

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْكِتَابُ الْعَظِيمُ

لِسَانُ الْمُرْسَلِينَ

لِوَاعِدِ الْمُرْسَلِينَ

الْقُرْآنُ كِتَابُ رَبِّ الْعَالَمِينَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْكِتَابُ الْعَظِيمُ



٧٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِيَّاهُ الَّذِي لَمْ يَجِدْ لِلشَّيْءٍ مِثْلَهُ

للقارئة المعنون

لِكَوْنِي هِيَ عِلْمُ الْهَرْفَزَدَرِي

الموافق حدود سنة ١٢٩٠ هـ

لِلْجُزْءِ الْثَالِثِ



تحقيق

مُهَمَّةُ سَيِّدِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْأَخِيَاءُ الْمُرَادُ

المجدد الشيرازي، محمد حسن بن محمود، ١٢٣٠ - ١٣١٢ق.	BP
تقريرات آية الله المجدد الشيرازي / لعل الروزدرى؛ تحقيق مؤسسة آل	١٥٩
البيت (ع) لإحياء التراث . - قم : مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث ١٤٠٩	/٨
- ١٤١٥ق = ١٣٦٧ - ١٣٧٣ش.	/٩
الجزء الثالث.	٧
العنوان.	١٤١٥

١ - أصول الفقه الشيعي. الف. الروزدرى، علي، المؤلف. بـ .
مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث. جـ . العنوان.

شابك ٥ - ٥١ - ٥٥٠٣ - ٩٦٤ / دورة ١ - ٤

ISBN 5 - 51 - 5503 - 964 / 4 VOLS.

شابك X - ٥٤ - ٥٤ - ٥٥٠٣ - ٩٦٤ / جـ ٣.

ISBN X - 54 - 5503 - 964 VOL 3 .

الكتاب :	تقريرات آية الله المجدد الشيرازي - الجزء الثالث
بقلم :	المولى علي الروزدرى
تحقيق ونشر :	مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث - قم
الطبعة :	الأولى - ذو القعدة ١٤١٤ هـ
لبوغرافي :	حميد - قم
المطبعة :	مهر - قم
التجليد :	صحافى صنعتى - قم
الكتمة :	٢٠٠٠ نسخة
السعر :	٣٥٠ ريال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ملاحظة :

ابتداءً من بحث القطع إلى آخر التعادل والتراجيع
يعد تعليقاً من المصنف (قدس سره) على كتاب فرائد
الأصول للشيخ الأنصاري (قدس سره).

تبليغ:

سقط بحثاً «القطع والظن» من النسخة الأصلية والتي هي
بخط المصنف قدس سره، ووجداً ناهماً في نسختين
مستنسختين عن الأصل المذكور، فاعتمدنا عليهما ورمنا
لهما بـ: أ ، ب.

جميع الحقوق محفوظة ومسجلة
لمؤسسة آل البيت - عليهم السلام - لإحياء التراث

مؤسسة آل البيت - عليهم السلام - لإحياء التراث
قم - دور شهر - خيaban شهید فاطمی - کوچه ۹ - بلاک ۵
ص. ب ۹۹۶ - ۳۷۱۸۵ - هاتف ۲ - ۷۳۰۰۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
القول في مسألة اجتماع الأمر والنهي
وتنقيحه يقتضي تقديم أمور:

الأول: هل المسألة هذه لفظية أو عقلية؟ وعلى الثاني هل هي من المسائل الأصولية، أو الكلامية، أو من المبادئ الأحكامية؟ وجوه مختلفة منشؤها اختلاف الوجوه الصالحة فيها لوقوع كل منها مورداً للبحث، فإن في الأمر والنهي اعتبارات يصلح كل منها لوقوعه مورداً للكلام ومورداً للنقض والإبرام؛ لأنَّه يصح أن يبحث عنها بلاحظة فهم العرف تخصيص أحدهما بالآخر في مورد الاجتماع وعدمه، فتكون المسألة لفظية، وأن يبحث عنها بلاحظة قبح تعيمها بالنسبة إلى مورد الاجتماع وعدمه، فتكون المسألة عقلية وكلامية أيضاً؛ إذ البحث عن المحسن والقبح من توابع علم الكلام، وأن يبحث عنها بلاحظة نفس اجتماعها عقلاً من أي وجه كان، وعدمه كذلك، فتكون المسألة عقلية أصولية إن عَمِّنا المسألة الأصولية إلى ما يكون طريقاً لاستنباط الحكم الفرعى ولو مع واسطة استنباط آخر غير استنباط نفس الحكم الفرعى^(١)، وإنَّه من المبادئ الأحكامية؛ إذ من المعلوم أنه - بعد استنباط جواز اجتماع الأمر والنهي

(١) بتقرير: أن المسألة الأصولية ما يبحث فيها عن أحوال ما يكون طريقاً لاستنباط حكم فرعى ولو مع توسط استنباط آخر وراء استنباط الحكم الفرعى؛ إذ البحث عن حكم العقل بجواز الاجتماع أو امتناعه بحث عما يكون طريقاً لاستنباط حكم فرعى مع الواسطة كما لا يخفى. لم يعرِّفه عفاف الله عنه.

أو عدم جوازه - لا بد من استنباط حكم أصولي، وهو حكم تعارض الدليلين، أو عدم تعارضها، ثم بعد هذين نستتبط حكم الصلاة في الدار المقصوبة - مثلاً - من قوله: صل ولا تغصب، فلا تكون أصولية، لفرض توسط استنباط آخر غير استنباط نفس الحكم الفرعية، بل يكون من المبادئ الأحكامية لصدقها عليها، فإنها عبارة عن المسائل المبحوث فيها عن الحكم أو لوازمه، ومن المعلوم أن البحث عن جواز اجتماع الوجوب والحرمة بحث عن لوازمهما، ويتفرع على هذا البحث أحد الأمرين على اختلاف القولين فيه، وهما تحقق موضوع التعارض بين الدليلين، أو عدم تعارضها، وكل واحد منها موضوع لحكم أصولي، وهو حكم التعارض أو عدمه.

ثم الظاهر من عنوان المسألة في باب الأمر لا سيما بملاحظة تحريره مورد المخلاف بلفظي الأمر والنهي الظاهرين في القول: إن النزاع فيها إنما هو من المحيطة الأولى، فتكون لفظية.

ويؤيده التفصيل المحكى فيها عن الأردبيلي - رحمه الله - وصاحب الرياض في رسالته المنفردة لهذه المسألة: من القول بجواز اجتماع الأمر والنهي عقلاً وعدمه عرفاً؛ إذ الظاهر من تقابل العرف للعقل اعتبار جهة فهمهم من خطابي الأمر والنهي تخصيص أحدهما بالنسبة إلى مورد الاجتماع وعدمه. هذا، لكن الظاهر أن النزاع في المقام إنما هو بالاعتبار الثالث دون الأول أو الثاني.

أما الأول: فلأنه وإن كان يوهنه ما عرفت، إلا أن التأمل في أدلةهم الآتية قاضٍ بعدمه، فإن من أدلة المانعين من الاجتماع لزوم التكليف المحال، أو بالمحال، أو التكليف المحال بالمحال، وهذا كما ترى لا ربط له بياتيات الدلالة اللغوية بوجه، ومثله لزوم التناقض الذي هو أحد أدلةهم، فلا بد إذن من صرف ما عرفت إلى ما لا ينافي ذلك.

وأما الثاني: فإلباء احتجاج المانعين بلزوم اجتماع الضدين، أو النقيضين عنه فما زعمه المحقق القمي^(١) - رحمه الله - من كون المسألة كلامية بمكان من الضعف، فتعين أنَّه بالاعتبار الثالث.

والظاهر أنَّ المسألة على هذا التقدير من المبادئ الأحكامية، لا الأصولية، فإنَّ الظاهر اختصاص الأصولية بها يكون موضوع البحث فيه أحد الأدلة المعروفة للفقه، التي لا واسطة بينها وبين استنباط نفس الحكم الفرعوي، فإنَّ الظاهر من تعريفهم لعلم أصول الفقه - بأنَّ العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية - أنَّ المراد بالقواعد في ذلك المدَّ يكون قواعد وطرق لاستنباط الحكم الفرعوي بلا واسطة استنباط آخر. ويقوِي ذلك - بل يعيشه - أنَّ جماعة من الأعلام أوردوا المسألة في باب الأحكام.

وملخص الكلام في محل النزاع في المقام أنَّ البحث: إنها هو في جواز اجتماع الوجوب والتحرير عقلاً من غير مدخلية لخصوصية الأمر والنهي أصلًا، ومن غير تعيم النزاع إلى سائر الأحكام أيضًا، ولعلنا نتعرض في آخر البحث - إن شاء الله - لتحقيق الحال بالنسبة إلى سائر الأحكام وبالنسبة إلى جهة فهم العرف تخصيص أحد من الأمر والنهي بالنسبة إلى مورد الاجتماع وعدمه، فانتظر^(٢).

(١) الموجود من عبارة المحقق القمي (ره) - في قوله: (وهذه المسألة وإن كانت من المسائل الكلامية، ولكنها لما كانت يتفرَّع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الأصوليون في كتبهم، فنحن نقتفي آثارهم في ذلك).

(٢) والنزاع من جهة فهم التخصيص وعدمه إنما ينبع بعد البناء على جواز الاجتماع عقلاً، وأنا مع البناء على امتناعه فلابد من التخصيص، فالباحثون عن تلك الجهة لابد أن يكونوا هم الذين جوَّزوا الاجتماع عقلاً. لحررَه عفا الله عنه.

وأما عنـد من أورـد المسـألة في بـاب الأوـامر فهو عدم اشتـثال كتابـه عـلـى المـبـادـيـة الأـحـكـامـيـة، والنـكـتـة - في تـعبـيرـه عن مـورـد الخـلـافـ بـلـفـظـيـ الـأـمـرـ والنـيـيـ مع عمـومـ النـزـاعـ لـمـطـلـقـ الـوـجـوبـ وـالـتـحرـيمـ - أنـ الغـالـبـ كـوـنـهـاـ مـدـلـولـيـنـ لهاـ.

وأـمـاـ المرـادـ بـعـدـ الجـواـزـ عـرـفـاـ فـيـ التـفـصـيلـ المتـقدـمـ فهوـ أحدـ أمرـيـنـ:

أـحـدـهـاـ: الـذـيـ هوـ أـظـهـرـهـاـ هوـ دـمـجـ الـجـواـزـ بـنـظـرـ الـمـسـاحـةـ الـغـيرـ الـمـبـنيـ عـلـى الدـقـائقـ الـحـكـمـيـةـ، وـتـوصـيـفـهـ بـالـعـرـفـ باـعـتـارـ أـنـ أـنـظـارـهـمـ فـيـ الـمـطـالـبـ عـلـى هـذـا النـحـوـ، فـمـرـادـ المـفـصـلـ: أـنـ الـعـقـلـ يـحـكـمـ بـجـواـزـ الـاجـتـمـاعـ بـمـلـاحـظـةـ الـدـقـائقـ الـحـكـمـيـةـ، وـأـمـاـ بـالـنـظـرـ الـبـدـوـيـ الـغـيرـ الـمـلـحوـظـ فـيـ تـلـكـ الـدـقـائقـ فـهـوـ قـاضـ بـامـتـاعـهـ.

ويـتـفـرـعـ عـلـىـ ذـلـكـ مـاـ يـتـفـرـعـ عـلـىـ حـكـمـ الـعـقـلـ بـامـتـاعـهـ بـدـقـيقـ النـظـرـ مـنـ التـعـارـضـ بـيـنـ الـخـطـابـيـنـ؛ نـظـراـ إـلـىـ أـنـ أـحـكـامـ الشـارـعـ مـبـنـيـةـ عـلـىـ الـأـنـظـارـ الـعـرـفـيـةـ دونـ الـدـقـائقـ الـحـكـمـيـةـ.

وـثـانـيـهـاـ: دـمـجـ الـجـواـزـ الـعـقـلـيـ الـمـبـنيـ عـلـىـ التـدـقـيقـ، لـكـنـ بـالـنـظـرـ إـلـىـ ماـ يـفـهـمـهـ الـعـرـفـ مـنـ الـأـمـرـ والنـيـيـ؛ بـمـعـنـىـ أـنـ الـعـرـفـ يـفـهـمـونـ مـنـهـاـ مـعـنـيـنـ يـمـتـعـ عـنـ الـعـقـلـ اـجـتـمـاعـهـاـ فـيـ مـوـضـعـ.

وـالـمـرـادـ بـالـجـواـزـ عـقـلاـ - حـيـنـتـذـ - أـنـ الـعـقـلـ لاـ يـأـبـيـ عـنـ صـيـرـورـةـ فـردـ وـاحـدـ مـصـدـاقـاـ لـعـنـوانـيـنـ: أـحـدـهـاـ مـتـعلـقـ لـلـأـمـرـ، وـالـآـخـرـ مـتـعلـقـ لـلـنـيـيـ؛ وـوـقـوعـهـ اـمـتـالـاـ مـنـ أـحـدـهـاـ، وـعـصـيـانـاـ لـلـآـخـرـ.

وـبـعـارـةـ أـخـرىـ: إـنـهـ لـاـ يـأـسـ بـوـقـوعـ^(١) الـصـلـاةـ فـيـ الـمـكـانـ الـمـغـصـوبـ اـمـتـالـاـ لـلـأـمـرـ بـالـصـلـاةـ وـمـبـرـنـهـ عـنـهـ وـعـصـيـانـاـ لـلـنـيـيـ عـنـ الـفـصـبـ، لـكـنـ الـعـرـفـ يـفـهـمـونـ مـنـ طـلـبـ فـعـلـ الـصـلـاةـ وـطـلـبـ تـرـكـ الـفـصـبـ مـعـنـيـنـ يـمـتـعـ اـجـتـمـاعـهـاـ عـقـلاـ.

(١) فـيـ الـأـصـلـ: لـاـ يـأـسـ عـنـ وـقـوعـ الـصـلـاةـ..

هذا، لكن لا يخفى ما في هذا الوجه من الركاك، فإن عدم الجواز على هذا الوجه عقليًّا جدًا، نعم موضوعه عرفي، فلا يحسن التقابل، بل لا يصح، فتعين حله على الوجه الأول.

الثاني: قد يحرر النزاع في المسألة:

بأنه هل يجوز اجتِماعُ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ في شيءٍ واحد؟

وقد يحرر: بأنه هل يجوز اجتِماعُ الْوَجُوبِ وَالْحَرْمَةِ في شيءٍ واحد؟

وقد يبدّل لفظا الْوَجُوبِ وَالْتَّحْرِيمِ إلى لفظي الْوَاجِبِ وَالْحَرَامِ، كما حُكِي عن بعض.

وقد يقيّد الاجتِماع في الثلاثة بكونه من جهتين، ولابد منه كما سيتضَع وجهه مما^(١) يأتي، وهو مطوي في أنظار المُطلِقين أيضًا.

والمقصود من الثلاثة واحد، فإن المراد من الأمر والنهي - كما مرّت الإشارة إليه - هو الْوَجُوبُ وَالْتَّحْرِيمُ، وقد عرفت نكتة التعبير عنها بهما، ومن المعلوم - أيضًا - أن اجتِماعُ الْوَاجِبِ وَالْحَرَامِ في المعنى عين اجتِماعُ الْوَجُوبِ وَالْتَّحْرِيمِ، وإنما التغاير بينهما من حيث المفهوم، فما ربما يتخيّل - من كون النزاع في جواز اجتِماعُ الْوَاجِبِ وَالْحَرَامِ نزاعًا آخر غير ما نحن فيه - بمكان من الضعف.

ثم المراد باجتِماعُ الْوَجُوبِ وَالْحَرْمَةِ في شيءٍ واحد ثبوتها له على وجه إذا أتى بذلك الشيء يقع امتثالاً لأحد هما ومبرئاً للذمة عنه وعصيًاناً للآخر، فإن ذلك هي الثمرة المترفعة على القول بجواز اجتِماعهما.

ثم توصيف ذلك الشيء بالواحد لأجل أنه لو تعلق الْوَجُوبُ بشيءٍ مغایر - في الخارج - لما تعلق به الحرمَة فلا يعقل الشك في جوازه: كوجوب الصلاة

(١) في الأصل: عما.

وحرمة الزنا مثلاً.

ثم الوحدة: قد تكون بالجنس، وقد تكون بال النوع، وقد تكون بالشخص.
وعلى جميع تلك التقادير؛ إما أن يكون توجّه الأمر والنهي إلى الشيء
الواحد من جهة واحدة، أو من جهتين.

وعلى الثاني: إما أن تكون الجهتان تعليليتين، أو تقييديتين، ومعنى كونها
تقييديتين كون كلّ واحدة موضوعاً للحكم حقيقة؛ لأنّ تكون إحداهما موضوعاً
للوجوب، والأخرى موضوعاً للحرمة، مع تصادقهما في فردٍ يجمع بينها.

وعلى الثالث: إما أن تكون النسبة بين الجهتين التساوي، أو التباين، أو
العموم المطلق أو من وجه.

لا إشكال ولا نزاع ظاهراً في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة في الشيء
الواحد مطلقاً إذا كان من جهة واحدة؛ لاستلزمـه التناقض والتـكليف بالـحال،
بل التـكليفـ الحالـ من جـهةـ التـناقضـ، فلاـ نـظـنـ بالـقـائـلـينـ بـجـواـزـ التـكـلـيفـ
بـالـحالـ القـولـ بهـ فيـ جـيـعـ تـلـكـ الصـورـ.

وكذلك الكلام فيما إذا كان اجتماعـهاـ فيهـ منـ جـهـتـيـنـ تعـلـيلـيـتـيـنـ؛ لـاستـلزمـهـ
أيضاًـ التـكـلـيفـ بـالـحالـ، بلـ الحالـ؛ لـامـتنـاعـ تـحـقـقـ إـرـادـتـيـنـ مـتـنـاقـضـتـيـنـ فيـ النـفـسـ
بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الشـيـءـ الـواـحـدـ وـلـوـ لـعـتـيـنـ.

ولو سلمنـاـ أـنـهـ لاـ يـلـزـمـ فـيـ هـذـيـنـ الـفـرـضـيـنـ إـلـاـ التـكـلـيفـ بـالـحالـ فـقـطـ، نـقـولـ
بـخـروـجـهـاـ عـنـ مـحـلـ النـزـاعـ وـنـدـعـيـ بـطـلـانـهـاـ اـنـفـاقـاـ حـتـىـ مـنـ الـقـائـلـينـ بـجـواـزـ
الـتـكـلـيفـ بـالـحالـ، فـإـنـ الـظـاهـرـ أـنـهـ لـاـ يـجـوزـنـ ذـلـكـ اـبـداـءـ، وـإـنـاـ يـجـوزـنـهـ إـذـاـ كـانـ
الـمـكـلـفـ هوـ السـبـبـ لـلـاسـتـحـالـةـ بـسـوـءـ اـخـتـيـارـهـ.

ويـتـلوـهـاـ فـيـ اـمـتنـاعـ اـجـتمـاعـ وـالـخـرـوجـ عـنـ مـحـلـ النـزـاعـ؛ مـاـ إـذـاـ كـانـتـ
الـجـهـتـانـ تـقـيـيدـيـتـيـنـ مـعـ كـونـ النـسـبـةـ بـيـنـهـاـ هـوـ التـساـوـيـ، أوـ الـعـمـومـ الـمـطـلـقـ، أوـ مـنـ
وـجـهـ مـعـ اـنـفـاقـ اـنـحـصـارـ فـرـدـ الـوـاجـبـ فـيـ الـمـحـرـمـ بـغـيـرـ تـقـصـيرـ مـنـ الـمـكـلـفـ، أوـ مـعـ كـونـهـ

منحصرًا فيه من أول الأمر، كما إذا كان الواجب أخصًّا مطلقاً من المحرّم لغير ما مرّ في الفرضين المتقدّمين.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في امتناع تلك الفروض وخروجها عن محل النزاع كأنه لا شبهة أيضاً في خروج ما إذا كان اجتماعهما في الشيء الواحد بالجنس أو النوع عن محل النزاع مع تعدد الجهة التقييدية بأن يتعدد ذلك الشيء بتنوعه، وذلك فيما إذا كان النسبة بين الجهتين هو التباين كالسجود لله والسجود للصنم، والصلة في حال الطهر وهي في حال الحيض، فإن ذلك - في الحقيقة - راجع إلى توجّه الوجوب إلى شيئاً متباهياً الذي لا نزاع لأحد في جوازه.

بقيت من الصور المتصورة ثنتان:

إحداهما: صورة توجّه الوجوب والحرمة إلى شيء واحد من جهتين تقييديتين يكون النسبة بينها هي العموم من وجهه، وثانيتها: صورة توجّهها إلى شيء واحد من جهتين تقييديتين مع كون النسبة بينها هي العموم والخصوص المطلقين مع عدم انحصار فرد الواجب فيها في المحرّم.

وكلتاها محل للنزاع بجميع الوجوه المتصورة في الوحدة فيها؛ بمعنى أن النزاع فيها لا يختص بما إذا كان مورد الاجتماع واحداً شخصياً، بل يعمّ ما إذا كان واحداً جنسياً أو نوعياً، فإن لفظة الواحد في محل النزاع وإن كانت ظاهرة في الواحد الشخصي إلا أن تمثيلهم لمحل الاجتماع بالصلة في المكان المغصوب قرينة على إرادة الأعمّ؛ ضرورة أنها ليست واحدة شخصية بل نوعية.

وربما يتوضّم اختصاص النزاع في هذه المسألة بالأولى من هاتين الصورتين، وأن الثانية منها هي محل النزاع في المسألة الآتية وهي مسألة أن النبي في العبادات يقتضي الفساد، أولاً؟

وهو بمكان من الضعف : إذ الأدلة الآتية وإطلاق عناوين كثير منها يأبىان عن ذلك التخصيص، والذي أبدأ ذلك الرجل إلى هذا التخصيص أنه زعم: أنه لو لاه لما يبقى فرق بين هذه المسألة وتلك، بل يرجع النزاع فيها إلى واحد.

لكن بالنظر الدقيق يمكن إبداء الفارق بينها من غير حاجة إلى مثل ذلك التكليف، وإن شئت توضيحه فنقول:

الفارق بينها كما حقه - دام ظله - أمران:

أحدهما: أنَّ مورد البحث في تلك المسألة ما كان متعلقاً بالأمر والنبي من عنوان واحد - سواء كانت النسبة بين متعلقيها هو العموم المطلق أو من وجهه - والمراد بكونها من عنوان واحد وقوع اسم واحد على كليهما وكونها من سنه واحد، وهذا كما إذا أمر بصلة الصبح، وهي عن الصلاة في مكان مخصوص، أو أمر بصلة خاصة مطلقاً، ثمْ نهى عن بعض أفرادها؛ كما إذا أمر بصلة الظهر - مثلاً - من غير تقييدها بشيء، ثمْ نهى عنها مقيدة ببعض القيود والأحوال الطارئة عليها، والنسبة بين متعلقي الأمر والنبي في المثال أول هو العموم من وجه وفي الثاني هو العموم والخصوص المطلقاً، ويقع على كل واحد منها في كلِّ من المثالين اسم واحد وهو الصلاة مثلاً.

هذا بخلاف مسألتنا هذه، فإنَّ مورد البحث فيها ما كان متعلقاً بها متبادرتين في الاسم؛ سواء كانت النسبة بينها هو العموم من وجهه، كالصلة والغصب أو العموم والخصوص المطلقاً كالصلة والفرد المخاص من الغصب المتشدد مع الصلة، وهذا كما إذا قال: صلٌ ولا تغصب في الصلة.

وثانيهما: أنَّ النزاع في تلك المسألة من حيث دلالة النبي عرفاً على تقييد متعلق الأمر بغير مورد الاجتماع أو تخصيصه به، فتكون تلك لفظية، وفي هذه المسألة من حيث جواز اجتماع الوجوب والتحريم عقلًا وعدمه ولو لم يكن هناك

أمر أو نهي، بل يثبت الوجوب والتحريم بغيرهما، ومع قطع النظر عن أنَّ النهي يدلُّ على التخصيص أو التقييد أو لا، فتكون هذه عقلية.

وبعبارة أخرى: النزاع في تلك المسألة إنما هو على فرض ثبوت مصحح لورد الاجتماع من إطلاق متعلق الأمر أو عمومه بالنسبة إليه فيبحث فيها عن أنَّ النهي المتوجَّه هل يدلُّ على الفساد - بمعنى دلالته على تخصيص متعلق الأمر أو تقييده بغير مورد الاجتماع ليترتب عليه فساد مورد الاجتماع - أو لا؟

هذا بخلاف ما نحن فيه فإنَّ البحث فيه عن مجرد جواز اجتماع الوجوب والتحريم عقلاً مع قطع النظر عن أن يكون هناك ما يقتضي صحة مورد الاجتماع، ففهم وتأمل حتى لا يختلط عليك الأمر، والله الهادي إلى سواء السبيل.

ثمَّ الظاهر من التحريرات الثلاثة للخلاف: أنَّ النزاع في اجتماع الوجوب والتحريم العينيين النفسيين دون التخيريين والكافانيين والغيريين، لكنَّ الظاهر جريان النزاع فيها إذا كانا كفانيين وغيريين أيضاً؛ لجريان أدلة الطرفين في الكلِّ على حد سواء.

نعم لا يجري النزاع فيها إذا كانا تخميريين؛ إذ لا شبهة في جواز الأمر والنهي بأمررين شخصيين على سبيل التخيير، فكيف بما إذا كان متعلقاً بهما كليّين، كما في المقام، فإنَّ ذلك آتى إلى وجوب الإتيان بأحدهما لا بعينه وحرمة الجميع، ومن البديهيَّات جواز مثل ذلك، وكذلك الحال فيها إذا كان الوجوب تعينيَا والحرمة تخميريَّة^(١) فإنه أيضاً لا شبهة في جوازه، ولا يعقل النزاع فيه من ذي مُسْكَن، نعم إذا كان التحرير تعينيَا والأمر تخميريَا يجري^(٢) هناك هذا النزاع.

(١) في الأصل: تخميريَّا..

(٢) في الأصل: فجري..

ثم إنَّه ظهر ما حققنا : أنَّ النزاع في المقام - فيما إذا تعلَّق الوجوب بعنوان كُلِّي والحرمة بعنوان كُلِّي آخر مع كون النسبة بين ذينك العنوانين هو العموم المطلق أو من وجه - مبنيًّا على تعلُّق الأحكام بالطابع دون الأشخاص.

وتوسيع عدم جريان النزاع بناءً على تعلُّقها بالأشخاص : أنَّ المفروض من الحرمة في محلِّ النزاع هي الحرمة العينية حتَّى بالنسبة إلى مورد الاجتماع؛ لما قد عرفت من أنها لو كانت تخميرية لا شبهة في جواز اجتماعها مع الوجوب التخميري شرعاً أو عقلاً، ومن المعلوم أنه - بعد فرض حرمة مورد الاجتماع عيناً - لا يعقل الترخيص فيه، فكيف بطلبه ولو تخميرًا؟ فإنه - مضافاً إلى كونه سفهاً وعبثاً خلوه عن الفائدة - آتى إلى التناقض، ومثل ذلك لا ينبغي أن يخفى على أحد حتَّى ينazuء فيه، فلا نظنَّ بأحد مثله.

والحاصل: أنه بعد فرض تعلُّق الوجوب بالأشخاص التي منها مورد الاجتماع يكون هو تخميرًا شرعاً بالنسبة إليه، وبمجرد الجواز الذي يتضمَّنه الوجوب التخميري ينالقض حرمة ارتكاب مورد الاجتماع، فكيف بطلبه؟! فيكون عبثاً وسفهاً أيضاً لذلك.

ومن هنا علم حكم عكس هذه الصورة، وهو ما كان الوجوب فيه عيناً بالنسبة إلى مورد التناقض، والحرمة تخميرية بينه وبين غيره؛ لغير ما مرَّ من السفة ولزوم التناقض، وهذا المحذور لا يلزم على تقدير تعلُّق الأحكام بالطابع، فإنه إذا فرض حرمة مورد الاجتماع عيناً فلا يكون الأمر بالعنوان الكُلِّي الآخر المجتمع مع الحرام في ذلك الفرد آنَّا إلى التناقض والسفه كما لا يخفى، لاختلاف موضوعي الأمر والنفي، وعلى تقدير لزومه فهو خفيٌّ غاية الخفاء، فيمكن وقوعه علَّا للخلاف.

ثم إن هنا صوراً آخر من صور اجتئاع الوجوب والحرمة لا بأس بالإشارة إلى بعضها وإن كانت خارجة عن محل النزاع: منها: ما إذا كان الوجوب والحرمة كلاهما كفائيّن وعینيّن مقابل التخييري.

ومنها: ما إذا كان الوجوب كفائيّاً والحرمة عینيّة مقابل الكفائيّ.

ومنها: عكس هذه الصورة مع فرض كون موضوع الوجوب والحرمة في الصور الثلاث هو نفس مورد الاجتئاع ابتداءً.

وما ذكرنا - من اعتبار كلية متعلّقها في محل النزاع، وأنه لا بد للمكلّف من مندوحة لامثال الأمر - علم خروج تلك الصور أيضاً عن محل النزاع في المقام. هذا مضافاً إلى أنَّ وضوح امتناع الاجتئاع فيها أيضاً بمثابة لا نظن بأحد إنكاره؛ ضرورة أنَّ إرادة شيء واحد عينياً مقابل التخييري ينافق كراهة ذلك. ومن هنا يتولّد الإشكال بالنسبة إلى الصنائع المكرروحة وإلى القضاء من لا يشق من نفسه من القيام به؛ حيث إنها واجبة كفائية ومكرروحة أيضاً، فإنَّ الكراهة وإن كانت أدون من الحرمة، إلا أنها مناقضة للوجوب كما لا يخفى، فلا بدَّ من الجمع بينها بوجه.

وأقرب وجوه الجمع أن يتصرّف في دليل الكراهة في الأمثلة المذكورة بتخصيصه بما إذا قام أحد بتلك الواجبات الكفائيّة؛ إذ حينئذ يسقط الوجوب الكفائي عمن لم يقم بها، فلا يجتمع مع الكراهة.

الثالث قد أشرنا في مطابوي كلماتنا المتقدمة إلى الشمرة بين القولين في المسألة: من أنه يتفرّع على القول بجواز الاجتئاع عدم التعارض بين الأمر والنهي بالنسبة إلى مورد الاجتئاع، فيعمل بمقتضاه، فيصبح وقوعه امتنالاً عن الأمر ومبرراً للذمة عنه، والتعارض بينها على القول بامتناعه، فيعمل بمقتضاه من ملاحظة الترجيح لأحدهما إن كان له مرّجح فيدخل فيه مورد التعارض

والتخصيص الآخر بغيره، وإنما فالتحvier.

ولايغنى أنّ هذا فيما إذا اقتضى كلّ من الأمر والنهي بعمومه أو إطلاقه دخول مورد الاجتماع فيه، وإنما فيحكم بدخوله فيما اقتضى دخوله فيه إن كان أحدهما كذلك، وإنما فيعمل على مقتضى الأصول العملية المقرونة بصورة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم مع فقد النصّ من أصل البراءة أو الاحتياط على اختلاف القولين فيها، فافهم.

بقي هنا شيءٌ^(١) ينبغي التبيّه عليه: وهو أنّ التخصيص في المقام ليس بالخصوصيات اللفظية المتعارفة؛ نظراً إلى أنه إذا قام القرينة في التخصيصات اللفظية على خروج فرد من عامّ فهي إنما تختصّ موضوع الحكم المعلق على ذلك العامّ بغير ذلك الفرد؛ بحيث لا يكون شيءٌ من المصلحة أو المفسدة المقتضيَّتين لذلك الحكم موجوداً في ذلك الفرد أصلًا في حال من الأحوال الطارئة عليه؛ مثلاً: إذا قامت القرينة المتصلة أو المنفصلة على خروج (زيد) من قوله: أكرم العلماء، أو لا تكرم الفساق، فزيـد خارج عن حكم وجوب الإكرام في الأولى، وعن حكم حرمتـه في الثانية، وعن كونـه ذا مصلحة مقتضية للـأولـ في الأولىـ، أو ذا مفسدة مقتضية للـثانيةـ في الثانيةـ، فيكونـ موضوعـ الحكمـ والمـقتـضـيـ لهـ فيـ المـثالـينـ ماـ عـدـاهـ منـ أـفـرـادـ الـعـلـمـاءـ وـالـفـسـاقـ بـعـثـتـ لـاـ يـدـخـلـ هـوـ فيـ حـكـمـ الـعامـ، وـلـاـ يـشـتـملـ عـلـىـ الجـهـةـ المـقـضـيـةـ لـهـ مـنـ مـصـلـحةـ وـمـفـسـدـةـ فيـ حـالـ مـنـ الـأـحـوـالـ، فـلـاـ يـقـعـ مـورـداـ لـلـامـتـالـ فيـ المـثالـ الـأـوـلـ، أوـ لـلـعـصـيـانـ فيـ الثـانـيـ فيـ حـالـ مـنـ الـأـحـوـالـ.

هذا بخلاف التخصيص في المقام فإنـا إذا بنـيناـ مثـلاـ علىـ تـرجـيعـ جـانـبـ النـهـيـ، وـحـكـمـناـ بـخـرـوجـ مـورـدـ الـاجـتمـاعـ عـنـ الـأـمـرـ، فـلـيـسـ خـرـوجـ مـنـهـ كـخـرـوجـ

(١) انظر ما يرتبط بالمقام في مسألة دلالة النهي على الفساد: ١٣٠.

(زيد) في المثالين عن العام، بل يخالفه^(١) من حيث ثبوت الجهة المقتصية للحكم فيه على نحو ثبوتها في سائر أفراد العام، وانتفاوها في (زيد) في المثالين. نعم يوافقه من حيث خروجه عن حكم العام واحتياط الحكم بسائر أفراده، وهذا مثل الصلاة في المكان المقصوب التي هي من افراد محل النزاع في المقام، فإنها - بناءً على ترجيح النبي - يحكم بخروجها عن الأمر بالصلاحة وعدم سرايته^(٢) الوجوب المعلق على طبيعة الصلاة بالنسبة إليها، إلا أنها مع ذلك ليست كالصلاحة بغیر الطهارة من الحدث التي لا مصلحة فيها أصلًا، بل مشتملة على مصلحة جهة هذه من هذه الجهة من شيء من أفرادها، وإنما تزيد تلك الأفراد وترجح على هذه من جهة أخرى، وهي خلو تلك عن الجهة المقتصية للنبي - وهي المفسدة - واحتياط هذه عليها، لكن تلك الجهة لا توجب زوال المصلحة عنها البة: لعدم المنافاة بينها بوجه، وإنما المنافاة بين مقتضاهما - وهو طلب الترک او الفعل - ولذا خُصت إحداها بالحكم دون الأخرى.

والحاصل: أن الصلاة في المكان المقصوب - من حيث كونها صلاة ذات مصلحة - لا منفعة فيها من هذه الجهة أصلًا، وإنما اتّحدت في الوجود مع عنوان

(١) والسر في ذلك أن الحكم في العمومات إنما يتعلق بمحض الجزئيات والأشخاص، فإذا ورد النبي عن بعض الأفراد فهو ملازم لمبوضية ذات ذلك الفرد بعينه، ومعه لا يعقل كونه ذات مصلحة أيضًا، فالنبي عنه مناف للأمر وللجهة المقتصية له أيضًا، فلذا لا يقع مورداً للامتنال ولو مع الغفلة عن النبي، هذا بخلاف المقام، فإن المفروض في الفرد الذي هو جمع عناني للأمور به والنبي عنه عدم مبوضية نفسه، وإنما هو متضمن لشيء هو المبغوض لا غير، مع تضمنه لعنوان آخر ذي مصلحة أيضًا، وذلك لعدم تعلق النبي بنفس ذلك الفرد من حيث هو، بل بعنوان متتحد معه صادق عليه، فلذا يقع امتثالاً في حال نسيان النبي أو الغفلة عنه: لوجود جهة الأمر فيه حينئذ. لحرره عفأ الله عنه.

(٢) في الأصل: (تسري)، ولا وجود لهذا المصدر بمعنى السراي، فالضريح ما أتبناه.

آخر مشتمل على المفسدة، وبجرد اتحادها معه في الخارج لا يوجب زوال تلك المصلحة عنها، بل هي ذات مصلحة ومفسدة باعتبارين، وعدم سراية^(١) الأمر إليها ليس لعدم المقتضي، بل إنّها هو لوجود المانع من توجّه الأمر، وهو اتحادها مع ذلك العنوان؛ حيث إنّها لما اتحدت معه فصارت ذات مفسدة يقبح^(٢) سراية^(٣) الأمر إليها، أو أنَّ المانع هو نفس النبي لمناقضته مع الأمر؛ إذ بعد ترجيح جهة النبي فهي مقتضية للنبي الآن، فتكون منهاً عنها، ومعه لا يمكن الأمر بها لأدائه إلى التناقض.

وتظهر الشمرة بين التخصيص على هذا النحو وبين التخصيصات المتعارفة فيها إذا كان الحكم الثابت لذلك الفرد المستثنى من العام هي الحرمة، وكان المكْلُف غافلاً عن حرمتها، أو جاهلاً بها جهلاً يغدر معه، أو ناسياً؛ لأن درجة تحت العنوان المحرم المتعدد فيه مع عنوان الأمر مثل ما إذا علم بحرمة الغصب، إلا أنه نسي أنَّ الصلاة الصادرة منه في دار الغير غصب، مع كون ذلك الفرد المستثنى عبادة، بمعنى أن يكون المأمور به الذي ذلك من أفراده من العبادات، بل مع كونه من المعاملات أيضاً فأوجده المكْلُف، فإنه على تقدير أن يكون خروجه عن العام الذي هو موضوع الأمر على نحو التخصيصات المتعارفة فلا يجديه ذلك في شيء، فإنه وإن لم يعقل منقصة لفعل ذلك الفرد لعدم فعلية النبي في حقه، لعدم علمه به والتفاته إليه، إلا أنه خالٍ عن المصلحة الكامنة في المأمور به الموجودة في سائر أفراده، فلا يقع عبادة ولا مسقطاً عنها بوجهه؛ أما عدم وقوعه عبادة فلتوقفها إما على الأمر أو على الجهة المقتضية له

(١) في الأصل: (تسري)، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: فيقيبح..

(٣) في الأصل: (تسري)، والصحيح ما أثبتناه.

من المصلحة والمحبوبة وكلاهما منتفٍ؛ إذ غاية ما هنا أنه اعتقاد الأمر، وهو لا يكون منشأً لوقوع الفعل عبادة إذا لم يكن هو في نفسه عبادة، كما أنه لا يصلح أن يكون منشأً للإجزاء، ومتضيًّا له كما تحقق في محله، وإنما يكون الأمر منشأً لذلك إذا كان ثابتاً واقعاً، والمفروض خلو الفعل المأني به عن الجهة المقتضية للأمر أيضاً، فلم يبق ما يوجب وقوعه عبادة بوجه.

وأما عدم كونه مسقطاً فلا أنه يتوقف على أحد الأمرين:
أحدهما: جعل الشارع لذلك الفعل بدلاً عن المأمور به وإن لم يكن من أفراده.

وثانيهما: انطباقه على المأمور به وتساويه لسائر الأفراد من حيث الجهة المقتضية للأمر، وكلاهما مفقودان في المقام.

ومن هنا ظهر عدم الفرق بين العبادات والمعاملات من حيث كون ذلك الفعل المأني به مسقطاً للأمر وعدمه إذا فرض أنَّ خروجه من المأمور به على نحو التخصيصات المتعارفة؛ ضرورة توقف الإسقاط في المعاملات أيضاً - بعد انتفاء البدلية - على تساوي ذلك الفرد [مع] سائر^(١) أفراد الطبيعة من حيث المصلحة المقتضية للأمر.

وأما إذا كان خروجه عن موضوع الأمر على نحو التخصيص في المقام فيصح منه وبجزيه مطلقاً معاملة أو عبادة:

أما الأول: فلفرض تساوي ذلك [مع] سائر^(٢) أفراد المأمور به في الجهة المطلوبة من الأمر الداعية إليه ولا حاجة في المعاملات في مقام الأجزاء إلى أزيد من كون المأني به منطبقاً على المأمور به ومساوياً لسائر أفراده من حيث وجود

(١) و(٢) في الأصل: ذلك لسائر..

الجهة المقتضية فيه، والمفروض حصوله^(١).

وأما الثاني: فلأنه بعد إحرار الجهة المقتضية للأمر فيه - كما هو المفروض - فيكفي في انعقاده عبادة الإيتان به بداعي تلك الجهة، من غير حاجة إلى الأمر فعلًا إذا لم يكن فعله معصية، وهذا هو المتعين في توجيه صحة بعض العبادات، كما لا يخفى على المتأمل، وكأنه هو الوجه لصحة الصلاة في المكان المغصوب حال كون المكلف غافلًا عن الغصبية، بل المتعين فيها ذلك.

وهذا يتضح بمقدمات ثلاثة:

أولاها: أن المثال المذكور وهو الصلاة في المكان المغصوب من موارد سألتنا هذه؛ أي مسألة اجتماع الأمر والنهي، وهذا واضح.

وثانيها: أنه يقبح من الشارع الأمر بذى المفسدة ما لم تزاحمها مصلحة غالبة عليها، ومن المعلوم للمتأمل أنه ليست مصلحة جهة الصلاة أقوى من مفسدة جهة الغصب، وإنما لغابت عنها في صورة الالتفات وعدم النسيان أيضاً، واختصت الصلاة في المكان المغصوب بالأمر، ولم يقل به أحد، فإنما من يقول بكل منها مأموراً بها في تلك الصورة فإنما هو من جهة بناته على جواز اجتماعه مع النهي، ومن المعلوم أن حصول النسيان لم يوجب منعه في مصلحة جهة الصلاة حتى تغلب على تلك المفسدة في هذه الصورة، بل هي على ما هي عليه كمية وكيفية، فلو أمر بتلك الصلاة حينئذ لكان هذا أمراً بذى المفسدة مع عدم مصلحة غالبة عليها، وهو كما ترى.

وثالثها: أنهم اتفقوا قولًا واحدًا على صحة تلك الصلاة في تلك الحال: حتى القائلين بامتناع اجتماع الأمر والنهي.

(١) لما مرّ من أنه على تقدير التخصيص على هذا النحو يكون الفرد المخرج مساوياً لسائر أفراد الطبيعة المأمور بها من حيث وجود المصلحة المقتضية فيه، لمحرره عفاؤه عنه.

فيستنتج من تلك المقدمات الثلاث أن تلك الصلاة في تلك الحال صحيحة وبجزئية بدون الأمر بها واقعاً، بل ولا ظاهراً أيضاً:
 أما عدم الأمر بها واقعاً: فهو مقتضى المقدمتين الأولىين؛ إذ بعد فرض
 كون تلك الصلاة من أفراد محل النزاع في المقام - كما هو مقتضى المقدمة الأولى،
 وتكون هي مستجعمة لكلتا جهتي الأمر والنهي من المصلحة والمفسدة، ومع
 اشتباها على المفسدة لا يعقل توجّه الأمر إليها، كما هو مقتضى المقدمة الثانية -
 فلا تكون مأمورةً بها واقعاً.

وأما عدم الأمر بها ظاهراً: فلأنَّ غاية ما هناك أنَّ المكلف اعتقد كونها
 مأمورةً بها، واعتقاده بذلك لا يوجب حدوث خطاب يتوجّه إليه في مرحلة
 الظاهر. نعم ذلك الاعتقاد يستتبع أمراً عقلياً إرشادياً، لكنه غير مجدٍ في شيء.
 هذا مضافاً إلى أنَّ الأمر الظاهري على تقدير ثبوته لا يصلح لأن يكون
 منشأً للصحة والإجزاء، فتعين أن يكون وجه الصحة والإجزاء - الذي تقضي به
 المقدمة الثالثة - هو الذي ذكرنا.

ومن هنا تبيّن أيضاً اختصاص فائدة التمرة بين القولين في المسالة - بناءً
 على عدم اعتبار الفعلية في الأمر والنهي في محل النزاع، وعمومه بالنسبة إلى
 الشأتين والمخالفين أيضاً - بما إذا كان المكلف عالماً ملتفتاً إلى الحرمة، وأما إذا
 كان المورد من قبيل الأمثلة المذكورة فالقائلون بعدم جواز الاجتماع وإن كانوا
 يخصّصون الأمر فيه بغير مورد الاجتماع، إلا أنّهم يتلزمون بالصحة كالقائلين
 بجواز الاجتماع، فلا يجدون لهم هذا التخصيص في شيء، بل يكون وجوده من هذه
 الجهة كعدمه.

وأما بناءً على اختصاص النزاع بالفعلين فأصل التمرة المذكورة منتفٍ
 في تلك الأمثلة فكيف بفائدتها؟! ولا حاجة فيها أيضاً إلى الالتجاء إلى التوجيه
 المقتدم لكتفاف الأمر الواقعي حينئذ في الصحة إلا أنَّ جواز الاجتماع في تلك

الأمثلة دون الالتزام به خرط القناد، كما سيأتي تفصيله في محله، وقد أشرنا إلى إجماله: من أنه مستلزم للأمر بذى المفسدة الغير المتداركة بالمصلحة الغالية لا حالَة إن لم نقل بأدائه إلى التناقض؛ نظراً إلى اختلاف الأمر والنبي بالشأنية والفعالية، فلا ينبغي أن يظنّ خروجها عن محل النزاع.

اللهم إلا أن يدعى أنَّ النزاع في المقام إنما هو في جواز اجتماع الأمر والنبي، وامتناعه بالنظر إلى ذاتيهما مع قطع النظر عن الجهات الخارجية، فلا يستبعد حينئذ أن يكون جواز الاجتماع من هذه الجهة متفقاً عليه بين الفريقين، فتأمل.

ثم إنَّه قد حكى عن شيخنا الأستاذ - قدس سره - أنه وجه الصحة في الأمثلة المذكورة بالتزام ثبوت الأمر فيها واقعاً، ثم التفت إلى الإشكال المتقدم وهو لزوم الأمر بذى المفسدة، فأجاب عنه بوجهين:

أحدهما: أنَّ النزاع في المقام لا يختص بالعدلية، بل يعم الأشعرية المنكرين للمصلحة والمفسدة في المأمور به والمنهي عنه، فلأحد حينئذ منع ثبوت المفسدة في الفعل حال الجهل والنسيان، فلا يلزم الأمر بذى المفسدة.

وثانيهما: أنَّ الظاهر من أدلة العدلية - التي اقاموها على دوران الأحكام مدار المصالح والمفاسد - إرادتهم الأعم من المصلحة والمفسدة الكامتين في ذات الفعل فلم يقم دليل قاطع في تلك الأمثلة على أنَّ الفعل نفسه مشتمل على المفسدة، فيحتعمل أن يكون في نفس النبي عنه مصلحة، فيرتفع المحذور، هذا خلاصة ما أفاده - قدس سره - .

لكن لا يخفى ما في كلِّ من هذين الوجهين:

أما الأول منها: فلأنَّه إنما يجدي لمن كان من الأشاعرة، لا لمن كان من العدلية التي هو - قدس سره - منهم، بل رئيسهم.

وأما الثاني: فلأنَّه بعد تسليم صحة النبي لمصلحة في نفس النبي، نمنع

من صحته في الأمثلة المذكورة؛ لعدم تصور مصلحة للنبي فيها؛ إذ الفائدة المتوصّرة لنفس الأمر والنهي إنّا هي مجرّد البعث والتحريك نحو الفعل أو الكف عنه، وهو ممتنع الحصول في صورة الجهل والنسيان المفروضين في الأمثلة المذكورة بالضرورة، فَيُغَيِّرُ^(١) النبي، فيجب انتفاء، والمفروض ثبوته، فيكشف عن أنه ليس إلّا لفسدة في نفس الفعل، فيعود المحذور.

ثم إنّا وإن بنينا على أنّ النهي الواقعي ما لم ينجز على المكلّف - بمعنى عدم فعليته بالنسبة إليه - لم يكن مانعاً من الصحة والإجزاء إلّا أنّ مجرّد عدم فعليته لا يكفي فيها؛ ضرورة عدم كفاية عدم المانع بمجرّده لوجود شيء وتحققه، بل لا بدّ معه من إحراز المقتضي له أيضاً، وهو في المعاملات اشتغال الفعل المأني به على ما اشتمل عليه سائر أفراد الطبيعة المأمور بها وتساويه لها من تلك الجهة، فإنّ مجرّد ذلك كافٍ في الصحة المرادفة للإجزاء في الأمور المعاملية بلا شك وريب.

وأمّا في العبادات ففي الاكتفاء به في تحقق الإجزاء إشكال، بل منع، فإنّ الصحة المرادفة للإجزاء فيها إنّا هي تستتبع انعقاد الفعل عبادة؛ ضرورة أنّ الفرض منها ذلك، ومن المعلوم أنّ صحة الماهية^(٢) - وهي اشتغال الفرد المأني به على تمام المصلحة^(٣) التي اشتملت عليها الطبيعة المأمور بها من حيث هي وتساويها سائر^(٤) الأفراد من هذه الجهة - لا تستلزم وقوع ذلك الفرد عبادة حتى

(١) لغایلی: أخطأ، ولغا يلغو: بطل.

(٢) في الأصل: (الصحة الماهية)، والأنسب: الصحة الماهوية..

(٣) وبعبارة أخرى عدم نقصان في ذلك الفرد من حيث كونه فرداً للطبيعة المأمور بها بمعنى تتحققها فيه على نحو تتحققها في سائر أفرادها. لمحرّره عفا الله عنه.

(٤) في الأصل: لسائر..

تستلزم الصحة المرادفة للإجزاء، بل أعمّ منها لتوقف الصحة بهذا المعنى على أمر آخر أيضاً وهو أحد الأمرين على سبيل منع الخلو. أحدهما: إيقاع الفعل بداعي الأمر.

وثانيهما: أن يكون هو بنفسه من رسوم العبودية لله - تعالى - كالسجود والخضوع له؛ إذ معه لاحاجة إلى وجود الأمر أصلاً وبانتفاء كليهما يمنع الصحة. فعل هذا فنحن وإن كنا مشتركون في الأمثلة المتقدمة بواسطة قيام الإجماع على صحتها، إلا أنَّ الإشكال في حكم المجمعين بها فيها، فإنَّ الظاهر أنَّ حكمهم بها إنما هو لاقتضاء القاعدة إليها، ومن المعلوم أنها إنما تقتضيها إذا كان الفعل المأكى به منطبقاً على الطبيعة المأمور بها بالمعنى المتقدم، وجماعاً لأحد الشرطين المتقدمين، والصلة في الموارد المفروضة في الأمثلة المتقدمة وإن كانت منطبقة على الطبيعة المأمور بها، إلا أنه لم يعلم كون طبيعة الصلة بنفسها من رسوم العبودية حتى تكون تلك الصلة كذلك لانطباقها؛ لتكون صحيحة لذلك، والأمر بتلك الصلة أيضاً قد عرفت امتناعه، فلم يبق لهم وجه للحكم بصحتها. ويمكن دفعه: بأنَّهم فهموا من الإطلاقات الواردة لبيان بعض آثار الصلة - قوله صلى الله عليه وأله: «الصلة قربان كلَّ تقىٰ»^(١) وقوله صلى الله عليه وأله: «الصلة مراج المؤمن»^(٢) - أنها بنفسها من رسوم العبودية ومقرَّبة إليه - تعالى - وأنَّ الأمر بها كاشف عن كونها كذلك، لا حقيقة له، وليس بعيداً. أقول: ولو لا الاعتراض على تلك الإطلاقات لأشكل الأمر علينا أيضاً في الحكم بالصحة في الأمثلة المذكورة بواسطة قيام الإجماع عليها بعد إحراز أنَّ

(١) الكافي: ٣ / ٢٦٥ / كتاب الصلة / باب فضل الصلة / ح: ٦. ومن لا يحضره الفقيه: ١ /

١٣٦ / باب فضل الصلة / ح: ١٦.

(٢) لم نعثر عليه في كتب الحديث، وأورد مضمونه صاحب الجوهر: ٧ / ٧.

المجتمعين إنما حكموا بها لاقتضاء القاعدة عندهم لها؛ لعدم الاعتماد على مثل هذا الإجماع لعدم الكشف فيها أصلًا، فيكون الاعتماد على القاعدة لا عليه، وقد عرفت أنها لا تتم في إثبات الصحة إلا بذلك التوجيه، فافهم.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَبْثِتَ اتِّفَاقَ الْكُلَّ الْمُشْتَمِلَ عَلَى الْمَعْصُومِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -
ثُمَّ إِنَّ هَذَا فَوَانِدَ أُخْرَ تَلَقَّيْنَا هَا مِنْهُ - دَامَ ظَلَّهُ - وَكَتَبْنَاهَا فِي أَخْرِ مَسَأَةٍ
دَلَالَةُ النَّبِيِّ عَلَى الْفَسَادِ، وَسَمِّيَّنَا هَا زِيَادَاتَ مَسَأَةٍ اجْتِمَاعَ الْأَمْرِ وَالْنَّهِيِّ، فَإِنَّ
شَتَّى الْأَطْلَاعِ عَلَيْهَا فَرَاجِعٌ ثَمَّةٌ.

الرابع: إذا بنينا على امتناع اجتماع الأمر والنهي فقد عرفت أنه لابد من خروج موارد الاجتماع عن أحدهما على حسب ما يقتضيه المرجح، فهل المرجحات التي يرجع إليها في المقام هي التي يرجع إليها في التراجيح السنديّة أو الدلالية كما في التخصيصات المتعارفة، أو أمور وراء تبنّيك؟

الحق هو الأخير؛ إذ النزاع في المقام بعد الفراغ عن صحة سندي الأمر والنهي وعن دلالته كلّ منها على دخول مورد الاجتماع فيه على نحو ما يدلّ عليه الآخر؛ بحيث ليست دلالته أحدهما عليه أقوى من دلالته الآخر بالنصوصية أو الأظهريّة، وهذا واضح لاغبار عليه بوجه.

نعم هنا شيء ينبغي التنبيه عليه: وهو أن المرجح في المقام غير المرجحات في باب التزاحم أيضًا؛ إذ المرجح هناك إنما هي الأهميّة، ومن المعلوم أنّ الأهم في نظر الشارع أيضًا إنما هو مراعاة جانب الحرمة وامتثال الواجب بغير مورد الاجتماع على تقدير جواز الاجتماع، فعلى تقدير الامتناع - كما هو المفروض - لا يكون منشأ التخيير هو الجهل بأنّ الأهم منها ماذا؟ بل منشأه إنما هو الجهل بأنّ الغالب من المصلحة والمفسدة بالنسبة إلى مورد الاجتماع أيها، فهل هي المصلحة فاض محلّت مفسدة النبي في جنبها بحيث لا حكم لمورد الاجتماع واقعًا سوى الوجوب أو هي المفسدة فانعكس؟

وبالجملة: منشأ الشك في حكم مورد الاجتماع إنما هو الشك في كيفية جعل الوجوب والحرمة الموجودتين فيه قوّة وضعفاً، وهذا غير الأهمية الملحوظة في باب التزاحم، فافهم ولا تغفل.

وإن شئت قلت: إن إنما هي الأهمية الملحوظة في مقام إنشاء الحكم الأولى، وتلك هي الأهمية الملحوظة في مقام الامتثال دون الحكم الأولى. ثم إنّه بعد ما عرفت ما ذكرنا ، فهل الترجيح للأمر أو للنبي، أو لا ترجح لأحدّها على الآخر أصلًا؟

خير الثالثة وأقواها أوسطها: فإنَّ استقرار الموارد الشرعية المجتمعة فيها جهتها الوجوب والحرمة من العبادات والمعاملات قاضٍ بترجح النبي في مورد الشك، فإنَّ المتتبع يجد في تلك الموارد أنَّ الشارع غالب جانب الحرمة على جانب الوجوب في غالبيها، فيلحق المشكوك بالغالب.

ألا ترى أنه لو توقفَ عبادة على ارتكاب أدنى محرم من المعرمات رفع الشارع [يده] عن تلك العبادة، وهكذا الحال في المعاملات أيضاً.

وبالجملة: هذه الغلبة من القوّة بمعناها كادت تفيد القطع بأنَّ بناء الشارع على ذلك في كافة تلك الموارد.

وقد يستدلُّ للترجح بوجوه أخرى غير ناهضة للمدعى، فال الأولى الإعراض عنها.

ثم إنّه - بعد فرض عدم المرجح لأحدّها أصلًا - فهاهنا مقامان لا بد من تحقيق أحدهما مقتضى الأصول العملية المقرّرة لصورة الشك في كل منها ماذا؟ فنقول:

المقام الأول: أن يشك في مورد الاجتماع من حيث حكمه التكليفي من حيث جواز ارتكابه وعدمه.

الثاني: أن يشك فيه من حيث حكمه الوضعي من الصحة والفساد.

ومقتضى أصل البراءة في الأول منها هو جواز الارتكاب ل مكان الجهل بحرمه واقعاً، كما أن مقتضى أصل الشغل في الثاني هو الفساد، إلا أن لازم حكمهم بصحة عبادة ناسي الفضيحة هو الصحة في المقام أيضاً لاتحاد المناطق فيها، فإن النبي الواقع بمجرده غير مانع من الصحة، وإنما بطلت صلاة ناسي الفضيحة، وخصوصاً نسيان موضوع المحرام - وهو الغصب - لا مدخل [له في] الحكم بالصحة قطعاً، بل إنما هو من باب كونه أحد أفراد العذر، وهو متتحقق في المقام؛ إذ الجهل بالحرمة أيضاً عنز للجاهل؛ إذ مفروض الكلام في الجهل الذي يغدر معه الجاهل.

وبالجملة: لا بدّ من قال بالصحة هناك من الالتزام بها هنا، وكلما نوجّهها به هناك فلننوجّهها به هنا، فلا يفيد الكلام في توجيه الصحة من أنها لوجود الأمر الفعلي أولى كفاية الجهة.

ثم إن مما قررنا من بيان مقتضى الأصل على تقدير البناء على امتناع الاجتماع ظهر الحال في مقتضاه على تقدير الشك في امتناع الاجتماع بالنسبة إلى المقامين أيضاً.

هذا خلاصة الكلام في المقدمات، فإذا نخوض في أصل المسألة وتحقيق الحق فيها بعون الملك العلام، فنقول:

المعروف من أصحابنا إنما هو امتناع اجتماع الأمر والنبي عقلأً، وعليه بعض مخالفينا أيضاً على ما حكي عنه، كما أن جمهور مخالفينا على جواز الاجتماع كذلك، وعليه بعض أصحابنا المتأخرین أيضاً، وقد نسب إلى بعض جواز الاجتماع عقلأً وامتناعه عرفاً كما ذكرناه سابقاً، والأقوى هو الجواز مطلقاً، والذي احتاج به لمحاجزي الاجتماع - أو يمكن أن يحتاج به - وجوه: أحدها الذي هو أقواها: أنا لا نرى من العقل مانعاً منه عدا ما تخيله المانعون منه من استلزماته لاجتماع الضدين في شيء واحد، لكن ذلك التخيّل

باطل، فثبت المطلوب.

وتوسيع ذلك ببيان وجه الاستلزم أولاً، ثمَّ بيان وجه بطلانه، فنقول:
أجود ما قيل أو يقال في وجه الاستلزم: أنَّ الأحكام - على القول بتعلُّقها
بالطابع، كما هو مبنى النزاع في المسألة - لا يعقل تعلُّقها بها مع قطع النظر عن
الوجود والعدم، بل إنَّها بتعلُّقها بها بلحاظ أحدهما، وذلك لأحد وجوه على سبيل
منع الخلو:

أحدها : أنه لو لا ذلك لما بقي فرق بين الأمر والنهي. التالي باطل،
فالملخص مثله.

بيان الملازمة: أنه لو لا اعتبار الوجود في الأمر واعتبار العدم في النهي
لكان^(١) كلَّ منها مجرد الطلب المتعلق بذات الطبيعة من غير مائز بينها.

وقد يمنع من دلالته على المطلوب: بأنَّ الوجود والعدم من الحيثيات
المأكولة في الأمر والنهي ومن فصوتها المميزة لها، وليسوا من القيود المأكولة في
 المتعلقاتها، والوجه المذكور لا يقتضي ذلك لحصول الفرق بينها بما ذكره.

وفيه: أنه - بعد الاعتراف بلزم اعتبر الوجود والعدم في الأمر والنهي -
لا يفرق في اللَّبْ و المعنى بين كونهما من الحيثيات المأكولة في مفاد المعيتين - أعني
هيئتي الأمر والنهي - وبين كونهما من القيود المأكولة في متعلقيها، فإنَّ الأول
أيضاً راجع إلى الثاني في المعنى، فإنَّ حاصل معنى الأمر على التقدير بين إيجاد
الطبيعة من المكلَّف، ومعنى النهي طلب تركها، غاية الأمر أنَّ الدالَّ على اعتبار
الوجود على الأول إنَّها هو نفس الطبيعة، وعلى الثاني أعمَّ، وبمجرد ذلك لا يجدني
في المقام في شيء.

نعم يمكن الجواب عن الوجه المذكور بمنع انحصر وجه الفرق فيما

(١) في الأصل: فيكون..

ذكر، بل يمكن الفرق بين الأمر والنهي، بأنَّ الأوَّل عبارة عن الإرادة والثاني عبارة عن الكراهة.

في بيان الوجوه لاستلزم اجتماع الضدين

ويمكن دفعه: بأن الإرادة والكرامة إنما هما منشأ للأمر والنفي، لأنفسها، فإنها عبارتان عن الصفتين القائمتين في نفس الأمر والنفي الباعتين له على الأمر والنفي.

وثانيها: أن الطبائع من حيث هي ليست إلا هي فلا يعقل طلبها من المكلف.

وثالثها: أن الأحكام الشرعية إنما تتعلق بالقدر للمكلف، ومن المعلوم أنه ليس المقدر له إلا إيجاد تلك الطبائع، لا ذاتها من حيث هي^(١).
 ورابعها: أن من المسلم تعلق الأحكام بفعل المكلف، ومن المعلوم أن ذات تلك الطبائع ليست من فعله في شيء، فإنما إنما هي الأمور المحصلة من المصدر الدال عليه اسمه، فإن الصلاة - مثلاً - إنما هي عبارة عن المحاصل من المصدر الذي هو المعنى الحدثي الذي هو فعل المكلف، وظاهر الخطابات وإن كان تعلق الخطاب بنفس تلك الطبائع، إلا أنه - بعد قيام الدليل على امتناع ذلك - لا بد من صرفها إلى ما ذكر، وليس فعل المكلف - الذي هو مدلول المصدر - إلا إيجاد تلك الطبائع، فثبتت أن المطلوب بالأمر إنما هو تلك الطبائع باعتبار الوجود؛ أعني حقيقة الوجود - التي هي عبارة عن الوجود الخارجي الذي هو عين أفراد تلك الطبائع - لا مفهومه، فإنه

(١) ويمكن المناقضة فيه: بأنها مقدورة بواسطة القدرة على إيجادها، فيصبح تعلق الإرادة بها نفسها لذلك من غير حاجة إلى اعتبار الوجود، فافهموا. لمحررها عفوا عنه.

أيضاً إحدى الطيائع، فلا يعقل تعلق الطلب به أيضاً لما مرّ، فيكون مورد الأمر بالأخرة هي الأفراد.

والفرق بين هذا وبين القول بتعلق الأحكام بالأفراد بالابتداء والأول، فإنّ مراد القائلين بتعلقها بها إنما هو تعلقها بهذا ابتداء، فإذا فرض كون فرد منهياً عنه، كما هو المفروض في مورد الاجتماع في المسألة، فتعتمد الأمر بالطبيعة المأمور بها الصادقة عليه الآتى إلى تعلقه بذلك الفرد أيضاً - كما عرفت - يوجب اجتماع الضدين فيه؛ ضرورة تضاد الأحكام التي منها الوجوب والحرمة.

* * *

وجه بطلان الاستدلال باستلزم اجتماع الضدين على امتناع اجتماع الامر والنهي

هذا تمام الكلام في وجه استلزم اجتماع الضدين الذي [هو] دليل القائلين
بامتناع الاجتماع.

وأما وجه بطلانه فأجود ما قيل أويقال فيه: أن اعتبار الوجود في متعلق
الأمر غير مستلزم لاجتماع الوجوب والتحريم في مورد الاجتماع، فإن الممحوظ
فيه وإن لم يكن مفهوم الوجود بل حقيقته، لكنها لم يلحظ فيها خصوصية شيء
من أفراد الطبيعة لا تعيناً ولا تغييراً، بل مع قطع النظر عنها، فمتعلق الأمر إنما
هي الطبيعة المقيدة بحقيقة الوجود الالابشرط، فهو بهذا الاعتبار يغایر كل واحد
من أفراد تلك الطبيعة التي منها مورد الاجتماع وإن كان متّحداً مع كل منها
باعتبار اتحاده معه في الخارج وعدم التباين بينها فيه، لكنه غير قادر في شيء.

وبعبارة أخرى: الذي يتعلق به البعث والتحريك إنما هو تلك الطبيعة
المقيدة بلحاظ الوجود الفير الموجودة بعد^(١) في الخارج، وإلا لزم تحصيل
الحاصل، وليس الأفراد إلأن تلك الوجودات الخارجية الحاصلة من تلك الطبيعة،
وتلك الطبيعة - باعتبار - عدم تحققها في الخارج بعد^(٢) وكليتها^(٣) مع اعتبار
الوجود فيها أيضاً - تغاير تلك الأفراد التي هي تلك الطبيعة الموجدة في الخارج،
فلا تكون تلك الأفراد مورداً للأمر بوجه، وإنما هي منطبقه على الطبيعة المأمور

(١ و ٢) (بعد) هنا بمعنى (إلى الآن).

(٣) أي وباعتبار كلّيتها.

بها، وتقع امتثالاً عنها لذلك.

وبعبارة ثالثة: إنَّ الذي يقبل ويصلح لتجهِ الأمر إليه وتعلُّمه به إنَّها هي الطبيعة بلحاظ الوجود ما لم توجد بعد^(١) في الخارج؛ بحيث إذا وجدت لا يعقل بقاء الأمر لكونه طلباً للحاصل، فهي قبل وجودها وإنْ كانت مورداً للأمر إلَّا أنها غير متحدة مع عنوان المحرَّم، فلا يلزم اجتئاع الوجوب والتحريم في شيء واحد، وبمجرد وجودها الموجب لصيروتها فرداً يرتفع الأمر، وحينئذ وإنْ كانت متحدة مع عنوان المحرَّم إلَّا أنها غير مأمور بها حينئذ^(٢)، فلا يلزم المحذور المذكور أيضاً هذا.

* * *

(١) (بعد) هنا بمعنى (إلى الآن).

(٢) الظاهر أنَّ (حينئذ) هنا زائدة.

وجه بطلان الاستدلال باستلزم اجتماع الضدين على امتناع اجتماع الأمر والنفي ..

وقد يجاب عن المحدور المذكور بمنع اعتبار الوجود في الطبيعة المأمور بها، فيختلف مورد الأمر والنفي، إذ الفرد غير مأمور به وإنما هو نفس تلك الطبيعة، والنفي عنه إما الطبيعة الأخرى أو خصوص الفرد بناء على كون النفي للاستغراف، وب مجرد اتحاد تلك الطبيعة مع النفي عنه في الوجود الخارجي غير مستلزم لما ذكر، لعدم سراية^(١) الأمر من الطبيعة إلى الفرد، فإنه ليس إلا البعد والتحرير وهو لا يتوجه إلا إلى الطبيعة لا غير.

وفيه: أنَّ منع اعتبار الوجود في متعلق الأمر بمكان من الضعف، فإنَّ الطياعنة المتعلقة للأوامر لها اعتبارات، ومن المعلوم للمتأمل أنها لا يتعلّق بها مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات، أو مع ملاحظة جميعها، بل إنما يتعلّق بها بالاعتبار الذي تكون هي معه منشأً للآثار والغaiيات الداعية للأمر إلى^(٢) الأمر، ومن البديهي أنَّ الاعتبار الذي تكون هي معه منشأً لتلك ليس إلا اعتبار الوجود، فإنها معه يتترتّب عليها الآثار المقصودة، لا بدونه، أو مطلقاً.

ومع الإغماض عن الوجوه المتقدمة يكفي هذا في إثبات المطلوب، بل الاعتماد عليه لاعليها، لكنه لا يقتضي كون الوجود نفسه مأخوذاً في متعلق

(١) في الأصل: (تسري)، ويريد: سراية الأمر، ولا يوجد في اللغة المصدر (تسري) بهذا المعنى، وما أثبتناه في المتن هو الصحيح.

(٢) في الأصل: على ..

الأمر على وجه الجزئية حتى يرد عليه أنه مستلزم لاجتئاع الضدين بتقرير ما مر، بل يوافق اعتباره على وجه القيدية والشرطية بأن يكون نفس الوجود خارجاً عن المأمور به والتقييد به داخلاً فيه بأن يكون هو عبارة عن الطبيعة المتلبسة بالوجود، والمكتسبة به، كما هو الحال في سائر الشروط، فافهم.

وقد يقال - في وجه اجتئاع الضدين على تقدير بقاء الأمر والنهي المتعلقين بالطبعتين الصادقتين على مورد الاجتماع من غير تخصيص أحدهما بغيره - إنه لا شبهة في ثبوت التضاد بين الأمر والنهي، فيكون المتصف بأحدهما مضاداً للمتصف بالأخر، فتكون الطبيعة المأمور بها مضادة للطبيعة المنهي عنها، ومع ذلك لو فرض كون شيء مصداقاً كلتا الطبعتين مع عدم تخصيص الأمر والنهي بغيره يلزم اجتئاع الضدين في ذلك المصدق؛ لسريانه كلّ وصف ثبت للطبيعة من حيث هي إلى كلّ واحد من أفراده، ويكون ذلك الشيء مثل ما فرض كونه مصداقاً للأبيض والأسود، فيكون مأموراً به ومنهياً عنه، فيلزم اجتئاع الأمر والنهي في نفس ذلك الشيء بالأخرة، وليس هذا إلا اجتئاع الضدين. هذا.

وفيه: بطلان قياس الوجوب والتحرير بالأوصاف والأعراض القائمة بالطبائع الغير المنفكة عنها في الخارج؛ ضرورة ثبوت الفرق بينها وبين المقام بما مرّت الإشارة إليه، من أنّ الوجوب - حيث إنه هو البعث والتحرير - إنما يعقل ثبوته لموضوعه ما لم يوجد في الخارج؛ لأنّ تحققه في الخارج علة تامة لارتفاعه، هذا بخلاف مثل السواد والبياض وسائر الأوصاف، فإنها ثبتت لموضوعاتها بعد تتحققها في الخارج أيضاً، بل لا تثبت لها إلا فيه، فلا يلزم اجتئاع الوجوب والتحرير في مورد الاجتماع حتى يلزم اجتئاع الضدين.

وبالجملة: الذي يقع مصداقاً للمأمور به إنما يتّحد معه لا بعنوان كونه مأموراً المنتزع من الأمر لا معه لما عرفت، هذا بخلاف ما يقع مصداقاً للأبيض

أو الأسود، فإنه يتحدد مع ما يصدق عليه بعنوان كونه أبيض أو أسود أيضاً.
 هذا خلاصة الكلام - بعد انقضاء مدة طويلة في النقض والإبرام في بيان
 مانع اجتماع الضدين وإبطاله - تلقيناه^(١) من السيد الأستاذ القمّام - أَدَمَ الله
 ظَلَّهُ عَلَى مِفَارِقِ الْأَنَامِ - ولم ينكشَّفْ بعده^(٢) به غيَّام شوابِبُ الأَوَهَامِ حقَّ
 الانكشاف، فانقضت بعد ذلك مدة أخرى بالإجحاف والإبهام، ثمَّ أَهْمَمَ اللهُ الْمَلِكُ
 العَلَّامُ تقريباً آخر لدفع مانع اجتماع الضدين تقرِّبَه عيونَ الْأَذْهَانِ وَالْأَفْهَامِ،
 فَإِنَّا إِذْ كَانَتْ فِي الْمَنَامِ فَانْتَبَهْتُ بِهِ، أَوْ فِي الظَّلَامِ فَاسْتَضَّتُ بِهِ، وَهُوَ
 أَنَّ الْمَانِعَ مِنَ الْاجْتِمَاعِ - وَهُوَ اجْتِمَاعُ الضَّدَيْنِ - إِنَّا يَلْزَمُ مَعَ الْتَّحَادِ مُتَعَلِّقِي
 الْأَمْرِ وَالنَّهِيِّ، كَمَا هُوَ مُبْنَىٰ دُعْوَى الْمَانِعِينَ مِنَ الْاجْتِمَاعِ، وَأَمَّا مَعَ اخْتِلَافِهِمَا
 وَامْتِيَازِهِمَا فِي نَظَرِ الْأَمْرِ فَلَا.

فنقول - بعد البناء على أنَّ الأوامر إنَّا هي تتعلق بالطابع، كَمَا هُوَ مُبْنَىٰ
 النَّزَاعِ فِي الْمَسْأَلَةِ، وَأَنَّهُ لَا بدَّ مِنْ اعْتِبَارِ الْوُجُودِ فِيهَا لِمَا تَقْدِمُ، وَأَنَّهُ لَا يَجِبُ أَنْ
 يَكُونَ مُعْتَبِراً عَلَى وَجْهِ الْجُزْئِيَّةِ، بل يَصْحَّ اعْتِبَارُهُ عَلَى وَجْهِ الشَّرْطِيَّةِ أَيْضًا كَمَا
 عَرَفْتُ - إِنَّ مُتَعَلِّقَ الْأَمْرِ فِي الْمَقَامِ إِنَّا هِيَ الطَّبِيعَةُ بِوَصْفِ تَلْبِسِهَا وَاكْتِسَانِهَا
 بِالْوُجُودِ الْخَارِجيِّ الَّذِي هُوَ مُنْشَأً لِلْأَنَارِ وَالْغَایِيَاتِ الْمَقْصُودَةَ لِلْأَمْرِ فَنَفْسُ الْوُجُودِ
 خَارِجٌ عَنِ الْمَأْمُورِ بِهِ بِالْمَرَّةِ، وَإِنَّا هُوَ حَقْقُ لَجْزِنَهِ الْعُقْلِيِّ، وَهُوَ وَصْفُ التَّلْبِسِ بِهِ،
 وَمُتَعَلِّقُ النَّهِيِّ إِمَّا الطَّبِيعَةُ الْأُخْرَى الْمَتَصَادِقَةُ مَعَ تَلْكُ الطَّبِيعَةِ فِي مُورَدِ الْاجْتِمَاعِ،
 أَوْ أَفْرَادُهَا الَّتِي مِنْهَا مُورَدُ الْاجْتِمَاعِ، بَنَاءً عَلَى كَوْنِ النَّهِيِّ لِلْاِسْتَغْرَاقِ، فَيَخْتَلِفُ
 مُوْضِعُ الْأَمْرِ وَالنَّهِيِّ فِي الْذَّهَنِ، فَلَا يَلْزَمُ اجْتِمَاعُ الضَّدَيْنِ فِيهِ وَلَا فِي الْخَارِجِ
 أَيْضًا؛ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ مُتَعَلِّقَيْهِمَا وَإِنْ كَانَا يَتَحْدَدُانِ فِيهِ، إِلَّا أَنَّهُ بِمُجَرَّدِ وُجُودِهِمَا يَرْتَفِعُ

(١) هكذا تعبّد (ره) يصرّح في مواضع تقرير آراء أستاذ (قدّه) بذلك.

(٢) (بعد) هنا يعني (إلى الآن).

الأمر والنهي عن ذلك الموجود؛ أما ارتفاع الأمر فلكونه^(١) طلياً للحاصل، وأما ارتفاع النبي عنه فلأنَّ بقاءه مستلزم لطلب المتنع؛ لعدم إمكان ترك ذلك الموجود بعد وجوده.

وكيف كان فالأمر مرتفع عنه بمجرد وجوده لا محالة، ومعه لا يلزم ما ذكر من المحذور، وبه يتضح الفرق بين القول بتعلق الأوامر بالأفراد، وبين تعلقها بالطابائع أيضاً من غير حاجة إلى تكليف الفرق بينها بالأول والابتداء.

لا يقال: على تقدير اعتبار صفة التلبس بالوجود في متعلق الأمر دون نفس الوجود لا بد من تقييد تلك الصفة بالوجود الحاصل على الوجه المباح، وإنما يلزم اجتياح الوجوب المقدمي والتحرير فيه فيما إذا كان على الوجه المحرّم؛ نظراً إلى مقدمة ذلك الصفة المطلوبة، وأيضاً يشكل كون نفس الوجود مبغوضاً مع كون الصفة الحاصلة به محبوبة.

لأننا نقول: تلك الصفة محبوبة للأمر على الإطلاق من غير اختصاص محبوبيتها بایحصل منها بالوجود المباح، ولا يجب عليه أيضاً تقييد الأمر بها بما يحصل منها كذلك^(٢).

نعم لا يجوز له تعميمه^(٣) بالنسبة إلى ما يحصل منها بالمحرم لقبعه، لكن

(١) في الأصل: لكونه..

(٢) أقول: لا يخفى أنَّ الأمر المتعلق بصفة التلبس بالوجود موضوعه نفس تلك الصفة الملحوظة بالحظ الوحدانية، ونفس الوجود مباهن لها، فلا يعقل تعميم ذلك الأمر بالنسبة إلى وجود دون آخر، وإنما المقصود تحقيقه بعض من أفراد تلك الصفة دون آخر، فحرمة بعض أفراد الوجود إنما توجب اختصاص الأمر المقتني - الناشئ من الأمر بتلك الصفة - بالوجود المباح، لا اختصاص ذلك الأمر، فيجوز إبراد ذلك الأمر على وجه الإطلاق، مع كون بعض مقدماته حراماً، فبحق التعميم مختص بالأمر المقتني، فتأمل. لحرر ر عفـا الله عـنه.

(٣) وجه قبح التعميم: أنَّ الطلب المتعلق بذلك الفرد الحاصل على الوجه المحرّم على تقديره وإن ←

الغرض يحصل به ويجوز له الأمر بها من حيث هي من غير تصريح بالتعيم والتقييد، ولما كان الوجود المحرّم غير قابل لذلك الأمر لوجود المانع منه فيه، فيختص الأمر بغierre، لكنه لما كان لوجود المانع مع ثبوت المقتضي، فلا يقتضي تغيير المطلوبية بغierre، بل يعمّه وتحصل به الغرض، فلم يلزم تقييد تلك الصفة، ولا اجتماع الوجوب والتحرير في شيء واحد حتى يلزم اجتماع الضدين، ولا منافاة أيضاً بين كون شيء محبوباً للأمر وبين كون ما يحصله مبغوضاً لله، كما قد يقال له في مسألة الستر في الصلاة باللباس المغصوب: بأنه يجوز؛ نظراً إلى أن المعتبر في الصلاة إنما هي صفة الستر على الإطلاق، وهي تحصل مطلقاً ولو كان ذات الساتر محرّماً مبغوضاً، فمجرد حرمة مقدمة شيء لا يوجب مبغوضية ذلك الشيء، فاندفع استبعاد الاجتماع بينهما، فافهم.

الثاني^(١): أنه قد علم أن المانع من اجتماع الأمر والنهي إنما هو لزوم اجتماع الضدين مع عدم كفاية تعدد الجهة في رفعه، لكنه باطل؛ لوقوع الاجتماع بين الوجوب وغير الحرمة في الشريعة مع تعدد الجهة، بل ومع اتحادها أيضاً، مع أن الوجوب مضاد لغيرها من الأحكام أيضاً، فوقعه ملائم لجوازه وإمكانه؛ لأنّه أخص منه، وإمكان ذلك ملائم لإمكان اجتماع الوجوب والتحرير أيضاً؛ لاتحاد مناط الجواز والامتناع في الموردين وإن كان الاختلاف ثابتاً بينها من وجوهه، لكنه غير صالحة لفرق؛ لعدم دخليتها في الجواز والامتناع، بل بعضها مؤكّد للجواز كما سترى، وموارد وقوع ذلك في الشريعة كثيرة؛ فعنها:

العبادات المكرروحة: حيث إنما قد اجتمع فيها الوجوب والكرامة

كان تخييراً غير مستلزم للتوكيل بها لا بطلاق، إلا أنه مستلزم للأول في ارتکاب مبغوضه، وهو قبيح: لكونه نقضاً للغرض وتناقضاً أيضاً، فتأمل. لحرمه عفا الله عنه.

(١) أي (الوجه الثاني من أدلة المجوزين للاجتماع) على ما جاء في هامش الأصل.

التي هي مضادة للوجوب مع اتحاد الجهة في بعضها حيث إن متعلق الأمر والنهي التنتهي فيها واحد، وهو نفس العبادة، وذلك يستلزم جواز الاجتماع فيها نحن فيه بالأولوية القطعية، وهذا مثل الصوم في الأيام المخصوصة، كالיום العاشر من المحرم وغيره، ومع تعددتها في بعض آخر، كما سيتضح مثاله فيها بعد.

وفيه: أنَّ اجتئاع الكراهة والوجوب في تلك الأمثلة ليس ضروريًا أو إجماعيًّا لا حالة، بل إنما هو مقتضى ظواهر الأدلة الشرعية، والمسألة عقلية لا يمكن إثباتها بالظواهر الظنية، بل لا بدَّ فيها من القطع.

نعم تلك الظواهر تثبت إمكان الاجتماع ظاهراً مع فرض الشك في جوازه وامتناعه عقلاً، فيترتب عليها في حق الشاك ما يترتب على إمكان الاجتماع عقلاً.

والحاصل: أنه إن أُريد إثبات الإمكان الواقعي العقلي بتلك الظواهر فهي لا تنهض لإثباته، وإن أُريد إثبات الإمكان الظاهري فهو ليس من محل النزاع في هذه المسألة في شيء، فإنَّ البحث فيها إنما هو عن الإمكان الواقعي. نعم يمكن عقد مبحث آخر على تقدير الشك في الإمكان وامتناع الظاهريين، فيتجه حينئذ الاستدلال في إثبات الإمكان الظاهري بتلك الظواهر، مع أنه لا حاجة حينئذ إلى التمسك بها على إثباته أيضًا؛ لكتفافية الشك في امتناع الاجتماع في إثبات إمكاناته ظاهراً كما لا ينافي.

هذا مضافاً إلى أنه لا يصح النقض - على القائلين بامتناع الاجتماع - بالعبادات المجتمع فيها الوجوب والكراهة مع اتحاد الجهة، فإنما مشتركة الورود بين الفريقيين: إذ القائلون بجواز الاجتماع إنما يجبرونه مع تعدد الجهة، لا مع وحدتها، فعل أولئك - أيضاً - أن يعالجو تلك الأمثلة.

هذا، ثمَّ إنَّه على القول بجواز الاجتماع فلا داعي إلى التأويل في تلك الأمثلة.

وأما على القول بامتناعه [فلا بدّ]^(١) من تأويل تلك الظواهر إلى ما لا ينافي حكم العقل القطعي؛ إذ لا يعقل التخصيص في حكم العقل، لا سيّاً تخصيصه بالظواهر الظنية، ولا بأس بالتعريض لتأويلها على هذا القول، فنقول:

العبادات المتعلقة للنبي التنزهي على ثلاثة أقسام:

الأول: أن تكون النسبة بين المأمور به والنبي عنه هي العموم والمخصوص المطلقاً مع كون الأخص مطلقاً هو النبي عنه؛ بأن يكون متعلق النبي بعض أفراد المأمور به مع كون الأفراد الأخرى منه أبداً له؛ بمعنى عدم اتفاق انحصار فرد المأمور به في متعلق النبي، بل يتمكّن المكلّف من امثاليه في ضمن غير ذلك الفرد النبي عنه، وهذا كالصلة في الحرام؛ حيث إنّها أخص مطلقاً من مطلق الصلة المأمور بها، ويتمكّن المكلّف من امثال الأمر بالصلة في غير الحرام، فتكون الصلة في غير الحرام بدلاً عنها فيه.

الثاني: أن تكون النسبة بينها على النحو المذكور في القسم الأول إلا أنه لا بدل لذلك الذي تعلق به النبي؛ بمعنى أنه اتفاق انحصار فرد المأمور به فيه، وهذا كالصلة والصوم في الأزمنة والأيام المخصوصة المذكورة في الفقه.

الثالث: أن تكون النسبة بينها هي العموم من وجهه، ولا بدّ في هذا القسم الأخير - بعد القطع بامتناع اجتئاع الأمر والنبي، والقطع بصحة العبادة - من تخصيص النبي بما إذا لم يكن متعلقه عبادة، فيرتفع النبي عن مورد الاجتئاع. ولو فرض استكشاف منقصة ذاتية ملزمة للعنوان الذي تعلق به النبي من ذلك النبي المتعلق به؛ بحيث يعلم ثبوت تلك المنقصة لمورد الاجتئاع الذي هو من العبادة، فلا بدّ من التزام أنَّ مصلحة جهة العبادية^(٢) الثابتة لم غالبة على

(١) إضافة يتضمنها السياق.

(٢) في الأصل: العبادة به..

تلك المنقصة؛ بحيث تكون تلك مضمحة في جنبها، وستتبع الحكم لجهة العبادية، فيكون مأموراً به لا غير.

أما تخصيص النبي بغير مورد الاجتماع دون حله على الإرشاد - كما يصنف في القسم الأول - فلأنَّ ظاهر النبي هو كونه مولوياً لا إرشادياً، ولا داعي إلى المخروج عنه في سائر أفراد المنهي عنه، فيجب الحكم بمقتضاه بعد البناء على ثبوت الكراهة الشرعية في سائر الأفراد [و] لا يمكن حل النبي في مورد الاجتماع على الإرشاد؛ لاستلزمـه استعمالـه في معنـين، فتعـين إخراجـه منه وتخصـيصـه بغيرـه.

لا يقال: لماً لم يمكن حل النبي على الكراهة الشرعية بالنسبة إلى جميع أفراد العنوان المنهي عنه - التي منها مورد الاجتماع - فالامر يدور بين ارتكاب أحد الأمرين المخالفين للأصل: أحدهما تخصيص النبي بغير مورد الاجتماع، وثانيهما حلـه على الإرشاد من غير تخصـيصـه فيه أصلـاً؛ إذـ بهـ أيضاًـ يرتفـعـ مـحـذـورـ اجتماعـ الـوجـوبـ والـكـراـهـةـ منـ غـيرـ حاجـةـ إـلـىـ اـرـتـكـابـ شـيءـ آخرـ مـخـالـفـ لـلـأـصـلـ، فلاـ أولـيـةـ لـارـتـكـابـ الـأـوـلـ عـلـىـ اـرـتـكـابـ الثـانـيـ.

لأنـاـ نـقـولـ: لاـ شـبـهـةـ أنـ النـهـيـ الإـرـشـادـيـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ غـيرـ مـورـدـ الـاجـتمـاعـ عـلـىـ تـقـدـيرـهـ لـابـدـ أـنـ يـكـونـ الـمـطـلـوبـ بـهـ التـرـكـ عـلـىـ الإـطـلـاقـ، وـبـالـنـسـبـةـ إـلـىـ مـورـدـ الـاجـتمـاعـ عـلـىـ تـقـدـيرـ ثـبوـتـهـ لـهـ لـابـدـ أـنـ يـكـونـ الـمـطـلـوبـ بـهـ التـرـكـ إـلـىـ بـدـلـ، وـهـوـ فعلـ وـاحـدـ منـ سـائـرـ أـفـرـادـ عـنـوانـ الـمـأـمـورـ بـهـ، فـعـلـ تـقـدـيرـ حلـ النـهـيـ عـلـىـ الإـرـشـادـ منـ غـيرـ تـخـصـيصـ يـلـزـمـ - مـضـافـاًـ إـلـىـ اـرـتـكـابـ حلـهـ عـلـىـ الإـرـشـادـ الـذـيـ هـوـ مـخـالـفـ لـلـأـصـلـ - استـعمالـهـ فـيـ معـنـينـ: بـأـنـ يـكـونـ الـمـرـادـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ غـيرـ مـورـدـ الـاجـتمـاعـ التـرـكـ عـلـىـ الإـطـلـاقـ، وـبـالـنـسـبـةـ إـلـىـ مـورـدـ الـاجـتمـاعـ التـرـكـ إـلـىـ بـدـلـ؛ لـعدـمـ جـامـعـ بـيـنـهـاـ حتـىـ يـسـتـعملـ النـهـيـ فـيـهـ، فـلـابـدـ مـنـ إـرـادـةـ كـلـ مـنـهـاـ مـسـتـقـلاـ، وـهـوـ كـمـاـ تـرـىـ. وأـمـاـ التـزـامـ غـلـبـةـ جـهـةـ الـعـبـادـيـةـ فـيـ مـورـدـ الـاجـتمـاعـ عـلـىـ الـمـنـقـصـةـ الثـابـتـةـ فـيـهـ

الناشئة من جهة العنوان المنهي عنه على تقدير استكشافها من النبي، فلأنه لولا غلبة هاتيك على تلك - بل تكونان متساوين - فلا معنى لترجح جهة العبادية المقتصية للأمر وثبوت مقتضاهما دون العكس.

ثم إنَّه لا يخفى أنَّه بعد إحراز منقصة في ذلك الفرد يكون ذلك أدنى مرتبة وأقلَّ ثواباً من سائر أفراد المأمور به؛ لاشتهاها على المصلحة المحسنة واحتلال ذلك على المصلحة المقرونة بمنقصة ذاتية وإن كانت تلك المصلحة غالبة عليها، إلَّا أنَّ الغلبية توجب ضعف جهة النبي بحيث لا يقتضي معها ما كان يقتضي بدونها من النبي، لكنَّها لا توجب تساوي مواردها [مع] سائر^(١) الأفراد.

نعم لا بدَّ أن تكون المصلحة الموجودة فيه بمقدار المصلحة الثابتة لأصل الطبيعة المأمور بها الداعية إلى الأمر بها ويكون المقدار الزائد القائم بسائر الأفراد من المصلحة زائداً على تلك المصلحة، وإلَّا لا ينطبق ذلك الفرد على المأمور به، فلا يقع امتناعاً عنه؛ لعدم كونه معيلاً للغرض المقصود منه، فافهموا.

هذا تمام الكلام في القسم الثالث.

وأما القسم الأول من تلك الأقسام: فلا بدَّ من حمل النبي فيه على الإرشادي؛ بتقرير أنَّ للطبيعة لا مأمور بها كالصلة - مثلاً - مقداراً من المصلحة أوجبت توجيه الأمر إليها وتعلق الطلب بها، لكنَّها قد يتعريها في بعض أفرادها عنوان آخر غير محبوب للشارع في نفسه، ويتحدد معه في ذلك الفرد، فيحدث فيها في ضمن ذلك الفرد منقصة بالإضافة إلى سائر الأفراد، لكنَّ لا يرتفع عنها ذلك المقدار من المصلحة، فيكون الطلب المتعلق بها باعتبار ذلك الفرد لأجل ذلك أضعف من الطلب المتعلق بها باعتبار سائر الأفراد، وقد تكون مجردةً عن ذلك العنوان، لكنَّها غير مقرونة بشيءٍ من المزايا القائمة ببعض

(١) في الأصل: لسان.

الأفراد أيضاً، كما في الصلاة في البيت - مثلاً -، فيكون الطلب المتعلق بها باعتبار ذلك أكد منه على الفرض الأول، وأضعف منه بالنسبة إلى الفرض الآتي، وقد تكون مع تجرّدها عن ذلك العنوان مقرونة بجهة زائدة راجحة قائمة ببعض أفرادها، فيكون الطلب المتعلق بها باعتبار هذا الفرد أكد منه على الفرضين السابقين، وهذا كما في الصلاة في الأئمّة المشرفة كالمساجد والبقاع المشرفة، ويكون الثواب في الفرض الثاني أكثر منه على الفرض الأول، وفي الفرض الثالث أكثر منه على الفرض الثاني والأول، وجعل النهي فيها نحن فيه من قبيل الفرض الأول، فإنه لما كان مفروضاً بمنقصة مقتضية لنقصان الثواب على فعله طلب الشارع طلباً إرشادياً تركه إلى بدل خالٍ عن تلك المنقصة، فإنه - بعد إحراز مقدمتين: إحداهما صحة تلك العبادة، وأخراها امتناع اجتئاع الأمر والنهي - لا بدَّ من خصوص هذا التصرّف؛ لعدم سبيل لغيره [في] المقام،^(١) فإنه - بعد إحراز تينك المقدمتين - يدور الأمر بين رفع اليد عن النهي بالمرة، وبين حله على الإرشاد؛ لأنَّه لا يمكن فيه ما صنعنا في القسم الثالث: إذ المفروض انحصر مورده في مورد الاجتئاع فإذا خارجه منه عين طرحة.

وكيف كان، فلا يمكن حمل النهي في القسم المذكور على الكراهة المصطلحة ولو مع قطع النظر عن المقدمتين أيضاً؛ إذ المفروض أنَّ المطلوب به الترك إلى بدل، وهو ليس من معنى الكراهة المصطلحة في شيءٍ، فإنَّها عبارة عن طلب الترك على الإطلاق. هذا.

وأما القسم الثاني من تلك الأقسام الثلاثة، وهو العبادة المكرورة التي لا بدل لها كالصوم في اليوم العاشر من المحرم، وبعد القطع فيه بصحة العبادة، كما هو كذلك في المثال المذكور، والقطع بامتناع اجتئاع الأمر والنهي لابدَّ من

(١) في الأصل: إلى المقام..

حل النهي فيه على الإرشادي؛ بتأويل أن العبادة فيها مصلحة توجب رجحانها، لكنها قد عرضها عنوان آخر ذو مفسدة مقتضية الأرجحية تركها بالنسبة إلى فعلها؛ بمعنى أن تلك المفسدة الثابتة لذلك العنوان المتّحد مع تلك العبادة ليست بحيث تزيل مصلحة العبادة وتحدّث فيها حزاوة، بل هي مع اتحادها مع ذلك العنوان ذات مصلحة وحسبة من غير حزاوة فيها أصلًا؛ بحيث لو أتى بها فقد أتى بمحبوب الشارع ومطلوبه، ويستحق الشواب على فعله، إلا أن مفسدة ذلك العنوان المتّحد معها اقتضت أرجحية تركها بالنسبة إلى فعلها؛ نظراً إلى كونها أقوى من تلك المصلحة، فيكون دفعها أرجح من جلب تلك المصلحة فبني الشارع إرشاداً عن فعل الصوم كنهيه عن غير الأهم في كلّ واجبين متزاحين يكون أحدهما أهما من الآخر، فإنّ طبيعة الصوم فيها مصلحة موجبة لرجحانها على الإطلاق، إلا أنها في اليوم العاشر من المحرم اتحدت مع عنوان آخر ذي مفسدة، وهو النسبة [إلى] بني^(١) أمية - لعنهم الله تعالى -، ولما كان ترك ذلك العنوان أرجح من فعل الصوم مع كون الصوم راجحاً أيضاً، فبني الشارع عنه بها إرشادياً مطابقاً لحكم العقل الإرشادي بتقديم الأهم في كلّ عنوانين متزاحين أحدهما أهما.

وبالجملة: الحال في المقام نظير الحال في القسم المذكور من المتزاحين. هذا، ويشكّل هذا بأنّ تلك المفسدة العارضة لتلك العبادة من جهة اتحادها مع ذلك العنوان إن كانت مساوية لمصلحة نفس تلك العبادة، فلا يعقل كون تركه أرجح حتى يكون النبي لأجله للإرشاد، وإن كانت أقوى منها فلا بد أن تغلب عليها، ف تكون تلك المصلحة مضحمة في جنبها، ومعه لا يعقل بقاء الأمر بالعبادة، بل يستتبع الحكم للجهة الغالبة.

(١) في الأصل: بني..

اللهم إلا أن يقال: إن أرجحية الترك ليست مسببة عن قوّة المفسدة، بل هي أضعف من تلك المصلحة، لكنه قد يوجد هناك عنوان آخر متعدد مع ترك تلك العبادة، وأوجد لأجل الاتحاد مصلحة ناقصة في ترك العبادة، فتلك المصلحة الناقصة مع تلك المفسدة الناقصة الآتية من قبل العنوان الآخر بأجمعها أقوى من مصلحة فعل تلك العبادة، مع كون كلّ واحدة منها وحدها أضعف منها، فيصبح بقاء الأمر بالعبادة: لعدم جهة غالبة على جهتها؛ إذ العبرة في استتباع الحكم للجهة الغالبة على الجهة الغالبة بنفسها، لا الغالبة بسبب انضمامها إلى جهة أخرى موافقة لها.

والحاصل: أنّ الحكم الفعلي يستتبع الجهة الواحدة لا المتعددة، وإذا كانت جهة العبادة أقوى من كلّ واحدة من تينك الجهات فالحكم يستتبع تلك دون شيء منها أو كليهما، وأرجحية تركها الحاصلة من انتظام الجهات إنما أوجبت مجرد التهي الإرشادي عنها، دون الشرعي، فتأمل.

ومنها: الواجبات التخييرية الشرعية والعلقية المجتمعة مع الاستحباب العيني، ووجه الاستدلال بها ما مرّ في العبادات المكرورة.

ويتجه على الاحتجاج بها أيضاً ما أوردناه على الاحتجاج بتلك من أن هذا استدلال بالظواهر في المسألة العقلية.

هذا مضافاً إلى أنّ الثابت في تلك الأمثلة ليس الاستحباب المصطلح جداً، حيث إنّه ملازم لجواز ترك مورده لا إلى بدل، وهذا متعدّر فيها لكون المستحبب بعض أفراد الواجب، فلا يجوز تركه على الإطلاق، بل إنّها يجوز تركه إلى بدل من سائر أفراد الواجب، وما يكون كذلك لا يعقل أن يثبت له الاستحباب المصطلح الذي [هو] ملازم لجواز الترك مطلقاً، وإلا لزم التناقض بين الحكم وبين موضوعه كما لا يخفى.

نعم ربما أمكن أن يقال: إن ذلك الفرد من الواجب الذي أدعى

استحبابه وإن لم يمكن اتصافه بالاستحباب المصطلح، إلا أنه لما كان مشتملاً على مزنة بالنسبة إلى سائر الأفراد فتلك المزنة دعت إلى صدور طلب آخر غير إلزامي مماثل للوجوب التخييري الثابت له جنساً وفضلاً بمعنى أنه طلب منفصل بجواز الترك إلى بدل، ولا منافاة بينه وبين الوجوب التخييري لعدم المضادة بينها بوجه، بل [هما] متهالنان من جميع الوجوه.

لكته مدفوع: بأنه كما يكون التضاد مانعاً من الاجتماع كذلك يكون التناقض مانعاً منه أيضاً؛ ضرورة امتناع اجتماع المثلين في محل واحد لما حقق في محله من أن المحل من مشخصات العرض القائم به، ويمنع أن يكون الشيء الواحد مشخصاً لشيئين.

وربما يتخيل اندفاع ما ذكرنا - من امتناع ثبوت الاستحباب المصطلح فيما نحن فيه من جهة التناقض بينه وبين موضوعه - بأنّ موضوعه إنما هو اختيار ذلك الفرد على غيره، لا نفس ذلك الفرد حتى يلزم التناقض، وعنوان الاختيار مما يجوز تركه على الإطلاق، فإنه لا يلزم منه ترك الواجب؛ إذ غاية الأمر أن يفعل واحداً من الأفراد لا بعنوان اختياره على غيره وترجيحه عليه ولو كان ذلك وهو الفرد الراجح، بل بعنوان كونه أحد أفراد الواجب.

وإن شئت قلت: إن المتوجّه إلى ذلك الفرد طبيان: أحدهما وجبي ملحوظ فيه البديلة لورده، والآخر ندي لم يلحظ فيه ذلك. وعدم جواز تركه على الإطلاق إنما هو مقتضى الطلب الأول، وإلا فمقتضى الثاني جواز تركه كذلك. والحاصل: أنه قد عرض له مانع عن العمل بما يقتضيه الاستحباب المصطلح، وهو لا يستلزم انتقامه.

هذا، لكته مدفوع أيضاً: بأنّ عنوان الاختيار وإن كان مغايراً لفعل ذلك الفرد بحسب المفهوم، لكنه متّحد معه في المصدق بحيث لا مصدق له سواه، فيعود المحذور، فافهم.

ثم بعد البناء على امتناع اجتئاع الوجوب والاستحباب في تلك الأمثلة فلا بد من تصرف في ظواهر الأدلة: وأوجه وجوه التصرف - بل المتعين - حمل ما دلّ على الاستحباب في الواجبات التخييرية الشرعية على الطلب الإرشادي الكاشف عن تأكيد ذلك الطلب الوجوبي التخييري المتعلق بالفرد الراجح، لا كونها طلباً آخر شرعياً مماثلاً لذلك الطلب الوجوبي أو مضاداً له، لما عرفت من امتناع كلها معه: بناء على عدم جواز اجتئاع الوجوب والتحرير إن كان مع تعدد الجهة، أو مطلقاً إن كان مع وحدتها مع أنه لا يصح النقض بتلك الأمثلة على القائلين بامتناع الاجتئاع على تقدير اتخاذها كما عرفت سابقاً.

قال دام ظله: ولعل الغالب أن المزنة الموجودة في ذلك الفرد ليست جهة مغایرة لجهة الوجوب الموجودة فيه، بل من سنخها؛ بمعنى أن جهة الوجوب فيه أقوى منها في غيره، فتلك القوة أوجبت تأكيد طلبه.

ولا يخفى أن المزنة المذكورة على تقدير مغايرتها لجهة الوجوب فهي محضّة لجهة الاستحباب، ومقتضية له إلا أن المانع منع من ترتّب مقتضاه، فلابد حينئذ أن تكون هي مؤكدة لجنس الوجوب الثابت لذلك الفرد، وهو الطلب، دون فصله أو المركب منها؛ إذ لا يعقل أن تكون جهة الاستحباب مؤكدة لجهة الحتم والإلزام التي هي فصل الوجوب.

نعم على تقدير أن يكون الوجوب أمراً بسيطاً عقلاً، لا مرتكباً مشتملاً على الجنس والفصل، فلا يجري فيه هذا الكلام، فإنها حينئذ مؤكدة لذلك الأمر البسيط لا محالة.

هذا، وكيف كان، فالحال فيها نحن فيه نظير الحال في الواجبين المترافقين اللذين أحدهما أهم من الآخر، فإنه كما لا توجب المزنة الموجودة في الأهم منها

صدر طلب آخر مولوي من الشارع، بل إنما توجب تأكيد الطلب الابتدائي، وصدر طلب إرشادي كاشف عن الاهتمام في شأن ذلك الواجب، فكذلك المزية المفروضة فيها نحن فيه.

والحاصل: أن الحال فيها نحن فيه نظير الحال في الواجبين المترادفين اللذين أحدهما أهتم من الآخر، لكن لم يبلغ الاهتمام فيه إلى حد التعيين، بل أوجبت المزية الموجودة فيه مجرد رجحان فعله بالنسبة إلى الآخر و اختياره عليه، لا وجوب تقديميه عليه.

هذا كلّه في الواجبات التخييرية الشرعية.

وأما الواجبات التخييرية عقلاً التي دلت الأدلة على استحبابها، فلا بد فيها من حل ذلك الطلب المستفاد من تلك الأدلة على الإرشادي الكاشف عن أرجحية ذلك الفرد بالنسبة إلى سائر أفراد المأمور به، لكن المزية الموجودة فيه ليست مؤكدة لطلب آخر؛ لعدم تعلق الطلب بخصوص الأفراد أصلاً، بل يتوجه لأرجحية ذلك الفرد في وقوعه امتثالاً عن ذلك الفرد المتعلق بأصل الطبيعة المأمور بها بالإضافة إلى سائر أفرادها. هذا.

ومنها: تداخل الأغسال الواجبة والمندوبة، ووجه الاستدلال به أيضاً نظير ما مر، وكذا الجواب عنه، فإن ذلك لو كان من مقوله اجتماع الأمر والنهي، فمن يمنع منه عقلاً لا بد أن يؤتى ذلك الموارد إلى شيء آخر؛ لعدم معارضته بين القطع والظاهر بوجه.

والتحقيق في الجواب: أن تداخل الأغسال الواجبة والمندوبة على تقديم ثبوته شرعاً ليس من مقوله اجتماع الوجوب والاستحباب على النحو الذي هو محل النزاع في المقام في شيء أصلاً، فإنما إن بنينا على كون كلّه غسل حقيقة مغايرة للآخر - كما لعله الظاهر من الأدلة - أو أن الفسل حقيقة واحدة غير متكررة بالوجوب والاستحباب أو بتكرر الأسباب واختلافها، مع اعتبار الإيجاد

في متعلق كل من الطلبين المتعلقين بها اللذين أحدهما وجوبي، والآخر نديّ؛ بأن يكون موضوع كل منها إيجاد واحد لتلك الطبيعة؛ بمعنى كون المطلوب إيجادين هما: أحدهما واجب، والآخر مندوب، فلا ريب حينئذ أنَّ معنى تداخلها إنما هو سقوط أحد الأمرين بإيجاد متعلق الأمر الآخر، وهذا ليس من اجتئاع الوجوب والاستحباب أصلًا.

* * *

الثالث من وجوه المجوزين لاجتماع الامر والنهي

وبعبارة أخرى: أنه على أحد التقديررين المذكورين يكون متعلق كلَّ من الطلبين مغایراً لمتعلق الآخر ذهناً وخارجأ أيضاً، فلا اتحاد في متعلقها ولا تصدق بينها بوجه؛ حتى يكون مورد الاجتماع متَّصفاً بها ومسقطاً عنها لصدق متعلقها عليه.

