فوائد الأصول

الشيخ محمد علي الكاظمي ج 1

---

[1]

فوائد الاصول من افادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الاصولين الميرزا محمد حسين الغروى النائيني قدس سره العالي المتوفى سنة 1355 ه ق تأليف الاصولي المدقق والفقه المحقق العلامة الربانى الشيخ محمد على الكاظمي الخراساني طاب نژاه المتوفى سنة 1365 ه ق الجزء الاول والثانى مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

---

[2]

اسم الكتاب: فوائد الاصول (ج 1 و 2) المؤلف: العلامة الربانى الشيخ محمد على الكاظمي الخراساني الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين المطبوع: 1000 نسخة التاريخ: ذي حجة الحرام 1404

---

[1]

كلمة الناشر بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين المعصومين... اما بعد، فانه لما كان ما القاه فخر المتأخرين وقبلة المشتغلين صفوة الفقهاء و المجتهدين آية الله العظمى في العالمين " الميرزا محمد حسين الغروى النائيني " اعلى الله مقامه الشريف في المباحث الاصولية من اتقن المباني في هذا الفن واحكمها، وان المحقق الجليل والفقيه النبيل آية الله " الشيخ محمد على الكاظمي الخراساني " قدس سره الشريف من اقدمي تلامذته وحافظي دقائق انظاره، وما قرره من ابحاث استاذه الجليل من احسن ما صنف في طريقه واليه مراجعة اهل النظر في تحقيق مباني المحقق الاستاذ، فلذا بذلنا جهدنا في نشر هذا السفر الجليل المسمى بـ " فوائد الاصول " بصورة جديدة واسلوب حديثه مع ما تمتاز به من الطبعة الاولى من التصحيح والتعليق واخراج المصادر وتنظيم الفهرس التفصيلي المبين لمباني الاستاذ في كل مبحث. وقد تصدى الاخراج مصادر الاقوال والكلمات، الفاضل الجليل حجة الاسلام " السيد محمد جواد العلوى الطباطبائى " ولمصادر الايات والاخبار واعجام الكتاب وتشكيله با سلوب جديد (بوضع النقط وعلامة البيان وعلامة السؤال و غيرها من العلائم العصرية المتداولة) وتنظيم الفهرس، الفاضل النبيل حجة الاسلام

---

[2]

"الشيخ رحمت الله الرحمتى الاراكى " شكر الله سعيهما وجعل جهدهما وجهدنا ذخيرة ليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم. ونسئل الله التوفيق لنشر ساير مجلدات الكتاب ومنه التوفيق وعليه التكلان. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم المقدسة 20 ذي حجة الحرام 1404

---

[3]

مقدمة الاستاذ المحقق محمود الشهابي الخراساني بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين. والصلوة على رسوله وعلى آله الطاهرين. - 1 - كان الناس امة واحدة وفى غمرات من الجهالة والضلالة، فبعث الله النبين مبشرين ومنذرين، وانزل معهم الكتاب واصطفى لهم الدين، واكمل عليهم الرحمة والهدى، فارسل رسله تترى واتبع بعضهم بعضا. تلك الرسل وان لم يفرق الله بين احد منهم في اصل الرسالة، لكنه فضل بعضهم على بعض بما آتاهم من الكمال في الشريعة حتى جاء بافضلهم فرقا وجمعا واشرفهم اصلا وفرعا واكملهم دينا وشرعا. فختم بارساله دور النبوة والرسالة. وحتم على كافة الناس اتباعه الى يوم القيمة. وارسله شاهدا ومبشرا و نذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا. واشار الى هذا الختم والا تمام بالحصر في قوله تعالى " ان الدين عند الله الاسلام " بل صرح بذلك واكده بالتابيد حيث قال عزوجل: " ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الاخرة من الخاسرين " (1 .(

---

(1)آل عمران: 85 (*)

- 2 -الدين الاسلامي بما انه خاتم للشرائع الالهية يشتمل على جميع ما يجب أو يناسب ان يقصده الشارع في وضع الشريعة: من المقاصد، والحاجيات، والكماليات فليس شئ مما يتوقف عليه حفظ مصالح الدين والدنيا من الضروريات الخمس التى هي المقاصد الا وقد شرع له في الاسلام ما يقوم به اركانها ويحفظ وجودها وكيانها، وما يدفع به عما يورث اختلالها ويمكن ان يؤثر في زوالها .وكذلك الشان في الحاجيات، فليس امر يحتاج إليه في التوسعة على الناس الا وقد ثبت له في الشريعة السمحة السهلة مواد، وانتفى التضييق فيه برفع العسر، والحرج، والمشقة، والضرر عن العباد، ووسع عليهم فيما لا يعلمون. ورفع عنهم المؤاخذة في الخطاء، والنسيان، وما اضطروا إليه، وما استكرهوا عليه، وما لا يطيقون.. الخ وهكذا الامر في الكماليات ومحاسن العادات، فليس شئ يصلح لان يجعل ذريعة الى تحصيل مكارم الاخلاق، ويناسب ان يتوسل به الى تطهير الاعراق الا و قد ارشد إليه ائمة الاسلام. وتوصل الى رعايته بتعليم الاداب ومندوبات الاحكام. وبالجملة، الدين الاسلامي جامع لكل ما يحتاج الانسان إليه، أو ينفعه، أو يحسن له في نشأتيه. - 3 - صدر من الشارع في بيان وظائف الامة احكام من طريق الكتاب والسنة، لكنها غير مجتمعة بالتدوين، بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم والدين، ومع ذلك كان تحصيل العلم بالاحكام في ذلك العصر، عصر السعادة وخير القرون. سهلا ميسورا إذا كان باب العلم على الامة مفتوحا .والمسألة عن الرسول للمؤمنين مقدورا. انقضى عصر الوحى والتنزيل، وخضع الناس لسلطان الاسلام واطاعة الاحكام جيلا بعد جيل، وانبسط حكم الشريعة على البلاد البعيدة والامم المختلفة من حيث الخلق والعادة والعقيدة. فانعطف توجه الزعماء من الصحابة الى جمع

القرآن اولا، والبحث عن الاحكام وادلتها ثانيا، فحصل لبادئ بدء طور جديد في الاحكام، طور الاستنباط والاستدلال. طلعت غرة هذا الطور في اوائل القرن الاول من الاسلام. وبادرت مسرعة نحو التقدم بالانتظام. فما انسلخ ذلك القرن الا عن البشارة بحدوث علم في العالم الاسلامي كافلا لجميع ما يحتاج الانسان إليه في معاشه ومعاده. ضامنا لسعادة من يعمل بمتضمنه ومفاده. الا وهو علم الفقه. - 4 - وجد في العالم انحاء شتى من القوانين، يجمعها قسمان اصليان وهما: 1 - الشرائع السماوية. 2 - الشرائع المدينة. لا يهمنا هنا استقصاء ما يكون بين القسمين من وجوه الفرق. لكن ما يجدر بان لا يهمل ذكره هنا وجهان اساسيان: الاول - ان الشرائع الالهية ناظرة الى حفظ جميع الصالح. سواء كانت متعلقة بالفرد ام بالمجتمع. وعلى تعلقه بالفرد سواء كانت من حيث جسمه ام روحه، وسواء كانت باعتبار نشأته الفانيه ام باعتبار حياته الباقية الخالدة .على ان حيثية مناسبات هذه الشئون بينها ملحوظة في تلك

الشرايع. الثاني - ان مقصود المعتقد المتعبد بتلك الشرائع ليس رفع المسؤولية تجاه الشرع واسقاط التكليف فحسب، بل يولى وجه دقته شطر " الواقع " ليحرزه و يصرف عنان همته نحو ما خوله الشارع ليحفظه، وذلك لان الاحكام عنده تابعة للمصالح والمفاسد، والشرعيات في نظره الطاف في العقليات من العوائد والفوائد. على ان نفسه مطمئنة بان الشارع اصاب الواقع ولا بتخلف حكم من احكامه عما يكون هوله تابع .هذا الفرق الثاني هو الذي حمل حماة الدين وحملة الفقه على انحاء من البحث في نواحى ادلة الاحكام ومناحيها، فبحثوا عن الاوامر ومعانيها، وعن

النواهي ومطاويها. وعن مداليل هذه الكلمات، وعن المنطوق والمفهوم، وعن العموم والخصوص والتخيص، وعن الاطلاق والتقييد، وعن الاجمال والتبيين، وعن حقيقة النسخ وكيفية الناسخ والمنسوخ، وغير ذلك مما لا يستغنى عن تحقيقه من يتصدى لاستنباط " الواقع " واستخراجه من الادلة التفصيلية التى اعتبرها الشارع واعتمد عليها التابع. فتحصل عن جميع هذه المباحث علم جديد في عالم الاسلام، علم اوجده كثرة العناية باحكام الدين وشدة العلاقة باحراز " الواقع " من طريق القطع و اليقين. علم يحتاج الى الانتفاع بمضامينه والاستناد الى اصوله وقوانينه كل من كان له مساس القانون باقسامه وافانينه، علم لا يختص " المنفعة " فيه بحملة الفقه و ان اختص الفقيه بالاستفادة منه، علم ابتكره الاسلام ويكون تأسيسه من مفاخر الاعلام. الا وهو علم اصول الفقه. - 5 - وجود علل اشرنا الى بعضها آنفا انتج حدوث علم في العلوم الاسلامية لتحقيق ادلة الاستنباط ومداركها، وتنقيح مسائل الفقه وتوضيح مسالكها. وقد بحثنا في مقدمة مختصرة علقناها على تقريراتنا الاصولية عن تلك العلل والعوامل. وفحصنا عن زمان حدوث هذا النسخ من المباحث والمسائل، وشخصنا البصر لتشخيص اول من شرع في تدوين هذا العلم الحادث، ودرسنا تاريخ العلم للاطلاع على اول عصر توجه فيه اعتماد فقهاء الشيعة نحو هذه المباحث، واتممنا الدراسة بالحديث عن كيفية مجاراتهم مع هذا العلم بتتابع البحث وسرد التصنيف والتاليف من بادئ بدء الاستناد به، والانتحاء لتدوين مطالبه الى عصرنا الحاضر وبالوضع الموجود، والممنا في ختام الكلام بما الف في عصرنا من المؤلفات المهام، واما الآن فلما لا يساعدنى الحال، ولا يسعنى المجال لبسط المقال، فلنقتصر بالاشارة الى بعض تلك الاحوال .

فنقول وعلى الله الاتكال (1): - 6 - اعلم ان بعض مباحث الاصول كانت في القرن الاول كما اشرنا موردا للبحث والنظر ولكنه لم يخرج الاصول الى عرصة التدوين والتاليف الا بعد مضى النصف الاول من القرن الثاني. وقد صرح جمع من الجهابذة كابنى خلكان وخلدون. وصاحب كشف الظنون بان اول من صنف في اصول الفقيه محمد بن اديس الشافعي، بل نقل عن كتاب " الاوائل " للسيوطي اطباقهم على ذلك حيث قال: " اول من صنف في اصول الفقه، الشافعي بالاجماع ". لكنى لست على يقين من ذلك، بل المحتمل عندي ان يكون ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم، وهو اول من لقب بـ " قاضى القضاة " سابقا على الشافعي بتأليف الاصول، لان القاضى توفى في سنة (182 هـ. ق) والشافعي مات في سنة (204 هـ. ق) وقد قال ابن خلكان في ترجمته: ان ابا يوسف " اول من صنف في اصول الفقه وفق مذهب استاذه ابى حنيفة ". وهكذا يحتمل جدا ان يكون محمد بن حسن الشيباني فقيه العراق، الذى لما مات هو والكسائي في يوم واحد برى وكانا ملازمين للرشيد في سفره الى خراسان قال في حقه الرشيد: " دفنت الفقه والادب بر نبوية (2) " مقدما على الشافعي في تأليف الاصول لان الشيباني توفى (سنة 182 هـ. ق أو سنة 189) و قد صرح ابن النديم في " الفهرست " بان للشيباني من مؤلفاته الكثيرة تأليف يسمى بـ " اصول الفقه " وتاليف سماه " كتاب الاستحسان " وتاليف " كتاب اجتهاد الراى ". على ان الشافعي، بتصريح من ابن النديم، لازم الشيباني سنة كاملة و

- 1ومن اراد اطلاعا ازيد فعليه بمراجعة التعليقة المزبورة، وإذا شاء احاطة كاملة على الموضوع فليسئل الله ان يوفقنا لاتمام طبع كتاب الفناه في تاريخ الفقه الاسلامي ونحولاته، وقد طبع منه الى الان عدة صفحات. 2 - وهى على مافى معجم البلدان قرية كانت قرب الرى (*) .

استنسخ في المدة لنفسه من كتب الشيباني ما استحسن وقد اذعن الشافعي نفسه بذلك، واعلن فقال من غير نكير " كتبت من كتب الشيباني حمل بعير ". وكيف كان فان لم يحصل اليقين بتقدم القاضى والشيبانى على الشافعي في التاليف، فلا اقل من ان لا يحصل لنا يقين بتقدمه عليهما. فالحكم البات بكون الشافعي " اول من صنف في اصول الفقه " كما ترى. - 7 - هذا بالنسبة الى حدوث العلم والاستناد به على نحو الاطلاق، اما بدء الاستناد به في خصوص مذهب التشيع فهو كما احتملناه وعللناه في التعليقة المزبورة لا يتقدم على الغيبة الكبرى (329 هـ. ق) اول من انتحى الى اصول الفقه واعتمد عليه في مقام الاستنباط و استمدمنه الشيخ الثقة الجليل حسن بن على بن ابى عقيل (1) صاحب كتاب " المتمسك بحبل آل الرسول " في الفقه، وهو ايضا " اول من هذب الفقه، و استعمل النظر، وفتق البحث عن الاصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى ". ثم اقتفى اثر ابن ابى عقيل واستحسن ارائه ابو على محمد بن احمد بن جنيد الاسكافي الذى قال السيد الاجل بحر العلوم بعد عنوانه في ترجمته: " من اعيان الطائفة واعاظم الفرقة وافاضل قدماء الامامية .واكثرهم علما وفقها وادبا، و اكثرهم تصنيفا واحسنهم تحريرا، وادقهم نظرا متكلم فقيه محدث اديب واسع العلم. صنف في الفقه والكلام والاصول والادب وغيرها تبلغ مصنفاته، عدا اجوبة مسائله، من نحو خمسين كتابا منها كتاب " تهذيب الشيعة لاحكام الشريعة " كتاب كبير من نحو عشرين مجلدا يشتمل على جميع كتب الفقه، وعدة كتبه تزيد على مائة وثلاثين كتابا، وكتاب " المختصر الاحمدي في الفقه المحمدى " مختصر كتاب التهذيب وهو الذى وصل الى المتأخرين ومنه انتشرت مذاهبه واقواله " ..

- 1كان ابن ابى عقيل من مشايخ جعفر بن محمد بن قولويه، احد شيوخ العالم السديد المعروف بابن المعلم والملقب بالشيخ المفيد (*) .

الى ان قال السيد العلامة بعد تعديدكتبه واجوبة مسائلة: " وهذا الشيخ على جلالته في الطائفة ورئاسته وعظم محله قد حكى القول عنه بالقياس، ونقل ذلك عنه جماعة من اعاظم الاصحاب، وعلى ذلك فقد اثنى عليه علماؤنا وبالغوا في اطرائه ومدحه وثنائه.. " كان هذا الشيخ الجليل شيخا واستاذا للشيخ المفيد ومعاصرا للشيخ الكليني وتوفى، على ما ذكره المحدث القمى (ره) (سنة 381 هـ. ق) في الرى. - 8 - ثم وصل دور البحث عن عوارض ادلة الاحكام الى ابى عبد الله محمد بن محمد بن نعمان بن عبد السلام الملقب بـ " المفيد " عند الاعلام، المتولد) سنة 336) والمتوفى (413 هـ. ق) فالشيخ المفيد تبع استاذه ابن الجنيد وابن ابى عقيل في الاعتماد على الاصول وان لم يتلق كل ما قاله ابن الجنيد بالقبول، بل وكتب على رده ونقضه كما هو المنقول. نقل صاحب " الذريعة " عن النجاشي ذكر كتاب لليخ المفيد في الاصول مشتمل مع اختصاره على امهات المباحث والفصول .ونقل ايضا ان العلامة الكراجكى ضمن ذلك في كتابه المسمى بـ " كنز الفوائد ." حدث الاستناد بالاصول من زمن ابن ابى عقيل وتوجه نحو التكامل في ايام ابن جنيد ودخل ذلك العلم في طور البحث والتاليف في عصر المفيد. فرج في عصره وشاء وانتشر صيته وذاع، وذلك لان الشيخ المفيد كان يفيد العلم على تلامذة له، كلهم اساتذة وفى نقد العلوم جهابذة، منهم السيد السند والاجل الاوحد السيد المرتضى الملقب بـ " علم الهدى " توفى السيد سنة " 336 هـ. ق " ومنهم تلميذه استاذ الفرقة وشيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن حسين بن على الطوسى (المتوفى 460 هـ .ق) ومنهم سلار " معرب سالار " بن عبد العزيز الديلمى صاحب كتاب " التقريب " في اصول الفقه (المتوفى 436 هـ. ق)

وغيرهم من اساطين العلم واساتيذ الفن. فقد صنف السيد في الاصول كتبا شريفة ورسائل منيفة، قال السيد

---

[10]

الاجل بحر العلوم في فوائده الرجالية ".. ومن مصنفاته في اصول الفقه كتاب " الذريعة الى الاصول الشريعة " وهو اول كتاب صنف في هذا الباب، ولم يكن للاصحاب قبله الا رسائل مختصرة، كتاب مسائل الخلاق في الاصول اثبته الشيخ و النجاشي قال الشيخ ولم يتمه. رسالة في طريقة الاستدلال موجودة عندنا. كتاب المنع من العمل باخبار الآحاد تعرف بالمسائل التبانية وهى اجوبة الشيخ الفاضل محمد بن عبد الملك التبان في ما عمله في انتصار حجية الاخبار تشتمل على عشرة فصول قد بسط السيد القول فيها. رسالة اخرى عندنا في المنع من خبر الواحد منقولة من خط الشهيد الثاني طاب ثراه.. ". وقد صنف الشيخ الطوسى كتاب " عدة الاصول " الذى قال في شانه بحر العلوم: " وهو احسن كتاب صنف في الاصول ." وبالجملة فصار علم الاصول (بعد ما صار في اواسط النصف الاول من القرن الرابع موردا للاستناد وعمدة في الاجتهاد) في اواخر القرن الرابع موضوع البحث والدرس والتاليف، وتوجه إليه امثال هذه الفحول وصنفوا فيها، لا رسائل مختصرة فقط، بل كتبا قيمة مرتبة على ابواب وفصول. - 9 - ثم لعله توقف سير الاجتهاد في مسائل الفقه بعد الشيخ الطوسى مدة تقرب من قرن، وذلك لحسن ظن من تلامذة الشيخ بما استنبطه وافتى به في كتبه، فكانوا بالحقيقة في تلك المدة، على ما قيل " مقلدين " (بل لقبوابه) لما استنبط، ومقتفين اثره في ما اجتهد واعتقد، لا يتجاوزون عما قال، ولا يتكلفون البحث في المقال حتى قام باعباء الاجتهاد واقام سوق البحث والانتقاد الفقه الفحل الاوحد محمد بن احمد، سبط الشيخ الطوسى الامجد وحفيد ابن ادريس الممجد، فالف في الفقه الاستدلالي كتابه السامى " السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى " (توفى هذا الفقه سنة 598 هـ. ق .(انفتح باب البحث والاجتهاد بعد ما وقع فيه الانسداد أو كاد. فانتحى تلامذة ابن ادريس، تبعا لاستاذ، نحو الاصول بالاستناد. ثم تلاميذ تلامذته

---

[11]

كالمحقق الحلى صاحب " شرايع الاسلام " ابى القاسم نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد (تولد المحقق سنة 602 وتوفى سنة 676 هـ. ق) والفوافيه كتبا نفيسة، فمما الفه المحقق كتاب " نهج الوصول الى معرفة الاصول " وكتاب " المعارج ". انتقل الدور بعد المحقق الى تلميذه وابن اخته الذى انتشر صيت علمه في الافاق واشتهر له لقب " العلامة " على الاطلاق آية الله بالاستحقاق ابو منصور جمال الدين حسن بن يوسف بن على بن مطهر (648 - 726 هـ. ق) فاحكم اساس البحث والنظر، ونظر في كتب القوم ما تقدم منها وما تأخر، فهذبا وحرر. ارشد العلامة الى نهج الوصول ومنتهاه لمن اراد السلوك الى هذه الاصول وتمناه فالف كتاب " النكت البديعة في تحرير الذريعة " وكتاب " تهذيب الوصول الى علم الاصول " وكتاب " نهج الوصول الى علم الاصول " وكتاب " منتهى الوصول الى علمي الكلام والاصول " وكتاب " غاية الوصول.. " وكتاب " مبادى الوصول الى علم الاصول " وصادف ما كتبه العلامة في الاصول كسائر ما الفه في المعقول و المنقول اقبالا خاصا، يليق بشأنها، من العلماء الفحول ولا سيما كتابه الذى سماه " نهج الوصول.. " فقد تصدى لشرح هذا الكتاب جمع من فضلاء الاصحاب كالسيد عميد الدين عبد المطلب بن محمد الحسينى (681 - 754)، واخيه السيد ضياء الدين عبد الله بن محمد ابني اخت العلامة وتلميذيه وشيخي الاجازه للاول من الشهيدين وكفخر المحققين ابو طالب محمد بن العلامة (682 - 771 هـ. ق) و كالامير جمال الدين عبد الله الحسينى الاسترابادي صدر دولة السلطان الاجل الشاه اسمعيل الصفوى الاول. وهذا الشرح الاخير على ما قال صاحب الروضات احسن من شرح الاميدى والضيائي والفخري والمنصور (تأليف الفقيه الفاضل منصور بن عبد الله الشيرازي المشتهر بـ " راستگو " والمعاصر للشهيد الثاني، وقد فرغ الشارح من تأليف هذا الشرح سنة 929 هـ. ق) جمع الفقيه الاجل محمد بن مكى المشهور بالشيد الاول (الفائز بالشهادة

سنة 786 هـ. ق) بين شرحي العميدي والضيائي، وهذا الجمع بالحقيقة شرح آخر على كتاب التهذيب. وخلاصة القول ان من زمان العلامة الى زمان الشهيد الثاني، أي في القرن الثامن والتاسع وشطر من القرن العاشر، كان اكثر مدار البحث والدرس في الاصول على ما الفه العلامة. نعم كان للمختصر الحاجبى الذى الفه ابو عمر وعثمان بن عمر بن ابى بكر (المعروف بابن الحاجب المتوفى سنة 646 هـ .ق) في القرن السابع ايضا شأن عند علماء المذهب. فقد كانوا يدرسونه ويشرحونه ويعلقون عليه الحواشى، ويرفعون عن وجوه مقاصده الغواشى. - 10 - كان جريان الامر في تلك القرون على ما حدد، حتى مهد العالم الربانى زين الدين بن نور الدين المشهور بالشهيد الثاني (توفى شهيدا سنة 966) قواعد الاستنباط للمجتهد وسماه " تمهيد القواعد ". ثم الف ابو منصور جمال الدين حسن بن زين الدين (ابن الشهيد الثاني المتوفى سنة 1011 هـ. ق) كتابه الموسوم بـ " معالم الدين ." كتاب المعالم في الاصول لسلاسة تعبيره وسلامة تنظيمه وجودة جمعه وتاليفه صار سهل التناول كثير التداول بحيث انسى ما كتبه السلف، وما اغنى عنه ما الفه الخلف. صنف المعالم و تداول فيه البحث والدرس بين الاعاظم، فاقبلوا عليه بالتحشية والتعليق وامعنوا في مباحثه بالتدقيق والتحقيق. من احسن تلك التعاليق وامتنها وادقها واتقنها ما علقه عليه العالم الاصول الشيخ محمد تقى) المتوفى 1248 هـ. ق) وسماه بـ " هداية المسترشدين ". بعد القرن العاشر الى عصرنا الحاضر الفت في الاصول كتب كثيرة مشهورة وغير مشهورة. لكنه كانت مدارسة كتاب المعالم في جميع المدة معمولة، ولعله يكون كذلك متى كان قلوب طلاب العلم بتحصيل الاصول مشغولة .

- 11 -ومما ينبغى ان لا يترك هنا الاشارة إليه والتنبيه عليه، ان للاصول في سيره من زمان تأليف المعالم الى عصرنا الحاضر ثلث مراحل: الاولى: مرحلة البطوء أو التوقف. الثانية: مرحلة البسط والتقدم. الثالثة: مرحلة التحرير والتلخيص. فهذه ثلثة ادوار حصلت للاصول في تلك القرون. الدور الاول من الادوار الثلثة استوعب القرنين، الحادي عشر والثانى عشر، فكان اكثر مدار البحث والدرس في ذينك القرنين على كتاب المعالم، ولم يؤلف فيهما مؤلفات مهمة تقع من حيث المدارسة في عرض المعالم اوفى طوله، ولعله كان ذلك ناشئا عن كثرة الاقبال على الاخبار وغلبة علمائنا الاخباريين الاخيار. وكان الدور الثاني في القرن الثالث عشر، فجدد فيه اساس البحث و النظر وحصل في هذا الدور للاصول صولة للاصوليين في ميدان التصنيف و التاليف والتحقيق جولة. فصار هذا الدور دور البسط والتفصيل بل دور الاطناب والتطويل، وناهيك ما ترى من كتاب " هداية المسترشدين " (حاشية على المعالم) وكتاب " قوانين الاصول " للمحقق الجيلاني القمى (المرزا ابو القاسم المتوفى 1231 هـ. ق) وكتاب " الفصول " للشيخ محمد حسين (تلميذ الشيخ محمد تقى و اخيه المتوفى 1261 هـ. ق)، وكتاب " بحر الفوائد " للاشتيانى (الحاج مرزا حسن المتوفى 1319 هـ. ق) حاشية على " فرائد الاصول " تأليف استاذه الانصاري (اول من ادرك الاصول في هذا الدور بالتنقيح والتهذيب، ورتبه على ترتيبه الانيق المتين الشيخ المطلق في لسان المتأخرين الحاج شيخ مرتضى بن محمد ايمن المتوفى 1281) وغيرها من الكتب المؤلفة في ذلك القرن. كان هذا التحول في سير الاصول من آثار الاصولي الفحل ما لك ازمة الفضل الاستاذ الاكبر المولى الاجل الافل آقا محمد باقر بن محمد اكمل (المتوفى سنة 1206 أو 1208 هـ. ق) إذ لاستاذ بقوه تقريره وجودة تحريره في مناظراته

المكررة ومراسلاته المحررة برع على خصماء الاصول وجعل دعاويهم كعصف مأكول. - 12 - شرع الدور الثالث من ابتداء القرن الرابع عشر، وانعكس طور التاليف في هذا الدور فتلخص وتحرر. اول من بادر الى تحرير الاصول عن الفضول تدريسا و

تدوينا وهيج الاشواق الى سلوك هذا السبيل تدريبا وتمرينا، هو استاذ المتأخرين على الاطلاق شيخ المجتهدين المعاصرين في الافاق الذى لخص المقاصد و المعاني، واسس في الاصول جملة من المباني المولى محمد كاظم الخراساني) المتوفى 1329 هـ. ق). خلب المحقق الخراساني قلوب طلبة العلم بمعاليه، وجلب عقول حملته من تلامذته ومعاصريه بما انعم الله عليه من لباقة تقرير لا يعادله فيها احد واناقة تحرير لا يسهل تحديدها بحد، فاقتفوا في التلخيص والتحرير اثره، وآثروا في ايراد ما اصطلح عليه ارباب المعقول والاستناد به في تآليفهم الاصولية فكره. صار كتاب " كفاية الاصول " الذى الفه المحقق الخراساني كتابا نهائيا لمدارسة الاصول. جملة الكلام، ان اهل العلم في القرن حملوا العناء وبذلوا العناية لا في التلخيص والتحرير فحسب، بل في الدقيق والتحقيق، وايضا في التنسسيق و التانيق. - 13 - ممن تابع في تنقيح مطالب الاصول وتضويح مآربه ائمته والقى إليه التحقيق في هذا العصر ازمته. العالم العليم الاستاذ الاعظم المرزا محمد حسين الغروى النايينى فهو قد اكب مجاهدا على تهذيب الاصول بالبحث، والب لتدريب الفضلاء و تعليمهم على الدرس، فتخرج من معهد بحثه ومجلس درسه علماء جلة وفضلاء اولى تجلة يوعون ما يسمعون ويكتبون ما يستفيدون ويوعون .

وهذه المكتوبات هي التى اصطلح عليها عنوان " التقريرات " (1) - 14 - من جملة ما عرف بعنوان التقريرات هذا الكتاب (كتاب فوائد الاصول) الذين يريه الناظر حاضرا بين يديه، وتهوى افئدة عشاق الفضل إليه الفه قرة عين الاستاذ الاجل وغرة وجه العلم والعمل الشيخ محمد على الكاظمي الخراساني، الذى مات) ره) ولم تظهر اسرار دفائنه ولم تفتح اغلاق خزائنه (توفى سنة 1365 هـ. ق .(هذا التاليف ان لم يكن احسن ما كتب من دروس الاستاذ على الاطلاق فهو من احسنها تنقيحا واجودها توضيحا وامتنها تعبيرا واكثرها تحريرا، وكيف لا ؟ وقد افاد الاستاذ في شأن المؤلف وما افاد عين هذه الكلمات وهى ترشد نا الى الفرق بينه وبين غيره ".. فان من اعظم ما انعم به سبحانه وتعالى على العلم و اهله، هو ما حباه من التوفيق والتاييد لقرة عينى العالم العلم العلام والفاضل البارع الهمام الفائز باسنى درجات الصلاح والسداد بجهده والفائز باسنى رتبة الاستنباط و الاجتهاد بجده، صفوة المجتهدين العظام وركن الاسلام، والمؤيد المسدد التقى الزكي جناب الاغا الشيخ محمد على الخراساني الكاظمي ادام الله تعالى تأييده وافضاله و كثر في العلماء الاعلام امثاله. " فقد اودع في هذه الصحائف الغر ما نقحناه في ابحاثنا مجدا في تنقيحه مجيدا في توضيحه ببيان رائق وترتيب فائق فلله دره وعليه سبحانه اجره.. " هكذا كان سير الاصول في تلك القرون الاسلامية الى زماننا الحاضر، و

- 1في القرون الاولية من الاسلام قد يلقون الاساتذة على تلاميذهم عبارات مربوطة بالكتاب أو السنة أو غير ذلك فيملونها وسمى تلك المكتوبات بـ " الامالى " ومن ذلك امالي الصدوق والمفيد والطوسي. وفى القرن الاخيرة ولا سيما في القرن الثالث عشر كان التلامذة يكتبون بعد درس الاستاد ما يستفيدون مما حقق وافاد ويعرضونه عليه للبحث والانتقاد، وتسمى تلك المكتوبات بـ " التقريرات ". اول ما اشتهر بذلك العنوان على ما اظن، كتاب " مطارح الانظار " الذى الفه المحقق العالم الميرزا ابو القاسم (المشهور بكلانترى المتوفى 1292 هـ. ق) من افادات استاذه واستاذ الكل الشيخ الانصاري (*) .

على ما دريت صار هذا العلم منتقلا من الغابرين الى المعاصرين، فلله در المجتهدين من العلماء، وجزاهم الله عن الاسلام والعلم خير الجزاء. هذا ما قصدنا ايراده على سبيل الاستعجال وطريق الاجمال مقدمة على الكتاب، حسب ما اشار على بذلك من عنى بطبع هذا المجلد الاول وهو صديقى الممجد المبجل العالم العامل والفاضل الكامل حجة الاسلام الشيخ نصر الله المشتهر بالخلخالى بين الاعلام ادام الله بركاته وزاد، تبارك وتعالى، في حسناته، والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا طهران 20 ربيع الثاني 1368 محمود الشهابي الخراساني

الجزء الاول من كتاب فوائد الاصول بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف بريته وعلى اله الطيبين الطاهرين واللعنة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين. وبعد، فيقول العبد المذنب الراجى عفو ربه محمد على الكاظمي ابن المرحوم الشيخ حسن الكاظمي قدس سره: انى لما حضرت مجلس بحث المولى خاتمة المجتهدين فريد عصره وفقيه زمانه، من إليه انتهت الرياسة العامة، شيخنا و ملاذنا آية الله حضرة الميرزا محمد حسين الغروى النائيني متع الله المسلمين ببقائه، رايت ان بحثه الشريف ذو فوائد جليلة، بحيث ينتفع منه المنتهى من اهل العلم فضلا عن المبتدى، ويستفيد منه من كثر باعه فضلا عمن قصر، فاحببت تزيين هذه الاوراق بما استفدته من افاداته الشريفه حسبما يسعنى ويؤدى إليه فهمي القاصر. فاقول: ومن الله استمد القول في اصول الفقه وتنقيح البحث عن ذلك يستدعى رسم مقدمة، ومقاصد، وخاتمة اما المقدمة: ففى بيان نبذة من مباحث الالفاظ ولما كان داب ارباب العلوم عند الشروع في العلم ذكر موضوع العلم، و تعريفه، وغايته، فنحن ايضا نقتفى اثرهم .وينبغى قبل ذلك بيان مرتبة علم

الاصول وموقعه، إذ لعله بذلك يظهر تعريفه وغايته. فنقول: لا اشكال في ان العلوم ليست في عرض واحد، بل بينها ترتب و طولية، إذ رب علم يكون من المبادى لعلم اخر، ولاجل ذلك دون علم المنطق مقدمة لعلم الحكمة، وكذلك كان علم النحو من مبادى علم البيان، ومن الواضح ان جل العلوم تكون من مبادى علم الفقه ومن مقدماته حيث يتوقف الاستنباط على العلوم الادبية: من الصرف، والنحو، واللغة، وكذا يتوقف على علم الرجال، وعلم الاصول، ولكن مع ذلك ليست هذه العلوم في عرض واحد بالنسبة الى الفقه، بل منها ما يكون من قبيل المقدمات الاعدادية للاستنباط، ومنها ما يكون من قبيل الجزء الاخير لعلة الاستنباط. وعلم الاصول هو الجزء الاخير لعلة الاستنباط بخلاف سائر العلوم، فانها من المقدمات، حتى علم الرجال الذى هو اقرب العلوم للاستنباط، ولكن مع هذا ليس في مرتبة علم الاصول بل علم الاصول متأخر عنه، وعلم الرجال مقدمة له. والحاصل ان علم الاصول يقع كبرى لقياس الاستنباط وسائر العلوم تقع في صغرى القياس. مثلا استنباط الحكم الفرعي من خبر الواحد يتوقف على عدة امور فانه يتوقف على معرفة معاني الالفاظ التى تضمنها الخبر، ويتوقف ايضا على معرفة ابنية الكلمات ومحلها من الاعراب ليتميز الفاعل عن المفعول والمبتداء عن الخبر، و يتوقف ايضا على معرفة سلسلة سند الخبر وتشخيص رواته وتمييز ثقتهم عن غيره، و يتوقف ايضا على حجية الخبر، ومن المعلوم: ان هذه الامور مترتبة من حيث دخلها في الاستنباط حسب ترتبها في الذكر والمتكفل لاثبات الامر الاول هو علم اللغة، ولاثبات الثاني هو علم النحو والصرف، ولاثبات الثالث هو علم الرجال، و لاثبات الرابع الذى به يتم الاستنباط هو علم الاصول، فرتبة علم الاصول متأخرة عن جميع العلوم، ويكون كبرى لقياس الاستنباط. فيقال: الشئ الفلاني مما قام على وجوبه خبر الثقة، وكلما قام على وجوبه خبر الثقة يجب، بعد البنآء على حجية خبر الواحد الذى هو نتيجة البحث في مسألة حجية خبر الواحد، فيستنتج من تأليف

القياس وجوب الشئ الفلاني. بما ذكرنا من مرتبه علم الاصول يظهر الضابطة الكلية لمعرفة مسائل علم الاصول، وحاصل الضابط: ان كل مسألة كانت كبرى لقياس الاستنباط فهى من مسائل علم الاصول. وبذلك ينبغى تعريف علم الاصول، بان يقال : ان علم الاصول عبارة عن العلم بالكبريات التى لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى كلى، فان ما عرف به علم الاصول: من انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الخ - لا يخلو عن مناقشات عدم الاطراد وعدم الانعكاس، كما لا يخفى على

من راجع كتب القوم. وهذا بخلاف ما عرفنا به علم الاصول، فانه يسلم عن جميع المناقشات، و يدخل فيه ما كان خارجا عن تعريف المشهور مع انه ينبغى ان يكون داخلا، و يخرج منه ما كان داخلا في تعريف المشهور مع انه ينبغى ان يكو خارجا. ثم ان المايز بين المسألة الاصولية والقاعدة الفقهية بعد اشتراكهما في ان كلا منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو ان المستنتج من المسألة الاصولية لا يكون الا حكما كليا، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهية، فانه يكون حكما جزئيا وان صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلى ايضا الا ان صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المايز بينها وبين المسألة الاصولية، حيث انها لا تصلح الا لاستنتاج حكم كلى، كما ياتي تفصيله في اوايل مباحث الاستصحاب (1 (انشاء لله، ويأتى هناك ايضا ان المسألة الاصولية قد تقع ايضا صغرى لقياس الاستنباط وتكون كبراه مسألة اخرى من مسائل علم الاصول، الا انه مع وقوعها صغرى لقياس الاستنباط تقع في مورد اخر كبرى للقياس. وهذا بخلاف مسائل سائر العلوم، فانها لا تقع كبرى لقياس الاستنباط اصلا فراجع. وعلى كل حال، فقد ظهر لك مرتبة علم الاصول وتعريفه .

- 1الجزء الرابع من فوائد الاصول، الامر الثاني (*)

واما غايته فهى غنية عن البيان، إذ غايته هي القدرة على استنباط الاحكام الشرعية عن مداركها. بقى الكلام في بيان موضوعه وقد اشتهر ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وقد اطالوا الكلام في البحث عن العوارض الذاتية والفارق بينها وبين العوارض الغريبة، وربما كتب بعض في ذلك ما يقرب من الف بيت أو اكثر. وقد يفسر العرض الذاتي بما يعرض الشئ لذاته، أي بلا واسطة في العروض وان كان هناك واسطة في الثبوت. والمراد من الواسطة في العروض، هو ما كان العرض اولا وبالذات يعرض نفس الواسطة ويحمل عليها، وثانيا وبالعرض يعرض لذى الواسطة ويحمل عليه، كحركة الجالس في السفينة، فان الحركة اولا وبالذات تعرض السفينة وتستند إليها، وثانيا وبالعرض تعرض الجالس وتستند إليه وتحمل عليه، من قبيل الوصف بحال المتعلق. وهذا بخلاف ما إذا لم يكن هناك واسطة في العروض، سواء لم يكن هناك واسطة اصلا - كادراك الكليات بالنسبة الى الانسان، فان ادراك الكليات من لوازم ذات الانسان وهويته، ويعرض على الانسان بلا توسيط شى اصلا، وليس ادراك الكليات فصلا للانسان، بل الفصل هو الصورة النوعية التى يكون بها الانسان انسانا، ومن لوازم ذلك ادراك الكليات، الا انه لازم نفس الذات بلا واساطة - أو كان هناك واسطة الا انها لم تكن واسطة في العروض، بل كانت واسطة في الثبوت، سواء كانت تلك الواسطة منتزعة عن مقام الذات، كالتعجب العارض للانسان بواسطة ادراكه الكليات الذى هو منتزع عن مقام الذات، حيث كان ذات الانسان يقتضى الادراك كما عرفت، أو كانت الواسطة امرا خارجا عما يقتضيه الذات كالحرارة العارضة للماء بواسطة مجاورة النار. والسر في تفسير العرض الذاتي بذلك، أي بان لا يكون هناك واسطة في العروض، مع ان هذا خلاف ما قيل في معنى العرض الذاتي: من ان العرض الذاتي

ما كان يقتضيه نفس الذات، ومنتزعا عن مقام الهوية، فمثل حرارة الماء من العرض الغريب لان عروض الحرارة على الماء يكون بواسطة امر خارج مباين، بل ما كان يعرض الشئ بواسطة امر خارج مط، سواء كان اعم أو اخص أو مباينا، يكون من العرض الغريب اتفاقا، وانما المختلف فيه ما كان يعرض الشئ بواسطة امر خارج مساوى، كالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب، حيث ذهب بعض الى انه من العرض الذاتي، وبعض اخر الى انه من العرض الغريب، فالعبرة في العرض الذاتي عندهم هو كونه بحيث يقتضيه نفس الذات، لاما لا يكون له واسطة في العرض، هو ان البحث في غالب مسائل العلوم ليس بحثا عن العوارض الذاتية لموضوع تلك المسألة على وجه يقتضيه ذات الموضوع، بداهة ان خبر الواحد مثلا بهوية ذاته لا

يقتضى الحجية، إذ الحجية انما هي من فعل الشارع. فالبحث عن حجية خبر الواحد ليس بحثا عن العوارض الذاتية للخبر، و كذا الكلام في سائر المسائل لعلم الاصول وغيره من العلوم، كقولنا: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، فان الرفع والنصب ليسا مما يقتضيه نفس ذات الفاعل و المفعول بهويتهما، بل لمكان لسان العرب، حيث انهم يرفعون الفاعل وينصبون المفعول، فيلزم بناء على ما قيل في تفسير العرض الذاتي ان يكون البحث في غالب العلوم بحثا عن العوارض الغريبة لموضوع العلم، فلا بد من توسعة العرض الذاتي، حتى يكون البحث في مسائل العلوم بحثا عن العوارض الذاتية لموضوعاتها، بان يق: ان العرض الذاتي هو ما كان يعرض نفس الذات بلا واسطة في العروض وان كان لامر لا يقتضيه نفس الذات. وعلى هذا يكون البحث في جميع مسائل العلوم بحثا عن العوارض الذاتية، بداهة ان الحجية عارضة لذات الخبر وان كان ذلك بواسطة الجعل الشرعي، وكذلك الرفع والنصب يعرضان لذات الفاعل والمفعول، و ان كان ذلك لاجل لسان العرب. فالضابط الكلى للعرض الذاتي، هو ان لا يتوسط بينه وبين الموضوع امر يكون هو معروض العرض اولا وبالذات، كما هو الشان في الوسائط العروضية. إذا عرفت ذلك فالكلام في المقام يقع من جهات :

الاولى: في نسبة موضوع كل علم الى موضوع كل مسألة من مسائله. الثانية: في المايز بين العلوم بعضها من بعض. الثالثة: في موضوع علم الاصول. اما الجهة الاولى فنسبة موضوع كل علم الى موضوع كل مسألة من مسائله، هو نسبة الكلى لافراده والطبيعي لمصاديقه، بداهة ان الفاعل في قولنا كل فاعل مرفوع مصداق من مصاديق كلى الكلمة، التى هي موضوع لعلم النحو. فان قلت: ان الرفع انما يعرض الفاعل، وبتوسطه يعرض الكلمة، وليس هو عارضا لذات الكلمة من حيث هي، فيكون الرفع بالنسبة الى الكلمة من العوارض الغريبة وان كان بالنسبة الى الفاعل من العوارض الذاتية. وبعبارة اخرى: الموضوع للرفع هي الكلمة بشرط الفاعلية، وموضوع علم النحو هو نفس الكلمة من حيث هي، ومن المعلوم مغايرة الشئ بشرط شئ مع الشئ لا بشرط، فيلزم اختلاف موضوع العلم مع موضوعات المسائل، ويلزم ان يكون المبحوث عنه في مسائل العلم من العوارض الغريبة لموضوع العلم. وهذا ينافى قولكم: موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وان موضوع العلم عين موضوعات المسائل. و هذا الاشكال سيأتي في جميع العلوم. قلت: الفاعلية علة لعروض الرفع على نفس الكلمة، لا ان الرفع يعرض للفاعلية اولا وبالذات، فالواسطة في المقام انما تكون واسطة في الثبوت لا واسطة في العروض، وقد تقدم ان الواسطة الثبوتية لا تنافى العرض الذاتي. والحاصل: ان ما يعرض الفاعل من الرفع يعرض الكلمة بعين عروضه الفاعل من دون

واسطة. وتوضيح ذلك هو ان الموضوع في علم النحو مثلا ليس هو الكلمة من حيث هي لا بشرط، بل الكلمة من حيث لحوق الاعراب والبناء لها، كما ان الكلمة من حيث لحوق الصحة والاعتلال لها موضوع لعلم الصرف، فيتحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لان الموضوع في قولنا: كل فاعل مرفوع ايضا، هو الكلمة من حيث لحوق الاعراب والبناء لها، بداهة ان البحث عن الفاعل ليس من حيث صدور الفعل عنه، أو من حيث تقدم رتبته عن رتبة المفعول، بل من حيث لحوق الاعراب له، و المفروض ان الكلمة من هذه الحيثية ايضا تكون موضوعا لعلم النحو، وكذا يق في مثل الصلوة واجبة، حيث ان الموضوع في علم الفقه ليس هو فعل المكلف من حيث هو، بل من حيث عروض الاحكام الشرعية عليه، فيتحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لان كلا من موضوع العلم مع موضوعات المسايل يكون ملحوظا بشرط شئ وهو قيد الحيثية. وربما يستشكل في اخذ قيد الحيثية، بانه يلزم اخذ عقد الحمل في عقد الوضع، إذ الموضوع في قولنا: الكلمة اما معربة أو مبنية ليس هو مطلق الكلمة حسب الفرض، بل الكملة من حيث لحوق الاعراب والبناء لها، فيلزم ان يكون قولنا: كل كلمة اما معربة أو مبنية، بمنزلة قولنا: الكلمة المعربة أو المبنية، اما معربة أو مبنية. وهذا كما ترى يلزم منه اخذ المحمول في الموضوع، وهو ضروري البطلان، لاستلزامه حمل الشئ على نفسه. هذا. ولكن لا يخفى عليك ضعف الاشكال،

بداهة ان المراد من قولنا: الكلمة من حيث البنآء والاعراب موضوع لعلم النحو، ليس الكلمة المتحيثة بحيثية الاعراب والبناء فعلا المتلونة بذلك حالا، بل المراد الكلمة القابلة للحوق الاعراب والبناء لها، والتى لها استعداد وقوة لحوق كل منهما لها، فهذه الكلمة اما معربة فعلا، واما مبنية فعلا .

والحاصل: ان الكلمة من حيث ذاتها قابلة للحوق كل من الاعراب والبناء لها، كما انها قابلة للحوق كل من الصحة والاعتلاال والفصاحة والبلاغة لها، فتارة :تلاحظ الكلمة من حيث قابليتها لقسم خاص من هذه العوارض، كالاعراب والبناء، فتجعل موضوعا لعلم النحو. واخرى: تلاحظ من حيث قابليتها لقسم آخر من هذه العوارض، كالصحة والاعتلاال، فتجعل موضوعا لعلم الصرف وهكذا فتحصل: ان اعتبار قيد الحيثية بهذا المعنى يوجب ارتفاع اشكال تغاير موضوع العلم مع موضوعات المسائل، ويتحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل اتحادا عينيا، و يكون ما به يمتاز موضوع كل مسألة عن موضوع مسالة اخرى هو عين ما به يشتركان، لان الموضوع في قولنا: كل فاعل مرفوع، هو الكلمة القابلة للحوق الاعراب لها، وتكون الفاعلية علة لعروض الرفع عليها، كما ان الموضوع في قولنا: كل مفعول منصوب هو ذلك، وتكون المفعولية علة لعروض النصب عليها، فيحصل الاتحاد بين موضوعات المسائل وموضوع العلم. وبما ذكرنا من اعتبار قيد الحيثية في موضوع العلم يظهر لك البحث عن الجهة الثانية، وهو المايز بين العلوم. وتوضيح ذلك: ان المشهور ذهبوا الى ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وذهب بعض الى ان تمايز العلوم بتمايز الاغراض والجهات التى دون لاجلها العلم، كصيانة المقال عن الالحان في علم النحو، والفكر عن الخطآء في علم المنطق، واستنباط الاحكام الشرعية في علم الاصول. ووجه العدول عن مسلك لمشهور: هو انه يلزم تداخل العلوم بعضها مع بعض لو كان المايز بينها هو الموضوع، وهذا الاشكال انما يتوجه بناء على ان يكون ما يعرض الشئ لجنسه من العوارض الذاتية، كالتحرك بالارادة العارض للانسان

بواسطة كونه حيوانا، أو العارض للجنس بواسطة الفصل، كالتعجب العارض للحيوان بواسطة كونه ناطقا، فان كلا من هذين القسمين وقع محل الكلام في كونه من العرض الذاتي، حيث ذهب بعض الى ان ما يعرض الشى لجزئه الاعم أو الاخص يكون من العرض الغريب، كما ان من العرض الغريب ما كان لامر خارج اعم أو اخص أو مباين على مشرب المشهور، فيلزم ان يكون البحث عن كل ما يلحق الكلمة ولو بواسطة فصولها بحثا عن عوارض الكملة، فيتداخل علم النحو و الصرف واللغة، لان البحث في الجميع يكون عن عوارض الكلمة التى هي موضوع في العلوم الثلاثة، وان اختلفت جهة البحث، حيث ان جهة البحث في النحو هي الاعراب والبناء، وفى الصرف هي الصحة والاعتلاال، وفى اللغة هي المعاني و المفاهيم، الا ان الجميع يكون من العوارض الذاتية لجنس الكلمة حسب الفرض، و ان كان عروضها لها باعتبار ما لها من الفصول: من الفاعل والمفعول، والثلاثى و المزيد فيه، الا ان الجميع يعرض جنس الكلمة، والمفروض ان عوارض الجنس عوارض ذاتية للكلمة، فيلزم تداخل العلوم الثلاثة. ولاجل ورود هذا الاشكال زيد قيد الحيثية، وقيل: ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات. وقد اشكل على زيادة الحيثية: بانها مما لا تسمن ولا تغنى من جوع، كما لا يخفى على المراجع في المطولات هذا. ولكن الانصاف انه يمكن حسم مادة الاشكال بما ذكرناه من معنى الحيثية التى اخذت قيدا في موضوع العلم، فانه هب ان هذه العوارض من العوارض الذاتية للكلمة، الا ان المبحوث عنه في علم النحو ليس مطلق ما يعرض الكلمة من العوارض الذاتية لها، بل من حيث خصوص قابليتها للحوق البنآء والاعراب لها، على وجه تكون هذه الحيثية هي مناط البحث في علم النحو، فالحيثية في المقام حيثية تقييدية، لا تعليلية، ولا الحيثية التى تكون عنوانا للموضوع كالحيثية في قولنا: الماهية من حيث هي هي ليست الا هي. فإذا صار الموضوع في علم النحو هي الكلمة من حيث خصوص لحوق

البنآء والاعراب لها، والموضوع في علم الصرف هي الكلمة من حيث خصوص لحوق الصحة والاعتلال لها، فيكون المايز بين علم النحو والصرف هو الموضوع المتحيث بالحيثية الكذائية. وبعد ذلك، لا موجب لدعوى ان تمايز العلوم بتمايز الاغراض، مع ان هناك مايز ذاتي في الرتبة السابقة على الغرض. وما يقال: من ان الموضوع في علم المعاني هو الكلمة القابلة للحوق البنآء و الاعراب لها، فيرتفع المايز بين علم النحو وعلم المعاني فضعفه ظاهر، إذا لموضوع في علم المعاني، ليس هو الكلمة من حيث لحوق الاعراب والبناء لها، بل هو الكلمة من حيث لحوق الفصاحة والبلاغة لها، وان كان لحوق الفصاحة والبلاغة لها في حال لحوق البنآء والاعراب لها، الا ان كون الكملة في حال كذا موضوعا لعلم لا يكون البحث في ذلك العلم عن ذلك الحال غير كون الكلمة موضوعا بقيد ذاك الحال فتأمل. وبما ذكرنا من قيد الحيثية يظهر: ان البحث في جل مباحث الاوامر والنواهي مما يرجع البحث عن مفاهيم الالفاظ ومداليل صيغ الامر والنهى، يكون بحثا عما يلحق موضوع علم الاصول و ليس من المعاني اللغوية، إذ البحث في تلك المباحث انما يكون من حيثية استنباط الحكم الشرعي، وان كان عنوان البحث اعم، الا ان قيد الحيثية ملحوظ فتأمل. وإذا عرفت ما ذكرناه: من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات، فلا يهمنا البحث عن ان عوارض الجنس من العوارض الذاتية أو العوارض الغريبة، ونفصل القول في اقسام كل منها، فليطلب من المطولات. بقى في المقام البحث عن الجهة الثالثة وهى البحث عن موضوع خصوص علم الاصول. فقيل: ان موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعة بذواتها، أو بوصف كونها ادلة .

والاشكالات الواردة على اخذ الموضوع ذلك مما لا تخفى على المراجع. وكفى في الاشكال هو انه لو كان موضوع علم الاصول ذلك يلزم خروج اكثر مباحثه: من مسألة حجية خبر الواحد، ومسألة التعادل والتراجيح، ومسألة الاستصحاب، و غير ذلك مما لا يرجع البحث فيها عما يعرض الادلة الاربعة، بل يلزم خروج جل من مباحث الالفاظ، كالمباحث المتعلقة بمعاني الامر والنهى، ومثل مقدمة الواجب، واجتماع الامر والنهى، حيث تكون من المبادى التصورية أو التصديقية، أو من مبادى الاحكام التى زادها القوم في خصوص علم الاصول، حيث اضافوا الى المبادى التصورية والتصديقية مبادى احكامية. وتوضيح ذلك: هو ان لكل علم مبادى تصورية، ومبادي تصديقية. والمراد من المبادى التصورية هو ما يتوقف عليه تصور الموضوع واجزائه وجزئياته وتصور المحمول كذلك. والمراد من المبادى التصديقية هو مما يتوقف عليه التصديق والاذعان بنسبة المحمول الى الموضوع. فمسألة العلم تكون حينئذ، هي عبارة عن المحمولات المنتسبة، أو مجموع القضية - على الخلاف .والمراد من المبادى الاحكامية هو ما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية: من التكليفية والوضعية باقسامهما، وكذا الاحوال والعوارض للاحكام: من كونها متضادة، وكون الاحكام الوضعية متأصلة في الجعل، أو منتزعة عن التكليف، وغير ذلك من حالات الحكم. ووجه اختصاص المبادى الاحكامية بعلم الاصول، هو ان منه يستنتج الحكم الشرعي وواقع في طريق استنباطه. ثم ان البحث عن المبادى باقسامها، وليس من مباحث العلم، بل كان حقها ان تذكر في علم اخر، مما كانت المبادى من عوارض موضوعه، الا انه جرت سيرة ارباب العلوم على ذكر مبادى كل علم في نفس ذلك العلم، لعدم تدوينها في علم آخر. وعلى كل تقدير يلزم بناء على ان يكون موضوع علم الاصول هو خصوص الادلة الاربعة كون كثير من مباحثه اللفظية مندرجة في مبادى العلم :

المبادى الاحكامية، أو المبادى التصديقية، أو التصورية، على اختلاف الوجوه التى يمكن البحث عنها، مضافا الى لزوم خروج كثير من مهمات مسائله عنه، كمسألة حجية خبر الواحد، وتعارض الادلة، وغير ذلك. وما تكلف به الشيخ قده في باب حجية (1) خبر الواحد، من ادراج تلك المسألة في مسائل علم الاصول على وجه

يكون البحث فيها بحثا عن عوارض السنة بما لفظه: " فمرجع هذه المسألة الى ان السنة اعني قول الحجة أو فعله أو تقريره هل يثبت بخبر الواحد، ام لا يثبت الا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة، ومن هنا يتضح دخولها في مسائل اصول الفقه، الباحثة عن احوال الادلة الخ " لا يخلو عن مناقشة فان البحث عن ثبوت الموضوع بمفاد كان التامة، ليس بحثا عن عوارض الموضوع، فان البحث عن العوارض يرجع الى مفاد كان الناقصة، أي البحث عن ثبوت شئ لشئ، لا البحث عن ثبوت نفس الشئ. هذا ان اريد من السنة، نفس قول الحجة، أو فعله، أو تقريره، كما هو ظاهر العبارة. وان اريد من السنة، ما يعم حكايتها، بان يكون خبر الواحد قسما من اقسام السنة، فهو واضح البطلان، بداهة ان السنة ليست الا نفس قول الحجة، أو فعله، أو تقريره. وبالجملة: لا داعى الى جعل موضوع علم الاصول، خصوص الادلة الاربعة، حتى يلتزم الاستطراد، أو يتكلف في الادراج، بل الاولى ان يق: ان موضوع علم الاصول، هو كل ما كان عوارضه واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي، أو ما ينتهى إليه العمل ان اريد من الحكم الحكم الواقعي، وان اريد الاعم منه ومن الظاهرى، فلا يحتاج الى قيد (أو ما ينتهى إليه العمل) لان المستفاد

---

(1)فرائد الاصول - مباحث الظن - بحث خبر الواحد - بعد قوله قدس سره: " اما المقدمة الاولى.. " ص (*) .

من الاصول العملية أيضا هو الحكم الشرعي الظاهرى، اللهم الا ان يكون المراد من القيد، بعض الاصول العقلية فتأمل جيدا. ولا يلزمنا معرفة الموضوع بحقيقته واسمه، بل يكفى معرفة لوازمه وخواصه. فموضوع علم الاصول هو الكلى المتحد مع موضوعات مسائله، التى يجمعها عنوان وقوع عوارضها كبرى لقياس الاستنباط، وهذا المقدار من معرفة الموضوع يكفى و يخرج عن كون البحث عن امر مجهول. فظهر من جميع ما ذكرنا: رتبة علم الاصول، وتعريفه، وغايته، وموضوعه .حيث كانت رتبته: هي الجزء الاخير من علة الاستنباط. وتعريفه: هو العلم بالكبريات التى لو انضم إليها صغرياتها يستنتج حكم فرعى. وغايته: الاستنباط .وموضوعه: ما كان عوارضه واقعة في طريق الاستنباط. واذ فرغنا من ذلك فلنشرع في المقدمة التى هي في مباحث الالفاظ، وفيها مباحث: المبحث الاول في الوضع اعلم :انه قد نسب الى بعض، كون دلالة الالفاظ على معانيها بالطبع، أي كانت هناك خصوصية في ذات اللفظ اقتضيت دلالته على معناه، من دون ان يكون هناك وضع وتعهد من احد، وقد استبشع هذا القول، وانكروا على صاحبه اشد الانكار، لشهادة الوجدان على عدم انسباق المعنى من اللفظ عند الجاهل بالوضع، فلا بد من ان يكون دلالته بالوضع. ثم اطالوا الكلام في معنى الوضع وتقسيمه الى التعييني والتعيني، مع ما اشكل على هذا التقسيم، من ان الوضع عبارة عن الجعل والتعهد واحداث علقة بين اللفظ والمعنى، ومن المعلوم ان في الوضع التعينى ليس تعهد وجعل علقة، بل اختصاص اللفظ بالمعنى يحصل قهرا من كثرة الاستعمال، بحيث صار على وجه ينسبق المعنى من اللفظ عند الاطلاق. وربما فسر الوضع بمعناه الاسم المصدرى، الذى هو عبارة عن نفس العلقة و الاختصاص الحاصل تارة: من التعهد واخرى: من كثرة الاستعمال هذا .

ولكن الذى ينبغى ان يق: ان دلالة الالفاظ وان لم تكن بالطبع، الا انه لم تكن ايضا بالتعهد من شخص خاص على جعل اللفظ قالبا للمعنى، إذ من المقطوع انه لم يكن هناك تعهد من شخص لذلك ولم ينعقد مجلس لوضع الالفاظ، وكيف يمكن ذلك مع كثرة الالفاظ والمعاني على وجه لا يمكن احاطة البشر بها ؟ بل لو ادعى استحالة ذلك لم تكن بكل البعيد بداهة عدم تناهى الالفاظ بمعانيها، مع انه لو سلم امكان ذلك، فتبليغ ذلك التعهد وايصاله الى عامة البشر دفعة محال عادة. ودعوى :ان التبليغ والايصال يكون تدريجا، مما لا ينفع، لان الحاجة الى تادية المقاصد بالالفاظ يكون ضروريا للبشر، على وجه يتوقف عليه حفظ نظامهم، فيسئل عن كيفية تادية مقاصدهم قبل وصول ذلك التعهد إليهم، بل يسئل عن الخلق الاول كيف كانوا يبرزون

مقاصدهم بالالفاظ، مع انه لم يكن بعد وضع وتعهد من احد. وبالجملة :دعوى ان الوضع عبارة عن التعهد واحداث العلقة بين اللفظ والمعنى من شخص خاص مثل يعرب بن قحطان، كما قيل، مما يقطع بخلافها. فلا بدح من انتهاء الوضع إليه تعالى، الذى هو على كل شئ قدير، وبه محيط، ولكن ليس وضعه تعالى للالفاظ كوضعه للاحكام على متعلقاتها وضعا تشريعيا، و لا كوضعه الكائنات وضعا تكوينيا، إذ ذلك ايضا مما يقطع بخلافه. بل المراد من كونه تعالى هو الواضع ان حكمته البالغة لما اقتضت تكلم البشر بابراز مقاصدهم بالالفاظ، فلا بد من انتهاء كشف الالفاظ لمعانيها إليه تعالى شانه بوجه، اما بوحى منه الى نبى من انبيائه، أو بالهام منه الى البشر، أو بابداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلمون ويبرزون المقاصد بالالفاظ بحسب فطرتهم، حسب ما اودعه الله في طباعهم، ومن المعلوم ان ايداع لفظ خاص لتادية معنى مخصوص لم يكن باقتراح صرف وبلا موجب، بل لابد من ان يكون هناك جهة اقتضت تادية المعنى بلفظه المخصوص، على وجه يخرج عن الترجيح بلا مرجح. ولا يلزم ان تكون تلك الجهة راجعة الى ذات اللفظ، حتى تكون دلالة الالفاظ على معانيها ذاتية، كما ينسب

ذلك الى سليمان بن عباد، بل لابد وان يكون هنا جهة ما اقتضت تأدية معنى الانسان بلفظ الانسان، ومعنى الحيوان بلفظ الحيوان. وعلى كل حال: فدعوى ان مثل يعرب بن قحطان أو غيره هو الواضع مما لاسبيل إليها، لما عرفت من عدم امكان احاطة البشر بذلك. ثم انه قد اشتهر تقسيم الوضع: الى الوضع العام والموضوع له العام، والى الوضع الخاص والموضوع له الخاص، والى الوضع العام والموضوع له الخاص. وربما زاد بعض على ذلك الوضع الخاص والموضوع له العام، ولكن الظاهر انه يستحيل ذلك، بداهة ان الخاص بما هو خاص لا يصلح ان يكون مرآة للعام. ومن هنا قيل: ان الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا، وهذا بخلاف العام، فانه يصلح ان يكون مرآة لملاحظة الافراد على سبيل الاجمال. نعم ربما يكون الخاص سببا لتصور العام وانتقال الذهن منه إليه، الا انه يكون حينئذ الوضع عاما كالموضوع له، فدعوى امكان الوضع الخاص والموضوع له العام، مما لا سبيل إليها. وهذا بخلاف بقية الاقسام، فان كلا منها بمكان من الامكان إذ يمكن ان يكون الملحوظ حال الوضع عاما قابل الانطباق على كثيرين، أو يكون خاصا. ثم ما كان عاما، يمكن ان يوضع اللفظ بازاء نفس ذلك العام، فيكون الموضوع له ايضا عاما على طبق الملحوظ حال الوضع، كما انه يمكن ان يوضع اللفظ بازاء مصاديق ذلك العام وافراده المتصورة اجمالا بتصور ما يكون وجها لها وهو العام وتصور الشئ بوجهه بمكان من الامكان، فيكون الموضوع له ح خاصا، هذا. ولكن لا يخفى عليك، ان هذا صرف امكان لا واقع له، بداهة ان الوضع العام والموضوع له الخاص، يتوقف تحققه على ان يكون هناك وضع وجعل من شخص خاص، حتى يمكنه جعل اللفظ بازاء الافراد، وقد عرفت المنع عن تحقق الوضع بهذا الوجه، وانه لم يكن هناك واضع مخصوص، وتعهد من قبل احد، بل الواضع هو الله تعالى بالمعنى المتقدم. وح فالوضع العام والموضوع له الخاص بالنسبة الى الالفاظ المتداولة التى وقع النزاع فيها مما لا واقع له. نعم يمكن ذلك بالنسبة الى

المعاني المستحدثة والاوضاع الجديدة. ثم لا يذهب عليك ان الوضع العام والموضوع له الخاص يكون قسما من اقسام المشترك اللفظى، بداهة ان الموضوع له في ذلك انما يكون هي الافراد، ومن المعلوم تباين الافراد بعضها مع بعض، فيكون اللفظ بالنسبة الى الافراد من المشترك اللفظى، غايته انه لم يحصل ذلك بتعدد الاوضاع، بل بوضع واحد، ولكن ينحل في الحقيقة الى اوضاع متعددة حسب تعدد الافراد. وبالجملة: لافرق بين الوضع العام والموضوع له الخاص، وبين قوله :كلما يولد لى في هذه الليلة فقد سميته عليا، فكما ان قوله ذلك يكون من المشترك اللفظى، إذ مرجع ذلك الى انه قد جمع ما يولد له في الليلة في التعبير، وسماهم بعلى، فيكون من المشترك اللفظى، إذ لاجامع بين نفس المسميات، لتباين ما يولد له في هذه الليلة، فكذلك الوضع العام والموضوع له الخاص. بل يمكن ان يق: ان قوله كلما يولد لى في هذه الخ يكون من الوضع العام و الموضوع له الخاص ايضا، غايته ان

الجامع المتصور حين الوضع، تارة يكون ذاتيا للافراد كما إذا تصور الانسان وجعل اللفظ بازاء الافراد، واخرى يكون عرضيا جعليا، كتصور مفهوم ما يولد فتأمل جيدا، هذا. ولكن يظهر (1) من الشيخ قده - على ما في التقرير - في باب الصحيح و الاعم عند تصور الجامع بناء على الصحيح، الفرق بين الوضع العام والموضوع له

---

(1)واليك نص ما افاده صاحب التقريرات: " ان المتشرعة توسعوا في تسميتهم اياها صلوة، فصارت حقيقة عندهم لا عند الشارع من حيث حصول ما هو المقصود من المركب التام من غيره ايضا. كما سموا كلما هو مسكر خمرا وان لم يكن مأخوذا من العنب مع ان الخمر هو المأخوذ منه وليس بذلك البعيد، ونظير ذلك لفظ الاجماع " ..الى ان قال: " فكان مناط التسمية بالصلوة موجود عندهم في غير ذلك المركب الجامع، فالوضع فيها نظير الوضع العام والموضوع له الخاص، دون الاشتراك اللفظى ". مطارح الانظار - ص 5 - في تصوير الجامع بناء على القول بوضع الالفاظ للصحيح (*) .

الخاص وبين المشترك اللفظى هذا. ولكن يمكن ان يكون مراده من المشترك اللفظى في ذلك المقام، هو ما تعدد فيه الوضع حقيقه، لا ما كان التعدد بالانحلال، كما في الوضع العام والموضوع له الخاص. وعلى كل حال، لا اشكال في ثبوت الوضع العام والموضوع له العام كوضع اسماء الاجناس، والوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الاعلام. واما الوضع العام والموضوع له الخاص، فقيل :انه وضع الحروف وما يلحق بها، وقيل: ان الموضوع له فيها ايضا عام، كالوضع .وربما قيل: ان كلا من الوضع والموضوع له فيها عام، ولكن المستعمل فيه خاص .وينبغى بسط الكلام في ذلك، حيث جرت سيرة الاعلام على التعرض لذلك في هذا المقام. فنقول: البحث في الحروف يقع في مقامين: المقام الاول: في بيان معاني الحروف والمايز بينها وبين الاسماء. المقام الثاني: في بيان الموضوع له في الحروف، من حيث العموم و الخصوص. اما البحث عن المقام الاول فقد حكى في المسألة اقوال ثلاثة القول الاول هو انه لا مايز بين المعنى الحرفى والمعنى الاسمى في هوية ذاته وحقيقته، لا في الوضع ولا في الموضوع له، بل المعنى الحرفى هو المعنى الاسمى، وكل من معنى لفظة (من) ولفظة (الابتداء) متحد بالهوية، وان الاستقلالية بالمفهومية المأخوذة في الاسماء، وعدم الاستقلالية المأخوذة في الحروف، ليس من مقومات المعنى الاسمى والمعنى الحرفى. فمرجع هذا القول في الحقيقة الى ان كلا من لفظ (من) ولفظ (الابتداء) موضوع للمعنى الجامع بين ما يستقل بالمفهومية، وما لا يستقل، فكان كل منهما في حد نفسه يجوز استعماله في مقام الاخر، الا ان الواضع لم يجوز ذلك، ووضع لفظة (من) لان تستعمل فيما لا يستقل بان يكون قائما بغيره، ولفظة (الابتداء) لان تستعمل فيما يستقل وما يكون قائما بذاته، فكأنه شرط من قبل الواضع، مأخوذ في

ناحية الاستعمال من دون ان يكون مأخوذا في حقيقة المعنى. القول الثاني هو انه ليس للحروف معنى اصلا، بل هي نظير علامات الاعراب من الرفع والنصب والجر، حيث ان الاول علامة للفاعلية، والثانى علامة للمفعولية، و الثالث علامة للمضاف إليه، من دون ان يكون لنفس الرفع والنصب والجر معنى اصلا، فكذلك الحروف، حيث وضعت لمجرد العلامة لما اريد من مدخولها حسب تعدد ما يراد من الدخول، مثلا الدار تارة: تلاحظ بما لها من الوجود العينى، التى هي موجودة كسائر الموجودات التكوينية، واخرى: تلاحظ بما لها من الوجود الاينى الذى هو عبارة عن المكان الذى يستقر فيه الشئ، وكذلك البصرة مثلا تارة: تلاحظ بما لها من الوجود العينى، واخرى: تلاحظ بما لها من الوجود الاينى، و ثالثة: تلاحظ بما انها مبدء السير، ورابعة: تلاحظ بما انها ينتهى إليها السير. ومن المعلوم: انه في مقام التفهيم والتفهم لا بد من علامة، بها يقتدر على تفهيم المخاطب ما اريد من الدار والبصرة من اللحاظات، فوضع الاعراب علامة لملاحظة الدار بوجودها العينى، فتقع ح مبتداء أو خبرا فيقال: الدار كذا، أو زيد في الدار، ووضعت كلمة (من) للعلامة على ان الدار أو البصرة لوحظت كونها مبدء السير، و (الى) علامة كونها ملحوظة منتهى السير، وكلمة (في)

علامة لكونها ملحوظة بوجودها الاينى المقابل لوجودها العينى، فليس لكلمة (من) و (الى) و) في) معنى اصلا، بل حالها حال ادات الاعراب، من كونها علامة صرفة لما يراد من مدخولاتها، من دون ان يكون تحت قوالب الفاظها معنى اصلا. وهذان القولان نسبا الى الرضى ره لان اختلاف عبارته يوهم ذلك. القول الثالث هو ان للحروف معاني ممتازة بالهوية عن معاني الاسماء، ويكون الاختلاف بين الحروف والاسم راجعا الى الحقيقة، بحيث تكون معاني الحروف مباينة لمعاني الاسماء تباينا كليا، لا ان معانيها متحدة مع معاني الاسماء، ولا انها علامات صرفة ليس لها معاني .وهذا القول هو الموافق للتحقيق الذى ينبغى البنآء عليه. و

توضيح ذلك يقضى رسم امور: الامر الاول: في شرح ما قيل في معنى الاسم: من انه ما دل على معنى في نفسه أو قائم بنفسه، والحرف ما دل على معنى في غيره أو قائم بغيره، وقبل ذلك ينبغى الاشارة الى ما يراد من المعنى والمفهوم. فنقول :المراد من المعنى والمفهوم هو المدرك العقلاني، الذى يدركه العقل من الحقائق، سواء كان لتلك الحقايق خارج يشار إليه، أو لم يكن، وذلك المدرك العقلاني يكون مجردا عن كل شئ وبسيطا غاية البساطة، بحيث لا يكون فيه شائبة التركيب، إذ التركيب من المادة والصورة انما يكون من شأن الخارجيات، واما المدركات العقلية فليس فيها تركيب، بل لا تركيب في الاوعية السابقة على وعاء العقل من الواهمة والمتخيلة بل الحس المشترك ايضا، إذ ليس في الحس المشترك الا صورة الشئ مجردا عن المادة، ثم يرقى الشئ المجرد عن المادة الى القوة الواهمة، ثم يصعد الى ان يبلغ صعوده الى المدركة العقلانية، فيكون الشئ في تلك المرتبة مجردا عن كل شئ حتى عن الصورة، فالمفهوم عبارة عن ذلك المدرك العقلاني الذى لا وعاء له الا العقل، ولا يمكن ان يكون ذلك الشئ في ذلك الوعاء مركبا من مادة و صورة، بل هو بسيط كل البساطه. وما يقال: من ان الجنس والفصل عبارة عن الاجزاء العقلية، فليس المراد ان المدركات العقلية مركبة من ذلك، بل المراد ان العقل بالنظر الثانوي الى الشئ يحكم: بأن كل مادى لابد وان يكون له ما به الاشتراك الجنسى، وما به الامتياز الفصلى، والا فالمدرك العقلي لا يكون فيه شائبة التركيب اصلا، فمرادنا من المعنى والمفهوم في كل مقام، هو ذلك المدرك العقلي. إذا عرفت ذلك فنقول: في شرح قولهم: ان الاسم ما دل على معنى في نفسه، أو قائم بنفسه، هو ان المعنى الاسمى مدرك من حيث نفسه، وله تقرر في وعاء العقل، من دون ان يتوقف ادراكه على ادراك امر اخر، حيث انه هو بنفسه معنى يقوم بنفسه في مرحلة التصور و

الادراك، وله نحو تقرر وثبوت، سواء كان المعنى من مقولة الجواهر، أو من مقولة الاعراض، إذ الاعراض انما يتوقف وجودها على محل، لا ان هويتها تتوقف على ذلك، حتى الاعراض النسبية، كالابوة والبنوة، فان تصور الاعراض النسبية وان كان يتوقف على تصور طرفيها، الا انه مع ذلك لها معنى متحصل في حد نفسه عند العقل، و له نحو تقرر وثبوت في وعاء التصور والادراك. والحاصل: ان المراد من كون المعنى الاسمى قائما بنفسه، هو ان للمعنى نحو تقرر و ثبوت في وعاء العقل، سواء كان هناك لافظ ومستعمل، أو لم يكن، وسواء كان واضع، أو لم يكن، كمعاني الاسماء: من الاجناس والاعلام، من الجواهر المركبة و المجردات والاعراض وكل موجود في عالم الامكان، فانه كما ان لكل منها نحو تقرر و ثبوت في الوعاء المناسب له من عالم المجردات وعالم الكون والفساد، فكذلك لكل منها نحو تقرر وثبوت في وعاء العقل عند تصورها وادراكها، من دون ان يكون لاستعمال الفاظها دخل في ذلك، بل معاني تلك الالفاظ بانفسها ثابتة ومتقررة عند العقل في مقام التصور، كما يشاهد ان للفظة الجدار مثلا معنى ثابتا عند العقل في مرحلة ادراكه وتصوره على نحو ثبوته العينى التكويني، من دون ان يتوقف ادراكه على وضع ولفظ واستعمال، كما لا توقف لوجوده العينى على ذلك، فهذا معنى قولهم :ان الاسم مادل على معنى قائم بنفسه، إذ معنى كونه قائما بنفسه هو ثبوته النفسي، وتقرره عند العقل. واما معنى قولهم: ان الحرف ما دل على معنى في غيره، أو قائم بغيره، فالمراد منه: هو ان

المعنى الحرفى ليس له نحو تقرر وثبوت في حد نفسه، بل معناه قائم بغيره، لا بمعنى انه ليس له معنى، كما توهمه من قال انه ليس للحروف معنى بل هي علامات صرفه، بل بمعنى ان معناه ليس قائما بنفسه وبهوية ذاته، بل قائم بغيره، نظير قيام العرض بمعروضه وان لم يكن من هذا القبيل، الا انه لمجرد التنظير والتشبيه، والا فللعرض معنى قائم بنفسه عند التصور، وان كان وجوده الخارجي يحتاج الى محل يقوم به .

والحاصل: ان المعنى الحرفى يكون قوامه بغيره، ونحو تقرره وثبوته بتقرر الغير وثبوته، كالنسبة الابتدائية والظرفية القائمة بالبصرة والدار عند قولنا: سرت من البصرة وزيد في الدار. ولعل من توهم انه ليس للحروف معنى اشتبه من قولهم في تعريف الحرف: بانه ما دل على معنى في غيره، فتخيل ان مرادهم من ذلك هو انه ليس له معنى، ولكن قد عرفت: انه ليس مرادهم ذلك، بل مرادهم ان المعنى الحرفى ليس قائما بنفسه نظير قيام المعنى الاسمى بنفسه. والفرق بين كونه علامة صرفة، وبين كون معناه قائما بغيره، هو انه بناء على العلامة يكون الحرف حاكيا عن معنى في الغير متقرر في وعائه، كحكاية الرفع عن الفاعلية الثابتة لزيد في حد نفسه، مع قطع النظر عن الاستعمال. وهذا بخلاف كون معناه قائما بغيره، فانه ليس فيه حكاية عن ذلك المعنى القائم بالغير، بل هو موجد لمعنى في الغير، على ما سيأتي توضيحه انشاء الله تعالى. الامر الثاني: لا اشكال في ان المعاني المرادة من الالفاظ على قسمين منها: ما تكون اخطارية، ومنها: ما تكون ايجادية اما الاولى: فكمعاني الاسماء حيث ان استعمال الفاظها في معانيها يوجب اخطار معانيها في ذهن السامع واستحضارها لديه، والسر في ذلك هو ما ذكرناه من ان المفاهيم الاسمية لها نحو تقرر وثبوت في وعاء العقل، الذى هو وعاء الادراك، فيكون استعمال الفاظها موجبا لاخطار تلك المعاني في الذهن .واما الثانية: فكمعاني الحروف حيث ان استعمال الفاظها موجب لايجاد معانيها من دون ان يكون لمعانيها نحو تقرر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد في موطن الاستعمال، وذلك ككاف الخطاب وياء النداء، وما شابه ذلك، بداهة انه لولا قولك يا زيد واياك، لما كان هناك نداء ولا خطاب، ولا يكاد يوجد معنى ياء النداء وكاف الخطاب الا بالاستعمال وقولك يا زيد واياك، فنداء زيد وخطاب عمرو انما يوجد ويتحقق بنفس القول، فتكون ياء النداء وكاف الخطاب موجدة لمعنى لم يكن له سبق تحقق، بل يوجد بنفس الاستعمال، لوضوح انه

لا يكاد توجد حقيقة المخاطبة والنداء بدون ذلك، فواقعية هذا المعنى وهويته تتوقف على الاستعمال، وبه يكون قوامه. وهذا بخلاف معنى زيد، فان له نحو تقرر وثبوت في وعاء التصور مع قطع النظر عن الاستعمال، ومن هنا صار استعماله موجبا لاخطار معناه، بخلاف معنى ياء النداء وكاف الخطاب، فانه ليس له نحو تقرر و ثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال. نعم مفهوم النداء ومفهوم الخطاب له تقرر في وعاء العقل، الا انه لم توضع لفظة يا وكاف الخطاب بازآئه بل الموضوع بازآء ذلك المفهوم هو لفظة النداء ولفظة الخطاب، لا لفظة يا وكاف الخطاب، بل هما وضعتا لايجاد النداء والخطاب، وهذا في الجملة مما لا اشكال فيه. انما الاشكال في ان جميع معاني الحروف تكون ايجادية اولا. ظاهر كلام المحقق (1) صاحب الحاشية: هو اختصاص ذلك ببعض الحروف، وكان منشأ توهم الاختصاص، هو تخيل ان مثل (من) و (الى) و (على) و (في) وغير ذلك من الحروف تكون معانيها اخطارية، حيث كان استعمالها موجبا لاخطار ما وقع في الخارج من نسبة الابتداء والانتهاء، مثلا في قولك سرت من البصرة الى الكوفة تكون لفظة) من) و (الى) حاكية عما وقع في

(1)هداية المسترشدين في شرح معالم الدين. الفائدة الثانية من الفوائد التى وضعها في تتمة مباحث الالفاظ. ص 22 واليك نص ما افاده قدس سره في هذا المقام " :الثانية: الغالب في اوضاع الالفاظ ان تكون بازاء المعاني التى يستعمل اللفظ فيها، كما هو الحال في معظم الالفاظ الدائرة في اللغات، وحينئذ فقد يكون ذلك المعنى امرا حاصلا في نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه، فليس من شأن اللفظ الا

احضار ذلك المعنى ببال السامع، وقد يكون ذلك المعنى حاصلا بقصده من اللفظ من غير ان يحصل هناك معنى قبل اداء اللفظ، فيكون اللفظ آلة لايجاد معناه واداة لحصوله ويجرى كل من القسمين في المركبات والمفردات. " الى ان قال: " والنوع الاول من المفردات معظم الالفاظ الموضوعة، فانها انما تقضى باحضار معانيها ببال السامع من غير ان تفيد اثبات تلك المعاني في الخارج فهى اعم من ان تكون ثابتة في الواقع اولا. والنوع الثاني منها كاسماء الاشارة والافعال الانشائية بالنسبة الى وضعها النسبى، وعدة من الحروف كحروف النداء والحروف المشبهة بالفعل و نحوها، فان كلا من الاشارة والنسبة الخاصة والنداء والتأكيد حاصل من استعمال هذا، واضرب، ويا، وان، في معاينها (*) " ..

الخارج كحكاية لفظة زيد عن معناه هذا. ولكن الذى يقتضيه التحقيق ان معاني الحروف كلها ايجادية وليس شئ منها اخطارية. وتوضيح ذلك يستدعى بسطا من الكلام في معنى النسبة واقسامها. فنقول: ان النسبة عبارة عن العلقة والربط الحاصل من قيام احدى المقولات التسع بموضوعاتها، بيان ذلك هو انه لما كان وجود العرض - في نفسه و لنفسه - عين وجوده - لموضوعه وفى موضوعه - لاستحالة قيام العرض بذاته، فلا بد ان تحدث هناك نسبة واضافة بين العرض وموضوعه، بداهة ان ذلك من لوازم قيام العرض بالموضوع، وعينية وجوده لوجوده الذى يكون هو المصحح للحمل، فانه لولا قيام البياض بزيد واتحاد وجوده بوجوده لما كاد ان يصح الحمل، فلا يقال: زيد ابيض، الا بلحاظ العينية في الوجود، إذ لولا لحاظ ذلك لكان البياض امرا مباينا لزيد، ولا ربط لاحدهما بالآخر، ولا يصح حمل احدهما على الاخر، إذ ملاك الحمل هو الاتحاد في الوجود في الحمل الشايع الصناعي، فالاضافة الحاصلة من قيام العرض بموضوعه هي المصحح للحمل، إذ بذلك القيام يحصل الاتحاد والعينية في الوجود، بل الاضافة تحتاج إليها في كل حمل، وان لم يكن من الحمل الشايع الصناعي، كقولك: الانسان حيوان ناطق، وزيد زيد، غايته ان في مثل هذا الحمل لابد من تجريد الموضوع بنحو من التجريد حتى لا يكون من حمل الشئ على نفسه، الا ان التجريد يكون بضرب من الجعل والتنزيل، إذ لا يمكن تجريد الشئ عن نفسه حقيقة، بل لابد من اعتبار التجريد حتى يصح الحمل، ويخرج عن كونه من حمل الشئ على نفسه. وهذا بخلاف التجريد في الحمل الشايع الصناعي، فان التجريد فيه يكون حقيقيا ذاتيا، لتغاير ذات زيد و حقيقته عن حقيقة الابيض، ولا ربط لاحدهما بالاخر لولا الاتحاد الخارجي. وعلى كل حال، فلا اشكال في انه عند قيام كل عرض من أي مقولة بمعروضه تحدث اضافة بينهما، و تلك الاضافة هي المعبر عنها بالنسبة. ثم انه، لما كان قيام العرض بموضوعه وعينية وجوده لوجوده فرع وجوده، بداهة ان وجوده لنفسه كان عين وجوده لموضوعه، ومن المعلوم: ان عينية الوجود لموضوعه متأخرة بالرتبة عن اصل وجوده، كان اول نسبة تحدث هي النسبة

الفاعلية التى هي واقعة في رتبة الصدور والوجود، إذ الفاعل ما كان يوجد عنه الفعل على اختلاف الافعال الصادرة عنه، فنسبة الفعل الى الفاعل هي اول النسب، ومن ذلك تحصل الافعال الثلاثة من الماضي والمضارع والامر، على ما هي عليها من الاختلاف، الا ان الجميع يشترك في كون النسبة فيه نسبة التحقق و الصدور، وايجاد المبدء، فهذه اول نسبة تحدث بين العرض والموضوع، ثم بعد ذلك تحدث نسبة المشتق، لان المشتق انما يتولد من قيام العرض بالموضوع والاتحاد في الوجود الموجب للحمل، فيقال: زيد ضارب، ومن المعلوم: ان هذا الاتحاد لمكان صدور الضرب عنه، فالنبسة الاولية الحادثة هي النسبة الفاعلية، وفى الرتبة الثانيه تحدث نسبة المشتق، ثم بعد ذلك تصل النوبة الى نسبة الملابسات من المفاعيل الخمسة، من حيث ان وقوع الفعل من الفاعل لابد وان يكون في زمان خاص، و مكان مخصوص، في حالة خاصة، فالنبسة الحاصلة بين الفعل وملابساته انما هي بعد نسبة الفعل الى الفاعل وقيامه به واتحاده معه المصحح للحمل، فهذه النسب الثلاث هي التى تتكفلها هيأت تراكيب الكلام، من قولك: ضرب زيد عمرا، و زيد ضارب، وغير ذلك. ثم ان هناك ادوات اخر تفيد النسبة، إذ لا يختص ما يفيد النسبة بهيئات التراكيب، بل الحروف ايضا تفيد النسبة ك)من) و (الى) و (على (و (في) وغير ذلك من الحروف الجارة، فانه (من) مثلا تفيد نسبة السير الصادر من السائر الى المكان المسير عنه، و (الى) تفيد النسبة الى المكان الذى يسير إليه، فيقال: سرت من البصرة الى

الكوفة، فلولا كلمة (من) و (الى) لما كاد يكون هناك نسبة بين السير و البصرة والكوفة. وكذا الكلام في كلمة (في) حيث انها تفيد النسبة بين الظرف و المظروف، فيقال: زيد في الدار، وضرب زيد في الدار، غايته انها تارة: تفيد نسبة قيام العرض بالموضوع، فيكون الظرف مستقرا، واخرى: تفيد نسبة ملابسات الفعل، فيكون الظرف لغوا، فمثل زيد في الدار يكون من الظرف المستقر، إذ معنى قولك: زيد في الدار، هو ان زيدا موجود في الدار وكائن فيها، وهذا معنى قول النحاة في تعريف الظرف المستقر بانه ما قدر فيه :كائن، ومستقر، وحاصل، وما شابه

ذلك. وليس مرادهم ان هناك لفظا منويا في الكلام ومقدرا فيه، بل الظرف المستقر هو بنفسه يفيد ذلك من دون ان يكون هناك تقدير في الكلام، إذ معنى قولك: زيد في الدار، هو وجود زيد في الدار، وانه كائن فيها. وهذا بخلاف قولك :ضرب زيد في الدار، فانه يفيد نسبة الضرب الحاصل من زيد الى الدار، فالظرف اللغو ما افاد نسبة المبدء الى ملابسات الفعل بعد فرض تحقق المبدء وصدوره عن الفاعل. و هكذا الكلام في كلمة (على) حيث انها تارة: تفيد نسبة قيام العرض، واخرى: تفيد نسبة الملابسات، فيقال زيد على السطح، وضرب زيد على السطح، وكذا الكلام في كلمة (من) فانها تارة يكون الظرف فيها مستقرا كقوله (ص): حسين منى وانا من حسين، واخرى: يكون لغوا كقولك: سرت من البصرة، حيث انها تفيد نسبة السير الى ملابسه من المكان المخصوص. وحاصل الفرق بين الظرف اللغو والمستقر، هو ان الظرف المستقر ما كان بنفسه محمولا كقولك: زيد في الدار، والظرف اللغو يكون من متممات الحمل. فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان النسبة على اقسام، والمتكفل لبيانها امور: من هيآت التراكيب، والحروف الجارة. وليكن هذا على ذكر منك لعله ينفعك في مبحث المشتق. إذا عرفت ذلك، فلنرجع الى ما كنا فيه من ان الهيئات والحروف المفيدة للنسبة ايضا تكون معانيها ايجادية لا اخطارية .فنقول: قد تقدم ان منشأ توهم ذلك هو تخيل ان هذه الحروف انما تكون حاكية عن النسبة الخارجية المتحققة من قيام احدى المقولات بموضوعاتها، ومن هنا تتصف بالصدق والكذب، إذ لولا حكايتها عن النسبة الخارجية لما كانت تتصف بذلك، بداهة ان الايجاديات لا تتصف بالصدق والكذب، بل بالوجود والعدم، وما يتصف بالصدق والكذب هي الحواكى، حيث انه ان طابق الحاكى للمحكى يكون الكلام صادقا، والا فلا، فكلمة (من) في قولك سرت من البصرة الى الكوفة تكون حاكية عن النسبة الخارجيه الواقعة بين السير والبصرة ومخطرة لها في ذهن

السامع. هذا ولكن التحقيق: ان معاني الحروف كلها ايجادية حتى ما افاد منها النسبة وبيان ذلك: هو ان شأن ادوات النسبة ليس الا ايجاد الربط بين جزئي الكلام، فان الالفاظ بما لها من المفاهيم متباينة بالهوية والذات، لوضوح مباينة لفظ زيد بما له من المعنى للفظ القائم بما له من المعنى، وكذا الفظ السير مباين للفظ الكوفة والبصرة بما لها من المعنى، وادات النسبة انما وضعت لايجاد الربط بين جزئي الكلام بما لهما من المفهوم، على وجه يفيد المخاطب فائدة تامة يصح السكوت عليها، فكلمة (من) و (الى) انما جيئى بهما لايجاد الربط، واحداث العلقة بين السير والبصرة والكوفة الواقعة في الكلام، بحيث لولا ذلك لما كان بين هذه الالفاظ ربط وعلقة اصلا. ثم بعد ايجاد الربط بين جزئي الكلام بما لهما من المفهوم، يلاحظ المجموع من حيث المجموع، أي يلاحظ الكلام بما له من النسبة بين اجزائه، فان كان له خارج يطابقه يكون الكلام صادقا، أي كانت النسبة الخارجية على طبق النسبة الكلامية، والا يكون الكلام كاذبا، وذلك فيما إذا لم تطابق النسبة الكلامية للنسبة الخارجية، واين هذا من كون النسبة الكلامية حاكية عن النسبة الخارجية ؟ بل النسبة الكلامية انما توجد الربط بين اجزاء الكلام، والمجموع المتحصل يكون اما مطابقا للخارج، أو غير مطابق. وفرق واضح بين كون النسبة الكلامية حاكية عن النسبة الخارجية ومخطرة لها في ذهن السامع وبين ان تكون النسبة موجدة للربط بين اجزاء الكلام، ويكون المجموع المتحصل من جزئي الكلام بما لهما من النسبة له خارج يطابقه أو لا يطابقه، فظهر: ان الحروف النسبية ايضا تكون معانيها ايجادية لا اخطارية .الامر الثالث: قد ظهر مما

ذكرنا وجه المختار من امتياز معاني الحروف بالهوية عن معاني الاسماء تمايزا كليا، لما تقدم: من ان معاني الاسماء متقررة في وعاء العقل، ثابتة

بانفسها، مع قطع النظر عن الاستعمال، بخلاف معاني الحروف، فانها معان ايجادية تتحقق في موطن الاستعمال، من دون ان يكون لها سبق تحقق قبل الاستعمال، نظير المعاني الانشائية التى يكون وجودها بعين انشائها، كايجاد الملكية بقوله بعت، حيث انه لم يكن للملكية سبق تحقق مع قطع النظر عن الانشاء، ومعانى الحروف تكون كذلك بحيث كان وجودها بنفس استعمالها، وان كان بين الانشائيات و الايجاديات فرق على ما سيأتي بيانه، فالحروف وضعت لايجاد معنى في الغير، على وجه لا يكون ذلك الغير واجدا للمعنى من دون استعمال الحرف، كما لا يكون زيد منادى من دون قولك يا زيد، ويكون النسبة بين ما يوجده الحرف من المعنى وبين المعاني الاسمية المتقررة في وعاء العقل نسبة المصداق الى المفهوم. مثلا يكون النداء مفهوم متقرر عند العقل مدرك في وعاء التصور وهو من هذه الجهة يكون معنى اسميا، وقد جعل لفظة النداء بازائه، واما الندا الحاصل من قولك يا زيد، فهو انما يكون مصداقا لذلك المفهوم، ويتوقف تحققه على التلفظ بقولك يا زيد، بحيث لا يكاد يوجد مصداق النداء وصيرورة زيد منادى الا بقولك يا زيد، فلفظة (ياء النداء) انما وضعت لايجاد مصداق النداء، لا انها وضعت بازاء مفهوم النداء، كما يدعيه من يقول بعدم الفرق بين المعنى الحرفى والمعنى الاسمى، وكذا الحال في سائر الحروف، حيث انها باجمعها وضعت لايجاد المصاديق. مثلا لفظة (الابتداء) وضعت بازاء المفهوم المتقرر عند العقل، واما لفظة (من) فلم توضع بازاء ذلك المفهوم، بل وضعت لايجاد نسبة ابتدائية بين المتعلقين. وقول النحاة: من ان (من) وضعت للابتداء لا يخلو عن تسامح، بل حق التعبير ان يق: ان لفظة (من) وضعت لايجاد النسبة الابتدائية، وتلك النسبة الابتدائية التى توجدهما لفظة (من) لا يكاد يمكن ان يكون لها سبق تحقق في عالم التصور نعم يمكن تصورها بوجه ما، أي بتوسط المفاهيم الاسمية، كان يتصور الواضع النسبة الابتدائية الكذائية التى توجد بين السير والبصرة، وهذه كلها مفاهيم اسمية قد توصل بها الى معنى حرفي فوضع لفظة (من) بازاء ذلك المعنى الحرفى المتصور بتلك المفاهيم. فتحصل: ان النسبة بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية، هي النسبة بين

المصداق والمهفوم، وكم بين المفهوم والمصداق من الفرق، بداهة تغاير المفهوم و المصداق بالهوية، وبالاثر والخاصية، إذ المفهوم لا موطن له الا العقل، وموطن المصداق هو الخارج، ولا يعقل اتحاد ما في العقل مع ما في الخارج الا بالتجريد و القآء الخصوصية، ولا يمكن القآء الخصوصية في الحرف، لان موطنه الاستعمال و هو قوامه، فالتجريد والقاء الخصوصية يوجب خروجه عن كونه معنى حرفيا، هذا بحسب الهوية. وكذا الحال في الاثار والخواص، فان الرافع للعطش مثلا مصداق الماء، لا مفهومه، والمحرق هو مصداق النار، لا مفهومها. وحاصل الكلام: ان الحروف باجمعها، وما يلحق بها مما يتكفل معنى نسبيا رابطيا، انما وضعت لايجاد مصاديق الربط والنسبة، على ما بين النسب والروابط من الاختلاف من النسبة الابتدائية والانتهائية والظرفية وغير ذلك، والاسماء وضعت بازاء مفاهيم تلك الروابط، فلا ترادف بين لفظة (ياء) النداء وبين لفظة (النداء) بما لهما من المعنى، ولا يصح حمل احدهما على الاخر، لان لفظة (يا) موجدة لمعنى في الغير، ولفظة (النداء) حاكية عن معنى متقرر في وعائه. ولا يتوهم انه لو كانت نسبة المعنى الحرفى للمعنى الاسمى نسبة المصداق الى المفهوم لكان اللازم صحة حمل احدهما على الاخر، كصحة حمل الانسان على زيد، فلازمه صحة حمل (النداء (على (ياء). وذلك لان صحة الحمل في قولك زيد انسان انما هو لاجل حكاية زيد عن معنى متحد في الخارج مع الانسان، وهذا بخلاف (يا) فانها ليست حاكية عن معنى متحد مع (النداء) بل هي موجدة لمعنى في الغير. نعم ما يوجد بياء النداء يحمل عليه انه ندآء من باب حمل الكلى على المصداق فتأمل في المقام جيدا. الامر الرابع: قد ظهر مما ذكرنا ان

قوام المعنى الحرفى يكون بامور اربعة: الاول: ان يكون المعنى ايجاديا، لا اخطاريا. الثاني ان يكون المعنى قائما بغيره لا بنفسه، كالمعاني الموجدة في باب العقود

والايقاعات، على ما ياتي بيانه. الثالث: ان لا يكون لذلك المعنى الايجادى نحو تقرر وثبوت بعد ايجاده، بل كان ايجاده في موطن الاستعمال، ويكون الاستعمال مقوما له، ويدور حدوثه و بقائه مدار الاستعمال. الرابع: ان يكون المعنى حين ايجاده مغفولا عنه غير ملتفت إليه، وهذا لازم كون المعنى ايجاديا وكون موطنه الاستعمال، بداهة انه لو كان المعنى الحرفى بما انه معنى حرفيا ملتفتا إليه قبل الاستعمال أو حين الاستعمال لما كان الاستعمال موطنه، بل كان له موطن غير الاستعمال، إذ لا يمكن الالتفات الى شئ من دون ان يكون له نحو تقرر في موطن، فحيث انه ليس للمعنى الحرفى موطن غير الاستعمال، فلا بد من ان يكون غير ملتفت إليه ومغفولا عنه حين الاستعمال، نظير الغفلة عن الالفاظ حين تأدية المعاني بها لفناء اللفظ في المعنى وكونه مرآة له، ولا يمكن الالتفات الى ما يكون فانيا في الشئ حين الالتفات الى ذلك الشئ، كما لا يمكن الالتفات الى الظل حين الالتفات الى ذى الظل والمرآة حين الالتفات الى المرئى .وبالجملة: لما كان قوام المعنى الحرفى هو الاستعمال، ولا موطن له سواه، فلا بد من ان يكون المعنى غير ملتفت إليه، بل يوجد مصداق النداء بنفس قولك يا زيد مثلا، من دون ان يكون هذا المصداق ملتفتا إليه عند القول، إذ قوامه بنفس القول، فكيف يكون له سبق التفات. نعم ما يكون ملتفتا إليه هو تنبيه زيد واحضاره وما شابه ذلك، وهذه كلها معاني اسمية، والمعنى الحرفى هو ما يتحقق بقولك يا زيد، ولا يمكن سبق الالتفات الى ما لا وجود له الا بالقول كما لا يخفى. فهذه اركان اربعة بها يتقوم المعنى الحرفى ويمتاز عن المعنى الاسمى .وبذلك يظهر الفرق بين المعاني الايجادية في باب الحروف، والمعاني الايجادية في باب المنشآت بالعقود والايقاعات. وتوضيح ذلك: هو ان للصيغ الانشائية كبعت وطالق جزء ماديا وجزء صوريا. اما

الجزء المادى: فهو مبدء الاشتقاق، وهو معنى اسمى وله مفهوم متقرر في وعاء العقل. واما الجزء الصوري فهو عبارة عن الهيئة التى وضعت لايجاد انتساب المبدء الى الذات، واما الاخبارية والانشائية فهما خارجان عن مدلول اللفظ، وانما يستفادان من المقام والسياق وقرائن الحال، لا ان لفظ بعت مثلا يكون مشتركا بين الاخبارية والانشائية. وحينئذ إذا كان المتكلم في مقام الاخبار بحيث استفيد من السياق انه في ذلك المقام، كان اللفظ موجبا لاخطار المعنى في الذهن من دون ان يوجد باللفظ معنى اصلا، كما في الاسماء، وإذا كان المتكلم في سياق الانشاء فايضا يكون موجبا لاخطار المعنى في ذهن السامع، الا انه مع ذلك يكون موجدا للمنشأ من الملكية، وموجبا لايجاد شئ لم يكن قبل التلفظ ببعت من ملكية المشترى للمال، ولكن الذى يوجده اللفظ امر متقرر في حد نفسه، لا ان تقرره يكون منحصرا في موطن الاستعمال، بل بالاستعمال يوجد معنى متقرر في الوعاء المناسب له من وعاءات الاعتبار، حيث كانت الملكية من الامور الاعتبارية. والحاصل: ان استعمال صيغ العقود في معانيها يوجب حدوث امر لم يكن إذا كان في مقام الانشاء، واما بقاء ذلك الامر فلا يدور مدار الاستعمال، بل يدور مدار بقاء وعائه من وعاء الاعتبار، فملكية المشترى للمال تبقى ببقاء الاعتبار، و لا تدور مدار بقاء الانشاء والاستعمال، بل الملكية هي بنفسها متقررة بعد الانشاء، وهذا بخلاف المعنى الموجد بالحرف، فان المعنى الحرفى قراره وقوامه يكون في موطن الاستعمال، بحيث يدور مدار الاستعمال حدوثا وبقاء، مثلا (من) في قولك سرت من البصرة الى الكوفة انما توجد الربط والنسبة بين لفظة السير بما لها من المفهوم، و لفظة البصرة كذلك، ومن المعلوم: ان هذا الربط يدور مدار الاستعمال، فما دام متشاغلا بالاستعمال يكون الربط محفوظا، وبمجرد خروج المتكلم عن موطن الاستعمال ينعدم الربط، وكذلك النداء في قولك :يا زيد انما يكون قوامه بنفس الاستعمال، ويكون قائما بقولك: يا زيد، وليس للنداء الحاصل من القول نحو تقرر وثبوت في وعاء من الاوعية غير وعاء الاستعمال، بخلاف الملكية

الحاصلة من قولك بعت، حيث ان لها تقررا في وعاء الاعتبار، فالمعنى الحرفى حدوثا وبقاء متقوم

بالاستعال. وبالجملة: هناك فرق بين المعنى المنشأ بقولك بعت، والمعنى الموجد بهيئة بعت، فان الهيئة انما توجد النسبة بين المبدء والفاعل، وهذا قوامه بالاستعمال، فما دام متشاغلا بقوله بعت تكون النسبة بين المبدء والفاعل محفوظة، وبمجرد الخروج عن موطن الاستعمال تنعدم النسبة، ويكون لفظ البيع بما له من المعنى مباينا للبايع من دون ان يكون بينهما ربط، وهذا بخلاف الموجد بالانشاء، فانه لا يقوم بالاستعمال وان كان يوجد بالاستعمال، بل يقوم في الوعاء المناسب له. فتحصل: ان صيغ العقود وان اشتركت مع الحروف في ايجادها المعنى، الا انها تفترق عنها في ان المعنى الحرفى يكون قائما بغيره والمعنى الانشائى يكون قائما بنفسه، والمعنى الحرفى لا موطن له الا الاستعمال والمعنى الانشائى موطنه الاعتبار، والمعنى الحرفى مغفول عنه عند الاستعمال والمعنى الانشائى ملتفت إليه فتأمل جيدا. وإذا عرفت مباينة المعنى الحرفى للمعنى الاسمى، ظهر لك ضعف ما قيل: من انه ليس للحروف معنى اصلا بل انما هي علامات لافادة ما اريد من متعلقاتها، كما حكى نسبة ذلك الى الشيخ الرضى ره. وجه الضعف: هو ان العلامة لم تحدث في ذى العلامة معنى يكون فاقدا له لولا العلامة، بل يكون ذو العلامة على ما هو عليه، وتكون العلامة لمجرد التعريف، وشأن الحروف ليس كذلك لوضوح انها تحدث معنى في الغير كان فاقدا له لولا دخول الحرف عليه، بداهة ان زيدا لم يكن منادى ويصير منادى بسبب ياء النداء، و مع ذلك كيف يمكن القول بانها علامة ؟ وكذلك ظهر ضعف ما قيل ايضا: من انه لا مايز بين معاني الحروف و معاني الاسماء في ناحية الوضع والموضوع له، وانما لم يصح استعمال احدهما مكان الاخر، لاعتبارا الواضع قيد (ما قصد لنفسه) في الاسماء في ناحية الاستعمال، و (ما قصد لغيره) في الحروف في تلك الناحية. وبعبارة اخرى: الاسماء وضعت لتستعمل في المعاني الاستقلالية، و

الحروف وضعت لتستعمل في المعاني الغيرية، فلا مايز بين المعنى الحرفى والمعنى الاسمى بالهوية. وجه الضعف: هو ان صاحب هذا القول تتركب دعواه من امرين: الاول: دعوى ان كلا من الحرف والاسم وضع للقدر المشترك، بين ما يستقل بالمفهومية، وما لا يستقل. الثاني: دعوى كون عدم صحة استعمال الحرف في مقام الاسم و بالعكس انما هو لاجل منع الواضع عن ذلك في مقام الاستعمال واخذ كل من قيد الآلية والاستقلالية شرطا في ناحية الاستعمال، ولكن لا يخفى فساد كل من الامرين. اما الاول: فلان المعنى في حاق هويته، اما ان يستقل بالمفهومية، واما ان لا يستقل، فالامر يدور بين النفى والاثبات من دون ان يكون في البين جامع، إذ ليس في المعنى تركيب من جنس وفصل حتى يتوهم وضع كل من الحرف والاسم بازاء الجنس، وتكون الآلية والاستقلالية من الفصول المنوعة للمعنى كالناطقية والصاهلية، لما تقدم في الامر الاول من ان المعنى بسيط غاية البساطة، ليس فيه شائبة التركيب، وعليه يبتنى عدم الدلالة التضمنية، كما نوضحه في محله انشاء الله فالمعاني في وعاء العقل، كالاعراض في وعاء الخارج في كونها بسيطة لا تركيب فيها، ولذا كان ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، كما في السواد و البياض، أو السواد الشديد والضعيف، حيث كان امتياز السواد الشديد عن الضعيف بنفس السواد، وكذا امتياز السواد عن البياض انما يكون بهوية ذاته لا بالفصول المنوعة، كما في المركبات، بل السواد بما انه لون يمتاز عن البياض في حد ذاته، وكذا الشديد والضعيف مع اشتراكهما في الحقيقة يمتاز ان بنفس الحقيقة، من دون ان يكون هناك مايز خارجي، هذا حال الاعراض. وكذا الحال في المعاني، حيث ان المعاني عبارة عن المدركات العقلية التى لا موطن لها الا العقل وهى من ابسط البسائط، وامتياز بعضها عن بعض يكون بنفس الهوية، لا بالفصول المنوعة، و ليس لها جنس وفصل، فدعوى كون الفاظ الحروف والاسماء موضوعة للقدر

الجامع بين الالية والاستقلالية مما لا محصل لها، إذ لا يعقل ان يكون المعنى لا مستقل ولا غير مستقل، فانه يكون من ارتفاع النقيضين، فتأمل جيدا .واما الثاني: فهو اوضح فسادا لما فيه اولا: من ان ذلك مبنى على ان يكون للالفاظ واضع خاص حتى يتاتى منه اشتراط ذلك، وقد تقدم امتناع ذلك في اول المبحث، مع انه لو فرض ثبوت واضع خاص فمن المقطوع انه لم يشترط ذلك في مقام الوضع، لان ذلك خارج عن وظيفة الواضع، إذ وظيفة الواضع انما هو تعيين مداليل الالفاظ، لا تعيين تكليف على المستعملين، لانه لا ربط للاستعمال بالواضع .وثانيا: هب ان الواضع اشترط ذلك، وفرض ان هذا الشرط مما يلزم العمل به، فما الذى يلزم من مخالفة الشرط باستعمال الحروف مقام الاسماء، إذ غاية ما يلزم هو مخالفة الواضع، وهذا لا يوجب كون الاستعمال غلطا، إذ لا يقصر عن المجاز، بل ينبغى ان يكون هذا اولى من المجاز، لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وهذا استعمال في ما وضع له، غايته انه على غير جهة ما وضع له، وهذا لا يوجب استهجان الاستعمال، مع انه من الواضح استهجان استعمال كلمة (من) في مقام كلمة (الابتداء) و (الى) في مقام (الانتهاء) و (في) في مقام (الظرفية). الا ترى: انه لو اراد المتكلم ان يتكلم بالفاظ مفردة بلا نسبة، يصح ان يتكلم بلفظة الابتداء، والانتهاء، والظرف، والنداء، والخطاب، وغير ذلك من الالفاظ المفردة التى يكون لكل منها معنى متحصل في نفسه، بحيث يسبق الى ذهن السامع لتلك الالفاظ معانيها، ولا يصح ان يق للمتكلم: انه ليس لمفردات كلامه معنى متحصل، وان صح ان يق له: انه ليس لكلامه نسبة يصح السكوت عليها. و هذا بخلاف التكلم بلفظة (من) و (الى) و (في) و (يا) و (كاف) وغير ذلك من الحروف، فأنه لا يسبق الى ذهن السامع من هذه الالفاظ معنى اصلا، ويصح ان يق للمتكلم بذلك : انه ليس لمفردات كلامه معنى، بل يعد هذا الوجه من التكلم مستهجنا ومستبشعا، فهذا اقوى شاهد على مباينة الحروف للاسماء، وعدم اتحاد معاينهما، بداهة ان الاتحاد في المعنى يوجب صحة استعمال كل منهما في مقام الاخر، و

المفروض انه لا يصح، فلابد من ان يكون هناك مايز بينهما على وجه يختلف هوية كل منهما عن هوية الاخر، بحيث لا يصح استعمال كل منهما في مقام الاخر ولو على نحو المجازية، لعدم ثبوت علاقة بين المعنيين مصححة للاستعمال. فتحصل من جميع ما ذكرنا انه لاجامع بين المعنى الحرفى والمعنى الاسمى، وان الحروف وضعت لايجاد معنى في الغير بالقيود الاربعة المتقدمة، والاسماء وضعت بازاء المفاهيم المقررة في وعاء العقل، فتأمل في المقام فانه مما زلت فيه الاقدام .وبما ذكرنا ظهر: الخلل في ما عرف به الحرف، من انه ما دل على معنى في الغير وجه الخلل: هو ان الدلالة تستدعى ثبوت المدلول وتقرره، والمفروض انه ليس للمعنى الحرفى تقرر وثبوت. ونحن لم نجد في تعاريف القوم ما يكون مبينا لحقيقة المعنى الحرفى، على وجه يكون جامعا لاركانه الاربعة، الا ما روى (1) عن امير المؤمنين عليه السلام من قوله: الاسم ما انبأ عن المسمى، والفعل ما انبأ عن حركة المسمى، والحرف ما اوجد معنى في غيره، على بعض النسخ، وفى بعض آخر :والحرف ما انبأ عن معنى ليس بفعل ولا اسم، والظاهر ان يكون الاول هو الصحيح، لانه هو المناسب لان يكون عن افاداته (ع) التي يفتتح منها الف باب، و

(1)نقلت هذه الرواية من مآخذ متعددة بعبارات مختلفة: منها: فالاسم ما انبأ عن المسمى والفعل ما انبأ به والحرف ما جاء لمعنى. ومنها: فالاسم مادل على المسمى والفعل ما دل على حركة المسمى والحرف ما انبأ عن معنى وليس باسم ولا فعل. ومنها: الاسم ما انبأ عن المسمى والفعل ما انبأ حركة المسمى والحرف ما اوجد معنى في غيره. راجع لتحقيق مأخذ هذه الرواية " تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام " تصنيف العالم الجليل السيد حسن الصدر. ص 46 الى 61 وصنف العالم الجليل السيد على البهبهانى (ره) كتابا مستقلا في تحقيق معنى الرواية وسماه) بالاشتقاق) و ذكر فيه: " الرواية مشتهرة بين اهل العربية اشتهار الشمس في رابعة النهار (*) ."

قد جمع عليه السلام في هذا لحديث تمام علم النحو، ومن هنا اعترف المخالف بانه عليه السلام هو المبتكر لعلم النحو، ولا باس بشرح الحديث المبارك على وجه الاختصار. فنقول: اما قوله عليه السلام الاسم ما انبأ عن المسمى، فهو عين ما ذكرناه: من ان المعاني الاسمية اخطارية، والاسماء وضعت لاخطار تلك المعاني في الذهن، فان الانباء بمعنى الاظهار والاخطار. واما قوله (ع): والحرف ما اوجد معنى في غيره فكذلك أي انه منطبق على ما ذكرناه: من ان معاني الحروف ايجادية بقيودها الاربعة، إذ لازم كونهما اوجد معنى في غيره، هو ان يكون المعنى ايجاديا، وان يكون ذك المعنى قائما في غيره، وان لا يكون له موطن غير الاستعمال، وان يكون مغفولا عنه، على ما عرفت: من ان القيدين الاخيرين من لوازم كون المعنى في الغير. واما قوله (ع): والفعل ما انبأ عن حركة المسمى، فتوضيحة يتوقف على معرفة حقيقة معنى الفعل، وما يكون المايز بينه وبين الاسم والحرف، إذ ربما يستشكل في تصوير معنى لا يكون باسم ولا حرف، مع ان الفعل مركب من مادة و هيئة، والمادة معنى اسمى، والهيئة معنى حرفي، فالفعل يكون مركبا من اسم و حرف، وليس خارجا عنهما، فما وجه تثليث الاقسام ؟ وجعل الفعل مقابلا للاسم والحرف ؟ وليس تثليث الاقسام من كلام النحويين حتى يقال: اخطأوا في تثليث الاقسام، بل هو من كلام امير المؤمنين (ع) الذى كلامه ملوك الكلام، فلابد من بذل الجهد لمعرفة معنى يقابل المعنى الاسمى والمعنى الحرفى، بان يكون متوسطا بين المعنيين، ولا بد اولا من معرفة مبدء الاشتقاق والاصل فيه .فنقول: انه قد اختلفت الكلمات في مبدء الاشتقاق، فقيل: انه المصدر، وقيل: انه اسم المصدر، والحق انه لا هذا ولا ذاك. وذلك لان مبدء الاشتقاق لابد ان يكون امرا محفوظا في تمام الهيئات الاسمية والفعلية، ويكون بالنسبة إليها من قبيل المادة والصورة، فلا بد ان يكون

مبدء الاشتقاق معرى عن الهيئة، حتى يكون معروضا لكل هيئة، ومن المعلوم ان لكل من المصدر واسم المصدر هيئة تخصه، ويكون ما يستفاد من اسم المصدر بهيئته مباينا لما يستفاد من المصدر بهيئته، كالغسل والغسل، فلا يمكن ان يكون مبدء الاشتقاق المصدر أو اسم المصد (1) بل لابد من ان يكون مبدء الاشتقاق امرا معرى عن الهيئة قابلا لعروض كل هيئة عليه، كالضاد والراء والباء في ضرب، ولا يمكن ان يتلفظ به، لان كل ملفوظ لابد ان يكون ذا هيئة. وحاصل الكلام: ان مبدء الاشتقاق لابد ان يكون امرا غير متحصل في عالم اللفظ والمعنى، ويكون تحصله في كلتا المرحلتين بواسطة الهيئة، فنسبة المبدء الى الهيئات كنسبة المادة الى الصور النوعية، حيث ان المادة تكون صرف القوة، ويكون فعليتها بالصور النوعية، كذلك مبدء الاشتقاق يكون معنى غير متحصل بالذات، ويكون في عالم المفهومية صرف قوة، ويتوقف فعليته وتحصله على الهيئة، فمبدء الاشتقاق في الافعال اسوء حالا من الحروف، إذ الحروف وان لم يكن لها معنى في حد انفسها، ولكن يمكن التلفظ بها، وهذا بخلاف مبدء الاشتقاق فانه لا يمكن التلفظ به، كما عرفت، الا بتوسط الهيئات، وسيأتى مزيد توضيح لذلك في بحث المشتق انشاء الله تعالى. ثم ان الهيئات اللاحقة لمبدء الاشتقاق منها: ما يكون مفادها معنى افراديا استقلاليا لا يحتاج في تحصله الى ضم نسبة تركيبية، وذلك كالاسماء المشتقة كضارب ومضروب، وما شابه ذلك، فان لكل منها معنى افراديا استقلاليا متحصلا بهوية ذاته بلا ضم نسبة، على ما هو الحق من بساطة معاني الاسماء المشتقة، كما ياتي تفصيله .فللضارب معنى متحصل افرادي اسمى، والتلفظ به موجب لاخطار ذلك المعنى في الذهن، ومن هنا صار معربا يقبل

(1)وربما يظهر من بعض الكلمات ان مبدء الاشتقاق هو اسم المصدر ولا دخل لهيئته في معناه، وانما تكون الهيئة حافظة للمادة، بخلاف هيئات سائر المشتقات، فان لها دخلا في المعنى، فتأمل - منه (*) .

الحركات الاعرابية، إذ لو كان مفاد هيئته معنى حرفيا لكان مبنيا ولم يقبل الحركات الاعرابية، كما هو الشان في هيئات الافعال، حيث كان مفادها معنى حرفيا، ولاجل ذلك صارت مبنية. وليس مفاد هيئة ضارب نسبة تركيبيه، حتى يكون معنى ضارب هو ذات ثبت لها الضرب كما زعم من يقول: بان المشتقات مركبة. ومنها :ما يكون مفادها معنى حرفيا نسبيا، وذلك كهيئات الافعال من الماضي و المضارع والامر، فان هيئاتها تفيد معنى نسبيا اعني انتساب المبدء الى الذات، فهيئات الافعال تغاير هيئات الاسماء، حيث كان مفاد هيئات الافعال النسبة، و هيئات الاسماء معراة عن النسبه. إذا عرفت ذلك ظهر لك: تغاير معاني الافعال لمعاني الاسماء والحروف، وان الفعل له معنى متوسط بين الاسم والحرف، فان له حظا من المعنى الاسمى، حيث يكون موجبا لاخطار المعنى في الذهن عند اطلاق لفظ الفعل، ويكون له معنى استقلالي تحت قالب لفظه، غايته انه ليس بافرادى بل هو تركيبي، وله حظ من المعنى الحرفى، حيث لم يكن لمبدئه تحصل ولا لهيئته معنى متحصل، بل كان المبدء صرف القوة ومفاد الهيئة معنى حرفي نسبي، فكلا جزئي الفعل لا يكون لهما معنى متحصل بهوية ذاته. وحاصل الكلام: ان تثليث الاقسام، انما هو لاجل ان للفعل حقيقة ثالثة غير حقيقة الاسم والحرف، فان مفاد الفعل وان كان اخطاريا، الا انه اخطار نسبة تركيبية بين المبدء والفاعل. وهذا بخلاف مفاد الاسماء، فان مفادها معان افرادية استقلالية، ومفاد الحروف ايجادية، على ما عرفت. إذا عرفت ذلك، فلنرجع الى شرح الحديث المبارك. فنقول: انه قد اختلفت الانظار في شرح قوله (ع): والفعل ما انبأ عن حركة المسمى. والذى يقتضيه النظر الدقيق، هو ان يقال: ان المراد من الحركة هو

الحركة من القوة الى الفعل، لا بمعنى الحركة من العدم الى الوجود، كما ذهب إليه بعض الاوهام، بل المراد الحركة في عالم المفهومية، حيث ان المبدء خرج عن اللاتحصليه وتحرك من القوة الى التحصلية والفعلية، فالمراد من المسمى هو مبدء الاشتقاق، والفعل بجملته يظهر وينبأ عن حركة ذلك المسمى من القوة الى الفعلية، ومن اللاتحصلية الى التحصلية في عالم المفهومية، حيث كان غير متحصل فصار بواسطة هيئة الفعل متحصلا فتأمل، في المقام فانه بعد يحتاج الى مزيد توضيح. المقام الثاني: في عموم الموضوع له وخصوصه والاقول فيه ثلاثة قول: بان كلا من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عام. وقول: بان الوضع والموضوع له عام والمستعمل فيه خاص. وقول: بان الوضع عام والموضوع له والمستعمل فيه خاص. وقبل تحقيق الحال ينبغى تمهيد مقدمة لتحرير محل النزاع، وبيان الفارق بين الكلية والجزئية المبحوث عنهما في الحروف، والكلية والجزئية التى تتصف الاسماء بهما. وحاصل المقدمة: هو ان ما يقال في تفسير الكلية والجزئية: من ان المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فكلى، انما يستقيم في المفاهيم الاسمية، و اما المعاني الحرفيه، فلا يمكن اتصافها بالكلية والجزئية بهذا المعنى، لما عرفت: من انه ليس للحروف مفاهيم متقررة يمكن لحاظها، حتى يحكم عليها بامتناع الصدق وعدم الامتناع، بل الحروف انما وضعت لايجاد المعاني في الغير في موطن الاستعمال، من دون ان يكون لها وعاء غير وعاء الاستعمال، ومن المعلوم ان وصف الشئ بامتناع فرض صدقه على كثيرين وعدم امتناعه، انما هو بعد تقرر ذلك الشئ في وعاء من الاوعية، والمعنى الحرفى لم يكن له تقرر الا في وعاء الاستعمال، فلا معنى لان يتصف بامتناع فرض صدقه على كثيرين وعدم امتناعه. والحاصل: ان الشئ الموجود الخارجي بما انه موجود خارجي لا يتصف

بالكلية والجزئية، إذ الكلية والجزئية انما تعرضان المفاهيم، والمفروض ان المعنى الحرفى قوامه بايجاده، فلا يتصور فيه الكلية والجزئية بذلك المعنى بل الكلية والجزئية المبحوث عنهما في باب الحروف انما تكون بمعنى اخر، وهو ان الموجد في الحروف في جميع مواطن الاستعمالات، هل هو امر واحد بالهوية، وتكون الخصوصيات اللاحقة لها في تلك المواطن خارجة عن حريم المعنى الحرفى، وانما هي من خصوصيات الاستعمالات ؟ أو ان تلك الخصوصيات داخلة في حريم المعنى الحرفى،

ومقومة له ؟ وتوضيح ذلك هو انه لا اشكال في ان كل استعمال متخصص بخصوصية خاصة يكون الاستعمال الاخر فاقدا لها، فقولك: سرت من البصرة الى الكوفة مغاير لقولك: سرت من الكوفة الى البصرة، بل مغاير لنفس قولك: سرت من البصرة الى الكوفة ثانيا عقيب القول الاول، ويكون المعنى الذى وجد بادات النسبة الابتدائية في كل استعمال متخصصا بخصوصية خاصة، فيرجع النزاع في المقام حينئذ الى ان تلك الخصوصيات اللاحقة للمعنى الحرفى عند كل استعمال، هل هي مقومة للمعنى الحرفى وداخلة في هويته حتى يكون الموضوع له في الحروف خاصا ؟ أو انها خارجة عن حقيقة المعنى الحرفى، وانما هي من لوازم تشخص المعنى فيكون الموضوع له عاما كالوضع ؟ والى ذلك يرجع ما افاده (1) في الفصول: من ان التقييد والقيد كلاهما خارجان، فانه بناء على كلية المعنى الحرفى يكون كل من نفس القيد الذى هو المتعلق في قولك: سرت من البصرة مثلا والتقييد وهو الخصوصية اللاحقة للنسبة الابتدائية التى اوجدتها كلمة (من) في خصوص ذلك الاستعمال خارجين من المعنى الحرفى، فلا يرد على صاحب الفصول (ره): انه كيف يكون القيد والتقييد

---

(1)الفصول ص 14 " فهى عند التحقيق موضوعة بازاء المفاهيم المقيدة باحد افراد الوجود الذهنى الآلي من غير ان يكون القيد والتقييد داخلا، فيكون مداليلها جزئيات حقيقية متحدة في مواردها ذاتا ومتعددة تقييدا و قيدا (*) ."

خارجين ؟ واى معنى لهذا التقييد حينئذ وما فائدته ؟ ولكن بالبيان الذى بيناه، اتضح مراده (قده) من كون كل من التقييد والقيد خارجين. وحاصله: انه بعد ما كان قوام المعنى الحرفى بالغير، وكان وجوده بعين استعماله، فالخصوصية اللاحقة له باعتبار ذلك الغير، كالبصرة في قولك: سرت من البصرة، ومكة في قولك: سرت من مكة، هل هي مما يتقوم بها المعنى الحرفى و لاحقة له بالهوية ؟ على نحو التقييد داخل والقيد خارج، لان نفس ذلك الغير خارج عن المعنى الحرفى قطعا، لانه معنى اسمى فالذي يمكن هو دخول التقيد، أو ان تلك الخصوصية خارجة عن المعنى الحرفى ؟ على نحو خروج القيد، وهى من لوازم التحقق في موطن الاستعمال، حيث لا يمكن ايجاد المعنى الحرفى الا باحتفافه بخصوصية خاصة لاحقة له في موطن الاستعمال، نظير المحل الذى يحتاج إليه العرض في التحقق مع انه خارج عن هوية ذاته ومما لا يتقوم به معنى العرض، فان كان على الوجه الاول فيكون الموضوع له خاصا، ان كان على الوجه الثاني فيكون الموضوع له عاما كالوضع. وبما ذكرنا ظهر الفرق بين عموم الموضوع له في الاسماء، وبين عموم الموضوع له في الحروف، فان عموم الموضوع له في الاسماء، انما يكون على وجه يصح حمله على ماله من الافراد الخارجية، نحو حمل الكلى على الفرد بالحمل الشايع الصناعي الذى يكون ملاكه الاتحاد في الوجود، كما يقال: زيد انسان، وهذا فرس، وما شابه ذلك. وهذا بخلاف عموم الموضوع له في الحروف، فانه ليس له افراد خارجية يصح حمله عليها، إذ قوام المعنى الحرفى بالايجاد، بحيث لا موطن له الا الاستعمال على ما تقدم، والشئ الذى يكون قوامه بالوجود ليس له وراء ذلك خارج يمكن حمله عليه، كما كان للمفهوم الكلى الاسمى خارج من افراده الموجودة يمكن حمله عليه. وبالجملة: فرق بين اتصاف المعنى الحرفى بالكلية، واتصاف المعنى الاسمى بالكلية، فان الكلية في الاسماء عبارة عما كان ينطبق على الخارجيات، و يحمل عليها بالحمل الشايع الصناعي، كزيد انسان. واما الكلية في الحروف

فليست بمعنى ان لها افراد يمكن حمل الكلى عليها، إذ المعنى الحرفى انما يكون ايجاديا موطنه الاستعمال، ولا معنى لحمل ما يكون موطنه الاستعمال وما يكون ايجاديا على غيره، إذ ليس هناك خارج وراء نفسه يمكن ان يحمل عليه، بل هو بنفسه من الخارجيات، والخارجيات ليس لها خارج وراء نفسها، كما كان للمفاهيم الاسمية خارج يصح حملها عليه. وحاصل الكلام: ان المفاهيم الاسمية انما تقع في عقد الحمل، ويكون عقد الوضع مصداقا من مصاديقه الخارجية، كما يقال: زيد انسان.

واما المفاهيم الحرفية، فلا يصح ان تقع في عقد الحمل، إذ هي بنفسها من الايجاديات الخارجية، وليس لها مصداق خارجي يصح حملها عليه، بل المعاني الحرفية دائما تقع في عقد الوضع، ويكون المحمول مفهوما اسميا. كما يقال عند قولك يا زيد، هذا نداء، أي ما وجد بقولك يا زيد مصداق من مصاديق كلى النداء، وهذا لا ينافي كلية المعنى الحرفى، إذ قد عرفت المراد من الكلية في المعنى الحرفى مع حفظ اركانه الاربعة المتقدمة: من كونه ايجاد معنى في الغير في موطن الاستعمال مغفولا عنه، وهذه القيود الاربعة كلها لا تنافى كلية المعنى الحرفى، بعد ما عرفت المراد من الكلية: من ان الذى يوجد بـ)من) مثلا في جميع مواطن الاستعمالات معنى واحد بالهوية الذى لا يمكن تصوره ولا التعبير عنه الا بتوسط المفاهيم الاسمية، بحيث لا يمكن ان يقع ذلك المعنى بنفسه في جواب ما هو، بل الذى يصح ان يقع في جواب ما هو، هو وجه المعنى وعنوانه من المعاني الاسمية. كما يقال: في جواب السوال عما يوجد بـ)من) نسبة ابتدائية، ومعلوم، ان كلا من لفظة (النسبة) و (الابتدائية) له مفهوم اسمى، ولكن ذلك المفهوم الاسمى يصلح ان يكون معرفا للمعنى الحرفى الذى يوجد بـ)من) لما عرفت: من ان نسبة المعنى الحرفى الى المفهوم الاسمى نسبة المصداق الى المفهوم، و من المعلوم: ان المفهوم يكون وجها وعنوانا لمصاديقه، ومعرفة الشئ بوجهه بمكان من الامكان. وبالجملة: الكلية المتنازع فيها في الحروف، انما هي بمعنى ان ما توجده لفظة (من) في جميع الاستعمالات معنى واحد بالهوية والحقيقة، وتكون الخصوصيات

اللاحقة لذلك المعنى بتوسط الاستعمالات خارجة عن حقيقة المعنى، لازمة لتحققه في موطن الاستعمال، نظير خصوصية القيام بالمحل الذى هي من لوازم وجود العرض مع عدم قوام هويته به. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بجزئية المعنى الحرفى، فانه تكون تلك الخصوصيات حينئذ مقومة لهوية المعنى الحرفى وداخلة في حقيقته . إذا عرفت المتنازع فيه في المقام فنقول: ان الحق هو كلية المعنى الحرفى، وكون الموضوع له في الحروف عاما كالوضع، إذ لا منشأ لتوهم الجزئية وكون الموضوع له خاصا الا احد امرين الاول: اعتبار كون المعنى الحرفى قائما بالغير، فيتوهم ان الخصوصية اللاحقة للمعنى بتوسط ذلك الغير مما يتقوم بها هوية المعنى الحرفى . الثاني: اعتبار كونه ايجاديا، ومن المعلوم ان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد، والتشخص مساوق للجزئية هذا. ولكن كلا من هذين الوجهين لا يصلح ان يكون مانعا عن كلية المعنى الحرفى. اما الامر الاول: فلوضوح ان وجود المعنى الحرفى خارجا يتقوم بالغير، لا هويته وحقيقته، وفرق بين ما كان من لوازم الوجود، وبين ما كان من لوازم الهوية. والحاصل: ان المعنى الحرفى لما كان ايجاد معنى في الغير، فتوهم ان الخصوصية اللاحقة للمعنى بتوسط الغير مقومة لهوية المعنى الحرفى، وكانه غفل من ان خصوصية الغير ليست مقومة لهوية المعنى، بل هي من لوازم وجود ذلك المعنى، كما كان القيام بالغير في العرض من لوازم وجوده، وليس مقوما لهويته. واما الامر الثاني: فلوضوح ان كونه ايجاديا لا ينافي كلية المعنى الا بناء على القول بعدم وجود الكلى الطبيعي، والا فبعد البناء على وجوده لا يبقى مجال لتوهم ان كون المعنى ايجاديا ينافى كليته، وسيأتى انشاء الله تعالى ان الحق هو وجود الكلى الطبيعي، بحيث يكون التشخص والوجود يعرضان له دفعة، لا انه يتشخص فيوجد كما حكى القول به، ولا انه انتزاعي صرف لا وجود له. نعم بناء على سبق التشخص أو عدم الوجود يتم التنافى بين الايجادية و

الكلية. فتحصل: انه لا الحاجة الى قيام المعنى الحرفى بالغير ينافى كليته، ولا كونه ايجاديا ينافى ذلك، ومن المعلوم انه لا نرى اختلافا بين ما يوجد (بمن) في جميع موارد استعمالاتها، كما نرى الاختلاف بين ما يوجد (بمن (وما يوجد (بالى) حيث ان ما يوجد (بمن) نسبة ابتدائية وما يوجد (بالى) نسبة انتهائية، وهذا بخلاف ما يوجد (بمن) فانه معنى واحد في جميع الاستعمالات. ولو كان المعنى جزئيا لكان ما يوجد بقولك: سرت من البصرة مباينا لما يوجد بقولك :سرت من الكوفة، كمباينة زيد مع عمرو، بداهة تباين الجزئيات بعضها مع بعض، وحيث نرى انه لا يكون هناك اختلاف

وتباين في النسب الابتدائية التى توجدها لفظة (من) في جميع موارد الاستعمالات، فيعلم ان لفظة (من) موضوعة للقدر الجامع بين ما يوجد في تلك الموارد، ولا نعنى بكلية المعنى الحرفى الا ذلك فتأمل جيدا. هذا تمام الكلام في المعاني الحرفية. ثم ان شيخنا الاستاد قد اسقط بعض المباحث التى قد تعرض لها القوم في المقدمة التى يبحث فيها عن نبذة من المباحث اللغوية، ونحن نقتفى اثره. والحمد لله اولا واخرا. المبحث الثاني في الصحيح والاعم وتنقيح البحث في ذلك يستدعى رسم مقدمات: (الاولى) لا يختص النزاع في الصحيح والاعم بالقول بثبوت الحقيقة الشرعية، بل يجرى حتى على القول بعدمها، إذ لااشكال في اطلاق الشارع الفاظ العبادات و المعاملات على مالها من المعاني عند المتشرعة، فيقع الكلام في ذلك المعنى الذى اطلق اللفظ عليه حقيقة أو مجازا، وانه هل هو خصوص الصحيح، أو الاعم منه ومن الفاسد ؟ وبعبارة اخرى: لو لم نقل بالحقيقة الشرعية، فلا اشكال في ثبوت الحقيقة المتشرعية، فيقع الكلام في المسمى عند المتشرعة، وانه هل هو الصحيح أو الاعم ؟ و من المعلوم ان ما هو المسمى عند المشترعة هو المراد الشرعي عند اطلاق تلك الالفاظ،

سواء كان الاطلاق على نحو الحقيقة، أو على نحو المجاز، فدعوى اختصاص النزاع في المقام بالقول بثبوت الحقيقة الشرعية مما لا وجه لها. (الثانيه) قد عرف الفقهاء الصحة والفساد بما يوجب سقوط الاعادة والقضاء و عدمه، والمتكلمون بما وافق الشريعة وعدمه، هذا. ولكن الظاهر: انه ليس للصحة والفساد معنى مغاير لما هو عند العرف و اللغة، وتعريف الفقيه أو المتكلم بذلك انما يكون تعريفا باللازم، كما هو الشان في غالب التعاريف، غايته ان المهم في نظر الفقيه لما كان سقوط الاعادة والقضاء فسر الصحة بذلك، ولما كان المهم في نظر المتكلم هو موافقة الشريعة فسر الصحة بذلك، والا فمعنى الصحة والفساد اوضح من ان يخفى، بل لا يمكن تعريفهما بما يكون اجلى أو مساويا لما هو المرتكز عند العرف من معناهما، فالصحة ليس الا عبارة عما يعبر عنها بالفارسية بـ)درست) في مقابل) نادرست) الذى هو عبارة عن الفساد. و اختلاف الاثار في العبادات والمعاملات والمركبات الخارجية انما هو باعتبار اختلاف الموارد وما هو المطلوب منها، لا ان الصحة في العبادات تكون بمعنى مغاير لمعنى الصحة في المعاملات، أو في ساير المركبات الخارجية كما لا يخفى. (الثالثة) اتصاف الشئ بالصحة والفساد تارة :يكون باعتبار الاجزاء الخارجية، و اخرى: يكون باعتبار الاجزاء الذهنية، المعبر عنها بالشروط، مثلا الصلوة تارة: تكون صحيحة باعتبار اشتمالها على تمام مالها من الاجزاء وان كانت فاقدة للشرائط، و اخرى: تكون صيحيحة باعتبار اشتمالها على الشرائط وان كانت فاقدة للاجزاء، إذ الصحة من جهة لا تنافى الفساد من جهة اخرى، إذ الصحة والفساد من الامور الاضافية، ومن هنا ذهب بعض الى وضع الفاظ العبادات للصحيح بالنسبة الى الاجزاء، وللاعم بالنسبة الى الشرائط. ثم ان وصف الصلوة مثلا بالصحة باعتبار الشرائط تارة: يكون باعتبار خصوص الشرائط الملحوظة في مرحلة الجعل وتعيين المسمى التى يمكن الانقسام

إليها قبل تعلق الطلب بها، كالطهور، والاستقبال، والستر، وغير ذلك من الانقسامات السابقة. واخرى: تكون باعتبار الشرائط التى لا يمكن لحاظها في مرحلة تعيين المسمى، بل هي من الانقسامات اللاحقة عن مرحلة تعلق الطلب بها، كقصد القربة وما يستتبعها من قصد الوجه ووجه الوجه، على القول باعتباره. لا ينبغى الاشكال في خروج الصحة بالاعتبار الثاني عن حريم النزاع في المقام، بداهة تأخر اتصاف الشئ بالصحة بهذا المعنى عن تعيين المسمى بمرتبتين: مرتبة تعيين المسمى، ومرتبة تعلق الطلب به، وما يكون متأخرا عن المسمى لا يعقل اخذه في المسمى، بل لا يعقل اخذه في متعلق الطلب، فضلا عن اخذه في المسمى، فلا يمكن القول بان لفظ الصلوة موضوعة للصحيح الواجد لشرط قصد القربة، أو للاعم من الواجد لها والفاقد، كما لا يمكن القول بوضعها للاعم من تعلق النهى بها وعدم تعلقه، أو للاعم من وجود المزاحم لها وعدم المزاحم. فالفساد اللاحق لها من ناحية النهى في العبادات، أو من ناحية اجتماع الامر والنهى، بناء على الجواز مع تغليب جانب

النهى في مقام المزاحمة عند عدم المندوحة على ما سيأتي بيانه، خارج عن حريم النزاع ايضا، كخروج الصحة اللاحقة لها من باب عدم النهى، أو من باب عدم المزاحم. والسر في ذلك كله، هو تأخر رتبة الاتصاف بالصحة أو الفساد بذلك عن مرتبة تعيين المسمى. فالذي ينبغى ان يكون محل النزاع، هو خصوص الاجزاء والشرائط الملحوظة عند مرحلة الجعل وتعيين المسمى التى يجمعها - ما يمكن فرض الانقسام إليها قبل تعيين المسمى - فتأمل جيدا. (الرابعة) لا اشكال في ان لكل من العبادات افراد عرضية وطولية تختلف باختلاف حالات المكلفين، كالصلوة مثلا حيث ان لها افرادا لا تحصى من حيث اختلاف حالات المكلفين من السفر والحضر والصحة والمرض والقدرة والعجز و الخوف والامن وغير ذلك. ولا ينبغى توهم ان لفظة الصلوة موضوعة بالاشتراك اللفظى لكل من هذه الافراد، بحيث يكون لكل فرد وضع يخصه، فان ذلك بعيد غايته. وكذلك لا ينبغى الاشكال في انها ليست من قبيل الوضع العام والموضوع له

الخاص، وذلك لانه اولا: يحتاج في الوضع العام والموضوع له الخاص الى الوضع التعييني، بان يكون هناك واضع مخصوص يتصور جامعا، ويضع اللفظ بازآء افراده، ولا يمكن تحقق الوضع العام والموضوع له الخاص بالوضع التعينى كما لا يخفى، ومن المعلوم: ان لفظة الصلوة لم توضع كذلك إذ غايته حصول التعينى لها، سواء قلنا بالحقيقة الشرعية أو لم نقل، لان غاية ما يمكن ان يقال، هو ان الشارع استعمل لفظ الصلوة في هذه المهية مجازا، ثم كثر استعمالها في ذلك في لسانه ولسان تابعيه، حتى صارت حقيقة، فمن يدعى الحقيقة الشرعية يريد بها هذا المعنى. واما دعوى ان الشارع من اول الامر عين لفظ الصلوة لهذه المهية على وجه النقل، فمما لا يمكن المساعدة عليها، إذ لو كان ذلك لبان ونقل مع توفر الدواعى لنقله. وبالجملة من المقطوع: انه صلى الله عليه وآله لم يرق المنبر وقال: ايها الناس انى وضعت لفظة الصلوة بازاء هذه المهية. وثانيا: ان ذلك بالاخرة يرجع الى الاشتراك اللفظى، إذ لو كان الموضوع له هو خصوص الافراد المتباينة لكان لكل فرد وضع يخصه، فلا تكون لفظة الصلوة موضوعة بازاء الجامع، إذ المسمى يكون هي الافراد حينئذ والافراد متباينة. وثالثا: ان الوضع العام والموضوع له الخاص، انما يتصور بالنسبة الى الافراد العرضية، وهذا لا يمكن بالنسبة الى الصلوة، بداهة ان فردية صلوة الجالس للصلوة انما تكون بعد ثبوت الامر بها، وان الصلوة لا تسقط بحال، وما يكون فرديته متوقفة على الامر به لا يعقل اخذه في المسمى، فتأمل، فان هذا يمكن دفعه. فيدور الامر، بين ان نقول بالاشتراك المعنوي، وبين ان نقول بان لفظة الصلوة موضوعة بازاء قسم خاص من اقسام الصلوة، وهو الجامع لجميع الاجزاء والشرائط عدا قصد القربة وامثالها مما تكون مرتبة اعتبارها متأخرة عن مرتبة تعيين المسمى حسب ما تقدم تفصيله، ويكون اطلاق الصلوة حينئذ على سائر الاقسام بنحو العناية، بتنزيل الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط منزلة الواجد ادعاء، على ما ذهب إليه السكاكى في الحقيقة الادعائية .

وهذا الوجه، هو الذى قربه شيخنا الاستاد مد ظله، ومال الى ان الموضوع له للفظة الصلوة، هو خصوص الصلوة الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط، وهو الصحيح التام، ويكون اطلاقها على الفاقد لها بالعناية والتنزيل. وحيث ان هذا المعنى باطلاقه لا يستقيم، بداهة ان التنزيل والادعاء يحتاج الى مصحح، إذ لا يمكن تنزيل كل شئ منزل كلشئ، بل لابد ان يكون هناك مصحح للادعاء، ولو باعتبار الصورة والشكل، ومن العلوم: ان صلوة الغرقى التى يكتفى فيها بالايماء القلبى مما لا يمكن تنزيلها منزله الصلوة التامة الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط، ولا يصح ادعاء انها هي، التزم مد ظله بان اطلاق الصلوة على مثل هذا انما يكون شرعيا، بحيث لولا اطلاق الشارع الصلوة على مثل صلوة الغرقى لما كان هناك مصحح للاطلاق، ثم بعد اطلاق الشارع الصلوة على صلوة الغرقى وامثالها مما لا يمكن ادعاء انها تلك الصلوة التامة، يصح اطلاق الصلوة على الفاسد من تلك الحقيقة بالتنزيل والادعاء. وحاصل الكلام: ان لفظة الصلوة موضوعة بازاء الصلوة التامة، ويكون اطلاقها على الفاسد أو الصحيح الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط بحسب اختلاف حال المكلف بالعناية والتنزيل وادعاء انها هي إذا كان هناك مصحح للادعآء، بان لا تكون فاقدة لمعظم الاجزاء والشرائط، وان لم يكن

هناك مصحح الادعاء، فيدور اطلاق الصلوة عليه مدار اطلاق الشارع، وبعد الاطلاق الشرعي يمكن التنزيل والادعاء بالنسبة الى ما يكون فاقدا للبعض وما هو فاسد من تلك الحقيقة التى اطلق عليها الشارع الصلوة، وح لا يلزم هناك مجاز ولاسبك من مجاز، بل يكون الاطلاق على نحو الحقيقة، غايته انه لا حقيقة بل ادعاء. هذا حاصل ما افاده في المقام، موافقا لما افاده الشيخ (قده) على ما في تقرير (1 (بعض الاجلة. ولازم ذلك، هو انه لا يمكن التمسك

---

(1)مطارح الانظار - ص 6 - عند البحث عن تصوير الجامع عند الاعمى من قوله " :وهناك وجه آخر في تصوير مذهب القائل بالاعم.. " وعبر عنه بان ذلك مما لا ينبغى ان يستبعد عند الملاحظ المتأمل في طريقة المحاورات العرفية (*) .

باطلاق فوله لاصلوة الا بفاتحة الكتاب مثلا، على اعتبار الفاتحة في صلوة الجالس، للشك في ان المراد من الصلوة في قوله لاصلوة الخ، هل هي الصلوة التامة التى تكون موضوعا لها لفظ الصلوة ؟ أو الاعم من ذلك ومن الصلوة التى تكون صلوة بالتنزيل و الادعاء ؟ هذا ولكن مع ذلك ربما لا يخلو عن بعض المناقشات، كما لا تخفى على المتأمل. ثم لو اغمضنا عن ذلك، وقلنا بالاشتراك المعنوي من قبيل الوضع العام و الموضوع له العام، فلا محيص من ان يكون هناك جامع بين تلك الافراد التى لا تحصى حسب اختلاف اصناف المكلفين، بحيث وضع اللفظ بازاء نفس ذلك الجامع حتى يكون الموضوع له عاما، فالجامع مما لا محيص عنه بعد ابطال الاشتراك اللفظى و الاغماض عما ذكرنا في وجه تصحيح الاطلاق، وحينئذ يقع الاشكال في تصوير الجامع المسمى على كل من القول بالصحيح والاعم .فينبغي ح بيان ما قيل أو يمكن ان يقال في ما يكون جامعا بين الافراد الصحيحة، أو الاعم منها ومن الفاسدة. وقبل بيان ذلك لابد من تمهيد مقال وهو انه لابد ان يكون الجامع على وجه يصلح ان يتعلق به التكليف نفسه، إذ الجامع انما يكون هو المسمى، ومن المعلوم ان المسمى هو متعلق التكليف، فهناك ملازمة بين المسمى وبين متعلق التكليف، فلا يمكن ان يكون المسمى امرا ومتعلق التكليف امرا اخر .وايضا لابد ان يكون ذلك الجامع بسيطا على وجه لا يصلح للزيادة و النقيصة بناء على الصحيحى، إذ لو كان مركبا فكل مركب يتصف بالصحة و الفساد باعتبار اشتماله على تمام الاجزاء أو بعضها، وما يكون قابلا للاتصاف بالصحة والفساد لا يصلح ان يكون جامعا بين الافراد الصحيحة. وايضا لابد ان يكون ذلك الجامع مما لا يتوقف تحققه على الامر، لما عرفت من سبق رتبة المسمى على متعلق الامر، فضلا عن نفس الامر، فمثل عنوان (المطلوب) أو (وظيفة الوقت) وما شابه ذلك من العناوين لا يصلح ان يكون هو الجامع المسمى بالصلوة مثلا، لتأخر رتبة هذه العناوين عن رتبة المسمى، مضافا الى ان الاسماء و

الالفاظ انما تكون موضوعة بازاء الحقائق، لا بازاء المفاهيم العقلية، فلا يصح ان يكون لفظ الصلوة موضوعا بازاء مفهوم المطلوب، بل بازاء الواقع والحقيقة، فيسئل عن تلك الحقيقة التى تسمى بالصلوة ما هي ؟ وبالجملة: لا بد ان لا يكون ذلك الجامع من سنخ المفاهيم التى لا موطن لها الا العقل، ولا ما يكون مرتبة وجوده متأخرة عن مرتبة الطلب والامر، ولا مما يمكن اتصافه بالصحة والفساد، ولا مما لا يمكن ان يتعلق به الطلب، فهذه القيود الاربعة مما لابد منها في الجامع. إذا عرفت ذلك فنقول: قد قيل انه يمكن فرض الجامع بين الافراد الصحيحة على وجه يكون هو المسمى، غايته انه لا يمكن الاشارة إليه تفصيلا بل يشار إليه بوجه ما، اما من ناحية المعلول، واما من ناحية العلة، أي اما من ناحية الاجر والثواب المترتب على افراد الصلوة الصحيحة، أو من ناحية المصالح والمفاسد التى اقتضت الامر بها. اما الاول: فتفصيله هو انه لااشكال في ان وحدة الاثر تستدعى وحدة المؤثر، إذ لا يمكن صدور الشئ عن متعدد، ولا يمكن توارد علل متعددة على معلول واحد، فوحدة الاثر بالنسبة الى افراد الصلوة الصحيحة المختلفة بالصورة المشتملة على تمام الاجزاء والشرائط تارة وعلى بعضها اخرى لا يمكن الا بان يكون هناك جامع بين تلك الافراد المختلفه يقتضى ذلك

الجامع ذلك الاثر، إذ لا يمكن ان تكون تلك الافراد بما انها متباينة تقتضي ذلك، لاستلزام ذلك صدور الواحد عن متعدد وهو محال، فلا محيص من ثبوت جامع بين تلك الافراد يكون هو المؤثر، ويكون ذلك الجامع هو المسمى بالصلوة، وهو متعلق الطلب هذا. ولكن لا يخفى عليك ما فيه اما اولا: فلامكان تعدد الاثر ومنع وحدته، بداهة انه لا طريق لنا الى اثبات وحدة الاثر، فمن الممكن جدا ان يكون الاثر المترتب على الصلوة الواحدة لجميع الاجزاء والشرائط غير الاثر المترتب على الصلوة الفاقدة لبعضها. وثانيا: ان الاشتراك في الاثر لا يقتضى وحدة المؤثر بالهوية والحقيقة ولا

دليل على ذلك، بل الوجدان يقتضى خلافه، بداهة اشتراك الشمس مع النار في الحرارة مع عدم اتحاد حقيقتهما، بل هما مممتازان بالهوية. وبالجملة: مجرد اشتراك شيئين في اثر لا يكشف عن اتحاد حقيقتهما، ولم يقم برهان على ذلك (1 (نعم لابد ان يكون بين الشيئين جامع يكون ذلك الجامع هو المؤثر لذلك إذ لا يمكن صدور الواحد عن متعدد، الا ان مجرد ثبوت الجامع بينهما لا يلازم اتحاد هويتهما وحقيقتهما، بل من الممكن ان يكونا مختلفى الحقيقة، ومع ذلك يكون بينهما جامع في بعض المراتب يقتضى ذلك الجامع حصول ذلك الاثر، فإذا لم يكن ذلك الجامع راجعا الى وحدة الهوية والحقيقة لم يكن هو المسمى بالصلوة مثلا، لما عرفت: ان الاسماء انما تكون بازاء الحقائق، والمفروض اختلاف حقايق مراتب الصلوة وان كان بينهما جامع بعيد يقتضى اثرا واحدا فتأمل. وثالثا: الاثر انما يكون مترتبا على الصلوة بعد الاتيان بها وبعد الامر بها، والامر بها انما يكون بعد التسمية، فلا يمكن ان يكون ذلك الاثر المتأخر في الوجود عن المسمى بمراتب معرفا وكاشفا عن المسمى، بداهة انه عند تعيين المسمى لم يكن هناك اثر حتى يكون ذلك الاثر وجها للمسمى لكى يمكن تصور المسمى بوجهه، لان تصور الشئ بوجهه انما هو فيما إذا كان الوجه سابقا في الوجود عن التصور، و المفروض ان الاثر انما يكون متأخرا في الوجود من تصور المسمى، فكيف يمكن جعله معرفا للمسمى فتأمل. ورابعا: لو جعل المسمى هو ما يترتب عليه ذلك الاثر على وجه يكون ذلك الاثر قيدا في المسمى، لكان اللازم هو القول بالاشتغال عند الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين، بداهة ان المأمور به ح ليس هو نفس افعال الصلوة، بل ما يترتب عليها ذلك الاثر، فمرجع الشك في جزئية شئ للصلوة هو الشك في ترتب ذلك الاثر على الفاقد لذلك الجزء، ويكون ح من الشك في حصول ما هو قيد للمأمور به، ومن

(1)فان الاشتراك في اثر غير الاشتراك في جميع الآثار، كما هو المدعى في المقام، فان الاشتراك في جميع الآثار يلازم وحدة الحقيقة - منه (*) .

المعلوم: انه لا مجال للبرائة في ذلك، لان المقام يكون من صغريات الشك في المحصل الذى لا تجرى فيه البرائة، هذا كله إذا اردنا ان نستكشف الجامع من ناحية المعلول. واما إذا اردنا ان نستكشفه من ناحية العلل وملاكات الاحكام ففساده اوضح، وذلك لعدم امكان تعلق التكليف بالملاكات، لا بانفسها، ولا بما يكون مقيدا بها، فلا تكون هي المسميات، ولا ما هو مقيد بها. وتوضيح ذلك يستدعى بسطا من الكلام في المايز، بين باب الدواعى، وبين باب المسببات التوليدية، حتى يتضح ان الملاكات، هل هي من قبيل الدواعى ؟ أو من قبيل المسببات التوليدية ؟ ونحن وان استقصينا الكلام في ذلك في الاصول العملية، بل تكرر منا الكلام في ذلك، الا انه لا باس بالاشارة الاجمالية إليه في المقام، لما فيه من المناسبة ونحيل تفصيله الى تلك المباحث. فنقول: ان المقصود الاصلى والغرض الاولى للفاعل تارة: يكون هو بنفسه فعلا اختياريا للمكلف من دون نظر الى ما يترتب على ذلك الفعل من الاثر، بل ان نفس الفعل يكون مقصودا بالاصالة، كما إذا كان مقصوده القيام أو القعود وامثال ذلك. واخرى: يكون المقصود الاصلى والغرض الاولى هو الاثر المترتب على ذلك الفعل الاختياري، بحيث يكون الفعل لمجرد المقدمية للوصول الى ذلك الاثر. وهذا ايضا تارة:

يكون الفعل الاختياري تمام العلة أو الجزء الاخير منها لحصول ذلك الاثر، بحيث لا يتوسط بين الفعل وبين ذلك الاثر شئ اخر اصلا، كالالقاء بالنسبة الى الاحراق، حيث ان اثر الاحراق يترتب على الالقاء في النار ترتب المعلول على علته، من دون ان يتوسط بين الالقاء والاحراق شئ اصلا. واخرى: يكون الفعل الاختياري مقدمة اعدادية لترتب ذلك الاثر المقصود، بحيث يتوسط بين الفعل الاختياري وبين الاثر امور اخر، كالزرع فان الاثر المترتب على الزرع هو صيرورته سنبلا، ومن المعلوم: ان الفعل الاختياري: من البذر والسعى و الحرث، ليس علة تامة لتحقق السنبل، إذ يحتاج صيرورة الزرع سنبلا الى مقدمات اخر متوسطة بين ذلك وبين الفعل الاختياري، كاشراق الشمس، ونزول الامطار،

وغير ذلك. (1) فان كان الاثر المقصود مترتبا على الفعل الاختياري ترتب المعلول على علته، من دون ان يكون هناك واسطة اصلا، امكن تعلق ارادة الفاعل به، نحو تعلق ارادته بالفعل الاختياري الذى هو السبب لحصول ذلك الاثر، بداهة ان الاثر يكون مسببا توليديا للفعل، وما من شانه ذلك يصح تعلق ارادة الفاعل به، لان قدرته على السبب عين قدرته على المسبب ويكون تعلق الارادة بكل منهما عين تعلق الارادة بالاخر (2) ويصح حمل احدهما على الاخر نحو الحمل الشايع الصناعي فيقال: الالقاء في النار احراق، إذ لا انفكاك بينهما في الوجود، وهذا الحمل وان لم يكن حملا شايعا صناعيا بالعناية الاولية، لان ضابط الحمل الصناعي هو الاتحاد في الوجود، ولا يمكن اتحاد الوجود بين العلة والمعلول، الا انه لما لم يمكن الانفكاك بينهما في الوجود وكان المعلول من رشحات وجود العلة صح الحمل بهذه العناية. وبالجملة: كلما كان نسبة الاثر الى الفعل الاختياري نسبة المعلول الى العلة التامة أو الجزء الاخير من العلة يصح تعلق ارادة الفاعل به نحو تعلقها بالفعل الاختياري، وان كان الفعل الاختياري من المقدمات الاعدادية للاثر المقصود، فلا يمكن تعلق ارادة الفاعل به، لخروجه عن تحت قدرته واختياره، ولا يمكن تعلق الارادة بغير المقدور، بل الارادة الفاعلية مقصورة التعلق بالفعل الاختياري، واما ذلك الاثر فلا يصلح الا ان يكون داعيا للفعل الاختياري، فمثل صيرورة الزرع سنبلا انما يكون داعيا الى الحرث والسقى، فظهر الفرق بين باب الدواعى وبين باب المسببات التوليدية .وحاصل الفرق، هو امكان تعلق الارادة الفاعلية بالمسببات التوليدية، دون الدواعى، لتوسط امور خارجة عن تحت القدرة بين الفعل الاختياري وبين

(1)افاد ذلك الشاعر بقوله: ابر وباد ومه وخورشيد وفلك در كارند * تا تو نانى بكف آرى وبه غفلت نخورى - منه. (2) لا يخفى ان باب العلة والمعلول غير باب العناوين التوليدية، فجعل الالقاء والاحراق من باب العلة والمعلول لا يخلو عن مسامحة، فعليك بمراجعة ما ذكرناه في اول مقدمة الواجب (في ضابط البابين) ولكن لا فرق بين البابين في الجهة المبحوث عنها في المقام، فتأمل - منه (*) .

الاثر المقصود، فلا يمكن تعلق ارادة الفاعل به. والضابط الكلى بين باب الدواعى و بين باب المسببات التوليدية، هو ما ذكرنا من انه ان كان الفعل الاختياري تمام العلة أو الجزء الاخير منها لحصول الاثر فهذا يكون من المسببات التوليدية، وان لم يكن كذلك بل كان اول المقدمات أو وسط المقدمات وكان حصول الاثر متوقفا على مقدمات اخر، فهذا يكون من الدواعى. وحيث عرفت امكان تعلق ارادة الفاعل بما كان من المسببات التوليدية، وعدم امكان تعلق الارادة بما كان من الدواعى، فنقول: ان هناك ملازمة بين الارادة الآمريه والارادة الفاعلية، وانه كلما صح تعلق ارادة الفاعل به يصح تعلق ارادة الآمر به، وكلما لا يصح تعلق ارادة الفاعل به لا يصح تعلق ارادة الآمر به، والسر في ذلك واضح، لان الارادة الامرية انما تكون تحريكا للارادة الفاعلية نحو الشئ المطلوب، فلابد من ان يكون ذلك الشئ قابلا لتعلق ارادة الفاعل به حتى تتعلق به ارادة الآمر، فإذا فرض انه لا يمكن تعلق ارادة الفاعل به لكونه غير مقدور له، فلا يمكن تعلق ارادة الآمر به، لانه يكون من طلب المحال. وحيث قد عرفت :انه لو كان نسبة الفعل الاختياري الى الاثر الحاصل منه نسبة السبب التوليدى الى مسببه

التوليدى، كان تعلق ارادة الفاعل بذلك المسبب بمكان من الامكان، فيصح تعلق ارادة الامر بايجاد ذلك المسبب، بل لا فرق في الحقيقة بين تعلق الامر بالسبب أو بالمسبب، لان تعلقه بالسبب ايضا لمكان انه يتولد منه المسبب، ومن هنا قيل: في (1) مقدمة الواجب: ان البحث عن وجوب السبب قليل الجدوى، إذ تعلق الامر بالمسبب هو عين تعلقه بالسبب وبالعكس، فلا فرق بين ان يقول احرق الثوب، أو الق الثوب في النار، لان الامر بالالقاء انما هو من حيث ترتب الاحراق عليه، فيكون الالقاء معنونا بعنوان الاحراق .

---

(1)والقائل هو صاحب المعالم (قدس سره)، فانه قد صرح في مبحث مقدمة الواجب من المعالم: ".. فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى، لان تعليق الامر بالمسبب نادر، واثر الشك في وجوبه هين " (معالم الاصول. ص 64 (*) (

وهذا هو المراد لما ذكره الشيخ قده (1) في مبحث الاقل والاكثر الارتباطيين: من انه لو كان المأمور به عنوانا لفعل المكلف لم تجر فيه البرائة، إذ العنوانية انما تكون فيما إذا كان المأمور به من المسببات التوليدية لفعل المكلف و يكون فعل المكلف سببا له، فانه يكون الفعل معنونا بذلك المسبب ولا تجرى فيه البرائه، لرجوع الشك فيه الى الشك في المحصل، بداهة ان فعل المكلف بما هو لم يكن متعلق التكليف، بل متعلق التكليف هو ما يستتبع الفعل من السبب، فلو شك في ان الجزء الفلاني له دخل في ترتب المسبب كان مقتضى الاصل عدم الترتب ويلزمه الاشتغال، من غير فرق بين ان يتعلق الامر بالمسبب فيقول: احرق الثوب، وبين ان يتعلق بالسبب فيقول: الق الثوب في النار، لما عرفت من ان الامر بالالقاء لا لمطلوبية نفس الالقاء بما هو فعل من افعال المكلف، بل بما هو محصل للاحراق، فعند الشك في حصول الاحراق لاحتمال دخل شئ فيه كان اللازم فيه هو الاحتياط، ولا مجال للبرائة اصلا، كما هو الشان في الشك في باب المحصلات مط. هذا كله فيما إذا كان الاثر من المسببات التوليدية لفعل المكلف واما إذا كان الاثر من الدواعى، وكان الفعل من المقدمات الاعدادية، فحيث لا يصح تعلق ارادة الفاعل به فلا يصح تعلق ارادة الامر بايجاده، لما عرفت من الملازمة، فمتعلق التكليف انما يكون هو الفعل الاختياري لا غير، ولو شك في اعتبار جزء أو شرط فيه تجرى فيه البرائة، إذ ليس وراء الفعل شئ تعلق التكليف به، والمفروض ان الفعل المتعلق به التكليف مردد بن الاقل والاكثر، فالبرائة العقلية والشرعية أو خصوص

---

(1)ذكر الشيخ قدس سره في المسألة الاولى من صور دوران الامر في الواجب بين الاقل والاكثر بعد الفراغ عن تقريب حكم العقل: " نعم قد يامر المولى بمركب يعلم ان المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله إذا اتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك كما إذا امر بمعجون وعلم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة، أو علم انه الغرض من المأمور به، فان تحصيل العلم باتيان المأمور به لازم كما سيجئى في المسألة الرابعة ". واختار هناك بان الشك فيه كان من قبيل الشك في المحصل الذى يجب فيه الاحتياط. (فرائد الاصول ص 265 - 254 (*) (

الشرعية تجرى بلا مانع. فتحصل من جميع ما ذكرنا: ضابط جريان البرائة في الاقل والاكثر و عدم جريانها، وانه لو كان الاثر المترتب على الفعل الاختياري من المسببات التوليدية فلا تجرى فيه البرائة لرجوع الشك فيه الى الشك في المحصل، وان كان الاثر من الدواعى فالبرائة تجرى فيه لان نفس متعلق التكليف مردد بين الاقل و الاكثر. ثم انه ان علم ان الاثر من أي القبيلين فهو، وان لم يعلم، فان كان هناك مايز عرفى فهو المتبع، كما في الطهارة الخبيثه، حيث ان العرف يفهم من الامر بالغسل ان الامر به انما هو لافراغ المحل عن القذارة والخباثة، لا بما انه غسل واجراء الماء على المحل، ففى مثل هذا يكون الغسل معنونا بالطهارة، وتكون الطهارة بنظر العرف من المسببات التوليدية للغسل، فلو شك في حصول الطهارة بالغسل الكذائي كمرة

في البول، كان مقتضى الاصل عدم حصول الطهارة، من غير فرق بين تعلق الامر بالطهارة وبين تعلقه بالغسل، لان المرتكز العرفي في الامر بالغسل انما هو الغسل المستتبع للطهارة المعنون بذلك، كالامر بالالقاء من حيث تعنونه بالاحراق، و على هذا يترتب فروع كثيرة في باب الطهارة الخبثية. وان لم يكن هناك مايز عرفى، فلا طريق لنا الى معرفة كون الاثر من المسببات أو من الدواعى، الا من ظاهر الامر، فان تعلق الامر بالاثر، فمن نفس تعلقه يستكشف انه من المسببات التوليدية، لاستحالة تعلق الامر بما لا يكون فعلا اختياريا ولا مسببا توليديا، ويلزمه عدم جريان البرائة كما عرفت. وان لم يتعلق التكليف به، بل تعلق بنفس الفعل الاختياري فيستكشف من ذلك كشفا انيا ان متعلق التكليف هو نفس الفعل، وذلك الاثر لا يكون من المسببات التوليدية، إذ لو كان كذلك لوجب على الحكيم التنبيه عليه بعد ما لم يكن مرتكزا عرفيا، بداهة انه لو كان متعلق التكليف هو الاثر الحاصل من الفعل الاختياري لانفسه لكان قد اخل بغرضه حيث لم يبينه. ومن هنا قيل: ان القول بعدم اعتبار قصد الوجه في العبادات من حيث خلو الاخبار عن التكليف به، مع انه ليس مما يفهمه العرف .

وبالجملة: من نفس تعلق التكليف بالفعل الاختياري يستكشف انه هو المأمور به، لا الاثر الحاصل منه، والا لوجب التنبيه عليه، والا لم يكن الآمر متكلما على طبق غرضه ويكون قد اخل ببيان غرضه، فتأمل جيدا. إذا عرفت ذلك كله، فنقول :ان باب الملاكات وعلل التشريع لا تكون من المسببات التوليدية لافعال العباد، بل ليست العبادات بالنسبة الى الملاكات الا كنسبة المقدمات الاعدادية، و الذى يدل على ذلك عدم وقوع التكليف بها في شئ من الموارد، من اول كتاب الطهارة الى اخر كتاب الديات. فالملاكات انما تكون من باب الدواعى، لا المسببات التوليدية، وليست الصلوة بنفسها علة تامة لمعراج المؤمن والنهى عن الفحشاء، ولا الصوم بنفسه علة تامة لكونه جنة من النار، ولا الزكوة بنفسها علة تامة لنمو المال، بل تحتاج هذه المقدمات الى مقدمات اخر، من تصفية الملائكة و غيرها حتى تتحقق تلك الاثار، كما يدل على ذلك بعض الاخبار. فإذا لم تكن الملاكات من المسببات التوليدية، فلا يصح تعلق التكليف بها، لا بنفسها، و لا باخذها قيدا لمتعلق التكليف، فكما لا يصح التكليف بايجاد معراج المؤمن مثلا .لا يصح التكليف بالصلوة المقيدة بكونها معراج المؤمن، إذ يعتبر في التكليف ان يكون بتمام قيوده مقدورا عليه، فإذا لم يصح التكليف بوجه من الوجوه بالملاكات لم يصح ان تكون هي الجامع بين الافراد الصحيحة للصلوة، ولا اخذها معرفا وكاشفا عن الجامع، بداهة انه يعتبر في المعرف ان يكون ملازما للمعرف بوجه، وبعد ما لم تكن الملاكات من المسببات التوليدية لا يصح اخذ الجامع من ناحية الملاكات. والحاصل: انه قد عرفت ان هناك ملازمة بين الجامع المسمى وبين كونه متعلق التكليف، فإذا لم يمكن تعلق التكليف بالملاكات بوجه من الوجوه لا يصح استكشاف الجامع من ناحية الملاكات بوجه من الوجوه، لا على ان تكون هي المسمى، ولا قيدا في المسمى، ولا كاشفا عن المسمى، بداهة انه بعد ما كانت الملاكات من باب الدواعى وكان تخلف الدواعى عن الافعال الاختيارية بمكان

من الامكان، فكيف يصح اخذها معرفا أو قيدا للمسمى، فتأمل (1) جيدا. ثم على فرض تسليم كون الملاكات من المسببات التوليدية واخذ الجامع من ناحيتها باى وجه كان، فلا محيص عن القول بالاشتغال وسد باب اجراء البرائة في العبادات بالمرة، لما عرفت: من ان الاثر المقصود لو كان مسببا توليديا للفعل الاختياري، كان تعلق التكليف بالسبب أو بالمسبب موجبا لرجوع الشك في اعتبار شئ الى الشك في المحصل، ولا مجال فيه لاجراء البرائة. وما يقال: من ان المسبب التوليدى إذا كان مغايرا في الوجود للسبب كان الامر كما ذكر من القول بالاشتغال، واما إذا كان متحدا معه في الوجود فنفس متعلق التكليف يكون مرددا بين الاقل والاكثر ولا مانع من الرجوع الى البرائة حينئذ، فليس بشئ، إذ لا نعقل ان يكون هناك مسبب توليدى يكون متحدا في الوجود مع السبب على وجه يرجع الشك في حصوله الى الشك في نفس متعلق التكليف فتأمل. فتحصل: ان تصوير الجامع بناء على الصحيح في غاية الاشكال، بل مما لا يمكن. نعم يمكن ان يقال في خصوص الصلوة، ان المسمى هو

الهيئة الاتصالية القائمة بالاجزاء المستكشفة من ادلة القواطع، وهذه الهيئة المعبر عنها بالجزء الصوري محفوظة في جميع افراد الصلوة، لعموم ادلة القواطع بالنسبة الى جميع افراد الصلوة على حسب اختلاف حالات المكلفين، وهذه الهيئة امر واحد مستمر يوجد باول الصلوة وينتهى باخرها، وبهذا الاعتبار يجرى فيه الاستصحاب عند الشك في عروض القاطع، هذا .

---

(1)وكذا لا يمكن جعل الملاكات من قبيل الصور النوعية والاجزاء من قبيل المواد على وجه لا يضر تبادلها ببقاء الصورة، فتكون الصلوة موضوعة بازاء تلك الصورة القائمة بتلك المواد المتبادلة، حسب اختلاف حالات المكلفين. ونقل ان شيخنا الاستاد مد ظله كان يميل الى هذا الوجه في الدورة السابقة، ولكن اشكل عليه في هذه الدورة بعين ما اشكل على الوجه الاول: من ان تلك الصورة لا يمكن ان تكون متعلق التكليف، مع انه يلزم القول بالاشتغال، فتأمل - منه (*) .

ولكن الانصاف: ان ذلك ايضا لا يخلو عن اشكال، لمنع ان يكون هناك امر وجودي قائم باجزاء الصلوة، وادلة القواطع لا يستفاد منها ازيد من اعتبار عدم تخلل القواطع. من الالتفات والوثبة وغير ذلك في اثناء الصلوة، مع انه لو سلم ان هناك امر وجودي قائم بالاجزاء، فكونه هو المسمى ومتعلق التكليف محل منع .هذا كله بناء على الصحيح. واما بناء على الاعم، فتصوير الجامع فيه اشكل، والوجوه التى ذكروها في تصويره لا تخلو عن مناقشة. فمنها: ما نسب الى المحقق القمى (1) من ان المسمى هو خصوص الاركان، واما الزايد عليها فهى امور خارجة عن المسمى اعتبرها الشارع في المأمور به. وفيه ما لا يخفى اما اولا: فلوضوح ان التسمية لا تدور مدار الاركان، إذ يصح السلب عن الفاقد لما عدا الاركان، كما لا يصح السلب عن الواجد لما عدا بعض الاركان. و كان منشأ توهم كون المسمى هو الاركان، هو ما يستفاد من صحيحة (2) لا تعاد، من صحة الصلوة الفاقدة لما عد الاركان إذا كان ذلك عن نسيان هذا .

---

(1)ومن استظهر ذلك من كلام صاحب القوانين الشيخ قدس سره في التقريرات. قال " :احدها: ما يظهر من المحقق القمى من كون الفاظ العبادات اسما للقدر المشترك بين اجزاء معلومة كالاركان الاربعة في الصلوة وبين ما هو ازيد من ذلك وان لم يقع شئ من تلك الاركان أو ما هو زايد عليها صحيحة في الخارج، فجميع هذه الافراد، اعني لصحيحة المشتملة على الاركان والزائدة عليها، والفاسدة المقتصرة عليها والزائدة عليها من حقيقة الصلوة ويطلق على جميعها لفظ الصلوة على وجه الاشتراك المعنوي، ولعل نظره بعد ما ذهب إليه من القول بالاعم الى الحكم باجزاء الصلوة المشتملة على الاركان وان لم يشتمل على جزء غيرها إذا وقعت نسيانا، فجعل الاركان مدار صدق التسمية، ولازمه انتفاء الصدق بانتفاء احد الاركان وان اشتملت على بقية الاجزاء والصدق مع وجودها وان لم يشتمل على شئ من الاجزاء والشرائط ". مطارح الانظار مبحث الصحيح والاعم. الهداية الثانية (تصوير الجامع على مذهب الاعمى) ص 5 راجع القوانين، قانون، كل ما ورد في كلام الشارع فلابد ان يحمل على ما علم ارادته. بحث الصحيح والاعم. ص 17 18 - (2)الوسائل. الجزء 4 - كتاب الصلوة. الباب 7 من ابواب التشهد. لحديث 1 ص (*) 995

ولكن لا يخفى ما فيه، فانه مضافا الى ان ذلك مقصور بصورة النسيان، دون سائر الاعذار، لوضوح ان العاجز عن الاركان تصح منه الصلوة الفاقدة للاركان، ان اجتزاء الشارع بخصوص الاركان في صورة النسيان لا يدل على ان المسمى هو خصوص الاركان. واما ثانيا: فلان نفس الاركان تختلف بحسب اختلاف حال المكلف، بداهة ان الواجب في الركوع اولا هو الانحناء الى ان يبلغ كفاه ركبتيه، فان عجز عن ذلك يجب عليه الانحناء بمقدار ما تمكن الى ان يبلغ الايماء، وكذا الحال في سائر الاركان، فالقول بان المسمى هو خصوص الاركان، اما ان يراد به خصوص الاركان التامة في حال الاختيار، واما ان يراد به الاركان بجميع مراتبها، فان كان المراد هو الاول يلزمه عدم صدق الصلوة على من لم يتمكن من الاركان التامة، والالتزام بذلك كما ترى. وان كان المراد هو الثاني يلزمه القول بالوضع للجامع بين مراتب الاركان، فيقع الكلام في ذلك الجامع وانه ما هو ؟ فيعود المحذور، كما لا يخفى ذلك على التأمل. واما ثالثا:

فلان الاجزاء الاخر غير الاركان، اما ان يقال: بخروجها عن المسمى عند وجودها، واما ان يقال: بدخولها، فان قيل بخروجها يلزم ان يكون اطلاق الصلوة على التامة الاجزاء مجازا من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل، وهو كما ترى. وان قيل بالثاني يلزم ان تكون الاجزاء عند وجودها داخلة في المسمى، وعند عدمها خارجة عن المسمى فيعود المحذور والاشكال، إذ مبنى الاشكال، هو انه كيف يعقل ان يكون الشئ الواحد داخلا وخارجا في الماهية ؟ مع امتناع اختلاف معنى واحد بالزيادة والنقصان. وتوهم انه يمكن ان تكون الصلوة من الماهيات القابلة للتشكيك بناء على امكان التشكيك في الذاتيات فتكون الصلوة حينئذ من الماهيات القابلة للشدة والضعف، بزيادة بعض الاجزاء ونقصانها مع انحفاظ الماهية في جميع المراتب، وليس شئ من تلك المراتب خارجا عن الهوية والذات، كالسواد الضعيف والشديد، حيث يكون كل من الشدة والضعف من مراتب نفس السواد وليسا

خارجين عن حقيقته، ويكون ما به الامتياز عن ما به الاشتراك. ففساده غنى عن البيان، بداهة ان التشكيك انما يمكن في البسيط المتحد الحقيقة كالسواد، لا في مختلفى الحقيقة كالصلوة التى تكون مركبة من عدة اجزاء مختلفة في المقولة، حيث ان بعضها من مقولة الفعل، وبعضها من مقولة الوضع. والحاصل: ان التشكيك انما يكون في مثل الوجود، والمقولات الكيفية: من السواد والبياض، ولا يعقل التشكيك في المركبات التى تكون اجزائها مختلفة بالحقيقة كما هو اوضح من ان يخفى. ومنها: ما نسب الى المعظم من ان الصلوة موضوعة لمعظم الاجزاء التى تدور التسمية مداره. وفيه: ما لا يخفى، بداهة انه ان اريد ان الصلوة موضوعة لمفهوم المعظم، ففساده غنى عن البيان، فان الالفاظ موضوعة بازاء الحقايق، لا المفاهيم التى لا موطن لها الا العقل كما تقدم، وان اريد واقع المعظم وحقيقته، فالمفروض ان المعظم يختلف حسب اختلاف حالات المكلفين، فيلزم كون المعظم بالنسبة الى بعض غير المعظم بالنسبة الى الاخر، فيعود المحذور، وهو كون الشئ الواحد داخلا عند وجوده و خارجا عند عدمه، مع انه يلزم ان يكون اطلاق الصلوة على التامة الاجزاء والشرائط مجازا بعلاقة الكل والجزء كما تقدم. وقد مال شيخنا الاستاذ مد ظله، الى تصحيح كون الصلوة مثلا موضوعة لمعظم الاجزاء، بتقريب كون الموضوع له من قبيل الكلى في المعين الصادق على كل ما يمكن ان ينطبق عليه، نظير الصاع من الصبرة، فتكون الصلوة مثلا موضوعة لسبعة اجزاء من عشرة اجزاء على نحو الكلى، بحيث لا يضر تبادل السبعة بحسب اختلاف الحالات فتأمل، فانه يلزم ايضا ان يكون الاطلاق على مجموع العشرة مجازا كما لا يخفى، مع ان تصوير كون المسمى من قبيل الكلى في المعين، بحيث يكون المسمى محفوظا مع تبادل المعظم، في غاية الاشكال. ومنها: غير ذلك، مما لا يخفى على المراجع، مع ما فيها من الاشكالات. فالانصاف: ان تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة في غاية الاشكال، فضلا عن

تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة والفاسدة. ثم انه قد استدل لكل من القول بالصحيح والاعم بما لا يخلو عن مناقشة، و لا يهمنا التعرض لها، انما المهم بيان ما قيل في الثمرة بين القولين، وقد ذكر لذلك ثمرتان: الاولى: صحة التمسك بالاطلاقات بناء على الاعم، وعدم صحته بناء على الصحيح. الثانية: عدم جريان البرائة عند الشك في الاجزاء والشرائط بناء على الصحيح، وجريانها بناء على الاعم. وتوضيح ذلك: هو انه لا ينبغى الاشكال في عدم جواز التمسك بالاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة: من قوله تعالى اقيموا الصلوة، واتوا الزكوة، ولله على الناس حج البيت، الى غير ذلك، الا بعد معرفة الصلوة، والزكوة، والحج، والعلم بما هو المصطلح عليه شرعا من هذه الالفاظ، بداهة ان هذه الماهيات من المخترعات الشرعية، وليس في العرف منها عين ولا اثر، فلو خلينا وانفسنا لم نفهم من قوله - اقيموا الصلوة - شيئا، فلا يمكن ان تكون مثل هذه الاطلاقات واردة في مقام البيان. نعم بعد معرفة ما هو المصطلح الشرعي من هذه الالفاظ والعلم بعدة من الاجزاء والشرآئط بدليل منفصل، تظهر الثمرة حينئذ بين الاعمى والصحيحى، إذ بعد معرفة عدة من الاجزاء بحيث يصدق عليها المسمى، ويطلق عليها في عرف المتشرعة - الذى هو مرآت للمراد الشرعي - انها صلوة أو

حج، فبناء على الاعم يتمسك بالاطلاق في نفى اعتبار ما شك في جزئيته أو شرطيته، الا إذا شك في مدخلية المشكوك في المسمى، وهذا في الحقيقة ليس تمسكا باطلاق اقيموا الصلوة، بل هو تمسك باطلاق ما دل على اعتبار تلك الاجزاء والشرائط كما لا يخفى. والحاصل: انه بناء على الاعم يمكن التمسك باطلاق قوله : (1)انما صلوتنا هذه ذكر ودعاء وركوع وسجود، ليس فيها شئ من كلام الادميين - على نفى جزئية شئ لو فرض انه وارد في مقام البيان للمسمى بالصلوة، واما لو كان واردا في مقام

---

(1)راجع المستدرك المجلد الاول كتاب الصلوة. الباب 1 من ابواب افعال الصلوة الحديث 9، ص 995 (*)

بيان ما هو المأمور به، فيمكن التمسك باطلاقه على كلا القولين. واما بناء على الصحيحى فلا يمكن التمسك باطلاق ذلك، لاحتمال ان يكون المشكوك له دخل في الصحة. نعم يمكن التمسك بالاطلاق المقامى في مثل صحيحة حماد (1) الواردة في مقام بيان كل ماله دخل في الصلوة، ولو فرض كون الصلوة اسما لذلك الجامع الذى يكون هذه الافعال محصلة له، فان مثل صحيحة حماد حينئذ تكون واردة في مقام بيان كل ماله دخل في حصول ذلك الجامع. فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان التمسك بالاطلاقات الواردة في الكتاب لا يمكن على كلا القولين، ووجهه: انه لا يمكن ان تكون تلك الاطلاقات واردة في مقام البيان، والتمسك باطلاق مثل صيحة حماد يمكن على القولين، والتمسك باطلاق مثل قوله (عليه السلام) انما صلوتنا هذه ذكر ودعآء، يصح على الاعمى لو كان واردا في مقام بيان المسمى. وما يقال: من انه لا يمكن التمسك باطلاق ذلك حتى على القول بالاعمى، للعلم بان المراد ومتعلق الطلب هو الصحيح وان كان اللفظ موضوعا للاعم، فمجرد صدق المسمى لا يكفي في نفى ما شك في جزئيته مع عدم العلم بحصول المراد، - ففساده غنى عن البيان، لان الصحيح ليس الا ما قام الدليل على اعتباره، والمفروض ان ما قام الدليل على اعتباره هو هذا المقدار، فبالاطلاق يحرز ان الصحيح هو ما تكفله الدليل، كما هو الشأن في جميع الاطلاقات، والمانع من التمسك بالاطلاق - بناء على القول الصحيحى - هو ان متعلق التكليف امر اخر غير ما تكفله الاطلاق، فلا يمكن احرازه بالاطلاق، وهذا بخلاف القول الاعمى، فان متعلق التكليف بناء عليه هو نفس ما تكفله الاطلاق، فتأمل في المقام جيدا. هذا كله في الثمرة الاولى .واما الثمرة الثانية: وهى الرجوع الى الاصول العملية، فقد قيل: انه لافرق في الرجوع الى

---

(1)راجع الوسائل، الجزء 4 كتاب الصلوة الباب 1 من ابواب الصلوة الحديث 1 ص (*) 673

البرائة والاشتغال على القولين عند فقد الاصول اللفظية، ولكن الحق هو التفصيل، لما عرفت من انه بناء على الصحيح واخذ الجامع بالمعنى المتقدم لا محيص من القول بالاشتغال، لرجوع الشك فيه الى الشك في المحصل، وعدم التزام القائلين بالصحيح بذلك لا ينافى ذلك، إذ التكلم في المقام انما هو على ما تقضيه القاعدة، والقاعدة تقتضي الاشتغال بناء على الصحيح ولا بد من التزامهم بذلك فعدم التزامهم بذلك ينافى مبناهم، أو يكشف عن فساد المبنى فتأمل. هذا كله بناء على مشرب القوم. واما بناء على ما اخترناه: من ان الصلوة انما تكون اسما للتامة الاجزاء و الشرائط وهى التى تستحق اطلاق الصلوة عليها اولا وبالذات وبلا عناية و اطلاق الصلوة على ما عدا ذلك انما يكون بعناية الاجتزاء حيث ان الشارع لما اجتزء عند الاستعجال بما عدا السورة، صح اطلاق الصلوة على الفاقدة للسورة عند الاستعجال، ولمكان المشابهة في الصورة صح اطلاق الصلوة على الفاقدة للسورة، و لولا الاستعجال تكون حينئذ فاسدة، نظير سبك المجاز من المجاز، وان لم يكن هو هو

حقيقة، على ما تقدم، فجريان البرائة عند الشك في الاجزاء والشرائط واضح، لان متعلق التكليف يكون حينئذ نفس الاجزاء. نعم في التمسك بالاطلاقات اشكال تقدم وجهه، ولكن الاشكال بالتمسك بالاطلاقات مطرد على جميع المسالك، فلا ينبغى جعل مسألة التمسك بالاطلاقات من ثمرات الصحيح والاعم، بل تختص الثمرة بالرجوع الى الاصول على عكس ما ذكره في الكفاية (1 (من اختصاص الثمرة بالتمسك بالاطلاقات، فتأمل جيدا. هذا تمام الكلام في العبادات. واما المعاملات: فظاهر عبارة الشهيد قده (2) انها كالعبادات في وضعها للصحيح، حيث

---

(1)كفاية الاصول الجلد الاول ص 43 - 42 " ومنها ان ثمرة النزاع.. " (2) قال الشهيد الاول (قدس سره) في القواعد: " الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضى فيه ". القواعد والفوائد، القسم الاول - الفائدة الثانية من قاعدة 43 ص 158 - الطبعة الجديده (*) .

