

فوائد الأصول

لِمولف

الأستاذ المحقق الفقيه الأصولي المرفق
المولى محمد كاظم الأخوند الخراساني

صححه وعلمه عليه
سيد محمد شمس الدين



فوائد الأصول

لِمولِّفِهِ

الاستاذ لمحقق الفقيه الأصولي المدقق
المولى محمد كاظم الأخوند الخراساني

شبكة كتب الشيعة



صَحَّحَهُ وَعَلَّفَهُ عَلَيْهِ
سيد مهدي شمس الدين

shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net



وزارة الارشاد الاسلامي

مؤسسة الطبع والنشر

فوائد الاصول

للمولى محمد كاظم الاخوند الخراساني

تصحيح وتعليق: سيد مهدي شمس الدين

الطبعة الاولى: شوال ١٤٠٧

العدد: ٣٠٠٠ نسخة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس الكتاب

٧	مقدمة المصحح
١٥	١ — فائدة في صيغ الأمر والنهي وغيرهما
٢١	٢ — فائدة في اتحاد الطلب والارادة
٢٩	٣ — فائدة في الإخلال بذكر الأجل في المتعة
٣٧	٤ — فائدة في صلح حق الرجوع
٥١	٥ — فائدة في استعمال اللفظ في اكثر من معنى
٥٥	٦ — فائدة في تقدم الشرط على المشروط
٦١	٧ — فائدة في أن المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدأ أو الأعم منه
٧٩	٨ — فائدة في الشبهة المحصورة
٩٩	٩ — فائدة في معنى المتعارضين
١٠٥	١٠ — فائدة في معنى المتزاحمين
١١١	١١ — فائدة في وجوب إتباع الظهور
١١٥	١٢ — فائدة في التمسك بالمطلقات
١٢١	١٣ — فائدة في المدح والذم في الأفعال
١٢٧	١٤ — فائدة في الملازمة بين العقل والشرع
١٣٩	١٥ — فائدة في اجتماع الأمر والنهي
١٦٩	١٦ — فائدة اخرى في العلم الاجمالى بين اطراف الشبهة الغير محصورة

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام
على نبينا محمد وآله الطاهرين
ولعنة الله على أعدائهم اجمعين

لقد صحَّ في الحديث النبوي «ان العلماء ورثة الأنبياء» وذلك بحكم شمول الرسالة و شرف غايتها وصعوبة أدائها، وشدة الحبطة في عامة أطرافها، من حيث أنها رسالة السماء إلى أبناء الأرض على اختلاف نفسياتهم واستعدادهم في التقبل وعدمه.

و نحن الان — بدورنا — نقف وقفة الهيبة والتقدير أمام أبرز وأصدق مثال للحديث الشريف، وارث علوم سيد المرسلين بجدارة واستحقاق، وشيخ الطائفة المحقة وزعيمها.

تلك الشخصية الإسلامية العملاقة: هي أكبر وأوسع افقاً من أن نجسطها كاتب مهما اوتي من سعة الاطلاع وسلالة اليراع.

ولقد كتب عن شيخنا — قدس سره — جمع من كتب في الرجال والتراجم: من معاصريه، ومن جاء بعده، وقد كان من أعظم الفقهاء والاصوليين، ومن نوادر الدهر، وفخر الشعلة الإثنا عشر، وليس في وسعنا في هذا المختصر التعرض لترجمة شخصيته السامية، وندك التفصيل والاحاطة لمن كتب عن ترجمته السطور والصفحات، بالاخص حفيد المؤلف، حيث كتب كتاباً مستقلاً يبحث فيه عن شخصيته العلمية والاجتماعية والسياسية وخصوصياته الاخلاقية، فمن أراد الإطلاع

على ترجمة المؤلف، فعليه هذا الكتاب وكتب التراجم.
ومن من الله تعالى الى أن وفقني لنشر آثاره ومؤلفاته، وبعد نشر «التعليقة
على المكاسب» للمؤلف وبعد تلقى الأعلام لها صار باعثاً لنا لنشر هذا السفر الجليل،
وهو الكتاب المسمى

بـ «الفوائد الاصولية»

وقد حوت على فوائد اصولية هامة بحث عنها كمال البحث والدقة.
قال المحقق المتتبع الشيخ آقا بزرك الطهراني في الذريعة: «الفوائد الاصولية
لشيخنا و استادنا المولى محمد كاظم الخراساني، اوله: الحمد لله رب العالمين... وبعد
فهذه فوائد حليلة كالدرد المنظوم، وفوائد جميلة مشتمل على خمسة عشر فائدة، في
مهمات مباحث الاصول، فهرستها: صيغ الامر والنهي، الطلب والإرادة، الإخلال
بالأجل في المتعة، صلح حق الرجوع، الاستعمال في أكثر من معنى، تقدم الشرط على
المشروط، المشتق، الشبهة المحصورة، المتعارضين، المتراجحين، وجوب اتباع الظهور،
التمسك بالمطلقات، المدح والذم في الأفعال، الملازمة بين العقل والشرع، إجتماع
الأمر والنهي»^١.

ولابد من التنبيه على أمر، وهو أننا عثرنا على فائدة قرناها في آخر الكتاب
في النسخة المخطوطة المحفوظة في مكتبة المسجد الأعظم بقم ولم نجدها في النسخ
المطبوعة والمخطوطة، ولعل أشار إليها في الفائدة الرابع عشر بقوله: وقد فصلنا القول
فيه في التعليقة الجديدة — الى آخره فراجع.
وأما منبع التحقيق:

فانا قد قابلنا هذا الكتاب على ثلاث نسخ مطبوع ومخطوط:

١ — النسخة المخطوطة في مكتبة مسجد الأعظم بقم، وجعلت رمز النسخة

«ع».

٢ — النسخة المخطوطة المحفوظة في مكتبة آية الله العظمى السيد شهاب الدين

المرعشي النجفي دام ظله، وجعلت رمز النسخة «ن».

٣ — النسخة المطبوعة في سنة ١٣١٩ عشر سنين قبل وفاة المؤلف.

وقد بذلت الجهد في تحقيق الكتاب واستخراج الآيات والروايات والاصول

ولم آل جهداً في تنميته وتصحيحه وتحقيقه حق التحقيق.

والمرجو من العلماء الأفاضل الذين يراجعون الكتاب أن يتفضلوا علينا بما لديهم من التقدير وتصحيح ما لعلنا وقعنا فيه من الأخطاء والاشتباكات والزلات، فإن الإنسان محل الخطأ والتسيران.

ونسأل الله تعالى العلو والغفران للعلماء الماضين والتوفيق لنا لإحياء آثارهم الجليلة، فجزاهم الله عن الإسلام وأهله خير الجزاء.

والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، ونستغفره مما وقع من خلل وحصل من زلل، ونعوذ من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، وزلات أقدامنا وعثرات أقلامنا، فهو الهادي إلى الرشاد، والموفق للصواب والسداد، والسلام على من اتبع الهدى.

قم — محرم الحرام ١٤٠٧

السيد مهدي شمس الدين

الامر الثاني
الامر الثالث
الامر الرابع

الامر الخامس
الامر السادس

الامر السابع

الامر الثامن

اذا علم التكليف بين اطراف محصورة فهل يجب موافقة قطعا او لا يجب الاحتمالا
او لا يجب اصلا وتعميق ذلك يستدعي تقديم امور احدى ان التكليف بعد ما لم يكن شيئا
مذكورا يكون مراتب من الشئ الاول ثبوت بمجرد ثبوت مقتضية من دون انشاء وتقصير
الثانية ثبوت برمع انشاء من دون فعلية بحث او من ترك كثر من الاحكام في صدر
الاسلام مما لم يؤثر النجم ببلبلة وانما امره الثالث ثبوت برمع فعلية البحث او الزوج
من دون قيام الحجة عليه فلا يكون على مخالفة استحقاق من العقل والعقوبة من المولى
مراتبها ثبوت برمع قيامها عليه فيستحق على مخالفة العقوبة وقد بطلنا الكلام فافانها
وانكسار السانيعين الاضطر فبما علقناه جدير على مباحث القطع والظن من مسائل
العلاقة ثابتهما انه لا يخفى ان الحكم ما يصل الى المرتبة الثالثة غير مقتضى وجوب
الاطاعة والمواضعة عقلا لكونه فاقدا في الاولين لما به قوام الحكم وحقيقته ووجوب
ويكون فيها او في الاول منها ما اخلا بما سكت الله عنه رحمة منه على العباد كما روي
عن امير المؤمنين انا لله حده حدودا فلا تقدرها وفر من راض فلا تمسها نكت
اشياء لم يكت عنها نياتنا فلا يكتفوا رحمة الله عليكم فلو علم بر تغصلا او احمالا
لم يجب موافقة بل لا يكون مخالفة موجبة للعقوبة ولا يكون هذا الا باب عدم كون
بمجرده تخوفا او عابا بالحققة ولا مكان بر انشاءها ولا يخفى ان هذا لا ينافي وجوب اتباع
القطع مطع بداهة اختلا انما القطع حسب اختلاف المقطوع انشاء مقتضية وجوب
اتباع القطع انما هو ترتيب بالقطع والمقطوع من الاثر فاعلم بالحكم في كل مرتبة
انما يوجب ترتيبا من الاثر في هذه المرتبة لا ماله في جميع المراتب من الاثر
وهذا في الوضوح كما على ما ذكره كالشمس في ذابغة النهار انما ان الحكم الواضح الذي
لا ينافي ما جاز من الاحكام لظاهرة المجاورة لجاهل بر او موضوعه ويمكن التوفيق بين
دينيها ما لم يبلغ المرتبة الثالثة وامعة فلا يكاد ان يصح جعل حكم على خلافها

نوم

وإنا نلاحظ هنا تميزاً على يد مؤلفه لا نرى محمداً في النص كما
ما رأينا في الروايات في هذه المسئلة والحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه وسلم
في شهر رجب الحبيب من سنة ١٣٧١

سبحانہ و تعالیٰ

حضرت آیت الله العظمیٰ فاضل دیوبند صاحب دین و دہلی مدظلہ العالی

1

بسم الله الرحمن الرحيم

سید

١

«فائدة»

في

صيغ الأمر والنهي وغيرهما

الظاهر أنّ صيغة الأمر، والتّهي، والإستفهام، والتّمتي، والترجى، و امثالها تكون مستعملة مطلقاً في الجزئيات الإنشائية لهذه المفاهيم وأفرادها الموجودة في نفس الأمر بالوجود الإنشائي المتشخصة بمشخصات اخرى غير الوجود الخارجى والذهنى، من غير تفاوت في ذلك بين أن يكون إستعمالها في مقام البعث والزّجر والإستعلام وغيرها حقيقة و واقعاً، او في مقام آخر كالترخيص والتّعجيز والسّخريه والتّهمك والتقرير والتّعجب، إلى غير ذلك من المقامات التى يستعمل فيها هذه الصّبيع، لا أنّها مستعملة في هذه الامور كما هو المشهور في ألسنة الفحول من علماء العربيّة والاصول، و تحقيق ذلك موقوف على معرفة الإنشاء ونحو الوجود المنشأ به.

فاعلم أنّ الإنشاء هو القول الذى يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر، لا الحكاية عن ثبوته وتحققه في موطنه من ذهن او خارج؛ ولهذا لا يتّصف بصدق ولا كذب بخلاف الخبر، فإنّه تقرير للثّابت في موطنه و حكاية عن ثبوته في ظرفه و محله، فيتّصف بأحدهما لا محالة.

والمراد من وجوده في نفس الأمرية هو ما لا يكون بمجرد فرض الفارض لا ما يكون مجذائه شيء في الخارج، بل بأن يكون منشأ إنتزاعه فيه مثلاً ملكية المشتري للمبيع قبل إنشاء التملك، والبيع بصيغته لم يكن له ثبوت أصلاً إلا بالفرض^١ الانسان جماداً، والجماد إنساناً و بعد ما حصل لها خرجت عن مجرد الفرض وحصلت لها واقعية ما كانت بدونه.

و بالجملة لانعنى من وجودها بالصيغة إلا مجرد التحقيق الإنشائي لها الموجب

١ - في «ع»: الآ كفرض الانسان. في «ن»: الآ بالفرض كفرض الانسان.

مع الشرائط لنحو وجودها الحاصل بغيرها من الأسباب الإختبارية كحياة المباحات، أو الإضطرابية كالإرث وغيره^١.

ولايخفى^٢ أنّ مشخصات هذا التحو من الوجود أنّها هو بشخص المنشئ و شخص لفظه وإن كان ما قصده من المعنى غير متشخص بمشخصات وجود آخر، بل كان صادقاً على الكثيرين، والحاصل كونه جزئياً حقيقياً بملاحظة هذا الوجود وإلاّ لا يكاد يوجد، ضرورة أنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، لاينا في كونه غير متشخص بحسب وجود آخر لا دخل للصيغة به كالوجود الخارجى أو الذهنى، فيصح استعمال الصيغة في إيجاد معناها وإنشائه بهذا التحو من الوجود، وإن لم يكن ما هو مصداق مفهومها^٣ بالحمل الشائع الصناعى بوجود أصلاً، فبصيغة الطلب مثلاً ينشأ وإن لم يكن بطالب يطالب حقيقة، بل لداع آخر، فالصفات القائمة بالتقس من طلب شيء وتركه، أو إستفهام أمر أو ترجيه أو تمنيه، الى غير ذلك من الصفات الثابتة لها الصادقة عليها مفاهيمها بالحمل الشائع الذى ملاكه الإتحاد بحسب الوجود الخارجى، لا دخل لها بما هو مفاد الصيغة أصلاً إلاّ دعوى إعتبارها في استعمال الصيغة في معانيه^٣ الإنشائية على نحو الحقيقة بمعنى أنّه يعتبر في كون صيغة الأمر مثلاً حقيقة في إنشاء الطلب، والطلب الإنشائي كون المنشئ طالباً للمأمور به حقيقة، و كون الداعى له إلى الإنشاء هو ذلك، لأمرأ آخر كالسخرية أو التهكم أو التهديد والتوعيد وغيرها، بحيث لو استعملت فيه لهذا الأمر كان مجازاً.

إذا اتقنت ذلك ظهر لك صحّة إنشاء المفاهيم وإيجادها في نفس الأمر بنحو عرفته مع عدم تحقّقها في الخارج وإنطباقها على ما يصدق عليه بالحمل الشائع الصناعى، كى يستكشف بعده عن عدم إستعمالها في إنشاء تلك المفاهيم، غاية الأمر لزوم المجاز من عدم تحقّقها في الخارج لأجل إنتفاء القيد لأذات المعنى، كما لا يخفى، والوجدان شاهد صدق على أنّ المعنى المنشئ بصيغة الأمر مثلاً في مقام البعث ومقام التهكم أو الوعد والوعيد لا يكون إلاّ واحداً، وأنّها الإختلاف في الدواعى والأغراض.

إن قلت: إن ما ذكرت من نحو الوجود الإنشائي أنّها يتأتى في المفاهيم التى كان سنخ وجودها ذلك، أى وجودها بوجود منشأ إنتزاعها في الخارج من دون أن

٢ - في «ن»: مفهومه.

١ - في «ن»: غيرها.

٣ - في «ن»: معانيها.

يكون لها ما كان بذاتها كالملكية نحوها من الإعتباريات، دون ما كان له في الخارج ما بخذاء كمفاهيم الكيفيات المحسوسة وغيرها.

ومن المعلوم أنّ الطلب والتمنى والترجى وغيرها من المفاهيم تكون بنفسها موجودة في الخارج لأبمنشأ الإنتزاع، لأنها ليست بإعتبارية، بل هي كيفيات نفسانية وصفات حقيقية.

قلت: وإن كان لها هذا التحو من الوجود و يترتب عليها بحسبه آثار، إلا أنه لا يمنع عن وجودها بالتحو الآخر لإنشائي إذا كان لها بحسب آثار يساعدها صحيح الإعتبار، بل لا يخفى أنّ هذا التحو من الوجود في الإعتباريات أيضاً نحو آخر من الوجود، كيف وما يكون شخصياً حقيقياً بحسب هذا الوجود، فهو كلى بحسب وجوده الآخر يصدق على كثيرين، فيصح أن ينشأ بالصيغة الملكية الصادقة على كثيرين،^١ وإن كان جزئياً حقيقياً بحسب هذا الوجود لا يصدق على ما يكون كثيرين بحسبه.

فظهر^٢ ممّا حققناه أنّ الوجود الإنشائي للمفاهيم خفيف المنة يحصل لها بمجرد قصد تحققها بألفاظها، فيتشخص بمشخصات هذا الوجود، ولا يصدق على ما يكون كثيرين بحسبه مثلاً ما أنشأ غير هذا المنشىء، او هو ثانياً، او ثالثاً، وان كان المنشأ به كلياً يصدق على ما يكون كثيرين بحسب وجود آخر، فلا إشكال في إنشاء قدر المشترك حيث لامناقات بين كونه كذلك بحسب وجود، و جزئياً حقيقياً بحسب آخر، فتدبر فانه دقيق.

ومما ذكرنا ظهر أنه لو^٣ أنشأ معنى واحداً بلفظ واحد مراراً لا يخرج كل منها عن الإنشاء حقيقة، غاية الأمر لا يترتب على ما عدا الأول اثر غير التأكيد في موده، و من هذا القبيل صدوره ممن يلغى قوله شرعاً او عرفاً مثل الصبى والمجنون فيما إذا تأتى منها القصد، فكما ربما يقع الخبر لغواً، كذا ربما يقع الإنشاء لغواً فلا توجب اللغوية خروجه عن الإنشائية إلى الخبرية، كما هو واضح، ولا ثالث للكلام الذى يقصد به المعنى، و عدم الإعتناء به غير التدليس بكلام كما لا يخفى، فلا وجه لما أفاده الشهيد في قواعده حيث قال: «وقولنا في نفس الأمر ليخرج به عقد المكرر، فانه قول صالح

١ - في «ن» لا يوجد من قوله - وإن كان - الى قوله - كثيرين بحسبه - .

٢ - خ ل: بما

٣ - خ ل: ظهر أنه لا ينأى في كونه جزئياً بحسب وجود آخر لو أنشأ...

لإيجاد مدلوله ظاهراً، ولا يسمّى إنشاء لعدم اليجاد فى نفس الأمر — انتهى كلامه رفع مقامه — ». ١. لما عرفت من كون الوجود واليجاد بالإنشاء خفيف المؤنة يكفى فيه قصد حصول المعنى بلفظه ولو وقع لغواً، فضلاً عما إذا ترتب عليه أثر التأكيد، و كأنه تحيل أنّ اليجاد به ثانياً تحصيل للحاصل وهو محال، وقد عرفت أنّ اليجاد بكلّ شخص لفظ فرد من هذا اليجاد، فيكون من قبيل إيجاد فرد آخر لا من قبيل إيجاد الموجود، فيصح اعتبار المعنى وإنتراعه من كلّ واحد من الألفاظ و ان كان واحد منها كافياً فى ذلك، فتدبر جيّداً.

٢

«فائدة»

في

اتّحاد الطّلب والإرادة

الحق كما عليه قاطبة أهله وفقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة، إتحاد الطلب والإرادة بحسب المفهوم والوجود بأنحاء؛ فالمفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر و ما بجذاء أحدهما في الخارج عين ما بجذاء الآخر والطلب المنشئ بصيغة كافعل و أشباهه، او بمادته كالطلب إنشاء، هو عين الإرادة المتشابهة^١ والموجودة بهذا التحو من الوجود الإنشائي.

والحاصل أن قضية الإتحاد إنما هو العينية بحسب المفهوم والأفراد، ولا يقتضى ذلك إتحاد ما يكون بالحمل الشائع إرادة، مع ما يكون طلباً إنشاء، بدهاء أنه يستلزم الإتحاد مع ما يكون بهذا الحمل طلباً، وقد عرفت في الفائدة السابقة أنه يكون بين نحوى الوجود الخارجى والإنشائى بون بعيد، وأنه يصح سلب أحدهما عما لا يصح سلب الآخر عنه؛ فإذا قرع سمعك حديث الإتحاد فلا تتوهم أن المراد أنه يكون بينهما مع اختلافهما في الوجود كما توهم، فتبادر إلى الإيراد بأنه واضح الفساد، ضرورة صحة الأمر عن غير إرادة للفعل المأمور به، بل للاختيار والإعتذار.

ومنشأ التوهم هو غلبة إرادة المنشأ بالصيغة من لفظ الطلب وما يكون بالحمل الشائع إرادة من لفظ الإرادة، فيتوهم الغافل أن المراد الإتحاد بين ما يراد غالباً من لفظيهما، ويغفل عن أن وضوح فساد ذلك بحيث لا يكاد أن يخفى على واحد من العقلاء، فضلاً عن جميع العلماء من الإمامية والمعتزلة، مضافاً إلى أن قرينة المقابلة قرينة واضحة على المراد، فكيف يخفى عدم العينية والإتحاد بين ما لم يشتم رايحة الوجود الحقيقى، وليس لوجوده معنى إلا أنه حصل له ما يخرج به عن مجرد فرض

الفارض، كما عرفت توضيحه، وبين ما هو موجود بهذا الوجود، مع أنه في الوضوح كالنار على المنار، والشمس في رابعة النهار.

إن قلت: فكيف اجيب عن استدلال الأشاعرة للمغايرة بالأمر مع عدم الإرادة، كما في صورتي الاختيار والإعتذار لعدم الطلب فيها أصلاً كالإرادة فيها قطعاً، فهل قيست فيه الإرادة الحقيقة إلّا مع الطلب بالصيغة.

قلت: الجواب ناظر إلى رفع سفسطتهم ورفع مغالطتهم التي تشبه المغالطة التأشبية من إشتباه المفهوم بالمصدق.

بيانها أنه في هاتين الصورتين لأشبهة في إنفكاك الطلب عن الإرادة لثبوت الطلب بسبب الصيغة، وإلّا يلزم استعماله^١ بلا معنى، ضرورة أنّ مثل الاختيار والإعتذار ليس ممّا يستعمل فيه كما لا يخفى^٢، بل هو من دواعي استعمالها^٣ في معناها، كما أشرنا إليه في الفائدة السابقة؛ هذا مع إنتفاء إرادة المطلوب فيها قطعاً، وهي ينافي الإتحاد بداهة.

وبيان دفعها أنه كما لا إرادة فيها حقيقة لا طلب فيها كذلك، والثابت بالصيغة فيها ليس إلّا طلباً إنشائياً محضاً، من دون أن تتبع^٤ ما يكون طلباً حقيقياً يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع وإن كان يتبعه فيما إذا كان الأمر حقيقياً للبعث والتحرّيك عن^٥ نحو المأمور به، فلا يضرّ ثبوته كذلك مع عدم ثبوت الإرادة حقيقة بالإتحاد شيئاً أصلاً، إنّما يضرّ به مع عدم ثبوت الإنشائية منها، وهو لا يكون بيناً ولا مبيناً في الاستدلال، والوقوع في هذه المغالطة اوجب أن يميل بعض المحقّقين إلى مذهب الأشاعرة، ولا غرو في ذلك إذا الجواد قد يكبوو الصارم قد ينبو، والخطاء والتسيان كالطبيعة الثانية للإنسان، وكون الصيغة في مثل الصورتين مستعملة في معناها الحقيقي بناء على وضعها للمعنى الإنشائي، من دون تقييد بمقام، أو في المعنى المجازي بناء على أنّ التقييد خارج عن محلّ الكلام ومورد التقص والإبرام في المقام. فإذا اتّضح المراد من حيث^٥ الإتحاد بين الطلب والإرادة، صحّ أنه إذا راجعنا الوجدان في حال الأمر حقيقة لأنقل ولأنجد في أنفسنا غير إرادة المأمور به من المأمور، وما يتوقّف عليه الإنشاء من تصوّر اللفظ والمعنى وقصد إيجاده به على نحو

١ - خ ل: استعمالها.

٢ - خ ل: يتبع.

٣ - خ ل: عن هذا.

٤ - خ ل: استعمالها.

٥ - خ ل: حديث.

عرفته في الفائدة السابقة من صفة اخرى قائمة بأنفسنا، تكون مصداقاً للطلب، وكذا الحال في سائر الصيغ الإنشائية والجملة الخبرية، حيث لا يكون غير الصفات المشهورة من الإدراك والقصد والتمنى والترجى إلى غير ذلك، صفة اخرى قائمة بالنفس مدلولاً للفظ ويسمى كلاماً، كما قال الشاعر:

إن الكلام لنى الفؤاد وأتما جعل اللسان على الفؤاد ليلاً

لكن لأن المدلول باللفظ هو عند الإنشاء أو الإخبار، إحدى هذه الصفات المشهورة، كما ربما يتوهم من بعض الكلمات، منها ما في شرح التجريد للقوشجي في بيان إنحصار الكلام في اللفظي حيث ساق الكلام إلى أن قال:

«والحاصل أن مدلول الكلام الذى يسميه الأشاعرة كلاماً نفسياً، ليس أمراً وراء العلم في الخبر والإرادة في الأمر والكراهة في التهى — انتهى كلامه —».

حيث يتوهم من مثله الغافل أن المدلول عليه باللفظ في الخبر عند المعتزلة هو صفة العلم وفي الأمر هو الإرادة، وهكذا عند الأشاعرة صفة اخرى، مع وضوح أن المدلول في الخبر ليس هو العلم وإن كان هو لازم مدلوله، بل أنه ليس في البين غير هذه الصفات المشهورة صفة كلاماً نفسياً بعد الاتفاق على أن هذه الصفات القائمة ليست بكلام، ولا مدلولاً عليها بالكلام.

والحاصل أن الخلاف أنها يكون في أن المدلول عليه هل هي صفة قائمة بنفس المتكلم غير هذه الصفات يسمى كلاماً نفسياً، فالأشاعرة ثبته، والمعتزلة تنكره، لأنى أن المدلول عليه هو هذه الصفة اوصفة اخرى من هذه الصفات. نعم يصح أن يقال إلزاماً على الأشاعرة وإبطالاً لمذهبهم أنه لو كان المدلول بالكلام لابد أن يكون صفة قائمة بالنفس، فليكن هو إحدى هذه الصفات حيث لا تجدد صفة اخرى غيرها، لأن المدلول عليه عند التافين للكلام النفسى هو إحدى هذه الصفات، كما لا يخفى على من له أدنى تأمل وتدبر.

إن قلت: فإذا يكون مدلولاً عليه بالكلام عندهم؟

قلت: أما الجملة الخبرية فهي حاكية عن ثبوت النسبة بين طرفيها في موطئها من ذهن أو خارج كالإنسان نوع مثلاً أو قائم، فإن كانت النسبة ثابتة فيه فالحقضية صادقه، وإلا فكاذبة، فيكون المدلول بها أنها هو ثبوت النسبة في موطئها، وإدراك المتكلم لها وتصوره طرفيها إنها يكونان مما يتوقف عليه الإخبار، فدلالته عليه تكون عقلية محضة كدلالته على وجوده، كما لا يخفى.

وأما الصيغ الإنشائية فهي على ما عرفت بما لا مزيد عليه في الفائدة

السَّابِقة موجودة لمعانيتها في نفس الأمر، فالمدلول بها إنّما هو ثبوت المعاني في نفس الأمر الذي هو مفاد كان التامة إثباتاً وإيجاداً، لا ثبوت شيء لشيء الذي هو مفاد كان التاقصة تقريراً وحكاية.

ومن هنا ظهر الفرق بين الإنشاء والخبر من وجهين:
أحدهما: أنّ مفاد الإنشاء مفاد كان التامة، لا مفاد كان التاقصة.
ثانيهما: أنّ مفاد الإنشاء يوجد ويحدث بعد ان لم يكن ومفاد الخبر يحكي به بعد ان كان او يكون.

نعم لا مضابقة في دلالة مثل صيغة الطلب والإستفهام والتّمنّي والتّرجي وغيرها على ثبوت الطلب والإستفهام والتّرجي والتّمنّي حقيقة^١ للمتكلّم عند الإطلاق بالدلالة الإلزاميّة بناء على وضعها لها مقيدة بكونه متّصفة بها حقيقة، كما أشرنا إليه في الفائدة السّابقة، ومّا حقّقنا ظهر أنّه على مذهب الأشاعرة لا يكاد ان يكون فرق بين الإنشاء والإخبار لإشتراكهما في الدلالة على صفة قائمة، وهو مع ما يعلم بالضرورة من الفرق بينهما مصادمة^٢، وإختلاف الصفات المحكيّ ثبوتها بهما ليس بفارق بينهما، كما لا يخفى.

فإن قلت: لعلّ مرادهم قيام هذا المعنى الإنشائيّ بالنفس، حيث لا موطن له غيرها كما لا يخفى، وقد اعترفت بأنّه غير مفهومه حقيقة.

قلت: قد بيّنا في الفائدة السّابقة أنّ وجوده بهذا الوجود ليس إلا من قبيل وجود الإعتباريات الّذي لا معنى له وجود ما يصحّ معه إنتزاعه ويخرج به عن كونه بمجرد فرض الفارض، وليس في الخارج إلّا اللفظ المقصود به ثبوت معناه المتصوّر به^٣ بعد ما جعل له داع إلى ذلك لى اختلافه بما لا يخفى، فلا يكون في الخارج موجود إلّا اللفظ وبعض الصفات التّفسائيّة المشهورة، فأين صفة أخرى غيرها يكون مدلولاً عليها بها قائمة بالنفس.

إن قلت: إذا كان الطلب عين الإرادة يلزم في تكليف الكافر بالايان و كذا تكليف العامي^٤ ساير الأوامر والتواهي، إمّا ان لا يكون تكليفاً حقيقياً، او إنفكاك إرادته تعالى عن مراده، وجه اللزوم أنّ التّكليف الحقيقي لا بدّ أن يكون مسبوقاً بطلب الفعل في الأمر والترك في التّهي، والطلب عين الإرادة بحسب الفرض،

٢ - خ ل: مصادفة.

٤ - خ ل: العاصي.

١ - خ ل: صيغة.

٣ - خ ل: له.

فأمر الكافر بالايان لو كان حقيقياً فلا بد أن يكون إرادته تعالى تعلقت به، مع أنه تعالى إذا أراد شيئاً «أن يقول له كن فيكون»^١، فكيف يكون معه باقياً على الكفر وبدونه لا يكون أمراً حقيقياً، فلا طلب، فلا أمر عن جد، فلا تكليف في الحقيقة، فلا عصيان في مخالفة الأمر بالايان والعمل بالأركان، وهو معلوم البطلان بالضرورة من جميع الأديان.

قلت: إنفكاك الإرادة التي لا بد منها في التكليف الحقيقي عن المراد بها ليس بباطل، لأن المراد بها في تكاليفه تعالى هو علمه بالمصلحة والمفسدة في أفعال المكلفين الرجعة إليهم وهو غير الإرادة التي يكون عبارة عن علمه تعالى بالمصلحة بحسب النظام الكلي التام الذي لا يكاد أن يكون منه أحسن نظام وهذه هي التي لا يستحيل إنفكاكها من المراد وتسمى بالإرادة التكوينية، والأولى بالتشريعية. والحاصل أنهما وإن كانا فيه تعالى بمعنى العلم بالمصلحة، لكن أحدهما هو العلم بالمصلحة في فعل بالنسبة إلى طائفة والآخر هو العلم بها بحسب تمام نظام العالم، والبرهان إنما قام على استحالة الإنفكاك في الثاني دون الأول، وما لا بد منه في التكليف الحقيقي إنما هو الأول، فتأمل في أطراف ما ذكرنا في المقام من الكلام فإنه من مزال أقدام الأعلام.

إشكال وحل:

لعلك تقول: إذا كانت الإطاعة والعصيان، والكفر والايان بمقتضى الإرادة التي لا تكاد أن يتخلف عن المراد فهي تكون خارجة عن إختيار العبد وإرادته، فكيف يصح معه تكليف الإنسان بالإطاعة والايان، ولكنك غفلت عن أنها مرادة بأسبابها الإختيارية فهي مسبقة بتصورها وتصور دواعيها والميل وحصول الجزم والعزم عليها التي هي مقدمات صدور الأفعال بالإختيار مرادة، فلا تخرج عن كونها إختيارية تتعلق بإرادته تعالى بها كذلك، بل مع تعلقها بها كذلك لا تكاد أن تكون بلا إختيار، كما لا يخفى على ذوى البصائر والأفكار.

إن قلت: لا بد من أن تنتهي إلى مالا بالإختيار، وإلا يتسلسل.

قلت: إنما الملاك في إختيارية الفعل كونه بهذه المقدمات، وإلا لم يكن فعل بالإختيار أصلاً ولو كان فعله تعالى، كما لا يخفى، بدهاءة أن ذاته وصفاته تعالى من

مقدمات فعله، مع أنها ليست بإختياره.

إن قلت: نعم لكن مع هذا كيف حال العقاب على الكفر والعصيان المنتهين إلى ما لا بإختيار الإنسان.

قلت: الثواب والعقاب أنهما من تبعة الأفعال التي هي تكون من تبعة الدّوات المختلفة بالسعادة والشقاوة بالذات، إذا السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه^١، والناس معادن كمعادن الذهب والفضة^٢، كما في الخبر في السعادة والشقاوة الموجبتان لصدور الإطاعة والعصيان يكونان في الآخرة ذاتيتين، والذاتي لا يعلل، فانقطع سؤال أنه لم يجعل^٣ السعيد سعيداً والشقي شقيّاً.

وقد انتهى الكلام في المقام إلى ما لا تناله أيدي افكار الأعلام، إلا ما شملته العناية من الوهاب العلام، وفي مراجعة الآيات والروايات غنى وكفاية لأهل الذوق والدراية، والله تعالى وليّ الرشد والهداية.

وهم ودفع:

إذا كانت الإرادة تعالى عبارة عن العلم بالمصلحة يلزم بناء على اتحاد الطلب والإرادة أن يكون المنشأ بصيغة الأمر في الخطابات الإلهية هو العلم، وهو بمكان وضوح البطلان.

قلت: هذا ناش من إشتباه المفهوم بالمصدق، ضرورة أنّ الإرادة فيه تعالى عين العلم مصداقاً وخارجاً، لا مفهوماً وذهناً، والمنشأ بالصيغة على ما عرفت ليس ما يصدق عليه الطلب خارجاً بالحمل الشائع، كي يلزم إتّحاده مع ما يتحد مع الإرادة في الخارج، وقضيّة الإتحاد إنّما هو إتّحاد الطلب الخارجيّ منه تعالى، مع العلم الإجمالي وهو ما لا محذور فيه أصلاً، بل هو لازم، كما لا يخفى لرجوع الصفات الكمالية إلى صفة واحدة، بل إلى ذاته تعالى، كما قال أمير المؤمنين عليه الصلوة والسلام «كمال التوحيد نفي الصفات عنه»^٥.

٢ - الفروع من الكافي ١٧٧/٨.

٤ - خ ل: ممّا.

١ - كنز العمال ١٠٧/١.

٣ - خ ل: جعل.

٥ - نهج البلاغة / خ ١ (هذا المضمون).

٣

«فائدة»

في

الإخلاص بذكر الأجل في المتعة

هل ^١ الإخلال بذكر الإجل في المتعة نسياناً او عمداً كما يوجب بطلان العقد متعة للإخلال بشرطها بلاخلاف بل إجمالاً ^٢ ، كذلك يوجب بطلانه دائماً للإخلال بما هو ركن العقد و قوامه فيه من العقد ^٣ ، كما ذهب إليه جماعة؛ أولاً يوجبه، كما نسب إلى الأكثر بل المشهور؟

وقد صرح بعضهم بأنه ^٤ على وفق القواعد وإن دلّ عليه بالخصوص أيضاً بعض التصوص ^٥ ، وقد صرح شيخنا العلامة ^٦ فيما نسب إليه من مسائل التّكاح أنه على خلاف القاعدة.

ولابدّ في تحقيق ذلك من تقديم مقدّمة: وهى أنّ إختلاف التّكاح الدائم والمنقطع فى الشّروط، حيث يعتبر فى الثانى ذكر المهر والأجل، ولا يعتبر فى الأوّل بل يعتبر فيه أن لا يغيبى بغاية وأجل، وكذا فى الأحكام والآثار من إختصاص الأوّل بجرمة الخامسة وبالإرث و وجوب الإنفاق والطلاق^٧ وغير ذلك، والثانى ببذل المدة و تنقيص^٨ المهر بالإمتناع عن الإستمتاع، وكذا فى قصد المتناكحين؛ ضرورة أنّه فى الدائم إلى الزّوجيّة المطلقة التى تدوم بدوامها ولا تزول بنفسها، وفى المنقطع إلى الزّوجيّة المحدودة وفى وقت خاصّ التى تزول بمجرد إنقضاء أجلها بغير طلاق كاشف قطعاً عن إختلاف حقيقتها وتعدّد ماهيّتها شرعاً و عرفاً، ولأينا فى ذلك كون لفظ

١ — لا توجد كلمة «هل» فى النسخة الاصلية. ٢ — اجمالاً. كذلك فى النسخة الاصلية.

٣ — القصد. كذلك فى النسخة الاصلية. ٤ — خ ل: انه.

٥ — «وان دل عليه بالخصوص ماورد من النصوص» كذلك فى النسخة الاصلية.

٦ — خ ل: وصرح شيخنا العلامة. ٧ — خ ل: تبعيض.

٨ — خ ل: الى غير ذلك.

التزويج وإخوته^١ موضوعاً للقدر المشترك بينهما^٢، كما في لفظ التملك الموضوع للقدر المشترك بين الهبة والبيع، ويكون تخصيصه بكلّ منها بالقرينة^٣ من ذكر الأجل في عقد الإنقطاع ومقدمات الحكمة أو غيرها في الدائم^٤، فيكون الدلالة في كلّ منها بدالين: أحدهما لفظ زوجت وأحد أخويه المستعمل في لفظ^٥ الزواج؛ والآخر القرينة المعينة للخصوصية، فتعدّد المدلول والدال^٦ في الدوام كما هو الحال في الإنقطاع.

و بالجملة لأجل لتوهم إتخاذها بحسب الحقيقة^٧، مع وضوح ما هما عليه من الاختلاف بحسب السبب ركناً و شرطاً، والمسبب مفهوماً ومعنى، والأثر شرعاً وعرفاً وإن كان ممّا^٨ يحويها مفهوم واحد ومعنى فارد يندرجان تحته كإندراج النوع تحت الجنس، وهو ما استعمل فيه الزواج أو أحد إخوته^٩ حقيقة أو مجازاً، ويكون في الدوام منفصلاً^{١٠} بالإطلاق والإرسال المستلزمة^{١١} لدوامه مادام الزوجين، وفي الإنقطاع بالتضييق والتحديد بالغاية المستلزمة^{١٢} لزواله بإنتهائها منفصلاً، أو مقيداً بالطلاق المستلزم بإنتهائها^{١٣} وكانت قضية العقد في الأول هو التسليط على البضع كما في ملك الأعيان، وفي الثاني هو التسليط على الإنتفاع به بعوض معين في وقت خاص كما في إجارتها، ولذا ورد^{١٤}: هن^{١٥} مستأجرات أو هي بمنزلة المستأجرة.

فانقدح بذلك أنّ هنا اموراً ثلاثة:

زواج محدودة بالوقت.

وزواج مرسل غير محدود.

وزواج جامع^{١٦} يجمع مع كلّ منها ويتحد في الخارج معها.

و إن كان ما هو زواج حقيقة وبالحمل الشائع ويكون منشأ للآثار، لا يكون إلاّ إثنيين. نعم كان الزواج بوجوده الإنشائي أيضاً ثلاثة متباينة بحسب هذا الوجود، كما يكون كذلك ذهنياً وتصورياً، ولابدّ في إنشاء كلّ منها من قصد حصوله بلفظ^{١٧}.

٢ — «مع بداهة كونها حقيقتين» كذلك في «ع».

٤ — خ ل: الدوام.

٦ — خ ل: الدال والمدلول.

٨ — خ ل: ما.

١٠ — خ ل: منفصلاً ومقيداً.

١ — خ ل: أخويه.

٣ — خ ل: بالعربية.

٥ — خ ل: أصل.

٧ — خ ل: الحال.

٩ — خ ل: أخويه.

١١ — خ ل: المستلزم.

١٣ — لا يوجد في «ع» قوله «أو مقيداً بالطلاق المستلزم بانتهائها».

١٥ — وسائل الشريعة ١٤/٤٤٦.

١٧ — خ ل: بلفظه.

١٤ — خ ل: يردّ أنهن.

١٦ — خ ل: يجمع.

المستعمل فيه ولا يكفي قصد حصول^١ أحدهما في إنشاء الآخر، وذلك لمباينة الثلاثة إنشاء كمباينتها تصوّراً ومفهوماً، كما أشرنا إليه آنفاً، وإتّحادهما معه إنّما يكون خارجاً، هذا في مجرد إنشائها فإظنك بعقدتهما، ضرورة اعتبار القصد بتحقيق الشئ جـداً في تحقق العقد شرعاً وعرفاً، مضافاً إلى إنشائه بقصد حصوله بلفظه ولا يكاد أن يكون الإنشاء بمجرّده عقداً ما لم يكن للتوسّل به إلى المنشأ، لا إذا كان لغاية أخرى أو كان هزلاً أو لغواً، كما لا يخفى جـداً^٢.