وإن بنينا على اتحاد حقيقة الأغسال الواجبة والمندوبة - مع عدم اعتبار الإيجاد في متعلق الوجوب والاستحباب - يكون^(١) متعلقها حينئذ شيئاً واحداً من غير تعدد الجهة أيضاً، والقائل بجواز الاجتماع في المقام لا يقول به، فيلزم على كلا الفريقين علاج ذلك^(٢)، فلا يصح للقائل بجواز الاجتماع في المسألة المتنازع فيها النقض على المانعين بذلك لاشراك وروده بينها.

هذا، مع أنَّ السقوط على التقدير الأول ليس من باب التداخل المصطلح المتنازع فيه في مسألة التداخل، فإنَّ النزاع ثمة إنما هو فيما إذا تعلق طلبان بطبيعة واحدة، فيقال حينئذ: إنه هل يكفي امتناعهما بإيجاد واحد من تلك الطبيعة، أو لا؟

نعم يمكن النزاع في التداخل وعدمه فيما إذا كان الطلبان متعلقين بطبيعتين بينها عموم من وجه إنما بمورد الاجتماع بعقد مبحث آخر، بل يمكن إدخاله في

(١) في الأصل: فيكون ..

(٢) في الأصل: من علاج في ذلك..

محل النزاع في تلك المسألة المعهودة، بتقرير أنَّ النزاع فيها إنما هو في أنه إذا أتني شيء يكون مصداقاً لمتعلقي الطلبين ومحصلًا لهما فهل يجوز الاكتفاء به عنها، أو لا؟ ولا يبعد.

وكيف كان، فمسألة تداخل الأغسال خارجة عن تلك المسألة على التقدير الأول، بل على الثاني أيضاً؛ لعدم التصافق بين متعلقي الطلبين على كل منها بوجه، بل بيان كل منها الآخر مطلقاً، فافهم.

الثالث أنَّ السيد إذا أمر عبده بخيانة ثوب، ونها عن الكون في مكان مخصوص، فخاطه فيه، فلا ريب في أنه يعد في العرف مطيناً وعاصياً باعتبار الجهتين، وكذلك الحال فيها إذا أمره بشيء يخشى خطوه في كل يوم، ونها عن الدخول في الحرم، فمشى المقدار المذكور في داخل الحرم.

ووجه الاستدلال: أنَّ الإطاعة والعصيان لا تتحققان في الخارج إلا بالأمر والنبي، فصدقهما على شيء واحد كاشف عن وجود الأمر والنبي فيه، فثبتت وقوع اجتناب الأمر والنبي في شيء واحد، فثبتت به المطلوب، وهو إمكان الاجتناب؛ حيث إنَّ الواقع أخص من الإمكاني فيستلزم هذا.

قال دام ظله: كون المثال الأول مماثلاً للمقام مبنياً على كون متعلق الأمر نفس تلك الحركات، وهي إدخال الإبرة وإخراجها عن الثوب مع كون متعلق النبي هو الكون بمعنى التصرف، لا وجود المكلف أو تحيزه الجسمي، وإنما لم يكن مماثلاً ولا شاهداً له على تقدير ثبوته بوجه، فإنه إذا كان متعلق الأمر هي الصفة الحاصلة للثوب من تلك الحركات؛ حيث إنه يجوز الأمر بها لكونها مقدورة بالواسطة سواء كان متعلق النبي والكون بمعنى التصرف، أو وجود المكلف أو التحيز الجسمي، أو كان متعلق النبي هو الكون بمعنى وجود المكلف أو تحيزه.

الجسمي^(١)، وإن كان متعلق الأمر هي نفس تلك الحركات لا^(٢) يتحدد موضوعاتها في الخارج حتى يلزم اجتماع الأمر والمعنى في أمر واحد، بل يتعددان فيه، ويتأتى^(٣) كل منها عن الآخر.

والظاهر أن المراد بالخياطة إنما هو تلك الحركات؛ لأنها الظاهرة منها، كما أنَّ من المعلوم أنَّ المراد بالكون هو التصرف، لا أحد المعنين الآخرين له؛ لعدم صلاحية شيء منها لتعلق التكليف به كما لا يخفى، فيكون منطقياً على المقام وممايلاً له كماثلة المثال الثاني له، فيكون كل منها - على تقدير ثبوته - دليلاً عليه. هذا.

وقد أُجيب عن الاحتجاج المذكور: تارة بأنَّ الأمر بالخياطة إنما تعلق بتحصيل الخياطة بأي وجه أتفق، وأخرى أنه مع تسليم ذلك نمنع من كون الكون المنفي عنه جزء من مفهوم الخياطة، وثالثة أنه مع تسليم ذلك نمنع من صدق الامتثال والحال هذه. هذا.

ولا يخفى ما في الجوابين الأولين من الضعف:

أما الأول منها فلأنَّ الظاهر منه كما استظرفه المحقق القمي - رحمة الله - أيضاً تعلق الأمر بطبيعة الخياطة غير مقيدة بشيء ولا بخصوصية من خصوصيات الأفراد، وليس هذا إلا تسلیماً لطلب المستدل، لا ردًا عليه؛ إذ لا نعني بالاجتماع إلا عدم تقييد الطبيعة المأمور بها بالنسبة إلى الفرد المحرّم وكونه

(١) كذا في الأصل والظاهر نقص العبارة بجواب الشرط المتقدم: (إبانه إذا كان متعلق الأمر هي الصفة ... الخ) وتقدير الجواب: يتحدد موضوعاتها في الخارج، فيلزم اجتماع الأمر والمعنى في أمر واحد.

(٢) في الأصل: فلا يتحدد.

(٣) كذا في الأصل، والأصح: يمتاز.

مصداقاً وواقعاً امتنالاً عنها.

والتوجيه الذي يذكره بعض المتأخرین - من أنَّ غرض المجيب لعلم حل الخيانة في المثال المذکور على الأمر القائم بالثوب دون نفس الفعل الذي هو مقدمة لحصوله من غير تقييد لذلك الأمر بحصوله من مقدمة جائزة، فعلى هذا لا يكون المثال مماثلاً للمقام كما عرفت - لا شاهدَ عليه، بل مخالف لظاهر كلامه. نعم [هو] محتمل من كلامه كاحتیال أن يكون مراده من تعلق الأمر بالخيانة هو تعلق الفرض بها وصدق الإطاعة من جهة انطباق ذلك الفرد المحرّم على ما هو الغرض من الأمر بناء على أنَّ الإطاعة لا تتوقف على الأمر، فيكون الدليل أعمَّ من المطلوب؛ لعدم استلزم صدق الإطاعة حينئذ للأمر، فيصبح وقوفه جواباً عن المستدلّ.

والتحقيق في الجواب: منع صدق الإطاعة أولاً، ثمَّ على تقدير تسليم تحققها بدون الأمر، منع استلزم المطلوب؛ لكونها أعمَّ منه؛ فلا ينفع ثبوتها للمستدلّ في شيء بوجه.

هذا خلاصة الكلام في أدلة الجواز ودليل المنع أيضاً بما فيه.
والحق هو جواز الاجتماع كما عرفت سابقاً، والمعتمد فيه على الوجه الأول.

وأما حجَّة المفصل بين ثبوت الجواز عقلاً وامتناعه عرفاً فقد أُشير إليها في أول المسألة على كلا الاحتبالين فيه.

وتوضيحيها: أنَّ دليلاً الجواز عقلاً عند المفصل هو ما ذكر.
وأما حجَّة الامتناع عرفاً: فإنَّ كان المراد بعدم الجواز عرفاً هو فهم تخصيص الأمر بالنسبة إلى مورد الاجتماع، فهي فهم العرف - الذي هو المعتمد في الأحكام - المستفاد من الخطابات، وإنْ كان هو الامتناع بالنظر المساحي

فالوجدان^(١) أو الرجوع إلى أنظار العرف وتحصيل ما عندهم، ويترتب عليه^(٢) ما يترتب على الامتناع العقلي؛ نظراً إلى ما أشرنا إليه هناك من أن الأحكام الشرعية ليست مبنية على الدقائق الحكيمية، بل على الأنظار العرفية المبنية على المساحة، فتحمل الخطابات الشرعية عليها.

هذا، لكن لا يخفى أن ذلك التفصيل ليس تفصيلاً في هذه المسألة، بل القائل موافق لغيره من القائلين بالجلواب، وإنفهام^(٣) تحصيص أحد [من] الأمر والنهي بالنسبة إلى مورد الاجتماع، أو الامتناع بالنظر إلى الأنظار العرفية كل منها دعوى أخرى ونزاع آخر لا ربط له بالمسألة في شيء، ومع ذلك كله فالجلواب عنه: منع الامتناع بكل الاحتمالين فيه.

خاتمة^(٤): قد عرفت أن النزاع في المسألة المذكورة في جواز اجتماع الوجوب والترحيم - في شيء واحد في زمان واحد مع تعدد جهتها - وعدمه، وعلمت ما هو الحق فيها.

بقي من الوجوه المتصورة لاجتماعها وجوه أخرى قد علم حكم بعضها في مطابق الكلمات المتقدمة في تلك المسألة إجمالاً، لكنه ينبغي التعرض لجميع تلك الوجوه، وتحقيق الكلام في كل منها على التفصيل، فنقول:

منها: اجتماع الوجوب والترحيم في شيء واحد في زمان واحد مع اتحاد جهتيهما بمعنى كون متعلق كل منها عين ما تتعلق به الآخر.

ومنها: الوجه المتقدم بحاله إلا أن زمني الأمر والنهي مختلفان.

(١) أي فالحججة هي الوجدان..

(٢) أي على الامتناع بالنظر المساحي.

(٣) سبق بيان عدم تأثيري (الانفعال) من هذه المادة.

(٤) أي (خاتمة المسألة) هكذا جاء في هامش الأصل.

ومنها: اجتساعها في شيء واحد وفي زمان واحد مع تعدد جهتيها وانحصر مصداق المأمور به في المحرّم.

ومنها: الوجه المتقدّم بحاله إلا أنْ زمفي الأمر والنهي مختلفان.

ومنها: الوجه الثالث بحاله إلا أنه لم ينحصر فرد المأمور به المحرّم، ولم يتحدّز منها الأمر والنهي.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا شبهة في امتناع اجتئاع الأمر والنهي على الوجه الأول والثالث مطلقاً - سواء كان متعلّقها من ذوات الأسباب مع اتحاد سببها الموجب للاضطرار إلى ارتكابها، أو لا - لاستلزم اجتساعها في كل منها التكليف بالمحال، بل التكليف المحال: نظراً إلى امتناع تعلق الكراهة والإرادة بشيء واحد، فلا يمكن للمجوزين للتکليف بالمحال التزام جواز الاجتماع في شيء منها، فكيف بغیرهم النافين له، وقد عرفت أيضاً أن القائلين بالمجواز في المسألة المتقدّمة لا يقولون به في أمثال ذلك مما لا مندودحة فيه للمكلّف في امتنال الأمر.

وأما الوجه الثاني: فالتحقيق فيه التفصيل بين ما كان متعلّقها من ذوات الأسباب - بعد ارتكاب سببها الموجب لاضطرار المكلّف إلى فعلها، أو قبله - وبين ما كان من غيرها، فيجوز الاجتماع على الثاني، فإنّ الطلب المتقدّم المرتفع في الزمان اللاحق إن كان هو النهي فقد وقع مخالفته من قبل، ولا يكون الإيتان بالفعل في الزمان الثاني مخالفة وعصياناً له، فلا مانع من تعلق الأمر به في الزمان الثاني: لعدم استلزماته لاجتماع الإرادة والكراءة: لانتفاء الكراهة عنه حينئذ؛ لأنّ موضوعها هو العصيان، وقد تحقق من قبل، وليس ذلك الإيتان عصياناً، وللتکليف بالمحال أو المحال أيضاً؛ لعدم إرادة ترك الفعل منه حينئذ بالفرض، وإن كان المرتفع هو الأمر فكذلك أيضاً؛ إذ بعد مخالفته الموجبة لرفعه لا يبقى محبوبيّة بعده للفعل حتى يكون النهي عنه مستلزمًا لاجتماع الإرادة والكراءة، فلا يلزم التكليف المحال لذلك أيضاً ولا التكليف بالمحال؛ لفرض ارتفاع الطلب السابق.

هذا كله على فرض وقوع مخالفة الطلب السابق، وأما على فرض إطاعته فالأمر أوضع.

وأما على الأول: فلا شبهة في امتناع الاجتباٰع على أول شفهٰ، وهو صورة ارتكاب سبب الفعل، فإنّ النبي الساٰبق وإن ارتفع بعد الاضطرار إلى فعل المنهي عنه الناشئ عن التّحاد سببه، بل لا يعقل بقاوئه، إلا أنَّ أثره - وهو وقوع ذلك الفعل عصياناً - باقٍ على حاله، وذلك لأنَّ التكليف المتعلق بفعل إنما تتحقق مخالفته بارتكاب ذلك الفعل في وقت وجوب الاجتناب عنه إذا كان ذلك التكليف نهياً، أو بتركه في وقت وجوب الإيتان به إذا كان ذلك التكليف أمراً، ومن المعلوم أنَّ الأفعال - التي هي من مقوله ذات الأسباب - إذا تعلق بها أمر أو نهي يكون وقت الإيتان بها أو تركها بعد زمن إيجاد أسبابها، فكما أنَّ امتناعها إنما تتحقق في ذلك الزمان لا غير، فكذلك عصيannya لا يقع إلا فيه لا قبله؛ بحيث لو فرض أنَّ المكلَّف أتى بشيءٍ قبل ذلك الزمان بسوء اختياره موجب لسلب قدرته على امتناعها في ذلك الزمان، فلا يكون إيتانه بذلك الشيء مخالفة حقيقة للتوكيل المتعلق بها، بل إنما هو مخالفة حكمية، بل المخالفة الحقيقة إنما هي بترك تلك الأفعال أو ارتكابها في ذلك الزمان ولو كان ذلك بسبب سلب اختياره عن نفسه قبله بسوء اختياره، ولما كان المفروض فيها نحن فيه كون متعلق النبي من مقوله تلك الأفعال وإيتان المكلَّف بها أوجب اضطراره إلى ارتكابها في وقت وجوب الاجتناب عنه، فيكون ارتكابها له في ذلك الوقت عصياناً لذلك النهي، وإن كان النبي لا يعقل بقاوئه بعد الاضطرار إلى ارتكاب متعلقه ولو كان بسوء اختيار المكلَّف، إلا أنَّ مخالفته لا تتحقق في مثل تلك الأفعال إلا على هذا النحو ولو لا ذلك لزم أن لا يعصي أحد بارتكاب المحرّم الذي هو من مقوله ذات الأسباب، نظراً إلى أنَّ الإيتان بها أوجب ارتكابها ليس عصياناً له، فإذا فرض عدم تتحقق العصيان بارتكاب نفس المحرّم بعد ارتكاب ذلك السبب بتوهّم أنَّ

النهي قد ارتفع، ومعه لا عصيان، فلم يعص في ارتكاب ذلك المحرّم من وجه، وهو خلاف الضرورة من دين سيد المرسلين - صلّى الله عليه وآله الطاهرين - .

والحاصل: أن مخالفة النبي في غير ذوات الأسباب تقارن وجود النبي وفيها لا يعقل تقارنها له - كما عرفت - بل إنّها تقع بعد ارتفاعه، فإذا ثبت أن ارتكاب الفعل في الزمن الثاني عصيان لذلك النبي السابق فلا يعقل تعلق الأمر به في الزمن الثاني؛ لما مرّ من امتناع تعلق الإرادة والكرامة بشيء واحد.

هذا كلّه مع فرض كون التكليف السابق هو النبي.

وأما إذا كان هو الأمر فقد علم مما حققنا امتناع اجتماعه مع النبي اللاحق أيضاً.

ثم هذا الذي ذكرنا إنّا هو على أول الشقين من الشق الأول من شقّي الوجه الثاني.

واما على ثانيهما: فالوجه جواز الاجتماع، وذلك لأنّ المفروض فيه عدم ارتكاب المكلّف لما يوجب اضطراره إلى مخالفة التكليف السابق، فيكون ارتفاعه حال قدرته على امتحاله، والارتفاع - حينئذ - لا يعقل^(١) إلاّ على نحو الباء الحقيقي الذي لا يجوز في حقه تعالى، أو المجاري الذي هو النسخ، ومن المعلوم أنه بكلّ قسميه إبطال للتکليف السابق، ومعه لا يؤثّر في كون الإتيان بالفعل أو تركه بعد ارتفاعه معصية له، فلا مانع من توجّه الطلب المناقض للطلب السابق المرتفع على هذا الوجه، وامتناع الاجتماع على الشق الأول من ذينك الشقين أيضاً مبنياً على عدم ارتفاع التكليف السابق على هذا الوجه، وأما معه فلا مانع من الاجتماع فيه أيضاً.

(١) وذلك لأنّ ارتفاع كلّ تكليف إنما بامتحاله أو بمخالفته، والمفروض عدمهما، وإنما برفعه على نحو الباء على أحد الوجهين فيه، ولما كان ارتفاعه على نحو الباء الحقيقي ممتنعاً في حقه تعالى، فيتعين أن يكون بالنسخ، فيبطل ذلك الطلب به، فلا يقتضي ما ذكر. لمحرره عفا عنه.

وأما الوجه الرابع: فالحق فيه أيضاً التفصيل المتقدم: من أنه إذا كان الفعل من ذات الأسباب^(١) بعد إيجاد سببه - الموجب لاضطرار المكلَّف إلى تركه فيها يجُب^(٢) فعله، أو العكس - يمتنع الاجتماع إلا على نحو البداء لغير ما مرّ.

وأما إذا كان من غيرها أو منها قبل إيجاد سببه فيجوز لها، وتعدّ الجهة بعد انحصر فرد المأمور به في المحرّم مثل اتحادها من غير فرق أصلًا إنما يجدي إذا لم ينحصر فيه؛ مثال ما إذا كان من ذات الأسباب^(٣) بعد إيجاد ما أوجب اضطراره إلى المخالفة، إلقاء المكلَّف نفسه اختياراً في بتر الغير عدواناً ولم يصل بعد^(٤) إلى ماء البشر، فأراد الارتفاع فيه حينئذ بعنوان **الفسل** - بالضم -، فعلن ما حققنا لا يصح منه ذلك فإنه وإن كان غير مضطّر إلى الوصول إليه من باب الفسل، بل يقدر عليه من باب عنوان آخر، فلا مانع من الأمر بذلك الارتفاع معصية، فلا يصح تعلق الأمر [به]، فلا يجدي ولا يصح منه ذلك بوجه؛ لأنَّ الصحة تتوقف على وجود الأمر، بل على القول بعدم توقفها عليه أيضاً لامتناع وقوع الطاعة بالمعصية، وأما على جواز الاجتماع فالوجه أيضاً عدم الصحة؛ لما ذكرنا من امتناع وقوع الطاعة بالمعصية، فتتفق الشمرة بينها.

(١) أي.. كان الفعل من الأفعال ذات الأسباب..

(٢) في الأصل: فيها إذا يجُب فعله..

(٣) أي.. كان الفعل من الأفعال ذات الأسباب..

(٤) أي إلى الآن..

(٥) استعملت الذات - استعارة - بمعنى عين الشيء، واستعملت بهذا المعنى مفردة ومضافة، وليس ذلك من كلام العرب. مفردات الراغب: ٢٦٣. بتصريف.

نعم تظهر الشمرة بينها فيما إذا كان المكْلَف غافلاً عن الغصبية - أو ناسياً لها أو جاهلاً بحكمها جهلاً يعذر معه - فقصد الفصل يصح^(١) منه ذلك على جواز الاجتئاع؛ إذ لا مانع حينئذ من وقوع الطاعة لانتفاء المعصية، لتوقفها على الالتفات، بل القويّ حينئذ هو جواز الاجتئاع لذلك؛ لأنَّ المانع منه: إما العصية، والمفروض عدمها، وإما التضاد بين الحكمين، وقد عرفت اندفاعه في المسألة المتقدمة مع تعدد الجهة. هذا بالنسبة إلى العبادات.

وأما في غيرها فيصح منه مطلقاً: لعدم توقفها فيها على تحقق الطاعة، بل يتوقف على انطباق الفعل على الفرض، وهو لا ينافي المعصية، فافهم. وأما الوجه الخامس: من الوجوه الخمسة المتقدمة، فعلى ما اخترنا من جواز الاجتئاع في المسألة المتقدمة فهو فيه أولى؛ لانتفاء احتفال اجتئاع الضدين فيه على تقدير الاجتئاع، أو ضعفه بالنسبة إليه في تلك المسألة.

واما على القول بامتناعه ثمة، فيبنيغي القول بجوازه هنا؛ إذ مع تسليم استلزم الاجتئاع ثمة لاجتئاع الضدين فهو من نوع فتى نحن فيه لتعدد زمنها. فإذا عرفت ذلك كله، فاعلم أنه قد يجعل من مصاديق الوجه الرابع الخروج عن المكان المقصوب بعد توسط المكْلَف فيه بسوء اختياره بتقرير: أنَّ النهي السابق على التوسط فيه اقتضى حرمة جميع أنحاء التصرف - في مكان الغير - التي منها التصرف الخاص الذي هو الخروج بعنوان التخلص عن المقدار الزائد منه من الغصب، فيكون ذلك التصرف منهياً عنه بالنهي السابق، وبعد التوسط يكون مأموراً به لكونه تخلصاً عن المقدار الزائد. لكنه - دام ظله - أشكل في انطباق ذلك المثال على ذلك الوجه:

(١) في الأصل: فيصح..

بدعوى أنَّ تعلق الأمر بذلك التصرف الخاص المتصرف بعنوان التخلص، إنما كان حين النهي لا بعده؛ لأنَّ موضوع التخلص واجب أولاً وأبداً، فيكون منطبقاً على الوجه الثالث.

نعم زمن امتنال ذلك الأمر متأخر عن زمان توجّهه نحو المكلَّف؛ لأنَّه لا يكون إلَّا بعد الدخول في المكان المغصوب.

لكنه مدفوع: بأنَّ الحكم قد يلاحظ بالنسبة إلى الفعل، وقد يلاحظ بالنسبة إلى المكلَّف، والذي ذكره - دام ظله - من أنَّ عنوان التخلص واجب أولاً وأبداً إنما هو بالاعتبار الأول، وأما بالاعتبار الثاني فلا، فإنَّ الحكم لا يتوجّه نحو المكلَّف إلَّا بعد دخوله في موضوع ذلك الحكم، ومن المعلوم أنَّ موضوع وجوب التخلص ليس ذات المتوسط في المكان المغصوب، بل إنما هو عنوان المتوسط فيه، فلا يتوجّه إليه الأمر إلَّا بعد دخوله في ذلك العنوان، وهو لا يكون إلَّا بعد التوسيط فيه الذي هو متأخر عن زمن النهي، فيكون منطبقاً على الوجه الرابع، فتأمل بين الإنصاف، وجانب التقليد والاعتراض.

نعم لا يختلف حكم المثال المذكور باعتبار دخوله في الوجه الرابع أو الثالث؛ لأنَّك قد عرفت امتناع الاجتماع على الوجه الثالث مطلقاً، وكذلك على الوجه الرابع إذا كان الفعل من ذات الأسباب بعد إيجاد سببه الموجب للاضطرار إلى ارتكابه.

ومن المعلوم أنَّ التصرف الخاص في المثال المذكور من ذات الأسباب بعد ارتكاب سببه الموجب للاضطرار إليه، فيمتنع اجتماع الأمر والنهي فيه على القديرين.

ثم إنَّه لا يأس بالتعريض لتحقيق الحال في حكم المثال المذكور فنقول: قد اختلفوا فيه على أقوال أربعة: القول بأنَّ المتوسط مأمور بالخروج

ومنهي عنه، وأنه عاص لفعله وتركه، وهو المنسوب إلى القاضي^(١) وإلى جماعة من أصحابنا، واستقر به المحقق القمي^(٢) - رحمه الله -. والقول بأنه مأمور به وليس منهي عنه ولا معصية عليه أيضاً، وقد نسب هذا إلى قوم آخرين.

والقول بأنه مأمور به ليس منهي عنه حال كونه مأموراً به لكنه عاص به بالنظر إلى النبي السابق، وقد اختاره بعض متأخرى المتأخرين^(٣). والقول بأنه منهي عنه وليس مأموراً به أصلاً، وقد حكى هذا عن بعض متأخرى المتأخرين^(٤).

حجّة القول الأول: بأنّ الأمر والنهي دليلان توارداً، فلا بد من إعمالهما؛ إذ المانع منها: إما العقل فليس إلا لكونه تكليفاً بالمحال، وهو لا يصلح مانعاً لجوازه إذا كان من قبل المكلّف، وإما العرف فلا دلالة عليه.

وأجيب عنه: بأنّ الخروج أخص من الغصب، وتoward الأمر والنهي على العام والخاص يفيد عرفاً تخصيص ما تعلق منها بالعام بغير الخاص، وهو هنا النبي، فيخصص بغير الخروج.

وهو بمكان من الفساد؛ إذ العموم والخصوص كسائر النسب الأربع إنما

(١) الفصول:

(٢) القوانين / ١٥٣ عند قوله: (الثالث: إنه مأمور به ومنهي عنه .. وهو الأقرب).

(٣) (وهو صاحب الفصول - قدس سره) - على ما جاء في هامش الأصل. راجع الفصول: وكذا اختاره المولى التراقي - قدس سره - في مناهج الأصول في مبحث اجتماع الأمر والنهي في الفائدة الخامسة.

(٤) جاء في هامش الأصل: (وهو الحاج محمد إبراهيم الكرباري - قدس سره - في كتابه المسئ بالإشارات، على ما حكى عنه). وإليك لفظه: (والحق أنه لا أمر بالخروج هنا، بل الواجب عليه عدم التصرف في ملك الغير بغير إذنه، والخروج هنا مقدمة له، وليس واجباً).

يلاحظان بالنسبة إلى مفهوم متعلقى الحكمين، لا بالنسبة إلى مصاديقها، فانحصر مصدق أحد العائمين من وجہ في مورد الاجتماع لا يجعله أخصّ مطلقاً من العام الآخر، والحال فيها نحن فيه كذلك، فإنَّ الخروج بحسب مفهومه أعمّ من وجہ من الغصب، وإنَّا انحصر مصدقه في مورد الاجتماع.

والتحقيق في الجواب:

أولاًـ أنَّ المسألة عقلية لا مساس بملحوظة أحكام التعادل والترجيع فيها^(١).

وثانياًـ مع جواز التكليف بالمحال مطلقاً الذي هو مبني الحجة المذكورة.
وثالثاًـ أنه على تقدير تسليمه لا يكفي ولا ينهض - حجة على مطلب المستدل؛ لأنَّ ذلك من قبيل التكليف المحال؛ نظراً إلى امتناع اجتماع الإرادة والكرامة في شيء واحد.

حجَّة القول الثاني: أنَّ المتوسط في المكان المغصوب أمره دائِر بين البقاء فيه إلى آخر عمره وبين الخروج عنه، لا سبييل إلى الأول؛ لاستقلال العقل بتقديم الأقل من المحذورين بعد الاضطرار إلى ارتكاب أحدهما. ومن المعلوم أنَّ حرمة الخروج على تقديرها إنَّا هي من باب كونه غصباً وتصرفاً في مال الغير، ولا ريب أنَّ التصرف في مال الغير على التقدير الأول أكبر منه على الثاني، فيكون الثاني أقل من الأول، فيدخل فيها يستقل به العقل من وجوب ارتكاب الأقل من المحذورين بعد الاضطرار إلى ارتكاب أحدهما، فيجب، ومعه لا يعقل كونه منهاً عنه: لما مرَّ من استلزمته للتکليف المحال، فيكون مأموراً به فقط، وأما عدم المعصية عليه فلا تنافي فرع ثبوت النهي، والمفروض عدمها.

حجَّة القول الثالث: على كون الخروج مأموراً به لا غير هي ما مرَّ في

(١) كذا في الأصل، والصحيح في العبارة: لا مساس لها بأحكام التعادل والترجيع.

وأماماً على كونه معصية للنبي السابق فيها حاصله: أن النبي السابق على الدخول قد اقتضى جميع أنحاء التصرف في ملك الغير التي منها التصرف الخاص المتصرف بعده بعنوان الخروج، إلا أن المانع - وهو لزوم التكليف بالمحال أو المحال - منع من بقائه حال الأمر، وهو لا يقتضي عدم وقوعه معصية له.

ويتجه عليه: أن المدعى إنما هو إثبات كونه معصية له، وبجرد عدم المنافاة لا ينبع دليلاً عليه، وكان الحري بالاحتجاج عليه - بعد ثبوت النبي سابقاً بالنسبة إلى ذلك التصرف الخاص كما جعله المستدل مفروغاً عنه موسلاً - ما حققنا سابقاً في الوجه الرابع من الوجوه الخمسة المتقدمة من أنه إذا كان النبي عنه من ذات الأسباب لا يعقل عصيانه إلا بعد إيجاد سببه الواجب للاضطرار إلى ارتكابه، ومعه يرتفع النبي لاستلزم بقائه التكليف بالمحال، فيقع الفعل معصية حال ارتفاع النبي عنه، وما نحن فيه من ذلك الباب، فيجري عليه حكمه، فافهم.

حجّة القول الرابع: ما يبني عليه القائل به من عدم وجوب مقدمة الواجب ؛ لأن وجوب الخروج على تقديره إنما هو لترك التصرف الزائد عنه من الغصب الذي هو واجب.

وفيها: منع كون الخروج مقدمة لترك التصرف الزائد، بل من مصاديقه ومتحدد معه من باب اتحاد الكلي مع الفرد، فليس من مقدمة الواجب في شيء حتى يمنع وجوبه بمنع وجوبها.

هذا مضافاً إلى أننا قد حققنا في محله: أن إنكار وجوبها مكابرة للوجودان. ثم الحق في المقام ما حققه - دام ظله على مفارق الأنام - من أن ذلك التصرف الخاص - وهو الخروج - مبغوض ذاتاً؛ لكونه من أفراد طبيعة الغصب المبغوضة على الإطلاق من حيث هي، لكنه قد عرضه عنوان آخر حسن، وهو

التخلص عن الفصب، والحكم العقلي يستتبعه: لما مرّ في بيان حجّة القول الثاني، فيكون مأموراً به بهذا الاعتبار، ومعه لا يعقل تعلق النهي به - كما عرفت - ولا يقع معصية أيضاً؛ لتوقفها على النهي، ولو كان هو النهي السابق إذا كان النهي عنه من ذوات الأسباب - كما عرفت آنفًا - ولا يعقل النهي عن التخلص من أول الأمر: لوجوبه على الإطلاق، ولأنه على تقديره موجب لصيورة الفعل معصية، فيكون الأمر به أمراً بها، وقد عرفت امتناعه، فتعين كونه مأموراً به لا غير.

وبعبارة أخرى أوضح: أنه لا ينبغي الارتياب في وجوب التخلص عن المقدار الزائد عن ذلك التصرف الخاص من الفصب، وهذا الحكم ثابت لهذا الموضوع من حين ثبوت الحرمة للفصب.

ومن المعلوم أنّ هذا الموضوع لا يتحقق إلا بعد الفصب والدخول فيه، فلا يعقل تعلق النهي به ولو كان هو النهي السابق؛ لاستلزماته للتناقض، فإنّ النهي عن الذي لا يتحقق إلا بالفصب ينافي بناقض الأمر به، فيجب رفع التناقض، ويتبعه رفعه برفع النهي مطلقاً لعدم إمكان رفع الأمر، فيتتحقق أنه مأمور به لا غير، وأنه نفسه ليس معصية لعدم النهي عنه أصلاً. نعم هو بذاته مبغوض للشارع لاشتماله على مفسدة الفصب، لكن عروض عنوان التخلص له المقتضى للأمر به من توجّه النهي إليه^(١) مطلقاً، فيكون مرتكبه عاصياً ومعاقباً بمقدار عقاب ذلك التصرف الخاص على تقدير حرمته من جهة أخرى، وهي أنّ إيقاع النفس في المبغوض الذاتي محظوظ ولو كان سبب الإيقاع فعلًا مباحاً، فكيف بما إذا كان محظوظاً كما فيها نحن فيه؟ فإنه أوقع نفسه في ذلك المبغوض الذاتي بارتكابه للدخول في ملك الغير عدواناً، فالدخول فيه يتحقق عصياناً:

(١) ضميراً (له) و (به) راجحان على (الخروج)، والضمير في (إليه) عائد على (الفصب).

أحدها عصيان النهي عن الفحص، والآخر عصيان النهي عن إيقاع النفس في المبغوض الذاتي، فالمترتب لذلك التصرف الخاص لم يكن عاصياً بذلك التصرف، وإنما هو عاصٍ من تلك الجهة، وحرمة إيقاع النفس وجعلها مضطّرَةً إلى ارتكاب المبغوض الذاتي ليست غيره - كما لعلها ربياً تتوهم - بل نفسية، وحكمتها السلامَة عن مفسدة المبغوض الذاتي، ولا يجب أن يكون الحرام النفسي لمفسدة في نفسه، بل يمكن كونه كذلك لمفسدة حاصلة من غيره، كما أن الواجب النفسي أيضاً لا يجب أن يكون وجوبه لمصلحة في نفسه، بل يمكن أن يكون لمصلحة حاصلة في غيره؛ كما في وجوب تعليم الغير أحكام دينه؛ إذ لا يعقل أن يقال: إنه واجب غيري؛ لأنَّه عبارة عَنْ يجب التوصل به إلى امثال ما يجب على نفس ذلك المكلَف لا غير.

فبهذا اندفع توهُّم: أنَّ حرمة إيقاع النفس في المبغوض الذاتي لا توجب وقوعه معصية؛ لما تقرَّ في محلِّه من أنَّ الحرمة الغيرية لا توجب وقوع موضوعها عصياناً.

وبالجملة: تحقَّق أنَّ المتوسطَ في المكان المغصوب مأمُور بالخروج لا غير، لكن عليه معصية إيقاع النفس في ذلك المبغوض الذاتي، فعليه من العقاب مقدار ما على ذلك التصرف الخاص على تقدير حرمته أيضاً، كما هو الشأن في سائر موارد إيقاع النفس في المبغوض، فإنَّ من جعل نفسه مضطَرًّا إلى شرب الخمر - مثلاً - فمع الإضطرار لا يعقل النهي عنه لعدم قابلية المورد، لكنَّ مبغوض ذاتاً، فيعاقب المكلَف عقاب شرب الخمر.

والحاصل: أنَّ هنا مقدمات ثلاثة لا محيد لإنكار شيء منها:

أحدها: كون الخروج واجباً من باب التخلص لا غير.

وثانيها: عدم إمكان تحقُّق المعصية على الخروج.

وثالثها: أنه عاقب بمقدار عقاب الخروج على تقدير حرمته.

والجمع بين تلك المقدّمات لا يمكن إلّا على النحو الذي اخترناه، ولعل القائلين بالقول الثاني يسلّمون لما ذكرنا من ثبوت العقاب عليه بمقدار ما على الخروج على تقدير حرمتها، فلا يكون ما اخترناه قولًا خامسًا.

ثم^(١) إنّه يتفرّع على ما اخترناه من كون الخروج مأموراً به لا غير وعدم كونه معصية توجّه أيضًا^(٢) صحة صلاة المتوسط حال الخروج من غير جهة فعل الصلاة، أو لا؟ وجهان مبنيان على أنّ الخروج من مقدّمات التخلص عن التصرّف الزائد أو من أفراده، فعل الأوّل لكونه واجبًا غيرًا فلا يقع إطاعة حتى يستحقّ بفعله الثواب.

وعلى الثاني نعم لكونه واجبًا نفسياً، فيمكّن إيقاعه على وجه الطاعة، فيستحقّ عليه الثواب، ونعنّ لما قوينا الثاني - كما عرفت في دفع حجّة القول الرابع - يستحقّ عليه الثواب.

ثم إنّ ما ذكرنا من كون المتوسط عاصيًّا - من جهة إيقاع نفسه في المبغوض الذاتي، وهو الخروج - مختلف بصورة تعمّده للتوسط^(٣) في المكان المغصوب، كما هو المفروض في مورد الأقوال المذكورة؛ إذ مع عدمه لا يتحقّق العصيان بالنسبة إلى ذلك التكليف لعدم تنجّره عليه.

إيقاظ: كلّما ذكرنا في المسألة المعروفة المتقدّمة والسائلات المتأخرة عنها أيضًا إنّها هو على تقدير كون الأمر والنهي كليهما نفسين.

وأمّا إذا كانا غيرين أو مختلفين فالاقرب جواز اجتماعهما مع تعدد

(١) من هنا إلى آخر البحث الآتي غير موجود في نسخة الأصل، وأخذناه من النسخة المستنسخة عنها التي نوهنا عنها في مقدمة الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

(٢) العبارة تستقيم بحذف الكلمتين (توجّه أيضًا).

(٣) في النسخة المستنسخة: على المتوسط..

جهتيهما وعدم انحصار فرد المأمور به في النهي عنه؛ سواء كان ذلك الاجتماع بالنسبة إلى زمان واحد أو في زمنين؛ لما عرفت من أنه لا مانع منه حينئذ إلا تخيل اجتناع الضدين، وقد عرفت بطلانه.

وأما في غير الصورة المذكورة فالأقرب ذلك أيضاً فيها إذا كان النبي غيراً أو كلامها غيريين مع تعدد زمنيهما؛ لأنحصر ما يتوجه من المانع حينئذ في كون الأمر متعلقاً بالمعصية، وهو مدفوع بأنَّ النبي الغيري لا يقتضي وقوع متعلقه معصية.

وأما مع اتحاد زمنيها فلا؛ لاستلزمها اجتناع الإرادة والكرامة في شيء واحد وفي زمن واحد.

وأما فيها إذا كان الأمر غيراً والنبي نفسياً فالأقرب الجواز أيضاً فيها إذا لم يكن متعلق الأمر معصية، وذلك فيها إذا تعدد زمناهما مع عدم اقتضاء النبي وقوع متعلقة معصية في الآن الثاني؛ بأن لا يكون من ذوات الأسباب، وأما مع وقوعه معصية كما في صورة اتحاد زمنيها أو مع اختلافهما مع كون الفعل من ذوات الأسباب فالمتحقق الامتناع.

ويظهر وجه ذلك كله من التأمل فيها حققنا في المسائل المذكورة، فراجع، والله الهادي إلى سواء السبيل، والحمد لله رب العالمين.

1970-1971

1970-1971

1970-1971

1970-1971

1970-1971

1970-1971

1970-1971

1970-1971

1970-1971

1970-1971

1970-1971

1970-1971

1970-1971

1970-1971

1970-1971

1970-1971

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه ثقتي

القول في مسألة دلالة النهي على فساد المنهي عنه.

وتنقيحه يقتضي رسم أمور:

الأول : لا يخفى أنَّ للنهي اعتبارات يصلح لوقوعه محلَّا للبحث بالنظر إلى كلِّ منها:

فمنها: ملاحظة وضعه لغة للدلالة على فساد متعلقه وعدم وضعه لها.

ومنها: ملاحظة وضعه لها شرعاًً وعديمه.

ومنها: ملاحظة انتهاك الفساد منه عرفاً مع قطع النظر عن وضعه لغة وشرعاًً وعن ثبوت الملازمة بين مدلوله وبين الفساد، فيكتفي لمدعى دلالته عليه إثبات دلالته عليه بأحد [تلك] الوجوه، كما أنه يلزم على النافي نفيها بجميع تلك الوجوه.

ومنها: ثبوت الملازمة بين مدلوله وبين فساد متعلقه عقلاً وعديمه.

ومنها: ملاحظة ثبوت تلك الملازمة شرعاًً وعديمه، فالمسألة على غير الآخرين لفظية، كما أنها على ما قبل الأخير وعلى الأخير شرعية.

ثم إنها على ما قبل الأخير من المبادئ الأحكامية بالبيان المتقدم في المسألة المتقدمة، وكذلك على الأخير أيضاً؛ لأنَّ لوازم الأحكام المبحوث عنها في المبادئ الأحكامية لا تختص بالعقلية منها، فعليه تدخل المسألة في المبادئ الأحكامية بذلك البيان.

ثم الظاهر - من التفاصيل المذكورة في المسألة بالأدلة الآتية فيها - أنَّ النزاع فيها ليس من جهة أحد الاعتبارين الآخرين بخصوصه، ولا الأعمَّ

الشامل لكتلها المقابل لغيرها من تلك الاعتبارات، فإن القول بدلالة النبي على الفساد لغة، وكذلك احتجاج بعضهم عليها بفهم العرف ينافيان ذلك، كما لا يخفى، فهل النزاع راجع إلى أول الثلاثة الأول، أو الثالث منها أو إلى أوسطها؟ الظاهر بل المقطوع به عدم رجوعه إلى شيء من الأول والأوسط، فإن ثبوت القول بدلالة النبي على الفساد شرعاً ينافي رجوعه إلى الأول، وكذلك ثبوت القول بدلاته عليه لغة ينافي رجوعه إلى الأوسط، فوجود ذينك القولين يكشف عن عدم اختصاص محل النزاع بشيء منها.

ثم الظاهر أن النزاع في المسألة ليس في تشخيص ما وضع له النبي بأحد الوجهين - أعني وضعه للفساد لغة أو شرعاً^(١) على سبيل منع الخلط - لوجود القول فيها بدلاته على الفساد مع نفي وضعه له مطلقاً.

نعم النزاع في ذلك إنما هو نزاع آخر واقع بين القائلين بالدلالة. فتلخص أن الذي انعقدت له المسألة إنما هو البحث عن النبي بالاعتبار الثالث من تلك.

الثاني: الظاهر أن المراد بالنبي المبحوث عن دلالته على الفساد إنما هو التحريري فقط، كما أن الظاهر أن المراد به هو التحرير بالقول، لا مطلقاً، فتخرج النواهي الشرعية مطلقاً عن محل النزاع، كخروج التحرير الثابت بدليل غير لفظي عنه، فهل المراد به النفسي الأصلي، أو الأعم؟ الظاهر منه الأول عند الإطلاق، كما هو الحال فيه في المقام، ونحن سنتعرض لتحقيق الحال على نحو الإجمال فيما استظهرنا خروجه عن محل الخلاف في تنبیهات المسألة - إن شاء الله - فانتظر.

ثم المراد بالفساد ما يقابل الصحة، والصحيح في اللغة ما يعبر عنه

(١) في النسخة المستنسخة: عقلاً، والصحيح ما ابنته.

بالفارسية بـ (درست)، ومقابلة الفساد، وهو المعتبر عنه فيها بـ (نادرست)، والظاهر عدم ثبوت نقل فيها عن معنييها اللغويين؛ إذ الظاهر أنهم يريدون من صحيح كل شيء وفاسده ذينك المعنيين، والتعاريف المذكورة لها إنما هي تعبيرات عنها ببعض لوازمهها الشرعية، فاختلاف تلك التعاريف غير راجع إلى المعنى، بل إنما هو راجع إلى اختلاف لحاظ أنظار المعرفين لها؛ بمعنى أن كل واحد لاحظ بعض آثارها الشرعية، فغير عنه بذلك الأمر.

ثم إن الصحة والفساد ليسا من مقوله الإيجاب والسلب، بل الفساد عدم الصحة فيها من شأنه الانتصاف بها؛ لأن يوجد في نوعه ما يتصرف بها، فيكون الفساد من مقوله العدم والمملكة بالنسبة إلى الصحة، فالآمور الغير القابلة للانتصاف بالصحة لا تتصرف بالفساد.

ثم إنما من الأمور الإضافية المختلفة باختلاف ما أضيف إليه، فقد يكون الشيء صحيحاً [باعتبار، وفاسداً]^(١) باعتبار آخر.

وتوضيح ذلك أن موردهما إنما من الأفعال، أو من الجواهر والأعراض، وهذا على الأول قد يلاحظان باعتبار كون الفعل مطابقاً لغرض الجاعل له الداعي إلى جعل نوعه - إن كان من الموضوعات المجعلية - وعدم مطابقته له، فيتصف بالصحة على الأول، وبالفساد على الثاني، وقد يلاحظان باعتبار كونه مطابقاً لغرض نوع الفاعلين المركبين لنوع الداعي إلى ارتكابهم له وعدمه، فيتصف بالأول على الأول، وبالثاني على الثاني.

ثم إنه إذا كان من الموضوعات المجعلة فمع وحدة جاعله مع اتحاد غرضه من جعله أيضاً، فالملاحظ في انتصافه بوحدة منها إنما هو مطابقته لغرضه المذكور وعدم مطابقته له، ومع تعدد غرضه فالملاحظ في الانتصاف إنما هو المطابقة

(١) إضافة يقتضيها السياق.

وعدمها بالإضافة إلى واحد من الأغراض، فقد يكون صحيحاً باعتبار مطابقته لواحد منها، وفاسداً باعتبار مخالفته لأخر، ومع تعدد جاعله [و] تعدد^(١) الأغراض بتنوعهم فالملحوظ فيه مطابقة غرض واحد منهم وعدم المطابقة له، فقد يكون الفعل صحيحاً باعتبار مطابقته لغرض واحد منهم، وفاسداً باعتبار عدم مطابقته لغرض غيره، ومع اتحاده مع تعددهم فإن اتصف بالصحة بمحاجة مطابقته لغرض واحد منهم فيتصف بها مطلقاً، وكذلك اتصفه بالفساد كلاماً يخفي.

ثم إنها إن كانا باعتبار مطابقته لغرض الجاعل وعدم المطابقة فينسبان إلى ما ينسب إليه الجاعل، فإن كان هو الشارع فيوصافان بوصفه فيعتبر عنها بالصحة والفساد الشرعيين، أو غيره بوصفه وإن كان باعتبار مطابقة غرض نوع الفاعلين وعدم المطابقة فينسبان إلى ما ينسب إليه ذلك النوع.

فعلى هذا فقد يكون الشيء صحيحاً عرفاً - مثلاً - وفاسداً غير صحيح شرعاً، وذلك مثل شرب الخمر - مثلاً - إذا وقع مطابقاً على نحو المتعارف المجعل له وهو وقوعه مسكوناً، فإنه صحيح باعتبار مطابقته لغرض جاعله من أهل العرف، ولا يتتصف بالصحة شرعاً؛ لعدم تعلق غرض من الشارع بشربه له، فكيف بمطابقته له أو عدمها.

وأما على الثاني: أي على تقدير كون موردهما من الجواهر والأعراض فالملحوظ في الاتصال بوحدة منها إنما هو مطابقة المورد لغالب أفراد نوعه؛ بمعنى عدم نقصانه عنها في الجهة^(٢) المطلوبة منها وإن اشتمل على مزنة بالنسبة إليها، وعدم مطابقته لها بمعنى المذكور.

هذا، وقد ظهر مما ذكرنا من اعتبار الجعل في الموضوعات المجنولة

(١) في النسخة المستنسخة: مع تعدد..

(٢) كان في النسخة: في الجملة. والصحيح ما ابتناه في المتن.

بالنسبة إلى نوعها ومن اعتبار كون الغرض المقصود له من نوعها - أنَّ مثل القهار وصوم الزمان يتَّصفان بالفساد لتعلق جعل من الشارع بتنوعها، وهو مطلق المعاوضة والإمساك وتعلق غرضه منه بتنوعها في الجملة، فيكون من شأن نوعها الاتِّصاف بالصحة، فيتَّصفان بالفساد باعتبار عدم إفادتها لذلك الغرض من نوعها.

ثم إنَّه لا يأس بالتعريض لما عرَّفوا الصحة والفساد الشرعيَّين على نحو الإيجال، فنقول:

قد اتفقَتْ كلمتهم في تعرِيفهما في المعاملات على أنَّ الصحيح منها ما يترتبُ عليه الأثُر؛ أي ما يكون بعثِتْ يفيد الأثر المقصود من جعل نوعه كنقل العين كما في البيع والصلح، أو المنفعة كما في الإجارة، أو حصول العلقة ورفع البيزنونية^(١) كما في الأنكحة، أو حصول البيزنونية^(٢) كما في الطلاق، ومقابلة الفساد، وإنَّا اختلفوا في تعرِيفهما في العبادات، فالمتكلمون بأنَّ الصحيح ما وافق الشريعة، والفقهاء أنه ما أسقط القضاء، ومقابلة الفاسد في كلا التعرِيفين. وقد عرفت ما أشرنا إليه سابقًا أنَّ ذلك الاختلاف غير راجع إلى المعنى، وإنَّا التغاير بينها إنَّما هو بحسب المفهوم.

ومع الجمود في مفهومهما قالوا: يظهر الت Herrera بينها فيمن صلَّ بالطهارة المستصحبة، ثم انكشف عدمها حال الصلاة، فإنَّها صحيحة على الأولى وفاسدة على الثانية.

وفيه ما أورده بعض المتأخرين من المحققين^(٣): من أنه إن أراد من موافقة الشريعة وإسقاط القضاء موافقتها وإسقاطه بالنظر إلى الواقع فلم يبق فرق

(١) و(٢) كذا في النسخة المستنسخة، والمناسبة: البيزنونة..

(٣) القوانين: ١٥٧.

بینها، فإنه بهذا الاعتبار فاسد على كلا التعريفين، أو بالنظر إلى مرحلة الظاهر فكذلك، فإنه صحيح بهذا الاعتبار على كلیهما.

ودعوى اختلاف اللحاظ بینها مدفوعة بأنه خلاف الظاهر.

هذا، والأجود أن يجعل مورد الشمرة بینها صلة ناسی بعض الأجزاء الغیر الرکنیة، کما أفاده - دام ظله - فإنه قد حَقَّ في محله أنه غير مأمور بالصلة الفاقدة لتلك الأجزاء المنسية، فلا تكون موافقة للشريعة، مع أنها مجرية ومسقطة للقضاء إجمالاً، فتتصف بالصحة على التعریف الثاني دون الأول.

ثم المراد باستقطاع القضاء في الثاني كون الفعل بحيث يسقط على تقدير ثبوته، فلا ينقض الحد في طرف الصحيح وال fasid بصحة العيدين وفاسدتها^(١).

فإذا عرفت ذلك فاعلم أن النزاع في المسألة إنما هو في الأمور القابلة للاتصال بوصف الصحة والفساد بحسب نوعها، وأما التي لا تقع في الخارج إلا صحيحة محضة - بمعنى أن وجودها ملازم للصحة كعنوان الإطاعة لله^(٢) والخضوع والسجود له؛ بحيث لو وجدت وجدت بوصف الصحة، وإن لم توجد لم توجد أصلاً - أو فاسدة^(٣) كذلك، فهي خارجة عن محل النزاع؛ ضرورة عدم تأثير النبي في الأول في شيء بعد إثراز وجودها في شيء، وثبوت الفساد قبله في الثاني.

وقد يقع الإشكال في بعض الأمور من جهة كونه من الأمور القابلة

(١) حيث إن القضاء ساقط في صحة العيدين وفاسدتها، وعدم النقض بذلك على تعريف الصحيح والfasid عند الفقهاء لعدم ثبوت القضاء في صلة العيدين

(٢) في النسخة المستنسخة: (منه)، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في النسخة المستنسخة: وفاسدة..

للاتفاق بها أو من غيرها^(١) فيشكل الحكم بدخوله في محل النزاع، وأيضاً يشكل إجراء أصالة الصحة فيه إذا دار الأمر بين كونه من الأمور القابلة للاتفاق بها وبين كونه مما لا يوجد في الخارج إلا صحيحاً؛ نظراً إلى أنّ الأصل المذكور إنما شأنه إحراز وصف الصحة بعد إحراز وجود موردها، فيختص مورده بها إذا شَكَ في أصل الوصف، فلا يجري فيها إذا رجع الشك في الوصف إلى الشك في وجود الموضوع، ومن الأمور المشتبهة المشكوك في كونها مما يقبل الاتفاق بالصحة والفساد الفُسْلُ - بالفتح - والاستئناف أيضاً.

وقد حكى - دام ظله - عن شيخنا الأستاذ - قدس سره - أنه أشكَل في إجراء أصالة الصحة في الفسل إذا شَكَ في صحته معللاً بأنه إن لو حظرت بالنسبة إلى حقيقة الفسل أو إلى التطهير أو إلى رفع الخبث، فلا سبيل لها إلى شيء منها؛ لعدم وقوع شيء منها في الخارج على قسمين، بل وجود كل منها ملازم للصحة.

أما الأول: فواضح.

وأما الثاني: فلأنه ليس معناه إيجاد طبيعة الفسل حال كون الفاعل في صدد تحصيل الطهارة بها؛ حتى يمكن تفكيكه عن الطهارة في الخارج، ويكون من باب قوله: علّمته فلم يتعلّم، بل مجاز فيه، وحقيقة إنما هو إيجاد الطهارة، فإن أحرز وجودها فلا مجرى للأصل المذكور؛ للعلم بصحتها حينئذ أيضاً ملازمتها لوجودها، وإن شَكَ فيها لم^(٢) يحرز الموضوع؛ حتى يثبت له صفة الصحة.

وأما الثالث: فهو أيضاً واضح كالأول.

هذا، والإشكال بعينه جاري في الاستئناف أيضاً كما لا يخفى.

(١) في النسخة المستنسخة: غيره..

(٢) في النسخة المستنسخة: فلم.

هذا، لكن الظاهر كما اختاره - دام ظله - أيضاً كون الفسل ما يقبل الاتصاف بها، فإنه من حيث إنَّه وإن لم يقع في الخارج على قسمين، لكنه باعتبار سببيته لرفع الخَبْث يقع فيه على قسمين، والصحيح منه ما يفيد رفعه، والفاسد منه ما لا يفيده، فموضع الأصل المذكور إنَّه هو الفسل حال كون الفاعل في صدر رفع الخَبْث، وهو غير ملازم لرفع الخَبْث، فيجري فيه الأصل المذكور، فاندفع الإشكال، وبه يندفع الإشكال عن الاستنجاجة أيضاً.
والظاهر أنَّه - أيضاً - كالفسل من حيث اتصافه بالصحة والفساد ووقوعه في الخارج على قسمين.

ويظهر اختيار ذلك من شيخ الطائفة - قدس سره - على ما حكى عنه في مسألة الاستنجاجة؛ حيث إنَّ حكم بفساد الاستنجاج الواقع بالعظم والروت محتاجاً عليه بورود النهي عنه، وهو يقتضي الفساد.

وكيف كان، فلا ينبغي الإشكال في إجراء الأصل المذكور في الفسل والاستنجاج؛ نظراً إلى التوجيه المذكور، ولو لاه لانسدَّ باب الرجوع إلى ذلك الأصل في أبواب العقود والإيقاعات أيضاً كما لا يخفى على المتأنِّم لجريان الإشكال المذكور فيها بعينه فيقال - في مثل البيع - إنَّ الأصل المذكور إن لوحظ فيه بالنسبة إلى طبيعة البيع - وهو الإيجاب والقبول - فيكون حاله حال طبيعة الفسل، وإن لوحظ بالنسبة إلى أثره فيكون حاله حال رفع الخَبْث، وإن لوحظ بالنسبة إلى عنوان نقل الملك فحال التطهير.

وبيندفع الإشكال المذكور عنها أيضاً بالتوجيه المتقدم، فعليك بالتطبيق، فلا نطيل الكلام بإعادته.

ثم إنَّ الصحة والفساد في العبادات من الأحكام العقلية بناء على تفسيرها بموافقة الأمر وعدم الموافقة له، فإنَّ الموافقة والمخالفه من الأمور الواقعية [التي] يدركها العقل، ولا سبيل للجعل إلى شيء منها بالضرورة.

وأما بناء على تفسيرها بإسقاط القضاء وعدم إسقاط القضاء، فقد يكونان منها، وقد يكونان من أحكام الوضع التي لا يتحقق إلا بالوضع والجعل؛ إما مستقلاً، أو تبعاً للأحكام التكليفية على اختلاف القولين فيها.

توضيح ذلك: أن موارد إسقاط الفعل للقضاء مختلفة: فمنها : ما يلزم ذلك عقلاً، وذلك كما فيها إذا أتي بالعبادة بجميع الأمور المعتبرة فيها واقعاً.

ومنها : ما لا يلزم ذلك عقلاً، لكن الشارع اجتنأ بالفعل واحتسبه عن الواقع، وذلك كما في صورة مخالفة العبادة المأني بها للواقع مع ثبوت كونها مجرية عنها، كصلة ناسي الأجزاء الغير الركينة، حيث إنها مجرية عن الواقع إجماعاً، وليس مأموراً بها او بدلأ عن المأمور به الواقع - كما حرق في محله - حتى يقال: إنه بعد ثبوت البطلية يلزمها سقوط القضاء عقلاً، فالملزم بمحروم، واللازم عقلي غير قابل للجعل.

وأما في المعاملات : فإن لوحظا بالنسبة إلى كلياتها - كصحة عقد البيع الكلي، أو فساد بيع الربا كذلك - فهما من أحكام الوضع؛ إذ معنى صحتها إنها هو كونها بحيث يفيد الأثر المقصود من جعل نوعها، وهذا إنما هو معنى سببيتها لإفادة ذلك الأثر، ومن المعلوم أن السببية أمر بمحروم من الشارع، وكذلك فسادها.

إن لوحظا بالنسبة إلى مصاديق تلك الكليات - وهي الجزئيات الحقيقة منها - فهما من الأحكام العقلية؛ إذ معنى صحة تلك المصاديق وفسادها إنما هو مطابقتها لتلك الكليات وانطباقها عليها وعدم انطباقها عليها، ومن المعلوم أن الانطباق وعدمه من الأمور الواقعية الغير القابلة للجعل، المدركة بالعقل، هكذا

أفاد - دام ظله - ^(١).

وأقول: في كون الفساد من أحكام الوضع - فيما إذا كان الصحة منها إشكال، فإنه في تلك الموارد إنما يتحقق بعدم إحداث الشارع سبب الصحة من الإجزاء أو السببية، ولا يتوقف على إحداثه بسبب عقلي له، ومن المعلوم أن عدم حدوث سبب الصحة أذلي غير قابل للجعل والوضع، فينبغي أن يكون الفساد في تلك الموارد أيضاً من الأحكام العقلية.

اللهم إلا أن يقال : إنه وإن كان يتحقق بمجرد عدم إحداث سبب الصحة في المورد، إلا أن عدم إحداثه إنما هو بيد الشارع و اختياره؛ بحيث لو شاء لقطع ذلك العدم بإيجاد أمر وجودي في مورده، وهو سبب الصحة، وهذا التحويل من العدميات ليس من العدم الأذلي، بل هو من قبيل العدم الحادث، فيكون من الأمور المجعلة بهذا التقريب، فافهم.

وأشكّل من ذلك كون اسقاط القضاء في صلاة ناسي الأجزاء من أحكام الوضع، فإنه لا يكون منها إلا على أحد الوجوه المتصورة فيها، والالتزام بذلك الوجه دونه خرط القناد.

وتوضيح ذلك: أن سقوط القضاء يفعل تلك الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء؛ بما لكونها من أفراد الصلاة الواقعية المأمور بها؛ بأن يعتبر متعلق الأمر الواقعي على وجه يعم تلك الصلاة في تلك الحال وإن كانت خارجة عنه في غير الحالة المذكورة؛ نظير الصلاة مع التيمم، فإنها من أفراد متعلق الأمر الواقعي، وبديلته إنما هي بالإضافة إلى سائر أفراد ذلك المتعلق، لا إليه، فتكون تلك

(١) لاحظ قوله (ره): (هكذا أفاد - دام ظله - وأقول...)، فإنه صريح في أن هذا الكتاب تصنف لنفس الكاتب، لتقدير لبحث أستاذة (قده)، وإن كان (ره) ذكر كثيراً من آراء أستاذ العظيم (قده) في كتابه هذا.

الصلة الفاقدة للأجزاء في تلك الحال بدلاً عن الصلاة الجامعة لها التي هي فرد آخر من متعلق الأمر الواقعي.
وإما لأن الشارع قد اكتفى بها مع عدم اشتهاها على مصلحة أصلًا تفضلاً على المكلَف.

وإما لأنها وإن لم تكن من أفراد المأمور به لكنَّ الفرض الملحظ فيه الداعي إلى الأمر به يحصل بها أيضًا في تلك الحال - بمعنى أنَّ الفرض من المأمور به أعمَّ منه - فكونها مسقطة للقضاء لقيامها بذلك الغرض ؛ نظير التوصليات الساقطة بغير ما أمر به مما هو منطبق على الفرض ومحصل له.
لا سبيل إلى الأول ؛ لما مررت الإشارة إليه من أنه لا يعقل كون تلك الصلاة الناقصة مأمورًا بها بوجه مع أنه على تقديره يستلزم كون الإسقاط من اللوازم العقلية.

ويشكل المصير إلى الثاني أيضًا ؛ إذ لا يعقل أن يكتفى الشارع ويجترئُ بما يكون وجوده كعدمه مع عدم اكتفائنه بعده لاشتراكها في عدم اشتهاها على مصلحة، بل يجب - على تقدير رفع الأمر بالقضاء مع ثبوت المقتضي له من باب التفضيل - رفعه في كلا المقامين، ولا يعقل التفكك بينها؛ لعدم مزنة لأحدهما على الآخر فيها يكون منشأ للتفضيل، فعدم رفعه في صورة نسيان أصل الصلاة ربما يكشف عن أنَّ رفعه في تلك الصورة ليس من باب مجرد التفضيل، فتعين أن يكون رفعه لكون تلك الصورة الناقصة في تلك الحال قائمة بالغرض من المأمور به الواقعي، وأنَّ عدم تعلق الأمر بها إنما هو لقصور لسان الأمر لعدم قابلية المورد، لا لقصور^(١) المقتضي في الفعل في تلك الحال، ومن المعلوم أنَّ ترتيب سقوط القضاء على ما يكون مطابقًا للغرض عقليًّا غير قابل للجمل.

(١) في النسخة المستنسخة: لقصر .

نعم هو على الوجه الثاني من الأمور المجعلية، فإنَّ رفع الأمر من باب التفضل عين إسقاط القضاء، ومن المعلوم أنَّ رفعه يجعله ووضعه، لكنَّه لا يمكن المصير إليه.

فتحققَ أنَّ إسقاط القضاء في المثال المذكور من الأحكام العقلية.

وهذا الذي ذكرنا - من أنَّ صلاة الناسي للأجزاء الغير الركينة إنما هي مسقطة للقضاء؛ لكونها منطبقة على الغرض المقصود من المأمور به الواقعى مع عدم تعلُّق أمرٍ بها - إنما هو مقتضى الجمع بين مقدمات ثلاث لا محيسن عن واحدة منها:

إحداها: كون تلك الصلاة مجزئة ومسقطة للقضاء إجماعاً.

وثانيها: أنه لا يعقل كونها مأمورةً بها، كما حُقِّ في محله.

وثالثها: أنه لا يعقل أن يكون الإسقاط من باب التفضل المحض؛ لما عرفت، والجمع بين تلك المقدمات لا يمكن إلا على الوجه الذي حققناه، فتدبر. ثم إنَّه بعد الإغماض عن بطلان الوجه الثاني وإن كان الإسقاط من أحكام الوضع لكن الفعل لا يتَّصف بكونه مجزياً؛ لأنَّ الإجزاء غير مستند إليه بوجه؛ كما لا يخفى.

ثم إنما قد أشرنا سابقاً إلى أنَّ النزاع في المقام إنما هو في الأمور القابلة للاتصاف بالصحة والفساد بحسب نوعها وإن لم يكن هناك عموم أو اطلاق من الشارع يقتضيان صحة المنهي عنه مع قطع النظر عن النبي.

لكن يظهر من الحقائق الملموسة^(١) - قدس سرها - تخصيصه لمورد النزاع بما إذا كان هناك أحد الأمرين المقتضيين لصحته مع قطع النظر عن النبي؛ حيث قال: النزاع فيما وصل له جهة صحة من الشارع، والله [بأنه] إن

(١) قوانين الأصول: ١/١٥٥، والنص منقول بالمضمون.

لم يكن كذلك لا فائدة في البحث عن دلالة النبي عليه.

هذا، ولا يخفى ما فيها ادعاء وفيها عللها به من الضعف:

أما الأول: فلأنّ غاية الأمر عدم ظهور ثمرة للخلاف فيها استثناء،

ومن المعلوم أنه لا يصلح لتخفيض النزاع بغيره، بل الصحيح أنَّ النزاع في أنَّ مقتضى النبي ماذا؟ مع قطع النظر عن مقتضى بعض الأمور الأخرى اللاحقة لخصوص بعض الموارد الخاصة، فيعمَّ النزاع جميع الموارد^(١).

هذا، مضافاً إلى أنَّ نمنع انتفاء الثمرة رأساً فيها استثناء، بل هناك فوائد

آخر مرتبة على دلالة النبي على الفساد:

منها: أنه بناء على دلالته عليه فيكون فساد المورد ثابتاً بدليل

اجتهادي، فلو ورد بعده دليل آخر اجتهادي يقتضي صحته لوقع التعارض بينه

وبين النبي، فيعمل بمقتضاه، وأما فيما لو ثبت الفساد بمقتضى الأصل فإنه لا يصلح للمعارضة مع ذلك الدليل.

ومنها: تعاوض الأصل المذكور [مع] النبي^(٢)؛ بناء على دلالته على

الفساد على القول بعدم سقوط الأصل في مرتبة الدليل الاجتهادي إذا كان موافقاً له.

ومنها: أنه لعلَّ الأصل المذكور لا يقوم حجَّة عند أحد على إثبات

الفساد: لعدم قيام دليل عنده على اعتباره، فيكون النبي - بناء على دلالته على الفساد - دليلاً له.

وأما الثاني: فلأنَّه^(٣) من القائلين بالبراءة - في مسألة الاشتغال

والبراءة - ، ومن المعلوم أنَّ أصالة البراءة عند القائلين بها حاكمة على سائر

(١) في النسخة المستنسخة: بجميع الموارد.

(٢) في النسخة المستنسخة: بالنبي ..

(٣) أي صاحب القوانين (قدره).

الأصول العملية الجارية في موردها، ولا إشكال في أن مقتضاها الصحة لا الفساد، ف تكون واردة على استصحاب عدم الصحة.

ويحتمل أن يكون مراده بالأصل المقتضي للفساد - الذي يرجع إليه قبل أصالة البراءة ومع قطع النظر عن اعتبارها - هو استصحاب عدم الصحة.

ويتجه عليه حينئذ: أن مقتضاه وإن كان الفساد إلا أنه لا يرجع إليه بعد رفع اليد عن مقتضى الدليل الاجتهادي - وهو النبي عند القائلين باعتبار أصالة البراءة - بل المرجع بعده إنما هي أصالة البراءة المقتضية للصحة.

وبالجملة: المورد الخالي عن العموم والإطلاق المقتضيين لصحته لولا النبي كالواجد لأحدهما عند القائلين بالبراءة من حيث الحكم بالصحة مع قطع النظر عن النبي، فلا يبقى ثمرة للخلاف فيه، فيفيد تعليل تخصيص مورده بغيره باتفاقها فيه.

اللهم إلا أن يكون مراده من مقتضى الصحة الأعم من العموم والإطلاق الشامل لأصالة البراءة - وإن كان يأبه ظاهر كلامه - فيختص ما استثناه بها لا يجري فيه أصالة البراءة، فحينئذ .. دعوى انتفاء الثمرة، لكن يتوجه عليه ما مرّ من أنه لا يصلح لتخصيص

هذا خلاصة الكلام في معنى الصحة والفساد، وقد ظهر أن المراد بالفساد في محل النزاع ماداً.

وأمّا لفظ المنهي عنه فالمراد به إنما هو ما تعلق النبي بنفسه، كما هو الظاهر منه أيضاً.

نعم لا يختص النزاع بها كان علة ثبوت النبي له نفسه، بل يعم ما تعلق به النبي لعنة جزنه أو شرطه أو وصفه^(١) الداخل أو الخارج، أو لأمر مبain له

(١) يحصل أن الكلمة في النسخة: بوصفه..

متعدد معه في الوجود، أو مفارق عنده فيه؛ بأن يكون تلك الأمور واسطة لثبوت النبي له لا واسطة في عروضه، فإن الواسطة في العروض حقيقة لا تصير موجبة لتعلق النبي بذاتها، كما لا يخفى على المتأمل، بل إطلاق النبي عنه عليه إنما هو من باب المساعدة، وإلا بفديقة النظر ترى أنه ملازم للحرام، لا حرام.

وبالجملة: النزاع - في المسألة - إنما هو في دلالة النبي على فساد ما تعلق هو بنفسه بعد الفراغ عن تعلقه به كذلك ومع قطع النظر عن أن سبب تعلقه به ماذا؟

نعم يمكن هنا نزاع آخر بين القائلين بدلالة النبي على الفساد من أنه هل يختص دلالته عليه بما إذا كان علته نفس ما تعلق به أو يعم غيره؟ فالبحث عن دلالة النبي على فساد شيء تعلقه بجزنه أو شرطه أو غير ذلك خارج عن محل النزاع، نعم نفس ذلك الجزء أو الشرط باعتبار أنه منهي عن نفسه داخل فيه.

وكذلك البحث عن فساد الشيء بفقد جزنه أو شرطه رأساً، أو لفسادهما ولو من جهة تعلق النبي بها أنفسهما خارج عنه.

والحاصل: أن النزاع إنما هو في فساد الفعل بالنظر إلى تعلق النبي بنفسه، فالنزاع فيه بالنظر إلى فقد جزنه أو شرطه أو بالنظر إلى تعلق النبي بشرطه أو جزنه خارج عن محل النزاع في المقام ومباين له جداً.

أما على الأول: فواضح.

وأما على الثاني: فلأن البحث فيه ليس في دلالة النبي على الفساد، بل إنما هو على تقديره بعد الفراغ عن دلالته على فساد متعلقه، فمرجعه إلى أن الجزء أو الشرط الفاسدين هل يوجبان فساد الكل أو المشروط، أو لا؟ وإن كان لا يعقل هذا النزاع على إطلاقه، وإنما يمكن مع تخصيص مورده بما إذا لم يكتف

المكّلّف بها، بل أتى بالجزء والشرط الصحيحين، وهما الغير المنهي^(١) عنها. ويشهد لما ذكرنا - من أنَّ التزاع إنما هو في دلالة النبي على فساد ما تعلق هو بنفسه، مضافاً إلى دلالة لفظ المنهي عنه عليه؛ حيث إنَّه ظاهر أو صريح في كون المبحوث عنه^(٢) دلالة النبي على فساد ما تعلق هو بنفسه وما تعلق هو بجزئه أو شرطه ليس منهياً عنه حقيقة بل منهياً عن جزئه أو شرطه - تمثيلهم^(٣) للمنهي عن جزئه - الذي هو أحد أفراد التزاع - بالصلة مع قراءة العزائم وكان السورة واجبة فيها^(٤)؛ إذ لا ريب أنَّ قراءة العزائم ليست منهياً عنها في نفسها، بل المنهي عنه إنما هو الصلة معها، ولعلَّ بعض أمثلتهم لسائر الأقسام أيضاً يفيد ذلك، فتأملها.

نعم بعض أمثلتهم غير منطبق على ما مثل له، لكن بعد ظهور لفظ المنهي عنه بل صراحته - مضافاً إلى شهادة بعض الأمثلة الأخرى - لا [مناص]^(٥) عن حمله على غفلة مَنْ مثل به عن عدم انطباقه على ما مثل له به. والعجب من بعض المحققين من متَّخِرِي المتأخرين^(٦) أنه غفل عنحقيقة الحال وجعل المنهي عنه بجزئه أو شرطه أو غير ذلك بمعنى: المنهي عنه

(١) هذا من الخطأ الشائع حيث إنَّ الإضافة المحسنة - وهي ما لم تكن من إضافة الوصف المشابه لل فعل المضارع إلى معموله - منافية ومعاقبة للألف واللام، فلا يجمع بينها. راجع شرح ابن عقيل: ٢ / ٤٤ و ٤٦.

(٢) في النسخة المستنسخة: المبحوث عن.

(٣) فاعل (يشهد) المتقدَّم في أول الفقرة، لكن في النسخة المستنسخة: (تمثيلهم)، والظاهر أنه من اشتياه الناسخ.

(٤) أي حال كون السورة واجبة فيها.

(٥) في النسخة المستنسخة: مجال.

(٦) القوانين: ١٥٦.

جزءه أو شرطه إلى آخر ما ذكره.

ثم إنما قد أشرنا إلى أن المنهي عنه ينقسم إلى أقسام: وهي المنهي عنه لنفسه، والمنهي عنه بجزنه، أو لشرطه، أو لوصفه الداخل - وقد يعبر عنه بالوصف اللازم - أو لوصفه الخارج - المعتبر عنه أيضاً بالفارق - أو لأمر مباین له متّحد معه في الوجود، أو غير^(١) متّحد معه فيه، وهو بجميع أقسامه المذكورة داخل في محل الزراع؛ لإطلاق عنوان المتقدمين المعنونين للمسألة من غير تعرض لتقسيم المنهي عنه أيضاً وعدم تصريح من تعرض لتقسيمه من المتأخرین بخروج واحد منها عنه.

ثم المراد بالقسم الأول ما كان منشأ تعلق النهي به نفسه؛ بمعنى أنه - من حيث هو من غير ملاحظة آخر - مبغوض للشارع منهى عنه لنفسه.

وبالقسم الثاني ما كان منشأ تعلقه به مبغوضية جزنه.

وبالثالث ما كان منشأ تعلقه به شرطه، والشرط يحتمل أمرين: أحدهما: هو الأمر الخارج عن المأمور به الذي اعتبر تقيده في المأمور به.

وثانيهما: هو وصف التلبّس؛ أي تلبّس المأمور به بكونه مع ذلك الأمر.

وبالرابع ما كان منشأ تعلقه وصفه الداخل، وهكذا الحال إلى آخر

الأقسام، فلا نطيل الكلام.

ثم المراد بالوصف الداخل يحتمل أن يكون هو الوصف الذي لا ينفك عن الفعل في الخارج ويكون من مقومات شخصيته، كالجهر والإخفاف بالنسبة إلى القراءة، وكالكون في اليوم في الصوم، كما مثل به بعض المحققين^(٢) مع تفسيره للوصف الداخل بما ذكر.

(١) في النسخة المستنسخة: لا متّحد.

(٢) القوانين: ١٥٦ - ١٥٧.

لكن يشكل انطباقه عليه: لأنَّ اليوم في الصوم من مقومات طبيعة الصوم، فإنَّ الإمساك من الأمور المعلومة لا يكون صوماً حقيقة إلا بوقوعه في اليوم، فلا يصحُّ قياسه بالجهر والإخفاف، فإنهما ليسا من مقومات حقيقة القراءة، بل من مشخصاته ومقومات شخصيته.

ويمحتمل أن يكون المراد به هو الوصف الذي اعتبر في المأمور به: أي الوصف الداخل في المأمور به، وهذا هو الظاهر منه، ويقابله الوصف الخارج في كلِّ واحد من الاحتالين فيه، لكن على الاحتمال الثاني لابدَّ أن يكون المراد بالشرط هو نفس الأمر الخارج، لا الوصف المنتزع منه الداخل في المشروط، وإنَّما صحَّ عدَّها قسمين، بل يرجعان إلى واحد.

والمراد بالأمر المباین ما لم يكن جزءاً أو شرطاً أو وصفاً للفعل^(١). ومثال المتأحد منه مع الفعل كالفصيحة المتّحدة مع الصلاة في قوله: لاتصلِّ في المكان المقصوب، فإنَّ الفصيحة ليس لها وجود مغایر في الخارج، بل متّحدة مع الصلاة فيه.

ومثال الغير المتّحد منه معه فيه كالنظر إلى الأجنبية، فإنَّ وجوده ممتاز عن وجود الصلاة بحيث يُعدَّان في الخارج موجودين بوجوددين، ولا ريب أنَّ الكون في المكان المقصوب والنظر إلى الأجنبية ليس شيء منها بشيء من الأمور المذكورة. أما عدم كونها شرطاً أو جزءاً أو وصفاً داخلَا بكلِّ الاحتالين فيه فواضح. وأما عدم كونها وصفاً خارجاً: فلأنَّ الوصف لابدَّ أن يكون مما يصحُّ انتصار الموصوف به، وهو هنا غير معقول، كما لا يخفى: أما بالنسبة إلى النظر فواضح.

وأما بالنسبة إلى تاليه، فلأنَّه لا ريب أنَّ الصلاة من حيث هي لا يصحُّ

(١) في النسخة المستنسخة: جزءه أو شرطه وصفاً وال الصحيح ما انتهتاه.

اتصافها به، نعم يصح اتصاف بعض أفرادها المتتحد معه، لكنه باعتبار كونه فرداً منه متتحد معه، لا باعتبار كونه فرداً من الصلاة، كما لا يخفى. هذا، ثم إنَّه لِمَا كان من أقوال المسألة التفصيل بين دلالة النبي على الفساد في العبادات دون المعاملات، فيبني التعرض على نحو الإجمال لمعنى العبادة والمعاملة، فنقول:

المعاملة إِنَّا هي مقابلة للعبادة، فمعرفتها تعرف بالمقابلة، فالحربي التعرض لتعريفها خاصة.

فأعلم أنَّهم عرَّفُوها بتعاريف:

أجودها: إنَّا ما يتوقف صحتها على نية القرابة، ومرادهم بالقرابة ليس مجرد عدم الرياء، بل إنَّا هي أمر وجودي وهو إيقاع الفعل لداعي جهة من الجهات المضافة إلى الله - تعالى - وهذا التعريف كغيره من التعاريف إنَّا هو للهياكل المخترعة من العبادات، وإنَّا فمن المعلوم أنَّ منها ما يلازم وجود موضوعها في الخارج لصحتها من غير توقف على أمر آخر وراء ما اعتبر في تحقق موضوعها، كالخضوع لله - تعالى - والسباحة والركوع له تعالى وغير ذلك مما اعتبرت القرابة في تتحقق موضوعها، فإنَّها لا تحتاج في وقوعها صحيحة إلى نية القرابة أخرى كما لا يخفى، والحمد المذكور لا يشملها، وهذا التحول من العبادات غير مجملة عبادة لأنَّها بأنفسها عبادة. ومنها: ما لا يتوقف صحتها ولا تتحقق موضوعها على القرابة مع توقف وقوعها عبادة عليها؛ بمعنى إنَّها بالنظر إلى نوعها ليست مجملة عبادة، وليس ممَّا تكون بنفسها كذلك، ولا يتوقف ترتيب الأثر المقصود من نوعها عليها على القرابة، بل يتوقف وقوعها عبادة عليها، كما في الأمور المعاملية التي يفعلها المكلف قاصداً بها القرابة، فإنَّها بمجرد ذلك القصد تقع عبادة بلا شبهة، مع عدم صدق الحمد المذكور عليها؛ لعدم توقف صحتها عليه، كما عرفت.

ثم إنَّ من العبادات المخترعة ما لا يتوقف انعقادها عبادة على الأمر بها ومنها ما يتوقف انعقادها كذلك عليه، والأمر المتعلق بالقسم الأول كاشف عن عباديتها، والمتعلق بالثاني جاعل ومحقق لعباديتها.

والظاهر أنَّ الصلاة والصوم من قبيل الأول؛ نظراً إلى ظاهر بعض الآثار المروية عن أهل العصمة - عليهم السلام - قوله - عليه السلام -: «الصلاه معراج المؤمن»^(١)، وأنها، قربان كلَّ تقىٰ^(٢)، وك قوله - عليه السلام -: «الصوم جُنةٌ من النار»^(٣)، ومن المعلوم أنَّ ثبوت تلك الآثار لها إنما هو بالنظر إلى جهة عباديتها، والظاهر من تلك الأخبار ثبوت تلك الآثار لذاتها، فيستكشف من ذلك كونهما من رسوم العبودية بأنفسهما، وأنَّ الشارع إنما كشف عن ذلك بالأمر بهما، لا أنه جعلهما كذلك بالأمر، ومحتمل أن يكون العبادات كلُّها من هذا القبيل، فافهم.

إيقاظ: ربما يتوهم أنه على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحة منها لم يوجد من العبادة ما يكون مصداقاً للحد المذكور لها، فيبقى بلا مورد؛ إذ تصير العبادات المخترعة أيضاً مما أخذت القربة في موضوعها؛ إذ المفروض حينئذ أنَّ الصحة داخلة فيه، وهي لا تكون إلا بقصد القربة، فيكون هو محققاً لموضوعها، لاشرطاً لصحتها.

لكته مدفوع : بأنَّ القائلين بوضعها للصحيحة لا يريدون بها

(١) لم نعثر عليه في كتب الحديث، وقد ذكر مضمونه في الجواهر: ٢/٧.

(٢) الكافي: ٣/٢٦٥ / كتاب الصلاة / باب فضل الصلاة / ح: ٦، والفقىء: ١/١٣٦ / باب فضل الصلاة / ح: ١٦.

(٣) الكافي: ٤/٦٢ / كتاب الصيام / باب ماجاه في فضل الصوم والصائم / ح: ١، والفقىء: ٢/٤٤ / باب فضل الصيام / ح: ١.

ماتكون ملزمة للصحة، بل مرادهم إنّها هي التي تقع موضوعة للأمر بحيث لا تنفك عن الصحة بانضمام قصد القرابة إليها، كما حقّقنا ذلك في مسألة الصحيح والأعمّ، فراجع، فلم يبق مجال للتّوهم المذكور.

الأمر الثالث: قد يتّوهم أنّ هذه المسألة من مصاديق مسألة بناء المطلق على المقيد المنافي له، لفرض أنّ متعلق النبي المبحوث عن دلالته على الفساد إنّها هي أخصّ مطلقاً من متعلق الدليل المقتضي للصحة، وهو في العادات الأمر، وفي المعاملات هو أو غيره، قوله - تعالى - **﴿أَحْلَلَ اللَّهُ الْبَيْع﴾**^(١)، و**﴿وَأَوْفَا**
بِالْعَهْد﴾^(٢)، قوله - عليه السلام - : «المؤمنون عند شرطهم»^(٣) وأمثالها، ومن المعلوم أنّ مدّعي دلالتها على الفساد يحمل ذلك الدليل المقتضي للصحة على غير مورد النبي ويقيّده به، فيؤول النزاع إلى أنه هل يبني ذاك الدليل المطلق على الدليل المقيد - وهو النبي - ويقيّد بغير مورده، أو لا؟ فيتوجّه على هذا إشكالان:

أحداهما: أنه بعد كون هذه المسألة من مصاديق تلك المسألة فالبحث عن تلك يغنى عن البحث عن خصوص هذه، ولا وجه لإفرادها ببحث مستقل.

وثانيهما: أنه لا خلاف ظاهر في تلك المسألة في بناء المطلق على [المقيّد] المنافي له، وهو ينافي الخلاف الموجود هنا، بل المنكرون لدلالة النبي على الفساد بأجمعهم من البانين في تلك المسألة على بناء المطلق على المقيد، وبناوهم على ذلك هناك ينافي إنكارهم لهذا هنا.

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) الاستبصار: ٣/٢٣٢/باب من عقد على امرأة وشرط لها أن لا يتزوج عليها ولا يتسرى /: ٤، وهو حديث نبوي شريف، والتهذيب : ٧/٣٧١/كتاب النكاح /باب المهر والأجور / ح: ٦٦ (١٥٠٣).

لكته مدفوع: بأنَّ النزاع - في المقام إنما هو صغرويٌ راجع إلى أنه إذا تعلق النهي بشيء هل يدل على فساد متعلقه - حتى يكون منافيًّا لذلك الدليل المقتضي بإطلاقه لصحَّة ذلك الفرد المنهي عنه: حتى يدخل المورد في تلك المسألة، ويكون من مصاديقها، فيقيَّد ذلك الدليل بغير مورد النهي - أو لا يدل عليه فلا ينافي، فيخرج عن كونه من مصاديق تلك، فلا يبني ذلك الدليل؛ وثمة كبرويٌ^(١) راجع إلى أنه إذا ورد مطلق ومقيد متنافيٌ ظاهر - بعد الفراغ عن كونهما كذلك - فهل يبني ذلك المطلق على المقيد إذ العمل بالمطلق في جميع أفراده التي منها موضوع ذلك الدليل المقيد يطرح ذلك المقيد رأساً - أو يقول إلى مالا ينافي المطلق؟

وهذا في المعاملات في غاية الوضوح؛ ضرورة أنَّ النزاع فيها إنما هو في أنه إذا تعلق النهي بفرد خاصٍ من المعاملة، فهل هو يقتضي فساد متعلقه - حتى يكون منافيًّا لما يقتضي صحته من الأدلة المطلقة - أو لا؟ وأما في العبادات فكذلك - أيضاً - بعد التأمل، فإنَّ المتأمل في أدلة الطرفين يقطع به فيها - أيضاً - فإنَّ مدعى دلالته النهي على الفساد فيها - أيضاً - يدعى التلازم بينه وبين الفساد، فيكون منافيًّا للأمر بمطلق العبادة، وإن بنينا في دلالته عليه بنفي ذلك التلازم، فلا يكون منافيًّا له.

نعم مشارب النافين للتلازم مختلفة:

فمنهم: من ينفيه محتجاً بأنَّ الفساد سلب أحکام الشيء عنه، ولا ملازمة بينه وبين النهي، كما حكى هذا عن الحاجي^(٢) والغضدي^(٣). ومنهم: من ينفيه بأنَّ النهي عن المقيد - يعني عن جموع القيد وال المقيد -

(١) أي والنزاع ثمة كبروي..

(٢) و(٣) شرح المختصر: ٢٠٩ - ٢١٠

لا يوجب خروج ذات المقيد - الذي هو جزء من ذلك المجموع - عن كونه من مصاديق الطبيعة المأمور بها، أو مما ينطبق عليها، فيمكن بقاء الأمر بالنسبة إليه، فلا ملازمة بينه وبين الفساد؛ إذ مع وجود الأمر يقع ذات المقيد صحيحاً أو أنه لاحاجة في صحة العبادة إلى وجود الأمر، بل يكفي وجود الجهة المقتضية له في المأقى به، والنبي لا يلزم ارتفاعها عن ذات المقيد.

وهذا الأخيران نقلهما - دام ظله - عن المحقق القمي^(١) تقدّس سره ولسم يكن حينئذ كتابه موجوداً عندي، وسيأتي قام الكلام في تلك المشارب بما فيها، فانتظر.

وكيف كان، فلا ينبغي الارتياط في مبادئ المسألة هذه لتلك المسألة وعدم الالتحاد بينها بوجه.

قال دام ظله: ويمكن الفرق بين المسألتين أيضاً بأن النزاع في المقام إنما هو في أنَّ النبي المتعلق بالشيء، هل هو متعلق به بالنظر إلى ذاته وأنَّ موضوعه واقعاً هو الذات، أو أنَّه متعلق في الحقيقة بعنوان متَّحد معه خارج عن حقيقته، والنزاع - في تلك المسألة - بعد الفراغ عن تعلقه بالذات؛ إذ بدونه ينتفي المنافاة بين المطلق والمقيد بناء على جواز اجتماع الأمر والنبي مع تعدد الجهة، فيكون النزاع في المقام صغيراً راجعاً إلى أنَّ المقام من مصاديق مسألة اجتماع الأمر والنبي، أو أنَّه من مصاديق مسألة بناء المطلق على المقيد، فمن ذهب إلى أنَّ النبي متعلق بالذات - بما هي - يقول بالثاني، ومن ذهب إلى الثاني يقول بالأول.

أقول: لا يخفى عدم تمامية هذا الوجه:

أما أولاً: فلأنَّ من أفراد محل النزاع في المقام تعلق النبي بذات الشيء

(١) القوانين ١: ١٦٢، وقد عترنا على القول الأول من الآخرين دون نسبته إلى الحاجي والعضدي، كما لم نثر على القول الثاني منها.

بما هو، ويعبر عنه بالمنهي عنـه لنفسـه، ولا مساسـه لهذا الوجهـ فيه بوجهـ، كما لا يكفيـ.

وأمـا ثانـياً: فـلأنـ بعضـ العـناـوـينـ المـتـحـدـةـ معـ المـنـهـيـ عنـهـ فيـ سـائـرـ أـقـسـامـ محلـ النـزـاعـ مـاـ لـاـ يـعـقـلـ إـرجـاعـ النـهـيـ إـلـيـهـ وـجـعـلـهـ مـوـضـعـاـ؛ لـعـدـ كـوـنـهـ منـ قـبـلـ المـكـلـفـ، كـمـ يـظـهـرـ لـمـتـأـمـلـ فـيـ أـمـثـلـهـ، وـأـيـضاـ مـنـ أـمـثـلـةـ المـنـهـيـ عنـهـ لـجـزـئـهـ - الذـيـ هوـ أـحـدـ أـقـسـامـ مـحـلـ النـزـاعـ - الصـلاـةـ مـعـ قـرـاءـةـ العـزـائـمـ فـيـهـ، وـمـنـ الـعـلـومـ دـعـمـ تـعـلـقـ النـهـيـ بـقـرـاءـةـ العـزـائـمـ، فـلـاـ يـمـكـنـ إـرجـاعـ النـهـيـ إـلـيـهـ.

هـذـاـ، ثـمـ إـنـهـ قدـ عـلـمـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ الـمـتـقـدـمـةـ الـفـرقـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ. وـرـبـيـاـ يـتوـهـمـ الـفـرقـ بـيـنـهـاـ، بـأـنـ النـزـاعـ فـيـ تـلـكـ الـمـسـأـلـةـ صـغـرـيـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ هـذـهـ؛ إـذـ عـلـىـ القـوـلـ بـامـتـنـاعـ الـاجـتـمـاعـ يـخـرـجـ الـمـوـرـدـ عـنـ كـوـنـهـ مـنـ مـصـادـيقـ هـذـهـ، وـعـلـىـ القـوـلـ بـجـواـزـهـ يـدـخـلـ فـيـهـاـ.

وـيـتـجـهـ عـلـيـهـ: أـنـهـ عـلـىـ القـوـلـ بـجـواـزـ الـاجـتـمـاعـ لـاـ يـكـونـ الـمـوـضـعـ لـلـحـرـمةـ حـقـيـقـةـ هـوـ الذـيـ كـانـ مـوـضـعـاـ لـلـأـمـرـ، بلـ عنـوانـ آخـرـ مـتـحـدـ معـهـ، وـمـنـ الـعـلـومـ أـنـهـ وـاسـطـةـ فـيـ الـعـرـوـضـ، وـهـيـ لـاـ تـصـلـخـ لـيـسـرـيـ^(١). الـحـكـمـ الـمـعـلـقـ عـلـيـهـ إـلـىـ غـيرـهـ مـاـ اـنـحـدـ عـلـيـهـ - كـمـ عـرـفـتـ سـابـقاـ - فـلـاـ يـتـحـقـقـ بـمـجـرـدـهـ مـوـضـعـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ. وـأـيـضاـ لـوـ سـلـمـنـاـ صـلـاحـيـتـهاـ لـذـلـكـ، فـمـوـضـعـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ مـتـحـقـقـ عـلـىـ القـوـلـيـنـ فـيـ تـلـكـ الـمـسـأـلـةـ؛ إـذـ الـمـفـرـوضـ عـلـىـ كـلـ مـنـهـاـ كـوـنـ الـعـنـوانـ الـمـتـحـدـ مـعـ الـمـأـمـورـبـهـ مـنـهـيـاـ عـنـهـ، فـلـاـ يـدـورـ تـحـقـقـهـ مـدارـ القـوـلـ بـجـواـزـ الـاجـتـمـاعـ.

الـأـللـهـمـ إـلـاـ أـنـ يـقـالـ: أـنـهـ عـلـىـ القـوـلـ بـامـتـنـاعـ الـاجـتـمـاعـ لـاـ يـلـزـمـ الـقـائـلـ بـهـ رـفـعـ الـأـمـرـ عـنـ مـوـرـدـ الـاجـتـمـاعـ، بلـ يـدـورـ رـفـعـ أـحـدـ مـنـ الـأـمـرـ وـالـنـهـيـ مـدارـ ماـ

(١) فـيـ النـسـخـةـ الـمـسـتـسـخـةـ: (الـتـسـرـيـ)، لـكـنـ لـاـ يـوـجـدـ فـيـ الـلـفـةـ هـذـاـ الـمـصـدـرـ بـعـنـيـ السـراـيـةـ. فـالـصـحـيـحـ مـاـ أـثـبـتـاهـ.

يرجحه، وربما يحصل الترجيح لرفع النهي.

هذا بخلاف القول بجواز الاجتماع؛ إذ عليه يكون النهي ثابتاً للمورد لعدم منافاته مع الأمر على هذا القول؛ فتحقق موضوع هذه المسألة لازم هذا القول دون القول الآخر، فتأمل.

والذي يقتضيه النظر تعكيس المقال المذكور، كما اختاره - دام ظله - أيضاً من أنه على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي يتحقق موضوع هذه المسألة لكنه بعد البناء على تقديم جانب الحرمة كما هو المعروف المشهور، وأما بناء على جوازه فلا؛ لما قد عرفت من أن النهي حينئذ إنما هو متعلق بعنوان متعدد مع المأمور به؛ لأنَّه لما قد عرفت أن القائل بجوازه إنما يجوزه لإرجاع كلِّ من الطلبين إلى عنوان مغایر للأخر ولم يجعل متعلقاً بها الفرد ولو بعنوان سرايتهما من المتعلقين إليه حتى يلزم اجتماع الضدين، فافهم.

وكيف كان، فالمعتمد في مقام الفرق على الوجه الأول.

وربما يُشكِّل - أيضاً - بأنه لاريب أنَّ من مصاديق محلَّ النزاع في المقام قوله: أعتقد رقبة، ولا تعتق رقبة؛ ضرورة تعلق النبي ببعض أفراد المأمور به في هذا المثال، فلا بدَّ أن يكون منافاة النهي للأمر فيه - أيضاً - داخلة في محلَّ الخلاف مع أنَّهم مثلوا للمطلق والمقيَّد المنافي ظاهراًهما بذلك، وهذا يدلُّ على انتفاء الخلاف في خصوص هذا المثال، وهو ينافي رجوع الخلاف في المقام إلى ثبوت المنافاة وعدمه؛ لعدم خصوصية لهذا المثال بالنسبة إلى سائر أمثلة المقام؛ ضرورة عدم الفرق بينه وبين قوله: - صلَّ، ولا تصلَّ في المكان المغصوب - بوجهه. هذا تقرير الإشكال.

ويمكن دفعه أَمَّا أولاً: فبأنا أفاده - دام ظله - من أنَّ مرادهم في مقام التمثيل هناك أنَّ هذا مثال لمحلَّ البحث هناك مع فرض التنافي فيه؛ بمعنى أنه لو فرض التنافي بين حكمي المطلق والمقيَّد - في هذا المثال - يكون من أمثلة

المطلق والمقيّد المتنافي^(١) ظاهرها، لكن هذا خلاف ظاهر اتفاقهم [على]
التمثيل^(٢) به [في المقام]^(٣) فإنَّ ظاهره تسلیم المتنافاة فيه، لافتراضها.
وأما ثانياً: فبأنَّ لكلَّ من الأمر والنهي مدلولين: أحدهما الطلب، والآخر
الصحة والفساد، ولما كان المثال المذكور مما يمنع فيه اجتماع الأمر والنهي اتفاقاً
ـ لكونه من اجتماعهما مع اتحاد الجهة ـ فالتنافاة بين المطلق والمقيّد فيه ثابتة من
جهة مدلوليهما الأولى لاحماله، فيكون هو من هذه الجهة من أمثلة محل البحث
ثمة، ولا يتوقف كونه من أمثلته على ثبوت المتنافاة من جهة مدلوليهما الثاني، كما
لا يخفى، فتسلیمهم المتنافاة فيه منزَل على الجهة الأولى مع السكوت عن
الثانية، فاندفع الإشكال، فافهم.

الأمر الرابع: لا يخفى أنه لا أصل في المسألة يقتضي البناء على أحد
طرفيها من افتضام^(٤) النهي للفساد أو عدمه عند انقطاع اليد عن الأدلة
الاجتهادية المقتضية لأحدهما، فلا مساس لتأسيس الأصل في أصل المسألة
بوجه.

نعم يمكن تأسيسه حينئذ بالنسبة إلى نفس الصحة والفساد بأنه: هل
الأصل فيما نهي عنه الصحة أو الفساد؟ لكنَّه ليس من الأصل في المسألة في شيء،
إلا أنه لا يأس بال تعرض له على نحو الإجمال:

فأعلم أنه إن كان المورد مما وصل فيه ما يقتضي بعمومه أو إطلاقه صحته
فالمعتمد على عدم ثبوت دلالة النهي على الفساد هو ذلك الإطلاق أو العموم،

(١) في النسخة المستنسخة: المتنافي..

(٢) في النسخة المستنسخة: للتمثيل.

(٣) إضافة يقتضيها السياق.

(٤) في النسخة المستنسخة: اختصاص والصحيح ما ابنته.

فيكون الأصل هو الصحة.

وإن كان مما لم يصل فيه ذلك:

فإن قلنا بأصالة البراءة حينئذ فالاصل هو الصحة، فإن مقتضى استصحاب عدمها واستصحاب شغل^(١) الذمة وإن كان الفساد. إلا أنها مقطوعان بأصالة البراءة على القول بها، فإنها على تقدير اعتبارها حاكمة على غيرها من الأصول العملية.

لایقال: إنه لامساس لأصالة البراءة - في المقام - بوجه، فإنها إنما تجري مع الشك في أصل التكليف، والمفروض ثبوته في المقام وهو النبي، غاية الأمر أنه لم يعلم اقتضاؤه للفساد، وهو لا يوجب ارتفاع أصله، فلا بجرى لها بالنسبة إلى نفس التكليف.

وأما بالنسبة إلى شرطية إتيان المأمور به في غير ذلك الفرد المحرّم، فكذلك أيضاً، فإنها وإن كانت مشكوكـة، إلا أنّ أصالة البراءة ليس من شأنها إحراز المكلـف به، بل شأنها إنما هو نفي التكليف المشكوكـ فيه.

لأنـا نقول: عدم جريانها بالنسبة إلى نفس التكليف مسلمـ لفرض ثبوته، لكنـها جارية بالنسبة إلى الشرطـية؛ فإنـا مرجعها حينئذ إلى نفي التكليف بإتيان المأمور به في ضمن غير هذا الفرد، وهو مشكوكـ فيه، لا إلى تعين المأمور به.

والحاصلـ: المعلوم إنـما هو ثبوت التكليف بنفسـ الطبيعة المأمور بها التي تحصلـ بالفرد المحرـم، وأما ثبوته بها مقيدةـ بإتيانها في ضمنـ غير ذلك الفرد فلا يقتضيـ، فإنـ كان المـكلـف به الواقعـي نفسـ الطبيعة المطلـقةـ فـامتثالـه حـاصلـ بالفرد المـحرـمـ البـشـرةـ، وإنـ كانـ هيـ الطـبـيـعـةـ المقـيـدـةـ فالـتكـلـيفـ بهاـ غيرـ مـعـلـومـ منـقـيـ بالـأـصـلـ، والإـتـيـانـ بالـفـرـدـ المـحرـمـ رـافـعـ لـلـعـقـابـ الآـقـيـ منـ قـبـلـ الـأـمـرـ إـلـيـهـ وـاـنـ كانـ

(١) في هامـشـ النـسـخـةـ المـسـتـسـخـةـ ذـكـرـ فـوقـ هـذـهـ الـكـلـمـةـ كـلـمـةـ (اشـتـغالـ)، وـالـظـاهـرـ إنـماـ تـسـيـرـ لـلـشـفـلـ المـذـكـورـ فـيـ المـتنـ.

موجباً للعقاب الآتي من قبل النبي. هذا.

وإن قلنا بأصله الاشتغال فالاصل هو الفساد، كما لا يخفى.

ومما حقيقنا ظهر ما في كلام المحقق القمي^(١) - رحمه الله - من أن الأصل هو الفساد مطلقاً، فإنه من القائلين باعتبار أصله البراءة في مقام الشك في الجزئية والشرطية، فيكون المرجع - بعد انقطاع اليد عن دلالة النبي - هي لا غير، إن^(٢) كان المورد مما لم يصل فيه عموم أو إطلاق - يقتضيأن صحته - وإن^(٣) كان المورد مما وصل فيه أحدهما، فعلى أي تقدير يكون الأصل هو الصحة، فلا يصح دعوى أنَّ الأصل هو الفساد بوجه.

ولعل مراده من الأصل ما مررت الإشارة إليه سابقاً من أنه هو الأصل الأولي السابق على أصله البراءة المقطوع بها، وهو مع كونه خلاف ظاهر كلامه لافائدة في التعرض له بوجه؛ إذ على تقدير أن يكون مقتضاه الفساد لا يصار إليه، ولا يعمل بمقتضاه، بل المصير إلى أصل البراءة، وقد عرفت أنَّ مقتضاه الصحة.

وكيف كان، فإذا عرفت ما قدمنا لك فاعلم أنهم اختلفوا في دلالة النبي على فساد المنهي عنه على أقوال:

أحدوها: القول بالدلالة مطلقاً في العبادات والمعاملات لغة وشرعاً، حكى عن الرازبي^(٤) نسبته إلى بعض أصحابنا وعن النهاية^(٥) إلى جمهور فقهاء

(١) قوانين الأصول: ١٥٥/١ المقدمة الثانية من مقدمات مبحث دلالة النبي على الفساد.

(٢) كان في النسخة المستنسخة: وإن كان. وال الصحيح المتن.

(٣) كان في النسخة المستنسخة: أو أحدهما إن كان المورد مما وصل فيه أحدهما وعلى أي تقدير. وال الصحيح ما انتهى.

(٤) المحاكي هو العلامة في المتنين: ٨٠ والمعتمد: ١٧١ عن بعض أصحاب أبي حنيفة والشافعى.

(٥) النهاية: ١٠٨.

الشافعية ومالك وأبي حنيفة والحنابلة وأهل الظاهر كافة وجماعة من المتكلمين.
وثانيها: القول بعدمها مطلقاً، حكى عن النهاية^(١) نسبته إلى جماعة من
الأشاعرة كالغزالى وغيره وجماعة من الحنفية وجماعة من المعزلة - أيضاً - كابنى
عبد الله البصري، وابنى الحسن الكوفي، والقاضي عبد الجبار.
وثالثها: القول بها فيها شرعاً - لغة - حكى^(٢) عن الحاجبى^(٣)
والسيد^(٤) - قدس سره -

رابعها: القول بها في العبادات مطلقاً - دون المعاملات مطلقاً - ذهب إليه
صاحب المعلم^(٥) - قدس سره - وجماعة^(٦)، وحكى اختياره عن الرازى^(٧).
خامسها: القول بها فيها شرعاً - لغة - إلا إذا رجع النهى في المعاملة
إلى أمر مقارن للعقد غير لازم، كالنهي عن البيع وقت النداء، وحكى القول به
عن الشهيدين^(٨) - قدس سرّهما - .
سادسها: القول بها في العبادات مطلقاً، وفي المعاملات شرعاً خاصة،
اختياره بعض المتأخرين من أصحابنا^(٩).

(١) النهاية للعلامة /١٠٨.

(٢) نسبة إليه العلامة في النهاية /١٠٨ وفي الفصول: ١٣٩.

(٣) شرح المختصر للمضدي: ٢٠٩ - ٢١٠.

(٤) التربعة ١: ١٨٠.

(٥) المعلم: ١٠٢.

(٦) الفصول: ١٣٩ نسبة للعلامة والمحقق (قدّه)، والقوانين: ١٥٩ قال: مذهب أصحابنا وبعض
العامة.

(٧) المحصول في اصول الفقه للرازى ١: ٣٤٤ مسألة الرابعة من القسم الثالث في التواهي.

(٨) الشهيد الاول في القواعد والقوانين ١: ١٩٩، قاعدة ٥٧ والشهيد الثاني في تمهد القواعد قاعدة

سابعها: القول بها فيها مطلقاً إن رجع النهي إلى العين أو الجزء أو اللازم وصفاً كان أو غيره، دون الوصف الخارجي الغير اللازم، حكى القول به عن الشيخ في العدة^(١)، وعن الرازي^(٢) في المعاملة.

ثامنها: القول بها في العبادات مطلقاً، وفي المعاملات شرعاً، بشرط أن يكون تعلق النهي بالمعنى عنه بعينه أو بوصفه اللازم دون غيرها، حكى عن الشهيد - قدس سره - في القواعد^(٣) وعن الكركي- في شرح القواعد^(٤) - أنَّ كلام الفقهاء في كثير من الفروع يعطي ذلك.

تاسعها: القول بها فيها شرعاً خاصة، ويشترط رجوع النهي إلى العين أو الجزء أو اللازم، وحكى القول به عن البيضاوي في المنهاج^(٥).

عاشرها: القول بها في العبادات شرعاً خاصة، وقد عزى ذلك إلى أكثر الأصحاب.

والظاهر من الدلالة الشرعية أو اللغوية هي الدلالة الناشئة من وضع اللغة أو الشرع النهي للفساد، لكن الظاهر أنَّ المراد بالدلالة اللغوية أعم منها شاملة للعرفية العامة أيضاً، فيكون المراد ما يقابل الشرعية.

(١) عدة الأصول: ١٠١.

(٢) لم نتعذر على هذا القول في محصول الرازي والموجود فيه هو القول الرابع والظاهر وقوع السهو في العبارة.