عطف العقود على الماهيات المخترعة في عبارته المحكية عن القواعد، وحينئذ ربما يشكل عليه بانها لو كانت موضوعة للصحيح، فلازمه عدم جواز التمسك بالمطلقات الواردة في باب المعاملات على نفى ما شك في اعتباره، كالماضوية، والعربية، كما كان لازم القول بوضع العبادات للصحيح عدم التمسك بالمطلقات عند الشك في اعتبار شئ منها، على ما عرفت، مع انه جرت سيرة الاعلام على التمسك بالمطلقات في باب المعاملات، ولولا التمسك بالمطلقات لكان اللازم هو الاحتياط، لان الاصل العملي في المعاملات يقتضى الفساد. والتحقيق في حل الاشكال: هو انه لو قلنا بان الفاظ المعاملات موضوعة بازاء الاسباب ونفس العقد من الايجاب والقبول، فلا ينبغى الاشكال في صحة التمسك بالمطلقات ولو قلنا بانها موضوعة للصحيحة، لان الاطلاق يكون منزلا على ما يراه العرف صحيحا، حيث كانت الاسباب امورا عرفية، واطلاق دليل الامضاء يدل على امضاء كل ما هو سبب عند العرف، فالعقد الفارسى لو كان عند العرف سببا لحصول الملكية أو الزوجية كان اطلاق احل الله البيع امضاء لذلك نعم لو قلنا بانها موضوعة للمسببات - كما هو كذلك بداهة ان الفاظ المعاملات موضوعة بازاء المسببات لا الاسباب، ولا محل لتوهم ان البيع مثلا اسم للسبب، نعم في خصوص قوله تعالى أوفوا بالعقود ربما يتوهم ذلك، الا انه مع ذلك لا يصح بقرينة الوفاء الذى لا يتعلق الا بالمسبب - فيشكل الامر، لان امضاء المسبب لا يلازم امضاء السبب .وما يقال في حله: من ان امضاء المسبب يلازم عرفا امضاء السبب، إذ لولا امضاء السبب كان امضاء المسبب لغوا، فليس بشئ، إذ لا ملازمة عرفا في ذلك وان يظهر (1) من الشيخ (قده) الميل الى ذلك حسب ما افاده قبل المعاطات باسطر

---

(1)قال الشيخ في المكاسب بعد ذكر كلام الشهيد الثاني في المسالك. والشهيد الاول في القواعد: " ويشكل ما ذكراه بان وضعها للصحيح يوجب عدم جواز التمسك باطلاق نحو احل الله البيع واطلاقات ادلة ساير العقود في مقام الشك في اعتبار شئ فيها، مع ان سيرة علماء الاسلام التمسك بها في هذه المقامات. نعم يمكن ان يقال: ان البيع وشبهه في العرف إذا استعمل في الحاصل من المصدر الذى يراد من قول (*)

عند نقل كلام الشهيد (قده) واللغوية انما تكون إذا لم يجعل الشارع سببا، أو لم يمض سببا اصلا، إذ لا لغوية لو جعل سببا أو امضى سببا في الجملة، غايته انه يلزم حينئذ الاخذ بالمتيقن، فلزوم اللغوية لا يقتضى امضاء كل سبب، بل يقتضى امضاء سبب في الجملة، ويلزمه الاخذ بالمتيقن. فالتحقيق في حل الاشكال :هو ان باب العقود والايقاعات ليست من باب الاسباب والمسببات، ان اطلق عليها ذلك، بل انما هي من باب الايجاد بالالة، والفرق بين باب الاسباب والمسببات، وبين باب الايجاد بالالة، هو ان المسبب في باب الاسباب لم يكن بنفسه فعلا اختياريا للفاعل، بحيث تتعلق به ارادته اولا وبالذات، بل الفعل الاختياري وما تتعلق به الارادة هو

السبب، و يلزمه حصول المسبب قهرا. وهذا بخلاف باب الايجاد بالالة، فان ما يوجد بالالة كالكتابة، هو بنفسه فعل اختياري للفاعل، ومتعلق لارادته ويصدر عنه اولا وبالذات، فان الكتابة ليس الا عبارة عن حركة القلم على القرطاس بوضع مخصوص، وهذا هو بنفسه فعل اختياري صادر عن المكلف اولا وبالذات، بخلاف الاحراق، فان الصادر عن المكلف هو الالقاء في النار لا الاحراق، وكذا الكلام في سائر ما يوجد بالالة: من آلات النجار، والصايغ، والحداد، وغير ذلك، فان جميع ما يوجده النجار يكون فعلا اختياريا له، والمنشار مثلا آلة لايجاده، وباب العقود والايقاعات كلها منهذا القبيل، فان هذه الالفاظ كلها آلة لايجاد الملكية، والزوجية، والفرقة، وغير ذلك،

القائل (بعت) عند الانشاء لا يستعمل حقيقة الا فيما كان صحيحا مؤثرا ولوفى نظرهم، ثم إذا كان موثرا في نظر الشارع كان بيعا عنده والا كان صورة بيع نظير بيع الهازل عند العرف. فالبيع الذى يراد منه ما حصل عقيب قول القائل (بعت (عند العرف والشرع حقيقة في الصحيح المفيد للاثر ومجاز في غيره الا ان الافادة وثبوت الفائدة مختلف في نظر العرف والشرع، واما وجه تمسك العلماء باطلاق ادلة البيع ونحوه فلان الخطابات لما وردت على طبق العرف حمل لفظ البيع وشبهه في الخطابات الشرعية على ما هو الصحيح المؤثر عند العرف أو على المصدر الذى يراد من لفظ بعت فيستدل باطلاق الحكم بحله أو بوجوب الوفاء على كونه مؤثرا في نظر الشارع ايضا فتأمل.. (المكاسب، كتاب البيع، ص 81 - 80 (*) (

وليس البيع مثلا مسببا توليديا لهذه الالفاظ، بل البيع هو بنفسه فعل اختياري للفاعل متعلق لارادته اولا وبالذات، ويكون ايجاده بيده، فمعنى حلية البيع هو حلية ايجاده، فكل ما يكون ايجادا للبيع بنظر العرف فهو مندرج تحت اطلاق قوله تعالى: احل الله البيع، والمفروض ان العقد بالفارسية مثلا يكون مصداقا لايجاد البيع بنظر العرف، فيشمله اطلاق حلية البيع، وكذا الكلام في سائر الادلة وساير الابواب، فيرتفع موضوع الاشكال، إذ مبنى الاشكال هو تخيل ان المنشأت بالعقود من قبيل المسببات التوليدية، فيستشكل فيه من جهة ان امضاء المسبب لا يلازم امضاء السبب، والحال ان الامر ليس كذلك، فتأمل في المقام جيدا. المبحث الثالث في المشتق وتحقيق الحال فيه يستدعى رسم امور: (الامر الاول) اختلفوا في ان اطلاق المشتق على ما انقضى عنه التلبس بالمبدء، هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز ؟ بعد اتفاقهم على المجازية بالنسبة الى من يتلبس في المستقبل، وعلى الحقيقة بالنسبة الى المتلبس في الحال. والسر في اتفاقهم على المجازية في المستقبل، والاختلاف فيما انقضى، هو ان المشتق لما كان عنوانا متولدا من قيام العرض بموضوعه، من دون ان يكون الزمان ماخوذا في حقيقته، بل لم يؤخذ الزمان في الافعال - كما سيأتي - فضلا عن المشتق، وقع الاختلاف بالنسبة الى ما انقضى عنه المبدء حيث انه قد تولد عنوان المشتق لمكان قيام العرض بمحله في الزمان الماضي، وهذا بخلاف من يتلبس بعد، فانه لم يتولد عنوان المشتق لعدم قيام العرض بمحله، فكان للنزاع في ذلك مجال، دون هذا، إذ يمكن ان يقال فيما تولد عنوان المشتق: ان حدوث التولد في الجملة ولو فيما مضى يكفى في صدق العنوان على وجه الحقيقة ولو انقضى عنه المبدء، كما انه يمكن ان يقال: انه يعتبر في صدق العنوان على وجه الحقيقة بقاء التولد في الحال، ولا يكفى حدوثه مع انقضائه. هذا فيما إذا تولد عنوان المشتق في الجملة. واما فيما لم يتولد فلا مجال للنزاع في انه على نحو الحقيقة، لعدم قيام العرض

بمحله، فكيف يمكن ان يتوهم صدق العنوان على وجه الحقيقة، مع انه لم يتحقق العنوان بعد، فلا بد ان يكون على وجه المجاز بعلاقة الاول والمشارفة. (الامر الثاني) لااشكال في اختصاص النزاع بالعناوين العرضية المتولدة من قيام احد المقولات بمحالها، وخروج العناوين الذاتية التى يتقوم بها الذات وما به قوام شيئية الشئ، كحجرية الحجر، وانسانية الانسان، وما شابه ذلك من المصادر الجعلية التى بها قوام الشئ، فلا يصح اطلاق الحجر على ما لا يكون متلبسا بعنوان الحجرية فعلا، ولا اطلاق الانسان على ما لا يكون متلبسا بالانسانية فعلا، فلا يقال للتراب: انه

انسان باعتبار انه، احد العناصر التى يتولد منها الانسان، وذلك لان انسانية الانسان ليست بالتراب، بل انما تكون بالصورة النوعية التى بها يمتاز الانسان عن غيره، بل التراب لم يكن انسانا في حال من الحالات، حتى في حال تولد الانسان منه، فضلا عن حال عدم التولد. وبعبارة اخرى: في حال كون الانسان انسانا لم يكن انسانيته بالتراب الذى هو احد عناصره، بل انسانيته انما هي بالصورة النوعية، فإذا لم يكن التراب في حال كونه عنصر الانسان مما يصح اطلاق اسم الانسان عليه، فكيف يصح اطلاق اسم الانسان عليه في غير ذلك الحال، مع انه لا علاقة بينه وبين الانسان، حتى علاقة الاول والمشارفة، لان التراب لا يصير انسانا، ولا يؤل إليه ابدا وهذا بخلاف العناوين العرضية، كضارب، فان ضاربية الضارب انما يكون بالضرب، لمكان قيام الضرب به على جهة الصدور، ومن المعلوم: ان من لم يكن ضاربا في الحال، هو الذى يكون ضاربا في الغد حقيقة، وهو الذى يتعنون بهذا العنوان، واليه مآله، فعلاقة الاول والمشارفة في مثل هذا ثابتة ومتحققة، بخلاف التراب والانسان حيث لم يكن مآل التراب الى الانسان في حال من الحالات، بخلاف ضارب، فان الذى يكون ضاربا هو زيد، فصح اطلاق الضارب على زيد بعلاقة انه يؤل الى هذا العنوان في المستقبل. وحاصل الكلام: انه فرق، بين اسماء الذوات: من الاجناس والانواع

والاعلام، وبين اسماء العرضيات، فانه في الاول لا يصح اطلاق الاسم عليها الا في حال ثبوت الذات بما لها من الصور النوعية التى بها يتحقق عنوان الذات كحيوانية الحيوان وانسانية الانسان وزيدية زيد، بخلاف الثاني، فانه يصح اطلاق الاسم عليها، وان لم تكن متلبسة بالعرض فعلا بعلاقة الاول والمشارفة. وكذا الكلام في علاقة ما كان، فان زيدا الفاقد للضرب في الحال، هو الذى كان ضاربا بالامس حقيقة، فصح اطلاق الضارب عليه بعلاقة ماكان، و هذا بخلاف الكلب الواقع في المملحة بحيث صار ملحا، فان هذا الملح لم يكن كلبا، إذ الكلبية انما هي بالصورة النوعية التى لم تكن، فظهر: سر اختصاص النزاع بالعرضيات، دون الذاتيات (1) فتأمل. (الامر الثالث) ليس المراد من المشتق مطلق ما كان له مصدر حقيقي مقابل المصدر الجعلى، بحيث يعم الافعال، ولا خصوص اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة كما توهم، بل المراد من المشتق كل عنوان عرضى كان جاريا على الذات متحدا معها وجودا على وجه يصح حمله عليها، سواء كان من المشتق الاصطلاحي كضارب و مضروب، أو لم يكن كبعض الجوامد التى تكون من العناوين العرضية مقابل العناوين الذاتية، كالزوجية، والرقية، والحرية، وغير ذلك من العناوين العرفية، و لا موجب لتوهم الاختصاص بخصوص المشتق الاصطلاحي، وان كان ظاهر العنوان ربما يعطى ذلك، الا انه يظهر من بعض الكلمات التعميم لكل عنوان عرضى، ويدل على ذلك: العبارة المحكية عن القواعد، مع ما في الايضاح من شرحها، والعبارة المحكية عن المسالك (2) فيمن كان له زوجتان كبيرتان وزوجة

(1)وكان غرض شيخنا الاستاد مد ظله من هذا البيان هو انه بالنسبة الى الذاتيات لا يصح اطلاق الاسم على غير المتلبس بالذات، لا على وجه الحقيقة، ولا على وجه المجاز، بل يكون الاستعمال غلطا، ولكن الظاهر من بعض الكلمات: هو انه بالنسبة الى الذاتيات لا يصح الاطلاق على غير المتلبس على وجه الحقيقة، واما على وجه المجاز فكأنه لا كلام في صحة الاطلاق، فتأمل - منه. (2) قال الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك (*) :

صغيرة وارضعت الكبيرتان الصغيرة، حيث بنوا حرمة المرضعة الثانية على مسألة المشتق، ولا بأس بنقل العبارة المنقولة عن الايضاح والقواعد وبيان المراد منها وان كانت المسألة فقهية. فنقول: انه حكى من القواعد (1) " انه لو ارضعت الصغيرة زوجتاه على التعاقب، فالاقرب تحريم لجميع، لان الاخيرة صارت ام من كانت زوجته، ان كان قد دخل باحدى الكبيرتين، والا حرمت الكبيرتان مؤبدا، وانفسخ عقد الصغيرة انتهى " وحكى عن الايضاح (2) انه قال: " اقول تحريم المرضعة الاولى و الصغيرة مع الدخول باحدى الكبيرتين بالاجماع، واما المرضعة الاخيرة ففى تحريمها

خلاف، فاختار والدى المصنف وابن ادريس تحريمها، لان هذه يصدق عليها انها ام زوجته، لانه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه، فكذا هنا، ولان عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم، بل لو صدق قبله كفى، فيدخل تحت قوله: وامهات نسائكم، ولمساوات الرضاع النسب، وهو يحرم سابقا ولا حقا فكذا مساويه " انتهى موضع الحاجة. اقول: عبارة القواعد مع ما عليها من الشرح قد تكفلت لبيان فروع: الاول: حرمة المرضعة الكبيرة الاولى على كل حال، وعدم ابتنائها على المشتق. الثاني: توقف حرمة المرتضعة الصغيرة على الدخول باحدى الكبيرتين. الثالث: انفساخ عقد الصغيرة مع عدم الدخول باحدى الكبيرتين، وان لم تحرم عليه مؤبدا، فله تجديد العقد عليها .

"وبقى الكلام في تحريم الثانية من الكبيرتين، فقد قيل انها لا تحرم، واليه مال المصنف حيث جعل التحريم اولى وهو مذهب الشيخ في النهاية وابن الجنيد لخروج الصغيرة عن الزوجية الى البنتيه، وام البنت غير محرمة على ابيها خصوصا على القول باشتراط بقاء المعنى المشتق منه في صدق الاشتقاق كما هو رأى جمع من الاصوليين. (مسالك الافهام في شرح شرايع الاسلام، الجلد الاول كتاب النكاح، ص 1) (475 و 2) ايضاح الفوائد في شرح القواعد - الطبعة الجديدة، الجزء 3 ص 52 (*)

الرابع: ابتناء حرمة المرضعة الثانية الكبيرة على مسألة المشتق. ولا بأس ببيان مدرك هذه الفروع. فنقول: اما الفرع الاول، وهو حرمة المرضعة الاولى على كل حال، فلصيرورتها ام الزوجة في حال اكمال الرضعة الخامسة عشر، بداهة انه في ذلك الحال تكون المرتضعة الصغيرة زوجة، والمرضعة الكبيرة ام الزوجة، فيصدق عليها في ذلك الحال - امهات نسائكم - فتحرم. واما الفرع الثاني: وهو حرمة المرتضعة الصغيرة مع الدخول باحدى الكبيرتين، فلان الصغيرة تكون حينئذ ربيبته إذا لم يكن اللبن للزوج، كما هو مفروض الكلام، حيث انهم ذكروا ذلك في فروع المصاهرة، ومن المعلوم: حرمة الربيبة إذا كانت امها مدخولا بها، من غير فرق بين الدخول بالاولى أو الدخول بالثانية، لانها على كل تقدير تصير ربيبة من الزوجة المدخول بها. واما الفرع الثالث: وهو انفساخ عقد الصغيرة فيما إذا لم يكن قد دخل باحدى الكبيرتين وعدم حرمتها، فلانها وان صارت ربيبة بالارضاع، الا انها ربيبة لم يكن قد دخل بامها فلا تحرم، واما انفساخ عقدها، فلانه في حال اكمال الرضعة الخامسة عشر يلزم اجتماع الام والربيبة في عقد الازدواج، وهو موجب لانفساخ عقد الصغيرة، لعدم جواز الاجتماع. واما الفرع الرابع: وهو ابتناء حرمة المرضعة الثانية على مسألة المشتق، فلانه في حال ارضاع الثانية لم تكن الصغيرة زوجة، لخروجها عن الزوجية بارتضاعها من الاولى، فإذا لم تكن في ذلك الحال زوجة، فلا تكون المرضعة الثانية ام الزوجة فعلا، بل تكون ام من كانت زوجة في السابق، فلو قلنا بان المشتق حقيقة فيمن انقضى منه المبدء، تحرم المرضعة الثانية ايضا، لصدق ام الزوجة عليها حقيقة، وان لم نقل فلا موجب لحرمتها. بقى الكلام فيما ذكره في الايضاح من الوجهين الاخيرين لحرمة المرضعة الثانية اما الوجه الاول منهما، وهو قوله: ولان عنوان الموضوع لا يشترط صدقه

حال الحكم بل لو صدق قبله كفى فيدخل تحت قوله: وامهات نسائكم، فربما يتخيل انه يرجع الى الوجه الاول، وهو صدق المشتق على من انقضى عنه المبدء، فهو تكرار لذلك الوجه بعبارة اخرى هذا، ولكن يمكن ان يكون مراده منه، هو انه لا يتوقف الحكم بحرمة ام الزوجة على صدق هذا العنوان حال الحكم، حتى يقال: ان ذلك مبنى على كون المشتق حقيقة فيمن انقضى، بل يكفى في حرمة الام تلبس البنت بالزوجة آناما. والحاصل: انه وان لم يصدق على الام انها ام الزوجة فعلا لخروج الزوجة عن الزوجية، الا انه لا يتوقف الحكم بحرمة الام على صدق الزوجية على البنت في حال صيرورتها اما لها، بل يكفى في الحكم بحرمة امها ثبوت الزوجية لها في زمان، و هو الزمان الذى قبل الارتضاع من المرضعة الاولى، نظير قوله تعالى: لا ينال عهدي الظالمين، حيث ان التلبس بالظلم في زمان يكفى في عدم نيل العهد وان لم

يكن حال النيل ظالما، فتأمل جيدا. واما الوجه الاخير: فحاصله ان لحمة الرضاع كلحمة النسب، وانه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، ومن المعلوم: انه لو تزوج بابنة ثم طلقها، يحرم عليه امها مع زوال زوجيتها بالطلاق، فكذلك في الام والبنت الرضاعية تحرم الام الرضاعية ولو خرجت البنت عن الزوجية، كما في المقام. وعلى كل حال: فقد خرجنا عما هو المقصود في المقام، من عدم اختصاص المشتق المتنازع فيه بالمشتق الاصطلاحي، وهو ما كان له مصدر حقيقي، بل يجرى في الجوامد التى تكون لها مصادر جعلية إذا كانت من العرضيات لا الذاتيات. وضابط العرضى هو ما كان متولدا من قيام احدى المقولات بموضوعاتها، سواء كانت من الامور المتأصلة في عالم العين، كما إذا كان العنوان متولدا من مقولة الكم والكيف، كالابيض والاسود، أو كان متولدا من الامور النسبية، كسائر المقولات السبع: من مقولة الفعل والانفعال والاضافة والجدة وغير ذلك، و سواء كان من الامور الاعتبارية، أو كان من الامور الانتزاعية، وسواء كان من

المحمول بالضميمة، أو كان خارج المحمول، ولعل هذا هو مراد صاحب (1 (الكفاية من تعميم محل النزاع بالنسبة الى العرض والعرضي، وان كان ذلك خلاف ما اشتهر من اصطلاح العرض والعرضي، حيث ان مرادهم من العرض نفس المقولة، أي عرضا مباينا غير محمول كالبياض، ومرادهم من العرضى، المتحد مع الذات المحمول عليها كالابيض، فالتعبير عن المحمول بالضميمة وخارج المحمول - بالعرض و العرضى -خلاف ما اشتهر من اصطلاحهم في ذلك. وعلى كل حال: المراد من المحمول بالضميمة، هو ما كان الحمل بلحاظ قيام احد الاعراض التسعة بمحالها، ولو كان العرض من مقولة الاضافة والنسبة كقولك: هذا ابيض، هذا اسود، هذا اب، هذا زوج، هذا فوق، هذا تحت، وغير ذلك مما كان من مقولة الكم، والكيف، والاضافة، والنسبة المتكررة. والمراد من الخارج المحمول، ما كان المحمول امرا خارجا عن الذات، ولكن كان من مقتضيات الذات، كهذا ممكن، هذا واحب، وغير ذلك مما لم يكن المحمول من احد المقولات. وربما عبر عن الامور الانتزاعية التى تنتزع من قيام العرض بمحله بخارج المحمول، كالسبق واللحوق والتقارن المنتزعة من تقارن الشيئين في زمان أو مكان أو سبق احد الشيئين في المكان والزمان، فمثل السبق واللحوق والتقارن ينتزع من قيام مقولة الاين ومتى بموضوعها، فمثل هذا ايضا ربما يعبر عنه بخارج المحمول على ما حكاه شيخنا الاستاد مد ظله، ولكن المعروف من اصطلاح - خارج المحمول - هو ما كان من مقتضيات الذات خارجا عن حقيقتها، كالامكان و الوجوب. فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان الخارج عن محل النزاع هو خصوص العناوين الذاتية المنتزعة عن نفس مقام الذات، على ما تقدم في الامر الثاني، واما سائر العناوين المتولدة من أي مقولة كانت، فهى داخلة في محل النزاع، سواء كانت من خارج المحمول، أو من المحمول بالضميمة .

---

(1)كفاية الجلد الاول ص 59 " ثم انه لا يبعد ان يراد بالمشتق (*) " ..

ومما ذكرنا من تعريف المحمول بالضميمة ظهر: ان جعل مثل الزوجية من خارج المحمول، كما يظهر من صاحب الكفاية (1) حيث ام بالتعميم ادراج مثل الزوجية كما يشهد بذلك سياق كلامه مما لا وجه له، إذ الزوجية من المحمول بالضميمة، لا خارج المحمول، حيث ان الزوجية من مقولة النسبة التى هي من المقولات التسع، فتكون من المحمول بالضميمة، على ما بيناه من ضابط المحمول بالضميمة. (الامر الرابع) يعتبر في المشتق المتنازع فيه، بقاء الذات مع انقضاء المبدء، كالضارب، حيث تكون الذات فيه باقية مع انقضاء الضرب، ولاجل ذلك ربما يستشكل في ادراج مثل اسم الزمان في محل النزاع، لانعدام الذات فيه كانقضاء المبدء، لان الذات فيه انما يكون هو الزمان، وهو مبنى على التقضى والتصرم، فمثل مقتل الحسين (عليه السلام) لا يمكن ادراجه في محل النزاع، لان كلا من الزمان والقتل قد انقضى، فلا يصح ان يقال:

ان هذا اليوم مقتل الحسين (عليه السلام (هذا. ولكن يمكن ان يقال: ان المقتل عبارة عن الزمان الذى وقع فيه القتل، وهو اليوم العاشر من المحرم، واليوم العاشر لم يوضع بازاء خصوص ذلك اليوم المنحوس الذى وقع فيه القتل، بل وضع لمعنى كلى متكرر في كل سنة، وكان ذلك اليوم الذى وقع فيه القتل فردا من افراد ذلك المعنى العام المتجدد في كل سنة، فالذات في اسم الزمان انما هو ذلك المعنى العام، وهو باق حسب بقاء الحركة الفلكية، وقد انقضى عنه المبدء الذى هو عبارة عن القتل، فلا فرق بين الضارب وبين المقتل، إذ كما ان الذات في مثل الضارب باقية وقد انقضى عنها الضرب، فكذا الذات في مثل المقتل الذى هو عبارة عن اليوم العاشر من المحرم باقية لتجدد ذلك اليوم في كل سنة و قد انقضى عنها القتل، نعم لو كان الزمان في اسم الزمان موضوعا لخصوص تلك القطعة الخاصة من الحركة الفلكية التى وقع فيها القتل، لكانت الذات فيه

---

(1)المدرك السابق ص 60 " فعليه كلما كان مفهومه متنزعا (*) " ..

متصرمة، كتصرم نفس المبدء، الا انه لا موجب للحاظ الزمان كذلك، فتأمل جيدا. (الامر الخامس) المراد من الحال في قولهم: اطلاق المشتق على المتلبس بالمبدء في الحال يكون حقيقة، ليس زمان الحال المقابل لزمان الماضي والاستقبال الذى هو عبارة عن زمان التكلم والنطق، بل المراد من الحال، هو حال التلبس بالمبدأ أي حال تحقق المبدء وفعلية قيامه بالذات. وبعبارة اخرى :المراد بالحال، هو وجود العنوان المتولد من قيام العرض بمحله، سوآء كان مقارنا لزمان الحال، كما إذا كان زيد ضاربا حين قولى: زيد ضارب، أو كان سابقا على زمان الحال، أو لاحقا له، كما إذا قلت: كان زيد ضاربا، أو سيكون زيد ضاربا. وبذلك يندفع: ما ربما يستشكل في المقام: من المنافات، بين الاتفاق على ان اطلاق المشتق على المتلبس في الحال يكون على وجه الحقيقة، وبين الاتفاق على ان الاسماء مط لا تدل على الزمان، سواء في ذلك الجوامد والمشتقات، وانما قيل بدلالة الافعال على الزمان، وهو ايضا محل منع كما سيأتي وجه المنافات، هو انه لو لم يكن الزمان مأخوذا في مفهوم الاسم، ولا جزء الموضوع له، فكيف يكون اطلاق المشتق على المتلبس في الحال على وجه الحقيقة ؟ إذ معنى كونه على وجه الحقيقة، هو انه تمام ما وضع له اللفظ، فيكون زمان الحال جزء مدلول اللفظ، وهذا كما ترى ينافى الاتفاق على عدم دلالة الاسماء على الزمان، هذا. ومما ذكرنا من معنى الحال يظهر لك وجه الدفع وعدم المنافات بين الاتفاقين، إذ ليس المراد من - الحال - في اتفاقهم على ان اطلاق المشتق على المتلبس في الحال يكون حقيقة هو زمان الحال حتى يكون زمان الحال جزء مدلول المشتق، بل المراد من - الحال - هو حال فعلية المبدء وتحققه، غايته ان فعليته لابد ان يكون في زمان لاحتياج الزمانى الى الزمان، الا ان ذلك غير كونه جزء مد لول اللفظ . ومما ذكرنا ايضا من معنى الحال يندفع اشكال آخر، وهو ان النحاة قالوا: ان اسم الفاعل ان كان بمعنى الحال أو الاستقبال يعمل عمل الفعل المضارع، وان

كان بمعنى الماضي لا يعمل عمل الفعل، وهذا الكلام منهم ربما يوهم المنافاة لما اتفقوا عليه: من عدم دلالة الاسماء على الزمان، هذا. ولكن قد عرفت عدم المنافاة، إذ ليس المراد من الحال والاستقبال في قولهم: يعمل عمل الفعل - هو زمان الحال والاستقبال، بل المراد حال تلبسه بالمبدء أو تلبسه فيما بعد في مقابل من كان متلبسا في السابق، مع انه لو فرض ان مرادهم من الحال والاستقبال هو زمان الحال والاستقبال، فلا يلازم ان يكون اسم الفاعل بنفسه يدل على زمان الحال والاستقبال، حتى ينافى قولهم بعدم دلالة الاسماء على الزمان، بل يمكن استفادة زمان الحال والاستقبال من وقوع اسم الفاعل في طى التركيب، حيث ان الكلام إذا كان مشتملا على الرابط الزمانى: من - كان و اخواتها - أو السين وسوف الذين لا يدخلان الا على الفعل المضارع، فلا محالة يستفاد منه الزمان الماضي أو زمان

الاستقبال، كقولك: كان زيد ضاربا، أو سيكون زيد ضاربا. وان لم يكن مشتملا على الرابط الزمانى كقولك: زيد قائم، أو زيد ضارب، فيستفاد منه زمان الحال بمقتضى ظهور اطلاق الكلام في ذلك، وهذا معنى قولهم: ان الجملة الحملية ظاهرة في زمان الحال، حيث ان الاخبار عن شئ يقتضى تحقق المخبر به في زمان النطق إذا لم تكن الجملة مشتملة على ما يصرفها عن هذا الظهور، من الروابط الزمانية التى يستفاد منها المضى والاستقبال، فلا منافاة بين قولهم: بعدم دلالة الاسماء على الزمان، وبين قولهم: ان اسم الفاعل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال يعمل عمل الفعل، وقولهم: ان الجملة الخبرية ظاهرة في تحقق المخبر به في زمان النطق، فان ظهور الجملة في ذلك انما يكون لمكان الاطلاق وعدم اقترانها بالرابط الزمانى، كما ان كون اسم الفاعل بمعنى الاستقبال انما يكون بالرابط الزمانى، لا ان نفس اسم الفاعل يدل على الزمان .وحاصل الكلام: ان البحث في باب المشتق، انما يكون في مفهومه الافرادى من انه حقيقة في خصوص المتلبس، أو الاعم منه ومما انقضى عنه التلبس ؟ وكلامهم في ظهور الجملة الخبرية في تحقق المخبر به في حال النطق، انما هو لمكان النسبة وظهور تركيب الكلام في ذلك عند خلوه عما يدل على تحقق المخبر به في

الماضي، فلا ربط له بما نحن فيه من تعيين الفهوم الافرادى للمشتق، كما لا يرتبط بالمقام ما حكى عن الفارابى والشيخ: من ان اتصاف الموضوع بالعنوان في القضايا الموجهة، هل يكفى فيه الامكان ؟ كما عن الفارابى، أو يعتبر الفعلية ووجود العنوان في احد الازمنة الثلاثة ؟ كما عن الشيخ الرئيس، وذلك: لان كلامنا على ما عرفت ناظر الى معنى المشتق وما هو مفهومه الافرادى، وكلام الفارابى والشيخ ناظر الى جهة صحة الحمل في القضية، وانه هل يكفى في صحة الحمل امكان تحقق الوصف العنوانى للموضوع في مقابل الامتناع ؟ أو يعتبر تحقق الوصف في حد الازمنة ولا يكفى الامكان ؟ فالموضوع في قولنا: كل كاتب متحرك الاصابع، هو ما يمكن ان يكون كاتبا وان لم يصدر منه الكتابة في زمان على رأى الفارابى، أو ما يتحقق منه الكتابة في احد الازمنة على رأى الشيخ، وكذا قولنا: كل مركوب زيد حمار، هو ما امكن ان يكون مركوب زيد وان لم يتلبس بالمركوبية في زمان من الازمنة، أو ما كان متلبسا في زمان، وهذا كما ترى لا ربط له بما نحن فيه من ان معنى الكاتب و المركوب ما هو ؟ وحاصل الكلام: ان كلام الفارابى والشيخ انما هو في ان المحمول الذى يكون موجها باحدى الجهات، من الضرورة والامكان والفعلية هل يصح حمله على موضوع لم يتلبس بالوصف العنوانى في زمان من الازمنة الا انه ممكن التلبس ؟ أو انه لا يصح الا إذا تلبس به في احد الازمنة ؟ وهذا اجنبي عما نحن فيه من معنى المشتق وان صدقه بالنسبة الى المستقبل مجاز وبالنسبة الى حال التلبس حقيقة و بالنسبة الى ما انقضى حقيقة أو مجاز على الخلاف، فلا يتوهم المنافاة، بين ما حكى عن الفاربى والشيخ في ذلك المقام، وبين ما ذكرناه في هذا المقام، كما لا يتوهم المنافاة، بين ما ذكرناه في الامر الثاني: من اعتبار التلبس بالعنوان بالفعل في الذاتيات ولا يكفى التلبس فيما مضى فضلا عن التلبس في المستقبل، وبين ما ذكره الفارابى: من كفاية امكان التلبس بالعنوان في عقد الوضع في صحة الحمل، بناء على تعميم العنوان في كلامه بالنسبة الى الذاتيات كما هو الظاهر، وذلك لما عرفت من ان كلامه في صحة الحمل، وكلامنا في المفهوم الافرادى، فتأمل جيدا .

)الامر السادس) هل النزاع في المقام راجع الى ناحية الاستعمال، وان استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدء حقيقة أو مجاز أو ان النزاع راجع الى ناحية التطبيق والانطباق ؟ ولا بد قبل ذلك من بيان المراد من الاستعمال، والتطبيق، والانطباق. فنقول: ان الاستعمال عبارة عن القاء المعنى باللفظ وجعل اللفظ مرآة له، فان كان ذلك هو المعنى الموضوع له اللفظ، كان الاستعمال على وجه الحقيقة. وان لم يكن ما وضع له اللفظ، فان كان هناك علاقة بينه وبين الموضوع له، كان الاستعمال على وجه المجاز، وان لم يكن علاقة كان الاستعمال غلطا، فالاستعمال يتصف بكل من الحقيقة والمجاز والغلطية. واما الانطباق، فهو عبارة عن انطباق المعنى الكلى

على مصاديقه وصدقه عليها، وهذا لا يتصف بالحقيقة والمجاز، بل هو من الامور الواقعية التكوينية، يتصف بالوجود والعدم إذ الكلى اما منطبق على هذا واما غير منطبق، هذا بحسب الواقع. واما بحسب الاطلاق فكذلك لا يتصف بالحقيقة والمجاز، بل بالصدق والكذب، فلو اطلق الكلى على ما يكون مصداقا له يكون الكلام صادقا، وان اطلق على ما لا يكون مصداقا له يكون الكلام كاذبا، فاطلاق الانسان على زيد يكون صدقا، واطلاقه على الحمار يكون كذبا، ومن هنا انكر على السكاكى القائل بالحقيقة الادعائية، بانه لا معنى للحقيقة الادعائية، إذ اطلاق الاسد بمعناه الحيوان المفترس على زيد الشجاع يكون كذبا، ومجرد الادعاء لا يصحح الكلام. والحاصل: انه لو اطلق الاسد على زيد من دون تصرف في معنى الاسد، بل يراد منه معناه الحقيقي الذى هو الحيوان المفترس، يكون هذا الكلام كذبا، و مجرد الادعاء بان زيدا من افراد الاسد لا يخرج الكلام عن الكذب، بل يكون في ادعائه لها ايضا كاذبا، فاطلاق الاسد على زيد انما يصح إذ توسع في معنى الاسد بجعل معناه مطلق الشجاع الصادق على الحيوان المفترس وعلى زيد الشجاع، ثم بعد هذه التوسعة يطلق الاسد على زيد فيكون زيد من افراد المعنى الموسع فيه حقيقة، و يكون من مصاديقه واقعا إذا كان شجاعا، فالاطلاق يكون ح على نحو الحقيقة وان

كان استعمال الاسد في مطلق الشجاع مجازا، لانه استعمال في خلاف ما وضع له. وبالجملة: صحة اطلاق شئ على شئ انما يكون بتوسعة في ناحية ذلك الشى على وجه يعم ذلك الشئ الذى اطلق عليه، فتارة يكون الشئ هو بنفسه موسعا بلا عناية ويكون نسبته الى المصاديق نسبة المتواطي، كما لو اطلق الماء على ماء الدجلة والفرات، ففى مثل هذا يكون كل من الاطلاق والاستعمال حقيقيا إذا لم يكن الاطلاق بلحاظ الخصوصية الفردية، بل جرد الفرد عن الخصوصية واريد به نفس تلك الحصة من الطبيعة الموجودة في ضمنه. واخرى: لا يكون الشئ هو بنفسه بلا عناية يعم ذلك الشئ الذى اطلق عليه، وان كان من افراده الحقيقية، الا ان نسبته الى ذلك الشئ نسبة المشكك لا المتواطي كاطلاق الماء على ماء الزاج والكبريت، فان ماء الزاج والكبريت و ان كان من افراد الماء حقيقة، الا ان الماء لما كان منصرفا عن ذلك فاطلاق الماء عليه يحتاج الى نحو عناية وتوسعة، ولكن تلك العناية لا توجب المجازية، بل يكون ايضا كل من الاطلاق والاستعمال على وجه الحقيقة. وثالثة: لا يكون الشئ مما يعمه على وجه الحقيقة، بل يكون مباينا له بالهوية، الا انه يصح تعميم دائرة الشئ على وجه يكون ذلك الشئ من افراده حقيقة بعد التعميم، وذلك كصحة تعميم الاسد لمطلق الشجاع لمكان العلاقة، وبعد التعميم والتوسعة في دائرة مفهوم الاسد يطلق على زيد الشجاع، ويكون زيد من افراد المفهوم الموسع حقيقة، وان كان استعمال الاسد في مطلق الشجاع مجازا، لانه خلاف ما وضع له اللفظ. إذا عرفت ذلك فنقول: ان السكاكى ان اراد من قوله :اطلاق الاسد على زيد يكون حقيقة ادعائية، هو انه يطلق الاسد على زيد من دون توسعة في دائرة مفهوم الاسد، فهذا مما لا معنى له ويكون الكلام كذبا، وان اراد ان الاطلاق بعد التوسعة في دائرة مفهوم الاسد، فهذا هو المجاز الذى يقول به المشهور، ويكون من المجاز في الكلمة، حيث انه قد استعمل لفظ الاسد في مطلق الشجاع، وهو خلاف ما وضع له فتأمل، فان الانكار على السكاكى ربما لا يساعد عليه الشخص ابتدآء و

ان كان بعد التأمل يعترف (1) بفساد مقالته. وعلى كل حال، فلنرجع الى ما كنا فيه من ان النزاع في المقام، هل هو في صحة الاطلاق والتطبيق ؟ أو في الحقيقة والمجاز بالنسبة الى استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدء ؟ ربما قيل: ان النزاع في المقام انما هو في صحة الاطلاق وتطبيق عنوان المشتق على ما انقضى عنه المبدء، لا في ان استعماله فيما انقضى عنه المبدء حقيقة أو مجاز .قلت: هذا الكلام بمكان من الغرابة، ضرورة ان اطلاق عنوان على شئ وتطبيقه على المصاديق يتوقف على معرفة ذلك العنوان إذ لا معنى للتطبيق مع الجهل بالعنوان . وبالجملة: صحة اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدء وعدم صحته يتوقف على معرفة الموضوع له للمشتق، والكلام بعد في اصل مفهوم المشتق وما وضع له،

فكيف يكون النزاع في الاطلاق والتطبيق ؟ مع ان انطباق الكلى على مصاديقه امر خارجي تكويني لا معنى لوقوع النزاع فيه من الاعلام. والحاصل: ان صدق عنوان الضارب على زيد الذى انقضى عنه الضرب و عدم صدقه يدور مدار مفهوم الضارب وان الموضوع له ما هو ؟ فان قلنا: ان الموضوع له هو المعنى الاعم من المتلبس بالحال وما انقضى عنه المبدء، فلا محالة يصدق على زيد عنوان الضارب، وان قلنا: ان الموضوع له هو خصوص المتلبس، فلا يصدق على زيد عنوان الضارب، فالعمدة هو تعيين الموضوع له وما هو المفهوم الافرادى، فكيف صار النزاع في صحة الاطلاق والتطبيق، مع انه بعد لم يتضح الموضوع له. هذا كله، مضافا الى ان جعل محل النزاع هو الاطلاق والانطباق، انما يصح فيما إذا كان هناك فرد اطلق عليه عنوان المشتق كما في زيد الضارب وعمر و

---

(1)هذا ما افاده شيخنا الاستاد مد ظله في هذا المقام، ولكن ربما يختلج في البال ان الكذب لازم على كل حال، سواء قلنا بالتوسعة في ناحية المفهوم، أو قلنا بمقالة السكاكى: من الحقيقة الادعائية وان اطلاق الاسد على زيد لمكان ادعاء انه من افراد الحيوان المفترس. نعم لو قلنا بان المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له لعلاقة بين المعنيين من دون ان يكون هناك تصرف لا في ناحية المفهوم ولا في ناحية الفرد - كما هو المشهور في الالسن - لما كان يلزم كذب في الكلام اصلا، فتأمل - منه (*) .

الراكب، واما إذا لم يكن هناك فرد اطلق عليه عنوان المشتق، كقولك: جئني بضارب، أو تحرم ام الزوجة وما شابه ذلك من العناوين الكلية التى تكون موضوعا للاحكام، فلا اطلاق هناك ولا تطبيق وانطباق، بل عنوان كلى وقع موضوعا لحكم، فلابد ان يكون النزاع في هذا في نفس المفهوم الافرادى وحقيقة الضارب و ام الزوجة، والمفروض ان عقد البحث في المشتق انما هو لمعرفة مفاهيم تلك العناوين ليصح موضوع الحكم. والحاصل: ان التكلم في الاطلاق والتطبيق، انما هو فيما إذا كان التطبيق مذكورا في الكلام صريحا، كقولك زيد ضارب. واما إذا لم يكن التطبيق مذكورا في الكلام صريحا، سواء كان مذكورا فيه ضمنا، كقولك: رايت ضاربا حيث ان الرؤية لابد ان تتعلق بشخص، أو لم يكن مذكورا فيه ولو ضمنا، كما في العناوين المشتقة التى وقعت موضوعا للاحكام الشرعية، كقوله (عليه السلام (مثلا يكره البول تحت الشجرة المثمرة أو تحرم ام الزوجة وما شابه ذلك، فلا محالة ان يكون التكلم فيه من حيث الحقيقة والمجاز وتعيين ما هو الموضوع له لتلك العناوين المشتقة. وثمرة النزاع انما تظهر في مثل هذا، إذ غالب الفروع التى رتبها الاعلام على مسألة المشتق، انما ترتب على العناوين الكلية التى وقعت موضوعا للاحكام الشرعية، ومع هذا كيف يصح ان يقال: ان الكلام في المقام في الاطلاق و الانطباق ؟ ولو كان من عادتنا اسائة الادب، لاسئنا الادب بالنسبة الى من قال بهذه المقالة كما اساء الادب بالنسبة الى الاعلام. فتأمل في المقام جيدا، حتى لا تعثر بمقالته. (الامر السابع) في شرح الحال في الاشتقاق ومبدء الاشتقاق اعلم: ان بناء المتقدمين كان على ان مبدء الاشتقاق هو المصدر، وحكى عن المتأخرين ان مبدء الاشتقاق هو اسم المصدر. والحق: انه لا هذا ولا ذلك، و توضيحه يتوقف على بيان المراد من المصدر واسم المصدر وما هو المايز بينهما، وان كان قد تقدم منا في المعاني الحرفية شرح ذلك على وجه الاجمال، ونزيده في المقام

وضوحا فنقول: انه لا اشكال في ان المقولة هي بنفسها من الماهيات الامكانية في قبال الماهية الجوهرية، وفى عالم الهوية لا ربط لاحديهما بالاخرى، ولكن ماهية العرض تحتاج في مقام التحقق الى محل تقوم به، لعدم امكان قيام الماهية العرضية بنفسها، بل وجودها انما يكون بوجود الموضوع، ومن هنا قالوا: ان وجود العرض لنفسه وفى نفسه عين وجوده لمحله وفى محله، والمراد من عينية الوجود للمحل هو الاتحاد في الوجود خارجا، بحيث لا يكون هناك امران منحازان في الخارج، ولاجل ذلك صح لحاظ العرض بما هو هو، وبما هو قائم بالمحل ومتحد وجوده

مع وجوده. و بعبارة اخرى تارة: يلاحظ بشرط لا عما يتحد معه، واخرى: يلاحظ لا بشرط عما يتحد معه: فان لوحظ بما هو هو وبشرط لا عما يتحد معه وبما انه شئ من الموجودات الامكانية، يقال له العرض كالسواد والبياض، وان لوحظ بما هو قائم بالمحل ولا بشرط عما يتحد معه في الوجود وبما انه وجود رابطى، يقال له العرضى كالابيض والاسود. وبعبارة اخرى تارة: يلاحظ امرا مباينا غير محمول، واخرى: يلاحظ امرا متحدا محمولا كقولك: زيد ابيض، حيث انه يصح ذلك، ولا يصح قولك: زيد بياض. ثم ان العرض ان لو حظ امرا مباينا غير محمول، فاما ان يلاحظ بما هو هو، من دون لحاظ انتسابه الى محله، فهو المعبر عنه باسم المصدر، حيث قيل في تعريفه: انه ما دل على نفس الحدث بلا نسبة. واما ان يلاحظ منتسبا الى فاعله، فتارة: يكون اللحاظ بنسبة ناقصة تقييدية، وهو المعبر عنه بالمصدر كقولك: ضرب زيد، واخرى: بنسبة تامة خبرية، وهو المعبر عنه بالفعل باقسامه الثلاثة: من الماضي والمضارع والامر، فيشترك كل من المصدر والفعل في الدلالة على النسبة، غايته ان هيئة المصدر تدل على النسبة الناقصة التقييدية على ما قيل، وان كان لنا فيه كلام يأتي انشاء الله تعالى، وهيئة الفعل تدل على النسبة التامة الخبرية، فإذا كان معنى المصدر هو ذلك، فلا يمكن ان يكون هو مبدء الاشتقاق، بداهة انه يكون للمصدر ح هيئة تخصه، ويكون بما له من المعنى مباينا لسآئر المشتقات، فكيف يكون هو مبدء

الاشتقاق ؟ مع انه يعتبر في مبدء الاشتقاق ان يكون معرى عن الهيئة حتى يمكن عروض الهيئات المشتقة عليها، وما يكون له هيئة مخصوصة غير قابل لذلك، إذ لا يعقل عروض الهيئة على الهيئة، فالمصدر بما له من المادة والهيئة لا يمكن ان يكون مبدء الاشتقاق. وكذا الحال في اسم المصدر، إذ اسم المصدر على ما عرفت، هو عبارة عن نفس الحدث بشرط انتسابه الى محله، والغالب اتحاد هيئته مع هيئة المصدر من دون ان يكون له هيئة تخصه، كما في الضرب والقتل، وغير ذلك من المصادر التى يمكن ان يراد منها الاسم المصدر، وقد يكون له هيئة تخصه، كما في الغسل بالضم حيث انه اسم المصدر والمصدر هو الغسل بالفتح. وعلى كل حال: اسم المصدر ايضا بما له من المعنى والهيئة يباين معاني سائر المشتقات وهيئاتها، فلا يصح ان يكون هو مبدء الاشتقاق، بل لابد ان يكون مبدء الاشتقاق امرا معرى عن كل هيئة (كالضاد) و (الراء) و (البآء) ولا بأس بالتعبير عنه بالضرب من دون لحاظ وضع هيئة ودلالتها على النسبة، بل تكون الهيئة لمجرد حفظ المادة ليسهل التعبير عنها. وحاصل الكلام: انه لابد ان يكون مبدء الاشتقاق من حيث المعنى و اللفظ لا بشرط، ليكون قابلا لان يرد على لفظه كل هيئة مع انحفاظ معناه في جميع المعاني المشتقة، ومعنى المصدر واسم المصدر، انما يكون بشرط شئ كما في المصدر حيث يلاحظ فيه الانتساب، أو بشرط لا كما في اسم المصدر حيث يلاحظ فيه عدم الانتساب، فلا يصلحان لان يكونا مبدء الاشتقاق، فتأمل في المقام جيدا هذا. ولكن لا يخفى عليك: ان ما قيل: من ان المصدر بهيئته يدل على الانتساب مما لا معنى له، بداهة ان الانتساب انما يستفاد من اضافة المصدر الى فاعله، كما هو الغالب، والى مفعوله نادرا كما في قولك: ضرب زيد عمروا حيث يكون زيد فاعلا، أو ضرب زيد عمرو بالرفع حيث يكون عمرو فاعلا، وعلى كل تقدير ليست هيئة المصدر موضوعة للدلالة على انتساب الحدث الى فاعله بالنسبة الناقصة التقيدية، كوضع هيئة الافعال للدلالة على النسبة التامة الخبرية، بل النسبة انما تستفاد من

الاضافة أي اضافة المصدر الى معموله، بحيث لولا الاضافة لما كاد يستفاد نسبة اصلا، بل المصدر بهيئته انما وضع للدلالة على ذات المنتسب، لكن لا بشرط عدم لحاظ الانتساب، كما في اسم المصدر، بل في حال قابليته للانتساب. وبعبارة اخرى: المصدر انما وضع للحدث في حال صدوره عن فاعله، لا بما هو هو كما في اسم المصدر، ولا بما هو منتسب كما في الافعال، وبهذا يباين المصدر كل من الفعل واسم المصدر. فلا يتوهم انه إذا لم تكن هيئة المصدر موضوعة للدلالة على النسبة الناقصة التقييدية بل كان المصدر بهيئته موضوعا لنفس ذات الحدث المنتسب، فاما ان يرتفع المايز بينه وبين اسم المصدر إذا لوحظ ذات المنتسب بشرط عدم الانتساب،

واما ان لا يلاحظ ذلك بل يكون لا بشرط من هذه الجهة فيكون هو المعنى المحفوظ في جميع الصيغ المشتقة، ويلزمه ان يكون هو مبدء الاشتقاق .وذلك: لان اسم المصدر موضوع لنفس الحدث الغير القابل للانتساب، فمعناه ملحوظ بشرط لا، والمصدر بمادته وهيئته موضوع للحدث القابل لورود الانتساب عليه، فالتباين بين المصدر واسم المصدر اوضح من ان يخفى. وكذا عدم امكان كون المصدر مبدء الاشتقاق، لان للمصدر هيئة تخصه، وما كان له هيئة مخصوصة لا يمكن ان يكون مبدء الاشتقاق، لاعتبار ان يكون مبدء الاشتقاق معرى عن الهيئة القابل لطرو الهيئات المختلفة عليه. فتحصل: ان كلا من المصدر واسم المصدر والافعال والمفاعيل و اسم الفاعل والصفة المشبهة وغير ذلك من المشتقات، انما يشتق من مبدء واحد محفوظ في جميع هذه الصيغ، وهو في حدث الضرب يكون (الضاد) و (الراء (و (البآء) وفى حدث القتل يكون (القاف) و (التاء) و (اللام) وهكذا الحال في سائر الاحداث والاعراض. هذا كله في الاشتقاق اللفظى، وقد عرفت ان جميع الصيغ تشتق في عرض واحد من مبدء واحد، وليست الصيغ المشتقة مترتبة في الاشتقاق لفظا، أو تكون بعض الصيغ مشتقة من بعض آخر، بل الكل يشتق من امر واحد. واما المعاني التى تكفلتها الصيغ المشتقة، فلا اشكال في ان بينها ترتبا،

بحيث يكون بعض المعاني متولدا من بعض آخر. وتفصيل ذلك هو انه لا اشكال في ان معنى الاسم المصدرى متولد عن المعنى المصدرى، ومن هنا قيل في تعريف اسم المصدر: بانه ما حصل من المصدر. والسر في ذلك: هو ان اسم المصدر عبارة عن نفس الحدث والعرض كما تقدم، ومن المعلوم: ان تحقق العرض انما هو لمكان انتسابه الى محله، إذ لا وجود له مع قطع النظر عن الانتساب، فلا بد ان يحصل الغسل) بالفتح) من الشخص حتى يتحقق الغسل (بالضم) وذلك واضح. واما المصدر فقد اختلف في تقدم معناه على معنى الفعل الماضي أو تأخره، و قد نسب الى الكوفيين تأخره وان معناه اشتق من معنى الفعل الماضي، وذلك لان الفعل الماضي انما هو متكفل لبيان النسبة التحققية أي كون العرض متحققا في الخارج مع انتسابه الى فاعله بنسبة تامة خبرية، فالماضي انما يدل على تحقق الحدث من فاعله وليس مفاده ازيد من ذلك وما اشتهر من انه يدل على الزمان الماضي فهو اشتباه، بل ان فعل الماضي بمادته وهيئته لا يدل الا على تحقق الحدث من فاعله، نعم لازم الاخبار بتحققه عقلا هو سبق التحقق على الاخبار آناما قبل الاخبار والا لم يكن اخبارا بالتحقق، واين هذا من ان يكون الزمان الماضي جزء مدلول الفعل الماضي، وكيف يعقل ذلك ؟ مع ان هيئة الفعل الماضي انما وضعت للدلالة على النسبة التحققية، وهى معنى حرفي، ولذا كان الفعل الماضي مبنيا الذى هو لازم المعنى الحرفى، والزمان انما يكون معنى اسميا استقلاليا، فلا يعقل ان يكون مفاد الحرف معنى اسميا. والحاصل: ان دلالة الفعل الماضي على الزمان، اما ان يكون بمادته، واما ان يكون بهيئته. اما المادة فهى مشتركة بين الافعال والاسماء المشتقة، فليس فيها دلالة على الزمان والا كانت الاسماء المشتقة ايضا لها دلالة على الزمان، وهو ضروري البطلان. واما الهيئة: فليس مفادها الا انتساب العرض الى محله بالنسبة التحققية، وذلك معنى حرفي لا يمكن ان يدل على الزمان الذى هو معنى اسمى، فإذا كان مفاد الفعل الماضي هو تحقق العرض منتسبا الى محله، فهذا اول نسبة يتحقق بين العرض والمحل، لانه واقع في رتبة الصدور والتحقق، وقبل ذلك لا تكون الا

الماهية الامكانية المباينة لماهية المحل، فانتساب العرض الى محله بالنسبة التحققية التى تكون تامة خبرية يكون اول النسب، ثم بعد ذلك تحصل النسبة الناقصة التقييدية التى تكون مفاد المصدر بالبيان المتقدم بداهة انه بعد تحقق الضرب من زيد وصدوره عنه يضاف الضرب الى زيد، ويقال: ضرب زيد كذا من الشدة و الضعف، فاضافة العرض الى الذات بالاضافة التقييدية التى تكون مفاد المصدر، تكون متأخرة عن اضافة العرض الى الذات بالاضافة الفاعلية التحققية، التى تتكفلها هيئة الفعل الماضي. ومن هنا قيل: ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار، كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف، إذ معنى ذلك هو ان توصيف الذات بالشئ كزيد العالم مثلا يكون متأخرا عن العلم

بتحقق الوصف منه الذى يخبر به، كقولك: زيد عالم، فبعد الاخبار بعالمية زيد يتصف زيد بالعالمية عند المخاطب الجاهل واقعا أو المفروض جهالته في مقام الاخبار، فتنقلب النسبة التامة الخبرية من قولك زيد عالم الى النسبة الناقصة التقييدية من قولك: زيد العالم .هذا في الجمل الاسمية، وقس على ذلك الجمل الفعلية بعد اخبارك بضرب زيد بقولك :ضرب زيد، تنقلب النسبة التامة الخبرية الى النسبة الناقصة التقييدية، ويقال :ضرب زيد مثلا شديد. فهذا معنى ما نسب الى الكوفيين، من اشتقاق المصدر من الفعل الماضي، فان مرادهم من الاشتقاق هو ترتب معناه على معناه، لا انه مشتق منه لفظا، هذا. ولكن شيخنا الاستاذ مد ظله، لم يرتض هذه المقالة، وقال: يتأخر رتبة معنى الفعل الماضي عن معنى المصدر، والتزم بان ما اشتهر: من ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف، مقصور على الجمل الاسمية .و السر في ذلك: هو ان المصدر - على ما تقدم - عبارة عن الحدث القابل للانتساب، ولم يؤخذ فيه انتساب فعلى، ومن المعلوم: ان الحدث القابل للانتساب هو الذى يصدر من الفاعل، فالنسبة التحققية التى تكفلها هيئة الماضي متأخرة بالرتبة عن معنى المصدر فتأمل. وعلى كل حال: فان وقع الاختلاف في اشتقاق المصدر عن الفعل

الماضي أو اشتقاق الفعل الماضي عن المصدر، فلم يقع خلاف بينهم في اشتقاق الفعل المضارع عن الفعل الماضي بمعنى تأخر رتبته على رتبة الفعل الماضي، وذلك لما عرفت: من ان الفعل الماضي بهيئته يدل على النسبة التحققية التى هي اول نسبة يمكن ان تفرض بين العرض ومحله، وهذا بخلاف الفعل المضارع فانه يدل على انتساب الذات الى العرض واتصافها به كقولك: يضرب زيد، فان مفاده تكيف زيد بالضرب وتلونه واتصافه به، ومن المعلوم: ان هذا متأخر رتبة عن تحقق العرض منتسبا الى فاعله، إذ بعد التحقق تتكيف الذات بتلك الكيفية وتوصف به . والحاصل: انه في الفعل الماضي يلاحظ العرض منتسبا الى فاعله بالنسبة التحققية فيقال: ضرب زيد، وفى الفعل المضارع يلاحظ الذات متصفة بالعرض فيقال: يضرب زيد، ومن المعلوم: ان رتبة اتصاف الذات بالعرض متأخرة عن رتبة تحقق العرض عن الذات، إذ بعد التحقق وصدور العرض من الذات يتصف به الذات، فمعنى المضارع انما يتولد من الفعل الماضي، فهذه هي النسبة الثانية للعرض، والنسبة الاولى هي النسبة التحققية. ثم ان ما اشتهر: من ان المضارع يكون بمعنى الحال والاستقبال ايضا من الاشتباهات، فان الظاهر من اطلاق الفعل المضارع من قولك :يضرب أو يقول و غير ذلك هو التلبس الحالى، وصرفه الى الاستقبال يحتاج الى قرينة من ادخال السين وسوف، والا فظهوره الاولى هو التلبس بالحال، كما هو الظاهر من قوله تعالى: و يقول الذين كفروا الخ، فان الظاهر منه هو ان حال نزول الاية كان ما تكفلته الاية مقولا لقول الكفار، لا انهم بعد ذلك يقولون ويصدر منهم ذلك القول. وعلى كل حال، فقد ظهر لك تأخر رتبة المضارع عن الماضي .ثم ان رتبة اسم الفاعل متأخرة عن رتبة المضارع، لان مفاد اسم الفاعل انما يكون عنوانا متولدا من قيام العرض بمحله واتصافه به، فان مفاده هو الاتحاد في الوجود، وعينية وجود العرض لمحله، وهذا المعنى كما ترى متاخر بالرتبة عن تحقق العرض من فاعله الذى هو مفاد الفعل الماضي، وعن اتصاف الذات بالعرض الذى هو مفاد الفعل المضارع، فمفاد اسم الفاعل انما يتولد من مفاد الفعل المضارع. ومن

هنا قيل: ان اسم الفاعل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال يعمل عمل الفعل المضارع، لان المضارع مبدئه القريب، بخلاف الماضي فانه يكون مبدئه البعيد، فنسبة اسم الفاعل واقعة في المرتبة الثالثة من النسب. ثم بعد ذلك، تصل النوبة الى نسبة ملابسات الفعل من المفاعيل، من حيث وقوع الضرب من زيد في زمان خاص، أو مكان مخصوص، فيقال: زيد ضارب في المسجد، أو في الليل وامثال ذلك، فنسبة ملابسات الفعل تكون في المرتبة الرابعة من النسب. (الامر الثامن) في بساطة مفهوم المشتق وتركيبه، وهو من اشكل الامور المبحوث عنها في المشتق، وقبل بيان المختار لابد من تقديم امور: الاول: الظ ان هناك ملازمة، بين القول بدلالة هيئة

المشتق على النسبة الناقصة التقييدية، والقول باخذ الذات في مفهومه، إذ المراد من النسبة الناقصة نسبة المبدء الى الذات، فلابد من دلالته على الذات التى هي طرف النسبة، كدلالته على المبدء الذى هو الطرف الآخر لها، فلا يجتمع القول بخروج الذات عن مفهوم المشتق مع القول بدلالته على النسبة الناقصة التقييديه (1) فتأمل. الثاني: المراد من التركيب المتنازع فيه في المقام، هو التركيب بحسب التحليل العقلي في عالم الادراك واخذ المفهوم، بحيث يكون المدرك العقلاني من ضارب، هو من جملة الذات التى ثبت لها الضرب على وجه يكون مدلول اللفظ هو هذه الجملة المركبة من الذات والمبدء وثبوته لها، ويقابله البساطة، فانه معنى البساطة هو خروج الذات عن مدلوله، بحيث يكون المدرك العقلاني من ضارب مثلا امرا واحدا ومعنى فاردا ليست الذات داخلة فيه. والحاصل: ان للقائم مثلا وجودا خارجيا، ووجودا عقلانيا، اما الوجود

---

(1)يمكن ان يقال: بانه موضوع لنفس النسبة مع خروج المنتسبين عن المدلول، كخروج الفاعل عن مدلول الفعل، مع انه وضع للنسبة التحققية في الماضي - منه (*) .

الخارجي: فهو عبارة عن الهيئة الخاصة والشكل المخصوص القائم بالهواء .واما الوجود العقلاني المدرك من اطلاق القائم فهو المتنازع فيه من حيث اخذ الذات فيه، فمن يقول بالتركيب، يقول: ان المدرك العقلاني والمفهوم من قائم، هو الذات التى ثبت لها تلك الهيئة الخاصة والقائم بها ذلك المبدء. ومن يقول بالبساطة يقول: بخروج الذات عن المفهوم، وانما المفهوم من قائم هو عنوان الذات يتولد من قيام المبدء بها، من دون ان يكون الذات جزء المفهوم والمدرك حتى عند التحليل العقلي، إذ التركيب ولو تحليلا ينافى البساطة. فما يظهر من بعض الاعلام: من الالتزام بالتركيب عند التحليل العقلي مع الالتزام بالبساطة (1) مما لا وجه له. ثم ان اخذ الذات في مفهوم المشتق يتصور على وجهين: الاول :ان يكون الذات المبهمة الكلية مأخوذة فيه بمعنى اخذ ذات ما فيه. الثاني: اخذ الذوات الشخصية في مفهومه من باب الوضع العام والموضوع له الخاص، وسيأتى ما في كلا الوجهين انشاء الله تعالى. الثالث: حكى عن الشيخ قده، انه قاس المشتق بالجوامد من حيث عدم اخذ الذات فيه، وقال: كما ان الذات لم تؤخذ في مفهوم الجوامد، وليس معنى الحجر هو ذات ثبت له الحجرية، بل هو معنى بسيط، فكذلك المشتق لم تكن الذات مأخوذة فيه. و قد تعجب من هذا القياس بعض وقال في وجه التعجب: ان الذات لا محالة مأخوذة في مفهوم الجوامد، إذ الحجر مثلا من اسماء الذوات، فلا يعقل خروج الذات عنه، فلا مجال لقياس المشتقات بالجوامد. ثم اشكل على ما افاده الشيخ قده بقوله: اولا، و ثانيا، وثالثا، ورابعا، وخامسا، كما لا يخفى على المراجع هذا .

---

(1)هذا ما ذكره شيخنا الاستاد مد ظله، ولكن حكى انه يظهر من كلمات القوم: ان القائلين بالبساطة مختلفون، فمنهم من يقول ببساطة المفهوم وان كان عند التحليل العقلي مركبا، ومنهم من يقول بالبساطة حتى عند التحليل، فراجع - منه (*) .

ولكن الظ ان القياس في محله، وذلك: لان الحجر وان كان من اسماء الذات، الا ان منشأ توهم دخول الذات في المشتق هو بعينه موجود في الجوامد، و يلزمه القول بتركيب الجوامد مع بداهة بساطتها، إذ لا منشأ لتوهم تركب المشتق من المبدء والذات، سوى ان المبدء في المشتق انما يلاحظ لا بشرط عما يتحد معه من الذات الذى بهذا اللحاظ يكون عرضيا ويصح حمله على الذات، على ما سيأتي من معنى اللابشرطية في المقام، بخلاف ما إذا لوحظ بشرط لا، فانه يكون عرضا غير محمول. وهذا اللحاظ أي لحاظ اللابشرطية بعينه موجود فيما يتحصل منها الانواع، كالانسان، والشجر، والحجر، وغير ذلك، فان المادة أو الصورة ان لوحظت بشرط لا،

يكون كل منها مباينا للاخر، ولا يصح حمل احدهما على الاخر ولا حملهما على ثالث، بل تكون المادة ح صرف القوة مباينة للصورة التى هي فعلية صرفة. وان لو حظت لا بشرط يصح حمل احدهما على الآخر وحملهما على ثالث، ويعبر عن احدهما حينئذ بالجنس والاخر بالفصل، فان الجنس هو المادة وانما الفرق بينهما بالاعتبار، حيث ان المادة تعتبر بشرط لا، والجنس يعتبر لا بشرط، وكذا الحال في الصورة و الفصل. وحينئذ ان كان لحاظ مبدء الاشتقاق في المشتقات لا بشرط موجبا لدخول الذات فيه، فليكن لحاظ الجنس لا بشرط عما يتحد معه من الفصل موجبا لدخول الفصل في الجنس، وكذلك دخول الجنس في الفصل، إذ الفصل ايضا يلاحظ لا بشرط عن الجنس، فيلزم دخول الجنس في الفصل، والفصل في الجنس، ودخولهما في النوع، ودخول النوع في كل منهما، فان حمل الحيوان على الانسان في قولك :الانسان حيوان انما يكون بعد لحاظ الحيوان لا بشرط عن اتحاده مع الانسان، والا بان لوحظ بشرط لا يكون ح صرف المادة، ولا يصح حمله على الانسان، فلو كان لحاظ الشئ لا بشرط عما يتحد معه موجبا لدخول ذلك المتحد مع الشئ في الذات لكان يلزم دخول الانسان في الحيوان عند حمله عليه، فان ما يكون حيوانا هو الانسان، وما يكون انسانا هو الحيوان، وكذلك في الفصل. وهذا معنى ما قلنا: من انه يلزم دخول كل من الجنس والفصل والنوع في مفهوم الاخر، مع ان ذلك بديهى البطلان .

فيعلم من ذلك: ان لحاظ المبدء لا بشرط عما يتحد معه من الذات في المشتقات غير مستلزم لدخول الذات فيه، والا لاستلزم في الجوامد دخول كل من الجنس والفصل والنوع في الاخر، فيكون معنى الحجر حينئذ شئ ثبت له الحجرية إذا الفصل في الحجر انما يكون فصلا له بعد لحاظه لا بشرط عما يتحد معه من الجسمية فتكون الجسمية داخلة في مفهوم الحجر، وهكذا الكلام في سائر الانواع و الاجناس والفصول، عاليها وسافلها (1). إذا عرفت ذلك فاعلم: انه يدل على المختار من بساطة المشتق وجوه: الاول: ان المشتق على ما عرفت مرارا انما ينتزع من لحاظ المبدء لا بشرط، فلو كانت الذات ماخوذة في مفهومه وجزء لمدلوله لخرج عن كونه لا بشرط الى بشرط شئ، وهذا خلف، إذ الفرق بين المشتق ومبدئه ليس الا باللابشرطية والبشرط اللائية، واعتبار الذات يلازم البشرط الشيئية، وهو خلاف ما اتفقوا عليه. الثاني: ان الالفاظ موضوعة بازاء المفاهيم بما أنها مرآة الحقايق، لا بما هي هي حتى يمتنع صدق ما وضع له الالفاظ على الخارجيات، والمفهوم عبارة عن المدرك العقلاني، وهو في غاية البساطة ليس فيه شائبة التركيب، فلا يمكن ان يكون مفهوم المشتق مركبا من الذات والمبدء. الثالث: انه يلزم تكرار الموصوف في مثل قولك: ذات باردة لانه لو كان معنى

---

(1)وينبغى مراجعة كلام المستشكل فان ظاهر كلامه ان اشكاله مقصور بدعوى خروج الذات عن الجوامد، كما هو الظاهر من الكلام المحكى عن الشيخ (قدس سره) وظني ان استلزام دخول الجنس في الفصل و بالعكس لا يرفع اشكال المستشكل، فتأمل - منه (*) .

الباردة ذات ثبت لها البرودة لزم تكرار الذات في القضية، مع شهادة الوجدان بخلافه، بل يلزم التكرار في كل قضية كان المحمول فيها من العناوين المشتقة إذا كان المراد من اخذ الذات اخذ مصداق الذات، أي الذوات الشخصية، لا مفهوم الذات، فان في قولك: زيد كاتب، يكون شخص زيد ماخوذا في مفهوم الكاتب، فيكون مفاد القضية زيد زيد ثبت له الكتابة، فيلزم تكرار الموصوف في كل قضية، و انسباقه الى الذهن مرتين وهو كما ترى، بل يلزم ان يدخل المشتق في متكثر المعنى، بناء على اخذ الذوات الشخصية في مفهومه، ويكون من باب الوضع العام والموضوع له الخاص، مع ان هيئة فاعل موضوعة بوضع نوعي لكلى المتلبس بالمبدء على نحو عموم الموضوع له. ومن الغريب: ما صدر عن بعض في هذا المقام، حيث اساء الادب الى استاد الاساتيد السيد الجليل الميرزا الشيرازي قده، عند ما اورد اشكال لزوم كون المشتق من متكثر المعنى، بناء على اخذ الذوات الشخصية في مفهومه، وقال: ان

الاشكال بذلك انما هو لاجل عدم تعقل المعاني الحرفية، ثم اطال الكلام في ان هيئة المشتق كهيئات الافعال انما هي موضوعة للمعانى الحرفية النسبية بالوضع العام و الموضوع له العام، غايته ان هيئات الافعال موضوعة للنسبة التامة الخبرية، وهيئة المشتق موضوعة للنسبة الناقصة التقييدية. وانت خبير بما في هذا الكلام من الخلط و الاشتباه في قياس هيئة المشتق على هيئة الافعال، وحسبان ان الهيئة مط موضوعة للمعنى الحرفى النسبى، مع وضوح بطلان القياس. وذلك: لانه لا يعقل ان يكون مفاد الهيئة في المشتق معنى حرفيا، بان تكون موضوعة للنسبة الناقصة التقييدية، بداهة ان النسبة الناقصة التقييدية انما تكون نتيجة النسبة التامة الخبرية، ومتأخرة عنها بالذات، ولذا قالوا: ان الاخبار بعد العلم بها تكون اوصافا، فالنسبة الناقصة التقيدية دائما انما تحصل من النسبة التامة الخبرية وتكون من نتايجها، وحينئذ نسئل عن النسبة التامة الخبرية التى تكون النسبة الناقصة المستفادة من هيئة ضارب نتيجة لها، مع انه لم يكن هناك نسبة تامة خبرية قبل حمل الضارب على زيد في قولك: زيد ضارب، إذ هذا القول هو الذى

يتضمن النسبة التامة، وتنقلب هذه النسبة التامة بعد الاخبار بها الى النسبة الناقصة التقييدية. واما قبل الحمل والاخبار فليس هناك نسبة تامة خبرية حتى تكون نتيجتها النسبة الناقصة المستفادة من هيئة ضارب. والحاصل: انه يلزم القول بدلالة هيئة المشتق على النسبة الناقصة التقييدية، القول بان في مثل حمل الضارب على زيد في قولك: زيد ضارب يتضمن (1) نسبا اربع: نسبتين تامتين، ونسبتين ناقصتين. اما التامتان: فاحديهما نسبة الضارب الى زيد التى تكفلها نفس الكلام، و ثانيهما النسبة التامة التى تكون نتيجتها النسبة الناقصة المستفادة من هيئة ضارب، لما عرفت: من ان كل نسبة ناقصة تقييدية فهى من نتايج النسبة التامة، فيلزم القول بدلالة الهيئة على النسبة الناقصة القول بوجود نسبة تامة اخرى، غير نسبة الضارب الى زيد في قولك: زيد ضارب، حتى تكون نتيجة تلك النسبة التامة هي النسبة الناقصة المدعى دلالة الهيئة عليها. واما الناقصتان: فاحديهما هي النسبة الناقصة التقييدية، الموضوع لها هيئة ضارب كما هو المدعى، وثانيهما النسبة الناقصة التقييدية التى تكون نتيجة حمل الضارب على زيد، حيث ان الاخبار بعد العلم بها تكون اوصافا، فلابد ان تحصل هناك نسبة ناقصة اخرى بعد الاخبار بضاربية زيد، فيتحصل من قولك زيد ضارب نسب اربع، وهو كما ترى يكذبه الوجدان. مع انه يلزم ان تكون النسبة الناقصة التقييدية في عرض النسبة التامة الخبرية، إذ قولك: زيد ضارب، متكفل لنسبة تامة خبرية، ومتكفل لنسبة ناقصة تقييدية الموضوع لها هيئة ضارب، والحال انه لا يعقل ان تكون النسبة الناقصة في عرض النسبة التامة، لما عرفت من ان النسبة الناقصة تكون في طول النسبة التامة ومن نتايجها، فكيف يعقل ان تكون في عرضها ؟ وبالجملة: دعوى ان هيئة ضارب موضوعة بوضع حرفي للنسبة الناقصة

(1)مرادنا من التضمن الاعم من المطابقة والالتزام، فلا تغفل وتتخيل خلاف المراد - منه (*) .

التقييدية، (1) مما لا ترجع الى محصل، إذ يلزم عليه مضافا الى ما ذكرنا، ان يكون المشتق لازم البنا، ولا يمكن ان يكون معربا يقع مسندا ومسندا إليه، لان المعنى الحرفى يلازم البنا، فكيف صار معربا يقع مبتداء وخبرا في الكلام ؟ (2) فلا محيص من القول بان هيئة المشتق موضوعة بوضع استقلالي اسمى للعنوان المتولد من قيام العرض بمحله. فظهر صحة ما حكى عن سيدنا الميرزا قده: من انه لو كانت الذوات الشخصية ماخوذة في مفهوم المشتق يلزم ان يكون من متكثر المعنى مع انه ليس كذلك فإذا لا يمكن ان تكون الذوات الشخصية ماخوذة في مفهومه، كما لا يمكن ان تكون الذات الكلية ماخوذة فيه لما تقدم من المحاذير، مضافا الى انه يلزم دخول الجنس في مفهوم الفصل وبالعكس على ما عرفت، فلا محيص ح عن القول ببساطة المشتق. بقى في المقام: ما افاده السيد الشريف في حاشيته على شرح المطالع،

من الاستدلال على بساطة المشتق عند تعريف صاحب المطالع النظر بانه " ترتيب امور حاصلة في الذهن، يتوصل بها الى تحصيل غير الحاصل " حيث قال الشارح: " وانما قال امور، لان الترتيب لا يتصور في امر واحد والمراد منها ما فوق الواحد " ثم قال الشارح: " والاشكال الذى استصعبه قوم، بانه لا يشتمل تعريف النظر التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها حتى غيروا التعريف الى ترتيب امر أو امور فليس من تلك الصعوبة في شئ، وذلك لان التعريف بالمفردات انما يكون بالمشتقات، و المشتق وان كان في اللفظ مفردا، الا ان معناه شئ له المشتق منه، فيكون من حيث المعنى مركبا (3 (

---

(1)ولا ينافى ذلك ما تقدم منا: من ان المشتق واقع في المرتبة الثالثة من النسب، لان مرادنا من ذلك: هو ان معنى المشتق متأخرة في الرتبة عن الماضي والمضارع، لا انه يدل على النسبة حقيقة، فتأمل - منه. (2) ولكن لا اشكال في ان هيئة المضارع تدل على النسبة التامة مع انه قد يعرض عليه الاعراب، فدلالته على النسبة لا يلزم البناء - منه. (3) ولا يخفى ان المحقق المقرر (قدس سره (نقل عبارة شارح المطالع مع تصرفات موضحة لمعنى المقصود منها. واليك نص عبارته: " وانما قال امور لان الترتيب لا يتصور في امر واحد، والمراد بها ما فوق الواحد سواء كانت متكثرة اولا، و (*)

فاورد عليه السيد الشريف في حاشيته على هذا الجواب: بان مفهوم الشئ لا يعتبر في معنى الناطق، والا لكان العرض العام داخلا في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشئ انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية، فان الشئ الذى له الضحك هو الانسان، وثبوت الشئ لنفسه ضروري. (1) انتهى ما حكى عن المطالع وشرحها والمحشى. وحاصل ما افاده المحشى في وجه بساطة المشتق: هو انه ان اخذ مفهوم الشئ في مفهوم الفصل يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل، فان الناطق الذى هو الفصل يكون معناه شئ ثبت له النطق، والشئ امر عرضى والنطق ذاتي ولا يعقل دخول العرضى في الذاتي، وان اخذ مصداق الشئ يلزم انقلاب القضية الممكنة الى القضية الضرورية، فان المصداق الذى يثبت له الضحك في قولك: الانسان ضاحك ليس هو الا الانسان، فيرجع الامر في القضية الحملية الى ثبوت الانسان للانسان، ومن المعلوم: ان ثبوت الشئ لنفسه ضروري، فتنقلب القضية من الامكان الى الضروة. ثم انه اورد على كل من شقى الترديد اللذين ذكرهما المحشى. فما اورد على الشق الاول (وهو ما إذا كان المأخوذ في المشتق مفهوم الشئ يلزم دخول العرض العام في الفصل) ما ذكره صاحب الفصول: (2) من ان الناطق انما يكون فصلا في

هي اعم من الامور التصورية والتصديقية، وقيدها بالحاصلة لامتناع الترتيب فيها بدون كونها حاصلة ويندرج فيها مواد جميع الاقيسة " الى ان قال: " والاشكال الذى استصعبه قوم بانه لا يتناول التعريف بالفصل وحده ولا بالخاصة وحدها، مع انه يصح التعريف باحدهما على رأى المتأخرين حتى غيروا التعريف الى تحصيل امر أو ترتيب امور فليس من تلك الصعوبة في شئ، اما اولا، فلان التعريف بالمفردات انما يكون بالمشتقات كالناطق والضاحك والمشتق وان كان في اللفظ مفردا الا ان معناه شئ له المشتق منه فيكون من حيث المعنى مركبا. (انتهى موضع الحاجة من كلامه). (1) حاشية مير سيد شريف هامش ص 8 من شرح المطالع. (2) الفصول ص 62 .تنبيهات المشتق. " ويدفع الاشكال بان كون الناطق مثلا فصلا مبنى على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب ان يكون وضعه لغة كذلك (*) ."

عرف المنطقيين، والذى جعله المنطقيون فصلا ليس هو تمام ما وضع له لفظ الناطق، بل الذى جعل فصلا هو المعنى المجرد عن مفهوم الشئ، فيكون الفصل احد جزئي المدلول فلا يلزم دخول العرض في الفصل بعد هذا التجريد هذا. وقد اورد على الفصول المحقق صاحب الكفاية (1) بما حاصله: انه من المقطوع ان المنطقيين لم يتصرفوا في مفهوم الناطق، بل جلعوا الناطق فصلا بماله من المعنى من دون تجريد. ومما اورد على المحشى ايضا ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (2) وحاصله :ان الناطق ليس بفصل حقيقي، بل انما هو من لوازم الفصل وخواصه، ويكون بالنسبة

الى الانسان من الاعراض الخاصة وليس هو من الذاتي له، فلا يلزم من اخذ مفهوم الشئ في مفهوم الناطق الا دخول العرض العام في العرض الخاص، وهو ليس بمحذور هذا. ولكن لا يخفى عليك: ان هذا الايراد مبنى على جعل الناطق بمعنى المدرك للكليات فان ادراك الكليات يكون من خواص الانسان وعوارضه، واما لو كان الناطق عبارة عما يكون له النفس الناطقة، التى بها يكون الانسان انسانا، فهو فصل حقيقي للانسان وليس من العوارض. ومما اورد على المحشى ايضا ما ذكره شيخنا الاستاذ مد ظله وحاصل ما ذكره: هو ان جعل الشئ من العرض العام مما لا يستقيم، إذ الضابط في العرض العام، والمايز بينه وبين الخاصة، هو انه إذا كان الشئ امرا خارجا عن حقيقة الذات وكان يلحق الذات لجنسها - كالمتحرك بالارادة و الحساس اللاحق للانسان لمكان كونه حيوانا - فهو يكون من العرض العام، كما ان ما يلحق الذات باعتبار فصلها يكون من العرض الخاص، كالضحك والتعجب اللاحقين للانسان بواسطة كونه ناطقا، فيعتبر في العرض العام ان يكون امرا خارجا

---

(1)الكفاية - المجلد الاول ص 78 " وفيه: ان من المقطوع ان مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف في معناه اصلا، بل بما له من المعنى كما لا يخفى. (2 (المدرك السابق ص 78 قوله: " والتحقيق ان يقال ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقي (*) " ..

عن الحقيقة والهوية، ويكون مما يلحق الجنس ويعرض له، سوآء كان مما يعرض الجنس القريب كالمتحرك بالارادة العارض للحيوان، أو الجنس البعيد كالنامي العارض للجسم. وحينئذ لو كان مفهوم الشئ من العرض العام لكان اللازم ان يكون من اللواحق والعوارض الجنسية، ونحن لانتعقل ان يكون هناك جنس يكون الشئ من عوارضه، إذ ليس فوق مفهوم الشئ امر يكون الشئ عارضا عليه، بل الشئ هو فوق كل موجود في العالم، بحيث يصدق على جميع الموجودات من الماديات والمجردات والجواهر والاعراض - انه شئ، فكيف يمكن ان يكون الشئ من العوارض الجنسية ؟ واى جنس يكون فوق الشئ ؟ حتى يكون الشئ عارضا له، فلابد ان يكون الشئ هو بنفسه جنسا عاليا لجميع الموجودات الامكانية من الماديات و غيرها. واما توهم انه لا يمكن ان يكون الشئ جنسا للموجودات، لاطلاق الشئ على الباري تعالى، مع انه لا جنس له لاستلزامه التركيب فلا يخفى فساده، فانه تعالى شئ الا انه لا كالاشياء، كما ورد ذلك في خطبته عليه السلام (1) فليس اطلاق الشئ عليه كاطلاقه على سائر الاشياء حتى يلزم التركيب في ذاته تعالى. فان قلت: ان الشيئية انما تكون من الامور الانتزاعية الخارجة المحمول، فلا يمكن ان تكون جنسا عاليا، لان الجنس لابد ان يكون ذاتيا للشئ، فلا يمكن ان

---

(1)لم نجد في خطب نهج البلاغة ما ورد بهذا المضمون نعم ورد هذا المضمون في بعض الروايات كقوله (ع): هو شئ بخلاف الاشياء في خبر هشام بن الحكم عن ابي عبد الله (ع). وقوله (ع) انه شئ لا كالاشياء في خبر محمد بن عيسى بن عبيد عن ابى الحسن الرضا (ع) ولكن الاول مجهول بعباس بن عمرو الفقيمى والثانى مرسل .وفى المقام روايات اخرى يستفاد منها صحة اطلاق القول بانه تعالى شئ، راجع اصول الكافي الجزء 1، كتاب التوحيد، باب اطلاق القول بانه شئ ص 109 توحيد الصدوق. باب في انه تبارك وتعالى شئ ص 62 بحار الانوار الجزء 3، باب 9 من كتاب التوحيد ص 257

يكون ما هو خارج المحمول وما يكون انتزاعيا محضا جنسا للانواع المندرجة تحته. قلت: ان الشيئية وان كانت من الامور الانتزاعية، الا انها لما كانت تنتزع من مقام الذات فهى ملحقة بالذاتي، كما ان ما يكون منتزعا من غير مقام الذات ملحق بالعرض كالتقدم والتأخر، على ما تقدم تفصيل ذلك، فكون الشيئية من الامور الانتزاعية لا يضر بدعوى كون الشئ جنسا للاجناس، فان الشيئية انما تنتزع من الماهيات عند وجودها، ولذا كان شيئية الشئ مساوقة لوجوده، لان الماهية عند وجودها تكون شيئا فتأمل. فتحصل: ان دعوى كون الشئ من العرض العام مما لا

نتعقله، فلوا بدل المحشى اشكال دخول العرض العام في الفصل باشكال دخول الجنس في الفصل كان اولى. فتأمل في المقام جيدا، فان ما ذكره شيخنا الاستاذ مد ظله في المقام مما لا يخلوا عن اشكال. (1) هذا تمام الكلام في الشق الاول الذى ذكره المحشى. واما الشق الثاني: وهو ما إذا اخذ مصداق الشئ في مفهوم المشتق، حيث قال: يلزم انقلاب الامكان الى الضرورة. فقد اورد (2) عليه صاحب الفصول بما حاصله: ان اخذ مصداق الشئ في مفهوم المشتق لا يلازم الانقلاب، فان عقد الحمل قد قيد بقيد تكون القضية باعتبار ذلك القيد ممكنة. مثلا في قولنا : الانسان ضاحك، قد قيد الانسان الذى تضمنه الضاحك بقيد الضحك، فيكون المحمول المجموع من القيد والمقيد، وثبوت الانسان

---

(1)وظني ان مرادهم من العرض العام في المقام غير العرض العام الذى اصطلح عليه المنطقيون الذى يجعلونه مقابل العرض الخاص وهو ماكان يعرض الشئ لجنسه، بل المراد من العرض العام في المقام هو المعقول الثانوي الذى ينتزعه العقل كالامكان والوجوب وغير ذلك، وما ذكره شيخنا الاستاد من جعل (الشئ) جنس الاجناس مما لا يمكن المساعدة عليه، إذ يلزم ان يكون بين الجوهر والعرض جنسا ذاتيا، ويلزم تركب العرض، و غير ذلك مما لا يخفى على المتأمل - منه. (2 (الفصول ص 62 تنبيهات المشتق التنبيه الاول، " ويمكن ان يختار الوجه الثاني أيضا ويجاب بان المحمول ليس مصداق الشئ والذات مطلقا، بل مقيدا بالوصف، وليس ثبوته حينئذ للموضوع بالضرورة، لجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضروريا (*) .

المقيد بالضحك لمطلق الانسان الذى اخذ موضوعا في القضية ليس ضروريا باعتبار قيد الضحك وان كان ثبوت الانسان المجرد عن القيد للانسان ضروريا لان ثبوت الشئ لنفسه ضروري، فالقضية باعتبار القيد لا تخرج عن كونها ممكنة، لان النتيجة تتبع اخس المقدمات. ثم تنظر هو قده (1) في الايراد بما حاصله: ان القيد ان كان ثابتا للمقيد واقعا صدق الايجاب بالضرورة، وان لم يكن ثابتا له صدق السلب بالضرورة هذا، ولكن لا يخفى ما في كل من الايراد والجواب من النظر .اما في الايراد فتوضيحه: ان الجزئي بما هو جزئي غير قابل للتقييد، لان التقييد انما يرد على الماهيات الكلية القابلة للتنويع بالقيود، واما الامور الجزئية فهى غير قابلة للتنويع، فلا يمكن ان تقيد بقيد. نعم الامور الجزئية قابلة للتوصيف، حيث ان الجزئي يمكن ان يكون موصوفا بوصف في حال وبوصف اخر في حال آخر كما يقال: زيد راكب في اليوم وجالس في الغد، واما اخذ الركوب قيدا لزيد على وجه يكون متكثرا للموضوع واقعا فهو غير معقول. ومن هنا قالوا: انه لو قال: بعتك هذا الكاتب يكون المبيع هو الشخص المشار إليه كاتبا كان أو لم يكن، غايته انه عند تخلف الوصف يكون للمشترى الخيار، بخلاف ما إذا قال: بعتك عبدا كاتبا فان المبيع يكون المقيد بالكتابة. وبالجملة: لا اشكال في ان الجزئي غير قابل للتقييد، وان كان قابلا للتوصيف، فح إذا اخذ مصداق الشئ في مفهوم الضاحك مثلا فلا يمكن ان يكون المصداق مقيدا بالضحك، لان المصداق ليس هو الا الجزئي، وقد عرفت ان الجزئي غير قابل للتقييد، فليس المحمول في قولك : زيد ضاحك أو الانسان ضاحك، هو زيد المقيد بالضحك، بل المحمول زيد الموصوف بالضحك، ومن المعلوم: ان المحمول حينئذ

---

(1)المدرك السابق. قوله: " وفيه نظر، لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة والا صدق صدق السلب بالضرورة، مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل أو بالقوة بالضرورة (*) ."

يكون كلا من الموصوف والصفه، فتنحل قضية زيد ضاحك أو الانسان ضاحك الى قولنا الانسان انسان وقولنا الانسان ذوضحك، لان القضية تتعدد حسب تعدد الموضوع أو المحمول، وفى المقام المحمول متعدد واقعا وان كان واحدا صورة، لما عرفت: من ان المحمول يكون كلا من الصفة والموصوف، وليس المحمول امرا واحدا مقيدا، فقضية الانسان ضاحك أو كاتب تنحل الى قضية ضرورية، وهى قولنا الانسان

انسان، والى قضية ممكنة، وهى قولنا الانسان ذو ضحك أو كتابة، والمراد من الانقلاب في كلام السيد الشريف هو هذا، أي ان القضية بعد ما كانت ممكنة تنقلب الى قضية ضرورية وان كان هناك قضية اخرى ممكنة، لان ذلك لا يضر بدعوى الانقلاب. والحاصل: انه فرق، بين ان يكون المحمول امرا واحدا مقيدا، وبين ان يكون المحمول متعددا من الوصف والموصوف. ففى الاول لا تنحل القضية الى ضرورية وممكنة، وفى الثاني تنحل الى ضرورية وممكنة، فان اخذ الموضوع في المحمول يوجب كون القضية ضرورية، كما في قولك: زيد زيد الكاتب. كما ان اخذ المحمول في الموضوع يوجب كون القضية ضرورية كقولك: زيد الكاتب كاتب، فتأمل في المقام جيدا. واما ما اجاب به عن الايراد بقوله: وفيه نظر الخ، فلم نعرف له معنى محصلا، فان العبرة في كون القضية ضرورية أو ممكنة، هو ملاحظة مادة المحمول و نسبته الى الموضوع، فان كان المحمول مما يقتضيه ذات الموضوع، فالقضية تكون ضرورية لا محالة كما في قولك: الانسان ناطق، فان ذات الانسان يقتضى الناطقية .وان لم يكن المحمول مما يقتضيه ذات الموضوع بل كان من الاوصاف الخارجة عن متقضيات الذات، فالقضية لا محالة لا تكون ضرورية، سواء دام ثبوت الوصف للموضوع كما في قولك: كل فلك متحرك دائما، اولم يدم كما في قولك: الانسان كاتب، فالعبرة في كون القضية ممكنة أو ضرورية هو هذا، لا ان العبرة بقيام الوصف بالموضوع خارجا وعدم قيامه، كما يعطيه ظاهر كلام الفصول (ره) فان القيام وعدم القيام خارجا اجنبي عن جهة القضية وانها موجهة باى جهة من

الضرورة والدوام والامكان كما لا يخفى. فتأمل، فان عبارة الفصول في قوله - وفيه نظر - تحتمل وجها اخر. وعلى كل حال لا اشكال فيما ذكره السيد الشريف في كلا شقى الترديد، و ان كان الاولى تبديل الشق الاول بدخول الجنس في الفصل .ثم انه يمكن ان يجاب عن الشق الثاني (وهو لزوم انقلاب الممكنة الى الضرورية (بان الانقلاب انما يكون إذا اخذ الكاتب مثلا بمفهومه المركب من الذات والمبدء محمولا في القضية، واما إذا جرد عن الذات، كما لا محيص عنه لئلا يلزم حمل الشئ على نفسه، فلا تنقلب القضية الى الضرورية. ودعوى: انه لم يكن هناك عناية التجريد، بل الكاتب بماله من المعنى يحمل على زيد، فهى من الشواهد على بساطة المفهوم. فتحصل: انه لا محيص عن القول ببساطة المشتق ولا يمكن القول بتركبه) .الامر التاسع) في شرح ما يقال: من ان الفرق بين المشتق ومبدئه، هو البشرط اللائية و اللابشرطية، كما هو الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة .فنقول: ان المراد من لا بشرط وبشرط لافى المقام، غير المراد من بشرط لا و لا بشرط وبشرط شئ في تقسيم الماهية المبحوث عنها في باب المطلق والمقيد، فان تقسيم الماهية الى ذلك في ذلك المبحث انما هو باعتبار الطوارى والانقسامات اللاحقة للماهية المنوعة والمصنفة لها. فتارة: تلاحظ الماهية مجردة عن جميع الطوارى واللواحق والانقسامات التى يمكن ان يفرض لها، فهذه هي الماهية بشرط لا التى تكون من الامور العقلية، التى يمتنع صدقها على الخارجيات، بداهة انه لا وجود لها بما هي كذلك واخرى: تلاحظ واجدة لطور خاص وامر مخصوص كالايمان بالنسبة الى الرقبة، فهذه هي الماهية بشرط شئ وثالثة: تلاحظ على وجه السريان في جميع الانقسامات والطواري، بحيث

يساوى كل لاحق مع نقيضه، فهذه هي الماهية لا بشرط، وهى المعبر عنها بالمطلق كما اوضحناه في محله. وهذا المعنى من اللا بشرط وبشرط لا غير مقصود في المقام. بل مرادهم من قولهم: ان الفرق بين المشتق ومبدئه، هو ان المشتق اخذ لا بشرط، والمبدء اخذ بشرط لا، انما هو معنى آخر، غير المعنى المذكور في باب المط والمقيد. وتوضيح المراد في المقام: هو ان العرض لما كان وجوده لنفسه وبنفسه و في نفسه عين وجوده لغيره وبغيره وفى غيره لاستحالة قيام العرض بذاته بل تقرره انما يكون بمحله، فيمكن ان يلاحظ العرض بما هو هو ومع قطع النظر عن عينية وجوده لوجود الموضوع، كما انه يمكن ان يلاحظ على ما هو عليه من القيام والاتحاد، من دون تجريده وتقطيعه عما هو عليه من الحالة، أي حالة القيام بالغير. فان

لوحظ على الوجه الاول كان حينئذ عرضا مباينا غير محمول ويكون ملحوظا بشرط لا، أي بشرط عدم الاتحاد والقيام بالمحل. وان لوحظ على الوجه الثاني كان حينئذ عرضيا متحدا محمولا ويكون ملحوظا لا بشرط، أي لا بشرط عن التجرد والتقطيع، بل لوحظ على ما هو عليه من الحالة من القيام بالموضوع .والحاصل: انه لا اشكال في ان العرض مط من أي مقولة كان، هو بنفسه من الماهيات الامكانية التى لها حظ من الوجود، ويقابل الجوهر عند تقسيم الممكنات. وكذا لا اشكال في ان قوام تقرر العرض بالموضوع، حيث انه ليس هو بنفسه متقررا في الوجود كتقرر الجوهر، بل لابد في العرض من ان يوجد في محل و يقوم به ويتحد معه بنحو من الاتحاد، وهو الاتحاد في الوجود، وهذا معنى ما يقال: من ان وجود العرض لنفسه وبنفسه وفى نفسه عين وجوده لموضوعه وبموضوعه وفى موضوعه. وإذا كان الامر كذلك، فتصل النوبة حينئذ الى التفكيك بين الحيثيتين في مرحلة اللحاظ، فيمكن لحاظه من الحيثية الاولى وذلك لا يكون الا بالتجريد عن عينية وجوده لوجود موضوعه، فيكون عرضا مفارقا غير محمول، إذ التجريد يوجب مباينة وجوده لوجود موضوعه، ومن المعلوم: انه لا يصح حمل احد المتباينين على الاخر، إذ يعتبر في الحمل نحو من الاتحاد، سوآء كان على وجه

الاتحاد في الهوية، كما في اتحاد الحد للمحدود في قولك: الانسان حيوان ناطق، أو على وجه الاتحاد في الوجود كقولك: زيد ضارب، فلا يصح قولنا: زيد ضرب. و لحاظه بهذا لوجه هو المعنى بقولهم بشرط لا أي بشرط ان لا يكون في الموضوع، لا انه لا يكون واقعا لاستحالة ذلك، بل يقطع النظر عن كونه في الموضوع، إذ قطع النظر عن ذلك ولحاظه على هذا الوجه بمكان من الامكان. كما انه يمكن لحاظه من الحيثية الثانية، أي لحاظه لا بشرط التجرد، بل يلاحظ على ما هو عليه من العينية و الاتحاد، فيكون عرضيا متحدا محمولا ويكون هو مفاد المشتق. ومن هنا يظهر: ان مبدء الاشتقاق لابد ان يكون معنى قابلا للحاظه بشرط لا اولا بشرط، بان يكون هو بنفسه مجردا عن ذلك، فلا يصح جعل المصدر أو اسم المصدر مبدء الاشتقاق، لان كلا من المصدر واسم المصدر له معنى لا يمكن لحاظه لا بشرط، بحيث يصح حمله على الخارج الا إذا جرد عن معناه فيخرج حينئذ عن كونه مصدرا أو اسم مصدر، فتأمل جيدا. وعلى كل حال، فقد ظهر المراد من قولهم: ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو اللابشرطية والبشرط اللائية، واتضح ان المشتق عبارة عن تلك الكيفية الحاصلة للعرض من قيامه بمعروضه، واتحاد وجوده لوجوده، واين هذا من دخول الذات في مفهومه ؟ ثم انه لا فرق في ما ذكرناه من معنى المشتق، بين اسم الفاعل والصفة المشبهة، وغيرهما من الاسماء المشتقة: من اسم المفعول، واسم المكان، واسم الالة كمضروب ومقتل ومفتاح وغير ذلك، فانه بعد ما كان وجود العرض وجودا رابطيا، فلا محالة يكون بين العرض وبين موضوعه - من الالة والمكان وغير ذلك من ملابسات الفعل - نحو من الربط والاتحاد المصحح للحمل، غايته ان كيفية الاتحاد تختلف، ففى اسم الفاعل يكون نحو من الاتحاد، وفى اسم المفعول يكون نحوا آخر من الاتحاد، وفى اسم الآلة أو اسم المكان نحو آخر. ويجمع الجميع: ان من قيام المبدء بالذات - على اختلاف انحاء القيام والاضافة الحاصلة بين المبدء والذات - يحصل عنوان للعرض وكيفية للمبدء، يكون الاسم موضوعا لذلك

العنوان ولتلك الكيفية. إذا عرفت هذه الامور فاعلم: انه اختلف القوم في كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس أو للاعم منه وما انقضى على اقوال ثالثها : التفصيل، بين اسم الفاعل واسم المفعول، وغيره من سائر هيئات المشتقات . ورابعها: التفصيل، بين ماذا كان المبدء من الملكات والصناعات، و غيرهما .وخامسها: التفصيل، بين المتعدى كضارب، وغيره كعالم. وسادسها: التفصيل، بين ما إذا طرء ضد وجودي، وغيره. وغير ذلك من الاقوال التى يقف عليها المراجع. الا ان الظاهر: ان هذه الاقوال حادثة بين المتأخرين، بعد ما كانت المسألة ذات قولين: قول بوضعه لخصوص المتلبس مط في جميع التقادير، وقول بوضعه للاعم كذلك .وهذه التفاصيل كلها نشات من حسبان اختلاف الهيئات الاشتقاقية، أو اختلاف مبادى المشتقات فيما نحن فيه، مع ان الظاهر ان ذلك لا يوجب اختلافا فيما نحن فيه، إذ الكلام في وضع

الهيئة للاخص أو الاعم، وذلك مما لا يختلف فيه المبادى كما لا يخفى، غايته لو كان المبدء ملكة أو حرفة يكون الانقضاء باعتبار ذهاب الملكة ورفع اليد عن الحرفة، ولو كان المبدء من الفعليات يكون الانقضاء بعدم الفعلية. وكان منشأ توهم التفصيل بين المبادى، هو تخيل صدق البقال مثلا بالنسبة الى من لم يكن مشتغلا ببيع البقل، فتوهم ان البقال لابد ان يكون للاعم. و كذا الكلام في غير البقال من سائر الصيغ التى تكون المبادى فيها حرفة أو صناعة أو ملكة، ولكن لا يخفى فساد التوهم، فانه بعد ما كان المبدء حرفة أو ملكة أو صناعة يكون العبرة في الانقضاء هو تبدل الحرفة والصناعة بحرفة وصناعة اخرى، أو مجرد رفع اليد عن تلك الحرفة وان لم يتلبس بحرفة اخرى .وبالجملة: لا وجه للتفصيل بين مبادى المشتقات أو هيئاتها، فالعمدة في

المسألة هو اثبات وضع المشتق لخصوص المتلبس مط في جميع الموارد، أو وضعه للاعم كذلك مط. والاقوى: انه موضوع لخصوص المتلبس مجاز في غيره ويدل على المختار امور الاول: انه بعد القول بالبساطة وخروج الذات عن مفهوم المشتق، لا محيص عن القول بوضعه لخصوص المتلبس، ولا يمكن ان يكون موضوعا للاعم، إذ الوضع للاعم لا يكون الا إذا كان هناك جامع بين المتلبس والمنقضى عنه المبدء، حتى يكون اللفظ موضوعا بازاء ذلك الجامع وليس في البين جامع بناء على البساطة، وذلك لان المشتق يكون ح عبارة عن نفس العرض الملحوظ لا بشرط كما تقدم، وليس وظيفة الهيئة الا جعل العرض المباين عرضيا محمولا، فالمشتق هو عبارة عن العرض المحمول، ومن المعلوم: توقف ذلك على وجود العرض حتى يصح لحاظه لا بشرط . والحاصل: ان انقضاء المبدء موجب لانعدام ما هو قوام المشتق وحقيقته، إذ بعد ما كانت الذات منسلخة عن مدلول المشتق وكان حقيقة المشتق عبارة عن نفس العرض لا بشرط، فلا يعقل ان يكون هناك جامع بين حالتى الانقضاء و التلبس يكون اللفظ موضوعا بازائه، لان الانقضاء موجب لانعدام عنوان المشتق، ولا يعقل ان يكون اللفظ موضوعا بازاء كلتا حالتى وجود المعنى وانعدامه، إذ لا جامع بين الوجود والعدم، فلا محيص من ان يكون المشتق موضوعا لخصوص المتلبس. وبالجملة: بناء على البساطة يرتفع الفارق وبين الجوامد والمشتقات، الا من حيث كون الجوامد عناوين للذاتيات، والمشتقات عناوين للعرضيات، واما من حيث الوضع لخصوص المتلبس فلا فرق بينهما، إذ كما ان انعدام الصورة النوعية الذاتية التى بها يكون الحجر حجرا يوجب انعدام العنوان وعدم انحفاظ ما وضع اللفظ بازائه، كذلك انعدام الصورة النوعية العرضية التى بها يكون الضارب ضاربا موجب لانعدام عنوان الضارب وعدم انحفاظ ما وضع اللفظ بازائه. كل ذلك لمكان عدم ثبوت الجامع الباقي بين الحالتين الا الهيولى في الجوامد والذات

في المشتقات، وكل من الهيولى والذات خارجة عنى المعنى واجنبية عنه. فظهر :ان هناك ملازمة بين القول بالبساطة والقول بالوضع لخصوص المتلبس، وحيث اخترنا البساطة على ما تقدم بيانه، فلا بد ان نقول بوضع المشتق بازاء خصوص المتلبس .نعم للقائل بالتركيب ان يقول بوضعه للاعم، إذ للقائل بالتركيب ان يقول: ان)ضارب) مثلا موضوع للذات التى ثبت لها الضرب في الجملة، من غير تقييد بخصوص المتلبس هذا. ولكن مع ذلك لا يستقيم، لتوجه اشكال عدم ثبوت الجامع بين التلبس و الانقضاء حتى على القول بالتركيب، وذلك لان اقصى ما يدعيه القائل بالتركيب، هو ان المشتق موضوع للذات المقيدة بالمبدء على وجه النسبة الناقصة التقييدية معرى عن الزمان، بداهة خروج الزمان عن مداليل الاسماء، ومن المعلوم: انه ليس هناك جامع بين الانقضاء والتلبس الا الزمان، فلو كان الزمان جزء مدلول المشتق لامكن للقائل بالتركيب ان يقول: ان الهيئة موضوعة للذات التى ثبت لها المبدء في زمان ما، الصادق على الزمان الماضي والمتلبس، واما لو لم يكن الزمان جزء مدلول اللفظ فلا يكون هناك جامع يمكن ان يوضع اللفظ بازائه، بداهة ان الذات انما تنتسب الى المبدء عند فعلية المبدء، واما مع عدم فعليته فليست منتسبة إليه الا باعتبار الزمان الماضي، والمفروض ان الزمان خارج عن مدلول اللفظ .وحاصل الكلام: ان المشتق، اما ان يكون موضوعا لخصوص المتلبس، و اما ان يكون موضوعا للاعم بالاشتراك المعنوي،

إذ لا يحتمل ان يكون موضوعا لخصوص ما انقضى عنه المبدء، أو موضوعا لكل منهما بالاشتراك اللفظى، فلابد ان يكون موضوعا، اما للمتلبس، واما للاعم، ومن المعلوم: ان الوضع للاعم يتوقف على ان يكون هناك جامع قريب عرفى، ولا يمكن ان يكون هناك جامع بين التلبس والانقضاء الا من ناحية الزمان، والمفروض ان الزمان خارج عن مدلول الاسماء، فلابد ان يكون موضوعا لخصوص المتلبس .

فظهر: ان القول بالتركيب لا يلازم القول بالاعم، كما ربما يتخيل، (1) بل قوى ذلك شيخنا الاستاد مد ظله ابتداء، وان كان قد عدل عنه اخيرا وافاد: انه لا يمكن القول بالوضع للاعم مط، سواء قلنا بالبساطة، أو قلنا بالتركيب، وان كان الامر على البساطة اوضح، لما عرفت: من ان المشتق بناء على البساطة ليس الا عبارة عن نفس الحدث لا بشرط، واللفظ انما يكون موضوعا بازاء هذا المعنى، وبعد الانقضاء لم يبق حدث حتى يتوهم كونه حقيقة فيه، كما انه عند انعدام الصورة النوعية في الجوامد لم يبق ما هو الموضوع له. ولا يتوهم انه بناء على هذا ينبغى ان لا يصح اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدء، إذ معنى المشتق لم يبق والذات الباقية اجنبية عن المشتق، فعلى أي وجه يصح اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدء ؟ فان الذات وان لم تكن مأخوذة في المشتق، الا انها لما كانت معروضة للمشتق ومتصفة به في السابق، صح اطلاق المشتق عليها بعلاقة ما كان. وبالجملة: لا محيص عن القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس، ولا يمكن عقلا ان يكون موضوعا للاعم. هذا مضافا الى وجود علائم الحقيقة والمجاز في المقام، حيث انه يتبادر خصوص المتلبس عند الاطلاق، ويصح سلب عنوان المشتق عمن انقضى عنه المبدء، فيصح ان يقال: زيد ليس بضارب إذا كان قد انقضى عنه الضرب، ولا ينافى صحة السلب لصحة الحمل، بداهة ان صحة الحمل ليس لمكان جوهر اللفظ، بل بعناية ما كان، بخلاف صحة السلب، فانه يصح سلب الضارب بما له من المعنى من دون عناية عن زيد الذى لم يكن بضارب فعلا، كما يصح سلب الاسد بما له من المعنى عن الرجل الشجاع، مع صحة حمله عليه ايضا، الا ان صحة الحمل لمكان العناية، بخلاف صحة السلب .

(1)بتقريب انه موضوع لنفس النسبة من غير تقييد بالانقضاء والتلبس، وبعبارة اخرى: موضوع للذات التى ثبت لها الضرب كما هو المتأول في تفسير الضارب، ومن المعلوم: ان هذا المعنى يصدق على المنقضى والمتلبس، فاعتبار خصوص المتلبس يحتاج الى مؤنة زائدة، فتأمل - منه (*) .

وبالجملة: لو انكر صحة السلب في سائر المقامات، فليس لاحد انكاره في المقام، لان سائر المقامات يمكن دعوى وضع اللفظ فيها للاعم، كما لو ادعى ان الاسد موضوع لمطلق الشجاع الجامع بين الحيوان المفترس والرجل، فمن ادعى ذلك فليس ممن ادعى ما يخالف العقل، غايته انه ادعى ما يخالف الواقع. وهذا بخلاف المقام، فان ادعاء وضع المشتق للاعم مما لا يمكن، لعدم الجامع في البين عقلا على ما تقدم بيانه. فالتمسك في المقام بصحة السلب مما لا غبار عليه، كما لا غبار لصحة التمسك بلزوم اجتماع الضدين بناء على القول بالاعم فيما إذا تلبس بضد ما كان متلبسا به كالقيام والقعود، وتوضيح ذلك: هو انه لا اشكال في تضاد نفس المبادى: من القيام والقعود والسواد والبياض و غير ذلك، وحينئذ فان قلنا ببساطة المشتق وانه عبارة عن نفس المبادى لا بشرط، فلا اشكال في تحقق التضاد بين نفس المشتقات ايضا: من القائم والقاعد و الاسود والابيض، إذ القائم هو عبارة عن نفس القيام المتحد وجودا مع الذات و كذلك القاعد، فالتضاد بين القيام والقعود لا محالة يستلزم التضاد بين القائم و القاعد بل هو هو، فبناء على البساطة لا مجال لتوهم عدم التضاد بين القائم والقاعد، ويلزم الوضع للاعم اجتماع الضدين فيما إذا تلبس القائم بالقعود، لصدق القائم و القاعد عليه حقيقة، وهو كما ترى يكون من اجتماع الضدين. واما بناء على القول بالتركيب، فربما يتوهم عدم التضاد بين المشتقات و ان كان هناك تضاد بين نفس المبادى، تقريب ان الهيئة موضوعة للذات

التى ثبت لها المبدء في الجملة، ولو آناما، فيكون القائم هو الذى صدر عنه القيام، وهذا المعنى كما ترى يجامع القاعد الذى هو عبارة عن الذات التى صدر عنها القعود. والحاصل: انه الهيئة توجب توسعة في ناحيه المبادى على وجه يقع التخالف بينها، فيكون ضد القائم هو القاعد الدائمي بحيث لم يتلبس بالقيام اصلا، و كذا الحال في القاعد، واما التلبس بالقيام في الجملة فليس ضدا للقعود، وكذا العكس هذا. ولكن مع ذلك لا يستقيم، بداهة انه بعد تعرية الاسماء المشتقة عن الدلالة

على الزمان يكون شغل الهيئة هو الصاق المبدء بالذات وربطه بها، من دون تصرف في المبادى والذوات، بل المبادى باقية على ما هي عليه من المعاني وكذا الذوات، وبعد تسليم التضاد بين المبادى فلا معنى لعدم تسليمه بين المشتقات، مع ان الهيئات المشتقة لم تحدث في المبادى والذوات ما يوجب خروجها عن التضاد .نعم لو اخذ الزمان في مدلول الهيئة لكان للتوهم المذكور مجال. فظهر: ان التضاد بين المبادى يسرى الى التضاد بين نفس المشتقات، وذلك ينافى وضعها للاعم للزوم اجتماع الضدين، فلابد عن القول بوضعها لخصوص المتلبس، لانه لا يتصادق عنوان القائم و القاعد في آن واحد. فتحصل من جميع ما ذكرنا: انه لا محيص عن القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس ولا يمكن عقلا وضعه للاعم، مضافا الى الوجوه الاخر. بقى الكلام فيما استدل به القائل بالاعم، وهو امور: الاول :تبادر الاعم. الثاني: عدم صحة السلب. وفيهما ما عرفت: من تبادر خصوص المتلبس، و صحة السلب عما انقضى عنه المبدء. الثالث: كثرة الاستعمال في المنقضى. وفيه انها دعوى لا شاهد عليها، إذ المسلم هو كثرة اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدء، ولكن مجرد ذلك لا يكفي، لان الاطلاق انما يكون بلحاظ حال التلبس، لا اطلاقه عليه في الحال وجعله معنونا بالعنوان فعلا بلحاظ انه كان متلبسا قبل ذلك. وبالجملة: فرق، بين ان يكون الاستعمال بلحاظ حال التلبس وان انقضى عنه التلبس، وبين ان يكون باللحاظ الفعلى لمكان انه كان متلبسا، والذى ينفع القائل بالاعم هو ان يكون الاستعمال على الوجه الثاني دون الاول، إذ لااشكال في ان الاستعمال بلحاظ حال التلبس يكون على وجه الحقيقة، وانت إذا راجعت وجدانك واستعمالك، ترى ان استعمالاتك انما تكون بلحاظ حال التلبس، إذ الاستعمال بهذا اللحاظ لا يحتاج الى عناية ومؤنة، بخلاف استعماله بلحاظ الفعلى لمكان تلبسه قبل، فان ذلك يحتاج الى لحاظ زائد عما هو عليه .

والحاصل: ان المصنف يرى ان اطلاق الضارب على من لم يكن متلبسا بالضرب فعلا وكان متلبسا في الزمان الماضي انما يكون بلحاظ حال تلبسه، لا بلحاظه الفعلى بحيث يكون الاطلاق لمكان تعنونه فعلا بالعنوان لمكان صدور الضرب عنه في الزمان الماضي. وبذلك يظهر: ضعف التمسك بآيتى السرقة والزنا اللتين تمسك بهما القائل بالاعم، بتوهم ان المشتق في الايتين انما استعمل في الاعم من المنقضى، بل ربما يتخيل انه مستعمل في خصوص المنقضى، حيث انه بعد تحقق السرقة والزنا يحكم عليه بالقطع والحد، لوضوح انه لولا تحقق الموجب للحد، وانقضاء زمانه ولو آنا ما، لا يحكم عليه بالحد من القطع والجلد. ولكن لا يخفى عليه فساد التوهم، لان المشتق في الايتين لم يستعمل في المنقضى، بل لا يمكن ان يكون مستعملا في ذلك، لان المشتق انما جعل في الايتين موضوعا للحكم، ومن المعلوم: انه لا يعقل تخلف الحكم عن الموضوع ولو آناما، والا لزم ان لا يكون المشتق وحده موضوعا، بل كان مضى الزمان ولو آنا ما له دخل في الموضوع، والمفروض ان المشتق تمام الموضوع للحكم. والحاصل: ان كل عنوان اخذ موضوعا لحكم من الاحكام فلا يخلو، اما ان يكون اخذه لمجرد المعرفية من دون ان يكون له دخل في الموضوع، واما ان يكون له دخل فيه. وهذا ايضا على قسمين، لانه، اما ان يكون له دخل حدوثا وبقاء، بحيث يدور الحكم مدار فعلية العنوان، كما في مثل حرمة وطى الحائض، حيث ان الحرمة تدور مدار فعلية الحيض في كل زمان. واخرى :يكون له دخل حدوثا فقط، كما في عنوان السارق والزانى. وفى كلا القسمين انما يكون الحكم بلحاظ التلبس، ولا يمكن ان يكون بلحاظ الانقضاء، لان المفروض ان العنوان هو الموضوع للحكم، فلابد ان يكون

الحكم بلحاظ التلبس، إذ لو اخذ بلحاظ الانقضاء يلزم ان لا يكون العنوان تمام الموضوع، بل كان مضى الزمان له دخل، فيلزم الخلف. وبالجملة: لا اشكال في ان السرقة والزنا علة للحكم بالجلد والقطع،

ولا يمكن تخلف الحكم عنهما، وليس الحكم بالجلد والقطع وكذا سائر الحدود من الاحكام التى يتوقف استمرارها على استمرار موضوعاتها، كما في مثل حرمة وطى الحائض، حيث ان الحرمة في كل زمان يتوقف على ثبوت الحائض في ذلك الزمان، لا ان يكون حدوث الحيض في زمان كافيا في بقاء الحرمة ولو مع عدم التلبس بعنوان الحائض، بداهة ان الامر لا يكون كذلك وهذا بخلاف باب الحدود، فانه يكفى في ترتب الحكم بالحد التلبس بالعنوان آناما، وبعد التلبس يبقى الحكم الى ان يمتثل، ولا يتوقف بقاء الحكم على بقاء الموضوع في كل آن. فظهر: ان في مثل آية السرقة والزناء لا يمكن ان يراد من المشتق المنقضى و لا الاعم منه ومن التلبس، بل لا محيص من ان يراد منه خصوص المتلبس لئلا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه. وبما ذكرنا يظهر الجواب عما استدل به القائل بالاعم ايضا، بقوله تعالى: (1) ولا ينال عهدي الظالمين بضميمة استدلال الامام (2) بها على عدم قابلية الرجلين للخلافة لمكان عبادتهما الاوثان. تقريب الاستدلال: هو انه لولا كون المشتق للاعم لما صح استدلاله (ع) لعدم كون الرجلين حين التصدى للخلافة من عبدة الاوثان هذا. ولكن ظهر الجواب عن ذلك، لان استدلال الامام) عليه السلام) لا يتوقف على استعمال المشتق في المنقضى، بل الاستدلال يتم ولو كان موضوعا لخصوص المتلبس، لان التلبس بالعنوان ولو آنا ما يكفى في عدم نيل العهد الى الابد، و لا يتوقف على بقاء العنوان، فحدوث العنوان في مثل هذا يوجب ترتب الحكم، فالمشتق في مثل الاية ايضا قد استعمل في المتلبس. ويؤيد ذلك: ان جلالة قدر الخلافة وولاية العهد تناسب ان لا يكون

---

(1)سورة البقرة، الآية 124 (2) راجع اصول الكافي، الجزء 1، كتاب الحجة، باب طبقات الانبياء والرسل والائمة، ص 326 (*)

الخليفة متلبسا بالظلم ابدا في آن من الآنات، فالتلبس بالظلم في آن ينافى منصب الخلافة الذى هو منصب الهى، لسقوطه عن اعين الناس، فلا يؤثر كلامه في تزكية النفوس. فتحصل: ان المشتق في هذه الاية وفى آيتى السرقة والزناء انما استعمل في خصوص المتلبس، لا في الاعم، ولا في خصوص المنقضى .

المقصد الاول في الاوامر وقبل البحث عما يتضمنه هذا المقصد من المباحث الاصولية، ينبغى تقديم امور: يبحث فيها عن بعض ما يتعلق بمادة الامر وصيغته) الامر الاول) قد ذكر لمادة الامر معان عديدة، حتى انهاها بعض الى سبعه أو اكثر، وعد منها: الطلب، والشان، والفعل، وغير ذلك. وقد طال التشاجر بينهم في كون ذلك على نحو الاشتراك اللفظى أو المعنوي، وحيث لم يكن البحث عن ذلك كثير الجدوى، فالاعراض عنه اجدر. وان كان ادعاء الاشتراك اللفظى بين تمام المعاني السبعة بعيدا غايته، بل لا يبعد ان يكون ذلك على نحو الاشتراك المعنوي بين تمام المعاني السبعة، أو ما عدى الطلب منها، وانه بالنسبة الى الطلب وما عداه مشترك لفظي كما في الفصول، (1) بل مال شيخنا الاستاذ مد ظله، الى ان مادة الامر موضوعة لمعنى كلى ومفهوم عام جامع للمعانى السبعة، نحو جامعية الكلى لمصاديقه، وان كان التعبير عن ذلك المعنى العام بما يسلم عن الاشكال مشكلا، الا ان الالتزام

بالاشتراك اللفظى اشكل. وعلى كل حال، لا اشكال في ان الطلب من معاني الامر، سوآء كان بوضع يخصه، أو كان من مصاديق الموضوع له، ولكن ليس كل طلب امرا، بل إذا كان الطالب عاليا ومستعليا على اشكال في اعتبار الاخير .

---

(1)الفصول ص 63. المقالة الاولى. " الحق ان لفظ الامر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال امره بكذا، وبين الشأن كما يقال شغله كذا لتبادر كل منهما من اللفظ عند الاطلاق (*) " ..

واما اعتبار العلو فلا ينبغى الاشكال فيه، بداهة ان الطلب من المساوى يكون التماسا، ومن الدانى يكون دعاء، ولا يصدق على ذلك انه امر، بل لا يبعد عدم صدق الامر على طلب العالي الغير المستعلى، فان ذلك بالارشاد والاستشفاع اشبه. كما يويد ذلك قوله (صلى الله عليه وآله) (1) لا بل انا شافع عند قول السائل: اتأمرنى يارسول الله (صلى الله عليه وآله). (الامر الثاني) الوجوب والاستحباب خارجان عن مفاد الامر بحسب وضعه، وان كان اطلاقه يقتضى الوجوب على ما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى، الا ان اقتضاء الاطلاق ذلك غير كونه مأخوذا فيه وضعا كما لا يخفى. (الامر الثالث) قد ذكر لصيغة الامر معان عديدة ايضا، حتى نقل ان بعضنا انها ها الى اربعة وعشرين، أو اكثر، وعد منها: الطلب والتعجيز والتهديد وغير ذلك. وقد وقع البحث ايضا في ان ذلك على نحو الاشتراك اللفظى أو المعنوي، الا ان الانصاف انه لا وقع للبحث عن ذلك في الصيغة، وان كان له وقع في المادة، بداهة ان صيغة الامر كصيغة الماضي والمضارع تشتمل على مادة وهيئة، وليس للمادة معنى سوى الحدث، كما انه ليس للهيئة معنى سوى الدلالة على نسبة المادة الى الفاعل. نعم تختلف كيفية انتساب المادة الى الفاعل حسب اختلاف الافعال، ففى الفعل الماضي الهيئة انما تدل على النسبة التحققيه، وفى المضارع تدل على النسبة التلبسية، على ما مر ذلك مشروحا في مبحث المشتق. واما فعل الامر، فهيئته انما تدل على النسبة الايقاعية، من دون ان تكون الهيئة مستعملة في الطلب، أو في التهديد، أو غير ذلك من المعاني المذكورة للهيئة، لوضوح انه ليس معنى اضرب: اطلب، ولا اهدد، ولا غير ذلك. بل الطلب، و

---

(1)راجع سنن ابى داود. الجزء الثاني. كتاب الطلاق، باب " المملوكة تعتق وهى تحت حر أو عبد " ص 270 (*)

التهديد، والتعجير، انما تكون من قبيل الدواعى لايجاد النسبة الايقاعية بقوله: افعل. ومن هنا تمحضت صيغة افعل للانشاء ولا تصلح ان تقع اخبارا، إذ الايقاع لا يمكن ان يكون اخبارا. وهذا بخلاف صيغة الماضي والمضارع، حيث انهما يصلحان لكل من الانشاء والاخبار. اما الماضي، فوقوعه انشآء في باب العقود واضح. واما المضارع، فانشاء العقد به محل خلاف واشكال. نعم المضارع انما يقع انشآء في مقام الطلب والبعث، كيصلى، ويصوم، وما شابه ذلك وهذا بخلاف الماضي، فانه لم يعهد وقوعه انشاء في مقام البعث والطلب ابتداء، وان استعمل في القضايا الشرطية في ذلك لانقلابه فيها الى الاستقبال، ولكن استعماله في الطلب في غيرها مما لم نعهده. وعلى كل حال، لا اشكال في ان صيغة افعل ليست بمعنى الطلب ولا غيره من سائر المعاني، وانما هي موضوعة لايقاع النسبة بين المبدء و الفاعل لدواعي: منها الطلب ومنها التهديد ومنها غير ذلك، فتأمل جيدا. (1 (فتحصل: ان الصيغة لم تستعمل في الطلب، بل ان كان ايقاع النسبة بداعي البعث والطلب يوجد مصداق من كلى الطلب عند استعمال الصيغة وايقاع النسبة، كما هو الشأن في غير النسبة من سائر الحروف حيث ان باستعمالها يوجد مصداق من معنى كلى اسمى، كالنداء عند قولك: يا زيد، والخطاب عند قولك: اياك، وغير ذلك من الحروف على ما تقدم تفصيل ذلك. (الامر الرابع) لا باس في المقام بالاشارة الى اتحاد الطلب والارادة وتغايرهما، حيث

جرت سيرة الاعلام على التعرض لذلك في هذا المقام، وان لم يكن له كثير ارتباط به. وعلى كل حال، ذهبت الاشاعرة الى تغاير الطلب والارادة، وان ما بحذاء احدهما غير ما بحذاء الآخر. وذهبت المعتزلة الى اتحادهما وان الارادة عين الطلب، والطلب عين الارادة. ولا يخفى ان الكلام في المقام اعم من ارادة الفاعل وارادة

---

(1)وفى بعض الكلمات ان النسبة التى تكون في صيغة (افعل) انما هي بين المبدء والآمر، غايته انه نسبة تسبيبية كما انه تكون بينه وبين الفاعل نسبة مباشرية، فتأمل - منه (*) .

الآمر، إذ لا خصوصية في ارادة الآمر حتى يختص الكلام فيها، فان المقدمات التى يحتاج إليها الفعل الاختياري في مرحلة وقوعه من فاعله، هي بعينها يحتاج إليها الامر في مرحلة صدوره عن الآمر. وبعد ذلك نقول: لا اشكال في توقف الفعل الاختياري على مقدمات: من التصور والتصديق والعزم والارادة. وهذا مما لا كلام فيه، انما الكلام في انه هل وراء الارادة امر آخر ؟ يكون هو المحرك للعضلات يسمى بالطلب، أو انه ليس وراء الارادة امر آخر يسمى بالطلب ؟ بل الارادة بنفسها تستتبع حركة العضلات. ثم لا اشكال ايضا في ان الارادة من الكيفيات النفسانية التى تحصل في النفس قهرا كسائر المقدمات السابقة عليها: من التصور والعلم وغير ذلك وليست الارادة من الافعال الاختيارية للنفس بحيث تكون من منشأتها الاختيارية. إذا عرفت ذلك، فنقول: لا ينبغى الاشكال في ان هناك وراء الارادة امر آخر يكون هو المستتبع لحركة العضلات ويكون ذلك من افعال النفس، وان شئت سمه بحملة النفس، أو حركة النفس، أو تصدى النفس، وغير ذلك من التعبيرات. وبالجملة: الذى نجده من انفسنا، ان هناك وراء الارادة شيئا آخر يوجب وقوع الفعل الخارجي وصدوره عن فاعله. ومن قال باتحاد الطلب والارادة لم يزد على استدلاله سوى دعوى الوجدان، وانه لم نجد من انفسنا صفة قائمة بالنفس وراء الارادة تسمى بالطلب. وقد عرفت: ان الوجدان على خلاف ذلك، بل البرهان يساعد على خلاف ذلك، لوضوح ان الانبعاث لا يكون الا بالبعث، والبعث انما هو من مقولة الفعل، وقد عرفت ان الارادة ليست من الافعال النفسانية، بل هي من الكيفيات النفسانية، فلو لم يكن هناك فعل نفساني يقتضى الانبعاث يلزم ان يكون انبعاث بلا بعث. وبالجملة: لا سبيل الى دعوى اتحاد مفهوم الارادة ومفهوم الطلب، لتكذيب اللغة والعرف ذلك، إذ ليس لفظ الارادة والطلب من الالفاظ المترادفة، كالانسان والبشر. وان اريد من حديث الاتحاد التصادق الموردى وان تغايرا مفهوما فله وجه، إذ يمكن دعوى صدق الارادة على ذلك الفعل النفساني، كما تصدق

على المقدمات السابقة من التصديق، والعزم، والجزم، ويطلق عليها الارادة هذا. ولكن فيه: ما فيه، إذ دعوى ذلك لا يكون الا بدعوى ان الارادة لها مفهوم واسع، يسع المقدمات السابقة وما هو فعل النفس، والحال انه ليس كذلك، إذ الارادة كيفية خاصة للنفس تحدث بعد حدوث مباديها فيها، ولذا تسمى بالشوق المؤكد، إذ التعبير بذلك انما هو لبيان انه ليس كل ما يحدث في النفس يسمى بالارادة، بل الارادة انما تحدث بعد التصور والتصديق وغير ذلك من مباديها، و اطلاق الارادة على بعض المبادى احيانا انما هو لمكان التسامح في توسعة المفهوم، لا ان المفهوم هو بنفسه موسع بحيث يشمل ذلك. فظهر: انه لا سبيل الى دعوى الاتحاد، بل المغايرة بينهما عرفا اوضح من ان تخفى. بل لا يمكن دفع شبهة الجبر الا بذلك، بداهة انه لو كانت الافعال الخارجية معلولة للارادة لكان اللازم وقوع الفعل من فاعله بلا اختيار، بل يقع الفعل قهرا عليه، إذ الارادة كما عرفت، كيفية نفسانية تحدث في النفس قهرا بعد تحقق مباديها و عللها، كما ان مبادى الارادة ايضا تحصل للنفس قهرا، لان التصور امر قهرى للنفس، وهو يستتبع التصديق استتباع العلة لمعلولها وهو يستتبع العزم والارادة كذلك استتباع العلة لمعلولها، والمفروض انها تستتبع الفعل الخارجي كذلك، فجميع سلسلة العلل والمعلولات انما تحصل في النفس عن غير اختيار، ومجرد سبق الارادة

لا يكفى في اختيارية الفعل. وليس كلامنا في الاصطلاح حتى يقال: انهم اصطلحوا على ان كل فعل يكون مسبوقا بالارادة فهو اختياري، إذ هذا الاصطلاح مما لا يغنى عن شئ، لان كلامنا في واقع الامر ومقام الثبوت، وانه كيف يكون الفعل اختياريا ؟ مع انه معلول لمقدمات كلها غير اختيارية، فكيف يصح الثواب و العقاب على فعل غير اختياري ؟ والحاصل: انه لو كانت الافعال معلولة للارادة، وكانت الارادة معلولة لمباديها السابقة، ولم يكن بعد الارادة فعل من النفس وقصد نفساني، لكانت شبهة الجبر مما لا دافع لها، ولقد وقع في الجبر من وقع مع انه لم يكن من اهله، وليس ذلك الا لانكار التغاير بين الطلب والارادة وحسبان انه ليس وراء الارادة شئ يكون

هو المناط في اختيارية الفعل. واما بناء على ما اخترناه من ان وراء الارادة والشوق المؤكد امرا آخر، و هو عبارة عن تصدى النفس نحو المطلوب وحملتها إليه، فيكون ذلك التصدى النفساني هو مناط الاختيار، وليس نسبة الطلب والتصدي الى الارادة نسبة المعلول الى علته حتى يعود المحذور، بل النفس هي بنفسها تتصدى نحو المطلوب، من دون ان يكون لتصديها علة تحملها عليه. نعم الارادة بمالها من المبادى تكون من المرجحات لطلب النفس وتصديها، فللنفس بعد تحقق الارادة بما لها من المبادى التصدى نحو الفعل. كما ان لها عدم التصدى والكف عن الشئ، وليس حصول الشوق المؤكد في النفس علة تامة لتصدي النفس، بحيث ليس لها بعد حصول ذلك الكيف النفساني الامتناع عن الفعل، كما هو مقالة الجبرية، بل غايته ان الشوق الموكد يكون من المرجحات لتصدي النفس ولا يخفى الفرق بين المرجح والعلة. هذا كله في نفى الجبر. واما نفى التفويض فالامر فيه اوضح، لان اساس التفويض هو تخيل عدم حاجة الممكن في بقائه الى العلة، وانه يكفى فيه علة الحدوث، مع ان هذا تخيل فاسد لا ينبغى ان يصغى إليه، بداهة ان الممكن بحسب ذاته يتساوى فيه الوجود والعدم، ويحتاج في كل آن الى ان يصله الفيض من المبدء الفياض، بحيث لو انقطع عنه الفيض آنا ما لانعدم وفنى، فوجوده في كل آن يستند الى الفياض. هذا بالنسبة الى اصل وجوده. وكذا الحال بالنسبة الى ارادته وافعاله يحتاج الى المبدء لكن لا على نحو الجبر كما عرفت. فتأمل في المقام جيدا، فانه خارج عما نحن فيه ولا يسع التكلم فيه ازيد من ذلك، والغرض في المقام بيان تغاير الطلب والارادة، وقد عرفت بما لا مزيد عليه تغايرهما. هذا كله في ارادات العباد وافعالهم التكوينية، وقس على ذلك الطلب و الارادة التشريعية، فان المبادى التى يتوقف عليها الفعل التكويني كلها مما يتوقف عليها الامر التشريعي، غايته: ان الطلب في التكوينيات انما هو عبارة :عن تصدى

النفس لحركة عضلاتها نحو المطلوب، وفى التشريعي عبارة عن تصدى الآمر بامره لحركة عضلات المأمور نحو المطلوب، والا فمن حيث معنى الطلب لافرق بينهما، وانه في كلا المقامين بمعنى التصدى. وبما ذكرنا ظهر: ما في بعض الكلمات - من تقسيم الارادة والطلب الى الواقعي والانشائي - من الخلل، لوضوح ان الارادة من الكيفيات النفسانية الغير القابلة للانشاء، إذ الانشاء عبارة عن الايجاد، والارادة غير قابلة لذلك فتأمل. (الامر الخامس) قد عرفت ان صيغة الامر ليست موضوعة للطلب، ولا غيره من المعاني المذكورة لها، بل انما هي موضوعة لايقاع النسبة بين المبدء والفاعل لدواعي: منها الطلب ومنها التهديد ومنها الامتحان ومنها غير ذلك. وليس الصيغة من اول الامر مستعملة في الطلب، ولا المنشأ فيها مفهوم الطلب، بل بها يوجد مصداق من الطلب إذا كان ايقاع النسبة بداعي الطلب، دون ما إذا كان بداعي التهديد و السخرية. نعم، فيما إذا كان بداعي الامتحان يمكن ان يقال: انه طلب، غايته ان صدق الطلب عليه ليس لمكان مطلوبية الفعل لمصلحة فيه، بل لمكان بعث حركة عضلات العبد. وبعبارة اخرى: المطلوب في الاوامر الامتحانية نفس حركة عضلات العبد لانفس الفعل، وعلى أي حال الامر في ذلك سهل. انما الاشكال في طريق استفادة الوجوب من الصيغة، بعد ما كان استفادة الوجوب منها مما لا اشكال فيه، كما يدل على ذلك قوله تعالى: (1) ما منعك ان لا تسجد إذ امرتك، مع ان الامر كان بصيغته،

كما هو ظاهر قوله تعالى: فقعوا له ساجدين. وبالجملة: لا اشكال في استفادة الوجوب منها، انما الاشكال في طريق استفادة الوجوب منها .

---

(1)سورة الاعراف الآية 12 (*)

فنقول: لهم في ذلك طرق: منها: دعوى وضعها لغة للوجوب وهذه الدعوى بظاهرها لا تستقيم، لما عرفت: ان الصيغة لها مادة وهيئة، والمادة موضوعة لمعناها الحدثى، ومفاد الهيئة معنى حرفي، لكونها موضوعة لنسبة المادة الى الفاعل بالنسبة الايقاعية. فلا معنى لدعوى وضعها للوجوب. اللهم الا ان توجه بان المراد وضعها لايقاع النسبة إذا كان بداعي الطلب الوجوبى، بان يؤخذ - بداعي الطلب الوجوبى - قيدا في وضع الهيئة. واما دعوى: اكثرية استعمالها في الاستحباب فيلزم اكثرية المجاز على الحقيقة، فهذا مما ليس فيه محذور إذا كان ذلك بقرينة تدل على ذلك انما الشان في اثبات هذه الدعوى أي دعوى الوضع لذلك بل هي فاسدة من اصلها. وتوضيح الفساد يتوقف على بيان حقيقة الوجوب والاستحباب وبيان المايز بينهما. فنقول: ربما قيل بان الوجوب عبارة عن الاذن في الفعل مع المنع من الترك والاستحباب عبارة عن الاذن في الفعل مع الرخصة في الترك، فيكون مفاد كل من الوجوب والاستحباب مركبا من امرين. ولما كان التفسير بذلك واضح الفساد، لوضوح بساطة مفهوم الوجوب والاستحباب، عدل عن ذلك المتأخرون، و جعلوا المايز بينهما بالشدة والضعف، وقالوا: ان الوجوب والاستحباب حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك، فالوجوب عبارة عن الطلب الشديد، والاستحباب عبارة عن الطلب الضعيف هذا. ولكن الانصاف: ان هذه الدعوى كسابقتها واضحة الفساد، لان الطلب لا يقبل الشدة والضعف، لوضوح ان طلب ما كان في غاية المحبوبية وما لم يكن كذلك على نهج واحد، وهذا ليس من الامور التى يرجع فيها الى اللغة، بل العرف ببابك، فهل ترى من نفسك اختلاف تصدى نفسك وحملتها نحو ما كان في منتهى درجة المصلحة وقوة الملاك، كتصدي نفسك نحو شرب الماء الذى به نجاتك، أو نحو ما كان في اول درجة المصلحة، كتصدي نفسك لشرب الماء لمحض التبريد، كلا لا يختلف تصدى النفس المستتبع لحركة العضلات باختلاف ذلك، بل ان بعث

النفس للعضلات في كلا المقامين على نسق واحد. نعم ربما تختلف الارادة بالشدة والضعف كسائر الكيفيات النفسانية، الا ان الارادة ما لم تكن واصلة الى حد الشوق المؤكد الذى لا مرتبة بعده لا تكون مستتبعة لتصدي النفس. هذا في طلب الفاعل وارادته، وقس على ذلك طلب الآمر، فانه لا يختلف بعث الآمر حسب اختلاف ملاكات البعث، بل انه في كلا المقامين يقول: افعل، ويبعث المأمور نحو المطلوب، ويقول مولويا: اغتسل للجمعة، كما يقول: اغتسل للجنابة. فدعوى اختلاف الطلب في الشدة والضعف، وكون ذلك هو المايز بين الوجوب والاستحباب مما لاوجه لها، بل العرف والوجدان يكذبها وان قال به بعض الاساطين. والذى ينبغى ان يقال: هو ان الوجوب انما يكون حكما عقليا، لا انه امر شرعى ينشأه الآمر حتى يكون ذلك مفاد الصيغة ومدلولها اللفظى، كما هو مقالة من يقول بوضعها لذلك، ومعنى كون الوجوب حكما عقليا، هو ان العبد لابد ان ينبعث عن بعث المولى الا ان يرد منه الترخيص بعد ما كان المولى قد اعمل ما كان من وظيفته واظهر وبعث وقال مولويا: افعل، وليس وظيفة المولى اكثر من ذلك، و بعد اعمال المولى وظيفته تصل النوبة الى حكم العقل من لزوم انبعاث العبد عن بعث المولى، ولا نعنى بالوجوب سوى ذلك. وبما ذكرنا يندفع ما استشكل: من انه كيف يعقل استعمال الصيغة في الاعم من الوجوب والاستحباب، كما ورد في عدة من الاخبار ذكر جملة من الواجبات والمستحبات بصيغة واحدة كقوله: اغتسل للجمعة، والجنابة، والتوبة، وغير ذلك، فانه لو كان الوجوب عبارة عن شدة الطلب، والاستحباب عبارة عن ضعفه لكان الاشكال في محله، بداهة انه لا يعقل ان يوجد الطلب بلا حد خاص من الشدة والضعف، إذ لا يمكن وجود الكلى بلا

حد. واما بناء على ما قلناه من معنى الوجوب فلا اشكال فيه، إذ ليس الطلب منقسما الى قسمين، بل الطلب انما يكون عبارة عن البعث، وهو غير مقول بالتشكيك والصغية في جميع المقامات لم تستعمل الا لايقاع النسبة بداعي البعث والتحريك

غايته انه في بعض المقامات قام الدليل على عدم لزوم الانبعاث عن ذلك البعث، و في بعض المقامات لم يقم، فيكون المورد على ما هو عليه من حكم العقل بلزوم الانبعاث عن البعث. فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان الوجوب لا يستفاد من نفس الصيغة وضعا أو انصرافا، بل انما يستفاد منها بضميمة حكم العقل. وبتقريب آخر: الوجوب ليس معناه لغة الا الثبوت، ومنه قولهم: الواجب بالذات والواجب بالغير، فان معنى كونه واجبا بالذات، هو ان ثبوته يكون لنفسه ولمكان اقتضاء ذاته لا لعلة خارجية تقتضي الثبوت، ومعنى كونه واجبا بالغير، هو ثبوت علة وجوده، أي ان علة وجوده قد تمت وثبتت. هذا في الواجبات التكوينية، وقس عليه الواجبات التشريعية، فان معنى كون الشئ واجبا شرعا هو ثبوت علة وجوده في عالم التشريع، وليس علة وجوده الا البعث، فالبعث يقتضى الوجود لو خلى وطبعه ولم يقم دليل على ان البعث لم يكن للترغيب الذى هو معنى الاستحباب، وليكن هذا معنى قولهم: اطلاق الصيغة يقتضى الوجوب، فتأمل في المقام جيدا. (الامر السادس) في دلالة الصغية على التعبدية والتوصلية اعلم: ان البحث في ذلك يقع في مقامين: المقام الاول: فيما يقتضيه الاصلى اللفظى المقام الثاني: فيما يقتضيه الاصل العملي عند عدم الاصل اللفظى، وتنقيح البحث عن المقام الاول يستدعى تقديم امور: الامر الاول: في معنى التعبدية والتوصلية اما التعبدية :فهى عبارة عن الوظيفة التى شرعت لاجل ان يتعبد بها العبد لربه ويظهر عبوديته، وهى المعبر عنها بالفارسية (بپرستش) ومعلوم: ان اهل كل نحلة لهم افعال يظهرون بها عبوديتهم، ويعبدون بها معبودهم حتى عبدة الصنم والشمس، فان لهم حركات خاصة وافعالا مخصوصة، بها يتذللون لمعبودهم، ويظهرون له العبودية. فالمراد من العبادة في شرعنا، هو ما

شرع لان يتعبد به العبد لربه، ومعلوم: ان فعل الشئ لاظهار العبودية لا يكون الا بفعله امتثالا لامره، أو طلبا لمرضاته، أو طمعا في جنته، أو خوفا من ناره أو غير ذلك مما يحصل به قصد التقرب، على ما ذكرنا تفصيل ذلك في الفقه عند البحث عن نية الصلوة، (1) ولا يكون الشئ عبادة بدون ذلك كما لا يخفى .ويقابلها التوصلية، وهى ما لم يكن تشريعه لاجل اظهار العبودية. وقد يطلق التوصلية ويراد منها: عدم اعتبار المباشرة، أو عدم اعتبار الارادة والاختيار، أو عدم اعتبار الاباحة والسقوط بفعل المحرم. ولا يخفى ان النسبة بين الاطلاقين هي العموم من وجه، إذ ربما يكون الشئ توصليا بالمعنى الاول، أي (لم يشرع لاجل اظهار العبودية) ومع ذلك يعتبر فيه الارادة والاختيار، كوجوب رد التحية، فانه لا يعتبر فيه قصد التعبد، ومع ذلك يعتبر فيه المباشرة، وربما ينعكس الامر ويكون الشئ توصليا بالمعنى الثاني أي لا يعتبر فيه المباشرة ويسقط بالاستنابة و فعل الغير، ومع ذلك لا يكون توصليا بالمعنى الاول بل يكون تعبديا، كقضاء صلوة الميت الواجب على الولى، فانه يعتبر فيه التعبد مع عدم اعتبار المباشرة. وعلى كل حال البحث يقع في مقامين: المقام الاول: في اصالة التعبدية المقابلة للتوصلية بالمعنى الاول لها. المقام الثاني: في اصالة التعبدية المقابلة للتوصلية بالمعنى الثاني لها. ولنقدم الكلام في المقام الثاني، ثم نعقبه بالمقام الاول. فنقول: ان الحق فيه، هو اصالة التعبدية، بمعنى اعتبار المباشرة والارادة و الاختيار والاباحة، فلا يسقط بفعل الغير، ولا بلا ارادة واختيار، ولا بفعل المحرم، الا ان يقوم دليل على عدم اعتبار احد القيود الثلاثة أو جميعها، ولكن تحرير الاصل بالنسبة الى هذه القيود الثلاثة يختلف، وليس هناك اصل واحد يقتضى القيود الثلاثة. فينبغي تحرير الاصل الجارى في اعتبار كل قيد عليحدة .

---

(1)راجع تفصيل هذا البحث في المجلد الثاني من تقرير ابحاث المحقق النائيني قدس سره في مباحث الصلوة لتلميذه المحقق الحاج شيخ محمد تقى الأملي طاب مضجعه. الفصل الاول من فصول افعال الصلوة ص 2 (*) .

فنقول: اما تحرير اصالة التعبدية، بمعنى اعتبار المباشرة وعدم سقوطه بالاستنابة وفعل الغير، فيتوقف على بيان كيفية نحو تعلق التكليف فيما ثبت جواز الاستنابة فيه وسقوطه بفعل الغير تبرعا، بعد ما كان هناك ملازمة بين جواز الاستنابة وجواز التبرع، فان كلما يدخله الاستنابة (1) يدخله التبرع كذا العكس. وليعلم: ان التكليف لا يسقط بمجرد الاستنابة فيما ثبت جواز الاستنابة فيه، بل انما يسقط بفعل النائب، لا بنفس الاستنابة، فيقع الاشكال ح في كيفية تعلق التكليف على هذا النحو، وانه من أي سنخ من الاقسام المتصورة في التكاليف ؟ من حيث الاطلاق والاشتراط والتعيينية والتخييرية وغير ذلك من الاقسام .فنقول: اما تعلق التكليف بالنسبة الى المادة، أي الفعل المطالب به، فيكون على وجه التعيين، بمعنى انه لا يقوم شئ مقامه، كما يقوم العتق مقام الصيام و الصيام مقام الاطعام في خصال الكفارة. واما من حيث جهة الصدور عن الفاعل فلا يعتبر فيه التعيينية، بمعنى انه لا يعتبر فيه مباشرة المأمور بنفسه، واصدار المكلف بعينه، بل للمكلف الاستنابة فيه واستيجار الغير له. وبذلك يمتاز عن الواجب الكفائي، فان الوجوب فيه بالنسبة الى المادة وان كان على وجه التعيين، ولا يعتبر مباشرة شخص خاص فيه، الا ان الوجوب فيه متوجه الى عامة المكلفين، بحيث ان كل من اتى به فقد اتى بما هو واجب عليه نفسه، لا انه يأتي به نيابة عن الغير. وهذا بخلاف المقام، فان الآتى بالعمل، سواء كان على وجه الاستنابة، أو على وجه التبرع، انما يأتي به عن الغير، ويقصد تفريغ ذمة الغير، بحث لو لم يأت به على هذا الوجه لكان الواجب بعد باقيا في ذمة الغير و لا يسقط عنه، كما في القضاء عن الميت، واداء الدين، وامثال ذلك من الواجبات

(1)الا في بعض فروع الجهاد، حيث يجوز الاستنابة فيه ويقع الفعل عن المنوب عنه ويترتب عليه قسمة الغنيمة ولا يدخله التبرع بل يقع الفعل عن المتبرع، الا ان يتأمل في ذلك ايضا، فتأمل وراجع ادلة الباب - منه (*) .

التى يكون المكلف بها شخصا خاصا، ومع ذلك يسقط بفعل الغير استنابة أو تبرعا، فقولنا في المقام: انه لا يعتبر فيه صدوره عن المكلف لا يلازم كونه واجبا كفائيا، بل التكليف بالنسبة الى جهة جواز الاستنابة يكون على وجه التخيير، ويكون نتيجة التكليف بعد قيام الدليل على جواز الاستنابة فيه هو التخيير بين المباشرة والاستنابه لان الاستنابة ايضا فعل اختياري للشخص قابلة لتعلق التكليف بها تخييرا أو تعيينا، ومعلوم ان التخيير على هذا الوجه انما يكون شرعيا لا عقليا، إذ ليس هناك جامع قريب عرفى حتى يكون التخيير عقليا .وبعبارة اخرى: ليس هناك جامع خطابي بين المباشرة والاستنابة، وما لم يكن في البين جامع خطابي لا يكون التخيير عقليا وان كان هناك جامع ملاكي، فان مجرد وجود الجامع الملاكى لا يكفى في التخيير العقلي. وبعبارة ثالثة: يعتبر في التخيير العقلي ان تكون افراد التخيير مندرجة تحت حقيقة واحدة عرفية، كالانسان بالنسبة الى افراده، ولا يكفى في التخيير العقلي الاشتراك في الاثر مع تباين الافراد بالهوية، كالشمس والنار، حيث انهما متباينان بالهوية مع اشتراكهما في الاثر وهو التسخين، فالتخيير بين المباشرة والاستنابة لابد ان يكون شرعيا. وربما يتوهم: ان الاستنابة ترجع الى التسبيب، وان المنوب عنه يكون سببا لوقوع الفعل عن الفاعل الذى هو النآيب والفعل يستند إليه بتسبيبه .وفيه ان ضابط باب التسبيب، هو ان لا يتوسط بين السبب وبين الاثر ارادة فاعل مختار تام الارادة والاختيار، كفتح قفص الطائر الذى يكون سببا لهلاك الطير وامر الصبى الغير المميز، فان الفعل في مثل هذا يستند الى السبب دون المباشر، واما إذا توسط في البين ارادة فاعل مختار فالفعل انما يستند الى المباشر دون السبب كما في المقام، حيث ان الفعل يستند الى النائب دون المنوب عنه الا بعناية و تسامح كما في بنى

الامير المدينة. فجعل باب الاستنابة من صغريات باب التسبيب كما يظهر من بعض الكلمات مما لا وجه له، بل الاستنابة هي باب عليحدة وعنوان مستقل وتكون في موارد جوازها احد فردي التخيير الشرعي هذا .

وحيث عرفت: ان جواز الاستنابة يلازم جواز التبرع ولو مع عدم رضا المتبرع عنه، بل تفرغ ذمته قهرا عليه، فينبغي ح ان يبحث عن كيفية سقوط التكليف بتبرع المتبرع، وان نحو تعلق التكليف بالمكلف مع سقوطه بفعل المتبرع على أي وجه يكون ؟ فان في مثل هذا لا يمكن ان يكون على وجه التخيير، وليس تبرع المتبرع من قبيل الاستنابة، بان يكون احد فردي التخيير الشرعي فضلا عن التخيير العقلي، لان احد طرفي التخيير لابد ان يكون مقدورا للمكلف ويتعلق به ارادته نحو تعلقه بالطرف الاخر، وفعل الغير لا يدخل تحت قدرة المكلف، ولا يمكن تعلق الارادة به، فلا معنى لان يقال: افعل انت بنفسك أو غيرك. والحاصل: انه لا يمكن ان يكون الشخص مكلفا بفعل غيره ولو على وجه التخيير بين فعله وفعل غيره .بل فيما يكون فعل الغير مسقطا للتكليف عن المكلف إذا توقف اسقاطه على قصد النيابة واتيان الفعل عنه - كما في الحج، والقضاء عن الميت واداء الدين حيث لا يسقط التكليف عن المكلف الا باتيان الغير نيابة عنه و بقصد تفريغ ذمته، والا لا يقع الفعل عن المكلف ولا تفرغ ذمته، بخلاف ازالة النجاسة حيث ان الوجوب يسقط فيها على أي وجه اتفق - يكون هناك جهة اخرى تمنع من كونه احد فردي التخيير، مضافا الى انه خارج عن تحت القدرة والاختيار، وهى ان اسقاط فعل الغير التكليف عن غيره انما يكون بعد توجه التكليف إليه و مطالبته به، حتى يمكن للغير قصد النيابة عنه واتيانه بالفعل بداعي تفريغ الذمة و تنزيل نفسه منزلة المكلف، فيكون السقوط بفعل الغير في طول التكليف وتوجهه نحو المكلف، إذ بعد توجه التكليف نحوه واشتغال ذمته به يمكن للغير تفريغ ذمته وفعله نيابة عنه، ومن المعلوم: ان ما كان في طول الشئ لا يمكن ان يكون في عرضه واحد فردي التخيير فتأمل. وعلى كل حال، ان فعل الغير وتبرعه لا يمكن ان يكون احد فردي التخيير، وليس فعل الغير كالاستنابة، حيث انها يمكن ان تكون احد فردي التخيير، لان الاستنابة فعل اختياري للمكلف، فيمكن تعلق التكليف بها تعيينا أو تخييرا، واين هذا من فعل الغير الذى لا يكون تحت قدرة المكلف وارادته ؟ فسقوط التكليف بفعل

الغير لا يمكن ان يكون على وجه التخيير، بل لابد ان يكون ذلك على وجه تقييد الموضوع فيما إذا كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي كخطاب اد الدين، أو تقييد الحكم فيما إذا لم يكن له تعلق بموضوع خارجي كالحج، فيكون وجوب اداء الدين من جهة السقوط بفعل الغير من قبيل الواجب المشروط، ويرجع حقيقة التكليف الى وجوب اداء الدين الذى لم يؤده الغير، فالواجب على المكلف هو الدين المقيد. وكذا يقال في الحج: ان وجوب الحج مشروط بعد قيام الغير به تبرعا .فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان التكليف الذى ثبت فيه جواز الاستنابة و جواز تبرع الغير يجتمع فيه جهات ثلث: جهة تعيينية وهى بالنسبة الى المادة حيث لا يقوم شئ مقامها، وجهة تخييرية وهى بالنسبة الى الاستنابة، وجهة اشتراط و تقييد وهى بالنسبة الى السقوط بفعل الغير. هذا إذا ثبت جواز الاستنابة فيه. واما إذا شك، كما هو المقصود بالكلام، فالشك في جواز الاستنابة يستتبع الشك في السقوط بفعل الغير، لما عرفت من الملازمة بينهما، فيحصل الشك فيه من جهتين: التعيين والتخيير، ومن جهة الاطلاق والاشتراط، واصالة التعيينية و الاطلاق ترفع كلتا جهتى الشك، كما هو الشان في جميع موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير، والاطلاق والاشتراط، حيث ان ظاهر الامر ومقتضى الاصل اللفظى هو التعيين والاطلاق، فالاصل اللفظى يقتضى التعبدية بمعنى عدم جواز الاستنابة وعدم السقوط بفعل الغير، هذ إذا كان هناك اطلاق. واما إذا لم يكن، ووصلت النوبة الى الاصل العملي، فمقتضى الاصل يختلف باختلاف جهتى الشك. اما من جهة الشك في التعيين والتخيير، فالاصل يقتضى الاشتغال وعدم السقوط بالاستنابة، على ما هو الاقوى عندنا: من ان الاصل هو الاشتغال في دوران الامر بين التعيين والتخيير كما حررناه في محله. واما من جهة الشك في الاطلاق والاشتراط، فالاصل العملي في موارد دوران الامر بين الاطلاق

والاشتراط وان كان ينتج نتيجة الاشتراط، على عكس الاصل اللفظي، لرجوع الشك فيه الى الشك في التكليف في صورة فقدان الشرط، و الاصل البرأته عنه، كالشك في وجوب الحج عند عدم الاستطاعة لو فرض الشك في

اشتراط الوجوب بها، الا انه في المقام لا يمكن ذلك، لان الشك في المقام راجع الى مرحلة البقاء وسقوط التكليف بفعل الغير، لا في مرحلة الجعل والثبوت، ومقتضى الاستصحاب هو بقاء التكليف وعدم سقوطه بفعل الغير. وما قلناه: من اصالة البرائة عند دوران الامر بين الاطلاق والاشتراط، انما هو فيما إذا رجع الشك الى ناحية الثبوت كمثال الحج، لا الى ناحية البقآء كما في القام. هذا تمام الكلام في اصالة التعبدية بمعنى اعتبار المباشرة وعدم السقوط بالاستنابة وفعل الغير. واما الكلام في اصالة التعبدية بمعنى اعتبار الارادة والاختيار وعدم السقوط بدون ذلك، فمجمل القول فيه: هو ان الاقوى فيه ايضا اصالة التعبدية، بمعنى عدم سقوط التكليف عند فعله بلا ارادة واختيار، وليس ذلك لاجل اخذ الاختيار في مواد الافعال، لوضوح فساده، بداهة عدم توقف الضرب والقتل وغير ذلك من المواد على وقوعها عن ارادة واختيار، وكذا ليس ذلك لاجل اخذ الاختيار في هيئات الافعال، لوضوح انه لا يتوقف صدق انتساب المادة الى الفاعل على الارادة والاختيار، وكيف يمكن ذلك ؟ مع ان الافعال تعم افعال السجايا وغيرها، كنجل، وعلم، وكرم، واحمر، واصفر، وذلك مما لا يمكن فيه الارادة والاختيار، فهيئة الفعل الماضي والمضارع لا دلالة فيها على الاختيار. نعم تمتاز هيئة فعل الامر عن سائر الافعال في اعتبار الاختيارية وذلك لامرين :الاول: انه يعتبر في متعلق التكليف ان يكون صدوره عن الفاعل حسنا. و بعبارة اخرى: يعتبر عقلا في متعلق التكليف القدرة عليه ليتمكن المكلف من امتثال الامر على وجه يصدر الفعل عنه حسنا، ومن المعلوم: ان صدور الفعل حسنا من فاعله يتوقف على الارادة والاختيار، إذ الافعال الغير الاختيارية لا تتصف بالحسن والقبح الفاعلى، وان اتصفت بالحسن والقبح الفعلى، فلابد من خروج مالا يكون بارادة واختيار عن متعلق التكليف عقلا، ولا يمكن ان يعمه سعة دائرة الامر. الثاني: هو ان نفس الامر يقتضى اعتبار الارادة والاختيار مع قطع النظر عن الحكم العقلي، وذلك لان الامر الشرعي انما هو توجيه ارادة العبد نحو المطلوب و

تحريك عضلاته، فالامر هو بنفسه يقتضى اعتبار الارادة والاختيار، ولا يمكن ان يتعلق بالاعم لانه بعث للارادة وتحريك لها، وح لو قام دليل على سقوط التكليف عند فعل متعلقه بلا ارادة واختيار، كان ذلك من قبيل سقوط التكليف بفعل الغير، وهو يرجع الى تقييد الموضوع، واطلاق الخطاب عند الشك يدفع التقييد المذكور، فالاصل اللفظى يقتضى عدم السقوط عند عدم الارادة والاختيار .وكذا الحال في الاصل العملي على حذو ما تقدم عند الشك في سقوطه بفعل الغير .واما اصالة التعبدية بمعنى عدم سقوطه بفعل المحرم، فتوضيح الكلام فيه: هو ان السقوط بفعل المحرم لابد ان يكون لمكان اتحاد متعلق الامر مع متعلق النهى خارجا، والا لم يعقل السقوط بدون ذلك، وهذا الاتحاد انما يكون باحد امرين :اما لكون النسبة بين المتعلقين العموم والخصوص المطلق، واما لكون النسبة هي العموم من وجه، إذ لا يمكن الاتحاد بدون ذلك. فان كان بين المتعلقين العموم والخصوص المطلق، فيندرج في باب النهى عن العبادة ويخرج الفرد المحرم عن سعة دائرة الامر ويقيد الامر لا محالة بما عدا ذلك، من غير فرق بين العبادة وغيرها كما لا يخفى. و إن كان بين المتعلقين العموم من وجه، فيندرج في باب اجتماع الامر والنهى، فان قلنا في تلك المسألة بالامتناع مع تقديم جانب النهى، كان من صغريات النهى عن العبادة ايضا على ما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى، وان قلنا بالجواز كما هو المختار فالمتعلق وان لم يتحد واندرج في باب التزاحم، الا انه مع ذلك لا يصلح الفرد المحرم للتقريب (1) لعدم حسنه الفاعلى وان كان فيه ملاك الامر، الا انه لما يقع مبغوضا عليه لمكان مجامعته للحرام، فلا يصلح لان يتقرب به، فلا يسقط الامر به. فالاصل

(1)لا يخفى: ان هذا البيان انما يتم فيما إذا كان المأمور به عبادة، واما إذا لم يكن عبادة فبغضه الفاعلى مما لا اثر له بعد ما كان المقام من باب التزاحم واشتمال الفعل على تمام الملاك، فلا محيص من سقوط الامر حينئذ ولا مجال للشك فيه. وهذا بخلاف المقامات المتقدمة، فان في جميعها مجالا واسعا لتطرق الشك فيها، لاحتمال دخل الاختيار مثلا أو المباشرة في ملاك الحكم، ولاجله نحتاج الى دليل خارجي يدل على السقوط بذلك بخلاف ما كان من باب التزاحم، فان نفس دليل الحكم يقتضى السقوط لمكان كشفه عن الملاك حتى في الفرد المزاحم للحرام، كما هو لازم القول بجواز الاجتماع، فتأمل - منه (*) .

اللفظى وكذا العملي يقتضى عدم السقوط بفعل المحرم، كما اقتضيا عدم السقوط بالاستنابة وفعل الغير وعن لا ارادة واختيار. هذا تمام الكلام في المقام الثاني. فلنعطف الكلام الى المقام الاول، الذى هو المقصود بالاصالة في هذا المبحث، وهو ان الاصل يقتضى التعبدية بالمعنى الآخر لها أو لا يقتضى، وقد عرفت في الامر الاول من الامور التى اردنا تقديمها في هذا المبحث معنى التعبدية، وحاصله: ان التعبدية عبارة عن الوظيفة التى شرعت لاجل ان يتعبد بها، ويظهر العبد عبوديته لمولاه. الامر الثاني: لا اشكال في ان كل حكم له متعلق وموضوع. والمراد من المتعلق هو ما يطالب به العبد من الفعل أو الترك، كالحج، والصلوة، والصوم، وغير ذلك من الافعال. والمراد بالموضوع هو ما اخذ مفروض الوجود في متعلق الحكم، كالعاقل البالغ المستطيع مثلا. وبعبارة اخرى :المراد من الموضوع هو المكلف الذى طولب بالفعل أو الترك بما له من القيود والشرائط: من العقل والبلوغ وغير ذلك. ثم ان كلا من الموضوع والمتعلق له انقسامات عقلية سابقة على مرحلة ورود الحكم عليه، وهذه الانقسامات تلحق له بحسب الامكان العقلي ولو لم يكن هناك شرع ولا حكم، ككون المكلف عاقلا، بالغا، قادرا، روميا، زنجيا، احمر، ابيض، اسود، وغير ذلك من الانقسامات التى يمكن ان تفرض له. وككون الصلوة مثلا الى القبلة، أو في المسجد، أو الحمام، مقرونة بالطهارة، الى غير ذلك من الانقسامات التى يمكن ان تفرض لها في حد نفسها ولو لم تكن متعلقة لحكم اصلا. ولكل منهما ايضا انقسامات تحلقهما بعد ورود الحكم عليهما، بحيث لولا الحكم لما امكن لحوق تلك الانقسامات لهما، ككون المكلف عالما بالحكم، أو جاهلا به، بداهة ان العلم بالحكم لا يمكن الا بعد الحكم .وهذا بخلاف العلم، بالموضوع، فانه يمكن لحوقه بدون الحكم. هذا بالنسبة الى الموضوع. واما بالنسبة الى المتعلق، ككون الصلوة مما يتقرب ويمتثل بها، فان هذا انما يلحق الصلوة بعد الامر بها، إذ لولا الامر لما كان عروض هذا الوصف لها ممكنا .

ثم انه لا اشكال في امكان التقييد أو الاطلاق بالنسبة الى كل من الموضوع والمتعلق بلحاظ الانقسامات السابقة على ورود الحكم، بل لا محيص اما من الاطلاق أو التقييد، لعدم امكان الاهمال الواقعي بالنسبة الى الآمر الملتفت، لوضوح انه لابد من تصور موضوع حكمه ومتعلقه، فإذا كان ملتفتا الى الانقسامات اللاحقة للموضوع أو المتعلق، فاما ان لا يعتبر فيه انقساما خاصا فهو مطلق، أو ان يعتبر فيه انقساما خاصا فهو مقيد. وبالجملة: لو اوجب اكرام الجيران وهو ملتفت الى ان الاكرام يمكن ان يكون بالضيافة ويمكن ان يكون بغيرها، وكذا كان ملتفتا الى ان في الجيران عدوا وصديقا، فان تساوت الاقسام في نظره فلا محيص من اطلاق حكمه، والا فلابد من التقييد بما يكون منها موافقا لنظره، هذا بحسب الثبوت ونفس الامر. واما بحسب مقام الاثبات ومرحلة الاظهار، وفيمن فيه الاهمال لغرض له في ذلك. هذا في الانقسامات السابقة على الحكم اللاحقة للموضوع أو المتعلق. واما الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيها التقييد ثبوتا، وإذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق ايضا لما بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، فالقدرة على احدهما عين القدرة على الآخر، كما ان امتناع احدهما عين امتناع الآخر وذلك واضح. فالشان انما هو في اثبات امتناع التقييد. فنقول: يقع الكلام تارة: بالنسبة الى الموضوع، واخرى: بالنسبة الى المتعلق. اما بالنسبة الى الموضوع، فالتقييد تارة: يكون في مرحلة فعلية الحكم، واخرى: يكون في مرحلة انشائه. واما التقييد في مرحلة فعلية الحكم فلا يعقل، للزوم الدور. وذلك لان فعلية الحكم انما يكون بوجود موضوعه، كما اوضحناه في محله، فنسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلة الى المعلول، ولا يعقل تقدم الحكم على موضوعه، والا يلزم

عدم موضوعية ما فرض كونه موضوعا، وذلك واضح. ومن المعلوم: ان العلم بالشئ يتوقف على ثبوت الشئ في الموطن الذى تعلق العلم به، إذ العلم لابد له من متعلق و رتبة المتعلق سابقة على العلم ليمكن تعلق العلم به، فلو فرض ان العلم بالحكم اخذ قيد للموضوع فلا بد من ثبوت الموضوع بماله من القيود في المرتبة السابقة على الحكم، لما

عرفت: من لزوم تقدم الموضوع على الحكم، ففعلية الحكم تتوقف على وجود الموضوع، فلو فرض ان العلم بالحكم اخذ قيدا في الموضوع يلزم توقف الموضوع على الحكم، لان من اجزاء الموضوع العلم بالحكم، فلابد من وجود الحكم ليلتئم الموضوع بماله من الاجزاء، وهذا كما ترى يلزم منه الدور المصرح، غايته ان التوقف من احد الجانبين يكون شرعيا وهو توقف الحكم على الموضوع لان الموضوع انما يكون بحسب الجعل الشرعي إذ لو لم يعتبره الشارع لما كاد ان يكون موضوعا، ومن الجانب الاخر يكون عقليا وهو توقف الموضوع على الحكم، لان توقف العلم الذى اخذ قيدا للموضوع على المعلوم الذى هو الحكم حسب الفرض عقلي، ولك ان تجعل التوقف من الجانبين عقليا فتأمل. وعلى كل حال، لا اشكال في لزوم الدور ان اخذ العلم بالحكم قيدا للموضوع في مقام فعلية الحكم. واما ان اخذ قيدا في مقام الانشاء فربما يتوهم عدم المانع من ذلك، لان انشاء الحكم لا يتوقف على وجود الموضوع وان توقف فعليته عليه، بل انشاء الاحكام انما يكون قبل وجود موضوعاتها، فيرتفع التوقف من احد الجانبين هذا. ولكن اخذ العلم بالحكم قيدا للموضوع في مرحلة الانشاء وان لم يلزم منه الدور المصطلح، الا انه يلزم منه توقف الشئ على نفسه ابتدآء بدون توسيط الدور. وتوضيح ذلك: هو ان الدور عبارة عن الذهاب والاياب في سلسلة العلل والمعلولات، بان يقع ما فرض كونه علة لوجود الشئ في سلسلة معلوله، اما بلا واسطة كتوقف (ا) على (ب) و (ب) على (ا) أو مع الواسطة كما إذا فرض توسط (ج) في البين، والاول هو المصرح، والثانى هو المضمر. والوجه في امتناع الدور، هو لزوم تقدم الشئ على نفسه الذى هو عبارة عن اجتماع النقيضين، فان هذا هو الممتنع الاولى العقلي الذى لابد من رجوع كل ممتنع إليه، والا لم يكن ممتنعا، فالممتنع الاولى هو ان يكون الشئ موجودا في حال كونه معدوما الذى هو عبارة عن اجتماع الوجود والعدم في شئ واحد في آن واحد، والدور انما يكون ممتنعا لاجل استلزامه ذلك، فان توقف (ا) على (ب (يستدعى تقدم

)ب) في الوجود على (الف)، فلو فرض توقف (ب) على (الف) ايضا يلزم تقدم)الف) على (ب) المفروض تأخره عنه، ويرجع بالاخرة الى توقف (الف) على نفسه، فلو فرض في مورد لزوم هذا المحذور بلا توسط الدور، فهو اولى بان يحكم عليه بالامتناع. وبعد ذلك نقول في المقام: لو اخذ العلم بالحكم قيدا للموضوع في مرحلة الانشاء يلزم تقدم الشئ على نفسه، وذلك لانه لابد من فرض وجوده بما انه مرآة لخارجه قبل وجود نفسه، إذ الانشاآت الشرعية انما تكون على نهج القضايا الحقيقية التى هي المتعبرة في العلوم، وليس من القضايا العقلية التى لا موطن لها الا العقل، ولامن انياب الاغوال التى تكون مجرد فرض لا واقعية لها اصلا، بل الانشاءات الشرعية انما هي عبارة عن جعل الاحكام على موضوعاتها المقدرة وجوداتها، هذا الجعل انما يكون قبل وجود الموضوعات في الخارج، وعند وجودها تصير تلك الاحكام فعلية. وحينئذ لو فرض اخذ العلم بالانشاء قيدا للموضوع في ذلك المقام، فلابد من تصور الموضوع بماله من القيود لينشأ الحكم على طبقه، والمفروض ان من قيود الموضوع العلم، بهذا الانشاء نفسه، فلابد من تصور وجود الانشاء مرءاتا لخارجه قبل وجود نفسه، وهذا كما ترى يلزم منه تقدم الانشاء على نفسه، وهو ضروري الامتناع. والحاصل: انه لو اخذ العلم بالحكم قيدا في مقام الانشاء، والمفروض انه لا حكم سوى ما انشأ، فلابد من تصور وجود الانشاء قبل وجوده ليمكن اخذ العلم به قيدا، وليس ذلك مجرد قضية فرضية من قبيل انياب الاغوال، حتى يقال: لامانع من تصور وجود الشئ قبل نفسه لامكان فرض اجتماع النقيضين، بل قد عرفت: ان الاحكام الشرعية وانشاءاتها انما تكون على نهج القضايا لحقيقية القابلة الصدق على الخارجيات، وتصور وجود

الشئ القابل للانطباق الخارجي قبل وجود نفسه محال هذا كله في الانقسامات الاحقة للموضوع المترتبة على الحكم .

واما الانقسامات اللاحقة للمتعلق المترتبة على الحكم، كقصد امتثال الامر في الصلوة مثلا، فامتناع اخذه في المتعلق انما هو لاجل لزوم تقدم الشى على نفسه في جميع المراحل، أي في مرحلة الانشاء، ومرحلة الفعلية، ومرحلة الامتثال. اما في مرحلة الانشاء: فالكلام فيه هو الكلام في اخذ العلم في تلك المرحلة، حيث قلنا: انه يلزم منه تقدم الشئ على نفسه، فان اخذ قصد امتثال الامر في متعلق نفس ذلك الامر يستلزم تصور الامر قبل وجود نفسه، وكذا الحال عند اخذه في مقام الفعلية، فان قصد امتثال الامر يكون ح على حذو سائر الشرائط والاجزاء كالفاتحة، ومن المعلوم: ان فعل الملكلف إذا كان له تعلق بما هو خارج عن قدرته، فلابد من اخذ ذلك مفروض الوجود ليتعلق به فعل المكلف ويرد عليه، كالامر في قصد امتثال الامر، فان قصد الامتثال الذى هو فعل المكلف انما يتعلق بالامر، وهو من فعل الشارع خارج عن قدرة المكلف، فلابد ان يكون موجودا ليتعلق القصد به، كالفاتحة التى يتعلق بها القرائة التى هي فعل المكلف، وكالقبلة حيث يتعلق الامر باستقبالها، فلابد من وجود ما يستقبل ليتعلق الامر بالاستقبال، إذ لا يعقل الامر بالاستقبال فعلا مع عدم وجود المستقبل إليه. وفى المقام لابد من وجود الامر ليتعلق الامر بقصده، والمفروض انه ليس هناك الا امر واحد تعلق بالقصد وتعلق القصد به، وهذا كما ترى يلزم منه وجود الامر قبل نفسه كما لا يخفى. وبالجملة: قصد امتثال الامر إذا اخذ قيدا في المتعلق في مرحلة فعلية الامر بالصلوة فلابد من وجود الامر ليتعلق الامر بقصد امتثاله، مع انه ليس هناك الا امر واحد، فيلزم وجود الامر قبل نفسه. واما في مرحلة الامتثال :فكذلك أي يلزم وجود الشئ قبل نفسه، بمعنى انه لا يمكن للمكلف امتثاله لاستلزامه ذلك المحذور، وذلك لان قصد امتثال الامر إذا تعلق الطلب به ووقع تحت دائرة الامر واخذ في المتعلق قيدا على حذو سائر الشروط والاجزاء، فلابد للمكلف من ان يأتي بهذا القيد بداعي امتثال امره، كما يأتي بسائر الاجزاء بداعي امتثال امره، فيلزم المكلف ان يقصد امتثال الامر بداعي امتثال امره، وهذا كما ترى، يلزم منه ان يكون الامر موجودا قبل نفسه،

ليتحقق منه قصد امتثال الامر بداعي الامر المتعلق به. والحاصل: ان المكلف لا يتمكن من الامتثال، إذ ليس له فعل الصلوة بداعي امرها، لان الامر لم يتعلق بنفس الصلوة فقط حسب الفرض، بل تعلق بها مع قصد امتثال الامر، فالامر قد تعلق بقصد امتثال الامر ولو في ضمن تعلقه بالصلوة على هذا النحو، فيلزم المكلف ان يقصد امتثال الامر بداعي امره، وهذا لا يكون الا بعد فرض وجود الامر قبل نفسه ليمكن القصد الى امتثاله بداعي امره الذى هو نفسه، إذ ليس في المقام الا امر واحد، وهذا معنى لزوم وجود الامر قبل نفسه. هذا كله، ان اخذ خصوص امتثال الامر قيدا للمتعلق، بناء على ما حكى عن الجواهر: (1) من ان العبرة في العبادة انما هو فعلها بداعي امتثال امرها ولا يكفى قصد الجهة ولا سائر الدواعى الاخر. بل جعل سائر الدواعى في طول داعى امتثال

---

(1)قال في الجواهر: " اما العبادات فلا اشكال في اعتبار القصد فيها، لعدم صدق الامتثال والطاعة بدونه، واعتبارهما في كل امر صدر من الشارع معلوم بالعقل والنقل كتابا وسنة، بل ضرورة من الدين، بل لا يصدقان الا بالاتيان بالفعل بقصد امتثال الامر فضلا عن مطلق القصد، ضرورة عدم تشخص الافعال بالنسبة الى ذلك عرفا الا بالنيه، فالخالي منها عن قصد الامتثال والطاعة لا ينصرف الى ما تعلق به الامر إذ الامر والعبثية فضلا عن غيرها على حد سواء بالنسبة إليه، ومن هنا إذا كان الامر متعددا توقف صدق الامتثال على قصد التعيين لعدم انصراف الفعل بدونه الى احدهما.. وذكر بعد سطور: " اما القربة بمعنى القرب الروحانى الذى هو شبيه بالقرب المكانى فهو من غايات قصد الامتثال المزبور و دواعيه، ولا يجب نية ذلك وقصده قطعا ". وذكر ايضا بعد رد الاستدلال على اعتبار قصد الوجه بان جنس الفعل لا يستلزم وجوهه الا بالنية. ".. ولا ريب في عدم توقف صدق الامتثال على شئ من هذه المشخصات، ضرورة الاكتفاء باتحاد الخطاب مع قصد امتثاله عن ذلك كله، إذ هو متشخص بالوحدة مستغن بها عنها، والا لوجب التعرض لغيرها

من المشخصات الزمانية والمكانية وسائر المقارنات، إذا لكل على حد سواء بالنسبة الى ذلك. بل ليست صفة الوجوب الا كتاكد الندب في المندوب المعلوم عدم وجوب نيته زيادة على اصل الندب. " راجع جواهر الكلام، الجزء 9، ص 155 - 157 - 161 وملحض مختاره هناك، عدم كون تلك الدواعى عرضية، بل المعتبر في صحة العبادة اتيانها بداعي امتثال الامر وهذا مما لا محيص عنه (*) .

