي بحكيته و هو صدور قول : «صلّ الجمعة» عن الامام.

فتحقّق هنا الحكاية الظنيّة عن قول الإمام مستندة إلى خبر العادل، و الدليل دلّ على أنّ الظنّ بالحكم الشرعي المستند إلى خبر العادل واجب الاتّباع، و لا يلزم في باب الأمانة أن يكون الحكم الشرعي الذي يقصد ترتيبه أثراً شخصياً لمؤدّهاها.

الأثرى أنّه لو قام البيّنة على طهارة أحد الإنائين المعلوم إجمالاً نجاسة أحدهما يحكم بنجاسة الإناء الآخر، مع أنّ نجاسة الثاني ليست أثراً شرعياً لطهارة الأوّل، و إنّما حصل التلازم بينهما بحسب علمك، فأنّت بهذا الاعتقاد قاطع على تقدير صدق البيّنة بنجاسة الإناء الثاني، فإذا حصل لك الظنّ الشخصي من قول البيّنة المحاكية لطهارة الأوّل حصل لك الظنّ أيضاً بنجاسة الثاني، فيكون خبر البيّنة حاكياً لنجاسته بالحكاية الظنيّة.

فكذلك هنا أيضاً يكون التلازم بين قول العادل و الصدق ظناً، فكلّ من خبر الشيخ و المفيد الخ يكون متلازم الصدق ظناً إلى قول الإمام، فيصدق الحكاية الظنيّة عن قول الإمام عليه السلام مستندة إلى خبر العادل، ثمّ بعد هذه المحاكية يدور

الأمر بين إثنين لاثالث لهما:

الأول: أن يكون القول صادراً عن الإمام عليه السلام، والثاني: أن يكون عادلاً كاذباً، فإنه لو لم يصدر القول عنه عليه السلام فلا يخلو إما يكون الشيخ كذب في قوله: أخبرني المفيد، ولو صدق هو فيلزم أن يكون المفيد كاذباً في خبره: أخبرني الصدوق، ولو صدق هو كان الصدوق كاذباً في خبره: أخبرني أبي، وهكذا لو صدق الأب لزم كذب الصغار، ولا يمكن أن لا يكون في البين كذب عادلٍ ومع ذلك لم يكن القول صادراً عن الإمام.

نعم لو كان في الوسائط فاسق ولو واحداً لا يمكن صدق العادل وعدم صدور الحكم عن الإمام، وأما بعد كون الوسائط جميعاً محقق العدالة غير مشكوك في عدالتهم فلا محالة يكون عدم الصدور ملازماً لكذب عادلٍ واحد، وحينئذ فالتوقف عن العمل بالحكم المحكي بالحكاية المذكورة أعني وجوب الجمعة ليس له سببٌ وعلّة إلا احتمال كذب العادل، ضرورة أنه مع القطع بعدم كذب العادل فلا مانع عن المصير إلى العمل، فعند هذا التوقف لأجل هذا المانع يكون المكلف مخاطباً بخطاب «صدّق العادل» وهذا 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» ويكون المقصود طبيعة العادل من دون إشارة إلى شخص خاص من الشيخ ومن قبله من الوسائط، ويكون اللازم العادي لتصديقه هو العمل أعني صلاة الجمعة.

والحاصل أنّ قول الإمام صدوراً وعدمياً يدور مدار صدق العادل بقول مطلق وكذبه ولو في ضمن فرد واحد منه، وكون تمام توقف المكلف عن العمل بسبب مجرد احتمال كذب العادل يكفي في توجيه خطاب واحد إليه بتصديق العادل.

فإن قلت: ما ذكرت من كفاية خطاب واحد إنما يتم في ما إذا كان هناك أخبار عدول متعدّدة محققة محرزة لنا وجداناً، كما لو علمنا وجدانا بصدور الخبر عن كلّ

واحد من الشيخ و من قبله إلى الصقار، فحينئذ لو لم يكن القول صادراً عن الإمام فلا محالة يلزم كذب عادل واحد، فخطاب واحد بتصديق طبيعة العادل يكفي في سد باب هذا الاحتمال، و التحريك نحو العمل، و هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث إن الخبر الوجداني المحقق منحصر في خبر الشيخ، و أما خبر غيره فلا بد من إحرازه بخطاب «صدق» المتعلق بخبر الشيخ، فـ «صدق العادل» في خبر الشيخ يثبت خبر المفيد و «صدق العادل» الجاري في خبر المفيد يثبت خبر الصدوق، فلا يحصى عن خطابات عديدة طويلة، و لا يكفي سوق خطاب واحد نحو طبيعة العادل مع عدم إحراز ما عدا خبر الشيخ.

قلت: لكن مع ذلك كله لا يخرج الأمر من حالين، إما صدر من الإمام الحكم، و إما كذب عادل واحد، و لا ثالث لهما، و هذا العادل الواحد إما الشيخ و إما المفيد و إما الصدوق و إما أبوه و إما الصقار، فنحن نرفع احتمال الكذب عن الجميع بخطاب «صدق العادل» و من المعلوم أن اللازم العادي للأخبار المسلسلة هو صدور الحكم عن الإمام ظناً.

و إن شئت التوضيح فافرض حصول القطع من خبر كل من الشيخ و من قبله، فعند هذا القطع يلزم قهراً حصول القطع بقول الإمام، فكذلك لو حصل الظن بصدق العادل حصل قهراً الظن بالصدور، فيصدق أنه حصل الظن بقول الإمام من خبر العادل كما يصدق في المثال حصول القطع به من خبر العادل، و قد قلنا: إنه 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 و الظن بالصدق و بقول الإمام عليه السلام كما هو واضح، فإذا رفع احتمال الكذب عن البين بواسطة «صدق العادل» فلا معنى لهذا الخطاب إلا الإلزام بصلاة الجمعة.

و حاصل الكلام في المقام أن مجرد تصديق العادل ما لم ينته إلى العمل ليس بأثر؛

إذ ليس مفاد «صدّق» هو التصديق القلبي، حتى أن في ما يكون الأثر الشرعي لمؤدّي الأمانة بواسطة ملازمات خارجية أيضاً ليس المقصود تصديق ما هو اللازم للمؤدّي بلا واسطة، بل المقصود توجيه المكلف نحو العمل الذي هو متأخّر عن الجميع، مثلاً لو أخبر بشيء وكان في الخارج ملازماً مع وجوب صلاة ركعتين فليس معنى «صدّق» إين على وقوع هذا الأمر الخارجي، بل المقصود: صلّ الركعتين.

و حينئذ نقول: يكفي في الحكاية بقول العادل كون الوقوع واللاوقوع منوطين بصدقه وكذبه، كما في مثال المخبر بأحد المتلازمين بعد الفراغ عن الملازمة الخارجية بينهما، فإنه لو لم يكن اللازم الآخر متحققاً فلاحالة كذب العادل، ولو صدق فلاحالة يكون اللازم الآخر متحققاً، وبمجرد هذا القدر حصل المطلب بحكاية قول العادل وبركته، ولا يحتاج في تحقق الحكاية إلى كون المحكي مدلولاً مطابقياً لقوله، بل ولا كونه التزامياً بأن لا يلتفت المخبر بملازمته أصلاً، بل ولو كان قاطعاً بالخلاف.

فإذا أخبر بطهارة أحد المشتبهين كان حكاية عن نجاسة الآخر لمن له العلم الإجمالي، وإن كان نفس المخبر قاطعاً بطهارة الآخر فيكون في الاستفادة والتحصيل للمطلب من قول العادل ثبوت الوقوع على تقدير صدقه، وهذا هو المراد لو اعتبر كون الواسطة من اللوازم العقلية أو العادية، فإن الملاك هو الحكاية المتحققة بدوران الوقوع واللاوقوع على صدقه وكذبه.

فنقول في ما نحن فيه: وجوب الجمعة الذي هو الأثر العملي وإن لم يكن مدلولاً مطابقياً إلا لقول الصّغار، ولكن نحن لا نشكّ في أنه لو لم يكن الشيخ والمفيد والصدوق وأبوه والصّغار كاذبين فهذا الحكم واقع، وإن كان لا واقعية له فلاحالة إما مستند إلى كذب الصّغار وإما أب الصدوق وهكذا، فتحقّق الحكاية عن قول الإمام بخبر العادل، وأنا قد استفدنا من هذه السلسلة من العدول وبركة أخبارهم حكم الإمام، فإذا نحن مكلفون بصدّق العادل لأجل نفس هذا الأثر العملي المحكي بقول العادل المترتب على صدقه، هذا غاية توجيه مرام شيخنا الاستاد دام ظلّه على

ما استفدته من تقريره في مجلس الدرس.

وأنا أقول : هنا سؤال وهو أن طبيعة خبر العادل التي علق عليها في الأدلة حكم «صدق» لا يخلو من حالين، إما يسري حكمه إلى أفرادها وإما لا، وحيث إن المختار هو سراية الحكم من الطبيعة إلى الفرد فيتعين الأول، وحينئذ فنقول : إخبار شيخ الطائفة لنا بخبر المفيد الذي هو الفرد الحقيقي لهذه الطبيعة في المقام وليس غيره فرد وجداني آخر لا يخلو إما يكون من جملة تلك الأفراد التي يسري إليها الحكم المذكور من الطبيعة وإما خارج عنها.

فإن كان الثاني فنحن في الراحة؛ إذ لا يجب علينا تصديق هذا الخبر، وليس غيره خبر آخر في أيدينا، وإن كان الأول كان هذا النزاع في ما بين الاستاد والشيخ الأجل المرتضى لفظياً، فإنه على هذا يجب إسراء حكم «صدق» في خبر الشيخ من الطبيعة، وبه يتحقق موضوع خبر المفيد تعبدًا، فيشملة هذا الحكم بالسراية، فيتحقق موضوع الخبر التعبدّي للصدوق، فيشملة أيضاً، فهنا أحكام طولية، كل لاحق محقق لموضوع السابق.

فينحصر وجه تصحيح الإشكال بما ذكره الشيخ من جعل قضية صدق العادل طبيعية، بأن يكون المراد منها طبيعة الأثر ولو كان جارياً بنفس هذا الحكم، فهو قدس سره إنما يقول بتعلق حكم «صدق» بخصوص شخص خبر الشيخ من باب السراية، وإلا فلا يقول بتعلقه به أولاً وبالذات.

والاستاد دام ظلّه يقول : هنا حكم على طبيعة العادل من دون نظر إلى خصوص الأفراد، وهذا مسلم إلا أنه تبعاً يتعلق بالأفراد كما هو معترف أيضاً، فلاحالة يكون النزاع - في أن المحتاج إليه خطاب واحد - «صدق» أو خطابات طولية بعدد الاخبار - على هذا الوجه نزاعاً لفظياً.

و طريق التخلص منحصر في جعل القضية عامة إما بالملك وإما بجعلها طبيعية، والمراد بالتصديق أيضاً تصديق عملي، ولكن لا يلزم عدم الواسطة بينه وبين العمل.

بل يكفي كون المنتهى إليه عملاً كما هنا، فصدّق في خبر الشيخ ناظر إلى «صدّق» في خبر المفيد وهو إلى «صدّق» في خبر الصدوق إلى أن ينتهي إلى «صلّ الجمعة»، والغاية الأصلية للجميع هو هذا بحيث لو لم يكن هذا لما كان محلّ لخطاب «صدّق» أصلاً. فإن قللت لاشبهة في أنّ حكم «صدّق» موجود في موضوع خبر العادل قبل أن يخبر، غاية الأمر على نحو التعليق، يعني لو وجد فصدّقه، وهذه القضية التعليقية أبداً موجودة وإن لم يكن لها مصداق في العالم أصلاً.

فنقول: خبر الصفار والصدوق والمفيد والشيخ موضوع لهذا الحكم التعليقي بلاترتّب لحصول أمر، فحينئذ إذا حصل لخبر الشيخ المصداق الخارجي و صار فعلياً صار هذا الحكم التعليقي فعلياً، وهذا الحكم بانضمام الأحكام التعليقية الموجودة في نفسها في موضوع خبر الآخرين من دون توقّف له على تحقّق الحكم لخبر الشيخ يفيد المدعى ويكفي في الوصول إلى قول الإمام؛ فإنّ مقول قول الشيخ هو قول المفيد ونحن مكلفون بالتكليف الفعلي التنجيزي بتصديق خبر الشيخ، وحينئذ فإن لم يقل المفيد لزم كذب الشيخ، وهذا خلاف ما امرنا به، وإن قال فالمفروض أنّه أيضاً واجد للقضية التعليقية، وهكذا نقول في خبر الصدوق والصفار، فكيفي لنا أيضاً خطاب واحد بـ «صدّق العادل».

قلت: هذا عين تقرير مطلبنا، فإنّ القضية التعليقية قبل صيرورتها منجزّة لا يترتّب عليها أثر، وهذا من البديهيات الأولية في الميزان، فلا بدّ من صيرورة هذه القضية التعليقية في خبر المفيد بتوسّط وبركة فعليّتها في خبر الشيخ حتّى يكون لها أثر، ففي مرتبة القضية التعليقية وإن كان لا يترتّب بين القضايا، بل كلّها في عرض واحد، ولكن في مرتبة الفعلية والتنجيز الذي هو لا بدّ منه يكون بينهما الترتّب، بمعنى أنّ فعلية 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 - وهو التعليق - غير مفيد، والحكم الذي له فائدة وهو الوجوب الفعلي لا يتصور بغير الترتب و بجني السابق من قبل اللاحق، فعلم أنه لا يمكن إخراج المقام عن إيجاد الحكم بالحكم كما هو واضح، هذا وقد قرّر دام ظلّه مرامه بتقرير آخر دفعاً لما أوردناه عليه.

و حاصل تقريره الثاني أنه لا بدّ من تقديم مقدّمة لها كمال الدخّل في فهم المطلب وهي . فهم الفرق بين الاصول والأمارات.

فنفقول : يجب في الاصول الاقتصار على مدلولها، ولا يجوز التعدّي منه إلى شيء أجنبي عن مدلولها، مثلاً مدلول الاستصحاب عدم نقض اليقين بالشكّ، فلو كان إناء ان مشكوكا الطهارة و كان أحدهما مسبوقاً بها دون الآخر، ولكن علم التلازم بين طهارتها فحينئذ يبنى على طهارة الأوّل دون الثاني، لعدم كون الحكم بطهارته من مصاديق عدم نقض اليقين بالشك، و مدلول الأصل هو هذا لا غيره فلا يجوز التعدّي عنه.

و كذلك لو كان في طول المدلول و مترتباً عليه، كما لو شكّ 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 لا يحكم باستصحاب الحياة بوجوب الركعتين، فإنّ بياض اللحية أجنبي عن مدلول الاستصحاب، لعدم تحقّق المصادق، لعدم نقض اليقين بالنسبة إلى بياض اللحية، وإنّما تحقّق بالنسبة إلى الحياة وهي 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، فعنى «صدّق العادل» مثلاً: رتب أثر الصدق على قوله و ألق احتمال الخلاف، فكلّ كشف يحصل للإنسان بواسطة الاعتداء على «صدّق العادل» لزم الأخذ به إذا كان كشفاً لحكم شرعي، فإذا علمنا التلازم بين طهارة

الإثنائين المشكوكين وأخبر العادل بطهارة أحدهما فدلّول قوله والمخبر به لإخباره إنّما هو طهارة هذا الأحد لا غير، لكنّ المقدار الحاصل من الكشف عن طهارة هذا الأحد من قوله تحصّل هذا المقدار بعينه بلا زيادة ونقيصة بالنسبة إلى طهارة الآخر، فيندرج تحت دليل «صدّق» وإن كان العادل لم يرا الملازمة أو قطع بالنجاسة.

وكذا الحال في ما إذا كان الأثر في طول ما أخبر به العادل، كما لو أخبر بأنّ المنار الموجود في بلاد الإفرنج ستّة عشر ذراعاً، وكان بين كون المنار المذكور بهذا القدر وبين وجوب صلاة ركعتين ملازمة فإنّه كما يحصل الكشف بالنسبة إلى مقدار المنار يحصل بعينه بالنسبة إلى وجوب الركعتين، وحينئذ لا يلزم تعلّق خطاب «صدّق» أولاً باللازم بلا واسطة وهو المقدار الخاص للمنار ثمّ تعلّقه بالأثر، بل يكون متعلّقاً من الأوّل بلحاظ الأثر، يعني هذا الكشف الحاصل من إخبار العادل يجب الأخذ به وإلغاء احتمال خلافه الملازم لكذب العادل.

والحاصل : حيث ما دار وقوع الحكم وعدم وقوعه مدار صدق العادل وكذبه وجب البناء على صدقه وإلغاء احتمال الكذب، ولو كان معنى «صدّق العادل» هو البناء على مقول قوله لما كان فرق بين الأمانة والأصل، فليس الموضوع لوجوب التصديق خبر العدل، بل ما انكشف بسبب ملاحظة الملازمة بين خبره ومطابقته للواقع. وحينئذ نقول في ما نحن فيه: بين قول الصّفّار ومطابقة مقوله للواقع ملازمة ظنيّة، وكذا الصدوق، فيحصل الكشف الظنيّ من قول الصدوق بإخبار الصّفّار، ومنه يحصل الكشف الظنيّ بوجود تكليف «صلّ الجمعة» فيتحقّق هنا كشف في نفس الإنسان لحكم وجوب الجمعة من جهة الاعتماد على صدق العادل، بحيث لا يمكن الخلاف إلّا مع كذب عادل واحد لا محالة، 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 الظنّ الفعلي حصل بصلاة الجمعة من قول العادل، إذ لا إشكال في أنّ قول العادل في حدّ نفسه مع قطع النظر عن حكم

«صدق» يكون بينه وبين مطابقة مدلوله للواقع ملازمة ظنيّة.

فبقول الشيخ يحصل الكشف الظنيّ بقول الصّار، وبه يحصل بوجوب الجمعة، فيتحقّق هنا كشف حاصل من الاعتماد على مطابقة قول العادل، فلو كان أحد الوسائط فاسقاً لما حصل هذا المضمون أعني: الكشف الحاصل من الاعتماد على صدق العادل.

وكذلك الحال على ما هو الواقع من اعتبار الظنّ النوعي؛ فإنّ معناه أنّه قد لا يكون فعليّاً لأجل شوب الذهن ببعض العوارض والمعارضات، وإلاّ كان اللازم حصول الظنّ الفعليّ.

وكيف كان فحينئذ يكون هنا كشف ظنيّ نوعي لوجوب الجمعة حاصل من قول العادل يعني من صدقه وعدم كذبه فلا تغفل، فإنّه لا نجعل الموضوع خبر العادل حتّى نحتاج إلى تجشّم تعلّقه أولاً بخبر الشيخ حتّى يثبت به موضوع خبر الصّار، بل نجعل الموضوع الانكشاف الحاصل في النفس من جهة الاتّكال على صدق العادل وإلغاء احتمال كذبه، وهذا يكون ملازماً بلا واسطة للحكم الشرعي، ويكون معنى «صدق» من أوّل الأمر «صلّ الجمعة».

والحاصل^(١) أنّه لو كان معنى الحجية الطريقيّة هو التّعبد بمدلول القول مطابقة أو التزاماً، وبعبارة أخرى: كانت الحجية دائرة مدار عنوان الإخبار والخبر بهيّة و لازم ذلك الجمود على هذا، كما في التّعبد بعنوان عدم النقص، وعدم التّعديّ إلى اللوازم والملزومات والملازمات العاديّة أو العقليّة، فضلاً عن الملازمات العلميّة، - إذ ليس في الكلام إشعار بذلك ولا في ذهن المتكلّم احتمال، فكيف يصحّ إطلاق أنّه: قاله، أو أخبره، أو دلّ عليه لفظه، أو كان معناها إيراد التنزيل أولاً على المقول ثمّ

١ - هذا تقرير آخر لكلام آية الله العظمى الحائري قدّس سرّه وإشكال المؤلّف طاب ثراه عليه.

على الوسائط فيكون هنا تنزيلات طويلة مترتبة بعدد الوسائط و ترتيبها - كان الإشكال متوجها؛ إذ يلزم على التقدير الأول في المقام إجراء التعبد في خبر الشيخ ليثبت ببركته مقوله وهو قول المفيد، ثم في هذا القول الثابت تعبداً ليثبت ببركته قول الصدوق وهكذا، وعلى التقدير الثاني إجراء الحكم أولاً في قول الشيخ ثم جعل الملازمة بينه وبين قول المفيد وهكذا، وحيث إن الأمر المملووظ في التنزيل على كل من التقديرين وجوب التصديق لزم كون الحكم ناظراً إلى نفسه.

ولكن الأمر على خلاف ذينك التقديرين، والحق في استكشاف حقيقة معنى الطريقة هو الرجوع إلى العرف في الطرق العرفية، ونحن إذا راجعناهم وجدنا معنى طريقة قول الثقة مثلاً عندهم هو الاعتبار بكل انكشاف كان منشأه حسن الظن بالثقة وبعد احتمال الكذب في خبره، فلو فرض انكشافات طويلة حاصلة بتوسط الملازمة القطعية فهذه الانكشافات وإن كانت مترتبة في الوجود، ولكنها في ملاك الأخذ عندهم في عرض واحد.

وكذا لو أخبر ثقة أنه أخبر فلان الثقة بكذا، فعين تلك الدرجة من حسن الظن والبعد المذكورين يحصل هنا كما يحصل عند إخبار الثقة بلا واسطة، وليس الغرض التشبث بهذا لأصل المطلب حتى يقال: لعل وجه الأخذ وجود المناط أو صحة القضية الطبيعية، بل المقصود التشبث بهذا في فهم الطريقة الواردة في الأدلة اللفظية الشرعية.

فنقول: الفرق بين «لا تنقض» وبين «صدق العادل» هو الدوران في الأول مدار صدق العنوان، وأما في الثاني فنحكم بشهادة ذلك الارتكاز العرفي أن كل انكشاف لحكم شرعي نشأ من الاعتماد بقول العادل ولو بغير هذا الحكم، بحيث لزم من عدمه كذب العادل في خبر من أخباره، فالشارع حكم بلزوم الأخذ بهذا الحكم ولو كان في البين وسائط عقلية أو عادية، فالجعل يتعلق أولاً بهذا الكشف المتعلق بالحكم الشرعي، لأنه القابل للجعل من دون تعلق له بتلك الوسائط أصلاً.

و حينئذ نقول : إذا قال الشيخ : قال المفيد : قال الصدوق : قال الصنار : قال العسكري عليه السلام : تجب صلاة الجمعة ، فنحن بعد إحراز عدالة هؤلاء المذكورين في السلسلة و عدم تخصيص حكم «صدق العادل» بالنسبة إلى واحد منهم لاحتياج إلّا إلى تعبد واحد بوجوب صلاة الجمعة .

و ذلك لأنّ خبر الشيخ حمز و جداناً و هو كاشف نوعي 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 لكنا ظانين بوجوب الجمعة فعلاً من قول العادل ، غاية الأمر أنّ الحال يحصل الظنّ النوعي من هذه السلسلة التي أولها و جداني ، نعم هذا كشف ناقص فنحتاج - كما في كلّ مقام - إلى تكميله بقول الشارع : «صدق العادل» .

و بالجملة ، يصدق على هذا الانكشاف أنّه حصل من قول العادل و نشأ من حسن الظنّ به و بعد 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 «صدق» بأن كان فاسقاً أو مشكوك الحال لا يتمّ ما ذكرنا ، فحاله حال ما إذا كان في الوسائط أولوية ظنيّة أو غيرها من الظنون الغير المعتمدة ، 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 إنّما 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 لا المحرزة الواصلة إلى المكلف تفصيلاً .

فتحصّل أنّا لاحتياج في إجراء دليل التعبد في هذا الانكشاف إلى إدراجه تحت عنوان مقول العادل ، و لا إلى تصحيح الملازمات الكائنة قبله لاحتياج على

التقديرين إلى التعبدات المترتبة، بل تجري أولاً دليل التعبد في نفس هذا الانكشاف لاتصافه بما هو المعيار من كونه حاصلًا من قول العادل وأنه لو لاه لزم كذب عادل في خبر لا محالة.

ثم إن شيخنا الاستاد دام بقاءه استشكل على القضية الطبيعية في المقام بوجهين، الأول: في كليّ شمول الطبيعية نفسها، والثاني: في خصوص المقام ولو فرغ عن كليّ، أمّا الخاص بالمقام فهو أن التصديق الواجب ليس المراد به التصديق الجناني، بل العمل الخارجى، وليس لخبر المفيد وغيره في المقام أثر عملي حتى بعد ملاحظة كونه موضوعاً لوجوب التصديق، فإنه بعد عدم كون المراد منه البناء القلبي على الصدق ليس في حدّ نفسه أثراً عملياً، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى إيجاب الصلاة التي هي المنتهي إليه السلسلة، ومنه يعلم أنه لو صحّحنا الطبيعية في مقام آخر فلا ينفعنا في هذا المقام، بل النافع هي الطريقة التي ذكرناها ليس إلا.

وفيه أنه يمكن تجزئة هذا العمل الواحد الذي هو الصلاة و تسهيمه على هذه الأخبار، فباب عدمها من ناحية كلّ خبر ينسّد بواسطة «إعمل» المتعلّق بهذا الخبر، فكلّ يتكفّل لسد باب من ابواب عدمه وإصلاح طرف من أطرافه، نظير شيء له مقدّمات أخير بكلّ واحدة منها عادل.

وأما الإشكال العام فهو أن المتكلم لو لاحظ الطبيعة في جانب الموضوع على نحو لا يتعدى نظره منها إلى الأفراد أصلاً وبعبارة أخرى: كان بصدد امتياز الطبيعة عن طبيعة أخرى كما في قضية، «الرجل خير من المرأة» ففي هذه الصورة يمكن شمول حكم القضية لنفسها باعتبار الطبيعة الموجودة فيها، لفرض أن النظر مقصور على صرف الطبيعة، والإشكال أعني وحدة الحكم والموضوع وبعبارة أخرى إيجاد الحكم لموضوع نفسه إنما يحدث من وقوع النظر على خصوصيّة شخص هذا الفرد المتأقّي من قبل الحكم.

وأما لو لاحظ الطبيعة على نحو السريان وأنها بكلّ وجود تلبّس، لها هذا الحكم

فلا محالة حينئذ يقع نظره على هذا المصدق المتأق من قبل الحكم أيضاً.
 فإن قلت : إنما يسري إليه بما هو وجود للطبيعة لا بما هو وجود خاص.
 قلت : الخصوصية خارجة، ولكن الخاص بما هو خاص يصير معروضاً.
 فإن قلت : مع هذا أيضاً يمكن التفكيك؛ فإن الخاص بما هو حصّة خاصّة
 للطبيعة مغاير ذهنأ 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 ذلك و محلّ الكلام في ذلك المبحث من هذا القبيل، وبين العرض
 الخارجي و ما يعرضها في الوجود الخارجي؛ فإنّه لا محالة يسري إلى الفرد، فإذا
 صار الإنسان أبيض فلا محالة يصير الزيد أيضاً أبيض، و ما نحن فيه من هذا القبيل،
 و الفرق هو اختلاف ما بين الأفعال المتعلقة للأحكام و الموضوعات المتعلقة لتلك
 الأفعال.

و فيه أنّه فيما إذا علّق الحكم على الطبيعة بلحاظ الوجود الساري يكون النظر
 مقصوداً على حصّة الطبيعة بما هي هذه الحصّة الخاصّة للطبيعة، و هي مغايرة في
 اللحاظ عن الخاص بالخصوصيّات الشخصيّة الفردية، و لهذا يصحّ إيقاع الحمل
 بينها، و يقال : هذا الإنسان مثلاً زيد، فنقول : إذا ثبت عرض لهذا الإنسان فالمتكلم
 ما لاحظ الزيد و إن كان صحّة النسبة و صدقها تكون موقوفة على ثبوت هذا
 العرض في الخارج على وجه لا ينفكّ عن وقوع الخاص بتمام الوجود، بحيث لا يبق
 حيثيّة منه خارجاً متلبساً بهذا العرض، ولكن في لحاظ الإثبات إنّما اثبت العرض
 بحيثيّة واحدة و هي حيثيّة حصّة الطبيعة.

ففرق بين : كلّ إنسان كذا و قولنا : الإنسان كذا بلحاظ الطبيعة بالوجود
 السرياني، ففي الأوّل وقع كلّ خاصّ خاصّ بشرا شر وجوده و حيثياته تحت الحكم
 في لحاظ المحاكم بنحو الإجمال، و لهذا نقول : لا يمكن شمول القضية بهذا النحو نفسها؛
 إذ لحاظ ما يتفرّع على الحكم و يتأق من ناحيته غير ممكن قبل الحكم و لو على نحو

الإجمال. وأما في الثاني فلم يتعلق نظر الحاكم بالخصوصية المتأتية من قبل الحكم لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

فإن قلت: فعلى هذا نحتاج إلى المناط بالإضافة إلى الخصوصية لإحراز أنه لا مانع من قبلها في فعلية الحكم المتعلقة بالصفة.

قلت: بعد ما وقع هذه الحصة تحت الحكم لا يعقل وقوع الخصوصية تحت ما يضافه، فإنه لا يعقل أن يحكم على هذا الإنسان بما هو هذا الإنسان بأنه واجب الإكرام، ويحكم عليه بما هو زيد بأنه محرم الإكرام.

فإن قلت: لا مانع من أن يتعلق حكم بالذات بلاسراية إلى الخصوصية، وحكم مضاد له بالخصوصية كما هو الحال في الظاهري مع الواقعي.

قلت: قد استشكلنا عين هذا الإشكال هناك أيضاً وهو أنه وإن كان في الرتبة الثانية لا يسري الحكم إلى الأولى ولكنه ينافي معه؛ لأن لحاظ أصل الذات مع فرض الحكم عليه بالوجوب مثلاً ينافي مع الحكم في الرتبة الثانية بمضادة، وقد أجبت عن الإشكال بإمكان دخل قيد التجرد في الحكم، ولكن هذا لا يتمشى هنا؛ إذ الفرض تأتياً الحكم بمقتضى الإطلاق في هذه الذات، وبعد ذلك يلزم اللغوية لو جعل الحكم المضاد في الخصوصية.

وبالجملة وإن كان الإطلاق قاصراً عن شمول الخصوصية، لكنه يكون بحيث يكفينا مؤنة تحصيل المناط من الخارج؛ إذ بنفسه يستكشف عدم المانع من قبل الخصوصية لمكان التنافي بينهما، والأمارات مثبتاتها أيضاً حجة.

ومن جملة الآيات التي استدلل بها للحجية خبر الواحد آية النفر، وهي قوله تعالى: «وَلَوْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلَيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» حيث دلّت الآية على وجوب الحذر عقيب الإنذار، فيدل على وجوب القبول عند التفقه والإخبار.

أما دلالتها على وجوب الحذر عقيب الإنذار فن وجوه:

الأول : أنَّ معنى كلمة «لعلّ» هو الطلب مع الرجاء للحصول، واحتمال عدم الحصول وقيد الرجاء غير ممكن في الباري تعالى فينسلخ عنه و يبقى الطلب المجرد، وبعد ذلك يصير المحصل أنَّ الحذر مطلوب.

فنقول : إذا ثبت رجحان الحذر ثبت وجوبه لوجهين، الأول : ما ذكره في المعالم من أنَّ مقتضى الوجوب إمّا موجود وإمّا لا، وبعبارة أخرى : إمّا تكون الحجّة تامّة وإمّا لا، فعلى الأول يجب الحذر وعلى الثاني لا يحسن، والثاني : الإجماع على أنّه متى ثبت هنا الرجحان ثبت الوجوب، وذلك لأنّهم في هذا الباب بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد وبين من يوجب، ولا قائل بالرجحان وعدم الوجوب.

و الوجه الثاني : أنَّ الحذر وقع غاية للإنذار وهو واجب؛ لأنّه وقع غاية للنفر وهو واجب بواسطة كلمة «لولا» وغاية الواجب واجبة إذا كانت من فعل المكلف.

و الوجه الثالث : أنَّ الإنذار واجب لما تقدّم، و وجوبه مستلزم لوجوب الحذر والقبول؛ إذ لو لم يجب القبول لزم لغو وجوب الإنذار، وبنظر ذلك استدّلوا في باب وجوب قبول شهادة المرأة بما في رحمتها، لثبوت النهي عن كتمان ما في أرحامهنّ في الآية، فبهذه الوجوه الثلاثة ثبت وجوب الحذر والقبول عقيب الإنذار، فيكون خبر الواحد في الأحكام الشرعيّة واجب القبول.

أقول : أمّا ما ذكر في الوجه الأوّل من انسلاخ لفظة «لعلّ» عن معنى الترجّي فبنيّ على كون مثل هذه الكلمة من هيئة الأمر ونحوها حقيقة في الصفات الموجودة في النفس كالترجّي الحقيقي والإرادة الحقيقيّة، وأمّا على قول من يقول بأنّ تلك الهيئات والألفاظ حقيقة في المعنى الذي يوجد بها تلك الألفاظ، وبعبارة أخرى : هيئة الأمر موضوعه للطلب الإيقاعي دون الطلب الواقعي، ولفظة «لعلّ» موضوعة للترجّي الإيقاعي دون الواقعي، فهي أبداً مستعملة في معناها الحقيقي الإيقاعي، والاختلاف إمّا هو في الدواعي، فقد يكون إيقاع هذا المعنى بداعي الوصف الواقعي، وقد يكون بداع آخر.