(٣) القواعد والقواعد: ١٩٩/٥٧، قاعدة: وإن كان بوصف خارج كالطهارة بالماء المغصوب، والصلة في المكان المغصوب، وفي غيرها - أي غير العبادات - مفسد إذا كان عن نفس الماهية، لا لأمر خارج، فالبيع المشتمل على الربا فاسد... والبيع وقت النداء صحيح؛ لأنَّ النهي في الأول لنفس ماهية البيع، وفي الثاني لوصف خارج).

(٤) لاحظ جامع المقاصد: ١٩٩: ٢، ٨٩: ٢، ٩٠: ٤، ١٧: ٤.

(٥) الإبهاج في شرح المنهاج: ٢: ٦٨.

وأيضاً الظاهر عدم اعتبارهم استناد الدلالة إلى الوضع - أيضاً - بل مراد القائلين بالدلالة اللغوية الدلالة العرفية المقابلة للشرعية ولو كانت مستندة إلى قرينة عامة، كما يظهر من بعض أدلةهم الآتية إن شاء الله تعالى.

- وأيضاً - الظاهر من كلّ واحدة من الدلالتين - أعني اللغوية والشرعية - ما يعمّ العقلية أيضاً، كما لا يخفى، فإنّهم حصروا الدلالة المدعاة - في المقام - في اللغوية والشرعية مع أنّ بعضهم ادعى دلالة النهي على الفساد عقلاً، فلا بدّ من إرجاع ذلك إلى أحدهما؛ لثلاً ينافي حصرهم ذلك، ولما كانت الدلالة العقلية اللغوية ناشئة من إدراك العقل التلازم بين المعنين بیناً أو غير بین، فإنّ كان المعنى الملزم للفساد مما وضع له النهي لغة يكون^(١) تلك الدلالة داخلة في اللغوية، أو شرعاً فداخلة في الشرعية، كما لا يخفى.

نعم دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في النهي لما يلازم الفساد دونها خرط القناد.

ولعلّ مراد القائلين بالدلالة على الفساد شرعاً نفي الدلالة عقلاً؛ بمعنى أنه لا ملازمة بين النهي الذي هو طلب الترك وبين الفساد، إلا أن الشارع حكم بفساد ما نهى عنه، فالملازمة شرعية، لا عقلية.

ولكن لا يخفى أنه لا يصحّ حينئذ جعل الدلالة الشرعية مقابلة للغوية. وكيف كان، فالمهم توجّه المقال بما يسعه المجال إلى تحقيق في المسألة على ما يقتضيه النظر، وترك الالتزام بتقليد واحد من تلك الأقوال. شعر:

خلق را تقليدشان بر باد داد * اي دو صد لعنت بر اين تقليد باد.
فاعلم أنَّ الذي يقتضيه التأمل والإنصاف بعد تجنب طريق التقليد والاعتراض ما حقّقه - دام ظله - من نفي وضع النهي للفساد مطلقاً - لغة وشرعاً -

(١) في النسخة فإنّ كان معنى الملزم للفساد مما وضع له النهي لغة فيكون، والصحيح ما اتبناه.

على وجه يكون هو تمام الموضوع له أو جزءه، بل هو موضوع مجرّد طلب الترك لغة، ولم ينقل منه إلى الفساد شرعاً جداً.

نعم لازمه عقلاً في العبادات هو الفساد إذا ثبت تعلقه بذاتها، وأماماً في المعاملات فلا.

نعم الظاهر منه في الخطابات الشرعية بواسطة القرينة العامة هو الفساد. وتوضيح ذلك: أن النهي المتعلّق بعبادة إما [أن يكون] بدليل محمل محتمل لرجوعه إلى عنوان خارج عنها، وإما بدليل صريح وظاهر في رجوعه إلى ذاتها.

فإن كان من القسم الأول، فلا ملزمة بينه وبين الفساد عقلاً؛ لاحتمال رجوعه إلى عنوان خارج عن العبادة متّحد معها، ومعه يدخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي التي لا مقتضى فيها للفساد مطلقاً على ما حققناه؛ إذ قد عرفت صحة العبادة معه في صورة السهو والنسيان على كلا القولين ثمة، وفي جميع الصور على القول بجواز الاجتماع، مع التأمل الذي عرفت فيه، وفي الحقيقة لم يحرز في هذا القسم كون المورد من مصاديق هذه المسألة.

وإن كان من القسم الثاني فلازمه الفساد عقلاً، وهذا هو الذي قد أحرز اندراجه في عنوان هذه المسألة بمقتضى ظاهر الخطاب، ولا يفرق فيه بين أن يكون علة النهي مبغوضية ذات العبادة أو غيرها.

لنا: أن الصحة في العبادات متوقفة على وقوع الفعل وانعقاده عبادة، وهذا إن لم نقل بتوقفه على الأمر بالفعل، فهو متوقف على جهة مقتضية له لاحالة، ومن البديهي أنه إذا كان الفعل بذاته مبغوضاً منهاً عنه، فلا يعقل كونه مأموراً به ولا محبوباً لذا مصلحة - أيضاً - فلا جهة مصححة له بوجه، فيفسد، ولم نقف على من أنكر ذلك عدا الحاجبي^(١) والمضدي^(٢) على ما حكى، فإنّهما في

المحكى عنها قد أنكرا تلك الملزمة، محتاجين بأنَّ الفساد عبارة عن سلب الأحكام، ولا ملزمة بينه وبين النهي، وهذا منها بزعم أنَّ الفساد في العبادات من الأحكام الوضعية كما في المعاملات وقد عرفت ما فيه آنفًا.

وكيف كان، فلما كانت التواهي اللغوية المتعلقة بالعبادات ظاهرة في مبغوضية ذات متعلقاتها فلازمها الفساد.

نعم لما كان الملزم قد ثبت بمقتضى تلك الظواهر الظنية يكون^(١) الفساد ظنياً، لا قطعياً، إلا أنه قائم مقامه بمقتضى أدلة اعتبار تلك الظواهر.

وأما التواهي الثابتة بالإجماع ونحوه من الأدلة اللبية المجملة، فلاملازمة بينها وبين الفساد: لطرق الاحتمال المتقدم فيها الذي لا يلزم الفساد، وفي الحقيقة هذه خارجة عن محل النزاع في المقام؛ لما قد عرفت من أنَّ النزاع في النهي بالقول، فيختص بالقسم الثاني، فيكون ما اخترناه قوله باقتضاء النهي للفساد عقلاً مطلقاً في العبادات في محل النزاع لا تفصيلاً، هذا خلاصة الكلام في العبادات.

وأما المعاملات، فالنهي المتعلق بها إنما يكون متعلقاً بها بعنوان كونها فعلًا من الأفعال؛ بحيث يكون عناوينها الخاصة ملحة في النهي وغير منظور إليها بوجه، وإنما أن يكون متعلقاً بها بعنوانها الخاصة؛ بحيث لا يحرم الإتيان بها مطلقاً، بل إنما يحرم إيجادها بعنوانها الخاصة، كإيجاد الإعجاب والقبول بعنوان كونها بيعاً أو صلحاً أو إجارة وهكذا، وإيجاد لفظ الطلاق - مثلاً - بعنوان كونه طلاقاً.

وهذا يتصور على وجوه، فإنَّ النهي عن تلك العناوين الخاصة إنما لأجل

(١) في الأصل: فيكون..

مِفْوَضَيَّة نَفْسَهَا بِعِيْثَ لَا بُقْض مِسْبَاثَاهَا، وَهِيَ الْأَثَارُ الْمُقْصُودَة مِنْهَا، وَلَا لِتَرْتِيبٍ^(١) تِلْكَ الْمُسَبَّبَات عَلَيْهَا، إِنَّمَا لِأَجْل مِفْوَضَيَّة ذَوَاتِ تِلْكَ الْمُسَبَّبَات مَعَ دُمَّ مِفْوَضَيَّة الْأَسْبَاب، وَتَرْتِيبِ الْمُسَبَّبَات عَلَيْهَا، إِنْ كَانَ تَصُور مِفْوَضَيَّة ذَوَاتِ الْمُسَبَّبَات مِنْ دُونِ مِفْوَضَيَّة تَرْتِيبِهَا عَلَى الْأَسْبَاب دُونَهُ خَرْطُ الْقَنَادِ، بَلْ الظَّاهِرُ اسْتِلَازَمُ الْأَوَّل لِلثَّانِي، كَمَا لَا يَخْفِي عَلَى الْمُتَأْمِلِ، إِنَّمَا لِأَجْل مِفْوَضَيَّة تَرْتِيبِ تِلْكَ الْمُسَبَّبَات مَعَ دُمَّ الْبَغْض لِغَيْرِهِ مِنْ ذَوَاتِ الْأَسْبَاب أَوِ الْمُسَبَّبَات.

وَالنَّهِيُّ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّل وَأَوَّل الْوِجْهَاتِ الْثَّلَاثَةِ فِي الْوَجْهِ الثَّانِي نَفْسِي،
وَعَلَى الْآخِرَتِينِ مِنِ الْثَّلَاثَةِ يَتَصُورُ عَلَى وِجْهِهِ:

أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ نَفْسِيًّا، وَهَذَا يَتَصُورُ بِوِجْهِهِ:

الْأَوَّل: أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي الْمَادَّةِ الْمَعْرُوضَةِ لِهِنْيَةِ النَّهِيِّ بِإِرَادَةِ السَّبَبِ مِنْهَا
مَجازًا: بَأْنَ يَرَادُ مِنَ الْبَيْع - فِي قَوْلِهِ: لَا تَبْعَ - تَبَادِلُ الْبَيْع^(٢) وَتَرْتِيبُ آثَارِ الْمُلْكَةِ
عَلَيْهِ.

الثَّانِي: أَنْ يَقَالُ: إِنَّ الْبَيْعَ - مَثَلًا - حَقِيقَة عَرْفًا فِي التَّمْلِيكِ الْعَرْفِيِّ، وَهُوَ
عَبَارَةٌ عَنْ تَرْتِيبِ آثَارِ الْمُلْكَةِ عَلَى الْعَوْضِينِ.

وَثَالِثُهَا: أَنْ يَكُونَ غَيْرِيًّا بِإِرَادَةِ نَفْسِ السَّبَبِ وَهُوَ الْعَقْدُ مِنْ مَادَّةِ النَّهِيِّ،
فَيُسْتَكْشَفُ مِنْهُ نَهِيٌّ أَخْرَى نَفْسِيًّا مُتَعَلِّقٌ بِالْمُسَبَّبَاتِ أَوْ تَرْتِيبِهَا عَلَى السَّبَبِ، وَيَكُونُ
هَذَا مِنْ بَابِ الْكَنَاءِ؛ إِذَ الغَرْضُ مِنْهُ حِينَئِذٍ الْاِنْتِقَالُ إِلَى ذَلِكَ النَّهِيِّ النَّفْسِيِّ.

وَثَالِثُهَا: أَنْ يَكُونَ عَرْضِيًّا بَأْنَ يَؤْخُذُ^(٣) مُتَعَلِّقَهُ السَّبَبِ الْمَقيَّدِ بِتَرْتِيبِ
الْآثَارِ عَلَيْهِ إِذَا كَانَ الْمَبْغُوشُ حَقِيقَةً هُوَ تَرْتِيبُ الْآثَارُ أَوِ الْمَجْمُوعُ مِنِ السَّبَبِ
وَالْمُسَبَّبِ إِذَا كَانَ الْمَبْغُوشُ ذَاتَ السَّبَبِ، أَوْ حَرْمَة تَرْتِيبِهِ عَلَى السَّبَبِ.

(١) فِي النَّسْخَةِ الْمُسْتَسْخَةِ: لَا يَقْتَضِي مِسَبَّاثَاهَا... وَلَا يَرْتِبُ... وَالصَّحِيفَ مَا ابْتَهَاهُ.

(٢) فِي النَّسْخَةِ الْمُسْتَسْخَةِ:.. لَا بَيْعٌ تَبَادِلُ عَنِ الْبَيْعِ..

(٣) كَذَا وَلَعْلَهُ مِنْ سَهْوِ مِنَ الْقَلْمَنْ فِي كِتَابَهِ يَؤْخُذُ بَدْلَ يَوْجَدِ.

رابعها: أن يكون غيرها إرشادياً، لا شرعاً، ويكون هذا - أيضاً - من باب الكتابة؛ إذ الغرض منه التنبية على حرمة شيء آخر بالحرمة النفسية الشرعية.

والحاصل: أنه إذا فرض أنَّ منشأ النهي عن السبب إنما هو مبغوضية سببه [أو] ترتيب ذلك السبب عليه، يكون^(١) المحرام النفسي الشرعي حقيقة هو ذلك السبب أو ترتيبه على السبب، فأوجب^(٢) ذلك النهي - المتعلق بالسبب ظاهراً - [نهياً] نفسياً، فهما منهي عنهما بنهي آخر غير ذلك النهي قد كشف الشارع عنه بذلك النهي، والمراد بالسبب^(٣) إنما هو ما كان من فعل المكلَف من تناول أحد العوضين في العقود وترتيب آثار الملك عليه بالمعنى الأخْصَّ التي [هي] بمعنى العلاقة الحاصلة بين أحد المتعاقدين وأحد العوضين، أو من الأحكام الوضعية على اختلاف القولين فيها، وعلى التقديرين لا يصح إيراد النهي عليها: أما على كونها من أحكام الوضع فلأنَّه من فعل الشارع، ولا يعقل إيراد النهي على فعله.

وأما على القول الآخر فلأنَّها من الأوصاف المقابلة للأفعال، وموضوع التكليف لابد أن يكون من فعل المكلَف بلا واسطة أو معها.

نعم هي ملازمة شرعاً لذلك السبب نفياً وإثباتاً، فإذا أثر العقد فيه أثر فيها، وإذا لم يؤثر فيه لم يؤثر فيها أيضاً، والغرض الأصلي من المعاملات إنما هو ترتيب تلك المسبيات بالمعنى الذي عرفت، فالصحيح منها ما يجوز ترتيبها عليه، وال fasde ما لا يجوز فيها ذلك.

(١) في النسخة المستنسخة: فيكون.

(٢) في النسخة المستنسخة: فأوجد، والصحيح ما أثبتنا.

(٣) في النسخة المستنسخة: بالسبب..

ثم الظاهر من التواهي المتعلقة بالعناوين^(١) الخاصة من المعاملات - كالبيع والصلح والطلاق والعتق والظهار وأمثالها - إنما هو حرمة تلك العناوين بما هي تلك العناوين، لا بعنوان كونها فعلًا، فإن أسبابها - التي هي معروضة لهيئة أخرى - ظاهرة في ذلك جدًا.

ثم الظاهر منها ابتداء إنما هو حرمة تلك العناوين لذاتها؛ لأن النبي عن كل شيء ظاهر في مبغوضية ذات ذلك الشيء دون شيء آخر يرتبط [به]^(٢).

إلا أن الذي يقتضيه النظر في التواهي الشرعية المتعلقة بتلك العناوين إنما هو ظهورها في حرمة تلك العناوين لترتيب مسبباتها عليها، فموضع الحرمة هو إيجاد تلك العناوين لترتيب تلك المسببات عليها، ومنشأ المهدودية إنما هو أن أهل العرف والعادة يقصدون بفعل تلك العناوين دانةً أو غالباً ترتيب تلك الآثار عليها والتوصّل بها إليه، وغرضهم الأهم من فعلها إنما هو هذا لا غير، فهذا صار موجباً لمهدودية ما ذكر من بين وجوه وقوع تلك العناوين في الخارج، فيحمل عليه التواهي الشرعية، ولما كان الغالب في تلك التواهي أن علة النبي إنما هي مبغوضية ترتيب تلك الآثار - دون مبغوضية ذات الأسباب، بل لم نجد منها ما كان على غير هذا الوجه - يكون^(٣) تلك التواهي عرفية كاشفة عن ترتيب تلك الآثار شرعاً ونفساً أيضاً.

ثم إنما كانت في مقام إمضاء المعاملات العرفية المتعارفة بينهم وردها - من غير سبق رد أو إمساء من الشارع فيها - تكون^(٤) مقتضية لفساد متعلقاتها:

(١) في النسخة المستنسخة: المتعلقة على العناوين..

(٢) في النسخة المستنسخة: يرتبط إليه..

(٣) في النسخة المستنسخة: فيكون..

(٤) كما في النسخة المستنسخة، والصحيح: كاشفة عن مبغوضية ترتيب..

(٥) في النسخة المستنسخة: فيكون..

ضرورة أن الصحة فيها إنما تتحقق بإمضاء الشارع، فإذا فرض عدمه - بل ردّه - لا يعقل^(١) معه الصحة، فإن تلك النواهي المتعلقة بترتيب تلك الآثار عين رفع تلك الآثار وسلبها، وهل هذا إلا الفساد؟!

والحاصل: أنه بعد إحراز تعلق النبي بترتيب تلك الآثار مع عدم سبق إمضاء من الشارع لها، فيكون هذا ملازماً للفساد، بل عينه - كما عرفت - ولا يتوقف اقتضاء النبي للفساد حينئذ على كون المبغوض هو نفس الآثار أو ترتيبها، بل إذا كان متعلقاً بترتيب تلك الآثار مطلقاً - أصالة أو تبعاً - فهو موجب لرفع تلك الآثار، بل عينه، ومعه لا يعقل الصحة.

نعم كون المبغوض غير ذوات تلك الأسباب إنما يوجب كون النبي المتعلق بها مقيداً بترتيب الآثار أو منضياً إلى نفس تلك الآثار عرضياً، فإن حرمة المركب مطلقاً - عقلياً كان كما هو الحال في صورة التقييد، أو خارجياً كما هو الحال في صورة الضم - عرضية إذا كان المبغوض حقيقة هو التقييد أو الجزء الخارجي.

والحاصل: أنه بعد إحراز مقدمتين - وهو تعلق النبي بترتيب الآثار ولو في ضمن مركب عقلي أو خارجي، وكون تلك النواهي في مقام الرد أو الإمضاء - فلا بدّ من الفساد.

مع أننا قد استظهرنا أن الحرام حقيقة إنما هو ترتيب الآثار دون غيره - كما عرفت - فيكون هو جزء بالاستقلال وإن كان ظاهر الخطاب مع قطع النظر عن الخارج حرمة المقيد به، وهو إيجاد السبب لترتيب تلك الآثار عليه والتوصل به إليها.

وبالجملة: لازم المقدمتين المذكورتين عقلاً إنما هو الفساد، فما يرى في

(١) في النسخة المستنسخة: فلا يعقل..

بعض الموارد من ثبوت الصحة مع النهي؛ كما في الظهار؛ حيث إنَّه منهٰ عنه وان كان قد ثبت العفو عنه، مع أنَّه إذا وقع يترتب عليه أثره وهو حرمة الوطء ما دام لم يكُفَّر، فلا بدَّ من التزام انتفاء إحدى المقدَّمتين فيه بقرينة قيام الإجماع على صحته، فنلتزم في مثل الظهار: إما بأنَّ الحرام إنَّا هو إيجاد نفس السبب دون ترتيب سببه، وإما بسبق إمضاء من الشارع فيه.

أقول: بعد ما ثبتت حرمة ترتيب الأثر على السبب فهي بنفسها كافية في تحقق العبادة ولزامة له^(١) عقلاً من حينها إلى [ما] بعدها إلى أن ورد من الشارع إمضاء له فيها بعد: لما عرفت من أنها إما ملزمة لسلب^(٢) أحكام المسبَّب، أو عينه، وعلى التقديرين يلزمها الفساد من حينها إلى ما بعدها إلى الغاية المذكورة؛ إذ الفساد في المعاملات ليس إلا سلب أحكام المسبَّب، فلا دخل لورود النهي في مقام الرد والإمساء الغير المسبوقين بردٍ أو إمساء آخرين بوجه، فإنْ كان المورد مما لم يصل فيه قبل النهي إمضاء له فهو فاسد أولاً وأبداً، أو مما وصل فيه قبله فمن حينه، ويكون النهي حينئذ إبطالاً للإمساء السابق وفسخاً له من حينه، فالنهي عن الطهارة وإن كان مساقه مساق سائر التواهي من حيث ظهوره في حرمة ترتيب الأثر، وهو فيه ترك الوطء، ولا زمامها الفساد، إلا أنَّه بعد قيام الإجماع على صحته لا بدَّ من صرفه إلى أنَّ الحرام إنَّا هو إيجاد نفس السبب. نعم ذلك الأثر وترتبيه ظاهر [في] مبغوضيتها^(٣) ذاتاً، لكنَّا قد استكشفنا من الإجماع على الصحة أنَّ حكمة دعت إلى إمضاء الشارع للظهور والرضا بترتيب ذلك الأثر المبغوض ذاتاً، كما وقع نظيره في مواضع كثيرة من الموارد

(١) في النسخة المستنسخة: ولزامة معه..

(٢) في النسخة المستنسخة: ملزمة مع سلب..

(٣) في النسخة المستنسخة: الظاهر مبغوضيتها..

الشرعية.

هذا، ثم إنَّ الذي ذكرنا لا يفرق فيه بين العقود والإيقاعات وبين سائر الأمور المعاملية، كفصل الثوب لأجل تحسيل الطهارة وأمثاله من الأمور المقصود منها أثر شرعي، كما لا يخفى على المتأمل، فإنَّ صحتها أيضاً إنما هو بحكم الشارع بترتيب تلك الآثار المقصودة عليها، ومع نفيه عن ترتيبها لا يعقل جواز ترتيب تلك الآثار [عليها]^(١)، فافهم.

ثم إنك قد عرفت أنَّ الفساد إنما هو لازم تعلق النهي بترتيب الآثار مستقلاً فيكون هو خارجاً عن محل النزاع في المسألة؛ إذ قد عرفت أنَّ النزاع في النهي المتعلق بالعبادة أو المعاملة إنما هو فيها تعلق بأنفسها حقيقة.

نعم يكون داخلاً فيه بحسب ظاهر الدليل مع قطع النظر عن الخارج، لكن لا ينفع بعد خروجه عنه حقيقة، بل الظاهر خروجه عنه على تقدير إرجاعه إلى المقيد بترتيب الآثار أيضاً؛ إذ الظاهر أنَّ النزاع إنما هو في النهي المتعلق بالعبادة أو المعاملة مستقلاً، لا بهما مقيدين بقيد آخر.

ثم إنَّه لا يأس بالتعريض لحكم^(٢) سائر الوجوه المتصورة !!

المتعلق بالمعاملات المتقدمة ذكرها، فنقول:

أما صورة تعلقه بذاتها بعنوان كونها فعلاً من الأفعال - كما لعلَّه الحال في مثل النهي عن البيع وقت النداء : إذ لا يبعد أن يكون المراد النهي عن الاشتغال بشيء آخر غير الصلة - فهي في الحقيقة خارجة عن محل النزاع في مسألة النهي عن المعاملات؛ إذ الظاهر أنَّ النزاع فيها إنما هو في النهي المتعلق بها بعنوانها الخاصة مع أنَّه لا ملازمة بين النهي فيه وبين الفساد؛ لامكان حرمة

(١) في النسخة المستنسخة: (...ترتيب تلك الآثار من الفساد)، والصحيح ما أثبته.

(٢) في النسخة المستنسخة: يعرض حكم..

شيء وجواز ترتيب أمور آخر عليه، كما لا يخفى.
وأما صورة تعلقها بذاتها بعنوانها الخاصة مع عدم مبغوضية آثارها أو^(١)
ترتيب تلك الآثار، فهي وإن كانت داخلة فيه إلا أنه لا ملازمة بين النهي فيه وبين
الفساد.

وأما صورة تعلق النهي حقيقة بذوات المسبيّات، فهي خارجة عن محل
النزاع، وأما حكمها فحكم^(٢) صورة تعلق النهي بترتيب المسبيّات؛ لأن النهي
عن تناولها ملازم لسلبها، بل عينه، فتكون العاملة المنهي عنها على ذلك الوجه
 fasde لذلك.

فخلاصة الكلام: أنه إذا ثبت حرمة نفس الأسباب وهي نفس تلك
العنوانين الخاصة فهو غير ملازم للفساد، سواء كانت محرمة بعنوانها الخاصة أو
بعنوان كونها فعلًا، وإذا حرم ذات الأسباب أو ترتيبها على الأسباب فلازم
الحرمة حينئذ الفساد: لما عرفت، ونحن بعد ما أحرزنا حرمة ترتيب تلك المسبيّات
من التواهي الشرعية فهي مقتضية للفساد.
هذا، ثم إنَّه قد يستدلُّ على اقتضاء النهي الفساد في المعاملات بأخبار
واردة في موارد خاصة:

منها: ما رواه زراة في الحسن أو الصحيح على اختلاف فيه قال: «سألته
عن مملوك تزوج بغير إدن سيد».
فقال - عليه السلام -: ذاك^(٣) إلى سيده إن شاء أجازه^(٤) وإن شاء فرق

(١) في النسخة المستنسخة: (إذا)، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في النسخة المستنسخة: وأما حكمها حكم..

(٣) في النسخة المستنسخة: ذلك.

(٤) في النسخة المستنسخة: أجاز.

بينها.

فقلت^(١): أصلحك الله، إنَّ الحكْمَ بِنَ عَيْنَةَ وَإِبْرَاهِيمَ النَّخْعَنِيِّ وَأَصْحَابِهِما
يَقُولُونَ: إِنَّ أَصْلَ النِّكَاحِ فَاسِدٌ، وَلَا تَحْلُّ لَهُ إِجازَةُ السَّيِّدِ.

فقال [أبو جعفر]^(٢) - عليه السلام: إِنَّمَا يَعْصِي اللَّهَ، وَإِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ،
فَإِذَا أَجَازَهُ^(٣) فَهُوَ لَهُ جائز.^(٤).

وفي روايته الأخرى بعد أن ذكر حكمه - عليه السلام - بصحة النكاح
مع لحوق الإجازة قال: «فقلت لأبي جعفر - عليه السلام -: فإنَّه في أصل^(٥)
النكاح كان عاصياً، فقال: [أبو جعفر]^(٦) - عليه السلام: إِنَّمَا أَتَى شَيْئاً حَلَالاً،
وَلَيْسَ بِعَاصِيَ اللَّهِ، وَإِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ، وَلَمْ يَعْصِ اللَّهَ^(٧) إِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ كَمَا تَيَانَ مَا
حَرَمَ اللَّهُ^(٨) مِنْ نِكَاحٍ فِي عَدَّةٍ وَأَشْبَاهِهِ^(٩)». ^(١٠)

وتقرير الاستدلال بهاتين الروايتين على ما ذكره بعض المتأخرین أنه
قد عَلَّ صحة النكاح من العبد الغير المأدون مع لحوق الإجازة: بأنَّه لم يعص

(١) كما في النسخة المستنسخة وفي الرواية (قلت).

(٢) هذه الزيادة أثبناها من المصدر، ولم ترد في النسخة المستنسخة.

(٣) في النسخة المستنسخة: أجاز.

(٤) الوسائل: ١٤ / ٥٢٣ / كتاب النكاح / أبواب نكاح العبيد والإماء / باب: ٢٤ / ح: ١.
(٥) في المصدر: فإنَّ أصل..

(٦) ما بين المقوفين أثبناه من المصدر، ولم يرد في النسخة المستنسخة.

(٧) في النسخة المستنسخة: الله تعالى..

(٨) في النسخة المستنسخة: ليس كماتنه ما حرم الله تعالى..

(٩) في النسخة المستنسخة: أو شبهة.

(١٠) الوسائل: ١٤ / ٥٢٤ - ٥٢٣ / كتاب النكاح / أبواب نكاح العبيد والإماء / باب: ٢٤ / ح: ٢.

الله، ومقتضى مفهوم العلة ثبوت الفساد مع تحقق العصيان، فيستفاد منه قاعدة كلية، وهي أنَّ كُلَّ مَا حُرِمَ وُنْهِيَ عنه شرعاً على وجه يكون مخالفته عصياناً لله تعالى يكون ملازماً للفساد، وبعد ثبوت تلك الملازمة بهاتين الروايتين فيكون التواهي الشرعية مقتضية للفساد.

هذا، وقد نوقش في الاحتجاج بها بوجهين متقاربين:
 أحدهما: ما ذكره المحقق القمي - رحمه الله -^(١) من أنَّ المراد بالعصية فيها إنَّها هو مجرد عدم الرخصة من الشارع، [وإلا] فمخالفة السيد أيضاً معصية.
 وتوضيح كلامه بأنَّه لا يمكن حل المعصية في قوله - عليه السلام -: «لم يعص الله، أليس عاصياً لله» على حقيقتها، إذ معه لا يمكن نفيها بالنسبة إلى الله تعالى - وإن ثباتها بالنسبة إلى السيد، فإنَّ مخالفته السيد أيضاً مخالفته لله وعصيان له لوجوب متابعته على العبد شرعاً، فمع فرض ثبوت عصيان السيد يلزم ثبوت عصيان الله - تعالى - أيضاً؛ إذ معه لا يمكن نفيه بالنسبة إليه - تعالى - فلا بد أن يكون المراد بالعصية غير معناها الحقيقى من المعانى المجازية، وأقربها هو عدم الإذن والرخصة في الجملة ولو بعد إذن السيد وإيمانه، فيكون معنى الروايتين أنه لم يأت بشيء لم يأذن الله له فيه ولم يرض به، بل أتى بما أذن له فيه ورضي به ولو بضميمة إجازة السيد، فيكون مفهوم العلة على هذا هو فساد ما لم يأذن الله فيه، ومن المعلوم أنَّ فساد ما لم يأذن الله فيه إنَّها هو لعدم إيمانه، لا للنبي والعصيان.

والحاصل: أنَّ المراد بالعصية إنَّها هو الإتيان بما لم يرض الشارع بصحته ومضيَّه ولو بضميمة الإجازة، لا الإتيان بما نهى الشارع عنه، وإنَّ فهو ثابت حينئذ بمخالفة السيد أيضاً - كما عرفت - فلا يصح نفيه، فيكون مفهوم العلة

حيينذ هو فساد ما لم يرض الله - تعالى - بمعصيته، فإن مراده - قدس سره - من عدم الرخصة هو عدم الرضا بمقتضى العقد، بقرينة إثباته الرخصة في نكاح العبد الغير المأذون بما دلَّ على صحة ذلك النكاح ومضيه بعد إجازة السيد، فالرواياتان على فساد ما لم يرضه الشارع من غير نظر إلى النبي أصلًا، وهذا وجه ما قاله^(١) - قدس سره - من أنَّ الرواية على خلاف المطلوب أدلَّ.

ثانيهما: ما ذكره في الفصول الغروريَّة^(٢) من أنَّ الظاهر من العصيان فيها بقرينة المقام الإثبات بما لم يُرضِ أو لم يرض بصحته، فالمعنى أنَّ العبد لم يأت بنكاح لم يُرضِ الله - تعالى - أو لم يرض بصحته على تقدير الإجازة، وإنما أتى بنكاح لم يرضه السيد أو لم يرض بصحته على تقدير عدم الإجازة، ووجه إطلاق العصيان على ذلك وقوع التعبير عنه غالباً بالنبي.

ثم قال: (وما يدلُّ على ما قررناه حكمه بعصيان العبد لسيده المحمول على صورة المنع، مع أنَّ الظاهر اختصاص المنع بالنكاح الصحيح دون الفاسد، وهو غير حاصل حال المنع، وبنوكدَه قوله - عليه السلام -: «فإذا أجازه فهو له جائز»^(٣) فإنَّ المراد إذا رضي بصحته فهو له صحيح)، انتهى.

والظاهر أنَّ مراده من قرينة المقام أنَّ مورد السؤال - وهو نكاح العبد الغير المأذون - يدور صحته مدار إمضاء الشارع ورضائه بمقتضى العقد، لا عدم عصيان الله - تعالى - بل مع تحقق الامضاء يصبح ولو مع تحقق العصيان، كما هو الحال في المثال: لاستلزم عصيان السيد العصيان لله - تعالى -، فلا يصح تعليل الصحة مع لحوق الإجازة بعد تتحقق العصيان حقيقة لفرض ثبوته، فلابد أن

(١) صاحب القوانين ١: ١٦٢.

(٢) الفصول: ١٤٤.

(٣) مرئٌ تخرجه الصفحة ١٠٩.

يكون المراد بالعصيان ما يصح كونه علة للصحة، وهو لا يكون إلا بإمضاء الشارع ورضاه بمقتضى النكاح مع لمحق الإجازة، فيخرج الروايات عن الاحتجاج بها على اقتضاء النهي للفساد؛ إذ مفهوم العلة حينئذ استلزم عدم الإمضاء للفساد، وهو ليس مربوطاً بالمطلوب بوجه.

قوله: (وقوع التعبير عنه) أي عن عدم الإذن.

قوله: (حكمه بعصيان العبد لسيده) هذا شاهد آخر على إرادة عدم الإيتان بما لم يمضه الله من العصيان، وحاصله:

أن العصيان إنما يتحقق بأمرين:

أحدهما: المنع من ارتكاب العمل.

وثانيهما: ارتكاب ذلك الفعل الممنوع منه، وحقيقة العصيان متقوّم بهذين، وبانتفاء أحدهما يتنتفي، وبعد التصرف في عدم الإذن - بحمله على المنع بقرينة قوله: «عصى سيده» حيث إن العصيان في معناه المتوقف على المنع أظهر من لفظ عدم الإذن في الأعمّ - من المنع - لا يمكن حمل العصيان في قوله: «عصى سيده» على حقيقته؛ لأن انتفاء الأمر الآخر فيه، وهو ارتكاب الفعل الممنوع منه، فإن السيد على تقدير منعه إنما يمنع من النكاح الصحيح وبعد منعه من النكاح لا يمكن صدور النكاح الصحيح من العبد فيمتنع منه عصيان السيد، فلا يمكن حمل العصيان على حقيقته، فيحمل على عدم الرضا بمقتضى العقد. هذا.

وكيف كان، فهذا الوجه متّحد مع الوجه السابق في المعنى، وإنما الاختلاف في كيفية استظهار القرينة على الدلالة عليه، وأيضاً هما متّحدان من جهة أنه قد اعتبر في كل منها من حيث القرينة امتناع حمل العصيان على حقيقته، بل العمدة في التصرف في كل منها إنما هو ذلك، فافهم.

وقد يجاب عنهم: بأنَّ الموجب للتصرف [في] العصيان^(١) في قوله: «لم يعص الله» إلى [آخر]^(٢) ما ذكر - كما مر - إنَّها هو استلزم عصيان السيد المفروض ثبوته في الروايتين لعصيان الله، لكنَّه منوع؛ لمنع اختيار السيد على لسان العبد وقلَّكه لتلفظه شرعاً، فعلَّ هذا يتحقق عصيان السيد دون عصيان الله - تعالى - فيحمل العصيان على حقيقته فيتمُّ الاستدلال. انتهى.

وهذا كما ترى بمكان من الضعف؛ لظهور الأدلة في تملُّك السيد للعبد بجميع ما يصدر منه من الأفعال والأقوال.

والذى يقتضيه التأمل في الروايتين - بقرينة قوله: - عليه السلام - في ذيل الشانية منها^(٣): «إنَّ ذلك ليس كاتيان ما حرم الله^(٤) عليه من نكاح في عدَّة وأشباهه»^(٥). أنَّ المراد بالعصيان من المنفي إنَّها هو العصيان بالنظر إلى أهل المعاملة في حدَّ نفسها مع قطع النظر عما يتتحد معها من العناوين كمخالفة السيد في مورد الرواية؛ فإنَّ تمثيله بها يتحقق معه العصيان بالنكاح في العدة يفيد ذلك حيث إنَّه حرم في أصله، والعصيان بهذا المعنى منتفٍ في نكاح العبد الغير المأذون؛ لأنَّ تزويج المرأة الخالية عن الموانع - من كونها في عدَّة أو ذات بعل - جائزٌ في أصله، فيكون نفيه في محله، فالروايات بمفهوم التعليل تدلان على فساد ما عصى فيه بالنظر إلى أصله من المعاملات، وهو ليس إلاّ نهي عن نفسه، ونحن لما استظهرنا من نفس التواهي تعلقها

(١) وفي النسخة المستنسخة: لصرف العصيان..

(٢) وفي النسخة المستنسخة: إلى ما ذكر..

(٣) الوسائل ١٤: ٥٢٣ - ٥٢٤ / كتاب النكاح / أبواب نكاح العبيد والإماء / باب: ٢٤ / ح: ٢.

(٤) في النسخة المستنسخة: (كباتيأنه ما حرم الله - تعالى - عليه...). وقد أثبتنا الرواية طبقاً للمصدر.

(٥) في النسخة المستنسخة: وشبهة.

بالمعاملة من حيث ترتب مسبياتها عليها، فيكون هاتان الروايتان مفيدتين لما أفاده الوجه المتقدم من اقتضاء التواهي المتعلقة بالمعاملات من الجهة المذكورة للفساد، فلا يُتعدى إلى غير ذلك القسم من التواهي.

والحاصل: أنَّ الروايتين دلَّتا على فساد ما ثُبِّثَ عن نفسه لا على فساد ما اتَّحد مع شيء آخر منهُ عنه من دون النفي عنه في نفسه، والنفي محمول على المعهود المتعارف، وهو القسم المذكور منه، فتكونان دالَّتين على قام المدعى والمختار، غير مبيِّنتين^(١) لأزيد منه.

لا يقال: على تقدير تسليم دلالتها فيها إنَّها تدلُّان على ذلك في خصوص النكاح، ولا يُتعدى منه إلى غيره.

لأنَّا نقول: إنَّ مورد التعليل إنَّها هو النكاح، والمورد لا يصلح لتخصيص عموم العلة، فيؤخذ بعمومه، فيتم المطلوب.
هذا مضافاً إلى الإجماع على الملزامة بين النكاح وغيره في الحكم المذكور على تقدير ثبوته.

فإن قلت: إنَّها على تقدير ثقامتها إنَّها تفيدان فساد المعاملة إذا وقعت على وجه العصيان، ومن المعلوم أنَّ العصيان أخص مورداً من الحرمة، فلا ينحضر حجَّة على قام المدعى، وهو فساد المعاملة المحرمة مطلقاً.

قلنا: الظاهر من العصيان فيها إنَّها هو الثاني منه، وهو الإتيان بما يحرم الإتيان به في أصله، لا الفعلي منه حتى يكون أخص مورداً؛ وذلك لأنَّ الظاهر منها أنَّ الاستدلال بالنفي على الفساد كان متعارفاً وشائعاً عند المشرعين، وأنَّه - عليه السلام - نبه السائل على ما هو المتعارف عندهم، وفهمه مقتضيات التواهي الشرعية، ونحن لما استظرفنا أنَّ مقتضاهما هو فساد المعاملة مطلقاً

(١) في النسخة المستنسخة: غير مبين..

- لظهورها في حرمة ترتيب الآثار - فهاتان الروايتان إنما تفيدان ذلك الذي استظهرناه، لا [أكثر]^(١)، فافهم.

ثم إنَّ في قول صاحب الفصول - مع أنَّ الظاهر اختصاص المنع بالنكاح الصحيح دون الفاسد وهو غير حاصل حال المنع - ما لا يخفى على المتأمل، فإنَّ منعه إنما هو يتعلق بما لا يصلح للاتصال بالصحة والفساد شرعاً، وهو نفس إيجاد العقد لاتخديص الصحيح، ومعه يتحقق العصيان مع إيجاد الفاسد أيضاً، وهذا الإشكال منه نظير الإشكال الذي أورده [بعض في التبر والأيام والمهود على ترك شيء من العبادات في موارد انعقادها، من أنَّ متعلقها إنما هو الصحيح، ومعها يمتنع وقوع الصحيح من المكلف]، فيمتنع في حقه الحنت بفعل ما نذر أو حلف على تركه.

والجواب عنه عرفت - أيضاً - والعجب منه - قدس سره - أنه قد أجاب عن ذلك الإشكال في غير هذا الموضع، ولم يلتفت إليه فيه.

وكيف كان، فملخص ما حفقناه إلى هنا: أنَّ النهي مقتضٍ للفساد في العبادات دالٌّ عليه استلزماماً - كما عرفت - فيصبح أن يقال: إنه دالٌّ عليه لغة؛ حيث إنَّ الفساد من لوازمه مدلوله اللغوي، وأماماً في المعاملات فلا يدلُّ عليه بالدلالة الالتزامية اللغوية؛ لأنَّه ليس من لوازمه مطلقاً بحيث يدور مداره، وإنما هو من لوازمه على بعض الوجوه، وهو ما إذا تعلق بنفس الآثار كما عرفت.

وما حفقنا يظهر الجواب عن سائر الأقوال - في المسألة - فلا نطيل الكلام بالتعريض إلى أدلةها والجواب عن كل منها مستقلاً، فتدبر.

وبذلك يظهر الكلام في سائر الروايات المستدلّ [بها] في المقام.

(١) في النسخة المستنسخة: (لأنهما)، والظاهر أنه من خطأ الناسخ، وقد صحّحنا العبارة بما في المتن.

ثم إنَّه قد يناسب إلى المولى البهبهانى قول آخر في المعاملات غير الأقوال المتقدمة، وهو أنَّه إذا كان الدليل المقتضى لصحة المعاملة مناقضاً للتحريم فالنبي يقتضي فسادها، وإن كان غير مناقض له فلا؛ إذ مع مناقضته للتحريم يرتفع بورود النبي عن مورده، فيبيقى المورد بلا دليل يقتضي صحته، وعدم الدليل على الصحة يكفي في الفساد. هذا.

ويتجه عليه: أنَّ الدليل المقتضى للصحة - كقوله تعالى: **﴿أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْع﴾**^(١) وقوله تعالى: **﴿أَوْفُوا بِالْعَهْد﴾**^(٢) ونحوهما - إن كان متعلقاً بنفس المسألة، أي ذات المعاملة، دون آثارها، أو ترتيبها عليه، فالنبي وإن كان ينافقه إلا أنَّه غير مقتضٍ للصحة - كما لا يخفى - لعدم الملازمة بين علية ذات المعاملة ووجوب الإيتان به أو است Hubbard - مثلاً - وبين وجوب ترتيب الآثار عليها بوجه الذي هو معنى الصحة، فلامعنى لتسميته بالدليل المقتضى للصحة، وإن كان متعلقاً بترتيب الآثار فهو وإن كان مقتضاً لها إلا أنَّه حينئذ كسائر الأدلة المقتضية لها الغير المناقضة لتحريم المعاملة، فلم يبق وجه لهذا التفصيل أصلًا.

والتحقيق أن يقال: إنَّ الدليل المقتضى لصحة المعاملة إنما هو المتعلق بترتيب آثارها عليه، فحينئذ إن كان النبي متعلقاً بنفس المعاملة فهو غير مناقض لذلك الدليل بوجهه؛ لعدم المنافاة بين تحريم الإيتان بسبب وبين وجوب ترتيب الآثار عليه أو جوازه فلا يقتضي الفساد، وإن كان متعلقاً بالآثار أو ترتيبها على المعاملة، فهو ينافق ذلك الدليل ويقتضي فساد المعاملة، وهذا عين ما حققناه سابقاً، وأقمنا الحجة عليه، فافهم.

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) المائدة: ٦.

وينبغي التنبية على أمور:

الأول: كلما حققناه في مقتضى صيغة النبي - المتعلقة بالعبادات أو المعاملات -

جار في مادة [النبي] المتعلقة بواحدة منها، وكذلك في المحرمة المتعلقة بواحدة منها المستفادة من غيرها من الأدلة اللبية؛ لاتحاد المانع في الكل، فإنَّ الفساد في الكل إنما هو ملازم لحرمتها، لا لحرمتها الثابتة بالصيغة، أو بمطلق اللفظ الشامل للمادة، فإذا حرمت تكون فاسدة مطلقاً، أو معاملة فكذلك إذا كانت المحرمة متعلقة بآثارها، أو بترتيب تلك الآثار عليها، فتدبر.

الثاني: كلما ذكرنا إلى هنا إنما هو على تقدير كون النبي نفسياً، فهل يجري في الغيري أيضاً ما جرى فيه؟

الحق، نعم:

أما في العبادات: فواضح؛ حيث إن صحتها متوقفة على انعقادها عبادة، وذلك يتوقف على الأمر، ومع وجود النبي لا يعقلبقاء الأمر واجتباوه معه ولو كان النبي غيرياً، والقائلون بجواز الاجتبايع بينها إنما يحوزونه فيما إذا تعددت جهتها، وأماماً مع اتخاذها - كما هو الحال فيها نحن فيه - فهم أيضاً مانعون عنه ولو كان النبي غيرياً، فإذا انتفى الأمر ينتفي^(١) الجهة المصححة لها، كما في صورة تعلق النبي النفسي بها.

وأما في المعاملات: فلأنه إذا تعلق بنفس الأسباب فهو لا يزيد على النفسي، فلا يقتضي الفساد جدأً، وأماماً إذا تعلق بالأسباب أو بترتيبها فهو كالنفسي مقتض له البتة، فإن ثبوت تلك الأسباب إنما هو بأمر الشارع وإمضاءه، ومع رده ولو غيرياً لا يعقل ثبوتها، وعدمه يكفي في ثبوت الفساد. هذا.

نعم بناء على كفاية الجهة في انعقاد الفعل عبادة من دون توقف على وجود

(١) في النسخة المستنسخة: فينتفي.

الأمر فعلاً، كما هي ليست بعيدة، لا يجري في النبي الغيري المتعلق بالعبادات ما جرى في النفسي المتعلق بها من اقتضاء الفساد؛ فإنَّ الغيري لا يوجب مبغوضية متعلقة ذاتاً ولا صيرورته ذامفسدة، فيمكن في متعلقه فرض مصلحة داعية للأمر لولا المانع من توجّهه، ومعها يقع الفعل عبادة، فيكون صحيحاً إذا أتني بداعيها.

لایقال: إنَّا لو بنينا على كفاية جهة الأمر - من دون توقف على نفسه -

فهو إنَّا يجدي فيما إذا لم يكن هناك مانع آخر من انعقاد الفعل عبادة، ومن المعلوم أنَّ كون الفعل عصياناً مانع منه، فإنه يمنع اجتماعه معه، وما نحن فيه كذلك؛ فإنَّ فعل المنهي عنه الغيري إن لم نقل بوقوعه معصية بالنسبة إلى النبي الغيري؛ بناء على أنه لا يتحقق معصية ولا طاعة بالنسبة إلى التكاليف الغيرية نفسها، لكنَّه معصية لذلك التكليف الآخر النفسي؛ فإنَّ ارتكاب ما يوجب فوت واجب أو ارتكاب حرام نحو من أنحاء مخالفة ذلك الواجب أو الحرام.

لأنَّا نقول: وقوعه معصية حقيقة لذلك التكليف منوع، بل إنَّا هو مخالفة حكمية له؛ لأنَّ المخالفة حقيقة إنَّا تتحقق برُك الواجب أو فعل الحرام في وقت الفعل أو الترك، وأمَّا قبله فلا، وإنَّا هو مجرد شيء مفضٍ إلى المخالفة في وقتها، فافهم.

ثم إنَّك قد عرفت أنَّ اقتضاء النبي الغيري للفساد في العبادات إنَّا هو لأجل منافاته للأمر وامتناعه معه، فمع فرض ثبوته ينتفي الأمر، فتنتفي الجهة المصححة للعبادة. بناء على توقفها على الأمر، لكن هذا إنَّا هو فيما إذا كان الأمر المفروض في مرتبة ذلك النبي بمعنى اتحاد زمن امتناعها وتنتجز كل منها على نحو الإطلاق؛ بأن يقول الشارع - مثلاً: (لاتفعل، وافعل)، وأمَّا إذا كان مرتبًا عليه ومتعلقاً على عصيائه فلامنافاة بينها بوجه، فيجتمع معه، فيكون مصححاً للعبادة؛ كأن يقول: لاتفعل ذلك الشيء لأجل أدائه إلى ذلك المحرّم، وافعله على تقدير عصيائه لذلك المحرّم.

ونحن وإن أشبعنا الكلام في تصوير الأمر التربّي وتحقيق إمكانه في مسألة مقدمة الواجب، لكن لا بأس [بذكره]^(١) هنا - أيضاً - على نحو الإجمال، والحتاج إليه في المقام وإن كان توضيح المقال في الأمر المرتب على النهي الغيري؛ لكن لا بأس بتعظيم المقال إلى تعرّض الأمر المرتب على أمر آخر متعلّق بالضدّ الأهم:

فاعلم أنَّ الذي يتخيل مانعاً منه أنَّ الأمر بكلِّ شيء إنما يقتضي امتناله، ويستلزم إرادة ذلك الشيء والحبّ له وكونه ذا مصلحة داعية إليه وكونه حسناً أيضاً - بمعنى مدح فاعله - ويستلزم أيضاً كراهة ضده العام - بمعنى تركه - وكراهة ضده الخاصّ أيضاً على القول بكون الأمر بالشيء مقتضاً للنهي عن ضده الخاصّ، وأيضاً يستلزم البغض لضده العام والخاصّ على القول المذكور، وأنَّ النهي عن كلِّ شيء إنما يقتضي - أيضاً - امتناله، ويستلزم كراهة ذلك الشيء والبغض له وكونه ذامفسدة داعية إليه، وكونه قبيحاً - بمعنى ذم فاعله - وإرادة ضده الخاصّ والعام أيضاً على القول المتقدّم، والأمر بالأول وبالثاني - أيضاً - على القول المذكور؛ فإنَّ القائلين به إنما يقولون باقتضاء النهي عن شيء الأمر بضده الخاصّ، ومن المعلوم - أيضاً - عدم قدرة المكلَّف على للبلعم بين امتنال الطلبين المتعلّقين بالضدين أو النقيضين في آن واحد، ومن البديهيات الأولى ثبوت التضاد بين الإرادة والكراءة، وبين الحبّ والبغض، وبين المصلحة والمفسدة، وبين الحسن والقبح.

فظهور من ذلك عدم قدرة المكلَّف على الجمْع بين امتنالي الأمر والنهي المتعلّقين بشيء واحد في آن واحد، أو شئين متضادين كذلك، وثبوت التضاد بين لوازمهما - أيضاً -، فحينئذ لو فرض الأمر بشيء مع تعلق النهي به حال الأمر

(١) إضافة يقتضيها السياق.

أو بأحد الضَّدِّين بعد فرض تعلُّقه بالآخر مع [الْعَادَ] زمني الأمرَين يلزم التكليف بالمحال أو المحال في كلاً الموضعين:

أما كونه محالاً فلاستلزم الأمر حال النهي أو حال الأمر بالضَّدِّ الآخر للحال، وهو اجتماع الضَّدِّين، ومستلزم الحال محال.

أما الكبرى فواضحة.

وأما الصغرى في الموضع الأول: أعني صورة تعلق الأمر بالشيء حال النهي فكذلك: ضرورة لزوم كون الشيء مراداً ومكرهاً، ومحبوباً ومحظوظاً، وحسناً وقيحاً.

وأما في الموضع الثاني: فلأنَّ إرادة الضَّدِّين كنفس الضَّدِّين، فيمتنع حصولهما في النفس في آن واحد، كما أنه يمتنع اجتماع نفس الضَّدِّين في الخارج، وأيضاً على القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص يلزم اجتماع الأمر والنفي في كلِّ من الضَّدِّين، يكون الحال في كلِّ منها كما في الموضع الأول من حيث لزوم اجتماع الإرادة والكراءة، والحبُّ والبغض، وغير ذلك في شيء واحد.

وأما كونه تكليفاً بالمحال فلعدم قدرة المكلف على الجمع بين مقتضى الأمرَين، أو الأمر والنفي، وهو الامتثال - كما عرفت - وتعلق الأمر المذكور على عصيان النهي أو الأمر المفروضين في الموضعين غير مجيد في شيء؛ إذ المفروض عدم وقوع العصيان بعد ، فالتكليف الثاني يaci على تنجزه غير مرفوع عن المكلف بوجه، فإنْ رفع كلَّ طلب إما بامتثاله، والمفروض عدمه في المقام، وإما بعصيائه فكذلك، فإنْ وقوعه فيها بعد لا يوجب سقوط التكليف قبله، بل لا يعقل، فيكون التكليف اللاحق حال بقاء ذلك التكليف تكليفاً محالاً أو بالمحال؛ لفرض تنجزه وتوجهه نحو المكلف حال ذلك التكليف؛ فإنَّ النزاع إنَّما هو في جواز الأمر حال التكليف السابق مطلقاً، لامسراً وطاً بعصيائِ التكليف السابق؛ بحيث

لما يكون وجوب قبله أصلًا؛ فإنه مما لا يعقل النزاع في إمكانه، بل في وقوع نظيره، بل مثله في الشريعة، كما يظهر للمتبوع في أبواب الفقه، فإن كفارات الحج وإغفار صوم رمضان من هذا القبيل هذا غاية ما يتخيّل مانعاً في المقام.

لكن الذي يقتضيه دقيق النظر اختصاص المنع بما إذا كان الأمران المتعلقان بالضدين أو الأمر والنبي المتعلقين بشيء واحد في مرتبة واحدة، [لا]^(١) مع اختلاف مرتبتي الأمر والنبي مع كون كليهما نفسين، وأما إذا كان الأمران المتعلقان بالضدين في مرتبتين - بأن يكون أحدهما معلقاً على عصيان الآخر سواء كانا غيرتين أو نفسين أو مختلفين أو كان أحد من الأمر والنبي غيرياً، مع اختلاف مرتبتها على الوجه المذكور، مع كون المعلق منها هو النفسي - فلا.

وتوضيح ذلك يقتضي التكلم في موضعين:

أحدهما: في تحقيق الحال في الأمر بالضدين.

وثانيهما: في تعلق الأمر والنبي بشيء واحد.

فنقول: أما الأول منها فتوضيح المقال فيه أنَّ المنوع منه الملائم للمحاذير المتقدمة إنَّها هو الأمر بالضدين على الإطلاق بأن يقول افعله وافعل ضده - على نحو الإطلاق، وأما إذا علّق أحدهما على عصيان الآخر - بأن يقول: افعله وافعل ضده إذا عزمت على ترك ذلك، ولو خالفت ذلك الضد وتركته مع تركك للأول وعصيانته أعقابك عليه أيضاً، ولست معدوراً في مخالفته على تقدير عصيانك الأول - فلا.

أما أولاً - فلما نشاهد في طريقة العقلاة من أنه لو أمر مولى عبده على هذا الوجه لم يُقدم أحد على تقببيحه، بل يجوزون منه ذلك، ويجوزون منه مؤاخذة العبد على عصيان ذلك الضد المأمور به على وجه المعلق إذا عصاه مع عصيانه

(١) وفي الأصل: إذ..

للضد الآخر الأهم، فهذا يكشف إجمالاً عن جواز ذلك عقلاً وعن أن الشبهة فيه شبهة في مقابلة البدية.

وأما ثانياً: فلأنَّ ما نجد من عقولنا مع قطع النظر عن ملاحظة طريقة العقلاه - أيضاً - أنَّ الممتنع إنا هو التكليف بالضدين في آن واحد في مرتبة واحدة، بأن يكون كلَّ منها منجزاً على كلَّ تقدير من غير تعليق أحددهما على الآخر، وأما مع تعليق أحددهما على عصيان الآخر فلم نجد منافاة ما بينها بوجه: لأنَّ حيث لوازهما، ولا من حيث مقتضاهما، وهو الامتنال.

والسر فيه: أن اللوازم لكل منها إنما يتبع ملزومها، فإن كان هو على الإطلاق فهي كذلك، أو على تقدير فعل تقدير، وكذلك الحال في مقتضاهما، ومن المعلوم أنه إذا فرض تعليق تنجز أحدهما على عصيان الآخر لامطلقاً؛ بحيث لو ترك المكلف امتثاله بفعل الآخر الأهم ليس عليه شيء وإنما يستحق المواخذة لو تركه مع ترك الآخر، فلا يلزم منه التكليف بغير المقدور أصلاً، ولا اجتماع الضدين جدأً؛ فإن لوازم الطلب التعليقي كنفسه - أيضاً - تعليقيّة؛ لأنها تابعة له لكونها ناشئة منه، ولما كان المفروض اختلاف مرتبة ملزومها مع مرتبة ملزوم اللوازم الآخر المضادة لها فلا يلزم اجتماعها مع تلك، ولما كان النبي المقدمي الناشئ من الأمر المتعلقة بالآخر - بناء على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده - مانعاً لما ينشأ منه ويلزمه، فالحال فيه - أيضاً - إنما هو الحال في ملزومه، فإذا جاز نفس الملزوم على وجه التعليق فلابد له كذلك، فلا يلزم اجتماع الأمر والنبي المنوع، وسيجيء لذلك مزيد توضيح في الموضع الثاني؛ لكونه داخلاً فيه، فانتظر.

والحاصل: أنه إن فرض ورود الأمر بالضدين على الإطلاق فيمتنع الجمع بينها بجمعيم لوازمهما ومقتضاهما، كما مرّ في تقرير وجه المتن، وأما إذا كان أحدهما

في غير مرتبة الآخر فيجوز الجمع بينها بجميع لوازمهما ومتضاهما، فكما أنَّ التعليق مصحح لها من حيث متضاهما فكذلك مصحح لها من حيث لوازمهما المضادة أيضاً فلا منافاة بين إرادة أحد الضدين والحب له وحسنه والنهي عن ضده على الإطلاق وبين إرادة الضد الآخر والحب له وحسنه على تقدير عصيان الآخر.

هذا، مع أنَّ الحب للضدين وحسنهما على الإطلاق - أيضاً - مما لا ينبغي الارتياب في جوازه، ولم نجد فيه مخالفاً - أيضاً - وإنما الخلاف في إرادتها لذلك، وقد عرفت امتناعها إلا على وجه التعليق، وأما النبي المقدمي فلا يعقل أن ينشأ منه بالنسبة إلى ذلك الضد الأهم، فلم يبق لذلك النبي موضوع حينئذٍ أصلاً. وبعبارة أخرى: إنَّ تقدير ترك الآخر المأمور في ملزمته إنما هو تقدير عدم كون ذلك الضد مانعاً؛ فإنَّ المانع إنما هو وجوده فلا يقتضي ذلك الأمر الملزم له النبي عن ذلك الضد.

فمن هنا ظهر بطلان إيراد اجتياح الأمر والنهي في كلِّ من الضدين، بل إنما هو مختص بأحدهما، وهو الغير الأهم منها، فيكون داخلاً في الموضع الثاني من اجتياح النبي الغيري المنجرٌ على الإطلاق مع الأمر التعليقي على مخالفته؛ نظراً إلى أنَّ ملزم ذلك النبي إنما هو الأمر بالأهم على وجه الإطلاق، فإذا جاز الأمر بالضد الغير الأهم على ذلك الوجه جاز الأمر بالأهم على الإطلاق، فيمكن فيه الصحة؛ لإمكان حل الأمر به على تقدير وقوعه عليه، فيكون هو مصححاً له وموجباً لانعقاده عبادة.

لایقال: إنَّ لم نقل بوقوع الحرام الغيري معصية للنبي المتعلق به، لكنَّه يقع معصية لذلك الغير، ومعه لا يعقل وقوعه عبادة.

لأنَّا نقول: إنَّ إيجاد ما يوجب ترك واجب ليس عصياناً له حقيقة، وإنما العصيان عبارة عن تركه، وهو ملازم لعلة الترك، لامصادق معها؛ حتى يلزم نفس

ال فعل معصية.

هذا خلاصة الكلام في الموضع الأول.

وأما الثاني: فخلاصة المقال فيه: أنَّ الأمر والنهي إما أن يكونا نفسين، أو غيرين، أو مختلفين؛ بأن يكون أحدهما نفسياً والآخر غيرياً، وعلى أيَّ تقدير، فإما أن يكون كلامها منجزين على الإطلاق، أو أحدهما معلقاً على عصيان الآخر.

فنقول: إنَّ إذا كان كلامها نفسين منجزين على وجه الإطلاق، فيلزم التكليف الحال؛ لاستحالة إرادة النقيضين على الإطلاق، وامتناع الحبُّ والبغض بالنسبة إلى شيء واحد في مرتبة واحدة وامتناع كونه حسناً وقبيحاً كذلك؛ لما مرَّ من استلزم الأمر لإرادة متعلقة والحبُّ له وكونه حسناً إذا كان نفسياً لا حاللة إن لم نقل باستلزم الغيري لتلك الأمور، ومن استلزم النهي لأضداد إذا كان نفسياً لا حاللة، إن لم نقل باستلزم الغيري لها، فاجتئع الأمر والنهي النفسيين المنجزين على الإطلاق مستلزم لاجتئاع تلك الأمور المضادة، فيمتنع، فيكون تكليفاً محالاً، بل قد يدعى استلزماته لاجتئاع الضدين بالنسبة إلى المصلحة والمفسدة اللازمتين لها - أيضاً - كما مرَّت الإشارة إليه في تقرير المنع.

والظاهر أنَّ ذلك فيما [إذا] اتحدت جهتاً المصلحة والمفسدة، وأما مع تعددتها - بأن يرجع كلَّ من المفسدة والمصلحة إلى إحديهما؛ بأن تكون هي موردها وموضوعها حقيقة - فلا، وما نحن فيه من القسم الأول؛ لفرض تعلق الأمر والنهي بشيء، فتكون المفسدة والمصلحة اللازمتان لها كذلك.

هذا، وأيضاً يلزم من اجتئاعهما التكليف بالحال؛ لعدم قدرة المكلَّف على الجمع بين امتثالها؛ لامتناع الجمع بين الفعل والترك في آن واحد.

واما إذا كانا نفسين: أحدهما منجزاً على الإطلاق والآخر معلقاً على عصيان ذلك المنجز على الإطلاق فيلزم اجتئاع المصلحة والمفسدة في شيء واحد

مع اتحاد الجهة لا محالة، وأيضاً ينافض البعض له وكراهته على الإطلاق.-إذا كان الطلب المنجز كذلك هو النهي-للحب وإرادته حال ذيتك البعض والكرامة ولو على وجه التعليق على عصيان النهي والغنم على ارتكاب الفعل؛ فإنَّ الحال هنا ليس كما في الضدين؛ لأنَّ اتحاد متعلق الأمور المتناقضة أو المضادة هنا، بخلاف الضدين، والتعليق المذكور بالنسبة إلى تلك المضادة إنما ينفع مع تعدد المورد لغير، وهكذا الحال في صورة العكس؛ أعني صورة كون الطلب المنجز على الإطلاق هو الأمر.

وأيضاً إيجاد الفعل في أيِّ جزء من أجزاء الوقت المضروب للأمر والنهي المتعلق عليه في الصورة الأولى عصياناً لذلك النهي، ولا يعقل إرادة العصيان والحب له والتحرير إليه باعتبار من الاعتبارات؛ لكون العصيان مبغوضاً ومكرههاً على الإطلاق بالفرض، وليس الحال هنا كما في الضدين من هذه الجهة أيضاً، فإنَّ فعل أحد الضدين - كما عرفت - لا يقع معصية للتوكيل المتعلق بالطرف الآخر.

وكذلك تركُه في أيِّ جزء من أجزاء الوقت المذكور في الصورة الثانية معصية لذلك الأمر، فلا يعقل الطلب له للشارع^(١) باعتبار من الاعتبارات؛ لعين ما مرَّ في الصورة الأولى.

وأيضاً طلب أحد طرفي النقيضين معلقاً على عصيان الطلب المتعلق بالآخر مما لا يعقل في نفسه؛ فإنَّ عصيان الطلب الآخر إنما يحصل بارتكاب ذلك الطرف المذكور، فيؤول ذلك التعليق بالآخرة إلى التعليق على حصول متعلق ذلك الطلب التعليقي، ويكون معناه طلبه معلقاً على تقدير حصوله، فيكون طلباً للحاصل، فافهم.

(١) كذا في النسخة المستنسخة، والأسلم في العبارة هكذا: فلا يعقل طلب الشارع له..

وأما إذا كانا مختلفين فيتصور منها أربع صور:
 إحداها: أن يكون الأمر نفسياً والنهي غيرياً مع كون المنجز على الإطلاق
 منها هو الأمر، ويكون النهي معلقاً على عصيانه.
 وثانيتها: الصورة بحالها إلا أن المنجز على الإطلاق إنما هو النهي.
 وثالثتها: أن يكون النهي نفسياً والأمر غيرياً مع كون المنجز على
 الإطلاق هو النهي.

ورابعتها: الصورة الثالثة بحالها إلا أن المنجز على الإطلاق هو الأمر.
 لاشبهة في عدم المانع من اجتماعهما من جهة محدود لزوم اجتماع الضدين
 بالنظر إلى المصلحة والمفسدة والحب والبغض والحسن والقبح في جميع تلك الصور
 مطلقاً، ولا من جهة محدود لزوم التكليف بالمحال أيضاً في جميعها إذا كان أحدهما
 مرتبأ على الآخر:

أما الأول: فلأن الطلب الغري لا يلزم وجود مصلحة في متعلقه، ولا
 الحب له نفسه، ولا كونه حسناً كذلك إذا كان أمراً، ولا أضداد تلك الأمور إذا
 كان نهياً فلا يلزم المحدود الأول؛ لفرض كون أحد الطلبين في جميع الصور
 غيرياً.

واما الثاني: فلأنه وإن كان يلزم على تقدير كون كلا الطلبين منجزين
 على الإطلاق كما لا يخفى، إلا أنه مرتفع على تقدير تعلق أحدهما على عصيان
 الآخر وترتبيه عليه، والطلب الغري أيضاً وإن كان ملازماً لإرادة متعلقه إذا كان
 أمراً ولكراهته إذا كان نهياً، لكن الإرادة في كل طلب لما كانت تابعة لذلك الطلب
 فإذا فرض كون ذلك الطلب تعليقياً فتكون هي أيضاً كذلك، فإذا جاز الجمع
 بين نفس الطلبين على التعليق جاز الجمع بين تابعيهما من الإرادة والكراهة على
 هذا الوجه - أيضاً - لاختلاف مرتبتهما، فلا يكون الجمع بينها كذلك اجتماعاً

للضدين حتى يكون ملزوماً لها^(١) - وما الطلبان - تكليفاً محالاً؛ لاستلزمها للمحال.

وإن أبى إلأ عن تسمية هذا أيضاً باجتاع الضدين فنطالبك بدليل بطلاه وامتناعه، وأنى ذلك؟ بل المنصف المتأمل المراجع لوجданه يجد من نفسه جوازه، بل وقوعه أيضاً.

نعم الطلب الغيري على وجه التعليق المذكور غير معقول في نفسه - سواء كان مزاحاً لذلك النفسي [أو] مرجحاً^(٢) بالنسبة إليه على تقدير سببية إيجاد الفعل المتعلق للنبي النفسي - فإنه لا يتحقق عصيانه إلأ بذلك، فيؤول هذا إلى طلب الشيء على تقدير وجوده، وهو طلب للحاصل، وإذا كان شيئاً فمعنى تعليقه على عصيان الأمر النفسي: إنما هو طلب ترك الفعل المأمور به بالأمر النفسي مقدمة لترك حرام نفسي كان مزاحاً لذلك المأمور به على تقدير تركه؛ فإنه لا يتحقق عصيانه إلأ به، فيكون هذا - أيضاً - طلباً للحاصل.

فعلى هذا فينحصر الجائز من الطلب التعليقي في النفسي - أمراً كان أو شيئاً - مع كون المتعلق عليه هو عصيان الغيري بالصورة الصحيحة الحاصلة من انضمام الصور الأربع المتقدمة إلى كون الطلبين في كل منها على الإطلاق وإلى كون أحدهما في كل منها معلقاً [وهي]^(٣) اثنتان: إحداهما: أن يكون الأمر نفسيّاً والنبي غيرياً مع تعليق الأمر على مخالفته النهي.

وثانيتها: أن يكون النبي نفسيّاً والأمر غيرياً مع تعليق النبي على مخالفته

(١) في النسخة المستنسخة: (ملزوماتها...). وما أثبتناه هو الصحيح.

(٢) في النسخة المستنسخة: (ومرجحاً...). والصحيح ما أثبتناه.

(٣) إضافة يقتضيها السياق.

..... تقريرات المرزا الشهرازي / ج ٢ ذلك الأمر، ولا محدود في شيء منها من المحاذير المتقدمة ولا من غيرها مما يتصور مانعاً من الاجتماع.

والذى مر - في الأمر والنبي النفسيين - من أن تعليق أحدهما على عصيان الآخر آتى إلى طلب الماصل غير جار في هاتين الصورتين؛ فإن معنى تعليق الطلب النفسي على عصيان الغير إثنا هو تعليقه على عصيان ذلك الغير الذي هو واجب نفسي أو حرام كذلك؛ فإن عصيان الطلب الغيرى إثنا هو حقيقته مخالفة ذلك الغير، فعلى هذا يغاير ذلك الطلب النفسي المعلق لمورد ما علىه هو على عصيانه، فلا يتحدد تقدير عصيانه مع تقدير حصول متعلق ذلك المعلم.

فمن هنا ظهر وجه اختصاص النهي الغيرى بالتوجيه؛ لعدم اقتضائه للفساد.

ثم إن تصوير مورد هاتين الصورتين بأن يفرض واجب حرام نفسيان مزاحمان مع عدم قدرة المكلَّف على الجمع بين امثاليهما، ويدور أمره بين فعل الواجب أو ترك الحرام مع فرض أحدهما أهَمَ من الآخر حينئذ، فينشأ من ذلك الأهمَ طلب غيرى إلى فعل الآخر إن كان ذلك الأهمَ هو الحرام، أو إلى ترك الآخر إن كان هو الواجب، والمنجز على الإطلاق في الموردين هو التكليف بالأهمَ، وأما غيره فتوجيهه اجتماعه مع إثنا هو بالتعليق المتقدم ذكره بأن يكون حاصل المراد منه أنه لو عصى الأهمَ ليس معذوراً في عصيان غيره، بل يلزمه على تقدير عصيان الأهمَ الإتيان بغيره ولا يجوز الإخلال به - أيضاً - وهذا الطلبان متوجهان على هذا التحو نحو المكلَّف في آن واحد، ولا مانع منه كما عرفت.

نعم قد يتأنَّ فيهما الإشكال من جهة تعليق الأمر بغير الأهمَ على العصيان المتأخر عنه مع فرض وجوده قبله، لكنَّا قد بينا في مطابوي مسألة مقدمة الواجب جواز التعليق على الشرط المتأخر، فراجع؛ إذ لا مجال لنا الآن لإعادة ما ذكرنا ثمة.

ثم إنَّه يظهر الحال في الأمر والنبي الغيرين بملاحظة ما حققنا في الصور

المقدمة، فلانطيل الكلام بالتعرض له مع عدم الحاجة إليه بوجه، وتصویر اجتماعها بأن يفرض كون فعل مقدمة لواجب وعلة لارتكاب حرام. لكن لا يخفى عدم إمكان اجتماعها - أيضاً - كالنفسين فإن ذينك الواجب والحرام إن كانوا متساوين عند التزاحم - بأن لا يكون امتثال أحدهما أهم من الآخر - يكون الحكم التعليقي المنجز، فإن اختار امتثال الواجب يكون^(٤) ذلك الفعل مقدمة له لغير، أو امتثال الحرام يكون^(٤) تركه مقدمة له لغير، وليس في حقّه الآن كلا الطلين حتى يتضمنا وجوبه وتحريمه معاً مقدمة، بل أحدهما مع تفويض التعيين إلى المكلّف؛ بمعنى أنّ آيتها عينه واختاره كان حكماً فعلياً له، فيتعين في حقّه، وإن كان أحدهما أهم من الآخر فلا يعقلبقاء غير الأهم حينئذ إلا على وجه التعليق، وقد عرفت أنه لا يصلح لأن ينشأ منه طلب غيري إلى ما يتوقف عليه؛ لرجوعه إلى طلب الشيء على تقدير حصوله، فاقفهم، والله أعلم.

زيادة متعلقة بمقام الفرق بين مسألة دلالة النبي على الفساد ومسألة بناء المطلق على المقيد: وهي أنه قد مر - في مطاوي كلماتنا المقدمة في وجه الفرق - تسلیم أنّ قوله: - اعتق رقبة، ولا تعنق رقبة كافرة - من أفراد محل النزاع في مسألة دلالة النبي على الفساد، فيسأل حينئذ: ما الفرق بين قوله: - صل ولا تصل في المكان المغصوب - حيث إنّهم حكموا بصحة الصلاة حال الغفلة عن الفضيّة، أو نسيانها، أو الجهل بها جهلاً يعذر فيه المكلّف، وبفساد عتق الكافرة في جميع الأحوال مع أنها من باب واحد.

لكنه مدفوع: بأنّ كون كل منها مثلاً لتلك المسألة إنّها هو بالنظر إلى ظاهر الخطاب من كون النبي متعلقاً ببعض أفراد الطبيعة المأمور بها، وكل منها

على تقدير بقائه على ظاهره - بمعنى كون المراد منه ذلك - مساوٍ في جميع الأحكام للأخر على تقدير بقائه على ظاهره، فقوله: - صلّ ولا تصلّ في المكان المقصوب - إن كان المراد ظاهره من تعلق النبي بالصلة الواقعة في المكان المقصوب التي هي فرد من أفراد مطلق الصلة المأمور بها فيمتنع فيه الصحة كامتناعها في المثال الآخر إن كان الحال فيه هكذا.

لكنهم حكموا بالصحة فيه لقيام الإجماع فيه عليهما، فبقرينة ذلك الإجماع يستكشف عن أنَّ متعلق النبي إنما هو عنوان الغصب المتصدِّع بعض أفراد الصلة، لا الفرد من الصلة الواقعة في المكان المقصوب، فحيينذ يدخل في مسألة اجتماع الأمر والنبي، وقد عرفت فيها ثبوت الصحة حال النسيان والغفلة والجهل الذي لا يعذر فيه، فالفارق بين المثالين إنما هو ذلك الإجماع، فإنه لما منع في المثال المذكور أخرجه عن ظاهره إلى مسألة اجتماع الأمر والنبي، بخلاف قوله: - اعتقد ولا تعتق رقبة كافرة - لعدم قيام دليل عليه فيه على الصحة، فيستكشف منه ذلك ويخرجه عن ظاهره، والله أعلم بحقائق الأمور.

زيادات متعلقة بمسألة اجتماع الأمر والنبي^(١):

أولاًها: أنه قد يسأل: أنه ما الفرق بين التخصيص في تلك المسألة - بناء على امتناع الاجتماع - وبينه في التخصيصات اللغوية والتقييدات كذلك فيما إذا كان هناك دليلان عامتان أو مطلقات يكون النسبة بينها هي العموم من وجه - كقوله: أكرم العلماء ولاتكرم الفساق - حيث إنه إذا بنى على إخراج مورد التعارض عن موضوع الأمر فيها - وتخصيص الأمر أو تقييده بغيره - لا يقع ذلك المورد امتثالاً بوجه وفي حال؟

هذا بخلاف التخصيص في تلك المسألة: حيث إنه مع التخصيص فيها

أيضاً يقع المورد المستثنى امتنالاً في بعض الأحوال، كما في صورة الغفلة عن النبي أو نسيانه أو الجهل به جهلاً يضر فيه، كما ثبت ذلك في مثل الصلة في المكان المغصوب؛ حيث إنهم حكموا بصحتها في الأحوال المذكورة - كما مررت الإشارة إليه في ثمرات تلك المسألة - ولم يحكموا بها في شيء من المثالين المذكورين، فإن كان المانع من الصحة فيما هو وجود النبي الواقعي الثاني في تلك الأحوال، فهو بعينه موجود في الصلة في المكان المغصوب في الأحوال المذكورة، وإن كان هوفعلية النبي فمن المعلوم انتفاوه في الكل في تلك الأحوال. وكيف كان، فلا يُرى بين الأمثلة الثلاثة فرقاً أصلياً، فلم يبق وجه لاختلاف حكم بعضها مع بعض.

هذا، مع أنَّ هنا إشكالاً آخر؛ وهو أنَّ الثاني من المثالين من أفراد محل النزاع في تلك المسألة: لكون متعلقـي الأمر والنـهي فيه طبـيعـتين بينـهما عمـومـ من وجـهـ، كما في قوله: (صلـ، ولا تـفصـ) مع أنـهم لم يختلفـوا في ثـبوـتـ التـنـافـيـ بينـ الأمـرـ والنـهيـ في ذلك المـثالـ، بل انتـفـوا علىـ التـنـافـيـ بينـهاـ منـ غيرـ بـنـاهـمـ التـنـافـيـ علىـ اـمـتـنـاعـ اـجـتـمـاعـ الـأـمـرـ وـالـنـهـيـ، واـخـتـلـفـواـ فيـ ثـبوـتـ التـنـافـيـ فيـ مـثـلـ (صلـ، ولا تـفصـ)، وـبـنـوـهـ عـلـىـ تـلـكـ المـسـأـلـةـ.

هـذاـ بـجـمـلـ تـقـرـيرـ الإـشـكـالـينـ.

والجواب عن الأول منها: أنه فرق واضح بين قوله (أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق) وبين قوله (صلـ ولا تـفصـ)؛ حيث إنَّ الأمر والنـهيـ في الأول، وارـدانـ عـلـىـ خـصـوصـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ الـأـفـرـادـ، لـكـونـ مـتـعـلـقـهـاـ مـنـ الـعـمـومـاتـ الـاسـتـغـرـاقـيـةـ، وـالـفـرـدـ الـذـيـ هوـ مـوـرـدـ الـاجـتـمـاعـ للـعـامـيـنـ وـرـدـ^(١)ـ النـهـيـ عـنـهـ ذـاتـهـ مـنـ غـيرـ اـعـتـباـرـ جـهـةـ فـيهـ أـصـلـ؛ بـعـنـىـ أـنـ النـهـيـ عـنـهـ إـنـاـ هوـ قـامـ

(١) في الأصل: ورد.

هذه الحَّصَّة، فتكون هذه الحَّصَّة - قامها - مبغوضة ذاتاً، ومع ذلك لا يعقل كونها ذات^(١) مصلحة - أيضاً -، كما أنه لا يعقل ورود الأمر بها، فيكون النبي عنها مانعاً عن الأمر وعن الجهة المقتضية له، فلم يبق لها جهة موجبة لانعقاده عبادة في شيء من الأحوال حتى في الأحوال المتقدمة.

هذا بخلاف الصلاة في المكان المغصوب؛ حيث إنَّ متعلق الأمر والنبي إنما هما العنوانان الصادقان عليها، لأنفسها، فالنبي وارد على الجهة الموجودة فيها وهي جهة الفضيحة، ولا زمها مبغوضة تلك الجهة وحدها، وأما مبغوضة جهة أخرى موجودة معها في تلك الصلاة فلا.

نعم النبي عنها مانع عن اقتضاء الجهة المذكورة في ورود الأمر بناء على امتناع الاجتياز، فيمكن حينئذ وجود الجهة المقتضية للأمر في تلك الصلاة مع ارتفاع الأمر بنفسه، ف تكون هي المصححة له والموجبة لانعقادها عبادة في الأحوال المذكورة، فظهر الفرق بين المثالين.

لا يقال: إنَّ مقتضى ذلك صحة تلك الصلاة في جميع الأحوال، حتى في حال الالتفات والعلم بالحرمة: لفرض وجود تلك الجهة فيها مطلقاً، وفرض كفاية الجهة في انعقاد الفعل عبادة كذلك.

لأنَّا نقول: إنَّ تلك الجهة، وإن كانت موجودة فيها في جميع [الأحوال]^(٢)، لكن ليست موجبة لانعقاد الفعل عبادة مطلقاً، بل إذا لم يكن هناك مانع آخر، كوقوع الفعل عصياناً حيث إنه لا يجتمع مع وقوعه عبادة، ومن العلوم وجوده حال العلم والالتفات، فعدم انعقاد الصلاة المذكورة عبادة حينئذ لوجود ذلك، لا لعدم المقتضي له.

(١) في الأصل: ذا.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

وأما الفرق بين قوله: (أكرم العلماء ولا تكرم الفساق)^(١) وبين قوله (صلّ ولا تغصب) فبأنَّ العرف يفهمون من الأول ورود الأمر والنبي على أفراد الطبيعتين وأشخاصهما، وأنَّ الطبيعتين فيه أحدهما^(٢) على وجه كونها عنوانين ومراتين لمعتقدات الأمر والنبي، فيكون الحال فيه ما تقدّم في قوله: (أكرم العلماء ولا تكرم الفساق)، فيتضح الفرق بينها حينئذ.

فإن قلت: ما الفارق بينها في نظر أهل العرف؛ حيث إنهم يفهمون ذلك في الأول دون الثاني؟

قلنا: أولاً - ليس علينا تعين الفارق، بل يكفينا إحراز أنهم يفهمون ذلك في أحدهما دون الآخر.

وثانياً - يبدو^(٣) الفرق بينها: أنَّ مساق الأول من قوله: (أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق) من حيث اتحاد متعلقى الأمر والنبي فيه، وهي طبيعة الإكرام، وإنما الاختلاف بين المتعلقين باعتبار ما أضيفا إليه، ونسبة العموم من وجهة بينها إنما هي بهذا الاعتبار، لا بالنظر إلى ذاتيهما، كما هو الحال في قوله: (أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق) أيضاً.

هذا، بخلاف قوله: (صلّ، ولا تغصب) لاختلاف متعلقيهما فيه بالذات؛ ضرورة كون كلَّ واحد من الصلاة والغصب طبيعة مغايرة للآخر، ومتعلقاهما فيه عنوانان متغيران غير مندرجين تحت عنوان واحد، ومتعلقاهما في الأول مندرجان تحت عنوان واحد.

وأما الجواب عن ثاني الإشكالين المتقدّمين، فقد اتّضح بما ذكرنا الآن

(١) في النسخة المستنسخة: .. ولا تكرم الفاسق.

(٢) كذلك في النسخة المستنسخة، ومحتمل: أجريتها..

(٣) في النسخة المستنسخة: يبدأ..

من الفرق بين المثالين من حيث كون متعلقـي الأمر والنـهي في قوله: (أـكرم العـلـماء ولا تـكرـم الـفـاسـقـ) ^(١) [تحـت] عنـوان واحـد ^(٢) ، ولـكون الـأـمـرـ والنـهـيـ فـيـ وـارـدـيـنـ عـلـىـ طـبـيـعـةـ وـاحـدـةـ.

هـذـاـ بـخـلـافـ قـوـلـهـ: (صـلـ،ـ وـلـاـ تـغـصـبـ)،ـ فـتـوـهـمـ دـخـولـ الـأـوـلـ فـيـ حـلـ النـزـاعـ فـيـ مـسـأـلـةـ اـجـتـمـاعـ الـأـمـرـ وـالـنـهـيـ غـلـطـ وـاشـتـبـاهـ،ـ بـلـ هـوـ دـاـخـلـ فـيـ حـلـ النـزـاعـ فـيـ مـسـأـلـةـ دـلـالـةـ النـهـيـ عـلـىـ الـفـسـادـ،ـ وـتـسـلـيمـ التـنـافـيـ بـيـنـ الـأـمـرـ وـالـنـهـيـ فـيـ الـأـوـلـ إـنـاـ هـوـ مـنـ جـهـةـ مـتـعـلـقـيـ الـأـمـرـ وـالـنـهـيـ،ـ وـهـوـ مـاـ يـعـرـفـ القـائـلـ بـجـواـزـ الـاجـتـمـاعـ فـيـ تـلـكـ مـسـأـلـةـ بـامـتـسـاعـهـ فـيـهـ،ـ فـتـوـهـمـ -ـ أـنـهـ كـانـ يـنـبـغـيـ بـنـاءـ التـنـافـيـ فـيـهـ عـلـىـ الـقـوـلـ بـالـامـتـنـاعـ فـيـ تـلـكـ الـمـسـأـلـةـ -ـ بـمـكـانـ الـفـسـادـ؛ـ لـخـروـجـهـ عـنـ مـوـرـدـ الـخـلـافـ فـيـهـ،ـ فـاقـهـمـ.

وـالـهـ أـعـلـمـ،ـ وـالـحـمـدـ لـهـ رـبـ الـعـالـمـينـ،ـ وـصـلـىـ اللـهـ عـلـىـ مـحـمـدـ وـآلـهـ الطـاهـرـيـنـ.

(١) فـيـ النـسـخـةـ الـمـسـتـسـخـةـ:ـ أـكـرمـ الـعـالـمـ وـلـاـ تـكـرمـ الـفـاسـقـ.

(٢) فـيـ النـسـخـةـ الـمـسـتـسـخـةـ:ـ مـنـ عـنـوانـ وـاحـدـ..

بسم الله الرحمن الرحيم القول في المفاهيم

و قبل الخوض فيها ينبغي التعرّض [لتعرّيف] المنطوق^(١) والمفهوم على نحو الإجمال:

فأعلم أنّهم قد عرّفوا الأول: بأنّه ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق، والثاني بما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق.

والمراد بالوصول إنّها هو الحكم، والظاهر أنّ قوله: (في محل النطق) ظرف لغو^(٢) متعلق بـ (دلّ)، وأنّ المراد بالنطق إنّها هو النطق باللفظ أي التلفظ به، فالمراد أنّ المنطوق هو المفهوم من اللفظ بحسب التلفظ به، والمفهوم هو المفهوم منه في غيره^(٣) بحسب التلفظ، فمتطوّق قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) ما يعبر عنه في الفارسية بقولنا: (اگر آمد زید تو را گرامی بدار او را)، ومفهومه ما يعبر عنه فيها بقولنا: (اگر نیامد تو را زید بر تو نیست گرامی داشتن او)؛ حيث إنّ الأول هو المفهوم التحت اللفظي للكلام دون الثاني.

لا حال^(٤) من الضمير العائد إلى الموصول كما استظهره بعض، ولا من

(١) في النسخة المستنسخة: (التعرّض الذي المنطوق...). والصحيح ما أثبتناه.

(٢) الظرف اللغوي هو ما كان العامل فيه مذكوراً نحو: زيد حصل في الدار، التعرّيفات للشريف المرجاني.

(٣) أي من اللفظ في غير محل النطق.

(٤) أي لا أنّ قوله: (في محل النطق) حال من الضمير...، فقوله: (لا حال من الضمير...) معطوف على قوله السابق: « قوله: (في محل النطق) ظرف لغو متعلق بـ (دلّ)...».

اللفظ كما حمله عليه بعض آخر؛ لاحتياج كل منها [إلى]^(١) ارتكاب أمر مخالف للأصل لا يصار إليه إلا بشاهد قوي؛ إذ لا بد في كل منها من إضمار متعلق من أفعال العموم للطرف المذكور، كما لا يخفى، بل يلزم على الأول [من] هذين التزام آخر مخالف للأصل، وهو الاستخدام^(٢)؛ لما عرفت أن المراد بالموصول إنما هو الحكم، ومن المعلوم أن الذي في محل النطق باللفظ إنما هو الدلالة، لا المدلول الذي هو الحكم، فلابد من حل الضمير الراهن للحال العائد إلى الموصول على الدلالة على الحكم لانفسه، وهل هذا إلا الاستخدام؟!

ثم إن مقتضى ما استظهرنا ثبوت الفرق بين المنطوق والمفهوم يكون الأول عبارة عن حكم مذكور، والثاني عبارة عن حكم غير مذكور، بل على كل من الاحتمالين الآخرين أيضاً كذلك، فإن الفرق المذكور مبني على حل الضمير المجرور على الحكم.

وقد يفرق بينهما: بأن الأول عبارة عما يكون حكماً من أحكام موضوع مذكور أو حالاً من أحواله، والثاني عبارة عما يكون حكماً من أحكام موضوع غير مذكور، أو حالاً من أحواله، فمبني الفرق على هذا على كون الموضوع مذكوراً وعدمه، وعليه لا بد من الاستخدام في الضمير المجرور بحمله على الموضوع كما لا يخفى.

(١) في الأصل: في .

(٢) الاستخدام هو أن يذكر لفظ له معنian، فيراد به أحدهما ثم يراد بالضمير الراجع إلى ذلك اللفظ معناه الآخر، وذلك كقوله:

إذا نزل السماء بأرض قوم
رعيناه وإن كانوا غضابا
أراد بالسماء الغيث، وبضمير (رعيناه) الراجع إلى (السماء) أراد النبت، والسماء يطلق
عليها.

وله شق آخر غيرحتاج إليه في المقام راجحه في مظنه، ومنها التعريفات للشريف، البرجاني: ٩.

ثم إنَّه لا خفاء في عدم اطْرَاد حَدَّ المفهوم وعدم انعكاس حَدَّ المنطق - أيضاً - لخروج المناطِق الغير الصريحة بأسِرها عن الثاني، ودخولها كذلك في الأولى؛ حيث إنَّها من المداليل الالتزامية^(١) التي تفهم من اللُّفْظ، وينتقل منه إليها في غير محل النطق.

والفرق المذكور لا يجيدي في إصلاحها، كما لا يخفى على المتأنِّل؛ إذ عليه - أيضاً - بخرج دلالة الإشارة التي هي من أقسام المنطق الغير الصريح عن حَدَّ المنطق، وتدخل في حَدَّ المفهوم؛ لعدم كون الموضوع فيها مذكوراً أصلًا، بل وعليه ينتقض حَدَّ المنطق طرداً - أيضاً - بمفهوم الموافقة؛ لكون الموضوع فيها مذكوراً.

ولو فرق بينها بأنَّ المفهوم ما كان مخالفًا للمنطق نفياً وإثباتاً فهو تحكم بحث؛ إذ المفهوم بالطريق الأولى الذي يعبر عنه بمفهوم الموافقة من المفاهيم جدًا من غير شبهة تعرِّيه، مع أنه موافق للمنطق نفياً وإثباتاً.

وكيف كان بإمكان الكلام بالنقض والإبرام في تصحيح الحدود خالية عن الطائل جدًا بعد عدم ترتيب فائدة مهمَّة عليها، مع أنَّ الأهمَّ يشغلنا عنه، فالحربي بذل المجهد في طلب الأهمَّ مستعيناً بالله العظيم الأعظم والنبي الأكرم والله وأوصيائِه أئمَّة الأمم صلواته عليه وعليهم إلى يوم يعود ما في اللوح المحفوظ بما حفظه من القلم.

فاعلم أنَّ المراد بالحجَّة المتنازع فيها في باب المفاهيم؛ إنَّها هو ثبوت أصل المفهوم، وهو الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء، لا اعتباره وصحَّة الاعتقاد عليه بعد الفراغ عن أصله.

(١) وقد ظهر مما ذكرنا: أنَّ المفهوم والمنطق وصفان للمدلول، لا الدلالة كما توهَّه بعضهم منه.

وظاهر قوله: - أنَّ مفهوم الشرط أو الوصف مثلاً حجَّة، أو لا - يعطي الثاني، وينطبق عليه، لكنَّه ليس بمقصود قطعاً.

وربما يتوهَّم من ظاهر القول المذكور: أنَّ النزاع إنَّما هو في اعتبار ذلك المقدار من إشعار اللفظ بالانتفاء عند الانتفاء في مقام تعليق الحكم على شرط أو وصف أو غيرها، وقد ظهر اندفاعه.

والمراد بالمفهوم - كما أشرنا إليه - إنَّما هو دلالة اللفظ على الانتفاء عند انتفاء المعلَّق عليه - من الشرط أو الوصف أو غيرها - لا مجرَّد انتفاء الحكم عند انتفاء ما علق عليه، فإنه لا يقبل لوقوع النزاع فيه جدَّاً؛ ضرورة عدم شمول الحكم المعلَّق على شيءٍ - ولو كان هو الموضوع المعبَّر عنه باللقب - لغير مورد المعلَّق عليه، بل لا بدَّ من ثبوته لغير مورده من دليل آخر غير ذلك الخطاب.

ثمَّ النزاع في باب المفاهيم إنَّما هو في مصاديق ما اختلف في حجَّة مفهومه لا في حجَّة مادَّته: لعدم الخلاف من أحد في دلالة مادة الشرط والوصف والغاية واللقب والحصر على انتفاء الحكم عن موارد انتفائه؛ لعدم الخلاف في ظهور قولنا: الشرط في وجوب إكرام زيد مجتبه، أو أنَّ غاية إكرامه اليوم الفلاني، أو أكرم زيد الموصوف بالعلم، أو اللقب الفلاني، أو إكرامي منحصر في زيد.

وأيضاً النزاع فيها إنَّما هو مع قطع النظر عن القرائن اللاحقة لبعض الموارد الخاصة، كما في الأوقاف والوصايا والأقارب وأمثالها؛ حيث إنَّ الظاهر من حال الواقع والمُوصي والمُقرَّ إذا علق الحكم على شيءٍ من شرط أو وصف أو غيرها إرادةً انتفائه عند انتفاء المعلَّق عليه، والمنكرون لمفهوم الشرط أو الوصف مسلِّمون له ومعرفون به في أمثال تلك الموارد، ولذا صرَّح العلامة^(١) - قدس سره - على ما حُكِي عنه بأنَّ الكلَّ متفقون على ثبوت المفهوم لقوله - عليه السلام:-

(١) المختلف: ٤ / كتاب الطهارة / المسألة الثانية من الفصل الثاني، وكذا نسبه إليه في المدارك: ٥.

«إذا بلغ الماء قدر كُر لم ينجزه شيء»^(١)، فإنَّ مراده إنما هو الإجاع على ثبوته في الحديث المذكور للقرينة، وإليه ينظر استثناء الشهيد^(٢) - قدس سره - الوصايا والأوقاف ونحوها عن محل النزاع في باب المفاهيم^(٣).

ومن هنا يظهر دفع ما أورده البهائي^(٤) - قدس سره - على القوم من المنافة بين اتفاقهم على حمل المطلق على المقيد وبين اختلافهم في حجية مفهوم الوصف، بل ذهب الأكثر إلى منها.

وتوضيح الدفع: أنَّ استظهار انتفاء الحكم هناك عن غير مورد القيد إنما هو ل وكان القرينة اللاحقة لخصوص المقام، وهي فهم اتحاد الحكمين، لا من نفس [القيد]^(٥) حتى يلزم التنافي المذكور.

والذي يقتضيه النظر في دفعه: أنَّ حمل المطلق على المقيد خارج عن دلالة القيد على انتفاء الحكم عند اتفاقاته التي هي المتنازع فيها في باب المفاهيم؛ إذ غایته أنَّ استظهار حكم المطلق متعدد مع حكم المقيد، وليس حكماً آخر وراءه.

وأما استظهار انتفاء سنب ذلك الحكم ولو بخطاب آخر خاصٌّ بغير مورد

(١) الكافي: ٢ / كتاب الطهارة / باب الماء الذي لا ينجزه شيء / ج: ١ و ٢، وفيه اختلاف يسير.

(٢) وهو الشهيد الثاني في تمهيد القواعد، القاعدة الخامسة والعشرون، حيث قال: (ولا إشكال في دلالتها - أي الشرط والصفة على نفي الحكم عند اتفاقاتها) في مثل الوقف والوصايا والندور..الخ).

(٣) قال المحقق التقي - قدس سره - في هدایته: (من التأمل فيما قررنا يظهر أنَّ ما ذكره الشهيد الثاني في التمهيد حاكيٌ للمعنى البعض من تخصيص محل النزاع بما عدا مثل الأوقاف والوصايا والندور والأبيان.. غير متوجه؛ إذ ليس ذلك من حجية المفهوم في شيء..الخ). الهدایة: ٢٨١.

(٤) زبدة الأصول: ٤. ١٠٤.

(٥) إضافة يقتضيها السياق.

القيد الذي هو معنى المفهوم المتنازع فيه؛ بحيث لو ورد دليل خاص على ثبوته في غير مورد القيد لوقع التعارض بينه وبين ذلك الدليل، فلم يبق وقع الإبراد أصلًا.

وأيضاً النزاع فيها إنما هو فيما إذا كان القيد - وهو الشرط أو الوصف أو غيرها - قيداً للحكم، لا الموضوع، كما ينادي به تحريرهم للخلاف فيها، بأن تعلق الحكم على شرط أو وصف - مثلاً - يدلّ على انتفاءه عند انتفاء ذلك الشرط أو الوصف أولاً؟

هذا، مع أنه لا يعقل النزاع في دلالة كلّ واحد من تلك القيود على تقدير كونه قيداً للموضوع وجاء منه على انتفاء ذلك الحكم عند انتفاءه عقلاً، فالنزاع في قولهم: (صم إلى الليل) - مثلاً - في ثبوت المفهوم له وعدمه إنما هو على تقدير تعلق الطلب بالصوم المطلق، وكون الغاية غاية للطلب، لاله، فإنّ انتفاء عن الصوم المقيد بكونه إلى الليل بعد ارتفاع قيده - وهي الغاية المذكورة - الموجب لارتفاع الموضوع مما لا يعقل المırية فيه من ذي مسكة؛ إذ لا يعقل طلب الصوم المقيد بكونه في النهار إلى أول الليل.

وكيف كان، فهذا ليس من المفهوم المتنازع فيه في شيء أصلًا؛ إذ النزاع إنما هو في دلالة اللفظ على انتفاء الحكم عن مورد فقد القيد مع صلاحيته بذاته لانتفاء بذلك الحكم؛ بحيث يكون انتفاء عنه لانتفاء علته، لا لانتفاء نفس ذلك المورد.

فإذا عرفت ذلك فهاهنا مقامات:

الأول: في مفهوم الشرط:

وقد اختلف عبارة لهم في تحرير الخلاف فيه:

فمنهم: من حرّره بأنَّ الأمر المقيد بشرط هل ينتفي بانتفاء ذلك الشرط؟

ومنهم: من حرّره بأنَّ الحكم المقيد بشرط هل ينتفي بانتفاءه؟

ومنهم: من حرّره بأنّ التعليق [على] الشرط^(١) هل يقتضي الانتفاء عند انتفائه؟

ومنهم: من حرّره بأن التقييد^(٢) بالشرط هل يقتضي الانتفاء عند انتفائه؟ لكن المراد من الكلّ واحد، وهو أنّ تعليق الحكم مطلقاً - أمراً كان أو نهياً أو غيرها - على شرط هل يقتضي انتفاء عند انتفائه ذلك الشرط، أولاً؛ وذلك لأنّ تخصيص الأمر بالذكر في الأول إنما هو من باب المثال، لا من جهة تخصيص النزاع به، والنكتة في تمثيله به أنّ الذي قرّره هكذا إنما أورد البحث عن مفهوم الشرط في باب الأوامر.

لایتوفهم: أنّ غاية ما ذكرت إرجاع الأول إلى الثاني، لكنه مع ذلك لا يوافق الآخرين، كعدم مطابقة الثاني لها أيضاً؛ فإنّ صريح الآخرين أنّ النزاع إنما هو في اقتضاء التعليق [على] الشرط^(٣) للانتفاء عند انتفائه وعدهمه، وظاهر الأوّلين أنّ النزاع إنما هو في مجرد إثبات انتفاء الحكم عن غير مورد الشرط، ولو لدليل آخر غير اقتضاء التعليق له.

لاندفاعة: بأنّ الظاهر من الأوّلين - أيضاً - إنما هو إثبات الانتفاء عند انتفاء الشرط بالنظر إلى التقييد بالشرط، - كما لا يخفى على المتأمل - لا مطلقاً. هذا مضافاً إلى أنّ النزاع في باب المفاهيم - كما مرّت الإشارة إليه - في إثبات دلالة اللفظ على الانتفاء عند الانتفاء؛ إذ المراد بالمفهوم المتنازع فيه في الباب، إنما هو هذا، لغير، فبملاحظة ذلك لاجمال لتوهّم خلاف المقصود من الأوّلين: ضرورة أنها تقريران للنزاع المعهود بينهم، لا لنزاع آخر.

(١) في النسخة المستنسخة: التعليق بالشرط..

(٢) في النسخة المستنسخة: التقييد..

(٣) في النسخة المستنسخة: التعليق بالشرط..

ثم إنَّ الظاهر من إسناد الاقتضاء إلى التعليق والتقييد أنَّ المراد به الاستلزام عقلاً، فمقتضاه كون المسألة عقلية، لكن بمحاجة ما تقدم من العلم بأنَّ النزاع في المقام إنما هو في إثبات الدلالات للفوز على الانتفاء يُعلم أنَّ المراد [به] أنَّ أدوات الشرط هل هي تدلُّ على تعليق التالي على المقدم على وجه يلزم الانتفاء عند الانتفاء، فتكون دالة عليه بالاستلزام البين، أو لا؟ وكان الألائق بمقصودهم تحرير الخلاف بهذه العبارة.

والمراد بالشرط هنا إنما هو الشرط التحوي المعتبر[عنه] في اصطلاح أهل الميزان بالمقدم، وهو الجملة التالية لكلمة (إن) وأخواتها من أدوات الشرط، لا ما هو المصطلح عليه عند أهل العقول وعند الأصوليين - أيضًا - وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود؛ ضرورة أنَّ التعليق عليه ملازم عقلاً للانتفاء عند الانتفاء، فلا يعقل كونه محلاً للنزاع بعد الفراغ عن كون الشرط هكذا؛ لرجوعه إلى التناقض، ولا الشرط اللغوي - أيضًا - لعدم ارتباطه بالمقام بوجه، كما لا يخفى، ولا الذي يمعنى السبب حيث إنَّه قد يطلق عليه؛ ضرورة أنَّ مجرد التعليق على سبب لا يستلزم انتفاء المسبب عند انتفائه؛ لجواز قيام سبب آخر مقامه، فلا يعقل النزاع فيه أيضًا؛ فإنَّ ذلك إنما هو لازم السبب المنحصر وكيف كان، فتوهم خلاف المقصود في موضع الخلاف أو الشك فيه يدفعه ما علم من الخارج، من أنَّ الكلام إنما هو في دلالة أدوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء، لا إثباته ولو بالبرهان العقلي.

ويعضدنا ما حكى^(١) عن جماعة من تحريرهم لموضع الخلاف بالتعليق

(١) قال الححقق النقفي - قدس سره - في هدايته: وقد يوهم بعض تعبيراتهم في المقام اختصاص الحكم بالتعليق بكلمة «إن» بخصوصها: حيث قرروا المسألة في خصوص التعليق بها، كما في المحصل وفى التهذيب والزبدة وغيرها، وليس كذلك، بل إنما عبروا بذلك على سبيل التمثيل). الهدایة: ٣٨٧

[علي] [كلمة^(١) (إن)].

وقد ظهرَ ممّا ذكرنا - من أنَّ النزاع في إثبات دلالة أدوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء - أنَّ محظوظ النظر في المقام - كسائر مقامات باب المفاهيم - إنَّها هو الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء فحسب، وأمّا تعليق الوجود على الوجود فليس من محلَّ النزاع هنا في شيءٍ.

نعم المثبت للمفهوم لا بد له من إثبات ذلك أيضاً؛ لتوقف ثبوت مدعاه عليه، والنافي له قد ينفيه بمنع إفادة أدوات الشرط لتعليق التالي على المقدم أيضاً؛ بدعوى أنها لا تفيد إلا عدم الانفكاك بين الوجودين.

ثم إنَّ النَّزاعَ لَا يَخْتَصُ بِكُلْمَةِ (إِنْ) مِنْ بَيْنِ أَدْوَاتِ الشَّرْطِ، كَمَا قَدْ يَوْهِمُهُ الْمُحْكَمُّ عَنِ الْجَمَاعَةِ الْمُشَارِ إِلَيْهِمْ، بَلْ يَعْمَلُ جَمِيعُ الْأَدْوَاتِ مِنَ الْمُحْرُوفِ وَالْأَسْمَاءِ الْمُتَضَمِّنَةِ لِمَعْنَى الشَّرْطِ: كَمْنٌ، وَمَا، وَمَتَى، وَمِهْما، وَحِيشَانًا، وَغَيْرُهَا إِذَا تَضَمَّنَتْ مَعْنَى الشَّرْطِ، وَهُوَ التَّعْلِيقُ، وَمِنْ أَدْوَاتِ الشَّرْطِ أَيْضًا لِفَظُ الْكُلَّ الْمُضَافُ إِلَى نَكْرَةِ كَوْلُوكَ: (كُلَّ رَجُلٍ جَاءَكَ أَوْ عَالَمٍ فَأَكْرَمَهُ).

والذى يدلّ على تعميم النزاع بعد القطع به أمور:

الأول: تصريح جماعة من المحققين به.

الثاني: إطلاق الشرط في تحرير كل من حرر الخلاف بالتعليق على الشرط، أو التقييد به، فإن المراد ليس مادة الشرط - كما عرفت سابقاً - بل إنما هو مصداقه، وإطلاقه يقتضي دخول سائر الأدوات في مورد الخلاف أيضاً.

الثالث: لأشبهة أنهم لم يتعرضوا للدلاله سائر الأدوات على الانتفاء عند الانتفاء في موضع آخر، ومن المقطوع [به] أنهم لم يحملوها أيضاً، ولازم هاتين المقدمتين دخولها في مورد الخلاف في المقام، فعلى هذا فالتحرير المحكم المتقدم

(١) في النسخة المستنسخة:.. بالتعليق بكلمة (إن).

محمول على التمثيل لا التخصيص، فافهم..
وهل النزاع في دلالة تلك الأدوات على الانتفاء عند الانتفاء وضعاً، أو
في الأعمّ منها^(١) الشاملة لما ينشأ من القرآن العامة؟
الظاهر هو الثاني، فإنَّ من [المحققين]^(٢) من يعترف بعدم وضعها لذلك،
لكنه يدعى من جهة الانصراف.

ثم إنَّ النزاع في المقام هل يختص بها إذا كان الجزاء من الجمل
الإخبارية، أو يعم ما إذا كان من الإنشائية؟
الظاهر - بل المقطوع به من إطلاق كلماتهم وأدلةتهم وعدم نقل الأول من
أحد منهم - هو الثاني.