الامر، وجعل هذا هو الاصل في تحقق العبادة، وتلك الدواعى من باب الداعي للداعى، ولا تصلح ان تكون هي تمام الداعي، بل لابد من ان يأتي بالصلوة بداعي امتثال امرها ويكون داعيه الى ذلك هو دخول الجنة مثلا، أو خوف النار، أو كونه اهلا لذلك. فجعل اهليته للعبادة التى هي اقصى مراتب العبادة في طول داعى امتثال الامر. وذهب جماعة (1) الى كفاية قصد جهة الامر في العبادة، ولا تتوقف على قصد خصوص امتثال الامر، بل يكفى قصد الملاك والمصلحة التى اقتضت الامر. و ذهب شيخنا الاستاذ مد ظله الى كفاية فعل العبادة لله ولو مع عدم قصد الامتثال أو الجهة، بل يكفى كونها لله كما يدل على ذلك بعض الاخبار، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في الفقه عند البحث عن نية الصلوة (2) فراجع. وعلى كل حال، ان اخذ خصوص قصد امتثال الامر في متعلق الامر يستلزم ما ذكرناه من تقدم الشئ على نفسه في مرحلة الانشاء، والفعلية، و الامتثال. وان اخذ قصد الجهة في متعلق الامر لاقصد امتثال الامر يلزم الدور، وذلك لان قصد المصلحة يتوقف على ثبوت المصلحة ولو فيما بعد، والمفروض انه لا مصلحة بدون قصدها، إذ قصد المصلحة يكون من احد القيود المعتبرة، والصلوة لا تشتمل على المصلحة الا بعد جامعيتها لجميع القيود المعتبرة فيها التى منها قصد المصلحة، فكما ان الصلوة الفاقدة للفاتحة لا يكون فيها مصلحة، كذلك الصلوة الفاقدة لقصد المصلحة لا تشتمل عليه المصحلة، فيلزم ح ان تكون المصلحة متوقفة على القصد إليها، و القصد إليها يتوقف على ثبوتها في نفسها من غير ناحية القصد إليها، فلو جائت من ناحية نفس القصد إليها يلزم الدور، وذلك واضح. فإذا امتنع القصد على هذا الوجه، امتنع جعل قصد المصحلة قيدا في المتعلق، لان جعل ما يلزم منه المحال محال. هذا إذا قلنا باعتبار قصد الجهة .

(1)ذهب إليه استاذ الاساطين الشيخ الانصاري، وعليه جماعة من محققى تلامذته (2) .راجع المجلد الثاني من تقريرات بحث الاستاذ في مباحث الصلوة للمحقق الأملي قدس سره. ص 27 (*)

واما إذا لم نعتبر ذلك ايضا، وقلنا بكفاية القصد الى كون العبادة لله في مقابل العبادة للسمعة والرياء، فهو وان لم يستلزم منه محذور الدور وتقدم الشئ على نفسه لامكان الامر بالصلوة التى يأتي بها لله، بان يوخذ ذلك في متعلق الامر من دون استلزام محذور الدور ولا تقدم الشئ عى نفسه، الا انه يرد عليه محذور آخر سار في الجميع حتى اخذ قصد الامر والجهة، مضافا الى ما يرد عليهما من المحاذير المتقدمة، وهو ان باب الدواعى لا يمكن ان يتعلق بها ارادة الفاعل، لانها واقعة فوق الارادة، والارادة انما تنبعث عنها، ولا يمكن ان تتعلق الارادة بها، لان الارادة انما تتعلق بما يفعل، ولا يمكن ان تتعلق بما لا يكون من سنخ الفعل كالدواعى. والحاصل: ان الداعي انما يكون علة للارادة، فلا يعقل ان تكون معلولة للارادة، وإذا لم يكن الدواعى متعلقة لارادة الفاعل فلا يمكن ان يتعلق بها ارادة الآمر عند ارادته للفعل، لما بيناه مرارا من الملازمة بين ارادة الفاعل وارادة الآمر، بمعنى انه كلما يتعلق به ارادة الفاعل يتعلق به ارادة الآمر وكلما لا يتعلق به ارادة الفاعل لا يتعلق به ارادة الآمر، لان ارادة الآمر انما تكون محركة لارادة الفاعل، فلا بد من ان تتعلق ارادة الآمر، بما يمكن تعلق ارادة الفاعل به، والدواعي لا يمكن تعلق ارادة الفاعل بها عند ارادته للفعل، لانها واقعة في سلسلة علل الارادة، فلا تتعلق بها ارادة الآمر عند ارادته الفعل من العبد. فتحصل من جميع ما ذكر: انه لا يمكن اخذ ما يكون به العبادة عبادة في متعلق الامر مط، سواء كان المصحح لها خصوص قصد الامر، أو الاعم منه ومن قصد الجهة، أو الاعم من ذلك وكفاية اتيانها لله تعالى. فيقع الاشكال ح في كيفية اعتبار ما يكون به العبادة عبادة، ولهم في التفصى عن هذا الاشكال وجوه: الوجه الاول: ما نسب الى

الميرزا الشيرازي قده وحاصله: ان العبادية انما هي كيفية في المأمور به وعنوان له، ويكون قصد الامر، أو الوجه، أو غير ذلك، من المحققات لذلك العنوان ومحصلا له، من دون ان يكون ذلك متعلقا للامر، ولا مأخوذا في المأمور به. وبالجملة :العبادة كما

فسرناها في اول العنوان، هي عبارة عن الوظيفة التى شرعت لاجل ان يتعبد العبد بها، فالصلوة المأتى بها بعنوان التعبد واظهارا للعبودية هي المأمور بها، والامر بها على هذا الوجه بمكان من الامكان، والمكلف يتمكن من اتيان الصلوة كذلك، بان ياتي بالصلوة اظهارا للعبودية. وحينئذ فللمكلف ان ياتي بالصلوة على هذا الوجه، من دون ان يقصد الامر، ولا الجهة، ولا غيرهما من الدواعى، فتقع عبادة. وله ان يأتي بها بداعي الامر أو الجهة، ويكون ذلك محققا لعنوان العبادة في الصلوة ومحصلا لها، من دون ان يتعلق امر بتلك الدواعى اصلا، إذ ليس حصول العبادة منحصرا بتلك الدواعى، حتى نقول: لابد من تعلق الامر بها، بل عبادية العبادة انما هي امر آخر وراء تلك الدواعى، وذلك الامر الآخر عنوان للمأمور به وكيفية له يمكن تعلق ارادة الفاعل به، غايته ان بتلك الدواعى ايضا يمكن تحقق العنوان هذا. ولكن هذا الوجه مما ينبغى القطع بعدمه، لوضوح ان الملاك في العبادية انما هو فعلها باحد الدواعى القريبة كما يدل عليه الاخبار، فلواتي بالفعل لا باحد تلك الدواعى تبطل، كما انه لواتى بها باحد تلك الدواعى تصح ولو فرض محالا عدم حصول ذلك العنوان في المأمور به، فالعبرة في عبادية العبادة انما هي بتلك الدواعى الوجه الثاني: هو ان يكون الامر التعبدى بهوية ذاته يقتضى عدم سقوطه الا بقصده، بحيث يكون هناك خصوصية في ذاته تستدعى ذلك، من دون ان يؤخذ ذلك في متعلقه، ويكون الميز بين التعبدى والتوصلى بنفس الهوية وان اشتركا في البعث والطلب، نعم لابد هناك من كاشف يدل على ان الامر الفلاني تعبدي أو توصلي هذا. ولكن يرد عليه: اولا: عدم انحصار التعبدية بقصد الامر، بل يكفى سائر الدواعى ايضا. وثانيا: ان هذه دعوى لا شاهد عليها، إذ نحن لانتعقل ان يكون هناك خصوصية في ذات الامر تقتضي التعبدية، بحيث يكون ذات الامر يقتضى قصد نفسه تارة، واخرى لا يقتضيه، حتى يكون الاول تعبديا، والثانى توصليا، بل الامر في

التعبدى والتوصلى يكون على نسق واحد، بمعنى انه لا ميز هناك في الذات .
الوجه الثالث: هو ان تكون التعبدية من كيفيات الامر وخصوصية لاحقة له، لكن لا لمكان اقتضاء ذاته ذلك حتى يرجع الى الوجه الثاني، بل هي لاحقة له من ناحية الغرض، وليس مرادنا من الغرض في المقام ملاكات الاحكام والمصالح الكامنة في الافعال، فان تلك المصالح مما لا عبرة بها في باب التكاليف، بمعنى انها ليست لازمة التحصيل على المكلف، لان نسبة فعل المكلف إليها نسبة المعدو ليست من المسببات التوليدية - كما اوضحنا ذلك فيما تقدم في بحث الصحيح والاعم - بل الغرض في المقام يكون بمعنى آخر حاصله: ان يكون غرضه من الامر التعبدية وقصد امتثاله، لوضوح ان الغرض من الامر يختلف، فتارة: يكون الغرض منه مجرد تحقق الفعل من المكلف خارجا على أي وجه اتفق، واخرى: يكون الغرض منه تعبد المكلف به وقصد امتثاله، فيلحق الامر لمكان هذا الغرض خصوصية يقتضى التعبدية ويكون طورا للامر وشانا من شئونه، فيرتفع ح محذور اخذ قصد الامر في المتعلق، بل اعتبار قصد الامر انما هو لمكان اقتضاء الامر ذلك، حيث ان الغرض منه يكون ذلك. ولعل هذا المعنى من الغرض هو الذى ذكره الشيخ قده في بحث الاقل والاكثر، وان كان لا يساعد عليه ذيل كلامه عند قوله فان قلت، فراجع ذلك المقام مع ما علقناه عليه.
وعلى كل حال يرد على هذا الوجه: اولا: ما اوردناه على الوجه الثاني من ان ذلك انما يتم على مقالة صاحب الجواهر باعتبار خصوص قصد الامر في العبادة، ونحن قد ابطلنا ذلك، وقلنا: بكفاية قصد الجهة أو الاعم من ذك .ثانيا: ان ذلك مما لا يرفع الاشكال، لوضوح ان الامر هو بنفسه لا يمكن ان يتكفل الغرض منه ويبين المقصود منه، بل لابد هناك من بيان آخر يدعو الى الغرض، ويبين ما هو المقصود من الامر والغرض الداعي إليه. (1)

(1)قد عدل شيخنا الاستاد عن هذا الاشكال، فراجع ما يأتي في الهامش في هذا المقام - منه (*) .

وحيث قد عرفت عدم سلامة هذه الوجوه، فيقع الكلام ح في الامر الثالث من الامور التى اردنا تمهيدها. الامر الثالث: وهو انه لا اصل في المسألة يعين احد طرفيها، فلا اصالة التوصلية تجرى في المقام ولا اصالة التعبدية فيما لم يحرز توصليته وتعبديته. اما جريان اصالة التوصلية، فلا نعقل لها معنى سوى دعوى: ان اطلاق الامر يقتضى التوصلية، وحيث قد عرفت امتناع التقييد فلا معنى لدعوى اطلاق الامر، فان امتناع التقييد يستلزم امتناع الاطلاق، بناء على ما هو الحق: من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم و الملكة، كما هو طريقة سلطان المحققين ومن تأخر عنه. وعليه يبتنى عدم استلزام التقييد للمجازية. والسر في ذلك: هو ان الاطلاق انما يستفاد ح من مقدمات الحكمة، وليس نفس اللفظ متكفلا له، كما هو مقالة من يقول: بان التقابل بينهما تقابل التضاد، وعليه يبتنى كون التقييد مجازا. و من مقدمات الحكمة عدم بيان القيد مع انه كان بصدد البيان، ومن المعلوم: ان هذه المقدمة انما تصح فيما إذا امكن بيان القيد حتى يستكشف من عدم بيانه عدم اعتباره، لافيما إذا لم يمكن كما فيما نحن فيه، فان عدم بيان ذلك انما يكون لعدم امكانه لا لعدم اعتباره كما هو واضح. بل لو قلنا: ان التقابل بين الاطلاق والتقييد هو التضاد - كما هو مسلك من تقدم على سلطان المحققين - كان الامر كذلك، فان الاطلاق يكون ح عبارة عن الارسال والتساوي في الخصوصيات، وهذا انما يكون إذا امكن التقييد بخصوصية خاصة، والا فلا يمكن الارسال كما هو واضح. وبالجملة: بعد امتناع التقييد بقصد الامر وغير ذلك من الدواعى لا يمكن القول باصالة التوصلية اعتمادا على الاطلاق، إذ لا اطلاق في البين يمكن التمسك به. والعجب من الشيخ قده، فانه مع تسليمه كون امتناع التقييد يوجب امتناع الاطلاق، ولكن مع ذلك يقول في المقام :ان ظاهر الامر يقتضى التوصلية، ولم يظهر لنا المراد من الظهور، إذ لا نعقل للظهور معنى سوى الاطلاق، والمفروض انه هو

بنفسه قد انكر الاطلاق، فراجع عبارة التقرير في هذا المقام، فانها ربما لا تخلو عن توهم التناقض (1). وعلى كل حال، لا موقع لاصالة التوصلية، كما انه لا موقع لاصالة التعبدية، كما ربما يظهر من بعض الكلمات، نظرا الى ان الامر انما يكون محركا لارادة العبد نحو الفعل، ولا معنى لمحركية الامر سوى كون الحركة عنه، إذ لولا ذلك لما كان هو المحرك بل كان المحرك هو الداعي الاخر .والحاصل: ان الامر بنفسه يقتضى ان يكون محركا للارادة نحو الفعل، فإذا كانت حركة العبد نحو الفعل لمكان الامر كان الامر محركا، والا لم يكن الامر محركا، وهذا خلف لما فرض ان الامر هو المحرك، ولا نعنى بقصد الامتثال سوى كون الحركة عن الامر هذا. ولكن لا يخفى عليك ما فيه اما اولا: فلان ذلك يقتضى انحصار التعبدية بقصد الامر، كما هو مقالة صاحب الجواهر، والحال انه لا ينحصر التعبدية بذلك كما تقدمت الاشارة إليه .

(1)ذكر الشيخ قدس سره في التقريرات حسب ما نقل عنه المحقق المقرر: " ويظهر من جماعة اخرى ان الامر ظاهر في التوصلية ولعله الاقرب ". ثم قال بعد سطور " :واحتج بعض موافقينا على التوصلية بان اطلاق الامر قاض بالتوصيلة.. " ورده :بان " الاستناد الى اطلاق الامر في مثل هذا التقييد فاسد، إذ القيد مما لا يتحقق الا بعد الامر. توضيحه: ان الاطلاق انما ينهض دليلا فيما إذا كان القيد مما يصح ان يكون قيدا له، كما إذا قيل: اكرم انسانا، أو اعتق رقبة، فانه يصح ان يكون المطلق في المثالين مقيدا بالايمان والكفر والسواد والبياض ونحوها من انواع القيود التى لا مدخل في الامر فيها، واما إذا كان القيد من القيود التى لا يتحقق الا بعد اعتبار الامر في المطلق، فلا يصح الاستناد الى اطلاق اللفظ في دفع الشك في مثل التقييد المذكور، وما نحن فيه من قبيل الثاني.. " ثم افاد في آخر البحث: " فالحق الحقيق بالتصديق هو ان ظاهر الامر يقتضى التوصليه، إذ ليس المستفاد من الامر الا تعلق الطلب الذى هو مدلول الهيئة للفعل على ما هو مدلول الماده، وبعد ايجاد المكلف نفس الفعل في الخارج، فلا مناص من سقوط الطلب لامتناع تحصيل الحاصل ". راجع مطارح الانظار - ص 59 - 58 (*)

وثانيا: ان ذلك مغالطة، لان الامر انما يكون محركا نحو الفعل، واما كون هذه الحركة عنه وبداعيه فهو امر آخر لا يمكن ان يكون الامر متعرضا له .والحاصل: ان الامر لا يكاد يكون متعرضا لدواعي الحركة وانه عنه أو عن غيره، فان الامر انما يدعو للفعل، واما دواعى الفعل فلا يكون الامر متكفلا له فتأمل جيدا. فدعوى اصالة التعبدية من هذه الجهة لا يمكن. كما ان دعوى اصالة التعبدية - من جهة دلالة قوله تعالى: (1) وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين الخ، وقوله صلى الله عليه وآله: (2) انما الاعمال بالنيات، وغير ذلك من الايات والاخبار التى استدلوا بها على اعتبار التعبد في الاوامر - واضحة الفساد، لوضوح ان قوله تعالى: وما امروا - انما يكون خطابا للكفار، كما يدل عليه صدر الاية، ومعنى الاية: ان الكفار لم يؤمروا بالتوحيد الا ليعبدوا الله ويعرفوه ويكونوا مخلصين له غير مشركين، وهذا المعنى كما ترى اجنبي عما نحن فيه، مع انه لو كان ظاهرا فيما نحن فيه لكان اللازم صرفه عن ذلك، لاستلزامه تخصيص الاكثر لقلة الواجبات التعبدية بالنسبة الى الواجبات التوصلية، فتأمل فانه لو عم الامر للمستحبات لامكن منع اكثرية التوصليات بالنسبة الى التعبديات لو لم يكن الامر بالعكس لكثرة الوظآئف التعبدية الاستحبابية. واما قوله (3) صلى الله عليه وآله: انما الاعمال بالنيات، فهولا دلالة له على المقام، فان مساقه كمساق قوله: لا عمل الا بالنية، وليس فيه دلالة على ان كل عمل لابد فيه من نية التقرب، بل معناه ان العمل المفروض كونه عبادة لا يقع الا بالنية، أو يكون معناه كمعنى قوله (ص): (4) لكل امرء ما نوى، فتأمل جيدا .وعلى كل حال، لا دلالة في الاخبار والايات على اعتبار قصد الامتثال في الاوامر .

---

(1)سورة البينة، الآية 5 (2) راجع الوسائل، الجزء الاول، باب 5 من ابواب مقدمة العبادات حديث 7 ص 34 (3) نفس المصدر، حديث 1 ص 33 (4) نفس المصدر، حديث 10 ص 35 (*)

الامر الرابع: وربما يتوهم من بعض كلمات الشيخ - على ما في التقرير - التشبث (1) بقاعدة (الاجزاء العقلية) لاصالة التوصلية وعدم اعتبار قصد الامر، حيث ان الامر لم يتعلق الا بذات الاجزاء والشرائط، من دون ان يكون له تعلق بقصد الامتثال و لا غير ذلك من الدواعى، وح يكون اتيان ما تعلق به الامر مجزيا عقلا، فيسقط الامر ح ولو مع عدم قصد امتثاله هذا. ولكن هذا الكلام بمكان من الغرابة، لوضوح ان قاعدة (الاجزاء العقلي) انما تكون فيما إذا اتى بتمام ما يعتبر في المأمور به، وهذا انما يكون بعد تعيين المأمور به، و من مجرد تعلق الامر بذات الاجزاء والشرائط لا يمكن تعيين المأمور به، لما عرفت :من انه لا يمكن ان يتعلق الامر بمثل قصد الامتثال، ومعذلك كيف يمكن تعيين المأمور به من نفس تعلق الامر بذات الاجزاء والشرائط ؟ حتى يقال: ان اتيانها يكون مجزيا عقلا. نعم لو كان للامر اطلاق امكن تعيين المأمور به من نفس الاطلاق حسب ما يقتضيه مقدمات الحكمة، والمفروض انه ليس للامر اطلاق بالنسبة الى قصد الامتثال، لامتناع التقييد به الملازم لامتناع الاطلاق كما تقدم، فالامر من هذه الجهة يكون مهملا لا اطلاق فيه ولا تقييد، كما كان بالنسبة الى العلم والجهل به مهملا لا اطلاق فيه ولا تقييد، هذا بحسب عالم الجعل والتشريع .

---

(1)نظير قوله: قدس سره " وبعد ايجاد المكلف نفس الفعل في الخارج فلا مناص من سقوط الطلب لامتناع تحصيل الحاصل. " وكذا ما افاده في جواب المحقق الكرباسي القائل بان ظاهر الامر قاض بالتعبدية: " فان اريد بالامتثال مجرد عدم المخالفة والاتيان بالفعل فهو مسلم، لكنه ليس بمفيد، وان اريد به الاتيان بالفعل على وجه التقرب، كان يكون الداعي الى الفعل نفس الامر فهو ممنوع، والقول بان العقل قاض بذلك ليس بسديد إذ غاية ما يحكم به العقل هو عدم المخالفة وعدم ترك المأمور به في الخارج فان استند في ذلك الى ان الاتيان بنفس الفعل في الخارج على تقدير ان يكون الامتثال به مطلوبا للآمر يعد من المخالفة التى يحكم بقبحها العقل على ما عرفت، نقول: نعم، ولكن الكلام بعد في اعتبار الامتثال في المأمور به وليس المستفاد من الامر الا مطلوبية الفعل فقط، فلا مخالفة على تقدير الاتيان به كما لا يخفى... " (راجع مطارح الانظار ص 58 (*))

واما بحسب الثبوت والواقع، فلا بد اما من نتيجة الاطلاق، واما من نتيجة التقييد. والسر في ذلك: هو انه في الواقع وفى عالم الثبوت، اما ان يكون ملاك الحكم والجعل محفوظا في كلتا حالتى العلم والجهل وكلتا حالتى قصد الامتثال وعدمه، واما ان يكون مختصا في احد الحالين، فالاول يكون نتيجة الاطلاق، و الثاني يكون نتيجة التقييد. وليس مرادنا من الاهمال هو الاهمال بحسب الملاك، فان ذلك غير معقول، بل المراد الاهمال في مقام الجعل والتشريع حيث لا يمكن فيه الاطلاق والتقييد كما تقدم. إذا عرفت ذلك كله، فيقع الكلام في كيفية اعتبار قصد الامتثال على وجه نتيجة التقييد من دون ان يستلزم فيه محذورا، وكيفية استكشاف نتيجة الاطلاق و عدم اختيار قصد الامتثال. فنقول: اما طريق استكشاف نتيجة الاطلاق فليس هو على حذو طريق استكشاف الاطلاق في سائر المقامات بالنسبة الى الانقسامات السابقة على الحكم، فان استكشاف الاطلاق في تلك المقامات انما هو لمكان السكوت في مقام البيان بعد ورود الحكم على المقسم، كقوله: اعتق رقبة، التى تكون مقسما للايمان وغيره، فحيث ورد الحكم على نفس المقسم وسكت عن بيان خصوص احد القسمين مع انه كان في مقام البيان، فلابد ان يكون مراده نفس المقسم، من دون اعتبار خصوص احد القسمين وهو معنى الاطلاق. ولكن هذا البيان في المقام لا يجرى، إذ الحكم لم يرد على المقسم، لان انقسام الصلوة الى ما يقصد بها امتثال الامر وما لا يقصد بها ذلك انما يكون بعد الامر بها، فليست الصلوة مع قطع النظر عن الامر مقسما لهذين القسمين، حتى يكون السكوت وعدم التعرض لاحد القسمين دليلا على الاطلاق. نعم سكوته عن اعتبار قصد الامتثال في مرتبة تحقق الانقسام يستكشف منه نتيجة الاطلاق، وبعبارة اخرى: عدم ذكر متمم الجعل - على ما سيأتي بيانه - في المرتبة القابلة لجعل المتمم

يكون دليلا على نتيجة الاطلاق. والفرق بين استكشاف نتيجة الاطلاق في المقام، واستكشاف الاطلاق في سائر المقامات، هو ان من عدم ذكر القيد في سائر المقامات يستكشف ان مراده من الامر هو الاطلاق، وهذا بخلاف المقام، فان من عدم ذكر متمم الجعل لا يستكشف ان مراده من الامر هو الاطلاق، لما عرفت: من انه لا يمكن ان يكون مراده من الامر هو الاطلاق، بل من عدم ذكر متمم الجعل يستكشف انه ليس له مراد آخر سوى ما تعلق به الامر. وبعبارة اخرى: من عدم ذكر متمم الجعل في مرتبة وصول النوبة إليه يستكشف ان الملاك لا يختص بصورة قصد الامتثال، بل يعم الحالين فيحصل نتيجة الاطلاق. واما كيفية اعتبار قصد الامتثال على وجه تحصل نتيجة التقييد، فقد حكى عن الشيخ قده: الترديد فيه بالنسبة الى الغرض أو الجعل الثانوي، بمعنى ان اعتبار قصد الامتثال، اما ان يكون من ناحية الغرض، واما ان يكون من ناحية الجعل الثانوي. اما اعتبار قصد الامتثال من ناحية الغرض، فيمكن ان يقرب بوجهين قد تقدمت الاشارة اليهما الوجه الاول: هو ان يكون المراد من الغرض، الغرض من الامر عند ارادته، بان يكون غرضه من الامر التعبديه وقصد امتثاله، فيكون امره لان يتعبد به. وقد تقدم فساد هذا الوجه، وانه مما لا يرجع الى محصل، لما فيه: اولا: من ان ذلك يتوقف على خصوص قصد امتثال الامر ونحن لا نقول به. وثانيا: (1) ان مجرد كون غرضه ذلك مما لا اثر له ما لم يلزم به المكلف ويؤمر

(1)وقد عدل شيخنا الاستاد عن هذا الاشكال بعد ذلك، وقال: انه لو علم ان غرض المولى من الامر التعبد به فنفس ذلك يكفى في الزام العقل به، لاندراجه تحت الكبرى العقلية من لزوم الاطاعة، ومن المعلوم: انه لو كان الامر بهذا الغرض كان اطاعته بقصد امتثاله، فيكون الغرض في عرض الامر ومرتبته ملقى الى المكلف، وكما ان الامر الملقى يجب اطاعته كذلك الغرض الملقى يجب اطاعته. هذا وقد تقدم سابقا ان هناك اشكالا آخر (*)

به ويقع تحت دائرة التكليف، والا فلا يزيد هذا المعنى من الغرض عن الغرض بمعنى المصلحة الذى سيأتي انه مما لا اثر له. الوجه الثاني: ان يكون مراده من الغرض المصالح التى هي ملاكات الاحكام، فيكون اعتبار قصد التقرب والامتثال لاجل ان المصلحة الواقعية لا تحصل الا بذلك، و حينئذ لا يحتاج الى جعل مولوى لاعتبار قصد الامتثال، بل نفس المصلحة الواقعية تقتضي قصد الامتثال، فلو علم ان المصلحة الواقعية لا تحصل الا بقصد الامتثال فهو، وان شك فسياتى الكلام فيه. وهذا الوجه اردء من سابقه إذ المصالح الواقعية انما تكون مناطات للاوامر وليست هي لازمة التحصيل، لعدم كونها من المسببات التوليدية لفعل المكلف، كما يدل على ذلك عدم تعلق التكليف بها في شئ من المقامات. وقد تقدم منا تفصيل الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الصحيح والاعم فراجع (1). وحينئذ نفس العلم بالمصلحة لا يكفى في الزام المكلف بشئ الا من جهة استكشاف الحكم المولوي لمكان انه يقبح على الحكيم تفويت المصلحة على العباد، فلو لم يستكشف ذلك كان العلم بالمصلحة مما لا اثر له، فاثر العلم بالمصلحة ليس الا استكشاف الجعل المولوي لمكان الملازمة. فيرجع الكلام الى ان الواجب على المكلف هو ما تعلق الجعل به، لا ما قامت المصلحة به من دون جعل مولوى ومن دون تعلق الامر الشرعي بالفعل الذى قامت المصلحة به. وحينئذ يبقى الكلام في كيفية تعلق الجعل والامر المولوي باعتبار قصد الامتثال على وجه يسلم عن كل محذور. والتحقيق في المقام: انه ينحصر كيفية الاعتبار بمتمم الجعل ولا علاج له سوى ذلك، فلابد

على اعتبار الغرض بهذا الوجه، وهو ان الامر لا يمكن ان يتكفل بيان الغرض منه، ولكن هذا الاشكال سهل الجواب، لانه يمكن ان يكون غرضه من الامر ذلك غايته انه تحتاج الى كاشف يكشف عن ان غرضه من الامر كان ذلك، فتأمل - منه. (1) راجع مباحث الصحيح والاعم من هذا الكتاب ص 67 (*)

للمولى الذى لا يحصل غرضه الا بقصد الامتثال من تعدد الامر بعد ما لا يمكن ان يستوفى غرضه بامر واحد، فيحتال في الوصول الى غرضه. وليس هذان الامران عن ملاك يخص بكل واحد منهما حتى يكون من قبيل الواجب في واجب، بل هناك ملاك واحد لا يمكن ان يستوفى بامر واحد. ومن هنا اصطلحنا عليه بمتمم الجعل، فان معناه هو تتميم الجعل الاولى الذى لم يستوف تمام غرض المولى، فليس للامرين الا امتثال واحد وعقاب واحد. وبذلك يندفع ما في بعض الكلمات: من الاشكال على من يقول بتعدد الامر بما حاصله: ان الامر الاولى ان كان يسقط بمجرد الموافقة ولو مع عدم قصد الامتثال فلا موجب للامر الثاني إذ لا يكون له موافقة حينئذ، وان كان لا يسقط فلا حاجة إليه لاستقلال العقل ح باعتباره الخ ما ذكره في المقام. وحاصل الدفع: ان الاشكال مبنى على تخيل ان تعدد الامر انما يكون عن ملاك يختص بكل واحد، وقد عرفت: انه ليس المراد من تعدد الامر ذلك بل ليس هناك الا ملاك واحد لا يمكن ان يستوفى بامر واحد. ثم إن متمم الجعل تارة: ينتج نتيجة الاطلاق، واخرى: ينتج نتيجة التقييد. فالاول: كمسألة اشتراك الاحكام بالنسبة الى العالم والجاهل، حيث حكى تواتر الاخبار على الاشتراك. والثانى: كمسألة قصد الامتثال في موارد اعتباره. وتفصيل الكلام في متمم الجعل باقسامه ذكرناه في بعض مباحث الاصول العملية، وعلى كل حال، قد عرفت ان التعبدية انما تستفاد من متمم الجعل، لا من الغرض بكلا معنييه. ثم ان هنا طريقا آخر لاستفادة التعبدية بنى عليه بعض الاعلام، وهو ان قصد الامتثال انما يعتبره العقل في مقام الاطاعة، حيث انه من كيفيات الاطاعة التى هي موكولة الى نظر العقل من دون ان يكون للشارع دخل في ذلك هذا. ولكن الانصاف :انه لم نعرف معنى محصلا لهذا الوجه، فانه ان اراد ان العقل يعتبر قصد الامتثال من عند نفسه فهو واضح الفساد، إذ العقل لم يكن مشرعا

يتصرف من قبل نفسه ويحكم بما يريد، إذ ليس شأن العقل الا الادراك وان اراد ان العقل يعتبر ذلك بعد العلم بان ما تعلق الامر به انما شرع لاجل ان يكون من الوظايف التى يتعبد بها العباد، فهذا ليس معنى اعتبار العقل ذلك من قبل نفسه، بل

العقل ح يستقل بجعل ثانوى للمولى على اعتبار قصد التقرب، ويكون حكمه في المقام نظير حكمه بوجوب المقدمة، حيث انه بعد وجوب ذيها شرعا يستقل العقل بوجوبها ايضا، بمعنى انه يدرك وجوب ذلك ويكون كاشفا عنه، لا انه هو يحكم بالوجوب، فانه ليس ذلك من شأن العقل. فكذا في المقام، حيث انه بعد اطلاع العقل بان وجوب الصلوة مثلا انما هو لاجل ان تكون من الوظايف المتعبد بها، فلا محالة يدرك ان هناك جعلا مولويا تعلق باعتبار قصد الامتثال، ويكشف عن ذلك ككشفه عن وجوب المقدمة، واين هذا من دعوى كون قصد الامتثال مما يعتبره العقل من دون ان يكون للشارع دخل في ذلك ؟ وبالجملة: دعوى ان التعبدية من الاحكام العقلية بالمعنى المذكور مما لا يمكن المساعدة عليها، بل الحق الذى لا محيص عنه، هو ان التعبدية انما تكون بامر ثانوى متمم للجعل، فتأمل في اطراف المقام فانه من مزال الاقدام. ثم انه ان علم بالتوصلية والتعبدية فهو، وان شك فيقع الكلام فيما يقتضيه الاصل العملي: من البرائة، والاشتغال. فاعلم: انه قد قال بالاشتغال في المقام من لم يقل به عند الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين، وربما يبنى ذلك على الفرق بين المحصلات الشرعية والمحصلات العقلية، بجريان البرائة في الاولى دون الثانيه. فينبغي اولا تحقيق الحال في ذلك، وان كنا قد تعرضنا له في مبحث الاقل و الاكثر، الا انه لا باس بالاشارة إليه في المقام .فنقول: ربما يتوهم الفرق بين المحصلات الشرعية وغيرها بما حاصله: ان المحصل ان كان عقليا أو عاديا لا مجال لاجراء البرائة فيه عند الشك في دخل شئ فيه، لانه يعتبر في البرائة ان يكون المجهول مما تناله يد الجعل والرفع الشرعي، والمفروض ان المحصل العقلي والعادي ليس كذلك، فلو كان احراق زيد واجبا، وشك في ان

الالقاء الخاص هل يكون موجبا للاحراق اولا ؟ كان المرجع هو الاشتغال، لرجوع الشك فيه الى الشك في المسقط، ولا يجرى فيه حديث الرفع لان ما هو المجعول الشرعي غير مجهول وما هو المجهول غير مجعول شرعى. وهذا بخلاف ما إذا كان المحصل شرعيا، كالغسلات بالنسبة الى الطهارة الخبثية، حيث انه لما كان محصلية الغسلات للطهارة بجعل شرعى، فلو شك في اعتبار الغسلة الثانية أو العصر كان موردا للبرائة ويعمه حديث الرفع، إذ امر وضعه بيد الشارع، فرفعه ايضا بيده، هذا. ولكن لا يخفى عليك فساده، فان المحصلات ليست هي بنفسها من المجعولات الشرعية، بل لا يمكن تعلق الجعل بها، إذ السببية غير قابلة للجعل الشرعي، فانها عبارة عن الرشح والافاضة، وهذا مما لا تناله يد الجعل التشريعي، كما اوضحناه في محله، بل المجعول الشرعي هو نفس المسببات وترتبها عند وجود اسبابها، فالمجعول هو الطهارة عقيب الغسلات لا سببية الغسلات للطهارة، وكذا المجعول هو وجوب الصلوة عند الدلوك، لا سببية الدلوك لوجوب الصلوة، وح لا يمكن اجراء حديث الرفع عند الشك في دخل شئ في المحصل، لما عرفت: من انه يعتبر في المرفوع ان يكون مجعولا شرعيا، والمجعول المجهول في المقام، هو ترتب المسبب على الفاقد للمشكوك، و اجراء حديث الرفع في هذا ينتج ضد المقصود، إذ يرفع ترتب المسبب على الاقل و ينتج عدم حصول المسبب عقيب السبب الفاقد للخصوصية المشكوكة، وهذا كما ترى يوجب التضييق وينافى الامتنان، مع ان الرفع انما يكون للامتنان والتوسعة على العباد. والحاصل: ان الامر في باب المحصلات ومتعلقات التكاليف يختلف، فان في باب متعلقات التكاليف يكون تعلق التكليف بالاقل معلوما وبالاكثر مشكوكا، فيعمه حديث الرفع، لان في رفعه منة وتوسعة. وهذا بخلاف باب المحصلات، فان ترتب المسبب على الاكثر معلوم وعلى الاقل مشكوك، فما هو معلوم لا يجرى فيه حديث الرفع، وما هو مشكوك لا موقع له فيه، لاستلزام جريانه الضيق على العباد، مع انه ينتج عكس المقصود .

هذا إذا لم نقل بجعل السببية. واما إذا قلنا محالا بجعل السببية فكذلك ايضا، لان سببية الاكثر الواجد للخصوصية المشكوكة معلومة، فلا يجرى فيه حديث الرفع، وسببية الاقل مشكوكة، ورفعها ينتج عدم جعله سببا، وهذا يوجب التضييق .نعم لو قلنا: بجعل الجزئية مضافا الى جعل السببية امكن جريان البرائة حينئذ، لان جزئية

الغسلة الثانية مثلا أو شرطية العصر مشكوك، وفرضنا انها تنالها يد الجعل، فيعمها حديث الرفع ويوجب رفع جزئيتها للسبب، فيكون السبب هو الفاقد للعصر أو الغسلة الثانية، ولكن هذا يستلزم الالتزام بمحال في محال، محال جعل السببية، ومحال جعل الجزئية فتأمل. فتحصل: انه لافرق بين المحصل الشرعي والمحصل العقلي، وانه في الكل لا مجال الا للاشتغال، لرجوع الشك فيه الى الشك في المسقط والامتثال. ثم انه لا فرق في المحصلات، بين ان تكون مسبباتها من الواجبات الشرعية كالطهارة بالنسبة الى الغسلات، أو كان من الملاكات ومناطات الاحكام و المصالح التى تبتنى عليها، بناء على كونها من المسببات التوليدية وان منعناه سابقا اشد المنع، ولكن بناء على كونها من المسببات التوليدية يكون حالها بالنسبة الى الافعال التى تقوم بها حال الطهارة بالنسبة الى الغسلات التى تحصل بها، في عدم جريان البرائة عند الشك في دخل شى في حصولها. مع انه لو سلم الفرق بين المحصلات الشرعية والمحصلات العقلية، وقلنا بجريان البرائة في المحصلات الشرعية، لا يمكن القول بها عند الشك في دخل شئ في حصول الملاك، بناء على كونه من المسببات التوليدية، وذلك: لان محصلية الصلوة مثلا للملاك ليس بجعل شرعى، بل هو امر واقعى تكويني، وليس من قبيل محصلية الغسلات للطهارة حيث تكون بجعل شرعى، لوضوح ان سببية الصلوة للنهى عن الفحشاء ليس بجعل شرعى، فيكون حال الصلوة بالنسبة الى النهى عن الفحشاء كحال الاسباب العقلية بالنسبة الى مسبباتها وانه لا مجال لجريان البرائة فيها، وحينئذ ينسد جريان البرائة في الاقل والاكثر الارتباطيين .

فان قلت: نعم وان كان دخل الصلوة في حصول الملاك امرا واقعيا تكوينيا، الا ان الامر لما تعلق بالصلوة ووقعت هي مورد التكليف، كان جريان البرائة فيما شك في اعتباره في الصلوة بمكان من الامكان. والحاصل: انه فرق في باب الاسباب والمسببات، بين تعلق التكليف بالمسبب كقوله تعالى: (1) وثيابك فطهر، وبين تعلقه بالسبب كالصلوة وغيرها مما يكون سببا لحصول الملاك، حيث ان التكليف انما تعلق بنفس الاسباب، لا المسببات التى هي عبارة عن الملاكات. فان تعلق التكليف بالمسبب فلا مجال لجريان البرائة عند الشك في دخل شئ في حصوله، كما إذا شك في دخل الغسلة الثانية أو العصر في حصول الطهارة، لان متعلق التكليف معلوم، والشك انما هو في ناحية الامتثال، فالمرجع اصالة الاشتغال لا البرائة. وهذا بخلاف ما إذا تعلق التكليف بالسبب، فانه يكون ح للسبب بماله من الاجزاء والشرائط حيثيتان: حيثية دخله في حصول الملاك، وحيثية تعلق التكليف به، والبرائة وان لم تجر فيه من الحيثية الاولى لانها ليست جعلية بل هي واقعية تكوينية، الا انها تجرى فيه من الحيثية الثانية، لرجوع الشك فيها الى الشك في التكليف، وبعد اخراج المشكوك كالسورة مثلا عن تحت دائرة الطلب والتكليف يكون المحصل هو خصوص الفاقد للسورة، وتخرج الحيثية الاولى عن اقتضائها الاشتغال، ببركة جريان البرائة عن الحيثية الثانية. وبذلك يحصل الفرق، بين قصد الامتثال المعتبر في العبادة، وبين سائر الاجزاء والشرائط، فان قصد الامتثال لما لم يتعلق به الطلب لاستحالته على ما عرفت، بل كان مما يعتبره العقل في حصول الطاعة، كان المرجع عند الشك في اعتباره هو الاشتغال، لعدم تعلق التكليف بناحية السبب، فلو شك في حصول الملاك بدون قصد الامتثال كان اللازم عليه قصد الامتثال، للشك في حصوله بدون

---

(1)سورة المدثر، الآية 4 (*)

ذلك من دون ان يكون له مؤمن شرعى. وهذا بخلاف سائر الاجزاء والشرائط مما امكن تعلق الطلب به، فانه لمكان امكان ذلك لو شك في تعلق الطلب بالسورة كان المرجع هو البرائة، لرجوع الشك فيه الى الشك في التكليف، وبعد جريان البرائة يحصل المؤمن الشرعي عن الشك في حصول الملاك، لان لازم خروج المشكوك عن دائرة الطلب، هو كون المحصل للملاك خصوص الصلوة بلا سورة مثلا. قلت: يرد على

ذلك أولا: انه لا فرق في باب الاسباب والمسببات بين تعلق التكليف بنفس المسبب أو تعلقه بالسبب، لانه لا يكون السبب بما هو فعل جوارحي متعلق التكليف، بل هو معنون بمسببه التوليدى يكون متعلق التكليف، فليس الامر بالغسل بما هو هو وبما انه اجراء الماء على المحل مطلوبا، بل بما انه افراغ للمحل عن النجاسة الذى هو عبارة عن الطهارة وقع متعلق الطلب. ومن هنا قيل - كما في المعالم - ان البحث عن وجوب المقدمة السببية قليل الجدوى، وليس ذلك الا لان تعلق التكليف بكل من السبب والمسبب عين تعلقه بالآخر، وحينئذ لا يجدى تعلق التكليف بالسبب في جريان البرائة، إذ ليس السبب بما هو متعلق التكليف، بل بما هو معنون بالمسبب ومتولد منه قد تعلق التكليف به، فليس هناك حيثيتان: حيثية دخله في حصول المسبب، وحيثية تعلق التكليف به، بل ليس هناك الا حيثية واحدة، وهى حيثية دخله في حصول المسبب وقد تعلق التكليف به من نفس تلك الحيثية، والمفروض ان الشك من تلك الحيثية راجع الى الشك في الامتثال الذى لا مجال فيه للبرائة، فتعلق التكليف بالصلوة انما يكون من حيثية دخلها بمالها من الاجزاء والشرائط في الملاك، فعند الشك في دخل السورة في الملاك يلزم الاحتياط. وثانيا: هب ان هناك حيثيتين، الا ان احدى الحيثيتين تقتضي الاشتغال والاخرى لا تقتضيه، ومن المعلوم: ان ما ليس له الاقتضاء لا يمنع عن اقتضاء ما فيه الاقتضاء، فلو اجتمع في شئ واحد جهتان: جهة تقتضي الاشتغال، وجهة تقتضي

البرائة، فالاعتماد على الجهة التى تقتضي الاشتغال، لان عدم المقتضى لا يمكن ان يزاحم ما فيه المقتضى. واما دعوى: ان مقتضى اجراء البرائة عن تعلق التكليف بالسورة، هو ان المجعول الشرعي وما هو المحصل هو خصوص الفاقد للسورة، فلا يبقى مجال لدعوى دخل السورة في الملاك حتى تكون هذه الحيثية مقتضية للاشتغال، بل هذه الحيثية تنعدم ببركة اجراء البرائة في الحيثية الاخرى. فهى في غاية السقوط، لابتنائها على اعتبار الاصل المثبت الذى لا نقول به، إذ لا فرق في الاصل المثبت، بين باب اللوازم والملزومات، وبين باب الملازمات .وبعبارة اخرى: كما ان اثبات الحكم الشرعي المترتب على اللازم العقلي أو العادى لمؤدى الاصل المثبت - كاثبات الاثار المترتبة على انبات اللحية الملازم للحيوة باستصحاب الحيوة - كذلك لو ترتب جعل شرعى على جعل آخر أو نفى جعل آخر وكان مؤدى الاصل اثبات احد الجعلين أو نفيه - كما فيما نحن فيه - لا يمكن اثبات ذلك الجعل الشرعي الا على القول بالاصل المثبت، فتأمل في المقام جيدا. فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان القول بالاشتغال عند الشك في اعتبار قصد القربة لمكان الشك في حصول الملاك مما لا يرجع الى محصل، لعدم كون الملاكات من المسببات التوليدية حتى يلزم تحصيلها على المكلف، بحيث لو شك في حصولها لزمه الاحتياط. هذا إذا كان مبنى اعتبار قصد الامتثال هو حيثية دخله في حصول الملاك. واما إذا كان مبنى اعتباره احد الامرين الاخرين، وهما الغرض بمعناه الاخر - أي الغرض من الامر لان يتعبد به العبد - ومتمم الجعل (على ما هو الحق عندنا) فان كان منشأ اعتباره هو غرض الامر، فالذي ينبغى ان يقال عند الشك في ذلك، هو الرجوع الى البرائة، للشك في انه امر لذلك. وقد عرفت فيما تقدم: انه لو امر لذلك يكون الغرض من كيفيات الامر وملقى الى العبد بنفس القاء الامر ويكون ملزما به شرعا، كما يكون ملزما بتعلق الامر شرعا، ويندرج الامر على هذا الوجه تحت الكبرى العقلية، وهى لزوم الانبعاث عن امر المولى على ما مر بيانه، وحينئذ لو

شك في انه هل كان غرضه من الامر تعبد المكلف به أو لم يكن غرضه ذلك كان الشك راجعا الى الزام شرعى فينفي بالاصل. والحاصل: ان الامر يدور بين الاقل والاكثر، لاشتراك التعبدى والتوصلى في تعلق الامر بالفعل، فيكون في التعبدى امر زائد اراده المولى من المكلف. وليس المقام من دوران الامر بين المتباينين، بدعوى انا نعلم ان للمولى غرضا ولكن نشك في ان غرضه من الامر نفس المتعلق أو ان غرضه تعبد المكلف بامره، ودلك: لاشتراك التعبدى والتوصلى في تعلق الغرض بالفعل، وفى التعبدى يكون غرض زائد على ذلك، وهو تعبد المكلف بامره، فيكون الامر من الدوران

بين الاقل والاكثر. نعم يمكن ان يقال: انه بالنسبة الى فروع التعبد: من قصد الوجه والتميز و غير ذلك، يكون الاصل هو الاشتغال، للشك في حصول المسقط المفروض انه غرض المولى بدون ذلك. وبالجملة :فرق بين الشك في اصل التعبد، وبين الشك فيما يحصل به التعبد، فان الاول مجرى البرائه والثانى مجرى الاشتغال، فتأمل. هذا بناء على ان يكون التعبد جائيا من ناحيه الغرض. واما إذا كان لمتمم الجعل، فعند الشك يكون المرجع هو البرائة مط، سواء كان الشك في اصل التعبد أو فروع التعبد، لرجوع الشك الى الشك في قيد زائد على كل حال كما لا يخفى. وليكن هذا آخر ما اردنا بيانه في مسألة التعبدية والتوصلية. ثم انه كان المناسب ان يستوفى اقسام الواجب: من كونه تعبديا أو توصليا، وكونه مط أو مشروطا، وكونه عينيا أو كفائيا، وكونه تعيينيا أو تخييريا، الى غير ذلك من الاقسام المتصورة فيه، ثم بعد ذلك يذكر مسألة الاجزاء، والمرة والتكرار، لان هذه تقع في مرحلة سقوط التكليف، وذلك يقع في مرحلة ثبوت التكليف، وتفرع الاول على الثاني واضح، ولكن الاعلام لم يسلكوا هذا المسلك وقدموا ما حقه التأخير واخروا ما حقه التقديم. كما انهم ذكروا تقسيم الواجب الى المط والمشروط في بحث مقدمة الواجب، مع ان ذلك المبحث متكفل لحال المقدمة واقسامها، لا لاقسام الواجب، وتقسيم المقدمة الى الوجوبية والوجودية وان كان باعتبار اطلاق وجوب

ذيها واشتراطه، الا ان ذلك لا يوجب البحث عنه في ذلك المقام. فالاولى: ان يستوفى اقسام الواجب اولا، ثم بعد ذلك يبحث عن مسألة الاجزاء وغيرها مما يقع في مرحلة السقوط، وان كان ذلك على خلاف ما رتبه الاعلام في الكتب الاصولية، ولكن الامر في ذلك سهل. وعلى كل حال ينقسم الواجب، الى كونه مطلقا ومشروطا، وتنقيح البحث عن ذلك يستدعى رسم امور: الاول: قسم اهل المعقول القضية الى كونها عقلية، وطبيعية، وحقيقة، وخارجية. ولا يتعلق لنا غرض بالعقلية والطبيعية، وانما المهم بيان الفرق بين الخارجية والحقيقية، وما يختلفان فيه بحسب الآثار والاحكام، حتى لا يختلط احدهما بالاخرى ولا يرتب ما لاحدهما على الاخرى، كما وقع هذا الخلط في جملة من الموارد كما نشير إليه انشاء الله تعالى. فنقول: القضية الخارجية عبارة عن ثبوت وصف أو حكم على شخص خاص، بحيث لا يتعدى ذلك الوصف والحكم عن ذلك الشخص الى غيره وان كان مما ثلاله في الاوصاف، ولو فرض انه ثبت ذلك المحمول على شخص آخر كان ذلك لمجرد الاتفاق من دون ان يرجع الى وحدة الملاك والمناط، بل مجرد المقارنة الاتفاقية، من غير فرق في ذلك بين ان تكون القضية خبرية، أو طلبية، كقولك: زيد قائم، أو اكرم زيدا. ومن غير فرق ايضا، بين القاء القضية بصورة الجزئية، أو القآئها بصورة الكلية، نحو كل من في العسكر قتل وكل ما في الدار نهب، إذ القآئها بصورة الكلية لا يخرجها عن كونها خارجية، إذ المناط في القضية الخارجية، هو ان يكون الحكم واردا على الاشخاص لا على العنوان، كما سيأتي في بيان القضية الحقيقية .وهذا لا يتفاوت بين وحدة الشخص وتعدده كما في المثال، بعد ما لم يكن بين الاشخاص جامع ملاكي اوجب اجتماعهم في الحكم، بل كان لكل مناط يخصه غايته انه اتفق اجتماعهم في ثبوت المحمول كما في المثال، حيث ان ثبوت القتل لكل من زيد وعمرو وبكر كان لمحض الاتفاق واجتماعهم في المعركة، و

الا لم يكن مقتولية زيد بمناط مقتولية عمرو، بل زيد انما قتل لمناط يخصه، حسب موجبات قتله من خصوصياته وخصوصيات القاتل، وكذا مقتولية عمرو. وبالجملة : العبرة في القضية الخارجية، هو ان يكون الحكم واردا على الاشخاص وان كانت بصورة القضية الكلية، مثل كل من في العسكر قتل، فانه بمنزلة زيد قتل، وعمرو قتل، وبكر قتل، وهكذا. واما القضية الحقيقية: فهى عبارة عن ثبوت وصف أو حكم على عنوان اخذ على وجه المرآتية لافراده المقدرة الوجود، حيث ان العناوين يمكن ان تكون منظرة لمصاديقها ومرءاة لافرادها، سواء كان لها افراد فعلية أو لم يكن، بل يصح اخذ العنوان منظرة للافراد وان لم يتحقق له فرد في الخارج لا بالفعل ولا فيما سيأتي، لوضوح انه لا يتوقف اخذ العنوان مرءاة على ذلك، بل العبرة في القضية الحقيقيه هو اخذ العنوان

موضوعا فيها، لكن لا بما هو هو حتى يمتنع فرض صدقه على الخارجيات و يكون كليا عقليا، بل بما هو مرءاة لافراده المقدر وجودها بحيث كلما وجد في الخارج فرد ترتب عليه ذلك الوصف والحكم، سواء كانت القضية خبرية، أو طلبية، نحو كل جسم ذو ابعاد ثلاثة، أو كل عاقل بالغ مستطيع يجب عليه الحج، فان الحكم في مثل هذا يترتب على جميع الافراد التى يفرض وجودها بجامع واحد وبملاك واحد. وبذلك تمتاز القضية الخارجية عن القضية الحقيقية، حيث انه في القضية الخارجية ليس هناك ملاك جامع وعنوان عام ينطبق على الافراد، بل كل فرد يكون له حكم يخصه بملاك لا يتعدى عنه، ومن هنا لا تقع القضية الخارجية كبرى القياس ولا تقع في طريق الاستنباط، لان القضية الخارجية تكون في قوة الجزئية لا تكون كاسبة ولا مكتسبة، فلا يصح استنتاج مقتولية زيد من قوله: كل من في العسكر قتل، لانه لا يصح قوله: كل من في العسكر قتل، الا بعد العلم بمن في العسكر وان زيدا منهم، وبعد علمه بذلك لا حاجة الى تأليف القياس لاستنتاج مقتولية زيد، وعلى فرض التاليف يكون صورة قياس لا واقع له، كقوله: زيد في العسكر وكل من في العسكر قتل فزيد قتل، لما عرفت: من انه لا يصح قوله: كل من في العسكر قتل، الا بعد العلم بقتل زيد، فلا يكون هذا من الاقيسة المنتجة .

وهذا بخلاف القضية الحقيقية، فانها تكون كبرى لقياس الاستنتاج و يستفاد منها حكم الافراد، كما يقال: زيد مستطيع وكل مستطيع يجب عليه الحج فزيد يجب عليه الحج، ولا يتوقف العلم بكلية الكبرى على العلم باستطاعة زيد و وجوب الحج عليه، كما كان يتوقف العلم بكلية القضية الخارجية على العلم بكون زيد في العسكر وانه قد قتل، بل كلية الكبرى في القضية الحقيقية انما تستفاد من قوله تعالى (1) ولله على الناس حج البيت الخ. وبما ذكرنا ظهر: ان ما اشكل على الشكل الاول الذى هو بديهى الانتاج من استلزامه الدور - حيث ان العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكلية الكبرى، و العلم بكلية الكبرى يتوقف على العلم باندراج النتيجة فيها - فانما هو لمكان الخلط بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، فان في القضية الحقيقية لا يتوقف العلم بكلية الكبرى على العلم باندراج النتيجة فيها، بل كلية الكبرى انما تستفاد من مكان آخر كما عرفت. نعم في القضية الخارجية العلم بكلية القضية يتوقف على العلم بما يندرج تحتها من الافراد، وقد عرفت: ان القضية الخارجية لا تقع كبرى القياس، ولا يتألف منها القياس حقيقة، وانما يكون صورة قياس لا واقع له، فان القضايا المعتبرة في العلوم التى يتألف منها الاقيسه انما هي ما كانت على نحو القضايا الحقيقية، فيرتفع الاشكال من اصله، ولا حاجة الى التفصى عن الدور بالاجمال و التفصيل، كما في بعض كلمات اهل المعقول. وقد وقع الخلط بين القضية الخارجية والحقيقية في جملة من الموارد، كمسألة امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرائط، وكمسألة التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، وكمسألة الشرط المتأخر، وغير ذلك مما يأتي الاشارة إليه كل في محله. فان هذه الفروع كلها تبتنى على تخيل كون القضايا الشرعية من قبيل القضايا الخارجية، وهو ضروري البطلان، لوضوح ان القضايا الواردة في الكتاب والسنة انما

---

(1)سورة آل عمران، 97 (*)

هي قضايا حقيقية، وليست اخبارات عما سيأتي بان يكون مثل قوله تعالى ولله على الناس الخ اخبارا بان كل من يوجد مستطيعا فاوجه عليه خطابا يخصه، بل انما هي اخبارات عن انشاءات في عالم اللوح المحفوظ. وبالجملة: كون القضايا الشرعية من القضايا الحقيقية واضح لا يحتاج الى مزيد برهان وبيان. إذا عرفت ذلك فاعلم: ان الجهات التى تمتاز بها القضية الخارجية عن القضية الحقيقية وان كانت كثيرة قد اشرنا الى بعضها، الا ان ما يرتبط بما نحن فيه من الواجب المشروط والمط، هي جهات ثلاث: الجهة الاولى: ان العبرة في القضية الخارجية، هو علم الآمر

باجتماع الشروط وما له دخل في حكمه، فلا يوجه التكليف على عمرو مثلا بوجوب اكرام زيد الا بعد علمه باجتماع عمرو لجيمع الشروط المعتبرة في حكمه: من العقل، والبلوغ، والقدرة، وغير ذلك مما يرى دخله في مناط حكمه، ولو فرض ان الآمر كان جاهلا بوجود شرط من شروط صدور الحكم، كمجئ بكر الذى له دخل في تكليف عمرو بوجوب اكرام زيد، فلا محالة يعلق حكمه بصورة وجود الشرط، ويقول: ان جاء بكر فاكرم زيدا، وتكون القضية الخارجية من هذه الجهة - أي من جهة تعليقها على الشرط - ملحقة بالقضية الحقيقية، على ما سيأتي بيانه .والحاصل: ان المدار في صدور الحكم في القضية الخارجية انما هو على علم الآمر باجتماع شروط حكمه وعدم عمله، فان كان عالما بها فلا محالة يصدر منه الحكم ولو فرض خطاء علمه وعدم اجتماع الشروط واقعا، إذ لا دخل لوجودها الواقعي في ذلك، بل المناط في صدور الحكم هو وجودها العلمي، فان كان عالما بها يحكم وان لم تكن في الواقع موجودة، وان لم يكن عالما بها لا يحكم وان كانت موجودة في الواقع الاعلى وجه الاشتراط بوجودها، فيرجع الى القضية الحقيقية من هذه الجهة، فلا يعتبر في صدور الحكم في القضية الخارجية الا علم الآمر باجتماع الشرائط. واما في القضية الحقيقية: فيعتبر فيها تحقق الموضوع خارجا، إذ الشرط في

القضية الحقيقية هو وجود الموضوع عينا ولا عبرة بوجوده العلمي، لان الحكم في القضية الحقيقية على الافراد المفروض وجودها، فيعتبر في ثبوت الحكم وجود الافراد، ولا حكم مع عدم وجودها ولو فرض علم الآمر بوجودها، فالحكم في مثل قوله: العاقل البالغ المستطيع يحج، مترتب على واقع العاقل البالغ المستطيع، لا على ما يعلم كونه عاقلا بالغا مستطيعا، إذ لا اثر لعلمه في ذلك، فلو فرض انه لم يعلم ان زيدا عاقل بالغ مستطيع لترتب حكم وجوب الحج عليه قهرا بعد جعل وجوب الحج على العاقل البالغ المستطيع، كما انه لو علم ان زيدا عاقل بالغ مستطيع وفى الواقع لم يكن كذلك لما كان يجب عليه الحج، فالمدار في ثبوت الحكم في القضية الحقيقيه انما هو على وجود الموضوع خارجا، من دون دخل للعلم وعدمه في ذلك. وبذلك يظهر: امتناع الشرط المتأخر، لانه بعد ما كان الشئ شرطا وقيدا للموضوع فلا يعقل ثبوت الحكم قبل وجوده، والا يلزم الخلف وعدم موضوعية ما فرض كونه موضوعا، على ما سيأتي بيانه، وارجاع الشرط المتأخر الى الوجود العلمي انما نشأ من الخلط بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، فان الوجود العلمي بتحقق الشرائط انما ينفع في القضية الخارجية كما عرفت، لا في القضية الحقيقية. نعم في القضية العلم بترتب الملاك والمصلحة على متعلق حكمه له دخل ايضا في صدور الحكم، الا ان ذلك يرجع الى باب الدواعى التى تكون بوجودها العلمي مؤثرة، واين هذا من باب الشروط الراجعة الى قيود الموضوع كما سيأتي بيانه، فان العبرة في ذلك انما هو بوجودها العينى، ولا اثر لوجودها العلمي .فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان الشرط في ثبوت الحكم في القضية الخارجية هو العلم باجتماع شرائط التكليف لا وجودها الواقعي وفى القضية الحقيقية هو وجودها الواقعي لا وجودها العلمي. فهذه احدى الجهات الثلاث التى تمتاز بها القضية الحقيقية عن القضية الخارجية. الجهة الثانية: هي ان القضية الخارجية لا يتخلف فيها زمان الجعل والانشاء عن زمان ثبوت الحكم وفعليته، بل فعليته تكون بعين تشريعه وانشائه، فبمجرد قوله: اكرم

زيدا، يتحقق وجوب الاكرام، الا إذا كان مشروطا بشرط لم يحرزه الآمر فتلحق بالقضية الحقيقية من هذه الجهة كما اشرنا إليه، والا لا يعقل تخلف الانشاء عن فعلية الحكم زمانا، وان كان متخلفا رتبة نحو تخلف الانفعال عن الفعل. واما في القضية الحقيقية: فالجعل والانشاء انما يكون ازليا، والفعلية انما تكون بتحقق الموضوع خارجا، فان انشائه انما كان على الموضوع المقدر وجوده، فلا يعقل تقدم الحكم على الموضوع، لانه انما انشاء حكم ذلك الموضوع، وليس للحكم نحو وجود قبل وجود الموضوع حتى يسمى بالحكم الانشائي في قبال الحكم الفعلى، كما في بعض الكلمات. والحاصل: انه فرق بين انشاء الحكم وبين الحكم الانشائى، والذى تتكفله القضايا الحقيقية الشرعية انما هو انشاء الحكم، نظير الوصية، حيث ان الوصية انما

هي تمليك بعد الموت ولا يعقل تقدمه على الموت، لان الذى انشأ بصيغة الوصية هو هذا أي ملكية الموصى له بعد موته، فلو تقدمت الملكية على الموت يلزم خلاف ما انشأ، ولا معنى لان يقال الملكية بعد الموت الآن موجودة، لان هذا تناقض. فكذا الحال في الاحكام الشرعية، فان انشائها عبارة عن جعل الحكم على الموضوع المقدر وجوده، فما لم يتحقق الموضوع لا يكون شئ اصلا، وإذا تحقق الموضوع يتحقق الحكم لا محالة ولا يمكن ان يتخلف. فتحصل: انه ليس قبل تحقق الموضوع شئ اصلا حتى يسمى بالحكم الانشائى في قبال الحكم الفعلى، إذ ليس الانشاء الا عبارة عن جعل الحكم في موطن وجود موضوعه، فقبل تحقق موطن الوجود لا شئ اصلا، ومع تحققه يثبت الحكم ويكون ثبوته عين فعليته، وليس لفعلية الحكم معنى آخر غير ذلك. وحاصل الكلام: انه ليس للحكم نحو ان من الوجود يسمى بالانشآء تارة، وبالفعلي اخرى، بل الحكم هو عبارة عما يتحقق بتحقق موضوعه، وهذا هو الذى انشأ ازلا قبل خلق عالم وآدم، فلو فرض انه لم يتحقق في الخارج عاقل بالغ مستطيع فلم يتحقق حكم ايضا اصلا، فالحكم الفعلى عبارة عن الذى انشأ وليس وراء ذلك شئ آخر، فلو انشأ الحكم على العاقل البالغ المستطيع، فلا محيص من

ثبوت الحكم بمجرد تحقق العاقل البالغ المستطيع، ولا يعقل ان يتخلف عنه، فلو توقف ثبوت الحكم وفعليته على قيد اخر كعدم قيام الامارة على الخلاف مثلا يلزم تخلف المنشأ عن الانشاء، لانا فرضنا ان ذلك القيد لم يؤخذ في انشائه، بل انشاء الحكم على خصوص العاقل البالغ المستطيع، فإذا وجد العاقل البالغ المستطيع ولم يوجد الحكم يلزم ان لا يوجد ما انشأه وهو محال، إذ لا يعقل تخلف المنشأ عن الانشاء. ومعنى عدم معقولية تخلف المنشأ عن الانشاء، هو انه لابد من ان يوجد المنشأ على طبق ما انشأ وعلى الوجه الذى انشأه، فلو انشأ الملكية في الغد فلابد من وجود الملكية في الغد، ولا يعقل ان تتقدم عليه أو تتأخر عنه، بان توجد الملكية قبل الغد أو بعد الغد، لانه يلزم تخلف المنشأ من الانشاء، إذ الذى انشأ هو خصوص ملكية الغد لا غير، فكيف تتقدم الملكية على الغد أو تتأخر عنه ؟ وحاصل الكلام: انه لو كان زمام المنشأ بيد المنشى وله السلطنة على ايجاده كيف شاء وباى خصوصية اراد كما هو مفروض الكلام، فح يدور المنشأ مدار كيفية انشائه، فله انشائه في الحال كما في البيع الفعلى فلا بد ان يتحقق المنشأ في الحال والا يلزم التخلف، وله ان ينشأه في الغد فلا بد ان يكون البيع في الغد و الا لزم التخلف. وليس الانشاء والمنشأ من قبيل الكسر والانكسار التكويني، بحيث لا يمكن ان يتخلف زمان الانكسار عن الكسر، كما ربما يختلج في بعض الاذهان، ولاجل ذلك تخيل انه لا يعقل تخلف زمان وجود المنشأ عن زمان وجود الانشاء، فيكف يعقل ان يكون انشاءات الاحكام ازلية ومنشآئها تتحقق بعد ذلك عند وجود موضوعاتها في الخارج ؟ مع انه يلزم ان يتخلف زمان الانشاء عن زمان وجود المنشأ لانه لا يمكن ان يتخلف زمان الوجود عن الايجاد، وزمان الانكسار عن الكسر، ولاجل هذه الشبهة ربما وقع بعض في اشكال كيفية تصور كون انشاءات الاحكام ازلية مع عدم وجود منشأتها في موطن انشائها، هذا. ولكن لا يخفى ضعف الشبهة، وان قياس باب الانشائيات بباب التكوينيات في غير محله، فان في التكوينيات زمام الانكسار ليس بيد الكاسر، بل الذى بيده هو الكسر واما الانكسار فيحصل قهرا عليه .

وهذا بخلاف باب المنشئات، فانها امور اعتبارية، ويكون زمامها بيد المعتبر النافذ اعتباره، وله ايجادها على أي وجه اراد. فالذي بيده زمام الملكية، له ان يوجد الملكية في الحال، وله ان يوجدها في المستقبل كما في الوصية، فلو انشأ الملكية في المستقبل بمعنى انه جعل ملكية هذا الشئ لزيد في الغد فلا بد من ان توجد الملكية في الغد، والا يلزم تخلف المنشأ عن الانشاء. وكذا الحال في الاحكام الشرعية، فان زمام الاحكام بيد الشارع، فله جعلها و انشائها على أي وجه اراد، فلو جعل الحكم على موضوع ليس له وجود في زمان الجعل بل يوجد بعد الف سنة، فلابد ان يوجد الحكم عند وجود موضوعه ولا يمكن ان يتخلف عنه. والسر في ذلك: هو انه الآن يلاحظ ذلك الزمان المستقبل ويجعل الحكم في ذلك الزمان، حيث ان اجزاء الزمان

بهذا اللحاظ تكون عرضية كاجزاء المكان، فكما انه يمكن وضع الحجر في المكان البعيد عن الواضع إذا امكنه ذلك لطول يده، كذلك يمكن وضع الشئ في الزمان البعيد لمن كان محيطا بالزمان. فظهر معنى كون انشاءات الاحكام ازلية، وان تحقق المنشأ يكون بتحقق الموضوع ولا يلزم منه تخلف المنشأ عن الانشاء، وانما التخلف يحصل فيما إذا وجد غير ما انشأه، اما لمكان الاختلاف في الكيف، واما لمكان الاختلاف في الزمان، أو غير ذلك من سائر انحاء الاختلافات. فتأمل في المقام جيدا، لئلا ترسخ الشبهة المتقدمة في ذهنك. فظهر الفرق، بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، بعدم تخلف زمان الفعلية عن الانشاء في الخارجية نظير الهبة، وتخلفه في الحقيقية نظير الوصية. فهذه هي الجهة الثانية التى تمتاز احديهما عن الاخرى. الجهة الثالثة: ان السببية المتنازع فيها من حيث كونها مجعولة أو غير مجعولة وان المجعول الشرعي هل هو نفس المسببات عند وجود اسبابها أو سببية السبب، انما يجرى في القضايا الحقيقية، دون القضايا الخارجية، لوضوح ان القضايا الخارجية ليس لها موضوع اخذ مفروض الوجود حتى يتنازع في ان المجعول ما هو، بل ليس فيها الا

حكم شخصي على شخص خاص، كقول الآمر لزيد اضرب عمروا، فلا معنى لان يقال :ان المجعول في قوله اضرب عمروا ما هو، إذ ليس فيه الا حكم وعلم باجتماع شرائط الحكم من المصالح، والمصالح غير مجعولة بجعل شرعى، بل هي امور واقعية تكوينية تترتب على افعال المكلفين فلم يبق فيها الا الحكم وهو المجعول الشرعي. وهذا بخلاف القضايا الحقيقية، فانه لما اخذ فيها موضوع ورتب الحكم على ذلك الموضوع في ظرف وجوده، كان للنزاع في ان المجعول الشرعي ما هو، هل هو الحكم على فرض وجود الموضوع ؟ أو سببية الموضوع لترتب الحكم عليه ؟ مجال. وان كان الحق هو الاول، والثانى غير معقول، على ما اوضحناه في باب الاحكام الوضعية. والغرض في المقام مجرد بيان ان النزاع انما يتاتى فيما إذا كان جعل الاحكام على نحو القضايا الحقيقية، ولا يتصور النزاع في القضايا الخارجية لانتفاء الموضوع فيها بالمعنى المتقدم، أي بمعنى اخذ عنوان الموضوع منظرة ومرءآة لافراد المقدر وجودها. فهذه جهات ثلث تمتاز بها القضية الحقيقية عن القضية الخارجية .الامر الثاني: من الامور التى اردنا رسمها في مبحث الواجب المطلق والمشروط، هو انه قد عرفت ان القضايا الشرعية انما تكون على نهج القضايا الحقيقية، دون القضايا الخارجية، وح تكون الاحكام الشرعية مشروطة بموضوعاتها ثبوتا واثباتا .اما ثبوتا، فلما تقدم من ان القضية الحقيقية عبارة عن ترتب حكم أو وصف على عنوان اخذ منظرة لافراده المقدر وجودها، فلا يمكن جعل الحكم الا بعد فرض الموضوع، فالحكم ثبوتا مشروط بوجود الموضوع، نظير اشتراط المعلول بوجود علته .واما اثباتا، والمراد به مرحلة الابراز واظهار الجعل فتارة: يكون الابراز لا بصورة الاشتراط أي لا تكون القضية، مصدرة باداة الشرط، كما إذا قيل: المستطيع يحج. واخرى: تكون القضية مصدرة باداة الشرط، كما إذا قيل: ان استطعت فحج، وعلى أي تقدير لا يتفاوت الحال، إذ مآل كل الى الآخر، فان مآل الشرط الى الموضوع ومآل الموضوع الى الشرط، والنتيجة واحدة، وهى عدم تحقق الحكم الا بعد وجود الموضوع والشرط .

نعم يختلف الحال بحسب الصناعة العربية والقواعد اللغوية، فانه ان لم تكن القضية مصدرة باداة الشرط تكن القضية ح حملية طلبية أو خبرية، وان كانت مصدرة باداة الشرط تكون القضية الشرطية، ولكن مآل القضية الحملية الى القضية الشرطية ايضا، كما قالوا: ان كل قضية حملية تنحل الى قضية شرطية، مقدمها وجود الموضوع، تاليها عنوان المحمول. فقولنا الجسم ذو ابعاد ثلثة يكون بمنزلة قولنا: كلما وجد في العالم شئ وكان ذلك الشئ جسما فهو ذو ابعاد ثلاثة، فبالاخرة لا يتفاوت الحال، بين كون القضية حملية طلبية، أو شرطية طلبية. كما هو الشان في الخبرية، حيث لا يتفاوت الحال فيها، بين كونها حملية كالمثال المتقدم، أو شرطية كقوله كلما طلعت الشمس فالنهار موجود، إذ الحملية ترجع الى الشرطية، كما ان نتيجة القضية الشرطية ترجع الى قضية حملية، فان النتيجة في قولنا كلما طلعت الشمس فالنهار موجود، هي عبارة عن وجود النهار عند طلوع الشمس، فلا فرق، بين ان نقول: النهار

موجود عند طلوع الشمس، وبين قولنا: كلما طلعت الشمس فالنهار موجود. و قس على ذلك حال القضايا الطلبية، وان مرجع الحملية منها الى الشرطية، و الشرطية الى الحملية، والنتيجة هي وجود الحكم عند وجود الموضوع والشرط. ومن هنا قلنا: ان الشرط يرجع الى الموضوع، والموضوع يرجع الى الشرط. فتحصل: انه لافرق، بين ابراز القضية بصورة الشرطية، وبين ابرازها بصورة الحملية. نعم بحسب الصناعة ينبغى ان يعلم محل الاشتراط والذى يقع الشرط عليه، بحسب القواعد العربية عند ابراز القضية بصورة الشرطية .فنقول: يمكن تصورا ان يرجع الشرط الى المفهوم الافرادى قبل ورود التركيب والنسبة عليه، أي يرجع القيد الى المتعلق الذى هو فعل المكلف في المرتبة السابقة على ورود الحكم عليه، وهذا هو المراد من رجوع القيد الى المادة الذى ينتج الوجوب المط، فان معنى رجوع القيد الى المادة هو لحاظ المتعلق في المرتبة السابقة على ورود الحكم عليه مقيدا بذلك القيد، وبعد ذلك يرد الحكم عليه بما انه مقيد بذلك القيد، كما ذا لاحظ الصلوة مقيدة بكونها الى القبلة أو مع الطهارة وبعد ذلك اوجبها على هذا الوجه. فح يكون وجوب الصلوة مطلقا غير مقيد بقيد، وان المقيد هو

الصلوة. ويمكن ان يرجع الشرط الى المفهوم التركيبي أي الى النسبة التركيبية، بمعنى ان تكون النسبة الايقاعية التى تتكفلها الهيئة مقيدة بذلك القيد. ويمكن ان يكون المنشأ بتلك النسبة أي الطلب المستفاد منها مقيدا بذلك القيد. ويمكن ان يكون راجعا الى المحمول المنتسب، وهذا وان كان يرجع الى تقييد المنشأ، الا انهما يفترقان اعتبارا من حيث المعنى الاسمى والحرفي على ما ياتي بيانه. ثم ان رجوعه الى المحمول المنتسب تارة: يكون في رتبة انتسابه، واخرى: يكون في الرتبة المتأخرة رتبة أو زمانا، فهذه جملة الوجوه المتصورة في الشرط والقيد، ولكن بعض هذه الوجوه مما لا يمكن. وبيان ذلك: هو انهم عرفوا القضية الشرطية بما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى، ومعنى ذلك هو لزوم ان يكون راجعا الى مفاد الجملة والمفهوم التركيبي، ولا يصح ارجاعه الى المفهوم الافرادى، بل تقييد المفهوم الافرادى انما يكون بنحو التوصيف والاضافة، لا بادات الشرط، فما في التقرير (1) من ارجاع الشرط الى المادة اشتباه .

---

(1)وربما يختلج في البال: ان رجوع الشرط الى وجوب الاكرام عبارة عن رجوع الشرط الى المنشأ الذى قد تقدم انه لا يمكن رجوع الشرط إليه لكونه معنى حرفيا، إذ المنشأ هو وجوب الاكرام المستفاد من الهيئة، وكونه في المرتبة المتأخرة عن النسبة الايقاعية لا يخرجه عن كونه معنى حرفيا غير ملتفت إليه عند ايقاع النسبة الطلبية. كما انه ربما يختلج في البال: عدم امكان رجوع الشرط الى المادة الواجبة، لانه عند ورود الهيئة على المادة، اما ان ترد عليها غير مشروطة بشرط، واما ان ترد عليها مشروطة. وعلى الاول: لا يمكن لحوق الاشتراط لها. وعلى الثاني: يرجع القيد الى المادة الذى انكرناه. وربما يختلج في البال ايضا: رجوع الشرط الى ما هو الموضوع في القضية الجزائية، وهو النهار في مثل النهار موجود إذا كانت القضية خبرية، والى الفاعل المكلف إذا كانت القضية طلبية، فيكون المعنى: النهار الذى طلع عليه الشمس موجود، وزيد المستطيع يحج، فتأمل جيدا - منه (*) .

وقد حكى عن السيد الكبير الشيرازي قده، بان المقرر قد اشتبه ولم يصل الى مطلب الشيخ قده، وكان نظر الشيخ قده في انكار رجوع الشرط الى الهيئة الى ان الانشاء غير قابل للتقييد، وعلى كل حال لا يهمنا تصحيح ما في التقرير بعد وضوح المطلب، وان الشرط لا يمكن ان يرجع الى المفهوم الافرادى، بل الشرط لابد ان يرجع الى المفهوم التركيبي ومفاد الجملة، كما هو ظاهر تعريف القضية الشرطية: بانها ما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى. وكذلك لا يمكن ارجاع الشرط الى الهيئة بمعناها الايقاعى، بحيث يرجع الشرط الى الانشاء، لوضوح ان الانشاء غير قابل للاشتراط والتعليق، ولا يتصف بالاطلاق والاشتراط، وانما يتصف بالوجود والعدم. وكذلك لا يمكن ارجاع الشرط الى المنشأ بالهيئة، لان الاشتراط يتوقف على لحاظ المعنى اسميا استقلاليا، ولا يعقل ورود الشرط على المعنى الحرفى، لا لكون المعنى الحرفى جزئيا وان الموضوع له فيه خاص، حتى يرد عليه ان المعنى الحرفى ليس

بجزئي بل الموضوع له فيه عام كالوضع، بل لان المعنى الحرفى مما لا يمكن ان يلتفت إليه بما انه معنى حرفي، لفنائه في الغير وكونه مغفولا عنه في موطن وجوده الذى هو موطن الاستعمال، على ما تقدم بيانه في مبحث الحروف، فالمنشأ بهذه الهيئة لا يمكن ان يقيد، لعدم الالتفات إليه ولا يقع النظر الاستقلالي نحوه، بل هو مغفول عنه عند القاء الهيئة، فلا يعقل ان يرجع الشرط الى مفاد الهيئة الذى هو معنى حرفي. وكذا لا يعقل ان يرجع الشرط الى المحمول المنتسب بعد الانتساب في الزمان لاستلزامه النسخ، إذ لو فرض تأخر الاشتراط عن وجوب الاكرام مثلا زمانا يلزم النسخ كما لا يخفى. وكذا لا يمكن ان يرجع الشرط الى المحمول في رتبة الانتساب، سواء اريد من المحمول المتعلق، وهو الاكرام الذى يحمل على الفاعل، أو اريد منه الوجوب، لانه على كل تقدير يرجع التقييد الى المفهوم الافرادى. فلا بد من ان يرجع التقييد الى المحمول المنتسب بوصف كونه منتسبا، (1) أي وجوب الاكرام أو

---

(1)مطارح الانظار - الهداية الرابعة من مباحث مقدمة الواجب " إذا ثبت وجوب شئ وشك في كونه (*)

الاكرام الواجب. وبعبارة اوضح: الشرط لابد ان يرجع الى ما هو نتيجة الحمل في القضية الخبرية، أو نتيجة الطلب في القضية الطلبية. ففى مثل كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود يكون المشروط هو وجود النهار، وفى مثل ان جائك زيد فأكرمه، يكون المشروط هو الاكرام الواجب أو وجوب الاكرام. والظاهر رجوع كل منهما الى الاخر، والسر في لزوم رجوع الشرط الى مفاد الجملة والمتحصل منها، هو ما عرفت: من كون القضية الشرطية انما هي تعليق جملة بجملة اخرى، وهذا لا يستقيم الا ان يرجع الشرط الى مفاد الجملة الخبرية أو الطلبية، وهو في القضية الخبرية وجود النهار مثلا، وفى القضية الطلبية وجوب الاكرام أو الاكرام المتلون بالوجوب، و النتيجة امر واحد. وعلى كل تقدير يحصل المطلوب، وهو اخذ الشرط مفروض الوجود، لان ادات الشرط انما خلقت لفرض وجود متلوها، ويرجع بالاخرة الى الموضوع ويكون مفاد (ان استطعت فحج) مع (يجب الحج على المستطيع (امرا واحدا، كما عرفت بما لا مزيد عليه .

مشروطا أو مطلقا.. " ص 46. وقد تكلم صاحب التقريرات حول هذا المعنى في الهداية الخامسة ايضا راجع ص 48 من المصدر. واعلم ان المذكور في " قوامع الفضول " ايضا رجوع القيد الى الماده دون الهيئة واستدل له بنفس الوجهين الذين استدل بهما صاحب التقريرات حكاية عن الشيخ قدس سره. راجع قوامع الفضول - المقالة الاولى - مبحث مقدمة الواجب الامر الثاني، ص 141 - 140 والمحقق الجليل الحاج ميرزا حبيب اله الرشتى قدس سره نسب هذا الوجه في " بدايع الافكار " الى الشيخ قدس سره مترددا، قال: " وقد يجاب عن هذا الاشكال بما اجبنا به عن الاشكال الاول من رجوع القيد الى المادة، وكانه يقول به شيخ مشايخنا الاعظم العلامة الانصاري طاب ثراه وان معنى قوله: اكرم زيدا ان جائك، اريد منك الاكرام بعد المجيئ فيكون اصل الاكرام مقيدا لا الوجوب المتعلق به حتى يرد: ان التقييد لا يناسب المبهمات.. " راجع بدايع الافكار. المقصد الاول من المقاصد الخمسة. المبحث الثالث من مباحث تقسيم الواجب الى المطلق والمشروط. ص 314. وهذا ما يستفاد منه عدم تفرد صاحب التقريرات في تقرير هذا المعنى من الشيخ قدس سرهما والله اعلم (*) .

قد ظهر مما قدمناه: الفرق بين المقدمة الوجوبية والمقدمة الوجودية، حيث ان المقدمة الوجوبية ما كانت واقعة فوق دائرة الطلب، وتؤخذ مفروضة الوجود في المرتبة السابقة على الطلب، ولا يمكن وقوعها بعد ذلك تحت دائرة الطلب بحيث يلزم تحصيلها، للزوم الخلف كما لا يخفى. وهذا بخلاف المقدمة الوجودية، فانها واقعة تحت دائرة الطلب ويلزم تحصيلها. وبعد ذلك نقول: ان القيود والاضافات التى اعتبرت في ناحية المتعلق أو المكلف على اختلافها، من حيث كونها من مقولة المكان أو الزمان وغير ذلك من ملابسات الفعل حتى الحال، لا تخلو اما ان تكون اختيارية تتعلق بها ارادة الفاعل، و اما ان تكون غير اختيارية فان كانت غير اختيارية فلا محيص من

خروجها عن تحت دائرة الطلب، إذ لا يعقل التكليف بامر غير اختياري، فكل طرف اضافة خارج عن تحت الاختيار لابد من خروجه عن تحت الطلب ويكون الطلب متعلقا بالقطعة الاختيارية، و القطعة الغير الاختيارية لابد من اخذها مفروضة الوجود واقعة فوق دائرة الطلب، و تكون ح من المقدمات الوجوبية ويكون الواجب مشروطا بالنسبة إليها. واما إذا كانت الملابسات اختيارية وتتعلق بها ارادة الفاعل فوقوعها تحت دائرة الطلب بمكان من الامكان، كما ان وقوعها فوق دائرة الطلب ايضا بمكان من الامكان، فتصلح ان تكون مقدمة وجودية بحيث يتعلق الطلب بها، وتكون لازمة التحصيل كالطهارة بالنسبة الى الصلوة، وتصلح ان تكون مقدمة وجوبية تؤخذ مفروضة الوجود وتكون غير لازمة التحصيل كالاستطاعة في الحج. هذا بحسب عالم الثبوت. واما في عالم الاثبات فالمتبع هو لسان الدليل وما يستفاد منه بحسب القرائن ومناسبات الحكم والموضوع. فان استفيد منه انه مقدمة وجوبية فهو، وان استفيد انه مقدمة وجودية كانت لازمة التحصيل. وان لم يمكن استفادة احد الوجهين من الادلة ووصلت النوبة الى الشك، كان ذلك من الشك بين الواجب المشروط و

المطلق، وسيأتى ما هو الوظيفة عند الشك في ذلك. ثم ان القيود ربما يكون لها دخل في اصل مصلحة الوجوب بحيث لا يتم ملاك الامر الا بعد تحقق القيد. وقد تكون لها دخل في مصحلة الواجب، بمعنى ان فعل الواجب لا يمكن ان يستوفى المصلحة القائمة به الا بعد تحقق القيد الكذائي، وان لم يكن ذلك القيد له دخل في مصلحة الوجوب. (1) وهذان الوجهان يتطرقان في جميع القيود الاختيارية وغيرها. مثلا الزمان الخاص يمكن ان يكون له دخل في مصلحة الوجوب، ويمكن ان لا يكون له دخل في ذلك بل له دخل في مصلحة الواجب، و لا ملازمة بين الامرين، مثلا خراب البيت يقتضى الامر بالبناء، وهذا الحزاب حصل في اول الصبح، فمصلحة الامر بالبناء قد تمت وتحققت من اول الصبح، ولكن البناء والتعمير الواجب لا يمكن ان يستوفى المصلحة القائمة به الا بعد الزوال. والحاصل: انه يمكن ان تكون مصلحة الوجوب قد تحققت، ولكن مصلحة الواجب لم تتحقق الا من بعد مضى زمان، كما ربما يدعى ذلك في باب الصوم، حيث يدعى ان المستفاد من الاخبار هو ان مصلحة وجوب الصوم في الغد متحقق من اول الليل، ولكن المصلحة القائمة بالصوم لا يمكن تحققها الا عند الفجر، كما ربما يدعى ظهور مثل قوله: إذا زالت الشمس وجب الصلوة والطهور (2) في ان الزوال له دخل في كل من مصلحة الوجوب والواجب. وعلى كل حال، إذا كان القيد غير اختياري، فلا بد من ان يؤخذ مفروض الوجود، ويكون من الشرائط الوجوبية الواقعة فوق دائرة الطلب، سواء كان ذلك القيد مما له دخل في مصلحة الوجوب أو كان له دخل في مصحلة الواجب، وسواء كان ذلك القيد من مقولة الزمان أو كان من سائر المقولات، إذ العبرة في اخذه مفروض الوجود، هو كونه غير اختياري غير قابل لتعلق الطلب به، من غير فرق في ذلك

---

(1)كما انه يمكن ان لا يكون للخصوصية الكذائية دخل لا في ملاك الوجوب ولا في ملاك الواجب، فيكون كل من الوجوب والواجب بالنسبة إليه مطلقا، كطيران الغراب مثلا - منه. (2) الوسائل، الجزء الاول، الباب 4 من ابواب الوضوء الحديث 1 ص 261 ولا يخفى ان في الخبر " إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة (*) "

بين الزمان وغيره. وخالف في ذلك صاحب الفصول (1) وقال: بامكان وقوع الطلب فوق قيد غير اختياري إذا لم يكن ذلك القيد مما له دخل في مصلحة الوجوب وان كان له دخل في مصلحة الواجب، والتزم بامكان كون الطلب والوجوب حاليا وان كان الواجب استقباليا، وسمى ذلك بالواجب المعلق، وجعله مقابل الواجب المشروط والمطلق، وتبعه في ذلك بعض من تأخر عنه، وعليه بنى لزوم تحصيل مقدماته قبل حضور وقت الواجب إذا كان لا يمكنه تحصيلها في وقته، كالغسل قبل الفجر في باب الصوم، فانه لما كان الوجوب حاليا قبل حضور وقت الواجب كان ترشح الوجوب من ذى المقدمة الى مقدماته بمكان من الامكان، ويرتفع اشكال وجوب المقدمة قبل وقت ذيها. ثم ان صاحب الفصول قد عمم ذلك بالنسبة الى المقدمة المقدورة، وقال :

بامكان الواجب المطلق فيما إذا كان القيد امرا اختياريا، فراجع (2) كلامه في المقام. وعلى كل حال، قد تبع بعض صاحب الفصول في امكان الواجب المعلق وانه مقابل الواجب المشروط والمط، الا انه قال: لا ينحصر التفصى عن اشكال وجوب تحصيل المقدمات قبل مجئ وقت الواجب بذلك، بل يمكن دفع الاشكال ايضا بالتزام كون الوقت أو غيره مما اخذ قيدا للواجب من قبيل الشرط المتأخر، وحينئذ

---

(1)الفصول ص 81 - 80 تمهيد مقال لتوضيح حال. " وينقسم باعتبار آخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة وليسم منجزا، والى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له وليسم معلقا كالحج، فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة و يتوقف فعله على مجيئ وقته وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب، وهنا للفعل.. " (2) نفس المصدر فانه قدس سره ذكر بعد سطور مما نقلنا عنه في الصدر: " واعلم انه كما يصح ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصول امر غير مقدور (وقد عرفت بيانه) كذلك يصح ان يكون وجوبه على تقدير حصول امر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجبا قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة " . (*)

يكون الوجوب فيه ايضا حاليا إذا فرض وجود الشرط في موطنه، فتجب مقدماته قبل وقته. والفرق بين هذا والواجب المعلق الذى قال به صاحب الفصول، هو ان الشرط في الواجب المعلق انما يكون شرط الواجب ومما يكون له دخل في مصلحته، من دون ان يكون الوجوب مشروطا به وله دخل في ملاكه. وهذا بخلاف ذلك، فان الشرط انما يكون شرطا للوجوب وله دخل في ملاكه، لكن لما اخذ على نحو الشرط المتأخر كان تقدم الوجوب عليه بمكان من الامكان، للعلم بحصول الشرط في موطنه، على ما حققة من ارجاع الشرط المتأخر الى الوجود العلمي. وعلى كل حال، كلامنا الان في امكان الواجب المعلق وعدم امكانه، وانه هل يعقل ان يكون الوجوب حاليا مع توقف الواجب على قيد غير اختياري بحيث يترشح منه الوجوب الى مقدماته ؟ أو ان ذلك غير معقول، بل لابد ان يكون الوجوب مشروطا بالنسبة الى ذلك الامر الغير الاختياري، ولا محيص من اخذه مفروض الوجود قبل الطلب حتى يكون الطلب متأخرا عنه على ما اوضحناه. وح إذا فرض وجوب مقدماته قبل ذلك، فلا بد ان يكون ذلك بملاك آخر غير ملاك الوجوب الغيرى الذى يترشح من وجوب ذى المقدمة، إذ لا وجوب له قبل حصول الشرط، فكيف يترشح الوجوب الى مقدماته ؟ بل وجوب المقدمات يكون حينئذ لبرهان التفويت على ما سيأتي بيانه. إذا عرفت ذلك فاعلم: ان امتناع الواجب المعلق في الاحكام الشرعية التى تكون على نهج القضايا الحقيقية بمكان من الوضوح، بحيث لا مجال للتوهم فيه. نعم في القضايا الخارجية يكون للتوهم مجال، وان كان الحق في ذلك ايضا امتناعه كما سيأتي. اما امتناعه في القضايا الحقيقية، فلان معنى كون القضية حقيقية، هو اخذ العنوان الملحوظ مرءآة لمصاديقه المفروض وجودها موضوعا للحكم، فيكون كل حكم مشروطا بوجود الموضوع بما له من القيود، من غير فرق بين ان يكون الحكم من الموقتات أو غيرها، غايته ان في الموقتات يكون للموضوع قيد آخر سوى القيود المعتبرة

في موضوعات سائر الاحكام: من العقل والبلوغ والقدرة وغير ذلك، وهذه القضية انشائها انما يكون ازليا وفعليتها انما تكون بوجود الموضوع خارجا .وحينئذ ينبغى ان يسئل ممن قال بالواجب المعلق، انه أي خصوصية بالنسبة الى الوقت حيث قلت بتقدم الوجوب عليه، ولم تقل بذلك في سائر القيود ؟ فكيف لم تقل بفعلية الوجوب قبل وجود سائر القيود من البلوغ والاستطاعة، وقلت بها قبل وجود الوقت مع اشتراك الكل في اخذه قيدا للموضوع ؟ وليت شعرى ما الفرق بين الاستطاعة في الحج والوقت في الصوم، حيث كان وجوب الحج مشروطا بالاستطاعة بحيث لا وجوب قبلها، وكان وجوب الصوم غير مشروط بالفجر بحيث يتقدم الوجوب عليه، فان كان ملاك اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة لمكان قيدية الاستطاعة للموضوع واخذها مفروضة الوجود، فلا يمكن ان يتقدم الوجوب عليها والا يلزم الخلف، فالوقت ايضا كذلك

بالنسبة الى الصوم فانه قد اخذ قيدا للموضوع، بل الامر في الوقت اوضح، لانه لا يمكن الا اخذه مفروض الوجود، لانه امر غير اختياري ينشأ من حركة الفلك ولا يمكن ان تتعلق به ارادة الفاعل من وجوه، وقد عرفت ان كل قيد غير اختياري لابد ان يؤخذ مفروض الوجود ويقع فوق دائرة الطلب، ويكون التكليف بالنسبة إليه مشروطا لا محالة و الا يلزم تكليف العاجز. وهذا بخلاف الاستطاعة، فانها من الامور الاختيارية التى يمكن تحصيلها. وبالجملة :التكليف في القضايا الحقيقية لابد ان يكون مشروطا بالنسبة الى جميع القيود المعتبرة في الموضوع، من غير فرق في ذلك بين الزمان وغيره، مضافا الى ما في الزمان وامثاله من الامور الغير الاختيارية، من انه لا بد من اخذه مفروض الوجود، والا يلزم تكليف العاجز. وح كيف يمكن القول بان التكليف بالنسبة الى سائر قيود الموضوع يكون مشروطا ؟ وبالنسبة الى خصوصية الوقت والزمان يكون مط ؟ فانه مضافا الى امتناع ان يكون مط بالنسبة إليه، يسئل عن الخصوصية التى امتاز الوقت بها عن سائر القيود، فانه ان كان لمكان تقدم الانشاء عليه فالانشاء متقدم على جميع القيود، لانه ازلى، وان كان لمكان عدم دخله في مصلحة الوجوب

وانما يكون له دخل في مصلحة الواجب، فهذا مما لا دخل له بالمقام بعد ما فرض انه اخذ قيدا للموضوع وقال: يجب الصوم عند طلوع الفجر، وقد عرفت: ان قيدية شئ للموضوع انما يكون باعتبار اخذه مفروض الوجود، كما هو الشان في القضايا الحقيقية، وبعد اخذه مفروض الوجود لا يعقل ان يتقدم التكليف عليه، لان معنى تقدم التكليف عليه هو ان يكون التكليف بالنسبة إليه مط، كما هو الشان في سائر القيود التى يتقدم التكليف عليها، كالطهارة، والساتر، وغير ذلك. وهذا كما ترى يستلزم محالا في محال، لانه يلزم اولا لزوم تحصيله، كما هو الشان في جميع القيود التى تقع تحت دائرة الطلب، كالطهارة والستر، والمفروض انه لا يمكن تحصيله، لانه غير اختياري للمكلف، ويلزم ايضا تحصيل الحاصل لاستلزامه تحصيل ما هو مفروض الوجود. وبالجملة: دعوى امكان الواجب المعلق في القضايا الشرعية التى تكون على نهج القضايا الحقيقية في غاية السقوط والفساد، بحيث لا ينبغى ان يتوهم. واما دعوى امكانه في القضايا الخارجية فكذلك ايضا، بل ان برهان الامتناع يطرد في كلا المقامين على نسق واحد، لوضوح انه لو قال :صل في مسجد الكوفة عند طلوع الفجر، فقد اخذ طلوع الفجر مفروض الوجود، ولا يمكن ان لا يأخذه كذلك، وبعد اخذه مفروض الوجود لا يمكن ان يتقدم التكليف عليه، والا يلزم ما تقدم من المحال، فكما ان التكليف يكون مشروطا بمجئ زيد عند قوله: لو جائك زيد فأكرمه، فكذلك يكون التكليف مشروطا بطلوع الفجر عند قوله: صل في المسجد عند طلوع الفجر، وبرهان الاشتراط في الجميع واحد، وانه لابد من اخذ القيد مفروض الوجود إذا كان القيد غير اختياري للمكلف، كمجئ زيد، وقدوم الحاج، وطلوع الفجر، وغير ذلك، وبعد اخذه مفروض الوجود لا يمكن ان يكون التكليف مط ويتقدم الوجوب عليه. فظهر: ان برهان امتناع الواجب المعلق انما هو لاجل انه لا يمكن ان يكون التكليف مطلقا بالنسبة الى قيد غير اختياري للمكلف، بحيث لا يمكن ان تتعلق ارادته به، بل لابد ان يكون التكليف بالنسبة إليه مشروطا. وليس برهان امتناع

الواجب المعلق هو امتناع تعلق التكليف بامر مستقبل كما توهم، فان ذلك مما لا يدعيه احد ولا يمكن ادعائه، وكيف يمكن انكار امكان تعلق التكليف بامر مستقبل ؟ مع ان الواجبات الشرعية كلها من هذا القبيل، فلا كلام في ذلك، وانما الكلام في كون التكليف مط أو مشروطا، والا فان تعلق الارادة بامر مستقبل بمكان من الوضوح، بحيث لا مجال لانكاره، بل يستحيل ان لا تتعلق الارادة من الملتفت بامر مستقبل إذا كان متعلقا لغرضه، لوضوح ان الشخص إذا التفت الى شئ :من اكل، وشرب، وصلوة، وصوم، فاما ان لا يكون ذلك الشئ متعلقا لغرضه ولا تقوم به مصلحة ولا مفسدة، فلا كلام فيه. واما ان يكون ذلك الشئ متعلقا لغرضه، فاما ان يكون متعلقا لغرضه على كل تقدير وفى جميع الحالات، واما ان يكون متعلقا لغرضه على تقدير دون تقدير. وعلى الثاني اما ان يكون ذلك التقدير حاصلا عند الالتفات الى

الشئ، واما ان يكون غير حاصل. وعلى الجميع، اما ان يكون ذلك امرا اختياريا له بحيث يمكن ان تتعلق الارادة به، واما ان يكون غير اختياري فهذه جملة ما يمكن ان يكون الشخص الملتفت عليه، ولا يمكن ان يخلو عن احدها. فان التفت الى الشئ وكان ذلك الشئ متعلقا لغرضه بقول مط وعلى جميع التقادير، فلا محيص من ان تنقدح الارادة الفاعلية والآمرية نحو ذلك الشئ ارادة فعلية غير منوطة بامر اصلا. وان كان ذلك الشئ متعلقا لغرضه على تقدير دون تقدير، فان لم يكن ذلك التقدير حاصلا فلا يمكن ان تتعلق ارادته الفعلية به، بل تتعلق الارادة به على تقدير حصول ذلك التقدير، بمعنى انه تحصل له ارادة منوطة بذلك التقدير، واما فعلية الارادة بان يستتبع حملة النفس وتصديها المستتبع لحركة العضلات فلا يمكن الا بعد حصول ذلك التقدير، هذا بالنسبة الى ارادة الفاعل. وقس على ذلك ارادة الآمر، فان الآمر لو التفت الى ان الشئ الفلاني ذو مصلحة على تقدير خاص من مجئ زيد، أو طلوع الفجر، فلابد له من الامر بذلك الشئ مشروطا بحصول ذلك التقدير، ولا يتوقف عن الامر عند الالتفات إليه ويصبر حتى يحصل التقدير فيأمر في ذلك الحال، بل يامر في حال الالتفات قبل حصول التقدير لكن مشروطا بحصول التقدير، وهذا هو معنى كون انشاء الاحكام ازلية، و

انه ليست الاحكام من قبيل القضايا الجزئية الخارجية، بحيث يكون انشاء الحكم بعد حصول الموضوع وتحقق القيود خارجا، فانه مضافا الى امكان دعوى قيام الضرورة على خلافه، لا يمكن ذلك بعد ما كان الآمر الحكيم ملتفتا ازلا الى ان الشئ الفلاني ذو مصلحة في موطن وجوده، فلا بد من الامر بذلك الشئ قبلا، لكن مشروطا بتحقق موطن وجوده، ولا يصبر ويسكت فعلا عن الامر الى ان يتحقق موطن وجوده. والى هذا كان نظر الشيخ قده فيما افاده بقوله: لان العاقل إذا توجه الى شئ والتفت إليه، فاما ان يتعلق طلبه به اولا يتعلق الخ، (1) فراجع ما في التقرير،

---

(1)اعلم ان لصاحب التقريرات في المقام تقريبان ذكرهما في دفع ما ذهب إليه صاحب الفصول من التخلص عن العويصة بالالتزام بالواجب المعلق. احدهما: ما ذكره بناء على ما ذهب إليه الامامية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، قال " :فالطالب إذا تصور الفعل المطلوب فهو اما ان تكون المصلحة الداعية الى طلبه موجودة فيه على تقدير وجوده في ذلك الزمان فقط، اولا يكون كذلك، بل المصلحة فيه تحصل على تقدير خلافه ايضا، فعلى الاول فلا بد ان يتعلق الامر بذلك الفعل على الوجه الذى يشتمل على المصلحة كان يكون المأمور به هو الفعل المقيد بحصوله في الزمان الخاص، وعلى الثاني يجب ان يتعلق الامر بالفعل المطلق بالنسبة الى خصوصيات الزمان ولا يعقل ان يكون هناك قسم ثالث يكون القيد الزمانى راجعا الى نفس الطلب دون الفعل المطلوب، فان تقييد الطلب حقيقة مما لا معنى له، إذ لا اطلاق في الفرد الموجود منه المتعلق بالفعل حتى يصح القول بتقييده بالزمان أو نحوه، فكل ما يحتمل رجوعه الى الطلب الذى يدل عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع الى نفس المادة وبعد ذلك يظهر عدم اختلاف المعنى الذى هو المناط في وجوب المقدمة. " ثانيهما: ما ذكره بناء على عدم الالتزام بالتبعية. قال: " فان العاقل إذا توجه الى امر والتفت إليه، فاما ان يتعلق طلبه بذلك الشئ اولا يتعلق طلبه به، لا كلام على الثاني. وعلى الاول فاما ان يكون ذلك الامر موردا لامره وطلبه مطلقا على جميع اختلاف طواريه أو على تقدير خاص، وذلك التقدير الخاص قد يكون شيئا من الامور الاختيارية كما في قولك: ان دخلت الدار فافعل كذا وقد يكون من امور التى لا مدخل للمأمور به فيه لعدم ارتباطه بما هو مناط تكليفه كما في الزمان وامثاله، لا اشكال فيما إذا كان المطلوب مطلقا. واما إذا كان مقيدا بتقدير خاص راجع الى الافعال الاختيارية فقد عرفت فيما تقدم اختلاف وجوه مصالح الفعل، إذ قد يكون المصلحة في الفعل على وجه يكون ذلك القيد خارجا عن المكلف به بمعنى ان المصلحة في الفعل المقيد لكن على وجه لا يكون ذلك القيد ايضا موردا للتكليف، هذا على القول بالمصلحة .واما على تقدير عدمها كما هو المفروض (*)

فان نظر الشيخ في هذا التقسيم انما هو الى ما ذكرنا: من انه ليس انشاءات الاحكام الشرعية بعد تحقق الموضوع خارجا حتى تكون من قبيل القضايا الخارجية، بل انما تكون انشاءاتها ازلية حيث ان الآمر يكون ملتفتا إليها ازلا، وليس غرض الشيخ قده من هذا التقسيم ارجاع القيود الى المادة حتى ينتج امتناع الواجب المشروط، أو اثبات الواجب المعلق كما استظهره بعض، وان كانت عبارة التقرير لا تخلو عن مسامحة وايهام. وعلى كل تقدير، ليس مبنى انكار الواجب المعلق هو امتناع التكليف بامر مستقبل، بل مبنى الانكار هو ما عرفت: من ان كل قيد غير اختياري لابد ان يؤخذ

مفروض الوجود، ويقع فوق دائرة الطلب، ومعه لا يكاد يمكن تقدم الوجوب عليه لانه يلزم الخلف، وح لو وجبت مقدماته قبل الوقت، فلا بد ان يكون ذلك بملاك اخر غير ملاك الوجوب الغيرى الذى يترشح من وجوب ذى المقدمة ويستتبع ارادته ارادتها. فان قلت: نحن لا نجد فرقا، بين مالو امر المولى بشئ في وقت خاص على نحو اخذ الوقت قيدا، كما إذا قال: صل في مسجد الكوفة عند طلوع الفجر، وبين مالو اطلق امره و لم يقيده بوقت خاص، ولكن المكلف لا يتمكن من امتثاله الا بعد مضى مقدار من الوقت، كما لو امر بالصلوة في مسجد الكوفة من غير تقييد، ولكن المكلف كان في مكان لا يمكنه الصلوة في مسجد الكوفة الا عند طلوع الفجر لاحتياجه الى السير والمشى الذى لا يصل إليه قبل ذلك، فانه كما ان نفس الامر يقتضى وجوب المشى و

فالطلب متعلق بالفعل على هذا الوجه فيصير واجبا مشروطا، وقد يكون المصلحة في الفعل المقيد مطلقا فيصير واجبا مطلقا، لكن المطلوب شئ خاص يجب تحصيل تلك الخصوصية ايضا، ومما ذكرنا في المشروط يظهر الاطلاق ايضا بناء على عدم المصلحة لتعلق الطلب بالفعل على الوجه المذكور. واما إذا لم يكن راجعا الى الامور الاختيارية فالمطلوب في الواقع هو الفعل المقيد بذلك التقدير الخاص ولا يعقل فيه فيه الوجهان كما إذا كان فعلا اختياريا كما عرفت، فرجوع القيد تارة الى الفعل واخرى الى الحكم بحسب القواعد العربيه مما لا يجهل بعد اتحاد المناط في هذه المسألة العقليه. " (مطارح الانظار، الهداية الخامسة من مباحث مقدمة الواجب ص 49 - 48 (*))

السير عند اطلاقه، ويستتبع وجوب مقدمات الصلوة في المسجد، وتترشح ارادة المقدمات من نفس ارادة الصلوة في المسجد، فكذلك في صورة تقييد الامر بالصلوة في المسجد عند طلوع الفجر، فانه يجب عليه ايضا المشى والسير لادراك الصلوة في المسجد عند الطلوع ويستتبع وجوب المقدمات وتترشح ارادتها من نفس ارادة الصلوة في المسجد عند الطلوع، وهذا لا يكون الا بتقدم الوجوب على الفجر حتى يقتضى وجوب السير وان كان الواجب استقباليا، ولا نعنى بالواجب المعلق الا هذا والحاصل: انه بعد تمامية مبادى الارادة كما هو مفروض الكلام، حيث ان الكلام فيما إذا لم يكن للزمان دخل في مصلحة الوجوب وكان له دخل في مصلحة الواجب، فلابد من انقداح الارادة الآمرية والفاعلية في نفس الآمر والفاعل، وكون المراد متأخرا أو متوقفا على قيد غير حاصل لا يمنع من انقداح الارادة الفعلية في النفس، كما يتضح ذلك بما قدمناه من المثال، حيث لانجد فرقا بين ما كان المطلوب نفس الصلوة في المسجد، أو كان المطلوب الصلوة في المسجد في وقت خاص، فانه في كلا المقامين يقتضى الجرى نحو المقدمات، ويوجب السعي و المشى لادراك المطلوب، وليس ذلك الا لمكان فعلية الارادة. قلت: ليس الامر كذلك، فانه لو كان المطلوب نفس الصلوة في المسجد من غير اعتبار وقت خاص، فالارادة الفاعلية أو الآمرية تتعلق بنفس الصلوة لكونها مقدورة، وان توقف فعلها على سعى ومشى ولكن ذلك لا يخرجها عن كونها مقدورة ولو بالواسطة، كما هو الشان في جميع ما يكون مقدورا بالواسطة، حيث تتعلق الارادة به نفسه في الحال، ومن تعلق الارادة به تتعلق ارادة تبعية بمقدماته، فلو كانت نفس الصلوة بلا قيد مطلوبا كانت الارادة لا محالة متعلقة بها، ويلزمها تعلق الارادة التبعية بمقدماتها من السعي والمشى. واما لو كانت الصلوة مطلوبة على تقدير خاص من وقت مخصوص، و المفروض ان ذلك التقدير ليس اختياريا للشخص بحيث يمكنه تحصيله، فلا يمكن ان

تتعلق الارادة بها مرسلة، بل انما تتعلق الارادة بها على تقدير حصول الوقت، وكيف يمكن ان تتعلق الارادة بامر مقيد بما هو خارج عن القدرة مع عدم حصوله ؟ إذ ليست الارادة عبارة عن نفس الحب والشوق حتى يقال: يمكن تعلق الحب والشوق بامر محال التحقق، فضلا عما يمكن تحققه ولو عن غير اختيار، فضلا عما هو مقطوع التحقق كالفجر في المثال، بل المراد من الارادة هي التى يعبر عنها بالطلب عند من يقول باتحاد الطلب والارادة، ومعلوم: ان الطلب عبارة عن حملة النفس وتصديها نحو

المطلوب، وهل يعقل تصدى النفس نحو ما يكون مقيدا بامر غير اختياري ؟ كلا لا يمكن ذلك، بل النفس انما تتصدى نحو الامر الاختياري، وهو ذات الصلوة، و المفروض ان ذاتها ليست مطلوبة، بل المطلوب منها هو خصوص المقيدة بكونها عند الطلوع، وفرضنا انها باعتبار القيد غير اختيارية، فكيف يمكن ان تتعلق الارادة الفعلية بها ؟ وما يترائى من المشى والسعى نحو مسجد الكوفة لادراك الصلوة عند طلوع الفجر إذا كانت مطلوبة بهذا الوجه، فانما هو لمكان التفويت، حيث انه لو لم يسع الى ذلك يفوت عنه مصلحة الصلوة في المسجد عند الفجر، واين هذا مما نحن فيه، من تعلق الارادة التبعية الناشئة من ارادة ذى المقدمة ؟ فان باب الارادة التبعية امر، وباب التفويت امر آخر، فالمستشكل كان حقه ان لا يمثل بما يجرى فيه برهان التفويت، بل يفرض الكلام فيما إذا لم يتوقف المطلوب على مقدمات يلزم تحصيلها لمكان التفويت، كما لو فرض ان الشخص حاضر في مسجد الكوفة، ففى مثل هذا يتضح الفرق بين المثالين: مثال كون الصلوة مطلوبة بلا قيد، ومثال كونها مطلوبة عند طلوع الفجر، فهل يمكنه ان يقول: انه لا نجد فرقا بين المثالين ؟ كلا لا يمكنه ذلك، فانه لو كانت نفس الصلوة مطلوبة بلا قيد فلا محالة انه يحرك عضلاته نحوها و يأتي بها في الحال، بخلاف ما إذا كانت مطلوبة على تقدير طلوع الفجر، فانه لا يحرك عضلاته نحوها في الحال بل ينتظر ويصبر حتى يطلع الفجر. وليس ذلك الا لمكان عدم تعلق الارادة الفعلية بها، وهل يمكن لاحد ان يدعى عدم الفرق بين المثالين و ان الارادتين في كليهما على نهج واحد ؟. فعلم من جميع ما ذكرنا: انه لا مجال لدعوى امكان الواجب المعلق، وان

تثليث الاقسام مما لاوجه له، بل الواجب ينقسم الى مطلق ومشروط، من دون ان يكون لهما ثالث، فكل خصوصية لم تؤخذ مفروضة الوجود فالواجب يكون بالنسبة إليها مط، وان اخذت مفروضة الوجود فالواجب بالنسبة إليها مشروط، وتقسيم المقدمة الى الوجودية والوجوبية انما ينشأ من هذا، فان المقدمة الوجودية هي ما اخذت تحت دائرة الطلب، والمقدمة الوجوبية هي ما اخذت فوق دائرة الطلب، و هي التى لو حظت مفروضة الوجود، سواء كانت اختيارية أو غير اختيارية، فانه لا يفترق الحال في ذلك بعد اخذها مفروضة الوجود. ثم انه لااشكال، في ان وجوب المقدمات الوجودية يتبع في الاطلاق و الاشتراط وجوب ذيها، فان كان وجوب ذى المقدمة مط فلابد ان يكون وجوب المقدمات الوجودية ايضا مط، وان كان مشروطا فكذلك، والسر في ذلك واضح، لان وجوب المقدمة انما يترشح من وجوب ذيها، فلا يعقل ان يكون وجوب ذى المقدمة مشروطا ووجوب المقدمة مط، لان فاقد الشئ لا يمكن ان يكون معطى الشئ، فلا تجب المقدمات الوجودية الا عند وجوب ذيها وحصول ما يكون شرطا لوجوبها. هذا حسب ما تقتضيه قاعدة التبعية عقلا. ولكن انحزمت هذه القاعدة في عدة موارد، حيث كانت المقدمات الوجودية لازمة التحصيل قبل وجوب ذيها وحصول المقدمة الوجوبية، والذى الجأ صاحب الفصول الى الالتزام بالواجب المعلق هو هذا، حيث شاهد وجوب بعض المقدمات الوجودية قبل حصول ما هو الشرط في وجوب ذى المقدمة كالوقت، فالتزم بتقدم الوجوب على الوقت. وحيث ابطلنا الواجب المعلق فلا بد لنا من بيان وجه وجوب تلك المقدمات الوجودية قبل وجوب ذيها. ولا يخفى عليك: اختلاف كلمات الفقهاء واضطرابها في بيان الموارد التى تجب فيها المقدمات، فتريهم في مورد يحكمون بوجوب المقدمة الوجودية قبل حصول وقت ذى المقدمة، وتريهم في مورد آخر لا يحكمون بذلك، كما انه في المورد الواحد يفرقون بين المقدمات الوجودية، فيوجبون بعضها ولا يوجبون البعض الاخر، مثلا تريهم يقولون: لا يجوز اراقة الماء قبل الوقت لمن يعلم بانه لا يتمكن من الوضوء بعد

الوقت، ومع ذلك يقولون: بجواز اجناب نفسه مع علمه بعدم تمكنه من الغسل. و كذا تريهم في باب الاستطاعة يقولون: انه لا يجوز تفويتها بعد حصولها ولو قبل اشهر الحج، وربما خص ذلك بعض باشهر الحج وانه قبل ذلك يجوز تفويتها. وربما يفرقون، بين المقدمات الوجودية الحاصلة قبل الوقت فلا يجوز تفويتها، وبين المقدمات الغير الحاصلة فلا يجب تحصيلها. وبالجملة: المسألة مشكلة جدا والكلمات فيها

مضطربة غاية الاضطراب. وقد يدفع الاشكال باعتبار الملاك، حيث ان المقدمات الوجودية لما لم يكن لها دخل في الملاك، فكل مورد تم ملاك الوجوب لزم تحصيل مقدمات الواجب وإن كان ظرف امتثال الواجب متأخرا، الا انه لما لم يتمكن من تحصيل المقدمات في ظرف وجوبه، كان اللازم عليه عقلا حفظ قدرته من قبل لمكان تمامية الملاك، ويكون هذا الحكم العقلي كاشفا عن متمم الجعل وان هناك جعلا مولويا بلزوم تحصيل المقدمات. لكن هذا البيان لا يفي بالموارد التى حكموا فيها بلزوم تحصيل المقدمات قبل وجوب ذى المقدمة، فانك تريهم يحكمون بلزوم تحصيل بعض المقدمات ولو قبل تمامية الملاك، كاراقة الماء قبل الوقت، مع ان الوقت في باب الصلوة له دخل في اصل الملاك، كما ربما يستظهر ذلك من قوله :إذا زالت الشمس وجب الطهور و الصلوة، فان الظاهر منه ان للزوال دخلا في اصل ملاك الوجوب، مع انه بناء على هذا لا ينبغى الفرق بين المقدمات الوجودية، فكيف حرم اراقة الماء ؟ ولم يجب تحصيل الماء لمن كان فاقدا له ؟ حيث ان الظاهر انهم لم يقولوا بوجوب تحصيل الماء قبل الوقت لمن يعلم بعدم حصوله بعده. وبالجملة: هذا البيان انما يتم في بعض موارد المسألة كوجوب المسير للحج بعد الاستطاعة، والغسل قبل الفجر، حيث تم ملاك وجوب الحج والصوم بالاستطاعة ودخول الليل، فلابد من بيان آخر يكون حاويا لاطراف المسألة. والذى ينبغى ان يقال هو انه تارة: يقع الكلام في المقدمات المفوته التى يوجب فواتها عجز المكلف عن فعل المأمور به وعدم قدرته عليه، كترك المسير الى

الحج، واراقة الماء، وعدم الغسل قبل الفجر، وامثال ذلك من المقدمات الوجودية التى يوجب فواتها سلب قدرة المكلف عن الفعل. واخرى: يقع الكلام في المقدمات العلمية، أي في لزوم تحصيل العلم بالاحكام والفحص عنها، ولا يندرج هذا في المقدمات المفوته على ما سيأتي بيانه، فالكلام يقع في مقامين: المقام الاول: في المقدمات المفوته أي المقدمات التى لها دخل في قدرة المكلف على فعل المأمور به بحيث انه لولاها لما كان قادرا عليه، وبعبارة اخرى: المراد من المقدمات المفوته هي المقدمات التى لها دخل في حصول الواجب بما له من القيود الشرعية في وقته على وجه لا يتمكن المكلف من فعله في وقته بدون تلك المقدمات، كالماء الذى يتوقف الصلوة مع الطهارة عليه، والساتر الذى يتوقف الصلوة مع الستر عليه، و هكذا، وكنفس حفظ القدرة التى يتوقف عليها الواجب، كما لو فرض انه لو عمل العمل الكذائي لا يتمكن من الصلوة في وقتها فيكون العمل مفوتا للقدرة عليها، وبذلك يندرج في المقدمات المفوته، فالمراد من المقدمات المفوته هي المقدمات العقلية التى يتوقف عليها الواجب، لا المقدمات الشرعية من القيود والشرائط، ومن هنا نقول: لا يجب الوضوء قبل الوقت لمن يعلم انه لا يتمكن من الوضوء بعده، بخلاف حفظ الماء حيث انه يجب حفظه. والسر في ذلك: هو ان الوضوء انما يجب بعد الوقت لانه من قيود المأمور به، فحاله من هذه الجهة كحال الاجزاء وكذا الستر وغير ذلك من القيود الشرعية، و معلوم: انه لم يقم دليل على هذه الكلية بحيث يلزم تحصيل كل مقدمة يكون لها دخل في قدرة المكلف مط ولو قبل حصول شرط الوجوب وقبل مجيئ وقته لمن يعلم بحصوله فيما بعد، إذ لم يقل احد بوجوب السير الى الحج قبل الاستطاعة لمن يعلم بحصولها فيما بعد مع عدم تمكنه من السير بعدها، فلزوم تحصيل المقدمات المفوته بهذه الكلية مما لا دليل عليه، ولم يدعه احد، بل انما قالوا بلزوم تحصيل المقدمات المفوته في الجملة في بعض الموارد، وفى بعض الحالات في خصوص بعض المقدمات، ومعلوم: انه لم يقم دليل بالخصوص في كل مورد حكموا فيه بلزوم تحصيل المقدمات

المفوته، فلابد ح من بيان ما يكون ضابطا للموارد التى يجب تحصيل المقدمات فيها و يحرم تفويتها، ويتوقف ذلك على تحرير كيفية اعتبار القدرة على متعلقات التكاليف بعد ما كان لااشكال في اعتبارها. فنقول: ان القدرة اما ان تكون عقلية، واما ان تكون شرعية، ونعنى بالقدرة العقلية: ما إذا لم تؤخذ في لسان الدليل، بل كان اعتبارها لمكان حكم العقل بقبح تكليف العاجز من دون ان يكون الشارع قد اعتبرها،

ويقابلها القدرة الشرعية، و هي ما إذا اخذت في لسان الدليل بحيث يكون الشارع قد اعتبرها. فان كانت القدرة المعتبرة هي القدرة العقلية، فحيث لم يكن للقدرة العقلية دخل في ملاك الحكم وانما يكون لها دخل في حسن الخطاب، فلابد من الاقتصار على المقدار الذى يحكم العقل باعتباره، ومعلوم: ان مناط حكم العقل باعتبار القدرة انما هو قبح تكليف العاجز، وهذا انما يكون إذا كان الشخص عاجزا بنفسه وبذاته، بحيث لا يكون له الى الفعل سبيل كالطيران في الهواء فان التكليف بمثل هذا قبيح على المولى كما يقبح العقاب منه عليه. واما إذا لم يكن الشخص عاجزا بنفسه وبذاته، بل هو عجز نفسه بسوء اختياره وسلب عنه القدرة، ففى مثل هذا لا يحكم العقل بقبح عقابه وان قبح تكليفه بعد عجزه، ولا ملازمة بين قبح التكليف وقبح العقاب، فان قبح التكليف لمن عجز نفسه انما هو لمكان لغوية التكليف حيث لا يصلح ان يكون التكليف محركا وباعثا نحو الفعل، وهذا بخلاف العقاب فانه لا يقبح عقابه بعد ما كان الامتناع بسوء اختياره. وهذا معنى ما يقال: ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فانه انما لا ينافيه عقابا لا خطابا خلافا للمحكى عن ابى هاشم حيث قال: انه لا ينافيه لا خطابا ولا عقابا، وسيأتى ضعفه في بعض المباحث الاتية انشاء الله تعالى. إذا عرفت ذلك فنقول: ان كل واجب لم يعتبر فيه القدرة شرعا، كان مقتضى القاعدة لزوم

تحصيل مقدماته التى لم تكن حاصلة وحرمة تفويت المقدمات الحاصلة ولو قبل مجيئ زمان الواجب، بل وقبل تمامية ملاك الوجوب ايضا، إذ العقل يستقل بحفظ القدرة ولزوم تحصيل المقدمات الاعدادية، لما عرفت: من ان اعتبار القدرة العقلية انما هو لمكان قبح تكليف العاجز، ومثل هذا الشخص لا يكون عاجزا بل يكون قادرا ولو بحفظ قدرته، أو تحصيلها بتهيئته المقدمات الاعدادية التى له إليها سبيل، و الا لا ندرج في قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فان القاعدة لا تختص بما بعد ثبوت التكليف وتوجه الخطاب، حتى يقال: ان الكلام في لزوم تحصيل المقدمات قبل ثبوت التكليف وتوجه الخطاب، بل مورد القاعدة اعم من ذلك، فتشمل ما نحن فيه، فأنه لو فرض ان التكليف بصوم الغد لم يقيد بالقدرة الشرعية، وانما اعتبر فيه القدرة العقلية حتى لا يكون من التكليف العاجز، وكان صوم الغد يتوقف على مقدمات لا يمكن تهيئتها في الغد، وكان متمكنا من تهيئتها قبل ذلك، كان عدم تهيئة المقدمات موجبا لامتناع التكليف بالصوم بسوء اختياره، فيندرج في القاعدة، من غير فرق بين ان يكون لزمان الغد دخل في ملاك الواجب فقط، أو كان له دخل في ملاك الوجوب ايضا، فان العبرة انما هو بكون الامتناع بالاختيار، وهذا لا يفرق فيه بين القسمين كما لا يخفى. فتحصل ان كل واجب كان مشروطا بالقدرة العقلية يلزم تحصيل مقدماته التى يتوقف القدرة عليه في زمانه عليها. هذا إذا كانت القدرة المعتبرة عقلية. وان كانت القدرة المعتبرة شرعية، فلابد من النظر في كيفية اعتبارها، فتارة: تعتبر شرعا على النحو الذى تعتبر عقلا من دون ان يتصرف الشارع فيها، بان اعتبر القدرة على وجه خاص أو في زمان مخصوص، بل اعتبرها بتلك السعة التى كان العقل معتبرا لها، كما إذا قال: ان قدرت فاكرم زيدا في الغد، وح يكون الكلام فيها هو عين الكلام في القدرة العقلية، من لزوم تهيئة المقدمات التى يتوقف القدرة على صوم الغد عليها، فانه لافرق ح بين هذه القدرة الشرعية والقدرة العقلية. سوى ان القدرة العقلية لا دخل لها في الملاك، والقدرة الشرعية لها دخل فيه، وهذا لا يصلح فارقا في المقام .

فان قلت: كيف لا يصلح فارقا ؟ فانه بعد البناء على ان القدرة الشرعية لها دخل في الملاك كيف يمكن القول بلزوم تهيئة مقدمات القدرة ؟ فان معنى ذلك هو لزوم تهيئة مقدمات حدوث الملاك، وبعبارة اخرى: الملاك انما يحصل ويحدث بالقدرة، بحيث لولا القدرة لما كان هناك ملاك، كما هو الحال في سائر القيود الشرعية التى لها دخل في الملاك، ومع هذا كيف توجبون تحصيل القدرة عليه ؟ وكيف يندرج عند عدم تحصيلها تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ؟ فانه لو لم يحصل القدرة لم يكن هناك ملاك للحكم ومع عدم ثبوت الملاك واقعا كيف يعاقب وعلى أي شئ يعاقب ؟ مع انه لاملاك ولاحكم واقعا، ومورد قاعدة الامتناع بالاختيار - حيث نقول

بالعقاب فيه انما هو فيما إذا اوجب الامتناع بالاختيار تفويت الملاك بعد ثبوته، واما الامتناع بالاختيار مع عدم ثبوت الملاك واقعا في ظرف التفويت، فان العقاب يكون حينئذ بلا موجب. قلت: نعم القدرة الشرعية وان كان لها دخل في الملاك بحيث لولاها لما كان هناك ملاك واقعا، الا ان المفروض ان الذى له دخل في الملاك، هي القدرة بمعناها الاعم الشامل للقدرة على تحصيلها وتهيئة مقدماتها الاعدادية، لان محل الكلام هو ما إذا اعتبر القدرة بتلك السعة التى يحكم بها العقل في لسان الدليل، فالذي يكون له دخل في الملاك هي القدرة الواسعة الشاملة للقدرة على تحصيلها و حفظها بعد حصولها وتهيئة مقدماتها، وهذا المعنى من القدرة حاصل بالفرض، لان الكلام فيمن يمكنه تهيئة مقدمات القدرة وحفظها، والا كان خارجا عن الكلام موضوعا، فما له دخل في الملاك حاصل، ومعه يندرج تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، لانه لو لم يحفظ قدرته مع تمكنه من حفظها فقد فوت الملاك بسوء اختياره مع ثبوته، لحصول شرطه وهو تمكنه من حفظ القدرة أو تحصيلها، فتأمل في المقام جيدا فانه لا يخلوا من دقة. فتحصل: انه لو اعتبرت القدرة شرعا بنحو ما يعتبرها العقل من السعة،

كان اللازم وجوب تهيئة مقدمات القدرة على الواجب، ولو قبل مجيئ زمان وجوبه إذا لم يتمكن من تهيئتها في زمانه، والا كان مندرجا تحت قاعدة الامتناع بالاختيار. ويندرج في هذه القسم مسألة حفظ الماء قبل الوقت، فان القدرة على الماء انما اعتبرت شرعا بقرينة قوله تعالى: (1) فلم تجدوا ماء فتيمموا الخ، حيث ان التفصيل قاطع للشركة، فيظهر منه ان الوضوء مقيد شرعا بوجدان الماء، وبعد قيام الدليل على وجوب حفظ الماء قبل الوقت - على ما حكى شيخنا الاستاذ مد ظله بانه وردت رواية في ذلك، وان لم اعثر عليها - يستفاد منه: ان القدرة المعتبرة في الوضوء انما تكون على نحو القدرة العقلية وبتلك السعة (2) ولكن هذا بعد قيام الدليل على وجوب حفظ الماء، والا فان من نفس اخذ القدرة شرعا في الوضوء لا يمكن استفادة ذلك، بل غايته استفادة القدرة بعد الوقت. هذا بالنسبة الى الماء. واما بالنسبة الى الساتر ونحوه مما يتوقف عليه القدرة على الواجب بقيوده في الوقت، فالقدرة المعتبرة فيه انما تكون عقلية محضة كالقدرة على نفس الصلوة، وعليه يجب حفظ الساتر أو تحصيله قبل الوقت لمن لا يتمكن منه بعده، ولا نحتاج في ذلك الى قيام دليل عليه، بل القدرة العقلية تقتضي ذلك كلزوم حفظ القدرة على اصل الصلوة بان لا يعمل عملا يوجب فوات القدرة عليها في وقتها، والسر في ذلك: هو ان القدرة المعتبرة فيها عقلية فيجب حفظها. هذا إذا اعتبرت القدرة شرعا بتلك السعة. واخرى: لا تعتبر بتلك السعة، بل اعتبرت على وجه خاص، فالمعتبر ملاحظة كيفية الاعتبار، فتارة: تعتبر على كيفية يقتضى ايضا تحصيل مقدمات القدرة ولو قبل مجئ وقت الواجب، كما إذا قال: اكرم عمروا في الغد ان، قدرت عليه بعد مجئ زيد، ففى مثل هذا يكون العبرة بحصول القدرة بعد مجئ زيد، ولا اثر

---

(1)المائدة، الآية 6 (2) ولازم ذلك هو لزوم تحصيل الماء قبل الوقت، والظاهر :انه لا يلتزمون بذلك، فتأمل - منه (*) .

للقدرة قبل مجيئه ولا يلزم تحصيلها من قبل لو علم بعدمها بعد مجئ زيد، لان المفروض ان القدرة بعد المجئ هي المعتبرة وهى التى يكون لها دخل في الملاك، فما لم تحصل القدرة بعد المجئ لم يكن هناك ملاك للحكم ثبوتا، وح لا موجب لايجاب تحصيلها قبل مجئ زيد، فان عدم تحصيلها لا يوجب الا عدم ثبوت الملاك، وهذا لا ضير فيه لعدم اندراجه تحت دائرة الامتناع بالاختيار، لما عرفت غير مرة ان مورد القاعدة انما هو فيما إذا كان الامتناع موجبا لتفويت الملاك بعد ثبوته، فلا يدخل فيها مورد عدم ثبوته، نعم يلزمه تحصيل القدرة على الاكرام في الغد بعد مجئ زيد بتهيئة مقدماته لو لم يمكنه ذلك في الغد، لاندراجه حينئذ تحت قاعدة الامتناع بالاختيار كما لا يخفى

وجهه. ولعل مثال الحج من هذا القبيل، حيث نقول: انه لا يجب عليه تحصيل المقدمات من السير وغيره قبل تحقق الاستطاعة، ويجب عليه ذلك بعد حصولها، فان السير قبل الاستطاعة يكون من قبيل تحصيل القدرة قبل مجئ زيد في المثال المتقدم، بخلافه بعد الاستطاعة فانه يكون من قبيل تحصيلها بعد مجيئه الذى قلنا بلزومه. واخرى :تعتبر على وجه لا يلزم تحصيل المقدمات قبل مجئ زمان الواجب، كما إذا اخذت القدرة شرطا شرعيا في وقت وجوب الواجب، كما إذا قال: ان قدرت على اكرام زيد في الغد فأكرمه، بان يكون الغد قيدا للقدرة ايضا، كما انه قيد للاكرام، وفى مثل هذا لا يلزم تحصيل مقدمات القدرة من قبل الغد كما لا يخفى. ثم لا يخفى عليك: ان عدم وجوب تحصيل القدرة في هذا القسم، انما هو فيما إذا لم يتوقف الواجب على تهيئة مقدماته العقلية التى لها دخل في القدرة قبل الوقت دائما أو غالبا، فلو توقف الواجب دائما أو غالبا على تهيئة المعدات قبل الوقت، بحيث يكون حصول المقدمات في الوقت لا يمكن، أو امكن بضرب من الاتفاق، كان اللازم تهيئة المقدمات من قبل، لان نفس كون الواجب كذلك يلازم الامر بتحصيل المقدمات من قبل، والا للغى الواجب بالمرة فيما إذا كان التوقف دائميا، أو قل مورده فيما إذا كان غالبيا، ففى مثل هذا لانحتاج الى قاعدة الامتناع بالاختيار، بل نفس

الدليل الدال على وجوب الواجب يدل على وجوب تحصيل مقدماته من قبل بالملازمة ودليل الاقتضاء، وذلك كما في الغسل قبل الفجر، حيث ان الامر بالصوم متطهرا من الحدث الاكبر من اول الفجر يلازم دائما وقوع الغسل قبل الفجر، وح نفس الامر بالصوم يقتضى ايجاب الغسل قبله بالملازمة المذكورة، هذا. ولكن المثال خارج عما نحن فيه لان الغسل من القيود الشرعية، وقد عرفت في اول البحث ان الكلام في المقدمات المفوتة، انما هو في المقدمات العقلية و المعدات التى لها دخل في القدرة على الواجب، ولك ان تجعل مثال الحج مما نحن فيه، حيث ان الحج بالنسبة الى البعيد دائما يتوقف على السير من قبل، فنفس الامر بالحج يقتضى الامر بالسير من قبل ايام الحج للملازمة المذكورة. وعلى كل حال، قد عرفت اقسام اعتبار القدرة في الواجب، من كونها عقلية، أو شرعية على اقسامها الثلاثة، وعرفت ايضا مورد المقدمات المفوتة للقدرة، واندراجها تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار. وحينئذ نقول: ان كل مورد حكم العقل بتحصيل القدرة أو حفظها قبل مجيئ زمان الواجب، فلابد ان نستكشف من ذلك خطابا شرعيا على طبق ما حكم به العقل بقاعدة الملازمة، وعليه يجب تحصيل القدرة أو حفظها شرعا، ويكون السير للحج وحفظ الماء وتحصيل الساتر مامورا به شرعا، وكذا حرمة العمل الذى يوجب سلب القدرة على الواجب، وغير ذلك من المقدمات المفوتة .ولكن ينبغى ان يعلم: ان الوجوب الشرعي في المقام ليس على حد سائر الواجبات الشرعية في كونه نفسيا يثاب ويعاقب على فعله وتركه، بل الوجوب في المقام مقدمى ويكون من سنخ وجوب المقدمة غايته: ان وجوب المقدمة في سائر المقامات يجئ من قبل وجوب ذيها ويترشح منه إليها، وهذا في المقام لا يمكن لعدم وجوب ذيها بعد، فلا يعقل ان يكون وجوبها ترشحيا، الا انه مع ذلك لم يكن وجوب المقدمات المفوتة نفسيا لمصلحة قائمة بنفسها بحيث يكون الثواب والعقاب على فعلها وتركها، بل وجوبها انما يكون لرعاية ذلك الواجب المستقبل، ولمكان التحفظ عليه وعدم فواته في وقته اوجب الشارع تحصيل المقدمات وحفظ القدرة، فيكون

وجوبها من سنخ وجوب المقدمة، وان افترقا فيما ذكرناه، فالثواب والعقاب انما يكون على ذلك الواجب المستقبل. وحاصل الكلام: ان التكليف الشرعي المتعلق بحفظ المقدمات المفوته ليس تكليفا نفسيا استقلاليا، بل يكون من متمم الجعل، ويكون كل من هذا التكليف المتعلق بحفظ المقدمات مع ذلك التكليف المتعلق بنفس الواجب المستقبل ناشيا عن ملاك واحد ومناط فارد، لا ان لكل منهما ملاكا يخصه، حتى يكونا من قبيل الصوم والصلوة يستدعى كل منهما ثوابا وعقابا، بل ليس هناك الا ملاك واحد، ولما لم يمكن استيفاء ذلك الملاك بخطاب واحد، حيث ان خطاب الحج في ايام عرفة لا يمكن ان يستوفى الملاك وحده مع عدم وجوب السير، احتجنا الى

خطاب آخر بوجوب السير يكون متمما لذلك الخطاب، ويستوفيان الملاك باجتماعهما، فليس هناك الا ملاك واحد اقتقضى خطابين، وليس لهذين الخطا بين الا ثواب واحد و عقاب فارد، ويكون عصيان الخطاب المقدمى عصيانا للخطاب الآخر، حيث انه يمتنع الحج بنفس ترك السير، فبتركه للسير قد ترك الحج وتحقق عصيانه، و لا يتوقف العصيان على مضى ايام الحج إذ قد امتنع عليه الحج بسوء اختياره لتركه السير في اوانه، فبنفس ترك السير يتحقق عصيان الحج. فان قلت: لا اشكال في ان العقاب انما يكون لعصيان الخطاب وترك المأمور به، وح نقول في المقام :ان العقاب على أي شئ يكون ؟ لا يمكن ان يقال على عصيان خطاب السير وتركه له، لان خطاب السير انما كان مقدميا ولم يكن الملاك قائما به، وليس في البين خطاب آخر يوجب العصيان، لان الحج لم يكن له خطاب فعلى قبل ايام عرفه، لاشتراطه بها حسب ما تقدم من امتناع الواجب المعلق، والمفروض انه بتركه للسير قد امتنع عليه الحج فلا يعقل تكليفه بالحج، ومن هنا اطبقوا على رد الهاشم، حيث ذهب الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار خطابا وعقابا، فالتارك للسير ليس مخاطبا بالحج لعدم القدرة عليه ولو بسوء اختياره، فإذا لم يكن مخاطبا بالحج لم يكن معاقبا على تركه، لان العقاب انما يكون على ترك المأمور به .

ومجرد اشتمال الحج على الملاك وتفويته له لا يوجب العقاب ما لم يكن الحج واجبا ومتعلقا للامر، حسبما تقدم منا مرارا، من ان الملاكات غير لازمة التحصيل و لا يوجب فواتها شيئا، وانما العبد ملزم عقلا بالخطابات الشرعية لا بملاكاتها. قلت: ما كنت احب بعد البيان المتقدم موقعا لهذا الاشكال، ولا مجال لهذا التوهم، فان السير انما صار واجبا لرعاية الحج، وامر به شرعا تحفظا على تركه، ومع ذلك كيف يسئل عن ان العقاب على أي شئ يكون ؟ مع وضوح ان العقاب يكون على ترك الحج حينئذ، لان مناط حكم العقل باستحقاق العقاب على ترك الواجب الفعلى كترك الصلوة بعد الوقت - ولو لمكان امتناعها بسوء اختياره - بعينه متحقق في مثل المقام، وما انكرناه سابقا من ان الملاكات غير لازمة التحصيل انما هو لمكان ان الملاكات ليست مقدورة للمكلف، ولا تكون من المسببات التوليدية لافعاله، و اين هذا من ترك الحج الذى يقوم به الملاك بسوء اختياره، مع ايجاب الشارع السير عليه تحفظا عن ترك الحج وعدم فواته منه ؟ وبالجملة :لافرق في نظر العقل الذى هو الحاكم في هذا الباب، بين ان يعجز المكلف نفسه عن الحج في ايام عرفه، وبين ان يعجز نفسه عنه قبل ذلك بتركه السير، فانه في كلا المقامين يستحق العقاب على ترك الحج على نسق واحد، فتأمل في المقام جيدا. هذا تمام الكلام في المقام الاول، وهو باب المقدمات المفوتة. واما الكلام في المقام الثاني: وهو باب وجوب تعلم الاحكام. فحاصله: انه يظهر من الشيخ قده (1) في آخر مبحث الاشتغال عند التعرض لشرائط الاصول، ادراج المقام في باب المقدمات المفوتة، وجعله من صغريات باب القدرة، ولكن الانصاف انه ليس الامر كذلك، فان بين البابين بونا بعيدا، إذ باب المقدمات المفوتة يرجع الى مسألة القدرة على ما عرفت، وباب وجوب التعلم اجنبي عن باب القدرة، لان الجهل بالحكم لا يوجب

---

(1)راجع الرسائل. آخر مباحث البرائه، خاتمة في ما يعتبر في العمل بالاصل .شرط البرائة. ص 282 (*) .

سلب القدرة، ومن هنا كانت الاحكام مشتركة بين العالم والجاهل. والحاصل : انه فرق بين ترك الشئ لعدم القدرة عليه، وبين تركه لجهله بحكمه، فالتعلم ليس من المقدمات العقلية التى لها دخل في القدرة، وح لا يكون تركه من باب ترك المقدمات المفوته، وليس ملاك وجوبه هو قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، بل ملاك وجوب التعلم هو ملاك وجوب الفحص في الشبهات الحكمية، وهو حكم العقل بلزوم اداء العبد وظيفته، حيث ان العقل يرى ان ذلك من وظائف العبد بعد تمامية وظائف المولى، فان العقل يستقل بان لكل من المولى والعبد وظيفة، فوظيفة

المولى هي اظهار مراداته، وتبليغها بالطرق المتعارفة التى يمكن للعبد الوصول إليها ان لم يحدث هناك مانع، فوظيفة المولى هي تشريع الاحكام وارسال الرسل وانزال الكتب، وبعد ذلك تصل النوبة الى وظيفة العبد، و انه على العبد الفحص عن مرادات المولى واحكامه، وحينئذ يستقل العقل باستحقاق العبد للعقاب عند ترك وظيفته، كما يستقل بقبح العقاب عند ترك المولى وظيفته. والحاصل: انه بعد التفات العبد الى ان هناك شرعا وشريعة، يلزمه تحصيل العلم باحكام تلك الشريعة، والا كان مخلا بوظيفته، حيث ان وظيفة العبد هو الرواح الى باب المولى لامتثال اوامره، ولو لا استقلال العقل بذلك لانسد طريق وجوب النظر الى معجزة من يدعى النبوة، وللزم افحام الانبياء، إذ لو لم يجب على العبد النظر الى معجزة مدعى النبوة لما كان للنبى ان يحتج على العبد بعدم تصديقه له، إذ للعبد ان يقول: لم اعلم انك نبى، وليس للنبى ان يقول: لم لم تنظر في معجزتي ليظهر لك صدق مقالتي ؟ إذ للعبد ان يقول انه لم يجب على النظر في معجزتك .وبالجملة: العقل كما يستقل بوجوب النظر في معجزة مدعى النبوة، كذلك يستقل بوجوب تعلم احكام الشريعة والفحص عن الادلة والمقيدات والمخصصات، إذ المناط في الجميع واحد، وهو استقلال العقل بان ذلك من وظيفة العبد، ومن هنا لا يختص وجوب التعلم بالبالغ، كما لا يختص وجوب النظر الى المعجزة به، بل يجب ذلك قبل البلوغ إذا كان مميزا مراهقا ليكون اول بلوغه مؤمنا ومصدقا بالنبوة،

والا يلزم ان لا يكون الايمان واجبا عليه في اول البلوغ، هذا بالنسبة الى الايمان و كذلك بالنسبة الى سائر احكام الشريعة يجب على الصبى تعلمها إذا لم يتمكن منه بعد البلوغ، أو نفرض الكلام في الاحكام المتوجهة عليه في آن اول البلوغ، فانه يلزمه تعلم تلك الاحكام قبل البلوغ، كما لو فرض انه سيبلغ في آخر وقت ادراك الصلوة، فانه لا اشكال في وجوب الصلوة عليه حينئذ، ويلزمه تعلم مسائلها قبل ذلك. وما قيل من ان الاحكام مشروطة بالبلوغ، ليس المراد ان جيمع الاحكام مشروطة به، حتى مثل هذا الحكم العقلي المستقل، فان هذا غير مشروط بالبلوغ، بل مشروط بالتميز والالتفات مع العلم بعدم التمكن من التعلم عند حضور وقت الواجب. فتحصل: انه لا يقبح عند العقل عقاب تارك التعلم، والاحكام تتنجز عليه بمجرد الالتفات إليها والقدرة على امتثالها الا ان يكون هناك مؤمن عقلي أو شرعى. نعم حكم العقل بوجوب التعلم ليس نفسيا، بان يكون العقاب على تركه وان لم يتفق مخالفة الواقع، وان قال بذلك صاحب المدارك، بل حكم العقل في المقام انما يكون على وجه الطريقية، ويدور العقاب مدار مخالفة الواقع كما استقصينا الكلام في ذلك في اخر مبحث الاشتغال فراجع ذلك المقام. ومن الغريب ان الشيخ قده مع التزامه بان التعلم لم يكن واجبا نفسيا و ان العقاب على مخالفة الواقع، حكم بفسق تارك تعلم مسائل الشك والسهو في الصلوة ولو لم يتفق الشك والسهو فيها، على ما حكى عنه في بعض الرسائل العملية، وهذه الفتوى من الشيخ قده لا توافق مسلكه في وجوب التعلم. ثم انه لا اشكال في وجوب التعلم قبل الوقت مع العلم أو الاطمينان بعدم تمكنه منه بعد الوقت، وعلمه أو اطمئنانه ايضا بتوجه التكليف إليه في وقته، سواء كان الحكم مما تعم به البلوى اولا، إذ ليس ما وراء العلم شئ. واما لو لم يعلم بتوجه التكليف إليه بعد ذلك، ولكنه كان يحتمل، فان كانت المسألة مما تعم بها البلوى فكذلك يجب التعلم، لانه يكفى في حكم العقل

كون الشخص في معرض الابتلاء وان لم يعلم بالابتلاء، لان مناط حكم العقل - و هو لزوم رواح العبد الى باب المولى وان ذلك من وظيفته - لا يختص بالعالم بان للمولى مرادا، بل يكفى احتمال ذلك مع كونه في معرض ذلك، ومن هنا قلنا :انه يجب على المكلف تعلم مسائل الشك والسهو ولو لم يعلم بابتلائه بهما، الا إذا علم بعدم الابتلاء فانه لا يجب عليه ذلك، ولكن انى له بهذا العلم ؟ وكيف يمكن ان يحصل لاحد، مع ان الشك والسهو امر يقع بغير اختيار وعلى خلاف العادة، فمجرد انه ليس من عادته السهو والشك لا يكفى في حصول العلم. وعلى كل حال: لا اشكال في لزوم التعلم إذا كانت المسألة مما تعم بها البلوى، كمسائل السهو والشك، والتيمم

وغير ذلك، من غير فرق بين ان يعلم بالابتلاء اولا يعلم. واما لو لم تكن المسألة مما تعم بها البلوى، فظاهر الفتاوى عدم وجوب التعلم مع عدم العلم أو الاطمئنان بعد الابتلاء ولعله لجريان اصالة عدم الابتلاء، فان حكم العقل بوجوب التعلم لما كان حكما طريقيا، نظير حكمه بالاحتياط في باب الدماء والفروج والاموال، كان الاصل الموضوعي رافعا لموضوع حكم العقل، فيكون استصحاب عدم الابتلاء في المقام نظير استصحاب ملكية المال في باب الاموال، فكما لا يجب الاحتياط عند استصحاب ملكية المال لخروج المال ببركة الاستصحاب عن احتمال كونه مال الغير الذى هو موضوع حكم العقل بلزوم الاحتياط، كذلك استصحاب عدم الابتلاء يوجب دفع احتمال الابتلاء الذى هو الموضوع عند العقل بلزوم التعلم .وبعبارة اخرى: موضوع حكم العقل بلزوم التعلم انما هو الحكم الذى يبتلى به، واستصحاب عدم الابتلاء يرفع ذلك الموضوع، ولا دافع لهذا الاستصحاب الا توهم عدم جريان الاستصحاب بالنسبة الى المستقبل، أو توهم ان حكم العقل في المقام نظير حكمه بقبح التشريع الذى يحكم بقبحه في صورة العلم والظن والشك والوهم بمناط واحد، ومن هنا لا تصل النوبة الى الاصول الشرعية كما فصلنا الكلام في ذلك في محله .

ويدفع الاول بانه: لا مانع من جريان الاستصحاب في المستقبل إذا كان الشئ بوجوده الاستقبالي ذا اثر، وان لم يكن بوجوده الماضي أو الحالى ذا اثر، و تفصيل ذلك في محله. ويدفع الثاني: ان حكم العقل في المقام، ليس كحكمه في باب التشريع، فان مناط حكمه بقبح التشريع انما هو لمكان حكمه بقبح اسناد ما لا يعلم انه من قبل المولى الى المولى، وهذا المناط موجود في صورة العلم والظن والشك، و ليس حكم العقل بقبح التشريع يدور مدار واقع عدم التشريع حتى يكون حكمه في صورة عدم العلم حكما طريقيا، كحكمه بلزوم التحرز عن المال المحتمل كونه مال الغير حذرا عن الوقوع في الظلم والتصرف في مال الغير، وحكم العقل في المقام كذلك يكون طريقيا محضا، وح يكون الاستصحاب الموضوعي حاكما عليه هذا .ولكن شيخنا الاستاد مد ظله، كان بنائه في السابق، هو التفصيل بين ما تعم به البلوى ومالا تعم، من حيث وجوب التعلم في الاول دون الثاني، وعليه جرى في رسائله العملية، ولكن لما وصل بحثه الى هذا المقام توقف في ذلك بل قرب عدم التفصيل، وان احتمال الابتلاء يكفى في حكم العقل بوجوب التعلم كحكمه بوجوب النظر عند احتمال صدق مدعى النبوة، فتأمل في المقام، فان المسألة مما تعم بها البلوى ويترتب عليها آثار عملية. هذا تمام الكلام في المقدمات المفوتة وما يلحق بها من وجوب التعلم. وتحصل: ان وجوب بعض المقدمات قبل الوقت لا يتوقف على القول بالواجب المعلق كما ذكره في الفصول، أو على احد الامرين من الواجب المعلق أو الشرط المتأخر كما ذكره في الكفاية. بقى في المقام، التنبيه على بعض المسائل الفقهية، التى توهم انها تبتنى على تصحيح الواجب المعلق والشرط المتأخر معا. (منها) مسألة الصوم، حيث انه لا اشكال في انه يعتبر في الصوم اجتماع شرائط التكليف من القدرة والصحة وعدم الحيض والسفر، من اول الطلوع الى الغروب، بحيث لو اختل احد هذه الشرائط في جزء من النهار لم يكن الصوم واجبا،

فوجوب الامساك في اول الفجر يتوقف على بقاء الحيوة والقدرة الى الغروب، وهذا لا يكون الا على نحو الشرط المتأخر بحيث تكون القدرة على الامساك فيما قبل الغروب شرطا في وجوب الامساك في اول الفجر، وهذا عين الشرط المتأخر، وايضا لا اشكال في ان التكليف بالامساك في الآن الثاني، والثالث، وهكذا، انما يكون متحققا في الآن الاول، وهو آن طلوع الفجر، إذ ليس هناك الا تكليف واحد يتحقق في اول الطلوع ويستمر الى الغروب، وليس هناك تكاليف متعددة يحدث في كل آن تكليف يخصه، فان ذلك ينافى الارتباطية، بل التكليف بالامساك في جميع آنات النهار انما يتحقق في الآن الاول، وهو آن الطلوع، فيكون التكليف بامساك ما قبل الغروب ثابتا قبل ذلك، وهذا عين الواجب المعلق حيث يتحقق الوجوب الفعلى قبل وقت الواجب، وهو آن ما قبل الغروب الذى هو وقت الامساك الواجب فيه. وكذا الحال بالنسبة الى التكليف بالصلوة في اول الوقت، حيث ان الكلام فيها عين الكلام في الصوم، من حيث

ابتنائه على الشرط المتأخر والواجب المعلق كما لا يخفى، هذا. ولكن لا يخفى عليك ضعف ذلك بكلا وجهيه اما ضعف وجه ابتنائه على الشرط المتأخر، فلما يأتي انشاء الله تعالى من ان الشرط في امثال ذلك هو وصف التعقب، ويكون الامساك في اول الطلوع واجبا عند وجود الحيوة في ذلك الآن وتعقبه بالحيوة فيما بعد الى الغروب، فيكون الشرط في وجوب الامساك في كل آن هو فعلية الحيوة في ذلك الآن وتعقبها بالحيوة في الان الثاني، وهذا المعنى امر معقول يساعد عليه الدليل والاعتبار، بل المقام من اوضح ما قيل فيه: ان الشرط هو وصف التعقب، وسيأتى مزيد توضيح لذلك انشاء الله تعالى. واما ضعف ابتنائه على الواجب المعلق، فلان الخطاب وان كان امرا واحدا مستمرا يتحقق باول الطلوع ويستمر الى الغروب، الا ان فعليته تدريجية حسب تدريجية المتعلق والشروط، فكما ان الشروط من الحيوة والقدرة وغير ذلك تحصل تدريجا - إذ لا يعقل تحقق الحيوة من الطلوع الى الغروب دفعة واحدة وفى آن واحد، بل لا بد من ان تتحقق تدريجا حسب تدرج آنات الزمان، وكذا الحال

بالنسبة الى الامساك فيما بينها الذى يكون متعلقا لابد وان يتحقق متدرجا في آنات الزمان - فكذلك فعلية الخطاب انما تكون تدريجية، ويكون فعلية وجوب الامساك في كل آن مشروطا بوجود ذلك الآن، وتكون الفعلية متدرجة في الوجود حسب تدرج آنات الزمان، ولا يعقل غير ذلك، إذ كما لا يعقل تحقق امساك الآن الثاني في الآن الاول لعدم معقولية جر الزمان، كذلك لا يعقل فعلية وجوب امساك الآن الثاني في الآن الاول، وكما يكون امساك كل آن موقوفا على وجود ذلك الآن، كذلك فعلية وجوب الامساك في كل آن موقوفة على وجود ذلك الآن، ففعلية الخطاب في التدرج والدفعية تتبع الشروط والمتعلق في التدرج والدفعية، فإذا كانت الشروط والمتعلق تدريجية فلا بد ان يكون فعلية الخطاب ايضا تدريجية، ولا فرق في هذا بين ان نقول ان الزمان في باب الصوم اخذ قيدا للمتعلق، أو اخذ قيدا لنفس الحكم على ما بينا (1) تفصيله في التنبيه العاشر من تنبيهات الاستصحاب في مسألة استصحاب حكم المخصص أو الرجوع الى حكم العام. نعم تظهر الثمرة بين الوجهين في وجوب امساك بعض اليوم لمن يعلم بفقدان بعض الشروط في اثناء النهار أو عدم وجوبه، فانه بناء على ان يكون الزمان قيدا لنفس الحكم يكون وجوب الامساك في البعض والكفارة عند المخالفة على القاعدة، بخلاف ما إذا قلنا بكون الزمان قيدا للمتعلق، فانه يكون وجوب امساك البعض والكفارة على خلاف القاعدة، يتبع ورود الدليل، ولا باس بالاشارة الى وجه ذلك اجمالا. فنقول: ان كان الزمان قيدا للمتعلق وهو الامساك فيكون الواجب هو الامساك ما بين الحدين) الطلوع والغروب) عند اجتماع الشرائط: من القدرة وعدم السفر و الحيض فيما بين الحدين، فيكون متعلق التكليف امرا واحدا مستمرا وهو الامساك

---

(1)راجع تفصيل هذا البحث في التنبيه الثاني عشر من تنبيهات الاستصحاب. الجزء الرابع من هذا الكتاب - ص 196 الطبعة القديمة (*)

مابين الطلوع والغروب، ويكون هذا هو الصوم المأمور به، فلو اختل احد الشرائط في جزء من النهار لم يكن الامساك حينئذ واجبا واقعا، إذ امساك بعض اليوم لم يكن واجبا وليس صوما شرعا، وحينئذ كان مقتضى القاعدة عدم وجوب الامساك من اول الفجر عند العلم باختلال بعض الشرائط، كمن يعلم انه يسافر في اثناء النهار أو علمت المرائة انها تحيض، فوجوب الامساك عليه وثبوت الكفارة يحتاج الى دليل تعبدي، ولا يكفى في ذلك ادلة نفس وجوب الصوم. واما إذا كان الزمان قيدا للحكم، فيصير المعنى، ان الحكم بوجوب الصوم والامساك مستمر الى الغروب، بحيث يكون الغروب منتهى عمر الحكم، فيحدث من اول الطلوع وينتهى بالغروب، ومرجع ذلك الى ان الحكم بالامساك في كل آن من آنات النهار ثابت، فاختلال الشرائط في اثناء النهار لا يكون كاشفا عن عدم ثبوت الحكم من اول الامر، بل الحكم كان واقعا ثابتا الى زمان

اختلال الشرائط و ينقطع بالاختلال .وهذا لا ينافى ارتباطية الصوم وانه ليس هناك تكاليف متعددة مستقلة، فان ارتباطية التكليف ليس الا عبارة عن وحدة الملاك وترتبه على مجموع الامساك الواقع في النهار، لا ان لكل امساك ملاكا يخصه، وهذا اجنبي عما نحن فيه من استمرار الحكم في مجموع النهار على وجه يكون قيدا للحكم، فيكون ثبوت الحكم في كل زمان تابعا لثبوت الشرط في ذلك الزمان، وانتفاء الشرط في زمان لا يوجب انتفاء الحكم في الزمان السابق عليه، وح يجب الامساك على من يعلم انه يسافر و تلزمه الكفارة عند المخالفة، لانه قد خالف حكما واقعيا ثابتا في الواقع، فتأمل في المقام جيدا. وعلى كل حال تكون فعلية الحكم في باب الصوم تدريجية، سواء قلنا بان الزمان فيه قيد للحكم أو قيد للمتعلق، لان مناط التدريجية هو تدريجية الشروط و المتعلق، الذى قد عرفت ان مع تدريجيتها لا يعقل فعلية الحكم دفعة، إذ فعلية الحكم يدور مدار تحقق شرطه، وتكون تابعة لوجوده، ومع كون الشرط تدريجي الحصول فلا محالة يكون الفعلية ايضا تدريجية، حسبما تقتضيه التبعية، هذا بالنسبة الى الصوم .

واما بالنسبة الى الصلوة فيفترق الحال فيها بالنسبة الى اول الوقت في مضى مقدار اربع ركعات منه، وما عدا ذلك من بقية الوقت، فان التكليف باربع ركعات لما كان مشروطا بالزمان الذى يمكن ايقاع الاربع فيه، إذ لا يعقل ان يكون الزمان اضيق دائرة عن متعلق التكليف، فالتكليف باربع ركعات مشروط بزمان يسع الاربع، وح لا يمكن ان يكون التكليف بالاربع من اول الوقت فعليا، بل لابد ان يكون فعليته تدريجية حسب تدريجية اجزاء الزمان الى مقدار اربع ركعات، وعند انقضاء ذلك المقدار تتم الفعلية لتمامية شرطها من مضى مقدار اربع ركعات، و لاجل ذلك افتوا بعدم وجوب القضاء على من حصل له احد الاعذار الموجبة لسقوط التكليف كالجنون والحيض قبل مضى مقدار اربع ركعات من الوقت ووجوب القضاء عند حصوله بعد ذلك، والسر في ذلك هو ما ذكرنا من ان الحكم بالاربع لا يكون فعليا من اول الوقت دفعة واحدة، بل فعليته تكون تدريجية حسب تدرج شرط الحكم من الزمان، فلا تتم الفعلية الا عند انقضاء ذلك المقدار من الزمان، فالعذر الحاصل قبل ذلك يكون حاصلا قبل تمامية فعلية لحكم، فلا موجب للقضاء. وهذا بخلاف ما إذا انقضى ذلك المقدار من الزمان فان شرط الفعلية ح حاصل، فلا مانع من فعلية الحكم بالاربع، وتكون التسليمة ح في عوض التكبيرة من حيث فعلية حكمها وكونه مخاطبا بها كخطابه بالتكبيرة. فان قلت: كيف يكون الحكم بالتسليمة فعليا مع عدم القدرة عليها شرعا الا بعد التكبيرة وما يلحقها من الاجزاء، وبعبارة اخرى: كيف يكون الحكم فعليا دفعة مع تدريجية المتعلق ؟ قلت: العبرة في الفعلية التدريجية هي تدريجية الشرائط لا تدريجية المتعلق، و قولك: لا يقدر على التسليمة في الحال، قلنا: هي مقدورة له بتوسط القدرة على الاجزاء السابقة، فتكون ح من المقدور بالواسطة، غايته ان الواسطة تارة تكون عقلية كنصب السلم بالنسبة الى الصعود على السطح، واخرى تكون جعلية شرعية كالاجزاء

السابقة بالنسبة الى التسليمة، وقد تقدم صحة فعلية التكليف بالنسبة الى كل ما يكو مقدورا بالواسطة، فالتكليف بالتسليمة بعد مضى مقدار اربع ركعات من الوقت يكون كالتكليف بالصلوة في مسجد الكوفة غير مقيد بالزمان، واما التكليف بها قبل ذلك فيكون كالتكليف بالصلوة في المسجد عند طلوع الفجر، وقد تقدم الكلام في الفرق بين المثالين، وان التكليف في احدهما يكون مط وفى الآخر يكون مشروطا، فتأمل جيدا. هذا تمام الكلام في الواجب المشروط والمطلق والمعلق. بقى في المقام: حكم صورة الشك في كون الواجب مشروطا أو مطلقا، الذى يرجع الشك فيه الى الشك في كون القيد قيدا للهيئة أو قيدا للمادة، وقد اضطربت الكلمات في ذلك، وسلك كل مسلكا، وينبغى ان يعلم اولا: ان محل الكلام فيما إذا كان القيد فعلا اختياريا للمكلف، إذ لو لم يكن كذلك فلا بد ان يكون التكليف مشروطا به، على ما تقدم تفصيل ذلك، وكذا محل الكلام فيما إذا لم يكن في البين ما يعين احدهما كما إذا سيق القيد بصورة القضية الشرطية فانه يتعين رجوعه الى الهيئة، حيث ان القضية الشرطية ما تكون ربط جملة بجملة اخرى على ما تقدم بيانه ايضا، أو سيق القيد

على وجه اخذ وصفا للمادة، كما إذا قيل متطهرا و امثال ذلك، مما يكون القيد ظاهرا في رجوعه الى المادة. إذا عرفت ذلك فنقول: ربما قيل انه عند الدوران يقدم تقييد المادة على تقييد الهيئة، لان في تقييد الهيئة يلزم كثرة التقييد وتعدده، والاصل يقتضى خلافه، بخلاف تقييد المادة، فان تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة لا محالة، إذ لا يمكن اطلاق المادة مع تقييد الهيئة، وهذا معنى ما يقال: من ان اشتراط الوجوب بشئ يرجع الى اشتراط الواجب به ايضا ولا عكس، إذ تقييد المادة لا يستلزم تقييد الهيئة كما لا يخفى هذا. ولكن لا يخفى عليك ما فيه لان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فإذا امتنع الاطلاق امتنع التقييد وحينئذ نقول في المقام: انه لو رجع القيد الى الهيئة وكان وجوب الحج مثلا مشروطا بالاستطاعة، فلا يعقل الاطلاق في طرف المادة، إذ بعد ما

كان وجوب الحج بعد فرض حصول الاستطاعة، فكيف يكون الحج واجبا في كلتا صورتي وجود الاستطاعة وعدمها الذى هو معنى الاطلاق ؟ وهل هذا الا الخلف و التناقض ؟ فإذا امتنع الاطلاق في طرف المادة امتنع التقييد ايضا لا محالة، فان تقييد المادة بالاستطاعة مثلا يقتضى لزوم تحصيلها، كما هو الشان في كل قيد يرجع الى المادة، وبعد فرض حصول الاستطاعة، كما هو لازم اخذها قيدا للهيئة - لما عرفت من ان القيود الراجعة الى الحكم لا بد ان يؤخذ مفروضة الوجود - لا معنى لتقييد المادة بالاستطاعة الذى يقتضى تحصيلها، لانه يكون من طلب الحاصل. فدعوى ان تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة مما لا ترجع الى محصل. نعم النتيجة المقصودة من تقييد المادة حاصلة عند تقييد الهيئة، لان المقصود من تقييد الحج بالاستطاعة ليس الا وقوع الحج بعد التلبس بالاستطاعة، كما ان المقصود عن تقييد الصلوة بالطهارة هو وقوع الصلوة في حال التلبس بالطهارة، وهذا المعنى حاصل بعد تقييد الهيئة، لانه لو تأخر وجوب الحج من الاستطاعة، فالحج الواجب يقع بعد الاستطاعة لا محالة، فالنتيجة المطلوبة من تقييد المادة حاصلة قهرا عند تقييد الهيئة، ولكن هذا غير تقييد المادة بحيث يكون رجوع القيد الى لهيئة موجبا لتعدد التقييد ويرجع الشك في المقام الى الشك في قلة التقيد وكثرته حتى يقال: ان الاصل اللفظى يقتضى قلة التقييد . فظهر انه عند دوران الامر بين تقييد المادة وتقييد الهيئة يكون من الدوران بين المتباينين، لا الاقل والاكثر. وبعد ذلك نقول: ان القيد تارة يكون متصلا بالكلام، كما إذا ورد: حج مستطيعا، ودار الامر بين رجوع قيد الاستطاعة الى الوجوب حتى لا يجب تحصيلها، أو الى الحج حتى يجب تحصيلها. واخرى يكون منفصلا، كما إذا ورد حج، وبعد ذلك ورد دليل منفصل يدل على اعتبار قيد الاستطاعة، ودار امرها بين الامرين، فان كان القيد متصلا بالكلام فلا اشكال في اجمال الكلام حينئذ لاحتفافه بما يصلح لكلا الامرين بلا معين، فلا يكون للهيئة اطلاق ولا للمادة، لاتصال كل منهما بما يصلح للقرينية،

فلا يمكن التمسك باطلاق احدهما بعد العلم الاجمالي بورود القيد على احدهما، بل لابد ح من الرجوع الى الاصول العملية، وسيأتى البحث عن ذلك. واما لو كان القيد منفصلا، فهذا هو الذى (1) ذكر الشيخ (قده) فيه وجهين لرجوع القيد الى المادة لا الى الهيئة (الوجه الاول) ان الامر في المقام يدور بين تقييد اطلاق الهيئة، وتقييد اطلاق المادة، لان المفروض انه انعقد الظهور الاطلاقى لكل منهما حيث كان التقييد بالمنفصل، ولذلك خصصنا كلام الشيخ (قده (بالمنفصل، إذ مع الاتصال لا ينعقد ظهور اطلاقي لكل منهما، فلا معنى للدوران ح. وهذا بخلاف ما إذا كان بالمنفصل، فان الظهور الاطلاقى انعقد لكل منهما، فيدور الامر بين تقييد اطلاق المادة وتقييد اطلاق الهيئة، ولما كان اطلاق الهيئة شموليا وكان اطلاق المادة بدليا، كان اللازم تقييد اطلاق المادة، لاقوائية الاطلاق الشمولى من الاطلاق البدلى، كما هو الشان في كل ما دار الامر بين تقييد اطلاق الشمولى وتقييد اطلاق البدلى. اما كون اطلاق الهيئة شموليا واطلاق المادة بدليا، فلان معنى اطلاق الهيئة هو ثبوت الوجوب في كلتا حالتى ثبوت القيد وعدمه، فيكون اطلاق الوجوب شاملا لصورة وجود الاستطاعة وصورة عدمها، وهذا بخلاف اطلاق الماده فانه بدلى، حيث ان الواجب هو صرف وجود

الحج، والمطلوب فرد واحد منه على البدل بين الفرد قبل الاستطاعة والفرد بعده، وهذا عين الاطلاق البدلى. واما تقديم تقييد الاطلاق البدلى على تقييد الاطلاق الشمولى، فهو موكول الى محله في مبحث التعادل والتراجيح، وقد اوضحناه في محله. ثم ان المحقق الخراساني قده، (2) سلم ان المقام يكون من دوران الامر بين تقييد الاطلاق البدلى والاطلاق الشمولى. الا انه ناقش في الكبرى، ومنع تقديم

---

(1)راجع مطارح الانظار، الهداية الرابعة من مباحث مقدمة الواجب ص 47. (2 (الكفايه، الجلد 1 ص 169 " فلان مفاد اطلاق الهيئة وان كان شموليا (*) " ..

الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى، نظرا الى ان الاطلاق في كل منهما يكون بمقدمات الحكمة لا بالوضع، فلا موجب لتقديم احدهما على الاخر هذا. ولكن الانصاف ان المقام اجنبي عن مسألة تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى، لان تلك المسألة انما هي في ما إذا تعارض الاطلاقان وتنافيا بحسب المدلول، كما إذا ورد لا تكرم الفاسق وورد ايضا اكرم عالما، حيث ان اطلاق لا تكرم الفاسق يقتضى عدم اكرام العالم الفاسق، واطلاق اكرم عالما يقتضى اكرامه، فيتنافيان في مورد الاجتماع، ويصح التعارض بينهما، فيبحث ح عن ان اطلاق الشمولى مقدم على الاطلاق البدلى أو غير مقدم. والمقام ليس من هذا القبيل، إذ ليس بين اطلاق المادة واطلاق الهيئة تعارض وتناف، بل بينهما كمال الملائمة والالفة، إذ لا يلزم من اطلاق كل منهما محذور لزوم اجتماع المتناقضين الذى هو المناط في باب التعارض، والعلم بورود المقيد على احدهما من الخارج لمكان الدليل المنفصل لا يوجب التنافى بينهما. غايته انه يعلم بعدم ارادة احد الاطلاقين و ان احدهما لا محالة مقيد، واى ربط لهذا باقوائية اطلاق الهيئة لكونه شموليا من اطلاق المادة لكونه بدليا ؟ فان الاقوائية لا توجب ان يكون القيد واردا على الضعيف، واى ملازمة في ذلك ؟ بل لو فرض ان الهيئة بالوضع تدل على الشمول لا بالاطلاق كان ذلك العلم الاجمالي بحاله، فان القيد لا محالة اما ان يكون واردا على الهيئة أو يكون واردا على المادة، واقوائية الهيئة لا ربط لها بذلك، فالمقام نظير ما إذا علم بكذب احد الدليلين من دون ان يكون بين مدلوليهما تناف، حيث اوضحنا في محله انه لا يعامل معاملة التعارض في مثل هذا، بل يكون من باب اشتباه الحجة باللاحجة، ويعامل معهما معاملة قواعد العلم الاجمالي، والمقام بعينه يكون من هذا القبيل. (الوجه الثاني) الذى ذكره الشيخ) قده) لترجيح ارجاع القيد الى المادة، هو ان تقييد الهيئة وان لم يستلزم تقييد المادة، بحيث يلزم تعدد التقييد كما تقدم، الا انه لا اشكال في انه يوجب بطلان اقتضاء المادة للاطلاق، ويخرجها عن قابليته، وكما ان

اصل التقييد مخالف للاصل، كذلك عمل ما ينتج نتيجة التقييد واخراج المحل عن قابلية الاطلاق يكون مخالفا للاصل، لاشتراكهما في الاثر. وهذا بخلاف ارجاع القيد الى المادة، فانه سالم عن هذا المحذور لبقاء اطلاق الهيئة على حاله هذا. ولكن لا يخفى عليك ما فيه فان التقييد انما كان على خلاف الاصل لمكان جريان مقدمات الحكمة، واين هذا من عمل ما يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وهدم اساسها كما هو الحال عند ارجاع القيد الى الهيئة حيث انه يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة في صرف المادة وهدم اساس اطلاقها، فانه لا اصل يقتضى بطلان مثل هذا العمل. وبالجملة ما ذكره الشيخ (قده) من الوجهين لارجاع القيد الى المادة، مما لا يمكن المساعدة عليه. فلابد من اعمال قواعد العلم الاجمالي، إذ الاصول اللفظية من اصالة اطلاق المادة واصالة اطلاق الهيئة متعارضة، للعلم بتقييد احد الاطلاقين، فتصل النوبة حينئذ الى الاصول العملية، ومعلوم ان الشك في المقام يرجع الى الشك في لزوم تحصيل القيد، ومقتضى اصالة البرائة عدم لزوم تحصيله. هذا حاصل ما افاده شيخنا الاستاد مد ظله في هذا المقام. ثم تنظر في جميع ما افاده بما حاصله: ان المراد من تقييد الهيئة هو تقيد المادة المنتسبة على ما عرفت، إذ

تقييد الهيئة بما انها معنى حرفي لا يعقل، فلا بد من رجوع القيد الى المادة المنتسبة، ويكون الفرق بين تقييد المادة وتقييد الهيئة هو انه تارة: يكون التقييد للمادة بلحاظ ما قبل الاستناد، واخرى: يكون تقييدا لها بلحاظ الاستناد - كما تقدم تفصيل ذلك - وحينئذ يكون رجوع القيد الى المادة متيقنا، والشك يرجع الى امر زائد وهو تقييدها بلحاظ الاستناد، واطلاق الهيئة ينفى هذا الامر الزائد، من غير فرق بين ان يكون التقييد بالمتصل أو المنفصل، إذ رجوع القيد المتصل الى المادة ايضا متيقن، ورجوعه الى المادة المنتسبة مشكوك واصالة الاطلاق الجارية في طرف الهيئة تنفى ذلك. وتوهم انه يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية فاسد، إذ الضابط فيما يصلح للقرينية هو امكان رجوع القيد الى ما تقدم بلا حاجة الى عناية زائدة و

صلوحه للقرينية بلا كلفة، كاستثناء الفساق من العلماء مع تردد الفساق بين مرتكب الكبيرة فقط، أو الاعم منه ومن مرتكب الصغيرة لاجل اجمال المفهوم، وكالضمير المتعقب لجمل متعددة، أو الاستثناء المتعقب لذلك، فانه في الجميع يكون القيد صالحا لرجوعه الى ما تقدم بلا عناية، بحيث يصح للمتكلم الاعتماد على ذلك وبذلك ينهدم اساس مقدمات الحكمة. وهذا بخلاف المقام، فان رجوع القيد الى الهيئة يحتاج الى عناية زائدة، وهى لحاظ الانتساب في طرف المادة هذا. مع ان رجوع القيد الى الهيئة والوجوب، لا يصح الا بعد اخذ القيد مفروض الوجود كما تقدم، وذلك ايضا امر زائد ينفيه اطلاق القيد، حيث انه لم يتعقب بمثل اداة الشرط التى خلقها الله تعالى لاجل فرض الوجود، فمقتضى اطلاقه عدم لحاظه مفروض الوجود. هذا كله. مضافا الى ان القيود التى تصلح لان ترجع الى المادة أو الوجوب انما هي القيود التى تكون بصيغة الحال، كحج مستطيعا، إذ ما عدا ذلك لا تصلح لذلك، فان ما كان مصدرا بادوات الشرط (1) وما يلحق بها لا تصلح الا للرجوع الى الهيئة، وما كان من قبيل المفعول به وفيه لا تصلح الا للمادة كصل في المسجد، حيث ان ظاهره الاولى يقتضى بناء المسجد الا ان تقوم قرينة شخصية أو نوعية على خلافه. فينحصر ما يصلح للرجوع الى كل منهما بما كان على هيئة الحال، ومعلوم ان مقتضى الظهور النوعى في مثل حج مستطيعا، وصل متطهرا، وامثال ذلك، هو رجوع القيد الى المادة، حيث لا يستفاد منه الا ذلك، هذا إذا كان التقييد بالمتصل. واما إذا كان التقييد بالمنفصل، فان كان لفظيا فالكلام فيه هو الكلام في المتصل، بل هو اولى كما لا يخفى. وان كان لبيا، كما إذا انعقد اجماع على ان الحج لا يقع بصفة المطلوبية الا

---

(1)كالعقود التى لا تتعلق بها ارادة الفاعل لكونها خارجة عن القدرة كالزمان، حيث عرفت ان مثل ذلك لابد ان يؤخذ مفروض الوجود - منه (*) .

في حال الاستطاعة، وشك في كون الاستطاعة شرطا للوجوب أو للحج، فالظاهر ايضا رجوع القيد الى المادة فقط، لاحتياج رجوع القيد الى الهيئة الى عناية زائدة، و الاطلاق يدفع ذلك. نعم لا يتمشى الوجه الثاني (1) والثالث فيما إذا كان دليل القيد لبيا كما لا يخفى. هذا حاصل ما افاده مد ظله، ولكن للنظر فيه مجال، كما لا يخفى على المتأمل. هذا تمام الكلام في الواجب المشروط والمطلق وما يتعلق بذلك من المباحث. وينقسم الواجب ايضا الى نفسي وغيري وعرف الغيرى :بما امر به للتوصل الى واجب آخر. ويقابله النفسي، وهو ما لم يؤمر به لاجل التوصل به الى واجب آخر. وقد يعرف النفسي: بما امر به لنفسه، والغيري: بما امر به لاجل غيره. وقد اشكل على التعريف الاول بما حاصله: انه يلزم ان يكون جل الواجبات غيرية، لان الامر بها انما هو لاجل التوصل بها الى ما لها من الفوائد و الملاكات المترتبة عليها، التى تكون هي الواجبة في الحقيقة، وكونها مقدورة بالواسطة لانها من المسببات التوليدية. ثم وجه المستشكل بان ترتب الملاكات على الواجبات وكون الملاكات من المسببات التوليدية لا ينافى الوجوب النفسي، لانه يمكن ان تكون الواجبات معنونة بعنوان حسن، وبانطباقه عليها تكون واجبات نفسيه، وارجع تعريف الواجب النفسي

بانه ما امر به لنفسه الى ذلك هذا .وقد اشبعنا الكلام في بطلان توهم كون الملاكات من المسببات التوليدية في مبحث الصحيح والاعم، وانه ليست الملاكات واجبة التحصيل لكونها من الدواعى، ولا يمكن تعلق ارادة الفاعل بها. فراجع ذلك المبحث. وعليه لايرد

---

(1)مرادنا من الوجه الثاني: هو ظهور دليل القيد في عدم اخذه مفروض الوجود، ومن الوجه الثالث: هو الظهور النوعى في رجوع ماكان بصيغة الحال الى المادة فقط - منه (*) .