فحيثئذ لا يلزم الانسلاخ لإمكان تمثي الترجي الإيقاعي في حق الباري؛ لعدم منافاة إيقاع هذا المعنى مع العلم بالحصول أو عدم الحصول، بخلاف القول الأول أعني كون هذه الألفاظ كواشف عن الصفات المتحققة في النفس دون كونها موجودة لمعانيها - كما قويناه - غاية الأمر أن الصفة القائمة بالنفس المحكية بهذه الألفاظ قد تكون حاصلة عن مصلحة في المتعلق، وقد تكون ناشئة عن المصلحة في نفسها يعني يوجد لها الإنسان لمصلحة فيها، فإنه كما أن الترجي الحقيقي الناشئ من المصلحة في المتعلق غير ممكن في حق الباري لابتنائه على الشك الممتنع في حقه تعالى، كذلك ما يوجد لأجل المصلحة في نفسه، فإنه صفة قائمة بانفسنا، ولو قلنا به في حقه تعالى لزم كونه تعالى محلاً لهذه الصفة الإيجابية وقيامها بذاته تعالى وهو محال.

ولكن يمكن حفظ المعنى الحقيقي لهذه اللفظة و أمثالها إذا وقعت في كلامه تعالى على هذا القول أيضاً بأن يقال : ربما يكون المتكلم عالماً و ينزل نفسه منزلة الشاك فيستفهم، فحيثئذ يستعمل كلمة الاستفهام في كلامه في معناه، كذلك ربما ينزل من هو عالم بحصول أمر نفسه منزلة الشاك بحصول هذا الأمر المتوقع لحصوله، فيستعمل لفظة «لعل» فتقع اللفظة في كلامه مستعملة في معناها الحقيقي من دون حاجة إلى تجريد و انسلاخ.

و بالجملة، بحسب مقام المحاورة و المكاملة يمكن أمثال ذلك في حقه تعالى أيضاً، و الأمر في ذلك سهل، و لعل من هذا القبيل كلمة «لعل» فيما إذا كان المقصود إلقاء الترجي و إيدائه للمخاطب بدون أن يكون الغرض إظهار ترجي نفس المتكلم كما في قوله تعالى : «وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّه يَزَكِّي».

و كيف كان فالحق عدم جواز الاستدلال بالآية لحجية الخبر^(١)، و الوجوه

١ - الأولى في رد التمسك بالآية أن يقال : مفاد الآية وجوب الإنذار و مطلوية الحذر، لكن الحذر عبارة عن الخوف النفساني لا العمل الأركاني، فإنه يحصل للإنسان عقيب

المذكورة كلها مخدوشة، أما توجيه الملازمة بين رجحان الحذر عقيب الإنذار وبين وجوبه بما ذكره في المعالم، فلائه إنما يتم بالنظر إلى العقاب؛ إذ هو إما معلوم الاستحقاق فيجب الحذر، وإما غير معلوم فلا يحسن، للعلم بعدمه بحكم العقل بقيق العقاب بلا بيان، فإنذار المنذر إما حجة فيجب الحذر، وإما لا فلا يحسن، ولكنه بالنظر إلى المصلحة والمفسدة غير تام^(١)؛ إذ يمكن فرض الرجحان بدون الوجوب للحذر عن فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة الكامنتين في الفعل، فيحسن لأجل ذلك الاحتياط والتحذر وإن كان لا يحسن من حيث العقوبة.

وأما توجيه الملازمة بالإجماع المركب والوجه الثاني - أعني إثبات وجوب الحذر بكونه غاية للإنذار الواقع غاية للنفر الواجب بقضية لفظة «لولا» - والوجه الثالث أعني - إثبات الوجوب في الإنذار بما ذكروا في الحذر بلزوم اللغوثة - فالخدشة في الكل من جهتين.

الاولى: أن الآية إنما تدل على المدعى لو استفيد منها وجوب الحذر مطلقاً، سواء

الوعظ والإنذار حالة الخوف، ويكفي فيه مجرد احتمال صدق المنذر، فعند هذا الاحتمال والخوف يبعثه عقله نحو أحد الأمرين: إما الاحتياط، أو الفحص والوصول إلى الواقع، فالآية غير مرتبطة بمقام الحجية أصلاً.

فإن قلت: الجاهل نفس جهله واحتماله يكفي في جريان حكم العقل في حقه. قلت: فرق واضح بين الجاهل العامل أو الملتفت المغمور في الشهوات، وبين من يعظه وينذره شخص عالم ققيه خبير بالمطالب، وبالجملة إنكار ثمرة الإنذار حتى في حق العالم فضلاً عن الجاهل بمثابة إنكار البديهي. منه قدس سره الشريف.

١ - الإنصاف أن هذا الإشكال بعد تسليم أن المراد مطلوبة العمل بعد الحذر ولأجله غير وارد من وجهين، الأول: أن الظاهر من الحذر في الآية هو الخوف عن العقوبة الاخرية، والثاني: أن المصالح والمفاسد يختص فهمها بالأوحد من الناس ممن يحكم عقله باستتباع الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وبعد الفهم أيضاً يختص الارتداد عن الوقوع في ضررها بالأوحد من الأوحد. منه قدس سره الشريف.

كان الإنذار مفيداً للعلم أم لا، وليس كذلك، فليست الآية إلا بصدد أصل مطلوبية النفر والتفقه والإنذار والحذر عقبيه، أما أن مطلوبية الحذر تكون مطلقة أو مشروطة بمحصل العلم فالآية ساكنة عن هذه الجهة.

وبالجملة الآية متعرضة لتكليف النافرين و في مقام تحريضهم على النفر والتفقه، وذكر الحذر من المتخلفين 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 ربما يستظهر ذلك من كلمة «لعل» و من استدلال الإمام عليه السلام بهذه الآية لوجوب النفر لمعرفة الإمام؛ إذ يعلم منه أن الآية إما مخصوصة بالاصول أو عامة لها و للفروع، و من المعلوم أن الإنذار في الاصول يجب قبوله لو أفاد العلم لا غير.

و الثانية: أن النفر وجب لأجل تفقه المسائل التي هي من الدين واقعاً، والإنذار بهذه المسائل أيضاً واجب، فالحذر إنما يجب عقيب الإنذار بالامور التي تكون من الدين واقعاً، و هذا لا يصير منجزاً إلا بعد إحراز كون إنذار المنذر إنما تعلق بالأمر الواقعي، و هو لا يتحقق الا مع العلم بصدقه، و أما لو لم يعلم أنه أنذر بالواقع أو لا فلا يجب الحذر، و الحاصل أنه لا يستفاد من الآية حكم تعبدى بلزوم قبول إخبار المنذر وإن لم يفد العلم.

فإن قلت: إن ما ذكرت من عدم كون الآية بصدد إيجاب تصديق المنذر و قبول قوله تعبداً، و عدم استفادة التعبد منها أصلاً ينافية إيجاب جميع أفراد الإنذار ما أفاد منها العلم و ما لم يفد؛ إذ الطائفة الغير المفيدة للعلم يكون إيجابها على هذا لغواً، لعدم إيجاب قبوله.

قلت: لو كان بين هاتين الطائفتين مميّز خارجي أو أمكن التقييد في الكلام بقيد يساق الأفراد المفيدة للعلم كان ما ذكرته حقاً، ولكن ليس تلك الأفراد متمايزة

بنفسها، وليس هنا قيد حصل الامتياز بسببه أيضاً وإن كان هو علم المنذر بحصول العلم للمنذر بإنذاره، فإن الشارع رأى أنه لو قيد بذلك فأوجب الإنذار الذي يعلم المنذر أنه مفيد للعلم فربما يخطأ في تشخيص مصداقه، فيعلم المفيد غير المفيد، فلهذا أوجب عليه جميع الأفراد إدراكاً لما فيها من الواجب الأصلي، ولا يعدّ هذا من اللغو في شيء.

وإن شئت توضيح ذلك بالمثال فلاحظ حاكم البلد حيث يأمر الحفظة بالليل بأخذ كلّ من وجدوه بعد مضي أربع ساعات من الليل مثلاً، مع أنّ من الواضح أن ليس المقصود إلّا أخذ السارق، ولكن لما لم يكن للسارق علامة يمتاز بها عن غيره، والإحالة إلى نظر الحفظة أيضاً قد يؤدّي إلى خلاف الواقع، إذ اللازم حينئذ عدم أخذ مشكوك الحال لأجل الشبهة المصداقية فلا جرم جعلوا المأمور به أخذ كلّ من يخرج بالليل بعد المدة المعيّنة.

وهنا فرد آخر وهو ما إذا حصل العلم بسبب إنذار المتعدد منضمّاً لامن كلّ واحد منفرداً، فحينئذ حاله حال ما إذا لم يتمكن العشرة كلّ منهم منفرداً لرفع الحجر مع قدرة المجموع بهيئة الاجتماع عليه، فحينئذ وإن كان إعمال قوّة كلّ مطلوباً مقدّماً - وقد قلنا في باب المقدّمة: إنّ وجوب المقدّمة مختصة بحال وجود سائر المقدّمات - ولكن الواجب هنا تعليق الحكم بنحو الإطلاق نحو عمل كلّ واحد واحد؛ إذ لو كان الوجوب في حقّ كلّ مشروطاً بإقدام غيره فيلزم أن يتقاعدوا جميعاً ولا يكونوا في هذا الفرض بعاصين، فيلزم نقض الفرض، فإذا انحصر طريق دفع نقض الفرض بتوجيه الأمر المطلق نحو كلّ واحد يجب عقلاً ذلك وإن كان ملاك الحبّ مخصوصاً بحالة الاجتماع، فهذا نظير أمر العسكر بالتهاجم على العدو بإلزام كلّ فرد منهم على سبيل الإطلاق و توعيده على التخلف، غاية الأمر حمل كلّ على الإقدام هناك بالعمل الخارجي يعني بالزجر الخارجي، وهنا يكون بالأمر التشريعي.

فقد تحصيل بما ذكرنا أنّ الآية لا تنفع لحجية الإنذار تعبدّاً أصلاً، وإنّما يفيد

وجوب الحذر لو حصل العلم من الإنذار، فكلّ فرد من الإنذار واجب على المنذر بالكسر، لكن لا يجب القبول على المنذر بالفتح إلّا عقيب خصوص الإنذار المفيد للعلم.

ثم إنّ شيخنا المرتضى قدّس سرّه - بعد الغضّ عن الإشكاليين السابقين و تسليم دلالة الآية على لزوم الحذر مطلقاً سواء حصل العلم من قول المنذر أم لا - استشكل في دلالة الآية على حجّية الخبر أيضاً بما حاصله : أنّ الراوي ليس له الإنذار للمجتهد؛ لا بتناثه على فهم معنى ألفاظ الحديث، فإنّ الإنذار إنّما هو بمعناها، و ربّما اختلف فهمه مع فهم المجتهد في ذلك، ففهم هو الوجوب فلهذا أنذر، و المجتهد يفهم عدم الوجوب فلا إنذار بحسب رأيه، نعم له حقّ ذلك بالنسبة إلى من يكون رأيه متّبعا 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 مختصة بإنذار المجتهد لمقلّديه فهي إنّما تدلّ على حجّية الإنذار في مقام الفتوى، و لا دلالة له لحجّيته في مقام الخبر و الرواية، فالاستدلال بها لوجوب التقليد أولى منه لوجوب تصديق الرواة.

قلت : قد عرفت أنّ مع عدم الإغماض عن الإشكاليين لا دلالة للآية لحجّية الإنذار أصلاً لا في مقام الإفتاء و لا في مقام الإخبار، و إنّما تفيد وجوب القبول في مقام حصول العلم، و أمّا مع الغضّ عنها فالإنصاف تمامية دلالتها على حجّية الخبر دون الإفتاء، و ذلك لأنّ الاجتهاد و التقليد قد حدثا في هذه الأزمنة بعد عدمها في زمان حضور الإمام.

فحال الرواة في تلك 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 مدخّلية رأي الناقل في ذلك أصلاً، كذلك في تلك الأزمنة

كان ناقل الأحكام عن الإمام بلفظه أو بالمعنى قد ينذر المنقول إليهم، وكان الغالب تصديقهم له في فهم المعنى من دون إظهار مخالفة له في فهمه كما هو الحال في نقل الفتوى في زماننا.

والحاصل: كان هم الرواة مصروفاً بضبط المطالب والمعاني دون مجرد الألفاظ، وكان المهم في النقل أيضاً نقل المطالب، وكان تفقّهم ذلك، والاختلاف في فهم المعاني كان كما هو كذلك الآن في غاية الندرة، وعلى هذا فصدق الإنذار على نقل الراوي لإشكال فيه، هذا.

ويمكن أن يقال: إنّ ظاهر الآية وجوب الحذر عقيب الإنذار بطور الإطلاق وهو ينافي مع كونها في مقام الحجية على المجتهد الذي شأنه الفحص في سائر ما بيده من الأمارات والأدلة، وملاحظة وجود المعارض وعدمه، وقوّته وعدمه، ثمّ بعد اليأس عن المعارض الأقوى يحذر من قول المنذر، وظاهر الآية أن لا يكون للمنذر بالفتح بعد الإنذار حالة منتظرة، بل يتحدّر ويتخوّف بنفس الإنذار ويكون الإنذار علّة تامّة لحذره، فالآية مناسبة بحال المستفتي والمفتي.

وإن شئت التوضيح فلاحظ منذرين أحدهما ينذر مقلّده والآخر ينذر المجتهد، فالأول بمحض إنذاره يذهب مقلّده نحو العمل بلامهلة، وأما المجتهد فيقول: إصبر حتّى اراجع لأن أفهم هل في البين دليل أقوى أولاً، فعلى الثاني اتحدّر من قولك، فأنصف من نفسك أيهما ألصق وأنسب بالمدلوليّة للآية؟.

وحاصل الكلام أن الحذر أولاً ليس هو العمل، وثانياً ليس للآية إطلاق حتّى في حال الشكّ، وثالثاً سلّمنا أن الحذر بمعنى العمل وأنّ للآية الإطلاق، ولكن ليس في مقام التعبد وإثما الحكم متعلّق بنفس الواقع المنذر به، وأين هو من التعبد وجعل الإنذار حجة في مقام الظاهر، ورابعاً سلّمنا أن الحذر بمعنى العمل، والآية لها إطلاق وتكون بمقام التعبد، لكن ليس مرتبطاً بجعل حجّية الخبر وقول الراوي، وإثما ترتبط بحجّية قول المفتي في حقّ المستفتي، وذلك لأنّ استناد العمل في الأوّل إلى

فهم نفس المنذر بالفتح، و في الثاني أيضاً وإن كان العمل يحتاج إلى الفهم، ولكن الفهم فيه فهم مدعى المنذر بالكسر، و في الأوّل يكون فهم مستنده، و ظاهر الآية أن يكون الحذر مستنداً إلى الإنذار بلا واسطة شيء في ما بين العمل والإنذار.

و الحاصل: في مقام الرواية الإنذار سبب لفهم المنذر، و فهمه سبب لحذره، و لكن في مقام الفتوى الإنذار سبب بلا واسطة للحذر، غاية الأمر الالتفات شرط تأثيره، و لعل مراد شيخنا المرتضى أيضاً ذلك فراجع عبارته.

و بالجملة فالآية على هذا تدل على حجية الرواية مع الإنذار، و تكون دالة على الحجية بدونه بضميمة عدم القول بالفصل، بمعنى أنه تكون الآية دليلاً فيما يشتمل على الوجوب أو التحريم و نفي غيره مما يشتمل على الإباحة أو الكراهة أو الاستحباب، و يتم الحكم فيه بعدم القول بالفصل بين الأخبار.

و من جملة الآيات آية الكتان، و هي قوله تعالى في سورة البقرة: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهَا الْأَعْنُونُ).

حيث دلت على حرمة الكتان و وجوب إظهار الحق للناس، و لو كان القبول غير لازم لزم اللغو.

و جوابه يظهر ممّا مرّ في آية النفر من خلّو الآية عن التعبد بقبول قول المظهر، لسكوته عن أنّ وجوب القبول عقيبه يكون على نحو الإطلاق سواء حصل العلم أم لا، و إنّما المقصود وجوب إظهار الحق، و لعلّه كان وجوب القبول مشروطاً بوضوح الحق و العلم به لكثرة مظهره، فأوجب الله على الآحاد الإظهار ليتّضح بسبب إظهاراتهم الحق و يصير معلوماً للناس، فيصير قبوله حينئذ واجباً، و أيضاً ممّا يحرم كتمانهم و يجب إظهاره إنّما هو الحق الواقعي، فالواجب قبوله أيضاً هو الحق الواقعي، فلا بد أولاً من إحراز أنّ ما يظهره المظهر حق واقعي ثم الحكم بوجوبه، و هو لا يتم إلّا مع حصول العلم من إظهاره، و أمّا بدونه فيكون من الشبهة المصداقية.

ثمّ الجواب عن لزوم اللغوية في إيجاب الفرد الغير المفيد للعلم من الكتان هو الجواب منه في الآية المتقدّمة حرفاً بحرف.

ومن جملة الآيات آية السؤال عن أهل الذكر وهي آيتان، إحداها في سورة النحل وهي قوله تعالى : «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحي إِلَيْهِمْ فَاسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ».

والاخرى في سورة الانبياء وهي قوله تعالى : «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحي إِلَيْهِمْ فَاسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».

وجه الاستدلال نحو ما تقدّم من أنّ وجوب السؤال ملازم لوجوب القبول، وإلاّ يلزم اللغوية، ثمّ بضميمة عدم القول بالفصل يثبت المدعى في جميع الأخبار ممّا كان مسبقاً بالسؤال وما كان كلاماً ابتدائياً.

وفيه أمّا أولاً: فلأنّ ظاهر هذا الكلام وجوب تحصيل العلم كما يقال عرفاً: إن كنت جاهلاً فاستل من العالم يعني لتصير عالماً، فعنى الآية والله العالم: فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون لتعلموا، فليس في مقام الحكم بالتعبّد بالجواب حتى يقال: إنّ العلم طريقي، والظنّ بعد التعبّد يقوم مقام العلم الطريقي ويكون علماً، بل يكون في مقام الإرشاد إلى علاج رفع الجهل وجداناً.

وأما ثانياً: فلأنّ ظاهر سياق الآية كما يظهر من ملاحظة الصدر هو السؤال عن علماء أهل الكتاب عن أحوال أنبياء السلف، فلا يشمل الرواة، ومن هنا يظهر وجه اخر لعدم كون الآية في مقام التعبّد؛ فإنّ موردها مسألة اعتقاديّة متعلّقة بمعرفة الأنبياء، ولا شكّ في عدم التعبّد في العقائد ولزوم تحصيل العلم فيها.

وأما ثالثاً: فعلى الغرض عن ذلك فقد ورد في الأخبار أنّ المراد بأهل الذكر هم الأئمّة عليهم السلام إمّا لكون هذا الكلام جملة مستقلّة وعدم كونها تنتم للمطلب السابق وإن كان خلاف ظاهر «الفاء» التفرعيّة، وإمّا على وجه التأويل.

وحينئذ فإن كانت هذه الأخبار متواترة فلا ربط للآية بما نحن فيه، وإن كانت

أخبار آحاد فيلزم من الاستدلال بالآية على حجية أخبار الآحاد أن يلزم من حجيتها عدم حجيتها؛ فإن من جملة أخبار الآحاد هذه الأخبار الدالة على أن المراد بأهل الذكر هم الأئمة، فإذا صارت حجة بالآية ثبت أن المراد من الآية غير الرواة، فيلزم من وجود الحجية عدمها.

ثم على تقدير الغض عن جميع ذلك و تسليم اشتغال الآية على لزوم قبول الجواب تعبداً قد يتوهم عدم دلالتها على حجية الرواية أيضاً؛ لأن المراد من أهل الذكر أهل العلم، فتكون مسوقة لحجية قول المجتهد على العوام إذا سألوا عنه، فالآية دالة حينئذ على وجوب التقليد دون حجية قول الراوي، وهذا التوهم فاسد فإن الرواة في الأزمنة السابقة كانوا هم أهل الذكر والعلم وهو كذلك، ويشهد لذلك ماورد في الأخبار المستفيضة من أنه «اعرفوا منازل الرجال منا بقدر رواياتهم عنا»^(١).

و على هذا فكل من كان راوياً لرواية يكون بالنسبة إلى من لاعلم له بهذه الرواية فرداً حقيقياً لأهل الذكر، فلاحاجة إلى تجسّم أن مثل الزرارة وابن مسلم و أمثالها كانوا من أهل الذكر أيضاً، فإذا ثبت حجية الرواية منهم ثبت من الراوي الذي ليس من أهل الذكر بعدم القول بالفصل، حتى يجاب عن ذلك بأن كون قول زرارة وابن مسلم وأضرابها من حيث هم أهل الذكر حجة لا يدل على حجية القول الصادر عنهم من حيث هم رواة.

و من جملة الآيات آية الاذن المذكورة في سورة التوبة، وهي قوله تعالى: «وَمِن مَّنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُوْمِنُ لِّلْمُؤْمِنِينَ».

قد قرن الإيمان للمؤمنين بالإيمان بالله تعالى ومدحه بهما، ومن ذلك نعلم أن الإيمان للمؤمن و تصديقه مطلوب على حد مطلوبية الإيمان بالله، فيكون واجباً

أيضاً، فيدلّ على حجّية خبر المؤمن ووجوب تصديقه، فإن استفيد من أدلّة أخرى زيادة قيد آخر علاوة عن الإيمان قيّدنا الآية به وخصّصنا الحجّية بخبر المؤمن الواحد لذلك القيد، وإلّا فيكون خبر المؤمن بقول مطلق حجّة، هذا.

والإنصاف عدم الدلالة في هذه الآية أيضاً، وذلك لأنّ الإيمان الذي هو المراد في تلك الآية ومدح به النبي وقرن بالإيمان بالله تعالى ليس هو التصديق بمعنى ترتيب جميع ما للواقع من الآثار على مفاد خبر المؤمن^(١)، بل المقصود حسن المعاشرة مع المؤمن وقبول قوله في الآثار المرتبطة بمقام المعاشرة وحسن المصاحبة. والذي يرشدك إلى هذا أنّ من كان رئيساً على قوم فمن أعظم أركان بقاء رئاسته وميل النفوس إليه وعدم تشكّتهم عن حوله اتّصافه بمقدار من الاذنيّة بمعنى أن يكون سريع التصديق لهم في الآثار التي بينهم وبين شخص نفسه، مثلاً لو أطلع ولو بإخبار ألف عدل على أنّه قال في حقّه فلان بكذا، ثمّ أنكر هذا الفلان وادّعى أنّه ما تكلم في ذمّه وسبّه بشي يصدّقه، ويفرض ما صار في الوضوح كالمرئي بعينه كأنّه لم يره ولم يسمع به، ولا يقطع موّدته ومحبّته 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 أو حادي واحد أو قليل، فيختلّ بذلك أمر رئاسته، وبه يسقط عن تمام الأغراض والقيام بما هو الوظيفة، وهذا معلوم بالحسّ والعيان وبالتجربة المحاصلة من النظر إلى أحوال الرؤساء العامّة

١ - فإنّه ليس اذن خير على هذا لجميع المؤمنين كما يستفاد من قوله تعالى: قل اذن خير لكم، بل يكون اذن خير لبعض وشرّ لآخر، فإنّه إذا سعى مؤمن مومنّاً آخر فترتيب جميع الآثار يقتضي إجراء الحد مثلاً لو كان المسمى به مقتضياً له عليه، وأمّا إذا كان اذن خير في مقام المعاشرة فلازمه أن لا يسخط على الساعي ولا يطرده ولا يعامل مع المسمى أيضاً معاملة العدواة، بل يصدّق ظاهراً ويقبل قول كليهما ولا يغيّر حسن سلوكه في حقّ واحد منهما. منه قدّس سرّه الشريف.

من العلماء أو غيرهم.

وعلى هذا فالآية مسوقة مساق الرواية الواردة في باب حسن معاشرة الإخوان من أنه «إذا شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً وقال: لم أقله فصدقه وكذبهم» وقد فسر القسامة بالبيّنة الشرعيّة أعني العدلين، فإنّ الملاحظ بهذا الكلام هو المبالغة في حفظ مقام الاخوة و مراعاة حسن السلوك مع الإخوان و عدم قطع علاقة المودة و لو بإخبار هذا العدد من العدول بأنّه قال في غيابك كذا و كذا إذا أنكر هو و قال: ما صدر منيّ جسارة إليك، فالمقصود من تصديقه حينئذ قبول قوله و إظهار الاعتقاد القلبي بمفاد قوله، و ليس المقصود هو التصديق بمعنى ترتيب مطلق الآثار، و إلا 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 - مثلاً - فليس هنا مقام التصديق و عدم إجراء الحدّ عليه، بل المراد هو التصديق بمعنى عدم ترتيب ما كان للمخبر به من الآثار بحسب المعاملة الشخصية المرتبطة بمقام مراودة شخص المخبر له مع المخبر عنه، مثل قطع المودة و نحوه، و ممّا يؤيد إرادة هذا المعنى من الآية أيضاً هو تكرار لفظة «يؤمن» فيها و تعدية الأوّل بالباء و الثاني باللام الدالة على المنفعة.

فإن قلت: إنّ في خبر إسماعيل بن جعفر الصادق صلوات الله عليه دلالة على أنّ المراد بالإيمان في الآية التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع للتالي، فإنّه عليه السلام قال لإسماعيل بعد أن شهد عنده المسلمون على أنّ الرجل القرشي المريد للسفر إلى اليمن شرب الخمر و أراد مع ذلك أن يدفع إليه دنائره ليتجرّ بها له: إذا شهد عندك المسلمون فصدّقهم، واستشهد بهذه الآية.

قلت: المراد بالتصديق في هذه الرواية أيضاً ما ذكرنا، يعني وإن كان مع إنكار الرجل ذلك لابدّ أنّ لا يغيّر معه السلوك و يقبل قوله بأنّه ما شرب، ولكن لابدّ من الاقتصاد على مجرّد اظهار التصديق و عدم التعديّ إلى مقام الفعلية، بنى الحذر عنه

في الباطن و عدم المعاملة معه معاملة الأمين، فبالنسبة إلى مقام الفعلية والعمل يجب تصديق الشهود، و من حيث آثار المعاشرة الظاهرية تكذيبهم و تصديقه.

هذا مضافاً إلى ما في تسليم المال إليه بلاخوف مع سماع قول جماعة من المسلمين بما يدل على عدم أمانته بمجرد إظهاره الإنكار من توهين تلك الجماعة و عدم الإعتناء بأخبارهم و الإعراض عن متابعة خبرهم، ففقتضى حسن المعاشرة معهم و حفظ حقوقهم أيضاً هو التصديق لهم بعدم استيان الرجل، فتحصل من جميع ما ذكرنا عدم جواز الاستدلال بالآية للمقام لكونها أجنبية عنه، هذا ملخص الكلام في الآيات التي تمسك بها في الباب.

و أمّا السففة، فاعلم أن الأخبار التي يتمسك بها لهذا المقام لابدّ و أن تكون متواترة، لوضوح عدم إمكان إثبات حجية أخبار الآحاد بأخبار الآحاد، و المتواتر قد يكون متواتراً باللفظ و هو أن يكون لفظ الخبر مروية 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 يسمى تواتراً إجمالياً، و هو أن يكون كثرة عدد الخبرين بقضايا عديدة كلّ منها في مطلب غير ما يفيدّه الآخر بمدّ يحصل العلم بأن 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 فلاثرة، و أمّا لو كان هنا معنى يتوافق عليه كلّ هذه الأخبار يحصل العلم بصدق هذا المعنى و واقعيته 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 حجية خبر الواحد، و طائفة كثيرة اخرى على حجية خبر الثقة، و طائفة كثيرة ثالثة على حجية خبر العدل فحينئذ

تكون حجية خبر الواحد الثقة العدل مقطوعاً بها، لعدم إمكان وجود الخبر الصادق بين هذه الطوائف المتكثرة.

و حينئذ نقول : يجب أولاً ملاحظة أن ما يستفاد حجتيه من تضاعيف الأخبار يكون بحيث يفي في الفقه بمقدار لم يبق من العلم الإجمالي شيء حتى احتجنا إلى مقدّمات تفيد حجية مطلق الظن، أو أنه قليل بحيث لا يقضى منه الحاجة في الفقه بهذا المقدار، و حينئذ أيضاً يمكن الاكتفاء بهذا العدد المتيقن الغير الوافي في الفقه بدون لزوم انتهاء الأمر إلى حجية مطلق الظن، و ذلك بأن يوجد في الأخبار ما يكون فرداً لهذا المتيقن الحجية و كان هذا الخبر دالاً على حجية مقدار واف من الأخبار. مثلاً لو فرضنا أن القدر المتيقن من الأخبار حجية 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 اعلائياً كان دالاً على حجية خبر الثقة و فرضنا وفاء خبر الثقة بمقدار العلم، كان هذا مثل ما إذا كان مضمون التواتر بلا واسطة حجية خبر الثقة، ثم لو فرضنا عدم وفاء خبر الثقة أيضاً فإن وجد خبر ثقة دلّ على حجية خبر غيره على وجه كان وافياً أخذنا به، و هكذا الحال إلى أن يثبت الحجية على قدر الوفاء، فلا ينتهي الأمر إلى حجية مطلق الظن.

فنقول : قد ادّعى صاحب الوسائل أن الأخبار متواترة على حجية خبر الثقة، فإن ثبت هذا التواتر فنعم المطلوب، وإن لم يثبت فلا أقلّ من أن المتيقن حجية ما كان من قبيل الصحيح الأعلائي، و قد ظفرنا - بحمد الله تعالى - على فرد من هذا القسم دلّ على حجية خبر الثقة و هو قوله عليه السلام : « لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا »، ثم لا يخفى على من راجع الفقه وفاء هذا النوع من الخبر على مقدار العلم، و الحمد لله، ولكن ليعلم أنه لا يثبت بهذا الخبر إلا حجية رواية الثقة دون مطلق الرواية التي حصل الوثوق بصدورها و لو من غير جهة

الوثوق براوينا، بل من الأمانة الخارجية، نعم حجبة الثاني هو مفاد الإجماع على تقريره ببناء العقل كما يأتي إن شاء الله تعالى.

وأما الإجماع فتقريره من وجوه:

الأول: تحصيل الإجماع إما من ملاحظة فتاوى المفتين بحجة خبر الواحد، وإما من نقل نقلة الإجماع لوصوله إلى حد التواتر على حجة خبر الواحد مطلقاً.

والثاني: تحصيله بأحد الوجهين على حجة في حال انسداد العلم، فالأول إجماع من غير السيد وأتباعه، فلو حصل العلم بهذا النحو من الإجماع لابد من تخطئة السيد ومن تبعه، والثاني إجماع من السيد وغيره؛ فإن السيد أيضاً معترف بحجة الخبر في حال الانسداد.

والثالث: سيرة المسلمين والمتدينين بهذا الدين من حيث هم مسلمون ومتدينون على العمل بخبر الواحد الغير العلمي، والفرق بينه وبين الإجماع أنه إجماع جميع أهل الدين من غير اختصاص ببعضهم، بخلاف الثاني، فإنه إجماع خصوص العلماء منهم فتوى وعملاً.

والإنصاف أن التمسك بالإجماع من هذه الوجوه مخدوش، أما الإجماع تحصيلاً أو نقلاً على الحجبة مطلقاً، ففيه أنه إنما ينفع لو لم يحتمل أن مدرك المجمعين ومستندهم هو ما تقدم من الآيات والروايات، وأما لو احتمل ذلك فلا يكون كاشفاً قطعياً عن رأى الإمام عليه السلام، ومن المعلوم أن باب هذا الاحتمال واسع.

وأما الإجماع على أحد الوجهين على الحجبة في حال الانسداد ففيه أنه مركب من إجماع طائفتين، إحداها من يقول بالحجة من باب الظن المطلق، والآخرى يقول بها من باب الظن الخاص، فأما الأولى فمستندهم مقدّمات الانسداد، وأما الثانية فمدرّكهم الآيات والروايات، فكيف يتأتى من هذا الإجماع الكشف القطعي عن قول الإمام.