نعم قد يُشكِّل^(٣) ذلك بناء على كون الموضوع له لبيبة الأمر خاصاً،
وتقريبه بتقريب وتوضيح متنَّا:

أنَّ المعلق على الشرط - في القضايا الشرطية المتنازع فيها - إنَّها هو ما
وضعت له الجملة الخبرية، وإذا فرض كونها إنشائية - وقلنا بوضعها لخصوصيات
الطلب، وأشخاصه - يكون^(٤) المراد بها حينئذ هو الطلب الخاص الشخصي، وهو
الذى حصل بهذا الكلام، فيكون المعلق على الشرط ذلك الطلب الخاص.
ومن المعلوم أنَّ من مشخصاته وجوده معلقاً على الشرط المذكور في
القضية، كما أنَّ منها - أيضاً - كونه حاصلاً بهذا الكلام، ومن البداهي أنَّ كلَّ شيء
مقيد بخصوصية ينتفي عند انتفاء تلك الخاصية؛ إذ الموجود بدونها لا يعقل

(١) أي: أو النزاع في الأعمّ من دلالة تلك الأدوات وضعاً..

(٢) في النسخة المستنسخة: فإنَّ من المتنين..

(٣) أورد الإشكال المذكور صاحب هداية المسترشدين: ٢٨١.

(٤) في النسخة المستنسخة: فيكون..

كونه ذلك الشيء، بل إنّها هو أمر مباین له بالضرورة^(١)، فانتفاء الجزاء بانتفاء الشرط على القول المذكور بديهي لا يمكّن أحد من إنكاره، فلا يعقل وقوعه مُحلاً للنزاع، كما أنه لا يمكّن من دعوى انتفاء سنخ الطلب - أيضاً - بانتفاء الشرط؛ إذ المعلق عليه هو الطلب الشخصي بالفرض، ومقتضى التعليق انتفاء ذلك الشخص عند انتفاء الشرط، لا انتفاء مطلق الطلب، فإنّ جزئيته - من حيث كونه معلقاً على الشرط المذكور في الكلام، ومن حيث كونه حاصلاً بذلك الكلام - ترفع المنافاة بين انتفاءه وثبتوت طلب آخر معلق على شرط آخر، أو حاصل لغير ذلك الكلام؛ ضرورة عدم المنافاة بين السالبة والوجبة الجزئيين، فلا استلزم بين انتفاء ذلك الشخص وبين انتفاء سنخ الطلب، فلا يعقل وقوع ذلك - أيضاً - إذا كان الجزاء معنى عاماً قابلاً لتحقيقه في غير مورد الشرط - أيضاً - كما في مفاد الجملة الإخبارية، فيختصّ النزاع بها.

فإنْ قيل: إنَّ ما ذكر إنّها هو إثبات الانتفاء عند الانتفاء لضرورة العقل، والنزاع في باب المفاهيم إنّها هو في دلالة اللفظ عليه، كما مرّت الإشارة إليه. قلنا: بعد ما كان الانتفاء عند الانتفاء ضرورياً فإنّ إثبات دلالة اللفظ عليه خالٍ عن الفائدة - كما لا يخفى - فيكون البحث عنه عبئاً.

وبالجملة: على القول المذكور لا يقدر النافي للمفهوم على إنكار انتفاء

(١) لا يقال: إنَّ الشيء وإن كان ما لم يتميّز به لم يوجد، لكن لو فرض مُحالاً وجوده بدون مشخص فلا يخرج هو عن كونه ذلك الشيء، فكيف يُدعى أنه - حينئذ - مباین له؟ لأنّا نقول: هذا إنّما هو في الطابع، وما ذكرنا إنّما هو في الأشخاص. ومن المعلوم أنَّ المشخص للأشخاص مقوّم لها لانتفاء المائز بين الأشخاص بدونه، فهو بمثابة الفصل بالنسبة إلى الطابع، فكلُّ مشخصٍ متشخصٍ بخصوصية مباینة المقادِد لتلك الخاصّيّة، كما أنَّ كلَّ طبيعة متفضلة بفصل مباینة المقادِد لذلك الفصل. منه طاب ثراه.

الجزاء عند انتفاء الشرط، كما أنه لا يقدر المثبت له على دعوى انتفاء مطلق الطلب عند انتفاء الشرط؛ إذ المفروض أنَّ المعلق عليه، إنما هو شخص من أشخاصه ومقتضى التعليق انتفاء ذلك الشخص عند انتفاء ما لم يكن معلقاً عليه أصلاً، فلا منافاة بين انتفاء ذلك الشخص عند انتفاء الشرط وبين ثبوت مطلق الطلب حينئذ في ضمن شخص آخر منه وهو الماصل لكلام آخر.

لا يقال: هُبْ أنَّ الطلب الشخصي المذكور لتعلقه بالشرط المذكور في القضية من مشخصاته، وأنَّه قد وجد في الخارج على هذه المخصوصية، لكن مع قطع النظر عن تلك المخصوصية يمكن تحققه في موضع آخر.

لأنَّ نقول: الجزئي الحقيقى جزئيته مانعة عن تتحقق فى صورة انتفاء المخصوصيات الموجودة معها ولو مع قطع النظر عن تلك المخصوصيات، إذ قطع النظر عنها مع كونه من مشخصاته واقعاً يصيِّرُ كلياً، بل باقي معه على ما كان عليه من الجزئية والتشخص، ومعه لا يعقل تتحقق بدون مشخصاته؛ إذ الموجود بدونها مباین له لا عينه كمَا مِرَّ.

وقد مرَّ أنَّ من مشخصاته كونه حاصلًا بهذا الكلام، فلا يعقل تتحقق بكلام آخر، كما أنَّ منها تعلقه بالشرط المذكور في القضية، فلا يعقل تتحقق بدونه.

هذا خلاصة الكلام في تقرير الإشكال، ولا يخفي أنه بعينه جاري في سائر المقامات من تعلق الحكم على الغاية أو الوصف أو اللقب، كما تفطن [له] (١) المستشكل أيضًا، وعليه لا بد من تحصيص النزاع فيها أيضًا بالجملة الإخبارية؛ إذ على القول المذكور يكون المعلق على الغاية أو الوصف أو اللقب هو ذلك الطلب الشخصي المتشخص بما علق عليه، ومن المعلوم انتفاءه بانتفاء ما فرض مشخصاً له، من غير فرق بين كونه هو الشرط أو غيره، بل لعلَّ الحال بالنسبة

(١) في النسخة المستنسخة: تفطن به..

إلى الوصف واللقب أوضح. هذا.

والجواب عنه:

أولاً - من ابتنائه على وضع هيئة الأمر لأشخاص الطلب، بل إنّها هو لازم لاستعمالها في الأشخاص، وهو أعمّ من الوضع بل القائلون بوضعها لطبيعة الطلب الظاهر أنّهم معترفون بأنّها لا تستعمل إلّا في المخصوصيات، فلذا أورد عليه بأنّ وضعها للطبيعة مع عدم استعمالها إلّا في الأشخاص مستلزم للمجاز بلحقيقة.

وثانياً - إنّ الذي نجد من أنفسنا عند تعليقنا الطلب على أمر - من شرط، أو وصف، أو غاية، أو لقب - أنّ النظر في التعليق إنّها هو إلى سند الطلب المتعلق بهادة مخصوصة من غير نظر إلى خصوصية حصوله بكلام خاصّ أو تعلقه بشرط خاصّ أو وصف أو غاية أو لقب كذلك، نعم تلك المخصوصيات من لوازם وجوده في الخارج، فالملحق [على]^(١) «جميء زيد» في قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) إنّها هو طلب الإكرام المطلق، لا المقيد بما يحصل من هذا الكلام، أو بوصف تعلقه بالشرط المذكور، مع أنه لا يعقل تعليقه بعدأخذ تعليقه [عليه]^(٢) «قيداً له»، وكذلك المتعلق على الوصف أو الغاية أو اللقب في قولنا: (أكرم العالم، أو أكرم إلى العيد، أو أكرم زيداً) هو طلب الإكرام المطلق بالنسبة إلى حصوله بكلام الخاصّ، أو تعلقه بأمر خاصّ من تلك الأمور الثلاثة، فيكون المتعلق في الجزاء أمراً قابلاً لتحققه في غير مورد ما علق عليه، وللحصوله لغير الكلام الذي علق فيه على أمر من الأمور المذكورة حينئذ، فيكون الحال فيه نظير الحال في الجملة الإخبارية، وهذا الذي ذكرناه لا يتوقف على كون المستعمل فيه هيئة الأمر عاماً - وهو ما

(١) في النسخة المستنسخة: فالملحق في «جميء زيد»..

(٢) في النسخة المستنسخة: تعليقه به..

أُستظاهر^(١) كونه هو المعلق والمجعل جزاء - بل يجري على تقدير كونه هي الأشخاص أيضاً؛ إذ على الثاني نقول: إن الاستعمال وإن وقع على شخص من أشخاص ذلك الأمر العام، لكن الذي تعلق غرض الأمر بتعليقه على الشرط أو غيره إنما هو نفس ذلك الأمر العام، ولا منافاة، فإن معنى استعمال الإنشاءات في معانيها ليس إلا إيجاد تلك المعاني بها، لا الحكایة عنها بها كما في الإخبارات. ومن العلوم أن إيجاد الطبائع من حيث هي غير مقدور، وإنما المقدور إيجاد أشخاصها، فاستعمال الإنشاءات في الأشخاص مع فرض تعلق الغرض بنفس الطبيعة المشتركة بينها من جهة اللابدّية والضرورة؛ لعدم إمكان استعمالها في نفس تلك الطبيعة، فيكون استعمالها في الأشخاص حينئذ من باب المقدمة لإيجاد تلك الطبيعة المقصودة بها، وتلك الطبيعة حال ملاحظة تعليقها على الشرط ليست إلا هي، وإنما يعرضها الخصوصية بعد إيجادها في الخارج.

والحاصل: أن المعلق على الشرط أو غيره إنما هو الطبيعة بخصوصياتها اللاحقة لها مع قطع النظر عن الاستعمال سواء كان طلباً أو غيره من مفاد الجمل الإخبارية، وأما الخصوصيات اللاحقة لها بنفس الاستعمال فهي غير ملحوظة في مقام التعليق بوجه.

ثم إن المستشكل -^(٢) قدس سره - بعد ذكره الإشكال المذكور قال: (وحله: أن الوجوب الملحوظ في المقام الذي وضع الصيغة لإضافته وإنشائه هو الوجوب المطلق المتعلق بالمادة المعينة، لا خصوص ذلك الوجوب المخصوص المحاصل بإنشاء المفروض، كما هو قضية كلام القائل بكون الموضوع [له]^(٣)

(١) في النسخة المستنسخة: وهو ما استظهره..

(٢) وهو الشيخ محمد تقى الأصفهانى (ره) في هدايته: ٢٨١.

(٣) أثبتنا ما بين المعقودين من المصدر، ولم يرد في النسخة المستنسخة.

في وضع الهيئات المذكورة خاصاً؛ إذ قد عرفت أنَّ الأوفق بالتحقيق كون كلَّ من الوضع والموضوع له فيها عاماً وإنْ كان الحاصل من استعمالها في معاناتها أمراً خاصاً، فكما أنَّ مدلول المادة أمرٌ كليٌّ يتضمن بفعل المأمور^(١)، ويكون المخصوصيات الشخصية خارجة عن المكلَّف به، فكذلك مدلول الهيئة هو الإيجاب المطلق المتعلق بالمادة المفروضة المتضمن بفعل الأمر من جهة استعمال اللفظ فيه وإيجاده به، وخصوصياته الشخصية خارجة عن الموضوع له، فإذا كان مدلول الصيغة مطلق الإيجاب المتعلق بالمادة كان الشرط المذكور في [الكلام]^(٢) قيداً لذلك المعنى^(٣). انتهى موضع الحاجة من كلامه - قدس سره -.

وفي كلامه موضعان للمناقشة، بل ثلاثة:
 أحدها قوله: (وحله): فإنَّه - قدس سره - قد أورد الإشكال على تقدير كون الموضوع له للهيئات خاصاً مع كون المستعمل فيه الهيئة هو الخاص؛ حيث إنَّه جعله لازم ذلك القول، وأجاب عنه بدعوى كون المستعمل فيه عاماً، وجعل ذلك حلاً له، وأنت ترى أنه لا يكون حلاً له، بل إنَّها هو التزام حقيقة، فإنَّ حلَّه إنَّها يكون بدفعه على تقدير كون المستعمل فيه هو الخاص الذي هو منشأه، لا بالخروج عن تقدير لزومه إلى تقدير آخر.

ثانيها: أنَّ كون المستعمل فيه خاصاً مشتركاً للزوم بين القول بكون الموضوع له للهيئات خاصاً والقول بكونه عاماً؛ لاتفاق الفريقين عليه، فإنَّ القائلين بالأول إنَّها ذهبوا إليه حذراً من لزوم المجاز بلا حقيقة كما مرَّت الإشارة إليه.

(١) في النسخة المستنسخة: بفعل المأمور به.

(٢) أثبتنا ما في المتن من المصدر، أمَّا في النسخة المستنسخة فورده: المذكور في المقام..

(٣) هداية المسترشدين: ٢٨١.

وثلاثها: أنَّ الذي ذكره - حجَّةٌ على دعوى كون المستعمل فيه الهيئة هو العام - الظاهرُ أنَّه غير مثبت لها، فإنَّ مجردَ تعلُّق الفرض بإيجاد الطلب المطلق [غير]^(١) المقيدُ بفرض كون الموجود شخصاً يوجب كون الهيئة مستعملة في ذلك الطلب المطلق، بل ليس هذا من استعمالها فيه في شيءٍ، بل هذا معنى استعمالها في الخصوصية؛ إذ استعمال الإنشاءات في معانيها ليس إلَّا إيجادها بها.

ومن المعلوم أنَّ الإيجاد الأولى بها إنَّما هو متعلَّق بالأشخاص، ويكون إيجاد الطبانع معها من باب الملازمة، فالذى استعملت فيه الهيئة هو الأشخاص وإن كان الفرض وجود ذلك الطلب المطلق، فالذى حَقَّه وجعله حجَّةٌ على دعواه منشأ لخلاف مدعاه.

هذا مضافاً إلى أنَّا لو سلَّمنَا كونه استعمالاً في العام فلا يخفى أنَّه لا يقع استعمال الهيئة في الخاص أصلًا، فإنَّ استعمالها في المحاورات لا يقع إلَّا على النحو المذكور، مع أنَّك قد عرفت اتفاق الفريقين في تلك المسألة على إنَّما لا تستعمل إلَّا في الخاص.

ومن البديهي أنَّهم لا يتَّفَقُون على أمرٍ غير واقع أصلًا، فيكشف ذلك عن أنَّ مرادهم من الاستعمال في الخاص هو استعمالها على النحو المذكور، فيكون نزاعه - قدس سرَّه - مع هؤلاء لفظياً.

ومن هنا ظهر: أنَّ الذي جعله حلًّا للإشكال حلًّا له حقيقة، موافق لما حققنا: لعدم خروجه عن الفرض حقيقة، وإنَّما هو خروج عنه بمقتضى تسمية ذلك الاستعمال استعمالاً في العام، فافهم.

وإذا عرفت محلَّ النزاع في المقام فاعلم: أنَّهم اختلفوا فيه على قولين، فالأكثر على اقتضاء أدوات الشرط لانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، ونسب

إلى جماعة المنع.

ثم الأولون: منهم: من يقول بذلك وضعاً من باب الاستلزم.

ومنهم: من يقول به وضعاً من باب التضمن .

ومنهم: من يقول به من باب الانصراف.

ومنهم: من يقول به من باب اقتضاء الإطلاق.

ومنهم من يقول به من جهة دليل الحكمة.

ومنهم من يقول به من جهة الأصل.

والحربي أن نذكر جميع الطرق المنصوبة لإثبات المفهوم مما قيل، أو يمكن أن يقال، وتوضيح الحال فيها على نحو الاختصار^(١) والإجمال، ثم تحقيق الحق منها بعون الملك المتعال، فنقول:

منها: ما نسب إلى بعض^(٢) من وضع الأدوات لجموع الأمراء: من تعليق وجود الجزاء على الشرط، وانتفاءه عند انتفائه، فيكون دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء تضمنية.

ومنها: ما أدعاه بعض^(٣) من وضعها لمعنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء، فيكون دلالتها على ما ذكر التزامية.

ومنها: ما اختاره بعض من متأخري المتأخرین^(٤) من أن أدوات الشرط ظاهرة في تعليق الجزاء على الشرط على وجه التعيين؛ نظراً إلى إطلاق التعليق؛ بمعنى عدم ذكر بدل للشرط المذكور في القضية الشرطية يقوم مقامه عند انتفائه،

(١) في النسخة المستنسخة: (الاختصار..)، والظاهر أنه تصحيف.

(٢) و(٣) الفصول: ٢٤٧.

(٤) وهو الشيخ محمد تقى - قدس سرّه - على ما جاء في هامش النسخة. راجع هداية المسترشدين: ٢٨٢ و ٢٨٤ و ٢٨٦ و ٢٨٧ و ٢٨٨ و ٢٨٩ و ٢٩٠.

كما أنَّ قولَ: (هذا واجب) ظاهرٌ في التعبيني^(١) (لذلك: أي لأجل عدم ذكر بدل له، كما هو شأن الواجبات التخييرية).

وتوضيحة: أنَّ أدوات الشرط بحسب وضعها اللغوي لمطلق التعليق الأعم من التعبيني الشامل له على وجه البديلة، بحيث لو استعملت فيه على وجه البديلة - كأنْ يقال - مثلاً: (إن جاءك زيد أو أضافك فأكرمه) - لا ينافي ذلك وضعها، لكن إذا اقتصر في اللفظ على ذكر شرط واحد ولم يذكر معه غيره، فهي بملاحظة ذلك ظاهرة في التعليق التعبيني، وكون المعلق عليه هو المذكور في القضية لغير.

والسرُّ في إيجاب ذلك: ظهورها فيها ذكر فإن إيراد الكلام على ذلك الوجه إنما هو منطبق على كون المذكور في القضية معلقاً عليه على وجه التعبين؛ بمعنى أنَّ الكلام على ذلك الوجه إنما هو قالب هذا المعنى؛ بحيث لو أردت إفادته التعليق على وجه التخيير والبديلة لا بدَّ من إيراده على وجه آخر بأن يذكر فيه البدل، ولا يجوز للمتكلِّم الاكتفاء به على الوجه المذكور، وهذا للظهورات الحالية الغير المتوقفة على إحراز كون المتكلِّم في مقام البيان، كما هو الحال في المطلقات، فتدبر.

هذا هو السرُّ في ظهور الوجوب، وكذا ظهور الهيئة الدالة عليه في التعبيني عند عدم ذكر متعلق آخر^(٢)، مع وضعها للأعم منه؛ بحيث لو استعملتها [في] التخييري لما كان مجازاً جدًا، فإذا كانت الأدوات الشرطية ظاهرة

(١) في النسخة المستنسخة: (في العيني...)، وهو من اشتباه الناسخ ظاهراً.

(٢) وهذا هو السرُّ أيضاً في ظهور المعقود والإيقاعات أيضاً في تعين المذكور في متعلقاتها فإنَّ قوله: - بعث الفرس، أو أجرته، أو صلحته - ظاهر في كون المبيع أو متعلق الإجارة أو الصلح هو خصوص الفرس، وكونه قام المبيع لاجزءه، وكذا الحال في الإيقاعات. منه طاب ثراه.

في التعليق التعبيفي، فيدلّ على الانتفاء عند الانتفاء التزاماً، فإنَّ لازم كون المذكور في القضية شرطاً على التعيين انتفاء ما علق عليه عند انتفائه. هذا خلاصة الكلام في توضيح مرامه - قدس سره - وهو مبني على ثبوت وضع الأدوات للتعليق ومعه يتوجه ما ذكره - قدس سره -.

ومنها: ما اختاره أخوه^(١) - قدس سره - وحاصله: إنَّ أدوات الشرط ظاهرة بمقتضى وضعها اللغوي في لزوم الجزاء للشرط، فإنَّ قولنا: (إنْ كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) - مثلاً - يفيد - وضعاً - كون النهار لازماً لظهور الشمس، واللزوم عند الإطلاق ظاهر في اللزوم المسببي؛ أي، كون اللازم هو المسبب، فإنَّ له مزيد اختصاص به: نظراً إلى أنَّ المسبب لا يمكن انفكاكه عن السبب بأنَّ وجده السبب بدونه، بل هو لازم له على الإطلاق دون العكس؛ لإمكان وجود المسبب بسبب آخر غير ذلك السبب، فوجوده غير ملازم لوجود سبب خاص، فلا يكون السبب لازماً له على الإطلاق، فمطلقه ينصرف إليه، فيذلك ثبت كون الجزاء مسبباً وكون الشرط سبباً، وإذا ثبت أنَّ الشرط سبب ظاهر السببية عند الإطلاق هو سببته العينية المنحصرة بتقرير ما مرّ في ظهور التعليق في التعبيفي، فإذا ثبت كون الشرط سبباً منحصرأ، فلأنّمه انتفاء الجزاء عند انتفائه فثبت المطلوب.

ومنها: ما ذكره - دام ظله - من أنَّ أدوات الشرط ظاهرة بمقتضى الوضع في التلازم بين الشرط والجزاء، فهي بظهورها الوضعي تنفي المقارنات الاتفاقية، لعدم اللزوم بينها بوجه، ولما كانت ظاهرة في لزوم الجزاء للشرط بمقتضى الوضع فهي بمقتضى إطلاق ما يفيده من لزوم الجزاء للشرط تنفي كونها معلومين ثالث.

(١) وهو صاحب الفصول راجع الكتاب: ١٤٩ و ١٤٨.

أو كون الشرط مسبباً فإنَّ معنى إطلاق لزومه له لزومه له عند وجوده سواء وجد معه - أي مع الشرط - شيء آخر في العالم أو لم يوجد، ومن المعلوم أنها لو كانا مشتركين في العلة أو كان الجزاء سبباً للشرط لم يصدق هذه القضية، أعني أنه لازم للشرط المذكور في القضية الشرطية على الإطلاق، سواء وجد معه شيء آخر في العالم أو لم يوجد، بل تكون كاذبة فيلزم تقييدها الذي هو مخالف للأصل، ولا يصار إليه إلا دليل، وذلك لأنَّ كلَّ أمررين متلازمين مشتركين في العلة لو فرض محالاً وجود أحدهما فلا يكون الآخر لازماً له، بل إنها يكون ذلك إذا وجد لوجود علته المشتركة بينه وبين ذلك الآخر؛ ضرورة عدم الارتباط بين نفس المعلومين ثالثاً، بل إنها هو من جهة أنَّ وجود كلِّ منها لازم لوجود علته التي هي علة الآخر أيضاً، ومن المعلوم أيضاً أنَّ المسبب وإن كان لازماً للسبب عند وجوده على الإطلاق سواء وجد مع السبب شيء آخر في العالم أولاً، لكن لاعكس كلياً لعدم استلزم مجرد وجود المسبب له، بل لا بدَّ في وجوده من وجود علة، فلا يصدق أنه لازم للمسبب ولو لم يوجد شيء غيره في العالم، فتعين أن يكون الشرط سبباً والجزاء مسبباً؛ لأنه هو الذي لازم للشرط على الإطلاق، فإذا ظهر أنَّ الشرط سبب ظاهر السببية بمقتضى إطلاقها - بمعنى عدم ذكر بدل للمذكور في القضية - هو السببية المنحصرة بالتقريب المتقدم، ولا زمتها الانتفاء عند الانتفاء، فثبت المطلوب، فهنا إطلاقان:

أحدهما: إطلاق لزوم الجزاء للشرط يثبت به سببية الشرط للجزاء.

وثانيهما: إطلاق سببية الشرط يثبت به انحصار السبب فيه المستلزم للانتفاء عند الانتفاء، فاقفهم.

ومنها: دليل الحكمة: الذي يستدلُّ به في مفهوم الوصف أيضاً، وتقريره: أنَّ تعليق الحكم على شيء من شرط أو وصف لا بدَّ أنْ يكون لفائدة من

الفوائد وإلا لغا^(١)، وأظهر فوائده هو التنبيه على انتفاء الحكم عند انتفاء ما علق عليه.

ومنها الأصل: ذكره بعض المتأخرین تأيیداً.

والذی يمكن أن يوجّه به أن يقال: إن أدوات الشرط تفید سببیة الشرط المذکور في القضية للجزاء - إما وضعاً، أو من باب الانصراف، أو الاطلاق - بالتقربات المتقدمة، ومعنى السبب هو المؤثر في المسبب، ولازم تأثيره في المسبب كون المسبب محتاجاً إليه في الجملة؛ إذ لو لم يكن محتاجاً إليه في حال، فلا بدّ أن يكون موجوداً بدون شيء من الأسباب قبل وجوده، ولازم ذلك كون الشيء المفروض سببیته له مؤثراً فيه مع تحققه وجوده، وهو محال.

وبعبارة أخرى: أن سبب شيء إنما هو المؤثر في وجوده، فلو فرض عدم احتياج ذلك الشيء إلى المؤثر في وجوده لزم أن يكون موجوداً قبل وجود المؤثر فيه، فيلزم أن يكون المؤثر فيه مؤثراً فيه على تقدير وجوده، وهو محال؛ لامتناع إيجاد الموجود، فإذا ثبت احتياجه إلى سبب في الجملة يلزم احتياجه إلى السبب مطلقاً؛ بمعنى أنه لا يوجد بغير سبب، بل لا بدّ له من سبب ولو غير ما ذكر في القضية الشرطية، ولازم ذلك انتفاء جميع ما يكون سبباً له في الواقع، فإذا فرض انتفاء السبب - المفروض في القضية هو الشرط المذکور فيها - وشككنا في قيام سبب آخر مقامه، يجري^(٢) في نفيه الأصل، فإذا أحرز عدمه به يثبت^(٣)

(١) في النسخة المستنسخة: (لفي)، ومحتمل لغى يلغى بمعنى أخطأ، ولكن الأنسب ما أتبناه، لغا يلغى بمعنى يظل.

(٢) في النسخة المستنسخة: فجري..

(٣) في النسخة المستنسخة: فثبتت..

عدم الجزاء حينئذ، فإنه لازم لانتفاء جميع الأسباب كما ذكر، وقد أحرزنا انتفاء بعضها بالفرض وانتفاء الباقي بالأصل.

فإذا عرفت ذلك كله فاعلم: أن الحق ثبوت المفهوم لأداة الشرط؛ لتبادره منها عرفاً، وهو الحجّة في أمثال المقام. نعم كونه من جهة الوضع ومن باب الالتزام أو من جهة أخرى غير الوضع محلّ نظر.

أما كونه من جهة وضعها له على وجه التضمن فيبني القول بعده، فإنّ لازمه دلالة الأدوات على الانتفاء عند الانتفاء في تحت اللفظ^(١)، فإنّ المعنى المطابقي إنما يفهم منه كذلك، فإذا كان مركباً بدأ أن يكون جميع أجزائه مفهوماً منه كذلك، ومن المعلوم أنّ التبادر عرفاً خلاقه.

هذا مضافاً إلى أنّ إثبات ذلك ليس إثباتاً للمفهوم المصطلح المتنازع فيه، بل إنما هو إثبات للدلالة على الانتفاء عند الانتفاء من جهة المطلق، فإنّ الدلالة التضمنية من المناطيق، فأخذ المدعى إثبات المفهوم المتنازع فيه مع إثبات ما هو مباین له كما ترى.

وبالجملة: فأطراف التردد منحصرة في اثنين:

أحدهما: كون ذلك التبادر من جهة وضع الأدوات لمعنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء.

وثانيهما: كونه من غير هذه الجهة من الجهات المتقدمة؛ بأن يكون إحدى تلك الجهات قرينة عامة موجبة لظهورها في معنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء، فإنّ التبادر منها هو الانتفاء عند الانتفاء في غير محلّ النطق، وهو ينافي كونه من باب التضمن.

ثم الذي يقتضيه النظر والتأمل في استعمال الأدوات في العرف في تعليق

(١) أي أنّ هذه الدلالة من نفس جملة الشرط ولفاظها.

الجزاء على أمور كثيرة غالباً الكثرة على نحو الاستقلال - أي استقلال كل منها في السببية - عدم وضعها لما يستلزم الانتفاء عند الانتفاء؛ إذ من المعلوم أنه إذا علّق الجزاء على أمور متعددة على وجه البديلة لا يستلزم انتفاء واحد منها انتفاء الحكم المعلق عليه، وقضية وضعها له لا يستلزم بجازية استعمال الأدوات في أمثال تلك المقامات، والحكم بها فيها مع كونها في غاية الكثرة دونه خرط القناد.

اللهم إلا أن يقال: إن أدوات الشرط إنما تقتضي انتفاء الجزاء بانتفاء ما علّق عليه، فإن كان هو متّحداً فيقتضي انتفاءه، أو متعدداً - بأن يجعل الشرط أموراً على نحو البديلة - فيقتضيه بانتفاء الجميع؛ إذ المعلق عليه حينئذ إنما هو أحد هذه الأمور لا على وجه التعيين، وهو لا ينتفي إلا بانتفاء تلك الأمور جميعاً.

لكن يشكل الأمر حينئذ بالنظر إلى استعمالها في العرف والشرع فيما لم يرد فيه انتفاء الحكم بانتفاء ما علّق عليه كقوله: إن بلت فتوضاً، وإن نمت فتوضاً، وأمثال ذلك مما يكون للجزاء أسباب متعددة في الواقع، مع أنه اقتصر في الموارد الخاصة على ذكر واحد منها، وعلّق الجزاء عليه، فإن استعمالها على هذا الوجه أيضاً بمثابة من الكثرة لا يمكن الالتزام بجازيتها.

فإن قلت: إذا علمنا من الخارج أن للجزاء أسباباً متعددة، فيستكشف أن المعلق عليه إنما هو كل واحد منها على وجه البديلة، فيرجع الحال فيها إلى ما تقدم.

قلنا: إن التعليق ليس له واقع مشكوك حتى يستكشف أنه وقع مما لم يعلم واقعه، بل يتحقق بمجرد ذكر الجزاء بعد شيء وجعله جزاء له في اللفظ، فالتعليقحقيقة في تلك الموارد وقع على خصوص الأمر المخصوص المذكور في المورد الخاص.

نعم التعليق قد يلاحظ بالنسبة إلى الإرادة، فيمكن فيه الشك، وأما

بالنسبة إلى اللفظ فلا، وكلامنا فيه، وهو لم يقع إلا على خصوص المذكور في القضية الشرطية، لا على ما أريد تعليق الجزاء عليه في عالم الإرادة، فورود دليل على تعليقه على أمر آخر غير ما ذكر فيها لا يوجب رجوعه إلى ما تقدم، فإنه كاشف عن تعليقه عليه - أيضاً - في عالم الإرادة، وليس محققاً للتعليق اللغطي^(١).

وبالجملة: الحكم بأنَّ ظهور تلك الأدوات في الانتفاء عند الانتفاء من باب الوضع مشكلٌ غاية الإشكال، إلا أنَّ إثباته لا يهمّنا؛ إذ لا ثمرة بينه وبين كونه من جهة أخرى من القرائن العامة؛ إذ كما أنَّ مقتضى الوضع الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم قرينة على الخلاف، فكذلك مقتضى القرائن العامة الحمل على ما تفيده عند عدم قرينة على الخلاف؛ بحيث لو كان خلافه معنى حقيقياً لا يصارعها إليه إلا لقرينة وإن كان استعمال اللفظ فيه حينئذ قرينة؛ إذ القرينة شرط التفهم.

وكيف كان، فالمت被迫 من أدوات الشرط عرفاً هو انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط المذكور في القضية - إن كان واحداً فيانتفاءه، أو متعدداً فيانتفاء الجميع - وهو الحجّة، وبمجرد ثبوت ذلك يفيد ما هو الغرض من الوضع أيضاً، فلا داعي إلى تفتيش الحال فيه، كما أنه لا يوجب تفتيش أنَّ ذلك على فرض عدم استناده إلى الوضع مستند إلى أيِّ الطرق المتقدمة، لكن لا بأس بالتعرف بذلك، وتشخيص صحيح تلك الطرق من فاسدها، فنقول:

(١) وبعبارة أخرى: إنَّ المدعى أنَّ أدوات الشرط ظاهرة في تعليق الجزاء على خصوص ما ذكر من الشرط في القضية الشرطية وهو ينافي تعليقه على الأعمّ منه، فلو كان ذلك من باب الوضع فيستلزم المجازية فيما إذا ورد دليل على تعليقه على أمر آخر أيضاً لم يذكر هو في القضية الشرطية، لكنه لا ينافي جعل الشرط المذكور فيها أموراً متعددة، فافهم. منه طاب ثراه، وجعل الجنة متواه.

الكلام يقع فيها من جهتين:

إحداهما: أنها على فرض تسليم صحتها^(١) هل تفيد المطلوب - وهو ثبوت المفهوم للأدوات - أولاً؟

وثنائيها: أنه - مع الإغراض عن الجهة الأولى - هل تصح هي في نفسها، أو لا؟ فلنقتصر الكلام في الجهة الأولى وإن كان النظم الطبيعي يقتضي العكس. فاعلم أن الصحيح من تلك الطرق الذي يفيد المطلوب - على تقدير تمامية مبني^(٣) أولاهـ - ثالث الطرق السبعة المتقدمة لإثبات المفهوم الذي حكيناه عن بعض المحققين من متاخرى المتأخرین^(٤)؛ إذ بعد ثبوت وضع الأدوات لطلق تعليق الجزاء على الشرط المذكور في القضية تفيد هي بمقتضى إطلاق التعليق إرادة تعليق الجزاء على خصوص الشرط المذكور في القضية الشرطية بالتقريب المتقدمة، ومن المعلوم أن لازم ذلك بياناً انتفاء ما علق على الشرط باتفاقه، ومن المعلوم أن لوازن الماهية^(٥) لمعنى مراد من لفظ تكون^(٦) مراده من ذلك اللفظ أيضاً ومقصودة منه، ويكون هو دالاً عليه بالالتزام، فيكون الأدوات دالة على الانتفاء عند الانتفاء بالاستلزمان^(٧) الذي هو من الدلالات المقصودة، وهو المطلوب؛ إذ ليس المطلوب إلا إثبات دلالتها على ما ذكر على نحو الالتزام

والظاهر أنَّ مراد من ذهب إلى وضع الأدوات لمعنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء أنها موضوعة لتعليق الجزاء على خصوص الشرط المذكور في القضية،

(١) هذه الكلمة غير واضحة في النسخة المستنسخة، وقد أثبتناها استظهاراً.

(٢) في النسخة؛ مبادئه والظاهر ما أثبتناه في المتن.

(٣) في النسخة المستنسخة: اللوازم المهيأة..

(٤) في النسخة المستنسخة: أن يكون

(٥) في النسخة المستنسخة: لا بالاستناد..

فإنَّ هذا هو الذي يستلزم ذلك، مع احتمال أن يكون مراده وضعها للسببية المنحصرة؛ بزعم أنها أيضًا مستلزمة له، كما زعمه جماعة وهم أصحاب الطرق المتأخرة عن الطريق المذكور غير ما قبل الأخير منها؛ لما عرفت من أنهم فرعوا الانتفاء عند الانتفاء على ما أثبتوا من انحصار السبب في الشرط المذكور في القضية وإن كان وقع الاختلاف بينهم على طريق إثبات السببية المنحصرة، لكن سترى أنها غير مستلزمة له.

وبالجملة: معنى تعليق شيء على شيء خاص معناه أنه يحتاج في تحققه إلى ذلك الشيء الخاص في جميع الموارد، ولازمة بيناً انتفاوه بدونه.

لا يقال: إنَّ البناء على هذا وإن كان مبيناً للمفهوم، لكنَّه يجري [في] المنطوق^(١)، فإنَّ المعنى الملزم للانتفاء عند الانتفاء إنما هو المنطوق، فإذا جعلتموه عبارة عن التعليق، فأين دلالة الأدوات على سببية الشرط للجزاء التي يعرفون بها؛ إذ مجرد تعليق شيء على خصوص شيء ليس عين جعل ذلك الشيء سبباً تاماً لوجوده، أو مستلزمأً له؛ إذ غاية ما يفيده أن لذلك الشيء مدخلية في وجوده، وأئن أنه سبب تام له إذا وجد فكلاً.

لأنَّ نقول: ليس الغرض دعوى إفاده الأدوات لمجرد تعليق الجزاء على خصوص الشرط المذكور في القضية، بل المراد منها ما يفيد ذلك مع سببية الشرط للجزاء، وإنما تعرَّضنا لذلك وحده لكونه هي الجهة الملزومة للانتفاء عند الانتفاء، وعليه يحمل كلام المحقق المشار إليه أيضاً.

فإن قيل: إنَّ تعليق^(٢) شيء على شيء معناه انتفاوه بدون ذلك الشيء،

(١) في النسخة المستنسخة: (يجري للمنطوق...، وتحتمل أنها في نسخة الأصل: (يجري المنطوق...، فتأمل).

(٢) في النسخة المستنسخة: تتحقق..

لأنَّه مُغایر له وملازم له^(١)، وقولك: - إنَّ معناه احْتِياجَه إِلَيْهِ - إنَّها هو عبارة أخرى عن ذلك.

ويؤيد هذا ما أورده بعض المتأخِّرين^(٢) [عن]^(٣) صاحب المعالم؛ حيث احتجَ على إثبات مفهوم الشرط: بأنَّ قولنا: - إنَّ جاءك زيد فاكرمه - بمنزلة قولنا: - الشرط في وجوب إكرامه مجبنه إِيَّاكَ - يعني أنَّه يفيد ذلك الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء؛ كما أنَّ مادة الشرط ظاهرة في الانتفاء عند الانتفاء بحسب المنطوق، ولازم المقايسة المذكورة كون دلالة الأدوات عليه أيضاً كذلك، فبيان بذلك^(٤) ما هو بصدق إثباته من المفهوم المصطلح.

ووجه التأييد: أنَّ مادة الشرط ظاهرة في تعليق الوجود على الوجود فحسب وليس مفادها بحسب المنطوق سواه، وحيثُنَّ لِمَ يُكَنُ ذلك عين معنى الانتفاء عند الانتفاء فلا وجه لقول المُورِّد من أنَّها ظاهرة فيه بحسب المنطوق.

قلنا: تعيين مادة الشرط وحصره في طرف المنطوق في خصوص التعليق فقط إنَّها هو بمقتضى اجتهاد ذلك القائل، وهو لا يوجِّب حمل كلام المُورِّد المذكور عليه: لاحتياط أن يكون الانتفاء عند الانتفاء جزءاً من المعنى المطابقي لمادة الشرط لا نفسه.

(١) في النسخة المستنسخة: وملازم معه.

(٢) الفصول: ١٥٠.

(٣) في النسخة المستنسخة: على .

(٤) في النسخة المستنسخة: بيان ذلك.

ويقوّي ذلك ما أدعاه بعض من أنَّ مادة الشرط ظاهرة في المصطلح عند الأصوليين، وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود، ومع هذا الاختلال يبطل دعوى التأييد، ومع تسلُّم أن يكون مراد المورد ما ذكر، فلا يكون هو حجَّة على أحد، فالحرفي حينئذ التأييل في نفس مفهومي التعليق والانتفاء عند الانتفاء من حيث [إنها] متغيران ومتعددان في عالم القصد والإرادة كتغيرهما وتعددهما في عالم التصور، أو متعددان في القصد وإن كانوا متعددين في الذهن.

والذي يقتضيه دقيق النظر والتأمُّل التام في الوجdan هو الأول، وهذا وإن كان لا يمكن إلزام المقصم به، إلا أنه دليل إغناطي^(١) للغناء [به]، وكفى به معتمداً ولديلاً.

هذا خلاصة تقرير المرام وتحقيق الكلام في الطريق المذكور الذي هو أول الطريقين المذكورين الصحيحين لإثبات المفهوم من غير جهة الوضع.

وأما ثانيةها: فهو ما قبل الأخير من الطرق المتقدمة، وهو دليل الحكمة؛ إذ بعد ثبوت كون الانتفاء عند الانتفاء من أظهر فوائد التعليق يكون هو قرينة عامة على إرادة الانتفاء عند الانتفاء ما لم يقترن الكلام بقرينة على خلافه.

وأما الطرق الثلاثة الآخر - وهي ما بين الطريقين المذكورين^(٢) وما بعد ثانيةها - فهي مع تسليم تماميتها في نفسها لا تفيد المطلوب بوجه:

(١) كذا في النسخة المستنسخة، والظاهر أنه يعني: أنه دليل تام يغنى عما سواه.

(٢) في النسخة المستنسخة: المذكور..

اما أولاً - فلأنَّ غاية ما يفيده إنما هو كون الشرط سبباً منحصرأً للجزاء، وذلك لا يستلزم انتفاء الجزاء بانتفائه؛ إذ معنى كونه سبباً منحصرأً له أنه على تقدير احتياج الجزاء في التحقق والمصوّل إلى علة يكون علته منحصرة فيه، وأنه لا يؤثّر فيه غيره حينئذ، ومن الممكن أن يكون الشيء محتاجاً إلى سبب في وقتٍ غير محتاج إليه في وقت آخر، ومن المعلوم أنه على تقدير عدم احتياجه إليه لا يلزم من انتفائه انتفاؤه، فلا يلزم من انتفاء ذلك السبب المنحصر انتفاؤه مطلقاً ولو أدعوا استلزم احتياج شيء إلى مؤثر فيه في وقت لا احتياجه إليه مطلقاً، فيردّهم على إغفالهم لوقوع التفكيل [أنه] أخص^(١) من إمكانه، فففلوا نادمين.

الا ترى أنَّ عدم التجيس - الذي علقه الشارع على بلوغه إلى مقدار الكِرْ - قد يكون محتاجاً إلى بلوغه إلى مقدار الكِرْ، وهو فيها إذا حدث فيه سبب التجيس، وهو ملاقاته مع النجس، وقد لا يكون محتاجاً إلى سبب أصلاً، لا إلى البلوغ إلى مقدار الكِرْ ولا إلى غيره، وهو فيها إذا لم يحدث فيه سبب التجيس، فإنَّ عدم حدوثه فيه يكفي في عدم تتجسسه من غير حاجة إلى شيء أصلاً، وهذا هو الشأن في جميع القضايا الشرطية التي يكون الجزاء فيها عدمياً والشرط وجودياً، فإنَّ غاية ما تفيد القضية الشرطية أنَّ علة العدم على تقدير احتياجه إلى علة هؤلئك الشرط، وهذا بنفسه غير كافٍ في إثبات الانتفاء عند الانتفاء، بل لا بد من ضمّ مقدمة أخرى، وهي استلزم احتياجه إلى علة في وقت لا احتياجه إلى العلة مطلقاً، ودعوى ذلك في أمثل تلك المقامات مكابرة للذوق السليم، وإنحراف عن الصراط المستقيم؛ إذ من البديهي أنَّ العدميات إنما تحتاج إلى علة

(١) في النسخة المستنسخة: الذي.

إذا طرأ على محلها مقتضي الوجود الذي لولا مانع منه لقلبها إلى الوجود، وأما إذا لم يطرأ على محلها ذلك فكلاً؛ ضرورة كفاية عدم طرفة وحدوثه في استمرارها، فهل لا ولنك عن ذلك كله من محض؟! كلاً، ثم كلاً.

نعم تتجه دعوى الاستلزم المذكور بالنسبة إلى الأمور الوجودية، لكنه لا يصحح دعوى استلزم النسبة المنحصرة للانتفاء مطلقاً كما هو مدعاهم، بل لا بد حينئذ من التفصيل بالنظر إلى الموارد.

وأما ثانياً - فلأنها على تقدير تسليم استلزمها للانتفاء عند الانتفاء غير مناسبة للمدعى، وهو المفهوم المصطلح المتنازع فيه في المقام: لما مرّ غير مرّة من أنه ليس مجرد إثبات انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، بل إنّها هو إثبات دلالة الكلام عليه، وهي غير موجبة لذلك.

وأما الأخير منها - وهو الأصل^(١) - فواضح؛ إذ غاية ما يترتب عليه هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط في مرحلة الظاهر، وأين هذا من دلالة الجملة الشرطية عليه؟!

وأما الأولان منها: فلا بتناه كل منها على مقدمات عديدة فيؤول الأمر في كل منها إلى إثبات انتفاء عند الانتفاء بالبرهان؛ إذ كل منها مبني على أربع مقدمات:

(١) ولو قيل: إن الأصل وإن لم يثبت المفهوم المصطلح لكنه يشر شعرته، فيتجه عليه أن من ثماراته - بل النتائج المقصودة منه هنا - إنّها هي معارضه القضية الشرطية لما تدلّ على ثبوت حكم بالمنطق عند انتفاء الشرط على تقدير وروده، فلا بد من إعمال القواعد المقررة لتعارض الدليلين، ومن المعلوم أن الأصل لا يترتب عليه ذلك، منه طاب ثراه.

إحداها: أن الشرط علة منحصرة للجزاء.

وثانيتها: أن لازم العلة المنحصرة توقف المعلول عليها على الإطلاق.

وثالثتها: أن لازم التعليق كذلك انتفاء المعلول بانتفائها.

ورابعتها: أن لازم ما هو لازم لشيء لازم لذلك الشيء، فيتبع منها حينئذ لزوم انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط، واللزوم على هذا الوجه غير مستلزم لدلالة اللفظ على الانتفاء عند الانتفاء، فإنه من دلالة الإشارة المعتبرة المقصودة التي يدركها العقل.

هذا خلاصة ما حَقَّهْ - دام ظله - بتوسيعِهِ.

أقول: لأحد أن يقول: بجريان الإشكال بعينه في الطريق الأول - من الطريقين المفروض صحتهما من بين الطرق - بتقرير: أن مجرد تصور كون شيء معلقاً عليه على الإطلاق لا يوجب تصور انتفاء ما علق عليه بانتفائه كما هو الشأن في اللوازم البينة، بل لا بد من ملاحظة شيء آخر، وهو أن كل ما كان كذلك فيلزم الانتفاء عند الانتفاء، فهو بمجرد أنه لا يوجب الانتقال إلى الانتفاء عند الانتفاء، فيتوقف الانتقال إليه إلى ترتيب قياس: وهو أن هذا الشرط مما علق عليه الجزاء على الإطلاق وعلى سبيل اليقين، وكل ما كان كذلك يلزم^(١) الانتفاء ما علق عليه بانتفائه، فيكون هذا - أيضاً - إثباتاً للانتفاء عند الانتفاء بالبرهان، فيدخل ذلك أيضاً في دلالة الإشارة.

(١) في النسخة المستنسخة: الملازمين صحتها.

(٢) في النسخة المستنسخة: فيلزم...

نعم الفرق بينه وبين الطريقين المذكورين: أنَّ المقدمات المأخوذة فيها أزيد مما أخذت فيه، ومن المعلوم أنَّ انحصار المقدمات في مقدمتين لا يوجب دخول النتيجة في اللوازم البينة كما لا يخفى، وإنَّ لزム كون وجوب مقدمة الواجب أيضاً منها؛ ضرورة عدم توقيفه على أزيد من مقدمتين. إحداها: أنَّ هذا مقدمة لواجب.

وثانيةها: أنَّ كلَّ مقدمة للواجب واجبة. فينتج منها: أنَّ هذا واجب، واللازم باطل؛ للاتفاق على دخوله في اللوازم الغير البينة وكونه من دلالة الإشارة، فالملزوم مثله.

ومن هنا يندرج الإشكال - أيضاً - في صلاحية دليل المحكمة المتقدم للقرينة وظهور اللفظ في إرادة الانتفاء عند الانتفاء منه؛ لابتنائه - أيضاً - على مقدمات عديدة كما لا يخفى على المتأمل، فغاية ما يترتب عليه تسليم إثبات أنَّ الغرض من التعليق نفي الحكم عن غير مورد التعليق، وأين هذا من إثبات كونه مراداً من اللفظ؟!

ومن هنا يُقوى القول بدلالة الأدوات على الانتفاء عند الانتفاء من باب التضمن؛ لعدم تصور معنى آخر - غير السبيبية المنحصرة أو التعليق كذلك - للمنطوق، [ولا] يلزم ذلك بياناً؛ حتى تصحَّ دعوى دلالتها عليه من باب الاستلزمان البين.

ويمكن منع جريان الإشكال المتقدم في الطريق المذكور من باب الانتقال من التعليق على الإطلاق إلى الانتفاء عند الانتفاء وإن كان ناشتاً من القياس المذكور، لكن كبرى ذلك القياس مركوزة في الأذهان وحاضرة عندها، وصغراه مستفادة من القضية الشرطية، فبمجرد التلفظ بالقضية الشرطية يحضر مقتمتنا ذلك القياس في الذهن من غير حاجة إلى النظر، وينتقل إلى النتيجة وهي انتفاء

الجزاء بانتفاء الشرط، واللازم بين ليس إلا ما ينتقل إليه على هذا،^(١) وإلا^(٢) فما هو لازم، وإلا^(٣) يكون الانتقال إليه ناشئاً عن مقدمتين لاحالة، فلو بني على عدم كون اللازم على الوجه المذكور بيتاً لم يكن له مصدق في العالم أصلاً، واللازم الغير بين هو ما لم يمكن الانتقال إليه إلا بالنظر وترتيب مقدمتين لا محالة، ومن بين أن الانتقال إلى الانتفاء عند الانتفاء في غير ذلك الطريق لا يمكن إلا بالنظر وترتيب مقدمات كما عرفت.

ومن هنا يندفع النقض بوجوب مقدمة الواجب - أيضاً فإنه وإن كان أيضاً - ناشتاً من مقدمتين لكنَّ الثانية منها، وهي أنَّ كلَّ مقدمة للواجب واجبة ليست حاضرة في الأذهان ومركوزة فيها، بل يحتاج إلى تأمل وفكير، ويكشف عن ذلك وقوع الخلاف العظيم فيها، بخلاف المقدمة الثانية لمانحن فيه؛ لعدم الخلاف فيها من أحد.

ويشهد لما ذكرنا -من كون الانتفاء عند الانتفاء لازماً بيناً للتعليق على الإطلاق، بعد شهادة وجданنا عليه وقضائه بالفرق بين كيفية لزومه له وبين كيفية لزومه للسببية المنحصرة، وكذا بين لزوم مقدمة الواجب لوجوب الواجب - توهم بعض اتخاذه في المعنى [مع] التعليق^(٤) على الإطلاق - كما عرفت - فإنه إنما ينشأ من الملزمة ووضوحاً عنده، فافهم.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

وأما الثانية منها: فالإنصاف عدم سلامه الطرق المذكورة بالنظر إليها:

(١) أي على هذا الشكل الآنف الذكر.

(٢) أي وإنما ينتقل إلى الذهن هكذا فما هو بلازم.

٣) أي وإن كان لازماً يكون...

(٤) في النسخة المستنسخة: للتعليق..

أماً أوّلها^(١): فلأنَّ مجرد مزنة اختصاص معنٰي بفرد لا يوجب انصرافه^(٢)

إليه عند الإطلاق.

ثم إنَّه على تقدير تسليمه لا يوجب إرادة كون الشرط سبباً للجزاء؛ بأن يكون الكلام بمزنة قوله: هذا سبب له؛ حتى يؤخذ بإطلاقه ويشتت به السببية المنحصرة، بل غاية ما يفيده ثبوت وصف السببية له في الجملة.

واماً ثالثيها^(٣): فيتجه عليه أنَّ الخطابات إنما تحمل على مجازي^(٤) العادات؛ بحيث لو كان بعض مداليلها على خلاف العادة لا تحمل عليه جداً، ومن المعلوم أنَّ وجود السبب المذكور في القضية الشرطية بدون شيء آخر معه في العالم على خلاف العادة إن لم نقل باختلافه، فالقضية الشرطية [ليست] على الإطلاق بالنسبة إليه، بل تنصرف على طبق العادة^(٥)، وهو وجوده مع شيء آخر، ويحمل عليه، ومعه لا يثبت كون الشرط المذكور في القضية هو السبب للجزاء؛ لعدم منافاتها حينئذ لاشراكها في العلة، ولا يكون السبب هو الجزاء لصدق لزوم الجزاء للشرط على تقدير اشراكها في العلة؛ إذن يؤخذ في معنى اللزوم كون المزدوم مؤثراً في اللازم، وكذا على تقدير كون الجزاء هو المسبب إذا كان الشيء الآخر الموجود مع الشرط سبباً لوجود الجزاء واقعاً، ومع تسليم ذلك فيتجه عليه ما مرّ في الطريق السابق - من عدم اقتضاء ذلك لإرادة كون الشرط سبباً حتى يؤخذ بإطلاقه - في إثبات انحصار السبب.

واماً ثالثها: وهو الأصل، فيتجه عليه:

(١) وهو الطريق الرابع الذي اختاره صاحب الفصول انظر: ١٥٣.

(٢) وهو عبارة عن الطريق الذي ذكره، انظر: ١٥٣.

(٣) في النسخة المستنسخة: فلا فيتجه.

(٤) الكلمة في النسخة المستنسخة غير واضحة، فأثبتناها استظهاراً.

(٥) كذا في النسخة المستنسخة، والأصح في العبارة هكذا: بل تنصرف إلى ما هو على طبق العادة....

أولاً - أنه قد يكون تحقق السبب المحتمل قيامه مقام الشرط عند انتفاكه موافقاً للأصل، وذلك فيما إذا كان عدميّاً، كما في قوله: إن لم يكرمك زيد فأهنه، فأكرمه زيد، نشك في أن عدم مدح زيد إيه - أيضاً - سبب للإهانة، (وأنه على تقدير كونه سبباً هل هو مدحه، أو لم يمدحه) ؟ فلا يجري الأصل في نفي عدم المدح بالضرورة.

وثانياً - أن الجزاء قد يكون من الأمور العدمية، فيكون تتحققه موافقاً للأصل، لانتفاوه كما في قوله - عليه السلام - : «إذا بلغ الماء قدر كَرْ لم ينجسه شيء»^(١).

لا يقال: إننا نستفيد في تلك الموارد - مما عُلق فيها العدم على أمر وجودي - وجود المقضي لقلب ذلك الجزاء العدمي إلى ما يقتضيه، وأن ذلك الأمر الوجودي من مواطن ذلك المقضي، فإذا فرض انتفاوه وشككتنا في قيام شيء آخر مقامه تنفيه^(٢) بالأصل، فيثبت به عدم المانع من المقضي المذكور، فيؤثر حينئذ أثره، وهو نقيض الجزاء، ففي المثال المذكور نستفيد أن الملاقة مع شيء نجس مقتضٍ للتتجس وأن الكريهة مانعة منه، فإذا انتفى الكريهة وشككتنا في قيام مانع آخر منه مقامه تنفيه بالأصل، فيؤثر المقضي أثره.

لأننا نقول: إن الاقتضاء ليس حكماً شرعاً ثابتاً للشيء، وإنما هو صفة ثابتة^(٣) له، وليس هناك عموم دليل أو إطلاق^(٤) يؤخذ به في مورد الشك، فهو بمجرده لا يترتب عليه المقضي - بالفتح - وهو التتجس في المثال المذكور.

(١) الكافي ٢:٣ / كتاب الطهارة / باب الماء الذي لا ينجسه شيء / ج: ١ و ٢، وفيه اختلاف يسر.

(٢) في النسخة (أ) فينفيه ...

(٣) في النسخة (أ) (ثابتة)، والصحيح ما ثبتناه.

(٤) في النسخة (أ) (إطلاقه...)، والأقوم ما ثبتناه.

وإجراء الأصل في نفي مانع آخر - حتى يحرز به العلة التامة للتنجس - مثبت لا تساعد عليه أدلة اعتباره - كما حققنا في محله - فإن ترتيب التجس عليه إنما هو بواسطة أمر عقلي ثابت به وهو وجود العلة التامة اللازم من عدم قيام مانع آخر مقام الكريمة.

فإن قيل: إن لازم ذلك عدم العمل بالأصل في الشبهات الموضوعية أيضاً، فيما إذا شُكَ في شرط من شروط المأمور به كما إذا شُكَ في إطلاق الماء واحتفل صيرورته مضافاً، فإن الواجب هو الوضوء بالماء المطلق، فإثبات هذا القيد له عند الشك لا يترتب عليه جواز الوضوء به شرعاً، فإنه يتوسط أمر آخر.

قلنا: فرق بين المقامين لا يخفى على من له أدنى تأمل، فإن القيد المشكوك فيه هناك قد ثبت من الشارع له حكم الشرطية - وهو جواز ارتفاع ما هو متوقف على الشروط به معه، وبعبارة أخرى: جواز التطهير بالماء المتصل به - فيدخل في أدلة اعتبار الاستصحاب الدالة على ترتيب الآثار الشرعية الثابتة للمستصحب واقعاً.

هذا بخلاف ما نحن فيه، فإن الشارع لم يعلم جعله - لوجود المقتضي مع عدم المانع منه - الحكم المناقض للمنطق حتى يترتب عليه عند الشك - بمقتضى إجراء الاستصحاب في إحراز جزء العلة، وهو عدم المانع - بل إنما يراد بالأصل استكشاف صدور حكم مناقض للمنطق في مرحلة الظاهر بإجرائه في إحراز علته، والحاصل: أنه فرق ظاهر بين إجراء الأصل لإثبات موضوع حكم الشارع له بحكم - حتى يترتب عليه حال الشك ذلك الحكم - وبين إجرائه لإحراز علة هي - على تقدير ثبوتها واقعاً - موجبة لصدور ما تقتضيه من الحكم، ومن المحقق في محله أن مقتضى أدلة اعتبار الاستصحاب ليس إلا ترتيب أحكام المستصحب - المفروغ عن ثبوتها له واقعاً - عليه عند الشك، وأماماً إفادتها للبناء

على صدور أحكام من الشارع على مقتضى المستصحاب مع الشك في صدورها منه فلا.

هذا مضافاً إلى أنَّ وجود المعلول ولو كان ذات المعلول شرعاً عند وجود عللته وإن كانت جعلية^(١)؛ إذ بعد جعلها علة تكون كالعلة القليلة لازم عقلي، وليس حكماً شرعاً حتى يترتب على العلة بمقتضى إثرازها بالأصل، كما أنَّ انتفاءه مطلقاً - بانتفاءها كذلك - لازم عقلي.

ومن هنا يتضح فساد إثبات نقض المنطوق إذا كان هو وجودياً بإجراء الأصل في نفي سببه بعد انتفاء السبب المذكور في القضية الشرطية. هذا قام الكلام في توضيح ضعف تلك الطرق السقيمة من الجهة الأولى أيضاً.

واما المسلمين صحتها^(٢) من تلك الجهة فالظاهر عدم سلامتها ثانية - وهو دليل الحكمة - من الجهة الثانية: إذ قد عرفت أنَّ مبتناه^(٣) على ظهرية السببية في الانتفاء عند الانتفاء من بين القواعد، وهي محل تأمل بل منع. وأما أولها فالإنصاف تأمِّنته من هذه الجهة - أيضاً - إذ قد عرفت ابتناءه على مقدمتين:

إحداهما: ظهور الأدوات في تعليق الجزاء على الشرط.
وثانية: أنها عند الإطلاق وعدم ذكر شرط آخر ظاهرة في التعليق التعييني، والنصف المتأمل يلزمه تصديق كل منها:
أما المقدمة الثانية فلما عرفت هناك.

(١) في النسخة المستنسخة: وإن كانت جعلة...

(٢) في النسخة المستنسخة: وأما الملاك صحتها، والصحيح ما ابتناه استظهاراً.

(٣) في النسخة المستنسخة: معناه..

وأما الأولى فلتتدار ذلك منها عرفاً عند الإطلاق وعدم القرينة. وبكشف عن ذلك التبادر أنه لو قال أحد: - إن جاءك زيد فأكرمه، ثم قال: وإن لم يجئك فأكرمه - يفهم العرف التنافي بين الكلمين، ولو لا ظهور الأول في تعليق وجوب الإكرام على المجيء لما كان بينها تنافي أصلاً. ويعيده تسمية أهل العربية لتلك الأدوات بأدوات الشرط؛ فإن الظاهر أن مرادهم أنها تفيد معنى الشرط، ومن المعلوم أن مادة الشرط ظاهرة في التعليق، ويقويه حكاية الاتفاق عنهم على وضعها للتعليق.

وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في ظهور الأدوات في سبيبة الشرط المذكور في القضية للجزاء مع تعليق الجزاء عليه، وبضميمة إطلاق التعليق يتم المطلوب، وهو دلالتها على انتفاء الجزاء بانتفاء ما ذكر من الشرط في القضية بالتقريب المتقدم، فإن كان المذكور فيها شرطاً واحداً فيفied انتفاءه بانتفائنه، أو متعددًا بانتفاء الجميع، فإن قضية الإطلاق المذكور تعين المعلق عليه في تلك الأمور المتعددة المذكورة في القضية بالإضافة إلى غيره مما لم يذكر فيها وإن كان مقتضى تعدد المذكور فيها بدلية كل من تلك الأمور عن الآخر.

ثم إن القول بإفاده الأدوات للانتفاء عند الانتفاء وضعاً من باب الالتزام يستفاد من صاحب المعلم^(١) - قدس سره - واختاره غيره - أيضاً - على ما حكى عنه، واحتتج عليه: بأن قولنا: - إن جاءك زيد فأكرمه - بمنزلة قولنا: - الشرط في وجوب إكرامه مجئه إليك - فكما أن ذلك يفied^(٢) الانتفاء عند الانتفاء فكذا هذه. وأورد^(٣) عليه تارة: بأن ظهور ذلك [في] انتفاء الإكرام بانتفاء المجيء إنما

(١) المعلم: ٨٠ حيث قال: (الحق أن تعليق الأمر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط، وهو مختار أكثر المحققين، ومنهم الفاضلان...)

(٢) في النسخة المستنسخة: (أن يفied ذلك...)، والصحيح ما أتبناه.

(٣) في النسخة المستنسخة: وأورد..

هو لأجل تعريف المبتدأ - وهو قوله: الشرط - فإنه يفيد انحصر الخبر في المبتدأ، ولازمه الانتفاء عند الانتفاء.

وفيه: أنه لو قيل: - شرط في وجوب إكرام زيد مجبيه إياك - يفيد ذلك - أيضاً - عرفاً، فلابد من متفقاً على تعريف المبتدأ.

وآخرى: بأنّ مادة الشرط ظاهرة في الشرط الأصoli، فهو يفيد الانتفاء عند الانتفاء من باب التضمن، ومقتضى قياسه ما ذكره من المثال عليه كونه مفيداً له كذلك، مع أنه لا يقول به، فإنه ليس من باب المفهوم المتنازع فيه. وقد يجذب عن ذلك تارة: بأنّ تنظيره المثال عليه ليس ناظراً إلى جميع حيثيات المقىس عليه. بل إنّها هو بالنظر إلى جهة دلالته على الانتفاء عند الانتفاء.

وآخرى: بأنّ مادة الشرط ظاهرة عرفاً في السبيبة المنحصرة المزومة للانتفاء عند الانتفاء، فلا يخالف المقىس مع المقىس عليه.

وفيه ما عرفت سابقاً من أنها ظاهرة في مجرد التعليق لا السبيبة، فكيف ينافيها الانحصر أيضاً؟!

هذا مع ما عرفت من أنّ انحصر السبب لا يوجب إثبات ظهور المصطلح^(١).

وقد يورد عليه - أيضاً - بأنّ مادة الشرط ظاهر في التعليق على وجه الانحصر والتعيين، وهو عين الانتفاء عند الانتفاء في المعنى، فتكون دالة عليه بالمعنى وبالتطابقة - أيضاً - فيخالف المقىس عليه، ويتبين جواهيه عما مر، والحق أنّ قياسه ما ذكره من المثال على مادة الشرط في محله وأنّه ظاهر فيما يظهر منها. وأما كون ذلك من جهة الوضع فمشكل حتى في مادة الشرط، بل لا يبعد كون ذلك في كلّها لأجل ظهور الإطلاق في التعليق التعيني المزوم للانتفاء عند

(١) في النسخة المستنسخة (المصطلح) والصحيح ما ابنته.

الانتقام.

وهذا خلاصة الكلام في المقام، والصلة والسلام على محمد والله البرة الكرام.

وبينفي التنبية على أمور.

الأول: المفهوم إنما هو رفع المنسوق، وهو نقىضه، لا الأمر الوجودي المنافي له، وهو ضدّه - كما ربيا يتوهم - والضابط [في]^(١) أخذه بقاء القضية على حالها بجميع الاعتبارات والقيود الملحوظة فيها في طرف المنسوق، التي يرد عليها النفي في المنسوق، إن كان قضية سالبة، أو الإثبات إن كان قضية موجبة، سواء كانت تلك القيود من القيود الراجعة إلى الشرط أو إلى الجزاء، وسواء كان القيد الرابع إلى أحدهما أيضاً شرطاً أو وصفاً أو حالاً أو غيرها من القيود، وسواء كانت تلك الاعتبارات من قبيل العموم والخصوص في أحدهما أو كليهما، أو من قبيل الإطلاق والتقييد كذلك، إلا إذا كانت تلك الاعتبارات حاصلة من النفي أو الإثبات في طرف المنسوق، ثم تغيره من حيث كيفية الإيجاب والسلب، فإن كانت الجملة الشرطية والجزئية كلتاها موجبتين فتنتقلان إلى سالبتين، أو سالبتين فإلى موجبتين، أو كانتا مختلفتين فكل واحدة إلى نقىضها، ثم ينظر إلى أن مقاده مع هذا التغير ماذا؟ فما استفيد منها حينئذ هو المفهوم، وهو واضح لا غبار عليه بوجه، إلا أنه قد يقع الاشتباه في بعض الاعتبارات من حيث كونها مما اعتبرت في جانب المنسوق حتى يعتبر في طرف المفهوم - أيضاً - أولاً، فلا يعتبر فيه منها: العموم البديلي في الشرط أو الجزاء أو في شيء من متعلقاتها إذا لم يكن بواسطة أداة العموم البديلي بكلمة (أي)، بل بواسطة وقوع الطبيعة في حيز الإثبات.

(١) في النسخة المستنسخة: والضابط على .

ومنها: العموم الاستغراقي في أحدهما أو في شيء من متعلقاتها إذا لم يكن بواسطة أدوات العموم، بل من جهة وقوع الطبيعة في حيز النفي، لكن لا ينبغي التأمل في أنَّ الملحوظ في مورديها إنَّها هو نفس الطبيعة لا غير، وإنَّها عرض ذلك العمومان فيها من جهة نفي الطبيعة أو إثباتها.

وبعبارة أخرى: إنَّها من لوازم نفي الطبيعة من حيث هي، أو إثباتها كذلك عقلاً من غير تعلق القضية بها من المتكلَّم في ذلك الكلام؛ لأنَّ يكونا مرادين له منه، بل المراد منه إنَّها هو نفس الطبيعة لاغير، فعل هذا فلا بد من إيقانها في جانب المفهوم واعتبار نفس الطبيعة من حيث هي فيه، فإنَّها هي التي قد لوحظت في جانب المنطوق، ولذلك قيَّدنا القيود والاعتبارات بها برد عليها النفي أو الإثبات في المنطوق.

ومن هنا يظهر أنَّ مفهوم قولنا: - إن جاءك زيد فأكرم عالماً - يخالف مفهوم قولنا: - إن جاءك زيد فأكرم أيَّ عالم - وكذا يخالف مفهوم قولنا: - إن جاءك زيد فلا تكرم عالماً - مثلًا مفهوم قولنا: إن جائلك زيد فلا تكرم العلماء أو كلَّ عالم.

أما الأولان: فلأنَّ الملحوظ في الجزاء في أولها لما كان نفس الطبيعة من حيث هي في جانب المنطوق فيكون المأخذ في جانب المفهوم - أيضًا - هي كذلك، ولما كان المنطوق موجباً فيكون المفهوم منفيًا، ولازم نفي الطبيعة من حيث هي انتفاء جميع أفرادها على نحو الاستغرار، فيكون المفهوم عموم سلب الجزاء عند انتفاء الشرط، هذا بخلاف الثاني منها: إذ الملحوظ في الجزاء فيه في جانب المنطوق إنَّها هي الأفراد على نحو العموم البديلي، فيكون المأخذ في جانب المفهوم هي - أيضًا - كذلك.

ومن المعلوم أنَّ نفيها كذلك لا يستلزم عموم نفي الجزاء عنها على نحو الاستغرار، لتحققه بنفيه عن خصوص بعض الأفراد - أيضًا - كما لا ينفي،

فيكون المفهوم حينئذ هو سلب ذلك العموم الأعمّ من عموم السلب. وأما الثانيان: فلأن الملحوظ في أَوْلَاهَا - أيضًا - لما كان نفس الطبيعة من حيث هي^(٤) وكان المنطوق نفي الجزاء عنها كذلك عند وجود الشرط وكان العموم بالنسبة إلى أفرادها من لوازمه وقوعها في حِيز النفي - كما عرفت - فيكون المأمور في طرف المفهوم - أيضًا - هي كذلك، فيكون مفهومه إثبات الجزاء لها كذلك عند انتفاء الشرط ومن المعلوم أن ذلك يتحقق بإثباته لها بالنسبة إلى بعض أفرادها أيضًا، فيكون المفهوم إثباته لها على نحو القضية المهملة الصادقة بالجزئية، فلا عموم فيه أصلًا.

هذا بخلاف الثاني منها: إذ الملحوظ فيه في طرف المنطوق إنَّا هي الأفراد على نحو الاستغراق، بمعنى أنَّ المقصود إنَّا هو نفي الجزاء عن كل واحد واحد عند وجود الشرط.

وبعبارة أخرى: إنَّ موضوع الحكم إنَّا هو كل واحد واحد منها على نحو الاستقلال؛ بحيث يكون تلك القضية الواحدة في مقام قضايا متعددة، وبمقدار تعدد الأجزاء؛ نظرًا إلى أنَّ الظاهر من أدوات العموم إنَّا هي السورة للقضية - كما سيأتي تحقيقه لا الموضوعية - فيكون الموضوع هذا الفرد أو ذاك وذلك وهكذا، فيكون القضية في مقام قولنا: لا تكرم زيدًا - مثلًا - ولا تكرم بكرًا، ولا تكرم

(٤) إذ النكرة أيضًا طبيعة، فإنَّها هي الطبيعة الملحوظة فيها فردها، وهي ليست بفرد. وبعبارة أخرى: إنَّا^(٥) هي حَقَّةٌ من الطبيعة الابشرط محتملة لمحض كثيرة: منها إطلاقها على كل واحدة منها على حد سواء، وحكمها حكم الطبيعة الابشرط من حيث كفاية أحد الأفراد في كل منها في جانب الوجود وتوقف انتفاء كل منها على انتفاء جميع الأفراد. منه طاب ثراه.

حالداً، وهكذا، فيكون المفهوم فيه إثباته لكلّ واحد واحد منها عند اتفاقه، بمعنى إثباته لهذا الفرد وذلك إلى غير ذلك، فيكون موجبة كلية.

ومن هنا ظهر أنَّ مفهوم قوله - عليه السلام -: «إذا بلغ الماء قدر كَرْ لم ينْجِسْهُ شيء»^(١) إنما هو الموجبة المهملة الصادقة بالجزئية، لا الموجبة الكلية، فيكون مفهومه: إذا لم يبلغ الماء قدر كَرْ ينْجِسْهُ شيء، لا أنه ينْجِسْهُ كل شيء.

الثاني: قد عرفت أنَّ المفهوم إنما هو رفع المتنطق، لكنَّهم بعد اتفاقهم على ذلك اختلفوا في بعض الموارد فيها يتحقق به الرفع، وذلك فيما إذا كان المتنطق عاماً من حيث الشرط أو الجزاء أو من كلتا الجهتين، فاختلفوا في أنَّ رفع عموم ذلك العام، سواء كان هو الشرط أو الجزاء أو كلاهما، هل هو بسلب العموم الأعمّ من عموم السلب أو بعموم السلب خاصة؟ فذهب إلى كلِّ فريق، وجعلوا من فروعه قوله - عليه السلام -: «إذا بلغ الماء ... إلخ»؛ بالنظر^(٢) إلى كون الجزاء فيه عاماً، فمن ذهب إلى الأول جعل مفهومه مهملة، ومن ذهب إلى الثاني جعله موجبة كلية، لكن سياق ما في هذا التفريع، وتقدم وجهه في الأمر السابق.

وكيف كان، فمثنا ذلك الخلاف - وإن لم يذكره أحد منهم فيما نعلم، لكن الذي يتضمنه التأمل ودقائق النظر أنه لا بد أن يكون هو الاشتباه فيما هو الممحوظ في المتنطق في مقام التعلق^(٣)، فإنه إذا كان متعلق الفعل المجنول شرطاً أو جزاءً عاماً، فإن كان الممحوظ - حينئذ - في مقام التعلق^(٤) هو عمومية ثبوته

(١) الكافي: ٢ / كتاب الطهارة / باب الماء الذي لا ينْجِسْهُ شيء / ح: ١٢، وفيه اختلاف سير.

(٢) في النسخة المستنسخة: للنظر...

(٣) الأنسب للسياق: في مقام التعلق..

لأفراد متعلقه - بمعنى جعل المتكلّم الشرط أو الجزاء المعلق على الشرط هؤذلك، لا نفس ثبوته لكلّ واحد واحد من آحاد متعلقه - فمن المعلوم ارتفاع تلك العمومية بالجزئية وكفايتها في رفعها؛ ضرورة منافاتها لها، فلابد أن يكون المفهوم هو سلب العموم لا غير، وإن كان الملحوظ نفس ثبوته لكلّ واحد من آحاد متعلقه على نحو الاستقلال، بأن يكون أداة العموم ثابتة لها في الكلام لمجرد السورية وسهولة اللفظ، فيكون القضية الواحدة في مقام قضايا جزئية متعددة بمتعدّد متعلّق آحاد ذلك الفعل، فيكون قوله^(١): إن جاءك زيد فأكرم العلماً أو كلّ عالم - مثلًا - في مقام: إن جاءك زيد فأكرم عمراً العالم، وخالداً العالم، وبكرًا العالم، وهكذا؛ إذ لا ينبغي الارتياب أن الرفع حينئذ لا يكون إلا برفع ذلك الفعل عن كلّ واحدٍ واحدٍ من آحاد متعلقه، فإن المرفوع عن بعضها إنما هي صفة العمومية الغير الملحوظة في مقام التعلق^(٢) في جانب المنطوق بالفرض.

وبعبارة أخرى: إنه لا بد في أخذ المفهوم من رفع ما هو ثابت في المنطوق، فإذا فرض أن الثابت فيه إنما هو إكرام زيد وإكرام بكر وإكرام خالد وهكذا، فيتوقف رفعه على نفيه عن زيد وعن بكر وعن خالد وهكذا.

وبعبارة ثالثة: لو قيل - مقام قولنا: أكرم العلماً - أكرم زيداً، وأكرم عمراً، وأكرم بكرًا، وأكرم خالداً، وغير ذلك [لكان]^(٣) هنا قضايا متعددة، ومن المعلوم أنه إذا كان الجزاء قضايا متعددة فكلّ واحدة منها مجملة جزاء على نحو الاستقلال من غير اعتبار الضمية أصلًا، فلا بد أن ينتفي كلّ واحدة واحدة بانتفاء الشرط؛ إذ تحقق واحدة منها حينئذ ينافي تعليقها على الشرط على الوجه

(١) هذا مثال لما إذا كان الجزاء عاماً، ومنه يظهر الحال فيما إذا كان الشرط كذلك، وكذا فيما إذا كان كلامها كذلك. منه طاب ثراه.

(٢) الأنسب هنا: في مقام التعليق..

(٣) في النسخة المستنسخة: فيكون

المذكور، فلا يكفي في رفع الجزاء، بل لابد من الكلية، فيكون رفعه متوقفاً على عموم السلب، فإذا كان ذلك منه متوقفاً على عموم السلب، فكذلك ما هو بمنزلته - وهو قوله: أكرم العلماء - لعدم صلاحية تعدد اللفظ واتخاده للفرق؛ إذ مبني التوقف عليه - كما عرفت - إنما هو على تعليق إكرام كل واحد واحد من أفراد العلماء على نحو الاستقلال؛ بمعنى تعليق خصوص إكرام زيد على الشرط، وكذا تعليق خصوص إكرام عمرو عليه، وهكذا، فإن ثبوت إكرام واحد منها حينئذ عند انتفاء الشرط ينافي تعليقه عليه على الوجه المذكور.

وبالجملة: لا يخص لأحد عن ذلك الذي ذكرنا، ولا أظن بأحد إنكاره من له مُسكة، فكيف بأولئك الأعلام؟ فالحاصل للإشكال - حينئذ في المقام - هو التأمل التام في تشخيص ما هو الملحوظ في جانب المنطوق، فيتبع حكمه.

والظاهر أنَّ الفرض من وضع أدوات العموم إنما هو سهولة اللفظ والتعبير عن أفراد مدخوها في مقام إرادة تعليق حكم على كل واحد واحد من أفرد مدخوها على نحو الاستقلال، وأنَّ الفالب في المحاورات - أيضاً - الإتيان بها لأجل ذلك الفرض، فهي بملاحظة تلك العلة ظاهرة في مجرد السورية للقضية إذا لم يكن قرينة صارفة لها عن ذلك، فعلى هذا فيكون الظاهر في المقام أنَّ الملحوظ في مرحلة التعليق هو نفس ثبوت المجعل شرطاً أو جزاء لكل واحد واحد من أفراد متعلقه، لاعومية ثبوته لها، فيكون أدوات العموم لمجرد السورية لا الموضوعية، فيظهر بملاحظة ذلك أنَّ المفهوم في المقام - حينئذ - إنما هو عموم السلب خاصة^(١).

(١) لا يقال: إنَّ الذي اخترقه مخالف لما اتفق عليه أهل الميزان من أنَّ نقيض الموجبة الكلية هي السالبة الجزئية، ونقيض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية، فإنَّ معنى ذلك أنَّ رفع العام إنما هو بسلب العموم، لا بعموم السلب.
لأنَّ نقول: نحن نسلم أنَّ نقيض كلِّ الموجبة والسالبة الكليتين إنما هي الجزئية المخالفة ←

ثم إن قوله - عليه السلام - «إذا بلغ الماء قدر كرّ....إلخ»^(١) قد عرفت أن الممحوظ في الجزء فيه إنما هو انتقام التنجس بواسطة الكربة عن الماء مع ملاقاته للشيء المطلق، وهي الطبيعة الغير الممحوظة فيها خصوصية شيء من الأفراد وعمومها، فلا يكون الممحوظ في الحديث كل واحد واحد من أفراد الشيء الملقي للماء ولا عمومية عدم التنجس بالنظر إليها، فلاربط له بالمقام المتنازع فيه أصلاً.

نعم لما كان الممحوظ فيه في طرف المسطوق هي الطبيعة مع فرض انتقام تأثيره فيما يلاقيه لوجود الشرط يكون^(٢) مفهومه تأثيره فيما يلاقيه بانتقامه، وذلك يتحقق بالجزئية من غير توقف على الكلية أصلاً، فيوافق في الشمرة القول بأن المفهوم - في المقام المذكور - هو سلب العموم. هذا.

أقول: النكرة المنافية وإن كانت ظاهرة بالنظر إلى الوضع الإفرادي الأولى في إرادة أصل الطبيعة - وهي الحصة المنتشرة - لكن لا يبعد دعوى ظهورها عرفاً في إرادة الأفراد على نحو الاستغراب. بمعنى تعلق الإرادة الأولى بها كذلك لالتبعة الثانية، بل الذي يقضى به التأمل في المحاورات ذلك، فإن المبادر من قوله: لاتكرم أحداً - ابتداء ومن غير توسط ملاحظة ورود النفي على الطبيعة - إنما هو إرادة عدم إكرام كل واحد واحد من آحاد الرجال؛ بحيث يكون ذلك القول في مقام قضايا جزئية متعددة بتعدد الأفراد.

→ لها في الكيفية، لكن المعتبر في مقام أخذ المفهوم ليسأخذ نقيس المسطوق فحسب، بل لا بد فيه من رفع ما لوحظ في المسطوق في مقام التعلق، فإذا فرض أن الممحوظ أمور متعددة كل واحدة على نحو الاستقلال فلا بد من رفعها في جانب المفهوم أيضاً كذلك. منه طاب ثراه.

(١) مضى قريباً تخرجه.

(٢) في النسخة المستنسخة: فيكون..

والحاصل: أنَّ الإنْصَافَ أَنَّ الْمُبَادرَ مِنَ النَّكْرَةِ الْمُنْفَيَةِ هُوَ الْمُبَادرُ مِنَ سَائِرِ الْفَاظِ الْعُومِ مِنْ دُونِ فَرْقٍ أَصْلًا، وَالْمَرَادُ مِنْهَا عَرْفًا هُوَ الْمَرَادُ مِنَ غَيْرِهَا وَهِيَ الْأَفْرَادُ عَلَى وَجْهِ الْاسْتَغْرَاقِ، ثُمَّ الظَّاهِرُ مِنْهَا هِيَ السُّورَيَةُ^(١) كَسَائِرُ أَدْوَاتِ الْعُومِ؛ فَإِنَّهَا بِمَنْزَلَةِ (لَا) الَّتِي لَنْفَى الْجِنَّسَ مَعَ مَدْخُولِهِ لِعدَمِ الْفَرْقِ عَرْفًا بَيْنَ قَوْلَنَا: لَا شَيْءٌ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجْرٍ - مَثَلًاً - وَقَوْلَنَا: لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجْرٍ .

فَمَنْ هُنَا يَتَجَهُ دُعَوِيَّا أَنَّ مَفْهُومَ قَوْلِهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - «إِذَا بَلَغَ الْمَاءَ قَدْرَ كَرَّ لِمْ يَنْجَسِهِ شَيْءٌ»^(٢) هُوَ عُومُ السُّلْبِ خَاصَّةً .

ثُمَّ إِنَّهُ لَابَاسٌ بِالْتَّعْرِضِ عَلَى نَحْوِ الْإِجْمَالِ لِلْحَدِيثِ^(٣) الْمُذَكُورِ وَتَوْضِيحِ مَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنْهُ .

فَاعْلَمْ: أَنَّ الْمَرَادُ بِالشَّيْءِ الظَّاهِرِ أَنَّهُ هُوَ الْمُقْتَضِي لِلتَّنْجِيسِ، لَا كُلَّ شَيْءٍ؛ إِذَا لَمْ يَعْنِي لِتَعْلِيقِ عَدَمِ تَنْجِسٍ^(٤) الْمَاءَ بِمَلَاقَاهُ مَا لَا يَقْتَضِي التَّنْجِيسَ عَلَى بَلوغِهِ حَدَّ الْكَرَّ، فَإِنَّ عَدَمَ تَنْجِسِهِ بِمَلَاقَاتِهِ - حِينَئِذٍ - غَيْرُ مُتَوَقَّفٍ عَلَى بَلوغِهِ حَدَّ الْكَرَّ، بَلْ هُوَ حَاصِلٌ فِي نَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ تَوْقُّفٍ عَلَى سَبَبِ مِنَ الْأَسْبَابِ؛ لِكَفَائِيَّةِ عَدَمِ كُونِ ذَلِكَ الشَّيْءِ مُقْتَضِيًّا لِلتَّنْجِيسِ فِي بَقَاءِ طَهَارَتِهِ وَعَدَمِ تَنْجِسِهِ بِهِ .

(١) إِعْلَمْ أَنَّ سُورَيَةَ الْفَاظِ الْعُومِ لَا تَخْتَصُّ بِالْقَضَايَا، بَلْ تَجْبِي فِي غَيْرِهَا مِنَ الْجَمِلِ الإِنْشَانِيَّةِ، فَإِنَّهَا إِنَّا يُؤْتَى بِهَا لِأَجْلِ ضَبْطِ مَوْضِعِ الْحُكْمِ - عَنْدِ تَنْكِيرِهِ - عَلَى وَجْهِ الْاِختِصَارِ تَسْهِيلًا، سَوَاءَ كَانَ ذَلِكَ الْحُكْمُ إِنشَاءً أَوْ إِبْخَارًا، فَلَا تَعْفَلْ. مِنْهُ طَابَ ثَرَاءً.

(٢) قَدْ مَرَّ تَعْرِيْجِهِ قَرِيبًا.

(٣) فِي النَّسْخَةِ الْمُسْتَسْخَةِ: بِالْحَدِيثِ ..

(٤) فِي النَّسْخَةِ الْمُسْتَسْخَةِ: (عَدَمِ تَنْجِيسِ..) وَالصَّحِيحُ مَا أَنْتَنَا.

ثم إن المراد عدم تنجس الماء إذا بلغ قدر كـ بـ مـ لـ اـ قـ اـ تـهـ معـ المـ قـ تـضـيـ للـ تـنجـيـسـ،ـ بـعـنـىـ أـنـ الـمـلـقـ عـلـىـ بـلـوـغـهـ حـدـ الـكـرـ إـنـاـ هوـ دـمـ تـنجـسـ بـمـلـاقـاتـهـ معـ المـقـتـضـيـ لـهـ،ـ لـأـعـدـ تـنجـسـهـ بـمـجـرـدـ وـجـودـ المـقـتـضـيـ لـهـ وـلـوـ مـعـ دـمـ الـمـلـاقـةـ؛ـ ضـرـورـةـ دـمـ تـوقـفـ التـنجـسـ مـعـ دـمـ الـمـلـاقـةـ عـلـىـ سـبـبـ.

والمراد بالماء الظاهر أنه طبيعة الماء الغير المحظوظ فيها شيء من أفرادها أصلـاـ،ـ فـيـكـونـ مـعـنـىـ مـنـطـوقـ الـحـدـيـثـ عـلـىـ مـاـ اـسـتـظـهـنـاهــ أـنـ طـبـيـعـةـ الـمـاءـ إـذـاـ بـلـغـ مـقـدـارـ كـرـ لـمـ يـنـجـسـهـ شـيـءـ تـمـاـ يـقـضـيـ التـنجـيـسـ عـنـدـ الـمـلـاقـةـ،ـ وـأـمـاـ مـفـهـومـهـ فـقـدـ عـرـفـتـ فـيـ الـحـدـيـثـ الشـرـيفـ عـلـىـ عـمـومـيـةـ السـلـبـ فـيـ مـفـهـومـهـ وـهـكـذـاـ فـيـ أـمـثالـهـ وـلـوـ مـعـ الـبـنـاءـ عـلـىـ أـنـ الـمـفـهـومـ هـوـ سـلـبـ الـعـوـمـ إـذـاـ كـانـ الـمـنـطـوقـ عـامـاـ،ـ وـذـلـكـ لـأـنـهـ إـذـاـ يـلـيـ الـعـامـ جـلـةـ الـجـزـاءــ كـمـاـ فـيـ الـحـدـيـثـ الـمـذـكـورــ فـلـابـدـ أـنـ يـكـونـ الشـرـطـ سـبـبـاـ لـعـوـمـ حـكـمـ الـجـزـاءـ لـاـ مـحـالـةـ،ـ فـإـنـهـ أـوـلـ مـرـتـبـةـ سـبـبـيـتـهـ لـلـجـزـاءـ وـأـوـلـ مـرـتـبـةـ تـعـلـيقـهـ عـلـيـهـ؛ـ بـحـيثـ لـوـ لـمـ يـعـلـقـ عـلـيـهـ هـذـاـ الـمـقـدـارــ أـيـضاــ خـرـجـ عـنـ كـوـنـهـ مـعـلـقاـًـ عـلـيـهـ بـالـرـأـيـ،ـ مـعـ أـنـ الـكـلـامـ نـصـ فـيـ كـوـنـهـ مـعـلـقاـًـ عـلـيـهـ الـجـزـاءـ فـيـ الـجـمـلةـ،ـ وـمـقـضـيـ إـطـلـاقـ تـعـلـيقـ عـوـمـ حـكـمـ الـجـزـاءـ عـلـيـهـ وـعـدـ ذـكـرـ شـيـءـ آخـرـ مـعـ اـنـحـصارـ التـعـلـيقـ فـيـهـ،ـ بـعـنـىـ كـوـنـهـ هـوـ الـمـلـقـعـ عـلـيـهـ عـوـمـ الـجـزـاءـ لـاـ غـيرـ،ـ وـهـذـاـ لـاـ يـكـونـ إـلـاـ مـعـ كـوـنـ السـبـبـ لـلـجـزـاءـ فـيـ كـلـ مـورـدـ هـوـ ذـكـرـ الـمـذـكـورـ فـيـ الـكـلـامـ لـاـ غـيرـ؛ـ بـأـنـ يـكـونـ المـانـعـ عـنـ التـنجـيـســ فـيـ كـلـ مـورـدـ مـلـاقـةـ الـمـاءـ لـلـمـقـضـيـ لـهــ مـنـحـصـراـ فـيـهــ إـذـ لـوـ كـانـ السـبـبـ الـمـؤـتـرـ فـيـ الـجـزـاءـ فـيـ بـعـضـ الـمـوـارـدـ هـوـ وـغـيرـهـ لـزـمـ أـنـ لـاـ يـكـونـ هـوـ وـحـدهـ سـبـبـاـ لـعـوـمـ حـكـمـ الـجـزـاءــ بـلـ هـوـ مـعـ ذـكـرـ الغـيرــ يـعـنـىـ الـمـرـكـبـ مـنـهــ وـقـدـ فـرـضـنـاـ أـنـ الـكـلـامـ بـمـقـضـيـ إـطـلـاقـ ظـاهـرـ فـيـ حـصـرـ سـبـبـ الـعـوـمـ فـيـهــ فـيـشـتـ بـذـلـكـ أـنـ الـمـؤـتـرــ وـالـمـلـقـعـ عـلـيـهـ حـكـمـ الـجـزـاءــ فـيـ كـلـ مـورـدـ إـنـاـ هـوـ ذـكـرـ الـذـيـ ذـكـرـ فـيـ الـكـلـامــ فـلـابـدـ أـنـ يـكـونـ الرـفـعـ فـيـ جـانـبـ الـمـفـهـومـ بـالـنـظـرـ إـلـىـ كـلـ مـورـدــ أـيـضاــ وـلـيـسـ هـذـاـ إـلـاـ عـوـمـ سـلـبـ حـكـمـ الـجـزـاءـ ثـابـتـ فـيـ

المنطوق.

وربما يختفي الفرق بين الحديث الشريف ونحوه وبين سائر الأمثلة: نظراً إلى أن الداعي للبناء على سلب العموم في المفهوم إذا كان المنطوق عاماً إنما هو قيام احتلال أن يكون الشرط المذكور في الكلام هو الجزء الأخير للعلة التامة لعموم حكم الجزاء في المنطوق: بأن يكون سببه في بعض الموارد غير ذلك المذكور، ويكون ذلك سبباً له في بعض آخر من الموارد، ويجب إذا صار ذلك سبباً في ذلك المورد، ويتحقق سبب حكم الجزاء^(١) في كل مورد، فيسأل حينئذ عن الفرق فيها ذكرنا وغيره من الأمثلة، من أن ما ذكر في الدليل على رفع ذلك الاحتمال فيه يجري في غيره من الأمثلة - أيضاً - فإذاً لا بأس بالإشارة الإجمالية إلى الفارق بين المقامين إزالة للشبهة عن البين:

فأعلم أن المتكلّم قد يكون في مقام بيان ما تعلق بالأمور الكلية بحيث ليست الجزئيات الحقيقة مطوية في نظره بوجه - كما في الحديث المذكور وما يليه من هذه الجهة - وقد يكون في مقام بيان ما تعلق بالجزئيات الحقيقة، بحيث ليست المطوية في نظره إلا هي، وفي المقام الثاني يمكن وجود المقتضي للحكم فعلاً في بعض الخصوصيات حال التكلّم، فيجعل المتكلّم الشرط المذكور في الكلام حينئذ مقتضاياً له في البعض الآخر منها، الفاقد لما يقتضيه حال التكلّم، فيكون ذلك المذكور وحده هو الجزء الأخير للعلة التامة لعموم الحكم بالنسبة إلى كل مورد.

هذا بخلاف المقام الأول: لامتناع تحقق المقتضي له في الكليات قبل وجودها في الخارج، فضلاً عن تتحققه فيها على التدرج إلى حال التكلّم؛ ضرورة

(١) في النسخة المستنسخة: سبب الحكم أجزاء...

أنَّ وصف الاقتضاء من عوارض المقتضي، فيمتنع اتصاف تلك الكلمات بكونها مقتضية فعلًا قبل تحقّقها في الخارج، فاستناد السببية أو المانعية إليها مُؤول إلى القضية الفرضية، فيجب على المتكلّم إذا كان في مقام البيان في ذلك المقام التنبيه على المقتضي الآخر للحكم لو لم ينحصر المقتضي في ذلك المذكور في الكلام، خصوصاً إذا كان هو الشارع الحكيم، وخصوصاً إذا كان الخطاب مرجعاً للفانين عن مجلس الخطاب، بل للمعدومين في زمان الخطاب الذين يوجدون بعده - أيضًا - فإذا لم يتبَّه^(١) - ولم يذكر سبباً آخر - يفيد^(٢) ذلك انحصر المقتضي في ذلك في كلّ مورد؛ إذ لو لاه لما كان هو وحده سبباً لعموم الحكم، وقد فرض أنَّ ظاهر الخطاب - بالتقريب المذكور - انحصر فيه، فيلزم عموم السلب في جانب المفهوم بالتقريب المتقدم.

والحاصل: أنَّ الفارق بين المقامين إنما هو جريان قاعدة قبح الخطاب بلا بيان في أولها دون الثاني؛ إذ من المعلوم عدم قبح إيراد الخطاب مطلقاً مع كون المراد هو المقيد في الواقع إذا كان القيد حاصلاً حال الخطاب، فإذا فرضنا أنَّ المقتضي لحكم الجزاء هي الأمور الجزئية، مثل مجيء زيد، وقيام عمرو، وقدوم بكر، وهكذا، وفرضنا أنَّ وجوب إكرام العلماء - مثلاً - غير معلق واقعاً على خصوص مجيء زيد، بل عليه وعلى قيام عمرو وقدوم بكر بحيث يكون السبب لوجوب إكرام العلماء على وجه العموم هو مجموع الثلاثة من حيث المجموع، وفرضنا - أيضًا - تحقق الآخرين حال التكلّم، فيصبح أن يقال حينئذ: - إن جاءك زيد فأكرم العلماء - من غير شأنية قبح فيه أصلًا، فلا يصح التمسك حينئذ بإطلاق النسبة وتعليق^(٣) عموم وجوب الإكرام على مجيء زيد على انحصر سبب عمومه

(١) في النسخة المستنسخة: لم يتبَّه..

(٢) في النسخة المستنسخة: فيفيد....

(٣) في النسخة المستنسخة ، وتعلق ، وال الصحيح ما اتبناه.

فيه ليترتب عليه انتفاء الاحتياط المانع من المصير في المفهوم إلى عموم السلب، فتدبر.

إعلام: قد نقل عن بعض^(١): أنه إن كان سور القضية الكلية في المنطوق كلفظي (كلّ) و (لا شيء)، فالظاهر^(٢) أن المفهوم حينئذ سلب العموم، فيكون في الأول سالبة مهملة، وفي الثاني موجبة كذلك، وأماماً لو كان غيرها من ألفاظ العموم كالجمع المحل والنكرة المنافية وغيرها، فالحق أنه على عموم السلب. انتهى.

وفيه: أنه لا فرق بين المقامين بوجه، فإن سائر ألفاظ العموم قائمة مقام لفظي (كلّ) و (لا شيء)، فلا بد أن يكون المفهوم في الكل شيئاً واحداً: إما سلب العموم، أو عموم السلب. نعم القضية المصدرة بهما في كونها موجبة كلية أو سالبة كذلك أظهر منها إذا صدرت وغيرها من ألفاظ العموم، فالتفاوت بينها وبين سائر الألفاظ إنها هو بالأظهرية والظهور، وكذا بين مفهوميهما لكونهما تابعين للمنطقين الذين أحدهما أظهر.

هذا خلاصة الكلام فيما يتعلق بالحديث المذكور من القواعد الأصولية، فإذا ذكر بأسباب الإيجالية - أيضاً - إلى بعض الموارد الفقهية:

فاعلم أن الموارد المستدل عليها بذلك الحديث على ما في بناها الآن ثلاثة مواضع، فلتقتصر على ذكرها لعدم المعرفة الآن وغيرها من تلك الموارد. فالأول منها: مسألة اعتبار الكريمة في الماء الجاري كالراكد في عدم انفعاله بمقابلته للنجاسة وعدمه، فاختلقو فيها على قولين: فذهب العلامة^(٣) - قدس سره - إلى اعتبار الكريمة فيه وجعله كالراكد:

(١) الجوادر ١: ١٠٧ - ١٠٨.

(٢) في النسخة المستنسخة: ظاهر..

(٣) منتهى المطلب: ٦ / .

متحجاً بعموم لفظ الماء في الحديث، فيكون مفهومه: كلّ ما لا يبلغ حد الكرايّن جسّه شيء أو كلّ شيء، مما يقتضي الترجيس، فيشمل المجرى الغير البالغ إلى حد الكرايّن.

وذهب الأكثرون^(١) إلى عدم اعتباره فيه.

وحجّتهم على ما ذكره صاحب المدارك^(٢) - قدس سره - أنه ليس في المقام ما يدلّ على العموم؛ إذ المفرد المعرف للجنس، لا له. انتهى.

والالأظهر هو الأول، فإنّ المفرد المعرف وإن لم يكن للعموم بالوضع إلا أنه يفيده إذا كان المقام مقام البيان، كما هو الظاهر في مورد الحديث.

ثم إن ذلك لا يتوقف على كون المفهوم هو عموم السلب لكافية الموجبة الجزئية للعلامة - قدس سره - قبال الأكثرين من المدعين للسلب الكلّي.

والثاني منها: مسألة ترجس^(٣) الماء القليل بمجرد ملاقاته للنجاسة وعدمه به - بل يتوقف على تغيره به بأحد أوصافها الثلاثة - فالمشهور على الأول، والمحكى عن العلّافي^(٤) - قدس سره - هو الثاني.

حجّة المشهور مفهوم الحديث مع دعوى عموم الماء، ويكيفهم ذلك في مقابل العلّافي، مع عدم عموم السلب في المفهوم - أيضاً -

وأما حجّة العلّافي فكانه أصالة الطهارة واستصحابها بعد منع إرادة المفهوم في الحديث لعارضته لنطقه أخبار كثيرة.

والثالث: مسألة نجاست الفسالة بملاقتها للنجاسة وعدمها، فاختلفوا فيها على ثلاثة أقوال:

(١) الجواهر ١: ٩٥ - ٩٦.

(٢) مدارك الأحكام: ٥.

(٣) في النسخة المستنسخة: مسألة ترجيس..

(٤) مختلف الشيعة: ٢، والعلّافي هو ابن عقيل راجع الجواهر ١: ١٠٥.

ثالثها: التفصيل بين ما إذا كانت التجasse واردة على الماء فينفعل بها، وبين العكس فلا.

وقد أجاب عنه السيد بحر العلوم - قدس سره - في المفاتيح^(١) على ما حكى عنه - بعد تسليم أنَّ مفهوم الحديث المذكور هي الموجبة الجزئية لعموم لفظ الشيء الوارد فيه - بتقرير: أنه في جانب المنطوق [شامل]^(٢) لصورتي ورود التجasse على الماء والعكس، فيكون المفهوم: أنه إذا بلغ الماء قدر كُّرْ ينجزه شيء^(٣) من التجassات سواء كان ذلك الشيء وارداً عليه أو مورداً، وهذا مع جزئيته يكفي في المطلوب، انتهي.

ويتجه عليه: أنَّ النكرة المتفقة إنما هي للعلوم الأفرادي لا الأحوال؛ إذ ورود النفي عليها يقتضي العمومية بالنسبة إلى أفراد الطبيعة المرادة منها، ومن المعلوم أنَّ أفرادها إنما هي ذوات التجassات لا أحواها.

اللهم إلا أن يدعى عمومها بالنسبة إلى الأحوال من جهة إطلاق اللفظ وتجريده عن ذكر القيد مع كون المقام مقام البيان، فيتجه القول به لذلك، كما يقول بالعموم في لفظة الماء - أيضاً - لذلك، ويقويه أنَّ مورد السؤال في الحديث خاص؛ حيث إنَّ السائل سأله - عليه السلام - عن الماء الرائد المكيف بكيفيات مخصوصة، فأجابه - عليه السلام - على وجه الإطلاق، فإنه لو كان في مقام بيان حكم مورد السؤال فقط لأجابه على طبقه، فإذا لفظه دالاً على عموم الحكم موضوعاً ومحولاً شرطاً وجزاء.

هذا، وكيف كان، فالاستدلال بالحديث الشريف لا يتوقف على عموم

(١) منظومة الدرة التجفية لبحر العلوم (ره): ٣ كتاب الطهارة - الماء - البيت: ٣ و٤، وراجع الجواهر: ١٦١.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

(٣) في النسخة المستنسخة: (لم ينجس شيء...)، والصحيح ما أثبتناه.

السلب في مفهومه في شيء من الموارد الثلاثة، بل يكفي سلب العلوم الذي هو في قوّة الجزئية، مع ما ضمّوا إليه في بعض تلك الموارد، كالاول والثالث منها، وهو عموم الماء في المنطوق في الاول وعموم الشيء بالنسبة إلى الحالتين المذكورتين فيه في الثالث، ففهم.

تتميم مقال: ما ذكرنا من أن المفهوم إنها هو عموم السلب إذا كان المنطوق عالماً فيها إذا كان العام مقتماً - على الشرط إذا كان موضوع الشرط عاماً، أو على الجزاء إذا كان موضوعه كذلك أظهر منه فيها إذا كان مؤخراً عن الشرط أو عن المجزء، وذلك كقولنا: كلّ عالم أو أيّ عالم إنْ جاءك فأذكره، وكقولنا: إن جاءك زيد فأيّ عالم أو كلّ عالم أكرمه؛ حيث إن الكلام في صورة عموم موضوع الشرط كالنص في استقلال كلّ واحد واحد من أفراد العام في سببنته لترتيب الجزاء عليه، وكذلك في صورة عموم موضوع المجزء، فإنه حينئذ^(١) كالنص في أن المعلق على الشرط - مثلاً - إكرام كلّ واحد واحد من العلماء وكذلك بنى شيخنا الأستاذ - قدس سره - على عموم السلب في صورة تقدّم العام، مع بنائه على سلب العموم في صورة التأخير، وذلك لا يختص بلغصي(كلّ وأيّ) بل يجري فيسائر ألفاظ العموم، وفيها - أيضاً - إذا ضمننا معنى الشرط عند إضافتها إلى النكرة، كقولك: كلّ عالم جاءك أو أيّ عالم جاءك، فلا تغفل.

إيقاظ: إذا قيد متعلق الجزاء في جانب المسطوق بقيد من القيود التي لها مفهوم إذا وردت في كلام مستقل كالشرط، والغاية، والاستثناء، والوصف - على القول بإفادته للمفهوم -، كما إذا قيل: إن جاءك زيد فأكرم العلماء إن كانوا عدولًا، أو فأكرمهم للأعمر وأ، أو فأكرم العلماء العدول، فلا مفهوم لشيء من تلك القيود حينئذ؛ إذ الغرض منها حينئذ إنما هو مجرد تشخيص متعلق الجزاء

(١) في النسخة المستنسخة: حينئذ فإنه...

وموضوعه من غير نظر إلى تعليق حكم عليها في المنطوق حتى يكون مقتضى ذلك [انتفاء] الحكم - أيضًا في جانب المفهوم، فإنما إنما نأخذ المفهوم من القضية لأجل تعليق الحكم المذكور فيها في جانب المنطوق على القيد المذكور فيها في المنطوق، فإذا فرضنا اشتراطها على قيد لم يعلق عليه الحكم المذكور فيها ولا غيره فلا يعقل المفهوم بالنسبة إلى ذلك القيد بوجه بالنسبة إلى ذلك الحكم المذكور ولا بالنسبة إلى غيره من الأحكام؛ إذ قولنا: - إن جاءك زيد فأكرم العلامة إلا عُمرًا - لم يقصد منه تعليق وجوب إكرام غير عُمرًا من العلامة على مجيء زيد، ومقتضاه انتفاء وجوب إكرام غير عمرو من العلامة بانتفاء مجيء زيد إذ عدم وجوب إكرام عمرو أو وجوبه، لم^(١) يعلق شيء منها على ذلك الشرط حتى يقتضي انتفاء انتفاء، فيكون مفهومه ثبوت نقض الحكم المعلق عليه في جانب المنطوق. ومن هنا ظهر اندفاع ما لعله يتوجه من أن قولنا: - أكرم العلامة إلا عُمرًا -

يفيد حكمين: أحدهما وجوب إكرام غير عمرو، وثانيهما عدم وجوب إكرام عمرو، فإذا اعْلَقَ ذلك على شرط فقد علق عليه هذان الحكمان المستفادان منه في غير مقام التعليق، فيكون المعلق على مجيء زيد في المثال المتقدم عدم وجوب إكرام عمرو - أيضًا - فيكون [مفهوم]^(٢) المثال المذكور انتفاء عدم وجوب إكرام عمرو - أيضًا - فيثبت إكرامه بانتفاءه؛ لأنّ عدم الوجوب عين الوجوب، وهكذا الحال فيما إذا اعْلَقَ على غير الشرط من سائر القيود.