إذا تمهّدت هذه المقدّمة، يتّضح أنّ الانقلاب لا يكاد أن يكون على وفق القاعدة^٣ وأنّ المتناكحين إذا قصد التّكاح المنقطع فيقول الموجب^٤ منها «انكحت» بقصد التّوصّل^٥ وقد أخلّ بعد ذا بذكر الأجل عمداً أو نسياناً، لا يكون هذا عقداً ولا إنشاءً^٦ للدائم لعدم قصد حصوله بلفظه، ولا قصد التّوصّل به إلى تحقّقه خارجاً، وقد عرفت بما لا مزيد عليه إعتبار الأوّل في الثّاني وإعتبار كلّ منهما في الأوّل^٧، فيكون الحكم به بغير العقد عليه تعبدّاً، وهو خلاف ما ثبت بالإجماع من أنّه لأسبب له غيره أو به بلا قصده أصلاً؛ وقد عرفت إعتباره فيه عرفاً وشرعاً، كما هو قضيّة قاعدة «العقود تابعة للقصد» على أقوى الإخاليين في معناها؛.

كما أتّضح أنّه ليس إنشاء ولا عقداً للتّكاح الجامع بينهما لعدم قصد حصوله به، إذ الفرض قصد حصول، خصوص الإنقطاع به مجازاً، أو به وبالقرينة من باب تعدّد الدّال والمدلول، وقد عرفت إعتباره فيها، مع أنّه لا يكاد أن يمكن العقد عليه عرفاً ولا شرعاً، لعدم تأتّي القصد إلى التّوسّل به بإنشائه إلى تحقّقه جـداً إلّا في ضمن أحد نحويه. وأمّا بالنسبة إلى التّكاح المنقطع فهو وإن كان عقد عليه بقصد التّوصّل إلى تحقّقه جـداً بإنشائه، إلّا أنّ الإخلال بذكر الأجل أخلّ بصحّته إنقطاعاً لإعتباره^٨ في صحّة عقده شرعاً إجماعاً، مع إمكان أن يقال بإعتبار ذكر تمام الدّال فيما إذا تعدّد، أو نصب قرينة على أنّه تمامه في تحقّق العقد على شئ وإن لم يكن

١ - في «ع»: ولا يكفي قصد حصول الجامع بلفظه في إنشاء احد القسمين فضلاً عن قصد حصول احدهما...

٢ - في «ع»: مضافاً الى إنشائه بقصد حصوله بلفظه ضرورة امكان الانشاء هذلاً ولغواً او لغاية اخرى، ولا يكاد أن يكون ذلك عقداً إلّا اذا كان للتوسل به الى المنشأ جـداً.

٣ - خ ل: الاصول والقواعد.

٤ - خ ل: الموجب.

٥ - خ ل: التوصل اليه.

٦ - خ ل: انشاء ولا عقداً للدائم.

٧ - خ ل: إعتباره.

٨ - خ ل: واعتبارهما في الثاني.

بمعتبر في إنشائه، فلا يكون عقداً عليه أيضاً.

ثم إنه قد انقده بذلك وضوح فساد ما توهمه بعض الأجلة (قده) من أن الزواج فيها حقيقة واحدة، وليس له إلا قسم واحد، وأن الزمان مطلقاً ظرف وقوع الزوجية، وليس قيدها فيها^١ أبداً، وأنها ليس إلا كوجود زيد ووجود الدار، فكما أن السؤال عن أن وجود موجد زيد^٢ أوجده دائماً أو في زمان منقطع، كذلك منقطع فيها^٣.
وأنها الجواب عنه أنه أوجده والظرف ليس قيده في وجوده حتى يتوجه التردد المذكور، وكون ذكر الأجل مع ذلك موجباً للإنقطاع حكم شرعي تنزيلاً لذلك عند ذكر الأجل منزلة ما يكون الزمان قيدها له؛ وقد صرح بذلك كله في مطاوي ما أطال في كلامه، زيد في علو مقامه.

ولا يخفى أن قضية ذلك أن يكون صحة العقد عند ذكر الأجل إنقطاعاً على خلاف القواعد، وأن القاعدة لولا التنزيل مقتضية لصحته دائماً، وهو عجيب. وأعجب منه استدلاله على ما أفاده من كون الزمان مطلقاً في الزوجية ظرفاً لا قيدها، حيث قال: «و يدل على ما ذكرنا عبارة أصحابنا القائلين بمشروعية المتعة زوجة في قبالة العامة القائلين بعدم المشروعية المستندين إلى قوله تعالى (أوعلى أزواجهم أو ما ملكت أيماهم... فن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون)^٤ فإن الزوجية في المتعة والدوام لو كانت مختلفة المعنى كأن يكون أحدهما من قبيل ملك الأعيان والآخر ملك المنافع لم يكن لذلك وجه كما لا يخفى؛ ومن هنا استقر بناؤهم على عدم الإحتياج في التكاكح الدائم إلى اعتبار الدوام، ولو كانت نظير ملك المنافع لكان لازمه ذكر الغاية والدوام — انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه —».

وأنت خير بأن الوجه أنهما مع ما هما عليه من الإختلاف في الحقيقة والتعدد بحسب الماهية متحدان في أصل الزوجية، ومندرجان تحت مفهومهما الصادق^٥ حقيقة على كل منها كما عرفت، وهو كاف في رد استدلال العامة، كما هو أوضح من أن يخفى.

وأما استقرار بنائهم على عدم الإحتياج في عقد الدائم إلى ذكر الدوام، فلما عرفت أنه من قبيل ملك الأعيان، بخلاف المنقطع فإنه من قبيل ملك المنافع، فلذا

١ — خ ل: فيها. ٢ — خ ل: في أن موجد زيد أوجدها.

٣ — خ ل: فيها. ٤ — المؤمنون/٧.

٥ — في «ع»: مندرجان تحت مفهومهما بحيث يكون صادقة به حقيقة...

احتيج إلى ذكر الأجل، وليس مطلق الزوجية نظير ملك المنافع كى يكون^١ لازمه ذكر الغاية والديموم، ولا يخفى عدم ارتباط قوله (ره) «ولو كان نظير ملك المنافع — الخ —» بما هو بصده من نفع إختلافهما بكون أحدهما من قبيل ملك الأعيان والآخر من قبيل ملك المنافع، كما هو واضح.

ثم أنه يلزم من كون الزمان ظرفاً مطلقاً ولو في عقد الإنقطاع لاقيداً كما افاده؛ عدم ارتباط ما ذكر من الغاية بما أنشأ من الزوجية لأن المنشأ على ذلك بمثل زوجت في الإنقطاع ليس خصوص الزوجية في زمان خاص، بل عين ما ينشأ بمثله^٢ في عقد الديموم، ولا يكاد أن يرتبط به إلا إذا كان المنشأ به هو خصوص الزوجية في الزمان الخاص، وذلك لأن المنشأ إنما يقع على ما هو عليه من الخصوصيات المتصورة المختصة له ولا يتعلق به غيرها أصلاً ظرفاً كان أو غيره من المتعلقات، فيبقى في أجل كذا في عقد الإنقطاع بلا متعلق كما لا يخفى، إلا أن يقدر له ما يتعلق به، وهو كما ترى.

وبالجملة لا يكاد أن يكون الظرف متعلقاً بمثل زوجت ولم يكن المنشأ خصوص الزوجية المغيية بالأجل المسمى كما لا يخفى، فافهم فإنه لا يخلو من دقة.

وقد إنقذح أيضاً فساد ما يظهر من الجواهر^٣ من كون الإنقلاب على وفق القواعد، مع إعترافه ظاهراً بكون الأجل في المنقطع قيماً أو شرطاً بتوهم كفاية إنشاء أصل النكاح وعدم اشتراط الأجل في حصول الديموم، وفي محل البحث قد أنشأ النكاح مع عدم الإشتراط، فإن مثل أنكحت مع ذكر الأجل لا يكون مستعملاً إلا في معنى النكاح، والدلالة على الإنقطاع إنما هو بذكر الأجل فيكون في محل البحث مستعملاً في المعنى الذى يكون مستعملاً فيه في عقد الدائم فيؤثر.

وذلك مما عرفت من أن مثل «أنكحت» وإن كان مستعملاً في معنى واحد في العقدين إلا أن إنشاء القدر الجامع لا يكون إنشاء لأحد أفراد، فضلاً عن أن يكون عقداً له، وإنما يكون إنشاءً وعقداً في عقد الديموم أيضاً بالقرينة الدالة على خصوصية المستلزم للديموم كقرينة الحكمة والمقام، كما لا يخفى على ذوى الافهام.

هذا كله فيما هو قضية القواعد. وأما الأخبار ففي رواية عبدالله بن بكير عن أبى عبدالله عليه السلام «إن سمي الأجل فهو متعة وإن لم يسم الأجل فهو نكاح

٢ - خ ل: به.

١ - خ ل: كان.

٣ - الجواهر ٣٠/١٧٢.

باق»^١ وفي رواية أبان بن تغلب في حديث صيغة المتعة أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام: «أتى أستحي أن أذكر شرط الأتيام قال عليه السلام: هو أضرّ عليك . قلت: وكيف؟ قال: لأنك إن لم تشترط كان تزويج دوام مقام — الحديث —»^٢. ولا يخفى عدم ظهورهما في أن عدم ذكر الأجل في عقد الإنقطاع في صورة عدم القصد إلا إلى الإنقطاع يوجب الانقلاب إلى الدوام، كما هو محل الكلام؛ أما الأولى فلوضوح أنها بصدد بيان ما هو التفاوت بين نحوى التكاح وإختلافهما في كون أحدهما محدوداً بالأجل المسمى دون الآخر. وأما الثانية فلقوة^٣ احتمال أن يكون السؤال عما إذا بداله القصد إلى الدوام حياء عما يعتبر في قوام الإنقطاع من إشتراط الأجل، فيقصد الدوام لذلك فيقع في لوازمه وأحكامه، فنبهه الإمام عليه السلام على ذلك، فإنه أضرّ مما يرد عليه فيما يهّمه لولا الإستحياء، مع احتمال أن يكون الأضرّيه في مقام وقوع التنازع والترافع؛ وكيف كان لا يصلح مثل هذا الخبر للإسناد إليه في مثل هذا الحكم المخالف للقواعد المتقنة^٤، وفتوى الأكثر والمشهور غير جارٍ لموافيه من الضعف سنداً أو دلالة، لعدم إحراز إستنادهم في الفتوى بذلك إليه وإحتمال إعتمادهم فيه إلى أنه على وفق القاعدة على زعمهم، كما لا حظته من بعض المشايخ وبعض الأجلة، ويشهد به التفصيل المنقول من ابن إدريس (قده) بين ما إذا كان بلفظ زوجت وأنكحت فذهب إلى الانقلاب، وما إذا كان بلفظ متعت فألى عدمه، حيث أنه ليس إلا لأجل توهم أن لفظ متعت ظاهر مادته في التّحديد، و ذكر الأجل أنها هو لبيان مقدار حدّه فلا يكون حدّه، فلا يكون عقداً لما ليس بمحدود بمجرد ترك الأجل، بخلافهما لصلاحيتهما لذلك بشرط عدم ذكر الأجل وللمؤجل بشرط ذكره، كما لا يخفى.

ثم إنه قد عرفت بما لا مزيد عليه عدم كفاية مجرد الصّلاحية للكونها عقداً في صحة الانقلاب والظاهر أنه بينها وبينه لو قيل بصحته، إذ الظاهر أن مادته ليس إلا معنى التلذذ؛ ومن الواضح أنه من اللازم الأعم عرفاً وشرعاً، فلا اختصاص له بالإنقطاع كأخويه. والحمد لله تعالى أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً.

٢ — وسائل الشريعة ١٤/٤٧٠.

٤ — خ ل: الفقه.

١ — وسائل الشريعة ١٤/٤٦٩.

٣ — خ ل: تلقوه.

٤

«فائدة»

في

صلح حقّ الرجوع

في جواز تعلق الصّلىح وعدمه بمثل حقّ الرّجوع ممّا لا يسقط بالإسقاط
او يشك في سقوطه به، وتحقيق ذلك يستدعى تقديم امور:

أحدها:

أنّ الحقّ قديضاف إليه تعالى فيراد توحيدهِ وعبادته، كما نبّه عليه في الخبر
المصّح عن النبيّ صلى الله عليه وعليهم «حقّ الله على العباد أن يعبدوه ولا يشبهوا
به شيئاً»^١ وقد يضاف إلى التّاس وهو على كثرة إضافته لأينخلوإمّا أن يكون إعتباراً
منتزِعاً عن صرف حكم من وضع او تكليف كحقّ التّصرف والإنتفاع في الملك
المنتزع عن الملكيّة او السّلطنة، و كحقّ المارة المنتزع عن إباحة الأكل؛ وإمّا أن يكون
منتزِعاً عن أسباب متفرّقة في الأبواب متفاوتة بالذّات والصفّات، اى بالإختيار
والإضطرار على ما لا يخفى.

و بعبارة اخرى، حقّ التّاس على شتاته يكون على نحوين: أحدهما ما يستتبعه
التّكليف او الوضع فيسا وقهما وجوداً وإن اختلف معهما مفهوماً؛ ثانيهما ما يستتبعهما
او أحدهما كحقّ الخيار المستتبع لجواز الفسخ ونفوذه.

و بالجملة يكون الحقّ عبارة عن إعتبار خاصّة وإضافة خاصّة يكون له منشأ
يصحّ إنتزاعه عنه وإختراعه منه عند العقل كالملكيّة، فإنّها أيضاً نحو من الإعتبار يكون
مستتبعاً لخصوص آثار ليست عبارة عن الجدة الّتي تكون إحدى المقولات التّسع، كما
ربّما يوهمه لفظ الملك، وتوهّمه بعض العقلة، ضرورة أنّها عبارة عن هيئة إحاطة

١ — صحيح البخارى ٤/٤٦ (كتاب اللباس). مع تفاوت يسير.

الشيء التي ينتقل بانتقاله، وهذه كالتعمم والتقمص والتنقل، فكم فرق بينها^١ وبين ما هو موضوع الأحكام والآثار في الشرع والعرف، ومن هنا لا يحتاج إلى موضوع محقق في الخارج ويكفيه منشأ الانتزاع شرعاً أو عرفاً، ويصح تعليقه^٢ بالمعدوم كالكلّي في الذمة والمنافع المتجددة فيما بعد، بخلاف الجدة فلا بدّها من موضوع محقق في الخارج تقوم به، وكذلك ليس واحد منها عبارة عن نفس السلطنة الفعلية، بل هي من آثارها، ضرورة ثبوتها حقيقة لمن لسلطنة له فعلاً أصلاً، لأشراً ولأعقلاً، كغير المميّز من القصبى والمجنون. نعم يكون فائدة ثبوتها لها السلطنة فعلاً لوليها، كما كانت فائدتها للبايع العاقد^٣ سلطنتها.

ومن هنا ظهر القدر فيما يظهر من شيخنا العلامة (رحمه الله) في أوّل كتاب البيع من متاجره، من جعله الحق سلطنة فعلية حيث قال في مقام سرّ عدم صحّة جعل ما لا يقبل من الحقوق الإنتقال عوضاً في البيع ما هذا لفظه «والسرّ أنّ الحقّ سلطنة فعلية لا يعقل قيام طرفيها بشخص واحد، بخلاف الملك فإنّها نسبة بين المالك والمملوك ولا يحتاج إلى من يملك عليه — انتهى موضوع الحاجة —»^٤.

ولا يخفى أنّه لو صحّ ما أفاده لاقتضى عدم صحّة الثقل في الحقّ مطلقاً، لا بالبيع ولا بغيره، مع أنّه من الحقوق ما يقبل الثقل وتقابل بالمال بلا إشكال في الصّح، مع الإشكال في جواز وقوعه عوضاً في البيع بمجرد^٥ احتمال اعتبار المال في عوض^٦ المبيعة لغة وعرفاً، حسبما أفاده (قدّه) في هذا المقام، وعليك بالتأمّل في أطراف الكلام^٧ لعلّك تطلع على حقيقة مرّاهم وتقدر على التوفيق بين صدره وختامه.

هذا لو كانت عبارة الكتاب في مقام بيان السرّ مثل ما نقلناه.

وأما لو كان هكذا «والسرّ أنّ مثل هذا الحقّ — الخ —» كما حكى لى بعض الطلبة من النسخة المصحّحة، فلا يخفى أنّه لا وجه لهذا الإختصاص إن أريد خصوص ما ينقل من مثل هذا الحقّ، بل يكون حاله حال سائر الحقوق في كونه اعتباراً ونسبة خاصة يكون له آثار خاصة يشترك معها في بعضها، كالسقوط بالإسقاط والسلطنة على من عليه الحق ويختص ببعضها، فليس تفاوت^٨ في الحقوق

١ — خ ل: بينها.

٢ — خ ل: للبالغ العاقل.

٣ — خ ل: المجرد.

٤ — خ ل: كلامه.

٥ — خ ل: تعلقه.

٦ — المكاسب/ ٧٩ (كتاب البيع).

٧ — خ ل: عوضه.

٨ — خ ل: التفاوت.

إلا لأجل تفاوت النسبة في ^١ الإعتبارات التآشى من تفاوت مناشى إنتزاعها الكاشف عنه فى الإختلاف فى بعض الآثار، ولأغرور فى خفاء حقيقة الحق وإلتباسه بالظاهر من آثار الشامل لكافة أنحائه، بعد أنه ليس الأمر ^٢ أمراً إنتزاعياً لتحقيق له فى الخارج إلا بتحقيق إنتزاعه، فافهم.

ثانيها:

إنه قد عرفت أن التحو الأول من حقّ الناس تساوق الملكية ونحوها والحكم عرفت أنه لا تسقط بلا ^٣ إسقاط ^٤ ، بداهة صحة الإنتزاع ما دام منشأه، وإلا لما صحّ من أول الأمر ولا يترتب عليه أثر آخر غير ما لمنشأ الإنتزاع من الاشر. ان قلت: فما وجه هذا الإنتزاع، وما فائدة هذا الإختراع. قلت: إن الإنتزاع مع ثبوت منشأه يكون ضرورياً، بداهة استحالة إنفكاك المعلول عن علته، فلا يعلل، فلا تغفل.

وأما التحو الثانى فهو على كثرة أصنافه وإختلافه بحسب إختلافها فى الآثار يسقط بإسقاط ذى الحق للقاعدة المسلّمة، وهى أن ^٥ لكلّ ذى حقّ إسقاط حقّه، حتّى أنّ الشهيد (ره) جعل الضّابط فى حقّ الناس فى قواعده ذلك حيث قال: «والضّابط فيه أن كلّ ما للعبد إسقاطه فهو حقّ للعبد وإلا فلا ^٦».

ثالثها:

أنه ما لا يسقط التحو الأول بالإسقاط، لا يصحّ أن يتعلّق به الصّلى بنفسه فسيقط به، لما عرفت من صحة الإنتزاع ما دام منشأه واما منشأ الإنتزاع، ففيه تفصيل إجماله أنه لا إشكال فى تعلّقه بالملكية فيفيد نقلها ^٧ إلى المصالح له، لعموم سلطنة الناس على أموالهم ^٨ ، ومن ^٩ السلطنة عليها الصّلى عنها كما لا يخفى، و

١ - خ ل: النسب والإعتبارات.

٢ - خ ل: بالإسقاط.

٣ - خ ل: انه.

٤ - خ ل: تعلّقها.

٥ - كقوله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل — الآية» فى سورة النساء/٢٩ وقوله (ص): «ان الناس مسطون على أموالهم» فى بحار الانوار ٢/٢٧٣.

٦ - خ ل: انحاء السلطنة.

خصوص جواز الصلح ونفوذه بين الناس بغير اختصاص له بغير الملك، لإطلاق دليله بل عموميه، لمكان الإستثناء في التبوي المشهور المتلقى بالقبول بين الخاصة وإن لم يكن مروياً من طرقهم وهو قوله صلى الله عليه وآله «الصلح جائز بين المسلمين»^١ لا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً»^٢ كما لا ينبغي الإشكال في عدم تعلقه بمثل الولاية والولاية والصلح، ضرورة اعتبار كون ما اصطلاح عليه تحت سلطنة المصالح في صدق الصلح وتحقيق حقيقته، ولا سلطنة للمتولى، وللولى^٣، ولألمحكوم بالحكم الشرعى على الولاية والتولية، والحكم وإن للولى والمتولى السلطنة على ما يتعلق بالمولى عليه، أو بالموقوف والموقوف عليه، وهذه غير السلطنة على نفس توليته ولايته كما لا يخفى، فلا يكاد أن يتحقق حقيقة الصلح فيما إذا عقد في مقام نقل التولية والولاية إلى الغير، أو الإسقاط بصيغة الصلح، إلا أن يراد من الصلح في الحديث^٤ بصيغته، وهو كما ترى.

هذا، مضافاً إلى أنه لو سلم صدق الصلح فيها فهو من المحلل للحرام والمحرم للحلال بلا كلام، أما في الحكم الأول فواضح، وأما في مثليهما فلعوم دليل ولاية الأب والجد لما إذا اصطلاح أحدهما أيضاً، وعموم دليل التولية لما إذا اصطلاح المتولى و يكون على خلاف نهج وقف الواقف على حسب ما يوقفها أهلها، فإذا كانت التولية والولاية ثابتة بمقتضى دليلها في صورة الصلح أيضاً، كان الصلح محللاً ومحرمًا، فتدبر جيداً.

رابعها:

أنه ظهر بما قدمناه حال أنحاء الحقوق وأن أيّاً منها يقع مورداً للصلح وإن آتياً منها لا يقع. وأما ما شك فيه منها ولم يحرز أنه مما يقع مورداً له أم لا فمقتضى الأصل فيه عدم نفوذ الصلح وعدم سقوطه بالإسقاط للشك فيه في الحقيقة في تحقق حقيقة الصلح، لا في حكمه بعد الفراغ عن ذلك، كى يجدى^٥ فيه العموم كما عرفت^٦،

٢ - وسائل الشيعة ١٣/١٦٤.

٤ - وسائل الشيعة ١٣/١٦٤.

١ - خ ل: إلّا.

٣ - خ ل: للمولى.

٥ - خ ل: يجرى.

٦ - نعم لو كان الشك في حقيقته شرعاً مع إحراز كونه حقاً عرفاً صح التمسك بالعموم، لصدق الصلح عرفاً حينئذ حقيقة لكفاية التطبيق العرفى الحقيقى مالم يكن تخطئة هناك من الشرع، للزوم حل الخطابات الواردة في مقام الإفادة على ذلك كما هو واضح للمتأمل. وبه يصح التمسك بخطابات

مع انه لو سلم الصدق والتحقيق لا يجوز أيضا التمسك بالعموم للشك في أنه من المحرم والمحلل وقد استثنى منه.

إن قلت: إنما لا يصح التمسك بالتبوي^١ لأجل هذا الاستثناء دون ما الاستثناء فيه، كما روى في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام «الصلح جائز بين المسلمين»^٢ بلا استثناء.

قلت: لأعموم في هذه الصحيحة، بل يكون حالها حال غالب الأدلة المتكفلة لبيان أحكام العناوين الثانوية من حيث كونها مهمة غير متعوضة لبيان حال ما يصح أن يقع الصلح عليه من الموارد، بل لمجرد بيان حكم هذا العنوان.

وبعبارة أخرى يكون الحكم فيها بملاحظة هذه الجهة لأبلاحة جميع الجهات، ومعه لأعموم فيها إذا شك في غيرها كما لا يخفى، مع أنه لو سلم العموم لا يجوز الرجوع إليه عند الشك الأعلى القول بجواز التمسك بالعموم في الشبهة الموضوعية، للزوم تخصيص الصحة أيضاً بما وقع من الاستثناء في التبوي، وإشتماله كون المورد من الصلح في الاستثناء أو من غيره وإنطبق هذا أوداك عليه مع وضوحها^٣ مفهوماً، ولأننا في ذلك كون الإشتمال في أنه من أي نحو من الحق حكماً، حسب ما لا يخفى على من له أدنى تأمل، فتأمل.

إذا عرفت هذه الجملة، عرفت أن الحق الحقيقي بالقبول أن كلما يستتبع آثاراً خاصة من الحقوق ويسقط بالإسقاط يصح أن يقع مورداً للصلح، دون ما يتبع الآثار ولا يقسط بالإسقاط بل يدوم بدوامها، ويلحق به بحسب الأصول ما لم يحرز أنه من هذا أو ذاك، ولا يخفى أنه لا معيار غالباً للتمييز إلا من قبل الآثار، لعدم البناء في التعبير على المدقة لأفي الأخبار ولا في كلمات العلماء الأخيار، بل يعبر كثيراً ما عن التحوين على نهج واحد، بل يعبر كثيراً عما ينتزع عن مجرد الحكم بالحق فيلتبس بما يقابله من الحق، فهذا وجه الإشكال والخلاف بين الأصحاب في غير باب؛ منها حق الرجوع للزوج في الطلاق الرجعي في زمان العدة، فيقع الإشكال بل الخلاف في هذه الأزمنة المتأخرة في صحة الصلح عليه وعدم صحته، والحق فيه عدم الصحة، إذا الظاهر أنه ليس من الاعتبار الخاص المنتزع من غير الآثار المستتبع لها، بل إنما

المعاملات ولو قلنا بكون أساميا للصحيحة. (منه قدس سره).

١ - وسائل الشيعة ١٣/١٦٤.

٢ - وسائل الشيعة ١٣/١٦٤.

٣ - خ ل: وضوحها.

يكون منتزعاً عن نفس حكم الشرع بجواز الرجوع ونفوذه في العدة.

وذلك لأن ظاهر قوله تعالى «فإمساك بمعروف»^١ كما يشهد به ترتب آثار الزوجية عليها في زمان العدة حتى جَوَزَ بعض الأصحاب جواز الإستمتاع بالوطى وغيره ولولم يقصد الرجوع به، كما هو ظاهر الأخبار أن علاقة الزوجية بينها غير منقطعة بالمرة مادامت العدة، وإن ضعفت بالطلاق، وإنها ينقطع كذلك^٢ بإنقضاء زمان العدة من دون صدور ما يكون من مقتضيات الزوجية منه، الموجب لقوتها بنفسه أو بسبب الكشف عن كونه صار الآن بصدد ردّها إلى ما كانت عليه من الزوجية الثامة والعلاقة الكاملة، ولا إظهار ذلك لفظاً وما يحكمه قبل الإنقضاء، ولا ينافي ذلك قوله تعالى «وبعولتهن أحقّ بردهن»^٣، ولفظ الرجوع في الأخبار وكلمات علمائنا الأخيار كما لا يخفى، لوضوح أنّه ردّ ورجوع^٤ إلى ما كانت عليه من الزوجية الثامة والعلاقة الثامة كما عرفت، وإن أبيت إلا من إنقطاع الزوجية الفعلية، فلا أقلّ من بقاء القابلية لها بمجرد ترتيب أثرها أو إظهار فعليتها بلفظ رجعت وغيره وما يحكمه، وإلا لاحتاج إلى عقد جديد بتراض منها كما لا يخفى، ويكون ترتيب آثار الزوجية على خلاف القاعدة من باب التّعبد المحض على الأجنبية، وخلافه معلوم بالضرورة لمن يراجع روايات الباب وكلمات الأصحاب، وهذه العلاقة الضعيفة من الزوجية أو القابلية لها مقتضية لجواز الرجوع وردها إلى الزوجية الفعلية الثامة بالإظهار باللفظ ونحوه أو ترتيب^٥ الآثار، وكما كانت الزوجية قبل الطلاق غير مستتعبة إلا آثاراً خاصة من جواز الإستمتاع وغيره، فكذلك ما بقيت منها بعد الطلاق غير مستتعبة إلا لها بطريق أولى^٦ وليس حق الإستمتاع إلا منتزعاً من جوازه تابعاً له، ولذا لا يصح إسقاطه بنحو من الأنحاء والرجوع إلى ما أشرنا إليه ليس بالإستمتاع بالوطى وغيره، أو ما دونه من إظهار زوجيتها ولو بإنكار طلاقها، فجوازه ليس إلا بإقتضاء العلاقة بلا واسطة مستتعبة له. نعم يصح إنتزاع الحق من الجواز في المقامين، يتبعه أو لا يستتبعه.

والحاصل أنّه ليس في البين إلا تلك العلاقة الناشئة من قبل العقد بعد زوال فعليتها وما لها من جواز الرجوع.

٢ - خ ل: ذلك .

٤ - خ ل: المرجوع.

٦ - خ ل: أوفى .

١ - البقرة/٢٢٩.

٣ - البقرة/٢٢٨.

٥ - خ ل: بترتيب.

لا يقال: نعم ولكن لانعني بالحقّ إلا هذه الإضافة والعلاقة الخاصّة الباقية بعد الطلاق وقبل انقضاء العدة فإنّها ليست إلا من الاعتبار الخاصّة المنتزعة من أسباب خاصّة المستتعبة للآثار كذلك .

لأنّا نقول: ليس كلّ إعتبار كان كذلك حقّاً يقابل الأحكام وسائر الإعتبارات التي يكون لها أيضاً آثار كالملكيّة والتولية والزيجيّة، بل خصوص ما كان إعتباره على نحو يسقط بالإسقاط، كما عرفت فيما قدّمناه .

هذا، مع أنّه لو سلّم عدم وضوح ذلك وقيام إحتمال أن يكون في البين ثالث يستتبعه تلك العلاقة المستتعبة لجواز الرجوع، فلا أقلّ من عدم مساعدة دليل عليه والأصل ينفيه ولا يجدي معه عمومات الصّح، مع أنّه قد عرفت فيما قدّمناه أنّه لا يجوز الرجوع إليها فيما شكّ في أنّه حقّ أوحكم، فافهم واغتم .

ثمّ أنّه لا إشكال في سقوط حقّ الرجوع لو صحّ الصّح عليه وعدم نفوذ الرجوع وتأثيره حينئذ في ردّها إلى الزوجيّة ويصير بالصّح كما إذا لم يكن له حقّ من أصل أصلاً كما لا يخفى، هذا كلّ حال الصّح المتعلّق بحقّ الرجوع، وأمّا الصّح المتعلّق بنفس ترك الرجوع بأن اصطلاح الزوجان على أن لا يرجع الزوج إليها بعوض كذا، فالظاهر نفوذه وصحته، لأنّ الرجوع وعدمه في العدة الرجعيّة بيده وراجعة إليه و بذل شيء ليختار عدمه ليس بسفهيّ، وهو ليس ممّالاً بدّ من أن يكون بإختياره شرعاً لصحّة تعلّق التذرو شبهه بشرائطه على تركه جزماً فعموم «الصّح جائز»^١ يعمّه قطعاً، حيث لا مخصّص له من عقل أو نقل، لكن لا يخفى أنّ نفوذ الصّح عليه ليس أثره إلا حرمة الرجوع عليه لأعدم نفوذه، فليس حال الصّح على تركه إلا كحال التذر عليه، فكما ليس قضيّة وجوب الوفاء به إلا الحث بالرجوع و حرمة لأعدم نفوذه، فكذلك قضيّة وجوب الوفاء بالصّح ليس إلا ذلك، و حرمة الرجوع والتّهي عنه لأجل لزوم تركه وفاء بالصّح لا يقتضي فساده، وأنّما يقتضي الفساد لو تعلّق به بعنوانه من حيث التّوسل والتّسبّب به إلى أثره، كما حقّقناه في محلّه في البحث في مسألة التّهي في المعاملات، ولعلّ الصّح على ذلك مراد بعض أفاضل عصر المحقّق القمي رحمه الله، لا الصّح على حقّ الرجوع وإن نقل له منه ذلك فيه على ما نقل في الأسئلة و أجوبته^٢ وهو بعيد كما استبعده، ولقد أجاد في رمي ناقله إلى السّهو في مقام، والإستبعاد في محلّه إذ لا ظنّ صدوره ممّن اعترف القميّ بفضله بل ممّن دونه، كما

لا يخفى^١.

ثم إنَّ القمى وإن أطال في جواب هذا السؤال، إلا أنه مازاد على الاستدلال بعمومات^١ الصلح لما صار إليه من الصحة شيئاً؛ وقد عرفت أنه لأوجه له بما لأزيد عليه، وقد عمل بعض الأعظم^٢ من أجلّة السادة في رسالة في جواب السؤال عن هذه المسألة وصار إلى الجواز أيضاً، وهو وإن أتعب نفسه الزكية في بيان وجه الجواز برسم امور، إلا أنه ما اتى بما يضمن أو يغنى من جوع، ومحصل ما أفاده منها إثبات عمومات الصلح سنداً ودلالة، وإثبات التفرقة في حق الإستمتاع من الزوجة^٣ بين الدائمة والمنقطعة في جواز إسقاطه بالصلح وغيره وعدم جوازه، فجوّز في الثانية دون الاولى متمسكاً في الجواز بالأخبار^٤ الدالة على هبة مدتها، مع وضوح أنّ دائرة الصلح أوسع من دائرة الهبة، فإذا جاز الإسقاط بالهبة فالصلح بطريق اولي، وإثبات أنّ المطلقة بالطلاق الرجعى ليست بزوجة وإن كانت محكومة بأحكامها^٥ غالباً، قال رحمه الله في جملة ما أفاده:

«والحاصل أنّ الزوجية^٦ المطلقة بمحض الطلاق خرجت عن الزوجية ولهذا لم يجز للزوج مواقعتها مع عدم قصد الرجوع، سواء نوى عدم الرجوع ام لا، ولم يبق له حق القسم. نعم دلّ الشرع على تسلّطه على إرجاعها إلى الزوجية في مدّة معيّنة فنقول أنّه حقّ له من الحقوق كحقّ الخيار في مدّة الخيار، وغيره، وحقّ الزوج على المرأة المتمتّع بها في المدّة المعيّنة كخمسین سنة مثلاً، بل نقول إنّ الحقّ على المرأة المتمتّع بها أقوى من الذى للزوج على الزوجة المطلقة في أيام العدة، فكما يجوز إسقاطها بالصلح فليكن الأمر فيما نحن فيه كذلك، لعموم «الصلح جائز بين المسلمين»^٧.

قلت: لا يخفى أنّ حاصل مراده (ره) من كلامه أنّ حقّ الرجوع ليس من قبيل حقّ الإستمتاع على الزوجية^٨ الدائمة كى لا يجوز إسقاطه، بل من قبيل الحقّ المتمتّع بها فيجوز إسقاطه. وفيه مضافاً إلى أنّ حقّ الإستمتاع على المتمتّع بها أيضاً لا يجوز إسقاطه مادام^٩ علاقة الزوجية بينهما كمالاتها المفروض فيه في الدائمة ويزول

٢ - وهو السيّد محمد باقر الرشتي الإصفهاني. (منه).

٤ - وسائل الشیعة ١٤/٤٨٣.

٦ - خ ل: الزوجة.

٨ - خ ل: الزوجة.

١ - وسائل الشیعة ١٣/١٦٤.

٣ - خ ل: الزوجية.

٥ - خ ل: بحكمها.

٧ - وسائل الشیعة ١٣/١٦٤.

٩ - خ ل: ما دامت.

مثله بزوال العلاقة، غاية الأمر مزيلها فيها طلاقها وفي هذه هبة مدتها كما اعترف به في مقام بيان سر الفرق بينهما في ذلك، والسر أن جواز الإستمتاع في كليهما من آثار الزوجية نفسها وليس في البين إلا ما يتبعه لأمّا يستتبعه، وأنه قد عرفت الإشكال في صيرورة المطلقة بهذا الطلاق أجنبية، مع أنه لا يضره رحمه الله كونها زوجة بما بقيت من العلاقة فإن حق إرجاعها إلى العلاقة التامة ليس من حق الإستمتاع على الزوجية^١، ضرورة أنه محقق لما هو الموضوع لتأم أحكام الزوجية وآثارها التي منها حق الإستمتاع، فلا ملازمة بين عدم جواز إسقاط حقها وعدم جواز إسقاط حقها أصلاً، وإن كانت علاقة الزوجية غير منقطعة بالمرّة، كما لا يخفى أن كون حق الإستمتاع المتمتع بها قابلاً للإسقاط بالصلح وغيره لو سلم، لا يقتضي كون حق الرجوع كذلك، ضرورة عدم الملازمة بينها أصلاً وإحتمال كونه منتزعا من نفس جواز الرجوع تابعه لا مستتبعه، وقد عرفت عدم جواز الإستدلال بعموم «الصلح جائز»^٢ مع هذا الإحتمال.

ثم أنه (قده) قال: «ويمكن التمسك في المقام بنصوص معتبرة — وورد الأخبار^٣ الدالة على جواز صلح الزوجة مع الزوج عند خوف التشويز منه أو تزوجه عليها أو طلاقها إياها على شيء من نفقتها أو قسمتها، ثم قال: — فإذا جاء ذلك قبل الطلاق يجوز بعده في العدة الرجعية لكون المقتضى مشتركاً بينهما» وقد عرفت فيما نبهناك في مدة الملازمة والمقايضة، وعدم ثبوت الإشتراك لأفي المقتضى في الثبوت لعدم إحراز أنها من واد واحد، ولأ في الإثبات لما عرفت بما لا مزيد عليه من عدم شمول العموم لمورد الشك.

ومن العجب أنه اورد على الشهيد (قده) حيث أنه منع من صحة الصلح على القسمة بين الزوجات بأن صحته به مدلول^٤ عليه^٥ بجملة من التصوص المعتبرة التي أشرنا إلى أنها واردة في جواز الصلح على حقها من نفقتها أو قسمتها إذا خافت معه نشوزاً أو إغراضاً أو طلاقاً، وليت شعري كيف اشتبه عليه (قده) مورد الأخبار وهو القسمة التي تكون حق الزوج^٦ بالقسم بين الزوجات الذي يجب في الجملة على الزوج، مع وضوح الفرق بينهما، ومنها حق الدعوى للمدعى والحق مع عدم صحة

٢- وسائل الشريعة ١٣/١٦٤.

٤- خ ل: مدلولاً.

٦- خ ل: الزوجة.

١- خ ل: الزوجة.

٣- وسائل الشريعة ٨٥/١٥.

٥- خ ل: عليها.

الصِّلح عليه إذ الظَّاهر عدم كونه منتزِعاً إلّا عن جواز المطالبة لذى الحقّ وجواز رفع أمره إلى الحاكم الشرعى ووجوب السّماع عليه ما لم يعلم كذبه وليس وراء ماله من دين أو عين قبله، وجواز مطالبته شيء آخر مستتبع لجواز المطالبة، فليس حقّ المطالبة ممّا يسقط بالإسقاط فلا يقع الصِّلح عليه.

نعم يصحّ الصِّلح على ترك الدّعى والمطالبة، فلا يجوز المطالبة والدّعى وإن كانت مسموعة كما لا يخفى، وليس الحال كما إذا قلنا بصحّة الصِّلح على حقّ الدّعى، كما عرفت في الصِّلح على حقّ الرّجوع وتركه.

وأما جعل اليمين وجه الصِّلح لإسقاط المدعى به كما في يمين المنكر أو اخذه كما في يمين المدعى، ففيه صور كثيرة يكون الصِّلح في كثير منها باطلاً بلا إشكال ولا كلام، إمّا لكونه سفهياً أو محلاً للحرام كما إذا علم بكذب الحالف أو صدقه في اعتقاده، وإمّا إذا لم يعلم بذلك، فدعى الصحة غير مجازفة للعموم من غير مزاحم من عقل أو نقل، لجواز الحلف ظاهراً عليه مع الشك في صدقة ولا يكون محلاً للحرام ولا سفهياً لفائدة الوثوق بصدقه في اعتقاده، بل بحسب الواقع فيما إذا كان المصالح المسقط للمدعى به أو البازل له شاكاً في ثبوته، مضافاً إلى التّشقى على تقدير كونه كاذباً في اعتقاده وتحصيل الوثوق والإطمينان ما بالصدق من الأغراض العقلية، كى لا يرفع أمره إلى الحاكم، ضرورة أنّ المرافعة لا يخلو من الزّحمة والحزارة، ولا إشكال في عدم كون بذل المال في التّفصى عنها^١ من السّفه ولا وجه لإعتبار أن يكون ما به الصِّلح مالا أو يبذل بإزائه المال، وليس اليمين كذلك بتوهم^٢ أنّ الصِّلح بالعوض من عقود المعاوضات، وذلك لعموم «الصِّلح جائز»^٣، غاية الأمر لزوم تخصيصه عقلاً بما إذا لم يكن سفهياً وكونه بالعوض لا يوجب كونه من العقود المعاوضة المعهودة المعتبرة في تحقيق ما هيّتها عرفاً أو شرعاً كون العوض كذلك؛ اللهم إلّا على القول بتبعية الصِّلح لها، كما لا يخفى.

إن قلت: لا يخلو الحال في بعض صور الشك في صدق الحالف كما في صورة الصِّلح بيمين المنكر من صدق الحالف المستلزم للسّفهية في الصِّلح، ومن كذبه المستلزم لكونه محلاً للحرام، فيكون هذا الصِّلح باطلاً على كلّ حال.

١ - خ ل: من. ٢ - خ ل: عنها.

٣ - والمتوهم هو المحقق القمى في الأسئلة والأجوبة. (منه ره).

٤ - وسائل الشّيعه ١٣/١٦٤.

قلت: ليس كذلك فإنّ صدق الخالف مالم يحرز عند المصالح لا يوجب السّفه،
فإحتمال صدقه و كذبه يخرجّه عن السّفه لمكان فائدة تحصيل الوثوق بالصدق
لإحتمال كذبه، وعن تحليل الحرام لإحتمال صدقه، فإنّ الأصل عدم تحقّق تحليل
حرام به حيث شك بعد هذا الصّلاح في تحقّقه به.

ومن المعلوم ان من الأفراد الباقية تحت المستثنى^١ منه الصّلاح الّذى لا يكون له
حالة سابقة كما لا يخفى، و كان إحرازه بأصالة عدم تحقّق التّحليل به مثبتاً، بل
يكون الصّلاح الّذى لم يتحقّق بسببه ذلك بنفسه من أفراد المستثنى^١.