هذا مضافاً إلى الخدشة بما في الكفاية من أن هذا الإجماع غير مفيد؛ لأنّ القائلين كلّاً

منهم قائل بحجية خبر خاص، ومثل هذا لا يفيد الكشف لحجية أصل الخبر. بيان ذلك أن العدد الذي يفيد قول جمعهم العلم لامتناع تواطئهم على الكذب إنما هو مفيد للعلم إذا أخبروا بمضمون واحد، كما لو فرضنا أن العشرة هكذا، فأخبر عشرة رجال بأن الزيد قائم، فبملاحظة امتناع تواطئهم على الكذب يحصل العلم بالصدق. وأما لو أخبر هذا العدد كل منهم بمجئ شخص غير من أخبر بمجيئه الآخر، فحينئذ لا يحصل العلم لا بمجئ أحد الأشخاص المعينة ولا بمجئ الإنسان، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأنه لو سئل عن كل من المخبرين أنه لو لم يجئ الشخص الذي أخبرت بمجيئه فهل جاء الإنسان؟ لقال: لأعلم، وأما لو وصل عدد هؤلاء المخبرين بمجئ الأشخاص المختلفين إلى حد حصل العلم العادي باستحالة كذب مثل هذا العدد عادة - ويعبر عنه بالتواتر الإجمالي - حصل العلم حينئذ بالقدر المشترك أعني: مجئ الإنسان وإن لم يحصل بأحد الخصوصيات معينة. مثلاً لو أخبر مائة رجل كل واحد بمجئ شخص غير من أخبر الآخر بمجيئه، وقلنا: إن كذب المائة محال عادة، حصل العلم بأن واحداً من الأشخاص قد جاء وإن كان كل منهم مردداً لو سئل عن مجئ الإنسان على تقدير عدم مجئ الخاص الذي أخبر بمجيئه.

نعم يمكن حصول العلم بالقدر المشترك من إخبار العشرة أيضاً لو كان إخبار كل واحد بمجئ الشخص المعين متضمناً للإخبار بمجئ الإنسان، فكان قد أخبر بمجئين، الأول: مجئ الإنسان، والثاني: أنه هذا الشخص، فحينئذ يحصل العلم بمجئ الإنسان؛ لامتناع التواطؤ على الكذب وإن كان لا يحصل بواحد من الخصوصيات.

وحينئذ نقول: إن المفتين بحجية خبر الواحد طائفة منهم قائلون بحجية خبر الثقة مثلاً وطائفة بحجية خبر العدل مثلاً، وطائفة بحجية خبر خاص آخر، فإن كانوا هذه الطوائف لو سئلوا أنه على تقدير فساد مذهبكم هل يكون هنا خبر حجة؟

لقالوا: لانعلم فهذا الإجماع غير مفيد للعلم لابهجية أحد الخصوصيات ولا بهجية أصل الخبر في الجملة، وإن كانوا أجابوا بوجود خبر كان حجة فكان في ما بينهم من المسلم حجة خبر واحد واختلفوا في خصوصياته، فحينئذ إجماعهم نافع، للعلم بهجية خبر الواحد في الجملة، ولكن دون إثبات كون إجماعهم من القليل الثاني خرط القتاد.

وأما التمسك بالسيرة فأنما ينفع لو أحرز أن بناء المسلمين من حيث هم مسلمون ومتدينون على العمل بالخبر الموثوق به، وأما لو لم يحرز ذلك واحتمل ذلك واحتمل أنه لأجل كونهم عقلاء فلا يبق الكشف الحاصل بالسيرة، نعم يصير دليلاً من باب البناء فيرجع إلى رابع الوجوه.

وكيف كان فالتمسك بالسيرة على وجه لم يرجع إلى التمسك ببناء العقلاء غير وجيه، نعم لو أمكن تحصيل القطع بالإجماع على أحد المعنيين أعني الحجية المطلقة أو المقيدة بحال الانسداد على وجه كشف عن قول المعصوم بأن علم عدم استناد المجمعين إلى هذه الوجوه كان هذا الإجماع نافعاً بحالنا.

ولا يتوهم عدم نفعه لأجل أنه على تقدير عدمه كان الحجية ثابتة بدليل الانسداد، وذلك لظهور الثمرة بين إثبات الحجية بالإجماع وبين إثباته بدليل الانسداد في أمرين، الأول: أنه لو أثبتنا الحجية بنتيجة دليل الانسداد فاللازم الاقتصار على الظن الفعلي، فيدور الأمر مدار إفادة الخبر الظن الفعلي وعدمها، فإن أفاد كان حجة وإلا فلا، وأما على إثباته بالإجماع فالخبر في نفسه حجة سواء أفاد الظن فعلاً أم لا.

والثاني: أنه لو قلنا بالحجية بنتيجة دليل الانسداد ورد إشكال التبعض في الاحتياط الذي تبه عليه شيخنا المرتضى، بمعنى أنه لا يفيد المقدمات الاقتصار على المظنونات وإجراء البراءة في المشكوكات والموهومات، بل قضيتها هو العمل بالمشكوكات أو بيعضها أيضاً إذا لم يوجب الوقوع في المخرج والعسر، 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 أما على تقدير الحجية بالإجماع لا ورود لهذا الإشكال، بل القائل في سلامة عنه كما هو واضح، لفرض قيام الإجماع على حجية الظن النوعي الحاصل من الأخبار، فعلى الثاني يثبت حجية الظن النوعي المذكور، و الأول غير ملازم لحجية الظن الفعلي المطلق.

الوجه الرابع من وجوه تقرير الإجماع على حجية الخبر هو التمسك ببناء العقلاء، فإنه لا شك في استقرار طريقة العقلاء على العمل بخبر المفيد للاطمئنان و لو لم يكن الناقل ثقة، ولكن حصل الوثوق بالصدق من أجل أمانة خارجية، و جرت عادتهم على ذلك في امورهم العادية، و هذا ثابت في غير فرق المسلمين من أهل الملل، بل و من غيرهم ممن لا يتدين بدين كالدهرى، فإنه لو اطمئن الدهري بأن سفر البحر و ركوب السفينة لا يوجب الفرق لنفسه و ماله و حصل له هذا الاطمئنان من إخبار المخبرين فهو يقدم على هذا السفر، مع أنه محتمل مع ذلك للفرق ولكن لا يعتني به، بل يعامل معاملة المعدوم.

وكذلك الحال في معاملة العبيد مع مواليتهم، فلو حصل الاطمئنان للعبد أن مولاه أراد الركوب و أراد ركوبه معه في ركابه، و حصل له ذلك بنقل ناقل مع وثوق الناقل أو ضمنية أمانة خارجية، يركب بمجرد ذلك و يذهب إلى مقر المولى، بحيث لو لم يركب و كان المولى مريداً واقعاً لم يكن معذوراً، و بالجملة فجبولية العقلاء و اقتضاء فطرتهم ذلك في جميع امورهم مما لا يقبل الإنكار.

إن قلت : نعم ولكنهم غير معصومين و قابلون للخطاء، و هذا هو الفارق بين بناء العقلاء و حكم العقل، فإن الحاكم قاطع بحكمه و لا يحتمل الخلاف و إن كان من

الممكن كون قطعه جهلاً مركباً، ولكن لا يتفق احتمال ذلك لنفس القاطع، وأما لو استقر طريقة العقلاء على أمر فن المحتمل خطائهم، فحكم العقل حجة شرعية في نفسه بلا حاجة إلى ضم شيء آخر، وأما بناء العقلاء فلا يصير حجة إلا بعد إحراز الإمضاء من الشرع، وأما بدونه فيحتمل خطائهم، ومع الإمضاء كان الحجة هو إمضائه.

قلت: نعم ولكن نحن نستكشف إمضاء الشارع بعدم ردعه، فنجعل عدم ردعه دليلاً على إمضائه وطريقاً إليه، ووجه طريقته أنه بعد ما عرفت من أن مقتضى الفطرة هو العمل بالاطمئنان الحاصل من نقل النقلة، فهم لو لم يصرفهم صارف فهم باقون على حسب فطرتهم ويعاملون مع الشارع معاملتهم مع سائر الموالي والأرباب؛ فإن الله تعالى رب الأرباب ونبه صلى الله عليه وآله مفترض الطاعة كسائر الموالي العرفية بنظرهم، فكما يعملون في أحكام سائر الموالي وأوامرهم بالاطمئنان الحاصل لهم من النقل كذلك يعملون به في أحكام هذين المولين، فلو كان الموليان مخطئين لهذه الطريقة لكان عليها إعلام العبيد بذلك وصرافهم عما يشونه بفطرتهم، فحيث لم يعلموا ولم يصرفوا علم أنهما راضيان بهذه الطريقة ممضيان لها.

فإن قلت: كيف لم يردعوا وقد ورد في الآيات حرمة العمل بغير العلم وبالظن، وبهذا المعنى ينادي الأخبار أيضاً بأعلى صوت، أفلا يكفي في الردع مثل هذه النواهي البليغة الأكيدة؟ وبالجملة، فنحن وإن كنا نسلم جريان بناء العقلاء على حجة الاطمئنان من الخبر إلا أن موضوع حجة بناء العقلاء مقيد بعدم ردع الشرع، فالأدلة الناهية عن العمل بغير العلم الواردة من الشرع واردة على بناء العقلاء؛ لكونها ردعاً، فلا يبقى معها موضوع الحجية في بناء العقلاء.

قلت: لا بد لتوضيح دفع هذا الإشكال من التكلم في صلاحية هذه الأدلة للردعية وعدمها.

فنعول : قد ادعى المولى الجليل المولى محمد كاظم الطوسي في حاشيته على رسائل شيخنا المرتضى قدس سرهما وحكى إصراره عليه في الدرس استحالة رادعية هذه الأدلة، ومحصل ما أفاد في وجه الاستحالة أن هذه الأدلة ليست بأزيد من عمومات قابلة للتخصيص، فالعمل بعمومها في المقام أعني الظن الحاصل من الخبر الموثوق به وحجية ظهورها في هذا الفرد - حتى يحصل لها وصف الرادعية - يتوقف على عدم حجية هذا الظن؛ إذ لو كان حجة كانت العمومات مخصصة به، فلا تنصف بالرادعية، فإذا توقف عدم حجية هذا الظن أيضاً على رادعية هذه الأدلة كان دوراً، وحاصله توقف رادعية الأدلة على عدم حجية هذا الفرد، وتوقف عدم حجيتها أيضاً على رادعيتها، هذا حاصل ما أفاده.

ولكنك خير بأنه ممكن القلب؛ لإمكان تقرير هذا الإشكال بعينه في طرف الحجية، فنقول : حجية هذا الظن يتوقف على عدم رادعية الأدلة، وعدم رادعيتها أيضاً متوقف على حجية هذا الظن، أما الأول فواضح، وأما الثاني أعني : توقف عدم رادعية الأدلة على حجية هذا الظن فلأن تلك العمومات بطبيعتها لشمول هذا الفرد أيضاً، والمفروض عدم المخصص، فتكون شاملة له، فتكون رادعة، فصح أن يقال : إن عدم رادعيتها يتوقف على حجية هذا الظن، فإذا توقف حجيتها أيضاً على عدم رادعيتها كان دوراً محالاً.

هذا مضافاً إلى عدم لزوم الدور رأساً، ببيان أنه : إذا ورد دليلان متنافيان المضمون فن شرط تنافي أحدهما للآخر ومعارضته معه أن لا يكون موضوع أحد الدليلين مقيّداً بعدم الآخر، وإن شئت المثال فلاحظ دليل حرمة العمل بالقياس، فإنه عام أو مطلق شامل لحالتي الانفتاح والانسداد، وأما الظن المستفاد حجيته من نتيجة دليل الانسداد فهو وإن كان مطلق الظن، لكن موضوعه مقيّد بعدم قيام دليل على المنع، فنتيجة دليل الانسداد إنما تثبت حجية الظن الذي لم يقم على منعه دليل من الشرع، فلا يفيد حجية الظن القياسي، مع أن دليل حرمة القياس ليس إلاّ عموماً أو إطلاقاً

شاملاً لحال الانسداد.

ويمكن تقرير الدور في عمومها للظنّ القياسي في حال الانسداد فيقال: إن شمولها و عمومها لهذا الظنّ متوقّف على عدم حجّية هذا الظنّ؛ إذ لو كان حجّة كان عموم هذا الدليل مخصّصاً في هذا الفرد، فإذا توقّف عدم حجّية هذا الظنّ على شمول العموم أيضاً كان دوراً، فيلزم حجّية هذا الظنّ في حال الانسداد عند القائل بحجّية الظنّ المطلق. والسرّ في تقديم العام ورفع 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: لا تكرم زيدا، فليس الأوّل بعد ورود الثاني مسلّوب الدلالة أو الحجّية الذاتية لخروج الزيد عن أفراد العالم، بل معه أيضاً مقتضى بعمومه، لوجوب إكرام الزيد و حجّة ذاتية عليه، ولكنّ الثاني أقوى دلالة و حجّية من العام، فلهذا يقدّم على العام.

و بالجملة، فعقد موضوع الحجّية الذاتية الاقتضائية في العام غير مقيّد بعدم المخصّص المنفصل، بل و لو كان مقيّداً بعدم المنفصل أيضاً، لكنّ المضّر إنّما هو المنفصل الذي كان حجّيته مطلقة، دون ما كان حجّيته منوطاً بعدم العام كما هو واضح. نعم بناءً على أصالة عدم القرينة هو مقيّد بعدم المخصّص المتّصل، و أمّا الخاص المفروض في المقام أعني الحجّية المستفادة من دليل الانسداد فعقد حجّيته 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 الحجّية الاقتضائية غير متوقّف على عدم الخاص، فإذا أخذنا به يكون منعاً يرفع موضوع الخاص أعني عدم المنع، أعني يقوم المنع في مقام عدم المنع؛ لأنّها في مرتبة واحدة، فيرتفع حجّية الخاص برفع موضوعها.

و من هنا يظهر أنّ الخاصّ المقدّم على العام إنّما هو خاص لا يكون 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، وورد: لا تكرم زيدا مادام لم يقم دليل على وجوب إكرامه فهل ترى يقدمون هذا الخاص على العام، بل لا شك في أنهم عاملون بالعام؛ لأنه دليل، و موضوع الخاص مقيد بعدم الدليل، فيكفي في رفع اليد عنه وجود أدنى دليل.

إذا تقرّر هذا فنقول: هكذا الحال في ما نحن فيه، فإن الأدلة الناهية عن العمل بغير العلم عمومات شاملة بعمومها للإطمئنان الحاصل من قول الثقة و بناء العقلاء وإن كان ثابتاً في خصوص هذا الاطمئنان، إلا أن حجية ما يثبت حجتيه ببناء العقلاء مقيد بعدم قيام دليل على منعه، فإذا دلّ عليه عموم كان له الورود على بناء العقلاء.

وهنا جواب آخر للدور تعرّضه شيخنا في الكتاب، وهو أن توقف الردع على عدم الحجية مسلم، لكن توقف عدم الحجية على ثبوت الردع ممنوع، بل يكفي فيه عدم ثبوت الإمضاء قبل ثبوت حال الاية في الردع وعدمه، وفيه أن الموقوف عليه عدم الحجية إنما هو ثبوت الردع، ولا يكفي عدم ثبوت الإمضاء؛ لأنه معه يستكشف الإمضاء لئلا يلزم نقض الغرض.

هذا والذي يمكن الاستظهار به لدفع رادعية العمومات هو أن يقال: إن المرتكزات العرفية تكون بحيث يغفل عن كون حجيتها مقيدة بعدم منع الشرع نوع النفوس، فالارتكاز مانع عن خطور خلافه في ذهن النوع، فالعبد كما يعامل مع مولاه في أحكامه وأوامره بالعمل فيها على الاطمئنان الحاصل من قول القائل على حسب فطرته كذلك هو باق على مقتضى هذه الفطرة لو صار عبداً للمولى آخر، من دون أن يخطر بباله أن تكون طريقة هذا المولى في امتثال أوامره غير طريقة المولى السابق.

فكذا الحال في معاملة العبيد مع الموالى الحقيقية، يعني لا يخطر ببال العامة أنه يريد منهم أمراً جديداً وطريقة مخترعة غير ما هم مجبولون عليه، فلا يرضى بالعمل

بالإطمتنان من قول القائل، بل لا يرضى إلا بترتيب الأثر على العلم، وكذلك لا يخطر ببالهم أن حجّة هذا الارتكازى موقوف على عدم منع المولى، فهم عاملون على هذا التقيد صغرى وكبرى، فالحاصل عندهم هو الحجّة التجيزيّة الإطلاقيّة. فلهذا لو ورد من الشارع النهى عن العمل بالظنّ ينصرف نظرهم إلى غير هذا الاطمتنان فيقطعون أنّه بمنزلة العلم وإن كان غير علم، بل ويعمّون الحكم المعلق على العلم بالنسبة إلى هذا الاطمتنان مثل عدم نقض اليقين إلا باليقين، فالتقص بهذا الاطمتنان يكون في نظرهم نقضاً باليقين، وبالجمله، لا يدخل في ذهنهم من دليل مثبت للحكم على الظنّ هذا الفرد، ويدخل في ذهنهم من الدليل الدال على الحكم في العلم هذا الفرد، والسبب لذلك هو الارتكاز والمجبوليّة المانعة عن دخول مضادّه في أذهانهم، بمعنى أنّهم مع وقوع نظرهم إلى هذا العموم والإطلاق الصادرين من المولى لا يحتملون أن هذا الطريق الذي يشونه من العمل بمقتضى الاطمتنان لعلّه كان على خلاف الواقع وغير مرضى لمواليهم وكان طريقة المولى طريقة اخرى.

ويمكن أن يقال: إنّ صورة المعارضة الصوريّة أيضاً ينقدح في ذهنهم، لكنّه مقرون بالقطع بالتخصيص، وبالجمله، لا يذهب عنهم هذا العموم قطعهم بعدم قابليّة طريقتهم للردع، وبعبارة اخرى: لا يذهب قطعهم بالكبرى، والاحتال الصوري إنّما يتعلّق بمقام الصغرى، فهم يرون الإرادة الصوريّة المستفادة من العموم قد تعلّق بأمر لا يقبل الإرادة الجدّية، فهو عام عندهم قطعي التخصيص نظير أكرم العلماء مع القطع بلاكتم زيدا، والفرق بين هذا وسابقه أنّ الأوّل دعوى الانصراف وهذا دعوى التخصيص.

هذا هو الحال في عامّة الناس المتصفين بالغفلة عن تصوّر خلاف مرتكزهم، وأمّا الملتفتون وهم الشاذ القليل من الناس فهذه الطريقة وإن كان ليست في نفسها حجّة لهم لاحتمالهم الخطاء في حقّهم لعدم كونهم معصومين، ولكن يثبت الحجّة 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 عما ارتكز حجّيته عندهم، أو مخصّصاً قطعياً بغيره، لكان يجب على الشارع التنصيص على إظهار أنّه يريد منهم خلاف هذا الطريق المعمول، كما هو المشاهد في المراكزات في الجاهليّة التي خطّأها الشارع بالإبلاغات الصريحة الأكيدة و الإيعادات بأنواع العذاب، فإنّ صرف الأذهان عن ما ارتكز فيها لا يحصل بغير هذا الوجه و لا يمكن 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 حاصلًا لعمامة الناس، كان أدلّة النهي عن العمل بالظنّ صالحة للردع و محكمة؛ إذ المفروض أنّ كلّاً من آحاد النوع يحتمل عدم إمضاء الشرع للطريقة التي يمشي عليها في الأمور العادية، و من المعلوم أنّ هذه الطريقة إنّما تصير حجة في الأمور الشرعيّة لو لم ترد تخطئة من الشرع، فإذا ورد العمومات الناهية عن العمل بالظنّ كان لها الورد و كانت ردعاً و تخطئة لهذه الطريقة كما ذكرنا نظيره.

ولكنّ الذي سهّل الخطاب أنّ الاحتمال غير حاصل إلّا للشاذ القليل من الأشخاص، فيقوم عند هذا الأشخاص - المحتملين - البرهان على حجّية الطريقة المألوفة بين أهل العرف.

و حاصله أنّ هذه العمومات غير صالحة للردع لصرف أذهان العامة منها إلى غير مورد ارتكازهم، و يثبت عدم الرادع من جهة أخرى بلزوم الإغراء بالجهل على تقديره؛ إذ لو كان واقعاً غير راض بالطريقة المألوفة المأنوسة كان الواجب عليه إقامة الدليل بمحدّ لا يبيح 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، فإنه لابد في هذه الامور إقامة النصّ الصريح على وجه تبلغ صيته جميع العالمين، فإذا لم يثبت هذا الدليل قطعنا بأنه ليس طالباً لهذا الأمر.

و من هنا نقول في باب اعتبار نيّة الوجه و التمييز في العبادة أنّ لنا رفع هذين القيدين و إن قلنا بعدم جريان البراءة فيها كما يقوله شيخنا المرتضى بهذا الطريق، فنقول: إنّ اعتبار الوجه و التمييز مغفول عنه للعامة و لا يخطر احتمال بهالهم، و إنّما يحتمله بعض أهل الدقة من العلماء، و ما كان شأنه هكذا فلو طلبه الشارع كان الواجب عليه إقامة مقدّمات تبليغه من التنصيص الغير القابل للتشكيك عليه، و لو كان لبان، و حيث ما أقام نقطع بأنه ما أراد، و بالجملة، يصحّ دفع الدور المذكور بأن نقول: سلّمنا توقّف الحجية على عدم الرادع، ولكن نجعل العدم في مرحلة الإثبات دليلاً على العدم في مرحلة الثبوت بمعونة البرهان.

و بعبارة اخرى: الحجية الشرعية لدى الملتفت موقوفة على عدم الرادعية لتلك العمومات، و هي موقوفة على الحجية الارتكازية، و هذا بخلاف من يدّعي 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 لا يلزم الدور ببيان تقدّم، لكن يتمّ الرادعية للعمومات على هذا التقدير لما مرّ من عدم المعارضة بين المقتضي التنجيزي و هو العمومات و التعليقي و هو البناء، بل اللازم تقديم التنجيزي؛ لوروده على التعليقي.

و أمّا الدليل العقلي فهو على قسمين، قسم يفيد حجية خصوص الخبر، و الآخر يفيد حجية الظنّ في الجملة، و من أفراد الخبر، غاية الأمر يدور الحجية 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 بأن كثيراً من الأخبار التي بأيدينا وغالبها وجلّها صادرة، وطريقنا إلى هذا العلم هو الفحص عن حال الرجال و متانتهم و ضبطهم و حفظهم الأحاديث لأن لا يتغيّر حرف و كلمة و لا يزيد و لا ينقص، و غير ذلك 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 روى عن أخويه، و مثل تركهم رواية من يعمل بالقياس، حتّى أنّ أحمد بن محمد بن عيسى أخرج البرقي عن القم لانه كان يروي عن الضعفاء مع كمال وثاقته؛ لأجل مجرّد روايته عن الضعفاء، إلى غير ذلك.

فيحصل من ذلك علم إجمالي بأن كثيراً من الأخبار صادرة عن المعصومين عليهم السلام، و يكون في هذه الأخبار مقدار المعلوم الإجمالي على قدر التكليف المعلومة بالإجمال، يعني نعلم إجمالاً بصدور هذا المقدار في الأخبار التي بأيدينا، و حينئذ ينحلّ 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 الأخبار و الشكّ البدوي في غيرها. فكذلك في فرض العلم الإجمالي بالأخبار الصادرة في ضمن الأخبار، فإنّه ينحلّ 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 لا يبعد 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 إجماليان، 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 يلقى علم إجمالى، فلا يؤثر فى انحلال العلم الإجمالى بالتكليف. ونحن نمثل لذلك مثلاً فى العلم الإجمالى الصغير حتى يتضح الحال فى الكبير، مثلاً لو علمنا إجمالاً بوجود واجب واحد علينا وكان غير معلوم بعينه ومشتبهاً بين الأفعال، فقام عندنا خبر على وجوب فعل معين، وقام خبر آخر على وجوب فعل آخر، وقام خبر ثالث على إباحة فعل ثالث، فإن حصل لنا علم إجمالى بصدور واحد من هذه الأخبار الثلاثة، فالعلم الإجمالى الأوّل بوجود واجب باق بحاله. و أما لو حصل لنا علم إجمالى بصدور أحد الخبرين الدالّين على الوجوب فلا شك أنّ العلم الإجمالى بتكليف واحد ينحلّ إلى تفصيلي بالموجود بين الفعلين وشكّ بدوي فى غيرها وهذا واضح.

و الجواب عن هذا الوجه أنّه لا يفيد المدعى؛ فإنّ غاية ما يثبت بهذا هو وجوب العمل على طبق الخبر، لمكان العلم الإجمالى المذكور ومن باب الاحتياط لإحراز الواقع، وهذا غير حجّة الخبر التى إبتهاها مهمّنا.

فعلى هذا لو كان فى قبال الخبر عموم الكتاب أو السّنة القطعية أو إطلاق أحدها لم يخصّص العموم وتقييد الإطلاق بالخبر، بل يجب العمل بها دون الخبر، وكذلك لو قام أصل - ثبت حجّيته بالأخبار المتواترة ونحوها - على خلاف الخبر لا يجب طرح الأصل؛ لعدم الحجّة فى قبالة، سواء كان الأصل المخالف نافياً للتكليف أم مثبتاً لتكليف آخر ضدّ ما يفيد الخبر، كما لو أفاد الخبر وجوب الفعل وقام الاستصحاب^(١) مثلاً على حرّمته، بل الواجب حينئذ هو العمل بالأصل فى المقامين. غاية الأمر أنّه أصل قائم فى بعض الموارد التى علم إجمالاً بخلاف الأصل فيها؛ فإنّ الأصل معمول به فى هذا المورد إذا كان بلامعارض، كما فى الإنائين

١ - وقد استفاد من شيخنا الاستاد دام بقاءه دعوى تواتر الأخبار بحجّة الاستصحاب. منه قدّس سرّه الشريف

المشتبهين بالنجاسة إذا كان الأصل في أحدهما فقط هو الطهارة، فإنه جار بلا إشكال.

نعم لو قلنا بأن العلم المأخوذ غاية للاصول أعم من التفصيلي والإجمالي، لما كان له حينئذ مجرى، ولكنه خلاف المختار، وإذن فالواجب هو العمل بالأصل الثاني أو المثبت المقابل للخبر، فإنه لا يعقل مزاحمة اللاحقة مع الحجّة.

هذا كله مع عدم العلم بمخالفة الاصول إجمالاً، وأما لو علم إجمالاً ذلك فإن كان العلم الإجمالي بمخالفة بعض الاصول المثبتة للتكليف للواقع و مطابقة الخبر الدالّ على ضدّ هذا التكليف له، بمعنى أننا إذا لاحظنا مجموع الاصول المثبتة القائمة على خلاف الأخبار المثبتة في الموارد المتفرقة كما لو قام الخبر في مورد على الوجوب و الأصل على الحرمة، وفي مورد آخر قام الخبر على الحرمة و الأصل على الوجوب و هكذا، فإننا نعلم إجمالاً بصدور بعض هذه الأخبار القائم في قبالتها الأصل المثبت للتكليف، فيتولد 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 قبالتها مخالفة قطعية للتكليف.

فيكون كما إذا كان الأصل في كلّ من الإثنين المشتبهين هو الطهارة، فإنّ العمل بالأصل موجبٌ لمحدور لمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، غاية الأمر أنّ الاحتياط هناك ممكن بالاجتناب عن كلا الإثنين، لكونه جمعاً بين الدليل والأصل، 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 ذلك بالعمل بالخبرين باجتناب الجمعة و إتيان الدعاء،

فنحن وإن لم نقل بأن غاية الاصول هو الأعم من الإجمالي، بل خصصناه بالعلم التفصيلي فلانقول بجريانه هنا لأجل المانع العقلي، أو أن العلم الإجمالي بمخالفة أحد الأصلين هنا لا يوجب طرحها، غاية الأمر لما لم يمكن العمل بكليهما أيضاً للزوم محذور المخالفة القطعية كان المكلف مخيراً في العمل بأحدهما، بمعنى أن كلاً من الدعاء والجمعة مثلاً أمره دائر بين كونه واجباً واقعياً، وبين كونه مصداقاً للنقض الحرام، فيتخير المكلف في كليهما في الفعل الآخر.

قد يرجع الأول بعدم الفرق بين المقام ومثال الإنائين أصلاً، فيجري هنا كل ما يجري هناك حرفاً بحرف، فإن وجه طرح الأصلين هناك أن العمل بكليهما يوجب المخالفة القطعية، والعمل بأحدهما بعينه ترجيح بلا مرجح؛ فإن نسبة الدليل إلى كليهما على السواء، والعمل بأحدهما بعينه الذي مرجعه إلى التخيير في العمل بواحد منها يكون بلا دليل؛ فإن دليل الأصل مقتضاه جريان حكمه في مورده على التعيين، فالتخيير يحتاج إلى دليل آخر عليه، وهذا بعينه جار في المقام.

ولكنه فاسد، فإن الدليل الآخر على التخيير يكنى فيه حكم العقل أيضاً، ألا ترى أن الفريقين المتعذر إنقاذ أحدهما مع إمكان الآخر حكم العقل فيه هو التخيير، مع أن الدليل الدال على وجوب الإنقاذ له اقتضاء تعييني في وجوب إنقاذ هذا واقتضاء تعييني لوجوب إنقاذ ذاك.

وسر ذلك أنه لو احرز أن الغرض والمقتضي في كليهما حال التعذر أيضاً موجود تام، فاحرز من حال المولى بواسطة إطلاق المادة أن إنقاذ الفريق محبوب له من غير تقييد بحال، فإنه حينئذ يجب بحكم العقل أن لا يترك كلا غرضي المولى، بل يبادر بدرك أحدهما.

وحينئذ فحيث لا يعلم أن آياً من الغرضين أهم بنظره كان مخيراً في إنقاذ أيهما شاء. ثم من جملة المقتضيات هي العناوين التي رتب عليها الحكم في الأدلة، حيث إن الظاهر كونها مقتضيات لأحكامها ومن جملتها عنوان المشكوك، فقولنا: المشكوك

محكوم ببقاء حرمة السابقة مثلاً، أو محكوم بالترخيص ظاهر في كون الشك مقتضياً لذلك.

فإن قلت : الترخيص لا يكون باقتضاء المقتضي، بل هو ناش عن الاقتضاء، فالشك لا يمكن أن يكون مقتضياً للترخيص.

قلت : بل الترخيص تارة يكون من جهة عدم الاقتضاء كما في إباحة شرب الماء، وأخرى يكون من جهة المقتضى له كما في الترخيص الناشئ عن العسر و المخرج، حيث إنه من جهة اقتضاء العسر و تقدّم العناوين الثانوية على الأولية إنما هو في خصوص الأول، فلو صار شرب الماء مندوراً أو محلوفاً عليه خرج عن اللا اقتضاء إلى الاقتضاء، أمّا لو تعلّق الحلف أو النذر بأمر صار مباحاً لأجل لزوم العسر من التكليف فيه كان من باب تراحم المقتضيين.

ثم إن الشك من هذا القبيل أيضاً مثلاً المشكوك المائية و الخمرية مباح، معناه أن الشك سبب للإباحة و إن كان المانع في الواقع خمراً.

و بالجملة، فإذا استفدنا من أدلة الأصول أن لموضوعها - أعني الشك - اقتضاء لحكمها، ففي الموردين الذين علمنا بمخالفة حكم الأصل في أحدهما للواقع نعلم أن الشك في هذا مقتض لحكم الأصل، و الشك 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 : لا بدّ في صحّة الأخذ بأحد المقتضيين على التخيير عند عدم إمكان الجمع بينهما أن لا يكون هنا مقتض آخر يقتضي خلافه، كما في مثال إنقاذ الفريقين، حيث إن المقتضي للإنقاذ الذي يؤتي به تخييراً يكون موجوداً و المقتضي لعدمه ليس في البين، ضرورة أنّه لو كان وكان أقوى كان هو المقدم، و إن لم يعلم الأقوائية لأحد الجانبين فالتخيير.

و من هنا يظهر الفرق بين الأصلين في المقام و بينها في مثال الإنانين المشتبهين،

فإنّ هنا يكون الشكّ في بقاء الحرمة السابقة مثلاً مقتضياً تعيينياً لحرمة هذا والشكّ في بقاء الوجوب السابق في ذاك مقتضياً تعيينياً لوجوب ذاك، وهذا وإن كان موجباً للأخذ بالاعتناء بها أمكن، فعند عدم إمكان الجمع يعيّن الأخذ بأحدهما، إلّا أنّ هنا مقتضياً آخر يقتضي خلاف ما يقتضيه هذا المقتضي وهو العلم الإجمالي، فإنّه لا شكّ أنّ العلم الإجمالي بالواقع مؤثّر ومقتض لإتيان الواقع، وهذا مناف للعمل بأحد الأصلين.

فإن كان هذا المقتضي بنظر الشارع أقوى من اقتضاء الشكّ المذكور، لا شكّ في أنّه يطلب من المكلف حينئذ طرح الأصل والعمل على وفق علمه، وإن كان اقتضاء الشكّ أقوى فلا شكّ أنّه يطلب من المكلف العمل بالأصل في كلا الموردين، وحيث إنّ المكلف متحيّر ولا يعلم أقوايّة أحدهما ولا عدمها كان نتيجة تحيّر التخيير بحكم العقل.