وتوسيع الاندفاع: أنه فرق بين ذكر القول المذكور مستقلًا - بمعنى عدم تعليقه على قيد - وبين ذكره معلقًا على قيد؛ إذ الظاهر منه في الأول أن القيد المأخذ فيه إنما جيء به لإخراج غير مورده عن حكم العام، هذا بخلافه في

(١) كان في النسختين (film) والصحيح ما ابنته.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

الثاني، فإنه قيد ظاهر أو صريح في أنَّ الغرض من القيد المأخوذ فيه إنَّما هو مجرد تشخيص موضوع الحكم المتعلق بالعام وتقييده عن غيره، لا إخراج غير مورده عن ذلك الحكم.

نعم هذا مستلزم لإخراجه عن ذلك الحكم - بوصف تعليقه على الشرط المذكور - لاعن سببية ذلك الحكم رأساً، فغاية ما يستفاد من هذا الكلام أنَّ وجوب إكرام عمرو على تقديره غير معلق على ذلك الشرط، وهو بمعنى زيد، فلا ينافي عدم وجوب إكرامه عند عدم بمعنى زيد، وقس على ذلك الكلام في سائر القيود؛ لاتحاد وجه الدفع في الكل، فلا تغفل.

الثالث: إذا تعدد الشرط واتحاد الجزاء اتحاداً نوعياً أو شخصياً، فإنَّ كان ذلك في كلام واحد كان مقتضاه^(١) سببية كلَّ واحد من تلك الشروط المذكورة فيه للجزاء على البديل وانتفاء الجميع، وأما إذا كان في خطابات متعددة - بأنَّ علَقَ الجزاء في كلِّ منها على شرط غير ما علَقَ عليه في الآخر - فيقع التعارض حينئذ بين مفهوم كلَّ من تلك الخطابات وبين المنطوق الآخر؛ إذ مقتضى كلِّ منها سببية الشرط المذكور فيه للجزاء وترتبط عليه إذا وجد، وانتفاء بذلك الشرط مطلقاً، سواء^(٢) وجد شيء آخر، أو لا.

ومن المعلوم أنَّ إطلاق الانتفاء عند الانتفاء في كلِّ منها بالنسبة إلى صورة وجود الشرط المذكور في الآخر ينافي سببية ذلك الشرط المستفاد من منطوقه، وأيضاً يقع التعارض بينها بحسب المنطوق فيها إذ اتحد الجزاء شخصاً؛ إذ مقتضى كلِّ منها سببية الشرط المذكور فيه للجزاء فعلاً، بمعنى كونه بحيث يتربَّ عليه الجزاء متى وجد ويؤثر فيه كذلك، ومن البديهي أنَّه لا يعقل تأثير أسباب متعددة

(١) في النسخة المستنسخة: إنَّ مقتضاه .

(٢) في النسخة المستنسخة: كان وجد ، والصحيح ما اتبناه .

في واحد شخصي على نحو استقلال كل منها في التأثير، فلا يجتمع سببية كل واحد من الشروط المذكورة على هذا الوجه مع سببية الآخر كذلك، فلا بد أن يختص واحد منها بالسببية، فيقع التعارض بينها كذلك، فالتعارض بين الخطابات المذكورة مع وحدة الجزاء شخصاً من وجهين.

فلنقدم الكلام في علاجه من الوجه الأول المشترك بين الصورتين - أعني تعارض مفهوم كل من الخطابات المذكورة مع منطق آخر - وعلم علاجه من الوجه الثاني المختص بصورة وحدة الجزاء في ضمن ما سنذكره من العلاج في ذلك الوجه:

فاعلم أنَّ المتصوَّر في الجمع بين الخطابات المذكورة بالنظر إلى تعارضها من الوجه الأول وجوه:

أحدها: حل كل منها على إفاده مجرد سببية الشرط المذكور فيه لوجود الجزاء من غير إرادة انحصر السببية فيه في منطقه الملزوم للانتفاء عند الانتفاء، فلامفهوم لشيء منها أصلًا - حينئذ - حتى يعارض المنطق الآخر، ولازم ذلك عدم المنافاة بينها وبين خطاب آخر متضمن لسببية شرط آخر لوجود الجزاء.

وثانيها: تخصيص مفهوم كل منها بمنطق الآخر، بمعنى أن المراد من كل منها إنما هو سببية الشرط المذكور فيه للجزاء وانتفاءه بانتفاءه فيها لم يختلف الشرط المذكور في الآخر، ولازم ذلك منافاة كل من تلك الخطابات لخطاب غيره متضمن لسببية شيء آخر غير ما ذكر فيها للجزاء؛ إذ المفروض تخصيص مفهوم كل منها بخارج صورة وجود شرط آخر من الشرائط المذكورة في تلك الخطابات، وأماما بالنسبة إلى غير تلك الشروط فهو باقٍ على عمومه فينافيء، فجمع الخطابات متتفقة من جهة المفهوم في نفي سببية ذلك الشيء المذكور في ذلك الخطاب المعتبر عنها.

هذا، لكن الإشكال كله في تصور التخصيص في المفهوم، فإنه ليس من مقوله الألفاظ حتى يقال: إنه لفظ عام فيخصص إذا ثبت ما يوجهه، بل إنها هو معنى لازم لمعنى بسيط مرادمناللّفظ في جانب المنطق، وهو مرتبة من التعليق ليس له أجزاء حتى العقلية، فيخرج ما ذكر عن التخصيص المصطلح. وينوّك خروجه أن المفهوم ليس مدلولاً مستقلاً للكلام، بل إنها هو من تواعي ولوائم معنى أريد من تحت لفظه، ولا يعقل التصرف في لازم معنى مع إبقاء ذلك المعنى على ما كان عليه أولاً، بل لا بد من التصرف في ذلك المعنى المزوم بجملة على وجه لا يقتضي ذلك اللازم إلا فيما فرض تخصيص اللازم به، ومعه لا حاجة إلى تخصيص المفهوم؛ لحصول الاختصاص له بالورد المذكور قهراً، فاخرج بعض الصور عن المفهوم لم يكن تصرفًا فيه أصلًا فضلاً عن كونه تخصيصاً فيه.

ومن هنا ظهر: أن فرض التعارض المذكور بين مفهوم كل من الخطابات ومنطق الآخر لا يستقيم؛ لأن التعارض حقيقة بينها بحسب المنطق، فإنه إنما نشأ لأجل ظهور كل منها في إرادة معنى منه في المنطق لازمه الانتفاء عند الانتفاء على الإطلاق، فالتعارض حقيقة وابداء بين المزومات - وهي المناطيق - فلا بد في مقام علاجه من التصرف في المناطيق، مع أن التصرف في المفاهيم لا يعقل مع بقائها على حالها الأولى - كما عرفت - فالتصريف في المناطيق لا بد منه على أي تقدير.

نعم قد يأتي الإشكال في تصوير التصرف فيها على وجه يلزمها الانتفاء عند الانتفاء في غير مورد التخصيص.

وما ربما يتخيّل - من أن المنهوم إنها هو لازم انحصر السببية في الشرط المذكور في القضية المستفاده منها بحسب المنطق، وهو تابع لها إطلاقاً وتقييداً،

في شخصٍ^(١) انحصر السببية في الشرط المذكور فيها في غير صورة وجود تلك الشروط الآخر المذكورة في الخطابات الآخر المفروضة، فتفيد القضية انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط المذكور فيها في غير صورة وجود تلك الشروط، فيختص المفهوم بغير تلك الصورة بالشخص في ملزومه الذي هو أحد طرفي العلاقة والربط والطرف الآخر هو نفس المفهوم أيضاً - مشكل؛ لأنَّ الانحصر أيضاً - من لوازم المعنى المراد من اللفظ مطابقة، فإنه مرتبة بسيطة من الربط والعلاقة بين الشرط والجزاء يلزمها انحصر التعليق الذي يلزم انتفاء عند الانتفاء مطلقاً، فلا بدَّ من التصرف في ذلك المعنى، وهو غير قابل لذلك لبساطته، فعل هذا لا بدَّ من طرحه رأساً وحمل اللفظ على معنى آخر مثله ملزوم للانحصر في غير الصورة المتقدمة؛ نظراً إلى كونه أقرب إلى مدلول اللفظ الأولى من سائر المعاني، كحمل الأمر على الاستحباب بعد قيام الصارف عن الوجوب؛ لأنَّ الوجوب - أيضاً - معنى بسيط لا تركب فيه أصلاً. نعم التعدد إنما هو في لوازمه المعبَّر عنها بطلب الفعل والمنع من الترك، وكذلك الاستحباب، والاستحباب أقرب إلى الوجوب من الإباحة وغيرها، وبعد قيام الصارف عن الوجوب يحمل الأمر عليه لذلك، لكن بيان ذلك المعنى الآخر تفصيلاً في غاية الإشكال. هكذا قال - دام ظله - .

أقول: لا أرى إشكالاً في تصور ذلك المعنى بوجه، فإنه عبارة عن النسبة على البديل التي تراد بالنسبة إلى كلَّ واحد من الشروط المتعددة المذكورة في خطاب واحد، الملزمة للانتفاء عند انتفاء الشرط المذكورة؛ إذ حاصل التصرف في كلَّ من الخطابات المتعددة حلُّها على وجه تفيد بأجمعها انتفاء عند انتفاء الشرط المذكورة في جميعها؛ بحيث تنافي هي بأجمعها خطاباً آخر متضمن

(١) في النسخة المستنسخة: شخص..

لسببية شرط آخر غير تلك الشروط، وهذا لا يكون إلا بحمل كل منها على إفاده كون الشرط المذكور فيه سبباً للجزاء على البدل بالنسبة إلى سائر الشروط المذكورة في الخطاب الآخر دون غيره، فافهم.

وثالثها: ابقاء كل من الخطابات المذكورة على ظاهره، لكن مع التصرف في وجه صدورها بحمل كل منها على التوطئة مع كون الفرض من المجموع من حيث إفاده كون كل واحد من الشروط المذكورة فيها سبباً للجزاء على البدل على نحو دلالة الإشارة.

وبعبارة أخرى: إنَّ يقال: إنَّ المراد من كل منها ما^(١) هو ظاهره - بمعنى استعماله فيه - لكن إرادته ليست على نحو الواقع، بل من باب التوطئة وإيكال إفاده الفرض - وهو إفاده كون كل واحد من الشروط المذكورة فيها سبباً على البدل - إلى العقل، فإنه بملاحظة ورود جميعها كذلك يستفيد - من باب الإشارة - هذا المعنى، كما قد يقال ذلك في العمومات الحقيقة من أنَّ لفظ العام قد استعمل في معناه الحقيقي - وهو تمام الأفراد - من باب التوطئة مع إيكال إفاده الفرض - وهو كون موضوع الحكم هو الباقي بعد التخصيص - إلى العقل، فإنه بعد ملاحظة التخصيص يشخص^(٢) من الخطاب هذا المعنى.

ورابعها: حمل كل منها على بيان جزء السبب للجزاء لاقامه: بأن يجعل السبب النام له هو المجموع المركب منها، ويكون الفرض من الجميع تعليق الجزاء على ذلك المجموع من حيث المجموع، فيفيد حينئذ - أيضاً - نفي سبب آخر فيقع التعارض بين مجموعها وبين دليل آخر دلَّ على سببية شيء آخر للجزاء.

وخامسها: تقييد سببية كل من الشروط المذكورة فيها بكونه مع الشروط

(١) في النسخة المستنسخة: ماء..

(٢) في النسخة المستنسخة: يشخصه..

الأخر المذكورة في الخطابات الآخر بمعنى حل كلّ من الخطابات على إرادة ذلك. وهذا يتوجه في التمرة مع الوجه الرابع، فإنه إنما يفارقه من حيث إن الشروط الآخر قد أخذت في كلّ من الخطابات على نحو الجزئية على الوجه الرابع [و] على وجه القيدية والشرطية [على هذا الوجه].

هذا خلاصة الكلام في علاج التعارض بين الخطابات المذكورة من حيث الوجه الأول.

لكن لا يمكن المصير إلى الأخير من تلك الوجوه، لاستلزمها التناقض؛ إذ مقتضاه كون كلّ من الشروط المذكورة مقتضياً للجزاء وشرطًا للاقتضاء أيضًا؛ إذ المفروض جعل كلّ منها سبباً بشرط انضمام الباقي إليه، ومن المعلوم أنه لا يعقل كون شيء واحد مقتضياً لشيء مع كونه شرطاً للمقتضي، إذ مقتضي إنما هو المؤثر في ذلك الشيء، ومعنى كونه شرطاً أنَّ التأثير غير مستند إليه، بل إلى غيره إلا أنَّ له دخلاً في تأثير الغير فيه، فینحصر الوجه التي يمكن جعلها وجهاً للعلاج في الأربعة المتقدمة، وأقربها هو الوجه الثاني؛ لكونه أقرب من غيره بالنسبة إلى ظاهر القضية الشرطية، وبعده الثالث، بل يمكن أن يقال بالعكس، بمعنى أنَّ الأقرب هو الثالث. لكون الفرض من كلّ واحد ما هو الفرض من الآخر، لكن التصرف في وجه الصدور أهون من التصرف في الدلالة، ولو تنزلنا فلا أقلَّ من الثاني، وبعدها هو الوجه الأول، فإنه أبعد منها عن ظاهر القضية لطرح المفهوم فيه رأساً، لكنَّ أقرب من الوجه الرابع إليه، فإنَّ الوجه الرابع ما كان قد اعتبر معه المفهوم في الجملة مع طرحه في الأول رأساً إلا أنه لما كانت القضية أقوى دلالة بالنسبة إلى السبيبة من دلالتها على المفهوم، فيكون التصرف فيها - في دلالة القضية -^(١) أهون، فيقتدِم.

(١) في النسخة المستنسخة: فيكون التصرف فيها - في دلالتها - القضية أهون والصحيح ما انتبه.

والحاصل: أنه إذا دار الأمر بين طرح المفهوم رأساً مع إبقاء ظهور السبيبة على حاله وبين طرح السبيبة وإبقاء المفهوم في الجملة تكون الأولى هو المعين^(١) إذ ظهور القضية الشرطية في إفاده السبيبة كالنص، وفي إفاده المفهوم ظاهر، فيكون التصرف فيها من الوجه الثاني أولى وأقدم^(٢)، فيقدم، ولأجل ذلك ترى أنه لو قام قرينة على عدم إرادة الوجوب من الأمر لا يحکم بعدم إرادة مطلق الطلب بل يحملونه على الاستعجاب الذي هو أحد فردية ويتصرفون فيها يكون دلالة الأمر عليه أضعف من دلالته على مطلق الطلب، وهو المنع من الترك؛ فإن دلالته عليه أضعف من دلالته على الطلب المطلق.

هذا بجمل الكلام في الوجه المتصورة لعلاج التعارض في المقام من جهة الوجه الأول.

وأما علاجه من جهة الوجه الثاني المختص بصورة وحدة الجزاء شخصاً فينحصر في أحد أمرين:

أحدهما: الوجه الرابع المتقدم في علاجه من جهة الوجه الأول.

وثانيهما: حمل كلّ من الخطابات على السبيبة المقيدة بعد قيام الشروط المذكورة في الخطاب الآخر مقام الشرط المذكور فيه: بأن يراد من كل منها أن ذلك الشرط المذكور فيه مؤثر في وجود الجزاء إذا لم يخلقه أحد من سائر الشروط المذكورة في الخطاب الآخر، فتدبر.

هذا خلاصة الكلام في المقام الأول من المقامات الموضوعة للمفاهيم، وسنختمه بذكر القول في مثله بتدخل الأسباب، فانتظر.
والله المادي إلى سواء السبيل ولهم الحمد، وعلى نبيه - صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - الثناء الجميل وسلام الجليل.

(١) في النسخة المستنسخة: الأولى هو المعين.

(٢) كذلك في النسخة المستنسخة، وربما الصحيح: وأقسم..

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي

[في تداخل الأسباب]

فائدة: قد نون جماعة من متأخري الأصوليين أنَّ الأصل في الأسباب هل هو التداخل إلى أن يقوم على عدمه دليل، أو عدمه حتى يقوم على ثبوته دليل؟

و قبل الخوض في المسألة لابد من بيان مرادهم من تداخل الأسباب، وأنَّ المراد بالأسباب ماذا؟

فأعلم أنَّ المراد بالأسباب هنا إنما هي الشرعية، وهي المقتضيات للأحكام الشرعية التي بها [تدخل]^(١) تلك الأحكام في الأدلة الشرعية لا العقلية، ولا الأعمّ: لعدم تعلق غرضهم بالعقلية بوجه، ولأنَّه لا يعقل هذا النزاع بالنسبة إليها؛ ضرورة امتناع تداخلها بجميع معانٍ التداخل المحتملة منه، هذا بخلاف الأسباب الشرعية؛ لأنَّ سببَيتها إنما هي بمقتضى ظواهر الأدلة الشرعية، فيمكن عدم كونها أسباباً واقعية ومؤشرات حقيقة كالعقلية، فيمكن فيها التداخل، فلا يكون عدم التداخل فيها بديهيّاً؛ حتى لا يقبل النزاع.

ثمَّ الظاهر من تحرير الخلاف أنَّ المراد تداخل ذات الأسباب الشرعية، وحيث إنَّ عدمه ضروريٌّ غير قابل للإنكار، فلابدَ أن يكون المراد: إما تداخلها من حيث التأثير؛ بمعنى إفاده الجميع أمراً واحداً، فإنَّ ذلك - أيضاً - نوع

(١) إضافة يقتضيها السياق.

تدخل لها ولو بنوع من التوسيع في لفظ التداخل، وإنما تداخل مسبباتها بأن يكون قضاء تلك الأسباب بتعذر التكاليف سفر وغاء عنده، ويكون النزاع في أن تلك التكاليف المتعددة المسببة عنها هل يحصل امتناعها بإيجاد واحد من الطبيعة المتعلقة لهاولا؟ فيكون المراد بالأسباب المسببات عنها توسيعاً مع احتلال إضمار لفظ المسببات - أيضاً فلما يكون لفظ الأسباب مستعملًا في المسببات، أو ما يعم الوجهين المذكورين بأن يكون المقصود أن تعدد الأسباب الشرعية هل يقتضي بتعذر مسبباتها في الخارج - بمعنى اقتضاء كل منها وجوداً من الطبيعة المفروضة لمسبباتها مغافراً لما يقتضيه الآخر من وجود تلك الطبيعة - أو لا؟ فيعم ذلك الوجهين المتقددين: إذ القائل بالتداخل بهذا المعنى قد يقول به حينئذ لعدم اقتضاء نفس الأسباب المتعددة تعدد المسببات، وقد يقول به لعدم اقتضاء تعدد المسببات تعددها في الخارج.

نعم المانع منه لا بد له من دعوى الاقتضاء في المقامين والدليل عليه في كلٍّ منها، وعلى هذا ليس لفظ الأسباب مستعملًا في المسببات، ولا يلزم إضمار لفظ المسببات - أيضاً - فإنه مبني على حمل التداخل على عدم اقتضاء تعدد المسببات في الخارج من غير حاجة إلى تصرف في لفظ آخر أصلاً.

والذي يقتضيه ويشهد له أدلة الطرفين: أن المراد في موضع الخلاف في المسألة إنما هو الاحتلال الأخير لغير، فإن القائلين بالتداخل قد يدعونه بمنع اقتضاء الأسباب الشرعية المتعددة لتعذر التكاليف، وقد يدعونه بمنع اقتضاء تعدد التكاليف الواجب في الخارج - كما سيأتي تفصيله إن شاء الله - [و] هذا أقوى شاهد على أن المراد بالتداخل المتنازع فيه إنما هو هذا الاحتلال - لاشيء من سابقه - بالخصوص^(١)، وإلا لاقتصر أولئك على منع الاقتضاء في أحد

(١) كما في نسخة الأصل، والصحيح - ظاهراً - بالخصوص ..

المقamin فقط.

ويقوّي ذلك - بل يشهد له - أنَّ البحث عن هذه المسألة والعرض لها لم يكن معهوداً من أحد من متقدّمي الأصوليين وإنما أحدث البحث عنه المتأخرون منهم - كما أشرنا إليه - والظاهر - بل المعلوم - أنَّ هؤلاء أخذوا ذلك من الفقهاء - رضوان الله عليهم - في بعض الموارد الخاصة من الفقه كمسألة تداخل الأغسال والوضوءات ونحوها من سائر الموارد التي اجتمعت فيها أسباب متعددة مع اتحاد مسيباتها نوعاً فعنونوه على نحو الكلية.

ومن العلوم للمراجع في كليات الفقهاء في تلك الموارد أنَّ مقصودهم في مسألة الأغسال مثلاً أنه إذا وجد أسباب متعددة لإيجاب الغسل، كالجنابة والمحض، ومسَّ الميت، وغيرها، فهل يقتضي تعددتها تعدد الواجب - وهو الغسل في الخارج - أو لا؟ فإنَّ النافين للاقتضاء ثمة - أيضاً - قد ينفونه بمنع اقتضاء تعدد الأسباب لتعذر التكاليف، وقد ينفونه بمنع اقتضاء التكاليف تعدد المكلَّف به في الخارج، وهكذا الحال في سائر الموارد الخاصة، فراجع وتأمل بعين الإنفاق.

وقد حكى - دام ظله - عن السيد الجليل بحر العلوم - قدس سره - أنه قال: النزاع في المقام إنما هو في تداخل المسببات، والنكتة في تعبيرهم عنه بتداخل الأسباب التنبية على مبني المسألة. انتهى .

أقول: ما ذكره - قدس سره - إنما يتم لو كان عدم تداخل المسببات على تقدير عدم [تداخل]^(١) الأسباب متفقاً عليه بينهم، وليس كذلك؛ لما قد أشرنا إليه وستعرف تفصيلاً - إن شاء الله - من أنَّ القائلين بتداخل المسببات قد يدعونه بمنع اقتضاء تعددها لتعذر الامتنال مع تسليم اقتضاء تعدد الأسباب

(١) إضافة يقتضيها السياق.

لعدّد المسبّبات، فلا يدور تداخل المسبّبات مدار تداخل الأسباب نفياً وإثباتاً، حتى يكون الثاني مبنياً الأول، ويصحّ جعل ذلك نكتة للتبديل عنه به. فالحريّ حمل كلامهم على ما استظهرنا: لانطباق احتياجات الطرفين عليه قام الانطباق دون غيره.

ويتضح بها سند ذكر فيه من الأدلة والأدلة حال كلّ من المقامين - أعني تداخل الأسباب وتدخل المسبّبات - من غير حاجة إلى إفراد كلّ منها بالبحث، كما صنعه^(١) بعض المحققين من متأخّري المتأخّرين^(١).

ثم إنّ النزاع في تداخل الأسباب - بأيّ معنى كان من المعاني المحتملة - إنما هو فيما إذا كان معروض مسبّبات تلك الأسباب - وهو الفعل المكلّف به - حقيقة واحدة.

وأما إذا كان معروض كلّ منها حقيقة مغایرة لمعرض مسبّب الآخر فلا، سواء كانت النسبة بين تلك الحقائق هو التباهي الكليّ، أو العموم من وجه، أو مطلقاً:

أما إذا كانت النسبة بينها هو التباهي الكليّ، فلبدها عدم التداخل في أسباب التكاليف المتعلقة بها، وعدم تداخل نفس تلك التكاليف - أيضاً - ولم يقل أحد من القائلين بالتدخل في أحد الموضعين أو في كليهما به على شيء منها حينئذ.

واما إذا كانت النسبة هي العموم من وجه أو مطلقاً فلا يعقل النزاع حينئذ في عدم تداخل نفس الأسباب، كما أنه لا يعقل الخلاف في جواز تداخل مسبّباتها إذا أتي المكلّف بعورد الاجتماع: لعدم منافاة ذلك لشيء من القواعد

(١) هو صاحب هداية المسترشدين: ١٦٧

المقلية أو اللغظية؛ فإنَّ غاية ما يفيده أدلةُ الأسباب إنما هي سببيةٌ كلَّ منها لوجوب إيجاد الطبيعة المتعلق وجوبها عليه، وأثنا تقييد كون ذلك الإيجاد غير مقوِّن بـإيجاد طبيعةٍ أخرى أو بخصوصية زائدةٍ فلا، لكون المطلوب عند وجود كلَّ منها إيجاد الطبيعة المعلَّق وجوبها عليه لا بشرطٍ، فيجتمع مع إيجاد عنوان أو خصوصية زائدةٍ، فإذا فرض إثبات المكْلَف بمورد الاجتماع فقد أتى بالطبيعتين الواجبتين عليه لا بشرطٍ؛ لصدق إيجادهما على ذلك الإيجاد الشخصي، والعقل أيضاً - لا يأبى عن وقوع إيجاد كذلك امتنالاً عن التكليفين، بل يستقلُّ به كاستقلاله بعدم وقوع إيجاد واحد امتنالاً عنها إذا لم يكن متعلقاً بها صادقين على ذلك الإيجاد.

ومن هنا ظهر ضعف ما زعمه بعض المحققين من متأخرِي المتأخرِين من دخول الصورتين المذكورتين - بالنظر إلى تداخل المسببات فيها - في محلِّ النزاع بينهم في مسألة تداخل المسببات التي أفردها بالبحث عنها، وظاهر كلمات بعض القائلين بتداخل المسببات - كما سترى - تسلِّيم أنه مخالف لظواهر أدلة الأسباب، إلاَّ أنه يدعى من جهة ثبوت الصرف عنده عن تلك الظواهر.

وهذا - أيضاً - أقوى شاهد على ما ذكرنا من خروج الصورتين المذكورتين عن النزاع في تداخل المسببات، لما قد عرفت أنَّ تداخلها فيها لم يكن مخالفًا لشيءٍ من الأصول والقواعد بوجهٍ.

وقد ظهر مما حققنا - أيضاً - خروج الأسباب للأسباب التي تشتَرك معروضاتها في الصورة مع تباين حقائقها كالاغسال - بناءً على كونها حقائق متعددةٍ بـتعدد الأسباب - لرجوعها حيثُت إلى صورة التباين التي عرفت خروجها عن محلِّ النزاع بالنظر إلى كلا المقامين فيها - أعني تداخل الأسباب

والسببيات - لبداية عدم كُل منها، كما عرفت.

ثم إن هذا النزاع إنما هو بالنظر إلى مفاد القضايا الشرطية بحسب المنطوق، وهو سببية الشرط لحكم الجزاء، فلا يتوقف على ثبوت المفهوم لأدوات الشرط فيجري على القول بعده - أيضاً -

بل يظهر من بعض القائلين بالتدخل عدم توقفه على ظهورها في سببية الشرط للجزاء - أيضاً - حيث إنه احتاج عليه بمنع ذلك الظهور.

ثم إن الكلام في أصلية التدخل وعدمها - في المقام - إنما هو بالنظر إلى مجرد تعدد السبب ومن حيثيته من غير نظر إلى الجهات الأخرى أو المخصوصيات اللاحقة لبعض الموارد الخاصة المقتضية للتداخل أو عدمه، فالقائل بالتدخل - في المقام - ربما قنعته من البناء عليه - في بعض الموارد - جهة أخرى لاحقة لذلك الموارد، وذلك كما إذا كانت لسببيات تلك الأسباب على تقديرها تكاليف غيرية مقدمية، بأن يكون متعلقتها على تقدير وجوبه مقدمة لواجب آخر نفسي مفروغ عن وجوبه، وكان القائل المذكور من القائلين بالاحتياط في مسألة الشك في جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به من مسائل البرانة والاحتياط؛ إذ يجب عليه حينئذ البناء على عدم التداخل بمقتضى قاعدة الشغل والعمل على مقتضاه، وهو تعدد الامتنال والإيجاد.

ثم إن الحرفي في تحرير الخلاف - بلاحظة وجود القول بمنع ظهور أدوات الشرط في السببية - عنوانه: بأن الأصل في الأمور المجنولة شرطاً في القضايا الشرطية المستفادة من الأدلة الشرعية - كوجوب شيء واحد بال النوع - هل هو التداخل أو عدمه؛ إذ التعبير عنها بالأسباب يفيد المفرغية عن ظهور تلك الأدلة في سببيتها، وهو ينافي القول المذكور.

اللهُم إِلَّا أَن يَنْزَلُ ذَلِكَ لشَذوذِهِ وَفَسادِهِ مِنْزَلَةِ الْعَدْمِ، فَيَجُوزُ التَّعْبِيرُ عَنْهَا

بالأسباب بملحوظة ظهور الأدلة في سببيتها حينئذ، فيحرر الخلاف حينئذ: بأنّ الأصل في الأسباب الشرعية بمقتضى ظواهر الأدلة الشرعية هل هو التداخل أو عدمه؛ يجعل قولنا: - بمقتضى ظواهر الأدلة - قياداً للأسباب؛ أي سببيتها بمقتضى تلك الظواهر؟

إذا عرفت ذلك كلّه فاعلم: أنَّ المعنون بهذه المسألة اختلفوا فيها على أقوال:

فمنهم: من ذهب إلى الأصل - وهو التداخل - إلى أن يقُولُ على عدمه دليل.

ومنهم: من اختار عكس ذلك.

ومنهم: من فَصَلَ بين ما إذا كان الأسباب المتعددة من حقائق مختلفة وبين ما إذا كانت من نوع واحد، فاختار التداخل على الثانية وعدمه في الأولى، ونسبة دام ظله - إلى ابن إدريس - قدس سره^(١).

والذي يقتضيه دقيق النظر في أدلة سببية تلك الأسباب، أنها: ان كانت بجملة^(٢) في إفاده سببيتها بالنسبة إلى صورة اجتماعها كما هي المفروضة^(٣) في المقام:

إما من [جهة] عدم^(٤) ظهور أدوات الشرطية بالذات في السببية أصلًا، أو في إطلاقها بالنسبة إلى صورة الإجماع، كما هو المظنون من المانع من ظهورها الذي أشرنا إليه؛ لبعد منعه من إفادتها السببية في الجملة.

وإما من جهة عروض الإجمال على نفس تلك الأدلة بالنسبة إلى الصورة

(١) السراج ٣: ٧١ عند قوله: وإذا اجتمع عليه كفارات..

(٢) كان في النسخة المستنسخة (فإن كانت) والصحيح ما اتيته.

(٣) الأقوم في العبارة هكذا: كما هو المفروض..

(٤) في النسخة المستنسخة: من حله على عدم..

المذكورة من جهة اكتنافها بعض الأمور الموجبة له، فمقتضى الأصل حينئذ هو التداخل؛ إذ لا يثبت منها حينئذ أزيد من تكليف واحد، فيكون الواحد عن الجميع، وهو المطلوب.

وفي حكم إيجادها بالنسبة إلى صورة الاجتماع اكتنافها بقرينة دالة على عدم إرادة السببية مطلقاً، أو بالنسبة إلى الصورة المذكورة، بل هذا أولى بالحكم المذكور من الإيجاد، بل التداخل حينئذ بمقتضى الدليل، كما سيتضح وجهه عن قريب.

وإن كانت ظاهرة في إطلاق سببيتها بالنسبة إلى الصورة المفروضة: - إنما من جهة ظهور الأدوات في ذلك بالوضع، أو بواسطة القرينة العامة الملزمة لها التي في حكم الوضع - فمقتضى أصله عدم القرينة على إرادة الخلاف إنما هو عدم التداخل.

وتوسيعه: أنَّ الظهور المذكور كسائر الظواهر اللفظية معتبر ومتبع بمقتضى دليل اعتبار الظواهر اللفظية - وهو بناء العقلاء - إلى أن يقوم صارف عنه، ومعنى اعتباره واتباعه وجوب جعله طريقاً في مذكرة مطلقاً، سواء كان مدلوله مطابقة أو تضمناً أو التزاماً، ويترتب جميع مدلولاته عليه، كما هو الحال في سائر الظواهر، فإذا كان المفروض كون مذكرة سببية تلك الأسباب لسببيتها في صورة الاجتماع فيجب الحكم بسببيتها لها في تلك الصورة ويترتب لوازمهما عقلاء؛ إذ بعد جعلها أسباباً - كما هو قضية ظهور الأدلة بالفرض - تكون مُنزلة منزلة الأسباب العقلية والمؤشرات الحقيقة، فإنَّ هذا معنى السببية الجعلية.

ومن المعلوم لكل أحد: أنَّ من لوازمه تعدد السبب الواقعي والمؤشر الحقيقي تعدد مسببه - أيضاً - إذا كان المورد قابلاً للتعدد والتاثير - كما هو المفروض في المقام - فلائم تلك الأسباب عند اجتماعها تعدد مسببها حينئذ - أيضاً - وهو التكليف، فتثبت بذلك هناك تكاليف متعددة بتعدد الأسباب.

ومن العلوم - أيضاً - أنَّ تعدد التكليف مستلزم لتعدد المكلف به؛ إذ بدونه لا يعقل تعدده إلا على وجه التأكيد، وهو ليس تعددًا حقيقة، بل في صورة التعدد، ولازم تعدد المكلف به - وهو الواجب - تعدد امثاليه - أيضاً - ما لم يثبت من الشارع الاكتفاء بالواحد^(١).

فإذا ظهر أنَّ لازم الظهور المذكور بالأخرة تعدد الامثال ما لم يثبت الاكتفاء بواحد فيما لم يقم صارف عنه، وثبتت الاكتفاء بالواحد ليس من التداخل في شيء، بل إنما هو عدم إرادة امثال بعض من الواجبات، فعدم التداخل صادق على تقديره مع تعدد المسببات؛ إذ التداخل إنما هو وقوع إيجاد واحد من الفعل امثاليًا عن الجميع، فيكون مقتضى أصلية عدم ذلك الصارف عند الشك فيه عدم تداخل تلك الأسباب في الخارج، فإنه لو كان عدم الصارف معلوماً لكان عدم التداخل معه ثابتًا بواسطة البرهان العقلي المتقدم، فإذا فرض الشك فيه فيحرز عدمه الذي هو بعض مقدمات البرهان المذكور بأصلية عدمه، فيكون عدم التداخل حينئذ مقتضى الأصل لاستبعان النتيجة لأحسن المقدمات، فإذا ثبت أنَّ الأصل على تقدير ظهور أدلة السببية في إطلاقها بالنسبة إلى صورة اجتماع الأسباب إنما هو التداخل فعل المدعى خلافه إبداء الصارف عنه، فإنه هو الم Howell عند الشك في الصارف فلا يجوز العدول عنه إلى خلافه إلا شاهد قويٍ من العقل أو النقل.

وأوجه ما قيل أو يمكن أن يقال في مقام إبدانه وجوه:
الأول أنه لا يعقل كون الأسباب الشرعية من العلل الحقيقة، فإنما إما أن تلاحظ بالنسبة إلى الطلب - كما هو الظاهر من أدلةه - أو بالنسبة إلى الفعل المطلوب، لاسيما إلى الالتزام بشيء منها؛ إذ العلل الحقيقة منحصرة في أربع:

(١) في النسخة المستنسخة: اكتفاء الواحد..

الفاعلية، والغائية، والمادية، والصورية، ولا يعقل كون تلك الأسباب في شيء منها سبباً من تلك الأربع.

أما الأول وهو الطلب؛ فلأن علة الفاعلية هو المكلف الطالب، ومن البديهي - أيضاً - عدم كونها علة المادية أو الصورية، أما علة الغائية، فهي أيضاً تصور مصلحة الفعل المأمور به.

وأما في الثاني، فأوضح من ذلك بحيث لا يحتاج إلى التوضيح، فإذاً لا بد من حملها على المعرفات للحكم الشرعي، ومعدلاً يقتضي تعددتها تعدد الامثال. ويمكن الذبّ عنه: بأنّ الذي لا يعقل فيها إنما هو كونها إحدى تلك الأربع في شيء منها ابتداء أو بلا واسطة، لكنه لا يستلزم حملها على المعرفات؛ لإمكان كونها عللاً غائية للطلب بواسطة؛ بمعنى كونها عللاً لعللها الغائية واقعاً ومؤثرة فيها حقيقة، أو كونها عللاً فاعلية لل فعل جعلاً؛ بمعنى حكم الشارع بوجوب ترتيب الفعل عليها عند وجودها، وعدم التفكير بينه وبينها، كما هو الشأن في العلل الفاعلية الحقيقية، أو كونها عللاً غائية لل فعل بواسطة. وتوضيح كونها عللاً غائية - بواسطة - للطلب وتصویره: أنها في

الشرعية على ضربين:

أحدهما: أن يكون سبباً لحدوث حالة في المكلف يمنعه من الدخول في عبادة كما في أسباب الأحداث.

وثانيهما: ما لا يكون كذلك؛ بمعنى أنه لا يكون محدثاً لتلك الحالة. فنقول في الأول: إنه إذا صار علة لوجود تلك الحالة المانعة يكون علة ملية^(١) العلة الغائية لطلب الفسل أو الوضوء، وهي رفع تلك الحالة، فإنه هي العلة الغائية لإيجاب الفسل أو الوضوء، ورفع تلك الحالة وإن لم يكن في نفسه معلولاً

(١) في النسخة المستنسخة: فيكون علة لملأ العلة الغائية.

ومسيباً لأسباب الأحداث ولو مع الواسطة؛ نظراً إلى أنها إنما يحدث نفس الأحداث لا رفعها إلا أن صورته علة غائية لإيجاب الفعل أو الوضوء مسيبة عنها مع الواسطة؛ ضرورة أن رفع الحدث إنما يكون داعياً إلى طلب الوضوء أو الفعل إذا تحقق الحدث، وأمّا مع انتفائه فلا حدث، حتى يكون رفعه غاية للطلب.

وبعبارة أخرى: الغاية إنما هي رفع الحدث الفعلي، وهو لا يتحقق له مورد أصلاً إلا إذا كان هناك حدث، فوجود الحدث الموجود بسيبة تلك الأسباب سبب لاتصال رفعه بكونه علة غائية، فيكون تلك الأسباب علة لعلية العلة الغائية للطلب.

وأمّا ثانيتها: فتوضيح المقال فيه [أنه] إنما يحدث بسيبته مصلحة في فعل الجزاء لم تكن متحققة فيه قبله، فتكون المصلحة داعية وغاية لطلب الشارع ذلك الفعل من المكلّف، مثاله في العرفيات مجيء زيد بالنسبة إلى إكرامه - مثلاً - فيقال فيه: إنه يحدث فيه بسبب مجئه مصلحة في إكرامه لم تكن حاصلة فيه قبل المجيء، فإذا فرض كون المولى عالماً بتلك المصلحة المسببة عن المجيء، فيأمر عنده بإكرام زيد عند مجئه، فيكون المجيء علة للعلة الغائية لوجوب الإكرام. وهكذا الكلام في نظيره من الأمثلة الشرعية.

أقول: للأسباب الشرعية قسم ثالث: وهو ما يكون محدثاً لحالة مبغوضة [في] المكلّف^(١) يكون رفعها غاية لطلب الشارع ما يرفعها^(٢) من غير توقيف عبادته على رفعها أصلاً، وهذا كما في الكفارات، فإنّ الظاهر أنّ الأسباب الموجبة لها من هذا القبيل.

(١) في النسخة المستنسخة: مبغوضة على المكلّف.

(٢) في النسخة المستنسخة: يكون رفعه.

والتعبير الجامع بينه وبين القسم الأول من القسمين المتقدّمين أن يقال: ما كان محدثاً لحالة مبغوضة في المكلّف يكون رفعها غاية لطلب الشارع ما يرفعه، فإنّ هذا أعمّ من توقف عبادة على رفعها، والكلام في هذا القسم هو ما مرّ في القسم الأول، فلا نعيد.

وأمّا تصوير كونها عللاً غائبة للفعل^(١) المأمور به بواسطة فهو مبنيّ على مذهب العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمقاصد الكامنتين في الأفعال قبل ورودها، فيقال حينئذ: إذا أمر الشارع بفعل - بعد حدوث أمر وتحقّقه - فلا بدّ حيّنثـ من ارتباط واقعاً بين وجود ذلك الأمر وبين الفعل المأمور به قبل الأمر الشارع بحيث يكون الأمر كاشفاً عنه؛ لأنّ يكون ثابتاً في الواقع قبل الأمر على وجه لو أطّلـ عليه العقل قبله لحمل المكلّف على الفعل لذلك، وهو لا يكون إلاّ بكون الأمر المذكور محدثاً لمصلحة بعد حدوث الفعل^(٢) المأمور به بحيث لو فرض اطّلاع العقل عليها^(٣) لحمل المكلّف على الفعل تحصيلاً لها، فيكون أمر الشارع بذلك الفعل كاشفاً عن تلك المصلحة، وانكشافها - بعد العلم بها من أمر الشارع - يكون هو علة غائبة للفعل داعية للفاعل نحو الفعل، فيكون الأسباب الشرعيّة عللاً للعلة الغائبة للفعل المأمور به بمقتضى هذا البيان.

وأمّا تصوير كونها عللاً فاعليّة بمقتضى جعل الشارع فقد عرفت، فلا داعي لإعادة الكلام فيه.

إذا عرفت ذلك فيقال: إنّه إذا أمكن حلّ الأسباب الشرعيّة على واحد من الوجوه الثلاثة المذكورة - بعد قيام القرينة على عدم كونها أسباباً بلا واسطة،

(١) كذا، والصحيح: كونها عللاً للعمل الغائبة للفعل..

(٢) في النسخة المستنسخة: بعد حدوث في الفعل..

(٣) في النسخة المستنسخة: اطّلاع العقل لها..

كما هو ظاهر أدلةها - فلا داعي إلى حملها على المعرفات، بل المعنين حملها على أحد تلك الوجوه، فإنها أقرب إلى حقيقة الأسباب^(١) بعد صرفها عن ظاهرها من الحمل على المعرف، كما لا يخفى على المتأمل، فيجب حينئذ حمل أدلة تلك الأسباب على إرادة أحد تلك الوجوه.

ولا يخفى أنه على تقدير إرادة أي منها يتم المطلوب من بقائها على ظاهرها وهو أصله عدم التداخل، فإن تعدد علة الغائية للطلب أو للفعل يقتضي تعدد العلة الغائية لأحدها عقلاً، وتعدد العلة الغائية للطلب يقتضي تعدد الطلب كذلك، وتعدده يقتضي تعدد الواجب كذلك، وتعدد الواجب يقتضي تعدد الامتثال، وكذا تعدد العلة الغائية للفعل يقتضي تعدده بلا توسط شيء آخر، فيكون الأصل على إرادة أي من الاحتمالات المتقدمة هو عدم التداخل، وهو المطلوب.

أقول: أقربية تلك الاحتمالات - بالنسبة إلى ظاهر القضية الشرطية - إنما توجب حملها عليها عند قيام صارف عن ذلك الظهور بناء على كون ذلك من باب الوضع - بمعنى إفادتها لسببية الشرط للجزاء بلا واسطة من باب الوضع، كما هو الظاهر.

وأما بناء على إفادتها إياها من باب الانصراف، بل إفادتها أصل السببية لذلك - كما عرفته من بعض من المتأخرین في المسألة المتقدمة في مقام بيان الطرق لإثبات المفهوم لأدوات الشرط - فمشكل غایة الإشكال؛ لأن سبب الانصراف حينئذ إنما هو متحقق بالنسبة إلى السببية الخاصة فلا يوجب انصراف اللفظ إلى غيرها عند قيام صارف عنها، فحينئذ لا بدّ من سبب آخر موجب لانصرافه إلى غيرها، دون دعوى ثبوته خرط القتاد، فلا تغفل.

(١) في النسخة المستنسخة: (حقيقة الأدب)، والصحيح ما أثبتناه.

ثم إنَّ شيخنا الأُسْتاذ - قدس سرَّه - قد تصدَّى لتصحيح أصالة عدم التداخل على تقدير كون الأسباب الشرعية معرِّفاتٍ: بأنَّ الأدلة حينئذ قاضية بسيبةٍ كلَّ منها للعلم بالطلب على نحو الاستقلال، ولازم تعدد سبب العلم تعدد العلم على وجه يكُون هناك علوم متعددةٍ يمتاز كلَّ منها عن الآخر؛ حيث إنَّه معلومٌ بالفرض، وتعدد العلة مستلزمٌ لتعدد المعلول كذلك، وتعدد العلم مستلزمٌ لتعدد المعلوم، وهو الطلب، وقد مرَّ أنَّ تعدده مستلزمٌ لتعدد الامتحان، فيكون الأصل على هذا التقدير - أيضًاً - عدم التداخل، وهو المطلوب.

لكته مشكل من وجهين:

أحدهما: أنَّ استلزم تعدد العلة لتعدد المعلول ليس على كليته، بل إنَّها هو فيما إذا كان المعلول من غير الكيفيَّات القابلة للشدة والضعف، وأما إذا كان منها فلا، ألا ترى أنَّ تعدد أسباب الألوان أو الامراض لا يوجب تعدد اللون والمرض.

نعم يوجب تأكُّدهما بمعنى أنَّ الماصل منها بواسطة الأسباب المتعددة أكَّد وأشد ما يحصل من واحد من تلك الأسباب^(١).
ومن المعلوم أنَّ الفرد الشديد ليس فردٌ موحديٌ يمتاز كلَّ منها عن الآخر، فإنَّ الضعيف الممتاز عنه إنَّها هو الذي لم يكن في ضمه.

(١) لا يقال: إنَّ على تقدير كون تلك الأسباب معرفاتٍ إنَّها يلزم ما ذكر من عدم استلزمها حينئذ تعدد المعلوم بجواز التأكيد في مسبباتها - وهي العلم - بناءً على ثبوت معرفتها بدليل قطعي، وأما إذا ثبت ذلك بطريق ظنيٍّ فلا يتمُّ ذلك: لعدم إفادتها حينئذ العلم؛ حتى بتدخل العلم الماصل من بعض الماصل من الآخر.

لأنَّ نقول: إذا ثبت ذلك بطريق ظنيٍّ يكون^(٢) كلَّ واحد من تلك الأسباب سببًا للعلم بالحكم الظاهري مع الماصل من الآخر. منه طاب ثراه، وجعل الجنة مثواه.

ومن المعلوم أنَّ العلم من مقوله الكيفيَّات فيمكن فيه ما يمكن في غيره، بل المتأنِّل في نفسه يجد فيها وقوعه، فحيينذ لا يثبت من الأسباب المتعددة للعلم أزيد من معلوم واحد وهو الطلب، فيكفي الامتنال مرَّة.

وثانيهما: أنَّ القائلَ - بكون تلك الأسباب معرفات - الظاهرُ أنه لا يزيد كون الجزاء في أدلةها هو العلم كما هو مبني ما ذكره - قدس سره - بأن يكون المراد من قوله: «إنْ نمْتَ فتوضاً»^(١) أنه إنْ نمْتَ فاعلم أنه يجب عليك بالوضوء، بل الظاهر أنه أراد أنَّ القضايا الشرطية في تلك الأدلة إنما استعملت في مجرد التلازم بين الشرط والجزاء، وأنَّ الجزاء هو المذكور في القضية.

وبعبارة أخرى: إن سبقت لمجرد بيان ربط اللزوم بين الشرط ونفس الجزاء واستفید سببية الشرط للعلم بالجزاء استلزمًا؛ إذ كلَّ من المتلازمين كاشف عن الآخر ومحجِّب للعلم به، فحيينذ لا يقتضي تعدد الأسباب المذكورة تعدد الطلب المعمول جزاء في كلَّ من أدلة تلك الأسباب؛ إذ يصير كلَّ منها لازمًا للطلب لا مؤثراً فيه، ومن المعلوم أنَّ تعدد اللوازم لا يقتضي بتعدد الملزم؛ لإمكان أن يكون لشيء واحد ألف لازم، فتدبر.

أقول: ما ذكرت سابقًا - من الإشكال في كون أقربية الاحتمالات الثلاثة المتقدمة إلى مدلول أدوات الشرط من احتمال المعرفة موجبة لحملها على أحد تلك الاحتمالات بناء على عدم إفادتها للسببية المطلقة بالنسبة إلى صورة اجتماع الأسباب وضعًّا مع إفادتها لأجل السببية من باب الوضع - يندفع بذلك البيان؛ إذ قد عرفت أنَّ مبني حل الأسباب على المعرفات على حل الأدلة على مجرد بيان ربط اللزوم بين الشرط والجزاء، ومن المعلوم أنه إلغاء

(١) هذا مضمون أحاديث منها الحديث ١ من الباب ١ من أبواب نوافع الوضوء من الوسائل

للسيبية رأساً بخلاف حلها على أحد تلك الاحتمالات، لكون السيبية مأخوذة في كل منها في الجملة، فيكون كل منها أقرب إلى حقيقة الأدوات من مجرد التلازم، فلا يصار إليه مع إمكان العمل على أحدها، بل كل واحد منها عين حقيقة الأدوات على ذلك القول بناءً على خروج عدم التوسط من حقيقتها حينئذ؛ لأن يقال: إنّا حقيقة في سببية الشرط للجزاء في الجملة، أعمّ من أن يكون الشرط سبباً بلا واسطة، لكنّا عند الإطلاق ينصرف إليه.

وكيف كان، فلا إشكال على القول المذكور في تقديم تلك الاحتمالات على احتلال المعرفية، فيبقى الإشكال بالنسبة إلى القول بوضعها لمجرد التلازم بين الشرط والجزاء، وكون أصل السيبية مستفاداً من باب الانصراف، فافهم.

الثاني: أن المفروض وحدة متعلق الطلبات السيبية عن الأسباب المفروضة نوعاً وكونه حقيقة واحدة، فيلزم على تقدير كون تلك الأسباب أسباباً واقعية - كما هو ظاهر أدلةها - تعلق أشخاص من الطلب بحقيقة واحدة، اللازم باطل؛ لكونه من اجتماع الأمثال في شيء واحد الذي هو كاجتماع الأضداد فيه من حيث الامتناع؛ إذ كما يمتنع اجتماع ضدين أو أضداد في شيء واحد ولو بال النوع - إذا لم يعتبر ذلك الشيء على وجه يرجع إلى أمور متعددة - فكذلك يمتنع اجتماع مثلين أو أمثال فيه كذلك؛ إذ الطبيعة الواحدة ما لم يطرأ عليها اعتبار أزيد فهي شيء واحد؛ إذ هي حينئذ ليست إلا هي، ومن المعلوم أنها في حد نفسها لا تعدد فيها أصلاً، بل أمر وحدانٍ كالشخص الواحد، وتكتّرها إنّا هو باعتبار زائد على أصلها، وهو اعتبارها بالنظر إلى وجوداتها الخارجية التي هي الأفراد فيها لم يطرأ عليها ذلك الاعتبار، فلا يعقل اجتماع مثلين أو أمثال فيها كاجتماع ضدين أو أضداد فيها؛ لعدم الفرق بينها حينئذ وبين الواحد الشخصي فيها هو مناط امتناع الاجتماع، فإنّ مناطه إنّا هو وحدة متعلق المثلين أو الضدين من غير مدخلية للتوعية والشخصية فيه أصلاً؛ فإذا بطل اللازم بطل

الملزم - أيضاً - فيكشف ذلك عن أنَّ المراد بالأدلة - خلاف ما هو الظاهر منها - المعرفية. وأما إرادة السببية للطلب المستقل مع قابلية المورد له، وبعبارة أخرى: إنَّه لما كان سببية تلك الأسباب للطلب على وجه الإطلاق مستلزمة لذلك المحدود، فلا بدَّ إِنما من حلها على المعرفات للطلب، وإنما من حلها على السببية المقيدة، وهي سببيتها للطلب المستقل مع قابلية المورد له مع إيكال فهم التقييد إلى العقل.

وعلى الثاني إذا فرض اجتماعها دفعة واحدة مع فرض وحدة متعلق مسبباً لها، فلازمها حينئذ طلب واحد مسبب عن الجميع؛ لامتناع اجتماع طلبات متعددة في واحد نوعي كاجتماعها في واحد شخصي؛ لما مرَّ، فلا يعقل حينئذ إلا طلب واحد، ولا متناع الترجيح بلا مرجع، فلا بدَّ أن يكون ذلك مستنداً إلى جميع الأسباب، فإذا فرض اجتماعها على التعاقب فلازمها حينئذ - أيضاً - طلب واحد؛ لما مرَّ، لكنه مستند إلى الأسبق منها، فإنه عند وجوده لم يكن مانع من تأثيره في المورد أثره، وهو الطلب، فيكون بمجرد وجوده مؤثراً فيه ومحدثاً للطلب، وبعده لا يصلح الأسباب الآخر للتأثير لاستلزمها اجتماع الأمثال في مورد واحد كما مرَّ، وإذا فرض وجود واحد منها فقط في المورد فلازمه طلب واحد، ووجه ظاهر.

أقول: الظاهر أنه على تقدير حلها على المعرفات - أيضاً - الحكم فيها ما عرفت بناء على حلها على السببية المقيدة، فإنها حينئذ - أيضاً - إذا اجتمعت لتنفيذ إلا طلباً واحداً سواء اجتمعت دفعة أو متعدقة.

نعم في صورة اجتماعها دفعة يكون وجود الحكم مستنداً إلى الجميع، وفي صورة التعاقب إلى الأسبق منها لغير ما مرَّ، ومع وجود واحد منها بدون الباقي - أيضاً - يغيب ذلك طلباً واحداً، ومن المعلوم أنَّ وحدة العلة لا تستلزم أزيد من

معلول واحد، وهو الطلب. هذا.

والجواب عن ذلك: أنَّ المحدود المذكور - وهو لزوم اجتماع المثلين أو الأمثال في شيءٍ واحد - لا يوجب المصير إلى خلاف ظاهر الأدلة المذكورة مطلقاً، بل إنما يوجبه على تقدير كون الطلبات المسببة عن تلك الأسباب - على تقديرها - متوجّهة إلى الحقيقة الواحدة من حيث هي وفي حدّ نفسها؛ لما قد عرفت أنه إنما يلزم على هذا التقدير، فمع اعتبار التكثير في تلك الحقيقة - بأن يكون متعلّق كلَّ طلبٍ وجود منها مغایرٌ متعلّق الطلب الآخر؛ بأن يكون موضوعُ كلَّ طلبٍ شخصاً من أشخاصها وجوداً من وجوداتها الخارجيه - لا مانع من تعدد الطلب أصلًا، كما اعترف به المؤرِّد أيضًا.

نعم لما كانت المادة المعروضة للطلب ظاهرة في إرادة الطبيعة من حيث هي، فظهورها ينافي تعدد الطلب؛ لما مرَّ من استلزم إرادتها كذلك مع تعدد الطلب لاجتماع الأمثال في شيءٍ واحد، فيقع التعارض بين ظهور المادة وبين ظهور أدوات الشرط في الأدلة في سببية كلَّ من تلك الأسباب لطلب مستقلٍ، ويتوقف رفعه على أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: التصرف في ظهور الأدوات في تلك الأدلة.

وثانيهما: التصرف في المادة المذكورة المعروضة للطلب المجعل جزاء في كلَّ من تلك القضايا بتقييدها في كلَّ منها ببعض من وجوداتها غير ما قيدت به في الأخرى، فيقال في قولنا: إنَّ جامك زيد فأكرمه، وإنَّ أضافك فأكرمه، وإنَّ أعانك فأكرمه - إنَّ المطلوب في القضية الأولى إنما هو إكرام زيد عند مجئه الذي هو غير إكرامه عند إضافته أو إعانته، وفي الثانية إنما هو إكرامه الذي هو غير إكرامه عند مجئه أو إعانته، وفي الثالثة إنما هو إكرامه الذي [هو] غير إكرامه عند مجئه أو إضافته.

لكنَّ الذي يقتضيه الإنصاف أنَّ التصرف الثاني أهون من الأول؛ لأنَّ

الظاهر أنَّ ظهور أدوات الشرط في السبيبة على الوجه المذكور أقوى من ظهور المادة في الطبيعة من حيث هي، فيكون حاكماً على ظهور المادة وصارفاً عنه^(١)، فإذا اندفع المذكور تقضي^(٢) الأدلة بتعُدُّ الطلب بتعُدُّ الأسباب، لعدم المانع منه حينئذ، فيتم المطلوب، وهو عدم التداخل؛ لما مرَّ غير مرَّة من استلزمات تعُدُّ الطلب تعُدُّ الامتنال.

ثم إنَّه قد حكى - دام ظلَّه - عن بعض أفضال المتأخرِين - وظني أنه الفاضل النراقي - قدس سرَّه - في عوائده^(٣): أنه استشكل في التقيد المذكور بأنه مستلزم لاستعمال المادة في معندين، ولم ينقل - دام ظلَّه - وجهه، ولم يتعرَّض لتوجيهيه بوجه، بل اكتفى بمجرد حكاية ما ذكر، فطفر إلى ما هو الأهم للمحصلين.

أقول: كأنَّ نظره - قدس سرَّه - فيها ذكره إلى أنَّ الموجب لاشكاله^(٤) المذكور إنَّها هو لزوم اجتماع المثلين أو الأمثال في شيء واحد، وقد عرفت أنه يختص بصورة اجتماع الأسباب؛ إذ مع وجود واحد منها لا يكون إلا طلباً واحداً، وهو غير مستلزم له، فلا مانع من إرادة نفس الطبيعة بالنسبة إلى حال وجود واحد منها، ووجود المانع في غير تلك الصورة لا يوجب المنع فيها، فلا يكون التقيد بالنسبة إلى غير تلك الصورة مستلزمًا له فيها، ولازم ذلك أن يراد

(١) وإن شئت قلت: إن المستفاد من القضايا الشرطية تعُدُّ الطلب بتعُدُّ الشرط، وتعُدُّ الطلب ظاهر في تعُدُّ المطلوب، فيكون هذا قرينة على تقيد المادة في كلِّ من تلك القضايا ببعض وجوهات الطبيعة؛ لتعُدُّ المطلوب، فإنَّ ظهور تعُدُّ الطلب في تعُدُّ المطلوب أقوى من ظهور المادة في الطبيعة من حيث هي، فيكون حاكماً على ظهور المادة وصارفاً عنها، منه طاب ثراه.

(٢) في النسخة المستنسخة: (فتقضي.. بتعُدُّ..)، فصَحَّناها بما في المتن، كما تصحُّ أيضاً هكذا: تقضي.. تعُدُّ..

(٣) عوائد الأيام: ١٠٣.

(٤) في النسخة المستنسخة (لكتفة) والصحيح ما ابنته.

بالمادة الطبيعية من حيث هي بالنظر إلى تلك الحال، وهي باعتبار بعض وجوداتها بالنسبة إلى غيرها^(١)، تكون المادة مستعملة في نفس الطبيعة من حيث هي، وفيها باعتبار بعض وجوداتها الذي هو فرد منها، وما هذا إلا استعمالها في معنيين. هذا، لكن لا يخفى على المتأمل ضعفه، فإن استعمال اللفظ إن كان جائزًا

فلا محذور في لزومه، وإنّ فهو محذور آخر يوجب اعتبار التقييد المذكور بالنظر إلى حال انفراد الشروط - أيضًا - بمعنى أنّ المتكلّم يريد من المادة الطبيعية المقيدة بالنسبة إلى تلك الحال - أيضًا - ولو لتوطنة الخروج عن محذور استعمالها في معنيين، مع فرض عدم تفاوت في غرضه ومقصوده؛ لكتابية المقيد على تقدير كفاية المطلق أيضًا.

الثالث: أنّ ظاهر أدوات الشرط كون الشرط في القضية الشرطية بنفسه علة تامة لوجود الجزاء، لكن لا يمكن حلها على ذلك في الأدلة الشرعية؛ لبداية أنّ الشروط والأسباب الشرعية على تقدير علّيتها ليست إلا العلة الفائبة للطلب التي هي أحد أجزاء العلة التامة، فيدور الأمر بين حلها على إفاده سببية تلك الأسباب للمعرفة وبين تقيد تلك الأسباب بصورة اجتماعسائر أجزاء العلة التامة، وهي العلل الثلاث الآخر - الفاعلية، والمادية، والصورية -، فحينئذ إن لم تحمل على إفاده المعرفة فلا تحمل على إفاده سببية تلك الأسباب لنفس الطلب مع تقيدها، فيكون الأدلة بمجملة ساقطة عن مرحلة الاستدلال لا محالة. وفيه: منع ظهور الأدوات في ذلك، بل الظاهر منها أنّ سائر الجهات التي لها مدخلية في وجود الجزاء - وهو الطلب - مفروغ عنها، وأنه ليس لترتبه وتحققه حالة منتظرة بالنسبة إلى شيء إلا على وجود الشرط؛ بحيث إذا وجد الشرط

(١) في النسخة المستنسخة: (إلى غيره...)، والصحيح تأنيث الضمير - كما أثبتنا في المتن - لعوده على (تلك الحال).

يلزمه وجود الجزاء جدًا، فتكون هي مفيدة لكون الشرط هو الجزء الأخير للعلة التامة للجزاء.

فعلى هذا لا يلزم التقيد في الأسباب بوجه: حتى يرد الأمر بينه وبين سائر التصرفات المولدة للأصل.

هذا خلاصة الكلام في النقض والإبرام في المقدمة الأولى من مقدمات دليل عدم التداخل، وهي ظهور الأدلة في السببية بعد تسليم الظهور. وقد يمنع عدم التداخل بمنع أصل الظهور - كما مررت الإشارة إليه سابقاً - لكنه بمكان من الضعف.

ثم إنَّه قد يناقش في المقدمة الثالثة من تلك المقدمات - وهي استلزمَة تعدد الأسباب تعدد الواجب بعد تسليم الأولى - بأن اقتضاء تعدد الأسباب لتعدد المسبيبات مسلم، لكن المسبيب للأسباب المفروضة ليس إلا الإيجاب، فتعدُّها يقتضي تعددِه، ومن المعلوم أن تعدد الإيجاب غير مستلزم لتعدد الواجب؛ لأنَّ ناقض دعوى استلزمَة له بموضعين:

أحدهما: موارد يراد من تعدد الإيجاب [فيها] تأكيد الوجوب.

وثانيهما: ما إذا كان الفعل المأمور بهما لا يقبل التعدد كالقتل، مع أنه يصح أن يقال: إن جاءك عمرو فاقتله، وإن شتمك فاقتله، وإن آذاك فاقتله. وفيه: أنه ناشئ عن عدم فهم الواجب المشروط وأنَّ المشروط بالشرط ماذا؟ فلننْهَى مقالاً في كشف غطاء الإيجال عن وجود حاله.

فاعلم أنَّ المشروط بالشرط والمعلق عليه في الواجب المشروط إنما هو الوجوب، وهو اشتغال ذمة المكلَّف فعلاً بالفعل المأمور به؛ بحيث ليس له تأخير الامتناع عن أول زمن الاشتغال إن كان وجوبه فوريًا، وعن الوقت المضروب له إن كان موقتاً بوقتٍ واسعٍ، لا الإيجاب، وهو إنشاء الطلب باللفظ، فإنه مقدم على زمن وجود الشرط، فلا يعقل تعليقه عليه مع تحققه قبله.

وبعبارة أخرى: إن المعلق على الشرط إنما هو تنجز المنشأ بذلك الإنشاء وصيروته بعثاً وتحريكاً فعلياً؛ بحيث يستتبعه استحقاق العقاب على مخالفته في الوقت المضروب لأداء متعلقة، فإن الأمر إذا التفت إلى أن للفعل مصلحة عند وجود أمر، فيكون ذلك داعياً له - قبل تحقق ذلك الأمر - إلى إنشاء طلب شأنه الآن معلق بلوغه إلى مرتبة البعث والتحرير الفعلي على وجود ذلك الأمر في الخارج؛ بحيث إذا وجد يكون المحرك والبائع له نحو الفعل حينئذ هو ذلك الطلب الشأنى من غير حاجة إلى طلب جديد أصلاً، فهذا الطلب والتحرير الفعلى إنما هو ذلك الشأنى؛ بمعنى أن أصله ومادته إنما هو ذلك، وإنما وجود الشرط صار سبباً لنموه وكثرته، فمثلاً كمثل الزرع؛ حيث إن أصله إنما هو من البِر^(١) الذي ألقاه الزارع، ونموه من قبل المريّبات له من الماء وغيره، ولذا لو أمر مولى عبده بشيء على هذا الوجه، ثم حضر زمن وجود الشرط وكان المولى غافلاً عن أنه أمره من قبل أو عن وجود الشرط لكان^(٢) ذلك الطلب محركاً للعبد حينئذ نحو الفعل؛ بحيث لو ترك الامتنال حينئذ معتبراً - بأن ذلك الطلب لم يكن منجزاً، ولم يصدر منه طلب منجز بعده - لاستحق الذم والعقاب.

والحاصل: أن المعلق على الشرط إنما هو تنجز ذلك الطلب الشأنى، وهو - أي التنجز - حالة بين الأمر والمأمور؛ إذا أضيفت إلى الأمر تسمى بعثاً وتحريكاً فعلياً، وإذا أضيفت إلى المأمور تسمى اشتغالاً فعلياً.

فإذا عرفت ذلك فقد ظهر لك فضاحة^(٣) حال المناقشة المذكورة؛ إذ بعد

(١) في النسخة المستنسخة الزر، وال الصحيح ما أثبتناه، والبِر مفرد (بزور)، وهي الحبوب المفصولة عن الثمرة، وكل حب يذر: أي يلقي في الأرض وزرع، كما يجتمع أن الكلمة في نسخة الأصل هي البِر مفرد (بذور) (بذار)، وهي الحبوب التي تزرع. اللسان مادتنا: (بندر) (بزرن).

(٢) في النسخة المستنسخة: يكون..

(٣) فضحه فضاحاً وفضاحة وفضحها وفضحه فضاحاً: كشف مساوئه ومعايبه، وفضحه فضحاً.

ما تبيّن أنَّ المعلق على الشرط هو اشتغال ذمة المكلَف - فعلاً - بفعل المأمور به،
فلا محيسن عن التزام اقتضاء تعدد الأسباب الشرعية لتعدد الواجب.

and
the
same
as

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على محمد وآلـه الطيـبين
الطاهـرين، ولعنة الله عـلـى أعدـانـهم أجيـعـنـ إلى يومـ الـدـينـ.
[في القطـعـ] (١)

قولـهـ المـصـنـفـ - قدـسـ سـرـهـ : (فـاعـلـمـ أـنـ الـكـلـفـ إـذـاـ التـفـتـ إـلـىـ
حـكـمـ شـرـعيـ) (٢).

مرادـهـ - قدـسـ سـرـهـ - منـ الـكـلـفـ لـيـسـ الـذـيـ تـنـجـزـ عـلـيـهـ الـخـطـابـ كـمـ هوـ
الـظـاهـرـ؛ـ لـامـتـنـاعـ كـوـنـهـ مـقـسـاـ بـيـنـ الـمـلـتـفـتـ وـغـيرـهـ؛ـ إـذـ لـابـدـ فيـ تـنـجـزـ الـخـطـابـ مـنـ
الـلـتـفـاتـ لـأـحـالـةـ،ـ فـهـوـ لـاـ يـكـوـنـ إـلـاـ الـلـتـفـتـ،ـ فـيـمـتـنـعـ اـنـقـاسـمـهـ إـلـيـهـ وـإـلـىـ غـيرـهـ بـلـ
إـنـاـ هـوـ الـجـامـعـ لـشـرـائـطـ الـخـطـابـ الـذـيـ هـوـ الـمـقـسـ بـيـنـهـ؛ـ لـأـنـ ظـاهـرـ قـولـهـ:ـ (إـذـاـ
الـتـفـتـ...ـ)ـ هـوـ تـقـسـيـمـ إـلـيـهـاـ الـظـاهـرـ فـيـ كـوـنـهـ قـيـداـ اـحـتـراـزـياـ،ـ لـاـ تـوـضـيـحـاـ مـحـقـقاـ
لـوـضـوـعـ الـمـكـلـفـ،ـ كـمـ قـدـ يـتوـهـمـ وـهـوـ أـنـ يـنـاسـبـ ذـلـكـ (٣).ـ نـعـمـ هـوـ مـحـقـقـ لـوـضـوـعـ
الـقـاطـعـ وـالـظـانـ وـالـشـاكـ؛ـ إـذـ لـاـ يـتـحـقـقـ تـلـكـ الـعـنـاوـيـنـ إـلـاـ بـهـ،ـ فـهـوـ مـنـ قـبـيلـ:ـ (إـذـاـ
رـزـقـتـ وـلـدـاـ فـاخـتـنـهـ)ـ مـنـ حـيـثـ كـوـنـهـ مـحـقـقاـ لـنـفـسـ الـجـزـاءـ .ـ

هـذـاـ،ـ مـضـافـاـ إـلـىـ تـصـرـيـحـهـ - قدـسـ سـرـهـ - بـذـلـكـ مـنـذـ قـرـآنـاـ عـلـيـهـ هـذـاـ الـمـوـضـعـ
مـنـ الرـسـالـةـ.

وـأـيـضاـ يـدـفـعـ اـحـتـمـالـ كـوـنـهـ تـوـضـيـحـاـ وـإـرـادـةـ الـذـيـ تـنـجـزـ عـلـيـهـ الـخـطـابـ:ـ أـنـهـ
- قدـسـ سـرـهـ - أـرـادـ جـمـيعـ أـصـنـافـ الـلـتـفـتـ:ـ مـنـ الـقـاطـعـ،ـ الـظـانـ،ـ وـالـشـاكـ،ـ سـوـاءـ

(١) نـظـرـاـ إـلـىـ سـقـوـتـ بـعـثـيـ القـطـعـ وـالـظـانـ مـنـ السـخـةـ الـأـصـلـيـةـ،ـ لـمـ نـجـدـهـاـ إـلـاـ فـيـ سـخـنـ مـسـتـخـنـ عنـهـ؛ـ
لـذـاـ اـعـتـدـنـاـ فـيـ تـحـقـيقـ هـذـيـنـ الـبـحـثـيـنـ عـلـيـهـاـ وـرـمـنـاـ لـهـاـ:ـ (أـ،ـ بـ).ـ دـرـرـاءـ،ـ اـنـجـيـلـ،ـ أـنـجـيـلـ

(٢) فـرـانـدـ الـأـصـوـلـ - طـبـيـعـةـ جـاـعـةـ الـمـدـرـسـيـنـ ٢:ـ ٢ـ.

(٣) كـذـاـ،ـ وـلـكـنـ رـبـيـاـ صـحـيـحـ الـعـبـارـةـ هـكـذـاـ:ـ (كـمـ قـدـ يـتوـهـمـ،ـ وـهـوـ لـاـ يـنـاسـبـ ذـلـكـ).

كان في التكليف، أو في المكلف به، مع أنَّ الملفت الشَّاكِ في التكليف معدور عقلًا ونفلاً - كَا اختاره (قدس سرَّه) في مسألة البراءة والاحتياط - فلا يصحُّ إدخاله في المكلف إلا بِإرادة ما ذكرناه فيه.

وأَمَّا لفظ الحكم: فالمراد به إنَّا هو الحكم الشرعي الكلَّي كما صرَّح به - قدس سرَّه - حين قرأنا عليه، فما يتعرَّض [له] في مطاوي مسألة البراءة والاحتياط من حكم الشبهات الموضوعية إنَّا هو من باب التنفُّل والاستطراد. وهل المراد به خصوص ما كان أحد الأحكام الخمسة التكليفيَّة أو ما يعم الوضعية أيضًا؟

قد صرَّح المصنَّف - قدس سرَّه - بالآُول، فتعرَّضه في بعض الموضع لحكم الشَّاكِ في الأحكام الوضعية خارجَ عن وضع الرسالة، وإنَّا هو من باب التنفُّل. وهل يمكن تقسيم مجاري الأصول إليها وإن لم يكن مرادًا، أو يمتنع؟ قال - دام ظله -: يمكن بتقريب أنه إذا كان الشَّاكِ في شيء منها، فإن لوحظ الحالة السابقة عليه فهو مورد الاستصحاب، وإن لم يلحظ فيه ذلك فلما لم يكن قاعدة أخرى غير الاستصحاب مثبتة للحكم الوضعي أو نافعية له في مورد الشَّاكِ فيه والمفروض عدم جريانه في المورد؛ فإنَّ غيره من الأصول الثلاثة إنَّا هو مثبت أو منفي^(١) التكليف لا غير، فينظر إلى الحكم التكليفي في ذلك المورد؛ فإنَّ كان هو مشكوكاً من أصله فيكون المورد مجرى البراءة لكونه شَاكِ في التكليف، وإن علم في الجملة وشكَّ في متعلقه فيكون مورد الاحتياط مع إمكانه، ومع امتناعه يكون مورداً للتخيير، فالمورد المشكوك في حكمه الوضعي كونه مجرى للأصول الأربع المذكورة بهذا الاعتبار.

أقول: الاعتبار المذكور لا يصحُّ ذلك بالنظر إلى الشَّاكِ في الحكم

(١) كذلك، وال الصحيح: نافٍ.

الوضعي من حيث كونه شكّاً في الحكم الوضعي، كما لا يخفى، بل غاية ما يصحّحه جريان الأصول الثلاثة الآخر - غير الاستصحاب في مورده - بملحوظة حيّثية أخرى، وهي حيّثية الشك في التكليف أو في المكلف به، بل الصحيح لجريانها حقيقة إنّها هو تلك الثلاثة لا غير، فالذى يصحّ جريانه في مورد الشك في الحكم الوضعي من غير توقف على ملاحظة حيّثية أخرى إنّها هو الاستصحاب، وأمّا غيره فلا، فإنّ أصالة البراءة - سواء أخذت من العقل أو الشرع - إنّها هي نافية للمؤاخذة والتکلیف على ما لم يقم حجّة عليه، وأصالة الاحتياط إنّها هي حكم إرشادي لأجل تحصيل الأمان من تبعه ما قام حجّة عليه، وكذلك التخيير إنّها هو حكم عقلي للمتخيير في مقام الامتنال من غير معين ومرجح، وكلّها مختصة بالشك في الحكم التکلیفي، فلا تغفل.

وكيف كان، فحاصل ترجمة عبارته - قدس سرّه - أنَّ الجامع لشراط الخطاب إذا خطر بياله محول من المحمولات الشرعية بالنسبة إلى فعل عام من أفعال المكلف، فحالاته بمقتضى الحصر العقلي منحصرة في ثلاث، فإنه حينئذ: إما أن يرجع في نظره ثبوت ذلك المحمول لل فعل المتصور، أو انتفاء عنه، أو لا يرجح شيء منها أصلاً، والثاني هو الشك، وعلى الأول: إما أن يكون الرجحان في نظره مانعاً من احتلال النقيض، أو لا يكون، الأول هو القطع، والثاني هو الظنّ.

ثم إنَّ البحث عن حجية الأمارات كالبحث عن الشبهات الموضوعية، وعلى تقديره - إنّها هو من باب التطفُل؛ إذ المقصود الأصلي - كما عرفت - إنّها هو بيان حكم القطع والظنّ والشك بالنظر إلى الأحكام الكلية. قوله - قدس سرّه - (وهي منحصرة في أربعة... إلخ)^(١).

ظاهره حصر نفس الأصول العملية في الأربعة، وظاهر ما فيه من التقسيم أيضاً إنما هو التقسيم الأصلي، فيكون حاصل ما يستظهر منه أنَّ الأصول العملية منحصرة عقلاً في الأربعة، وهو لا يستقيم؛ ضرورة إمكان أزيد منها؛ إذ لا امتناع عقلاً أن يحكم الشارع في مورد الشك بمحاجة الحالة السابقة - مثلًا - في مرحلة الظاهر بحكمين: أحدهما وجوب البناء على طبق الحالة السابقة، والثاني وجوب البناء على نقضها، مع اختلاف مواردهما، إلا أنَّ الواقع إنما هو الأوَّل، وهو لا ينافي إمكان الثاني.

فالحربي^(١) - مع بقاء التقسيم على ظاهره - إرادة حصر مجازي الأصول في الأربعة، كما صرَّح به - قدس سره - في التقسيم الذي ذكره في مسألة البراءة^(٢)، وإرادة حصر نفس الأصول بالنظر إلى الواقع؛ - بأن يراد من التقسيم المذكور تقسيمها من حيث الواقع، لكن سياقـي [أنه]^(٣) من حيث دورانه بين النفي والإثبات - يأتي عن ذلك، فإنه كالتصريح - بل صريح - في إرادة تقسيم مجازها، فالاؤفق - بل المتعين - حل قوله: (وهي منحصرة في أربعة) على إرادة مجازها.

ويشهد له - مضافاً إلى عدم استقامة ظاهره الغير اللائق نسبته إلى مَن دونه، وإلى بعد حمله على إرادة حصر نفس الأصول بالنظر إلى الواقع - ما صرَّح به في مسألة البراءة، فإنَّ الظاهر أنَّ ذلك الذي ذكره هنا إنما هو الذي ذكره هناك.

(١) في السخة (أ): (فابلري...).

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣١٠.

(٣) إضافة اقتضاها السياق.

ويرشد إليه أيضاً قوله في التقسيم^(١) المذكور: (والأول^(٢) مجرى الاستصحاب، والثانى مجرى أصلية البراءة)^(٣) إلى آخر ما ذكره - قدس سرّه -. قوله - قدس سرّه -: (إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة ... إلخ^(٤)). المراد باللحظة إنها هو ملاحظة الحكم^(٥) باعتبار الأصل العملي، وهو العقل في الأصول العقلية العملية، والشرع في الشرعية منها، لا ملاحظة المكفل - بالفتح: لعدم العبرة بمحاجنته في شيء من الأحكام، ومنه يعلم عدم صحة إرادة الأعمّ أيضاً.

قوله - قدس سرّه -: (وبعبارة أخرى: الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة... - إلى قوله: والثانى مجرى أصلية البراءة... - إلى قوله: والرابع مجرى قاعدة التخيير^(٦)).

هذا أجود من العبارة الأولى من وجوه^(٧):

أحدها: أن ما ذكره في الأولى من قوله: (والثانى مجرى أصلية البراءة... - إلى قوله: والرابع مجرى قاعدة التخيير) لا ينطبق على ما ذكر فيها من التقسيم إلا بتتكلف، كما لا يخفى، فالاؤفق بقاعدة التقسيم من هذه الحيثية إنما هي الثانية.

وثانيها: أنه قد أخذ في الأولى إمكان الاحتياط في المقسم^(٨) بين مجرى

(١) في النسخة (أ): (ويرشد إليه أيضاً في قوله على التقسيم المذكور...).

(٢) في المصدر: (فالأول...).

(٣) فرائد الأصول ١: ٢.

(٤) فرائد الأصول ١: ٢.

(٥) كذا والصحيح: (ملاحظة المحاكم).

(٦) فرائد الأصول ١: ٢.

(٧) في النسخة (ب): (من وجوه عديدة...).

(٨) في (ب): التقسيم.

أصلة البراءة والاحتياط، ومقتضاه اختصاص أصلة البراءة بما أمكن فيه الاحتياط، مع أنها قد تجري فيها لم يمكن فيه الاحتياط - أيضاً - كما إذا دار الأمر في مورد بين الوجوب والتحريم^(١)، والإباحة - مثلاً - في شيء واحد، فإنه من مواردها على مختاره - قدس سره - أيضاً، مع خروجه عنها ذكره تعرضاً لجرأتها، بل تجري فيها إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم في شيء واحد مع القطع بعدم الثالث - أيضاً - مع عدم إمكان الاحتياط فيه بالضرورة، فتأمل.

والحاصل: أنه - قدس سره - في مقام ضبط بمحاري الأصول، فلا بد من أن يكون^(٢) تعريف منها لجميع المصاديق^(٣)، فلا يكفي الصدق في الجملة، هذا بخلاف العبارة الثانية: لعدم أخذ إمكان الاحتياط في مجرى البراءة فيها.

ويمكن التفصي عن الإشكال المذكور: بالنظر إلى صورة الشك في الوجوب والتحريم مع احتمال الإباحة؛ بتكلّف أنها - أيضاً - من موارد إمكان الاحتياط؛ بأن المراد من إمكان الاحتياط إمكانه في الجملة ولو بالإضافة، فإنَّ الذي لا يمكن فيها إنما هو الاحتياط النام ومن جميع الجهات، وأما في الجملة فممكن، فإن فعل ذلك المشكوك المحتمل للوجوب والحرمة والإباحة؛ لاحتمال وجوبه، أو تركه لا لذلك، بل لاحتمال الإباحة، فيكون أحوط، فيمكن فيه هذا المقدار من الاحتياط.

وبالجملة: المكلَّف في الصورة المذكورة وإن لم يكن [ملزماً] بشيء^(٤) من الفعل أو الترك إلا أن إقامته على أحدهما لاحتلال الوجوب أو الحرمة أحوط

(١) في (ب): الحرمة.

(٢) في (ب): وأن يكون.

(٣) كذلك في النسخة (أ)، والصحيح في العبارة هكذا: فلا بد من أن يكون تعريف كل منها شاملًا لجميع المصاديق.

(٤) في نسخة (أ): وإن لم يكونا بشيء.

من إقدامه عليه لاحتياط الإباحة، فتأمل.

وأما بالنظر إلى صورة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة مع القطع بعدم

الثالث، فيمتنع كونها من موارد البراءة، بل إنها هي من موارد التخيير.

وثالثها: أن المأمور في مجرى التخيير بمقتضى العبارة الأولى أمران:

أحدهما: عدم ملاحظة الحالة السابقة على الشك.

وثانيهما: عدم إمكان الاحتياط من غير إشارة فيها إلى اعتبار أزيد منها

فيه، ولا ريب أنه بإطلاقه شامل لبعض الصور من موارد الشك في التكليف التي

هي مجرى أصالة البراءة، كالصورة الأولى من الصورتين المذكورتين في الوجه

الثاني، بخلاف العبارة الثانية، فإن المعتبر فيها في مجرى التخيير أمور ثلاثة:

ثالثها كون الشك في المكلف به فلا يشملها.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَنْصُفَ^(١) فِي دُفَّعِ هَذَا الْإِسْكَالِ - أَيْضًا - بِهَا ذَكْرٌ، وَهُوَ كَمَا

تُرَى، فَالْعَبَارَةُ الثَّانِيَةُ أَجْوَدُ، بَلْ سَبَبَتْهُ^(٢) بِالإِضَافَةِ إِلَى الْأُولَى.

ثُمَّ إِنَّهُ - دَامَ ظَلَّهُ - قَالَ [هَا هَا] مَنَاقِشَاتٍ: إِحْدَاهُ مُخْتَصَّةٌ بِالْعَبَارَةِ

الْأُولَى، وَالْأُخْرَى مُشَتَّرَكَةٌ بَيْنَهُمَا^(٣):

أما المختصة بالأولى: فهي أن المذكور فيها ضابطاً لمجرى أصالة البراءة

هو أن يكون الشك في التكليف مع إمكان الاحتياط في مورد الشك - مثلًا -

نظراً إلى ظهورها في أخذها واعتباره في المقسم بين مجرى البراءة والاحتياط،

ولجرى أصالة التخيير أن يكون الشك غير ملحوظ فيه الحالة السابقة، مع عدم

إمكان الاحتياط في مورده، من غير اعتبار كون الشك في المكلف به، كما مررت

(١) في (ب): يتصف.

(٢) كذلك في النسخة (أ)، وال الصحيح: بل متعينة.

(٣) في النسخة (أ): أحدهما مختصة.. وأخرها مشتركة بينها.

الإشارة إليه سابقاً.

ومن المعلوم أنَّ صورتي دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في شيء واحد مع القطع بعدم الثالث أو مع احتماله - لا يشملها^(١) حد مجرى أصلية البراءة المذكورة في العبارة الأولى باعتبارأخذ إمكان الاحتياط فيه ولو مع إرادة النوع الخاص من التكليف مع أنها من مواردها على مختار المصنف في مسألة البراءة والاحتياط - كما هو المختار عندنا أيضاً - ويشملها حد^(٢) مجرى التخيير المذكور فيها، سواء أُريد بالتكليف جنس الإلزام أو نوعه الخاص؛ إذ اللازم على التقدير الثاني كون الصورتين المذكورتين كليتهما من صور الشك في التكليف، وعلى التقدير الأول كون الثانية منها^(٣) وكون الأولى من صور الشك في المكلف به، والمفروض عدم اعتبار كون الشك راجعاً إلى المكلف به في مجرى التخيير، فيشملها على كلِّ من التقديرتين، مع أنها ليست من موارده، مع أنه يشمل الصورة الأولى على التقدير الأول مع اعتبار القيد المذكور أيضاً، كما سيأتي بيانه.

وكيف كان، فالكلام في المناقشة في العبارة المذكورة بالنظر إلى عدم اعتبار القيد المذكور في حد مجرى التخيير، وإلى اعتبار إمكان الاحتياط في مجرى البراءة، واللازم من إحتمال الأولى^(٤) في الأول انتقاض طرده بالصورتين المذكورتين، ومن اعتبار الثاني في الثاني انتقاض عكسه بها^(٥).

(١) في النسختين : فلا يشملها.

(٢) في النسختين : ويشملها أحد..

(٣) كذا، والصحيح: (كون الثانية منها..)، أي من صور الشك في التكليف.

(٤) كذا، والصحيح: (واللازم من اعتبار الأول في الأول..)، أي اعتبار القيد الأول - وهو كون الشك راجعاً إلى المكلف به - في الأول - أي في مجرى الاحتياط -

(٥) في النسختين : انتقاض عكسه بها.

ولا يجري هذه المناقشة في العبارة الثانية بالنظر إلى الثانية من الصورتين مطلقاً، وإلى أولاها^(١) بناء على إرادة النوع الخاص من التكليف؛ إذ الثانية لم يعلم فيها الإلزام مطلقاً - لا نوعه ولا جنسه - فلا تكون من موارد الشك في المكلَف به مطلقاً، فلا يشملها حد مجرى التخيير المذكور في تلك العبارة؛ لاعتبار رجوع الشك فيها إلى المكلَف به، ويشملها حد مجرى أصلية البراءة المذكور فيها كذلك؛ لأنها على التقديرين من موارد الشك في التكليف المذكور فيها حدأ مجرها.

وأما أولى الصورتين فلأنها إن تكن من صور الشك في التكليف - بناء على إرادة جنس الإلزام من التكليف المذكور في تلك العبارة - يتوجه^(٢) المناقشة المذكورة والنقض بها على ذلك التقدير، وأما بناء على تقدير إرادة النوع الخاص منه فلا، كما لا يخفى.

وأما المناقشة المشتركة بين العبارتين: فهو أنَّ المصنَف قد حدد مجرى أصلية البراءة في أولاها بكون الشك في التكليف مع إمكان الاحتياط، فيتجه عليه أنَّ مراده بالتكليف المذكور فيها إما النوع الخاص من الإلزام، أو جنسه، وعلى التقديرين لا يستقيم شيء من الحدين المذكورين لمجرى أصلية البراءة في العبارتين:

أما على الأول: فلانقاض طرد كل منها بصورة دوران الأمر بين وجوب أحد الشيئين بالخصوص وبين حرمة الآخر كذلك؛ بأن يقطع بصدور إلزام من الشارع، ويشك في أنه هل هو وجوب الصلة - مثلاً - أو حرمة الخمر؟ لأنَّ القدر العلوم في تلك الصورة إنها هو جنس الإلزام، فيكون الشك فيها على التقدير

(١) في النسخة (أ) : وإلى أولاها..

(٢) في النسخة (أ) : فلأنها أن يكون من صور الشك... فيتجه..

المذكور راجعاً إلى الشك في التكليف المأخذ في مجرى أصالة البراءة في كلّ من العبارتين.

ومن المعلوم إمكان الاحتياط فيها - أيضاً - بفعل ما يحتمل الوجوب وترك ما يحتمل الحرمة، فيصدق عليها كلّ من حدى أصالة البراءة، مع أنها من موارد الاحتياط على اختار المصنف في مسألة البراءة والاحتياط أيضاً.

وأيضاً ما يلزم على هذا التقدير انتقاض عكس حدّ مجرى الاحتياط المذكور فيها بتلك الصورة، فإنَّ المذكور في كلّ منها ضابطاً له قد أخذ فيه رجوع الشك إلى المكلَّف به.

وأمّا على الثاني: فلاتنقاض عكسها بصورة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في شيء واحد مع القطع بعدم الثالث؛ إذ عليه تدخل تلك الصورة في صورة الشك في المكلَّف [به]، فلا يشملها الحدان، مع أنها من موارد أصالة البراءة على اختاره أيضاً.

أقول: ويمكن الذبَّ عن المناقشة الأولى بالتكليف المقدم، وهو دعوى إمكان الاحتياط فيها إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم في شيء واحد مع احتفال الثالث، لكنَّ على تقدير قامته لا ينفع في الذبَّ عنها بالنظر إلى دوران الأمر بينهما مع القطع بعدم الثالث.

ويمكن الذبَّ عنها بالنسبة إليها بالتزام كونها من موارد التخيير لا البراءة، والمصنف إختار فيها - في مطاوي مسألة البراءة والاحتياط - القول بالتوقف في مقام الحكم، والتخيير في مقام العمل، فلا يرد عليه بالنسبة إليها المناقشة المذكورة.

والذي يوهم اختياره هناك الرجوع فيها إلى أصالة البراءة حكمه فيها بنفي المرجح عقلاً من الفعل والترك، فيحتملان، هذا هو معنى الرجوع إلى أصالة البراءة، وهو فاسد؛ لأنَّ التخيير والبراءة من حيث النتيجة - وهو نفي

الخرج عن الفعل والترك - موافقان، وإنما يختلفان من حيث المدرك، فإنه إمكان الحكم بنفي الخرج من جهة عدم البيان المأخذون في دليل أصالة البراءة عقلاً ونقلأً أيضاً، فيكون ذلك هي أصالة البراءة، وإن كان من جهة الاضطرار إلى أحد من الفعل والترك مع عدم مرجح لأحدهما بالخصوص، فيكون ذلك هو التخيير، والمصنف حكم هناك من الجهة الثانية بتعريف الحكم به من جهة أدلة البراءة. فراجع.

والحاصل: أنَّ التخيير - قد يكون بين الحكمين، وقد يكون بين الفعلين، وقد يكون بين الفعل والترك - واحد^(١)، ومدركه في الكل الاضطرار إلى الإقدام إلى أحد الأمرين مع العجز عن الجمع بينهما مع عدم مرجح لخصوص أحدهما ويعين له على المكلَّف، سواء كان الاضطرار والعجز كلاهما عقليين كما في الصورة المذكورة، أو شرعاً كأنَّ إذا وجب شرعاً شرب أحد من الفناع أو الخمر - مثلاً - دواء عن مرض يخاف منه على نفسه، فإنَّ اضطراره إلى أحدهما شرعاً، وكذا العجز عن الجمع بينهما، أو مختلفين كما في المتزاحمين المتساوين عن المكلَّف، فهو لا ينحصر فيها إذا كان طرفاً فعلين أو حكمين، بل يجري في فعل شيء واحد.

وقوله: ويغاير أصالة البراءة من أنه مبنيٌ على المقدمات الثلاث المذكورة، وأصالة البراءة مبنها عدم البيان.

وما ذكرنا - أنَّ النظر في التخيير إنما هو إلى المقدمات الثلاث المذكورة التي ليس شيء منها الجهل - أنه حقيقة^(٢) خارج عن القواعد المقررة للشك، بل إنما هو من الأصول العقلية المقررة للمضطرب العاجز الذي لا ترجح له لأحد

(١) كذا، والأصح: وهو في الجميع واحد..

(٢) كذا في النسخة (أ)، وال الصحيح: ظهر أنه حقيقة..

الطرفين، ولذا يجري في المزاحين المتساوين مع عدم الشك في حكم كل منها في نفسه، وكذا في حكمها^(١) عند التراحم.

نعم قد يتحقق مقدماته في مورد الشك، فيجري فيه لذلك، فمدركه فيه بعينه هو الذي في المزاحين، فلا يخفى ما في عده من الأصول المقررة للشك من المساحة.

وأما المناقشة الثانية: فيمكن الذب عنها بإختيار الشق الثاني من الشقين المذكورين في أولاهما - وهو إرادة جنس الإلزام من التكليف - وضع^(٢) اللازم - وهو انتفاض عكس الحدين المذكورين بصورة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في شيء واحد مع القطع بعدم الثالث - بما مر في توضيح الجواب عن المناقشة الأولى بالنظر إلى تلك الصورة من أنه اختار فيها التخيير، فلا^(٣) هي على مختاره من موارد أصالة البراءة، بل هذا هو الذي ينبغي اختياره على القول بالبراءة فيها، وقد صرَّح المصنف بارادة جنس الإلزام من التكليف حين قرأتنا عليه هذا الموضع من الرسالة.

نعم هو - قدس سره - قد صرَّح في التقسيم الذي ذكره لمجاري الأصول في أول المسألة: بأن المراد بالتكليف النوع الخاص منه، وهو ينافي ما اختاره هنا. وتصريحة به هناك يوهم إرادة النوع الخاص منه هنا أيضاً، فيرد عليه انتفاض طرد الحدين المذكورين.

ثم إنه بقي أمران ينبغي التتبُّع عليهما:
الأول: أن مراد المصنف من المجرى يحمل أموراً:

(١) كذا في النسخة (أ)، وال الصحيح - ظاهراً - في حكمها..

(٢) كذا في النسخة (أ)، وال الصحيح: «ونع...» كما في نسخة (ب).

(٣) كذا في السختين، وال الصحيح: فليست .

أحدها: ما يمكن أن يجري فيه أحد الأصول الأربع، فيجري أصالة البراءة - مثلاً - أو ما يمكن جريانها فيه ولو لم يجر فيه فعلًا؛ إما لقاعدة حاكمة عليها، أو معارضة لها، أو لعدم قيام دليل على اعتبارها فيه في نفسها. وثانيها: ما يكون حكمه الظاهري فعلًا أحد تلك الأصول، فمجرى أصالة البراءة معناه ما يكون حكمه الفعلى من البراءة^(١).

وثالثها: ما يكون محلًا لجريان واحد مخصوص منها على تقدير قيام دليل على اعتباره؛ بمعنى أنه على تقدير اعتباره إنها يجري فيه لغيره^(٢)، فلا ينافي ذلك كالأول، [أي] عدم قيام دليل على اعتبار الأصل، بل يجامع^(٣) مع امتناع اعتباره أيضاً.

لا سبيل إلى شيء من الأوّلين:

أما أوّلها: فلاستلزم عدم انضباط مجراري الأصول لإمكان جريان كل منها في مورد الآخر؛ ضرورة إمكان جريان الاحتياط في موارد الشك في التكليف التي هي مجرى لأصالة البراءة، وكذا جريان أصالة البراءة في موارد الشك في المكلّف به ولو بحكم الشارع، غاية الأمر - أيضًا - لم يقعا، وعدم الواقع لا ينافي الإمكان.

وأما ثانيها^(٤): فإن تلك الأصول إنما تكون أحكاماً فعلية لمجارتها إذا لم تعارضها قاعدة أخرى أو تحكم عليها، مع أنَّ كلَّ قاعدة جارية في مورد إذا حكمت عليها قاعدة أخرى أو عارضتها لا يخرج - بذلك - ذلك المورد من كونه مجرى لها، فأصالة البراءة - مثلاً - إذا عارضتها قاعدة أخرى في مورد أو حكمت

(١) وفي نسخة (ب): حكم الفعلى هو البراءة.

(٢) كذا في النسخة (أ)، والأصح: لا في غيره..

(٣) كذا في النسخة (أ)؛ وال الصحيح: (بل يجامع امتناع ..).

(٤) في النسخة (أ) : ثانيها..

عليها لا يخرج ذلك المورد بذلك عن كونه مجرئ لها في الاصطلاح قطعاً، فتعين الثالث.

الثاني: أنَّ الغرض الأصلي للمصنف [قدس سره] من وضع رسالة البراءة والاستصحاب - المشتمل عليهما كتابه هذا - إنما هو بيان الأصول والقواعد العامة الأولى الشرعية أو العقلية المقررة للشك المنحصرة في الأربعه المشار إليها، فلما لم ينسب المخاري الأربعه المذكورة إلَّا إليها، مع أنَّ غيرها من الأصول، العملية الخاصة ببعض موارد الشك لا يخرج مجرئها عن أحدتها - كقاعدة الشك في عدد الركعات، وهي البناء على الأكتر، فإنَّ موردها متتحد مع الاستصحاب في خصوص عدد الركعات - فتعرَّضه لبعض تلك القواعد الخاصة في مطاوي الرسالتين إنما هو من باب التطفُّل؛ كتعرَّضه لقاعدة التخيير بين^(١) الخبرين المتعارضين، فإنَّ مراده بالتخير الأولى العام المحکوم عليه بالعقل، لا ما يعمَّ ذلك التخيير الخاص لخصوص الخبرين المتعارضين، وقد صرَّح - رحمه الله - في موضع من رسالة البراءة: أنَّ التخيير حكم عقلي، ومن المعلوم أنَّ التخيير بين الخبرين حكم شرعی خاص، بمورده كذلك، وتحديد لهجرى التخيير بما يمكن فيه الاحتياط شاهد على ذلك أيضاً: لجريان التخيير بين الخبرين فيما أمكن فيه الاحتياط أيضاً، فتعرَّضه للتخيير بين الخبرين في موارد كون الشك ناشتاً من تعارض النصوص إنما هو لأجل استيفاء الحكم العقلي لتلك الموارد؛ بمعنى الحكم الآخر^(٢) الذي لا يكون بعد حكم ظاهري معارض له أو حاكم عليه.

قوله - قدس سره - : (وما ذكرناه هو المختار في مخاري الأصول... إلخ)^(٣).

(١) في نسخة (أ): عن.

(٢) في نسخة (أ): الأخرى.

(٣) فرائد الأصول ١: ٢، لكن في المصدر: وما ذكرنا..

إشارة إلى ما ذهب إليه الأخباريون: من عدم جريان أصلية البراءة في الشهادة الحكمية التحرمية، وأنها مجرى الاحتياط، مع أنها من الشك في التكليف الذي جعله - قدس سره - مجرى لأصلية البراءة.

قوله - قدس سره - : (لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مadam موجوداً) ^(١).

مراده من وجوب المتابعة إنما هو وجوبها عقلاً من باب الإرشاد، لا الوجوب الشرعي؛ لما سيأتي من امتناع توجّه الأمر والنهي شرعاً إلى العمل بالقطع.

قوله - قدس سره - : (لأنه بنفسه طريق إلى الواقع...) ^(٢).

توضيحة: أنَّ الحجَّة المبحوث عنها في باب الأدلة الشرعية هي ما كانت ^(٣) طريقاً إلى الواقع، بمعنى كونه كافشاً عن متعلقه وعن جميع لوازمه الشرعية والعقلية، وهذا المعنى إنما هو من الآثار القهريّة للقطع يمتنع عقلاً انفكاكه عنه، فإنه إذا قطع بشيء فلازمه انكشف ذلك الشيء للقطع وانكشف جميع لوازمه - عقلية أو شرعية - فلا يكون قابلاً للجعل، لا نفياً لفرض امتناع ^(٤) نفي هذه الصفة عنه، ولا إثباتاً لكونه تحصيلاً للحاصل، وإنما يمكن جعل شيء طريقاً إذا كان نفي طريقته باختيار الجاعل، والمفروض امتناعه في المقام.

هذا مع أنَّ ما ذكرنا - من أنَّ لازم القطع بشيء انكشفه - مسامحة، فإنَّ حقيقة القطع بشيء إنما هي انكشفه للقطع، نعم استكشف لوازم ذلك الشيء من لوازمه انكشفه، ولأجل أنَّ القطع بشيء إنما هو انكشفه لا يطلق عليه الحجَّة

(١) فرائد الأصول ١: ٤.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤.

(٣) في النسختين: هو ما كان..

(٤) في النسخة (أ): لفرض الشارع.. ونسخة (ب) لامتناع غرض الشارع.

حقيقة إصطلاحاً؛ فإنَّها عبارة عن الوسط الذي يكون واسطة لانكشاف ثبوت الأكبر للأصغر، فلا يطلق على نفس الانكشاف حقيقة.

وبالجملة: إذا حصل القطع بشيء يتربَّ^(١) عليه بمجردِه جميع لوازمه وأثاره الشرعية والعقلية - أيضاً - بعد الالتفات إلى الملازمة بينها، سواء كان ذلك الأمر المقطوع به موضوعاً من الموضوعات أو حكماً من الأحكام؛ إذ ليس الترتب إلا الانكشاف، ومن البديهي أنَّ إنكشاف شيء ملائم عقلاً لانكشاف جميع لوازمه بعد العلم والالتفات بالملازمة بينها، فإذا قطع بكون مatum معيناً خرراً، ينكشف^(٢) له حرمته ونجاسته اللتان هما من الآثار الشرعية للخرم بعد الالتفات إلى الملازمة، وكذا لزوم إطاعة ذلك النهي الذي هو من الآثار العقلية، وكذا إذا قطع بوجوب شيء فيكشف^(٣) به له بمجردِه وجوب إطاعته الذي هو من آثاره العقلية ووجوب مقدمته وحرمة ضد ذلك الشيء بعد العلم والالتفات إلى الملازمة بينه وبين تلك اللوازם من غير حالة منتظرة بعده، ولا إحتياج في ترتيبها عليه إلى قيام طريق آخر، فإنه بمجرد القطع المذكور يحصل له صغرى وجданية، وهو قوله: هذا خر، وكبرى كذلك إذا كان قاطعاً بلزوم تلك اللوازם، وهو قوله: كل خر يجب الاجتناب عنها، ويحرم شربها، أو كلّ واجب يجب مقدمته ويحرم ضدّه.

أو مشروعيته^(٤) بناء على ثبوت اللزوم عنده بدليل تعبدِي؛ أو آثاره كذلك، وبضم تلك [إلى] تينيك^(٥) المقدّمتين ينتج منها ثبوت تلك اللوازم للأمر المقطوع به: إما قطعاً كما إذا قطع بالملازمة المذكورة، أو تعبدًا كما إذا ثبت بطريق

(١) في السختين: (فيترتب)، والصحيح ما أثبتنا.

(٢) في السختين: فيكشف..

(٣) كذلك في النسخة (أ)، والصحيح: ينكشف..

(٤) أي (مشروعية شيء) عطفاً على (وجوب شيء) في قوله قبل أسطر: (وكذا إذا قطع بوجوب شيء...).

(٥) في السختين: (ويضم تلك المقدّمتين...)، والصحيح ما أثبتنا.

تَبَدِّي؛ نظراً إلى اتِّباع النتيجة لأَخْسَ المقدَّمات، فَلَا يُمْكِن إِزَالَة الصفة المذكورة عن القِطْعَ، كَمَا يُمْتَنِع إِيجادِه فِيهِ - أَيْضًا - لِكُونِه إِيجاداً لِلْمَوْجُودِ؛ لِكُونِهَا مِنَ الْلَّوَازِمِ الْقَهْرِيَّةِ لَهُ، وَلَا فَرْقٌ بَيْنَ الْلَّوَازِمِ الَّتِي ثَبَّتَ لِزُومُهَا لِلْأَمْرِ الْمُقْطَعِ بِهِ بِالْقِطْعِ، وَبَيْنَ الَّتِي ثَبَّتَ لِزُومُهَا لَهُ بِطَرِيقِ تَبَدِّيِ فِي تَرْتِيبِ كُلِّ مِنْهَا عَلَيْهِ بَعْدِ الْقِطْعِ بِهِ؛ إِذَا الْكَلَامُ فِي تَرْتِيبِ الْلَّوَازِمِ بَعْدِ الْفَرَاغِ عَنْ لِزُومِهَا لَهُ، فَإِذَا ثَبَّتَ لِزُومِ شَيْءٍ لَهُ - وَلَوْ تَبَدِّيَ - فَهُوَ يَتَرْتِيبُ عَلَيْهِ بَعْدِ الْقِطْعِ جَدًّا، وَهُنْيِ الشَّارِعُ عَنْ تَرْتِيبِهِ عَلَيْهِ - بَعْدِ بَقَاءِ الْأَمْرِ بِالسُّلُوكِ عَلَى مَقْتضَى ذَلِكَ الطَّرِيقِ الْعُلُميِّ الْمُسْبِبُ لِلْأَمْرِ^(١) عَلَى إِطْلَاقِهِ - مُمْتَنِعٌ لِرجوعِهِ إِلَى التَّنَاقُضِ.

نعم يجوز له أن يخصص أمره بالسلوك على مقتضاه بغير ذلك المورد، فيخرج المورد عن محل الفرض؛ لرجوعه إلى انتفاء اللزوم وعدم ثبوته عند القاطع، لا واقعاً لفرض شكه فيه، ولا ظاهراً لفرض عدم اعتباره الطريقة المثبت له.

ويالجملة: الْلَّوَازِمُ - الَّتِي ثَبَّتَ لِزُومُهَا لِلْأَمْرِ الْمُقْطَعِ بِهِ - لِزُومُهَا لَهُ قَطْعِيَّ فِي مَرْحَلَةِ الظَّاهِرِ، وَأَنَّ الشَّكَّ فِي لِزُومِهَا بِالنَّظَرِ إِلَى الْوَاقِعِ، وَهُوَ لَا يَضُرُّ بِتَرْتِيبِهِ عَلَيْهِ بَعْدِ الْقِطْعِ، فَهُوَ كَالَّتِي ثَبَّتَ لِزُومُهَا لَهُ بِالْقِطْعِ مِنْ حِيثِ اسْتِلْزَامِ الْقِطْعِ بِهِ الْقِطْعُ بِهَا بِالنَّظَرِ إِلَى الْحُكْمِ الْفُعْلِيِّ لِلْقَاطِعِ، مَعَ بَقَاءِ التَّبَدِّيِّ بِطَرِيقِ لِزُومِهَا عَلَى حَالَةِ.

ثُمَّ إِنَّهُ كَمَا لَا يَجُوزُ جَعْلُ الطَّرِيقِ طَرِيقاً أَوْ نَفِيَ الطَّرِيقِيَّةِ عَنِهِ، كَذَلِكَ لَا يَجُوزُ النَّهْيُ عَنِ السُّلُوكِ عَلَى مَقْتضَاهِ، بَلْ وَكَذَا الْأَمْرُ بِهِ أَيْضًا.