الاشكال على التعريف المذكور. نعم يرد عليه، خروج الواجبات التهيئية والواجبات التى يستقل العقل بوجوبها لاجل برهان التفويت عن كونها واجبات نفسية، لان الامر في جميعها انما يكون لاجل التوصل بها الى واجبات آخر، من الحج في وقته، والصلوة مع الطهور في وقتها، وغير ذلك، فيلزم ان يكون جميعها واجبات غيرية، مع انها ليست كذلك كما تقدم سابقا. فالاولى ان يعرف الواجب النفسي بما امر به لنفسه، أي تعلق الامر به ابتدآء وكان متعلقا للارادة كذلك، ويقابله الواجب الغيرى، وهو ما إذا كانت ارادته ترشحية من ناحية ارادة الغير، فتكون الواجبات التهيئية كلها من الواجبات النفسية، حيث لم تكن ارادتها مترشحة من ارادة الغير، لوجوبها مع عدم وجوب الغير، على ما تقدم تفصيل ذلك .ثم ان ما دفع به الاشكال عن الواجبات النفسية، بانه يمكن ان يكون ذلك لاجل انطباق عنوان حسن الخ، لم نعرف معناه، فان العنوان الحسن من اين جاء ؟ وهل ذلك العنوان الا جهة ترتب الملاكات عليها الذى التزم انها من تلك الجهة تكون واجبات غيرية ؟ فتأمل جيدا. وعلى كل حال لو شك في واجب انه نفسي أو غيرى فتارة، يقع الكلام فيما يقتضيه الاصل اللفظى واخرى، فيما يقتضيه الاصل العملي. (اما الاول) فمجمل القول فيه: هو ان الواجب الغيرى لما كان وجوبه مترشحا عن وجوب الغير، كان وجوبه مشروطا بوجوب الغير، كما ان وجود الغير يكون مشروطا بالواجب الغيرى، فيكون وجوب الغير من المقدمات الوجوبية للواجب الغيرى، و وجود الواجب الغيرى من المقدمات الوجودية لذلك الغير، مثلا يكون وجوب الوضوء مشروطا بوجوب الصلوة، وتكون نفس الصلوة مشروطة بوجود الوضوء، فالوضوء بالنسبة الى الصلوة يكون من قيود المادة، ووجوب الصلوة يكون من قيود الهيئة بالنسبة الى الوضوء بالمعنى المتقدم من تقييد الهيئة، بحيث لا يرجع الى تقييد المعنى

الحرفى. وحينئذ يرجع الشك في كون الوجوب غيريا الى شكين: احدهما: الشك في تقييد وجوبه بوجوب الغير، وثانيهما: الشك في تقييد مادة الغير به. إذا عرفت ذلك فنقول: انه ان كان هناك اطلاق في كلا طرفي الغير والواجب الغيرى، كما إذا كان دليل الصلوة مط لم يأخذ الوضوء قيدا لها، وكذا كان دليل ايجاب الوضوء مط لم يقيد وجوبه بالصلوة، كما في قوله تعالى (1) إذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الخ، حيث انه قيد وجوب الوضوء بالقيام الى الصلوة فلا اشكال في صحة التمسك بكل من الاطلاقين، وتكون النتيجة هو الوجوب النفسي للوضوء، وعدم كونه قيدا وجوديا للصلوة، فان اطلاق دليل الوضوء يقتضى الاول، واطلاق دليل الصلوة يقتضى الثاني. والاشكال في التمسك باطلاق الهيئة في طرف الوضوء، بان الهيئة موضوعة لافراد الطلب ومصاديقه لا لمفهومه، فلا معنى للرجوع الى اطلاق الهيئة كما في التقريرات (2) ضعيف جدا. واضعف منه، دفع الاشكال بان الهيئة موضوعة لمفهوم الطلب، وهو الذى ينشأ، إذ لا معنى لانشاء المصداق الخ ما ذكره في الكفاية (3) اما ضعف ما في التقرير، فلان كون الهيئة موضوعة لمفهوم الطلب أو لمصاديقه اجنبي عما نحن فيه، إذ لا اشكال في ثبوت الواجبات الغيرية في الشريعة، فيسئل ان الشئ باى صناعة يكون واجبا غيريا ؟ وهل يكون الشئ واجبا غيريا الا بتقييد وجوبه بالغير ؟ على معنى تقييد جملة بجملة، على ما تقدم بيانه في الواجب المشروط. وبالجملة: الواجب

الغيرى يكون قسما من الواجب المشروط، وكما ان اطلاق دليل الحج مثلا يقتضى عدم تقييد وجوبه بالاستطاعة، كذلك

---

(1)المائدة، الآية 6 (2) مطارح الانظار، مباحث مقدمة الواجب " هداية: ينقسم الواجب باعتبار اختلاف دواعى الطلب على وجه خاص كما ستعرفه الى غيرى ونفسي " ..ص 65 (3) كفاية الاصول، الجلد 1 ص 173 " ففيه ان مفاد الهيئة كما مرت الاشارة إليه ليس الافراد، بل هو مفهوم الطلب (*) " ..

اطلاق دليل الوضوء يقتضى عدم تقييد وجوبه بمثل " إذا قمتم الى الصلوة " فتأمل. واما ضعف ما في الكفاية، فلانه لا معنى لوضع الهيئة لمفهوم الطلب، و لا معنى لانشاء مفهوم الطلب، بل الهيئة على ما عرفت لم توضع الا لايقاع النسبة بين المبدء والفاعل بالنسبة الايقاعية، مقابل النسبة التحققية والتلبسية، التى وضعت هيئة الماضي والمضارع لهما، وبايقاع هذه النسبة إذا كان بداعي الطلب يتحقق مصداق من الطلب، حيث ان حقيقة الطلب هو التصدى لتحصيل المطلوب، والآمر بايقاعه للنسبة مع كونه بداعي الطلب قد تصدى لتحصيل مطلوبه بتوسط عضلات العبد، فالهيئة لم توضع للطلب اصلا لا لمفهومه ولا لمصداقه، وقد تقدم ذلك مشروحا في اول مبحث الاوامر، فراجع. وعلى كل حال ظهر صحة التمسك باطلاق كل من الغير والواجب الغيرى لو كان لكل منهما اطلاق. بل لو كان لاحدهما اطلاق يكفى في المقصود من اثبات الوجوب النفسي، لان مثبتات الاصول اللفظية حجة، فلو فرض انه لم يكن لدليل الوضوء اطلاق وكان لدليل الصلوة اطلاق، فمقتضى اطلاق دليلها هو عدم تقييد مادتها بالوضوء، ويلزمه عدم تقييد وجوب الوضوء بها، لما عرفت من الملازمة بين الامرين، وكذا الحال لو انعكس الامر وكان لدليل الوضوء اطلاق دون دليل الصلوة. وبالجملة الاصل اللفظى يقتضى النفسية عند الشك فيها، سواء كان لكل من الدليلين اطلاق أو كان لاحدهما اطلاق، ولا تصل النوبة الى الاصول العملية، الا إذا فقد الاطلاق من الجانبين، وحينئذ ينبغى البحث عما يقتضيه الاصل العملي. فنقول: الشك في الوجوب الغيرى له اقسام ثلثة: القسم الاول ما إذا علم بوجوب كل من الغير والغيري من دون ان يكون وجوب الغير مشروطا بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجوب كل من الوضوء و الصلوة، وشك في وجوب الوضوء من حيث كونه غيريا أو نفسيا، ففى هذا القسم

يرجع الشك الى الشك في تقييد الصلوة بالوضوء وانه شرط لصحتها، حيث عرفت ملازمة الشك في ذلك للشك في تقييد الصلوة، وح يرجع الشك بالنسبة الى الصلوة الى الشك بين الاقل والاكثر الارتباطي، واصالة البرائة تقتضي عدم شرطية الوضوء للصلوة وصحتها بدونه، فمن هذه الجهة تكون النتيجة النفسية. واما من جهة تقييد وجوب الوضوء بوجوب الصلوة فلا اثر لها، للعلم بوجوب الوضوء على كل حال نفسيا كان أو غيريا، نعم ربما يثمر في وحدة العقاب وتعدده عند تركه لكل من الوضوء والصلوة، وليس كلامنا الآن في العقاب. القسم الثاني ما إذا علم بوجوب كل من الغير والغيري، ولكن كان وجوب الغير مشروطا بشرط غير حاصل، كالمثال المتقدم فيما إذا علم قبل الزوال، ففى هذا القسم يرجع الشك في غيرية الوضوء ونفسيته الى الشك في اشتراطه بالزوال وعدم اشتراطه، اد لو كان واجبا غيريا يكون مشروطا بالزوال لمكان اشتراط الصلوة به، و حينئذ يكون من افراد الشك بين المط والمشروط، وقد تقدم ان مقتضى الاصل العملي هو الاشتراط، للشك في وجوبه قبل الزوال، واصالة البرائة تنفى وجوبه، كما تنفى شرطية الصلوة بالوضوء، ولا منافاة بين اجراء البرائة لنفى وجوب الوضوء قبل الزوال واجراء البرائة لنفى قيديته للصلوة كما لا يخفى. القسم الثالث ما إذا علم بوجوب ما شك في غيريته، ولكن شك في وجوب الغير، كما إذا شك في وجوب الصلوة في المثال المتقدم وعلم بوجوب الوضوء، ولكن شك في كونه غيريا حتى لا يجب لعدم وجوب الصلوة ظاهرا بمقتضى البرائة، أو نفسيا حتى يجب. فقد قيل في هذا القسم بعدم وجوب الوضوء واجراء البرائة فيه، لاحتمال كونه غيريا، فلا يعلم بوجوبه على كل حال هذا. ولكن الاقوى وجوبه، لان المقام يكون من

التوسط في التنجيز الذى عليه يبتنى جريان البرائة في الاقل والاكثر الارتباطي، إذ كما ان العلم بوجوب ما عدا السورة مع الشك في وجوبها يقتضى وجوب امتثال ما علم، ولا يجوز اجراء البرائة

فيه، مع انه يحتمل كون ما عدا السورة واجبا غيريا ومقدمة للصلوة مع السورة، فكذلك المقام من غير فرق بينهما، سوى تعلق العلم بمعظم الواجب في مثل الصلوة بلا سورة، وفى المقام تعلق العلم بمقدار من الواجب كالوضوء فقط، وهذا لا يصلح ان يكون فارقا فيما نحن بصدده. كما لا يصلح الفرق بين المقامين: بانه في المقام قد تعلق العلم بما يحتمل كونه مقدمة خارجية كالوضوء بالنسبة الى الصلوة، وفى ذلك المقام تعلق العلم بما يحتمل كونه مقدمة داخلية، فان المناط في الجميع واحد وهو العلم بالوجوب، مع انه لنا ان نفرض مثال المقام بما يحتمل كونه مقدمة داخلية، كما إذا علم بوجوب السورة فقط وشك في النفسية والغيرية، فتأمل. بقى في المقام التنبيه على امرين (الاول) قد اختلف الاعلام في استحقاق الثواب والعقاب على فعل الواجب الغيرى وتركه على اقوال (ثالثها) التفصيل بين ما إذا كان الوجوب الغيرى مستفادا من خطاب اصلى فيترتب، أو تبعى فلا يترتب) .رابعها) التفصيل بين استحقاق الثواب فلا يترتب، واستحقاق العقاب فيترتب .والاولى تحرير محل النزاع في المقام، بالاعم من الاستحقاق والتفضل، إذ استحقاق الثواب في الواجبات النفسية محل كلام. فقد حكى شيخنا الاستاد مد ظله، عن المفيد (ره) القول بعدم استحقاق العبد للثواب على الاطاعة وامتثال اوامر مولاه عقلا على وجه يكون عدم ترتب الثواب على اطاعته من الظلم المستحيل في حقه تعالى وكيف يحكم العقل بذلك ؟ مع ان العبد مملوك لمولاه، فعليه اطاعته وامتثال اوامره، ولا يمتنع عقلا عدم اثابة العبد لاطاعة مولاه، بل الثواب انما يكون بالتفضل منه تعالى على عبيده ومنة عليهم بذلك. وقد خالف في ذلك المتكلمون، حيث قالوا بالاسحقاق. ونظير هذا البحث وقع في وجوب قبول التوبة، حيث ذهب المتكلمون الى وجوب قبولها عليه تعالى و

خالف في ذلك بعض. وعلى كل حال مسألة استحقاق الثواب في امتثال الواجبات النفسية محل كلام، فما ظنك بالواجبات الغيرية ؟ فالاولى تحرير النزاع بالاعم من الاستحقاق، (1) والتفضل. ثم انه لا اشكال في ان استحقاق الثواب على القول به، انما يتوقف على قصد الطاعة وامتثال الامر، وليس هو من لوازم فعل ذات الواجب من دون قصد ذلك، بداهة ان الاتيان بذات الواجب من دون قصد امتثال الامر مما لا يوجب استحقاق الثواب. إذا عرفت هذا فنقول: انه لا معنى للبحث عن استحقاق الثواب على امتثال الواجب الغيرى، لان امتثاله انما يكون بعين امتثال ذى المقدمة الذى تولد امره منها، وليس له امر بحيال ذاته، حتى يبحث عن استحقاق الثواب عند امتثاله، من غير فرق في ذلك بين المقدمات الشرعية أو العقلية. اما المقدمات الشرعية فواضح، لان امرها انما يكون بعين الامر المنبسط على الواجب بما له من الاجزاء والشرائط والموانع، ويكون حال المقدمات الخارجية حال المقدمات الداخلية، من حيث ان امتثال امرها انما يكون بامتثال الامر الواقع على الجملة، سواء قلنا بوجوب المقدمة أو لم نقل، بداهة تعلق الامر بالشرائط في ضمن تعلقه بالمركب، ويكون امتثال الامر بالشرائط بعين امتثال الامر بالمركب، وينبسط الثواب على الجميع، ويختلف سعة دائرة الثواب وضيقه بسعة المركب و ضيقه، فلا معنى للبحث عن ان امتثال الامر بالمقدمات الشرعية يوجب استحقاق الثواب، وذلك واضح. اما المقدمات العقلية: فما كان منها من قبيل الاسباب التوليدية، فقد عرفت في بعض المباحث السابقة ان الامر بالسبب امر بالمسبب وكذا العكس، لان

(1)والانصاف: ان البحث عن التفضل مما لا ينبغى لسعة فضله (تعالى) فلا معنى للبحث عن تفضله بالثواب على الواجبات الغيرية، فالاولى: ابقاء عنوان النزاع على حاله من استحقاق الثواب، غايته انه يبنى البحث على استحقاق الثواب في الواجبات النفسية، ويكون التكلم في المقام بعد الفراغ عن ذلك - منه . (*)

المسبب يكون عنوانا للسبب ويكون وجوده بعين وجود سببه ويتحد معه في الوجود بنحو من الاتحاد، فليس هناك امران: تعلق احدهما بالسبب والآخر بالمسبب، حتى يبحث عن استحقاق الثواب على امتثال امر السبب، بل هناك امر واحد وله امتثال فارد، وذلك ايضا واضح. واما ما كان منها من قبيل المعدات، فقد يتوهم جريان البحث فيه، حيث انه قد تعلق بالمعد امر مقدمى، فيبحث عن استحقاق الثواب عند امتثال ذلك الامر هذا. ولكن الانصاف انه ايضا لا مجال للبحث عن ذلك، لان الامر المقدمى بالمعد انما تولد من الامر بذى المقدمة، فليس له امتثال بحيال ذاته، بل امتثاله انما يكون بامتثال الامر الذى تولد هو منه، وليس له امتثال على غير هذا الوجه، فيسقط البحث عن استحقاق الثواب عند امتثال الواجب الغيرى بالمرة، فتأمل في المقام. (الامر الثاني) قد اشكل في الطهارات الثلث، اولا في وجه استحقاق الثواب عند فعلها المعلوم بالضرورة، مع ان اوامرها غيرية لمكان مقدميتها للصلوة، وقد تقدم ان الامر الغيرى لا يقتضى استحقاق الثواب. وثانيا ان الاوامر الغيرية كلها توصلية، لا يعتبر في سقوطها قصد امتثال امرها والتعبد بها، مع قيام الضرورة على اعتبار قصد التعبد بالطهارات الثلث. وهذان الاشكالان قد ذكرهما الشيخ (قده) على ما في التقرير (1) وتبعه صاحب الكفاية (قده) (2) ولكن الشيخ (قده) قد قرر الاشكال في كتاب الطهارة عند البحث عن نية الوضوء بوجه آخر (3) ولعله يرجع الى اشكال ثالث .

---

(1)راجع مطارح الانظار، مباحث مقدمة الواجب - " هداية، لا ريب في استحقاق العقاب عقلا على مخالفة الواجب النفسي.. " ص 66 (2) كفاية الاصول - الجلد الاول، تقسيمات الواجب، ومنها تقسيمه الى النفسي والغيري، التذنيب الاول ص (3) 175 كتاب الطهارة، لاستاذ الاساطين الشيخ الانصاري. الركن الثاني، في كيفية نية الوضوء، الامر (*)

وحاصل ما ذكره في ذلك المقام: هو انه لا اشكال في ان نفس افعال الوضوء من الغسلات والمسحات ليست مقدمة للصلوة، إذ ليست هذه الافعال رافعة للحدث، أو مبيحة للصلوة التى يكون الوضوء بهذا الاعتبار مقدمة لها، بل المقدمة هو الوضوء المتعبد به وما يكون عبادة، ولا اشكال ايضا ان العبادية تتوقف على الامر، إذ لا يقع الشئ عبادة الا بقصد امتثال امره. وبعد ذلك نقول: انه يتوقف رافعية الحدث للوضوء على ان يكون عبادة، و يتوقف عباديته على الامر الغيرى، إذ المفروض انه لا امر له سوى ذلك، والامر الغيرى يتوقف على ان يكون الوضوء عبادة، إذ الامر الغيرى لا يقع الا على ما كان بالحمل الشايع مقدمة، والوضوء العبادي يكون بالحمل الشايع مقدمة، فلابد ان يكون عبادة قبل تعلق الامر الغيرى به، والمفروض ان عباديته تتوقف على الامر الغيرى، إذ لا امر له سوى ذلك حسب الفرض، فيلزم الدور. والانصاف ان الشيخ (قده) قد بعد المسافة في تقرب الاشكال، لانه قال في تقرير الدور ما لفظه: " فتحقق الامر الغيرى يتوقف على كونه مقدمة، ومقدميته بمعنى رفعه للمانع متوقفة على اتيانه على وجه العبادة المتوقفة على الامر به، فيلزم الدور " انتهى. فانه لا وجه لاخذ اتيانه على وجه العبادة من احد المقدمات إذ لا ربط للاتيان وعدم الاتيان بالدور، بل الدور انما يتوجه في مرحلة الجعل والامر، فلا يحتاج الى هذه المقدمة، بل الاولى في تقريب الدور هو ان يقال: ان الامر الغيرى يتوقف على ان يكون الوضوء عبادة، وعباديته تتوقف على الامر الغيرى، فيلزم الدور المصرح، فتأمل. ثم لا يخفى عليك ان هذا الاشكال لا ربط له بالاشكال الثاني الذى ذكره في التقريرات، فان ذلك الاشكال مبنى على ان الامر الغيرى لا يقتضى العبادية بل هو توصلي .وهذا الاشكال يتوجه بعد الغض عن ذلك، وتسليم اقتضاء الامر الغيرى التعبدية، ومع ذلك يلزم الدور، كما هو واضح هذا .

الاول مما لزم التنبيه عليه، فيما بقى في نية الوضوء. ص 80 (*)

ولكن لا يذهب عليك، ان هذه الاشكالات كلها مبنية على ان جهة عبادية الوضوء انما تكون من ناحية امره الغيرى، وهو بمعزل عن التحقيق، بل الوضوء انما يكتسب العبادية من ناحية الامر النفسي المتوجه الى الصلوة بما لها من الاجزاء والشرائط، بداهة ان نسبة الوضوء الى الصلوة كنسبة الفاتحة إليها من الجهة التى نحن فيها، حيث ان الوضوء قد اكتسب حصة من الامر بالصلوة لمكان قيديته له، كاكتساب الفاتحة حصتها من الامر الصلوتى لمكان جزئيتها، فكما ان الفاتحة اكتسبت العبادية من الامر الصلوتى، كذلك الوضوء اكتسب العبادية من الامر الصلوتى بعد ما كان الامر الصلوتى عباديا، وكذا الحال في الغسل والتيمم. فان قلت: نسبة الوضوء الى الصلوة كنسبة الستر والاستقبال إليها، فكيف اكتسب الوضوء العبادية، ولم يكتسب الستر والاستقبال العبادية ؟ قلت :التفاوت بين الطهارات الثلث وغيرها من القيود التى لا يعتبر ايقاعها على وجه العبادية، انما هو من ناحية الملاك، حيث ان الملاك الذى اقتضى قيدية الوضوء للصلوة اقتضاه على هذا الوجه، أي وقوعه على وجه العبادية، بخلاف ملاكات سائر الشروط، حيث لم تقتضي ذلك. والحاصل: ان عبادية الامر الصلوتى انما يكون بمتمم الجعل، على ما تقدم تفصيله، وذلك المتمم انما اقتضى عبادية الامر بالنسبة الى خصوص الاجزاء و الطهارات الثلث، دون غيرها من الشرائط، ولا منافاة في ذلك بعد ما كان استكشاف العبادية بامر آخر اصطلحنا عليه بمتمم الجعل. فتحصل ان الوضوء انما اكتسب العبادية من الامر الصلوتى، والامر الغيرى بالوضوء على القول به انما يكون متاخرا عن الامر الصلوتى الذى اخذ الوضوء حصة منه، فالامر الغيرى لا يكون له جهة العبادية، حتى يستشكل بان الاوامر الغيرية توصلية، وكذا عبادية الوضوء لا يتوقف على الامر الغيرى، وان كان الامر الغيرى متوقفا عليها، فلا دور. واما مسألة الثواب فقد عرفت الوجه فيها في الامر المتقدم، فترتفع الاشكالات بحذا فيرها .

ثم لو اغمضنا عن ذلك كله، كان لنا التفصى عن الاشكالات بوجه آخر يختص بالوضوء والغسل فقط، ولا يجرى في التيمم. وحاصل ذلك الوجه، هو ان الوضوء والغسل لهما جهة محبوبية ذاتية ومطلوبية نفسية اوجبت استحبابهما قبل الوقت، وعروض الوجوب لهما بعد الوقت لا ينافى بقاء تلك الجهة وان قربت بعد الوقت وحصلت لها شدة اوجبت الوجوب. والحاصل: ان عروض ملاك الوجوب على ملاك الاستحباب لا يوجب انعدام الملاك الاستحبابى، وحدوث ملاك آخر للوجوب، بل غايته تبدل الاستحباب بالوجوب وفوات الرخصة من الترك التى كانت قبل الوقت، مع اندكاك الملاك الاستحبابى في الملاك الوجوبى، نظير اندكاك السواد الضعيف في السواد الشديد. ولكن لا يخفى عليك، ان ما ذكرناه من تبدل الاستحباب بالوجوب، فانما هو بالنسبة الى الوجوب النفسي الثابت للوضوء بعد الوقت، لا الوجوب الغيرى له، فان التبدل بالوجوب الغيرى لا يعقل لاختلاف المتعلق. ولا بأس بالاشارة الى ضابط تبدل الاحكام بعضها مع بعض، ليتضح المقصود في المقام .فنقول: ضابط التبدل هو ان يتعلق الوجوب بعين ما تعلق به الاستحباب، كما لو نذر صلوة الليل، فان الامر الاستحبابى انما تعلق بذات صلوة الليل لا بما انها مستحبة، والنذر ايضا انما يتعلق بالذات، إذ لا يمكن ان يتعلق النذر بصلوة الليل بوصف كونها مستحبة، لانها بالنذر يصير واجبة فلا يمكنه اتيانها بوصف الاستحباب، فلابد ان يتعلق النذر بالذات، فيكون الامر الوجوبى الجائى من قبل النذر متعلقا بعين ما تعلق به الامر الاستحبابى، فيتبدل الامر الاستحبابى بالامر الوجوبى، ويكتسب الامر الوجوبى التعبدية، كما اكتسب الامر الاستحبابى الوجوب، فان الامر النذرى وان كان توصليا، الا انه لما تعلق بموضوع عبادي اكتسب التعبدية، فتأمل .

فتحصل: ان تبدل حكم الى غيره، انما يكون بوحدة المتعلق، وتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول. واما إذا لم يكن كذلك، بل تعلق الثاني بما تعلق به الاول بقيد كونه مأمورا به بالامر الاول، ففى مثل هذا لا يعقل التبدل كما في صلوة الظهر، حيث اجتمع فيها امران: امر تعلق بذاتها وهو الامر النفسي العبادي الذى لا يسقط الا بامتثاله والتعبد به، ولمكان كون صلوة الظهر مقدمة لصلوة العصر - حيث ان فعلها شرط لصحتها - قد تعلق بها امر آخر مقدمى، ولكن الامر المقدمى قد تعلق بصلوة الظهر بقيد كونها مأمورا بها بالامر النفسي وبوصف وقوعها عبادة امتثالا لامرها النفسي، حيث ان ذات صلوة الظهر لم تكن مقدمة لصلوة العصر، بل المقدمة هي صلوة الظهر المتعبد بها بالامر النفسي، والامر المقدمى انما يقع على ما هو مقدمة، فيختلف موضوع الامر النفسي مع موضوع الامر المقدمى، ولا يتحدان، فلا يمكن التبدل في مثل هذا، فلو قصد الامر المقدمى في فعل صلوة الظهر تقع باطلة، فان الامر المقدمى يكون توصليا ولا يكتسب التعبدية، لاختلاف متعلق الامر العبادي مع الامر التوصلى. وكذا الحال بالنسبة الى الصوم حيث يكون للاعتكاف. ومثل ذلك ايضا الامر الاجارى عند استيجار شخص لعبادة فان المستاجر عليه هو العبادة المأمور بها بالنسبة الى المنوب عنه، وهى بهذا الوصف تقع متعلقا للاجارة، فلا يعقل ان يتحد الامر الجائى من قبل الاجارة مع الامر المتعلق بالعبادة، حيث ان الامر العبادي انما تعلق بالذات، والامر الاجارى تعلق بها بوصف كونها مأمورا بها بالنسبة الى المنوب عنه، فلا اتحاد. ومن هنا يظهر: انه لا يمكن تصحيح عبادة الاجراء، بقصد امتثال الامر الاجارى، وللكلام محل آخر. إذا عرفت ذلك فنقول: ان الوضوء قبل الوقت كان امره استحبابيا، وبعد الوقت يكون وجوبيا بالامر الصلوتى، ولمكان اتحاد المتعلق يتبدل الامر الاستحبابى بالامر الوجوبى، حيث ان الامر الاستحبابى قبل الوقت قد تعلق بالذات، والامر الوجوبى النفسي العارض من جهة الامر بالصلوة بعده ايضا تعلق بالذات، فيتبادلان. واما الامر الغيرى العارض له بعد الامر بالصلوة، فلا يعقل ان يتحد مع

الامر الاستحبابى أو النفسي، لان الامر الغيرى اما يعرض على ما هو بالحمل الشايع مقدمة، والوضوء المأمور به بالامر الصلوتى يكون مقدمة، فيكون حال الوضوء بالنسبة الى الامر النفسي والامر الغيرى كحال صلوة الظهر التى تكون مقدمة لصلوة العصر من حيث عدم تبدل امريها، وبالنسبة الى الامر النفسي والامر الاستحبابى كحال نذر صلوة الليل من حيث التبدل، فتأمل. ومما ذكرنا يظهر: ان قصد الامر الغيرى لا يكفى في وقوع الوضوء عبادة، لان العبرة في وقوع الشئ عبادة هو قصد امره المتعلق به نفسه، لا قصد الامر المتعلق به بوصف كونه مأمور به بامره الذى تعلق به اولا وبالذات فتأمل. ثم انه قد بقى في المقام بعض الفروع المتعلقة بباب الطهارات، قد تعرض لها الشيخ (قده) في كتاب الطهارة (1 (واشار إليها شيخنا الاستاد مد ظله في المقام. منها: انه هل يعتبر في وقوع الطهارات بل كل مقدمة عبادية قصد فعل ذى المقدمة ولا يكفى قصد امرها الغيرى من دون قصد امتثال امر ذى المقدمة، أو انه لا يعتبر ذلك ؟ والاقوى اعتبار ذلك، لان امتثال الامر الغيرى بنفسه لا يوجب قربا من دون امتثال امر ذيها، فلا يقع الستر أو الاستقبال مثلا عبادة بقصد امرهما الغيرى مع عدم القصد الى الصلوة. ومنها: انه لو توضأ بقصد الصلوة ثم بداله عدم الصلوة، فلا ينبغى الاشكال في صحة وضوئه، لان قصد الصلوة عند فعل الوضوء يكون شرطا لصحته، مع قطع النظر عن كونه بنفسه عبادة، أو نفرض الكلام في التيمم، فإذا قصد ذلك يقع وضوئه صحيحا ورافعا للحدث، ويجوز فعل كل مشروط بالطهارة، كما لا يخفى. ولا يقتضى المقام تفصيل ذلك، فانه من المسائل الفرعية الخارجة عن عنوان البحث . هذا تمام الكلام في الواجب النفسي والغيري .

(1)طهارة الشيخ قدس سره، الركن الثاني، في كيفية نية الوضوء، الكلام هنا في مقامات، المقام الاول، الثالث ص 82 - 81 (*)

وينقسم الواجب، باعتبار آخر الى تعينيى وتخييري. وقد يستشكل في تصوير الواجب التخييري، وانه كيف يعقل تعلق ارادة الآمر باحد الشيئين أو الاشياء من غير تعيين ؟ مع عدم امكان تعلق ارادة الفاعل بذلك، لوضوح ان ارادة الفاعل المستتبعة لحركة العضلات لا تتعلق الا بمعين محدود بحدوده الشخصية، ولا يعقل تعلقها باحد الشيئين على وجه الابهام والترديد، فإذا لم يعقل تعلق ارادة الفاعل على هذا الوجه، فكيف يعقل تعلق ارادة الآمر بذلك ؟ ومن هنا اختلفت الكلمات في كيفية الواجب التخييري. والوجوه العلمية التى ذكروها في المقام ترجع الى اربعة: الوجه الاول: هو ان الواجب في الواجب التخييري، الكلى الانتزاعي، وهو عنوان (احدها) ولا مانع من تعلق التكليف بالامور الانتزاعية إذا كان منشأ انتزاعها بيد المكلف، ولم تكن من انياب الاغوال، وواضح ان هذا العنوان الانتزاعي قابل للانطباق على كل من افراد الواجب المخير، فانه يصدق على كل من العتق والصيام والاطعام عنوان (احدها) فيكون هو متعلق التكليف هذا .ولكن يرد عليه ان ذلك خلاف ظواهر الادلة المتكفلة لبيان الواجب التخييري، حيث ان الظاهر منها، كون كل من الخصال واجبا، لا ان الواجب هو عنوان (احدها .(والحاصل: ان هذا الوجه وان كان ممكنا ثبوتا، ولا محذور فيه عقلا، الا انه خلاف ظواهر الادلة لا يصار إليه الا بقرينة معينة، أو انحصار الوجه في ذلك و عدم تمامية الوجوه الاتية. الوجه الثاني: هو ان يكون الوجوب في كل واحد من افراد التخيير مشروطا بعدم فعل الاخر، فيكون العتق واجبا عند عدم الصيام والاطعام، وكذا العكس، فتكون الارادة قد تعلقت بكل على نحو الواجب المشروط، وذلك انما يكون إذا كان لكل من الصيام والعتق والاطعام ملاك يخصه، ولكن لا يمكن الجمع بين الملاكات و

كان استيفاء واحد منها مانعا عن استيفاء الباقي، فإذا كان كذلك فلا بد من ايجاب الكل على نحو الواجب المشروط، إذ تخصيص الوجوب باحدهما يكون بلا مرجح، هذا. ولكن يرد عليه: اولا: انه لا يتوقف الواجب التخييري على ان يكون لكل من الافراد ملاك يخصه، بل يمكن ان يكون هناك ملاك واحد قائم بكل من الافراد، غايته انه يحتاج الى جامع بينها حتى لا يصدر الواحد من المتعدد. وسيأتى توضيح ذلك. وثانيا: لو فرض ان هناك ملاكات متعددة، ولكن بعد فرض وقوع التزاحم والتمانع بينها في المرتبة السابقة على الخطاب لا يمكن ان يكون كل واحد منها تاما في الملاكية، إذ الملاك المزاحم بغيره لا يكون تاما في ملاكيته، فبالاخرة يرجع الى ان الملاك التام واحد، والعبرة بالملاك التام، ومع وحدة الملاك لا تكون الافراد من الواجب المشروط، إذ مبنى ذلك كان على تعدد الملاكات. نعم: لو وقع التزاحم في المرتبة المتأخرة عن الخطاب لمكان عدم القدرة على الجمع بين متعلقي الخطابين - كما في انقاذ الغريقين - كان الخطاب في كل واحد مشروطا بعدم فعل متعلق الاخر، إذا قلنا في باب التزاحم بسقوط اطلاق الخطابين، لااصل الخطابين، كما سيأتي تفصيله في مبحث الترتب انشاء الله تعالى، لان الملاك في كل واحد يكون تاما، وانما المانع عدم قدرة المكلف على الجمع بين المتعلقين، و لمكان اشتراط كل تكليف بالقدرة يكون الخطاب في كل مشروطا بعدم فعل الآخر، لثبوت القدرة على هذا الوجه. والحاصل: انه فرق بين عروض التزاحم في المرتبة المتأخرة عن الخطاب بعد تمامية الملاك في كل من المتعلقين، وبين وقوع التزاحم في المرتبة السابقة على الخطاب لمكان التمانع بين الملاكات، ففى الاول يكون الخطاب في كل مشروطا بعدم الاخر، لمكان اشتراط كل خطاب بالقدرة، وينتج نتيجة، الواجب التخييري، حيث يكون المكلف مخيرا في اختيار ايهما شاء. وفى الثاني لا يكون الخطاب بكل مشروطا بعدم الاخر، إذ ليس هناك الا

ملاك واحد، ومع وحده الملاك وانطباقه على كل واحد من الخصال مثلا لا يمكن ان يكون التكليف بكل واحد مشروطا بعدم فعل الآخر، إذ يلزم فعلية جميع التكاليف عند ترك فعل الكل، لتحقق شرط الوجوب في كل واحد، ولازم ذلك تعدد العقاب وهو ضروري البطلان إذ ليس في ترك الواجب التخييري الا عقاب واحد، مع انه كيف يعقل ان يكون هناك واجبات متعددة فعلية مع وحدة الملاك ؟ وهذا بخلاف الاشتراط الناشئ عن تزاحم الخطابين، فان تعدد العقاب لا مانع منه، و فعلية كل من

الواجبين لا محذور فيه لتمامية الملاك في كل منهما، كما سيأتي تفصيله في مبحث الترتب انشاء الله تعالى. مع ان ارجاع الواجب التخييري الى الواجب المشروط خلاف ظاهر الادلة، حيث ان الواجب المشروط لابد ان يكون مشروطا باحد ادوات الشرط فتأمل جيدا. (الوجه الثالث) هو ان الواجب في الحقيقة في الواجب التخييري هو الجامع بين الافراد الذى يؤثر في الملاك الواحد، لوضوح ان المتعدد بما هو متعدد لا يمكن ان يقتضى اثرا واحدا، لان الواحد لا يصدر الا من واحد، فلا بد ان يكون هناك جامع بين الافراد يقتضى الاثر الواحد، ويكون الواجب هو ذلك الجامع، فيرجع التخيير الشرعي الى التخيير العقلي، هذا. ولكن لا يخفى عليك ما فيه فان وجود الجامع بين الافراد وان كان مما لا بد منه فرارا عن المحذور المتقدم، الا انه ليس كل جامع ينفع في التخيير العقلي، بل يعتبر في الجامع ان يكون امرا قريبا عرفيا يصح تعلق التكليف به بنفسه، بحيث يكون من المسببات التوليدية، بل لا يكفي مجرد كونه سببا توليديا، إذ التسخين يكون من المسببات التوليدية، لكل من الشمس والنار، ومع ذلك ليس بينهما جامع قريب عرفى، وان كان بينهما جامع عقلي لا محالة، وتباين افراد خصال الكفارة عرفا ليس بادون من تباين الشمس والنار، فلا يمكن ارجاع التخيير بينهما الى التخيير العقى، لما عرفت من انه يعتبر في التخيير العقلي ان يكون الجامع بين الافراد جامعا قريبا عرفيا، كالماء، و

الانسان، والحيوان، وغير ذلك من العناوين المنطبقة على الافراد الخارجية، فهذا الوجه اردء من الوجهين السابقين. (الوجه الرابع) هو الذى اختاره شيخنا الاستاذ مد ظله، وحاصله: انه لا مانع من تعلق ارادة الامر بكل واحد من الشيئين أو الاشياء على وجه البدلية، بان يكون كل واحد بدلا عن الاخر، ولا يلزم التعيين في ارادة الامر بان تتعلق ارادته بامر معين، بل يمكن تعلق ارادة الآمر باحد الشيئين بهما، وان لم يمكن تعلق ارادة الفاعل بذلك، ولا ملازمة بين الارادتين على هذا الوجه. مثلا لا اشكال في تعلق ارادة الآمر بالكلى، مع ان ارادة الفاعل لا يعقل ان تتعلق بالكلى مجردا عن الخصوصية الفردية .والحاصل: ان بعض الخصوصيات من لوازم الارادة الفاعلية، حيث ان الارادة الفاعلية انما تكون مستتبعة لحركة عضلاته ولا يمكن حركة العضلات نحو المبهم المردد، وهذا بخلاف ارادة الآمر، فانه لو كان كل من الشيئين أو الاشياء مما يقوم به غرضه الوجداني، فلا بد ان تتعلق ارادته بكل واحد لا على وجه التعيين بحيث يوجب الجمع، فان ذلك ينافى وحدة الغرض، بل على وجه البدلية، ويكون الاختيار ح بيد المكلف في اختيار ايهما شاء، ويتضح ذلك بملاحظة الاوامر العرفية، فان امر المولى عبده باحد الشيئين أو الاشياء بمكان من الامكان، ولا يمكن ارجاعه الى الكلى المنتزع كعنوان (احدهما)، فان ذلك غير ملحوظ في الاوامر العرفية قطعا و لا يلتفت إليه، فلتكن الاوامر الشرعية كذلك، فالارادة في الواجب التخييري سنخ من الارادة في قبال الارادة المشروطة أو الارادة المطلقة بشئ معين، فتأمل جيدا. بقى في المقام: التخيير بين الاقل والاكثر، وهو مع ملاحظة الاقل لا بشرط لا يعقل، ومع ملاحظته بشرط لا بمكان من الامكان، ويخرج حينئذ عن الاقل والاكثر، لمباينة الشئ بشرط لا مع الشئ بشرط شئ كما هو واضح. هذا تمام الكلام في الواجب التعييني والتخييري. وينقسم الواجب ايضا :الى عينى وكفائي والبحث في الواجب الكفائي هو البحث في الواجب التخييري، غايته ان

البحث في الواجب التخييري كان بالنسبة الى المكلف به ومتعلق التكليف، و في الكفائي بالنسبة الى الفاعل والمكلف، ويكون المكلف هو جميع الآحاد وجميع الاشخاص على وجه يكون كل واحد بدلا عن الآخر، ومن هنا يتجه عقاب الجميع عند ترك الكل، أو ثواب الجميع عند فعل الكل دفعة واحدة، لعصيان كل واحد حيث انه ترك متعلق التكليف لا الى بدل، أي مع عدم قيام الآخر به، واطاعة كل واحد حيث فعل متعلق التكليف، وقد اطال شيخنا الاستاذ مد ظله البحث في ذلك ، ولقلة فائدته قد تسامحنا في كتابته. وينقسم الواجب: الى موقت وعير موقت والموقت الى مضيق وموسع، ولا اشكال في امكان كل واحد من ذلك و وقوعه في الشريعة، نعم :ربما يستشكل في المضيق بانه لا يعقل اتحاد زمان البعث والانبعاث، بل لابد من تقدم

البعث ولو آناما، ولكن سيأتي في مبحث الترتب انشاء الله تعالى ضعف هذا الاشكال، وعدم اختصاصه بالمضيق فانتظر. ثم انه وقع البحث في الموقتات، في ان الاصل يقتضى سقوط الواجب فيما بعد الوقت، أو ان الاصل يقتضى عدم سقوطه .وبعبارة اخرى: وقع البحث في دلالة الامر بالموقت على بقاء الوجوب بعد الوقت وعدم دلالته، وربما يعنون البحث بان القضاء هل هو بالامر الاول أو بامر جديد ؟ ولا يخفى ما في هذا التعبير من المسامحة، لوضوح ان لا معنى لتسمية الفعل قضاء مع دلالة الدليل الاول على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، بل يكون الواجب بعد الوقت هو ذلك الواجب بعينه قبل الوقت، فلا معنى لاطلاق القضاء عليه، وعلى كل حال ان البحث في الواجب الموقت يقع من جهات (الجهة الاولى) في دلالة الامر على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، وهو المراد من كون القضاء بالامر الاول، والوجوه المحتملة في ذلك ثلاثة: الاول: دلالة الامر على ذلك مط، سواء كان التوقيت بالمتصل أو المنفصل .

الثاني: عدم دلالتة على ذلك مط. الثالث: التفصيل بين المتصل فلا دلالة فيه، والمنفصل فيدل على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، ولكن إذا لم يكن لدليل القيد اطلاق، وهذا هو الذى اختاره في الكفاية (1). والاقوى: هو الوجه الثاني، ووجهه ظاهر، لان التقييد بالوقت يكون كالتقييد بغيره من الاوصاف والملابسات، وقد بينا في محله وجه حمل المط على المقيد مط متصلا كان أو منفصلا، وعدم صحة حمل دليل القيد على كونه واجبا في واجب، أو كونه افضل الافراد، ولا خصوصية لقيدية الوقت، فكما ان التقييد بالايمان يوجب انحصار الواجب في المؤمنة وعدم وجوب عتق الكافرة من غير فرق بين المتصل والمنفصل، فكذا التقييد بالوقت. وما ذكره في الكفاية من التفصيل مما لا يمكن المساعدة عليه، فان دليل التوقيت اما ان يدل على التقييد واما ان لا يدل، فان دل على التقييد فلا يمكن دلالته على بقاء الوجوب بعد ذلك واستفادة كونه من قبيل تعدد المطلوب، وان لم يدل على التقييد فيخرج عن كونه واجبا موقتا. والحاصل: انه مع كون الواجب موقتا لا يمكن دعوى ان التقييد بالوقت يكون على نحو تعدد المطلوب وانه من قبيل الواجب في واجب، من غير فرق بين المتصل والمنفصل. فوجوب الفعل في خارج الوقت يحتاج الى دليل، ولا يكفى الدليل الاول. (الجهة الثانية) لا اشكال في قيام الدليل في بعض الموارد على وجوب الفعل في خارج الوقت عند فوته في الوقت كالفرائض اليومية، وصوم رمضان، والنذر المعين، فح يقع البحث في انه بعد قيام الدليل على ذلك هل يكون التقييد بالوقت من باب تعدد المطلوب وكونه واجبا في واجب ؟ أو يكون من باب التقييد ولكن قيديته مقصورة

---

(1)كفاية الاصول، الجلد الاول، ص 230 " ثم انه لا دلالة للامر بالموقت بوجه (*) " ..

بحال التمكن، كما هو الشان في سائر القيود المعتبرة في العبادة ما عدا الطهور، حيث تكون مقصورة بحال التمكن وتسقط عند التعذر، لا ان المقيد يسقط، لان الصلوة لا تسقط بحال، أو انه لا يكون هذا ولاذاك، بل يكون القضاء واجبا آخر مغايرا للواجب الاول بحسب العنوان، وليس هو ذلك الواجب بعينه وانما سقط قيده. ولا يخفى عليك الفرق بين الوجوه الثلاثة، فانه لو كان من قبيل الواجب في واجب، لكان اللازم عند ترك القيد عمدا حصول الامتثال بالنسبة الى اصل الواجب وان تحقق العصيان بالنسبة الى الواجب الآخر، ولو كان من قبيل القيدية المقصورة بحال التمكن كان اللازم عدم حصول الامتثال عند ترك القيد عمدا مع التمكن منه، ولكن هذا انما يثمر بالنسبة الى غير التقييد بالوقت من سائر القيود التى يمكن فيها الاتيان بالمقيد بدون القيد كالصلوة بلا ركوع مع التمكن، واما بالنسبة الى التقييد بالوقت فلا يتحقق اثر بين الوجهين، إذ لا يعقل وقوع الصلوة في خارج الوقت مع كونها في الوقت، فلا فرق بين ان يكون قيدية الوقت من باب الواجب في واجب، أو من باب القيدية المقصورة بحال التمكن .نعم: ثبوتا يمكن ان يكون على احد الوجهين، كما يمكن ان يكون على الوجه الثالث، وهو اختصاص الواجب بما كان في الوقت والذى يجب خارجه

هو واجب آخر اجنبي عما وجب في الوقت، وان اشتمل على مقدار من مصلحة ذلك الواجب. والفرق بين هذا الوجه والوجهين الاولين: هو ان الواجب في خارج الوقت بناء على الوجهين الاولين، هو ذلك الواجب في الوقت بعينه، وانما الساقط قيد من قيوده، أو واجب آخر الذى كان يجب في ذلك الظرف، ويكون وجوبه في خارج الوقت بنفس العنوان الذى كان يجب قبله، وهذا بخلاف الوجه الثالث فانه يكون ح واجبا آخر مغايرا للواجب الاول ومعنونا بغير ذلك العنوان. والحاصل: انه لو لم يقم دليل على وجوب القضاء كان مقتضى الدليل، القيدية المطلقة التى يسقط فيها المقيد عند تعذر القيد، ولا يكون من قبيل تعدد المطلوب، ولا من قبيل كون القيدية مقصورة بحال التمكن، من غير فرق بين ان

يكون دليل التوقيت متصلا أو منفصلا كما عرفت، ولكن بعد قيام الدليل على القضاء يمكن ان يستظهر منه احد الوجوه الثلاثة، فانه لا مانع من كل منها ثبوتا. ولكن الانصاف: انه لا سبيل الى احد الوجهين الاولين، لان الظاهر من قوله (عليه السلام) (1) (اقض ما فات) هو ان الواجب في خارج الوقت امر آخر مغاير لما وجب اولا، وان ما وجب اولا قد فات، وان هذا الواجب هو قضاء ذلك .وبالجملة دلالة لفظة القضاء والفوت على انه لم يكن التوقيت من قبيل تعدد المطلوب ولا من قبيل القيدية المقصورة بحال التمكن، مما لا تخفى، لانه لو كان على احد الوجهين لا يستقيم التعبير بالفوت، إذ بناء عليهما لم يتحقق فوت، بل كان ذلك الواجب هو بعينه باق، فيظهر منه ان الواجب في خارج الوقت امر آخر مغاير لما وجب اولا ومعنون بعنوان آخر. ويدل على ذلك ايضا انه ربما يتحقق الفعل زمانا بين وجوب الاداء ووجوب القضاء، كما إذا لم يبق من الوقت مقدار ركعة ولم يتحقق الغروب بعد، فانه لم يكن مكلفا في هذا المقدار من الزمان الى ان يتحقق الغروب لا بالاداء ولا بالقضاء، فيظهر منه ان المكلف به في خارج الوقت مغاير لما كلف به اولا، فتأمل. (الجهة الثالثة) بعد ما ثبت ان القضاء انما يكون بامر جديد، ويكون الواجب في خارج الوقت مغايرا لما وجب في الوقت، فيقع البحث ح عن موضوع ما يجب في خارج الوقت وانه هل يمكن احراز موضوعه باستصحاب عدم الفعل في الوقت ؟ وبعبارة اخرى: الفوت الذى اخذ موضوعا في دليل القضاء هل هو عبارة عن عدم الفعل في الوقت ؟ حتى يجرى استصحاب عدم الفعل في الوقت ويحرز به الفوت، أو ان الفوت ليس عبارة عن عدم الفعل، بل هو ملازم لذلك، فالاستصحاب لا ينفع

(1)راجع الوسائل، الجزء 5 الباب 6 من ابواب قضاء الصلوة الحديث 1 ص 359 وفى متن الخبر " يقضى ما فاته كما فاته (*) "

الا بناء على اعتبار الاصل المثبت. ثم لا يخفى عليك: ان هذا البحث لا اثر له بالنسبة الى قضاء الصلوات، لجريان قاعدة الشك بعد الوقت الحاكمة على الاستصحاب المذكور. ومن هنا اشكلنا على الشيخ قده - عنه توجيه مقالة المشهور القائلين بوجوب قضاء الفوائت حتى يعلم بالبرائة مع ان قاعدة الشك في الاقل والاكثر الغير الارتباطي تقضى جريان البرائة فيما عدا المتيقن من الفوائت، بان استصحاب عدم فعل المشكوك في وقته يقتضى وجوب قضائه - بما حاصله: ان الاستصحاب لا ينفع ولا يوجه به مقالة المشهور، لجريان قاعدة الشك بعد الوقت، كما اعترف هو (قده) بذلك، بل لابد من العمل بما يقتضيه العلم الاجمالي فيما ذكره المشهور وقد بينا وجه مقالة المشهور في تنبيهات البرائة، فراجع. وعلى كل حال البحث عن معنى الفوت لا اثر له في باب الصلوة. نعم: تظهر الثمرة في سائر المقامات مما ثبت فيه القضاء كالصوم المعين و نحوه، فلو قلنا: بان الفوت عبارة عن عدم الفعل في وقته فباصالة عدم الفعل فيه يترتب وجوب القضاء ولو قلنا: ان الفوت ليس مجرد عدم الفعل، بل هو عبارة عن خلو المحل عن الشئ وعدم وجوده مع انه كان فيه اقتضاء الوجود وكان مما من شانه ان يوجد بحيث يبقى المحل خاليا عنه وهذا المعنى ملازم

لعدم الفعل لا انه هو بعينه، فيكون اصالة عدم الفعل مثبتة بالنسبة الى ذلك، ولا يتحقق بها موضوع الفوت، فيكون المرجع في صورة الشك البرائة، للشك في التكليف. وقد اختار هذا الوجه شيخنا الاستاد مد ظله، فتأمل جيدا. هذا تمام الكلام في اقسام الواجب فلنشرع ح في مباحث الاجزاء، والفور والتراخى، والمرة والتكرار، ولما كانت مباحث مسئلتي الفور والتراخى، والمرة والتكرار، قليلة الجدوى بل لا طائل تحتها كان الاعراض عنهما اجدر، ولكن تبعا للقوم لا بأس بالاشارة الاجمالية اليهما اولا، ثم نتكلم في مسألة الاجزاء فنقول :

اما مسألة المرة والتكرار فقد اطالوا القول في البحث عنها، وذهب الى دلالة الامر على التكرار طائفة، والى المرة طائفة اخرى، وإذا لاحظت ادلة الطرفين ترى انها خالية عن السداد ولم يكن فيها ما يدل على المدعى، فان من جملة ادلة القائلين بالتكرار، هو تكرار الصلوة في كل يوم وهذا كما ترى، فان تكرار الصلوة في كل يوم انما هو لمكان قيام الدليل، وان الامر بالصلوة من قبيل الاوامر الانحلالية التى تتعدد حسب تعدد موضوعاتها، وليس هذا محل الكلام، بل محل الكلام في التكرار انما هو بالنسبة الى موضوع واحد كتكرار اكرام العالم الواحد، كما إذا قال: اكرم عالما، ولا اظن ان يلتزم احد في افادة مثل هذا الامر للتكرار، كما لا يستفاد منه المرة ايضا، والاكتفاء بالمرة لمكان ان الامر لا يقتضى الا طرد العدم، وهو يتحقق باول الوجود، لا ان الامر بالدلالة اللفظية يدل على ذلك، فالبحث عن المرة والتكرار مما لا طائل تحته، كالبحث عن الفور والتراخى، فان الامر يصلح لكل منهما من دون ان يكون له دلالة لفظية على احدهما. فالاولى عطف الكلام الى مسألة الاجزاء التى تعم بها البلوى. فنقول: ربما عنون في بعض الكلامات مسألة الاجزاء، بان الامر هل يقتضى الاجزاء أو لا يقتضيه ؟ ولمكان ان التعبير بذلك فيه مسامحة واضحة - بداهة ان الاجزاء لا يستند الى الامر وليس من مقتضياته، بل يستند الى فعل المكلف وما هو الصادر عنه - عدل المحققون وابدلوا العنوان بان اتيان المأمور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء أو لا يقتضيه ؟ ومعلوم ان المراد من قيد (وجهه) ليس الوجه الذى اعتبره المتكلمون في العبادة من قصد الوجوب أو الاستحباب أو جهتهما، بل المراد منه الكيفية التى اعتبرت في متعلق الامر، أي ان اتيان المأمور به على الوجه الذى امر به وبالكيفية التى تعلق الامر بها هل يقتضى الاجزاء أو لا يقتضيه ؟ ثم لا يخفى عليك: انه لا ربط لهذه المسألة بمسألة المرة والتكرار، فان البحث عن مسألة المرة والتكرار انما هو في مفاد الامر بحسب ما يقتضيه من الدلالة، و

البحث عن مسألة الاجزاء انما هو بعد الفراغ عن مفاد الامر، فتكون تلك المسألة بمنزلة الموضوع لهذه المسألة، فانه لو قلنا بان الامر يدل على المرة يقع البحث في ان الاتيان بالمتعلق يقتضى الاجزاء أو لا يقتضيه، وكذا لو قلنا بالتكرار فانه يقع البحث في ان الاتيان بالتكرار باى مقدار اريد من التكرار هل يقتضى الاجزاء أو لا يقتضيه ؟ نعم: لو قلنا بافادته للتكرار ابدا تتحد نتيجة المسئلتين. والحاصل: ان البحث في هذا المقام عقلي، وفى ذلك المقام لفظي، وعلى كل حال ان استقصاء الكلام في مسألة الاجزاء يتم برسم مقامات) .المقام الاول) في ان الاتيان بالمأمور به يقتضى الاجزاء عن نفس ذلك الامر، أو لا يقتضيه ؟ أي الاتيان بمتعلق الامر الواقعي الاولى يقتضى الاجزاء عن نفس ذلك الامر ويوجب سقوطه ؟ أو لا يقتضيه ؟ والاتيان بمتعلق الامر الواقعي الثانوي يقتضى الاجزاء من نفس ذلك الامر ؟ أو لا يقتضيه ؟ وكذا الحال في الامر الظاهرى. والحاصل: انه يلاحظ كل امر بالنسبة الى متعلقه ويبحث عن اقتضائه للاجزاء وعدم اقتضائه له. (المقام الثاني) في ان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الثانوي هل يقتضى الاجزاء عن الامر الواقعي الاولى عند تبدل الموضوع وزوال العذر في الوقت أو في خارجه ؟ أو لا يقتضيه ؟ (المقام الثالث (في ان الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهرى هل يقتضى الاجزاء عن الامر الواقعي ؟ أو لا يقتضيه ؟ عند انكشاف الخلاف ظنا أو علما. اما الكلام في المقام الاول: فالانصاف انه مما لا ينبغى فيه توهم عدم الاجزاء، بل الاتيان بمتعلق كل امر يقتضى الاجزاء عن

نفس ذلك الامر عقلا، ويسقط به الامر قهرا، فلا ينبغى البحث عن ذلك. نعم: ينبغى البحث عن مسألة تبديل الامتثال مع سقوط الامر. و

الذى يظهر من بعض الاعلام: ان تبديل الامتثال يكون على القاعدة، وللمكلف ان يبدل امتثاله، ويعرض عما امتثل به اولا، ويأتى بالفعل ثانيا، هذا. ولكن الانصاف: انه لا يمكن المساعدة على ذلك، بل يحتاج تبديل الامتثال الى قيام دليل على ذلك، فان تبديل الامتثال يحتاج الى عدم سقوط الغرض عند سقوط الامر، كما لو امر بالماء لغرض الشرب واتى به العبد والمولى لم يشربه بعد، فان الامر بالاتيان بالماء وان سقط الا ان الغرض بعد لم يحصل، فللعبد تبديل الامتثال ورفع ما اتى به من الماء وتبديله بماء آخر، فيحتاج تبديل الامتثال الى بقاء الغرض أو مقدار منه، وامكان قيام الفعل الثاني مقام الغرض. وهذا كما ترى يحتاج في الشرعيات الى دليل يكشف عن ذلك، ومع عدم قيامه لا يمكن للمكلف التبديل من عند نفسه، ولم نعثر في الشريعة على دليل يقوم على جواز تبديل الامتثال، الا ما ورد (1) في باب اعادة الصلوة جماعة وان الله يختار احبهما إليه، وذلك مقصور ايضا على اعادة المنفرد صلوته جماعة، أو اعادة الامام صلوته اماما لا مأموما ولا منفردا مرة واحدة، وليس له الاعادة ثانيا وثالثا على ما هو مذكور في محله. واما الكلام في المقام الثاني: وهو اقتضاء الاتيان بالمأمور به بالامر الثانوي للاجزاء عن الامر الواقعي الاولى، فالبحث فيه يقع في مقامين: (المقام الاول) في اقتضائه للاجزاء بالنسبة الى القضاء في خارج الوقت عند استيعاب العذر لتمام الوقت وزواله بعد الوقت. (المقام الثاني) في اقتضائه للاجزاء بالنسبة الى الاعادة عند زوال العذر في الوقت .

(1)الوسائل، الجزء 5 الباب 54 من ابواب صلوة الجماعة الحديث 10 ص 457 (*)

اما المقام الاول: فاجمال القول فيه، انه لا محيص عن الاجزاء وعدم وجوب القضاء، والسر في ذلك هو ان القيد الساقط بالتعذر كالطهارة المائية لابد ان لا يكون ركنا مقوما للمصلحة الصلوتية مط، والا لما امر بالصلوة مع الطهارة الترابية، فان امره يكون ح بلا ملاك، وهو مناف لمسلك العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، فمن نفس تعلق الامر بالصلوة الفاقدة للطهارة المائية عند تعذرها يستكشف عدم ركنية الطهارة المائية للصلوة، وعدم قوام المصلحة الصلوتية بها في حال تعذرها، وان الصلوة مع الطهارة الترابية واجدة لمصلحة الصلوتية التى لابد منها في الامر بها، فلا بد من اجزائها وسقوط القضاء، فان وجوب القضاء يدور مدار الفوت، والمفروض انه لم يفت من المكلف شئ، لفعله المكلف به الواجد للمصلحة الصلوتية. مع انه لم يكن الشخص مكلفا الا بصلوة واحدة وقد اتى بها، فاى موجب للقضاء ؟ واى شئ فات من المكلف حتى يقضيه ؟ فلو وجبت في خارج الوقت والحال هذه كان ذلك واجبا آخر مستقلا اجنبيا عما نحن بصدده من قضاء ما فات من المكلف. وحاصل الكلام: ان قيدية الطهارة المائية، اما ان تكون ركنا في الصلوة مط، وبها قوام مصلحتها في كلتا حالتى التمكن وعدمه، واما ان لا تكون ركنا كذلك، بل كانت ركنا في خصوص حال التمكن واما في غير ذلك الحال فليست بركن ولا تقوم بها المصلحة الصلوتية. فان كانت ركنا مط فلا يعقل الامر بالصلوة الفاقدة للطهارة المائية، بل لابد من سقوط الامر الصلوتى كما في صورة فقد الطهورين، وحيث انه امر بالصلوة كذلك، فلا بد ان لا يكون لها دخل لا في الخطاب بالصلوة ولا في الملاك الصلوتى وتكون الصلوة مع الطهارة الترابية واجدة لكل من الخطاب والملاك الذى يتقوم به الصلوة، ولا محذور في ان يكون الشئ له دخل في الملاك في حال وليس له دخل في حال أخرى، فتكون الطهارة المائية لها دخل في الملاك في حال التمكن ولا يكون لها دخل فيه في حال عدم التمكن، فإذا كانت الصلوة مع الطهارة الترابية واجدة للخطاب وللملاك الصلوتى، اما على الوجه الذى كانت الصلوة مع الطهارة المائية واجدة له في حال التمكن منها، بان تكون تلك

المصلحة بما لها من المرتبة قائمة بالصلوة مع الطهارة الترابية عند عدم التمكن، فان ذلك بمكان من الامكان كما لا يخفى، واما لا على ذلك الوجه بل دون تلك المصلحة ولكن كانت واجدة لاصل المصلحة الصلوتية، فان هذا المقدار مما لا محيص عنه لكشف الامر انا عن ذلك. فلا يعقل القضاء ح إذا لم يفت من المكلف شئ حتى يقضيه. اما على الوجه الاول فواضح، فانه تكون الصلوة مع الطهارة الترابية واجدة لجميع الملاك بماله من المرتبة، فلم يتحقق فوت شئ اصلا. واما على الوجه الثاني، فلانه وان فات من المكلف مقدار من المصلحة، الا ان ذلك المقدار مما لا يمكن استيفائه، لان استيفائه انما يكون في طى أستيفاء المصلحة الصلوتية وفى ضمنه، والمفروض ان المكلف قد استوفى المصلحة الصلوتية في ضمن الطهارة الترابية، فلا يمكنه استيفاء مصلحة الطهارة المائية، إذ ليست مصلحتها قائمة بنفسها بل في ضمن الصلوة، مع ان القضاء لا يدور مدار فوت المصحلة، بل يدور مدار فوت المكلف به، والمفروض انه قد اتى به في وقته فلا يمكن قضائه. واما المقام الثاني: وهو سقوط الاعادة، فقد اتضح وجهه مما ذكرناه في سقوط القضاء، إذ الكلام فيه هو الكلام في القضاء، فانه بعد البناء على جواز البدار لذوى الاعذار اما مط، أو مع القطع بعدم زوال العذر الى آخر الوقت، أو مع اليأس عن زواله - على الاقوال في المسألة - وبعد البناء على ان جواز البدار له يكون حكما واقعيا لا حكما ظاهريا لا يمكن القول بعدم الاجزاء، لان جواز البدار على هذا يرجع الى سقوط القيد المتعذر وعدم ركنيته للواجب وعدم قوام المصلحة الصلوتية به مط فتكون التوسعة في الوقت محفوظة وعدم خروج تلك القطعة من الزمان الذى تعذر فيه القيد عن صلاحية وقوع الصلوة فيها، ويكون معنى البدار البدار الى صلوة الظهر المكلف بها، و معه كيف يمكن القول بعدم الاجزاء ؟ مع انه لا يجب على المكلف في الوقت صلاتان للظهر. والحاصل: انه اما ان نقول بعدم جواز البدار لذوى الاعذار مط، واما ان

نقول بجوازه اما مط أو على التفصيل المتقدم، فان قلنا بعدم جواز البدار له كان ما اتى به من الفعل الفاقد للقيد غير مأمور به وخاليا عن المصلحة، ومعه لا يعقل الاجزاء، وليس الكلام فيه ايضا، وان قلنا بجواز البدار له على الوجه الذى نقول به كاليأس عن زوال العذر - كما هو المختار - فاما ان نقول :ان جواز البدار يكون حكما طريقيا ظاهريا، واما ان نقول: انه حكم واقعى. فان قلنا: انه حكم طريقي ظاهري فهو خارج عن محل الكلام، فانه عند زوال العذر في الوقت ينكشف عدم كون المأتى به مأمورا به، فلا يكون مجزيا على ما سيأتي في المقام الثالث من عدم اقتضاء الحكم الظاهرى للاجزاء، وان قلنا: ان جواز البدار يكون حكما واقعيا، فمعناه ان المصلحة الصلوتية قائمة بالفاقد للقيد في زمان تعذره وانه ليس ركنا مقوما للمصلحة وان التوسعة في الوقت بعد محفوظة، ومعه لا محيص من القول بالاجزاء و سقوط الاعادة عند زوال العذر. واما المقام الثالث: وهو اقتضاء المأتى به بالامر الظاهرى للاجزاء عن الامر الواقعي عند انكشاف الخلاف، فالكلام فيه ايضا يقع في مقامين: المقام الاول: في اقتضاء المأتى به بالامر الظاهرى الشرعي لاجزاء كما في موارد الطرق والامارات والاصول الشرعية. المقام الثاني: في اقتضاء المأتى به بالامر الظاهرى العقلي للاجزاء، كما في موارد القطع. اما الكلام في المقام الاول فيقع من جهات :الجهة الاولى: في اقتضاء المأتى به بالامر الظاهرى الشرعي الذى يكون مؤدى الطرق و الامارات في باب الاحكام الكلية الشرعية عند انكشاف الخلاف القطعي، كما إذا قام خبر الواحد على عدم وجوب السورة في الصلوة، فافتى المجتهد على طبقه، وعمل هو ومقلدوه عليه، ثم بعد بذلك عثر على خبر متواتر قطعي يدل على وجوب السورة في الصلوة، ففى مثل هذه الصورة، الحق عدم الاجزاء بالنسبة الى الاعادة والقضاء، بل

يلزمه الاعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه، وقد حكى على ذلك دعوى الاجماع، بل جعلوا ذلك من فروع التخطئة و التصويب، وان القول بالاجزاء يلازم القول بالتصويب، حيث انه لا يمكن القول بالاجزاء الا بعد الالتزام بحدوث مصلحة في متعلق الامارة عند قيام الامارة عليه و انشاء حكم على طبق الامارة على خلاف الحكم الواقعي المجعول الاولى، بحيث يوجب تقييد الاحكام الاولية أو صرفها الى مؤديات الطرق والامارات، وهذا كما ترى عين القول بالتصويب المخالف لمسلك الامامية، فانه بناء على اصول المخطئة ليست الاحكام الا الاحكام الواقعية المجعولة الاولية من غير تقييدها بالعلم والظن و الشك، ولا بقيام الامارة على الوفاق أو الخلاف، وليس هناك تقييد وصرف الى مؤديات الطرق والامارات، وليس شأن الطرق والامارات الا التنجيز عند الموافقة والعذر عند المخالفة، وان المجعول فيها ليس الا الطريقية والحجية والوسطية في الاثبات، من دون ان توجب حدوث مصحلة أو مفسدة في المتعلق، بل المتعلق باق على ما هو عليه قبل قيام الامارة عليه، ومع هذا كيف يمكن القول بالاجزاء ؟ مع انه لم يات بالمأمور به والمكلف به الواقعي. وبالجملة: ليس حال الطرق والامارات الا كحال العلم، وانما الفرق ان العلم طريق عقلي والطريقية ذاتية له، والامارات طرق شرعية وطريقيتها مجعولة بجعل شرعى، فكانما جعلها من افراد العلم جعلا تشريعيا لا تكوينيا، وح يكون حالها حال العلم، وسيأتى في المقام الثاني ان الطريق العقلي من العلم والقطع لا يوجب الاجزاء وكذا الطريق الشرعي. وتوهم ان السببية التى ذهب جملة من الامامية إليها في باب الطرق و الامارات يلازم القول بالاجزاء، فاسد، فان المراد من تلك السببية هي اقتضاء جعل الامارة للمصلحة السلوكية، وليس المراد من السببية المذكورة هو سببية الامارة لحدوث مصلحة في المتعلق، لما عرفت من انها عين التصويب، فكيف يقول بها من انكر التصويب ؟ ومن المعلوم: ان المصلحة السلوكية لا تقتضي الاجزاء عند انكشاف الخلاف، فان المصلحة السلوكية على القول بها انما هو لتدارك فوت

مصلحة الواقع، وهذا مع انكشاف الخلاف وامكان تحصيل المصلحة الواقعية لا يتحقق. فتحصل: انه لا محيص عن القول بعدم الاجزاء في باب الطرف والامارات القائمة على الاحكام الكلية الشرعية. الجهة الثانية: في اقتضاء المأتى بالامر الظاهرى الشرعي الذى يكون مؤدى الامارات في باب الموضوعات الشرعية للاجزاء، كما إذا قامت البينة على نجاسة الماء، فصلى مثلا مع التيمم، ثم انكشف مخالفة البينة للواقع وان الماء كان طاهرا، والحق فيه ايضا عدم الاجزاء، فان تقييد الموضوعات الشرعية بالعلم والظن والشك واقعا وان كان بمكان من الامكان، كما إذا رتب النجاسة على معلوم البولية، والحرمة على معلوم الخمرية أو الذى لم تقم امارة على نجاسته أو خمريته، الا ان الكلام فيما إذا لم يقيد الموضوع بذلك، وكان الشئ بعنوانه الاولى موضوعا للحكم، وان حجية البينة لمجرد الطريقية من دون ان يكون لها شائبة الموضوعية - كما هو ظاهر ادلة اعتبارها - وح يكون الكلام في هذه الجهة كالكلام في الجهة الاولى، من حيث عدم اقتضاء الاجزاء، على ما عرفت تفصيله. الجهة الثالثة: في اقتضاء المأتى به بالامر الظاهرى الشرعي الذى يكون مؤدى الاصول الشرعية العملية للاجزاء، كقاعدة الطهارة، واستصحابها. وقد ذهب بعض الاعلام الى اقتضاء ذلك للاجزاء، على تفصيل بين الاصول الغير المتكلفة للتنزيل كاصالة الطهارة والحل، وبين الاصول المتكفلة للتنزيل كاستصحابهما، حيث انه في الاول جزم بالاجزاء، وفى الثاني تردد، ولعل الوجه في التفصيل، هو ان الاستصحاب له جهتان: جهة تلحقه بالطرق والامارات، وجهة تلحقه بالاصول العملية، والجهة التى تلحقه بالامارات هي جهة احرازه وتكفله للتنزيل، والجهة التى تلحقه بالاصل العملية هي كون المجعول فيه البناء العملي لا الطريقية، فبالنظر الى الجهة الاولى يقتضى عدم الاجزاء، كما في الطرق والامارات، وبالنظر الى الجهة الثانية يقتضى الاجزاء .

وعلى كل حال: ان نظره في اقتضاء الاصول للاجزاء الى انها توجب توسعة في دائرة الشرط وتعميما له، بحيث يعم الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية المجعولة بقاعدتها أو باستصحابها، وحينئذ تكون الصلوة المأتى بها بقاعدة الطهارة أو الحلية

واجدة للشرط، فلا موجب للاعادة والقضاء، والالتزام بهذه التوسعة انما هو لحكومة ادلة الاصول على الادلة الواقعية، ودليل الحاكم قد يوجب التوسعة، وقد يوجب التضييق، وفى المقام اوجب التوسعة هذا. ولكن قد اشكل عليه شيخنا الاستاد مد ظله اولا: بان هذا لا يستقيم على مسلكه، من تفسير الحكومة من كون احد الدليلين مفسرا للدليل الآخر على وجه يكون بمنزلة قوله :أي أو اعني أو اريد وما شابه ذلك من ادوات التفسير، لوضوح ان قوله: كل شئ طاهر أو حلال، ليس مفسرا لما دل على ان الماء طاهر والغنم حلال، ولا لما دل على انه يعتبر الوضوء بالماء المطلق الطاهر، وا الصلوة مع اللباس المباح وامثال ذلك، فتأمل. وثانيا: ان التوسعة والحكومة انما تستقيم إذا كانت الطهارة أو الحلية الظاهرية مجعولة اولا، ثم يأتي دليل على ان ما هو الشرط في الصلوة اعم من الطهارة الواقعية و الطاهرة الظاهرية فيكون حينئذ هذا الدليل موسعا وحاكما على مادل على اعتبار الطهارة الواقعية، والمفروض انه لم يقم دليل سوى ما دل على جعل الطهارة الظاهرية وهو قوله (1) عليه السلام: كل شئ لك طاهر، والسر في اعتبار كون الطهارة الظاهرية مجعولة في التوسعة والحكومة، هو ان الطهارة الظاهرية بناء على التوسعة والحكومة تكون بمنزلة الموضوع للدليل الحاكم، فتأمل .

---

(1)الوسائل، الجزء 2، الباب 37 من ابواب النجاسات، الحديث 4 ص 1054 وفى هذا الخبر " كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر " وروى في المستدرك عن الصدوق قدس سره في (المقنع) كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر " راجع المستدرك الجلد 1 ص 164 (*)

وثالثا: وهو العمدة، ان الحكومة التى نقول بها في الطرق والامارت والاصول غير الحكومة التى توجب التوسعة والتضييق، فان الحكومة التى توجب التوسعة و التضييق انما هي بالنسبة الى الادلة الاولية الواقعية بعضها مع بعض، كما في مثل قوله (1) لا شك لكثير الشك، حيث يكون حاكما على مثل قوله (2) ان شككت فابن على الاكثر، واين هذا من حكومة ادلة الاحكام الظاهرية على ادلة الاحكام الواقعية ؟ واجمال الفرق بينهما - وان كان تفصيله موكولا الى محله - هو ان الحكمين اللذين تكفلهما الدليل الحاكم والدليل المحكوم في الادلة الواقعية انما يكونان عرضيين، بان يكونا مجعولين في الواقع في عرض واحد، لان الحكومة بمنزلة التخصيص، وحكم الخاص انما يكون مجعولا واقعيا في عرض جعل الحكم العام من دون ان يكون بينهما طولية وترتب، فكان هناك حكم مجعول على كثير الشك، و حكم آخر مجعول على غير كثير الشك، وتسمية ذلك حكومة لا تخصيصا انما هو باعتبار عدم ملاحظة النسبة بين الدليلين، والا فنتيجة الحكومة التخصيص. واما الحكومة في الادلة الظاهرية، فالمجعول فيها انما هو في طول المجعول الواقعي وفى المرتبة المتأخرة عنه، خصوصا بالنسبة الى الاصول التى اخذ الشك في موضوعها. وبعبارة اخرى: المجعول الظاهرى انما هو واقع في مرتبة احراز الواقع و البناء العملي عليه بعد جعل الواقع وانحفاظه على ما هو عليه من التوسعة والتضييق، فلا يمكن ان يكون المجعول الظاهرى موسعا أو مضيقا للمجعول الواقعي، مع انه لم يكن في عرضه وليس هناك حكمان واقعيان مجعولان. ولتفصيل الكلام محل آخر، والغرض في المقام مجرد بيان ان الاحكام الظاهرية ليست موسعة للاحكام الواقعية ولا مضيقة لها، ولا توجب تصرفا في الواقع ابدا .

---

(1)الوسائل، الجزء 5 الباب 16 من ابواب الخلل الواقع في الصلوة ص 329 (2 (الوسائل، الجزء 5 الباب 8 من ابواب الخلل، ص 317 الحديث 1. وفى متن هذا الخبر " متى شككت فخذ بالاكثر " وفى خبر 3 من هذا الباب. " إذا سهوت فابن على الاكثر (*) ."

ورابعا: انه لو كانت الطهارة المجعولة باصالة الطهارة أو استصحابها موسعة للطهارة الواقعية، لكان اللازم الحكم بطهارة ملاقي مستصحب الطهارة وعدم القول بنجاسته بعد انكشاف الخلاف وان الملاقى (بالفتح) كان نجسا، لانه حين الملاقات كان طاهرا بمقتضى التوسعة التى جاء بها الاستصحاب، وبعد انكشاف الخلاف لم تحدث ملاقات اخرى توجب نجاسة الملاقى (بالكسر) فينبغي القول بطهارته، وهو كما ترى. فظهر من جميع ما ذكرنا: ان التوسعة المدعاة في باب الاصول مما لا محصل لها، ومعه لا محيص عن القول بعدم اقتضاء الاصول للاجزاء عند انكشاف الخلاف القطعي مط، سواء كانت جارية في الشبهات الحكمية أو في الشبهات الموضوعية .الجهة الرابعة: في اقتضاء الماتى به بالامر الظاهرى الشرعي للاجزاء عند انكشاف الخلاف الظنى، كما في موارد تبدل الاجتهاد والتقليد، ولا يتفاوت الحال في البحث عن هذه الجهة بين كون الامر الظاهرى مؤدى الطرق والامارات، أو مؤدى الاصول العملية، نعم: البحث في المقام مقصور على خصوص الطرق والامارات والاصول التى يكون مؤديها الاحكام الشرعية. واما ما كانت جارية في الموضوعات الخارجية، فلا اشكال في عدم اقتضائها الاجزاء، كما لو كان الشئ مستصحب الطهارة أو الملكية، ثم قامت البينة على النجاسة أو عدم الملكية، فان البينة توجب نقض الاثار التى عمل بها بمقتضى الاستصحاب من اول الامر، ولا يتوهم الاجزاء في مثل هذا. وهذا بخلاف ما إذا كانت الامارات والاصول قائمة على الاحكام الشرعية، ثم انكشف الخلاف، كما في موارد تبدل الاجتهاد، فان الاجزاء في مثل ذلك وقع محل الخلاف، وقد قيل فيها بالاجزاء، وان كان الاقوى عندنا عدم الاجزاء ايض مط في جميع موارد تبدل الاجتهاد، سواء كان تبدله لاجل استظهاره من الدليل خلاف ما استظهره اولا، كما لو استظهر من الدليل الاستحباب أو الاباحة ثم عدل عن استظهاره واستظهر

الوجوب أو الحرمة، أو كان تبدله لاجل عثوره على المقيد أو المخصص أو الحاكم أو المعارض الاقوى، وغير ذلك من موارد تبدل الراى، فان مقتضى القاعدة في جميع ذلك عدم الاجزاء، وان حال متعلق الطرق والامارات والاصول حال متعلق العلم عند انكشاف الخلاف، وكذا حال الامارات والاصول حال نفس العلم إذا زال وتبدل بغيره. فلنا في المقام دعويان: الاولى: اتحاد متعلق الامارات والاصول مع متعلق العلم من الجهة التى نحن فيها. الثانية: اتحاد نفس الامارات والاصول مع العلم، وان قيام الامارة على شئ كقيام العلم عليه، ويتضح الوجه في كلتا الدعويين برسم امور: (الامر الاول) انه ليس المراد من الحكم الظاهرى الا عبارة عن الحكم الواقعي المحرز بالطرق والامارات والاصول، وليس هناك حكمان :حكم واقعى وحكم ظاهري، بان يكون للشارع انشائان وجعلان، بل ليس الحكم الا الحكم الواقعي المجعول ازلا والحكم الظاهرى عبارة عن احراز ذلك الحكم بالطرق والاصول المقررة الشرعية، و تسميته ظاهريا لمكان احتمال مخالفة الطريق والاصل للواقع وعدم ايصاله إليه، و الا فليس الحكم الظاهرى الا هو الحكم الواقعي الذى قامت عليه الامارات و الاصول مط، محرزة كانت الاصول أو غير محرزة، وهذا هو الذى قام عليه المذهب و يقتضيه اصول المخطئة. نعم: بناء على اصول المصوبة من المعتزلة، من ان قيام الامارة يوجب حدوث مصلحة في المتعلق، ويقع التزاحم بينها وبين المصلحة الواقعية، وتكون مصلحة مؤدى الطريق غالبة على مصلحة الواقع، يكون هناك حكمان وانشائان، و يكون للشارع جعلان، احدهما متعلق بالواقع الاولى، والثانى متعلق بمؤدى الطريق والاصل، ولكن بناء على هذا لا ينبغى تسمية ذلك حكما ظاهريا، بل يكون ح حكما واقعيا ثانويا كما لا يخفى وجهه، وهذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة من وجوه التصويب التى ذكرها الشيخ (قده) في اول حجية الظن حيث ذكر للتصويب

وجوها ثلاثة: (1) الاول التصويب الاشعري، وانه لم يكن في الواقع حكم الا مؤدى الامارات والاصول. الثاني التصويب المعتزلي، وهو ما اشرنا إليه، وحاصله انه وان كان هناك في الواقع حكم يشترك فيه العالم والجاهل، الا انه قيام الامارة على الخلاف يحدث في المتعلق مصلحة غالبة على مصلحة الواقع، ويكون الحكم الفعلى

هو مؤديات الطرق والاصول. الثالث التصويب الامامي وهو المصلحة السلوكية على ما يأتي الاشارة إليها. وبالجملة، بناء على اصول المخطئة ليس الحكم الظاهرى امرا في قبال الحكم الواقعي، بل الحكم الظاهرى هو عبارة عن الحكم الواقعي المحرز بالطرق و الاصول. (الامر الثاني) ان جعل الطرق والامارات والاصول انما يكون في رتبة احراز الحكم الواقعي، ومن هنا كان في طول الحكم الواقعي ولا يعارضه ويزاحمه، فكما ان احراز الواقع بالعلم يكون في المرتبة المتأخرة عن الواقع، كذلك ما جعله الشارع بمنزلة العلم من الطرق والامارات والاصول، حيث انه جعلها محرزة له تشريعا، وفردا للعلم شرعا، فكان الشارع بجعله للطرق والاصول خلق فردا آخر للعلم في عالم التشريع، ونفخ فيها صفة الاحراز وجعلها علما، فجعل الطرق والاصول انما يكون في واد الاحراز واقعا في رتبة العلم، وهذا معنى حكومتها على الواقع، فان معنى حكومتها عليه، هو انها محرزة للواقع وموصلة إليه، لا انها توجب توسعة أو تضييقا في ناحية الواقع. وبالجملة: ليس حال الطرق والامارات والاصول الا كحال العلم في

---

(1)راجع الرسائل، أو مباحث حجية الظن. ص 24 (*)

كونه محرزا للواقع، غايته ان العلم محرز بذاته، وتلك محرزة بالجعل التشريعي. (الامر الثالث) بعد ما عرفت من ان جعل الامارات والاصول واقع في رتبة الاحراز، يظهر لك ان طريقية الطريق ومحرزيته يتوقف على وجود العلم به، بان يكون واصلا لدى المكلف عالما به موضوعا وحكما، إذ لا معنى لكون الشئ طريقا وحجة فعلية مع عدم الوصول إليه، لان طريقيته انما تكون لمحرزيته ومحرزيته تتوقف على الوصول، وبذلك تمتاز الطرق والاصول عن الاحكام الواقعية، فان ثبوت الاحكام الواقعية وتحققها لا يتوقف على العلم بها، وانما العلم يكون موجبا لتنجيزها بخلاف الامارات والاصول، فان اصل تحققها يتوقف على العلم بها .لااقول ان اصل انشائها وجعلها يتوقف على العلم بها، فان ذلك واضح البطلان لاستلزامه الدور. بل اقول تحقق المنشأ خارجا وثبوت وصف الحجية والطريقية والمحرزية للشئ فعلا يتوقف على الوصول والوجود العلمي، فانشائها يكون نظير ايجاب الموجب الذى لا يتحقق ما اوجبه خارجا الا بقبول الاخر، كما ان انشاء الاحكام الواقعية يكون نظير الايقاعات التى لا يتوقف تحقق منشئاتها على شئ .وبالجملة: انشاء الطرق والاصول وان لم يتوقف على العلم، الا ان واجدية المنشأ لصفة الطريقية والمحرزية وكونه طريقا فعلا يتوقف على العلم به، ولا معنى لطريقية طريق لم يعلم به المكلف، كما إذا كان هناك خبر عدل لم يعثر عليه، فالخاص الذى لم يعثر عليه المكلف ولم يصل إليه لا يكون حجة فعلية، ولا طريقا محرزا، بل الحجة الفعلية والطريق المحرز هو العام، نعم بعد العثور على الخاص و الوصول إليه يتبدل احرازه ويخرج العام عن الطريقية، ويكون الخاص ح طريقا .ولا يتوهم: ان العام المخصص واقعا الذى لم يعثر المكلف على مخصصه لم يكن حجة واقعا بل كان من تخيل الحجة، فان ذلك واضح البطلان، لان المفروض ان الخاص لم يكن حجة فعلية، وحيث لم تخل الواقعة عن حجة فالعام الذى كان قد عثر عليه هو الحجة فعلا، كما انه لو لم يعثر على العام ايضا كان الاصل الجارى في

المسألة هو الحجة. وبالجملة: الحجة هو الطريق الواصل ليس الا، ومن هنا كانت اصالة العموم متبعة عند الشك في المخصص ولو كان هناك مخصص في الواقع، فانه حيث لم يصل الخاص إليه كان العموم هو المرجع والحجة فعلا. إذا عرفت ذلك، ظهر لك الوجه في عدم الاجزاء عند تبدل الاجتهاد، فان حقيقة تبدل الاجتهاد ليس الا تبدل الاحراز، حيث كانت الطرق والاصول واقعة في مرتبة الاحراز، فتبدل اجتهاده عبارة عن تبدل حجته وطريقه واحرازه، وانه الى الان كان الحجة هو العام، والآن صار الحجة هو الخاص، فيكون حاله حال تبدل الاحراز العلمي بغيره، وليس حال ما قام عليه الطريق الا حال متعلق العلم عند مخالفته للواقع، من حيث عدم ايجاب العلم في المتعلق شيئا من مصلحة أو مفسدة، بل هو باق على ما هو عليه قبل تعلق العلم،

ولا يوجب تبدلا في الواقع، فكذا الحال في متعلق الطريق، فلا فرق بين تعلق العلم بشئ وبين تعلق الطريق به، وكذا لا فرق بين تبدل العلم وتبدل الطريق، فلا معنى للفرق بينهما من حيث الاجزاء و عدمه، فكل من قال بعدم الاجزاء عند تبدل العلم يلزمه القول بعدم الاجزاء عند تبدل الاجتهاد. هذا إذا لم يعلم في استنباطه بعض الظنون الاجتهادية. واما إذا اعمل ذلك، كما هو الغالب، حيث ان الاستنباط غالبا يتوقف على الاستفادة واعمال الراى في الجمع بين الادلة ومقدار مفادها، فعدم الاجزاء يكون ح اوضح، لان تبديل الاجتهاد في مثل هذا يرجع في الحقيقة الى عدم صحة الاجتهاد الاول، وعدم استناده الى حجة شرعية، بل هو مستند الى فهمه ورايه وهو ليس حجة شرعيه. ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين القول بالسببية أو الطريقية، لان المراد من السببية على وجه لا ترجع الى التصويب هو انها توجب مصلحة سلوكية، لا انها توجب مصلحة في المؤدى، ومن المعلوم: ان المصلحة السلوكية لا تقتضي الاجزاء مع انكشاف الخلاف، فان المراد من المصلحة السلوكية هي مصلحة تدارك الواقع، حيث ان الشارع لمكان نصبه الطرق في حال تمكن المكلف من الوصول الى الواقع

وانفتاح باب العلم لديه قد فوت الواقع عليه فلابد من تداركه، ومن المعلوم: ان تدارك الواقع انما يكون بالمقدار الذى يستند فوته الى الشارع، أي بمقدار سلوك الامارة مع كونها قائمة عنده، فلو فرض انه قامت الامارة في اول الوقت على وجوب الجمعة، فصلاها ثم بعد انقضاء فضيلة الوقت تبين مخالفة الامارة للواقع وان الواجب هو صلوة الظهر، فالذي فات من المكلف في مثل هذا هو فضيلة اول الوقت ليس الا، واما فضيلة اصل الوقت واصل الصلوة فلم تفت من المكلف، لامكان تحصيلها. وكذا الكلام فيما إذا انكشف الخلاف بعد الوقت، فانه بالنسبة الى القضاء لم يفت. وبالجملة: المصلحة السلوكية تدور مدار البناء على مقدار اعمال الامارة و مقدار فوت الواقع. فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان القاعدة لا تقتضي الاجزاء عند تبدل الاجتهاد، بل القاعدة تقتضي عدم الاجزاء. وربما قيل بان القاعدة تقتضي الاجزاء لوجوه: الاول. لزوم العسر والحرج من القول بعدم الاجزاء، وقد وقع الاستدلال بذلك في جملة من الكلمات بدعوى انه يكفى الحرج النوعى في نفى الحكم راسا، ولا يعتبر الحرج الشخصي حتى يدور الاجزاء مداره، ونظير هذا وقع في التمسك بلا ضرر. وقد تكرر في جملة من الكلمات كون العبرة بالضرر والحرج الشخصي أو النوعى، حتى اثبتوا جملة من الاحكام بواسطة استلزام عدمها الحرج في الجملة، ولو بالنسبة الى بعض الاشخاص وفى بعض الاحوال كمسئلتنا، حيث اثبتوا الاجزاء بواسطة استلزام عدم الاجزاء الحرج في بعض المقامات، وكان منشأ ذلك هو تعليل بعض الاحكام الشرعية الكلية بالضرر والحرج، كما ورد في بعض اخبار الشفعة (1) تعليلها بنفى الضرر، وطهارة الحديد بنفى الحرج، ومن المعلوم ان عدم الشفعة ونجاسة الحديد لا يستلزم الضرر والحرج بالنسبة الى جميع الاشخاص في جميع الاحوال،

(1)الوسائل، الجزء 17 الباب 5، من ابواب الشفعة الحديث 1 ص 319 (*)

فتخيل ان الضرر والحرج المنفى هو الضرر والحرج النوعى لا الشخصي هذا . ولكن الظاهر ان ذلك من جهة الاشتباه والخلط بين ما يكون حكمة التشريع، وبين ما يكون علة الحكم، فان الضرر والحرج المعلل بهما حكم الشفعة و طهارة الحديد انما يكونان حكمة للتشريع، حيث ان الحكيم تعالى لمكان فضله على العباد وتوسعته على الناس جعل طهارة الحديد مع ان فيه مقتضى النجاسة، وجعل الاخذ بالشفعة لحكمة استلزامه الضرر والحرج بالنسبة الى نوع العباد، ولكن هذه الحكمة صارت سببا لجعل حكم كلى الهى على جميع العباد، وليس من شان الحكمة الاطراد، ففى مثل هذا لا معنى لدعوى الضرر الشخصي، وليس لاحد الفتوى بنجاسة الحديد أو عدم الشفعة بالنسبة الى من لم يكن في حقه ضرر وحرج، لان الفتوى بذلك فتوى على خلاف حكم الله تعالى، حيث جعل الشفعة وطهارة الحديد حكما كليا في حق

جميع العباد، فكيف يمكن الفتوى على خلاف ذلك ؟ الا ان يكون مبدعا في الدين والعياذ بالله. ولكن هذا غير الضرر المنفى بمثل قوله: لا ضرر و لا ضرار - الوارد في قضية سمرة بن جندب، والحرج المنفى بقوله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج، فان الضرر والحرج في مثل ذلك انما يكون علة لنفى الحكم الضررى والحرجى، ويكون ادلة نفى الضرر والحرج حاكمة على الادلة الاولية المتكلفة لبيان احكام الموضوعات مط الشاملة لحالة الضرر والحرج، ففى مثل هذا لا يمكن ان يكون الضرر والحرج نوعيا، لان حكومتها على تلك الادلة تكون بمنزلة تخصيصها وقصر دائرتها بغير حالة الضرر والحرج، فيكون الحكم الاولى ثابتا في غير صورة الضرر والحرج، ولا معنى لتوهم ان العبرة في ذلك بالضرر والحرج النوعى، ولا يمكن الفتوى بنفى الحكم كلية في حق جميع العباد بعد تشريعه لمكان استلزامه الضرر والحرج بالنسبة الى بعض العباد، فان المفتى بذلك يكون مبدعا في الدين، وكيف يمكن رفع الحكم الثابت في الشريعة لمكان استلزامه الضرر والحرج في الجملة ؟ فالعبرة في ذلك لا يكون الا بالضرر والحرج الشخصي. إذا عرفت ذلك فنقول: انه بعد تشريع الاحكام من وجوب صلوة الظهر في الوقت وقضائها في خارجه بالنسبة الى كل احد، كيف يمكن القول بعدم وجوب

ذلك مط اعادة وقضاء بالنسبة الى جميع العباد لمكان استلزام الاعادة والقضاء الحرج في الجملة في حق بعض الاشخاص في بعض الاحوال، بل لابد في مثل ذلك من الاقتصار على المورد الذى يلزم منه الحرج. وبالجملة: اثبات حكم كلى الهى وهو الاجزاء مط بادلة نفى الحرج لا يمكن، لان ادلة نفى الحرج والضرر انما تنفى الحكم الضررى والحرجى، وليس من شانها اثبات حكم في الشريعة. الوجه الثاني: من الوجوه التى استدلوا بها للاجزاء، هو انه لا ترجيح للاجتهاد الثاني على الاجتهاد الاول، بعد ما كان كل منهما مستندا الى الطرق الشرعية الظنية، هذا. ولكن لا يخفى عليك ما في هذا الاستدلال، فانه ليس المقام من باب التعارض حتى يقال: انه لا موجب لترجيح احدهما على الاخر، بل المفروض ان الاجتهاد الاول قد زال بسبب الاجتهاد الثاني، وكان المستنبط بالاجتهاد الثاني هو الحكم الالهى الازلي والابدى، والمستنبط بالاجتهاد الاول وان كان كذلك ايضا، الا انه قد زال، فلم يبق الا العمل على مقتضى الاجتهاد الثاني، وليس ذلك ترجيحا للاجتهاد الثاني، حتى يقال: انه ترجيح بلا مرجح. الوجه الثالث: هو ما حكى عن بعض الكلمات، من ان المسألة الواحدة لا تتحمل اجتهادين، فلا يمكن ان يرد الاجتهادان على صلوة ظهر هذا اليوم، وح فإذا اجتهد في عدم وجوب السورة وصلى صلوة الظهر بلا سورة بمقتضى اجتهاده، فالاجتهاد الثاني الذى يكون مؤداه وجوب السورة لا يتعلق بتلك الصلوة التى صلاها في ذلك اليوم، بل يتعلق بصلوة سائر الايام، هذا. ولكن لم يظهر لنا معنى محصل لقولهم: ان المسألة الواحدة لا تتحمل اجتهادين، فانه ان اريد عدم التحمل في زمان واحد فذلك ضروري، لعدم تعلق اجتهادين في زمان واحد بمسألة واحدة، وان اريد عدم التعلق ولو في زمانين فذلك واضح البطلان، لتحملها الف اجتهاد، ولم يكن مؤدى الاجتهاد صلوة هذا اليوم أو ذلك

اليوم، بل مؤداه هو الحكم الكلى المتعلق بجميع الايام، وعليك بملاحظة سائر الوجوه التى استدلوا بها للاجزاء، فانها مما لا تسمن ولا تغنى. فتحصل :ان مقتضى القاعدة عدم الاجزاء مط في جميع موارد تبدل الاجتهاد. وكذا الحال بالنسبة الى المقلد إذا عدل من تقليده لموجب من موت، أو خروج المقلد من اهلية التقليد، أو غير ذلك من موجبات العدول، فان حال المقلد حال المجتهد، غايته ان طريق المجتهد هو الادلة الاجتهادية والاصول العملية التى يجريها في الشبهات الحكمية، وطريق المقلد هو رأى المجتهد، وليس لرأى المجتهد موضوعية حتى يتوهم الاجزاء، بل انما يكون طريقا صرفا كطريقية الادلة بالنسبة الى المجتهد، كما لا يخفى. ثم انك بعد ما عرفت من ان القاعدة لا تقتضي الاجزاء بل تقتضي عدمه، فنقول: انه قد حكى الاجماع على الاجزاء، ونحن وان لم نعثر على من ادعى الاجماع، الا ان شيخنا الاستاد مد ظله ادعاه، ولكن لو فرض تحقق الاجماع، فربما يشكل التمسك به من جهة احتمال كون

الاجماع في المقام مدركيا، لذهاب جمله الى ان القاعدة تقتضي الاجزاء، ومع هذا لا عبرة بهذا الاجماع. ثم لو اغمضنا عن ذلك وقلنا بكفاية الاجماع على النتيجة، فيقع الكلام في مقدار دلالة هذا الاجماع، فنقول: لعل المتيقن من هذا الاجماع هو سقوط الاعادة و القضاء، واما فيما عدا ذلك من الوضعيات - في باب العقود والايقاعات، وباب الطهارة والنجاسة، ومسألة الاقتداء وغير ذلك من المسائل العامة البلوى التى تتفرع على مسألة الاجزاء - فالامر فيها مشكل، ولا بد من الفحص التام في كلمات الاعلام في المقام. هذا تمام الكلام في اقتضاء الامر الظاهرى الشرعي للاجزاء. واما اقتضاء الامر الظاهرى العقلي للاجزاء، فمجمل القول فيه، هو ان المراد من الامر الظاهرى العلم، وما يلحق به من الاصول العقلية، وما يعمله المجتهد من الظنون الاجتهادية والاستفادات، حيث انه في الجميع ليس امرا شرعيا ظاهريا، لما عرفت من ان المراد من الامر الشرعي هو الطرق والاصول الشرعية، و ما عدا ذلك يكون ملحقا بالعلم الذى يكون حجيته عقلية محضة،

وعلى كل حال فلا ينبغى توهم الاجزاء في الامر العقلي، بل لا يفيد شيئا سوى المعذورية، وذلك ايضا إذا لم يكن مقصرا في المقدمات والا لا يفيد المعذورية ايضا، من غير فرق بين تعلق العلم بالفروع أو الاصول، وذلك واضح لا غبار عليه، هذا تمام الكلام في مسألة الاجزاء. ثم ان شيخنا الاستاد مد ظله، تعرض في المقام لبعض المسائل الاصولية التى لا طائل تحتها، كمسألة ان الامر بالامر امر، ومسألة انه إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز ام لا ؟ ومسألة امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط، ونحن قد اعرضنا عن ذكرها لانه لا فائدة فيها وهو مد ظله ايضا قد طواها ولم يعتن بالبحث فيها. والحمد لله اولا وآخرا وقد وقع الفراع من تسويده ليلة الجمعة 10 شعبان سنه 1346 .

القول في مقدمة الواجب وتنقيح البحث فيها يستدعى تقديم امور: الامر الاول: لا ينبغى الاشكال في كون المسألة من المسائل الاصولية، وليست من المبادى الاحكامية، ولا من المسائل الفقهية، وذلك لما تقدم من ان الضابط في مسألة الاصولية هو وقوعها في طريق الاستنباط بحيث تكون نتيجتها كبرى لقياس الاستنباط على وجه يستنتج منها حكم فرعى كلى، وهذا المعنى موجود في المقام، فان البحث في المقام انما يكون عن الملازمة بين وجوب شئ ووجوب مقدماته، لا عن نفس وجوب المقدمة، بل يكون وجوب المقدمة نتيجة الملازمة على القول بها، فلا وجه لجعل المسألة من المسائل الفقهية، كما لا وجه لجعلها من المبادى الاحكامية التى هي عبارة عن البحث عن الاحكام وما يلازمها، كالبحث عن تضاد الاحكام الخمسة، وتقسيم الحكم الى الوضعي والتكليفى، وغير ذلك مما عدوه من المبادى الاحكامية، في مقابل المبادى التصورية والتصديقية، فان جعلها من المبادى الاحكامية بلا موجب، بعد امكان جعلها من المسائل الاصولية. نعم: هي ليست من المسائل اللفظية، كما يظهر من المعالم (ره) بل هي من المسائل العقلية، ولكن ليست من المستقلات العقلية الراجعة الى باب التحسين و التقبيح ومناطاة الاحكام، بل هي من الملازمات العقلية، حيث ان حكم العقل في المقام يتوقف على ثبوت وجوب ذى المقدمة، فيحكم العقل بالملازمة بينه وبين وجوب مقدماته، وليس من قبيل حكم العقل بقبح القعاب من غير بيان الذى

لا يحتاج الى توسيط حكم شرعى، بل البحث في المقام نظير البحث عن مسألة الضد ومسألة اجتماع الامر والنهى يتوقف على ثبوت امر أو نهى شرعى، حتى تصل النوبة الى حكم العقل بالملازمة كما في مسئلتنا، أو اقتضاء النهى عن الضد كما في مسألة الضد، أو جواز الاجتماع وعدمه كما في مسألة جواز اجتماع

الامر والنهى، ولكن القوم لما لم يفردوا بابا للبحث عن الملازمات العقلية - مع انه كان حقه ذلك ادرجوا المسألة وما شابهها في مباحث الالفاظ مع انها ليست منها كما لا يخفى. الامر الثاني: ليس الوجوب المبحوث عنه في المقام بمعنى اللا بدية العقلية، فان ذلك مما لا سبيل الى انكاره إذ هو معنى المقدمية كما هو واضح، وليس المراد من الوجوب ايضا الوجوب التبعى العرضى نظير وجوب استدبار الجدى عند وجوب استقبال القبلة، حيث ان الاستدبار لم يكن واجبا، وانما ينتسب الوجوب إليه بالعرض و المجاز لمكان الملازمة نظير اسناد الحركة الى الجالس في السفينة، فان هذا المعنى من الوجوب ايضا مما لا ينبغى انكاره، بل هو يرجع الى المعنى الاول من اللابدية، و كذا ليس المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام الوجوب الاستقلالي الناشئ عن مبادى مستقلة وارادة متأصلة، فان هذا المعنى مما لا يمكن الالتزام به، وكيف يمكن ذلك مع انه كثيرا ما تكون المقدمة مغفولا عنها ولا يلتفت الى اصل مقدميتها، بل ربما يقطع بعدمها، مع انها في الواقع تكون مقدمة، وهذا المعنى من وجوبها يستدعى الالتفات إليها تفصيلا. بل المراد من الوجوب في المقام: هو الوجوب القهري المتولد من ايجاب ذى المقدمة، بحيث يريد المقدمة عند الالتفات إليها ولا يمكن ان لا يريدها، فالمقدمة متعلقة لارادة الآمر، وليس اسناد الوجوب إليها بالعرض والمجاز بل يكون الاسناد على وجه الحقيقة، ولكن ليست الارادة عن مبادى مستقلة، بل يكون مقهورا في ارادتها بعد ارادة ذى المقدمة ولو على جهة الاجمال، بحيث تتعلق الارادة بالعنوان الكلى الذى يتوقف عليه ذو المقدمة وان لم يلتفت الى المقدمات الخاصة، ولكن المقدمات الخاصة تتصف بالوجوب حقيقة بعد انطباق العنوان عليها .

الامر الثالث: في تقسيمات المقدمة: ولها تقسيمات باعتبارات مختلفة فمنها تقسيمها الى الداخلية والخارجية، والداخلية الى الداخلية بالمعنى الاخص والداخلية بالمعنى الاعم. كما ان الخارجية ايضا تنقسم الى الاعم والاخص .والمراد من الداخلية بالمعنى الاخص خصوص الاجزاء التى يتالف منها المركب، والمراد من الداخلية بالمعنى الاعم ما يعم الاجزاء والشرائط والموانع التى اعتبر التعبد بها داخلا في المأمور به. وبعبارة اخرى: المراد من الداخلية بالمعنى الاخص ما كان كل من القيد و التقييد داخلا في حقيقة المأمور به وهويته، وذلك يختص بالاجزاء لا غير، ويقابلها الخارجية بالمعنى الاعم، وهى ما كان ذات الشئ خارجا عن حقيقة المأمور به، سواء كان التقييد والاضافة داخلا كالشرائط والموانع، حيث يكون ذات الشرط والمانع خارجا والتقييد والاضافة داخلا، أو كانت الاضافة ايضا خارجة كالمقدمات العقلية التى لا دخل لها في المأمور به اصلا، كنصب السلم بالنسبة الى الصعود الى السطح. والمراد من الداخلية بالمعنى الاعم ما كان التقييد داخلا، سواء كان نفس القيد ايضا داخلا كالاجزاء أو كان نفسه خارجا كالشرائط، ويقابلها الخارجية بالمعنى الاخص، وهى ما كان كل من القيد والتقييد خارجا، كالمقدمات العقلية، فالشرط والمانع له جهتان: بجهة يكون من المقدمات الداخلية باعتبار دخول التقييد، وبجهة يكون من المقدمات الخارجية باعتبار خروج ذاته. ثم ان المقدمة الخارجية بالمعنى الاخص تنقسم الى علة ومعد، والمراد من المعد ما كان له دخل في وجود الشئ، من دون ان يكون وجود ذلك الشئ مترشحا منه بحيث يكون مفيضا لوجوده، بل كان لمجرد التهيئة والاستعداد لافاضة العلة وجود معلولها، كدرجات السلم ما عدا الدرجة الاخيرة، حيث ان كل درجة تكون معدة للكون على السطح، كما تكون معدة ايضا للكون على الدرجة التى فوقها بمعنى انه يتوقف وجود الكون على الدرجة الثانية على الكون على الدرجة الاولى، وقد

يطلق المعد على ما يكون له دخل في وجود المعلول، من دون ان يكون له دخل في وجود الجزء اللاحق كالبذر، حيث ان له دخلا في وجود الزرع، ولا يتوقف وجود الشمس أو الهواء عليه، وان توقف تأثيرهما عليه. ولكن فرق بين التوقف في التأثير، وبين التوقف في الوجود، كمثال السلم. وقد يطلق المعد بهذا المعنى على المعد بالمعنى الاخص. والمراد من العلة هو ما يترشح منه وجود المعلول وبافاضته يتحقق.

ثم ان العلة تنقسم الى بسيطة، ومركبة، والمركبة الى ما تكون اجزائها متدرجة في الوجود، وما لا تكون كذلك. فالاول كالصعود على السلم بالنسبة الى الصعود على السطح، حيث ان الصعود على السلم يكون متدرجا في الوجود. والثانى كالنار المجاورة مع عدم البلة بالنسبة الى الاحراق، حيث تكون العلة مركبة من النار والمجاورة وعدم البلة، ولكن ليست هذه الاجزاء متدرجة في الوجود، بل يمكن ان توجد العلة بجميع اجزائها دفعة واحدة، فان كانت العلة متدرجة في الوجود كانت العلة التامة هي الجزء الاخير منها التى يتعقبها وجود المعلول، والاجزاء السابقة عليها تكون من المعدات. وهذا بخلاف ما إذا لم تكن متدرجة في الوجود، فان العلة التامة هو مجموع الاجزاء، بل المعلول يستند الى المقتضى وان فرض تأخره في الوجود عن الشرط وعدم المانع، فظهر ان ما اشتهر من ان الشئ يستند الى الجزء الاخير من العلة انما هو فيما إذا كانت اجزاء العلة متدرجة في الوجود. وعلى كل حال، لا اشكال في دخول المقدمات الخارجية بالمعنى الاخص في محل النزاع ما عدا العلة التامة، واما العلة التامة ففيها كلام يأتي انشاء الله تعالى، وكذا لا اشكال في دخول الشروط وعدم الموانع الشرعية في محل النزاع، سواء جعلت من المقدمات الداخلية أو المقدمات الخارجية على اختلاف الاعتبارات كما تقدم. واما دخول المقدمات الداخلية بالمعنى الاخص أي الاجزاء في محل النزاع فلا يخلو عن كلام، بل ربما حكى عن بعض خروجها عن حريم النزاع، بل ربما

يستشكل في كون الاجزاء مقدمة، مع انه لا بد من المغايرة بين المقدمة وذى المقدمة، إذ لا يعقل ان يكون الشئ مقدمة لنفسه، فكيف تكون الاجزاء مقدمة للكل مع انها ليست الا عين الكل إذ الكل عبارة عن نفس الاجزاء بالاسر، وح تكون الاجزاء واجبة بالوجوب النفسي ولا معنى لوجوبها بالوجوب المقدمى بعد كونها عين الكل و اتحادها معه هذا. وقد دفع الاشكال الشيخ (قده) على ما في التقريرات (1) بما حاصله: ان الكل هو عبارة عن الاجزاء لا بشرط، والجزء عبارة عنه بشرط لا، فالاجزاء لها لحاظان: لحاظها بشرط لا فتكون اجزاء ومقدمة، ولحاظها لا بشرط فتكون عين الكل وذا المقدمة، فاختلفت المقدمة مع ذيها اعتبارا ولحاظا هذا. وكان الشيخ (قده) قاس المقام بالهيولى والصورة، والجنس والفصل، و المشتق ومبدء الاشتقاق، حيث انهم في ذلك المقام يفرقون بين الهيولى والصورة، و بين الجنس والفصل، باللابشرطية والبشرط اللائية، فان اجزاء الانسان مثلا ان لوحظت بشرط لا، تكون هيولى وصورة، ويغاير كل منهما الآخر، ويمتنع حمل احدهما على الاخر، وحملهما على الانسان، وحمل الانسان على كل منهما. وان لوحظت لا بشرط تكون جنسا وفصلا ويصح حمل احدهما على الاخر، وحمل كل منهما على الانسان، وحمل الانسان على كل منهما. وكذا الحال بالنسبة الى المشتق ومبدء الاشتقاق على ما تقدم تفصيله في مبحث المشتق هذا. ولكن لا يخفى عليك ما فيه، فان قياس الاجزاء في المقام بمثل الهيولى و الصورة والجنس والفصل مع الفارق، فان معنى اللابشرط الذى يذكرونه في ذلك المقام انما هو بمعنى لحاظ الشئ لا بشرط عما يتحد معه بنحو من الاتحاد، سواء كان من قبيل اتحاد المشتق مع ما يجرى عليه من الذات على اختلاف انواعه: من كونه

(1)راجع مطارح الانظار، الهداية الثانية من مباحث مقدمة الواجب، " وتحقيق ذلك ان يقال.. " ص 38 - 37 (*)

اتحادا صدوريا، أو حلوليا، أو غير ذلك، أو كان من قبيل اتحاد الجنس والفصل، فانه في مثل هذا إذا لوحظ الشئ لا بشرط كان قابلا للحمل لمكان الاتحاد الذى بينهما، واين هذا مما نحن فيه من الاجزاء العرضية التى يكون كل جزء منها مبائنا للاخر وللكل ؟ ولا يعقل ان يتحد الجزء مع الكل في الوجود وان لوحظ بالف لا بشرط، ولا يمكن حمل الفاتحة على الصلوة ولا حمل الانكبين على السكنجبين. والسر في

ذلك: هو ان المركب من الاجزاء العرضية الذى يكون التركيب فيه انضماميا لا يمكن فيه اتحاد الاجزاء بعضها مع بعض ولا بعضها مع الكل في الوجود، بل لكل وجود مغاير، سواء كان من المركبات الاعتبارية أو كان من المركبات الخارجية، فلا يصح حمل الفاتحة على الصلوة وان لوحظت لا بشرط، فان لحاظ الفاتحة لا بشرط ليس معناه لحاظها لا بشرط عما يتحد معها، إذ لم تتحد هي مع شئ في الوجود حتى يمكن لحاظها كذلك، كما امكن لحاظ الجنس كذلك لمكان الاتحاد الذى بينه وبين الفصل، بل المعنى المتصور من لحاظ الفاتحة لا بشرط انما هو لحاظها بنفسها، سواء كانت منضمة الى غيرها أو غير منضمة، وهذا المعنى كما ترى لا يوجب ان تكون عين الكل ولا حملها عليه، بل بعد بينهما كمال المباينه. وهذا بخلاف التركيب الاتحادي بنحو من الاتحاد، ولو كان من قبيل اتحاد المشتق مع الذات الذى هو اضعف من اتحاد الجنس والفصل، فانه لمكان الاتحاد الذى بينهما - حيث ان وجود العرض لنفسه عين وجوده لغيره - يمكن لحاظ الاجزاء لا بشرط، أي لحاظها على ما هي عليها من الاتحاد من دون لحاظ تجردها عما اتحد معها، فتكون بهذا اللحاظ عين الكل ويصح الحمل حينئذ، كما يمكن لحاظها بشرط لا - أي لحاظها غير متحدة - فتكون مغايرة للكل ويمتنع الحمل، واين هذا من اجزاء المركب بالتركيب الانضمامى الذى ليس فيه شائبة الاتحاد ؟ كما فيما نحن فيه. وبالجملة: دعوى ان الاجزاء في المقام ان لوحظت لا بشرط تكون عين الكل، ما كانت ينبغى ان تصدر من مثل الشيخ (قده) ولعل المقرر لم يصل الى مراد الشيخ (قده (

والذى ينبغى ان يقال في المقام: هو ان الكل عبارة عن الاجزاء بالاسر، أي مجموع الاجزاء منضما بعضها مع بعض، فهى بشرط الاجتماع تكون عين الكل، لا هي لا بشرط، كما في التقرير، والاجزاء انما تكون لا بشرط. واعتبار الكل و الاجزاء على هذا الوجه مما لا اشكال فيه. ولكن مع ذلك اشكال دخول الاجزاء في محل النزاع بعد على حاله، لانه هب ان الاجزاء انما تكون لا بشرط، والكل يكون بشرط الانضمام، الا ان اللابشرط لما كان يجتمع مع الف شرط من دون ان يكون ذلك موجبا لتبدل في ذاته وتغير في حقيقته، فالفاتحة التى تكون لا بشرط هي بعينها الفاتحة التى تكون منضمة الى السورة والركوع والسجود وغير ذلك من اجزاء الصلوة، فان لا بشرطيتها لا يمنع عن انضمام الغير معها، والمفروض ان الفاتحة التى تكون منضمة الى غيرها واجبة بالوجوب النفسي المتعلق بالكل، وليس هناك ذات اخرى وشئ آخر يكون واجبا بالوجوب المقدمى. وحاصل الكلام: ان اعتبار الجزء لا بشرط واعتبار الكل بشرط الانضمام، لا يدفع اشكال كون ما وجب بالوجوب النفسي يلزم ان يكون واجبا مقدميا لنفسه بناء على دخول الاجزاء في محل النزاع، فان الاجزاء التى اعتبرت لا بشرط هي بعينها تكون منضما بعضها مع بعض، لما عرفت من ان اللاشرطية لا تنافى الانضمام، وما يكون واجبا بالوجوب النفسي هو هذه الاجزاء المنضمة بعينها، فيعود محذور كون الشئ واجبا مقدميا لنفسه الواجب بالوجوب النفسي حسب الفرض. هذا حاصل ما افاده شيخنا الاستاد مد ظله في تقريب الاشكال في الدورة السابقة على ما حكى عنه، وكان الاشكال كان قويا في نظره سابقا ورجح قول من قال بخروج الاجزاء عن محل النزاع، ولكنه في هذه الدورة قد ضعف الاشكال و بنى على دخول الاجزاء في محل النزاع. وحاصل ما افاده في وجه ذلك: هو ان المراد من البشرط الشيئية التى هي عبارة عن الكل ليس مجرد انضمام الاجزاء بعضها مع بعض بمعنى مجرد الاجتماع في الوجود، حتى يقال: ان لا بشرطية الاجزاء لا ينافى هذا الانضمام والاجتماع في

الوجود بل هي هي بعينها لان اللابشرط يجامع هذا الانضمام فلا يحصل المغايرة بين الاجزاء والكل، بل المراد من البشرط الشيئية في المقام هو لحاظ الجملة شيئا واحدا على وجه يكون للاجزاء المجتمع حالة وحدة بها يقوم الملاك والمصلحة، وهذا المعنى من البشرط الشيئية يباين اللابشرطية ويضاده، إذ ذوات الاجزاء ح لم تكن ملحوظة بهذا اللحاظ، بل هذا اللحاظ يوجب فناء الذوات واندكاكها في ضمن الوحدة على وجه لا تكون الذوات ملحوظة الا تبعا، ولا بشرطية الجزء لا

يمكن ان يجامع هذا المعنى من الاجتماع والانضمام، بل الذى يجامعه هو مجرد الاجتماع في الوجود وانضمام بعضها مع بعض. ولكن قد عرفت انه ليس المراد من الانضمام المعتبر في الكل هذا المعنى، بل الانضمام المعتبر هو الانضمام على وجه تكون الجملة شيئا واحدا. والذى يدل على ان المراد من الانضمام المعتبر في الكل هذا المعنى، هو انه لو نوى الصلوة لا على وجه لحاظ الوحدة، بل نوى كل جزء جزء مستقلا واتى بالاجزاء على هذا الوجه متعاقبة ومنضما بعضها مع بعض كانت صلوته باطلة. فيظهر من ذلك: ان المعتبر في الكل ليس مجرد الانضمام، بل لا بد من لحاظ الوحدة. وهذا المعنى من الانضمام كما ترى متأخر في الرتبة عن لحاظ ذوات الاجزاء لا بشرط، إذ لا بد اولا من تصور ذوات الاجزاء وبعد ذلك يجعل الجملة شيئا واحدا، فحصلت المغايرة بين الاجزاء والكل، وتقدم الاول على الثاني. هذا غاية ما يمكن ان يوجه دعوى مقدمية الاجزاء للكل. ولكن مع ذلك لا ينفع في دخول الاجزاء في محل النزاع، فان التقدم المدعى للاجزاء انما هو التقدم بحسب عالم اللحاظ والتصور، واما بحسب عالم الوجود و التحقق فليس بين الاجزاء والكل تقدم وتأخر، بل الاجزاء بوجودها العينى عين الكل، وتوكن واجبة بنفس وجوب الكل، وليس لها وجود آخر تكون به واجبة بالوجوب المقدمى، فتأمل في المقام جيدا، هذا تمام الكلام في المقدمات الداخلية بالمعنى الاخص، واما المقدمات الخارجية بالمعنى الاخص قد عرفت ان ما عدا العلة التامة منها داخلة في محل النزاع .

واما العلة التامة: فقد يقال بخروجها عن محل النزاع، نظرا الى ان ارادة الآمر لا بد ان تتعلق بما تتعلق به ارادة الفاعل، وارادة الفاعل لا تتعلق بالمعلول لانه ليس فعلا اختياريا له، بل هو يتبع العلة ويترشح وجوده منها قهرا، بل ارادة الفاعل انما تتعلق بالعلة التى هي فعل اختياري له، ومقتضى الملازمة بين الارادتين ان تكون العلة هي متعلقة لارادة الآمر، فتكون هي الواجبة بالوجوب النفسي، ولا معنى لان تكون واجبة بالوجوب المقدمى، وربما ينقل عن السيد المرتضى (ره) القول بذلك، ولكن العبارة المحكية عنه لا تنطبق على ذلك فراجع. وعلى كل حال الذى ينبغى ان يقال: هو انه تارة يكون لكل من العلة و المعلول وجود مستقل، وكان ما بحذاء احدهما غير ما بحذاء الاخر كطلوع الشمس التى يكون علة لضوء النهار، حيث ان لكل من الطلوع والضوء وجودا يخصه، وان كان وجود الضوء مترشحا عن وجود الطلوع وكان متولدا منه، الا انه مع ذلك يكون ما بحذاء احدهما غير ما بحذاء الاخر. واخرى لا يكون كذلك، بل كان هناك وجود واحد معنون بعنوانين: عنوان اولى، وعنوان ثانوى، كالالقاء والاحراق، والغسل والطهارة، حيث انه ليس هناك الا فعل واحد، ويكون هذا الفعل بعوانه الاولى القاء أو غسلا، و بعنوانه الثانوي احراقا أو تطهيرا، وليس ما بحذاء الالقاء أو الغسل غير ما بحذاء الاحراق أو الطهارة، بل هو هو ولذا يحمل احدهما على الآخر فيقال: الالقاء احراق و بالعكس والغسل طهارة وبالعكس، لما بين العنوانين من الاتحاد في الوجود. فان كانت العلة على الوجه الاول بحيث يغاير وجودها وجود المعلول، فالحق انها داخلة في محل النزاع، وتكون واجبة بالوجوب المقدمى، والذى يكون واجبا بالوجوب النفسي هو المعلول، وارادة الفاعل انما تتعلق به لكونه مقدورا له ولو بالواسطة، ولا يعتبر في متعلق التكليف ازيد من ذلك. ولا يمكن ان تكون العلة واجبة بالوجوب النفسي مع ان المصلحة والملاك قائمة بالمعلول، بل الذى يكون واجبا بالوجوب النفسي هو المعلول، وهو الذى تتعلق به ارادة الفاعل والآمر، و

العلة لا تكون واجبة الا بالوجوب المقدمى. وان كانت العلة على الوجه الثاني أي لم يكن هناك وجودان منحازان، بل كان هناك فعل واحد معنون بعنوانين طوليين، فالحق انه ليس هناك الا وجوب نفسي تعلق بالفعل، غايته انه لا بعنوانه الاولى بل بعنوانه الثانوي، فان الامر بالاحراق امر بالالقاء والامر بالالقاء امر بالاحراق، وكذا الحال في الغسل و الطهارة والانحناء والتعظيم، وغير ذلك من العناوين التوليدية، وذلك لوضوح انه لم يصدر من المكلف فعلان يكون احدهما الالقاء والاخر احراقا، بل ليس هناك الا فعل واحد معنون بعنوانين: عنوان اولى وعنوان ثانوى، بل ليس ذلك في الحقيقة من باب العلة والمعلول، إذ العلة والمعلول يستدعيان وجودين، وليس هنا الا

وجود واحد وفعل واحد، فليس الاحراق معلولا للالقاء، بل المعلول والمسبب التوليدى هو الاحتراق لا الاحراق الذى هو فعل المكلف، وكذا لكلام في الغسل والتطهير، حيث ان التطهير ليس معلولا للغسل، بل المعلول هو الطهارة، ومن ذلك ظهر ان اطلاق المسببات التوليدية على العناوين التوليدية لا يخلو عن مسامحة لان المسبب التوليدى ما كان له وجود يخصه غير وجود السبب كطلوع الشمس واضائة النهار، وليس المقام من هذا القبيل، مثلا فرق بين فرى الاوداج الذى يكون معنونا بعنوان القتل، وبين اسقاء السم الذى يتولد منه القتل، فان القتل في الاول يكون من العناوين التوليدية، وفى الثاني يكون من المسببات التوليدية، والاسباب التى جعلوها موجبة للضمان في مقابل المباشرة كلها ترجع الى المسببات التوليدية، فتأمل جيدا. فالالقاء أو الغسل ليس واجبا بالوجوب المقدمى، بل هو واجب بالوجوب النفسي، غايته لا بعنوانه الاولى أي بما انه القاء أو صب الماء، بل بعنوانه الثانوي أي بما انه احراق وافراغ للمحل عن النجاسة، والذى يدل على انه ليس هناك فعلان و ليس من باب المقدمة وذى المقدمة، هو صحة حمل احدهما على الاخر وصحة تعلق التكليف بكل منهما، كما ورد: اغسل ثوبك عن ابوال ما لا يوكل، وورد ايضا و ثيابك فطهر .

وبالجملة باب العناوين التوليدية، ليس من باب المقدمة وذى المقدمة، فليس هناك الا واجب نفسي واحد تعلق بالفعل لا بما هو وبعنوانه الاولى، بل بعنوانه الثانوي. هذا تمام الكلام في المقدمات الداخلية والخارجية بمعناهما الاعم والاخص. ومن جملة تقسيمات المقدمة: تقسيمها الى العقلية والعادية والشرعية .والمراد من الشرعية الشروط و الموانع، وقد تقدم انها مندرجة في المقدمات الداخلية أو الخارجية على اختلاف الاعتبارين. والمراد من العادية ما جرت العادة على التوقف عليها كنصب السلم، و هي في الحقيقة ترجع الى العقلية باعتبار وليس هذا تقسيما آخر للمقدمة، بل تكون من الخارجية بالمعنى الاخص .وقد تقسم المقدمة الى مقدمة الصحة ومقدمة الوجود، ومقدمة الصحة ترجع الى مقدمة الوجود، وهى تدخل في المقدمة الداخلية أو الخارجية. وقد تقسم ايضا الى مقدمة العلم ومقدمة الوجود، ولا يخفى ان مقدمة العلم ليست من اقسام المقدمة المبحوث عنها في المقام، بل هي مقدمة للعلم بتحقق الامتثال الذى يحكم به العقل في موارد العلم الاجمالي. ومن جملة تقسيمات المقدمة: تقسيمها الى المقارنة، والمتقدمة، والمتأخرة في الوجود، وهى المعبر عنها بالشرط المتأخر، وقد وقع النزاع في جوازه وامتناعه. وتحرير محل النزاع يتوقف على تقديم امور) :الامر الاول) ينبغى خروج شرط متعلق التكليف عن حريم النزاع، لان حال الشرط حال الجزء في توقف الامتثال عليه وعدم الخروج عن عهدة التكليف الا به، فكما انه لا اشكال فيما إذا كان بعض اجزاء المركب متأخرا عن الاخر في الوجود ومنفصلا عنه في الزمان، كما إذا امر بمركب بعض اجزائه في اول النهار والبعض الاخر في آخر النهار، كذلك لا ينبغى الاشكال فيما إذا كان شرط الواجب متأخرا في

الوجود ومنفصلا عنه في الزمان، ومجرد دخول الجزء قيدا وتقييدا في المركب و خروج الشرط قيدا لا يكون فارقا في المقام بعد ما كان التقييد داخلا في متعلق التكليف. والحاصل: ان اشكال الشرط المتأخر انما هو لزوم الخلف والمناقضة، و تقدم المعلول على علته، وتاثير المعدوم في الموجود على ما سيأتي بيانه، وشئ من ذلك لا يجرى في شرط متعلق التكليف، لانه بعد ما كان الملاك والامتثال والخروج عن عهدة التكليف موقوفا على حصول التقييد الحاصل بحصول ذات القيد، فاى خلف يلزم ؟ واى معلول يتقدم على علته ؟ أو أي معدوم يؤثر في الموجود ؟ فاى محذور يلزم إذا كان غسل الليل المستقبل شرطا في صحة صوم المستحاضة ؟ فان حقيقة الاشتراط يرجع الى ان الاضافة الحاصلة بين الصوم والغسل شرط في صحة الصوم، بحيث لا يكون الصوم صحيحا الا بحصول الاضافة الحاصلة بالغسل. نعم لو قلنا: ان غسل الليل المستقبل موجب لرفع حدث الاستحاضة عن الزمان الماضي، بحيث يكون غسل المغرب يوجب رفع الحدث من الظهر، أو قلنا :ان غسل الليل يوجب تحقق الامتثال من السابق وان لم يوجب رفع الحدث عنه، كان الاشكال في الشرط المتأخر جاريا فيه

كما لا يخفى، الا ان حديث جعل الغسل شرطا للصوم لا يقتضى ذلك، بل اقصاه انه لا يتحقق صحة الصوم الا به، غايته انه لا على وجه الجزئية، بل على وجه القيدية، وذلك مما لا محذور فيه بعد ما كان الغسل فعلا اختياريا للمكلف وكان قادرا على ايجاده في موطنه، فتسرية اشكال الشرط المتأخر الى قيود متعلق التكليف مما لا وجه له. (الامر الثاني) لا اشكال في خروج العلل الفائتة عن حريم النزاع، فان العلل الفائتة غالبا متأخرة في الوجود عما تترتب عليه، وليست هي بوجودها العينى علة للارادة و حركة العضلات نحو ما تترتب عليه حتى يلزم تأثير المعدوم في الموجود، وتقدم المعلول على علته، بل العلة والمحرك هو وجوده ا العلمي، مثلا علم النجار بترتب النوم على السرير موجب لحركة عضلاته نحو صنع السرير، وكذا علم المستقبل

بمجيئ زيد في الغد يوجب ارادته للاستقبال، ولا اثر لوجودهما العينى في ذلك، فان من لم يعلم بقدوم زيد في الغد لا يتحقق منه ارادة الاستقبال وان فرض قدومه في الغد، كما ان علمه بقدومه يوجب ارادة الاستقبال وان فرض عدم قدومه، فالمؤثر هو الوجود العلمي، وكذا الحال في علل التشريع، فان علل التشريع هي العلل الفائتة ولا فرق بينهما، الا انهم اصطلحوا في التعبير عنها في الشرعيات بعلل التشريع وحكم التشريع، وفى التكوينيات بالعلل الفائتة، وعلى كل حال علم الآمر بترتب الحكمة موجب للامر وان كانت هي بوجودها العينى متأخرة عن الامر، فما كان من العلل الفائتة والعلل التشريعية لا يندرج في الشرط المتأخر المبحوث عنه في المقام، وذلك واضح. (الامر الثالث) ليس المراد من الشرط المتأخر المبحوث عنه في المقام باب الاضافات والعناوين الانتزاعية، كالتقدم، والتأخر، والسبق، واللحوق، والتعقب، وغير ذلك من الاضافات والامور الانتزاعية، فلو كان عنوان التقدم والتعقب شرطا لوضع أو تكليف لا يكون ذلك من الشرط المتأخر، ولا يلزم الخلف وتاثير المعدوم في الموجود و تقدم المعلول على علته، وذلك لان عنوان التقدم ينتزع من ذات المتقدم عند تأخر شئ عنه، ولا يتوقف انتزاع عنوان التقدم عن شئ على وجود المتأخر في موطن الانتزاع، بل في بعض المقامات مما لا يمكن ذلك، كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض، فان عنوان التقدم ينتزع لليوم الحاضر لتحقق الغد في موطنه، فيقال: هذا اليوم متقدم على غد، ولا يتوقف انتزاع عنوان التقدم لليوم الحاضر على مجئ الغد، بل لا يصح لتصرم اليوم الحاضر عند مجئ الغد، ولا معنى لاتصافه بالتقدم حال تصرمه وانعدامه. هذا حال الزمان، وقس على ذلك حال الزمانيات الطولية في الزمان، حيث يكون احد الزمانيين مقدما على الاخر في موطن وجوده لمكان وجود المتأخر في موطنه، فيقال زيد مقدم على عمرو ولو لم يكن عمرو موجودا في الحال، بل يكفى وجوده فيما بعد في انتزاع عنوان التقدم لزيد في موطن وجوده .

)الامر الرابع) لا اشكال في خروج العلل العقلية عن حريم النزاع مط بجميع اقسامها و شئونها: من البسيطة، والمركبة، والتامة، والناقصة، والشرط، والمقتضى، وعدم المانع، والمعد، وكل ما يكون له دخل في التأثير، سواء كان له دخل في تأثير المقتضى كالشرط وعدم المانع، أو كان له دخل في وجود المعلول بحيث يترشح منه وجود المعلول كالمقتضى، فان امتناع تأخر بعض اجزاء العلة عن المعلول من القضايا التى قياساتها معها، ولا يحتاج الى مؤنة برهان، لان اجزاء العلة بجميع اقسامها تكون مما لها دخل في وجود المعلول على اختلاف مراتب الدخل حسب اختلاف مراتب اجزاء العلة من الجزء الاخير منها الى اول مقدمة اعدادية، ويشترك الكل في اعطاء الوجود للمعلول، ومعلوم: ان فاقد الشئ لا يكون معطى الشئ، وكيف يعقل الافاضة والرشح مما لا حظ له من الوجود. وبالجملة :امتناع الشرط المتأخر في باب العلل العقلية اوضح من ان يحتاج الى بيان بعد تصور معنى العلية والمعلولية. وعليك بمراجعة (1) ما علقه السيد

---

(1)هذا اشارة الى ما ذكره الفقيه الجليل السيد محمد كاظم الطباطبائى في التعليقه في دفع ما افاده الشيخ قدس سره في المكاسب من عدم الفرق في استحالة تأثير المتأخر في المتقدم شرطا كان أو سببا بين الامور العقليه والشرعية .توضيح ذلك: ان صاحب الجواهر قدس سره التزم بكاشفية الاجازه في العقد الفضولي وذكر ان استحالة تأثير المتأخر في المتقدم سببا كان أو شرطا تختص بالامور العقليه، واما الاعتباريات ومنها المجعولات الشرعية ليست مجرى هذه القاعدة، وذكر ان الشارع كثيرا ما جعل ما يشبه تقديم السبب على المسبب كغسل الجمعة يوم الخميس واعطاء الفطرة قبل وقته فضلا عن تقدم المشروط على الشرط كغسل الفجر بعد الفجر للمستحاضة الصائمة و.. ودفعه الشيخ قدس سره: بانه لا فرق فيما فرض شرطا أو سببا بين الشرعي وغيره، وتكثير الا مثلة لا يوجب وقوع المحال العقلي .واورد عليه السيد في حاشيته على المكاسب بما هذا لفظه: " ودعوى ان ذلك من المحال العقلي، وتكثير الامثلة لا يوجب وقوعه مدفوعة. اولا: بان الوجه في الاستحالة ليس الا كونه معدوما ولا يمكن تأثير المعدوم في الموجود وهذا يستلزم عدم (*)

الطباطبائى ره على المكاسب في باب الاجازة في العقد الفضولي، ليظهر لك ما وقع في كلامه من الخلط والاشتباه. إذا عرفت هذه الامور، ظهر لك ان محل النزاع في الشرط المتأخر انما هو في الشرعيات في خصوص شروط الوضع والتكليف، وبعبارة اخرى: محل الكلام انما هو في موضوعات الاحكام وضعية كانت أو تكليفية، فقيود متعلق التكليف، و

جواز تقدم الشرط ايضا على المشروط، لانه حال وجود المشروط معدوم، وكذا تقدم المقتضى واجزائه، ولازم هذا التزام ان المؤثر في النقل (التاء) من قوله) :قبلت) وان الاجزاء السابقة ليست بمؤثرة أو انها معدات. وثانيا: بامكان دعوى ان المؤثر انما هو الوجود الدهرى للاجازة وهو متحقق حال العقد وانما تأخره في سلسلة الزمان. وثالثا: نقول: ان الممتنع انما هو تأثير المعدوم الصرف، لا ما يوجد ولو بعد ذلك. ورابعا: على فرض تسليم الامتناع نقول: ان ذلك مسلم فيما إذا كان المؤثر تاما لا مجرد المدخلية، فان التأخر في مثل هذا مما لا مانع منه، وادل الدليل على امكانه وقوعه اما في الشرعيات ففوق حد الاحصاء، واما في العقليات فلان من المعلوم ان وصف التعقب مثلا متحقق حين العقد مع انه موقوف على وجود الاجازة بعد ذلك، فان كانت في علم الله موجودة فيما بعد فهو متصف الان بهذا الوصف والا فلا، لا يقال: انه من الامور الاعتباريه. لانا نقول: لو لم يكن هناك معتبر ايضا يكون هذا الوصف متحققا، وكذا الكلام في وصف الاولوية والتقدم مثلا يوم اول الشهر متصف الان بانه اول، مع انه مشروط بوجود اليوم الثاني بعد ذلك ومتصف بالتقدم فعلا مع انه مشروط بمجيئ التأخر، وهكذا الجزء الاول من الصلوة متصف بانه صلوة إذا وجد في علم الله بقية الاجزاء، وكذا لو اشتغل بتصوير صورة من اول الشروع يقال: انه مشتغل بالتصوير بشرط ان ياتي ببقية الاجزاء، وهكذا امساك اول الفجر صوم لو بقى الى الآخر، وكذا لو هيأ غذاء للضيف يقال: انه فيه مصلحة وليس بلغو إذا جاء الضيف بعد ذلك، والا فهو من اول الامر متصف بانه لغو، وكذا لو حفر بئرا ليصل الى الماء فانه متصف من الاول بعدم اللغويه ان وصل إليه، والا فباللغوية، وهكذا الى ما شاء الله من اتصاف شئ بوصف فعلى مع اناطته بوجود مستقبلي. بل اقول: لا مانع من ان يدعى مدع ان النفوس الفلكية والاوضاع السماوية والارضية كما ان كل سابق معد لوجود اللاحق كذلك كل لاحق له مدخلية في وجود السابق. بل يمكن ان يقال: ان جميع اجزاء العالم مرتبطة بمعنى انه لولا هذا لم يوجد ذاك وبالعكس، فلو لم يوجد الغد لم يوجد اليوم، وهكذا، فجميع العالم موجود واحد تدريجي ولا يمكن ايجاد بعضه من دون بعض والانصاف: انه لا ساد لهذا الاحتمال ولا دليل على بطلان هذا المقال.. " (حاشية السيد على المكاسب. كتاب البيع. في تحقيق وجوه الكشف والنقل ص 150 (*)

العلل الفائتة، والامور الانتزاعية، والعلل العقلية، خارجة عن حريم النزاع. وبعد ذلك نقول: ان امتناع الشرط المتأخر في موضوعات الاحكام يتوقف على بيان المراد من الموضوع، وهو يتوقف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقية و القضايا الخارجية، وان المجعولات الشرعية انما تكون على نهج القضايا الحقيقية لا القضايا الخارجية، وقد تقدم منا شطر من الكلام في ذلك في باب الواجب المشروط والمطلق، ولا بأس بالاشارة الاجمالية إليه ثانيا. فنقول :القضايا الخارجية عبارة عن قضايا جزئية شخصية خارجية، كقوله: يا زيد اكرم عمروا، ويا عمرو حج، ويابكر صل، وغير ذلك من القضايا المتوجهة الى آحاد الناس من دون ان يجمعها جامع، وهذا بخلاف القضايا الحقيقية، فان الاشخاص والآحاد لم تلاحظ فيها، وانما الملحوظ فيها عنوان كلى رتب المحمول عليه، كما إذا قيل :اهن الجاهل، واكرم العالم، فان الملحوظ هو عنوان الجاهل والعالم ويكون هو الموضوع لوجوب الاكرام من غير ان يكون للآمر نظر الى زيد وعمرو وبكر، بل ان كان زيد من افراد العالم أو الجاهل فالعنوان ينطبق عليه قهرا، كما هو الشان في جميع القضايا الحقيقية، حيث يكون الموضوع فيها هو العنوان الكلى الجامع ويكون ذلك العنوان بمنزلة الكبرى الكلية، ومن هنا يحتاج في اثبات المحمول لموضوع خاص الى

تأليف قياس، ويجعل الموضوع الخاص صغرى القياس و العنوان الكلى كبرى القياس، فيقال: زيد عالم وكل عالم يجب اكرامه فزيد يجب اكرامه، وهذا بخلاف القضايا الخارجية، فان المحمول فيها ثابت لموضوعه ابتداء من دون توسط قياس كما هو واضح، وقد استقصينا الكلام في الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية والامور التى تترتب عليه، والغرض في المقام مجرد الاشارة الى الفرق، حيث ان المقام ايضا من تلك الامور المترتبة على الفرق بين القضيتين. ومجمل الفرق بينهما: هو ان الموضوع في القضية الحقيقية حملية كانت أو شرطية، خبرية كانت أو انشائية، هو العنوان الكلى الجامع بين ما ينطبق عليه من الافراد، وفى القضية الخارجية يكون هو الشخص الخارجي الجزئي، ويتفرع على هذا الفرق امور تقدمت الاشارة إليها - منها: ان العلم انما يكون له دخل في القضية

الخارجية دون القضية الحقيقية. وتوضيح ذلك: هو ان حركة ارادة الفاعل نحو الفعل، أو الآمر نحو الامر انما يكون لمكان علم الفاعل والآمر بما يترتب على فعله وامره، وما يعتبر فيه من القيود و الشرائط، وليس لوجود تلك القيود دخل في الارادة، بل الذى يكون له دخل فيها هو العلم بتحققها، مثلا لو كان لعلم زيد دخل في اكرامه، فمتى كان الشخص عالما بان زيدا عالم يقدم على اكرامه مباشرة أو يامر باكرامه، سواء كان زيد في الواقع عالما أو لم يكن، وان لم يكن الشخص عالما بعلم زيد لا يباشر اكرامه ولا يأمر به وان كان في الواقع عالما، فدخل العلم في وجوب اكرام زيد يلحق بالعلل الفائتة التى قد عرفت انها انما تؤثر بوجودها العلمي لا بوجودها الواقعي، وهكذا الحال في سائر الامور الخارجية، مثلا العلم بوجود الاسد في الطريق يوجب الفرار لا نفس وجود الاسد واقعا، وكذا العلم بوجود الماء في الطريق يوجب الطلب لا نفس الماء، وهكذا جميع القضايا الشخصية حملية كانت أو انشائية المدار فيها انما يكون على العلم بوجود ما يعتبر في ثبوت المحمول، لا على نفس الثبوت الواقعي. وهذا بخلاف القضايا الحقيقية، فانه لا دخل للعلم فيها اصلا، لمكان ان الموضوع فيها انما هو العنوان الكلى الجامع لما يعتبر فيه من القيود والشرائط، والمحمول فيها انما هو مترتب على ذلك العنوان الجامع، ولا دخل لعلم الآمر بتحقق تلك القيود وعدم تحققها، بل المدار على تحققها العينى الخارجي، مثلا الموضوع في مثل - لله على الناس حج البيت الخ - انما هو المستطيع، فان كان زيد مستطيعا يجب عليه الحج و يترتب عليه المحمول، ولو فرض ان الآمر لم يعلم باستطاعة زيد بل علم عدم استطاعته. ولو لم يكن مستطيعا لا يجب عليه الحج ولو فرض ان الآمر علم بكونه مستطيعا. فالقضية الخارجية انما تكون في طريق النقيض للقضية الحقيقية من حيث دخل العلم وعدمه. وان اردت توضيح ذلك فعليك بمراجعة ما سطرناه في الواجب المعلق. (1 (

(1)راجع بحث الواجب المعلق من مباحث تقسيمات الواجب من هذا الكتاب، ص 170 (*)

إذا عرفت ذلك فنقول: لا ينبغى الاشكال في ان المجعولات الشرعية ليست على نهج القضايا الشخصية الخارجية، بحيث يكون ما ورد في الكتاب والسنة اخبارات عن انشائآت لا حقة، حتى يكون لكل فرد من افراد المكلفين انشآء يخصه عند وجوده، فان ذلك ضروري البطلان كما اوضحناه فيما سبق، بل هي انشائآت ازلية، وان المجعولات الشرعية انما تكون على نهج القضايا الحقيقية، كما هو ظاهر ما ورد في الكتاب والسنة. وحيث عرفت الفرق بين القضيتين، وان المجعولات الشرعية ليست على نهج القضايا الخارجية، ظهر لك المراد من موضوعات الاحكام التى هي محل النزاع في المقام، وانها عبارة عن العناوين الكلية الملحوظة مرءآة لمصاديقها المقدر وجودها في ترتب المحمولات عليها، ويكون نسبة ذلك الموضوع الى المحمول نسبة العلة الى معلولها وان لم يكن من ذاك الباب حقيقة بناء على المختار من عدم جعل السببية، الا انه يكون نظير ذلك من حيث التوقف والترتب، فحقيقة النزاع في الشرط

المتأخر يرجع الى تأخر بعض ما فرض دخيلا في الموضوع على جهة الجزئية أو الشرطية عن الحكم التكليفى أو الوضعي، بان يتقدم الحكم على بعض اجزاء موضوعه. ومما ذكرنا ظهر ان ما صنعه في الكفاية (1) والفوائد (2) من ارجاع الشرط المتأخر الى الوجود العلمي والى عالم اللحاظ، مما لا ماس له فيما هو محل النزاع، وخروج عن موضوع البحث بالكلية، فان تأثير الوجود العلمي انما يكون في العلل الفائتة، لا في موضوعات الاحكام. وارجاع الشرط المتأخر في باب الاحكام الى الوجود العلمي لا يستقيم، الا إذا جعلنا الاحكام من قبيل القضايا الخارجية، وان يكون ما ورد في الكتاب اخبارا عن انشاء لاحق عند تحقق افراد المكلفين،

---

(1)راجع كفاية الاصول، الجلد الاول، مباحث مقدمة الواجب منها تقسيمها الى المتقدم والمتأخر بحسب الوجود بالاضافة الى ذى المقدمة. ص 145 الى 148 (2 (راجع الفوائد، المطبوعة في آخر حاشية على الرسائل ص 291، فائدة: لا يخفى ان قضية الاشتراط تقدم الشرط على المشروط (*) ..

فيكون لكل فرد انشاء يخصه عند وجوده، وح يكون المناط هو علم الآمر بواجدية الفرد لمناط حكمه من كونه عالما مستطيعا، أو كون هذا العقد مما يلحقه اجازة المالك، وغير ذلك من العناوين التى تكون في القضايا الخارجية كلها من اللعلل الفائتة التى تكون بوجودها العلمي مؤثرة، على ما تقدم بيانه، وليس في القضايا الخارجية طائفتان: طائفة تسمى بموضوعات الاحكام، وطائفة تسمى بالعلل الفائتة وعلل التشريع، كما كان في القضايا الحقيقية كذلك، أي كان لكل قضية طائفتان: موضوع الحكم، وعلة التشريع، بناء على ما ذهبت إليه العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد. وهذا بخلاف القضية الخارجية، فان جميع العناوين فيها تكون من علل التشريع، وليس لها موضوع يترتب الحكم عليه سوى شخص زيد، وما عدا شخص زيد لا دخل له في الحكم بوجوده العينى، وانما يكون له دخل بوجوده العلمي، ومن هنا تسالم الفقهاء: على انه لو اذن لزيد في اكل الطعام أو دخول الدار لمكان علمه بان زيدا صديق له جاز لزيد اكل الطعام أو دخول الدار، وان لم يكن في الواقع صديقا له، بل كان عدوا له، لان الاذن قد تعلق بشخص زيد ولا اثر لعلمه بصداقته في جواز الدخول، وانما يكون العلم له دخل في نفس اذنه .وهذا بخلاف ما إذا اذن لعنوان صديقه وقال: من كان صديقى فليدخل، أو قيد الحكم بالصداقة وقال: يا زيد ادخل الدار ان كنت صديقى، فانه في مثل هذا لا يجوز لزيد دخول الدار إذا لم يكن صديقا وان علم الآذن بانه صديق، فانه ليس المدار على علم الآذن، بل المدار على واقع الصداقة، من غير فرق بين اخذ الصداقة عنوانا أو قيدا من الجهة التى نحن فيها. نعم: بينهما فرق من جهة اخرى: وهو انه لو اخذ الشئ على جهة العنوانية اوجب تعدى الحكم عن مورده الى كل ما يكون العنوان منطبقا عليه، فلو قال مخاطبا لزيد: يا صديقى ادخل الدار جاز لعمرو ايضا دخول الدار إذا كان صديقا، الا إذا علم مدخلية خصوصية زيد فيخرج العنوان عن كونه تمام الموضوع. وهذا بخلاف ما إذا كان قيدا، فانه لا يجوز لغير زيد دخول الدار وان كان مشاركا له في القيد، و

تفترق العنوانية والقيدية ايضا في باب العقود، حيث ان العقد على عنوان يوجب بطلان العقد عند تخلفه، بخلاف العقد على مقيد، فانه عند تخلف القيد يوجب الخيار. وعلى كل حال: قد اطلنا الكلام في ذلك، لتوضيح ان العلم لا دخل له في القضايا التى تكون موضوعاتها العناوين الكلية. وانما العلم يكون له دخل في القضايا الشخصية. وارجاع الشرط المتأخر المبحوث عنه في المقام الى الوجود العلمي وان المؤثر هو العلم، لا يستقيم الا بجعل الاحكام الشرعية من قبيل القضايا الخارجية، ولكن هو (قده) لم يلتزم بذلك، ولا يمكن الالتزام به، لما تقدم من ان الضرروة قاضية بان الاحكام الشرعية كلها من قبيل القضايا الحقيقية، فلا معنى لارجاع الشرط المتأخر الى عالم اللحاظ والوجود العلمي .إذا عرفت ذلك ظهر لك: ان امتناع الشرط المتأخر من القضايا التى قياساتها معها، ولا يحتاج الى برهان، بل يكفى في امتناعه نفس تصوره، من غير فرق في ذلك بين ان نقول بجعل السببية، أو لا نقول بذلك

وقلنا: ان المجعول هو نفس الحكم الشرعي مترتبا على موضوعه، فانه بناء على جعل السببية يكون حال الشرعيات حال العقليات، التى قد تقدم امتناع تأخر العلة فيها أو جزئها أو شرطها أو غير ذلك مما له ادنى دخل في تحقق المعلول، عن معلولها. واما توهم ان الممتنع هو تأخر المقتضى الذى يستند وجود المعلول إليه - دون تأخر الشرط حيث لا محذور في تأخره - ففساده غنى عن البيان، وان كان ربما يظهر من بعض الكلمات القول به، فانه بعد فرض كون الشئ شرطا اما لتأثير المقتضى، واما لقابلية المحل - على الوجهين في الشروط العقلية - كيف يعقل حصول اثر المقتضى مع عدم وجود شرطه ؟ وهل هذا الا لزوم تقدم المعلول على علته ؟ واما بناء على عدم جعل السببية كما هو المختار، فلان الموضوع وان لم يكن علة للحكم، الا انه ملحق بالعلة من حيث ترتب الحكم عليه، فلا يعقل تقدم الحكم عليه بعد فرض اخذه موضوعا، للزوم الخلف، وان ما فرض موضوعا لم يكن موضوعا. واما توهم ان امتناع الشرط المتأخر انما يكون في التكوينيات - دون

الاعتباريات والشرعيات التى امرها بيد المعتبر والشارع، حيث ان له ان يعتبر كون الشئ المتأخر شرطا لامر متقدم - ففساده ايضا غنى عن البيان، لانه ليس المراد من الاعتبار مجرد لقلقة اللسان، بل للاعتباريات واقع، غايته ان واقعها عين اعتبارها، و بعد اعتبار شئ شرطا لشئ واخذه مفروض الوجود في ترتب الحكم عليه كما هو الشان في كل شرط، كيف يمكن تقدم الحكم على شرطه ؟ وهل هذا الا خلاف ما اعتبره ؟ وبالجملة: بعد فرض اعتبار شئ موضوعا للحكم لا يمكن ان يتخلف و يتقدم ذلك الحكم على موضوعه، فظهر فساد ما ذكر من الوجوه لجواز الشرط المتأخر. واحسن ما قيل في المقام من الوجوه: هو ان الشرط عنوان التعقب و الوصف الانتزاعي، وقد تقدم عدم توقف انتزاع وصف التعقب على وجود المتأخر في موطن الانتزاع، بل يكفى في الانتزاع وجود الشئ في موطنه، فيكون الشرط في باب الفضولي هو وصف التعقب، وان السبب للنقل والانتقال هو العقد المتعقب بالاجازة، وهذا الوصف حاصل من زمن العقد هذا. ولكن لا يخفى عليك، ان هذا الوجه وان لم يلزم منه محذور عقلي، ولا يرد عليه شئ من المحاذير المذكورة في الشرط المتأخر، الا ان ارجاع الشرط الى الامر الانتزاعي ووصف التعقب يحتاج الى قيام الدليل عليه، وان يكون مما يساعد عليه العقل والاعتبار، وليس لنا ارجاع كل شرط الى عنوان التعقب. نعم: يستقيم ذلك في باب المركبات الارتباطية التى اعتبرت الوحدة فيها، كالصوم على ما تقدم بيانه في الواجب المعلق، حيث قلنا: ان في باب الصوم، لما كان ظرف التكليف وشرطه وامتثاله متحدا، لمكان ان الصوم ليس الا عبارة عن الامساكات المتتابعة في آنات النهار المتصلة، والتكليف بالامساك في كل آن مشروط بالقدرة عليه في ذلك الآن، واما القدرة على الامساكات الاخر المتأخرة فليست شرطا للتكليف بالامساك في الآن السابق حتى يلزم اشتراط التكليف بامر متاخر، بل الشرط هو تعقب القدرة في الآن السابق بالقدرة في الآن اللاحق، فالتكليف في كل آن يكون مشروطا بالقدرة على ذلك الآن نفسه، ومشروطا ايضا

بتعقبها بالقدرة على الآن اللاحق لمكان اعتبار الصوم امرا واحدا وكون امساكاته مرتبطا بعضها مع بعض، فنفس اعتبار الوحدة والارتباطية يقتضى ان يكون الشرط هو عنوان التعقب، ولا نلتمس في ذلك دليلا آخر. وان اردت تفصيل ذلك فعليك بمراجعة ما ذكرناه في الواجب المعلق. وبالجملة: اعتبار عنوان التعقب في الارتباطيات التى لها جهة وحدة مما يساعد عليه الاعتبار، حيث ان اصل التكليف بالجزء السابق وحصول امتثاله بما انه جزء للمركب انما يكون بتعقب ذلك الجزء للاجزاء الاخر، فاعتبار الوحدة في المكلف به يقتضى ذلك. وليس الشان في باب الاجازة كذلك، لان الاعتبار والعقل لا يساعد على انتقال المال عن مالكه من زمن العقد لمجرد انه يتعقبه الرضا والاجازة، مع ان الرضا مقوم للانتقال، حيث انه لا يحل مال امرء الا عن طيب نفسه. وهل يمكن لاحد ان يقول: باباحة مال الناس لمكان تحقق الرضاء منهم بعد ذلك ؟ أو هل يفرق بين الاباحة وبين خروج المال عن ملكه ؟ فدعوى ان الشرط في باب الفضولي هو وصف التعقب مما لا يساعد عليه لا العقل، ولا الدليل،

ولا الاعتبار، فلا محيص ح عن القول بالنقل وانه من حين الاجازة ينتقل المال الى المشترى. الا ان يقوم دليل على ترتيب بعض الاثار من حين الاجازة من زمن العقد، بان يقوم دليل على انه حين ما اجاز المالك يكون النماء للمشترى من حين العقد، وهذا في الحقيقة يرجع الى النقل، لانه من حين الاجازة ينتقل النماء السابق الى المشترى، كما ربما يدعى دلالة رواية عروة البارقى على ذلك، وهذا هو المراد من الكشف الحكمى الذى اختاره الشيخ (قده) (1). وربما حكى عن بعض المشايخ عدم الحاجة الى قيام دليل في الكشف الحكمى، بل نفس دليل نفوذ الاجازة واعتبارها يقتضى ترتيب الاثار من حين العقد عند اجازة المالك، وذلك لان مفاد العقد هو النقل من حينه، والاجازة انما

---

(1)راجع المكاسب، قسم البيع، تحقيق وجوه الكشف من مباحث بيع الفضولي ص 133 (*)

تتعلق بما انشأه العاقد، فيكون مفاد الاجازة هو انفاذ ما انشأه العاقد، وقام الدليل على صحة انفاذ المالك ما انشأه العاقد، والمفروض ان العاقد انما انشأ الملكية من حين العقد، غايته ان اصل الملكية لا يمكن ان تكون حين العقد، لاستلزامه المحذور المتقدم في الشرط المتأخر، واما ترتيب الآثار من زمن العقد عند الاجازة فلا محذور فيه، ولا نلتمس في ذلك دليلا آخر غير دليل صحة الاجازة هذا. ولكن لا يخفى عليك ما فيه، فان العاقد لم ينشأ الملكية من حين العقد، بل انشائه كان في ذلك الحين، واما منشأه فهو اصل الملكية معراة عن الزمان، وليس للعاقد تقييد الملكية من زمان خاص، فان امر ذلك ليس بيده، فهل ترى ان يكون للعاقد انشاء الملكية من قبل السنة ؟ وبالجملة: المنشأ هو اصل الملكية معراة عن الزمان، والاجازة انما تتعلق باصل الملكية المنشأة، ودليل نفوذها لا يقتضى ازيد من تحقق الملكية، ومقتضى ذلك هو النقل من حيث الملكية ومن حيث الآثار، فالكشف الحكمى لا بد من قيام الدليل عليه، والا فالقاعدة لا تقتضي ازيد من النقل. وما استدل به على بطلان النقل وان القاعدة تقتضي الكشف الحقيقي: من ان العقد عدم حين الاجازة، فلو قيل بالنقل يلزم تأثير المعدوم في الموجود، وهذا هو الذى حكاه الفخر عن بعض، وليس من كلام نفس الفخر - على ما حكاه شيخنا الاستاد من عبارته - حيث نقل (مد ظله) ان الفخر بعد ما نقل الاستدلال بذلك رده والتزم بالنقل بعد التنزل والقول بصحة عقد الفضولي، والا فهو منكر لاصل صحة الفضولي وعلى كل حال: ان الاستدلال للكشف بذلك واضح الفساد، فان العقد بناء على كون الاجازة شرطا يكون حاله حال العقد في الصرف والسلم، حيث تتوقف الملكية على القبض فيهما، وليس المقام من باب التأثير والتأثر حتى يقال: يلزم تأثير المعدوم في الموجود، لان التأثير والتأثر انما يكون بناء على جعل السببية الذى قد ابطلناه. واما بناء على ان المجعول هو الحكم على فرض وجود موضوعه فلا يلزم تأثير

المعدوم في الموجود، بل غايته ان الشارع رتب الملكية على الايجاب والقبول و الاجازة، فيكون كل من الايجاب والقبول والاجازة جزء الموضوع، ولا يلزم ان تكون اجزاء الموضوع مجتمعة في الزمان، بل يكفى وجودها ولو متفرقة، ويكون نسبة الجزء السابق الى اللاحق نسبة المعد في اجزاء العلة التكوينية المتصرمة في الوجود، حيث ان الجزء السابق انما يكون معدا واثره ليس الا الاعداد وهو حاصل عند وجوده، فلا يلزم تأخر الاثر عن المؤثر، بل اثر كل جزء انما يتحقق في زمان ذلك الجزء، غايته ان الاثر يختلف، فاثر الاجزاء السابقة على الجزء الاخير من العلة التامة انما هو الاعداد، واثر الجزء الاخير هو وجود المعلول، فليس في سلسلة اجزاء العلة المتدرجة في الوجود ما يلزم منه تأخر الاثر عن المؤثر وتاثير المعدوم في الموجود. وبما ذكرنا ظهر فساد مقايسة الشرط المتأخر بالشرط المتقدم، وتسرية اشكال الشرط المتأخر الى الشرط المتقدم، وذلك لما عرفت من ان الشرط المتقدم كالجزء المتقدم مما لا اشكال فيه حيث انه ليس اثر المتقدم الا الاعداد، وهو حاصل مقارنا لوجود المتقدم،

كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في تحرير محل النزاع في مقدمة الواجب. وبعد ذلك نقول: لا ينبغى الاشكال في وجوب المقدمة بالمعنى المتقدم، لوضوح انه لا يكاد يتخلف ارادة المقدمة عند ارادة ذيها بعد الالتفات الى كون الشئ مقدمة وانه لا يمكن التوصل الى المطلوب الا بها، وان اردت توضيح ذلك، فعليك بمقايسة ارادة الآمر بارادة الفاعل، فهل ترى انك لو اردت شيئا وكان ذلك الشئ يتوقف على مقدمات يمكنك ان لا تريد تلك المقدمات ؟ لا بل لابد من ان تتولد ارادة المقدمات من ارادة ذلك الشئ قهرا عليك، بحيث لا يمكنك ان لا تريد بعد الالتفات الى المقدمات، والا يلزم ان لا تريد ذا المقدمة، وهذا واضح وجدانا، ارادة الآمر حالها حال ارادة الفاعل .ودعوى انه لا موجب لارادة المقدمات - بعد حكم العقل بانه لابد من اتيانها لتوقف الطاعة عليها، وبعد ذلك لا حاجة الى تعلق الارادة بها - فاسدة، فانه ليس كلامنا في الحاجة وعدم الحاجة، بل كلامنا ان ارادة المقدمات تنقدح في نفس الآمر قهرا، بحيث لا يمكن ان لا يريدها، فلا تصل النوبة الى الحاجة وعدم

الحاجة، حتى يقال: لا حاجة الى ارادتها بعد حكم العقل. نعم: لو كان الوجوب المبحوث عنه في المقام هو الوجوب الاصلى الناشئ عن مبادى مستقلة لكانت دعوى عدم الحاجة في محلها، وكان الاقوى ح عدم وجوبها، الا انه ليس الكلام في هذا النحو من الوجوب، بل الكلام في الوجوب القهري التبعى الترشحى، وهذا النحو من الوجوب مما لابد منه وان لم يكن له اثر على ما ياتي بيانه في ثمرة المسألة - الا ان عدم الثمرة لا يضر بهذا المعنى من الوجوب القهري، وانما يضر بالوجوب الاصلى النفسي، ونحن لا نقول به. وبالجملة: بعد شهادة الوجدان بتعلق الارادة بالمقدمة عند ارادة ذيها، لا حاجة الى اطالة الكلام في الاستدلال على ذلك بما لا يخلو عن مناقشة، فلاحظ ما استدل به في المقام للطرفين، والاولى احالة الامر الى الوجدان. وينبغى التنبيه على امور: (الامر الاول) لا اشكال في ان وجوب المقدمة يتبع في الاطلاق والاشتراط وجوب ذيها، ولا يعقل ان يكون وجوبها مغايرا لوجوب ذيها، لان المفروض ان وجوبها انما تولد من ذلك، فلا يمكن ان يتلون بلون مغاير، وما يشاهد في بعض المقامات من وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها فانما هو لبرهان التفويت، وقد تقدم الكلام فيه سابقا. (الامر الثاني) اختلفوا في ان معروض الوجوب في باب المقدمة ما هو ؟ فقيل: ان معروضه هو ذات المقدمة مط. وقيل: ان معروضه هو الذات الموصلة الى ذيها. وقيل: هو الذات عند ارادة ذيها، وقيل: هو الذات بشرط قصد التوصل بها الى ذيها، ولعل منشأ اعتبار القيود الزائدة على الذات هو استبعاد كون الواجب هو نفس الذات من غير اعتبار شئ، مع انه قد تكون الذات محرمة ويتوقف واجب اهم عليها، كما لو فرض توقف انقاذ الغريق على التصرف في ملك الغير، فان القول بكون

التصرف واجبا مط ولو لم يكن من قصد المتصرف انقاذ الغريق - بل تصرف للعدوان، أو للتنزه والتفرج - مما يأباه الذوق ولا يساعد عليه الوجدان، وكذا يبعد ان يكون خروج من وجب عليه الحج من داره الى السوق لقضاء حاجة واجبا، بحيث يكون كلما خرج من داره قد اشتغل بفعل الواجب، ويكون عوده الى داره هدما لذلك الواجب، فان هذا بعيد غايته. ولمكان هذا الاستبعاد قيد صاحب المعالم) ره) (1) وجوب المقدمة بقيد ارادة ذيها، فلا تتصف المقدمة بالوجوب الا عند ارادة ذيها. وقيد الشيخ (قده) (2) على ما في التقرير وجوبها بصورة قصد التوصل الى ذى المقدمة. وقيد (3) صاحب الفصول بصورة التوصل بها الى ذيها، فيكون الواجب هو المقدمة الموصلة. كل ذلك يكون دفعا للاستبعاد المذكور هذا. ولكن لا يخفى عليك، انه لا يمكن المساعدة على شئ من هذه القيود. اما ما اختاره صاحب المعالم (ره) حيث جعل ارادة ذى المقدمة من قيود وجوب المقدمة، ففيه: ان اشتراط الوجوب بالارادة، اما ان يكون مقصورا على

---

(1)هذا ما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم في آخر بحث الضد. المعالم بحث الضد ص 77 قال: " وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر ". وقد صرح الشيخ قدس سره في التقريرات دفعا لهذا التوهم " ونحن بعد ما اعطينا الحجج الناهضة على وجوب المقدمة حق النظر واستقصينا التأمل فيها ما وجدنا رائحة من ذلك فيها... " (مطارح الانظار، ص (2) (70 مطارح الانظار ص 70 قوله: " وهل يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب ان يكون الاتيان بالواجب الغيرى لاجل التوصل به الى الغير اولا، وجهان اقويهما الاول... " (3) الفصول، ص، 87 التنبيه الاول. " ان مقدمة الواجب لا تتصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدمة الا إذا ترتب عليها وجود ذى المقدمة، لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجود فيلزم الا يكون خطاب بالمقدمة اصلا على تقدير عدمه فان ذلك متضح الفساد، كيف ؟ واطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لاطلاق وجوبه و عدمه، بل بمعنى ان قوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى انها إذا وقعت مجردة عنه تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبية، لعدم وجوبها على الوجه المعتبر، فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب، وهذا عندي هو التحقيق الذى لا مزيد عليه، وان لم اقف على من يتفطن له (*) ."

وجوب المقدمة وليس هذا شرطا في وجوب ذيها، واما ان يكون وجوب ذيها ايضا مشروطا بارادته. فعلى الاول: يلزم ان يكون وجوب المقدمة مشروطا بشرط لا يكون وجوب ذيها مشروطا به، وهذا ينافى ما قدمناه في الامر الاول، من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها في الاطلاق والاشتراط، قضية للتبعية والترشحية. وعلى الثاني: يلزم اناطة التكليف بشئ بارادة ذلك الشئ وهو محال، لانه يلزم ان يكون التكليف به واقعا في رتبة حصوله، لحصول الشئ عند تعلق الارادة به، فلو تأخر التكليف عن الارادة - كما هو لازم الاشتراط - يلزم ما ذكرنا: من وقوع التكليف في مرتبه حصول المكلف به. هذا مضافا: الى انه لا معنى لاشتراط التكليف بالارادة، لان التكليف انما هو بعث للارادة وتحريكها، فلا يمكن اناطة التكليف بها، لاستلزام ذلك اباحة الشئ، كما لا يخفى. واما ما اختاره الشيخ: من جعل قصد التوصل الى ذيها من شرائط وجود المقدمة لا وجوبها، فيكون قصد التوصل من قيود الواجب، فهو يتلو كلام المعالم في الضعف. والانصاف: ان المحكى عن الشيخ في المقام مضطرب غاية الاضطراب، و لم يتحصل لنا مراد الشيخ (ره) كما هو حقه، فان جملة من كلامه ظاهرة في ان قصد التوصل انما يكون شرطا في وقوع المقدمة على صفة العبادية، بحيث لا تقع المقدمة عبادة الا إذا قصد بها التوصل الى ذيها. وجملة اخرى من كلامه ظاهرة في ان الواجب هو عنوان المقدمة لا ذات ما يتوقف عليه الشئ بل بوصف كونه مما يتوقف عليه الشئ. وجملة من كلامه ظاهرة فيما ذكرناه: من ان قصد التوصل من قيود الواجب، وانه يعتبر في وقوع المقدمة على صفة الوجوب قصد التوصل الى ذيها. ثم ان الا عجب من ذلك، ما فرعه على اعتبار قصد التوصل، من بطلان الصلوة الى بعض الجهات إذا لم يكن من قصده الصلوة الى الجهات الاربع فيمن كان تكليفه ذلك، وانه لو صلى الى بعض الجهات قاصدا للاقتصار عليه فبدا له الصلوة الى سائر الجهات الاخر فلا يجزيه، الا إذا اعاد ما صلاه اولا. فان تفريع ذلك

على اعتبار قصد التوصل في باب المقدمة مما لم يظهر لنا وجهه، حيث ان الكلام في المقام انما هو في مقدمة الواجب، والتفريع انما يكون في مقدمة العلم، ولا ملازمة بين البابين، لانه هب انه لم نعتبر قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب، مع ذلك يقع الكلام في المقدمة العلمية، وانه هل يعتبر في صحة المقدمة العلمية إذا كانت عبادة ان يكون قاصدا لامتثال الواجب المعلوم في البين على كل تقدير ؟ أو انه لا يعتبر ذلك ؟ بل يكفى قصد امتثال الواجب على تقدير دون تقدير. وتظهر الثمرة، فيما إذا تبين مطابقة ما اتى به للواقع، فانه بناء على الاول لا يكفى عن الواقع إذا لم يكن من قصده الامتثال على كل تقدير، بل يجب عليه الاعادة. وبناء على الثاني يكفى ولا يجب عليه الاعادة. واين هذا مما نحن فيه من اعتبار قصد التوصل في باب المقدمة ؟ وبالجملة: المحكى عن الشيخ (قده) في المقام مضطرب من حيث المبنى، و من حيث ما فرع عليه، وظني ان المقرر لم يصل الى مراد الشيخ. وعلى كل حال: لا ينبغى الاشكال، في انه لا يعتبر قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب، فان اعتبار القصد اما ان يكون في العناوين القصدية التى يتوقف تحقق عنوان المأمور به على القصد نظير التعظيم والتاديب وغير ذلك من العناوين القصدية، واما عن جهة قيام الدليل على ذلك. وليس المقام من العناوين

القصدية، ولا مما قام الدليل عليه، فمن اين يجئ اعتبار القصد في وقوع المقدمة على صفة الوجوب ؟ وتوهم ان الواجب هو عنوان المقدمة، فلا بد من القصد الى ذلك العنوان، وقصده انما يكون بقصد التوصل الى ذيها - والى ذلك ينظر بعض ما حكى عن الشيخ (ره) في المقام - واضح الفساد، فان عنوان المقدمة ليس موضوعا للحكم بل الموضوع للحكم هو الذات، ومقدميتها انما تكون علة لثوبت الحكم على الذات، فهى تكون من قبيل علل التشريع. وبعبارة اوضح: جهة المقدمية انما تكون من الجهات التعليلية لا التقييدية، وليست المقدمية واسطة في العروض بل هي واسطة في الثبوت .

وبالجملة: دعوى ان الواجب هو الذات المقيدة بقصد التوصل أو عنوان المقدمة مما لا يمكن المساعدة عليها، وهى من الشيخ غريبة. هذا إذا اريد اعتبار قصد التوصل في مطلق المقدمات. واما إذا اريد اعتبار ذلك في خصوص المقدمة المحرمة بالذات الذى صارت مقدمة لواجب اهم - كما ذكر شيخنا الاستاد (مد ظله) ان ببالى حكاية ذلك عن الشيخ (قده) وانه خص اعتبار ذلك في خصوص المقدمة المحرمة - فمما يمكن ان يوجه بدعوى ان وجوب المقدمة حينئذ لمكان حكم العقل حيث زاحم حرمتها واجب اهم، والمقدار الذى يحكم به العقل هو ما إذا اتى بها بقصد التوصل الى الواجب الاهم، لا بقصد التنزه والتفرج والتصرف في ملك الغير عدوانا، فان مثل ذلك يأبى العقل عن وجوبه. ولا يقاس ذلك بالمقدمة المباحة، فان المقدمة المباحة لمكان وجوبها لمجرد توقف واجب عليها وكان ما يتوقف عليه هو الذات، وحيث لم تكن الذات مقتضية لشئ بل كانت لا اقتضاء، فتكون الذات واجبة من دون اعتبار قصد التوصل، لان اللامقتضى لا يزاحم المقتضى. واما المقدمة المحرمة فوجوبها انما هو لاجل المزاحمة، والا فالذات بنفسها مقتضية للحرمة، والمقدار الذى نرفع اليد عما يقتضيه الذات من الحرمة هو صورة قصد التوصل بها الى الواجب الاهم لا مط. هذا غاية ما يمكن ان يوجه به مقالة الشيخ (قده) على تقدير اختصاص اعتبار قصد التوصل بخصوص المقدمة المحرمة. ولكن مع ذلك لا يتم، لان وجوب المقدمة وان كان لاجل المزاحمة الا ان المزاحمة انما تكون بين الانقاذ الذى يتوقف على التصرف في ملك الغير وبين التصرف في ملك الغير، ولا ربط لها بالقصد وعدم القصد. وبعبارة اخرى: التصرف المؤدى الى الانقاذ واقعا هو الذى يكون مزاحما لحرمة التصرف في ملك الغير، لا التصرف الذى قصد به الانقاذ، إذ لا يلزم التصرف الذى قصد به الانقاذ ان يترتب عليه الانقاذ، ويرجع ح الى تقييد حرمة التصرف بخصوص الصورة التى لا يترتب عليها الانقاذ، وهو راجع الى مسألة الترتب، على ما سيأتي بيانه عن قريب انشاء الله تعالى .

واما ما افاده صاحب الفصول من اعتبار نفس التوصل فهو اوضح فسادا، فان اعتبار التوصل ان اخذ قيدا للوجوب، فيلزم ان يكون وجود ذى المقدمة من شرائط وجوب المقدمة، لان قيدية التوصل انما تحصل بحصول ذى المقدمة، وهو كما ترى يكون اردء من طلب الحاصل، إذ يلزم ان يتأخر الطلب عن وجود المقدمة وعن وجود ذيها المتأخر عن وجودها، ولكن الظاهر ان لا يكون هذا مراد صاحب الفصول، لانه يصرح بان التوصل يكون قيدا للواجب لا للوجوب، فلا يرد عليه ما ذكرنا. نعم يرد عليه: انه يلزم حينئذ ان يكون وجود ذى المقدمة من شرائط وجود المقدمة، وان لم يكن من شرائط وجوبها، الا انه لا فرق في الاستحالة، ضرورة انه لا يعقل ان يكون وجود ذى المقدمة من شرائط وجود المقدمة لاستلزامه الدور، فانه يلزم ان يكون وجود كل من المقدمة وذى المقدمة متوقفا على الاخر. هذا مضافا الى انه يلزمه القول بمقدمية الذات ايضا، فان المقدمة ح تكون مركبة من امرين: احدهما الذات، والاخر قيدية التوصل، ولو على وجه دخول التقييد وخروج القيد، فتكون الذات مقدمة لحصول المقدمة المركبة، كما هو الشان في جميع اجزاء المركب، حيث يكون وجود كل جزء مقدمة لوجود المركب. مثلا لو كان الوضوء الموصل الى الصلوة مقدمة أو السير الموصل الى الحج مقدمة، فذات الوضوء والسير يكون مقدمة للوضوء الموصل والسير الموصل، وان اعتبر قيد الايصال فيه ايضا يلزم التسلسل. ولا محيص بالاخرة من ان ينتهى الى ما يكون الذات مقدمة فإذا كان الامر كذلك، فلتكن الذات من اول الامر

مقدمة لذيها من دون اعتبار قيد التوصل. وبالجملة :ان وصف التوصل للمقدمة لما لم يكن منوعا لها حال وجودها، نظير الفصول بالنسبة الى الاجناس، بل يكون متأخر عن وجودها، ويكون رتبة حصول الوصف رتبة وجود ذى المقدمة، فلو اعتبر قيد التوصل يلزم ما ذكرنا من المحاذير المتقدمة .

ومن الغريب (1) ما استدل به على مدعاه بما حاصله: ان العقل لا يأبى ان يقول الآمر الحكيم: اريد الحج واريد المسير الذى يتوصل به الى الحج، دون ما لا يتوصل به إليه، والضرورة قاضية بجواز تصريح الآمر بمثل ذلك. وذلك لان الكلام في ارادة المقدمة التى تترشح من ارادة ذيها، ومعلوم: ان مناط ارادة المقدمة انما هو توقف ذيها عليها، بمعنى انها لولاها لما امكن التوصل الى ذى المقدمة، و استلزام عدمها عدم ذيها، وليس مناط وجوب المقدمة استلزام وجودها وجود ذيها، فان الشان في غالب المقدمات ليس كذلك، فان الملازمة بين الوجودين انما يكون في العلة التامة بحيث لا يمكن التخلف بينها وبين معلولها، فلو كان مناط وجوب المقدمة هو استلزام وجودها لوجود ذيها يلزم القول بوجوب خصوص العلة التامة، و صاحب الفصول لا يقول بذلك. فيظهر من ذلك: انه ليس ملاك ارادة المقدمة الا استلزام عدمها عدم ذيها، وهذا الملاك مطرد في جميع المقدمات موصلها وغير موصلها. فتحصل: ان الامر المقدمى لا يدعو الا الى ما يلزم من عدمه عدم الواجب، فكل ما يعتبر زائدا على ذلك يكون خارجا عما يقتضيه الامر المقدمى. وبذلك يظهر ما في استدلاله بجواز تصريح الآمر الحكيم بارادة خصوص السير الموصل الى الواجب، فان التصريح بذلك انما يجوز إذا كان السير واجبا نفسيا مشروطا بشرط متأخر، لما عرفت من ان اعتبار التوصل مما لا يقتضيه الامر المقدمى، فاعتباره يكون امرا زايدا، ولا محالة يكون واجبا نفسيا، فمجرد جواز تصريح الآمر بذلك لا يوجب ان يكون التوصل من مقتضيات الامر المقدمى، بل يكون من الواجبات النفسية الخارجة عن محل الكلام، فالذي يهم صاحب الفصول، هو اثبات

(1)الفصول ص 87 قوله: " وايضا لا يأبى العقل ان يقول الآمر الحكيم: اريد الحج واريد المسير الذى يتوصل به الى فعل الحج له دون ما لا يتوصل به إليه وان كان من شأنه ان يتوصل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقا أو على تقدير التوصل بها إليه، وذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل بها إليه (*) " .

ان التوصل ما يقتضيه الامر المقدمى، وانى له باثبات ذلك بعد ما عرفت من ان ملاك ارادة المقدمة هو الاستلزام بين العدمين، لا الملازمة بين الوجودين .ثم انه استدل صاحب الفصول (1) ايضا على عدم المانع من اعتبار خصوص المقدمة الموصلة بجواز منع المولى من غيرها وقصر الرخصة عليها، كما إذا قال: انت مرخص في التصرف في ملك الغير المؤدى الى انقاذ الغريق وممنوع عما عداه. ورد بمنع ذلك، وانه ليس للمولى قصر الرخصة على خصوص المقدمة الموصلة لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وطلب الحاصل، لان رتبة موصلية المقدمة رتبة حصول ذيها، فلا يمكن ان يريدها بهذا القيد، هذا. ولكن الانصاف: انه لو اغمضنا عما يرد على المقدمة الموصلة من المحاذير المتقدمة لم يتوجه على استدلاله ما ذكر من الرد، لان قصر الرخصة على خصوص المقدمة الموصلة مما لا يلزم منه التكليف بغير المقدور، لانه يكون من قبيل اشتراط الشئ بامر متأخر، فالتوصل وان تأخر وجوده عن وجود المقدمة، وكان يحصل بالانقاذ مثلا، الا انه اخذ شرطا في جواز المقدمة، وهذا مما لا محذور فيه بعد ما كان الانقاذ فعلا اختياريا للمكلف، فيكون شرطية التوصل كشرطية الغسل للصوم، فلا يجوز له الدخول الا إذا كان من عزمه انقاذ الغريق. ولا يرد على ذلك شئ اصلا لو قطعنا النظر عما تقدم من محاذير المقدمة الموصلة، ولكن لا يمكن قطع النظر عن تلك المحاذير، فانها لازمة على القول باعتبار قيد التوصل لا محالة. ثم انه ربما يوجه مقالة اعتبار المقدمة الموصلة بما حاصله: انه ليس المراد

(1)نفس المصدر قوله: " وايضا حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل إليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبة إذ انفكت عنه، وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا لمجرد حصول شئ آخر لا يريده إذا وقع مجردا عنه، ويلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله (*) " .

تقييد الواجب بخصوص الموصلة، بان يكون التوصل قيد اللواجب، بل يكون على وجه خروج القيد والتقييد معا، ولكن مع ذلك لا تكون الذات مط واجبة بل الذات من حيث الايصال، والمراد بالذات من حيث الايصال هو الذات في حال الايصال، على وجه يلاحظ الآمر المقدمة وذا المقدمة توأمين، من دون ان يكون احدهما قيدا للآخر، بل يلاحظ المقدمة على ما هي عليها من وقوعها في سلسلة العلة، فانه لو كانت سلسلة العلة مركبة من اجزاء فكل جزء انما يكون جزء العلة إذا كان واقعا في سلسلة العلة لا واقعا منفردا، فان لحاظ حالة انفراده ينافى لحاظه جزء للعلة، بل انما يكون جزء العلة إذا لوحظ على ما هو عليه من الحالة، أي حالة وقوعه في سلسلة العلة من دون ان تؤخذ سائر الا جزأ قيدا له، ففى المقام يكون معروض الوجوب المقدمى هي الذات، لكن لا بلحاظ انفرادها، ولا بلحاظ التوصل بها، بان يؤخذ التوصل قيدا، بل بلحاظها في حال كونها مما يتوصل بها أي لحاظها ولحاظ ذيها على وجه التوأمية. وبذلك يسلم عن المحاذير المتقدمة، فان تلك المحاذير انما كانت ترد على تقدير كون التوصل قيدا، وبعد خروج قيدية التوصل لا يكون فيه محذور. وقد تقدم (1) نظير هذا الكلام في المعاني الحرفية، حيث كانت لصاحب الفصول في ذلك المقام عبارة خروج القيد والتقييد معا، وقد وجهنا مراده من ذلك في ذلك المقام بما لا مزيد عليه فراجع. فيمكن ان يكون المقام ايضا من باب خروج القيد والتقييد معا. وهذا وان لم يمكن ان ينطبق عليه مقالة صاحب الفصول لتصريحه باخذ التوصل قيدا، الا انه يمكن ان ينطبق عليه كلام (2 (اخيه المحقق صاحب الحاشية، حيث انه قد تكرر في كلامه نفى اعتبار قيد التوصل، ومع ذلك يقول ان الواجب هو المقدمة من حيث الايصال، فيمكن ان يكون مراده من قيد الحيثية ما ذكرنا من

(1)قد مر توجيه ذلك في المقام الثاني من المبحث الاول ص 55 (2) راجع هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، الامر الرابع من الامور التى ذكرها في خاتمة بحث مقدمة الواجب. " قد يتخيل ان الواجب من المقدمة هو ما يحصل به التوصل الى الواجب دون غيره (*) " ...

خروج كل من القيد والتقييد على وجه لا يستلزم الاطلاق ايضا هذا. (1) ولكن لا يخفى عليك، انه ان كان المراد من الحيثية، والتوأمية، والحالية و غير ذلك مما شئت ان تعبر به، هو نفى التقييد بالموصلة لحاظا وان اوجب التقييد بها نتيجة، فسيأتي ان نتيجة التقييد بالموصلة ايضا لا يمكن كالتقييد اللحاظى، وان اريد نفى نتيجة التقييد ايضا فمرجعه الى ان معروض الوجوب هي الذات المهملة لا اطلاق فيها ولا تقييد لا لحاظا ولا نتيجة، فهو حق لا محيص عنه، فان امتناع التقييد عين امتناع الاطلاق، لما سيأتي في محله من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة على ما هو الحق، أو تقابل التضاد على ما هو المشهور قبل سلطان العلماء، حيث جعلوا الاطلاق امرا وجوديا مدلولا للفظ، ولاجل ذلك قالوا ان التقييد يوجب المجازية وسيأتى ضعف ذلك في محله. وعلى كلا التقديرين يكون امتناع التقييد موجبا لامتناع الاطلاق، وليس التقابل بينهما تقابل السلب و الايجاب، حتى يقال: ان امتناع احدهما يوجب ثبوت الآخر لئلا يلزم ارتفاع النقيضين. وبما ذكرنا ظهر فساد ما سلكه الشيخ (قده) في المقام (2) وغير الشيخ، حيث قالوا باطلاق القول بوجود المقدمة مط موصلة كانت أو غيرها، لمكان امتناع التقييد بالموصلة، فجعلوا نتيجة امتناع التقييد هو الاطلاق، مع انك قد عرفت ان ذلك لا يعقل، لان امتناع التقييد يوجب امتناع الاطلاق ايضا. وقد سلك الشيخ قده (3) هذا المسلك ايضا في مسألة امتناع اعتبار قصد القربة في متعلق الامر و

(1)ولكن الظاهر ان مراد المحقق من الحيثية الحيثية التعليلية، ويكون حيثية الايصال علة لعروض الوجوب على ذات المقدمة ولو لم تكن موصلة، وظني ان المحقق يصرح بذلك منه. (2) راجع ما حققه الشيخ قدس سره في دفع مقالة صاحب الفصول من اطلاق القول بوجوب المقدمة لامتناع تقييده بالموصلة. مطارح الانظار مباحث مقدمة الواجب، " هداية، زعم بعض الاجله... " ص 74 (3) نفس المصدر. مبحث التعبدى والتوالي ص 58 وقد نقلنا ما افاده الشيخ قدس سره هناك، من عدم جواز التمسك باطلاق الامر عند الشك في تقييده بقصد القربة، لمكان امتناع تقييده به في هامش ص 158 فراجع (*) .