والحاصل أنّ الّذى لا يثبت بالأصل هيهنا هونفى التّحليل عنه الّذى
هو مفاد ليس الناقصة، لكنّه لاحتّاج إلى إحراز ذلك. و أمّا نفي التّحليل بسببه الّذى
هو مفاد ليس التامة و يكفي إحرازه، فالأصل فيه يجزى، فافهم وتأمل فأنّه لا يخلو من
دقّة.

وقد ظهر بما بيّنا حال جواز الرّد او الفسخ في العقود الجائزة وعدم صحّة
الصّلاح عليها^١، لعدم كونها^٢ من الحقوق بل من الأحكام لأقلّ من الشّك.
هذا آخر ما اوردناه من الكلام في المقام و على الله التّوكّل وبه الإعتصام.

٥

«فائدة»

في

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

في بيان إمتناع إستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على سبيل الإستقلال والإنفراد في الإرادة، بأن يراد هذا المعنى بخصوصية تارة والآخر أخرى، كما هو التحقيق في تحرير محلّ النزاع؛ وأما إستعماله في المجموع نحو إستعمال العشرة، أو في مفهوم الكلّ كما في إستعمال العام في معناه، فليس من محلّ الكلام بين الأعلام و ليس إلّا من الإستعمال في معنى واحد ويكون جواز منوطاً بوجود العلاقة بينه وبين ما هو الموضوع له إن لم يكن ممّا وضع له.

وتحقيق ذلك يتوقف على تمهيد مقدمات:

وهي أنّ إستعمال اللفظ في المعنى عبارة عن جعله وجهه وعنوانه وإلقاء المعنى وإظهاره به كأنّه هو، وهو الملحوظ في هذا الحال على الإستقلال دونه، ولذا لا يصحّ أن يحكم عليه بأحكامه وآثاره، وإنّما يصحّ الحكم عليه بما عليه في غير هذا الحال وبلحاظ آخر غير لحاظ حال الإستعمال.

وبالجملة ليس نظراً المستعمل في تلك الحال إلّا إلى المعنى ولا نظر له إلى اللفظ على حياله وباستقلاله، بل يتبعه وبما هو وجهه وعنوانه وبوجه بما هو هو على ما هو الشأن في ملاحظة الشيء بالوجه والعنوان؛ ويظهر صدق هذا المقال لمن تأمل حال اللفظ حين الإستعمال.

فإذا عرفت ذلك، ظهر لك أنّه لا يمكن في استعمال واحد أن يراد من اللفظ أكثر من واحد، لاستلزامه أن يكون شخص اللفظ المستعمل في حال كونه وجهاً لمعنى، بل بوجه عينه وجهاً لآخر كما لا يخفى، ووجه الشيء وعنوانه في حال لحاظ كونه وجهاً وعنواناً له لا يكاد أن يلحظ وجهاً وعنواناً لغيره، ضرورة مسأوفة أنّه غيره؛ وذلك لما عرفت من إتحاد الشيء ووجه بوجه، ولا يخفى أنّه ينافي لحاظه وجهاً

لحاظه بنفسه، بل ولحاظ أنه الوجه فضلاً عن لحاظه وجهاً لآخر، فافهم فإنه دقيق.

نعم يمكن إرادة أكثر من واحد حال التللفظ به إذا لم يجعل وجهاً لواحد إلاّ للواحد، مع الدلالة على أنه في هذا الحال يريد الأكثر بمواضعة او قرينة، إلاّ أنه ليس من إستعمال اللفظ في الأكثر، وعليه يمكن أن ينزل ما ورد من الروايات^١ الدالة على تعدّد البطون للقرآن الكريم والفرقان العظيم.

فانقدح بما ذكرنا أنّ عدم جواز الإستعمال في الأكثر ليس لدعوى اعتبار قيد الوحدة والإنفراد فيما يراد، او كون الوضع في حال الإنفراد، ومعه يكون المقتضى للجواز غير محرز وهو كاف لعدم إحراز حكم الوضع إلا في هذا الحال لأنّه من الامور التوقيفية، كى يتوجه عليها منع إعتبار هذا القيد، وعدم إقتضاء كون الوضع في هذا الحال لعدم إحراز المقتضى للجواز، إذ يكفي فيه ثبوت وضعه للمعنى من دون إعتبار قيد الإنفراد في الوضع او الموضوع له كما لا يخفى، بل لأجل أنّ الإستعمال في الأكثر محال عقلاً، كما عرفت، ولا يهتّمنا التّعريض لتفصيل ما في المسألة من الأقوال وما ذكرها من الإستدلال، فانه على عهدة المطوّلات.

٦

«فائدة»

في

تقدّم الشرط على المشروط

لا يخفى أن قضية الإشتراط تقدم الشرط على المشروط ذاتاً ومقارنته زماناً بحيث يستحيل وجوده حال عدمه، ضرورة إستحالة وجود المعلول بلاعلته التامة التي يكون من أجزائه الشرط.

وبالجملة وجود المشروط في حال عدم شرطه محال لإستلزامه وجود المعلول بلاعلته تامة إلا على الخلف المحال، لكن قد وقع في الشرع في موارد كثيرة ما يوهم جزم هذه القاعدة وأنه جعل ما ليس بموجود، سواء كان ممّا وجد وقد عدم أو سيوجد شرطاً في الحال:

منها: إشتراط صحة العقد الفضولي بالإجازة على الكشف الحقيقي.

ومنها: إشتراط صوم المستحاضة بالكبرى بالأغسال الليلية على القول به.

ومنها: إشتراط صحة الوصية بمازاد من الثلث بإجازة الورثة.

إلى غير ذلك من الموارد المتفرقة في أبواب العبادات والمعاملات ممّا جعل اللاحق شرطاً للسابق.

وأما الموارد التي جعل بالعكس فأكثر من أن يحصى كما لا يخفى، ويكشف عنه إشتراط صحة الأجزاء اللاحقية بالأجزاء المتقدمة المتصرمة في الامور المترتبة شرعاً في العبادات والمعاملات، وقد تفصّل عن هذه العويصة بوجه:

أحدها:

ما عن شيخنا الاستاد (قده) على ما في التقريرات وملخصه على ما هو بيالى أن الشرط في هذه الموارد ليس بمتأخر، بل المتأخر بوصف تأخره جعل شرطاً، ومعه لا تأخر للشرط فيها إذا الفرض أنه بدونه ليس بشرط، وكذلك الحال فيما جعل المتقدم

المتصرّم شرطاً.

وأنت خير بأنّ محذور وجود المشروط بدون انشّط في المقامين على حاله، و مجرد أخذ التّقدّم والتأخّر في الشرط لا يدفع به غائلة عدم مقارنة المشروط وشرطه من لزوم وجود الشّيء بلاعلته التّامة إلّا على الخلف، مع عدم إعتبار التّأخّر في بعضها، كما لا يخفى.

ثانيها:

ما هو قريب من ذلك وهو أنّ الشرط في أمثال هذه الموارد إنّما هو الوجود في الجملة، سبق أولحق، كما عن التراقي رحمة الله في مسألة الإجازة في الفضولى. وفيه أنّ المحذور على حاله من الحكم بالصّحة قبل الإجازة فيها^١ مع عدم شرطها.

ثالثها:

ما أفاده سيّدنا الاستاد أطال الله بقاءه، من أنّ الشرط في هذه الموارد ليس المتقدّم والمتأخّر بوجودهما الكونى الزّمانى لكى يلزم المحذور، بل بوجودهما الدهرىّ المثلّى وهما بهذا الوجود لا يكونان إلّا مقارنتين للمشروط، فإنّ المتفرقات في سلسلة الزّمان مجتمعات في وعاء واحد^٢.

قلت: لا يخفى أنّ ذلك وإن كان لطيفاً في نفسه إلّا أنّه لا يكاد أن يكون شرطاً للزّمانى إلّا الزّمانى، مضافاً إلى وضوح أنّ الشرط في الموارد حسب دليله إنّما هو الشّيء بوجوده الكونى، ضرورة أنّ إجارة المالك في الفضولى والأغسال الليلية في صوم المستحاضة مثلاً بما هى إجازة وأغسال خاصّة، يكون شرطاً، وهى كذلك ليست إلّا زمنية لأنّها بوجوده الدهرى لا يكون محدودة بهذه الحدود، بل بمحدود آخر يجتمع الشرط والمشروط فيها، لسعة حيطة ذلك الوجود وكمال بساطته ووفور حظّه، و بهذا المعنى يكون الدهر مجمع المتفرقات الزّمانية.

رابعها:

ما أفاده في الفضولى، وحاصله أنّه ليس المتأخّر والمتقدّم شرطاً كى يلزم منه المحذور، بل الشرط هو الأمر المنتزع عنه المقارن لمشروطه، فالشرط في صحّة العقد

في الفضولي مثلاً كونه بحيث يميزه المالك و هو مقارن للصحة المشروط به وإن كان المنتزع عنه ليس كذلك؛ وفيه أن الأمور الإنتزاعية حيث لأواقعيتها ولأتحقق لها إلا بواقعية ما ينتزع عنها، كانت بنفسها غير قابلة للمداخلة في التأثير، بل لابد أن يكون مداخلتها بمنشأ انتزاعها، والمفروض عدم مقارنته، فالمحذور على حاله.

هذا ما ظفرنا به في كلمات الأصحاب، وقد عرفت عدم نهوضها لدفع الإشكال، ولذا امتنع عن الإشتراط بالمتقدم والمتأخر وإن كان هو قضية ظاهر الدليل كما عن بعض أجلة المعاصرين.

والتحقيق في التفصلي عن الإشكال يحتاج إلى تمهيد مقال مقدمة: وهو أن الأفعال الإختيارية بما هي إختيارية ومنها الأحكام التكليفية والوضعية كما لا يخفى، إنما يتوقف على مبادئ علمية وتصورية وتصديقية مثل تصور الفعل بحدوده وقيوده، وتصور فائدته والتصديق بترتيبها عليه ليريد الشخص أن يفعله أو يأمر به عبده.

وبالجملة أنها يكون قيود الفعل وحدوده على اختلافه حسب اختلاف الأفعال^٢ والأعراض والأشخاص، وكذا فائدتها بوجودها العلمي موقوفاً عليها لأبوجودها الخارجى، لعدم السنخية بين الفعل الإختيارى بما هو إختيارى وبينها بهذا الوجود، وأما هي بينه وبينها بوجودها العلمي كما لا يخفى، والسنخية بين الشيء وعلته بتمام أجزائها لازمة وإلا لزم تأثير كل شيء في كل شيء.

ثم إن خصوصية الفعل الإختيارى تارة تكون منتزعة عنه بحدوده وقيوده التي تكون متحدة معه في الوجود، وأخرى تكون منتزعة بملاحظة أمر آخر مباين معه في الوجود، مقارن أو سابق أو لاحق به، بدهاء اختلاف الأفعال بذلك أيضاً بحسب الأعراض والملازمة والمنافرة للقوة العاقلة وسائر القوى كما لا يخفى، الموجب للإقبال إليه تارة، والإعراض عنها أخرى.

إذا حقت ذلك عرفت أن كلما يتوقف عليه الأحكام الشرعية مطلقاً، تكليفية أو وضعية مما يتداول إطلاق الشرط^٣ عليه مطلقاً، مقارناً كان أولاً، أنها يكون دخله فيها بوجوده العلمى لأبوجوده الخارجى، ويكون حال السابق واللاحق

٢ - خ ل: الأحوال.

١ - خ ل: هي.

٣ - خ ل: الشرعية.

بعينه حال المقارن في الدّخل مثلاً، إذا فرض أنّ الّذى يكون مؤثّراً بنظر الشارع هو العقد الخاصّ الّذى انتزعت خصوصيته من ملاحظة رضاء مقارن أو لاحق، فكما لادخل للرّضاء المقارن حينئذٍ إلّا أنّه بملاحظة جعل السّلمان بالإستحقاق والمالك على الإطلاق العقد سبباً، كذلك حال الرّضاء اللاحق، فيكون دخل كلّ في التأثير نحو دخل الآخر فيه وهو ملاحظة خصوصيّة العقد المنتزعة عن رضاء مقارن أو لاحق، وكذا الحال في صوم المستحاضة بالكبرى بناء على الإشتراط بالأغسال الليلية، فإنّ دخلها في الواجب أنّها يكون بواسطة أنّه بملاحظتها تحصل لصومها خصوصيّة بها يصير ذا محصلّة مقتضية لا يجابها عليها بهذا الخصوصيّة، فتؤمر بذلك الخاصّ، فيجب عليها موافقته بالصّوم في التّهار والغسل في الليلة اللاحقة، واختلاف الأفعال في الخصوصيّات الناشئة من سبق شيء أو لحوقه الموجبة للتفاوت في الوجوه والإعتبارات الموجبة للتفاوت في الحسن والقبح ممّا لا يخفى، لما حقّق في محلّه من أنّها بالوجوه والإعتبارات لأبالات، فلو اغتسلت في اللّيل صمّ صومها، بخلاف ما إذا لم تغتسل فإنّها تأت بما هو المأمور به وما أتت به لم يوافق، فيحكم بفساده وبطلانه.

إن قلت: هذا خلاف ظاهر لفظ الشرط الّذى قد اطلق على مثل الإجازة والغسل في اللّيل.

قلت: لو سلّم كان إطلاقه عليه من باب إطلاقه على مثل الرّضاء المقارن، لما عرفت أنّ دخلها كدخله في التأثير بلا تفاوت أصلاً.

إن قلت: فواجه إطلاقهم الشرط على مثل ذلك ممّا لادخل له إلّا بوجوده العلمى.

قلت: الوجه صدق الشرط حقيقة بناء على إرادة الأعم من الذّهنى والخارجى من لفظ الوجود والعدم في تعريفه بما لزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود، وصدقه مجازاً من باب التشبيه والمساواة بناء على إرادة خصوص الخارجى ومثل هذا الإطلاق ليس بعزيز.

وبالجملة قد انقذ ممّا حقّقناه حال الشرط في ابواب العبادات والمعاملات، وأنّه عبارة عمّا بلحاظه تحصل للأفعال خصوصيّات بها تناسب أحكامها المتعلّقة بها، وقد انخل به الإشكال والتّفصّى عن العويصة والاعضال، والحمد لله تعالى على كلّ حال.

ولعمري أنّ هذا تحقيق رشيق، ومطلب شامخ عميق، لا يناله إلّا ذوالنظر الدّقيق، بالتأمّل فيما ذكرناه بالتدقيق، فعليك بالتأمّل لعلّك تعرف حقيقة المرام وعلى الله التّوكّل وبه الإعتماد.

٧

«فائدة»

في

أنّ المشتق حقيقة فيما تلبّس
بالمبدأ أو الأعمّ منه

فى المشتق فى أنه حقيقة فى خصوص ما تلبس بالمبدأ فى الحال ومجازفاً انقضى عنه
كالتلبس^١ به فى الإستقبال او حقيقة فيما يعمهما؛
وقبل الخوض فى المسألة وبيان الأقوال والإستدلال فيها، ينبغى تقديم أمور:

احدها:

أن المراد بالمشتق هيهنا ليس مطلق المشتقات، بل خصوص ما يجرى منها على
الدّوات وينطبق عليها وما يكون مفهومه ومعناه منتزعاً من الذات بملاحظة إتحادها مع المبدء
وإتصافها به كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة، بل وصيغ المبالغة وأسماء
الأزمنة والأمكنة والآلات، كما هو ظاهر العنوانات وصريح بعض المحققين، مع عدم
صلاحية ما يوجب إختصاص النزاع ببعضها إلا التمثيل^٢ وهو غير صالح كما هو واضح،
فلأوجه لما زعمه بعض الأجلة من الإختصاص بإسم الفاعل وبمعناه من الصفات المشبهة
وما يلحق بها، وخروج ساير الصفات عن محل النزاع، ولعلّ منشأ توهم مسلمية ما ذكره من
خصوص المعنى لكلّ منها من دون تمشية النزاع فى المشتق فيه، وهو كما ترى؛ وإختلاف
أنحاء التلبس بالمبدء أحسب إختلاف ما يراد من مبادئ المشتقات من الفعلية والإستعداد،
حسب ما نشير إليه، لا يوجب التفاوت فيها فيما هو الماهم من محل النزاع، كما لا يخفى.
ثمّ أنه يمكن أن يدعى أنه كما ليس المراد بالمشتق هيهنا مطلق المشتقات، كذلك
ليس بمختصّ به، بل مطلق ما كان جارياً على الذات كان مفهومه منتزعاً عنها بملاحظة
إتحادها مع عرض او عرضى، كالزوجية والحرية والرقية إلى غير ذلك، مشتقاً كان او جامداً،

٢ — اى التمثيل ببعضها فى كلماتهم (منه).

١ — خ ل: كالتلبس.

وذلك بأن يدعى أن النزاع إنما وقع بعد الفراغ عن عدم كون ما كان مفهومه منتزعا عن متناز
نفس الذات ومرتبة الذاتيات، كالحجر والمدرو الحيوان والبشر حقيقة إلا في خصوص ما إذا
كانت الذات باقية والذاتيات محفوظة في أن ما كان مفهومه منتزعا لا عن هذه الرتبة، بل عن
مرتبة إتصاف الذات بصفة خارجة عن حقيقتها مشتقا كان اوجامدا، يكون حقيقة في
خصوص ما إذا كان الإِتصاف في الحال، ومجازا فيا إذا كان في المضي كاستقبال، او حقيقة
فيما يعمها، كما يشهد بذلك ما عن الإيضاح^١ في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان
كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة، ما هذا اللفظ: «يحرم المُرْضعة الاولى والصغيرة مع الدخول
بأحدى الكبيرتين بالاجماع، وأما المُرْضعة الاخيرة ففي تحريمها خلاف، فاخترنا والذي
المصنّف (ره)، وابن إدريس تحريمها لأن هذه تصدق عليها انها امه زوجته، لأنه لا يشترط في
صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه، فكذا هنا، فتأمل».

ويشهد به أيضاً ما عن المسالك^٢ من ابتناء الحكم في هذه المسألة على القولين
في مسألة المشتق فراجع، وإن أبيت إلا عن إختصاص محل النزاع المعروف بالمشتق
كما هو قضية الجمود على ظاهر لقطه، فهذا القسم من الجوامد أيضاً ممّا وقع فيه
النزاع، كما سمعت ما عن الإيضاح والمسالك.

ثانها:

انه قد عرفت عدم وجه لاختصاص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات،
بل يعم جميعها.

نعم ربما يشكل تمشيه إلى اسم الزمان فإن الذات التي يجري عليها اسمه هي نفس
الزمان المنقضى والمتصرم بنفسه، فلا يبقى هناك ذات، كي يقع النزاع في الوصف الجارى
عليها في أنه حقيقة في خصوص حال التلبس اوفى الأعم، كما لا يخفى على المتأمل.
والجواب أنه يشكل لو كان النزاع في كونه حقيقة في خصوص ما انقضى عنه
التلبس او مجازاً، لا فيا إذا كان في كونه حقيقة فيما يعمه اوفى خصوص التلبس في الحال، فإن
إنحصار مفهوم عام في فرد واحد كما في المقام لا يوجب أن لا يكون العام موضوعاً له اللفظ، وأن
يكون الفرد موضوعاً له بلا كلام، كيف وقد وقع النزاع فيا وضع له اللفظ الجلالة، فتدبر
جيداً.

١ - ايضاح الفوائد ٥٢/٣.

٢ - مسالك الافهام: كتاب النكاح - فصل في اسباب التحريم (باب فيا لو كان له زوجتان و زوجة
مرضعة...)»

ثالثها:

أنه من الواضح خروج الافعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع لعدم صدقها و جريانها على الذوات المتلبسة بالمبدأ أصلاً، أمّا المصادر المزيد فيها، فلضرورة أنها يكون موضوعاً لما قام بالذوات كالمصادر المجردة، فلا يجري عليها أبداً كى يقع النزاع فى أن ذلك على نواح الحقيقة هل يكون يلحظ حال التلبس والاعتم كما لا يخفى. و أمّا الأفعال، فلأنها موضوعة لتحقيق المبادئ و حدوثها فيها على اختلاف أنحاء التحقيق من القيام بها والاحلول فيها والوقوع عليها كما فى الماضى والمضارع معلوماً ومجهولاً، اوللطلب كما فى الأمر والتهى.

إرشاد:

قد اشتهر فى السنة التحويين دلالة الفعل على الزمان حتى اخذ الإقتران بأحد الأزمنة الثلاثة فى تعريفه؛ ولا يخفى فساد عدم دلالة فعل الأمر على الزمان، بل إنها يدل على طلب المبدأ إنشاء.

نعم نفس الإنشاء فى الحال كما فى الإخبار بالماضى والاستقبال وإنما يدل على الزمان خصوصهما مع إمكان أن يقال: إن دلالتها عليه إنها يكونان بالإطلاق عند الاستناد إلى الزمانيات لأبنفسهما، وإلّا لزم القول بالمجازية والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من المجردات ونفس الزمان وهو بعيد، ضرورة أن الإسناد إليهما لا يكون بمراعات علاقة، وبدون ذلك يكون غلطاً لولم يكن حقيقة للأعم، فافهم.

نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضى والمضارع بحسب المعنى خصوصية أخرى مستلزمة لوقوع النسبة فى الماضى وفى الحال والاستقبال فى المضارع إذا كان الفاعل زمانياً، ويؤيده أن المضارع يكون مشتركاً معنوياً على الأظهرين الحال والاستقبال، ولا معنى له إلا أن يكون له معنى صح إنطباقه على كل منهما، لأنه يدل على مفهوم زمان يجمع بينهما ويعتمدهما، كما لا يخفى على اولى الدراية والتهى، فافهم واغتنم.

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان معنى الحرف فى المقام إستطراداً كسائر الاقسام، ولتمهد لذلك مقدّمة وهى أن الوجود الخارجى كما أنه تارة يكون موجوداً فى نفسه سواء كان بنفسه أولاً، كالواجب تعالى والجواهر، وأخرى يكون موجوداً فى غيره، كما فى الأعراض، كذلك المتصور والموجود الذهنى فتارة يكون موجوداً فيه نفسه ومتصوراً على

استقلاله ومدر كاً بجياله، واخرى يكون موجوداً في غيره ومتصوراً بتبعيته ومدر كاً على أنه من خصوصياته وأحواله.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن القسم الأول من الذهني هو المعنى الإسمي المدلول عليه بالأسماء مطلقاً، مطابقة أو تضمنناً أو التزاماً، والأفعال تضمنناً؛ والقسم الثاني هو المعنى الحرفي المدلول عليه بالحروف مطابقة، والأفعال وبعض الأسماء تضمنناً، وهذا معنى أن الحرف يدل على معنى في غيره، أي في معنى آخر يكون قائماً به ومتصوراً بتبعيته، لا أنه يدل على معنى يكون لغير لفظه، بل للفظ آخر، كي لا يكون له معنى، بل مجرد علاقة على دلالة الغير على معناه بخصوصياته المتقومة به الغير المستقلة بالمفهومية، كما توهم ذلك من كلام بعض المحققين.

والحاصل أن الدلالة على المعاني الخاصة في الخصوصيات الغير المستقلة بالمفهومية بدالين فيكون من باب تعدد الدال والمدلول، لأن وحدة الدال وتعدد، كيف وهو يستلزم الالتزام بالمجاز في الألفاظ المتعلقة لوالتزم باستعمالها في المعاني الخاصة بهذه الخصوصيات، بدهاء عدم وضعها لها، وهو بعيد لا أظن أن يلتزم به أحد وإرادة الخصوصيات بلا دلالة لفظ عليه، وهو أبعد، ودلالة الحرف عليها لا يكون إلا من باب تعدد الدال والمدلول وهو عين المأمول.

نعم فرق بين الحرف وغيره، حيث أنه لا يدل على معنى تحت لفظه، بل على ما تحت المتعلقة لما عرفت من أن معناه يكون هو الخصوصية المتقومة بغيره المتصورة بتبعه، فافهم واستقم.

حل إشكال ودفع اعضاء:

وهو أن المعنى الحرفي بما هو معنى حرفي كان جزئياً لا يصدق على كثيرين، كما هو المعروف من غير نكير، سواء قلنا بأن الموضوع له الحروف وما يشابهها يكون خاصاً أو عاماً كالوضع فيها، فإن المستعمل فيه لا محالة خاصاً، ومعه كيف يكون الحروف غالباً مستعملة في معاني كلية يصدق على كثيرين، بل في مفاهيم عامة شاملة لمفاهيم متعددة كلية صادقة كل منها على كثيرين، يصح عن يعبر عن كل بحرف، كما إذا استعمل في الجامع بين الظرفية والمصاحبة مثلاً، والتحقيق في الحل أن المعنى الحرفي كما مر في الإشكال وإن كان بما هو معنى حرفي جزئياً حقيقياً لا يصدق على كثيرين أصلاً لأنها بما هو كذلك معاني آلية ملحوظة ربطاً بين المتعلقة، فيكون متعبدة باللاحاظ، ومعه لا يكاد يصدق على كثيرين، بل لو

استعمل حرف في معنى ألف مرة كان في كل مرة مستعملاً في فرد غير ما استعمل فيه في اخرى
إلا أن ذلك لاينا في كون نفس المعنى الملحوظ كذلك عاماً تحته كانت كليات، فضلاً عن
جزئيات حقيقة كما لا يخفى، وإنما ينافي لو كان تشخصها اوجزئيتها بالمشخصات
الخارجية التي يصح بها أن يقال عليها المفاهيم بالحمل الشائع الصناعي، لا ما كانت جزئيتها
بهذا المعنى، اى بواسطة لحاظ المفهوم العام ربطاً بين المتعلقات.

وقد انقدح بذلك فساد التوفيق بين ما هو المعروف من كون المعنى الحرفي جزئياً بين
كونه غالباً معان كلية بأن المراد كونه جزئياً إضافياً، فلا ينافي كونه كلياً، فإنه قد عرفت
أنه يكون جزئياً حقيقياً بما هو معنى حرفي، إلا أنه لا ينافي كونه كلياً بما هو معنى إسمي و
من الواضح أن مراد المتكلم أنه بما هو يكون مفهوماً حرفياً جزئياً، لا بما هو يكون إسمياً.

كما انقدح انحلال ما في إنشاء الطلب الجامع بين الايجاب والاستحباب بصيغة
الأمر، او الجامع بين الحرمة والكراهة بصيغة التهي من الاشكال، وهو أنه كيف يمكن أن
يوجد وينشأ الجامع بين الظلين، والشئ ما لم يتشخص لم يوجد، حيث ظهر أن التشخص
في الوجود الإنشائي وبحسب مشخصاته لا ينافي كلية المعنى في نفسه وعدم إباحة عن الحمل
على كثيرين في حد ذاته، كما أن التشخص بحسب الوجود الذهني لا ينافي في كليته
كذلك، ولا تنحزم بذلك قاعدة أن الشئ ما لم يتشخص لم يوجد أصلاً، ضرورة أن المراد أن
الشئ لا يكاد أن يوجد بوجود ما لم يتشخص بالمشخصات الحسية، لا بحسب وجود آخر.

هذا، مع أنه لا وجه لاختصاص الإشكال بما إذا استعمل الأمر في الطلب المطلق،
بل يعم ما إذا استعمل في خصوص الايجاب او الاستحباب غالباً لو لم يكن دائماً، فإنه أيضاً
كلّى يصدق على كثيرين فيما إذا كان الخطاب إلى متعدد او بمتعدد كما لا يخفى.

رابعها

أنه ليس إختلاف المشتقات في الدلالة على التلبس بالمبدأ فعلاً تارة، وإستعداداً أو قوة اخرى
بحسب الهيئة، بل من حيث المادّة حيث يراد منها فعلية المبدأ، واخرى قوّته واستعداده خبراً
من الكتابة في الكاتب تارة فعلياً، واخرى صنعتها وحرفتها، فلا يكون ذلك موجباً لإختلاف
الهيئة بحسب الدلالة أصلاً، كما لا يخفى.

ومن هنا إنقدح أن الأوصاف المأخوذة من المبادئ التي تكون حرفة وصناعة، او
إستعداداً أو قوة، كما هو الحال غالباً في أسامي الآلات، وأحياناً في أسامي الأزمنة والأمكنة
حالتها حال ساير الاوصاف الجارية على الذوات في الدلالة على التلبس بالمبدأ على أنحاء
المختلفة كما مرّت إليه الإشارة. وبالجمله إختلاف المشتقات من حيث المبادئ أو أنحاء

التلبسات لا يوجب تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها فيها هيناً، كما لا يخفى.

خامسها

أنّه يكون المراد من الحال في عنوان المسألة حال التلبس مطلقاً لا خصوص حال التطق، ضرورة أنّ مثل «لُكَّان زيد ضارباً أمس» أو «يكون ضارباً غداً» حقيقة إذا كان التلبس بالضرب في الغد أو أمس، فالتلبس بالمبدأ وإن انقضى في أحدهما ولم يتحقق بعد في الآخر، إلّا أنّ جرى المشتق على الذات وتوصيفها به إنّما هو بلحاظ زمان التلبس لا التطق، كى لا يكون إلا تصاف به بعد الإنقضاء أو قبله، ولأينا في ذلك ما حكى من الاتفاق على مجازية مثل «زيد ضارب غداً» فإنّ الظاهر أنّ ذلك لأجل أنّ الظاهر أنّ قيد (غداً) إنّما هو لبيان زمان التلبس لا النسبة، وأن زمانها الحال كما هو قضية إطلاقها، فيكون الاتصاف في الحال، مع ان التلبس بالمبدأ في الاستقبال.

ومن هنا ظهر الحال في مثل «زيد ضارب أمس» وأنّه داخل في محل الخلاف والإشكال، ويمكن أن يجعل لفظة (غداً) و (أمس) قرينة على بيان زمان النسبة أيضاً، فيكون المثالان حقيقة، لكنه خلاف الظاهر لأنهما ظاهراً لمجرد بيان زمان التلبس، فتدبر جيداً.

وبالجملة لا ينبغي التأمل في كون المشتق حقيقة فيما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، وإنّما النزاع في كونه حقيقة في خصوصه أو الأعم، بأن يكون موضوعاً لمفهوم عام يصدق حقيقة على الذات المتلبسة بالمبدأ بعد الإنقضاء كما يصدق عليها بلحاظ الحال بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما أجرى عليها في الحال بلحاظ التلبس في الاستقبال.

نعم ربّما يتوهم من لفظ الحال زمانه، لكثرة، إطلاقه في قبال الماضي والإستقبال، لكنه في غير محله، لوضوح الحال مع كثرة القرائن التي يطلع عليها المتتبع في كلماتهم، وتفكيك إتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومنه الصفات الجارية على الدّوات، ولأينا فيه إشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الإستقبال، ضرورة أنّ الغرض أن يراد أحدهما ببدال آخر، مع أنّه لو كان بدلالته فهو أعم من أن يكون على نحو الحقيقة، أو على نحو المجاز، كيف وقد اتفقوا على كونه مجازاً في الإستقبال.

لا يقال: لعل المراد بالحال هيناً أيضاً زمانه، وكان دعوى الظهور فيه ولو من أجل

دعوى الإنصراف والإنسباق من الإطلاق بنفسه أو بمؤنة مقدمات الحكمة .
لأننا نقول: الظاهر أنهم في مقام تعيين ما وضع له، لا ما ينصرف إليه بإطلاقه ولو بمؤنة مقدمات الحكمة، فإنه لا ننكر السياق التلبس في الحال عند الإطلاق، كما أنه غالباً قضية مقدمات الحكمة، كما لا يخفى^١.

سادسها

أنه لا أصل في المسألة يعول عليه عند الشك، فإنه كما أن الأصل عدم ملاحظة الخصوصية، كذلك الأصل عدم ملاحظة العموم إلا أن يحرز ملاحظة العام، وكان الشك في ملاحظة خصوصية معه، لكن الأصل حينئذ وإن كان عدم ملاحظتها إلا أنه لا دليل على اعتباره في إثبات الوضع؛ وأما ترجيح الإشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة، فمنوع لعدم الغلبة أولاً وعدم نهوض حجة على الترجيح ثانياً؛ وأما الأصل العملي فيختلف في الموارد، فأصالة البرائة في مثل «أكرم كل عالم» يقتضى عدم وجوب إكرام من انقضى عنه التلبس قبل إيجابه، كما أن إستصحاب وجوب الإكرام يقتضى وجوبه بالتسبة إلى ما انقضى عنه بعد الإيجاب، فتفظن.

إذا عرفت ما تلونا عليك، فاعلم أن الأقوال في المسألة وإن كثرت بين المتأخرين بعدما كانت ذات قولين بين قدماء الأشاعرة والمعتزلة، إلا أن ذلك لتوهم اختلاف الحال في المشتق باختلاف مباديه في المعنى أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال، وقدمت الإشارة إلى أن ذلك لا يوجب اختلاف حاله فيما نحن بصدد، كما سيأتى مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ها هو المختار، وهو اعتبار التلبس في الحال وفقاً لتأخرى الأصحاب والأشاعرة، وخلافاً لمتقدميه والمعتزلة، ويدل عليه تبادل خصوص التلبس بالمبدأ في الحال وصحة السلب عن الأعم منه ومن التلبس به في المضى كالتلبس به في الاستقبال، وذلك لوضوح أن مثل القائم والضارب والعالم، و ما يراذفها من ساير اللغات لا يصدق على من يتلبس بالقيام أو الضرب أو العلم في حال جريانها عليه ولو بسبق تلبسه بها ويصح سلبها عنه، كيف وما يقابلها ويضادها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه، ضرورة صدق القاعدة مع التلبس بالعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى^١.

وقد يقرر هذا وجهها على حده ويقال: لأريب ولا إشكال في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ التي تكون بينها مضادة كالقيام والقعود ونحوهما بحسب ما ارتكز لها من المعنى، ولولم يكن المشتق حقيقة في خصوص حال التلبس بل في الأعم، لما كان بينها^١ مضادة بل مخالفة كما لا يخفى، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ فيها أو في بعضها.

ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين على الاستدلال به من عدم التضاد بين مثل الأبيض والأسود على القول بعدم الإشتراط، بل النسبة بينها على هذا القول نسبة التخالف، لما عرفت من إرتكاز المضادة بينها عرفاً، كما يكون بين المبدئين.

ان قلت: لعل إرتكازها لأجل الإنسباق من إطلاقها، لأجل وضعها لخصوص حال التلبس.

قلت: لا يكاد أن يكون الإرتكاز من إنسباق الإطلاق لكثرة استعمال المشتق في موارد إنقضاء المبدأ أيضاً لولم يكن بأكثر.

إن قلت: على هذا يلزم أن يكون المشتق في الغالب أو الأغلب مجازاً وهذا بعيد بما لا يلائمه حكمة الوضع، فإنها تقتضي أن يكون موضوعاً لما كانت الحاجة إلى تعبيره أكثر.

لا يقال: كيف ولا يبعد أن يكون المجاز في المحاورات أكثر، فإن ذلك لو كان هو لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد. نعم قد يتفق أحياناً في أكثرية الحاجة إلى التعبير عن خصوص معنى مجازي، لكن أين هذا مما إذا كان دائماً كذلك، فافهم.

قلت: مضافاً إلى أن مجرد الإستبعاد غير ضائر بالمراد مع مساعدة ما تقدم من الوجوه عليه، وبدونها كان المتبع هو الأصل كما لا يخفى؛ أن ذلك إنما يلزم لولم يكن استعماله في تلك الموارد بلحاظ خصوص حال التلبس، مع أنه بمكان من الإمكان، فإنه يصح مثلاً أن يقال: جاء الضارب أو الشارب بلحاظ حال تلبس الجائي بالمبدأ، لا بلحاظ حال إقتضائه حين مجيئه، فإراء منه: جاء الذي كان ضارراً بآقبل مجيئه، لا من كان كذلك حينه، كي يستلزم الإستعمال بلحاظ هذا الحال، وجعله معنوياً بهذا العنوان بمجرد التلبس قبل المجيء.

ولا يخفى أنه لو كان المعنى ما يعم الحالين، ليصح الإستعمال بلحاظهما لإنطباق المعنى على الذات حقيقة في كليهما.

وبالجملة كثرة الإستعمال في حال الإنقضاء يكفي مانعاً عن دعوى إنسباق

خصوص التلبس من الإطلاق، إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد ولو بالإنطباق لوجه لملاحظة حالة أخرى في الإستعمال كما لا يخفى، بخلاف ما إذا لم يكن للمعنى هذا العموم والقابلية، فإن إستعمال المشتق مجازاً في الذات بلحاظ حال الإنقضاء وإن كان ممكناً، إلا أنه كان بلحاظ حال التلبس بمكان من الإمكان، وكان على نحو الحقيقة بلحاظ هذا الحال، فلا وجه لجرى المشتق على الذات مجازاً وملاحظة العلاقة مع إمكان جريه عليها حقيقة بدون ملاحظتها، وهذا غير إستعمال اللفظ مجازاً في معنى لا يصح إستعماله فيه حقيقة كما لا يخفى، فافهم.

ثم إنه ربما أورد على الإستدلال بصحة السلب بما حاصله: أنه إن اريد بصحة السلب صحته مطلقاً، فغير سديد؛ وإن اريد مقيداً، فغير مفيد، لأن علاقة المجاز هي صحة السلب المطلق.

وفيه أنه إن اريد بالتقيد، تقيد المطلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق كما هو واضح، فصحة سلبه وإن لم يكن علامة ليكون المطلق مجازاً فيه، إلا أن تقيدته ممنوع؛ وإن اريد تقيد السلب بغير ضائر بكونها علامة، ضرورة صدق المطلق على أفرادها على كل حال، مع إمكان منع تقيدته أيضاً بأن يلحظ حال الإنقضاء في طرف الذات الجارى عليها المشتق، فيصح سلبه مطلقاً عنها بلحاظ هذا الحال. كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جيداً.

ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه التلبس بين كون المشتق لازماً كالقائم والقائد، او متعدياً كالضارب، ضرورة صحة أن يقال لمن كان متلبساً بالضرب، ولا يكون متلبساً به إلا أنه ليس بضارب الآن، وأما إطلاق الضارب عليه في الحال، فإن كان بلحاظ حال التلبس، فهو على نحو الحقيقة بلا إشكال كما عرفت، وإن كان بلحاظ الحال، فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا دلالة فيه على أنه يكون على نحو الحقيقة كما لا يخفى؛

وإيضاً لا يتفاوت في صحة السلب عنه بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه، لما عرفت من وضوح صحته مع عدم تلبسه به أيضاً وإن كان مع تلبسه اوضح. ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل على التفصيل ويأتى حال بعضها.

حجة القول بعدم الإشتراط وجوه:

الأول: التبادر، وقد عرفت أن المتبادر إنما هو خصوص حال التلبس.

الثاني: عدم صحة السلب في مثل مضروب ومقتول عما انقضى عند المبدأ.

وفيه أنّ عدم صحّة السلب في مثلها إنّما هو لأجل أنّه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس باقياً في الحال، لا ما كان منقضيّاً، كما يكون الأمر في مثل مقتول كذلك جزماً، وقد عرفت في بعض المقدمات أنّ التصرف في المبدأ لا يوجب التصرف في المشتقّ بما هو مشتقّ، كما هو محلّ التقصص والإبرام ومورد البحث والكلام. وأما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل، فإنّما لا يصحّ السلب لو كان بلحاظ حال التلبس الوقوع كما عرفت، لا بلحاظ الحال أيضاً، لوضوح صحّة أنّ يقال: أنّه ليس بمضروب الآن، بل كان.

الثالث: استدلال الإمام عليه السّلام تأسيساً بالتبّي، كما عن غير واحد من الأخبار^١ بقوله «لا ينال عهدى الظالمين»^٢ على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة تعرضاً على من تصدّى لها ممّن عبد الصنم مدة مديدة، ومن الواضح توقّف ذلك على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، وإلا لما طاول التلبس^٣، ثم لإقتضاء تلبسهم بالظلم وعبادة الصنم حين التصدّي لذلك؛ والجواب منع التوقف على ذلك، بل يتم ولو كان موضوعاً للمتلبس، وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة.

وهي أنّ الاوصاف العنوانيّة التي تؤخذ في موضوعات الأحكام يمكن أن يكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو الحقيقة موضوعاً للحكم لمعهوديته بهذا العنوان وتلبسه به من دون مدخليته لإتصافه به فيه أصلاً.

ثانيها: أن يكون مع ذلك إشارة إلى عليّة مبدأ الاشتقاق للحكم، مع كون مجرّد الإتصاف به كافياً ولو بعد الإنقضاء.

ثالثها: أن يكون هو الموضوع بحيث يدور الحكم مداره وجوداً أو عدماً.

ومن الواضح أنّ كلّ واحد من هذه الأقسام التي تختلف باختلافها الآثار والأحكام، إنّما يكون بقرينة حال أو مقال، أو مناسبة مرتكزة، أو مقدمات حكمة.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ هذا الوجه إنّما يتمّ لو كان الوصف العنواني في الآية^٤ الشريفة على التحوال الأخير، ضرورة انه على ذلك لو لم يكن المشتقّ للأعمّ لما تمّ بعد التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدّي، فلا بدّ بأن يكون للأعمّ ليكون حين التصدّي حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم، وأمّا إذا كان على النحو الثاني فلا، كما

٢ - البقرة/١٢٤.

١ - الاصول من الكافي ١/١٧٥.

٤ - البقرة ١٢٥.

٣ - خ ل: التعرّض.

لا يخفى؛ وقرينة على انه على النحو الاول، لولم نقل بنومنها على التحو الثاني، فإن الآيه^١ الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة، وعظم خطرهما، ورفعة محلها، وأن لها خصوصية من بين المناصب الشرعية، والمناسب بهذه المرتبة العظيمة والرتبة الجليلة، هو عدم التلبس بالظلم أصلاً، كما لا يخفى.