مثلاً الشكّ في بقاء حرمة الدعاء مقتض للإلزام على تركه، والشكّ في بقاء وجوب الجمعة مقتض للإلزام على فعله، ولا يمكن إعمال كلا المقتضيين للزوم محذور المخالفة القطعية، للعلم الإجمالي بصدور أحد الخبرين الدال أحدهما على وجوب الدعاء والآخر على حرمة الجمعة، فيتحصلّ من الأصل وهذا العلم إحراز ثلاث معمولات شرعية في البين، إثبات منها الحكم الاستصحابي المفروض كون غايته خصوص العلم التفصيلي، لا الأعمّ منه ومن الإجمالي، بإطلاق المادّة يقتضي أنّ هنا استصحابين معمولين، والمعمول الثالث مضمون أحد الخبرين المقطوع صدور أحدهما.

فإن قلت: كيف يمكن وجود الإرادتين مع وجود الإرادة الواقعية بالخلاف، ولو فرض أنّه ليس تناقضاً في الإرادة فلاشبهة في كونه تناقضاً بحسب مقام الأمر. قلت: يأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الشكوك ما يندفع به هذا الإشكال، وبالجملة، فيدور أمر المكلف في كلّ من الفعلين بين الوجوب والحرمة مع عدم إحراز

الأقوى منها، فيكون مخيراً بين الفعل والترك.

هذا في ما إذا كان كلٌّ من العلم الإجمالي والأصل مثبتين للتكليف، وأما لو كان العلم مثبتاً للتكليف والأصل نافياً له كما في مثال الإنائين فإنّ العلم مقتض تعييني في تحريم كلٍّ من الإنائين، والأصل مقتض تعييني لترخيص كلٍّ منها، ولاشكّ في تقديم مقتضي التحريم على مقتضي الترخيص وإن فرض كون الثاني أقوى من الأوّل براتب، فإنّ في العمل بالأوّل عملاً بكلا المقتضيين بخلاف العمل بالثاني، فإنّه طرح للأوّل، فلهذا يجب الاحتياط في ذلك المثال، ويثبت التخيير في المقام.

ومن هنا يظهر حال العلم الإجمالي بمخالفة الاصول النافية الواردة في موارد الأخبار المثبتة، وأنّ الحكم العمل بالعلم وطرح الأصل، وذلك لأنّ الشكّ في كلّ واحد من الفعلين مقتض تعييني للتخصيص، ولكن إجراء كليهما غير ممكن، فيرجع الأمر بحكم العقل إلى التخيير بأعمال المقتضي المذكور في أحد الإنائين، والعمل في الآخر على طبق العلم الإجمالي، ولكن مع ذلك يكون في البين مقتض على الخلاف في البين، فإنّ العلم الإجمالي يقتضي التجنّب عن النجس الواقعي، ولعلّه كان في ضمن هذا الإناء الذي حكم بترخيصه بالأصل.

وحينئذ فإن كان اقتضاء هذا العلم واقعاً وبنظر الشارع أقوى من اقتضاء الشكّ كان اللازم طرح الأصل في الموردين والتجنّب عن كلا الإنائين، وإن كان اقتضاء الشكّ أقوى، لزم ترك العمل بالعلم وإجراء الترخيص في كلا الإنائين، ولو شكّ في أنّ أيهما أقوى كان المتعين حينئذ هو الاحتياط بالجمع بعدم مخالفة أحد المقتضيين لإمكانه هنا، فإنّ ترك الارتكاب ليس مخالفة للحكم الترخيصي كما عرفت.

فقد حصل أنّ نتيجة تحيّر لمكلف في الأقوى من المقتضيين في الصورة السابقة أعني ما إذا كان الأخبار مثبتة للتكليف والأصول مثبتة للتكليف المخالف هو التخيير في كلّ مورد بين الفعل والترك، لعدم إمكان الاحتياط، وأما في الصورة الثانية أعني ما إذا كان الأخبار مثبتة للتكليف والأصل نافياً له فهو الاحتياط.

وهنا صورة ثالثة يظهر حكمها نماً تقدّم، وهى ما إذا كان الأخبار نافية للتكليف والاصول مثبتة له، فإنّه يعمل بالأصل في جميع موراده، غاية ما يلزم التزام ترك مباح أو فعله وهو ليس بمحذور، وهو من قبيل إجراء استصحاب النجاسة في الإثنيين المشتبهين مع العلم بطهارة إحداها.

هذا ملخص الكلام في حكم الاصول، و علم أنّ الدليل المذكور لا يفي بما هو المقصود من حجّة الخبر التي معناها عدم الاعتناء بالأصل في مقابله أصلاً للحكومة أو الورود، وإنّما يثبت بسببه وجوب العمل بالأخبار من باب العلم الإجمالي من دون كونها حجّة، فيجري الأصل في مقابله على ما تقدّم من التفصيل، ومحصّله لزوم العلم بالأصل مثبتاً كان أم نافياً لو لم يكن علم إجمالي بمخالفته للواقع بالعلم إجمالاً بمطابقة ما في قبالة من الأخبار له، وأنّما مع هذا العلم فالمتعيّن التفصيل بين الصور الثلاثة.

فإن قللت: كيف يمكن إجراء الأصل مع احتمال وجود الخبر المحجّة في مورده و معه مورود أو محكوم؟.

قلت: المفروض نفي العلم بالصدور أعني صدور مضمون بعض الأخبار في موارد الاصول للواقع، وأين هو من العلم بالحجّة.

فإن قللت: نعم، لكن ظاهر لفظ الخبر الصادر حجّة و به يتم المطلوب.

قلت: مضافاً إلى أنّ الكلام من حيث الصدور لا الظهور ليس حال الحجّة إلّا كحال نفس الواقع، فكما أنّ نفس الواقع إنّما يتناهي الأصل بوجوده الواصل لا بوجوده الواقعي، كذلك الحجّة أيضاً لا تصير حاكمة أو واردة بوجودها الواقعي حتى يكون الأصل حكماً ظاهرياً في حكم ظاهري، بل مجراه نفس الواقع، فلا يوجب الحكومة أو الورود إلّا الوجود الواصل للحجّة، والوصول أيضاً لا يند أن يكون على نحو العلم التفصيلي، وأنّما الإجمالي فحسب الفرض لا يضّر وصول نفس الواقع بهذا النحو لجرىان الأصل، فكيف بالحجّة وإلّا يلزم زيادة الفرع على الأصل.

ثُمَّ إِنَّ فِي هَذَا الْمَقَامِ إِيْرَادَ لِلْمَوْلَى الْجَلِيلِ الْخِرَاسَانِي عَلَى الشَّيْخِ الْأَجَلِّ الْمُرْتَضَى طَابَ ثَرَاهُمَا قَدْ تَعَرَّضَ لَهُ فِي الْحَاشِيَةِ وَحَكَمَى الْأَسْتَادَ تَسْجِيلَهُ إِيْتَاءً فِي دَرَسِهِ، وَ مَنْشَأَتَهُ الْاِشْتِبَاهَ فِي مَرَادِ الشَّيْخِ وَحَمَلَ كَلَامَهُ عَلَى مَا لَيْسَ مَدْعَاهُ، وَالتَّحْقِيقَ أَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ صَحَّةِ مَدْعَاهُ قَدْ سَرَّهَ لِاجْمَالِ لِلْإِشْكَالِ عَلَيْهِ، وَ الْمُنَاقَشَةَ الْمُمْكِنَةَ إِنَّمَا هِيَ فِي أَصْلِ مَدْعَاهُ، فَالْإِشْكَالُ لَوْ كَانَ كَانَ بِمَنْعِ الصَّغَرَى.

وَيَبَيِّنُ هَذَا الْاجْمَالُ أَنَّ الشَّيْخَ بَعْدَ أَنْ ذَكَرَ هَذَا الْوَجْهَ وَأَنَّهُ مِمَّا اعْتَمَدَهُ سَابِقاً وَأَنَّ الْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ بِمَقْدَارٍ مِنَ التَّكَالِيفِ يَنْحَلُّ بِوَاسِطَةِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ بِصُدُورِ كَثِيرٍ مِنَ الْأَخْبَارِ أَوْ رَدِّ عَلَى ذَلِكَ بَأَنَّا إِذَا ضَمَمْنَا سَائِرَ الْأُمَارَاتِ إِلَى الْأَخْبَارِ نَجِدُ عِلْماً إِجْمَالِيًّا أَوْسَعَ دَائِرَةً مِنَ الْأَوَّلِ بَيْنَ مَجْمُوعِ الْأَخْبَارِ وَ سَائِرِ الْأُمَارَاتِ مِنَ الشَّهَرَاتِ وَ الْإِجْمَاعَاتِ الْمُنْقُولَةِ وَ غَيْرِهَا، فَهَذَا عِلْمَانِ إِجْمَالِيَانِ: الْأَوَّلُ مَخْصُوصٌ بِالْأَخْبَارِ، وَ الثَّانِي مَوْجُودٌ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ الْإِمَارَاتِ الْآخَرِ، فَالْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ بِصُدُورِ كَثِيرٍ مِنَ الْأَخْبَارِ لَا يَوْجِبُ انْخِلَالِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ الْأَوْسَعِ، بَلْ هُوَ بَاقٍ بِحَالِهِ، فَالْإِجْمَالُ الْإِجْمَالِيُّ فِي جَمِيعِ أَطْرَافِهِ مِنَ الْأَخْبَارِ وَ سَائِرِ الْأُمَارَاتِ.

أَقُولُ: لَا يَدْرِي لَوْضُوحِ مَرَامِ الشَّيْخِ مِنْ تَقْدِيمِ بَيَانِ مُطْلَبٍ وَ هُوَ: أَنَّ كُلَّمَا كَانَ لَنَا عِلْمَانِ إِجْمَالِيَانِ مُتَدَاخِلَانِ فِي بَعْضِ الْأَطْرَافِ وَ كَانَ أَحَدُهُمَا أَوْسَعَ دَائِرَةً مِنَ الْآخَرِ فَلِذَلِكَ تَصَوَّرَ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ يَفْرَضُ ذَلِكَ مَعَ اتِّحَادِ عَدَدِ الْمَعْلُومِ بِالْإِجْمَالِ فِي كُلِّ الْعِلْمَيْنِ، كَمَا وَاعِلُ عِلْمٍ إِجْمَالِيٍّ بِمَوْطُونَيْنِ فِي الْغَنَمِ السُّودِ وَكَانَ فِي مَجْمُوعِ الْقَطِيعِ الْمَشْتَمِلِ عَلَى السُّودِ وَ غَيْرِهَا أَيْضاً هَذَا الْعِلْمُ مَوْجُوداً، أَعْنِي الْعِلْمُ بِوُجُودِ مَوْطُونَيْنِ لَا أَزِيدُ.

وَالثَّانِي: أَنَّ يَصِيرَ فِي الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ الْأَوْسَعِ عَدَدُ الْمَعْلُومِ بِالْإِجْمَالِ أَزِيدُ وَ أَكْثَرُ، كَمَا لَوْ كَانَ لَوْنُظَرٍ إِلَى خُصُوصِ سَوْدِ الْغَنَمِ عِلْمُ بِوُجُودِ مَوْطُونَيْنِ فِي مَا بَيْنَهُمَا، وَ أَمَّا لَوْنُظَرٍ إِلَى مَجْمُوعِ الْقَطِيعِ كَانَ الْمَعْلُومُ الْمَوْطُونِيَّةُ أَكْثَرَ مِنْ إِثْنَيْنِ.

فِي الصُّورَةِ الْأُولَى لَوْ عَزَلَ الْمَقْدَارُ الْمَعْلُومِ الْإِجْمَالِيَّ مِنَ الطَّائِفَةِ الْخَاصَّةِ لَمْ يَبْقَ

علم إجمالي بينها وبين غيرها، ففي المثال لو عزل إثنان من الغنم السود وضمّ بقيّة السود إلى سائر الغنم لم يكن فيها علم إجمالي، بل الثابت مجرد الاحتمال، لاحتمال أن يكون الإثنان الموطونان هما هذين الفئتين الذين عزلناها، وأما في الصورة الثانية لو عزلنا مقدار المعلوم الإجمالي عن الطائفة الخاصة وضممنا الباقي إلى غيرها فالعلم باق بحاله.

مثلاً لو علمنا بعشرة موطونات في قطيع الغنم، ولكن كان خمسة منها متعيّنة في السود، والخمسة الأخرى لم يعلم كونها في السود أم في غيرها، فإذا عزل عن السود خمسة وضمّ الباقي إلى باقي القطيع، فحينئذ يبق علم إجمالي بوجود خمسة موطونات وإن كان قد ارتفع العلم بوجود الخمسة المتعيّنة في السود بالعزل المزبور، إلا أن العلم بما ورائها الموجود في مجموع القطيع بحاله.

و حينئذ نقول: مراد الشيخ قدّس سرّه أن العلم الكبير الأوسع طريق معرفة أنّه غير العلم الإجمالي الصغير الأضيّق أو أنّه عينه هو عزل المقدار المعلوم إجمالاً من أطراف العلم الأضيّق، فإن كان الباقي مع ضمّ أطراف الأوسع غير محلّ للعلم فهما علم واحد، والأضيّق يوجب انحلال الأوسع إلى شبهة بدويّة في غير أطراف الأضيّق و علم إجمالي فيها.

و إن كان الباقي، مع ضمّ أطراف الأوسع محلاً للعلم الإجمالي أيضاً فهما علمان إجماليّان، فالأوسع لا يصير منحللاً بالأضيّق.

مثلاً: إنّا من ابتداء الأمر إذا نظرنا إلى مجموع ما بأيدينا من الأخبار و سائر الأمارات علمنا إجمالاً بوجود تكاليف كثيرة واقعيّة في ضمنها، فهذا علمنا الأوسع، ثمّ إذا نظرنا إلى خصوص الأخبار علمنا بوجود الأحكام الصادرة في ما بينها أيضاً، فهذا علمنا الأضيّق و إن كان مقدارا لتكاليف المعلومة إجمالاً بين تمام الأخبار و الأمارات أكثر من مقدار الأحكام الصادرة المعلومة إجمالاً بين الأخبار، والكاشف عن ذلك أنّا لو عزلنا المقدار الذي علم إجمالاً بين خصوص الأخبار من التكاليف

عن الأخبار وضمننا بقية الأخبار إلى سائر الأمارات وجدنا أيضاً ثبوت العلم الإجمالي بينها، فتعين مقدار من التكاليف في الأخبار لا يوجب انحلال العلم الثابت بينها وبين الأمارات في الزائد عن هذا المقدار.

وإن تطابق المقداران فكان مقدار التكاليف المعلومة بين الأخبار وغيرها مساوياً للمقدار الذي علمناه ثانياً في خصوص الأخبار واحتملنا أن يكون هذا هو ذلك، فحينئذ وإن كان المعلوم الأولي غير مقيد، لكن عند حصول العلم بهذا المقدار مقيداً بالأخبار صار ذلك المطلق منطبقاً على هذا المقيد، ويظهر نتيجته في إخراج ما عدى الأخبار عن طرفية العلم وكونها ملحقة بالشبهة البدوية.

ثم المولى المتقدم توهم أن مراد الشيخ هو صورة التطابق، فاستشكل عليه بما حاصله، أن تعين المعلوم بالإجمال في طائفة خاصة كيف لا يوجب الانحلال، ألا ترى أننا لو كنّا علمنا إجمالاً بوجود عشرين موطوناً في القطيع، ثم قام البيّنة على كون العشرين من خصوص السود موطوناً فلاشك أن مورد العلم بعد عدم كونه ذاعلامه يصير منطبقاً على ذي العلامة، أعني العشرين المتصفة بالسود، وفائدته خروج غير مورد العلامة عن طرفية العلم وصورته الشبهة البدوية.

و أنت خبير بأن مراده صورة عدم التطابق وكون مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الصغير أقل منه في الكبير.

وبالجملة، فالشيخ مثلاً يدعي أن عدد التكاليف المعلومة في مجموع ما بأيدينا هو أربعون تكليفاً مثلاً، وليس هذا المقدار معلوماً في الأخبار، بل المعلوم فيها ثلاثون مثلاً، فبعد تعين ثلاثين في الأخبار تكون الأمارات الأخرى أيضاً طرفاً بالنسبة إلى العشرة الأخرى، والذي ينادي بأعلى صوت أن مراده قدس سرّه هو الصورة الثانية دون الأول مثاله قدس سرّه بالعلم الإجمالي بالموطوء في قطع الغنم.

قال قدس سرّه بعد بيان الإشكال في الأخبار: نظير ذلك ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شياء محرّمة في قطع 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 إلا 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 الإجمالى فيها، و ضمننا إليها مكانها باقى الغنم حصل العلم الإجمالى بوجود الحرام فيها أيضاً، انتهى.

فإنّ فرضه قدّس سرّه بقاء العلم الإجمالى بعد العزل و الضمّ صريح فى صورة كون مقدار المعلوم بالإجمال فى الطائفة الخاصّة أقلّ من مقداره فى تمام القطيع، إذ مع فرض تطابق عدديهما فلا يمكن فرض بقاء العلم الإجمالى بعد العزل و الضمّ المذكورين، فعلم أنّه على تقدير تماميّة ما ادّعاء 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 فى الأخبار، و يحتمل كونه فى سائر الأمارات، يكون ما ذكره من عدم إيجاب العلم الإجمالى بصدور كثير من الأخبار، الانحلال، صحيح لا يحصى عنه.

نعم يمكن الخدشة فى صغرى هذه الدعوى أعني كون الأخبار بهذه الصفة، و هذا أمر راجع إلى وجدان كلّ أحد بحسب تتبّعه فى الفقه و الأخبار، و بعد ذلك يمكن أن يدعى أنّا بالمقدار الذى علمنا بالتكاليف و صدور الأحكام عن المعصومين صلوات الله عليهم فى أبواب الفقه، نعلم إجمالاً بوجود الأخبار الصادرة بهذا القدر فى ضمن ما بأيدينا من الأخبار، فىكون اللازم هو الانحلال و إلحاق غير الأخبار من سائر الأمارات بالشبهة البدويّة.

و يمكن أن يدعى مثل دعوى الشيخ بأنّ القدر المعلوم الصدور من الأخبار أقلّ عن عدد التكاليف المعلومه الصدور الموجودة بين تمام ما بأيدينا من الأخبار و سائر الأمارات، فىكون اللازم حينئذ عدم انحلال العلم و كون سائر الأمارات أيضاً

طرفاً، فيجب الاحتياط فيها كما في الأخبار، غاية الأمر أنه يجب في الأخبار من جهتين، وفي سائر الأمارات من جهة واحدة.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الوافية، وحاصله أننا مكلفون بالأحكام الواقعية ولا سيما الأصول الضرورية من الصلاة والصوم والحج، ولا شك أن لهذه الأركان أجزاء وشرائط وموانع، والمتكفل لبيان ذلك هو الأخبار، فلو تركنا العمل بخبر الواحد لزم خروج هذه الحقائق عن الصورة التي جاء بها النبي؛ لأنَّ جلَّ كَيْفِيَّتُهَا مذكور في الأخبار.

وهذا كما ترى صريح في دعوى العلم الإجمالي بالصدور في الأخبار الواردة في بيان كَيْفِيَّةِ هذه الأركان وأجزائها وشرائطها، فيكون مثل الوجه السابق، غاية الأمر أنَّ ذاك علم في مجموع الأخبار، وهذا في خصوص طائفة منها، فيرد على هذا كلُّ ما ورد على ذاك حرفاً بحرف.

ويرد على هذا علاوة على ذاك أنه بناءً على دعوى اختصاص العلم الإجمالي بهذه الطائفة تكون الأخبار الواردة في بيان الأحكام الابتدائية من غير كونها لبيان كَيْفِيَّةِ واحد من الضروريات غير واجب العمل؛ لخروجها عن أطراف العلم.

و الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ محمد تقي طاب ثراه في حاشية المعالم، وحاصله: أننا مكلفون بالعمل بالكتاب والسنة إلى يوم القيامة بالبداية والضرورة، وحينئذ فإنَّ أمكن العمل بهما على وجه العلم أو الظنَّ المعتمد فهو، وإلاَّ وجب العمل على وجه الظنَّ، ونتيجة ذلك وجوب العمل بالأخبار الظنية الصدور، فإنَّه عمل بالسنة على وجه الظنَّ، وأما من حيث الدلالة فقد فرغنا عن كفاية الظنَّ النوعي.

وفيه أنه إن كان المراد بالكتبا والسنة هو الكتاب والسنة الواقعية التي هي واجب العمل بالضرورة، فهذا راجع إلى الانسداد، فبعد ضمَّ سائر المقدمات وتماميتها يكون منتجاً لحجية كلِّ ظنَّ حاصل بالكتاب والسنة الواقعيين ولو كان من شهرة ونحوها من الأمارات.

و بالجمله، يلزم حجية كل ظنّ بحكم الله الواقعي، فإنّه ظن لا محالة بالكتاب أو السنّة، للعلم بأنّه إمّا مدلول للسنّة قولاً أو فعلاً أو تقريراً، وإمّا مدلول للكتاب، ولا أقلّ من الأخير؛ إذ «لَا رَطْبَ وَ لَا يَأْبِسُ إِلَّا فِي كِتَابِ مُبِينٍ»، و بالجمله، فالنتيجة أعمّ من المدعى؛ فإنّ المدعى وجوب العمل بخصوص الظنّ الحاصل من الخبر لكونه مظنون الصدور، و النتيجة وجوب العمل على طبق كلّ أمانة ظنيّة.

و إن كان المراد بالسنّة هي الأخبار الحاكية للسنّة الواقعيّة فلا بدّ أن لا يكون جميع ما دوّن في الكتب، و إلّا كان الدعوى من أوّل الأمر حجية تمام الأخبار، بل لا بدّ من دعوى العلم الإجمالي بوجوب العمل على طبق خبر في ما بين الأخبار.

و حينئذ يرد عليه أولاً: أنّ هذا المعنى - أعني كون خبر في ما بين أخبار الآحاد واجب العمل - ليس من الضروريّات، كيف و القائل بعدم الحجية 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 ما بين الأخبار فلا شكّ أنّ الأخبار من هذه الجهة بالتفاوت، مثلاً الخبر القوي إذا لوحظ مع الخبر الضعيف كان الأوّل قدراً متيقناً، ثمّ القوي إذا لوحظ مع الممدوح كان أحدهما متيقناً و هكذا. و بالجمله، لا يَحتمل أحد أن يكون الخبر الصحيح الأعلاني مثلاً غير حجة، و يكون الأدون منه حجة، فهو متيقّن الحجية لامحالة، و حينئذ فإن انتفى العلم الإجمالي و انحلّ كان المتعيّن هو الاقتصاد على الصحيح الأعلاني، فإن لم يكن وافياً بالفقه فيؤخذ بالخبر الأوسع الذي قام على حجية الصحيح الأعلاني، فإن لم يف هو أيضاً فيؤخذ بثالث دلّ الثاني على حجّيته، و هكذا إلى أن يفي.

ثمّ إن بقي بعد أخذ القدر المتيقّن المذكور أعني الصحيح الأعلاني علم إجمالي أيضاً بأن علم بوجود الحجّة في غيره أيضاً فلا محالة يكون في ما بين الباقي أيضاً قدر متيقّن مثل خبر الثقة مثلاً، فإن كان في غير أيضاً علم إجمالي فيؤخذ بالقدر

المتيقن من غيره، وهكذا إلى أن انتفى العلم الإجمالي، ثم لو فرض على سبيل مجرد الفرض عدم وجود القدر المتيقن في ما بين الأخبار وكان نسبة العلم الإجمالي إلى الجميع على حد سواء، فاللازم هو الاحتياط بالعمل على طبق كل خبر كان محتمل الحجية، دون ما ليس فيه هذا الاحتمال، لخروجه عن أطراف العلم، وهذا الاحتياط غير مستلزم للعسر كما على مذهب من يزعم حجية جميع الأخبار المدونة في الكتب. ثم لو فرض على سبيل مجرد الفرض كونه مستلزماً للعسر فاللازم حينئذ هو الاقتصار على الخبر المظنون الحجية، وأين هذا من الخبر المظنون الصدور، كما أن المدعى وجوب العمل به، فيرد عليه حينئذ ما ورد على الوجه الأول من عدم جواز العمل بالأخبار في قبال الاصول المثبتة، وعلاوة عليه عدم كونه منتجاً للمطلوب، هذا هو الأدلة على وجوب العمل بالظن الخبري.

و أما الأدلة التي اقيمت على حجية مطلق الظن.

فهي وجوه:

الأول: إن المجتهد إذا ظن بوجوب شيء أو حرمة ظن بأن في مخالفته الضرر، و دفع الضرر المظنون واجب، ينتج أن العمل بالظن المذكور واجب، أما الكبرى فسلمة، وأما الصغرى فيمكن إثباتها بنحوين:

الأول: أنه إذا ظن بوجوب شيء ظن بالعقاب على تركه، وإذا ظن بالحرمة بالعقاب على الفعل، فالظن بالتكليف ظن بالضرر الاخرى.

والثاني: أن الظن بالوجوب ظن بالمفسدة في الترك، وبالحرمة ظن بالمفسدة في الفعل بناءً على ما هو المشهور بين العدلية من أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس المتعلقات دون الإنشاء والمجمل، فالظن بالتكليف ظن بالضرر الديني.

والجواب أما على تقدير فرض الضرر العقاب فيمتنع الصغرى، وذلك لأن الظن بالتكليف لا يحتمل العقاب بعد مسلمية قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ لو عاقبه

المولى على مخالفة التكليف المظنون كان بلا بيان و حجة و هو قبيح، فيحصل القطع بعدم العقاب، و بالجملة فهذه القاعدة يرتفع موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ وذلك لأن المفروض أنه ليس في البين ما يصلح لأن يكون بياناً و حجة إلا نفس هذه القاعدة أعني: وجوب دفع الضرر المحتمل، و هذا أيضاً غير صالح، و وجهه أنه لا يعقل أن يكون حكم الشيء، محققاً لموضوعه، بل لابد من تحقق الموضوع من الخارج ثم تعليق الحكم على الموضوع المحقق.

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 محققاً من قبل نفس القاعدة، و هو غير معقول، فتحقق أن العقاب هنا غير محتمل حتى يصير موضوعاً لقاعدة دفع الضرر.

و أما على تقدير فرض الضرر و هو المفسدة الكامنة في القول أو الفعل، فأولاً بآناً نمنع الكبرى أعني وجوب دفع الضرر عقلاً، بيان ذلك أن 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 التجري حيث عرفت عدم قبولها للحكم الشرعي، فلا أقل من كونه مصححاً للعقوبة.

و بالجملة، ففي موارد حكم العقل بالقبح يترتب على الإقدام علاوة على الوقوع في القبيح استحقاق المقدم للعقاب؛ لكونه فعل القبيح، و ليس كذلك قاعدة دفع الضرر، فإنه لو أقدم فناية ما يترتب هو الوقوع في الضرر، بل و لو فرضنا كون الضرر مقطوعاً لامظنوناً، فإنه ليس في مخالفته و الإقدام عليه إلا التضرر بهذا الضرر، يعني بحسب حكم العقل ليس هنا أثر آخر للإقدام كما في الإقدام على الظلم. و الحاصل أن الكلام في أنه 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 العقلاني 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 مستحق لعقوبة على نفس فعله الذي هو الإيقاع، لكونه فعل فعلاً قبيحاً، كما لو أقدم على الظلم؟ من المعلوم عدم ذلك.

حتى أن الحال ذلك في الضرر الاخروي أيضاً، كما لو علم بأن الفعل الفلاني موجب لدخول النار، فليس في نظر العقل في إقدامه إلاّ الدخول في النار، ولا يحكم بدخوله في نارين أحدهما بقطعه، والاخرى لإقدامه على عمل قبيح و هو إيقاع نفسه في النار، و توضيح ذلك كمال الإيضاح مشاركة الحيوانات للإنسان في دفع الضرر عن النفس، فإنه يعلم أنه ليس مبناه اللزوم العقلي المبتني على الحسن والقبح، بل لأجل جبلة النفوس على حب النفس الباعث على تجنب الضرر، وإلاّ فليس حفظ الكلب مثلاً نفسه عن الوقوع في البئر لأجل خوفه صدور أمر قبيح منه.

فإذا لم يكن مبنى دفع الضرر الحسن والقبح العقليين فليس له وجوب عقلي، فالتعبير بأن دفع الضرر لازم بحكم العقل مسامحة، والمحق أن الضرر لا يتحمله الطباع و يفرون منه بالفطرة والجبلة، فالمتحقق عدم الصدور و عدم الارتكاب دائماً لا الوجوب العقلي، فتحقق أنه ليس هنا حكم عقلي حتى يكون مستلزماً للشرعي أو موجباً لصحة العقاب، هذا كله مع قطع النظر عن عمومات حرمة الضرر بحسب الشرع وملاحظة حكم العقل محضاً.

وأما العمومات المذكورة فهي أيضاً غير شاملة للمقام، و ذلك لأن الحكم فيها مرتّب على موضوع الضرر يعني ما يسمّى عرفاً ضرراً وإلقاء في التهلكة، مثل شرب السمّ و نحو ذلك، أما مثل المقام مما لا يلتفت إلى ضرر ربه إلاّ أهل المعقول بالدقة العقلية - فإنّ الضرر الاخروي منتف بالفرض، كما بيّن في الجواب على التقدير الأوّل، و أما الضرر الكامن في نفس الفعل أو الترك و هو المفسدة فهو غير ملتفت إليه لعامة أهل العرف - فلا يكون النهي عن إلقاء النفس في الضرر شاملاً لمثل

هذا الفرد، فثبت من جميع ما ذكرنا منع الكبرى في المقام عقلاً و شرعاً.
 و ثانياً : منع الصغرى و بيانه أننا سلّمنا مقالة المشهور من أن الأحكام تابعة للمصالح و المفسدات في بعض المتعلّقات، دون الإنشاء و الجعل كما هو مقالة آخرين، لكن نقول مع ذلك : إنّ المفسدة في نفس المتعلّق لا يلزم 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 لا يكون 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 ذلك في مثل شرب الخمر ممّا يعود ضرره إلى شخص الفاعل؛ فإنّ فيه ضرر قساوة قلب الشارب، و بالجملة، فالصغرى بكلّيّتها ممنوعة، يعني ليس كلّها ظنّ بالتكليف حصل الظن بالضرر الدنيوي على النفس.

هذا مضافاً إلى وضح 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 أخرى : الاولى 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 ذلك أنّه ليست المصلحة و لا المفسدة في الشيء معلّلة بعلة و إلّا لتسلسل، بل لا بدّ من انتهاء الأمر إلى نفس استحسان العقل أو نفس اشمئزازه، فليست المصلحة لأجل النفع، و لا المفسدة لأجل الضرر، بل هما أمران ذاتيان قد يجامع أولهما مع الضرر و ثانيهما مع النفع، فظهر ما في دعوى المستدلّ من أن الظنّ بالمفسدة ظنّ بالضرر.

الثاني : أنَّ الأخذ بالظنَّ أخذ بالطرف الراجع، والأخذ بالوهم أخذ بالطرف المرجوح و ترجيح المرجوح على الراجع قبيح، ينتج وجوب العمل والأخذ بالظنَّ.

والجواب يبتني على تقديم مقدّمة وهي أنَّ هنا أمران : الترجيح بلامرجّح، و ترجيح المرجوح على الراجع، فالأوّل يمكن دعوى عدم استحالته بأنّه يمكن أن تكون نفس الإرادة مرجّحاً، فالممتنع هو الترجيح بلا مرجّح، وأمّا الترجيح فلا. و أمّا الثاني فله معنيان، أحدهما محال، والآخر قبيح.

فالأوّل : ترجيح الراجع 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 ولم يكن له غرض آخر أصلاً، والحاصل كان الغرض العملي الحاصل له بعد الكسر والانعكاس بين جميع الجهات و ملاحظة تمام المزاومات هو رفع العطش، وكان هناك ماء بارد رافع للعطش، و ماء آخر حارّاً إمّا غير رافع له و إمّا مزيد له و إمّا رافع لقدر قليل منه، فحينئذ لا يعقل من فاعل أن يرجّح هذا الثاني، فإنّه نقض للغرض و هو محال أن يصدر من فاعل عاقل كان أم غيره.

و الثاني : أن يؤخذ الراجع و المرجوح بملاحظة القواعد العقليّة و بالنظر إلى الحسن و القبح الفعلين، مثلاً لو صار نصب الإمام واجباً بحكم العقل على الرعيّة، و تردّد الأمر بين من كان أعلم و من كان غير أعلم، فالراجع هو ما كان أقرب بالغرض العقلاني و هو نصب الأعلم، و المرجوح ما كان أبعد منه في النظر، فتقديمه و ترجيحه قبيح عقلاً و ليس بمحال؛ لإمكان أن يصير الأبعد من الغرض العقلاني أقرب من الغرض النفساني و أشدّ ملائمة بنفس الفاعل و المقدم.