أَمَّا النَّهْيُ فَلِكُونِهِ مَنَاقِضاً فِي نَظَرِ الْقَاطِعِ لِمَا انْكَشَفَ لَهُ بِالْقِطْعِ، وَمَعَ وُجُودِ

(١) فِي النَّسْخَةِ (أ) : (...لِلْأَمْرِ نَمَّ عَلَى إِطْلَاقِهِ...) وَ(قَمْ) رَمِّ (مَنْعَ) أَوْ (مُمْتَنِعٌ)، وَلَا مَنْسَبَةَ لَهُ هَذَا، وَالصَّحِيحُ حَذْفُهُ كَمَا فِي نَسْخَةِ (ب).

قطعه - كما هو المفروض - فلا يؤثر ذلك في حقه من شيء^(١)، فإن قطعه وإن أمكن كونه جهلاً مركباً، لكنه غير محتمل له، فمع بقائه يقطع القاطع بكذب ذلك النهي، وأنه مجرد لفظ لم يُردد منه ترك ما قطع بلزوم فعله، فلا يفيد في حقه المنع منه، فيلغى. هذا إذا كان القاطع مطيناً.

وأما إذا كان عازماً على العصيان فامتناع النهي حينئذ أظهر؛ لحصول الفرض منه، وهو ترك السلوك، وإنما لو فرض كون الترك - على تقديره - عبدياً فلا يفيد ذلك النهي في حقه أيضاً؛ إذ المفروض أنه قاطع بالخلاف، فتحقق الترك منه^(٢) - حينئذ - لا يمكن إلا على وجه العصيان للأمر المقطوع به، فالداعي إلى الترك إنما هو تشتهي نفسه، ولا يعقل أن يكون هو النهي، فيمتنع تحقق الترك منه - حينئذ - على وجه التعبّد، فيلغى النهي المذكور بالنظر إلى تلك الفائدة أيضاً.

وأما الأمر فلأنَّ فائدته إنما هو تحريكه إلى إطاعة المقطوع به، ومع فرض قطعه قبله يتوجّه أمر إليه بكون المحرك له هو قطعه بذلك الأمر، فلا يؤثر هذا الأمر في التحريريك شيئاً، فيلغى. هذا إذا كان القاطع عازماً على الإطاعة.
وأما إذا كان عازماً على العصيان فلا يفيد ذلك في حقه بعثاً وتحريكاً أيضاً، فيلغى هو من جهة هذه الفائدة.

ولو كان الأمر المذكور لأجل تامة الحجّة عليه كما في تكليف الكفار، فهو - أيضاً - غير محتمل إليه لتهاميتها بقطعه بكونه مكلفاً.
ولو كان لأجل فائدة الإجزاء فقد حققنا في محله أنه يدور مدار الإتيان

(١) يمحّل في النسخة (أ) : (في حقه) كما أن الموجود في النسخة (في شيء) والصحيح ما أثبتنا.

(٢) في النسخة (أ) : أنه قاطع بخلاف تحقق الترك منه..

على ما هو عليه من غير مدخلية الأمر^(١) على طبق الطريق المؤدي ولو كان لأجل فائدة [تدارك] ما يفوته من^(٢) مصلحة الواقع بالعمل بقطعه، فلا ريب أنَّ لزوم التدارك حكم عقلي مبنيًّا على استناد فوت المصلحة إلى أمر الشارع، ومع قطعه يكونه هو المحرك للعمل على طبقه (لو كان مطيناً)^(٣) فلا يستند فوت المصلحة إلى الشارع بوجه، فظاهر امتناع الأمر^(٤) من الشارع - بالعمل عليه - كالنهي عنه أيضاً.

نعم يجوز الأمر به من باب الإرشاد والموعظة فيمن لم يكن عازماً على العصيان أو على الإطاعة، بل في عازمه - أيضاً؛ فإنه ربما يجب ردعه عما عزم إليه^(٥) من العصيان.

وكيف كان فصحة الأمر به لا تضرنا فيها نحن بصدده؛ إذ الغرض الأصلي إنما هو إثبات^(٦) لزوم العمل بالقطع وعدم جواز المنع عنه، وهذا حاصلان بما غير متوقف على امتناع المأمور^(٧).

وقد ظهر بما مرَّ عدم جواز التفصيل في لزوم العمل بالقطع بين أسبابه وأزمانه ومتعلقاته لجريان الدليل المذكور في كلِّ قسم على حد سواء. قوله - قدس سرَّه -: (ومن هنا يعلم أنَّ إطلاق الحجَّة عليه ليس كإطلاق الحجَّة على الأمارات المعتبرة شرعاً...)^(٨).

(١) في النسخة (أ): (للامور). وفي نسخة (ب): الأمور.

(٢) في النسخة (أ): (لأجل فائدة ما يقومه...). وفي نسخة (ب) لأجل تداركه ما يقومه... وال الصحيح ما أثبتناه.

(٣) ما بين القوسين إضافة من نسخة (أ).

(٤) كذلك في السختين وسياق العبارة يقتضي هكذا: فظهور امتناع..

(٥) كذلك في السختين. والأنسب: عليه..

(٦) كذلك في النسخة (أ)، وال الصحيح: إثبات... ولا توجد هذه الكلمة في نسخة (ب).

(٧) أي وهذا حاصلان بدليل غير متوقف على امتناع المأمور.

(٨) فرائد الأصول ١: ٤.

بيانه: أنَّ الحجَّةَ في المبادِي المنطقية عبارة عن مطلق الوسط الذي يَحْتَاجُ به على إثبات الأكْبَر للأصغر بمعنى ما يَتَوقفُ إثبات الأكْبَر للأصغر على توسيطِه، لا مطلق ما يَصْحُّ توسيطِه، وفي باب الأدلة الشرعية عبارة عن الوسط المخصوص، وهو ما كان واسطة لإثبات أحكام متعلقة التي ثبتت لذات المتعلق، فلذا لا يطلق الحجَّةَ حقيقة على العلم المأْخوذ موضوعاً لحكم أو جزءاً لموضوعه - في اصطلاح الأصوليين - وإن كان إطلاقها عليه حقيقة بالنظر إلى اصطلاح أهل الميزان.

وكيف كان، فالاحتياج إلى التوسيط مأْخوذ في معنى الحجَّةَ في كُلَّ من الاصطلاحين، ومن المعلوم أنَّ القطع الذي هو طريق إلى أحكام متعلقة - لا جزءاً لموضوع تلك الأحكام - لا يتوقفُ إثبات تلك الأحكام المتعلقة^(١) على توسيطِه؛ لأنَّ يقال للبائع المقطوع بكونه خرًّا: إنَّ هذا معلوم الخمرية، وكلَّ معلوم الخمرية حرام، بعد فرض أنَّ الحرمة إنَّما هي من أحكام ذات الخمر وإنْ جاز توسيطِه كذلك لكونه صادقاً؛ نظراً إلى أنَّ معلوم الخمرية خر عند القاطع، وكلَّ خر حرام، فالمترتب على القطع بكون مائع مخصوص خرًّا ليس إلا انكشاف مصدق ذلك المائع لكتلَّ الخمر التي حكمها الحرمة، والواسطة لإثبات الحرمة له إنَّما هو الخمر؛ لفرض أنَّ حرمتَه لكونه من أفراد الخمر، لا القطع بكونه خرًّا.

والحاصل: أنَّ القطع إنَّما هو طريق إلى ذات الأصغر والواسطة لإثبات الأكْبَر له غيره وهو العنوان العام الذي ثبت له الأكْبَر أولاً وبالذات.

وما ذكرنا من صحة توسيطه أيضاً محلَّ تأمل، بل لا يبعد استهجانه في نظر العقلاء؛ إذ ليس كُلَّ ماله دخل في حكم واقعاً يَصْحُّ توسيطه ودخله في موضوعه إذا كان صادقاً.

(١) كذا في النسختين، والصحيح: متعلقة..

ألا ترى أنه إذا أُودِّ سراج في مسجد داجٍ، فانكشف به أنَّ فيه كلبًا، يصدق أن يقال حينئذ: إنَّ هذا انكشف كونه كلبًا بالسراج، وكلَّ ما كان كذلك يجب إخراجه عن المسجد، مع أنه مستهجن جدًا؛ نظرًا إلى أنَّ أحكام الكلب إنَّها هي ثابتة لذات الكلب، لا لما انكشف كونه كلبًا بالسراج.

هذا بخلاف الأمارات المعتبرة شرعاً، فإنَّها بالنظر إلى [إثبات] الأحكام الواقعية لتعلقاتها وإن لم يكن لها دخل أصلًا؛ حيث إنَّها ثابتة [لذات] الأفعال من غير مدخلية طريق إليها، لكنها بالنظر إلى الحكم الظاهري كالتغير بالنسبة إلى الحدوث من حيث كونها مأخوذة في موضوعه، فيكون إثبات الأحكام الظاهرية لتعلقاتها متوقفًا على توسيطها لذلك.

وبعبارة أوضح: إنَّ الحرمة الواقعية للخمر - مثلًا - إنَّها هي ثابتة لذات الخمر الواقعية، فلا تثبت لمشكوك الخمرية لعدم إحراز صدق الخمر عليه، والحكم على ذلك المشكوك بالحرمة ظاهراً لا يكون إلا بعد قيام أمارة على كونه خمراً، فيتوقف الحكم بها عليه في الظاهر على توسيطها؛ بأنْ يقال: إنَّ هذا ما قامت البينة على كونه خمراً، وكلَّ ما كان كذلك فهو حرام في مرحلة الظاهر، فهذا حرام في مرحلة الظاهر.

فصار حاصل الفرق بين القطع الذي هو طريق إلى أحكام متعلقة وبين الأمارات: أنه لم يكن مأخوذاً في موضوع أحكام متعلقة - لا واقعًا، لفرض أنَّ الأحكام الواقعية إنَّها [هي] لذات متعلقة، ولا ظاهراً؛ لفرض كونه ...^(١) - غير مأمور بالعمل على مقتضاه شرعاً، فلا يقع وسطًا لإثبات أحكام متعلقة مطلقاً، فلا يطلق عليه الحجة بوجهه.

هذا بخلاف الأمارات المعتبرة لكونها مأخوذة في الأحكام الظاهرية،

(١) النسخة (أ) غير مقرورة والمتنا على طبق نسخة (ب)، والمعنى مستقيم

فيطلق عليها الحجّة بهذا الاعتبار.
هذا توضيح ما أفاده المصنف.

أقول: لا يخفي على المتأنّل أنَّ الأُمارات المعتبرة بالنسبة إلى أحكام متعلقاتها ليست كالغير بالنسبة إلى الحدوث من حيث كونه موضوعاً له؛ حتى يصحُّ توسيطها في إثبات تلك الأحكام متعلقاتها كذلك.

أما بالنظر إلى الواقع ظاهر، وأما في الظاهر^(١) فلأنَّ الحكم على متعلقاتها بتلك الأحكام في الظاهر يتوقف على ثبوت مصداقية تلك الم العلاقات للعناوين الكلية التي هي الموضوعات لتلك الأحكام في الواقع ولو بطريق شرعي، فالحكم عليها بأحكام الواقع لأجل كونها محرة لصغرى تلك الأحكام؛ فإنَّ المانع المشكوك في خريته لا يجوز الحكم عليه بحكم الخمر، وهي الحرمة واقعاً؛ لعدم إحراز صدق الخمر عليه، والحكم عليه بها في الظاهر يتوقف على ثبوت خريته بطريق شرعي، والأُمارات القائمة على كونها خرّاً مبيّنة لصدقته للخمر بمقتضى دليل اعتبارها الدالّ على وجوب تصديقها وإلغاء إحتفال مخالفتها للواقع، فإذا قامت ببيان على خمرية مانع مشكوك الخمرية - مثلاً - فهي محرة لصغرى، وهي قولنا: هذا خمر، ونبوت الحرمة له - حينئذ - إنما هو بت وسيط الخمر، فيقال حينئذ: إنَّ كلَّ خر حرام، فهذا حرام، لا بت وسيط البينة؛ لأنَّ يقال: إنما قامت البينة على كونه خرّاً، وكلَّ ما كان كذلك فهو حرام، وهذا حرام، فتوقف الحكم بالحرمة عليه ظاهراً على قيام أمارة على خريته إنما هو من حيث ثبوت مصداقية الخمر بها، لا لأجل كونها واسطة لإثبات الأكبر - وهو قولنا: حرام - للأصغر الذي هو ذلك المانع المشكوك في خريته.

ويكشف عن ذلك: أنَّ الأحكام الثابتة متعلقات الأُمارات إنما يحكم

(١) في (ب) وأما بالنظر إلى الظاهر.

عليها بعنوان كون تلك المتعلقات مصاديق للعناوين الكلية الواقعية التي هي الموضوعات الأولية في الواقع لتلك الأحكام، لا بعنوان كونها موضوعات آخر^(١) في قبال تلك العناوين، وإلا لزم التصويب وخروج تلك الأحكام عن كونها أحكاماً ظاهرية.

والحاصل: أنَّ ما كان طريقاً إلى شيءٍ - سواء كان هو القطع أو غيره من الطرق الغير العلمية المعتبرة - ليس من شأنه التوسط لإثبات أحكام ذلك الشيء، بل غاية ما يترتب عليه إنَّا هو ثبوت مصداقية متعلقة للعناوين الكلية التي هي الموضوعات الأولية لتلك الأحكام، فلا فرق من تلك الجهة بين القطع والأدلة بوجه.

نعم في إثبات مصداقية متعلقات الأدلة لتلك العناوين يحتاج إلى توسيط الأدلة، فإنَّا ما لم يعلم مصداقيتها لها فلا يحکم بكونها مصاديق لها واقعاً، والحكم عليها بمصداقيتها لها في الظاهر إنَّا هو لأجل قيام تلك الأدلة على مصداقيتها لها، فإذا كان المطلوب مصداقيتها لها في الظاهر فيتوقف إثباتها على توسيط الأدلة، بأنْ يقال: هذا المانع قامت البينة على خريته، وكلَّ ما كان كذلك فهو خر في الظاهر، وهذا خر في الظاهر، وهذا بخلاف القطع، فإنَّ حقيقة القطع بكون مانع خرًّا انكشف مصداقيته للخر، فلم يبق بعد تحقق هذه حالة منتظرة في الحكم بكون ذلك المانع خرًّا واقعاً أو ظاهراً إلى ملاحظة مقدمة أخرى، وهي أنَّ كلَّ معلوم الخمرة خر، بل يحکم - حينئذ - بكونه خرًّا واقعاً وظاهراً.

هذا مضافاً إلى أنه لا يصح توسيطه - أيضاً - لأنَّ القطع ليس مقوماً للخر، لا واقعاً ولا ظاهراً.

(١) في (أ): موضوعاً آخر.

أما واقعاً ظاهراً، وأما ظاهراً فلفرض عدم تعبد من الشارع بالعمل بالقطع لكونه طريقاً منجعلاً بنفسه، ولذا لو قيل: - هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية خر - يكون الكبرى كاذبة بالنظر إلى الواقع والظاهر: أما بالنظر إلى الواقع فلعدم كون العلم مقوّماً للخمرية؛ لإمكان كونه جهلاً مركباً، فيكذب القول بكون معلوم الخمرية خرًا في الواقع.

أما بالنظر إلى الظاهر فلعدم حكم الشارع بالبناء على مؤدى القطع في الظاهر.

نعم كل معلوم الخمرية خر عند القاطع واقعاً مادام قاطعاً بخمريته.

فظهور أن الفرق بين القطع والأمرات: إنها هو في الاحتياج إلى توسيط الأمارات في إثبات مصداقية متعلقاتها للعناوين الكلية في الظاهر، وعدم الاحتياج إلى توسيط القطع وإثبات مصداقية متعلقة لتلك العناوين مطلقاً وأن منشأ ذلك الفرق إنها هو سببية الأمارات لمصداقية متعلقاتها لتلك العناوين ظاهراً، وعدم سببية القطع لمتعلقه لها مطلقاً، فكان الأرجود أن يُفرق المصنف - قدس سره - بينها بالاحتياج إلى التوسيط وعدمه بالنظر إلى مصداقية متعلقاتها لموضوعات الأحكام الواقعية.

ثم إن قوله - قدس سره - (ليس بإطلاق الحجة على الأمارات المعتبرة شرعاً...)^(١).

إن أريد به أن إطلاق الحجة على الأمارات الشرعية حقيقة في إصطلاح الأصوليين لكونها أوساطاً لإثبات أحكام متعلقاتها ففيه:

بعد الفضّ عما مرّ - من منع كونها أوساطاً لها - أنه ليس كل ما كان وسطاً

(١) فراند الأصول ١: ٤.

حجّة في إصطلاحهم، وإنّا هو وسط مخصوص، وهو ما كان طریقاً لإثبات أحكام متلّقة كما اعترف به قدس سره.

وقد عرفت أنَّ توسيط تلك الأمارات - على تقدیره - إنّا هو بالنظر إلى إثباتات متعلّقاتها لها في مرحلة الظاهر، لا الواقع: لقيام إحتمال مخالفتها له.

وقد عرفت أنَّ ذلك من جهة دعوى كونها مأخوذة في موضوع تلك الأحكام وهو - قدس سره - قد اعترف بأنَّ ما كان مأخوذاً في موضوع حكم لا يطلق عليه الحجّة في اصطلاحهم وإن كان يصحّ توسيطه، ويطلق عليه الحجّة في اصطلاح أهل الميزان، ولذا أخرج القطع المأخذة في موضوع الحكم عن كونه حجّة في اصطلاحهم، فلازم ما اعترف به عدم صحة إطلاق الحجّة على الأمارات حقيقة في اصطلاحهم؛ لساواتها للقطع المأخذة في موضوع الحكم.

وإن أُريد أنَّ إطلاق الحجّة على الأمارات حقيقة في اصطلاح أهل الميزان وإن لم يكن حقيقة في اصطلاح الأصوليين فيتّجه عليه: أنه - قدس سره - يعترف بكونها حجّة في إصطلاحهم.

والحاصل: أنَّ وجه صحة إطلاق الحجّة على الأمارات كونها أوساطاً لإثباتات أحكام متعلّقاتها في الظاهر، ووجه توسيطها في إثباتها إنّا هو كونها مأخوذة في موضوع أحكام متعلّقاتها، كما يظهر من قياسه لها على التغير بالنسبة إلى الحدوث، فيكون المصحّح لإطلاق الحجّة عليها بالأخرّة هو كونها مأخوذة في موضوع تلك الأحكام في الظاهر، فيكون دعوى إطلاق الحجّة عليها حقيقة في اصطلاح الأصوليين مناقضة لما بني عليه تلك الدعوى من كونها مأخوذة في موضوع تلك الأحكام؛ لعدم صحة إطلاق الحجّة على ما يكون كذلك حقيقة في اصطلاحهم بمقتضى اعترافه.

ودعوى إطلاقها عليه كذلك في اصطلاح أهل الميزان وإن لم يكن مناقضة له، بل متوقفة عليه، إلا أنَّ الاعتراف بكونها مأخوذة في موضوع تلك الأحكام

منافق لاعترافه بكونها حجّة في اصطلاح الأصوليين؛ نظراً إلى ما ذكره من أنَّ الطريق المأخذُ في موضع الحكم لا يطلق عليه الحجّة في اصطلاح الأصوليين، فلا تغفل.

والتحقيق: ما ذكرنا من عدم كونها مأخذة في موضع أحكام متعلقاتها، فلا تكون أوساطاً في إثباتها بوجه؛ لأنَّ الوسط لإثبات حكم لا يقع وسطاً إلا بكونه مأخذًا في موضوعه، ولازم ذلك عدم كونها حجّة في تلك الأحكام بالنظر إلى اصطلاح أهل الميزان، وإنما تكون كذلك بالنظر إلى إثبات مصداقية متعلقاتها لتلك الأحكام لكونها أوساطاً في إثباتها، كما مرّ.

لكن ذلك لا يقدح بإطلاق الحجّة عليها حقيقة بالنظر إلى اصطلاح الأصوليين إن كانت هي في مصطلحهم عبارة عما ذكره المصنف - من أنها ما كانت طريقاً إلى إثبات أحكام متعلقة؛ فإنَّ كون شيء طريقاً إلى إثبات أحكام شيء آخر [لا] يتوقف على التوسيط، بل ينافيه، وبحصل طريقة الأمارات لإثبات أحكام متعلقاتها بكونها معينة لصدقية متعلقاتها لموضوعات الأحكام الواقعية، فيخالف اصطلاح الأصوليين اصطلاح أهل الميزان في الحجّة، ولا بد أن يكون كذلك؛ إذ التوسيط المأخذُ في اصطلاحهم لا يحصل إلا بكون الطريق مأخذًا في موضوع الأكبر الذي هو المحمول للأصغر في النتيجة؛ فستاني ما اعتبر فيها في اصطلاح الأصوليين من كونها طريقاً لإثبات أحكام متعلقة؛ أي الأحكام الثابتة لذات متعلقاتها.

وبذلك ظهر بطلان ما مرَّ سابقاً في توضيح كلام المصنف: من أنَّ الحجّة في اصطلاح الأصوليين عبارة عن وسط مخصوص، فعلى هذا لا بد أن يكون لفظ الحجّة في مصطلح الأصوليين منقولاً عن معناه اللغوي، لا عن معناه المصطلح عند أهل الميزان؛ لعدم المناسبة بينها بوجه من الوجوه.

هذا، لكنَّ الظاهر أنَّ الحجّة عند الأصوليين ليست عبارة عما ذكره

المصنف، بل إنّها هي ما كان قاطعاً للعذر فيما بين العبد وبين الله - تعالى -، وهو ما لو عمل العبد على طبقه ليس له - تعالى - المؤاخذة عليه على تقدير استلزم العمل به لمخالفة الواقع وارتكاب مبغوضيته - تعالى -، ولو لم يعمل به له المؤاخذة عليه على تقدير مصادفته للواقع، مع تضمنه الحكم الإلزامي.

والذي يكشف عن ذلك أنَّ الحجَّة عندهم تطلق على الأمارات والأدلة والأصول العملية على حد سواء؛ بحيث لا يكون إطلاقها على الأصول والأدلة مجازاً عندهم قطعاً، وليس ذلك لأجل اشتراكتها لفظاً بين الموارد الثلاثة، بل إنّها هو لأجل إنّها عبارة عندهم عن معنى عام يصدق على كل منها على حد سواء، وهو ليس إلا ما ذكرنا؛ إذ لا يعقل جامع بينها غيره؛ ضرورة أنَّ الأصول العملية ليست طرقاً أصلأً، فضلاً عن كونها مبنية لأحكام متعلقتها، فكيف يمكن كون ذلك جاماً بين الكل؟! وهذا المعنى لا تنساب بينه وبين المعنى المصطلح عند أهل الميزان بوجه كالمعنى السابق، فلا بد أن يكون لفظ الحجَّة منقولاً عن معناه الأصلي إليه، والعلاقة المصححة للنقل إنّها هي علاقة السبيبة، فإنْ كان قاطعاً للعذر بنى عليه^(١)، وسدَّ مجال المؤاخذة والسؤال.

ثم إنَّ حجَّة القطع بهذا المعنى - أيضاً - لا اعتبار عليها^(٢) بوجه لاستقلال العقل بقبح مؤاخذة العامل بقطعه على تقدير تخلُّفه عن الواقع. نعم يجوز الأمر على تقدير انكشاف الخلاف له بالتعبد بالواقع على ما هو عليه أداءً وقضاءً.

قوله - قدس سرَّه -: (والحاصل: أنَّ كون القطع حجَّة غير معقول:

(١) النسختين غير مقررة ولعلُّها هكذا: ن لأنَّ كان قاطعاً للعذر بنى للعملية، وبعثمل السقط قبل هذه العبارة.

(٢) أي ليست قابلة للجمل والإعتبار.

لأنَّ الحجَّةَ ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع...)^(١). يعني أنَّ إطلاق الحجَّةَ على القطع حقيقة غير معقول؛ لأنَّها حقيقة فيما يوجب القطع بالمطلوب. هذا.

أقول: ما ذكره حاصلاً لما ذكره سابقاً فيه ما لا يخفى؛ إذ ما ذكره سابقاً كان مبنياً على اعتبار التوسيط في الحجَّة المفقود في القطع، لا على اعتبار إيجابها القطع بالمطلوب.

نعم هذا فرق آخر بين القطع وغيره من الطرق والأدلة؛ حيث إنَّها موجبة للقطع بالمطلوب في مرحلة الظاهر بمعنى أنَّه يكون مؤدياتها مقطوع التبعد بها من الشارع.

قوله - قدس سرَّه -: (وحكمه أنَّه يتبع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم)^(٢).

وذلك لأنَّه لم يكن لتعلقه أثر حتى يترتب عليه من غير توقف على اعتباره شرعاً أصلاً، والحكم المتعلق على المقيد به كسائر الأحكام الشرعية المعلقة على الموضوعات، وهو باعتبار كونه مأخوذاً في موضوعه كسائر الأوصاف المأخوذة في موضوعات الأحكام، سواء كان إعتبره كذلك من حيث صفتة الخاصة به^(٣) أو من حيث كشفه وطريقته، فيدور أخذه فيه - مطلقاً، أو على وجه خاص - مدار إعتبر الشارع إياه على أحد الوجهين.

قوله - قدس سرَّه -: (ثمَّ من خواصَ القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيامُ الأمارات الشرعية وبعضُ الأصول العملية مقامه في

(١) فرائد الأصول ١: ٤.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥.

(٣) كما في النسخة (أ)، والصحيح: (من حيث صفتة الخاصة به...، أو (من حيث الصفة الخاصة به..).

العمل بخلاف المأخذ في الحكم على وجه الموضوعية^(١).

لا بحيث يكون ذلك لازماً له، بل قد يكون على وجه يقوم مقامه الأamarات وبعض الأصول، كما إذا كان جعله موضوعاً للحكم من حيث جهة كشفه عن متعلقه وكونه طريقاً إليه، وقد لا يكون كذلك، كما إذا أخذ فيه من حيث كونه صفة خاصة، فالقطع الذي هو طريق إلى الواقع مشارك في الحكم المذكور المأخذ في موضوع الحكم من جهة كشفه وطريقته، فلا ثمرة بينها من تلك الجهة.

وإذا ظهر هذه الثمرة بين كل منها وبين القطع المأخذ في موضوع الحكم بعنوان كونه صفة خاصة، كما أن كلا قسمي المأخذ منه في موضوع الحكم مشاركان في حكم آخر مختلفان بها يفارقان فيه عما هو طريق إلى الواقع، وهو الإجزاء، فإنه إذا كان القطع ببوليّة شيء طريقاً محضاً إلى الواقع من دون مدخلية له في حكم البول، وهو النجاسة، وقلنا: إن الطهارة من الخبر من الشرائط الواقعية للصلوة - مثلاً - فأتى المكلّف بها مع ملاقاة بدنه أو لباسه بالبول^(٢) في الواقع مع الشك فيه وعدم قيام أماره من الأamarات - القائمة مقام القطع - على ملاقاة بدنه أو لباسه له، فظاهر بعد العمل أنه صلٌ معه، لا يحيزه ما أتى به حينئذ: لأن الكشاف عدم إتيانه بالمؤمر به على ما هو عليه، وإذا كان مأخذواً في موضوع حكم النجاسة - بأن لا يكون حكم ذات البول هي النجاسة، بل يكون موضوعها هو البول المعلوم - فلا زمه الإجزاء في الفرض المذكور، فإنه - حينئذ - قد صلٌ مع عدم النجاسة واقعاً؛ ضرورة عدم الحكم المعلق على عنوان مقيد بقيدٍ بانتفاء ذلك القيد.

(١) فرائد الأصول ٦:١.

(٢) كما في النسخة (أ). والصحيح: للبول.

ثم إن هذين القسمين يفترقان فيما إذا صلَّى مع البول مع الشك فيه، لكن قام أマارة على بولية ما لاقاه من المائع المشكوك في بوليته، وقلنا: إن النجاسة من أحكام معلوم البول، لا ذات البول، وإن الطهارة فيها من الشرانط الواقعية للضلالة، فحيثنت إن كان اعتبار العلم في موضوع النجاسة من حيث طريقته إلى متعلقه فهو قد صلَّى مع النجاسة الواقعية في الفرض المذكور لقيام الأマارة المفروضة مقامه - حيثنت - في جزئيته لموضوع النجاسة، فلا يجوزه هذه الصلة بعد انكشاف كون ما لاقاه بولًا بالعلم واقعًا، بل عليه الإعادة في الوقت مع بقائه أو القضاء مع خروجه، وكذا لا يجوزه قبل انكشاف بوليته - أيضًا - بمعنى أنه لا يجوز له الاكتفاء بتلك الصلة في مرحلة الظاهر قبله.

إنما وصفنا عدم الإجزاء قبله بكونه ظاهريًا؛ لأن المفروض أنَّ موضوع النجاسة واقعًا هو ذات البول مطلقاً، لا من أحكام ما قام طريق على بوليته كذلك، فلو فرض قيام طريق على بولية شيء على القول المذكور مع عدم كونه بولًا في الواقع لا يكون نجسًا في الواقع، بل إنما هو محكوم بالنجاسة ظاهريًا، فقبل انكشاف بولية ما قامت الأمارة على بوليته، لما لم يعلم ببوليته واقعًا، يكون^(١) ذلك في تلك الحال محكمًا بالنجاسة في الظاهر، فيترتب عليه أحكام النجاسة ظاهراً.

وإن كان اعتباره فيه من حيث كونه صفة خاصة فالصلة المذكورة مجزية له واقعًا قبل إنكشاف بوليته وبعده؛ لعدم صلاحية قيام الأمارات - حيثنت - مقامه حتى يكون ممحصلة للقيد المأخذ في موضوع النجاسة. وهذا الفرق إنما هو بالنظر إلى أدلة اعتبار الأمارات، وإلا فيمكن ورود دليل آخر على تنزيل مشكوك البولية منزلة معلومها في الحكم بالنجاسة في

(١) في النسخة (أ) : فيكون ..

الشمرة بين القسمين بالنظر إلى ذلك الدليل.

وسيأتي في بيان وجه قيام بعض الأصول العملية مقام القطع المأمور في موضوع الحكم ما يوضح ذلك، فانتظر.

فلنرجع إلى توضيح وجه قيام الأمارات مقام القطع الذي هو طريق مفض إلى الواقع والذي أخذ في موضوع حكم على وجه الطريقة:

تمهيد مقال: الغرض من قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القسمين المذكورين من القطع إنما هو قيامها في ترتيب حكم المقطوع على مواردتها بحيث لا يتوقف ترتيبها عليها على^(٤) دليل ثالث دال على تنزيل المشكوك منزلة المقطوع في الحكم؛ بمعنى أننا إذا لاحظنا دليل ذلك الحكم في المقطوع مع ملاحظة أدلة اعتبار الأمارات أو الأصل الذي يقوم مقام القطع يكفينا في ترتيب حكم المقطوع على مواردتها من غير حاجة إلى دليل ثالث أصلاً، وإنما فلا شبهة في جواز قيامها مقام القطع المأمور في موضوع الحكم بعنوان كونه صفة خاصة بمقتضى دليل ثالث دال على تنزيل مواردتها منزلته واشتراكها معه في الحكم، كدليل تنزيل التراب منزلة الماء، فلا فرق بالنظر إليه بين الأقسام الثلاثة للقطع من حيث قيامها مقامه.

ثم إن المقصود من كون القطع مأموراً في موضوع الحكم على وجه الطريقة إلى متعلقه ليس أخذه فيه على وجه الطريقة المطلقة - التي هي القدر المشترك بين القطع والظن: بأن يكون الغرض من الدليل الدال على حرمة مقطوع المخرية مثلاً هو حرمة ما يرجح كونه خرائفاً في نظر المكلّف؛ إذ على تقدير أخذه فيه كذلك لا حاجة في ترتيب ذلك الحكم على موارد الأمارات إلى أدلة اعتبارها بوجه لقيامها مقامه حينئذ مع عدم دليل على اعتبارها أصلاً، بل ومع

(٤) في (أ) : لا يتوقف ترتيبها عليها إلى دليل.. وفي نسخة «ب»: بدليل.

الدليل على عدم اعتبارها أيضاً؛ لأنَّه بعد فرض أخذ تلك الطبيعة المشتركة بين القطع والظنِّ في موضوع الحرمة يكون تلك الأمارات الظنية متساوية للقطع في دخولها في ذلك الدليل؛ لصدق تلك الطبيعة على الجميع على حد سواء، نعم يمكن تقييد تلك الطبيعة ببعض أفرادها كالقطع أو هو مع بعض أفراد الظنِّ من حيث الجزية لموضوع الحكم، لكن لا بدَّ أن يكون ذلك بدليل آخر غير ما دلَّ على عدم^(١) اعتبار الظنِّ الخارج من حيث الطريقة - بل المقصود أخذُه فيه من حيث كشفه مقابل جهة كونه صفة خاصة؛ بأن يكون موضوع الحكم في قوله لا تشرب الخمر المعلوم - مثلاً - هو الخمر المنكشف، ومن المعلوم أنَّ حقيقة إنكشاف أمر إنَّها هي ظهوره على وجه لا غبار ولا غطاء عليه، ومصداقها منحصر في العلم؛ لأنَّ الظنِّ وإن كان له جهة إرادة وحكاية عن متعلقه، إلا أنه لعدم منعه من احتفال النقيض لا يظهر معه ما يحكي عنه على الوجه المذكور.

لا يقال: إنَّه إذا كانت حقيقة انكشاف المأمور في موضوع الحكم عبارة عنَّا ذكر مع فرض إنحصار مصاديقها في القطع، فيؤول اعتبارها في الموضوع إلى اعتبار الصفة الخاصة للعلم؛ لعدم تحققها في غير مورد تلك المخصوصية.

لأنَّنا نقول: معنى اعتبار الانكشاف على الوجه المذكور - في موضوع الحكم في مقابل الصفة الخاصة للقطع - أنَّ النظر في جعل الحكم وإبراده على الخمر المعلوم - مثلاً - إنَّها هو إلى تلك الحقيقة؛ أعني حقيقة كشف العلم عن متعلقه الذي هو الخمر من غير ملاحظة حقيقة كونه صفة قائمة بنفس المكلَّف بحيث لو فرض محالاً وجود فرد آخر للكشف لكان مساوياً للعلم في تتحقق موضوع الحكم به بالنظر إلى غرض الشارع، وقائماً مقامه من غير حاجة إلى دليل آخر غير ما دلَّ على حرمة معلوم الخمرية، وانحصار مصاديقه في العلم لا

(١) في ب: على اعتبار

يوجب كون الموضوع للحكم هي خصوصية العلم، بل لا يعقل؛ إذ المفروض إلغاء تلك الخصوصية في مقام جعل الحكم، فهو يناقض اعتبارها في الموضوع.

ثم إنَّ اعتبار الأمارات الغير العلمية يتصور على وجوه:

أحدها: أن يجعل الشارع إياها بمنزلة الكاشف الحقيقي وتنزيلها منزلته في جميع ما له من الآثار المترتبة عليه من حيث طرفيته وحكايتها عن آثار متعلقة ومن حيث جزئيتها لموضوع الحكم، وتنزيلها منزلته من الحيثية الأولى آتى إلى إلغاء الشارع احتيال المخالف لمؤديها والحكم بالبناء على كونها صادقة في حكايتها عن مؤدياتها، ومن الحيثية الثانية آتى إلى حكمه - في الموارد التي لو انكشف بالعلم لكان لها باعتبار إنكشافها وتقبيدها به حكم عن الأحكام - بمثل ذلك الحكم إذا قامت تلك الأمارات في تلك الموارد فيكون اعتبارها من هذه الحيثية حقيقة راجعاً إلى إعطاء الشارع إياها حكم الجزئية لموضوع ذلك الحكم وتشريحها مع الكشف الحقيقي في حكم الجزئية.

وثانيها: أن يجعلها بمنزلة من الحيثية الأولى فقط.

وثالثها: أن يحكم في مواردها في مرحلة الظاهر بمؤدياتها وبتبعده المكلف ابتداء بتلك المؤديات من دون تقبيده بطرفيتها ولا بجزئيتها لموضوع الحكم الذي كان الكاشف مأخوذاً في موضوعه أصلاً.

وحاصل إعتبرها على هذا الوجه إنما هو تنزيل مؤدياتها بمنزلة الواقع لا تنزيل أنفسها بمنزلة الكاشف أصلاً، فيكون حالها على هذا الوجه حال الاستصحاب من حيث كون مؤدياتها أحكاماً ظاهرية غير مجعلة مرآة للأحكام الواقعية.

ثم إنَّ الوجه الأخير غير محتمل من أدلة اعتبارها جدًّا؛ فينحصر الاحتياط في تلك الأدلة في الأوليين، والأظهر منها هو أولها.

فإذا عرفت ذلك فقد ظهر لك وجه قيام الأمارات مقام القطع الذي هو

طريق محض والذي هو مأخوذ في موضوع حكم من حيث كشفه عن متعلقه. وتوضيحة: أنه إذا كان المفروض أنَّ الشارع جعل تلك الأمارات بمنزلة الكاشف في جميع ما له من الآثار - كما هو الظاهر من أدلة اعتبارها - فهـي تقوم مقامه في جميع أحكامه وآثاره التي منها الطريقة إلى أحكـام متعلقـه إذا كان لمتعلقـه بنفسـه أحكـامـه كما في القـسم الأول من القـسمـين المذكـورـينـ منهـ، ومنـهاـ جـزـئـيـةـ باعتـبارـ كـشـفـهـ عنـ مـتـعـلـقـهـ لـمـوـضـعـ حـكـمـ غـيرـ مـجـعـولـ لـذـاتـ مـتـعـلـقـهـ كـماـ فيـ القـسمـ الثـانـيـ منـ القـسمـينـ، فـلاـ يـقـىـ بـعـدـ قـيـامـهـ فيـ مـوـرـدـ - عـلـىـ كـوـنـهـ هـوـ الـذـيـ مـنـ مـصـادـيقـ ماـ كـانـ حـكـمـهـ بـنـفـسـهـ الـوـجـوـبـ أوـ الـحـرـمـةـ أوـ غـيرـهـاـ مـنـ الـأـحـكـامـ التـكـلـيفـيـةـ أوـ الـوـضـعـيـةـ، أوـ آنـهـ مـنـ مـصـادـيقـ ماـ كـانـ مـحـكـومـاـ بـأـحـدـ تـلـكـ الـأـحـكـامـ عـلـىـ تـقـدـيرـ إـنـكـشـافـهـ لـلـمـكـلـفـ - حـالـةـ مـنـتـظـرـةـ عـلـىـ تـرـبـ تـلـكـ الـأـحـكـامـ جـمـيـعـاـ إـلـىـ دـلـيلـ آخـرـ؛ إـذـ عـلـىـ الـأـوـلـ هـيـ مـحـرـزـ لـصـغـرـىـ بـمـقـتضـىـ حـكـمـ الشـارـعـ بـتـصـدـيقـهـاـ إـلـاءـ إـحـتـسـابـ خـلـافـهـاـ وـهـوـ كـوـنـ الـمـائـعـ الـمـشـكـوـكـ فـيـ خـرـيـتـهـ خـرـاـ فـيـقـالـ: إـنـ هـذـاـ خـرـ،ـ فـيـضـ إـلـىـ كـبـرـىـ كـلـيـةـ ثـابـتـةـ بـقـوـلـهـ (لاـ تـشـرـبـ الـخـمـرـ)ـ وـهـيـ آنـ كـلـ خـرـ حـرـامـ،ـ فـيـسـتـنـجـ مـنـ هـاتـيـنـ الـمـقـدـمـيـنـ حـرـمـةـ ذـلـكـ الـمـائـعـ مـنـ غـيرـ تـوقـفـ عـلـىـ دـلـيلـ آخـرــ.ـ وـعـلـىـ الثـانـيـ هـيـ مـحـقـقـةـ لـصـغـرـىـ وـهـيـ قـوـلـكـ هـذـاـ الـمـائـعـ يـحـكـمـ بـمـكـشـوفـ الـخـمـرـيـةـ فـيـضـ إـلـىـ كـبـرـىـ كـلـيـةـ وـهـيـ قـوـلـكـ كـلـ مـاـ كـانـ كـذـلـكـ فـحـكـمـهـ حـكـمـ مـكـشـوفـ الـخـمـرـيـةـ وـهـيـ الـحـرـمـةـ،ـ فـيـسـتـنـجـ مـنـ هـاتـيـنـ الـمـقـدـمـيـنـ آنـ هـذـاـ الـمـائـعـ حـكـمـهـ حـرـمـةــ.

وـإـنـ شـتـ قـلـتـ إـنـهـ إـذـ كـانـ المـفـرـوـضـ أنـ الشـارـعـ عـلـقـ الـحـرـمـةـ فـيـ قـوـلـهـ (لاـ تـشـرـبـ الـخـمـرـ المـلـوـمـةـ)ـ عـلـىـ مـكـشـوفـ الـخـمـرـيـةـ وـأـنـهـ نـزـلـ الـبـيـنـةـ مـثـلـاـ مـنـزلـةـ الـكاـشـفـ فـيـ جـمـيـعـ آـثـارـهـ الـيـةـ الـيـةـ جـزـئـيـةـ لـحـكـمـ الـحـرـمـةـ فـيـ الـمـثـالـ الـمـذـكـورـ فـيـ قـوـلـهـ (صـدـقـ الـبـيـنـةـ)ـ فـيـسـتـفـادـ مـنـ هـذـيـنـ الـخـطـابـيـنـ آـنـ مـوـضـعـ الـحـرـمـةـ عـنـدـهـ هـوـ الـقـدـرـ الـمـشـرـكـ بـيـنـ مـكـشـوفـ الـخـمـرـيـةـ وـبـيـنـ مـاـ قـامـتـ الـبـيـنـةـ عـلـىـ خـرـيـتـهـ وـهـوـ مـاـ قـامـتـ

حججة على خريته فيكون البينة بعد اعتبارها مصداقاً حقيقة لما اعتبر جزءاً من موضوع الحرمة ومساوية للكشف الحقيقي في صدقه عليها، فيقال حينئذ إنَّ هذا المانع مما قامت الحجة على خريته، وكل ما كان كذلك فهو حرام، فهذا حرام.

هذا بخلاف ما إذا كان القطع مأخوذاً في حكم بعنوان كونه صفة خاصة، فإنَّ أدلة اعتبار الأamarات حينئذ غير وافية بترتُّب ذلك الحكم على مواردها؛ فإنَّ غاية ما يفيده بالفرض إنَّها هو تنزيلها منزلة الكاشف، فإذا كان المفروض أنَّ الشارع قطع النظر - في جعل القطع قيداً في موضوع حكم - عن جهة كشفه واعتبر خصوصيته، فلا يقتضي أدلة اعتبار الأamarات بترتُّب ذلك الحكم على مواردها؛ فإنَّ ترتُّبه عليها على تقديره لا بدَّ أن يكون لتنزيل الشارع تلك الأamarات منزلة نفس تلك الخصوصية المخصصة بالقطع المأمور في موضوع ذلك، لأنَّ نفس تلك الخصوصية ممتنعة الوجود في غيره، والمفروض أنَّ الأدلة المذكورة لا يدلُّ عليه، والذي يدلُّ عليه لا يجدي؛ لفرض أنَّ جهة الكشف ليس لها مدخلية في ذلك الحكم أصلًا.

هذا خلاصة الكلام في الشمرة المتقدمة بالنظر إلى الأamarات.

وأما الأصول العملية فما يمكن أن يقال فيه بذلك إنَّها هو الاستصحاب، لا غيره من الأصول الثلاثة الآخر العامة، ولا الأصول الخاصة - أيضاً - كأصالة الطهارة وأصالة الحال وأصالة الصحة بناء على كونها حكماً تعبدِياً لا أمارة من جهة ظهور الحال وإنَّ دخلت في الأamarات كالاستصحاب بناء على اعتباره من باب الظن.

أما وجه قيام الاستصحاب مقام القطع المأمور في الدليل بعنوان الطريقة المحضة فواضح؛ فإنَّ دليلاً اعتباره وهو قوله عليه السلام (لا تنقض اليمين بالشك) يفيد تنزيل مورده - وهو المشكوك الذي علم حالته السابقة على الشك - منزلة نفس المتيقن في الآثار، والمفروض أنَّ الحكم - في قوله (لا تشرب

الخمر المعلوم) مثلاً - إنها هو لذات الخمر فهو يقتضي البناء على حرمة مشكوك الخمرية المعلوم كونه خمراً من قبيل.

نعم قيامه بغاير قيام الأدلة مقامه، فإن الأدلة مبينة لموضوع الحكم، فيكون الحكم على مواردها بحكم الخمر مثلاً من جهة كون تلك الموارد محكمة بالخمرية بحكم الشارع، بخلاف الاستصحاب؛ إذ ليس شأنه إثبات الموضوع أصلاً، فإن دليلاً اعتباره إنها يقتضي تنزيل مورده منزلة ذات المعلوم سابقاً، ويفيد الحكم عليه بمثل حكمه، لا الحكم بكونه هو المتيقن السابق حتى يثبت به موضوع الحكم.

وبالجملة إذا كان المفروض أنَّ الحكم لذات الخمر في قوله (لا تشرب الخمر المعلوم) فلا إشكال في أنه - بعد ملاحظة قوله ذلك وملاحظة قوله (لا تنقض اليقين) الدال على ترتيب حكم المعلوم على المشكوك - لم يبق حالة متطرفة في الحكم - على المانع المشكوك الخمرية المعلوم كونه خمراً سابقاً - بالخمرية إلى دليل ثالث.

وأما قيامه مقامه على تقدير أخذه في موضوع حكم من جهة كشفه عن متعلقه فقد يشكل بأنَّ مقتضى دليل اعتباره إنها هو تنزيل مورده منزلة المتيقن في الأحكام الثابتة لذات المتيقن^(١) الحكم الذي - براد إثباته بذلك الدليل - ليس لذاته في محل الفرض، فلا يشتمل ذلك الدليل فلا مساس فيه^(٢) بالاستصحاب.

ويمكن التفصي عنه بوجهين.

أحدهما: أنَّ دليلاً اعتبار الاستصحاب على تقدير إفادته لتنزيل مورده

(١) في النسختين: وفي، والصحيح ما أتيتاه في المتن.

(٢) الظاهر أن يكون: لا مساس به.

منزلة المتيقن في الأحكام الثابتة لذاته لا يختص بالأحكام التكليفية الثابتة له، بل يعم الوضعية أيضاً.

ومن المعلوم أن ذات المعلوم في محل الفرض وإن لم يكن له الحكم التكليفي المفروض، بل إنها هو له مقيداً بكونه منكشاً لكن جزئيته لموضوع ذلك الحكم من الأحكام الوضعية المجعلة فذلك الدليل الدال على تنزيل^(١) المشكوك منزلته فيها له من الحكم يفيد جزئيته لموضوع ذلك الحكم على نحو جزئية ذات ذلك المتيقن له بحيث إذا لحقه الجزء الآخر الذي يلحق ذات ذلك المتيقن وهو الانكشاف يتربّ عليه ذلك الحكم، فقوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) يفيد تنزيل مشكوك الخمرية المعلوم كونه خرا في السابق مقام ذات الخمر في كونه جزء لموضوع الحرمة بحيث إذا علم وانكشف للمكلّف مثل انكشاف ذات الخمر يتربّ عليه حكم الحرمة.

ومن المعلوم أن مشكوك الخمرية بعنوان كونه كذلك أمر وجداني لا يعقل للمكلّف الشك فيه، بل هو معلوم له؛ إذ لو فرض كونه غالباً لما كان شاكاً أيضاً، لتوقف الشك على الالتفات - كما مر في أول المسألة - ومع إلتفاته وشكه عالم بكونه شاكاً في خرية المائع، والمفروض كونه مشكوك الخمرية، فمشكوك الخمرية المنزّل مقام ذات الخمر في جزئيته لموضوع الحرمة ملازم للجزء الآخر له، وهو العلم، بخلاف ذات الخمر، لإمكان الشك فيه حينئذ بعد ملاحظة قوله (لا تشرب الخمر المعلوم) وقوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) المفيدة لما ذكر وأن مشكوك الخمرية بعنوان كونه كذلك معلوم للمكلّف [وا] ^(٢) لم يبق له حالة منتظرة في الحكم عليه بالحرمة إلى ملاحظة دليل ثالث.

(١) في النسخة (أ): (التنزيل)، والصحيح ما أتبناه في المتن من (ب).

(٢) إلتفافة يقتضيها السياق.

وثانيها: قوله (لا تنقض اليقين بالشك) يفيد جعل المكفر متيقناً بأن يعامل مع نفسه حال الشك ما كان يعامل معها حال اليقين وجعل مشكوكه منزلة المتيقن من غير اختصاص له بإفادته تنزيله منزلته في الآثار الثابتة لذاته، بل يعمّ ما كان له باعتبار اليقين أيضاً.

لا يقال: إنّه إذا كان عاماً للآثار الثابتة له باعتبار اليقين، فيلزم انتفاء الشرة المذكورة بالنسبة إلى الاستصحاب، فإنّ لازمه قيامه مقام القطع المأمور في موضوع حكم من جهة خصوصيته أيضاً.

لأنّا نقول: الظاهر من قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) ليس هو العموم إلى ذلك المقدار، بل الذي يظهر منه هو العموم بالنسبة إلى الآثار الثابتة للمتيقن من حيث كون اليقين طريقاً إليه وكافشاً عنه، وأمّا بالنسبة إلى أزيد منه فلا أقل من إيجاله فيه إن لم يكن ظاهراً في نفيه.

ثم إن المصنف لما بني في مسألة الاستصحاب على اعتباره بالنسبة إلى الآثار الثابتة لنفس المتيقن، فالذى ينفعه في دفع الاشكال المذكور هو الوجه الأول لكنه (دام ظله) اختار عموم دليل إعتباره لما يكون له باعتبار اليقين وليس بعيد، بل الظاهر ذلك بعد تعرّف حمل قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) على حقيقته؛ لأنّه حينئذ أقرب إليها من إرادة عدم نقض آثار ذات المتيقن فقط، فلا تغفل.

قوله - قدس سره - (وما ذكرنا يظهر أنه لو نذر أحد أن يتصدق كل يوم بدرهم مادام متيقناً بحياة ولده فإنه لا يجب التصدق عند الشك في الحياة لأجل استصحاب الحياة بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحياة، فإنه يكفي في الوجوب الاستصحاب).^(١)

أقول: مراده (قدس سره) أخذ اليقين في المثال المذكور باعتبار كونه صفة خاصة وإن فقد عرفت حكم قيام الاستصحاب مقامه على تقدير أخذه في موضوع الحكم من حيث الكشف والطريقة المطلقة، لكن لا يخفى أن^(١) الحكم بوجوب التصدق لأجل استصحاب الحياة على تقدير تعلق النذر على نفس الحياة لا يستقيم، بل مقتضى القاعدة عدم وجوبه حينئذ أيضاً^(٢).

وينفي التنبية على أمور:

الأول: إنَّ ما ذكرنا من أنَّ القطع قد يكون مأخوذاً في موضوع حكم - بمعنى كونه جزء منه - لازمه إنتفاء الحكم المعلق على المقيد به واقعاً بانتفائه أو انتفاء ذات المقيد - الذي هو متعلقه - فإذا فرض أنَّ الحرمة علقت على الخمر المعلومة واقعاً، فتنافي بانتفاء العلم بها، وكذا بانتفاء الخمرية - أيضاً - وإن كان العلم حاصلاً بأنْقطع بخمرية مابع مع عدم كونه خرآً في الواقع؛ ضرورة إنتفاء الحكم المعلق على مقيد بانتفاء كل من جزئي ذلك المقيد، فالخمر المجهولة رأساً أو المانع المقطوع بكونه خمراً مع عدم كونه خرآً في الواقع لا حرمة لشيء منها واقعاً على الفرض المذكور من غير فرق في ذلك بين ما إذا أخذ العلم جزءاً لموضوع الحكم من حيث كونه صفة خاصة وبين ما إذا أخذ من حيث كشفه عن متعلقه.

نعم فرق بينها من جهة أخرى وهي أنَّ الحرمة الواقعية على الثاني يتوقف بانتفائها فيما إذا كان المانع المفروض خرآً في الواقع على عدم قيام أمارة أو اصل على خريته أيضاً، لما مرَّ من أنَّ القيد المأخوذ في الموضوع أعمَّ من القطع

(١) في (ب): ان تخصيص الحكم. وفي (أ) كما في المتن.

(٢) مراده من قوله قدس سره: لكن لا يخفى... إلى أخره غير واضح الا على القول هكذا: وان احتمل ان لا يكون مقصوداً له وهو انه ان كان الموضع لوجوب التصرف هو اليقين بحياة الولد على وجه الصفتية بانتفائه ينفي الحكم بخلاف ما لم يكن كذلك وان كانت مأخوذة بنحو الموضوعية على وجه الطريقة.

وهو مما لا ينتفي إلا باتفاق جميع مصاديقه، فلو لم يحصل العلم في الفرد المذكور تكون المانع المذكور خرّاً مع فرض قيام أمارة أو أصل على الخبرية فهو حرام واقعاً.

هذا بخلاف ما إذا أخذ القطع جزءاً لموضوع الحرمة بعنوان كونه صفة خاصة؛ إذ عليه لا يقوم غيره مقامه من الأمارات أو الأصول بمقتضى أدلة اعتبارها فيلزم من انتفاءه حينئذ عدم الحرمة واقعاً ولو مع قيام أمارة أو أصل على خبرية ذلك المانع المشكوك الذي هو خر في الواقع.

اللهم إلا أن يدل دليل آخر على قيام الأمارات في المورد مقامه، والكلام مع قطع النظر عنه.

وكيف كان، فإذا لم يكن المانع - المقطوع بكونه خرّاً، أو الذي قامت أمارة أو أصل على خبريته - خرّاً في الواقع مع عدم قيام حجة على خبريته^(١) من العلم أو غيره من الأمارات والأصول على كلا الوجهين. فعلى هذا إذا قطع بخبرية مابع أو قامت أمارة أو أصل على كونه خرراً - بناء على قيام دليل على قيامها مقامه - مع عدم كونه خرراً في الواقع، فيكون الحرمة له حينئذ مجرد حكم ظاهري.

ثم [إنّ] هاهنا إشكالين:

أحدهما: أنّ أخذ العلم جزءاً لموضوع الحكم على الوجه المذكور غير معقول؛ فإنه آنل إلى تعليق الحكم على موضوع لا طريق للمكلف إليه؛ فإنّ غاية ما يكون أنه يقطع بكون المانع خرراً أو يقوم أمارة أو أصل على خبريته، وأما كون ذلك المابع في الواقع خرّاً، بأن يكون القطع أو الأمارة والأصل مصادفة للواقع

(١) أي مع عدم قيام حجة بالخصوص بعنوان دليل آخر كما أشار إليه عند قوله بسطرين قبل هذه العبارة حيث قال: اللهم إلا أن يدل دليل آخر وكما تقدم الاشارة إليه سابقاً أيضاً.

فلا طريق له إليه.

و ثانيهما: أنه بعد الفض عن الإشكال الأول يشكل الأمر في أدلة اعتبار الأamarات والأصل الذي يقوم مقام القطع على تقدير أخذه في موضوع الحكم من حيث الكشف؛ فإن المراد من تلك الأدلة إما جعل حكم ظاهري للمكلَف الشاك في مرحلة الظاهر، وإما جعل حكم واقعي ثانوي، وإما الأعمّ من الأمرين.

لا سبيل إلى الثاني للقطع بشمولها للموارد التي يكون الأحكام المشكوكة في تلك الموارد على تقديرها أحکاماً لذات تلك الموارد وأن البناء على طبق الأamarات فيها إنما هو حكم ظاهري لا يترب عليه أثر الواقع بعد انكشف تلك الأamarات.

ولا إلى الثالث أيضاً: لاستلزمـه لاستعمال الخطاب في معينين، لعدم الجامع بين المحكـمين حتى يكون هو المراد منه؛ إذ النظر في الحكم الظاهري إنما هو إلى الشك في الواقعي وفي الواقعي إلى ذات الشيء من غير ملاحظة العلم والجهل أصلـاً، وبين جهـتيـها تناقض ظاهـرـ، ولا جـامـعـ بينـهاـ حتـىـ يـكونـ هوـ المرـادـ فـيـتعـيـنـ الأـولـ، وـعـلـيـهـ تـخـتـصـ تـلـكـ الأـدـلـةـ بـاـ إـذـ كـانـ الحـكـمـ المـشـكـوكـ فـيـهـ عـلـىـ تـقـدـيرـهـ لـذـاتـ المـشـكـوكـ، فـلـاـ تـشـمـلـ صـورـةـ يـكـونـ الحـكـمـ لـهـ مـقـيـداـ بـقـيـامـ طـرـيقـ عـلـيـهـ، فـلـاـ تـقـوـمـ الأـمـارـاتـ مـقـامـ الـقطـعـ المـأـخـوذـ قـيـداـ لـمـوـضـعـ الحـكـمـ بـمـقـتضـيـ أـدـلـةـ اـعـتـبـارـهاـ، بل لا بدـ منـ أـدـلـةـ أـخـرىـ تـفـيدـ تـزـيلـهاـ مـنـزلـتـهـ.

هـذاـ، لـكـنـ يـنـدـعـ الإـشـكـالـ الأولـ فـيـاـ إـذـ كـانـ المـكـلـفـ قـاطـعاـ بـأـنـ قـطـعـهـ بـخـمـرـيـهـ شـيـءـ مـلـازـمـ لـقـطـعـهـ بـمـصـادـفـهـ ذـلـكـ الـقطـعـ لـلـوـاقـعـ، بـلـ هـوـ عـلـيـهـ؛ إـذـ القـاطـعـ لـاـ يـكـونـ إـلـاـ قـاطـعاـ وـجـازـماـ بـإـنـتـفـاءـ إـحـتـالـ الـخـلـافـ، فـقـطـعـهـ المـذـكـورـ طـرـيقـ إـلـىـ مـوـضـعـ الـحـكـمـ المـأـخـوذـ فـيـهـ الـقطـعـ أـيـضاـ، وـفـيـاـ إـذـ لـمـ يـكـنـ قـاطـعاـ مـعـ قـيـامـ أـمـارـةـ أـوـ أـصـلـ عـلـىـ خـمـرـيـهـ مـاـنـعـ مـشـكـوكـ الـخـمـرـيـهـ فـإـنـ الـاحـتـيـاجـ إـلـىـ الـطـرـيقـ إـلـىـ مـوـضـعـ الـحـكـمـ إنـماـ هـوـ لـأـجلـ تـرـبـ ذلكـ الـحـكـمـ عـلـىـ مـوـردـ يـرـادـ تـرـبـهـ عـلـيـهـ وـمـنـ الـمـعـلـومـ

حصول ذلك الغرض ببعد الشارع المكْلَف بترتبه على ما يشكّ كونه هو الموضوع الواقعي له، فعلى تقدير ذلك التبعّد لا حاجة إلى طريق إليه أصلًا، وجعل الفرض من هذا القبيل، فإنّ قضيّة أدلة اعتبار الأمارات والأصول^(١) إنما هو التبعّد بمقتضاهما وجعل مُؤدياتها هو الواقع في ترتيب الآثار المعمولة له، فيترتّب على مواردها جميع أحكام^(٢) ذات تلك المقامات والآثار المعمولة لها واقعاً والتي جعلت لها بشرط قيام طريق عليها في مرحلة الظاهر فإن صادفت هي للواقع فيكون الأحكام المرتبة عليها في الظاهر واقعية أيضاً وإنّ فهي ظاهرية محضة.

هذا مضافاً إلى أنّ الأمارات بعد اعتبار الشارع إليها وجعل الاحتمال المخالف لها بحكم العدم يكون كالقطع في مرحلة الظاهر فهي حينئذ طريق إلى إحراز الموضوع للحكم المذكور.

وأمّا الإشكال الثاني: فيدفعه أنه على تقدير تسلیم التناقض بين جهتي الحكم الظاهري والواقعي لا يلزم منه استعمال الخطاب في معنین؛ إذ المقصود بالإفادة منه ليس الا تعليق الحكم المذكور فيه على ما ذكر فيه من الموضوع من غير قصد فيه إلى إفاده جهة به وإنما هي على تقديرها ببيان آخر لا به؛ إذ المفروض أنها جهة الحكم والقضية فلا يجب إفادتها بما يفيد به الحكم حتى يلزم منها استعمال الخطاب في معنین مع تعدد جهة الحكم المذكور فيه لفرض عدم جامع بينها.

وأمّا نفس الحكم الظاهري والواقعي فلا تناقض^(٣) بينها ولا بين موضوعيها حتى يلزم منه إستعمال الخطاب المقصود به إفاده كلّيهما في معنین؛ فإنّ كلا من الأحكام الخمسة التكليفية والوضعية قدر مشترك بين الظاهري

(١) (الأصول) ساقط من (أ).

(٢) (أحكام) ساقط من (أ).

(٣) في (ب): فلا جامع. بدل: فلا تناقض.

والواقعي ويكون تعدده بمجرد الاعتبار والحيثية.

وكذا موضوعات الأحكام الظاهرة وهي المشكوك والمظنون والمقطوع به أمرور مشتركة بين^(١) كونها موضوعات الأحكام الواقعية وتعدّدها بتعده^(٢) أحكامها إنّها هو بمجرد الاعتبار الملحوظ في أحكامها، فقوله (لا تنقض اليقين بالشك) أريد منه تنزيل وجوب المشكوك فيه منزلة اليقين والمعاملة معه معاملته، والوجوب حكم صالح لأن يكون واقعياً ولأن يكون ظاهرياً، وكذلك المشكوك صالح لأن يكون موضوعاً له على كل من التقديررين فالذكور فيه الحكم والموضع مشتركان بين الجهتين وإن كانت الجهتان متناقضتين، فالذى استعمل فيه الخطاب - وهو وجوب تنزيل المشكوك منزلة اليقين - يمكن أخذه على وجه عام يصلح لكل من الجهتين مع كون الداعي له في كل مورد شخص^(٣) إحداهما نفس الحكم الظاهري وموضوعه لا ينافقان نفس الحكم الواقعي وموضوعه، بل الجامع بين أنفسهما وموضوعيهما متحقق - كما عرفت - والمستعمل فيه الخطاب ليس إلا الحكم وموضوعه، فإذا كان الفرض إنشاء كلا الحكمين معاً فيمكن إنشاء القدر المشترك بينها بخطاب واحد والمفروض عدم التناقض بين موضوعيهما، فيمكن إرادة القدر المشترك بينها - وهو مطلق المشكوك - فلا يلزم من إرادة كلا الحكمين معاً استعمال الخطاب في معنيين.

وهذا نظير إنشاء القدر المشترك بين الوجوب والندب الصالح لأن يكون وجوباً ولأن يكون ندباً، فيقع في كل مورد أحدهما بحسب ما يقتضيه ذلك المورد نعم على تقدير تسليم التناقض بين جهتي الحكم الظاهري والواقعي يتوجه

(١) كذا، والصحيح عرض (بين)، في.

(٢) في نسخة (أ): (التصديقاً)، وفي نسخة (ب) وتعدها والصحيح المثبت.

(٣) في النسخة (أ): (شخصي)، والآولى ما في المتن.

إشكال آخر غير ما تقدم وهو أنَّ غاية ما يترتب على ما مرَّ من عدم لزوم استعمال الخطاب في معنين إذا كان المقصود منه كلامها لكن يلزم إجتماع النقيضين في قصد الآخر؛ إذ المنشأ بخطاب واحد شخص، ليس الا إنشاء واحد كذلك.

ومن المعلوم أنَّ الواحد الشخصي لا يعقل أن يستند وجوده إلى جهتين متناقضتين مفروض تتحققها في نفس الفاعل وفي قصده لاستلزماته اجتماع النقضين في قصده.

ويمكن دفعه بأنه لا امتناع في إستناد وجود شخصي إلى متناقضين معاً
كعدم إمتناع إستناده إلى ضدین كذلك، وإنما ينشأ الامتناع على تقديره من
اجتماع نفس العلتين اللتين^(١) هما ضدان أو نقیضان كما في مورد الفرض في مورد
واحد فمتناهٍ في مورد الفرض إنها هو تحقق النقیضين معاً في آن واحد في قصد
الامر كما ذكر في بيان الإشكال أيضاً.

ومن المعلوم أن إجتماع النقيضين كاجتماع الضدين إنما يمتنع مع تحقق الوحدات الثانية المعتبرة فيه التي منها الإضافة، والاتحاد من جهتها متنافية في المقام كما لا يخفى؛ فإن ذلك الانشاء المفروض وإن كان واحداً شخصياً لكنه بالإضافة إلى كل مورد يغاير نفسه بإضافته إلى مورد آخر، فإذا لوحظ بالنسبة إلى مورد مشكوك الواقع حكم من الأحكام غير مقيد بالعلم والجهل مثلاً يكون ظاهرياً، وإذا لوحظ بالنسبة إلى مورد لا يكون له حكم آخر واقعاً فيكون واقعياً، فاستناده إلى تلك الجهتين المتناقضتين لا يكون بالإضافة إلى مورد واحد، بل إنما هو بتعدد الإضافة، فاذن لم تتحقق الجهة المذكورةتان في نفس الأمر بالإضافة إلى مورد واحد حتى يلزم إجتماع النقيضين الممتنع هذا.

والذى يقتضيه دقيق النظر انه لا تناقض بين جهتى الحكم الظاهري

(١) في النسختين (الذين).

والواقعي بوجه وتوضيحه:

أن الملحوظ في الأحكام الظاهرية إنما هو اعتقاد المكلف نفيا - كما في الأصول العملية - أو إثباتا - كما في مورد الأدلة والأamarات - بمعنى أنها بموجة للواقع باعتبار اعتقاد المكلف أو عدم إعتقاده فجهتها إنما هي إعتقاد المكلف بالموضوع أو الحكم أو عدم إعتقاده بها أصلا، وأما الأحكام الواقعية فلا ينحصر جهتها في ذات الشيء مع قطع النظر عن تعلق العلم أو الجهل به، قد تكون هي وقد تكون هي ما تعلق العلم أو الجهل به كالظن بالقبلة في يوم الغيم والعلم بالأعيان النجسة عند من يجعل النجاسة معلقة على العلم بها وكالشك في النجاسة مع عدم العلم بالنجلسة السابقة في جواز الدخول في الصلاة مثلا وإن كانت النجاسة متحققة واقعاً في الثوب والبدن، فإذاً لا منافاة بين الجهتين لإمكان اجتماعها وتصادقها على مورد واحد، فلا حاجة حينئذ إلى الجواب عن الإشكال المذكور بها مر، لعدم وروده حينئذ أصلا كما لا يخفى.

الثاني: قد يؤخذ العلم جزءاً لموضوع حكم من حيث الكشف والطريقيه المطلقة على وجه آخر معاير لاعتباره جزءاً كذلك على الوجه المتقدم، وهو أن يكون أخذه كذلك بعنوان كونه معرفاً لخصوصية في مورد مقصودة لا تعلم أصلاً فيكون المأخذ في موضوع الحكم حينئذ حقيقة هي الخصوصية المعرفة به^(١) على نحو الاجمال لا هو.

وهذا أسلم من إعتباره جزءاً لموضوع على الوجه السابق من المناقشة المذكورة في قيام الاستصحاب مقامه، بل لا يتوجه تلك المناقشة عليه حينئذ أصلاً إلا أن الحكم المأخذ فيه العلم حينئذ ليس لتعلقه باعتبار العلم أصلا^(٢) حتى يقال

(١) في نسخة (ب): الخصوصية المعرفة على نحو...

(٢) ابدال (أصل) الى: ثُرَأ، افضل بقرينة قوله: حتى يقال...

إن دليل اعتبار الاستصحاب تقتضي ترتيب آثار المتيقن الثابتة له لا باعتبار اليقين مع المشكوك فلا يشمل الآثار الثابتة له باعتباره.

ثم إن الفرق بين اعتبار العلم على هذا الوجه وبين اعتباره على الوجه المتقدم أنه على تقدير اعتباره على الوجه المتقدم يتوقف ثبوت الحكم الذي أخذ العلم في موضوعه على حصول العلم بمعنى أنه لا يتوجه ذلك الحكم في الواقع إلى المكلف قبل حصوله أصلا.

هذا بخلاف اعتباره على هذا الوجه فإنه عند حصوله يكشف عن ثبوت الحكم لموارده قبله، فإن المفروض أنه معرف حينئذ لخصوصية هي مأخوذة في موضوع الحكم والمعروف ليس حجة لتحقق المعروف بالفتح من حينه بل هو حاصل قبله وإنما هو علة لتحقق المعرفية به.

ومن هنا يظهر بينها فرق آخر بالنسبة إلى زمن زوال العلم؛ فإنه على تقدير اعتباره على هذا الوجه يكون مورده محكوماً بما حكم عليه حال العلم واقعاً لما ذكر بخلاف ما اعتبر على الوجه المتقدم؛ فإنه بعد زوال حينئذ يقطع بعد ذلك الحكم لمورده إن لم يقم مورد العلم أمانة أو أصل.

وأما الفرق بين اعتباره على هذا الوجه وبين كونه طريراً محضاً فإبناها هو ثبوت الحكم لمورده واقعاً على الثاني وإن لم يعلم ولم يقم أمة أو أصل عليه أصلاً. هذا بخلاف اعتباره في الموضوع على هذا الوجه فإبناه على تقديره إذا لم يعلم مورده أصلاً لم يكن محكماً بذلك الحكم واقعاً أولاً وأيضاً.

ثم ان العلم قد يؤخذ نفسه موضوعاً لحكم كان يكون الحرمة مثلاً لما علم أنه خر وإن لم يكن خرًا في الواقع ولازمه كون ذلك الحكم واقعياً في جميع موارده واعتباره على هذا الوجه أيضاً قد يكون من حيث الكشف فيقوم غيره من الأمارات والأصول مقامه وقد يكون من باب صفتة الخاصة به فلا يقوم غيره مقامه الآ بدليل ثالث غير أدلة اعتباره.

الثالث: إذا أخذ العلم في دليل في موضوع حكم من حيث الكشف والطريقة المطلقة أو أخذ نفسه موضوعاً له كذلك فلا يلزم في شيءٍ من المقامين استعمال لفظ العلم في أعم منه وما يقوم مقامه، إذ الفرض حينئذ وإن كان أعم لكن يمكن إفادته عمومه بدليل آخر، ومع فرض كون الفرض هو الأعم لا بد أن يكون ذكر الأخض وهو العلم لنكتة ويكتفي فيها كونها هو التنبيه على كون العلم فرداً له بنفسه من غير حاجة إلى جعل أصلاً وأنه لا بد أن يقتصر في الحكم المفروض على مورد العلم ما لم يقم دليل على إقامة الظن^(١) مقامه بمعنى عدم جواز التعويل على الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل كما هو الظاهر في وجه إناءطة جواز صلاة الزوال باليقين في قوله عليه السلام «إذا استيقنت الزوال فصل» فإنَّ الظاهر أنَّ النكتة فيها إنما هو التنبيه على عدم الاعتبار^(٢) بالظن الغير المعتبر وقد يكون النكتة هو التنبيه على زمان تنجذ التكليف ولأنَّ العلم سبب لتجزءه وفعاليته على المكلف كما هو الظاهر من قوله عليه السلام «كلَّ شيءٍ لك حلال حتى تعلم أنه حرام» وقوله عليه السلام «كل شيءٍ ظاهر حتى تعلم أنه قدر».

الرابع: إذا ورد دليل علق فيه الحكم المذكور على العلم فالظاهر أنَّ اعتبار العلم فيه ليس من باب أخذته في موضوع ذلك الحكم بوجه، بل إنما هو من باب الطريقة المحضة إلى إثبات ذلك الحكم لتعلقه.
والنكتة في اعتباره في الدليل مع أنه بنفسه طريق إلى حكم متعلقه إنما هي التنبيه على كيفية إطاعة ذلك الحكم، والمنشأ لذلك الظهور إنما هو غلبة إرادة هذا المعنى من أمثال هذه التراكيب في العرف كقوله (إذا علمت بقدوم زيد

(١) في النسختين (هذه) بدل الظن، والأنساب ما أنتهاه.

(٢) في النسختين (الإمكان) بدل الاعتبار والصحيح ما أنتهاه في المتن.

فاستقبله وأمثاله ونظيره في الشرع قوله عليه السلام «كل شيء ظاهر حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر».

والحاصل أن تلك التراكيب وإن كانت بنفسها ظاهرة في اعتباره في موضوع الحكم المذكور فيها، بل ظاهرة في اعتباره في الموضوع بما هو صفة خاصة أيضاً، لكون العلم ظاهراً فيه، لكنها بغلبة استعمالها فيها ذكر صارت ظاهرة فيه عرفاً فيكون دلالتها على ما ذكر من الظواهر العرفية.

ومن هنا ظهر ضعف تمسك بعضهم بالحديث المذكور على أن النجاسة إنما ثبت للأعيان النجسة بشرط العلم بتلك الأعيان - بمعنى أنها ليست نجسة مع الجهل بها واقعاً - بتقريب أن قوله عليه السلام «فقد قذر» فعل ماض وهو دال على الحدوث فيدل الحديث على أنه إذا حصل العلم بها يحدث النجاسة من حينه.

ويدفعه أن الشرط في ظاهر الرواية إنما هو العلم بالقدرة وهي النجاسة لا العلم بكون الشيء المشكوك من تلك الأعيان. ومن المعلوم تقدم المعلوم على العلم طبعاً، فلا بد أن يكون النجاسة ثابتة لها واقعاً قبل العلم بها، فيكون ذلك قرينة على حل الطهارة فيها على الظاهرية فيكون الرواية حينئذ حجة على خلاف مطلب المستدل.

ثم إنَّه على تقدير عدم ظهور الدليل المتعلق فيه الحكم على الشيء المعلوم في اعتباره العلم بعنوان الطريقة المحسنة لا بد في تشخيص اعتباره كذلك أو على وجه الموضوعية بأحد الوجوه فيها من الرجوع إلى دليل آخر، فإن ظهر منه اعتباره كذلك كأن علق فيه تلك الحكم على نفس المتعلق من دونأخذ العلم فيه بوجه أو اعتباره على وجه الموضوعية فيتبع حكم ما ظهر منه.

وإن لم يظهر ذلك من دليل آخر إما لأجل انتفائه رأساً أو لإجراه [يرجع]^(١) إلى الدليل الأول، فإن انحصر الاحتمال فيه في اعتباره فيه كذلك وفي اعتباره على وجه الموضوعية بعنوان الطريقة المطلقة فيقوم غيره من الأمارات والاستصحاب مقامه، لما عرفت سابقاً من التوافق بين اعتباره على هذين الوجهين في ذلك وإن احتمل اعتباره على وجه الموضوعية بعنوان كونه صفة خاصة فلا يقوم غيره مقامه أصلاً، يعني أنه لا حكم على متعلقه بذلك الحكم في غير صورة العلم به سواء قامت عليه أمارة أو أصل أو لم يقم عليه أحدهما أصلاً لتوقفه على اعتباره بأحد الوجهين المذكورين وهو غير ثابت لفرض قيام الاحتمال الثالث المنافي له.

الخامس: إذا علم المكلف باندرج موضوع خاص في أحد العناوين الكلية يتحقق عنده صغرىان كما إذا قطع بخمرية مانع فإنه يتحقق عنده حينئذ صغرىان إدحها قوله (هذا حمر) والآخر قوله (هذا معلوم الخمرية) فحينئذ يلاحظ ذلك العنوان الكلي من حيث ثبوت الحكم له في الأدلة الشرعية، فحينئذ يتحقق له إحدى كبريات ثلاث على سبيل امتناع الجمع والخلو ففي ملاحظة نوع الخمر في الأدلة الشرعية وكيفية ثبوت حرمتها بالنظر إليها لا يخلو الحال من أنه إما أن يكون الحرمة ثابتة لها بالنظر إلى الدليل المثبت لها لذاتها من غير تقييدها بالعلم أصلاً وإما أن يكون ثابتة لها باعتبار حصول العلم بها مطلقاً.

فعل الأول يتحقق له كبرى وهي قوله (كل حمر حرام).

وعلى الثاني يتحقق له كبرى أقوى وهي قوله بعض الخمر المعلومة حرام.

وعلى الثالث يتحقق له كبرى وهي كل معلوم الخمرية حرام.

لا إشكال في الحكم على ذلك الموضوع الخاص الخارجي المفروض

(١) إضافة بقعتها السياق.

..... تقريرات الميرزا الشيرازي / ج ٢
 حصول العلم به بحكم ذلك العنوان على الأول والثالث كليهما لأن دراجه على كل منها في الموضوع في الكبرى المحكوم عليه بذلك الحكم.
 وأما على الثاني ففي الحكم عليه به مطلقاً إشكال، بل الظاهر منعه لأنها إنما يحكم على الأصفر بحكم الوسط الثابت له في الكبرى لأجل اندراجه فيه ومن المعلوم أنه على تقدير جزئية تلك الكبرى فلا يلزم إندراجه فيه، بل لا يعقل إلا فيما إذا كان العلم بذلك الجزئي الخارجي حاصلاً من الوجه الذي اعتبر في تلك الكبرى، فلا بد من الحكم عليه بذلك الحكم حينئذ على تلك الصورة فلا تغفل.

ثم إن هاهنا مطالب آخر لطيفة لا يسعني مجال لعراضها فينبغي التعرض لها في رسالة القطع بعنوان *الزيادات* إن شاء الله.

قوله - قدس سره - (ثم إن هذا الذي ذكرنا في القطع مأخوذاً تارة على وجه الطريقة وأخرى على وجه الموضوعية جاري في الظن أيضاً^(١)).
 لا يخفى أن الظن باعتبار كشفه عن متعلقه - على الوجه المحتمل للنقض كالعلم باعتبار كشفه عن متعلقه على الوجه المانع منه - غير قابل للجعل بوجه؛ فإنه من صفاته الذاتية الالزمة له غير قابل للإيجاد كونه تحصيلاً للحاصل، ولا للنفي لفرض لزومه له، إلا أنه لا يترتب على هذا الوجه من الكشف بمجرده أحکام متعلقة وآثاره مع قطع النظر عن تبعّد الشارع بالغاء الاحتمال المخالف له؛ فبمجرد ورود دليل على حرمة الخمر مثلاً لا يصح الحكم على مظنون الحرمة، لفرض كون الظن محتملاً للخلاف، ومعه لا يحرز صغرى القياس حتى يستتّجع من ضمنها إلى تلك الكبرى حرمة المظنون الحرمية، بل يتوقف تلك على ورود دليل آخر على اعتبار ذلك الظن وتزيله

منزلة العلم.

ثم إنَّه قد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم في الدليل على وجه الطريقة المطلقة، وقد يكون مأخوذاً فيه بعنوان كونه صفة خاصة، وقد يوْخذ نفسه موضوعاً له كـما في الظن بالقبلة يوم الغيم، فإن جواز الصلاة إنما هو مع نفس الظن بها واقعاً وإن لم يكن الجهة المظونة هي القبلة.

وأما مثال ما أخذ منه في الدليل على وجه الطريقة المضحة، لا الموضوعية بوجهه هو الظن الواقع حال الانسداد في الدليل العقلي المعروف بدليل الانسداد، ولأجل ذلك يقع الإشكال في خروج بعض الظنون عنه كالظن القياسي وغيره من الظنون الغير المعتبرة.

قوله - قدس سره - : (لكن الكلام في أنَّ قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع وإن كان مخالفًا للواقع في علم الله تعالى فيعاقب على مخالفته^(١)).

يعني أن يكون العمل بالقطع كأحد الواجبات الشرعية مورداً للتوكيل به من الشارع فيكون مخالفته عصياناً له موجباً لاستحقاق العقاب [عليه]. فمراده بالحججة ليس ما يراد بها في مباحث حجية الأدلة الظنية والأamarات؛ إذ المراد بها في تلك المباحث إنما هو اعتبار الشارع لتلك الأدلة والamarات طرفاً للواقع في مقام إمتثال تكاليف الواقعية ومقاطعة للغدر فيها بينه وبين العباد بحيث يكون منجزة للتوكاليف الموجودة واقعاً في مواردها على المكلف ومراده بها في المقام كما عرفت إنما هي الموضوعية للتوكيل الشرعي.

لكن لا يخفى ما في التعبير عنها بها من الركاكاة لعدم المناسبة ولو صحت إطلاق الحجة بهذا الاعتبار يصح إطلاقها على سائر الموضوعات للأحكام

الشرعية من الواجبات والمحرمات كالصلوة وشرب الخمر ونحوها بأن يقال الصلاة حجة أو شرب الخمر حجة واللازم باطل بالبيهية فالملزم مثله، والملازمة واضحة، فكان عليه - قدس سره - أن لا يعبر عنه بالاعتبار المذكور بها، وبحرر النزاع هكذا: فهل العمل بالقطع واجب شرعاً فيكون مخالفته معصية موجبة لاستحقاق العقاب أولاً وإن كان في تصور وجوبه الشرعي أيضاً إشكال تقدمت الإشارة إليه في حجية القطع من حيث الطريقة وسيأتي له مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

ثم إنه ينبغي قبل الخوض في المقام تمهيد مقال.

فاعلم أن البحث عن مخالفة القطع يتصور على وجوده واعتبارات فيختلف نسبته بالنظر إلى بعضها مع نسبته إلى بعض آخر من تلك الوجوه: فإنه إن وقع باعتبار حرمة مخالفة القطع وجوب العمل به شرعاً فيدخل بهذا الاعتبار في المسائل الفقهية لصدق حدتها عليه حينئذ، لكونها عبارة عن بحث فيه عن أحوال فعل المكلف شرعاً بمعنى أحكامه الشرعية المجعلة له من الخمسة التكليفية أو الوضعية.

وإن وقع باعتبار قبح مخالفته كسبحان الظلم ونحوه فيدخل في المسائل الكلامية لأنه من شأن المتكلم.

وإن وقع باعتبار إدراك العقل لقبح مخالفته وعدم إدراكه له فيدخل في المسائل الأصولية العقلية؛ لأن المسألة الأصولية ما كان موضوعها أحد الأدلة الأربع المعرفة التي منها العقل سواء كان البحث فيها كبروريا كالبحث عن حجية الخبر أو عن حجية العقل أو صغروريا كالبحث عن حكم العقل بالملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها وبين الأمر بالشيء والنهي عن ضده، وما نحن فيه على التقدير المذكور من قبيل الثاني كما لا يخفى.

وعلى جميع الاعتبارات الثلاثة إما أن يكون الملحظ ومخط النظر عنوان

مخالفة القطع من حيث هي مع قطع النظر عن إتحادها مع عنوان آخر، وإنما أن يكون الملحوظ هي بالنظر إلى اتحاده مع بعض العنوانين الآخر.

وعلى الثاني إن يجعل العنوان الآخر عنوان التجري على المولى وإنما أن يجعل عنوان الإقدام على ما قطع بكونه قبيحا وإن لم يكن كذلك في الواقع.

لا سبيل إلى الأول أعني فرض محظوظ النظر في البحث عن مجرد مخالفة القطع من حيث هي؛ ضرورة أنها بمجردتها لا قبح فيها ولا حرمة شرعاً أيضاً، وإنما يمكن دعوى ثبوت أحدهما أو كليهما فيما إذا اتحدت مع عنوان آخر فاللاتق بحال المحصلين البحث عنها بأحد الوجهين الآخرين، وموارده على أولها أخص منه على ثانيةها؛ إذ التجري عبارة عن الإقدام على ما علم بكونه مبغوضاً للمولى وعصياناً له، ومن المعلوم أن العصيان قسم من القبح وهو أعم منه؛ إذ التجريختص بموارد الطاعات بخلاف الإقدام على ما علم بكونه قبيحا، لأن ذلك القبح قد لا يكون مورداً للنبي من المولى.

ثم إن ذلك وإن كان أعمّ مورداً من التجري لكنه لا يجري في جميع موارد القطع؛ ضرورة أن متعلقه قد يكون من الأمور التي لا يصبح تركه أو فعله. وكيف كان فالبحث عن مخالفة القطع باعتبار اتحادها مع أحد من ذينك العنوانين في الحقيقة راجع إلى البحث عن حكم أحدهما شرعاً أو عقلاً وهذه المسألة غير معونة في كتب السابقين.

إنما أحدها البحث عنها بعض متأخري المتأخرین^(١) وتبعه المصنف وغرضها كما يظهر من أدلةم الآتية ومن بعض أمثلتهم في مقام الاحتجاج إنما هو البحث عنها بعنوان التجري وعن حرمته بهذا الاعتبار شرعاً كما يظهر ذلك من الأدلة^(٢) والأمثلة ومن قوله قدس سره فيعاب على مخالفته أيضاً ونحن نشير

(١) في نسخة (ب): بعض المتأخرین، وفي نسخة (أ) ما أثبتناه في المتن.

(٢) في نسخة (ب): من الأدلة أي من أدلةم الآتية، وفي (أ) كما في المتن.

إلى حكمها باعتبار العنوان المتقدم إن شاء الله في تتمة المسألة فانتظر.

ثم النزاع فيها إن فرض في حكم مخالفة القطع باعتبار أحد العنوانين المذكورين شرعاً فيصح التمسك فيها بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع على تقدير كشفه عن رأي المقصوم قطعاً كصحة التمسك فيها بالعقل فيكتفي للمثبت حينئذ قيام أحد الأدلة الأربع على مدعاه كما أنه لا بد للثاني من دعوى عدم قيام شيء منها عليه.

وإن فرض في حكمها بملحوظة أحد الوجهين عقلاً فالمرجع فيها هو العقل لا غير.

نعم لو ورد دليل شرعي قطعي من جميع الجهات على أحد طرفيها كالكتاب أو السنة القطعية الصدور والدلالة معاً، أو علم اتفاق جميع الأمة أو جلة منهم يعلم بدخول المقصوم عليه السلام فيهم على أحد طرفيها فهما - من جهة كشفهما عن رأي المقصوم من الخطأ - يكونان دليلين على مؤديهما ويصح التمسك بهما عليه بل يجب.

ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من انحصر المرجع على الفرض المذكور في العقل؛ إذ التمسك بها حقيقة راجع^(١) إلى التمسك بالعقل السليم عن شوائب الأوهام بل يخالفه تعالى^(٢) فيما إذا كان الدليل الشرعي القطعي هو الكتاب.

والحاصل: أنَّ الفرض أنَّ المسألة على الفرض المذكور مما لا يدخله التبعد وهو ينافي الرجوع إلى الأدلة الشرعية الغير العلمية لعدم إفادتها العلم بحقيقة مؤديتها واقعاً حتى يؤخذ بها من تلك الجهة لرجوعها إلى اللحاظ المذكور في العلمية منها والذي يفده من العمل وإن كان يجب التبعد به في مرحلة الظاهر لكنه غير

(١) في نسخة (ب) : راجع حقيقة. وفي (أ)، المثبت.

(٢) (تعال) : ساقط من نسخة (ب)، والمقصود من العبارة غير واضح.

مقصود من البحث في المسألة.

هذا بخلاف العلمية منها، فإنها تفيد العلم بالواقع والعمل كلّيهما، فيصح التمسك بها بالاعتبار الثاني، وهذا في الحقيقة ليس تمسكاً بها، بل إنّها هو تمسك بالقطع وإنّها هي أسباب موجبة له.

ثم إنّا قيّدنا جواز التمسك بالإجماع في المسألة في الفرض الأول بكونه كافشاً عن رأي المقصوم عليه السلام قطعاً للتبني على عدم العبرة فيها في ذلك الفرض أيضاً باتفاق طائفه لم يعلم بدخول المقصوم عليه السلام فيهم وإنّما يراد به استكشاف رأيه من باب الحدس لأجل أنه لا عبرة به مع فرض كشفه عن رأيه عليه السلام، لقيام احتلال أن يكون قول كل واحد من المجمعين عن رأيه وعقله لا عن تعبد المقصوم عليه السلام له به، وعلى تقدير حصوله لا حجية فيه فينحصر مورد صلاحيته لذلك فيما لم يكن إليه سبييل لعقول غير أهل العصمة. فمن هنا ينقدح الإشكال في الإجماع في جميع المسائل الفرعية المائة للمقام وهي ما للعقل إليها سبييل، كمسألة حرمة الظلم أو الغصب مثلاً الذي هو قسم منه، بل وفي جميع المسائل الأصولية الشرعية المائة له أيضاً، كمسألة حجية الخبر أو مطلق الظن شرعاً عند الانسداد وكمسألي البراءة والاحتياط، وكذا مسألة الاستصحاب.

والحاصل: إنّه إذا كانت المسألة ما انحصر طريقها في البلوغ عن المقصوم عليه السلام مع فرض اتفاق من عده إلى حد يمتنع تواظفهم على الكذب على أحد طرفيها والقول بغير علم فيقال إنّ هؤلاء يمتنع تواظفهم بأجمعهم على الكذب والقول بغير علم فجملة منهم صادقون فيها قالوا وقاطعون به لا محالة طريق قطعهم فيها منحصر في البلوغ من المقصوم عليه السلام فما قالته تلك الجملة واصل منه عليه السلام فنستنتج من هاتين المقدمتين ونستكشف منها أنّ ما اتفقا عليه واصل منه عليه السلام، ومن المعلوم أن المقدمة الأخيرة منتفية

فيما إذا كانت المسألة ما للعقل إليها سبيل، والأولى بمجردها غير وافية بالمطلوب.

ومن هنا يظهر عدم صلاحية الاتفاق للكشف عن المطلوب المذكور أيضاً.

ثم إنه على تقدير جعل النزاع في قبض التجري أو في حرمته شرعاً قد يجعل محظوظ النظر فيه مطلق التجري وقد يجعل قسماً خاصاً منه وهو الذي لا يصادف الحرام الواقعي المعتبر عنه بالمعصية الحكيمية، كالتعبير عن الانقياد الغير المصادف لواجب واقعي بالطاعة الحكيمية وعلى الثاني مجال للانكار على مثبت الحرمة باستلزم قوله لتعذر العقاب فيها إذا صادف التجري حراماً واقعياً ويكون معصية حقيقة من هذه الجهة، لأنَّ المعصية الحكيمية التي يقول هو بحرمته لا يعقل اجتناعها مع الحقيقة، لتفصلها بعدم مصادفة الحرام الواقعي التي هي فصل الحقيقة حتى يقول الثاني إنَّ المعصية الحقيقة وهي الاتيان بالحرام الواقعي سبب مستقل لاستحقاق العقاب، والتجري سبب آخر، وهذا مجتمعان في صورة الاتيان بالحرام الواقعي عالماً به، ولازمة استحقاق عقابين فينكر ببطلان اللازم على المثبت، فلا يحتاج إلى تكليف بالجواب بتدخل العقابين أيضاً. هذا بخلاف الأولى إذ عليه لا يمكن^(١) الانكار عليه بما مرّ، ففرض أخذ مطلق التجري - الصادق على المعصية الحقيقة أيضاً - سبباً مستقلاً لاستحقاق العقاب وإن كان يمكن منع سببه غير عنوان التجري للعقاب في المعصية الحقيقة من العناوين المتحققة فيها؛ فإنه إذا كان السبب لاستحقاق العقاب هو عنوان التجري لا غير، فلازمة استحقاق عقاب واحد في المعصية الحقيقة أيضاً، لأنَّه فيها أيضاً لم يتعدد وجوده، بل له في كل منها ومن الحكيمية وجود واحد فلا

(١) كما في نسخة (ب) وفي (أ): «لا» فقط.

يقتضي في شيء منها إلا عقاباً واحداً.
والمعنى ومن سبقه إلى عنوان هذه المسألة قد جعله مخططاً النظر فيها
مطلق التجري فإنها قد تذاكر للاشكال المذكور ولم يجيئها عنه بعدم اجتماع
السبعين، بل أجاب عنه ذلك الشخص المتقدم على المصنف بتأخليها والمصنف
قد التزم به على القول بحرمة التجري وكونه سبباً مستقلاً إلا أنه قد استراح
عنه بمنع أصل السببية.

فحاصل ما يظهر منها جعل النزاع في المسألة في حرمة مخالفه القطع
باعتبار التجري شرعاً من غير اختصاص له بالغير المصادف مع الحرام
الواقعي.

لكن دعوى الحرمة الشرعية للتجري دون إثباتها خرط القتاد، لعدم ما
يصلح للدلالة عليها من الكتاب أو السنة أو الاجماع، فالدخول منه أي الاتفاق
المشتمل على المقصوم عليه السلام معلوم العدم، والحدسي منه على تقديره قد
عرف حاله في أمثل المسألة.

وأما العقل فغاية ما يحكم به على تقدير حكمه إنما هو قبح التجري
والانتقال من القبح إلى النهي الشرعي إنما يصح ويكون فيها إذا علم بصلاحية
المورد للنبي كما أنَّ الانتقال من الحسن إلى الأمر الشرعي إنما هو فيها إذا علم
كون المورد مما يصلح للأمر به.

وما اشتهر من أنَّ كل ما حكم به العقل حكم به الشرع لا ينافي ذلك؛
لأنَّ المراد به إنما هو توافق الشرع للعقل فيها كان صالحاً للخطاب، فليس ما
ذكرنا تخصيصاً له نعم ينتقل منها إلى مبغوضية الشيء للشارع أو محبوبيته له
ـ كما في الاطاعة والمعصية الحقيقين ـ فإنَّ العقل مستقل بحسن الأولى وقبح
الثانية على وجه يعلم منه محبوبيَّة الأولى وبمبغوضية الثانية له مع عدم كشفه عن
الأمر والنهي لعدم صلاحيتها لذلك؛ لما تقرر ـ في محله ـ من أنَّ الأمر بالأولى

والنهي عن الثانية على تقديرها مستلزمان للتسلسل أو الترجيح بلا مرجع، والتجري وإن لم يكن حاله كحالها من حيث وضوح عدم الصلاحية للخطاب إلا أنَّ الانصاف [أنَّ] كونه مما يصلح له أيضاً غير معلوم، بل مظنون عدمه نظراً إلى أنَّ فائدة الخطاب إنما هو تحريك المكلف نحو الفعل أو الترك، والمفروض أنَّ التجري قاطع بحرمة ما يتجرى به وقطعه ذلك كافٍ في تحريكه نحو الترك إنْ كان من يطبع إذا خطب، والقواعد الآخر التي أشرنا إليها في طريقة القطع قد عرفت عدم صلاحية بعضها له وبعض الآخر منها كالتأكيد أيضاً بعد محل تأمل.

هذا مضافاً إلى أنَّ التجري - ولو كان المحض منه - من مقوله العصيان والنهي عنه كالنهي عن العصيان مستلزم للمحال وهو التسلسل أو الترجيح من غير مرجع فيكون النهي عنه محالاً لذلك بعد الاغتساض عن استحالته لما مرَّ لأنَّه إذا فرض أنَّ المكلف إذا قطع بحرمة شيء فارتکابه لذلك الشيء تجربَ جداً فإذا فرض النهي عن هذا التجري فيكون مخالفة ذلك النهي أيضاً تجربياً بالضرورة فعینتذ إما أنْ ينهى عن ذلك التجري أيضاً أولاً.

وعلى الثاني يلزم الترجيح من غير مرجع لمساواه للأول، وعلى الأول فيكون مخالفة النهي الثالث أيضاً تجربياً فتنقل الكلام إليه بعينه وهكذا إلى أنَّبلغ ما بلغ، فإنْ اقتصر في النهي على مرتبة خاصة يلزم الترجيح بلا مرجع والا يلزم التسلسل.

هذا إذا كان النهي على تقديره متعلقاً بالتجري على وجه الاطلاق لا بخصوص المحض منه كما هو المفروض عند المصنف ومن سبقه إلى تحrir المسألة.

[و]أما إذا كان متعلقاً بخصوص المحض منه فعینتذ وإنْ أمكن أنْ يقال إنه إذا تعلق النهي به فمخالفة ذلك النهي يكون عصياناً حقيقة فينتفي المساوات

يبنها وبين متعلقه، فلا يلزم على تقدير اختصاص النبي ب المتعلقه ترجيح بلا مرجع حتى يقال إنه يلزم النبي عن مخالفة ذلك النبي أيضاً فإذا نهى فنقل الكلام إلى مخالفة النبي الثاني، فيقال إنما ينهى عنها أيضاً أولاً، وعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مرجع لمساواتها لمخالفة النبي الأول في كونهما عصيانيين حقيقين وعلى الأول يلزم التسلسل لنقل الكلام بعينه إلى كل مرتبة بالتقريب المتقدم.

لكن يرد الاشكال المذكور من جهة أخرى وهي أن مخالفة النهي المتعلق بالتجري المحسن وإن لم تكن مماثلة أو متساوية له إلا أنها أقوى منها، لكونها معصية حقيقة على تقدير النهي عنها ومع النهي عنه يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو أقبح من الترجيح بلا مرجع فإن نهى عنها أيضاً فتنتقل الكلام إلى مخالفة النهي الثاني فيقال إنها كمخالفة النهي الأول وحيثند إما أن لا ينهى عنها، فيلزم الترجيح بلا مرجع أو ينهى عنها فيلزم التسلسل لنقل الكلام بعينه إلى كل مرتبة من مراتب المخالفات.

وأيضاً توجه النبي عن التجري المفضى إلى القاطع الذي يكون قطعه مخالفًا للواقع إما أن يكون بعنوانه الخاص بأن يقال أيها القاطع المخطئ لا تتجر، أو لا تختلف قطعك وإما أن يكون بعنوانه العام الشامل لغيره أيضاً بأن يقال أيها القاطع لا تختلف قطعك ولا تتجر.

وعلى الثاني: قد عرفت عدم الفائدة فيه لكونه تحصيلاً للحاصل بالنسبة الى فائدة التحرير بك لكتفافة قطعه فيه ولا زرع، له فائدة ساءها.

وعلى الأول: يلزم خروجه عن مورد النهي بمجرد النهي لأنّ نهيه بذلك العنوان يوجب التفاته إلى خطته وزوال قطعه فلا يبقى له قطع حتى يعمل به فلا فائدة في ذلك النهي أيضًا إن كان الغرض منه عمل القاطع بقطعه ذلك. نعم يصح إذا كان الغرض تتببيه على خطته ولم يكن المقصود عمل بقطعه المذكور، وليس الكلام فيه الآن.

هذا مضافاً إلى أنَّ القاطع، ما دام قاطعاً - كما هو المفروض - لا يمكن من تمييز موارد خطأ قطعه عن غيرها؛ لأنَّ إحتمال الخطأ في بعضها ينافي قطعه فيه، فكيف يقطعه بالخطأ فيه إذ القاطع لا يكون قاطعاً إلا بكونه جازماً لعدم الخطأ فهو مادام قاطعاً لا يحتمل توجيه النهي - عن التجري المحسن المأمور فيه الخطأ - إليه فلا يعقل كون المحرك له إلى العمل في تلك الحال ذلك النهي فيلغوا^(١) توجيهه فيها وبعد زوال قطعه قد قضى الأمر لانقضاء زمن العمل فيلغوا^(٢) توجيهه إليه بعد الزوال أيضاً لأنَّ حال القطع الذي هو زمن العمل إما يعمل به أو يخالفه.

وعلى الأول يلزم من النهي بعد زواله طلب الحاصل؛ لحصول الفرض منه قبله.

وعلى الثاني يلزم طلب المحال؛ لامتناع قلب ما صدر إلى نقبيذه بعد تتحققه فيمتنع توجيه النهي المذكور إليه في جميع الحالات فتبين أنَّ التجري ليس من مقوله ساير العناوين كالظلم والكذب لأنَّ يصلح للنهي عنه وإنما هو من مقوله العصيان الغير القابلة له.

ومن هنا يظهر أيضاً أنَّ قبحه على تقديره ليس كقبح الظلم والكذب فإنْ قبحه إنما هو من جهة كونه تضييقاً لحق المولى؛ لأنَّ من حقه على العبد أن لا يهتك العبد حرمته وهو هتك لحرمتة وقبحه من هذه الجهة لا يختص بمولى دون مولى ولا بعد دون عبد، ولا بما إذا لم يكن الفعل المتجرى به في نفسه أمراً ذات مصلحة بل هو ثابت فيها إذا كان ذا مصلحة أيضاً بل العبد مذموم عند العقلاء من تلك الجهة مطلقاً.

(١) و(٢) كان في النسختين: (أو فيله)، والصحيح ما في المتن:

الا ترى أنه لو عصى العبد سيده عصياناً حقيقياً يندم ويستحق العقاب ولو مع كون ما نهى عنه السيد أمراً حسناً في نفسه أو كون ما أمر به أمراً قبيحاً كذلك كأنه أمر بالظلم مثلاً غاية ما هناك حينئذ أنه يندم المولى أيضاً من جهة نهيه عن الحسن وأمره بالقبح وهو لا ينافي ذم العبد وقبح ما ارتكبه من هتك حرمتة.

والحاصل: أن التقبیح والذم قد يكون على الفعل في نفسه، فيدوران مدار قبده كذلك، وقد يكون عليه من جهة اتحاده مع عنوان هتك حرمة من يجب على ذلك الشخص طاعته عند العقلاء وحفظ حرمتة فلا يختصان بموارد عدم حسن ما ارتكبه في نفسه، بل يدوران مدار اتحاده مع ذلك العنوان نفياً وإثباتاً.

ومن هنا ظهر ما في التفصيل الآتي ممّا سبقه أي المصنف إلى تحرير المسألة من تخصيصه قبح التجري بما إذا لم يصادف عنواناً ذا مصلحة خصوصاً مع اعترافه بعد اتصاف ذلك العنوان بالحسن وعدم وقوعه مورداً للمدح عليه للجهل بعنوانه حيث اعترف بمعدورية الفاعل في تركه ذلك العنوان بسبب عمله بقطنه.

وتوضيح فساده أنه بعد الاعتراف بكون التجري مقتضايا للتقبیح والذم لا بد من أن يكون المانع - من تأثيره فيها فعلاً في بعض الموارد - ما ينافيها، ومن المعلوم أنَّ مجرد كون الفعل التجري به في الواقع أمراً ذا مصلحة لا ينافيها، فلا يعقل تأثيره في منع اقتضائه لما كان يقتضي بدونه، وإنما المنافي لها إنما هو التحسين والمدح.

وقد اعترف أنَّ الفعل المذكور لا يكون مورداً لها، لعدم كونه واقعاً عن إختياره لمكان الجهل بعنوانه وهو مختصان بالأفعال الاختيارية كاختصاص التقبیح والذم بها أيضاً.

هذا إنما هو من باب الماشاة والتنزّل وإلا فيمكن أن يقال بعدم كونها

متناففين لها أيضاً مع تعدد الجهة فتأمل.

ثم إن الأولى وإن لم يكن متعميناً أن يجعل النزاع في استحقاق العقاب على التجري وكونه سبباً له من غير النظر إلى كونه منهاً عنه وعدم كونه كذلك لإمكان القول به على تقدير كونه منهاً عنه وعدم كونه كذلك أيضاً؛ فإن استحقاق العقاب من المولى لا يدور مدار نهيه لتحققه بدونه فيها إذا علم العبد بكون شيء مبغوضاً لسيده أو محظياً ضعفه أو تركه حينئذ مع عدم إظهار من المولى بعد أصلاً^(١)، إذ لا ريب أن العبد لو اعتذر حينئذ بعد إظهار السيد له ما في ضميره بعد الاعتراف بعلمه بما فيه لم يسمع منه العقلاء وبذمونه ويحجزون عقابه، وبعد جعل النزاع في ذلك فليس إثباته ممتنعاً أو صعباً^(٢) كإثبات النهي عنه؛ لأنه يدور مدار استقلال العقل بقبحه في نفسه أو بالنظر إلى كونه ملزماً بعض العناوين القبيحة.

ودعوى ذلك أمر غير منكر لسهولته وقربه من الاعتبار إن لم يكن واضحاً كوضوح الملازمة بين القبح واستحقاق العقاب.

تميم مقال: إذا كان المقصود إثبات سببية التجري مطلقاً أو المحسن منه لاستحقاق العقاب - بعد فرض انحصار طريقه في العقل - فكيفية استفاداته ذلك منه أن يرجع إليه فإن استقل بقبح مطلق التجري أو المحسن منه وصحة العقاب عليه^(٣) - من غير حاجة إلى اتحاد التجري مع بعض العناوين الآخر، بأن يحكم بأنه من حيث هو قبيح يستحق العقاب والذم عليه - فهو، وإنما فيمكن استفاداته منه بوجه آخر وهو أن يلاحظ المعصية الحقيقة بالعناوين الموجودة فيها،

(١) في نسخة (ب): مع عدم إظهاره له أصلاً.

(٢) (أو صعباً) في النسختين غير واضحة، والمثبت استظهاره هنا.

(٣) في النسختين (عليها) والصحيح ما في المتن.

فیلاحظ بطريق التردید والدوران أنَّ أیاً من تلك العناوين سبب لاستحقاق العقاب، فإذا اتضح^(١) مناطه على ذلك الوجه مع وجوده في التجري بأن يكون هو نفس التجري أو عنواناً ملازماً معه فيستكشف من ذلك استحقاق العقاب على التجري مع عدم مصادفته للمعصية الحقيقة أيضاً.

والعناوين الموجودة في المعصية أمور.

أحدها: ارتكاب ما ينهي عنه المولى واقعاً.

وثانيها: ارتكاب ما هو مبغوض.

وثالثها: ارتكاب العناوين المركب من ذينك العناوين.

ورابعها: ارتكاب الأول مع العلم به.

وخامسها: ارتكاب الثاني كذلك.