إن قلت: نعم. ولكن الظاهر أن الإمام عليه السلام إنما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضعاً، لا بقرينة المقام مجازاً، فلا بد أن يكون للأعم، وإلا لماتم كما عرفت.

قلت: نعم، ولكنه لا يستلزم كونه جرى على النحو الثاني أن يكون مجازاً، بل يمكن أن يكون حقيقة لو كان جرى الوصف في الآية بلحاظ حال التلبس كما عرفت، فيكون معنى الآية^٢، والله العالم: أن المعنون بعنوان الظالمية والمتصف بها في أن لا يليق بمنصب الإمامة أبداً، ولا ينال عهدي الخلافة أصلاً. ومن الواضح أن إرادة هذا المعنى لا يستلزم الإستعمال بلحاظ غير حال التلبس لتكون مجازاً بناء على الإشتراط.

ومنه يظهر حال الإستدلال المفصل بين المحكوم عليه والمحكوم به بإختيار عدم الإشتراط في الأول بآية السرقة^٣ والزنا^٤ بعد إقتضاء^٥ المبدأ، حيث علم أن إرادة خصوص التلبس^٦ بالمبدأ عن السارق والسارقة والزاني والزانية، لا ينافي الإستدلال بها على ثبوت الحكم بعد الإنقضاء، أو بقاءه مع إنقضائه بأن يكون المعنى أن التلبس بالسرقة والزنا محكوم عليه في الحال بقطع اليد والجلد مطلقاً، لا بالقطع أو الجلد في الحال كما هو واضح.

هذا، مع وضوح فساد تعدد الوضع له بحسب كونه محكوماً به أو عليه كما لا يخفى. ومن مطاوى ما ذكرنا ههنا وفي المقدمات ظهر حال ساير الأقوال وما ذكرها من وجوه الإستدلال، ولا يسع المجال لتفصيلها.

بقي امور الأول

أن مفهوم المشتق على ما حقه المحقق الشريف في بعض حواشيه^٧، بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ وإتصافها به غير مركب؛ وقد أفاد في وجه ذلك أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلا لكان العرض العام داخلياً في الفصل، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء إنقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة، فإن الشيء الذي له

٣ — المائة/٣٨.

٥ — خ ل: انقضاء.

٧ — اي في حواشيه على شرح المطالع.

١ و ٢ — البقرة/١٢٤.

٤ — النور/٢.

٦ — خ ل: التلبس.

الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضرورى.

هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخصه بعض الأعظم.

وقد اورد عليه فى الفصول بأنه يمكن أن نختار الشق الأول؛ ويدفع الإشكال بأن كون التاطق مثلاً فصلاً مبنئاً على عرف المنطقيين، حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب أن يكون وضعه لغة كذلك.

وفيه أنه من المقطوع أن مثل التاطق قد جعل فصلاً بلا تصرف فى معناه أصلاً، بل بماله من المعنى كما لا يخفى.

والتحقيق أن يقال: إن مثل التاطق ليس بفصل حقيقى، بل لازم الفصل وأقرب خواصه، وإنما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم تكن ذاته معلومة، بل لا يكاد أن تعلم كما حقق فى محله، ولذا ربما يجعل لأزمان مكانه إذا كانا متساوى النسبة إليه كالحساس والمتحرك بالإرادة فى الحيوان، وإذا كان كذلك فلا يلزم دخول العرض العام فى الفصل الحقيقى، بل لازمه وخاصته، فإن مفهوم الشيء وإن كان عرضاً عاماً غير داخل فى فصل الإنسان، إلا أنه إذا خصص بالإتصاف بالتطق الظاهرى والتطق الباطنى كما هو مفاد التاطق كان من لوازمه وأقرب خواصه. وبالجمله لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء فى معنى المشتق إلا دخول العرض فى الخاصة التى هى من العرضى، لافى الفصل الذى هو ذاتى، فتدبر جيداً.

ثم اورد عليه بأنه يمكن ان يختار الوجه الثانى أيضاً؛ وبجواب بأن المحمول ليس مصداق بالشيء والذات مطلقاً، بل مقيّداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً (انتهى).

ويمكن ان يقال عدم كون ثبوت القيد ضرورياً، لا يضر بدعوى انقلاب الممكنة إلى الضرورية، فإن الجهول حينئذ إن كان ذات المقيّد وكان القيد خارجاً ولو كان التقييد داخلًا بما هو معنى حرفى، فالقضية لا محالة تكون ضرورية.

ضرورة ضرورية ثبوت الإنسان الذى هو مصداق الشيء المقيّد وذاته للإنسان، وإن كان هو المقيّد بما هو مقيّد على أن يكون القيد داخلًا فى القضية فى الحقيقة تنحل إلى قضيتين، إحداهما قضية (الإنسان إنسان) وهى ضرورية، والاخرى قضية (الإنسان له التطق) وهى ممكنة، وذلك لأن الاوصاف قبل العلم بها إخبار كما أن الإخبار بعد العلم بها اوصاف، كما أن عقد الوضع فى القضايا تنحل إلى قضية مطلقة عامة كما عند الشيخ الرئيس^١، او قضية ممكنة كما عند الفارابى، فتأمل.

لكنه (قدّه) تنظر فيه بقوله: وفيه نظر، لأن الذات المأخوذة مقيّدة بالوصف، قوة أو

فعلاً إن كانت مقيدة به واقعاً صدق الايجاب بالضرورة، وإلا صدق السلب بالضرورة، مثلاً لا يصدق (زيد كاتب بالضرورة) ولكن يصدق (زيد كاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة). — انتهى —

ولاً يذهب عليك أن صدق الايجاب بالضرورة بشرط الوصف لا يصح دعوى الانقلاب إلى الضرورية، ضرورة صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية، ممكنة كانت او غيرها، كما لا يضرها صدق السلب كذلك بشرط عدم الوصف، لضرورة السلب بشرط عدم المحمول، وشرط الوصف أو شرط عدمه، ومن قبل شرط المحمول أو شرط عدمه، والدعوى إنقلاب مادة الإمكان ضرورة فيما كانت مادته ذلك واقعاً لا بشرط، فيلزم أن يصدق ضرورياً ما لا يصدق إلا ممكناً.

وبذلك ظهر عدم جواز التمسك بهذا البيان على إبطال الوجه الأول أيضاً، كما زعمه (قده)، لأن حقوق مفهوم الذات والشئ لمصاديقها إنما يكون ضرورياً مع إطلاقها، لا مطلقاً ولومع التقييد، إلا بشرط تقييد المصاديق به أيضاً، وقد عرفت حال الشرط، فافهم.

ثم أنه لو جعل التالي في هذه الشق لزوم أخذ العنوان في الفصل، ضرورة أن الشئ الذي له التطق هو الإنسان، كان أليق بالشق الأول كما لا يخفى، وأنسب بفساد ذلك مطلق ولولم يكن مثل التاطق بفصل حقيق، ضرورة بطلان أخذ الشئ في لازم فصله أيضاً؛ هذا، ومما يدل على بساطة مفهوم المشتق، القطع بعدم تكرار الموصوف في مثل (زيد كاتب) مع لزوم التكرار من أخذ الشئ فيه مفهوماً أو مصداقاً.

ثم أن معنى البساطة بحسب المفهوم وحدانيته إدراكاً وتصوراً، بحيث لا يتصور عند تصوّره إلا شئ واحد لأشياء وإن انحلّ بالتعمّل إلى شئ وشئ كإحلال مثل مفهوم الحجر والشجر إلى شئ له الحجرية والشجرية، مع وضوح بساطته. وبالجمله الإنحلال بالتعمّل العقلي لا ينثلم به بساطة المعنى ووحدته، وإلى ذلك يرجع التفرقة بين الحد والمحدود بالتفصيل والإجمال، مع ما هما عليه من الإتحاد ذاتاً ومفهوماً، فتأمل.

الثاني

الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنه مفهوماً لا يابى على الجرى على ما اتّصف

١ — وتحقيق ذلك في إلهيات الشفاء لابن سينا، ومن شاء فليراجع إليه.

بالمبدأ، ولا يعقل الحمل عليه لما هما عليه من نحو من الإِتِّحاد، بخلاف المبدأ فإنه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان هو غيره، لا هو هو، وإنَّما يكون ملاك الحمل والجرى نحو من الإِتِّحاد والهوية ذاتي، وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أنَّ المشتق يكون لا بشرط، أي يكون معناه بنفسه، بحيث لا يأبى من الإِتِّحاد والحمل، والمبدأ بشرط لا، أي معناه بذاته يأبى عن الإِتِّحاد ويعقل^١ عن الحمل. وصاحب الفصول حيث توهم أنَّ مرادهم من لا بشرط وبشرط لا ههنا، ما يرد على الماهية الواحدة من الإعتبارات الظارية عليها من ملاحظتها^٢ تارة مع عدم ملاحظة شئ معها، وأخرى مع ملاحظته، حكم بعدم إسقامة الفرق بذلك، و جزم بامتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبر^٣ لا بشرط، وغفل عن أنَّ المراد من لا بشرط، عدم إباء المعنى بنفسه عن الجرى والحمل إذا لوحظ كما هو معنى الضارب وما يرافقه من سائر اللغات، ومن بشرط لا، إباطه بذاته عن ذلك، كما هو معنى الضرب ومرادفاته.

ثم لا يخفى تحقق ملاك الحمل وهو الإِتِّحاد من وجه والمغايرة من آخر، بين المشتقات والذوات المتصفة بالمبادئ، ولا يعتبر معه من ملاحظة التركيب بين المتغاير كذلك، وإعتبار كون المجموع منها بما هو مجموع واحداً، بل يكفي ملاحظة إتحادهما ذاتاً كما في حل الذاتيات وإتحادهما وجوداً كما في حل العرضيات، كيف ولو كان الملحوظ في طرف الموضوع أخذ المجموع من حيث المجموع واحداً، لا ذات المجموع، لما كان الحد التام فيما إذا حل على المحدود مساوياً له اجزاء، ولزم زيادة جزء إعتباري في المحدود، وهو ملاحظة مجموعها من حيث المجموع واحداً في طرفه، مع بداهة لزوم مساوات الحد ومحدوده.

هذا، مضافاً إلى وضوح أنَّ الموضوع في التحديدات وغيرها من القضايا ليس إلا نفس معاني ألفاظها؛ ومن المعلوم أنَّها ليس إلا ذاتها، لأمع لحاظ إتحادهما وتركيبها مع محمولاتها.

وبالجمله المعتبر في الحمل مع المغايرة من وجه الإِتِّحاد ذاتاً، كما في الحمل الأولي الذاتي، او وجوداً، كما في الحمل الشايع الصناعي، والتركيب الإعتباري لولم يخل بالإِتِّحاد المعتبر لإستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية لا دخل له في حصوله وتحققه.

فانقدح بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام، وعليك بالتأمل التام

في أطراف الكلام، وفي كلامه موارد للتظير يظهر بالتأمل وإمعان النظر، فتدبر.

الثالث

لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ وما يجري عليه المشتق مفهوماً وان لم يكن بينها مغايرة عينا وخارجاً، فلا يصدق الوجود على الوجود المصدري حقيقة، ويصدق كذلك على الوجودات العينية الخارجية بناءً على أصالة الوجود لعدم المغايرة المعتبرة فيه وتحققها فيها، ضرورة أنه من المفاهيم، وليست هي هناك كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر أن صدق العالم والقادر والرحيم، إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال عليه تعالى يكون على نحو الحقيقة، على ما ذهب إليها أهل الحق من عينية صفاته تعالى أيضاً لمكان المغايرة المعتبرة في الصدق على نحو الحقيقة أي المغايرة المفهومية، ضرورة أن مثل العلم ليس بمفهومه عين ذاته المتقدمه، بل بمصادقه وعينه الخارجي، أي ليس في الخارج شيء بجذاء العلم غير ذاته تعالى، بخلاف غيره.

ومنه إنقذ ما في الفصول من الإلتزام بالتقل، والتجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناءً على الحق من عينيته، لعدم المغايرة المعتبرة بالإتفاق، وذلك لما عرفت من أن المغايرة المعتبرة بالإتفاق إنما هي المغايرة بحسب المفهوم، وهي متفق عليها فيه تعالى، وإنما الإتحاد والعينية في العين والخارج.

ثم أنه بعد الإتفاق على اعتبار المغايرة في صدق المشتق على الحقيقة كما عرفت رفع الخلاف في اعتبار قيام المبدأ في صدقه كذلك وعدم اعتبارها، وقد استدلت من قال بعدم الإعتبار بصدق الضار والمولم مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمولم.

والتحقيق أنه لا ينبغي أن يرتاب أحد من أولى الأبواب في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات، وجريه من التلبس بالمبدأ بنحو على اختلاف أنحاء من القيام صدوراً، أو حلولاً، أو وقوعاً عليه، أوفيه، أو إنتزاعه عنه مع إتحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالى على ما أشرنا إليه آنفاً، أومع عدم تحقق إلا للمتبرع عنه كما في الاوصاف والإعتبارات التي لا تحقق لها إلا بتحقيق منشأ إنتزاعها، ولا يكون بجذائها في الخارج شيء ويكون من الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة.

وبذلك إنقذ أنه يكفي في صدق مفاهيم الصفات مثل العالم والعدل ونحوهما عليه تعالى حقيقة إنتزاع مفهوم المبادئ عن ذاته المقدسة، كما يكفي في ذلك صحة الإنتزاع عما يصدق عليه مثل المالك والمولى، والواجب والممكن ونحوها، غاية الأمر إتحاد المنتزع والمنتزع عنه في صفاته تعالى ذاتاً بخلافه، وذلك من الأمور الخفية

لَا يَضُرُّ بِالصَّدَقِ عَرَفًا عَلَى نَحْوِ الْحَقِيقَةِ إِذَا كَانَ لَهَا مَفْهُومٌ يَصْدُقُ عَلَيْهِ حَقِيقَةٌ وَلَوْ بَعْدَ التَّأَمُّلِ وَالتَّعَمُّلِ عَنِ الْعَقْلِ وَالْعَرَفِ، إِنَّمَا يَكُونُ مَرْجَعًا فِي خُصُوصِ تَعْيِينِ الْمَفَاهِيهِ لَا تَطْبِيقِهَا عَلَى مُصَادِقِهَا.

وَبِالْجُمْلَةِ أَنَّ الصِّفَاتِ الْجَارِيَةِ عَلَيْهِ تَعَالَى وَعَلَى غَيْرِهِ مِثْلُ الْعِلْمِ وَالْعَدْلِ وَنَحْوِهِمَا يَكُونُ بِمَفْهُومٍ وَاحِدٍ وَمَعْنَى وَارِدٍ صَادِقٍ عَلَيْهَا، لِتَحَقُّقِ مَا هُوَ مَلَكَ صَدَقَ الْمَشْتَقُّ مِنَ الْمَغَايِرَةِ مَفْهُومًا، وَنَحْوِ مِنَ التَّلَبُّسِ وَالْقِيَامِ عَيْنًا مِنْهَا تَصَادِقُ مَا يَكُونُ أَنَّهُ بِنَحْوِ مِنَ الْإِتِّحَادِ وَالْعَيْنِيَّةِ فِيهِ تَعَالَى، وَفِي غَيْرِهِ بِنَحْوِ الصَّدُورِ أَوِ الْحُلُولِ، فَهِيَ بِالْمَعْنَى الَّتِي تَصْدُقُ بِهِ عَلَى غَيْرِهِ صَادِقَةٌ عَلَيْهِ تَعَالَى، فَلَا وَجْهَ لِمَا التَّزَمَ بِهِ فِي الْفُصُولِ مِنْ نَقْلِ الصِّفَاتِ الْجَارِيَةِ عَلَيْهِ تَعَالَى عَمَّا هِيَ عَلَيْهِ مِنَ الْمَعْنَى كَمَا لَا يَخْفَى، كَيْفَ وَلَوْ كَانَتْ بِغَيْرِ مَفَاهِيمِهَا الْعَامَّةِ جَارِيَةٍ عَلَيْهِ تَعَالَى، كَانَتْ غَيْرَ مَفْهُومِ الْمَعْنَى؛ وَالْعَجَبُ أَنَّهُ جَعَلَ ذَلِكَ عِلَّةً لِعَدَمِ صَدَقِهَا فِي حَقِّ غَيْرِهِ، وَهُوَ كَمَا تَرَى، لَوْضُوحِ صَدَقِهَا فِي حَقِّ الْغَيْرِ.

فَقَدْ انْقَدَحَ بِمَا حَقَّقْنَاهُ مَا فِي الْإِسْتِدْلَالِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ، وَفِي الْحَاكِمَةِ بَيْنَ الظَّرْفَيْنِ مِنَ الْخَلَلِ، فَتَأَمَّلْ.

بَقِيَ الْكَلَامُ فِي أَنَّ التَّلَبُّسَ بِالْمَبْدَأِ عَلَى أَنْحَائِهِ حَقِيقَةٌ وَبَلَا وَاسْطَةُ فِي الْعُرُوضِ هَلْ يَعْتَبَرُ فِي صَدَقِ الْمَشْتَقِّ عَلَى الْمُتَلَبِّسِ أَوْ يَكْفِي التَّلَبُّسُ مُطْلَقًا وَلَوْ بِهَذِهِ الْوَاسْطَةِ، مِنْ دُونِ لَزُومِ مَجَازٍ فِي الْكَلِمَةِ، فَإِنَّ غَايَةَ الْأَمْرِ كَانَ الْمَجَازُ فِي الْإِسْنَادِ إِلَى غَيْرِ مَا هُوَ لَهُ الظَّاهِرُ، هُوَ الثَّانِي، كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ ظَاهِرُ الْفُصُولِ، بَلْ صَرِيحُهُ، وَلَعَلَّهُ كَانَ مِنْ بَابِ الْخِلْطِ بَيْنَ الْمَجَازِ فِي الْإِسْنَادِ وَالْمَجَازِ فِي الْكَلِمَةِ، وَهُوَ هِيَ هُنَا مَحَلُّ الْكَلَامِ بَيْنَ الْأَعْلَامِ. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَعَالَى وَهُوَ خَيْرُ خَتَامٍ.

٨

«فائدة»

في

الشبهة المحصورة

إذا علم التكليف بين أطراف محصورة فهل يجب موافقته قطعاً، أو لا يجب إلاّ احتمالاً، أو لا يجب أصلاً؟ وتحقيق ذلك يستدعى رسم^١ امور:

أحدها

أنّ للتكليف بعد مالم يكن شيئاً مذكوراً يكون مراتب من الثبوت: (الاولى) ثبوته بمجرد ثبوت مقتضيه من دون إنشائه وتشريعه. (الثانية) ثبوته به مع إنشائه من دون فعلية بعث أو زجر، ككثير من الأحكام في صدر الإسلام ممّا لم يؤمر النبي بتبليغه وإظهاره. (الثالثة) ثبوته به مع فعلية البعث والزجر، من دون قيام الحجة عليه، فلا يكون على مخالفته إستحقاق ذم من العقلا ولا عقوبة من المولى. (الرابعة) ثبوته به مع قيامها عليه، فيستحق على مخالفة العقوبة. وقد بسطنا الكلام في اثباتها وإنفكاك السابقة عن اللاحقة فيما علّقناه جديداً على مباحث القطع والظن من رسائل شيخنا العلامة أعلى الله مقامه.

ثانيها

أنّه لا يخفى أنّ الحكم مالم يصل إلى المرتبة الثالثة غير مقتض لوجوب الإطاعة والموافقة عقلاً، لكونه فاقداً في الاولين لما به قوام الحكم وحقيقته وروحه، فيكون فيها أو في الاولى منها داخلاً فيما سكّ الله عنه رحمة منه على العباد، كما روى عن امير المؤمنين عليه السلام «إنّ الله حدّد حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا

تعصوها، فسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله عليكم»^١
فلو علم به تفصيلاً أو إجمالاً لم يجب موافقته كى يكون مخالفته موجباً للعقوبة، ولا يكون
هذا إلا من باب عدم كون الخطاب بمجرد تحريم أو إيجاباً حقيقة وإن كان به
إنشاؤهما.

ولا يخفى أن هذا لا ينافي وجوب اتباع القطع مطلقاً، بداهة اختلاف آثار
القطع حسب اختلاف المقطوع إقتضاء، فقضيته وجوب اتباع القطع إنما هو ترتيب ما
للقطع أو المقطوع من الآثار، فالعلم بالحكم فى كل مرتبة إنما يوجب ترتيب ما له من
الأثر فى هذه المرتبة، لا ماله فى جميع المراتب من الآثار، وهذا فى الوضوح كالنار على
المنار، بل كالشمس فى رابعة النهار.

ثالثها

إن الحكم الواقعى الذى لا ينافيه ما يخالفه من الأحكام الظاهرية
المجعولة للجاهل به أو بموضوعه، ويمكن التوفيق بينه وبينها ما لم يبلغ المرتبة الثالثة، و
أما معه فلا يكاد أن يصح جعل حكم على خلافه، بداهة لزوم نقض الغرض،
ضرورة أنه لا يصح مع البعث الفعلى على شىء مثلاً أن تزجر عنه أو تبيح تركه؛ وقد
فصلنا الكلام فى التقض والإبرام فى التعليقة الجديدة فى مسألة إمكان التعبد بالظن،
ومن أراد التفصيل فليراجعها.

ومنه إنقذ صحة إباحة جميع الأطراف التى علم بثبوت التكليف إجمالاً
بينها فيما لم يصل إلى المرتبة الثالثة، فضلاً عن إباحة بعضها، لإنحفاظ مرتبة الحكم
الظاهرى مع العلم الإجمالى المتقومة بالجهل^٢ فى كل واحد منها كمالاً يخفى، وعدم
منافاته لما يخالفه من الحكم الواقعى فى غير هذه المرتبة وعدم تأثير العلم فى المنافات،
بداهة ما لم يكن بينها منافات فى نفسها واقعاً، ضرورة عدم تفاوتها^٣ عما هما عليه من
المنافات وعدمها بسبب العلم بها وعدمه، فى المرتبة الثالثة بينها منافات ولولم يكن
هناك علم، ولا منافات فى غيرها مما لا يصل إليها ولو كان، فتدبر جيداً.

٢ - خ ل: الجهل بالحكم.

١ - وسائل الشريعة ٣١٢/١٨.

٣ - خ ل: على ما.

أنّ العلم مطلقاً ولو كان إجمالياً إذا تعلّق بالإلزام المولوي في المرتبة الثالثة
يوجب تنجزه بحيث يجب به موافقة القطعية إذا كان بعثه وزجره مطلقاً، أو
الإحتمالية إذا كان بمقدار يمنع عن المخالفة القطعية، ولا يوجب أزيد من المخالفة^١
الإحتمالية، ضرورة إستقلال العقل حينئذ بلزوم الموافقة القطعية أو الإحتمالية،
حسب اختلاف البعث، وعدم كون الجهل فيه عذراً يجوز معه المخالفة القطعية، كما
كان في الشبهة البدوية، وعدم إمكان جعله عذراً في الشرع، لما عرفت من لزوم نقض
الغرض منه في هذه المرتبة.

و بالجملة مراجعة الوجدان يشهد بعدم جواز المخالفة القطعية مع القطع
بالتكليف الفعلي والبعث فعلاً نحو شيء أو الزجر من شيء كذلك ولو كان بين شيئين.
و أمّا لزوم الموافقة القطعية أو كفاية الإحتمالية، فهو ممّا يختلف على حسب اختلاف
مراتب البعث والزجر، فلا يكون العلم الإجمالي بما هو كشف قاصراً عن الإقتضاء و
الثأثير في^٢ التنجيز، ولا بما هو جهل بالتفصيل قابلاً للعذر عقلاً، ضرورة أنّ العقل لا
يرى العبد معذوراً في المخالفة مع العلم ببعث مولاه نحو شيء يكون بين الشيئين أو
يزجره عنه، كذلك ولا شرعاً، لما أشرنا إليه في الأمر السابق من لزوم مناقضة الغرض
من جعل حكم ظاهري يخالف الحكم الواقعي في المرتبة الثالثة، فلا تعقل.

خامسها

أنّه من الواضح كما يكون إختلاف المكلفين في التكليف الشرعية في المرتبة
الأخيرة، وعدم الإختلاف في الاولى والثانية وعدم تفاوتهم بحسبها علماً وجهلاً بها،
كذلك من الواضح أيضاً الإختلاف فيها في المرتبة الثالثة؛ كيف وقد عرفت أنّه لا
يكاد أن يصحّ جعل حكم ظاهري على خلاف الحكم الواقعي الفعلي؛ ومن المعلوم
إختلاف المكلفين فيه حسب إختلاف الأمارات والاصول التعبدية أصابة وخطأ.
هذا، مع إمكان وجود موانع آخر من فعليتها بالنسبة إلى بعض الأنام، كما
كان بالنسبة إلى كثير من الأحكام، فربّ تكليف معلوم تفصيلاً لا يجب إمتثاله
عقلاً لعدم فعليته، وإن كان هذا في غاية القلّة بالنسبة إلى الأحكام المتداولة
للمتعارف من المكلفين في أمثال زماننا.

ولكنه ليس كذلك فيما إذا علم إجمالاً، إذ كثيراً ما لا يقطع بكونه فعلياً، لقيام احتمال أن يكون حال التكليف المعلوم بالإجمال بين الأطراف حال التكليف المجهول في موارد الأمارات والاصول الشرعية، ويكون حال تلك الأطراف حال هذه الموارد في الحكم عليها ظاهراً بالترخيص، حيث كانت مرتبة الحكم الظاهري فيها محفوظة إمضاء، مع عدم فعلية التكليف الذي بينها المانعة عن الحكم على خلافه ظاهراً، لما عرفت من المناقضة والمنافات بينها في هذه المرتبة.

إذا عرفت هذه الجملة فنقول:

تحقيق المقام أن العلم بثبوت التكليف بين أطراف محصورة إن كان بثبوتها فعلاً بحيث يبعث فعلاً خوفاً للواجب بينها أو ترك الحرام، فلا يحصى عن الموافقة القطعية أو الإحتمالية على حسب اختلاف البعث، كما عرفت في الأمر الرابع، فلا يجوز الإقتحام فيها على نحو يقطع بمخالفة المعلوم عقلاً.

وبعبارة أخرى أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في الإكتفاء به حجة وبرهاناً على التكليف الفعلي، بحيث يصح معه العقوبة على المخالفة من دون تفاوت بينهما في نظر العقل أصلاً بسبب ما يكون بينهما من التفاوت، كما لا يخفى على من راجع وجدانه، حيث يرى منه الجزم بعدم تفاوت في استحقاق العقوبة على مخالفة بعث المولى نحو ترك فرد من الخمرين^١ كونه معيناً أو مشتبهاً بين المايعين، ولا يجوز أن يجعل الجهل التفصيلي فيه عذراً شرعاً، لما عرفت من منافات التصرف الشرعي على خلاف المعلوم ومناقضته^٢ للغرض.

والحاصل أنه لا يتفاوت الإجمال والتفصيل في تأثير العلم للتنجيز على نحو العلية التامة بعد فرض اتحاد المعلوم فيها بحسب هذه المرتبة الثالثة التي لا تبقى معها إلا استحقاق العقوبة بإتمام الحجة وعدمه بعدم اتمامها وإن كان العلم بثبوتها بمجرد وجوده الإنشائي من دون أن يكون بعثاً فعلياً لعدم تمامية علته بعد تمامية علته إنشائه ولو لعدم استعداد المكلفين لتحصيل مثل هذا التكليف عليهم، لقرب عهدهم بالإسلام أو لغير ذلك، فلا يؤثر لزوم الموافقة مطلقاً ولو إجمالاً، بل يجوز معه المخالفة القطعية، لكنه لا لقصور المعلوم، فلو كان كذلك^٣ معلوماً بالتفصيل لم يجب أيضاً موافقته، وذلك لعدم كون إنشاء التحريم والایجاب إيجاباً أو تحريماً حقيقيين فعليين

٢ - خ ل: مناقضة.

١ - خ ل: الخمرين.

٣ - خ ل: ذلك.

كما عرفت، وموافقة الخطاب فيما ليس بعد^١ بتحريم أو إيجاب حقيقة غير واجبة بلا شبهة ولا إرتياب وإن كان العلم بثبوتها في الجملة من دون إحراز بلوغه إلى المرتبة الثالثة مع إحتتماله، فلا يجب معه الموافقة مطلقاً عقلاً، لكنّه أيضاً لا لقصور فيه بل لإحتمال القصور في المعلوم وعدم بلوغه إلى مرتبة يجب موافقته من دون قيام حجة عليه، ضرورة أنّ الحجة عليه في مرتبة لا يكون حجة عليه في مرتبة أخرى كاملاً يخفى، وبدونه يكون العقاب على تقدير بلوغه بلا بيان كما هو الحال مع العلم التفصيلي؛ وأما شرعاً فالظاهر وجوب الإمتثال والموافقة معه في خصوص صورة التفصيل لا الإجمال، وذلك لقوله «كلّ شيء فيه حلال وحرام»^٢ وقوله عليه السلام «كلّ شيء لك حلال»^٣ وقوله عليه السلام «والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين أو يقوم به البينة»^٤ وكذا حديث الرّفع^٥ والحجب^٦ وخبر «التّاس في سعة الخ»^٧ بناء على ثبوت المفهوم فيها كاملاً يخفى، حيث أنّها تدلّ على فعلية حرمة ما عرفت حرمة تفصيلاً، ولم يحجب علمه كذلك بناء على كون المراد من الحرمة المعلومة أو المعروفة هو الحرمة الواقعية لا الفعلية كما هو كذلك؛ ويظهر وجهه بالتأمل^٨، لحلية^٩ أطراف الشبهة المحصورة كغيرها من الشبهات، وذلك أمّا خبر «كل شيء فيه حلال وحرام»^{١٠} فلو صوّح^{١١} كون^{١٢} غاية الحكم بالحلية في الشبهة معرفة الحرام تفصيلاً، و أمّا خبر «كلّ شيء حلال»^{١٣} فالغاية فيه هي المعرفة التفصيلية أيضاً، ولو سلّم أنّ قوله عليه السلام «بعينه»^{١٤} تأكيد للضمير جيء به للإهتمام في اعتبار العلم، كما أفاده شيخنا العلامة (قدّه)، مع أنّ لل منع فيه^{١٥} إجمالاً واسعاً، إذ لم يكن هيهنا مقام الإهتمام، حيث لم يكن إخبار بمعرفة شيء يتوهم الإشتباه فيه ليدفع^{١٦} بالتأكيد، كما

١ - خ ل: يعد.

٢ - وسائل الشيعة ٤٠٣/١٦.

٣ - وسائل الشيعة ٩١/١٧.

٤ - وسائل الشيعة ٦٠/١٢.

٥ - وسائل الشيعة ٢٩٥/١١.

٦ - وسائل الشيعة ١١٩/١٨.

٧ - وسائل الشيعة ١٠٧٣/٢ - ح ١١.

٨ - حاشية منه: والوجه أنّ ما فيه العلم والجهل في حالتين ممّا يعنه الروايات، فيحكم عليه بالحلية والرفع والوضع في حالة، وبالحرمة فعلاً في أخرى، ومثله لا يكاد أن يصحّ له فعلية سابقة يتعلّق بها العلم، بل لو كانت، لكانت بهذا العلم، لما عرفت عدم صحّة جعل حكم ظاهريّ على خلاف حكم واقعيّ فعليّ، فتفظن.

٩ - خ ل: وعلى حلية.

١٠ - خ ل: فلظهور.

١١ - خ ل: فلوضوح ظهوره في كون غاية الحكم في المشتبه معرفة...

١٢ - وسائل الشيعة ٦٠/١٢.

١٣ - وسائل الشيعة ٦٠/١٢.

١٤ - خ ل: ليندفع.

١٥ - خ ل: عنه.

كان في مثل (رأيت زيدا بعينه) وهو واضح للعارف المتأمل، بل من القريب حالاً عن الضمير الرجّاع إلى الشيء^١، فكان حاله بحسب المؤدى، حاله بعينه في الخبر الأول كملاً يخفى، وذلك لأنّه حيث كان بعمومه شاملاً للأطراف فلا جرم كانت الغاية هي خصوص ذلك، أي المعرفة التفصيليّة لاستلزام كونها مطلق المعرفة لعدم الشمول للأطراف لإستلزامه حينئذ للتناقض في المؤدى كما يظهر بالتأمل، فلا وجه لمنع شموله لها إلّا معارضة ظهوره وعمومه لظهور الغاية في شمولها للمعرفة الاجماليّة، فكما يدلّ على حلّية كلّ واحد من المشبّهتين، كذلك يدلّ على حرمة المعلوم إجمالاً بينهما، فليكن غير دالّ على واحد منهما، لا على حلّية كلّ واحد منهما، ولا على حرمة المعلوم بينهما، ولا وجه أصلاً لهذه المعارضة، إذ لا يخفى أنّ ظهور الغاية لو كان فإنّها هو بالإطلاق، وهولاً يصحّ أن يعارض به ظهور العامّ بلا كلام، ضرورة أنّ من مقدمات ظهوره عدم البيان مع كون العامّ صالحاً للبيان، فلا وجه لرفع اليد عن عمومه إلّا على نحو دوائر، أي بسبب ظهور المطلق الموقوف على عدم العموم وتخصيصه الموقوف على ظهوره، وإلّا لا يصلح قرينة على التخصيص، فيكون بلا وجه.

والحاصل أنّ شمول الخبر للأطراف غير مستلزم لخلاف أصل وقاعدة أصلاً، بخلاف منع شموله، فإنّه مستلزم له، كملاً يخفى.

إن قلت: سلّمنا ظهور كلا الخبرين، لكنّه يجب التصرّف فيهم عقلاً، لمنافات الحكم بالحليّة لجميع الأطراف لحرمة ما علم إجمالاً بينهما من العنوان، لكونه منها.

قلت: قد عرفت بما حقّقناه فيما قدّمناه من عدم المنافات بين الأحكام المتخالفة^٢، مع قطع^٣ الإتحاد في المرتبة الثالثة، ولم يحرز بلوغه حرمة ما علم بينهما إليها، بل يحكم لأجل العموم بعد البلوغ.

لا يقال: لا مجال للتمسك بالعموم مع هذا الإحتمال، لأنّه من باب التمسك به في الشبهة الموضوعيّة.

لأنّا نقول: قد حقّق في محله جواز التمسك به فيها فيما إذا كان التخصيص عقلياً وهو هيئتها كذلك كملاً يخفى.

وقد ظهر ممّا ذكرنا في خبر «كلّ شيء حلال»^٤ الحال في خبر «والأشياء

٢ - خ ل: المخالفة.

٤ - وسائل الشيعة ٦٠/١٢.

١ - خ ل: شيء.

٣ - خ ل: عدم.

كلّهما على هذا»^١ وأما سائر الأخبار فاجمل القول فيها أنّها تدلّ بعمومها على حليّة الأطراف كسائر الشّبهات فقط لولم يكن لها مفهوم، وعلى فعلية التّكليف المعلوم أيضاً لو كان بناء على أن يكون المراد من منطوقها على هذا التّقدير ما هو المراد منها على التّقدير الأوّل.

وبعبارة أخرى كان معناها المطابق من حيث العموم والشّمول واحداً على التّقديرين وإن اختلفا في التّقييد بالإنّفاء عند الإنّفاء وعدمه مفهوماً، فحينئذ لا بدّ أن يوجد المفهوم على نحو يلائم العموم، لكن الظّاهر أن لا يكون لها مفهوم، كما يشهد بذلك ورودها في مقام الإمتنان لعدم ملائمة المفهوم له كما لا يخفى.

وبالجملة هذه الأخبار بعمومها أو إطلاقها تعمّ الأطراف، ولا وجه لتخصيصها بغيرها. نعم عقلاً يخصّص في ما إذا علم فعلية التّكليف بينها، كما يخصّص في الشّبهات البدويّة فيما إذا علم إهتمام الشارع بحيث علم أنّه لو لم يوجب^٢ الإحتياط وإباح الإقتحام لنقض غرضه، لكنّه كما عرفت يختصّ بما إذا علم ذلك، و في غيره لا مانع عقلاً ولا شرعاً.

إن قلت: الجمع بينها وبين الأخبار^٣ الدّالة على لزوم التّوقف والإحتياط يقتضى تخصيصها بغير الأطراف من الشّبهات البدويّة وحمل تلك الأخبار عليها.

قلت: بل الجمع بينها يقتضى حمل تلك الأخبار على استحباب الإحتياط أو مطلق رجحانه إرشاداً فيتبع ما يرشد إليه استحباباً وإيجاباً، فتختلف بحسب اختلاف المقامات، وذلك لكونها نصّاً في الإباحة والرفع والوضع، بخلافها فإنّ غاية الأمر فيها ظهورها في لزوم الإحتياط فيحمل على الإستحباب أو الإرشاد بقرينتها.

إن قلت: التّعليل في بعضها بقوله عليه السلام «فإنّ الوقوف عند الشّبهة خير من الإقتحام في الهلكة»^٤ يأتى عن هذا الحمل.

قلت: نعم، لكنّه يمنع عن العموم لجميع الشّبهات، بل يوجب التّخصيص بما إذا تنجّز هناك التّكليف لو كان، مع قطع النظر عن هذا الخبر، كى يصحّ التّعليل بذلك كما لا يخفى، فلا يعمّ محلّ الكلام من الأطراف.

إن قلت: ليس هذا التّوفيق أولى من التّوفيق الأوّل.

قلت: وجه الاولويّة هو عدم تفاوت عمومات الطّائفتين فيما يعمّها من أنواع

٢ - خ ل: يجب.

٤ - وسائل الشّيعه ١٨/١١٥.

١ - وسائل الشّيعه ١٢/٦٠.

٣ - وسائل الشّيعه ١٨/١١٤.

الشبهات بحسب الظهور اللفظي، كى يصح التوفيق بينها عرفاً بتخصيص كل طائفة بنوع منها، وأما التفاوت بينها بحسب الاعتبار لأشدية مناسبة حكم كل بنوع منها، فليس به الاعتبار ما لم يساعد عليه العرف لأنه المدار في الجمع المقبول بين الأخبار، وكيف يساعدون عليه مع عدم التفاوت البالغ إلى هذا التفاوت. هذا، مع ما عرفت في بعض أخبار الإحتياط من القرينة على الإستحباب، كملاً يخفى على من لا خطاه.

ثم أنه ظهر بما حققناه من إختلاف حكم الأطراف بحسب إختلاف ما علم بينها من التكليف في المرتبة أنه لا تعارض أصلاً بين الأخبار الواردة في موارد مختلفة من الشبهة المحصورة على إختلافها في الحكم بالإباحة والمنع كملاً يخفى، بل يكون ما يبيح منه دليلاً على إباحة الأطراف في هذا المورد، وعدم فعلية التكليف المعلوم بينها، لا بهذا العلم ولا قبله كما هو قضية العمومات والمانع عن الإقتحام منها، مادل إلا على أن المورد من جملة ما خصصت به العمومات عقلاً مما يكون التكليف المعلوم بينها فعلياً، فلا حاجة إلى التكليف بالتصرف والحمل على خلاف الظاهر في أحدهما بما لا يخلو عن التعسف، كما فعله شيخنا العلامة (قدس سره) حيث حمل الحرام في قول الإمام عليه السلام في وثيقة سماعة «إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطاً جميعاً — الخ —»^٢ على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربا بناء على ما ورد في جملة^٣ أخبار^٤ من حلية الربا الذي اخذ جهلاً ثم لم يعرف بعينه في المال المحلوط، مع أن هذه الأخبار بالتسبة إلى خصوص الحرام الربوى، مثل هذا الخبر بالتسبة إلى ما يعدة من أقسام المال الحرام، فإن جاز الأخذ بموجبه فيه، جاز الأخذ بموجبه فيها من دون حاجة إلى التصرف فيه بإرجاعه إليها كملاً يخفى.

ثم أنه^٥ ظهر بما قدمناه أن التكليف المعلوم بالإجمال إن كان فعلياً بحيث تعلق غرض المولى فعلاً بالملكف به، لا يجوز الإذن في بعض الأطراف ولو يجعل بعضها بدلاً عنها، للزوم نقض الغرض في صورة المخالفة وإن لم يكن فعلياً بهذه المثابة، بل بحيث لا يرضى بمخالفة القطعية ويقنع بموافقة الإحتمالية يجوز الإذن في الإقتحام في بعض الأطراف ولو لم يجعل البعض بدلاً، فإن الإذن فيه حينئذ لا يناقض الغرض على الفرض.

٢ — وسائل الشيعة ٨/١٠٤.

٤ — وسائل الشيعة ١٢/٤٣٢.

٦ — خ ل: وايضا ظهر.

١ — خ ل: الغالب.

٣ — خ ل: عدة.

٥ — خ ل: يعمه.