و ما حكى عن الأشعري من تجويزه ترجيح المرجوح على الراجع لا بدّ من حمله على المعنى الثاني، فإنّه لإنتكاره الحسن و القبح لا يرى المرجوح مرجوحاً و الراجع راجحاً، بل يزعم أنّه متى حصل الملائمة للنفس في جانب المرجوح دون

الراجع فاختره الفاعل لم يصدر عنه قبيح، فعنى تجويزه ترجيح المرجوح على الراجع إنكاره الحسن والقبح، وإلا فتجويزه بالمعنى الأول لا يمكن صدوره من أحد ولو كان في أدنى مرتبه الجهالة وقصور الإدراك.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن أراد المستدل من الكبرى المذكورة في كلامه ترجيح المرجوح على الراجع بالمعنى الذي يكون محالاً، فالجواب أن الكبرى وإن كانت مسلمة إلا أن الصغرى ممنوعة و هو لزوم الترجيح بهذا المعنى من الأخذ بالموهوم، وذلك لأن الظان بوجوب شيء التارك له لا يختار جانب الترك إلا لأجل كون هذا الطرف ملائماً لنفسه وأوفق بفرضه النفساني من الآخر، فترجيحه للموهوم ليس إلا ترجيحاً للراجع بحسب أغراضه النفسانية على المرجوح بحسبها، بل ولا يمكن أن يتحقق منه ترجيح المرجوح بحسب هذه الأغراض على الراجع بحسبها؛ لما عرفت من كونه نقض غرض يمتنع صدوره من كل فاعل.

و إن أراد بالكبرى في كلامه ترجيح المرجوح على الراجع بالمعنى الذى يكون قبيحاً فلا يتم الصغرى إلا على تقدير تامة مقدّمة، وهى أن المكلف يكون بحكم العقل ملزماً بتحصيل الواقع والتجسس عنه مهما أمكن، فإن الأنسب بهذا الفرض العقلاني أن يقدم بعد تعذر القطع مظنوناته على مشكوكاته وموهماته، ولو عكس كان ترجيحاً للمرجوح على الراجع بحسب هذا الفرض، ومع ذلك يحتاج إلى ضمّ هذه المقدّمة إلى سائر مقدّمات دليل الانسداد وبدون أحدها لا يتحقق موضوع للكبرى، فلا يكون دليلاً آخر وراء دليل الانسداد.

وكذا الحال في الوجه الثالث المحكى عن السيد الطباطبائي قدس سرّه، فإنّه ليس إلا تعرّضاً لبعض مقدّمات دليل الانسداد مع حذف بعضها الآخر، فلا يصلح عدّه دليلاً في قتاله.

فعلم انحصار الدليل في الباب أعني لإثبات حجّة مطلق الظنّ في

دليل الانسداد

وهو : الوجه الرابع و هو مركّب من مقدّمات أربع أو ثلاث، فإن جعلنا العلم الإجمالي منها كانت أربعاً وإلا فتلاثاً، ويمكن أن يقال بعدم كونه من المقدّمات، فإنّه علّة لبعض المقدّمات فلا يصلح عدّه في عرضها، فإنّ ما يكون مقدّمة لصحة مقدّمة النتيجة لا يصلح عدّه في عرض مقدّماتها، و وجه ذلك أنّ من بعض المقدّمات أنّه لا يجوز لنا ترك التعرّض للوقائع 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 لا يجوز لنا إهمال الوقائع المشتبهة، و ضمننا المقدّمات الاخر كانت النتيجة حاصلة، فالاحتياج إلى العلم الإجمالي إنّما هو في طريق إثبات عدم جواز ترك التعرّض، فإنّه معلّل بوجوده 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 إنّنا مكلفون بها.

المقدّمة الثانية :- وهذه يمكن عدّها مقدّمات، و يمكن عدّها مقدّمة واحده۔ أنّه لا يجب علينا الامتنال القطعي لهذه المعلومات الإجمالية، و لا يكون شغلنا الخروج عن عهدة التكاليف الواقعيّة خروجاً قطعياً، و تفرّغ الذمّة منها فراغاً علمياً، 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 الحجّية بالأدلة القطعيّة، مثل استصحاب التكليف السابق في الشبهات المحكيّة المسبوقه بثبوت التكليف، و مثل الاحتياط في جزئيات الموارد من الشبهات المحكيّة، مثل دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر فيها، فإنّ بناء العمل في موارد هذه الاصول عليها يوجب انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف، بناءً على المختار من أنّ

الاصول المثبتة لو كان في أطراف العلم بالتكاليف فهي جارية و يورث انحلال العلم. فأما القطع و الظن الخاص فلا سبيل لنا إليها، و الاحتياط غير واجب أو غير ممكن، و العمل بالاصول المثبتة و الاكتفاء بها في هذا المقام غير جائز فثبت أن الامتثال القطعي بجميع طرقه و أنعائه ليس شغلاً تعيينياً لنا، فالعبارة الجامعة أن الامتثال و الخروج القطعي ليس واجباً علينا أعم من أن يكون من جهة عدم الإمكان أو من جهة الرخصة في تركه مع الإمكان، أو من جهة عدم جوازه في هذا المقام.

و المقدمة الثالثة : أن حالنا ليس كالبهائم و المجانين حتى يجوز لنا إهمال هذه الوقايح المشتبهة و ترك التعرّض لها، سواء كان بواسطة إجراء أصالة البراءة في جميع موارد ثبوت التكليف أو بدون واسطتها.

و المقدمة الرابعة : أن تقديم الموهومات و المشكوكات على المظنونات قبيح، هذا.

أما المقدمة الاولى : فهي من الواضح بمثابة لا تكون مخفية على أهل الملل و الأديان الخارجة عن الإسلام، فإنهم أيضاً عالمون بأن في شريعة الإسلام أحكاماً و تكاليف مجعولة لا بدّ للدخل فيه من التدبّر بها و العمل عليها.

و أما المقدمة 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 أما بالنسبة إلى انسداد الظن الخاص بالمقدار الوافي، فالانصاف أن خبر الواحد حسب قضية الأدلة المتقدمة يكون حجة بمقدار واف و هو خبر الثقة، بل بملاحظة بناء العقلاء قلنا : إنّ الحجية لا يختصّ 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 أن بعملهم يحصل الوثوق بصحة

السند، وإلا فلامعنى لانجبار الدلالة بذلك، ولكن لو لم يستفد أحد حجية هذا المقدار من خبر الواحد من الأدلة المتقدمة فله أن يدعى هنا انسداد باب الظن الخاص أيضاً.

وأما بالنسبة إلى العمل بالاصول المثبتة فوجه عدم جواز الاكتفاء بها هنا أمران: الأول: أننا إذا لاحظنا جميع موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف في موارد الشك في الحكم الكلي وضمننا إليها الاحتياطات الجزئية في موارد هذا الشك فالإنصاف عدم بلوغ مجموع هذين على قدر المعلوم الإجمالي بوجود التكليف، فمع هذا يكون لنا علم إجمالي بالتكليف غير ما اشتمله هذه الاصول، وبالجملة، فالعلم الإجمالي بالتكليف لا يتحل بهذه الاصول، فيبقى وجوب الاحتياط بحاله بالنسبة إلى سائر موارد الاصول ولا يرفع العمل بها مؤنة ذلك عنا.

والثاني: أننا نعلم إجمالاً بأن بعضاً من هذه الاصول على خلاف الواقع إما بأن نعلم بأن في محل هذا البعض تكليفاً مضاداً لما أُنبت، وإما بأن نعلم بأن في محله اللاتكليف، وعلى كل حال لا ينفع الاصول نفعاً بحالنا.

أما على الأول فواضح، فإنه يجب حينئذ الجمع بين الأصل والعلم بقدر الإمكان، فافرض أن العلم الإجمالي بمقدار مائة تكليف، وكان الاصول المثبتة أيضاً مائة، ولكن علمنا بأن في ما بين هذه المائة تكليف على خلاف مقتضى الأصل، فلا يجوز لنا الاكتفاء بهذه الاصول مع هذا العلم، بل يجب العمل بالعلم في بعض هذه الموارد والأصل في البعض الآخر كما تقدّم تفصيله.

وأما لو كان العلم بنفي التكليف في بعض الاصول المثبتة له فحينئذ وإن كنا في غير المقام قلنا بأن العمل على طبق الاصول لا يضرّ العلم بعدم التكليف في بعضها، ولكن لا يجري هذا في هذا المقام، ووجه ذلك أن المفروض هنا ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف، فلو سلّمنا وفاء الاصول المثبتة بمقداره أيضاً، كما فرضنا من كون مقدار كل من المعلوم بالإجمال وموارد الاصول المثبتة مائة تكليف، ولكن

علمنا إجمالاً أنّ ثلاثين من هذه الاصول مخالف للواقع بمعنى أنّ عوضها اللاتكليف، فنعلم بقضية العلم الإجمالي بمائة تكليف بثبوت ثلاثين تكليفاً في غير موارد الاصول، فيحصل العلم الإجمالي في خارج الاصول، فيجب الاحتياط فيها.

ونظير هذا ما لو علمنا بوجود عشرين شاة موطونة في جملة قطيع غنم، فأخبر البيّنة بموطونة عشرين من هذا القطيع، ثمّ علمنا بأنّ عشرة من هذا العشرين غير موطونة وإخبار العادل بموطونتها كذب، فإنّه يجب حينئذ الاجتناب من كلّ القطيع.

وأما بالنسبة إلى الاحتياط بأن يرتكب كلّ محتمل الوجوب ويجتنب كلّ محتمل الحرمة فربّما يدّعي بعضهم بأنّ ذلك موجب لأمر أعظم من العسر والمخرج وهو اختلال النظام وفساد امور العامة معاشاً ومعاداً، وادّعى ذلك أيضاً شيخنا المرتضى، فيكون الاحتياط حراماً بالدليل العقلي، ولسنا رهين اقامة الدليل الشرعي على رفع وجوب موجب العسر وتقرير الدعوى أنّه على هذا يلزم بأن يرفع جميع الناس أيديهم عن أشغالهم ويصرفوا جميع وقتهم في تعلّم موارد الاحتياط، ويصرف المجتهد وقته في تعليم ذلك إياهم؛ إذ كثيراً ما يتفق الاحتياط في الاحتياط، فيجب معرفة ذلك لمقام الإبتلاء والحاجة.

أقول: الإنصاف عدم استلزام الاحتياط في جميع الموارد اختلال النظام وفساد جميع امور بني النوع، وتوضيح ذلك أنّ كثيراً من الأفعال لا يحتمل أحد وجود التكليف فيها، أترى أنّ أحداً يحتمل أن يكون جعل اليد بوضع خاص مثلاً محرّماً شرعاً؟ وهكذا من هذا القبيل كثير، فهذه الموارد خارجة عن أطراف العلم، بقي الموارد التي يكون وجود التكليف فيها احتمالاً عقلياً إما لكون العنوان مستعدّناً غير موجود في عصر الشارع مثل شرب التتن، فيحتمل وجود التكليف فيه ولم يبلغ إلينا، أو لغير ذلك، وهذه الموارد محصورة لا يحصل الاختلال من مراعاة الاحتياط فيها، فلاحظ موارد ذلك من الصلاة، فإنّ أحد موارد الاشتباه فيها اللباس المشكوك فيبني على خلعه في حالها، وأحدها جلسة الراحة فيبني على

إتيانها، وأحدها السورة فكذلك، وهكذا.

وأما الإبتلاء بالاحتياطات العديدة الداخل بعضها في بعض الموجبة لاستيعاب الوقت كما مثله الشيخ فقد يتفق بندرة، كما لو فرض انحصار الماء في المضاف فيحتاج بالتوضوء منه والتيمم، ولو فرض انحصار الساتر في النجس فيصلّي صلاة عرياناً و صلوة مع الساتر، ولو تردّد ما يصحّ السجود عليه بين أمرين كرّر الصلاة عرياناً و مع الساتر مع كلّ من الأمرين، ولا يخفى قلّة الابتلاء بذلك للإنسان، نعم المبتلى بذلك يلتزم بحجّة الظنّ في حقّه، لكن لا يورث ذلك في حقّ النوع الغير المبتلى به. والشاهد على أنّ موارد احتمال التكليف والاشتباه ليس بمثابة لزم من مراعاة الاحتياط فيها اختلال معاش الإنسان أننا قد اطلعنا على عصرين متتابعين انحصر المرجع للناس في الفتوى في شخص واحد، أحدهما : عصر شيخنا المرتضى، فقد انتقل الرئاسة الإمامية إليه، والآخر بعده، فانتقل الرئاسة العامة إلى السيّد الأجلّ الميرزا الشيرازي جزاها الله عن الإسلام وأهله خير الجزاء، وقد كان طريقتهما في أكثر الموارد هو الاحتياط، ومع ذلك لم نطلع على انتهاء الأمر في حقّ أحد من العامة إلى المخرج والعسر واختلال نظام المعاش، فإنّ العامل بهذه الاحتياطات كان موجوداً بين الناس قطعاً، فالحقّ عدم استلزام الاحتياط في موارد الاشتباه للاختلال، نعم لاشبهة في كونه مستلزماً للمخرج على العامة وأنّه يتضيق الأمر عليهم لو كانوا ملزمين بمراعاة الاحتياط فيها.

وبالجملة، إنّ العسر المحلّ بالنظام صفراء ممنوعه وإن كان كبراه أعني عدم وجوبه بل عدم جوازه عقلية مسلّمة، وأمّا العسر على غير وجه الإخلال فصفراء واضحة في مقامنا، ولكن كبراه أعني عدم وجوبه شرعي لاعتقلي، فنحتاج فيه من التمسك بالأدلة الشرعية^(١). ثمّ الحدشة في هذه الكبرى الشرعية المستفادة من الأدلة

١ - يمكن رفع الحرج بأدلته الشرعية بوجهين، الأول : بالتصرّف في مرحلة الامتثال



بمعنى أَنَّ الشارع بما هو عاقل يمكن أن يرى أَنَّ في الامتنال الحرجي محذوراً أشدَّ من محذور ترك الموافقة القطعية بقصر عن دركه سائر العقول، فإنَّ أرشد العباد إلى ذلك لا يعمد هذا منه نقضاً لغرضه، فإنَّه إنَّما يطلب الواقعيَّات بما هو شارع، وإرشاده في مقام امتثالها إلى ترك الموافقة القطعية من جهة ملاحظة المزاومات والكسر وحينئذٍ فقوله تعالى: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» لآمانع من الاخذ به بتقريب أَنَّ الله بنظر الشارعية والعاقلة معاً لا يرضى بوقوع العباد في العسر.

الوجه الثاني: بالتصرّف في الواقعيَّات، بمعنى أَنَّ الواقعيَّات من حيث القيود الراجعة إلى غرض الشارع فعلية، ولكنَّها بالنظر إلى الطواري والمزاومات الحاصلة بملاحظة الجمع بين هذه الأغراض وغرض آخر للمولى ليست بفعلية، ومن تلك الطواري الحرج الطاري على نفس تلك الواقعيَّات في مقام الامتنال، وبالجملة، حال الواقعيَّات مع عموم لأحرج بالنسبة إلى الحرج الحاصل في مقام الامتنال وتحصيل الموافقة القطعية حال دليل حلية الغنم مع دليل حرمة الغصب.

و حينئذٍ نقول: أمر هذا الشخص دائرين أن يهمل جميع الوقائع حتى يقطع بفوت ذلك الغرض الذي يهتم لأجله المولى، وبين أن يتحرّك نحوه بمقدار لا ينافي حفظ غرضه الآخر الأهمّ وهو عدم وقوع عبده في الحرج، فالعقل مستقلّ بالثاني، ولا يقال: إنَّه حيث لا يعلم لعله يقع تمام موارد التكليف في ما يتركه لأجل الحرج، و حينئذٍ ليس التكليف فعلية، فهو شاك في التكليف الفعلي، فيجري في حقّه قبح العقاب بلا بيان، فإنَّه ليس الموضوع للتنجيز العقلي القطع بالتكليف الفعلي وإلاّ لأجرى البراءة في الشكّ في القدرة، بل العقل مستقلّ بالتنجيز في موارد القطع بثبوت الغرض للمولى، ولو شكّ في التكليف الفعلي، وإن شئت قلت في المقام: إنَّ الجمع بين الغرضين للمولى ممّا يحكم به العقل، فإنَّ أمكن على نحو القطع فهو، كما لو علم بمبغوضية شرب الخمر للمولى و محبوبية برء المرض له، وتوقّف برء مرض العبد على واحد من شرب الخمر أو السكنجين، فإنَّ العقل قاطع بعلاج المرض بالسكنجين، وفي مقامنا لا يمكن حفظ الغرضين بالقطع، لكن يمكن بطريق الظن فيجب بحكم العقل، والسّرّ ما ذكرنا من عدم توقّف التنجيز العقلي على إحراز فعلية التكليف بعد إحراز أصل غرض المولى الذي صار

اللفظية من مثل قوله تعالى : «ما جعل عليكم في الدين من حرج» هي دعوى عدم شمول هذه الأدلة اللفظية لهذا المقام، فإنّ مفاد نفي الحرج بحسب جعل الشارع أنّ جعل الشارع أمراً ونهياً ليس متعلقاً بما فيه العسر والحرج، وهذا لا ينافي أن يكون الحرج حاصلًا لا يجعله، بل كان جعله خالياً عن الحرج، ولكن طرأ عليه العسر بواسطة جهل المكلف مع ضمنية حكم العقل، فإنّ التكاليف المجعولة بحسب الواقع ليس بمحدّ كان في امتثالها الحرج، ولكن لما جهل بها المكلف وتردّت عنده بين أمور كثيرة أوجب حكم عقله بوجوب الاحتياط الحرج عليه.

وإن شئت توضيح ذلك بالمثال، مثلاً لو تردّد القبلة في أربع جهات وانحصر السائر في النجس وتردّد حكم البسملة بين الجهر والإخفات، فراعاة الاحتياط موجب لإتيان ستّ عشرة صلاة، مع أنّ المجمعول فيها صلاة واحدة.

والمحصل أنّ وجوب تمام الأطراف ليس بجعل الشارع، بل بعضها، ووجوب الباقي جاء من قبل الجهل وحكم العقل بالاحتياط، فيصدق أنّ الشارع ما جعل على المكلف حرجاً.

بصدد تحصيله من العبد، ومن هنا تبين أنّ تقديم الظنّ على غيره من باب الحكومة العقلية.

فإن قلت : يلزم على ما ذكرت في صورة الاضطرار إلى الواحد المعيّن قبل حدوث العلم الإجمالي كون العلم الإجمالي منجزاً، مع أنك معترف في ما يأتي بعدم التنجيز، والفرق بينه وبين الاضطرار إلى غير المعيّن.

قلت : الفرق بين الصورتين ظاهر، فإنّه مع الاضطرار إلى الواحد لا بعينه يكون الغرض مطلقاً، فلماذا يسأل الله أن يدفع عنده الاضطرار بغير مورد غرضه، وأمّا في الصورة الأخرى فلا يحرز هنا غرض مطلق للمولى؛ إذ لعلّ مورد الغرض هذا الذي صار مضطراً إليه بعينه، ليس له حالة الرجاء والاستيفاء من العبد، فسقوط الغرض عن الإطلاق هنا يكون من أول حدوث الاضطرار، وهناك بعد دفع الاضطرار خارجاً بمورد الغرض.

و الجواب أن هذا المعنى دقة عقلية، و أما في فهم العرف فلا فرق 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 المكلف.

نعم فرق بين جعل الشارع الحرج و بين جعل المكلف إتياء و التزامه له على نفسه، مثل أن ينذر الحجّ ماشياً مع كونه شاقاً عليه، أو يوجر نفسه للعمل الشاقّ، فإن 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 أما لو كان الجاعل له نفس المكلف غاية الأمر لم يمنعه الشارع و أبقاه على جعله، فلا يصدق أنّ الشارع جعل عليه الحرج، و من المعلوم أنّ المقام على تقدير وجوب الاحتياط ليس من هذا القبيل، نعم لو نذر المكلف أن يحتاط في جميع الوقائع المشتبهة كان منه، فيكون خارجاً عن تحت هذا الكبرى الشرعية، و أما بدونه فشمول لها بلا كلام.

و أما المقدّمة الثالثة : أعني عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة و ترك التعرّض لها، فالدليل عليه هو العلم الإجمالي، و أما عدم وجوب الامتثال القطعي و الترخيص في تركه - كما مرّ في المقدّمة الثانية - فليس بمانع من تأثير العلم الإجمالي في الأطراف الخالية عن الحرج.

بيان ذلك أنّ المختار هو حفظ فعلية الواقع مع ورود الحكم الظاهري و الجمع بين فعليتهما بكون الظاهري في طول الواقعي كما مرّ تفصيله، و على هذا يمكن حفظ العلم الإجمالي بالتكاليف الفعلية مع الترخيص المذكور بدون منافاة لهذا الترخيص مع فعلية 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 بدوية، فلو كان الواقع فيه و ارتكبه المكلف كان العقاب عليه بلايين و حجة.

قلت : الحجة و البيان هو العلم الإجمالي، و الحاصل أنّ العلم الإجمالي إذا تحقّق

صار الحجة على التكليف تامة في كلا الطرفين، فإذا ورد الترخيص في أحدهما فالحجة بالنسبة إلى الآخر تامة، لبقاء العلم الإجمالي.

و بعبارة أخرى : أثر العلم الإجمالي شيئان : وجوب الموافقة القطعية، و حرمة المخالفة القطعية، فحكم العقل بالنسبة إلى الأول حكم تعليق معلق على عدم الأمن من العقاب، فالترخيص الشرعي يرفع موضوعه، و بالنسبة إلى الثاني حكم بتي، فالعقل قاطع بقبح المخالفة القطعية و قبح تجويزها، فلو ارتكب مع الطرف المرخص فيه الطرف الآخر لزم ذلك، و بالجملة، فعلى المبنى المذكور لا إشكال في إيجاب الاحتياط بقدر لا يحصل الحرج.

و حينئذ نقول : إذا جاء دفع الحرج بترك بعض الاحتمالات فهل يجوز دفعه بترك المظنونات و الإتيان بالمشكوكات و الموهومات؟ مقتضى حكم العقل بوجوب الخروج عن عهدة الواقعيات يعين دفع الحرج بترك المشكوكات و الموهومات و إتيان المظنونات دون العكس؛ لكون الأول أقرب إلى امتثال الواقع، فترجيح الثاني قبيح.

و بعبارة أخرى : تكون للموافقة بحسب العقل مراتب مرتبة لاجمال للمرتبة اللاحقة مع إمكان السابقة، فالاولى منها الموافقة القطعية، فإذا تنزّلنا منها بالترخيص الشرعي تعين الموافقة الظنية، و لا تنزّل مع إمكانها إلى الشككية و الوهية، فإذا حصل التنزّل من الظنية تعين الشككية و بعدها الوهية، فهذه هي المقدمة الرابعة، فتحصل أنّ على مبنا كان جميع المقدمات تامة على فرض تامة انسداد باب الظن الخاص بمعظم الأحكام.

بقي الكلام بناءً على مبنى المولى الجليل المحقق الخراساني طاب ثراه في الجمع بين الواقعي و الظاهري، فإنّه على هذا المبنى لا يمكن الجمع بين العلم الإجمالي بالأحكام الفعلية مع الترخيص الشرعي ظاهراً في بعض الأطراف، فإنّه لو أذن الشارع في شرب أحد الإثنائين المشتهين بالخمر مثلاً فلو كان هو الخمر واقعاً علم

أَنَّ «لاتشرب الخمر» لم يكن فعلياً، فينحل العلم الإجمالي ويتبدل بالشبهة البدوية، فإنّ الواقع على تقدير وجوده في الأطراف الغير المرخص فيها كان حكماً فعلياً واجب الامتثال.

و على تقدير وجوده في الأطراف المرخص فيها كان شأنيّاً وليس له وجوب الامتثال، فالعلم الإجمالي وإن كان حاصلأً بأصل الحكم أعمّ من الفعلي والشأني، لكن بخصوص الفعلي غير حاصل، والعلم الذي يكون الامتثال معه واجباً عقلاً هو العلم بالتكليف الفعلي، فالعلم الإجمالي على هذا المبنى يرتفع من البين، فلا بدّ من التمسك لإيجاب الاحتياط في غير الطائفة المرخص فيها بدليل آخر وهو أن يقال: إنّه وإن لم يكن علم إجمالي بالتكليف الفعلي مع الرخصة الشرعية، ولكن قام الإجماع القطعي على أنّه لا يجوز ترك جميع المحتملات.

ولكن يرد عليه حينئذ أنّه لا وجه لتعين العمل بالمظنونات، بل يمكن عدم ترك جميع الوقائع بإتيان الموهومات والمشكوكات، فإنّ المعين له هو لزوم إتيان الواقع و تنجزه، والمفروض أنّ شرط ذلك وهو العلم الإجمالي مفقود.

فإن قلت: نستكشف من هذا الإجماع اهتمام الشارع بالواقعيّات، فيكون احتمالها في كلّ واقعة احتمالاً للواقع المهتمّ به وهو عند العقل منجز كالعلم، ومن هذا الباب أيضاً منجزية الأحكام الطريقيّة للواقع، فإنّ احتمال الواقع في موارد احتمال للواقع الذي اهتمّ به الشارع حتّى جعل للوصول إليه هذا الطريق، ولأجل هذا أيضاً يلزم الفحص عند دعوى مدعى النبوة عن صدقه وكذبه.

قلت: أيّ فرق بين هذا وبين احتمال كون الواقع الموجود في مورد الشبهات البدوية الاخر واقعاً مهمّاً به؟ ومجرد كون الكبرى في المقام قطعيّة - وهو كون الواقع مهمّاً به وإنما الشكّ في مقام التطبيق والصغرى، وفي سائر المقامات يكون الشكّ في كلتا المقدّمتين، أعني شكّ في أصل وجود الواقع في المورد وفي كونه على تقدير الوجود مهمّاً به - لا يجدي شيئاً بعد كون النتيجة تابعة لأخس المقدّمتين، ففي كلتا

الصورتين تكون النتيجة احتمال وجود الواقع المهم.

و حينئذ نقول : إن قست حالك مع أغراض مولاك بحالك مع أغراض نفسك وجدت نفسك في أغراض نفسك لا تدور مدار المهميّة 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 لا يكون في الجانب الآخر ضرر و لا في هذا الجانب نفع يتدارك به ذلك المحدث، فهل تقدم على ذلك الطرف المحتمل المحدث؟.

نعم في موارد الابتلاء بالمزاحمة كما في ركوب البحر تقدم، و حينئذ فكيف صار أغراض نفسك أولى بالرعاية من أغراض مولاك، مع أن الواجب كون الأمر بالعكس، فعلى هذا لابد من كون كل احتمال منجزاً و هذا إشكال غامض لابد من أن نجيب عنه في محله إن شاء الله تعالى، و القول بأن الاحتمال لا يكون له تأثير في باب الأمر و النهي أصلاً و مطلقاً، و باب الطرق يكون من باب إحراز أمر المولى و هو حجة ما لم يعلم صورته، و باب الفحص عن مدعي النبوة لأجل حجة نفس الواقع الذي لو فحص لوجد و ظفر به، فقياس بها في غير المحل.

و إذن فالوجه أن يقال : إنه يستكشف بهذا الإجماع الاهتمام، و يستكشف بالاهتمام بإيجاب الاحتياط أو جعل الطريق، و حيث لا طريق واصل غير الظنّ يتعين كونه ذلك المجموع، فتكون اللازم من هذا حجة الظنّ على تقرير الكشف. **فإن قلت :** إننا نستكشف من هذا الإجماع بطريق اللّم أن للشارع تكاليف فعلية يهتم بمراعاتها و لا يرضى بتركها، و قضية ذلك هو تقديم الظن على الشكّ و الوهم، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

قلت : إن كان هذا الاستكشاف على نحو العلم كان وجود التكاليف الفعلية 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 :

المتبع حينئذ بعد عدم الدليل العقلي و تحض الدليل في الشرعي هو لسان هذا الدليل، فإن أوجب علينا هذا الدليل التعبدى إتيان خصوص المظنونات صار متعيناً، و لو أوجب خصوص الموهومات أو المشكوكات فكذلك، و لو أحال الاختيار إلى أيدينا كان لنا الخيار فنختار ما شئنا و إن كان هو الموهومات أو المشكوكات.

فتحصل أنه لا محيص حينئذ من دعوى إجماع آخر على تعيين اختيار خصوص المظنونات على غيرها، و بدونها لا يتم المطلوب، و معه تكون حجية الظن شرعية لاعتقالية، و قد كان المقصود إثبات الحجية العقلية.

و حاصل الكلام على هذا المبنى أن الرخصة في ترك الاحتياط الكلى إذا ثبت من الشرع بأدلة نفي المخرج ارتفع العلم الإجمالي عن البين، فلا بد من أن يتمسك بالإجماع على أن الشارع لا يرضى بترك مراعاة هذه التكاليف المحتملة مع كونها محتملة، فيكشف من هذا الإجماع أن مجعول الشارع فيها إيجاب الاحتياط كما يستكشف ذلك في الشبهات البدوية في باب الدماء و القروج، فيستشكل حينئذ أنه لا دليل على أنه جعل إيجاب الاحتياط في خصوص الطائفة المظنونات، فلعله جعله في المشكوكات أو الموهومات، فلا بد من دعوى إجماع آخر على أنه جعله في خصوص الاولى.

اللهم إلا أن يقال: إنه يكفي الإجماع الأول لكشف إيجاب الاحتياط في خصوص المظنونات بالتقريب الذي سننكره في رد إشكال شيخنا المرتضى على القائلين بالكشف، و حاصله أنه إذا كشف المقدمات أن الشارع جعل لنا طريقاً لامتنال الواقع فمن أين يكون هو الظنون؟ فإن الطريق المجعول للشارع لا بد أن يكون أقرب إلى الواقع بنظره لا بنظرنا، و لهذا ترى طرقه المجمعولة قد لا تكون مفيدة للظن الفعلي، فلا يكون النتيجة حجية الظن.

و حاصل الرد أننا إذا علمنا أن الشارع عين لنا طريقاً ولكن لم يبينه لنا تعيين في الطريق الواصل إلينا و ما هو الأقرب بنظرنا، فلا تصير النتيجة على الكشف مهمة،

بل يكون كما على الحكومة، فيقال في المقام أيضاً: إذا علمنا بالإجماع بأنّ الشارع جعل لامتنال الأحكام المحتملة طريقاً ولم 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 حجّة الظن، ولكن كما عرفت يلزم الحجّة الشرعيّة دون العقليّة الثابتة بمعونة المقدّمة الرابعة.

وكيف كان فعلى المبنى الذي هو المختار من أنّ الرخصة في ترك الاحتياط الكلّي لا يورث قدحاً في العلم الإجمالي يتمّ حجّة الظنّ بحكم العقل.

وينبغي التنبيه على أمور.

الأوّل: الظنّ الذي يكون حجّة بمقتضى المقدّمات هل هو أيّ ظنّ؟ فنقول: هنا احتمالات ثلاثة:

الأوّل: أن يكون الحكم والتكليف نقياً وإثباتاً دائراً مدار الظنّ وتابعاً له، فإذا حصل الظنّ بالتكليف حكم بإثباته، وإذا حصل بعده حكم بالعدم، والمعامل يعامل مع الظنّ في كلّ مورد حصل، معاملة العلم، وفي الموارد المشكوكة يرجع إلى الاصول الثابتة في تلك الوقائع، وهذا هو مراد المشهور القائلين بحجّة الظنّ المطلق.

والثاني: أن يؤتي بالموافقة الظنيّة ويعمل بالظنّ على مقدار عدد التكاليف المعلومة بالإجمال، بأن يلاحظ أنّ القدر المتيقّن من العلم الإجمالي بالتكليف في الوقائع المشتبهة أيّ عدد، فيعمل بمظنونات الوجود بهذا العدد، فلو فرض أنّ القدر المتيقّن مائة تكليف وكان الظنون المثبتة للتكليف خمسمائة فلا يجب علينا إلاّ العمل بمائة من هذه الخمسمائة ونترك الاحتياط في عداها؛ فإنّ قضية العلم الإجمالي بمائة تكليف أولاً هو الامتنال القطعي لمائة تكليف بأن يوتيّ بتمام المحتملات، فإذا فرض التنزّل عن هذه المرتبة كان الواجب بعد ذلك الامتنال الظني لمائة تكليف.

فإذا كانت الظنون المثبتة خمسمائة فأولاً لا بدّ من ملاحظتها من حيث القوّة و

الضعف، فيرجع الظنّ الأقوى على غيره. فإنّ المرتبة النازلة بعد الامتثال على وجه القطع هو الامتثال على وجه الظنّ الاطمئنانى، فإن كان بين الظنون شدّة و ضعف فيعمل بمائة من الظنون الاطمئنانية، ولا يجب بالظنون الاخر، وإن لم يكن بين الظنون تفاوت كان المكلف مخيراً في اختيار كلّ مائة منها شاء.