وسادسها: ارتكاب المركب منها كذلك.

وسابعها: ارتكاب ما علم بكونه منها عنه من المولى من غير اعتبار كونه كذلك في الواقع.

وثامنها: ارتكاب ما علم أنه مبغوض من غير اعتبار كونه كذلك في الواقع.

وتاسعها: التجري على المولى بفعل ما علم أنه مبغوضه أو منهى عنه من غير إعتبار اتحاده مع عنوان آخر.

وعاشرها: هتك حرمة المولى الملائم مع التجري في جميع موارده.

لا سبيل إلى توكُّم كون أحد الأولين وكذلك المركب منها سبباً

لاستحقاق العقاب لاستقلال العقل بمعدورية مرتكب المنهي عنه وما يزيد عليه.

الواقعيين للمولى مع جهل الفاعل بالحال في الجملة وقبح العزء

(١) النسختين غير واضحتين والثمن استظهار.

مع أنه لا مدخلية للنبي في استحقاق العقاب أصلًا لثبوته فيما إذا علم العبد بمغوضية شيء عند المولى مع عدم نهي المولى عنه^(١) بعده فارتکبه في تلك الحال كما مررت الإشارة سابقاً.

ومن هنا يعلم عدم صلاحية الرابع أيضاً للسببية وكذلك السادس من حيث ترکبه مع النبي، فانحصر الاحتمال في الخمسة الآخر وسببية أي منها مستلزمة لسببية التجري للعقاب.

أما على تقدير كون السبب هو عنوان التجري من حيث أنه تجرب فهو عينه.

وأما على تقدير كونه هتك حرمة المولى فهو ملازم مع التجري^(٢).
وأما على تقدير كونه هو ارتكاب ما علم أنه مبغوض المولى أو منهي عنه من غير اعتبار الواقعية منها فكذلك أيضاً لأن المتجرّي يعلم في جميع الموارد بكون ما ارتكبه مبغوضاً ومنهياً عنه من المولى إلا أنه قد لا يصادف قطعه الواقع والمفروض عدم اعتبار المصادفة في العنوانين المذكورين.

وأما على تقدير كونه هو الخامس من الأمور العشرة المذكورة، أعني ارتكاب مبغوض المولى واقعاً مع العلم به، فلأنَّ هتك حرمة المولى ملازم مع التجري في جميع الموارد بالضرورة، وهو مبغوض للمولى واقعاً بالبداهة، والمتجرّي أيضاً عالم بذلك، فهو مرتكب في جميع الموارد لما هو مبغوض واقعي له عالماً به.
ومن هنا يعلم أنَّ المبغوض أعم من الهتك وكان السبب هو ارتكاب المبغوض الواقعي له مع العلم بكونه كذلك^(٣).

(١) كذا، والأولى: (مع عدم نهي عنه).

(٢) في نسخة (ب): ملازم للتجري.

(٣) العبرة: ومن هنا... كذلك. ساقطة من (ب).

وكيف كان فبعد ثبوت كون السبب أحد تلك الأمور الخمسة لا محيس عن القول باستحقاق العقاب على الفعل المتجري به. والقوى في النّظر ذلك فمن هنا يتقوى القول بسببية التجري للعقاب مطلقاً ولو من جهة اتحاده مع بعض العناوين الملزمة له في جميع موارده التي منها صورة خطأ القطع وعدم مصادفة للواقع.

وقد يظهر مما ذكرنا أيضاً فساد ما قد يقال من أنَّ المذمة على التجري إنما هو لكشف التجري غير سوء سريرته لا على الفعل المتجري به. وتوضيب الفساد أنَّ عنوان هتك حرمة المولى إنما هو عنوان متعدد مع الفعل المتجري به لا محالة، ومن المعلوم أنه قبيح ينم عليه عند العقلاء فيلزم على الفعل المتجري به ولو لأجل ترتبيه على التجري وحده.

إذا عرفت تلك المقالة بما فيها فتقدر على تمييز ينقسم ما ذكر في المسألة من الأدلة والأجوبة من صحتها ولعلك تستغنى بها غني معرفة الحال فيها ومع ذلك كله ينبغي التعرض تفصيلاً لبعض ما وقع من المصنف وغيره في المسألة. قوله: ويمكن الخدشة في الكل^(١).

أما الاجماع فالمحصل منه غير حاصل، وقد عرفت أنَّ الذي ينفع منه إنما هو المشتمل منه على المقصوم عليه السلام وهو غير معلوم إن لم يكن معلوم العدم، والحدس من على تقدير حصوله غير مجد في المسألة، لكونها إما عقلية محضة أو لكونها مما يدخله العقل - بناء على جعل النزاع فيها في حرمة التجري شرعاً - وإليه أشار المصنف بقوله والمسألة عقلية، يعني أنه بعد الاغراض عن منع الاجماع المحصل وتسليم حصوله يتوجه على الاحتجاج به أنَّ المسألة عقلية لا مساس لها للاجماع الذي هو اتفاق أهل الشريعة، وإنما المجدى اتفاق جميع

العقلاء الذين أهل الشرع بعضهم، وهو معلوم العدم، لوجود الخلاف الصريح من بعض هؤلاء^(١) القادر في دعوى الاجماع أيضاً.
ومراده من الاجماع إنما هو الحدسي منه لا الدخولي لما عرفت من أنه على تقدير حصوله حجة على المسألة:
قوله: خصوصاً مع مخالفة غير واحد^(٢).

هذا تأكيد لنفع حصول الاجماع المذكور وقد صرّح في دعواه وكان الأنسب ذكره بعد قوله (فالمحصل منه غير حاصل) ثم ذكر قوله (والمسألة عقلية) لأنّه على الترتيب الذي ذكره منع للاجماع المذكور بعد التسليم وهو خارج عن طريقة المناظرة كما لا يخفى.

ثم إنّه كان الأنسب بجعله النزاع في حرمة التجري شرعاً أن يقول بدل قوله (والمسألة عقلية) والمسألة مما يدخله العقل ولو طريق إليها، إذ بعد جعل النزاع فيها في حرمة التجري تكون شرعية لا عقلية.

نعم العقل أحد الطرق وهو بمجرده لا يوجب كونها عقلية.
قوله - قدس سره -: (حيث إن هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه إلى آخره)^(٣).

مراده بصفة الشقاوة التي يذم الفاعل عليها إنما هي عزمه على معصية مولاه الذي هو من أفعاله العملية الاختيارية له كأفعاله الظاهرة الاختيارية له، أو إحدى صفاته الخبيثة النفسانية التي حصلت له بسوء اختياره غير العزم على المعصية.

ومن هنا يندفع توهم الإشكال على المصنف بأنه كيف يصح مذمة أحد

(١) (هؤلاء) ساقط من (أ).

(٢) فرائد الأصول ١: ٩.

(٣) فرائد الأصول ١: ٩.

على صفاته النفسانية الغير الاختيارية له.

نعم ظاهر العبارة يعطي إرادة الحالة السببية النفسية للفاعل من صفة الشقاوة التي هي من^(١) الصفات الغير الاختيارية فلا تغفل.

قوله - قدس سره - : (وأما بناء العقلاء فلو سلم - إلى قوله - كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله...)^(٢).

فيه - ما عرفت سابقا - من ثبوت المذمة من العقلاء على الفعل المتجرى به، لكونه هتكاً لحرمة السيد لا محالة، ومنه يظهر فساد المقايسة المذكورة.

وتوضيح الفساد أننا سلمنا ذمهم للعبد في المقياس عليه أيضاً وأنه لأجل إنكشف سوء سريرته، لكن اختصاص الذم في المقياس بتلك الجهة من نوع، بل المتجري مذموم من تلك الجهة ومن جهة كون فعله هتكاً لحرمة السيد أيضاً، فهو مذموم على سوء سريرته وعلى هتكه المتجدد مع الفعل المتجرى به فالذمة على الفعل والفاعل كليهما.

قوله - قدس سره - : (واما ما ذكره من الدليل العقلي فلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لأنّه عصى اختياراً)^(٣).

لا يخفى ما في قوله (أنّه عصى) من المساحة لأنّ العصيان لا يقع في الخارج على قسمين، لأنّها يتحقق بارتكاب الحرام الواقعي اختياراً، بمعنى كونه عالماً [به] عازماً عليه، فالاختيار محقق لأصل العصيان ومقوم له، فلا يمكن تتحققه بدونه حتى يجعل قياداً منوعاً له أو مصنفاً، وكأنه (قدس سره) أتى به للتتأكد لا الاحتراز.

(١) في النسختين كلمة (منها) عوض (من)، والصحيح ما أتبنته في المتن.

(٢) فرائد الأصول ١: ٩.

(٣) فرائد الأصول ١: ٩.

وكيف كان فحاصل مراده أن سبب استحقاق العقاب إنما هو ارتكاب الحرام الواقعي اختياراً - بأن يقدم عليه عالما به عازما عليه - وهو متحقق في حق من صادف قطعه الواقع دون من لم يصادف قطعه له، لعدم ارتكابه له اختياراً، وكما أنه لم يصدر منه شرب الخمر الاختياري كذلك لم يصدر منه شرب الماء كذلك؛ فإن المانع الذي اعتقاد كونه خمرا وإن كان ماء في الواقع لكن لم يشربه عالما به عازما عليه بعنوان كونه ماء، فالذى قصد لم يقع والذي وقع لم يقصد، فلم يكن له فعل اختياري أصلاً.

وكيف كان فلم يصدر عنه شرب الخمر الاختياري، فلا يستحق العقاب لذلك.

وبالجملة إستحقاق من صادف قطعه للواقع للعقاب ليس من جهة المقدّمات الاختيارية حتى يقال إنما بعينها صادرة من لم يصادف قطعه للواقع، بل لأجل صدور الحرام الواقعي منه اختياراً، وهو منتف في حق من لم يصادف قطعه للواقع، وعدم العقاب لأجل الأمر الغير الاختياري غير قبيح، بل يصبح العقاب لأجله.

نعم الفعل الاختياري المتحقق منه إنما هو عزمه على شرب الخمر ولا يمتنع من استحقاقه العقاب عليه كما ذهب إليه جمـع من المتكلمين^(١).
قال في التجريد نية المعصية معصية يعني العزم عليها. ومثله المنقول عن الصدوق (قدس سره) في اعتقاداته.
هذا توضيح مراد المصنف كما أفاده حينقرأنا عليه هذا الموضوع .

(١) هذه من الموارد التي تدل على أن المقرر كان من تلامذة الشيخ أيضاً، كما يدل عليه عبارته في المصلحة السلوكية في التعادل والتراخيص.

والأجود أن يقرر الجواب عن الدليل المذكور على نحو ما قرره (دام ظله) وهو أنَّ المصادفة وعدمها قد يلاحظان بالنسبة إلى القطع فمعنى مصادفته مطابقته للواقع، وقد يلاحظان بالنسبة إلى المانع المقطوع بخمريته فمعنى مصادفته للواقع كونه خرافي الواقع، وقد يلاحظان بالنسبة إلى فعل القاطع وهو شربه للمانع المقطوع بخمريته فمعنى مصادفته له كونه شرباً للخمر لا شرباً للماء أو الخل وعدم المصادفة في كل من تلك الملاحظات تقضها.

فنقول حينئذ ما المراد بالمصادفة وعدمها في الدليل المذكور؟

فإإن كان المراد بها بإحدى الملاحظتين الأولتين فكونها أمرتين غير اختياريين مسلم لكن إناطة استحقاق العقاب وعدمها بها من نوع وإن كان المراد بها باللحاظة الأخيرة فإنماطتها بها حينئذ مسلمة، لكن كون المصادفة بهذه الاعتبار أم غير اختياري من نوع؛ إذ هي بهذا الاعتبار عنوان منتزع من صدور شرب القاطع للمانع المقطوع بخمريته عند شربه^(١) للخمر حقيقة، ومن المعلوم أنَّ شربه له شرب للخمر اختياراً إذ الفعل اختياري ليس إلا ما فعله الفاعل عامداً عالماً بعنوانه مع كونه مصداقاً لذلك العنوان في الواقع.

والمصادفة باللاحظتين الأولتين من مقدمات الفعل اختياري، ولا منافاة بين كونها مقدمة كذلك وبين عدم كونها اختيارية، لأنَّ وجود الفاعل من مقدمات الفعل اختياري مع أنه في نفسه أمر خارج عن اختيار الفاعل، ولو بنى على اعتبار اختيار في جميع المقدمات لزم انتفاء الفعل اختياري رأساً.

نعم عدم المصادفة بهذا الاعتبار أمر غير اختياري لم يصادف قطمه للواقع، فإنَّ عدم شربه للخمر - الذي هو محل انتزاعه - لم يتحقق منه باختياره

(١) في نسخة (أ): (عنه شرباً)، وفي نسخة (ب): (عند شرباً)، أو (عنه شرباً)، والصحيح ما أثبتناه في المتن.

وذلك غير مضر، لأنَّ عدم استحقاق العقاب على [عدم]^(١) شرب الخمر كما قد يتحقق في ضمن عدم شربها اختياراً كذلك يتحقق في ضمن عدم شربها اضطراراً. والحاصل أنه إذا جعلنا المناط في استحقاق العقاب هو شرب الخمر اختياراً فالفارق إنما هو تتحققه في حق من صادف قطعه للواقع وانتفائه في حق من لم يصادف قطعه له.

وهذا الذي ذكرنا إنما هو مناقشة في دليل المستدل المذكور وإلا فنحن قد قوينا المدعى بالوجوه المتقدمة^(٢).

قوله - قدس سره - : (كما يشهد به بعض الأخبار)^(٣).

أي بالتفاوت في الثواب والعقاب لأمر غير اختياري؛ إذ ليس غرضه تطبيق تلك الأخبار على محل الكلام، بل إنَّ غرضه الاستشهاد بها، لمجرد إثبات أنَّ الثواب والعقاب يتفاوتان بتفاوت العمل من جهة كونه اختياراً وعدم كونه كذلك، لرفع الاستبعاد المدعى في الدليل المذكور.

بيان ما لعله يحتاج إلى البيان في تلك الأخبار.

فاعلم أنه قد يتوجهُ أنَّ عدم استحقاق من قد كثر العامل بستنته السيئة أو الحسنة للمقدار الزائد من الثواب أو العقاب مسلماً؛ لأنَّ الاستحقاق له كاستحقاق أصل الثواب والعقاب لا بد له من سبب اختياري له، فإذا ليس فليس، لكن استحقاق من كثر العامل بسينته له^(٤) غير معقول بعد مساواته للأول في الفعل اختياري وهو إحداث السيئة والعمل الزائد لسينته بالنسبة إلى العمل بسينة الآخر أمر خارج عن اختياره لفرض كونه من فعل الغير، فلا

(١) أثبتناها لضرورة السياق.

(٢) أنظر الصفحات السابقة رقم ٤٥.

(٣) فرائد الأصول ١: ٩، إلا أنه لا يوجد فيها كلمة (بعض).

(٤) في نسخة (ب): (فيجب).

يعقل كونه سبباً لاستحقاقه أو دخلاً في السبيبة.
والحاصل: أنَّ السبب له إنْ كان أصل إحداث السيئة أو الحسنة فها متساويان فيه، فاستحقاق أحدهما له دون الآخر ترجيح بلا مردج، وإن فرض كونه العمل بها المفروض صدوره من غيرهما أو هو منضاً إلى إحداث السيئة، فهو فرض أمر محال؛ لامتناع مدخليته في الاستحقاق بوجهه، وقياسها بالشخصين القاطعين بخمرية المانعين أحدهما خر في الواقع والآخر غير خر، مع شرب كل منها لما قطع بخمريته باطل، للفرق بين المقامين بأنَّ الذي لم يصادف قطعه للواقع هناك غير مساوٍ لمن صادف قطعه له في سبب استحقاق العقاب وهو الفعل الاختياري للمستحق له لتحققه من الثاني دون الأول أصلاً، هذا بخلاف المقام، لفرض مساواة المحدثين للسيئة في الفعل الاختياري وعدم اختصاصه بوحد منها فيكون تلك الأخبار مخالفة لحكم العقل، فيلزم طرحها إن لم يكن تأويلاً إلى ما لا ينافيها ولا يكاد يتصور لها تأويلاً؛ إذ غاية ما يتصور في بادئ النظر حمل المقدار الزائد على التفضيل، وهو باطل بالضرورة إذا كان هو العقاب إذ لا يعقل العقاب تفضلاً، بل يصبح مع فرض عدم^(١) سبب موجب له.

وأما بالنسبة إلى الثواب فهي غاية الاشكال أيضاً؛ لأنَّ التفضيل ليس بإعطاء خير مع عدم صدور أمر من المفضل بالفتح أصلاً، بل معناه أن يكون العطاء زائداً على مقدار استحقاق المعطي بحسب ما صدر منه، والمفروض أنه لم يصدر من الذي كثر العمل بسينته أو حستنه أمر موجب لاستحقاقه له في الجملة غير صادر من الآخر، فيكون تخصيص أحدهما بذلك المقدار الزائد ترجيحاً بلا مردج، والمقدار الزائد من عمل الغير سيئة لا يصلح لكونه مرجحاً لخر وجه عن

(١) (عدم) ساقطة من (أ)، ثابتة في (ب)، وهو الصحيح.

اختيارة، إذ سبب التفضيل لا بد أن يكون من مقوله سبب استحقاق أصل الثواب.

هذا خلاصة بيان ما رأينا يتوهم في المقام.

والتحقيق: إن دفاعه بالتزام [كون]^(١) عمل الغير بالسيئة فعلًا اختيارياً لمن سنها، غاية الأمر أنه لا يكون فعله على نحو المباشرة، لكنه فعله على نحو التسبب والتوليد كسائر الأفعال التوليدية، ففاعلاته على نحو المباشرة إنها هو الغير، وعلى نحو التسبب بذلك الذي سنَّ السيئة، فالمقدار الزائد من العمل يأخذى السينتين فعل اختياري لمن سنَّ تلك السيئة فإختصاصه بالمقدار الزائد عن الشواب أو العقاب في الفعل اختياري على نحو المباشرة [ليس ب صحيح]^(٢) بل هو على التسبب أيضًا سبب لاستحقاقها، كيف لا^(٣) وكثير من العبادات في الشريعة من الثاني، واستحقاق الشواب^(٤) عليها أمر ضروري لا يعترفه الريب^(٥) كبناء المسجد والمنازل والقطناتير العابرين مع أنها غالباً تقع على نحو التسبب.

قوله - قدس سره - (وقد اشتهر أن للمصيبة أجرين وللمخطئ أجر واحد)^(٦).

غرضه (قدس سره) من ذكره ذلك أيضًا ما مرَّ في الاستشهاد بتلك الأخبار، والاستشهاد به وإن كان في محله، يعني أنه لا يخلو عن المناسبة، لما

(١) و(٢) زيادة اقتضتها السياق.

(٣) «لا» ساقطة من (ب).

(٤) في النسختين: استحقاق العقاب ، وهو من سهو القلم قطعًا.

(٥) في النسختين (التركيب) والصحيح ما أتبنته في المتن.

(٦) فراند الأصول ٨: ٨٠.

هو في صدده ولكنه ظاهر في تسليمه إياه وهو ينافي في منعه العقاب على التجري، لأنَّ صحة ذلك الذي اشتهر منه على كون الانقياد سبباً مستقلاً للثواب والاجر وراء تحصيل الواقع اختياراً حتى يقال إنَّ المصيب قد حصل الواقع باختياره لأنَّه استنبطه عالماً عازماً عامداً فله أجر من هذه الجهة وأيضاً وطن نفسه وانقاد للأمر بالاجتهاد والتتفقه فله أجر آخر من تلك الجهة والمخطئ إنَّها انقاد لذلك الأمر من [دون]^(١) تحصيل الواقع أصلاً فله أجر واحد.

والالتزام بكون الانقياد سبباً مستقلاً لاستحقاق الثواب مستلزم للقول بكون التجري أيضاً سبباً مستقلاً لاستحقاق العقاب، لأنَّه في جانب العصيان كالانقياد في جانب الامتناع من غير فرق أصلاً كما أنَّ التزام كون تحصيل الواقع اختياراً سبباً مستقلاً للثواب مستلزم للقول بكون إرتكاب الحرام الواقعي كذلك أيضاً سبباً مستقلاً للعقاب لكونه كالاطاعة الحقيقة من تلك الجهة، فيلزم القول بتعدد العقاب في المعصية الحقيقة لتحقق العنوان فيها وهو كما ترى.

ومن هنا ظهر ما في ذلك الذي اشتهر فندر.

وكيف كان فالتحقيق أنه على تقدير سببية التجري المحسن والانقياد كذلك للعقاب والثواب لا بدَّ من الالتزام بكون السبب لها في الاطاعة والمعصية الحقيقين أيضاً أمراً مشتركاً بأن يكون السبب للثواب في الاطاعة الحكيمية على تقدير استحقاق الثواب عليها بعينه هو السبب له في المعصية الحقيقة، للالجاع على عدم تعدد العقاب في المعصية الحقيقة فتأمل.

وتعدد الثواب في الاطاعة الحقيقة وإن لم يكن كتعدد العقاب في المعصية الحقيقة أمر مبين العدم إلا أنَّ التحقيق عدم الفرق بينها من تلك الجهة كما عرفت فيلزم اتحاده فيها أيضاً.

(١) زيادة يقتضيها البيان.

قوله - قدس سره - (الأجل التشفى المستحيل في حق الحكيم تعالى فتأمل)^(١).

أقول كان الأمر بالتأمل إشارة إلى أن تأكيد الذم في المغوضات العقلانية بالنسبة إلى من صادف قطعه الواقع لا يكون إلا باستحقاقه العقاب، ضرورة قبحه المانع من صدوره من العقلاة لولاه، وبجرد كون الغرض منه هو التشفى غير موجب لاستحقاقه ولا يجوز له بالضرورة، فإذا ثبت استحقاقه [في] المغوضات العقلانية ثبت في المغوضات الشرعية لاتحاد المناط في الكل، لعدم صلاحية التشفى لكونه فارقاً بين المقامين ولا فارق سواه.

قوله - قدس سره - (وقد يظهر من بعض المعاصرین التفصیل في صوره القطع بتحریم شيء غير حرم واقعاً فرجح إستحقاق العقاب بفعله إلا أن يعتقد تحریم واجب غير مشروط بقصد القرابة)^(٢).

أقول: حاصل حجّة المفصل المذكور على ما صار إليه بتوضیح منّا أن سببية التجربة لاستحقاق العقاب إنما هي لقبحه، فيدور فعلية الاستحقاق لأجل مدار فعلية قبحه، وقبحه ليس ذاتياً حتى يتحقق موضوعه كيف ما اتفق، فيكون فعلياً في جميع الحالات والموارد، بل إنما هو مختلف بالوجوه والاعتبار، بمعنى أنه مقتضى له لا علة تامة، فيمكن عدم تأثيره فعلاً فيه إذا اقترن بما يمنع من انتصافه له في مورده، فإذا اتّحد مع عنوان ذي مصلحة في الواقع فيمكن تأثير ذلك العنوان من جهة اشتغاله على المصلحة في تضييف قبحه وتقليله أو دفعه رأساً بحسب اختلاف مراتب قوة تلك المصلحة وضعفها بالإضافة إلى مفسدة جهة التجربة ومساواتها له فيقل قبحه فيها إذا كانت تلك المصلحة أضعف من

(١) فراند الأصول ١: ٨٠.

(٢) فراند الأصول ١: ٨٠.

مفسدته، فإن المفسدة المزاحمة بالمصلحة الضعيفة أضعف من السليمة من المزاحمة جداً، وترتفع رأساً إذا كانت تلك المصلحة متساوية أو غالبة عليها فيكون مباحاً في الأول وواجباً أو مندوباً في الثاني.

ومن هنا ظهر أنه إذا اتّحد مع عنوان خال عن المفسدة والمصلحة يكون قبيحه ومفسدته أعظم منها فيما إذا اتّحد مع عنوان ذي مصلحة ضعيفة، وأقل منها فيما إذا اتّحد مع عنوان مكرر، وأنّها في تلك الصورة أعظم منها^(١) فيما إذا اتّحد مع عنوان حرم فيكون قبيحاً وذا مفسدة في الصورة الأخيرة من جهتين فإذا أمكن ذلك فيمكن - فيما إذا اعتقد تحريره واجب غير مشروط بنية القرابة فتجرّى وفعله - أن لا يقع قبيحاً لمعارضة جهة ذلك الواجب لجهة التجري - كما عرفت - فيمكن عدم استحقاق العقاب على التجري في تلك الصورة.

نعم إذا كان الواجب الذي اعتقد تحريره من العبادات مجرّد كونها واجبات في الواقع لا ينفع في رفع قبح الاتيان بها بعنوان التجري لأن المزاحمة لقبحه إنما هي مصلحة الفعل المتجري به في حد نفسه، ومن المعلوم أن العبادات وإن كانت مشتملة على المصلحة ومتضمنة لها إذا وقعت في الخارج، ولكن وقوعها فيه يمتنع^(٢) مع قصد المعصية الموجودة في التجري، فضلاً عن امتناعه بدون قصد القرابة التي هي شرط فيها المتنعة في التجري هذا خلاصة إنجاجه.

ويدفعه ما مر في المقالة السابقة من أن مجرّد المصلحة الواقعية لا يعقل تأثيرها في منع اقتضاء التجري القبح بعد الاعتراف بكونه مقتضايا له فإن تلك المصلحة مع الجهل بها لا يوجب المدح على الفعل كعدم إيجابها الذي يتركه فإن شئت توضيحه فراجع ثمة.

(١) في (ب) بدل (منها) (منها) وكذلك فيما قبله.

(٢) في نسخة (أ) يمتنع.

ومنه يظهر ما في توجيه ذلك بأنَّ الفعل الذي يتحقق به التجربة وإن لم يتصف بحسن ولا قبح لكنه لا يمتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضي القبح.
قوله - قدس سرَّه - : (وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجربة) ^(١).

يعني على منع عدم مدخلية الأمور الخارجية عن الاختيار، وإنَّما أتى بلفظ الإمكان مع أنَّ الابتناء عند ذلك الوجه قطعي، بمعنى أنَّ منع الدليل السابق بزعمه يتوقف على إمكان مدخلية الأمور الاضطرارية في استحقاق المدح والذم، لأنَّ مبناه - وهو مدخلية الأمور الاضطرارية - لما ثبت عنده على وجه الإمكان حيث إنَّه أدعى إمكانه لا وقوعه ففرج عليه المنع كذلك.

قوله - قدس سرَّه - : (مضافاً إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلي كما لا يخفى على التأمل).
المراد بالدليل العقلي إنَّما هو ما أشار إليه المصنف بقوله: (وقد يقرر دلالته العقل على ذلك بأنَّ إذا فرضنا شخصين قاطعين) إلى آخر ما ذكره.

ثمَّ إنَّ الفرق بين المقامين: أنَّ غرض المستدلُّ بذلك الدليل العقلي إنَّما هو إثبات كون التجربة مقتضياً لاستحقاق العقاب، ومن المعلوم أنَّ منع أصل الاقتضاء لا يتوقف على مدخلية الأمور الغير اختيارية في استحقاق المدح والذم بحيث لو لم يثبت هذه لم يصح ذلك لصحته بوجه آخر، وهو ما ذكرنا سابقاً من أنَّ ^(٢) سبب الاستحقاق إنَّما هو الفعل الاختياري المحسوب لمن صادف قطعه الواقع، لأنَّه أمرٌ إضطراري حتى يتوقف إثبات كونه سبباً على مدخلية الأمور الغير اختيارية في المدح والذم وسيبيِّنه للعقاب والثواب، بل المتعين في منعه إنَّما

(١) فراند الأصول ١: ١١.

(٢) (أنَّ) ساقط من (أ).

هو ذلك الوجه كما لا يخفى على المتأمل.

هذا بخلاف ما بصدده هذا المفصل، فإنه - بعد الاعتراف بكون التجري مقتضياً لاستحقاق العقاب في^(١) صد إثبات عدم اقتضائه له في بعض الموارد لزاحة بعض الأمور الغير الاختيارية في المدح والذم فافهم.

إيقاظ: لا يتوهם أنَّ هذا المفصل^(٢) موافق مع الشهيد^(٣) (قدس سرّه) في الواجبات المشروطة بنية القربة المقطوع بتحريمها.

لأنَّ المفصل إنما احتمل العقاب على أصل الفعل المتجري به والشهيد (قدس سرّه) فيما يأتي من كلامه إنما يحتمله على نية المعصية المقونة بالعمل، لا على العمل المقون بها فهما متعاكسان فلا حظ.

تبنيه: المصنف بعد أن استشكل - في إستحقاق العقاب على الفعل المتجري به في المتن - قال في حاشية منه على هذا الموضع:

نعم يظهر من بعض الروايات حرمة الفعل المتجري به بمجرد الاعتقاد مثل موثقة سبعة^(٤) عن رجلين قاما إلى الفجر، فقال أحدهما هو هذا، وقال الآخر لا أرى شيئاً. قال عليه السلام فليأكل الذي لم يبين له وحرم على الذي زعم أنه طلع الفجر، إنَّ الله عزَّوجلَّ قال: ﴿كُلُوا وَاشْرِبُوا حَتَّى﴾ الآية^(٥) انتهى.

أقول: بعد الإغماض عما ذكره في المقالة المتقدمة - من عدم صلاحية

(١) في (أ) (عل).

(٢) الفصول الفروعية: ٤٣١.

(٣) القواعد والقوانين للشهيد الأول: ١٠٧، الفائدة الخامسة والعشرون.

(٤) وسائل الشيعة: ١١٩/١٠، ج ١٣٠٤، الفقيه: ٣٦٥/٨٢، الكافي: ٤/٩٧، التهذيب: ٤/٣١٧، ٩٦٧.

(٥) البقرة: ٢/١٨٧.

المتجرّى به^(١) للنّهي عنه - لا ظهور في الرواية بنفسها في حرمته أيضًا، فإنّ لفظ الحرام وإن كان ظاهرًا في ذلك، لكنّ الظاهر من مجموع الرواية وسياقها كون التحرّيم إرشادياً لا مولوياً، وذلك بقرينة استشهاد الإمام بالأية المذكورة فإنه ظاهر في إرادته من التحرّيم ما هو المراد منها والظاهر منها^(٢) أنّ جعل تبين الفجر غاية لجواز الأكل إنّما هو لنكتة التنبية على كيفية إطاعة الأمر بالصيام وأنّ مبدأ إنّما هو نفس الفجر والعلم طريق إليه وأنّ المكلف إذا علم به لابد له من الإمساك.

ولو سلّمنا عدم ظهورها في ذلك لابد من حملها عليه، للعلم من الخارج بأنّ مبدأ الصوم هو نفس الفجر لا تبيّنه فلا تغفل.

تذكرة الشّرة المتفرّعة على القول بقبح التجري وكونه عصيًّاً بالنسبة إلى ما يتعلّق بأفعالنا الحكم بفسق المتعاطى لما يعتقد كونه محرّمًا في الواقع مع عدم كونه كذلك فيه.

لا يقال: إنّ الحكم بفسقه لا يختص بذلك القول، بل يجري على القول الآخر أيضًا؛ فإنّ التجري يكشف عن عدم الملكة الرادعة عن المعصية في فاعله لا محالة، ولا يختص كشفه عنه بكون نفسه معصية أيضًا، بل إنّما هو من خواص ذاته، فلابد من الحكم بفسقه على القول الآخر أيضًا.

لأنّ يقول: نحن في صدد إثبات الشّرة المذكورة بينها في الجملة الغير المتنافية لتحقّقها بالوجبة الجنائية، ومن المعلوم إنّما على التحو الوجبة الجنائية ثابتة بينها فيمن ثبت له تلك الملكة قبل التجري؛ فإنه حينئذ لا يكشف عن

(١) في السختين (التجري) والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في السختين (وأيضاً منها) والصحيح ما أثبتناه في المتن.

ارتفاعها بعد ثبوتها فيتوقف الحكم بفسقه على كون نفس التجري فسقاً ومعصية، نعم انتقامها مسلماً فممن لم يثبت له تلك الملاك فيه فأفهام. قوله - قدس سره - (وقد قال بعض العامة نحكم بفسق المتعاطي ذلك، لدلالته على عدم المبالغ بالمعاصي ويعاقب في الآخرة ما لم يُثبت عقاباً متواسطاً بين الصغيرة والكبيرة وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب انتهى).^(١)

أقول: كون الثاني تخرصاً على الغيب مسلماً، لأنَّ المحرمات المعلومة بالضرورة من الدين لا يجوز القطع بفعالية العقاب عليها، لأنَّ فعل المحرم مع عدم التوبة لا يكون علة تامة له، نعم التوبة علة لعدمه، فكيف بالقطع بكيفية ذلك، والبحث المتقدم إنما هو في كونه علة لاستحقاق العقاب فحسب.

وأما كون الأول تحكماً فيه منع؛ لما مرَّ من أنَّ التحقيق كون التجري معصية.

نعم تعليل الحكم بفسق متعاطيه - بكونه كافشاً عن عدم مبالغته بالمعاصي الذي هو معنى انتفاء ملامة العدالة فيه - لا يتم مطلقاً كما عرفت، فالصحيح تعليله بكونه معصية: فإنَّ ذلك القائل ذاهب إلى كونه معصية بمقتضى حكمه بالعقاب عليه في الآخرة؛ فإنَّ كان مراد المصنف كونه تحكماً بالنظر إلى تعليله بما ذكر فهو جيد إكمال: التجري كما يتحقق بمخالفة القطع بالحكم الواقعي كذلك يتحقق بالقطع بالحكم الظاهري كمؤدى الأصول والطرق الظاهرة، والحكم في المقامين واحد لاتحاد المناطق فيها كما لا يخفى.

خاتمة: كلما ذكرنا في حكم مخالفة القطع إنما هو بالنظر إلى إتحادها مع

عنوان التجري كما عرفت، فهل الحكم فيها من حيث إتحادها^(١) مع عنوان الإقدام على ما قطع بقبحه متعدد حكمها من تلك الجهة أو لا^(٢)؟ الحق الثاني: لأنَّ القطع بقبح شيء لا يصير بمجرده قبيحاً مع عدم قبحه في نفسه، فلا يصحُّ الذم على الإقدام عليه ليكون موجباً لاستحقاقه للمواخذة والعقاب من المولى.

نعم يوجب الذم على الفاعل من حيث كشفه عن شقاوته فلا يكون الإقدام عليه ما لم يتعدد مع عنوان التجري موجباً له ومع اتحاده معه يكون الاستحقاق مستنداً إلى التجري لا إليه.

هذا مضافاً إلى أنَّ الإقدام على القبح الواقعي مع العلم بقبحه لا يصح العقاب عليه من حيث كونه إقداماً عليه اختياراً وإنْ كان يصح الذم عليه من العقلاء، وإنما يصح العقاب عليه إذا كان مبغوضاً للمولى مع العلم بكونه مبغوضاً له.

الآثرى أنه لو فرض مولى لا يبغض ارتكاب القبيح مطلقاً أو إرتكاب قبيح خاص فارتکبه العبد عالمًا بأنه لا يبغضه، لا يجوز للمولى المواخذة عليه، بحيث لو أراد مواخذته يذمه العلام معللين ذمه ذلك بأنَّ ذلك العبد لم يفعل بالنسبة إليك شيئاً نعم يذمون العبد أيضاً بارتكاب القبيح.

فتلخص أنَّ المناط في استحقاق العقاب إنما هو الإقدام على مبغوض المولى اختياراً.

لا يقال: لا يجوز مواخذة المولى من حيث العصيان، بمعنى أنه لا يجوز له ذلك عند العقلاء لو علل بالعصيان، لعدم تتحققه في الفرض المذكور، وإنما هي

(١) وفي نسخة (ب): (وأما حكمها بالنظر إلى اتحادها) بدل قوله (فهل الحكم فيها من حيث اتحادها).

(٢) في نسخة (ب): (سفاهة).

محاكمة الأخباري في عدم اعتماده على بعض اقسام القطع ٣٠١
من باب التأديب فيجوز قطعاً.

لأنّاقول: مخالفة الآداب^(١) أيضاً من الأمور القبيحة فهو إما لا يبغضه فيرجع إلى الكلام الأول، وإما يبغضه فيخرج عن الفرض، لأنّه حينئذ آت بمبغضه اختياراً ويكون سبباً لاستحقاق المواخذة لذلك.
قوله - قدس سرّه - (وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع المحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير ضرورية)^(٢).

حاصل هذا التفصيل في اعتبار القطع من حيث كونه طريقة إلى متعلقه من حيث أسبابه بأنه إذا كان حاصلاً من المقدمات العقلية النظرية لا يجوز العمل به وإذا كان حاصلاً من غيرها من المقدمات المحسوسة^(٣) أو العقلية القريبة من الاحساس يجوز العمل به، كما أنَّ التفصيل الآتي في الأمر الثالث تفصيل في اعتباره كذلك من حيث الأشخاص.

وأنت بعد ما ذكرناه في اعتباره من أنه لا يعقل المنع عنه بوجه من الوجوه^(٤) ولا يعقل إختصاص اعتباره بسبب دون آخر أو بشخص دون آخر أو بزمان دون آخر يظهر لك فساد هذين التفصيلين.

نعم يجوز النهي عن المخوض في بعض المقدمات المحصلة له بحيث لو خالف وخاص فيها وقطع بخلاف الواقع وعمل بقطعه ذلك لا يعذر في مخالفة الواقع بل يجوز عقابه عليها لاستنادها بالآخرة إلى اختياره.

نعم لا يعقل النهي عن العمل به بعد حصوله، وهو لا ينافي جواز العقاب،

(١) في نسخة (أ): (أدب).

(٢) فراند الأصول ١: ١٥.

(٣) في نسخة (ب): من المقدمات العقلية المخصوصة المحسوسة.

(٤) (من الوجوه) ساقطة من (أ).

وكيف كان فالكلام في العمل به حال^(١) حصوله وبقائه وقد عرفت عدم جواز النهي عنه حينئذ بوجه.

ثم إنَّ الذاهب إلى هذا التفصيل بين من عَلَّمَ بكثرة المخالفة للواقع في القطع الحاصل من المقدمات النظرية، كالمحدث الاسترابادي^(٢) وبعض من وافقه من الأخباريين، وبين من عَلَّمَ بعد تمامية الحجة بمجردَه، إذ لا بد فيها من بلوغ الحكم عن المقصوم عليه السلام بالنقل عنه أو السباع منه، كالسيد الصدر^(٣) (قدس سرَّه).

وبعبارة أخرى إنَّ التكليف بشيء لا يتتجزَّ على المكلف بحيث يستحق العقاب على مخالفته إلا بتبيُّن حجة سمعية عليه من المقصوم عليه السلام فحكم العقل به واستقلاله بواسطة المقدمات النظرية لا ينهض حجة عليه وكذلك إذا انضمَّ إليه حجة سمعية منهم عليهم السلام واصلة إلى المكلف ولو بالعقل^(٤).

ولا يخفى أنَّ ذلك ليس إنكاراً لقاعدة التَّطابق بين العقل والشرع، فإنَّ معناها أنَّ حكم العقل بأمر هل هو كاشف عن حكم الشارع به على نحو ما حكم به العقل أولاً، ومبني الكشف على ثبوت الملازمة - بين قبح شيء وبين نهي الشارع عنه، وبين حسنه التام الملزم عند العقل وبين أمره به - بأنه بعد ثبوتها كذلك إذا قطع العقل بقبح شيء ففيتحقق عنده صغرى وهي أنَّ هذا قبيح فينبضم

(١) في (ب): (بعد) عوض (حال). وهكذا: (بعد حصوله) بدل (حينئذ).

(٢) الفوائد المدينة: ١٣١ - ١٢٩.

(٣) شرح الواقية للسيد الصدر، مخطوط.

(٤) في (ب): غير واضحة والمستهر بالمن، وفي (أ) (النقل)، فتأمل.

إلى تلك، الكبرى، أعني (كل قبيح حرام من الشارع) فيستنبع منها حرمتها، وكذلك إذا قطع بحسنه الملزم ومن المعلوم أنَّ القطع بحكم الله تعالى الواقعى^(١) بمقتضى المقدمات العقلية إنما يكون بعد ثبوت الملازمة عند قطع القاطع، فالسيد المذكور إنما يمنع من الاعتماد على القطع الحاصل على ذلك الوجه بعد تسليم حصوله وفرض وجوده المتوقف على تلك الملازمة، وإنما لكان الوجه على تقدير إنكاره لتلك الملازمة إنكار حصول القطع من المقدمات النظرية رأساً فتأمل.

وكيف كان، فما ادعاه غير مبني على إنكار تلك الملازمة وغير متوقف عليه بوجه.

ثم إن التعليلان مضافاً إلى أنها شبهتين في مقابلة البديهة غير تامين في أنفسهما أيضاً.

أما الأول؛ فلوجوده في المقدمات الشرعية أيضاً كما أشار إليه المصنف فيكون المنع لأجله تعليلاً بالعلة المشتركة وهو كما ترى.

وأما الثاني؛ فلما أشار إليه المصنف من أنه إذا قطع من المقدمات العقلية بحكم فهو كاشف عن صدور مثله من الشارع أيضاً؛ بناء على أنَّ حكم كل شيء ورود بعض ما لم يصل إلينا فخرؤن عند أهله فهم فيه الحجة.

اللهم إلا أن يمنع من صدور كل حكم أو يدعى عدم تمامية الحجة بمجرد العلم بصدوره من الشارع من أي سبب يحصله، بل إنما يتم إذا وصل البيان بطريق سمعي وكلاهما في محل المنع.

قوله - قدس سره -: (وقد عثرت بعدهما ذكرت هذا على كلام يحكي عن المحدث الاسترابادي)^(٢).

(١) في النسختين: (الواقعة).

(٢) فرائد الأصول ١: ١٥.

أقول: أول من اختار هذا التفصيل وأقدمهم زماناً هو ذلك المحدث، وبأس بتوسيع مراده على نحو الاقتضاء.

فاعلم أنَّ مراده أنَّه إذا كان العلم النظري منتهياً إلى مادة قريبة من الاحساس فلا يقع فيه الخطأ من العلماء من حيث نتائج أفكارهم المنكشفة بها ولا الخلاف منهم في ذلك، إذ الخلاف إنما يكون فيما إذا كان المطلوب من الأوامر النظرية الحفيَّة القابلة للخطأ فيها فما لم يقع فيه الخطأ منهم لوضوح طريقه كما فيما ينكشف من المقدمات القريبة من الاحساس لا يقع فيه الخلاف بينهم. وتوضيح عدم وقوع الخطأ فيها أنَّ الخطأ في الفكر إنما من جهة الخطأ في مادة القياس وإنما من جهة الخطأ في صورته، وكلاهما منفيان فيها. أما الأول فلان الحس كافل له وعاصم عن الخطأ فيه.

وأما الثاني فلأنَّ ما ارتكز في أذهانهم من قواعد الاستدلال وكيفية ترتيب القياس عاصم عن الخطأ من جهته أيضاً، فإنَّ قواعد القياس مركبة في أذهان العوام بل الحيوانات وعاصمة لهم عن الخطأ من جهة الصورة، فكيف بالعلماء. لا يقال: إنَّ الحس قد يخطئ فليس كافلاً للخطأ من جهة المادة.

لأنَّ تقول: إنه على تقديره في غاية الندرة، واحتماله عند العقلاء في غاية البعد، بحيث يكون في حكم المعدوم، بل هو عندهم مجرد تخوين العقل بحيث لا يشكون فيما أخبر به عن حسَّ بعد العلم بعد تعمَّد الكذب، وانحصر سبب كذب الخبر في حكايته عن حسه.

الآ ترى أنَّهم لا يفرقون بين الإخبار عن إحساس شيء وبين الإخبار عن نفس المحسوس، لأنَّ يقول الراوي سمعت أنَّ الصادق عليه السلام قال كذا أو يقول قال الصادق عليه السلام كذا.

هذا بخلاف ما إذا لم ينته إلى مادة قريبة من الإحساس، لعدم ما يكفل عن الخطأ فيه من جهة المادة، فلا بدَّ فيه من الرجوع إلى الصادقين عليهما

محاكمة الأخباري في عدم اعتقاده على بعض اقسام القطع ٣٥٥
السلام لعصمتهم عن الخطأ.

والمراد بالمادة إنّا هو الوسط في القياس باعتبار التلازم بينه وبين طرف المطلوب وهو الأكبر والأصغر، وبالمهينة إنّا هي صورة القياس وكيفيته المتحقق له بمحاجة القواعد المقررة له في علم الميزان من كلية الكبri، وإيجاب الصغرى مثلاً كما في الشكل الأول، وهكذا إلى آخر الشرائط المقررة للأشكال الأربع في ذلك العلم، ومن المعلوم أنه لا قاعدة تفيد كون أمر لازماً للأصغر، بمعنى كونه محمولاً له وملزوماً للأكبر حتى لا يقع الخطأ لأجلها في المادة وطريق ذلك منحصر في الحسّ، هذا خلاصة مراره بتوضيحه.

وقد عرفت الجواب عنه إجمالاً، وإن شئت تفصيله فنقول:
إن إراد بعدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية الغير الضرورية عدم جواز ركون القاطع إلى قطعه الحاصل منها ما دام باقياً كما هو الظاهر من كلامه وكلام من وافقه أيضاً، فقد عرفت أنه لا يعقل ذلك فيما إذا كان القطع كافياً محسناً، ولو أمكن يجري في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية أيضاً.

هذا مضافاً إلى أنه إذا قطع العقل بحكم فيستكشف منه صدور مثل ذلك^(١) الحكم عن الحجة عليه السلام، نظير استكشاف ذلك من الخبر المتواتر والإجماع، فيكون العمل بالأخرّة بقوله عليه السلام، لا بالعقل، والعمل بقوله عليه السلام واجب بضرورة المذهب، فاقفهم.

وإن أراد بذلك عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لاستنباط الأحكام الشرعية لكثره وقوع الخطأ فيها، وبعد تسليم كثرة الخطأ فيها له وجه، لولا جريان التعليل في المقدمات الشرعية أيضاً فإنَّ العلم الاجمالي بوقوع الخطأ،

(١) في (أ) هذا، بدل ذلك.

فضلاً عن العلم بكثرة وقوعه، يوجب التحرّز عن تلك المطالب عقلاً، نظير العلم الإيجالي في الشبهة المحسورة، إلا أن الشأن أولاً إثبات كثرة الخطأ وثانياً اختصاصها بالمطالب العقلية فتأمل.

قوله - قدس سرّه - (والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل كيف يتصور الترجح في القطعين...^(١)).

أقول: كيف يتصور أصل التعارض بينها فضلاً عن ترجيح أحدهما على الآخر؛ إذ كلما حصل القطع بأمر يمتنع حصوله بنقيضيه، بل يمتنع احتلال نقبيذه، فإذا حصل القطع من طريق النقل بحكم لا يعقل احتلال العقل خلافه فضلاً عن قطعه بخلافه أو العكس.

نعم يمكن التعارض بين النقلتين القطعتين من حيث السند فقط، كالمخبرين المتواترين سندهما، وبين نقلتين ظلّيّن أحدهما يفيد الظن النوعي والآخر يفيد الظن الشخصي والعقل ليس مما يتصور في حكمه القطع الشخصي والنوعي؛ لأن حكمه إنما هو استقلاله جزئاً^(٢) إذ لو لا ذلك لما حصل الانتقال منه إلى الحكم الشرعي إلى الكلام فيها ينقل إليه من الأحكام العقلية^(٣).

قوله - قدس سرّه - (فنجزم^(٤) من ذلك بأنّ ما استكشفنا بقولنا صادر عن الحجة عليه السلام)^(٥).

(١) فراند الأصول ٦: ٨٨.

(٢) المستظر من نسخة (أ) استقلاله وجزمه فعلاً.

(٣) قوله: (إلى الكلام فيها ينقل...) غير واضح إنما من جهة احتلال السقط في العبارة أو الاشتباه في الاستئناف.

(٤) في النسختين (نجزم) والظاهر زيادة (القام) كما في متن الفراند.

(٥) فراند الأصول ٦: ٢٠.

أقول: هذا نظير استكشافنا ذلك عن الخبر المتوارد والإجماع، فإذا استكشفنا من العقل ذلك فيكون الطاعه بواسطة الحجة كما مررت الإشارة إليه. تنبئه: حكى عن السيد نعمة الله في شرحه للتهذيب^(١) أنه يتفرع على القول بحجية العقل في غير الضروريات طرح ما ورد من الأخبار الدالة على جواز السهو والنسيان في النبي صلَّى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام حيث إن العقل يحكم بامتناعها في حقهم وعلى القول بعدم حجيته فيها الأخذ بها والالتزام [بها] انتهى.

أقول: فيه أنه كيف يتصور الأخذ بتلك الأخبار مع فرض القطع من جهة العقل بامتناع السهو والنسيان منهم عليهم السلام، مع أن الأخذ بها في إثبات السهو والنسيان في حقهم مستلزم للدور كما لا يخفى، فإنه إذا جوز السهو والنسيان في حقهم فيمكن صدور تلك الأخبار عنهم من باب السهو أيضاً فيكون إثبات السهو بها إثباتاً للسهو بالسهو فلا تغفل.

قوله - قدس سره - (وأما قطع من خرج قطعه عن العادة فإن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها، كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك فهو حق، لأن أدلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً^(٢)).).

أقول: عدم اعتبار قطع القطاع من جهة الموضوعية من الأمور الواضحة الغير القابلة للنزاع، بحيث لو أغمضنا عما ذكره المصنف - من انصراف أدلة اعتبار العلم موضوعاً عنه - يظهر ذلك من السابقين أيضاً فإنهم وإن لم يتعرضوا لخصوص القطاع، لكن يعلم حكمه من اتفاقهم على عنوانين عامين بتنقيح

(١) شرح التهذيب، مخطوط.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٢.

المناط، بل بالأولوية بالنظر إلى أحدهما^(١).

وتوضيحة: أنهم اتفقوا على اشتراط الضبط في الرواية؛ معللين ذلك بعدم الوثوق والاطمئنان بخبر من لا يكون ضابطاً لكترة خطائه. وهذا التعليل دالٌ على عدم اعتبار قطع القطاع بطريق أولى؛ لأنَّه آكد فيه إذ الخطأ فيه أكثر منه في غير الضابط.

وأيضاً اتفقا على عدم اعتبار قول الوسواس وإخباره والقطاع قسم منه لعدم انحصر الوسواس في كثير الشك والظن.

فتحققَ أنَّ قطع القطاع لا عبرة به فيما أخذ القطع موضوعاً لحكم، ولا يفرق فيه بين أحكام نفس القطاع المتعلقة على العلم وبين أحكام الغير المتعلقة عليه، إذ يجب على القطاع أيضاً عدم ترتيب ذلك الحكم على قطعه. وهذا ليس كالقطع الذي هو طريق محض في عدم قابلته للمنع منه كما لا يخفى.

هذا كله في قطعه من حيث الموضوعية.

وأما اعتباره باعتبار طريقيته إلى متعلقه فقد عرفت غير مرة أنه لا محيص عنه مادام قاطعاً، لعدم صلاحيته للمنع من العمل به حينئذ، وأما بعد زواله:

فإإن كان زواله بالقطع بالخلاف يجب عليه نقض جميع الآثار المترتبة على قطعه، فيعيد، أو يقضي العبادة إذا أحدهنها مع فرض قطعه بصحتها؛ فإنَّ نقض الآثار السابقة بعد القطع بالخلاف يجري في غير القطاع، فيجري فيه بطريق أولى.

واما إذا كان زواله بالشك واحتلال الخلاف ففي وجوب نقض الآثار

(١) في نسخة (ب) أو أحدهما، وفي نسخة (أ) أخذها، والأولى ما أثبتناه في المتن.

السابقة وعدمه وجهان:

أحدهما: إطلاق أدلة الشك بعد الفراغ، فإنه يقتضي البناء على صحة ما مضى منه أيضاً مع الشك في صحته وعدم العلم بالخلاف بالفرض.

وثانيها: دعوى انصراف تلك الأدلة، ولعل الأول أقوى؛ لأن الحكم بالصحة بعد الفراغ في تلك الأدلة لم يؤخذ فيه أزيد من الشك بعد الفراغ مع عدم حدوثه حال العمل من غير أن يقيد بالقطع بالصحة حاله، ولذا يعملون بها في حق غير الملتقي إلى الصحة والفساد حاله، فلا وجه لانصرافها عن القطاع.

وبعبارة أخرى الحكم بالصحة في تلك الأدلة لم يقيد بالعلم بها حال العمل حتى يقال إنه منصرف إلى العلم المتعارف فيخرج عنه قطع القطاع وإنما قيد بالشك بعده مع عدمه حاله، وهذا متحققان في القطاع.

هذا بالنسبة إلى الآثار السابقة.

وأما الآثار المستقبلة، فلا يجوز ترتيبها لغير القطاع، فلا يجوز له بطريق أولى لأن قاعدة الاستغفال يقتضي نقض الآثار السابقة أيضاً، إلا أنها بالنسبة إلى الآثار السابقة إنما يترك العمل بها لأجل قاعدة الشك بعد الفراغ الحاكمة عليها، وأما الآثار اللاحقة فهي غير داخلة في تلك القاعدة، لكون الشك فيها على تقديره شكاً قبل العمل، فقاعدة الشغل محكمة فيها، لسلامتها^(١) عن مراجحة ما يعارضها أو يحكم عليها، هذا.

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا - من عدم اعتبار قطع القطاع باعتبار الموضوعية لحكم أخذ في موضوعه الاعتقاد - أنه إذا قطع في يوم الغيم يكون جهة خاصة قبلة، فصل، ثم ظهر خطوه يجب عليه الإعادة والقضاء، هذا بخلاف غير القطاع فإنه إذا قطع بذلك وعمل به يجزيه مطلقاً، وذلك لأن الإجزاء في حق

(١) في النسختين (سلامتها) والصحيح ما أثبتنا.

غير القطاع إنما ثبت بالأولوية^(١) المنتفية في القطاع، فإنه قد علق الصحة في الغيم [في] الأدلة الشرعية على ظن القبلة وهو منصرف إلى الظن المتعارف فثبت حكمه للقطع المتعارف للأولوية.

وأما قطع القطاع فلا يأتي فيه تلك الأولوية فإنه أقل من الظن المتعارف، بل مثل الشك أو أقل منه أيضاً، إذ قد يكون قطعه حاصلاً من أمور غير صالحة لإحداث الشك في المتعارف من الناس، نعم هو مادام قاطعاً لا يجوز نهيه عن العمل بقطعه، لأنَّ الصلاة إلى الجهة المظنون كونها قبلة في الغيم رخصة لا عزيمة لجواز الصلاة إلى القبلة الواقعية لمن انكشف له، ومن المعلوم أنه حينئذ جازم بأنَّ ما قطع كونها قبلة من الجهات هي القبلة الواقعية وإن لم يكن واقعاً، فيتحقق عنده صغرى، وهي أنَّ هذه الجهة هي القبلة الواقعية، فيضمنها إلى كبرى، وهي أنه يجوز الصلاة إلى القبلة الواقعية، بل يتعمَّن من انكشف له، فيستتَّجع من هاتين المقدمتين جواز الصلاة إليها بل تعينها.

ثم إنك قد عرفت أنه لا يجوز لغير القطاع أيضاً العمل بقطع القطاع فيما إذا كان القطع موضوعاً لحكم الغير أيضاً ويقي شيء وهو أنه هل يجب على الغير ردّه فيما إذا كان القطع طرِيقاً محضاً.

قوله - قدس سره - : (والعجب أنَّ المعاصر مثل لذلك بما إذا قال المولى...)^(٢).

وجه الاستعجب أنَّ الذي ذكره مثلاً من أفراد المتنازع فيه، فإنَّ الكلام في أنَّ من قطع بتکلیف من مولاه - سواء كان هو الشارع أو غيره من المولاي العرفية الذي يجب طاعته عليه عند العقلاء - فهل يجوز لモلاه عقلاً نهيه عن.

(١) في النسختين (بغير الأولوية) والصحيح ما أثبتناه في المتن.

(٢) فراند الأصول ١: ٢٣.

العمل بقطعه مطلقاً أو من سبب خاص، سواء كان العبد قطاعاً أو غيره، بحيث لا يصبح منه ذلك النبي عند العقلاء، أو لا؟ فإنجاز ذلك جاز من أي مولى كان، وإن لم يجز لم يجز مطلقاً فليس حكم المثال المذكور مفروغاً عنه حتى يحتاج به على أحد طرق المسألة فتأمل.

تبنيه: بعدهما قيد هذا المفصل - عدم حجية قطع القطاع بما إذا احتمل اشتراط حجية قطعه بعدم كونه قطاعاً أو عدم كونه قطاعاً أو علم به - اخذ في التوجيه فقال: (يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه وإن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهراً^(٢)) انتهى. **أقول:** لا يخفى ما بين توجيهي الذي عرفت وتقبيده عدم حجية القطع بما إذا احتمل اشتراط عدم حجيته بعدم كونه قطاعاً من التنافي فإن قوله في التوجيه: (إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهراً) اعتراف منه بحجية قطع القطاع عند احتماله منع الشارع من العمل به مع أنه قيد حجيته بعدم احتماله له ونفي حجيته عند إاحتماله في أول كلامه.

اللهم إلا أن يكون مراده بالحجية التي اشترطها بعدم احتمال منع الشارع هو جواز الحكم بموجب القطع وأنه حكم الله تعالى ويكون مراده بها في قوله (إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهراً) مجرد جواز العمل على طبقه وقبح المواحدة عليه على تقدير أدائه إلى مخالفة الواقع، فيكون حكم العقل بذلك نظير حكمه بعدم المنع في الأصول العملية المقررة للشك، وهذا وإن كان يدفع التنافي المذكور إلا أن المنع من الحكم بموجب القطع وكونه هو حكم الله تعالى ولو كان هو قطع القطاع ينافي نفس القطع، ومنع القطع بوجوب شيء مثلاً شرعاً ليس إلا الجزم بكون المقطوع حكم الله تعالى.

[الكلام في العلم الإجالي]

قوله - قدس سرّه - (الرابع إن المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم تفصيلاً في الاعتبار أم لا؟ والكلام فيه قد يقع تارة في اعتباره من حيث إثبات التكليف به)^(١).

أقول: جعله (قدس سرّه) الكلام في اعتبار العلم الإجالي - من حيث الطريقة وإثبات التكليف [به] - من تنبّهات مسألة القطع إنّها هو لكونه فرداً خفيّاً منها، إذ ليس حال العلم الإجالي كالتفصيلي في وضوح اعتباره وكونه مقتضياً للزوم العمل به.

ومن هنا ظهر عدم^(٢) مناسبة الكلام في العلم الإجالي من حيث لزوم موافقته قطعاً وعدمه لمسألته، فإنه راجع إلى عذرية الجهل عقلاً عند الشك في المكلف به وعدمه بعد الفراغ عن اقتضاء العلم الإجالي لوجوب الموافقة القطعية أيضاً؛ لأنَّ إقتضائه لذلك لا ينافي عدم فعليته فيما يقتضي مانعية الجهل عن اقتضائه معه فعلاً: فإنه ليس علة تامة بعد الفراغ عن اقتضائه له بيقى مجال البحث عن مانعية الجهل التي هي موضوع مسألة البراءة والاحتياط المبحوث عنها فيها فلذا أوكل الكلام فيه من هذه الجهة إليها، هذا.

لكن الانصار عدم رجوع البحث عن لزوم الموافقة القطعية وعدمها إليها مطلقاً لكونه أعم فإنَّ لزوم الموافقة القطعية فعلاً يتوقف على ثبوت أمرين: أحدهما: كونه مقتضياً له في حد ذاته.

(١) فراند الأصول ١ : ٢٤.

(٢) والظاهر زيادة كلمة (عدم).

وثانيهما: عدم مانع عن اقتضائه في المورد، فالبحث عن أحدهما لا يغفي عنه في الآخر، بمعنى أنَّ المثبت لأحدهما من دون إثباته للأخر بعد لا يجوز له دعوى لزوم الموافقة القطعية نعم النافي له يكفيه نفي أحدهما، فحيثند: إنَّ كان المقصود بالبحث عن لزوم الموافقة القطعية هو إثبات لزومها فعلًا بأي دليل كان، فهو خارج عن مسألي البراءة والاحتياط قطعًا، نعم هذا من المبادئ التصديقية لهذه المسألة حينئذ.

ومنه يظهر خوجه عن مسألة حجية القطع أيضًا، إذا الكلام فيها في اقتضائه للزم العمل، فيكون هو أيضًا من المبادئ التصديقية لها.

إنَّ كان المقصود به إثبات مجرد اقتضائه لها في نفسه فيكون داخلاً في مسألة حجية القطع، فلا ربط له بمسألي البراءة والاحتياط أيضًا، فهو إنما يدخل فيها إذا كان المقصود به إثبات مانعية الجهل وعدمها كما عرفت، وقد عرفت أنه بعد الفراغ عن أصل اقتضاء القطع لزوم الموافقة القطعية.

فمن هنا ظهر ورود الإشكال على المصنف على جميع تلك التقادير الثلاثة فإنه:

إنَّ كان نظره في إرجاع البحث عن لزوم الموافقة القطعية إلى تبيين المسألتين من الجهة الأولى والثانية فيتجه عليه أنه من الجهة الأولى خارجة عنها وعن مسألة حجية القطع أيضًا وهكذا بالنظر إلى الجهة الثانية.

إنَّ كان نظره في ذلك إلى الجهة الثالثة، فيتجه عليه أنه مبني على إثبات أصل اقتضاء العلم الإجالي للموافقة القطعية مع أنه (قدس سره) أهل البحث عنه في مسألة حجية القطع لاقتصره فيها على البحث عن اعتبار العلم التفصيلي وعن اقتضاء العلم الإجالي مجرد حرمة المخالفة القطعية وعدمها من غير تعرض لاقتضائه لوجوب الموافقة القطعية أصلًا.

والظاهر أنَّ نظره (قدس سره) إلى الجهة الثالثة.

ثم إن المراد بالعلم الإجتالى المبحوث عن كونه مثبتاً للتکلیف إنما هو العلم الإجتالى بالخطاب لا العلم بالتكلیف، لأن فرض الكلام في العلم بالتكلیف ينافق إنكار كونه مثبتاً له صریحاً فلا يعقل فيه النزاع.

مع أنه ذهب بعضهم في المقام إلى جواز المخالفة القطعية وجعل المعلوم الإجتالى كالمشكوك رأساً كما سترى.

والحاصل: أن الكلام في العلم الإجتالى بطلب من الشارع هل هو كالعلم التفصيلي في كونه منجزاً لتعلقه على المكلف على وجه يستحق العقاب على مخالفته قطعاً لا محالة أو أنه كالمجهول رأساً فلا يوجب تنجزه عليه أصلاً.

قوله - قدس سره - (وأخرى في أنه بعد ما ثبت التکلیف إلى قوله
بيان يكتفى في إمثاليه بالموافقة الإجتالية)^(١).

أقول: قبل الشروع في المسألة ينبغي تمهيد مقال:

فإذن، إن الشك في كفاية الموافقة الإجتالية قد ينشأ من الشك في اعتبار قصد وجه المأني به، بمعنى جعله داعياً إلى الاتيان به، فإن ذلك - أيضاً - لا يتحقق إلا بالموافقة التفصيلية ومعرفة أن ما يأني به هو الواجب، وقد ينشأ من الشك في اعتبار كلا الأمرين معاً؛ وذلك لأنَّه لا يعقل الشك في كفاية الموافقة مع القطع بعدم اعتبار شيء من ذينك الأمرين، لأنَّ معنى الموافقة التفصيلية المبحوث عن لزومها وعدمه إنما هو الاتيان بالمؤمر به على وجه يمتاز المكلف به في وجوده الخارجي عن غيره بأن يعرف الفعل الشخصي الصادر منه المنطبق على^(٢) الواجب، بأن يعلم أنه هو فرد ذلك الواجب الكلي، وذلك عين معرفة وجه المأني به تفصيلاً، فاحتمال اعتبارها ينافق القطع بعدم اعتبار معرفة الوجه

(١) فراند الأصول ١: ٢٤.

(٢) كذا في النسختين، والأصح ابدال (عل)، إلى (عليه).

تفصيلاً وعدم اعتبار قصد الوجه المتوقف عليها معا، بمعنى القطع بعدم اعتبار شيء منها.

فظهر أنَّ مرجع النِّزاع في اعتبار الموافقة التفصيلية وعدمه إلى اعتبار أحدهما أو كليهما.

ومن هنا ظهر - أيضاً - أن المدعى لا اعتبارها يكفيه إثبات اعتبار أحد الأمرين من غير توقفٍ⁽¹⁾ على إثبات كليهما معاً، لأنَّه إن أثبت اعتبار معرفة الوجه تفصيلاً من حيث هي، لا من جهة كونها مقدمة لقصد الوجه فقد عرفت أنه عين المدعى، وإن أثبت اعتبار قصد الوجه فقد عرفت أنه مستلزم لاعتبار معرفة الوجه تفصيلاً من باب المقدمة، فاعتباره بالأخرة يرجع إلى اعتبار معرفة الماقفة التفصيلية التي هي المدعى.

ولكن المنكر لا اعتبارها لا يكفيه نفي اعتبار أحد الأمرين خاصة، بل لابدّ له من نفي اعتبار كلّيّها معاً.

وظهر أيضاً أنَّ النَّزاعَ فِي الْمَسْأَلَةِ غَيْرَ رَاجِعٍ إِلَى شُرُطِيَّةِ الْمَوْافِقَةِ التَّفْصِيلِيَّةِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ أَوْ جُزِئِيَّتِهِ لِهِ بِوَجْهِهِ؛ مَا عُرِفَ مِنْ رَجُوعِهِ إِلَى النَّزاعِ فِي اعْتِبَارِ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ الْمُذَكُورِيْنِ أَوْ كُلِّيْهِمَا، وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّهَا عَلَى تَقْدِيرِ اعْتِبَارِهِمَا لَا يَعْقُلُ أَخْذُهُمَا فِي الْمَأْمُورِ بِهِ شَرْطاً أَوْ شَطَراً، لِاسْتِلَازِهِ الدُّورِ كَمَا حَقَّقْنَا فِي مُحْلِهِ، وَوِجْهُهُ وَاضِعُ، بَلْ هُمَا مِنْ قَبْلِ نِيَّةِ الْقُرْبَةِ، رَاجِعُانِ إِلَى كِيفِيَّةِ الإِطَاعَةِ، الْغَيْرِ الصَّالِحةِ لِأَخْذُهُمَا فِي الْمَأْمُورِ بِهِ، فَالنَّزاعُ فِي اعْتِبَارِ أَحَدِهِمَا أَوْ كُلِّهِمَا يَرْجِعُ إِلَى النَّزاعِ فِي اعْتِبَارِهِمَا فِي تَحْقِيقِ الإِطَاعَةِ الْمُعْتَبَرَةِ فِي الْعِبَادَاتِ [وَأَنَّهُ]^(٤) هُلْ تَحْقِيقُ بِالْمَوْافِقَةِ الْأَجْمَالِيَّةِ أَوْ تَوقُّفُ عَلَىِ الْمَوْافِقَةِ التَّفْصِيلِيَّةِ مِنْ حِيثِ تَوْقِفِهِا عَلَىِ وَاحِدِ ذِينِكِ

(١) في النسختين: من غير فرق، والأظهر ما أثبناه في المتن.

(٤) زيادة تقتضيها السياق.

الأمررين أو على كليهما معاً.

فمن هنا ظهر أن القول بالبراءة في مقام الشك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته له لا يلزم القول بها في المسألة، لعدم رجوعها إلى تلك المسألة. ثم إن النزاع في المسألة إنما هو فيها إذا تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي،^(١) مع تعذر عليه يكفيه الامتثال الإجمالي اتفاقاً، مع أنه لا يعقل القول بعدم كفايتها حينئذ لاستقلال العقل حينئذ بكتافتها في تلك الحال بالبديهة وعده طاعة عنده بالضرورة.

وأيضاً النزاع فيها فيها إذا كان الامتثال الإجمالي لفرض عقلاني بحيث لا يد عيناً وسفهاً عند العقلاه واستهزاء على المولى.

ومن هنا ظهر أنه لا وجه للنقض على القائل بكفاية الموافقة الإجمالية بها إذا عدت سخرية واستهزاء على المولى، فإن عدم كفايتها حينئذ متافق عليه بين الفريقين ولا يعقل الشك في عدم انعقادها طاعة في تلك الحال.

ثم إنما كان مرجع النزاع فيها إلى النزاع في تحقق الطاعة بالموافقة الإجمالية وعدم فالحاسم له إنما هو الرجوع إلى العقلاه في موارد طاعتهم، فيستعمل منهم أن الموظف عندهم - فيها كان غرضهم هو إيقاع المأمور به على وجه الطاعة - ماذا؟ لأننا نعلم بالإجماع بل بالضرورة أن الشارع لم يأت بطريقة جديدة في باب الطاعة، بل غرضه في العبادات إنما هو إيقاعها على الوجه المقرر عند العقلاه في موارد قصد بها الطاعة.

فإذا عرفت ذلك كله فاعلم أن الحق كفاية الموافقة الإجمالية في إطاعة ما قصد به الطاعة، بمعنى تتحقق الطاعة بها إذا^(٢) وقعت بداعي الأمر مع كون

(١) كذا، ولعل ابدالها إلى (اذ) أولى.

(٢) في نسخة (ب): فيها، وفي نسخة (أ) ما أتبنته في المتن.

الاقتصر عليها لفرض عقلاني كما هو المفروض في محل البحث من غير توقف تحقّقها على معرفة المأمور به تفصيلاً بوجه.

لنا أنَّ لو أمر مولى من المولى العرفية عبده بشيء مع كون غرضه هو إيجاده على وجه الطاعة، فأتى به العبد بداعي أمره به في أمور لا يعلم بنفسه الواجب فيها بينه وبينها وإنما يعلم حصوله في ضمنها، لا يتوقف أحد من العقلاة في كونه مطيناً للمولى، ولا في خلاص ذمته عن ذلك الأمر بعثت لا أخذه المولى على ترك الموافقة التفصيلية لذمته، وكفى به حجة في أمثال المقام.

وربما يناقش في ذلك بأنَّ تحقق الطاعة - في الأوامر العرفية حتى في التعبدية فيها بمجرد الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر - ليس لأجل أنها عندهم^(١) عبارة عن الإتيان بالمأمور به على وجه تحصل بمجرد الإتيان به^(٢) بداعي الأمر فلذا تتحققنا^(٣) الإطاعة بها بمجرده، ولو فرض كون الفرض في واجب من واجباتهم - على وجه يتوقف الإتيان به بداعي الأمر مع معرفته تفصيلاً - لما يحكون الطاعة وفراغ ذمة العبد بمجرد الإتيان به بداعي الأمر، والإطاعة بهذا المعنى لا يختص لزومها بالعبادات، بل يعم التوصليات أيضاً، لأنَّها لو لم يتوت بها على وجه يحصل بها الفرض لم يستقطع معه الأمر بها أيضاً، إلا أنَّ الفرض منها لما كان على وجه يحصل بمجرد الإتيان بذات الفعل من غير توقف على كون الداعي للإتيان هو الأمر، فضلاً عن توقفه على معرفتها تفصيلاً فتحقق الطاعة فيها بمجرد الإتيان بذواتها كيف ما اتفق إنما هو لذلك.

وإن شئت توضيح ذلك فنقول: إنَّ الإطاعة^(٤) في العرف وكذا في ألسنة

(١) عدم: ساقطة من (ب).

(٢) في النسختين (بها).

(٣) كذا والظاهر (تحقق).

(٤) في نسخة (أ): (العلماء أيضاً)، وفي (ب): (أنَّ الطاعة).

الفقهاء^(١) قد يطلق على عدم العصيان، وقد يطلق على الاتيان بالمؤمر به بداعي الأمر، وامتياز العبادات عن^(٢) غيرها إنما هو باختصاصها بذلك، بمعنى اعتبار كون الداعي إلى الاتيان بها هو الأمر.

والإطاعة بالمعنى الأول إنما يحصل بالإتيان بالمؤمر به على وجه يحصل غرض الأمر ولازمه عقلاً فراغ النزمة وسقوط الأمر.

وأما كونه منشأ للثواب أيضاً، فإنما هو فيها إذا كان الداعي للاتيان هو الأمر، كما أنَّ أصل تحققه يتوقف على ذلك في العبادات، فإنَّ الاتيان بها لا يكون محسلاً للغرض منها إلا مع كون الداعي له هو الأمر.

والظاهر^(٣) أن إطلاق الإطاعة على المعنى الثاني - أعني الاتيان بالمؤمر به بداعي الأمر - إنما هو [فيها] إذا حصل معه فراغ النزمة للمؤمر، فعلى هذا ليكون^(٤) الإطاعة بالمعنى الثاني أخص منها بالمعنى الأول، أعني يقابل العصيان مطلقاً، وحيث اعتبر فيها على المعنى الثاني تحقق الفراغ معها تكون^(٥) هي بذلك المعنى ملزمة للثواب وسقوط العقاب أيضاً بخلاف الإطاعة بالمعنى الأول حيث إنما ملزمة للثواب وأما الأول فإنما هو يلزمها فيها إذا اتَّحدت مع الإطاعة بالمعنى الثاني.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أنَّ اللازم بحكم العقل - في كلّ واحد على كلّ أحد مع كون الأمر من يجب أتباعه على المؤمر - إنما هو الإطاعة بالمعنى الأول؛ فإنَّ الذي يلزم به المؤمر إنما هو تحصيل الأمان من العقاب الناشئ من العصيان، وأما الثواب فلا يحکم بلزوم تحصيله عليه وإن كان يحکم بحسنه، فلا

(١) في نسخة (أ) (العلماء أيضاً).

(٢) في نسخة (أ) (من).

(٣) في نسخة (ب) (وأيضاً).

(٤ و ٥) في النسختين: (فيكون).

يُحکم بلزم الإطاعة بالمعنى الثاني إلا إذا توقفت هي بالمعنى الأول عليها بذلك المعنى؛ فإنه حينئذ يستقل بلزمها حينئذ مقدمة^(١) لتحقیلها بالمعنى الأول، وكل أمر يأمر بشيء إنما يقصد الإطاعة بهذا المعنى فيطلب ما يحصلها تحقیلاً لغرضه المقصود منها من الأمر ولو بأمر آخر غير الأمر بالأجزاء والشروط المعمودة. والمعتبر في تحقق الإطاعة بالمعنى الأول والمحصل لها - على ما هو المقرر عند العقلاة وأهل العرف في أوامرهم - إنما هو الاتيان بالمؤمر به على وجه يحصل غرض الأمر كما أشرنا إليه.

ويعین ثبوت الموافقة بين الشرع والعرف في باب الإطاعة إنما هو لزوم الاتيان بالواجبات الشرعية أيضاً على ذلك الوجه، فإن علم كفاية الاتيان بذلك كيف ما اتفق في تحصيل الغرض منها - كما هو الحال في التوصيلية منها - فتحقق إطاعتها المفرغة للذمة عنها بمجرد الاتيان بها كيف ما اتفق، وإن علم عدم كفاية الاتيان بها كذلك إذا احتمل، فيجب إيقاعها على وجه يقطع معه بحصول الغرض بأن يأتي بها مشتملة على جميع ما علم أو احتمل مدخليته في حصوله، لأنّ محتمل المدخلية على تقدير اعتباره واقعاً يتوقف عليه حصوله، فالاتيان بها لا معه يمنع من القطع بالاطاعة اللازم بعد اشتغال الذمة بالتكليف. والذي علم اعتباره في العبادات الشرعية إنما هو كون الداعي إلى الاتيان بها هو الأمر كما علم ذلك في العبادات العرفية أيضاً، لكن يحتمل في العبادات الشرعية اعتبار أمر زائد يتوقف عليه حصول الغرض منها وإن لم يحتمل في العبادات العرفية وهو معرفتها تفصيلاً فيجب الاتيان بها مشتملة عليها أيضاً تحقیلاً لفраг اليقيني المتوقف على الاتيان بها على وجه يقطع معه بحصول الغرض بعد ثبوت الاشتغال اليقيني.

(١) كانت في نسخة (أ): منضمة، وفي نسخة (ب): منضمنة، والمناسب ما أثبتناه.

لا يقال: المتىقن من الاشتغال إنما هو بالنسبة إلى القدر المعلوم، وأما المحتمل اعتباره فيها فهو بالنسبة إليه غير متيقن، فيكون المورد من موارد إجمال المكلَّف به وتردده^(١) بين الأقل والأكثر، فيعمل فيه بقواعد المقررة له، وحيث إنَّ المختار في محلِّ الرجوع فيه إلى أصلَّة البراءة فيكون المرجع هنا أيضًا هي البراءة^(٢).

فإنَّ الذي شكَّ في اعتباره في المقام وهو معرفة الواجب تفصيلاً وإن لم يكن قابلاً لاعتباره في الأمر الابتدائي بالعبادة. لكونه من مقوله الطاعة الممتنع اعتبارها فيه - كما مرَّت الإشارة إليه - إلا أنه يمكن طلبه بأمر آخر يؤخذ في موضوعه ذلك الأمر فهو على تقدير اعتباره شرط في المطلوب، والمناط في الرجوع إلى أصلَّة البراءة إنما هو قبح التكليف بلا بيان من غير فرق بين أن يكون التكليف مما يمكن بيانه بأمر واحد أو يتوقف على أمرين.

وبالجملة المعهود من الجزء والشرط المبحوث عنها - في مسألة الشك في جزئية شيء أو شرطيته للواجب - وإن كان هو القسم الأول منها لكن المناط فيه يعنيه موجود في القسم الثاني منها أيضًا.

لأنَّما نقول: الكلام في المقام بعد الفراغ عن إحراز سائر أجزاء المطلوب وشرانطه وتشخيصها من الأدلة وبعد الفراغ عن اعتبار كون الداعي للإتيان في العبادات الشرعية هو الأمر. وأما معرفتها تفصيلاً فاعتبارها على تقديره إنما هو بعنوان كونها محصلة للغرض بمعنى أنَّ المعتبر في جميع العبادات شرعية كانت أو عرفية إنما هو كون الداعي إلى الإتيان بها هو الأمر مع كون الإتيان بها على وجه يحصل معه الغرض إلا أنَّ الأغراض يختلف بحسب العرف والشرع،

(١) في نسخة (ب): ودورانه.

(٢) في النسختين: (الاحتياط) والصحيح ما أثبتناه.

فيختلف بحسب اعتباره الأمور المحصلة لها قلة وكثرة، فيكون المطلوب فيها هو الاتيان بداعي الأمر على وجه يحصل معه الغرض، وهذا مفهوم مبين، فلو شكل في اعتبار شيء في حصوله فهو راجع إلى الشك فيها يتحقق به المطلوب دون نفسه، ومن المقرر في محله أنه إذا كان المطلوب أمراً مبيناً يجب تحصيله قطعاً حتى فيما إذا تردد ما يتحقق هو به بين الأقل والأكثر كما هو الحال في المقام: فإن التردد إنما هو في محققته وهو مردود بين الأقل والأكثر.

وخلال المناقشة المذكورة أنَّ المعتبر في الأوامر العرفية تعبدية كانت أو توصلية إنما هي الإطاعة المقابلة للعصيان الرافعه له وهي الاتيان بالمؤمر به على وجه يحصل غرض الأمر وهي تختلف في الموارد باختلاف الأغراض الموجب لاختلاف الأسباب المحصلة لها من حيث القلة والكثرة، وتحققها في كل مورد إنما هو الاتيان بالمؤمر به بجميع ماله مدخلية في تحصيل الغرض المقصود في ذلك المورد، ومن المعلوم أنَّ نفس المؤمر به لو فرض كونه مبيناً، لأنَّ الكلام في المقام بعد الفراغ عن تشخيصه وما اعتبر معه وهو كون الاتيان به على وجه يحصل به الغرض أيضاً مبيناً، فيكون تمام المكلف به مبيناً، فيكون الشك في اعتبار شيء في تحصيل الغرض بعد الفراغ عن تشخيص المؤمر به راجعاً إلى الشك فيما يتحقق المكلف به، فيجب الاحتياط بالإتيان بالمؤمر به مشتملاً عليه.

والواجبات التوصيلية مطلقاً لما علم عدم توقف حصول الغرض منها على أزيد من إبعاد فرد منها فيكتفى فيها بمجرد^(١) الاتيان بها كيما اتفق.

وأما الواجبات التعبدية العرفية وإن علم اعتبار كون الداعي للإتيان بها هو الأمر في حصول الغرض منها، لكن علم عدم توقف الغرض منها على أزيد من ذلك أيضاً، للقطع بأنَّ غرضهم فيها إنما يتعلق باستعلام حال العبد أو إظهاره

(١) في نسخة (ب): فيكتفى فيها بمجرد.

حاله للغير من حيث عدم كونه بالنسبة إلى مولاه في مقام التمرّد والعصيان وعدم كونه تابعاً لهواه في شهوة نفسه، ومن المعلوم أنَّ هذا الفرض يحصل بمجرد الإتيان بها مع عدم كون الداعي للاتيان هو الأمر، فلذلك تراهم يكتفون بمجرد ذلك.

وأما العبادات الشرعية فلما لم يكن الغرض منها ذلك، بل الغرض منها إنما هو تكميل العبد وتقربه إلى حضرة الملك الجليل، فلا يعلم حصول ذلك الفرض بمجرد الإتيان بها بداعي الأمر، لامكان توقفه على أزيد من ذلك فيحتمل ومعه لا يحكم العرف بتحقق الطاعة المعتبرة لما عرفت من أنها إنما يكون مع الإتيان بالمؤمر به على وجه يحصل به الغرض، وهم لا سبيل لهم إلى أنَّ غرض الشارع يحصل بمجرد الإتيان بها بداعي الأمر، كما أنه لا سبيل لهم إلى أغراضه أيضاً، لولا ورود الأدلة الشرعية المبينة لها في الجملة فيجب الاحتياط بالإتيان به مشتملاً على ذلك المحتمل الاعتبار أيضاً.

والحاصل: أنَّ الاطاعة بمعنى الإتيان بالمؤمر به على وجه يحصل الغرض لازمة بحكم العقل، وكلَّ أمر بشيء يطلب الإتيان به على ذلك الوجه تحصيلاً لغرضه المقصود من الأمر، سواء كان هو الشارع أو غيره، وسواء كان ما يطلبه ويأمر به من التعبدات أو التوصيلات، غاية الأمر أنه إذا كان غرضه في بعض الموارد متوقفاً على أمر لا يمكن اعتباره في الأوامر الابتدائي يطلبه بأمر آخر. وكيف كان فمطلوبه في كلِّ مورد إنما هو إيجاد المؤمر به على وجه يقوم بغضه وهذا مفهوم مبين لا شك فيه بوجه والشك في اعتبار شيء في حصول غرضه بعد فرض تشخيص المؤمر به إنما يرجع إلى الشك فيما يتحقق به المطلوب، فيجب الاحتياط باتيان المشكوك أيضاً من غير فرق في ذلك بين الأوامر الشرعية والعرفية، فإنهم أيضاً لو فرض حصول الشك لهم في بعض الموارد في ذلك يحكمون بالاحتياط ولا يعذرون التارك له على تقدير مخالفة

الواقع.

هذا قام الكلام في بيان المناقشة المذكورة.

ويتجه: عليها أنه على تقدير تسليم أنَّ الطاعة المعتبرة عند العقلاء وأهل العرف حتى في واجباتهم التعبدية إنَّا هو الاتيان بالمؤمر به على وجه يحصل غرض الأمر نمنع من كون مورد البحث من موارد تبيَّن مفهوم المطلوب ورجوع الشك إلى ما يتحقق به.

وتوضيحة: أنَّ الذي يعتبره الأمر في مطلوبه ليس هو عنوان المحصل لغرضه، بل إنَّا هي العنوانين الخاصة المحصلة له، فعلى تقدير توقف غرضه على كون الداعي للاتيان هو الأمر أو هو معرفة الواجب تفصيلاً [لابد من]^(١) أن يقصد خصوص عنوان الاتيان به بداعي الأمر مع معرفته تفصيلاً، وعنوان المحصل إنَّا هو عنوان منتزع من تلك الأمور باعتبار توقف الغرض عليها. والشاهد على ذلك هو الوجдан؛ فإنَّا في مقام طلبنا شيئاً لغرض إنَّا نطلب ذلك الشيء بعنوانه الخاص إلا أنَّ الداعي إلى طلبه هو كونه محصلًا لغرضنا المقصود، فإذا كان المعتبر هي العنوانين الخاصة فالشك في اعتبار شيء منها في المطلوب يوجب إجماله وحيث إنَّه في مورد البحث مردُّد بين الأقل والأكثر يكون المرجع فيه هي أصللة البراءة.

ولو كان العبرة في أحکام الشك بالمفاهيم المنتزعة لما صَحَّ الرجوع إليها في مقام الشك في جزئية شيء أو شرطيته للمؤمر به لإمكان انتزاع مفهوم مبين هناك أيضاً ولو كان هو عنوان المطلوب، فيقال إنَّا قد علمنا باشتغال ذمتنا بالمطلوب من الشارع والشك في جزئية شيء أو شرطيته راجع إلى ما يتحقق به المطلوب فيجب الاحتياط وهو كما ترى.

(١) زيادة تقتضيها السياق.

وبالجملة العبرة إنّا هي بتبيّن نفس ما اعتُبر في مقام التكليف والطلب لا بتبيّن المفاهيم المترّعة منه.

والحاصل: أنّه بعد تسلّيم إمكان أخذ الاطاعة وما يرجع إليها في المطلوب ولو بأمر آخر غير الأمر بسائر الأجزاء والشّرائط لا محض عن التزام رجوع الشك في اعتبار أصل الطاعة أو خصوصيّة فيها بعد ثبوت اعتبار أصلها في الجملة إلى الشك في المكلّف به وإيجاله فلا بدّ معه من إعمال قواعد إجاله ومن المقرّر في محلّه أنّ مع ترددّه بين الأقل والأكثر يكون المرجع في الزائد المشكوك هي أصلّة البراءة لا الاحتياط كا في مقام الشك في جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به بالأمر الابتدائي إلا أنّ العقل لا يفرّق بينه وبين ما كان على تقديره اعتباره معتبراً بأمر آخر غير ذلك الأمر؛ إذ العبرة في نظره إنّا هو بطبع المؤاخذة والتکلیف من غير بيان له من غير فرق بين أن يكون التکلیف على تقدیره بأمر واحد أو بأمرین.

والإطاعة بمعنى الإتيان بالمأمور به على وجه يحصل به الغرض إنّا نسلّم وجوهها فيما إذا تمت الحجة من المولى فيها يحصل الغرض؛ لعدم دلالته شرعية على وجوب تحصيل الغرض فضلاً عن دلالته على وجوبه مطلقاً.

وغایة ما يحکم به العقل إنّا هو تحصيل الأمان من العقاب على مخالفة التکلیف المجمل وبعد فرض استقلاله بطبع التکلیف بلا بيان لا يبقى احتمال العقاب حتى يجب الاحتياط تحصيلاً للأمان منه.

هذا بالنظر إلى حكم العقل بالبراءة.

وأنما بالنظر إلى الأدلة فالأمر واضح لوضوح عدم الفرق في أدلة البراءة بين المقامين بوجه، فلو فرض توقف العقل في التّعادهما في الحكم يكفي في تحصيل الأمان من العقاب ظهور إطلاق تلك الأدلة في التّعاد، فاللازم بحكم العقل إنّا هو الإتيان بمطلوب الشارع على تقدیر تماميّة الحجة منه عليه دون تحصيل

غرضه.

نعم لو فرض كون الأغراض عناوين للأوامر الشرعية في الحقيقة لا الغايات، بأن يكون تلك الأوامر المتعلقة بما يحصلها غيرية، فلا بدّ حينئذ من رعاية قواعد الشك بالنسبة إلى تلك الأغراض وحيث إنَّ الغرض في كلّ واجب معنى بسيط لا يجري فيه قواعد الأقل والأكثر بل لا بدّ من الاحتياط بالاتيان بجميع ما يحتمل مدخليته فيه سواء كان ذلك المعنى معلوماً أو مشكوكاً مردداً بين أمرين، إذ على الثاني يكون المورد من موارد تردد المطلوب بين المتبادرتين، وعلى الأول يكون من موارد تبيين نفس المكلف به مع الشك فيما يتحققه وعلى كل حال لا سبيل للمصير إلى أصلحة البراءة.

لكن التحقيق خلافه؛ لأنَّ الأوامر المتعلقة بنفس الواجبات المحصلة لها ظاهرة في كونها متعلقة بها مطلوبة نفسها وليس وراوها أوامر آخر متعلقة بالأغراض حتى ينكشف بها كون تلك الأوامر غيرية بالنسبة إليها.

هذا كله بناء على إمكان أخذ الاطاعة وما يرجع إليها في المطلوب النفسي الشريعي ولو بأمر آخر كما هو المفروض في المناقشة المتقدمة. لكن الظاهر امتناع أخذها فيه مطلقاً:

أما بأمر واحد فقد عرفت الإشارة إلى وجه الامتناع فيه. وأما بأمررين؛ فلأنَّ الأمر الثاني على تقديره يكون هو الأمر النفسي الشرعي حقيقة، ويكون الأمر الأول المتعلق بسائر الأجزاء والشرائط غيرياً ومن المقدمات الوجودية لمعنى الأمر الثاني، لأنَّ متعلقه إنما هو إطاعة الأمر الأول في متعلقه، ومن المعلوم أنه يتوقف إطاعة متعلق الأمر الأول على الأمر به، وبدونه يمتنع إطاعته، فأمر الشارع أولاً بسائر الأجزاء والشرائط توطئة للأمر الثاني ومحقق لموضوعه وإعطاء للقدرة والتمكن للمكلف في امتثال الأمر الثاني. وبالجملة: الأمر النفسي هو الحاوي لجميع أجزاء المطلوب ولو إجمالاً.

والاطاعه على تقدير أخذها في المطلوب لا يحويها وغيرها إلا الأمر الثاني، فيكون الأمر النفسي هو الأول^(١) ومن المعلوم للمنتظر عدم صلاحية الاطاعة - ولو كانت هي إطاعة أمر خاص - للأمر النفسي المولوي الذي هو منشأ للثواب والعقاب.

أما أولاً؛ فلأنها لو كانت مرتبة منها صالحة لعلية^(٢) الأمر بها لكان كافية مراتبها كذلك، لعدم مزية لمرتبة منها على أخرى، فيجب أن يؤمر بها في كل مرتبة، فإذا صلحت إطاعة الأمر بسائر الأجزاء والشرائط في مورد البحث للأمر، فلا شبهة في أنَّ لذلك الأمر الثاني أيضاً إطاعة أخرى مساوية لإطاعة الأول، فيجب الأمر بها أيضاً، ثم ننقل الكلام إلى الأمر الثالث والرابع وهكذا فيتسلسل الأوامر، واللازم باطل، فالملزمون مثله.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الإطاعة بمعنى الاتيان بالأمر به على وجه يحصل الغرض وبين أن يكون الاتيان بداعي الأمر؛ إذ لكل^(٣) أمر إتيان متعلقه على وجه يحصل الغرض أو بداعي الأمر بمعنى أنه يمكن في كل مرتبة الاتيان بالأمر به على كل من المعينين، فكل منها متتحقق في جميع المراتب والمتتحقق منها^(٤) في مرتبة مساو للمتتحقق منها في سائر المراتب.

وأما ثانياً؛ فلأنَّ لازم الأمر بالاطاعة نفساً بالأمر الشرعي المولوي تعدد الثواب، لأنَّ الإطاعة من الأمور التي لازمها الثواب عقلاً ولو لم يؤمر بها أصلاً، فإنَّ سائر الواجبات المشروطة بها وإن كانت تعبدية بالنسبة إليها ويتوقف الثواب عليها على الاتيان بها على وجه الطاعة لكن نفس الإطاعة لا يعتبر فيها

(١) الظاهر أن يكون بدل كلمة (الأول) هو (الثاني).

(٢) كذا، والظاهر (التعلق).

(٣) في النسخة (أ) (أو بكل) وفي نسخة (ب): إذ بكل، والمناسب ما أثبتنا، في المتن.

(٤) في النسختين: فيها، والصحيح ما أثبتنا في المتن.

أمر آخر في صحتها أو ترتيب الثواب عليها، بل الصحة والثواب فيها يدوران مدار تحقق موضوعها في الخارج فهي - كعنوان التقرب والخضوع لله والركوع والسجود له - من العناوين التوصيلية الغير المعتبر فيها نية القرابة، والإطاعة لأن القرابة مأخوذة في موضوعها، والمتوقف عليها إنما هو تتحقق موضوعها في الخارج، فإذا تحققت هي فيه فلا يتوقف صحتها ولا الثواب عليها على نية قربة أخرى، فإذا كان المفروض ورود أمر شرعي بها أيضاً فلا بد أن يكون لذلك الأمر ثواب آخر، بمعنى إستحقاق ثواب آخر على إطاعة المصادفة مع إطاعة الأمر الأول، وهو كما ترى لوضوح أنَّ العبادات الشرعية ليس عليها إلا ثواب واحد.

ولو سلمنا عدم وضوح ذلك، فلا شبهة في بُعده جداً.

هذا مع أنَّ الوجه الأول كفى حجَّةً على المدعى من غير حاجة إلى الثاني أصلًا.

إذا ثبت امتناع أخذ الإطاعة في المأمور به مطلقاً ولو بأمررين، فاعتبارها مطلقاً أو على وجه خاص على تقديره لا بد أن يكون لأجل مدخليتها في الغرض المقصود من الأمر، بمعنى تامة المأمور به بدونها من حيث كونه مأموراً به.

وبعبارة أخرى: إنما ليست كسائر الأجزاء والشرائط الداخلية للمأمور به من حيث تقوم المأمور به بما في الذهن، بل هي كالخدمات الخارجية له غير داخلة في حقيقته ويكون اعتبارها على تقديره لأجل مدخليتها في حصول الغرض منها، لأنَّ المأمور به بعد ثبوت الأمر به يتوقف إسقاطه والخروج عن العهدة على الإتيان به على وجه يحصل الغرض المقصود منه من غير فرق بين كونه واجباً تعبدياً أو توصلاً إلا أنَّ الغرض في التوصلي منه لما لم يتوقف على أزيد من ذات الفعل فيحصل الفراغ منه بمجرد الإتيان بذلك كيف ما اتفق.

فمن هنا يشكل المصير إلى أصالة البراءة عند الشك في اعتبار الإطاعة في المأمور به مطلقاً أو على وجه خاص بعد إحراز سائر الأجزاء والشرائط

للمأمور به وتشخيصها من الأدلة الشرعية - كما هو المفروض في محل البحث -؛ لأنَّ المركب من سائر الأجزاء والشروط حينئذ تمام المأمور به، والمفروض قيام الحجة عليه بإحراز الأمر به، فيرجع الشك في اعتبار الإطاعة مطلقاً أو على وجه خاص إلى الشك في إسقاطه والخروج عن عهده بالاتيان به بدونها مطلقاً أو على وجه خاص بعد قيام الحجة عليه مع تبيينه.

فمن المعلوم أنه بعد العلم باشتغال الذمة بشيء كذلك يجب تحصيل الفراغ منه على سبيل الجزم، وهو لا يحصل إلا بالاتيان به على وجه يقطع بحصول الغرض المقصود من الأمر، والقطع بكونه محسلاً له يتوقف على الاتيان به مشتملاً على ما احتمل اعتباره في الغرض.

والحاصل: أنه إذا كان تمام المأمور به هو المركب من سائر الأجزاء والشروط والمفروض تشخيص تلك الأجزاء والشروط فيكون المورد من موارد العلم بالمأمور به مع تبيان مفهومه، فيكون الشك في اعتبار الإطاعة مطلقاً أو على وجه خاص راجعاً إلى الشك في طريق إسقاطه، ومن المعلوم أنه لا مساس لأصلية البراءة بتلك الموارد فيجب الاحتياط بإتيانه مشتملاً على ما شك في اعتباره تحصيلاً للعلم بالسقوط والفراغ عن عهده اللازم بحكم العقل بعد العلم باشتغال الذمة بواجب كذلك.

ومن هنا ظهر أنه إذا دار الأمر في واجب بين كونه تعدياً أو توصلاً - بعد تشخيص سائر الأجزاء والشروط من الأدلة الشرعية والعلم بها - يكون مقتضى الأصل هو البناء على تعديته لا^(١) توصيته - نظراً إلى أصلية البراءة - لأنَّ اعتبار وقوعه بداعي الأمر على تقديره لا يجعله قيداً للمأمور به بل يمتنع - كما عرفت - بل لا بد أن يكون لأجل مدخلته في الغرض المقصود منه المتوقف

(١) في النسختين بدل (لا) حرف (و) والصحيح ما أتبناه.

على سقوط الأمر فيكون الشك في اعتباره راجعاً إلى سقوط الأمر وتحصيل الفراغ منه بعد فرض تبين المأمور به وإحراز الأمر به، فلا معنى للرجوع فيه إلى أصله البراءة.

وظهر أيضاً اندفاع ماربها يتوهم من أنَّ فرض كون قام المطلوب والمأمور به هو المركب من سائر الأجزاء والشروط المعلومة بالفرض ينافي الشك في اعتبار الاطاعة في سقوط الأمر به، لأنَّ الاتيان بقيام المأمور به يلزم عقلاً سقوط الأمر عنه وقبح المؤاخذة من المولى؛ لأنَّها إنما يصح منه إذا أخل المأمور بالمطلوب فيؤاخذه وبعاقبته معللاً بعدم إتيانه بما أمر به، وأماماً مع أدائه على وجهه فلا إشكال، ولا يصح منه المؤاخذة والعقاب، لعدم حجة له عليه حينئذ.

والحاصل أنه إن احتمل مدخلية الاطاعة في سقوط الأمر فلا يعقل معه^(١) العلم بكون قام المأمور به هو المركب من سائر الأجزاء والشروط، لأنَّ اعتبارها في سقوطه لا بد أن يرجع إلى اعتبارها في المأمور به شرطاً أو شطراً فيكون [الشك] في اعتبارها راجعاً إلى الشك في نفس المأمور به، فيكون المورد من موارد إجال المأمور به لا تبيئه وإن علم أنَّ المركب من سائر الأجزاء والشروط قام المأمور به هو^(٢) ملازم للعلم بكونه مسقطاً أيضاً فلا معنى معه للشك في اعتبار شيء آخر في إسقاط الأمر.

وتوضيح الاندفاع أنه لا ينحصر جهة اعتبار شيء في جزئيه للمأمور به أو شرطيته له، بل قد يكون جهته مقدميته لحصول الغرض المتوقف عليه سقوط الأمر بعد اشتغال الذمة به مع خروجه عن المأمور به رأساً، فيكون مقولته مقوله إسقاط الأمر لأداء المأمور به، لأنَّ أدائه إنما هو بالاتيان بنفسه وإسقاطه إنما هو

(١) في النسبتين (منه) والصحيح ما أتبناه.

(٢) كما، ولله (فهو).

بالاتيان به على وجه يحصل الغرض، فقد لا يكون أدائه مسقطاً للأمر به لعدم وفائه بالغرض المقصود من الأمر وجهة اعتبار الإطاعة على تقدير اعتبارها منحصرة في الثانية؛ لما عرفت من امتنان اعتبارها في المأمور به بوجه.

وبتقريب آخر أحسن أنه لا شبهة في اعتبار الإطاعة في العبادات في الجملة بمعنى توقف سقوط الأمر بها عليها كذلك، لأن إتيانها بداعي الأمر معتبر فيها لا محالة، واعتبارها كذلك ليس أمراً مخالفًا للعقل بالبداهة، لوقوعه من الحكيم تعالى وكفى به حجة في جوازه عقلاً، ومن المعلوم ما مر امتنان أخذها بهذا المعنى في المأمور به أيضاً، فلا مناص حينئذ من التزام كون اعتبارها بهذا المعنى لأجل توقف السقوط عليها وكونه إسقاطاً للأمر لا أداء للمأمور به، فثبتت أن الاتيان بالمأمور به لا يلازم سقوط الأمر عقلاً، فلا ينافي فرض كون تمام المطلوب هو المركب من سائر الأجزاء والشروط الشك في الاطاعة مطلقاً أو على وجه خاص في سقوط الأمر.

وما ذكر من عدم حجية للمولى على العبد إذا أتى العبد قام المأمور به مدفوعاً: بأن الحجة القاطعة إنما هو الاتيان به على ما به يحصل الغرض لا مطلقاً. إلا ترى أنه إذا أمره المولى بشيء مع كون غرضه الاتيان بداعي الأمر يصح له المؤاخذة وعقابه إذا لم يأت به كذلك، بل أتى بذات الشيء، مع أن ما أتى به [هو] قام المأمور به لا هو مع تقديره بكون الداعي للاتيان به هو الأمر، لامتناع تقديره به كما عرفت.

ثم إنه دام ظله قد استشهد لما مر - من كون الإطاعة على تقدير اعتبارها إسقاطاً للأمر لا أداء للمأمور وما خوذة فيه بالوجдан - أيضاً بتقريب: أنا نجد من وجداناً في موارد علم اعتبارها في الجملة أن المأمور به هو المركب من غيرها من الأجزاء والشروط وأنها خارجة عنه وأن الاحتياج إليها إنما هو لأجل توقف السقوط عليها، انتهى.

أقول: تمامية هذا مع قطع النظر عن الدليل العقلي المتقدم مشكلة ومع ملاحظته يكون الاعتناء على ذلك الدليل، لا عليه، فلا يكون هذا وجهاً آخر. وبيانه أنه مع الفرض عن ذلك الدليل يمكن الخدشة في هذا الذي ذكره دام ظله: بأنه قد يشتبه^(١) الوجدان في قضائه بهذا من جهة أنه يرى امتناع اعتبار الإطاعة في الأمر الابتدائي مع أنه يرى أنَّ الأمر لا يسقط بدونها، فيتخيل من هذا أنَّ قام المأمور به هو المتعلق للأمر الأول وأنَّ اعتبارها إنما هو من جهة توقف الغرض عليها فتكون هي طريق لإسقاط الأمر، لا أداء للمأمور به مع غفلته عن أنَّ امتناع اعتبارها في الأمر الأول لا ينافي إمكان اعتبارها في المأمور به بأمر آخر فيتوقف تمامية هذا الوجه على ثبوت امتناع اعتبارها فيه مطلقاً فلا مناص في تمييمه من الالتجاء إلى الوجه المتقدم ومعه لا حاجة إلى هذا التطويل.

وربما يناقش في كفاية الوجه المتقدم في لزوم الاحتياط بأنَّ غاية ما يترتب عليه إمتناع أخذ الإطاعة بكلِّ معنييها مطلقاً أو على وجه خاص في المأمور به وأنَّ اعتبارها على تقديره لا بدَّ أن يكون من جهة توقف حصول الغرض عليها، وهذا بمجرده لا ينهض حجة على لزوم الاحتياط، بل يحتاج إثبات لزومه إلى ثبوت مقدمة أخرى وهي لزوم تحصيل الغرض مطلقاً حتى مع الجهل بما يحصله، وهو من نوع، لعدم ما يدل عليه من الشَّرع، والعقل أيضاً لا يساعد عليه، مع أنَّ اختيار الرجوع إلى أصلالة البراءة في مسألة الشك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته ينافق القول بلزوم تحصيل الغرض في محلِّ الفرض، ضرورة أنَّ الجزء المشكوك أو الشرط كذلك على تقدير اعتبارها يتوقف عليها حصول الغرض فنجوين ترکهما ينافق إيجاب حصول الغرض مطلقاً.

(١) كما، والصحيح: (قد يخطئ).

ولو أدعى اختصاص وجوب تحصيله - في صورة الشك فيها يحصله -
بما إذا كان المشكوك على تقدير اعتباره خارجاً عن المأمور به فيندفع به
التناقض المذكور ليدفعه أنَّ الحاكم بلزوم تحصيل الغرض مع الشك فيها يحصله
على تقديره هو العقل ومن المعلوم لمن له أدنى تأمل أنَّ مجرد الاختلاف بين
المقamlين - بكون المشكوك في أحدهما على تقدير اعتباره معتبراً في المأمور به
وفي الآخر خارجاً عنه معتبراً في تحصيل الغرض - لا يصلح فارقاً عند العقل
بينها، ولا فرق بينها سواه، فلا معنى لهذا التفصيل بوجه، فلا بد إما من القول
بعدم لزوم تحصيل الغرض عند الشك فيها يحصله مطلقاً، وإما من القول بلزوم
تحصيله كذلك، والثاني يلزم التناقض المذكور على من قال بالبراءة في تلك
المسألة والأول يخل بتامية الوجه - المتقدم - للزوم الاحتياط في المقام كما عرفت.
والجواب عن هذه المناقشة مع توقف تامية الوجه المتقدم على المقدمة
المذكورة:

توضيحة: أنَّ الكلام على تقدير كون الأغراض عناوين للأوامر يكون
[في] المطلوب النفسي الذي تعلق به التكليف الشرعي [و] هي الأفعال المحصلة
لها كالصلة والصوم والحج وغيرها فلا وجوب لتحقيل تلك الأغراض شرعاً
بوجه، والعقل أيضاً لا يحكم بلزوم تحصيلها ابتداء بأن يكون موضوع حكمه
باللزوم هو عنوان تحصيل الغرض من حيث إنَّ هذا العنوان حتى يرد على تقدير
حكمه، بلزوم^(١) التناقض المذكور، بل إنَّا يحكم بلزوم إسقاط الطلب عن الذمة
بعد ثبوت اشتغالها به، والمقرر عند العقلاء في جميع موارد التكليف العرفية تعبدية
كانت أو توصلية بعد ثبوت اشتغال الذمة بشيء إنَّا هو أداء ذلك الشيء على
وجه يحصل منه غرض المولى - بمعنى أنَّهم لا يُعذرون^(٢) العبد إذا لم يؤده كذلك،

(١) كذلك، ولعل الأحسن في التعبير هو: (على تقدير حكمه بذلك لزوم).