فتلخص أنّ جعل بعض الأطراف بدلاً عن المكلف به لا يؤثر صحة الإذن في الإقتحام في ما عداه مطلقاً، إمّا لصحته في نفسه، او لعدم تصحيحه به، فافهم.
وينبغي التنبيه على امور:

الأول

أنّه لا فرق فيما ذكرناه في المقام بين الواجب والحرام، ولا بين أن يكون الشبهة موضوعيّة، يكون^١ منشأ الإشتباه فيها الإختلاط في الخارج او حكميّة يكون^٢ منشأ الإشتباه^٣ فقد مساعدة دليل التّعيين، لعدم التصّ او إجماله، لا لأجل تعارضه وإلّا فالمرجع في التّخير والتّعيين هو أحد الخبرين على التّخير والتّعيين على ما هو المقرّر في باب التّعادل والتّرجيح، ولا بين أن يكون التّكليف المعلوم هو خصوص الإيجاب او التّحريم المردّد بين الأطراف و مطلق الإلزام، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمه في شيئين، ولا بين أن يكون الطرفان مندرجين تحت عنوان واحد أو عنوانين، والوجه في ذلك كلّهُ هو إستقلال العقل بلزوم الموافقة على تفصيل المقدّم مع إحراز البعث والزّجر فعلاً وعدم تفاوت معه فيها، واستقلاله بعد لزومها^٤ بدونه لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وشمول الأخبار الدّالة على إباحة المشتبهات للأطراف بلا مناف عقلاً ولا شرعاً حسبما عرفت.

الثاني

وجوب الإجتنب او الإرتكاب في الأطراف أنّها هو عقلّي من باب المقدّمة لما يجب عقلاً من الموافقة القطعيّة فلا يترتّب على موافقته الآ حصول الموافقة القطعيّة الموجبة لرفع العقاب مطلقاً، وللثواب^٥ إذا كان الإجتنب او الإرتكاب بداعي امتثال التّكليف المعلوم، وعلى مخالفته في تمام الأطراف المخالفة القطعيّة الموجبة للعقاب و بعضها المخالفة الإحتماليّة الموجبة للعقاب عصيانياً للتّكليف لوصادفها وتجريباً لولم يصادفها بناء على انه موجب له حسبما حقّقناه في مبحثه.

إن قلت: فعل كلّ واحد من الأطراف أو تركه إذا كان مظنون الضرر اى العقوبة، يجب الإحتراز عنه شرعاً ويوجب عدمه العقوبة عصيانياً ولولم يصادف

٣ - خ ل: كان منشأه فقد الإشتباه.

١ و ٢ - خ ل: كان.

٤ - خ ل: وعدم تفاوت معه فيها لعدم لزومها بدونه. ٥ - خ ل: الثواب.

قلت: هذا في مطنون الضرر الدنيوي ممكن بأن يكون الظن به تمام الموضوع و مورثاً لحرمته واقعاً ولو لم يكن هناك ضرر أصلاً، لا فيما إذا كان الظن إليه طريقاً عقلاً أو شرعاً وإلا لم يكن العقوبة على عدم الإضرار عنه إلا من باب التجري على ما هو التحقيق من عدم ترتب العقاب على مخالفة التكليف الظاهري؛ وأما مطنون الضرر الاخرى كمقطوعه غير صالح للحكم المولوي الشرعي لعدم مناطه وملاكه، إذا البعد والعقوبة، والقرب والمثوبة ههنا يكون بدون الأمر والتهي، ومعه لا يكاد مناط مهما كما حقق في محله.

إن قلت: في استدلال العدلية على وجوب الشكر من احتمال الضرر في تركه وجعلهم ثمرة وجوبه إستحقاق العقوبة على تركه لمن بلغه دعوة نبي زمانه شهادة بيّنة على ترتب العقاب على ارتكاب محتمل الضرر ولو بمعنى العقاب.

قلت: لا شهادة فيه أصلاً لإستحقاقه العقوبة على ترك الشكر الواجب عليه بكيفية خاصة أتى بها ذاك النبي مع تنجزه عليه ببلوغ الدعوة وعدم نظره في معجزته على تقدير صدقه، وعلى تجريه بترك النظر على تقدير كذبه، فهو على أي حال وإن كان يستحق العقوبة إلا أنه ليس على الإقتحام في محتمل الضرر بما هو كذلك، بل لأنه عصيان حقيقى على أحد التقديرين كما هو المفروض في كلماتهم وتجري على الآخر.

ولا يخفى أنه يكفي في صحة العقوبة على ترك الشكر الواجب عليه واقعاً احتمال وجوبه ببلوغ دعوة النبي إليه وتركه الفحص والتظر لإستقلال العقل بصحتها وعدم قبحها معه، فيكون العقاب عليه بالحجة والبيان، إذا لا يعنى^٢ بها إلا ما يصح معه العقاب من غير تفاوت معه في ذلك بين القول بلزوم دفع الضرر المطنون، او عدم لزومه أصلاً، ضرورة أنه لا مدخلية للحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل وعدمه في إنشاء الإحتمال وعدمه، ولا منشأ لإحتماله في المقام إلا إستقلال العقل بصحة العقوبة على مخالفة الواجب، ومعه لا حاجة في الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الشكر إلى ضم قاعدة دفع الضرر المطنون أصلاً كما لا يخفى فتدبر جيداً.

ومما ذكرنا ظهر ما فيما أفاده شيخنا العلامة في المقام في التنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة المحصورة، فراجع وتأمل.

أنه قد عرفت بما قدمناه أنه لابد في تنجز التكليف المعلوم بالإجمال أن يكون فعلياً بحيث لو انكشف الحال وارتفع الإجمال فبأتى طرف تعلق كان فعلاً يبعث نحوه المولى^١ ويحرك إليه، ولا يكاد أن يكون ذلك إلا إذا كان تمام الأطراف في محل الإبتلاء، إذ بدونه لا ينقدح البعث والزجر في نفس المولى فعلاً بخطابه، ضرورة أن إنشا التكليف بالخطاب العام على نحو القاعدة والقانون إنما يكون بعثاً وزجراً بالتسبة إلى المكلف به فيما يصح أن يقع داعياً إليه وباعثاً نحوه على المتعارف وما كان خارجاً منه عن محل الإبتلاء عادة، لا يكاد أن يكون انتهى بذلك الخطاب العام زجراً^٢ للمكلف عنه، بدهة أن الإجتنب عن وطى جارية تكون في حرم السلطان لا يكون بزاجرية انتهى عن الزنا فإنشاء انتهى عنه مطلقاً وإن صح من غير تعلق بالإبتلاء إلا أنه لا يكون زجراً فعلاً إلا عما يكون في محل الإبتلاء وما لم يكن في البين بعثاً فعلياً لم يكن التكليف بفعل ولو كان التحريم أو الإيجاب منشأ بالخطاب.

وبالجملة خطاب (اجتنب عن الخمر) مثلاً وإن كان يعم جميع أفراد من غير اختصاص له بما يكون في محل الإبتلاء كما يشهد بذلك ملاحظة صحة عموم الخطابات التاهية من غير تعليق لها بصورة الإبتلاء بلا إشكال، إلا أنه لا يكون تحريماً وزجراً فعلاً إلا عما يكون منها في مورد الإبتلاء، والسر في ذلك أنه ليس مفاد الخطاب إلا التحريم أو الإيجاب الإنشائيين، كما حققناه في بعض الفوائد السابقة، و يكفي في ذلك مجرد مقتضى للتحريم والإيجاب الحقيقيين وإن لم يكن العلة التامة لها بعد في البين لعدم الإبتلاء أو لجهة أخرى كما لا يخفى على من له دراية.

ومن هنا ظهر أنه لوشك في حصول ما يعتبر في صحة البعث الفعلي من الإبتلاء، كان المرجع هو أصالة البرائة لا إطلاق الخطاب، لا بهيته ولا بمادته بنفسها ولا بتعلقها، لأنه لا يوجب تضيقاً للمادة أصلاً لوضوح حرمة شرب الخمر الخارج عن محل الإبتلاء أيضاً كما لا يخفى، ولا تضيقاً لما هو مفاد إطلاق الهيئة من التحريم الإنشائي المطلق الغير المختص بصورة الإبتلاء وإن كان التحريم الفعلي مختصاً بها، لما عرفت من أنه مرتبة أخرى من التكليف غير مفاد الهيئة وإن كان لإنشائه بالصيغة دخل في حصولها، فإذا لم يكن اعتبار الإبتلاء موجباً لتضييق دائرة مفاد الخطاب بهيته ومادته^٢ ومتعلقه، فكيف يرجع في رفع ماشك في اعتباره إلى إطلاقه، فتأمل في

الرابع

أنه قد عرفت أنّ وجوب الإجتنب عن كلّ واحد من أطراف الحرام أنّها هو من باب المقدمة العلميّة للإجتنب عنه، ولا يخفى أنّه لا يقتضى ترتيب أثر من الآثار الشرعيّة للحرام عليها، فلا يوجب ارتكاب أحد أطراف الخمر حدّاً وإن كان يوجب عقاباً لو كان خمرّاً واقعاً، بل مطلقاً بناء على استحقاق المتجرى للعقاب، ولأنجاسة ما يلاقيه بناء على نجاستها ولو قلنا بأنّ نجاسة الملاقى للتجسّس إنّما جاء من قبل وجوب الإجتنب عن التجسّس، وإنّ الدليل الدالّ على اجتناب التجاسات دلّ على اجتناب ملاقيها، وذلك لعدم إحراز الملاقات له بملاقات طرفه مع استصحاب عدمها ليدلّ دليل وجوب الإجتنب عنه على نجاسته، ولا مجال لتوهم دلالة مادّل على وجوب التوقّف عن الشبهات من الأخبار على نجاسة ملاقى ما اشتبه بالتجسّس في الشبهة المحصورة، فإنّ عدم دلالتها على ذلك أوضح من أن يخفى، وأنّها هو من خواصّ الخطاب الدالّ على الإجتنب عن خصوص عنوان التجسّس ونحوه لو سلّم فيه، لا عن كلّ عنوان.

وأما وجوب الإجتنب عنه كالملاقى ففيه تفصيل يتوقّف بيانه على تمهيد مقدّمة:

وهي أنّ ملاقى التجسّس مثلاً يكون فرداً من أفراد التجاسات، ويكون نسبة لزوم الإجتنب عن التجسّس إليه نسبته إلى سائر الأفراد، سواء كان دليل نجاسته هو دليل الملاقى أو دليلاً آخر كما لا يخفى، فكما لا دخل في موافقة خطاب الإجتنب عن التجاسات ومخالفته في فرد منها الإجتنب عن فرد آخر وعدمه أصلاً، كذلك الحال في الملاقى والملاقى كما لا يخفى، فقد وفق الخطاب في الإجتنب عن كلّ وإن خولف في ارتكاب الآخر.

والحاصل أنّ الملاقات من أسباب حصول التجاسة كسائر أسبابها وتبعيّة نجاسة الملاقى في الاستفادة لنجاسة الملاقى لا يقتضى تبعيّة لها في الموافقة بحيث كان الإجتنب عنها موافقة واحدة لوجوب الإجتنب عن الملاقى، كما أنّ تبعيّة نجاسته لنجاسته خارجاً غير مقتضية لذلك كما لا يخفى.

ثمّ أنّه لما كان ملاك لزوم الإجتنب عن كلّ واحد من الأطراف أنّه هو مقدّمة لتحصيل القطع بموافقه الخطاب بالإجتنب عن فرد تنجز التّكليف بالإجتنب عنه بسبب العلم بوجوده بينها، كان لزوم الإجتنب وجوداً و عدماً يدور مداره، فإنّما يجب الإجتنب من طرف كان الإجتنب عنه مقدّمة للقطع بالموافقة التّكليف المنجز، لا عن كلّ ما وقع طرفاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ لكلّ من الملاقى والملاقى حالات يختلف لأجلها الحكم بوجوب الإجتنب عن كلّ منها أو عن الأوّل دون الثّاني أو بالعكس، أو بعدم الإجتنب أصلاً، و ذلك لأنّ الملاقات: إمّا أن يكون بعد العلم الإجمالي بالتّجسّ في الأطراف المبّتل بها فعلاً، فلا يجب الإجتنب ممّا يلاقى بعضها لعدم إحراز نجاسته و هو واضح، وعدم كون الإجتنب عنه مقدّمة للقطع بالإجتنب عن التّجسّ الّذى علم إجمالاً بينها و تنجز بسببه خطاب وجوب الإجتنب عن التّجسّ، ضرورة أنّه لا دخل لاجتنابه ولو علم نجاسته بسبب ملاقات تمام الأطراف في الإجتنب عن التّجسّ المعلوم بينها، فيمكن موافقة الخطاب في المعلوم بالإجمال ولو علم بمخالفته فيه كما عرفت في المقدّمة ولا يكون ضمّه إلى ساير الأفراد محدثاً للعلم بفرد آخر للتّجسّ كى يجب الإجتنب عنه مقدّمة للقطع بوجوب الإجتنب عن هذا الفرد وإن علم إجمالاً أيضاً بنجاسته أو نجاسة أحدهما، إلّا أنّه لم يعلم بسبب ضمّه إليها بنجس آخر بينها و ان احتمل، و إتّحادهما واقعاً في الطّهارة و النّجاسة لا يحدّى مع إختلافهما في كون الإجتنب عن أحدهما مقدّمة للقطع بالموافقة للتّكليف المنجز دون الآخر، وقد عرفت أنّه الملاك في وجوب الإجتنب، فيكون أصالة الطّهارة و الحليّة في الملاقى خالية عن المانع فيحكم عليه بها؛

و إمّا أن يكون بعد العلم الإجمالي في أطراف لا يكون بتمامها مبّتل بها، فإن كان غير المبّتل به غير الملاقى منها فلا يجب الإجتنب عنه ولا عن ملاقيه وهو واضح، وإن كان هو الملاقى فيجب الإجتنب عن ملاقيه لأعنه ولو بعد الإبتلاء به؛ أمّا وجوب الإجتنب عنه فلكون إجتنبه مقدّمة علميّة للإجتنب ممّا علم من فرد النّجس بينه و طرف الملاقى كما لا يخفى؛ و أمّا عدم الإجتنب عن الطّرف الملاقى بعد الإبتلاء فلعدم كون إجتنبه مقدّمة علميّة للإجتنب عمّا تنجز التّكليف باجتنبه بسبب العلم به إجمالاً بين الملاقى و طرف الملاقى مع فعليّة الإبتلاء بها و لم يحدث ضمّه إلى طرفه علماً بحدوث فرد آخر من التّجسّ، لاحتمال أن يكون التّجسّ هو الطّرف دونه، فيكون حاله في هذه الصّورة

بعينه حال الملاقى فى الصورة الاولى كمالاً يخفى^١.

إن قلت: العلم الإجمالى بوجود التجس بينه وبين طرفه فى هذه الصورة كان من الأول وهو مقتضى لتنجز وجوب الإجتنب عنه فعلاً بشرط الإبتلاء، فإذا حصل الشرط فهو يقتضى أثره حتماً، والألزم إنفكاك العلة الثائمة عن معلولها، أو عدم كون العلم بوجود التجس المبطل به علة^١، وهو خلف.

قلت: العلم بوجود التجس المبطل به فى البين أنما هو يوجب تنجيز وجوب الإجتنب^٢ عن بعضها شرعاً أو عقلاً ولو من باب المقدمة العلمية لموافقة التكليف المعلوم بينه وطرف آخر كما فى هذه الصورة، وإلا فلا علم بتكليف آخر بين هذه الأطراف غير ما علم من قبل بين بعضها وطرفه، كى تنجيز به فيجب مراعاته بالإحتياط عن طرفيه مقدمة للقطع بموافقته، فى الصورة لا مقتضى لتنجيزه أصلاً فضلاً عن العلة الثائمة^٣ فى غير ما تنجيز من قبل.

والحاصل أن التكليف بالإجتنب عن التجس الواقعى المردد بين ما يلاقى وطرفه قبل الإبتلاء بالملاقى منجيز يجب الإجتنب عن طرفيه مقدمة، وبعد الإبتلاء به لم يعلم بتكليف آخر بالإجتنب، كى يجب الإجتنب عن الملاقى أيضاً مقدمة. إن قلت: نعم أنما يتم لو لم يكن الملاقى تبعاً للملاقى وفرعاً له فى التجاسة، فع الإبتلاء به فعلاً يكون النظر إليه لا إلى ما هو تبعه وفرعه.

قلت: قد عرفت أن ملاقى التجس من أفراد التجاسات مثله وتكليف وجوب الإجتنب عن التجس يعمه كسائرهما، وأن التبعية بحسب الوجود الخارجى، لا يقتضى الفرعية فى مقام تنجيز التكليف بالإجتنب، وإلا كان ينبغى عدم تنجيز التكليف بالإجتنب عن التجس بين ما يلاقى وطرف الملاقى ولو قبل الإبتلاء به أيضاً، تأمل جيداً.

هذا إذا لم يوجب ضم الملاقى إلى طرفه بعد الإبتلاء موجباً للعلم بتكليف آخر، وإلا فيجب الإجتنب عنه بعد الإبتلاء أيضاً مقدمة للقطع بموافقته، كما إذا علم بكون واحد من الملاقى وطرفه خمراً، ضرورة أنه بعد الإبتلاء يعلم بتعلق خطاب (إجتنب عن الخمر) بالخمر بينهما، فيجب الإجتنب عنه مقدمة علمية للإجتنب عنها

١ - خ ل: علمه.

٢ - فى «ع» اضافة بهذا الصورة: الإجتنب عنه إن لم يكن العلم به بين أطراف وجب الإجتنب...

٣ - خ ل: الثائمة له.

كمالاً يخفى، غاية الأمر يكون الإجتنب عن طرفه مقدّمة لتكليفين وعنه لتكليف واحد إن لم نقل بكفاية الحجّة على تكليف قيامها على التكليف ولو من جهة أخرى، وإلا فيجب الإجتنب عنه من جهة تكليف الإجتنب عن التّجسّس أيضاً، فافهم.

وأمّا أن يكون الملاقات قبل العلم الإجمالي بوجود التّجسّس بين الملاقى وطرفه، فيجب الإجتنب عن كلّ واحد من الملاقى والملاقى وطرفه، وذلك للعلم بتعلّق خطاب الإجتنب أمّا بالملاقى وملاقاه^١، وأمّا بطرفه فإنّه علم إمّا بنجاسة هذين أو ذال^٢. وتبعيّة الملاقى لما يلاقيه في التّجاسة خارجاً لا يقتضى تنجّز التكليف بالإجتنب بين خصوص الملاقى وطرفه كمالاً يخفى، لما عرفت من إستقلاله في مقام الخطاب بالإجتنب ومرتبة تنجّزه، فإذا علم إجمالاً بوقوع قطرة من البول في هذا الإناء أو ذاك مع العلم بملاقاة إناء آخر مع أحدهما بعد وقوعها، فقد علم بتعلّق الخطاب فعلاً، إمّا بهذا أو بهذين بلاعين، فيجب الإجتنب عن الثلاثة مقدّمة لما تنجّز من الخطاب بالإجتنب بينها.

وبالجملة لا بدّ من ملاحظة أنّ الإجتنب عن أيّهما يكون مقدّمة لموافقة لازمة للخطاب المعلوم بالإجمال، فيجب وعن أيّهما لا يكون، فالأصل فيه محكم كما إذا لم يكن في البين علم، فتأمّل في المقام فإنّه دقيق ربّما يخفى على الأعلام.

الخامس

أنّ الإضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف على التّعيين أو الإجتنب يوجب عدم تنجّز التكليف المعلوم بينها على الإجمال، لإحتمال أن يكون المضطرّ إلى فعله أو تركه هو الواجب أو الحرام، ومعه لا علم بالتّكليف الفعلي أصلاً وهو ملاك التّنجّز ولزوم الإجتنب أو الإرتكاب كمالاً يخفى، من دون تفاوت في ذلك بين طرّوه قبله وبعده، بداهة إنتفاء العلم به معه على كلّ حال، ومجرّد ثبوت التّنجّز في حال الإختيار بسبب ثبوت ملاكه فيه لا يقتضى بقاءه فيما لو طرّعه بعد الإضطرار لعدم بقاء الملاك حينئذ، وعدم إقتضائه بحدوثه في حال الإختيار إلاّ تنجّزه بهذا المقدار للشك في التّكليف الفعلي في غير هذا الحال من أوّل الأمر، بداهة إختلافه باختلاف الأحوال، ولا يقاس ذلك على فقد بعض الأطراف كذلك، فإنّ لزوم الإجتنب أو الإرتكاب معه ليس إلّا خروجاً عن عهدة خصوص ما تنجّز عليه قطعاً ابتداءً،

فالعلم به أولاً على الإجمال لإحتمال بقاءه بعينه وبعين حالاته التي لها دخل في فعلية تكليفه يقتضى تنجيز التكليف، فليس لزوم الإجتنب أو الإرتكاب معه إلا أثر ذاك المقدار من الإشتغال، بخلاف فرض طرؤ الإضطراب بعده، إذ لا مقتضى لتنجيز التكليف فيه ابتداءً إلا بمقدار حال الاختيار.

والحاصل أنه لا بد من الخروج عن عهدة التكليف بمقدار علم فعلية بنحو القطع مالم يقطع بسقوطه بالإطاعة أو العصيان، ولا يخفى على المتأمل أن طرؤ الفقد على بعض الأطراف إنما يوجب الشك في سقوطه خصوص ما تنجز عليه، فيجب الإجتنب عن الباقي أو ارتكابه تحصيلاً للقطع بالفراغ قضية للقطع بالإشتغال، وليس حاله إلا كما لو وافق بعض الأطراف، وهذا بخلاف فرض الإضطراب، فإن العلم معه لا يقتضى إلا التنجز بمقدار الاختيار، لإستقلال العقل باشتراط فعلية التكليف بالإختيار ودورانه مداره حدوثاً وبقاءً، فكماً لا يضر الإضطراب السابق لا يحدى السابق من الإختيار، فكما يعتبر في حدوث فعلية، بل أصله يعتبر في بقاءه.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا وجه للتفصيل بين طرؤ الإضطراب بعد العلم وغيره، كما صار إليه شيخنا العلامة (قدّه) معللاً لوجوب الإجتنب عن الباقي في صورة الطرؤ بعده بقوله: «لأن الأذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الإجتنب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في أمثال ذلك التكليف بالإجتنب عن بعض الشبهات»^١ وذلك لما عرفت من عدم وجوب الإجتنب فعلاً عن الحرام الواقعي لإحتمال أن يكون المحرم هو المضطر إليه، وكونه واجب الإجتنب فعلاً قبل طرؤ الإضطراب لا يقتضى كونه كذلك بعده، ومعه لا مقتضى لوجوب الإمتثال في هذا الحال، كما لم يكن فيما إذا طرء قبله أو معه، ولوقام دليل على وجوب الموافقة في سائر الأطراف كان من قبيل الدليل على وجوب الإحتياط في الشبهة البدوية، فتدبر جيداً.

وأما الإضطراب إلى أحد الأطراف لا على التعيين، فكذلك يمنع عن فعلية التكليف المعلوم بينها مطلقاً، بداهة منافات الترخيص الفعلي فيها تخييراً مع ثبوت التكليف التعييني^٢ بينها كذلك، وملاك وجوب الإمتثال إنما هو وجوب الإجتنب أو الإرتكاب فعلاً، لا مجرد ثبوت الخطاب كما قدّمناه تحقيقه غير مرة، فلزوم الموافقة فيما

٢ - خ ل: اليقيني.

١ - خ ل: المشتبهات.

عداه يحتاج إلى دليل من خارج، ولا يكفي فيه مجرد العلم بثبوت الخطاب.
ومن هنا ظهر أنه لا يرد إشكال أورده شيخنا العلامة (قدّه) على أهل
الإستدلال بدليل الإنسداد فيما بنوا عليه من الرجوع في غير موارد الظنّ إلى الأصول
الجارية فيها لا الإحتياط، وإنّ العقل الحاكم بوجوب الإحتياط في جميع الأطراف
لولا ترخيص الشارع في المخالفة في بعضها لا يحكم بوجوبه فيما عدا موارد الترخيص
منها، ومعه لا يستلزم الترخيص في بعضها شرعاً جعل بعض الآخر طريقاً لإمثال
التكليف بالواقع أصلاً، بل لابتدائه فيه من إلتباس دليل آخر، فتدبر تطلع على حقيقة
الحال إنشاء الله تعالى.

السادس

أنّه لا يخفى أن مجرد كون الأطراف تدريجيّة الحصول لا يمنع عن تنجز
التكليف المعلوم بينها إذا كان التكليف بالواقع واحداً لجميع ما يعتبر في فعليّته، كما
إذا علم مثلاً بوجوب وطى امرأته أو حرمتها في أحد اليومين بالتذر وشبهه، بداهة
تعلّق التكليف الفعلي والتحرّيك البتّى نحو الفعل^١ وتركه بمجرد إنعقاده بحيث لو
كان محتاجاً إلى تهية مقدّمة لوجب تحصيلها ولو قبل زمان المطلوب، لكنّه ليس على
هذا المنوال مثال ما إذا علم بحيض امرأته في هذا الشهر كما إذا كانت مضطربة بأن
تنسى وقتها، أو غير ذات عادة بحسب الوقت وإن كانت ذات عادة عدداً أو ما يشابهه
مما لا يعلم بثبوت تكليف فيه بعد لتوقّفه^٢ على تحقّق موضوعه، بداهة أنّه لا تكليف
فعلاً في المثال ما لم تصر الزوجة حائضاً وليس قبل الحيض هناك تكليف وإلزام فعلي،
بحيث لو كان موافقته موقوفاً على شيء غير حاصل وجب تحصيله لو قدر عليه ولو قبل
زمانه، بخلاف مثال التذر وشبهه، ومنه أيضاً حرمة الرّبا فإنّها تكليف فعلي لكلّ
من يبتلى بالتجارة.

السابع^٣

أنّه لا فرق في جميع ما قدّمناه بين كون التكليف المعلوم تحريماً وكونه إيجاباً،
ولا بين كون الشبهة موضوعيّة وكونها حكميّة ولا بين كون منشأ الإشتباه فقدان النص

٢ - خ ل: الموافقة.

١ - خ ل: الوطى.

٣ - لم يوجد هذا التنبيه الآ في «ع».

و كونه اجماله، واما إذا كان منشأ تعارض التصيين فكذلك لوقلنا بتساقط الخبرين المتعارضين والمعاملة كما إذا لم يكن خبر في البين والّا فالمتبع من مجارى الاصول العملية مطلقا، بل إذا قيل بالتوقف والتساقط دون التّخيير وهو خلاف المختار بل لجل اصحابنا الأخيار تبعاً لكثير من الأخبار.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا

٩

«فائدة»

في

معنى المتعارضين

التعارض وإن كان هوتنا في الدليلين بحسب المدلول للتناقض والتضاد بين المدلولين أو العلم بعدم ثبوت أحدهما إجمالاً، إلا أنه يعتبر فيه مع ذلك عدم حكومة أحد الدليلين على الآخر، وضابطها على ما أفاده شيخنا العلامة (قدّه) أن يكون أحدهما بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت به عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبنياً لمقدار مدلوله مسوقاً لبيان حاله، ولا يخفى أن مرامه رفع مقامه على ما يودى إليه كلامه بظهوره ولم يكن بصريحة أن يكون تعرض أحدهما لحال الآخر ورفع حكمه عن بعض أفراد موضوعه بالتظر إليه بما هو دليل حاكى عن حكم تمام الأفراد؛

وبيان^١ أن ذلك عنه ليس بمراد لأعجزد بيان المراد، ولزوم رفع اليد عن غير حكمه في بعض تلك الأفراد ولو كان ذلك بمدلوله اللفظي، وذلك كذلك ضرورة أن مجرد تعرض أحد الدليلين لذات مدلول الآخر لا بما هو مدلوله، لا يرفع المنافات بينهما ولا يوجب أن يعامل معهما معاملة الشارح والمشرح، بل لابد من ملاحظة أحكام التعارض من التخيير أو تقديم الرّاجح على المرجوح، وذلك لأنّ التعرض لذلك ثابت لكل واحد منها كما هو الشأن في كلّ متنافيين في المدلول، غاية الأمر في أحدهما بمنطوقه ومدلوله المطابق على الفرض، وفي الآخر بمفهومه، ولأزم معناه ضرورة الملازمة بين إثبات الشيء ونفي ما لا يجامعه في الثبوت ذاتاً أو علماً، ومجرد التفاوت في الدلالة لا يوجب تقديماً تفسيرياً وشرطاً لعدم صيرورة أحدهما بالنسبة إلى الآخر عرفاً بمنزلة «أعنى» وأشباهه، بل ولا ترجيحاً ما لم يورث فيها قوة وإن كان الجمع بينهما ربّما

يوجبها كما إذا كان مجموعها على تقدير إنضمامها وصدورها معاً عن متكلم واحد او كالواحد ظاهر في ذلك كما هو قضية قاعدة الجمع بين كل كلامين متنافيين بل غير متنافيين كان لهما على تقدير الإنضمام ظهور على خلاف ظهور كل واحد منهما أو أحدهما، وسيجيء إنشاء الله تعالى شرح ذلك في فائدة.

وبالجملة ما لم يكن لأحد الدليلين نظراً إلى الآخر ببيان مقدار المراد من عموميه أو إطلاقه لم يكن أقوى منه دلالة أو سنداً كما هو ثمرة الحكومة، ولا يكاد أن يكون له ذلك بمجرد دلالة لفظاً على نفي حكم الآخر عن بعض أفراد الموضوع واقعاً، لا بما هو مفاده ومدلوله كي يكون متعرضاً لحاله بما هو دليل، فيصير تفسيراً له فيعامل معه معاملته وإلا كان للآخر أيضاً دلالة كذلك غاية الامر عقلاً من باب استلزام اثبات احداث المتنافيين لنفي الآخر، ولا تفاوت بين أنحاء الدلالات في ذلك عرفاً.

إذا عرفت ذلك فيشكل تقديم الطرق والأمارات على الاصول التعبديّة، فإن وجه التقديم على ما أفاده شيخنا العلامة (قدّه) وصار الآن من المسلّمات هو حكومتها عليها، قال (قدّه) في تقريب الحكومة فيها:

«قد جعل الشارع للشئ المحتمل الحلّ والحزمة حكماً شرعياً أعني الحلّ ثم حكم بأن الامارة الفلانيّة كخبر العادل الدالّ على حرمة العصير حجة بمعنى أنه لا يعاب باحتمال مخالفة مؤداه للواقع، فإحتمال حلّة العصير المخالف للأمانة بمنزلة العدم، لا يترتب عليه حكم شرعيّ كما يترتب عليه لولا هذه الامارة، وهو ما ذكرنا من الحكم بالحلّة الظاهرية فؤدى الامارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الأحكام الشرعيّة المجعولة للمجهولات — إنتهى كلام رفع مقامه —».

وقد عرفت أنّ مجرد دلالة أحد الدليلين على انتفاء مدخول الآخر في الجملة، لا يوجب الحكومة ما لم يكن له نظر إليه بما هو دليل عليه، ودليل الأمانة وإن دلّ على عدم الاعتناء بإحتمال مخالفة مؤداه، ولا معنى له إلا عدم ترتب ما للإحتمال من الأحكام عقلاً وشرعاً، إلا أنه من دون تعرض ونظر إلى أدلتها، وبدونه لا يرتفع غائلة توهم المعارضة بينه وبينها، إذ «كلّ شئ حلال»^٢ مثلاً يدلّ أيضاً على انتفاء غير الحلّة من الأحكام، بداهة دلالة دليل ثبوت الشئ على انتفاء ما ينا فيه.

والتحقيق في وجه التقديم حسبما يقتضيه النظر الدقيق أن يقال: إنّها هولورودها عليها بارتفاع موضوعها حقيقة في مورد قيام أمانة على خلافها أو وفاقها، و

ذلك لأنّ الموضوع في أصالة الإباحة إنّما هو محتمل الحليّة والحرمة بحيث لم يكن حرمة معلومة بوجه من الوجوه، والموضوع في إستصحابها هو نقض اليقين بها بالشك في ارتفاعها؛

ومن المعلوم أنّ ما قام الخبر المعتبر على حرمة يكون معلوم الحرمة بوجه فخرج عن موضوع المغني ويدخل في الغاية حقيقة، كما لا يكون معه نقض اليقين بالشك بل باليقين بحرمة، وارتفاع إباحته ظاهراً.

لا يقال: لو انعكس الأمر وعمل بدليل الأصل، كذلك لا يبقى مجال لحكم آخر دلّ عليه الخبر لعدم حجّيته في صورة القطع بحكم الواقعة.
وبالجملة قضية إعتبار كلّ هو القطع بحكم المسألة ظاهراً، ومعه لا يبقى مجال للآخر، فلا يرتفع غائلة التعارض من البين.

لأنّنا نقول: لا مجال للإنعكاس، لاستلزامه التخصيص بلا مخصص إلا على وجه محال، وذلك لأنّ ما قام الخبر المعتبر على حرمة يعمّه دليل الإعتبار لكونه من أفراد موضوعه بلا توقّف على شيء ولا انتظار، ولا يكاد أن يعمّه «كلّ شيء حلال» إلا إذا خصّص به، إذ بدونه يكون معروف الحرمة خارجاً عن تحته مندرجاً تحت غايته.

وتخصيص دليل إعتبار الخبر بدليل الأصل دائراً لتوقّفه على عموم دليل الأصل له، أي لما قام الخبر على حرمة المتوقّف على عدم شمول دليل الإعتبار لهذا الخبر وهو يتوقّف على تخصيصه بدليل الأصل.

ومن المعلوم عدم جواز رفع اليد عن أصالة العموم بلا مخصص^٢، وذلك حال كلّ فرد يتوقّف فرديته لموضوع دليل على خروجه عن تحت حكم دليل آخر يكون من أفراد موضوعه من دون مخصص في البين من خارج، فإنّه لا محيص عن إبقائه تحت حكمه عملاً بأصالة العموم ولعدم جواز مخالفتها بلا مخصص، وما قام الخبر على حرمة كذلك حيث أنّه لا مزية في كونه من أفراد موضوع دليل الإعتبار؛

وأما كونه من أفراد أصالة الإباحة أو إستصحابها فيتوقّف على خروجه عن تحت حكمه وتخصيص عمومه، فإنّ عنوان موضوعها مشكوك الحرمة، وهو بدونه

١ - وسائل الشيعة ٦٠/١٢.

٢ - حاشية منه (ره): وبعبارة أخرى إذا دار أمر فرد بين الخروج الموضوعي عن دليل، أو للإخراج الحكمي عن دليل آخر بلا مخصص من خارج، فالخروج الموضوعي معيّن لازم، وإلّا لزم التخصيص بلا مخصص.

متيقن الحرمة حقيقة فلا يعمه دليلها جزماً، ولا ضير في كونه كذلك ظاهراً، إذا لا يعتبر في دليل الأصل ولا دليل الاستصحاب كونها مغيبين باليقين بها واقعاً، بل باليقين بها مطلقاً، كي لا يكون مشكوك الحلية، ولا مما انتقض اليقين بها بمجرد الشك فيها، ولا وجه لدعوى إنسباق الحرمة الواقعية من الإطلاق، إذ ليس إختلافها بحسب اختلاف الموضوعات إلّا اصطلاحاً، وهولاً يوجب الإنسباق عرفاً كملاً يخفى.

ومن التأمل ممّا ذكر يظهر أيضاً ورود الإستصحاب على سائر الاصول، فإنّ ما شكّ في حليته وارتفاع حرمة السابقة مثلاً من أفراد خطاب «لا تنقض اليقين» فلو حكم عليه بغير الإستصحاب فقد خولف ظاهر الخطاب وهولاً يكاد أن يجوز إلّا بدليل أقوى منه دلالة كما كان في بعض شكوك الصلّة ويتوقف فرديته لكلّ شيء حلال على عدم الحكم عليه بحكم الخطاب، وإلّا كان معروف الحرمة في وجه وهو كونه متيقن الحرمة سابقاً، وما كان كذلك فهو من أفراد الغاية لا المغيبي، لما عرفت أنّ موضوعه هو مشكوك الحرمة من جميع الجهات.

والحاصل أنّه ليس ما شكّ في ارتفاع حرمة السابقة من أفراد «كلّ شيء حلال»^٣ على أتى حال، بل إذا لم يحكم عليه بالإستصحاب وهو من أفراد «لا تنقض اليقين»^٤ مطلقاً ولو حكم عليه بغير الإستصحاب، فإنّ الحكم عليه بالحليّة مثلاً عين الحكم بجواز إنتقاض اليقين بالشكّ، فيكون الحكم عليه بأصالة الإباحة موجباً لتخصيص عموم الخطاب بلا تخصّص، بخلاف الحكم الاستصحاب، فلا يعارض دليله بدليلها.

نعم يعارض به ما دلّ على حرمة بما هو مشكوك الحرمة، لا بوجه وعنوان آخر، فتدبر جيّداً، فإنّه دقيق عميق لم يسبقني إليه أحد فيما أعلم، والله العالم بحقايق الامور.

٢ - في «ن»: من.

٤ - وسائل الشيعة ١/١٧٥.

١ - في «ن»: فيما.

٣ - وسائل الشيعة ١٢/٦٠.

١٠

«فائدة»

في

معنى المتزاحمين

إذا تراحم فردان في حكم عام فهو على أقسام يختلف بحسب الأحكام:

أحدها:

ما كان من باب التراحم بين الواجبين أو الدوران بين المحذورين، وهو فيما إذا كان كل واحد من الفردين فرداً لموضوع العام ومشتلاً على المصلحة أو المفسدة المقتضية لحكمه، بحيث لم يكن هناك مانع عن فعليته في كليهما إلا المزاخمة بينهما، فالعقل يستقل حينئذ بالتخير إن لم يعلم أهمية أحدهما وإلا يتعين الأهم منها.

ثانيها:

ما كان من باب التعارض وهو فيما إذا لم يكن كل واحد منهما مشتلاً على مصلحة الحكم، بل كان أحدهما مع كون كليهما من أفراد موضوعه كما في الخبرين المتعارضين بناء على اعتبار الاخبار من حيث الطريقتين لا السببية، بدهاء أنه لا يمكن أن يكون كل منهما مشتلاً على مصلحتها مع العلم بكذب أحدهما إجمالاً، ومقتضى القاعدة فيه عدم ترتيب الحكم على واحد بالخصوص وإن كان مرتباً على أحدهما بلا عنوان، ويكون نفي الثالث مستنداً إليه لا إليهما، كما حققناه في التعليقة، والتخير والترجيح في خصوص الاخبار إنما هو بالاخبار.

ثالثها:

ما إذا لم يكن واحد منهما فرداً للموضوع فعلاً، بل لم يكن إلا أحدهما بالخصوص، و كان فردية الآخر موقوفاً على عدم إرادته من العام وتخصيصه به، ولا

يُخْفَى أَنْ قَضِيَّةَ أَصَالَةِ الْعُمومِ إِرَادَتُهُ مِنْهُ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ مَحْذُورٌ أَصْلًا مِنْ مَخَالَفَةِ أَصْلٍ وَ
إِنْ لَزِمَ مِنْهُ خُرُوجُ الْآخَرِ عَنِ الْمَوْضُوعِ، لَكِنَّهُ لَيْسَ بِمَحْذُورٍ، وَلَا يَجُوزُ الْبِنَاءُ عَلَى إِرَادَةِ
هَذَا الْآخَرِ فَإِنَّهُ يَلْزَمُ مِنْهُ تَخْصِيسُ الْعَامِّ بِلَا وَجْهِ صَحِيحٍ غَيْرِ دَائِرٍ، إِذَا الْمَفْرُوضُ أَنََّّهُ لَا
مَحِصٌ^١ مِنْ خَارِجٍ وَإِرَادَتُهُ وَإِنْ كَانَ مُسْتَلْزَمًا لِتَخْصِيسِهِ^٢ إِلَّا أَنَّ التَّخْصِيسَ بِهِ دَائِرٌ
لِتَوَقُّفِهِ عَلَى الْبِنَاءِ عَلَى إِرَادَتِهِ الْمَتَوَقَّفِ عَلَيْهِ؛

وَمِنْ هَذَا الْبَابِ تَعَارُضُ الشَّكِّ السَّبْبِيِّ وَالْمُسَبَّبِيِّ فِي الْإِسْتِصْحَابِ، لِأَنَّ
الشَّكَّ الْمُسَبَّبِيَّ لَا يَكُونُ نَقْضُ الْيَقِينِ بِهِ أَبَدًا إِذَا كَانَ الشَّكُّ السَّبْبِيُّ مُرَادًا مِنْ أَخْبَارِهِ،
بَلْ بِالْيَقِينِ بِحُكْمِ الشَّارِعِ ثُبُوتُ السَّبَبِ الرَّاجِعِ إِلَى الْحُكْمِ بِثُبُوتِ الْمُسَبَّبِ، فَلَا يَكُونُ
مَجَالٌ لِإِجْرَاءِ الْإِسْتِصْحَابِ فِيهِ عَلَى خِلَافٍ مَا يَقْتَضِيهِ الْإِسْتِصْحَابُ فِي السَّبَبِ بَلْ
مُطْلَقًا وَلَوْ عَلَى وَفَاقِهِ، لَارْتِفَاعُ مَوْضُوعِ الْإِسْتِصْحَابِ فِيهِ وَهُوَ نَقْضُ الْيَقِينِ بِالشَّكِّ، لَمَا
عُرِفَتْ أَنََّّهُ بِالْيَقِينِ فَالْحُكْمُ بِارْتِفَاعِ نَجَاسَةِ الثَّوبِ التَّجَسُّسِ الْمَغْسُولِ بِمَاءٍ مُسْتَصْحَبِ
الطَّهَارَةِ مِثْلًا لَيْسَ نَقْضًا لِلْيَقِينِ بِنَجَاسَتِهِ بِالشَّكِّ، بَلْ بِالْيَقِينِ بِحُكْمِ الشَّارِعِ بِطَهَارَةِ الْمَاءِ
إِذْ لَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا تَرْتِيبُ آثَارِهِ عَلَيْهِ، وَمِنْهَا إِرْتِفَاعُ نَجَاسَةِ مَا يَغْسَلُ بِهِ، وَبِمَجْرَدِ وَجُودِ
الشَّكِّ وَالْيَقِينِ فِي الْبَيْنِ لَا يَكْفِي فِي الْفَرْدِيَّةِ كَمَا رَبَّمَا تَوَهَّمُ مَا لَمْ يَكُنْ نَقْضُ الْيَقِينِ
بِالشَّكِّ، فَإِنَّهُ الْمَوْضُوعُ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ لَهُ أَدْنَى الْإِتْفَاتِ.