امتناع تقييد الاحكام بالعلم بها، حيث انه استنتج الاطلاق من امتناع ذلك وقال: باصالة التوصلية واشتراك الاحكام بين العالم بها والجاهل، وقد عرفت ان امتناع الاطلاق ملازم لامتناع التقييد مط في المقام، وفى مسألة اعتبار قصد القربة، وفى مسألة العلم بالاحكام. نعم: بين المقام وبين المسئلتين فرق، وهو ان الممتنع في تينك المسئلتين انما هو الاطلاق والتقييد اللحاظى، لا نتيجة الاطلاق والتقييد، فانه بمكان من الامكان، بل هو ثابت كما في مسألة الجهر والاخفات والقصر والاتمام، حيث كان الحكم مخصوصا بالعالم به بنتيجة التقييد، وفيما عدا ذلك كان الحكم يعم العالم والجاهل بنتيجة الاطلاق لقيام الدليل على كل ذلك. واما في المقام فلا يمكن فيه، لا الاطلاق والتقييد اللحاظيان، ولا نتيجة الاطلاق والتقييد، بل معروض الوجوب يكون مهملا ثبوتا، وذلك لان خطاب المقدمة انما يتولد من خطاب ذيها، فهو تابع لخطاب ذى المقدمة، ويكون له ما يكون له، ولا يكون له ما لا يكون له، و سيأتي انشاء الله تعالى في مبحث الترتب، ان كل خطاب لا يمكن ان يكون مط أو مقيدا بالنسبة الى حالتى حصول متعلقه وعدم حصوله أي حالتى اطاعته وعصيانه، فان ذلك لا يعقل لا بالاطلاق والتقييد اللحاظيين، ولا بنتيجة الاطلاق والتقييد، بل يكون الخطاب من هذه الجهة مهملا ثبوتا ليس له تعرض الى ذلك، إذ الشئ لا يمكن ان يكون متعرضا لحالة وجوده أو عدمه، وسيأتى برهان ذلك انشاء الله تعالى، فإذا كان خطاب ذى المقدمة بالنسبة الى حالة حصوله وعدم حصوله مهملا، فلا بد ان يكون خطاب المقدمة بالنسبة الى حصول ذيها وعدم حصول ذيها ايضا مهملا، قضية للتبعية والترشحية. وليس خطاب المقدمة مع خطاب ذيها خطابين، حتى يقال: ان الممتنع هو الاطلاق والتقييد في كل خطاب بالنسبة الى متعلق نفسه، واما بالنسبة الى متعلق خطاب آخر فالاطلاق والتقييد بمكان من الامكان، فلا مانع من اطلاق أو تقييد خطاب المقدمة بحصول متعلق خطاب ذيها، وربما يختلج ذلك في جملة من الاذهان .ولكن لا يخفى ما فيه، فان الممكن هو اطلاق الخطاب أو تقييده بالنسبة الى

متعلق خطاب آخر مغاير له، كاطلاق خطاب الصلوة بالنسبة الى الصوم وعدمه، و ليس ما نحن فيه من هذا القبيل، لان خطاب المقدمة لم يكن مغايرا لخطاب ذيها، لمكان التولد والتبعية فلابد ان يكون تابعا له فيما هو مهمل فيه، كما كان تابعا له في الاطلاق والاشتراط، فإذا كان خطاب المقدمة مهملا بالنسبة الى حصول ذيها و عدم حصوله، فلا يمكن تقييد المقدمة بالموصلة التى هي بمعنى الحصول، ولا اطلاقها لا لحاظا ولا نتيجة. فتصل النوبة ح الى الخطاب الترتبى، وتكون حرمة المقدمة فيما إذا كانت محرمة واباحتها فيما إذا كانت مباحة لو لا عروض وصف توقف الواجب عليها مشروطة بعصيان خطاب ذى المقدمة وعدم انقاذ الغريق، فيتحقق الترتب بين الخطاب الا الى الذى كان للمقدمة، وبين خطاب ذيها المتولد منه خطاب المقدمة، وببركة الخطاب الترتبى يرتفع ما ذكرناه من استبعاد كون مطلق التصرف في ملك الغير واجبا ولو لم يتوصل به الى انقاذ الغريق. هذا تمام الكلام في المقدمة الموصلة، وبعده لم يبق لنا من مباحث المقدمة الواجبة ما يهمنا البحث عنه، لان اكثر المباحث التى تعرضوا لها في مقدمة الواجب قد تقدم منا الكلام فيها، نعم ينبغى ختم المسألة بذكر امرين: الامر الاول: في الثمرات التى رتبوها على وجوب المقدمة. فمنها: فساد العبادة إذا كانت ضدا لواجب اهم، حيث ان ترك تلك العبادة يكون مقدمة لذاك الواجب، وعلى القول بوجوب المقدمة يكون الترك واجبا، فيكون الفعل منهيا عنه فلا يصلح لان يتقرب به فيفسد، فلا تصح الصلوة إذا توقف ازالة النجاسة عن المسجد

على تركها، لان تركها يكون واجبا من باب كونه مقدمة لازالة النجاسة، فيكون فعلها منهيا عنه فلا تصح، هذا. وقد اشكل على هذه الثمرة بما حاصله: انه مبنى اولا: على ان يكون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر، وسيأتى فساد ذلك. وثانيا: انه لا يتوقف فساد العبادة على وجوب تركها من باب المقدمة، بل لو لم نقل بوجوب المقدمة أو بمقدمية الترك لكانت العبادة فاسدة ايضا لمكان عدم الامر بها، حيث ان ضدها و

هو الازالة مثلا يكون مأمورا به، ولا يمكن الامر بالضدين، فلا تكون الصلوة مأمورا بها، وعدم الامر بها يكفى في فسادها. وسيأتى البحث عن ذلك انشاء الله تعالى في مبحث الضد. ثم ان صاحب الفصول (1) انكر هذه الثمرة على طريقته من القول بالمقدمة الموصلة، وحاصل ما افاده في وجه ذلك: هو ان مطلق ترك الصلوة مثلا لم يكن واجبا بالوجوب المقدمى، حتى يكون نقيضه - وهو فعل الصلوة - منهيا عنه، بل الواجب هو الترك الموصل للازالة، ومع فعل الصلوة لا تحصل الازالة، ومع عدم حصولها لا يكون ترك الصلوة واجبا، ومع عدم وجوب تركها لا يكون فعلها منهيا عنه، ومع عدم النهى لا تفسد، هذا. وقد اشكل (2) عليه الشيخ (قده) على ما في التقرير بما حاصله: ان فعل الصلوة وان لم يكن ح نقيض الترك الموصل، لان نقيض الاخص اعم كما ان نقيض الاعم اخص، فنقيض الترك الموصل هو ترك الترك الموصل، وترك الترك الموصل له افراد، منها النوم والاكل والشرب، ومنها الصلوة، فالصلوة تكون احد افراد النقيض المنهى عنه، ومعلوم ان النهى عن الكلى يسرى الى افراده، فتكون الصلوة منهيا عنها، غايته انه لا بخصوصها بل بما انها من احد افراد نقيض الواجب. والحاصل انه لو كان مط ترك الصلوة واجبا بالوجوب المقدمى لازالة النجاسة، فنقيض مط الترك ترك الترك وهو متحد خارجا مع فعل الصلوة، فتكون الصلوة بما انها نقيض الترك الواجب منهيا عنها. واما لو كان الترك الخاص واجبا أي الترك الموصل للازالة، فنقيض الترك الموصل هو ترك الترك الموصل، وهو الذى يكون منهيا عنه لكونه نقيض الواجب، وترك الترك الموصل المنهى عنه له افراد،

(1)الفصول - مسألة الضد " إذا تقرر هذا فاعلم ان جماعة زعموا ان ثمرة النزاع في الضد الخاص تظهر... " ص 96 (2) مطارح الانظار، مبحث مقدمة الواجب، تذنيب، " إذا تقرر ذلك نقول: ان الترك الخاص نقيضه رفع ذلك الترك.... " ص 76 (*)

منها الصلوة، فتكون الصلوة منهيا عنها. فلا فرق في فساد الصلوة بين ان نقول مط الترك واجب، أو خصوص الترك الموصل - بعد البناء على مقدمية ترك احد الضدين لفعل الضد الاخر - هذا. وقد اورد عليه المحقق الخراساني ره (1) في كفايته بما حاصله: انه فرق بين القول بوجوب مط الترك وبين القول بوجوب الترك الموصل، فانه على الاول يكون نقيضه ترك الترك، وترك الترك وان كان مفهوما غير الصلوة، الا انه خارجا عين الصلوة، لان ترك ترك الصلوة ليس هو الا عبارة عن الصلوة. وهذا بخلاف ما إذا كان الترك الخاص واجبا، فان نقيض الترك الخاص ترك الترك الخاص، والصلوة ليست من افراد هذا النقيض بحيث يحمل عليه بالحمل الشايع الصناعي وتتحد معه خارجا، بل هي من المقارنات، فان رفع الترك الخاص قد يجامع فعل الصلوة وقد لا يجامعها، كما إذا ترك الصلوة والازالة معا، ومعلوم ان النهى عن شئ لا يسرى الى ما يلازمه فضلا عما يقارنه، هذا. وقد ارتضى شيخنا الاستاد مد ظله ما ذكره المحقق في المقام واستجوده، فتأمل. ومنها: برء النذر باتيان مقدمة الواجب عند نذر الواجب بناء على القول بوجوب المقدمة، هذا. ولكن لا يخفى ان مسألة برء النذر لا تصلح ان تكون ثمرة للمسألة الاصولية، لان ثمرتها ما تقع في طريق الاستنباط، وتكون كبرى قياس الاستنباط، ومسألة برء النذر هي بنفسها حكم فرعى، مع ان البرء يتبع قصد الناذر، فقد يقصد نذر الواجب النفسي فلا يحصل بفعل الواجب المقدمى، وقد لا يقصد ذلك. ومنها: حصول الفسق عند ترك واجب له مقدمات عديدة، حيث يحصل به الاصرار، لمكان ترك عدة واجبات بناء على وجوب المقدمة. وفيه، ان الواجب مهما تعددت

مقدماته ليس فيه الا عصيان واحد واطاعة واحدة، ويكون تركه بترك اول مقدمة له، حيث يمتنع الواجب ح عليه فلا يحصل

---

(1)كفاية الاصول، " قلت: وانت خبير بما بينهما من الفرق... " ص 193 (*)

الاصرار. ومنها: صلاحية وقوع التعبد بها، بناء على وجوبها وذلك بقصد امرها. وفيه، انه قد تقدم ان الامر الغيرى يكون التعبد به بتعبد امر ذى المقدمة، و ليس هو بما انه امر غيرى مما يتعبد به ما لم يرجع الى التعبد بامر ذيها. ومنها: عدم جواز اخذ الاجرة عليها، بناء على عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات. وفيه، انه ليس مط الواجب مما لا يجوز اخذ الاجرة عليه، بل تختلف الواجبات في ذلك، فربما يكون الواجب هو الفعل بمعناه المصدرى فيجوز اخذ الاجرة عليه، وربما يكون الواجب هو الفعل بمعناه الاسم المصدرى فلا يجوز اخذ الاجرة عليه، على ما اوضحناه في محله، وجواز اخذ الاجرة على المقدمات يتبع وجوب ذى المقدمة، فلو كان الواجب فيها هو الفعل بمعناه الاسم المصدرى لا يجوز اخذ الاجرة حتى على مقدماتها، لانه قد خرجت المقدمات عن تحت سلطانه، ولو لمكان اللا بدية العقلية، فتكون الاجارة عليها من قبيل وهب الامير ما لا يملك. وان كان الواجب في ذى المقدمة هو الفعل بمعناه المصدرى يجوز اخذ الاجرة على مقدماتها ولو قلنا بوجوبها، لان وجوبها لا يزيد على وجوب ذيها، كما لا يخفى. ومنها: ما نسب الى الوحيد البهبهانى ره من لزوم اجتماع الامر والنهى على القول بوجوب المقدمة، فيما إذا كانت المقدمة محرمة. وقد اورد عليه: بانه لا يكون من ذاك الباب، بل من باب النهى في العبادة أو المعاملة. والانصاف ان ما نسب الى الوحيد باطلاقه غير تام، وكذا ما اورد عليه، وتوضيح ذلك: هو انه تارة: تكون المقدمة في نوعها محرمة بحيث لا يكون للمكلف مندوحة، كما إذا انحصر الانقاذ بالتصرف في ملك الغير، ففى مثل هذا يقع التزاحم بين وجوب الانقاذ وحرمة التصرف، وينبغى مراعات الاهم أو سائر مرجحات باب التزاحم، ولا يندرج هذا الا في باب اجتماع الامر والنهى، لا في باب النهى من العبادة أو المعاملة. واخرى: لا تكون المقدمة في نوعها محرمة بل كان لها افراد مباحة، فتارة: يرد النهى عن فرد منها بالخصوص، كما إذا نهى عن سير

خاص للحج، فهذا يندرج في باب النهى عن العبادة ان كانت المقدمة عبادية، أو المعاملة ان لم تكن كذلك. واخرى: لا يرد النهى عن فرد منها بالخصوص، بل كان المنهى عنه عنوانا كليا انطبق على بعض افراد المقدمة، كما في السير على الدابة المغصوبة في الحج، حيث ان الواجب بالوجوب المقدمى هو السير الذى له افراد والمنهى عنه هو الغصب الذى له افراد ايضا، وقد اجتمع كل من عنوان الواجب والحرام في السير على الدابة المغصوبة، فهذا يكون من باب اجتماع الامر والنهى، وليس من باب النهى عن العبادة أو المعاملة، ولا يتوقف اندراجه في باب الاجتماع على ان يكون الواجب بالوجوب المقدمى هو عنوان المقدمة حتى يمنع عن ذلك بل يكفى ان يكون الواجب عنوانا كليا ذا افراد، كالمثال المتقدم فتأمل جيدا. ثم انه لا ثمرة في ادراج المسألة بباب اجتماع الامر والنهى، فانه ان كانت المقدمة توصلية فالغرض منها يحصل بمجرد فعلها، قلنا بوجوب المقدمة أو لم نقل، قلنا بجواز اجتماع الامر والنهى أو لم نقل. وان كانت عبادية فلما كان وجوبها مترشحا عن وجوب ذيها وكان لها افراد مباحة فالوجوب انما يترشح الى المقدمة المباحة لامحة، ومعه لا يصح التعبد بها على كل حال، فتأمل. الامر الثاني: لا اصل في وجوب المقدمة عند الشك، لا من حيث المسألة الاصولية، ولا من حيث المسألة الفقهية. اما من حيث المسألة الاصولية، فلان البحث فيها من هذه الحيثية انما كان في الملازمة وعدمها، ومعلوم: ان الملازمة وعدم الملازمة ليست مجرى لاصل من الاصول، لعدم الحالة السابقة لها، بل ان كانت فهى ازلية، وان لم تكن فكذلك. واما من حيث المسألة الفقهية، فلان وجوب المقدمة وان لم يكن عند عدم وجوب ذيها، فتكون بهذا الاعتبار مجرى

للاستصحاب عند وجوب ذيها والشك في وجوبها، الا انه لا اثر لهذا الاستصحاب بعد ما فرض كونها مقدمة وانه مما لا بد منها، لمكان التوقف .

والحاصل: انه بعد ما تقدم من انه لا يترتب على البحث في وجوب المقدمة ثمرة عملية اصلا، بل كان البحث علميا صرفا، فلا تكون المسألة مجرى لاصل من الاصول، بعد ما كانت الاصول مجعولة في مقام العمل، وذلك واضح. هذا تمام الكلام في مقدمة الواجب. والحمد لله اولا وآخرا والصلوة على محمد واله. وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الحاد يعشر من شهر ذى القعدة. القول في اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده وتنقيح البحث فيه يستدعى تقديم امور الامر الاول :لا اشكال في ان المسألة من مسائل الاصول، وليست من المبادى الاحكامية، وان كان فيها جهتها، الا ان مجرد ذلك لا يكفى في عدها من المبادى بعد ما كان نتيجتها تقع في طريق الاستنباط، على ما تكرر منا في ضابط المسألة الاصولية .الامر الثاني: ليست المسألة من المباحث اللفظية، لوضوح ان المراد من الامر العنوان الاعم من اللفظى واللبى المستكشف من الاجماع ونحوه، بل هي من المباحث العقلية، وليست من المستقلات العقلية، بل هي من الملازمات - على ما تقدم شرح ذلك في اول البحث عن وجوب المقدمة - وذكرها في المباحث اللفظية لكون الغالب في الاوامر كونها لفظية. الامر الثالث: المراد من الاقتضاء في العنوان الاعم من كونه على نحو العينية، أو التضمن، أو الالتزام بالمعنى الاخص أو الاعم، لان لكل وجها بل قائلا. كما ان المراد من الضد ليس خصوص الامر الوجودى، وان كان الظاهر منه ذلك، بل المراد منه مطلق المعاند الشامل: للنقيض بمعنى الترك، وللامر الوجودى الخاص المعبر عنه

بالضد الخاص، وللقدر المشترك بين الاضداد الوجودية ان كان للشئ اضداد متعددة، وهو المعبر عنه بالضد العام في كلام جملة. إذا عرفت ذلك، فنقول :البحث يقع في مقامين: المقام الاول في اقتضاء الامر النهى عن ضده بمعنى النقيض، والظ انه لا خلاف في اقتضائه، انما الكلام في كيفية الاقتضاء. فربما قيل: انه بنحو العينية، وان الامر بالصلوة عين النهى عن تركها، لان النهى عن الترك عبارة عن طلب ترك الترك، وهو عين طلب الفعل خارجا، حيث انه لا فرق بين ان يقول: صل، وبين ان يقول: لا تترك الصلوة، فان العبارتين تؤديان معنى واحدا، وهو طلب وجود الصلوة في الخارج، هذا. ولكن لا يخفى ضعفه، فانه ان كان المراد من عدم الفرق بين العبارتين: انهما يكونان بمنزلة الانسان والبشر لفظين مترادفين، وكان ما بازاء احدهما عين ما بحذاء الآخر مفهوما وخارجا، ففساده غنى عن البيان، لوضوح ان مدلول لا تترك الصلوة أو اطلب منك ترك ترك الصلوة غير مدلول صل، لان معاني مفردات تلك الجملة غير معنى جملة صل، فلا يكون هناك اتحاد مفهومي. وان كان المراد: ان النتيجة واحدة والمقصود هو طلب وجود الصلوة، فهو مما لا ينفع القائل بالعينية، فان حديث العينية ان يكون قوله: صل - عين قوله: لا تترك الصلوة، وذلك لا يكون الا بدعوى الاتحاد المفهومى، وقد عرفت، انه مما لا سبيل الى دعواه. وربما قيل: انه بنحو التضمن، بتوهم ان معنى الوجوب مركب من الاذن في الفعل مع المنع من الترك، فيدل على المنع من الترك تضمنا. وفيه، انه ليس معنى الوجوب مركبا بل هو بسيط بالهوية لا تركيب فيه اصلا، وانما الوجوب عبارة عن مرتبة من الطلب، وبذاته يمتاز عن الاستحباب، بل قد تقدم في اول الاوامر (1) انه ليس الفرق بين الوجوب والاستحباب باختلاف

---

(1)بحث الاوامر - الامر الخامس ص 134 (*)

المرتبة ايضا، وانما الوجوب حكم عقلي، والشدة والضعف انما تكون في ملاكات الاحكام لا في نفسها، فراجع. فلا دعوى العينية تستقيم ولا دعوى التضمن. نعم: لا بأس بدعوى اللزوم بالمعنى الاخص، حيث ان نفس تصور الوجوب والحتم والالزام يوجب تصور المنع من الترك والانتقال إليه، وذلك معنى اللازم بالمعنى الاخص. والحاصل: انه سواء قلنا: بان الوجوب عبارة عن مرتبة شديدة من الطلب، أو قلنا: بان الوجوب عبارة عن حكم العقل بلزوم الانبعاث من بعث المولى، يلزمه المنع من الترك، كما لا يخفى. وعلى كل حال الامر في ذلك سهل، لان الظاهر عدم ترتب ثمرة عملية على ذلك، كما هو واضح. المقام الثاني في اقتضاء الامر للنهى عن ضده الوجودى، سواء كان الضد الخاص، أو القدر المشترك بين الاضداد الوجودية. فقد قيل: بالاقتضاء ايضا على نحو العينية، أو الاستلزام بالمعنى الاخص أو الاعم، على اختلاف الاقوال في ذلك. نعم: لا يعهد القول بالتضمن في هذا المقام، ولا سبيل الى دعواه. والاقوى في هذا المقام عدم الاقتضاء مطلقا. وقد استدل القائل بالاقتضاء بوجهين: الوجه الاول: استلزام وجود الضد المأمور به لعدم الضد الآخر ان كان الضدان مما لا ثالث لهما، ولعدم كل من الاضداد الاخران كان هناك ثالث، لوضوح انه لا يمكن الجمع بين الضدين أو الاضداد في الوجود، فوجود كل ضد يلازم عدم الاضداد الاخر، والمتلازمان لابد ان يكونا متوافقين في الحكم، فلو كان احد الضدين واجبا لابد ان يكون عدم الاخر ايضا واجبا، قضية للتوافق، فإذا كان عدمه واجبا كان وجوده محرما، فيثبت المقصود من كونه منهيا عنه، هذا. وفيه، ان المتلازمين لا يلزم ان يكونا متوافقين في الحكم، بل الذى لابد منه هو ان لا يكونا متخالفين في الحكم، بان يكون احد الضدين واجبا والاخر محرما، و

الا كان بين الدليلين تعارض ان كانت الملازمة دائمية، وان كانت اتفاقية كان من التزاحم. وبالجملة، حديث الملازمة لا يقتضى ازيد من عدم المخالفة بين حكمي المتلازمين، واما التوافق، فلا، بل يمكن ان لا يكون احد المتلازمين محكوما بحكم ملازمه اصلا هذا. ولكن يمكن ان يقال: في الضدين الذين لا ثالث لهما، كالحركة و السكون، والاجتماع والافتراق (بناء على ان يكون السكون والافتراق وجوديين) ان الامر باحد الضدين يلازم الامر بعدم ضده الاخر، فان الحركة وان لم تكن مفهوما عين عدم السكون، ولا الاجتماع عين عدم الافتراق مفهوما، الا انه خارجا يكون عدم السكون عبارة عن الحركة، وعدم الافتراق عبارة عن الاجتماع بحسب المتعارف العرفي، وان كان بحسب العقل ليس كذلك، لوضوح انه عقلا لا يكون عدم السكون عين الحركة، بل يلازمها، فان العدم لا يتحد مع الوجود خارجا و لا يكون هو هو مفهوما وعينا، ولكن بحسب المتعارف العرفي يكون الحركة عبارة عن عدم السكون، ويكون الامر باحدهما امرا بالآخر، بحيث لا يرى العرف فرقا بين ان يقول - تحرك - وبين ان يقول - لا تسكن - ويكون مفاد احدى العبارتين عين مفاد الاخرى، فيكون حكم الضدين الذين لا ثالث لهما حكم النقيضين، من حيث ان الامر باحدهما امر بعدم الآخر، وان كان في النقيضين اوضح من جهة ان عدم العدم في النقيضين هو عين الوجود خارجا، وليس الامر في الضدين كذلك، الا ان العرف لا يرى فرقا بينهما، والاحكام انما تكون منزلة على ما هو المتعارف العرفي، فدعوى ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص فيما لا ثالث لهما ليس بكل البعيد، و اما فيما كان لهما ثالث فالامر باحد الاضداد لا عقلا يلازم النهى عن الاضداد الاخر ولا عرفا، إذ لا يكون صل بمعنى لا تبع مثلا ولا بمعنى لا تأكل حتى عند العرف. وتوهم انه وان لم يقتض النهى عن كل واحد من الاضداد الوجودية بخصوصه عرفا، الا انه يقتضى النهى عن الجامع بين اضداده الوجودية، فان الضد المأمور به مع ذلك الجامع يرجع الى الضدين الذين لا ثالث لهما، فيكون ذلك الجامع

منهيا عنه، ولمكان انطباق ذلك الجامع على كل واحد من الاضداد الوجودية يسرى النهى الى كل واحد من تلك الاضداد، لسراية النهى أو الامر المتعلق بالكلى الى افراده، فيكون كل واحد من تلك الاضداد الوجودية منهيا عنه، غايته انه لا بخصوصه، بل لمكان انطلباق المنهى عنه عليه، فيصح ان يقال: ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص مط، سواء كان الضدان مما لا ثالث لهما أو لم يكن

فاسد. فانه يرد عليه: اولا: ان هذا الجامع ليس من الامور المتأصلة التى يتعلق بها التكليف كالكلي الطبيعي، بل هو من الامور الانتزاعية، والنهى عن الجامع الانتزاعي يكون نهيا عن منشأ الانتزاع، ومنشأ الانتزاع في المقام ليس الا الاضداد الخاصة، و لا ملازمة بين الامر بالشئ والنهى عن شئ منها. وثانيا :ان النهى عن كل جامع وكلى انما يكون بلحاظ المرآتية لما ينطبق عليه في الخارج، كما ان الامر بكل جامع يكون كذلك، لوضوح ان الكلى بما هو هو من غير لحاظه مرآة لما في الخارج لا يتعلق به امر ولا نهى، لانه كلى عقلي لا موطن له الا العقل ويمتنع امتثاله، وفى المقام يكون المرئى بذلك الجامع انما هو الاضداد الخاصة، والامر بشئ لا يلازم النهى عن شئ منها كما هو واضح. فتأمل، فان ما افاده مد ظله في المقام لا يخلو عن اشكال. هذا كله، إذا كان بين الشيئين تناقض أو تضاد، وقد عرفت ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن النقيض باللازم بالمعنى الاخص، ويقتضيه بالنسبة الى الضدين الذين لا ثالث لهما باللازم بالمعنى الاعم، حيث لم يكن بوضوح النقيض كما عرفت، وفى الضدين الذين لهما ثالث لا يقتضيه اصلا. واما فيما إذا كان بين الشيئين عدم وملكة فالظاهر انه ملحق بالنقيضين في الموضوع القابل لهما، حيث ان الامر باحدهما يلازم النهى عن الآخر باللزوم بالمعنى الاخص، فالامر بالعدالة يلزمه النهى عن الفسق، كما لا يخفى .

الوجه الثاني: من الوجهين الذين استدل بهما القائل باقتضاء الامر بالشئ للنهى عن ضده الخاص، هو مقدمية عدم احد الضدين لوجود الضد الاخر، فيكون عدمه واجبا لوجوب مقدمة الواجب، فيكون وجوده منهيا عنه وهو المقصود. اما وجه كون عدم الضد مقدمة لوجود الآخر، فلما بين المتضادين من التمانع، ومعلوم ان عدم المانع من اجزاء علة وجود الشئ، وحيث انجر الكلام الى ذلك، فلا بأس بالاشارة الى مسألة مقدمية ترك احد الضدين للآخر التى وقعت معركة للاراء بين المتقدمين و المتأخرين. فنقول: الاقوال في هذه المسألة على ما يظهر منهم خمسة: 1 - قول بمقدمية وجود احد الضدين لعدم الآخر ومقدمية عدم احدهما لوجود الآخر، فتكون المقدمية من الطرفين وهذا هو الذى ينسب الى الحاجبى و العضدي. 2 - وقول بمقدمية عدم احد الضدين لوجود الآخر ولا عكس، وهذا هو الذى ينسب الى المحقق القمى، وصاحب الحاشية، والسبزواري وغيرهم، وعلى ذلك بنوا اقتضاء الامر بالشئ للنهى عن ضده الخاص. 3 - وقول بمقدمية الوجود للعدم ولا عكس، وعليه يبتنى شبهة الكعبي من نفى المباح. 4 - وقول بنفى المقدمية من الجانبين لا مقدمية الوجود للعدم ولا مقدمية العدم للوجود وهذا هو الذى اختاره بعض المحققين والذى ينبغى البناء عليه، على ما سيأتي. 5 - وقول بالتفصيل بين الضد الموجود فيتوقف وجود الآخر على رفع الموجود وعدمه فيكون عدم الضد الموجود من اجزاء علة وجود الضد الآخر، وبين ما لم يكن احد الضدين موجودا، فانه لا توقف ح من الجانبين. اما القول الاول، ففساده غنى عن البيان، لاستلزامه الدور الذى لا يخفى على احد. واما القول الثاني، فقد عرفت ان عمدة استدلالهم عليه هو تمانع الضدين

وان عدم المانع من اجزاء علة وجود الشئ، وتوضيح فساده يتوقف على بيان المراد من المانع الذى يكون عدمه من اجزاء العلة. فنقول: المانع هو ما يوجب المنع عن رشح المقتضى، بحيث انه لولاه لاثر المقتضى اثره من افاضته لوجود المعلول، فيكون الموجب لعدم الرشح والافاضة هو وجود المانع، وهذا المعنى من المانع لا يتحقق الا بعد فرض وجود المقتضى بما له من الشرائط فانه عند ذلك تصل النوبة الى المانع، ويكون عدم الشئ مستندا الى وجود المانع، واما قبل ذلك فليس رتبة المانع، لوضوح انه لا يكون الشئ مانعا عند عدم المقتضى أو شرطه، فلا يقال للبلة الموجودة في الثوب انها مانعة عن احتراق الثوب الا بعد وجود النار وتحقق المجاورة والمماسة بينها وبين الثوب، فح يستند عدم احتراق الثوب الى البلة الموجودة فيه، واما مع عدم النار أو عدم المجاورة فيكون عدم الاحتراق مستندا الى عدم المقتضى أو شرطه، فان الشئ يستند الى اسبق علله، ولا يصح اطلاق المانع على البلة مع عدم وجود النار، فرتبة المانع متأخرة عن رتبة المقتضى والشرط ولا يقال للشئ انه مانع الا بعد وجود المقتضى والشرط، فكما ان المعلول مترتب على علته بجيمع اجزائها فيقال: وجدت

العلة فوجد المعلول ويتخلل بينهما فاء الترتب، كذلك اجزاء العلة من المقتضى والشرط وعدم المانع تكون مترتبة، فيقال: وجد المقتضى فوجد شرطه فلم يكن ما يمنعه، فالشرط والمانع متأخران عن المقتضى، والمانع متاخر عن الشرط ايضا. ومرادنا من ترتب اجزاء العلة ليس ذواتها في الوجود فان ذلك واضح البطلان لوضوح انه يمكن وجود ذات البلة في الثوب قبل وجود النار، كما انه يمكن وجود النار والمجاروة دفعة واحدة، بل مرادنا من الترتب في الاستناد والتاثير على وجه يصح اطلاق الشرط أو المانع على الشئ، وقد عرفت الترتب في التأثير وصحة الاطلاق وانه لا يصح اطلاق كون الشئ شرطا أو مانعا الا بعد وجود المقتضى. إذا عرفت ذلك، فاعلم انه مما يتفرع على ما قلناه من تأخر رتبة المانع عن المقتضى والشرط، هو عدم امكان جعل احد الضدين شرطا والآخر مانعا، وان مثل هذا الجعل ممتنع، كما استقصينا الكلام في ذلك في رسالة اللباس المشكوك عند

بيان كون اللباس من محلل الاكل شرطا أو ان كونه من محرم الاكل مانعا، حيث اوضحنا بما لا مزيد عليه في ذلك انه لا يمكن الجمع بين هذين الجعلين فراجع .
(1)ومما يتفرع على ما قلناه: من تأخر رتبة المانع عن وجود المقتضى والشرط، هو عدم امكان مانعية وجود احد الضدين للآخر، لان مانعية وجود احدهما لوجود الآخر انما يمكن بعد فرض وجود المقتضى لكلا الضدين، لان كون وجود احدهما مانعا لا يكون الا بعد تحقق علته التامة من المقتضى والشرط وعدم المانع، حتى يتحقق له وجود ليكون مانعا من وجود الآخر، فالمقتضى لهذا الضد الذى فرض مانعا لابد ان يكون موجودا، ثم فرض مانعية هذا الضد للضد الاخر لا يكون الا بعد وجود مقتضيه، لما تقدم من انه لا يكون الشئ مانعا عن وجود الشئ الا بعد وجود مقتضى ذلك الشئ، ففرض مانعية احد الضدين للآخر لا يكون الا بعد فرض وجود المقتضى لكل من الضدين وذلك محال. لانه كما لا يمكن اجتماع الضدين، كذلك لا يمكن اجتماع مقتضى الضدين لمضادة مقتضيهما ايضا، وبعد عدم امكان اجتماع مقتضى الضدين لا يمكن كون احدهما مانعا عن الآخر، لما عرفت من توقف المانعية على ذلك، فالمانعية موقوفة على فرض محال، وهو اجتماع كل من مقتضى الضدين، من غير فرق بين المقتضيات التكوينية الخارجة عن القدرة والارادة وبين المقتضيات الارادية، فان تعلق الارادة بايجاد كل من الضدين محال، سواء كانت ارادة شخص واحد أو ارادة شخصين، فان المقتضى في الشخصين يكون هو الارادة القاهرة و الغالبة على ارادة الاخر، فتخرج الارادة المغلوبة عن كونها مقتضية فعلا، فلا يمكن وجود المقتضى لكل من الضدين مط. ومن الغريب ان المحقق الخونسارى، والمحقق صاحب الحاشية، قد حاولا دفع الدور الوارد على القول بمقدمية عدم احد الضدين لوجود الآخر - على ما سيأتي بيانه - بذلك، أي بامتناع اجتماع المقتضيين للضدين، ومع ذلك ذهبا الى المقدمية، و

---

(1)راجع ما الفه المحقق النائيني قدس سره في حكم اللباس المشكوك فيه المطبوع في آخر الجزء الثاني من كتاب " منية الطالب في حاشية المكاسب "، الامر الثالث من مقدمة البحث، ص 243 (*)

الحال ان ما دفعا به الدور يهدم اساس المقدمية، لما عرفت من ان امتناع اجتماع المقتضيين يوجب ان لا يكون وجود احد الضدين مانعا عن وجود الاخر، فلا يكون عدمه من اجزاء علة وجوده، فلا يجتمع القول بالمقدمية مع القول بامتناع اجتماع المقتضيين. وعلى كل حال، فقد ظهر لك انه لا سبيل الى القول بمقدمية عدم احد الضدين لوجود الاخر. هذا كله، مضافا الى ما يرد على القول بالمقدمية من لزوم الدور، فانه لو كان عدم احد الضدين مقدمة لوجود الآخر، كان وجود احد الضدين علة لعدم الآخر، وذلك لانه لا موجب لدعوى مقدمية العدم للوجود الا كون وجود احدهما مانعا عن وجود الآخر ليكون عدمه من اجزاء العلة، فإذا كان وجود احد الضدين مانعا عن وجود الاخر، فيكون علة لعدم الاخر، لان كل مانع يكون سببا لعدم ما لولاه لوجد، فيلزم ان يكون وجود احد الضدين علة لعدم الآخر وعدم احدهما من اجزاء علة وجود الآخر

وان لم يكن تمام علته، الا انه لا فرق في الاستحالة ولزوم الدور بين ان يكون كل من طرفي التوقف علة تامة للآخر، وبين ان يكون احدهما علة تامة و الآخر جزء العلة كما في المقام، حيث ان وجود احد الضدين علة تامة لعدم الاخر لكونه مانعا، وعدم احد الضدين من اجزاء علة وجود الآخر لكونه من قبيل عدم المانع الذى هو جزء العلة، فالقول بمقدمية العدم للوجود موجب للدور المحال. وقد اجيب عن هذا الدور بوجوه: احدها: ما حكى عن المحقق الخونسارى وصاحب الحاشية (1) من امكان منع مانعية احد الضدين لوجود الآخر حتى يكون علة لعدمه، لان مانعيته له

---

(1)حكاه الشيخ قدس سره في التقريرات، راجع مطارح الانظار، الهداية الثانية من مباحث الضد، ص 102. هداية المسترشدين، مبحث الضد، ما افاده في مقام الجواب عن الوجه الثاني من الوجوه التى استدل بها لنفى المقدمية، وهو محذور الدور، "ان وجود الضد من موانع وجود الضد الآخر (*) ." ...

فرع وجود المقتضى له، ولا يمكن فرض وجود المقتضى له مع وجود المقتضى للآخر - على ما تقدم بيانه - فلا دور. وتوهم انه يفرض وجود المقتضى والشرط للضد الآخر فيكون وجود هذا الضد مانعا فيعود محذور الدور، فاسد، لاستحالة هذا الفرض وامتناع صلاحية وجود الضد لان يكون مانعا عن الاخر وعلة لعدمه على هذا الفرض المحال، فان فرض وجود المقتضى له ممنوع، أي لا نسلم امتناع مثل هذه الصلاحية الفرضية، لان ذلك لا يوجب دورا فعليا، فتأمل، فانه يكفى في الدور الصلاحية. ولقد اجادوا في منع كون احد الضدين مانعا عن الآخر، وفى عدم امكان اجتماع المقتضيين، الا انهم غفلوا عن ان لازم ذلك انكار المقدمية من الطرفين، وذهبوا الى مقدمية العدم للوجود. فتحصل من جميع ما ذكرنا: انه لا يمكن القول بمقدمية العدم للوجود، ومنه يظهر فساد القول الثالث من مقدمية الوجود للعدم .واما التفصيل بين الضد الموجود فيتوقف وجود الاخر على رفعه، وبين فراغ المحل عن كلا الضدين فلا توقف من الجانبين، فهو الذى ينسب الى المحقق الخونسارى، وحكى ميل الشيخ إليه، ولعل منشأ التوهم هو ما يشاهد بالوجدان من ان وجود البياض في مكان مشغول بالسواد يتوقف على رفع السواد واعدامه، فيكون اعدام السواد من مقدمات وجود البياض. ولكن لا يخفى عليك، ان مناط الاستحالة مطرد في الضد الموجود والضد المعدوم، فانه لا يفرق الحال في كون الشئ مقدمة بين ان يكون موجودا وبين ان يكون معدوما، فانه في كلا الحالين يكون مقدمة، لان مناط المقدمية هو كونه مما يتوقف عليه الشئ، فإذا امتنع كون الشئ مقدمة في حال عدمه امتنع كونه مقدمة في حال وجوده ايضا، فان صعود السلم مقدمة للكون على السطح في كل حال. ومن الغريب، ان المحقق الخونسارى مع اعترافه بامتناع اجتماع المقتضيين للضدين كيف ذهب الى ذلك، مع انه يلزمه القول باجتماع المقتضيين، فان الضد الموجود انما يكون وجوده بوجود المقتضى، ومع وجود مقتضيه كيف يمكن وجود

مقتضى الآخر حتى يكون عدم الموجود ورفعه من مقدمات وجود الآخر ؟ الا ان يقول: باستغناء الضد الموجود في بقائه عن المؤثر والمقتضى، وانما الذى يحتاج الى المقتضى هو الحدوث واما البقاء فلا يحتاج الى ذلك بل هو يبقى بنفسه، فلا يكون بقاء وجود الضد الموجود مجامعا لوجود مقتضيه حتى يمتنع وجود مقتضى الاخر، هذا. ولكن مع ان هذه المقالة من اصلها فاسدة، لوضوح ان الموجب لحاجة الشئ في حدوثه الى المؤثر ليس هو الا الامكان، وذلك بعينه يقتضى الحاجة في بقائه الى المؤثر لبقائه على صفة الامكان، والا يلزم تعطيل الباري تعالى، وما مثل به من الحجر واللون حيث ان بقائه لا يحتاج الى مؤثر فليس كذلك بل يحتاج ايضا الى ذلك، غايته انه في بعض المقامات تكون العلة المحدثة هي المبقية، مثلا في مثل الحجر يكون الميل الى المركز موجبا لبقائه في المكان، وفى مثل اللون يكون الموجب هو ما اودعه الله تعالى في طبعه من انه لا يزول الا برافع، وبالجملة: كون المحدثة هي المبقية غير كون البقاء لا يحتاج الى مؤثر، كما لا يخفى. ثم ان ذلك على تقدير تسليميه فهو في الامور التكوينية الخارجة عن الارادة، واما في الامور الارادية فلا يمكن

ذلك، لان الفعل الارادي لابد ان يكون حدوثه و بقائه بالارادة، فبقاء الصلوة انما تكون ببقاء ارادتها، ومع ذلك كيف يجامع ارادة ضدها من الازالة، وهل هو الا اجتماع المقتضيين ؟ فلو كان وجود الازالة متوقفا على عدم الصلوة ورفعها يلزم ما فر منه: من اجتماع المقتضيين. فالانصاف: انه لا فرق في الاستحالة بين كون المحل، مشغولا باحد الضدين أو كونه خاليا عنها، وانه ليس في البين توقف ومقدمية اصلا، ومجرد تمانع الضدين في الوجود لا يقتضى المقدمية، بل هو مجرد التعاند في الوجود حسب ذاتهما، ولكن العلة المحدثة لاحدهما هي الطاردة للآخر، وليس التعاند بين الضدين اقوى من التعاند بين النقيضين، بل تعاند النقيضيين اقوى واشد واتم، ومع ذلك ليس بين النقيضين ترتب وتوقف ومقدمية، والا يلزم توقف الشئ على نفسه، فكذلك ليس بين الضدين ترتب وتوقف لاستلزام توقف الشئ على نفسه ايضا كالنقيضين. وكما ان العلة للوجود هي الطاردة للعدم في النقيضيين، فكذلك العلة

لوجود احد الضدين هي الطاردة للاخر، سواء كان المحل فارغا عنه أو مشغولا به. وبما ذكرنا اندفعت شبهة الكعبي ايضا، وهى انتفاء المباح بدعوى ان ترك الحرام يتوقف على فعل وجودي لعدم خلو الانسان عنه، فيكون الفعل مقدمة لترك الحرام. وجه الدفع: هو ان ترك الحرام لا يتوقف على فعل وجودي، بل يتوقف على الصارف عنه، والفعل لا يكون الا من المقارنات، نعم لا مضايقة في وجوب الفعل إذا توقف بقاء الصارف عليه، كما إذا توقف بقاء الصارف عن الزناء على الخروج عن الدار بحيث لولاه لوقع في الزنا، فالالتزام بوجوب الخروج في مثل هذا الفرض لا محذور فيه ولا يلزم نفى المباح راسا. مع انه يمكن المنع حتى في هذا الفرض، لان الصارف لم يكن واجبا شرعيا حتى يجب ما يتوقف عليه، بل هو واقع في مرحلة الامتثال الذى يكون الحاكم به العقل، فتأمل جيدا. فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان الامر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده الخاص فيما كان للضد ين ثالث، كما هو الغالب، لا من جهة الملازمة ولا من جهة المقدمية، كما مر. ثم انهم عدوا للنزاع في الاقتضاء وعدم الاقتضاء ثمرات: منها: وهى العمدة - فساد الضد إذا كان عبادة بناء على الاقتضاء لانه يكون من النهى في العبادة، وعدم فساده بناء على عدم الاقتضاء. وعن البهائي (1) انكار هذه الثمرة، والقول بان الفساد لا يتوقف على القول بالاقتضاء، بل يكفى في الفساد عدم الامر بالضد، حيث ان صحة العبادة تتوقف على الامر بها، وبعد ما لم يكن الضد مأمورا به لامتناع الامر بالضدين فلا محالة من ان يقع فاسدا، هذا. وحكى (2) عن المحقق الكركي (3 (وجماعة ممن تأخر عنه: المنع عن

(1)راجع زبدة الاصول، المطلب الاول من المنهج الثالث بحث الضد، ص 82. (2 (ولا يخفى عليك انه ليس في عبارة المحقق تصريح بهذا البيان والتفصيل، بل له كلام في شرح قول العلامة ببطلان الصلوة في اول وقتها لمن كان عليه دين واجب الاداء فورا يظهر منه ان اطلاق الامر بالموسع يعم الفرد المزاحم للمضيق ولازم كلامه ذلك هو ما ذكرناه من التفصيل في المقام، كما ان له كلاما يظهر منه صحة الامر الترتبى، فراجع كلامه وتأمل في ما افاده من جواب الاشكالات التى اوردها على نفسه - منه. (3) راجع " جامع المقاصد في شرح القواعد " كتاب الدين وتوابعه، المطلب الاول من المقصد الاول (*) .

اطلاق مقالة البهائي ره من فساد الضد لو قلنا بتوقف العبادة على الامر، بل ذلك انما يتم في خصوص المتزاحمين المضيقين إذا كان احدهما اهم، كما لو فرض مزاحمة الصلوة في اخر الوقت لواجب آخر اهم، فان في مثل هذا يتم كلام البهائي من فساد الصلوة بناء على توقف صحة العبادة على الامر بها، لانه لا امر بها ح مع مزاحمتها لواجب اهم. واما لو فرض وقوع التزاحم بين مضيق وموسع، كما لو فرض مزاحمة الصلوة في بعض اوقات وجوبها لواجب آخر مضيق، ففى مثل هذا يمكن القول بصحة الفرد المزاحم من الصلوة لذلك الواجب، ولو قلنا بتوقف صحة العبادة على الامر. وحاصل ما يمكن من توجيه ما افاده المحقق هو انه: لما تعلق الامر بالطبيعة على نحو صرف الوجود، لا على نحو السريان كما في النهى عن الطبيعة كانت القدرة على ايجاد الطبيعة ولو في ضمن فردما كافية في تعلق الامر بالطبيعة، لخروجه بذلك عن

قبح التكليف بما لا يطاق، ولا يتوقف الامر بالطبيعة على القدرة على جميع افرادها، بل يكفى في صحة تعلق الامر بالطبيعة تمكن المكلف من صرف الايجاد حتى لا يلزم التكليف بما لا يطاق، وبعد تعلق الامر بالطبعية تكون جميع الافراد متساوية الاقدام في الانطباق، لان انطباق الكلى على افراده قهرى، وبعد الانطباق يكون الاجزاء عقليا، وحينئذ لا مانع من الاتيان بذاك الفرد من الصلوة المزاحم للازالة مثلا بداعي امتثال الامر المتعلق بالطبيعة، ولا يتوقف صحته على تعلق الامر به بالخصوص، حتى يقال: بعد الامر بالازالة لا يمكن الامر بذاك الفرد المزاحم لاستلزامه الامر بالضدين، بل يكفى في صحته تعلق الامر بالطبيعة، وبعد ذلك يكون الانطباق قهريا والاجزاء عقليا. فلو قلنا: ان صحة العبادة تتوقف على الامر بها كان الضد الموسع صحيحا إذا كان عبادة، نعم لو قلنا: ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده كان ذلك الفرد من الصلوة المزاحم للازالة منهيا عنه، وبعد تعلق النهى به يخرج عن قابلية انطباق الطبيعة المأمور بها عليه، فلا يصلح ان يأتي به بداعي الامر بالطبعية، لان هذا الداعي انما يصح في الافراد المنطبقة لا الافراد الغير المنطقة فظهر ان نفى الثمرة في اقتضاء الامر بالشئ للنهى عن ضده وعدم اقتضائه

بناء على توقف صحة العبادة على الامر - كما عن البهائي ره - على اطلاقه لا يستقيم، بل هو مختص بالمضيقين المتزاحمين، واما في المضيق والموسع فالثمرة تظهر على ما بينا. هذا غاية ما يمكن ان يوجه به مقالة المحقق ومن وافقه. ولكن لا يخفى عليك ما فيه، فانه لو كان وجه اعتبار القدرة في التكاليف هو مجرد حكم العقل بقبح تكليف العاجز لكان الامر كما ذكر، حيث انه يكفى في صحة التكليف بالطبيعة القدرة على ايجادها ولو في ضمن فرد ما، ولكن هناك وجه آخر في اعتبار القدرة وهو اقتضاء الخطاب ذلك، حيث ان البعث والتكليف انما يكون لتحريك ارادة المكلف نحو احد طرفي المقدور، بل حقيقة التكليف ليس الا ذلك، فالقدرة على المتعلق مما يقتضيه نفس الخطاب، بحيث انه لو فرض عدم حكم العقل بقبح تكليف العاجز، وقلنا بمقالة الاشاعرة من نفى التحسين والتقبيح العقليين، لقلنا باعتبار القدرة في متعلق التكليف لمكان اقتضاء الخطاب والبعث ذلك، حيث ان حقيقة الخطاب هي البعث وتحريك الارادة نحو احد طرفي المقدور و ترجيح احد طرفيه، وحينئذ يدور سعة دائرة المتعلق وضيقه مدار سعة القدرة و ضيقها ولا يمكن ان يكون دائرة المتعلق اوسع من دائرة القدرة، فالفرد المزاحم لواجب مضيق لا يمكن ان يعمه سعة المتعلق لعدم سعة قدرته ذلك حسب الفرض، حيث ان الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي، ومجرد انطباق طبيعة الصلوة على ذلك الفرد لا ينفع بعد عدم انطباق الصلوة المتعلقة للطلب عليه. فدعوى انه لا يحتاج الفرد الى القدرة عليه بعد القدرة على ايجاد الطبيعة ولو في ضمن فرد ما - لان الانطباق يكون ح قهريا والاجزاء عقليا - مما لا تستقيم، بعد ما كان الخطاب يقتضى القدرة على المتعلق بحيث يدور سعة دائرة المتعلق أو ضيقه مدار سعة القدرة وضيقها، وبعد عدم القدرة على ايجاد الطبيعة في ضمن الفرد المزاحم لواجب مضيق تخرج تلك الحصة من الطبيعة عن متعلق الامر، فلا يمكن ايجاد الفرد امتثالا للامر المتعلق بالطبيعة، فلو قلنا بتوقف العبادة على الامر يبطل ذلك الفرد المزاحم ولا يمكن تصحيحه. تبصرة: لا يخفى عليك ان ما قلناه: من ان كل خطاب يقتضى القدرة على متعلقه،

لا يلزم منه ان يكون القدرة المعتبرة في جل التكاليف شرعية حتى ينافى تقسيم القدرة الى شرعية وعقلية وترتيب ما يترتب على هذا التقسيم من الثمرات كما سيأتي، و ذلك لان مرادنا من القدرة الشرعية ما اخذت في لسان الدليل بحيث يستكشف منه ان لها دخلا في ملاك الحكم ومناطه، كما في قوله (1) تعالى، لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا، حيث قيد الوجوب بالاستطاعة في نفس الدليل، واين هذا مما نقوله في المقام من اقتضاء كل خطاب القدرة على متعلقه، فان ذلك لا يوجب ان تكون القدرة شرعية. وحاصل الضابط بين القدرة التى نسميها شرعية والقدرة التى نسميها عقلية، هو انه إذا اخذت القدرة في موضوع الخطاب المستكشف من ذلك مدخليتها في ملاك الخطاب كانت القدرة حينئذ

شرعية، سواء اخذت في موضوع الخطاب صريحا كما في آية الحج، أو كانت مستفادة من خطاب آخر كما في آية الوضوء - على ما سيأتي بيانه - وان لم تؤخذ في موضوع الخطاب، بل كانت مما يقتضيه نفس الخطاب، اما لمكان قبح مخاطبة العاجز عقلا، واما لمكان كون الخطاب هو البعث والتحريك نحو المقدور - على ما بيناه - كانت القدرة عقلية، وسيأتى مزيد توضيح لذلك. وعلى كل حال، فقد ظهر لك: ان بناء على توقف صحة العبادة على الامر بها يكون الحق مع البهائي من عدم الثمرة في اقتضاء الامر بالشئ للنهى عن ضده و عدم اقتضائه، إذ لا امر بالضد على كل حال، فالعبادة لا تصح مطلقا، الا ان الشان في اصل المبنى، لوضوح انه لا يتوقف صحة العبادة على الامر بها، بل يكفى في صحة العبادة اشتمالها على الملاك التام، وان لم يؤمر بها فعلا لمانع. ومن هنا قلنا: يكفى قصد الجهة في العبادة ولا يحتاج الى قصد امتثال الامر، خلافا للمحكى عن صاحب الجواهر (2) حيث اعتبر خصوص قصد امتثال الامر في صحة العبادة، و يلزمه القول ببطلان الضد إذا كان عبادة. ولكن الانصاف: ان الالتزام بذلك

---

(1)آل عمران، الآية 97. (2) قدم كلام صاحب الجواهر قدس سره في المقام في هامش ص 150 (*)

بلا موجب، بل يكفى في صحة العبادة اشتمالها على الملاك التام سواء امر بها فعلا كما إذا لم يتزاحم ما هو اهم منها، أو لم يؤمر بها فعلا كما في صورة المزاحمة، فوجود الامر وعدمه سيان في ذلك. ولكن مع ذلك لا تظهر الثمرة في اقتضاء الامر بالشئ للنهى عن ضده، لانه هب ان الضد يكون منهيا عنه، ولكن لما كان النهى غيريا لمكان الملازمة أو المقدمية - على الوجهين الذين بنوا عليهما النهى عن الضد - لم يكن ذلك موجبا لخلل في الملاك، بل الضد يكون باقيا على ما هو عليه من الملاك لولا المزاحمة، وليس النهى في المقام عن ملاك يقتضيه، كما في باب النهى عن العبادة، وباب الاجتماع الامر والنهى بناء على الامتناع وتقديم جانب النهى، فان النهى في البابين يكون استقلاليا عن ملاك يتقضيه ولم يبق معه الملاك المصحح للعبادة، لانه لا يتعلق النهى الاستقلالي بالعبادة الا لمكان اقوائية ملاك النهى والمفسدة التى اوجبته عن ملاك العبادة ومصلحتها، ومعه لا يكون في العبادة ملاك تام يقتضى صحة العبادة. وهذا بخلاف النهى الغيرى المتعلق بالعبادة، فانه لما لم يكن عن مفسدة تقتضيه بل كان لمجرد المزاحمة لواجب آخر اهم والوصلة إليه كانت العبادة على ما هي عليه من الملاك التام المقتضى لصحتها. ومما ذكرنا ظهر فساد ما تسالموا عليه من فساد العبادة بناء على اقتضاء الامر بالشى للنهى عن ضده، لما عرفت من انه لافساد حتى بناء على الاقتضاء لصحة الضد بالملاك لذى لا يضره النهى الغيرى. واما توهم انه لا طريق لنا الى احراز الملاك، لتعارض الامر بالازالة مثلا مع الامر بالصلوة، وبعد تقديم الامر بالازالة، اما لضيق وقتها، واما لاهميتها، لم يبق مجال لاستكشاف الملاك للصلوة كما هو الشان في جميع موارد التعارض، حيث انه لا يمكن القول ببقاء الملاك لاحد المتعارضين عند تقديم الآخر لاحد موجبات التقديم ففساده غنى عن البيان، لوضوح انه ليس المقام من باب التعارض، بل من باب التزاحم، وكم بين البابين من الفرق بحيث لا يمكن ان يشتبه احدهما بالآخر .

وحيث انجر الكلام الى ذلك، فلا بأس بتفصيل الكلام في التزاحم و احكامه، حيث ان الاعلام اهملوا ذلك، مع انه مما يترتب عليه فروع كثيرة، وكان حقه ان يفردوا له عنوانا مستقلا. وعلى كل حال: ان تفصيل القول في التزاحم يقع في مقامات ثلاثة: المقام الاول في الفرق بين التزاحم والتعارض وتوضيح الفرق: هو انه يفترق باب التعارض عن باب التزاحم من جهات: (الجهة الاولى) هي ان باب التعارض يرجع الى تعاند المدلولين في مقام الثبوت، بحيث لا يمكن جمعهما في مرحلة الجعل والتشريع، لاستلزامه التناقض واجتماع الارادة و الكراهة في نفس الآمر بالنسبة الى متعلق واحد، أو لزوم التكليف بما لا يطاق لتضاد المتعلقين ذاتا مع اتحادهما في

الحكم، كما إذا اوجب القيام دائما واوجب القعود كذلك، أو لتلازم المتعلقين تلازما دائميا مع اختلافهما في الحكم، كما إذا اوجب استقبال المشرق وحرم استدبار المغرب، أو غير ذلك مما لا يمكن فيه الجمع بين الحكمين ثبوتا لتعاندهما في مقام تشريع الاحكام على موضوعاتها المقدرة وجوداتها، بحيث يلزم من الجمع: اما اجتماع الارادة والكراهة في موضوع واحد، واما لزوم التكليف بما لا يطاق، كل ذلك في مقام الجعل والتشريع. وهذا بخلاف باب التزاحم، فانه لم يكن بين الحكمين المتزاحمين منافرة و تعاند في مقام الجعل والتشريع، بل كان بينهما كمال الملائمة والموافقة، وانما نشأ التعاند في مقام فعلية الحكمين وتحقق موضوعهما خارجا، كالمزاحمة بين انقاذي الغريقين، أو بين حرمة المقدمة ووجوب ذيها، أو غير ذلك من اقسام التزاحم على ما يأتي بيانه، فانه لا محذور في تشريع انقاذ كل غريق، أو تشريع حرمة التصرف في ملك الغير ووجوب انجاء المومن من الهلكة، إذ لا ربط لاحد الحكمين بالآخر، بل شرع كل منهما على موضوعه المقدر وجوده من دون ان يستلزم ذلك التشريع اجتماع الارادة والكراهة في شئ واحد، أو التكليف بما لا يطاق، بل اتفق التزاحم في مقام

الفعلية كما إذا اتفق انه صار التصرف في ملك الغير مقدمة لانجاء المؤمن، أو اتفق عدم التمكن من انقاذ كل من الغريقين، فان هذا الاتفاق لا يضر بذلك التشريع و الجعل اصلا. (الجهة الثانية) هي ان نتيجة تقديم احد المتعارضين على الاخر - باحد وجوه التقديم المذكورة في محلها - ترجع الى رفع الحكم عن موضوعه. وفى باب التزاحم ترجع الى رفع الحكم برفع موضوعه، مثلا في العامين من وجه، لو حكمنا اكرم العلماء على لا تكرم الفساق في مورد الاجتماع يكون نتيجة التحكيم هو رفع حكم لا تكرم عن موضوعه، حيث انه مع بقاء زيد العالم مثلا على فسقه ومع قدرة المكلف على اكرامه يرتفع حكمه. واما في مثل الغريقين، لو قدمنا احدهما على الآخر لاحد موجبات التقديم في باب التزاحم تكون نتيجة التقديم هو سلب قدرة المكلف عن انقاذ الاخر وتعجيزا مولويا بالنسبة إليه، لوجوب صرف قدرته الى الاهم، فعدم وجوب انقاذه لعدم قدرته عليه، حيث ان الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي. (الجهة الثالثة) هي ان المرجحات لاحد المتعارضين على الاخر كلها ترجع، اما الى باب الدلالة، واما الى باب السند. واما في باب التزاحم :فالمرجحات هي امور آخر لا ربط لها بباب الدلالة والسند، بل ربما يقدم ما هو اضعف دلالة وسندا على ما هو الاقوى، نعم: ربما يكون بعض المرجحات مرجحا لكلا البابين، لكن لا بمناط واحد بل بمناطين، كالاهمية مثلا، حيث انه في باب التعارض تكون مرجحة ايضا في بعض الاحيان، كما قيل فيما لو تعارض الامر والنهى قدم جانب النهى، لاهمية التحرز عن المفسدة، أو اولوية دفعها عن جلب المصلحة .وفى باب التزاحم ايضا يقدم ما هو الاهم، لكن مناط التقديم ليس من جهة ان في النهى مفسدة، بل امر آخر بحسب ما يقتضيه المقام، وكتقديم ما لابدل له على ماله البدل، فانه في باب التعارض يقدم ذلك من باب ان ما لا بدل له يكون حاكما ومبينا لما له البدل، كما في مثل تقديم العام الاصولي والمطلق الشمولى على المطلق البدلى. وفى باب التزاحم

ايضا يقدم ما لا بدل له، لكن لا بذلك المناط، بل بمناط ان ماله البدل لا يصلح ان يكون معجزا مولويا لما لا بدل له، بخلاف العكس - على ما سيأتي توضيحه انشاء الله تعالى وبالجملة: المرجحات في احد البابين اجنبية عن المرجحات في الباب الاخر. (الجهة الرابعة) هي ان التزاحم انما يكون باعتبار الشرائط المعتبرة في التكليف التى يمكن وضعها ورفعها في عالم التشريع، فمثل العقل والبلوغ من الامور التكوينية المعتبرة في التكليف لا يقع فيها التزاحم، بل الذى يقع فيه التزاحم هو خصوص القدرة، حيث ان للشارع تعجيز العبد وصرف قدرته الى احد الواجبين في عالم التشريع، وان كان قادرا في عالم التكوين. وان شئت قلت: ان التزاحم انما يكون في الشرائط التى ليس لها دخل في الملاك، بل كانت من شرائط حسن الخطاب، فمثل البلوغ والعقل اللذين لهما دخل في ثبوت الملاك ليسا موقعا للتزاحم، وانما الذى يكون موقع التزاحم هو خصوص القدرة التى هي من شرائط حسن الخطاب، نعم: قد

يتفق التزاحم في غير باب القدرة، كما في بعض فروع الزكوة مثل ما إذا كان مالكا لخمس وعشرين من الابل في ستة اشهر، ثم ملك واحدة اخرى، فمقتضى القاعدة الاولية هو انه عند انقضاء حول الخمس والعشرين يؤدى خمس شياة (لكل خمس شاة) وبعد انقضاء ستة اشهر الذى به يتم حول الستة والعشرين يؤدى (بنت لبون) زكوة الست والعشرين، فيلزمه في كل ستة اشهر زكوة. ولكن بعد ما قام الدليل على انه لا يزكى المال في عام مرتين، يقع التزاحم بين حول النصاب الخمس والعشرين والست والعشرين ولا بد من سقوط ستة اشهر من حول احدهما، ولعله يتفق التزاحم في غير هذا المورد، الا ان الغالب في باب التزاحم هو التزاحم في القدرة. وعلى كل حال، فقد ظهر لك الفرق بين باب التزاحم وباب التعارض، و ان بينهما بونا بعيدا، بحيث لا يمكن ان يشتبه احدهما بالآخر، فلا محل بعد ذلك لان يقال: ان الاصل في الدليلين المتنافيين هو التزاحم، أو التعارض، إذ لم يكن مورد

يصلح لكل منهما حتى يبحث عما هو الاصل عند الشك. ومن جميع ما ذكرنا ظهر ايضا ضعف ما في بعض الكلمات: من ارجاع باب التزاحم الى تزاحم المقتضيين، والتعارض الى تعارض المقتضى واللا مقتضى، وجعل مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق من باب التزاحم لوجود المقتضى لكل منهما، وليسا من باب التعارض. وذلك لان مجرد تزاحم المقتضيين لا يصحح الاندراج في باب التزاحم المقابل لباب التعارض، والا لكان جميع موارد التعارض من باب التزاحم، لكاشفية كل دليل عن ثبوت المقتضى لمؤداه، فيلزم ان يكون جميع موارد تعارض الدليلين من تزاحم المقتضيين. فالعبرة في التزاحم انما يكون بتزاحم الحكمين في مقام الفعلية لا تزاحم المقتضيين، والا فقد يتزاحم المقتضيان ثبوتا في نفس الامر ولا محالة يقع الكسر و الانكسار بينهما، فينشأ الحكم على طبق احدهما ان ترجح في نظره احد المقتضيين، و الا فعلى كل منهما تخييرا. وليس ذلك من تزاحم الحكمين، ولذا يعتبر في باب التزاحم ان يكون المكلف عالما بالحكم واصلا إليه، لان الحكم الذى لم يصل الى المكلف لا يمكن ان يكون مزاحما لغيره، لان المزاحمة انما تنشأ من شاغلية كل من الحكمين عن الآخر واقتضاء صرف القدرة إليه، والحكم الغير الواصل لا يكون شاغلا لنفسه، فكيف يكون شاغلا عن غيره ؟ فالتزاحم لا يكون الا بعد العلم و الوصول. وهذا لا ربط له بتزاحم المقتضيين، لان تزاحم المقتضيين انما يكون في عالم الثبوت ونفس الامر من دون دخل لعلم المكلف وجهله، فارجاع باب التزاحم الى تزاحم المقتضيين مما لا يستقيم، وسيأتى مزيد توضيح لذلك انشاء الله تعالى في مبحث اجتماع الامر والنهى. المقام الثاني في منشأ التزاحم وهو امور خمسة: الاول: تضاد المتعلقين، بمعنى انه اجتمع المتعلقان في زمان واحد، بحيث لا يمكن للمكلف فعلهما، كما في الغريقين، والازالة والصلوة، وامثال ذلك مما اجتمع المتعلقان في زمان واحد .

الثاني: عدم قدرة المكلف على فعل كل من المتعلقين مع اختلاف زمانهما، كما إذا لم يتمكن من القيام في الركعة الاولى والثانية معا، بل كان قادرا على القيام في احدهما فقط. والفرق بين هذا وسابقه: هو ان عدم القدرة في هذا الوجه ناش عن عجز المكلف في حد ذاته عن فعل المتعلقين، وفى سابقه كان ناشئا عن وحدة زمان المتعلقين، من دون ان يكون المكلف في حد ذاته عاجزا لولا اتحاد الزمان . الثالث: تلازم المتعلقين مع اختلافهما في الحكم، كما إذا وجب استقبال القبلة وحرم استدبار الجدى، مع تلازمهما في بعض الامكنة. الرابع: اتحاد المتعلقين وجودا، كما في موارد اجتماع الامر والنهى بناء على الجواز، وسيأتى في مبحث اجتماع الامر والنهى انشاء الله تعالى توضيح هذا الوجه والفرق بينه وبين الاتحاد المصداقى، كالعالم الفاسق، وان الثاني ليس من باب التزاحم. الخامس :صيرورة احد المتعلقين مقدمة وجودية لمتعلق الاخر، كما إذا توقف انجاء المؤمن على التصرف في ملك الغير بغير رضاه. وليعلم ان هذه الامور انما تكون من باب التزاحم إذا كان وقوعها اتفاقيا لا دائميا، بحيث اتفق تضاد المتعلقين واجتماعهما في الزمان، أو اتفق عدم قدرة المكلف على جمعهما، أو اتفق تلازم المتعلقين، أو اتحادهما، أو مقدمية احدهما للاخر. واما إذا كان التضاد أو التلازم أو الاتحاد أو غير ذلك من الامور المذكورة دائميا،

فيخرج عن باب التزاحم ويندرج في باب التعارض، على ما تقدم من الضابط بين البابين، فان دائمية ذلك توجب امتناع جعل الحكمين وتشريعهما ثبوتا، كما لا يخفى. وليعلم ايضا ان التزاحم انما يتحقق بعد البناء على كون الاحكام مجعولة على نهج القضايا الحقيقية. واما لو قلنا بجعلها على نهج القضايا الخارجية فالتزاحم غير معقول، بل جميع ذلك يكون من التعارض، لانه يرجع الى امتناع الجعل ايضا كما لا يخفى وجهه. المقام الثالث في مرجحات باب التزاحم وهى ايضا امور :

)الامر الاول) ترجيح ما لا بدل له، على ما له البدل عرضا، كما لو زاحم واجب موسع له افراد تخييرية عقلية لمضيق لا بدل له، أو زاحم احد افراد الواجب التخييري الشرعي لواجب تعيينى، فانه لا اشكال في تقديم ما لا بدل له على ما له البدل، بل هذا في الحقيقة خارج عن باب التزاحم، وانما يكون التزاحم فيه بالنظر البدوى، لان ما لا اقتضاء له لا يمكن ان يزاحم ما فيه الاقتضاء، فان الواجب المضيق يقتضى صرف القدرة له في زمانه، والواجب الموسع لا يقتضى صرف القدرة في ذلك الزمان، لان المفروض انه موسع، فلا معنى لمزاحمته للمضيق، وذلك واضح. (الامر الثاني) من المرجحات، ترجيح ما لا يكون مشروطا بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطا بها، والمراد من القدرة الشرعية هي ما إذا اخذت في لسان الدليل، كما في الحج وامثاله مما قيد المتعلق بالقدرة في نفس الخطاب. والسر في ترجيح ما لا يكون مشروطا بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطا بها، هو ان الغير المشروط بها يصلح لان يكون تعجيزا مولويا عن المشروط بها، حيث ان وجوبه لم يكن مشروطا بشرط سوى القدرة العقلية، والمفروض انها حاصلة فلا مانع من وجوبه، ومع وجوبه يخرج ما كان مشروطا بالقدرة الشرعية عن تحت سلطانه وقدرته شرعا، للزوم صرف قدرته في ذلك، فإذا لم يكن قادرا شرعا لم يجب، لانتفاء شرط وجوبه، وهو القدرة. والحاصل: ان ما يكون مشروطا بالقدرة العقلية يصلح ان يكون معجزا مولويا عما يكون مشروطا بالقدرة الشرعية، لان وجوبه لا يتوقف على ازيد من القدرة العقلية الحاصلة بالفرض، ومع التعجيز المولوي لم يتحقق شرط وجوب الواجب الاخر، وهذا من غير فرق بين فعلية وجوب ما لا يكون مشروطا بالقدرة الشرعية لمكان تحقق شرائط وجوبه، وبين ما إذا كان مشروطا بشرط لم يتحقق بعد، غايته ان المزاحم لما يكون مشروطا بالقدرة الشرعية نفس وجوب الواجب الغير المشروط بها على الاول، أي إذا كان وجوب الغير فعليا قد تحقق زمان امتثاله .وعلى الثاني يكون المزاحم هو الخطاب الطريقي العقلي وهو خطاب احفظ قدرتك .وبعبارة اخرى: المزاحم هو عدم جواز تفويت القدرة، فان وجوب حفظ

القدرة وعدم جواز تفويتها لا يتوقف على فعلية وجوب ما يجب حفظ القدرة له، على ما تقدم تفصيله في المقدمات المفوته. وكذا لافرق بين ان يكون الغير المشروط بالقدرة الشرعية اهم مما يكون مشروطا بها، أو مساويا له، أو اضعف منه، لانه على جميع التقادير يكون معجزا مولويا، اما بنفسه، واما بخطاب لزوم حفظ القدرة له، فاى واجب فرض يكون مقدما على الحج مثلا عند المزاحمة، سواء كان اهم من الحج أو اضعف، وسواء كان وجوبه فعليا، أو مشروطا بشرط يتحقق بعد ذلك. كل ذلك لمكان عدم اشتراط ذلك الواجب بالقدرة الشرعية. ثم ان في المقام اشكالا ربما يختلج في البال، وحاصله: انه لا طريق لنا الى معرفة تقييد المتعلق بالقدرة شرعا وعدم تقييده، لانه في غير المقام لو شك في التقييد وعدمه فالاطلاق يدفعه، واما في المقام فلا سبيل الى دفع احتمال التقييد باطلاق الخطاب. اما اولا: فلما عرفت من ان كل خطاب بنفسه يقتضى القدرة على متعلقه، لان حقيقة الخطاب ليس الا ترجيح احد طرفي المقدور، فاعتبار القدرة على المتعلق و تقييده بها انما يكون من مقتضيات نفس الخطاب، بناء على ما هو الحق عندنا من ان المدرك في اعتبار القدرة انما هو اقتضاء الخطاب ذلك، لا مجرد حكم العقل بقبح تكليف العاجز. وعليه بنينا فساد مقالة المحقق الكركي من صحة اتيان الفرد الواجب الموسع المزاحم للمضيق امتثالا للامر بالطبيعة المنطبقة عليه قهرا فيجزى عقلا. ومع اقتضاء كل امر القدرة على متعلقه كيف يصح التمسك باطلاق الامر على عدم تقييد المتعلق بالقدرة، حتى يقال: ان

القدرة المعتبرة فيه عقلية لا شرعية، فيقدم على ما قيد بالقدرة الشرعية عند المزاحمة، بل نتيجة اقتضاء الخطاب القدرة على متعلقة هو ان القدرة في جميع التكاليف تكون شرعية، وليس لنا ما يكون القدرة المعتبرة فيه عقلية محضة ليترتب عليها ما يترتب. واما ثانيا: فلانه هب ان اقتضاء الخطاب ذلك لا يوجب تقييد المتعلق شرعا بالقدرة، الا انه لااقل من ان يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية المانع من التمسك بالاطلاق، لانه لا اشكال في صلاحية اقتضاء الخطاب

لان يكون مقيدا شرعا، وكفاية اكتفاء الشارع بذلك عن التصريح بتقييد المتعلق بالقدرة، ومع هذه الصلاحية كيف يجوز التمسك باطلاق المتعلق على عدم اخذ القدرة قيدا له ؟ واما ثالثا: فلان التمسك بالاطلاق في رفع ما شك في قيديته في سائر المقامات انما هو لاجل مقدمات الحكمة، التى منها لزوم نقض الغرض، وايقاع المكلف في خلاف الواقع، لو كان المشكوك في الواقع قيدا، فمن عدم بيانه نستفيد انه لم يكن في الواقع قيدا. وهذا البيان في المقام لا يتمشى لان المتعلق لو كان في الواقع مقيدا بالقدرة وكانت القدرة لها دخل في ملاكه لم يلزم من اهمال ذكر القدرة نقض الغرض ولا ايقاع المكلف في خلاف الواقع لانه لا يمكنه فعل غير المقدور حتى يقع في خلاف الواقع. فلا مجال ح للتمسك بالاطلاق لعدم قيدية القدرة. وهذا الاشكال يرد على كلا المسلكين في كيفية اعتبار القدرة، من كونها من مقتضيات الخطاب كما هو الحق عندنا، أو كونها من باب حكم العقل بقبح مطالبة العاجز، لان مقدمات الحكمة لا تجرى على كل تقدير .ولا يخفى عليك: ان هذا الاشكال يوجب هدم اساس ما قلناه من صحة الضد إذا كان عبادة بالملاك كما عليه بعض الاعلام، أو بالامر الترتبى كما هو الحق عندنا، لانه لا طريق لنا الى استكشاف الملاك واشتمال الصلوة مثلا على المصلحة الا من ناحية اطلاق الامر وعدم تقييد المتعلق بالقدرة، فلو لم يكن للامر اطلاق كما حرر في وجه الاشكال، فمن اين يمكن استفادة الملاك في صورة سقوط الامر للمزاحمة ؟ حتى نقول ان سقوط الامر لا يوجب سقوط الملاك فتصح العبادة به أو بالامر الترتبى. وبالجملة: بعد تقييد المتعلق بالقدرة، أو احتمال تقييده - على اختلاف وجوه تقرير الاشكال، حيث ان على بعض وجوهه يوجب التقييد، كما هو مقتضى الوجه الاول، وعلى بعض وجوهه يحتمل التقييد كما هو مقتضى الوجهين الاخيرين - لا يمكن دعوى بقاء الملاك عند سقوط الامر بالمزاحمة. ولعله لاجل ذلك حكى عن صاحب الجواهر: المنع عن ثبوت الملاك، بعد

المنع عن كفايته في صحة العبادة واحتياج العبادة الى الامر. فعلى كل من قال بصحة العبادة بالملاك أو بالامر الترتبى دفع هذا الاشكال. كما انه يتوقف على دفعه دعوى ترجيح ما لا يكون مشروطا بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطا بها عند المزاحمة، لان مقتضى الاشكال هو ان جميع التكاليف مشروطة بالقدرة الشرعية، فليس هناك واجب لم يكن مشروطا بها حتى يقدم على ما يكون مشروطا بها، هذا. والذى ينبغى ان يقال في حل الاشكال على الوجه الاخير من وجوه تقريره: هو انه ليس من مقدمات الحكمة لزوم ايقاع المكلف في خلاف الواقع، حتى يقال في المقام انه لا يلزم ذلك، بل الذى نحتاج إليه في مقدمات الحكمة هو كون المتكلم في مقام بيان مراده، وحيث لم يبين القيد فلا بد ان يكون مراده الاطلاق .والحاصل: انه يكفى في صحة التمسك بالاطلاق مجرد عدم بيان القيد مع انه كان بصدد بيان مراده. ولا نحتاج في التمسك بالاطلاق الى توسيط لزوم وقوع المكلف في مخالفة الواقع، مع انه في المقام ايضا يلزم ذلك لو كانت القدرة المعتبرة قيدا في المتعلق، لوضوح ان المراد من القدرة الاعم من القدرة العقلية المقابلة للعجز العقلي، أو القدرة الشرعية المقابلة للعجز الشرعي، فلو كان المتعلق مقيدا ثبوتا بالقدرة عليه وعدم العجز عنه ومع ذلك لم يبينه في لسان الدليل واخل ببيان ذلك يلزم احيانا وقوع المكلف في مخالفة الواقع، لانه ربما يتخيل المكلف انه قادر على ايجاد المتعلق شرعا فيأتى به، مع انه عاجز عنه شرعا، فيلزم وقوعه في خلاف الواقع من جهة عدم تقييد المولى المتعلق بالقدرة، فانه لو قيده بذلك لم يلزم ذلك. مثلا لو كانت الصلوة مقيدة بالقدرة عليها وعدم العجز عنها ولو شرعا، بان اعتبر فيها عدم العجز الشرعي عنها، ومع ذلك

اخل ببيان ذلك في لسان الدليل، فقد يكون الشخص عاجزا عن الصلوة شرعا لمكان مزاحمتها بالاهم، ومع هذا يغره اطلاق الامر بالصلوة وعدم تقييدها بالقدرة عليها فيأتى بها، مع انه لو لم يخل ببيان التقييد لم يات بها، فالاتيان بها وايقاع الشخص في مخالفة الواقع انما جاء من قبل الاطلاق. فدعوى: ان اعتبار القدرة في المتعلق لا يضر بايراد الكلام مطلقا ولا قبح في

الاخلال ببيانه لانه لا يلزم منه مخالفة الواقع، فاسدة جدا. فالانصاف انه لو كان المدرك في اعتبار القدرة في التكاليف مجرد حكم العقل بقبح تكليف العاجز و اغمضنا عن ان ذلك من مقتضيات نفس الخطاب، لكان التمسك بالاطلاق في رفع احتمال قيدية القدرة ودخلها في الملاك في محله. فالتقرير الثالث من وجوه تقرير الاشكال ساقط. نعم: يبقى التقرير الاول والثانى منه، وقد عرفت ان هذين التقريرين انما يردان بناء على المختار: من ان اعتبار القدرة ليس لمجرد حكم العقل بقبح تكليف العاجز، بل لمكان اقتضاء الخطاب ذلك. والتحقيق في حل الاشكال بناء على المختار هو ان هذا الاقتضاء الآتى من قبل الخطاب لا يمكن ان يكون مقيدا للمتعلق وغير صالح لذلك، وتوضيح ذلك: هو ان للاطلاق جهتين: جهة اثباته للمراد، وجهة كشفه عن قيام الملاك بالمتعلق. والمحرز للجهة الاولى هو مقدمات الحكمة من كون المتكلم في مقام بيان المراد وعدم ذكر القيد، فلا بد ان يكون مراده الاطلاق. وهذه المقدمات وحدها لا تنفع في احراز الجهة الثانية، لانه لا يمكن اثبات كون المتكلم في مقام بيان ما قام به الملاك ومتى كان المتكلم في مقام بيان ذلك بل يحتاج في اثبات قيام الملاك بالمتعلق الى مقدمة اخرى وهى: ما ذهب إليه العدلية من تبعية الاحكام للمصالح و المفاسد الكامنة في مسألة المتعلقات، ولو لا هذه المقدمة لم يكن لنا طريق الى قيام الملاك بالمتعلق، فاطلاق الامر بضميمة تلك المقدمة يكون كاشفا عن قيام الملاك بذات المتعلق والمادة، فلا بد ان يكون ذات المتعلق مما قام به الملاك ثبوتا، ليتطابق عالم الاثبات وعالم الثبوت، والكاشف والمنكشف، فالاطلاق يكشف عن قيام الملاك بما يرد عليه الهيئة، والذى يرد عليه الهيئة هو نفس المتعلق بلا قيد وان كان بورود الهيئة يتقيد، فالتقييد الاتى من قبل الهيئة لا ينافى اطلاق ما يرد عليه الهيئة. والذى ينفعنا في المقام في استكشاف الملاك وعدم قيدية القدرة هو الثاني، والمفروض ان الكلام فيما إذا كان ما يرد عليه الهيئة مط غير مقيد بالقدرة، و ان كان يتقيد بورود الهيئة. فيصح التمسك بالاطلاق في قيام الملاك بالمتعلق وعدم

تقييده بالقدرة، فتكون القدرة المعتبرة في مثل هذا عقلية لا شرعية، وينحصر القدرة الشرعية بما إذا قيد المتعلق بالقدرة، كما في مثال الحج .فارتفع الاشكال بحذافيره، فتأمل في المقام جيدا. إذا عرفت ذلك، فلنرجع الى ما كنا فيه من مرجحات باب التزاحم. وقد ظهر لك: ان المرجح الثاني ما كان احد المتزاحمين غير مشروط بالقدرة الشرعية فانه يقدم على ما كان مشروطا بها) .المرجح الثالث) ترجيح ما لابدل له شرعا على ما له البدل شرعا، كما إذا زاحمت الطهارة المائية واجبا آخر لا بدل له، فانه يقدم ما لا بدل له على ما له البدل. والسر في ذلك واضح، لان كل مورد ثبت فيه البدل شرعا لواجب فلا محالة يكون ذلك الواجب مقيدا بالقدرة والتمكن، لانه لا معنى لجعل شئ بدلا طوليا لشئ الا كون ذلك البدل مقيدا بالعجز عن ذلك الشئ وعدم التمكن منه، ولازم ذلك هو تقييد ذلك الواجب بصورة التمكن والقدرة، سواء وقع التصريح بذلك في لسان الدليل - كما في قوله تعالى: فان لم تجدوا ماء فتيمموا، حيث انه قيد التيمم بصورة عدم وجدان الماء فيستفاد منه تقييد الوضوء بصورة وجدان الماء والتمكن منه - أو لم يقع التصريح بذلك في لسان الدليل. وبالجملة: نفس جعل البدلية الطولية يقتضى التقييد بالقدرة، فتكون النسبة بين هذا المرجح والمرجح السابق العموم المطلق، لان كل ماله البدل يكون مقيدا بالقدرة الشرعية، وليس كل ما يكون مقيدا بالقدرة الشرعية له البدل، كما هو واضح. فالوضوء إذا زاحم واجبا آخر من واجبات الصلوة يسقط وينتقل التكليف الى التيمم، من غير فرق في ذلك بين الوقت وغيره، فلو دار الامر بين الوضوء وادراك ركعة أو ازيد من الوقت وبين التيمم

وادراك جميع الوقت، قدم الوقت وتيمم ليدرك جميع الوقت. واما توهم ان الوقت ايضا مما ثبت له البدل، حيث ان الظاهر من

قوله: (1) من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت جميعا، هو بدلية الركعة من الوقت عن جمع الوقت، فيكون الوقت ايضا مقيدا بالقدرة كتقييد الوضوء بها، فلا وجه لتقديمه على الوضوء عند المزاحمة، بل لا بد اما من التخيير، واما من ملاحظة الاهمية على الوجهين الآتيين في تزاحم الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية - ولعله لذلك حكى عن بعض الاعلام تقديم الوضوء عند مزاحمته للوقت - فهو في غاية الفساد، لوضوح ان الوقت غير مقيد بالقدرة من اول الامر كتقييد الوضوء بها كذلك، بل بعد فرض تحقق العجز عن المكلف وعدم تمكنه من الوقت وادراكه له، جعل الشارع ادراك الركعة من الوقت بمنزلة ادراك جميع الوقت .والحاصل: انه فرق بين تقييد الشئ من اول الامر بالقدرة اما بلا واسطة واما بواسطة جعل البدلية، وبين جعل شئ بدلا عن شئ بعد فرض تحقق العجز خارجا وعدم تمكن المكلف منه كذلك، أي بعد فرض عدم التمكن خارجا، فان الثاني لا يقتضى التقييد بالقدرة شرعا، بل اقصاه جعل البدلية بعد فرض العجز عن القدرة العقلية. ومسألة من ادرك ركعة من الوقت فقد الخ يكون من هذا القبيل، فتأمل جيدا. وعلى كل حال، قد ظهر: ان المرجح الثالث من مرجحات باب التزاحم هو ترجيح ما لا بدل له شرعا على ما له الدبل. وفى هذه المرجحات الثلثة لا يلاحظ مسألة الاهمية والمهمية، ولا السبق واللحوق الزماني. فيقدم ما لا بدل له أو ما لم يكن مشروطا بالقدرة الشرعية، على ماله البدل أو المشروط بالقدرة الشرعية وان تأخر زمان امتثاله أو زمان خطابه، إذا فرض تمامية ملاكه، كالصلوة قبل الوقت، حيث تقدم منا في الواجب المعلق: انه يستفاد من وجوب حفظ الماء قبل الوقت تماميه ملاك الصلوة قبله، وان الوقت شرط للخطاب بالصلوة لا لملاكها. وحينئذ لو فرض قبل الوقت انه توجه عليه تكليف له بدل أو مشروط بالقدرة الشرعية وكان الاشتغال به يوجب سلب القدرة عن الصلوة في وقتها،

(1)لم نجد حديثا بهذه العبارة، ولعله مسطاد من روايات الباب، راجع الوسائل باب 30 من ابواب المواقيت والمستدرك باب 24 منه (*) .

فمقتضى القاعدة ترك الاشتغال بذلك الواجب ووجوب حفظ قدرته للصلوة في وقتها كما تقدم. نعم لو فرض عدم ثبوت الملاك للصلوة قبل وقتها وكان ملاكها كخطابها مشروطا بالوقت، كان اللازم الاشتغال بذلك الواجب الذى له بدل أو المشروط بالقدرة الشرعية، حيث لا مزاحم له فعلا، بل في الحقيقة هذا خارج عما نحن فيه، فتأمل. (1) فتحصل: انه في هذه المرجحات الثلاث لا يلاحظ الاهمية، ولا السبق و اللحوق الزمانى، نعم: لو فرض تساوى المتزاحمين من هذه المرجحات، بان كان كل من المتزاحمين مشروطا بالقدرة الشرعية، أو كان كل منهما مشروطا بالقدرة العقلية، فتصل النوبة ح الى الترجيح بالاهمية والمهمية، والسبق واللحوق. وتفصيل ذلك: هو ان لو تزاحم الواجبان المتساويان من جهة المرجحات الثلثة المتقدمة، فاما ان يكون الواجبان كل منهما مشروطا بالقدرة الشرعية، واما ان يكون كل منهما مشروطا بالقدرة العقلية. فان كان الاول، فلا يخلو اما ان يتقدم زمان امتثال احدهما أو لا يتقدم، فان تقدم زمان امتثال احدهما فهو المتقدم، وفى مثل هذا لا يلاحظ اهمية المتأخر وعدم اهميته، لان المفروض انه ليس هناك الا ملاك واحد، حيث انه لا يمكنه الجمع بينهما، وكانت القدرة في كل منها معتبرة في الملاك، ومع عدم القدرة على كل منهما لا يتحقق الملاك في كل منهما، بل ليس هناك الا ملاك واحد، فلا موقع لملاحظة الاهمية والمهمية، فان لحاظ ذلك يستدعى ثبوت ملاكين، فلا محيص من ترجيح المتقدم زمان امتثاله، لقدرته عليه فعلا وعدم ما يوجب سلب قدرته عنه شرعا. فلو فرض انه نذر صوم يوم الخميس، وصوم يوم الجمعة، وبعد ذلك عرض له ما يمنعه من الجمع بين صوم اليومين، ودار امره بين صوم احدهما وترك الآخر، كان

مقتضى القاعدة تقديم صوم يوم الخميس وترك صوم يوم الجمعة، لتقدم زمان امتثال الاول وعدم مانع شرعى عنه، لاعتبار القدرة

---

(1)وجهه: هو انه يمكن ان يقال بلزوم حفظ القدرة في هذا الفرض ايضا، للعلم بتحقق الملاك التام بعد ذلك، فيكون اشتغاله بذلك الواجب موجبا لتفويت الملاك في موطنه، فتأمل - منه (*) .

الشرعية في كل منهما، حيث ان خطاب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة الشرعية، لان دليل الوفاء بالنذر تابع لما التزم به المكلف على نفسه، وما التزم به المكلف على نفسه هو الفعل المقدور، فقد اخذ المكلف في الالتزام القدرة، وخطاب الوفاء متأخر عن الالتزام فالخطاب يرد على الفعل الذى اخذت القدرة فيه في المرتبة السابقة على ورود الخطاب، فيكون كما إذا قيد المتعلق في لسان الدليل بالقدرة صريحا، فتأمل جيدا. وبعد ما ظهر ان النذر مشروط بالقدرة الشرعية، ففى الفرع المتقدم - من تزاحم الواجبين المشروط كل منها بالقدرة الشرعية مع تقدم زمان امتثال احدهما على الآخر - فقد عرفت ان المتقدم زمان امتثاله هو المتقدم، وكذا إذا فرض اتحاد زمان امتثالهما ولكن تقدم زمان خطاب احدهما، كما إذا وجب عليه فعل شئ معين في وقت خاص مشروط بالقدرة الشرعية، وصادف توجه واجب آخر مشروط بالقدرة الشرعية في ذلك الوقت، فانه يقدم الاول لمكان سبق خطابه، فيكون خطاب السابق قد شغل ذلك الوقت، فلم يبق موقع للواجب الآخر، الا إذا كان السابق مشتملا على خصوصية توجب تأخره وتعين امتثال اللاحق خطابه، كما في النذر و شبهه، حيث انه يعتبر فيه ان لا يكون موجبا لتحليل حرام أو تحريم حلال، سواء كان نفس متعلقه حراما، كما إذا نذر ما يحرم فعله لو لا النذر، أو كان ملازما لذلك (1) كما إذا نذر ما يوجب تفويت واجب لولا النذر. كما لو نذر زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة قبل اشهر الحج، ثم حصلت له الاستطاعة في اشهر الحج، فان مقتضى القاعدة انحلال النذر وتعين الحج عليه، وان تقدم خطاب الوفاء بالنذر وكان كل من النذر والحج مشروطا بالقدرة الشرعية. والسر في ذلك :هو ان النذر في المقام يوجب تفويت الحج الواجب لولا النذر، وتفويت الواجب كذلك يوجب انحلال النذر، والمفروض ان الحج لولا

---

(1)ولا يخفى عليك ان الظاهر من تحليل الحرام هو ان يكون نفس المتعلق موجبا لذلك، بان نذر ما هو حرام أو نذر ترك واجب، لا ما إذا استلزم ذلك كما في المقام، فتأمل. منه (*)

النذر كان واجبا لحصول ما هو شرط وجوبه وهو الاستطاعة، فلا مانع من وجوبه سوى النذر، والنذر لا يصلح ان يكون مانعا، لانه قد اعتبر في انعقاد النذر ان لا يكون موجبا لتحليل الحرام ولو بالاستلزام، فالنذر والحج وان اشتركا في اخذ القدرة الشرعية في متعلقهما، الا ان النذر قد اشتمل على خصوصية اوجبت عدم مزاحمته للحج وتقدم الحج عليه، وتلك الخصوصية هي عدم كونه موجبا لتحليل ما هو حرام أو واجب لولا النذر، والحج واجب لولا النذر فلا بد من انحلاله. فانحلال النذر في مثل هذا ليس لمكان اعتبار الرجحان في متعلقه حال الفعل حتى يستشكل بانه يكفى الرجحان حال النذر، وزيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة في حال النذر كانت راجحة لعدم تحقق الاستطاعة بعد، فلا موجب لانحلاله. أو يفرض الكلام في العهد واليمين الذين لا يعتبر الرجحان في متعلقهما - ولعله لذلك حكى انه كان عمل صاحب الجواهر (قده) على ذلك، حيث كان ينذر قبل اشهر الحج زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة لئلا يتوجه عليه خطاب الحج في اشهره - بل ان انحلال النذر انما هو لمكان استلزامه تفويت واجب لولا النذر. فان قلت: ان هذه الخصوصية لا تختص بالنذر، بل ورد في باب الشروط والصلح وغير ذلك ان لا يكون موجبا لتحليل الحرام أو تحريم الحلال. وح يلزم وجوب الحج عليه إذا آجر نفسه قبل اشهر الحج لعمل كذائي في يوم

عرفة، ثم حصلت الاستطاعة له، فان مقتضى ما تقدم هو بطلان الاجارة ووجوب الحج عليه، مع ان الظاهر انه لا يمكن الالتزام به، وان سبق الاجارة يوجب عدم تحقق الاستطاعة، فلا يتحقق موضوع وجوب الحج. قلت: فرق بين التكليف والوضع، وكلامنا في المقام من الحيثية الاولى، وان التكليف بالوفاء بالنذر لا يزاحم تكليف الحج، فلو فرض ان هناك جهة اخرى من وضع وملكية بحيث كان عمله مملوكا للغير فذلك امر آخر لا ربط له بالجهة التى نحن فيها، فتأمل .

وحاصل الكلام: ان تصحيح عمل صاحب الجواهر ره لا يكون الا بامرين: الاول : ان مثل هذا النذر لا يوجب تحليل الحرام، بل الموجب له هو ما كان متعلقه حراما والمقام ليس كذلك. الثاني: كفاية الرجحان حال النذر في انعقاده، وزيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة حال النذر كانت راجحة، لعدم تحقق الاستطاعة في ذلك الحال. وكل من الامرين محل منع. اما الامر الاول: فقد عرفت كفاية كون المتعلق مما يوجب تفويت واجب لولا النذر في اندراجه في كونه محللا للحرام .واما الامر الثاني: فلان المستفاد من ادلة النذر هو اعتبار ان يكون متعلق النذر حال الفعل راجحا ولا عبرة بحال النذر، وزيارة الحسين عليه السلام حال فعلها مع كون الشخص مستطيعا يجب عليه الحج لولا النذر ليست راجحة، ولذا لا يصح نذرها بعد اشهر الحج، وليس المراد من الرجحان هو الرجحان الذاتي، حتى يقال: ان زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة راجحة ذاتا ولو مع الاستطاعة، ولذا لو ترك الحج وزار الحسين عليه السلام يوم عرفة فقد يثاب لزيارته وليس ذلك الا لمكان رجحانها الذاتي، بل المراد من الرجحان المعتبر في متعلق النذر هو الرجحان الفعلى، بحيث يكون مما رغب فيه شرعا، وزيارة الحسين عليه السلام في حق المستطيع ليست مما رغب فيها، ولذا لا يصح نذرها في حال كونه مستطيعا اتفاقا. فيظهر منه ان الرجحان الذاتي لا ينفع. هذا حاصل ما افاده شيخنا الاستاد مد ظله في المقام. وعليك بالتأمل في اطراف المسألة وفى ادلة النذر .فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشرعية يقدم منهما ما هو الاسبق امتثالا أو خطابا، والا فالتخيير. ولا يلاحظ في مثل هذا الاهمية والمهمية، فانه ليس هناك الا ملاك واحد، فلا معنى لملاحظة الاهمية، فتأمل .

ولا يخفى عليك: ان التخيير في المشروطين بالقدرة الشرعية عند التساوى غير التخيير في المشروطين بالقدرة العقلية عند التساوى، فان التخيير في القدرة العقلية انما هو لمكان تقييد كل من الاطلاقين بعدم فعل الاخر، من دون سقوط اصل الخطابين على اقوى المسلكين فيه كما ياتي، ولكن في القدرة الشرعية التخيير انما هو لسقوط الخطابين واستكشاف العقل خطابا تخييريا، لمكان وجود ملاك تام في البين وعدم العلم بمتعلقه، فيكون التخيير في المشروطين بالقدرة الشرعية كالتخيير في المشروطين بالقدرة العقلية على المسلك الاخر الذى هو خلاف التحقيق عندنا، و سيأتي بيانه انشاء الله تعالى. واما المتزاحمان المشروطان بالقدرة العقلية: فان كان احدهما اهم قدم على الآخر سواء تقدم زمان امتثاله أو خطابه أو تأخر، للزوم حفظ القدرة له فيكون خطابه أو خطاب (احفظ قدرتك) معجزا مولويا عن المهم. واما ان لم يكن في البين اهمية ومهمية فالسابق امتثاله هو المقدم، ولا تصل النوبة الى التخيير سواء كان من قبيل المقدمة وذيها، أو كان من قبيل القيام في الركعة الاولى والثانية، و سواء تنجز التكليف بالمتأخر كمثال القيام اولا، كما إذا كان المتأخر مشروطا بشرط لم يحصل بعد، فانه على جميع التقادير يقدم ما هو الاقدم امتثالا، الا إذا كان المتأخر اهم، كما إذا دار الامر بين القيام حال الفاتحة، أو القيام قبل الركوع، حيث ان الثاني اهم لركنية، فان اهمية المتأخر يوجب التعجيز المولوي عن المتقدم، لمكان انه يتولد من اهمية خطاب (احفظ قدرتك) فيكون عاجزا شرعا عن المتقدم. واما إذا لم يكن المتأخر اهم كالقيام في الركعة الاولى أو الثانية أو التصرف في ارض الغير لانقاذ مال الغير حيث انه ليس انقاذ مال الغير اهم من التصرف في ارض الغير، فمقتضى القاعدة تقديم قيام الركعة الاولى وان اوجب القعود في الثانية، وترك التصرف في ارض الغير وان اوجب تلف مال الغير المتوقف عليه. والسر في ذلك: هو انه ليس له معجز

مولوى عن القيام في الركعة الاولى، أو ترك التصرف في ارض الغير، لعدم اهمية المتأخر حتى يلزم حفظ القدرة له، فليس

خطاب المتأخر شاغلا مولويا عن المتقدم. وإذا لم يكن للمتقدم شاغل مولوى كان هو المتعين، لحصول القدرة عليه بالفعل، فلا موجب لتركه ليحفظ قدرته للمتأخر. وبالجملة: التخيير انما يكون في الواجبين المتساويين من حيث عدم اهمية احدهما مع اتحاد زمان امتثالهما، لصلاحية الاشتغال بكل منهما للتعجيز عن الآخر. فالتعجيز في العرضيين انما يكون بالاشتغال باحدهما لا بنفس الخطاب، وانما يكون التعجيز بالخطاب إذا كان احدهما اهم. واما في غير ذلك فالتعجيز انما يكون بالاشتغال، لعدم صلاحية الخطاب للتعجيز، لتساوي كل من الخطابين، والتعجيز عن احدهما بالاشتغال بالآخر انما يكون في العرضيين. واما في الطوليين المتقدم زمان امتثال احدهما على الآخر، فلا يتصور فيه التعجيز عن احدهما بالاشتغال بالآخر، بل يتعين الاشتغال بالمتقدم لتقدم زمان امتثاله، وبالاشتغال به يحصل التعجيز عن المتأخر. فتحصل: انه لا موقع للتخيير في الطوليين، ولعل منشأ القول بالتخيير هو توهم سقوط الخطابين في المتزاحمين، واستكشاف العقل من تمامية الملاك في كل منهما وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما خطابا تخييريا شرعيا. واما بناء على المختار: من ان التخيير في المتزاحمين العرضيين انما هو لمكان اشتراط اطلاق كل من الخطابين بعدم فعل الآخر مع بقاء اصل الخطاب، فلا معنى للتخيير في الطوليين، إذ ليس المتأخر في رتبة المتقدم حتى يقيد به اطلاق خطاب المتقدم. وسيأتى بيان وجه المختار وضعف القول الاول، وما يتفرع على القولين من الفروع التى: منها: تعدد العقاب عند ترك الكل بناء على المختار، ووحدته بناء على القول الاخر. ومنها: دوران الامر بين التعيين والتخيير عند احتمال اهمية احدهما، بناء على سقوط كلا الخطابين واستكشاف العقل خطابا تخييريا، فيبنى: اما على البرائة، أو الاشتغال، على القولين في مسألة دوران الامريين التعيين والتخيير. واما بناء على المختار :من تقييد الاطلاقين، فلا محيص من القول بالاشتغال

عند اهمية احدهما، للقطع بتقييد غير محتمل الاهمية والشك في تقييد محتمل الاهمية، فيرجع الشك فيه الى الشك في المسقط. هذا إذا تقدم زمان امتثال احد المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقلية. واما إذا اتحد زمان امتثالهما كالغريقين فحينئذ تصل النوبة الى الترجيح بالاهمية، فاى منهما اهم يقدم، لان الامر بالاهم يكون معجزا مولويا عن غيره. ومسألة الاهمية يختلف باختلاف ما يستفاد من الادلة ومناسبة الحكم والموضوع، فما كان لحفظ بيضة الاسلام يقدم على كل شئ، وما كان من حقوق الناس يقدم على غيره، كما ان ما كان من قبيل الدماء والفروج يقدم على غيره، واما فيما عدا ذلك فاستفادة الاهمية يحتاج الى ملاحظة المورد وملاحظة الادلة. وعلى كل حال قد ظهر لك: ان الترجيح بالاهمية، انما هو بعد فقد المرجحات السابقة: من البدلية واللابدلية، والاشتراط بالقدرة الشرعية وعدم الاشتراط، وغير ذلك من المرجحات السابقة، وعند فقد جميع المرجحات يكون الحكم هو التخيير. هذا تمام الكلام في تزاحم الحكمين في التكليف الاستقلالية. واما الكلام في التزاحم في باب القيود والواجبات الغيرية، كما لو دار الامر بين ترك جزء أو شرط، أو دار الامر بين ترك شرط أو شرط آخر، أو جزء و جزء آخر، فله عرض عريض ويحتاج الى بسط من الكلام لا يسعه المقام، وان كان شيخنا الاستاذ قد تعرض له في هذا المقام على سبيل الاجمال، الا انا قد اعرضنا عن بيانه لاجمال ما ذكره (مد ظله) في هذا المقام. فالاولى عطف عنان الكلام الى مسألة الترتب التى هي من فروع باب التزاحم، ووقعت معركة الاراء بين الاعلام خصوصا في زماننا الحاضر. وينبغى اولا تنقيح ما هو محل النزاع في المقام فنقول: قد عرفت ان اقسام التزاحم خمسة. الاول: تضاد المتعلقين، لاجتماعهما في زمان واحد، كالغريقين. الثاني: قصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما من دون ان يكون بينهما مضادة، لاختلاف زمانهما، كالقيام في الركعة الاولى أو الثانية .

الثالث: تلازم المتعلقين كاستقبال القبلة واستدبار الجدى. الرابع: مقدمية احد المتعلقين للآخر، كالتصرف في ارض الغير لانجاء مؤمن. الخامس: اتحاد المتعلقين في الوجود، كالصلوة في الارض المغصوبة. وعنوان النزاع في مسألة الترتب في كلمات الاعلام وان كان في خصوص القسم الاول، وهو ما إذا كان التزاحم لاجل تضاد المتعلقين، الا ان الظاهر عدم اختصاص مسألة الترتب بذلك، بل تجرى في بعض الاقسام الاخر وان لم تجر في جميع الاقسام الخمسة. فالاولى جعل الكلام في باب الترتب في مسائل خمس حسب اقسام التزاحم، وافراد كل قسم بالبحث عن جريان الترتب فيه. المسألة الاولى: في امكان الترتب في المتزاحمين الذين كان التزاحم فيها لاجل تضاد المتعلقين، وكان احدهما اهم من الآخر، بحيث يكون اطلاق الامر بالاهم على حاله، والامر بالمهم يقيد بصورة عصيان الاهم وتركه. فيرجع النزاع في الترتب الى ان تقييد المهم بذلك مع بقاء اطلاق الاعم هل يوجب رفع غائله التمانع والمطاردة، والتكليف بالمحال، وخروج الامر بالضدين عن العرضية الى الطولية ؟ كما هو مقالة مصحح الترتب. أو ان هذا التقييد لا يوجب رفع تلك الغائلة، بل التكاليف بالمحال بعد على حاله، ولا يخرج الامر بالضدين عن العرضية الى الطولية بذلك التقييد. بل رفع تلك الغائلة لا يكون الا بسقوط الامر بالمهم راسا كما هو مقالة منكر الترتب. و الاقوى هو الاول .وينبغى ان يعلم انه لا يختص الترتب بخصوص الاهم والمهم، بل يجرى في الموسع والمضيق ايضا، وعلى كل حال ان تنقيح البحث فيه يستدعى رسم مقدمات: المقدمة الاولى: لا اشكال في ان الذى يوجب وقوع المكلف في مضيقة المحال واستلزام التكليف بما لا يطاق، انما هو ايجاب الجمع بين الضدين، إذ لولا ايجاب الجمع على

المكلف لم يقع المكلف في مضيقة المحال. فالمحذور كل المحذور انما ينشأ من ايجاب الجمع بين الضدين. ولا اشكال ايضا في انه لابد من سقوط ما هو منشأ ايجاب الجمع ليس الا، ولا يمكن سقوط ما لا يوجب ذلك. وهذان الامران مما لا كلام فيهما. فالكلام كله في ان الموجب لايجاب الجمع بين الضدين هل هو نفس الخطابين واجتماعهما وفعليتهما مع وحدة زمان امتثالهما لمكان تحقق شرطهما ؟ أو ان الموجب لايجاب الجمع ليس نفس الخطابين بل الموجب هو اطلاق كل من الخطابين لحالتي فعل متعلق الآخر وعدمه. والحاصل: انه لا اشكال في ان الموجب لايجاب الجمع في غير باب الضدين انما هو اطلاق الخطابين لحالتي فعل متعلق الاخر وعدمه، كالصلوة و الصوم، فان الموجب لايجاب الجمع بينهما انما هو اطلاق خطاب الصلوة وشموله لحالتي فعل الصوم وعدمه، واطلاق خطاب الصوم وشموله لحالتي فعل الصلوة وعدمه. ونتيجة الاطلاقين ايجاب الجمع بين الصلوة والصوم على المكلف. ولو كان كل من خطاب الصوم والصلوة مشروطا بعدم فعل الآخر، أو كان احدهما مشروطا بذلك، لما كانت النتيجة ايجاب الجمع بين الصوم والصلوة. وهذا في غير الضدين واضح. فيقع الكلام في ان حال الضدين حال غيرهما في ان الموجب لايجاب الجمع بينهما هو اطلاق كل من الخطابين حتى يكون هو الساقط ليس الا ؟ أو ان الموجب لذلك هو فعلية الخطا بين مع وحدة زمان امتثالهما حتى يكون الساقط اصل الخطابين. وعلى ذلك يبتنى المسلكان في التخيير في المتزاحمين المتساويين من حيث المرجحات، من حيث كون التخيير عقليا، أو شرعيا، فانه لو كان المقتضى لايجاب الجمع هو اطلاق الخطابين فالساقط هو الاطلاق ليس الا مع بقاء اصل الخطابين، ويكون التخيير لمكان اشتراط كل خطاب بالقدرة على متعلقة، فيكون كل من الخطابين بالضدين مشروطا بترك الآخر، لحصول القدرة عليه عند ترك الآخر وينتج التخيير عقلا. وهذا بخلاف ما إذا قلنا: بان المقتضى لايجاب الجمع هو اصل الخطابين ووحدة زمان امتثالها، فانه ح لابد من سقوط كلا الخطابين، لان سقوط احدهما ترجيح بلا مرجح، ولمكان تمامية الملاك في كل منهما يستكشف

العقل خطابا شرعيا تخييريا باحدهما، ويكون كسائر التخييرات الشرعية كخصال الكفارات، غايته ان التخيير الشرعي في الخصال يكون بجعل ابتدائى، وفى المقام يكون بجعل طارى. ويكون وزان التخيير في المشروطين بالقدرة العقلية وزانه في المشروطين بالقدرة الشرعية، حيث تقدم ان التخيير فيهما يكون شرعيا. وعلى ذلك ايضا يبتنى وحدة العقاب وتعدده عند ترك الضدين معا، فانه بناء على سقوط الخطابين لا يكون هناك الا عقاب واحد، لان الواجب شرعا ح هو احدهما. واما بناء على اشتراط الاطلاقين فيتعدد العقاب، لحصول القدرة على كل منهما، فيتحق شرط وجوب كل منهما، فيعاقب على ترك كل منهما. وربما يترتب على ذلك ثمرات اخر قد تقدمت الاشارة الى بعضها. فتحصل: ان الذى ينبغى ان يقع محل النفى والاثبات، هو ان الموجب لايجاب الجمع ما هو ؟ هل اطلاق الخطابين ؟ أو فعليتهما ؟ وعلى الاول يبتنى صحة الترتب، وعلى الثاني يبتنى بطلانه. ومن الغريب: ما صدر عن الشيخ (قده) حيث انه في الضدين الذين يكون احدهما اهم ينكر الترتب غاية الانكار (1) ولكن في مبحث التعادل و التراجيح التزم بالترتب من الجانبين عند التساوى وفقد المرجح، حيث قال في ذلك المقام، في ذيل قوله " :فنقول وبالله المستعان قد يقال بل قيل: ان الاصل في المتعارضين عدم حجية احدهما " ما لفظه: " لكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطا بالقدرة، والمفروض ان كلا منهما مقدور في حال ترك الآخر، وغير مقدور مع ايجاد الآخر، فكل منهما مع ترك الاخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله، ومع ايجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الاخذ باحدهما نتيجة ادلة وجوب الامتثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة. وهذا مما يحكم به بديهة العقل، كما في كل واجبين

---

(1)راجع تفصيل ما افاده الشيخ قدس سره في المقام في مباحث مقدمة الواجب من مطارح الانظار، الهداية التى تكلم فيها عن صحة اشتراط الوجوب عقلا بفعل محرم مقدم عليه وعدمها، ص 54 الى 57 . (*)

اجتمعا على المكلف ولا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله الا تعيين الاخر عليه كذلك " (1) انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه. وهذا كما ترى صريح في ان التخيير في الواجبين المتزاحمين انما هو من نتيجة اشتراط كل منهما بالقدرة عليه وتحقق القدرة في حال ترك الآخر، فيجب كل منهما عند ترك الآخر، فيلزم الترتب من الجانبين مع انه (قده) انكره من جانب واحد و ليت شعرى ان ضم ترتب الى ترتب آخر كيف يوجب تصحيحه. وبالجملة: هذه المناقضة من الشيخ غريبة. وعلى كل حال، فقد تحصل من المقدمة الاولى: ان العمدة هو اثبات ما يوجب ايجاب الجمع بين الضدين على المكلف، حتى يكون هو الساقط. المقدمة الثانية: الواجب المشروط بعد تحقق شرطه حاله حاله قبل تحقق شرطه، من حيث انه بعد على صفة الاشتراط، ولا يتصف بصفة الاطلاق، ولا ينقلب عما هو عليه. وذلك لما عرفت في الواجب المشروط: من ان الشرط فيه يرجع الى الموضوع، فيكون الواجب المشروط عبارة عن الحكم المجعول على موضوعه المقدر وجوده على نهج القضايا الحقيقية. وليست الاحكام من قبيل القضايا الشخصية، بل هي احكام كلية مجعولة ازلية على موضوعاتها المقدرة، والحكم المجعول على موضوعه لا ينقلب عما هو عليه، ولا يخرج الموضوع عن كونه موضوعا، ولا الحكم عن كونه مجعولا على موضوعه. ووجود الشرط في الواجب المشروط عبارة عن تحقق موضوعه خارجا، و بتحقق الموضوع خارجا لا ينقلب الواجب المجعول الازلي عن الكيفية التى جعل عليها، ولا يتصف بصفة الاطلاق بعد ما كان مشروطا، لان اتصافه بذلك يلزم خروج ما فرض كونه موضوعا عن كونه موضوعا. فوجوب الحج انما انشأ ازلا مشروطا بوجود موضوعه الذى هو العاقل البالغ المستطيع، وهذا لا يفرق الحال فيه، بين تحقق الاستطاعة لزيد أو عدم تحققها، إذ ليس لزيد حكم يخصه حتى يقال :انه

---

(1)فرائد الاصول (الرسائل)، مباحث التعادل والتراجيح، المقام الاول في المتكافئين. ص 416 (*) .

لا معنى لكون وجوب الحج بالنسبة الى زيد المستطيع مشروطا بالاستطاعة، بل لابد من ان يكون الخطاب بالسنبة الى زيد ح مط. وهو كذلك لو كانت الاحكام الشرعية من قبيل القضايا الجزئية الخارجية، وعليه يكون الشرط من علل التشريع لا من قيود الموضوع، كما استقصينا الكلام في ذلك في الواجب المشروط والمعلق، و تقدم بطلان ذلك وان الاحكام الشرعية مجعولة على نهج القضايا الحقيقية. فما في بعض الكلمات: من ان الواجب المشروط بعد تحقق شرطه يكون واجبا مط مبنى على ذلك المبنى الفاسد: من كون الاحكام الشرعية قضايا جزئية. و اما بناء على ما هو الحق عندنا، فالواجب المشروط دائما يكون مشروطا، ولو بعد تحقق شرطه وفعليته. وبعبارة اخرى: الشرط دائما يكون من وسائط العروض، لا وسائط الثبوت .وبذلك ظهر فساد ما في بعض الالسن: من ان الواجب المشروط بعد تحقق شرطه يكون واجبا مط. فالامر بالمهم المشروط بعصيان الامر بالاهم دائما يكون مشروطا، و لو بعد تحقق شرطه. نعم يصير فعليا عنده. وعلى ذلك تبتنى طولية الامر بالمهم بالنسبة الى الامر بالاهم وخروجه عن العرضية، كما سيأتي توضيحه انشاء الله تعالى. والمحقق الخراساني (قده) مع اعترافه (1) برجوع الشرط الى الموضوع الذى عليه يبتنى الواجب المشروط، وانه يكون قسيما للواجب المطلق - كما اوضحناه (2 (في محله - ذهب في جملة من الموارد الى كون الشرط من وسائط الثبوت، وانه من قبيل العلل للتشريع كما يظهر من ارجاعه الشرط المتأخر الى الوجود العلمي - على ما تقدم تفصيله - (3) وكما يظهر منه في المقام (4) حيث جعل الامر بالمهم بعد تحقق

---

(1)راجع كفاية الاصول، الجلد الاول، تقسيمات الواجب، منها تقسيمه الى المطلق والمشروط ص 152 - (2) راجع الجزء الاول من هذا الكتاب، مباحث تقسيمات الواجب، منها تقسيمه الى المطلق والمشروط، الامر الاول ص 170 (3) الجزء الاول من هذا الكتاب، مباحث تقسيمات الواجب في الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية ص 276 وراجع الكفاية، الجلد الاول. مباحث مقدمة الواجب. منها تقسيمها الى المتقدم والمتأخر. (4) كفاية الاصول. الجلد الاول، الامر الرابع من الامور التى رسمها في مقدمة بحث الضد، ص 213 (*)

شرطه في عرض الامر بالاهم. وذلك لا يستقم الا بعد القول بصيرورة الواجب المشروط مطلقا بعد تحقق شرطه. ويظهر منه ذلك ايضا في موارد أخر لعله نشير إليها في محلها. المقدمة الثالثة قسموا الواجب الى موسع ومضيق وعرفوا الاول بما إذا كان الزمان المضروب لفعل الواجب اوسع من الفعل، وبعبارة اخرى: ما كان له افراد وابدال طولية بحسب الزمان. ويقابله المضيق وهو ما إذا كان الزمان المضروب للفعل بقدره، أي مالا يكون له بدل طولى بحسب الزمان. ثم ان المضيق على قمسين: قسم اخذ فيه الشئ شرطا للتكليف بلحاظ حال الانقضاء، سواء كان ذلك الشئ من مقولة الزمان، أو من مقولة الزمانى، أي يكون انقضاء ذلك الشئ وسبقه شرطا للتكليف. ولعل باب الحدود والديات من هذا القبيل، بناء على ان يكون التكليف بالحد مضيقا، فان الشرط لوجوب الحد هو انقضاء القتل من القاتل وتحققه منه، ولا يتوجه التكليف بالحد حال تلبس القاتل بالقتل، بل يعتبر انقضاء القتل منه ولو آناما. ولو ناقشت في المثال فهو غير عزيز، مع ان مع المقصود في المقام مجرد تصور اخذ الشئ شرطا للتكليف بلحاظ حال انقضائه، وجد له في الشريعة مثال أو لم يوجد. ويمكن تصوير ذلك في الواجب الموسع ايضا، بان يؤخذ الشئ شرطا للتكليف بالموسع بلحاظ حال الانقضاء، وان لم نعثر على مثال له، أو قلنا ان الحد من الواجبات الموسعة. والمقصود انه لا اختصاص لما قلناه بالمضيق. وقسم اخذ الشئ فيه شرطا بلحاظ حال وجوده، ولا يعتبر فيه الانقضاء، فيثبت التكليف مقارنا لوجود الشرط، ولا يتوقف ثبوته على انقضاء الشرط، بل يتحد زمان وجود الشرط وزمان وجود التكليف وزمان امتثاله ويجتمع الجميع في آن واحد حقيقي. واغلب الواجبات المضيقة في الشريعة من هذا القبيل، كما في باب الصوم، حيث ان الفجر شرط للتكليف بالصوم، ومع ذلك يثبت التكليف مقارنا لطلوع الفجر، كما ان زمان امتثال التكليف بالصوم ايضا يكون من اول

الطلوع، لان الصوم هو الامساك من اول الطلوع، ففى الآن الاول الحقيقي من الطلوع يتحقق شرط التكليف ونفس التكليف وامتثاله، بمعنى ان ظرف امثاله ايضا يكون في ذلك الآن وان لم يتحقق الامتثال خارجا وكان المكلف عاصيا، الا ان اقتضاء التكليف بالصوم للامتثال انما يكون من اول الفجر، ففى اول الطلوع تجتمع الامور الثلثة: شرط التكليف، ونفس التكليف، وزمان الامتثال. و لا يتوقف التكليف على سبق تحقق شرطه آنا ما. كما انه لا يتوقف الامتثال على سبق التكليف آناما، بل يستحيل ذلك. اما استحالة تقدم زمان شرط التكليف على نفس التكليف، فلما عرفت من رجوع كل شرط الى الموضوع. ونسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلة الى معلولها، أي من سنخ العلة والمعلول، وان لم يكن من العلة والمعلول حقيقة، الا ان الارادة التشريعية تعلقت بترتب الاحكام على موضوعاتها نحو تعلق الارادة التكوينية بترتب المعلولات على عللها. فيستحيل تخلف الحكم عن موضوعه، كاستحالة تخلف المعلول عن علته، لان مع التخلف يلزم: اما عدم موضوعية ما فرض كونه موضوعا وهو خلف، واما تأخر المعلول عن علته وهو محال .ولذا قلنا بامتناع كل من الشرط المتقدم والمتأخر، وانه يعتبر في شرط المتكليف ان يكون مقارنا له زمانا، وان تأخر عنه رتبة، وذلك لان الآن المتخلف اما ان يكون له دخل في ثبوت الحكم، واما ان لا يكون، فان كان له دخل فيلزم ان لا يكون ما فرض كونه تمام الموضوع أو الجزء الاخير منه كذلك، بل كان انقضاء ذلك الآن هو الجزء الاخير من الموضوع. وان لم يكن لذلك الآن دخل يلزم تخلف المترتب عما رتب عليه وتأخر المعلول عن علته، و ذلك واضح. واما استحالة تأخر زمان الامتثال عن التكليف، فلان التكليف هو الذى يقتضى الامتثال ويكون هو المحرك، فيكون نسبة اقتضاء التكليف للحركة كنسبة اقتضاء حركة اليد لحركة المفتاح، وغير ذلك من العلل والمعلولات التكوينية. نعم: الفرق بين المقام، والعلل التكوينية، هو انه لا يتوسط في سلسلة العلل التكوينية العلم ولا الارادة بل يوجد المعلول بعد علته التكوينية من دون دخل

للعلم والارادة في ذلك. واما في المقام فيتوسط بين الامتثال والتكليف علم الفاعل بالتكليف وارادته الامتثال، إذ مع عدم العلم بالتكليف، أو عدم ارادة الامتثال، يستحيل تحقق الامتثال. الا انه على كل تقدير لا يخرج التكليف عن كونه واقعا في سلسلة العلل، غايته ان العلم والارادة ايضا واقعة في سلسلتها، ولا يتفاوت في استحالة تخلف المعلول عن علته زمانا بين قلة ما يقع في سلسلة العلة وكثرته. فالامتثال المعلول للتكليف والعلم والارادة يستحيل ان يتخلف عن ذلك زمانا، و انما التخلف في الرتبة فقط. فلا يعقل سبق زمان التكليف على زمان الامتثال. وقد تقدم منا في الواجب المعلق امتناع فعلية التكليف قبل زمان امتثاله، لان الزمان المتخلل، اما ان يكون لانقضائه دخل في فعلية التكليف فيستحيل فعلية التكليف قبل انقضائه، واما ان لا يكون له دخل فيستحيل تأخر الامتثال عنه أي اقتضائه للامتثال. وبالجملة: مقتضى البرهان، هو ان لا يتخلف التكليف عن الشرط، و لا الامتثال عن التكليف زمانا، بل يتقارنان في الزمان، وان كان بينهما تقدم وتأخر رتبي، هذا. ولكن حكى عن بعض الاعلام: انه لا بد في هذا القسم من المضيق (وهو ما إذا اتحد زمان وجود الشرط والتكليف والامتثال، كالصوم وكصلوة الآيات) من تقدير سبق التكليف آناما قبل زمان الامتثال، ليتمكن المكلف من الامتثال، و لا يمكن ان يقارن التكليف لزمان الامتثال. بل يظهر (1 (من المحقق الخراساني في الواجب المعلق: انه يعتبر سبق زمان التكليف على زمان الامتثال في جميع الواجبات فراجع .

---

(1)الكفاية المجلد الاول ص 163، قوله: " مع انه لا يكاد يتعلق البعث الا بامر متأخر عن زمان البعث، ضرورة ان البعث انما يكون لاحداث الداعي للمكلف الى المكلف به بان يتصوره بما يترتب عليه من المثوبه وعلى تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا الا بعد البعث بزمان، فلا محاله يكون البعث نحو امر متأخر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاك الاستحالة والامكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب (*) ."

وقد يوجه ذلك: بانه لو لا السبق يلزم: اما التكليف بالحاصل، واما التكليف بالمتعذر، لانه ان كان المكلف في الآن الاول الحقيقي من الفجر ممسكا فتوجه التكليف إليه في ذلك يكون من الطلب الحاصل، وان لم يكن ممسكا فيتعذر عليه التكليف بالامساك في آن الطلوع، فلا بد من سبق التكليف على الطلوع آناما ليتمكن المكلف من الامساك في اول الفجر منبعثا عن التكليف السابق، هذا. ولكن لا يخفى عليك ما فيه: اما اولا: فلانه لا موجب لهذا التقدير، لان توقف الانبعاث على البعث ليس بازيد من توقف المعلول على علته، فكما ان وجود المعلول يكون مستندا الى علته المقارنة له في الوجود ويكون صادرا عنها، فكذلك الانبعاث يكون مستندا الى البعث المقارن له في الوجود ويكون حاصلا بذلك البعث. ودعوى انه يكون من تحصيل الحاصل ممنوعة، فانه لو كان الانبعاث حاصلا بنفسه لا عن البعث كان من تحصيل الحاصل، وليس الامر كذلك، بل يكون حاصلا عن البعث، والا فيمكن تقريب ذلك بالنسبة الى العلل والمعلولات التكوينية ايضا، بان يقال: ان المعلول حاصل في زمان علته فتكون العلة علة لما هو حاصل. وكما يجاب عن ذلك بان المعلول حاصل من قبل علته المقارنة له في الوجود المتقدمة عليه في الرتبة، كذلك يقال في المقام: ان الانبعاث حاصل من قبل البعث المقارن له في الوجود المتقدم عليه رتبة. فلا يتوقف الانبعاث على سبق البعث زمانا .نعم: يتوقف على سبق العلم بالبعث في زمانه، فانه لو لم يكن عالما بتحقق البعث في اول طلوع الفجر لم يكن يصدر عنه الانبعاث والامساك من اول الطلوع. ومن هنا قلنا بوجوب تحصيل العلم بالاحكام قبل اوقاتها لمن لا يتمكن من تحصيله في وقتها، كالمضيقات مط، وكالموسعات في بعض الاحيان. والحاصل: ان الذى يتوقف عليه الانبعاث في اول الفجر، هو سبق العلم بالتكليف على اول الفجر، لا سبق التكليف على الفجر. واظن ان الذى اوجب القول بتقدير التكليف آناما قبل الفجر في هذا القسم من المضيقات، هو ملاحظة

عدم امكان تحقق الانبعاث من اول الفجر الا بسبق التكليف عليه. ولكن هذا خلط بين سبق التكليف وبين سبق العلم به. والذى يتوقف عليه الانبعاث هو سبق العلم، لا سبق التكليف، والا فسبق التكليف لا يوجب تحقق الانبعاث من دون سبق العلم، كما لا يخفى. فتقدير سبق التكليف آناما يكون بلا موجب. واما ثانيا :فلان سبق التكليف لا اثر له، ويكون لغوا إذ المكلف انما ينبعث عن البعث المقارن لا عن البعث السابق، لان البعث السابق، اما ان يكون مستمرا الى زمان الانبعاث، واما ان لا يكون. فان لم يكن مستمرا لا يعقل الامتثال و الانبعاث، إذ لا يمكن امتثال تكليف معدوم، وان كان مستمرا فالذي يوجب الانبعاث هو استمراره وانحفاظه الى زمان الانبعاث، فوجوده السابق لغو والانبعاث دائما يكون عن البعث المقارن. واما ثالثا: فلان سبق التكليف ولو آناما لا يعقل ومن المستحيل، كما تقدمت الاشارة إليه في المقام، وتقدم تفصيله في الواجب المعلق وعليه بنينا امتناع الواجب المعلق، فراجع. (1) واما رابعا: فلانه لا اختصاص لهذا التقدير بهذا القسم من المضيقات، بل يلزم القول بسبق التكليف حتى في الموسعات، لوضوح صحة الصلوة المقارنة لاول الزوال حقيقة، بحيث شرع فيها في الان الاول الحقيقي من الزوال، فانه وان لم يلزم ذلك، الا انه لا اشكال في الصحة. ولو فعل ذلك فيلزم تقدير سبق التكليف بالصلوة على الزوال ليكون الامتثال عن التكليف السابق، مع ان الظاهر ان القائل بالتقدير لم يلتزم به في الموسعات، فيطالب حينئذ بالفرق .

(1)راجع مباحث مقدمة الواجب، ما افاده المصنف قدس سره في امتناع الواجب المعلق. ص 186 (*)

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انه لا يتوقف التكليف بالمضيقات على سبقه على زمان امتثالها، بل يستحيل ذلك، وانه لا بد من اجتماع التكليف والشرط والامتثال في زمان واحد حقيقي، ويكون التقدم والتاخر بالرتبة فقط. إذا عرفت ذلك ظهر لك: دفع بعض الاشكالات التى اشكلوها على الخطاب الترتبى منها: انه يتوقف صحة الخطاب

الترتبى على صحة الواجب المعلق والشرط المتأخر، وحيث ابطلنا كلا منهما في محله، فيلزم بطلان الخطاب الترتبى. وهذا الاشكال انما يكون من القائل بالتقدير، وانه يعتبر سبق التكليف على زمان الامتثال في الواجبات المضيقة. فالاشكال انما يرد على ذلك المبنى الفاسد. ووجه الابتناء: هو انه لما كان الكلام في الخطاب الترتبى واقعا في المتزاحمين المضيقين الذين كان احدهما اهم، فكان كل من خطاب الاهم والمهم مضيقا، و لما كان خطاب المهم مشروطا بعصيان الاهم، وكان زمان عصيانه هو زمان امتثال المهم، كما هو لازم التضييق، فلا يمكن ان يكون الخطاب بالمهم مقارنا لزمان عصيان الاهم، لانه زمان امتثاله. فلا بد ان يتقدم الخطاب بالمهم آناما على عصيان الاهم، لما تقدم من اعتبار سبق التكليف في المضيقات، فيلزم كل من الواجب المعلق والشرط المتأخر، لانه باعتبار سبق زمان التكليف على زمان الامتثال يكون من الواجب المعلق، إذ لانعنى بالواجب المعلق الا ما يكون ظرف الامتثال فيه متأخرا عن ظرف التكليف، ويكون الامتثال معلقا على مضى ذلك الآن الذى قدر سبق التكليف عليه. وباعتبار ان الخطاب بالمهم مشروط بعصيان الاهم وقد سبقه يكون من الشرط المتأخر، فالخطاب الترتبى يتوقف على كل من الواجب المعلق و الشرط المتأخر هذا. ولكن لا يكاد ينقضى تعجبي من هذا الاشكال. اما اولا: فلا اختصاص لهذا الاشكال بالخطاب الترتبى، بل يجرى في جميع

المضيقات، فان الصوم مثلا بناء على سبق التكليف به على الفجر يلزم ايضا كونه من الواجب المعلق والشرط المتأخر. فباعتبار سبق التكليف على زمان الامتثال يلزم الواجب المعلق. وباعتبار اشتراط التكليف بالصوم بالفجر يلزم الشرط المتأخر، فهذا الاشكال بناء على التقدير يرد في جميع المضيقات، بل في الموسعات ايضا، بناء على ما تقدم من ان التقدير في المضيقات يلزمه التقدير في الموسعات ايضا، ولا اختصاص لهذا الاشكال بالخطاب الترتبى، فما يجاب به عن الاشكال في سائر المقامات يجاب به ايضا في الخطاب الترتبى. واما ثانيا: فلما عرفت من ان الاشكال مبنى على ذلك المبنى الفاسد، وهو تقدير سبق التكليف، وقد اوضحنا فساده. فلا اشكال في المقام، كما لا اشكال في سائر المضيقات، فضلا عن الموسعات. ومنها: ان خطاب المهم لو كان مشروطا بنفس عصيان الاهم لم يلزم محذور طلب الجمع، لان امتثال خطاب المهم اعتبر في زمان خلو المكلف عن الاهم، فلا يعقل اقتضائه لطلب الجمع. واما ان اخذ الشرط هو العنوان الانتزاعي ووصف التعقب - أي كون المكلف ممن يعصى - فيلزم محذور طلب الجمع، لان خطاب المهم يكون فعليا قبل عصيان الاهم إذا كان ممن يعصى بعد ذلك، فلم يعتبر في ظرف امتثاله خلو المكلف عن الاهم، بل يلزم اجتماع كل من الاهم والمهم في زمان واحد، هذا. ولكن لا يخفى عليك ضعفه، لما فيه: اولا: انه لا موجب لجعل الشرط هو العنوان الانتزاعي ووصف التعقب الا بناء على اعتبار سبق التكليف آناما مع عدم القول بالشرط المتأخر، فيستقيم ح ان يكون الشرط هو الوصف الانتزاعي، لان المفروض ان خطاب المهم لا بد ان يكون قبل زمان امتثاله وهو زمان عصيان الاهم، ولا يمكن ح ان يكون نفس العصيان شرطا، لاستلزامه الشرط المتأخر، فلا بد ان يكون الشرط هو العنوان الانتزاعي. الا انه قد

تقدم فساد المبنى، وان تقدير سبق التكليف بلا موجب بل مستحيل. وحينئذ لا يتم جعل الشرط هو العنوان المنتزع، بل يكون الشرط هو نفس العصيان، وقد اعترف انه بناء على ذلك لا يلزم طلب الجمع. وثانيا: لو فرض ان الشرط هو الوصف الانتزاعي فلا يلزم ايضا طلب الجمع، لان الوصف انما انتزع من العصيان الذى هو زمان خلو المكلف عن الاهم، فمعنى كونك ممن تعصى: كونك ممن تخلو عن فعل الاهم .ومع ذلك كيف يلزم طلب الجمع ؟ ومجرد اجتماع الخطابين في زمان وفعليتهما بتحقق شرطهما لا يقتضى ايجاب الجمع، بل ان اساس الترتب انما هو على اجتماع الخطابين في زمان، فغاية ما يلزم من اخذ الشرط الوصف الانتزاعي هو اجتماع كل من خطاب الاهم والمهم في زمان واحد، وهذا مما لا محيص عنه في الخطاب الترتبى. بل لو اخذ نفس العصيان شرطا فلا بد ان يؤخذ على وجه يجتمع فيه كل من

خطاب الاهم والمهم، وذلك بان يكون الشرط هو التلبس بالعصيان الذى يكون خطاب الاهم في حاله محفوظا، لا تحقق العصيان بمعنى الانقضاء والمضى الذى يكون خطاب الاهم عنده ساقطا، لسقوط كل خطاب بعصيانه. وبالجملة: لا فرق بين ان يكون الشرط هو نفس العصيان أو الوصف الانتزاعي، في اجتماع كل من الخطابين في زمان واحد، وفى عدم اقتضائهما لطلب الجمع بعد ما اعتبر في خطاب المهم خلو المكلف عن فعل الاهم، سواء كان الشرط نفس ذلك، أو كان هو منشأ انتزاع ما هو الشرط كما لا يخفى، فتأمل جيدا. المقدمة الرابعة: التى هي اهم المقدمات، بل عليها يبتنى اساس الترتب، هي ان انحفاظ كل خطاب بالنسبة الى ما يتصور من التقادير والانقسامات يكون على احد انحاء ثلثة: الاول: ما كان انحفاظه بالاطلاق أو التقييد اللحاظى، وذلك بالنسبة الى كل

تقدير وانقسام يمكن لحاظه عند الخطاب، وذلك انما يكون في التقادير والانقسامات المتصورة في المتعلق مع قطع النظر عن ورود الخطاب، بحيث امكن وقوع المتعلق مقترنا بتلك التقادير وان لم يتعلق به خطاب اصلا، كقيام زيد وقعوده، وطيران الغراب وعدمه، حيث يكون الامر بالصلوة محفوظا عنده بالاطلاق اللحاظى، و كالوقت، حيث يكون الامر بالصلوة محفوظا عنده بالتقييد اللحاظى، لمكان امكان ايقاع الصلوة عند قيام زيد وقعوده، وفى الوقت وخارجه، ولو لم يتعلق بها امر، فيمكن لحاظ هذه التقادير عند الخطاب والامر بالصلوة، فلو لاحظ تقديرا خاصا كان ذلك تقييدا لحاظيا، كما لاحظ الوقت عند الامر بالصلوة. وان لم يلاحظ تقديرا خاصا، بل ساوى في امره لكلتا حالتى وجود التقدير وعدمه يكون ذلك اطلاقا لحاظيا، كما ساوى في امره بالصلوة في كلتا حالتى قيام زيد وقعوده .الثاني: ان يكون انحفاظ الخطاب بنتيجة الاطلاق أو التقييد، وذلك بالنسبة الى كل تقدير وانقسام لاحق للمتعلق بعد تعلق الخطاب به، بحيث لا يكون لذلك التقدير وجود الا بعد ورود الخطاب كتقدير العلم والجهل بالخطاب، حيث ان تقدير العلم والجهل بالاحكام لا يكون الا بعد ورود الخطاب، لانه بعد ورود الخطاب، يتحقق تقدير العلم والجهل بذلك الخطاب، فلا وجود لهذا التقدير قبل الخطاب .فلا يمكن فيه الاطلاق أو التقييد اللحاظى، بل لابد اما من نتيجة الاطلاق، كما في تقديري العلم والجهل، حيث يكون الخطاب محفوظا في كلا التقديرين بنتيجة الاطلاق، واما من نتيجة التقييد كما في العلم والجهل ايضا بالنسبة الى خصوص مسئلتي القصر والاتمام والجهر والاخفات، لان الاهمال الثبوتي في مثل هذه التقادير لا يعقل، لان الملاك والمصلحة الباعثة للامر بالصلوة اما: ان يكون محفوظا في كلا الحالين، أي حالة وجود التقدير وعدمه، فلابد من نتيجة الاطلاق كما في العلم والجهل بعد قيام الادلة والضرورة على اشتراك العالم و الجاهل في الاحكام الا في موارد القصر والاتمام والجهر والاخفات، واما: ان يكون الملاك محفوظا في تقدير خاص دون عدمه فلا بد من نتيجة التقييد .

الثالث: ما كان انحفاظ الخطاب لا بالاطلاق والتقييد اللحاظى، ولا بنتيجة الاطلاق والتقييد. وذلك بالنسبة الى كل تقدير يقتضيه نفس الخطاب، وهو الفعل أو الترك الذى يطالب به أو بنقيضه، حيث يكون انحفاظ الخطاب في حالتى الفعل والترك بنفسه وباقتضاء هوية ذاته، لا باطلاقه لحاظا أو نتيجة، إذ لا يعقل الاطلاق والتقييد بالنسبة الى تقديري فعل متعلق الخطاب وتركه، بل يؤخذ المتعلق معرى عن حيثية فعله وتركه ويلاحظ نفس ذاته، فيحمل عليه بالفعل ان كان الخطاب وجوبيا، وبالترك ان كان الخطاب تحريميا. فيكون البعث نحو فعل المتعلق أو تركه نظير حمل الوجود أو العدم على شئ، حيث انه يؤخذ ذلك الشئ معرى عن الوجود والعدم، فيحمل عليه الوجود تارة، والعدم اخرى، ويقال مثلا زيد موجود أو معدوم. ولا يعقل تقييد زيد بالوجود في حمل الوجود عليه، ولا تقييده بالعدم، و لا اطلاقه بالنسبة الى الوجود والعدم، للزوم حمل الشئ على نفسه في الاول، و اجتماع النقيضيين في الثاني، وكلا المحذورين في الثالث. وكذا يقال في المقام: انه لا يمكن تقييد المتعلق بالفعل في مقام البعث إليه، ولا تقييده بالترك، ولا اطلاقه بالنسبة الى تقديري الفعل والترك، لاستلزامه طلب الحاصل في الاول، وطلب الجمع بين النقيضين في الثاني، وكلا

المحذورين في الثالث، فلا بد من لحاظ ذات المتعلق مهملا معرى عن كلا تقديري الفعل و الترك، فيخاطب به بعثا أو زجرا. وليس فيه تقييد ولا اطلاق لا لحاظا ولا نتيجة، ولكن مع ذلك يكون الخطاب محفوظا في كلتا حالتى الفعل والترك ما لم تتحقق الاطاعة أو العصيان، فانه عند ذلك يسقط الخطاب. وانحفاظ الخطاب في كلا التقديرين انما يكون باقتضاء ذاته، لانه بنفسه يقتضى فعل المتعلق وطرد تركه، فيكون وجود الخطاب في الحالين لمكان نفسه ولانه خطاب بالفعل أو الترك. وبذلك يظهر لك: ان الفرق بين هذا التقدير الذى يكون الخطاب محفوظا عنده، وبين سائر التقادير التى يكون الخطاب محفوظا عندها ايضا من وجهين: الاول: ان نسبة تلك التقادير الى الخطاب نسبة العلة الى معلولها، بمعنى ان

تلك التقادير تكون علة أو ملحقة بالعلة بالنسبة الى الخطاب، ويكون الخطاب بمنزلة المعلول لها. فان اخذ تلك التقادير قيدا وشرطا للخطاب، فلمكان رجوع الشرط الى الموضوع وكون الموضوع علة لترتب الخطاب عليه يكون ذلك التقدير علة للخطاب. وان اطلق الخطاب بالنسبة الى تقدير فذلك التقدير وان لم يكن علة للخطاب - لعدم اخذ ذلك التقدير شرطا - الا انه يجرى مجرى العلة من حيث ان الاطلاق و التقييد من الامور الاضافية، فهما في مرتبة واحدة، فإذا كان التقييد علة للخطاب، فالاطلاق الواقع في رتبته يجرى مجرى العلة من حيث الرتبة، فتأمل. وهذا بخلاف تقديري فعل المتعلق وتركه، فان الامر يكون فيه بالعكس، حيث ان التقدير معلول الخطاب والخطاب يكون علة له، لان الخطاب يقتضى فعل متعلقه وطرد تركه، فيكون تقديرا الفعل والترك معلولي الخطاب بالنسبة الى الفعل من حيث الوجود، وبالنسبة الى الترك لمكان اقتضائه عدم الترك. الثاني :ان الخطاب بالنسبة الى سائر التقادير يكون متعرضا ومتكفلا لبيان امر آخر غير تلك التقادير. غايته انه تعرض لذلك الامر عند وجود تلك التقادير، فان خطاب الحج يكون متعرضا لفعل الحج من الاحرام والطواف وغير ذلك عند وجود الاستطاعة، وليس لخطاب الحج تعرض لتقدير الاستطاعة. وهذا بخلاف تقديري الفعل والترك فان الخطاب بنفسه متكفل لبيان هذا التقدير ومتعرض لحاله، حيث انه يقتضى فعل المتعلق وعدم تركه، وليس للخطاب تعرض لشئ آخر سوى هذا التقدير، بخلاف سائر التقادير فان الخطاب فيها متعرض لشئ آخر غير تلك التقادير. إذا عرفت ذلك فاعلم: انه يترتب على ما ذكرناه (من الفرق بين تقديري الفعل أو الترك المطالب به بالخطاب أو بنقيضه وبين سائر التقادير) طولية الخطابين، وخروجها من العرضية. وذلك لان خطاب الاهم حينئذ يكون متعرضا لموضوع خطاب المهم و طاردا ومقتضيا لهدمه ورفعه في عالم التشريع، لان موضوع خطاب المهم هو عصيان خطاب الاهم وترك امتثاله، وخطاب الاهم دائما يقتضى طرد الترك ورفع

عصيانه، لان البعث على الفعل يكون زجرا عن الترك، فخطاب الاهم يقتضى طرد موضوع المهم ورفعه. واما خطاب المهم فهو انما يكون متعرضا لحال متعلقه و لا تعرض له لحال موضوعه، لان الحكم لا يتكفل حال موضوعه من وضع أو رفع، بل هو حكم على تقدير وجوده ومشروط به، ولا يخرج عن هذا الاشتراط الى الاطلاق و لو بعد تحقق موضوعه، لما عرفت: من ان الواجب المشروط لا يصير مط بعد تحقق شرطه .فلسان خطاب المهم هو: انه ان وجد موضوعي وتحقق خارجا فيجب فعل متعلقي. ولسان خطاب الاهم هو: انه ينبغى ان لا يوجد موضوع خطاب المهم وان لا يتحقق. وهذان اللسانان كما ترى ليس بينهما مطاردة ومخالفة، وليسا في رتبة واحدة، بل خطاب الاهم يكون مقدما في الرتبة على خطاب المهم، لان خطاب الاهم واقع في الرتبة السابقة على موضوع خطاب المهم السابق عليه، فهو متقدم عليه برتبتين أو ثلاث، ولا يمكن ان ينزل خطاب الاهم عن درجته ويساوى خطاب المهم في الرتبة، وكذا لا يمكن ان يصعد خطاب المهم من درجته ويساوى خطاب الاهم، بل كل منهما يقتضى مرتبة لا يقتضيها الآخر. ومع هذا الاختلاف في الرتبة كيف يعقل ان يكونا في عرض واحد ؟ فاتضح من المقدمة الثانية والمقدمة الرابعة، طولية الخطابين المترتبين و خروجهما عن العرضية. بقى في المقام: بيان ان هذين الخطابين المترتبين لا يقتضيان ايجاب الجمع، فلا يبق محذور في الخطاب الترتبى .والمقدمة

الخامسة التى سنذكرها هي المتكفلة لبيان عدم اقتضائهما ايجاب الجمع .ففى الحقيقة المقدمات التى يتوقف عليها صحة الخطاب الترتبى هي ثلث: المقدمة الثانية، والمقدمة الرابعة، والمقدمة الخامسة. واما المقدمة الاولى، فهى لبيان تحرير محل النزاع. والمقدمة الثالثة، لبيان دفع بعض ما تخيل: من توقف الخطاب الترتبى عليه، من كونه موقوفا على الواجب المعلق والشرط المتأخر، على ما تقدم تفصيله. المقدمة الخامسة: تنقسم موضوعات التكاليف وشرائطها، الى ما لا يمكن ان تنالها يد الوضع

والرفع التشريعي، والى ما يمكن ان تناله ذلك. فالاول: كالعقل، والبلوغ، والوقت، وغير ذلك من الامور التكوينية الخارجية التى لا يمكن وضعها ورفعها في عالم التشريع .والثانى: كالاستطاعة في الحج، وفاضل المؤنة في الخمس والزكوة، فانها وان كانت من الامور التكوينية ايضا، الا انها قابلة للوضع والرفع التشريعي، فانه يمكن رفع الاستطاعة بخطاب شرعى كوجوب اداء الدين، حيث انه بذلك يخرج عن كونه مستطيعا. وكذا الحال بالنسبة الى فاضل المؤنة. ثم ان الموضوع والشرط، اما ان يكون لحدوثه دخل في ترتب الحكم وبقائه، من دون ان يكون لبقائه دخل في بقاء الحكم، كالسفر والحضر، بناء على ان العبرة بحال الوجوب لا الاداء، فان ثبوت السفر أو الحضر في اول الوقت يكون له دخل في وجوب القصر أو التمام وان زال السفر أو الحضر عنه، فان الحكم يبقى وان زالا. وهذا القسم من الموضوع انما يكون قابلا للدفع فقط لا للرفع، إذ ليس له بقاء حتى يكون قابلا للرفع. واما ان يكون لبقائه ايضا دخل في بقاء الحكم، بحيث يدور بقاء الحكم مدار بقاء الموضوع، كما في المثال لو قلنا بان العبرة بحال الاداء، فح يكون بقاء وجوب القصر لمن كان مسافرا في اول الوقت مشروطا ببقاء السفر الى زمان الاداء، ويسقط وجوب القصر بسقوط السفر. واما ان يكون لبقائه في مقدار من الزمان دخل في بقاء الحكم، كاشتراط وجوب الصوم بالحضر الى الزوال فيكون بقاء الحضر الى الزوال شرطا لبقاء وجوب الصوم الى الغروب. وهذان القسمان قابلان لكل من الدفع والرفع، كما لا يخفى. وعلى كل حال: الموضوع القابل للوضع والرفع التشريعي، اما ان يكون قابلا للوضع والرفع الاختياري ايضا بحيث يكون اختيار الموضوع بيد المكلف له ان يرفعه ليرتفع عنه التكليف، واما ان لا يكون قابلا للوضع والرفع الاختياريين، بل كان امرا وضعه ورفعه بيد الشارع فقط، واما ان يكون امر رفعه بيد المكلف و اختياره فقط وليس بيد الشارع .

فالاول: كالسفر فانه للمكلف رفعه باختيار الحضر، فيرتفع عنه وجوب القصر . وللشارع ايضا رفعه بايجاب الاقامة عليه فلا يجب عليه القصر ايضا. والثانى : كالاستطاعة فانه ليس للمكلف رفعها وتفويتها بعد حدوثها، فلو فوتها لم يسقط عنه وجوب الحج، بل يستقر في ذمته، ولكن للشارع رفعها بخطاب مثل وجوب اداء الدين مثلا فيسقط عنه وجوب الحج. والثالث: لم نعثر له على مثال. ثم ان الخطاب الرافع لموضوع خطاب آخر، اما ان يكون بنفس وجوده رافعا، كالتكاليف المالية التى توجب ان تكون متعلقها من المؤن كخطاب اداء الدين إذا كان من عام الربح لا من العام الماضي (واما إذا كان من العام الماضي فادائه وامتثال التكليف يكون رافعا لموضوع الخمس لا نفس اشتغال الذمة به) فيرتفع موضوع وجوب الخمس الذى هو عبارة عن فاضل المؤنة، فان نفس تلك التكاليف توجب جعل متعلقاتها من المؤن، فيخرج الربح عن كونه فاضل المؤنة، و لا يتوقف صيرورتها من المؤن على امتثالها، بل نفس وجود الخطاب رافع لموضوع خطاب الخمس. واما ان يكون بامتثاله رافعا كخطاب الاهم فيما نحن فيه، حيث يكون بامتثاله رافعا لموضوع خطاب المهم لا بوجوده، على ما سيأتي بيانه. فهذه جملة الاقسام التى يهمنا تنقيحها في المقام، ليعلم الموارد التى يلزم ايجاب الجمع من اجتماع الخطابين، والموارد التى لا يلزم ذلك. والا فالاقسام المتصورة في موضوعات التكاليف اكثر من ذلك .وحاصل التقسيم: هو ان الموضوع لحكم، اما ان يكون قابلا للوضع والرفع التشريعي، واما ان لا يكون قابلا لذلك. والاول: اما ان يكون قابلا لكل من الدفع والرفع، واما ان يكون قابلا للدفع فقط. وعلى كلا التقديرين: اما ان يكون قابلا للرفع الاختياري ايضا، واما ان لا يكون. والرفع التشريعي اما ان يكون بنفس

التكليف، واما ان يكون بامتثاله. وقد تقدم امثلة ذلك كله فينبغي ح التكلم في احكام هذه الاقسام .

فنقول: فما كان الموضوع لخطاب مما لا تناله يد الوضع والرفع التشريعي، كالوقت بالنسبة الى الصلوة، فالخطاب المجامع لهذا الخطاب يقتضى ايجاب الجمع على المكلف، إذا كان كل من الخطابين مط بالنسبة الى حالتى فعل الآخر وتركه .وان لم يكونا مطلقين، بل كان كل منهما مشروطا بعدم فعل الآخر، أو كان احدهما مشروطا بفعل الآخر، فلا يعقل اقتضائهما لايجاب الجمع. مثلا لو جامع خطاب آخر لخطاب الصلوة في وقتها، فاما ان يكون كل من خطاب الصلوة وذلك الخطاب الاخر المجامع له مط بالنسبة الى حالتى فعل متعلق الاخر وتركه، واما ان يكون كل منهما مشروطا بعدم فعل الآخر، أو كان احدهما مشروطا دون الآخر. فان كان كل منهما مط، فلا محالة يقتضيان ايجاب الجمع، فان امكن للمكلف جمع المتعلقين وجبا معا، كالصوم المجامع للصلوة خطابا وامتثالا ويمكن للمكلف الجمع بينهما ايضا. والمفروض ان كلا من الخطابين ايضأ مطلق فيجب الجمع بينهما. وان لم يكن للمكلف الجع بينهما، اما لتضاد المتعلقين، واما لقصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما، فلا محالة يكون الحكم فيه هو التخيير، على ما تقدم تفصيله. وان كان كل منهما مشروطا بعدم فعل الاخر، أو كان احدهما مشروطا بذلك، فلا يعقل ان يقتضيا ايجاب الجمع، لان المفروض ان التكليف بكل منهما مقيد بعدم الآخر، فيكون حكمه حكم الاحكام التخييرية الاولية، كخصال الكفارات، بل يكون هو هو بناء على ان الاحكام التخييرية عبارة عن اشتراط التكليف بكل فرد بعدم فعل الاخر، كما هو احد الوجوه في تصوير الواجب التخييري، على ما تقدم بيانه. وكذا الحال ان كان احدهما بالخصوص مشروطا بعدم فعل الآخر، فانه ايضا لا يلزم منه ايجاب الجمع كما هو واضح. وكيف يعقل اقتضائهما لايجاب الجمع، مع ان الجمع لا يكون مطلوبا، بحيث لو امكن للمكلف الجمع بينهما لم يقعا على صفة المطلوبية، بل لو قصد بكل منهما امتثال الامر كان من التشريع المحرم، بل لا يقع الامتثال بكل منهما لو كان كل منهما مشروطا بعدم فعل

الآخر، لعدم تحقق شرط التكليف في كل منهما، فلا يكون كل منها متعلق التكليف وذلك كله واضح. هذا إذا كان موضوع الخطاب غير قابل للتصرف التشريعي . واما إذا كان قابلا لذلك، فالخطاب المجامع له ان لم يكن متعرضا لموضوع الآخر :من دفع أو رفع، فالكلام فيه هو الكلام في القسم السابق طابق النعل بالنعل .فان كان كل من الخطابين مط يلزم ايجاب الجمع، فان امكن وجب، وان لم يمكن فالتخيير. وان لم يكن كل منهما مط فلا يلزم ايجاب الجمع، لاتحاد المناط في هذا القسم والقسم السابق في ذلك. ومجرد كون الموضوع في هذا القسم قابلا للدفع والرفع التشريعي لا يكون فارقا بين القسمين، ما لم يكن احد الخطابين متعرضا لدفع موضوع الآخر أو رفعه. وهذا من غير فرق، بين ان يكون الموضوع قابلا للرفع الاختياري ايضا، أو لم يكن. فانه يلزم ايجاب الجمع على المكلف ايضا إذا كان كل من الخطابين مطلقا. و مجرد انه يمكنه رفع الموضوع اختيارا لا يرتفع عنه محذور ايجاب الجمع، إذا استلزم ايجاب الجمع محذورا، كما إذا كان بين المتعلقين تضاد، فان القدرة المعتبرة في التكاليف انما هو القدرة على متعلقاتها، لا على موضوعاتها، ولا اثر للقدرة على موضوعاتها، فهل ترى انه يصح تكليف المسافر بالمحال من جهة انه قادر على رفع السفر ؟ والحاصل: ان قبح التكليف بما لا يطاق انما هو بالنظر الى المتعلق فالعبرة به، لا بالموضوع . فاجتماع التكليفين الموجبين لايجاب الجمع على المكلف مع عدم قدرة المكلف على الجمع قبيح ولو فرض ان امر الموضوع بيد المكلف وان له رفعه، ليرتفع عنه احد التكليفين. وبذلك ظهر: ان تصحيح الامر الترتبى - بان العصيان الذى هو موضوع خطاب المهم امر اختياري للمكلف، له رفعه بعدم عصيان الاهم واطاعته فلا مانع من اجتماع كل من خطاب الاهم والمهم - فاسد جدا. لما عرفت: من ان القدرة على رفع الموضوع لا اثر لها في قبح التكليف بما لا يطاق، فالخطاب الترتبى لا يمكن تصحيحه بذلك. هذا إذا كان الخطاب المجامع لخطاب آخر غير متعرض لموضوع

الآخر من دفع ورفع. واما إذا كان متعرضا له، فاما ان يكون نفس الخطاب رافعا أو دافعا لموضوع الآخر، واما ان يكون امتثاله. فان كان الاول، فهذا مما يوجب عدم اجتماع الخطابين في الفعلية، ولا يعقل ان يكون كل من الخطابين فعليا، لان وجود احد الخطابين رافع لموضوع الآخر، فلا يبقى مجال لفعلية الآخر حتى يقع المزاحمة بينهما. بل احد الخطابين يكون مقدما على الآخر بمرتبتين، فانه يكون مقدما على موضوع الآخر، كما هو مقتضى رفعه له، والموضوع ايضا يكون مقدما على ما يستتبعه من الخطاب، فالخطاب الرافع لموضوع الاخر يكون مقدما على الآخر بمرتبتين. ومع هذا كيف يعقل ان يقع التزاحم بين الخطابين ؟ فخطاب اداء الخمس لا يعقل ان يزاحم خطاب اداء الدين، بعد ما كان خطاب اداء الدين رافعا لموضوع خطاب الخمس و ذلك واضح. وان كان الثاني، أي كان احد الخطابين بامتثاله رافعا لموضوع الآخر، فهذا هو محل البحث في الخطاب الترتبى، حيث يتحقق اجتماع كل من الخطابين في الفعلية، لانه ما لم يتحقق امتثال احد الخطابين الذى فرضنا انه رافع لموضوع الآخر بامتثاله لا يرتفع الخطاب الآخر، لعدم ارتفاع موضوعه بعد، فيجتمع الخطابان في الزمان وفى الفعلية بتحقق موضوعهما، فيقع البحث حينئذ عن ان اجتماع مثل هذين الخطابين ايضا يوجب ايجاب الجمع حتى يكون من التكليف بالمحال، أو لا يوجب ذلك ؟ والحق انه لا يوجب ذلك لجهتين. وينبغى اولا التنبيه على بعض الفروع الفقهية التى لا محيث للفقيه عن الالتزام بها، مع انها تكون من الخطاب الترتبى. منها: ما لو فرض حرمة الاقامة على المسافر من اول الفجر الى الزوال، فلو فرض انه عصى هذا الخطاب واقام، فلا اشكال في انه يجب عليه الصوم ويكون مخاطبا به، فيكون في الآن الاول الحقيقي من الفجر قد توجه إليه كل من حرمة الاقامة و وجوب الصوم، ولكن مترتبا، يعنى ان وجوب الصوم يكون مترتبا على عصيان حرمة

الاقامة، ففى حال الاقامة يجب عليه الصوم مع حرمة الاقامة ايضا لان المفروض حرمة الاقامة عليه الى الزوال، فيكون الخطاب الترتبى محفوظا من الفجر الى الزوال. فيكون عين الخطاب الترتبى فيما نحن فيه من مسألة الضدين، ان قلنا بان الاقامة قاطعة لحكم السفر لا لموضوعه، فانه يكون خطاب الصوم حينئذ مترتبا على عصيان خطاب الاقامة بلا توسيط شئ، كترتب خطاب المهم على عصيان خطاب الاهم حذو النعل بالنعل. نعم: لو قلنا بان الاقامة قاطعة لموضوع السفر، كالمرور على الوطن، كان خطاب الصوم مترتبا على موضوع الحاضر وغير المسافر، لا على عصيان حرمة الاقامة. ولكن يكون عصيان حرمة الاقامة علة لتحقق ما هو موضوع وجوب الصوم، حيث ان بعصيان حرمة الاقامة يتحقق عدم السفر وعنوان الحاضر، وبتحقق ذلك العنوان يتحقق خطاب الصوم، فيتوسط بين عصيان خطاب الاقامة وخطاب الصوم هذا العنوان. بخلاف ما إذا قلنا بان الاقامة قاطعة لحكم السفر لا لموضوعه، فانه لا يتوسط بين الخطابين شئ اصلا. ولكن على كل حال وتقدير: ان توسط العنوان لا يدفع المحذور لو كان هناك محذور، فانه يجتمع كل من خطاب حرمة الاقامة ووجوب الصوم في الآن الاول من الفجر. غايته انه بناء على قاطعية الاقامة لحكم السفر يكون خطاب الصوم مترتبا على نفس عصيان خطاب الاقامة. ولو كانت قاطعة لموضوع السفر يكون خطاب الصوم مترتبا على ما يكون عصيان خطاب الاقامة علة له. ومنها: ما لو فرض وجوب الاقامة على المسافر من اول الزوال، فيكون وجوب القصر عليه مترتبا على عصيان وجوب الاقامة، حيث انه لو عصى ولم يقصد الاقامة توجه عليه خطاب القصر. وكذا لو فرض حرمة الاقامة، فان وجوب التمام يكون مترتبا على عصيان حرمة الاقامة. ومنها: وجوب الخمس المترتب على عصيان خطاب اداء الدين إذا لم يكن الدين

من عام الربح. واما إذا كان من عام الربح فيكون خطاب اداء الدين بنفس وجوده رافعا لخطاب الخمس لا بامتثاله، على ما تقدم. ومنها: غير ذلك من الفروع التى لا مفر للفقيه عن الالتزام بها، مع انها كلها تتوقف على الخطاب الترتبى .ولا فرق بين الفروع المتقدمة وبين ما نحن فيه، سوى ان الفروع المتقدمة تكون في ممكنى الجمع، حيث لا تضاد بين المتعلقين، فيمكنه الجمع بين ترك الاقامة والصوم معا، حيث لا تضاد بينهما من حيث انفسهما وان كان بعد النهى الشرعي عن الصوم في السفر لا يمكنه الصوم الصحيح في السفر، الا ان هذا غير التضاد بحسب ذاتهما، كما فيما نحن فيه، حيث ان الكلام في الخطاب الترتبى، لا فيما إذا كان بين المتعلقين تضاد. ولكن امكان الجمع وعدم امكانه لا يوجب فرقا فيما هو ملاك الاستحالة كما لا يخفى. فان استحال الخطاب الترتبى ففى الجميع لا بد ان يستحيل، والا ففى الجميع ايضا ينبغى الالتزام به. والغرض من هذا التطويل التنبيه على ان الخطاب الترتبى ليس بعزيز الوجود في الفقه. فلنرجع الى ما كنا فيه: من ان الخطاب الترتبى لا يقتضى ايجاب الجمع، و ما لم يكن مقتضيا لايجاب الجمع لا وجه لاستحالته. اما عدم اقتضائه لايجاب الجمع فمن وجهين. ولا بد اولا من معرفة معنى الجمع وما يوجب ايجابه. فنقول: اما الجمع فهو عبارة عن اجتماع كل منهما في زمان امتثال الآخر، بحيث يكون امتثال احد الخطابين مجامعا في الزمان لامتثال الاخر، كمجامعة الصلوة للصوم وبالعكس. واما الذى يوجب ايجاب الجمع فهو احد امرين: اما تقييد كل من المتعلقين بحال فعل الاخر، أو تقييد احدهما بحال الآخر، كتقييد القرائة بحال القيام. واما اطلاق كل من الخطابين لحال فعل الاخر، كاطلاق الامر بالصلوة في حال فعل الصوم وبالعكس، فان الاطلاق ينتج نتيجة التقييد في اقتضائه ايجاب الجمع .

إذا عرفت ذلك، ظهر لك ان الخطاب الترتبى لا يقتضى ايجاب الجمع، بل يقتضى نقيض ايجاب الجمع، بحيث لا يكون الجمع مطلوبا لو فرض امكانه، لمكان ان الخطاب بالمهم مشروط بعصيان الاهم وخلو الزمان عنه، ومع هذا كيف يقتضيان ايجاب الجمع ؟ فلو اقتضيا ايجاب الجمع والحال هذه يلزم من المحالات ما يوجب العجب في كل من طرف الواجب الذى هو المهم ووجوبه، أي يلزم المحال في كل من طرف الطلب والمطلوب. اما استلزام المحال في طرف المطلوب: فلان مطلوبية المهم ووقوعه على هذه الصفة انما تكون في ظرف عصيان الاهم وخلو الزمان عنه، بداهة ان ما يكون قيدا للطلب يكون قيدا للمطلوب، لا بمعنى انه يكون من قيود المادة التى يجب تحصيلها، حتى يقال: ان ذلك ينافى كونه قيدا للطلب، بل بمعنى انه يقتضى وقوع المطلوب عقيب وجود القيد، كوقوع الحج على صفة المطلوبية عقيب الاستطاعة، فوقوع المهم على صفة المطلوبية يكون بعد عصيان الاهم، بحيث يعتبر فيه ذلك .فلو فرض وقوعه على صفة المطلوبية في حال وجود الاهم وامتثاله ايضا، كما هو لازم ايجاب الجمع، يلزم الجمع بين النقيضين، إذ يلزم ان يعتبر في مطلوبية المهم وقوعه بعد العصيان، و يعتبر ايضا في مطلوبيته وقوعه في حال عدم العصيان، بحيث يكون كل من حالتى وجود العصيان وعدمه قيدا في المهم، وهذا كما ترى يستلزم الجمع بين النقيضين. واما استلزام المحال في طرف الوجوب: فلان خطاب الاهم يكون من علل عدم خطاب المهم، لاقتضائه رفع موضوعه، فلو اجتمع خطاب الاهم والمهم وصار خطاب المهم في عرض خطاب الاهم كما هو لازم ايجاب الجمع، لكان من اجتماع الشئ مع علة عدمه. وح اما ان تقول: بانه قد خرجت العلة عن كونها علة للعدم، و اما ان تقول: قد خرج العدم عن كونه عدما، واما ان تقول :ببقاء العلة على عليتها و العدم على عدمه ومع ذلك اجتمعا، وكل هذا كما ترى يلزم منه الخلف و المناقضات العجيبة. فدعوى ان الخطاب الترتبى يقتضى ايجاب الجمع مساوقة لدعوى وقوع الخلف واجتماع النقيضين من جهات عديدة .

مضافا الى ان البرهان المنطقي يقتضى ايضا عدم ايجاب الجمع، فان الامر الترتبى المبحوث عنه في المقام إذا ابرزناه بصورة القضية الحملية يكون من المنفصلة المانعة الجمع لا مانعة الخلو. وذلك لان الضابط في كون القضية مانعة الجمع، هو كون الحكم فيها بتنافي النسبتين بحيث يمتنع اجتماعهما، كقولك: ان فاض ماء الشط فاما

ان يغرق الزرع واما ان يسيل الماء الى الاودية، حيث يمتنع اجتماع كل من غرق الزرع وسيلان الماء الى الاودية، فان سيلان الماء الى الاودية يوجب عدم غرق الزرع، لنقصان ماء الشط بتوجه مائه الى الاودية، فلا يصل الماء الى الزرع ليغرقه، فغرق الزرع ينافى سيلان الماء الى الاودية، ولا يمكن اجتماعهما، بل غرق الزرع مترتب على عدم السيلان ولا غرق مع السيلان .وحينئذ نقول في المقام: ان امر الاهم له نسبتان، كما تقدم منافى اول مبحث الاوامر من ان هيئة افعل تتضمن نسبتين: نسبة المادة الى الآمر بالنسبة الطلبية، ونسبتها الى الفاعل بالنسبة التلبسية. والتنافى في الامر الترتبى انما يكون بين النسبة الطلبية في جانب المهم والنسبة الفاعلية في جانب الاهم، لا النسبة الطلبية في جانبه فان المفروض انحفاظ طلب الاهم عند طلب المهم. فلا تنافى بين النسبتين الطلبيتين، كما في باب الوضوء والتيمم، حيث ان التنافى هناك بين النسبة الطلبية للتيمم والنسبة الطلبية للوضوء، وكان طلب التيمم مترتبا على عدم طلب الوضوء. وهذا بخلاف المقام، فان التنافى فيه انما يكون بين النسبة الطلبية من جانب المهم والنسبة الفاعلية من جانب الاهم. فصورة القضية الحملية تكون هكذا: اما ان يكون الشخص فاعلا للاهم، واما ان يجب عليه المهم، فهناك تناف بين وجوب المهم وفعل الاهم، ومع هذا التنافى كيف يعقل ايجاب الجمع ؟ مع ان ايجاب الجمع يقتضى عدم التنافى بين كون الشخص فاعلا للاهم وبين وجوب المهم عليه. بل لا بد ان يكون كذلك فضلا عن عدم التنافى .فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان الامر الترتبى لا يعقل اقتضائه لايجاب الجمع، حتى يقال باستحالته وانه تكليف بالمحال لعدم القدرة على الجمع بين الضدين، وذلك لوجوه ثلثة :

الاول: ان الامر الترتبى لا يختص بالضدين الذين لا يمكن جمعهما في الوجود، بل يجرى في ممكنى الجمع ايضا، كما في مثل الاقامة والصوم، والدين والزكوة، وغير ذلك من الامثلة المتقدمة. فكما ان الامر الترتبى في ممكنى الجمع لا يتقضى ايجاب الجمع، فكذلك في ممتنعي الجمع كالضدين. ودعوى ان الامثلة المذكورة مجرد فرض لا تحقق له في الخارج فلا تصلح ان تجعل دليلا على امكان الخطاب الترتبى واضحة الفساد، فان مبنى الاستنباط على فرض الاحكام على نهج القضايا الحقيقية. فهذه الدعوى اشبه شئ بما يقال: من ان الغراب لا يقع في البئر فلا معنى لتقدير ما ينزح له عند فرض وقوعه في البئر. الثاني: ان الامر الترتبى لو اقتضى ايجاب الجمع يلزم من الجمع بين المتنافيين في كل من طرف الوجوب والواجب ومن الخلف في طرف الوجوب، ما لا يخفى، على ما تقدم تفصيله .الثالث: ان ايجاب الجمع ينافى البرهان المنطقي، كما تقدم. فهذه الوجوه الثلثة كلها تقتضي ان الامر الترتبى لا يوجب ايجاب الجمع، وبعد ذلك لا ينبغى لمن هو من افضل العلماء الاصغاء الى دعوى امتناع الخطاب الترتبى من جهة استلزامه ايجاب الجمع. نعم بقى في المقام: بعض الاشكالات التى ربما تختلج في الذهن ونحن نوردها بلسان (ان قلت) ونجيب عن كل واحد منها. فان قلت: ان ايجاب الجمع لا يتوقف على ثبوت الاطلاق من الطرفين، بل يكفى فيه ثبوت الاطلاق من طرف واحد. وفى المقام وان كان خطاب المهم مشروطا بعصيان الاهم وخلو الزمان عنه، الا ان خطاب الاهم مطلق ويعم كلتا حالتى فعل المهم وعدمه. ففى رتبه تحقق خطاب المهم وهى رتبة عصيان الاهم، يكون خطاب

المهم مقتضيا لايجاد متعلقه وباعثا نحوه، وفى تلك الرتبة يكون خطاب الاهم محفوظا حسب الفرض فيقتضى ايجاد متعلقه والبعث إليه، فتكون نتيجة الخطابين البعث نحو الضدين، ونتيجة ذلك هو ايجاب الجمع، فانه حال اشتغال المكلف بفعل المهم المطالب به يطالب بفعل الاهم ايضا حسب اطلاقه، ومع هذا كيف لا يلزم ايجاب الجمع ؟ قلت: دعوى ان ايجاب الجمع لا يتوقف على ثبوت الاطلاق من الطرفين ويكفى فيه الاطلاق من طرف واحد، مساوقة لدعوى جواز اجتماع النقيضين، لما عرفت: من ان ايجاب الجمع معناه انه في حال الاشتغال بكل من متعلقي الخطابين يطالب بالآخر ويؤمر به، وفى المقام في حال الاشتغال بالاهم لا يطالب بالمهم ولا يتعلق الامر به، فيكون نسبة المهم الى الاهم في حال الاشتغال بالاهم كنسبة المباحات إليه، ومع هذا كيف يلزم ايجاب الجمع ؟ والحاصل: ان ايجاب الجمع لا يكون

الا إذا كان هناك مطلوبان، بحيث لو فرض محالا امكان الجمع بينهما، كان كل منهما مطلوبا ويقع محبوبا. وفى المقام لو فرض محالا انه جمع المكلف بين الاهم والمهم كان المهم لغوا، ولا يقع على صفة المطلوبية، لعدم تحقق ملاك وجوبه من ترك الاهم، فإذا لم يكن هناك الا مطلوب واحد في جميع الحالات، غايته انه في حال فعل الاهم يكون هو المطلوب، وفى حال تركه يكون المهم مطلوبا وان كان طلب الاهم لم يسقط، فكيف يقال انه يجب الجمع، وهل هذا الا تناقض ؟ فان قلت: لا يصح الخطاب المولوي الشرعي الا إذا امكن ان يكون داعيا نحو الفعل، وباعثا إليه. وداعوية الخطاب بالنسبة الى غالب نفوس البشر انما هي باعتبار ما يستتبعه من الثواب والعقاب، إذ قل ما يكون نفس الخطاب بما هو خطاب صادرا من المولى المنعم داعيا نحو الامتثال، الا بالنسبة الى الاوحدي، بل ينحصر ذلك بالاولياء المقربين الذين لا يعبدون الله خوفا من النار أو طمعا في الجنة بل وجدوه

اهلا للعبادة فعبدوه. واما ما سوى ذلك فالعبادة انما تكون للخوف من العقاب و الطمع في الثواب، فلا بد ان يكون كل خطاب الزامي مولوى مستتبعا لاستحقاق العقاب ليصلح ان يكون داعيا، والا خرج عن المولوية الى الارشادية .وحينئذ نقول: ان الخطابين المترتبين، اما ان يستتبعا عقابين، واما ان لا يستتبعا الا عقابا واحدا. فان استتبعا عقابين يلزم ان يكون العقاب على غير المقدور، وهو في الاستحالة كالخطاب بغير المقدور، لوضوح انه لا يمكن للمكلف امتثال الخطابين المترتبين، لتضاد متعلقهما، فلا يمكنه الجمع في الامتثال .فإذا امتنع امتثالهما امتنع بالعقاب على تركهما، لاستلزام العقاب على الممتنع وغير المقدور، فلا بدح من الالتزام بوحدة العقاب عند ترك امتثال الخطابين، ومعلوم ان العقاب حينئذ يكون على ترك الاهم لا على ترك المهم، فيخرج خطاب المهم عن كونه مولويا، لامتناع ما يستتبعه من العقاب، ويكون ارشاديا محضا لادراك مصلحته. فظهر ان الخطاب الترتبى لو لم يكن محالا من جهة اقتضائه لايجاب الجمع، فهو محال من جهة ما يستتبعه من العقاب. قلت: منشأ امتناع تعدد العقاب في المقام ليس الا من جهة انه ليس هناك الا مطلوب واحد في جميع الحالات، لا مطلوبان، لعدم الامر بالجمع حتى يكون هناك مطلوبان، كما تقدم من انه حال فعل الاهم لا يكون المطلوب الا هو، وفى حال تركه لا يكون المطلوب الا المهم، وان لم يسقط طلب الاهم بعد، والمطلوب الواحد لا يستتبع الا عقابا واحدا. وحينئذ نقول: ان المطلوب الواحد لا يستلزم وحدة العقاب دائما لما فيه اولا: نقضا بالواجبات الكفيائة، وتعاقب الايادي، فانه ليس هناك الا مطلوب واحد وهو دفن الميت مثلا أو تكفينه، أو اداء مال الناس في تعاقب الايادي .وهذا المطلوب الواحد لا يمكن ان يجتمع المكلفون على امتثاله، بل لا يصلح الخطاب الكفائي أو خطاب اداء مال الناس الا لامتثال واحد. وذلك الامتثال الواحد لا يمكن ان يصدر الا من مكلف واحد، ومع ذلك عند ترك الجميع يتعدد

العقاب، حسب تعدد المكلفين وذوى الايادي، فكيف تعدد العقاب مع عدم امكان تعدد الامتثال ؟ فما يجاب به عن ذلك في ذلك المقام، نجيب به في المقام . وثانيا: حلا وحاصله: ان العبرة في استحقاق العقاب هو ملاحظة كل خطاب بالنسبة الى كل مكلف في حد نفسه وبحيال ذاته، بمعنى انه يلاحظ الخطاب هو وحده مع قطع النظر عن اجتماعه مع خطاب آخر، ويلاحظ كل مكلف ايضا هو وحده مع قطع النظر عن اجتماعه مع مكلف آخر، فان كان متعلق ذلك الخطاب الملحوظ وحده مقدورا بالنسبة الى ذلك المكلف الملحوظ وحده، فعند تركه وعصيانه يستحق العقاب، والا فلا .واما ملاحظة اجتماع الخطاب لخطاب آخر، أو اجتماع المكلف مع مكلف آخر، واعتبار القدرة على المجموع من متعلقي الخطابين، أو مجموع المكلفين، فهو مما لا عبرة به ولا موجب لهذا اللحاظ، بل العبرة انما هي بالقدرة على متعلق كل خطاب من حيث نفسه لكل مكلف كذلك. نعم: لو تعلق التكليف في مكان بالجمع بين الشيئين، أو اجتماع المكلفين في شئ واحد، فلا بد حينئذ ان يكون الجمع بين الشيئين مقدورا، ليصح التكليف به، وكذا اجتماع المكلفين. الا ان هذا يحتاج الى دليل بالخصوص على اعتبار الجمع. ومع عدم قيامه، فالعبرة بالقدرة على متعلق كل خطاب

من حيث نفسه مع قطع النظر عن اجتماعه مع خطاب آخر وكل مكلف كذلك. ومن المعلوم: تحقق القدرة في كل من متعلق الخطابين المترتبين في حد نفسه وكل مكلف في الواجب الكفائي وفى اداء مال الناس من حيث نفسه، فعند ترك كلا المتعلقين يستحق عقابين. وكذا عند ترك الكل للواجب الكفائي أو اداء مال الناس يستحق الجميع للعقاب، لتحقق شرط استحقاق العقاب، وهو القدرة على كل متعلق في حد نفسه وقدرة كل مكلف على امتثال الواجب الكفائي واداء الدين. وان لم تتحقق القدرة على الاجتماع بعد عدم تعلق التكليف بالاجتماع، فضم لفظ الاجتماع في المقام مما لا معنى له. مع انه لو فرض ان للاجتماع دخلا في العقاب، فالذي له دخل هو الجمع في العصيان لا الجمع في الامتثال، فان العقاب انما يكون مترتبا على العصيان، لا على الامتثال .

فالذي يعتبر فيه القدرة هو الجمع في العصيان، والمفروض انه قادر على الجمع في العصيان بترك الاهم والمهم، إذ ليس الكلام في الضدين الذى لا ثالث لهما، فعند جمعه في العصيان لابد ان يتعدد عقابه، كما انه لابد عند اجتماع المكلفين في ترك الواجب الكفائي من استحقاق كل منهم العقاب. فلا محيص في المقام من الالتزام بتعدد العقاب عند ترك كل من الاهم والمهم، ولا محذور فيه اصلا. فان قلت: هب انه امكن الخطاب الترتبى من حيث الخطاب والعقاب، الا انه مجرد الامكان لا يكفى في الوقوع، بل لابد من اقامة الدليل عليه. نعم: الخطاب الترتبى في مثل الاقامة والصوم لا يحتاج الى دليل، بل نفس ادلة وجوب الصوم على من كان مقيما في اول الفجر الى الزوال يكفى في اثبات الامر الترتبى عند عصيان حرمة الاقامة، ولكن في مثل الضدين لم يقم دليل على وجوب المهم عند عصيان الاهم. فالقائل بالترتب لابد له من اقامة الدليل على ذلك. قلت: نفس الادلة الاولية المتعرضة لحكم المتزاحمين مع قطع النظر عن تزاحمهما كافية في اثبات الامر الترتبى، لان المفروض ان لكل من الاهم والمهم حكما بحيال ذاته مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بينهما، وكان الدليل المتكفل لذلك الحكم مط يعم حالتى فعل الآخر وعدمه، فإذا وقع التزاحم بينهما من حيث قدرة المكلف وعدم تمكنه من الجمع الذى كان يقتضيه الاطلاق، فان لم يكن لاحد الحكمين مرجح من اهمية أو غيرها، فلابد من سقوط كلا الاطلاقين، لان سقوط احدهما ترجيح بلا مرجح، وتكون نتيجة الخطابين بعد سقوط اطلاقهما (لمكان اعتبار القدرة) هو التخيير عقلا. وان كان لاحدهما مرجح، كالاهمية فيما نحن فيه، فالساقط هو اطلاق المرجوح فقط، مع بقاء اطلاق الراجح على حاله. واما اصل الخطاب بالمرجوح فلا موجب لسقوطه إذ من اطلاقه نشئت المزاحمة لا من اصل وجوده، والضرورات تتقدر بقدرها، فإذا سقط اطلاقه يبقى مشروطا بترك الراجح، وهو المراد من الامر الترتبى. فالمتكفل لاثبات الامر الترتبى هي الادلة الاولية المتعرضة لحكم المتزاحمين من

حيث انفسهما، بضميمة حكم العقل باشتراط التكليف بالقدرة وقبح ترجيح المرجوح على الراجح أو مساواته له. فانه من هذه الامور الثلثة ينتج اشتراط خطاب المهم بترك الاهم، كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في المسألة الاولى من مسائل الترتب، وهى ما إذا كان التزاحم ناشئا عن تضاد المتعلقين. وينبغى التنبيه على امور: الامر الاول: قد عرفت في اول البحث، ان مورد البحث في الامر الترتبى انما هو فيما إذا كان الملاك لكل من الامرين - من المترتب والمترتب عليه - ثابتا ومتحققا عند التزاحم، بحيث لو منعنا عن الامر الترتبى امكن تصحيح العبادة بالملاك، بناء على كفاية ذلك في صحة العبادة، وعدم القول بمقالة صاحب الجواهر: من توقف الصحة على الامر وعدم كفاية الملاك على ما هو المحكى عنه. والسر في اعتبار الملاك في الامر الترتبى واضح، فانه لو لم يكن ملاك امتنع الامر، لتوقف الامر على الملاك، على ما عليه العدلية. ومن ذلك يظهر: امتناع الامر الترتبى في المتزاحمين الذى كان احدهما مشروطا بالقدرة الشرعية، لان المزاحم المشروط بذلك يكون خاليا عن الملاك، لما تقدم: من ان القدرة الشرعية لها دخل في الملاك، فعند انتفائها ينتفى الملاك، ومع انتفائه يمتنع الامر الترتبى. وهذا من غير فرق بين استفادة اعتبار القدرة

الشرعية من دليل متصل كما في الحج، أو بدليل منفصل كما في الوضوء، حيث ان الامر الوضوئى وان لم يقيد بالقدرة في لسان دليله، الا انه من تقييد الامر التيممى بذك يستفاد تقييد الامر الوضوئى بالقدرة. وهذا بعد تفسير الوجدان المأخوذ في آية التيمم بالتمكن، فان مقتضى المقابلة بين الوضوء والتيمم من حيث تقييد التيمم بعدم التمكن من الماء يستفاد ان الوضوء مشروط شرعا بالتمكن، والا لم تتحقق المقابلة بين الوضوء والتيمم، ولزم ان يكون ما في طول الشئ في عرضه، وان يكون التفصيل غير قاطع للشركة، وبطلان كل ذلك واضح. مع ان نفس بدلية التيمم للوضوء يقتضى

اشتراط الوضوء بالقدرة الشرعية، على ما تقدم في مرجحات التزاحم: من ان لازم البدلية الشرعية ذلك. فاستفادة اعتبار القدرة الشرعية في الوضوء تكون من وجهين: من تقييد التيمم بعدم التمكن، ومن بدلية التيمم للوضوء. وح لو فرض انتفاء القدرة الشرعية للوضوء، بحيث انتقل تكليفه الى التيمم - كما لو وجب صرف ما عنده من الماء لحفظ النفس المحترمة - كان وضوئه خاليا عن الملاك، فلو عصى و توضأ كان وضوئه باطلا، ولا يمكن تصحيحه لا بالملاك، ولا بالامر الترتبى. ومن الغريب ما حكى عن بعض الاعاظم في حاشيته على النجاة: من القول بصحة الوضوء والحال هذه، ولا يخفى فساده. الامر الثاني: (1) قد عرفت ايضا ان مورد الخطاب الترتبى انما هو في التكليفين المتزاحمين الذين لا يمكن الجمع بينهما لمكان عدم القدرة، وتزاحم التكاليف انما يكون بعد تنجزها ووصولها الى المكلف وكونها محرزة لديه بانفسها، اما بالاحراز الوجداني العلمي، واما بالطرق المحرزة للتكاليف: من الطرق والامارات والاصول المحرزة، فلا يتحقق التزاحم فيما إذا لم تكن التكاليف واصلة الى المكلف وكانت مجهولة لديه، وان كان بالجهل التقصيرى، بحيث كان الواجب عليه الاحتياط أو التعلم، فان مجرد ذلك لا يكفى في التزاحم لعدم خروج التكليف بذلك عن كونه مجهولا. والعقاب انما يكون على ترك التعلم عند مصادفته لترك الواقع، لا مطلقا كما هو المحكى من المدارك، على ما فصلنا القول في ذلك في محله. والحاصل: انه في صورة الجهل بالتكليف لا يعقل الخطاب الترتبى، لعدم المزاحمة بين التكليفين، وان فرض استحقاق العقاب على ترك التكليف المجهول في

---

(1)لا يخفى عليك: ان شيخنا الاستاد مد ظله عدل عما افاده في هذا التنبيه بكلا التقريبين الآتيين، والتزم بالاخرة بجريان الخطاب الترتبى في كل ما يكون منجزا، ولو كان من جهة وجوب التعلم، سواء في ذلك الشبهات الموضوعية والحكمية .نعم: في خصوص مسئلتي الجهر والاخفات وما شابههما لا يجرى الخطاب الترتبى لكون التضاد فيهما دائميا وكونه يلزم الامر بالحاصل، على ما بيناه في المتن، فراجع - منه (*) .