و الحاصل : ليس يجب على هذا الوجه إلّا العمل بالظنّ و الامتثال الظنيّ على المقدار المتيقّن من العلم الإجمالى، و تظهر الثمرة بين هذا و الوجه المتقدم في الظنون المثبتة زائداً على هذا المقدار، فيجب العمل بها على الأوّل دون الثانى.

فإن قلت : بعد تعدّد العلم لابدّ من التزكّل إلى أقرب المراتب إلى العلم، و لا شكّ أنّه الإتيان بما عدى مقدار دفع المخرج جميعاً، لا الاقتصار على المائة من الظنون الاطمئنانية، 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 إطمئنانى متأخّر للعلم، فلا يصير 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، يعنى يطمئنّ المكلف بعد إتيان الكلّ بمائة موافقة و يظنّ أو يحتمل الزيادة على المائة، و الحاصل : الاطمئنان بالمائة قد يحصل بكثرة الأطراف المأثريّ بها، و هذا إذا لم يكن بشخص مائة منها الاطمئنان، و قد يحصل بشخص مائة طرف اطمئنانى.

و الثالث : أن يتعيّن ترك الاحتياط في الظنون الاطمئنانية بعدم التكليف و يجب الاحتياط في الظنون الضعيفة بالعدم، و المشكوكات و مظنونات الوجود، وإن لم يدفع المخرج بهذا القدر يقيم مقدار الدافع له من الظنون الضعيفة، وهذا هو الذي يعبر 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 قضية العلم الإجمالي بحسب حكم العقل في تنجيز هذا المقدار؟ فهذا العلم الإجمالي ينجز على المكلف الموافقة لهذا المقدار بطريق القطع وإلا فبالظن، أو ينجز عليه عدم المخالفة لهذا المقدار قطعاً وبعده ظناً، مثلاً لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين فالتكليف المعلوم إجمالاً واحد، فهل يوجب عليه موافقة التكليف الواحد أو عدم مخالفة التكليف الواحد؟ وتظهر الثمرة في ما شرب أحدهما وترك الآخر فانكشف بعد ذلك كون كليهما نجساً.

فعلى الأول لا يستحق العقوبة، فإن غرض الشارع قد حصل وهو موافقة «اجتناب» واحد، فإنه قد وافق تكليفاً واحداً بالاجتناب وإن كان هو غير ملتفت إليه، لكنه في علم الله يكون كذلك، نعم صدر عنه مخالفة تكليف واحد أيضاً، لكن لم يصح عقوبته عليها، لعدم علمه إلا بتكليف واحد.

وعلى الثاني يستحق العقوبة، فإن المطلوب منه عدم مخالفة تكليف واحد، وصدق في هذا المثال أنه خالف تكليفاً واحداً، والمفروض أن الحجّة بالنسبة إلى عدم مخالفة تكليف واحد كانت عليه تامة.

فإن قلت: كما أنه في صورة طلب المولى الموافقة الواحدة قد خرج عن العهدة باجتناب الإناء الواحد لكون المطلوب فرداً منتشرأً ونكرةً يقبل الانطباق على كل طرف على نحو البدلية، كذلك لو كان المطلوب ترك المخالفة الواحدة على سبيل النكرة، فقد خرج عن العهدة بواسطة تسليم مخالفة واحدة متروكة، وأيضاً فاللازم مما ذكرت اجتماع الموافقة والمخالفة بالنسبة إلى تكليف واحد في المثال، فإنك اعترفت بصدق الموافقة لتكليف واحد بلا عنوان، ومع هذا اعترفت بصدق المخالفة، فقد اجتمع الضدان في أمر واحد.

قلت: ليست لنا قضية لفظية نتكلم في صدق ألفاظها، وبعبارة أخرى: ليس نزاعنا في صدق الاسم، وإنما النزاع في أمر عقلي، وهو أن قضية العقل عند عرض المثال المذكور عليه كون هذا العبد عاصياً ومستحقاً للعقوبة، أو متجرباً وغير

عاص، فإن حكم بالأوّل كما هو الذي نجده بالوجدان كان هذا معنى حكم العقل بترك حقيقة المخالفة، وسمّ ذلك ما شئت، وإن كان حكمه بالثاني كان هذا معنى اكتفائه بموافقة واحدة، وسمّه أيضاً ما شئت.

والحاصل: فإن قلنا بالثاني فلا يحصى عمّا ذكره شيخنا المرتضى من الوجه الثالث، وذلك لأنّ من علم بمائة تكليف يجب عليه بمقتضى العلم الإجمالي أوّلاً القطع بعدم مخالفة مائة تكليف، ولا يحصل إلا بإتيان جميع محتملات الوجوب وترك جميع محتملات الحرمة، فإذا تنزّلنا عن القطع كان الواجب عليه الظنّ الاطمئنانى بعدم مخالفة مائة تكليف، وهذا لا يحصل إلّا بتخصيص ترك الاحتياط في الظنون الاطمئنانية بعدم التكليف، فإنّه لو ترك الاحتياط في المشكوكات لم يحصل الظنّ الاطمئنانى بعدم مخالفة المائة، بل يحتمل خلافه، فلو كان هناك مائة ظنّ اطمئنانى بثبوت التكليف لا يجوز الاقتصار عليها؛ إذ لا يحصل الظنّ الاطمئنانى بعدم مخالفة مائة تكليف بموافقتها، بل يتوقّف على الاقتصار في ترك الاحتياط على موارد الظنّ الاطمئنانى بعدم التكليف، فإن حصل العسر يضمّ بعض من موارد الظنّ الضعيف بعدم التكليف إلى حدّ اتقى المرجح.

وإن 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 ويترك جميع محتملات الحرمة فإذا تنزّلنا عن القطع كان الواجب عليه الظنّ الاطمئنانى بموافقة مائة تكليف، فإذا عمل على طبق مائة ظنّ اطمئنانى مثبت للتكليف حصل ذلك ولا يجب عليه العمل بالظنّ أزيد من هذا، فقد تحقّق أنّ ما ذكره الجمهور القائلين بمطلق الظنّ من الوجه الأوّل لا يستقيم على قاعدة.

ثمّ التحقيق من المبنيين هو الثاني، بمعنى أنّ حكم العقل في العلم الإجمالي تتجيز عدم مخالفة المقدار المعلوم الإجمالي على المكلف لا تتجيز موافقة هذا المقدار، والدليل على ذلك أنّه لو فرض أنّ المكلف علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين وكان

كلاهما في الواقع نجساً فشرّب أحدهما وترك الآخر يستحقّ العقاب على شرب هذا الواحد لمكان العلم الإجمالي الذي هو الحجّة على التكليف.

لا يقال : فيلزم أن يكون الشارب لكليهما في هذا المثال مستحقّاً لعقوبتين مع أنّه واضح البطلان، فإنّ العقاب على مقدار علمه و هو تكليف واحد.

أثماً فنقول : بل لا يلزم إلّا استحقاقه لعقاب واحد على مخالفة التكليف الواحد المعلوم إجمالاً، ولكن هذا التكليف الواحد الذي يعاقب على مخالفته ليس له علامة، فلا يمكن 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 بلا علامة يصدق على كلّ من الطرفين، فلا يمكن أن يقال : إنّ خصوص هذا الذي 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 لا محيص عن الوجه الأخير من الأوجه الثلاثة، فيكون نتيجة القدمات تبعيض الاحتياط دون حجّة الظن، نعم يكون الظنّ الاطمئنان في بعدم التكليف حجّة على هذا.

الامر الثاني : عرفت أنّ نتيجة دليل الانسداد إمّا حجّة كلّ ظنّ، و إمّا حجّة الظنّ بمقدار العدد المتيقّن من التكاليف المعلومه بالإجمال، و إمّا حجّة الظنون الاطمئنانية النافية للتكليف، و عرفت أنّ الأقوى هو الأخير، فهل الظنّ الذي يثبت حجّيته بمقدمات الانسداد أيّاً من هذه الثلاثة؟ كان هو خصوص الظنون المتعلقة بالواقع، أو خصوص الظنون المتعلقة بالطريق - كما اختاره صاحب الفصول و

الحاشية - أو الأعم من القسمين، كما اختاره شيخنا المرتضى قدس سره؟ وجوه.
و حاصل ما أفاده شيخنا في تقريب مدّعاء هو أنّ العلم الإجمالي بالتكليف مقتضاه هو العلم بالمبرء والمؤمن دون تحصيل الواقع، وكما أنّ المكلف في حال الانفتاح لو علم بالواقع وأتى به حصل له العلم بالمبرء، كذلك لو علم بالطريق المنصوب إلى الواقع وأتى على طبقه أيضاً يحصل له العلم بالمبرء.

فنبول: في حال الانسداد يتنزّل من العلم إلى الظنّ في كلّ مقام وجب العلم حال الانفتاح، فعند تعدّد العلم بالواقع والعلم بالطرق المجعولة إليه يرجع إلى الظنّ بهما، فكما أنّ العلم بالواقع موجب للعلم بالمبرء، كذلك الظنّ بالواقع أيضاً موجب إلى الظنّ بالمبرء، وكما أنّ العلم بالطرق المجعولة إلى الواقع أيضاً يورث العلم بالمبرء فكذا الظنّ بهما أيضاً ظنّ بالمبرء، فينتقل في حال الانسداد من كلّ من العلمين إلى الظنّ، فينتقل من العلم بالواقع إلى الظنّ به، ومن العلم بالطريق إلى الظنّ به، هذا.

و فيه نظر واضح، و وجهه أنّه لو كان الحجّة الواقعيّة بنفسها مع قطع النظر عن تعلّق العلم بها مبرء كان ما ذكره حقّاً، حيث إنّ الظنّ بالحجّة الواقعيّة كان ملازماً مع الظنّ بالمبرء، كما هو الحال في الظنّ بنفس الواقع؛ إذ لا إشكال في كون نفس صدور الواقع عن المكلف مبرء، ولو كان بغير التفاته فلا محالة يكون الظنّ به ملازماً للظنّ بمرئيّة، ولكن كون نفس الحجّة بوجودها الواقعي مبرء ممنوع.

ألا ترى أنّه لو علم إجمالاً بوجود واحد من الظهر والجمعة في يوم الجمعة، فأتى بالجمعة دون الظهر وكان في الواقع الظهر واجباً وكان أيضاً في الواقع طريق معتبر قائماً على وجوب الجمعة، ولكنّ المكلف لم يستشعر به فهل يجدي مجرد مصادفة عمله اتفاقاً مع الحجّة الواقعيّة في رفع العقاب عنه على مخالفة الواقع الذي صار منجزاً عليه بسبب العلم الإجمالي؟ من الواضح عدمه و كونه مستحقّاً للعقوبة.

و بعبارة أخرى: الموجب للعذر والمبرء للذمّة هو استناد العمل إلى الحجّة و الطريق المعتبر، و الاستناد إليها في العمل إنّما يتحقّق مع العلم بالحجّة، فالمؤمن و

السبب للمعذورية إنما هو العلم بالحجية دون نفسها، فإذا تحقق العلم بها فلكون العلم طريقاً معتبراً في ذاته يحصل علم ثانوي بالمبرء أعني الطريق المعلوم الحجية، فالعلم الأول مأخوذ في موضوع المبرء.

وأما لو حصل الظن بالحجية فنفس الظن ليس كالعلم حجة ذاتية، وإلا لحصل العلم بالمبرء في الرتبة الثانية كما في العلم، وإثبات الحجية بالمقدمات أيضاً دور، فإنه يتوقف شمولها لهذا الظن على كونه ظناً بالمبرء، والمفروض توقف وصف الإبراء على شمولها أيضاً، والحاصل لا يمكن أن يحقق الحكم موضوعه.

وأما ما افيد في تقريب المدعى الثاني وهو حجية خصوص الظن المتعلق بالطريق فوجهان، الأول: ما ذكره صاحب الفصول قدس سره وحاصله أنه لا إشكال في أنه كما أننا نقطع إجمالاً بوجود تكاليف في الواقع متوجهة إلينا، وقد انسدت باب العلم التفصيلي بنفس هذه الأحكام وبالطرق المفعولة إليها، كذلك نقطع إجمالاً بأن الشارع نصب إلى معرفة هذه الأحكام طرقاً مخصوصة، وكلفنا بالرجوع إلى هذه الطرق المخصوصة لمعرفة الواقعيات، وقد انسدت علينا باب العلم التفصيلي بنفس هذه الطرق المخصوصة وبالطرق المفعولة إليها، ومرجع هذين العلمين إلى علم واحد، فإن المتحصّل من العلمين أننا نعلم بكوننا مكلفين بالأحكام الواقعية التي اشتملت عليها هذه الطرق المخصوصة.

وإذن فنحن ندور مدار هذه الطرق، فإن كان العلم بهامكناً تعيّن، وإلا فالتبّع هو الظن بها، ولو حصل الظن بالواقع الذي ليس مشمولاً لهذه الطرق فهو غير معتنى به، لخروج الاحتمالات التكليف الواقعي المعلوم عدم إيصال طريق إليها عن الأطراف العلم الإجمالي، والتنجيز وحقها بالشبهة البدوية.

وفيهِ أقول: أن ما ذكره قدس سره من أن مرجع العلمين الإجماليين إلى علم إجمالي واحد وإن كان حقاً، وذلك لأننا إذا علمنا بثبوت تكاليف واقعية، و علمنا أيضاً بثبوت طرق جعلها الشارع طريقاً إلى تلك الواقعيّات فقد انحلّ العلم الأول

بواسطة الثاني و تضيق دائرته لتعين أطرافه في محتملات ثبوت الطريق وبقى محتملات التكليف الخارجة عن دائرة محتملات ثبوت الطريق شبهة بدوية خارجة عن أطراف التنجيز.

مثلاً لو علمنا إجمالاً بوجود 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 يتضيق دائرة العلم الإجمالي الأول و يتعين في الظهر و الجمعة، و يصير الدعاء خارجاً عن أطرافه، فيصير العلمان علماً واحداً. إلا أن ما ذكره من الرجوع ابتداءً إلى الظن بالطريق مع هذا العلم الاجمالي الثاني لا يتم إلا على تقدير عدم القدر المتيقن في مابين الطرق والأمارات، و أمّا معه كما هو الواقع، فإنّ الخبر الصحيح مثلاً لا يحتمل عدم مجعوليته و مجعوليّة الخبر الضعيف، فاللازم الاقتصار على القدر المتيقن لو كان وافياً بالقدر المتيقن من العلم الإجمالي، و إلا فيؤخذ بالقدر المتيقن بالإضافة إلى الباقي، و هكذا إلى أن يحصل المقدار الوافي، فيرجع في ما عدا ذلك إلى مقتضى الاصول وإن كان مغالفاً للظن، لكونها من الشبهة البدوية.

و ثانياً: سلّمنا عدم القدر المتيقن، لكن ما ذكره من الرجوع ابتداءً إلى العمل بالظن مغالف لقاعدة العلم الإجمالي، فإنّ مقتضاه هو الاحتياط، فيلزم هنا الاحتياط بجميع محتملات التكليف من محتملات الطريق، و لا وجه 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 - مثلاً - لا يلزم عليه حرج أصلاً.

و ثالثاً: أنّ لنا منع العلم الإجمالي المذكور رأساً، بمعنى أنّنا لا نقطع بأنّ للشارع في حال الانسداد طرقاً خاصة بمعمولة، بل من المحتمل أن يكون قد أحال العباد إلى القواعد و الطرق المعمولة عند العقلاء حال انسداد باب العلم عليهم في أوامر

مواليهم الظاهرية وهو العمل بالظن عند تعذر العلم.

فتحصل أن العلم الإجمالي بالطرق أولاً ممنوع، والعلم الإجمالي منحصراً بما يتعلق بنفس التكليف، ومعه قد عرفت عدم إمكان القول بحجية الظن بالطريق بمقدمات الانسداد، وعلى تقدير تسليم العلم الإجمالي بالطرق فالنتيجة وهو حجية الظن بها ممنوعة، بل اللازم أولاً هو الرجوع إلى القدر المتيقن ومع تسليم عدمه الاحتياط.

وكيفيته أن يعمل على طبق الطرق المثبتة للتكليف بجميعها، والاصول النافية الجارية في موارد ساقطة؛ إذ لو عمل بجميع هذه الاصول لزم المخالفة القطعية في الطرق، ولو عمل ببعضها دون بعض كان ترجيحاً بلامرجح، فيلزم سقوط الجميع. وأما الاصول المثبتة للتكليف على خلاف الطرق فلو عمل بها لزم المخالفة القطعية في الطرق، ولو عمل بالطرق لزم المخالفة القطعية في الاصول، فاللازم هو التخيير كما مرّ تفصيل ذلك في ما تقدّم.

مثال ذلك في العلم الإجمالي الصغير ما لو علم المكلف إجمالاً بأنه يجب عليه إما الظهر أو الجمعة أو الدعاء عند رؤية الهلال، فقام طريق على وجوب الجمعة وآخر على وجوب الظهر، وكان الأصل في كليهما هو الحرمة وعلم إجمالاً بحجية أحد الطريقين، فإن العمل بالأصل في كليهما طرح للطريق المعلوم الحجية إجمالاً، وبالطريق في كليهما طرح للأصل المعلوم الحجية إجمالاً، فيعمل في أحدهما بالأصل وفي الآخر بالطريق.

هذا هو الكلام في الاصول التي في قبال الطرق المثبتة، وأما الكلام في ما بقاها من الطرق النافية فنقول: لو تعارض طريقان فأثبت أحدهما التكليف ونهأ الآخر فإما أن يكونا مختلفي السنخ كأن يكون أحدهما شهرةً والآخر إجماعاً منقولاً، وإما أن يكونا متحدّي السنخ، وحينئذ إما أن يكون السنخ الواحد هو الخبر كأن يقوم خبر ثقة على التكليف، وخبر ثقة آخر على عدمه، وإما أن يكون غير الخبر كأن

يكون شهرة على التكليف و شهرة اخرى على عدمه.

و محصل الكلام في هذه الأقسام الثلاثة أمّا في القسم الأول - و هو ما إذا كان الطريق المثبت و الطريق النافي مختلفين سنخاً - فاللازم هو العمل على الطريق المثبت، لكونه من أطراف العلم الإجمالي بشبوت الطرق؛ إذ المحتملات في الواقع ثلاثة: الأول: أن لا يكون شيء منها بحسب الواقع حجّة و يكون المرجع هو الأصل و الثاني: أن يكون كلاهما حجّة و يكونان متساطين للتعارض، فيكون المرجع أيضاً هو الأصل.

و الثالث: أن يكون أحدهما حجّة و الآخر غيرها، فلا يكون مجرئ 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 فالتعنيّ حينئذ هو الرجوع إلى الأصل، إذ المحتمل بحسب الواقع أمران، الأول: 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 الأول فلتساقط الطريقين المحتجّين بالتعارض.

و أمّا في ما إذا كان الطريقان من سنخ الخبر فالتعنيّ هو العمل بالأرجح^(١) إن كان، و التخيير إن لم يكن؛ إذ المحتمل على تقدير وجود الأرجح عدم حجّيتها و حجّيتها، فعلى الأول المرجع هو الأصل، و على الثاني المرجع هو الأرجح، و على تقدير عدم الأرجح و التساوي يحتمل أيضاً الحجّية فيها و عدم الحجّية كذلك، فعلى الثاني المرجع هو الأصل، و على الأول هو التخيير، فالاحتياط في المسألة

١ - و لا يلزم ثبوت الأخبار العلاجيّة بالدليل القاطع، فإنّه على فرض احتمال حجّية 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، فلا يجزى للأصل النافي، لكون الخبرين من أطراف العلم الإجمالي، وأما الأصل المثبت فالمكلف مخير بين العمل عليه والعمل بالأرجح أو التخيير.

ثم على تقدير كون الأرجح هو الخبر النافي أو عدم الأرجح وكون المكلف مخيراً بين العمل بالخبر المثبت أو النافي، فلا يجب الاحتياط في المسألة الفرعية بالعمل بالخبر المثبت على تقدير كون الأصل نافياً، فإنّ هذا الاحتياط معلوم العدم، فإنّه إمّا لا يكون الخبران حجتين فالمرجع هو الأصل النافي، وإمّا يكونان حجتين فالمرجع هو الخبر النافي الذي هو الأرجح، أو التخيير بينه وبين المثبت، فتعين العمل بالمثبت منّي قطعاً على كلّ تقدير.

وأما إذا كان ما بقبال الطريق المثبت طريقاً مثبتاً للتكليف المضاد، فالعمل على الأصل في غير صورة كونها فردين من الخبر، وفيهما على التخيير إن لم يكن مرجح، وتعين أحدهما مع المرجح.

ورابعاً: سلّمنا العلم الإجمالي بثبوت الطرق المجعولة لامتنال الواقعيّات وأنّ القدر المتقن بينها غير موجود وأنّ الاحتياط بالعمل بأطراف الطرق حرج، وعبارة اخرى سلّمنا تامة مقدّمات الانسداد بالنسبة إلى الطرق، فهل تكون النتيجة هي حجّية الظنّ بالطريق متعيّناً أو حجّية الظنّ مطلقاً، سواء كان بالطريق أم بالواقع؟ هذا مبنى على تحقيق مطلب وهو أنّه لو علمنا إجمالاً بالواقع بين أطراف، ثمّ قام طريق معتبر معلوم الحجّية تفصيلاً على هذا الواقع في واحد من الأطراف، مثلاً لو علمنا إجمالاً بوجوب واحد من الظهر والجمعة وقام طريق احرز حجّيته على التفصيل على وجوب الظهر، فهل العلم الإجمالي الثابت قبل قيام الطريق يصير بعد قيامه منحلّاً حقيقة ومعدوماً صرفاً ويكون الطرف الآخر شبهة بدويّة في الحقيقة؟ كما لو حصل بعد العلم الإجمالي المذكور علم تفصيلي وجداني بوجوب الظهر، فإنّه موجب للانحلال الحقيقي وانعدام العلم الإجمالي موضوعاً، فالطريق المعترى أيضاً

حاله حال العلم الوجدانى.

ولازم هذا أنه لو خالف المكلف في هذا المثال ولم يعمل بالطريق وترك الظهر والجمعة معاً ثم تبين أن الواجب واقعاً كان هو الجمعة، لم يكن المكلف مستحقاً لعقوبة إلا عقوبة التجري؛ فإن الظهر الذي قام الطريق على وجوبه تبين عدم كون الواقع متحققاً فيه، وقد تقرر في محله أن الأحكام الظاهرية ليس في مخالفتها من حيث نفسها استحقاق عقاب، وإنما هو من جهة مخالفة الواقع، والمفروض أنه لو صادف مع خلاف الواقع لم يكن في مخالفتها عقاب أصلاً إلا عقاب التجري.

وأما عدم الاستحقاق على ترك الجمعة فهي وإن كان الواقع في ضمنها، ولكن كان للمكلف فيها أصالة البراءة، فيلزم ارتفاع العقوبة عن ترك الجمعة وعن ترك الظهر معاً، نظير ما لو علم جهلاً مركباً بوجوب الظهر بعد العلم إجمالاً بوجوب واحد منه ومن الجمعة، ثم خالف وترك كليهما، ثم ظهر أن الواجب هو الجمعة، فإنه لا إشكال حينئذ في عدم استحقاقه عقاباً على ترك شيء منها.

أو أن قيام الطريق المعتبر ليس بمنزلة العلم الوجداني موجباً للانحلال الحقيقي وانعدام العلم الإجمالي موضوعاً، بل مع ذلك يكون موضوعه موجوداً ويكون أثره بالنسبة إلى تنجيز الواقع على المكلف باقياً، ففي المثال يكون له استحقاق العقوبة على ترك الواقع، وغاية ما هناك بعد قيام الطريق أنه لو أتى المكلف 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 وعدم اكتفائه بمؤدى الطريق، فإن هذا مناف لتزيله المؤدى منزلة الواقع وجعله إتياء نفس الواقع، فإن مقتضى ذلك أنه متى سلم العبد هذا المؤدى عند طلب المولى للواقع تسلمه المولى عوضاً لمطلوبه.

والحاصل أن قضية العلم الإجمالي الموجود بالوجدان بعد قيام الطريق المعتبر هو تنجيز الواقع على المكلف بمعنى أنه يوجب على المكلف ويلزم عليه بحكم العقل

أن يمتثل الواقع و يأتي به إما بنفسه وإما ببدله، وأما في ما ذكر من المثال فالمكلف قد ترك الواقع و لم يمتثله بشيء من نحو امتثاله، فللمولى أن يؤاخذ منه و يطالب الواقع الذي علم به.

الذي يحكم به الوجدان هو الثاني، فيقضي بوقوع المكلف تحت قيد التكليف بسبب العلم الإجمالي بالنسبة إلى الواقع أو بدله بحيث لا يستريح و لا يخفى سبيله لو رفع اليد عن الواقع و بدله لو خالف طريقه الواقع، و لا يصير كمن لم يتوجه إليه تكليف و لم يحصل له علم إلا في خصوص التجري.

و على هذا فنلتزم بأن أصالة البراءة في الطرف المقابل المتحقق في ضمنه الواقع إنما هي جارية معلقاً على الإتيان بمؤدي الطريق حتى يكون قد حصل الامتثال بالبدل، و إلا فلاجرى فيه للبراءة.

إذا عرفت ذلك فنقول : العلم الإجمالي بثبوت الطرق إن قلنا بأنه لا يوجب ارتفاع العلم الإجمالي بالواقعيات، بل هو مع ذلك باق بحاله موضوعاً و باق على اقتضائه من تنجيز الواقع على المكلف فحينئذ لو احتاط المكلف، بالإتيان بمقتضى كل ما احتمل طريقته فقد علم بالمبرء؛ فإنه يعلم بالخروج عن عهدة الواقع بتسليم نفسه أو بدله.

و أما لو كان الاحتياط حرجاً و صار الأمر متعيناً في العمل بالظن فحينئذ الظن بالطريق و الظن بالواقع في عرض واحد، فإن الظن بالواقع ظن بالأصل، و بالطريق ظن بالبدل، و الأول لو لم يكن بأقوى من الثاني ليس بأقصر قطعاً، فلاوجه لحجية الظن بالطريق متعيناً.

نعم لو قلنا باغلال العلم الإجمالي بالواقعيات حقيقة^(١) بسبب العلم الإجمالي

١ - و التحقيق هو الانحلال الحقيقي بتقريب أن يقال : إنه لاشك في أن العلم الإجمالي بالتكليف مع كون التكليف الواقعي واحداً يكون منجزاً لشخص هذا التكليف الواحد و

بثبوت الطرق المجعولة بقدر الوفاء بالمعلومات الإجمالية من التكاليف في ما وصل إلينا من الطرق والأمارات كان الأمر منحصراً في الطرق ويكون الخارج منها محلاً للبراءة، فلا همّ للمكلف إلاّ تحصيل الظن بالطريق، ولا همّ له بتحصيل الظن بالواقع؛ إذ ذلك قضية انحصار تكليفه في مؤدّى الطريق و تعيين محلّ ابتلائه فيه.

ثم لا يخفى أنّ الإشكال الذي أوردناه على شيخنا المرتضى لا يرد على صاحب

حجة عليه، كما إذا علم بنجاسة أحد الإنائين إجمالاً وكان أحدهما واقعاً نجساً والآخر طاهراً، فإنّ العلم الإجمالي ينتج تكليف «اجتنب» في شخص هذا الإناء، ومع كون التكليف الواقعي متعدداً يكون حجة على المبهم، كما إذا كان النجس في المثال كلا الإنائين، فإنّه حجة على الأحد المبهم، لاعلى خصوص هذا ولا خصوص ذاك.

وحينئذ فنقول: إذا قام طريق على وجوب الجمعة مثلاً و علمنا إجمالاً بوجوب واحد من الظهر والجمعة فهنا ثلاثة احتمالات، أحدها: أن يكون كلّ من الظهر والجمعة في الواقع واجباً، والثاني: أن يكون أحدهما واجباً دون الآخر، وهذا أيضاً ذو احتمالين أحدهما أن يكون هذا الواحد هو ذا الطريق، والثاني أن يكون غيره.

فعلى التقدير الأوّل أي كون الواجب كلّاً من الطرفين فالعلم بحجة على المبهم، والطريق حجة على الشخص، فيكون المبهم متعيّناً في الشخص، كما في العلم التفصيلي بعد العلم الإجمالي بعينه، فكما أنّ العلم التفصيلي يعيّن مورد الإجمالي في الشخص فكذلك هنا الحجة التفصيليّة وهو الطريق يعيّن موارد الحجة الإجماليّة وهو العلم في الشخص، فيصير الطرف الآخر مشكوكاً بدوياً بلا حجة.

وعلى التقدير الثاني أي كون الواجب هو ذا الطريق فالأمر واضح.

وعلى التقدير الثالث أي كون الواجب غير ذي الطريق فلا شبهة أنّ تنجيز العلم لذاك الواقع الموجود في غير ذي الطريق مبني على خطأ الطريق؛ إذ لو كان مصيباً فلا تنجيز كما عرفت، فمعاملة تنجيز العلم لذاك الواقع معاملة الخطأ مع الطريق، وهذا مناف مع دليل حجّة هذا الطريق، فإنّه قد تكفّل هذا الدليل خطأ هذا الطريق وجعله في حكم العدم، فمقابلة الخطأ مع هذا لا يجوز للشارع الذي هو قد ألغى خطأ الطريق وجعله بمنزلة العدم، فتدبر جيّداً. منه قدّس سرّه الشريف.

الفصول قدس سرهما، فإنه مدّع للعلم الإجمالي بثبوت الطرق، و الطريق إذا تعلق العلم به يصير مبرء، و بالجملة، موضوع المبرء أعني الطريق المعلوم الحجية متحقق على هذا، فيكون الظن بالطريق ظناً بالمبرء أعني الحجة المعلوم الحجية.

و الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية و هو مركب من مقدمات:

الاولى: إنا نقطع ببقاء التكليف بالنسبة إلينا بالواقعيات و أن مجرد الجهل بالتعيين لا يوجب سقوطها عنا.

و الثانية: أن كل ما يجب حال انفتاح باب العلم بتحصيل العلم به ففي حال الانسداد يلزم الظن بهذا الشيء، و يقوم الظن به في هذا الحال مقام العلم في تلك الحال.

و الثالثة: أن الواجب في حال الانفتاح هو تحصيل العلم بالمبرء في حكم المكلف و الأمر و في نظره، فيكون الواجب في حال الانسداد أيضاً تحصيل الظن بالمبرء، و ذكر في بعض مقدمات مطلبه في مقام الاستشهاد على هذه الدعوى - أعني كون الواجب في حال الانفتاح هو العلم بالمبرء في نظر الأمر - ما حاصله أنه يتضح ذلك بملاحظة سيرة السلف و أصحاب النبي و الأئمة عليهم السلام، فإن المعلوم من حالهم عدم بذل الجهد في تحصيل الواقع، بل همهم كان بتحصيل العلم بالمبرء، و إلا لوجب أن يقتصروا في طريق تحصيل الأحكام و تعليمها على السماع من المعصوم أو بالتواتر أو بالخبر المخفوف بالقرينة القطعية، و من المعلوم عدم كون ذلك من سيرتهم، فنعلم من هذا أن الواجب في حال الانفتاح لم يكن تحصيل الواقع علماً، بل كان هو العلم بالمبرء.

و الرابعة: أن الظن بالواقع ليس مستلزماً للظن بالمبرء، بخلاف الظن بالطريق، فإنه مستلزم له، أما عدم استلزام الظن بالواقع للظن بالمبرء فلا أنه يجتمع مع القطع بعدم الإبراء كما في الظن الحاصل من القياس، فإنه ظن بالواقع و مع ذلك نقطع بعدم

الإبراء، ولو كان الظن بالواقع ملازماً للظن بالإبراء لامتنع هذا.
وَأَمَّا استلزام الظن بالطريق للظن بالمبرء فلأن معنى الحجية والطريقة هو أَنَّ
المولى متقبل لو سلم إليه العمل على وفق الطريق ولو لم يكن مطابقاً للواقع، ولازم
هذا سقوط الواقع و فراغ ذمة المكلف عنه، فيكون الظن بالطريق ملازماً للظن
بالإبراء، هذا حاصل ما مهذه لاستنتاج المطلب المذكور.
أقول: ويرد عليه.

أولاً: النقض بما إذا حصل الظن بالطريق أيضاً من طريق القياس، فإنه ظن
بالطريق وقد اجتمع مع القطع بعدم الإبراء، فعدم الملازمة على فرض تسليمه
مشترك الوجود بين الظنين ولا وجه لتخصيصه بالظن بالواقع.

و ثانياً بالحل، وهو أننا لا نتمتع معنى لقوله: إن الواجب في حال الانفتاح هو
تحصيل العلم بالمبرء في حكم المكلف والآمر؛ فإن البراءة و فراغ الذمة عقيب
الامتناع لا يرتبط بحكم الآمر، وإنما الحاكم بها العقل دون الآمر، و وظيفة الأمر إنما
هو جعل نفس الحكم أو نفس الطريق، و أما حصول البراءة و الفراغ عقيب عمل
المكلف على طبق ما جعله الأمر من الحكم أو الطريق فليس إلا بحكم العقل.
و إذن فليس العلم بالواقع أو بالطريق في حال الانفتاح علماً بالمبرء، وإنما يحصل
العلم بالمبرء بعد العمل الخارجي على طبق الحكم أو الطريق المعلومين.