فَظَهَرَ بِذَلِكَ وَرُودُ الْإِسْتِصْحَابِ السَّبْبِيِّ عَلَى الْإِسْتِصْحَابِ الْمُسَبَّبِيِّ، فَتَأَمَّلْ فِي
الْمَقَامِ فَإِنَّهُ مِنْ مَزَالِ الْأَقْدَامِ لِلْأَعْلَامِ.

رابعها:

مَا إِذَا تَوَقَّفَ فَرْدِيَّةُ كُلِّ لِلْمَوْضُوعِ وَدُخُولُهُ تَحْتَهُ عَلَى خُرُوجِ الْآخَرِ عَنْ تَحْتِ
الْحُكْمِ، فَلَا يَحْكُمُ بِهِ عَلَى وَاحِدٍ مِنْهَا مِنْ دُونِ مَعْيَنٍ فِي خَارِجٍ، لِبَطْلَانِ التَّرْجِيحِ بِلَا
مَرْتَبٍ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

تنبيه فيه تحقيق

وَهُوَ أَنَّ الْخَبْرَيْنِ الْمُتَنَافِيَيْنِ إِذَا كَانَ الْمَوْضُوعُ فِيهِمَا عُنَوَانَيْنِ مُتَصَادِقَيْنِ بِالْعُمومِ
وَالْخُصُوصِ الْمُطْلَقِ أَوْ مِنْ وَجْهِ مِثْلِ «صَلَّ» وَ«لَا تَغْصِبُ فِي الصَّلَاةِ» أَوْ مُطْلَقًا، فَإِنَّمَا
يُعَامَلُ مَعَهَا مُعَامَلَةُ الْمُتَعَارِضَيْنِ إِذَا لَمْ يَكُنَا ظَاهِرَيْنِ فِي ثُبُوتِ الْمُقْتَضَى لِلْحُكْمِ فِي جَمِيعِ

٢ - في «ن»: لتخصيص.

١ - خ ل: مخصص.

أفراد الموضوع، يعلم بكذب أحدهما في مورد الإجتماع وأنه^١ الأمر والتهى مراداً^٢ من
عمومه أو إطلاقه مطلقاً ولو قلنا بجواز الإجتماع وإلا كان من باب إجتماع الأمر
والتهى، فلا مجال لتوهم معاملة التعارض على القول بجواز الإجتماع، وعلى الإمتناع
ليس الترجيح بالمرجحات السندية كما في باب التعارض بل بأقوى المقتضيين
والغالب بعد الكسر والإنكسار الواقع في الطرفين؛
ولذا ربّما يحكم بغير الحكمين إذا لم يكن هناك ترجيح في البين، فلا تبادل
إلى معاملة التعارض بين كلّ خبرين متنافيين، وتفصيل الكلام في أحكام إجتماع
الأمر والتهى بما فيها من التقض والإبرام في عهدة فائدة عليّحة.

١١

«فائدة»

في

وجوب إتياع الظهور

الظاهر وجوب إتباع الظهور التّأشّي من إنضمام الكلمات المتفرّقات من متكلّم واحد أو كالواحد بأن يكون المجموع لو صدر جملة، كان له هذا الظهور عرفاً ولو لم يكن الواحد منها إشعار على وفقه، بل ولو كان له للكلّ دلالة على خلافه.

والحاصل أنّ بناء أهل المحاورة على المعاملة مع الإنفصال بينها معاملة الإتّصال في مقام التفهيم والإنفهام كأنّها صادرة جملة في كلام؛ ويظهر صدق ذلك من الإحتجاج بذلك لدى الإحتياج في مقام المخاصمة واللّجاج وعدم سماع الإعتذار لعدم دلالة الواحد منها ولا إشعار؛

فعلى هذا ربّما يطرق به الإجمال ويوجب الإهمال، وربّما يرفع به التشابه فيجب الاعمال، وربّما يوجب التّصرّف والتّأويل والعمل على التّنزيل، ولعلّه يشير إلى ذلك ما ورد في الروايات^١ من ردّ التشابهات من الأحاديث إلى المحكمات، ومن فروعه الجمع بين الأخبار المتعارضة دلالة وهو في الجملة من المسلّمات حتّى قيل قد انعقد الإجماع على «أنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»^٢.

و من الواضح أنّه ليس ذلك للظفر في مورد التعارض بخصوصه بدليل، بل لأجل تلك القاعدة العامة المقتضية له في هذا المورد إذا كان إليه سبيل بأن يكون للمتعارضين مع الإنضمام ظهور عرفاً معه لا يكون بينها منافات ومعارضة، وعليه ينزّل الإمكان لا على الإمكان العقليّ الذي لا يبعد دعوى الإجماع على عدم جواز الجمع بمجردّه، كيف وعليه لا يبقى مورد للأخبار العلاجية^٣ الدّالة على التّرجيح

١ - وسائل الشيعة ٨٢/١٨.

٢ - لا يوجد في «ن» قوله «حتّى قيل» الى قوله «أولى من الطرح».

أوالتخير أصلاً وإلّا نادراً كملاً يخفى.

و منه يظهر أنّ الجمع المقبول لا يختصّ بما إذا كان أحد المتعارضين نصّاً أو أظهر، بل ولو كانا ظاهرين كان بينهما عموم من وجه أو تباین، لما عرفت من عموم الملاك والمناطق وعدم اختصاصه بالمتعارضين، فضلاً عما إذا كان نصّ لو أظهر في البين.

والعجب أنّ شيخنا العلامة (قدّة) مع أنّ ظاهره في غير مورد في فقهه و اصوله على اتّباع الظهور الناشئ من ملاحظة إنضمام الروايات، بنى على اختصاص الجمع بين المتعارضين بذلك، فراجع كلامه بما علّقناه عليه.

١٢

«فائدة»

في

التَّمسُّكُ بالمطلقات

إذا كان التمسك بإطلاق المطلقات من باب مقدمات الحكمة بناء على ما هو التحقيق من وضعها للماهيات لا بشرط، يشكل التمسك، بإطلاقها فيما يظفر بمقيد منفصل، فإن عمدة تلك المقدمات إحراز كون المطلق بصدد بيان تمام مراده والظفر به يكشف عن عدم كونه بصدده وخطائه في إحرازه مع أن السيرة المستمرة على التمسك ولو بعد الظفر بألف مقيد، بل يصير ظهورها بذلك أقوى مما إذا لم يظفر فيه بمقيد، إذ يخرج به عما يترقب فيها كمالات يخفى، حيث لا يكاد إطلاق يوجد بدون تطرق التقييد إليه.

ومن هنا يمكن الإشكال في الاستدلال بالإطلاق على الإطلاق ولوقبل الظفر، فإن إحراز كونه بذلك الصدد يكون مجرد الفرض للقطع بعدم إرادة الإطلاق من مطلق من المطلقات المتداولة في الروايات بل سائر المحاورات لا أقل من الظن بالعدم مع كفاية الاحتمال، لمنافاته مع الإحراز المعتبر في صحة الاستدلالات.

والتحقيق في حل الإشكال أن منشاؤه ليس إلا توهم أن مرادهم بالبيان هي هنا بيان حقيقة مراده وواقع مقصوده كالبيان في مسألة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وليس كذلك بل المراد به هي هنا إنما هو البيان في قبال الإهمال أو الإجمال بأن يكون المطلق بصدد إفهام السامع الإطلاق في جهة أو جهات، كما إذا كان موضوعاً وإن كان مراده واقعاً التقييد، مع عدم نصب قرينة على التعيين والتحديد كما إذا كان مثلاً في مقام ضرب قاعدة يرجع إليها عند الشك في ترتيب حكمها على فرد من أفراد موضوعها ما لم يقم من خارج دليل على التخصيص كما هو الحال في القواعد المستفادة من العمومات لقضية الحكمة في مثل المقام لزوم التقييد لولم يكن الإطلاق من اللفظ بمرام، فيكشف عدم التقييد في مثله عن إرادته من اللفظ

كالمعنى العام^١ في مرحلة الاعلام والإفهام وإن لم يكن في الواقع بمراد؛ وذلك لبداية كفاية البيان بهذا المعنى في إستنتاج لزوم نقض الغرض و خلاف الحكمة بضميمة سائر مقدماتها من عدم إرادة الإطلاق كذلك مع الإطلاق في مثل المقام ويقابله ما إذا كان غرضه يحصل ولو أهمل واجمل، فلا يخلّ بغرضه الإطلاق مع عدم إرادته منه أيضاً في هذه المرحلة، أي مرحلة الإفهام من الكلام، كما إذا كان في مقام تشريع أصل الحكم من غير التفات إلى جهاته وأطرافه أو مقام الاعلام به على إجماله ولومع الالتفات إلى جهاته و بأطرافه، فلا كاشف عن إرادة الإطلاق حينئذ.

والحاصل أنّ المطلقات على قرينة الحكمة على هذا القول مثلها بدون القرينة في الدلالة على الإطلاق والإرادة على القول بوضعه له، وكمالاً يلزم إرادته جداً واقعاً على القول بالوضع له، لا يلزم على هذا القول والبيان الذي تكون بصده في بعض الأحيان ليس إلا عبارة عن الكشف عن ثبوت^٢ المعنى في نفس الأمر باللفظ بظهوره الناشئ عن الوضع أو القرينة فيه ولو كانت هي مقدمات الحكمة؛ ومن المعلوم أنّه لا يلزم أن يكون ذلك لإرادته واقعاً، بل يمكن أن يكون لأغراض آخر مثل أن يكون الظهور حجة في البين فيبني عليه ما لم يقم برهانه على خلافه فلا تغفل.

وربما يشكل التمسك بالمطلقات أيضاً في أغلب الاوقات بناء على هذا المذهب فإنّ من المقدمات عدم قدر متيقن في البين، بداهة أنّه مع وجوده لا يوجب الإطلاق الحمل عليه ولو كان المطلق بصدد البيان، لإمكان إرادة خصوصه دون غيره وهو مبين بلا حاجة إلى البيان وإن لم يعلم أنّه تمام مراده ولا يتعلّق غرض غالباً ببيان أنّه تمامه بعد تبينه بتمامه.

ولا يخفى وجود القدر المتيقن في أغلب المطلقات، كما يظهر من مراجعة موارد إستعمالاتها في المحاورات إذ لا أقلّ من التفاوت بين مصاديقها بحسب الغلبة والقلة، والغالب بالإضافة متيقن الإرادة والجواب أنّ القدر المتيقن الذي يكون عدمه من مقدمات الحكمة أنّها هو معنى كونه متيقن الإرادة في حال الإفادة بها والإستفادة، لا كونه كذلك ولو من الخارج، لوضوح أنّه بهذا المعنى إنّما يوجب المنع عن حمل المطلق على الإطلاق ولو كان المطلق في صدد البيان، ومجرد كونه متيقناً بملاحظة امور

١ - في «ن»: كالمعنى العام من العام في... ٢ - خ ل: ثبوته.

خارجية أجنبية عن الخطاب، فلا دخل له بما صار يصده من البيان تمام مراده بهذا البيان أصلاً كما لا يخفى؛ وجوده بهذا المعنى ليس بغالب ولا أغلب، والغلبة في الغالب لا يوجب كونه كذلك إلا ما كان منها قبلاً للتدرة، وكانت مع ذلك بحيث لا يلتفت إليها لأهل المحاورة في حال المخاطبة، وبدون ذلك لا يوجب كونه متيقناً أصلاً ولو بهذا المعنى كما لا يخفى.

وبالجملة المدار في الغلبة هو كونها بحيث يقبح على المتكلم معها عدم إرادة ذبها من المطلق بلا نصب قرينة، ولا يكاد أن يكون كذلك إلا ما كان منها ملتفتاً إليها لا مغفولاً عنها غالباً، إقماً لكثرة غير الغالب في نفسها، أوجهات أخرى لا تحصى.

١٣

«فائدة»

في

المدح والذم في الأفعال

الحقّ كما عليه قاطبة اهله وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة، إنّ الأفعال ليست عند العقل سواء لم يكن في شيء منها ما يقتضى مدح فاعله ولا ذمه من خصوصيّة ذاته اوصفة حقيقة اوجهة إعتباريّة، بل كانت مختلفة، ففيها في نفسها مع قطع النظر عن الشرع ما يقتضى مدح فاعلها أو ذمها، وتوضيح ذلك يتوقف على تقديم مقدّمة وهى:

أنّ الأفعال كسائر الأشياء يختلف بحسب وجوداتها الخاصّة سعة وضيقاً و على حسب اختلافها يختلف بحسب الآثار خيراً و شراً، فكما يختلف الأحجار والأشجار وسائر الجمادات والنباتات في ذلك تفاوتاً فاحشاً أكثر ممّا بين السّماء والارض، كذلك الأفعال، فأين الضرب المورث للحزن والغمّ والفجع والألم من الإعطاء الموجب للفرج والسّرور الرّافع للسّام والهمّ، وهذا ممّا لا يخفى على أوائل العقول؛

وكذلك لأخفاء في اختلاف الأشياء بالقياس إلى كلّ واحد من الحواس الظّاهرة والقوى الباطنة ملائمة ومنافرة، وكذا بحسب الطبائع والغرائز، فربّ شيء يلائم الباصرة او السّامعة وينافرها آخر، فالقوة العاقلة أيضاً التى منها بل رئيسها لأحالة يكون معجبة لبعض ما يدركه ويطلع عليه للملائمة لها ومشمّزة من الآخر لمنافرتها كما لا يخفى.

ومن المعلوم أنّ ملاك الملائمة والمنافرة هو سعة وجود المدرك لها بحيث يكون منشأ للآثار الخيريّة، وضيقه الموجب لترتب الآثار الشرّية على سنجيّة الاول معها و بينونة الثّانى، و بعده منها لسعة وجودها بسبب تجرّدها مع كلّ ماله من الوجود حظّ أوفر يكون ملائمتها وسنجيّتها أكثر، فع مالا يكون له حظّ منه إلّا قليل يكون بينها

منافرة و بينونة حسب ما له من الوجدان والفقدان.

إذا عرفت ذلك، فقد عرفت أنه لأجل إنكار اختلاف الأفعال بحسب خصوصيات وجودها سعة وضيقاً، وخيراً وشرّاً الموجب لاختلافها بسبب المنافسة والملائمة للقوة العاقلة، ومع ذا لا يكاد أن يبقى مجال لإنكار الحسن والقبح عقلاً إذلاً نعى بها إلا كون الشيء في نفسه ملائماً للعقل فيعجبه أو منافراً فيغبره، وبالضرورة أنها يوجبان صحة المدح والقدح في الفاعل إذا كان مختاراً بما هو فاعل، كما لا يكاد أن يخفى على عاقل.

و دعوى عدم اختلاف الأفعال في ذلك، كدعوى عدم إيراد ذلك تفاوتاً فيها و ملائمة ومنافرة للعقل، كدعوى عدم صحة مدح الفاعل وذمه على صدور الفعل الملائم والمنافر بالاختيار، مكابرة واضحة.

و إنما انكر الأشاعرة الحسن والقبح العقليين مطلقاً، أما في أفعاله تعالى فلبنائهم أنه تعالى كلما فعل صدر منه في محلة لأنه مالك الخلق كله، فلو أتاب العاصي و عاقب المطيع لم يأت بقبيح لأنه تصرف في مملكته و محلّ سلطانه، لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون؛

و أما في أفعال العباد فلبنائهم على عدم صدور الأفعال منهم بالاختيار، بل بالجبر والإضطرار، ولا شيء من أفعال المجبور بحسن ولا قبح، وكلا البنائين بإطلاق لأنّ علمه و استغنائه تعالى يمنع عن صدور ما لا يكون جهات كما له و خيره غالباً على جهات نقصه و شرّه؛

وقد عرفت في الفائدة السابقة أنّ الفعل الاختياري ما يكون مسبقاً بمقدمات الاختيار و صدورهما معها على سبيل الوجوب لأينا في الاختيار، وإلا لم يكن بالإختيار أصلاً ولومنه تعالى كما لا يخفى، و لتفصيل ذلك مقام آخر.

إن قلت: عليه لابد من استقلال العقل بالحسن والقبح في جميع الأفعال، مع بدهاء فساد ذلك.

قلت: هذا أنّما هو بحسب العقول القاصرة الناقصة، لعدم إحاطتها بالجهات الخيرية والشرية غالباً، دون العقول الكاملة المحيطة بجميع جهات الأفعال، فلا يكاد أن يشذ فعل عن تحت حكومتها بالحسن والقبح لكمال إحاطتها بجهاتها، ولا يبعد أن يكون الصحيحة المكتوبة فيها جميع الأحكام المورثة من إمام إلى إمام عليهم السلام كناية عن عقل الإمام المنعكس فيه جميع الكائنات على ما هي عليها تمام صفاته، و كذا المراد بالجفر وغيره.

ثمّ أنّه ظهر ممّا ذكر بيان ما هو سبب إتّصاف الأفعال عند العقل بالحسن والقبح إتّصافها بهما أيضاً عنده جلّ شأنه، ولا يبقى مجال لإنكار ذلك بتقريب أنّه من المحتمل أن يكون ملائمات العقل ومنافراته بالقياس إليه تعالى كملائمات سائر القوى ومنافراتها بالنسبة إليه، فكما لا يتفاوت عنده الملائم والمنافر لها بل على حدّ سواء، كذلك كان حال ملائماته ومنافراته بالإضافة إليه تعالى، وذلك لما عرفت من أنّ سلب الإتّصاف هو الاختلاف في السّخية والبينونة في الوجود بحسب سعته وكماله، وضيقة ونقصه بما له من الأثر خيراً وشرّاً؛

ولا يخفى أنّ هذا كلّما كان الوجود أكمل كان أظهر وأبين، ولأجل ذلك يكون كلّما كان العقل أكمل كان إستقلاله بهما فيها أكثر والملائمة والمنافرة أبين وأظهر، وكلّما كان أنقص كان ذلك أقلّ، إلى أن لا يرى المنافر منافراً والملائم ملائماً بل يرى بالعكس.

ثمّ أنّه بعد الإحاطة بجميع ما ذكرنا من البيان لأحاجة إلى إقامة برهان على كونها عقليتين، مع ضرورة شهادة الوجدان على حسن الإحسان وقبح الظلم والعدوان ووضوح بطلان ما اجيب عنه من منعه بالمعنى المتنازع فيه، بل بمعنى موافقة الغرض ومخالفته والكمال والتقص، ضرورة إستقلال العقل بحسن الإحسان ولو فيما خالف الغرض، وبقبح الظلم ولو فيما وافقه، والكمال والتقص اضيفاً إلى الفاعل بأن يكون حسن الإحسان بمعنى أنّ المحسن له كمال وقبح الظلم بمعنى كون الظالم له نقص فيقال من أين نشأ هذا التّفاوت مع عدم تّفاوت أصلاً في ناحية الفعل حسب الفرض كمالاً يخفى وإن قيسا إلى الفعل، فقد عرفت أنّ الجهات المحسنة والمقبحة في الأفعال ينتهي إلى صفتي النقص والكمال الموجبتين للملائمة والمنافرة المقتضيتين لصحة مدح فاعلها وذمّه عليها؛

ولا يكاد أن يكون فيها جهة غير منتهية إلى ذلك موجبة للمنافرة او الملائمة او مقتضية للمدح او الذمّ بلا توسيطهما، فلا محيص عن الإلتزام بتفاوت الظلم والإحسان والإطاعة والعصيان في الحسن والقبح بمعنى صحة المدح والذمّ عليهما لا يكاد يخفى على شاعر ولا ينكره غير مكابر، لأجل شبهة تقدّمت الإشارة إليها وإلى دفعها.

١٤

«فائدة»

في

الملازمة بين العقل والشرع

قد اشتر بين المتأخرين النزاع فى الملازمة بين حكم العقل والشرع بمعنى أنّ كلّما يكون تمام ملاك حكم العقل بحيث لو اطلع عليه العقل يحكم بحسن الفعل به او قبحه، يكون تمام ملاك حكم الشرع حتّى يكون العقل فيما استقلّ به دليلاً عليه و كاشفاً عنه أو لا كيلا يكون عليه دليلاً، وهذه الملازمة الّتى تكون مفاد القضية المعروفة «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع»؛ ولا يخفى أنّ هذه القضية قد يقال فى قبال من يرى جواز خلّو الواقعة عن الحكم الشرعى، فيكون المقصود إثبات أصل الحكم الشرعى قبلاً لمن ينفيه فإثبات المطابقة غير ملحوظة أصالة؛ وقد يقال فى قبال من يرى صحّة حكم الشرع على خلاف حكم العقل، فيكون المقصود بها إثبات المطابقة بعد الفراغ عن ثبوت الحكم الشرعى فيها؛
فهيهنا مقامان، ولتحقيق الحق فيهما نقدم أمرين:

أحدهما

أنّ الحكم الشرعى قد يطلق ويراد به الخطاب المتعلّق بأفعال المكلفين الّذى يشترك فيه كآقتهم لا اختصاص له بخصوص أشخاص، سواء بلغ حد الفعلية والتّنجز، أوّلاً، وقد يطلق ويراد به خصوص البالغ حدّ الفعلية، اى حدّاً ينقدح فى نفس المولى البعث والزجر فعلاً، بلغ حدّ التّنجز أوّلاً، وقد يطلق ويراد به خصوص البالغ، اى ما يصحّ معه العقوبة على مخالفته، وقد يطلق ويراد به إرادة فعل شىء او كراهته من المكلف ولولم يكن فى البين خطاب، ولا يخفى أنّهما^١ فى الحقيقة ملاك صيرورة^٢

٢ - فى «ن»: ضرورة.

١ - فى «ن»: أنّها.

الخطاب تحريماً أو إيجاباً حقيقة وبدونه لا يكون إلا صورة الحكم واقعاً بحيث لو كانا وعلم المكلف بهما لاستقلّ العقل بصحة العقوبة على المخالفة ولو لم يكن في البين خطاب، ولو لم يكونا لم يستحقّ العقوبة على مجرد مخالفة الخطاب إلا من باب التجرّي في بعض الأحيان، لا من باب العصيان، فيكون بينها والخطاب بحسب المورد عموماً وخصوصاً من وجه.

ثانيهما

أنّه لا يخفى أنّ مجرد حسن فعل أوقفه عقلاً لا يوجب إرادة العقلاء إتياء بحيث يبعثون إليه عبيدهم أو يزجروهم عنه كما يحسنون أو يقبحون عليه لو اتفق صدوره من أحد، بل لأبد في حصولها من دواعي وأغراض آخر، فربّما يكون لهم داعي إلى صدور الحسن من العبد، وربّما لا يكون.

والحاصل أنّ مجرد حسن فعل لا يكون بداعي لإرادته من الغير وبدونه لا يكاد أن يتعلّق بصدوره منه إرادة ويشهد به مراجعة الوجدان حيث لأنجد من أنفسنا حصول الإرادة بمجرد ملاحظة حسن فعل الإنسان، فربّما لا نريد الإحسان منه إلى أحد بل نكرهه وإن كان مستحقاً للتّحسين لو فعله، وهذا واضح لا ستره عليه.

لا يقال: إنّ العاقل كيف يصحّ أن لا يريد ما يحسنه العقل أولاً يكرهه ما يقبحه، ولا معنى لتحسينه وتقبيحه على ما سبق في الفائدة السابقة إلاّ إستعجاب العقل ورضاه وإستغرابه وسخطه، وهذان مساوقان للإرادة والكرهه.

لأنّا نقول: هذا واضح البطلان، لما عرفت من شهادة الوجدان على عدم كفاية ذلك منها، كيف ويصدر من العقلاء انفسهم كثيراً ما إختيار فعل القبيح وترك الحسن، ولا يكاد أن يصدر بالإختيار شيء إلاّ بالإرادة، وسره أنّ الداعي الذي هو سبب الإرادة يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص وغلبة الشهوات والتفاوت في الملكات وملاحظة نظام الكائنات.

إن قلت: هذا في العقلاء، واضح، وأمّا في الخالق تعالى شأنه فلا، لأجل أنّ الإرادة والكرهه فيه تعالى ليس إلاّ عمله بمصلحة الفعل ومفسدته، ولا حسن ولا قبح إلاّ بالمصلحة والمفسدة.

قلت: الإرادة كساير الصفات فيه تعالى وإن اتّحدت مع العلم وجوداً، و مصداقاً، إلاّ أنّ مجرد العلم بالمصلحة كما أنّه ليس بإرادة تكوينيّة موجبة لتحقيق المراد بحكم «إذا أراد الله شيئاً أن يقول له كن فيكون»^١ كما عرفت في بعض الفوائد

السَّابِقَة، كذلك ليس بحسب المصداق إرادة تشريعية موجبة لبعث العباد نحو المراد، و ذلك لإمكان إجتماع علمه بها مع ما يمنع عقلاً عن البعث والزجر كما في صورة مزاحمة ما فيه المصلحة الملزمة بما كان أهم منه لقبح البعث حينئذ إلى غير الأهم لا إليه، و كذا البعث إليهما كما لا يخفى؛

مع أنه على ما هو عليه من المصلحة كما إذا لم يكن هناك مزاحمة أو لعدم الإستعداد بعد في العباد لقرب عهدهم من الإسلام بحيث ربما يوجب بعثهم وحملهم على جميع الأحكام النصره عن الإسلام، أولاً وأخيراً نعرفه ولا يلزمه معرفته كما في الصبي الذي لطف قريحته وحسن زكاه، ضرورة أن أفعاله ذات مصلحة ومفسدة؛ مع أنه من المعلوم بالضرورة من الدين بل سائر الأديان أنه لا يتعلق بها بعث وزجر شرعاً حقيقة؛

هذامع أنه لابد فيه من قابلية المحل بأن لا يكون بنفسه ممّا يترتب آثار التكليف من القرب والبعد، والثواب والعقاب كما في الإطاعة والعصيان والتجبري والإنقياد، إذا لا ملاك حينئذ للطلب المولوي، فأنه يكون بلا فائدة وبدونها يكون لغواً كما لا يخفى.

وبالجملة إنما يكون عمله تعالى بالمصلحة او المفسدة مصداقاً للإرادة والكرهية فيه تعالى فيما ينطبع في النفس التبوّية صلوات الله وسلامه على صاحبها التي يكون المجلي الثام والمرعات العام، لما في ذلك^١ المقام الإرادة الباعثة الملزمة المولوية والكرهية الزاجرة كذلك؛

ومن المعلوم من حاله عليه الصلاة والسلام^٢ أنه لا يكون له بالتسبة إلى فعل غير البالغ إرادة وكرهية كذلك، مع أنه لو كان في ذلك المقام الشامخ ما هو بإزاء الإرادة والكرهية لا انعكس منه في نفسه عليه الصلاة والسلام ما يكون إرادة وكرهية حقيقة، فأنكشف من عدمها فيها عدم كون مجرد علمه تعالى بالمصلحة والمفسدة في الأفعال الاختيارية للعباد إرادته تعالى وكرهاته الملزمتين لها كما لا يخفى.

والحاصل أنه لابد في تحقيق التكليف الشرعي من حسنه، ولا يكفي مجرد حسن المكلف به كما أنه لابد في إرادتنا الفعل من عبيدنا من تعلق غرضنا بصدوره منهم، ولا يكفي مجرد حسنه، ولعمري هذا واضح.

١ - يس/ ٨٢ (انما امره إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون).

٢ - في «ن»: «صلى الله عليه وآله».

١ - خ ل: ذاك .

فإذا عرفت هذين الأمرين ظهر الحق في المقامين وهو في:

المقام الأول

جواز خلق الواقعة عن الحكم الشرعي بحيث لم يكن فيها بعث أو زجر ولا إرادة أو كراهة مولوية ولا أمر أو نهى^١، كما في الصبي والمجنون مطلقاً وكافة الناس في صدر الإسلام في الجملة، لا بمعنى خلق الواقعة عن الخطاب مع ثبوت ما هو روحه ولبّه من الإرادة الباعثة والكراهة الزاجرة اللتين هما حقيقة التحريم والایجاب وعليهما مدار الثواب والعقاب وجوداً وعدمياً لا على الخطاب، بداهة أنه إنما يوجبها لكشفه عنها بحيث لو لم يكونا مع علم العبد به لم يكن ثواب ولا عقاب ولو كان هناك ألف خطاب، ولو كانا واطلع عليها لاستحقاق على الموافقة والمخالفة للمثوبة^٢ والعقوبة ولو لم يكن في البين خطاب أصلاً كما لا يخفى، بل المدار على شأنها فيما إذا كان عدم تحققها فعلاً لعدم الالتفات بحيث لو التفت لاراد فعلاً، كما يظهر كل ذلك من صحة العقوبة على ترك إنقاذ العبد لولد المولى إذا كان غريقاً وإستحقاقه المثوبة على إنقاذه ولو مع عدم فعلية إرادة المولى لعدم إلتفاته إلى كون ولده غريقاً، فضلاً عما إذا أراد فعلاً لإلتفاته إليه، بل بمعنى خلق الواقعة عن الخطاب بروحه ولبّه، لما عرفت من أن مجرد حسن شيء أو قبحه لا يكون داعياً إلى فعله أو تركه كي يريده أو يكرهه، و ما لم يكونا بمجردهما داعيين لم يكن ملازمة بينهما وبين التحريم والایجاب بمعنى الكراهة والإرادة اللتين هما روح الخطاب، ويكونان منشئين لإنتزاع البعث والزجر والتحرير والردع من الخطاب وكافيتين في انقذاحهما وانتزاعهما ولو لم يكن في البين خطاب، وهولاً يكفي بدونهما في ذلك كما لا يخفى؛

فظهر أن مدار الثواب والعقاب وإن كان على ما هو روح الخطاب، لا عليه كما توهمه سيد الصدر، إلا أن حسن الفعل وقبحه بمجرد هما لا يكونان منشئين لهما وإن كانا موجبين لإستعجاب العقل واستغرابه وهما غير الإرادة والكراهة بالضرورة، بداهة أنه لا يراد إحسان إنسان مع حسنه واستعجاب العقل له والمدح عليه، بل يكرهه لو كان من الأعداء، وأنه ربّما لا يكره الظلم والإساءة لو كان اليهم مع قبحه واستغراب العقل له، فلا يستلزم المصلحة والمفسدة للخطاب، كما هو واضح لاسترة عليه، ولا لما هو عليه مدار الثواب والعقاب على ما أوضحناه.

٢ - في «ن»: المثوبة.

١ - في «ن»: ولا نهى.

فأفاده شيخنا العلامة (قدس سرّه) ردّاً على سيّد الصدر على ما في تقارير بعض الأعاض من أن الثواب والعقاب ليسا دائريين مدار الخطاب، بل مدار الإرادة من الرضا، التاشي من الحسن والكرهه التاشية من السخط والمقت التاشئان من القبح وإن كان في غاية الجودة من حيث منع دوران الثواب والعقاب مدار الخطاب، إلاّ أنّه من حيث أنّ الحسن والقبح مستلزمان للرضاء والسخط المستتبعان للإرادة والكرهه محلّ نظر بل منع، لما عرفت بما لا مزيد عليه من أنّ الحسن والقبح غير مستلزمين للإرادة والكرهه، لعدم كونها بمجرد همداعيين، ولا يكاد أن يتحققا بدون ذلك، ومدح المولى أو ذمه على صدور الحسن أو القبح إنّما هو من حيث أنّه عاقل، لا من حيث أنّه مولى ومالم يكن هذا من جهة مولويته لم يكشف عن إرادته وموافقة غرضه أو كراهته ومخالفته؛

وقد عرفت سرّه وهو أنّه ليس كلّ حسن موافقاً للغرض وكلّ قبيح مخالفاً له وبدونها لا يكاد أن يكون الشئ مراداً ومكروهاً، بل ولا كلّ موافق له مراداً فعلاً كما في صورة تراحم الواجب بالأهم، فافهم ولا تشتبه.

وقد عرفت ممّا ذكرنا موارد انفكاك حكم العقل بالحسن والقبح عن حكم الشرع بين ما استقلّ العقل بلزوم الإنفكاك، إمّا لعدم قابلية المحلّ للطلب المولوي، وإمّا لوجود المانع كما في صورة المزاحمة بالأهم؛ ومالم يستقلّ به كما في أفعال الصبي المميّز في وجهه وكثير من أفعال الأنام في صدر الإسلام. والحق في:

المقام الثاني

جواز عدم المطابقة بين حكم العقل وحكم الشرع، وجواز أن لا يلزم شرعاً بفعل ما فيه مصلحة ملزمة عقلاً أو بترك^١ ما فيه مفسدة ملزمة كذلك، بل أمر بالأقول أمر إستحباب^٢ وينهى عن الثاني^٣ نهى تنزيه^٤ لعدم مصلحة في الخطاب بالتحريم والإيجاب كما في الصبيّ المميّز بناء على كون عباداته شرعية مندوبة إليها شرعاً وسائر موارد دفع التكاليف الإلزامي إمتناناً بناء على كونها محكومة بغيره من الأحكام كما هو كذلك بناء على مذهبنا من عدم خلوّ واقعة من الوقائع من حكم من الأحكام

١ - خ ل: يلزم. ٢ - خ ل: أمر إستحبابياً.

٣ - خ ل: نهياً تنزيهياً. وفي «ن»: منى تنزيهية.

الخمسة، لكن لا يخفى أن الدعوى إنما هو جواز تخلف الإلزام الشرعى من العقل،
بمعنى أن لا يلزم شرعاً بما ألزم به عقلاً، لا بمعنى أن يلزم شرعاً ممّا لا يلزم به عقلاً؛
فهيها دعويان:

الاولى:

عدم لزوم الإلزام شرعاً بما ألزم به عقلاً، وقد ظهر ذلك ممّا ذكرناه فى المقام
الأول، وأنّه يمكن إجتماع المصلحة الملزمة والمفسدة كذلك، مع ما يمنع^١ عن الإلزام
شرعاً دون الكراهة والإستحباب، فيبعث نحوه بعث و كراهة وإستحباب، لا حرمة
وإيجاب.

الثانية:

لزوم أن لا يلزم شرعاً إلاّ بما يلزم به عقلاً، وذلك لأنّ الطلب الحقيقى والبعث
الجدى الإلزامى لا يكاد أن يكون إلاّ بملاك يكون فى المطلوب والمبعوث إليه، ولا
يكاد أن يكون فيه بالنسبة إليه تعالى ملاك إلاّ المصلحة الذاتيّة والعارضة بسبب
بعض الوجوه الطارئة، حيث لا يعقل فى حقّه تبارك وتعالى غرض اوداعى آخر.
إن قلت: نعم ولكنه يكفى حسن التكليف وثبوت المصلحة فى^٢ نفس الطلب
والإلزام من دون أن يكون مصلحة ومفسدة فى الواجب والحرام، كما هو كذلك فى غير
مورد من الموارد، منها الأوامر الإمتحائيّة، ومنها الأوامر فى الواجبات والمستحبات
العباديّة، إذالطلب فيها لم يتعلّق بالزّاجح ومّا فيه المصلحة، فإنها بدون قصد القربة
غير راجحة، ولا ممّا فيها المصلحة مع أنّها كذلك متعلّقة للطلب، ضرورة أنّ مثل قصد
القربة من القيود إنّما يكون ناشئة من الطلب، فكيف يمكن أن يكون مأخذاً فى
المطلوب، فهى إنّما يقع راجحة بعد الأمر إذا قصد بها التّقرب لأقبله، فيكون الطلب
متعلّقاً بغير الزّاجح عقلاً، ومنها الأوامر والتّواهى الظاهريّة التى أدّت إليها الاصول
والطرق الشرعيّة فى صورة المخالفة، فتعلّق الأمر بما ليس براجح والتّهى بما هو راجح فى
هذه الصّورة فى الجملة كما هو واضح، ومنها أوامر التّقية، بداهة أنّه لأحسن إلّا فى نفسها
لا فى المأمورها.

قلت: الطلب الحقيقى والإلزام الجدّى والبعث الواقعى لا يكاد أن يتعلّق

١ - خ ل: مع ما يكون خالياً عن الإلزام. ٢ - خ ل: من.

بشيء ما لم يكن فيه بذاته او بالوجه والإعتبارات الطارئة عليه خصوصية موافقة للغرض داعية الى تعلّق الطلب به حقيقة، وإلاّ كان تعلّق الطلب به دون غيره ترجيح بلا مرجح، وهذا واضح، ولا يكون تلك الخصوصية بالنسبة إليه تعالى إلاّ المصلحة المرجّحة لصدورها عقلاً كما لا يخفى.

وأما الأوامر الإمتحانية فليست بأوامر حقيقية بل صورية، إذ لا إرادة فلا طلب ولا بعث عن جدّ، والكلام إنّما هو في التكليف الحقيقي لا الصوري؛

نعم بناء على عدم إتحاد الطلب والإرادة يمكن أن يكون فيها الطلب الحقيقي مع عدم الإرادة؛ وقد عرفت في بعض الفوائد إتحادها بما لا مزيد عليه.

وأما الأوامر في العبادات فإنّها يكون بالراجحات بانفسها وإعتبار قصد القربة وعدم سقوطها إلاّ معه أمّا لأجل تعلّقها بإتيان هذه الراجحات على نحو راجح بأن يؤثّر بها بداعي رجحانها لا بغيره من الدواعي النفسانية، فيكون الموضوع فيها هو الموضوع في حكم العقل الموضوع في حكم العقل بالحسن، أي مدح الفاعل عليه؛

ومن المعلوم إعتبار صدور الفعل بداعي رجحانه في حكم العقل به بهذا المعنى، وكفاية قصد الإمتثال إنّما هو لكونه قصداً للإتيان بداعي الرجحان على الإجمال إذ من المحال أن يدعو الأمر إلى غير المأمور به؛ ولأجل أنّ الأمر فيها وإن تعلّق بنفس الرّاجح لا بإتيانها على نحو راجح إلاّ أن الغرض فيها لما علم أنّه تكميل العباد، لا مجرد السياسة ونظم البلاد كما في التّوصليّات، وهو لا تحصل إلاّ إذا قصد بها الإمتثال وجب قصده فيها لإستقلال العقل بلزوم الإطاعة على نحو يحصل به الغرض لا مجرد الموافقة؛

وقد فصلنا القول فيه في التعلّيقة الجديدة فيما علّقناه على مباحث العلم الإجمالي، فليراجع ثمة من أراد الإطلاع على حقيقة الحال.

وقد أفاد شيخنا العلامة (قدّه) في بيان الجواب عن إستدلال صاحب الفصول (ره) لتفكيك حكم الشرع عن حكم العقل بأوامر العبادات في بحثه على ما في تقريرات بعض أعظم تلامذته وجهين آخرين قريبين ممّا أفاده في طهارته في مقام التّفصّي عن إشكال إعتبار قصد القربة في بعض مقدّمات العبادات:

أحدهما:

ما ملخصه منع إعتبار قصد القربة في العبادات من حيث هو هو، بل أنّما اعتبر فيها لكونه قصداً إجمالياً لعنوان الذي به يكون الشيء مأموراً به حيث يجوز

أن لا يكون الفعل بجميع وجوهه وعناوينه حسناً عقلاً ولا مأموراً به شرعاً، بل بعنوان واحد وبوجه فارد، فحينئذ يجب أن يعين بالقصد وجهه وعنوانه ولو بالإجمال بأن يؤتى به بداعى الإمتثال، إذا الأمر لا يدعو إلا إلى الشيء بعنوانه الذى به يكون مأموراً به.

ثانيهما:

ما ملخصه بعد تسليم إعتبار قصد القربة فيها من حيث هو هو، وأن الفعل بدونها ليس براجح، أن الأمر الحقيقى والطلب النفس الأمري أنها تعلق بها مقيدة بقصد القربة بعد تعلق الأمر اللفظى والطلب الصورى بها بدونها، للحيلة بها إلى الوصول إلى ما هو المقصود الأسمى، والحسن العقى وهو الفعل المتقرب به بالأمر اللفظى الصورى وإن تعلق بغير الحسن وتختلف عن الحكم العقى، إلا أن الأمر الحقيقى لما تعلق به مقيداً بقصد القربة والإتيان بداعى الإمتثال لم يتخلف عنه ولم يتعلق بغير الحسن، لأنه كذلك حسن عقى.

قلت: وفي كلا الوجهين نظر:

أما فى الأول، فأولاً للزوم عدم اعتبار قصد القربة فى العبادات أصلاً فيما إذا قصد عنوان المأمور به بوجه آخر إجمالاً، بدهاة عدم انحصار القصد الإجمالى له بقصدها كملاً يخفى، ولا يبعد دعوى بدهاة فسادها وضرورة بطلانها؛ ولا يرد هذا على ما ذكرناه، أما على الثانى فواضح، وأما على الأول فلائن الفعل عليه لابد أن تقع على وجه قربى وإن لم يقع بقصد الإمتثال، بدهاة أن الفعل الرّاجح لوأتى به بداعى رجحانه يقع مقرباً، كيف وإلا لما استحق عليه المدح، فافهم.

وثانياً عدم كون قصدها قصداً إجمالياً له أصلاً، بل لابد أن يقصد ويتصور أولاً تفصيلاً أو إجمالاً، كى يدعو إليه إمتثال أمره ثانياً إذ لولاه لكان من المحال أن يكون قصد الإمتثال داعياً إليه، ضرورة إستحالة دعوة الشيء إلى أمر غير متصور إلا بنفس دعويه، كملاً يخفى على المتفطن.