صورة كون الجاهل مقصرا. وكيف يعقل الخطاب الترتبى مع انه عبارة عن اخذ عصيان احد التكليفين شرطا للتكليف الآخر ؟ ومعلوم ان الجاهل بالتكليف وان كان عن تقصير لا يرى نفسه عاصيا ولا يلتفت الى ذلك، إذ الالتفات الى كونه عاصيا يتوقف على العلم بالتكليف، فيخرج عن كونه جاهلا، فلا يعقل ان يقال: ايها العاصى للتكليف المجهول يجب عليك كذا، فانه بمجرد التفاته الى كونه عاصيا ينقلب جهله بالتكليف الى كونه عالما به. وهذا نظير ما قلنا في محله: من انه لا يعقل تكليف الناسي لجزء بالفاقد له، لانه بمجرد الالتفات الى كونه ناسيا يخرج عن كونه ناسيا. ومن هنا ظهر: ان تصحيح عبادة تارك الجهر أو الاخفات والقصر أو الاتمام بالخطاب الترتبى - كما عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء - (1 (مما لا يستقيم. إذ لا يعقل ان يقال: ايها العاصى بترك الجهر اخفت أو بالعكس، لان التفاته الى كونه عاصيا يستدعى العلم بوجوب الجهر عليه ومع علمه بوجوب الجهر لا يصح الاخفات منه، إذ صحة الاخفات مقصورة بصورة الجهل بوجوب الجهر عليه. ولا يتوهم: ان لا يتوقف صحة التكليف بالاخفات على الالتفات الى كونه عاصيا للجهر، بل يكفى كونه عاصيا في الواقع، كما حكى عن الشيخ (قده) نظير هذا في الناسي (2) وقال بصحة تكليف الناسي وان لم يلتفت الى كونه ناسيا، بل يرى نفسه ذاكرا الى انه يقصد الامر المتوجه إليه واقعا، غايته انه يتخيل انه ذاكر

(1)قال في مقدمة كشف الغطاء: " ان انحصار المقدمة بالحرام بعد شغل الذمة لا ينافى الصحة وان استلزم المعصية، واى مانع من ان يقول الآمر المطاع لمأموره :إذا عزمت على معصيتى في ترك كذا فافعل كذا كما هو اقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والاخفات والقصر والاتمام.. " (مقدمات كشف الغطاء، البحث الثامن عشر من المقصد الاول من الفن الثاني، ص 27 (2) ذكر المحقق المقرر قدس سره في المجلد الثاني من الفوائد، في الامر الاول من تنبيهات الاقل والاكثر " هذا ما حكاه شيخنا الاستاذ مد ظله عن تقريرات بعض الاجلة لبحث الشيخ قدس سره في مسائل الخلل وهو الى الان لم يطبع " الامر الاول من تنبيهات الاقل والاكثر، الجهة الاولى من المقام الثاني ص 70 الطبعة القديمة (*)

فيكون من قبيل الخطاء في التطبيق. وفى المقام يجرى هذا الكلام ايضا. وذلك لانه لا يصح التكليف الا فيما إذا امكن الانبعاث عنه، ولا يمكن الانبعاث عن التكليف الا بعد الالتفات الى ما هو موضوع التكليف والعنوان الذى رتب التكليف عليه. وفى المقام لا يعقل الالتفات الى ما هو موضوع التكليف بالاخفات الذى هو كون الشخص عاصيا للتكليف الجهرى، وكذا الكلام في الناسي. وقد اوضحنا الكلام في ذلك وفساد كون المقام من باب الخطاء في التطبيق في تنبيهات الاقل والاكثر، فراجع. هذا ما ذكره شيخنا الاستاد مد ظله في الليلة الاولى تحت عنوان (الامر الثاني) وفى الليلة الثانية قرر ما يلي: الامر الثاني: يعتبر في الخطاب الترتبى ان يكون التكليف في المترتب عليه منجزا واصلا الى المكلف بنفسه وجدانا، أو بالطرق المحرزة من الامارات والاصول المحرزة. فلو لم يكن منجزا - كما في الشبهات البدوية التى تكون مجرى البرائة، أو كان منجزا ولكن ما كان واصلا الى المكلف بنفسه، كما في الشبهات البدوية التى تكون مجرى الاحتياط، كباب الدماء والفروج والاموال، وكالشبهات الحكمية قبل الفحص والتعلم، وكما في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي - لم يكن موقع للخطاب الترتبى. اما في الشبهات البدوية التى تكون مجرى البرائة فمن جهات ثلث: الاولى: ان التكليف الواقعي المجهول غير قابل لان يكون محركا وباعثا مولويا نحو متعلقه، فلا يكون مزاحما للتكليف الاخر، وبعبارة اخرى: التكليف الواقعي المجهول لا يكون شاغلا لنفسه، فبان لا يكون شاغلا عن غيره اولى. الثانية: انه لا يتحقق عصيانه الذى هو شرط للخطاب المترتب، لان المفروض ان الشبهة مورد البرائة فلا عصيان له .الثالثة: انه لا يمكن تحقق العلم بالخطاب المترتب، لمكان عدم العلم بما هو موضوعه: من كونه عاصيا للخطاب المترتب عليه، لان العلم بالعصيان فرع العلم بالتكليف، والمفروض انه جاهل به .

واما الشبهات الحكمية قبل الفحص، والشبهات التى تكون مجرى الاحتياط، فلا يجرى فيها الخطاب الترتبى من جهتين: الاولى: انه لا يتحقق عصيان التكليف المجهول، حيث لا عقاب على نفس التكليف المجهول، بل العقاب على ترك التعلم والاحتياط عند المصادفة. الثانية: انه لا يتحقق العلم بالخطاب المترتب، لعدم تحقق ما هو موضوعه من عصيان الخطاب المترتب عليه. واما في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، فمن جهة واحدة لا يجرى فيها الخطاب الترتبى، وهى الجهة الاخيرة اعني من عدم امكان حصول العلم بالخطاب الترتبى، لعدم العلم بعصيان الخطاب المترتب عليه، وان كان منجزا بالعلم الاجمالي وتحقق عصيانه في صورة المصادفة، حيث انه لو ارتكب بعض الاطراف وصادف الواقع كان عاصيا له ومعاقبا عليه، لا على ترك الاحتياط، بخلاف الشبهات البدوية. هذا ما قرره شيخنا الاستاد مد ظله في الليلة الثانية. وحيث انه يرد على هذا التقرير من الاشكال ما لا يخفى، عدل مد ظله عن هذا التقرير في الليلة الثالثة و التزم بجريان الخطاب الترتبى في جميع الشبهات الموضوعية التى لا تجرى فيها البرائة، و في الشبهات الحكمية المقرونة بالعلم الاجمالي أو التى تكون مجرى الاحتياط، كما إذا بنينا على الاحتياط في الشبهات التحريمية، كما عليه الاخباريون حتى بعد الفحص. نعم في خصوص الشبهات الحكمية التى يجب فيها الفحص قال: بعدم جريان الخطاب الترتبى. (1) اما تصحيح عبادة الجاهل بالجهر والاخفات والقصر والاتمام، بالخطاب الترتبى فلا يمكن، لان التضاد بين القصر والاتمام والجهر والاخفات

(1)والذى يقوى في النظر: جريان الخطاب الترتبى حتى في ذلك ايضا، الا إذا كان الجاهل مركبا قاطعا بعدم الحكم، فان مثل هذا لا مجال فيه لجريان الخطاب الترتبى، وان فرض كون الجاهل مقصرا معاقبا، فتأمل جيدا - منه (*) .

يكون دائميا، بعد ماكان الواجب في اليوم فريضة واحدة، اما جهرية أو اخفائية، واما القصر أو الاتمام، فليس في عالم التشريع الا حكم واحد وملاك واحد. ولو فرض ان كلا من الجهر والاخفات ذو ملاك في الواقع، فلا بد من وقوع الكسر والانكسار بين الملاكين في عالم التشريع وانشاء الحكم على طبق اقوى الملاكين. و قد عرفت: ان مورد البحث عن الترتب انما هو بعد ثبوت الملاكين وتشريع الحكم على طبق كل منهما على نهج القضايا الحقيقية ووقوع التزاحم والتضاد بينهما اتفاقا، لمكان عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما. واين هذا مما إذا كان التضاد دائميا، فانه يكون حينئذ من باب التعارض، لا التزاحم، على ما تقدم من الفرق بينهما. و التضاد في مسألتي القصر والاتمام والجهر والاخفات، يكون من التضاد الدائمي، بحيث لو ورد الدليل على وجوب كل منهما كان الدليلان متعارضين، وذلك بعد ما كان الواجب في اليوم صلوة واحدة واضح. فلا تندرج المسألة في صغرى التزاحم، حتى يجرى فيها الخطاب الترتبى. هذا كله، مضافا الى ان الامر الترتبى في الضدين الذين لا ثالث لهما، كالجهر والاخفات في القرائة، مما لا يعقل - مع قطع النظر عما ذكرنا - فانه يكون من الامر بالحاصل، لان ترك الجهر يلازم خارجا الاخفات فيها فلا معنى للامر بالاخفات مثلا عند ترك الجهر، لان الاخفات عند ترك الجهر يكون حاصلا بنفسه، فلا يعقل ان يكون الامر به باعثا مولويا. والحاصل: انه كما لا يعقل الامر باحد النقيضين عند عدم الآخر - لان عدم احد النقيضين عين وجود الآخر خارجا، وان لم يكن عينه مفهوما (على ما تقدم في بعض المباحث السابقة) فلا يعقل ان يقال مثلا: لا تغصب الغصب الصلوتى، وان غصبت الغصب الصلوتى فصل، فانه يكون من تحصيل الحاصل - كذلك لا يعقل الامر باحد الضدين الذين لا ثالث لهما عند عدم الآخر، فان عدم احد الضدين وان لم يكن خارجا عين وجود الضد الآخر، كما كان في النقيضين كذلك، الا انه يلازمه خارجا، فيلزم ايضا الامر بالحاصل. فالامر الترتبى في الضدين الذين لا ثالث لهما لا يعقل، كما في النقيضين .

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انه يرد على ادارج مسألة جاهل القصر و الاتمام والجهر والاخفات في صغرى الترتب ودفع الاشكال الوارد فيها الناشئ عن الالتزام باستحقاق العقاب مع القول بصحة الصلوة بذلك امور ثلثة: الاول: ان مورد الامر الترتبى انما يكون بعد نحو تنجز التكليف بكل من الواجبين ووصول كل من التكليفين الى المكلف وصولا وجدانيا أو باحد طرقه، و المفروض في المسألة كون الشخص جاهلا بوجوب الاخفات عليه. الثاني: ان مورد الترتب انما هو في التضاد الاتفاقي، والمسألة تكون من التضاد الدائمي. الثالث: ان مورد الامر الترتبى في الضدين الذين لهما ثالث، والمسألة مما لا ثالث لهما، فتأمل جيدا. الامر الثالث: ان عقد الكلام في المسألة وان كان في المتزاحمين المضيقين كالغريقين، الا انه قد ظهر من مطاوى ما ذكرنا حال مزاحمة المضيق للموسع، كمزاحمة اداء الدين أو ازالة النجاسة عن المسجد للصلوة، فانه يجرى في الموسع ايضا الامر الترتبى، بناء على ما اخترناه سابقا: من خروج الفرد من الموسع المزاحم للمضيق عن اطلاق الامر بالطبيعة وعدم اندراجه تحت الطبيعة المأمور بها. فانه ح يصح ان يقال: ان خروجه عن تحت الاطلاق ليس مطلقا، سواء اشتغل بالمضيق أو لم يشتغل، بل ان الخروج مقصور على صورة الاشتغال بالمضيق، واما عند عدم الاشتغال به وعصيانه فالاطلاق يعمه. ويكون الفرق بين المضيقين والموسع والمضيق، هو انه في المضيقين اصل الامر بالمهم يكون مشروطا بعصيان الاهم، وفى الموسع والمضيق اطلاق الامر بالموسع على وجه يشمل الفرد المزاحم للمضيق يكون مشروطا بعصيان المضيق، لا اصل الامر، لان جميع افراد الموسع لم تكن مزاحمة للمضيق، حتى يكون اصل الامر به مشروطا بعصيان المضيق.

ولكن هذا إذا قلنا: بخروج الفرد المزاحم عن اطلاق الامر لمكان اشتراط كل امر بالقدرة على متعلقه، حيث ان الامر يكون بعثا لاحد

طرفي المقدور وتحريكا لاحد جانبى الاختيار، فانه حينئذ نحتاج في صحة الفرد المزاحم الى الامر الترتبى. واما بناء على ما اختاره المحقق الكركي قده " (1) من ان تعلق الامر بالطبيعة مع القدرة عليها في الجملة ولو في بعض الافراد يكفى في صحة الفرد المزاحم للمضيق، لانطباق الطبيعة عليه قهرا، ويتحقق الاجزاء عقلا " فلا نحتاج في صحة الفرد المزاحم الى الامر الترتبى، بل نفس الامر الاول بالصلوة يكفى في صحة الفرد المزاحم. وقد تقدم تفصيل الكلام في ذلك، فراجع. (2) الامر الرابع: الخطاب المترتب عليه، تارة: يكون آنيا ليس له نحو بقاء واستمرار في وعاء الزمان حتى يكون لعصيانه الذى هو شرط للخطاب المترتب ايضا نحو بقاء و استمرار، بل يكون عصيانه دفعيا آنيا ولو عرفا، لعدم قابلية بقاء الموضوع حتى يستمر عصيانه، كانقاذ الغريق الذى لو لم يبادر إليه يوجب موت الغريق الموجب لسقوط التكليف. واخرى: لا يكون كذلك، بل يكون له نحو بقاء واستمرار بحيث يستمر عصيانه ويبقى مع عدم الامتثال، لبقاء الموضوع، كاداء الدين حيث انه يستمر الخطاب والعصيان ببقاء الدين، ولا يسقط الا بادائه. فان لم يكن للخطاب المترتب عليه بقاء ولا يكون لعصيانه استمرار، فهذا الذى تقدم الكلام عنه: من ان الخطاب المترتب يكون مشروطا بعصيان الخطاب المترتب عليه، من دون استلزامه للشرط المتأخر، بل يكون الشرط الذى هو العصيان مقارنا للامر المترتب، سواء كان الامر المترتب ايضا كالمترتب عليه آنيا ليس له نحو بقاء واستمرار، كالغريقين الذين كان احدهما اهم، أو كان الامر المترتب له نحو

(1)راجع ما افاده المحقق الثاني قدس سره في جامع المقاصد، في شرح قول العلامة قدس سره في القواعد " ولا يصح الصلوة في اول وقتها ممن عليه دين واجب الاداء.. " كتاب الدين وتوابعه، المطلب الاول من المقصد الاول. (2) راجع ما افاده المصنف في تحقيق ثمرات الاقتضاء وعدمه ص 312 - 313 من هذا الكتاب (*) .

بقاء واستمرار لتدرج امتثاله في الوجود وليس آنى الحصول، كالصلوة حيث ان فعلها ليس آنى الحصول، بل هو متدرج في الوجود حسب تدرج الاجزاء. غايته انه في مثل هذا يكون الامر بالجزء الاول من الصلوة المقارن لعصيان انقاذ الغريق من الامر الترتبى، واما الامر بساير الاجزاء الاخر، التى يكون وجودها بعد تحقق عصيان الامر المترتب عليه، فلا يكون من الامر الترتبى، لعدم بقاء الامر المترتب عليه، لفرض تحقق عصيانه وانعدام موضوعه بموت الغريق مثلا. فمثل الحمد والركوع والسجود الذى يكون ظرف وجوده بعد موت الغريق، لا يكون امره من الامر الترتبى، بل الامر بالتكبير يكون من ذلك، لمقارنة وجودها لعصيان الامر بالانقاذ. و ذلك واضح. واما إذا كان للخطاب المترتب عليه نحو بقاء، وكان لعصيانه استمرار، فان كان امتثال الخطاب المترتب دفعيا ليس متدرجا في الزمان - كالامر برد السلام مثلا المترتب على الامر بترك اداء الدين أو ازالة النجاسة من المسجد مثلا - فهذا ايضا مما لا اشكال فيه، فانه يكون في حال رد السلام عاصيا لخطاب الازالة، ويكون عصيان الازالة ايضا من الشرط المقارن لوجوب رد السلام، وان كان العصيان يبقى بعد سقوط الامر برد السلام، لمكان امتثاله. واما إذا كان امتثال الامر المترتب تدريجي الوجود كالصلوة، وكان لعصيان الامر المترتب عليه استمرار وبقاء - كاداء الدين وازالة النجاسة عن المسجد - فربما يستشكل في مثل هذا بتوقف الامر المترتب على الشرط المتأخر، و حيث امتنع الشرط المتأخر امتنع الخطاب الترتبى. وجه التوقف: هو توهم ان الامر بالمتدرج مشروط باستمرار عصيان الامر المترتب عليه الى آخر جزء من المتدرج الذى فرض تعلق الامر الترتبى به، مثلا الامر بالصلوة بالامر الترتبى يكون مشروطا باستمرار عصيان الامر بالازالة الى آخر الصلوة، فيكون عصيان الامر بالازالة في حال التسليمة شرطا للامر بالتكبيرة، إذ لولا العصيان في ذلك الحال لما تعلق الامر بالتكبيرة، فيكون تعلق الامر الترتبى بالتكبيرة مشروطا بشرط مقارن، وهو عصيان الامر بالازالة في حال التكبيرة،

ومشروطا بالشرط المتأخر ايضا، وهو العصيان في حال التسليمة، وحيث كان المختار امتناع الشرط المتأخر كان اللازم امتناع الامر الترتبى. وارجاع الشرط الى عنوان التعقب انما يكون بعد مساعدة الدليل والاعتبار عليه، والمفروض انه لم يقم دليل بالخصوص على ثبوت الامر الترتبى في جميع موارد التدريجيات، حتى يقال: ان دلالة الاقتضاء تقتضي كون الشرط هو عنوان التعقب، بل قد تقدم ان نفس الادلة الاولية تقتضي الخطاب الترتبى، بعد اشتراطه كل تكليف بالقدرة على متعلقه، و معلوم: ان اقتضاء الادلة الاولية ذلك انما هو فيما إذا لم يلزم من الخطاب الترتبى امر غير معقول: من الشرط المتأخر. واما مع استلزامه ذلك، فالادلة ح لا تقتضي الخطاب الترتبى، وتقل فائدة البحث عنه ح، لان الغالب في الخطابات الترتبية كون متعلقاتها تدريجية، مع استمرار عصيان الامر المترتب عليه، فيلزم في الغالب من الخطاب الترتبى الشرط المتأخر. اقول: ضعف هذا الاشكال مما لا يكاد يخفى، لوضوح ان هذا ليس اشكالا مخصوصا بالامر الترتبى، بل توهم هذا الاشكال مطرد في جميع الاوامر التى تتعلق بعدة اجزاء متدرجة في الوجود، كالصوم، والصلوة، والوضوء، وغير ذلك من المركبات الارتباطية، لوضوح ان الامر بكل جزء مشروط بالقدرة على الاجزاء اللاحقة، فيلزم الشرط المتأخر في جميع المركبات، ولو لم يكن هناك امر ترتبى. و لا يلزم من القول بالامر الترتبى اشكال زائد على الاشكال المطرد، فان الامر المترتب المتعلق بما يكون تدريجي الحصول ايضا يكون مشروطا ببقاء القدرة الى آخر الاجزاء، غايته ان القدرة على الاجزاء اللاحقة انما تكون باستمرار عصيان الامر المترتب عليه، فليس في الامر الترتبى اشكال سوى اشكال اعتبار بقاء القدره الى آخر الاجزاء في الامر باول الاجزاء في المركبات الارتباطية، هذا. وقد تقدم الجواب عن هذا الاشكال المطرد، وبيان ضعف توهم استلزام الامر بالمركب للشرط المتأخر في بعض المباحث المتقدمة. وحاصل الجواب: هو ان لازم اعتبار الوحدة في المركب من عدة اجزاء متدرجة في الوجود، هو ان تكون القدرة على كل جزء في حال وجوده شرطا بوجودها العينى الخارجي، وبالنسبة الى

الاجزاء الاخر من السابقة واللاحقة يكون الشرط هو التقدم والتأخر. مثلا الامر بالتكبيرة مشروط بالقدرة عليها خارجا وتعقبها بالقدرة على سائر الاجزاء. وكذا الامر بالحمد مشروط بالقدرة عليها خارجا وسبقها بالقدرة على التكبيرة وتعقبها بالقدرة على الاجزاء المتأخرة. فشرطية التعقب والتقدم مما يقتضيه نفس الامر بالمركب بعد اعتبار الوحدة فيه واخذه على جهة الارتباطية .فالقول بان الشرط في مثل هذا هو عنوان التعقب ليس قولا بلا دليل، بل نفس دليل المركب بعد اعتبار الوحدة فيه يقتضى ذلك، وعليه يساعد الاعتبار. وقد تقدم تفصيل الكلام في ذلك في مسألة الشرط المتأخر، فراجع. (1) وعلى كل حال: لا يرد على الامر الترتبى في التدريجيات اشكال زائد على الاشكال في المركبات، والجواب واحد في الجميع. وحينئذ نقول: ان الامر باول جزء من متعلق الامر المترتب مشروط بعصيان الامر المترتب عليه بالشرط المقارن ويتعقبه باستمرار العصيان الى آخر الاجزاء. ولا محذور فيه اصلا، لان شرطية عنوان التعقب انما تستفاد من نفس اعتبار الوحدة في متعلق الامر المترتب ثم لا يخفى عليك: ان الامر الترتبى قد يثبت من اول الشروع في العمل التدريجي ويستمر الى آخره، وقد يحدث في اثناء العمل، وربما ينعكس الامر، بحيث يكون الامر المترتب مترتبا عليه لو حدث في الاثناء، بعد ما كان مترتبا لو كان من اول العمل. مثلا في ازالة النجاسة عن المسجد والصلوة يختلف الحال فيها. فتارة: يعلم بنجاسة المسجد قبل الدخول في الصلوة، واخرى: يعلم به في اثناء الصلوة فان كان عالما بها قبل الصلوة مع سعة الوقت، يكون ح الامر بالصلوة من اولها الى آخرها مترتبا على عصيان الازالة، لانه يكون من مزاحمة الموسع والمضيق. و قد تقدم ان الامر بالموسع يكون مترتبا على عصيان الامر بالمضيق. وهذا الامر الترتبى محفوظ من اول الصلوة الى آخرها، فله بعد الشروع في الصلوة قطع الصلوة

(1)راجع الجزء الاول من هذا الكتاب، مباحث الشرط المتأخر ص 280 - 281 (*)

[378]

للاشتغال بالازالة، بل يجب عليه قطعها لبقاء موضوع الازالة واستمرار عصيانها الى آخر الصلوة، فلا يحرم قطع مثل هذه الصلوة. ولا موقع للتمسك بحرمة الابطال، بعد ما كان الامر الترتبى محفوظا من اول الصلوة الى آخرها. فاقصى ما يقتضيه الامر الترتبى هو صحة الصلوة لو لم يقطعها، ولا يقتضى حرمة قطعها. هذا إذا كان عالما بالنجاسة قبل الصلوة. واما ان كان جاهلا بها، فحيث لم يتنجز عليه الامر بالازالة لمكان الجهل بها، كان دخوله في الصلوة ليس بالامر الترتبى بل بامرها الاولى، وتوجه عليه حرمة الابطال وقطع الصلوة. فإذا علم بنجاسة المسجد في الاثناء، فيكون كما لو حدثت النجاسة في المسجد في الاثناء، ومن حين العلم يتوجه عليه الامر بالازالة، فتقع المزاحمة ح بين الامر بالازالة مع حرمة قطع الصلوة، وكل منهما يكون من المضيق. و دعوى اهمية حرمة القطع من وجوب الازالة ليس بكل البعيد، فيكون الامر بالازالة حينئذ مترتبا على عصيان الامر باتمام الصلوة، مع انه كان مترتبا عليه لو كان عالما بالنجاسة من اول الصلوة. وهذا ما قلناه: من ان الامر قد ينعكس ويكون المترتب مرتبا عليه. ثم ان هناك فرعا محكيا عن الفصول، يناسب ذكره في المقام (1) وهو انه لو انحصر ماء الوضوء فيما يكون في الآنية المغصوبة، على نحو يحرم عليه الاغتراف منها للوضوء، وذلك فيما إذا لم يكن بقصد التخليص - على ما سيأتي ضابط التخليص - فان اغترف منها ما يكفيه للوضوء دفعة واحدة، فهذا مما لا اشكال في وجوب الوضوء عليه بعد اغترافه، وان عصى في اصل الاغتراف، الا انه بعد العصيان و الاغتراف يكون واجدا للماء، فيجب عليه الوضوء. واما إذا لم يغترف ما يكفيه للوضوء دفعة واحدة، بل كان بنائه على الاغتراف تدريجا فاغترف ما يكفيه لغسل الوجه فقط، فالمحكى عن صاحب الفصول: انه لا مانع من صحة وضوئه ح بالامر

(1)راجع الفصول، تقسيمات الواجب، تقسيمه الى الواجب والمشروط، بيان وجه الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط، وتظهر الثمرة في وجوب المقدمات التى.. " ص 81 (*)

[379]

الترتبى، فانه يكون واجدا للماء بعد ما كان يعصى في الغرفة الثانية والثالثة التى تتم بها الغسلات الثلث للوضوء، فيكون امره بالوضوء نظير امره بالصلوة إذا كان مما يستمر عصيانه لازالة الى آخر الصلوة، فان المصحح للامر بالصلوة، انما كان من جهة حصول القدرة على كل جزء منها حال وجوده، لمكان عصيان الامر بالازالة في ذلك الحال وتعقبه بالعصيان بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة، على ما تقدم بيانه. و في الوضوء يأتي هذا البيان ايضا، فان القدرة على كل غسلة من غسلات الوضوء تكون حاصلة عند حصول الغسلة، لمكان العصيان بالتصرف في الآنية المغصوبة، و العصيان في الغرفة الاولى لغسل الوجه يتعقبه العصيان في الغرفة الثانية والثالثة لغسل اليدين، فيجرى في الوضوء الامر الترتبى كجريانه في الصلوة، هذا. ولكن لا يخفى عليك: الفرق بين باب الوضوء، وباب الصلوة، فان الصلوة لا يعتبر فيها ازيد من القدرة العقلية على اجزائها، المفروض حصولها باستمرار عصيان الازالة، فلا مانع من الامر الترتبى فيها .واما في الوضوء، فالقدرة المعتبرة فيه انما تكون شرعية ومما لها دخل في الملاك، ولا قدرة شرعية على الوضوء بعد ما كان موقوفا على التصرف في الآنية المغصوبة، ولا ملاك له حينئذ، فيكون غسل الوجه بالغرفة الاولى لغوا لا اثر له، بعد ما لم يكن في ذلك الحال واجدا لماء مباح شرعا يكفى للوضوء، فلا يجرى في الوضوء الامر الترتبى. هذا إذا لم يكن الاغتراف للتخليص. و اما إذا كان للتخليص، فلا اشكال في جواز الاغتراف دفعة واحدة، بل بدفعات - على اشكال في الاخير - فيكون مكلفا بالوضوء ولا ينتقل تكليفه الى التيمم. ثم انه ليس المراد من التخليص مجرد القصد والنية، بل ضابطه ان يكون الماء الموجود في الآنية المغصوبة ملكا له لا مباحا، وكان وقوعه في الآنية لا باختياره، فانه ح له تخليص مائه عن الآنية وان استلزم التصرف فيها. واما إذا كان مباحا، أو كان وقوعه في الآنية بسوء اختياره، ففى مثل هذا لا يجوز له التصرف في الآنية. اما فيما إذا كان الماء مباحا فواضح، حيث انه لا ربط له به حتى

يجوز له التصرف في الآنية. واما فيما إذا كان ملكا له فلان الماء وان لم يخرج عن مكله، الا انه هو بسوء اختياره سلب سلطنته عن ملكه، فليس له

---

[380]

التصرف في الآنية لاخراج مائه من دون اذن صاحبها، فتأمل جيدا. هذا تمام الكلام في المسألة الاولى من مسائل الترتب، مع ما يستتبعها من التنبيهات .
المسألة الثانية: هي ما إذا كان التزاحم ناشئا عن قصور قدرة المكلف على الجمع بينها، من دون ان يكون هناك تضاد في المتعلقين، كالقيام في الركعة الاولى والثانية. وقد تقدم حكم التزاحم في ذلك، وان المتأخر ان كان اهم يجب حفظ القدرة له، و يكون باهميته شاغلا مولويا عن المتقدم. وان لم يكن اهم وجب صرف القدرة الى المتقدم، وليس مخيرا في صرف القدرة في ايهما شاء، فان التخيير انما يكون في المتزاحمين العرضيين، لا الطوليين. وقد تقدم ان عدم التخيير في المقام من ثمرات كون التخير في المتزاحمين المتساويين عقلا باعتبار اشتراط التكليف بالقدرة عقلا، لا شرعيا على ما تقدم تفصيله - فراجع - فلا موجب لاعادته. والغرض في المقام هو بيان جريان الخطاب الترتبى فيما إذا كان المتأخر اهم الذى فرضنا وجوب حفظ القدرة إليه. فلو خالف وعصى ولم يحفظ القدرة إليه، فهل يجب صرف القدرة الى المتقدم بالخطاب الترتبى، أو ان المقام لا يجرى فيه الخطاب الترتبى ؟ والاقوى: ان الخطاب الترتبى في هذه المسألة مما لا يمكن ولا يعقل، و توضيح ذلك هو ان الخطاب الترتبى، اما ان يلاحظ بالنسبة الى نفس الخطاب المتأخر واخذ عصيانه شرطا للامر بالمتقدم، واما ان يلاحظ بالنسبة الى الخطاب المتولد منه، وهو وجوب حفظ القدرة له، فيكون عصيان هذا الخطاب شرطا للامر بصرف القدرة الى المتقدم. فان كان الاول، فيرد عليه - مضافا الى استلزامه للشرط المتأخر من دون قيام دليل عليه بالخصوص ليرجع الشرط الى وصف التعقب، فانه في التدريجيات التى قلنا فيها ان الامر بالاجزاء السابقة مشروط باستمرار العصيان الى الاجزاء اللاحقة وارجعنا الشرط الى عنوان التعقب انما كان من جهة ان استمرار العصيان

---

[381]

عبارة اخرى عن استمرار القدرة المعتبرة فيها التى لا يمكن الا بكون الشرط هو عنوان التعقب، لمكان اعتبار الوحدة في الاجزاء التدريجية، واين هذا مما نحن فيه ؟ من جعل عصيان الواجب المتأخر شرطا للمتقدم، فان هذا لا ربط له بباب اشتراط الواجب بالقدرة حتى نلتجي الى ارجاع الشرط الى عنوان التعقب كما لا يخفى - ان ذلك لا يجدى في رفع المزاحمة، فان المزاحم للمتقدم ليس نفس خطاب المتأخر ولو كان اهم، بل المزاحم له هو الخطاب المتولد منه، وهو لزوم حفظ القدرة له وعدم صرفها في غيره، إذ لو لا ذلك لما كاد يقع مزاحمة بين المتقدم، والمتأخر، لعدم اجتماعهما في الزمان، فالمزاحم هو خطاب وجوب حفظ القدرة، ومعلوم: انه من فرض عصيان المتأخر في زمانه لا يسقط خطاب وجوب حفظ القدرة، لعدم سقوط خطاب المتأخر بعد ما لم يتحقق عصيانه، ففرض عصيان المتأخر في موطنه لا يوجب سقوط خطاب - احفظ قدرتك - فإذا لم يسقط فالمزاحمة بعد على حالها، وخطاب - احفظ قدرتك - موجب للتعجيز عن المتقدم، ولا يعقل الامر بالمتقدم في مرتبة وجوب حفظ القدرة للمتأخر، فتأمل. وان كان الثاني، أي لو حظ الخطاب الترتبى بالنسبة الى خطاب - احفظ قدرتك - فهو وان كان يسلم عن اشكال الشرط المتأخر الا انه يرد عليه: ان عدم حفظ القدرة للمتأخر لا يكون الا بفعل وجودي يوجب صرف القدرة إليه، وذلك الفعل الوجودى اما نفس المتقدم، أو فعل آخر. فان كان الاول يلزم طلب الحاصل، وان كان الثاني يلزم تعلق الطلب بالممتنع، فانه مع صرف قدرته في المتقدم يكون المعنى: ان لم تحفظ قدرتك الى الركعة المتأخرة مثلا وقمت في الركعة الاولى فقم فيها. وهذا كما ترى يلزم تحصيل الحاصل. وان صرف قدرته في فعل آخر كما إذا صار حمالا بحيث يمتنع عليه القيام في الركعة الثانية مع ذلك الفعل، يكون المعنى: ان لم تحفظ قدرتك للقيام في الركعة الثانية وصرت حمالا فقم في الركعة الاولى. وهذا ايضا كما ترى يلزم طلب الممتنع، لانه مع صرف قدرته في ذلك يتعذر عليه القيام في الركعة الاولى. وان كان المراد من عدم حفظ القدرة في المتأخر: المعنى الجامع بين صرف

القدرة الى المتقدم أو فعل وجودي آخر مضاد لذلك، يلزم كلا المحذورين، من طلب الحاصل، والتكليف بالممتنع. ولا يقاس المقام بالازالة والصلوة، حيث قلنا :انه يصح الامر بالصلوة عند ترك الازالة، ولا يلزم من ذلك طلب الحاصل، ولا التكليف بالممتنع. مع انه يمكن هذا التقريب في ذلك ايضا، بان يقال: ان تركت الازالة واشتغلت بالصلوة فصل، فيلزم طلب الحاصل، وان اشتغلت بغيرها يلزم طلب الممتنع، وان كان الاعم يلزم كلا المحذورين. فان قياس المقام بذلك فاسد جدا، لوضوح ان ترك الازالة لا يلازم الصلوة، ولا فعلا آخر مضادا لها، بل كل فعل وجودي يفرض فانما هو مقارن لترك الازالة، لا عينه ولا يلازمه، لتمكن المكلف من عصيان الامر بالازالة مع عدم اشتغاله بفعل وجودي اصلا، كما تقدم في رد شبهة الكعبي. وليست الافعال الوجودية من مصاديق ترك الازالة، إذ الوجود لا يكون مصداقا للعدم، فمع فرض تركه للازالة يمكنه ان لا يشتغل بفعل وجودي، فلا مانع من امره بالصلوة ح عند ترك الازالة، ولا يكون من طلب الحاصل أو الطلب بالممتنع ولو فرض انه اشتغل بفعل وجودي آخر، لانه لم يقيد الامر الصلوتى بصورة الاشتغال بالصلوة، أو صورة الاشتغال بفعل وجودي آخر حتى يلزم ذلك، بل الامر الصلوتى كان مقيدا بترك الازالة فقط ليس الا. وقد عرفت ان الافعال الوجودية، لا هي عين ترك الازالة مفهوما أو مصداقا، و لا ملازمة بينهما. وهذا بخلاف المقام، فان ترك حفظ قدرته للمتأخر لا يكون الا بالاشتغال بفعل وجودي يوجب سلب القدرة عن المتأخر، لوضوح انه لو لم يشتغل بفعل وجودي كذلك تكون قدرته الى المتأخر محفوظة، فالفعل الوجودى يكون ملازما لعدم انحفاظ القدرة، ولا يكون الفعل الوجودى مقارنا. وحينئذ يرجع الكلام السابق: من ان ذلك الفعل الوجودى، اما ان تفرضه هو المتقدم، أو فعل آخر مضاد، أو الجامع بين الافعال الوجودية الموجبة لسلب القدرة عن المتأخر، وعلى كل تقدير يلزم احد المحاذير المتقدمة. وبتقريب آخر: ان الحكم في المقام عقلي، وليس هناك دليل لفظي. و

العقل يستقل بقبح صرف القدرة الى غير المتأخر الذى فرضناه اهم وبلزوم حفظ القدرة الى المتأخر. ومعلوم ان كل فعل وجودي يفرض كونه موجبا لعدم القدرة على المتأخر، فانما هو من مصاديق صرف القدرة الى غير المتأخر، ومعلوم ان قبح الشئ يسرى الى مصاديقه، ولا مجال للامر الترتبى في مثل هذا. فالمقام نظير ما سيأتي من عدم جريان الترتب في مسألة اجتماع الامر والنهى، حيث نقول في ذلك: انه لا يمكن تصحيح الصلوة بالامر الترتبى بعد تقديم جانب النهى، فلا يصح ان يقال: لا تغصب وان غصبت فصل. فان المراد من قوله (ان غصبت) ان كان خصوص الغصب الصلوتى يلزم طلب الحاصل، وان كان غير ذلك يلزم طلب الممتنع، وان كان الاعم يلزم كلا المحذورين. وليس ذلك الا لمكان ان كل فعل وجودي يفرض فانما يكون من مصاديق الغصب، فالصلوة ايضا تكون مصداقا للغصب، لا مقارنة له، كما في الصلوة والازالة. فالصلوة تكون منهيا عنها بنفس النهى عن الغصب. ويرجع الامر الترتبى في ذلك الى قوله: لا تغصب الغصب الصلوتى وان فعلت ذلك فصل، وهو كما ترى يلزم طلب الحاصل. وسيأتى لذلك مزيد توضيح في محله ان شاء الله. وعلى كل حال قد ظهر لك: ان الامر الترتبى لا يجرى في المسألة الثانية من مسائل التزاحم، وهى ما كان التزاحم فيه لقصور قدرة المكلف، لا لتضاد المتعلقين. المسألة الثالثة: من مسائل الترتب هي: ما إذا كان التزاحم واقعا بين المقدمة وذيها. و الاقوى جريان الترتب فيها. وتفصيل الكلام في ذلك: هو ان المقدمة، اما ان تكون سابقة في الوجود على ذيها كالتصرف في ارض الغير لانقاذ الغريق. واما ان تكون مقارنة في الوجود لذيها كالتصرف في الماء الذى وقع الغريق فيه لانقاذه، وكترك احد الضدين لوجود الآخر، بناء على مقدمية ترك احد الضدين لوجود الآخر فينبغي عقد الكلام في مقامين :

)المقام الاول) في المقدمة السابقة في الوجود على ذيها. والكلام فيها يقع من جهات: الجهة الاولى: قد تقدم ان المقدمة المحرمة ذاتا بحسب حكمها الاولى لا تسقط حرمتها بمجرد كونها مقدمة لواجب، بل ان كان وجوب ذى المقدمة اهم من حرمة المقدمة، ففى مثل هذا تسقط حرمتها وتجب بالوجوب المقدمى. وان لم تكن اهم فحرمة المقدمة باقية على حالها، ولا تصل النوبة الى التخيير في صورة التساوى .وقد تقدم ايضا ان ذلك من ثمرات كون التخيير في الواجبين المتزاحمين المتساويين عقليا أو شرعيا، وانه بناء على المختار: من كون التخيير عقليا، لا يتحقق التخيير بين المقدمة وذيها، بل ان كان ذو المقدمة اهم كان باهميته موجبا للتعجيز عن المقدمة وسلب القدرة عنها فتجب. وان لم تكن اهم فلا معجز مولوى يوجب سقوط الحرمة عن المقدمة، بل يكون حرمتها الحالية معجزا عن وجوب ذيها، فلا يجب وتبقى الحرمة على حالها. و لا يختص هذا بالمقدمة السابقة في الوجود على ذيها، بل يجرى في المقدمة المقارنة ايضا، لوضوح ان التصرف في ماء الغير انما يجب إذا توقف عليه واجب اهم: من انقاذ نفس محترمة أو تلف مال كثير. واما إذا لم يكن الواجب اهم، فحرمة التصرف تبقى على حالها، إذ ليس له معجز مولوى عن ذلك، فتأمل. هذا إذا كانت المقدمة محرمة ذاتا، واما إذا كانت مباحة أو مستحبة أو مكروهة، فلا اشكال في سقوط كل من هذه الاحكام عند كونها مقدمة لواجب، لان الوجوب لا يمكن ان يزاحمه الاباحة والاستحباب والكراهة .الجهة الثانية: قد تقدم في مبحث مقدمة الواجب: ان الذوق والاعتبار يأبى عن وقوع المقدمة المحرمة الذاتية على صفة الوجوب والمطلوبية الغيرية مطلقا ولو لم يقصد بها فعل ذى المقدمة ولا ترتب عليها ذلك، لوضوح انه لا يمكن الالتزام بكون التصرف في ارض الغير واجبا لمجرد انه توقف انقاذ الغريق عليه، مع ان الشخص لم يتصرف لاجل ذلك، بل قصد في تصرفه النزهة والعدوان والتفرج. فان دعوى كون

التصرف مع هذا واجبا ومطلوبا يكذبها الوجدان والاعتبار، ولاجل ذلك تشتتت الآراء فيما هو الواجب من المقدمة، وسلك كل مسلكا. فذهب صاحب المعالم الى ان وجوب المقدمة مشروط بارادة ذيها، وذهب صاحب الفصول الى المقدمة الموصلة، و ذهب الشيخ (قده) الى اعتبار قصد التوصل. (1) كل ذلك لاجل استبعاد كون المقدمة واجبة مط. وقد تقدم منا بيان فساد ذلك كله، وانه لا يمكن اعتبار قيد التوصل أو قصد التوصل في وجوب المقدمة، أو في وقوعها على صفة الوجوب بحيث يكون قيدا للواجب، لاستلزام تلك المحاذير المتقدمة. ولنا في المقام مسلك آخر به يحسم مادة الاشكال، ويوافق عليه الذوق و الاعتبار وهو: ان الحرمة الذاتية التى كانت للمقدمة لم تسقط مطلقا، بل سقط اطلاقها لحالتي فعل ذى المقدمة وتركها مع انحفاظ الحرمة في صورة ترك ذى المقدمة، بل انحفاظ كل حكم كان للمقدمة ذاتا ولو لم يكن الحرمة، بل كان الحكم هو الاباحة أو الكراهة أو الاستحباب .وبالجملة: الدعوى هو ان كل حكم كان للمقدمة مع قطع النظر عن عروض وصف المقدمية عليها فهو محفوظ في حال ترك ذى المقدمة، اعني الواجب الذى فرضناه اهم. وذلك لا يكون الا بالامر الترتبى الذى قد تقدم الكلام عنه، و عن امكانه بل وقوعه. نعم: يختص الامر الترتبى في المقام ببعض الاشكالات، التى لا ترد على الامر الترتبى في سائر المقامات. وحاصل تلك الاشكالات يرجع الى امرين :الاول: ان الامر الترتبى في المقام يوجب اجتماع الوجوب والحرمة في نفس المقدمة، والوجوب والحرمة متضاد ان لا يمكن اجتماعهما. الثاني: ان الامر الترتبى في المقام يتوقف على القول بالشرط المتأخر، لان الحرمة ح تكون مشروطة بعصيان ذى المقدمة المتأخر زمانا عن المقدمة، ولم يقم دليل بالخصوص على اعتبار الشرط المتأخر في المقام، حتى نرجعه الى وصف التعقب. هذا

(1)قدم تحقيق ذلك في هامش ص 286 من هذا الكتاب (*)

وسيتضح لك دفع الاشكالين بما سنذكره في الجهة الثالثة التى نذكره فيها مقدمتين لبيان جريان الامر الترتبى في المقام. (المقدمة الاولى) لا اشكال في ان الامر بالمقدمة انما يكون في رتبة كون المولى بصدد تحصيل مراده من ذى المقدمة وفى مرتبة الوصول الى غرضه ومطلوبه النفسي، فانه في هذه المرتبة تنقدح ارادة المقدمة في نفس المولى، لوضوح ان ارادة المقدمة لا تكون الا لمكان الوصول الى ذيها، فتكون واقعة في رتبة الوصول الى ذى المقدمة وكون المولى بصدد تحصيله، لا في رتبة اليأس عن ذى المقدمة وعدم الوصول إليه، فان هذه المرتبة ليست مرتبة انقداح ارادة المقدمة في نفس المولى، وذلك واضح) .المقدمة الثانية) قد تقدم في المقدمة الرابعة من مقدمات الترتب: انه لا يعقل الاطلاق والتقييد لحاظا ونتيجة بالنسبة الى حالتى فعل الواجب وتركه، وان هذا الانقسام ليس كسائر الانقسامات اللاحقة للمتعلق مما يمكن فيها الاطلاق والتقييد اللحاظى أو نتيجة الاطلاق والتقييد، لاستلزامه طلب الحاصل، أو طلب النقيضين، على ما تقدم تفصيله. ولكن هذا في كل واجب بالنسبة الى حالتى فعله وتركه. واما بالنسبة الى حالتى فعل واجب آخر وتركه، فالاطلاق والتقييد بمكان من الامكان، بل لا محيص عنه إذ لا يعقل الاهمال الثبوتي بالنسبة الى ذلك، الا ان هذا انما يكون في الواجبين الملحوظين على جهة الاستقلالية والاسمية، كالصوم و الصلوة، حيث لا ميحص: اما من اطلاق الامر بالصوم لحالتي فعل الصلوة وتركها، و اما من تقييده باحدى الحالتين. وكذا الامر بالصلوة. واما إذا كان احد الواجبين ملحوظا على جهة التبعية والحرفية، كالامر المقدمى فهو في الاطلاق، والاشتراط، والاهمال، تابع للامر بذى المقدمة. وانه كل ما يكون الامر بذى المقدمة مطلقا أو مقيدا بالنسبة إليه، فالامر المقدمى ايضا يكون مطلقا أو مقيدا بالنسبة الى ذلك الشئ وكل ما يكون الامر بذى المقدمة مهملا بالنسبة إليه، فالامر المقدمى ايضا مهمل بالنسبة إليه. والسر في ذلك واضح، لان

الامر المقدمى انما يتولد من الامر بذى المقدمة، ويكون معلولا له ومترشحا منه، و ليس ناشئا عن مبادى استقلالية، بل يكون انشائه قهرا على المولى، بحيث لا يمكن ان لا ينشأه بعد انشاء الامر بذى المقدمة، على ما تقدم بيانه في مقدمة الواجب. فإذا كان كذلك، فلا بد ان يكون الامر المقدمى تابعا في الاطلاق والاشتراط والاهمال للامر بذيها، كما يكون تابعا في اصل وجوده، فلا يقاس الامر بالمقدمة مع الامر بذيها بالامر بالصلوة والصوم حيث قلنا: انه في مثل الصلوة والصوم لا بد من الاطلاق أو التقييد، من دون ان يكون الاطلاق في احدهما تابعا للاطلاق في الآخر، فان بين الامر المقدمى وذيها وبين الامر بالصلوة والصوم بونا بعيدا. نعم: ان لوحظ الامر المقدمى معنى اسميا صح القياس، الا ان الامر المقدمى لم يلاحظ معنى اسميا، فلا بد ح من التبعية المذكورة. وحيث كان الامر بذى المقدمة مهملا بالنسبة الى حالتى فعله وتركه، فلا بد ان يكون الامر المقدمى ايضا مهملا بالنسبة الى حالتى فعل ذى المقدمة وتركه، فلا يكون فيه اطلاق و لا تقييد بالنسبة الى ذلك، بل يكون الامر المقدمى كالامر بذيها مقتضيا في عالم التشريع لرفع الترك عن ذى المقدمة وطاردا له. وبعد ما عرفت ذلك، يتضح جريان الامر الترتبى في باب المقدمة وذيها، وانه لا مانع من انحفاظ حرمة المقدمة أو كل حكم فرض لها ولو كان هو الاباحة في مرتبة ترك ذى المقدمة وعصيان امره، بحيث يكون الحكم الاصلى لها مترتبا على عصيان ذى المقدمة، فان هذه الرتبة ليست رتبة الامر بالمقدمة. لانا قد فرضنا ان الامر بالمقدمة مهمل بالنسبة الى حالة ترك ذى المقدمة وعصيانه، بل الامر بالمقدمة يكون في الرتبة السابقة على ذلك، وهى رتبة الوصول الى ذى المقدمة، لا على وجه يكون مقيدا بذلك، حتى يرجع الى المقدمة الموصلة، بل هو واقع في تلك الرتبة مع كونه مهملا بالنسبة الى حالتى الفعل و الترك. فارتفع الاشكال الاول الذى ذكرنا انه مختص بالامر الترتبى في المقام، وهو لزوم اجتماع الحكمين المتضادين في المقدمة، لان الحكمين وان اجتمعا في المقدمة زمانا الا انهما قد اختلفا بالرتبة، حيث ان الامر واقع في رتبة الوصول، والنهى واقع في رتبة الياس وترك الوصول بعصيان ذى المقدمة. ولا مانع من اجتماع الحكمين

المتضادين في الزمان مع اختلافهما بالرتبة، إذ ليس عدم جواز اجتماع الحكمين المتضادين مما قام عليه دليل لفظي، حتى نتمسك باطلاقه ونقول: لا يكفى اختلاف الرتبة بل الحكم في المقام عقلي والعقل لا يمنع عن الاجتماع مع الاختلاف بالرتبة. إذ امتناع اجتماع الضدين انما هو لمكان انه يرجع الى اجتماع النقيضين، ويعتبر في النقيضين الممتنعى الجمع وحدة الرتبة. فتحصل: انه لا مانع من كون المقدمة محكوما بحكمين متضادين، مع كونهما مختلفى الرتبة .نعم: يبقى اشكال استلزام الامر الترتبى في المقام للشرط المتأخر الذى لم يقم عليه دليل بالخصوص. ولكن هذا الاشكال ايضا مندفع بان الشرط المتأخر في المقام مما يحكم به العقل ويستقل به، بعد ما بينا سابقا: من اباء الذوق والاعتبار عن اتصاف المقدمة بالمطلوبية مط على أي وجه اتفقت ولو كان التصرف في ارض الغير مثلا لاجل التنزه والتفرج، وبعد ما بيناه من ان الامر بالمقدمة واقع في رتبة الوصول الى ذيها، لا في رتبة اليأس عنه، وبعد ما كان كل مقدمة منقسمة في حد ذاتها الى ما يتعقبها وجود ذى المقدمة وما لا يتعقبها، فان هذه الامور توجب استقلال العقل باعتبار الشرط المتأخر، فهو مما قام عليه دليل بالخصوص، غايته انه ليس شرعيا بل عقليا. والحاصل: انه لا يختص اعتبار الشرط المتأخر بمعنى التعقب بباب القدرة، بل يجرى في المقام ايضا، لان صريح العقل والوجدان حاكم باعتبار الشرط المتأخر (بمعنى التعقب) بعد ما كان الوجدان شاهدا على عدم وقوع المقدمة على صفة المطلوبية كيف ما اتفقت. وهذا الوجدان هو الذى اوجب الشرط المتأخر، و اوجب الامر الترتبى. فليس اعتبار الشرط المتأخر في المقام من جهة اقتضاء الامر الترتبى ذلك، حتى يقال: انه لم يقم دليل بالخصوص في المقام على الامر الترتبى ليقتضى بدلالة الاقتضاء اعتبار الشرط المتأخر، بل الموجب للذهاب الى الامر الترتبى في المقام هو الموجب لاعتبار الشرط المتأخر فيه، وهو تلك المقدمات العقلية فلا تغفل .

ولا تقس المقام بالمسألة المتقدمة التى انكرنا جريان الامر الترتبى فيها لمكان استلزام الشرط المتأخر، وهى ما إذا كان التزاحم لاجل قصور قدرة المكلف على الجمع بينها، وذلك لان المقدمات العقلية الجارية في المقام لم تكن جارية في تلك المسألة. هذا تمام الكلام في المقام الاول. (المقام الثاني) ما إذا كانت المقدمة مقارنة بحسب الزمان لذيها، وله امثلة كثيرة، ولكن المثال المهم الذى يترتب عليه الاثر، هو باب الضدين، بناء على مقدمية ترك احدهما لفعل الآخر. والاقوى جريان الامر الترتبى فيه ايضا. واشكال استلزام الامر الترتبى للشرط المتأخر لا يجرى في المقام، لان المفروض كون المقدمة مقارنة بحسب الزمان. نعم: اشكال استلزام اجتماع الوجوب والحرمة في زمان واحد يجرى، كالمقدمة المتقدمة بحسب الزمان. ويزداد الاشكال في الضدين، حيث انه يلزم اجتماع الحكمين في كل من طرف الاهم والمهم، حيث انه كما ان ترك المهم يكون مقدمة لفعل الاهم فيجب من باب المقدمة مع انه حرام لغرض وجوب فعل المهم بمقتضى الامر الترتبى، فيكون ترك الصلوة واجبا بالوجوب الغيرى وحراما نفسيا لغرض وجوب الصلوة. كذلك يكون ترك الاهم مقدمة لفعل المهم الذى فرضناه واجبا بالامر الترتبى، فيجب ترك الاهم بالوجوب المقدمى مع انه يحرم لوجوب فعل الاهم. فاشكال اجتماع الحكمين المتضادين يأتي في كل من الاهم والمهم بناء على المقدمية. ولكن يندفع الاشكال في طرف المهم بما دفعنا به الاشكال في المقدمة المتقدمة بحسب الزمان. وحاصله: ان ترك المهم وان كان حراما نفسيا وواجبا مقدميا، الا ان وجوبه المقدمى انما يكون في مرتبة الوصول الى الاهم، والحرمة انما تكون في مرتبة تركه وعصيانه، فتختلف رتبة الوجوب والحرمة ولا مانع من الاجتماع مع الاختلاف بالرتبة. واما الاشكال في طرف الاهم فلا يندفع بذلك، لان الامر في طرف الاهم

ليس ترتبيا حتى يتحقق اختلاف الرتبة ويصح اجتماع كل من الوجوب والحرمة لمكان اختلاف الرتبة، بل ان الامر في طرف الاهم هو الامر الاولى الذاتي. الا ان الذى يسهل الخطب هو ان ترك الاهم لا يكون واجبا بالوجوب المقدمى اصلا، بل ليس حكمه الا الحرمة، فان ترك الاهم وان كان مقدمة وجودية لفعل المهم، الا انه مع ذلك

يكون مقدمة وجوبية له ايضا، لان وجوب المهم مشروط بترك الاهم، و معلوم ان المقدمة الوجوبية لا تجب بالوجوب المقدمى، فترك الاهم حرام ليس الا، و لا يجتمع فيه الحكمان المتضادان. نعم لو قيل: بان المقدمة الوجوبية ايضا تجب بالوجوب المقدمى يلزم ذلك، الا انه لا يعقل القول بذلك لما فيه: اولا: من ان المقدمة الوجوبية تكون علة لثبوت الوجوب على ذيها، ولا يعقل ان يؤثر المعلول في علته، لان التأثير يستدعى سبق الرتبة، والمعلول لا يعقل ان يسبق علته في الرتبة، بل هو متأخر عنها. وثانيا: ان المقدمة الوجوبية لا بد ان تؤخذ مفروضة الوجود، ومع اخذها مفروضة الوجود لا يعقل ان تجب بالوجوب المقدمى لاستلزامه طلب الحاصل. وثالثا: انه يلزم من وجوب المقدمة الوجوبية ان يتقدم زمان وجوب ذيها على موطنه، وذلك في كل مقدمة تكون سابقة التحقق في الزمان على موطن وجوب ذى المقدمة، مثلا لو كان قيام زيد في اول طلوع الشمس مقدمة وجوبية لوجوب الصلوة في اول الزوال، فلو وجب قيام زيد مع ذلك بالوجوب المقدمى يلزم تقدم وجوب الصلوة على موطنه، وان يتحقق من اول الشمس ليترشح منه الوجوب الى المقدمة. وهذا خلف، لانا فرضنا ان موطن وجوب الصلوة هو الزوال. فالمقدمة الوجوبية لا يمكن ان تتصف بالوجوب المقدمى لهذه الجهات الثلث. فترك الاهم الذى يكون مقدمة وجوبية للمهم لا يجب بالوجوب المقدمى من الجهات الثلث. نعم :الجهة الاخيرة لا ترد، بناء على القول بالتقدير وفرض سبق زمان وجوب المهم على ترك الاهم آناما، على ما تقدم تفصيله. فانه لا يلزم من وجوب ترك الاهم بالوجوب المقدمى تقدم وجوب ذى المقدمة على موطنه وزمانه، لانا قد

فرضنا ان موطن وجوب ذى المقدمة الذى هو المهم سابق على مقدمته الوجوبية الذى هو ترك الاهم، فلا يلزم الخلف من وجوب المقدمة الوجوبية. ولكن مع ذلك لا يعقل ان يكون ترك الاهم واجبا بالوجوب المقدمى، لكفاية الجهتين الاوليين في امتناعه، وهما العمدة لاطرادها في جميع المقدمات الوجوبية واختصاص الجهة الثالثة بالمقدمة السابقة في الزمان على ذيها. وكان المحقق الرشتى (ره) لم يلتف الى الجهتين الاوليين، واقتصر على الاخيرة، فانكر على المحقق صاحب الحاشية الذى اجاب (1) عن اشكال لزوم اجتماع الحكمين المتضادين في ترك الاهم بناء على المقدمية والامر الترتبى بما ذكرنا: من ان ترك الاهم مقدمة وجوبية فلا تجب، بما حاصله: انه لا مانع من وجوب ترك الاهم بالوجوب المقدمى، بعد القول بالتقدير وسبق زمان وجوب المهم على ترك الاهم، لانه لا يلزم بناء على هذا القول سبق وجوب ذى المقدمة على موطنه. وحيث ان المحقق صاحب الحاشية من القائلين بالتقدير، فانكر (2) عليه المحقق الرشتى: بانه يلزمك القول بوجوب ترك الاهم مقدمة لوجود المهم، فيلزم اجتماع الحكمين المتضادين في ترك الاهم .وجعل المحقق الرشتى هذا هو المانع عن الامر الترتبى، وكانه سلم ان الامر الترتبى لا مانع عنه سوى ذلك، وتخيل ان هذا المانع مما لا دافع عنه. وانت خبير بانه لو انحصر المانع عن الامر الترتبى بذلك فالامر فيه هين، لانه اولا مبنى على التقدير الذى قد تقدم فساده بما لا مزيد عليه، وثانيا ان المانع عن وجوب المقدمة الوجوبية لا ينحصر بالجهة الثالثة، بل الجهتان الاوليان هما العمدة في المنع، فترك الاهم لا يعقل ان يجب بالوجوب المقدمى، حتى يجتمع فيه الحكمان المتضادان. فتحصل: انه لا مانع من الامر الترتبى، حتى بناء على اقتضاء الامر بالشئ للنهى عن ضده من جهة المقدمية، فتأمل جيدا .

---

(1)راجع هداية المسترشدين - بحث الضد - في بيان الثمرة المتفرعة - على الخلاف في المسألة. " فان قلت: ان المنافاة حاصلة في المقام.. " (2) بدايع الافكار - المقصد الاول من المقاصد الخمسة - بحث الضد، القول في ثمرات المسألة، اما الاشكال الخامس.. " ص 391 (*)

المسألة الرابعة: من مسائل الترتب، ما إذا كان التزاحم لاجل لملازمة بين المتعلقين. و الاقوى عدم جريان الامر الترتبى في ذلك، لانه يلزم منه طلب الحاصل. فانه لو كان استقبال القبلة الملازم لاستدبار الجدى هو المأمور به الاصلى، واريد

اثبات وجوب استقبال الجدى بالامر الترتبى عند عصيان استقبال القبلة، لزم من ذلك طلب استقبال الجدى بعد فرض حصوله. فلا يصح ان يقال: ان لم تستقبل القبلة فاستقبل الجدى لان عدم استقبال القبلة ملازم لاستقبال الجدى خارجا، فيلزم طلب استقبال الجدى بعد حصوله. وان ناقشت في المثال فعليك بمثال الجهر و الاخفات، وقد تقدم الكلام عن ذلك في الامر الثاني في رد مقالة الشيخ كاشف الغطاء (1) المسألة الخامسة: من مسائل الترتب، ما إذا كان التزاحم لاجل اتحاد المتعلقين خارجا، و لا يمكن جريان الامر الترتبى فيه ايضا، لانه يلزم اما طلب الممتنع، واما طلب الحاصل. فانه لو قال: لا تغصب وان غصبت فصل، فالمراد من (ان غصبت) ان كان العزم والقصد على الغصب، فهذا لا يكون من الامر الترتبى، لان شرط الامر الترتبى هو التلبس بالعصيان، لا العزم على العصيان، والا لزم الامر بالضدين على وجه المحال كما لا يخفى. وان كان المراد منه التلبس بالعصيان خارجا وفعلية الغصب منه، فان كان المراد التلبس بالغصب الصلوتى يلزم طلب الحاصل بالعينية لا بالملازمة، وان كان المراد التلبس بغير الصلوة يلزم طلب الممتنع، وان كان الاعم يلزم كلا المحذورين، وقد تقدم الكلام في ذلك ايضا في طى المباحث السابقة. (2) فتحصل: ان الامر الترتبى لا يجرى الا في مسئلتين من مسائل التزاحم، احديهما مسألة الضدين، وثانيهما مسألة المقدمة وذيها. واما فيما عدى ذلك من

---

(1)راجع الامر الثاني من تنبيهات الترتب، ص 369 (2) تقدم تفصيل هذا البحث في المسألة الثانية ص 380 (*)

المسائل الثلث الآخر فلا يعقل فيها الترتب اصلا. والحمد لله اولا وآخرا والصلوة على محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة على اعدائهم اجمعين. وقد وقع الفراغ من تسويده يوم الثلثا تاسع عشر من شهر ربيع المولود سنة 1347 وانا الاحقر الجاني محمد على بن حسن الكاظمي الخراساني .

المقصد الثاني في النواهي وفيه مباحث: المبحث الاول: في مفاد صيغة النهى لا اشكال في ان متعلقات النواهي كمتعلقات الاوامر انما هي الطبايع الكلية، وان كان المطلوب في باب الاوامر هو وجود الطبيعة، وفى باب النواهي هو الترك . وليس المطلوب في باب النواهي هو الكف، بتوهم ان نفس الترك امر عدمي، والعدم خارج عن الاختيار، فلا يصح ان يتعلق التكليف به. وذلك لان نفس العدم الازلي وان كان خارجا عن الاختيار الا ان ابقاء العدم واستمراره امر اختياري، وهو المطلوب في النواهي، وهذا لا اشكال فيه. انما الاشكال في ان المطلوب في باب النواهي، هل هو السلب الكلى على نحو العام المجموعى ؟ بحيث يتحقق عصيانه باول وجود الطبيعة ويسقط النهى حينئذ راسا، أو ان المطلوب هو العام الاستغراقي الانحلالى ؟ بحيث تكون جميع وجودات الطبيعة مبغوضة ويكون لكل وجود عصيان يخصه. ولا اشكال في امكان كل من الوجهين في عالم الثبوت، بل قد ذكرنا في رسالة المشكوك، انه يتصور وجهان آخران في باب النواهي احدهما: ان يكون المطلوب هو ترك مجموع الافراد، بمعنى ان ارتكاب جميع الافراد مبغوض، فلا يتحقق عصيانه الا بارتكاب الجميع. كما ربما يدعى ظهور مثل قوله - لا تأكل كل رمانة في البستان - في ذلك، فلو اكل جيمع رمانات البستان الا واحدة لم يكن فاعلا للمنهى عنه. ثانيهما: ان يكون المطلوب في النهى على نحو القضية المعدولة المحمول، بحيث يكون المطلوب في مثل لا تشرب الخمر هو كون الشخص لا شارب الخمر، على وجه

يكون وصفا للمكلف. ففى عالم الثبوت يمكن ان يكون المطلوب بالنهي على احد وجوه اربعة. واما في مقام الاثبات والاستظهار، فلا اشكال في ان الوجهين الاخيرين خلاف ظواهر النواهي. واما الوجهان الاولان، فاستظهار كون المطلوب بالنهي هو السلب الكلى على نحو العام المجموعى مبنى على استظهار كون المطلوب بالنهي هو خلو صفحة الوجود عن الطبيعة المنهى عنها، بحيث يلاحظ خلو الصفحة معنى اسميا، ويكون المبغوض هو اشتغال صفحة الوجود بالطبيعة، فيكون مفاد النهى ح هو السلب الكلى. ومقتضى مقابلة النهى للامر، هو ان يكون مفاد النهى السلب الكلى، حيث ان المطلوب في باب الاوامر هو صرف الوجود على نحو الايجاب الجزئي، لا مطلق الوجود على نحو الايجاب الكلى، فان ظاهر تعلق الامر بالطبيعة يقتضى ان يكون المطلوب ايجاد الطبيعة وخروجها عن كتم العدم الى عرصة الوجود، وذلك يتحقق باول وجود الطبيعة، الا ان تقوم قرينة على ارادة مطلق الوجود. والايجاب الجزئي انما يقابل السلب الكلى، حيث ان نقيض الموجبة الجزئية هو السالبة الكلية، هذا. ولكن الظاهر في باب النواهي، ان يكون النهى لاجل مبغوضية متعلقه لقيام المفسدة فيه، لا ان المطلوب هو خلو صفحة الوجود عنه، بل مبغوضية الطبيعة بافرادها اوجبت النهى عنها، ومبغوضية الطبيعة تسرى الى جميع افرادها، فينحل النهى حسب تعدد الافراد ويكون لكل فرد معصية تخصه، من غير فرق بين ان يكون للنهى تعلق بموضوع خارجي، كقوله: لا تشرب الخمر، أو ليس له تعلق بموضوع خارجي، كقوله: لا تكذب. غايته ان الانحلال فيما إذا كان له تعلق بموضوع خارجي يكون بالنسبة الى كل من الموضوع والمتعلق، فيكون كل فرد من افراد الشرب الذى يمكن ان يقع الشرب عليه لكل فرد من افراد الخمر مبغوضا ومتعلقا للنهى. وفيما إذا لم يكن له تعلق بموضوع خارجي يكون الانحلال في ناحية المتعلق فقط. وعلى كل حال، لا ينبغى التأمل في ان الظاهر في باب النواهي هو ان يكون المطلوب فيها هو ترك كل فرد فرد، على نحو العام الاستغراقي. ودلالة النهى

على ذلك في الافراد العرضية مما لا اشكال فيه. واما الافراد الطولية :فدلالة النهى عليها مبنية على ان يكون نفس تعلق النهى بالطبيعة يقتضى نهى جميع الافراد العرضية والطولية، بحيث يكون مفاد صيغة النهى في مثل قوله: لا تشرب الخمر، هو ان يكون شرب الخمر في كل آن آن مبغوضا، فيدل النهى على المنع في الافراد الطولية ايضا، ويكون العموم الزمانى مستفادا من نفس تعلق النهى بالطبيعة، بلا حاجة الى استفادة العموم الزمانى من دليل الحكمة بل النهى وضعا يدل على ذلك، ويكون مصب العموم الزمانى هو المتعلق لا الحكم. وقد ذكرنا ما عندنا في ذلك، في - التنبيه الثاني عشر من تنبيهات الاستصحاب - عند تعرض الشيخ (قده) لمقالة المحقق الكركي (ره) في مفاد اوفوا بالعقود، من ان المرجع بعد تخصيص العام في بعض الازمنة بالنسبة الى بعض الافراد والشك في الزمان الزائد هل هو عموم العام أو استصحاب حكم المخصص، وبينا الفرق بين استفادة العموم الزمانى من نفس مفاد النهى، أو من دليل الحكمة. وقد اختار شيخنا الاستاد مد ظله في المقام كون العموم الزمانى في باب النهى مستفادا من دليل الحكمة، وفى ذلك المقام اختار كونه مستفادا من نفس تعلق النهى بالطبيعة .فراجع ذلك المقام لكى تكون على بصيرة. ثم ان القوم قد تعرضوا في باب النواهي لبعض المباحث التى لا يهمنا البحث عنها. فالاولى عطف عنان الكلام الى مسألة جواز اجتماع الامر والنهى، التى وقعت معركة الآراء قديما وحديثا فنقول: ومن الله التوفيق المبحث الثاني: في جواز اجتماع الامر والنهى. والقوم وان عنونوا النزاع على هذا الوجه، الا انه ليس ظاهر العنوان مرادا قطعا، فان ظاهر العنوان يعطى ان يكون النزاع في تضاد الامر والنهى وعدمه، مع ان تضاد الاحكام باسرها امر مفروغ عنه غير قابل للنزاع فيه. بل المبحوث عنه في المقام، هو اصل لزوم الاجتماع وعدمه، لا جوازه وعدمه. فالاولى تبديل العنوان بان يقال: إذا اجتمع متعلق الامر والنهى من حيث الايجاد والوجود، فهل يلزم من

الاجتماع كذلك ان يتعلق كل من الامر والنهى بعين ما تعلق به الآخر ؟ كما هو مقالة القائل بالامتناع، أو لا يلزم ذلك ؟ كما هو مقالة القائل بالجواز .وسيأتى ما هو

المراد من الاجتماع ايجادا ووجودا. ثم ان البحث عن مسألة اجتماع الامر والنهى يقع في مقامين. المقام الاول: هو ما عنونا به المسألة، من ان اجتماع متعلق الامر والنهى من حيث الايجاد والوجود هل يوجب ان يتعلق الامر بعين ما تعلق به النهى ولو لمكان اطلاق كل منهما لمتعلق الآخر ؟ فيمتنع صدور مثل هذا الامر والنهى وتشريعهما معا بلحاظ حال الاجتماع، ويكون بين الدليلين المتكفلين لذلك تعارض العموم من وجه. أو انه لا يلزم من الاجتماع المذكور تعلق كل منهما بعين ما تعلق به الآخر ؟ فلا يمتنع تشريع مثل هذا الامر والنهى، ولا يكون بينهما تعارض. وبعبارة اخرى: البحث في المقام الاول، انما هو في ان جهة الامر والنهى هل تكون تقييدية مكثرة للموضوع ؟ فلا تعلق لاحدهما بالآخر، أو ان الجهة تعليلية ؟ فيتعلق كل منهما بعين ما تعلق به الآخر .المقام الثاني: هو انه بعد ما كانت الجهتان تقييديتين ولا يتعلق الامر والنهى بعين ما تعلق به الآخر ولا يكون بين الدليلين تعارض، فهل وجود المندوحة للمكلف و تمكنه من ايجاد الصلوة خارج الدار الغصبية يجدى في رفع غائلة التزاحم بين الامر و النهى ؟ ويكفى في انطباق المأمور به والمنهى عنه على الجامع وهو الصلوة في الدار الغصبية فتصح الصلوة. أو ان وجود المندوحة لا يجد في ذلك ؟ ولا ينطبق المأمور به على المجمع. والبحث عن المقام الثاني هو عين البحث المتقدم مع المحقق الكركي (ره) من ان القدرة على الطبيعة المأمور بها في الجملة ولو في ضمن فرد ما يكفى في انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المزاحم بالاهم فيكون الاجزاء عقليا - على ما (1 (

---

(1)راجع الجزء الاول من هذا الكتاب، مبحث الضد ص 312 - 313 (*)

تقدم تفصيله في بعض مقدمات الترتب - والمحقق الكركي (ره) وان كانت مقالته في وجود المندوحة بالنسبة الى الافراد الطوليه، الا ان جهة البحث مشتركة بين الافراد الطولية والعرضية، حيث ان العبرة بوجود المندوحة وتمكنه من فعل ما لا يكون مزاحما بالاهم منه، سواء في ذلك الافراد الطولية كتمكنه من الاتيان بالفرد من الصلوة الذى لا يكون مزاحما لاداء الدين أو ازالة النجاسة، أو الافراد العرضية كتمكنه من الاتيان بالفرد من الصلوة الذى لا يكون مجامعا للغصب. وعلى كل حال: البحث عن المقام الثاني، انما يكون بعد الفراغ عن المقام الاول كما عرفت، إذ لا يتفاوت الحال في البحث عن المقام الاول بين وجود المندوحة وعدمه، فان البحث في ذلك المقام يكون بحثا عن عالم التشريع والثبوت، الذى لا يتفاوت الحال فيه بين وجود المكلف والمندوحة وعدمه، فاعتبار المندوحة انما تنفعنا في البحث عن المقام الثاني. ومن هنا يمكن ان يستظهر من اخذ قيد المندوحة في عنوان النزاع - كما عليه قاطبة المتقدمين - ان النزاع انما كان في المقام الثاني، وان المقام الاول كأنه كان مفروغا عنه، وانه لا كلام في جواز الاجتماع من الجهة الاولى. ولكن المتأخرين كأنهم اهملوا البحث عن المقام الثاني، وخصوا النزاع بالمقام الاول. ولكن نحن نتكلم في كل من المقامين على حده. والاقوى عندنا في المقام الاول الجواز، وان الاتحاد لا يوجب تلعق كل من الامر والنهى بعين ما تعلق به الآخر، وفى المقام الثاني عدم كفاية المندوحة في رفع التزاحم. ولنقدم امام المقصود مقدمات: منها ما يشترك فيها كلا المقامين، ومنها ما تختص بالمقام الاول، ومنها ما تختص بالمقام الثاني. اما المقدمات المشتركة. فمنها: ان الظاهر كون المسألة من المبادى، لا من المسائل الاصولية، ولا من مسائل علم الكلام، ولا من المسائل الفقهية. اما عدم كونها من المسائل الكلامية والفقهية فواضح، فلان البحث في

المقام ليس عن امكان الاجتماع وامتناعه، حتى يكون البحث عن مسألة كلامية، حيث ان علم الكلام هو المتكفل لبيان حقايق الاشياء من واجباتها وممكناتها و ممتنعاتها. وكان توهم، كون المسألة كلامية نشأ عن ظاهر العنوان، حيث ان ظاهره يعطى كون البحث عن جواز اجتماع الامر والنهى وامتناعه، فتخيل كون البحث راجعا

الى مسألة كلامية، الا انه قد تقدم ان البحث في المقام راجع الى اصل الاجتماع وعدمه، لا الى جوازه وامتناعه. وكذا ليس البحث في المقام راجعا الى صحة الصلوة في الدار الغصبية و عدم الصحة أو حرمتها وعدم الحرمة حتى تكون المسألة فقهية، فان جهة البحث ليست ذلك، وان كانت النتيجة تنتهى بالاخرة الى ذلك، الا ان مجرد ذلك لا يكفى في كون المسألة فقهية ما لم تكن الجهة المبحوث عنها مما تتعلق بفعل المكلف بلا واسطة، وذلك واضح. واما عدم كون المسألة من المسائل الاصولية، فلان البحث فيها وان كان راجعا الى باب الملازمات العقلية للخطابات الشرعية، كالبحث عن مقدمة الواجب، واقتضاء الامر بالشئ للنهى عن ضده - وان كان الفرق بين المسألة وتلك المسائل، هو ان البحث في تلك المسائل عن لازم خطاب واحد، وفى هذه المسألة عن لازم خطابين اعني خطاب الامر وخطاب النهى - الا ان مجرد ذلك لا يكفى في كون المسألة اصولية ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعة في طريق الاستنباط، بحيث تصلح ان تكون كبرى لقياس الاستنباط ويستنتج منها حكم كلى فقهى. والكبرى المبحوث عنها في المقام لا تصلح ان تكون كبرى لقياس الاستنباط، فان الكبرى المبحوث عنها انما هي اقتضاء اتحاد المتعلقين من حيث الايجاد والوجود و تعلق كل من الامر والنهى بعين ما تعلق به الآخر. وهذا كما ترى يكون بحثا عن صغرى التعارض. وفى المقام الثاني اعني كفاية المندوحة يكون بحثا عن صغرى التزاحم، فتكون المسألة من مبادى مسائل التعارض والتزاحم. فان حقيقة البحث في المقام، يرجع الى البحث عما يقتضى تعارض الامر والنهى - في مورد الاجتماع و اتحاد المتعلقين من حيث الايجاد والوجود - وعدم ما يقتضى تعارضهما، أو تزاحم

الامر والنهى عند وجود المندوحة وعدم التزاحم. وهذا بحث عن وجود ما هو الموضوع لمسائل التعارض والتزاحم، واين هذا من المسألة الاصولية ؟ والحاصل :ان البحث عن الملازمات العقلية للخطابات الشرعية، تارة: يكون بحثا عن المسألة الاصولية، كالبحث عن مسألة الضد ومقدمة الواجب، فان المبحوث عنه في هذه المسألة عن اقتضاء الامر بالشئ للنهى عن ضده، واقتضاء ايجاب الشئ لايجاب مقدماته يكون بحثا عن كبرى قياس الاستنباط، ويستنتج منه حكم كلى فقهى، وهو فساد الضد إذا كان عبادة، ووجوب مقدمة الواجب. و اخرى: لا يكون البحث عن الملازمات العقلية بنفسه بحثا عن مسألة اصولية، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الاستنباط، كما في المقام. فان المبحوث عنه فيما نحن فيه في المقام الاول انما هو استلزام تعلق الامر والنهى بعين ما تعلق به الآخر عند اتحاد المتعلقين، فيكون الامر والنهى متعارضين، أو عدم استلزام ذلك فلا تعارض .وثبوت التعارض وعدمه لا يقع بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضم إليه قواعد التعارض من الترجيح والتخيير. وفى المقام الثاني: انما هو في كفاية وجود المندوحة في رفع غائلة التزاحم وعدم كفايته، فيكون بحثا عما يقتضى وجود التزاحم وعدمه وهو ايضا ليس بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضم إليه قواعد التزاحم. فالانصاف: ان البحث في المسألة اشبه بالبحث عن المبادى التصديقية، لرجوع البحث فيه الى البحث عما يقتضى وجود الموضوع لمسألة التعارض و التزاحم، وليس بحثا عن المسألة الاصولية، ولا عن المبادى الاحكامية التى هي عبارة عما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية المستنبطة، ككون الحكم تكليفيا أو وضعيا، وان الحكم الوضعي قابل للجعل أو غير قابل. وقد كان بناء شيخنا الاستاد (مد ظله) سابقا على ان البحث في المقام راجع الى البحث عن مسألة اصولية، الا انه عدل عن ذلك وجعل البحث راجعا الى المبادى. والامر في ذلك سهل. ومنها: ان متعلقات الاحكام ليست هي المفاهيم والعناوين الكلية، التى يكون

موطنها العقل بما ان موطنها العقل، لامتناع انطباق تلك المفاهيم على الحقايق الخارجية، بل هي من المعقولات الثانوية الممتنعة الصدق على الخارجيات، فلا يعقل ان يتعلق بها التكليف. بل تلك المفاهيم انما تكون كليات عقلية ليس موطنها الا العقل، وهى باعتبار ذلك الموطن متباينة دائما، ليس بينها نسبة التساوى، أو

العموم من وجه، أو العموم المطلق، بل متعلقات التكاليف انما هي المفاهيم والعناوين الملحوظة مرآة لحقايقها الخارجية القابلة الصدق والانطباق على الخارجيات، التى تكون بهذا الاعتبار كليات طبيعية، وبذلك يصح ملاحظة النسبة بينها، فتارة: يكونان متلازمين في الصدق فيكون النسبة هي التساوى. واخرى: لا يكونان كذلك، فاما ان يتصادقا في مورد اصلا فالنسبة تكون هي التباين، واخرى يتصادقان في مورد ويفترقان في مورد آخر فالنسبة تكون هي العموم من وجه ان كان الافتراق من الجانبين، والا فالعموم المطلق، على ما سيأتي من ضابطة النسب الاربع. و ملاحظة النسبة كذلك لا يكون الا في الكليات الطبيعية الملحوظة مرآة لما في الخارج، لا الكليات العقلية .ثم ان المفاهيم والعناوين الملحوظة مرآة لما تنطبق عليه من الخارجيات، تارة :تكون متاصلة في عالم العين سواء كانت من مقولة الجواهر أو الاعراض، و اخرى :تكون متأصلة في عالم الاعتبار، بحيث يكون وجودها عين اعتبارها ممن بيده الاعتبار. وللامر الاعتباري نحو وجود متأصل في عالمه نحو وجود المتأصل في عالم العين، وان كان وجود الامر الاعتباري اضعف من وجود الامر العينى، الا ان ذلك لا يلحقه بالانتزاعيات التى ليس لها وجود الا بوجود منشأ انتزاعها، وتكون من خارج المحمول، بل الانتزاعي امر والاعتباري امر آخر، وليس الاعتباري عين الانتزاعي، وان كان ربما يطلق احدهما على الآخر، الا ان ذلك لا يخلو عن مسامحة. فالامر الاعتباري مقابل للامر الانتزاعي، حيث ان للاول نحو وجود في وعاء الاعتبار وليس للثاني وجود، بل الموجود هو منشأ الانتزاع، سواء كان المنشأ من الامور المتأصلة في عالم العين، أو كان من الامور المتأصلة في عالم الاعتبار، فان الامر الاعتباري يصلح ان يكون منشأ لانتزاع امر، كصلاحية الامر العينى لذلك .

فالعنوان الملحوظ على وجه المرءآتية يكون على اقسام ثلثة: متأصل في عالم العين، ومتأصل في عالم الاعتبار، ومنتزع عن احدهما، وهو باقسامه يصلح ان يتعلق به التكليف، غايته ان التكليف بالانتزاعى يكون تكليفا بمنشأ الانتزاع، إذ هو المقدور الذى تتعلق به ارادة الفاعل، والانتزاعي انما يكون مقدورا بواسطته، و ذلك كله واضح. (1) ومنها: ان العناوين والمفاهيم التى يكون بينها التباين الجزئي لا يعقل ان يتصادقا على متحد الجهة، فان جهة الصدق والانطباق في احد العنوانين لا بد ان تغاير جهة الصدق والانطباق في الآخر، والا لامتنع صدق احدهما بدون صدق الآخر، وكانا متلازمين في الصدق والانطباق ولم يحصل بينهما افتراق. فانه بعد فرض وحدة الجهة يكون الموجب لانطباق احد العنوانين على شئ هو الموجب لانطباق العنوان الآخر عليه، فلا يعقل الافتراق من جانب أو من جانبين، فافتراق العنوانين في الصدق و الانطباق يكشف عن تعدد جهة الصدق في مورد الاجتماع، فلا يعقل تصادق عنوانين على متحد الجهة مع فرض امكان افتراق احد العنوانين عن الآخر ولو في الجملة ومن جانب واحد. ولا ينتقض ذلك بالبارى تعالى حيث انه ينطبق عليه عناوين متباينة بالتباين الجزئي، مع انه تعالى ليس فيه تعدد جهة لكونه تعالى بسيطا كل البساطة، و مع ذلك ينطبق عليه عنوان العالم والقادر، مع ان بينهما العموم من وجه: وذلك لانه لا يقاس التراب مع رب الارباب، فان العناوين المنطبقة عليه تعالى كلها راجعة الى الذات، فهو بذاته قادر، وعالم، وحى قيوم، وليس العلم أو القدرة مغايرا للذات. والحاصل: ان القياس ليس في محله، فان مقام الباري تعالى مقام لا تصل

---

(1)ولا يخفى عليك ان هذه المقدمة وما يتلوها من المقدمات ليس لها كثير ربط بالمقام الثاني، بل ينبغى جعلها من مقدمات المقام الاول كما لا يخفى - منه (*) .

إليه الاوهام، ولا يمكن تعقل حقيقة انطباق تلك العناوين عليه، فلا يصح جعل ذلك نقضا للبرهان العقلي الفطري الذى هو - عدم امكان انطباق العناوين المتباينة المفترقة في الصدق على متحد الجهة - وهذا يكفى في تصديقه نفس تصوره، و لا يحتاج الى مزيد بيان. نعم: ينبغى بيان مناط تصادق العناوين وعدم تصادقها وانه كيف

يتصادق بعض العناوين دون بعض. فنقول: لا اشكال في ان صدق أي عنوان على أي شئ لا بد ان يكون لجهة تقتضي ذلك الصدق، سواء كانت تلك الجهة راجعة الى الذات كصدق الانسان على زيد، أو الى امر خارج عن الذات كصدق العالم عليه، إذ لا يعقل صدق عنوان من دون ان يكون هناك جهة الصدق، والا لصدق كل شئ على كل شئ. ثم ان جهة صدق احد العنوانين، اما ان تكون متباينة مع جهة صدق العنوان الآخر، واما ان لا تكون متباينة. وما كانت متباينة، فاما ان يكون بينهما مضافا الى التباين منافرة ومضادة، واما ان لا يكونا كذلك، بل كان بينهما مجرد المخالفة والمغايرة. والمخالفة والمغايرة، اما ان تكون من قبيل المغايرة الجنسية و الفصلية وما يلحق بذلك بحيث يكون التخلف من احدى الجهتين دون الاخرى، و اما ان لا تكون من هذا القبيل بل كان التخلف من الجهتين. فهذه جملة ما يمكن ان يتصور عقلا في الجهات الموجبة لصدق العناوين على حقايقها الخارجية، ولا خامس لهذه الاقسام، فان الحصر عقلي لا استقرائي. فان لم يكن بين الجهتين مباينة ومخالفة: فلا محالة يتلازم العنوانان في الصدق، فان عدم التلازم يكشف عن تخلف احدى الجهتين عن الاخرى، مع ان المفروض عدم المخالفة بينهما، فلا بد ان يكون بين العنوانين تلازم في الصدق ويكون العنوانان متساويين في الانطباق، بحيث انه كلما صدق احدهما صدق الآخر كما في الانسان والضاحك. وان كان بين الجهتين مخالفة ومباينة: فان كان التخالف على وجه التنافر والتضاد، كالفصول المنوعة للاجناس - حيث ان بين الفصول والصور النوعية

كمال المنافرة والمضادة، لان الجنس لا يمكن ان يتحمل فصلين ويعتوره صورتان مجتمعتان - فلا محالة يكون بين العنوانين تباين كلى، كالانسان والشجر، حيث ان جهة صدق الانسان هي الفصل المقوم له والصورة النوعية التى يكون بها الانسان انسانا، وجهة صدق الشجر ايضا هي الفصل والصورة النوعية التى يكون بها الشجر شجرا، وبين الصورتين كمال المنافرة والمضادة، فلامحة يكون بين الانسان والشجر تباين كلى. وان لم يكن بين الجهتين تنافر وتضاد، بل كان بينهما مجرد المخالفة: فان كان التخلف من احدى الجهتين دون الاخرى، كما إذا كان احدى الجهتين جهة الجنسية والاخرى جهة الفصلية - حيث ان التخلف انما يكون من جهة الفصلية لامكان تحمل الجنس فصلا آخر دون جهة الجنسية، لعدم امكان القاء الفصل جهة الجنسية، كما يتضح ذلك في مثل الحيوان والانسان - فلامحة يكون بين العنوانين العموم المطلق. وان كان التخلف من جانب كل من الجهتين، فيكون بين العنوانين العموم من وجه. ومما ذكرنا ظهر ان نسبة العموم من وجه لا يعقل ان تتحقق بين العنوانين الجوهريين، لان جهة صدق العنوان الجوهرى على شئ انما يكون باعتبار ماله من الصورة النوعية التى بها يكون الشئ شيئا، وقد عرفت: ان الصور النوعية متباينة بالتباين الكلى لا يمكن ان يجتمعا، نعم: جهة الجنسية والفصلية يمكن اجتماعهما. و النبسة بين الجهة الجنسية والفصلية دائما تكون العموم المطلق. فالعموم من وجه لا بد ان يكون، اما بين الجوهرى والعرضي كالانسان والابيض، واما بين العرضيين كالعالم والفاسق. ومعلوم: ان جهة الصدق والانطباق في العرضيين المجتمعين انما تكون هي مبدء الاشتقاق، حيث ان المبدء هو العلة لتولد عنوان المشتق منه، ويكون انطباق العالم على زيد من جهة علمه، وانطباق الفاسق عليه من جهة فسقه، فالعلة لانطباق العنوانين الذين يكون بينهما العموم من وجه ليست الا مبدء الاشتقاق، و ذلك المبدء هو الذى اوجب حدوث نسبة العموم من وجه بين العنوانين، حيث لم يكن بين المبدئين منافرة ومضادة، وقد تقدم في المشتق انه لا فرق بين المشتق ومبدء

الاشتقاق الا باللابشرطية والبشرط اللائية، حيث ان العرض ان لوحظ لا بشرط عما يتحد معه يكون عنوانا عرضيا محمولا، وان لوحظ بشرط لا يكون عرضا مفارقا غير محمول. فالعرض هو الذى يكون عرضيا عند ملاحظته لا بشرط، ويكون هو العلة لصدق العرضى المشتق منه على الذات فجهة الصدق في المشتقات ليست الا مبدء الاشتقاق. ومن هنا ظهر: ان الجهتين اللتين اوجبتا صدق العنوانين العرضيين على

شئ لا تكونان الا تعليليتين، ولا تصلحان ان تكونا تقييديتين، لما عرفت: من ان المبدء دائما يكون علة لصدق المشتق على الذات المتحدة معه، فجهة انطباق عنوان العالم على زيد وكذا جهة انطباق الفاسق عليه تكون تعليلية، ويقال: زيد عالم و فاسق، لعلة علمه وفسقه. هذا بالنسبة الى العناوين الاشتقاقية. واما بالنسبة الى نفس المبادى الاشتقاقية، فلا يعقل اتحاد بعضها مع بعض، ولا اتحادها مع الذات القائمة بها، فانها من هذه الحيثية تكون بشرط لا دائما، ولا يعقل ان تلاحظ المبادى بعضها مع بعض لا بشرط، إذ المبادى كلها متباينة، و العلم على أي وجه لوحظ يكون غير الفسق، وكذا الفسق يكون غير العلم، ولا يصح حمل احدهما على الآخر، ولا حملهما على الذات، فلا يقال: زيد علم ولا العلم فسق. والحاصل :ان العرض بالنسبة الى الذات القائم بها يصح لحاظه لا بشرط فيكون عنوانا مشتقا يصح حمله على الذات المنطبق عليها، ويصح لحاظه بشرط لا فيكون مفارقا لا يصح حمله على الذات. فصحة لحاظه لا بشرط أو بشرط لا انما يكون بالنسبة الى الذات القائم بها، واما بالنسبة الى عرض آخر فدائما يكون بشرط لا، إذ لا ربط بينهما، لعدم قيام عرض بعرض آخر، فلا يصح لحاظ العلم لا بشرط بالنسبة الى الفسق، وان صح لحاظه لا بشرط بالنسبة الى الذات القائم بها. وح فلا يعقل الاتحاد بين المبادى. نعم: تختلف المبادى من حيث امكان اجتماع بعضها مع بعض في الوجود وعدم امكانه، لان المبادى ان كانت مقولة الكيف، كالعلم، والفسق، والحلاوة، والبياض، فلا يعقل اجتماع بعضها مع بعض في الوجود، بحث يكون مبدء مجامعا

لمبدء آخر في الوجود، على وجه يلتصق به ويتحد معه في الوجود بنحو من الاتحاد، لوضوح ان مثل العلم لا يلتصق بالفسق ولا يتحد معه بوجه من الوجوه .نعم هما يجتمعان في الذات التى يقومان بها، فيكون زيد مثلا مجمعا للعلم والفسق، بمعنى انه وجد فيه كل من المبدئين، ولمكان وجود المبدئين فيه انطبق عليه عنوان العالم و الفاسق، الا ان اجتماعهما في الذات غير اجتماع العلم مع الفسق على وجه الالتصاق والتركيب، بحيث يتركب العلم مع الفسق ويكونان بمنزلة شئ واحد و ما بحذاء احدهما عين ما بحذاء الآخر، فان ذلك امر غير معقول في مثل ذلك. واما ان كانت من الافعال الصادرة عن الشخص - بالمعنى المصطلح عليه عند الفقهاء لا بالمعنى المصطلح عليه عند اهل المعقول من معنى الفعل - فيمكن اجتماع المبادى بعضها مع بعض، على وجه يكون فعل واحد مصداقا لمبدئين، و يتركب احدهما مع الآخر ويلتصق به، بحيث لا يكون ما بحذاء احدهما غير ما بحذاء الآخر. وذلك كما في مثل الصلوة والغصب، حيث يمكن ان يوجدا بفعل واحد و حركة فاردة، وتكون تلك الحركة مجمعا لكل من الصلوة والغصب، على وجه لا يتميز احدهما عن الآخر، مع ما هما عليه من المغايرة وعدم الاتحاد، لما تقدم: من انه لا يعقل اتحاد المبدئين وملاحظتهما لا بشرط بالنسبة الى الآخر الذى هو ملاك الاتحاد، كما في العناوين المشتقة، فيكون التركيب في مثل الصلوة والغصب نظير التركيب في الهيولى والصورة. ومنها: ان العناوين المجتمعة تارة: تكون من العناوين الاشتقاقية، واخرى: تكون من المبادى. وما تكون من المبادى تارة :يكون اجتماعها لا على وجه الانضمام والتركيب، بل كان ما بحذاء احدهما خارجا غير ما بحذاء الآخر وكان كل منهما قابلا للاشارة الحسية إليه وكان اجتماعهما مجرد واجدية الموضوع لهما و اجتماعهما فيه، سواء كان ذلك من جهة تلازمهما في الوجود، كالاستقبال والاستدبار للقبلة والجدى، حيث انه وان وجد كل من استقبال القبلة واستدبار الجدى في الشخص، الا ان الاستقبال انما يكون باعتبار مقاديم البدن والاستدبار

باعتبار مآخيره، وكان لكل منهما ما بحذاء غير ما بحذاء الآخر وقابلا للاشارة الخارجية إليه وان كانا متلازمين في الوجود. أو كان ذلك من جهة الاتفاق و المقارنة من دون ان يكون بينهما تلازم، كالعلم والفسق المجتمعين في زيد، حيث انه وان اجتمعا في زيد، الا انه كان لكل منهما ما بحذاء في الخارج غير ما بحذاء الآخر، وقابل للاشارة إليه. واخرى: يكون اجتماعهما على جهة التركيب والانضمام والالتصاق، و ذلك كما في الصلوة والغصب وامثال ذلك مما كان المبدء من الافعال الاختيارية، حيث

انه وان اجتمعا في الدار الغصبية، الا ان اجتماعهما يكون على وجه الانضمام والتركيب بينهما، وكان الموجود في الدار الغصبية مركبا منهما على وجه لا يمكن الاشارة الحسية الى احدهما دون الآخر .هذا مع ما هما عليه من المغايرة، بحيث لا يصح حمل احدهما على الآخر، ولا تكون الصلوة غصبا ولا الغصب صلوة، لما تقدم من ان المبادى بالقياس الى انفسها تكون بشرط لا، وان كان بالقياس الى الذات التى تقوم بها يصح لحاظها لا بشرط. وهذا بخلاف العناوين الاشتقاقية، فانها ملحوظة لا بشرط بالنسبة الى انفسها وبالنسبة الى الذات القائمة بها. ومن هنا كان التركيب فيها تركيبا اتحاديا بحيث يصح حمل كل من العنوانين على الآخر، وحملهما على الذات، وحمل الذات عليهما، فيقال: زيد عالم وفاسق، والعالم والفاسق زيد، والعالم فاسق، والفاسق عالم، لمكان اتحاد الجميع بحسب الخارج. وهذا بخلاف التركيب بين المبادى فيما إذا كان بينهما تركيب، فان التركيب بينها يكون انضماميا، لا اتحاديا، لاعتبارها بشرط لا، فلا اتحاد بينها حتى يصح حمل بعضها على بعض، لان العرض لا يعقل ان يقوم بعرض آخر حتى يمكن فيهما الاتحاد. فالتركيب بين المبادى يكون نظير التركيب بين المادة والصورة، حيث ان التركيب فيهما يكون انضماميا، لا اتحاديا، لمكان انهما ايضا ملحوظان بشرط لا، كالمبادى، وان كان بين المبادى والصورة والهيولى فرق وهو: ان اجتماع المبادى انما يكون في الموضوع القائمة به، إذ لا جامع بينها سوى ذلك، والموضوع في مثل الصلوة والغصب هو الشخص. وهذا بخلاف اجتماع المادة والصورة،

فان اجتماعهما يكون باعتبار كون الهيولى مركب الصورة ومحلا لها، وهذا لمكان ان الهيولى قوة محضة والصورة فعلية محضة، والا فالجواهران الفعليان ايضا كالعرضيين لا يعقل ان يقوم احدهما بالآخر. وعلى كل حال: جهة تشبيه اجتماع المبادى باجتماع الهيولى والصورة في مجرد كون التركيب انضماميا لا اتحاديا، كما ان التركيب بين العناوين المشتقة نظير التركيب بين الجنس والفصل من حيث كونه اتحاديا، حيث ان الجنس والفصل ايضا ملحوظان لا بشرط كالعناوين المشتقة. ومنها: ان التركيب الاتحادي يقتضى ان تكون جهة الصدق الانطباق فيه تعليلية، ولا يعقل ان تكون تقييدية، لان الجهة لا تكون مكثرة للموضوع، فانا قد فرضنا كون التركيب اتحاديا، ومع التركيب الاتحادي لا تكثر لوحدة الموضوع .وبالجملة: علم زيد وفسقه لا يوجب ان يكون زيد العالم غير زيد الفاسق، بل هو هو، وانما يكون العلم والفسق علة لانطباق العالم والفاسق عليه. وهذا بخلاف التركيب الانضمامى فان الجهة فيه تكون تقييدية ولا تصلح ان تكون تعليلية، لانا قد فرضنا عدم الاتحاد بين العنوانين. والجهتان في التركيب الانضمامى هما عبارة عن نفس العنوانين المجتمعين، وليس هناك عنوان آخر حتى يصح كون الجهة تعليلية. وبالجملة: لازم عدم اتحاد العنوانين هو كون الجهة تقييدية، والمراد من التقييد في المقام غير التقييد المراد منه في باب المطلق، بمعنى ان التقييد في باب المطلق انما يرد على الماهية الجنسية أو النوعية، ويوجب تضييق دائرة الماهية، ويجعلها منقسمة الى نوعين أو صنفين. والتقييد في المقام انما يرد على الشخص، ويوجب اندراج الشخص تحت نوعين أو صنفين باعتبار الجهتين اللتين هما فيه. ففى مثل الصلوة في الدار الغصبية التى اجتمع فيها عنوان الغصب وعنوان الصلوة تكون كل من الجهتين اللتين هما عبارة عن الصلوة والغصب مقيدة لذلك الموجود في الدار و موجبة لاندراجه تحت نوعين، أي مقولتين، على ما سيأتي بيانه. فظهر: ان هذه المقدمات الثلث الاخيرة كلها متلازمة، وترتضع من ثدى

واحد، فان لازم كون العنوانين ملحوظين على وجه اللابشرطية، هوان يكون التركيب بينهما اتحاديا وكون الجهتين تعليليتين، كالعالم، والفاسق، والمصلى، والغاصب. ولازم لحاظها بشرط لا كون التركيب بينهما انضماميا وكون الجهتين تقييديتين، كالصلوة والغصب، وما شابه ذلك من المبادى التى امكن التركيب بينها، لا مثل العلم والفسق الذين ليس بينهما تركيب. فان قلت: انه بناء على هذا يلزم ان لا يكون بين المبادى نسبة العموم من وجه، لان ضابط العموم من وجه هو تصادق العنوانين على جهة الاتحاد الموجب لصحة الحمل، فمثل الصلوة والغصب ينبغى ان لا

تكون النسبة بينهما العموم من وجه، لعدم الاتحاد المصحح لحمل احدهما على الآخر. قلت: لا يختص العموم من وجه بصورة تصادق العنوانين على جهة الاتحاد، بل ضابط العموم من وجه هو تصادق العنوانين على جهة التركيب، سواء كان التركيب اتحاديا أو انضماميا. مع انه ليس كلامنا في المقام في التسمية والاصطلاح، بل كلامنا في المقام فيما يمكن في العناوين وبيان انحاء تصادقها عقلا، واما التسمية فهى بيدك ما شئت فسم. والغرض في المقام: الفرق بين تصادق مثل العالم والفاسق، وتصادق مثل الصلوة والغصب. والذى يدل على ان التصادق في مثل العالم والفاسق يكون على وجه التركيب الاتحادي وفى مثل الصلوة والغصب يكون على وجه الانضمام، هو ان العناوين الاشتقاقية ليس الموجود منها في مادة الافتراق هو تمام ما هو الموجود في مادة الاجتماع، بل الموجود في مادة الافتراق نفس الجهة و تبدل تلك الذات التى كان العنوانان قائمين بها بذات اخرى، حيث ان الذى يكون عالما هو بكر، والذى يكون فاسقا هو عمرو، والذى يكون عالما وفاسقا هو زيد، فهناك ذوات ثلث بحسب مادة الاجتماع ومادتي الافتراق، ولا يكون تمام ما هو مناط الصدق في مادة الاجتماع من المبدء والذات محفوظا في مادة الافتراق. وهذا بخلاف مثل الصلوة والغصب، فان تمام ما هو مناط صدق الصلوة بهويتا و

حقيقتها محفوظ في مادة الافتراق، من دون نقصان شئ اصلا، وكذا في مادة الافتراق في جانب الغصب. ولو كان التركيب في مثل الصلوة والغصب اتحاديا و كانت الجهة تعليلية، لكان ينبغى ان يكون مثل العناوين الاشتقاقية موجبا لان لا يكون في مادة الافتراق الصلوة بتمامها محفوظة، كما لا يخفى. ومنها: ان مورد البحث انما هو فيما إذا كان بين العنوانين العموم من وجه، فان في العموم المطلق يلزم تعلق الامر بعين ما تعلق به النهى ان لم نقل بالتخصيص، وان قلنا بالتخصيص فلا اجتماع، فلو قال (صل ولا تغصب بالصلوة) كان الفرد من الصلوة الجامع للغصب خارجا من اطلاق الامر بالصلوة، والا لزم ان يكون فعلا موردا لحكمين متضادين. فما ذكره (1) في الفصول وغيره من جريان البحث في العموم المطلق فمما لا وجه له، بل لابد ان تكون النسبة بين العنوانين العموم من وجه، وذلك ايضا ليس على اطلاقه، بل لابد ان تكون نسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلف بارادة واختيار الذين تعلق بهما الطلب الامرى والنهيى، كما في مثل الصلوة والغصب. واما إذا كانت النسبة بين الموضوعين - كما في العالم والفاسق في مثل قوله: اكرم العالم ولا تكرم الفاسق - فهو خارج عن محل البحث، وان توهم ايضا دخوله فيه، الا انه لا ينبغى التأمل في خروجه لما عرفت: من ان التركيب في مثل ذلك يكون على جهة الاتحاد، ويكون متعلق الامر بعينه هو متعلق النهى، من غير فرق بين العام الاصولي، أو الاطلاق الشمولى، أو الاطلاق البدلى، أو بالاختلاف، فانه

---

(1)قال في الفصول: " ثم لافرق في موضع النزاع بين ان يكون بين الجهتين عموم من وجه كالصلوة والغصب، وبين ان يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به، كما لو امره بالحركة ونهاه عن التدانى الى موضع مخصوص فتحرك إليه، فان الحركة والتدانى طبيعتان متخالفتان، وقد اوجدهما في فرد واحد والاولى منها اعم " ...راجع الفصول، بحث الاجتماع، في تحرير محل النزاع، ص 126 (*)

في الجميع ينبغى اعمال قواعد التعارض. وليس من مسألة اجتماع الامر والنهى، بل مسألة الاجتماع انما تكون فيما إذا كانت النسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين الصادرين من المكلف بارادة واختيار، بحيث يجتمع الفعلان بتأثير واحد وايجاد فارد. ومن ذلك ينقد ح ايضا انه ليس من (مسألة الاجتماع) ما إذا كانت النسبة بين العناوين المتولدة من الفعل الصادر عن المكلف، كما إذا كان للفعل عنوانان توليديان تكون النسبة بين العنوانين العموم من وجه، كما لو اكرم العالم المأمور باكرامه والفاسق المنهى عنه بفعل واحد تولد منه كل من الاكرامين، كما لو قام بقصد التعظيم لكل من العالم والفاسق، فان تعظيم كل منهما وان اجتمعا بتأثير واحد، وكان اجتماع التعظيمين على وجه التركيب الانضمامى، لا الاتحادي - فان تعظيم زيد

غير تعظيم عمرو، وكل منهما يكون بالاضافة الى الآخر بشرط لا، ولا يصح حمل احدهما على الآخر - الا انه لما كان التعظيمان من المسببات التوليدية التى لم تتعلق ارادة المكلف بها اولا وبالذات، لكونها غير مقدورة له بلا واسطة، فلا جرم يكون متعلق التكليف هو السبب الذى يتولد منه ذلك، لا بما هو هو، بل بما انه معنون بعنوان التعظيم - على ما تقدم تفصيله في بعض المباحث السابقة - والمفروض ان السبب هو فعل واحد بالحقيقة والهوية، ويكون العنوان المتولد منه بمنزلة العلة غير موجب لتكثر السبب، بل العنوانان التوليديان يكونان من قبيل العلم والفسق القائمين بزيد، من حيث انهما لا يوجبان تكثرا في الذات، بل الوحدة فيها محفوظة والجهتان تعليليتان. وباب العناوين التوليدية بعينه يكون من هذا القبيل، حيث ان تعدد العناوين لا يوجب تعدد المعنون، والمفروض ان المعنون هو الفعل الاختياري الذى تعلق به الطلب، فيجتمع الامر والنهى في شئ واحد شخصي، ولابد حينئذ من اعمال قواعد التعارض، ولا يكون من مسألة اجتماع الامر والنهى، فتأمل. (1 (

---

(1)سيأتي في بعض الامور اللاحقة ان ذلك على اطلاقه ممنوع، بل بعض العناوين التوليدية تندرج في مسألة اجتماع الامر والنهى منه (*) .

ولا يتوهم: ان الصلوة والغصب في الدار الغصبية يكونان كذلك، أي يكون الغصب من العناوين التوليدية، فان ذلك واضح الفساد، بداهة ان الغصب الذى هو عبارة عن التصرف في ارض الغير بنفسه من الافعال الاختيارية الصادرة عن المكلف اولا وبالذات، وليس من العناوين التوليدية، مع ان المناقشة في المثال ليس بسديد. فان لم يعجبك مثال الصلوة والغصب لمسألة الاجتماع - مع انه من اوضح امثلتها - فعليك بمثال آخر، لان المثال ليس بعزيز. والمقصود هو: ان مسألة الاجتماع، انما تكون فيما إذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلف اولا وبالذات، لا بين العناوين المتولدة عن الفعل، ولا بين الموضوعين، كالعالم والفاسق. بل نفس كون النسبة بين الفعلين العموم من وجه لا يكفى ما لم يكن التركيب بينهما على جهة الانضمام، والا فربما تكون النسبة كذلك مع كون التركيب اتحاديا، كما في مثل قوله: انفق على اقاربك، أو اشرب الماء، ولا تغصب، فان التركيب في مورد الاجتماع من شرب الماء المغصوب أو انفاق الدرهم المغصوب يكون على وجه الاتحاد، فان الفرد من الماء الذى يشربه مصداق لكل من الشرب والغصب، ويكون نفس شرب الماء غصبا، فيتحد متعلق الامر والنهى، ولابد في مثل ذلك من اعمال قواعد التعارض، وليس من مسألة اجتماع الامر والنهى. والسر في ذلك: هوان كلا من الامر والنهى تعلق بموضوع خارجي، و يكون الاتحاد من جهة هذا التعلق، حيث ان المأمور به هو شرب الماء، والمنهى عنه هو التصرف في مال الغير الذى من جملة افراده الماء الذى يكون من جملة افراد المأمور به، فيتحد المتعلقان. نعم: الشرب من حيث كونه شربا وفعلا اختياريا للمكلف مع قطع النظر من متعلقه لا يتحد مع القصد. ومن هنا لو شرب الماء المباح في ارض الغير كان من مسألة اجتماع الامر والنهى، فلا يشتبه عليك الامر، فتأمل جيدا. ومنها: انه بعد ما ظهر من ان التركيب بين المبادى لا يكون الا على وجه

الانضمام، ولا يمكن ان يكون على وجه الاتحاد - حيث ان المبادى دائما تكون بشرط لا بالنسبه الى انفسها، أي بعضها مع بعض - فربما يتوهم في مثل الصلوة والغضب: ان الصلوة وان كانت بشرط لا بالنسبة الى الغصب وكذا الغصب بالنسبة الى الصلوة، الا ان كلا من الصلوة والغصب يكون لا بشرط بالنسبة الى الحركة الموجودة في الدار المغصوبة، ويتحد كل من الصلوة والغصب في تلك الحركة وتكون تلك الحركة صلوة وغصبا، فيعود اجتماع تعلق كل من الامر والنهى بعين ما تعلق به الآخر، لان تلك الحركة حركة واحدة بالهوية، وينطبق عليها كل من الصلوة والغصب، كانطباق العالم والفاسق على زيد، من غير فرق بينهما، سوى ان كلا من العالم والفاسق يكون لا بشرط بالنسبة الى الآخر، ولا بشرط بالنسبة الى زيد. و اما في مثل الصلوة والغصب،

فاللابشرطية انما تكون بالنسبة الى الحركة التى تقوم بها كل من الصلوة والغصب فقط، ولكن النتيجة واحدة، وهى استلزام اتحاد متعلق الامر والنهى وتواردهما على واحد شخصي وهو المعنون بعنوان الصلوة والغصب، والموجه بذلك هو الحركة الشخصية. فالمقدمات السابقة كلها تكون عقيمة، هذا. ولكن لا يخفى عليك: فساد التوهم، لوضوح ان الغصب لا يعقل ان يكون قائما بالحركة، فان الحركة لا تكون موضوعا للصلوة والغصب، لان موضوعيتها لذلك اما ان يكون من قبيل موضوعية الجنس للفصل والمادة للصورة، واما ان يكون من قبيل موضوعية المعروض لعرضه، وكل منهما لا يعقل، لان الجنس لا يعقل ان يتحمل فصلين، والعرض لا يعقل ان يقوم بعرض، مع ان الحركة في كل مقولة تكون عين تلك المقولة، وليست هي مقولة مستقلة، مع ان الاعراض بسيطة ليست مركبة و كان ما به الامتيار فيها عين ما به الاشتراك، فلا يعقل ان يكون الغصب قائما بالحركة .الا ان يدعى ان الغصب من العناوين التوليدية، وهو بمراحل عن الواقع، بل الغصب هو بنفسه من الافعال الاختيارية الصادرة عن المكلف بلا واسطة. وليس الغصب من مقولة الفعل باصطلاح اهل المعقول، بل الغصب انما يكون من مقولة الاين، وليس الغصب الا عبارة عن شاغلية الشخص للمكان، فهو قائم بالشخص، ويكون الغصب عبارة عن الكون الصلوتى الذى هو عبارة عن شاغلية

المكان، واين هذا من قيام الغصب بالحركة واتحاده معها ؟ فليست الحركة معنونة بعنوان الغصب وموجهة به، وليس اجتماع الصلوة والغصب من قبيل اجتماع العناوين في المعنونات والجهات في الموجهات، بل ليس هناك الا نفس العنوانين والجهتين، من دون ان يكون هناك معنون وموجه يكون الغصب والصلوة قائمين به، والغصب والصلوة انما يكونان قائمين بالشخص، ويكون هو الموضوع، نظير قيام العلم والفسق بزيد، وان كان بينهما فرق من حيث عدم التركيب في مثل العلم والفسق، بخلاف الصلوة والغصب، على ما تقدم تفصيله. فان قلت: ان التركيب بين الصلوة والغصب على أي وجه يكون، بعد ما لم يكن هناك جامع بينهما وكانا متباينين بالهوية والحقيقة وليسا من مقولة واحدة، فمن اين جاء التركيب بينهما ؟ وليس تركيبهما نحو تركيب المادة والصورة، فان التركيب هناك لمكان ان المادة صرف القوة وفعليتها تكون بالصورة، وفى المقام كل من الصلوة والغصب يكون فعليا. قلت: التركيب في المقام انما يكون لاجل تشخص كل من الصلوة والغصب بالآخر ويجرى كل منهما بالنسبة الى الآخر مجرى المشخص، فتكون الصلوة متشخصة بالغصب، ويكون الغصب متشخصا بالصلوة. ومن المعلوم: ان كل طبيعي يوجد في الخارج لابد ان يكون محفوفا بمشخصات عديدة من مقولات متعددة، وكل واحد من تلك المشخصات لابد ان يكون مندرجا تحت عنوان كلى، ويكون من احد مصاديقه. مثلا المشخص المكانى مندرج تحت مقولة الاين، والمشخص الزمانى مندرج تحت مقولة متى، وغير ذلك من المشخصات. والمشخصات، تارة: تكون ملتفتا إليها، واخرى: تكون مغفولا عنها، ولكن مع ذلك لا محيص من وقوع الطبيعي محفوفا بمشخص. ففى المقام تكون كل من طبيعة الصلوة والغصب، متشخصة بالاخرى، أي يكون وجود كل من الصلوة والغصب مشخصا للآخر، والتشخص بذلك يكون في رتبة وجودهما، ويكون من المشخص للصلوة هو الفرد

الغصبى، وبالعكس. ومنها: ان العناوين المجتمعة في فعل المكلف وما هو الصادر عنه بايجاد واحد لا تخلو: اما ان تكون من العناوين القابلة للحمل مستقلا والمتأصلة في الصدق، كالصلوة والغصب، حيث ان كلا من الصلوة والغصب قابل للحمل على فعل الملكف، ويكون هو الصادر عنه ابتداء، وليسم مثل هذه العناوين بالمقولات المستقلة، وتسميتها بذلك لا ينافي كونها من المقولات النسبية التى لا تكون مستقلة في التعقل، كالكم والكيف، حيث انهما مستقلان في التعقل، من دون توقف تعقلهما على تعقل امر آخر، بخلاف ما عداهما من المقولات النسبية، حيث ان تعقلها يتوقف على تعقل المنتسبين، ولكن عدم استقلالها في التعقل لا ينافي استقلالها في الحمل والصدق على ما هو الصادر من الشخص ابتداء، كما لا يخفى. واما ان لا تكون من العناوين المستقلة، بمعنى انها لا تكون هي الصادرة عن المكلف ابتداء، بل

كانت من متعلقات الفعل ومتمماته، كالاضافات اللاحقة لفعل المكلف: من الظرفية، والابتدائية، والانتهائية، كما تقول: ضرب زيد في الدار، وسير زيد من البصرة، وانتهائه الى الكوفة، وكون اكله استعمالا لآنية الذهب والفضة، وغير ذلك من المتعلقات مما يكون الظرف فيها لغوا، حيث انه في ظرف اللغو دائما يكون من اجتماع المقولتين، غايته ان احدى المقولتين تكون من متعلقات الاخرى ومتمماتها، بخلاف الظرف المستقر، حيث انه ليس فيه الا مقولة واحدة، كقولك: زيد في الدار، بخلاف قولك: ضرب زيد في الدار، حيث انه اجتمع فيه عنوانان احدهما: الضرب، والآخر: اضافته الى الدار، وكما في الاكل من آنية الذهب والفضة، حيث انه اجتمع فيه ايضا الاكل والاستعمال، وليس الاكل عين الاستعمال، بل هناك مقولتان مجتمعتان، غايته ان احداهما تكون من متممات الاخرى، لان الاستعمال لا يكون الا باضافته الى الاكل أو الشرب أو غير ذلك من وجوه الاستعمالات. وهناك قسم آخر من العناوين المجتمعة، وهو اجتماع العناوين التوليدية

مع اسبابها. ونحن سابقا وان قلنا بخروجها عن محل الكلام، الا ان الاقوى دخولها في محل البحث في غير العناوين القصدية، كالتعظيم والتوهين، فلو كان الالقاء مثلا مأمورا به والاحراق منهيا عنه، فالقى المكلف ما امر بالقائه في النار فيكون من اجتماع الامر والنهى، لان الالقاء بنفسه لا يكون احراقا، والا كان كل القاء احراقا، بل الالقاء انما يكون احراقا باعتبار اضافته الى النار، فيكون من اجتماع المقولتين لا محالة. وكذا الحال لو فرض ان هناك عنوانين توليديين لسبب واحد، فان السبب الواحد لا يعقل ان يتولد منه عنوانان، الا ان يكون فيه جهتان من الاضافة، فيتعدد السبب حسب تعدد الجهة، وتكون الجهة تقييدية لا محالة، على ما تقدم من الضابط. وعلى كل حال: جميع هذه الاقسام الثلاثة من اجتماع العنوانين يندرج في مسألة اجتماع الامر والنهى، فلا تغفل وتأمل جيدا. ومنها: انهم قد بنوا المسألة على كون متعلقات الاحكام، هل هي الطبايع أو الافراد ؟ وقد انكر بعض الاعلام هذا الابتناء، وافاد انه لا يفترق الحال في الجواز والامتناع، بين ان نقول بتعلق الاحكام بالطبايع، أو الافراد، هذا. ولكن الحق: هو ان يقال: انه يختلف الحال في ذلك على بعض وجوه تحرير النزاع في مسألة تعلق الاحكام بالطبايع أو الافراد، ولا يختلف الحال على بعض الوجوه الآخر. وتفصيل ذلك: هو ان النزاع في كون متعلقات الاحكام الطبايع أو الافراد يمكن ان يكون مبنيا على وجود الطبيعي وعدمه، وان القائل بتعلق الاحكام بالافراد مبناه على عدم وجود الكلى الطبيعي وانه انتزاعي صرف، بخلاف القائل بتعلق الاحكام بالطبايع، فانه يقول بوجود الكلى الطبيعي، وعلى هذا لاتبتنى مسألة جواز اجتماع الامر والنهى على ذلك، بل ان للبحث عن المسألة مجالا، سواء قلنا بوجود الكلى الطبيعي، أو لم نقل، غايته انه بناء على عدم وجود الطبيعي يكون المتعلق للاحكام هو منشأ الانتزاع، ويجرى فيه ما يجرى على القول بوجود الطبيعي: من كون الجهة تقييدية أو تعليلية، وان التركيب اتحادى أو انضمامي، لوضوح ان انتزاع الصلوة لابد ان يكون لجهة غير جهة انتزاع الغصب، هذا .

ولكن يبعد ان يكون النزاع بتعلق الاحكام بالطبايع أو الافراد مبنيا على وجود الطبيعي وعدمه، إذا لظاهر ان من يقول بتعلق الاحكام بالافراد، لا ينكر وجود الطبيعي. فلا بد ان يرجع نزاعهم في ذلك الى امر آخر. ومعلوم: انه ليس المراد من تعلق الاحكام بالافراد تعلقها بالافراد الشخصية، لاستلزام ذلك طلب الحاصل حيث ان فردية الفرد انما يكون بالتشخص، والتشخص يساوق الوجود. ولا يمكن ايضا ان يكون مراد القائل بتعلق الاحكام بالافراد، تعلقها بها على وجه يكون التخيير بينها شرعيا، بحيث تكون الخصوصيات الشخصية مطلوبة على البدل، فيكون قوله (صل) بمنزلة قوله: صل في هذا المكان أو في ذلك المكان، وفى هذا الزمان أو ذلك الزمان، وهكذا. بحيث يكون قوله (صل) بمنزلة الف (صل) فان سد باب التخيير العقلي بمكان من الفساد. فالذي يمكن ان يكون محل النزاع على وجه يرجع الى امر معقول: هو ان يكون النزاع في سراية الامر بالطبيعة الى الامر بالخصوصيات ولو على النحو الكلى، أي خصوصية ما، بحيث تكون الخصوصية داخلة تحت الطلب تبعا، نظير تعلق الارادة

التبعية بالمقدمة وان لم يكن من ذلك. فالقائل بتعلق الاحكام بالافراد يدعى السراية والتبعية، القائل بتعلق الاحكام بالطبايع يدعى عدم السراية وان المأمور به هو الطبيعة المعراة عن كل خصوصية، أي الساذجة الغير الملحوظ معها خصوصية اصلا، ولا يسرى الامر الى الخصوصيات بوجه من الوجوه. فلو كان النزاع في تعلق الاحكام بالطبايع أو الافراد على هذا الوجه، فالحق ان مسألة اجتماع الامر والنهى تبتنى على ذلك، وتكون من مقدمات المسألة، فانه بعد ما عرفت: من ان كلا من متعلق الامر والنهى يجرى بالنسبة الى الآخر مجرى المشخص، لو قيل بتعلق الاحكام بالافراد بالمعنى المتقدم من سراية الامر الى الخصوصية ولو تبعا، فلا مجال للنزاع في جواز الاجتماع، لانه يلزم ان يتعلق الامر بعين ما تعلق به النهى ولو بالتبعية، فيمتنع الاجتماع، ولو قلنا بتعلق الاحكام بالطبايع، من دون ان يسرى الامر الى الخصوصيات كان للنزاع مجال، من جهة وجود المتعلقين بتأثير واحد. فظهر: ان منع ابتناء المسألة على تلك المسألة باطلاقه لا يستقيم .

---

[418]

نعم: ابتناء المسألة على مسألة اصالة الوجود أو الماهية مما لاوجه له، فانه لا يفرق الحال فيما نحن فيه، بين ان نقول: باصالة الوجود، أو اصالة الماهية، فانه حتى على القول باصالة الوجود يجرى النزاع، من جهة دعوى اتحاد وجود المتعلقين أو عدم اتحاده، وان لكل منهما حظا من الوجود يخصه لاربط له بالآخر، وان كان المترائى وجودا واحدا بالعدد، الا انه في الحقيقة وجودان منضمان، فلا ربط للمسألة بمسألة اصالة الوجود أو الماهية. كما ان ابتناء المسألة، على كون كل من الدليلين متكفلا للمناط والمصلحة التى اوجبت الامر والمفسدة التى اوجبت النهى مما لاوجه له، فان البحث في المقام لا يتوقف على المناط والمصلحة والمفسدة، حيث ان البحث يجرى ولو قلنا بمقالة الاشاعرة وانكرنا المصالح والمفاسد، بل الذى يتوقف عليه البحث في المقام، هو ان يكون الموجود في مورد الاجتماع تمام ما هو موضوع الامر وتمام ما هو موضوع النهى، من دون ان يكون احدهما فاقدا لقيد اعتبر فيه. فراجع ما ذكره في الكفاية في هذا المقام وما وقع منه من الخلط والاشتباه وتقسيمه الحكم الى: اقتضائي، و انشائي، وفعلى، وتصويره كون الحكم انشائيا بعد تحقق موضوعه. فان ذلك كله لا نعقله. وتقدم منا في بحث الواجب المشروط: المعنى الصحيح للانشاء والفعلية، فراجع (1) ولعله يأتي ايضا ما يتعلق بمراتب الاحكام وفسادها في بعض المباحث .إذا عرفت ما مهدناه لك من المقدمات فاعلم: ان المسألة ذات اقوال: ثالثها : التفصيل بالامتناع عرفا والجواز عقلا. ورابعها: التفصيل بين الاوامر النفسية فالامتناع، والاوامر الغيرية فالجواز. وقد استدل لكل من الجواز والامتناع بوجوه، لا بأس اولا بالاشارة الى جملة منها وبيان ما فيها من الخلل ثم نذكر ما عندنا من الوجه الصحيح، فنقول: قد استدل للجواز بوجوه :

---

(1)راجع الجزء الاول، مباحث تقسيمات الواجب تقسيمه الى المطلق والمشروط، الجهة الثانية من الامر الاول ص 174 (*)

---

[419]

منها: ما افاده المحقق القمى (قده): من ان متعلقات الاوامر والنواهي هي الطبايع، والفرد انما يكون مقدمة لوجودها، فالفرد من الصلوة الموجود في الدار الغصبية انما يكون مقدمة لوجود الطبيعة المأمور بها، ومقدمة الواجب ليست واجبة، فلم يجتمع هناك الوجوب والحرمة. ولو قيل: بوجوب المقدمة، فوجوبها يكون غيريا تبعيا، ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيرى مع النهى النفسي، وانما المانع هو اجتماع الوجوب النفسي مع النهى النفسي، على ما صرح به في مبحث مقدمة الواجب (1) هذا .

---

(1)قوانين الاصول، بحث الاجتماع، الوجه الاول من الوجوه التى استدل بها لجواز الاجتماع، ص 77 واليك نص ما افاده في المقام: " ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه، فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهى طبيعة الغصب، وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الآمر لتغاير متعلق المتضادين، فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشئ الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة. فان قلت: الكلى لا وجود له الا بالفرد، فالمراد بالتكليف بالكلى هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلى على الظاهر، وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج. قلت :ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لافهو مسلم ولا كلام لنا فيه، وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما، لان وجود الكلى لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فإذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط، غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات، فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلى في الخارج فلا غاية في التكليف به مع التمكن عن المقدمات. فان قلت: سلمنا ذلك، لكن نقل ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلى على ما بنيت عليه الامر يكفينا، فان الامر بالصلوة امر بالكون، والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذى هو مقدمة الكون الذى هو جزء الصلوة، فهذا لكون الخاص مأمور به وهو بعينه منهى عنه لانه فرد من الغصب، والنهى عن الطبيعة يستلزم النهى عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهى فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهى في شئ واحد شخصي. قلت: نمنع اولا وجوب المقدمة، ثم نسلم وجوبه التبعى الذى بيناه في موضعه ولكن غايه الامر حينئذ توقف الصلوة على فرد ما من الكون، لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم ". وقد بين في المقدمة السابعة من المقدمات التى مهدها لتحقيق وجوب مقدمة الواجب، في مبحث المقدمة، (*)

ولكن لا يخفى عليك ما فيه: اما اولا: فلان الفرد لا يكون مقدمة لوجود الطبيعي، بل هو عينه خارجا. ولو قيل: ان المحقق لم يدع مقدمية الفرد للطبيعة مطلقا، بل ادعى ذلك في طرف الامر فقط، بقرينة قوله (انه بناء على وجوب المقدمة يلزم اجتماع الامر الغيرى مع النهى النفسي) فلو كان مدعاه مقدمية الفرد مطلقا، لكان في طرف النهى ايضا نهى غيرى، فمن ذلك يعلم: ان ما قاله من المقدمية مقصور على طرف الامر، وحينئذ لابد ان يكون مراده من الامر خصوص الامر المطلوب منه صرف الوجود، لا الامر الانحلالى، لانه لافرق بين الاوامر الانحلالية والنواهي الانحلالية من حيث عدم مقدمية الفرد للطبيعة. والذى يمكن، هو الفرق بين الاوامر المطلوب منها صرف الوجود، كالصلوة، وبين الاوامر والنواهي الانحلالية، حيث انه تصح دعوى كون الفرد مقدمة لتحقق صرف الوجود، بحيث يكون الفرد من المحصلات والمحققات لصرف الوجود. ففيه: ان ذلك وان كان توجيها لكلامه، الا انه مع ذلك لا يستقيم، بداهة ان الفرد في صرف الوجود ايضا لم يكن مقدمة، بل هو عينه. نعم: لو قلنا بعدم وجود الكلى الطبيعي وانه انتزاعي صرف، كان الفرد مقدمة لانتزاعه، كما هو الشان في جميع الامور الانتزاعية، حيث يكون منشأ الانتزاع مقدمة لانتزاعها، ولكن لا المحقق قائل بعدم وجود الطبيعي، ولا يمكن القول به. فدعوى مقدمية الفرد مما لا اساس لها مطلقا .

ص 49. " واما الوجوب المذكور أي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذى المقدمة، وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة، فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلى الذاتي، فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعى كما سنشير إليه، ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمه والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب بالحرام ايضا، بل بفعل الغير ايضا (*) " ..

واما ثانيا: فلان دعوى عدم وجوب المقدمة مما يكذبها الوجدان، ولا يمكن القول به، كما تقدم في بحث مقدمة (1) الواجب. واما ثالثا: فلان دعوى: ان الممنوع هو اجتماع الوجوب النفسي مع النهى النفسي لا الوجوب الغيرى، فمما لا شاهد عليها، ضرورة انه لافرق بين الوجوب النفسي والوجوب الغيرى بعد ما كان مطلق الوجوب مضادا من حيث الاقتضاء للحرمة، حيث ان الوجوب يقتضى البعث، والحرمة تقتضي الزجر، والتدافع بين الاقتضائين مما لا يخفى. نعم: لو سقط احدهما عن اقتضائه امكن الاجتماع، وذلك لا يكون الا بالامر الترتبى، كما تقدم في مسألة المقدمة المحرمة. ومنها: ان متعلقات الاحكام ليست هي الموجودات الخارجية، بل

الصور الذهنية، والصور الذهنية متباينة لا اتحاد بينها. ولا يخفى عليك: ان هذا الاستدلال بظاهره في غاية الفساد، لوضوح ان الصور الذهنية، بما هي صور ذهنية، لا يعقل ان يتعلق بها الطلب والتكليف، لانها كليات عقلية غير منطبقة على الخارجيات، ولا تحمل عليها، كما تقدم في المقدمات، بل الصور الذهنية انما تتعلق بها التكاليف بلحاظ المرآتية لما في خارج، والاتحاد والاجتماع بين المتعلقات انما يكون بهذا اللحاظ. ومنها: ان الاجتماع انما يكون مأموريا لا آمريا، بمعنى ان المأمور جمع بين متعلق الامر ومتعلق النهى بسوء اختياره، والآمر لم يجمع بين المتعلقين في امره، حيث ان الآمر اخذ متعلق الامر امرا مباينا لمتعلق النهى، وكان احدهما الصلوة والآخر الغصب، ولا ربط لاحدهما بالآخر. وهذا الوجه كسابقه في وضوح فساده، فان المأمور انما جمع في مقام الامتثال، ولا بد ان يكون الامتثال على طبق المأمور به، فلو لم يجمع الآمر بين المتعلقين

---

(1)راجع مباحث مقدمة الواجب، بيان وجوب المقدمة ص 284 (*)

ولو بالاطلاق الشمولى أو البدلى، فكيف يمكن للمكلف الجمع في الامتثال ؟
مع انه ان كان المراد من (ان الآمر لم يجمع بين المتعلقين) هو ان المتعلقات لا تكون بلحاظ الخارج، رجع الى ان الصور الذهنية بما انها صور ذهنية متعلقات الطلب، و قد عرفت فساد ذلك. وان كان المراد: انه لم يجمع مع كونها مرآة لما في الخارج، فالاجتماع لا محالة يكون آمريا لا مأموريا، مع انه لو بنينا على ان الاجتماع مأموري يلزم سد باب التعارض من وجه، فانه دائما يكون الاجتماع مأموريا وفى مقام الامتثال، فيلزم ان لا يتحقق مورد للتعارض من وجه، وتكون جميع الموارد من باب التزاحم. فهذا الوجه ايضا ليس بشئ، وان حكى انه كان هو المعتمد عليه في عصر شريف العلماء.
ومنها: ان متعلقات الاحكام انما تكون هي الماهيات الواقعة في رتبة الحمل، لا الواقعة في رتبة نتيجة الحمل، ولا الواقعة في الرتبة المباينة للحمل التى تكون بتلك الرتبة كليات عقلية، كما ان الواقعة في رتبة نتيجة الحمل تكون من الامور الخارجية وتكون تلك الرتبة رتبة الاتحاد ورتبة عينية الكلى لمصداقه. فلو كان المتعلق للحكم هي الماهية الواقعة في هذه الرتبة، يلزم اتحاد المتعلقين، لان هذه الرتبة كما عرفت رتبة عينية كل كلى لمصداقه، والمفروض ان المصداق واحد، فيلزم اتحاد المتعلقين. و اما إذا كان متعلق الحكم هو الماهية بلحاظ الرتبة السابقة على الحمل القابلة للحمل، فلا يلزم حينئذ اتحاد المتعلقين، لان هذه الرتبة رتبة مغايرة الموضوع للمحمول المصححة للحمل، فلا اتحاد. وبعبارة اوضح: متعلقات التكاليف انما تكون هي الصور الذهنية، القابلة الصدق على الخارجيات، الممكنة الانطباق عليها، وهى بهذا المعنى متغايرة لا اتحاد بينها. والتى بينها اتحاد، هي المنطبقة على الخارجيات انطباق المحمول على موضوعه، المعبر عنه بنتيجة الحمل. ولعل هذا مراد من قال: ان ظرف عروض الاحكام على متعلقاتها انما هو الذهن، وظرف اتصاف المتعلقات بالمطلوبية هو الخارج. والاتحاد انما يكون في ظرف الاتصاف، لا في ظرف العروض، هذا .

ولكن لا يخفى عليك: فساد هذا الوجه ايضا، فان واقع الامر لا يخلو عن احد وجهين: فانه اما ان يكون متعلقات الاحكام هي الصور الذهنية بما انها صور ذهنية، واما ان تكون هي بما انها مرآة لما في الخارج فانية فيه فناء الوجه في ذى الوجه والمرآة في المرئى. فان كان الاول، يلزم ان تكون المتعلقات هي الكليات العقلية، وهذا مما لا يعقل. وان كان الثاني يلزم محذور الاتحاد، لاتحاد المرئى و ذى الوجه، وتعدد المرآت والوجه لا اثر له، بعد ما لم يكن هو الملحوظ استقلالا والمتعلق للحكم بنفسه. فدعوى ان متعلقات الاحكام انما تكون الماهيات الواقعة في رتبة الحمل لا الواقعة في نتيجة الحمل، مما ليس لها محصل. ويتلو هذا الوجه في الضعف، دعوى: ان متعلقات الاحكام هي الماهيات الغير المتحصلة وهى ليست متحدة بعضها مع

بعض، والاتحاد انما يكون بين الماهيات المتحصلة، فان هذا عبارة اخرى عن الوجه السابق، ولا يكون له معنى محصل، فان متعلقات الاحكام وان كانت هي الماهيات الغير المتحصلة، الا ان الامر بها انما يكون بلحاظ التحصل، وهى في مقام التحصل متحدة. والحاصل: ان الامر والنهى، انما يكونان بعثا لتحصيل الطبيعة، أو عدم تحصيلها. وبالجملة: هذه الوجوه كلها مشتركة في المعنى، وانما التفاوت بالتعبير، و هي جميعا ناظرة الى ان الاحكام من العوارض الذهنية للصور الذهنية، وليست من العوارض الخارجية، وانما الخارج يكون ظرف الاتصاف، لا العروض، بل ظرف العروض هو الذهن ليس الا، وان كان المتصور الذهنى ملحوظا على وجه المرآتية لما في الخارج. والجواب عن الكل ايضا مشترك بانه بعد تسليم اتحاد المتعلقين في الخارج وكون التركيب بينهما اتحاديا - كما هو مبنى الوجوه - لا سبيل الى دعوى تغاير متعلق الامر والنهى، من جهة كون المتعلقات هي الصور الذهنية، فان الصور الذهنية الملحوظة مرآة لما في الخارج يكون العبرة فيها بالمرئى وذى الوجه. فلو كانت وجوه الجواز هذه، فالحق مع المانعين. والذى ينفع في المقام هو اثبات عدم الاتحاد بين المتعلقين في الخارج وكون التركيب بينهما انضماميا، لا اتحاديا، على ما سيأتي

توضيحه. واما ادلة المانعين: فعمدتها ما ذكره المحقق الخراساني (قده) في كفايته (1) وحاصل ما افاده في وجه المنع يتركب من مقدمات، بعضها مسلمة، ككون متعلقات التكاليف هي الكليات الطبيعية ونفس المعنونات، لا العناوين والكليات العقلية. وبعضها ممنوعة اشد المنع، ككون تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون و انه يمكن انطباق العناوين المتعددة على ما ليس فيه جهة وان ذلك لا يوجب عدم بساطته. فانه قد تقدم في المقدمات ان ذلك غير معقول، وقياسه بصفات الباري مع الفارق، بل لا بد من تعدد الجهة عند تعدد العنوان، غايته انه يمكن ان تكون الجهة تعليلية، ويمكن ان تكون تقييدية. فالمهم اثبات هذا المعنى. واذ قد عرفت عدم تمامية ما استدل به للجواز والامتناع، فينبغي حينئذ بيان وجه المختار، وهو وان تقدمت الاشارة إليه في ضمن المقدمات، الا اننا نزيده في المقام وضوحا. وحاصله: ان اجتماع المبادى والمقولات، لا يعقل ان يكون على نحو الاتحاد، بحيث يكون ما بحذاء احدهما في الخارج عين ما بحذاء الآخر حتى يلزم تعلق الامر بعين ما تعلق به النهى، وذلك لما عرفت: من بساطة المقولات وعدم تركبها من مادة وصورة، بحيث كان ما به الاشتراك فيها غير ما به الامتياز، بل ان ما به الاشتراك فيها يكون عين ما به الامتياز، ويكون السواد مثلا بهوية ذاته يمتاز عن البياض، مع اشتراكهما في كون كل منهما لونا، ولكن يمتازان ايضا بنفس اللون، وليس اللون فيهما من قبيل الجنس ويكون هناك فصل مميز لاحدهما عن الآخر. و كذا الحال في سائر المقولات، من غير فرق بين ان تكون من مقولة الكم والكيف، أو من المقولات النسبية: من الفعل، والانفعال، والاضافة، والاين، ومتى، والوضع، والنسبة المتكررة، فانها جميعا تكون بسائط خارجية، ويكون ما به الاشتراك فيها

---

(1)كفاية الاصول، الجلد الاول ص 248 قوله قدس سره " وتحقيقه على وجه يتضح به... " الى ص 253 (*)

عين ما به الامتياز، وحينئذ لا يعقل التركيب الاتحادي بينها، لان التركيب الاتحادي يستدعى ان يكون ما به الامتياز غير ما به الاشتراك حتى يتحدا في الموضوع في مادة الاجتماع، ويفترقا عنه في مادة الافتراق، ويستدعى كل منهما موضوعا غير موضوع الآخر، كما في - العالم والفاسق - المجتمعين في زيد، والمفترقين في عمرو و بكر، ويكون ما به يمتاز العالم عن الفاسق في مادة الافتراق مغايرا لما يشتركان فيه في مادة الاجتماع. وهذا بخلاف المبادى، فان امتيازها واشتراكها في مادة الاجتماع والافتراق يكون بنهج واحد، ويكون امتيازها بهوية ذاتها وبنفس حقيقتها مجتمعة و مفترقة، والا كان ما به الامتياز غير ما به الاشتراك، فيلزم تركبها. وحينئذ نقول: أي مقولتين فرض اجتماعهما فلا محالة انهما يكونان في عين

اجتماعهما ممتازتين، ويكون ما بحذاء احديهما في الخارج غير ما بحذاء الاخرى، وهذه المغايرة تكون بهوية ذاتهما، من دون ان تكون هذه المغايرة بالفصول المنوعة لها، بان يكون هناك ما هو بمنزلة الجنس لهما، فان ذلك كله غير معقول، بل هما على حد سواء اجتمعا أو افترقا، وتكون الهوية والحقيقة محفوظة بتمامها وكمالها في صورتي الافتراق والاجتماع، فكل ما تستحق الصلوة من الحقيقة والهوية محفوظا في صورة اجتماعها مع الغصب وفى صورة افتراقها عنه، وكذا الحال في الغصب، من دون ان تكون الصلوة المجامعة مع الغصب مغايرة مع الصلوة المفترقة عنه بجنس أو فصل، وانما المغايرة تكون بالخصوصيات الفردية، حيث انها في صورة الاجتماع متشخصة بالغصب، وفى صورة الافتراق متشخصة بامر آخر: من كونها في المسجد، أو الدار، والخصوصيات الشخصية لا ربط لها بالحقيقة وليست مما يتعلق بها الطلب، لا اصالة ولا تبعا، كما عرفت من ان الاحكام متعلقة بنفس الطبايع والحقائق، بلا سراية الى الخصوصيات .والمفروض امتياز الحقائق مجتمعة ومفترقة، وبعد ذلك لا يهمنا البحث عن ان الصلوة من أي مقولة، والغصب من أي مقولة، فانهما من أي مقولة يفرضان على كل حال هما متعددان بحسب الحقيقة والمقولة كتعدد هما بحسب المفهوم. والظاهر ان تكون افعال الصلوة من مقولة الوضع، سواء قلنا ان

المأمور به في مثل الركوع والسجود هو الهيئة، كما هو مختار الجواهر (1 (أو الفعل كما هو المختار (2) فان المراد من (الفعل) ليس هو الفعل باصطلاح اهل المعقول، بل الفعل الصادر عن المكلف، فيكون الانحناء الى الركوع اوضاعا متلاصقة متصلة. وبذلك يندفع، توهم اجتماع الصلوة والغصب في الحركة، مع وحدتها و كونها من اصول الاكوان الاربعة التى لابد منها في كل جسم وعدم خلوه عن احدها. وفى هذا الاصل الكونى قد اجتمع عنوان الغصب والصلوة، مع انه كون واحد .وجه الدفع هو انه: ان كان المراد من وحدة الحركة وحدتها بالعدد، بحيث تعد حركة واحدة، فهذا مما لا ينفع. وان كان المراد من وحدة الحركة وحدة الحركة الصلوتية والحركة الغصبية بالهوية والحقيقة، فهذا مما لا يعقل، لاستدعاء ذلك اتحاد المقولتين، لان الحركة في كل مقولة عين تلك المقولة. فلو كانت الحركة حركة واحدة حقيقة وهوية يلزم عينية الصلوة للغصب، وهو كما ترى بمكان من الفساد، لان المقولات تكون بشرط لا بعضها مع بعض، فلا يعقل الاتحاد فيها، كما تقدم. وبالجملة: الحركة لا يعقل ان تكون بمنزلة الجنس للصلوة والغصب، بحيث يشتركان فيها ويمتازان بامر آخر، لما عرفت من انه يلزم التركيب في الاعراض، مع كونها بسيطة. وليست هي ايضا عرضا آخر غير المقولات، لانه يلزم قيام العرض بالعرض، وهو محال. فلا بد ان تكون الحركة في كل مقولة عين تلك المقولة .وحينئذ نقول: كما ان الصلوة مغايرة بالحقيقة والهوية للغصب، فكذا الحركة الصلوتية مغايرة

---

(1)اشارة الى ما اختاره صاحب الجواهر قدس سره من ان الركوع هو الانحناء الخاص والحالة الخاصة من التقوس والسجود القسم الخاص من الخضوع والانحناء بالمعنى الاسم المصدرى (راجع جواهر الكلام الجزء 10 الخامس من افعال الصلوة الركوع ص 74، الواجب السادس السجود ص 123 الجزء 9 تحقيق القول في القيام المتصل بالركوع. ص 238. (2) راجع تفصيل ما افاده قدس سره في المقام، الجزء الثاني من تقرير ابحاثه في مباحث الصلوة للمحقق الآملي قدس سره. الفصل الثالث في القيام ص 60 الفصل الخامس في الركوع ص 194 (*)

للحركة الغصبية، بعين مغايرة الصلوة والغصب، ويكون في المجمع حركتان : حركة صلوتية، وحركة غصبية. وليس المراد من الحركة رفع اليد ووضع اليد وحركة الرأس والرجل ووضعهما، فان ذلك لا دخل له في المقام حتى يبحث عن انها واحدة أو متعددة، بل المراد من الحركة: الحركة الصلوتية والحركة الغصبية، وهما متعددتان لا محالة. وحاصل البرهان على ذلك يتركب من امور بديهية: الاول :بساطة المقولات، وان ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز. الثاني: تغاير المقولات بحسب الحقيقة والهوية، واعتبارها بشرط لا بالنسبة الى انفسها، وان كانت بالنسبة الى موضوعها

يمكن لحاظها لا بشرط. الثالث: كون الحركة في كل مقولة عين تلك المقولة، وليست هي بمنزلة الجنس للمقولات، حتى يلزم التركيب فيها، ولا هي ايضا من الاعراض المستقلة، حتى يلزم قيام عرض بعرض. وبعد هذه الامور الواضحة، كيف يعقل اتحاد متعلق الامر والنهى وتعلق كل منهما بعين ما تعلق به الآخر ؟ فانه يلزم الخلف، إذا الاتحاد يوجب عدم تباين المقولات وان ما به اشتراكها غير ما به امتيازها. هذا كله، مضافا الى ان نسبة المكان الى المكين والاضافة الحاصلة بين المكين والمكان لا يعقل ان تختلف بين ان يكون المكين من مقولة الجواهر أو من مقولة الاعراض. وكما لا يعقل التركيب الاتحادي بين الجوهر والاضافة في قولك: زيد في الدار، فكذلك لا يعقل التركيب الاتحادي بين الضرب والاضافة في قولك: ضرب زيد في الدار، أو الصلوة والاضافة في قولك :صلوة زيد في الدار. وكما لا يكون زيد غصبا، كذلك لا تكون الصلوة غصبا، أو الضرب غصبا، لما عرفت من وحدة الاضافة والنسبة في الظرف المستقر والظرف اللغو، وانه لا تختلف بين ان يكون طرف الاضافة من مقولة الجواهر، أو مقولة الاعراض، وذلك واضح. وبعد هذا لا ينبغى الشبهة في جواز اجتماع الامر والنهى، وعدم لزوم تعلق الامر بعين ما تعلق به النهى وبذلك يمتاز باب اجتماع الامر والنهى عن باب التعارض بالعموم من وجه، حيث ان اجتماع العنوانين في باب التعارض يكون على وجه

التركيب الاتحادي، كالعالم والفاسق، وفى باب اجتماع الامر والنهى على وجه التركيب الانضمامى. وبين البابين بون بعيد. ومن الغريب: ما افاده بعض الاعلام من ان الفرق بين البابين انما هو باشتمال كل من الحكمين على المقتضى في باب اجتماع الامر والنهى، وعدم اشتمال احدهما على ذلك في باب التعارض بالعموم من وجه، فان الفرق بذلك مما لا محصل له، لما فيه: اولا: ان المسألة لا تبتنى على المقتضيات والملاكات، بل النزاع في مسألة اجتماع الامر والنهى اعم من ذلك، فان النزاع جار حتى لو قلنا بمقالة الاشاعرة من عدم الملاكات. وثانيا: انه عدم ثبوت المقتضى لاحد الحكمين لا يكون ضابطا لباب التعارض، ضرورة انه مع العلم بعدم المقتضى لاحدهما يعلم بكذب احد الدليلين، و معه يكون من باب اشتباه الحجة باللاحجة، ولا يكون حينئذ من باب التعارض، ولا يجرى فيه شئ من احكام التعارض، بل لابد من اعمال قواعد العلم الاجمالي حينئذ. وثالثا: انه لا طريق لنا الى احراز المقتضى والملاك الا بالدليل، حيث ان كل دليل كاشف عن ثبوت المقتضى، وليس لنا طريق سوى ذلك الا بالهام أو وحى. والدليلان في باب اجتماع الامر والنهى وفى باب التعارض من وجه سيان في الكاشفية، فمن اين صار الدليلان في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق متعارضين ؟ وفى مثل صل ولا تغصب من مسألة اجتماع الامر والنهى ؟ واحالة الامر الى الاجماع كما ترى، لانه ليس في جميع موارد البابين اجماع يمكن الاعتماد عليه. وبالجملة: ارجاع المايز بين البابين الى المقضيات والملاكات مما لا يستقيم، بل المايز بين البابين هو ما ذكرنا من ان اجتماع المتعلقين في باب الاجتماع يكون على وجه الانضمام، وفى باب التعارض يكون على وجه الاتحاد. وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان مسألة اجتماع الامر والنهى لا تندرج في صغرى التعارض، لكون

التركيب فيها انضماميا. وبعد ذلك ينبغى التنبيه على امور الاول: انه لو قلنا: بالتركيب الاتحادي وامتناع اجتماع الامر والنهى، فلا محالة تندرج المسألة في صغرى التعارض، للزوم تعلق الامر حينئذ بعين ما تعلق به النهى، واستلزامه لاجتماع الضدين في واحد شخصي عددا وهوية، وعليه لا بد من اعمال قواعد التعارض. ومن الغريب (1) ان الشيخ (قده) قال: ان المسألة بناء على الامتناع تكون من صغرى التعارض، ومع ذلك يجعلها من صغرى التزاحم عند ذكر الوجه الثالث للجواز. وحيث كان المطلوب في (صل) هو صرف الوجود ويكون الاطلاق فيه

---

(1)فانه قدس سره قد افاد في التقريرات في مقدمة بحث الاجتماع: " وقد يظهر من بعض آخر ان البحث فيها يرجع الى البحث عن مقاصد الاصول، فانها يستنبط منها صحة الصلاة في الدار المغصوبة وفسادها، وليس بشئ فان الصحة والفساد لا يترتبان على الجواز والعدم، بل التحقيق ان الصحة متفرعة على عدم التعارض والتناقض بين مدلولي الامر والنهى وتشخيص ذلك موقوف على مسألة الجواز والامتناع، فهذه المسألة من مباني المسألة الاصولية وهى وجود التعارض وتحقق التناقض بين الادلة وعدمه.. " (مطارح الانظار - مقدمة بحث اجتماع الامر والنهى ص 124) وذكر في الوجه الثالث من وجوه الجواز " فان قلت: فعلى ما ذكرت من ان الآمر لا بد وان يكون الفرد المحرم خارجا عن مطلوبه ومقصوده ايضا يلزم فساد الصلوة في الدار المغصوبة ولو في حال النسيان والاضطرار، لا بواسطة امتناع الامتثال بالمحرم بل بواسطة امتناع الامر كما هو قضية التقييد مع ان المشهور ان المانعين يحكمون بصحتها، وكذا صحة نظائرها كصلوة الصبى بناء على كونها تشريعية في الدار المغصوبة وقد سمعت فيما تقدم كلام المقدس الاردبيلى طيب الله رمسه. قلت: ان المخصص لو كان لفظا كما في قولك: اكرم العلماء الا زيدا كان الوجه عدم اكرام زيد في جميع الاحوال، واما لو كان المخصص عقلا فلابد من الاقتصار على قدر يقضيه، وليس وجه التخصيص بالافراد الغير المحرمة في المقام الا مناقضة الطلب التحريمي والطلب الوجوبى، وبعد ارتفاع التحريم بواسطة النسيان فلا مانع من القول بالصحة والاخذ باطلاق الامر بالصلوة، فيكون ذلك من باب التزاحم كانقاذ الغريقين فان عدم تعلق التكليف بكل واحد منهما على سبيل الاجتماع ليس الا بواسطة وجود المصلحة فيهما على وجه سواء مع امتناع الاجتماع منهما، وإذا فرضنا ارتفاع المانع صح الامر من غير اشكال. " (نفس المصدر، ص 148 (*))

بدليا، وفى (لا تغصب) مطلق الوجود ويكون الاطلاق فيه شموليا، وكان الاطلاق الشمولى مقدما عند التعارض مع الاطلاق البدلى، حيث ان مقدمات الحكمة في الاطلاق الشمولى موجبة لخروج الافراد عن كونها متساوية الاقدام في الاطلاق البدلى، على ما بيناه في محله (1) فلابد حينئذ من تقييد اطلاق متعلق الامر بما عدا الفرد المجامع للغصب، ويكون المأمور به حينئذ هو الصلوة المقيدة بان لا تكون في الدار الغصبية، وهذا التقييد راجع الى مرحلة الثبوت والواقع، كما هو الشان في جميع الاطلاقات والمقيدات، حيث ان دليل المقيد كاشف عن عدم تعلق ارادة الآمر بما تضمنه المطلق، ولا دخل لعلم المأمور وجهله بذلك، فان علم المأمور وجهله انما ينفع في باب التزاحم، لا في باب التعارض، كما تقدم تفصيله في مبحث التزاحم (2) ولازم ذلك هو فساد الصلوة في الدار الغصبية، سواء علم المكلف بغصبية الدار أو لم يعلم، لانه لم يأت بما هو المأمور به. مع ان الظاهر تسالم الفقهاء على صحة الصلوة في الدار الغصبية عند الجهل بالغصب، وهذا يكشف عن عدم ادراجهم المسألة في صغرى التعارض، وذلك لا يكون الا بالبناء على جواز اجتماع الامر والنهى. ويدل على ذلك اخذهم في عنوان البحث قيد المندوحة، فان المندوحة لا دخل لها بالتعارض، وانما تنفع في باب التزاحم، لان الضابط في باب التعارض، هو عدم امكان تشريع الحكمين الذين تكفلهما الدليلان في عالم الثبوت والتشريع، كان هناك مكلف أو لم يكن، حصلت القدرة أو لم تحصل، فاعتبار المندوحة لا دخل له بباب التعارض. نعم: هي تنفع في باب التزاحم، حيث ان التزاحم انما يكون باعتبار القدرة، فيتوهم حينئذ ان القدرة على ايجاد الطبيعة في الجملة تكفى في صحة الفرد المزاحم للاهم أو المضيق، على ما تقدم من مقالة المحقق الكركي وسيأتى توضيحه ايضا .

---

(1)راجع الجزء الرابع من الفوائد، التعادل والتراجيح، المبحث الخامس، ص 272 273 - الطبعة القديمة (2) راجع بحث الضد، المقام الاول في الفرق بين التزاحم والتعارض ص 317 (*)

وبالجملة: التسالم على اخذ قيد المندوحة في عنوان المسألة وعلى صحة الصلوة في الدار الغصبية عند الجهل بالغصب، يكشف كشفا قطعيا عن كون الجواز من الجهة اولالى كان عندهم مفروغا عنه. وما يقال: من ان الصحة عند الجهل انما هي لوجود الملاك والمقتضى، حيث انه يعتبر في مورد الاجتماع ثبوت كل من ملاك الحكمين، وبذلك حصل المايز بين باب الاجتماع وباب التعارض من وجه، فليس بشئ، لان ثبوت الملاك المغلوب بما هو اقوى منه والمسكور بغيره في عالم الجعل والتشريع - بحيث كان الحكم المنشأ في عالم الثبوت والواقع هو خصوص ما كان واجدا للملاك الغالب والمقتضى الاقوى - لا يصلح ان يكون موجبا للصحة، فان الموجب للصحة، هو الملاك التام الذى لا يكون مكسورا بما هو اقوى منه في عام الجعل والتشريع.

والحاصل: ان تصحيح العبادة بالملاك انما يكون بعد الفراغ عن ثبوت حكمها وتشريعه مطلقا، غايته انه وقع التزاحم بين ذلك الحكم وبين حكم آخر في مقام الامتثال وصرف القدرة عند عدم تمكن المكلف من كلا الامتثالين، والتزاحم بين الحكمين امر، وبين المقتضيين امر آخر، بينهما بون بعيد، فان تزاحم الحكمين على ما عرفت، انما يكون في مقام الفعلية وتحقق الموضوع بعد الفراغ عن تشريعهما على طبق موضوعاتهما المقدر وجودها، وفى هذا القسم من التزاحم يكون لعلم المكلف وجهله دخل، حيث ان الحكم المجهول لا يصلح ان يكون مزاحما لغيره، فانه لا يكون شاغلا لنفسه، فبان لا يكون شاغلا عن غيره اولى .واما تزاحم المقتضيين، فانما يكون في مقام الجعل والتشريع، حيث يتزاحم المقتضيان في نفس الآمر وارادته، ويقع الكسر والانكسار بينهما في ذلك المقام، و يكون لعلم الآمر وجهله دخل في تزاحم المقتضيين، حيث لو لم يعلم الآمر بثبوت المقتضيين، لا يعقل ان يقع التزاحم بينهما في ارادة الآمر. وعلم المكلف وجهله اجنبي عن ذلك، فان عالم الجعل والتشريع انما يكون بيد الآمر، والمأمور اجنبي عنه، فيكون لعلم الآمر وجهله دخل، كما ان عالم الامتثال وصرف القدرة و اعمالها يكون بيد المكلف، والآمر اجنبي عنه، فيكون لعلم المأمور دخل .

واما دعوى: انه بعد ما كان لكل من الحكمين مقتض في عالم الثبوت فلا مانع من انشاء كل من الحكمين على طبق المقتضى ويكون الحكم في كل منهما اقتضائيا وكان الحكم الفعلى هو ما يكون ملاكه اقوى واتم، ففسادها غنى عن البيان، بداهة ان المقتضى المزاحم بما هو اقوى منه دائما، لا يصلح لانشاء حكم على طبقه، لانه اولا: يلزم اللغوية، إذا لحكم الذى لا يصير فعليا ولا يجب امتثاله بوجه من الوجوه يكون تشريعه لغوا، مثلا لو فرض ان العالم له اقتضاء الاكرام، والفاسق له اقتضاء عدم الاكرام، ففى غير مورد التصادق لا مزاحمة بين المقتضيين، واما في مورد التصادق فيتزاحم المقتضيان، فان لم يكن احدهما اقوى، فلابد من الحكم بالتخيير ثبوتا، وان كان احدهما اقوى - كما لو فرض، ان العلم اقوى ملاكا للاكرام من الفسق لعدم الاكرام - فلا بد حينئذ من انشاء الحكم على طبق الاقوى وتشريع وجوب اكرام العالم مطلقا بحيث يشتمل مورد التصادق وعدم تشريع حرمة اكرام الفاسق مطلقا، بل لابد من تخصيص دائرة التشريع بما عدا مورد التصادق. و تشريعه مطلقا - حتى في مورد التصادق ولكن الحكم الفعلى يدور مدار الاقوى، و يكون الحكم الفعلى في مورد التصادق هو وجوب الاكرام - يوجب اللغوية، إذ لا اثر للتشريع المطلق، مع انه لا تصل النوبة الى امتثاله في مورد التصادق، لان المفروض ان الحكم الفعلى غيره. (1) وثانيا: ان ذلك غير معقول، لان ارادة الآمر في عالم الثبوت، اما ان تتعلق باكرام العالم الفاسق، واما ان تتعلق بعدم اكرامه، ولا يعقل الاهمال الثبوتي، فان تعلقت ارادته باكرام العالم الفاسق لاقوائية ملاكه، فلابد ان لا تتعلق ارادته بعدم

- 1لا يخفى عليك ان القائل بهذه المقالة يدعى: انه في صورة الجهل لا يكون الحكم الذى ملاكه اتم و اقوى فعليا، بل الحكم الفعلى هو الذى يكون ملاكه انقص واضعف، فيظهر لتشريعه اثر في صورة الجهل، فهو على مبناه من معنى الحكم الفعلى صحيح لا يرد عليه شئ من الايرادات، نعم الاشكال الذى يرد عليه هو فساد المبنى وان معنى الحكم الفعلى ليس ذلك، على ما تقدم بيانه. منه (*)

الاكرام، لامتناع اجتماع النقيضين، ومع عدم تعلق ارادته بعدم الاكرام في مورد التصادق والاجتماع، كيف يعقل ان يكون محكوما بحرمة الاكرام ؟ حتى نسميه حكما اقتضائيا. وقس على ذلك مسألة الصلوة والغصب، فانه بناء على الامتناع، يكون حالهما حال العالم والفاسق. والحاصل: ان تشريع الحكم على وجه الاهمال لا يعقل في عالم الثبوت، و ان كان الاهمال في عالم الاثبات والدليل ممكنا، من جهة انه لم يكن فعلا بصدد بيان تمام غرضه، بل اعتمد على المبين المنفصل. واما في عالم الثبوت، فذلك امر غير معقول، إذ لا يعقل ان لا يدرى الآمر الملتفت اين تعلقت ارادته، وتعلق الارادتين المتضادتين في مورد الاجتماع والتصادق لا يعقل، فلابد ان تكون الارادة واحدة، اما ان تتعلق بوجود الاكرام، واما ان تتعلق بعدمه. وبعد ذلك ما معنى

انشاء الحكمين على طبق كلا المقتضيين وكون الحكم الفعلى هو الاقوى ملاكا ؟ وهل للحكم معنى غير الارادة ؟ وهل هذا الا عبارة عن القول باهمال متعلق الارادة ؟ أو اجتماع الارادتين المتضادتين ؟ وثالثا: هب، انه سلمنا ذلك كله وقلنا بهذا المحال، ولكن مع ذلك لا دخل لعلم المكلف وجهله في ذلك، لا في مقام تشريع الحكمين على طبق كلا المقتضيين، ولا في مقام فعلية الحكم بالمعنى المذكور، لان فعلية الحكم على هذا تدور مدار ما هو الاقوى ملاكا، وهو امر واقعى لا دخل فيه لعلم المكلف وجهله، فباى وجه صحت الصلوة في الدار الغصبية في صورة الجهل ؟ مع ان الحكم الفعلى بناء على هذا المبنى الفاسد، هو حرمة الغصب، لاقوائية ملاكه، والملاك الثابت في الصلوة لا يصلح لذلك، لمغلوبيته وانكساره بالاقوى، فتأمل (1) جيدا. فتحصل من جميع ما ذكرنا: انه بناء على الامتناع لا محيص عن القول بفساد

- 1وجهه هو ما تقدم منا في الحاشية السابقة، من انه في صورة الجهل لا يكون الحكم فعليا، فلعلم المكلف وجهله دخل في فعلية الحكم وعدمه فالمهم هو منع دخل علم المكلف وجهله في فعلية الحكم، بل فعلية الحكم تدور مدار تحقق موضوعه، على ما اوضحناه في محله. منه (*)

الصلوة، وتندرج المسألة في باب التعارض، وتكون بعد تقديم جانب النهى من صغريات النهى في العبادة. وقد عرفت انه لابد من تقديم جانب النهى، لكون الاطلاق فيه شموليا، دون الامر. واما بناء على الجواز، فتكون المسألة مندرجة في باب التزاحم. والحكم فيه وان كان ايضا تقديم جانب الحرمة، الا انه بملاك آخر، وهو تقديم مالا بدل له على ماله البدل - على ما تقدم تفصيله في مرجحات باب التزاحم - ويكون لعلم المكلف وجهله حينئذ دخل في ذلك، لما عرفت من ان المزاحمة تتوقف على الاحراز والوجود العلمي، فظهر مما ذكرنا: ان القول بصحة الصلوة في الدار الغصبية في صورة الجهل والنسيان لا يجتمع مع القول بالامتناع. ومن هنا يمكن ان نستكشف ان المشهور بنائهم على الجواز، لقولهم بصحة الصلوة في صورة الجهل، مضافا الى اعتبار قيد المندوحة، التى لا تنفع الا بعد الفراغ من الجهة الاولى، كما اشرنا إليه. التنبيه الثاني: قد استدل لجواز اجتماع الامر والنهى بوقوعه في الشرعيات كثيرا، وجعلوا موارد العبادات المكروهة من ذلك الباب، بتقريب: ان الاحكام باسرها متضادة، ولا اختصاص لذلك بالوجوب والحرمة، وقد اجتمع في العبادات المكروهة الوجوب والكراهة، أو الاستحباب والكراهة، هذا. ولكن لا يخفى عليك: فساد الاستدلال بذلك لما عرفت :من ان مورد البحث في مسألة اجتماع الامر والنهى، هو ما إذا كان بين المتعلقين العموم من وجه، والنسبة بين المتعلقين في العبادات المكروهة هو العموم المطلق، فلا ينبغى جعلها من موارد اجتماع الامر والنهى. نعم: ينبغى البحث عن كيفية تعلق الكراهة بالعبادة، وانه ما المراد من الكراهة فيها، فهل هي بمعناها المصطلح ؟ أو انها بمعنى الاقل ثوابا ؟ كما قيل. فنقول - ومن الله التوفيق - تعلق النهى التنزيهى بالعبادة يكون على اقسام ثلثة: الاول: ما إذا تعلق الامر بعنوان، والنهى التنزيهى بعنوان آخر، وكان

بين العنوانين العموم من وجه، كالامر بالصلوة والنهى عن الكون في بيوت الظلمة، و هذا القسم يكون داخلا في مسألة اجتماع الامر والنهى، غايته ان النهى تارة يكون تحريميا، واخرى يكون تنزيهيا، نعم يختلف النهى التحريمي والتنزيهي من جهة اخرى، كما سنبين. الثاني: ان يكون بين متعلق النهى التنزيهى ومتعلق الامر العموم المطلق، كالنهي عن الصلوة في الحمام. الثالث: ان يتعلق النهى التنزيهى بعين ما تعلق به الامر، وذلك كما في العبادات المكروهة التى لا بدل لها، كالنهي عن النوافل المبتدئة في الاوقات الخاصة، وكالنهى عن صوم يوم عاشوراء وامثال ذلك، مما تكون نفس العبادة المأمور بها منهيا عنها بالنهي التنزيهى، وينبغى البحث عن كل واحد من هذه الاقسام مستقلا، فنقول: اما القسم الاول: فحاصل الكلام فيه: هو ان التنزيهى ليس كالنهي التحريمي مما يوجب تقييد متعلق الامر بما عدا مورد الاجتماع مطلقا، سواء قلنا بجواز اجتماع الامر والنهى، أو قلنا بامتناعه. اما لو قلنا بالجواز

فواضح. واما لو قلنا بالامتناع، فلان منشأ التقييد في النهى التحريمي انما هو لمكان منافات المنع عن كل وجود للطبيعة - الذى تضمنه النهى التحريمي المتعلق بالطبيعة بلحاظ مطلق الوجود - مع الرخصة المستفادة من اطلاق الامر باى وجود من وجودات الطبيعة، لان تعلق الامر بالطبيعة بلحاظ صرف الوجود لا محالة يتضمن الرخصة بالنسبة الى أي وجود يفرض من الطبيعة واى فرد ياتي به المكلف، لمكان انطباق الطبيعة المأمور بها على كل فرد، وليس المأتى به في الخارج هو عين متعلق الامر، لانه لو كان المأمور به عين ذلك و كان هو الواجب لما جاز تركه الى بدل، والمفروض جواز تركه الى بدل، فالمأتي به لا يكون هو عين متعلق الامر، بل متعلق الامر هو الطبيعة المنطبقة على المأتى به انطباق الطبيعي على افراده، والامر بالطبيعة يقتضى الرخصة باتيان الفرد المأتى به بمقتضى الاطلاق، والمفروض ان النهى التحريمي لمكان اطلاقه الشمولى يقتضى المنع و

عدم الرخصة في اتيان ذلك الفرد، فيحصل التدافع بين كل من اطلاق الامر واطلاق النهى، من حيث ما يقتضيانه: من الرخصة وعدم الرخصة. فلا بد حينئذ من اطلاق متعلق الامر بما عدا ذلك الفرد، لقوة اطلاق النهى من حيث كونه شموليا، ويخرج ذلك الفرد من صلاحيته لانطباق الطبيعة المأمور بها عليه. وهذا بخلاف النهى التنزيهى، فان النهى التنزيهى لا يقتضى المنع وعدم الرخصة عن ذلك الفرد، بل النهى التنزيهى بنفسه يقتضى الرخصة والمفروض ان الامر ايضا يقتضى الرخصة بذلك الفرد، فلا تدافع بين ما يقتضيه اطلاق الامر، و ما يقتضيه اطلاق النهى التنزيهى، وبعد عدم التدافع لا موجب لتقييد اطلاق الاوامر بما عدا المجمع، بل اطلاق الامر بعد محفوظ على حاله، من دون تصرف فيه. وذلك لا ينافى التضاد بين الوجوب والكراهة، فان التضاد بينهما انما يمنع عن اجتماعهما في امر واحد شخصي، بحيث تتعلق الكراهة بعين ما تعلق به الوجوب، كما إذا كان هناك شئ واحد تعلق به الوجوب بحيث لا يرضى الآمر بتركه، وتعلق به الكراهة بحيث يرضى بتركه، من غير فرق بين ان يكون ذلك الشئ متعلقا للوجوب والكراهة، بالنصوصية، أو بالاطلاق، بان يكون كل من اطلاق الامر والنهى شموليا يعم جميع الافراد، فانه يلزم ايضا تعلق الامر والكراهة في واحد شخصي. واما إذا لم يتعلق الامر الوجوبى بعين ما تعلق به النهى الكراهتى - لا بالنصوصية ولا بالاطلاق الشمولى، بحيث ينحل الى جميع الافراد والوجودات التى تفرض للطبيعة، بل تعلق الامر بالطبيعة على نحو صرف الوجود، وتعلق النهى الكراهتى بالطبيعة على نحو مطلق الوجود - فلم تجتمع الكراهة مع الوجوب حتى يلزم اجتماع الضدين، لما عرفت: من ان الافراد فيما إذا كان المطلوب صرف الوجود ليست هي بنفسها متعلق الامر، والا للزم الاتيان بجميعها، وليس المطلوب و متعلق الامر (احدها (على نحو الواجب التخييري الشرعي، بل كان كل فرد من الافراد مما تنطبق عليه الطبيعة، لمكان الاطلاق. وانطباق الطبيعة على فرد انما يقتضى الرخصة في اتيانه بحيث يجوز تركه الى بدل، لا تعينه، كما إذا كان المطلوب مطلق الوجود . والرخصة في الفرد لا ينافى كراهته، لانها ايضا تتضمن الرخصة .

فالقائل بامتناع اجتماع الامر والنهى لا يلزمه التقييد واخراج المجمع عن اطلاق الامر فيما إذا كان النهى تنزيهيا، كما كان يلزمه فيما كان النهى تحريميا، للمنافات بين الرخصة في اتيان الفرد المستفادة من اطلاق الامر، وعدم الرخصة فيه المستفاد من اطلاق النهى، كما عرفت. ولا يتوهم: ان القائل بالامتناع، انما يقول به لاجل لزوم تعلق الامر بعين ما تعلق به النهى، ومع العينية لا يفرق الحال بين ما إذا كان النهى تحريميا أو كان تنزيهيا، لثبوت المضادة بين جميع الاحكام الخمسة. وذلك: لان المراد من حديث العينية، ليس هو ان المأتى به من الفرد هو عين ما تعلق به الامر والنهى، لوضوح ان الامر لم يتعلق بالمأتى به، بل تعلق الامر بالطبيعة بما انها مرآة لما في الخارج، ويكون المأتى به مما ينطبق عليه الطبيعة بمقتضى اطلاقها. وقد عرفت: ان الاطلاق لا يقتضى ازيد من الرخصة في كل فرد مع جواز تركه الى بدل، لمكان كون الافراد متساوية الاقدام في انطباق الطبيعة على كل منها. والنهى التحريمي يوجب دفع هذا التساوى، والا لزم اجتماع الرخصة واللارخصة، والنهى

التنزيهى لا يرفع هذا التساوى لبقاء الرخصة على حالها، فتأمل جيدا. فانه لا يخلو عن دقة ولطافة. هذا إذا كان بين متعلق الامر والنهى التنزيهى العموم من وجه. واما القسم الثاني: وهو ما إذا كان بين المتعلقين العموم المطلق، كصل، ولا تصل في الحمام، فالكلام فيه هو الكلام في القسم السابق، لما عرفت سابقا: من ان القسم السابق بناء على الامتناع يكون من صغريات مسألة النهى عن العبادة، وقد عرفت ان النهى التنزيهى عن العبادة لا يقتضى التقييد وليس كالنهي التحريمي. ففى مثل قوله: صل، ولا تصل في الحمام، يكون كل من الامر الوجوبى والنهى التنزيهى على حاله، حيث ان الامر الوجوبى باطلاقه يقتضى الرخصة في الصلوة في الحمام .والنهى التنزيهى لا ينافى هذه الرخصة، ولا يلزم ايضا اتحاد متعلق الامر الوجوبى والنهى التنزيهى وعينية احدهما للآخر، حتى يلزم اجتماع الضدين، فان الامر الوجوبى

تعلق بالطبيعة على نحو صرف الوجود ولم يتعلق بجميع حصصها على نحو الشمول والسريان، والامر المتعق بالطبيعة على نحو صرف الوجود لا يقتضى ازيد من الرخصة في ايجاد الطبيعة في ضمن أي حصة، وهذا لا ينافى النهى التنزيهى عن حصة خاصة، لانه ايضا يقتضى الرخصة. وهذا هو السر فيما يصنعه الفقهاء في مقام الجمع بين الاخبار: من حمل النهى على التنزيه والكراهة، ولا يعاملون النهى التنزيهى معاملة التعارض من وجه أو المطلق، ولا يحملون المطلق على المقيد في مثل اعتق رقبة ولا تعتق الكافرة، إذا استفادوا منه كون النهى تنزيهيا وكذا لا يعملون قواعد التعارض من وجه في مثل: اكرم عالما، ولا تكرم الفاسق، إذا كان النهى للتنزيه. بل ربما يجمعون بين الاخبار المتعارضة بحمل النهى فيها على التنزيه، ويستشكلون بانه لا شاهد على هذا الجمع. واشكالهم من حيث عدم ما يدل على ان النهى تنزيهي، لا من حيث ان النهى التنزيهى بعد الفراغ عن كونه تنزيهيا لا يوجب الجمع بين الاخبار المتعارضة، بل ذلك عندهم مفروغ عنه، وانما ينازعون في الصغرى. فاحفظ ما ذكرناه فانه يفتح به باب من ابواب الفقه في مقام الجمع بين الاخبار. وما قيل: من ان التنزيهى في باب العبادات انما يكون بمعنى اقل ثوابا، فهو بظاهره مما لا يستقيم، لانه ليس معنى النهى التنزيهى اقلية الثواب، ولا موجب لاخراج النهى عن ظاهره من المولوية الى الارشادية وجعله بمنزلة الاخبار عن قلة الثواب، بل النهى على ظاهره من المولوية. نعم هو كاشف عن وجود حزازة و منقصة في تلك الحصة من الطبيعة. وبهذا المعنى تكون جميع الاوامر والنواهي كاشفة وارشادا الى المصالح والمفاسد، ومع ذلك تكون الاوامر والنواهي مولوية. بقى الكلام في القسم الثالث: وهو ما إذا تعلق النهى التنزيهى بعين ما تعلق به الامر، كصوم يوم عاشوا. والتوجيه الذى ذكرناه في القسمين الاولين لا يجرى في هذا القسم، لان صوم يوم عاشوراء بما انه صوم يوم عاشورا مستحب، لاستحباب صوم كل يوم بالخصوص، و معه لا يعقل ان يتعلق به النهى التنزيهى، لما بين الامر والنهى من التضاد، وان

كان احدهما استحبابيا والآخر تنزيهيا. وما قيل في توجيه ذلك: من انه يمكن ان يكون ترك صوم يوم عاشوراء ملازما لعنوان راجح، أو سببا توليديا له، فيكون الترك كالفعل راجحا ومستحبا و ان كان الترك ارجح، لمواظبة الائمة (عليهم السلام) واصحابهم عليه فاسد، فانه لا يعقل ان يكون كل من الفعل والترك راجحا ومستحبا شرعا، لان المتيقن من وقوع الكسر والانكسار بين الجهات والمصالح هو ما إذا كانت الجهات بين النقيضين: من فعل شئ وتركه، وكيف يعقل عدم وقوع الكسر والانكسار بين النقيضين ؟ مع وقوعهما بين الضدين الذين لا تالث لهما والمتلازمين في الوجود دائما. فإذا كان هذا حال المتضادين والمتلازمين، فما ظنك في النقيضين. وبالجملة: لا يعقل ان لا يقع الكسر والانكسار بين الجهات في باب النقيضين، ولا يعقل ان يكون كل من النقيضين مأمورا به بالامر الاستحبابى ويكون كل من الفعل والترك راجحا مبعوثا إليه شرعا، فلا محيص من وقوع الكسر والانكسار إذا كان في كل من الفعل والترك مصلحة. وحينئذ اما ان تغلب احدى المصلحتين على الاخرى، فيكون البعث نحوها فقط. واما ان لا تغلب، فيكون الحكم هو التخيير ليس الا. فهذا الوجه الذى افاده في التقرير (1) وتبعه صاحب (2 (الكفاية مما لا يحسم مادة الاشكال. فالاولى في

التوجيه، هو ان يقال: ان مركب النهى التنزيهى غير مركب الامر الاستحبابى، وان مركب الامر الاستحبابى هو نفس العمل وذات الصوم، و مركب النهى التنزيهى هو التعبد بالعمل والتقرب به إليه تعالى، فيكون الصوم مستحبا، ومع ذلك يكون التعبد به مكروها. ولا منافاة بينهما، إذ لم يتحد مركب الامر الاستحبابى ومركب النهى التنزيهى، حتى يلزم اجتماع الضدين .