(٢) كان في النسختين: لا يعذرون، والصحيح ما أثبتنا.

بل يجوزون المواخذة من المولى حينئذ ويذمّون العبد على ذلك بخلاف ما لم يثبت اشتغال الذمة به فإنّهم حينئذ لا يذمّون العبد بأصل حكم العقل فضلاً عن الاتيان به على وجه يحصل معه الفرض بل يعذرُونه ويقيّبون المواخذة على مخالفة الفرض على تقديرها.

وهذا هو الحال في الأوامر الشرعية أيضاً، لأنَّ الشارع كأحدٍ من المولى المرفية في باب الاطاعة والمعصية، والموظف عنده هو الموظف عند العرف بالضرورة، وإذا لم يكن العبد معذوراً، وجاز عقابه عقلاً - إذا لم يؤدِّ التكليف على الوجه المذكور فيها إذا ثبت اشتغال ذمته بتكليف - فاللازم عليه بحكم العقل أن يأتي بالملکل بـه في تلك الحال على الوجه المذكور في تحصيل فراغ ذمته وإسقاطه عن رقبته، فلزم تحصيل الفرض إنما جاء من جهة لزوم إسقاط التكليف وتفریغ الذمة منه لكونه مقدمة له، ومن المعلوم أنَّ لزومه من تلك الجهة في الحقيقة إنما هو لزوم تحصيل ما يتوقف عليه وهو الإسقاط فليس هو من حيث عنوانه الخاص مورداً لحكم العقل باللزوم، بل إنما موضوعه الأولى هو عنوان الإسقاط، فإذا كان لزومه من جهة مقدمته للاسقاط فيدور لزومه نفياً وإثباتاً، وقد عرفت إختصاص لزوم الإسقاط بصورة ثبوت التكليف وهو بالنسبة إلى الجزء والشرط المشكوك اعتبارهما في المأمور به غير معلوم، فلا يجب تحصيل العلم بسقوطه على تقدير ثبوته واقعاً حتى يجب الاتيان بالجزء والشرط المشكوكين مقدمة له.

وبعبارة أخرى: إنَّ الجزء والشرط المشكوك اعتبار[هما]^(١) لما كانوا على تقدير اعتبارهما داخلين^(٢) في المكلف به وما خوذين فيه فالشك فيها موجب للشك

(١) في النسختين: اعتباره، والصحيح ما أنتبه.

(٢) في النسختين: داخلة، والصحيح ما أنتبه.

في التكليف^(١) فليس هناك تكليف ثابت بأمر مبين حتى يجب الاحتياط بجميع ما يحتمل مدخليته للفرض مقدمة للعلم بسقوطه، هذا بخلاف المقام؛ فإن المشكوك في اعتباره^(٢) هنا على تقدير اعتباره غير قابل لأنذه في المكلف به، والمفروض تشخيص سائر ما يعتبر فيه هو تمام المكلف به وهو أمر مبين والتكليف به معلوم بالفرض فيجب الاحتياط به على وجه يقطع بحصول الغرض منه تحصيلاً لاسقاط ذلك التكليف.

فالفارق بين المقامين إنما هو ثبوت التكليف في أحدهما بأمر مبين المقضى لتفریغ الذمة منه وإسقاطه وعدم ثبوته في الآخر كذلك.
نعم منشأ هذا الفرق إنما هو كون المشكوك في أحدهما قابلاً لاعتباره في المكلف به وفي الآخر غير قابل لذلك لكن العبرة إنما هي بنفس هذا الفرق لا بمنشئه.

والحاصل: أنه كلما ثبت التكليف بأمر مبين لا يعذر المكلف في الاتيان بمتعلقه على وجه يفوت معه الفرض، بل يصح عند العقلاء أن يؤاخذه المولى ويعاقبه فيما لم يأت به على وجه يحصل الفرض، وبدونه لا يخرج عن عهده التكليف بل هو باق على حاله، ومن المعلوم لزوم تحصيل الفراغ منه بعد ثبوته كذلك وإسقاطه على سبيل اليقين - المتوقف على الاتيان بمتعلقه على الوجه المذكور - فيجب الاحتياط فيها إذا شك في مدخلية شيء في تحصيل الفرض معه بتحصيل ذلك المشكوك أيضاً، هذا بخلاف ما إذا لم يثبت التكليف رأساً أو ثبت في الجملة وتعدد متعلقه بين الأقل والأكثر - كما في تلك المسألة - إذ على الثاني يكون أصل التكليف بالنسبة إلى الزائد مشكوكاً بدوياً أيضاً فلا يجب أصل

(١) في النسختين (المكلف به) وال الصحيح ما أثبناه.

(٢) كما، ولعل (في) زائدة.

الاتيان ب المتعلقةه فضلاً عن الاتيان به على الوجه المذكور، بل اللازم هناك هو الاتيان بالأقل لتهامنة الحجة عليه على تقدير كونه هو المطلوب الواقعي.

فإن قلت: إن التكليف بالأقل هناك معلوم متيقن وهو أمر مبين فيجب تحصيل الفراغ منه على الوجه المذكور - المقتضي للاح提اط - بتحصيل جميع ما يحتمل مدخلتيه في تحصيل الفرض وما يحتمل مدخلتيه في تحصيل الغرض منه هو الجزء المشكوك أو الشرط كذلك فيجب الاحتياط بتحصيلها أيضاً.

قلنا: توقف سقوط الأمر والفراغ منه على الاتيان ب المتعلقةه على وجه يحصل الفرض إنما هو فيما إذا أمكن تحصيل الغرض على سبيل اليقين وهذا هناك غير ممكن، إذ غاية الأمر أن يأتي المكلف بالجزء والشرط المشكوكين، ومن المعلوم أنه لا يحصل بمجرده العلم بحصول الفرض، لاحتمال توقفه على معرفة الواجب تفصيلاً، والمفروض الشك فيه هناك، ومعه لا يمكن معرفته كذلك، فلا يمكن تحصيل الفرض قطعاً، فلا يتوقف سقوط الأمر هناك على تحصيله كذلك لاستلزم بقائه للتکليف بما لا يطاق، هذا بخلاف المقام، إذ المفروض فيه تشخيص الواجب من غيره ومعرفته تفصيلاً فيتوقف سقوط الأمر على الاتيان به على وجه يقطع معه بحصول الغرض.

فإن قلت: قد يكون المكلف قاطعاً بعدم مدخلية معرفة الواجب تفصيلاً في حصول الفرض، فيتمكن من تحصيل الغرض على سبيل القطع بإثبات الجزء المشكوك أو الشرط كذلك، فلازم ما ذكرت لزوم الاحتياط عليه حينئذ في الجزء والشرط المشكوكين مع أن القائل بالبراءة في تلك لا يفرق بينه وبين من شك في اعتبارها في الرجوع إلى أصلالة البراءة في الجزء والشرط المشكوك في اعتبارهما.

قلنا: نعم لا يفرق القائل بالبراءة هناك بين من احتمل اعتبارها^(١) وبين

(١) في نسخة (ب): مدخليتها.

من علم مدخليتها لكن نقول إنَّ الغرض مما مرَّ^(١) إنها هو نفي اللزوم بتحصيل الغرض قطعاً عن الشاك في اعتبارها مع شكه في شرطية شيء أو جزئية المأمور به، لعدم تمكنه من تحصيله كذلك، فنحن جعلنا عدم تمكنه منه علة لنفي لزوم تحصيل الغرض كذلك، ولم يجعل تمكنه منه علة للزومه - بأن يكون سقوط الأمر دائراً مدار التمكّن منه نفياً وإثباتاً، بأن [يكون] التمكّن منه علة لثبت التوقف - حتى يرد ما ذكر.

وقولنا: (توقف سقوط الأمر إلى قولنا فيها إذا أمكن تحصيل الغرض)^(٢) أنَّ المراد به أنَّه على تقدير توقفه على تحصيل الغرض أن يتوقف عليه في تلك الصورة لا أنه يتوقف عليه فيها مطلقاً فتأمل.

والتحقيق في الجواب أنَّ الشاك في جزئيته للمأمور به أو شرطيته له على تقدير كون الواجب عليه واقعاً هو الأكثر المشتمل عليها [يكون] معدوراً فيه لمكان الجهل، فهو غير ملزم بالأكثر لا شرعاً ولا عقلاً حتى يجب عليه تحصيل الفراغ منه، بل ذمته فارغة عنه ابتداءً، ومدخلية الجزء والشرط المشكوكين في الغرض على تقديرها إنما هي على تقدير كون الواجب واقعاً هو الأكثر المشتمل عليهما، وأما على تقدير كونه هو الأقل فعدم مدخليتها فيه معلوم، وذلك الشاك إنما هو مكلف في مرحلة الظاهر بالأقل، فحسب، فاللازم عليه الاتيان به على وجه يحصل الغرض على تقدير كونه هو الواجب واقعاً لا مطلقاً ومن المعلوم أنَّ حصوله بدون ذينك الشرط والجزء على ذلك التقدير معلوم.

والحاصل أنَّه لم يكلف في مرحلة الظاهر إلا بالأقل فيجب عليه الاتيان به على وجه يحصل الغرض من الأمر به على تقدير كونه هو الواجب عليه واقعاً.

(١) في نسخة (أ): بها مر.

(٢) لاحظ الصفحة .

ومن المعلوم أنَّ حصوله على ذلك التقدير غير متوقف على ذينك الجزء والشرط المشكوكين فيحصل إطاعة الأقل المسقطة للأمر به على تقدير كونه هو الواجب بالاتيان بنفسه من دون ضمَّه إلى الزائد المشكوك في اعتباره.

فإن قلت: ما ذكرت من لزوم الإطاعة بمعنى الاتيان بالملف به على وجه يحصل غرض المولى منوع؛ لأنَّه على تقديره مأخوذ من العقلاه كما ذكرت، ومن المعلوم أنَّهم لا يبنون على أمر من باب التعبد الصرف فيما لم يمكن^(١) من تعبدهم به - كما هو حالهم في باب الطاعة والمعصية في أوامرهم -، بل لا بد أن يكون مبنياً على حسن الشيء أو قبحه بأن يكون ترك الإطاعة بالمعنى المذكور قبيحاً عقلياً عندهم، بل مجرد التقييم أيضاً لا يكفي في استحقاق العبد العقاب من المولى، بل لا بد أن يكون هو على تقديره من جهة كون ترك الإطاعة بالمعنى المذكور تضييقاً لحق المولى اللازم على العبد عقلاً الوفاء به - كما مرَّ مسألة التجري - وقبح تركها بذلك المعنى منوع فضلاً عن كونه تضييقاً لحق المولى اللازم على العبد.

قلنا: لا ينبغي الارتياب في أنَّ من حقَّ المولى - على العبد - اللازم عليه إذا أمره بشيء إطاعة أمره بالمعنى المذكور بحيث يستحق العقاب منه إذا تركها بعد اشتغال ذاته بالأمر، وكفى به حجَّة تجويز العقلاه عقابه وذمَّهم العبد إذا لم يطعه كذلك بعد الاعتراف؛ فإنَّ بناهيم على أمر لا بد أن يكون مبنياً على الحسن والقبح ، فإنَّ تجويزهم العقاب حينئذ كاشف قطعي عن كون الإطاعة بذلك المعنى حقاً لازماً على العبد.

نعم لا يلزم على العبد تحصيل غرضه إذا لم يثبت اشتغال ذاته بالفعل المحصل له إلا أن يكون نفس الغرض مأموراً به مبينة أو إجمالاً^(٢) إذا لم يكن مردداً

(١) فاما لم يمكن من تعديهم به ولعل الاول ان تكون (فيما يمكن تعديهم).

(٢) كما وال الصحيح (مبيناً أو بجملة).

بين الأقل والأكثر والكلام في المقام كما عرفت - على تقدير عدم كونه هو المأمور به، ولكنه يكون الواجب هو نفس الفعل دون تحصيل^(١) الفرض إلا أنه يشرط في حصول الفراغ منه بعد اشتغال ذمة العبد به.

وقد ظهر مما حققنا إلى هنا عدم إستقامة الدليل الذي ذكرناه أولاً لنفي اعتبار معرفة الواجب تفصيلاً، لما أشرنا إليه من أن كفاية الاتيان بالواجب بدعونها في الأوامرعرفة إنما هي لأجل العلم بعدم توقف غرضهم في أوامرهم التعبدية على أزيد من الاتيان بمعنقاتها بداعي الأمر، لأن الحق اللازم على العبد في تلك الأوامر هو مجرد ذلك، بل اللازم عليه عندهم أيضاً في كل أمر هو الاتيان بمعنقتها على وجه يقطع بحصول الفرض منه.

فتلخص مما حققنا أنه إذا شك في اعتبار شيء في حصول الفرض والأمر مع كون ذلك الشيء على تقدير اعتباره غير قابل لاعتباره في المأمور به مطلقاً ومع تشخيص سائر الأمور المعتبرة في المأمور به يكون مقتضى الأصل هو لزوم الاحتياط بالاتيان بالالمأمور به مشتملا على ذلك الشيء المشكوك في اعتباره تحصيلاً للفراغ اليقيني من الأمر المعلوم المتعلق بأمر مبين، المقتضي للزوم الفراغ كذلك، فيجب الاحتياط في مسألة اعتبار معرفة الواجب تفصيلاً بالاتيان بالواجب المشكوك اعتبارها فيه مع معرفته كذلك.

إذا كان مقتضى الأصل في هذه المسألة هو اعتبار معرفة الواجب تفصيلاً فهل إلى الخروج منه من سبيل؟

الذى يمكن الالتجاء إليه في ذلك أحد أمور على سبيل منع الخلو: أحدها: دعوى جريان أصلية البراءة - في نفي اعتبار معرفة الواجب تحصيلاً في الفرض - بدعوى وجود المناط لها في مقام الشك في أصل التكليف أو

(١) في النسخة (أ): أن يحصل، وفي نسخة (ب): (لا أن يحصل)، والأسباب ما أثبناه.

في جزئية شيء أو شرطيته للمكلَّف به بعد ثبوت التكليف في الجملة بعينه فيما إذا كان المشكوك الاعتبار على تقدير اعتباره معتبراً في الغرض دون المأمور به بتقرير أنَّ المناط في غير المقام إنما هو قبح المواخذة على تفويت الواقع مع جهل المكلَّف به إذا كان دفع الشبهة من شأن الشارع وهو بعينه موجود في المقام، لأنَّه فيه جاهل بمدخلية المعرفة التفصيلية في الغرض المقصود له، ودفع ذلك الجهل إنما هو من شأن الشارع، لعدم طريق لغيره إليه، إذ لا طريق لأحد إلى معرفة ما يتوقف عليه أغراض غيره إلاً بيان ذلك الغير، فليس المقام مما يكون للعرف أو لعقولنا طريق إليه.

والحاصل: أنَّ المناط هو قبح المواخذة على فوت الواقع بغير بيان مع كون البيان على تقديره منحصراً في بيان الشارع وهو موجود في المقام على نحو وجوده فيسائر الموارد، ولزوم الاحتياط فيما يكون طريقاً للأسقاط إنما هو فيما إذا لم يكن بيان المسقط على تقدير اعتباره منحصراً في الشارع.

وبالجملة العقل مستقلٌ بطبع المواخذة من المولى على مافات منه من مطلوبه أو أغراضه مع جهل العبد بالحال وعدم طريق له إلى الواقع إلا بيان المولى، إذ الاحتياط ليس طريقاً منجزاً للواقع ولا لتنجز المشكوكات البدوية عليه ولا طريق له إليه سواه، فيكون فوت الواقع على تقديره مستنداً إلى المولى فهو قد أخلَّ بمقصوده فليس له مواخذة العبد على فوته في تلك الحال.

هذا غاية ما يمكن أن يوجه به جريان البراءة في المقام، لكن الانصاف أنه لا مساس لها بالمقام بوجه، لأنَّها مختصة بموارد الشك^(١) في التكليف بأن يكون المشكوك على تقدير اعتباره معتبراً في المكلَّف به وموارداً للتوكيل الشرعي النفسي؛ لأنَّ مدركتها إنما هو قبح التكليف بلا بيان،

(١) في النسختين (البحث) والصحح ما أتبناه.

وقد مرَّ أنَّ معرفة الواجب تفصيلاً على تقدير اعتبارها إنَّها هي معتبرة في الطاعة وهي غير قابلة للتکلیف الشرعي، بل غایة ما يتعلّق بها إنَّها هو النّطلب الإرشادي، فعدم التکلیف الشرعي بها معلوم لا يحتاج إلى جريان أصلّة البراءة، لكنَّما كان التکلیف الشرعي بنفس الواجب معلوماً فيجب الخروج عن عهدهما قطعاً، وهو لا يكون إلا بالاحتیاط بالإتيان ممتازاً عن غيره.

ومع الفضّ عَمَّا مرَّ - من امتناع تعلق التکلیف الشرعي بالاطاعة وتسليم إمكان تعلقه بها أيضاً - لا يجدي أصلّة البراءة في دفع الاحتیاط المذكور، لأنَّ غایة ما يترتب عليها إنَّها هي معدورية المکلف في معرفة الواجب تفصيلاً على تقدير التکلیف بها، وأما معدوريته في مخالفة ذلك الواجب وسقوط الأمر به منه فيها من اللوازم العقلية لعدم اعتبار معرفة الواجب تفصيلاً فلا يترتبان على جريان أصلّة البراءة في معرفة الواجب فليست هي مؤمنة من العقاب المترتبة على عصيان ذلك الواجب فيجب الاحتیاط المذكور تحصيلاً للأمن منه.

وهذا نظير ما إذا علم بكون فعل واجب من الواجبات كفارة لمعصية من المعاصي لكن يشك في جزئية شيء أو شرطيته لذلك الواجب؛ فإنه لا يترتب على أصلّة البراءة الجاربة في نفي جزئية ذلك الشيء أو شرطيته له سقوط تلك المعصية جداً، بل لو أراد إسقاطها لا بد من الاحتیاط في ذلك الواجب بالاتيان به بجميع ما يحتمل مدخلته فيه شرطاً أو شطراً.

وثانيها إطلاق دليل بعض العبادات الواردة في مقام البيان وتعميم المطلوب في سائر العبادات بعد القول بالفصل.

والمراد بالاطلاق هنا ليس هو المعهود في باب المطلق والمقييد وهو عدم تقيد اللفظ الموضع للطبيعة في مقام البيان الموجب لظهوره في إرادة الطبيعة على الإطلاق، فإنَّ التمسك بذلك الإطلاق إنَّها يصح في نفي ما يصلح لتقييد المطلق بالنسبة إليه، والمشكوك في المقام غير صالح لذلك كما عرفت غير مرّة،

بل المراد به إنّا هو عدم بيان المشكوك مع كون المقام مقام بيان تمام مقصوده وبيان المشكوك أيضاً على تقدير اعتباره منه بل اقتصر على بيان غيره في ذلك المقام.

وبعبارة أخرى: المراد به عدم تبيان آخر مع بيان ما بينه من وجوب العبادة وبعض ما يعتبر فيها مع كونه في مقام بيان تمام مقصوده وغرضه، وكان بيان اعتبار معرفة الواجب على تقدير اعتبارها منه ومن شأنه، لعدم طريق إليه عدا بيانه، والاطلاق بهذا المعنى على تقدير تتحققه في مورد بان يحرز فيه تلك المقدمات الثلاث، أعني كون المتكلم في مقام بيان تمام غرضه فيه مع عدم بيانه لما شك في لاعتباره فيه وكون بيان ذلك المشكوك على تقديره من شأنه لا ينبغي الارتباط في ظهوره في عدم اعتبار المتكلم لذلك المشكوك في غرضه أصلًا؛ لأنَّ اعتباره فيه مع كونه في مقام بيان تمام ماله مدخلية في غرضه نقض لغرضه وهو قصده وبين مقصوده بجميع ما له مدخلية فيه وهو متنع الصدور من الحكيم على الاطلاق تعالى شأنه العزيز لكونه قبيحاً أشد القبح ولا يختص قبحه بما إذا كان المشكوك مما يجب بيانه عقلاً على تقدير إرادته واقعاً بحيث يصبح عدم بيانه في حد نفسه مع قطع النظر عن كونه في مقام البيان أيضاً كما إذا كان تكليفاً فإنه قبيح عقلاً بلا بيان له، بل يعمُّ غير ذلك المورد مما لا يجب بيانه في حد نفسه أيضاً؛ لأنَّ القبح المذكور إنّا هو من جهة نقض الغرض وهو قصد بيان تمام مقصوده فيدور تتحققه مدار تحقق موضوعه وهو نقض الغرض وتحققه لا يختص بمورد بل يتحقق في كل مورد يكون المتكلم في صدد بيان تمام مقصوده مع إخلاله ببيان بعضه.

فظهور أنَّ مدرك الإطلاق المذكور ليس هو مدرك أصلالة البراءة بل يعم غير مورد البراءة أيضاً كما إذا كان المتكلم في صدد بيان جميع المباحثاته عنده وأخلَّ ببيان بعضها فإن ذلك على تقديره نقض للغرض وقبح مع أنَّ بيان المباحث لا يجب في نفسه عقلاً، فلا يصبح تركه في حد نفسه.

وبالجملة الاطلاق بهذا المعنى على تقدير تحققه في مورد من الظاهرات الحالية وهي معتبرة عند العرف كالظاهرات اللغوية فيكون حجة على مؤديه فإذا تحقق في خطاب بعض العبادات بالنسبة إلى معرفة الواجب تفصيلاً بأن علمنا أن الشارع في ذلك الخطاب في صدد بيان قام مقصوده بجميع ما له دخل فيه ولم يتبيّن اعتبار معرفة الواجب كذلك، فيكون ذلك الخطاب ظاهراً في عدم اعتبارها في تلك العبادة لذلك وحجة على عدم اعتبارها فيها فإذا ثبت بذلك عدم اعتبارها في سائر العبادات بضميمة عدم القول بالفصل بينها وبين سائر العبادات.

هذا لكنَّ الانصاف عدم تتحقق في شيءٍ من خطابات العبادات، إذ الظاهر أنَّ كلاً منها إنما هو في مقام بيان أصل تشريع العبادة في الجملة، ولم يعلم كون واحد منها في مقام بيان تمام الغرض، مع أنه على تقدير تتحققه في بعضها إنما ينتفع في موردده فقط، وأما في سائر العبادات فلا: إذ لم يعلم عدم المفصل المذكور حتى يتم به المطلوب، بل التفصيل تصرِّح بعض به: حيث صرَّح بكفاية مجرد نية القربة في الصوم من غير اعتبار معرفة واجبات الترُوك تفصيلاً مع تصرِّحه باعتبار معرفة الواجب كذلك في غيره من العبادات فراجع.

وثالثها أن يدعى القطع بعدم مدخلية المعرفة التفصيلية في العبادات الشرعية أيضاً بتقرير:

أنَّ منشأ احتلال مدخليتها فيها إنما هو الاتفاق المحكى عن المتكلمين على اعتبارها ونحن نعلم أنَّ اتفاقهم على ذلك إنما هو لأجل بعض الاعتبارات العقلية التي لا يصلح لاحداث الشك في أنفسها في اعتبارها فكيف بإيجابها للقطع به.

وبتقرير أوضح: أنه قد يكون حكم المسألة عند أحد معلوماً فيزيد من الأدلة التي أقامها على مطلوبه توجيه ما اتضاع عنده من الحكم فيكون غرضه

حيث تُنذر تطبيق المدعى على الدليل.

وقد يكون حكمها عنده مشكوكاً ثم يلاحظ بعض الأدلة، فيقطع بها أو يظن بذلك الحكم، فيكون غرضه من ذكر تلك الأدلة التنبية على مدرك ما اختاره من حكم المسألة.

وقد يكون هو بحيث يقطع بحكم في مسألة مع عدم التفاته إلى بعض الوجه، ثم يلتفت إلى بعض الوجه، فيوجب ذلك ظنه أو قطعه بخلاف ما قطع به أولاً وكان حاله بحيث لو علم بفساد تلك الوجه لقطع بكون الحكم الواقعي هو ما قطع به أولاً، فيكون ذكره لما عنده من الوجه الموجبة للظن أو القطع بخلاف ما قطع به أولاً لأجل تطبيق الدليل على المدعى كما في القسم الثاني أيضاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنَّ وضوح فساد دليل الحكم في القسم الأول وإن الثاني لا يكشف عن فساد المدعى واقعاً، بل يكون المسألة معه كالحالية عن الدليل رأساً فيعمل فيها بقواعد الشك، وأما القسم الثالث فهو يكشف قطعاً عن فساد المدعى.

نعم إذا لم يعلم أنَّ المورد من أيِّ تلك الأقسام الثلاثة فحكمه حكم القسمين الأولين من حيث عدم كشف وضوح فساد الدليل فيه عن فساد المدعى لكن بعد القطع بأنه من القسم فذلك كاشف قطعي عن فساد المدعى أيضاً ونحن نعلم أنَّ من احتمل اعتبار المعرفة التفصيلية في العبادة إنَّها هو لأجل التفاته إلى المحكي عن المتكلمين من الاتفاق المذكور بحيث لو علم بفساد مدرك المتكلمين قطع بعدم اعتبارها جدًا فيكون المقام من القسم الثالث من تلك الأقسام وكذا المجمعون من المتكلمين على اعتبارها لو أتضح لهم فسادها عندهم من الاعتبارات لقطعوا بعدم اعتبارها أيضاً، ونحن لما علمنا بفساد تلك الاعتبارات نقطع بعدم اعتبارها.

والانصاف أنَّ هذا الوجه ينبغي للاعتماد [عليه] بتقريب^(١) أنَّ المجمعين من التكلمين - على اعتبارها لم يخصصوها بالعبادات الشرعية، بل إدعوا أنَّ الإطاعة مطلقاً لا تتحقق إلا بها، فهم يعترفون بأنَّه لو تحققت الإطاعة في مورد ولو في الأوامر العرفية بدونها تتحققت بدورها مطلقاً وأنت تعلم بعدم توافقها في الأوامر العرفية عليها كما مر التنبيه عليه في أول المسألة.

والحاصل أئمَّه ذهبوا إلى ما ذهبوا لأجل شبهة حصلت لهم عامَّةً لجميع الموارد حتى الأوامر العرفية، فإذا علمنا نحن بفساد تلك الشبهة في الأوامر العرفية نعلم بفسادها مطلقاً، وحيث إنَّه لا منشأ لاحتياط اعتبار المعرفة التفصيلية إلا تلك الشبهة، وبعد العلم بفسادها مطلقاً فقطع بعدم اعتبارها مطلقاً.

ومن هنا يتضح الطريق إلى وجه آخر للمطلوب: وهو أنَّه إذا كان منشأ احتياط اعتبار معرفة الواجب تفصيلاً هو ما عند القائلين باعتبارها مع اعترافهم بأنَّه على تقدير فساده لا يتوقف عليها الطاعة واقعاً بعد ما علمنا يمكن دعوى الاجماع من الكل حتى من القائلين باعتبارها على عدم اعتبارها واقعاً بعد ما علمنا بفساد مدرك اعتبارها؛ فإنَّ هؤلاء مطبقون على عدم اعتبارها على تقدير فساد المدرك واقعاً فإذا أحقرنا نحو ذلك التقدير فقد أحقرنا معقد اتفاقهم على عدم اعتبارهم، ويقال بمثل هذا الاجماع الاجماع التقديري على ألسنة المتأخرین من الأصوليين وهو على تقدير ثبوته - كما في المقام - كاشف قطعي عن رأي المعصوم عليه السلام وعن رضاه بلا شبهة تعرية.

ومما ذكرنا - من أنَّ العلم بفساد مدركهم بالنسبة إلى الأوامر العرفية مستلزم له بالنسبة إلى الأوامر الشرعية أيضاً ويتم هذا المطلوب بالتقريب المذكور - يصح التمسك بها ذكرنا في أول المسالة من تحقق الطاعة بمجرد

(١) في النسختين: (ينبغي لاعتباذه ويقرب)، والأنسب ما أثبتنا.

الاتيان بالمؤمر به بداعي الأمر غاية الأمر أنه بنفسه غير واف بالمطلوب إلا أنه بضميمة ما عرفت يتم به المطلوب هذا ما أفاده دام ظله العالى.

أقول: ويمكن تقريب المدعى بوجه آخر، لعله أحسن مما مرّ وهو أننا نعلم بالضرورة أن الشارع لم يتعلّق غرضه في العبادات بأزيد من إيقاعها على وجه التعبيد وأن كلّ ما كان عنده فيها من الأغراض يحصل بمجرد إيقاعها كذلك، والقائلون باعتبار معرفة الواجب تفصيلاً أيضاً معرفون بذلك، فإن اعتبارهم إياها إنما هو لزعمهم أنّ موضوع العبادة لا يتحقق إلا بها، وقولهم إنّ الطاعة متوقفة عليها يعنيون به أنّ الطاعة اللازمـة التي يتوقفـ علىـها فراغـ الذمةـ متوقفـة علىـ الـ اـتـيـانـ بـالـوـاجـبـ عـلـىـ وـجـهـ يـحـصـلـ غـرـضـ المـوـلـىـ، وـغـرـضـ الشـارـعـ فيـ الـعـبـادـاتـ مـتـوـفـقـ عـلـىـ وـقـوعـهاـ عـبـادـةـ، وـهـوـ مـتـوـفـقـ عـلـىـ مـعـرـفـةـ وـجـهـ المـأـتـيـ بـهـ تـفـصـيلـاـ، فـيـجـبـ الإـتـيـانـ بـهـ كـذـلـكـ، تـحـصـيلـاـ لـلـفـرـاغـ الـيـقـيـنـيـ معـ اـعـتـارـافـهـ بـأـنـاـ لـوـ تـحـقـقـتـ عـبـادـةـ بـدـوـنـهـ لـكـفـتـ فـيـ تـحـصـيلـ الفـرـاغـ، فـيـكـوـنـ اـعـتـارـهـ لـلـمـأـتـيـ بـهـ التـفـصـيلـيـ بـالـأـخـرـ رـاجـعاـ إـلـىـ اـعـتـارـهـاـ فـيـ مـوـضـعـ الـعـبـادـةـ كـمـاـ يـظـهـرـ لـلـمـأـتـالـ فـيـ كـلـمـاتـهـ، وـنـحـنـ نـقـطـ بـإـنـقـادـ الـفـعـلـ عـبـادـةـ بـمـجـرـدـ الـاتـيـانـ بـهـ بـدـاعـيـ الـأـمـرـ، وـعـهـ لـاـ يـبـقـيـ شـكـ فـيـ [ـعـدـمـ]ـ مـدـخـلـيـةـ الـمـعـرـفـةـ التـفـصـيلـيـةـ فـيـ الـاطـاعـةـ بـوـجـهـ فـيـ الـعـبـادـاتـ لـاـ يـبـقـيـ شـكـ فـيـ الـشـرـعـيـةـ أـيـضـاـ، بـلـ قـدـ حـقـقـنـاـ فـيـ مـطـاوـيـ بـعـضـ الـمـبـاحـثـ عـدـمـ تـوـقـفـ الـعـبـادـةـ عـلـىـ الـأـمـرـ أـيـضـاـ.

وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في عدم توقفها على معرفة وجه الفعل تفصيلاً في العرف والعادة فإذا ثبت عدم توقفها عليها في العادة ثبت في العبادات الشرعية أيضاً، للقطع بعد إحداث الشارع معنى آخر للعبادات وراء ما عندهم وإنما أحدث مصاديق لها لم يكن معهودة عندهم، هذا.

ثم إنّه بعد ما ثبـتنا عدم اعتبار معرفة الوجه تفصيلاً على سبيل العلم ظهر عدم اعتبارها ظناً بطريق أولى، فيجوز ترك المواقف التفصيلية الظنـية مطلقاً

إلى الموافقة العلمية الإجالية بطريق أول.
هذا خلاصة الكلام في المقام.

وينبغي التنبيه على شيء وهو أنه بناء على تقديم الموافقة التفصيلية الظنية على الاحتياط بالتكرار إذا أراد المكلف الجمع بينها بأن يأتي بما ظنه الواقع بنية الوجوب وبالمحتمل الآخر أيضاً لاحتمال كونه هو الواقع - كما إذا علم إجمالاً بأن عليه صلة وشك في أنها هي المقصورة الثانية أو الكاملة الرابعة مع إقصاء ما عنده من الأدلة الظنية كونها هي المقصورة مثلاً فراراد أن يأتي بها على أنها هي الواقع وبالكاملة من باب الاحتياط - فهل له الجمع بينها حينئذ كيف شاء أو يتعين تقديم ما ظنَّ أنها هي الواقع؟

ظاهر المصنف [ره] هو الثاني حيث قال في مطاوي كلامه في هذا المقام: إنه يأتي أولاً بمقتضى ظنه لكن لم يذكر له وجهاً.

واختاره دام ظله محتاجاً عليه بأنه إذا قدم ما ظنَّ أنه الواقع فقد قصد كونه هو المبرئ الواجب عليه في مرحلة الظاهر فيكون طرف الآخر الذي هو خلاف ظنه محضًا^(١) لل الاحتياط فلا يدور الأمر فيه بين الامتثال التفصيلي وبين الإجالي لعدم إمكان وقوع شيء^(٢) منها.

أما الأول: فلتوقفه على معرفة وجهه والمفروض الجهل به مطلقاً فإنَّ وجوبه غير معلوم ولا مظنون لا ظاهراً ولا واقعاً.

واما الثاني فإنه إنما يحصل بكلتا الطرفين حينئذ معاً، لا به وحده فيكون هو وحده امتثالاً احتيالياً للواقع.

نعم بضميه إلى الأول يحصل العلم إجمالاً بامتثال الواقع أيضاً، فإذا لم يكن

(١) في نسخة (ب): محضاً.

(٢) في النسختين وقوعه شيئاً) وال الصحيح ما أتبناه.

الأمر فيه دائراً بين الأمرين فلا يعتبر فيه قصد الوجه ومعرفته لأنَّ القائلين بالاعتبار إنَّا يعتبرونها في مقام إمكانها والمفروض امتناعها فيه.

والحاصل أنه إذا فعل كذلك فيقع الأول - وهو مؤدي ظنه - صحيحاً وطاعة لفرض قصد وجهه ومعرفته وبجعله^(١) هو المبرئ لذمته في مرحلة الظاهر والاتيان به بداعي الأمر به مطلوب^(٢) فيكون الحال في الطرف الآخر كما في الشبهات البدوية من حيث كونه احتياطاً لاحتلال كونه مطلوباً في الواقع وليس الاتيان به حينئذ مقدمة لتحصيل الواقع المردد مع قصد كون المبرئ هو ذلك الواقع حتى يكون بعضنا من الاحتياط بالتكرار، هذا بخلاف صورة العكس بأنَّ آخر ما ظنه الواقع فإنَّه قد قصد بالجملة مبرئ لا المظنون وحده، بل إنَّا هو آت به احتياطاً للدرك الواقع به وبغير المظنون فلا يقع شيء منها صحيحاً لكونها معاً احتياطاً بالتكرار مع التسken من الامثال التفصيلي. انتهى ما أفاده دام ظله.

أقول: المفروض أنَّ المكلف آت بها ظنه الواقع بنية الوجوب وبجعله هو المبرء له في مرحلة الظاهر على كل من التقديرتين، فليس إتيانه به لتحقيق الاحتياط بالتكرار وتحصيله كذلك - مظنة حصول^(٣) يقيناً بضم الطرف الآخر إليه - إنَّا هو لازم قهري للإتيان بطرفي المعلوم بالإجمال^(٤) من غير توقفه على قصد كونه هو المبرئ، إذ إتيانه بالمظنون بنية الوجوب ظاهراً امثال ظني تفصيلي مطلقاً؛ لأنَّ الداعي للاحتجاط إنَّا هو إدراك الواقع المشتبه، فلا يكون فعل احتياطاً إلا إذا وقع كذلك، والمفروض أنَّ الداعي للمظنون إنَّا هو وجوبه ظاهراً

(١) في نسخة (أ) ومعرفته وجهله، وال الصحيح ما أثبتناه.

(٢) في النسختين هكذا: (ظاهر) ومحتمل أن يكون مطلوباً.

(٣) في نسخة (ب) حصوله، والعبارة غير واضحة.

(٤) في النسختين (الإجمالي): وال الصحيح ما أثبتناه.

لاحتيال مطلوبيته واقعاً، فالاتيان به على الوجه المذكور لا يقع احتياطاً مطلقاً، فيصح، والطرف الآخر يبقى محضاً للاحتجاط كالشبهات البدوية - وليس الأمر فيه دائراً^(١) بين الامتنال التفصيلي والإجالي - فيصح أيضاً فتأمل.

ولو قيل: إنَّه في صورة العكس حيث إنَّه قدَّر الجمع بين الطرفين فيكون هذا احتياطاً بالتكرار فيبطل.

لقلنا^(٢): بمثله في صورة تقديم المظنون أيضاً، فإنَّ قدَّر الجمع بمجردَه لو أخلَ بالصحة لأخلَ مطلقاً.

ولو وجَّه تلك الصورة: بأنَّه وإن قدَّر الجمع لكنَّ قدَّر المبْرئُ هو المظنون في مرحلة الظاهر ويكون إتيانه بالموهوم لاحتياط كونه هو المطلوب، لا بجمعه مقدمةً لتحصيل المبرئُ وهو نفس الواقع المشتبه فالمصحح في تلك الصورة إنَّها هو قدَّر كون المبرئُ هو المظنون فيقع هو امتنالاً تفصيلاً لذلك والموهوم محض للاحتجاط فيصحَّ لما مرَّ.

لنوجَّه^(٣) صورة العكس أيضاً، فإنَّ المفروض أنَّه فيها قدَّر كون المبرئُ هو المظنون فيكون امتنالاً تفصيلاً لذلك ويصحَّ الموهوم أيضاً لكونه محضاً للاحتجاط في مورد إحتيال المطلوبية.

والحاصل أنه إنَّا يتوجه الحكم بالبطلان في صورة العكس إذا لم يقصد كون المظنون هو المبرئُ ولم يأت به بنية الوجوب الظاهري، بل إنَّا أتى به لإدراك الواقع به بضميمته إلى الموهوم وقدَّر كون المبرئُ هو نفس الواقع فيكون الداعي لكل منها هو احتيال كونه هو الواقع فيكون المجموع احتياطاً بالتكرار مع التمكن من الامتنال الظاهري التفصيلي، فلا يصح شيء منها، ولا يخفى أنَّه على

(١) في نسخة (أ) غباظل.

(٢) في النسختين (يقيينا) وال الصحيح ما أثبتناه.

(٣) في النسختين (فيوجَّه) والأنساب ما أثبتناه.

تقدير الإتيان بالظنون كذلك لا يفرق فيه بين الصورتين، إذ على تقدير تقديم
الظنون أيضاً لا يصح شيء منها إذا أتى به كذلك لعین الدليل المذكور.
وكيف كان فحيث إن المفروض الإتيان بالظنون بداعي وجوبه
الظاهري فالحق هو جواز الجمع كيف شاء.

100

100

100

[في إمكان التعبد بالظنّ]

قوله: (المقصد الثاني في الظنّ... إلى قوله: والمعرف هو إمكان... إلى آخره) ^(١).

أقول: قبل الخوض في المقام ينبغي تمهيد مقال فاعلم أن المراد بالامكان المتنازع فيه إنما هو الامكان العام وهو المقابل للامتناع إذ النزاع إنما هو مع من يدعى الامتناع، فالغرض إنما هو مجرد نفي الامتناع الأعمّ من وجوب التعبد بالظنّ في بعض الموارد، ومرجع القولين إلى دعوى حسن التعبد به وقبحه، لا إلى قدرة الشارع على التعبد به وعدمها، فيرجع النزاع إلى أنه هل يحسن من الشارع التعبد به أو يقبح؟ كما يظهر من دليل مدعى الامتناع، والظاهر أنه إنما يدعى الامتناع العرضي لا الذاتي، كما يظهر من احتجاجه عليه بلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال، فإنه ظاهر - بل صريح - في أن القبح التعبد بالظنّ إنما هو من جهة استلزمته لذلك المحذور، لا مطلقاً، فعلى هذا لا ينفع مدعى إمكانه إثباته بالنظر إلى ذاته، بل عليه إما دفع ذلك الاستلزم، أو منع قبح اللازم.

ثم المراد بالتعبد بالظن هنا ليس اعتباره والحكم بالأخذ به من باب الموضوعية؛ لأنّه بهذا المعنى لا يرتاب أحد في إمكانه، فإنه - حينئذ - كسائر الأوصاف المأخوذة كذلك، وهو لا يقتصر عن الشك من هذه الجهة، بل إنما هو اعتباره على وجه الطريقة المتعلّقة؛ بمعنى جعله حجة في مؤدّاه كالعلم وتزييله

منزلته بـاللغاء احتـمال خلافه في جميع الآثار العقلية الثابتة للعلم من حيث الطريقة.

وبعبارة أخرى جعله طریقاً إلى متعلقه كالعلم الذي هو طریق عقلي إلى متعلقة، والمعاملة معه معاملة العلم^(١) الطریقی وترتيب آثار طریقیته عليه من معدوریة المکلف معه في مخالفة التکلیف الواقعی على تقدير اتفاقها^(٢) بسبب العمل به، كما إذا كان مـؤدـاه نـفـي التـکـلـیـفـ مع ثـبـوـتـهـ فيـ مـوـرـدـهـ وـاقـعـاـ، فـلـمـ يـأـتـ المـکـلـفـ بـذـلـكـ الـمـحـتـمـلـ التـکـلـیـفـ اـسـنـادـاـ إـلـيـهـ، وـمـنـ الـمـعـلـومـ مـعـدـورـیـتـهـ وـصـحـةـ مـؤـاخـذـتـهـ وـعـقـابـهـ عـلـيـهـ إـذـاـ كـانـ مـؤـدـاهـ ثـبـوـتـ التـکـلـیـفـ، وـكـانـ الـوـاقـعـ ثـبـوـتـهـ - أـيـضاـ - وـلـمـ يـأـتـ المـکـلـفـ بـذـلـكـ الـذـيـ قـامـ هـوـ عـلـىـ التـکـلـیـفـ بـهـ، فـيـكـونـ هـوـ عـلـىـ تقـدـیرـ اعتـبارـهـ حـجـةـ قـاطـعـةـ لـلـعـذـرـ فـيـهـ بـيـنـ الشـارـعـ وـالـعـبـادـ عـلـىـ الـوـجـهـ المـذـكـورـ كـالـعـلـمـ، وـيـكـونـ الفـرـقـ بـيـنـهـ بـمـجـرـدـ كـوـنـ حـجـيـةـ الـعـلـمـ بـهـذـاـ الـعـنـىـ بـحـكـمـ الـعـقـلـ، وـكـوـنـ حـجـيـةـ بـحـكـمـ الشـارـعـ وـجـعـلـهـ، فـيـكـونـ كـالـعـلـمـ قـاطـعـاـ لـقـاعـدـيـ الـاشـتـغـالـ وـالـبرـاءـةـ الـعـقـلـيـنـ^(٣) إـذـاـ قـامـ عـلـىـ خـلـافـهـاـ، فـإـنـ الـعـقـلـ إـنـاـ يـحـكـمـ فـيـ الـأـوـلـىـ بـلـزـوـمـ الـاحـتـیـاطـ تـحـصـیـلـاـ لـلـأـمـنـ مـنـ عـقـابـ مـخـالـفةـ الـوـاقـعـ بـعـدـ ثـبـوـتـ التـکـلـیـفـ بـهـ، وـفـيـ الـثـانـيـةـ بـجـواـزـ تـرـکـهـ؛ نـظـراـ إـلـىـ قـبـحـ الـعـقـابـ بـلـاـ بـيـانـ الـذـيـ هـوـ الـوـاقـعـ^(٤) لـاحـتـمالـ الـعـقـابـ، وـكـلـ واحدـ مـنـ حـكـمـيـهـ ذـيـنـكـ تـعـلـیـقـیـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ جـعـلـ الشـارـعـ لـلـظـنـ المـسـبـبـ^(٥) المـشـكـوكـ فـيـ الـمـوـرـدـيـنـ طـرـیـقـاـ وـحـجـةـ فـيـ إـبـاتـهـ إـذـ مـعـهـ يـرـتفـعـ مـوـضـوعـاـ الـقـاعـدـيـنـ؛ لـأـنـ بـعـدـ اـعـتـبارـهـ يـكـونـ حـجـةـ فـيـ إـبـاتـ التـکـلـیـفـ بـمـحـتـمـلـهـ فـيـ الـثـانـيـةـ، وـبـيـانـاـ لـهـ فـلاـ

(١) في «ب»: القطع.

(٢) أي على تقدير مصادقها للمخالفة الواقعية.

(٣) في النسختين (المقلتين).

(٤) في النسختين (الواقع).

(٥) ربا الصحيح: الظن بالسبب، والأصح: الظن بالتكليف.

يعذر (معه)^(١) المكلَّف في مخالفته على تقديرها، وفي كون الواقع هو خصوص مؤدَّاه في الأولى، فيعذر المكلَّف في مخالفته على تقدير كونه مع إثباته بمؤدَّاه فمع إثباته بمؤدَّاه - حينئذ^(٢) - لا يحتمل العقاب على مخالفته الواقع؛ حتى يحكم العقل بلزوم تحصيل الأمان منه.

وبالجملة: النزاع في المقام إنما هو في إمكان التعبد بالظن على (وجه)^(٣) الطريقة بالمعنى الذي عرفت.

ويظهر ذلك - أيضاً - من احتجاج منكره باستلزماته لتحليل الحرام وتحريم الحلال؛ لأنَّه - على تقدير اعتباره من باب الموضوعية - لا حرمة واقعاً فيها إذا كان مؤدَّاه هو الإباحة، ولا إباحة فيه إذا كان مؤدَّاه هو الحرمة، وإنما يبقى الواقع على حاله التي كان عليها بدونه على تقدير اعتباره من باب الطريقة المحضة.

ومن هنا ظهر: أنه لا مجال لرد المنكر بإمكان التعبد بالظن على وجه التصويب لأنَّه معنى اعتباره من باب الموضوعية، ولا كلام فيه.
إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ المعرف هو الإمكاني، وهو الحق الذي ينبغي المصير إليه.

لنا: عدم القبح في التعبد بالظن على الوجه المذكور حتى مع تمكن المكلَّف من تحصيل نفس الواقع على ما هو عليه؛ لأنَّ غاية ما يتصور منشأ للقبح أحد أمور على سبيل منع الخلو، والذي يقتضيه النظر عدم صلاحية شيء منها لذلك.
توضيح توهم قبح التعبد به: أنه لا ريب في أنَّ الظن ليس مصادفاً للواقع دائمًا، وإنَّما يكن ظنناً فحينئذ إذا تعبدنا الشارع به والسلوك على طبقه على

(١) من نسخة «ب».

(٢) في «ب»: على تقدير كونه مع إثباته بمؤدَّاه وحينئذ.

(٣) أثبتناه من نسخة «أ».

الإطلاق - كما هو المفروض - يلزم فيه فيها إذا خالف الواقع أحد أمور ثلاثة - لا محالة - إن لم يلزم كلها:

أحدها: نقض غرضه من التكليف الواقعي الموجود في محله الذي أدى هو إلى نفيه وتقويت العمل على طبقه، فإن الغرض منه: إما إيجاد خصوص الفعل، فالمفروض تقويته بترخيصه العمل بما أدى إلى عدمه، وإما وصول مصلحة إلى المكلَّف، فالمفروض - أيضاً - تقويتها عليه.

وثانيها: تقويت مصلحة الواقع على المكلَّف، كما إذا كان الفعل في الواقع واجباً أو مندوباً، وأدى الظنَّ إلى إباحته أو كراحته أو حرمته أو إيقاعه في مفسدة الواقع، كما إذا كان الفعل واقعاً حراماً، وأدى الطريق إلى إباحته أو وجوبه أو استحبابه، وكلاهما خلاف اللطف، فيكونان قبيحين، والنسبة بينها وبين الأمر الأول هو العموم من وجه؛ إذ قد (لا) يكون الغرض خصوص إيجاد الفعل، بل يكون الغرض إيصال المكلَّف إلى مصلحته^(١) أو صونه عن مفسدته.

وثالثها: التناقض؛ فإنه إذا كان الظنَّ مخالفاً للواقع فيجتمع في مورده حكمان متناقضان: أحدهما مؤدي الظنِّ، والآخر مؤدي الخطاب الواقعي، من غير فرق في ذلك بين أن يكون مؤدي الظنَّ هو الوجوب، مع كون الحكم الواقعي هو الحرمة، أو العكس، وبين أن يكون مؤدياً الإباحة أو الاستحباب، مع كون الحكم الواقعي هو الحرمة، أو العكس؛ لأنَّ الأحكام الخمسة بأسرها متناقضة، يمتنع اجتماع اثنين منها في مورد واحد ولو مع تعدد الجهة، كما هو الحال في المقام؛ نظراً إلى أنَّ الحكم الظاهري في محل الفرض إنما جاء من جهة قيام الظنِّ فيه

(١) (إلى مصلحته) ساقط من «له».

هذا، وتوضيح الدفع: أن الذي يتبعده الشارع بالظن: إما ممّا انسد عليه باب الوصول إلى الواقع: إما بانسداد باب العلم عليه من أصله، وإما يكون عليه جهلاً مرتكباً مخالفًا للواقع مطلقاً، مع تمكنه من تحصيل ذلك العلم.

وإما ممّا انتفع له بباب الوصول إليه بالعلم في الجملة؛ بمعنى أنه يتمكّن من تحصيل العلم به مع عدم كون علمه جهلاً مرتكباً مطلقاً في جميع الموارد، وعلى الثاني إما أن يكون علمه الذي تمكّن من تحصيله أغلب مطابقة للواقع على تقديره من الظن المفروض، أو مساوياً له في المصادفة له وعدمهها، أو أن الظن أغلب مصادفته منه.

فعلى الأول: لا يعقل منعه من العمل بالظن مع عدم تمكنه من العلم أصلاً: لاستقلال العقل بحججته حينئذ؛ لأنحصر الطريق فيه، ومع تمكنه منه - أيضاً - يجوز أمره بالعمل بالظن، بل يجب: نظراً إلى قاعدة اللطف لفرض كون علمه على تقديره مخالفًا للواقع مطلقاً، بخلاف ظنه، فإنه يؤدي إليه كثيراً بالفرد، ولا أظنّ المنكر ينكر التبعيد به في هاتين الصورتين.

وأما على الثاني: فجواز التبعيد به على الشق الثاني منه في غاية الوضوح أيضاً، لأنّ فوت الغرض والوقوع في المفسدة أو فوت المصلحة، كلّها لازمة على تقدير العمل بالعلم - أيضاً - على مقدار صورة علمه بالظن، فلا يلزم من التبعيد به أزيد مما يلزم منها على تقدير عدم التبعيد به.

ومنه يظهر: جوازه في الشق الثالث - أيضاً - بل هو فيه أولى، كما لا يخفى، بل لعل التبعيد بالظن فيه متعين: نظراً إلى قاعدة اللطف؛ لفرض إدراك الواقع فيه معه أكثر منه على تقدير العمل بالعلم، وإن كان هو على تقدير حصوله لا يعقل المنع من العمل به، لكن الكلام إنما هو قبل حصوله، والظاهر أن المنكر غير منكر للتبعيد به في هاتين الصورتين أيضاً، وأما على الشق الأول

منه كما هو الظاهر في كونه مورداً للإنكار، فإن كان التعبد به على تقديره مجرد مصلحة الطريقة والوصول إلى الواقع، فيمتنع للزم نقض الغرض وتفويت المصلحة والإيقاع في المفسدة، فلا شيء يحيرها، لكن يمكن أن يكون هناك مصلحة أخرى مقتضية للتعبد به غير مصلحة الطريقة جابرة لها غير منافاة لاعتبار الظن من باب الطريقة، ويكتفي كونها مجرد التسهيل على ذلك المكلَف أو على نوع المكلَفين، لكن على الثاني لا بد من جبر الشارع تفويت المصلحة أو الوقع في المفسدة إذا أدى العمل بالظن إليها لذلك المكلَف تسهيلاً^(١)؛ لأن وجود مصلحة التسهيل في حق غيره لا يصح تفويت مصلحة الواقع عليه، أو ايقاعه في مفسدته، بل هو مخالف لللطف من غير ما يقتضي جواز تركه في حقه، مع إمكان أن يقال بعدم وجوب تداركها في حقه؛ نظراً إلى أن قاعدة اللطف لا تقتضي إيصال جميع التكاليف والخطابات الواقعية إلى المكلَف بحيث لا يفوته شيء منها وإنما يقتضي صدور الخطابات على طبق المصالح والمفساد وإبلاغها إلى المكلَفين على مجري العادات، ولا يجب أن يقرعنها بأساعهم، فإذا لم يجب إبلاغها كذلك فلا يقع إخفاء بعضها - بواسطة ترخيصه العمل بالظن - على المكلَف^(٢) فتأمل.

ويمكن أن تكون هي مصلحة الانقياد، فإنها على تقدير مخالفه الظن الواقع حاصلة لا محالة، فيتدارك بها مفسدة الواقع أو فوت مصلحته، وكل من هاتين - أعني مصلحتي التسهيل والانقياد - على تقديرها قائمة بنفس الأمر بالسلوك على طبق الظن، وحاصلة بالأمر كما لا يخفى، وليس قائمة بنفس السلوك، فلا يرد على شيء منها شيء من الأسئلة الآتية.

(١) في نسخة (أ) : (تسهيل) بالرفع.

(٢) في (ب) : على المكلَفين.

ويمكن أن تكون هي مصلحة قائمة بنفس السلوك على طبقه؛ بأن يكون في السلوك - على مقتضاه وجعل المكلَف - بالفتح - إما طريقاً^(١) إلى أحكامه الواقعية الصادرة من الشارع في حقه والتدبر بمقتضاه في مرحلة الظاهر - مصلحة اقتضت أمر الشارع بالعمل به والسلوك على طبقه كذلك؛ لأن يكون العمل بقول العادل من جهة كونه احتراماً وإعظاماً له ذا مصلحة ومحبوباً للشارع اقتضت هي أمره بالعمل بالسلوك على مقتضاه ما لم ينكشف خلافه فتكون هذه المصلحة جابرة لفوت مصلحة الواقع، أو الوقوع في مفسدته على تقدير أداء العمل به إليها.

وقد يستشكل في ذلك: بأنه مع فرض قيام المصلحة - المصححة للأمر بالسلوك على طبق الظن - بنفس السلوك لا محيس عن التزام التصويب وتبدل الواقع إلى مؤدى الظن، فإنَّ السلوك على طبقه عنوان متعدد في الخارج مع ترك الواجب أو فعل الحرام غير ممتاز عنه بوجه، فيلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد شخصي، وهو موارد الاجتماع الذي هو مورد مخالفة الظن للواقع، فلا بد من الكسر والانكسار فيها بينها، فحيثند إما أن يغلب مصلحة السلوك على تلك المفسدة أو تغلب هي عليها. لا سبيل إلى الثاني بوجه: إذ معه يقبح الأمر بالسلوك على طبق الظن؛ لأنَّ المصلحة المعلومة غير قابلة لتدارك المفسدة الغالية عليها، فتعين الأولى، وعليه لا يقتضي تلك المفسدة ما كانت تقتضيه لولا اتحاد مورده مع عنوان السلوك؛ لأنَّ المفسدة المعلومة لا أثر لها فعلاً، وإنما تؤثر مع عدم مراجحة ما يغلب عليها.

وإن شئت قلت: إنَّ المفسدة المداركة كالمعدومة فلا تقتضي ما يقتضيه

(١) في «ب» عوض: إما طريقاً، إيه، ويمكن أن يكون صحيح العبارة هكذا: وطريق المكلَف إيه طريقاً إلى أحكامه.....

[سوهاها]^(١) من النهي فيكون الحكم الفعلي لمورد الاجتماع واقعاً هو مؤدى الظن خاصة فيكون الحرام الواقعي المتّحد معه^(٢) كالكذب المتّحد مع عنوان حفظ النفس حلالاً واقعاً، وهل هذا إلّا التصويب؟!

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: أنَّ سلوك الطريق الذي هو المشتمل على تلك المصلحة ليست عبارة عن الحركات والسكنات بالجوارح المتّحدة مع الحرام الواقعي، وإنَّها هو عبارة عن التدَّين بمُؤْدَاه وإيجاد مقتضاه تدَّيناً^(٣) في مرحلة الظاهر، وعمل الجوارح من الحركات والسكنات متَّأخر عنده ويتفرَّع عليه، كما لا يخفى، فهو عنوان مغاير لعنوان الحرام الواقعي ذهناً وخارجًا - أيضًا - لأنَّ التدَّين في الخارج إنما يحصل قبل العمل، والعمل يحصل بعد تحققه ويتفرَّع عليه، فلا اتحاد بين العنوانين أصلًا؛ حتى، يقال: إنه يلزم التصويب.

وثانيهما: أنا نلتزم بكون مورد تلك المصلحة هو سلوك الطريق على^(٤) العمل على طبقه بالجوارح، الذي هو متّحد مع الحرام الواقعي، ومع ذلك نمنع من استلزمـه التصويب.

توضيـحـه: أنه لا شبهـةـ في عدم المنافـاةـ بين ذاتـيـ المصلـحةـ والمفسـدةـ حتـىـ في موـارـدـ كـسـرـ إـحـداـهـ لـأـخـرـ، كـمـاـ فـيـ الـكـذـبـ النـافـعـ؛ لأنـّـ معـنىـ الـكـسـرـ لـيـسـ هوـ إـزـالـةـ الـفـالـلـةـ مـنـهـاـ لـذـاتـ الـمـلـوـبـةـ، بلـ معـناـهـ اـخـتـاصـ الـفـالـلـةـ مـنـهـاـ بـمـقـتضـاـهـ فـعـلـاـ فيـ موـارـدـ الـاجـتـمـاعـ وـبـقـاءـ الـأـخـرـ فـيـ بـلـأـثـرـ، وإنـّـاـ مـنـافـةـ عـلـىـ

(١) في (أ) (لولا) وفي (ب): (لولا)، والصحيح ما أتبنته في المتن.

(٢) يلاحظ كلامـهـ قـدـهـ فـيـ التـعـادـلـ وـالـتـرجـيـ فـيـ مقـامـ دـفـعـ التـنـافـ بـيـنـ الـحـكـمـ الـوـاقـعـيـ وـالـظـاهـرـيـ فـيـ جـ٤ـ.

(٣) في نسخـةـ «ـأـ»ـ دـيـنـاـ.

(٤) لـمـلـ الصـحـيـحـ اـبـدـالـ «ـعـلـ»ـ: بـعـنـىـ.

تقديرها إنها هي بين^(١) مقتضاها وأثارها، فلابد - حينئذ - من ملاحظة أنَّ بين مقتضاها تناقض؛ حتى ينحصر إحداها بمقتضها، أو لا، فيترتب على كليهما مقتضاها، فنقول: إنَّ مقتضاها في مورد البحث إنَّها هو الطلب، فإنَّ مقتضى المفسدة إنَّها هو طلب الترك، ومقتضى المصلحة هو طلب الفعل، وما أعني الأمر والنفي إنَّها يتناقضان^(٢) ويعنِّي اجتماعهما في مورد واحد إذا كان موضوع كلِّ منها في عرض موضوع الآخر وفي مرتبته، فهناك إنَّها هو مورد كسر مقتضى أحدِها لمقتضى الآخر، كما في الكذب النافع، وأمَّا إذا كان موضوع أحدِها في طول موضوع الآخر فلا، ولو منع فرض اتحاد الموضوعين في الخارج، وما نحن فيه من قبيل القسم الثاني؛ لأنَّ مقتضى مصلحة سلوك الطريق هو الأمر بسلوك الطريق والعمل بمؤدَّاه على أنه (هو)^(٣) الواقع، لا على أنه حكم آخر وراء الواقع ومن المعلوم أنَّ الأخذ بمؤدَّاه والعمل به كذلك إنَّها هو بعد الفراغ عن الحكم الواقعي الذي هو مقتضى المفسدة المفروضة.

وبعبارة أخرى: إنَّ الكلام في نصب الشارع للطريق الظني طريقاً إلى أحكامه الصادرة منه، وفي أمره بتشخيص تلك الأحكام منه بعد فراغه عن جعل تلك الأحكام وتوجيه الخطابات بحسب ما يقتضيها من المصالح والمساeds، فعلم أمره بسلوك الطريق مغایر لعالم الخطابات الواقعية، ومتأخَّر عنه بحسب العمل، هل موضوعه لا يتحقق إلا بفرض صدور تلك الخطابات قبله؛ لأنَّ موضوعه هو العمل بالظنِّ بعنوان كونه طريقاً إلى واقع معمول مشترك بين العالم والجاهل، فيتوقف تحققه على صدور حكم مشترك كذلك قبله.

والحاصل: أنَّ الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة المجتمعين في مورد

(١) اثبنا كلمة (بين) من نسخة «ب».

(٢) في النسختين: يتناقضان.

(٣) هو: ساقطة من «أ».

واحد مختصان بما إذا تناقضتا مقتضاهما وتناقضها، وأما فيما لا يتناقضان فلا مانع من تأثير كل منها على مقتضاه، وموارد التنافي بين مقتضاهما إنما هو ما إذا كان مقتضى كل منها في مرتبة الآخر، وأما كون أحدهما متفرغاً على الآخر ومتاخراً عنه فلا، كما هو الحال في المقام؛ إذا المفروض كون المصلحة على نحو يقتضي وجوب العمل على طبق الظن بعنوان أن مؤداته هو الواقع وحالك عنه، لا وجوب العمل على طبقه بعنوان آخر في عرض الواقع غير ناظر إليه بوجه، فهي غير منافية للمفسدة المفروضة في المورد الثابتة للفعل بعنوانه الخاص، لا بذاتها ولا بمقتضاهما.

وسيأتي تام الكلام في دفع التنافي بين مقتضاهما في دفع إشكال التناقض الذي هو أحد الأمور التي يتوهّم كونها مانعة من اعتبار الظن والتبعّد به. وإن شئت قلت: إنما فرضنا وجود مصلحة في نفس السلوك على طبق الظن لا ينافي طريقيته اقتضت هي الأمر به، فحينئذ دعوى منافاتها للمفسدة الواقعية التي أدى الظن إلى خلاف مقتضاهما [غير تامة]: لأن منافاتها لها راجعة إلى موضوعية الظن كما لا يخفى.

فالأوفق بقاعدة المانورة: إنما هو دعوى امتناع مثل هذه المصلحة، وعلى تقديرها نطالب مدعيعها بدليل الامتناع واني له ذلك.

وكيف كان، فالأوجّه هو الوجه الآخر: أعني كون الداعي للأمر بسلوك الظن هي المصلحة القائمة بنفس السلوك، بل هذا هو المتعين: لأنّه على تقدير كونها قائمة بالأمر دون نفسه، يكون ذلك الأمر نظير الأوامر الابتلائية طلباً صوريّاً، فلا يفيد للعام بكونه كذلك شيئاً، بل يكون وجوده كعده من حيث كونه قاطعاً لقادعي البراءة والاشتغال في مواردهما، بل العبرة في مواردهما عليها مع قيام الظن المأمور بسلوكه كذلك على خلافهما - أيضاً - لأن المعنوية على مخالفة الواقع في مورد الاشتغال وعدمهما فيها في مورد البراءة، إنما يلزمان الطلب

في تصوير مصلحة السلوك وغيره في حل الإشكال ٣٦١
ال حقيقي؛ إذ معه يكون الظن قاطعاً لها، فمع كونه صورياً لا يلزم منه ذلك أصلاً
كما لا يخفى.

ثم إن فرض مصلحة في السلوك أو في الأمر به، وبعبارة أخرى: فرض تدارك الشارع لفوت مصلحة الواقع أو الواقع في مفسدته المستدين إلى أمره بالعمل بالظن سواء كان تداركه إليها بمصلحة نفس السلوك أو بمصلحة خارجية أو تفصيل فيه، إنها يرفع المانع من التبعيد بالظن من جهة محذوري نقض الفرض وتقويت الواقع على المكلّف أو إيقاعه في مفسدته، لكن لا يرفع شبهة التناقض بين الحكمين في مورد مخالفة الظن للواقع مع أنه لا ينفع في رفع^(١) أول هذين، وهو نقض الغرض على تقدير كون الغرض في مورد متعلقاً بخصوص فعل شيء مع أداء الظن إلى خلافه، وإنما ينفع فيها إذا كان الغرض أعمّ: بأن يكون مطلق إيصال النفع إلى المكلّف ولو بغير مصلحة الفعل الذي أدى الظن إلى مطلوبية غيره، لكن لما تبين^(٢) تعلق غرض الشارع في جميع الواجبات بإيقاع نفسها، ويتحمل كونه أعم ولو بالنسبة إلى بعضها، لصح^(٣) الجواب به عن مدعى امتناع التبعيد بالظن من جهة استلزماته لنقض الفرض، فإنّ الظاهر أنه مدّع للسلب الكلّي، فيكفي في مقابلة الإيجاب الجزئي، مع أنه يتحمل أن يكون الغرض في الجميع أعمّ.

وكيف كان، فيكفي قيام احتفاله في بعضها نقضاً.

والحاصل: أنه يمكن أن يكون مصلحة يُتدارك بها مصلحة الواقع أو مفسدته مع كون الغرض أعمّ من خصوص إيقاع الفعل الواجب واقعاً، فلا يرد

(١) في «أ» دفع، عوض: رفع.

(٢) في «ب» لم يتبنّ، بدل: تبيّن.

(٣) في «ب» يصح.

شيء من المحذورين المذكورين مطلقاً.

وأما شبهة التناقض بين الحكمين والتنافي بينها فأوجه وجوه الذب عنها أنه لا يلزم الاجتئاع في غير الصورة التي يكون العلم أغلب مطابقة فيها من الظن أصلاً؛ لأنَّ الظنَّ في غير تلك الصورة حجَّةٌ بنفسه بحكم العقل.

وبعبارة أخرى: إنه إذا كان التقدير تقدير مساواة الظنَّ للعلم في المصادفة، فضلاً عن أغليته مطابقة من العلم، فالعقل يحكم بحجَّة الظنَّ في ذلك التقدير، ويصبح عنده المنع من العمل به، فيكون كالعلم حال حصوله طريقاً منجعلاً غير محتاج إلى جعل أصلًا، فلو فرض أمر الشارع بالعمل به في هذا التقدير لكان إرشادياً محضاً؛ إذ لا يترتب عليه وجوده أزيد مما كان يترتب على صورة عدمه وعدم اطلاع المكلَّف بكون التقدير هذا التقدير لا يصيِّر ذلك الأمر شرعياً، فإنَّ العقل إنما يستقلُّ بحجَّة الظنَّ فيه من غير تقييده بعلم المكلَّف به، فلعلَّ المكلَّف قد يعتقد كون التقدير غيره، لكنه لا يغير الواقع حتى يكون الأمر المذكور شرعاً.

وبالجملة: حكم العقل بحجَّة الظنَّ في هذا التقدير نظير حكمه بقبح الظلم معلَّق على موضوع عام سارٍ في جميع مصاديق الموضوع الواقعية ولو مع عدم علم المكلَّف في^(١) مورد بكونه من مصاديقه، بل ومع قطعه بعدم مصاديقته له - أيضاً - فليس في تلك الصورة حكم آخر وراء الحكم المعمول واقعاً؛ حتى يجتمع حكمان شرعاً متنافيان في مورد.

واما في الصورة المذكورة - أعني صورة أغليبة مصادفة العلم للواقع من الظنَّ المفروض - فاعتبار الظنَّ فيها وإن كان منوطاً بأمر الشارع، فيلزم من اعتباره فيها اجتئاع حكمين في مورد واحد إذا أدى الظنَّ إلى خلاف الواقع،

(١) العبارة في السختين مضطربة ففي «أ»: عدم المكلَّف في. وفي «ب»: عدم علم المكلَّف به في.

في تصوير الاشكال من ناحية المكْلَف والمكْلَف والجواب عنه ٣٦٣

لكن امتناع اجتماع حكمين مطلقاً من نوع، بل الذي يقتضيه التحقيق والتعقيم جوازه في المقام؛ نظراً إلى عدم كون الحكمين المذكورين كليهما في مرتبة واحدة، كما أشرنا إليه.

وتوضيحة: أنَّ التنافي بين الأمر والنهي في فرض اجتماعهما في مورد واحد في المقام الذي هو أوضح صور توهُّم التنافي بين الحكمين إما من جهة أنفسهما، وإما من جهة ما يلزمها.

لا سبيل إلى الأول مطلقاً حتى فيها إذا كانوا في مرتبة واحدة، فإنَّ نفس الإنشاءين لا تنافي بينها بالضرورة.

وعلى الثاني: إما أن يكون التنافي بالنظر إلى ما يلزمها من المكْلَف
- بالفتح - وإما بالنظر إلى ما يلزمها من المكْلَف - بالكسر -

لا سبيل إلى أول هذين - أيضاً - في المقام؛ إذ المفروض كون المكْلَف
- بالفتح - معذوراً في أحد الطلبين، وهو الطلب الواقعي الذي أدى الظنَّ إلى خلافه، ومعه لا يصح توجيه الطلب المخالف لذلك الطلب إليه وتنجزه عليه فعلاً، فإنَّ جهة المنع بالنظر إليه منحصرة في لزوم التكليف بها لا يطاق وهو مندفع باختلاف الطلبين بالنسبة إليه من حيث الشائنة والفعالية.

فانحصر جهة التنافي والمنع فيها يلزمها من المكْلَف بالكسر، وغاية ما يتصور أن يقال من المانع من جهة^(١) هي: أنَّ الأمر ملزم للإرادة، وهي الشوق النفسي المؤكَّد، والنهي ملزم للكرأة، وهي البغض النفسي كذلك، فيمتنع اجتماعهما في مورد واحد؛ لاستلزم اجتماعهما فيه اجتماع الحبِّ والبغض المتنافيين.

وأوجه ما يدفعه أنَّ غاية ما يلزم في مقام الأمر والنهي إنما هي وجود

(١) في السختين (من جهة).

المقتضي للحب والبغض من المصلحة والمفسدة؛ وأما فعلية الحب والبغض - أيضاً - فغير لازمة جداً.

وبعبارة أخرى: الذي يوجب الإيجاب والتحريم إنما هو وجود ذات المصلحة والمفسدة من غير توقف على تأثيرها في الحب والبغض الفعلين - أيضاً - فربما تتوتران في الأمر والنهي، ولا تتوتران في الحب والبغض معاً، بل تتوتر إحداهما في أحدهما^(١) الأجل مانع من تأثير الأخرى في الآخر كاتحاد موردهما؛ أي مورد الحب والبغض كما في المقام.

وبعبارة ثالثة أوضح: أنَّ الأمر والنهي ليسا معلولين للحب والبغض بأن يكون المؤثر فيها هما، ويكون المؤثر في ذينك المصلحة والمفسدة فيتوقف صدورها على تأثير المصلحة والمفسدة في ذينك لذلك؛ إذ عليه يلزم من صدورها بدون تحقق الحب والبغض وجودهما بدون العلة الموجدة لها، ولا مُشارِكٍ معها^(٢) في العلة - أيضاً - حتى يكون انتفاوها أو انتفاء أحدهما ملزماً لانتفاء أحدهما أو كليهما، بل هما بالنسبة إليها من قبيل أمرين مشتركين في المقتضي لها، المتوقف تأثيره في أي واحد منها على عدم مانع من تأثيره فيه، فكل واحد من المصلحة والمفسدة يتوقف - في تأثيره الحب أو الأمر أو البغض أو النهي - على عدم مانع في المورد من تأثيرها، فربما يوجد مانع من تأثيرها في الحب والبغض دون المانع من تأثيرها في الأمر والنهي، ولما لم يكن تنافٍ بين نفس الأمر والنهي مطلقاً فالافتراض^(٣) انتفاء التنافي بينها - في المقام - من جهة اللوازم - أيضاً - نظراً إلى أنَّ الحب والبغض وإن كانوا متنافيين لكنهما ليسا ملزمان لها، وأنَّ التنافي بينها بالنظر إلى المكْلُف قد مرّ عدمه فيما نحن فيه بالاختلاف بينها

(١) في «أ» يتوتران أحدهما في أحدهما، وفي «ب» يتوتر أحدهما في أحدهما تأثير الآخر.

(٢) في «أ» معها.

(٣) في «أ» المفروض، وفي «ب» والمفروض.

من حيث الشائنة والفعالية.

مضافاً إلى ما مرّ من ثبوت الاختلاف في عالم جعلها من أنَّ الحكم الظاهري الذي جاء من جهة الأمر بسلوك الظنَّ على أنه الواقع، وأنه حاكٍ عنه، ومن المعلوم أنَّ ذلك لا يكون إلا بعد الفراغ عن جعل الحكم الواقعي، فلا مانع في المقام من تأثير المصلحة والمفسدة كلتيهما في كلتيهما معاً فعلاً، فيؤثران فيها كذلك.

وأما الحبُّ والبغض لما كانا متنافيين، والمفروض اتحاد موردهما، فيمتنع تأثيرهما في كلتيهما فعلاً، بل لا بدَّ من اختصاص أحدِما بأحدِما مع المرجح، ومع فقده يمتنع تأثير شيء منها في شيء منها، ولا يلزم - من عدم فعالية تأثير المفسدة الواقعية أو مصلحتها في الحبُّ والبغض - تصويب أصلًا؛ لفرض فعالية تأثيرهما في الأمر والنهي، والتخطئة. والتصويب يدوران مدار ثبوتهما واقعاً لغير العالم أو عدم ثبوتها كذلك، لا على ثبوت الحبُّ والبغض على حسب ما يقتضيه المصلحة والمفسدة الواقعيتان.

ثم إنَّ الترجيح ثابت بجهة الحكم الظاهري على تقديره؛ لأنَّ المفروض أنَّ الشارع إنما تعبد بمؤدى الظنَّ لمصلحة اقتضت هي أمر المكْلَف مع تمكنه من دفع مفسدة الواقع بالعمل على مقتضى الظنَّ، المفروض تأديته إلى الواقع فيها، واقتضت جعل المكْلَف معدوراً في مخالفة التكليف الواقعي المستندة إلى عمله بالظنَّ بعد ما لم يكن معدوراً فيها بحكم العقل قبل أمر الشارع بالعمل به، واقتضاء تلك المصلحة لذلك إنما يكون على تقدير غلبتها على مفسدة الواقع ورجحانها عليها، فتكون مؤثرة فعلاً في محبوبية الفعل المحرّم واقعاً، فهو في حال قيام الظنَّ على وجوبه - مثلاً - مع عدم تبيين خطئه ليس إلا محبوباً.

وكيف كان فقد ظهر ما حقيقنا دفع الوجهين المحكّيين عن مدعى امتناع التعبد بالظنَّ من استلزمـه جواز التعبد به في الإخبار عن الله - تعالى - ومن

استلزم لتحليل الحرام وتحريم الحال.

وتوسيع الجواب عنها: أنَّ الكلام في إمكان التبعُّد به، ونحن نسلِّم أنَّ إمكانه مستلزم لإمكان التبعُّد به في الإخبار عن الله - تعالى - لكن لا دليل على بطان اللازم وامتناعه، وإنما الدليل على عدم وقوعه، وكذا نسلِّم استلزم له تحليل الحرام ولعكسه، لكن لا مذكور فيه بعد فرض قيام مصلحة اقتضت، كما في موارد^(١) الشبهات البدوية من غير قيام ظنٍ فيها على حيلتها أصلًا لما قد عرفت من أنَّ الوجوه المتصورة التي ربما يتورَّم كونها مانعة منه لا ينهض للمنع.

هذا خلاصة الكلام في المقام.

وبينبغي التتبُّع على أمور:

أحداها: أنَّ التبعُّد بالظن على تقدير وقوعه بمعنى الأمر بالسلوك على طبقه بمنزلة خطابات جزئية متعددة بحسب تعدد موارد قيام الظن المتبعُد به فإذا قام هو على وجوب أمر أو أمور وعلى حرمة أمور وعلى اباحة ثلاثة وعلى كراهة رابعة وعلى استهباب خامسة فيجب في مرحلة الظاهر الاتيان بالآولى وترك الثانية ويجوز كلام طرف الفعل والترك في الثالثة ويرجح الترك في الرابعة والفعل في الخامسة بمقتضى ذلك الأمر الواحد المتعلق بالسلوك على طبق الظن لأنَّ السلوك على طبقه عنوان كليٍّ مختلف مصاديقه باختلاف مؤدى الظن في الموارد الخاصة فإنَّ السلوك على طبقه في الأولى إنما يتحقق بالالتزام بالفعل [وا] في الثانية إنما يتحقق بالالتزام بالترك وفي الثالثة بعدم الالتزام بشيء منها^(٢) وعدم ترجيح أحدهما على الآخر وفي الرابعة بترجح الترك ترجيحاً غير لازم وفي الخامسة يعكس ذلك وأما صدور خطابات خاصة أيضاً في مرحلة الظاهر مائة

(١) في «أ»: كما هو موارد.

(٢) في «أ»: منها.

لؤدي الظن في الموارد غير لازم جدا لأن ذلك الخطاب العام يغنى عنها لافادة ما يفيده هي فهي على تقديرها مؤكدة له.

وثانيها ان الأمر بالسلوك على طبق الظن شرعي لا ارشادي كما لعله ربما يتورهم على بعض الافهام القاصرة في بادئ النظر نظراً الى دوران استحقاق العقاب مدار مخالفة التكليف الواقعي لا على مخالفته فيتورهم منه ان ذلك الامر لم يأت بشيء جديد بل يكون وجوده كعدمه فيكون ارشاديا.

ويدفعه ان مجرد عدم العقاب على مخالفته من حيث هي مخالفة لا يلزم كونه ارشادياً والا لا تنقض بالامر بمقدمة الواجب على القول بوجوها شرعاً اذ على تقدير وجوهاً كذلك لا عقاب عليها نفسها اتفاقاً والآثار لا تتحصر في العقاب حتى يلزم من انتفاء الامر عنه رأساً فيكون وجوده كعدمه فان معدنورية المكلف في مخالفة الواقع المنجز عليه في مورد الاستغفال لولا قيام الظن على خلافها، وعدم معدنوريته في الواقع الغير المنجز عليه في مورد البراءة لولا قيامه على خلافها من آثار ذلك الامر فإن المعدنورية وعدمهما في المقامين اثراً جديداً ناشئاً منه فكيف يقال لأن وجوده وعدمه سواه.

وان شئت قلت إن انتفاء استحقاق العقاب^(١) على مخالفة التكليف الواقعي في المقام الأول واثباته عليها في الثاني من آثاره وان لم يكن العقاب على تقديره في الثاني على مخالفة نفسه.

ثم ان مخالفة الظن المعتبر قد يلاحظ بالنسبة الى العمل بالجوارح وقد يلاحظ بالنظر الى الالتزام به في مقام الظاهر والتدين به كذلك فهي على الأول مخالفة عملية له، وعلى الثاني مخالفة التزامية وهي على الأول ملزمة لعنوان التجري مطلقاً ولمخالفة الواقع إذا كان الظن المفترض مصادفاً للواقع. لا شبهة

(١) العقاب: ساقط من «أ».

في استحقاق العقاب عليها أي على مخالفة الظن المذكور من حيث العمل من جهة مخالفة الواقع بمعنى أنه إذا كان متضمناً لتکلیف في مورد مع مصادفته للواقع فترك الواقع المکلف العمل به فهو مستحق للعقاب على مخالفة التکلیف الواقعي اللازم في ذلك المورد فإنه منجز للواقع عليه لا محالة.

واما استحقاق العقاب عليها من جهة التجري فهو مبني على حرمة التجري كما قويناها في محلها.

واما استحقاقه عليها من حيث هي مع قطع النظر عن تلك^(١) الجهات فالظاهر عدمه كما أشرنا اليه لأن لزوم العمل على طبق الظن وان كان طلباً شرعاً لكنه مقدمي بالنظر إلى الواقع فان العمل على طبقه من مقدمة المقدمات العلمية لتحصيل العمل بالواقع لأن الكلام في الظن المعتبر بعنوان الطريقة المحضة، ومن المعلوم انه لم يؤمر بالعمل لأجل كون العمل به أحد الواجبات الواقعية وفي عرضها فانه آتى إلى موضوعيته بل إنما أمر به بعنوان كونه طریقاً إلى الواقع فوجوب العمل ب المتعلقة انا هو بعنوان انه الواقع بمقتضى حكم الشارع وتعبيده بطريقية الظن فإذا لم يكن وجوب في الواقع فلا يقتضي ذلك الوجوب الظاهري المحاكي عن الواقع العقاب جداً فهو من هذه الجهة كالطرق العقلية لا يترب عليه إلا اثر مخالفة الواقع وأما^(٢) مخالفته من حيث التدين والالتزام فظاهر بعض الأدلة الدالة على اعتبار بعض الأقسام كخبر العادل مما يتضمن الأمر بتصديقه والنهي عن الشك فيه كقوله عليه السلام: لا يحل لأحد

(١) في «ب» تینک.

(٢) وتنظر الشارة فيها إذا عمل بذلك الظن لاعن تدين به، بمعنى أنه أوقع العمل على طبقه من غير استناد إليه وأن مؤداء دين له في الظاهر، فبني وجوب التدين لماً مستحق العقاب من جهة تركه إياه في الفرض المذكور وعلى عدم وجوبه كذلك فلا شيء عليه حينئذ من جهةه. لمحرره عفافه عنه. الماشية من نسخة «أ».

ان يشك فيها يروي عنا ثقانتها، حرمتها واستحقاق العقاب عليها في ذلك القسم الذي دلت تلك الطائفة من الأدلة على اعتبار فان الأمر بالتصديق والنهي عن التشكيك في خبر العادل الثقة ظاهران في وجوب التدين بما يروي نفسها فمقتضاهما ترتيب العقاب على ترك التدين به واما حرمة مخالفة الظن المعتبر مطلقاً من حيث التدين فلم يقم دليل عليها.

اللهم الا ان يتمسك بظهور الاتفاق على عدم الفرق بين اقسام الظنون المعتبرة من هذه الجهة بعد اثبات الحرمة في القسم المذكور بها من.

نعم الظنون المعتبرة في تشخيص الموضوعات الخارجية والحقوق لا يجب التدين بمؤديها قطعاً بل لا يعقل التدين بها كما لا يخفى لأن مؤديها ليس حكماً شرعياً حتى يتبعده بكونه ديناً وانما هي من الأمور الخارجية.

وكيف كان فليس الكلام في المقام فيها وانما هو في الظنون القائمة على الأحكام الكلية والظاهر ثبوت الاتفاق المذكور فيها على نفي الفرق من الجهة المذكورة.

لكن الانصاف أنَّ الأخذ بظاهر ما من و هو وجوب التدين نفسها مشكل جداً اذ لم يعهد من أحد - من يعلم - القول به وعدَّ التدين بالظنون المعتبرة ولو في الجملة من الواجبات مع ان ما دل عليه من الأخبار قد قرع سمع كل احد. وربما ينكر بأنه على تقديره مستلزم لاعتبار الظن من باب الموضوعية ومن المعلوم ان الظنون المعتبرة في باب الاحكام الكلية معتبرة من باب الطريقة وهو ينافي وجوب التدين بها نفسها.

لكنه مدفوع بان الثابت باذلة اعتبار تلك الظنون انما هو اعتبارها من باب الطريقة بالنسبة إلى مؤدياتها وكذا المراد من اعتبارها من باب الطريقة. وبعبارة أخرى المراد انما هو جعل الشارع مؤدياتها مرآة حاكمة عن الواقع لا احكاماً مستقلة منفردة عنها وفي عرضها حتى يلزم اعتبارها من باب

الموضوعية بالنسبة إلى تلك الأحكام التي ادت هي إليها فيلزم التصويب.
واما وجوب التدين بها فهو ليس من مؤدياتها بل أنها هو مؤدى لبعض
الأدلة الدالة على اعتبارها كما عرفت فكونها معتبرة موضوعاً لذلك الحكم لا
ينافي اعتبارها من باب الطريقة المحضة بالنسبة إلى مؤدياتها بل مثبت له لأن
وجوب التدين بمؤدى طريق ظني مستلزم بجعل مؤداه طريقاً إلى الواقع ومثبتاً له
من غير فرق بين أن يكون وجوب التدين نفسياً أو غيرياً فالتحقيق في وجه
الانكار هو الذي ذكرنا.

ثم إنه بعد فرض تغدر حمل ما دل على وجوب التدين نفساً عليه يتعين
حمله على أحد وجوه ثلاثة على سبيل منع الجمع والخلو.
أحدها: أن يكون ذلك الدليل مستقلاً^(١) في وجوب التدين لكن على
سبيل الكناية بأن يكون الفرض منه الانتقال إلى وجوب العمل بالجوارح على
طبق الظن.

وثانيها: أن يكون مستقلاً^(٢) فيه لكن يكون الغرض منه الارشاد بـ
يكون طلب التدين ارشادياً قد قصد به التنبية على عدم معنوية المكلف اذا
عمل على طبق الظن فصادف الحرام الواقعي من غير تدینه بمؤدى ذلك الظن
اـنـى^(٣) إلى خلاف الحرمة اذا لا يبعد استحقاق العقاب على ذلك الحرام اذا كان
موافقاً للأصل مع قطع النظر عن الظن بخلافه مع عدم التدين بذلك الظن
المخالف له وكذا اذا كان موافقاً لـدليـلـ مـحـكـومـ لـذـلـكـ الـظـنـ بـانـ يـكـونـ هوـ بـعـيـثـ
لولا اعتبار هذا الظن لـكانـ حـجـةـ فيـ اـثـبـاتـ الـحرـامـ فيـ الـظـاهـرـ.
وبعبارة اوضح الظاهر ثبوت استحقاق العقاب عـقـلاـ عـلـىـ حـرـامـ وـاقـعـيـ

(١) و(٢) في «ب» مستقلأ.

(٣) كذا وفي «ب» الظن الذي.

قد قامت حجة عليه من أصل أو دليل لولا ذلك الظن الذي ادى إلى خلافها إذا لم يكن ارتكابه استناداً إلى ذلك الظن اذ معه يكون استناداً إلى رخصة الشارع فيقبح العقاب عليه بخلاف ما اذا لم يستند إليه فإنه قد فعل المحرام من غير استناد إلى اذن الشارع.

وإن شئت قلت انه اذا لم يستند فيه إلى ذلك الظن فيكون مجرياً، وقد مر في مسألة التجري انه اذا صادف المحرام الواقعي يستحق عليه العقاب وانما الكلام هناك في استحقاق العقاب عليه في صورة مخالفته^(١) للواقع فيكون حاصل الوجه المذكور انه قد قصد بایجاب التدين الارشاد الى طريق التخلص من هذا المحذور والأمن منه.

وثالثها: أن يكون المراد به وجوب تنزيل الظن المفروض منزلة العلم في جميع آثاره حتى الآثار العقلية من الاطاعة والعصيان في مرحلة الظاهر ولا زمه الحكم بفسق من ترك العمل على طبق ذلك الظن اذا تضمن تكليفاً وترتيب آثار الفسق عليه في الظاهر إلى أن يكشف عدم التكليف واقعاً كما هو الحال في جميع الظنون المعتبرة فإنه لو أدى ظن مجتهد إلى وجوب شيء فتركه أو إلى حرمته فارتکبه يجب على الغير الحكم بفسقه وترتيب آثاره عليه إلى أن يكشف خطأ ظنه، وكذا الحال فيمن قلدوه.

واثالثها^(٢): لا إشكال في وجوب الاعادة وعدم الاجزاء - اذا انكشف خطاء الظن المعتبر مع بقاء زمان من الوقت المضروب للواجب يسع للاتيان به - لبقاء الأمر الأول الواقعي المقتضي للاتيان بمتعلقه على ما هو عليه، وعدم جريان ما يأتي من توهم تدارك الواجب في هذا الموضع لأنَّ التدارك إنما يجب

(١) أي الظن.

(٢) أي الأمر الثالث من التبيهات.

اذا استند ترك الواجب الى العمل بالظن والأمر به وذلك لا يتحقق هنا لأن تركه على تقديره مستند الى سوء اختيار المكلف لا الى أمر الشارع بالعمل بالظن لفرض بقاء زمان من الوقت يسع له اذ معه يكون فوته مستند إليه لا الى الشارع.

وبعبارة أخرى ان المفروض انه عمل بالظن المؤدي إلى خلاف الواقع في أول الوقت فالمستند إليه إنما هو ترك الواجب الواقعي في جزء من الوقت ومن المعلوم أن تركه في جزء منه لا يستلزم فوته حتى يجب تداركه على الشارع فلا يجب عليه تداركه بتركه في ذلك الجزء المستند إليه فيكون الواجب باقياً على حاله وكذلك الأمر به فيجب الاتيان به.

نعم لو كان هناك بعض المصالح المتقومة بذلك الجزء من الوقت يجب تداركه لاستناد فوتها إلى الشارع كفضيلة ايقاع الواجب في أول الوقت لكنه غير فوت الواجب.

هذا كله على تقدير اتيان المكلف بالفعل بمقتضى الظن المفروض في أول الوقت.

وأما مع عدم اتيانه به كذلك أصلاً فوجوب الاتيان بالواجب الحقيقى بعد اكتشاف خطاء الظن في غاية الوضوح لأن تركه ايام في أول الوقت مستند إلى نفسه لا إلى العمل بالظن المفروض.

وأما وجوب القضاء إذا ظهر خطوه بعد خروج الوقت مع عدم عمل المكلف على طبق الظن المفروض في الوقت لا ينبغي الاشكال فيه لأنه حينئذ قد ترك الواجب الواقعي بمشتهى نفسه فلا يجب على الشارع تداركه فيكون هو متوكلاً من غير تدارك له أصلاً فيكون مصداقاً للفوت على كلا الوجهين فيجب القضاء بمقتضى الأدلة القاضية به المعلقة على الفوت.

واما مع عمله على طبقه في الوقت فعل القول بأن القضاء بالأمر الأول

أيضاً لا اشكال في وجوبه لعين ما مر في الاعادة مع بقاء جزء من الوقت يسع لفعل الواجب.

وأما على القول المختار من أنه بأمر جديد فوجها مبنيان على أن الفوت - المعلق عليه أدلة القضاء - هل هو مجرد ترك الفريضة في وقته حتى يجب في محل الكلام لصدقه عليه، أو أنه الترك الخاص وهو تركه فيه من غير شيء يتدارك^(١) به ويقوم بغرضه ومصلحته فلا يجب لأن تركه في الوقت قد وقع مستندا إلى العمل بالظن المأمور به بسلوكه وقد مر أنه على هذا التقدير يجب على الشارع تداركه ومع تداركه لا يصدق عليه الفوت على هذا الوجه.

ويمكن أن يقال: إنه على الثاني - أعني كون الفوت عبارة عن الترك **غير المتدارك**. أيضاً [أن] القضاء فيها نحن فيه لا^(٢) لأن القضاء بالأمر قبل لأنه يمكن أن يكون مصلحة الفريضة المتروكة مبعضة بأن يكون فيه مصلحة متقومة بالوقت لا تحصل إلا به وأخرى غير متقومة به بل تحصل في خارجه أيضاً.

وبعبارة أخرى إن المأمور به بالأمر الأول وإن كان هو الفعل المقيد بايقاعه في الوقت المضروب له لكن يمكن أن يكون لنفس المقيد أيضاً مصلحة أخرى تحصل بغير خصوصية الوقت ومن المعلوم أنه إذا كان الحال في الفريضة كذلك فالواجب على الشارع إنما هو تدارك المصلحة المفوتة بالوقت لا جميع مصالحة لأنها هي التي استند تركها إلى أمر الشارع، وأما نفس المقيد فحيث إن المفروض امكان تحصيل مصلحة في خارجه فيكون فوتها على تقديره مستنداً إلى اختيار المكلف، إذ لا أمر بالعمل بالظن المفروض ظهور خطائه في خارج الوقت حتى يستند فوتها اليه نفس المقيد غير متدارك فيكون مصداقاً للفوت على

(١) في نسخة «أ» متدارك.

(٢) «لا»: أنتبه من «ب».

الوجه الثاني فيه أيضاً فيشمله أدلة وجوب القضاء.

هذا لكن الانصاف اندفاعه:

أما أولاً^(١) فبأن هذا الاحتمال بمجرده غير مجد، إذ لا بد في اثبات وجوب القضاء بالأدلة المعلقة على الفوت من إحراز صدق الفوت على المورد والعلم به وهذا لا يمكن الا بعد العلم بكونه مما لذات المقيد مصلحة تحصل في خارج الوقت ولا ينفع فيه احتيال كونه كذلك بوجه.

وأما ثانياً فبأن التقدير المذكور مع العلم به أيضاً لا يدخل في تلك الأدلة المتضمنة للفظ القضاء فإنه ظاهر في تدارك الشيء الفائت ومن المعلوم أن الآيات بنفس المقيد في خارج الوقت ليس تداركاً لفائت بل إنها هو اتيان بنفس الواجب في محله كالاعادة.

والتحقيق أنه على تقدير كون الفوت عبارة عن الترك الخاص أيضاً يشمل أدلة وجوب القضاء للمقام لا لما مر، بل لأن مصلحة سلوك الطريق الظني ليس من شأنها أزيد من تدارك الفريضة مادام الجهل فمع ارتفاعه يبقى الفريضة متروكة بغير تدارك، وتدارك سلوك الطريق اياه نظير ما ورد من تدارك النافلة لنقص الفريضة مع أنه يجب القضاء بعد ظهور النقص فيها اتفاقاً.

والسر فيه أنّ وصول تلك المصلحة حال الجهل بالواقع إلى المكلف ليس تداركاً للواقع الفائت عليه حقيقة بل إنها هو من باب عدم خلو هذه عن منفعة

(١) يمكن دفع الجواب الأول بدعوى القطع بقيام مصلحة في نفس المقيد تحصل في الخارج من وجوب القضاء فيها إذا أخل بالواجب في الوقت رأساً بأنه لم يأت بموجب الطريق الظني فيه أيضاً إذ لو لا ذلك لما صحت إيجاب الشارع للقضاء حينئذ وليس إيجابه من باب كونه واجباً آخر في عرض الواجب الفائت بالضرورة بل إنها هو من باب تدارك فورته في الوقت وأنه ذلك الواجب.

ودفع الثاني يمنع ظهور لفظ القضاء فيها ادعى بل إنها هو ظاهر عرفاً ولغة في فعل الشيء الذي لم يفعله بعد ولم يثبت حقيقة شرعية فيه فيها من الحرارة عفي عنه.

في تلك الحال فإن التدارك حقيقة لا بد أن يكون بما يسانح الفائت ويقوم بمصلحته الخاصة به بحيث لا يكون بينها فرق إلا من جهة الوقت، ومن المعلوم أن سلوك الطريق المخالف للواقع مباین له وهو غير قائم بالمصلحة الخاصة جدا وإنما هو مشتمل على مصلحة أخرى غير تلك نظير التوابل.

ويوضح ذلك^(١) أنه لو كان مجرد وصول مصلحة حال الجهل بالواقع المعنور فيه تداركا له لما كان يجب القضاء فيها إذا صلَّى نافلة ظهر أن فيها جعله من الفريضة خلل مع أن وجوبه هناك إجماعي وليس هو لدليل خاص عند المجمعين قطعاً بل إنهم قالوا به بمقتضى أدلة القضاء، وكيف كان لا فرق بين سلوك الطريق الظفي المعتبر وبين النافلة من هذه الجهة بوجه قطعاً فتأمل^(٢).

أقول: الظاهر أن فوت شيء عبارة عن ترك نفس ذلك الشيء وكذا لفظ القضاء عبارة عن ادراك ما تركه من قبل، فقوله عليه السلام من فاتته فريضة فليقض ما فات منزل على هذا المعنى لعدم اكتنافه بما يصرف عنه فقوله عليه السلام من فاتته فريضة ظاهر في أن موضوع القضاء أنها هو ترك نفس الفريضة مطلقاً فيصدق مع تدارك مصلحته أيضاً فقوله عليه السلام فليقض لا يقضي بخلافه لما عرفت فالقوى هو الوجه الأول من الوجهين المتقدمين وعليه لا حاجة إلى تلك التكلفات المتقدمة.

(١) في النسختين: ويوضح عن ذلك.

(٢) وجه التأمل: أن مجرد ثبوت الاتخاد بين المقامين من تلك الجهة لا يلزم ثبوت القضاء في هذا المقام لاحتياط أن يكون ثبوته هناك لعدم ثبوت تدارك الفريضة بالنافلة لعدم نهوض ما دل عليه على اثباته أو لأجل قيام اجاع على خلافه فالاستدلال بالاتخاد أنها يصح بعد ثبوت التدارك هناك مع وجوب القضاء وأمام عدم ثبوت التدارك فلا اتخدان بينها لأن عدم ثبوته هناك حينئذ وثبوته في المقام لعله لغاريق بينها فتأمل. لحرر عفافه عنه. حررت نسخة «أ» عشرين جادى الأول ١٣٠٣.

وإن شئت قلت: إنَّ المفروض إنها هو التبعُد بالظن على وجه الطريقة المحسنة وأنَّ المصلحة المفروضة إنها هي على وجه اقتضت التبعُد به كذلك فيكون الظن المعتبر شرعاً - كالطرق العقلية - غير قابل للتصرف في مفسدة الواقع أو مصلحته فيكون العمل على طبقه مع فرض مخالفته للواقع وأدائه إلى ترك واجب ترك الواجب مع عدم العمل به رأساً من حيث عدم تصرفه في ذلك الواجب بوجه فيكون ذلك الواجب متوكلاً بمصلحته القائمة به، ومصلحة ذلك الطريق الشرعي أمر مباين لتلك المصلحة فلا تصلح لأنْ تقوم مقامها وإنما هي قد وصلت إلى المكلف لئلا يخلو يده عن فائدة في تلك الحال فهي متوكلة من غير شيء يقوم مقامها فيكون الواجب المتوكلاً للفوتوت على كلا الوجهين فيه.

[في وقوع التعبد بالظن]

قوله: (فيفي الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الأحكام الشرعية مطلقاً أو في الجملة وقبل المفوض في ذلك لابد من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً أو في الجملة^(١)).

توضيح الحال في المقام يتوقف على تمهيد مقال:

فاعلم أن الركون إلى الظن الذي لم يعلم التعبد به من الشارع: إنما أن يكون من حيث عمل الجوارح، بأن يأتي بالفعل إذا تضمن هو وجوبه أو استحبابه من غير اعتناء باحتمال حرمة الفعل على تقدير قيام ذلك الاحتياط في مورده، أو يترکه إذا تضمن هو حرمته أو كراحته مثلاً من غير اعتناء باحتمال وجوبه على تقدير قيام احتياطه لكن من غير تدين وتعبد تكون مذداه حكم الله الواقعي أو الظاهري.

وبعبارة أخرى إن العمل بالظن في الموارد الشرعية كعمله به في الأمور العادلة التي يكتفي فيها بالظن ولا يعني باحتفال مخالفته للواقع من غير ادعاء أن المظنون هو الواقع أو منزل شرعاً مقاماً، بل يكون بحيث إذا سئل عنه يقول أنه يتحمل أن لا يكون معمولاً من الله أصلاً وأنه مظنون كونه كذلك.

وإنما أن يكون من حيث تشخيص حكم الله تعالى به والتدين بمذداه عمل على طبقه أو لم يعمل أصلاً.

وهذا أيضاً يتصور على وجهين:

أحداهما أن يتدين بمذداه ويعتقد أنه حكم الله الواقعي من غير تدين

منه أنَّ نفس الظن طريق معمول من الله سبحانه وتعالى في تشخيص أحكامه، بل إنها تدين بمذهله من باب عدم اعتنانه باحتمال مخالفته للواقع كعدم اعتنانه به في المقام الأول كما في الوجه الأول.

وتنانيمها أن يتدبر بمذهله على أنه حكم الله الظاهري بأن يعتقد كون نفس ذلك الظن طريقاً معمولاً منه تعالى في تشخيص أحكامه من حلاله وحرامه فلأجل ذلك يتدبر بكون مذهله حكماً ظاهرياً منه لكون ذلك متفرعاً على الجعل والاعتبار.

إذا عرفت ذلك فنقول لا ينبغي الإشكال في جواز الركون إليه على الوجه الأول إذا لم يخالف طريقاً أو أصلاً يجب العمل بها، لعدم المانع منه حينئذ بوجه لأنَّ جهة الافتراض على الله والقول به بغير علم لفرض [عدم] ادعائه كونه طريقاً معمولاً من الله تعالى ولا كون مذهله حكماً له تعالى ولا من جهة التشريع لفرض عدم تدبره بشيء ولا من جهة مخالفة الواقع لفرض معدوريته حينئذ فيها على تقديرها لأنَّ التكليف الذي لم يقم عليه طريق معتبر أو أصل كذلك يكون المكلف معدوراً في مخالفته بحكم العقل والشرع أيضاً.

هذا إذا لم يكن في المورد طريق معتبر أو أصل كذلك أصلاً.
أما مع وجود أحدهما مع موافقته لذلك الظن المفروض، فعدم المنع من الركون إليه حينئذٍ أوضح، إذ مع أحدديه يتأكد الأمان من العقاب على مخالفة الواقع.
هذا إذا كان الظن المفروض مخالفًا للاحتياط بأن يكون نافياً للتکليف مع احتفاله.

وأما مع موافقته فانتفاء المانع من الركون إليه بديهي عند كل أحد.
واما إذا خالف طريقاً معتبراً أو أصلاً كذلك مع وجوب العمل بها كان يكونا متضمنين للتکليف ومثبتين له بحيث لو عمل بالظن يلزم مخالفتها فلا، بأن يكون هو نافياً للتکليف عن موردهما فلا يحرم العمل به حينئذ أيضاً شرعاً بل

إنما هو منهي عنه بالنبي العقلاني الإرشادي لأن مخالفة الطريق والأصل المعتبرين لا تكون بحرمة نفسها بل بما منجزان للواقع على تقديره على المكلف وبجب العمل بها من باب المقدمة العلمية لامتنال التكليف المجمل الذي تنجز في موردهما عليه، فيدور استحقاق العقاب على مخالفتها على مخالفة الواقع حقيقة، فالعقاب على العمل بالظن المذكور دائرة مدار مخالفة الواقع بسببه فغاية ما يترتب على النبي الإرشادي لأجل التحرز عن ضرر العقاب المحتمل وتحصيل الأمن منه المتوقف على العمل بالطريق أو الأصل المعتبرين.

نعم على القول بحرمة التجربة يستحق العقاب مطلقاً لتحقيق التجربة مع الاقدام بمحتمل^(١) التحرير مع قيام حجة شرعية على تحريمه في الظاهر^(٢).

ج ٤

(١) كذا في النسختين والصحيح: على محتمل.

(٢) هنا نهاية ما في نسخة «أ» و«ب» المستخدين عن نسخة الروزيري قدس سره.

وَلِمَنْجَلَةِ الْمُكَفَّلَةِ وَلِمَنْجَلَةِ الْمُكَفَّلَةِ وَلِمَنْجَلَةِ الْمُكَفَّلَةِ

وَلِلْفَاتِحَةِ وَالْمُبْكِرَةِ وَالْمُبْكِرَةِ وَالْمُبْكِرَةِ وَالْمُبْكِرَةِ

رمانیا پس زمینه ای را در خود داشت

(١) *الكتاب المقدس*، *الكتاب المقدس*، *الكتاب المقدس*، *الكتاب المقدس*، *الكتاب المقدس*

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٥	- اجتياح الأمر والنهي
٦٩	- مسألة دلالة النهي على الفساد
١٣٥	- في المفاهيم
١٩٧	- في تداخل الأسباب
٢٢١	١- [في القطع]
٢٢١	في المراد من المكلف في عبارة الشيخ (وه)
٢٢٧	في وجه حصر عبرى الأصول
٢٣٥	في بيان المراد من الحجة في باب الاadle الشرعية
٢٤٧	في القطع الموضوعي والطريقي
٢٧١	في تصوير وجوه خالفة القطع
٢٧٣	في حكم التجري
٢٨١	في وجه قبح التجري
٣٠١	حاكمه الأخباري في عدم اعتقاده على بعض اقسام القطع
٣٠٧	في قطع القطاع
٣١٢	في أن المعلوم إجمالاً كالمعلوم تفصيلاً
٣١٣	في كفاية الموافقة الاجمالية وعدمها
٣٢٢	في كفاية الموافقة الاجمالية في العبدات وعدمها
٣٤٦	في لزوم مراعاة مراتب الامثال

الصفحة	الموضوع
	آخر
٣٥١	- في إمكان التبعد بالظن و عدمه
٣٥٣	في وجوه استحالة التبعد بالظن وأجرتها
٣٥٤	في تصوير مصلحة السلوك وغيره في حل الإشكال
٣٦٣	في تصوير الأشكال من ناحية المكلف والمكلّف والجواب عنه
٣٦٦	في تصوير الإنتحال في التبعد بالظن على مسلك السلوك
٣٦٧	في أن الامر بالسلوك مولري او ارشادي
٣٦٩	في آثار الالتزام ب المسلك السلوك
٣٧٧	في وقوع التبعد بالظن