وأما فى الثانى، فللزوم كون مدار حصول القرب^١ واستحقاق الثواب على قصد إمتثال الأمر الصورى والأمر الحقيقى لو لم يكن بنفسى لا يترتب على قصد إمتثاله بما هو إمتثاله قرب ولا ثواب، فضلاً عما ليس بأمر حقيقى.

والحاصل أن الأمر الصورى ليس بأمر حقيقة إذ ليس فيه طلب وبعث جداً والإطاعة وما تبيعهما من القرب والثواب من آثار الأمر وهو واضح، مع أن موافقة الأمر^١ بمجردهما إن كان موجبة لسقوطه مطلقاً ولولم يحصل بها الفرض يلزم سقوط هذا الأمر^٢ بإتيان العبادات بلا قصد التقرب بها كما لا يخفى، مع أنه ليس كذلك ضرورة عدم سقوطه كذلك وإن لم يكن موجبة لسقوطه مطلقاً، بل إذا كانت على نحو يسقط به الغرض فلا داعى إلى هذا التكليف، بل يكفى الأمر الحقيقى فى لزوم قصد القربة عقلاً إذا كان الغرض منه بحيث لم يحصل بمجرد موافقته، بل فيما إذا قصد بها الإمثال كما ذكرنا فى الوجه الثانى.

إن قلت: كون الأمر المتعلق بذات العبادات صورياً ولفظياً إنما هو بلحاظ المقصود الأصل والمطلوب الحقيقى، وإلا فهو بلحاظ ما يدعو إليه من التوسل به إلى المقصود والحيلة فى الوصول إلى المطلوب يكون حقيقياً.

قلت: كون الأمر حقيقياً إنما هو بكون متعلقة حقيقة مطلوباً مبعوثاً إليه لا بان يترتب عليه أثر؛ نعم لو كان مثل هذا الأثر مترتباً على متعلق الأمر كان الأمر به حقيقياً وإن كان غيرياً كما فى مقدمات المطلوب، هذا مع أن الأمر لو صادر بمجرد ذلك حقيقياً لزم الإنفكاك والتخلف^٣، ومعه لا وجه لهذا التكليف.

وأما الأوامر والتواهى الظاهرية فيمكن أن يكون صورية لولم يكن متعلقاتها بما هى مما أدى إلى حكمه هذا الطريق أو الأصل ذا مصلحة او مفسدة، ويمكن أن يكون حقيقة لو كانت كذلك، فلا وجه للإستدلال بها على الإحتمالين.

وأما أوامر التقيّة فإن كان الإِتّقاء بنفسها، فهى ليست إلا أوامر لفظية قصد بها معانيها الإنشائية بلا ملاك للطلب الجدى او غير معانيها الحقيقية تورية معه أو لم يقصد لها معنى أصلاً وإن كان الإِتّقاء بموافقتها، فالأمر بها يكون ذا مصلحة ملزمة بما هى كذلك، فأى مصلحة أعظم من هذه المصلحة كما لا يخفى.

فتلخص أنه لا إلزام شرعاً حقيقة إلا فى موارد الإلزامات العقلية وموارد توهم التخلف بين مالا إلزام هناك حقيقة، وما يكون هناك إلزام عقلى^٤ على ما عرفت مفصلاً، فتدبر جيداً.

١ — اى الأمر الأول (منه).

٢ — اى الامر الثانى (منه).

٣ — اى تخلف حكم الشرع عن حكم العقل، فلا فائدة فى التكليف بتعدد الأمر. (منه ره).

٤ — خ ل: عقلاً.

١٥

«فائدة»

في

اجتماع الأمر والنهي

في بيان جواز اجتماع الأمر والتهى في واحد، وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم امور:

الأول

انّ المراد من الواحد^١ في العنوان ليس خصوص الواحد الشخصى، بل مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين كان بينهما عموم مطلق او من وجه، و كان أحدهما متعلقاً للأمر والآخر للتهى وإن كان كلياً كالصلاة في الدار المغصوبة. وانما ذكر لإخراج ما إذا تعدّد متعلّق الأمر والتهى و كان إثنين من دون أن يجتمعا وجوداً ولو جمعهما واحد مفهوماً كالسجود لله تعالى والسجود للصنم مثلاً لا لإخراج الواحد الجنسّى او التوعّى المندرج تحت العنوانين كالصلاة في المثال المندرجة تحت الصلاة والغصب كما توهم، فلا حاجة في بيان المراد إلى إطالة انّ الواحد قد يكون بالجنس، وقد يكون بالشخص كما في الفصول، مع أنّه ربّما يوهم غير المقصود كما لا يخفى.

الثاني

انّ الجهة المبعوث عنها في هذه المسألة التي بها تتمايز عن ساير المسائل هي انّ تعدّد الوجه في الواحد يوجب تعدّد متعلّق الأمر والتهى فيه بحيث يرتفع به إستحالة إجتماعهما كما في الواحد او بوجه واحد، اولاً يجدى في ذلك أصلاً بل يكون حاله في

١ - خ ل: بالواحد.

ذلك حاله.

فالتزاع في سراية التهي إلى متعلق الأمر نظراً إلى إتحاد الوجه بهما^١ وجوداً، وعدم سرايته نظراً إلى تعدد الوجه، وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في مسألة التهي في العبادات، فهي أن التهي عنها بعد الفراغ عن التوجيه^٢ إليها والتعلق بها هل يقتضى فسادها أولاً.

نعم لو قلنا بعدم الجواز في المسألة وترجيح جانب التهي على الأمر بحيث صارت الصلوة في الذار المغصوبة منهيّاً عنها ينتج بهذه المسألة صغرى لتلك المسألة. ومن هنا إنقذح أن الفرق في المسألتين في كمال الوضوح، وليس بما أفاده في الفصول في تلك المسألة بما هذه عبارته:

«ثم اعلم أن الفرق بين المقام والمقام المتقدم، هو أن الأمر والتهي هل يجتمعان في شيء واحد أولاً، أمّا في المعاملات فظاهر^٣، وأما في العبادات فهو أن التزاع هناك فيما إذا تعلق الأمر والتهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وإن كان بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد بأن تعلق الأمر بالمطلق والتهي بالمقيّد. — انتهى موضوع الحاجة —».

فأنه مضافاً إلى ما عرفت من أنه على تقدير كون موضوع المسألة الآتية أعم من هذه المسألة، ليس تمايز المسائل بمجرد تمايز الموضوعات ذاتاً، بل بتمايز جهات البحث، فالبحث عن المتعدد مع وحدة الجهة المبحوث عنها لا بد أن يكون في مسألة واحدة وعن الواحد مع تعددها في مسائل متعدّده.

ومن هنا ظهر أنه ليس الفرق بينها أيضاً بأن التزاع هنا في جواز الاجتماع عقلاً وهناك في دلالة التهي على الفساد لفظاً، فإن مجرد ذلك لا يوجب عقد مسألتين، بل لا بد أن يكون مثل ذلك تفصيلاً في مسألة واحدة، مع عدم اختصاص التزاع في تلك المسألة في دلالة اللفظ.

الثالث

أن هذه المسألة وإن كانت جهات شئ كمالات يخفى، يختلف حالها بحسبها شرعية فرعية، او عقلية كلامية، او اصولية من المبادئ الأحكامية منها، او التصديقية،

١ — خ ل: فيها.

٢ — خ ل: التوجه.

٣ — خ ل: لعدم أمر في البين حتى يناع في جواز اجتماعه مع التهي وعدمه.

او من المقاصد، إلا أنه من الواضح أن المقصود للاصولي من عقدها جعل نتيجتها في طريق الإستنباط، كما هو الشأن في كل مسألة اصولية، ومعه لا مجال لإحتمال كونها غير اصولية أو من غير مقاصدها بمجرد وجود سائر الجهات فيها، فلا يوجب تفرع مسألة فرعية عليها فرعياتها وهو واضح، ولا كون عقلية الجواز والإمتناع فيها كلاميتها، ولا كون ذلك موجبا لزيادة معرفة بحال الايجاب والتحریم كونها من المبادئ الأحكامية، ولا كون نتيجتها من المبادئ التصديقية لبعض المسائل الاصولية كونها منها كمالا يخفى.

ولا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها من جهة خاصة من مسائل علمين بسبب إنطباق جهتين عامتين يكون باحديهما من أحدهما، وبالأخرى من الآخر، لإمكان إدراج جهة خاصة مبحثاً عنها في مسألة تحت جهتين عامتين من وجهين، فتفطن.

الرابع

أنه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أن المسألة عقلية، وليس البحث فيها في دلالة اللفظ أصلاً، ولفظ الأمر والتّهي في العناوين وإن كان موهوماً^١ لكون التّزاع في دلالته لكونه ظاهراً في الطلب بالقول، إلا أنه ليس^٢ التعبير به لكون الغالب في الطلب أن يكون به لا لإعتبار خصوص ما كان به كما هو واضح.

وتفصيل بعض في المسألة باختيار الجواز عقلاً والإمتناع عرفاً ليس مبناه دلالة اللفظ، بل مبناه أنه بالنظر الدقيق العقلي يجوز حيث يراه العقل إثنين ولو كانا موجودين بوجود واحد وبالنظر المسامحي العرفي يمتنع حيث يرى. بهذا التّظر واحداً من دون تفاوت بين أن يكون الايجاب والتحریم بدلالة نقل أو عقل، وإلا فلا يكون معنى محصلاً للإمتناع العرفي، بل لابد أن يبدل بعدم وقوع الاجتماع بحسب دلالة الأمر والتّهي بعد إختيار جوازه فتدبر جيّداً.

الخامس

لا يخفى أن قضية إطلاق لفظي الأمر والتّهي عموم التّزاع في جواز الاجتماع والإمتناع لجميع أنحاء الأمر والتّهي من دون إختصاص بالنفسين التعيينيين

٢ - خ ل: ليس إلا.

١ - في «ن»: موهماً.

العينين، و دعوى إنصرافها إلى ذلك بلابيتة، ولعل منشأ توهمه ملاحظة إنصراف مصاديقها إلى ذلك والغفلة عن عدم الملازمة بين صيغتها^١ المستعملة في الإيجاب والتحریم ومادتيها في الإنصراف، مضافاً إلى أنه فيها محل اشكال^٢، ولا يبعد أن يكون إستهزار ذلك منها للإطلاق بملاحظة مقدمات الحكمة. لامن الإنصراف.

هذا مع أنه لو سلم فأنما هو فنيا لم يكن هناك مانع عنه كما في المقام و هو العموم الجهة المبحوث عنها وعموم أدلة الطرفين، من دون اختصاص بأن يكون الإيجاب والتحریم باللفظ أو بغيره تعيينيين أو تخييريين عينيين أو كفائيين نفسيين أو غيريين أو مختلفين، فالملك وهو تعلق الإيجاب تخييراً وتعييناً، إلى غير ذلك من أنحاء بما تعلق به التحريم، كذلك بوجهين كان بينهما عموم مطلق أو من وجه على ما تقدم مثلاً إذا أمر بالصوم أو بالصلاة تخييراً أو نهى عن الشرب والدخول في الحمام كذلك، فالصلاة في الحمام يكون حالها كالصلاة فيه إذا أمر بها عينا ونهى عن دخوله كذلك في جريان النزاع فيها ومجىء أدلة الطرفين، وكذا الحال في غيرها من الأنحاء، فتفظن.

ثم الظاهر أنه يعتبر في محل النزاع إعتبار المندرجة^٣ في مقام الإمتثال وإن أطلقه جماعة ويكون لازم المجوز للإجتماع لأجل تعدد الجهة، وأنه يوجب تعدد الموضوع إلا أن الإطلاق إنما هو للإتكال على الوضوح لظهور إعتباره، كما في الفصول. حيث يلزم التكليف بالحال بدون ذلك.

السادس

أنه ربما يدعى ابتناء النزاع ههنا على النزاع في كون الأحكام متعلقة بالطبايع تارة بمعنى أن القول بجواز الإجتماع يبتنى على القول بتعلقها بالطبايع، والقول بالإمتناع على القول بتعلقها بالأفراد، وأخرى بمعنى أن كلاً من القولين ههنا يبتنى على القول هناك بالتعلق بالطبايع، وأما بناء على التعلق بالأفراد فإمتناع الإجتماع أوضح من أن يخفى، بداهة لزوم تعلق كل من الأمر والتهى بشخص واحد ولو كان ذا وجهين.

وأنت خير بعدم الإبتناء بكلا المعنيين، مضافاً إلى أنه كيف يصح بالمعنى

٢ - خ ل: للإشكال.

١ - في «ن»: صيغها.

٣ - في «ن»: المندوحة.

الأول وجلّ القائلين بالإمتناع يقولون بالتعلّق بالطّباع، لأنّ منشأ تخيّل الإبتناء ليس إلّا توهم كون الفرد الواحد متعلّقاً للأمر والتّهي على القول بالتعلّق بالأفراد بخلاف التّعلّق بالطّباع، لإختلاف متعلّق الأمر والتّهي على هذا ذاتاً وإن اتّصافاً واتّحاداً وجوداً؛ وهو في غاية الفساد، فإنّ التّصادق بحسب الوجود لولم يرفع به تعدّد المتعلّقين إذا كانا طبيعتين كالصلّاة والغصب فلم يكن بدءاً من ذلك لو كانا سلسلتين من أفرادهما، فكما أنّ الصّلاة والغصب إذا اجتمعا في الصّلاة في الدّار المغصوبة لا يصيران طبيعة واحدة، فكذا شخص الصّلاة الواجبة في الدّار المغصوبة بما هو فرد خاصّ من الصّلاة وشخص الغصب المتحقّق في ضمن هذا الصّلاة بما هو فرد من الغصب إذا تصادقا في شخص هذه الحركات والسّكنات والكيفيات لا يصيران شخصاً واحداً، بل يكونان شخصين موجودين بوجود واحد من طبيعتين.

فكما أنّها فرد من الصّلاة يكون فرداً من الغصب وإن كان التّصادق موجبا لرفع تعدّد المتعلّقين، فلا يجدي كونها طبيعتين لفرض تصادقهما في الجمع، وكون الواحد شخصين من طبيعتين غير ضائر إذا كانت الطبيعتان إعتباريتين وعنوانين في الحقيقة لما هيّة وحقيقة واحدة ولم يكونا بذاتيتين، وكما أنّ الصّلاة والغصب في ضمن الصّلاة في الدّار المغصوبة طبيعتان كذلك يكون هذه الصّلاة شخصاً لكلّ من الصّلاة والغصب لأنطباقهما عليها كما لا يخفى، وإلّا فكيف يكون شخص واحد بما هو واحد تحت حقيقتين ومندرجاً في المقولتين.

السابع

أنّه ربّما يتخيّل أنّ ثمرة التّزاع في المسألة هي أنّه على القول بالجواز لا يكون تعارض بين الروايتين اللّتين مثلاً كان مضمون أحدهما الأمر بالصّلاة، ومضمون الآخر التّهي عن الغصب، فلا بدّ من الإلتزام بصحة الصّلاة في الدّار المغصوبة و حصول الإمتثال بها كالصلّاة في غيرها، وعلى القول بالإمتناع يقع بينها التعارض، فلا بدّ من علاجه بالرجوع إلى التّرجيح دلالة أو سنداً لو كان، وإلّا فالتّوقّف والتّخيير على الخلاف، أو الإحتمال في العامّين من وجه كما حرّر في محلّه، وهوتوهم فاسد، فإنّ ما كا من قبيل الروايتين لا يخلو إمّا أن يعلم إجمالاً بخروج ما تصادقا فيه من تحت إطلاق أحدهما أو عموميه بحيث علم عدم إرادته من العموم أو الإطلاق من

رأس، أو لا يعلم ذلك.

فعلى الأول يقع بينها التعارض مطلق ولوقيل بالجواز؛ أما على الإمتناع فواضح، وأما عليه فللعلم بكذب أحدهما الموجب للتنا في بينها من حيث الأدلة^١ والكشف.

وعلى الثاني لا يقع بينها تعارض ولوقيل بالإمتناع، أما على الجواز فظاهر، وأما عليه فلا أنه حينئذ ليس بينها تناف بما هما دليلان حاكيان كما هو الملاك في تعارض الأدلة، كى يقدم الأقوى منها دلالة أو سنداً حيث ههنا علم بتحقيق ملاك الحكمين فيه بحيث لا تفاوت بينه وبين سائر أفراد الصلاة، وكذا بينه وبين سائر أفراد الغضب في اشتماله على مصلحة الصلاة ومفسدة الغضب، ولذا يحكم عليه بالصحة في المعاملات مطلقاً وفي العبادات في الجملة على ما يأتي تفصيله، ولوقلنا بالإمتناع وترجيح جانب التهي، وحينئذ كيف يكون من باب التعارض الذى لا يبقى معه مقتضى للصحة على تقدير ترجيح ما دل على التهي كما لا يخفى.

نعم لو كان كل منها ظاهراً في فعلية مؤدیه مطلقاً حتى بملاحظة حال الاجتماع يقع بينها التعارض، فلا بد من الجمع بينها دلالة كما سيأتى، وإلا فلا يكون من باب التعارض، بل من باب تراحم المؤثرين والمقتضيين الذين كان كل منها مؤثراً لولامزاحته بالآخر، فليقدم أقوىها تأثيراً وإن كان الدليل الدال على ما هو أثره من الحكم أضعف دلالة وسنداً، وسنشير إن شاء الله إلى ما به القوة والضعف في المقام.

والتحقيق أنه على القول بالجواز لا إشكال في حصول الإمتثال وسقوط الأمر بإتيان الجميع^٢ مطلقاً ولو في العبادات وإن كان مقتضية للتهي. نعم لو لم يلتفت إلى الأمر وأتى به لا يكاد أن يسقط به لعدم تأتى قصد القر به منه حينئذ، بل عدم صدورها منه حسناً أصلاً وإن كان فيه جهته، وكذا الحال على القول بالإمتناع وترجيح جانب الأمر إلا أنه لأمعصية عليه، وأما عليه وترجيح جانب التهي، فلا إمتثال مطلقاً، فلا سقوط للأمر فيما يحتاج سقوطه إلى قصد القر به، مع كونه صالحاً لأن يتقرب به كما في العبادات إذا التفت إلى الحرمة موضوعاً وحكماً أو لم يلتفت تقصيراً؛

أما في غيرها فيسقط به لسقوط الغرض الموجب للأمر، فلا يعقل بقاؤه مع

انتفائه، وكذا فيها فيما إذا لم يلتفت إلى الحرمة قصوراً، فإن الصلاة في الدار المغصوبة مثلاً مع الجهل بغصبيتها أو الجهل بحرمة الغصب قصوراً وإن لم يكن إمتثالاً لأمر الصلاة لعدم كونها مأموراً بها على الفرض، إلا أنه قصد بها القربة مع كونها صالحة لأن يتقرب بها لإشتغالها على ما يوافق الغرض من المصلحة، مع صدورها منه حسناً لأجل الجهل بحيث يمدح عليه، لاقبيحاً وإن كان حراماً واقعاً وفيه جهة القبح، وذلك لحصول الغرض الموجب لسقوط الأمر، وليست الصلاة فيها على هذا من باب مجرد الإنقياد كى لا يوجب الاعتقاد بكونها مأموراً بها حسناً والمثوبة عليها، كما حققناه في مسألة التجزئ، لما عرفت من إشتغالها حقيقة على جهة الحسن، والمفروض إتيانها بهذه الجهة مع الغفلة عما هي عليها أيضاً من جهة القبح الغالبة في مقام تأثيرهما الحكم، إلا أن المؤثر منها للحسن أو القبح ليس إلا ما يلتفت إليه منها، بحيث كان الفعل الموجد به إختيارياً، ولا تأثير لغيره على ما حقق في محله.

ومن هنا ظهر أنه ليس مثل الصلاة فيها على القول بالجواز فيما لا يتأتى منه قصد القربة من باب مجرد التجزئ أيضاً، بل صدرت منه واقعاً مذموماً عليها، مع ما هي عليها من جهة الحسن الغالبة في مقام التأثير في الحكم الشرعى، حيث لا تأثير له في الحسن العقلى لعدم إلتفات الفاعل إليها؛ لكن هذا لوقيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعية، بحيث كان الحكم الواقعى تابِعاً لما هو الغالب منها، ولا موجب لتزاحمها فيه إلا فيما كانت متلازمة^١ في نحو الوجود. وأما بناء على عدم تزاحمها إلا في مقام فعلية الأحكام فصحة الصلاة في صورة الجهل أو التسيان ليست مجرد موافقتها للغرض، بل لموافقها للأمر أيضاً لعدم فعلية التهى المانع عن فعليته لغلبة جهة المفسدة على المصلحة، فلا تغفل.

ومما ذكرنا ظهر وجه حكمهم بصحة الصلاة فيها مع الجهل بالموضوع، وكذا الجهل بالحكم قصوراً كما عن جماعة؛

وانقدح أن مزاحمة الأمر بالتهى على القول بالإمتناع وترجيح جانب التهى إننا هوفيا إذا كان التهى فعلياً منجزاً، ولا يكون كذلك فيما حكموا فيه بالصحة، فالحكم الواقعى المنشأ من الشارع بحسب^٢ ما هو عليه من الجهات متعدد على القولين، كما أن حكمه الفعلى كذلك أيضاً على القول بالجواز وواحد على القول بعدمه، و يختلف إيجاباً وتحريماً بحسب اختلاف العلم والجهل حكماً وموضوعاً، كما ان حكمه

الواقعي يكون واحداً أيضاً فيما لو اكره عليه او اضطر إليه، فيكون الصلاة في دار أكره على الدخول فيها مأموراً بها غير منهي عنها لاعتبار القدرة والإختيار في صحة جعل أصل التكليف وقبحه بدونها في الجملة كما لا يخفى.

وأما الواجبان المتزاحمان، فلا يمكن أن يكون وجوبها فعلاً على نحو التعيين، بل لابد أن يكونا على نحو التخيير أو خصوص الأهم على نحو التعيين بحكم العقل وإن لم يساعد النقل إلا على وجوبها بهذا النحو، وليكن هذا هو المراد من حكمهم بذلك عقلاً في مقام الإمتثال، لا أنها حينئذ على ما كانا عليه من الوجوب التعيين شرعاً فعلاً كما إذا لم يكن هناك مزاحمة، وإنما يكون هذا التخيير والتعيين في مقام الإمتثال بحكم العقل.

نعم لا مضايقة من أن يكون الأمر كذلك في بعض مراتب الحكم، وهي مرتبة وجوده الإنشائي وما قبله، وأما فيما بعده من مرتبة إنقذاح البعث والزجر في نفس المولى ومرتبة تنجزه وصحة المؤاخذه على مخالفته فكلاً، ولذا لو تزاحم شيان بحسب الوجود على الإطلاق، لا بحسب الاتفاق لما صح إيجاب كليهما تعييناً كما لا يخفى.

الثامن

إذ قد عرفت أن المعبر في هذه المسألة أن يكون كل من الطبيعة المأمورها والمنهي عنها مشتملة^١ على ما يقتضى الحكم في جميع الأفراد حتى مورد الاجتماع، فلو كان هناك ما دل على ذلك من إجماع وغيره، فيكون من هذه المسألة، ولو لم يكن في البين إلا إطلاق دليلي الحكمين، ففيه تفصيل وهو أنه لو كان الإطلاق في بيان الحكم الذاتي الإقتضائي للطبيعتين كان دليلاً على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع فيعامل معه معاملة الاجتماع، وإن كان في صدد بيان الحكم الفعلي^٢ كان استكشاف ذلك موقوفاً على القول بالجواز في مسألة الاجتماع، وأما على القول بالإمتناع فالإطلاق متنافيان من غير دلالة أصلاً على ثبوت المقتضى للحكمين، فإما^٣ تصادقا فيه لإمكان إنتفاء أحد المتنافيين فيه بانتفاء مقتضيه، لا ثبوت ما يزاحمه مع ثبوتيه، فلا يتحقق كونه من موارد مسألة الاجتماع فيعامل معها معاملة المتعارضين، إلا أن يقال إن قضية الجمع بينهما عرفاً هو حمل كل منها على الحكم الإقتضائي إذا لم

٢ - خ ل: العقل.

١ - خ ل: منه مشتملة.

٣ - خ ل: فيها.

يكن أحدهما أظهر، وإلا فخصوص الظاهر منها لو كان، فيكون من موارد هذه المسألة أيضاً، ولا يكون منها خصوص ما إذا احرز عدم ثبوت المقتضى في كلا الحكيمين في جميع الأفراد، فافهم.

والحاصل أنه إن كان ممّا تصادقا فيه دليلان دالّان على الوجوب والحرمة دلالة على ثبوت المقتضى لهما فيه، فهو من مسألة الاجتماع لا التعارض، وإن لم يكن هناك دلالة عليه فهو من مسألة التعارض مطلقا إذا كانت هناك دلالة على عدمه في أحدهما على الإجمال، وإلا فهو منها على القول بالإمتناع في مسألة الاجتماع، لا على القول بالجواز، لعدم المناقات بينها أصلاً كما لا يخفى.

إذا تمهد ذلك فلنشرع في أصل المطلب:

فا علم أنهم اختلفوا في جواز الاجتماع وإمتناعه عقلاً على أقوال، ثالثها جوازه عقلاً و امتناعه عرفاً، والمشهور إمتناعه وإن مال إلى جوازه بعض المحققين من القدماء، والمتأخرين، والقوى^١ ما عليه المشهور، وتحقيقه على وجه يتضح فساد ما قيل او يمكن أن يقال للقول بالجواز من وجوه الإستدلال يتوقف على بيان امور:

احدها

أنه لا إشكال في تضاد الأحكام الخمسة بأسرها في مقام فعليتها و مرتبة واقعيته لا بوجوداتها الإنشائية من دون إنقذاح البعث والزجر والترخيص فعلاً نحو ما انشأ وجوبه أو حرمة أو ترخيصه، فلا إمتناع في اجتماع^٢ الإيجاب والتحریم في فعل واحد إنشاء من دون بعث نحوه وزجر عنه، مع وضوح الإمتناع معهما.

ومن هنا ظهر أنه لا تراحم بين الجهات المقتضية لها إلا في مرتبة فعليتها و واقعيته، وأنه يمكن إنشاء حكيم اقتضائيين لفعل واحد وإن لم يمكن أن يصير فعلياً إلا أحدهما.

ومما ذكرنا ظهر أن تعلق الأمر والتهى الفعليين بشيء واحد محال ولا يتوقف إمتناعه على استحالة التكليف بالمحال.

ثانيها

أنه لا ريب في أن متعلق الاحكام انما هو الافعال بهويتها وحقيقتها، لا

بأسمائها وعناوينها المنتزعة عنها، وأنها يكون أخذ إسم او عنوان خاص في متعلق الأمر او انتهى لأجل تحديد ما يتعلق به أحدهما منها وتعيين مقداره، فلا ينشلم وحدة المتعلق بحسب الهوية والحقيقة واقعاً بتعدد الإسم او العنوان ولا تعدده كذلك بوحدها^١، فالحركة الخاصة الكذائية المحدودة بمحدود معينة لا يتعدد إذا سميت باسمين او انتزع عنها عنوانان من وجهين، كما أنّ الحركتين الخاصتين اللتين يكون كلّ منهما محدود بمحدود معينه لا يصيران واحد إذا سميت باسم واحد أو انتزع عنها مفهوم واحد، وهذا من أوائل البديهيّات.

وبالجملة أنّها يتعلق الأحكام في الأدلة بالأسامى والعنوانات بما هي حاكية عن المسميات والمعنونات وفانية فيها، لا بما هي بنفسها؛ ومن الواضح أنّه لا يتكثر المحكى والمرئى الواحد بتكثر الحاكي والمرءات، ولا يتحد المتكثر بوحدها.

ثالثها

أنّ الطبيعتين اللتين يتعلق بإحديهما الأمر وبالآخرى التهي إذا تصادقتا في مورد يكشف عن أنّهما ليستا بجاكيتين عن هويتين وحقيقتين مطلقاً، بل في غير مورد التصادق وإلا يلزم أن يكون له هويتان وماهيتان ولا يكون لوجود^٢ واحد^٣ إلا ماهية وحقيقة واحدة، ولا عن موجودين^٤ متغايرين في الخارج ولو كانا متحدتين بحسب الحقيقة والماهية كالضرب الواقع في الخارج تارة ظلماً، وأخرى تأديباً إلا في غير المورد.

وبالجملة تعدد الوجه واختلاف الجهة المأخوذ في أصل عنوان المسألة لا يجدى شيئاً في مورد الاجتماع، لا تعدده بحسب الحقيقة والماهية، ولا بحسب الوجود في الخارج، بل هو واحد ماهية ووجوداً.

نعم يجدى تعدد ما يحكيه ويريه، وهو لا يجدى مع وحدة المرئى والمحكى ذاتاً ووجوداً، لما عرفت من أنّ متعلقات الأحكام نفس الأفعال الخاصة المسماة بأسماء او المعنونات بعناوين متباينات أو متصادقات مطلقاً أو في الجملة، من غير تفاوت في ذلك بين القول بأصالة الوجود والقول بأصالة الماهية لوحدة المورد ماهية ووجوداً، وأمّا الطبيعة المأمور بها والطبيعة المنهى عنها فإن كان كلّ واحد منهما عنواناً

١ - خ ل: بوحدها. وفي «ن» بوحديها.

٢ - خ ل: لموجود.

٣ - في «ن»: واجد.

٤ - في «ن»: وجودين.

للفعل الذى تعلق به الأمر والتهى فيها مفهومان إعتباريان إنتزعا عن الفعل المعنون بها ولو قلنا بأصالة الماهية، وإلا فخصوص ما إذا كان عنواناً منها، لبداهة اعتبارية المفاهيم التى ليست بإزائها شىء فى الخارج، ولا وجودها إلا بوجودها انتزعت عنه، ولا موطن لها إلا الذهن، واختصاص الأصالة على القول بأصالة الماهية بالحقائق الخارجة التى يكون بإزائها شىء فى الخارج ويكون لها موطنان الذهن والخارج، غاية الأمر تلزمها الجزئية فى الخارج ويعرضها الكلية تارة، والجزئية أخرى فى الذهن.

ومن هنا ظهر عدم إبتناء المسألة على القول بأصالة الوجود والماهية أصلاً كما تخيله الفصول، وأن الأصل^١ فى المورد الإجتماع واحد، وجوداً كان او ماهية، فظهر بما بيّناه أن مورد الإجتماع لوحده ذاتاً ووجوداً، لما حقق فى هذا الامر وكونه بنفسه متعلقاً للحكم واقعاً وحقيقة وإن اخذ فى الدليل اسمه او عنوانه لما حقق فى سابقه، لا يمكن أن يكون بالفعل واجباً وحراماً يبعث نحوه ويزجر عنه فعلاً للتضاد بين الأحكام فى هذا المقام وإن لم يكن بينها التضاّد بحسب وجوداتها الإنشائية، كما عرفت فى الأمر الأول.

ولا يخفى أن تعلق الاحكام بالطبايع لا الأفراد لا يرفع غائلة هذا التضاد فى مورد الإجتماع، فإن غاية تقرّبه إن يقال: أن الطبايع من حيث هى هى وإن كانت ليست إلهى، ولا تصلح لأن تتعلق بها الأحكام الشرعية كالأثار العادية والعقلية، إلا أنها مقيدة بالوجود بحيث كان الوجود خارجاً والتقييد به داخلياً صالحاً لتعلق الأحكام بها؛

ومن الواضح أن متعلق الأمر والتهى على هذا ليسا بمتّحدين أصلاً، لا فى مقام تعلق البعث والزجر بهما، ولا فى مقام الإمتثال لأحدهما وعصيان الآخر إتيان المورد بسوء الاختيار.

أما فى المقام الأول فلبداهة تعدّدها ومباينة أحدهما عن الآخر بما هو متعلق الأمر والتهى وإن اتّحدا فيما هو خارج عنها بما هى كذلك.

وأما فى المقام الثانى فلسقوط أحدهما بالإطاعة والآخر بالعصيان بمجرد الإتيان، فأين إجتماعهما فى واحد وانتزاع المأمور بهيئة والمنهى عن هيئة عنه إنما هو مجرد كونه ممّا ينطبق عليه ما أمر به ونهى عنه من دون أن يتعلّق به بنفسه البعث والزجر، وهذا لا يجدى بعد ما عرفت بما لا مزيد عليه أن تعدّد ما يؤخذ فى دليلها من

الإسم أو العنوان لا يوجب تعدّد ما هو المتعلّق لهما في مورد الاجتماع لا ماهيّة ولا وجوداً، بل الإسمان أو العنوانان حاكيان في هذا المورد عن واحد يكون متعلّقاً لهما حسب توسعة متعلّقهما واقعاً بحيث يعمّانه؛

وتوهم الجدوى في ذلك إمّا لتخيّل أنّ تعدّد العنوان حاكي عن تعدّد المحكّي ماهيّة وذاتاً مطلقاً ولو في اتّحاد وجوداً كما في مورد التّصادق، أو أنّ تعدّده كاف بأن يكون بنفسه متعلّقاً للبعث أو الزّجر لا بما هو حاكي زماناً؛

وقد عرفت بما لا مزيد عليه فسادهما، وأنّ المورد الواحد واحد وجوداً و ماهيّة، وأنّ العنوان بما هو هو ليس إلّا أمراً إنتزاعياً لا وجود له إلّا بوجود منشأ الإنتزاع، ولا واقعيّة له إلّا بواقعيّته، وليس ما يوجب البعث والطلب من الآثار المطلوبة والمبغوضة والصفّات الحسنة والذّميّة إلّا في المنشأ دونّه، فليس بما هو كذلك محكوماً بالأمر أو التّهي، بل بما هو حاكي فيكون المأمور به أو المنهى عنه هو المحكّي، وهذا فيما كان المأخوذ في الدّليلين أو أحدهما من قبيل أسامي الماهيّات أوضح من أن يخفى على عاقل فاضلاً عن فاضل.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذا التّقريب يقتضى الجواز مطلقاً ولو كان العنوانان متساويين لتعدّدهما في مقام البعث وسقوطهما بالإطاعة والعصيان بإتيان واحد من مصاديقهما، ولا يقول به القائل به أيضاً إلّا أن يدعى أنّه إنّما لا يقول به لأجل أنّه طلب المحال حينئذ، لا من أجل أنّ الطلب محال، فتدبر جيّداً.

ومماحقّقناه من كون العناوين بمعنوياتها يكون متعلّقة للأحكام كما في الأسماء بلا إشكال ولا كلام، ظهر أنّ غائلة التّضادّ في مورد الاجتماع في نفس الطلب على حالها، سواء قلنا بتعلّق الأحكام بالطّابع أو الأفراد، وقد عرفت بما لا مزيد عليه بالاختلاف، فانه على هذا يكون أفراد حقيقة واحدة متعلّقة للبعثين، إذ يكون الطّبيعة المأمور بها على سعتها بحسب الوجود بحيث لا يشدّعها فرد متعلّقه للأمر وإن كانت خصوصيّات الأفراد ومشخصاتها خارجة عنها بما هي مأمورها ولازمة لها، و كان بعض ما يسعها من الأفراد التي تكون بالفعل مبعوثاً إليها حسب قضيّة البعث إليها على سعتها الّذي لازمه عقلاً التّخيير فيها بما هي منهيّاً عنها، فيكون هذا البعض بوجوده الشّخصي بما هو وجود تلك الحقيقة والماهيّة، من دون ملاحظة خصوصيّة مبعوثاً إليه وبما هو وجودها مع ملاحظة الخصوصيّة ممنوعاً فعلاً، وملاحظة الخصوصيّة وعدم ملاحظتها لا يوجب تعدّده، بل هو واحد حقيقة و ماهيّة وجوداً كما لا يخفى على من له أدنى إلتفات^١.

وقد استدلت على الجواز بامور:

منها أنه لو لم يجوز لما وقع نظيره، وقد وقع كما في العبادات المكروهة كالصلاة في الحمام وموضع التهمة والصوم في السفر إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة.

بيان الملازمة أنه لو لم يكن تعدد الجهة بمجد في إمكان اجتماع الأمر والتهي كما هو محل الكلام لما جاز اجتماع حكيم آخر من الأحكام في مورد معه، لعدم اختصاصها بما يوجب توهم الإمتناع من التضاد، بداهة أن الأحكام الخمسة بأسرها متضادة، والثالث باطل لوقوع الاجتماع في غير مقام، كما في العبادات التي اجتمع فيها الكراهة والایجاب أو الإستحباب وفي بعض الأفراد الواجبة من العبادات، حيث اجتمع فيها الإستحباب والإباحة والایجاب كما في الصلاة في المسجد أو في الدار.

والجواب عنه: أما إجمالاً فبأنه بعد قيام البرهان على الإمتناع يكون ما وقع في الشريعة ظاهرة على خلاف ذلك مؤجلاً إلى ما لا ينا فيه ويوافقه، وأما يكون النقض بتلك الموارد الواقعة في الشريعة كاشفاً عن حقيقة المدعى إجمالاً، وبطلان دعوى الخصم وبرهانه لو كان الاجتماع فيها بالمعنى الذي يكون محلاً للتزاع معلوماً غير قابل لغيره، وإلا فجرد الظهور لا يقاوم البرهان كمالاته مخفى.

هذا، مع عدم اختصاص الإشكال بها بالقائل بالإمتناع، بل يرد على القائل بالجواز، بداهة أنه أيضاً لا يجوز الاجتماع فيها^٢ إذا لم يكن هناك تعدد الجهة. واختلاف متعلق الحكمين عنواناً، سيما إذا لم يكن هناك مندوحة كما يكون الأمر كذلك فيما لا بدل لها من العبادات المكروهة، فلا وجه للإستدلال بها على الجواز، بل لا بد لكل من التفصيص عما يترأى فيها من الإشكال، فتدبر جيداً.

وأما تفصيلاً فقد اجيب عنه بوجود يوجب ذكرها بما فيها من النقض والإبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام، فالأولى الإقتصار على ما يقتضيه التحقيق في حسم مادة الإشكال، فنقول وعلى الله الإتكال:

١ — حاشية منه (ره): كي لا تغفل عن أن وجودات الأفراد هي بعينها وجود الطبيعي وأنها نفس الطبيعي في موطنه الخارجي، حيث أنه في هذا الموطن يكون جزئياً كما كان في موطن الذهن كلياً، لا أنها مقدمات وجوده، كيف وقضية التوقف الإثنيّة، وليس الفرد إلا الطبيعي الموجود في الخارج بنحو وجود خاص، وأن نسبته إليها نسبة الآباء إلى الأبناء، لأنسبة أب واحد إليها، فإذا عرفت ذلك أتضح أن البعث إلى طبيعة بحيث يسع بعض ما نهى عنه فعلاً بخصوصه أو الزجر عن طبيعة تسعة يستلزم اجتماع البعث والزجر في واحد، فافهم.

٢ — خ ل: فيها.

١ — خ ل: خارجاً.

ان العبادات المكروهة على ثلاثة اقسام:
أحدها: ما تعلّق به التّهي ولابدل له، كالصّوم في يوم العاشوراء والتّوافل
المبتدئة في بعض الاوقات.

ثانيها: ماتعلّق به التّهي كذلك و يكون له بدل، كالتّهي عن الصّلاة في
الحمّام.

ثالثها: ما تعلّق به التّهي بما يجمع معه وجود، كالصّلاة في مواضع التّهمة بناء
على أن يكون كراهتها لأجل التّهي عن الكون فيها المجمع مع الصّلاة فيها.
أما القسم الأوّل، فالتّهي التّنزيهي عنه بعد الإ تفاق والإجماع على أنّه يقع
صحيحاً وإن كان تركه أرجح كما يظهر من تركهم عليهم السّلام: إمّا لأجل انطباق
عنوان على تركه يكون أرجح من فعله، فيكون كلّ واحد من الفعل والترك من هذه
الجهة راجحاً ودامصلحة وإن كانت مصلحة ما انطبق على الترك أقوى من مصلحة
الفعل، ولذا يد اومون عليهم السّلام على الترك، فيكون الفعل والترك بما هو كذلك
من قبيل المتضادّين والمستحبّين المتزاحمين، فيحكم بالتّخيير لولم يكن أهميّة في البين و
إلاّ يتعيّن الأهمّ وإن كان الآخر تقع عبادة، حيث أنّه على ما هو عليه لولم يكن هذه
المزاحمة من الرّجحان والمحبوّيّة، غاية الأمر أنّه ليس بالفعل ما يندب إليه إلاّ أنّه ليس
بضائر بعد كفاية الرّجحان والمحبوّيّة الفعلية، لأنّ يقع الشّيء عبادة كما في سائر
المستحبّات والواجبات المتزاحمات؛

وامّا لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه، فيكون كما
إذا انطبق عليه من غير تفاوت إلاّ في أنّ الطلب المتعلّق به حينئذ ليس بحقيقيّ، بل
بالعرض والمجاز، وأنّما يكون في الحقيقة متعلّقاً بذلك العنوان اللازم بخلاف صورة
الإنطباق، فإنّه حقيقيّ كما في سائر المكروهات من غير فرق، إلاّ أنّ منشأه فيها
حزاة ومنقصة في الفعل يوجب التّهي عنه تنزيهاً بخلاف المقام، فإنّه من جهة
رجحان الترك من حيث الإنطباق لالنقصان الفعل أصلاً، وهذا لا يوجب أن لا يكون
طلب الترك حقيقيّاً كما لا يخفى.

نعم يمكن حمل التّهي في كلا الوجهين على الإرشاد، وعليه يكون الطلب في
كليهما على نحو الحقيقة، لا بالعرض والمجاز.