---

(1)مطارح الانظار، بحيث الاجتماع، الهداية التى تكلم فيها عن حجج المجوزين .المقام الثاني في تصوير الكراهة في العبادات. قوله: " الثالث لا يبعد ان يكون حاسما لمادة الاشكال وهو.. " ص 135 (2) كفاية الاصول، الجلد الاول، بحث الاجتماع قوله: " اما القسم الاول فالنهى تنزيها عنه.. " ص 255 (*)

فالمقام يكون نظير تعلق الامر النفسي بصلوة الظهر، مع الامر المقدمى بها، من حيث كونها مقدمة وجودية لصلوة العصر، فان الامر النفسي متعلق بذات صلوة الظهر، والامر المقدمى تعلق بها بوصف كونها مأمورا بها، إذ ليست ذات صلوة الظهر مقدمة لصلوة العصر، بل صلوة الظهر المأتى بها بداعي امرها وبما انها متعبد بها تكون مقدمة لصلوة العصر، فيختلف مركب الامر المقدمى مع مركب الامر النفسي. ولا يكون من اجتماع المثلين، ولا من اتحاد الامرين، كاتحاد الامر بالوفاء بالنذر مع الامر بصلوة الليل عند نذرها، لوحدة متعلق الامرين في مثل هذا، فان المنذور هو فعل ذات صلوة الليل، لا صلوة الليل بوصف كونها مستحبة، فان وصف الاستحباب لا يدخل تحت النذر، إذ لا يمكنه بعد النذر اتيان صلوة الليل بوصف كونها مستحبة، لصيرورتها واجبة بالنذر، والمنذور لا بد ان يكون مقدورا للناذر في ظرف الامتثال، فلابد ان يكون متعلق النذر هو ذات صلوة الليل، والامر الاستحبابى ايضا تعلق بالذات، فيتحد متعلق الامر الاستحبابى المتعلق بالذات مع متعلق الامر الوجوبى الآتى من قبل الوفاء بالنذر، ومعلوم ان الامر الاستحبابى يندك حينئذ في الامر الوجوبى، كما ان الامر التوصلى الآتى من قبل النذر يكتسب التعبدية، فيكتسب كل من الامر الوجوبى والاستحبابي من الاخر ما يكون فاقدا له، فالامر الوجوبى يكتسب التعبدية، والامر الاستحبابى يكتسب الوجوب، لان الفاقد يكون من قبيل اللامقتضى، والواجد يكون من المقتضى. ولا يعقل في مثل هذا بقاء الامر الاستحبابى على حاله، لما عرفت من وحدة المتعلقين، فيلزم اجتماع الوجوب والاستحباب في شئ واحد. وهذا بخلاف مثل الامر الآتى من قبل الاجارة إذا آجر الشخص نفسه لما يكون مستحبا على الغير أو واجبا، فأن الامر الوجوبى الآتى من قبل الوفاء بالعقود انما يكون متعلقا بالعمل بوصف كونه مستحبا على الغير أو واجبا عليه، لا بما هو ذات العمل حتى يلزم اجتماع الضدين أو المثلين، لان الشخص انما صار أجيرا لتفريغ ذمة الغير، ولا يحصل ذلك الا بقصد الامر المتوجه الى ذلك الغير، فيكون متعلق الاجارة هو العمل المأمور به بوصف كونه كذلك .

والمقام بعينه يكون من هذا القبيل، حيث ان الامر الاستحبابى انما يكون متعلقا بذات الصوم في يوم عاشوراء، أو الصلوة عند طلوع الشمس. والنهى التنزيهى غير متعلق بذلك، بل تعلق بالتعبد بالصوم والصلوة في ذلك اليوم والوقت، لما في التعبد بهما من التشبه ببنى امية وعبدة الشمس، حيث ان بنى امية لعنهم الله انما كانوا يتعبدون بصوم يوم عاشوراء ويتقربون به الى الله، وكذا عبدة الشمس كانوا يتعبدون بعملهم في اول الشمس، فيكون المنهى عنه بالنهي التنزيهى هو ما كان عليه عمل اولئك، وليس هو الا التعبد، فيكون التعبد مكروها مع كون العمل مستحبا، إذ لا منافات بين كراهة التعبد ورجحان تركه وبين استحباب العمل و رجحان فعله. نعم: لو كان النهى تحريميا، كان ذلك منافيا لاستحباب العمل، لان حرمة التعبد لا يجامع صحة العمل. بخلاف كراهة التعبد المتضمن للرخصة، فتأمل في ما ذكرناه جيدا. هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالعبادات المكروهة. ثم ان شيخنا الاستاد مد ظله، اراد ان يتعرض للتنبيه الثالث، المتعلق بالمضطر والمتوسط في الارض المغصوبة، ولكنه اعرض عن ذلك واخره، لان له تعلقا بكلا المقامين المبحوث عنهما في مسألة اجتماع الامر والنهى. والاولى عطف عنان الكلام الى المقام الثاني، وهو انه هل وجود

المندوحة يكفى في رفع غائلة التزاحم والتكليف بما لا يطاق، أو انه لا يكفى ؟ والاقوى في هذا المقام عدم الكفاية. وان كان مقتضى ما تقدم عن المحقق الكركي)قده) - من كفاية القدرة على الطبيعة في الجملة ولو في بعض الافراد في صحة تعلق التكليف بها وانطباقها على الفرد المزاحم للمضيق أو الاهم ويتحقق الاجزاء عقلا - هو كفاية وجود المندوحة في المقام ايضا. وان كان فرق بين المقام وبين ما افاده المحقق (قده) من حيث ان المراد بالمندوحة في المقام انما هي بالنسبة الى الافراد العرضية، حيث ان للمكلف ايجاد الصلوة في الدار المباحة وفى المسجد وفى الدار الغصبية، فتكون الصلوة في الدار الغصبية من احد افراد الصلوة العرضية. والمراد من المندوحة في مقالة

المحقق (قده) هي المندوحة بالنسبة الى الافراد الطولية، لان كلامه انما كان في الواجب المضيق المزاحم لبعض افراد الواجب الموسع في بعض الوقت. ولكن هذا الفرق لا يكون فارقا في المناط، فان مناط كفاية المندوحة في الافراد الطولية، هو القدرة على الطبيعة في الجملة ولو في غير الفرد المزاحم للمضيق، وهذا المقدار يكفى في حسن التكليف عقلا، إذ لا يلزم التكليف بما لا يطاق لقدرة الفاعل على ايجاد الطبيعة ولو في الجملة. فلا مانع من شمول اطلاق الامر بالصلوة للفرد المزاحم للازالة، وتنطبق الطبيعة المأمور بها عليه قهرا فيتحقق الاجزاء عقلا. وهذا الكلام كما ترى يجرى في الافراد العرضية ايضا، لتمكن المكلف من ايجاد الصلوة مثلا في غير الدار الغصبية، وهذا المقدار يكفى في صحة التكليف بالصلوة، ويكون الفرد المأتى به من الصلوة في الدار الغصبية مما تنطبق عليه الطبيعة، هذا. ولكن اصل المبنى عندنا فاسد، كما تقدم في مبحث الترتب، حيث ان القدرة المعتبرة في التكاليف لا ينحصر مدركها بحكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق، بل القدرة معتبرة ولو لم يحكم العقل بذلك، لمكان اقتضاء الخطاب القدرة على متعلقه، حيث ان حقيقة الخطاب هو البعث على احد طرفي المقدور وترجيح احد طرفي الممكن، فيعتبر في التكليف - مضافا الى قدرة الفاعل التي يحكم بها العقل - القدرة على الفعل التى يقتضيها الخطاب. والفرد المزاحم للازالة أو للغصب فيما نحن فيه ليس مقدورا عليه، لان المانع الشرعي كالمانع العقلي، فلا تنطبق عليه الطبيعة المأمور بها بما انها مأمور بها، لان الانطباق من حيث السعة والضيق يدور مدار سعة القدرة وضيقها، وليس للقدرة سعة تشمل الفرد، على ما تقدم تفصيله في مبحث الترتب. وعليه لا تصح الصلوة في الدار الغصبية باطلاق الامر بالصلوة كما انه لا يمكن تصحيحها بالامر الترتبى كما تقدم ايضا في ذلك المبحث، لاستلزامه الامر بتحصيل الحاصل، أو الامر بالمحال، إذ لا معنى لقوله: لا تغصب وان غصبت بالصلوة فصل، لانه يكون من تحصيل الحاصل، أو ان غصبت بغير الصلوة فصل، لانه يكون من طلب المحال، على ما مر تفصيله. واما تصحيحها بالملاك فربما يتوهم انه لا مانع عنه، ولازم ذلك صحة

الصلوة في الدار الغصبية، ولو عن علم وعمد، مع ان الظاهر تسالم الاعلام على عدم الصحة حينئذ، كتسالمهم على الصحة في صورة الجهل والنسيان. فيتوجه في المقام اشكال، من حيث انه لو بنينا على الامتناع في المقام الاول، يلزم القول ببطلان الصلوة في صورة الجهل والنسيان، ولو بنينا على الجواز، يلزم القول بصحتها في صورة العلم والعمد، ولا يمكن الالتزام بكل من القولين، لتسالمهم على الخلاف، هذا. ولكن يمكن دفع الاشكال، بانه ليس لازم القول بالجواز في المقام الاول، هو الصحة في صورة العمد، لان الصلوة في الدار الغصبية وان كانت مشتملة على الملاك، الا انها لمكان اتحادها مع الغصب في الايجاد والصدور كان ذلك مانعا عن التقرب بها، لبغضها الفاعلى وعدم اتصاف صدورها منه بالحسن الفاعلى، لخلطه بين المأمور به والمنهى عنه في الايجاد والصدور. والحسن الفعلى لا يكفى في التقرب ما لم ينضم إليه الحسن الفاعلى، بحيث يصدر من الفاعل حسنا. وليس خلط الصلوة بالغصب واتحادها معه في الايجاد كالنظر الى الاجنبية في الصلوة، فان النظر الى الاجنبية لا ربط له بجهة ايجاد الصلوة، بخلاف الغصب المتحد معها في الايجاد. فالقول بجواز اجتماع الامر والنهى لا يلازم القول بصحة الصلوة في صورة العلم والعمد، كما

كان القول بالامتناع يلازم القول بالبطلان في صورة الجهل والنسيان، فتأمل جيدا. هذا كله إذا كان للمكلف مندوحة، بحيث كان يمكنه فعل الصلوة في المكان المباح. واما إذا لم يكن للمكلف مندوحة بل انحصر مكان الصلوة في الدار الغصبية، فترجيح الغصب بكونه مما لا بدل له لا يجرى في الفرض، لان الصلوة ايضا مما لا بدل لها حسب الفرض، بل لابد من اعمال سائر مرجحات باب التزاحم. وقبل بيان ذلك، لابد من التنبيه على امر، وان كان حقه ان يذكر في المقام الاول، الا انه قد فاتنا ذكره هناك .وحاصل ذلك الامر: هو انه لو فرض تعلق الامر بعنوان وتعلق النهى بعنوان آخر، وكانت النسبة بين العنوانين العموم من وجه، وكان التركيب بينهما انضماميا لا اتحاديا، ولكن كان كل من اطلاق الامر والنهى شموليا، فهل

يندرج ذلك في المسألة المبحوث عنها ؟ ويتأتى القول بجواز اجتماع الامر والنهى في مورد التصادق في الفرض المذكور، أو انه لا يندرج في ذلك ؟ بل لابد من القول بتعارض الامر والنهى في مورد التصادق واعمال قواعد التعارض. الحق هو الثاني، لان التلازم بين متعلق الامر ومتعلق النهى في مورد التصادق دائمي، ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم إذا كان التلازم دائميا، لعدم قدرة العبد على امتثالهما، كما في الضدين. فكما لا يجوز الامر بالقيام والقعود في زمان واحد، كذلك لا يجوز الامر باستقبال المشرق والنهى عن استدبار المغرب في زمان واحد، لانه لا يعقل امتثال كل من الامر والنهى، والتكليف الغير القابل للامتثال لا يعقل تشريعه، وذلك واضح. فالاقوى اعمال قواعد التعارض، فيما إذا كان كل من اطلاق الامر والنهى شموليا وكانت النسبة بينهما العموم من وجه، سواء كان التركيب في مورد الاجتماع من التركيب الاتحادي، أو من التركيب الانضمامى، وبعد هذا لا تصل النوبة الى اعمال مرجحات باب التزاحم. إذا عرفت ذلك، فلنرجع الى ما كنا فيه، وهو انه لو لم يكن للمكلف مندوحة وانحصرت الصلوة في الدار الغصبية، فهذا تارة: يكون بسوء اختياره كمن توسط في الارض المغصوبة اختيارا وضاق الوقت الا عن الصلوة فيها. واخرى: يكون لا بسوء اختياره كالمحبوس في الدار الغصبية. فان كان عدم المندوحة لا بسوء اختياره فهذا مما لا اشكال في صحة الصلوة منه في الدار الغصبية وسقوط قيدية لزوم عدم ايقاعها في المكان المغصوب مطلقا، سواء قلنا بجواز اجتماع الامر والنهى - كما هو المختار - أو قلنا بامتناعه. اما بناء على القول بالامتناع: فلان القيدية انما استفيدت من تعلق النهى بالصلوة في الدار الغصبية، لما عرفت: من انه بناء على الامتناع يكون مورد التصادق من صغريات النهى في العبادة، والقيدية المستفادة من الحرمة النفسية تدور مدار الحرمة. وليست كالقيدية المستفادة من النواهي الغيرية، مثل قوله: لا تصل في غير المأكول، حيث قلنا ان الظاهر منها هو القيدية المطلقة، سواء تمكن المكلف منها

أو لم يتمكن، غايته انه مع عدم التمكن من القيد يسقط التكليف عن المقيد، الا ان يقوم دليل على عدم سقوطه بسقوط القيد، فيستفاد منه كون القيدية مخصوصة بحال التمكن، كما ربما يستفاد ذلك من قوله: الصلوة لا تسقط بحال، ولكن هذا في القيدية المستفادة من النهى أو الامر الغيرى. واما القيدية المستفادة من النهى النفسي فهى تابعة للنهى، وبعد سقوط النهى بالاضطرار تسقط القيدية فقط، ولا موجب لسقوط المقيد، هذا. ولكن للتامل في ذلك مجال، لان القيدية وان استفيدت من النهى، الا انها ليست معلولة للنهى، بل هي معلولة للملاك الذى اوجب النهى. فالحرمة والقيدية معلولان لعلة ثالثة، وهو الملاك، وسقوط احد المعلولين بالاضطرار لا يوجب سقوط المعلول الآخر. فالاولى ان يقال: ان القيدية المستفادة من النهى النفسي ايضا تقتضي القيدية المطلقة. وقد ذكرنا شطرا من الكلام في ذلك في رسالة المشكوك. وسيأتى انشاء الله البحث عنه ايضا في مسألة النهى في العبادات. ولكن هذا لا اثر له في باب الصلوة، لان الظاهر من قوله عليه السلام: الصلوة لا تسقط بحال، هو كون قيدية كل قيد مقصورة بحال التمكن، سواء كانت القيدية مستفادة من النهى الغيرى، أو من النهى النفسي. هذا كله بناء على الامتناع. واما بناء على الجواز فسقوط القيدية عند الاضطرار اولى، من جهة انه بناء

على الجواز تكون المسألة من صغريات التزاحم كما عرفت .والقيدية المستفادة من التزاحم تدور مدار وجود المزاحم لا محالة، وبعد سقوط المزاحم بالاضطرار تنتفى القيدية لا محالة. وليس هناك ملاك اقتضى القيدية في صورة التزاحم، حتى يقال: انه لا موجب لسقوط القيدية بسقوط المزاحم، كما كان الامر في النهى النفسي كذلك - على ما عرفت - بل القيدية في باب التزاحم انما تكون معلولة للمزاحم، وبعد سقوط المزاحم تسقط القيدية لا محالة، ففساد الصلوة في الدار الغصبية لم يكن لها موجب الا حرمة الغصب ومزاحمة الصلوة للغصب، بناء على الجواز، وبعد الاضطرار الى الغصب لا يكون هناك مزاحم حتى يقتضى فساد الصلوة، فالمحبوس في الدار الغصبية تصح

صلوته. وتقييد بعض بما إذا لم تستلزم الصلوة تصرفا زائدا لم يظهر لنا وجهه، فان شاغلية الشخص للمكان لا يختلف بين كونه قائما أو قاعدا أو نائما، ولا يزيد بذلك أو ينقص، فليس صلوة المحبوس تصرفا زائدا على ما إذا كان قاعدا، بل لا يعقل ان يكون تصرفه في حال الصلوة زائدا على تصرفه في حال العقود، وان كان العرف ربما يعد الصلوة لمكان اشتمالها على الهوى والجلوس والركوع والسجود تصرفا زائدا على ما إذا كان ساكنا، الا ان لا عبرة بالنظر العرفي، بعد ما كان تصرفه بحسب الدقة لا يزيد ولا ينقص. هذا إذا كان محبوسا في الدار المغصوبة .واما إذا دخل في الدار الغصبية لا عن اختيار، ولكن كان مختارا في الخروج عنها، فاللازم هو الصلوة في حال الخروج ماشيا إذا ضاق وقتها، وليس له المكث فيها للصلوة، لانه اختياري محرم، فتأمل جيدا. ثم لا يخفى عليك: ان المراد من عدم المندوحة هو عدم المندوحة في الغصب، بحيث كان غير متمكن من ترك الغصب، كالمحبوس. واما لو كان متمكنا من ترك الغصب، ولكن كان غير متمكن من الصلوة الا في المغصوب، بحيث دار الامر بين ترك الصلوة وبين ترك الغصب، فهذا خارج عما نحن فيه، وفى مثل هذا لا بد من ملاحظة الاهمية والمهمية، ولا يجرى فيه قوله (عليه السلام): الصلوة لا تسقط بحال، لانه انما يكون بالنسبة الى القيود الغير المحرمة ذاتا، فتأمل جيدا. هذا كله إذا لم يكن عدم المندوحة بسوء الاختيار، واما إذا كان ذلك بسوء الاختيار، كمن توسط ارضا معصوبة باختياره، فالكلام فيه تارة: يقع من حيث الحكم التكليفى وان خروجه هل يكون مأمورا به أو منهيا عنه ؟ واخرى: يقع من حيث صحة الصلوة في حال الخروج وعدمها. اما الجهة الاولى: فقد وقعت معركة الآراء وتعددت فيها الاقوال فقول: بان الخروج واجب ليس الا ولا يعاقب عليه، وهو المنسوب

الى الشيخ (قده) على ما في التقرير (1). وقول: بانه واجب وحرام بمعنى انه مأمور به ومنهى عنه، وهو المنسوب الى ابى هاشم، وحكى ايضا عن المحقق القمى .(2) وقول: بانه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه، بمعنى انه يعاقب عليه لا بالنهي الفعلى، بل بالنهي السابق على الدخول الساقط حال الخروج، و هو المنسوب الى صاحب الفصول (3). وقول: بانه غير مأمور به ولا منهى عنه بالنهي الفعلى، ولكن يعاقب عليه و يجرى عليه حكم المعصية مع الزام العقل بالخروج لكونه اقل محذورا، من دون ان يكون مأمورا به شرعا، وهو الذى اختاره المحقق الخراساني في كفايته (4). وقول: بانه منهى عنه بالنهي الفعلى وليس بمأمور به شرعا. والاقوى من هذه الاقوال هو القول الاول الذى اختاره الشيخ (قده): فان مبنى سائر الاقول هو كون المقام من صغريات قاعدة - الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار - وسيتضح فساد ذلك، وان المقام ليس مندرجا في ذلك. ولكن لو بنينا على كون المقام من صغريات تلك القاعدة فالحق ما عليه المحقق الخراساني) قده): من انه ليس بمأمور به شرعا ولا منهيا عنه مع كونه يعاقب عليه، وذلك لان الامتناع بالاختيار انما لا ينا في الاختيار عقابا، لا خطابا، فانه

---

(1)مطارح الانظار، ص 151 قوله قدس سره " والاقوى كونه مأمورا به فقط ولا يكون منهيا عنه ولا يفترق فيه النهى السابق واللاحق " (2) قوانين الاصول، التنبيه الثاني ص 86 قوله قدس سره " الثالث انه مأمور

به ومنهى عنه ايضا، و يحصل العصيان بالفعل والترك كليهما، وهو مذهب ابى هاشم واكثر افاضل متأخرينا، بل هو ظاهر الفقهاء وهو الاقرب.. " (3) الفصول، ص 140 قوله قدس سره " والحق انه مأمور بالخروج مطلقا أو بقصد التخلص، وليس منهيا عنه حال كونه مأمورا به، لكنه عاص به بالنظر الى النهى السابق.. " (4) كفاية الاصول، الجلد الاول ص " 263 والحق انه منهى عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه، وعصيان له بسوء الاختيار ولا يكاد يكون مأمورا به (*) " ..

يستحيل الخطاب بالممتنع وان كان امتناعه بسوء الاختيار، حيث انه لا يصلح الخطاب للداعوية والباعثية، ومع هذا كيف يصح الخطاب ؟ ودعوى ان الخطاب في مثل هذا يكون تسجيليا ليس فيه بعث حقيقي مما لا نعقلها، فان الخطاب التسجيلى من المولى الحكيم مما لا يعقل، بل يتوقف صحة الخطاب من الحكيم على امكان ان يكون داعيا ومحركا لعضلات العبد، وان لم يكن بمحرك فعلى، كالخطابات المتوجهة الى العصاة والكفار. واما الخطاب الذى لا يمكن ان يكون داعيا ومحركا فهو مستحيل من الحكيم. فدعوى: ان الامتناع بالاختيار لاينا في الاختيار خطابا، فاسدة جدا. ومنه يظهر فساد القول بكون الخروج مأمورا به ومنهيا عنه، مضافا الى اقتضاء ذلك للامر بالنقيضين والنهى عنهما كما لا يخفى. واما القول بكونه مأمورا به فعلا مع جريان حكم المعصية عليه - لمكان النهى السابق الساقط - فهو ايضا مما لا يعقل، لان اختلاف زمان الامر والنهى مع تواردهما على شئ واحد بلحاظ حال وجوده مما لا اثر له، لوضوح ان النهى عن الخروج في الزمان السابق على الدخول انما يكون بلحاظ حال وجود الخروج، و مع كونه بهذا اللحاظ منهيا عنه كيف يكون مأمورا به ؟ وهل هذا الا توارد الامر والنهى على شئ واحد ؟ ودعوى: انه لا مانع من كون الخروج منهيا عنه قبل الدخول على نحو المعلق - بان يكون النهى فعليا وكان المنهى عنه استقباليا - لا تصحح هذا القول، فان المعلق انما يقتضى تقدم زمان فعلية الحكم على زمان امتثاله، ولكن مع استمرار الحكم الى زمان الامتثال لا مع انقطاعه، والمفروض من صاحب هذا القول هو سقوط النهى في حال الخروج، وانما يجرى عليه حكم المعصية. فظهر: انه بناء على كون المقام من صغريات قاعدة - الامتناع بالاختيار - لا محيص عن القول بان الخروج غير مأمور به ولا منهى عنه في الحال، وان كان منهيا عنه قبل الدخول. ويجرى على الخروج حكم المعصية من حيث العقاب، الا ان الشان في كون المقام مندرجا تحت تلك القاعدة، فان دعوى ذلك في غاية السقوط لما

فيها: (1) اولا: ان الخروج غير ممتنع للتمكن من تركه، والذى امتنع عليه هو مقدار من الكون في المغصوب، الذى يحصل بالخروج تارة وبتركه اخرى، ولكن ذلك لا يوجب امتناع الخروج، لان الاضطرار الى الجامع لا يلازم الاضطرار الى ما يحصل به. والحاصل: ان الاضطرار الى مقدار من الغصب غير الاضطرار الى الخروج، ومحل الكلام هو امتناع الخروج. واما الاضطرار الى الكون الغصبى في الجملة فسيأتي الكلام فيه، فدعوى: ان الخروج مما يكون من الامتناع بالاختيار، واضحة الفساد. وثانيا: ان مورد قاعدة الامتناع بالاختيار، هو ان يكون التكليف بالممتنع بالنسبة الى المقدمة الاعدادية، التى بتركها حصل الامتناع مطلقا، بحيث تكون تلك المقدمة من المقدمات الوجودية، على وجه لا يكون الخطاب مشروطا بها ولا الملاك، كالسير بالنسبة الى الحج، فان الحج وان كان مشروطا بالزمان من يوم عرفة امتثالا وخطابا - على ما هو الحق عندنا من امتناع الواجب المعلق - الا انه غير مشروط بالنسبة الى السير. ومن هنا قلنا: ان السير واجب لا بالوجوب المقدمى الآتى من قبل وجوب الحج، بل بالوجوب الطريقي الناشئ عن ملاك وجوب الحج، على وجه يكون من قبيل متمم الجعل، حيث انه لا يمكن للآمر استيفاء ملاك الحج الا بامرين: امر بالحج، وامر بالسير إليه. وعلى كل حال، ليس السير مقدمة وجوبية للحج، بحيث يكون الملاك والخطاب مشروطا به، فتركه حينئذ يوجب امتناع الحج عليه في يوم عرفة، ويكون من الامتناع بالاختيار. واما إذا كان الواجب بالنسبة الى تلك المقدمة الاعدادية مشروطا خطابا

- 1ولا يخفى عليك: ان صاحب الكفاية لم يجعل الخروج مما امتنع على المكلف، وانما يكون الخروج منهيا عنه قبل الدخول، وبعد الدخول لمكان الزام العقل به لا يعقل بقاء النهى، بل لا بد من سقوطه، وان يعاقب عليه. فالمهم في رد مقالة الكفاية، هو اثبات ان الخروج لم يكن منهيا عنه قبل الدخول فتأمل - منه (*)

وملاكا، فترك تلك المقدمة الاعدادية وان كان يوجب امتناع الواجب، الا انه ليس من صغريات تلك القاعدة. مثلا لو فرض، ان السير كان مقدمة وجوبية للحج، بحيث كان الحج واجبا إذا كان الشخص في الحرم واتفق وقوع السير منه، فترك مثل هذا السير لا يوجب العقاب على ترك الحج، وان امتنع عليه. وفى المقام يكون الدخول في الدار الغصبية من المقدمات التى يتوقف عليها اصل الخطاب بالخروج، إذ لا يعقل الخروج الا بالدخول، فلا يعقل النهى من الخروج الا مشروطا بالدخول، ولا يتحقق للخروج ملاك النهى الا بعد الدخول، فهو مشروط بالدخول خطابا وملاكا، والمفروض انه بعد الدخول ليس الخروج منهيا عنه حسب تسليم الخصم. فمتى كان الخروج منهيا عنه ؟ حتى يندرج تحت تلك القاعدة. وبعبارة اخرى: الدخول يكون موضوعا للخروج، حيث انه لا موضوع للخروج بدون الدخول، فكيف يعقل النهى عنه قبل الدخول ؟ حتى يندرج تحت قاعدة الامتناع بالاختيار .وبتقريب آخر: (وان شئت فاجعله وجها ثالثا لفساد كون المقام من صغريات تلك القاعدة) وهو ان امتناع الخروج انما يكون بترك الدخول لا بفعل الدخول، فهو عكس قاعدة - الامتناع بالاختيار - لان مورد تلك القاعدة هو ما إذا كان مخالفة الامر المقدمى يوجب امتناع ذى المقدمة، كترك السير في مثال الحج. و اما في المقام، فامتثال النهى المقدمى وترك الدخول يوجب امتناع الخروج لعدم تحقق موضوعه، لا فعل الدخول فان فعل الدخول موجب للتمكن من الخروج، لا انه موجب لامتناعه. وثالثا أو رابعا: انه يعتبر في مورد القاعدة، ان يكون الفعل الممتنع عليه بالاختيار حال امتناعه غير محكوم بحكم يضاد حكمه السابق على الامتناع، بل لا بد ان لا يكون محكوما بحكم، اولو كان محكوما بحكم لكان هو الحكم السابق على الامتناع، كما يدعيه القائل بان الامتناع بالاختيار لا ينا في الاختيار خطابا و ملاكا. مثلا الحج حال امتناعه على الشخص بترك المسير، اما غير محكوم بحكم اصلا، كما هو مقالة من يقول: ان الامتناع بالاختيار لاينا في الاختيار ملاكا فقط،

أو محكوما بحكم الوجوب كما هو مقالة من يقول: انه لا ينا في الاختيار خطابا و ملاكا. واما لو فرض ان الفعل الممتنع حال امتناعه محكوم بحكم يضاد حكمه السابق على الامتناع فهو لا يكون من صغريات تلك القاعدة، كما في المقام، حيث ان الخروج عن الدار الغصبية مما يحكم بلزومه العقل. وهذا في الجملة مما لا اشكال فيه، سواء قلنا: انه حكمه من باب اختيار اقل المحذورين، كما قيل: أو قلنا: انه من باب وجوب رد المغصوب، كما هو الاقوى على ما سيأتي. وعلى كل حال :يكون الخروج حال وقوعه مما يلزم به العقل، ومعه كيف يندرج في قاعدة - الامتناع بالاختيار - هذا كله إذا كانت الدعوى ان الخروج مما يكون ممتنعا بالاختيار. واما إذا كانت الدعوى ان مقدارا من الكون الغصبى ممتنع، فهى حق، إذ لا محيص من مقدار من الكون الغصبى، سواء مكث في الدار الغصبية أو خرج، الا ان الكون الغصبى المتحقق في ضمن الخروج لا يكون منهيا عنه بوجه من الوجوه وفى زمان من الازمنة، بل هو يكون واجبا في جميع الحالات، لوجوب رد المغصوب الى صاحبه بالضرورة من الدين. وكونه هو الذى اوقع نفسه في هذا التصرف الغصبى بسوء اختياره - حيث دخل في الدار عن اختيار - لا يوجب كون الخروج حال وقوعه مبغوضا، كمن شرب دواء مهلكا وانحصر حفظ نفسه بشرب الخمر، فان شرب الخمر في هذا الحال يكون واجبا عقلا وشرعا، لتوقف حفظ النفس عليه، وان كان بسوء اختياره اوقع نفسه في شرب الخمر. لمكان شربه الدواء المهلك. فالعقاب (لو كان (انما يكون في شرب ذلك الدواء لو كان شرب الخمر من الامور التى لم يرد الشارع وقوعها في الخارج لما فيه من المفسدة، فانه ح يحرم على الشخص ادخال نفسه في موضوع يوجب شرب الخمر. وليس ذلك كشرب المرئة الدواء الموجب للحيض المستلزم لعدم امرها بالصلوة، حيث انه يمكن القول بجواز شربها للدواء، إذ لم يعلم من مذاق الشارع مبغوضية ايقاع الشخص نفسه في موضوع يوجب عدم تكليفه بالصلوة .وهذا بخلاف

شرب الخمر، فان ادخال الشخص نفسه في موضوع يوجب تكليف بشرب الخمر مبغوض للشارع، كما ان ادخال الشخص نفسه في موضوع يوجب تكليفه بالتصرف في مال الغير مبغوض للشارع، فالدخول في الدار الغصبية يكون مبغوضا ومحرما من جهتين: من جهة كونه هو بنفسه تصرفا في ملك الغير، ومن جهة استلزامه للتصرف الخروجى، بخلاف مثل شرب الدواء الموجب لشرب الخمر فانه محرم من جهة استلزامه شرب الخمر، وليس له جهة اخرى إذا كان الدواء في حد نفسه مما يجوز شربه. والحاصل: انه ينبغى ان يقع التكلم في الدخول من جهة ان حرمته تكون من جهتين، لا في الخروج فان الخروج واجب على كل حال. وليس وجوبه من باب حكم العقل باختيار اقل المحذورين، فان مناط حكم العقل بلزوم الخروج عن ملك الغير في صورة ما إذا كان الدخول فيه بالاختيار، وفى صورة ما إذا كان الدخول فيه بلا اختيار امر واحد، وهو لزوم فراغ ملك الغير ورده الى صاحبه، الذى يحصل بالتخلية في غير المنقول. وليس حكم العقل بلزوم الخروج فيما إذا كان الدخول بالاختيار بمناط يغاير مناط حكمه بلزوم الخروج فيما إذا كان الدخول بغير الاختيار - حيث انه في الاول يكون من باب اقل المحذورين، وفى الثاني يكون من باب رد المغصوب ورفع اليد عنه - حتى يكون الثاني واجبا شرعا وعقلا دون الاول، بل مناط حكم العقل معلوم عندنا مطرد في جميع اقسام الغصب من المنقول وغيره، وانه في الجميع يجب رد المغصوب الى اهله شرعا وعقلا، غايته انه في المنقول يكون الرد بالقبض، وفى غيره يكون برفع اليد والتخلية. فظهر: انه لا محيص عن القول بان الخروج عن الدار الغصبية فيما إذا توسطها بالاختيار مأمور به ليس الا، ولا يجرى عليه حكم المعصية. هذا تمام الكلام في الحكم التكليفى. واما الحكم الوضعي: وهو صحة الصلوة في حال الخروج عند ضيق الوقت، فمجمل الكلام فيه: هو انه ان قلنا بان الخروج مأمور به ولا يجرى عليه حكم المعصية، فلا اشكال في

صحة الصلوة في حال الخروج وكونها مأمورا بها، نعم لا بد من ملاحظة عدم وقوع تصرف زائد على الخروج، فيؤمى للركوع والسجود. واما ان قلنا بجريان حكم المعصية عليه، فبناء على جواز اجتماع الامر والنهى يقع التزاحم بين المأمور به والمنهى عنه، حيث ان القيام في حال المشى يكون واجبا من جهة كونه من اجزاء الصلوة، والساقط هو الاستقرار في حال القيام لا اصل القيام، ولمكان انه يقتضى اشغال ملك الغير يكون منهيا عنه، ولو بالنهي السابق الساقط، حيث ان الكلام فيما إذا كان الخروج معصية حكمية، فيقع التزاحم بين الامر بالقيام وبين النهى عن اشغال المكان حاله، ولمكان - ان الصلوة لا تسقط بحال - يمكن ان يقال بوجوب الصلوة وسقوط قيدية القيام، فتكون الصلوة في مثل هذا خالية عن القيام، ان نقول ببقاء القيام على جزئيته للصلوة ويكون مأمورا به و ان كان من جهة شاغليته لمكان الغير معصية، أو نقول بانه لا يجرى عليه حكم المعصيته في مثل هذا الفرض لاهمية الصلوة، فتأمل. واما بناء على الامتناع، فيكون نفس هذا القيام بما انه قيام معصية و مبغوضا للشارع، ومعه ينبغى ان نقول بعدم صحة الصلوة، وان كان يمكن ان يقال بسقوط قيدية القيام، لمكان ان الصلوة لا تسقط بحال - فتأمل في المقام، فانه بعد لا يخلو عن اشكال، ويحتاج الى زيادة بيان .وشيخنا الاستاذ مد ظله لم يستوف الكلام في الحكم الوضعي على ما ينبغى. ونسئل الله حسن العاقبة والتوفيق لما يحب و يرضى. وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق المتعلقة بمبحث اجتماع الامر والنهى في ليلة الثلثا غرة جمادى الاولى سنة 1347 .

فصل في اقتضاء النهى عن العبادة أو المعاملة للفساد وتنقيح البحث عن ذلك يستدعى تقديم امور: الامر الاول: قد اطالوا البحث في الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الامر والنهى مع انه ما كان ينبغى اطالة البحث عن ذلك، فان الفرق

بين المسئلتين جلى لا يكاد يخفى، لما عرفت: من ان موضوع مسألة اجتماع الامر والنهى هو ما إذا تعلق الامر بعنوان والنهى بعنوان آخر وكانت النسبة بين العنوانين العموم من وجه، والبحث فيه يكون عن اتحاد المتعلقين وعدم اتحادهما. والموضوع في هذه المسألة هو ما إذا تعلق النهى ببعض ما تعلق الامر به على وجه تكون النسبة بين المتعلقين العموم المطلق، ويكون البحث فيها عن اقتضاء النهى للفساد. فموضوع كل من المسئلتين مع جهة البحث فيه يفترق عن موضوع الاخرى وعن جهة البحث فيها. نعم: من لم يعتبر في موضوع مسألة اجتماع الامر والنهى كون النسبة العموم من وجه انحصر الفرق بين المسئلتين عنده في جهة البحث، لا في الموضوع، الا انه قد تقدم فساد ذلك وانه لابد في مسألة اجتماع الامر والنهى من كون النسبة هي العموم من وجه. نعم: بناء على القول بالامتناع وتقديم جانب النهى تندرج مسألة الاجتماع في صغرى مسألة النهى عن العبادة وتكون من افرادها، الا ان ذلك لا يوجب اتحاد المسئلتين. ثم انه لا اشكال في كون المسألة من مسائل علم الاصول وليست من المبادى، فانها تقع كبرى في قياس الاستنباط ابتداء. وليست كمسألة اجتماع

الامر والنهى، حيث تقدم انها تكون من مبادى مسألة التعارض والتزاحم وليست هي بنفسها من المسائل. واما مسألة النهى عن العبادة والمعاملة فهى بنفسها من المسائل، ويستنتج منها فساد العبادة أو المعاملة. وبذلك يظهر فرق آخر بين المسئلتين وذلك واضح، كوضوح ان المسألة ليست من مباحث الالفاظ، بل البحث فيها انما يكون عن الملازمات العقلية للاحكام، خصوصا بناء على ما هو التحقيق عندنا من ان الفساد يدور مدار عدم الامر والملاك معا، ولا يكفى فيه عدم الامر كما حكى عن الجواهر، فانه لا دخل للفظ بالملاك، بل الملاك امر واقعى تكويني لا بد من استكشاف عدمه في العبادة من مقدمات، على ما سيأتي بيانها. والنهى بنفسه لا يكفى في الفساد مع قطع النظر عن كونه كاشفا عن عدم الملاك، سواء كان مدلول اللفظ أو لم يكن، كالنهي المستفاد من الاجماع والعقل. نعم: لو قلنا بانه يكفى في الفساد عدم الامر ولا يحتاج الى عدم الملاك كان النهى بنفسه دالا على عدم الامر، ومع ذلك لا دخل للفظ، فان النهى الواقعي يدل على عدم الامر، سواء كان الدال على النهى لفظا أو عقلا أو اجماعا، فلا موجب لعد المسألة من مباحث الالفاظ. وكان حق الاعلام ان يعقدوا بابا مستقلا للبحث عن الملازمات العقلية، ويبحثوا فيه عن هذه المسألة وما شابهها مما يكون البحث فيه عن الملازمات العقلية للاحكام الشرعية، كمسألة مقدمة الواجب، ومسألة الضد. الا انهم لما لم يعقدوا لذلك بابا مستقلا ادرجوا هذه المسائل في مباحث الالفاظ. الامر الثاني :ينبغى خروج النهى التنزيهى عن حريم النزاع، فانه قد تقدم في مسألة الامر والنهى انه لا يقتضى الفساد، لان الرخصة الوضعية بالنسبة الى الاتيان باى فرد) المستفادة من تعلق الامر بالطبيعة) لا تنافى النهى التنزيهى المتضمن للرخصة ايضا، على ما عرفت سابقا. نعم: لو تعلق النهى التنزيهى بذات ما يكون عبادة لكان لدعوى اقتضائه

الفساد مجال، من جهة ان ما يكون مرجوحا ذاتا لا يصلح ان يتقرب به، الا ان النواهي التنزيهية الواردة في الشريعة المتعلقة بالعبادات لم تتعلق بذات العبادة على وجه يتحد متعلق الامر والنهى، على ما تقدم تفصيله. فالقول بان النهى التنزيهى كالنهي التحريمي داخل في حريم اقتضاء النهى للفساد ضعيف جدا .ثم انه لا اشكال في دخول النهى النفسي في حريم النزاع، وهل يختص النزاع به أو يعم النهى الغيرى ايضا ؟ والذى ينبغى ان يقال: هو ان النهى الغيرى المسوق لبيان المعانعية كالنهي عن الصلوة في غير المأكول خارج عن مورد النزاع، لانه بنفسه يقتضى الفساد، حيث يدل على دخل عدم ما تعلق النهى به في حقيقة المأمور به، وانتفاء الشئ بوجود مانعه ضروري غير قابل للنزاع فيه. واما النهى الغيرى التبعى المستفاد من الامر بالشئ - بناء على اقتضائه النهى عن ضده - وامثال ذلك من النواهي التبعية المتعلقة بالعبادة، ففى دخوله في محل النزاع كلام، من جهة كونه غير كاشف عن عدم الملاك، بل غايته انه يوجب عدم الامر مع قطع النظر عن الامر

الترتبى، ومع عدم كشفه عن عدم الملاك لا يوجب الفساد، بناء على كفاية الملاك في صحة العبادة، وسيأتى البحث في ذلك. فظهر: ان المراد من النهى في عنوان النزاع هو النهى التحريمي النفسي، أو الغيرى التبعى، على ما فيه من الكلام. واما العبادة: فالمراد بها في المقام معناها الاخص، أي الوظيفة التى شرعت لاجل ان يتعبد بها ويتقرب بها منه تعالى. والمراد من المعاملة: هي الانشائيات الاعم من العقود والايقاعات، لا خصوص العقود، ولا المعاملة بالمعنى الاعم الشاملة لمثل احياء الموات، والحدود، والمواريث، وغير ذلك من الموضوعات لآثار شرعية، فان النهى التحريمي فيها لا يوجب الفساد، فان النهى عن الاحياء بالآلة الغصبية مثلا لا يوجب فساد الاحياء، وذلك واضح. الا إذا كان النهى ارشاد الى عدم كون المحياة ملكا للمحيى، وهذا خارج عما نحن فيه .واما المراد من الفساد: فهو عبارة عن عدم ترتب الاثر المطلوب من الشئ

عليه. ومن هنا كان التقابل بين الصحة والفساد تقابل العدم والملكة لا التضاد، على ما سيأتي بيانه. الامر الثالث: للصحة اطلاقان: اطلاق في مقابل العيب، واطلاق في مقابل الفساد، كما يقال: ان هذا الجوز صحيح، أي غير معيوب، واخرى يقال: صحيح، أي غير فاسد. والمراد من الصحة في المقام هو ما يقابل الفساد. وحيث كانت الصحة والفساد من المحمولات المترتبة على الماهيات بعد وجودها، فلا محالة لا يكون التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب، وحيث لم يكن الفساد امرا وجوديا فلا محالة لا يكون التقابل بينهما تقابل التضاد، وانحصر ان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فيكون المراد من الصحيح هو ما يترتب عليه الاثر المطلوب منه، والفاسد ما لم يترتب عليه ذلك الاثر. وحينئذ لا بد ان يكون المورد قابلا لان يتصف بالصحة والفساد، فيحمل عليه الصحيح تارة، والفساد اخرى. فالبسائط لا تتصف بالصحة والفساد، بل تتصف بالوجود والعدم، إذ فساد الشئ انما هو باعتبار عدم ترتب الاثر، وذلك انما يكون باعتبار فقدانه بعض ما اعتبر فيه: من جزء، أو شرط. وهذا انما يتصور في المركبات. واما البسائط، فهى ان كانت موجودة فلا محة تكون صحيحه، إذ ليس لها جزء أو شرط، حتى يتصور فقدانه. وان لم تكن موجودة فلا تتصف، لا بالصحة، ولا بالفساد، لما عرفت: من ان الصحة والفساد من المحمولات المترتبة على وجود الشئ. ثم انه ليس كل مركب ذى حكم شرعى مما يتصف بالصحة والفساد، فان موضوعات التكاليف مع كونها مركبة لا تتصف بالصحة والفساد، فمثل قوله: العاقل البالغ المستطيع يحج، مع كون الموضوع فيه مركبا من العقل والبلوغ والاستطاعة، لا يتصف بالصحة والفساد، بل بالوجود والعدم، كالبسائط. والذى يتصف بالصحة والفساد هي متعلقات التكاليف وما يلحق بها من الاسباب كالعقد المركب من الايجاب والقبول، والايقاع المشتمل على الشرائط المعتبرة فيه، حيث ان المتعلق أو العقد يمكن ان يكون صحيحا باعتبار انطباقه على ما يترتب عليه الاثر، ويمكن ان يكون فاسدا باعتبار عدم الانطباق. كما ان اجزاء المتعلق والعقد

ايضا تتصف بالصحة والفساد باعتبار اثرها الاعدادي، ولا يلزم ان يكون الشئ صحيحا باعتبار كونه علة تامة للاثر المطلوب منه والمرغوب فيه، بل يكفى ان يكون على وجه الاعداد، كما هو الشأن في جميع متعلقات التكاليف، حيث تكون من المعدات للمصالح التى من اجلها امر بها، وليست هي علة تامة لذلك، بحيث تكون المصالح من قبيل المسببات التوليدية لتلك المتعلقات، والا كانت نفس الملاكات متعلقة للتكليف، وكان فعل المكلف من قبيل المحصل والسبب لذلك، وذلك يكون بمراحل عن الواقع وان توهمه بعض الاعلام، وقد تقدم منا مرارا فساد التوهم .فظهر: انه ليس المراد من الصحيح هو ما يكون علة تامة لترتب الاثر الذى لاجله صار متعلقا للتكليف، بل يكفى ان يكون معدا لذلك. وان شئت قلت: ان المراد من الصحيح هو كون المأتى به في مقام الامتثال والخروج من عهدة التكليف مطابقا لما تعلق التكليف أو الوضع به، لوضوح ان الذى يتصف بالصحة والفساد هو ما يوجد في الخارج من الافراد، لا العنوان الكلى المتعلق للتكليف أو الوضع، فان ذلك لا يتصف بالصحة والفساد، واما المتصف بهما هو المأتى به في وادى الفراغ، وما يلحق بذلك مما يأتي

به في وادى الانشاء. وبذلك يندفع ما ربما يتوهم: انه بعد ما كان الصحيح عبارة عما ترتب الاثر والملاك عليه في باب العبادات، فكيف قلتم بكون الاثر والملاك لم يتعلق به التكليف وكان متعلق التكليف هو الاجزاء والشرائط ؟ فان ذلك ينافى لحاظ الصحة باعتبار ترتب الاثر. وجه الدفع: هو ان لحاظ الصحة بهذا الاعتبار لا ينافى خروج الاثر عن دائرة التكليف، بل يكفى في ذلك كون الاثر حكمة التشريع، فانه بعد ما كان الصحيح عبارة عن كون المأتى به مطابقا لما تعلق التكليف به أو الوضع به، فلا فرق بين كون الاثر مما تعلق التكليف به، أو لم يتعلق. نعم يبقى في المقام اشكال: وهو ان الفاظ المعاملات انما تكون موضوعة لنفس المسببات، لا للاسباب، فالبيع اسم للنقل، والنكاح اسم للازدواج، وهكذا سائر الفاظ المعاملات. ومن المعلوم: ان المسببات تكون بسائط لا تتصف بالصحة

والفساد، بل بالوجود والعدم، فان النقل مثلا اما ان يكون حاصلا واما ان لا يكون، ولا معنى لحصوله فاسدا. وحينئذ ينبغى خروج المعاملات عن حريم النزاع، لان الذى يتصف بالصحة والفساد هو الاسباب، حيث تكون مركبة من الايجاب والقبول، وهذا ليس بيعا، والذى يكون بيعا لا يتصف بالصحة والفساد، هذا. ولكن يمكن ان يدفع، بما تقدم منا في الصحيح والاعم عند دفع اشكال التمسك بالاطلاقات لنفى شرطية ما شك في المعاملات بناء على كونها موضوعة للمسببات .وحاصل ما ذكرناه في ذلك المقام، هو ان العقد المؤلف من الايجاب والقبول في باب المعاملات ليس من قبيل العلل والاسباب ويكون النقل والانتقال في البيع معلولا له، بل الايجاب والقبول انما يكون آلة لحصول النقل، ويكون النقل هو الصادر عن المنشى ابتداء، غايته انه لا بنفسه بل بآلته، ويكون قوله (بعت (ايجادا للنقل بنفس القول، لا ان القول علة لحصول النقل، بحيث يكون هناك امران ممتازان، بل ليس هناك الا شئ واحد وفعل فارد صادر عن المنشى، ويكون ذلك الفعل بما انه فعل صادر عن الشخص بمعناه المصدرى ايجابا للبيع والنقل، وبمعناه الاسم المصدرى يكون بيعا ونقلا. ومن المعلوم: انه لا فرق بين المصدر و اسم المصدر الا بالاعتبار، فهذا القول (ايجاب) باعتبار صدوره وايجاده عن الشخص، و) نقل) باعتبار انه اثر ذلك الصدور والايجاد. فحصول النقل من قوله (بعت) نظير حصول الكتابة من مد القلم على القرطاس، وحصول قطع الخشب من اعمال النجار المنشار، واشتراك الكل في كونها من الايجاد بالآلة. غايته ان القلم والمنشار آلة تكوينية، بخلاف قوله (بعت) وحينئذ يكون المتصف بالصحة والفساد هو نفس الايجاب والقبول بما انه آلة لحصول النقل وبذلك يدخل في حريم النزاع في المقام. كما انه بذلك يظهر وجه التمسك بالاطلاقات، فراجع ما ذكرناه (1) في مبحث

---

(1)راجع الجزء الاول من الفوائد، بحث الصحيح والاعم ص 79 - 80. " واما المعاملات (*) " ..

الصحيح والاعم. فظهر: ان المعاملات تتصف بالصحة والفساد، وان قلنا بكونها اسماء للمسببات. ثم انه ربما يتوهم: ان الصحة والفساد في المعاملات من الاحكام الوضعية المتأصلة بالجعل، بخلاف الصحة والفساد في العبادات، فانهما منتزعان عن مطابقة المأتى به للمأمور به وعدم المطابقة. وربما يقال: بانهما مطلقا من المنتزعات الغير المتأصلة بالجعل في العبادات والمعاملات. وقد يقال :ايضا بانهما مطلقا من المتأصلات في الجعل، كالملكية والزوجية. والاقوى :كونهما من الامور الانتزاعية مطلقا في العبادات والمعاملات، كالسببية والشرطية والجزئية والعانعية، وانما المجعول هو منشأ الانتراع. وهذا ايضا ليس على اطلاقه، بل ربما يكون منشأ الانتزاع ايضا غير مجعول شرعى. وتفصيل ذلك: هو ان الاتيان بكل من متعلق الامر الواقعي الاولى، والواقعي الاضطراري الثانوي، والظاهري، يكون مجزيا كل عن امره عقلا، وينطبق عليه تكوينا، ومن هذا الانطباق ينتزع وصف الصحة وكون ما اتى به صحيحا، فالصحة في مثل هذا تنتزع عن كون المأتى به منطبقا على ما هو المأمور به، حسب اختلاف المأمور به من كونه :واقعيا اوليا، أو ثانويا، أو ظاهريا. وكون المأتى به منطبقا على

المأمور به ليس امرا مجعولا شرعيا، وانما المجعول الشرعي هو تعلق الامر بما ينطبق على المأتى به، واما كون المأتى به منطبقا عليه أو غير منطبق فهو يدور مدار واقعه، والصحة والفساد تنتزع من نفس الانطباق وعدمه. فلا الصحة والفساد في مثل هذا مجعولان شرعيان، ولا منشأ الانتزاع مجعول شرعى. هذا إذا كان الشئ منطبقا على المأمور به أو غير منطبق. واما إذا شك في الانطباق وعدم الانطباق، فللشارع حينئذ الحكم بالبناء على الانطباق، كما هو شأن الاصول الجارية في وادى الفراغ، ومن حكم الشارع بالانطباق ينتزع وصف الصحة، فيكون منشأ الانتزاع في مثل هذا مجعولا شرعيا، حيث ان الشارع حكم بكون المأتى به منطبقا على المأمور به حسب ما ادى إليه الاصل. ولكن هذه الصحة

الظاهرية المنتزعة عن حكم الشارع بانطباق المأتى به على المأمور به انما تكون إذا لم ينكشف الخلاف، واما إذا انكشف الخلاف وتبين عدم الانطباق فالصحة تنعدم، بناء على ما هو الحق من عدم اقتضاء الامر الظاهرى للاجزاء. نعم :للشارع ايضا بعد انكشاف الخلاف الحكم بالصحة، ومرجع الصحة في مثل هذا الى الاكتفاء بما اتى به امتثالا للواقع عن الواقع وهذه ترجع الى الصحة الواقعية بوجه. وعلى كل حال: الصحة والفساد اينما كانا فانما يكونان من الانتزاعيات .ودعوى انها في المعاملات من الاحكام المجعولة فاسدة، فان المجعول في باب المعاملات هو ترتب الاثر عند تحقق سببه، وهذا لا يتصف بالصحة والفساد، بل المتصف بهما هو الفرد المأتى به من المعاملة. وهذا الفرد انما يتصف بالصحة عند انطباقه على ما يكون مؤثرا، وقد عرفت: ان الانطباق يكون امرا واقعيا ومنه ينتزع الصحة، فحال الصحة في المعاملات حالها في العبادات. الامر الرابع :البحث عن اقتضاء النهى للفساد لا يتوقف على ثبوت مقتضى الصحة للمنهى عنه لولا النهى، بحيث كان صحيحا لولا النهى لمكان اندراجه تحت اطلاق دليل العبادة أو المعاملة، كما يظهر من المحقق القمى (ره) بل يصح البحث عن اقتضاء النهى للفساد ولو كان المنهى عنه لولا النهى مشكوك الصحة والفساد من جهة الشبهة الحكمية أو المفهومية، وكان الاصل العملي فيه يقتضى الفساد. مثلا لو كان (صوم الوصال) أو (المقامرة) مشكوك الصحة والفساد من جهة: عدم الدليل، أو تعارض الدليلين، أو غير ذلك من اسباب الشك، فلا اشكال في ان الاصل عند الشك في ذلك هو الفساد، لاصالة عدم مشروعية صوم الوصال، واصالة عدم ترتب الاثر من النقل والانتقال في المقامرة، إذا فرض ان اوفوا بالعقود لا يعم المقامرة، وعمومات الصوم لا تشمل صوم الوصال. ولكن مع ذلك لو تعلق النهى عن صوم الوصال أو المعاملة القمارية، كان للبحث عن اقتضاء مثل هذا النهى للفساد مجال .

ولا يتوهم: انه لا معنى للبحث عن ذلك بعد ما كان مقتضى الاصل الفساد، لانه بناء على اقتضاء النهى للفساد يكون الفساد مستندا الى الدليل الاجتهادي الحاكم على الاصل العملي، وان كان موافقا له في المؤدى كما حقق في محله . فدعوى ان مورد البحث يختص فيما إذا كان هناك مقتض للصحة مما لا شاهد عليها . الامر الخامس: لا اصل في نفس الجهة المبحوث عنها لو شك فيها، سواء كان البحث عن اقتضاء النهى الفساد من حيث الدلالة اللفظية، أو كان من حيث الملازمات العقلية، إذا لملازمة العقلية لو كانت فهى ازلية فليس لها حالة سابقة، فلا اصل يحرز الملازمة وعدم الملازمة، وكذلك لا اصل لنا يعين دلالة اللفظ وعدم دلالته لو شك في الدلالة، وذلك واضح. هذا بالنسبة الى المسألة الاصولية المبحوث عنها في المقام. واما بالنسبة الى المسألة الفرعية المستنتجة عن المسألة الاصولية، ففى العبادات يرجع الشك فيها الى الشك في المانعية، لان الشك في اقتضاء النهى للفساد يستتبع الشك في مانعية المنهى عنه عن العبادة، ويندرج في مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين، ويكون المرجع هو البرائة فيها أو الاشتغال، كل (1) على مسلكه. هذا إذا كان هناك امر بالعبادة مع قطع النظر عن النهى. واما لو لم يكن امر بها فالشك في اقتضاء النهى للفساد يوجب الشك في مشروعية العبادة، والاصل يقتضى عدم المشروعية، فتأمل. واما في المعاملات :فالشك في اقتضاء النهى للفساد يستتبع الشك في

- 1وقد اطلق شيخنا الاستاذ مد ظله القول باندراج المقام في مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر، ولكن ينبغى التفصيل، بين ما إذا تعلق النهى بنفس العبادة، وبين ما إذا تعلق بجزئها أو شرطها، فانه لو تعلق بنفس العبادة لا يرجع الشك فيها الى الشك في المانعية، لاقتضاء النهى حرمة العبادة على كل حال وان شك في اقتضائه الفساد، ومع حرمة العبادة لا يمكن تصحيحها، إذ ليس هناك شئ وراء العبادة تعلق النهى به يشك في مانعية، حتى ينفى بالاصل، فتأمل جيدا. منه (*)

صحة المعاملة، والاصل يقتضى عدم الصحة، لاصالة عدم ترتب الاثر عليها، الا إذا كان هناك اطلاق أو عموم يقتضى الصحة وترتب الاثر فتدبر جيدا. واذ تمهدت هذه المقدمات، فالكلام في اقتضاء النهى للفساد يقع في مقامين: المقام الاول :في اقتضاء النهى عن العبادة للفساد وتعلق النهى عن العبادة يتصور على وجوه :إذ قد تكون العبادة منهيا عنها لذاتها، وقد تكون منهيا عنها لجزئها على وجه يكون الجزء واسطة في الثبوت، وقد تكون منهيا عنها لشرطها كذلك، وقد تكون لوصفها الخارج كذلك. وقد يكون نفس الجزء، أو الشرط، أو الوصف منهيا عنه، وكان النهى عن العبادة المشتملة على ذلك الجزء، أو الشرط، أو الوصف، بالعرض والمجاز. وقبل ذكر حكم هذه الاقسام، لا بأس بالاشارة الى ما ربما يستشكل في تعلق النهى بالعبادة. فمنها: انه كيف يعقل ان تكون العبادة منهيا عنها ؟ مع ان العبادة ما توجب القرب إليه تعالى، ولا يعقل النهى عن ذلك. ومنها: ان النهى عن العبادة لا يجتمع مع الامر بها، ومع عدم الامر بها تكون العبادة فاسدة لعدم مشروعيتها، فلا تصل النوبة الى اقتضاء النهى للفساد، بل الفساد يستند الى اسبق علله، وهو عدم المشروعية. ومنها: انه لا يمكن النهى عن العبادة لذاتها، حيث ان ذات العبادة بما انها ذات لم يتعلق بها النهى، بل لا بد ان تكون هناك خصوصية اوجبت النهى، كصلوة الحايض، وصوم العيدين، وامثال ذلك مما كانت نفس العبادة منهيا عنها. فجعل النهى عن العبادة لذاتها قسيما للنهى عن العبادة لوصفها لا يستقيم، بل دائما يكون النهى عن العبادة لوصفها، ولو كان ذلك مثل الحيض في الحائض والزمان في العيدين، هذا. ولكن لا يخفى عليك ضعف جميع ذلك. اما الاول: فلانه، ليس المراد من تعلق النهى بالعبادة الفعلية، بل المراد تعلق النهى بما

كان من سنخ الوظائف التى يتعبد بها، بحيث لو لم يتعلق بها نهى وتعلق بها امر كان امرها امرا عباديا لا يسقط الا بالتعبد به والتقرب إليه تعالى، من غير فرق بين ما كان ذاتا عبادة، كالسجود لله - لو فرض تعلق النهى به - وما لم يكن كذلك، كالصوم والصلوة، فان السجود لله بوصف كونه مما يتقرب به إليه تعالى فعلا لا يعقل تعلق النهى به، بل تعلق النهى به موجب لعدم كونه مقربا، وان كان مقربا لولا النهى، كما هو الحال في مثل الصلوة والصوم. واما الثاني: فلانه قد تقدم ان الفساد لولا النهى كان من جهة اصالة عدم المشروعية، و اما لو تعلق النهى بها كان الفساد من جهة قيام الدليل الاجتهادي عليه، والاصل لا يقاوم الدليل، مضافا الى انه ربما تكون العبادة مندرجة تحت اطلاق ما دل على مشروعيتها في نوعها، فيكون الفساد مستندا الى النهى ليس الا، كما لا يخفى .واما الثالث: فلان ذلك مناقشة مثالية. والمقصود: ان النهى قد يتعلق بذات العبادة لاجل خصوصية نوعية قائمة بذاتها، وان كانت تلك الخصوصية من قبيل اوصاف المكلف الآتى بالعبادة، كالحيض. واخرى: يتعلق النهى بالعبادة لاجل خصوصية صنفية أو شخصية خارجة عن الذات لاحقة لها. والمناقشة بان الحيض ليس من الخصوصيات المنوعة للذات لا اهمية لها. إذا عرفت ذلك، فاعلم: ان النهى المتعلق بالعبادة يقتضى الفساد مطلقا، سواء كان لذاتها، أو لجزئها، أو لشرطها، أو لوصفها، إذا كانت هذه من الوسائط الثبوتية، سواء قلنا: بكفاية عدم الامر لفساد العبادة - كما يحكى عن الجواهر - أو عدم كفاية ذلك بل يتوقف الفساد على عدم الملاك ايضا - كما هو المختار - وسواء كان اطلاق الامر بدليا) كصل) أو شموليا (كاكرم العالم) لو فرض انه امر عبادي فانه على جميع هذه التقادير النهى يقتضى الفساد، فانه لا محيص عن تقييد اطلاق متعلق الامر بما عدا مورد النهى بعد ما كانت

النسبة بين المتعلقين العموم المطلق و كان متعلق النهى اخص، فانه لولا التقييد يلزم الغاء النهى بالمرة، أو اجتماع

الضدين، وكلاهما لا يمكن. فالتقييد مما لا بد منه، فلا امر، ومع عدم الامر، فان قلنا بمقالة صاحب الجواهر، ففساد العبادة المنهى عنها واضح لا يحتاج الى تجشم برهان. واما بناء على المختار: فكذلك ايضا لانه وان قلنا بكفاية الملاك في صحة العبادة، الا انه ليس كل ملاك مصححا للعبادة، بل لا بد ان يكون الملاك تاما في عالم ملاكيته، بحيث انه لم يكن مغلوبا ومقهورا بما هو اقوى منه، إذا الملاك المغلوب غير صالح للعبادية، والا لما صار مغلوبا. ومن المعلوم: ان النهى عن العبادة يكشف عن ثبوت مفسدة في العبادة اقوى من مصلحتها لو فرض انه كان فيها جهة مصلحة، والا فمن الممكن ان لا يكون في العبادة المنهى عنها جهة مصلحة اصلا، وعلى تقدير ثبوتها فهى مغلوبة بما هو اقوى منها الذى اوجب النهى عنها، إذ لو كانت مساوية أو اقوى من مفسدة النهى لما تعلق بها النهى، فإذا كانت المصلحة مغلوبة سقطت عن صلاحيتها للتقرب، وكانت العبادة فاسدة لا محالة. وينحصر تصحيح العبادة بالملاك بما إذا كان عدم الامر بها لاجل عدم القدرة عليها لمكان المزاحمة، لا ما إذا كان عدم الامر بها من جهة التقييد والتخصيص. هذا إذا تعلق النهى بنفس العبادة واما إذا تعلق بجزئها :فالاقوى انه كذلك أي يقتضى الفساد، سواء كان الجزء من سنخ الافعال، أو كان من سنخ الاقوال. وسواء اقتصر على ذلك الجزء المنهى عنه، كما إذا اقتصر على قرائة سورة العزيمة بناء على كونها منهيا عنها، أو لم يقتصر، كما إذا قرء سورة اخرى بعد قرائة العزيمة أو قبلها. وسواء كان اعتبار ذلك الجزء في العبادة بشرط لا، كما إذا قلنا بحرمة القران بين السورتين في الصلوة، أو كان لا بشرط، كما إذا قلنا بجواز القران. فانه على جميع هذه التقادير يكون المنهى عنه مفسدا للعبادة، لان النهى عن جزء يوجب تقييد العبادة بما عدا ذلك الجزء، و تكون بالنسبة إليه بشرط لا لا محالة. ونفس اعتبار العبادة بشرط لا عن شئ يقتضي فساد العبادة الواجدة لذلك الشئ، لعدم كون الواجد له من افراد المأمور به بل المأمور به غيره، فالآتي بالمنهى عنه غير آت بالمأمور به. مضافا الى انه يعمه ادلة الزيادة، و

يكون قد زاد في صلوته مثلا فتفسد. ومضافا الى انه يعمه ايضا ادلة التكلم إذا كان المنهى عنه من سنخ الاقوال، فانه وان لم يخرج بالنهي عن كونه قرآنا مثلا ولا يدخل في كلام الآدمى، الا انه بعد النهى عنه يخرج عن ادلة جواز القرآن والذكر في الصلوة، وبعد خروجه عن ذلك يندرج في اطلاقات مبطلية مطلق التكلم من غير تقييد بكلام الآدمى، والقدر الخارج عن هذا الاطلاق هو التكلم بالقرآن والذكر الجائز، ويبقى الذكر أو القرآن المنهى عنه داخلا تحت الاطلاق .وبما ذكرنا يظهر: انه لا فرق في بطلان الصلوة بقرائة العزيمة، بين ما إذا قرئها بعد الحمد في مكان السورة، أو قرئها في حال التشهد، أو الركوع، أو غير ذلك، إذ مناط الفساد مطرد بعد ما كانت العزيمة منهيا عنها في الصلوة مطلقا وفى جميع الحالات، فتأمل جيدا. هذا إذا تعلق النهى بالجزء. واما إذا تعلق بالشرط فهو كتعلقه بالوصف، إذ الشرط يرجع الى الوصف. ومجمل القول في ذلك: هو ان الوصف المنهى عنه تارة: يكون متحدا مع العبادة في الوجود وليس له وجود استقلالي مغاير للموصوف، كالجهر والاخفات في القرائة، حيث انه ليس للجهر وجود مغاير لوجود القرائة، بل هو من كيفياتها. واخرى: يكون للوصف وجود مغاير، كالتستر والاستقبال في الصلوة. فان كان على الوجه الاول، فالنهى عنه في الحقيقة يرجع الى النهى عن العبادة الموصوفة بذلك الوصف، ويندرج فيما تقدم من اقتضاء النهى للفساد، كما لا يخفى. واما إذا كان على الوجه الثاني، فالنهى عنه لا يقتضى فساد العبادة، حيث انه لا موجب له، إذ اقصى ما يقتضيه ذلك النهى هو حرمة ذلك الوصف والشرط، ووقوع شئ محرم في اثناء العبادة لا يوجب فسادها إذا لم تقيد العبادة بالخالى عنه، فيكون حال الوصف المنهى عنه في العبادة حال النظر الى الاجنبية في اثناء العبادة، وغير ذلك من المقارنات. نعم: إذا كان الشرط المنهى عنه عبادة يكون الشرط فاسدا وبفساده تفسد العبادة المشروطة به ايضا، والسر في

ذلك واضح. هذا كله فيما إذا كان النهى عن العبادة نفسيا. واما إذا كان غيريا تبعيا، كالنهي المتولد من الامر بالشئ، فقد تقدم

في مبحث الضد انه لا يقتضى الفساد، الا إذا قلنا بتوقف العبادة على الامر ولم نقل بالامر الترتبى، على ما تقدم. هذا تمام الكلام في النهى عن العبادة . وينبغى التنبيه على امرين: الامر الاول: ان مقتضى القاعدة كون النهى عن العبادة موجبا لفسادها مطلقا، وانه مانع من صحتها، من غير فرق بين صورة الاضطرار والنسيان الموجب لارتفاع الحرمة واقعا، لان المعانعية ليست معلولة للحرمة حتى تدور مدارها، بل هي والحرمة كلاهما معلولان للجهة التى اوجبت النهى: من المفسدة والمبغوضية الواقعية التى لا ترتفع بالاضطرار والنسيان .هدا، ولكن المحكى عن المشهور خلاف ذلك، حيث حكى عنهم: انه لو اضطر الى لبس الحرير والذهب في الصلوة صحت صلوته، وكذا في صورة النسيان. وكذا حكى عنهم :انه لو شك في كون اللباس حريرا، أو كون الشئ ذهبا، المستتبع للشك في حرمة لبسه المستتبع للشك في مانعيته، فباصالة الحل والبرائة يرتفع الشك في المانعية، كما هو الشان في كل شك سببي ومسببى، حيث ان الاصل الجارى في الشك السببي رافع للشك المسببى، ولا يجرى الاصل فيه موافقا كان أو مخالفا، هذا .ولنا في كل من المحكى عن المشهور نظر. اما في الاول: فلما فيه اولا: ان الموجب للمانعية ليس الا التضاد بين اطلاق الامر والحرمة، إذ لولا التضاد لما كان وجه للمانعية وفساد العبادة، وقد تقدم في مبحث الضد ان الضدين في عرض واحد، ليس بينهما طولية وترتب، وليس وجود احدهما مقدمة لعدم الآخر، ولا عدم احدهما مقدمة لوجود الآخر. فيكون في المقام عدم الامر بالعبادة مع حرمتها في رتبة واحدة، وليست الحرمة مقدمة لعدم الامر، ولا عدم الامر مقدمة للحرمة، فلو كان عدم الحرمة وارتفاعها في صورة الاظطرار والنسيان موجبا للامر بالعبادة، يلزم كون عدم احد الضدين مقدمة لوجود الآخر. وكان المشهور غفلوا عن مبناهم من عدم المقدمية في باب الضد، والتزموا في المقام بان ارتفاع الحرمة

عن العبادة موجب لثبوت الامر بالعبادة، مع ان هذا عين القول بالمقدمية، فتأمل جيدا وثانيا: انه هب ان الحرمة في طول الامر وبينهما ترتب، الا ان المانعية ليست معلولة للحرمة ومسببة عنها، حتى يكون ارتفاعها موجبا لارتفاع المانعية، بل المانعية والحرمة معا معلولان لعلة ثالثة، وهى الملاك والمفسدة التى اوجبت الحرمة و اوجبت المعانعية، ومن المعلوم: ان ارتفاع احد معلولي علة ثالثة لا يوجب ارتفاع المعلول الآخر الا إذا ارتفعت نفس العلة. والاضطرار والنسيان لا يوجبان الا رفع الحرمة، واما الملاك والمفسدة فهو بعد على حاله .الا ان يقال: ان الاضطرار والنسيان حيث وردا في حديث الرفع كان رفعهما في الدليل كاشفا عن عدم لملاك. ولكن هذا لا يستقيم، لورود حديث الرفع مورد الامتنان فهو لا ينافى بقاء الملاك والمفسدة، ويكون المرفوع هو الحرمة فقط .واما في الثاني: فلما فيه اولا: ما عرفت من ان المانعية ليست مسببة عن الحرمة، حتى يكون جريان اصالة الحل عند الشك في الحرمة موجبا لرفع الشك في المانعية، بل الشك في المانعية بعد على حاله، ولا بد ان يجرى الاصل في نفس المانعية، ولا يكفى جريان الاصل في الحرمة. وثانيا: هب، ان المعانعية مسببة عن الحرمة، الا انه ليس كل اصل جار في السبب يكون رافعا للشك المسببى، بل لا بد ان يكون المسبب من الآثار الشرعية المترتبة على السبب، بحيث يكون التعبد بالسبب تعبدا بالمسبب، كما في طهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك الكرية .وهذا المعنى غير متحقق فيما نحن فيه، لان الحلية المجعولة باصالة الحل تكون من سنخ الحلية المجعولة في حال الاضطرار الى اكل ما هو محرم الاكل، كالارنب، غايته ان الحلية المجعولة في حال الاضطرار تكون واقعية، والمجعولة باصالة الحل تكون ظاهرية. ومن المعلوم: ان حلية اكل لحم الارنب عند الاضطرار لا توجب عدم مانعية المتخذ منه من اللباس للصلوة، لان الارنب بعد محرم الاكل، أي خلقه الله تعالى محرم الاكل، كما خلق الغنم محلل الاكل، وهذه الحرمة الاقتضائية المجعولة لذات الارنب لا ترتفع بالحلية المجعولة في حال الاضطرار، كما ان

الحلية المجعولة للغنم بحسب الذات لا ترتفع بالحرمة العارضة له بسبب الجلل أو الوطى، إذ لا تنا في بينهما، فان احدهما حلية أو حرمة اقتضائية وضعية ذاتية، والاخرى حلية أو حرمة تكليفية فعلية عارضية. والمانعية في غير المأكول على تقدير كونها معلولة للحرمة، فانما هي معلولة لتلك الحرمة الذاتية الاقتضائية، وهى كما لا ترتفع بالاضطرار، كذلك لا ترتفع باصالة الحل عند الشك في كون الحيوان محلل الاكل أو محرمه، لما عرفت: من ان الحلية المجعولة باصالة الحل من سنخ الحلية المجعولة في حال الاضطرار المجامعة للحرمة الذاتية .فاجراء اصالة الحل لا ينفع في رفع الشك في المانعية، بل ان الشك في المانعية بعد على حاله، الا ان يدعى ان اصالة الحل تثبت الحلية الواقعية الاقتضائية، وهو بمكان من الفساد بحيث لا يخفى. وهذا بالنسبة الى مانعية غير المأكول واضح. واما فيما نحن فيه. من مانعية الحرير والذهب، فان كانت حرمة لبس الحرير والذهب في الصلوة (نظير حرمة اكل لحم الارنب) المحفوظة في حال الاضطرار الى لبس الحرير والذهب، فاصالة الحل لا تنفع في رفع الشك في المانعية، كما في غير المأكول. واما إذا لم يكن للبس الحرير والذهب الا حرمة واحدة وحكم فارد ترتفع في حال الاضطرار الى لبسهما، فبجريان اصالة الحل يرتفع الشك في المانعية، على تقدير تسليم كون المانعية معلولة للحرمة. وقد مال شيخنا الاستاذ مد ظله الى ان الحرمة في لبس الحرير والذهب نظير الحرمة في غير المأكول، وحينئذ تكون المانعية المستفادة من الحرمة كالمانعية المستفادة من النهى الغيرى، في انها لا ترتفع بالاضطرار والنسيان، وعند الشك فيها من جهة الشبهة الموضوعية لا بد ان يجرى الاصل في نفس المانعية، ولا تنفع اصالة الحل، فتأمل في المقام جيدا .الامر الثاني: محل الكلام في اقتضاء النهى للفساد، انما هو فيما إذا كان النهى متعلقا بالعبادة ابتداء، أي كانت العبادة محرمة ذاتا. واما إذا كان النهى عنها من جهة قبح التشريع، أي الحرمة المأتية من قبل قبح التشريع، فهل هو كذلك ؟ أي يقتضى الفساد، أو انه لا يقتضيه ؟ أو التفصيل بين العبادة فيقتضيه، والمعاملة فلا

يقتضيه، ومحل الكلام انما هو في العبادة أو المعاملة التى كانت في الواقع مشروعة و ممضاة، أي كانت مما تعلق بها الامر والامضاء ولكن المكلف لم يعلم بذلك واسندها الى الشارع تشريعا. والحق في مثل هذا، التفصيل بين العبادة والمعاملة، ففى المعاملة: حرمة التشريع لا تقتضي الفساد، لانه هب انه كان اصدارها قبيحا عقلا ومحرما شرعا، الا ان حرمة الاصدار ومبغوضية الايجاد لا تقتضي الفساد، على ما سيأتي في المقام الثاني. واما في العبادة: فالحرمة التشريعية كالحرمة الذاتية تقتضي الفساد لقبح التشريع عقلا المستتبع بقاعدة الملازمة للحرمة الشرعية. وحكم العقل بقبح التشريع لا يدور مدار الواقع، بحيث إذا كانت العبادة في الواقع مشروعة كان المكلف متجريا، بل تمام مناط حكم العقل بقبح التشريع هو الاسناد الى المولى ما لم يعلم انه منه، من غير فرق بين ان يعلم انه ليس منه، أو يظن، أو يشك. وليس حكم العقل بقبح التشريع كحكمه بقبح التصرف في مال الغير، بحيث يكون له حكم واقعى و حكم طريقي في صورة الشك، على ما بيناه في محله. فنفس عدم العلم بان الشارع لم يأمر بالعبادة يتحقق تمام موضوع حكم العقل بقبح التشريع، ويتبعه الحرمة الشرعية. وليس حكم العقل بقبح التشريع كحكمه بقبح المعصية مما لا يستتبع حكما شرعيا فان قبح المعصية منجعل بذاته كحجية العلم، ليس يقبل جعلا شرعيا، موافقا أو مخالفا. بخلاف قبح التشريع، فانه قابل لجعل حكم مخالف ولا محذور فيه، إذ يصح للشارع تجويز التشريع، فهذا يدل على ان قبح التشريع ليس مما لا يستتبع بقاعدة الملازمة حكما شرعيا، فحكم العقل بقبح التشريع يقتضى الحرمة الشرعية. وليس قبح التشريع ايضا من الآثام القلبية، بحيث لا يسرى الى العمل والفعل المتشرع به، بل الفعل يكون مبغوضا وقبيحا، غايته انه لا لذاته، بل القبيح هو جهة الاصدار والايجاد، وهذا المقدار يكفى في فساد العبادة لجهة بغضها الفاعلى. وقد تقدم منا: ان العبادة تحتاج الى حسنها الفعلى والفاعلي معا، ولا يكفى حسنها الفعلى، فالحرمة التشريعية وان لم تناف المطلوبية الذاتية لكونهما في مرتبتين،

الا انها تنافى حسنها الفاعلى فتفسد، فتأمل. المقام الثاني في النهى عن المعاملة ومجمل القول في ذلك: ان النهى عن المعاملة تارة يكون للارشاد الى عدم حصولها، فهذا لا اشكال في كونه موجبا لفسادها، سواء تعلق بناحية السبب، أو بناحية المسبب. فان تعلق بناحية السبب فهو يقتضى عدم ترتب المسبب على ذلك السبب، وان تعلق بناحية المسبب فهو يقتضى عدم حصوله في الخارج. وهذا مما لا اشكال فيه، فان النهى الارشادي حيث ما تعلق يقتضى الفساد، حيث انه ارشاد الى الفساد. واما إذا كان النهى عن المعاملة مولويا مفاده الحرمة، فتارة: يتعلق بالسبب، واخرى: يتعلق بالمسبب، وثالثة: يتعلق بآثار المسبب: من التصرف في الثمن والمثمن، وغير ذلك من الآثار المترتبة على المعاملة. والتعبير بالسبب والمسبب لا يخلو عن مسامحة، لما تقدم من انه ليس باب العقود والايقاعات من الاسباب والمسببات، بل هي من باب الايجاديات، والايجاب والقبول بمنزلة الآلة لذلك، ويكون المنشأ بنفسه هو الصادر عن المكلف ابتداء، وهو الموجد له في وعاء الاعتبار، لا ان الصادر عنه هو السبب، حتى يكون النقل والانتقال من المسببات التوليدية. وقد تقدم تفصيل ذلك. فالمراد من تعلق النهى بالسبب تعلقه بالايجاد بمعناه المصدرى، ويكون المحرم المنهى عنه هو ايجاد المعاملة وانشائها والاشتغال بها، كالبيع وقت النداء، حيث ان المحرم هو الاشتغال بالبيع وقت النداء، لا النقل والانتقال. والمراد من تعلقه بالمسبب تعلقه بالموجد، بمعناه الاسم المصدرى، ويكون المحرم المبغوض هو المنشأ والنقل والانتقال، كبيع المسلم والمصحف للكافر، حيث ان المبغوض هو نقل المسلم والمصحف للكافر، لا انشاء النقل، ومبغوضية الانشاء لمكان ما يستتبعه من الاثر، وهو النقل والانتقال. إذا عرفت ذلك فنقول: ان النهى لو كان عن نفس الايجاد والانشاء والاشتغال بالمعاملة، فهو لا يقتضى الفساد، إذ حرمة الايجاد لا يلازم مبغوضية الموجد وعدم تحققه. واما لو تعلق النهى بنفس المنشأ والموجد، فهو يقتضى الفساد

لخروج المنشأ حينئذ عن تحت سلطانه، ولا قدرة عليه في عالم التشريع، والمانع التشريعي كالمانع العقلي. والحاصل: ان الامر والنهى الشرعيين موجبان لخروج متعلقهما عن سلطة المكلف، و يكون في عالم التشريع مقهورا على الفعل أو الترك، ومن هنا كان اخذ الاجرة على الواجبات حراما، لخروج الفعل بالايجاب الشرعي عن تحت قدرته وسلطانه، فليس يمكنه تمليكه الى الغير ليأخذ الاجرة عليه، الا إذا تعلق الايجاب بنفس الايجاد والاصدار كما في الصناعات النظامية، فانه له اخذ الاجرة على عمله، لعدم خروج عمله بمعناه الاسم المصدرى عن تحت سلطانه، لعدم تعلق الايجاب به، بل تعلق الايجاب بنفس الايجاد والاصدار وعدم احتكار العمل. واما إذا تعلق الامر بنفس العمل بمعناه الاسم المصدرى فقد خرج العمل عن تحت سلطانه، كما انه لو تعلق النهى بنفس العمل فانه ايضا يخرج عن تحت سلطانه، ويكون النهى مخصصا لعموم (الناس مسلطون على اموالهم) وعلى ذلك يبتنى عدم جواز بيع منذور الصدقة ومشروطها في ضمن العقد، أو نذر البيع من زيد أو شرط ذلك، فانه لا يصح بيعه من غير زيد. والسر في جميع ذلك: هو ان النذر، والشرط، والامر والنهى، موجب لخروج المتعلق عن دائرة السلطنة، ومخصص لعموم) الناس مسلطون على اموالهم) و من شرائط صحة المعاملة السلطنة وعدم الحجر .ودعوى ان الوجوب والحرمة لا ينافيان السلطنة ضعيفة غايته، فانه لا معنى لبقاء السلطنة مع المنع الشرعي، كما لا معنى لبقاء السلطنة مع سلبها عن نفسه بنذر أو شرط، بعد ما دل الدليل على لزوم الوفاء بالنذر والشرط. وقد عرفت: ان جميع ذلك مندرج تحت جامع واحد وملاك فارد، وهو ان الممنوع عنه شرعا موجب لسلب السلطنة. وبعض ما يترتب على ذلك من الفروع كانه متسالم عليه عند الاصحاب، وان كان بعضه الآخر لا يخلو عن خلاف. هذا إذا تعلق النهى بنفس المنشأ. واما إذا تعلق بآثاره، كقوله: ثمن العذرة أو الكلب سحت، فهو يكشف ايضا انا عن عدم ترتب المنشأ وعدم تحققه. و

من الغريب: ان بعض الاعلام سلم دلالة النهى عن الآثار على الفساد، وانكر دلالة النهى عن نفس المنشأ على الفساد، مع ان الثاني اولى، فتأمل جيدا. ثم انه ربما يستدل على الفساد، ببعض الاخبار (1) المعللة لعدم فساد نكاح العبد بدون اذن مولاه: بانه لم يعص الله وانما عصى سيده. تقريب الاستدلال: هو ان الظاهر من الرواية، ان الشئ إذا كان معصية لله تعالى فهو فاسد، ولا يصححه اجازة الغير، والنهى التحريمي المتعلق بالمعاملة يوجب كون المعاملة معصية لله فتفسد. وهذا بخلاف ما إذا لم تكن المعاملة مما نهى عنها الشارع ابتداء، بل كان نهيه عنها يتبع حق الغير، لكونها تصرفا في سلطان الغير و تضييعا لحقه، فهذا لا يقتضى الفساد، لان الحق راجع الى الغير، فله اسقاط حقه و اجازة المعاملة. فهذه الرواية تكون من ادلة جريان الفضولي في كل ما يكون متعلقا لحق الغير، ولا يختص الفضولي بما إذا كانت الرقبة ملكا للغير، بل مطلق تعلق حق الغير بالرقبة، ولو لاجل الرهانة، أو الخيار، أو الجناية، يوجب كون المعاملة معصية لذلك الغير المستتبع لمعصية الله تعالى، لمكان تضييع حق الغير، وليست معصية الله تعالى فيما إذا كانت المعاملة مما تعلق بها حق الغير سوى كونه تضييعا لحق الغير و تفويتا لسلطنته. وهذا بخلاف ما إذا كانت المعاملة بنفسها معصية الله تعالى و تصرفا في سلطنته تعالى، لمكان النهى عنها والبعث الى تركها، فان مثل هذه المعصية توجب الفساد. فيكون متحصل مفاد الرواية: ان المعاملة ان كانت معصية الله تعالى ابتداء ولم تكن معصية لغيره تعالى فهى فاسدة ولا تتحقق. وان كانت معصية للغير، لمكان كونها تصرفا في سلطنة الغير، فهى لا تقع فاسدة، بل امرها يرجع الى ذلك الغير، فان اجاز نفذت. وبذلك يندفع ما يقال: من ان معصية السيد ايضا معصية الله، فتدل الرواية على ان معصية الله لا توجب فساد المعاملة، والمراد من قوله: لم يعص الله، هو انه ليس نكاح العبد مما لم يشرع الله تعالى كالنكاح في العدة، فاقصى ما تدل عليه

---

(1)الوسائل، الجزء 14 الباب 24 من ابواب نكاح العبيد والاماء ص 523 (*)

الرواية هو ان المعاملة ان كانت مما لم يشرعها الله تعالى فهى تقع فاسدة، وان كانت مما شرعها الله تعالى في نوعها ولكن نهى عن بعض افرادها لخصوصية هناك، كالنكاح بلا اذن السيد، فهذه المعاملة لا تقع فاسدة، فالرواية ادل على الصحة من دلالتها على الفساد. وجه الدفع: هو ان معصية السيد وان كانت معصية الله تعالى الا انه قد عرفت ان المراد من كونها معصية الله ليس الا كون المعاملة تضييعا لحق السيد و تصرفا في سلطنته، حيث ان العبد مملوك للمولى وليس له سلطنة على شئ، فالرواية تدل على ان كل ما يكون تصرفا في سلطنة الغير .فأمره راجع الى الغير، وكل ما يكون تصرفا في سلطان الله تعالى فهو يقع فاسدا .والمعاملة المنهى عنها شرعا تكون تصرفا في سلطانه تعالى ومعصية له فتقع فاسدة، لكونها خروجا عن وظيفة العبودية. كما ان اطلاق المعصية على معصية السيد تكون بهذه العناية، حيث ان العبد خرج عن وظيفته بنكاحه بلا اذن سيده، فتأمل جيدا. تنبيه حكى عن ابى حنيفة: دلالة النهى عن العبادة والمعاملة على الصحة، وقد تبعه في خصوص المعاملة بعض اصحابنا، بتقريب: ان متعلق النهى كمتعلق الامر لا بد ان يكون مقدورا بعد النهى، ليمكن موافقة النهى ومخالفته، ومعلوم: ان النهى لم يتعلق بالعبادة أو المعاملة الفاسدة، إذ لا حرمة في اتيان العبادة أو المعاملة الفاسدة، فالمنهى عنه لا بد ان يكون صحيحا حتى بعد النهى ليمكن مخالفة النهى، فلو اقتضى النهى الفساد يلزم ان يكون النهى سالبا لقدرة المكلف، وموجبا لرفع قدرة المكلف على مخالفته، هذا. ولكن لا يخفى عليك :فساد الاشكال. اما في العبادات: فلان النهى فيها لم يتعلق بما هو عبادة فعلية، بل تعلق بشئ لو امر به لكان امره عباديا، على ما تقدم بيانه، والمكلف قادر على فعل متعلق النهى ومخالفته ولو بعد النهى. والذى لا يكون قادرا عليه، هو فعل ما يكون عبادة فعلية، وليس هذا متعلق النهى، وذلك واضح. واما في المعاملة: فلان متعلق النهى هو المبادلة التى يتعاطاها العرف وما

هي بيدهم، لا المبادلة الصحيحة، فان المبادلة العرفية لا تتصف بالصحة والفساد، بل الصحة والفساد انما ينتزعان من امضاء الشارع لتلك المبادلة وعدم امضائها، و ما ينتزع عن الحكم الشرعي لا يعقل ان يؤخذ في متعلق ذلك الحكم، والمبادلة العرفية مقدورة للمكلف ولو بعد النهى الشرعي، كما هو المشاهد ان بايع الخمر مع علمه بالفساد والنهى الشرعي حقيقة يبيع الخمر ويقصد المبادلة، بحيث يكون بيعه للخمر مع علمه بالفساد كبيعه له مع عدم علمه به، بل مع علمه بالصحة. وكذا سائر المبادلات العرفية التى تكون منهيا عنها، فان جميعها مقدورة ومما يتعلق بها القصد حقيقة، والنهى الشرعي يوجب فسادها، أي عدم تحقق المبادلة خارجا شرعا، وان تحققت عرفا. فدعوى ان النهى من المعاملة يقتضى الصحة ضعيفة جدا، فتأمل جيدا. هذا تمام الكلافى في النهى عن العبادة والمعاملة. وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الجمعة 25 ج 1 سنة 1347 .

المقصد الثالث: في المفاهيم وقبل الخوض في المقصد ينبغى تقديم مقدمة . وهى: ان المفهوم - على ما عرفت منا مرارا - عبارة عن المدرك العقلاني الذى يدركه العقل عند الالتفات الى الشئ، حيث ان لكل شئ وجودا عقلانيا على طبق وجوده الخارجي، سواء كان ذلك الشئ من الماديات، أو المجردات. وسواء كان جزئيا، أو كليا. وذلك المدرك العقلاني يكون بسيطا، وليس مركبا من مادة وصورة، إذ المادة والصورة تكون من شئون الوجود الخارجي، واما الوجود العقلاني فهو مجرد عن ذلك لا تركيب فيه. وذلك المدرك هو المعبر عنه: بالمفهوم، والمدلول، والمعنى، والمقصود، كل من جهة، الا ان الجميع يشير الى امر فارد وشئ واحد .والمفهوم، كما يكون في الالفاظ، الافرادية، كذلك يكون في الجمل التركيبية، حيث انه كما ان للمفردات معنى ومفهوما مدركا عقلانيا، كزيد، و عمرو، وانسان، وشجر، كذلك يكون للجمل التركيبية معنى ومفهوم، كزيد قائم، والنهار موجود، وغير ذلك. وكما ان للالفاظ المفردة معنى مطابقيا ومعنى التزاميا، فكذلك يكون للجمل التركيبية معنى مطابقى ومعنى التزامي. وكما ان لازم المعنى الافرادى تارة: يكون بينا اخص، واخرى: يكون اعم، فكذلك لازم المعنى التركيبي ينقسم الى هذين القسمين. واما الدلالة التضمنية فهى لا واقع لها، سواء في الالفاظ الافرادية أو الجمل التركيبية لما عرفت: من ان المعنى والمفهوم هو المدرك العقلاني الذى يكون بسيطا مجردا عن المادة وليس له جزء، فالدلالة التضمنية لا اساس لها وان كانت مشهورة في الالسن، بل الدلالة اما ان تكون مطابقية، واما ان تكون التزامية .

واللازم في الدلالة الالتزامية، اما ان يكون لازما بالمعنى الاخص، واما ان يكون لازما بالمعنى الاعم. واللازم بالمعنى الاعم، سواء كان في المعاني الافرادية أو في الجمل التركيبية، ليس من المداليل اللفظية لان اللفظ لا يدل عليه ولا ينتقل الذهن إليه بواسطة اللفظ، بل يحتاج الى مقدمة عقلية. ومن هنا قلنا: ان مسألة مقدمة الواجب، ومسألة الضد، ليست من المباحث اللفظية، لكون اللازم فيها لازما بالمعنى الاعم، لتوقف اللزوم على توسيط حكم العقل. ولعل دلالة الاقتضاء كقوله تعالى: واسئل القرية، ودلالة الاشارة والايماء كدلالة الآيتين على ان اقل الحمل يكون ستة اشهر، ودلالة قوله صلى الله عليه وآله :كفر، عقيب قول السائل (هلكت واهلكت جامعت اهلي في نهار شهر رمضان) على علية الجماع للتكفير - إذ لو العلية لبطل الاقتران - كل ذلك يكون اللازم فيه من اللازم بالمعنى الاعم، فلا يكون من الدلالة اللفظية. وعلى تقدير تسليم كون بعضها من الدلالة اللفظية فهو ليس من المنطوق والمفهوم المبحوث عنه في المقام، إذ المراد من المنطوق: هو ما دل عليه الجملة التركيبية بالدلالة المطابقية، والمراد من المفهوم: هو ما دلت عليه الجملة التركيبية بالدلالة الالتزامية بالمعنى الاخص. فما لم يكن مدلولا مطابقيا للجملة ولا مدلولا

التزاميا بالمعنى الاخص، لا يكون من المنطوق والمفهوم، سواء قلنا: بانه مدلول اللفظ - كما قيل في مثل دلالة الاشارة - أو قلنا: بانه خارج عن مدلول اللفظ وكان من اللازم بالمعنى الاعم. فما يظهر من بعض من ادراج مثل دلالة الاشارة في المنطوق فاسد. كما ان ما يظهر من بعض من ادراجها في المفهوم فاسد ايضا، فانها وان قلنا بانها من الدلالة اللفظية تكون خارجة عن المفهوم والمنطوق، ولا مانع من ثبوت الواسطة بين المنطوق والمفهوم. وعلى كل حال: الامر في ذلك سهل، من جهة انه بحث يرجع الى الاصطلاح. والمقصود في المقام بيان ان المراد من المنطوق: هو المدلول المطابقى للجملة التركيبية، والمراد من المفهوم: هو المدلول الالتزامى لها على وجه يكون بينا بالمعنى الاخص. ولعله الى ذلك يرجع ما عن بعض من تعريف المنطوق بما دل عليه اللفظ

في محل النطق، والمفهوم: بما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، بان يكون المراد من محل النطق ولا محله هو المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى. وبعد ذلك لا يهمنا البحث واطالة الكلام في التعريفات التى ذكروها للمنطوق والمفهوم، مع ما يرد عليها من عدم الانعكاس والاطراد، فانها تعاريف لفظية قلما تسلم عن الاشكال. كما لا يهمنا البحث عن ان المنطوق والمفهوم من صفات الدال أو المدلول، وانما المهم هو البحث عن الجمل التى يكون لمدلولها المطابقى لازم بالمعنى الاخص، المعبر عنه بالمفهوم. وينبغى ان يعلم: ان النزاع في المقام انما يكون صغرويا، أي انه بحث عن اصل ثبوت المفهوم واللازم، لا عن حجيته، لان حجيته بعد ثبوته مفروع عنها ولا كلام فيها. إذا عرفت ذلك فاعلم: ان هناك جملا تركيبية وقع النزاع في ثبوت اللازم والمفهوم لها. الفصل الاول في مفهوم الشرط والبحث عن القضية الشرطية تارة: يقع في معنى الشرط، واخرى: في مفاد القضية الشرطية أي المدلول المطابقى لها، وثالثة: في ثبوت المفهوم لها أي المدلول الالتزامى. اما معنى الشرط: فهو يطلق على معنيين :احدهما: المعنى الحدثى (أي الجعل) وهو بهذا المعنى يكون متصرفا يشتق منه الشارط والمشروط وغير ذلك، وهو المراد من قوله عليه السلام: (1) شرط الله قبل شرطكم، وقوله عليه السلام: في الدعاء ولك شرطى ان لا اعود في معصيتك. ولا يختص هذا المعنى من الشرط بان يكون في ضمن عقد، وان كان يظهر من القاموس ذلك .وثانيهما: ما يلزم من عدمه العدم، مع قطع النظر عن استلزام وجوده

---

(1)الوسائل، الجزء 17 الباب 22 من ابواب موانع الارث الحديث 1 ص 409 (*)

الوجود، وهو بهذا المعنى جامد لا يتصرف. ولتفصيل الكلام في ذلك محل آخر، إذ البحث عن ذلك لا ربط له بالمقام. واما مفاد الجملة الشرطية، وان الشرط الى أي شئ يرجع، فقد تقدم البحث عن ذلك مفصلا في الواجب المشروط (1) وقلنا: ان التعليق لا يرجع الى النسبة، وان كان يظهر من عبارة التهذيب ذلك، حيث عرف القضية الشرطية: بما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى. بل التعليق والشرط يرجع الى المحمول المنتسب، لا نفس المحمول بمعناه الافرادى، حتى يرجع التقييد الى المادة ويكون شرط الواجب، بل يرجع الى المحمول المنتسب. وبذلك دفعنا اشكال: ان النسبة معنى حرفي والمعنى الحرفى غير قابل للتقييد لان التقييد يستدعى لحاظ المقيد معنى اسميا، فراجع ما تقدم منا في الواجب المشروط. والمهم في المقام، هو البحث عن المدلول الالتزامى للقضية الشرطية، المعبر عنه بالمفهوم. فاعلم: ان ثبوت المفهوم للقضية الشرطية يتوقف: على كون الترتب بين الجزاء والشرط ناشئا عن علاقة ثبوتيه في نفس الامر والواقع، وليس الترتب بينهما لمجرد الاتفاق والمصادفة، كما في قولك: إذا كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق، إذ لا علاقة بين نهيق الحمار ونطق الانسان في نفس الامر، بل العلاقة بينهما تكون علاقة جعلية لحاظية. وعلى ان يكون الترتب ترتب العلية والمعلولية، بان تكون العلاقة بين

الجزاء والشرط علاقة العلية والمعلولية لا علاقة التلازم والتضايف، وان تكون العلة هو المقدم والشرط لا التالى والجزاء، وان يكون الشرط علة منحصرة لا يخلفه شرط آخر، ولا يكون لشئ آخر دخل في عليته .فإذا تمت هذه الامور للقضية الشرطية كان لها مفهوم، وإذا انتفى احد هذه الامور لم يكن للقضية مفهوم. والسر في اعتبار هذه الامور واضح، فانه لو لم يكن بين

---

(1)راجع الجزء الاول من الكتاب مبحث تقسيمات الواجب. الامر الثاني من بحث الواجب المشروط ص 178 (*)

الجزاء والشرط علقة ثبوتية وكانا متقارنين من باب الاتفاق، لم يكن انتفاء الشرط مستتبعا لانتفاء الجزاء، إذ لا مدخلية للشرط حينئذ في وجود الجزاء .وكذا لو فرض ان بينهما علاقة ثبوتية ولكن لم تكن تلك العلاقة علاقة العلية والمعلولية بل كانت علاقة التلازم، فانه ايضا لا يقتضى انتفاء الشرط انتفاء الجزاء، لان انتفاء احد المتلازمين لا يستلزم انتفاء اللازم الآخر. الا إذا كان التلازم دائميا، بحيث كانا معلولين لعلة ثالثة منحصرة، فان انتفاء احد المتلازمين في مثل هذا يقتضى انتفاء الآخر، الا ان القضية الشرطية حينئذ لا تدل على هذا الوجه من التلازم، فان العلة لم تكن مذكورة في القضية حتى يستفاد منها الانحصار أو عدم الانحصار، واقصى ما تقتضيه القضية الشرطية - بناء على عدم استفادة علية الشرط للجزاء - هو مجرد التلازم بين الشرط والجزاء، واما كونه على هذا الوجه أو على ذلك الوجه فليس للقضية الشرطية دلالة عليه، ولا بد في اثبات ذلك من الخارج، فيخرج عما نحن فيه: من دلالة نفس القضية الشرطية على المفهوم. وكذا لو فرض عدم دلالة القضية الشرطية على كون الشرط علة منحصرة، فان انتفاء الشرط في مثل ذلك ايضا لا يقتضى انتفاء الجزاء، لامكان ان يخلفه شرط آخر. فالمهم هو اثبات ظهور القضية الشرطية في كون الشرط علة منحصرة، اما وضعا واما اطلاقا. فنقول: اما دلالة القضية الشرطية على ثبوت العلقة بين الشرط والجزاء و انه ليس ذلك محض الاتفاق، فمما لا ينبغى الاشكال فيها، بل لا يبعد كون دلالتها على ذلك بالوضع، لعدم صحة مثل - إذا كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا - بلا عناية، بل يتوقف على لحاظ عناية وعلاقة جعلية لحاظية .والا فان نفس القضية الشرطية تقتضي ان يكون بين الشرط والجزاء علاقة لزومية، فان لم يكن ذلك بالوضع - كما هو ليس ببعيد - فلا اقل من ظهورها العرفي في ذلك. واما دلالة القضية الشرطية على كون العلقة بين الجزاء والشرط علقة الترتب وعلية الشرط للجزاء، فهى وان لم تكن بالوضع وليس لنفس القضية الشرطية ظهور عرفى في ذلك، الا انه لا يبعد دعوى الظهور السياقى في ذلك، حيث ان سوق الكلام من جعل الشرط مقدما والجزاء تاليا، هو ان يكون الكلام على وفق

ما هو الواقع بمقتضى تبعية عالم الاثبات لعالم الثبوت، فانه لو كان الجزاء علة للشرط، أو كانا معا معلولين لعلة ثالثة، لكان الكلام مسوقا لبيان البرهان الانى، و يتوقف ذلك على كون المتكلم في مقام الاستدلال على انتفاء الشرط عند انتفاء الجزاء، حسب ما يقتضيه الاستدلال الانى، وهذا يحتاج الى مؤنة خارجية، والا فان طبع الكلام يقتضى كون المقدم هو المقدم والتالى هو التالى في الواقع وعالم الثبوت، فيكون الكلام قد سيق على طبق الواقع .والانصاف: ان دعوى الظهور السياقى للقضية الشرطية في كون الشرط علة للجزاء قريبة جدا لا مجال لانكارها، ولكن هذا بنفسه لا يكفى في ثبوت المفهوم للقضية ما لم يكن الشرط علة منحصرة، واثبات الانحصار لا يمكن الا بدعوى اطلاق الشرط واجراء مقدمات الحكمة لاثبات انحصاره، بتقريب: انه لو لم يكن الشرط وحده علة منحصرة لكان على المولى الحكيم، الذى فرض انه في مقام البيان، ان يقيد اطلاق الشرط بكلمة الواو، أو بكلمة أو، ليبين بذلك ان الشرط ليس بعلة وحده، بل يشاركه في عليته شئ آخر ولو عند الاجتماع، أو ان الشئ الفلاني ايضا علة، وحيث لم يبين ذلك يستفاد منه ان الشرط

وحده علة، سواء سبقه شئ آخر أو لم يسبقه، قارنه شئ أو لم يقارنه، وهو معنى كون الشرط علة منحصرة، هذا. ولكن الانصاف :ان هذا التقريب لا يستقيم، لانه اولا: ان مقدمات الحكمة انما تجرى في المجعولات الشرعية، ومسألة العلية والسببية غير مجعولة، على ما تقدم منا مرارا، وانما المجعول هو المسبب على تقدير وجود سببه، فلا معنى للتمسك باطلاق الشرط على كونه علة منحصرة. وثانيا: ان القضية الشرطية لا دلالة لها على استناد الجزاء الى الشرط، و كون وجوده معلولا لوجوده، بل غاية ما تدل عليه القضية الشرطية، هو الترتب بين الجزاء والشرط ووجود الجزاء عند وجود الشرط .وهذا المعنى لا يتفاوت الحال فيه، بين كون الشرط علة منحصرة، أو غير منحصرة، فان الجزاء يكون مترتبا على الشرط على نسق واحد، سواء كان هناك شرط آخر، أو لم يكن. بل لو فرض دلالة القضية الشرطية على استناد الجزاء الى الشرط وكونه معلولا له لم يكن ايضا موقع للتمسك

باطلاق الشرط وجريان مقدمات الحكمة على الانحصار، فان استناد المعلول الى علته المنحصرة وغير المنحصرة على نسق واحد، إذ في العلة الغير المنحصرة يكون المعلول مستندا إليها، على نحو استناده الى المنحصرة، هذا. ولكن لا يخفى عليك: ان هذه الكلمات كلها اجنبية عن مسألة استظهار المفهوم للقضية الشرطية، بل استظهار المفهوم لها يحتاج الى بيان آخر. وحاصله: هو انه قد عرفت ان المفهوم عبارة عما يكون لازما للكلام، ويكون الكلام دالا عليه بالدلالة الالتزامية بالمعنى الاخص، والدلالة الالتزامية للكلام لا تكون الا إذا كان الكلام مشتملا على خصوصية توجب ذلك، بحيث تكون تلك الخصوصية مما انيط بها المحمول في الكلام، سواء كان المحمول من سنخ الاحكام الشرعية، أو غيرها، على وجه يدور المحمول مدار تلك الخصوصية، فانه عند ذلك يدل الكلام بالدلالة الالتزامية على انتفاء المحمول عند انتفاء الخصوصية، فلو لم تكن تلك الخصوصية مما انيط بها المحمول لا يكون انتفاء الخصوصية موجبا لانتفاء المحمول. وهذا المعنى لا يختص بالقضية الشرطية، بل في جميع القضايا التى تكون من ذوات المفهوم لابد ان تكون على هذا الوجه، أي تكون مشتملة على خصوصية قد انيط بها المحمول، وليست القضية الشرطية تختص بذلك، فان كل قضية حملية تتضمن القضية الشرطية يكون موضوعها المقدم ومحمولها التالى. ومن هنا قلنا: ان كل شرط يرجع الى الموضوع، و يكون معنى (ان جائك زيد فأكرمه) هو ان زيد الجائى يجب اكرامه .إذا عرفت ذلك، فنقول: ان الشرط الذى تتضمنه القضية الشرطية، تارة: يمكن ان يناط به المحمول منوطا بذلك الشرط، واخرى: لا يمكن جعل الاناطة، بل يكون المحمول بنفسه منوطا بالشرط تكوينا، بحيث لا يعقل تحققه بدون تحقق الشرط، فان كان الشرط على الوجه الثاني فليس للقضية مفهوم، لان القضية تكون حينئذ مسوقة لبيان فرض وجود الموضوع، مثل: ان رزقت ولدا فاختنه، وان ركب الامير فخذ ركابه، حيث لا يعقل ختان الولد واخذ ركاب الامير الا بعد تحقق الشرط، فالمحمول في مثل هذا لا يمكن ان يقيد بالشرط ويناط به، إذا التقييد فرع امكان الاطلاق. والمحمول الذى يتوقف على الشرط عقلا لا يمكن فيه الاطلاق، فهو

بنفسه مقيد تكوينا. وهذا هو السر في عدم المفهوم للقضية اللقبية، من جهة ان الاشتراط الذى يتضمنه اللقب ليس الا فرض وجود الموضوع، فمثل قوله: اكرم زيدا معناه انه ان وجد زيد فأكرمه، والاكرام يتوقف عقلا على وجود زيد. وان كان الشرط، على الوجه الاول، كمجيئ زيد، وركوبه، وجلوسه، وغير ذلك من الحالات التى لا يتوقف اكرامه عليها عقلا، فلا محالة يكون الجزاء مقيدا بذلك الشرط في عالم الجعل والتشريع، ومعنى التقييد هو اناطة الجزاء بذلك الشرط، ومقتضى اناطته به بالخصوص هو دوران الجزاء مداره وجودا وعدما، بمقتضى الاطلاق ومقدمات الحكمة، حيث انه قيد الجزاء بذلك الشرط بخصوصه، ولم يقيد بشئ آخر، لا على نحو الاشتراك بان جعل شئ آخر مجامعا لذلك الشرط قيدا للجزاء، ولا على نحو الاستقلال بان جعل شئ آخر موجبا لترتب الجزاء عليه ولو عند انفراده وعدم مجامعته لما جعل في القضية شرطا، و مقتضى ذلك هو دوران الجزاء مدار ما جعل شرطا في القضية، بحيث

ينتفى عند انتفائه، وهو المقصود من تحقق المفهوم للقضية. فمقدمات الحكمة انما تجرى في ناحية الجزاء من حيث عدم تقييده بغير ما جعل في القضية من الشرط، لا في الشرط، حتى يرد عليه ما تقدم من الاشكال .والحاصل: ان اطلاق الجزاء في المقام بالنسبة الى ما عدا الشرط في اقتضائه المفهوم يكون كاطلاق الوجوب في اقتضائه النفسية العينية التعيينية، من غير فرق بين المقامين اصلا، حيث ان مقدمات الحكمة انما تجرى لاستكشاف المراد، وان المراد النفس الامرى هو ما تضمنه الكلام بعد احراز كون المتكلم في مقام البيان، كما هو الاصل الجارى عند العقلاء في محاوراتهم، حيث ان الاصل العقلائي يقتضى كون المتكلم في مقام بيان مراده النفس الامرى، الا ان تكون هناك قرينة نوعية على الخلاف، وفى المقام مقتضى تقييد الجزاء بالشرط هو كون المتكلم في مقام البيان. ودعوى انه في مقام البيان من هذه الجهة دون سائر الجهات والقيود، فاسدة فانه لو بنى على ذلك لانسد باب التمسك بالاطلاقات في جميع المقامات، إذ ما من

مورد الا ويمكن فيه هذه الدعوى. ومقتضى كونه في مقام البيان وعدم تقييد الجزاء بقيد آخر هو ان الجزاء مترتب على ذلك الشرط فقط، من دون ان يشاركه شرط آخر أو ينوب عنه. وبعد ذلك لا ينبغى التوقف في ثبوت المفهوم للقضية الشرطية التى لا يتوقف الجزاء فيها على الشرط عقلا، فتأمل جيدا. وينبغى التنبيه على امور: الامر الاول: ان المراد من انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط - المعبر عنه بالمفهوم - هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه، لا شخصه، فان انتفاء الشخص انما يكون بانتفاء موضوعه عقلا، من غير فرق في ذلك بين القضية الشرطية، والوصفية، واللقبية. فالذي تمتاز بها القضية الشرطية عن القضية اللقبية، انما هو انتفاء سنخ الحكم في القضية الشرطية عند انتفاء الشرط، دون القضية اللقبية، حيث ان القضية الشرطية تدل على انتفاء سنخ الحكم، بخلاف القضية اللقبية، من غير فرق بين كون الجزاء في القضية الشرطية بصورة الاخبار، كما إذا قال: ان جائك زيد يجب عليك اكرامه، أو بصورة الانشاء كما إذا قال: ان جاء زيد اكرمه. وتوهم الفرق بينهما - بان الشرط في الصورة الاولى انما كان شرطا للوجوب، فبانتفاء الشرط ينتفى اصل الوجوب ونوعه، وهذا بخلاف الصورة الثانية، فان الشرط انما كان شرطا للانشاء المستفاد منه الوجوب وانتفاء الشرط انما يوجب انتفاء الانشاء الخاص، وهذا لا يقتضى انتفاء نوع الوجوب وسنخه - ضعيف غايته، لما عرفت سابقا من ان الشرط لا يرجع الى الهيئة وان قلنا بان الموضوع له في الحروف عام لان المعنى غير قابل للتعليق والتقييد فان التقييد والتعليق يقتضى لحاظ الشئ معنى اسميا، بل الشرط يرجع الى المحمول المنتسب، أي المحمول في رتبة الانتساب، على ما تقدم تفصيله في الواجب المشروط، فالمعلق عليه هو وجوب الاكرام على جميع الصور، وهو الذى ينتفى بانتفاء الشرط. ومما ذكرنا ظهر: انه لا يبتنى التوهم المذكور على كون الوضع في الحروف خاصا، ولا جوابه على كون الوضع فيها عاما، فتأمل جيدا .

الامر الثاني: ان المفهوم يتبع المنطوق في جميع القيود المعتبرة فيه، وانما التفاوت بينهما بالسلب والايجاب، فالموضوع في المفهوم هو الموضوع في المنطوق، والمحمول فيه هو المحمول فيه. فلو قال: ان جائك زيد في يوم الجمعة راكبا فأكرمه، كان مفهومه ان لم يجئك زيد في يوم الجمعة راكبا فلا تكرمه .ويكفى في انتفاء وجوب الاكرام انتفاء احد القيود المأخوذة في المنطوق فينتفى وجوب الاكرام إذا جاء زيد في يوم الجمعة غير راكب. والسر في ذلك هو ما عرفت :من ان المفهوم تابع للمنطوق موضوعا و محمولا ونسبة، سوى ان المنطوق قضية موجبة أو سالبة، والمفهوم عكس ذلك، أي يكون مفهوم الايجاب السلب ومفهوم السلب الايجاب، ولازم ذلك هو انه لو كان المنطوق سالبة كلية كان مفهومه موجبة جزئية، لان نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، كما ان نقيض الموجة الكلية سالبة جزئية. ومن هنا ربما يستشكل في الحكم بنجاسة الماء القليل، بمفهوم قوله: إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ، حيث ان المنطوق سالبة كلية، لمكان افادة النكرة في سياق النفى العموم، فمفاد المنطوق هو عدم نجاسة الكر بكل نجاسة، ويكون مفهومه هو انه إذا لم يبلغ الماء

قدر كر ينجسه شئ، والنكرة في سياق الاثبات لا تفيد العموم، فاقصى ما يقتضيه المفهوم، هو نجاسة الماء القليل في الجملة بنجاسة ما، ولا يفيد نجاسته بجميع النجاسات، هذا. ولكن يمكن ان يقال: ان المباحث الفقهية الاصولية انما يبتنى على الاستظهارات العرفية من الادلة، بخلاف المباحث المنطقية، فانها تبتنى على البراهين العقلية، وربما يكون بين نظر الفقيه ونظر المنطقي العموم من وجه. فقد يكون نقيض السالبة الكلية موجبة كلية بحسب ما يستظهر من الدليل، مع انه بنظر المنطقي يكون النقيض موجبة جزئية كما في المقام، فان المستفاد من المنطوق في مثل قوله: إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ، هو عموم السلب، لا سلب العموم، أي يكون الظاهر من قوله: لم ينجسه شئ، لم ينجسه كل فرد فرد من انواع النجاسات :

من البول، والدم، والمنى وغير ذلك، ويكون المنطوق في قوة قوله: إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه الدم، والبول، والغائط، وهكذا، لوضوح ان المراد من الشئ هو انواع النجاسات، لا كل شئ في العالم، فيكون المفهوم إذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه الدم، والبول والغائط، وغير ذلك، فيكون دليلا على نجاسة الماء القليل بجميع انواع النجاسات. وليست النكرة في سياق النفى كلفظة (كل (وما شابهها من ادوات العموم التى يكون لها معنى اسمى، حتى يصح لحاظها على نحو العام المجموعى و يكون المنفى هو سلب العموم، كقوله: لا تأكل كل رمانة في البستان، بل العموم المستفاد من النكرة في سياق النفى انما هو بمقدمات الحكمة، حسب ما يقتضيه المقام، والمنفى في المثال انما هو انواع النجاسات، أي كل فرد فرد منها، ويلزمه ما ذكرنا من كون المفهوم من مثل هذا المنطوق هو الايجاب الكلى، لا الجزئي. مع انه يكفى الايجاب الجزئي في اثبات نجاسة ماء القليل في الجملة في قبال عدم نجاسته اصلا، كما هو المدعى، والمسألة فقهية ليس المقام محل تفصيلها. الامر الثالث: لو تعدد الشرط، على وجه كان شرطية كل منهما تنافى شرطية الآخر، اما لتباين الشرطين، أو لحصول احدهما قبل حصول الآخر دائما، كما في خفاء الاذان و الجدران، الذى تجعل كل منهما شرطا لوجوب القصر، مع ان خفاء الاذان دائما يحصل قبل خفاء الجدران على ما قيل، فهل اللازم رفع اليد عن استقلال كل منهما في السببية وجعل كل منهما جزء السبب ؟ أو ان اللازم رفع اليد عن انحصار كل منهما في السببية وجعل كل منهما سببا مستقلا. فعلى الاول: يكون الحكم في المثال هو انحصار وجوب التقصير عند خفاء كل من الاذان والجدران معا، ولا يكفى خفاء احدهما. وعلى الثاني: يكفى خفاء احدهما في الحكم. ولكن الوجه الثاني في مثل المثال لا يستقيم، لان المفروض حصول خفاء الاذان دائما قبل حصول خفاء الجدران، فيلزم لغوية جعل خفاء الجدران شرطا، لعدم وصول النوبة إليه ابدا. نعم فيما إذا كان بين الشرطين التباين في الجملة - ولو بالعموم من وجه - يجرى فيه كل من الوجهين .

والبحث في المقام تارة: يقع في خصوص المثال من حيث المسألة الفقهية. و اخرى: يقع في كلى ما كان من هذا القبيل من حيث المسألة لاصولية. اما البحث عن المقام الاول: فهو وان كان خارجا عما نحن فيه الا انه لا بأس بالاشارة إليه فنقول: انه لا تنافى في مثل قوله: إذا حفى الاذان فقصر، وإذا خفى الجدران فقصر، من حيث ان الظاهر من خفاء الجدران هو خفاء صورة الجدران لا شبحها، فهو من هذه الجهة لا اجمال فيه. واما خفاء الاذان فلما كان له مراتب: مرتبة خفاء فصوله في مقابل تميزها على وجه يمتاز كل فصل عن الآخر، ومرتبة خفاء مجموع الاذان في مقابل تميزه بنفسه وان الصوت صوت اذان، ومرتبة خفاء الهمهمة في مقابل عدم خفائها، بحيث لا يظهر من الصوت بنفسه كونه اذانا، بل يستفاد كونه صوت اذان من القرائن. ومقتضى الجمع بين الدليلين وحمل المجمل على المبين، هو حمل خفاء الاذان على المرتبة التى تنطبق على خفاء الجدران، ولا يبعد ان تكون تلك المرتبة حين خفاء الاذان المجموع من حيث المجموع، لا خفاء خصوص الفصول، ولا خفاء الهمهمة، فيرتفع التنافى بين الشرطين، وتفصيله موكول الى محله. واما البحث عن المقام الثاني: فمجمله انه وان قيل فيه وجوه اربعة أو خمسة: من تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق

الاخرى، ومن رفع اليد عن المفهوم في كل منهما، وغير ذلك، كما لا تخفى على المراجع. الا ان الانصاف: ان ذلك تطويل بلا طائل، بل لا محصل لبعض الوجوه، فان تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الاخرى لا يستقيم، إذ ليس المفهوم قضية مستقلة يمكن تقييدها ما لم يقيد اولا المنطوق، فان المفهوم تابع للمنطوق في جميع القيود، فلا يعقل تقييد المفهوم بلا تقييد المنطوق. فالتحقيق، هو ان يقال: انه بعد ما كان الشرط ظاهرا في العلة التامة المنحصرة، وكان تعدد الشرط ينافى ذلك، فلابد اما: من رفع اليد عن كونه علة تامة وجعله جزء العلة، فيكون المجموع من الشرطين علة تامة منحصرة ينتفى الجزاء عند انتفائهما معا، ويكون قوله :مثلا، إذا خفى الاذان فقصر وإذا خفى الجدران

فقصر، بمنزلة قوله: إذا خفى الاذان والجدران فقصر. واما: من رفع اليد عن كونه علة منحصرة مع بقائه على كونه علة تامة، فيكون الشرط احدهما تخييرا، ويكون المثال بمنزلة قوله: إذا خفى الاذان أو خفى الجدران فقصر، ويكفى حينئذ احدهما في ترتب الجزاء، مع قطع النظر عن كون خفاء الاذان يحصل قبل خفاء الجدران دائما. وحينئذ لابد من رفع اليد عن احد الظهورين، اما ظهور الشرط في كونه علة تامة، و اما ظهوره في كونه علة منحصرة. وحيث لم يكن احد الظهورين اقوى من ظهور الآخر ولا احدهما حاكما على الآخر - لمكان ان كلا من الظهورين انما يكون بالاطلاق ومقدمات الحكمة، على ما تقدم - كان اللازم الجرى على ما يقتضيه العلم الاجمالي من ورود التقييد على احد الاطلاقين. وربما يتوهم ان ظهور الشرط في كونه علة تامة اقوى من ظهوره في الانحصار، لان دلالة القضية على استناد الجزاء الى الشرط انما يكون بالنصوصية فلابد ان يكون الشرط في الجملة ولو في مورد مما يستند إليه الجزاء، واستناده إليه لا يكون الا بان يكون الشرط علة تامة لترتب الجزاء ولو في مورد، إذ استناد الشئ الى جزء العلة ليس استنادا حقيقيا، بل الاستناد الحقيقي هو ما يكون الى تمام العلة. ولو تصرفنا في ظهور الشرط في كونه علة تامة وجعلناه جزء العلة يلزم ان لا يستند الجزاء إليه ابدا ولو في الجملة، فظهور القضية في كون الشرط علة تامة ربما يدعى كونه بالنصوصية، بخلاف ظهورها في الانحصار، فانه لا يكون بتلك المثابة، بل انما هو بالاطلاق، فلابد من رفع اليد عن ظهوره في الانحصار والقول بكفاية احد الشرطين. وقد حكى: ان شيخنا الاستاذ مد ظله مال الى هذا الوجه في الدورة السابقة، ولكن عدل عنه في هذه الدورة، وافسد التوهم المذكور بما حاصله: ان اصل استناد الجزاء الى الشرط انما يكون بالاطلاق، إذ من اطلاق الشرط وعدم ذكر شئ آخر معه يستفاد الاستناد، ولولا الاطلاق لما كاد يستفاد الاستناد، وهذا لا ينافى ان حقيقة الاستناد انما يكون في استناد الشئ الى علته التامة، فان ذلك بعد الفراغ عن الاستناد وان الجزاء يكون مستندا الى الشرط، وهذا المعنى انما يكون بالاطلاق،

فظهور القضية في كون الشرط علة تامة كظهورها في الانحصار، في ان كلا منهما يكون بالاطلاق. وتوهم ان تقييد العلية التامة وجعل الشرط جزء العلة يستلزم تقييد الانحصار ايضا - فانه لا يعقل الانحصار مع كونه جزء العلة، وهذا بخلاف تقييد الانحصار، فانه لا يلزم منه تقييد العلية التامة، كما لا يخفى، فيدور الامر بين: تقييد واحد، وتقييدين، ومعلوم ان الاول اولى، فلا بد من تقييد الانحصار - فاسد ايضا، فان تقييد العلة التامة يوجب رفع موضوع الانحصار، لا انه يوجب تقييدا زايدا، و هذا نظير ما تقدم في الواجب المشروط :من ان تقييد الهيئة يوجب رفع موضوع اطلاق المادة، لا انه يوجب تقييدا زايدا .فراجع ما ذكرناه في ذلك المقام. (1) فتحصل: انه لا محيص من اعمال قواعد العلم الاجمالي في المقام. وما ربما يتوهم ايضا، ان رتبة تقييد العلية التامة مقدمة على رتبة تقييد الانحصار - لوضوح ان كون الشئ علة منحصرة أو غير منحصرة انما يكون بعد كون الشئ علة تامة، ومقتضى تقدم الرتبة هو ارجاع القيد الى العلية التامة وجعل الشرط جزء العلة - فهو في غاية الفساد، فان تقدم الرتبة لا ينفع بعد العلم الاجمالي بورود التقييد على احد الاطلاقين، وليس تقدم الرتبة موجبا لانحلال هذا العلم الاجمالي، كما لا يخفى، فتأمل جيدا. الامر الرابع: لو تعدد الشرط

واتحد الجزاء، فهل اللازم تعدد الجزاء وفعله عقيب كل شرط ؟ اولا، بل يكتفى بفعل الجزاء مرة واحدة. وهذا هو العنوان المعروف بمسألة تداخل الاسباب، أو تداخل المسببات. ولتوضيح البحث عن ذلك ينبغى تقديم امور: الاول: في المراد من تداخل الاسباب والمسببات اما المراد من تداخل الاسباب: فهو ان اجتماع الاسباب المتعددة لا يقتضى الا ايجاد جزاء واحد، بمعنى ان الاسباب التى هي عند الانفراد تقتضي ايجاد

---

(1)راجع الامر الثاني من مباحث الواجب المشروط ص 178 (*)

جزاء واحد، فعند الاجتماع لا تقتضي ايضا الا ايجاد جزاء واحد، لا انها يقتضى كل سبب ايجاد جزاء حتى يتعدد الجزاء حسب تعدد الاسباب. وهذا من غير فرق بين ان تكون الاسباب المجتمعة مندرجة تحت نوع واحد - كما إذا تعدد منه النوم أو البول - أو انها غير مندرجة تحت نوع واحد - كما إذا نام، وبال - فهذا معنى تداخل الاسباب. واما معنى تداخل المسببات: فهو عبارة عن الاكتفاء بايجاد جزاء واحد و عدم وجوب التعدد، بعد الفراغ عن عدم تداخل الاسباب واقتضاء كل سبب جزاء، الا انه في مقام الامتثال يكتفى بجزاء واحد، فان ذمته وان اشتغلت بالمتعدد الا انه صح تفريغها عن المتعدد بالواحد. وتظهر الثمرة بين تداخل الاسباب وتداخل المسببات بالرخصة والعزيمة فانه لو قلنا: بتداخل الاسباب، لا يجوز له ايجاد الجزاء متعددا، إذ لم تشتغل ذمته الا بجزاء واحد، فالزايد يكون تشريعا محرما. ولو قلنا: بتداخل المسببات فله ايجاد الجزاء متعددا، وله ايضا الاكتفاء بالواحد. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بعدم تداخل الاسباب والمسببات، فانه لا بد له من ايجاد الجزاء متعددا حسب تعدد السبب. الثاني: مقتضى الاصل العملي عند الشك في تداخل الاسباب، هو البرائة، لرجوع الشك فيه الى الشك في التكليف، لان الشك في تداخل الاسباب يرجع الى الشك في اقتضاء السبب الثاني لتعقبه بالجزاء وتوجه التكليف به زائدا على التكليف المتوجه بالسبب الاول .واما الشك في تداخل المسببات، فالاصل فيه يقتضى الاشتغال لرجوع الشك فيه الى الشك في فراغ الذمة بايجاد جزاء واحد، مع انها قد كانت مشغولة بالمتعدد . والمرجع في ذلك هو الاشتغال ليس الا. هذا في باب التكاليف. واما باب الوضعيات فربما يختلف الاصل فيه. مثلا لو شك في اقتضاء العيب للخيار زائدا على ما اقتضاه بيع الحيوان أو المجلس، فمقتضى الاصل وان كان عدم ثبوت خيار العيب، ولكن يمكن ان يقال: ان مقتضى الاصل بقاء الخيار

بعدم الثلاثة ايام، فتأمل حيدا. الثالث: الجزاء المأخوذ في القضية الشرطية: اما ان يكون قابلا للتعدد - كالوضوء والغسل - واما ان لا يكون قابلا للتعدد - كالقتل والخيار - حيث انه لا يمكن تكرر القتل وكذا الخيار، فان الخيار ليس الا ملك فسخ العقد واقراره وهذا امر واحد لا يمكن فيه التعدد. ثم ان الجزاء الغير القابل للتعدد: اما ان يكون قابلا للتقيد بالسبب كالخيار، حيث انه قابل للتقيد: بالمجلس والحيوان والعيب والغبن وغير ذلك من اسباب الخيار. ومعنى تقيده بالسبب، هو انه يلاحظ الخيار المستند الى المجلس فيسقطه أو يصالح عليه، ويبقى له الخيار المستند الى الحيوان. وكذا في القتل لاجل حقوق الناس، فلو قتل زيد عمروا وبكرا وخالدا، فقتل زيد قصاصا وان لم يقبل التعدد، الا انه قابل للتقيد بالسبب، أي يلاحظ استحقاق زيد للقتل باعتبار قتله لعمرو، فلو اسقط ورثة عمرو حق القود لم يسقط حق ورثة بكر وخالد. واما ان لا يكون قابلا للتقيد بالسبب، كقتل زيد إذا كان له اسباب متعددة راجعة الى حقوق الله تعالى كما إذا كان محاربا، وزانيا محصنا، ومرتدا، و غير ذلك من اسباب القتل، فان قتل زيد لا يتقيد بهذه الاسباب، إذ لا اثر لتقيده، فان حقوق الله تعالى غير قابلة للاسقاط حتى يظهر للتقيد بالسبب اثر. نعم في المثال يتأكد وجوب قتل زيد من جهة اجتماع تلك الاسباب، ولكن التأكد غير التقيد بالسبب، كما لا يخفى. ثم انه لا اشكال في دخول القسم الاول - وهو ما إذا كان الجزاء قابلا للتعدد -

في محل النزاع في تداخل الاسباب والمسببات وعدم التداخل. وكذا لا ينبغى الاشكال في دخول القسم الثاني - وهو ما إذا كان الجزاء قابلا للتقيد بالسبب - في محل النزاع ايضا، إذ يتحقق اثر للقول بعدم التداخل باعتبار قابلية الاسقاط من جهة خاصة، مع بقاء الجزاء من سائر الجهات كما عرفت. واما القسم الثالث: فهو خارج عن محل النزاع، إذ لا اثر عملي فيه للقول بالتداخل وعدم

التداخل، ومجرد قابليته للتأكد لا يوجب اثرا عمليا، كما هو واضح. الرابع :ربما يبتنى النزاع في المقام على كون الاسباب الشرعية معرفات أو مؤثرات، فعلى الاول: فالاصل التداخل، وعلى الثاني: فالاصل عدم التداخل. ولكن الانصاف: ان قضية كون الاسباب الشرعية معرفات أو مؤثرات مما لا محصل لها، فانه ان كان المراد من الاسباب الشرعية هي موضوعات التكاليف، فدعوى كونها مؤثرة أو معرفة مما لا ترجع الى محصل، لان موضوع التكليف ليس بمؤثر ولا معرف، الا إذا كان المراد من المؤثر عدم تخلف الاثر عنه فيستقيم، لان الحكم لا يتخلف عن موضوعه، الا ان اطلاق المؤثر على هذا الوجه مما لا يخلو عن مسامحة. وان كان المراد من الاسباب المصالح والمفاسد فهى مؤثرة باعتبار (من حيث تبعية الاحكام لها (ومعرفة باعتبار (من حيث انها لا تقتضي الاطراد والانعكاس) كما هو شأن الحكمة ان كان المراد من المعرف هذا المعنى، أي عدم الاطراد والانعكاس. وعلى كل حال :الكلام في المقام انما هو في الشروط الراجعة الى موضوعات التكاليف، واطلاق المعرف على ذلك مما لا معنى له. الخامس: قد يقال: ان القول بعدم تداخل المسببات والاسباب يستلزم القول بتعدد التكليف والمكلف به، في مثل قوله: صم يوما وصم يوما، مع ان المحكي عن المشهور: القول بكفاية صوم يوم واحد في المثال وحمل الطلب الثاني على التأكيد لا التأسيس. ومن هنا ربما يتوهم :المنافات بين المحكى عن المشهور في مثل المثال، و بين المحكى عنهم في مسألة تداخل الاسباب والمسببات، حيث انهم ذهبوا الى عدم التداخل، ويتخيل ان القول بكفاية صوم يوم واحد في المثال يرجع الى القول بتداخل الاسباب، حيث ان كل طلب سبب لايجاد متعلقه، فالاكتفاء بصوم واحد يرجع الى تداخل الطلبين واقتضائهما ايجاد متعلق واحد، هذا. ولكن التحقيق: ان المثال ليس من تداخل الاسباب والمسببات، فان

المثال لما كان المتعلق واحدا، وهو صوم اليوم، ولم يكن هناك ظهور لفظي في تعدد التكليف والطلب، لان قوله ثانيا: صم يوما، لا يكون ظاهرا في التأسيس الا من جهة الظهور السياقى، والظهور السياقى لا يقاوم الظهور اللفظى في وحدة المتعلق، بل الظهور اللفظى في وحدة المتعلق اقوى من الظهور السياقى في كون الطلب الثاني للتأسيس، ولاجل ذلك يحمل على كونه للتأكيد. ولو سلم انه ليس باقوى، فلا اقل من انه يوجب التوقف. واين هذا من مسألة تداخل الاسباب التى سيأتي ان الظهور اللفظى فيها يقتضى عدم التداخل، فلا ملازمة بين المسئلتين .إذا عرفت هذه الامور فاعلم: ان الاصل اللفظى يقتضى عدم تداخل الاسباب والمسببات. اما عدم تداخل الاسباب فتوضيحه: هو ان تعلق الطلب بصرف الوجود من الطبيعة وان كان مدلولا لفظيا، الا ان عدم قابلية صرف الوجود للتكرر ليس مدلولا لفظيا، حتى يعارض ظاهر القضية الشرطية في تأثير كل شرط لجزاء غير ما اثره الآخر، بل من باب حكم العقل بان المطلوب الواحد إذا امتثل لا يمكن امتثاله ثانيا. واما ان المطلوب واحد أو متعدد، فلا يحكم به العقل، ولا يدل عليه اللفظ، ولذا اختلف في دلالة الامر على المرة والتكرار. وبعبارة اخرى :وضعت صيغة الامر لطلب ايجاد الطبيعة، والعقل يحكم بان ايجاد الطبيعة يحصل باتيانها مرة فلا موجب لاتيانها ثانيا، وهذا لا ينافي ان يكون المطلوب ايجادها مرتين، بحيث يكون امتثال كل مرة كافيا لامتثال مطلوب، أي لو دل الدليل على ان المطلوب متعدد لا يعارضه حكم العقل على ان امتثال الطبيعة يحصل باتيانها، لان كل مطلوب يحصل امتثاله باتيانه مرة عقلا. اما ان المطلوب متعدد اولا، فلا يحكم به العقل. فإذا دل ظاهر الشرطيتين على تعدد المطلوب لا يعارضه شئ اصلا. ومما ذكرنا انقدح: ما في تقديم ظهور القضيتين من جهة كونه بيانا لاطلاق الجزاء، لانه على ما ذكرنا ظهور الجزاء في الاكتفاء بالمرة ليس من باب الاطلاق اصلا،

حتى يقع التعارض، بل يكون ظهور القضية الشرطية في تأثير الشرط مستقلا في الجزاء رافعا حقيقة لموضوع حكم العقل: بان المطلوب واحد يحصل امتثاله باتيانه مرة، ووارد عليه، بل على فرض ظهور الجزاء في المرة يكون ظهور الشرطية

حاكما عليه، كما لا يخفى. نعم: لو شك في الطلب الواحد، كقوله: صل، أو الجزاء المترتب على شرط واحد، كقوله: إذا سهوت فاسجد سجدتي السهو، انه يكفى المرة ام يجب تعدد الصلوات والسجدات، فاطلاق الامر يقتضى حصول الامتثال بالمرة. واين هذا مما إذا تعدد الامر أو الشرط ؟ لانه لا يمكن ان يكون الاطلاق متكفلا لوحدة الطلبين، أو تأثير الشرطين اثرا واحدا. فتأمل في ذلك لئلا تخلط بين المقامين. ثم ان عدم ظهور القضيتين في الاتحاد لا ينافى ما تقدم: من حكومة ظهور الامر في تعلقه بصرف الوجود في نحو (صم يوما صم يوما (على الظهور السياقى، للفرق بين البابين، فان الامر في مقام الجزاء حيث انه متفرع على الشرط فيقتضى تعدد الشرط تعدد الجزاء. وهذا بخلاف الامر الابتدائي المكرر، فانه ليس ظاهرا في التعدد الا من جهة الظهور السياقى المحكوم بظهور تعلق الامر بصرف الوجود. واما الثاني فعلى فرض ظهور الجزاء في القضيتين في الاتحاد، أي هذه الحقيقة التى جعلت جزاء في مثل (إذا بلت توضأ) بعينها هي التى جعلت جزاء فيما إذا تكرر منه البول، والحقيقة الواحدة لا تقبل التكرار، فيكون الجزاء الممكن فيه التعدد كالجزاء الذى لا يمكن فيه التعدد من لزوم التداخل في الاسباب. ولكنا نقول: ان الجملة الشرطية في كونها انحلالية اظهر من اتحاد الجزاء في القضيتين، وذلك لانه لا شبهة ان القضية الشرطية كالقضية الحقيقة، فكما ان قوله: المستطيع يحج - عام لمن استطاع في أي وقت، فكذلك قوله: ان استطت فحج، لان كل قضية حقيقية راجعة الى الشرطية، وبالعكس، غاية الامر انهما متعاكسان. فالشرطية تتضمن عنوان الموضوع، لان نتيجة (ان استطعت (هو (المستطيع) وهى صريحة في الاشتراط. والحقيقية تتضمن الشرط، وهى صريحة في عنوان الموضوع. و لازم الانحلالية ان يترتب على كل شرط جزاء غير ما رتب على الآخر. فعلى هذا لا اشكال في عدم التداخل، حتى في مورد تعدد الشرط من جنس واحد، فضلا عما إذا تعدد من الاجناس المختلفة، فيصير هذا الظهور قرينة للجزاء، ويصير بمنزلة ان يقال: إذا بلت فتوضاء وإذا بلت ثانيا فتوضاء وضوء آخر، كما إذا تحقق منه النوم والبول .

ثم ان ظهور كل شرط في تأثيره اثرا غير اثر الشرط الآخر لا يختص بالادلة اللفظية، بل يمكن استفادته من اللبيات، لان المدار على ظهور الشرط في الانحلالية، فإذا كان الدليل عليه لفظيا فاستفادة الانحلالية اما: بالوضع، كالعموم الاصولي المستفاد من الاسماء المتضمنة للشرط، كمتى وانى واين وإذا ومهما وحيثما، وهكذا. واما: بالاطلاق، ك)إن) واخواتها، فان استفادة كون مدخولها علة تامة لترتب الجزاء عليه بالاطلاق، وإذا كان الدليل عليه لبيا، فاستفادة الانحلال كاصل الاشتراط يمكن قيام الاجماع عليه، أو دلالة العقل عليه. ان قلت: سلمنا ظهور كل شرط في كونه تمام السبب للجزاء، الا ان الجزاء حيث انه لم يترتب بوجوده على الشرط حتى يمكن التعدد - فان وجوده هو مقام امتثاله - بل رتب من حيث حكمه وهو لا يقبل التعدد. وبعبارة واضحة: وجود الاكرام لم يعلق على المجيئ حتى يمكن ان يتعدد، بل وجوبه الذى هو حكمه علق عليه، وغاية تأثير كل سبب ان يتأكد الحكم، لان الوجوب لا يمكن فيه التعدد .قلت: قد بينا في المقدمات: ان الوجوب - وهو المعنى النسبى المستفاد من الهيئة - غير قابل للتعليق، بل المعلق هو محصل الجملة، وهو طلب الايجاد الذى يتحقق بايقاع نسبة المادة الى الفاعل في مقام الانشاء. وبعبارة واضحة: قد تقدم في مبحث الاوامر (1) ان مفاد صيغة الامر ليس طلب الفعل كما هو المشهور، لانه ليس معنى (صل) اطلب منك الصلوة، بل وضعت صيغة الامر لنسبة المادة الى الفاعل انشاء و تشريعا، فكون المتكلم في مقام التشريع ملقيا نسبة المادة الى الفاعل يوجب ان يتحقق بنفس هذا الالقاء مصداق للطلب، ففى مقام التشريع يطلب الشارع ايجاد الصلوة، والايجاد قابل للتكرر. إذا عرفت ذلك، فلنرجع الى ما برهن عليه العلامة - على ما يحكى عنه - لعدم تداخل الاسباب فنقول: هو (قده)

اتم البرهان بمقدمات ثلث، والمقدمتان منها صريحتان في كونهما من برهان عدم التداخل في الاسباب، والثالثة ظاهرة فيه، لا

---

(1)راجع تفصيل هذا البحث في الامر الثالث من المقصد الاول، الجزء الاول من الفوائد ص 129 (*)

صريحة، لامكان رجوعها الى برهان عدم التداخل في المسبب. المقدمة الاولى :انه لا اشكال، في ان ظاهر القضية الشرطية، هو كون الشرط مؤثرا في الجزاء .والثانية: ان ظاهر كل شرط ان يكون اثره غير اثر الشرط الاخر. والثالثة: ان ظاهر التأثير، ان الاثر هو تعدد الوجود لا تأكد المطلوب. والعمدة من هذه المقدمات هي الاولى، لان المقدمتين الاخيرتين واضحتان. اما الثانية: فلانه، بعد ثبوت الاولى لا بد ان يكون اثر كل شرط غير اثر الآخر، لان معنى تأثير الشرط التأثير بالاستقلال لا الانضمام. واما الثالثة: فلان التأكيد وان كان مغايرا لغير المؤكد، الا انه في الحقيقة راجع الى وحدة الاثر، فمهما امكن التعدد في المسبب لا موجب لتأثير الشرط التاكد. نعم: مع حفظ المقدمتين وعدم امكان التعدد يجب المصير الى التأكيد. واما المقدمة الاولى: فعمدة المناقشة فيها مناقشة فخر المحققين: (1) من ابتنائها على كون العلل الشرعية مؤثرات، لانها بناء على كونها معرفات، لا تأثير للشرط في الجزاء. ولكن ظهر مما ذكرنا :ان التداخل وعدمه لا يبتنى على هذا النزاع، بل لا محصل لهذا النزاع اصلا، لان علل التشريع ليست عللا حقيقية، فلا يمكن النزاع فيها والقول بانها مؤثرات .واما موضوعات الاحكام، فليست الا كالعلل الحقيقية ولا يمكن ان تكون معرفات .وبالجملة لا وجه لهذه المناقشة اصلا. ثم انه، قد ذكرنا ضابطا مميزا بين العلل للجعل وبين موضوعات المجعول في غير مبحث. واجماله: ان كل ما لا يمكن ان يجعل عنوانا لفعل المكلف ويلقى إليه لعدم تميزه بين مورد حصوله وعدم حصوله، كاختلاط المياه والنهى عن الفحشاء، فهذا لا يمكن ان يكون موضوعا الذى قد يعبر عنه بالعلة للمجعول، بل يجب ان يكون علة للجعل وملاكا له، فهذا غير مطرد ولا منعكس. وما امكن ان يلقى الى الملكف، كاسكار الخمر، لامكان تمييز المكلف بين حصوله وعدم حصوله، فهذا يلاحظ فيه لسان الدليل، فان اخذ فيه علة للجعل والتشريع، فهو لا يطرد ولا ينعكس، كقولهم (عليهم السلام) اتدرى لم جعل أو لم شرع

---

(1)راجع ايضاح الفوائد الجزء 1 ص 48 (*)

كذا، ولم صار ماء الاستنجاء لا بأس به لان الماء اكثر من القذر، وامثال هذه القضايا التى صنف الصدوق (قده) لها كتاب عليحدة، وسماه علل الشرايع. وان اخذ فيه علة للمجعول، كقوله (عليه السلام) الخمر حرام لانه مسكر، فهذا هو العلة التى يتعدى عن مورد معلولها الى المشارك معه في هذه العلة. فتحصل مما ذكرنا ان عمدة برهان القائل بالتداخل، هو ان صرف الشئ لا يتكرر. وهذا الكلام مما لا ريب فيه بعد اثبات ان متعلق الامر هو الطبيعة المشتركة بين المرة والتكرار، لا خصوص المرة، ولا التكرار، فإذا كان المتكلم في مقام البيان، فبالاطلاق يثبت انه اراد القدر الجامع، وبحكم العقل يثبت ان القدر الجامع إذا تحقق لا مجال لامتثاله ثانيا. ولكن فيه اولا: ان هذا لا ينافى ظهور القضية الشرطية في تأثير كل شرط اثرا غير اثر الشرط الآخر، لان كون صرف الشئ لا يتكرر لا يكون مستندا الى ظهور لفظي، حتى يعارض ظهور الشرطية. وبعبارة اخرى :حكم العقل مفاده ان المطلوب الواحد لا يتكرر، فلا يعارض ظهور ما دل على تعدد المطلوب. وثانيا: ان ظهوره في عدم التكرار بالاطلاق وعدم موجب التعدد، ويكفى ظهور الشرطيتين في بيان موجب التعدد. واما المقام الثاني: فالحق فيه ايضا عدم التداخل، لانه بعد ما ظهر ان كل سبب يؤثر غير ما اثره الآخر،

فمع امكان التعدد في المسبب لا موجب للتداخل، ولا وجه لدعوى اصالة التداخل. فالاكتفاء في الامتثال بمسبب واحد، مع القول بعدم التداخل في الاسباب، لا بد فيه اما :من ثبوت دليل عليه، كالاكتفاء بغسل واحد إذا اجتمع عليه حقوق (1) لقيام الدليل الواضح على كفاية غسل واحد، اما مطلقا، واما لو نوى الجميع، واما لو كان في الاسباب الجنابة. وعلى أي حال: ان ثبوته بالدليل غير دعوى اصالة التداخل. واما: من كون المسبب مصداقا لعنوانين بينهما عموم من وجه، كضيافة الهاشمي العالم، لو قال: اكرم هاشميا واضف عالما، فان اطلاق كل دليل حيث انه يشمل مورد الاجتماع يوجب عدم البأس باتيان المجمع، لامتثال الاكرام

---

(1)المراد من الحقوق هو حقوق الله تعالى (*) .

الذى بينه وبين الضيافة عموم من وجه في العالم الذى بينه وبين الهاشمي عموم من وجه. ولا يبتنى صحة الامتثال بالمجمع على مسألة الاجتماع، لان موضوع تلك المسألة في الحكمين المتضادين. والمتماثلان وان كان كالمتضادين الا انه إذا بقى الحكمان باثنينيتهما، واما مع اتحادهما كما في الحكمين الانحلاليين، كقوله: اكرم العلماء واكرم السادات، واجتمع في مصداق واحد عنوان العالم والسيد، أو في البدليين كما في امتثالهما باتيان المجمع، فيتحدان ويؤثر كلاهما بوصف الاجتماع اثرا واحدا. وبالجملة: تداخل المسبب لا بد ان يثبت بدليل، أو يصدق الامتثال في اتيان واحد إذا كان بين العنوانين عموم من وجه .والكلام الذى نحن بصدد تنقيحه مفروض فيما كان بين الاسباب تباين، كالبول والنوم، أو الجماع والاكل، أو تساو كتعدد النوم أو الاكل، مع اتحاد المسبب بحسب المفهوم. ثم انه ينبغى التنبيه على امرين: الاول: ان هذا الذى ذكرنا من عدم تداخل الاسباب، انما هو بمقتضى القواعد اللفظية، فاصالة عدم التداخل تامة لو لم يقم دليل على خلافها، كما في كل اصل قام الدليل على خلافه. فمن جملة ما قام الدليل فيه على خلاف هذا الاصل موجبات الوضوء، وبعض موجبات الكفارة. اما الوضوء: فقيام الدليل على كفاية وضوء واحد لجميع اسبابه موجب لاستكشاف احد امور ثلثة فيه اولها: كون سبب الوضوء هو العنوان الواحد الحاصل باحد النواقض، بمعنى كون النواقض محصلة لهذا العنوان، ونفس ذلك العنوان هو السبب، وهذا غير قابل للتعدد بتعدد محصلاته، ويعبر عنه بالقذارة المعنوية والحالة الحدثية. ثم انه إذا تحقق المحصلان في عرض واحد، فالعنوان مستند الى وصف الاجتماع، ولو تحققا طولا فمستند الى اول الوجود منهما، كما لا يخفى. ثانيها: كون السبب هو صرف الوجود من النواقض، لا مطلق وجوده، فاول سبب حصل في الخارج هو المؤثر في الوضوء، دون ما يتحقق ثانيا وثالثا. ثالثها: ان المسبب - وهو الطهارة الحاصلة باول وضوء - غير قابل للتعدد ولا التأكد ولا الانتساب الى سبب من حيث والى سبب آخر من حيث آخر، فيخرج المورد عن محل النزاع. ولكنه لا يخفى: ان هذا الاحتمال في باب الوضوء لا

يتطرق، لانه ثبت: ان الوضوء على الوضوء نور على نور. واما باب بعض الكفارات: فهو في غير الجماع، كالاكل والشرب و نحوهما، لانه ورد في الدليل) من افطر في نهار شهر رمضان فعليه الكفارة) والمفطر صادق باول وجود من المفطرات، وهو عنوان غير قابل للتعدد، فكل من شرب و اكل وارتمس، يصدق عليه انه افطر بمجرد تحقق اول المفطرات، فاكله بعد شربه غير قابل للتاثير. ولا ينافى ذلك وجوب الامساك على المفطر أو استحبابه، لانه حكم تعبدي من جهة احترام شهر رمضان، لا لامكان الافطار ثانيا لبقاء الصوم. وبالجملة: لا ينافى الاصل قيام الدليل على خلافه، كما ان اصالة عدم تداخل المسببات - أي عدم كفاية امتثال واحد لاسباب متعددة مؤثرة - لا ينافى قيام الدليل على كفايته، كما في الاغسال، وكما لو لم يكن المسبب قابلا للتعدد والتأكد ولا التقيد، كما إذا اجتمع حقوق الله تعالى في القتل، فانه لا يمكن ان يتقيد القتل بحق دون حق، لان حقه تعالى غير قابل للعفو، حتى

يتقيد بسبب غير تقيده بسبب آخر، وكما في تداخل المسببين في ضيافة العالم الهاشمي. الثاني: انه قيل: بتعدد حقايق الاغسال، كما هو المشهور. وقيل: باتحادها، كما هو المحكى عن الاردبيلى (قده (وتابعيه. ومعنى اتحاد حقيقتها ان ما يوجبه الجنابة من الغسل عين ما يوجبه الحيض أو مس الميت أو الجمعة، وهكذا. ثم انه وان اختلف القولان بحسب الآثار الفقهية والاحكام الشرعية، ككفاية غسل واحد حتى الجمعة عن جميع الاغسال ولو لم ينو غيرها، وكفاية كل غسل عن الوضوء بناء على الاتحاد، وعدم كفايته في كلا المقامين بناء على التغاير، الا انه ليس المقام مقام البحث عن الحكم الفرعي وبيان ان المختار هو التعدد كما هو المشهور، لظاهر الاخبار (1) بانه " إذا اجتمع عليه حقوق اجزئك غسل واحد " الظاهر في ان الموجب للغسل متعدد. ولا معنى لاتحاد حقيقة الغسل مع تعدد موجبه، لانه لو كان ما

---

(1)الوسائل، الجزء 1 الباب 43 من ابواب الجنابة الحديث 1 ص 526 (*)

توجبه الجنابة عين ما يوجبه الحيض للزم ان يكون السبب واحدا ايضا ورجوع جميع الاسباب الى حدث واحد، كموجبات الوضوء، على ما عرفت، لعدم امكان ترتب معلول واحد على علل مختلفة، كما برهن في محله. بل المهم في المقام، انما هو بيان الحكم الاصولي على المسلكين. فنقول: لو قلنا بالاتحاد، فلا محيص عن الالتزام بالتداخل وعدم تأثير كل ما هو السبب في الظاهر ولو قلنا باصالة عدم التداخل في الاسباب والمسببات، لعدم قابلية المورد لتعدد الوجود، لان محل النزاع في باب التداخل هو ما لو كان الجزاء المترتب على الاسباب واحدا مفهوما وقابلا للتعدد مصداقا، أو بحكم المتعدد المصداق من التأكيد أو التقييد .والمفروض - بناء على الاتحاد - ان ما يوجبه الجنابة من الغسل عين ما يوجبه الحيض. ولو قلنا بالتباين فلا محيص عن الالتزام بعدم التداخل ولو قلنا باصالة التداخل في باب الاسباب والمسببات، لما عرفت ان مورد النزاع هو المتحد في المفهوم القابل لتعدد الوجود، ومعنى متحد المفهوم المتعدد في الوجود هو المشترك المعنوي، كالرقبة المترتب عتقها على الافطار والظهار. وهذا بخلاف متباين الحقيقة المترتب احد المتباينين على سبب كالوضوء مثلا على البول، والمباين الآخر كالكفارة عل سبب آخر كالافطار، فانه لا معنى في هذا المقام للتداخل. ثم انه بناء عل التباين، كما هو المختار، فمقتضى القاعدة عدم كفاية غسل واحد عن الاسباب المتعددة، الا انه قام الدليل على انه لو نوى الجميع بغسل واحد يجزى، كما انه قام الدليل على كفاية نية الجنابة لجميع الاغسال ولو لم ينو غيرها. فالاول: كقوله في كتاب (1) حريز: إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزئك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة الى آخر الحديث، فان قوله: إذا اغتسلت - باطلاقه يشمل لو كان المتعدد هو الاغسال المستحبة، أو الواجبة، أو المركب منهما، لا سيما بقرينة ذيل هذا الخبر (فإذا اجتمعت لله عليك اجزئها عنك غسل واحد) واما اعتبار نية الجميع، فلقوله (عليه السلام) (للجنابة والجمعة (الظاهر في لحاظ الجنابة

---

(1)الوسائل، الجزء 1 الباب 43 من ابواب الجنابة الحديث 1 ص 526 (*)

والجمعة وغيرهما في الغسل. والثانى: كقوله (عليه السلام) (1) " إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك عن كل غسل يلزمه في ذلك اليوم " فان اطلاقه يشمل ما لو لم يلتفت الجنب حين غسل الجنابة الى اسباب آخر. وبالجملة :لو قام الدليل كذلك لكشف عن كفاية نية الشئ عن اتيانه عن الاسباب المتعددة، ويصير المميز للاسباب هو النية. الفصل الثاني: في مفهوم الوصف ولا يخفى: ان عنوان محل البحث، وان جعل في كلمات الاساطين - كالكفاية بل التقرير -

هو الاعم، ولكن الحق هو اختصاص محل النزاع بالوصف المعتمد على الموصوف دون غيره، فان غيره ليس الا كمفهوم اللقب، فان اثبات حكم لموضوع بعد فرض كونه لا يدل على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع لا فرق فيه، بين ان يكون الموضوع في القضية شخصيا كاكرم زيدا، أو كليا كجئ بانسان، أو اشتقاقيا كاكرم عالما، فكما لا يدل اثبات حكم لزيد على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غيره، فكذلك اثبات حكم للعالم لا يدل على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير العالم. وتوهم ان المشتق مأخوذ فيه الذات بناء على قول، أو متضمن لها على آخر - فكان الموضوع قد ذكر في القضية - من اعجب الغرائب. وبالجملة: الالتزام بالمفهوم فيما إذا ذكر الموصوف صريحا، انما هو لخروج الكلام عن اللغوية، وتقريبه: ان الحكم لو لم يختص بمورد الوصف وكان ثابتا له و للفاقد لما كان لذكر الوصف وجه. وهذا لا يجرى في مثل اكرم عالما، فان ذكر موضوع الحكم لا يحتاج الى نكتة غير اثبات الحكم له، لا اثباته له وانتفائه عن غيره. وبالجملة: الوصف الغير المعتمد على الموصوف ليس الا اللقب. فالاولى ان يجعل العنوان هكذا: لو نعت موضوع القضية بنعت، فهل يدل ذكر النعت بعد المنعوت على انتفاء الحكم عن ذات المنعوت الغير المتصف بهذا

---

(1)الوسائل - الجزء الباب 43 - من ابواب الجنابة - الحديث 1 - 2 - ص 526 (*)

الوصف مطلقا ؟ اولا يدل مطلقا ؟ أو يفصل بين ما إذا كان مبدء الاشتقاق للوصف علة للحكم فله الدلالة وبين ما لم يكن كذلك ؟ أي التفصيل بين الوصف المشعر بعلية مبدء اشتقاقه للحكم، وعدمه. والحق: عدم الدلالة مطلقا، وذلك لما ظهر في مفهوم الشرط: من ان كون القضية ذات مفهوم انما يتصور فيما إذا كان القيد راجعا الى الحكم، بالمعنى المعقول الذى بيناه، وهو تقييد المتحصل من الجملة، لا ذات الانتساب الذى هو معنى حرفي. واما لو كان القيد راجعا الى عقدى الوضع والحمل - أي لو كان القيد واردا قبل الانتساب وكان مقيدا لاحد المنتسبين - فلا يتصور ثبوت المفهوم للقضية، و في المقام لا يمكن ارجاع القيد الا الى الموضوع، فيكون كالشرطية التى سيقت لفرض وجود الموضوع، فلا مجال لتوهم المفهوم فيها. وبالجملة: القيد في المقام ليس كالقيد في باب القضية الشرطية، ولا كالغاية التى يمكن ان تكون غاية للحكم. ان قلت: فلا وجه على هذا، لحمل المطلق على المقيد، فانه لا وجه للحمل الا كون التقييد بالمنفصل كالتقييد بالمتصل، ولا شبهة ان التقييد بالمتصل يوجب اختصاص الحكم بالمقيد، فكذلك المنفصل، ولو لم يكن الوصف ذا مفهوم لما كان وجه لحمل المطلق على المقيد وبعبارة اخرى: من اجل ظهور المقيد في اختصاص الحكم به، لان الاصل في القيد الاحترازية، يحمل المطلق على المقيد. قلت: حمل المطلق على المقيد ليس من جهة المفهوم، بل من جهة التنافى بين التعين الذى يكون المقيد نصا فيه، والتخيير الذى يكون المطلق ظاهرا فيه مع وحدة التكليف. والا فان مجرد اختصاص الحكم بالرقبة المؤمنة في المقيد ليس الا مثل ان يذكر المقيد ابتداء من دون ذكر المطلق، فلا يفيد التقييد الا تضييق دائرة موضوع الحكم. وهذا ليس معنى المفهوم، فانه يجب ان يدل على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع باى سبب فرض. وبعبارة اخرى: كون الموضوع خاصا وامرا مخصوصا غير دلالة القضية على

انتفاء الحكم من غير هذا الموضوع. ومن هنا ظهر: ان كون الاصل في القيد احترازيا - لا للفوائد الاخر التى تذكر لمجيئ القيد - لا يفيد اثبات المفهوم، فان الاحترازية ان كانت بمعنى دلالة القيد على انتفاء الحكم عن ذات المقيد الخالى عن هذا القيد، فالمسلم منها انما هو في الحدود، لان بناء التعريف على الاطراد والانعكاس، دون غيرها، وان كانت بمعنى دلالته على اختصاص الحكم بالمقيد، فهذا لا يفيد الا اختصاص هذا الحكم بهذا الموضوع الخاص، لا نفيه عن غيره. فان قلت: حمل المطلق على المقيد في المطلق المطلوب منه صرف وجوده وان لم يكن من

باب المفهوم، الا انه في المطلق الانحلالى يكون التقييد مسلتزما للمفهوم لا محة، فان تقييد وجوب الزكوة في مطلق الغنم بالسائمة، معناه نفيها عن المعلوفة، فكون القيد احترازيا لا يستقيم الا باخراج المعلوفة من دليل المطلق، وهذا عين المفهوم. قلت: اولا: لا موجب للتقييد في المطلق الانحلالى لو كان القيد منفصلا، نعم في المتصل لا مناص عن اختصاص الحكم بمورد القيد، وذلك لعدم التنافى بين تعلق الزكوة بمطلق الغنم وتعلقها بالسائمة. وثانيا :على فرض تسليم التقييد، ان التقييد ليس الا قصر دائرة الحكم على الموضوع المقيد، لا نفيه عما عداه. وفرق بين اثبات حكم لموضوع خاص مع سكوته عن غير هذا الموضوع، واثباته له ونفيه عما عداه، والثانى هو المفهوم، لا الاول. ولذا لو دل دليل ثالث على تعلق الزكوة بالمعلوفة، فبناء على التقييد لا تعارض بين المقيدين، ونتيجة تقييد الحكم بكليهما هو الاطلاق، لاستيعابهما جميع افراد المطلق. وبناء على المفهوم يتعارضان، لان اثبات الحكم في السائمة مع القول بالمفهوم معناه: عدم ثبوت الزكوة في المعلوفة. ثم انه لا اشكال في ان محل البحث هو فيما لو كان بين الموصوف والصفة عموم مطلقا أي كان الموصوف عاما والصفة اخص منه، ويلحق به ما لو كان بينهما العموم من وجه مع الافتراق من جانب الموضوع، أي وجد الموصوف كالغنم ولم يكن

سائمة. واما الافتراق من جانب الوصف، أي وجدت السائمة ولم تكن غنما، فهذا غير داخل في محل النزاع، لان كون الوصف ذا مفهوم معناه تخصيص موصوفه به و اخراج سائر افراد الموصوف عن ثبوت هذا الحكم لها، لا تخصيص موصوف خارج عن هذين التركيبين. فلا بد من ملاحظة التقييد بالنسبة الى الابل السائمة وعدم وجوب الزكوة في معلوفها من ملاحظة نفس دليل تعلق الزكوة بالابل، وهذا واضح .وقول الشافية لا يعتنى به. واستفادة العلية من وصف خاص خارج عن ظهور الكلام بحسب طبعه. الفصل الثالث: في مفهوم الغاية وتنقيحه يتوقف على تحرير نزاع آخر وقع في باب الغاية، وهو انه. هل الغاية داخلة في المغي مطلقا، ام لا مطلقا، أو التفصيل بين ادواتها، أو التفصيل بين كون الغاية من جنس المغي وعدمه ؟ ولا يخفى: انه لا يمكن اثبات وضع ولا قرينة عامة في الدخول أو الخروج. وكون لفظة الغاية والنهاية دالة على دخول الغاية - لان نهاية الشئ كابتدائه من حد الشئ، وحد الشئ من اجزائه لا انه اول جزء من خارج الشئ - لا يفيد اثبات الوضع (لحتى والى) فانهما لم يوصفا لما يستفاد من هذا اللفظ الاسمي. والامثلة التى تذكر للدخول أو الخروج لا تفيد اثبات الوضع، فان استفادة الدخول أو الخروج من هذه الامثلة انما هي لقرائن خاصة خارجية. فدعوى ظهور الادات في الدخول أو الخروج أو التفصيل دعوى بلا برهان. وليس هنا اصل لفظي يدل على الدخول أو الخروج، فالمرجع عند الشك هو الاصول العملية. إذا عرفت هذا فالكلام يقع في ثبوت المفهوم للغاية، وقد ذكرنا في مفهوم الشرط: ان كون القضية ذات مفهوم مرجعه الى تقييد الحكم، وعدم كونها كذلك مرجعه الى رجوع القيد الى احد عقدى الوضع أو الحمل. وبعبارة اخرى: لو كان التقييد - سواء كان للموضوع أو المحمول - قبل الاستناد فهذا يرجع الى مفهوم اللقب. ولو كان في رتبة الاسناد - أي قيد الحكم وهو اسناد المحمول الى الموضوع أي تقييد الجملة لا تقييد المفردات - فهذا يرجع الى ثبوت المفهوم، فهذان الامران مما لا نزاع فيهما. فالاليق في النزاع ان يكون البحث في احراز الصغرى، وان الغاية غاية للحكم

أو الموضوع. والظاهر: ان الغاية قيد للحكم، الا ان تقوم قرينة على خلافه، لان قوله عليه السلام: كل شئ لك حلال حتى تعرف الحرام، مع قوله (1) (عز اسمه): واتمو الصيام الى الليل - بنسق واحد. فكما ان الحكم لو جعلت غايته المعرفة تكون الغاية قيدا للحكم، فكذلك سائر الامثلة التى جعلت فيها الغاية غاية بعد اسناد المحمول الى موضوعه. وكون الغاية قيد للموضوع - واخرت عن الجملة لعدم امكان تقديمها - لا يصغى إليه، لامكان تبديل هذا التركيب الى آخر بان يقال: الصيام الى الليل اتمه، والسير من البصرة الى الكوفة اوجده، فجعل الغاية بعد اسناد المحمول الى الموضوع كاشف عن رجوعها الى الجملة، لا الى مفردات الكلام. وبالجملة: ظاهر القضية بحسب القواعد العربية رجوع الغاية الى اسناد المحمول الى الموضوع، فكأنه

جعل وجوب اتمام الصيام مغي بغاية الليل، فيقتضى رجوع الغاية الى الحكم انتفائه عما بعد الغاية، وينفى ثبوت حكم آخر من سنخ هذا الحكم لليل. الفصل الرابع: في مفهوم الحصر لا يخفى: ان النزاع فيه ايضا يرجع الى ان الحصر حصر للحكم، أو للموضوع. ولا اشكال في ان مثل (الا (يفيد حصر الحكم في المستثنى منه واخراج المستثنى عنه بعد الاسناد. وما نقل عن نجم الائمة: ان رفع التناقض المتوهم في باب الاستثناء منحصر بان يخرج المستثنى قبل الاسناد، كلام لا ينبغى صدوره عن جنابه، لانه لا تناقض ابدا بين المستثنى منه والمستثنى حتى يتوقف رفعه على جعل الاخراج قبل الاسناد، لان الكلام يحمل على ما هو ظاهر فيه بعد تماميته بتمماته: من لواحقه و توابعه، بل لو عول المتكلم على بيان مرامه بقرينة منفصلة لا تعد القرينة مناقضة لذى القرينة .

---

(1)البقره، 178 (*)

وبالجملة: هذا التناقض المتوهم يجرى بين قرائن المجازات والتخصيصات والتقييدات، مع ذى القرائن والعمومات والمطلقات، ولا اختصاص له بباب الاستثناء، مع انه لا وقع لهذا التوهم اصلا. فاخذ الاخراج قبل الاسناد الذى يرجع في المآل الى ان كلمة (الا) صفتية وبمعنى الغير لا استثنائية، لا وجه له، بعد ظهورها في الاستثنائية في القضايا المتعارفة، لانها لو كانت صفتية لاقتضى مجئ الاستثناء قبل الحكم، بان يقال: القوم الا زيد أي الموصوف بغير زيد جاؤا، كما ورد هكذا في الاية المباركة: لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا. وبالجملة: فالنزاع في الحقيقة راجع في قوله: جاء القوم الا زيد - الى ان قوله (الا زيد) من قيود القوم ؟ حتى تكون (الا) صفتيه، فيكون محصل المعنى :ان القوم الذين هم غير زيد جاءوا، فلا يكون لهذه القضية مفهوم، لان اثبات حكم لموضوع خاص لا يدل على انتفاء سنخه عن غير هذا الموضوع. أو من قيود الحكم ؟ حتى تكون (الا) استثنائية ويكون للقضية مفهوم، لان اثبات حكم القوم واخراج زيد عن هذا الحكم الثابت لعشيرته مع انه منهم موضوعا عين المفهوم، لان المدعى ليس الا دلالة القضية على عدم ثبوت الحكم المذكور للقوم نفيا واثباتا لزيد وخروج حكمه عن حكمهم. وعلى هذا فلا اشكال انه إذا قال: له على عشرة الا درهما فهو اقرار بالتسعة، ولو قال: له على عشرة الا درهم بالرفع فهو اقرار بالعشرة، لان مقتضى القواعد العربية التى يجب حمل كلام المتكلم عليها لا على الغلط ان يجعل الدرهم بالرفع صفة للعشرة، فكأنه قال: العشرة التى هي غير الدرهم على، هذا في الاثبات. واما في النفى فحيث انه يجوز الوجهان في الاستثناء الواقع بعده، فلو قال: ما له على عشرة الا درهم أو الا درهما، فيحمل على اقراره بالدرهم، فما افادوه في انه على النصب لم يكن اقرارا بشئ لا وجه له. والعجب مما يحكى عن (1) المسالك، فانه مع اعترافه بان كلمة الا

---

(1)راجع المسالك، المجلد الثاني، كتاب الاقرار، المقصد الرابع في صيغ الاستثناء، ما افاده في شرح قول المحقق قدس سره في الشرايع " ولو قال: ماله عندي شئ الا درهم كان اقرارا بدرهم.. " ص 171 (*)

استثناء حمله على الاخراج قبل الاسناد فكان النفى دخل على المستثنى والمستثنى منه، و مرجع الكلام الى ان المقدار الذى هو عشرة الا درهما ليس على، وبعبارة اخرى: التسعة ليس على، لان العشرة الا الدرهم هي التسعة. ولا يخفى : انه مع كون كلمة (الا) استثنائية لا يعقل ان يكون الاخراج قبل الاسناد، فانها يكون حينئذ وصفية، و رفع اشكال التناقض ليس باخراج المستثنى من المستثنى منه قبل الاسناد. وبالجملة: مع ان القواعد العربية تساعد النصب بعد النفى ايضا، فحمل (الا) على الوصفية لا وجه له. ومجرد كونه مطابقا لاصل البرائة لا يقتضى صرف الكلام عن ظاهره و اخراجه عن كونه اقرارا، فما افاده في الجواهر (1) هو الاقوى، وهو ثبوت

الدرهم على كل تقدير من الرفع والنصب. ثم لا يخفى: انه يمكن ان يكون منشأ توهم ابى حنيفه: كون الموضوع له للفظة (الا) هو الاعم من الصفتية والاستثنائية، والا فانها لو كانت موضوعة للاستثناء لم يمكن توهم عدم ثبوت المفهوم للقضية. والامثلة التى ذكرها لعدم الافادة هي في الافادة اظهر من عدمها، لان قوله عليه السلام (2) لا صلوة الا بفاتحة الكتاب، أو الا بطهور - مثلا - لو كان المراد من الصلوة هي الجامعة لجميع الشرائط الا الطهور، فيفيد نفى الصلوتية عن فاقدة الطهور كون الصلوة المفروضة (أي الجامعة مع الطهور) صلوة، ولا محذور فيه. ولو كان المراد من الصلوة الاعم من الجامع والفاقد فاثبات الصلوتية بمجرد وجدان الطهارة وحدها ايضا لا محذور فيه، لان معناه ان الصلوة من هذه الجهة صلوة، ولا ينافى عدم كونها كذلك من جهة فقد سائر الشروط والاجزاء. وبعبارة اخرى: بناء عليه، الحصر اضافي ولا بأس به . فتحصل مما ذكرنا: ان القيد لو كان راجعا الى عقد الوضع والحمل، أي كان التقييد قبل الاسناد، فبانتفاء الموضوع المقيد أو المحمول المقيد لا ينتفى الحكم عن موضوع آخر، وانتفاء الحكم عن هذا الموضوع عقلي لا ربط له بالمفهوم .والسر في

---

(1)جواهر الكلام الجزء 35، كتاب الاقرار، المقصد الرابع في صيغ الاستثناء ص (2) 88 المستدرك الجلد الاول الباب 1 من ابواب القرائة في الصلوة الحديث 5 ص (*) 274

ذلك: ان التقييد لا يوجب الا تضييق دائرة الموضوع أو المحمول، وثبوت حكم لموضوع خاص لا يلازم انتفائه عن موضوع آخر. ولو كان راجعا الى الحكم - أي المتحصل من الجملة أي كان التقييد في رتبة الاسناد - فالحكم المقيد ينتفى بانتفاء قيده بالملازمة، وهذا هو المفهوم. ولا فرق فيما ذكرنا بين مفهوم الغاية، والحصر، أو غيرهما. نعم: لا يمكن في باب الشرط ارجاع القيد الى الموضوع، لان اداة التعليق وضعت لتعليق جملة على جملة، فمرجع النزاع فيه الى كون القضية مسوقة لغرض وجود الموضوع، أو لتحديد الحكم. فعلى هذا لو رجع الحصر الى الاسناد - وكان الاخراج في رتبة قوله: جاء القوم الا زيدا - يدل على انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، ومحل النزاع انما هو في (الا (الاستثنائية لا الوصفية، فالقول بعدم دلالة القضية على المفهوم مرجعه الى استعمال (الا) الاستثنائى في الوصف، والمصير إليه من دون قرينة عليه لا وجه له. ثم ان هنا اشكالا، في افادة كلمة (لا اله الا الله) التوحيد، وحاصله: ان خبر (الا) لو قدر (موجود) فلا دلالة لهذه الكلمة على عدم امكان اله آخر، ولو قدر (ممكن) فلا دلالة لها على وجود الباري تعالى وان دلت على عدم امكان الهة اخرى. ولا يخفى: ان هذا الاشكال انما نشأ من قول اكثر النحويين ان خبر (لا (مقدر، ولذا عدوها من نواسخ المبتداء والخبر، وجعلوا الفرق بين لا النافية للجنس ولا المشبهة بليس، هو الفرق بين لولا الغالبية ولولا الغير الغالبية، فان لولا الغالبية حيث ان خبرها من افعال العموم أي الوجود المطلق، فيجب ان يكون محذوفا كقوله: لولا على لهلك عمر، ومنشأ وجوب حذفه دلالة الكلام عليه، فيكون ذكره لغوا، كحذف الفاعل في فعل الامر، والمضارع المخاطب منه، والمتكلم وحده، و مع الغير. ولولا الغير الغالبية حيث ان خبرها فعل خاص وجب ذكره كقوله عليه السلام: لولا قومك حديثوا عهد بالاسلام لهدمت الكعبة وجعلت لها بابين. و قالوا: ان لولا الغالبية هي لا النافية للجنس المركبة مع لو، وغيرها هي المشبهة بليس المركبة مع لو .

وبالجملة: (لولا) على قسمين: قسم يمتنع فيها جوابها بمجرد وجود المبتداء بعدها، وهذا القسم لا بد ان يكون خبر المبتداء وهو الكون المطلق، نحو لولا على، و يجب ان يكون محذوفا لتعيين المحذوف. وقسم يمتنع فيها جوابها لا بمجرد وجود المبتداء، بل لنسبة الخبر الى المبتداء، وهذا القسم خبر المبتداء امر خاص، ويجب ان يذكر، الا ان يدل قرينة عليه. ولا النافية للجنس هي لولا الغالبية، فيجب ان يكون خبره الوجود المطلق المحذوف، فيكون معنى (لا اله الا الله) لا اله موجود. وحاصل الكلام:

حيث انهم عدوا كلمة (لا) من نواسخ المبتداء والخبر فالتجاؤا الى تقدير الخبر. ولكن الالتزام بذلك بلا موجب، فان كلمة (لا) كما وضعت لمعنى حرفي رابطى، كذلك وضعت لمعنى استقلالي، وهو نفى الحقيقة والهوية، أي وضعت تارة: للنفي الربطى وعدم وصف لموضوع، واخرى: لنفى المحمول، أي عدم الشئ. كما ان الافعال الناقصة، مثل (كان) قد تكون ناسخة و هي الرابطة الزمانية، وقد تكون تامة وغير محتاجة الى الخبر، بل قيل (ان) النافية من الافعال الناقصة كليس ايضا لها جهتان: ربطي، وهو ليس الناقصة، وغير ربطي، وهو ليس التامة. وهذا الكلام في (ليس) وان لم يكن بصحيح، بل ليس وضعها الا وضع الحروف، ربطي صرف وضعت لنفى شئ عن موضوع في الحال، واستعمالها في نفى الوجود مسامحة، الا ان هذا التقسيم للافعال الناقصة التى وضعها و هيئتها كهيئة الافعال تام، فانها قد تكون زمانية، واخرى منسلخة عنها وتكون اداة ربطية. وعلى أي حال: فلا النافية للجنس، حيث انها وضعت لنفى هوية الشئ المعراة عن الوجود والعدم، فلا خبر لها، لا انه محذوف دل عليه الكلام، فيصير معنى الكلمة الشريفة نفى هوية واجب الوجود واثباته لذاته تعالى، ونفى واجب الوجود و اثبات فرد منه هو عين التوحيد، لان غيره لو كان واجب الوجود لوجب وجوده لوجوبه ذاتا، فلو لم يكن غيره تعالى واجب الوجود، فاما: ممتنع الوجود ذاتا، واما: ممكن الوجود ذاتا، وكلاهما ليسا بواجب الوجود ذاتا، فانحصر الواجب فيه تعالى. وعلى أي حال: سواء قلنا بتقدير خبر لا، أو لم نقل به لعدم احتياجه إليه، لا يرد الاشكال على كلمة التوحيد، اما بناء على عدم التقدير فلما ذكرنا، واما بناء

عليه فكذلك، سواء قدر ممكن، أو موجود، لان المراد من الاله المنفى هو واجب الوجود. فلو قدر ممكن فنفى الامكان عن غيره تعالى واثبات الامكان له مساوق لوجوده تعالى، لانه لو امكن وجوده لوجب، لان المفروض انه واجب الوجود، فلو لم يمتنع لوجب. ولو قدر موجود فنفى الوجود عن غيره ملازم لامتناع غيره، لانه لو لم يمتنع لوجب وجوده بالملازمة التى بيناها: من انه لو خرج الشئ عن الامتناع وامكن لوجب وجوده، لان المفروض انه واجب الوجود. ثم انه لا اشكال في افادة كلمة (انما) الحصر، كافادة الاستثناء له، اما: لانه بمعنى ما والا، واما: لانها مركبة من كلمة (ان) التى للتحقيق واثبات الشئ وكلمة (ما) التى لنفى الشئ، والنفى يرد على تالى انما، والاثبات على الجزء الآخر. وقوله عليه السلام: انما الاعمال الخ بمنزلة لا عمل الا بنية. نعم سائر اداة الحصر مثل) بل) وتعريف المسند إليه، فافادتها له انما هي بقرائن المقام، لا الوضع، ولا القرينة العامة .

المقصد الرابع: في العام والخاص وفيه مباحث. وقبل الخوض في المباحث ينبغى تقديم امور: الامر الاول: العموم هو الشمول وسريان المفهوم لجميع ما يصلح الانطباق عليه. وهذا الشمول والسريان قد يكون مدلولا لفظيا، وقد يكون بمقدمات الحكمة. والمقصود بالبحث في المقام هو الاول، لان المتكفل للبحث عن الثاني هو مبحث المطلق والمقيد. ولا فرق بين هذين القسمين من الشمول سوى انه عند التعارض يقدم الشمول اللفظى على الشمول الاطلاقى، لان الشمول اللفظى يصلح ان يكون بيانا للمطلق الذى علق الحكم فيه على الطبيعة، فلا تجرى فيه مقدمات الحكمة. و سيجيئ توضيحه في بعض المباحث الآتية. والغرض في المقام: هو بيان ان البحث انما هو في الشمول الذى يكون مدلولا لفظيا، المعبر عنه بالعام الاصولي، في مقابل الاطلاق الشمولى، كلفظة (كل) وما رادفها، من أي لغة كان، حيث ان الشمول في مثل ذلك مدلول للفظ بحسب الوضع. وبعد ما عرفت: من ان معنى العموم هو الشمول اللفظى، فلا حاجة الى اتعاب النفس وتعريف العموم بما لا يسلم عن اشكال عدم الاطراد والانعكاس، فان مفهوم العموم اجلى واوضح من ان يحتاج الى التعريف. الامر الثاني: قد تقدم في بعض المباحث السابقة الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية، ونزيده في المقام وضوحا، لابتناء كثير من المباحث الآتية على ذلك. فنقول: القضية الحقيقية، هي ما كان الحكم فيها واردا على العنوان

والطبيعة بلحاظ مرآتية العنوان لما ينطبق عليه في الخارج، بحيث يرد الحكم على الخارجيات بتوسط العنوان الجامع لها. وبذلك تمتاز القضية الحقيقية عن القضية الطبيعية، حيث ان الحكم في القضية الطبيعية وارد على نفس الطبيعة، لا بلحاظ وجودها الخارجي، بل بلحاظ تقررها العقلي، كما في قولك: الانسان نوع، أو كلى، وغير ذلك من القضايا الطبيعية. وهذا بخلاف القضية الحقيقية، فان الحكم فيها و ان رتب على الطبيعة لكن لا بلحاظ تقررها العقلي، بل بلحاظ تقررها الخارجي، وهو معنى لحاظ العنوان مرآة لما في الخارج. ومما ذكرنا ظهر: المايز بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية ايضا، فان الحكم في القضية الحقيقية كما عرفت مترتب على الخارج بتوسط العنوان، واما في القضية الخارجية فالحكم فيها ابتداء مترتب على الخارج بلا توسط عنوان، سواء كانت القضية جزئية أو كلية، فان الحكم في القضية الخارجية الكلية ايضا انما يكون مترتبا على الافراد الخارجية ابتداء، من دون ان يكون هناك بين الافراد جامع اقتضى ترتب الحكم عليها بذلك الجامع، كما في القضية الحقيقية. ولو فرض ان هناك جامعا بين الافراد الخارجية فانما هو جامع اتفاقى، كما في قولك: كل من في العسكر قتل، وكل ما في الدار نهب، فان قولك: كل من في العسكر قتل، بمنزلة قولك: زيد قتل، عمرو قتل، وبكر قتل، وليس بين قتل زيد وعمرو وبكر جامع عنواني اقتضى ذلك الجامع قتل هؤلاء، بل اتفق ان كلا من زيد وعمرو و بكر كان في المعركة، واتفق انهم قتلوا، واين هذا من القضية الحقيقية التى يكون فيها جامع بين الافراد ؟ بحيث متى تحقق ذلك الجامع ترتب الحكم، سواء في ذلك الافراد الموجودة والتى توجد بعد ذلك. ولاجل ذلك تقع القضية الحقيقية كبرى لقياس الاستنتاج، وتكون النتيجة ثبوتا واثباتا موقوفة على تلك الكبرى، بحيث يتوصل بتلك الكبرى بعد ضم الصغرى الهيا الى امر مجهول يسمى بالنتيجة، كما يقال: هذا خمرو كل خمر يحرم، فان حرمة هذا الخمر انما يكون ثبوتا موقوفا على حرمة كل خمر، كما ان العلم بحرمة هذا الخمر يكون موقوفا على العلم بحرمة كل خمر، فالعلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكلية الكبرى، اما العلم بكلية الكبرى فلا يتوقف

على العلم بالنتيجة، بل العلم بكلية الكبرى يكون موقوفا على مباد اخر: من عقل، أو كتاب، أو سنة. وهذا بخلاف القضية الخارجية، فانها لا تقع كبرى القياس بحيث تكون النتيجة موقوفة عليها ثبوتا، وان كان قد يتوقف عليها اثباتا، كما يقال للجاهل بقتل زيد: زيد في العسكر، وكل من في العسكر قتل، فزيد قتل، فان العلم بقتل زيد وان كان يتوقف على العلم بقتل كل من في العسكر الا انه لا يتوقف على ذلك ثبوتا، إذ ليس مقتولية كل من في العسكر علة لمقتولية زيد، بل علة مقتولية زيد هو امر آخر بملاك يخصه، فالقضية الكلية الخارجية ليست كبرى لقياس الاستنتاج بحيث تكون كليتها علة لتحقق النتيجة. ومما ذكرنا ظهر: اندفاع الدور الوارد على الشكل الاول الذى هو بديهى الانتاج، فان منشأ توهم الدور ليس الا تخيل توقف العلم بكلية الكبرى على العلم بالنتيجة، مع ان العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكلية الكبرى، والحال انه قد عرفت ان العلم بكلية الكبرى في القضايا الحقيقية لا يتوقف على العلم بالنتيجة، بل يتوقف على مباد أخر: من عقل أو كتاب، أو سنة، أو اجماع. والقضايا المعتبرة في العلوم انما هي القضايا الحقيقية، ولا عبرة بالقضايا الخارجية، لان القضية الخارجية وان كانت بصورة الكلية، الا انها عبارة عن قضايا جزئية لا يجمعها عنوان كلى، كما عرفت .فالقياس الذى يتألف من كبرى كلية على نهج القضية الحقيقية لا يكون مستلزما للدور، لما تقدم من ان النتيجة ثبوتا و اثباتا تتوقف على كلية الكبرى، ولا عكس. والقياس الذى يتألف من قضية خارجية ايضا لا يستلزم الدور، فان النتيجة ثبوتا لا يتوقف على الكبرى، بل ثبوت النتيجة له مبادى أخر لا ربط لها بالكبرى، على عكس نتيجة القضية الحقيقية. وكان من توهم الدور في الشكل الاول قد خلط بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، والحال انه قد عرفت انه لا ربط لاحدى القضيتين بالاخرى. وقد وقع الخلط في عدة موارد بين القضيتين، قد اشرنا الى جملة منها في الشرط المتأخر، وسيأتى جملة منها في محله ايضا .