هذا حال الانفتاح، و أما في زمان الانسداد فلا فرق أيضاً بين الظن بالواقع و
العمل على وفقه، و الظن بالطريق و العمل به في أن العمل على وفق كل منهما يوجب
الظن بالبراءة، كاستلزام العلم بهما مع العمل للعلم بالبراءة في حال الانفتاح فلا فرق
أصلاً، فهل ترى المكلف لو ظن بوجود الدعاء عند الرؤية عليه فأتى به لا يظن
بسقوط هذا الوجوب المظنون عنه؛ إذ لا يعقل بقاء التكليف بالواقع مع إتيان المكلف به.
و أما ما ذكر من القطع بعدم الإبراء في الظن القياسي، فإنما المقصود بهذا القطع أنه
على تقدير خطأ هذا الظن و ظهور كون التكليف على خلافه، كما لو كان ما ظن

بوجوبه بهذا الظن محرماً واقعاً لا يكون المكلف معذوراً في ترك الواقع؛ إذ معنى هذا في ما إذا كان الظن بعدم التكليف والوهم بثبوته و كان المقطوع الحرمة الطريقية جعل إيجاب الاحتياط الطريقي برعاة جانب الوهم، وأما مع الحرمة النفسية فعذورية الظن بحالها، غاية الأمر ارتكب معصية بالركون إليه، كما أن معناه في الظن بالثبوت هو عدم فعلية الواقع المظنون من حيث هذه الجهة سواء كانت الحرمة طريقية أم نفسية.

وأما على تقدير الإصابة كما هي المظنون فلا يعقل تفكيك الظن بالواقع مع الظن بالإبراء ولو في الظن القياسي، فإن العمل بالقياس إما نقول بحرمته موضوعاً وبالحرمة النفسية كشرب الخمر، وحينئذ لا منافاة بين حصول البراءة عن التكليف الواقعي واستحقاق العقوبة على ارتكاب هذا المحرم النفسي، وإما أن نقول بأن معنى حرمة هو مجرد عدم حجتيه، وحينئذ فن الواضح حصول البراءة على تقدير الإصابة، وبالجمله، فالظن بالواقع من أي طريق حصل ولو كان من طريق مقطوع عدم حجتيه يكون ملازماً للظن بالإبراء عقيب العمل على طبقه، هذا.

مضافاً إلى أنه يرد عليه قدس سره ما أوردناه على شيخنا المرتضى، فإنه قدس سره غير مدع للعلم الإجمالي بثبوت الطرق المجعولة، فيرد عليه أن الظن بالطريق ليس ظناً بالمبرء، فإن نفس الحجية الواقعية ليست بمبرء ما لم يعلم بها المكلف ويستند عمله إليه، فلم يكن الظن بنفس الحجية ظناً بالمبرء.

الأمر الثالث: إن نتيجة مقدمات دليل الانسداد هل هي حجية الظن على وجه الكشف أو على نحو الحكومة^(١)؟ قولان، والمراد بالكشف أن تكون تلك

١ - وهم ودفع، أما الأول فهو أنه ما معنى هذا النزاع مع تسليم الجانبيين أن مرحلة الامتنال غير قابلة لحكم الشرع، وإنما المتصرف فيه العقل، فكيف يمكن أن يستكشف العقل جعل الشرع في ما لا يقبل الجعل، أما الثاني فهو أن تصرف الشرع يمكن على نحوين، الأول: أن يقوم الشرع في مقام العقل ويحكم ما حكمه العقل من تعيين وظيفة

المقدّمات العقلية كاشفة عن كون الظنّ حجةً بحكم الشرع في حال الانسداد، فطريق الاستكشاف هو العقل، وإِنّا المستكشف به هو الحكم الشرعي، فحجية الظنّ حال الانسداد حكم شرعي استكشف بطريق عقلي، والمراد بالثاني أنّ العقل له الحكومة في هذا الباب على الاستقلال، فالحكم عقلي دون أن تكون الحكومة للشرع وكاشفه العقل، بل الحكومة لنفس العقل بالاستقلال، وذلك لأنّ المقام باب الإطاعة و الامتثال، و الحاكم في هذا الباب هو العقل دون الشرع فكما أنّ الحاكم بوجود الموافقة القطعية عند إمكانها وافتتاح بابها هو العقل ولم يكن لحكم الشرع فيه مجال، فكذا الحاكم بوجود الطاعة الظنية مع تعذّر القطعية أيضاً هو العقل، ولا مجال لحكم الشرع فيها.

و حينئذ فلا مجال لدعوى أنّه إذا ثبت حكم العقل ثبت حكم الشرع بقاعدة الملازمة بين الحكيم، فتكون الحجية على هذا أيضاً شرعيةً مستكشفة بالعقل. لأنّنا نقول: هذا الموضوع - أعني الإطاعة - كالمعصية غير قابل لحكم الشرع، و الملازمة إنّما هي في المورد القابل له، و وجه عدم القبول أنّ الفرض من الحكم المولوي هو إيجاد الباعث أو الزاجر بالنسبة إلى النوع، ولهذا يقال: إنّ حكم الشرع في موارد حكم العقل لطف، وهذه العلة منتفية في موضوع الإطاعة، فإنّ اللطف قد تمّ بالأمر الأوّل، فإذا قال: «صلّ» فلا حاجة إلى أمر ثانوي بإطاعة الأمر، فيكون هذا الأمر الثاني لغواً، لعدم مدخلية في اللطف، فيمتنع صدوره من الحكيم تعالى.

امتثال الواقعات في حال الانسداد، وهذا ما تسالموا على عدم قابليته للجعل، ولو ورد في لسان الشرع يحمل على الإرشاد، والثاني أن يتصرّف الشرع في موضوع حكم العقل يجعله أوسع أو أضيق، فكما أنّ الأوامر والنواهي الواقعية موضوعات لاستقلال العقل فيها بوجود الامتثال، كذلك عند الانسداد يجعل أمراً ونهياً في عرض تلك الأوامر والنواهي حتّى يصير موضوعاً لذلك الحكم العقلي في عرضها، وهذا لاشبهة لأحد في إمكانه، وما وقع البحث في المقام في وجوده وعدمه هو هذا. منه قدس سره الشريف

فإن قلت : قد قرّر في محله أنّ العلم بالحكم متى حصل لا يمكن جعل آخر في موضوعه من الشارع لإثباتاً ولانفياً، وبعبارة أخرى : حجية العلم عقلية وليس بتعبدية وإلاّ لزم التسلسل و سائر المحاذير المذكورة في محله، خلافاً للظن؛ فإنّ حجتيّه محتاجة إلى التعبد، فالحاصل أنّه لا إشكال في قبوله للتعبد وإمكان التعبد فيه، وإثبات الكلام في وقوعه وأنّه هل يساعد دليل عليه أولاً، وعلى هذا فإذا ثبت حكم العقل بحجية الظنّ حال الانسداد والمفروض ثبوت الملازمة بينه وبين حكم الشرع فقد ثبت حكم الشرع؛ لأنّ المقتضي موجود والمانع مفقود، فقولكم في الجواب عن قاعدة الملازمة بأنّ المورد غير قابل لحكم الشرع كيف التوفيق بينه وبين القول بإمكان التعبد الشرعي في الظنّ وقبوله له؟ وهل هو إلّا التناقض الواضح؟

قلت : جعل الظنّ حجةً يتصوّر على نحوين، أحدهما ممكن الصدور من الشارع والآخر غير ممكن، وأمّا الأوّل الذي هو الممكن هو أن يحكم الشرع في موضوع ظنّ المكلف بحكم فيه مطابقاً لمظنون المكلف، فإن كان قد ظنّ الوجوب جعل فيه الوجوب، وإن ظنّ الحرمة جعل فيه الحرمة، وهذا ممّا يمكن من الشارع صدوره، فإنّه حكم مستقلّ كسائر أحكامه، فلو علم به المكلف وجب عليه امتثاله بحكم العقل، فيكون حكم العقل بامتناله متأخراً عن نفس جعله وإنشائه ويكون جعله وإنشائه موضوعاً لحكم العقل؛ لأنّه حكم مستقل، فيقتضي امتثالاً مستقلاً، فليس هذا تصرفاً في مرحلة الامتثال، بل في موضوع الحكم العقلي بضم أمر إلى الأوامر الواقعية حتى يحكم عليه العقل بالامتثال مثلها.

و أمّا الثاني فهو أن لا يجعل الحكم بما هو مستقلاً مطابقاً للمظنون، بل يجعل الوجوب في مورد الظنّ به بعنوان كونه امتثالاً للحكم الواقعي المظنون، فهذا الاعتبار لا يستتبعه حكم العقل بالامتثال، وهذا غير ممكن الصدور من الشرع، لما مرّ من أنّه كما أنّ الطاعة العلمية يكني في اللطف في موردها الأمر الأوّل بنفس

المأمور به، كذلك الإطاعة الظنية أيضاً يكفي في تمام اللطف في موردها الأمر الأولي، فلamdخلية للأمر ثانياً بنفسها في اللطف أصلاً.

إذا عرفت هذا فنقول: أمّا على مبنانا الذي أسلفناه في المقدمات فلا يحصى عن القول بالحكومة، و هو أنّ العلم الإجمالي بالواقعيات محفوظ و لا يورث قدحاً فيه أصلاً لترخيص الشرعي الوارد في موارد لزوم العسر، فإنّه حكم ظاهري، و متعلّق العلم حكم واقعي، و هما مرحلتان طوليتان، فليس للترخيص في بعض الأطراف بحسب الرتبة الثانية مساس بالعلم الإجمالي^(١) المتعلّق بالأحكام بحسب الرتبة

١ - الحق اختصاص الجواب عن إشكال مناقضة الظاهري مع الواقعي بتعدّد الرتبة بالشبهات البدوية، أمّا في موارد العلم الإجمالي فللتوفيق و رفع المناقضة مسلّكان سلّكهما شيخنا الاستاد دام بقاءه في بحثه، أحدهما أنّ الشرع يقوم مقام العقل و يظهر ما لا يدركه العقل، فكما أنّ العقل لو أدرك مفسدة أهمّ في الموافقة القطعية يحكم بسقوطها، كذلك لا مانع لو لم يدرك، ولكن الشرع بما هو عقل كامل يقوم مقام عقل المكلف و يبيّن له ما كان عقله يريد و يرشد لو كان يدرك تلك المفسدة، و لا مناقضة بين حكمه في هذه النظرة مع حكمه الصادر عنه بالنظرة المولوية و الشارعية، كالمفتي بحرمة العصير الذي يرشد العوام باعتبار كونه خبرة إلى الأحلم منه، المفتي بحليته، فإنّ إرشاده إلى تقليد ذلك الأحلم حتى في مسألة العصير لا يناقض فتواه و حكمه بحرمة العصير و اعتقاده بخطئه رأى الأحلم المذكور، لأنّ الثاني من حيث كونه مفتياً، و الأوّل من حيث كونه خبرة و مرشداً.

و المسلّك الثاني: سلّمنا عدم قبول مرحلة الإمتثال لتصرّف الشرع حتى بمثل هذا التصرف الذي مرجعه إلى تنزيل نفسه منزلة العقل، و إلقاء جنبه المولوية و إصدار الحكم الإرشادي، ولكن نقول: لفعلية الواقع مراتب، فمرتبة منها هي الفعلية النائمة من جميع الجهات أعني من الجهات الراجعة إلى قيود نفس ما هو محصّل الغرض بحيث كان مع انتفاها المقتضى ناقصاً، و من الجهات الاخر الطارئة بملاحظة المزااحمات 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 الفعلية

الاولى؛ إذ حينئذ بعد ضمّ سائر المقدمات لاملزمة بين اجتماع المقدمات مع جعل الشارع طريقاً للمكلفين ليكون هو المرجع لهم حال انسداد باب العلم عليهم بعد فرض أن العقل له الحكومة والاستقلال في تعيين ما هو المعيار في باب الامتثال وليس تحيّر وتوقّف حتّى يحتاج لتعيينه إلى الشرع.

ألا ترى أنك لو صرت عبداً لمولى ظاهري وعلمت بتكاليف من قبله عليك ولم تتمكن من امتثالها على وجه العلم ولم ينصب لك طريقاً لحال عدم تمكن العلم فهل تتوقّف عن العمل؟ أو ترى نفسك مكلفاً بتكليف عقلي نازل وهو الموافقة على مقدار الظن من دون أن تنسب إلى مولاك تكليفاً بالاحتياط الطريقي على تقدير

→ من خصوص الجهات الراجعة إلى تحصيل الغرض ورفعها من حيث الجهات الطارئة في مرحلة الامتثال بناءً على ما هو الظاهر من شمول دليل نفي الحرج للحرج في مقام الامتثال وعدم اختصاصه بالحرج في نفس الواقع؛ إذ حينئذ يحكم العقل بأنّ للمولى غرضين مطلقين قد تصدّى بمقام إخراجهما من جوارح العبد، فلا يجوز الاستراحة، بل يجب الإتيان بالمحتملات والأطراف بمقدار لا يلزم منه الحرج، وهو غاية الجمع بين الغرضين، ومن المعلوم أنّه يتعيّن جعل ترك الاحتياط في مظنونات العدم حتّى يحصل الإطمئنان بالجمع.

وبالجملة، على كلا المسكين المنجز هو العلم الإجمالي إمّا بالتكليف الفعلي من جميع الجهات وإمّا بالتكليف الفعلي من حيث نفسه والغير الفعلي من حيث طريق امتثاله، ولا فرق في منجزية العلم الإجمالي في حكم العقل بين أن يتعلّق بالتكليف الفعلي من جميع الجهات أو الفعلي من حيث الغرض، والشأن من حيث الغرض الآخر كما هو واضح، وبالجملة، الأساس هو منجزية العلم الإجمالي وعدم وجوب الاحتياط التام؛ فإنّ العقل كاف واف بلزوم الاحتياط الناقص على حسب مقدار دفع الحرج، وبعد استقلال العقل فمن الممكن بمكان من الإمكان إحالة الشرع أيضاً إلى هذا الحكم وعدم نصب الوظيفة لهم، فكيف يمكن استنتاج كشف الحجية الشرعية من المقدمات. منه قدّس سرّه الشريف.

الالتفات، بمعنى أنه لو التفت على هذه الحالة لأمرني بالاحتياط، نظير ما تنسبه في حال غرق إينه، هذا كله على المبني المختار.

و أما على مبنى المولى الجليل محمد كاظم الطوسي قدس سره حيث يقول بأن العلم الإجمالي بالتكاليف يصير منحلّاً بسبب ورود الترخيص في بعض الأطراف و يكون متبدلاً بالشك البدوي فقد يقال: إنه يتعين حينئذ القول بالكشف؛ إذ لا يبق 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 يبق مجال للحكومة العقلية و يخرج الأمر عن يد العقل.

و إذن فلا بدّ من الرجوع إلى الشرع، و إذا أحرزنا من الشرع بواسطة الإجماع أنّ الوقائع 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 الاكتفاء بالمشكوكات و الموهومات، فينتج الإجماع أنّ الشارع جعل طريقاً إلى الواقعيات و هو و إن لم يتعين دليل شرعي، لكن يمكن إحراز تعيينه في خصوص المظنونات بسكوت الشرع و عدم تعيينه في غيرها، فإنّ عدم تعيينه دليل على تعيينه في ما هو أقرب بنظرنا إلى الواقع و هو المظنونات، و على هذا فيصير حجية الظنّ شرعية لاعقلية.

و كذلك الكلام بناءً على قول من يدّعي أنّ العلم الإجمالي لا يكون منجزاً بل حاله حال الشك البدوي، كما يظهر من بعض كلمات صاحب القوانين قدس سره، فبين هذين القولين تناف مع القول بالحكومة، و لا يمكن جمعها معه، هذا. و لكن يمكن أن يقال بعدم المنافاة^(١) و إمكان القول مع ذلك بالحكومة كما هو

١ - قد عرفت في ما تقدّم أنّ صرف استكشاف الاهتمام لا يوجب منجزية الاحتمال، و

مختار المولى المتقدم قدس سره، و توضيحه أن يقال : إنّا بعد احراز القطع من الإجماع أو الضرورة بأنّ الشارع لا يرخّصنا في ترك التعرّض للوقائع المشتبهة وإهاها نستكشف من ذلك أنّ للشارع اهتماماً بالواقعيّات، بمعنى أنّها على فرض وجودها في ضمن هذه الأطراف التي ليست مورداً للترخيص يهتمّ الشارع بها، و مع إحراز الاهتمام يكون الاحتمال أيضاً منجزاً بحكم العقل، و لا يبق مجال للبراءة العقلية كما في باب الدماء و الفروج حيث لا تجري البراءة فيها لأجل اهتمام الشرع فيها.

و بالجملة، فع إحراز الاهتمام من القطع المذكور لا يبق مجال لدعوى الإجماع الثاني و لا لاستكشاف جعل الشارع إيجاب الاحتياط الطريقي، بل يستقلّ العقل بوجوبه و تقرير حكومته حينئذ بأنّ الوقائع المهمّة بنظر الشارع يجب أولاً بحكم العقل و لو لم يتعلّق العلم بها، بل كان الموجود مجرد احتمالها امتثالها بطريق القطع، يعني يقطع امتثالها على تقدير وجودها، و إذا تنزّلنا عن الامتثال القطعي بأدلة الحرج وجب الاقتصار على مقدار دفع الحرج و الاحتياط في غيره، فتنزّل من

قياسه بالأغراض النهائية يوجب عدم الفرق بين احتمال التكليف المهمّ أو غير المهمّ، و يأتي إن شاء الله تعالى في محلّه الفرق و أنّ العبد ليس مهمّ في نظر العقل تحصيل أغراض المولى، بل يدور مدار الحجّة، و قوله : ما علمت بإرادتك حجّة بين الموالي و العبيد و إن كان محتملاً للإرادة المهمّة و فرض واقعيته، و إذن فمجرد استكشاف الاهتمام من الإجماع الأوّل لا يوجب تنجيز الواقعيّات و خروج العقاب عليها عن كونه بلايان و حجّة، فغاية ما يلزم من هذا الإجماع و لو مع ذلك الاستكشاف هو وجوب امتثال ما قام عليه الإجماع و هو يحصل بإتيان الموهومات و المشكوكات، فالطريق السالم عن المحذور أن يدعي مدّع أنّ استكشاف بطريق اللّم من هذا الاهتمام المستكشف من الإجماع إيجاب الاحتياط الطريقي أو جعل الطريق حتى يصير المنجز للواقعيّات ذلك المجمول الطريقي، و لا يخفي أنّه على هذا يصير حجّة الظن شرعية لاعتقالية، غاية الأمر أنّ الاحتياط أو الطريق الذي جعله الشارع بعينه العقل في الظنّ . منه قدس سره الشريف.

الامتثال القطعي إلى الامتثال الأطميناني، 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 معيّنة على الآخر؟

تفصيل الكلام في ذلك أنّه أمّا على القول بالحكومة فلا إهمال في النتيجة أصلاً، و ليس هذا مبتنئاً على الكبرى التي ذكرها شيخنا المرتضى من أنّ حكم العقل لا يقبل الإهمال، فإنّه أولاً يأخذ في الموضوع كلّ قيد يرى دخله في الحكم و بعد استجباع تمام هذه الصور بحكم، و من المعلوم أنّ الموضوع المستجمع لها واجد أبداً للحكم، و لا يرتفع الحكم منه في وقت، و وجه عدم الابتاء^(١) أنّا قد استشكلنا في هذا الكلام كما يأتي في محله في مبحث الاستصحاب إن شاء الله 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 متّين، و هو ما اجتمع فيه القيود المحتملة الدخل، و بعبارة أخرى: ما كان اتّصافه بالحسن أو القبح متيقناً 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 - لكن يمكن تقرير كلام شيخنا المرتضى قدّس سرّه بأنّ ما يجزم و يدرك حسنه فعلاً عند تمام المقدمات لا يقبل الإهمال و لو كان بعض القيود المأخوذة في موضوع جزمه و حكمه الفعلي مشكوك الدخل في الملاك، و الكلام هنا أيضاً في أنّ ما يحكم عليه العقل بالحجّة 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 المقيد، بل هو متّين 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 القبح ماذا؟ فيمكن تشكيك العقل و ترديده من جهته و عدم معلوميّته عنده كما في المثالين، حيث إنّ 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، فلو سئل عنه أنّ الكذب الغير الضار قبيح أم لا لأجاب بعدم العلم لا بالعلم بعدم القبح.

فتحصل أنّه يمكن أن يكون موضوع حكم العقل غير معلوم عنده و إن كان موضع جزمه وإدراكه القبح معلوماً لديه.

و حينئذ في المقام حيث يحكم العقل في حال الانسداد بحسن العمل بالظنّ يمكن و يتصور أن يكون العقل مردّد آ و شاكّاً في أنّ الظنّ الذي يكون العمل به حسناً في هذا الحال هل هو خصوص الظنّ الاطمعاني، أو مطلق الظنّ، فليس المدعى عدم تصوير الإهمال في النتيجة لكونها حكم العقل، بل المدعى أنّ الإهمال مع إمكانه و تصويره لا وقوع 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 إنّ تنجيز موافقته، فإن قلنا بالأوّل فلا إشكال أنّ المعبر أولاً هو القطع بعدم المخالفة، كما لا إشكال في أنّ المعبر بعد القطع هو الأطمعنان، فكما أنّ المعبر في حال إمكان القطع كان هو القطع بعدم المخالفة كذلك القائم مقام هذا القطع عند عدم إمكانه هو الأطمعنان بعدم المخالفة، و إن كان المعبر حال الانفتاح هو القطع بالموافقة كان القائم مقامه حال الانسداد هو الأطمعنان بالموافقة، فلا بدّ أولاً من إحراز أنّ قضية العقل في باب العلم الإجمالي أيّ من الأمرين، و بعد إحرازه لم يبق إهمال في حكم العقل في هذا المقام.

هذا كلّهُ 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 لأنَّ المعتبر أولاً هو القطع بالواقع من أيِّ سبب حصل، و بعده الظنُّ به من أيِّ سبب حصل، فكما لا يفرق بين الأسباب في القطع حال الانفتاح كذلك لا تفتاوت بينها في الظنِّ في حال الانسداد، و سرّه أنَّ الملاك هو الكشف عن الواقع، و من المعلوم أنَّه لا مدخل في هذا الملاك لخصوصيات الأسباب.

و أمّا من حيث الموارد^(١) فلا فرق في نظر العقل بين أبواب الفقه، و ذلك لأنَّ اللازم أولاً هو العلم بواقعيات أحكام الله تعالى، و مع عدمه فاللازم هو الظنُّ بها من دون فرق في ذلك بين أحكام الله المتعلقة بالعبادات و المعاملات و العقود و الايقاعات إلى غير ذلك من أوّل الفقه إلى آخره، فإنَّ كلّ ذلك أحكام الله، هذا كلّّه على الحكومة.

و أمّا بناءً على القول بالكشف فقد ورد الشيخ المرتضى قدس سرّه على هذا القول أنَّه لو تمّ هذا لزم بقاء المكلف في الجهالة و الحيرة و عدم العلم بما هو شغله، و ذلك لأنَّ نتيجة المقدمات على هذا ليس إلّا أنَّ الشارع قد جعل للمكلفين طريقاً إلى الواقع، و أمّا أنَّ هذا الطريق خصوص الظنَّ فلا يدلُّ عليه دليل، فلملّه كان أمراً آخر غير الظن، كما نشاهد في الطريق التي حكم الشرع بحجّيتها إمّا جعلاً و إمّا امضاءً حيث لا يحصل منها الظنُّ، بل ربّما يكون الظنُّ على خلافها.

١ - قد يقال: إنَّ 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 مستقلٌّ بالاكفاء بالإطاعة الظنيّة في الأوّل و وجوب الاحتياط في الثاني، و لا يخفى ما فيه، فإنَّ الكلام ممحّض في ما يحكم به العقل من قبل المقدمات، و أين هو ممّا هو ثابت سواء تمّت المقدمات أم لا، فوجوب الاحتياط في ما احرز الاهتمام على القول به لا يختصّ بحال دون حال، فاحتساب التفصيل نتيجة للمقدمات لا وجه له، فالذي يقتضيه المقدمات أنَّه لا فرق بين الموارد، و من المعلوم أنَّ الكلام ممحّض في موارد لم يتحقّق التنجيز من جهات اخرى، منه قدّس سرّه الشريف.

ألا ترى أنه ربما لا تفيد التينة ظناً، بل يظن على خلافها، وكذلك الحال في ظواهر الألفاظ، ومع ذلك جعلها الشارع حجة، وبالجمله فالمعتبر على هذا هو الأقرب إلى الواقع في نظر المجاعل، وحيث لا سبيل لنا إلى تعيينه فلا محالة يكون ما جعله حجة مردداً غير معلوم، هذا.

والحق أنه لا إهمال في النتيجة بناءً على هذا القول أيضاً أصلاً، وموضوع الحجية معلوم متبين لإجمال فيه من جهة كما على القول بالحكومة، بيان ذلك أنه لإشكال في قضية المقدمات على هذا هو أن الشارع أراد رفع الحيرة عن المكلفين عند حصول هذه المقدمات، وافتتاح القفل لهم بواسطة جعل الطريق، ولا يحصل هذا الغرض وهو رفع الحيرة والجهالة بمجرد جعل الطريق واقعاً بدون بيانه للمكلف، فحيث لم يبين طريقاً آخر يعينه العقل في الطريق الذي له امتياز عما عداه في إراءة الواقع والأقرية إلى إصابة الواقع والأبعدية عن مخالفته في نظر المكلف، ولا شك أن هذا بعد تعذر القطع ليس إلا الاطمئنان، ثم كل مرتبة من الظن على ترتيب الدرجات.

وإذن فيصير موضوع الحجية في حكم الشرع بناءً على الكشف هو الموضوع لها في حكم العقل بناءً على الحكومة، فلم يبق ثمرة بين القولين على هذا. ثم لو سلمنا وجود الثمرة بين القولين فإنه إهمال النتيجة بناءً على الكشف كما ذكره شيخنا قدس سره، فيحتاج إلى مقدمات آخر لتعيين النتيجة ورفع الإهمال عنها، فنقول: من جملة الوجوه لتعيين النتيجة هو الأخذ بالقدر المتيقن لاجبني القدر المتيقن على وجه الإطلاق، فإنه لو كان كان حجة معلومة بالتفصيل وهو خلاف الفرض من انسداد باب العلم والعلمي، بل بمعنى أنه على تقدير صدور جعل الطريق من الشارع كان القدر المتيقن هو هذا القسم.

مثلاً لو جعل الشارع طريقاً للقدر المتيقن في ما بين الشهرة والاستقراء والخبر هو الخبر، فإنه حجة على هذا التقدير قطعاً ولا بد أن يكون القدر المتيقن واقعاً بمقدار

المعلوم بالإجمال من الأحكام، وإلا فالاعتبار بالمتيقّن فالمتيقّن، مثلاً المتيقّن في ما بين الصحيح الأعلى و خبر الثقة هو الأول، ولو فرض عدم وفائه وأنّ الطريق المجعول موجود في غيره أيضاً كان القدر المتيقّن بعده هو خبر الثقة، وبالجمله، فتعيين الطريق بهذا النحو ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الكلام في ما إذا لم يكن بين أقسام الطرق قدر متيقّن رأساً، بل كان كلّها في عرض واحد، فالمرجع بناءً على مذاق الكشف في هذه الصورة ماذا؟

فنقول: لا بدّ عنده حينئذ من إقامة مقدّمات الانسداد في نفس الطرق أيضاً، فتكون قضيتها أنّ الشارع جعل طريقاً لتعيين الطريق إلى الحكم الواقعي من بين الطرق، فإن حصل الإجمال والترديد في طريق الطريق أيضاً فصار مردّداً بين امور مع عدم القدر المتيقّن الوافي في البين أعمل المقدّمات مرّة ثالثة في هذه الامور أيضاً، وهكذا يعمل المقدّمات في كلّ مرتبة إلى أن يتعيّن الأمر في واحد معيّن و ينحصر الطريق في موضوع مبين، أو متعدّد لامحذور في الاحتياط فيه.

و لنمثّل لك مثلاً للتوضيح فنقول: إنّنا نعلم إجمالاً بوجود أحكام واقعيّة أوليّة للشارع ولا يمكن الاحتياط إلى غير ذلك من سائر المقدّمات، فتصير النتيجة أنّ الشارع جعل لنا طريقاً إلى تلك الواقعيّات، ثمّ إذا تردّد عندنا هذا الطريق بين الشهرة والإجماع المنقول والخبر والألويّة والاستحسان، 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 طريقاً على حجّيتها، وكذا الإجماع المنقول والاولويّة والاستحسان، 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، وإلاّ اجريت في هذه الطرق

المتعددة أيضاً، وهكذا إلى أن انتهى الأمر إلى أن يتعين و ينحصر ذو الطريق في واحد معين.

فظهر من جميع ما ذكرنا اندفاع كلا الإشكاليين الذين أورد أحدهما شيخنا المرتضى، والآخر بعض الأساطين في طي كلماته بصورة الإلزام على القول بالكشف.

أولهما: أن النتيجة تكون مهملة لاحتمال أن يكون ما جعله الشارع حجة في حال الانسداد أمراً غير الظن، والثاني: أنه جعل النتيجة بناءً على الكشف دائراً بين ثلاثة، الأول: حجة الطريق الواصل بنفسه، والثاني: حجة الطريق الواصل و لو بطريقه، والثالث: حجة الطريق و لو لم يصل أصلاً لا بنفسه و لا بطريقه.

ثم جعل قضية القسم الأول الأخذ بالقدر المتيقن الوافي لو كان وإلا فالكل حجة، و لم يجعل للمقدمات حينئذ مجرى، لأن النتيجة على هذا مستعين تعييناً او تعميماً، وإجرائها فرع الإهمال.

و قضية القسم الثاني أنه لو لم يكن الموجود في يد المكلف مما بين الطرق المحتملة إلا واحداً، أو كان الموجود متعدداً، ولكن لم يكن بينها تفاوت أصلاً في القطع بالحجية و عدمه و في قيام الطريق على الحجية و عدمه، فلا إشكال في الصورتين، لارتفاع الإجمال و تعينه في ذاك الواحد في الأولى و في الكل في الثانية، وأما إن كان الموجود متعدداً و متفاوتاً، فإن كان القدر المتيقن منها وافياً فهو، وإلا فلا بد حينئذ من إجراء المقدمات ثانياً في الطرق مرة أو مرات إلى أن ينتهي إلى ظن واحد أو متعدد بلا تفاوت، أو متفاوت يكون القدر المتيقن منه وافياً.

و قضية القسم الأخير الأخذ بالمتيقن لو كان، وإلا فيحتاج في الطريق إن لم يلزم محذور، وإلا فلا بد من الانتهاء إلى حكومة العقل بالاستقلال في تعيين مرتبة الامتثال، و لا يجرى على هذا مقدمات الانسداد في تعيين الطريق؛ إذ لا يلزم محال من بقاء نتيجة المقدمات في الفروع على الإهمال حسب ما هو المفروض من أن النتيجة حجة طريق و لو لم يصل أصلاً.

هذا محصل كلامه قدس سره المأخوذ من التعليقة والكفاية، وأنت خير بأن ما ذكره في القسم الأخير من منع إجراء المقدمات في الطريق لعدم لزوم المحال من بقاء النتيجة مهملّة غير تام، فإنّه لا يعقل فرق بين المسائل الفرعية وهذه المسألة الاصولية أعنى تعيين ما هو المرجع والمتبع في حال الانسداد، غاية ما في الباب أنّ الاولى حكم شرعي أولى، والثاني حكم شرعي ثانوي، وبمجرد عدم أخذ الوصول في الموضوع مشترك في المسألتين، كما أنّ حيثيّة الأولى والثانوية غير فارقة قطعاً، وعدم لزوم المحال من الإهمال أيضاً مشترك، وما كان وجهاً لاستكشاف العقل لحجية الطريق في الفروع موجود في الاصول.

وليت شعري كيف أفادنا المقدمات عند ما أجريناها في الفروع والأحكام الأولية استكشاف جعل الطريق من الشارع، ولم يفدنا ذلك عندما أجريناها في الاصول والأحكام الثانوية؟

فإن قلت: بعد فرض كون النتيجة الطريق الأعم من الواصل وغيره، ففي المرتبة الثانية أيضاً تكون النتيجة هكذا.

قلت: نعم، ولكن الفائدة حينئذ أنّ دائرة الاحتياط في طرق الواقع أضيق من دائرته في نفس الواقع، وفي طرق الطرق أضيق منها في نفس الطرق، وهكذا في كلّ مرتبة نازلة أضيق منها في المرتبة العالية، فإمّا أن ينتهي الأمر إلى الظن الواحد أو المتعدد الذي يكون فيه المتيقن الوافي، أو لا يلزم من الاحتياط فيه محذور عقل أو شرعي.

ومحصل الجواب عن الإشكال الأول أننا مع إمكان أن يكون الشارع في غير هذا الحال جعل غير الظن حجة نقول بأنّ المجمعول في هذا الحال خصوص الظن، وجهه أنّه لما لم يُعلم الشارع بغيره علم أنّ ما جعله هو الظن، فإنّه لو جعل شيئاً آخر لزم الإعلام به لئلا ينقض غرضه من رفع التحير عن المكلفين، فحيث لم يُعلم بشيء آخر يقطع العقل بأنّ ما جعله حجة هو خصوص الظن، فإنّه الطريق الواصل إلى

المكلفين.

و على هذا فموضوع الحجية بعينه يكون نفس ما كان على تقرير الحكومة بلافراق
إلا في أن الحجية على ذاك التقرير كان بحكومة العقل واستقلاله، لكن على هذا يكون
بحكومة الشرع، غاية الأمر طريق استكشافه العقل، فالذي شأن العقل مجرد أن
الشارع جعل شيئاً حجةً و تعيين هذا الشيء في الظن، و أما أصل الحجية فحكم
الشرع لا مدخل للعقل فيه.

و أما الجواب عن الثاني فبأننا بعد أن سلمنا الإهمال في هذا المقام، لكن نقول:
لا ينتهي الأمر إلى تقرير الحكومة، بل لا بد من إجراء مقدمات الانسداد مرة أخرى
للأحكام الثانوية المعلومة بالإجمال في ضمن الطرق المحتمل الحجية بعد إجرائها أولاً
للأحكام الأولية، فعند عدم القدر المتيقن أو عدم وفائه و تعسر الاحتياط في جميع
الطرق كان النتيجة أيضاً حجية طريق لتعيين تلك الأحكام الثانوية على وجه
الإهمال، و في هذه الرتبة يصير أطراف الاحتمال أقل من الرتبة الأولى، فيرتفع
عسر الاحتياط، و لو فرض عسر الاحتياط فيه أيضاً اجريت المقدمات ثالثة لتلك
الأحكام الثانية في الرتبة الثالثة لأجل تعيين الأحكام الثانوية، فتكون النتيجة أيضاً
حجية طريق إلى تلك الأحكام، فتصير دائرة الاحتمال عند هذا أضيق من الربتين
الأوليين، فإن أمكن الاحتياط بدون العسر، و إلا فيتنزل بالمقدمات في المراتب
النازلة حتى يتعين الحجية و ينحصر موضوعها في واحد مخصوص، أو متعدد مع عدم
تعسر الاحتياط، فعلم عدم انتهاء القول بالكشف بالأخيرة إلى القول بالحكومة أصلاً.

الأمر الخامس: في الظن القياسي على تقرير الحكومة و أن أي امتياز له في ما
بين الظنون أوجب خروجه عن دائرة الحكومة العقلية، و قد أطال فيه الكلام شيخنا
المرتضى قدس سره، و ملخص القول فيه أن الطريق منحصر في ثلاثة، إما أن ملاك
حكم العقل غير موجود في الظن القياسي، و إما أنه موجود فيه، ولكن قد خصص
الحكم العقلي بالنسبة إليه، و إما أن الملاك غير موجود و كذا التخصيص أيضاً و

نلتزم بحجية الظن القياسي في هذا الحال، وأنّ النواهي مخصوصة بأزمة افتتاح باب العلم، ولا يمكن الالتزام بشيء من هذه الثلاثة.

أما الأول وهو 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 قلّت: نختار الشق الأول وهو 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.

قلّت: فعلى هذا يلزم عدم حكومة العقل في الظنون التي يحتمل منع الشارع عنها، و قلّ ظنّ خالياً عن هذا الاحتمال، فإنّه لا بدّ أولاً من إحراز أنّ هذا الظنّ لم يمنع عنه الشارع، و حينئذ يجزم العقل بالحكم لحجيّته، و ما دام لم يحرز بالقطع فلا جزم للعقل و لاحكومة.

والذي يمكن أن يقال في دفع الإشكال هو: إنّنا نختار الشق الأول وهو 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 فنع الشارع بضميمة القطع به رافع لموضوع حكم العقل، و هذا سالم عن الإشكال المتقدّم، لبقاء محتمل المنع تحت موضوع حكم العقل على هذا، فيكون هناك دعاوى ثلاث.

الاولى: عدم ملاك حكم العقل في ما علم فيه منع الشارع،
و الثانية: أنّ احتمال منع الشارع عن العمل بخصوص ظن لا يكون دافعاً لجزم العقل بحجيّته و لزوم العمل على طبقه،

و الثالثة: أنّ الشارع مع وجود جعل الأحكام الواقعيّة و إرادتها من المكلفين

منعهم عن الظنّ القياسي مع مصادفته لتلك الواقعيّات كثيراً، وبعبارة أخرى: ردّ الإشكال بأنّه كيف يجوز للشارع الجمع بين هذين أعني إرادة تلك الاحكام من المكلف ومنعه عن العمل بهذا الظنّ.

أمّا الدعوى الاولى فتقريبها أنّ العقل ما يكون بصده و يتوجّه إليه همه، و تمام توجّهه إنما هو استخلاص المكلف عن العقوبة و تحصيل برائته عن التكليف والأمن 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 بظنّ فهذا القطع راجع إلى القطع ببرأته الذمّة عن الواقع الذي هو في ضمن المظنون على تقدير وجوده، بمعنى أنّه بعد القطع بمنوعيّة ظنّه بالتكليف يقطع بأنّ هذا التكليف على تقدير تحقّقه فهو في الفسحة منه و ليس في مضيقه، فيقطع بأنّه لو ارتكبه كان سالماً عن المؤاخذه 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 تفرّغ الذمّة و تحصيل البراءة عن الواقعيّات المعلومة بالإجمال على وجه الظنّ عند التنزّل عن العلم، و المفروض حصول البراءة القطعيّة في ترك العمل بهذا الظنّ، فلا جرم ينتفي حكمه بوجوب العمل.

و أمّا الدعوى الثانية - و هو عدم دافعيّة احتمال منع الشارع عن خصوص ظنّ عن جزم العقل و حكومته بحجيّته - فيبيانها 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، فلا جرم ليس له إلّا احتمال البراءة، و قد فرضنا أنّ العلم الإجمالي بالتكاليف قضيتّه بحكم العقل تحصيل العلم بالفراغ منها، و مع التنزّل عنه تحصيل الظنّ بالفراغ و المؤمن من العقاب، فلا يجوز 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 يضّرّ العمل، وإمّا موجود مع البراءة عنه لمنع الشرع عن العمل بالظنّ المتعلّق به فأيضاً لا يضّرّ العمل، وإمّا موجود مع اشتغال الذمّة به فقد حصل المطلوب، فقد حصل بهذا التقدير الظنّ بالبراءة عن التكليف الذي هو أحد أطراف العلم الإجمالي على نحو الظنّ، بخلاف صورة ترك العمل بهذا الظنّ، فإنّه ليس فيه إلّا احتمال البراءة، والعقل حاكم بعدم الاجتزاء به مادام البراءة الظنيّة ممكنة.

وأما الجواب عن الإشكال المذكور فهو أنّه إن أردت بهذا الإشكال المعروف من قديم الأيام من لزوم التناقض أو الوقوع في المفسدة أو خلاف المصلحة فقد فرغنا عن دفعه في ما تقدّم باختلاف رتبة الحكم الظاهري مع الواقعي، وبذلك يندفع التناقض وأنّ المفسدة وخلاف المصلحة يتدارك بمصلحة أقوى، وبالجملّة، فليس إشكالاً جديداً، وإن كان المقصود كلاماً جديداً غير ذاك الإشكال فلا بدّ من بيانه.

الأمر السادس: في الظنّ المانع والمنوع، وهو أن يحصل ظنّ بحكم فرعي، و ظنّ آخر بعدم حجّيّة الظنّ الأوّل، مثل أن يظنّ بنجاسة العصير العنبي، ثمّ حصل الظنّ الآخر بأنّ هذا الظنّ ليس بحجّة، وهذا البحث مبنيّ على أن تكون مقدّمات الانسداد منتجة وأن يقال بتعميم النتيجة للواقع والطريق.

أما على تخصيصها بالأوّل فالأمر واضح، وعلى التخصيص بالثاني يتمحض محلّ البحث في ما إذا كان متعلّق الظنّين هو الطريق، مثل أن يحصل ظنّ من الشهرة بحجّيّة الأولويّة، ثمّ حصل ظنّ من الاستقراء بأنّ الظنّ الحاصل من الشهرة ليس بحجّة.

وكيف كان فعلى التعميم لإشكال في أنّ معيار الحجّيّة موجود في كلا الظنّين ولا يمكن اجتماعهما في الحجّيّة، فإنّ مفاد أحدهما أنّ العصير نجس، ومفاد الآخر أنّه لا يمكن التعويل على هذا الظنّ ويكون ساقطاً عن درجة الاعتبار، وهذان مضمونان متنافيان لا يمكن شمول الحجّيّة للظنّ بكليهما، وحينئذ فهل الحجّة هو الظنّ المانع أو المنوع؟

فنقول: أما بناءً على القول الغير المختار من أنَّ النتيجة كون الظنَّ حال الانسداد كالعلم نفيًا وإثباتًا فهو نظير ما إذا حصل العلم بفرع، ثمَّ حصل العلم بأنَّ العلم الأوَّل لا يكون حجةً، وهذا وإن كان فرضاً غير ممكن التحقق، لكن لو فرض وقوعه فلا إشكال أنَّ العقل لا يحكم بحجية أحدهما وجوب العمل به بالخصوص، لتساويهما في الملاك، فتعين أحدهما ترجيح بلا مرجح، فكذا على المبنى المذكور يكون حال الظنَّ حال العلم، فع فرض التساوي في الملاك ليس للعقل إلا التوقُّف ولاحكم له بالحجية على شيء منها.

لكن قد يقال حينئذ بأنَّ المتعين حجية الظن المانع و عدم حجية الممنوع، ويقاس ذلك بالشك السببي والمُسَبِّي، فكما أنَّ حكم الأصل يختصُّ بالشك السببي دون المُسَبِّي، كذلك حكم العقل في المقام أيضاً يشمل الظنَّ المانع دون الممنوع.

و تقرير ذلك أنَّ وجه الاختصاص بالشك السببي أنَّ إجراء «لاتنقض» في الماء المسبوق بالطهارة يكون من اثره شرعاً طهارة الثوب المتنجس المعسول به، وأما إجرائه في الثوب لا يكون من أثره نجاسة الماء، فالشك في الثوب بإجراء «لاتنقض» في الماء يرتفع موضوعاً، فيكون خارجاً عن دليل الاستصحاب من باب التخصُّص، والشك في الماء على فرض إجراء «لاتنقض» في الثوب يكون باقياً بحاله، فلا يحيص عن التزام عدم إجراء الحكم فيه من باب التخصيص، وإذا دار الأمر بين التخصُّص والتخصيص فالأوَّل أولى.

وهذا الوجه أعني دوران الأمر بين التخصُّص والتخصيص جارٍ في ما نحن فيه، فإنَّ الحجية لو شمل الظنَّ المانع يصير الممنوع ظناً قام الدليل على عدم حجتيته، فيخرج عن موضوع حكم العقل؛ لأنَّ موضوعه الظن الذي لم يقم الدليل على عدم حجتيته، فيكون خروجه من باب التخصُّص، وأما لو تعلَّق الحجية بالممنوع فلا يصير المانع ممَّا قام الدليل على عدم حجتيته، فإنَّ الممنوع ليس مفاده عدم حجية المانع، بل حكم مربوط بالمسألة الفرعية، غاية الأمر لا يجماع حجتيته مع حجية

المانع، و بمجرد ذلك لا يدخل المانع في عنوان ما دلّ الدليل على عدم حجّيته، فلا حجة يكون خارجاً عن حكم العقل مع كونه من افراد موضوعه، فيكون خروجه من باب التخصيص.

بل التحقيق كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى عدم ابتناء الحكم في المقيس عليه أعني تقدّم الشكّ السببي على المسببي في عبارة «لاتنقض» على كونه مستلزماً للتخصّص و خلافه للتخصيص، بل الحكم كذلك و إن قلنا بعدم استلزام الإجراء في المسبّب أيضاً إلاّ لخروج السبب من باب التخصّص، كما لو اخترنا القول بحجّة الأصل المثبت أو قلنا بكون الاستصحاب حجة من باب الطريق، فإنّه حينئذ و إن لم يكن نجاسة الماء من آثار استصحاب النجاسة في الثوب المغسول به شرعاً، إلاّ أنّه لا شكّ في 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 بمحاذاة الأصل سبقه رتبة على المسبّب، فإنّ الشكّ في الثوب معلول الشكّ في الماء، فيكون رتبته متأخّرة عن رتبة علّته، فيكون الشكّ المسببي في درجة حكم الشكّ السببي لافي درجة نفسه.

و حينئذ نقول: قد تقرر في مسألة العلّتين و المعلول الواحد أنّه لو تحقّق علّتان و كان كلّ منهما صالحاً لمحاذاة المعلول و كان إحدى العلّتين متقدّمة في الرتبة على الاخرى اختصّ هي بمحاذاة المعلول، فهنا أيضاً يكون كلّ من الشكّ السببي و المسببي علّة لحكم «لاتنقض» فإذا كان السببي متقدّماً في الرتبة على المسببي اختصّ هو بمحاذاة هذا المعلول و بقي المسببي بلا أثر لامحالة.

والحقّ أنّ قياس الظنّ المانع و الممنوع بالشكّ السببي و المسببي 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 يصير الماء ممّا قام الدليل على

نجاسته و كان مشكوكاً مع ذلك، فهذا مستلزم للتخصيص، و الأول للتخصّص.
و أمّا ما نحن فيه فكما أنّ حكم الحجّة العقلية لو اجري في المانع يصير الممنوع ممّا
قام الدليل على عدم حجّيته، فكذلك لو اجري في الممنوع يصير المانع ممّا قام الدليل
على عدم حجّيته، لأنّها مشتركان في أنّ كلّاً منهما صار تحت الدليل العقلي يصير
الآخر مقطوعاً عدم حجّيته و ممّا قام القطع على عدم حجّيته، فدخول كلّ منهما
لا يستلزم إلّا التخصّص في الآخر.

ثمّ لو سلّمنا في الشكّ السببي و المسببي أيضاً أنّ دخول كلّ يوجب التخصّص في
الآخر لا التخصيص كما على حجّة الأصل المثبت أو حجّة الاستصحاب من باب
الطريقة فنقول كما تقدّم: أنّ الترجيح مع ذلك لجانب السبب لأسبقيته في الرتبة،
فيكون أولى بمحاربة «لاتنقض» عند عدم السبيل إلّا إلى «لاتنقض» في جانب واحد
و عدم إمكان الجمع كما هو المقرّر في العلتين المترتبتين في الوجود مع وحدة المعلول،
حيث يحيز المعلول أسبقهما و يبقى الآخر بلا محلّ، و لا يجري لذلك أيضاً في المقام،
لأنّ الظنّين في رتبة واحدة و ليس بينهما ترتّب أصلاً لمصولة من سببين غير
مرتبطين، كما لو حصل الشهرة على نجاسته العصور من تتبّع الأقوال و حصل الظنّ
بعدم حجّة الشهرة من الاستقراء مثلاً، هذا.

مع أنّا لو سلّمنا أنّ المقام أيضاً مثل مسألة الشكّين في دوران الأمر بين التخصّص و
التخصيص نقول: مع ذلك لا يلزم من الحكم بتقدّم السبب هناك بقاعدة تقدّم
التخصّص على التخصيص الحكم بتقدّم المانع هنا لتلك 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، إلّا أنّ يدلّ دليل على الخلاف،
وبعبارة أخرى أن يؤخذ بعموم الحكم لكلّ فرد إلّا ما دلّ الدليل على تخصيص
الحكم فيه، فلا جرم إنّما يفيد في ما دار الأمر بين فردين من عام ورد الحكم به كان
أحدهما مخرجاً للآخر عن الموضوع دون الآخر.

فحينئذ قضية تلك القاعدة تعيين الأول، فإنه لا يستلزم إخراج الموضوع عن تحت الحكم بلا دليل، بل رفعه عما ليس بموضوع، فليس فيه مخالفة لقاعدة العمل بالعموم مهما أمكن، بخلاف الثاني، فإنه رفع الحكم عن فرد الموضوع وتخصيص بلا دليل، وأما المقام فهو مقام تأسيس الحكم.

وبعارة أخرى: الكلام هنا مع الحاكم في حكمه، فيقال: أيها الحاكم الذى هو العقل بعد فرض أن هذين الظنين كلاهما على السواء في ملاك حكمك وتساويهما في القوة والضعف فما المرجح لتقديم المانع على الممنوع في مرحلة الحكم؟ ولا عبرة بأن الممنوع يخرج عن الموضوع بتقديم المانع دون العكس، فإن هذا إنما هو بالنظر إلى ما بعد الحكم والفراغ عنه والكلام مع قطع النظر عنه، ولا شك أن كلاهما في هذه المرحلة فرد الموضوع، فلا جرم لا يكون ترجيح أحدهما على الآخر إلا ترجيحاً بغير مرجح.

والحاصل أن المسألة المتقدمة مقام استفادة المراد بالقواعد المقررة مع الجهل بالملك، فالمقصود سد باب الاحتجاج على الحاكم، فإنه لو رجح في مقام الإتيان الشك السببي ليس له المؤاخذه على ذلك، إذ للعبد أن يجيب بأنه يكون فيه السلامة عن محذور التخصيص في كلا الفردين، بخلاف ما لو رجح السبب، فإن للمولى أن يقول: لم رجحته على السبب وخصصت عمومي في السبب.

وأما مسألتنا فالنزاع فيها مع الحاكم في مرحلة أصل الحكم ومقام واقعه و ثبوته، ومن المعلوم أن القاعدة غير مربوطة بهذا المقام، فعلم أن المسألتين بينهما كمال البينونة لوجه تشبيه أحدهما بالآخرى.

ثم هذا كله بناء على ما هو خلاف المختار في نتيجة المقدمات من كون الظن حال الانسداد كالعلم نفيًا وإثباتًا، وقد عرفت أن الحق عليه هو طرح كلا الظنين، لاستلزام تقديم كل منهما الترجيح بغير مرجح.

بقي الكلام على ما هو قضية القاعدة وإن كان على خلاف المشهور من أن النتيجة

إنّما هي لزوم الامتنال الظنيّ على قدر المعلوم إجمالاً من التكاليف، فيعمل في باقي الظنون فضلاً عن الشك والوهم بالتكليف بأصالة البراءة، أو أنّ النتيجة إنّما هي الظنّ بعدم المخالفة على مقدار المتيقّن من العلم الإجمالي ليلزم العمل بجميع مظنونات التكليف ومشكوكاته وبعض موهوماته.

فنقول: أمّا على التقدير الأوّل فلا شكّ أنّ العمل على عدم التكليف في موارد الظنون المتعلّقة بعدم التكليف لا يكون 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 بالظنّ؛ إذ اللازم على المكلف هو الظنّ بالموافقة المذكورة على ما هو القرض، وحينئذ فإذا كان الظنّ الممنوع من الظنون المتعلّقة بعدمه فإذا قطع بعدم حجّيته أو حرمة العمل به لا يضرّ بعمل المكلف وبنائه على عدمه، لأنّه غير معتمد على الظنّ فضلاً عن الظنّ بعدم حجّيته أو حرمة العمل به، وهذا واضح.

وأمّا إذا كان الممنوع من الظنون المتعلّقة بالثبوت فإن كان الظنّ المانع متعلّقاً بمجرد أنّ الممنوع ليس بحجّة فلا شكّ أنّه إذا أتى على طبق الممنوع فقد حصل الظنّ بالموافقة الذي هو المطلوب، فيكون العمل على الممنوع، وإن كان المانع متعلّقاً بأنّ الظنّ الممنوع محرّم العمل نفساً فلا يخلو إمّا أنّ هذا التكليف التحريمي يكون من أطراف العلم الإجمالي، وإمّا لا يكون، فإن كان من الأطراف فالمتعيّن العمل بالمانع، لأنّ في ترك العمل به والعمل بالممنوع ظناً بمخالفة هذا التكليف، أعني حرمة العمل بالممنوع وإن كان يحصل الظنّ بموافقة الواقع.

لا يقال: كذلك الحال في ترك العمل بالممنوع، فإنّ فيه الظنّ بمخالفة التكليف الذي هو الواقعي وإن كان ظناً بموافقة الظاهري.

لأنّنا نقول: ليس هكذا، فإنّ الظنّ المانع إذا قام على حرمة العمل بالممنوع فعناه أنّ التكليف على فرض ثبوته ليس في تركه عقاب ولا يؤاخذ الشارع عليه، فيكون

متعلّق بالمنوع تكليفاً بظنّ يعدم فعليته على تقدير ثبوته، وأمّا المانع فتعلّقه تكليف فعلي، إذ لم يرد ظنّ آخر على حرمة العمل به، فهو باقٍ على فعليته، ويرفع فعليّة المنوع، وإذن في ترك العمل بالمانع ظنّ بمخالفة التكليف الفعلي و ظنّ بموافقة التكليف الغير الفعلي، وفي ترك العمل بالمنوع ظنّ بمخالفة الغير الفعلي و ظنّ بموافقة الفعلي، ومن المعلوم تعيّن الثاني، وأمّا إن لم يكن هذا التكليف الظاهري من أطراف العلم فالمتعيّن هو العلم بالمنوع لأصالة البراءة عن هذا التكليف.

و أمّا على التقدير الثاني فلا يخفى أنّ العمل بالتكليف في موارد الظنون المثبتة لا يكون 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 لازم العمل بالاطمئنان المذكور على ما هو القرض و حينئذ فيكون الأمر هنا على عكسه على التقدير المتقدم.

فإن كان الظن المنوع من الظنون المثبتة فلا فرق بين أن يكون مفاد المانع عدم حجّية المنوع أو حرمة العمل به في كون عمل المكلف على ثبوت التكليف، بل ومع القطع بعدم الحجّية أيضاً كذلك، إذ لأقلّ من الشكّ وقد كان اللازم عليه على هذا التقدير الاحتياط في المشكوكات أيضاً.

و أمّا إن كان المنوع من جملة الظنون الاطمئنانيّة بالعدم فحينئذ إن كان مفاد المانع مجرد عدم الحجّية فلاضير في العمل بالمنوع، إذ معه يحصل المطلوب من الاطمئنان بعدم المخالفة بالوجدان، وإن كان مفاده الحرمة النفسية وكان هذا التكليف من الأطراف تعيّن العمل بالمانع، إذ في ترك العمل به الظنّ بمخالفة هذا التكليف وإن كان يحصل الظنّ بعدم مخالفة الواقع، وهذا بخلاف ترك العمل بالمنوع؛ إذ هو ظنّ بعدم مخالفة كلا التكليفين، وإن لم يكن من الأطراف فالأصل البراءة عنه، فالعمل على المنوع.

فتحقّق أنّ على هذين التقديرين الكلام في مسألة الظنّ المانع والمنوع خال عن

شوب الإشكال رأساً، و يتضح الحال على كلّ حال و لا يبقى التردد و الخفاء في صورة حتّى نتكلّم فيها.

والحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً
و الصلاة على محمّد و آله الطيّبين الطاهرين.

فهرست المطالب

المقدمة

٥	فى حال الوضع واقسامه
٧	فى تقسيم الوضع
٨	فى المعنى الحرفى
١٧	فى الانشاء والاخبار
٢٥	فى ان المجاز لا يتوقف على ترخيص الواضع
٢٥	فى صحة استعمال اللفظ فى نوعه و صنفه وشخصه
	فى ان الالفاظ المفردة موضوعة بازاء المعانى المعرأة عن الوجود الخارجى و
٢٨	الذهنى او.....
٣٣	فى ان الدلالة تتبع الارادة
٣٤	فى وضع المركبات
٣٥	فى ان التبادر دليل الوضع
٣٨	فى ان عدم صحة السلب علامة الحقيقة
٣٨	فى ان الاطراد علامة الحقيقة ام لا
٤٠	فى تعيين حمل اللفظ على المعنى الحقيقى مادام ممكنا

٤٠	 فى الحقيقة الشرعية
٤٦	 فى كون الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة او للاعم
٥٢	 الاستدلال للصحيحى
٥٥	 فى كون الفاظ المعاملات موضوعة للصحيحة او للاعم
٥٩	 فى استعمال اللفظ فى اكثر من معنى
٦١	 فى ان المشتق حقيقة فى خصوص ...
٦٢	 فى ان بعض المشتقات غير داخل فى حريم النزاع
٦٣	 فى دلالة الافعال على الزمان
٦٥	 فى ان اختلاف المشتقات فى المبادئ ...
٦٥	 فى انه لا اصل فى نفس هذه المسألة
٦٥	 الحق فى المسألة
٦٩	 فى ان مفهوم المشتق مفهوم واحد
٧٦	 دفع و هم

المقصد الاول فى الاوامر

٨٠	 فى مادة الامر وصيغته
٨٤	 فى الانشاء والاخبار
٨٦	 فى ان صيغة الامر موضوعة للوجوب ...
٨٩	 فى الجمل الخبرية المستعملة فى مقام الانشاء
٩٠	 فى تقسيم الواجب الى التبعدى والتوصلى
١٠٠	 فى تقسيمات الوجوب
١٠٣	 فى دلالة الصيغة على المرة والتكرار

١٠٨	فى ان صيغة الامر عقيب الحظر ظاهرة فى الوجوب ام لا
١١٠	فى الاجزاء
١١٩	فى مقدمة الواجب

تمام الكلام فى هذا المقام فى ضمن امور

١٢٢	الامر الاول
١٣٢	الامر الثانى
١٤٦	الامر الثالث
١٥٢	الامر الرابع
١٥٥	الامر الخامس
١٥٦	الامر السادس فى ذكر حجج القائلين بوجوب المقدمة
١٦١	الامر السابع فى مقدمات الحرام
١٦٣	فى ان الامر بالشيئ يقتضى النهى عن ضده ...
١٦٧	فى ما نقل عن بعض الاساطين
١٦٨	فى ما افاده الميرزا الشيرازى و السيد محمد الاصفهانى

المقصد الثانى فى النواهى

١٧٤	فى جواز اجتماع الامرو النهى و امتناعه

ينبغى رسم امور

١٧٤	الامر الاول
١٧٥	الامر الثانى

الامر الثالث	١٧٥
الامر الرابع فى ان العامّ المطلق و الخاصّ ايضاً يمكن ان يجرى فيه النزاع ام لا	١٧٦
الامر الخامس فى جواب التهافت المترائى بين الكلمات	١٧٨
احتجاج المجوزين	١٧٨
فى من توسط ارضاً مغصوبة	١٨٣

ايضاً فى جواز اجتماع الامر و النهى و عدمه

الامر الاول فى محلّ النزاع	١٨٦
الامر الثانى فى الفرق بين هذا النزاع و النزاع فى النهى فى العبادات	١٨٧
الامر الثالث فى أنّ هذه المسألة فقهية او اصولية و كلامية	١٨٩
الامر الرابع	١٩١
الامر الخامس فى عموم هذا النزاع للوجوب و الحرمة الغيريين	١٩٢
فى عدم عموم هذا النزاع فى التخييريين	١٩٢
الامر السادس فى قيد المندوحة	١٩٤
الامر السابع فى دفع توهمين	١٩٥
الامر الثامن فى أنّ محلّ الكلام ما اذا كان ملاك المحبوبة و المبغوضة تماماً	١٩٦
الامر التاسع فى الاجزاء با تيان المجمع فى التوصلات و التعديلات	١٩٨
الامر العاشر فى دفع توهمين آخرين	٢٠٠
حجة المجوزين	٢٠١
التنبه الاول فى من توسط ارضاً مغصوبة	٢١١

٢١٨	التنبیه الثانی
٢٢٠	فی ذکر وجوه لتعیین اقوی المناطین
٢٢٤	فی حکم التوضؤ من الانائین
٢٢٧	فی أنّه هل يعتبر فی الاستصحاب اتصال زمان الشک بزمان الیقین
٢٢٨	الکلام فی باب الاسباب
	المقام الاول فی ان مقتضى القاعدة هل هو كفاية الفعل الواحد لسببين او اسباب
	ام لا
٢٣٦	المقام الثانی فی أنّه هل یصح التمسک بهذا الباب للقول بجواز الاجتماع ..
٢٣٦	فی اقتضاء النهی للفساد و عدمه
٢٤٦	فی الاستدلال فی طرفی العبادات و المعاملات

المقصد الثالث فی المفاهیم

٢٥١	فی مفهوم الشرط
٢٦٠	بقی البحث فی امور فی مفهوم الشرط
٢٦٦	فی مفهوم الوصف
٢٦٨	تذنیب
٢٦٩	فی مفهوم الغایة
	فی مفهوم الاستثناء

المقصد الرابع فی العامّ و الخاصّ

٢٧٧	تعریف العامّ
٢٧٨	فی التکررة الواقعة فی سياق النفی او النهی

٢٨٠	فى حجّية العامّ المخصّص فى الباقي
٢٨١	فى عدم الفرق بين المخصّص المتّصل و المنفصل
٢٩٢	ايقاظ
٢٩٥	وهم وازحة
٢٩٨	هل يجوز اجراء اصالة عدم التخصيص فيما اذا علم بخروج فرد
٣٠٠	هل يجوز التمسك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص
٣٠٣	ايقاظ
٣٠٥	فى تخصيص العامّ الكتابى بخبر الواحد
٣٠٨	فى العامّ و الخاصّ المتعاقبين و المتقارنين

٣١٣	المقصد الخامس فى المطلق و المقيّد و المجمل و المبيّن
٣٢٥	فى مقدّمات الحكمة
	فصل ؛ اذا ورد مطلق و مقيّد فلا يخلو إما ان يكونا متخالفين فى الايجاب و السلب
٣٣٨	و اما ان يكونا متوافقين
٣٤٦	فى ان مقتضى مقدّمات الحكمة هو الشياخ

المقصد السادس فى الامارات المعتمدة

٣٥٥	البحث عن احكام القطع
٣٥٩	هل القاطع يحتاج الى جعل قطعه حجّة
٣٧١	البحث فى التجزّى
٣٨٤	الدليل القطعى الذى اقامه على استحقاق التجزّى كالعاصى
٣٨٥	فى القطع الطريقى و الموضوعى

هل يجب الموافقة الالتزامية	٣٩٥
فى انّ المخالفة القطعية العملية التدريجية هل تكون مانعة عن اجراء الاباحة	
٤٠١	
شرح عبارة الكفاية	٤٠٨
فى المخالفة العملية للتكليف المعلوم بالاجمال	٤١٠
هل يجوز للشارع ان يرخّص فى المخالفة القطعية	٤١٢
هل يجوز الترخيض فى بعض الاطراف	٤١٧
هل يكفى فى مقام الامثال بالاتيان على وجه الاجمال فى التوصلات و	
التعدييات	٤٢٠
فى امتناع التقييد بقيود تاتى من ناحية الامر	٤٢٤
هل هنا اطلاق يدفع به مؤنة التعبدية عند الشك	٤٢٨
الامارات المعتبرة غير العلمية	٤٣٤
الاصل فى ماسوى القطع عدم الحجية	٤٣٤
فى امكان حجية الظن و كلام ابن قبة	٤٣٦
فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى	٤٤١
فى أنّه لو شكّ فى حجية شئ فهو كالمقطوع عدم حجيته	٤٧٥
فى حجية الظواهر	٤٨٤
فى حجية ظواهر الكتاب	٤٩٥
فى اعتبار قول اللغوى	٥٠٧
حجج المانعين عن التمسك بظاهر الكتاب	٥١٥
لو اختلفت القراءة	٥١٧
فى حجية الاجماع المنقول	٥٢٥

٥٤٠		في التواتر المنقول
٥٤٣		في حجية الشهرة
٥٤٨		في حجية الخبر الواحد
٥٥٠		في أنّ هذا البحث من مسائل الاصول ام لا
٥٥٦		استدلال المانعين عن الحجية
٥٦٠		حجج المجوزين: آية النبأ
٥٧٣		الايرادات التي يورد على الاستدلال بآية النبأ
٥٩٨		آية النفر
٦٠٦		آية الكتمان
٦٠٧		آية السؤال
٦٠٨		آية الاذن
٦١١		الاستدلال بالسنة لحجية الخبر الواحد
٦١٣		الاستدلال بالاجماع
٦٢٣		الدليل العقلي على الحجية
٦٤٤		دليل الانسداد
٦٥٦		التنبيه على امور
٦٥٦		الامر الاول
٦٦٠		الامر الثاني
٦٧٢		الامر الثالث في أنّ نتيجة مقدّمات دليل الانسداد هي الكشف او الحكومة
٦٧٩		الامر الرابع في ان النتيجة هي مهملة او معيّنة
٦٨٦		الامر الخامس في الظنّ القياسي
٦٨٩		الامر السادس في الظنّ المانع ~~من الحجج~~