فتلخص أنّ التّهي في هذا القسم أمّا ان يكون إرشاداً إلى ما هو أرجح من
الفعل وهو ممّا ينطبق عليه الترك او يلازمه من العنوان، فيكون إرشادياً، أو يكون
لأجل كون الترك بالفعل مطلوباً للشّارع حقيقة أو عرضاً حسب اختلاف الوجهين

فيكون مولوياً.

وأما القسم الثاني، فالتهى فيه مع إمكان أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول طابق التعل بالتعل يمكن أن يكون أيضاً بمجرد حصول منقصة للطبيعة المأمورها في ضمنه، كما يحصل لها مزية في ضمن بعض الأفراد كالصلاة في المسجد مثلاً، وذلك لأن الطبيعة المأمورها ربما يكون لها في حد نفسها، مع قطع النظر عما يطرء عليه من خصوصيات وجودها مقدار من المصلحة والمزية ربما يزداد تلك المصلحة والمزية بسبب خصوصية في وجودها لشدة الملازمة بينها وتلك الخصوصية كالمجدية للصلاة؛

وربما ينقص بسببها، لعدم الملازمة بينها كالحمامية لها، فإن الكون في الحمام وإن كان في نفسه ليس فيه حزاة، بل ربما يكون في نفسه راجحاً إلا أنه لا يلائم العبادة سيما مثل الصلاة التي هي معراج المؤمن^١؛ وربما لا يزداد ولا ينقص معها أصلاً كالذارية، لعدم المنافرة، ولا شدة الملازمة بينهما، فيبقى الطبيعة معها على ما هي عليه من إقتضاء مقدار خاص من المرتبة والمصلحة من دون زيادة ولا نقصان، و يتبعها الثواب كذلك، بخلاف الصورتين الأوليين فإنه يزداد وينقص مثلها، فيكون مزية ما نهى عنه من الأفراد أنقص من مزية الطبيعة المأمورها، فيكون أقل ثواباً بالقياس إليها، فيكون التهى عنه إرشاداً إلى ذلك، أى حصول المنقصة فيما أعد لها من الثواب، لأجل حصول المنقصة في مزيتها بسبب هذه الخصوصية، وليكن^٢ هذا مراد من قال بأن الكراهة ههنا يكون بمعنى كونه أقل ثواباً، ولا يرد عليه ما أورد من لزوم إتصاف كل من كان من العبادات أقل ثواباً من الأخرى بالكراهة ولزوم إتصاف ما ليست فيه مزية ولا منقصة بالإستحباب، لأنه أكثر ثواباً مما فيه المنقصة، لما عرفت من أن المراد بأقلية الثواب ههنا إنما هي أقلية الثواب بالقياس إلى نفس الطبيعة المأمورها و كذا أكثرية الثواب، لا مطلقاً كي يشكل بذلك كذلك؛

ولا يخفى الفرق الواضح بين هذا، وما ذكر من منشأ الإرشاد في القسم الأول، فلا تغفل.

وأما القسم الثالث، فعلى القول بالجواز يمكن أن يكون التهى عن الصلاة الجامع للكون في موضع التهمة مثلاً بالعرض والمجاز، وإنما يكون المنهى عنه في الحقيقة هو هذا الكون، ويمكن أن يكون على الحقيقة إرشاداً إلى حسن تركه إلى فرد آخر غير

١ - أنا لم نجد رواية بهذا العنوان من الطرق الخاصة والعامة.

٢ - في «ن»: لكن.

بجامع لمافيه الحزازه، إذالمفروض التمكن من إستيفاء هذه المزيّة من دون الإبتلاء بحزازته أصلاً؛ وعلى القول بالإمتناع وترجيح جانب الأمر، كما هو المفروض حيث أنّ الفرض صحته قطعاً يمكن أن يكون المنهى عنه على نحو الإقتضاء بملاحظة ما اتّحد معه بما فيه إقتضاء التهي، ويمكن أن يكون على نحو الفعلية إرشاداً إلى أقلية ثوابه، لما حصلت فيه من المنقصة في الطبيعة المأمور بها بسبب إتّحادها، مع ما فيه من الحزازه، فإنّ تلك الحزازه وإن كانت مغلوبة غير مؤثرة أثرها من الكراهة، إلّا أنّها يوجب تضعيف ما عليه المأمور بها من المصلحة والمزيّة ويتبعها في ذلك الثواب، فيكون أقلّ ثواباً ممّا يكون للطبيعة، فيصح أن ينهى إرشاداً كما عرفت في القسم السابق، وذلك بخلاف القول بالجواز فإنّ الإتحاد لا يوجب ذلك لعدم المزاخمة بين الجهات عليه، بل يكون كلّ منها على ما هي عليه من التأثير في موضوعه من المزيّة والثواب، والمنقصة والحزازه والعقاب.

فتلخص بما ذكرنا أنّ تفسير الكراهة في العبادات بأقلية الثواب لا يكاد يتم في القسم الأول مطلقاً، وفي القسم الثالث على القول بجواز الإجتماع، فتدبر جيداً. ومما ذكرنا في العبادات المكروهة، ظهر حال إجتماع الوجوب والإستحباب فيها وإن كان لا يتأتى ههنا ما لا بدّ له^١ كما لا يخفى، وإنّ الأمر الإستحبابي فيها محمول على الإرشاد إلى أفضل الفردين مطلقاً، أو على ذلك فيما إذا لم يكن متّحداً مع المستحب، بل كان فضله على سائر الأفراد لشدة المناسبة بين خصوصيته وجهته، والطبيعة المأمور بها المتحققة في ضمنه، وعلى المولوى على نحو المجاز إذا كان متّحداً معه، فافهم.

ومما استدلّ به على الجواز، التّشبيث بذيل العرف بإدعاء أنّ أهل العرف يعدّون من اتي بالمأمور به في ضمن الفرد المحرّم مطيعاً وعاصياً من جهتين، فإذا أمر المولوى عبداً بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاصّ كما مثل به الحاجبي والعصدي، فلو خاطه في ذلك المقام عدّ مطيعاً لأمر الخياطة وإن كان عاصياً لأجل مخالفة التهي عن الكون في ذلك المكان؛

والجواب منع عن صدق الإطاعة بمعنى الإمتثال^٢، لما عرفت بما لا مزيد عليه من البرهان على امتناع الإجتماع، وبمعنى حصول الغرض به وسقوط الأمر به لذلك وإن كان لا بأس به إلّا أنّه مع اختصاصه بالتوصيليات، لما عرفت من أنّه لا بدّ في صحّة

٢ — إمتثال الأمر. وكذا في «ن».

١ — خ ل: لا بدل له. وكذا في «ن».

العبادات^١ من قصد القربة وكون المأتمن به مما يصلح أن يتقرب به بأن لا يصدر مبغوضاً عليه، وهذا الفعل يصدر منه مبغوضاً عليه مستحقاً عليه العقوبة وإن قلنا بكفاية قصد^٢ تحصيل الغرض في قصد القربة المعتبرة في العبادات وعدم لزوم قصد الإمتثال، لكنه يتمشى في التوصلات مطلقاً، وفي العبادات فيما لا يصدر منه الفعل مبغوضاً عليه وإن لم يكن مأموراً به فعلاً، غير مجد للخصم فيما هو بصدده من إثبات الجواز.

بقي الكلام في حال التفصيل والإلتزام بالجواز عقلاً والإمتناع عرفاً كما عن جماعة من الأعلام، وفيه أنه لا طريق لأهل العرف في الحكم بالإمكان أو الإمتناع إلاّ إستقلال عقولهم بأحدهما إلاّ أن يراد به ما أشرنا إليه سابقاً من النظر المسامح للعقل الذي لا يكون مبنياً على التدقيق.

وأنت خير بعدم العبرة به بعد الإطلاع على الواقع على نحو التحقيق وإن أريد أنّ العقل يستفيد من الأمر والتهى معنيين يمكن إجتماعهما في واحد بخلاف أهل العرف فأنهم يفهمون منها ما لا يمكن إجتماعهما، ففيه أنه لا حكومة للعقل في باب تعيين مفاهيم الألفاظ، والمحكم فيه إنما هو العرف؛ هذا، مع ما عرفت في أول المسألة من أنّ النزاع فيها ليس في خصوص مدلول الأمر والتهى، بل يكون في إجتماع الوجوب والحرمة كانا مدلولي صيغتهما أم لا.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول

أنّ الإضطرار إلى ارتكاب الحرام كما أشرنا إليه سابقاً يوجب ارتفاع الحرمة والعقاب عن الفعل، ويبقى ملاك الإيجاب فيه بلا مزاحم فيؤثر، لكنه إذا لم يكن بسوء الاختيار بأن يأتي باختياره ما يؤدي إليه قهراً، فإنّ الخطاب بالزجر عنه وإن كان ساقطاً بارتكاب المؤدى إليه قهراً، إلاّ أنه لصدوره عنه مبغوضاً عليه وعصيائناً للخطاب ومستحقاً عليه العقاب، لا يصلح لأن يتعلق به الإيجاب، وهذا مما ليس فيه في الجملة ريب ولا إرتياب، وأما الإشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره ممّا ينحصر التخلّص به عن الحرام كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسطها، فيه أقوال:

٢ - في «ن»: قصد الفرضي.

١ - في «ن»: العبادة.

أحدها: أنه منهي عنه.

ثانيها: أنه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه، واختاره صاحب الفصول.

ثالثها: أنه مأمور به بدون ذلك، هذه على القول بالإمتناع.

وأما على القول بالجواز فهو مأمور به ومنهي عنه، كما هو المحكى عن أبي هاشم، واختاره الفاضل القمي ناسباً له إلى أكثر أفاضل المتأخرين وظاهر الفقهاء؛

والحق أنه يقع منهيّاً عنه ومبغوضاً عليه بالخطاب السابق الساقط بارتكاب ما يؤدي إليه حتماً، ولا يكاد أن يكون مأموراً به أبداً ولو انحصرت به مقدمة التخلّص عن الجرام، وذلك لأنّه قبل هذا الإرتكاب لما كان متمكناً^١ من إمتثال ذلك الخطاب. وعدم مخالفته أصلاً كان منجزاً عليه بحكم العقل ومستحقاً للمواخذة على مخالفته مطلقاً ولو فيها يتخلّص به عن المخالفة الزائدة^٢ عليه ومستحقاً للمثوبة على موافقته فيما لو وافقه بقصد القرية ولو كانتا ممّا اضطرّ إليه بسبب اختياره ما يؤدي إليهما، حيث إنّ ذلك لا يوجب خروجهما عن الإختيار المعترف في الإطاعة والمعصية، فإنّ الإيجاب والإمتناع بالإختيار لا ينافيان في الإختيار وإن كان يوجب سقوط الخطاب، فإنه يكون معه لغواً وسفهاً، وإنحصار مقدمة التخلّص اللازم فعلاً به لا يوجب عروض المحبوبة والمطلوبية عليه إذا كان ذلك بسوء الإختيار.

إن قلت: فكيف يكون التخلّص واجباً فعلاً مع عدم التمكن منه إلا بما يمتنع عليه شرعاً.

قلت: ليس التخلّص إلا ما ينتزع عمّا يلزم به العقل من الإقتصار في المخالفة على مقدار لا بد منه إرشاداً إلى ارتكاب أقلّ المحذورين والقيحين من الغضب بمقدار الخروج أو دهرام مثلاً، وليس بواجب آخر تعلّق به خطاب آخر كي يتوجّه أنه كيف مع عدم التمكن منه ولو شرعاً.

وبالجمله إرتكاب أقلّ القبيحين إذا توقّف عليه الإجتناّب عن أكثرهما ممّا لا إرتياب في عروض الحسن عقلاً وجوبه شرعاً على القول بوجوب مقدمة الواجب بحيث يكون تركه قبيحاً، لكنّه إذا لم يتنجز التكلّيف بتركها بأن يتمكّن من تركها ابتداءً ثمّ ارتكب بالإختيار ما يوجب الإضطرار إلى أحدهما وإن كان العقل حينئذٍ يلزمه إرشاداً بإختيار الأقلّ، لأنّه أخفّ عقوبة وقبحاً من دون أن يعرضه حسن أصلاً، بل على ما هو عليه من المبغوضية واستحقاق العقوبة كما لا يخفى؛

و ما نحن فيه يكون هكذا حيث أنه قبل الإقتحام كان متمكناً من ترك الحرام و موافقه الخطاب و بعده بسوء الإختيار صار مضطراً إلى مخالفته في الجملة، لكن لما كان التصرف بنحو الخروج أقل مخالفة من سائر أنحاء التصرف يلزم به العقل إرشاداً.

إن قلت: إن التصرف العدواني في أرض الغير ينقسم باعتبار الدخول والخروج والبقاء إلى ثلاثة:

لا إشكال في أن الدخول والبقاء مطلوب تركهما من المكلف في جميع الاوقات والأزمنة^١،

وأما الخروج الذي هو عبارة عن التصرف المترتب عليه رفع الظلم والعدوان، فليس حاله إلا كحال شرب الخمر الذي يترتب عليه نجات النفس في الإتيان بالوجوب خاصة في جميع الاوقات والأزمنة.

و من هنا ظهر المنع عن كون جميع أنحاء الغصب مطلوباً من المكلف قبل الدخول، وأنه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج، لأنه إذا لم يدخل كيف يتمكن من الخروج وتركه، وترك الخروج بترك الدخول رأساً^٢ أو ليس إلا تركاً للدخول، فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في مهلكة يعالج به لم يصدق عليه إلا أنه لم يقع في المهلكة، إلا أنه ترك شرب الخمر فيها إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع كما لا يخفى.

وبالجملة يكون الخروج بملاحظة تأخره عن الدخول مصداقاً للتخلص، وأوسباً له ورافعاً للأقبح، وبهذه الملاحظة يستحيل أن يتصف بغير المحبوبة ويحكم عليه بغير المطلوبة.

قلت: ما ذكرت غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على أن ما ينحصر به التخلص يكون مأموراً به، وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة (قده) على ما في تقارير بعض الأعظم^٣ لبحثه؛ لكنه لا يخفى أن ما به التخلص عن الأقبح إنما يكون حسناً عقلاً ومطلباً شرعاً فعلاً ولو كان قبيحاً ذاتاً إذا لم يتمكن المكلف عن تركهما، دون ما إذا تمكن منه وسوء إختياره اضطر إلى ارتكاب أحدهما كما في المقام تمكنه منه قبل الإقتحام بسوء الإختيار في الحرام، ضرورة تمكنه من فعلها ولو

١ - لا يوجد في «ن» قوله «لا إشكال» الى قوله «والأزمنة».

٢ - في «ن»: «الفاضل».

٣ - في «ن»: «و».

بالواسطة المقدورة، وما كان فعله مقدوراً فلا جرم يكون تركه مقدوراً، ومجرد عدم التمكن من الخروج إلا بالدخول لكونه فرعاً لا يخرج عن كونه مقدوراً مطلقاً، وإن كان يخرج عن كونه مقدوراً بلا واسطة، والمدار في تنجز التكليف هو مطلق القدرة ولو بالواسطة لأخص ما يكون بلا واسطة، فليس الخروج في الفرعية إلا كالبقاء الذي جعل مطلوب الترك في جميع الاوقات، فكما لا يكون الفرعية مانعة عن مطلوبة الترك فيه مطلقاً، فليكن غير مانعة عن مطلوبة الترك في الخروج كذلك كما لا يخفى؛

وحصول التخلّص إنّما يجدي إذا كان الإضطرار إلى ارتكاب أحد القبيحين لا بسوء الاختيار، فلاحظة ذات الخروج المتأخر عن الدخول الموجب للتخلّص عن الأقبح أنّما يوجب الحسن والمحبوّة إذا لم يكن حصل له التمكن من ترك أنحاء الغصب مطلقاً على نهج تمكّنه منها بعضها بلا واسطة، وبعضها معها، كما أنّ الشأن في دوران الأمرين كلّ قبيح وأقبح أن يكون ارتكاب القبيح للإجتنب لازماً عقلاً بل شرعاً إذا كان ذلك بدون اختياره، وأما معه بأن تمكّن من تركها جميعاً أولاً، ثم اضطرّ إلى أحدهما بسوء اختياره، فهو على ما هو عليه من الحرمة والقبح وإن كان يجب اختياره عقلاً إرشاداً.

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً، فإنّه يكون محبوباً ومطلوباً إذا لم يكن الوقوع في المهلكة المؤدية إلى الهلاك أو الشرب باختياره، وإلا لم يكد أن يكون معذوراً فيه عقلاً أو شرعاً وإن كان يلزمه العقل إرشاداً إلى أقلّ القبيحين، مع كونه على ما هو عليه من القبح والحرمة، فمن ترك الوقوع في مهلكة مؤدية إلى هلاك النفس أو شرب الخمر لئلا يؤدي إلى أحد المحذورين والقبيحين يصدق أنّه تركها ولو بتركه ما يؤدي إلى أحدهما إختياراً كسائر الأفعال التوليدية والتسبيبة، حيث يكون العمد باختيار أسبابها والعمد إلى تركها باختيار تركها كما لا يخفى؛

وبهذا المقدار يصحّ العقوبة على شرب الخمر في علاج المهلكة التي وقع فيها بالإختيار وإن لزم إختياره الفرار عن الوقوع في عقوبة هلاك النفس فإنّها أشدّ، ولو سلّم أنّه لا يصدق أنّه ترك شرب الخمر في المهلكة، ولا الخروج من الدار في حقّ من لم يقع في المهلكة ولا توسط الدار إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، فهو غير ضائر بعد تمكّنه من الترك على نحو هذه السالبة، والعقل بواسطة تمكّنه ممّا هو من

قبيل الموضوع في هذه السالبة، فيقع نفسه في المهلكة بالإختيار، فيشرب الخمر علاجاً لها ويدخل الدار كي يخرج عنها، ومنشأ توهم كون مثل شرب الخمر لعلاج المهلكة والخروج عن الدار المغصوبة مأموراً به ملاحظة لزوم حفظ النفس المتوقف على الشرب، ولزوم التخلص عن الغضب المتوقف على الخروج فعلاً شرعاً وعقلاً، والغفلة عن أنه إنما يوجب ذلك لولم يكن انحصار المقدمة بالحرام بسوء الإختيار الموجب للإضطرار إلى ارتكاب أحد محرّمين، من ترك الواجب وفعل الحرام كما كان في المقام، وإن لزوم الخروج ليس بشرعى مولوى بل إرشادى عقلى من باب ارتكاب أقلّ القبيحين.

ومما حققناه ظهر فساد القول بكونه مأموراً به مع كونه معصية بالنظر إلى التهي السابق كما اختاره في الفصول، مع ما فيه من لزوم إتصاف فعل واحد في زمان واحد بالواجب والحزمة، ولا يرفع غائلة ذلك باختلاف زمان الإيجاب والتحرّم بقبل^١ الدخول وبعده مع وحدة زمان الفعل كما في الفصول، ضرورة امتناع تعلّق الإرادة بشيء في زمان معيّن بعد تعلّق الكراهة به في ذاك الزمان سابقاً مع بقاءه على ماهو عليه من المكروهية، بحيث صدر مكروهاً ومراداً.

والحاصل أنه مع وحدة زمان المتعلّق لا يجدى تعدّد زمانها ومع تعدّده لا يضرّ وحدته، وهو واضح كما لا يجدى في رفع هذه الغائلة حيلة التهي عن الخروج مطلقاً وعلّى جميع الأقوال^٢، والأمر به مشروطاً بالدخول، ضرورة أنّ حرمة الشيء مطلقاً وعلّى جميع الأحوال بنا في وجوبه في حال منها صحّ كما لا يخفى.

ثمّ أنّه بما قدّمناه في بيان إمتناع الإجتماع وبما ظهر من مطاوى كلماتنا في المقام من أنّ الإمتناع والإيجاب بحسن^٣ الإختيار أو بسوئه يوجب سقوط الخطاب وإن لم يوجب سقوط آثار الإطاعة والمعصية من المدح والثواب، والذم والعقاب؛ ظهر فساد القول باجتماع الأمر والتهي فيه فعلاً وفساداً استدلّ به عليه من أنّها، أي الأمر بالتخلّص والتهي عن الغضب دليلان بحسب اعمالهما ولا موجب^٤ للتقييد عقلاً، لعدم استحالة كون الخروج واجباً وحراماً باعتبارين مختلفين، إذ منشأ الإستحالة إمّا لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم مع تعدّد الجهة، وإمّا لزوم التكليف بمالا يطابق وهو ليس بمحال إذا كان مسبباً عن سوء الإختيار؛

٢ - خ ل: الأحوال.

١ - خ ل: قبل.

٤ - خ ل: يوجب.

٣ - خ ل: كان بحسن. وكذا في «ن».

وذلك لما عرفت من أنّ تعدّد الجهة غير مجد في رفع غائلة التّضادّ وأنّ الإمتناع والایجاب ولو بسوء الاختيار لأحالة يوجب سقوط الخطاب، ضرورة إستحالة البعث الحقيقي نحو فعل ممتنع أو واجب أو نحو تركهما.

وأما ما يقال من أنّ الإمتناع أو الإیجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهو في قبال إستدلال الأشاعرة للقول بأنّ الأفعال غير إختيارية بأنّ الشّیء ما لم يجب لم يوجد، لا في بيان أنّ الإمتناع أو الإیجاب إذا كان بالاختيار لا يمنع عن تعلق الخطاب. ثمّ لا يخفى أنّه لا إشكال في صحّة الصّلاة مطلقاً على القول بالإجماع والقول بأنّه مأمور به من دون إجراء حكم المعصية عليه؛ أمّا على القول بإجراء حكم المعصية عليه سواء قيل بكونه مأموراً به أم لا، فلا وجه للحكم بصحّة صلاة الفريضة في سعة الوقت ولا التّأفلة مطلقاً، لأنّ الكون الخرجی علی هذا يصدر منه مبغوضاً عليه مؤاخذاً به لا يصلح أن يتقرّب به ويقصد به التّقرّب وإن قيل بكونه مأموراً به.

لا يقال: هذا القول يكون حاله حال القول بالإجماع، فوجه الإشكال في الصّحة عليه دونه.

فإنّه يقال: ليس مبني القول بكونه مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه هو إجداء تعدّد الجهة، كما هو مبني القول بالإجماع كي يجدي المصير إلى كونه مأموراً به في الصّحة من جهة أنّ ما يتقرّب به غير مالا يصلح أن يتقرّب به، بل مبناه توهم عدم المزاخمة والمضادة بين التّهي السابق قبل الدّخول السّاقط بسببه والأمر اللاحق بعده الباقي بلا مزاحم كما عرفت من الفصول، مع الإعراف بعدم الجدوى في تعدّد الجهة في^١ رفع التّضادّ والتّزاحم، فيكون علی ذلك إجراء حكم المعصية عليه بما هو عليه من الجهات لا من جهة، فلا يكون علی هذا^٢ في البين ما يصلح أن يتقرّب به، فتأمل جيّداً؛

فلا بدّ لو كان إجماع علی صحّة الصّلاة حال الخروج في ضيق الوقت بلا تصرف زائد من المصير إلى الكون الخرجی أكدّ إذا وقع جزء الصّلاة يكون مطلوباً واقعاً، من دون إجراء حكم المعصية عليه أصلاً لشدة الإهتمام بشأن الصّلاة وغلبة

١ - خ ل: من.

→ ه - خ ل: سبياً.

٢ - خ ل: ما.

رجحان مصلحتها على^١ مفسدة الغصب.

فانقدح بذلك ما في الفصول من التردد في صحة التافلة المشعر بجزمه بالصحة في الفريضة، حيث أنه لا وجه على ما ذهب إليه للصحة في الفريضة ولو كان له وجه، فلا يكاد أن يكون معه وجه للفرق بين التافلة والفريضة، وهذه التفرقة إنما يتم إذا كان وجه الصحة إجماع أو دليل آخر عليها كما لا يخفى، فتدبر جيداً.

الأمر الثاني

قدم في بعض المقدمات أنه لا تعارض بين مثل خطاب (صل) وخطاب (لا تغصب) على القول بالإمتناع تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان، كى يقدم الأقوى منها دلالة أو سنداً، بل أنها هو من باب تراحم المؤثرين والمقتضين، فيقدم الأقوى منها تأثيراً وإن كان الدليل عليه أضعف؛ لكن لا يخفى أن ذلك إذا علم الأقوى منها بحسب التأثير، وأما إذا لم يعلم ذلك فيمكن الإحراز بالأقوائية بحسب الدلالة على طريق الآن، بان يقال:

إن الجمع العرفي المقبول بين هذين الدليلين الدالين على الحكم الفعلي في جميع الأفراد حتى في مورد الإجتماع يقتضى أن يحمل أضعفها، على أنه على نحو الإقتضاء^١ فيه بقرينة أقوى^٢هما، فيستكشف أقوائية المقتضى في مورده منه في مورد الأضعف وإذا لم يكن بينهما أقوى، فالجمع يقتضى حملها على الحكم الإقتضائي من هذه الحيثية، أى من جهة مزاحمة المقتضى في أحدهما بالمقتضى في الآخر في مورد الإجتماع وإن كان كل منهما^٢ فعلياً من ساير الجهات، وفي تعيين الحكم الفعلي في ذاك المورد يرجع إلى ما يقتضيه الاصول العلمية.

وبالجملة الجمع العرفي دائماً يكون موجوداً، فلا يصل التوبة إلى الترجيح بحسب السند ابداً؛

ولا يخفى أن هذا الترجيح الدلالي يقتضى خروج صور الإجتماع عن تحت الآخر المرجوع رأساً، كى يشكل بأن قضية ذلك فيما إذا رجح التهي بحسب الدلالة فساد مثل الصلاة مطلقاً ولو في مورد الجهل والتسيان والإضطراب، لعدم المقتضى للصحة معه، فلا وجه لتخصيصه بغير هذه الصورة مما كانت متصفة بالحرمة الفعلية، كما مر في تقارير بعض الأعاضم لبحث شيخنا العلامة (قده)، وذلك لأنه لا يلزم

هذا ولم يكن هذا الترجيح بعد الفراغ عن ثبوت المقتضى فى الحكيم والجمع بحمل الأمر على الحكم الإقتضائى من هذه الحيثية؛ وأما معه فالمقتضى للصحة فى تلك الموارد موجود والمانع عنها مفقود، كما قدّمناه تفصيله فراجع؛

فيكون وزان تخصيصه فى مورد الإجتماع وزان تخصيص العقل المحض الناشئ من جهة مزاحمة أحد المقتضيين بالآخر المقتضى لأن يقتضى الصحة مع الأمر أو بدونه فيما إذا كان هناك مانع عن تأثير مزاحمته أو عن فعلية أثره، كما مرّ تفصيله.

وكيف كان فلا بدّ فى ترجيح أحدهما على الآخر من مرجح، وقد ذكرنا الترجيح التهى وجوها:

منها

أنّ التهى أقوى دلالة لإستلزامه إنتفاء جميع الأفراد، بخلاف الأمر.

وقد اورد عليه بأنّ ذلك فيه إنّما هو من جهة إطلاق متعلّقه بقرينة الحكمة أيضاً كدلالة الأمر على الإجتزاء بائى واحد^١ كان من أفراد المأمور به عند إطلاقه.

وقد اورد عليه بأنّ العموم المستفاد من التهى لو كان أيضاً كذلك، وغير مستفاد^٢ دلالة التهى بالإلتزام لكان إستعمال نحولاً تغصب فى بعض أفراد الغصب أيضاً حقيقة؛ وهذا واضح الفساد وليس هذا^٣ إلاّ من جهة إقتضاء وقوع الطبيعة فى حيز التنفى أو التهى سريان الحكم إلى جميع الأفراد على جهة الإستغراق عقلاً بحيث يتوقّف الإمتثال على الإجتناّب عن جميع الأفراد.

قلت: دلالة التهى على العموم والإستيعاب بالإلتزام ممّالاً ينكر ظاهراً، لكنّ العموم والإستيعاب المستفاد منه كذلك أنّما هو بحسب ما يرد ممّا يتعلّق^٤ به من الطبيعة، فيتخلف سعة وضيقا حسب اختلاف لحاظها، تارة مهملة بلا تقييدها موجب لتضييق دائرتها، وأخرى مقيدة بما يوجب ضيقها، فاستظهار إرادة نفس الطبيعة مهملة من دون تقييد كذلك، ليس إلاّ للإطلاق بقرينة الحكمة وإن كان يوجب^٥ العموم والإستيعاب بالنسبة إلى أفراد هذه الطبيعة التى لوحظت مهملة أنّما هو بدلالة التهى بالإلتزام، بخلاف العموم البدلى فى الأمر، فإنّه أيضاً من الإطلاق، و

٢ - خ ل: مستند إلى.

٤ - فى «ن»: تعلق.

١ - خ ل: مستند.

٣ - خ ل: الأمر.

٥ - فى «ن»: كان العموم.

هذا كما في دلالة لفظ (كلّ) وما بمعناه على العموم والإستيعاب في الإثبات بالوضع، إلّا أنّ تعيين أنّ المراد ممّا اضيف إليه هو طبيعة الرّجل في مثل (كلّ رجل) مهملة غير ملحوظة، مع كفر أو إيمان، أو إطاعة أو عصيان، ليدلّ المضاف على استيعاب جميع أفراد الرّجل ليس إلّا بالإطلاق وقرينة الحكمة، فافهم.

إن قلت: فالفرق بين مثل «أحلّ الله البيع»^١ كلّ بيع^٢ مثلاً و أحلّ الله البيع حيث أنّه يكون دلالة الأوّل على حلّية تمام أفراد البيع كالثاني بالإطلاق.

قلت: الفرق واضح، حيث أنّ نفس العموم والإستيعاب يكون في الثاني من الإطلاق، وبعبارة أخرى إثبات أنّ الطبيعة ملحوظة بشرط شيء، أي العموم والشمول يكون به، بخلاف الأوّل، فإنّه يكون من لفظ الكلّ بالوضع وإثبات أنّ الطبيعة ملحوظة ومهملة، ولا بشرط إنّها بالإطلاق؛

هذا ما يمكن أن يوجّه به ما اورد على أقوائية دلالة التّهي.

لكن لا يخفى أنّه إنّما يتمّ لو لم يكن دلالة أسماء الأجناس وما يوجد منها على الطبيعة المهملة، أي لا بشرط بالوضع^٣، وإلّا فلا يحتاج إلى قرينة الحكمة في إثبات العموم بالنسبة إلى أفراد الرّجل ولا في صيغ التّهي كما لا يخفى، فإنّ إهمال المتعلّق هو الذي لابدّ منه في إثبات إستيعاب جميع أفراد الرّجل في كلّ رجل مثلاً، وفي إثبات عموم مطلوبة التّرك لكافة مصاديق المنهى عنه وهو بالوضع على هذا، فتفطن^٤.

ومنها:

أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وقد اورد عليه في القوانين بأنّه مطلقاً ممنوع، لأنّ في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعيّن.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ الواجب ولو كان معيّناً ليس إلّا لمصلحة فيه يلزم إستيفائها كما أنّ الحرام ليس إلّا لمفسدة فيه، لا أن يكون في كلّ واحد منها مصلحة و مفسدة في طرفي الفعل والتّرك على عكس الآخر، فالأولى منع أن يكون دفع المفسدة

١ - في «ن»: المبيع. ٢ - البقرة/٢٧٥.

٣ - خ ل: الوضع.

٤ - كى لا يخفى عليك أنّ إرادة خصوص بعض طوائف الرّجال من مثل كلّ رجل، وبعض أنحاء الغصب من مثل لا تغصب، لا يستلزم التّصرّف بالمجاز، بل يمكن أن يكون على نحو الحقيقة، فتدبر. (منه ره).

مطلقاً أولى من جلب المنفعة كذلك ، بل ربّما يكون العكس أولى^١ يشهد به مقايضة فعل بعض المحرمات، مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلّاة وما يتلوّ تلوه. هذا، مضافاً إلى^٢ أنّه لو سلّم فهو أجنبيّ عن المقام، فإنّه فيما إذا دار الأمر بين ترك الواجب وفعل الحرام، ولا دوران في محلّ الكلام، مع أنّه لا مجال له مطلقاً إلاّ فيما لا يجري فيه أصل عمليّ كالدوران بين الوجوب والحرمة العينيّين، لا فيما يجري^٣ كما في المرام، والمتّبع فيه هو أصل البرائة عن الحرمة وقاعدة الإشتغال والبرائة في الحكم بصحّة الصلّاة وفسادها.

لأيقال: بعد إجراء أصالة البرائة لا مجال لقاعدة الإشتغال ولوقلنا بها في الشكّ في الأجزاء والشرايط، حيث أنّه لا يبقى شكّ بعد الحكم بإباحة الكون الغصبيّ الذي يقع جزء الصلّاة. لأنّا نقول: هذا إنّما يكون فيما إذا كان الشكّ في الصّحة ناشياً من الشكّ في الحرمة والإباحة، وفيما نحن فيه يكون الشكّ في الصّحة والإباحة مسبباً عن الشكّ في غلبة أتى من المصلحة والمفسدة على الاخرى في نظر الشارع، فتأمل.

ومنها:

أنّ الإستقراء يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلّاة في أيام الإستظهار ووجوب ترك الوضوء من الإنائين المشتبهين ونحو ذلك. وفيه أنّه لا دليل على اعتبار الإستقراء ما لم يفد القطع، وعلى تقدير إعتباره غير ثابت بمثل موافقة موردين، وعلى تقدير الكفاية ليس ما ذكر من حرمة الصلّاة في تلك الأيام وحرمة الوضوء من الإنائين مربوطاً بالمقام.

أمّا الأوّل فلأنّ حرمة الصلّاة فيها إنّما هي لقاعدة الإمكان أو الإستحباب إذا كان المراد بها ما بعد العادة المثبتين لكون الدّم المشتبه حيضاً، فيحكم بحرمة الصلّاة وسائر ما يحرم أو يجب على الحائض، لأمن جهة تغليب جانب الحرمة على الوجوب. نعم لو كانت ثابتة بدليل خاصّ يحتمل أن يكون كذلك^٢.

وأما الثّاني فلأنّ الكلام في الحرمة والوجوب الذاتيتين وليس حرمة الوضوء بالماء التّجسس إلاّ لأجل التّشريع المتنتي قطعاً ولو توسّطاً بها إحتياطاً، فلا حرمة في البين

١ - خ ل: لا يجري فيه أصلاً.

٢ - هذا لوقيل بحرمته ذاتاً في حال الحيض، وإلاّ فهو خارج عن محل الكلام أيضاً. (منه ره).

غلب جانبها، فوجوب ترك الوضوء بها بل إراقتها كما في التص^١ ليس إلا من باب التعبد أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الإستصحاب للقطع بحصولها حين ملاقات البدن بالإناء الثانية أو بالأولى، وعدم حصول استعمال مطهر يقيني بعده ولو ظهر مواضع الملاقات بالثانية.

نعم لو كان مجرد ملاقات الثانية مطهراً لو كان ظاهراً، كما إذا كان كراً و قلنا به فيه من دون حاجة إلى شيء آخر أصلاً لا نحكم بنجاسة بدنه، لا حين ملاقات الأولى ولا الثانية وإن علم بعروضها عليه حين إحدى الملاقطين لمكان قاعدة الطهارة، فقد ظهر أنه لو قلنا بأظهرية التهي في العموم الشمول من الأمر في العموم البدلي، فيحكم بالحرمة العينية في مورد الاجتماع فيما إذا كان الدليل على الحرمة والوجوب لفظاً، وإلا فالمرجع هو الأصول العملية، كما أشرنا إليها.

الأمر الثالث

أنه يظهر من معاملتهم في باب التعادل والتراجيح مع مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق، معاملة العموم من وجه من غير إبتناء له على امتناع الاجتماع خروجه عن موضوع مسألة الاجتماع؛ ولعله لما أشرنا إليه سابقاً في بيان موضوعها من لزوم تعدد متعلق الأمر والتهي بحسب العنوان كالصلاة والغصب وإن كان بينهما عموم مطلق، بخلاف ما إذا اتحد عنواناً ولو كان بينهما عموم من وجه؛ ومجرد تعدد الإضافة مع الإتحاد بحسب الحقيقة لا يوجب تعدد العنوان؛ لكثك خير بأنه لو كان تعدد العنوان مع وحدة المعنونة حقيقة ووجوداً مجدياً على القول بجواز الاجتماع، فلم لا يجدي تعدد الإضافة في ذلك، مع أنها يوجب التفاوت في المضاف بحسب المصلحة والمفسدة كالعناوين، وكذا في الحسن والقبح، كما لا يجدي تعدد الإضافة مع ذلك في كون فعل واحد مثل (أكرم العالم الفاسق) مثلاً واجباً وحراماً، كذلك لم يكن تعدد العنوان بمجد في كون حركة واحدة واجباً وحراماً.

هذا آخر ما أردنا إيراداً في هذه المسألة.

والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً.

قد تمت على يد مؤلفه الآثم محمد كاظم الخراساني،

في شهر رجب المرجب من شهر سنة ١٣٠١

فائدة اخرى

في العلم الاجمالي بين

اطراف الشبهة الغير محصورة

إذا علم بثبوت خطاب بتحريم او إيجاب بين امور كثيرة غير محصورة، فتحقيق القول فيه على سبيل الإجمال أن يقال ان مقتضى ما اسسنا بنيانه و اوضحنا رهانه في الفائدة السابقة انه ان كان هذا الخطاب المعلوم بينها بمرتبة البعث والزجر الفعليين، مع ما هو عليه من الحال والاشتباه بين اطراف غير محصورة وجب الاحتياط^١ ولو لزم منه العسر الشديد والخرج الأكيد ما لم يصل إلى حد يوجب إختلال النظام، إذ معه لا يكاد أن يكون بعث او زجر وهو غير فرض الكلام.

١ — هذه حاشية منه ره: بمعنى استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف وان لم يستحق عقلاً ذمّاً ولا عقاباً بمجرد الإقدام بلامصادفة مخالفة، وان قلنا بالاستحقاق في الشبهة المحصورة من باب التجري، والسر أنها هو عدم الاعتناء باحتمال الضرر إذا كثرت اطرافه، فلا يذم على الاقتحام فيها وإن صادف الضرر بينها وعدم استحقاق الذم على الاقدام بمحتملات الضرر مطلقاً، او إذا كثرت لا يوجب إرتفاعه عن مورده إذا صادقه، بل لابد من وقوعه فيه حينئذ حسب الغرض وإلا يلزم الخلف.

و من هنا ظهر أن عدم الاعتناء بالعقاب المعلوم بين محتملات كثيرة لا يوجب إرتفاعه، وأنها يوجب عدم الإستحقاق على مجرد الإقتحام من باب التجري، وأما إستحقاق العقوبة على المخالفة المعلوم بينها إذا صودفت، فلا يحصى عن الإلتزام به لئلا يلزم الخلف كاملاً يخفى.

نعم يمكن ان يقال أن كثرة اطراف العلم بالتكليف تمنع عن تنجزه به وعن إستحقاق العقوبة على مخالفته لكون كثرتها موجبة لعدم الاعتناء بالمعلوم بينها، فلا يكون العلم الإجمالي مع ذلك بياناً و برهاناً على المعلوم فيكون العقاب عليه بلا بيان.

و من هنا ظهرما في تقرير الوجه الخامس من الوجوه التي ذكرها شيخنا العلامة (قده) لعدم وجوب الإجتنب في الشبهة الغير محصورة من الخلل، وأن الصحيح في تقريره ما أشرنا إليه من ان كثرة الإحتمال في أطراف التكليف المعلوم بالإجمال عدم العقاب، كما في تقريره (قده) لما كان موجبا لعدم الإعتناء به كان العقاب عليه بلا بيان، فراجع كلامه برفع الله في الختان مقامه.

لكن لا يخفى استقلال العقل بصحة العقاب بذلك إذا كان التكليف فعلياً في هذا الحال.

ان قلت: العسر مطلقا إذا لزم من الإحتياط ولولم يبلغ حد الإختلال بمنع عن لزومه لمادلت على نفيه من الآيات والروايات.

قلت: الفرق هو إمكان حصول القطع بالتكليف الفعلي بين الأطراف مع العسر الغير البالغ هذا الحد عقلا المقتضى للإحتياط وإن أمكن عدمه شرعاً معه، بل وقع كما هو قضية عموم الأدلة الثافية للعسر وعدم إمكان حصوله مع البلوغ إليه إلا ان الكلام على فرض القطع به المستلزم لجوب الإحتياط ولومع لزوم العسر على خلاف عموم الأدلة الثافية له.

والحاصل أنه إذا قطع بالبعث الفعلي بينها وجب الإحتياط عقلا ولولزم منه العسر، غاية الامر عدم حصول القطع به بملاحظة الأدلة الثافية فيما يلزم من الإحتياط فيها العسر ولولم يحصل القطع به لهذا او لغيره لم يجب الإحتياط ولو كانت الأطراف محصورة، كما عرفت في الفائدة السابقة.

وبالجمله لافرق بين المحصورة وغيرها، لا فيما إذا قطع بالتكليف الفعلي بينها ولا فيما إذا لم يقطع به في وجوب الإحتياط فيها في الاول وعدمه فيها في الثاني. نعم ربما يدعى الإجماع على عدم وجوب الإحتياط في غير المحصورة مطلقا، فإن تم دل على عدم بلوغ الخطاب المعلوم بينها حد الفعلية مطلقا، فلاينا في ما ذكرناه من القضية الشرطية فان صدقها لا يتوقف على صدق طرفها كما لا يخفى، لكن دون تحقق مثل هذا الإجماع في المسألة خرط القتاد، ولا يكون بنقله وثوق ولا إعتداد كما هو الشأن في كل مسألة يتطرق إليها العقل ولا يتمحض للتقل.

*

«إلى هنا وصل قلمه الشريف في إفادة هذه الفائدة»