ثم ان العموم والكلية كما تكون على نهج القضية الحقيقية وعلى نهج القضية الخارجية، كذلك التخصيص تارة: يكون تخصيصا انواعيا، واخرى: يكون تخصيصا افراديا، سواء كان التخصيص بالمتصل أو بالمنفصل. والتخصيص الانواعى يناسب ان يرد على العموم المسوق بصورة القضية الحقيقية، كما ان التخصيص الافرادى يناسب ان يرد على العموم المسوق بصورة القضية الخارجية، بل القضية الخارجية لا تصلح الا للتخصيص الافرادى، لما عرفت: من ان القضية الخارجية ما ورد الحكم فيها على الافراد، فالتخصيص فيها انما يكون تخصيصا افراديا، ولو فرض ان المخصص سيق بصورة الانواعى، كما لو قال: كل من في العكسر قتل الا من كان في الجانب الشرقي، فالمراد به ايضا الافرادى، فهو بمنزلة قوله: الا زيد وعمرو وبكر، كما ان اصل القضية كانت بهذا الوجه. نعم: القضية الحقيقية تصلح لان يرد عليها المخصص الافرادى، كما تصلح لان يرد عليها المخصص الانواعى. ولا اشكال في ان التخصيص الانواعى انما يهدم اطلاق مصب العموم ومدخوله، واما التخصيص الافرادى فهو كذلك، أي يرد على مصب العموم، أو انه يرد على نفس العموم ويوجب هدمه، ويكون التصرف في (كل) لا في (العالم) في قولك: اكرم كل عالم. والنتيجة وان كانت واحدة الا ان الصناعة اللفظية تختلف. وعلى كل حال: لما كانت الاحكام الشرعية كلها على نهج القضايا الحقيقية، كان التخصيص الوارد في الاحكام الشرعية كلها من التخصيصات الانواعية، الا ما كان من قبيل خصائص النبي صلى الله عليه وآله. الامر الثالث: قسموا العموم الى: عموم استغراقي، وعموم مجموعي، وعموم بدلى الذى هو بمعنى أي. وتسمية العموم البدلى بالعموم مع ان العموم بمعنى الشمول والبدلية تنافى الشمول لا تخلو عن مسامحة. وعلى كل تقدير: العموم بمعنى الشمول ليس الا الاستغراقي والمجموعي، وتقسيم العموم الى هذين القسمين ليس باعتبار معناه الافرادى بحيث يكون التقسيم الى ذلك باعتبار وضع العموم بمعناه الافرادى، بل التقسيم الى ذلك انما يكون باعتبار الحكم، حيث ان الغرض من الحكم تارة: تكون

على وجه يكون لاجتماع الافراد دخل، بحيث تكون مجموع الافراد بمنزلة موضوع واحد، وله اطاعة واحدة باكرام جميع افراد العلماء، في مثل قوله: اكرم كل عالم، و عصيانه يكون بعدم اكرام فرد واحد. واخرى: يكون الغرض على وجه يكون كل فرد فرد من العالم موضوعا مستقلا، وتتعدد الاطاعة والعصيان حسب تعدد الافراد، وذلك ايضا واضح، لان العموم بمعناه الافرادى بحسب الوضع ليس الا الشمول، فالتقسيم الى المجموعية والاستغراقية انما هو باعتبار ورود الحكم على العموم .ثم انه ان كان هناك قرينة على ان المراد هو الاستغراقي أو المجموعى فهو، والا فالاصل اللفظى الاطلاقى يقتضى الاستغراقية، لان المجموعية تحتاج الى عناية زائدة، وهى لحاظ جميع الافراد على وجه الاجتماع وجعلها موضوعا واحدا. وهذا من غير فرق بين اقسام العموم، سواء كان العموم مدلولا اسميا للاداة، ككل وما شابها، أو عرفيا، كالجمع المحلى باللام، بناء على ان العموم وتعيين اقصى مراتب العلماء في قوله: اكرم العلماء، انما هو لافادة الالف واللام ذلك، حيث لا يكون هناك عهد - ويلحق بذلك الاسماء التى تتضمن المعنى الحرفى، كاسماء الاستفهام والشرط - أو سياقيا كالنكرة الواقعة في سياق النفى بلاء النافية للجنس، فان العموم في جميع هذه الاقسام انما يكون على نحو العموم الاستغراقي الانحلالى، ولا يحمل على المجموعى الا إذا قامت قرينة على ذلك، والسر في ذلك واضح. اما في مثل - اكرم كل عالم - مما كان العموم فيه معنى اسميا، فان مفاد) كل) انما هو استيعاب ما ينطبق عليه مدخولها، والمدخول ينطبق على كل فرد فرد من افراد العالم، فهى تدل على استيعاب كل فرد فرد من افراد العالم، وهو معنى الاستيعاب الانحلالى. واما العموم السياقى فكذلك، فان العموم انما يستفاد من ورود النفى أو النهى على الطبيعة وهو يقتضى انتفاء كل ما يصدق عليه الطبيعة وتنطبق عليه، وكل فرد فرد من افراد الجنس مما تنطبق عليه الطبيعة، فيقتضى انتفاء كل فرد فرد، وهو معنى الاستغراق. واما العموم المستفاد من الجمع المحلى باللام وما يلحق به من الاسماء

المتضمنة للمعانى الحرفية، فقد يتوهم ان ظاهره يقتضى المجموعى، لان مدخول اللام هو الجميع، فان مثل زيدون، أو علماء، لا ينطبق على كل فرد فرد، بل ينطبق على كل جماعة جماعة من الثلاثة فما فوق، وغاية ما يستفاد من اللام، هو اقصى مراتب الجمع التى تنطوى فيه جميع المراتب مع حفظ معنى الجمعية، فاللام توجد معنى في المدخول كان فاقدا له، وهو اقصى المراتب، كما هو الشان في جميع المعاني الحرفية التى توجد معنى في الغير، وذلك يقتضى العموم المجموعى، لا الاستغراقي. وقد افاد شيخنا الاستاد مد ظله في دفع التوهم بما حاصله: ان اداة العموم من الالف واللام ان كان نفس الجمع، بحيث كان ورود اداة العموم متأخرا عن ورود اداة الجمع: من الالف والتاء، والواو والنون، على المفرد لكان للتوهم المذكور مجال، ولكن كيف يمكن اثبات ذلك ؟ بل ورود اداة العموم واداة الجمع على المفرد انما يكون في مرتبة واحدة، فالالف واللام تدل على استغراق افراد مدخولها، وهو المفرد، غايته انه لا مطلق المفرد حتى يقال: ان المفرد المحلى باللام لا يدل على العموم، بل المفرد الذى ورد عليه اداة الجمع عند ورود اداة العموم. والحاصل: ان مبنى الاشكال انما هو ورود اداة العموم على الجمع، واما لو كانت اداة العموم واردة على المفرد الذى يرد عليه اداة الجمع، فاداة العموم تدل على استغراق افراد ذلك المفرد، ويكون حال الجمع المحلى باللام حال) كل) في الدلالة على استغراق الافراد على نحو الانحلال، فتأمل. فان المقام يحتاج الى بيان آخر. الامر الرابع: ذهب بعض الى ان تخصيص العام يوجب المجازية مطلقا، وبعض قال بذلك في خصوص المنفصل. وعليه رتبوا عدم حجية العام في الباقي بعد التخصيص، لاجماله بعد تعدد مراتب المجاز والحق: ان التخصيص لا يقتضى المجازية مطلقا، كما ان تقييد المطلق لا يقتضى ذلك، وان قال به من تقدم على سلطان المحققين (ره) وقد استقرت طريقة المحققين من المتأخرين على عدم اقتضاء التخصيص والتقييد للمجازية. اما تقييد المطلق: فسيأتي الكلام فيه في محله انشاء الله .

واما تخصيص العام: فقد افيد في وجه عدم استلزامه للمجازية ان العام لم يستعمل الا في العموم، غايته ان العموم ليس بمراد بالارادة الجدية النفس الامرية، فالتخصيص انما يقتضى التفكيك بين الارادة الاستعمالية والارادة الجدية، والحقيقة المجاز انما تدور مدار الاستعمال، لا مدار الارادة الواقعية، ففى مثل اكرم كل عالم لم تستعمل اداة العموم الا في الاستغراق واستيعاب جميع افراد العالم، غايته انه لم تتعلق الارادة الجدية باكرام جميع الافراد، بل تعلقت الارادة باكرام ما عدى الفاسق، والمصلحة اقتضت عدم بيان المراد النفس الامرى متصلا بالكلام فيما إذا كان المخصص منفصلا، ويكون العام قد سيق لضرب القاعدة، ليكون عليه المعول قبل بيان المخصص والعثور عليه. وبذلك وجه الشيخ (قده) (1) في مبحث التعادل والتراجيح، العمومات الواردة في لسان الائمة السابقين عليهم السلام، والمخصصات الواردة في لسان الائمة اللاحقين عليهم السلام، هذا. ولكن شيخنا الاستاذ مد ظله لم يرتض هذا الوجه. وحاصل ما افاده في وجه ذلك: هو ان حقيقة الاستعمال ليس الا القاء المعنى بلفظه، بحيث لا يكون الشخص حال الاستعمال ملتفتا الى الالفاظ، بل هي مغفول عنها، وانما تكون الالفاظ قنطرة ومرآة الى المعاني، وليس للاستعمال ارادة مغايرة لارادة المعنى الواقعي، فالمستعمل ان كان قد اراد المعاني الواقعة تحت الالفاظ فهو، والا كان هازلا. ودعوى: ان العام قد سيق لبيان ضرب القاعدة مما لا محصل لها، فان اداة

(1)فرائد الاصول، مبحث التعادل والتراجيح المقام الرابع المسألة الاولى، ص 433 قال قدس سره: " فالاوجه هو الاحتمال الثالث (كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهرا العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعا) فكما ان رفع مقتضى البرائة العقليه ببيان التكليف كان على التدريج كما يظهر من الاخبار والآثار مع اشتراك الكل في الاحكام الواقعية، فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات، فيجوز ان يكون الحكم الظاهرى للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات وفعل بعض المحرمات الذى يقتضيه العمل بالعمومات وان كان المراد منها الخصوص الذى هو الحكم المشترك (*) " .

العموم والمدخول انما سيقت لبيان الحكم النفس الامرى، وليست القاعدة جزء مدلول الاداة ولا جزء مدلول المدخول. نعم: قد يعبر عن العام بالقاعدة، الا ان المراد من القاعدة هي القاعدة العقلائية: من حجية الظهور، واصالة العموم. وقد تكون القاعدة مجعولة شرعية، كاصالة الطهارة والحل، وامثال ذلك من الاحكام الظاهرية. واين هذا من العام المسوق لبيان الحكم الواقعي ؟ والحاصل: ان تفكيك الارادة الاستعمالية عن الارادة الواقعية مما لا محصل له، بل العام قبل ورود التخصيص عليه وبعده يكون على حد سواء في تعلق الارادة به وان هناك ارادة واحدة متعلقة بمفاده، فهذا الوجه ليس بشئ. بل التحقيق، هو ان يقال: ان كل من اداة العموم ومدخولها لم يستعمل الا في معناه، والتخصيص سواء كان بالمتصل أو بالمنفصل، وسواء كان التخصيص انواعيا أو افراديا، وسواء كانت القضية حقيقية أو خارجية، لا يوجب المجازية، لا في الاداة، ولا في المدخول. اما في الاداة :فلان الاداة لم توضع الا للدلالة على استيعاب ما ينطبق عليه المدخول، وهذا لا يتفاوت الحال فيها بين سعة دائرة المدخول، أو ضيقه. فلا فرق بين ان يقال :اكرم كل عالم، وبين ان يقال: اكرم كل انسان، فان لفظة (كل) في كلا المقامين انما تكون بمعنى واحد، مع ان الثاني اوسع من الاول وذلك واضح. واما في المدخول: فلان المدخول لم يوضع الا للطبيعة المهملة المعراة عن كل خصوصية، فالعالم مثلا لا يكون معناه الا من انكشف لديه الشئ، من دون دخل العدالة، والفسق، والنحو، والمنطق فيه اصلا. فلو قيد العالم بالعادل أو النحوي أو غير ذلك من الخصوصيات والانواع، لم يستلزم ذلك مجازا في لفظ العالم، لانه لم يرد من العالم الا معناه ولم يستعمل في غير من انكشف لديه الشئ، والخصوصية انما استفيدت من دال آخر. وعلى هذا لا يفرق الحال بين ان يكون القيد متصلا بالكلام، أو منفصلا، أو لم يذكر تقييد اصلا لا متصلا ولا منفصلا، ولكن كان المراد من العالم هو العالم العادل مثلا، فانه في جميع ذلك لم يستعمل العالم الا في

معناه، فمن اين تأتى المجازية ؟ واى لفظ لم يستعمل في معناه ؟ حتى يتوهم المجازية فيه. وهذا في التخصيص الانواعى واضح لا سترة فيه. نعم: في التخصيص الافرادى ربما يتوهم استلزامه المجازية، سواء كان ذلك في القضية الحقيقية أو في القضية الخارجية، من جهة ان التخصيص الافرادى لا يوجب تضييق دائرة المصب ومدخول الاداة كما في التخصيص الانواعى، من جهة ان المدخول كما تقدم لم يوضع الا للطبيعة، فالتخصيص الافرادى انما يصادم نفس الاداة، حيث ان الاداة موضوعة لاستيعاب افراد المدخول، والتخصيص الافرادى يوجب عدم استيعاب الافراد، فيلزم استعمال لفظ الاداة في خلاف ما وضع له. والذى يدل على وضع الاداة لاستيعاب افراد المدخول هو تقديم العام الاصولي على الاطلاق الشمولى، بعد اشتراكهما في الحاجة الى مقدمات الحكمة لسريان الحكم الى جميع الانواع، ولكن بالنسبة الى افراد النوع الواحد يكون السريان مدلولا لفظيا في العام الاصولي، وبحسب مقدمات الحكمة في الاطلاق الشمولى، فيكون زيد العالم الفاسق الذى تعارض فيه قوله: اكرم عالما، وقوله: لا تكرم الفاسق، مندرجا تحت العام الاصولي بالدلالة اللفظية، وتحت الاطلاق الشمولى بمقدمات الحكمة التى من جملتها عدم ورود ما يصلح للبيان، والدلالة اللفظية في العام الاصولي تصلح ان تكون بيانا، فيحكم في المثال المتقدم بعدم وجوب اكرام زيد العالم الفاسق، فتأمل. وهذا لا يكون الا من جهة ان لفظ (كل) يدل على استيعاب الافراد. فيكون التخصيص الافرادى مصادر ما لمفاد الاداة واستعمالا لها في خلاف ما وضعت له. هذا. ولكن الاقوى :ان التخصيص الافرادى ايضا لا يوجب المجازية. اما في القضية الحقيقية: فلان الافراد ليست مشمولة للفظ ابتداء، بحيث يكون مثل اكرم كل عالم بمدلوله اللفظى يدل على اكرام زيد، وعمرو، وبكر، وغير ذلك، والا لما احتجنا في القضية الحقيقية الى تأليف القياس، واستنتاج حكم الافراد من ضم الكبرى الى الصغرى .والحاصل: ان كل فرد في القضية الحقيقية انما يعلم حكمه وبواسطة تأليف القياس وتطبيق الكبرى الكلية عليه، فهذا يدل على ان اللفظ بنفسه ابتداء لا يدل على

حكم الافراد، بل التخصيص الافرادى ايضا يوجب تضييق دائرة المصب ومدخول الاداة. والسر في تقدم العام الاصولي على الاطلاق الشمولى، ليس من جهة ان العام الاصولي بنفسه متكفل لحكم الافراد ابتداء، بل التقدم من جهة ان القضية الشرطية التى تتكفلها القضية الحقيقة في الاطلاق الشمولى انما تكون بمقدمات الحكمة، و في العام الاصولي انما تكون مفاد نفس اللفظ. مثلا في مثل اكرم العالم اللفظ لا يدل على ازيد من وجوب اكرام الطبيعة، واما الشمول والاستيعاب، بحيث كلما وجد في العالم عالم يجب اكرامه فانما يستفاد من مقدمات الحكمة، واما مفاد مثل اكرم كل عالم فهو بنفسه يدل على انه كلما وجد في العالم عالم فأكرمه بلا حاجة الى مقدمات الحكمة. فالفرق بين العام الاصولي والاطلاق الشمولى هو هذا (فتأمل) لا ان العام الاصولي ابتداء يدل على شمول الافراد، حتى يكون التخصيص الافرادى موجبا لاستعمال اداة العموم في غير ما وضعت له، بل التخصيص الافرادى كالانواعي يرد على المصب ويضيق دائرته. هذا في القضية الحقيقية. واما التخصيص الافرادى في القضية الخارجية: فالتوهم المذكور وان كان فيها امس من جهة ان القضية الخارجية ابتداء متكفلة لحكم الافراد، بلا حاجة الى تأليف القياس ثبوتا وان احتاج إليه في بعض الاحيان اثباتا، كما تقدم، الا انه مع ذك التخصيص الافرادى في القضية الخارجية لا يوجب المجازية ايضا، للعلم بان استعمال اداة العموم ومدخولها في القضية الحقيقية الخارجية انما يكون بنهج واحد، وليس للاداة في القضية الخارجية وضع واستعمال مغاير لوضع الاداة و استعمالها في القضية الحقيقية. وانقسام القضية اليهما ليس باعتبار اختلاف الوضع والاستعمال، بل الاختلاف انما يكون باعتبار اللحاظ، حيث لحاظ الافراد الموجودة الفعلية في القضية الخارجية، وعدم لحاظ الموجودة بالفعل في القضية الحقيقية. واختلاف اللحاظ انما يكون باختلاف الملاك في القضيتين، حيث ان الملاك الذى اوجب ترتب المحمول على الموضوع في القضية الحقيقية انما يكون مطردا في جميع افراد الموضوع، ليس هناك الا ملاك واحد قائم بالجميع، سواء كانت موجودة بالفعل أو الذى توجد بعد ذلك. بخلاف الملاك في القضية الخارجية، فان

هناك ملاكات متعددة حسب تعدد الافراد، فإذا لم يختلف كيفية الوضع والاستعمال في القضيتين، فكيف يوجب التخصيص المجازية في الخارجية ولا يوجبه في الحقيقية ؟ فالتخصيص الافرادى في القضية الخارجية ايضا يرد على المصب والمدخول ويوجب تضييق دائرته. فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان التخصيص لا يقتضى المجازية مطلقا، وانما هو يوجب تضييق دائرة المصب، من غير فرق بين المتصل والمنفصل. ومما ذكرنا، ظهر المناقشة فيما افاده الشيخ (قده) على ما في التقرير (1) في وجه حجية العام فيما بقى بعد التخصيص، بعد تسليم المجازية: من ان دلالة العام على كل فرد غير منوطة بالدلالة على الافراد الاخر الى آخر ما ذكره (قده) فانه يرد على ظاهر ما افاده: ان العام لا دلالة له على الافراد في القضية الحقيقية، وانما يكون الدلالة على الافراد في القضية الخارجية، الا ان يكون مراده من الافراد الانواع، أو يكون كلامه في الخارجية. مع انه لم يظهر وجه تسليمه المجازية، فانه لا يمكن توجيه المجازية بوجه من الوجوه. هذا كله، مضافا الى ما اورد عليه: من انه بعد تسليم المجازية لا مجال لدعوى بقاء دلالة العام على الافراد الباقية من جهة ان دلالة العام على كل فرد غير منوطة بدلالته على الافراد الاخر. وذلك لان دلالة العام على الافراد الباقية انما كانت باعبتار دلالته على الجميع، فدلالته على الافراد الباقية التى كانت قبل التخصيص انما كانت باعتبار دلالته على الجميع، فدلالته على الافراد الباقية التى كانت قبل التخصيص انما كانت ضمنية، لان العام حسب الفرض كان

---

(1)مطارح الانظار، مبحث العام والخاص، هداية 1 ص 190 قوله: " والاولى ان يجاب بعد تسليم مجازية الباقي بان دلالة العام على كل فرد من افراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من افراده ولو كانت دلالة مجازية، إذ هي انما بواسطة عدم شموله للافراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضى للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لان المانع في مثل المقام انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله والمفروض انتفائه بالنسبة الى الباقي لاختصاص المخصص بغيره، فلو شك فالاصل عدمه، فليس ذلك على حد ساير المجازات حتى يحتاج الى معين آخر بعد الصرف مع تعددها، فان الباقي متعين على حسب تعين الجميع عند عدم المخصص مطلقا (*) " .

موضوعا لجميع الافراد على نحو الاجتماع، كما هو لازم تسليم المجازية، والتخصيص يوجب عدم بقاء دلالته على الجميع، والدلالة على الباقي لم تكن مستقلة حتى تبقى بعد التخصيص، هذا. ولكن يمكن توجيه مقالة الشيخ (قده) بما لا يرد عليه ذلك، بتقريب: ان توهم المجازية في العام المخصص لا يكون الا بدعوى : ان المركب من الاداة والمدخول موضوع لجميع الافراد، بحيث يكون للمركبات وضع وراء وضع المفردات. فانه لا تستقيم دعوى المجازية الا بذلك. وحينئذ نقول: لو سلمنا هذه الدعوى الفاسدة، فغاية ما يلزم من التخصيص هو خروج بعض افراد الموضوع له عن العموم، ولكن خروج بعض الافراد لا يقتضى عدم دلالة العام على الافراد الباقية، إذ دلالة العام على الافراد ليست على وجه الارتباطية، بحيث يكون خروج البعض موجبا لانعدام الدلالة بالنسبة الى الباقي، بل العام يدل على كل فرد بدلالة مستقلة، لما تقدم: من ان الاصل في العموم هو الانحلال، فالعام لا محة يدل على الباقي، سواء خرج بعض الافراد عنه أو لم يخرج، والمجازية انما جائت من قبل خروج بعض الافراد، لا من قبل دخول الباقي. ونظير العام في الدلالة على الباقي، الاشارة بلفظ (هؤلاء) مشيرا الى جماعة، مع عدم ارادة جميع آحاد تلك الجماعة بل بعضها، فان عدم ارادة البعض لا يوجب عدم وقوع الاشارة على الافراد، بل الاشارة وقعت على تلك الافراد لامحة. وليست دلالة) هؤلاء) على الافراد المرادة من قبيل دلالة الاسد على الرجل الشجاع، بحيث تكن دلالة مجازية صرفة اجنبية عن المعنى الموضوع له، بل دلالة (هؤلاء) على الافراد المرادة دلالة حقيقية، فكذلك دلالة العام على الافراد الباقية تكون دلالة حقيقية، وان خرج بعض الافراد عنه. هذا ما تحصل لى من توجيه شيخنا الاستاد مد ظله لمقالة الشيخ (قده) ولكن بعد في النفس من ذلك شئ، فان تسليم المجازية لا يمكن الا بدعوى وضع العام لجميع الافراد، فارادة البعض منه ينافى الموضوع له لامحة. وحينئد يصح ان يقال: ان العام لا دلالة له على الباقي بعد التخصيص، لان دلالته كانت على الجميع من حيث

المجموع، فتأمل. وعلى كل حال: نحن في غنى عن هذه المقالات، لما عرفت: من ان التخصيص لا يقتضى المجازية اصلا، لا في الاداة، ولا في المدخول. إذا عرفت هذه الامور، فلنشرع في مباحث العام والخاص. المبحث الاول: بعد ما عرفت من ان التخصيص لا يوجب المجازية، فلا ينبغى الاشكال في حجية العام في الباقي بعد التخصيص، إذ مبنى الاشكال في ذلك هو المجازية. وقد تقدم فساد المبنى، وذلك واضح. المبحث الثاني: إذا كان المخصص مجملا مفهوما، فتارة: يكون الاجمال من جهة دورانه بين المتباينين، واخرى: يكون بين الاقل والاكثر، وعلى كلا التقديرين، فتارة: يكون المخصص متصلا، واخرى: يكون منفصلا. وحكم هذه الاقسام :هو انه لو كان المخصص متصلا، فالعام يسقط عن الحجية بالنسبة الى محتملات المخصص مطلقا، سواء دار امره بين المتباينين أو بين الاقل والاكثر، لسراية اجمال المخصص الى العام، وعدم انعقاد ظهور له، لاحتفافه بالمخصص المجمل، فلا يكون للعام دلالة تصديقية على معنى بحيث يصح ان يخبر بمفاده، ويترجم بلفظ آخر أو لغة اخرى. وما لم يحصل للكلام هذه الدلالة لا يكون له ظهور في معنى، ومع عدم الظهور لا يكون حجة. فسقوط العام عن الحجية في المخصص المتصل ليس من جهة العلم بالتخصيص حتى يقال: ان العلم بالتخصيص انما يوجب سقوط العام عن الحجية في المتباينين، لا في الاقل والاكثر لعدم العلم بتخصيص الاكثر - كما سيأتي بيانه في المخصص المنفصل - بل من جهة اجمال العام وعدم انعقاد ظهور له، وذلك واضح. واما لو كان المخصص منفصلا: ففى صوة دورانه بين المتباينين يسقط العام عن الحجية ايضا في جميع الاطراف المحتملة، فانه وان انعقد للعام ظهور، الا انه بعد العلم بالتخصيص يخرج العام عن كونه كبرى كلية، ولا تجرى فيه اصالة

العموم، لان اصالة العموم انما تجرى في صورة الشك، ولا مجال لها مع العلم بالتخصيص. وبعبارة اخرى: يعلم ان الظهور المنعقد للعام ليس بمراد بالنسبة الى بعض الاطراف المحتملة. وحيث ان ذلك البعض تردد امره بين فردين، أو افراد، ولا معين في البين، فلا محة يسقط العام عن الحجية في جميع الافراد المحتملة، وذلك ايضا واضح. واما لو دار امر المخصص المنفصل بين الاقل والاكثر: فبالنسبة الى الاكثر العام بعد باق على حجيته، واصالة العموم جارية فيه، وانما سقطت حجية العام في خصوص الاقل المتيقن التخصيص، لانه بالنسبة الى الاكثر يكون شكا في التخصيص، والمرجع حينئذ هو اصالة العموم وعدم التخصيص بعد ما انعقد ظهور للعام. فلو قال: اكرم العلماء، ثم ورد: لا تكرم فساق العلماء، وتردد الفاسق بين ان يكون خصوص مرتكب الكبيرة، أو الاعم منه ومن مرتكب الصغيرة، فبالنسبة الى مرتكب الكبيرة العام سقط عن الحجية، للعلم بخروجه على كل حال. واما بالنسبة الى مرتكب الصغيرة فيشك في خروجه، ومقتضى اصالة العموم عدم خروجه .وتوهم: ان الخارج هو عنوان الفاسق لا خصوص مرتكب الكبيرة - والعام ليس كبرى كلية بالنسبة الى عنوان الفاسق للعلم بخروج هذا العنوان عن العام، فلا مجال للتمسك باصالة العموم بالنسبة الى من شك في دخوله تحت عنوان الفاسق - فاسد، لان الخارج ليس مفهوم الفاسق بل واقع الفاسق، وحيث لم يعلم ان مرتكب الصغيرة مندرج في الفاسق الواقعي يشك لامحة في تخصيص العام واقعا بالنسبة الى مرتكب الصغيرة، والمرجع حينئذ هو اصالة العموم. تنبيه: لو ورد عام وورد خاص، ودار امر الخاص بين ان يكون مخصصا، أو غير مخصص، كما لو قال عقيب قوله اكرم العلماء: لا تكرم زيدا، وكان هناك زيد عالم وزيد جاهل، ولم يعلم ان مراده من قوله: لا تكرم زيدا أي منهما، فالمرجع في مثل هذا ايضا اصالة العموم، للشك في التخصيص، وذلك واضح. هذا كله فيما إذا كان المخصص مجملا مفهوما .

واما إذا كان مجملا مصداقا، كما لو تردد زيد بين ان يكون فاسقا أو غير فاسق، لاجل الشبهة المصداقية، ففى الرجوع الى العام وعدم الرجوع، خلاف .والاقوى: عدم الرجوع إليه. اما في القضايا الحقيقية: فالامر فيها واضح، من جهة ان عنوان العام قبل العثور على المخصص كان تمام الموضوع للحكم الواقعي بمقتضى اصالة العموم المحرزة لعدم دخل شئ في موضوع الحكم غير عنوان العام وانه يتساوى في ترتب الحكم كل انقسام ونقيضه من الانقسامات المتصورة في عنوان العام، ويكون مفاد قوله: اكرم العلماء - بمقتضى اصالة العموم - هو وجوب اكرام كل عالم، سواء كان فاسقا أو غير فاسق، وسواء كان نحويا أو غير نحوى. وهكذا الحال في جميع الانقسامات اللاحقة لعنوان العالم، ولكن بعد العثور على المخصص يخرج عنوان العام عن كونه تمام الموضوع ويصير جزء الموضوع، والجزء الآخر هو عنوان الخاص، وتسقط اصالة العموم بالنسبة الى ما تكفله الخاص، وينهدم التسوية في بعض الانقسامات التى كانت في العام، ولا يكون مفاد العام وجوب اكرام العالم سواء كان فاسقا أو غير فاسق، بل يكون مفاد العام بضميمة المخصص هو وجوب اكرام العالم الغير الفاسق، فيكون احد جزئي الموضوع عنوان (العالم (وجزئه الآخر (غير الفاسق) فكما انه لو شك في عنوان العام من جهة الشبهة المصداقية لا يجوز التمسك بالعام بالنسبة الى المشتبه، كذلك لو شك في عنوان الخاص من جهة الشبهة المصداقية لا يجوز التمسك بالعام لاحراز حال المشتبه، لانه لا فرق حينئذ بين مشكوك العلم وبين مشكوك الفسق، بعد ما كان لكل منهما دخل في موضوع الحكم. وكل دليل لا يمكن ان يتكفل وجود موضوعه، بل الدليل انما يكون متكفلا لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه، ولاجل ذلك كانت القضية الحملية متضمنة لقضية شرطية مقدمها عنوان الموضوع وتاليها عنوان المحمول. وحاصل الكلام: ان القضايا الحقيقية غير متعرضة للافراد، وانما يكون الحكم فيها مترتبا على العنوان بما انه مرآة لما ينطبق عليه من الخارجيات، وليس لها تعرض لحال المصاديق، ومع هذا كيف يمكن ان نحرز بالعام حال المشتبه بالشبهة

المصداقية ؟ وكيف تجرى فيه اصالة العموم ؟ مع ما عرفت من ان اصالة العموم انما تكون لاحراز المراد واقعا ولا تحرز المصاديق اصلا، وهذا في القضايا الحقيقية واضح. واما القضايا الخارجية: فقد يتوهم صحة التمسك فيها بالعام في الشبهات المصداقية، من جهة ان القضية الخارجية وان سيقت بصورة الكبرى الكلية، الا انه قد تقدم ان الحكم فيها ابتداء يرد على الافراد بلا توسط عنوان، والعنوان المأخوذ في ظاهر القضية ليس له دخل في مناط الحكم، فالعام في القضية الخارجية بنفسه ابتداء متكفل لحكم الافراد، وقد تعرض العام لحكم الفرد المشتبه قبل ورود التخصيص، وبعد ورود الخاص يشك في خروج الفرد المشتبه عن حكم العام، والمرجع حينئذ هو اصالة العموم. فلو قال: اكرم كل من في الدار، ثم قال: لا تكرم من كان في الطرف الشرقي منها، أو قال: لا تكرم اعدائي الذين هم في الدار، وتردد حال زيد بين ان يكون من الطرف الشرقي أو غيره، أو تردد بين ان يكون من الاعداء اولا، فحيث ان قوله اولا (اكرم كل من في الدار) قد شمل زيدا وتعرض لوجوب اكرامه، ولم يعلم خروجه بعد ذلك عن حكم العام، كان اللازم وجوب اكرامه لاصالة العموم وعدم التخصيص، هذا. ولكن الانصاف: انه لا فرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية، في عدم التعويل على العام في الشبهات المصداقية، للعلم بان كيفية استعمال العام والخاص يكون فيهما على نهج واحد ولا يكون الاستعمال في القضية الخارجية على نحو يغاير نحو الاستعمال في القضية الحقيقية وان المناط في عدم صحة الرجوع الى العام فيهما واحد لا يختلف. غايته ان اصالة العموم في القضية الحقيقية قبل العثور على المخصص انما كانت محرزة لكون عنوان العام تمام الموضوع للحكم الواقعي، وفى القضية الخارجية كانت محرزة لكون المتكلم لم يحرز ان في الدار عدوا له بعد العلم بانه لا يريد اكرام عدوه، وبعد ورود الخاص يعلم ان المتكلم احرز ان له عدوا في الدار. كما ان بعد ورود الخاص في القضية الحقيقية يعلم ان عنوان العام لم يكن تمام الموضوع للحكم الواقعي، وبعد ما علم المخاطب ان المتكلم لا يريد اكرام العدو وانه

محرز لوجود عدو له في الدار، يعلم: انه لا يريد اكرام كل من في الدار بل خصوص من لم يكن له عدوا وانه ليس مجرد الوجود في الدار موجبا لاكرامه بل يعتبر عدم عداوته. فالمشكوك عداوته لا يعلم اندراجه تحت قوله: اكرم كل من في الدار بضميمة قوله: لا تكرم عدوى. والحاصل: ان العنوان في القضايا الخارجية وان لم يكن له دخل في مناط الحكم، الا انه على أي حال لوحظ مرآتا لما تحته من الافراد، والافراد التى تكون تحته هي ما عدى عنوان الخاص، وحينئذ فالمشكوك لا يحرز كونه من افراد العام الذى لا يكون معنونا بعنوان الخاص، فيكون حال القضية الخارجية كحال القضية الحقيقية. ولا ينتقض ما ذكرناه في القضية الخارجية، بمثل قوله: اكرم (هؤلاء) مشيرا الى جماعة، وبعد ذلك قال: لا تكرم هؤلاء مشير الى جماعة من تلك الجماعة التى اشار إليها اولا، ثم شك في شمول) هؤلاء) الثاني لبعض ما شمله (هؤلاء) الاول، فانه لا اشكال في مثل هذا في الاخذ بما شمله (هؤلاء) الاول فيما عدى المتيقن خروجه وادراج المشكوك في الاشارة الاولى في وجوب اكرامه. وذلك: لان ما ذكر من المثال يكون من قبيل اجمال المخصص مفهوما، لا مصداقا، لرجوع الشك فيه الى اصل وقوع الاشارة الثانية الى المشكوك من حيث تردد مقدار الاشارة. والمثال المنطبق على الشبهة المصداقية، هو ما إذا علم ان الاشارة الثانية وقعت على عشرة افراد من تلك الجماعة المشار إليها اولا، ثم تردد حال زيد بين ان يكون من جملة العشرة، اولا، وفى مثل هذا قطعا لا يجب اكرام زيد، ولا يجوز الرجوع في حكمه الى الاشارة الالولى، كما هو واضح. ومما ذكرنا ظهر: ان ما يستدل به القائل بصحة التعويل على العام في الشبهات المصداقية - من ان المتكلم في القائه العام كانه قد جمع النتايج وذكر حكم الافراد بعبارة العام، فكل فرد من افراد العام قد ذكر حكمه بذكر العام، ومن جملة الافراد الفرد المشكوك، وحيث لم يعلم دخول الفرد المشكوك في الخاص وجب ترتب ما ذكره اولا من حكم الفرد المشكوك - فانما هو يناسب القضية الخارجية، لا

القضية الحقيقية، فان القضية الحقيقية ليس لها تعرض لحكم الافراد، وانما سيقت لبيان الكبرى الكلية، وانما يعلم حكم النتايج والافراد بعد ضم الصغرى إليها. والقضية الخارجية قد عرفت الحال فيها، وان الاستدلال لا يتم فيها ايضا. كما انه ظهر مما ذكرنا ايضا: ضعف ما استدل به القائل بذلك: من ان عنوان العام مقتض لثبوت الحكم على افراده، وعنوان الخاص مانع، ويجب الاخذ بالمقتضى الى ان يحرز المانع. لمنع كل من الصغرى والكبرى. اما الصغرى: فلانه لا طريق الى احراز كون عنوان العام مقتضيا والخاص مانعا، لامكان ان يكون عنوان الخاص جزء المقتضى. واما الكبرى: فلان قاعدة المقتضى والمانع لا اساس لها كما حقق في محله. وكذلك ظهر ضعف الاستدلال على ذلك: بان العام حجة بالنسبة الى الفرد المشكوك لكونه من افراد العام، والخاص ليس بحجة فيه للشك في كونه فردا له، فيجب الاخذ بالحجة، لان اللاحجة لا تزاحم الحجة. وذلك: لان عنوان العام بعد ما صار جزء الموضوع لمكان الخاص لا يكون حجة بالنسبة الى الفرد المشكوك، ويكون الفرد المشكوك بالنسبة الى كل من العام والخاص على حد سواء في عدم الحجية، ولا تجرى فيه اصالة العموم، على ما تقدم. وقياس الاصول اللفظية بالاصول العملية - حيث انه عند الشك في كون الشئ حلالا أو حراما يتمسك بمثل اصالة الحل، فكذلك عند الشك في اندراج الفرد المشكوك فيما هو المراد من العام يتمسك بمثل اصالة العموم - قياس مع الفارق، لان الاصول العملية مجعولة في مرتبة عدم الوصول الى الواقع واليأس عنه، بخلاف الاصول اللفظية، فانها واقعة في طريق احراز الواقع والوصول إليه واستخراج المراد النفس الامرى منها، والمفروض انه قد احرز المراد الواقعي من العام وهو العالم الغير الفاسق مثلا، واما كون زيد عالما غير فاسق فهو اجنبي عن المراد الواقعي، حتى تجرى فيه اصالة العموم. وبالجملة: لا ينبغى التأمل في عدم جواز التعويل على العام في الشبهات المصداقية، سواء في ذلك المخصص المتصل والمنفصل والقضية الحقيقية والخارجية .

ثم انه ربما يتوهم: ان الوجه في حكم المشهور بالضمان عند تردد اليد بين كونها عادية أو غير عادية، هو التعويل على العام في الشبهة المصداقية. بل قد يتخيل ان ذلك يكون من الرجوع الى العام مع الشك في مصداق العام الذى لم يقل به احد، بناء على ان يكون المستفاد من قوله (على اليد) خصوص اليد العادية، ولا يعم اليد المأذون فيها من اول الامر، فتكون اليد المأذون فيها خارجة بالتخصص، لا بالتخصيص. وبالجملة، ان قلنا: انه لا يستفاد من عموم (على اليد (الا خصوص اليد العادية، كانت اليد المشكوك كونها عادية من الشبهة المصداقية بالنسبة الى نفس عنوان العام، كما إذا شك في عالمية زيد عند قوله: اكرم العلماء. وان قلنا: ان قوله (على اليد) يعم اليد العادية والماذون فيها ويكون اليد المأذون فيها خارجة بالتخصيص، كانت اليد المشكوك كونها عادية من الشبهة المصداقية بالنسبة الى عنوان المخصص، كما إذا شك في فاسقية زيد في مثل قوله :اكرم العلماء الا فساقهم. وعلى كلا التقديرين لا يصح الحكم بالضمان عند الشك في حال اليد، خصوصا على الاول. مع ان المشهور قالوا بالضمان، وليس ذلك الا من جهة تعويلهم على العام في الشبهة المصداقية، هذا. ولكن لا يخفى عليك: ان ذهاب المشهور الى ذلك ليس لاجل صحة التعويل على العام في الشبهة المصداقية، بل لاجل ان هناك اصلا موضوعيا ينقح حال المشكوك ويدرج المشكوك تحت عنوان العام، فيتمسك بالعام لاثبات حكمه، وهو اصالة عدم اذن المالك ورضاه بالتصرف. فيكون المقام من صغريات الموضوعات المركبة المحرز بعض اجزائها بالاصل، وبعضها الآخر بالوجدان. والاصل الموضوعي في مثل المقام يجرى بلا اشكال، لكونه مسبوقا بالتحقق بمفاد ليس التامة. والاثر مترتب على مودى الاصل بما هو كذلك، وليس من المقامات التى يكون الاثر فيها مترتبا على مفاد ليس الناقصة، حتى يستشكل في جريان الاصل من جهة عدم كون مؤداه مسبوقا بالتحقيق كما في مثل اصالة عدم قرشية المرئة، ولا بأس ببسط الكلام في هذا المقام ليتضح خلط بعض الاعلام .

فنقول: ان العنوان الذى تكفله دليل المقيد والمخصص اما: ان يكون من العناوين اللاحقة لذات موضوع العام، بحيث يكون من اوصافه وانقساماته، كالعادل والفاسق بالنسبة الى العالم، وكالقرشية والنبطية بالنسبة الى المرئة. واما :ان يكون من مقارنات الموضوع، بحيث لا يكون من انقسامات ذاته، بل من الانقسامات المقارنة، كما إذا قيد وجوب اكرام العالم بوجود زيد، أو مجيئ عمرو، أو فوران ماء الفرات، وما شابه ذلك. فان وجود زيد، ومجيئ عمرو، وفوران ماء الفرات، ليس من اوصاف العالم والانقسامات اللاحقة له لذاته، بل يكون من مقارناته الاتفاقية، أو الدائمية، ولا يمكن ان يكون نعتا ووصفا للعالم، فان وجود زيد بنفسه من الجواهر لا يكون نعتا للعالم، ومجئ عمرو وفوران ماء الفرات يكون وصفا لعمرو ولماء الفرات، لا للعالم، وذلك واضح. فان كان عنوان المقيد والمخصص من الاوصاف اللاحقة لذات الموضوع، فلا محة يكون موضوع الحكم في عالم الثبوت مركبا من العرض ومحله، إذ العام بعد ورود التخصيص يخرج عن كونه تمام الموضوع للحكم لا محالة ويصير جزء الموضوع، وجزئه الآخر يكون نقيض الخارج بدليل المخصص. ففى مثل قوله: اكرم العلماء الا فساقهم - يكون الموضوع هو العالم الغير الفاسق، ويكون العالم احد جزئي الموضوع، و جزئه الآخر غير الفاسق، ولما كان غير الفاسق من اوصاف العالم ونعوته اللاحقة لذاته، كان موضوع الحكم مركبا من العرض ومحله. وان كان عنوان المقيد والمخصص من المقارنات، يكون موضوع الحكم مركبا ايضا، لكن لا من العرض ومحله، بل اما ان يكون مركبا من جوهرين، أو عرضين لمحلين، أو من جوهر وعرض لمحل آخر، أو من عرضين لمحل واحد، وامثلة الكل واضحة. إذا عرفت ذلك فاعلم: انه ان كان الموضوع مركبا من غير العرض ومحله بل من الامور المتقارنة في الزمان، كان الاصل الجارى في اجزاء المركب هو الوجود والعدم المحمولين بمفاد كان وليس التامتين، لان الامور المتقارنة في الزمان لا رابط بينها سوى الاجتماع في عمود الزمان، فمجرد احراز اجتماعها في الزمان يكفى في

ترتب الاثر، سواء كان احرازها بالوجدان، أو بالاصل، أو بعضها بالوجدان و بعضها بالاصل. نعم: لو كان موضوع الاثر هو العنوان البسيط المنتزع، أو المتولد من اجتماع الاجزاء في الزمان - كعنوان التقديم، والتاخر، والتقارن، والقبلية، والبعدية، وقضية الحال، وغير ذلك من العناوين المتولدة من اجتماع الامور المتغايرة في الزمان - كان احراز بعض الاجزاء بالوجدان وبعضها بالاصل لا اثر له، من جهة انه لا يثبت ذلك العنوان البسيط الذى هو موضوع الاثر، الا بناء على القول بالاصل المثبت. وذلك كما في قوله عليه السلام: لو ادرك المأموم الامام قبل رفع رأس الامام. فان استصحاب عدم رفع رأس الامام عن الركوع الى حال ركوع المأموم لا يثبت عنوان القبلية. وكما في قوله: يعزل نصيب الجنين من التركة فان ولد حيا اعطى نصيبه. فان استصحاب حيوته الى زمان الولادة لا يثبت عنوان الحالية وانه ولد في حال كونه حيا. وبالجملة: لا يجرى الاصل فيما إذا كان الموضوع للاثر هو العنوان البسيط المنتزع. ولكن كون الموضوع هو ذلك يحتاج الى قيام الدليل عليه بالخصوص أو استظهاره من الدليل، والا فالعنوان الاولى الذى يحصل من الامور المتغايرة ليس الا اجتماعها في الزمان. واما سائر العناوين المتولدة من الاجتماع في الزمان فجعلها موضوعا للاثر يحتاج الى عناية زائدة، وقد عرفت: انه إذا كان نفس اجتماع الامور المتغايرة في الزمان موضوعا للاثر، كان الاصل في تلك الاجزاء بمفاد كان التامة وليس التامة جاريا بلا اشكال فيه، إذا الاصل يثبت هذا الاجتماع. ومما ذكرنا يظهر: وجه حكم المشهور بالضمان عند الشك في كون اليد يد عادية، من جهة ان موضوع الضمان مركب من اليد والاستيلاء الذى هو فعل الغاصب ومن عدم اذن المالك ورضاه الذى هو عرض قائم بالمالك، واصالة عدم رضاء المالك تثبت كون اليد يد عادية، إذ اليد العادية ليست الا عبارة عن ذلك، وهذا المعنى يتحقق بضم الوجدان الى الاصل. فليس حكمهم بالضمان من جهة التمسك بالعام في الشبهات المصداقية،

بل من جهة جريان الاصل الموضوعي المنقح حال المشتبه. وقس على ذلك سائر الموضوعات المركبة من غير العرض ومحله، فانه في الجميع يكفى احراز الاجزاء

بالاصول الجارية بمفاد كان أو ليس التامتين، الا إذا كان العنوان المتولد موضوعا للاثر، فان الاصل يكون حينئذ مثبتا، كما عرفت. واما إذا كان التركيب من العرض ومحله، فالاصل بمفاد كان وليس التامتين لا اثر له، بل لا بد ان تكون الجهة النعتية والوصفية مسبوقة بالتحقق، حتى يجرى الاصل بمفاد كان أو ليس الناقصتين، لان العرض بالنسبة الى محله انما يكون نعتا ووصفا له، ويكون للجهة النعتية والتوصيفية دخل لامحة، ولا يمكن اخذ العرض شيئا بحيال ذاته في مقابل المحل القائم به، إذ وجود العرض بنفسه ولنفسه عين وجوده لمحله وبمحله، فلا محيص من اخذ العرض بما هو قائم بمحله موضوعا للحكم، وهذا لا يكون الا بتوصيف المحل به. فكل اصل احرز التوصيف والتنعيت كان جاريا، وهذا لا يكون الا إذا كانت جهة التوصيف مسبوقة بالتحقق بعد وجود الموصوف، وهذا انما يكون بالنسبة الى الاوصاف اللاحقة لموصوفها بعد وجود الموصوف، كالفسق، والعدالة، والمشى، والركوب، وغير ذلك. واما الاوصاف المساوق وجودها زمانا لوجود موصوفها، كالقرشية والنبطية، وغير ذلك، فلا محل فيها لجريان الاصل بمفاد كان وليس الناقصتين، لعدم وجود الحالة السابقة. والاصل بمفاد كان وليس التامتين وان كان جاريا الا انه لا يثبت جهة التوصيف الا على القول بالاصل المثبت. ففى مثل اكرم العلماء الا فساقهم، يكون الموضوع مركبا من العالم الغير الفاسق، وعند الشك في فسق زيد العالم تجرى اصالة عدم فسقه بمفاد ليس الناقصة إذا كان عدم فسق زيد مسبوقا بالتحقق، أو اصالة فسقه بمفاد كان الناقصة إذا كان فسقه مسبوقا بالتحقق، و يترتب على الاول وجوب اكرامه، وعلى الثاني عدم وجوبه .وسيأتى في مبحث الاستصحاب (انشاء الله) انه لا فرق في مورد جريان الاستصحاب، بين ان يكون المستصحب نفس موضوع الحكم، أو نقيضه. والاشكال: بانه لا معنى لاستصحاب نقيض موضوع الحكم - إذ الاثر

الشرعي مترتب على وجود الموضوع ولا اثر لنقيضه - ضعيف غايته، فانه يكفى في جريان الاستصحاب اثبات عدم الاثر الشرعي، والا لانسد باب الاستصحابات العدمية بالنسبة الى الاحكام، إذ عدم الحكم ليس مجعولا شرعيا. وسيأتى تفصيل ذلك في محله انشاء الله. وعلى أي حال: ان كان الوجود أو العدم النعتى مسبوقا بالتحقق، فلا اشكال في جريان الاصل فيه بما انه وجود وعدم نعتي، واما إذا لم يكن مسبوقا بالتحقق، فلا محل للاصل فيه، وذلك - كالمرئة القرشية - فان عروض وصف القرشية للمرئة مساوق زمانا لوجود المرئة، فهى اما ان توجد قرشية واما ان توجد غير قرشية، وليس العدم النعتى مسبوقا بالتحقق، لان سبق تحقق العدم النعتى يتوقف على وجود الموضوع آناما فاقدا لذلك الوصف، واما إذا لم يكن كذلك كالمثال فلا محل لاستصحاب العدم النعتى. نعم: استصحاب العدم الازلي يجرى، لان وصف القرشية كان مسبوقا بالعدم الازلي لا محة، لانه من الحوادث، الا ان الاثر لم يترتب على العدم الازلي، بل على العدم النعتى، واثبات العدم النعتى باستصحاب العدم الازلي يكون من اوضح انحاء الاصل المثبت، إذ عدم وجود القرشية في الدنيا يلازم عقلا عدم قرشية هذه المرئة المشكوك حالها. ودعوى: ان عدم القرشية لم يوخذ جزء الموضوع الا بمعناه الازلي لا بمعناه النعتى، قد عرفت ضعفها، فانه بعد ما كانت القرشية من الاوصاف اللاحقة لذات المرئة، لا يمكن اخذها الا على جهة النعتية، هذا. وللمحقق الخراساني (1) (قده) كلام في المقام يعطى صحة جريان الاصول العدمية في مثل هذه الاوصاف، لكن لا مطلقا، بل فيما إذا كان دليل التقييد منفصلا، أو كان من قبيل الاستثناء، لا ما إذا كان متصلا بالكلام على وجه التوصيف، فان في مثله لا يجرى الاصل. مثلا تارة: يقول: اكرم العالم الغير الفاسق، أو

(1)كفاية الاصول، المجلد الاول ص 346 - 345 " ايقاظ، لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل، أو كالاستثناء من المتصل (*) ..

ان المرئة الغير القرشية تحيض الى خمسين. واخرى: يقول: اكرم العالم الا فساقهم، أو بدليل منفصل يقول: لا تكرم فساق العلماء، أو يقول: المرئة تحيض الى خمسين الا القرشية أو بدليل منفصل يقول: المرئة القرشية تحيض الى ستين .ففى الاول: لا بد ان يكون الاصل بمفاد ليس الناقصة جاريا، بحيث تكون النعتية مسبوقة بالتحقق، ولا اثر للاصل بمفاد ليس التامة. وفى الثاني: يكفى جريان الاصل بمفاد ليس التامة ولا يحتاج الى اثبات جهة النعتية. ووجه هذا التفصيل - على ما يظهر في كلامه - ان التقييد في الاول يوجب تنويع العام وجعله معنونا بنقيض الخاص، والاصل الجارى فيه لا بد ان يكون بمفاد ليس الناقصة على ما بيناه. وهذا بخلاف الثاني، فانه حيث لم يكن عنوان القيد وصفا ونعتا لعنوان العام في الكلام، فلا يوجب التقييد تنويع العام، بل العام بعد باق على اللاعنوانية ويتساوى فيه كل عنوان. نعم: لا بد ان لا يكون عنوان الخاص مجامعا لعنوان العام، لمكان التخصيص. وحيئنذ يكفى نفى عنوان الخاص باى وجه امكن نفيه في ترتب الاثر، لان المفروض انا لا نحتاج الى اثبات عنوان خاص ووصف مخصوص للعام، حتى لا يكفى نفى عنوان الخاص في اثبات ذلك للعام، بل العام بعد باق على لا عنوانيته، غايته انه خرج عنه عنوان الخاص، فيكفى في ثبوت الاثر نفى عنوان الخاص ولو بمفاد ليس التامة، فصح حينئذ ان يقال: الاصل عدم تحقق الانتساب بين هذه المرئة وبين قريش، فيحكم على المرئة انها ممن تحيض الى خمسين، هذا. ولكن لا يخفى عليك: ضعف ما افاده (قده) اما اولا: فلان التقييد لا يعقل ان لا يوجب تنويع العام وجعله معنونا بعنوان نقيض الخاص، إذ التقييد يوجب هدم الاطلاق ويخرج عنوان العام عن التسوية بين انقساماته اللاحقة له لا محة، لان الاطلاق والتقييد لا يمكن ان يجتمعا، مع ما بينهما من تقابل العدم والملكة الذى هو في المحل القابل يكون مثل تقابل الايجاب والسلب، من حيث عدم امكان الاجتماع والارتفاع، وان كان بينهما فرق من جهة امكان ارتفاع الموضوع في تقابل العدم والملكة، فلا يصدق على الجدار انه

اعمى أو بصير، بل يصح سلبهما عنه، لان الجدار ليس موضوعا للعمى والبصر من جهة انتفاء القابلية، بخلاف تقابل السلب والايجاب، فانه لا يعقل ارتفاع موضوعه، من جهة ان موضوعه الماهيات المتصفة اما بالوجود واما بالعدم، كما سيأتي بيانه في محله انشاء الله. ولكن بالنسبة الى المحل القابل يكون حكم تقابل العدم والملكة حكم تقابل السلب والايجاب، فلا يعقل ان يكون الانسان اعمى وبصيرا ولا لا اعمى ولا لا بصيرا، فالتقييد يوجب هدم اساس الاطلاق لا محة، ويوجب تعنون العام بنقيض الخاص ثبوتا وفى نفس الامر. ومجرد ان القيد لا يكون وصفا ونعتا اصطلاحيا لا يوجب ان لا يكون كذلك ثبوتا، بل لا يعقل ان لا يكون بعد ما لم يكن القيد من الانقسامات المقارنة زمانا لعنوان العام بل كان من الانقسامات اللاحقة له ومن اوصافه ونعوته، ومع هذا كيف لا يوجب التقييد تنويع العام ؟ وكيف صح له (قده) ان يقول: لما لم يكن العام معنونا بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص ؟ مع ان قوله (قده) " لم يكن ذلك بعنوان الخاص " هو عين التوصيف والتنعيت، مع ما في قوله (قده) " بل بكل عنوان " من المسامحة، إذ العام لا يعقل ان يكون معنونا بكل عنوان، لما بين العناوين من المناقضة، فكيف يكون معنونا بكل عنوان ؟ بل العام يكون بلا عنوان وذلك يساوى كل عنوان يطرء عليه الذى هو معنى الاطلاق، ولكن بعد ورود التقييد يخرج عن التساوى ويصير معنونا بنقيض الخاص. وثانيا: انه أي فائدة في تغيير مجرى الاصل وجعل مجرى الاصل الانتساب الذى هو من الامور الانتزاعية ؟ فانه لو كان الاثر مترتبا على العدم الازلي، فليجعل مجرى الاصل عدم القرشية بالعدم الازلي بمفاد ليس التامة. وان كان العدم الازلي لا يكفى بل يحتاج الى العدم النعتى بمفاد ليس الناقصة، فلا اثر لجعل مجرى الاصل عدم الانتساب بمعناه الازلي، وبمعناه النعتى غير مسبوق بالتحقق. مع ان قوله (قده) " اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش " هو عين العدم النعتى، فتغيير العبارة ما افاد شيئا. وبالجملة: في مثل الاوصاف اللاحقة للذات لا ينفع الا العدم النعتى، ولا

يجرى الاصل الا بمفاد ليس الناقصة، ولا اثر للعدم الازلي الا على القول بالاصل المثبت. فما افاده صاحب الكفاية (قده) من كفاية العدم الازلي وجريان الاصل بمفاد ليس التامة مما لا يمكن المساعدة عليه، فتأمل في اطراف ما ذكرناه جيدا. هذا كله فيما إذا كان المخصص لفظيا، وقد تبين عدم صحة التعويل على العام في الشبهات المصداقية، الا إذا كان هناك اصل موضوعي ينقح حال المشتبه .واما إذا كان المخصص لبيا من اجماع، أو عقل ضروري، أو نظرى، فقد تداول في لسان المتأخرين جواز التمسك بالعام عند الشبهة المصداقية فيه. والظاهر: ان اول من افاد ذلك هو الشيخ (قده) على ما في التقرير، وتبعه من تأخر عنه، هذا (1) .ولكن التحقيق: انه لا فرق في ذلك بين المخصص اللبى والمخصص اللفظى فانه على كل حال يكون نقيض الخارج قيدا للموضوع، ولا يصح التعويل على العام مع الشك في الموضوع، فبعد ما ثبت كون الشئ مخصصا لا يفرق الحال فيه بان يكون دليل المخصص لفظيا، أو لبيا. والظاهر: ان لا يكون مراد الشيخ (قده) ومن تبعه هذا المعنى من المخصص، أي ما كان قيدا للموضوع، وان كان التعبير بالمخصص اللبى يعطى ذلك، الا انه من المسامحة في التعبير. فالاولى ان يقال: انه لو ورد عام، و علم ان المولى لا يريد جميع ما ينطبق عليه عنوان العام كيفما اتفق، فان كان الذى لم يتعلق ارادته به من العناوين التى لا تصلح الا ان تكون قيدا للموضوع - ولم يكن احراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفة الآمر والمتكلم، بل كان من وظيفة المأمور والمخاطب - ففى مثل هذا يكون حال المخصص اللبى كالمخصص اللفظى، في عدم صحة التعويل على العام فيما شك كونه من مصاديق الخارج، وذلك كما في

---

(1)مطارح الانظار، الهداية الثالثة من مباحث العام والخاص ص 192 وتبعه في ذلك صاحب الكفاية قدس سره بالنسبة الى خصوص المخصص اللبى المنفصل. واما فيما كان كالمتصل بحيث يصح ان يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فاختار فيه عدم حجية العام في المصداق المشتبه معللا بانه لا ينعقد معه ظهور للعام الا في الخصوص. (كفاية الاصول، الجلد الاول، ص 343 (*) (

مثل قوله عليه السلام: انظروا الى رجل قد روى حديثنا الخ، حيث انه عام يشمل العادل وغيره، الا انه قام الاجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذى يرجع إليه في القضاء، فتكون العدالة قيدا في الموضوع، ولا يجوز الرجوع الى العموم عند الشك في عدالة مجتهد، كما إذا كان اعتبار العدالة بدليل لفظي. وان كان الذى لم يتعلق ارادته به من العناوين التى لا تصلح ان تكون قيدا للموضوع - وكان احرازها من وظيفة الآمر والمتكلم، بان كان من قبيل الملاكات - ففى مثل هذا يجوز الرجوع الى العام في الشبهة المصداقية. وذلك كما في مثل قوله عليه السلام: اللهم العن بنى اميه قاطبة، حيث يعلم ان الحكم لا يعم من كان مؤمنا من بنى امية، لان اللعن لا يصيب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العام لانتفاء ملاكه، لمكان ان ملاك اللعن هو الشقاوة، فكأن قوله عليه السلام: اللهم العن بنى اميه قاطبة - قد تكلفل ملاك الحكم بنفسه وهو الشقاوة، ومعلوم ان السعيد يقابل الشقى، فليس في السعيد ملاك الحكم، ولكن احراز ان في بنى امية سعيدا انما هو من وظيفة المتكلم، حيث لا يصح له القاء مثل هذا العموم، الا بعد احراز ذلك، ولو فرض انه علمنا من الخارج ان (خالد بن سعيد) مثلا كان سعيدا مؤمنا، كان ذلك موجبا لعدم اندارجه تحت العموم، ولكن المتكلم لم يبينه لمصلحة هناك اقتضت ذلك، فلا يجوز لنا لعنه لمكان علمنا بعدم ثبوت ملاك الحكم فيه. واما إذا شككنا في ايمان احد من بنى اميه فاللازم الاخذ بالعموم وجواز لعنه، لانه من نفس العموم يستكشف انه ليس بمؤمن وان المتكلم احرز ذلك، حيث انه من وظيفته كان احراز ذلك، فلو لم يحرز ان المشكوك شقى لما القى العموم كذلك، ولا ينافى ذلك علمنا بايمان بعض الافراد لو فرض علمنا بذلك، فان عدم جواز اللعن انما هو لمكان علمنا بعدم ارادته من العموم، واين هذا مما إذا شك في ايمان احد ؟ فان اصالة العموم تكون حينئذ جارية، ويكون المعلوم الخروج من التخصيص الافرادى، حيث انه لم يؤخذ عنوانا قيدا للموضوع، ولم يخرج عن العموم الا بعض الافراد التى يعلم عدم ارادته من العموم. والحاصل: ان الضابط الكلى في صحة التعويل على العام عند الشبهة

المصداقية، هو ان الخارج لا يمكن ولا يصح اخذه قيدا لموضوع الخارج، كما في المثال حيث انه لا يصح ان يقال: اللهم العن بنى امية قاطبة الا الخير منهم أو العنوا بنى امية الا الخير منهم، فان مثل حكم اللعن بنفسه لا يصلح ان يعم المؤمن، حتى يكون خروج الخير من باب التخصيص والتنويع. بخلاف خروج الفاسق عمن يعتبر قضائه، فانه يصلح ان يكون قيدا، بل لا يصلح الا لذلك. وفى هذا القسم من المخصص اللبى لا يفرق الحال فيه بين ان يكون من العقل الضرورى، أو النظرى، أو لاجماع، فانه في الجميع يصح التعويل على العام في الشبهات المصداقية. كما انه في القسم الاول ايضا لا يفرق الحال فيه في انحاء لمخصص اللبى في عدم الصحة .هذا كله إذا علم ان الخارج من أي قبيل من المخصص، هل هو مما اخذ قيدا للموضوع أو مما لم يؤخذ ؟ واما إذا شك في ذلك - وذلك في كل مخصص صلح ان يؤخذ قيدا ويوكل احرازه بيد المخاطب وصلح ايضا ان يكون من قبيل الملاكات ويكون احرازه من ناحية الآمر والمتكلم - فهل في هذا القسم يرجع الى العموم في الشبهة المصداقية مطلقا ؟ اولا يرجع مطلقا ؟ أو يفصل بين انحاء المخصص اللبى من كونه عقلا ضروريا، أو غيره ؟ مثال ذلك: ما إذا قال: اكرم جيراني، وعلم بعدم ارادة اكرام العدو من الجيران، فان العداوة يمكن ان تكون مثل الايمان والسعادة من قبيل الملاكات ويكون الآمر قد احرز انه ليس في جيرانه عدو، و يمكن ان تكون من العناوين الراجعة الى قيود الموضوع ويكون الآمر قد أو كل احرازها بيد المخاطب كعدالة المجتهد. والاقوى: في مثل هذا هو التفصيل بين ما إذا كان الدليل الدال على اعتبار الصداقة وعدم العداوة في (اكرام الجيران) هو العقل الضرورى الفطري، وبين ما إذا كان عقلا نظريا أو اجماعا. ففى الاول: لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لان العقل الضرورى بمنزلة المخصص المتصل، ولمكان احتمال كون العداوة من قيود الموضوع يكون العقل الضرورى مانعا عن الرجوع الى العام، لانه يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه. والفرق بين هذا، وبين القسم الاول مما علم كون الخارج من قيود الموضوع، هو انه في الاول يكون الكلام مما يعلم باحتفافه بالقرينة

إذا كان الدليل من العقل الضرورى، وفى هذا القسم يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، والنتيجة واحدة. واما إذا كان الدليل من العقل النظرى، أو الاجماع، فهو بمنزلة المخصص المنفصل لا يوجب اجمال العام، ويرجع إليه. ومجرد احتمال كون العداوة من قيود الموضوع لا اثر له، بعد ما كان الكلام ظاهرا في اكرام جميع افراد الجيران، فتأمل فيما ذكرناه. المبحث الثالث: من مباحث العام والخاص، انه لا اشكال في عدم جواز الاخذ بالاصول اللفظية - من اصالة العموم والاطلاق - قبل الفحص عن المقيد والمخصص، كما لا يجوز الاخذ بالاصول العملية قبل الفحص عن ادلة الاحكام وان كان بين البابين فرق، من جهة ان الفحص في الاصول العملية انما يكون فحصا عن اصل الحجة، حيث ان حجية الاصول العملية مقصورة على ما بعد الفحص وليس لها مقتضى قبل الفحص، فالفحص فيها يكون لاحراز المقتضى لجريانها، لان الاصول العملية اما ان يكون مدركها العقل: من قبح العقاب بلا بيان، واما ان يكون مدركها الشرع: من حديث الرفع، ولا تنقض اليقين بالشك. اما العقل: فواضح ان حكمه بقبح العقاب انما هو بعد الفحص وحركة العبد على طبق ما يقتضيه وظيفة العبودية من البحث عن مرادات المولى. وحكم العقل بوجوب الفحص يكون من صغريات حكمه بوجوب النظر الى معجزة من يدعى النبوة، حتى لا يلزم افحام الانبياء، وذلك واضح. واما النقل: فلو سلم اطلاق ادلة الاصول لما قبل الفحص، الا انه قام الاجماع على اعتبار الفحص، وانه لا مجرى للاصول الا بعد الفحص. مع انه يمكن منع اطلاقها من جهة انه لا يمكن تشريع حكم يوجب افحام النبي (صلى الله عليه وآله) بعد ما عرفت: من ان الفحص في المقام يكون من صغريات الفحص عن معجزة النبي (صلى الله عليه وآله)، فتأمل. وسيأتى لذلك مزيد بيان في محله انشاء الله. هذا في الاصول العملية .

واما في الاصول اللفظية: فالفحص فيها انما يكون فحصا عما يزاحم الحجية وعما يعارضها بعد الفراغ عن حجيتها وثبوت المقتضى لها، لبناء العقلاء على الاخذ بها في محاوراتهم العرفية، فالفحص فيها يكون فحصا عن المانع، لا عن المقتضى. و على كل حال: تشترك الاصول اللفظية مع الاصول العملية في اصل وجوب الفحص. ثم انه قد ذكر لوجوب الفحص في الاصول اللفظية والعملية وجوه كثيرة، لا يسلم غالبها عن الاشكال، والعمدة منها وجهان في كل من الاصول اللفظية و العملية. اما الوجهان في الاصول العملية فالاول منهما: هو ما تقدمت الاشارة إليه من ان العقل يستقل بانه لا بد للعبد من المشى لتحصيل مرادات المولى، وانه لا بد للعبد من ان يقرع باب المولى ليصل الى مراداته، وهذا مما يقتضيه وظيفة العبودية. كما ان العقل يستقل ايضا بان وظيفة المولى ان يبين مراداته على النحو المتعارف، بحيث يمكن للعبد الوصول إليها إذا جرى على ما تقتضيه وظيفته، فلكل من المولى والعبد وظيفة يستقل العقل بها. فمن وظيفة المولى ان يبين مراداته على نحو يمكن للعبد الوصول إليها. ومن وظيفتة العبد ان يبحث عن مرادات المولى حتى يصل إليها، وذلك واضح. والثانى منهما: هو العلم الاجمالي بثبوت احكام الزامية على خلاف الاصول النافية للتكليف، ولهذا العلم الاجمالي مدركان: الاول: هو ان العلم بان هناك شرعا وشريعة يقتضى العلم بان للشريعة احكاما الزامية في الجملة، إذ لا معنى لشريعة ليس فيها حكم الزامي اصلا .الثاني: انه بعد الاطلاع على ما بايدينا من الكتب، يعلم ان هناك ادلة تتضمن لاحكام الزامية على خلاف الاصول النافية للتكليف فيما بايدينا من الكتب. واما الوجهان في الاصول اللفظية فالاول منهما: هو العلم الاجمالي بوجود مقيدات ومخصصات فيما بايدينا من

الكتب للعمومات والاطلاقات، وذلك معلوم لكل من راجع الكتب. والثانى: هو ان اصالة العموم والاطلاق انما تجرى فيما إذا لم يكن دأب المتكلم والتعويل على المقيدات والمخصصات المنفصلة، إذ لا مدرك للاخذ باصالة العموم والاطلاق الا بناء العقلاء عليها في محاوراتهم، وليس من بناء العقلاء عليها إذا كان العام المطلق في معرض التخصيص والتقييد، بحيث كان المتكلم بالعام و المطلق يعتمد كثيرا على المنفصلات ولم يبين تمام مراده في كلام واحد، فانه لا تجرى ح مقدمات الحكمة في مصب العموم والاطلاق، لان عمدة مقدمات الحكمة هي كون المتكلم في مقام بيان مراده. وهذه المقدمة لا تجرى بالنسبة الى المتكلم الذى يكون شانه ذلك، أي يعتمد على المنفصلات كثيرا. ومن المعلوم لكل من راجع الاخبار، ان الائمة صلوات الله عليهم كثيرا ما يعتمدون في بيان المخصصات والمقيدات على المنفصلات، فانه كثيرا ما يكون العام واردا من امام عليه السلام والمخصص من امام آخر. والعام الذى يكون من شانه ذلك أي في معرض التخصيص لا تجرى فيه اصالة العموم، وذلك ايضا واضح. فتحصل: ان لوجوب الفحص في كل من الاصول العملية واللفظية مدركين يشتركان في احدهما، وهو العلم الاجمالي. ويفترقان في الآخر، لان المدرك الآخر لوجوب الفحص في الاصول العملية هو استقلال العقل بلزوم حركة العبد على ما تقتضيه وظيفته بالبيان المتقدم. وفى الاصول اللفظية هو كون العام في معرض التخصيص والتقييد. ثم، انه ربما يشكل في جعل المدرك لوجوب الفحص العلم الاجمالي في كلا البابين، وكون العام والمط في معرض التخصيص والتقييد في خصوص الاصول اللفظيه. اما الاشكال على العلم الاجمالي، فقد يقرر على وجه يختص بالاصول العملية، وقد يقرر على وجه يشترك البابان فيه. اما التقرير على الوجه الاول، فحاصله: انه قد تقدم ان للعلم الاجمالي مدركين: الاول: هو العلم بان في الشريعة احكاما الزامية على خلاف الاصول

النافية. الثاني: هو العلم بثبوت احكام الزامية فيما بايدينا من الكتب .ودائرة العلم الاجمالي الاول اوسع من الثاني، لان متعلقه اعم مما بايدينا .والفحص عن الاحكام الالزامية فيما بايدينا من الكتب يوجب انحلال العلم الثاني، والعلم الاجمالي الاول الذى هو اوسع دائرة بعد باق على حاله لا ينحل بالفحص فيما بايدينا من الكتب، ولازم ذلك هو عدم جريان الاصول النافية مط حتى بعد الفحص. نظير ما إذا

علم بان في هذه القطيعة من الغنم موطوء، وعلم ايضا ان في البيض منها موطوء، فتفحصنا عن البيض وعثرنا على مقدار من الموطوء فيها الذى تعلق علمنا به، فان العلم الاجمالي بان في البيض موطوء وان انحل، الا ان العلم الاجمالي بان في القطيعة الاعم من السود والبيض موطوء بعد على حاله، ولا تخرج السود عن كونها طرف العلم، ومقتضى ذلك هو الاحتياط في الجميع. وهذا الاشكال، كما ترى يختص بالاصول العملية، ولا يجرى في الاصول اللفظية، لان العلم الاجمالي في الاصول اللفظية لا مدرك له سوى ما بايدينا من الكتب، وليس هناك علمان يكون احدهما اوسع عن الآخر، بل العلم الاجمالي من اول الامر تعلق بان فيما بايدينا من الكتب مقيدات ومخصصات للعمومات و المطلقات، وبعد الفحص عما بايدينا ينحل العلم الاجمالي قهرا. فهذا التقريب من الاشكال يختص بالاصول العملية الذى يكون للعلم الاجمال فيها مدركان، هذا. ولكن يمكن دفع الاشكال بانه بعد الفحص عن الاحكام الالزامية فيما بايدينا من الكتب والعثور على مقدار من الاحكام ينحل العلم الاجمالي الكبير ايضا، غايته انه ليس انحلالا حقيقيا كانحلال العلم الاجمالي الصغير، بل هو انحلال حكمي، لان ما عثرنا عليه من الادلة المتكفلة للاحكام الالزامية قابل الانطباق على ما علم اجمالا بان في الشريعة احكاما الزامية، إذ لا علم بان في الشريعة احكاما ازيد مما تكفلته الادلة التى عثرنا عليها على تقدير اصابة تلك الادلة للواقع، فالاحكام التى تضمنتها الادلة قابلة الانطباق على ما علم اجمالا من الاحكام الثابتة في الشريعة. نظير ما إذا علم اجمالا بنجاسة احد الانائين، ثم علم تفصيلا بنجاسة احدهما المعين،

واحتمل ان تكون النجاسة في المعين هي تلك النجاسة المعلومة اجمالا في احد الانائين، فان العلم الاجمالي ح ينحل لاحتمال انطباق ما علم نجاسته تفصيلا على المعلوم بالاجمال، غايته انه ليس انحلالا حقيقيا كما إذا علم بان النجاسة المعلومة بالتفصيل هي عين تلك النجاسة المعلومة بالاجمال فانه يكون الانحلال ح حقيقيا، بل الانحلال يكون حكميا. ومما ذكرنا ظهر: ان العلم الاجمالي في المثال المتقدم في القطيع من الغنم ايضا ينحل، وتخرج السود عن كونها طرفا للعلم الاجمالي، ولا يجب فيها الاحتياط. واما تقرير الاشكال على وجه يشترك فيه البابان، فحاصله: ان العلم الاجمالي بوجود احكام الزامية وبورود مقيدات ومخصصات فيما بايدينا من الكتب وان اقتضى عدم جريان الاصول اللفظية والعملية قبل الفحص، الا انه بعد الفحص والعثور على المقدار المتيقن من الاحكام والمقيدات والمخصصات يوجب انحلال العلم، كما هو الشان في كل علم اجمالي ترددت اطرافه بين الاقل والاكثر، فان بالعثور على المقدار المتيقن الذى هو الاقل ينحل العلم الاجمالي، ويكون الاكثر شبهة بدوية يجرى فيه الاصل. كما لو علم ان في هذه القطيعة من الغنم موطوء، و تردد بين ان يكون عشرة أو عشرين، فانه بالعثور على العشرة ينحل العلم الاجمالي لا محة. وفى المقام لا بد ان يكون مقدار متيقن للعلم الاجمالي بالاحكام الالزامية و المقيدات والمخصصات الواقعة في الكتب، إذ لا يمكن ان لا يكون له مقدار متيقن، فانه لو سئل عن مقدار معلومة الاجمالي فلا بد ان يصل الى حد وعدد يكون الزايد عليه مشكوكا ويجيب بانه لا علم لى بازيد من ذلك، ومقتضى ذلك هو انه لو عثر على ذلك المقدار المتيقن ينحل العلم الاجمالي ولا يجب الفحص في سائر الشبهات، بل ينبغى ان تجرى فيها الاصول اللفظية والعملية بلا فحص، مع انهم لا يقولون بذلك، ولا قال به احد، لايجابهم الفحص عند كل شبهة شبهة، ولا يلتفتون الى انحلال العلم الاجمالي، فلا بد ان يكون المدرك لوجوب الفحص غير العلم الاجمالي، هذا. ولكن يمكن دفع الاشكال ايضا، بان المعلوم بالاجمالى تارة: يكون مرسلا

غير معلم بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، واخرى: يكون معلما بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، وانحلال العلم الاجمالي بالعثور على المقدار المتيقن انما يكون في القسم الاول. واما القسم الثاني فلا ينحل بذلك، بل حاله حال دوران الامر بين المتباينين. وضابط القسمين: هو ان العلم الاجمالي كليا انما يكون على سبيل المنفصلة المانعة الخلو المنحلة الى قضيتين حمليتين. وهاتان القضيتان تارة: تكونان

من اول الامر احديهما متيقنة والاخرى مشكوكة، بحيث يكون العلم الاجمالي قد نشأ من هاتين القضيتين، ويكون العلم الاجمالي عبارة عن ضم قضية مشكوكة الى قضية متيقنة ليس الا. كما إذا علم اجمالا بانه مديون لزيد، أو علم بان في هذه القطيعة موطوء، وتردد الدين بين ان يكون خمسة دراهم أو عشرة، أو تردد الموطوء بين ان يكون خمسة أو عشرة، فان هذا العلم الاجمالي ليس الا عبارة عن قضية متيقنة: وهى كونه مديونا لزيد بخمسة دراهم أو ان في هذه القطيعة خمس شياة موطوئة، وقضية مشكوكة: وهى كونه مديونا لزيد بخمسة دراهم زائدا على الخمسة المتيقنة، أو ان في هذه القطيعة خمس شياة موطوئة زائدا على الخمسة المتيقنة، ففى مثل هذا، العلم الاجمالي ينحل قهرا بالعثور على المقدار المتيقن، إذ لا علم حقيقة بسوى ذلك المقدار المتيقن، والزايد عليه مشكوك من اول الامر ولم يتعلق العلم به اصلا، ولا يصح جعله طرفا للعلم، إذ لم يتعلق العلم به بوجه من الوجوه، فلا معنى لجعله من اطراف العلم، فالعلم الاجمالي في مثل هذا من اول الامر منحل، وذلك واضح. واخرى: لا تكون القضيتان على هذا الوجه، أي بان يكون من اول الامر احداهما متيقنة والاخرى مشكوكة، بل تعلق العلم بالاطراف على وجه تكون جميع الاطراف مما تعلق العلم بها بوجه، بحيث لو كان الاكثر هو الواجب لكان مما تعلق به العلم وتنجز بسببه، وليس الاكثر مشكوكا من اول الامر بحيث لم يصبه العلم بوجه من الوجوه، بل كان الاكثر على تقدير ثبوته في الواقع مما اصابه العلم. و ذلك في كل ما يكون المعلوم بالاجمال معلما بعلامة كان قد تعلق العلم به بتلك العلامة، فيكون كل ما اندرج تحت تلك العلامة وانطبقت عليه مما تعلق العلم به،

سواء في ذلك الاقل والاكثر. وح لو كان الاكثر هو الثابت في الواقع، فقد تعلق العلم به لمكان تعلقه بعلامته. وذلك: كما إذا علمت انى مديون لزيد بما في الدفتر، فان جميع ما في الدفتر من دين زيد قد تعلق العلم به، سواء كان دين زيد خسمة أو عشرة، فانه لو كان دين زيد عشرة فقد اصابه العلم لمكان وجوده في الدفتر وتعلق العلم بجميع ما في الدفتر. واين هذا مما إذا كان دين زيد من اول الامر مرددا بين الخمسة والعشرة ؟ فان العشرة في مثل ذلك مما لم يتعلق بها العلم بوجه من الوجوه، وكانت مشكوكة من اول الامر، فلا موجب لتنجيزها على تقدير ثبوتها في الواقع. بخلاف ما إذا تعلق العلم بها بوجه. ولو لمكان تعلق العلم بما هو من قبيل العلامة لها، وهى بعنوان (كونها في الدفتر) فانها قد تنجزت على تقدير وجودها في الدفتر. وفى مثل هذا ليس له الاقتصار على المقدار المتين، إذ لا مؤمن له على تقدير ثبوت الاكثر في الواقع بعد ما ناله العلم واصابه. فحال العلم الاجمالي في مثل هذا الاقل والاكثر حال العلم الاجمالي في المتباينين في وجوب الفحص والاحتياط. وان شئت قلت: كان لنا هنا علمان: علم اجمالي بانى مديون لزيد بجميع ما في الدفتر، وعلم اجمالي آخر بان دين زيد عشرة أو خمسة، والعلم الثاني غير مقتضى للاحتياط بالنسبة الى العشرة، والعلم الاجمالي الاول مقتض للاحتياط بالنسبة إليها، لتعلق العلم بها على تقدير ثبوتها في الواقع، واللا مقتضى لا يمكن ان يزاحم المقتضى. ونظير ذلك ما إذا علم بان في البيض من هذه القطيعة موطوء، فانه كل ابيض موطوء في هذه القطيعة فقد تعلق العلم به واوجب تنجزه، فلو عثر على مقدار متيقن من البيض موطوء ليس له اجراء اصالة الحل بالنسبة الى الزايد، لانه لا مؤمن له على تقدير وجود موطوء آخر في البيض واذ قد عرفت ذلك، فنقول: ما نحن فيه يكون من العلم الاجمالي المعلم المقتضى للفحص التام الغير المنحل بالعثور على المقدار المتيقن، لان العلم قد تعلق بان في الكتب التى بايدينا مقيدات ومخصصات واحكاما الزامية، فيكون نظير تعلق العلم بانى مديون لزيد بما في الدفتر، فيكون كل مقيد ومخصص وحكم الزامي ثابت فيما بايدينا من الكتب قد اصابه العلم وتعلق به، وقد عرفت ان مثل هذا

العلم الاجمالي لا ينحل بالعثور على المقدار المتيقن، بل لا بد فيه من الفحص التام في جميع ما بايدينا من الكتب. فتأمل فيما ذكرناه من قسمي العلم الاجمالي فانه لا يخلو عن دقة. هذا حاصل الاشكال والجواب في جعل المدرك لوجوب

الفحص العلم الاجمالي. واما لو جعل المدرك لوجوب الفحص كون دأب المتكلم وديدنه التعويل على المنفصلات، فقد يستشكل ايضا بما حاصله: ان الفحص لا اثر له حينئذ، إذ الفحص عن المقيدات والمخصصات فيما بايدينا من الكتب لا يغير العمومات و المطلقات عن كونها في معرض التخصيص وعن كون دأب المتكلم التعويل على المنفصلات، إذ الفحص لا دخل له في ذلك ولا يوجب قوة اصالة الظهور والعموم التى ضعفت وسقطت بدأب المتكلم وخروجه عن طريق المحاورات العرفية من بيان تمام مراده في كلام واحد، إذ كل عام يحتمل ان يكون قد عول فيه على المخصص المنفصل ولم يكن ذلك المخصص في الكتب التى بايدينا ولا دافع لهذا الاحتمال، هذا. ولكن يمكن الذب عن الاشكال ايضا، بان كون شأن المتكلم ذلك يوجب عدم الاطمينان والوثوق بان واقع مراده هو ظاهر العام والمط، فلو تعلق غرض باستخراج واقع مراد المتكلم لما امكن بالنسبة الى المتكلم الذى يكون شانه ذلك، كما يتضح ذلك بالقياس على المحاورات العرفية فانه لو فرض ان احد التجار كتب الى طرفه يخبره بسعر الاجناس في بلد وكان الكاتب ممن يعتمد على القرائن في بيان مراده، فان هذا الكتاب لو وقع بيد ثالث لا يمكنه العمل على ما تضمنه، لانه لا يمكن الحكم بان واقع مراد الكاتب هو ما تضمنه ظاهر الكتاب، مع ان هذا الثالث ليس له غرض سوى استخراج واقع مراد الكاتب. واما إذا لم يتعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم، بل كان الغرض هو الالزام والالتزام بكلام المتكلم وجعله حجة قاطعة للعذر في مقام المحاجة و المخاصمة، فلا بد من الاخذ بما هو ظاهر كلامه، وكون شأن المتكلم التعويل على

المنفصل لا يوجب ازيد من الفحص. والسر في ذلك: هو ان طريق الاخذ والالتزام والمحاجة انما هو بيد العقل والعقلاء، وبناء العقلاء في محاوراتهم على ذلك، كما ان العقل يحكم بذلك ايضا. و عليك بمقايسة الاحكام الشرعية على الاحكام العرفية الصادرة من الموالى العرفية الملقاة الى عبيدهم، فانه لا يكاد يشك في الزام العبد بالاخذ بظاهر كلام المولى بعد الفحص عما يخالف الظاهر واليأس عن الظفر إذ كان شان المولى التعويل على المنفصل، وليس للعبد ترك الاخذ بالظاهر والاعتذار باحتمال عدم ارادة المولى ظاهر كلامه، كما انه ليس للمولى الزام العبد وتاديبه عند اخذه بالظاهر إذا لم يكن الظاهر مراده وعول على المنفصل. والحاصل: ان كون المتكلم من دأبه التعويل على المنفصلات انما يوجب عند العقلا عدم الاخذ بالظاهر قبل الفحص عن مظان وجود المنفصل، واما بعد الفحص فالعقل والعقلاء يلزمون العبد بالاخذ بالظاهر ويكون ظاهر كلام المتكلم حجة على العبد، ولكل من المولى والعبد الزام الآخر بذلك الظاهر. نعم لو قلنا: بان اعتبار الظهور من باب افادته الظن والاطمينان الشخصي بالمراد، لكان الاشكال المذكور في محله، إذ الفحص لا يوجب حصول الظن بالمراد بالنسبة الى المتكلم الذى شأنه التعويل على المنفصل، الا ان اعتبار الظهور من ذلك الباب فاسد، بل اعتبار الظهور من باب بناء العقلاء على الاخذ ولو لمكان كشفه نوعا عن المراد، لا من باب التعبد المحض، وقد عرفت ان بناء العقلاء ليس ازيد من الفحص بالنسبة الى المتكلم الذى يكون شانه ذلك، فتأمل جيدا. هذا كله في اصل وجوب الفحص، واما مقداره: فهو وان اختلف فيه، بين من يكتفى بالظن، وبين من يعتبر العلم واليقين بعدم وجود مقيد ومخصص فيما بايدينا من الكتب، وبين من يعتبر الاطمينان وسكون النفس بعدم وجود ذلك، الا ان الاقوى هو الاخير، وهو اعتبار الاطمينان، لان الاكتفاء بالظن مما لا وجه له بعد عدم قيام الدليل على اعتباره، والاقتصار على حصول العلم واليقين يوجب الحرج وسد باب الاستنباط، فان الاخبار وان بوبها الاصحاب (جزاهم الله عن

الاسلام واهله خير الجزاء) واوردوا كل خبر في بابه، الا انه مع ذلك قد قطعوا الاخبار واوردوا صدر الخبر في باب وذيله في باب آخر، كما صنع صاحب الوسائل، وذلك اوجب الاختلال، إذ ربما يكون ذيل الخبر قرينة على المراد من صدره، فلو اعتبرنا العلم واليقين للزم الضيق والعسر الشديد في الاستنباط، مع ان الاطمينان هو طريق عقلائي يعتمد عليه العقلاء كما يعتمدون على العلم الوجداني، و يكتفون بالاطمينان

في كل ما يعتبر فيه الاحراز. فالاقوى: كفاية الاطمينان. المبحث الرابع: في الخطابات الشفاهية. وقد وقع النزاع في ان الخطابات المصدرة بادات الخطاب - كياء النداء، و كاف الخطاب، وامثال ذلك مما يختص بالمشافهة - هل تختص بالمشافهين الحاضرين في مجلس التخاطب ؟ فلا تعم الغائبين فضلا عن المعدومين، أو لا تختص بذلك ؟ بل تعم المعدومين فضلا عن الغائبين. ومحل الكلام، هو خصوص الالفاظ المصدرة باداة الخطاب كما عرفت. و لا كلام فيما عدى ذلك: من اسماء الاجناس، كقوله تعالى: لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا - وكقوله تعالى: المؤمنون اخوة. وغير ذلك مما اخذ اسم الجنس فيه موضوعا للحكم، فانه لا اشكال في عموم اللفظ للحاضر و الغائب والمعدوم. ثم ان جهة البحث عن عموم الخطابات الشفاهية وعدمه، يمكن ان تكون عقلية ويكون مرجع هذا النزاع الى امكان مخاطبة الغائب والمعدوم وعدم امكانه عقلا، ويمكن ان يكون لفظيا لغويا ويكون مرجع هذا النزاع ح الى ان اداة الخطاب هل هي موضوعة لخصوص التخاطب بها مع الحاضر المشافه ؟ أو انها موضوعة للاعم من ذلك ومن الغائب والمعدوم ؟ ويمكن ان يكون النزاع في كلتا الجهتين عقليا ولغويا. ثم ان ثمرة النزاع تظهر في حجية ظهور خطابات الشفاهية وصحة التمسك بها بالنسبة الى الغائبين والمعدومين في زمن الخطاب. فان قلنا: باختصاصها بالمشافهين لا يصح التمسك بها في حق الغائبين والمعدومين، لعدم كونهم مخاطبين بما

تضمنته تلك الخطابات. وتسرية ما تضمنته تلك الخطابات من الاحكام الى الغائبين والمعدومين انما يكون بقاعدة الاشتراك في التكليف، الذى انعقد عليه الاجماع والضرورة. وقاعدة الاشتراك في التكليف مختصة بما إذا اتحد الصنف، و لا تجرى في مورد اختلاف الصنف، بان كان الحاضرون في مجلس التخاطب واجدين لخصوصية يحتمل دخلها في موضوع الحكم ولو كانت تلك الخصوصية نفس حضورهم في مجلس التخاطلب، أو وجودهم في بلد الخطاب، أو وجودهم في عصر الحضور ونزول الخطاب، فانه لو احتمل دخل شئ من تلك الخصوصيات لما كان ح مجال للتمسك بقاعدة الاشتراك، لما عرفت: من اختصاصها بصورة اتحاد الصنف. وهذا بخلاف ما إذا قلنا :بعموم الخطابات الشفاهية للغائبين والمعدومين، فانا لا نحتاج الى قاعدة الاشتراك، بل نفس عموم الخطاب يقتضى تكليف الغائب و المعدوم بما تضمنته تلك الخطابات من الاحكام ولو مع اختلاف الصنف، وذلك واضح، هذا. وعن بعض الاعلام انكار هذه الثمرة، ودعوى: ان ذلك مبنى على مقالة من يقول بحجية الظواهر بالنسبة الى خصوص من قصد افهامه بالكلام، دون من لم يقصد افهامه، كما هو مقالة (1) المحقق القمى (قده)، إذ لو قلنا: بحجية الظواهر مط و لو في حق من لم يقصد افهامه فظواهر الخطابات الشفاهية تكون ح حجة ولو قلنا باختصاصها بالمشافهين، هذا. ولكن لا يخفى عليك: ان الثمرة لا تبتنى على مقالة المحقق القمى (ره)، فان الخطابات الشفاهية لو كانت مقصورة على المشافهين ولا تعم غيرهم فلا معنى للرجوع إليها وحجيتها في حق الغير، سواء قلنا بمقالة المحقق القمى أو لم نقل، فلا ابتناء للثمرة على ذلك اصلا. وقد ذكر المحقق الخراساني) (2) قده) للنزاع ثمرتين، وجعل احدى الثمرتين

(1)مقالة المحقق القمى. قوانين الاصول، قانون 7 من الباب الثالث (مبحث العموم والخصوص) ص 131 ص) (2) كفاية الاصول الجلد الاول ص 359 " فصل: ربما قيل انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين (*)

مبتنية على مقالة المحقق القمى (ره) ولم يجعل الاخرى مبتنية على ذلك. مع انه لم يظهر لنا الفرق بين الثمرتين بل مرجعهما الى امر واحد، وانما التفاوت في التعبير فقط، فراجع وتأمل لعلك تجد فرقا بين الثمرتين. وعلى كل حال قد ظهر: ان ثمرة النزاع في المقام جلية ولا تبتنى على مقالة المحقق القمى (قده .(إذا عرفت ذلك فاعلم: ان الكلام في اختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين وعمومها لغيرهم

تارة: يقع في القضايا الخارجية، واخرى: يقع في القضايا الحقيقية. اما في القضايا الخارجية - فاختصاص الخطاب بالحاضر المشافه مما لا سبيل الى انكاره، لوضوح انه لا يمكن توجيه الكلام ومخاطبة الغائب الغير المتلفت الى الخطاب، فضلا عن المعدوم، الا بتنزيل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر، كما قد ينزل غير ذوى العقول منزلة ذوى العقول فيخاطب، كما في قول الشاعر: الا يا ليل طلت على حتى * كانك قد خلقت بلا صباح وبالجملة: مخاطبة الغائب والمعدوم بلا تنزيل مما لا يمكن. واما في القضايا الحقيقية: فحيث انها متكفلة لفرض وجود الموضوع وكان الخطاب خطابا لما فرض وجوده من افراد الطبيعة في موطنه، كانت الافراد متساوية الاقدام في اندراجها تحت الخطاب، فيستوى في ذلك الافراد الموجودة في زمن الخطاب الحاضرون في مجلس التخاطب أو المعدومون الغير الحاضرين، لان في الجميع لو حظت الافراد على نحو فرض الوجود ووجه الخطاب على ذلك الفرض. وبعبارة اخرى: التنزيل الذى كان مما لا بد منه في القضية الخارجية اعني تنزيل المعدوم منزلة الموجود في صحة الخطاب، يكون في القضية الحقيقية مما تضمنته نفس القضية، وكانت القضية بنفسها دالة على ذلك التنزيل، لان شأن

ثمرتان: الاولى: حجية ظهور خطابات الكتاب للمشافهين.. " وهذه هي الثمرة التى جعلها مبتنية على مقالة المحقق القمى بقوله " وفيه انه مبنى على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام، وقد حقق عدم الاختصاص بهم (*) " ..

القضية الحقيقية فرض وجود الموضوع، فالخطاب في القضية الحقيقية يعم الغائب و المعدوم بلا عناية. ودعوى: ان اداة الخطاب موضوعة لخصوص ما يكون موجودا بالفعل في مجلس صدور الخطاب، مما لا شاهد عليها، لانه إذا امكن في عالم الثبوت توجيه الخطاب الى ما سيوجد بعد ذلك على نهج القضية الحقيقية، فعالم الاثبات يكون على طبق عالم الثبوت، ولا موجب لدعوى وضع الاداة لخصوص الافراد الفعلية الحاضرين في مجلس التخاطب. وكان منشأ توهم اختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين هو تخيل كون القضايا الشرعية من القضايا الخارجية وان ما ورد في الكتاب والسنة من الخطابات انما تكون اخبارات عن ان الاحكام تنشأ بعد ذلك عند وجود الافراد، فيكون لكل فرد خطاب يخصه عند وجوده. وقد تقدم منا فساد ذلك، وان القضايا الشرعية كلها (الا ما شذ) تكون على نهج القضايا الحقيقية، وح الخطابات تعم المعدومين ايضا. المبحث الخامس: لو تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده، فهل ذلك يوجب تخصيص العام بخصوص ما اريد من الضمير ؟ أو انه لا يوجب ذلك ؟ مثاله قوله تعالى: (1) " و المطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يكتمن ما في ارحامهن " الى قوله تعالى: " وبعولتهن احق بردهن " فان ضمير " وبعولتهن " يرجع الى خصوص الرجعيات، بقرينة قوله تعالى: " احق بردهن " والمطلقات في صدر الآية عام للرجعيات وغيرها، لانه من الجمع المحلى باللام .فيقع البحث حينئذ في ان رجوع الضمير الى خصوص الرجعيات موجب لتخصيص المطلقات وان المراد منه خصوص الرجعيات فتكون الاحكام المذكورة في الآية السابقة على قوله تعالى: " وبعولتهن " مختصة بالرجعيات، أو انه لا يوجب ذلك، بل المراد من المطلقات الاعم، والاحكام السابقة تكون لمطلق المطلقات .

---

(1)البقرة: 228 (*)

فقد يقال: ان اصالة العموم معارضة باصالة عدم الاستخدام، فان لازم ارادة العموم من المطلقات هو الاستخدام في ناحية الضمير، لرجوعه حينئذ الى غير ما هو المراد من المرجع، بل الى بعض افراد المرجع، كما ان لازم عدم الاستخدام هو تخصيص العام وان المراد منه خصوص الرجعيات. وكما ان اصالة العموم تقتضي

الاستخدام كذلك اصالة عدم الاستخدام ايضا اصل عقلائي في باب المحاورات يقتضى تخصيص العام، فيتعارض الاصلان من الطرفين، وحينئذ لا طريق الى اثبات تعلق الاحكام السابقة على قوله: " وبعولتهن " الخ بمطلق المطلقات، إذ الطريق منحصر باصالة العموم الساقطة بالمعارضة، هذا. ولكن الشأن في جريان اصالة عدم الاستخدام حتى يعارض اصالة العموم. الاقوى: عدم جريان اصالة عدم الاستخدام اما اولا: فلابتناء الاستخدام في المقام على مجازية العام المخصص، واما بناء على الحقيقة، فلا يلزم استخدام اصلا، حتى تجرى اصالة عدم الاستخدام. وذلك :لان رجوع الضمير الى المطلقات الرجعية لا يوجب المغايرة بين ما يراد من المرجع وما يراد من الضمير، وما لم يوجب المغايرة لا يتحقق في الكلام استخدام. و حصول المغايرة بين المرجع والضمير لا بد ان تكون باحد الوجوه الموجبة للمغايرة، كما إذا كان المراد من المرجع بعض معاني المشترك وكان المراد من الضمير بعضا آخر، أو يكون المراد من المرجع المعنى الحقيقي للفظ والمراد من الضمير المعنى المجازى، أو غير ذلك من اسباب المغايرة. وفى المقام بناء على كون العام المخصص حقيقة في الباقي لا يتحقق شئ من اسباب المغايرة، فانه لا مغايرة بين معنى المطلقات المذكورة في صدر الآية، وبين المطلقات الرجعيات التى يرجع الضمير إليها بعد ما كان استعمال المطلقات في الرجعيات لا يوجب المجازية، إذ المطلقات موضوعة للطبيعة و كان العموم والشمول في مصب العموم مستفادا من دليل الحكمة على ما تقدم تفصيله، والمعنى الموضوع له للفظ المطلقات محفوظ في المطلقات الرجعيات، وليس المطلقات الرجعيات معنى مجازيا لمعنى مطلق المطلقات، ولا ان المطلقات من المشتركات اللفظية حتى يكون المطلقات الرجعيات احد المعاني، فاين المغايرة بين

المرجع والضمير حتى يتحقق الاستخدام ؟ فتأمل. واما ثانيا: فلان استفادة الرجعيات في قوله تعالى: " وبعولتهن احق بردهن " ليس من نفس الضمير، بل يستفاد ذلك من عقد الحمل وهو قوله تعالى: " احق بردهن " حيث انه معلوم من الخارج ان ما هو الاحق بالرد هو خصوص الرجعيات، فالضمير لم يرجع الى الرجعيات، بل رجع الى نفس المطلقات وكان استفادة الرجعيات من عقد الحمل، فيكون من باب تعدد الدال والمدلول، فاين الاستخدام المتوهم ؟ والحاصل: ان الاستخدام انما يتوهم ثبوته في المقام لو كان المراد من الضمير هو خصوص الرجعيات. واما لو كان المراد من الضمير هو المطلقات، وكان استفادة الرجعيات من عقد الحمل من باب تعدد الدال والمدلول فلا يلزم استخدام اصلا، فتأمل. واما ثالثا: فلان الاصول العقلائية انما تجرى عند الشك في المراد، وفى المقام لا شك في المراد من الضمير وان المراد منه المطلقات الرجعيات، وبعد العلم بما اريد من الضمير لا تجرى اصالة عدم الاستخدام حتى يلزم التخصيص في ناحية العام. فان قلت: ان عدم الاستخدام يقتضى امرين: (الاول) ان المراد من الضمير هو المطلقات الرجعيات (الثاني) ان المراد من العام هو المعنى الخاص ليتطابق المرجع والضمير. واصالة عدم الاستخدام وان كانت لا تجرى في الامر الاول لعدم الشك في المراد من الضمير، الا انها تجرى لاثبات الامر الثاني، لان مثبتات الاصول اللفظية حجة، وحيث كان لازم عدم الاستخدام هو كون المراد من العام هو الخاص، فاصالة عدم الاستخدام تجرى لاثبات هذا اللازم. قلت: ارادة الخاص من العام لازم عدم الاستخدام، فلا بد اولا من اثبات عدم الاستخدام بوجه ولو بالاصل، ليترتب عليه لازمه الذى هو ارادة الخاص من العام،

وبعد عدم جريان اصالة عدم الاستخدام لاثبات اصل الاستخدام الذى هو مؤدى الاصل، للعلم بالمراد من الضمير، كيف يمكن اثبات لازمه الذى هو ارادة الخاص من العام ؟ واى ربط لهذا بكون مثبتات الاصول اللفظية حجة ؟ فان معنى كون مثبتات الاصول حجة هو انه لو ثبت الملزوم ثبت اللازم، والكلام في المقام في اصل ثبوت الملزوم، وذلك واضح. فتحصل: ان اصالة عدم الاستخدام لا تجرى حتى تعارض اصالة العموم، بل الاصل في طرف العموم يجرى بلا معارض. ودعوى: ان المقام يكون من باب احتفاف الكلام بما يصح للقرينية - لان رجوع الضمير الى بعض افراد المطلقات يصلح ان يكون قرينة على ان المراد من العام هو الخاص، فيكون الكلام مجملا لا

يجرى فيه اصالة العموم - ضعيفة، فان ضابط احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية هو ان يكون ذلك الصالح مجملا، اما بحسب مفهومه الافرادى، واما بحسب مفهومه التركيبي، أي يوجب اجمال جملة الكلام و ان كان مفهومه الافرادى مبينا. وبعبارة اوضح: كان (الصالح) مما يصح ان يعتمد عليه المتكلم في مقام بيان مراده ولم يخرج بذلك عن طريق المحاورة، والضمير المتعقب للعام الراجع الى بعض افراده لا يكون كذلك، لانه معلوم المراد، ولا يوجب اجمال العام، فتأمل، فان ذلك لا يخلو عن اشكال. المبحث السادس: في الاستثناء المتعقب لجمل متعددة. كقوله تعالى: (1) " والذين يرمون المحصنات ولم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوا كل واحد منهم مأة جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا ". وقد اختلفوا في رجوع الاستثناء الى خصوص الجملة الاخيرة، أو الجميع،

---

(1)النور: 4 (*)

أو التوقف، الى اقوال. والتحقيق هو التفصيل بين ما إذا كانت الجمل المتقدمة مشتملة على الموضوع والمحمول، وبين ما إذا حذف فيها الموضوع. ففى الاول يرجع الى خصوص الاخيرة. وفى الثاني يرجع الى الجميع. مثال الاول: ما إذا قال اكرم العلماء واضف الشعراء واهن الفساق الا النحوي، أو قال اكرم العلماء واكرم الشعراء واكرم السادات الا النحوي. ومثال الثاني: ما إذا قال اكرم العلماء و الشعراء والسادات الا النحوي. المبحث السابع: في تخصيص العام بالمفهوم الموافق والمخالف. ونعنى بالمفهوم الموافق: هو ما إذا وافق المفهوم المنطوق في الكيف من الايجاب والسلب، كقوله تعالى: " ولا تقل لهما اف ." وكقولك: اكرم خدام العلماء. حيث ان الاول يدل على حرمة الضرب والايذاء الذى يكون اشد من قول " اف ". والثانى، يدل على وجوب اكرام العلماء. ودلالتهما على ذلك انما تكون بمقدمة عقلية قطعية، وهى اولوية حرمة الضرب من حرمة قول " اف" ، واولوية اكرام العلماء من اكرام خدامهم. بل يمكن ان يكون ذكر " اف " في الآية المباركة من باب ذكر الخاص للتنبيه على العام وذكر الفرد الخفى للتنبيه على الفرد الجلى فتكون دلالة الاية على حرمة الايذاء الشديد من المداليل الالتزامية اللفظية، لا من المداليل الالتزامية العقلية. نعم في مثل اكرم خدام العلماء تكون الدلالة عقلية، لمكان الاولوية القطعية. والحاصل: ان المفهوم الموافق يختلف بحسب الموارد. فتارة: يكون استفادة المفهوم من باب المقدمة العقلية القطعية. واخرى: يكون من باب دلالة نفس اللفظ، وذلك في كل مورد يكون ذلك المنطوق للتنبيه به على العام. ثم ان هنا قسما آخر لم يصطلحوا عليه بالمفهوم، وهو ما إذا استفيد حكم غير المذكور من علة المذكور، كقوله) الخمر حرام لانه مسكر) حيث يستفاد منه حكم النبيذ المسكر، وهذا هو المعبر عنه بمنصوص العلة. فيكون المفهوم الموافق مخصوصا بما إذا كان ثبوت الحكم لغير المذكور اولى من ثبوته للمذكور، أو كان مساويا لا من

جهة العلة المنصوصة المعبر عنه بلحن الخطاب. ومنصوص العلة هو ما إذا كان مساويا، والامر في ذلك سهل إذ يرجع ذلك الى الاصطلاح. والمقصود في المقام: هو بيان صورة تعارض العام مع المفهوم الموافق والمساوي الذى هو مورد منصوص العلة، وتعارض العام مع المفهوم المخالف. فنقول: اما تعارض العام مع المفهوم الموافق، فقد نقل الاتفاق على تقديم المفهوم على العام وتخصيصه به، ولو كانت النسبة بين المفهوم والعام العموم من وجه، من دون لحاظ النسبة بين المنطوق والعام، هذا. ولكن التحقيق، هو ان يقال: انه في المفهوم الموافق لا يمكن ان يكون المفهوم معارضا للعام من دون معارضة منطوقه، لانا فرضنا ان المفهوم موافق للمنطوق وان المنطوق سيق لاجل الدلالة به على المفهوم، ومع هذا كيف يعقل ان يكون المنطوق اجنبيا عن العام وغير معارض له ؟ مع كون المفهوم معارضا له. فالتعارض في المفهوم الموافق انما يقع ابتداء بين المنطوق والعام، ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعام. ففى

مثل قوله: اكرم خدام العلماء، ولا تكرم الفساق، يكون التعارض بين نفس وجوب اكرام خدام العلماء وبين حرمة اكرام الفاسق بالعموم من وجه، ويتبعه التعارض بين المفهوم وهو وجوب اكرام نفس العلماء وبين العام وهو حرمة اكرام الفساق. وكذا في مثل قوله تعالى: " لا تقل لهما اف " مع قوله: اضرب كل احد، فان قوله: اضرب كل احد يدل بالاولوية على جواز قول " اف " لكل احد، فيعارض هذا العام بما له من المفهوم مع قوله " لا تقل لهما اف " ويتبعه المعارضة لمفهوم قوله: " لا تقل لهما اف " وهو حرمة ضرب الابوين، بالعموم المطلق. وبالجملة: كلما فرض التعارض بين المفهو الموافق والعام، فلا محة يكون التعارض بين المنطوق والعام، ولا بد اولا من علاج التعارض بين المنطوق والعام و يلزمه العلاج بين المفهوم والعام. إذا عرفت ذلك، فنقول: ان التعارض بين المنطوق والعام تارة: يكون بالعموم المطلق مع كون المنطوق اخص، واخرى: يكون بالعموم من وجه. وما كان

بالعموم المط فتارة: يكون المفهوم ايضا اخص مط من العام، واخرى: يكون اعم من وجه. ولا منافات بين كون المنطوق اخص مط من العام وكون المفهوم اعم من وجه، كما في مثل قوله: اكرم فساق خدام العلماء، وقوله: لا تكرم الفاسق، فان النسبة بينهما يكون بالعموم المط، مع ان بين مفهوم قوله: اكرم فساق خدام العلماء (و هو اكرام فساق نفس العلماء الملازم لاكرام نفس العدول من العلماء بالالوية القطعية) وبين العام (وهو قوله: لا تكرم الفاسق) يكون العموم من وجه، إذ المفهوم حينئذ يكون اكرام مط العالم عادلا كان أو فاسقا. فان كان بين المنطوق والعام العموم المط فلا اشكال في تقديم المنطوق على العام أو تخصيصه به على قواعد العموم والخصوص، ويلزمه تقديم المفهوم الموافق على العام مطلقا سواء كان بين المفهوم والعام العموم المط أو العموم من وجه. اما إذا كان العموم المط، فواضح. واما إذا كان العموم من وجه، فانا قد فرضنا ان المفهوم اولى في ثبوت الحكم له من المنطوق واجلي منه، وان المنطوق سيق لاجل افادة حكم المفهوم، فلا يمكن ان يكون المنطوق مقدما على العام المعارض له مع انه الفرد الخفى والمفهوم لا يقدم عليه مع انه الفرد الجلى. والحاصل: ان المفهوم الموافق يتبع المنطوق في التقدم على العام عند المعارضة ولا يلاحظ النسبة بين المفهوم والعام، بل تلاحظ النسبة بين المنطوق والعام، فلو قدم المنطوق على العام لاخصيته فلا محة يقدم المفهوم عليه مط، لوضوح انه لا يمكن اكرام خادم العالم الفاسق وعدم اكرام العالم الفاسق في المثال المتقدم، وذلك واضح. وبذلك يظهر الخلل فيما افيد في المقام، فراجع. هذا كله في المفهوم الموافق. واما المفهوم المخالف: فقد وقع الخلط فيه ايضا في جملة من الكلمات، حتى ان الشيخ) (1) قده) توقف في تقديم المفهوم على العام أو العام عليه في آية النباء،

---

(1)فالمحكى عن الشيخ قدس سره في التقريرات: " واما مفهوم المخالفة فعلى تقدير القول بثبوته في قبال العام وعدم التصرف في ظاهر الجملة الشرطية والاخذ بظهورها، لا اشكال في تخصيص العام به كما عرفت وانما الاشكال في ان الجملة الشرطية اظهر في ارادة الانتفاء عند الانتفاء بينهما أو العام اظهر في ارادة الافراد منه، فمرجع الكلام الى تعارض الظاهرين، فربما يقال ان العام (*)

حيث افاد ان مفهوم قوله تعالى: " ان جائكم فاسق بنبأ " الخ معارض بعموم التعليل، وهو قوله تعالى: " لئلا تصيبوا قوما بجهالة " لان المفهوم يدل على حجية قول العادل الذى لا يفيد العلم، وعموم التعليل يدل على عدم اعتبار قول من لم يفد العلم، لانه من اصابة القول بجهالة، سواء كان ذلك قول العادل أو لم يكن. و النسبة بين المفهوم والتعليل العموم المطلق، لان المفهوم لا يعم الخبر المفيد للعلم

اظهر دلالة في شموله لمحل المعارضة كما قلنا بذلك في معارضة منطوق التعليل في آية النبأ مع المفهوم على تقدير القول به بالنسبة الى خبر العدل الظنى، فان قضية عموم التعليل عدم الاعتماد على الخبر الظنى، ومقتضى المفهوم ثبوته، و عموم التعليل اظهر ولا سيما إذا كان العام متصلا بالجملة الشرطية. وربما يقال بتقديم الظهور في الجملة الشرطية كما قلنا في تعارض المفهوم مع العمومات الناهية عن العمل بغير العلم. وبالجملة: فالانصاف ان ذلك تبع الموارد، ولم نقف على ضابطة نوعية يعتمد عليها في الاغلب كما اعترف بذلك سلطان المحققين) " .مطارح الانظار، مباحث العام والخاص. ص 208) وذكر قدس سره في الفرائد " :الثاني (مما اورد على دلالة الآية بما ليس قابلا للذب عنه) ما اورده في محكى العده والذريعة والغنية و مجمع البيان والمعارج وغيرها، من انا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وان كان المخبر عادلا، فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل. " ثم ذكر بعد سطور في جواب لا يقال، بقوله: ".. لانا نقول، ما ذكره اخيرا من ان المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل مسلم الا انا ندعى التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر الواحد الغير العلمي وظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم اولى من ارتكاب التخصيص في التعليل، واليه اشار في محكى العده بقوله: لا نمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل، وليس في ذلك منافاة لما هو الحق و عليه الاكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة، لاختصاص ذلك اولا بالمخصص المنفصل، ولو سلم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلة والمعلول، فان الظاهر عند العرف ان المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص.. وذكر في مقام الجواب عن الايراد الاول من الايرادات القابلة للدفع، بقوله: " ان المراد بالنبأ في المنطوق مالا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم اخص مطلقا من تلك الآيات (أي الآيات الناهية عن العمل بغير العلم) فيتعين تخصيصها بناء على ما تقرر من ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم اقوى من ظهور العام في العموم، واما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية المعللة بالتعليل الجارى في صورتي وجود الشرط وانتفائه في افادة الانتفاء عند الانتفاء فراجع. " (فرائد الاصول، مباحث حجية الظن، ص 65 - 66 (*)

لخروج ذلك عن الآية بالتخصيص، فالمفهوم مختص بالخبر العدل الغير المفيد للعلم، و التعليل يعم خبر العدل وغيره. ومقتضى القاعدة تخصيص عموم التعليل بالمفهوم، الا ان قوة التعليل وابائه عن التخصيص يمنع عن ذلك. وهذا بخلاف الآيات الناهية عن العمل بالظن، فان النسبة بينها وبين المفهوم وان كانت العموم المطلق ايضا، الا انه لا مانع من تخصيص تلك الآيات بالمفهوم لعدم اباء تلك الآيات عن التخصيص. هذا حاصل ما افاده الشيخ (قده) في تعارض المفهوم المخالف مع العام في آية النبأ. ولكن لا يخفى عليك ضعف ذلك، لان التعليل مهم بلغ من القوة لا يكون اقوى من المفهوم الخاص، والآيات الناهية عن العمل بالظن ايضا آبية عن التخصيص، وكيف يمكن تخصيص مثل قوله تعالى: " ان الظن لا يغنى من الحق شيئا " ؟ فالانصاف: انه في مثل الآية لا يلاحظ النسبة، بل المفهوم يكون مقدما على الآيات الناهية عن العمل بالظن وعن عموم التعليل بالحكومة، لان خبر العدل بعد ما صار حجة يخرج عن كونه ظنا وعن كونه اصابة القوم بالجهالة، ويكون علما، كما حققناه في محله. فينبغي اخراج مثل الآية الشريفة عما هو المبحوث عنه في المقام: من تعارض المفهوم المخالف والعام، لكون المفهوم حاكما على العام. ولو قطع النظر عن الحكومة، فالمفهوم ايضا يقدم على العام. ولا يصغى الى ان العام في مثل الآية يكون متصلا بالقضية الشرطية فلا تكون القضية ظاهرة في المفهوم، لصلاحية كل من القضية الشرطية والعام للتصرف في الآخر، بخلاف ما إذا لم يكن العام متصلا بالقضية الشرطية، حيث ان العام يخصص بالمفهوم ولكن لا مط، بل يختلف باختلاف الموارد، فرب مورد يكون العام قرينة على عدم كون القضية ذات مفهوم، و ربما ينعكس الامر ويكون ظهور القضية في المفهوم قرينة على التصرف في العام و تخصيصه به. هذا حاصل ما افاده بعض الاعلام في باب تعارض المفهوم الخالف مع العام. ولكن الانصاف: ان ذلك كله خلاف التحقيق، بل التحقيق هو ان المفهوم المخالف مهما كان اخص مط من العام يقدم على العام، سواء كان بين

المنطوق والعام العموم المط، أو العموم من وجه. ومهما كان بين المفهوم والعام العموم من وجه يعامل مهما معاملة العموم من وجه، فربما يقدم العام وربما يقدم المفهوم في مورد التعارض، من غير فرق في ذلك ايضا بين ان يكون بين المنطوق و العام العموم المط أو العموم من وجه. والحاصل: ان الفرق بين المفهوم الموافق والمخالف من وجهين: الاول: ان في المفهوم الموافق يلاحظ التعارض والعلاج اولا بين المنطوق والعام، و يتبعه العلاج بين المفهوم والعام، بخلاف المفهوم المخالف،

فان التعارض وعلاجه اولا وابتداء انما يكون بين المفهوم والعام، إذ المنطوق ربما لا يكون معارضا اصلا. الثاني: ان المنطوق في المفهوم الموافق لو قدم على العام لاخصيته، فالمفهوم ايضا يقدم على العام مط ولو كان نسبته مع العام العموم من وجه كما عرفت. بخلاف المفهوم المخالف، فانه لو كان بين المفهوم والعام العموم من وجه يعامل معهما معاملة العموم من وجه، فربما يقدم العام على المفهوم في مورد التعارض ويخصص المفهوم به، إذ المفهوم العام قابل للتخصيص ولا تخرج القضية بذلك عن كونها ذات مفهوم، وذلك كله واضح. إذا عرفت ذلك فنقول: ان المفهوم المخالف، مهما كان اخص من العام يقدم على العام و يخصص به مط، سواء كان العام متصلا بالقضية التى تكون ذات مفهوم أو منفصلا، ولا يصلح العام ان يكون قرينة على عدم كون القضية ذات مفهوم، وذلك لما تقدم منا في باب المفاهيم: من ان العبرة في كون القضية ذات مفهوم هو ان يكون القيد راجعا الى الحكم، لا الى الموضوع. وبعبارة اخرى: يكون التقييد في رتبة الاسناد، لا في الرتبة السابقة على الاسناد، فانه لو كان التقييد قبل الاسناد كان القيد راجعا الى الموضوع وتكون القضية مسوقة لفرض وجود الموضوع، بخلاف ما إذا كان التقييد في رتبة الاسناد،

فان القيد يكون ح راجعا الى الحكم ويكون من تقييد جملة بجملة، على ما تقدم تفصيله في باب المفاهيم. والقضية الشرطية مثلا بعد ما كانت ظاهرة في كون القيد راجعا الى الحكم، حيث ان القضية الشرطية وضعت لتقييد جملة بجملة - على ما عرفت سابقا - فتكون القضية الشرطية بنفسها ظاهرة في كونها ذات مفهوم . واصالة العموم في طرف العام لا تصلح ان تكون قرينة على كون القيد راجعا الى الموضوع، لان العموم انما يستفاد من المقدمات الحكمة الجارية في مصب العموم، وظهور القضية في المفهوم يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة في طرف العام، فيكون ظهور القضية في المفهوم حاكما على ظهور العام في العموم، لان كون القضية ذات مفهوم وان كان ايضا بالاطلاق ومقدمات الحكمة، الا ان مقدمات الحكمة الجارية في طرف المفهوم تكون بمنزلة القرينة على ان المراد من العام هو الخاص. والعام لا يصلح لان يكون قرينة على كون القضية الشرطية سيقت لفرض وجود الموضوع، لان كون القضية مسوقة لفرض وجود الموضوع يحتاج الى دليل يدل عليه، بعد ما لم يكن الشرط مما يتوقف عليه الحكم عقلا، فتأمل جيدا. هذا إذا كان المفهوم اخص مط من العام. واما إذا كان اعم من وجه: فيعامل معهما معاملة العموم من وجه، فربما يقدم المفهوم في مورد الاجتماع، وربما يقدم العام، فان العام لا يزيد على الدليل اللفظى العام من حيث كونه قابلا للتخصيص، ولا تخرج القضية عن كونها ذات مفهوم عند تقديم العام، كما كانت تخرج عن ذلك فيما إذا كان المفهوم اخص، بل القضية بعد تكون ذات مفهوم، غايته انه مخصص، وذلك واضح. المبحث الثامن :انه لا ينبغى الاشكال في جواز تخصيص العام الكتابى بالخاص الخبرى، و مجرد كون الكتاب قطعي الصدور لا يمنع عن ذلك، بعد ما كان التعارض بين ظهور الكتاب الذى هو ظنى وادلة التعبد بالخبر الواحد، وحكومة ادلة التعبد على اصالة الظهور .وما ورد من طرح الاخبار المخالفة للكتاب لا يشمل المخالفة بالعموم و الخصوص، فان ذلك ليس من المخالفة عرفا وذلك كله واضح .

المقصد الخامس: في المطلق والمقيد وقبل الخوض في المقصود ينبغى تقديم امور: الامر الاول: الاطلاق هو الارسال، يقال: اطلق الدابة - أي ارسلها وارخى عنانها - في مقابل تقييدها. والظ ان لا يكون للاصوليين اصطلاح خاص في الاطلاق والتقييد غير ما لهما من المعنى اللغوى و العرفي. كما ان اختلاف المط من حيث كونه: شموليا تارة، وبدليا اخرى، انما هو من ناحية الحكم. وليس الاطلاق الشمولى مغايرا للاطلاق البدلى، بل الاطلاق في الجميع بمعنى واحد وهو الارسال، غايته ان الحكم الوارد على النكرة أو الطبيعة تارة: يقتضى البدلية كالنكرة الواقعة في سياق الاثبات والحكم الوارد على الطبيعة بلحاظ صرف الوجود، حيث ان نتيجة البدلية في المقام الامتثال والاكتفاء بفرد واحد .واخرى: يقتضى الشمول كالنكرة أو الطبيعة الواقعة في حيز النفى، أو الطبيعة الواقعة في حيز الاثبات بلحاظ مط الوجود، فالبدلية

والشمولية انما يستفادان من كيفية تعلق الحكم بالنكرة والطبيعة مع كون الاطلاق في الجميع بمعنى واحد .وبذلك يظهر النظر في تعريف المط: بانه ما دل على شايع في جنسه، فان التعريف بذلك ينطبق على الاطلاق المستفاد من النكرة، ولا ينطبق على الاطلاق الشمولى، وان امكن توجيه التعريف على وجه ينطبق على كل من قسمي الاطلاق، الا انه يرد على التعريف على كل حال ان الظاهر منه كون الاطلاق و التقييد من صفات اللفظ، حيث ان المراد من الموصول هو اللفظ مع ان الظاهر هو كون الاطلاق والتقييد من صفات المعنى، كالكلية والجزئية، واتصاف اللفظ بهما

انما يكون بالتبع والعرض والمجاز. والامر في ذلك سهل بعد وضوح المراد. ثم ان الاطلاق والتقييد كما يردان على المفاهيم الافرادية كذلك يردان على الجمل التركيبية. ومعنى اطلاق الجملة هو ارسالها وعدم تقييدها بما يوجب ظهورها في خلاف ما تكون ظاهرة فيه لولا تقييدها بذلك، فانه قد تكون الجملة التركيبية لو خليت ونفسها ظاهرة في معنى، وكان تقييدها موجبا لانقلاب ظهورها كما في الجمل الطلبية، فان اطلاق الامر والطلب يقتضى النفسية العينية التعيينية، و التقييد يوجب الغيرية أو التخييرية أو الكفائية، على اختلاف كيفية التقييد، و كالعقد فان اطلاقه يقتضى نقد البلد أو التسليم والتسلم، وتقييده يقتضى خلاف ذلك .والفرق بين اطلاق المفاهيم الافرادية والجمل التركيبية، هوان اطلاق المفاهيم الافرادية يقتضى التوسعة، وتقييدها يقتضى التضييق. بخلاف اطلاق الجمل التركيبية، فان اطلاقها يقتضى التضييق، وتقييدها يقتضى التوسعة. بل ربما يكون اطلاق الجملة موجبا لتضييق مفهوم مفرداتها، بحيث لو لم تكن المفردات واقعة في ضمن الجملة لكان مفهومها موسعا، الا ان وقوعها في ضمن ذلك يوجب تضييق مفهومها. وهذا كما في كون اطلاق العقد يقتضى نقد البلد، فان الدرهم لولا وقوعه في ضمن العقد من جعله ثمنا أو مثمنا كان مفهومه عاما يعم كل درهم نقد البلد وغيره، الا انه لما وقع في ضمن العقد اقتضى اطلاقه نقد البلد. وليس ذلك لاجل انصراف الدرهم الى نقد البلد، بل لاجل اطلاق العقد وعدم تقييده بالاعم من نقد البلد، والا لكان الاقرار بالدرهم موجبا للانصراف الى نقد البلد، بحيث ليس له التفسير بغيره، والظ انه لم يقل به احد. وعلى كل حال: لا اشكال في ان الجمل التركيبية تتصف بالاطلاق و التقييد، كاتصاف المفاهيم الافرادية بهما .ومحل الكلام في مبحث المط والمقيد انما هو في المفاهيم الافرادية، واما الجمل التركيبية فليس لها مبحث مخصوص، وليس لاطلاقها ضابط كلى، بل الجمل التركيبية تختلف حسب اختلاف المقامات. و البحث في باب المفاهيم كلها يرجع الى البحث عن اطلاقها وتقييدها، لما تقدم من

ان الضابط في كون القضية ذات مفهوم، هو رجوع الشرط أو الوصف أو الغاية الى الحكم، فيكون من تقييد الجملة الطلبية. الامر الثاني: قد عرفت ان الاطلاق هو بمعنى الارسال والشمول والمراد من الشمول هو شمول الطبيعة لما يندرج تحتها وينطبق عليها انطباق الكلى على مصاديقه. فالمعاني الحرفية لا تتصف بالاطلاق والتقييد، لان المعاني الحرفية وان قلنا: بان الموضوع له فيها عام، الا ان عموم الموضوع له في الحروف يكون بمعنى آخر غير عموم الموضوع له في الاسماء، فان معنى عموم الموضوع له في الاسماء هو كون المعنى قابل الصدق على كثيرين، وهذا انما يكون إذا كان تحت ذلك المعنى: انواع، أو اصناف، أو افراد، يكون ذلك المعنى منطبقا عليها انطباق الطبيعي على مصاديقه، وهذا يحتاج الى ان يكون للمعنى تقرر في وعاء العقل والتصور، والمعاني الحرفية - على ما حققناه في محله - لا يكون لها تقرر الا في موطن الاستعمال، وتكون ايجادية محضة، فالكلية في الحروف تكون بمعنى آخر، قد تقدم بيانه عند البحث عن المعاني الحرفية. وذلك المعنى غير قابل لورود الاطلاق والتقييد عليه، وذلك واضح كوضوح ان الاعلام الشخصية لا تتصف بالاطلاق والتقييد بالمعنى المتقدم، وانما يكون اطلاقها باعتبار الطوارى والحالات، إذ ليس تحت الاعلام افراد قابلة الانطباق عليها .وحينئذ ينبغى خروج الاعلام عن محل الكلام، كخروج الجمل التركيبية، فان محل الكلام في المقام انما هو في الاطلاق القابل لان يكون جزء مدلول اللفظ - على ما ينسب الى المشهور في مقابل مقالة

سلطان المحققين - على ما سيأتي تحقيقه .وفى الاعلام لا يمكن ان يتوهم دخول الاطلاق باعتبار الطوارى والحالات في مدلول اللفظ، بحيث تكون التسوية بين القيام والعقود جزء مدلول لفظ زيد، فان هذا ضروري الفساد، لوضوح ان لفظ زيد موضوع للذات المشخصة مع قطع النظر عن الحالات والطواري، واطلاقها لذلك انما يكون بمقدمات الحكمة. فالاطلاق المبحوث عنه بين المشهور وسلطان المحققين في كونه جزء مدلول اللفظ أو عدم كونه جزء مدلول اللفظ، انما هو في العناوين الكلية القابلة الصدق على

كثيرين، كاسماء الاجناس وما يلحق بها من العناوين العرضية. الامر الثالث :لا اشكال في ان التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل السلب والايجاب، لان تقابل السلب والايجاب انما يكون بين الوجود والعدم المحمولين على الماهيات المتصورة، لان الماهية المتصورة في العالم اما ان يحمل عليه الوجود، واما ان يحمل عليها العدم، ولا يمكن اجتماعهما في الماهية ولا ارتفاعهما عنها. والاطلاق و التقييد ليسا كذلك، لامكان ارتفاعهما عن المحل الغير القابل لهما، كما في الانقسامات اللاحقة للمأمور به بعد ورود الامر، كقصد التقرب، والعلم بالامر، و الايصال في المقدمة، فانه في جميع هذا لا اطلاق ولا تقييد، فإذا امتنع التقييد باحد هذه الامور (كما حقق في محله) امتنع الاطلاق بعين امتناع التقييد، لان الاطلاق ليس الا عبارة عن تساوى وجود ذلك القيد وعدمه، فإذا امتنع لحاظ ذلك القيد امتنع لحاظ التسوية ايضا وذلك واضح. فالتقابل بين الاطلاق والتقييد لا يمكن ان يكون تقابل السلب والايجاب، فلم يحتمله احد .فيدور الامر ح بين ان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، أو تقابل التضاد. فبناء على ما ينسب الى المشهور: من ان الاطلاق جزء مدلول اللفظ و لا نحتاج في استكشاف الاطلاق الى مقدمات الحكمة، يكون الاطلاق ح امرا وجوديا، ويكون التقابل بينهما تقابل التضاد. وبناء على مسلك السلطان: من ان الاطلاق يستفاد من مقدمات الحكمة وليس جزء مدلول اللفظ، يكون الاطلاق ح امرا عدميا، ويكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة. وعلى كلا المسلكين لا بد ان يردا على المحل القابل لهما، ويمكن ح ارتفاعهما بانتفاء المحل القابل، وان كان في المحل القابل لا يمكن ان يرتفعا، فلا يمكن ان يكون الانسان لا اعمى ولا بصيرا، وان كان الجدار مثلا لا اعمى ولا بصيرا، لعدم قابلية الجدار لذلك .والحاصل: ان التقابل بين القيام واللاقيام تقابل السلب والايجاب، لان القيام هو بنفسه من الماهيات المتصورة مع قطع النظر عن المحل، فهو اما موجود واما معدوم، وقد عرفت: ان التقابل بين الوجود والعدم تقابل السلب والايجاب، و

التقابل بين قيام زيد ولا قيامه تقابل العدم والملكة، فان عدم قيام زيد يكون من العدم النعتى، كما ان قيام زيد يكون من الوجود النعتى. والتقابل بين الوجود والعدم النعتى دائما يكون تقابل العدم والملكة. والتقابل بين القيام والعقود تقابل التضاد، لان تقابل التضاد يكون بين الوجوديين. والتقابل بين الاطلاق والتقييد يدور امره بين ان يكون من تقابل العدم و الملكة، أو من تقابل التضاد. وسيأتى ما هو الحق انشاء الله. الامر الرابع: في تحرير ما هو محل البحث فيما ينسب الى المشهور وما ينسب (1) الى السلطان: من كون الاطلاق يتوقف على مقدمات الحكمة كما هو مقالة السلطان، أو انه لا يتوقف كما هو مقالة المشهور. فنقول: انه لا اشكال في ان الاختلاف لا يرجع الى الاختلاف في معنى الاطلاق، بحيث يكون الاطلاق عند المشهور غير الاطلاق عند السلطان، بل ليس للاطلاق الا معنى واحد، وهو الارسال أو تساوى كل خصوصية مع عدمها، بحيث يكون معنى (اعتق رقبة) في قوة قولنا: (أي رقبة) وهذا مما لا نزاع فيه ولا اشكال .وانما النزاع في ان هذه التسوية هل هي جزء مدلول اللفظ ؟ أو انها تستفاد من مقدمات الحكمة ؟ والحق انها تستفاد من مقدمات الحكمة. ولتوضيح ذلك ينبغى تمهيد مقدمة. وهى انهم قسموا الماهية الى: الماهية لا بشرط، والماهية بشرط لا، والماهية بشرط شئ. واللابشرط وبشرط لا تستعمل بمعنيين. الاول: هو ما يذكرونه في باب الفرق بين الجنس والفصل والمادة

(1)هذا ما افاده سلطان المحققين قدس سره في حاشيته على المعالم في ذيل قول صاحب المعالم " فلانه جمع بين الدليلين.. "، في مباحث المطلق والمقيد ص 155، " طبعت هذه الحاشية في المعالم المطبوع سنة 1378. المكتبة العلمية الاسلامية (*) "

والصورة، والفرق بين المشتق ومبدء الاشتقاق. والمراد من بشرط لا في هذا الباب هو لحاظ الشئ بشرط لا عما يتحد به، أي لحاظ الجنس بشرط عدم اتحاده مع الصورة، وكذا لحاظ الصورة بشرط عدم اتحادها مع الجنس، وهما بهذا الاعتبار آبيان عن الحمل، ولا يصح حمل احدهما على الآخر، ولا حملهما على ثالث. ويقابل هذا اللحاظ لحاظ الجنس لا بشرط عما يتحد معه، وكذا الصورة. وهما بهذا الاعتبار غير آبيين عن الحمل، ويصح حمل احدهما على الآخر، وحملهما على ثالث .وكذا الكلام في باب المشتق ومبدئه، وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث المشتق .والمراد من بشرط لا ولا بشرط في تقسيم الماهية غير هذا المعنى من لا بشرط وبشرط لا، بل اللابشرطية والبشرط اللائية في تقسيم الماهية انما يكون باعتبار الطوارى و الخصوصيات اللاحقة للماهية. وتفصيل ذلك: هو ان الماهية تارة: تلاحظ بشرط عدم انضمام شئ من الخصوصيات إليها، بل تكون مجردة عن كل ما عداها من الطوارى والاعراض، وهى بهذا المعنى تكون من الكلية العقلية ولا موطن لها الا العقل، ويمتنع صدقها على الخارجيات وحمل شئ من الخارجيات عليها، بل محمولاتها تكون من المعقولات الثانوية كقولنا: الانسان نوع، أو حيوان ناطق، وما شابه ذلك من المحمولات العقلية، لوضوح انه لا وجود للماهية المجردة عن كل خصوصية، وهذه هي الماهية بشرط لا. واخرى: تلاحظ الماهية مقيدة بخصوصية خاصة: من العلم، والايمان، و العدالة، وغير ذلك من الخصوصيات الخارجية اللاحقة للماهيات، وهذه هي الماهية بشرط شئ، وهذا مما لا اشكال فيه ولا كلام. وانما الاشكال والكلام في معنى الماهية لا بشرط، والفرق بينها وبين اللابشرط المقسمى، فانه قد اضطربت كلمات الاعلام في ذلك. فمنهم من فسر اللابشرط القسمى بما يرجع الى الكلى العقلي، وجعل اللابشرط المقسمى الكلى الطبيعي. ومنهم من جعل الكلى الطبيعي اللابشرط القسمى. وينبغى اولا ان يقطع النظر عما قيل في المقام، و يلاحظ ان المعنى المتصور للابشرط في مقابل بشرط لا وبشرط شئ ما هو ؟ حيث ان

البحث في المقام عقلي وامره راجع الى ما يتصوره العقل. فنقول: قد عرفت الاعتبارين للماهية، وان الماهية تارة: تكون مجردة عن كل خصوصية، وهى الكلى العقلي. واخرى: تكون منضمة الى خصوصية خاصة، هي الماهية المشروطة والمقيدة .والمعنى الثالث للماهية الذى يكون في مقابل هذا هو الماهية المرسلة المطلقة، أي الماهية التى تكون محفوظة في جميع الخصوصيات والطواري المتقابلة والقدر المشترك الموجود في جميع ذلك، وهو ذات الرقبة مثلا المحفوظة في ضمن الايمان، والكفر، والعلم، والجهل، والرومية، و الزنجية، وغير ذلك من الخصوصيات والطواري، فانه لا اشكال في ان هناك ما يكون قدرا مشتركا بين جميع تلك الخصوصيات القابل لحمل كل خصوصية عليه كما يقال: الرقبة مؤمنة، والرقبة كافرة، وكذا رومية، أو زنجية، وغير ذلك. وهذا المعنى هو الذى يصح ان يجعل مقابلا للمعنيين الآخرين، ويستقيم حينئذ تقابل الاقسام و يتميز بعضها عن بعض .ومنه يتضح فساد اخذ الارسال قيدا في معنى اللابشرط القسمى، فانه لا معنى لاخذ الارسال قيدا، إذ المراد من الارسال ان كان بمعنى التجرد يرجع حينئذ الى بشرط لا ولا يكون قسما آخر، وان كان المراد من الارسال هو عدم صلاحية الماهية للتقييد بشئ، فهذا مما لا يرجع الى محصل. والحاصل: انه لا اشكال في ان التقسيم لا بد ان يكون على وجه لا تتداخل فيه الاقسام بعضها مع بعض، فلا بد ان يكون لكل من الماهية بشرط شئ، و الماهية لا بشرط، والماهية بشرط لا، معنى يختص به ولا يرجع الى الآخر. وقد عرفت معنى الماهية بشرط لا، وهو بشرط التجرد عن جميع الخصوصيات الخارجية، وان ذلك يكون كليا عقليا. وعرفت ايضا معنى الماهية بشرط شئ، وهو بشرط الانضمام الى خصوصية خاصة من الخصوصيات الخارجية أو الذهنية،

وان ذلك هو معنى التقييد والاشتراط. وبعد ذلك لا بد ان يكون للماهية لا بشرط معنى لا يرجع الى الماهية بشرط، لا، ولا الى الماهية بشرط شئ، والا يلزم تثنية الاقسام لا تثليثها. والمعنى القابل لان يكون للماهية لا بشرط - غير الماهية بشرط التجرد وغير

الماهية بشرط عدم التجرد - هو ما ذكرنا. وليس المراد من لا بشرط هو اللابشرطية عن البشرط اللائية والبشرط الشيئية، بحيث يكون بشرط لا قسما من لا بشرط، و بشرط شئ قسما آخر، وكان لا بشرط يجتمع مع كل منهما، فانه يكون حينئذ لا بشرط مقسما لهما لا قسيما، والمفروض ان الماهية لا بشرط القسمى قسيم للماهية بشرط لا و للماهية بشرط شئ لا انها مقسم لهما بحيث صح اجتماعه مع كل منهما، فان هذا من شان اللابشرط المقسمى، لا اللابشرط القسمى. فلا بد ان يكون للابشرط القسمى معنى لا يجامع بشرط لا ولا بشرط شئ. وحاصل ذلك المعنى: هو الماهية المرسلة السارية في جميع الخصوصيات و الطوارى المجامعة لها لا على نحو يكون الارسال قيدا لها، حتى يقال: ان ذلك يرجع الى بشرط لا أو بشرط شئ - كما قيل - فان ذلك ضروري البطلان، فان المراد من الماهية المرسلة، هو نفس الماهية وذات المرسل السارى في جميع الافراد والمحفوظ مع كل خصوصية والموجود مع كل طور. وليس الفرق بين هذا المعنى من اللابشرط القسمى واللابشرط المقسمى اعتباريا - كما قيل - فانه لا معنى لكون الفرق بينهما اعتباريا مع كون بشرط لا و بشرط شئ من اقسام اللابشرط المقسمى وهما يضادان اللابشرط القسمى، بل الفرق بين اللابشرط القسمى واللابشرط المقسمى لابد ان يكون واقعيا ثبوتيا لا اعتباريا لحاظيا، فان المراد من المقسم، هو نفس الماهية وذاتها من حيث هي، على وجه تكون الحيثية مرآتا للذات، فتأمل - فانه قد يقال: ان الماهية من حيث هي ليست الا هي لا موجودة ولا معدومة ولا يصح حمل شئ عليها، والمقسم لابد وان يكون قابلا لحمل الاقسام عليه، فلا يصح ان يقال: المقسم الماهية من حيث هي هي. وعلى كل حال: اللابشرط المقسمى هو ما يكون مقسما لكل من: لا بشرط، وبشرط لا، وبشرط شئ. وهذا غير اللابشرط القمسى الذى يكو مضادا وقسيما لبشرط لا وبشرط شئ. وقد عرفت: ان ارجاع اللابشرط القسمى الى بشرط لا أو بشرط شئ مما لا يمكن، لما عرفت: من ان الشرط لا يرجع الى الكلى العقلي، و

الكلى العقلي قسم واحد. ومن الغريب: ما صدر عن بعض المحققين في المقام، حيث اشكل على المشهور القائلين: بان الاطلاق والارسال جزء مدلول اللفظ ولا يحتاج الى مقدمات الحكمة، بانه يلزم ان يكون الاطلاق ح كليا عقليا ويمتنع صدقه على الخارجيات، فلا يصح ان يتعلق طلب بالمط حيث لا يمكن امتثاله. والذى اوجب الوقوع في هذا الوهم، هو اخذ الارسال قيدا للماهية، فارجع اللابشرط القسمى الى الكلى العقلي. وحيث ان المشهور ذهبوا الى ان الالفاظ موضوعة للابشرط القسمى، فاشكل عليهم ان المط يكون ح من الكليات العقلية وانه يرجع الى الماهية بشرط لا. وهذا الاشكال والكلام بمكان من الغرابة، لوضوح ان الاطلاق ليس له حقيقتان، بل الاطلاق على ما عرفت: هو عبارة عن تساوى الخصوصيات. وقولنا مثلا (اعتق رقبة) بمنزلة قولنا (أي رقبة) غايته ان المشهور ذهبوا الى ان هذه التسوية جزء مدلول اللفظ، وسلطان المحققين ومن تبعه ذهبوا الى ان هذه التسوية تستفاد من مقدمات الحكمه. فهل يمكن ان يقال: ان الاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة يكون كليا عقليا ؟ أو هل يمكن ان يقال: ان الاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة غير الاطلاق الذى يكون جزء مدلول اللفظ ؟ مع انه ليس للاطلاق الا حقيقة واحدة ومعنى فارد. فدعوى: ان الاطلاق الذى يقول به المشهور هو الماهية المقيدة بالارسال و يرجع الى الماهية بشرط لا ويكون من الكلى العقلي، مما لا محصل لها. بل الاطلاق الذى يقول به المشهور، هو الماهية المرسلة أي ذات المرسل الموجود في ضمن جميع الخصوصيات والمحفوظ عند جميع الطوارى، وهو معنى اللابشرط القسمى في مقابل بشرط لا، وبشرط شئ. وتكون اسماء الاجناس عند المشهور

موضوعة للماهية اللابشرط القسمى وعند السلطان موضوعة للماهية اللابشرط المقسمى المحفوظة مع بشرط لا وبشرط شئ، ولا بشرط. وليست التسوية والارسال داخلة في معاني اسماء الاجناس، وانما تستفاد التسوية من مقدمات الحكمة، ويكون المراد من اللفظ

هو اللابشرط القسمى، لكن ببركة مقدمات الحكمة. والا فنفس اللفظ لا يدل الا على الماهية المهملة التى تكون مقسما للكلى العقلي وغيره. فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان الاشكال على المشهور بان الاطلاق لو كان مستفادا من اللفظ يلزم ان تكون المطلقات من الكليات العقلية، مما لا وجه له. كما ان ارجاع اللابشرط القسمى الى بشرط لا أو بشرط شئ، مما لا وجه له. كما ان جعل الفرق بين اللابشرط المقسمى واللابشرط القسمى بالاعتبار، مما لا وجه له، فان كل ذلك مما لا يمكن التصديق به. نعم: هنا امر آخر وقع محل الكلام بين الاعلام، وهو ان الكلى الطبيعي الذى وقع محل الكلام في وجوده وانتزاعيته، هل هو مفاد اللابشرط المقسمى أو اللابشرط القسمى ؟ ذهب المحقق السبزواري في منظومته الى ان الكلى الطبيعي هو اللابشرط المقسمى. (1) وذهب آخرون الى انه هو اللابشرط القسمى .وعلى كلا التقديرين فهو كلام آخر لا دخل له بما نحن فيه من كون اللابشرط القسمى غير اللابشرط المقسمى حقيقة، وغير بشرط لا وبشرط شئ. وان كان الحق في ذلك المقام هو كون الكلى الطبيعي عبارة عن اللابشرط القسمى، ولا يمكن جعله من اللابشرط المقسمى، وذلك لان الكلى الطبيعي عبارة عن حقيقة الشئ الذى يقال في جواب ما هو والجامع بين جميع المتفقة الحقيقة من الافراد الخارجية الفعلية وما يفرض وجودها. والماهية بشرط لا - عبارة عن الماهية المجردة عن كل خصوصية حتى خصوصية وجودها الذهنى، وليست الماهية بشرط لا من افراد الحقيقة، بل ليست هي الا عبارة عن المفهوم والمدرك العقلاني، وليست هي الفرد العقلاني المجرد عن

(1)قال المحقق السبزواري في منظومته كلى الطبيعي هي المهية * وجوده وجودها شخصيه إذ ليس بالكلية مرهونا * بكل الاطوار بدا مقرونا (منظومة السبزواري، قسم المنطق ص 22 - 21 (*) (

المادة فان الفرد العقلاني هو من افراد الحقيقة، كما يقال: ان لكل حقيقة فردين: فردا خارجيا ماديا، وفردا مجردا عقلانيا، وهو المسمى (برب النوع والمثل الافلاطونية) واما الماهية بشرط لا فليست هي الفرد العقلاني، بل هي كما عرفت من الكليات العقلية وليست الا عبارة عن المفهوم، والمفهوم غير المصداق. فلو كان الكلى الطبيعي هو اللابشرط المقسمى يلزم ان تكون الماهية بشرط لا من افراد الحقيقة، لما عرفت من ان الكلى الطبيعي عبارة عن الحقيقة الجامعة بين الافراد. وليس الانسان بشرط لا مثلا من افراد حقيقة الانسان حتى يقال: ان المقسم هي الحقيقة، وافرادها: الماهية بشرط لا، وبشرط شئ، و لا بشرط، فلابد ان يكون الكلى الطبيعي هو اللابشرط القسمى الذى يكون تمام حقيقة الافراد الخارجية. وعلى كل حال: فهذا بحث آخر لا يرتبط بما نحن فيه. واذ قد عرفت ما ذكرناه فاعلم: ان الحق هو كون اسماء الاجناس موضوعة بازاء اللابشرط المقسمى كما هو مقالة السلطان، وليست موضوعة بازاء اللابشرط القسمى كما هو مقالة المشهور. وذلك: لوضوح ان استعمال الانسان في الماهية بشرط لا، كقولنا) الانسان نوع) وفى الماهية بشرط شئ والماهية لا بشرط كقولنا (الانسان ضاحك (يكون بوزان واحد وعلى نهج فارد بلا تصرف وعناية. ولو كان الانسان موضوعا للابشرط القسمى لكان استعماله في الماهية بشرط لا على نحو التجوز والعناية .ومما يقطع به انه ليس للانسان وضعان: وضع يكون باعتبار ما يحمل عليه من المقولات الثانوية ويكون من الماهية بشرط لا، ووضع يكون باعتبار ما يحمل عليه من الخارجيات. ويقطع ايضا انه ليس استعمال الانسان في احدهما على نحو الحقيقة وفى الآخر على المجاز، فلابد ان يكون

موضوعا للجامع بينهما، و ليس ذلك الا اللابشرط المقسمى، وهو المهية المبهمة المهملة القابلة للانقسامات وحينئذ فنفس اللفظ لا دلالة له على شئ من الاقسام، واستفادة كل واحد من الاقسام يحتاج الى امر آخر وراء مدلول اللفظ. واستفادة ان المراد هو المهية بشرط لا أو احد القسمين الآخرين انما يكون من عقد الحمل، فان المحمول ان كان من المعقولات الثانوية فلابد ان يكون المراد من الموضوع هو المهية بشرط لا، وان كان من

الخارجيات - كالعتق والاكرام والاكل والضرب - فلابد ان يكون المراد من الموضوع هو الماهية لا بشرط، أو بشرط شئ. والامر الذى يستفاد منه ان المراد من الموضوع هو اللابشرط القسمى الذى يكون هو معنى الاطلاق هو المعبر عنه بمقدمات الحكمة. فمقدمات الحكمة انما نحتاج الهيا لاستفادة ان المراد من اللفظ الموضوع للمهية المبهمة هو المهية المرسلة التى يتساوى فيها كل خصوصية ونقيضها. وفى اسماء الاجناس نحتاج الى اعمال مقدمات الحكمة في موردين، باعتبار كل من التقييد الانواعى والتقييد الافرادى. بخلاف الالفاظ الموضوعة للعموم، فانه نحتاج فيها الى مقدمات الحكمة في ناحية المصب باعتبار التخصيص الانواعى فقط، واما باعتبار الافرادى فنفس العام يتكفل ذلك بلا حاجة الى مقدمات الحكمة. كما ان في المطلقات نحتاج الى احراز كون المتكلم في مقام البيان من الخارج ولو بمعونة الاصل العقلائي، كما سيأتي انشاء الله، وفى العموم نفس ادلة العموم تقتضي كون المتكلم في مقام البيان. فالفرق بين العام الاصولي والمط يكون من جهتين. وعلى كل حال، ان مقدمات الحكمة مركبة من عدة امور: الاول: ان يكون الموضوع مما يمكن فيه الاطلاق والتقييد وقابلا لهما، وذلك بالنسبة الى الانقسامات السابقة على ورود الحكم. واما الانقسامات اللاحقة - كقصد القربة واعتبار العلم والجهل بالحكم - فهى ما لا يمكن فيها الاطلاق و التقييد، فلا مجال فيها للتمسك بالاطلاق، وفى الحقيقة هذا خارج عن مقدمات الحكمة، بل هذا الامر يكون محققا لموضوع الاطلاق والتقييد. الثاني :كون المتكلم في مقام البيان، لا في مقام الاجمال. وان لا يكون الاطلاق تطفليا، بحيث يكون الكلام مسوقا لبيان حكم آخر. كما في قوله تعالى: (1 " (فكلوا

(1)المائدة، 4 (*)

مما امسكن عليكم " فان الكلام مسوق لبيان حلية ما يصطاده الكلب المعلم، و ليس اطلاق " كلوا " واردا لطهارة موضع عضه أو نجاسته، فهو في الحقيقة من هذه الجهة يكون مجملا ليس في مقام البيان. واعتبار هذا الامر في صحة التمسك بالمطلقات مما لا شبهة فيه. ولا شبهة ايضا في عدم استفادة الاطلاق من الادلة الواردة في بيان اصل تشريع الاحكام، كقوله تعالى: اقيموا الصلوة، وآتوا الزكوة، وامثال ذلك، فان ورود ذلك في مقام التشريع يكون قرينة على ان المتكلم ليس في مقام البيان، كما ان الاطلاق التطفلى المسوق لبيان شئ آخر يكون كذلك، أي يكون قرينة على انه ليس المتكلم في مقام البيان. واما فيما عدا هذين الموردين وفرض الكلام خاليا عن قرينة كون المتكلم ليس في مقام البيان، فالاصل العقلائي يقتضى كون المتكلم في مقام البيان لو فرض الشك في ذلك. وعلى ذلك يبتنى جواز التعويل على المطلقات من اول كتاب الطهارة الى آخر كتاب الديات، فانه لا طريق لنا الى احراز كون المتكلم في مقام البيان الا من جهة الاصل العقلائي، لمكان ان الظاهر من حال كل متكلم هو كونه في مقام بيان مراده، وكونه في مقام الاهمال والاجمال يحتاج الى احراز ذلك، والا فطبع الكلام والمتكلم يقتضى ان يكون في مقام البيان، وذلك واضح. الثالث: عدم ذكر القيد :من المتصل والمنفصل، لانه مع ذكر القيد لا يمكن ان يكون للكلام اطلاق، وذلك ايضا واضح. فإذا تمت هذه الامور الثلاثة، فلا محالة يستفاد من الكلام الاطلاق، و لا يحتاج في استفادة الاطلاق الى شئ آخر وراء هذه الامور الثلاثة .نعم: ذكر في الكفاية (1) امرا رابعا، وهو عدم وجود القدر المتيقن في مقام

التخاطب. والمراد من وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، هو ثبوت القيد المتيقن بحسب دلالة اللفظ وظهوره، لا بحسب الحكم وواقع الارادة، فان ثبوت المتيقن بحسب

---

(1)كفاية الاصول، الجلد الاول ص 384 " ثالثتها انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب (*) " .

واقع الارادة مما لا يتوهم دخله في صحة التعويل على المطلقات، وانما الذى يمكن دخله في ذلك هو عدم وجود المتيقن في مقام التخاطب ومرحلة دلالة اللفظ وظهوره. والانصاف: ان وجود المتيقن في هذه المرحلة ايضا مما لا دخل له بالمقام، الا إذا رجع الى انصراف اللفظ الى القدر المتيقن، أو انصراف اللفظ عما عداه، على اختلاف في كيفية الانصراف. واما مع عدم رجوعه الى الانصراف فهو مما لا عبرة به، كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب أو لم يكن، فانه على أي حال يصح التعويل على المطلق من غير فرق بين ان نقول: ان المراد من كون المتكلم في مقام البيان، كونه في مقام بيان كل ما له دخل في متعلق حكمه وموضوعه النفس الامرى - كما هو الحق والمختار - أو كونه في مقام بيان ما له دخل في ضرب القاعدة والقانون، كما هو مسلكه (قده) من ان المطلقات انما وردت لضرب القاعدة والقانون لا لبيان المراد النفس الامرى، فانه على كل تقدير يكون وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا اثر له، لانه لو كان المراد النفس الامرى أو القانوني هو القدر المتيقن في مقام التخاطب لا خل ببيانه وما بينه، و ليس وجود المتيقن بيانا ولا يصلح للبيانية، فان من اوضح مصاديق القدر المتيقن في مقام التخاطب هو ورود العام والمط في مورد خاص كقوله عليه السلام (1) :خلق الله الماء طهورا - في مورد السؤال عن ماء بئر بضاعة، فان المورد هو المتيقن المراد من اللفظ المط مع انه لا يخصص المط بالمورد، لا قال به احد ولا هو (قده) قال به. فمن ذلك يظهر: ان وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب مما لا اثر له، و لا يصلح لهدم الاطلاق، بل حاله حال وجود المتيقن في الحكم والمراد النفس الامرى الذى اعترف (قده) بانه مما لا اثر له. نعم: لو كان تأسيس مقدمات الحكمة لاجل خروج الكلام عن اللغوية وعدم بقاء المخاطب في حيرة بحيث لا يفهم من الكلام شيئا، لكان لثبوت القدر المتيقن دخل في ذلك، لان وجود المتيقن في البين يوجب خروج الكلام عن اللغوية وان المخاطب يفهم عن الكلام ذلك، الا ان تأسيس مقدمات الحكمة ليس لاجل

---

(1)المستدرك، الجلد 1 الباب 13 من ابواب الماء المطلق. الحديث 4 ص 28 (*)

ذلك، بل لاجل استخراج ما هو الموضوع النفسي الامرى، أو لاجل استخراج ما اراده المتكلم من اللفظ بالارادة الاستعمالية من باب ضرب القاعدة والقانون، على ما اختاره (قده). وثبوت القدر المتيقن في مقام التخاطب لا دخل له في ذلك، لانه لا يكون بيانا ولا يصلح للبيانية، الا إذا رجع القدر المتيقن الى حد الانصراف، سواء كان من الانصراف إليه، ليكون بمنزلة القيد المذكور في الكلام ويكون المتكلم كانه بين القيد في اللفظ. أو كان من الانصراف عنه، بحيث يكون اللفظ منصرفا عما عدى القدر المتيقن وان لم ينصرف إليه بخصوصه، فيكون القدر المتيقن ح مما يصلح للبيانية وان لم يكن مقطوع البيانية كما في القسم الاول .ولكن مجرد وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يصلح لان يكون بيانا ولا لان يكون مما يصلح للبيانية، والا لكان المورد اولى بذلك، لانه اوضح مصاديق القدر المتيقن، مع انه قد عرفت عدم الالتزام به. فتحصل: ان الاطلاق يتوقف على امرين لا ثالث لهما. الاول: كون المتكلم في مقام البيان. الثاني: عدم ذكر القيد متصلا كان أو منفصلا، فان من ذلك يستكشف انا عدم دخل الخصوصية في متعلق حكمه النفس الامرى، قضية تطابق عالم الثبوت لعالم

الاثبات الامر الخامس: بعد ما عرفت ان اسماء الاجناس موضوعة للابشرط المقسمى، ظهر لك: ان التقييد لا يوجب المجازية، كما عليه المحققون من المتأخرين، فان اللفظ لم يستعمل ح الا في معناه، والخصوصية انما تستفاد من دال آخر. نعم: المجازية انما تلزم بناء على مقالة المشهور: من كون الالفاظ موضوعة للابشرط القسمى وان الاطلاق يستفاد من نفس اللفظ بحسب وضعه، فالتقييد يوجب استعمال اللفظ في خلاف معناه، لان التقييد يضاد الاطلاق من غير فرق بين التقييد المتصل أو المنفصل، فان التقييد لا محالة يوجب انسلاخ اللفظ عن الخصوصية المأخوذة فيه التى هي الاطلاق وتساوى كل خصوصية ونقيضها، و لا يمكن بقاء تلك الخصوصية مع التقييد متصلا كان أو منفصلا، فالتقييد بناء على

مسلك المشهور لا محة يوجب المجازية. كما انه بناء على ما هو الحق: من وضع الالفاظ للابشرط المقسمى لا يوجب المجازية مط، متصلا أو منفصلا. فالقول بالتفصيل بين المتصل والمنفصل - بعدم استلزام التقييد للمجازية في الاول واستلزامه في الثاني - مما لا وجه له على كل حال، وذلك واضح، الا ان الشأن في صحة اخذ الاطلاق مدلولا لفظيا. إذا عرفت هذه الامور فاعلم: ان الكلام يقع ح في حمل المط على المقيد، والبحث عن ذلك يقع من جهات: الجهة الاولى: انه إذا ورد مط ومقيد متنافيان، فلا بد من الجمع بينهما بحمل الامر في المط على المقيد، لا بحمل الامر في المقيد على الاستحباب وكونه افضل الافراد، ولا بكونه من قبيل الواجب في واجب مط، من غير فرق بين كون ظهور الامر في المط في الاطلاق اقوى من ظهور الامر في المقيد في التقييد، أو اضعف، فانه على كل حال لابد من حمل المطلق على المقيد من غير ملاحظة اقوى الظهورين. وذلك لان الامر في المقيد يكون بمنزلة القرينة على ما هو المراد من الامر في المط، والاصل الجارى في ناحية القرينة يكون حاكما على الاصل الجارى في ذى القرينة. اما كونه بمنزلة القرينة، فلانه وان لم يتحصل لنا بعد ضابط كلى في المايز بين القرينة وذيها، الا ان ملحقات الكلام: من الصفة، والحال، والتميز، بل المفاعيل، تكون غالبا بل دائما قرينة على اركان الكلام: من المبتداء والخبر والفعل و الفاعل. نعم: في خصوص المفعول به مع الفعل قد يتردد الامر بينهما في ان ايا منهما قرينة والآخر ذو القرينة، كما في قوله: لا تنقض اليقين بالشك، فانه كما يمكن ان يكون عموم اليقين - في تعلقه بما له من اقتضاء البقاء وعدمه - قرينة على ما اريد من النقض الذى لابد من تعلقه بما له اقتضاء البقاء، كذلك يمكن العكس. ومن هنا وقع الكلام في اعتبار الاستصحاب عند الشك في المقتضى .وكذا في (لا تضرب

احدا) فانه يمكن ان يكون عموم الاحد للاحياء والاموات قرينة على ان المراد من الضرب الاعم من المولم وغيره، ويمكن العكس. وبالجملة: لا يمكن دعوى الكلية في باب الفعل والفاعل والمفعول به، بل قد يكون الفعل قرينة على الفعول به، وقد يكون المفعول به قرينة على الفعل، الا انه فيما عدى ذلك من المتممات وملحقات الكلام كلها تكون قرينة على ما اريد من اركان الكلام. وإذا عرفت ذلك فنقول: ان الاصل الجارى في القرينة يكون حاكما على الاصل الجارى في ذيها من غير ملاحظة اقوى الظهورين، كما هو الشان في كل حاكم ومحكوم. ومن هنا كان ظهور) يرمى) في رمى النبل مقدما على ظهور (اسد) في الحيوان المفترس، وان كان ظهور الاول بالاطلاق والثانى بالوضع والظهور المستند الى الوضع اقوى من الظهور المستند الى الاطلاق. والسر في ذلك: هو ان اصالة الظهور في (يرمى) تكون حاكمة على اصالة الحقيقة في (اسد)، لان الشك في المراد من (الاسد) يكون مسببا عن الشك في المراد من (يرمى)، وظهور (يرمى) في رمى النبل يكون رافعا لظهور) الاسد) في الحيوان المفترس. فلا يبقى للاسد ظهور في الحيوان المفترس حتى يدل بلازمه على ان المراد من (يرمى) رمى التراب، فان الدلالة على اللازم فرع الدلالة على الملزوم، و ظهور (يرمى) في رمى النبل يرفع دلالة الملزوم. وبذلك يندفع ما ربما يقال: ان مثبتات الاصول اللفظية حجة، فكما ان اصالة الظهور في) يرمى) تقتضي ان يكون المراد من الاسد هو الرجل الشجاع، كذلك اصالة الحقيقة في الاسد تقتضي ان

يكون المراد من (يرمى) رمى التراب، لان لازم اصالة الحقيقة هو ذلك. توضيح الدفع: هو ان (يرمى) بمدلوله الاولى يقتضى ان يكون المراد من الاسد هو الرجل الشجاع، لان (يرمى) عبارة عن رامى النبل وذلك عبارة اخرى عن الرجل الشجاع. وهذا بخلاف اسد، فانه بمدلوله الاولى غير متعرض لحال (يرمى (وان المراد منه رمى التراب، بل مدلول الاولى ليس الا الحيوان المفترس .

نعم: لازم ذلك هو ان يكون المراد من (يرمى) رمى التراب، ودلالته على لازمه فرع دلالته على مدلوله وبقاء ظهوره فيه، وظهور (يرمى) يكون مصادما لظهور (اسد) في الحيوان المفترس وهادما له، فلا يبقى له ظهور في الحيوان المفترس حتى يدل على لازمه وذلك واضح. وإذا عرفت ذلك، ظهر لك: ان المقيد يكون بمنزلة القرينة بالنسبة الى المطلق، لان القيد لا يخلو: اما من ان يكون وصفا، أو حالا، أو غير ذلك من ملحقات الكلام، وقد تقدم ان ملحقات الكلام كلها تكون قرينة، واصالة الظهور في المقيد تكون حاكمة على اصالة الظهور في المط حتى لو فرض ان ظهور المطلق في الاطلاق اقوى من ظهور المقيد في التقييد، فلا يبقى للمط ظهور في الاطلاق حتى يحمل الامر في المقيد على الاستحباب، أو واجب في واجب. هذا إذا كان القيد متصلا. واما إذا كان منفصلا، كما لو قال: اعتق رقبة، وقال ايضا: اعتق رقبة مؤمنة، فتمييز ان المنفصل يكون قرينة أو معارضا، هو ان يفرض متصلا وانه في كلام واحد، فان ناقض صدر الكلام ذيله يكون معارضا، وان لم يكن مناقضا يكون قرينة. ففى المثال لابد من فرض المؤمنة متصلة بقوله: (اعتق رقبة) الوارد اولا، إذ الذى يوهم المعارضة هو قيد المؤمنة، والا فالدليلان يشتركان في وجوب عتق الرقبة، فالذي لابد من فرضه متصلا هو قيد المؤمنة، ومعلوم: ان التقييد بالمؤمنة تكون قرينة على المراد من المطلق. فلا فرق بين المتصل والمنفصل سوى ان المتصل يوجب عدم انعقاد الظهور للمطلق، وفى المنفصل ينعقد الظهور الا انه يهدم حجيته. ولعله يأتي لذلك مزيد توضيح انشاء الله .الجهة الثانية: قد عرفت: ان مورد حمل المطلق على المقيد انما هو في صورة التنافى، و التنافى لا يكون الا بوحدة التكليف، ووحدة التكليف تارة: يعلم بها من الخارج فهذا مما لا اشكال فيه. واخرى: تستفاد وحدة التكليف من نفس الخطابين. وتفصيل ذلك: هو انه اما ان يذكر السبب لكل من المطلق والمقيد، واما

ان لا يذكر السبب في كل منهما، واما ان يذكر السبب في احدهما دون الآخر .
و صورة ذكر السبب في كل منهما، اما ان يتحد السبب، واما ان يختلف، فهذه صور اربع لا خامس لها. الصورة الاولى: ما إذا ذكر السبب في كل منهما مع اختلافه، كما إذا ورد: ان ظاهرت فاعتق رقبة، وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة، فهذا لا اشكال فيه في عدم حمل المطلق على المقيد، لعدم التنافى بينهما، وذلك واضح .الصورة الثانية: ما إذا اتحد السبب كما لو قال: ان ظاهرت فاعتق رقبة، وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة، وفى هذه الصورة ايضا لا اشكال في حمل المط على المقيد، لانه من نفس وحدة السبب يستفاد وحدة التكليف، فيتحقق التنافى بينهما .الصورة الثالثة: ما إذا ذكر السبب في احدهما دون الآخر، كما لو قال: اعتق رقبة - بلا ذكر السبب، وقال ايضا: ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة، أو بالعكس، بان ذكر السبب في المط دون المقيد، وفى هذه الصورة يشكل حمل المط على المقيد، لانه لا يتحقق هنا اطلاقان ومقيدان: احدهما في ناحية الواجب وهو عتق الرقبة مط وعتق الرقبة المؤمنة، وثانيهما في ناحية الوجوب والتكليف وهو وجوب العتق غير مقيد بسبب و وجوب العتق مقيدا بسبب خاص من الظهار في المثال المذكور .وتقييد كل من الاطلاقين يتوقف على تقييد الاطلاق الاخر، فيلزم الدور. بيان ذلك: هو انه قد عرفت ان حمل المط على المقيد يتوقف على وحدة التكليف، وفى المثال تقييد احد الوجوبين بصورة تحقق سبب الآخر يتوقف على وحدة المتعلق، إذ عند اختلاف متعلق التكليف لا موجب لحمل احد التكليفين على الآخر، كما لو ورد تكليف مطلق متعلق بشئ، وورد تكليف مقيد متعلق بشئ آخر. ووحدة المتعلق في المقام يتوقف على حمل احد التكليفين على الآخر، إذ لو لم يحمل احد التكليفين على الآخر ولم يقيد وجوب العتق المطلق بخصوص صورة الظهار

لم يتحقق وحدة المتعلق، لان احد المتعلقين هو عتق الرقبة المطلقة، ومتعلق الآخر هو عتق الرقبة المؤمنة، فيتوقف حمل احد المتعلقين على الآخر على حمل احد التكليفين على الآخر، ويتوقف حمل احد التكليفين على الآخر على حمل احد المتعلقين على الآخر، فيلزم الدور من حمل المط على المقيد في هذه الصورة، والظاهر انه لا دافع له، فتأمل. الصورة الرابعة: ما إذا لم يذكر السبب في احدهما وكان كل منهما مط بالنسبة الى ذكر السبب، وفى هذه الصورة لابد من حمل المط على المقيد إذا كان المطلوب في كل منهما صرف الوجود لا مط الوجود، ولا يتوقف الحمل في هذه الصورة على العلم بوحدة التكليف من الخارج، بل نفس كون المطلوب فيهما صرف الوجود مع كون التكليف الزاميا يقتضى حمل المط على المقيد .وذلك لان قوله: اعتق رقبة مؤمنة - يقتضى ايجاد صرف وجود عتق الرقبة المؤمنة، ومقتضى كون الحكم الزاميا هو انه لابد من ايجاد عتق الرقبة المؤمنة وعدم الرضا بعتق الرقبة الكافرة، والمفروض ان المطلوب في المطلق ايضا صرف الوجود، ومقتضى كون المطلوب صرف وجود العتق وايجاب عتق الرقبة المؤمنة هو وحدة التكليف وكون المطلوب هو المقيد ليس الا. ومن هنا يظهر: ان الركن في حمل المط على المقيد، هو كون الحكم الزاميا، ولا يجرى في التكاليف المستحبة، وسيأتى لذلك مزيد توضيح انشاء الله تعالى. الجهة الثالثة: الكلام في حمل المط على المقيد، هو فيما إذا لم يكن دليل المقيد واردا لبيان المانعية، والجزئية، والشرطية، بان يكون امرا أو نهيا غيريا، فانه لو كان كذلك فلا اشكال في حمل المط على المقيد، وذلك واضح. فالكلام في المقام انما هو فيما إذا كان امر المقيد أو نهيه نفسيا. ثم ان المطلوب في المط والمقيد اما ان يكون صرف الوجود، واما ان يكون مط الوجود. فان كان المطلوب مطلق الوجود فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، الا إذا اقتضاه خصوص المقام، من غير فرق بين ان يكون ذلك في التكاليف أو

في الوضعيات، وبين ان يكون التكليف امرا أو نهيا، وبين ان يكون الزاميا أو استحبابيا، فان لا منافات بين المطلق والمقيد. نعم: ذكر المقيد عقيب المطلق لا بد ان يكون لخصوصية ولو كانت تلك الخصوصية شدة الاهتمام بالمقيد، الا ان ذلك لا يوجب الحمل، فلا منافات بين قوله: في الغنم زكوة، وبين قوله :في الغنم السائمة زكوة، الا إذا علم من خصوصية المقام ان القيد سيق لبيان التقييد، فيندرج في الامر والنهى الغيرى الذى تقدم ان التقييد فيه لازم الغيرية. هذا إذا كان المطلوب مطلق الوجود. واما إذا كان المطلوب صرف الوجود فتارة: يكون احدهما امرا والآخر نهيا. واخرى: يكون كل منهما امرا أو كل منهما نهيا. فان كان الاول فلا يخلو اما ان يندرج في باب النهى عن العبادة، واما ان يندرج في باب المطلق والمقيد، واما ان يندرج في باب اجتماع الامر والنهى، واما ان يندرج في باب تعارض العموم من وجه، ويلحق كل باب حكمه. ففى مثل قوله) صل ولا تصل في الحرير) يكون من النهى عن العبادة. وفى مثل قوله (اعتق رقبة ولا تعتق الرقبة الكافرة) يندرج في باب المط والمقيد، ولابد من حمل المطلق على المقيد ولا يحمل النهى على الكراهة، لما تقدم من حكومة اصالة الظهور في المقيد على المط، فظهور النهى في الحرمة يكون مقدما على ظهور المط في الاطلاق. هذا إذا كانت النسبة بين الدليلين العموم المط، كما هو محل البحث .وان كانت النسبة العموم من وجه فيندرج اما في باب اجتماع الامر والنهى، إذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس متعلق التكليف وهو الفعل والترك المطالب به الصادر من المكلف اختيارا كقوله: صل ولا تغصب، واما في باب التعارض بالعموم من وجه إذا كانت النسبة بين متعلق المتعلق من الموضوعات الخارجية كقوله: اكرم العلماء ولا تكرم الفساق، هذا إذا كان احد الدليلين امرا و الآخر نهيا. وان كان كل منهما امرا أو نهيا مع كون المطلوب صرف الوجود فتارة: يكون الحكم الزاميا، واخرى: استحبابيا. فان كان الزاميا فتارة: يكون الاطلاق والتقييد في كل من الوجوب والواجب، بان كان الوجوب في احدهما مطلقا وفى

الآخر مقيدا والواجب ايضا كذلك كقوله: اعتق رقبة، وقوله: ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة، وهذا قد تقدم حكمه: من انه لا يحمل فيه المط على المقيد لا في طرف الوجوب ولا في طرف الواجب، لاستلزامه الدور. واخرى: يكون الاطلاق والتقييد في ناحية الوجوب فقط، أو في ناحية الواجب فقط. فان كان في ناحية الوجوب فقط فتارة: يكون تقييد الوجوب بمثل الشرط والغاية، بحيث تكون القضية ذات مفهوم، كقوله: اعتق رقبة، وقوله: ان جائك زيد فاعتق رقبة. واخرى: يكون تقييد الوجوب بغير ذلك مما لا يقتضى المفهوم كقوله: اعتق رقبة، وقوله: اعتق رقبة عند الظهار. فان كان تقييد الوجوب بما يقتضى المفهوم فهذا خارج عن محل الكلام، فان مقتضى المفهوم هو انتفاء الوجوب عند عدم الشرط فيقيد الوجوب المطلق لا محالة. وان كان تقييد الوجوب بما لا يقتضى المفهوم - كالمثال المتقدم - فحكمه حكم تقييد الواجب من لزوم حمل المط على المقيد، فان مقتضى قوله: عند الظهار اعتق رقبة، هو انه عند الظهار لا بد من عتق الرقبة وعدم الرضا بتركه عند الظهار، ومقتضى اطلاق قوله: اعتق رقبة، هو جواز ترك العتق عند الظهار والعتق في غير حال الظهار، وحيث انه لا يجتمع لزوم العتق عند الظهار مع جواز تركه عنده مع كون المتعلق واحدا والمطلوب صرف وجود العتق، فيتحقق المنافات بين الوجوب المط والوجوب المقيد ولا بد من حمل المط على المقيد. هذا إذا كان التقييد في ناحية الوجوب. واما إذا كان التقييد في ناحية الواجب كقوله: اعتق رقبة، وقوله: اعتق رقبة مؤمنة، فقد تقدم الكلام فيه وانه لا بد من حمل المط على المقيد. ونزيد في المقام وضوحا فنقول: ان المحتملات في المثال اربعة: 1 - احتمال ان يكون المطلوب واحدا وهو نتيجة حمل المط على المقيد. 2 - احتمال ان يكون الامر في المقيد استحبابيا فيكون المقيد افضل الافراد. 3 - احتمال ان يكون الامر في المقيد لبيان كونه واجبا في واجب. 4 - احتمال ان يكون الواجب متعددا ويكون هناك تكليفان: تكليف

بالمط، وتكليف بالمقيد. والاظهر من هذه الاحتمالات بحسب الاصول اللفظية : هو الاحتمال الاول، إذ الاحتمال الثاني قد تقدم ضعفه، من حيث ان الاصول اللفظية الجارية في المقيد لمكان كونه قرينة تكون حاكمة على الاصول اللفظية الجارية في المط، فيكون ظهور الامر في المقيد في الوجوب مقدما على ظهور المط في الاطلاق، ولا تصل النوبة الى حمل الامر في المقيد على الاستحباب، لان حمله على الاستحباب انما هو من جهة ظهور المط في الاطلاق واقوائية ظهوره في ذلك من ظهور الامر في المقيد في الوجوب، وعلى فرض التساوى يتردد الامر بين الامرين :بين حمل المط على المقيد، وبين حمل امر المقيد على الاستحباب، هذا. ولكن قد عرفت: انه في باب القرينة وذيها لا يلاحظ اقوى الظهورين، بل يكون ظهور القرينة وان كان اضعف مقدما على ظهور ذيها وان كان اقوى، فالاحتمال الثاني ساقط. وكذا الحال في الاحتمال الثالث، بل هو اضعف من الثاني، فانه يلزم رفع اليد عن ظهور الامر المقيد في كون الواجب هو الجملة المركب من القيد والمقيد، إذ لو حمل الامر فيه على كونه لبيان كون القيد من الواجب في الواجب يلزم ان يكون الواجب في قوله: اعتق رقبة مؤمنة، هو خصوص القيد، وانه سيق لبيان وجوب ذلك فقط، وهذا ينافى ظهوره في وجوب الجملة والمركب من القيد والمقيد، فحمله على وجوب خصوص القيد يوجب هدم ظهوره بالمرة، بل ذلك اردأ من حمل الامر فيه على الاستحباب، لان حمل الامر على الاستحباب ليس بعزيز الوجود، بخلاف حمله على ذلك، فانه يحتاج الى دليل قوى مفقود في المقام. فبقى الاحتمال الرابع، وهو تعدد التكليف، وقد تقدم ان تعدد التكليف وكون الواجب هو كل من المط والمقيد ينافى كون المطلوب هو صرف الوجود مع كون التكليف بالمقيد الزاميا، فان معنى الالزام هو عدم الرضا بخلو صفحة الوجود عن المقيد وانه لابد من اشغال صفحة الوجود به، وهذا بخلاف المط فانه يقتضى جواز ترك القيد، فيتحقق التنافى بينهما، ويتعين ح حمل المط على المقيد جمعا بين الدليلين، فتأمل جيدا. هذا كله فيما إذا كان التكليف بالمط والمقيد الزاميا .

واما إذا كان التكليف استحبابيا، ففى جميع اقسامه لا موجب لحمل المط على المقيد. اما إذا كان التكليف الاستحبابى في كل منهما مط وكان التقييد في ناحية المستحب كما إذا قال: يستحب الدعاء، وقال ايضا: يستحب دعاء كميل، فلانه لا يتحقق شرط الحمل، إذ لا منافات بينهما بعد ما كان المقيد جايز الترك، فلا منافات بين استحباب الدعاء والمط واستحباب الدعاء المقيد. واما إذا كان التقييد في ناحيه كل من التكليف والمكلف به كما إذا قال: يستحب الدعاء، وقال ايضا: ان جاء زيد يستحب دعاء كميل مثلا، فلانه إذا كان التكليف الالزامي على هذا الوجه لا يحمل فكيف بالتكليف الاستحبابى ؟ واما إذا كان التقييد في ناحية التكليف فقط، فان لم يكن التقييد مما يقتضى المفهوم كما إذا قال: يستحب الدعاء، وقال ايضا يستحب الدعاء عند رؤية الهلال، فلانه وان قلنا في التكليف الالزامي بالحمل، الا انه في التكليف الاستحبابى لا موجب للحمل لمكان تفاوت مراتب الاستحباب. فلا منافات بين الاستحباب المطلق والاستحباب المقيد، بل ذهب شيخنا الاستاد مد ظله الى عدم الحمل حتى فيما إذا كان التقييد يقتضى المفهوم كما إذا قال: يستحب الدعاء، وقال ايضا: ان جائك زيد يستحب الدعاء، فان تفاوت مراتب الاستحباب يكون قرينة واما إذا كان التكليف استحبابيا، ففى جميع اقسامه لا موجب لحمل المط على المقيد. اما إذا كان التكليف الاستحبابى في كل منهما مط وكان التقييد في ناحية المستحب كما إذا قال: يستحب الدعاء، وقال ايضا :يستحب دعاء كميل، فلانه لا يتحقق شرط الحمل، إذ لا منافات بينهما بعد ما كان المقيد جايز الترك، فلا منافات بين استحباب الدعاء والمط واستحباب الدعاء المقيد. واما إذا كان التقييد في ناحيه كل من التكليف والمكلف به كما إذا قال: يستحب الدعاء، وقال ايضا: ان جاء زيد يستحب دعاء كميل مثلا، فلانه إذا كان التكليف الالزامي على هذا الوجه لا يحمل فكيف بالتكليف الاستحبابى ؟ واما إذا كان التقييد في ناحية التكليف فقط، فان لم يكن التقييد مما يقتضى المفهوم كما إذا قال: يستحب الدعاء، وقال ايضا يستحب الدعاء عند رؤية الهلال، فلانه وان قلنا في التكليف الالزامي بالحمل، الا انه في التكليف الاستحبابى لا موجب للحمل لمكان تفاوت مراتب الاستحباب. فلا منافات بين الاستحباب المطلق والاستحباب المقيد، بل ذهب شيخنا الاستاد مد ظله الى عدم الحمل حتى فيما إذا كان التقييد يقتضى المفهوم كما إذا قال: يستحب الدعاء، وقال ايضا: ان جائك زيد يستحب الدعاء، فان تفاوت مراتب الاستحباب يكون قرينة على عدم ثبوت المفهوم للقضية الشرطية. والمسألة بعد لا تخلو عن الاشكال، بل ربما يستشكل في القسم السابق، بل فيما إذا كان التقييد في ناحية المستحب فقط. فتأمل في المقام جيدا. وقد تمت مباحث المط والمقيد في الليلة التاسعة والعشرين من شهر ربيع الاول سنة 1348 وله الحمد اولا وآخرا وانا العبد المذنب محمد على الكاظمي الخراساني .

مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية